Ma'rifat-i Falsafi _____ **2026, Vol. 24, No. 1, 65-79**

https://creativecommos.org/licenses/by-nc/4.0

10.22034/marefatfalsafi.2026.5003640

20.1001.1.17354545.1405.24.1.3.5

The Theory of Mind-Body Dualism in Samkhya Philosophy

Saeed Geravand / associate professor of religions and mysticism, Dept. of religions and mysticism, Azarbaijan Shahid Madani University ac.geravand@azaruniv.ac.ir

Salva Rokhsari Dolatabad / M.A. holder of religions and mysticism, Dept. of religions and mysticism, Azarbaijan Shahid Madani University salvarokhsary@gmail.com

Received: 2026/02/10 - **Accepted:** 2026/06/02

Abstract

Among Eastern philosophies, one of the most ancient traditions that features the theory of mind-body dualism and the relationship between the two is the Sāṃkhya philosophy. In Sāṃkhya philosophy, the mind is a fundamental element that utilizes both cognitive power (Purusa) and that of motion (Prakrti). Without the guidance of the mind, none of the cognitive organ and that of motion are capable of performing their functions. In Sāṃkhya philosophy, the fundamental principle underlying the body is *Prakṛti*, that is, the metaphysical ground of all this-worldly elements; therefore, the metaphysical foundation of the mind also lies within the element of *Prakṛti*. In Sāṃkhya philosophy, the body is also part of the realm of *Prakṛti*. Thus, the mind and the body belong to a single metaphysical substance. In this philosophy, one of the types of relationship between the mind and the body is the acceptance of causality and the interaction between the mind and the body.

The research findings indicate that Sāṃkhya philosophy, among Eastern philosophies, has succeeded in resolving one of the fundamental challenges of the mind-body dualism theory; because in this philosophy, the mind is a part of the world of *Prakṛti*. Therefore, the mind can directly be the cause of bodily actions. Consequently, the major shortcomings that troubled the theory of substance dualism -namely, explaining the relationship between the mind and the body and the possibility of reflecting the objective world within the realm of the mind- have been efficiently explained and analyzed in Sāṃkhya philosophy.

Keywords: Sāṃkhya philosophy, philosophy of mind, mind-body dualism, mind, body.

معرفت فلسفی ـــــــــــــــــــــــــ سال بیست و چهارم، شماره اول، پیاپی ۹۳، پاییز ۱۴۰۵، ص۶۵ـ۷۹
https://creativecommos.org/licenses/by-nc/4.0
doi 10.22034/marefatfalsafi.2026.5003640
dor 20.1001.1.17354545.1405.24.1.3.5

نوع مقاله: پژوهشی

نظریهٔ دوگانه‌انگاری ذهن و بدن در فلسفهٔ سانکهیه

سعید گراوند / دانشیار ادیان و عرفان، گروه ادیان و عرفان، دانشگاه شهید مدنی آذربایجان ac.geravand@azaruniv.ac.ir
سلوی رخساری دولت‌آبادی / کارشناس ارشد ادیان و عرفان، گروه ادیان و عرفان، دانشگاه شهید مدنی آذربایجان salvarokhsary@gmail.com
دریافت: ۱۴۰۴/۱۱/۲۱ – **پذیرش:** ۱۴۰۵/۰۳/۱۲

چکیده

در مجموعه فلسفه‌های شرق یکی از کهن‌ترین فلسفه‌هایی که نظریهٔ دوگانه‌انگاری ذهن و بدن و نسبت میان این دو در آن حضور دارد فلسفهٔ سانکهیه است. در فلسفهٔ سانکهیه، ذهن عنصری است بنیادین که هم از عناصر معرفتی استفاده می‌کند و هم از عناصر حرکتی. بدون هدایت ذهن هیچ‌کدام از اندام‌های معرفتی و حرکتی قادر نیستند به انجام وظایف خود بپردازند. در فلسفهٔ سانکهیه اصل بنیادینی که در پس بدن نهفته است، پرکریتی است؛ یعنی بنیاد متافیزیکی تمام عناصر این‌جهانی، ازاین‌رو بنیاد متافیزیکی ذهن هم در عنصر پرکریتی قرار دارد. در فلسفهٔ سانکهیه، بدن هم بخشی از قلمرو پرکریتی است. بدین‌ترتیب، ذهن و بدن به یک جوهر متافیزیکی تعلق دارند. در این فلسفه یکی از انواع نسبت‌ها میان ذهن و بدن، پذیرش مسئلهٔ علیت و تعامل ذهن و بدن است. یافته‌های تحقیق نشان می‌دهد که فلسفهٔ سانکهیه در مجموعه فلسفه‌های شرق، توانسته یکی از چالش‌های اساسی نظریهٔ دوگانه‌انگاری ذهن و بدن را حل کند؛ زیرا در این تفکر فلسفی، ذهن بخشی از جهان پرکریتی است. ازاین‌رو ذهن می‌تواند به‌طور مستقیم علت کنش‌های بدنی باشد. بنابراین، کاستی‌های عمده‌ای که نظریهٔ دوگانه‌انگاری جوهری را با مشکل مواجه می‌کردند، یعنی تبیین نسبت ذهن و بدن و امکان انعکاس جهان عینی در عالم ذهن، در فلسفهٔ سانکهیه به شکلی کارآمد تبیین و تحلیل شده‌اند.

کلیدواژه‌ها: فلسفهٔ سانکهیه، فلسفهٔ ذهن، دوگانه‌انگاری ذهن و بدن، ذهن، بدن.

مقدمه

در بین نظام‌های فکری شرق، فلسفهٔ سانکهیه یکی از کهن‌ترین نظام‌های فلسفی هند به‌شمار می‌رود. این فلسفه با وجود بداقبالی‌ها و فراز و فرودهای تاریخی، تأثیر عمیقی بر سایر مکاتب فلسفی بر جای نهاده و بدون شک از نخستین تأملات فلسفی برای تبیین نسبت میان ذهن و بدن به‌شمار می‌آید (Radhakrishnan, 1930, p.295; Zimmer, 1990, p.47). بر خلاف فلسفهٔ ودهای و اوپه نیشادها، فلسفهٔ سانکهیه به شیوه‌ای مستقل، به تحلیل بنیادین واقعیت و ماهیت انسان می‌پردازد. بنیانگذار تاریخی این تفکر فلسفی، حکیمی است به نام کپیله (Kapila). کهن‌ترین متن نظام‌مند این فلسفه، سانکهیه کاریکا می‌باشد (Dasgupta, 1963, v1, p.213) که در قرن دوم میلادی نوشته شده و به کریشنا نسبت داده شده است (The Sankhya Karika, 1955, p.14; Radhakrishnan, 1930, p295). فلسفهٔ سانکهیه با معرفی دو اصل ازلی، یعنی پرکریتی (prakritti)، به‌معنای بدن و پوروشه (purusa)، به‌معنای ذهن، بنیاد هستی را شرح و تبیین می‌کند. این دو حقیقت در تعامل با یکدیگر کل واقعیت عالم را شکل می‌دهند. پرکریتی به‌عنوان جوهر عالم، بنیاد همهٔ اشیا و عناصر طبیعت است، درحالی‌که پوروشه حقیقتی آگاه است که منبع تجربه و شناخت آدمی به‌شمار می‌آید. در این نگرش فلسفی، آگاهی و بدن نه دو جوهر بی‌ارتباط، بلکه دو عنصر مکمل واقعیت هستند که در تعامل متقابل با یکدیگر تجربه‌های عمیق انسانی را امکان‌پذیر می‌سازند. در فلسفهٔ سانکهیه، پوروشه عنصری است آگاه و ازلی. این عنصر آگاه نه عقل است و نه قلب و نه مجموعه‌ای از عناصر و حالات ذهنی، بلکه گوهر آگاهی است که عامل معرفت و تجربهٔ عمیق آدمی است. تمام فعالیت‌ها و دگرگونی‌های انسان از شادی و غم گرفته تا لذت و درد به پرکریتی و فرآورده‌های آن، یعنی بدن و ذهن تعلق دارد. درحالی‌که پوروشه از همهٔ اینها مبرا است. طبق تقریر فلسفهٔ سانکهیه، شناخت صحیح ذهن، یعنی تمایز آن از بدن، کلید رهایی انسان از رنج‌ها و محدودیت‌های امور دنیوی است (The Sankhya Sutra, 1955, p.21).

