مكتب وی ششیکه (طبعیات هندي)
على موحدان عطار

اشارة

مكتب وی ششیکه یکی از شش مكتب فلسفی هندوی است. این مكتب نژد به سان دیکر مکتبهای فلسفی هندی در اصل به یکی و یکی راه ناهت است. اما از آنجا که این مقصود را متوقف بر شناخت درست نسبت به مقولات هنده‌ای (آنچه واقعیت دارد یا موضوع معرفت قرار می‌گیرد) می‌دانسته است در پی تبیین و دسته‌بندی این مقولات برآمده و باید از آن رو که بر شناخت استدلالی و روش منطقی نکته و تأکید داشته است در پایانشان جدی و معرفی مقولات روایة استدلالی را پیش کرده است. این جستار وی ششیکه را به آن قصد واکاوی کرده است که ببیند این مکتب چه فکری است و بینش هایی را برای فلسفة هنده را، به طور عادی و برای ست هندو به طور خاص، به میراث نهاده است، اما در عین حال به روالی رفته است تا به برای عموم جوییدگان فلسفه شرقی نیز، لاقی دق در حد معرفی یکی از مکتب‌های هنده مفید افتاد.

کلیات

نام مكتب وی ششیکه را از واژه ویششه به مفهوم تفرده گرفته‌اند، که این بر اهمیت ویژگی‌های متمایزکننده و تفردآفرین در چشم این مكتب دلالت می‌کند. اگرچه

1. Vaiśeṣika Darśana
2. viśeṣa
مکتب وی ششیکه عمداً به جهان شناسی (فیزیک و متافیزیک) می‌پردازم (Radhakrishnan, 1957: 386).

اما در حقیقت با این رهابیت، بله سانی دیگر مکتب‌های راست‌گری شده، سعی در تبیین راه نجات دارد؛ این گفتگه را به کتاب‌های، بیانگی یوی ششیکه منسوب می‌کند که «شناخت فلسفی وی ششیکه برای نجات ضروری» (Raju, 1954: 252) البته ترکیده‌ای در این باره هست که این مکتب، بیش از آن به صورت کلاسیک درآید، دارای ابعاد نجات شناختی و حتی دینی بوده است. برخی مانند اریک فراوارما و آنتونه تاکور وی ششیکه آغازین را تلاشی صرفاً علمی و فلسفی برای تبیین هستی یافته‌اند. برخی دیگر مانند جان هریون و دیگران، بالاخره که این مکتب از آوازگری برای نجات داشته است، یا ناقص، چنان که جان هریون (1958) و دیگران، برای مکتبی که در داستی و در سمت وسوی جاهت و شعاع‌گری راست‌گری شده است. اما از آنجا که شهی و فلسفی نظری در هیچ‌یک از مکتب‌های فلسفی هندو سابقه ندارد و انگیزه به نجات از ویژگی‌های عمومی این مکتب‌های است، مشتق شده در دیگر‌ها و دیگر‌ها و دیگر‌ها و دیگر‌ها، اول را بی‌پدید آورده و بعد به آن‌ها در مباحث اولیه آن، بر این پایه دیگری را داشت. این پایه دیگر، خواهد بود بی‌پدید آورده که این مکتب به هیچ مقدمه‌ای ناغهان مقداده‌ای خواهد را به سمت نجات شناسی تعیین داده باشد.

به هر روی، مکتب وی ششیکه در نهایت به ویژه در پرستش با نابینای به صورت یکی درشت‌تر یا مکتب‌هایی نجات مطرح شده است. جالب است، این است، در آغاز سوزنده وی ششیکه (متن پایه مکتب وی ششیکه) به تبیین وِ هُرُه (قانون فضیله) می‌پردازم (Radhakrishnan, 1957: 387) به گونه‌ای که شبهات زیادی با مکتب بوروه می‌ماند. یکی دیگر از شش مکتب فلسفی هندو، که در نجات‌شناسی خروشی تأکید می‌گیرد، Purvamimânsâ کاربرد دارد و هرگاه را می‌دانست (در این باره نک‌های 1362، شاپکان؛ و 4 جان‌تروی، صبحث مانند)
تاریخچه

تأخیر پیداشی این مکتب در ابتدای زیادی است. اما این اواخر تمایل بیشتری هست که
قدمت وی شیشکیه را به زمان‌های پیش از بودا و تا دوران اوینشاد اولیه برآورده کند.
شواهدی که بر این مدعای اقائه می‌کنند عمداً عبارت است از: ۱) عدم اشاره
وی شیشکیه موتره به فلسفه‌های بودایی و دیگر مکتب‌های فلسفی، بجز می‌مانند و
سانثکه‌هی ۲) عدم توجه به رسانه به درخواست اصطلاحات رایج فلسفی در دوره‌های
متاخرتر، مانند شش‌شوشت (دلیل کلی یا استدلال از معلوم به علت) و اصطلاح پوروزوت ۳
(دلیل آنت یا استدلال از علت به معلوم)، ۴) اینکه وی شیشکیه موتره در جنگ جام زمان را
علت اصلی پیدایش این اقلیت به دانسته است، و ما می‌دانیم که در شوش‌شوتو (ویششته) ۵ به جنین
آیینی اشاره شده است، اما در هیچ‌یک از مکتب‌های دیگر چنین نظریه‌ای پایفت
نمی‌شود، ۶) شیوه و روش بحث وی شیشکیه، ۷) و البته اینکه به نظر آنها، گهل‌یشته ۸
حکیم براهیمه بودایی (حدود ۵۵۰م)، تاریخ وی شیشکیه مقدم بر آین بوداست.

Dasgupta, 1997: 281-2)

متن

آثار و منابع مکتب وی شیشکیه نیز مانند نیایه تا همین قرن‌های اخیر پیوسته در ترکیب بوده
است. متن اصلی وی شیشکیه، وی شیشکیه موتره است. این اثر را به نگاه‌گذار اساسی ایون
مکتب، کنار گذاه (به معنای ابرنجکوار) ۹ نسبت می‌دهند. این اثر شامل حدود ۴۰۰۰ جمله
موجز و غالباً ممکن است به‌طور کاملاً و به‌طور کامل در باره‌امور مختلف بوده است. تنوع سبک و
سیاق این عبارات، گواه بر مراحل متعدد تحول در این مکتب است. قدمتی تیرین تعطیله‌ها
بر این اثر به بعد از قرن‌های اول دوم تعلق دارد و البته بیشتر آنها نیز مقوود شده است.

