


خدا باوری در مکتب فلسفی سانکهییه

محمد کریمی / دانشجوی دکتری فلسفه و کلام اسلامی، واحد یادگار امام خمینی، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران.

mohamadkarimi1351@yahoo.com

 orcid.org/0000-0002-7584-9619

جبار امینی / استادیار گروه فقه و مبانی حقوق اسلامی، واحد اسلام‌شهر، دانشگاه آزاد اسلامی، اسلام‌شهر، ایران.

amini.jk46@yahoo.com

جمشید جلالی شیجانی / دانشیار گروه ادیان و عرفان، واحد یادگار امام خمینی، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران.

jalalishey@gmail.com

دریافت: ۱۴۰۲/۰۳/۲۴ - پذیرش: ۱۴۰۲/۰۸/۲۸

چکیده

در میان ادیان و مکاتب فلسفی هند - که قریب به اتفاق آنها عمل‌گرا هستند - مکتب سانکهییه از حیث طرح مباحث نظری و نظام مقولاتی پیچیده، جایگاه فلسفی ویژه‌ای دارد. دو مقوله «پوروشه» (نفس) و «پراکریتی» (ماده)، اصول اساسی متافیزیک به‌ظاهر دوگانه‌انگار سانکهییه است. بدین سبب، برخی فرزاتگان و شارحان این نظام فکری درباره مسئله وجود خداوند به منازعه پرداخته‌اند. اغلب شارحان متقدم بر پایه باور به نفوس متعدد ازلی و نیز مفهوم خاص علیت نزد فیلسوفان سانکهییه، برآن اند که خداوند بدان گونه که در ادیان توحیدی مطرح است، در مکتب سانکهییه جایی ندارد؛ اما شارحان متأخر این نظام فکری که حائز پیروان بیشتری هستند، بر این باورند که وجود خداوند به‌عنوان روحی کامل و ناظر بر عملکرد خلاقانه پراکریتی، ضرورت دارد؛ ولی همیشگان ایده خود را به‌حسب متافیزیک مکتب سانکهییه، به‌درستی تبیین نکرده‌اند. پژوهش پیش رو به‌روش توصیفی - تحلیلی «مسئله خدا باوری» را در این نظام فکری می‌کاود؛ اینکه باور به وجود خداوند یکتا به چه میزان با سایر سازه‌های اصلی متافیزیک سانکهییه سازگار است؟ پس از بررسی پیش فرض‌ها و دلایل طرفین نزاع، به‌نظر می‌رسد که پوروشه در نظام فکری سانکهییه همان خداوند است؛ ولی شارحان ناخدا باور، پوروشه را با مقوله «انانیت» (دومین معلول پراکریتی) خلط کرده‌اند.

کلیدواژه‌ها: سانکهییه، پوروشه، پراکریتی، وجود خداوند یکتا، قانون علیت، تعدد نفوس، مقوله انانیت.

اصطلاح «هندوئیسم» ناظر به مجموعه تفکرات فلسفی و گروهی از ادیان شرقی است که به لحاظ برخی مبانی نظری، واجد آموزه‌های مشترک قابل توجهی هستند. گفته‌های محققان بر سر شناخت مبانی مشترک آنها، قدری متفاوت به نظر می‌رسد؛ اما قدر متیقن سخنان شارحان ادیان و مکاتب فلسفی هند حاکی از آن است که مهم‌ترین آموزه‌های اجماعی فرزنانگان هندوئیسم، ذیل چهار عنوان «فرضیه کارما»، «آزادی نفس»، «جوهر ثابت» و «ادوار جهانی» خلاصه می‌شوند (شایگان، ۱۳۹۲، ج ۱، ص ۲۰).

این مشترکات به اغلب ادیان و مکاتب فلسفی هندوها وجهه عمل‌گرایی داده است؛ از این رو معمولاً برای تمایز میان آنها به تفاوت‌های عملی در طرح برنامه‌های سلوکی توجه می‌شود؛ اما این رویکرد هرگز بدان معنا نیست که در آرای بنیادین آن مکاتب، تفاوت حادی وجود ندارد. به هر حال ورود اقوام آریایی به هند همراه با آموزه‌هایی متفاوت با متون کهن هندوها و نیز تأثر ایشان از برخی اندیشه‌های فیلسوفان یونان باستان، تنوع فکری خاصی در مکاتب هندوئیسم پدید آورد (چاترجی و موهان داتا، ۱۳۹۴، ص ۸۲-۸۱).

طبعاً نزد محققان تاریخ فلسفه و به‌ویژه فیلسوفان دین، مهم‌ترین تفاوت، باورمندی به وجود خداوند، اعم از نگاه توحیدی یا دست‌کم چندخدایی است؛ چراکه برخی مکاتب هندوها به کلی خداباور نیستند. اساساً بر پایه یک تقسیم کلی، مکاتب فلسفی هندوها به دو دسته «آستیکه» (Astika) و «ناستیکه» (Nastika) طبقه‌بندی می‌شوند. در توضیح ملاک این تقسیم، اجمالاً شاخص‌هایی نظیر باور به فرابشری بودن متون معروف به «وده‌ها» (Veda) و خداباوری مطرح است؛ بدین ترتیب که نزد مؤسسان مکاتب موسوم به آستیکه، وده‌ها جنبه فرابشری و سندیت آسمانی داشتند؛ از این رو ایشان بدون چون و چرا محتوای وده‌ها را حقایق محض و اخباری مسلم می‌پنداشتند و آداب و دستورهای عملی خود را بر پایه آن متون تنظیم می‌کردند. در مقابل، پایه‌گذاران مکاتب موسوم به ناستیکه، گرچه به متون ودایی اهمیت می‌دادند و از محتوای آنها در نظام فکری خود بهره‌ها گرفته بودند، ولی آنها را متونی صرفاً بشری و قابل نقد می‌دانستند (شایگان، ۱۳۹۲، ج ۱، ص ۲۰).

محققان در مقام معرفی مکاتب فلسفی هند، «سانکهییه» را در گروه آستیکه قرار داده‌اند (نات، ۱۳۸۹، ص ۱۵۵). با لحاظ تقسیم یادشده میان مکاتب آستیکه و ناستیکه، پیشاپیش انتظار می‌رود که آموزه‌های سانکهییه با خداباوری هماهنگ باشد و دست‌کم آموزه‌های نافی وجود خداوند در آرای آنان یافت نشود؛ اما در مطالعات تفصیلی بر روی آرای متفکران سانکهییه، این انتظار به‌تمامه برآورده نمی‌شود؛ زیرا در نظام مقولاتی پیچیده ایشان، ابتدا «نفس» اصل منحصر به فردی شناسانده می‌شود که نه علت است و نه معلول؛ بلکه حقیقتی بسیط و ازلی دارد؛ ولی نفس با همه علو ذاتی خود، در اثر غفلت و در فرایندی مبهم، به جسم تعلق می‌گیرد. در عین حال، متفکران سانکهییه به تعدد نفوس نیز باور دارند؛ بدین معنا که هر یک از جانداران واجد نفسی بسیط و ازلی هستند. این نکته عجیب، نزد برخی شارحان سانکهییه متضمن انکار وجود خداوند یکتاست. از همین رو برخی محققان هندوئیسم، مکتب سانکهییه را جزو مکاتب ناخداباور و غیرمشرع بر شمرده‌اند.