دوگانه‌انگاری ذهن و بدن از این منظر به‌معنای فهم انسان به‌عنوان موجودی مرکب از دو حقیقت مستقل است. از یک‌سو، ذهن و از سوی دیگر، بدن که در تعامل متقابل با ذهن قرار دارد. این تعامل تا پیش از مرگ ادامه می‌یابد، اما با مرگ هر یک سرنوشتی مجزا می‌یابند. بدن به زوال می‌رسد، ولی ذهن (پوروشه) سیر استکمالی خود در حیات معنوی ادامه می‌دهد.

فلسفهٔ سانکهیه را می‌توان نخستین تفکر فلسفی در مشرق زمین دانست که مسئلهٔ دوگانه‌انگاری ذهن و بدن را به شیوه‌ای کیهان‌شناختی مطرح می‌کند و پایه‌گذار سنتی ماندگار در تفکر فلسفی هند می‌گردد. سنتی که بعدها در فلسفه‌های یگه و ودانته نیز تداوم یافت. پس از فلسفه سانکهیه، مکاتب فکری دیگر مهم‌ترین شارح این دیدگاه بودند. درواقع مکاتب فکری دیگر با تبیینی روشن و علمی از نحوهٔ رابطهٔ ذهن و بدن به آن نیرویی تازه بخشیدند و

ادله‌ای نظام‌مند برای اثبات نظریهٔ دوگانه‌انگاری ذهن و بدن ارائه کردند، تا جایی که امروزه این دیدگاه در آثار و مباحث فلسفهٔ ذهن (ریونز کرافت، ۱۳۸۷، مقدمه) به نام نظریهٔ دوگانه‌انگاری ذهن و بدن شناخته می‌شود.

تا جایی که امکان جست‌وجو هست و بررسی‌ها نشان می‌دهند تحلیل و بررسی نظریهٔ دوگانه‌انگاری ذهن و بدن در فلسفهٔ سانکهیه چندان مورد توجه پژوهشگران قرار نگرفته است. هرچند در برخی پژوهش‌ها به‌صورت پراکنده و عام از مباحث فلسفهٔ سانکهیه سخن رفته است. ازجمله پژوهش‌های انجام‌شده در ارتباط با مباحث فلسفهٔ سانکهیه، برای نمونه می‌توان به مقالهٔ «مقایسهٔ انسان‌شناسی اسلامی با مکتب سانکیه ـ یوگا» (کریمی، ۱۳۸۹) اشاره کرد. در این نوشتار، نویسنده با رویکردی تطبیقی به بررسی جایگاه انسان در دو نظام فکری اسلام و سانکهیه پرداخته است. همچنین مقاله‌ای با عنوان «تحلیل اوصاف ذاتی نفس در دو نظام فلسفی مشاء و سانکیه» (کریمی و همکاران، ۱۴۰۱) منتشر شده است. در این پژوهش تأکید می‌شود که در هر دو سنت فکری، شناخت انسان از نفس خود اهمیت بنیادی دارد. نویسندگان کوشیده‌اند با تکیه بر منابع اصیل، اوصاف ذاتی نفس را از دیدگاه بنیان‌گذاران دو مکتب فکری توصیف و تبیین کنند و در ادامه، دیدگاه ارسطو را با نگرش کپیله درباره نفس و تعدد نفوس را به‌طور تطبیقی بررسی کنند. مقالهٔ «نقد و بررسی نظریهٔ معرفت در مکتب فلسفی سانکهیه» (گراوند و همکاران، ۱۴۰۳) نیز منتشر شده است. در این پژوهش از چیستی، ماهیت و نظریه‌های معرفت در فلسفهٔ سانکیهه سخن به میان آمده است. مقالهٔ «درشنه‌های هندی و براهین اثبات خدا» (محمودی، ۱۳۸۶)؛ نویسنده در این پژوهش وزین از مکاتب فلسفی هند و براهین اثبات وجود خدا سخن به میان آورده و هرکدام از این براهین مورد نقد و تحلیل قرار گرفته است. افزون بر این، پژوهش‌ها در آثار معروف و شناخته‌شده‌ای همچون *معرفی مکتب‌های فلسفی هند* (چاترجی، ۱۳۸۴)، *ادیان و مکتب‌های فلسفی هند* (شایگان، ۱۳۸۹) و *تاریخ فلسفهٔ شرق و غرب* (راداکریشنان، ۱۳۸۲)، مباحثی کلی دربارهٔ مفاهیمی همچون پوروشه و پرکریتی به‌صورت جامع مطرح شده است. این در حالی است که ابعاد و جنبه‌های مختلف نظریهٔ دوگانه‌انگاری ذهن و بدن همچنان در این آثار مهم بدون تحلیل و بررسی باقی مانده‌اند. بر این اساس، نگارندگان از سر علم و آگاهی و مطالعات پیشین بر این باورند که هیچ‌یک از آثار موجود دغدغهٔ آن را نداشته‌اند و نظریهٔ دوگانه‌انگاری ذهن و بدن را در فلسفهٔ سانکهیه مورد تحلیل و واکاوی قرار دهند. این پژوهش بر آن است تا با رجوع مستقیم به منابع و متون اصلی فلسفهٔ سانکهیه ساختار و مبانی نظریهٔ دوگانه‌انگاری ذهن و بدن را بررسی کرده و با رویکردی تازه به تحلیل و نقد آن بپردازند. افزون بر این، نوآوری پژوهش حاضر در آن است که بر خلاف نظریهٔ دوگانه‌انگاری جوهری در فلسفهٔ ذهن نشان می‌دهد که در فلسفهٔ سانکهیه میان پرکریتی و پوروشه نوعی حضور و تعامل متقابل برقرار است.

۱. بنیاد متافیزیکی نظریهٔ دوگانه‌انگاری ذهن و بدن

درواقع می‌توان گفت که مبانی نظریهٔ دوگانه‌انگاری ذهن و بدن در فلسفهٔ سانکهیه را می‌توان در سه اصل

کیهان‌شناختی پرکریتی، پوروشه، و گونه‌ها جست‌وجو کرد. در اینجا ابتدا به معرفی این سه آموزهٔ متافیزیکی و سپس به نقد و تحلیل نظریهٔ دوگانه‌انگاری ذهن و بدن در فلسفهٔ سانکهیه می‌پردازیم.

