

مکتب وی‌شیشیکه^۱ (طبیعیات هندی)

علی موحدیان عطار

اشاره

مکتب وی‌شیشیکه یکی از شش مکتب فلسفی هندویی است. این مکتب نیز به سان دیگر مکتب‌های فلسفی هندی در اصل به جست‌وجوی راه نجات است، اما از آنجا که این مقصود را متوقف بر شناخت درست نسبت به مقولات هستی (آنچه واقعیت دارد یا موضوع معرفت قرار می‌گیرد) می‌دانسته است در پی تبیین و دسته‌بندی این مقولات برآمده؛ و باز از آن رو که بر شناخت استدلالی و روش منطقی تکیه و تأکید داشته است در بازشناسی، تبیین و معرفی مقولات رویه استدلالی را پیش گرفته است. این جستار وی‌شیشیکه را به آن قصد واکاوی کرده است که ببیند این مکتب چه فکرت‌ها و بینش‌هایی را برای فلسفه هندی، به طور عام، و برای سنت هندو، به طور خاص، به میراث نهاده است، اما در عین حال، به روالی رفته است تا برای عموم جویندگان فلسفه شرقی نیز، لااقل در حد معرفی یکی از مکتب‌های هندی مفید افتد.

کلیات

نام مکتب وی‌شیشیکه را از واژه «وی‌شیشه»^۲ به مفهوم «تفرد» گرفته‌اند، که این بر اهمیت ویژگی‌های متمایزکننده و تفردآفرین در چشم این مکتب دلالت می‌کند. اگرچه

1. Vaiśeṣika Darśana

2. viśeṣa

مکتب وی ششیکه عمدتاً به جهان‌شناسی (فیزیک و متافیزیک) می‌پردازد،^۱ اما در حقیقت با این رهیافت، به سانِ دیگر مکتب‌های راستکیشِ هندو، سعی در تبیین راه نجات دارد؛ این گفته را به‌کناده^۲، بنیانگذار وی ششیکه منسوب می‌کنند که «شناختِ فلسفهٔ وی ششیکه برای نجات ضروری است.» (Raju, 1954: 252) البته تردیدهایی در این باره هست که این مکتب، پیش از آنکه به صورت کلاسیک درآید، دارای ابعاد نجات‌شناختی و حتی دینی بوده است. برخی مانند اریک فراوالنر^۳ و آنتله تاکور^۴ وی ششیکه آغازین را تلاشی صرفاً علمی و فلسفی برای تبیین هستی یافته‌اند. برخی دیگر مانند مادلین بیاردنو^۵ بر آنند که این مکتب از آغاز رویکردی به نجات داشته است، یا لاقل، چنان که جان هوبن^۶ می‌گوید، رویکردی دینی داشته و در سمت و سوی وده‌ها و شعائرگرویِ راستکیش بوده است.^۷ اما از آنجا که کوشش‌های صرفاً نظری در هیچ‌یک از مکتب‌های فلسفی هندو سابقه ندارد و اندیشیدن به نجات از ویژگی‌های عمومی این مکتب‌هاست، مشکل بتوان دیدگاه اول را پذیرفت. علاوه بر این، پیدایش هر آموزه‌ای در تطورات بعدی یک مکتب یا مذهب، بدون پیشینه و دست‌مابه‌ای در منابع اولیهٔ آن، بسیار دیریاب است. بر این پایه، دشوار خواهد بود بپذیریم که این مکتب بی هیچ مقدمه‌ای، ناگهان مقصد نهایی خویش را به سمت نجات‌شناسی تغییر داده باشد.

به هر روی، مکتب وی ششیکه در نهایت و به ویژه در پیوند با نیایه به صورت یکی از درشنه‌ها یا مکتب‌های نجات مطرح شده است. جالب اینکه، در آغاز سوترهٔ وی ششیکه^۸ (متن پایهٔ مکتب وی ششیکه) به تبیین دهرمه^۹ (قانون فضیلت) می‌پردازد، (Radhakrishnan, 1957: 387) به گونه‌ای که شباهت زیادی با مکتب پوروه می‌مانسا^{۱۰}، پیدا می‌کند، تا آنجا که مجادلاتی میان محققان بر سر آنکه شاید وی ششیکه در اصل

۱. عدد سمت چپ دو نقطه: کُد منبع، و عدد سمت راست، آدرس مطلب در منبع مورد نظر است.

2. Kanāda

3. Erich Frouwallner 1965

4. Anantala Thakur 1969

5. Madeleine Biarreau

6. Jan Houben, 1994

7. Franco, 1998: 59

8. Vaiśeṣika Sūtra

9. dharma

۱۰. Purvamimāṃsā یکی دیگر از شش مکتب فلسفی هندو، که در نجات‌شناسی خویش تأکید بلیغی بر فهم و کاربست دقیق وده‌ها روا می‌داشت. (در این باره نک: Radhakrishnan, 1957: ۱۳۶۲، شایگان، ۱۳۸۴، جاترجی، مبحث می‌مانسا)

همین تعلیقه‌ها منشأ جریاناتی در درون این مکتب گشته است. از این میان، اصلی‌ترین جریانِ وی‌شیشیکه شکل‌گرفته از متنی با نام پدازنْته‌دهرمه‌سَنگَرَهه^۱، به معنای «خلاصه ویژگی‌های مقولات» است که به بزرگ‌ترین تعلیقه‌نویس و تلخیص‌گر مکتب، پَرَشَسْتَه پاده^۲، تعلق دارد. این اثر را تفسیری مستقل باید دانست که به جای پیروی از قالب و ترتیب وی‌شیشیکه‌سوتره، مفاد اصلی آن را تبیین می‌کند. برخی مطالب که در وی‌شیشیکه‌سوتره نبود و بعداً با ادغام در نیایه‌وی‌شیشیکه مطرح شد، مانند مبحث آفرینش و انحلال عالم و مبحث اعداد و غیره، نخستین بار در این کتاب طرح شده است. (همان) خلاصه‌نویسی دیگری از همین دوران، «رساله‌ای است در باره ده مقوله»، اثر چَنْدَرَمَتی^۳، که تأثیر پایداری نداشته است. عمده‌ترین آثار دوران کلاسیک این مکتب، تعلیقه‌نگاری‌ها و شرح و تفسیرهایی است که بر پدازنْته‌دهرمه‌سَنگَرَهه نگاشته‌اند. از این جمله است: وَمُوتی^۴ (شرح مفصل) اثر وِیْمَشِیوه^۵ (قرن نهم)؛ و نیایه‌کَنْدَلِی^۶ (درخت سپیدگل نیایه) اثر شَرِیْدَهْرَه^۷ (اواخر قرن دهم)؛ و کِیرَنَاوَلِی^۸ (تابع پرتوها)، اثر او دِیْنَه^۹ (اوایل قرن یازدهم). در ۱۹۶۱ تعلیقه‌ای بر وی‌شیشیکه‌سوتره از چَنْدَرَانَنْدَه^{۱۰} (احتمالاً قرن نهم یا دهم) به چاپ رسیده است، که اگرچه به شدت تحت تأثیر پدازنْته‌دهرمه‌سَنگَرَهه است، اما نسبت به تعلیقه استاندارد دیگری به نام وی‌شیشیکه‌سوتره‌اوپَسْکارَه^{۱۱} (زینت وی‌شیشیکه‌سوتره)، اثر سَنگَرَه‌مِیْشَرَه^{۱۲} (قرن شانزدهم)، در بردارنده نسخه اصلی تری از وی‌شیشیکه‌سوتره است. (Franco, 1998: vol 7, 58)

نیایه و وی‌شیشیکه

چنان‌که پیشتر گفتیم، دو مکتب نیایه و وی‌شیشیکه در بسیاری از مبانی به اتحاد دست یافتند. با این همه، مواردی از اختلاف نیز در میان هست. مهم‌ترین موارد اختلاف بر سر

۱. Padārthadharmasāgraha. این اثر را با نام پَرَشَسْتَه‌پاده‌بَهاشِیه (Prašasthapādabhāṣya) نیز می‌شناسند.

۲. Praśasthapāda. اوایل قرن ششم م (Franco, 1998: 58) یا حتی پیش از آن (۴۹۸: ۱۳۶۲، شایگان)

۳. Candramati. او تا زمان ترجمه جینی اثرش، که تنها بازمانده این متن است زنده بود.

4. Vyvamati

5. Vyomaśiva

6. Nyāyakandali

7. Śrīdharaś

8. Kiranāvali

9. Udayana

10. Candrānanda

11. Vaiśeṣikasūtras-Upaskāra

۱۲. Śankara Mīśra؛ نویسنده‌ای بر کار که در قرن شانزدهم م می‌زیسته، و تقریباً در حوزه همه نظام‌های راسنکیش هندی آثار برجای گذاشته است.

دو چیز است: (۱) مکتب وی شیشیکه تنها برای دو تا از چهار منبع معرفت نیایه اعتبار قائل است: ادراک و استنتاج؛ و دو منبع دیگر، یعنی تطبیق و گواهی را مستقلاً مفید علم نمی‌داند، بلکه آنها را زیرمجموعه استنتاج می‌شمارد؛ در عوض به جای آن دو، «یاد آوردن» و «شهود» را به منابع معرفت می‌افزاید. (۲) وی شیشیکه، بر خلاف نیایه، تنها هفت مقوله (که در ابتدا شش مقوله بوده) از شانزده مقوله معرفت را برمی‌شناسد. وی شیشیکه بر آن است که با همین هفت پدازته^۱ می‌توان تمام واقعیات را توضیح داد. (۵-۴۴۴: ۱۳۸۴، چاترجی)

وی شیشیکه در سایر مباحث معرفت‌شناسی و مبحث نجات و خدا و انسان، کم یا بیش هم‌رأی نیایه است، اما چنان‌که در مبحث معرفت‌شناسی نیایه - وی شیشیکه می‌توان به تفصیلات نیایه مراجعه کرد، در معرفی مبحث جهان‌شناسی نیایه - وی شیشیکه نیز می‌توان به جهان‌شناسی وی شیشیکه بسنده کرد؛ زیرا به هر حال، مکتب نیایه در این موضوع از دیدگاه‌های عمیق‌تری که اندیشمندان و معلمان وی شیشیکه به دست داده‌اند اقتباس کرده است. از این رو، عمده تلاش جستار حاضر صرف تبیین طبیعیات وی شیشیکه شده، و مباحث معرفت‌شناختی را (بجز در آشکار کردن تفاوت‌ها) به مجال دیگری که به معرفی نیایه بپردازیم وانهاده است.