اکنون این پرسش مطرح است که آیا بر پایه تقسیم دوتایی «آستیکه / ناستیکه» می‌بایست همچنان متفکران سانکهییه را خداباور انگاشت یا آنکه بر پایه آموزه تعدد نفوس بسیط و ازلی، باید آنان را ناخداباور توصیف کرد؟ به دیگر بیان، آیا می‌توان میان خداباوری و اندیشه تعدد نفوس ازلی جمع کرد؟

مفسران متقدم و متأخر اندیشه‌های سانکهییه، دو رأی متمایز در این باره اظهار کرده‌اند. در پژوهش پیش رو، شواهد هر تفسیر مورد ارزیابی و نقادی قرار می‌گیرد و دیدگاه جدیدی نیز ارائه خواهد شد.

۱. تلقی اولیه از باورمندی متفکران سانکهییه به خداوند

با مراجعه به آثار تاریخ فلسفه‌ای ناظر به مکاتب هندی و ادیان شرقی، مکتب سانکهییه در نگاه اجمالی خداباور به‌نظر می‌آید؛ اما دقت بیشتر در پیشینه‌های تاریخی، تردیدهایی را در این انگاره به‌همراه می‌آورد. این مسئله از دو طریق قابل تحقیق است: نخست از معنای خاص هندوئیسم، که البته مورد قبول همگان نیست؛ و دیگر از حیث اندراج مکتب سانکهییه ذیل گروه آستیکه، که شهرت و اهمیت بیشتری دارد. توضیح این دو مدعا دقیقاً باید به‌ترتیب یادشده انجام پذیرد؛ چه به‌نظر می‌رسد که تقسیم دوگانه مکاتب هندی به آستیکه و ناستیکه، ذیل یکی از اصطلاحات فلسفی هندوئیسم معنا پیدا می‌کند.

۱-۱. معانی اصطلاحی عام و خاص هندوئیسم

ریشه لغوی هندوئیسم برگرفته از نام رود «سند» یا «سندو» است و چون ایرانیان سرزمین‌های آن سوی این رود را «هند» نامیده بودند، مجموعه تفکرات، آیین‌های اخلاقی و ادیان آسمانی مستقر در آن جغرافیای خاص، به هندوئیسم شهرت یافت (مهن‌سن، ۱۳۸۸، ص ۲۵). طبعاً این معنای لغوی چندان به کار اهل تحقیق، مورخان تاریخ فلسفه و پژوهشگران تاریخ ادیان نمی‌آید؛ از این رو تعبیر «هندوئیسم» علاوه بر معنای لغوی آن، که ناظر به جغرافیایی معین است، به‌لحاظ فلسفی دو معنای عام و خاص اصطلاحی نیز دارد.

اصطلاح عام هندوئیسم: به مجموعه مکاتب فکری و ادیان آسمانی و آیین‌های اخلاقی‌ای اطلاق می‌شود که مؤسسان و فرزندان آنها برای سامان‌دهی ارکان اصلی تفکر خود، از متون ودایی بهره گرفته باشند؛ چنان‌که فیلسوف مشائی به کسی گفته می‌شود که ارکان تفکرش بر پایه آموزه‌های ارسطو سامان یافته است. کشتی مهن‌سن در کتاب معروف هندوئیسم درباره همین معنای عام سخن می‌گوید. او در پیشگفتار این اثر، «هندوئیسم» را به‌مثابه دین‌های بزرگی نظیر مسیحیت و اسلام یا آیین‌های کهنی نظیر بودا می‌شمرد که فقط یک مؤسس با میانی مشخص نداشته است؛ بلکه در دورانی بس طولانی و بیش از پنجاه قرن، دچار تطورات فکری و عملی گوناگون شده و اغلب جنبش‌های فرهنگی اقوام هندی را در خود هضم کرده است:

[هندوئیسم] تورات، انجیل، قرآن یا دمه‌پذیه‌ی ندارد که برای رفع بگومگوها به آن نگاه کنند. آثاری مثل چهار ود، اوپنیشدها، گیتا، رامایانه، مه‌بهاراته، پورانه‌ها، کتاب‌هایی درباره فلسفه‌های معروف به «شش فلسفه»، غزل‌های جنبش‌های بهکتی و عارفان هندو، همه در هندوئیسم معتبرند و این اعتبار هم هیچ‌گاه منحصر به یکی از اینها نیست (مهن‌سن، ۱۳۸۸، ص ۱۳).

اصطلاح خاص هندوئیسم: عبارت از مجموعه‌ای پیچیده از مکاتب فلسفی و جریان‌های مذهبی است که مؤسسان آنها به وثاقت متون ودایی باور راسخ داشته باشند و اختلاف آنها حداکثر به تفسیر آن متون منتهی شود؛ همچون پیروان دین یهود که در پذیرش حقایق متن تورات اتفاق نظر دارند؛ ولی عالمان یهودی در زمینه فهم و

تفسیر برخی آیات تورات با یکدیگر هم‌نظر نیستند. این معنای خاص از هندوئیسم، در *دایرةالمعارف ماری پت‌فیشر* قابل ردیابی است؛ چنان‌که در ابتدای مقاله «آیین هندویی» می‌خوانیم: «در شبه‌قاره هند مجموعه‌ای پیچیده از طریقه‌های مذهبی رشد یافته است. کلیه کسانی که برای متون مقدس باستانی موسوم به وده‌ها احترام قائل هستند، به‌طور مشترک ذیل عنوان هندوئیسم قرار دارند» (پت‌فیشر، ۱۳۹۱، ص ۱۵).

پرواضح است که نظام فکری سانکهیبه ذیل اصطلاح عام هندوئیسم قرار دارد؛ ولی این مطلب به حل پرسش این پژوهش کمکی نمی‌کند؛ زیرا باور به خدای واحد یا حتی چندخدایی، در معنای عام هندوئیسم ملحوظ نیست و تنها باور به وجود عوالم فراطبیعی و موجودات فراحسی کفایت می‌کند. پس اندراج مکتب سانکهیبه ذیل اصطلاح عام هندوئیسم، دلیل بر باور مؤسس سانکهیبه و پیروان آن به وجود خداوند نیست.

بنابراین می‌باید نسبت مکتب سانکهیبه را با اصطلاح فلسفی خاص هندوئیسم بررسیید. بدین منظور باید از باور ایمانی مؤسس این مکتب به متون ودایی آگاه شد. بنا بر مشهور، شخصی به‌نام *کاپی‌لا* مؤسس مکتب فلسفی سانکهیبه است که نزدیک به سال ۵۰۰ میلادی به دنیا آمد. بر پایه این گزارش، پدرش یک مرتاض هندی بود و *کاپی‌لا* از طفولیت با اندیشه‌های ودایی آشنایی لازم را یافت. متأسفانه آثار خودنوشت آن حکیم مؤسس در دسترس نیست. گفته می‌شود که متنی موجز با عنوان «سانکهیبه - سوتره» از او به‌جای مانده (چاترجی و موهان داتا، ۱۳۹۴، ص ۱۴۵)؛ اما همین ادعا نیز مورد اختلاف است. به‌باور برخی محققان، متن یادشده تنها رونوشتی از اثر مکتوب *کاپی‌لا* محسوب می‌شود و نام متن اصلی حکیم، «سانکهیبه - پراواچنه - سوتره» بوده است. به همین دلیل، گاه نام این مکتب را «سانکهیبه - پراپاچنه» نامیده‌اند (همان، ص ۴۸۷).