۱ـ۱. پرکریتی

تفکر سانکهیه مبنی‌بر اینکه علیت عبارت است از: دگرگونی علت مادی به معلول از جهت منطقی به مفهوم پرکریتی منجر می‌شود. پرکریتی، در تفکر سانکهیه علت غایی اشیاء است که خودش هیچ علتی ندارد (The sankhya karika, 1955, p.16). بر همین اساس، پرکریتی بنیان لطیف‌ترین پدیدارهای طبیعت همچون ذهن است. این پدیدار دارای چنان نیروی عظیمی است که جهان را در یک مسیر مستمر برای همیشه به پیش می‌برد (چاترجی، ۱۳۸۴، ص۴۹۴). طبق تفسیر فلسفهٔ سانکهیه، پرکریتی بطن کلیه موجودات و ریشهٔ تمام کائنات است (The Sankhya Sutra, 1955, p.71).

در فلسفهٔ سانکهیه برای اینکه همه اشیای جهان (ازجمله ذهن، بدن، حواس و عقل) ایجاد گردند، لزوماً باید برخی عناصر با هم ترکیب شوند. به‌عبارتی‌دیگر، وجود اشیای جهان، منوط و وابسته به ترکیب برخی از عناصر است. ازاین‌رو می‌بینیم که جهان زنجیره‌ای از معلول‌ها است که باید علتی داشته باشد. این علت چیست؟ طبق تفسیر فلسفهٔ سانکهیه علت مزبور نمی‌تواند پوروشه باشد؛ زیرا پوروشه نه علت چیزی است و نه معلول چیزی. بنابراین علت جهان باید چیزی به غیر از پوروشه باشد (ر.ک. راداکریشنان، ۱۳۸۲، ج۱، ص۲۵۳؛ Dasgupta, 1963, p.246). مکتب‌های چارواکه، بودیسم، جینیسم و نیایه وایشیشیکه می‌گویند که اتم‌های خاک، آب، نور و هوا علت‌های مادی اشیا جهان می‌باشند. اما فلسفهٔ سانکهیه این دیدگاه را مبنی‌بر اینکه اتم‌های مادی می‌توانند منشأ محصولات لطیف طبیعت، مانند ذهن باشند مردود می‌داند. بنابراین ما باید به دنبال چیزی باشیم که بتواند علةالعلل وجودی همهٔ اشیاء طبیعت، اعم از اشیاء خشن، مانند خاک و آب و درختان گرفته تا اشیاء لطیفی چون ذهن باشد. به‌عنوان مثال، یک دانه از درختی که تولید می‌کند و یک آرزو از واقعیتی که به آن تبدیل می‌شود، لطیف‌تر است. برهمین‌اساس علت غایی جهان باید علتی باشد بی‌بنیاد، ازلی و سرمدی. فلسفهٔ سانکهیه این علت بی‌بنیاد را پرکریتی (prakrti) تفسیر می‌کند (Pandiya,1953, p.41; see: Dasgupta, 1963, p.245).

۲ـ۱. پوروشه

یکی دیگر از مبانی نظریهٔ دوگانه‌انگاری ذهن و بدن در فلسفهٔ سانکهیه پوروشه است. پوروشه، دومین واقعیت غایی از مبانی متافیزیکی فلسفهٔ سانکهیه را تشکیل می‌دهد. پوروشه فاعل معرفت است و نقش بسیار مهمی در تولید معرفت دارد؛ چراکه مبدأ و بنیاد آگاهی است. فلسفهٔ سانکهیه بر خلاف پاره‌ای از مکاتب فلسفی هند، مانند مکتب چارواکه، که پوروشه را با پرکریتی یکی می‌داند، پوروشه را به‌عنوان واقعیتی تردیدناپذیر و متافیزیکی می‌پذیرد. می‌توان گفت: بر اساس فلسفهٔ سانکهیه، پوروشه با پرکریتی و منس (ذهن) و بودهی (عقل) متفاوت است.

به‌تعبیردیگر، پوروشه با همهٔ اشیای جهان فرق دارد. طبق تقریر فلسفهٔ سانکیهه، پوروشه نه عقل است و نه قلب و نه مجموعه‌ای از حالات آگاهی (The Sankhya Sutra, 1955, p.21). طبق نظر فلسفهٔ سانکهیه پوروشه روح آگاهی است. افزون بر این، باید متذکر شد که در فلسفهٔ سانکهیه، پوروشه واقعیتی است دگرگون‌ناشونده، جاودانه، که از همهٔ موانع و محدودیت‌ها آزاد است (Dasgupta,1963, p.260). بنابراین اگر تصور کنیم که پوروشه همان بدن یا حواس یا ذهن می‌باشد، تصوری چندان درست نخواهد بود. ما انسان‌ها به‌طور معمول در اثر نادانی و فقدان آگاهی، حقیقت نفس خود را با امور مادی همانند می‌پنداریم و به‌اشتباه تصور می‌کنیم که این نفس ماست که گرفتار این رنج‌ها شده است. این در حالی است که اگر آدمی به فهم و تمییز و تمایز عمیق دو گوهر متافیزیکی پوروشه و پرکریتی که در ساحت وجود اوست، پی ببرد، درواقع از همهٔ دغدغه‌ها و رنج‌ها آزاد خواهد شد (The Sankhya Sutra, 1955, p.21؛ شایگان، ۱۳۸۹، ص۵۲۹).

۳ـ۱. گونه‌ها

یکی دیگر از مبانی نظریه دوگانه‌انگاری ذهن و بدن در فلسفهٔ سانکهیه، گونه‌ها می‌باشد. در فلسفهٔ سانکهیه، سه رکن عالم هستی، گونه‌ها هستند که عبارت‌اند از: ستوه، رجس و تمس. این سه رکن درواقع سه نیرو و سه کیفیت و عنصر ازلی به‌شمار می‌آیند (شایگان، ۱۳۸۹، ج۲، ص۵۷۱؛ راداکریشنان، ۱۳۸۲، ج۱، ص۲۴۷). «ستوه» حالت اعتدال و صفا، روشنایی، سعادت و لذت دارد، «رجس» حالت تحرک و هیجان، حرارت، غم و اندوه و شقاوت، و «تمس» حالت رکود، فسردگی، سنگینی و بی‌تفاوتی را دربر دارد. در فلسفهٔ سانکهیه بنا به تفسیر سانکهیه کاریکا، این سه رکن شامل احوال مختلف خوشی، ناخوشی، فعالیت، تحرک و روشنایی هستند که در آفرینش امور با هم تعامل می‌کنند (Torwesten, 1994, p.47; Jackson, 1982, p.71).