معرفت‌شناسی وی شیشیکه

بنا بر وی شیشیکه، چهار منبع معتبر معرفت عبارت است از:

۱. ادراک (پرتیکشه)، که به امور مادی، کیفیات، و کارها تعلق می‌گیرد، و شامل ادراک یگه‌ای در باره نفس (آتمه پرتیکشه^۲) نیز می‌شود،
۲. استنتاج (لینگیکه)، که شامل سنت، مقایسه، و دانش نقلی (شَبده) نیز می‌شود. از دید وی شیشیکه اعتبار این منابع از راه استنتاج تأمین می‌گردد. برای مثال، اعتبار گزاره‌های متن مقدس از اعتبار گویندگان آن استنتاج^۳ می‌شود،

۱. به مفهوم «مدلول لفظ»، کتابه از واقعیاتی که به معرفت در می‌آید و با الفاظ از آن یاد می‌کنیم.

2. ātmapratyakṣa

۳. وی شیشیکه، مانند نیایه، نظریه اصالت صوت می‌مانسا و مقبولیت مطلق وده‌ها را رد می‌کند، اما برخلاف نیایه، که مقبولیت آنها را بر «شهود» (مواجهه بی‌واسطه رازبینان با حقایق و قوانین) استوار می‌سازد، وی شیشیکه این اعتبار را از صداقت غیر قابل تردید رازبینانی که به آن حقایق و قوانین مُلهم گشته‌اند، استنتاج می‌کند. البته بعدها کم‌کم این روایت‌گری دانش وده‌ای را به خدا منسوب کردند و گفتند: «اعتبار وده‌ها از آن سبب است که سخن خداست.» (۴، یکم، یکم: وی شیشیکه سوتره)

۳. یاد آوردن (سمرتی)،

۴. شهود (آزشه جنانه)، که همان مواجهه بی واسطه رازبینان با حقایق است.

(Radhakrishnan, 1923: 182-1)

چنان‌که آشکار است تفاوت وی‌ششیکه با نیایه در این مباحث بسیار ظریف است. گویا همین موجب شده است تا برخی دو منبع اخیر را در وی‌ششیکه انکار کرده یا به دو منبع اول تأویل بپردازند؛ به این ترتیب منابع اصیل معرفت در وی‌ششیکه دو منبع بیشتر نخواهد بود: ادراک حسی و استنتاج عقلی. (۴۴۴: ۱۳۸۴: چاترجی)

وی‌ششیکه شک، خطا، شناخت غیر قطعی، و خواب را حجت نمی‌داند و معرفت غیر معتبر می‌شمارد.

جهان‌شناسی وی‌ششیکه

جهان‌شناسی وی‌ششیکه بیشتر در طبیعات و قدری هم ماوراءالطبیعه محدود است، و کمتر به مباحث کلی هستی‌شناسی می‌پردازد. اندیشمندان وی‌ششیکه در نهایت به این نتیجه رسیدند که تمام آنچه که به معرفت درمی‌آید و می‌توان از آن سخن گفت، از دو مقوله کلی بیرون نیست: بود (بهاوه) و نبود (آبهاوه). از طرفی، هر آنچه هست 'بودها' نیز از شش مقوله بیرون نیست. مجموع این واقعیات هفت‌گانه برابر است با همه آنچه به معرفت در می‌آید و چون به معرفت درآید ره‌ایش از رنج حاصل می‌گردد.

بودها

بودها یا هست‌ها در منظر وی‌ششیکه شامل شش مقوله است:

- جوهر یا ذات،
- کیفیت،
- کار،
- کلیت،
- جزئیت،
- ملازمت.

وی‌شیشیکه این شش مقوله را به روش توأمان تجربی و منطقی شماره کرده است. به این ترتیب که، ابتدا با تحقیق در طبیعت، اشیا را سه دسته می‌کند: ۱. خود هر شیء، که آن را دُرُویَه (جوهر) می‌نامد، ۲. کیفیت و کمیت آن، که مجموع این دو را گونه (کیفیت) می‌خواند، و ۳. فعل و انفعال آن، که مجموع این دو را نیز کَرْمَه (کنش) می‌نامد. آنگاه به دلالت عقلی از وجود ارتباط لاینفک میان این سه مقوله، پی به مقوله «ملازمت» به عنوان مقوله‌ای مستقل می‌برد. پس از این، کیفیات را دو دسته می‌یابد؛ یعنی کیفیات مخصوص به یک چیز، و کیفیات متعلق به دسته‌ای از اشیا. وی‌شیشیکه از اینجا به دو مقوله دیگر دست می‌یابد: جزئیت (ویژگی امور اختصاصی) و کلیت (ویژگی امور مشترک).

جوهر (دُرُویَه)

جوهر در منظر وی‌شیشیکه چیزی است که در چیز دیگری وجود نمی‌یابد و خود محمل یا موضوع دیگر مقولات، مانند کنش (فعل و انفعال) و کیفیت (کم و کیف) واقع می‌شود؛ وی‌شیشیکه سوتره می‌گوید: «علامت جوهر این است که دارای کنش و کیفیت بوده و علتی مقوم است.» (۱۵: یکم: یکم: وی‌شیشیکه سوتره؛ و Agrawal, 2001: 78) و می‌گوید: «هوا یک جوهر است؛ زیرا در درون جوهر دیگری جای نمی‌گیرد.» (شماره ۱۱: یکم: دوم: وی‌شیشیکه سوتره؛ و Radhakrishnan, 1957: 389) می‌توان گفت، در این خصوص، تعریف جوهر با آنچه در فلسفه مشاء از جوهر می‌فهمند (جوهر چیزی است که وقتی موجود می‌شود در موضوعی نخواهد بود) شباهت زیادی دارد، اگرچه مصادیق جوهر و دیگر مقولات در دو فلسفه متفاوت است. (در فلسفه مشاء جواهر عبارت‌اند از: جسم، ماده، صورت، نفس و عقل. برای مقایسه مقولات وی‌شیشیکه با مقولات عشر ارسطویی رک: ۵۰۶: ۱۳۶۲، شایگان)^۱ از طرفی، وی‌شیشیکه این را هم در تعریف جوهر قید کرده است که جوهر دارای کیفیت است. تأکید این قید بر آن است که جوهر لامحاله محمل اعراض (اعم از عرض خاص خود یا اعراض عام) واقع می‌شود.

۱. اگر گاهی گفته می‌شود از منظر وی‌شیشیکه جوهر علت مادی اشیاست (۴۴۷: ۱۳۸۴، چاترجی؛ ۵۰۵: ۱۳۶۲، شایگان)، نباید سبب شود تا جوهر را در وی‌شیشیکه با ماده یکی بگیریم؛ زیرا مفهوم ماده در وی‌شیشیکه چیزی است که به سبب خاصیتی که دارد با یکی از حواس بیرونی قابل درک باشد، (۴۴۸: ۱۳۸۴، چاترجی) در حالی که برخی از مصادیق جوهر مانند روح و ذهن، اصلاً به مفهوم مادی نیست. بنا بر این، مراد از علت مادی در اینجا دقیقاً مفهوم «زیربنیاد» و همین ذات با جوهر ثابتی است که به نظر وی‌شیشیکه محمل اوصاف اشیاست، و نه ماده به مفهوم مصطلح.

وِی شیشیکه جوهر را به عنوان علت مقوم، در قبال چهار گونه علت دیگر، برمی شمارد. مجموع علت‌ها عبارت‌اند از: ۱. علت مقوم، مانند الیاف پارچه، ۲. علت غیر مقوم یا غیر مستقیم، مانند رنگ پارچه، ۳. علت مؤثر یا همان علت فاعلی، مانند ماشین بافنده پارچه، ۴. علت هدایتگر، مانند بافنده، و ۵. علت غایی، مانند نقشه. (۴۴۷: ۱۳۸۴، چاترجی)^۱

به این گونه، وِی شیشیکه مانند مکتب ارسطو و اتباع‌اش، مکتبی واقع‌گرا و ذات‌گراست. به عبارت دیگر، وِی شیشیکه معتقد نیست که اشیا وجودی و رای اعراض خود ندارند و هرچه هست همین کیفیات و کمیات و پدیدارهاست، و دیگر هیچ. از دید وِی شیشیکه هر چیز دارای جوهر، و جوهر دارای مابازای واقعی و مستقل است، و بلکه همو مقوم وجود و نمود پدیدارهای آن چیز است. از این بابت، مکتب وِی شیشیکه را باید در قبال فنومینالیسم و نومینالیسم قرن هیجدهم و کسانی مانند جان لاک (فیلسوف انگلیسی، ۱۷۰۶-۱۶۳۲) دانست که به ذات واقعی، حتی برای امور طبیعی، قائل نبوده، و حد اکثر، به جای آن، ذات اسمی را، که حاصل ملاحظه مجموعه‌ای از ویژگی‌های شیء است و فقط به کار نامگذاری می‌آید، برای برخی امور می‌پذیرند. (هفتم: ۱۳۴۹، لاک) از سوی دیگر، مکتب وِی شیشیکه با بوداییان در تقابل قرار می‌گیرد، که یا هیچ گونه واقعیت ثابتی را در عالم نمی‌پذیرفتند و همه واقعیات را مجموعه‌ای از عناصر لحظه‌پا و آنی می‌پنداشتند؛ و یا مانند پیروان مکتب ویجنانه‌واده، جوهر یا ذات را مجموعه‌ای از تصورات ذهنی می‌دانستند.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی

پرتال جامع علوم انسانی

انواع جوهر

در مکتب وِی شیشیکه جوهر را ابتدا به دو قسم کلی می‌بینند: جوهر نامتناهی یا بسیط، و جوهر متناهی یا مرکب. جوهر متناهی آن است که از به هم آمیختگی اجزای مختلف پدید می‌آید، و بالطبع با از بین رفتن آن اجزا یا آن ترکیب از بین می‌رود؛ مانند پارچه،

۱. این را نیز باید در نظر داشت که با وجود مشابهت برخی از این عناوین با علل چهارگانه در فلسفه مشایی (علت مادی، علت فاعلی، علت صوری، و علت غایی)، این دو تقسیم‌بندی کاملاً بر هم منطبق نیست؛ زیرا مثلاً برخی از مواردی که در تقسیم‌بندی وِی شیشیکه جزء علل اصلی شماره شده است، در تقسیم مشایی از علل مُعده است. بنابر این، بر خلاف نظر برخی مورخان فلسفه هندو، (همان) نمی‌توان تناظر یک‌به‌یک یا مقایسه مستقیمی میان این دو تقسیم‌بندی در انداخت و احياناً شمار بیشتر علل را در فهرست وِی شیشیکه دلیل بر امتیاز آن بر فهرست علل در فلسفه مشاء گرفت.

درخت، و گاو، و نیز مانند توده‌ای از آب، آتش، خاک و یا هوا: اما جوهر بسیط نه به وجود می‌آید و نه از بین می‌رود، مانند ذره‌های آب، آتش، خاک و هوا، و نیز مانند ائیر، زمان، مکان، نفس و روح.