اساساً در میان نظام‌های فلسفی کهن، مکتب سانکهیبه از حیث متون اولیه بیشترین لطمه را دیده است؛ چراکه آثار *کاپی‌لا* (بنیان‌گذار این سیستم فلسفی) و شاگرد نامی او، *آسوری*، مفقود شده‌اند و فقط کتابی با عنوان *سانکهیبه کاریکای* تألیف *ایشوره کریشنا* به‌دست ما رسیده است. این اثر نیز فارغ از اختلاف‌نظر درباره زمان نگارش آن، متأخر از دوران مسیحیت می‌نماید؛ ولی به‌رحال پیش از قرن چهارم میلادی نگاشته شده است (موکرژی، ۱۳۹۳، ج ۱، ص ۲۴۵). حتی برخی شخصیت *کاپی‌لا* را تا حدودی اسطوره‌ای خوانده‌اند. از شواهد این ادعا، گزارش‌های مبتنی بر قدمت دستگاه فکری سانکهیبه و تقدم آن بر سایر مکاتب فلسفی هندوهاست. در متن مهمی با عنوان «مهابهاراتا» از *کاپی‌لا* یاد شده است؛ حال آنکه این متن حداکثر تا سال ۴۰۰ قبل از میلاد تدوین یافته و این تاریخ، دست‌کم یک قرن مؤخر از تاریخ تولد *کاپی‌لا* نزد باورمندان به اوست. افزون بر این، آموزه‌های نظری دو آیین بودا و جین - که ناخدا باور و جزو گروه ناستیکه‌اند - مشتمل بر اندیشه‌های مکتب سانکهیبه است. از آنجاکه دو آیین یادشده هم‌زمان نزدیک به ششصد سال پیش از میلاد مسیح ﷺ پدید آمده‌اند، احتمالاً نظام فلسفی سانکهیبه تا آن دوران قدمت داشته است (پت‌فیشر، ۱۳۹۱، ص ۶۹-۷۰).

۱-۲. وجه اندراج مکتب سانکهیبه ذیل گروه آستیکه

چنان‌که اشاره شد، تقسیم مکاتب فلسفی هند به آستیکه و ناستیکه، بر پایه ایمان به متون ودایی و پذیرش سندیت آسمانی آن متون بود. به دیگر سخن، طرح دوگانه «آستیکه / ناستیکه»، برای پاسخ به پرسش درباره

خداباوری، در خصوص هر یک از مکاتب فکری هندوها نیز مطرح است. به بیان سوم، مقسم این دوگانه، اصطلاح عام هندوئیسم است تا از این طریق، مصادیق اصطلاح خاص هندوئیسم کشف شود. پس مکاتب مندرج ذیل اصطلاح خاص هندوئیسم، همان مصادیق گروه آستیکه هستند.

گروه آستیکه مشتمل بر شش نظام فلسفی برهمنی است، که از مجموع آنها به «دارشانا» (Darshana) نیز تعبیر می‌شود. آثار مکتوب نشان می‌دهند که هر یک از این مکاتب فکری و سلوکی، قرن‌ها پیش از میلاد مسیح پایه‌ریزی شده‌اند؛ ولی چون اسناد مکتوب به قدر کافی در دسترس نیستند، ناگزیر ایام متأخرتری برای اغلب آنها ثبت شده است (داسگوپتا، ۱۹۹۷، ص ۶۲)؛ از این رو برخی اهل نظر، قرون ششم تا دوم قبل از میلاد مسیح را دوران تأسیس اغلب این نظام‌ها دانسته‌اند (همان، ص ۸).

محققان در مقام معرفی مکاتب هندی، شش نظام فلسفی و سلوکی را در دسته آستیکه قرار داده‌اند. این شش مورد، از حیث اشتراک در برخی مبانی نظری، در سه زوج مرتب قرار می‌گیرند: «سانکهییه - یوگه»، «میمامسه - ودانته» و «نیایه - وی‌شیشیکه». بنا بر برخی پژوهش‌ها، زوج اول به لحاظ طرح مباحث متافیزیکی درباره پیدایش جهان، قانون علیت، مقولات هستی و اوصاف نفس، بر سایر مکاتب برتری دارند. البته تفکر متافیزیکی «یوگه» متأثر از آرای فیلسوفان سانکهییه است و آموزه‌های اختصاصی یوگه اغلب به ریاضت‌های فردی و تمرینات سلوکی اختصاص دارند (هاستینگ، ۱۹۷۶، ص ۱۸۹؛ اسمارت، ۱۳۸۸، ج ۱، ص ۲۲۰).

در میان چهار مکتب دیگر، آن که به لحاظ قوت فلسفی قابل مقایسه با نظام فکری سانکهییه است، مکتب «ودانته» است. این مکتب هندی در زمینه طرح مباحث نظری منسجم ید توانایی دارد و چه بسا از سانکهییه نیز فلسفی‌تر به‌شمار آید. بدون شک، شناخت نفس انسان به‌گونه‌ای که در آموزه‌های فیلسوفان سانکهییه ارائه شده، از آموزه‌های همه مکاتب هندی - به‌جز مکتب ودانته - متعالی‌تر است. به‌رحال، اگر سانکهییه را جامع‌ترین مکتب فلسفی هند ندانیم، دست‌کم در کنار «ودانته»، حائز یکی از دو نظام متافیزیکی برتر میان مکاتب موسوم به آستیکه است (چاترجی و موهان داتا، ۱۳۹۴، ص ۴۸۸).

از آنجاکه قائلان به تقسیم یادشده، تمامی مکاتب گروه آستیکه را خداباور و متشرع دانسته‌اند، به‌طریق اولی ودانته و سانکهییه را نیز خداباور می‌دانند و صرف اندراج این مکاتب ذیل گروه آستیکه، برای حکم به گرایش خداباوری در سانکهییه نخستین کفایت می‌کند؛ لیکن دو ابهام به‌جا می‌ماند:

ابهام نخست آنکه مشخص نیست که آیا متفکران سانکهییه به خداوند یکتا باور داشتند یا چندخدایی نیز در اندیشه آنان مطرح بوده است و از این رو جزو گروه آستیکه محسوب شده‌اند. از شواهد این رخداد، تلاقی اندیشه‌های اقوام مهاجم آریایی با تفکرات باستانی هندوهاست:

در اساطیر هند و ایرانی، دو طبقه خدایان وجود دارد: در هند، اسوره‌ها و دوه‌ها؛ و در ایران، اهوراها یا دیوها. اسوره / اهوره‌ها بیشتر با مسائل معنوی، و دیوه‌ها یا دیوها بیشتر با مسائل مادی جهان سروکار داشتند؛ اما پس از آمدن آریائیان به سند و نجد ایران، تغییری مشترک در دین هندوان آریایی و آریائیان ایران راه می‌یابد. در هر دو

سرزمین، دو گروه خدایان خوب تبدیل به دو گروه خدایان خیر و شر می‌شوند. این تحول، اثرگذاری بر یکدیگر نیست؛ چون نام‌گذاری دو گروه در هند و ایران، عکس یکدیگر است. در هند، اسوره‌ها دیو و دوه‌ها خدایان خوب می‌شوند و در ایران به‌عکس، اهوره‌ها خدایان خوب و دیوها خدایان شر می‌شوند (بهار، ۱۳۷۵، ص ۱۲۸).