در فلسفهٔ سانکهیه وجود پرکریتی از سه عنصر مقوم گونه‌ها (gunas) قوام یافته است. پرکریتی درواقع نقطهٔ موازنه اتحاد این سه عنصر بنیادین است. بنابراین مراد ما از ستوه (satva)، رجس (rajas) و تمس (tamas)، عناصر متافیزیکی تشکیل‌دهندهٔ جوهری غایی به نام پرکریتی است. دلیل اینکه به این عناصر «گونه» گفته می‌شود، به این دلیل است که این سه عنصر به‌عنوان وسیله‌ای در خدمت هدف پوروشه قرار دارند و همچون رشته‌ای می‌باشند که به‌واسطهٔ طنابی، حقیقت روح را به جهان متصل می‌سازد (Dasgupta, 1963,v1, p.243-245). با توجه به اینکه میان علت و معلول رابطهٔ همانندی ذاتی وجود دارد از راه دانستن ماهیت فرآورده‌های گونه‌ها، یعنی اشیای عالم، ما به ماهیت خود آنها پی می‌بریم. همهٔ اشیای لطیف عالم از ذهن گرفته تا اشیای مادی دارای این سه ویژگی و کیفیت ازلی می‌باشند. این اشیاء می‌توانند ایجاد خوشی، درد و یا حتی بی‌تفاوتی کنند. در فلسفهٔ سانکهیه این سه عنصر هم در عناصر ترکیبی کیهان‌زایی و هم در عناصر قوام‌بخش پرکریتی جوهر غایی جهان به‌شمار می‌آیند (keith,1918, p.42).

باید متذکر شد که در فلسفهٔ سانکهیه گونه‌ها هرگز نمی‌توانند پایدار باشند. تغییر گونه‌ها به دو صورت است: وقتی که یک گونه درون خود متحول می‌شود و وقتی که یک گونه به گونه‌های دیگر تبدیل می‌شود. به هنگام زوال جهان، گونه‌ها بدون اینکه در تزاحم با یکدیگر قرار گیرند در درون خود دگرگون می‌شوند. صورت دوم تغییر و تبدل هنگامی روی می‌دهد که یکی از سه گونه بر دوتای دیگر غلبه کند و آن دو را در جایگاهی فروتر بنشاند؛ زیرا از همین لحظه است که اشیای خاص پا به عرصهٔ وجود می‌گذارند. این صورت از دگرگونی و عدم پایداری گونه‌ها در فلسفهٔ سانکهیه آغاز تکوین و تکامل عالم می‌باشد (Dasgupta,1963, p.243).

۲. سانکهیه و دوگانه‌انگاری ذهن و بدن

در فلسفهٔ سانکهیه، ذهن اندامی است بنیادین که هم از اندام‌های معرفتی استفاده می‌کند و هم از اندام‌های حرکتی و از فواید هر دو بهره‌مند می‌شود. بدون هدایت و سرپرستی ذهن هیچ‌کدام از این دو نوع اندام نمی‌توانند به انجام وظایف خود بپردازند. در حقیقت ذهن متشکل از اجزایی است که می‌توانند در زمان واحد با حواس گوناگون در ارتباط باشند (چاترجی، ۱۳۸۴، ص۵۱۴). در این نگرش فلسفی، اصل بنیادینی که در پسِ بدن نهفته است، پرکریتی نام دارد؛ یعنی زیرساخت متافیزیکی همهٔ پدیده‌های مادی که ذهن نیز بخشی از جهان مادی تلقی می‌شود و ازهمین‌رو بنیاد متافیزیکی آن نیز در پرکریتی قرار دارد. در فلسفهٔ سانکیهه، بدن، بخشی از قلمرو پرکریتی است و بدین‌سان، ذهن و بدن هر دو به یک جوهر متافیزیکی تعلق دارند.

«ذهن» در تفکر غربی تقریباً برابر با ترکیبی است از سه عنصر در فلسفهٔ سانکهیه، که عبارت‌اند از: منَس (manas)، بودّهی (buddhi) و أهَم‌کارَه (ahaṃkāra) (Dasgupta, 1963, V1, p.248). در فلسفهٔ سانکهیه منس را به ذهن و حس مشترک نفس تعبیر می‌کنند، بر همین اساس، سانکهیه کاریکا می‌گوید: «ذهن (منس) هم برخوردار از طبیعت حواس است و هم بهره‌مند از طبیعت اعضای فاعلهٔ آن، ذهن، سازمان‌دهنده ادراکات است و به‌سبب تکثر اشیاء است که چندگانه جلوه می‌کند» (شایگان، ۱۳۸۹، ص۶۰۲). ذهن، به‌مثابه عنصر فاعله، نقشی فعال در تنظیم ادراکات مجهول دارد. به‌بیان‌دیگر، این عنصر به‌عنوان واسطه‌ای میان ادراکات حسی و ساحت روحانی عمل می‌کند و ادراکات پراکنده را در قالبی منظم و متدیک گردآوری می‌نماید. بنابراین، ذهن هم نیرویی فاعلی است که در تعیین کیفیات کلی و جزئیِ محسوسات نقش دارد و هم عنصری ادراکی است که با حواس مختلف در تعامل با هم قرار می‌گیرد، به ادراک اشیاء می‌پردازد و ویژگی‌های آنها را دسته‌بندی می‌کند. بااین‌حال، منس قادر به تعیین ماهیت محسوسات نیست و این تنها بودهی است که حجیت و توانایی صدور حکم درباره چیستی ادراک را دارد (Dasgupta,1963, p.248).

بر خلاف مکتب نیایه که منس به‌منزلهٔ ذره‌ای مستقل در نظر گرفته می‌شود (Chatterjee, 1950; Bhaduri, 1947). در فلسفهٔ سانکهیه، ذهن یکی از دگرگونی‌های پرکریتی تفسیر می‌گردد. افزون بر این، ذهن مسئول تأمل و

تصمیم‌گیری نیز هست. در فلسفهٔ سانکهیه این عنصر با بودهی ارتباط نزدیکی دارد که می‌توان آن را با اندکی تسامح به «خِرَد» ترجمه کرد. بودهی قوه‌ای لطیف‌تر از ذهن است که فعالیت‌های عقلانی سطوح بالاتر مانند شهود، و مراقبه را بر عهده دارد. این عنصر تا حدودی قابل مقایسه با نوس (nous) یونانی است، درحالی‌که ذهن یا منس وظیفهٔ تفکر تحلیلی و سطوح فروتر ادراک را دارد (The Sankhya Sutra, 1955, p.21؛ شایگان، ۱۳۸۹، ص۵۲۹).

أهَم‌کارَه سومین مؤلفهٔ ذهن در فلسفهٔ سانکهیه است که می‌توان آن را «اصل تشخیص» ترجمه کرد. اهَم‌کارَه، تمام تجارب ذهنی را به خود نسبت می‌دهد و بدین‌سان فعالیت‌های ذهن و عقل را ساماندهی می‌کند. ترکیب این سه عنصر، با تسامح زیاد با مفهوم اصل تشخیص ذهن در تفکر فلسفی قابل تطبیق است (Madhvacarya, 1933, p.11).

از منظر فلسفهٔ سانکهیه، قلمرو پرکریتی یا بدن، ذاتاً کور و نابینا است و به همین دلیل، قادر به تولید آگاهی نیست. ظهور پرکریتی همیشه در قالب «ابژه» است، و به همین دلیل است که استدلال می‌شود که ابژه‌ها هرگز نمی‌توانند خود را به سوژه تبدیل کنند. ازاین‌رو این مدل از نظریهٔ دوگانه‌انگاری بر این باور است که ذهنِ مادی، از اجزای کور تشکیل شده و نمی‌تواند آگاهی را پدید آورد. آگاهی، یک مقولهٔ هستی‌شناختی است که به‌هیچ‌وجه نمی‌توان آن را از بدن استنتاج کرد (Madhvacarya, 1933, p.141).