وی ششیکه جوهر را شامل دو گروه مادی و غیر مادی می‌داند، اما مجموع آنها را به **نُه دسته می‌کند:**

الف) جوهر مادی

۱.۱. خاک (پَریتهوی)

۱.۲. آب (آپه)

۱.۳. نور یا آتش (تَجَس)

۱.۴. هوا (وایو)

۱.۵. اِتر یا ائیر (آکاشه)

ب) جوهر غیر مادی

۱.۶. زمان (کاله)

۱.۷. مکان یا فضا (دیش)

۱.۸. روح (آتْمَن)

۱.۹. ذهن یا نفس یا حس مشترک (منس)

پنج جوهر مادی: از این نُه، پنج‌تای نخست را با عنوان پَنجه بَهوته، یا «پنج بود»، یا عناصر پنج‌گانه می‌خوانند. از دید وی ششیکه، این پنج جوهر مادی‌اند؛ زیرا هریک، بجز کیفیت‌های مشترک (اعراض عام)، دارای یک کیفیت مخصوص (ویششه) است که با یکی از حواس بیرونی قابل درک است.^۱ بنا بر این، هریک از این پنج جوهر با همان

۱. مفهوم کیفیت اختصاصی (ویششه): باید در نظر داشت که این ویژگی، نه اینکه تنها ویژگی و خاصیت منحصر به فرد جوهر باشد، و نه اینکه در جوهر دیگری یافت نشود، بلکه ویژگی‌ای است که فقط و فقط از آن جوهر خاص سرچشمه می‌گیرد و اگر در جوهر دیگری نیز یافت شود به سبب اختلاط آن جوهر با جوهری است که سرچشمه ویژگی مذکور است. از طرفی، وی ششیکه نمی‌پذیرد که این کیفیات ذاتی جوهر باشند. (۵۰۵: ۱۳۶۲، شایگان) بنا بر این، باید این گونه ویژگی‌ها را «عرض خاص» و بی‌واسطه هر جوهر تلقی کرد.

حسی که ویژگی ذاتی آن را ادراک می‌کند نوعی رابطه تلازم، از نوع علی و معلولی دارد. به عبارت دیگر، منشأ پیدایش همان حسی است که خاصیت وجودی‌اش را ادراک می‌کند. برای مثال، ما به تجربه می‌یابیم تا آب با خاک مخلوط نشده بویی نمی‌دهد، و همه اشیای حاکی دارای بویند. از طرفی، هیچ حس دیگری بجز حس بویایی قادر به ادراک بو نیست. از این نتیجه می‌توان گرفت که، خاک منشأ بو و پدیدآورنده حس بویایی است. به این ترتیب رابطه حس و عین را توجیه می‌کنند. (۴۴۸: ۱۳۸۴، چاترجی) شاید بتوان این رابطه را با اصطلاحات فلسفی چنین بیان کرد که در مکتب وی‌شیشیکه عرض خاص واسطه در اثبات جوهر بوده، و جوهر واسطه در عروض عرض است. اگر بخواهیم این رابطه را در جدولی نمایش دهیم به صورت زیر خواهد بود:

جوهر	خاصیت	قوة ادراکی
خاک	بو	بویایی
آب	مزه	چشایی
نور	رنگ	بینایی
هوا	لمس‌پذیری	لامسه
اثیر	صدا	شنوایی

از این پنج، خاک و آب و آتش، دارای دو بُعد متناهی و نامتناهی است: به این معنا که آنها را در حالت ترکیبی که در نظر گیریم، متناهی و ناپایدار، و به لحاظ اجزای بسیط سازنده‌اش (اتم‌ها)، نامتناهی است. (۵۱۱-۵۰۹: ۱۳۶۲، شایگان) به عبارت دیگر، در دید وی‌شیشیکه، ترکیب مساوق با حدوث و تناهی، و بساطت مساوق با قدم و عدم تناهی است؛ زیرا در این فلسفه مُنادها، یا همان اجزای لایتجزی، از عدم به وجود نیامده است و خلقت نیز چیزی جز ترکیب این اجزا نیست. روشن است که وی‌شیشیکه، مانند بسیاری از دیگر فلسفه‌های قدیم، خاک و آب و آتش و هوا و ... را عناصر ازلی و اولی جهان هستی می‌انگاشته، به گونه‌ای که حتی در آخرین مرحله تجزیه نیز به چیزی جز همین طبیعت خاک و آب و آتش و ... نمی‌اندیشیده است.

به عبارت دیگر، پیشه هر یک از جوهر مادی ویژگی لاینفک آن بوده و، بالملازمه، علامت مشخصه آن خواهد بود. بنا بر این، مفهوم و پیشه جوهر در اندیشه وی‌شیشیکه، عرض خاص با ویژگی‌ای است که صرفاً همان جوهر محمل اصلی و اصیل آن است، و با وجود آن می‌توان به وجود آن جوهر پی برد.

برای آنکه درک درستی از سامانه طبیعیات وی‌شیشیکه داشته باشیم لازم است مفهوم هر یک از این جواهر را از منظر نظریه‌پردازان وی‌شیشیکه برشناسیم. در این خصوص، مهم‌ترین منبع پدازننه‌دهرمه‌سنگرکه است، که با نام پُرشننه‌پاده‌به‌اشیه (پیشین) نیز شناخته می‌شود. این منبع به طور تفصیلی به این مباحث پرداخته، و از این بابت جایگاه مهمی در تثبیت اندیشه وی‌شیشیکه داشته است.

اصولاً اندیشمندان وی‌شیشیکه کوشیده‌اند تا همه آنچه هست و نیست را به اصول قابل شمارشی برگردانده و در سامانه‌ای منسجم به تصویر کشند. بدیهی است، به سبب در اختیار نبودن ابزارهای تجربی امروزی، مهم‌ترین ابزار آنان در این راه، پس از مشاهده و تجربه حسی، قوه فکر و استدلال بوده است. به همین سبب، به‌سان همه نظام‌های فلسفی قدیم، هستی‌شناسی و حتی طبیعیات وی‌شیشیکه بیشتر از آنکه متکی به تجارب علمی باشد صبغه استدلالی و نظری دارد.^۱ همین عامل سبب شده است که اندیشمندان وی‌شیشیکه بیشترین همت خویش را مصروف اثبات موجودیت و تمایز اموری کنند که مستقیماً تجربه نمی‌شوند. بنابر این، آنچه که وی‌شیشیکه در تعریف جواهر ارائه می‌کند بیشتر از آنکه تعریف حقیقی باشد اثبات وجود آنها از راه وجود اعراض و ویژگی‌های آنها، و نیز بیان ویژگی‌ها و ویژگی متمایزکننده آنهاست. شاید به همین سبب است که در آثار وی‌شیشیکه کمتر به ماهیت این جواهر پرداخته‌اند. از این رو، نمی‌توان انکار کرد که کشف مفهوم هر یک از این جوهرها، تا حدودی بر حدس و استنباط ما، به عنوان کسی که از بیرون به این نظام اندیشه می‌نگرد، استوار است:

خاک (پریتھوی): نمی‌توان گفت مقصود از خاک در اندیشه وی‌شیشیکه جامدات بوده است، چنان‌که نمی‌توان گفت آنها عیناً همین چیزی که زیر پای ماست و گیاه برای رشد خود بدان وابسته است را به مثابه یک جوهر تلقی می‌کرده‌اند. اما با توجه به معنای پریتھوی (زمین)، به نظر می‌رسد که مراد از جوهر خاک ریزترین جزء این جسم مرکب زیر پای ماست، که در دید اندیشمندان وی‌شیشیکه مُنادهایی متجانس بوده‌اند. به هر روی، آنچه برای آنان مهم‌تر بوده ویژگی‌های این جوهر است: از دید وی‌شیشیکه «خاک دارای کیفیات رنگ (روپه)، مزه (رسه) و بو (گندهه) است،» اما ویششه یا همان کیفیت

۱. از این بابت وی‌شیشیکه را باید از طرفی در قبال تجربه‌گرایی (آمیرسم)، پوزیتویسم و اصالت حس قرار داد، و از سویی در قبال مکتب‌های نقل‌گرایی مانند می‌مانسا، و از سوی دیگر، در برابر مکتب‌ها و نظام‌های شهودگرا!

مخصوص و علامت مشخصه و قابل حسی آن بو است. «بو روی زمین استقرار یافته است.» (۲، دوم، دوم: وی ششیکه سوتره؛ 96: Agrawal, 2001؛ ۵۰۹: ۱۳۶۲، شایگان) آب (آبه): مراد از آب به عنوان یک جوهر، اجزای غیر قابل قسمت همین ماده مایع بی‌رنگی است که همه موجودات زنده برای دوام حیات‌شان بدان وابسته‌اند. از دید وی ششیکه، آب اگرچه «دارای کیفیات رنگ، مزه، و خاصیت لمس‌پذیری بوده و سیال و چسبنده است.» (۲، یکم، دوم: وی ششیکه سوتره) و از طرفی سرد نیز هست و بلکه به سردی باز شناخته می‌شود، (۵، دوم، دوم: وی ششیکه سوتره) اما عرض خاص آن، مزه است؛ هر چیز دیگری برای آنکه مزه بدهد باید با آب مخلوط گردد.

نور (تجس): از اقسام چهارگانه‌ای که شنکره می‌شود برای نور (آتش) ذکر کرده و مثال‌هایی که برای آنها آورده است (مثال‌هایی مانند آفتاب، نور بصر، نور ماه، و گرمای آب گرم) معلوم می‌شود که مفهوم آتش یا نور چیزی اعم از آتش و نور متعارف است، بلکه اشاره به آن عنصر جامعی است که هم مایه دید (روشنایی) می‌شود و هم مایه گرمی (حرارت)، چیزی که گاهی به صورت نور و گاهی به صورت گرما یا هردو ظهور می‌کند. (رک: ۵۱۱: ۱۳۶۲، شایگان؛ ۳، ۱: اوپسکاره) بر این پایه، آتش (نور) «دارای کیفیت رنگ و خاصیت لمس‌پذیری است.» (۳، ۱، دوم: وی ششیکه سوتره) اما یگانه منشأ نور و رنگ بوده، و هرچه دیدنی است به واسطه یکی از اقسام آتش (نور) دیده می‌شود.

هوا (وایو): با توجه به برخی شواهد، از جمله معنای وایو (باد)، به نظر می‌رسد آنچه از این جوهر در نظر اندیشمندان وی ششیکه بوده مُنادهای همین چیزی بوده که وقتی به حرکت در می‌آید حس می‌شود و عرفاً به آن «هوا» می‌گوییم. گویا آنان هیچ اطلاعی از ترکیب هوا از گازهای گوناگون و متعدد نداشته و آن را جوهری یکدست و بسیط می‌دانسته‌اند، و یا اگر اطلاع داشته‌اند، جزء بنیادین و لایتجزای همه آن انواع گازی را جوهر واحدی با نام وایو (هوا) می‌شمرده‌اند.