علاوه بر این، به‌نحو خاص - چنان‌که بیان خواهد شد - ابهام دوگانه‌انگاری در نظام فکری سانکهییه مشهود است. در متافیزیک این مکتب، دو مقوله «پوروشه» (Purusha) و «پراکرتی» (Prakriti) بستر ادراک تمامی موجودات عینی - اعم از مادی و مجرد - را فراهم می‌کند (الیاده، ۱۹۸۶، ص ۴۷). اگر این دو واقعیت غایی دو نوع متفاوت تلقی شوند، به‌نظر برخی می‌توان فلسفه سانکهییه را یک تفکر رئالیسم دوگانه‌انگار به‌شمار آورد (موکرجی، ۱۳۹۳، ج ۱، ص ۲۴۷)؛ حتی گروهی از محققان با اطمینان و بدون لحاظ آن شرط، به ثنویت این تفکر بر پایه تباین آن دو مقوله رأی مثبت داده‌اند (چاترجی و موهان داتا، ۱۳۹۴، ص ۱۴۵؛ نات، ۱۳۸۹، ص ۱۵۵).

ابهام دوم اینکه شاید مؤسس و پیروان نخستین سانکهییه خداباور بودند؛ ولی بعدها در طرح برخی مباحث متافیزیکی، گروهی از پیروان این مکتب اندیشه توحیدی را وانهادند. از قضا برخی محققان غربی تمایز ودانته و سانکهییه را در همین فضا تحلیل کرده‌اند: «سانکهییه و ودانته ممکن است در آغاز یکی بوده باشند... گلاسانپ معتقد است که سانکهییه در آغاز، اصل یکتاپرستی را می‌پذیرفته است؛ ولی هنگامی که مبحث کثر ارواح جایگزین مفهوم یکتاپرستی شد، این دو مکتب از هم جدا گردیدند و هر یک به‌صورت مستقلی درآمد» (شایگان، ۱۳۹۲، ج ۲، ص ۴۳۶-۴۳۷).

آری، این‌گونه ادعا ریشه در آرای متافیزیکی و نظام مقولاتی متفکران سانکهییه دارد. دو مقوله اساسی و پرکار پوروشه و پراکرتی (نفس و ماده)، زمینه ثنویت، و مقوله پوروشه از حیث باور به تعدد آن، به‌تنهایی بستر الحداد را در نظام فکری سانکهییه فراهم آورده است؛ اما در ادامه خواهیم دید که باور به وحدت پوروشه، با توجه به توصیف فرزندگان سانکهییه از آن، به‌گونه‌ای متضمن خداباوری بوده است.

۲. پوروشه و پراکرتی برترین مقولات متافیزیکی مکتب سانکهییه

واژه «سانکهییه» در لغت به‌معنای «عدد» است و چون این نظام فکری از طریق شمارش اشیای غایی جهان به‌دنبال کسب معرفت صحیح و کامل است، آن را بدین نام خوانده‌اند (چاترجی و موهان داتا، ۱۳۹۴، ص ۴۸۸). بعضی از محققان نیز بر آن‌اند که این نام‌گذاری به‌لحاظ طرح الگوهای متفاوت در طبقه‌بندی موجودات در این نظام فلسفی است؛ زیرا فیلسوفان سانکهییه در تبیین سلسله‌مراتب هستی نوآور بودند و با روشمندی خاصی اصول هستی را در چهار گروه متمایز دسته‌بندی کردند (الیاده، ۱۹۸۶، ص ۴۷).

احتمال اخیر تنها ناظر به تعداد مقولات نیست؛ بلکه ناظر به ملاک اندراج هر مقوله در گروه‌های چهارگانه است که نه در میان هندوها و نه در میان نظام‌های فلسفی یونان نمونه ندارد. توضیح مطلب آنکه: مقولات و اصول مطرح در تفکر متافیزیکی سانکهییه بسی بیشتر از سایر مکاتب موسوم به «دارشانا» است. متفکران سانکهییه با توضیح اوصاف کلی موجودات و طریق پیدایش اصول آنها، به ۲۵ مقوله یا اصل در جهان هستی دست یافتند. اسامی این مقولات یا اصول عبارت‌اند از: پوروشه (نفس)؛ پراکرتی (ماده اولیه)؛ عقل کل (عقل نخستین)؛ انانیت (خودآگاهی)؛ پنج عنصر لطیف؛ پنج عضو حساس؛ پنج عضو محرک؛ یک حس مشترک؛ و عناصر پنج‌گانه (اسمارت، ۱۳۷۸، ص ۳۱-۳۲).

اما گروه‌های چهارگانه ناظر به تقسیم مقولات، بدین قرارند:

الف) مقوله‌ای که نه معلول است و نه علت؛ یعنی از چیزی به‌وجود نیامده است و چیزی را نیز به‌وجود نمی‌آورد. از میان مقولات هستی، فقط «پوروشه» چنین خصوصیتی دارد که معادل روح یا نفس است؛

ب) مقوله‌ای که معلول چیزی نیست؛ ولی علت سایر اشیا است؛ یعنی اصلی که از چیزی به‌وجود نیامده است؛ ولی در پیدایش مقولات دو دسته بعدی نقش دارد. نزد فیلسوفان سانکهییه، این اصل عبارت است از «پراکرتی»، که ماده اولیه جهان و به‌گونه‌ای نیروی خلاقه آن محسوب می‌شود؛

ج) مقوله‌ای که هم علت و هم معلول است؛ یعنی اصولی که بی‌واسطه یا باواسطه از پراکرتی پدید آمده‌اند و خود نیز چیزهای دیگری را به‌وجود می‌آورند. هفت مقوله در این دسته قرار دارند: «عقل کل» (Mahatbuddhi)، که بی‌واسطه از پراکرتی منفک می‌شود و «انانیت» (Ahankarah) و پنج عنصر لطیف که از عقل کل به‌وجود می‌آیند؛

د) مقولاتی که فقط معلول‌اند؛ یعنی فقط به‌وجود آمده‌اند و چیزی را به‌وجود نمی‌آورند. پنج عنصر بزرگ و یازده عضو حسی (شانزده مقوله) در این گروه قرار می‌گیرند (شایگان، ۱۳۹۲، ج ۲، ص ۵۶۸-۵۷۰).

بر این اساس، دو مقوله «پوروشه» و «پراکرتی» هیچ یک معلول چیزی نیستند و وجودی ازلی دارند و ازهمین رو مکتب سانکهییه دوگانه‌انگار خوانده شده است؛ چنان که پیش‌تر بیان شد. اما نکته مهم‌تر در اینجا، نقش این دو مقوله در تکون سایر مقولات است. متفکران سانکهییه بر آن‌اند که پوروشه در تکون موجودات نقش علی ندارد؛ بلکه صرفاً محرک پراکرتی برای ایجاد موجودات و مدبر آنها در مسیر تکامل است. درواقع ریشه بی‌ریشه جهان، پراکرتی یا ماده نخستین است؛ ولی درعین حال نباید آن را پروردگار جهان انگاشت؛ چون فاقد هرگونه آگاهی و شعور است. پراکرتی هیچ نوع کیفیت و تعین ندارد و نمی‌توان آن را مرکب از اجزای مختلف دانست؛ ولی درعین حال مشحون از امکانات نامتناهی است که به تحریک پوروشه به فعلیت می‌گراید (شایگان، ۱۳۹۲، ج ۲، ص ۵۶۹-۵۶۸).