قابل ذکر است که آگاهی به حوزهٔ پوروشه تعلق دارد؛ یعنی خودِ مطلق و نامشروط. پوروشه، آگاهی ناب، تغییرناپذیر، بی‌شکل و فاقد ویژگی‌های محدودکننده است؛ و به‌طور کامل مستقل از عالم ماده حضور دارد. در این تلقی، ذهن به عالم پرکریتی تعلق دارد، و آگاهی به عالم پوروشه؛ و ازاین‌رو ذهن و آگاهی، از نظر هستی‌شناختی از یکدیگر جدا هستند.

پرسشی که در اینجا قابل طرح است این است که رابطهٔ بدن و آگاهی چیست؟ و چگونه می‌توان عناصر ذهنی را آگاهانه توضیح داد؟ از منظر فلسفهٔ سانکهیه، فرایندهای ذهنی تنها در صورتی آگاهانه‌اند که از بیرون با «نور» آگاهیِ پوروشه روشن شوند. آگاهی به «نوری» تشبیه می‌شود که صورت‌های ذهنی را روشن می‌سازد. عنصر لطیف بودهی (ذهن)، به دلیل غلبهٔ ستوه، می‌تواند پذیرای این نور باشد و بنابراین ساختارهای معرفتی که از ذهن دریافت می‌کند را به‌صورت آگاهانه به بدن منعکس سازد (Potter, 1981, p.93).

در فلسفهٔ سانکهیه گفتیم که ذهن بخشی از جهان پرکریتی است و بنابراین، فعالیت‌های ذهنی نقضی برای قوانین فیزیکی به‌شمار نمی‌آیند. ازاین‌رو ذهن می‌تواند به‌طور مستقیم، علتِ اعمال و کنش‌های بدنی باشد، مانند صحبت کردن یا حرکت دادن اعضای بدن. از سویی دیگر، ساختارهای مادی مثل اندام‌های حسی و مغز می‌توانند تأثیری واقعی بر ذهن بگذارند، که برای تبیین پدیده‌هایی مانند آگاهی حسی از محیط، ضروری است.

در فلسفهٔ سانکهیه، آنچه ما در تجربه‌های حسی می‌بینیم یا می‌شنویم، نتیجهٔ تأثیر جهان بیرونی بر حواس و

ذهن است، این یعنی هیچ شکاف علّی یا وجودشناختی میان ذهن و بدن وجود ندارد؛ بر خلاف نظریهٔ دوگانه‌انگاری در فلسفهٔ ذهن که ذهن و ماده را دو جوهر کاملاً مستقل می‌داند. بنابراین، دو معضل عمده‌ای که مدل نظریهٔ دوگانه‌انگاری جوهری را با مشکل مواجه کرده‌اند در فلسفهٔ سانکهیه به شکلی کارآمد حل شده‌اند. برای توضیح بیشتر در این زمینه به طرح این پرسش می‌پردازیم: اگر ذهن و بدن دو قلمروی کاملاً جدا باشند، چه‌طور می‌توانند با هم ارتباط برقرار کنند؟ چه‌طور ممکن است رویدادی ذهنی مثل یک «اندیشه» بتواند نمایانگر عنصر جسمانی باشد؟

در فلسفهٔ سانکهیه، ذهن خود نوعی از جهان پرکریتی است و به‌طور مستقیم از محیط اثر می‌پذیرد؛ یعنی محرک‌های بیرونی، مثل صدا یا نور، باعث تغییراتی در ساختارهای ذهنی می‌شوند که بازتاب همان ویژگی‌های جهان عینی هستند. این تغییرات در «منَس»، یعنی ذهن رخ می‌دهند و انعکاس‌هایی از دنیای بیرون را می‌سازند (Dasgupta, 1963, p.211).

ازآنجاکه ذهن در این مدل مادی تلقی می‌شود، نیازی نیست فرض کنیم دو جوهر متفاوت با هم در تعامل‌اند. ذهن می‌تواند به‌راحتی از طریق روابط علّی، اطلاعات را از جهان عینی بگیرد. محتوای ذهنی یا همان ایده‌ها درواقع الگوهایی هستند که در ناخودآگاه شکل می‌گیرند و برخی از آنها با نوری از آگاهی ناب (پوروشه) روشن می‌شوند. این ترکیب ساختار و نور است که باعث می‌شود تجربه‌های آگاهانه در ساحت وجود آدمی پدیدار شوند (Keith, 1918, p.57). درنتیجه، می‌توان گفت بر خلاف نظریهٔ دوگانه‌انگاری ذهن و بدن در فلسفهٔ ذهن که بیشتر بر ساختارهای انعکاسی تمرکز دارد، فلسفهٔ سانکهیه توجه خود را به خودِ آگاهی معطوف می‌کند. همان ویژگی‌ای که در توضیح تجربه‌های انسانی، یکی از مسائل دشوار فلسفهٔ ذهن به‌شمار می‌آید. ساختارهای ادراکی را می‌توان در سطح ناخودآگاه مثل دیدن در ربات‌ها تبیین کرد، اما آنچه واقعاً نیاز به تبیین و تفسیر بیشتری دارد این است که چرا این فرایندهای فیزیکی همراه با تجربهٔ آگاهی هستند؟

به نظر می‌رسد که در این زمینه، دوگانه‌انگاری ذهن و بدن دچار نوعی خطای معرفتی و روش‌شناختی شده است. این رویکرد، ویژگی‌هایی را که باید از هم تفکیک شوند، در یک ردیف قرار می‌دهد و همین باعث ایجاد شکافی می‌شود که تجربهٔ آگاهانه را از دنیای پرکریتی جدا می‌سازد. درواقع، چیزی که ما را به اتخاذ نظریهٔ دوگانه‌انگاری می‌کشاند محتوای آگاهی نیست، بلکه خودِ تجربهٔ آگاهی است. بر این اساس، فلسفهٔ سانکهیه اجزای تجربهٔ ذهنی را به شکلی شفاف‌تر تحلیل می‌کند. در این دیدگاه، تجربه‌های آگاهانه نه به‌عنوان یک جوهر مستقل، بلکه به‌صورت ترکیبی از ساختار و نور تفسیر می‌شوند (Potter, 1981, p.47).

درواقع در این الگو، می‌توان ذهن را مانند پنجره‌های رنگی کلیسا در نظر گرفت: شیشه‌های رنگی ساختارهایی هستند که شکل ادراک را می‌سازند و نور خورشید همان آگاهی ناب است که از بیرون می‌تابد. ترکیب این دو، تصویر روشنی از تجربهٔ آگاهی به وجود می‌آورد. درنتیجه، تجربیات ذهنی ترکیبی‌اند و در تجربه‌های ادراکی، دیگر

شکاف وجودشناختی میان محتوای ذهنی و جهان بیرون وجود ندارد، بلکه این نور آگاهی است که مرز میان فاعل شناسا و موضوع شناسا را تبیین می‌کند.