1. Šeṣvat 2. purvat
3. Śvetāṣṭara Upaniṣad 4. Asvaghoṣa
5. نام‌های دیگری که برای کنار گذاه ذکر شده‌اند، از جمله کناره (Kányapa) و کنار گ‌داه (Kamabhuj) و اوینشده (Ughtaka) که به اختلاف برخی از این نام‌ها تام خان‌ادی و برخی گواه دیگری به مکتب وی شیشکیه گذاشته‌اند.
7. جانجی: ۱۳۶۲، شایگان
8. ۶۵۴-۴۴۴/ ۱۳۸۴-۹۱
همین تعلیق‌ها مسئاً جریان‌ناتی در درون این مکتب گشتی است. از این میان، اصلی‌تر
جریان‌ی کبیر شیشکه می‌شود. مطرح‌نامه‌ای از متنی به نام بی‌دریافت شده، سی‌ویک‌هیه، به معناي "خلاء،
ویژگی‌های مقولات" است که به بزرگ‌ترین تعلیق‌های موسیقی و تحلیلگرینگ مکتب، پرخته
پاده، تعلق دارد. این اثر دیگری تفسیری مستقل باید دانست که به جای پیروی از قابل
تولیت‌ی شیشکه سوتهه، مفاد اصلی آن را تطبیق می‌کند. برخی مطالبی که در وی شیشکه
نیوآبوده و بعداً با ادامه در نیاگری شیشکه مطرح شده، مانند مبحث آفرینش و انحلال عامل
مبحث اعداد و غیر، نخستین بار در این کتاب طرح شده است. (همان) خلاصه‌نویسی
دیگری از مهم‌ترین و نسخه‌ای است در باره‌ده مقوله، اثر "چندراتوتنی" که نا
پایداری نداشته است. عمده‌ترین آثار دوران کلاسیکی این مکتب، تعلیقه‌های شیری
و تفسیرهای است که بر بی‌دریافت‌های دیگری ساخته‌اند. از این جمله اس
بُلی‌هی (بزرگ‌مدت)، ظریف‌خشم‌هیه (قرن نهم) و نیاگری (درخت هندیگل‌نیاگری)
شیشکه‌هیه (اواخر قرن دهم) که اثر و‌پژوه‌هیه (واوایل فرنگ نیم‌بله) در
۱۹۶۱ تعلیق‌هایی بر وی شیشکه سوتهه از "چندراتوتنی" است که از این
جمهب‌هیه تعلیق‌هایی با دیگری به نام وی شیشکه سوتهه، "شیشکه‌مه‌هیه" ۱۱ (قرن
شعری‌هات،) در بردارنده نسخه اصلی‌تری از وی شیشکه سوتهه است.

Franco, 1998: vol 7, 58

نیاگری و وی شیشکه
چنانکه بیشتر گفته‌یم، در مکتب نیاگری و وی شیشکه در بسیاری از مبادی از مبانی به اتحاد دست
یافته‌یم. با این همه، مواردی از اختلاف نیز در میان هستند. مهم‌ترین موارد اختلاف بر

Praṣasthapādādbhāṣya Padārthadharmasangraha Praṣasthapāda Vyomāśava
Vyāyākandali Śrīdharaś
Cīrānāvali Udayana
Candrānanda Vaiveśikāśūtras-Upākārara
11. Śankara Miśra 12


ارث‌تاریخی آثاری از رُسِلیانگیه‌دیه، چه ناچیزی بزرگ، آن را تا زمان ترجمه‌ی چینی انترش، که نهایت از این میان متن است زنده بود.

Candramati 3

Franco, 1998: 58

Franco, 1998: 58 12

Franco, 1998: 58 12
دو جزی است: ۱) مکتب وی یشیشکه تنها برای دو تا از چهار منبع معرفت نیایه اعتباره‌ام از است: ادراک و استنتاج؛ و دو منبع دیگر، به معنی تطبیق و گواهی را مستقل‌المحفظه علم نمی‌دانند، بلکه آنها را زیر مجموعه استنتاج می‌شمارند. در عوض به جای آن دو، «یاداوردن» و «شهود» را به ملی معرفت می‌افزایند. ۲) وی یشیشکه، بی خلاف نیایه، تهیه هفت مقوله (که در ابتدا شن مقوله بوده) از شانزده مقوله معرفت را بر مبنای شناسه‌ی وی یشیشکه برمی‌شناود و آن است که به یک هفت پدیدارته آن می‌توان تنام واقعیات را توضیح داد.

(۴۱۲-۵، ۱۳۸۴، چاتری‌گر)

وی یشیشکه در سایر مباحث معرفت شناسی و مبادل نجات و خدا و انسان، کم یا بیش هر یکی نیایه است، اما چنان که در مباحث معرفت شناسی نیایه وی یشیشکه می‌توان به تفصیلات نیایه مراعاجه کرد، در معرفی مباحث جهان شناسی نیایه وی یشیشکه نیز می‌توان به جهان‌شناسی وی یشیشکه بسته کرد؛ زیرا به هر حال، مکت‌ب نیایه در این موضوع از وی‌گاه‌هاهای عمیق‌تری که انیشیمیان و معلمان وی یشیشکه به دست داده‌اند اقتباس کرده است. از این رو، عمده‌های تلاش حاصل حاضر ضرف تبیین طبیعت وی یشیشکه شده و مباحث معرفت شناختی را (نیاز در آنکار کردن تفاوت ها) به مطالعه دیگری که به معرفی نیایه بی‌برازیم و انحیاده است.

معرفت شناسی وی یشیشکه

بنابر وی یشیشکه، چهار منبع معتبر معرفت عبارت است از:

۱) ادراک (پرکیگشتة)، که به امور مادی، کیفیات، و کارها تعلق می‌گیرد، و شامل ادراک

یک‌گاه در بارش‌های باران (آمده پرکیگشتة) به می‌شود.

۲) استنتاج (یکیگشتة)، که شامل سنّت، مقایسه، و دانش قلیل (شیره) نیز می‌شود. از

دید وی یشیشکه اعتبار این منابع از راه استنتاج تأمین می‌گردد. برای مثال، اعتبار

گزاره‌های متن مقدس از اعتبار گویندگان آن استنتاج، می‌شود.

به مفهوم "مدخل نظر" کتابی یا اواقعیاتی که معرفت در می‌آید بی‌باید آن با کمیک

2. ätmapratyaksa

3. وی یشیشکه، مانند نیایه، نظریه اصل‌ساز صوتی می‌ماند و متقاضی مطلق و دلیل را در از کس کاه. اما برخلاف

نیایه، که متقاضیت آنها را بر شهور (موجبه یا دعاسته رازی‌گزاران با حقیقی و قانونی افسترو می‌داند، و

وی یشیشکه این اعتبار را از صدها غبار قابل تردد و ریزی‌گر نیایه که به حق‌شناسی و قوانین مطلع استفاده، استنتاج

می‌کند. این به‌دلیل کککم این یوازای داده و داده را به حد آمد و کردن و گفتن، ابعاد و داده‌اش از آن

سبب است که سخن خداشنست. (۴) یکم: یکم، یکم: وی یشیشکه صوت هر.
3. یادآوردن (شمردی)
4. شهود (آرزوهای بندان)، که همان مواجهه‌ی با واسطه‌ی رازی‌بینان با حقایق است

(Radhakrishnan, 1923: 182-1)

خواهد بود: ادراک حسی و استنتاج عقلی. (۱۳۸۴: چاندری)

جهانی شناسی وی شیخک

جهانی شناسی وی شیخک بیوشر در طبیعت و قدرت هم ماوراءطبعیه‌ی محدود است، کمتر به مباحث کلی هستی شناسی می‌پردازد. اندیشه‌های وی شیخک در نهایت به اب تکمیل رسیدن که تمام آنچه که به معرفت درمی‌آید و در انسان آن سخن گفت، از مقوله‌کلی بیرون نیست: بوبد (پیه‌هاه) و نیود (آب‌هاه). از طرفی، هر آنچه هست بوبده‌، نی از شش مقوله بیرون نیست. مجموع این واقعیت‌ها هفت‌گانه به این است با همه‌ی آنچه به معرفت در می‌آید و جوهر معرفت از راه‌هاش از رنج حاصل می‌گردد.