به دیگر بیان، تکون مقولات گروه‌های سوم و چهارم حاصل همکاری پوروشه و پراکرتی است؛ زیرا هیچ یک از این دو اصل به‌تنهایی قادر به ایجاد اشیا نیستند. پوروشه، اگرچه سراپا شعور و آگاهی است، هیچ‌گونه انفعالی ندارد؛ بالعکس، ذات پراکرتی صرف قابلیت و انفعال، ولی فاقد شعور است؛ پراکرتی به‌خودی‌خود قابل درک نیست؛ بلکه توسط آثار خود در ۲۳ مقوله بعدی قابل ادراک خواهد شد.

۳. ترتیب تکون موجودات جهان در مکتب سانکهییه

به‌باور متفکران سانکهییه، ایجاد اشیا، با اجتماع شعور پوروشه و انفعال پراکرتی امکان‌پذیر می‌شود. تا قبل از چنین ارتباطی، قرار و سکون محض حکم‌فرماست؛ اما با پیوند آن دو اصل، تعادل درونی پراکرتی پایان می‌یابد و ماده بی‌شعور جنبش درونی پیدا می‌کند؛ زیرا در اثر تحریک پراکرتی، «گوناها» (Guna) که عناصر مقوم آن بودند، از حال تعادل و سکون خارج می‌شوند و به حرکت درمی‌آیند. این تحرکات، سرآغاز پیدایش اصول دیگر هستی و تکون یکایک موجودات جهان مادی است (چاترجی و موهان داتا، ۱۳۹۴، ص ۵۰۹-۵۱۰).

«گونا» در زبان سانسکریت به معانی کیفیت، صفت و ریسمان آمده است و در اینجا منظور، عنصرهای سه گانه مقوم پراکرتی است. این سه عنصر مستقل که از آنها به «ساتوا» (Sattva)، «راجاس» (Rajas) و «تاماس» (Tamas) یاد می‌شود، به مثابه سه تمایل متفاوت، سه نیروی غیرهمسو و سه جوهر مجزا، در ذات پراکرتی منطوی‌اند (شایگان، ۱۳۹۲، ج ۲، ص ۵۷۰). اساساً باید توجه داشت که پراکرتی، گرچه جوهری منفرد است، ولی برخلاف پوروشه ذاتی بسیط و همگن ندارد؛ بلکه مرکب از اجتماع اضداد سه گانه گوناهاست. تا قبل از پیوند نفس با ماده، این تخالفها تحت کنترل هستند؛ «ساتوا» در مقام اول، ضامن استمرار حیات ذاتی پراکرتی است؛ «راجاس» علت تمامی فعل و انفعالات آن است و «تاماس» عامل سکون و پیشگیری از هر نوع فعالیت است (موکرژی، ۱۳۹۳، ج ۱، ص ۲۴۷).

متفکران سانکهیبه حتی درباره ترتیب تحرک گوناها نیز نظریه پردازی کرده‌اند. به باور ایشان، اولین گونایی که از حال تعادل خارج شد، «راجاس» بود و با جنبش آن، دو گونای دیگر نیز به حرکت درآمدند. پس از آن، محیط پراکرتی صحنه نزاع گوناها گردید و همواره با غلبه هر یک از آنها بر دو تای دیگر در اندازه‌ها و ترکیب‌های گوناگون، شیء جدیدی تکون یافت (چاترجی و موهان داتا، ۱۳۹۴، ص ۵۱۰).

نخستین فرآورده تکوین، «ذره کبیر» یا «عقل کل» است که در آثار فیلسوفان سانکهیبه از آن به «ماهات» (Mahat) و «بودهی» (Buddhi) تعبیر شده است. «ماهات» به معنای بزرگ، از حیث وجودشناختی بر «عقل کل» به مثابه نطفه اصلی جهان اطلاق شده است؛ ولی «بودهی» به معنای عقل و عاقل، ناظر به جنبه روان شناختی است (چاترجی و موهان داتا، ۱۳۹۴، ص ۵۱۰).

اما نخستین تجلی آن ذره کبیر، «انانیت» است که دومین معلول پراکرتی محسوب می‌شود. این مقوله مسبب تعلق نفس به سایر اشیاست. اساساً کارویژه انانیت - چنان که از نام آن برمی آید - ایجاد حس مالکیت در پوروشه است. او بدین منظور به پوروشه تلقین می‌کند که عامل عملی یا علت معلولی یا مالک اموالی یا طالب نیل به هدفی خاص هستی (چاترجی و موهان داتا، ۱۳۹۴، ص ۵۱۰-۵۱۲).

به دیگر بیان، علت تعلق پوروشه با آن علو ذاتی به امور مادی، در گرو فهم عملکرد «انانیت» و القانات نادرست او به پوروشه است. در واقع، انانیت همواره سعی در فریب پوروشه دارد و حس علیت و مالکیت و فاعلیت را به پوروشه القا می‌کند. پوروشه در اثر این تلقین مداوم، که به نحو تکوینی جریان دارد، به معلولات پراکرتی تعلق می‌گیرد و بدین ترتیب، نفس متعالی اسیر امور مادی می‌شود.

بنابراین، «عقل کل» نخستین معلول پراکرتی و مصدر انانیت است. انانیت، که خود معلول عقل کل است، در مرتبه بعد مصدر پنج عنصر لطیف (حواس پنج گانه) و یازده اندام حسی می‌شود. از تحول آن پنج عنصر لطیف نیز پنج عنصر خشن آب، هوا، آتش، خاک و اثیر پدید می‌آیند. این ۲۴ مقوله، به انضمام پوروشه، مقولات مکتب فلسفی سانکهیبه را تشکیل می‌دهند و مبین تمام موجودات طبیعی و ماورای طبیعی هستند و دیگر چیزی خارج از اینها ندارند؛ ولی از آنجاکه حقیقت پوروشه، نه علت چیزی و نه معلول چیزی است، همواره جدا و مجزا از سیر تحول پراکرتی باقی می‌ماند (موکرژی، ۱۳۹۳، ج ۱، ص ۲۴۷-۲۴۸).

۳-۱. باور به تعدد نفوس ازلی در مکتب سانکهییه

گفته شد که بنا بر برخی گزارش‌ها، دو مکتب ودانته و سانکهییه در ابتدا یکی بودند و بعدها به دلیل نزاع بر سر وحدت یا تعدد نفوس، از یکدیگر جدا شدند. در مکتب ودانته، تنها یک نفس در جهان وجود دارد که به ذات خویش نورانی و فرزانه جاودان بوده و حیات و شعور هر انسانی جلوه‌ای از آن حقیقت است؛ اما نزد متفکران سانکهییه، جهان هستی پر از نفوس ازلی، بسیط و مستقل از یکدیگر و تعداد آنها برابر با تعداد جانداران است (شایگان، ۱۳۹۲، ج ۲، ص ۵۸۷). در واقع، ایده «تعدد نفوس» که نزد ودانته توهمی بیش نبود، در مکتب سانکهییه تبدیل به ایده‌ای بنیادین شد و متفکران سانکهییه به‌سود آن دلایلی نیز ارائه کردند:

الف) تمایز زمانی میان ولادت و مرگ انسان‌ها: اگر ولادت به پیوند نفس با عقل، انانیت، ذهن و جسم تعریف شود، پس مرگ به معنای رهایی نفس از آن امور است؛ چراکه حقیقت نفس، ابدی است و خود هرگز نمی‌میرد؛ بنابراین اگر نفس همه آدمیان یکی بود، با ولادت نخستین انسان سایر آدمیان نیز متولد می‌شدند و با مرگ هر انسان سایر انسان‌ها نیز می‌مردند؛

ب) تفاوت در توانایی‌ها و معلولیت‌های انسان‌ها: چون نوع کمالات انسان‌ها و احیاناً معلولیت‌های آنان، هم در ابتدای تولد و هم در طول زندگی، با یکدیگر متفاوت‌اند و هر یک در هر لحظه واجد فعالیت‌هایی مختص به خود هستند، باید به وجود نفوس‌های متعدد به تعداد آدمیان حکم کرد؛

ج) تنوع فعالیت آدمیان: به روشنی شاهدیم که رفتار افراد نوع انسان بسیار متفاوت است و در زمان واحد کارهای متنوعی از آنان بروز می‌کند. در واقع، عدم رفتار همسان انسان‌ها در زمان واحد، نشانه تعدد نفوس در ابدان فردی آنهاست. علاوه بر آن، سایر موجودات دارای حیات نیز این‌گونه‌اند. 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 رفتاری‌ای امکان تحقق پیدا نمی‌کرد.