از آنجا که هوا نه رنگ، نه مزه و نه بویی دارد، تنها راه پی‌بردن به وجود آن لمس است. «هوا فقط دارای ویژگی لمس‌پذیری است.» از این رو، عرض خاص هوا و نیز علامت مشخصه و محسوس آن لمس‌پذیری بوده و با حس لامسه رابطه علی و معلولی دارد. وی ششیکه سوتره از لمس‌پذیری هوا، علاوه بر وجود چنین جوهری، به گونه‌ای

به ظاهر تکلف آمیز، نتیجه می‌گیرد که هوا دارای کیفیت (ویژگی‌های کمی و کیفی) و فعلیت (کنش و واکنش) بوده، (۱۲، یکم، دوم: وی ششیکه سوتره) و ابدی (نیتتوه^۱) و نامتناهی است. (۱۳، یکم، دوم: وی ششیکه سوتره؛ و نیز رک: ۵۱۲: ۱۳۶۲، شایگان)

اثیر (آکاشه): اندیشمندان وی ششیکه، به سان بسیاری از فلاسفه قدیم، به دلایل عقلی به لزوم وجود ماده‌ای نادیدنی، ناملموس، و نافذ در همه چیز، و غیر قابل تجزیه (یکدست) معتقد شده بودند تا با آن ارتباط میان اجزای مختلف عالم مادی را توجیه کنند. اثیر، یا به تعبیر هندوان قدیم، آکاشه، همین ماده است. گویا نام اثیر (اتر) را بعدها بر روی ماده تازه کشف شده‌ای نهاده باشند که برخی از همین ویژگی‌ها را در خود داشت، در هر فضایی نفوذ می‌کرد، و نادیدنی و ناملموس بود و به کار بیهوش کردن می‌آمد.

به هر روی، در دیدگاه وی ششیکه سوتره اثیر وجود دارد و ماده پنجم هستی است. «هیچ یک از این ویژگی‌ها (رنگ، مزه، بو، و لمس‌پذیری) در اثیر نیست.» (۵، اول، دوم: وی ششیکه سوتره) اما از آنجا که وی ششیکه به روش استقراء دریافته است که صدا ویژگی هیچ کدام از موجودات نیست، نتیجه‌گیری کرده است که صدا ویژگی مشخصه اثیر است. (۲۵۷: همان) از طرفی، اثیر را امری واحد و متفرد (موجودی یگانه و یکدست) دانسته‌اند؛ به این دلیل که صدا، که ویژگی یگانه اثیر است، یکدست و متجانس است. تفرّد را نیز لازمه همین یگانگی دیده‌اند. (۲۸-۳۱: همان) وی ششیکه اثیر را ماده‌ای نامتناهی می‌داند. آکاشه غیر فعال (نیشکره^۲) بوده (۲۹-۳۱، ۲۷: همان) و در درون و بیرون همه چیز وجود دارد. (۲-۲۱، دوم، چهارم: وی ششیکه سوتره) همین آکاشه مایه اتصال اتم‌هاست، که خود بی‌نهایت کوچک‌اند و به این دلیل نمی‌توانند با یکدیگر اتصال یابند و توده‌ای جسمانی را تشکیل دهند. اما آکاشه خود اتمی نیست؛ وگرنه برای اتصال اتم‌های آن نیز به واسطه و رابطه‌ای نیاز می‌بود. اثیر امری ازلی و ابدی، همه‌جا حاضر، ناملموس است. آکاشه فضا نیست اما همه فضاها را اشغال کرده است. به همین سبب، می‌تواند هر چیزی را تحت تأثیر قرار دهد و به کارگیرد، بی‌آنکه با آن ارتباطی برقرار سازد. از همین روست که صدا در آکاشه به وجود می‌آید.

(Radhakrishnan, 1923 :193)

پیش از ادامه بحث در باره دیگر جواهر نه‌گانه مناسب است به دیدگاه ذره‌ای وی‌ششیکه در همین جا بپردازیم:

نظریه ذره‌ای (اتمیزم)

از این پنج عنصر مادی، چهارتای نخست در نظر وی‌ششیکه بایستی از ذرات (پارمانوها^۱) غیر قابل قسمت تشکیل شده باشد. این ذرات قابل ادراک حسی نیست، و آنها را از راه استنتاج عقلی درمی‌یابیم. وی‌ششیکه‌سوتره دو دلیل برای وجود ذرات اقامه کرده است:

۱. اگر ذرات تقسیم‌ناپذیر وجود نمی‌داشت ماده تا بی‌نهایت قابل تقسیم می‌بود، و این نوع تسلسل عقلاً محال است؛

۲. اگر ذرات نبود تفاوتی میان اشیای به‌غایت بزرگ مانند کوه، و اشیای کوچک مانند مورچه نبود؛ زیرا هر دو تا بی‌نهایت قابل تقسیم بودند. (۱۲: چهارم: وی‌ششیکه‌سوتره) دلیل اندیشمندان وی‌ششیکه برای آنکه اثر را فاقد ذره دانسته و بسیط تلقی کرده‌اند این است که، اگر اثر نیز ذره‌ای و مرکب بود، دیگر چیزی که بتواند مایه پیوستگی و جدایی اجزای جواهر مادی مرکب باشد وجود نمی‌داشت. (۵۱۴: ۱۳۶۲، شایگان) به عبارتی، اثر تنها محمل پیوند اجزای ذره‌ای عناصر است.

ویژگی‌های ذره

وی‌ششیکه در باره ذرات چند ویژگی مهم برمی‌شناسد:

۱. بسیط بودن: این خصیصه لازمه تقسیم‌ناپذیری است؛

۲. سرمدی بودن: ذرات از آن رو که مرکب نیستند، ازلی و ابدی‌اند؛ در نظر وی‌ششیکه نابودی به معنای باز شدن و از بین رفتن ترکیب‌هاست، چنان‌که پیدایش به مفهوم ترکیب و ترکب است. بنا بر این، عناصر بسیط نه به وجود می‌آیند و نه از بین می‌روند. حتی در جریان انحلال عالم (مبحثی که وی‌ششیکه مانند برخی دیگر از مکتب‌های فلسفی هندو به آن نظر دارد) ذرات از بین نمی‌روند؛ زیرا انحلال جهان چیزی جز انحلال ترکیب‌ها نیست؛

۳. غیر معلول بودن: نتیجه منطقی ویژگی‌های پیش‌گفته این است که جواهر بسیط معلول چیزی نیستند؛

۴. قائم به ذات (ست) بودن؛

۵. دارای کیفیت بودن: ذرات خاک، آب، آتش و هوا، هر کدام دارای خاصیتی (ویششه‌ای) متفاوت از دیگری است. خاصیت ذرات آب با ذرات آتش تفاوت دارد. (۱، ۱)، چهارم: وی‌شیشیکه سوتره؛ و نیز ۳-۵۴۱: ۱۳۶۲، شایگان)

چگونگی پیدایش اجسام از ذرات

ذرات دارای نیروی گرایش و جاذبه‌ای ذاتی‌اند. همچنین دارای حرکتی نوسانی‌اند. این سبب به هم رسیدن و ترکیب ذرات می‌شود. اما این جمع و ترکیب از سوی نیرویی نامرئی و مرموز به نام آذرشته^۱، که از اراده خدا (ایشوره) است، صورت می‌گیرد. ترکیب ذره‌ای فقط بین عناصر چارگانه ممکن است، آن هم به این صورت که ابتدا دو ذره به هم می‌آمیزند و یک واحد دودره‌ای تشکیل می‌دهند. سپس سه واحد دودره‌ای کنار هم گرد می‌آیند و یک واحد بزرگ سه‌جزئی به اندازه ذرات غبار را می‌سازند. آنگاه از چهار واحد سه‌جزئی، یک واحد چهارجزئی بزرگ‌تر ساخته می‌شود، تا اینکه بالاخره اجسام بزرگ و مرکب با خواص متفاوت پدید می‌آیند. (۵۴۲: ۱۳۶۲، شایگان)

تفاوت نظریه ذرات وی‌شیشیکه با اتمیزم یونانی

اگرچه میان این نظریه با اتمیزم فیلسوفانی مانند ذی‌مغراطیس شباهت‌هایی هست، اما تفاوت‌های متعددی نیز وجود دارد. این تفاوت‌ها عبارت‌اند از:

۱. اتم‌های ذی‌مغراطیس بر خلاف ذرات وی‌شیشیکه فاقد کیفیت‌اند؛
۲. اتم‌های ذی‌مغراطیس همه از یک جنس‌اند، در حالی که ذرات وی‌شیشیکه از چهار عنصر متفاوت، یعنی خاک، آب، آتش و هوا می‌باشند. از این بابت، راه وی‌شیشیکه از اتمیزم جینه‌ها نیز متمایز می‌گردد؛ (۱۳۶۷: ۲۲۶، رادها کریشنان)
۳. اتم‌های ذی‌مغراطیس دارای اشکال گوناگون‌اند، در حالی که ذرات وی‌شیشیکه همگی گردند؛

۴. ترکیب اتم‌های ذی‌مغراطیس به صورت طبیعی و در اثر برخورد با یکدیگر صورت می‌گیرد، در حالی که در وی‌ششیکه ترکیب ذرات به لحاظ تعداد و چگونگی، وابسته به اراده‌ی الهی است. (همان؛ ۴۴۹: ۱۳۸۴، چاترجی)

جواهر غیر مادی

زمان (کاله): در باره‌ی زمان چند نکته شایان توجه است:

۱. از دید اندیشمندان وی‌ششیکه، زمان (مانند اثر و مکان) امری یکدست و یگانه است که با وجود آن ما قادر به درک مفهوم گذشته، حال و آینده می‌شویم؛
۲. با آنکه در نزد اندیشمندان وی‌ششیکه زمان امری واقعی است و نه انتزاعی، اما تقسیمات زمان به ساعات و روزها تقسیمی صرفاً ذهنی است، و در ذات زمان چنین اجزایی وجود ندارد. (۴۵۱: ۱۳۸۴، چاترجی) این تکثرات به سبب محدودیت‌های گردش خورشید است که به ظاهر عارض زمان می‌شود؛ (۸، دوم، دوم: اوپسکاره)
۳. زمان امری ثابت و نامتغیر و ازلی و ابدی است؛
۴. زمان از جواهر است، یعنی برای وجود خود نیاز به محل و محملی ندارد؛
۵. زمان به همه‌ی عالم محیط است؛

۶. زمان علت هر گونه تغییر و تبدیل و انهدام است. (۵۱۴: ۱۳۶۲، شایگان) بنا بر این، زمان از دید وی‌ششیکه از جمله علل اشیاست. اگرچه در اصطلاح‌شناسی وی‌ششیکه زمان را «علت فاعلی» (نیمیه^۱)ی اشیا دانسته‌اند، اما در این باره به دو نکته باید توجه داشت: نخست اینکه این علیت فقط شامل امور متناهی و زمانمند است. و دوم اینکه، علت فاعلی در این اصطلاح‌شناسی، شامل علل معدّه و غیر وجودی نیز می‌شود، و علیت زمان برای امور متناهی و گرفتار تقدم و تأخر از سنخ علت معدّه و حتی فرعی و انتزاعی است. به عبارت دیگر، زمان علت حدوث (و در حقیقت، واسطه در اثبات حدوث) این اشیاست؛ (۵۱۵-۶: ۱۳۶۲، شایگان)