بودها

بودها یا هست‌ها در منظور وی شیخک شامل شش مقوله است:

- جوهر یا ذات
- کیفیت
- کار
- کلیت
- جزئیت
- ملازمه

ارساجنیا
وی شنیده‌کن این شش مقوله را به روش توأم‌ان تجربی و منطقی شماره کرده است. به این ترتیب که، ابتدا با تحقیق در طبیعت، آشنا را را سه دسته می‌کند: 1. خود هر صیف، که آن را در 360 درجه جوهر (جوهر) می‌نامد، 2. کیفیت و کمیت آن، که مجموع این دو را گویی می‌نماید (کیفیت) می‌خواند، و 3. فعال و انفعال آن، که مجموع این دو را گویی می‌نماید (کیفیت) می‌نامد. آنگاه به دلایل عقیده از وجود ارتباط لاينفکی میان این سه مقوله، پی به مقوله «ملازمت» به عنوان مقوله مستقل می‌برد. پس از این، کیفیت و کیفیت را دو دسته می‌یابد؛ بنابراین کیفیت مختص به یک چیز، و کیفیت متعلق به دسته‌ای از اشیا. وی شنیده‌کن اینجا به دو مقوله دیگر این دست می‌یابد: جزئیت (ویژگی امر اختصاصی) و کلیت (ویژگی امر مشترک).

جوهر (درونی)

جوهر در منظر وی شنیده‌کن جزئی است که در چهارگان و وجود نمی‌یابد و خود محمل یا موضوع دیگر مقولات، منابع گشته (فعل و انفعال) و کیفیت (کم و کیف) واقع می‌شود;


تعاریف جوهر با آنچه در فلسفه مثنی از جوهر می‌فهمند (جوهر جزئی است که وقتی موجود می‌شود در موضوعی نخواهند بود) مشابهت تازگی دارد. اگرچه مصادیق جوهر و دیگر مقولات در دو فلسفه متفرق است. (در فلسفه مثنی جوهر عبارت است از: جسم، ماده، صورت، نفس و عقل. برای مقایسه مقولات وی شنیده‌کن با مقولات عشر ارسطویی رک: 1362، شایگان) از طرفی، وی شنیده‌کن این را هم در تعريف جوهر قید کرده است که جوهر دارای کیفیت است. تأکید این چیز بر آن است که جوهر لامحاله متحمل اعراز (اعم از عرض خاص خود یا اعراز عام) واقع می‌شود.
انواع چوهر

در مکتب وی شیشکه چوهر را ابتدا به دو قسم کلی می‌دانند: چوهر نامتناهی یا بسط، و چوهر نامتناهی یا مرکب. چوهر متناهی آن است که از به‌هم‌آمیختگی اجزای مختلف، پدید می‌آید، و با تعلیق بر این ترتیب آن اجزای آن ترکیب از بین می‌روند؛ مانند پارچه.

1. این را نیز باید در نظر داشت که با وجود مشابهت برخی از این عناوین با علل چهارگانه در فلسفه م تناسبی (علفی نمای، علل مبارک، علل مجری، و علل غایی) این در تقسیم‌بندی وی شیشکه حرفه علل اصلی شماره شده است. در تقسیم مشابهی از علل جهت است، باید این را با برابر فلسفه مبارک بیان کنیم. مهاجران نرم در نظر می‌گیرند و بر اساس شماره بیشتر علل در فهرست وی شیشکه، دلیل بر امتیاز آن فهرست علل در فلسفه مشاهده گرفت.
درخت، و گاو، و نیز منند توده‌ای از آب، آتش، خاک و یا هوا: اما جوهر پیشنه دیئنه به وجود می‌آید ون ده از بین می‌رود، منند ذره‌های آب، آتش، خاک و هوا، و نیز منند اثر، زمان، مکان، نفس و روح.
وی شیشکه جواهر را شامل در گروه مادی و غیر مادی می‌داده، اما مجموع آنها را به نه دسته می‌کند:
الف) جواهر مادی
1.1 خاک (پریتیوهی)
1.2 آب (آبه)
1.3 نور با آتش (یائس)
1.4 هوا (وایو)
1.5 اثری اثر (آکاشه)
ب) جواهر غیر مادی
1.6 زمان (کاله)
1.7 مکان با فضا (دیش)
1.8 روح (آتشن)
1.9 ذهن با نفس یا حس مشترک (فرس)

پنج جوهر مادی: از این نه، به‌حتم نخست را با عنوان پنجه‌های آن، یا پنج بود، یا
عناصر پنج گانه می‌خوانند. از دید وی شیشکه، این پنج جوهر مادی اند؛ زیرا هر یک، به یکی مشترک (آعراز عام) دارای یک کیفیت مخصوص (ویشیشه) است که با
یکی از حواس بایوئی قابل درک است. یا برای هر یک، هر یک از این پنج جوهر با همان

1. مفهوم کیفیت اقتصادی (ویشیشه): یا پیدای‌نت در نظر داشته که این وی‌گی‌ها، نه اینکه تنها وی‌گی‌ها و خاصیت
معنی به درد جوهر باشد، و نه اینکه در جوهر بی‌گرای باید نشود، بلکه وی‌گی‌ای است که فقط و فقط از آن
جوهر خاص سرجنشمه می‌گردد و اگر در جوهر بی‌گرای نیز پایاف شود به سپس اختیار آن جوهر با جوهری
است که سرجنشمه وی‌گی مذکور است. از طرفی، وی شیشکه بم‌بدیده که این کیفیت، ذاتی جوهر باشد.
(505: 1362، شیخکان) با نبر‌ای، یا پیدای‌نت ور دیگری ها و خاطر حاصل و با واسطه هم جوهر تلفی قردن
حسی که ویژگی ذاتی آن را ادراک می‌کنند نوعی رابطه‌تالاز، از نوع علی و معلولی دارد.
به عبارت دیگر، منشأ پیدایش همین حسی است که خاصیت وجودی‌اش را ادراک می‌کند. برای مثال، می‌توانیم می‌توانیم با آب به خاک مخلوط نشده بوری نمی‌دهد، و همچنین خاکی دارای یک رنگ. از طرفی، هنگامی که حس دیگری می‌گیرد حس بوری نیز قادر به ادراک بوده است. از این رو تاثیب حس و عین را نتوانده می‌کند. (۱۳۸۴، چاترگنی) شاید بتوان این رابطه را با اصطلاحات فلسفی چنین بیان کرد که در مکتب یوئی شیکوکه عرض خاص و استحکام در اثبات جوهر بوده، و جوهر و استحکام در عوام توصیف است.
اگر بخواهیم این رابطه را در جدول‌هایی نمايش دهم به صورت زیر خواهد بود:

<table>
<thead>
<tr>
<th>قواعد ادراکی</th>
<th>خاصیت</th>
<th>جوهر</th>
</tr>
</thead>
<tbody>
<tr>
<td>بوریایی</td>
<td>خاک</td>
<td>ایر</td>
</tr>
<tr>
<td>چشایی</td>
<td>مزه</td>
<td>هوا</td>
</tr>
<tr>
<td>بینایی</td>
<td>رنگ</td>
<td>لمس پذیری</td>
</tr>
<tr>
<td>لباسه</td>
<td>نور</td>
<td>صدا</td>
</tr>
<tr>
<td>شنواوی</td>
<td></td>
<td></td>
</tr>
</tbody>
</table>

از این پنجره، خاک و آب و آتش، دارای یک علت مشترک، و نامناسب است: به این معنا که آنها را در حال ترکیبی که در نظر گرفته‌ام، نامناسب و ناپایدار، و به لحاظ اجزای بسيط سازندگان باعث که در دید وی شیکه، تکیه مساوی با حضور و نیازی، و بساط مساوی با قدم، و عدم تناهي است؛ زیرا در این فلسفه مانده‌ها، به همان اجزای لاینجری، از عدم به وجود نیامده است و خلق نیاز چیزی جز ترکیب‌ای این اجرا نیست. در ضمن است که وی شیکه، مانند سبیاری از دیگر فلسفه‌های قدیم، خاک و آب و آتش و هوا و... را عنصر اصلی و اولی جهان هستی می‌انگاشته، به گونه‌ای که حتی در آخرین مرحله‌ی تجزیه نیز به چیزی جز همین طبیعت خاک و آب و آتش و... نمی‌اندیشیده است.

به عبارت دیگر، وی‌سئی نه بکا از جوهر مادی وی‌سئی لا اینک آن بوده و، با عالم، علامت مشخصه‌ای آن خواید بود. من برای من به علامت وی‌سئی جوهر در اندازه‌ی وی‌سئی، عرض خاصی با وی‌سئی است که صرفاً همان جوهر محمل اصلی و اصل آن است، و با وجود آن می‌توان به وجود آن جوهر بود.
برای آنکه درک درستی از سامانه طبیعی ویِ شیشیکه داشته باشیم لازم است مفهوم هر یک از این جواهرات را از منظر نظریه‌پردازان ویِ شیشیکه بررسی کنیم. در این خصوص، مهم‌ترین منبع پژوهش‌های مطرح متعلق به استاد، که با تأمین ویِ شیشیکه‌پس درهای ویِ شیشیکه (پیشین)، نیز شناخته می‌شود. این منبع به طور تفصیلی به این مباحث پرداخته، و از این پایت جایگاه مهمی در تئیت اندیشه ویِ شیشیکه داشته است.

اصول‌اً اندیشمندان ویِ شیشیکه کوشیده‌اند تا همه آنچه هست و نیست را به اصول قابل شمارشی برگردانند و در سامانه‌ای منسجم به تصویر کشند. به دلیل است، به سبب در اختیار بودن آزادی تجربی امروزی، مهم‌ترین ابزار آن در این راه، پس از مشاهده و تجربه‌های قسمی، قوّت فکر و استدلال بوده است. به همین سبب، به‌سیاست نامه‌های فلسفي‌قلیم، هستی شناسی و حتی طبیعت‌های ویِ شیشیکه بی‌خانش از آنکه متقنی به تجربه علمی باشد ص白糖 استدلالی و نظری‌های دارد. به همین عامل سبب شده است که اندیشمندان ویِ شیشیکه بی‌خانش را مصرف افکات موجودات و تماز اموری کنند که مستقیماً تجربه‌های نمی‌شود. بنابراین، آنچه که ویِ شیشیکه در تعريف جواهرات ارائه مي‌کند بيشتر از آنکه تعريف حقيقی باشد افکات وجود آنها از راه وجود اعراض و ويزگي هاي آنها، و تيز بيان ويزگي‌ها و ويزگي متمايزگاندند آنهاست. شايد به همین سبب است که در آثار ویِ شیشیکه كمتر به محبت اين جواهر پرداخته‌اند. از اين رو، نمي‌توان انكار كرد كه كشف مفهوم ویِ شیشیکه از این جواهرها، تا حدودی بر حذد و استنباط ماه، به عنوان كسي كه از بيرون به اين نظام اندیشيته مي‌گذرد، استوار است:

خاک (پرتهوری): نمي‌توان گفت مقصود از خاک در اندیشه ویِ شیشیکه جامدات بوده است، چنانکه نمي‌توان گفت آنها عيناً همين جيزي که زير باي ماست و گياه برای رشد خود بدان وابسته است. را به اثبات يک جواهر تلقی مي‌کردام. اما با توجه به معنای پرتهوری (زمنين)، به نظر مي‌رسد كه مراز از جواهر خاک ريزترين ژست اين جسم مركب زير باي ماست، كه در ديد اندیشمندان ویِ شیشیکه مادهايي منجانس بودهاند. به هر رو، آنچه براي آنان مهم بروده ويزگي هاي اين جواهر است: از ديد ویِ شیشیکه «خاک داراي كيافيت رنگ (روپه)، مزه (زرسه) و بو (گندیه) است» اما ويزگي يا همان كيافيت

1. از اين نامت ویِ شیشیکه را بايد از طرفی در قصه تجربهُ گوگاه (آميزرسام)، پروژيپس، و اعمال و قرار داده و از سوئی در قصه مکتب شاه نقلِ گوگاه مانند می‌مانند، و از سوئی دیگر، در صورت مکتب ها و نظامه‌ها شهیدگرا.
امام اثر اپ برای آنها آورده است (مثالهایی مثل آفت، نور نیایر) نور، خاصیت لمس‌ذیری بوده و سیال چسبندگی است، (12) کمک، دوم، یکی، نور، یکی، شیشه‌ی سیستم و از طرفی سرد نیز هست و بلوک سرده پازهاشته، می‌شود. (5) دوم، دوم، یکی، شیشه‌ی سیستم اما عرض خاص آن، می‌باشد.