اگر همه انسان‌ها تحت تدبیر نفس واحدی بودند، آن‌گاه احوالات اخلاقی و کیفیات ذهنی آنان مشابه یکدیگر می‌بود؛ حال آنکه حتی دو انسان از جهات یادشده یکسان نیستند (شایگان، ۱۳۹۲، ج ۲، ص ۵۸۸-۵۸۹؛ چاترچی و موهان داتا، ۱۳۹۴، ص ۵۰۸-۵۰۷).

نکته قابل تأمل در اینجا بازگشت دلایل دوم و سوم به دلیل اول است و به‌حسب اصول متافیزیکی متفکران سانکهییه، ضعفی بنیادین در مجموع دلایل دیده می‌شود. آنان خود بسی درباره نقش پراکرتی در تکون اشیا سخن گفته و پوروشه را تنها محرک آن خوانده بودند و کثرت موجودات و اوصاف و افعال آنها را بسی پررنگ به پراکرتی و معلولات آن ارجاع دادند؛ اما با کمال تعجب شاهدیم که در طرح دلایل مثبت تعدد نفوس، هیچ وقعی به نقش پراکرتی در تبیین تنوع موجودات و اوصاف و افعال آنها نتهادند. ساتکاری موکرچی از ناقدان تفکرات هند باستان، درباره این مسئله می‌نویسد:

سانکهییه معتقد به تکرر بی‌نهایت پوروشه‌هاست. این ظاهراً اعتقادی سستی است که به‌عنوان قسمتی از ایمان پذیرفته شده است. حجت‌های اقامه‌شده منطقاً 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 «پراکرتی» و معلول‌های گوناگون آن‌اند (موکرچی، ۱۳۹۳، ج ۱، ص ۲۵۷).

۴. وجود خداوند در نظر شارحان مکتب سانکهییه

با توجه به دو بحث پیشین، طبیعی است که شارحان و مفسران مکتب سانکهییه دربارهٔ باور مؤسس و فرزندان این مکتب به وجود خداوند، اختلاف نظر پیدا کنند. گروهی به اندیشهٔ الحادی در این مکتب تصریح کرده‌اند و در مقابل، برخی دیگر می‌کوشند تا باورمندی متفکران سانکهییه را به خداوند اثبات کنند. برخی پژوهشگران نیز به دو دورهٔ معرفتی برای فرزندان این مکتب باور دارند. از جمله، مؤلفان کتاب *معرفی مکتب‌های فلسفی هند* در اواخر فصل ناظر به مکتب سانکهییه مدعی شده‌اند که شارحان آموزه‌های سانکهییه در دوران کهن، مروج بی‌خدایی بودند و بر پایهٔ برخی اصول پذیرفته‌شده نزد متفکران سانکهییه، ادعای خود را مستدل کرده‌اند؛ ولی شارحان متأخر مکتب سانکهییه که به لحاظ عددی بر گروه پیشین غلبه دارند، به سود خداباوری در این نظام فلسفی نظر داده‌اند (چاترجی و موهان داتا، ۱۳۹۴، ص ۵۳۸).

اگر این ادعا تماماً پذیرفته نشود، با قدری تعدیل باید پذیرفت که دست‌کم اغلب شارحان متقدم قائل به خداانا باوری بودند و به‌گواهی برخی محققان، نظیر گلاسناب، احياناً سبب جدایی سانکهییه از ودانته شده‌اند. در مقابل، اغلب شارحان متأخر، مکتب سانکهییه را خداباور انگاشته‌اند. برای داوری در این نزاع، لازم است دلایل هر دو گروه ارزیابی شود؛ اما پیش از بیان دلایل طرفین نزاع، لازم است که مراد از دوران متقدم و متأخر روشن شود. به تصریح برخی محققان، اساساً ادوار تطور سنت فکری هندوئیسم مشتمل بر چهار دورهٔ ذیل است:

۱. دورهٔ ودایی که تا سال ۶۰۰ ق.م جریان داشته است و دورهٔ نزاع میان خرافات و تفکر عقلانی است. در این دوران، معارف اغلب هندوها مبتنی بر ایمان به متون ودایی بود؛

۲. دورهٔ حماسی (۶۰۰ ق.م تا ۲۰۰ م)، که در آن برهه بسترهای مناسبی برای رشد تفکر فلسفی فراهم شد؛ ولی متون روشمندی از این دوران سراغ نداریم؛

۳. دورهٔ سوترها که حدوداً از سال ۲۰۰ م آغاز می‌شود و دورهٔ تدوین رساله‌های کوتاهی ناظر به اصطلاحات و قواعد فلسفی است. در پی آن، آثار مبسوط‌تری در شرح آن رساله‌ها نیز نوشته شد؛

۴. دورهٔ مدرسی که به موازات دورهٔ سوترها جریان پیدا کرد و دوران اوج‌گیری مباحث جدلی میان شارحان مکاتب فلسفی، و از جمله نزاع بر سر آسمانی بودن «وده‌ها» و تشکیک در اصالت آنهاست.

باری، آنچه دربارهٔ نزاع میان شارحان متقدم و متأخر مکتب سانکهییه گفته می‌شود، مربوط به دوران مدرسی است. ظاهراً از متفکران نزدیک به سال ۲۰۰ م به «شارحان متقدم نظام فکری سانکهییه» یاد می‌شود؛ ولی مقصود از شارحان متأخر نظام فکری سانکهییه، به‌درستی مشخص نیست.

۴-۱. تفاسیر شارحان متقدم مکتب سانکهییه

در آثار پژوهشی، سه دلیل به نقل از شارحان متقدم آرای سانکهییه مبتنی بر فقدان خداوند ارائه شده است: یک دلیل بر پایهٔ قاعدهٔ علیت و دلیل دیگر ناظر به هدایتگری پراکرتی است و دلیل سوم بر تعدد نفوس ازلی مبتنا دارد؛ اما نویسندگان مقالهٔ پیش رو پس از تأملات بسیار در محتوای آن دلایل سه‌گانه، بدین نتیجه رسیدند که دلیل دوم تنها

حاوی نکاتی جدل‌گونه در تقابل با اشکال خدایان به استدلال اول است، نه برهانی مستقل. اساساً بعضی از آن گفته‌ها، فارغ از مبانی مکتب سانکهییه، می‌تواند در سایر نحل‌های الحادی نیز مطرح باشد. بنابراین سانکهییه‌های خدایان تنها دو دلیل برای ادعای خویش اقامه کرده‌اند.