اینجاست که می‌توان گفت فلسفهٔ سانکهیه شایسته توجه جدی است؛ چراکه این تفکر امکان تبیین طبیعی طیف گسترده‌تری از پدیده‌های ذهنی را فراهم می‌کند، به همین دلیل، ذهن را بخشی از جهان پرکریتی می‌داند. بااین‌حال، جایگاه ویژهٔ آگاهی و تجربهٔ ذهنی نیز در آن محفوظ می‌ماند. بنابراین، فلسفهٔ سانکهیه توانسته است به شیوه‌ای بنیادین، بسیاری از مشکلات نظری را که در نقد و تبیین مدل‌های نظریهٔ دوگانه‌انگاری جوهری بروز می‌کنند، از پیش برطرف کند.

پرسشی که اینجا قابل طرح است این است که اگر بخواهیم نظریه‌های مختلف در این‌باره را با هم مقایسه کنیم، در بین نظریه‌های مختلف در تبیین نسبت میان ذهن و بدن کدام نظریه از قوت و انسجام بیشتری برخوردار است؟

می‌توان گفت در مقابل دوگانه‌انگاری، نظریهٔ فیزیکالیسم باور دارد که همهٔ پدیده‌های ذهنی، در نهایت ماهیت فیزیکی دارند. این مسئله باعث شده متفکرانی همچون کریپکی بر این نظریه اشکال وارد کنند. کریپکی می‌گوید ذهن و بدن متمایزند، چون می‌توان ذهن را بدون بدن تصور کرد (kripke, 1973, p.83)، ولی نکتهٔ مهم این است که بدن هم می‌تواند بدون ذهن وجود داشته باشد. درواقع کریپکی نتیجه می‌گیرد ذهن و بدن نمی‌توانند دقیقاً یک چیز باشند، بلکه فقط به‌صورت تصادفی با هم مرتبطاند (Wilson, 1987, p.73).

متفکران دیگری در بحث از مسائل فلسفهٔ ذهن، همچون ناگل و لوین معتقدند مسئلهٔ دشوار آگاهی نشان می‌دهد که هنوز ابزارهای مفهومی لازم برای تبیین آن وجود ندارد (Nagel, 1974, 432).

در یک تحلیل حداکثری می‌توان گفت: اگر بخواهیم این نظریه‌ها را در باب تبیین ذهن و بدن با نظریهٔ سانکهیه مقایسه کنیم، می‌توان گفت که نظریهٔ دوگانه‌انگاری فلسفهٔ سانکهیه از قدرت و انسجام بیشتری برخوردار است؛ زیرا در بحث و بررسی مبانی و مبادی هر یک از این نظریه‌های مطرح‌شده، در مقام عمل، کاستی و ناکارآمدی هرکدام از آنها بیشتر آشکار می‌گردد.

۳. نقد و تحلیل نظریهٔ دوگانه‌انگاری ذهن و بدن

فلسفهٔ سانکهیه یکی از نخستین فلسفه‌هایی است که کیهان‌شناسی آن ساختاری ثنوی دارد. در این ساختار کیهان‌شناسی، فلسفهٔ سانکهیه به دو عنصر پوروشه و پرکریتی باور دارد. بر همین اساس به نظر می‌رسد بزرگ‌ترین اشکال تفکر سانکهیه در حل مسئلهٔ چگونگی ارتباط پوروشه و پرکریتی می‌باشد که اگر این ارتباط موجب اسارت شود، پس آزادی از آن به‌هیچ‌وجه ممکن نخواهد بود. افزون بر این، از نظر فلسفهٔ سانکهیه، پرکریتی علت غایی همهٔ اشیاء مادی، همچون بدن‌ها و پدیده‌هایی همچون ذهن و بودهی است. پس پرکریتی هم علت مادی جهان است و هم علت فاعلی آن. طبق تفسیر تقریرات متفکران فلسفهٔ سانکهیه صرف حضور پوروشه کافی است که

پرکریتی را به عمل وادارد. درواقع اینجاست که می‌توان گفت: حامیان فلسفهٔ سانکهیه با استناد به همین استدلال نظریهٔ دوگانه‌انگاری ذهن و بدن و مسائل پیرامون آن را تبیین و تفسیر می‌کنند؛ یعنی معتقدند که پوروشه بینا در پرکریتی نابینا انعکاس می‌یابد. از آنجاست که بودهی می‌تواند معرفت پیدا کند و شناخت حاصل می‌آید. لیکن اینکه چگونه صرف حضور پوروشه می‌تواند علت دگرگونی‌هایی باشد که در پرکریتی رخ می‌دهد و چرا در خود پوروشه هیچ‌گونه تغییری پدید نمی‌آید، مسائلی است که متفکران و شارحان فلسفهٔ سانکهیه پاسخ مبرهن و روشنی به آنها نمی‌دهد و این به نظر می‌رسد یکی از نقاط ضعف و اشکالاتی است که بر مبانی نظری فلسفهٔ سانکهیه وارد است.

یکی دیگر از کاستی‌های فلسفهٔ سانکهیه معطوف است به مسئلهٔ ثنویت. به نظر می‌رسد این مسئله از آنجا ناشی می‌شود که فلسفهٔ سانکهیه از لحاظ جهان‌بینی نتوانسته است ماهیت و حقیقت رنج را برای خود حل کند. ازاین‌رو معتقد به دو عنصر پوروشه و پرکریتی شد (راداکریشنان، ۱۳۸۲، ص۲۴۷). افزون بر این، یکی از اشکالاتی که بر این دیدگاه وارد است، این است که اتخاذ دیدگاه ثنویت درواقع وحدانیت خداوند را بر هم می‌زند. به همین دلیل می‌توان گفت که آیین هندو یک آیین توحیدی نیست و نقض توحید در اینجا برای این آیین مشکلی ایجاد نمی‌کند.

به‌علاوه، از کاستی‌های معرفت‌شناسی فلسفهٔ سانکهیه این است که در تفاسیر خود به دنبال راه‌حلی نیست تا بتواند این مسئله را برطرف کند. ازاین‌رو می‌توان گفت که تفسیر فلسفهٔ سانکهیه از ثنویت و ارتباط پوروشه و پرکریتی، نه قابل دفاع است، و نه قابل اثبات عقلی. به‌تعبیردیگر، می‌توان گفت که منشأ اصلی فلسفی سانکهیه و سایر مکاتبی که به ثنویت اعتقاد دارند ناتوانی آنها در تفسیر نظام آفرینش و عدم ادراک حضور رنج در جهان مادی است.

در برخی از آثار سانکهیه، رابطهٔ میان ذهن و بدن به گونه‌ای ترسیم می‌شود که گویی ذهن به‌عنوان عالی‌ترین محصول پرکریتی می‌تواند آینهٔ آگاهی محض پوروشه باشد، اما اشکال بنیادی اینجاست که اگر «انعکاس پوروشه» در بودهی پذیرفته شود، باید این انعکاس در همهٔ بودهی‌ها، و در همهٔ زمان‌ها، به‌طور یکسان رخ دهد؛ زیرا پوروشه در همه‌جا حضور دارد. اما در تجربهٔ انسانی چنین نیست و این ناهماهنگی نشان می‌دهد که تقریر سانکهیه از ارتباط ذهن و بدن فاقد انسجام منطقی است (Madhvacarya, 1933, p.71).