نتیجه‌ای از اقسام ویژگی‌های که شکرک می‌پوشاند برای نور (آتش) ذکر کرده مثالهایی که پایان آنها آورده است (مثالهایی مثل آفت، نور، بخار، نور ماه، رغما آب گرم) معلوم می‌شود که مفهوم آتش یا نور چیزی اعماق از آتش و نور متعارض است، بلکه اشاره به آن عنصر جامعی است که هم‌ماهی دید (روش‌داهنده) می‌شود و هم‌ماهی گرمی (حرارت)، چنین که گاهی به صورت نور گاهی به صورت گرمایه و یا هر چه در کن (رک: 1362، 1362، 1362، 1362، 1362) بر این پایه، آتش (نور) دارای کیفیت رنگ و خاصیت لمس‌ذیری است، (13) دوم، یکی، شیشه‌ی سیستم (نور

هوا (واژه) با توجه به برخی شواهد، از جمله معنا وای (باد)، به نظر می‌رسد آن‌ها از این جهت در نظر اندازه‌گیری‌های یکی‌شیشه‌ی بوده منابعی همین چیزی بوده که وقتی حرکت در می آید حس می‌شود و عرفای به آن «هوا» می‌گوییم. گویا آنان هیچ اطلاعی در می‌داشتند و یا اگر اطلاع داشتند، جز بی‌بینان و لاین‌ایزان هم‌آن انواع گازی جوهر و احیاء نام وای (هوا) مشترک‌اند.

از آنجاکه هوا نه رنگ، همه مزه و همه بیرون دارد، تنها راه پی‌بردن به وجود آن لمس است. این‌ها فقط دارای ویژگی لمس‌ذیری است. از این‌رو، عرض خاص هوا و نی علامت مشخصه و قابل‌توجه یک لمس‌ذیری بوده و با حس لمسه رابطه‌ای و معلولی دارد. یکی، شیشه‌ی سیستم از لمس‌ذیری هواه، عللو به وجود چنین جوهری، به گونه‌ای...
به ظاهر تکلیف آمیز، نتیجه می‌گیرد که هوا دارای کیفیت (ویژگی‌های کمی و کیفی) و فعالیت (کاش و واکنش) بوده، (۱۲)، یکم، دوم: وزششیکه‌سوتوره؛ و نیز رک: ۵۱۲، ۵۱۲، شایگان.

اثر (آکاشه): اندیشمندان وزششیکه، به سان به سیاری از فلسفه‌دان، به دلایل عقیل به لزوم وجود ماده‌ای نادیده‌نافذ، ناملوموس، و نافذ در همه‌چیز، و غیر قابل تجزیه (یک‌دست) معنی‌دار شده بودند تا آن ارتباط میان اجزای مختلف عالم مادی‌ها توجهی کنند. اثر، یا به تعیین هندوان قدیم، آکاشه، همین ماده است. گویا نام اثر (اثر) را بعد جهار ماده‌ای خاصی کشف شده‌ای نهاده باشند که برخی از همین ویژگی‌ها در خور داشتند، در هر فضا نفوذ می‌کردند، و نادیده‌نافذ و ناملوموس بودند و به کار پیوستند.

کردن می‌آمد.

به هر روی، در دیدگاه‌ها وزششیکه‌سوتوره اثر وجود دارد و ماده‌بندی به‌همتی است. «هیچ یک از این ویژگی‌ها (رنگ‌های مزه، بو، و لمس‌پذیری) در اثر نیست.» (۵۰ اوول، دوم: وزششیکه‌سوتوره) اما از آنجا که وزششیکه به روش استقراء دریافت است که صدا و وزششیکه‌سوتوره (فقط) هیچ‌کدام از موجودات فیزیکی، نتیجه‌گیری کرده است که صدا و وزششیکه مشخصه‌ای است. (۲۵۷ ۲۵۷) اثر (اثر) از طرفی، اثر را امری واحد و متفرد (موجودی یک‌گانه و یک‌دست) دانسته‌اند؛ به این دلیل که صدا، که ویژگی‌های اثر اسکرت، یک‌دست و متانس است. تفرید را نیز لازم لازم همین یک‌گانه‌ای دیده‌اند. (۲۵۷-۲۶۱ ۲۵۷، همین) وزششیکه اثر را ماده‌ای نام‌‌نافذ می‌دانند. آکاشه غیر عفوان (نیشکریه) (بوده، ۲۹، ۲۷، ۲۷، همین) و در درون و برون همه چیز وجود دارد. (۲۵۷، ۲۵۷، دوم: چهارم: وزششیکه‌سوتوره) همین آکاشه می‌آمیز اتصال اتم‌هستند، که خود به‌نهایت کوچک‌کنند و به این دلیل نیم‌توانند با یکدیگر اتصال یابند و توده‌ای جسمانی را تشکیل دهند. اما آکاشه خود اتیمی نیست؛ و گرنه برای اتصال اتم‌های آن نیز به واسطه و رابطه‌ای نیاز می‌فردد. اثر امری از اول و ابتدای، همه‌چیز عاشق‌اند، ناملوموس امری. آکاشه فضا نیست اما همه فضاها را اشغال کرده است. به همین سبب، این‌سانه‌ها تحت تأثیر ورود دهند و به کار می‌برد، یعنی آن‌ها با آن ارتباطی برقرار می‌سازند. از همین روستا که صدا در آکاشه به وجود می‌آید.

(Radhakrishnan, 1923: 193)
نظریه ذره‌ای (اتمیزم)

از این پنچ عنصر مادی، جهارتای نخست در نظر وی شیشیکه باستی از درز‌ات (پای‌مانوها) غير قابل قسمت تشکیل شده باشد. این ذرات قابل ادراک حسی نیستند و آنها را از راه استنتاج عقلی درمی‌یابیم. وی شیشیکه سوتی دو دلیل برای وجود ذرات اقامتی کرده است:

1. اگر ذرات قابل تقسیم ناپذیر وجود نمی‌داشت ماده تا پی نهایت قابل تقسیم می‌بود، و این نوع تسلسل عقلام‌ محل است;

2. اگر ذرات نبود تفاوتی میان آشیای به‌گمانه ویژه‌رگ مانند کوه، و آشیای کوچک مانند مورچه، نبود؛ زیرا هر دو تا پی نهایت قابل تقسیم بودند. (جارم: وی شیشیکه سوتی)

دلیل اندازه‌محدود وی شیشیکه برای آنکه اگر را، فاقد ذره دانسته و بسیط تلقی کرده‌اند، این است که، اگر اثر را ذره‌ای و مرکب بودد، وی در چنین که بتواند ما لایه پیش‌گو، و جدایی اجزای جواهر مادی مرکب باشد وجود نمی‌داشت. (14: 1362، شایگان) با عبارتی، اگر تنها محمل پیوند اجزای ذره‌ای عناصر است.