۱-۴. دلیل اول، استدلال بر پایه قانون علیت

از آنجاکه جهان هستی حاصل سلسله‌ای از علت و معلول‌هاست، بی‌شک باید علتی داشته باشیم که خود معلول چیزی نباشد؛ اما خداوند با آن اوصاف فرازمانی و فناپذیر را نمی‌توان علت فاعلی این جهان دانست؛ زیرا به‌تصریح خدایان، دگرگونی و تطور در ذات خداوند راه ندارد تا بتوان آن را علت موجودات مادی و متغیر این جهان به‌شمار آورد. بنابراین، نتیجه می‌گیریم که علت بنیادین و غایی جهان باید پراکرتی یا ماده نخستین سرمدی و فرازمان باشد که پیوسته دگرگون‌شونده است (چاترچی و موهان داتا، ۱۳۹۴، ص ۵۳۸).

برای تعیین ارزش این استدلال می‌بایست به پیش‌فرض منطوقی در متن استدلال توجه کرد. در بیان بالا، «خداوند» از ابتدا به‌مثابه علت‌العلل جهان علی و معلولی، یا به بیانی «علت نامعلول»، فرض شده است و چون در نظام فکری سانکهییه، مقوله منحصر به فرد گروه دوم (پراکرتی) دقیقاً همین ویژگی‌ها را دارد، از منظر استدلال‌کننده، دیگر نیازی به وجود خداوند نخواهد بود. بنابراین، وجود خداوند به کلی ابطال نشده؛ بلکه ضرورت وجود او تنها از حیث علت‌العلل بودن نفی گردیده است.

ارزیابی دلیل اول: پیش‌فرض اصلی این استدلال، تنها با تلقی اغلب فیلسوفان و برخی متکلمان از خداوند توافق دارد؛ وگرنه برخی حکیمان و به‌ویژه عرفان، تصویری فراتر از سرسلسله علل و معلول درباره خداوند ارائه کرده‌اند. در آموزه‌های ادیان نیز وصف علیت برای خداوند چندان مطرح نیست؛ بلکه بر خالقیت و علت‌آفرینی او تأکید می‌شود؛ حتی برخی عالمان دینی درباره علت نامیدن ذات باری، به فیلسوفان خرده گرفته‌اند (گوهر، ۱۳۷۲، ص ۳۷-۳۸)؛ از همین رو پیش‌فرض استدلال بالا با تلقی‌های متفاوت درباره خداوند متعال و نقش او در جهان هستی همخوانی ندارد و دلیل یادشده، حداکثر ضرورت وجود خداوند فلسفی را نفی می‌کند، نه امکان وجود خداوند و نه ضرورت خدای ادیان را.

به‌علاوه، فیلسوفان سانکهییه خدایان در نقد دلیل بالا گفته‌اند: پراکرتی موجودی بی‌شعور است و برای پدید آوردن جهان، به موجودی باشعور نیاز دارد تا پراکرتی را هدایت و کنترل کند. طبعاً نفس‌های افراد در عین شعورمند بودن، به دلیل محدودیت علم و معرفت، قادر به هدایت پراکرتی و معلولات او نیستند؛ از این رو وجود هدایتگری با علم و معرفت کامل و فراتر از وجود پراکرتی و پوروشه ضرورت دارد.

اما پاسخ قائلان دلیل اول به این اشکال چنین است: خدای مورد انتظار خدایان با تصویرسازی اینان از او سازگار نیست. خدای آنان، نه ذاتش دیدنی است و نه عملش قابل مشاهده است؛ حال آنکه هدایت و کنترل چیزی، منوط به ورود عملی و انجام امور محسوس است. گذشته از این، فرض می‌گیریم که خداوندی مدبر و هادی پراکرتی بوده باشد؛ در این باره می‌پرسید: چه چیز خداوند را واداشت تا پراکرتی را در اختیار بگیرد و آن را رهبری کند تا موجودات را

بیافریند؟ نباید بگویید: او مقصودی خاص را در آفرینش جهان دنبال می‌کرد؛ زیرا بنا بر ادعای خودتان، ذات خداوند بدون نقص و واجد تمامی کمالات است و آرزوی دست‌نیافته ندارد (چاترجی و موهان داتا، ۱۳۹۴، ص ۵۳۹).

پرواضح است که بخشی از این پاسخ، وجه علمی و فلسفی ندارد. اینکه ذات خدا دیدنی نیست، دلیل بر وجود نداشتن او نمی‌شود؛ چون پوروشه مورد قبول فیلسوفان سانکهیبه نیز قابل رؤیت نیست؛ بلکه ما با آثار او مواجهیم؛ حتی پراکرتی نیز چنین وضعیتی دارد. درواقع ایراد اصلی مستشکل، مبتنی بر فقدان علم و شعور در پراکرتی است که پاسخ روشنی بدان داده نشده است.

۱-۲. دلیل دوم. استدلال بر پایه تعدد نفوس ازلی

با فرض پذیرش ایده تعدد نفس‌ها، پذیرش وجود خداوند یکتا چندان منطقی نخواهد بود؛ چون در نظر فرزندگان سانکهیبه، هر یک از آن نفس‌ها وجودی ازلی و ابدی دارند؛ از این‌رو فرض پذیرش خداوندی فرای این نفوس، به یکی از دو حالت زیر می‌انجامد:

اگر این نفوس فناپذیر و سرمدی را داخل در وجود خدا بدانیم و آنان را جزئی از او تلقی کنیم، ناگزیریم قائل به تکثر نیروهای متعالی و قدسی شویم؛ و این محال است.

اگر این نفس‌ها آفریده خدا باشند، پس چون حادث‌اند، باید در معرض فساد و زوال نیز قرار داشته باشند؛ یعنی نابودشدنی و فناپذیر باشند (همان، ص ۵۴۰).

باری، نتیجه حالت اول با توصیف خداپاوران از وجود بسیط او در تناقض است و نتیجه حالت دوم نیز با ایده متفکران سانکهیبه، ناظر به فناپذیری پوروشه‌ها، سازگار نیست؛ پس وجود خداوند در عین باور به نفوس متعدد ازلی، غیرقابل پذیرش می‌نماید.

البته حالت سومی نیز در اینجا قابل طرح است؛ که البته در تفکر هندوئیسم مطرح نبوده و از این‌رو فیلسوفان سانکهیبه نیز سخنی از آن به‌میان نیاورده‌اند. آن حالت، عبارت است از حدوث ذاتی نفوس ازلی به‌تبع ذات قدیم خداوند. این مطلب توسط/بن‌سینا درباره ازلیت تبعی جهان غیرمادی به‌تبع ازلیت ذاتی واجب‌الوجود بالذات تبیین شده است. مثال روشن آن، حرکت کلید به‌تبع حرکت دست است که میان آن دو، فاصله زمانی ملحوظ نیست؛ ولی تقدم بالذات و رتبی حرکت دست (علت) بر حرکت تبعی کلید (معلول) غیرقابل انکار است: «حرکت یدی فتحرك المفتاح» أو "ثم تحرك المفتاح"، و لاتقول: "تحرك المفتاح، فتحرك یدی" أو "ثم تحرك یدی"؛ و إن كانا معاً فی الزمان. فهذه بعدیة بالذات» (بن‌سینا، ۱۳۸۱، ج ۲، ص ۲۸۴-۲۸۵).