بر پایهٔ تقریرات شارحان و متفکران فلسفهٔ سانکهیه، پرکریتی علت مادی و فاعلی همه پدیده‌های بدنی و ذهنی است. حتی بودِهی، ذهن، اصل تشخیص (آهم‌کارا) و حواس نیز زاده پرکریتی‌اند. در این نظام فلسفی، صرف حضور پوروشه کافی است تا پرکریتی را به حرکت وادارد. اما همین ایده خود به نوعی به معضل اصلی فلسفهٔ سانکهیه بدل می‌شود: به این صورت که چگونه ممکن است آگاهی ناب، تنها با حضور خود موجب حرکت بدن شود، ولی خود تغییری نپذیرد؟ این پرسش کلیدی مهم‌ترین نقدی است که بر تفکر فلسفهٔ سانکهیه از نسبت ذهن و بدن وارد می‌شود.

افزون بر این، اگر پرکریتی نابینا و فاقد شعور است، چگونه می‌توان پذیرفت که بودهی بتواند آگاهی

پوروشه را انعکاس دهد؟ این تصور که یک واقعیت ناخودآگاه بتواند صورت آگاهی مطلق را منعکس کند و از این طریق به نحوی شعورمند شود، از لحاظ منطقی، دشوار و از منظر فلسفهٔ ذهن، تقریری ناپذیرفتنی به نظر می‌رسد. شارحان فلسفهٔ سانکهیه کوشیده‌اند با ارائه تقریرات گوناگون این مسئله را حل کنند، اما همان‌طور که داسگوپتا و راداکریشنان تفسیر کرده‌اند، این تبیین‌ها قانع‌کننده و واجد اعتبار و حجیت معرفت‌شناختی نیستند (Dasgupta, 1963, v.2, p.171-174; Radhakrishnan, 1930, p.303-305).

به نظر می‌رسد ریشهٔ این دشواری‌ها درواقع به مسئله‌ای عمیق‌تر بازمی‌گردد و آن عجز تفکر سانکهیه در ارائه تبیینی منسجم و یکپارچه از مسئلهٔ رنج، شر و کارکرد جهان بدن است. ازآنجاکه این فلسفه، رنج را در نظام آفرینش «واقعیتی بنیادین» می‌داند، تفسیری این‌همانی و وحدت‌انگارانه را ناممکن می‌شمرد و ناگزیر به دو اصل مستقل قائل می‌شود. اما پیامد چنین دوگانه‌انگاری آن است که وحدانیت غایی هستی در آن فرو می‌ریزد. افزون بر این فقدان چارچوب نظری منسجم برای تبیین بهتر ذهن و بدن، به‌ویژه در تعامل آن دو در سطح ذهن و بدن موجب بروز شکاف‌های مهمی در تفسیر فلسفهٔ سانکهیه شده است. از یک‌سو سانکهیه می‌خواهد رهایی را نتیجهٔ تشخیص دقیق تمایز آگاهی و بدن بداند، اما از سوی دیگر، تبیینی روشن از نحوهٔ تعامل این دو عنصر ارائه نمی‌کند. ازهمین‌روست که نظریهٔ دوگانه‌انگاری در فلسفهٔ سانکهیه، علی‌رغم جهت‌گیری عمیق قابل ملاحظهٔ آن، بر بستری از تناقضات بنیادین بنا شده است. بااین‌حال، باید توجه داشت که ارزش عملی فلسفهٔ سانکهیه در مسئلهٔ هندسه سلوکی قابل انکار نیست، اما از دیدگاه معرفت‌شناختی، به‌ویژه در حوزهٔ فلسفهٔ ذهن تبیین نظریهٔ دوگانه‌انگاری ذهن و بدن در پرتو حضور مجموعه‌ای از ابهام‌ها و کاستی‌ها همچنان حل‌نشده باقی مانده است.

به‌هرحال، با وجود کوشش‌های بسیار در تبیین نظریهٔ دوگانه‌انگاری ذهن و بدن دیدگاه فلسفهٔ سانکهیه با مجموعه‌ای از ایرادهای بنیادین روبه‌رو است که فراتر از اشکالات وارد بر استدلال‌های جزئی فلسفهٔ سانکهیه قرار می‌گیرد. در یک تحلیل حداقلی می‌توان گفت: مهم‌ترین چالش در نظریهٔ دوگانه‌انگاری ذهن و بدن در فلسفهٔ سانکهیه آن است که این دیدگاه از یک‌سو قائل به جدایی کامل میان ذهن و بدن است و از سوی دیگر، تأکید می‌کند که ذهن بخشی از جهان پرکریتی است. اتخاذ این موضع درواقع متضمن دو گزارهٔ ناسازگار است.

پرسشی که در اینجا قابل طرح است این است که نسبت به نظریه‌هایی که از آنها سخن رفت، مانند فیزیکالیسم و نظریهٔ کریپکی، آیا نظریهٔ دوگانه‌انگاری سانکهیه در نزد اهل تحقیق معقول‌تر است یا خیر؟

به نظر می‌رسد که بینش سانکهیه می‌تواند بسیاری از مسائل فیزیکالیسم، مثل علیت ذهنی و بازنمایی ذهنی را حل کند، بدون اینکه به کاستی‌های نظریهٔ دوگانه‌انگاری گرفتار شود که به کیفیات غیرمادی باور دارد. اما درعین‌حال، فلسفهٔ سانکهیه نیز قبول دارد که آگاهی نمی‌تواند صرفاً از فرایندهای غیرذهنی و ناآگاه پدید آید؛ اینجاست که ناکارآمدی فیزیکالیسم آشکار می‌گردد. به‌جای آن، آگاهی ناب به‌عنوان جوهری مستقل معرفی

می‌شود. با این اوصاف، دوگانه‌انگاری فلسفهٔ سانکهیه برای بسیاری از اهل تحقیق چندان رضایت‌بخش نیست و نظریهٔ این‌همانی و وحدت‌انگاری که واقعیت را صرفاً ذهن یا آگاهی می‌داند، تا حدودی جذاب‌تر است؛ چراکه مسئلهٔ دشوار آگاهی مانعی بزرگ برای فیزیکالیسم است، اما برای نظریهٔ وحدت‌انگاری و این‌همانی ذهن و بدن آگاهی چنین مانعی وجود ندارد. اگر آگاهی را جوهر نخستین فرض کنیم، می‌توان بهتر فهمید که چگونه جهان مادی از آن پدید آمده است. بنابراین، به نظر می‌رسد نظریه‌ای این‌همانی ذهن و بدن و وحدت‌انگاری، مانند آنچه در فلسفهٔ ودانته آمده، شقّ بدیلی برای حل مسئلهٔ ذهن و بدن باشد. طرح این مسائل نشانگر این است که نظریهٔ دوگانه‌انگاری ذهن و بدن در فلسفهٔ سانکهیه از قوت و انسجام کافی برخوردار نیست و در بنیاد متافیزیکی خود با کاستی‌های بنیادین همراه است.

نتیجه‌گیری

بنیاد متافیزیکی نظریهٔ دوگانه‌انگاری ذهن و بدن در فلسفهٔ سانکهیه بر تقابل میان سه رکن پرکریتی، پوروشه و گونه‌ها استوار است.