۷. وجود جوهری به نام «زمان را از تقابل میان اموری مانند تندی و کندی، تقارن و توالی، و تقدم و تأخر استنباط می‌کنیم.» (۶، دوم، دوم: وی‌ششیکه‌سوتره)

اندیشمندان وی‌ششیکه، مانند شنکره می‌شهره، به بیان تفاوت‌های زمان و مکان پرداخته‌اند. (Radhakrishnan, 1923: 192)

مکان (دیش): مکان، یا همان فضا، را جوهری انگاشته‌اند که به واسطه آن جهت و موقعیت اشیا و نسبت آن با دیگر اشیا درک می‌شود. «خاصیت مکان آن است که به واسطه آن معرفت‌هایی مانند اینکه آن دور است فراهم می‌آید.» (۱۰، دوم، دوم: وی‌شیشیکه‌سوتره)

در دیدگاه وی‌شیشیکه در باره زمان این نکات شایان توجه است:

۱. مکان نیز مانند اثیر، هوا، و زمان، امری یکدست، یگانه، لایتجزی، و ازلی و ابدی بوده و یک جوهر است؛
۲. مکان مانند زمان، و برخلاف اثیر، مادی نیست؛
۳. مکان نیز مانند زمان علت فاعلی اشیا مرکب است، اما به آن معنا از علیت فاعلی که شامل علل فرعی و معده نیز می‌شود؛
۴. مکان در واقع علت فاعلی دوری و نزدیکی و جهات مختلف اشیاست؛
۵. اگرچه مکان مانند زمان بسیط و محیط به همه چیز است، برخلاف زمان، ثابت بوده و متغیر است؛ زیرا نسبت اشیا با هم تغییر می‌کند. (۵۲۰: ۱۳۶۲، شایگان)

ذهن (منس): در فلسفه‌های قدیم، از جمله فلسفه مشا، وجود حسی به نام حس باطن، یا حس مشترک، یا همان ذهن را از راه عقل اثبات می‌کردند؛ مثلاً می‌گفتند: حواس مختلف برای آنکه بتوانند با هم مرتبط باشند و معرفت جامعی از موضوع واحدی که هر یک از حواس آن را به وجهی مورد شناسایی قرار می‌دهد، به دست دهند نیاز به یک حس مشترک دارند. اندیشمندان وی‌شیشیکه نیز به همین روش دلایلی بر وجود جوهری به نام ذهن اقامه کرده‌اند؛ از جمله این دلایل عبارت است از:

۱. در هنگام تماس روح با حواس و موضوعات حواس (محسوسات) معرفت پدیدار می‌گردد. «پیدایش و عدم پیدایش معرفت در هنگام تماس روح با حواس و موضوعات حواس، نشانه وجود ذهن است.» (۱، دوم، سوم: وی‌شیشیکه‌سوتره؛ بنا به ترجمه (Agrawal, 2001: 103)

۲. اگر حواس برای ادراک شرط لازم و کافی بود، بایستی هنگام خاموشی حواس ادراکی هم در کار نباشد، در حالی که چنین نیست. «آنچه در هنگام خاموشی

حواس، به علت ظهور صور مضبوط در حافظه پدید می‌آید، حس باطن است.» (۵۲۳:۱۳۶۲، شایگان)

۳. برای ادراک امور درونی و غیر مادی که ما درک می‌کنیم، به یک حس درونی (در مقابل حواس بیرونی) نیاز است. (۴۵۳:۱۳۸۴، چاترجی)

از این گونه اظهارات معلوم می‌شود که مراد از این حس، چیزی اعم از ذهن، عقل، حافظه، و حس باطن یا مشترک است. حس باطن (آنتریندریه^۱) وسیله‌ای است که روح به وسیله آن ادراکات را تعقل می‌کند، می‌اندیشد، به یاد می‌آورد، استنتاج، مقایسه، تجزیه و تحلیل، و شک و تردید می‌کند. (همان)

اندیشمندان وی‌ششیکه دلایلی هم برای وحدت منس هر جسم و هر روح اقامه کرده‌اند، و اینکه منس، بر خلاف اثیر، باید امری متشکل از ذرات و، به تبع، محدود باشد. (۳-۵۲۴: همان) اما، منس بر خلاف حواس، مادی نیست، وگرنه قادر به ارتباط و شناخت همهٔ مدرکات نبود، و فقط از آن موضوعی آگاهی می‌یافت که با آن در تماس بود. اما اینکه چرا منس بایستی یک جوهر باشد، و نه یک کیفیت (عرض) از آن روست که منس خود کیفیت می‌پذیرد، کیفیت‌هایی مانند عدد، اندازه، تمایز، و... (همان)

روح (آتمن): وی‌ششیکه، به سان دیگر مکتب‌های راستکیش هندو، قائل به جوهری به نام روح (آتمن) است. روح در وی‌ششیکه از اهمیت زیادی برخوردار است، به گونه‌ای که فصل سوم از وی‌ششیکه‌سوتره را به خود اختصاص داده است. در بارهٔ ماهیت روح چندان توضیحی نداده‌اند و بیشتر به ارائهٔ دلایلی برای وجود و کارکرد و ویژگی‌های آن پرداخته‌اند. اما چنان‌که از همین استدلال‌ها می‌توان دریافت، روح در وی‌ششیکه همانا جوهری است که هم مُدرک کلیات و محمل نهایی ادراکات ما بوده، و هم اینکه مایهٔ حیات و حرکت و رشد و نمو موجودات، و هم عامل خودآگاهی ماست؛ زیرا از یک سو، بیشتر دلایلی که بر وجود روح اقامه کرده‌اند بر لزوم وجود عامل وحدتبخش و دربرگیرندهٔ همهٔ ادراکات برآمده از حواس مختلف و زمان‌های مختلف استوار است، (از این حیث، به نظر می‌رسد در این مکتب آتمن را با عقل کل نگر یکی گرفته‌اند.) برای نمونه می‌گوید: «ادراک کلی موضوعات حواس، علامت وجود چیزی و رای حواس و

موضوعات آنهاست.» (۲، یکم، سوم: وی‌شیشیکه‌سوتره) و از سوی دیگر، بر لزوم وجود عاملی برای حیات و زندگی و فعالیت تکیه دارد. «دمیدن نفس، بازدمیدن نفس، بسته شدن پلک‌های چشم، باز شدن پلک‌های چشم، جنبش ذهن و خواص دیگر حواس، و نیز لذت، الم، میل، و بیزاری، همگی علامت روح است.» (۴، دوم، سوم: وی‌شیشیکه‌سوتره) و از جنبه‌ای دیگر، با تکیه بر لزوم مصداقی برای لفظ و مفهوم «من»، و اینکه این مصداق نمی‌تواند جسم یا یکی از اعراض جسم باشد، به اثبات روح می‌رسد. در این باره می‌خوانیم: «نه فقط از آن رو که به ما از وحی رسیده است، بلکه به آن دلیل که لفظ «من» را بر هیچ‌گزینه و موضوع دیگری نمی‌توان اطلاق کرد، به وجود روح می‌رسیم.» (نقل با ویرایش و تغییر اندک از Agrawal, 2001: 105, دوم، سوم: وی‌شیشیکه‌سوتره)

به هر روی، وی‌شیشیکه روح را امری جوهری، نامحسوس، غیر مادی، غیر اتمی، ذی‌شعور، بی‌زمان و بی‌مکان (همه‌جا حاضر) و فراگیر می‌داند. از طرفی وی‌شیشیکه روح را به دو نوع تفکیک کرده است: ۱. روح فردی (جیواتما) که همانا روح مخصوص به هر بدن است، و ۲. روح اعلی (پرمتما) که خالق جهان و همان ایشوره یگانه و بی‌همتا است. آنچه که وی‌شیشیکه را در این مسئله از برخی مکتب‌ها، مانند ادویته‌ودانته، جدا می‌کند، این است که وی‌شیشیکه روح فردی را امری واقعی و متکثر به تعداد موجودات زنده می‌داند، و نه حاصل توهم افراد و انانیت. (۲-۴۵۱: ۱۳۸۴، چاترجی) شگفت اینکه وی‌شیشیکه دیدگاه خود در این باره را به اوپه‌نیشدها نیز مستند می‌کند، مانند آنجا که گفته است: «آن تو هستی» (که وی‌شیشیکه ظاهراً «آن» را به روح برگردانده، و «تو» را اشاره به «خویشتن حقیقی» تلقی کرده است)؛ یا آن تمثیل اوپه‌نیشدی که با مثال «دو پرند که بر درختی نشسته‌اند» به تفاوت وضعیت آتمن با جیوه می‌پردازد. در این مورد نیز گویا وی‌شیشیکه فقط به این جنبه از مثال توجه کرده است، و این را که خود حقیقی آدمی همان آتمن دانسته شده، و نه جیواتما، مغفول داشته است. (۵۳۰: ۱۳۶۲، شایگان)

دیگر انواع هستی‌ها (بودها)

کیفیت (گونه)

کیفیت در وی‌شیشیکه، چنان‌که پیشتر گفته شد، اعم از مقوله کیف در فلسفه مشاء و تقریباً

معادل عَرَض است. وَی ششیکه سوتره در تبیین کیفیت می‌گوید: «تعلق به جوهر داشتن، فاقد کیفیت بودن، علت مستقل پیوستگی و گسستگی نبودن، علامت کیفیت است.» (۱۶، یکم، یکم: وَی ششیکه سوتره) گویا، در واقع، وَی ششیکه سوتره در کیفیت نامیدنِ اعراض، به آن جنبه از عَرَض توجه کرده است که «چگونگی» جوهر را معلوم می‌کند، در حالی که در مقام تعریف یا تبیین کیفیت، به ویژگی «وجود للغير داشتن» عرض عنایت داشته است. این را باید در نظر داشت که وَی ششیکه از کیفیت فقط به اعراض بالنسبه ثابت (پاینده و غیر گذرا) نظر دارد، و بنا بر این، کار (حرکت فیزیکی) را مقوله‌ای جداگانه از هست‌ها می‌شمارد.

وَی ششیکه سوتره اعراض یا کیفیت‌ها را تا هفده عدد شماره می‌کند:

۱. رنگ (رویا) ۲. مزه (رَسه) ۳. بو (گَنده) ۴. ملموس بودن (سپَرشه) ۵. اعداد (سَمکُها) ۶. اندازه‌ها (پَرمانی) ۷. جدایی (پَرتهکتوم) ۸. پیوستگی (سَمیگج) ۹. گسستگی (وینهاگه) ۱۰. تقدم (پَرثوا) ۱۱. تأخر (پَرثوه) ۱۲. فهم (بودهیه) ۱۳. لذت (سوکُها) ۱۴. آلم (دوهکُها) ۱۵. تمایل (ایچها) ۱۶. بی‌زاری (دُوشه) ۱۷. اراده (پَرپتنه) (۶، یکم، یکم: وَی ششیکه سوتره).