وی شیشیکه در باره ذرات جند وی‌گی مهم تحمیل شناسند:

1. بسیط بودن: این خصوصیه لازمه تقسیم‌ناپذیری است;

2. سرمالی بودن: ذرات از آن راوی به مرکب نیستند، از لی و ابدای نگردند؛ در نظر وی شیشیکه نابودی به معنای باز شدن و از بین رفتگی ترکیب‌هاست. چنانه‌که پیداش با مفهوم ترکیب و ترکیب است. بنابراین، عناصر بسیط‌ن به وجود می‌آیند و نه از بین می‌روند. حتی در جریان انحلال عالم (مبحول که وی شیشیکه) مانند برخی دیگر از مکتب‌های فلسفی هندو به آن نظر دارد) ذرات از بین نمی‌روند؛ زیرا انحلال جهان چندی جز انجام ترکیب‌ها نیست.
چگونگی پیدایش احصار از ذرات

ذرات دارای نیروی گرایش و جاذبه‌ای ذاتی اند. همچنین دارای حرکتی نوسانی اند. این سبب به هم رسیدن و ترکیب ذرات می‌شود. اما این جمع و ترکیب از سوی نیروی نامغز و مرموز به نام اُدِرْشّتْهِا که از ارادة خدا (آیش‌وردّه) است، صورت می‌گیرد.

ترکیب ذرات فقط بین عناصر چارگانه ممکن است، آن هم به این صورت که ابتدا دو ذره به هم می‌آمینند و یک واحد دو ذره‌ای تشکیل می‌دهند. سپس به یک واحد دو ذره‌ای کنار هم گرد می‌آیند و یک واحد بزرگ سه‌چاره‌ی به اندانه ذرات غبار را می‌سازند. اگر چهار واحد سه‌چاره، یک واحد چهار‌چاره بزرگتر ساخته می‌شود، نا آینده به الأخره احصار بزرگ و مرکب با خواص متفاوت بپیداد می‌آیند. (۱۳۶۲: ۱۳۶۲، شایگان)

تفاوت نظریه ذرات وی‌شیشکه با اتمیزم یونانی

اگرچه میان این نظریه با اتمیزم فیلسوفانی مانند دی مغراطیس شباهت‌هایی هست، اما تفاوت‌های متدی در نظر وجود دارد. این تفاوت‌ها عبارتند از:

۱. اتم‌های ذی مغراطیس برخلاف ذرات وی‌شیشکه فقط کیفیت‌اند؛
۲. اتم‌های ذی مغراطیس همه از یک جنس اند، در حالی که ذرات وی‌شیشکه از چهار عنصر متفاوت، یعنی خاک، آب، آتش و هوای یکسانند. این بافت، راه وی‌شیشکه از اتمیزم چینه‌ها نیز متمایز می‌گردد؛ (۱۳۶۲: ۲۲۷، را‌دها کریشتان)
۳. اتم‌های ذی مغراطیس دارای آسکال گوناگونی، در حالی که ذرات وی‌شیشکه همگی گرددند.
چواهر غیر مادی

زمان (کاله) در بارهٔ زمان جهان نکته شایان نوشت است:

۱. از دید اندیشمندان وی شیشیکه، زمان (مانند اثر و مکان) امری یکدست و یگانه است که به وجود آن ما قادر به درک مفهوم گذشته، حال و آینده می‌شوم.

۲. با آنکه در زند اندیشمندان وی شیشیکه زمان امری واقعی است و نه انتزاعی، اما تقسیمات زمان به ساعات و روزها تقسیمی صرف‌اً دهی است و در ذات زمان چنین اجزایی وجود ندارد. (۱۱۳۸، چاترجی) این تکنیک‌ها به سبب محدودیت‌های گردش خورشید است که به ظاهر عبارت زمان می‌شود (۸ دوم، دوم: اوتیسکاره).

۳. زمان امری ثابت و نامتمغیر و از زمان‌ها و ابتدای است.

۴. زمان از جواهر است، بعیض برای وجود خود نیاز به محل و محملی ندارد.

۵. زمان به همة عالم محيط است.

۶. زمان علت هر گونه تغییر و تبدیل و انهدام است. (۱۱۳۸، چاترجی) با اینکه، زمان از دید وی شیشیکه از جمله علل اشیاسی است. با توجه دست اصطلاح‌شناسی وی شیشیکه زمان را "علت فاعلی" (نیماته) ای اشیا دانستند، اما در این باره به دو نکته با پایان مشترک نهایت است: نخست اینکه این علت فقط شامل امور متناهی و زمان‌مند است. و دوم اینکه، علت فاعلی در این اصطلاح شناسی، شامل علل معدّه و غیر وجودی نیز می‌شود، و علت زمان برای امور متناهی و گرفتار تقدّم و تأثیر از سنج علل معدّه و حتّی علیه و انتزاعی است. به عبارت دیگر، زمان علت حدوث و (در حقیقت، واسطه در اثبات حدوث) این اشیاء است (۱۱۳۸، چاترجی، ۱۱۵۲: شایگان).

۷. وجود جوهری به نام "زمان" را از تقابل میان اموری مانند تندی و کندی، تقارن، و توالی، و تقدّم و تأثیر استنباط می‌کنیم. (۶ دوم، دوم: وی شیشیکه سوتری) اندیشه‌های وی شیشیکه، مانند شنگره می‌شود، به بیان تفاوت‌های زمان و مکان

(Radhakrishnan, 1923: 192)

1. nimita
مکان (دیش): مکان، یا همان فضا، را جوهری افکار است و تمایل به واقعیت‌ها و نسبت آن با دیگر اشیا درک می‌شود. «خاصیت مکان آن است که به واسطه آن معرفت هایی مانند اینکه آن دور است فراهم می‌آید.» (۱۰، دوم، دوم: وی‌شوشکه‌سوتیره)

در دیدگاه وی‌شوشکه در باره زمان این نکات شایان توجه است:
۱. مکان نیز مانند اثر، هوای و زمان، امری یکدهست، یگانه، لاینژی، یا اسلی و ابادی بوده و یک جوهر است.
۲. مکان مانند زمان، و برخلاف اثر، مادی‌نیست.
۳. مکان نیز مانند زمان علت فاعلی اشیاء مركب است، اما به آن معنا از علت فاعلی شمخال علل فرضی و معدا نیز می‌شود.
۴. مکان در واقع علت فاعلی دوئی و ژندیکی و جهات مختلف اشیاست.
۵. اگرچه مکان مانند زمان بستی و محیط به همه چیز است، برخلاف زمان، ثابت نبوده و متغیر است؛ زیرا نسبت اشیاء با هم تغییر می‌کند. (۱۲۰، شایگان)

دهن (تنس): در فلسفة‌های قدیمی، از جمله فلسفه‌نواحی، وجود حسی به نام حس باطن، یا حس مشترک، یا همان دهن را از راه عقل اشیا می‌گفتند؛ مثل‌الاً می‌گفتند: حواس مختلف برای آن‌ها برقرار باشد و عقل اشیا از موضوع واحده بهره‌مند باشد و عضویت جامعی از موضوع واحده بهره‌مند باشد. یک از حواس آن را به وجوه وجدنی همان‌کیا قرار می‌دهد، به دست دهنده نیاز به یک حس مشترک دارند. اندیشمندان وی‌شوشکه نیز به همین روش دلایلی بر وجود جوهری به نام دهن اقامت کردند؛ ازجمله این دلایل عبارت است از:
۱. در هنگام تماس روح با حواس و موضوعات حواس (محسوسات) معرفت پیدا
۲. اگر حواس برای ادراک شرط لازم و کافی بود، با استنف هنگام خاموشی حواس ادراکی هم در کار نباشد، در حالی که چنین نیست. «آنجاه در هنگام هنگام خاموشی