۲-۴. تفاسیر شارحان متأخر مکتب سانکهیبه

بسیاری از پیروان مکتب سانکهیبه تفسیر پیشین را از اندیشه‌های سانکهیبه نپذیرفته و به تفسیر خداپاورانه برخی شارحان متأخر این نظام فکری تمایل نشان داده‌اند. بنا بر برخی گزارش‌ها، ویج‌ناناب هیک‌شو و گروهی از نویسندگان متأخر سانکهیبه مدعی‌اند که وجود خدایی با فعالیت خلاقانه را نمی‌توان نادیده انگاشت. البته منظور ایشان از خلاقیت، علت

بودن یا مصدر موجودات نیست؛ بلکه چنین ویژگی‌ای را، همچون سایر متفکران سانکهییه، شأن پراکریتی می‌دانند. آنچه از فعالیت خلاقانه در اینجا اراده شده است، در واقع تحریک پراکریتی برای خلق جهان و هدایتگری اوست تا با سایر آموزه‌های متافیزیکی سانکهییه هماهنگ باشد. هیک‌شو بر آن است که وجود چنین خدایی، نه تنها در متون مقدس هندوها پذیرفته شده، بلکه با برهان فلسفی نیز قابل اثبات است (چاترجی و موهان داتا، ۱۳۹۴، ص ۵۳۹).

این نگاه، به‌ویژه در میان پیروان یوگه، که نظام مقولاتی سانکهییه را به‌طور کامل پذیرفته و تنها در مباحث حکمت عملی دستاوردهای نوین ارائه کرده‌اند، به‌روشنی مشهود است. اینان خداوند را نفسی متعالی و متمایز و مجزا از سایر نفوس می‌دانند (همان: ۵۴۷). حتی برخی محققان، یگانگی میان یوگه و سانکهییه را همان باور متفکران یوگه به نفسی با نام «ایشورا» تحت عنوان خداوند دانسته‌اند که آن را ورای ثبوت پوروشه و پراکریتی قرار داده‌اند (شایگان، ۱۳۹۲، ج ۲، ص ۶۴۸-۶۴۷).

نتیجه‌گیری

از مطالب پیشین، نتایج ذیل حاصل می‌شود:

(الف) اختلافات چشمگیر در تاریخ‌پیدایش مکتب سانکهییه مانع از شناخت دقیق مؤسس و پیشینه‌های معرفتی آن، به‌ویژه تأخر از متون ودایی یا تقدم بر آن است. بنابراین به‌یقین نمی‌توان در خصوص دیدگاه کاپیلا درباره خداوند و باور وی به متون ودایی حکم قطعی صادر کرد و از اندراج سانکهییه ذیل اصطلاح خاص هندوئیسم (مکاتب مشرع) اطمینان یافت؛

(ب) بنا بر شهرت تقسیم‌ثنایی مکاتب هندوئیسم به «آستیکه» و «ناستیکه» و ذکر نام سانکهییه ذیل گروه آستیکه، می‌باید به خداباوری در مکتب سانکهییه اذعان کرد. دست‌کم در دورانی که هنوز این نظام فکری از مکتب وداتنه جدا نشده بود، باور به وجود خداوند و پذیرش سندیت آسمانی ودها مطرح بوده است؛

(ج) معمولاً مورخان اندیشه‌های هندوئیسم برای تبیین دلیل گرایش گروهی از متفکران سانکهییه به انکار خداوند، ایده تعدد نفوس ازلی را طرح می‌کنند؛ اما دلایل آنان در نفی وجود خداوند نشان می‌دهد که علیت و قوه خلاقه پراکریتی نیز نقش شایانی در آن رویکرد الحادی داشته است؛

(د) اغلب شارحان متأخر مکتب سانکهییه، همچون *ویج‌ناناب* هیک‌شو، بر آن‌اند که با توجه به بی‌شعوری پراکریتی، وجود خداوندی با معرفت کامل برای تحریک پراکریتی به آفرینش موجودات و هدایتگری آن ضرورت دارد؛ حال آنکه چنین نقشی، در متافیزیک سانکهییه به پوروشه داده شده است؛ پس باید اذعان کنند که پوروشه با اوصاف «لم یلد» و «لم یولد» در اندیشه سانکهییه، همان خداوند است؛ ولی متفکران سانکهییه آن را با نفوس جزئی جانداران خلط کرده‌اند؛

(ه) به‌نظر می‌رسد که از حیث علمی، دو چیز سبب بروز تفکر الحادی در برخی شارحان مکتب سانکهییه شده است:

– توصیف خداوند به سرآغاز علت‌ها، که نافی جایگاه پراکریتی در اندیشه متافیزیکی سانکهییه است؛

– خلط میان مقوله «انانیت» و پوروشه که منجر به ایده نادرست تعدد نفوس بسیط و ازلی شده است؛ حال آنکه دلایل

متفکران سانکهییه در اثبات تعدد نفوس، ناظر به تعدد انانیت و نفوس تجربی در موجودات جاندار است، نه تعدد پوروشه.

منابع

- ابن سینا، حسین بن عبدالله، ۱۳۸۱، *الإشارات والتبیهات*، تحقیق مجتبی زارعی، قم، بوستان کتاب.
- اسمارت، نینیان، ۱۳۷۸، *فلسفه هندی در کتاب سه سنت فلسفی (تزارشی از فلسفه‌های هندی، چینی و ژاپنی)*، ترجمه ابوالفضل محمودی، قم، دفتر تبلیغات اسلامی.
- _____، ۱۳۸۸، *تجربه دینی بشر*، ترجمه مرتضی گودرزی، چ دوم، تهران، سمت.
- بهار، مهرداد، ۱۳۷۵، *ادیان آسیایی*، تهران، چشمه.
- پتفیشر، ماری، ۱۳۹۱، *آیین هندوی، در هندوتیسم و اسلام در هند (مجموعه مقالات)*، ترجمه حجت‌الله جوانی، تهران، علم.
- چاترجی، ساتیش چاندرا و دریندرا موهان داتا، ۱۳۹۴، *معرفی مکتب‌های فلسفی هند*، ترجمه فرناز ناظرزاده کرمانی، چ دوم، قم، دانشگاه ادیان و مذاهب.
- شایگان، داریوش، ۱۳۹۲، *ادیان و مکتب‌های فلسفی هند*، تهران، فرزبان روز.
- گوهر، میرزا حسن، ۱۳۷۲، *مخازن*، ترجمه محمد عیدی خسروشاهی، تهران، بهیمنی.
- مهن‌سن، کشیتی، ۱۳۸۸، *هندوتیسم*، ترجمه عسکری پاشایی، تهران، نگاه معاصر.
- موکرچی، ساتکاری، ۱۳۹۳، *سانکرهیه - یوگه*، در تاریخ فلسفه شرق و غرب، زیر نظر سروپالی رادا کریشنان، ترجمه خسرو جهان‌داری، چ چهارم، تهران، علمی و فرهنگی.
- نات، کیم، ۱۳۸۹، *هندوتیسم (درآمدی بسیار کوتاه)*، ترجمه البرز پورجعفری، تهران، ثالث.
- Dasgupta, Surendranath, 1997, *A History of Indian Philosophy*, Motilal Banarsidas Dehli.
- Hastings, James, 1976, *Encyclopedia of Religion and Ethics*; London.
- Eliade, Mircea, 1986, *The Encyclopedia of Religion*; New York.