اما، شَنکره میسر هفت کیفیت دیگر به اینها افزوده است:

۱۸. سنگینی (گوروته) ۱۹. سیلان (دَروته) ۲۰. چسبندگی (سِنه) ۲۱. فضیلت (دَهَرمه) ۲۲. ردیلت (اَدَهَرمه) ۲۳. تأثرات ذهنی (سَمسکاره‌ها) ۲۴. صوت (شَبده).
وَی ششیکه کیفیات را به کلی و جزئی، و متناهی و نامتناهی، تقسیم می‌کند. (۵۳۱: ۱۳۶۲، شایگان) همچنین، مباحث دامنه‌داری را در باره هر یک از این کیفیات درمی‌اندازد؛ مانند بحث‌هایی در باره قوه ادراک کننده رنگ، انواع رنگ، مفهوم کلی رنگ و.... (همان؛ ۶۰-۴۵۶: ۱۳۸۴، چاترجی)

کار (کَرْمه)

چنان می‌نماید که وَی ششیکه از کار همان «حرکت فیزیکی» را در نظر دارد. از همین روی نیز، کَرْمه را فقط عارض ذواتی می‌داند که دارای حدوداند (اعم از اینکه مادی باشند یا غیر مادی). بنا بر این، جواهری مانند زمان، مکان، و روح، و حتی اثیر، که مادی است، را به سبب آنکه فراگیر بوده و محدود به حدی نیستند، فاقد کَرْمه می‌شمارد. این

حقیقت را از تقسیمات کرمه نیز می‌توان استنباط کرد.

وی‌شیشیکه سوتره کرمه یا کار یا همان حرکت را به پنج قسم تقسیم می‌کند: ۱. پرتاب به بالا، یا حرکت صعودی؛ ۲. پرتاب به پایین، یا حرکت نزولی؛ ۳. انقباض، یا جمع شدن؛ ۴. انبساط، یا گسترده شدن؛ ۵. جابه‌جا شدن. (۷، یکم، یکم: وی‌شیشیکه سوتره) این آخری عنوانی است کلی برای همه دیگر انواع و اصناف حرکت (۳۱۷، ا.ج: Dasgupta, 1997)، مانند راه رفتن، غلطیدن، و چرخش.

بنابراین، میان مفهوم کرمه در وی‌شیشیکه با این مفهوم در مکتب‌های دیگر تفاوت زیادی هست. شاید بتوان گفت کرمه در اینجا، بر خلاف دیگر مکتب‌های هندی، ارتباط واضحی با موضوع نجات پیدا نمی‌کند.

اینکه چرا وی‌شیشیکه، برخلاف برخی دیگر فلسفه‌های قدیم، حرکت یا کار را یک عرض به حساب نیاورده است، از آن روست که، در نظر وی‌شیشیکه، کیفیت‌ها اعراض ایستا و ماندگار جواهر است، در حالی که کار (حرکت) گذرنده و پویاست، و مراد وی‌شیشیکه از کیفیت، همانا صفات و اعراض بالنسبه پایداری است که عارض جواهر می‌شود.

کلیت (سامانیه / جاتی)

کلیت در اینجا با مفاهیمی مانند اشتراک، عمومیت، یکسانی و همانندی پیوند دارد. (۳۱۷، ا.ج: Dasgupta, 1997) آنچه سبب اطلاق کلی بر یک چیز می‌شود، اشتراک و همانندی و یکسانی در تعداد بیش از یکی است. (Raju, 1954: 259) برخی تا شش شرط را برای کلی بودن ذکر کرده‌اند. (همان) وی‌شیشیکه سوتره کلیات را به سه دسته می‌کند:

۱. کلی اشرف یا فراترین (پره جاتی)؛

۲. کلی اخس یا فروترین (آپره جاتی)؛

۳. کلی اوسط یا میانه (پراپره جاتی)؛

در این دیدگاه، اموری مانند «کوزه بودن» و یا «گاو بودن» و یا «آبی بودن» مصادیق کلی فروتر، و اموری مثل جوهر بودن، کیفیت بودن، و کار بودن، کلی‌های اوسط‌اند. در نظر بدوی شاید بتوان این سه را بر جنس، صنف و نوع منطبق دانست. اما تفاوت‌های قابل ملاحظه‌ای در بین است. برخی از این تفاوت‌ها عبارت است از:

۱. در منطق ارسطویی کلیات را به پنج قسم تقسیم کرده‌اند: جنس، نوع، فصل، عرض عام، و عرض خاص (خاصه). اما در وی‌شیشیکه، گویا تفکیکی میان کلی خارج از ذات (دو کلی اخیر) با کلی ذاتی (سه کلی نخست) صورت نگرفته، و اموری مانند «آبی بودن» را در کنار اموری مانند «گاو بودن» در زمره کلی‌های متوسط شماره کرده‌اند.

۲. در منطق ارسطویی وقتی از جنس و نوع سخن می‌گویند، در وهله نخست، ناظر به جنس و نوع قریب یا سافل‌اند، که جنس و نوع حقیقی است (یعنی مثل حیوان و انسان)، در عین حال به وجود اجناس و انواع اضافی و عالی‌تر نیز توجه دارند. اما وی‌شیشیکه اصولاً به کلیات دیدی نسبی نگر دارد؛ بنا بر این، فراترین کلی (جنس الاجناس) را همانا «وجود» می‌داند و به عنوان «جنس» شماره می‌کند: «وجود، که عامل یکسانی است، فقط یک جنس است.» (۴، دوم، یکم: وی‌شیشیکه سوتره) و یا می‌گوید: «جوهر بودن، کیفیت بودن، و کار بودن، هم جنس‌اند و هم نوع.» (۵، دوم، یکم: وی‌شیشیکه سوتره) که اشاره‌ای است به نسبی بودن این امور.

۳. در منطق ارسطویی جنس الاجناس همانا «جوهر» و «عرض» است. اما در وی‌شیشیکه، «وجود» را جنس الاجناس معرفی می‌کند. گویا این بدان سبب است که منطق ارسطویی این تقسیمات را در ناحیه مفاهیم ماهوی صورت می‌دهد، اما وی‌شیشیکه به چنین تفکیکی نظر نداشته و دامنه تقسیم را اعم از مفاهیم ماهوی و وجودی می‌گیرد.

اگرچه وی‌شیشیکه در باره امور کلی می‌گوید: «مفاهیم، جنس، و نوع، مربوط به فهم‌اند،» (۳، دوم، یکم: وی‌شیشیکه سوتره) اما کلیت را یکی از هست‌ها (نوعی واقعیت) می‌شمارد؛ از این رو، در قبال مکتب‌های نومینالیستی مانند مکتب فلسفی بودایی قرار می‌گیرد، که اموری مثل کلیت و جزئیت را صرفاً نامی مشترک می‌داند که ما به اشیا می‌دهیم؛ و نیز در برابر مکتب‌هایی مانند ادویته‌داتته و جینه می‌ایستد، که دیدگاهی مفهوم‌گرایانه دارند و این گونه امور را مفاهیمی می‌دانند که حاکی از یک سلسله خصوصیات مشترک در اشیا هستند، بی آنکه خود به صورتی از صور واقعیت در خارج موجود باشند (به اصطلاح، معقول ثانی منطقی‌اند، که ظرف عروض و اتصاف‌شان هر دو در ذهن است). وی‌شیشیکه، برخلاف این دو، کلیت را وجودی خارجی و باشنده‌ای سرمدی و فرازمان می‌داند، که در جوهر، کیفیت و کار موجودیت می‌یابد.

(۳۱۸، ج: ۱) (Dasgupta, 1991) از این بابت وی ششیکه به جرگه رئالیسم می پیوندند. (۴۶۳-۵: ۱۳۸۴، چاترجی)

از اینکه کلیت و جزئیت را در زمره هست‌ها شماره کرده است، می توان دریافت که وی ششیکه تمایزی میان معقولات اولی و معقولات ثانیه نمی نهاده است. در حالی که در فلسفه مشاء و اسلامی، اصولاً جواهر و اعراض (مقولات عشر) را در حوزه معقولات اولی (ماهیات) در نظر می گیرند، و اموری مانند کلیت و جزئیت را جداگانه تحت عنوان معقولات ثانیه منطقی شماره می کنند. این را هم باید در نظر داشت که در فلسفه مشاء و اسلامی، مقسم این گونه تقسیمات، نه هست‌ها، که ماهیات ممکنه است.

جزئیت (ویششه)

مقوله جزئیت (ویششه) دقیقاً در قبال مقوله کلیت (سامانیه) قرار می گیرد که بر وجه مشترک میان امور دلالت داشت. جزئیت آن جنبه از اشیا و امور است که سبب تمایز هر چیز منفرد (هر فرد از یک نوع) از دیگری می شود. اما وی ششیکه از اینکه جزئیت را در شمار هست‌ها آورده است مقصد خاصی را در نظر داشته است. به تعبیر دقیق تر، مراد از جزئیت در وی ششیکه همانا ویژگی ای است که اولاً و بالذات موجب تمایز میان هر یک از افراد و مصادیق بسیط جواهر نه گانه (ذرات خاک، آب، هوا، و آتش، و نیز جواهر بسیط، یعنی اثیر، زمان، مکان، روح، و ذهن) می شود. اما مقصد وی ششیکه از طرح این مقوله، بیان این حقیقت است که آنچه سبب تمایز ابدی جوهرهای اولیه و بسیط و ذره‌ای از یکدیگر، و تمایز آنها از جوهرهای غیر ذره‌ای می شود، دارای نوعی واقعیت خارجی است. (۵۳۸: ۱۳۶۲، شایگان) اهمیت این مقوله در مکتب وی ششیکه آن قدر بوده است که نام مکتب را از آن (ویششه) برگرفته اند.

از منظر وی ششیکه، این تمایز نمی تواند به امور عارضی، مانند نحوه ترکیب، یا زمان و مکان باشد؛ زیرا باشندگان جوهرین و اولیه هستی، اموری بسیط و فرازمان‌اند؛ پس تمایز میان هر یک از آنها باید به ویژگی ای باشد که در هر یک از اتم‌های جواهر ذره‌ای و هر یک از عناصر غیر ذره‌ای، به نحو ذاتی وجود دارد. بنا بر این، از منظر وی ششیکه آنچه اولاً و بالذات سبب جزئیت، تفرد، یا تمایز امور از همدیگر است، دارای پنج خصوصیت زیر است:

۱. ذاتی است؛ یعنی در ذات هریک از افراد اتم‌ها و جواهر بسیط اولیه نهفته است، و به طبع، هرگز از آنها جدا نمی‌شود.