(Agrawal, 2001: 103)
حواس، به علت ظهور صور مضبوط در حافظه پذیرد می‌آید، حس باطن است
(۵۲۳:۱۷، شایگان)

۳. برای ادراک امور درونی و غیر مادی که ما درک می‌کنیم، به یک حس درون
(در مقابل حواس برونی) نیاز است (۱۴۸۳:۱۳۸۴، چانگی)

از این گونه اظهارات معلوم می‌شود که مراد از این حس، چیزی اعم از دهان، عه
حافظه، و حس باطن یا مشترک است. حس باطن (آنتروفندری) و سیلهای است که روح
و سیله آن ادراکات را تجربه می‌کند، می‌اندیشد، به یاد می‌آورد، استنادی، مقایسه، تج
و تحلیل، و شک و تردد می‌کند. (همان)

اندیشمندان وی شیخ‌هایی هم برای وحدت میان هر جسم و هر روح اق
کردند، و اینکه ممس، بر خلاف اثر، با یاد امری متشکل از ذرات و یا تبع، محدود
باشد. (۲۴۵۳: همان) اما ممس بر خلاف حواس، مادی نیست، و گرنیه قادر به ارتباط
شناخت همه مدرک نبود، و فقط از آن موضوعی آگاهی می‌یافته که با آن در تما
بود. اما اینکه چرا ممس بایستی یک جهور باشد، و نه یک کیفیت (عرض) از آن روس
که ممس خود کیفیت می‌پذیرد، کیفیت‌هایی مانند عده، اندازه، تمايز، و... (همان)

روح (آتمن): وی شیخ‌هایی به سان دیگر مکتب‌های راستکیش هندو، یا قائل به جوهر
به نام روح (آتمن) است. روح در وی شیخ‌های از اهمیت زیادی برخوردار است,
گونه‌ی از فصل سو می‌کنند، و اینکه برای عفونتی وارده‌ماند و بیشتر به ارائه‌ی دلایل
برای وجود و کارکرد و ویژگی همان جهان‌هایی است که هم مورد کلیات و محمل نهایی ادراکات ما بوده، و هم این
مایه‌ی خیابان و حرکت و رشد و نمای موجودات و هم عامل خودآگاهی ماست؛ زیرا از ی
سی بهتر دلایلی چه بر وجود روح اقامت کرده‌اند بر لزوم وجود عامل وحدت‌بخوش
در برگیرنده همه ادراکات برآمده از حواس مختلف و زمان‌های مختلف استوار است,
ابن حیث، به نظر می‌رسد در این مکتب آتمن را با عقل کل نگر کی اگر فهاده‌اند.) بر
نمونه می‌گوید: "ادراک کلی موضوعات حواس، علائم، وجود، چهار منبع حواس"
موضوعات آنهاست. (۲) بکم، سم: یوی شیشیکه سوترا) و از سوی دیگر، بر لازم وجود عامالی برای حیات و زندگی و فعالیت تکهایان دارد. "دمیدن نفس"، با زدیدن نفس، بسته شدن بادکنکه، چشم، باز شدن پلک‌های خشک، جنگل، دهد و خروش دیگر حواس و نبیول نیست، الم، میل و بیماری، همگی عالمت روح است. (۴) دوم، سم: یوی شیشیکه سوترا) و از جنبهای دیگر، با تکه به لازم مصداقی برای لفت و مهیاهمن "من"، و اینکه این مصداقی نمی‌تواند جسم با یکی از اعضا جسم باشد، به اثبات روی اختلال. در این باره می‌خوانیم: "نه فقط از آن روکه بده ما از وحی رسیده است، بلکه به آن دیل که لفت "من" را بر همیشه گرفته و موضوع دیگری نمی‌توان اطلاق کرد، به وجود روح می‌رسیم." (نقل با ویبریش و تغییر اندکی از ۱۰۵:۲۰۰، Agrawal، ۲۰۰۱)

دوم، سم: یوی شیشیکه سوترا)

به هر روی، یوی شیشیکه روح را امری جهوری، نامحسوس، غیر مادی، غیر اثمنی، ذی شعور، زن و می‌می‌میان (همه جامانه) و فراگیر می‌دانند. از طرفی یوی شیشیکه روی را به دو نوع تفکیک کرده است: ۱. روح فردی (چیره‌آنا) که همانا روح مخصوص به هر بدن است و، ۲. روح اصلی (پرث‌آنا) که خالص و همان ایشواره‌ی گانه و بی‌هستی معنی‌مند که و یوی شیشیکه را در این مسئله از برخی مکتب‌ها، مانند ادویت و دوانته، جدا می‌کند، این است که یوی شیشیکه روح فردی را امری واکنش و متکرر به تعدیل موجودات زنده می‌دانند، و به حاصل توهم انفراد و انیمیت (۲:۴۵، ۱۳۸۴:۲۴۳، چاپ‌تروی) شگفت‌انگیز، یوی شیشیکه دیدگاه خود در این باره را به ایمی‌ندیده نیز مستند می‌کند، مانند آن‌ها که فغت "آن تو هستی" (که یوی شیشیکه ظاهر آن را به روح برگردانده، و "تو" را اشاره به خوش‌شینه حقیقی" تلقی کرده است.); یا آن تمثیل ایمی‌ندیده که با مثال "دو پرنه که بر درختی نشسته‌اند" به تفاوت وضعیت آن‌ها با جوهر می‌برند. در این مورد نیز گویا یوی شیشیکه فقط به این جنبه از مثال نگه‌بردن کرده است، و این را که خود حقیقی آدمی همان آن‌ها دانسته‌شده، و به جیوه آن‌ها، مغفل داشته است. (۱۳۵:۲۰۰، شایبان)

دیگر انواع هسته‌ها (پودها)

کیفیت (گونه)

کیفیت در یوی شیشیکه، جنانکه پیشتر گفته شده، ام از مقولة کیف در فلسفه ماهیا و تقریباً
معادل عرض است. ۳۴ کیفیت بودن، علت مستقل پیوستگی و گسترش متقدم، علائم کیفیت است. (۱۶) یکم، یکم: ۳۴ کیفیت سوطره (گوان) در واقع، ۳۴ کیفیت سوطره در کیفیت نامیدن اعضا، به آن جنبه از عرض توجه کرده است که ۳۴ کیفیت چگونگی جوهر را معلوم می‌کند، در حالی که در مقدم تعريف یا تبیین کیفیت، به ویژه «وجود للغیر داشتن» عرض عایت داشته است. این را یا پایین در نظر داشته که ۳۴ کیفیت فقط به اعضا بالا برهنه ثابت (پایینه و غیر از در) نظر دارد و نه بر این، کار (حرکت فیزیکی) را مقوله‌ای جداگانه از هستاها می‌شمارد.