فلسفهٔ سانکهیه توانسته است یکی از چالش‌های بنیادین نظریهٔ دوگانه‌انگاری ذهن و بدن را پاسخ دهد. در این نظام فلسفی، ذهن بخشی از جهان پرکریتی است.

فلسفهٔ سانکهیه می‌تواند بسیاری از مسائل فیزیکالیسم، مانند علیت ذهنی را حل کند، بدون اینکه به کاستی‌های نظریهٔ دوگانه‌انگاری ذهن و بدن گرفتار شود.

بنیاد نظریهٔ دوگانه‌انگاری ذهن و بدن در فلسفهٔ سانکهیه بر تقابل دو عنصر متافیزیکی، یعنی پرکریتی و پوروشه استوار است؛ یعنی این دو اصل نه‌تنها از یکدیگر متمایز هستند، بلکه در عین تمایز، تعامل متقابل دارند. مثالی که فلسفهٔ سانکهیه برای اثبات این موضوع می‌آورد، مثال کور و چلاق است. کوری در جنگلی به چلاقی برمی‌خورد، هر دو عاجزند، اما در اثر تعامل متقابل، کور چلاق را بر شانه خود قرار می‌دهد و به اتفاق به گریزگاهی از جنگل راه می‌یابند.

بر خلاف نظریهٔ دوگانه‌انگاری در فلسفهٔ ذهن که مبتنی‌بر جدایی مطلق ذهن و بدن است، در فلسفهٔ سانکهیه میان پرکریتی و پوروشه نوعی هم‌حضوری علّی ـ ادراکی برقرار است؛ بدین معنا که آگاهی تنها در پرتو ظهور پرکریتی است که امکان تجربه می‌یابد، بی‌آنکه در آن حل شود.

مبانی فلسفهٔ سانکهیه با تأکید بر مسئلهٔ علیت نشان می‌دهد که هیچ پدیده‌ای از نیستی به ظهور نمی‌رسد؛ درنتیجه، رابطهٔ ذهن و بدن نیز نه از نوع تأثیر میان دو جوهر نامتجانس، بلکه نوعی تحول درون‌ساختاری واقعیت است.

از دیدگاه معرفت‌شناختی، فلسفهٔ سانکهیه شناخت حقیقی را نه حاصل تعامل فیزیکی ذهن و بدن، بلکه نتیجهٔ

جدایی آگاهی از دلبستگی‌های پرکریتی تفسیر می‌کند. بدین‌ترتیب، مکشَه نه در انکار بدن، بلکه در فهم تمایز ذهن از بدن تحقق می یابد.

فلسفهٔ سانکهیه، بر خلاف دیدگاه مکانیکی برخی از متفکران در فلسفهٔ ذهن، بدن را ابزار ذهن نمی‌داند؛ ازاین‌رو نسبت میان ذهن و بدن در این فلسفه، تعامل متقابل است، نه علّی و متقابل.

می‌توان گفت فلسفهٔ سانکهیه با حفظ دوگانگی بنیادی میان ذهن و بدن، نوعی هم‌زیستی هستی‌شناختی را تفسیر می‌کند؛ الگویی که در مقایسه با نظریهٔ دوگانه‌انگاری در فلسفهٔ ذهن، سازگاری بیشتری با فهم اندام‌های معرفتی و عناصر ذهن و بدن دارد.

تقریرات متفکران فلسفهٔ سانکیهه در باب نظریهٔ دوگانه‌انگاری ذهن و بدن، هم از حیث روش‌شناختی قابل انتقاد است و هم از حیث معرفت‌شناختی.

منابع

چاترجی، ساتیش چاندرا (۱۳۸۴). *معرفی مکتب‌های فلسفی هند*. ترجمهٔ فرناز ناظرزاده کرمانی. قم: مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان.

راداکریشنان، سروپالی (۱۳۸۲). *تاریخ فلسفهٔ شرق و غرب*. ترجمهٔ خسرو جهانداری. تهران: علمی و فرهنگی.

ریونز کرافت، ایان (۱۳۸۷). *فلسفهٔ ذهن، یک راهنمای مقدماتی*. ترجمهٔ حسین شیخ‌رضائی. تهران: صراط.

شایگان، داریوش (۱۳۸۹). *ادیان و مکتب‌های فلسفی هند*. تهران: امیرکبیر.

کریمی، مهدی (۱۳۸۹)، مقایسهٔ انسان‌شناسی اسلامی با مکتب یوگا ـ سانکهیه. *معرفت ادیان*، ۱(۲)، ۲۳–۴۶.

کریمی، محمد و همکاران (۱۴۰۱). تحلیل اوصاف ذاتی نفس در دو نظام فلسفی مشاء و سانکیه. *فلسفه تحلیلی*، (۴۱) ۲۶۹–۲۹۶.

گراوند، سعید و همکاران (۱۴۰۳). نقد و بررسی نظریه‌های معرفت در مکتب فلسفی سانکهیه. *معرفت ادیان*، ۱۵(۴)، ۱۲۱–۱۳۷.

ابوالفضل محمودی (۱۳۸۶). درشنه‌های هندی و براهین اثبات وجود خدا. *پژوهش‌های فلسفی* ـ کلامی، ۹(۲)، ۱۸۹–۲۰۷.

Bhaduri, sadananda (1947). *studies in Nyaya –vaisesika Metaphisics*. poona: Motillal Publication.

Chatterjee, Chandra (1950). *the Nyaya Theory of knowledge*. cacutta: Motillal Publication.

Dasgupta, Surendranath (1963). *A History of Indian Philosophy*. V.2. Motilal Banarsidass publication.

Dasgupta, Surendranath (1963). *A History of Indian Philosophy*. V.1. Motilal Banarsidass publication.

Jackson, Frank (1982). Epiphenomenal qualia. *Philosophical Quarterly*, 32, 36-127.

Kaith, berriedal (1918). *The Samkhya system, vikas Publishing House*. PVT LTD, Delhi, Calcutta.

Kripke, Saul (1973). *Naming and Necessity*. Cambridge: Harvard University Press.

Madhvacaya,sri (1933). *The Commentary of sankhya Sutra*. New Delhi: Motillal Publication.

Nagel, Thomas (1974). What is it like to be a bat. *The Philosophical Review*, 83(4), 435-450.

Pandiya, Deepak (1953). *Indian philosophy*. New Belhi: Oxford University Press.

Potter, Karel (1981). *Encyclopedia of Indian Philosophies*. Advaita Vedānta, Motilal Banarsidass publication.

Radhakrishnan, Sarvapali (1930). *Indian philosophy*. V.1-2. New Belhi: Oxford University Press.

The sankhya karika(1955), An Exposition of The System of kapila, Translated by John Davies, USA puplishing, Calcutta.hia

The sankhya Sutra (1955). *An Exposition of The System of kapila*. Translated by John Davies, Vikas Publishing House, PVT LTD, Delhi: Calcutta.

Torwesten, Hans (1994). *Vedanta Heart Of Hinduism*. New York, New Delhi: Motillal Publication.

Wilson, M.D (1978). *The Philosophical mind*. London: Routledge.

Zimmer, Heinrich (1990). *Philosophies Of India*. Delhi: Motillal Publication.