۲. بی‌نهایت مصداق دارد؛ زیرا در هر فرد از مصادیق بسیط جواهر، که بی‌نهایت است، یکی از آن ویژگی‌های مسبب جزئیت هست.

۳. سرمدی (ازلی و ابدی) است؛ زیرا متعلق آن، که همانا مصادیق بسیط و اولیه جواهر است، سرمدی است.

۴. ذاتاً متمایز است؛ زیرا این ویژگی‌های ذاتی، بی‌نهایت، و سرمدی، خود نیز از یکدیگر متمایزند؛ وگرنه نمی‌توانستند موجب تمایز افراد جواهر از هم شوند. اما بدیهی است که تمایز آنها از یکدیگر به امر متمایزکننده دیگری نبوده، بلکه به خود این ویژگی‌هاست؛ وگرنه امر متمایزکننده در هر چیز سلسله‌ای از امور می‌شد که تا بی‌نهایت ادامه می‌یافت.

۵. فراتر از حس و ادراک حسی است. (۸-۴۴۶:۱۳۸۴، چاترجی؛ Dasgupta, 1997:18-9) وی ششیکه وجود این ویژگی‌های تفردآفرین ذاتی را از طریق دیگری نیز توجیه می‌کند و می‌گوید: به سبب همین ویژگی‌هاست که اتم‌ها در نظر یوگیانی که آنها را درک کرده‌اند متمایز می‌نماید. گویا وی ششیکه می‌خواهد بگوید، اگر این ویژگی‌های ذاتی نبود، دلیلی نداشت که یوگی‌ها در شهود اتم‌های جواهر اتمی آنها را از هم متمایز بینند. اما اینجا دو پرسش مطرح است که باید از جانب وی ششیکه پاسخ گفت:

۱. چه تفاوتی میان ویششه (جزئیت) و پُژْتهکُتوه (تمایز و تغایر) هست، که اولی را یکی از شش‌باشنده و دومی را یکی از انواع کیفیت شماره کردید که خود کیفیت یکی از شش‌باشنده است؟ آیا در این تقسیم‌بندی خلط یا مغالطه‌ای وجود دارد؟ شاید پاسخ وی ششیکه این باشد که، پُژْتهکُتوه بر تمایزات ظاهری، عارضی، و فرعی میان اشیا دلالت دارد، در حالی که ویششه بر تمایز ذاتی، نهایی، و اصلی میان اولین و بسیط‌ترین اجزای هستی دلالت دارد.

۲. اگر ویششه (جزئیت) به طور مستقل در خارج وجود ندارد تا در شمار جواهرهای نُه‌گانه قرار گیرد، چرا جزء اعراض (کیفیت‌ها) جای داده نشده است؟ (البته این اشکال در مورد کلیت و ملازمه نیز وارد است) در پاسخ، شاید بتوان از طرف وی ششیکه به این پرسش چنین پاسخ گفت که، در این دسته‌بندی از موجودات، امور به جوهر و عرض

تقسیم نشده‌اند، بلکه به جوهر، عرض مفارق (که در اینجا کیفیت نام دارد)، و عوارض ذاتی تقسیم پذیرفته‌اند، که این سومی شامل کلیت، جزئیت، و ملازمه است.

ملازمه (سَمَوایه)

ملازمه عبارت از ارتباط ذاتی، لاینفک، و دائمی میان اموری است که یکی در دیگری موجود است. (۲۲۸: ۱۳۶۷، رادها کریشنن) نمونه‌های این رابطه را می‌توان در جوهر و عرض ذاتی، علت و معلول، فرد و جزئیت، و مانند آن دید. ملازمه (سَمَوایه) از این جهت با پیوستگی (سَمِیگه)، که یکی از کیفیت‌ها است، متمایز می‌شود که ابدی و لاینفک است، در حالی که، پیوستگی یا همان اتصال، مانند برخورد و چسبیدن دو تکه خمیر به یکدیگر، امری حادث و گذراست. وی‌شیشیکه سوتره در باره ملازمه می‌گوید: «این ترکیبی است که به سبب آن در علت و معلول درمی‌یابیم که «این (معلول) اینجا (نزد علت) وجود دارد.» (۲۶، هفتم: وی‌شیشیکه سوتره؛ (Agrawal, 2001: 128)

نیست‌ها (اَبْهَآوه‌ها)

وی‌شیشیکه که در صدد برشماری موضوعات معرفت (پدازته‌ها) برآمده بود، عدم را نیز موضوع معرفت دانسته و آن را در کنار هست‌ها، به عنوان قسم دوم از پدازته‌ها جای داده، و تقسیم‌بندی کرده است. از طرفی، از آنجا که پدازته‌ها یا موضوعات معرفت را همان واقعیت‌ها تلقی می‌کرده،^۱ عدم (اَبْهَآوه) را نیز یک واقعیت به حساب آورده است. اَبْهَآوه مفهوم عامی است که شامل تمام امور سلبی می‌شود. بر این پایه، اَبْهَآوه‌ها را به چهار دسته تقسیم کرده‌اند:

۱. پُراگ‌اَبْهَآوه^۲، به معنای نیستی چیزی پیش از به وجود آمدن‌اش (عدم غیر مسبوق به وجود)، مانند عدم هیئت خانه در توده برهم انباشته آجر قبل از ساخته شدن خانه.
۲. دَهوَمَسَآبْهَآوه^۳، به معنای نیستی چیزی پس از به وجود آمدن‌اش، مانند عدم هیئت کوزه پس از شکسته شدن.
۳. اَتِیتاَبْهَآوه^۴، عدم وجود چیزی در چیزی، در گذشته، حال و آینده، مانند عدم

۱. بگرید به: معرفت‌شناسی نیایه‌وی‌شیشیکه، در همین جستار.

3. dhvamsābhāva

2. prāgabhāva

4. atyantābhāva

نسبت میان رنگ و هوا.

پیداست که این سه نوع نیستی، همگی در اینکه نیستی چیزی در چیز دیگری اند مشترک اند. از این رو، وی ششیکه این سه را در یک دسته کلی تر نیز جای می دهد و با نام سَمَسْرُگابهاوه^۱ می خواند.

۴. انیونی آَبهاوه^۲، به معنای عدم نسبت میان دو چیز (عدم مماثل یا مقابل)، مانند گاو نبودن اسب و برعکس (عدم مماثلت میان گاو و اسب).

چنانکه آشکار است، تقسیم بندی واقعیات در وی ششیکه چندان جامع و مانع نیست، و شاید از همین سبب بوده که تداوم این مکتب با اختلال روبه رو شده، و تنها به مدد یک سلسله اصلاحات، آن هم در قالب تلفیقی از نیایه - وی ششیکه، توانسته است ادامه حیات دهد.

نیایه - وی ششیکه متأخر

در پی یک سلسله انتقادات علیه دو مکتب نیایه و وی ششیکه، و به ویژه انتشار کتاب کَنَدَنه - کَنَدَه - کادیه^۳، اثر شری هرشه^۴، ودانتی نیرومندی که با این اثر اساس این مکتب ها را لرزاند، نقادی هایی از سوی برخی اندیشمندان خود این دو مکتب در باره لزوم دقت بیشتر در تعاریف و سادگی و استحکام بیشتر در استدلال ها، که اساس کار نیایه و وی ششیکه را تشکیل می داد، صورت گرفت. مهم ترین این نقادی ها در حوزه نیایه در کارهای گنگیشه اوپه دیپایه (در حدود ۱۲۲۵م) و اثر بسیار تأثیرگذارش به نام تَتوه چَینتامنی، و در حوزه وی ششیکه به وسیله وادیندره^۵ (۱۲۲۵م) که یک محقق وی ششیکه بود، منعکس است. این یکی موفق شد روش جدلی اندیشمندان وی ششیکه، به نام مهاویدیا (بینش عظیم) را تعدیل کند. این روش مروج رهیافتی بود که هر مغلطه ای را برای پیروزی بر حریف در مباحثه تجویز می کرد. هدف در این مهاویدیا پیروزی در بحث بود، و نه تحویری حقیقت.

این زمان، دو مکتب نیایه و وی ششیکه به دلایلی، از جمله شاید مواجه شدن با انتقاد مشترکی که به روش و منابع تحقیق هر دو می شد (روش عقلی و منطقی، و تکیه مفرط بر

1. smsargābhāva

2. anyuniabhāva

3. Kandana-Kanda-Kādyā

4. Śrī Harśa

5. vādindra

استدلال‌های عقلانی بیش از حد انتزاعی و بیچیده) به هم گراییده و در جبهه‌ای مشترک تلاش کردند. اگرچه برخی رساله‌های اختصاصی وی‌ششیکه در همین دوره به نگارش درآمد، اما جریان اصلی اندیشمندان مدرسی هر دو مکتب به ائتلاف نظر داشت. در همین راستا، نظریات معرفت‌شناسی نیایه در وی‌ششیکه اثر کرد، و دسته‌بندی موضوعات معرفت، که وی‌ششیکه دانش آن را برای نیل به نجات ضروری می‌پنداشت، از سوی نیاییکه‌ها با تغییرات اندکی پذیرفته شد.

در این دوره نویسندگان و آثار برجسته‌ای در حوزه وی‌ششیکه پدید آمدند و تحولاتی در نیایه و وی‌ششیکه رخ نمود. برخی از مهم‌ترین موارد عبارت است از:

۱. محقق مستقل در بنگال طبقه‌بندی دیگری از موضوعات معرفت به دست داد که با طبقه‌بندی وی‌ششیکه تفاوت داشت و برخی آن را مستحکم‌تر و اصیل‌تر از طبقه‌بندی این مکتب دانسته‌اند.

۲. شنکره میشره (قرن شانزدهم م) تفسیر خود از وی‌ششیکه‌سوتره را ارائه کرد.

۳. اثر وچسپتی میشره^۱، نویسنده مستقل و پرکاری که در قرن نهم م در ضمن آثار دیگرش در بیشتر مکتب‌های فلسفی، انتقادات شری هرشه را از جانب نیایه و وی‌ششیکه پاسخ گفته بود، در قوت گرفتن و تکامل این دو مکتب مؤثر افتاد.

۴. تفاسیر جدیدی از متون نیایه و وی‌ششیکه به نگارش درآمد. (۵-۱۳۶۷)

رادهاکریشنان)

این روند اصلاحی سبب شد که مکتب تلفیقی نیایه‌وی‌ششیکه، با وجود همه چالش‌ها، در شمار یکی از دو مکتب پویایی باشد که از میان همه مکتب‌های فلسفی هندو تا به امروز ادامه حیات داده است.

خداشناسی وی‌ششیکه

گویا، مکتب وی‌ششیکه در آغاز اعتنای چندانی به مبحث خداشناسی روا نمی‌داشته، و در واقع پس از اتحاد با نیایه بوده که خداشناسی جایگاه مهم‌تری در نظام اندیشگی وی‌ششیکه یافته است. با آنکه طبقه‌بندی موضوعات معرفت (واقعیات) در وی‌ششیکه علی‌الاصول باید شامل هر هست و نیستی باشد، و به‌رغم آنکه این طبقه‌بندی شامل

وجودات غیر مادی مانند روح (روح‌های فردی) نیز هست، اما در آن اشاره‌ای به خدا، به هیچ‌یک از مفاهیم آن، نمی‌شود.

پس از اتحاد وی ششیکه با نیایه، خدا به مثابه «روح برتر»ی مطرح شد که یگانه، نامتناهی، و سرمدی است. اما به درستی معلوم نیست که نیایه وی ششیکه متأخر خدا را در مقوله روح جای می‌دهد یا به عنوان مقوله‌ای دیگر، به‌تئ جوهر هستی می‌افزاید. اما به‌گفته برخی محققان هندو، این کار به هر صورت که انجام پذیرد، انسجام منطقی نیایه وی ششیکه را هم در باب روح و هم در باب خدا دچار آشوب می‌سازد. (۴۸۳: ۱۳۸۴، چاترجی) علاوه بر این، خدایی که از این خداشناسی بیرون می‌آید خالق متعالی و سازنده و هدایتگر و سامان‌بخش هستی است، اما نیاز عاطفی و روانی انسان به خدا را در زمینه نجات، هدایت، و حمایت، برآورده نمی‌کند.

به هر روی آنچه در باب محتوای خداشناسی وی ششیکه گفتنی است همان است که در مبحث خداشناسی نیایه آمده است.

انسان‌شناسی وی ششیکه

انسان‌شناسی وی ششیکه نیز در جهان‌شناسی آن، در مبحث روح حیواتما و پرم‌آتما، و نیز نفس یا ذهن مندرج است. اما شاید به سبب خصیصه تحلیلی وی ششیکه، این مکتب در باره کلیت انسان و ذات، یا لاقل ویژگی متمایزکننده انسان از دیگر موجودات، بحث نکرده است.

از مباحث گذشته می‌توان به پای وی ششیکه نهاد که مراتب وجودی انسان عبارت است از: جسم، ذهن (منس)، و روح فردی. گویا جسم در این مکتب شامل حواس نیز هست. ذهن نیز قوه‌ای است که به مثابه حسی مشترک عمل می‌کند. روح در این مکتب همانا مدرک کلیات، محمل ادراکات، مایه حیات، عامل خودآگاهی و وحدت بوده و به تعداد افراد بشر متعدد است.

وی ششیکه هم وجود روح و هم تکثر آن را واقعی می‌داند. چنان می‌نماید که اندیشمندان وی ششیکه به موضوع روح کلی (پرم‌آتمن) و اتحاد آن با ایشوره یا برهمن (چنان‌که در اوپنیشدها مطرح بوده است) و موهوم بودن تفرد ارواح و واقعی بودن وحدت آنها در روح کلی نیندیشیده یا قائل نبوده‌اند. در عین حال، از اینکه لفظ «آتمن» را هم بر

روح فردی و هم بر روح برتر (بَرم آتمن یا ایشوره) اطلاق کرده‌اند، می‌توان گمان برد که در این مکتب لااقل میان روح‌های فردی با خداوند مسانختی می‌دیده‌اند. روح در وی‌شیشیکه، علاوه بر اینها، حامل آثار اعمال نیز هست، و به دلیل خصیصه جاودانگی، با مرگ از بین نرفته و مایه تداوم وجود آدمی می‌گردد.

نجات‌شناسی وی‌شیشیکه

موضوع نجات در وی‌شیشیکه با مباحث دیگری در پیوند است. از این جمله، دو مبحث است: ۱. نیروی آذرشته ۲. مبحث دهرمه و آدهرمه.

نجات‌شناسی وی‌شیشیکه با اعتقاد به نیرویی به نام آذرشته ارتباط زیادی دارد. آذرشته به معنای «نادیدنی و ندانستنی»، و به مفهوم «سرنوشت» یا همان ثمره اعمال است که بعد از مرگ در روح باقی می‌ماند. (Radhakrishnan, 1957: 394) به عبارت دیگر، آذرشته نیرویی است که نظام اخلاقی و حیاتی عالم هستی را برقرار می‌سازد، و در عین حال، همین نیرو موجب رسیدن روح به ثمره کردارهای نیک و بد خویش و، به تبع، عامل تعیین سرنوشت آدمی نیز هست. از این حیث، آذرشته مفهوم و نقش کَرْمه و دهرمه را با هم داراست. اما وی‌شیشیکه‌سوتره، علاوه بر این دو کارکرد، هرگونه حادثه غیر عادی و بیرون از دایره عقل و دانش متعارف را به همین نیرو نسبت می‌دهد، حوادثی مانند «جنبش سنگ گوهر (احتمالاً سنگ مغناطیس) و پیش رفتن سوزن (به سوی آن)» (۱۵)، یکم، پنجم: وی‌شیشیکه‌سوتره، و یا «گردش شیره گیاهی در پیکره درختان» (۷)، دوم، پنجم: وی‌شیشیکه‌سوتره، و یا «جذب و تلفیق آب و غذا و دیگر محصولات» (۱۷)، دوم، پنجم: وی‌شیشیکه‌سوتره) را. افزون بر همه اینها، وی‌شیشیکه آذرشته را عامل دمیدن حیات و اندیشه به جسم و خروج آن از جسم نیز تلقی می‌کند. (همان، بر پایه ترجمه Agrawal, 2001؛ و نیز ۵۳۵-۴: ۱۳۶۲، شایگان)

دهرمه نیز به عنوان امری تعالی بخش و خیرآفرین در نظریه نجات وی‌شیشیکه نقش ایفا می‌کند. «دهرمه (آن است) که تعالی و خیر اعلا از آن (به بار می‌آید). (وی‌شیشیکه‌سوتره: یکم، ۲) حتی اعتبار وده‌ها نیز به آن است که دهرمه را آشکار می‌کند. «معتبر بودن وده (از آن روست) که سخن خداست (یا که تبیینی از دهرمه است). (وی‌شیشیکه‌سوتره: یکم، ۳؛ بنا به ترجمه Agrawal, 2001: 87)

اکنون، پاسخ وی ششیکه به سه پرسش اساسی نجات‌شناختی، یعنی، نجات از چه؟ نجات به سوی چه؟ و نجات با چه؟ بر پایه اصل آذرشته چنین است: آنچه باید از آن رهایی یافت، همانا چرخه پایان‌ناپذیر زادومیر (تناسخ) است. روح آنگاه از این چرخه رهایی می‌یابد که نیروی آذرشته‌ای که از کردار او حاصل آمده است پایان پذیرد، و به گفته شَنگَره می‌شهره، این جز با معرفت به حقیقت آتمن حاصل نمی‌آید. (۵۳۵: ۱۳۶۲، شایگان؛ به نقل از: Vaiśeṣika Sūtra Upaskāra, Vol. 2, 91)

اما گویا وی ششیکه تنها راه دستیابی به چنین معرفتی را معرفت به تمایزات امور می‌دیده، و از همین رو دست به کار تبیین این تمایزات شده است، تمایز میان هست‌ها و نیست‌ها، و میان انواع هستی‌ها و نیستی‌ها. «خیر اعلا از معرفت (برمی‌آید)، معرفتی که به وسیله دهرمه‌ای مخصوص ایجاد می‌گردد، دهرمه جوهر امور قابل اشاره، ذوات، کیفیات، کنش‌ها، انواع، اصناف و ترکیب، و به وسیله مشترکات و امتیازات آنها. یا که خیر اعلا از (مطالعه) این نظریه یا نظام (حاصل می‌آید)، که ثمره خاصیتی است که معرفت و مانند آن را می‌آموزد.» (وی ششیکه‌سوتره: یکم، ۴)

میراث وی ششیکه برای سنت هندو

مکتب وی ششیکه به سهم خود ذخایری را برای اندیشه فلسفی دینی هندو به میراث نهاد. مهم‌ترین اندیشه‌های هندویی برآمده از بستر وی ششیکه را می‌توان در دو آموزه شماره کرد:

۱. نظریه‌ای جامع و منطقی در باب طبقه‌بندی اشیا، که این نظریه تا پیش از عصر علوم تجربی منبع مؤثر تأمین‌کننده نیاز فلسفی هندوان در این زمینه بود. این طبقه‌بندی را از آن جهت منطقی خوانده‌اند که اشیا را بر پایه ویژگی‌های ممیزه و تفاوت‌های غایی آنها به هفت گروه تقسیم کرده است. (۴۸۴: ۱۳۸۴، چاترجی)

۲) نظریه اتمی، که به ویژه ساز و کار پیدایش و انحلال عالم را توضیح داده و نقش خداوند در این فرآیند را معلوم می‌کرد؛ و علاوه بر آن، با طرح نظریه آذرشته جایگاه اخلاق و عمل انسانی را در این فرآیند توضیح می‌داد. (در باره سهم وی ششیکه در اندیشه دینی هندو، نک: (۴۸۳-۴: ۱۳۸۴، چاترجی)

منابع

- چاترجی س. و داتا د. معرفى مکتب‌های فلسفی هند، ترجمه فرناز ناظرزاده کرمانی، قم، مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب، ۱۳۸۴.
- رادهاکریشنان، سروپالی، تاریخ فلسفه شرق و غرب: جلد اول: تاریخ فلسفه شرق، ترجمه خسرو جهاندارى، تهران، سازمان انتشارات و آموزش انقلاب اسلامى، ۱۳۶۷.
- شایگان، داریوش، ادیان و مکتب‌های فلسفی هند (۲ جلد)، تهران، انتشارات امیرکبیر، ۱۳۶۲.
- لاک، جان، تحقیق در فهم بشر، ترجمه رضازاده شفق، تهران، کتابفروشی دهخدا، ۱۳۴۹.
- Agrawal, Madan Mohan, *Six System of Indian Philosophy: The Sūtras of Six System of Indian Philosophy*, Delhi, Chaukhamba S. P. , 2001.
- Audi, Robert, *The Cambridge Dictionary of Philosophy*, UK, Cambridge University Press, 1995.
- Dasgupta, Surendranath, *A History of Indian Philosophy*, Motilalal Banarsidass, Delhi, 1997.
- Franco, eli & preisendanz, karin, *Nyāya-vaiśeṣika*, Routledge Encyclopedia of Philosophy, G.e.d. Edward Craig, London & New York, Routledge, 1998.
- Radhakrishnan S. and Morre Ch, A., *A Source Book in Indian Philosophy*, US, Princeton University Press, 1957.
- Radhakrishnan, S, *Indian Philosophy*, Oxford, India, 1923-1998.
- Raju, P.T., *Structural Depths of Indian Thouth*, New Delhi, Sout Asian Publishers, 1985.



پښتونستان د علومو او مطالعاتو فریښتی
پرتال جامع علومو انسانی