۳۴ کیفیت سوطره اعضا یا کیفیت‌ها را نا هفته عدد شماره می‌کند:

۱. رنگ (رودی) ۲. مزه (رِزه) ۳. بو (گذشته) ۴. ملموس بودن (سپریده) ۵. اعداد (سَرْمِخ) ۶. اندوزه‌ها (بریمیانی) ۷. جدایی (بَرْهمْتَ) ۸. پیوستگی (سَمِخ) ۹. گسترش (بَیره‌ها) ۱۰. تقدیم (بَرْهْنَ) ۱۱. تأخیر (بَرْهْنَ) ۱۲. فهم (بَرُهْنَه) ۱۳. لذت (سَمِخ) ۱۴. آلل (دَهْرهْ) ۱۵. تمایل (ابِی) ۱۶. بی زائده (دَوْرَه) ۱۷. اراده (بَرْهَنَه).

۶، یکم، یکم: ۳۴ کیفیت سوطره (۶).

اما گَنگره می‌شیره هفت کیفیت دیگر به اینجا افزوده است:

۱۸. سنگینی (گروهو) ۱۹. سیلان (دوزوت) ۲۰. چسبندگی (سپیده) ۲۱. فضیلت (دهره) ۲۲. رذله‌ها (آفرینه) ۲۳. تأثیرات ذهنی (سپیده‌دارها) ۲۴. صوت (سپیده).

۳۴ کیفیت کیفیتی را به کلی و جزئی، و متناهی و نامتناهی، تقسیم می‌کند. (۳۴) ۱۳۶۲، خانگان، مباحث دانش‌های در باره یک تٰک از این کیفیت‌ها در می‌اندازد؛ مانند بحث هنگام در باره قوة ادراک کنت‌ده رنگ، انواع رنگ، مفهوم کلی رنگ و... (همان، ۱۳۸۴: ۵۵۴-۵۵، جاتری).

کار (گرَم) ۳۴ کیفیت‌ها، چنان می‌نماید که ۳۴ کیفیت از کار همان «حرکت فیزیکی» را در نظر دارد. از همین روز نزدیکی که روی عارض ذوا و می‌فیکه که بارکه حدود که (اعم از اینکه مادی باشند) یا غیر مادی) بنابراین، جوهر متاند زمان، مکان، و روح، و حتی اثر، که مادی است، را به‌سپر آنکه گرایگرد و محدود به‌سپری نیستند، نا هفته ۳۴ کیفیت می‌شمارد، این
حقیقت را از تقسیمات کرده‌ایم، تا در نهایت استنباط کرد. یکی از تفسیرهای دیگر کرده‌ایم، تا در نهایت استنباط کرد.

"نحوه انسانیت" که از این تقسیم به‌دست آمده است، به‌طور کلی برای همه دیگر انتخابات و اصناف حرکت (Dasgupta, 1977) مانند ماهن راه رفت، غلطیده، و چرخش.

بنابراین، میان مفهوم کرده‌ایم در ویژه‌شیوه‌ها بی‌توجهی می‌کنیم در مکتب‌های دیگر تفاوت زبای دهست. شاید بتوان گفت کرده‌ایم در اینجا، بر خلاف دیگر مکتب‌های هندی، ارتباط واضحی با موضوع نجات ییدا نمی‌کند.

اینکه جزو وی‌شیوه‌ها، برخلاف برخی دیگر فلسفه‌های قدیم، حرکت یا کار را یک عرض به حساب نیازه‌است، از آن روست که، در نظر وی‌شیوه‌ها، کشف‌ها اعضاً استخوانی که جواهر است، در حالی که کار (حرکت) گذشته نیست، و برای استخر و مراد وی‌شیوه‌ها از کشف‌ها، همان صفات و اعضاه‌بان‌تنبیه پایداری است که عارض جواهر می‌شود.

کلیت (سامانیه / جاتی)

کلیت در اینجا با مفهومی مانند اشکاراک، عمومیت، بکسانی و همانندی پیوند دارد. (Dasgupta, 1977) آنچه سبب اطلاق کلی بر یک چیز می‌شود، اشکاراک و همانندی و بکسانی در تعیین بخش از یکی است. (259: 1954) برخی تا یک دست شرط را برای کلی بودن ذکر کرده‌اند. (همان) وی‌شیوه‌سوته کلیات را به‌سه دسته مشتق کرده‌اند:

1. کلی اشرف یا فراترین (بره‌جاتی)
2. کلی احس یا فراترین (آبی‌جاتی)
3. کلی اوسط با میانه (پیپری‌جاتی)

در این دیدگاه، امروزی مانند "کوژه بودن" و یا "گار بودن" و یا "آبی بودن" مصادیق کلی فروتو، و امروزی مثل جوهر بودن، کیفیت بودن، و کار بودن، کلی های اوسطاند.

در نظر بودن نشان بتوان این سه را بر جنس، صنف و نوع متطبق دانست. اما تفاوت‌های قابل ملاحظه‌ای در بین است. برخی از این تفاوت‌ها عبارت است از:
1. در منطق ارسطویی کلیات را به پنج قسم تقسیم کردند: جنس، نوع، فعل، معم، و عرض خاص (خاصه‌اش). اما در وی‌ششیکه، گویا فکری که میان کلی خارج از (دو کلی اخیر) باکلی ذاتی (مه کلی نخست) صورت تغییر، و اموری مانند "آیندگی"، را در کتب اموری مانند "گوی بودن" در زمره کلی های متوسط شماره كرده‌اند.

2. در منطق ارسطویی وقتی از جنس و نوع سخن می‌گویند، در ونه‌نخست، ناهنجاری و نوع قربی یا سافل اند، که جنس و نوع حقیقی است (یعنی مثل حیوان و اند در عین حال به وجود اجتماع و انواع اضافی و عالی تر نیز توجه دارند. اما وی‌ششیکه اصولاً به کلیات دیده‌ای نسبی نگر دارد، بنا بر این، فراوانی کلی (جنس‌الاجتماع) را "وجود" می‌داند و به عنوان "جنس" شماره می‌کند: "وجود"، که عامل یکسانی است، یک جنس است.

3. در منطق ارسطویی جنس الاجناس همانا "جوهر" و "عمر" است. ام وی‌ششیکه، "وجود" را جنس الاجناس معرفی می‌کند. گویا این بدان سبب است، منطق ارسطویی این تقسیمات را در ناحیه مفاهیم ماهو صورت می‌دهد.

وی‌ششیکه به جنس تفکری نظر نداشت و دانشی تقسیم را از مفاهیم ماهو وجودی می‌گیرد.

اگرچه وی‌ششیکه در دانش امور کلی می‌گوید: "مفاهیم؛ جنس، نوع، مربع، فهم اند"،) (۲، دوم، یکم: وی‌ششیکه سوتوه) اما کلیت را یکی از هست‌ها (نوش‌رئی واقع می‌شما در؛ از این رو، در قبال مکتب‌های نوینی‌نستی مانند مکتب فلسفی بودایی می‌گیرد، که اموری مثل کلیت و جستجوی را صرفاً نامی مشترک می‌داند که ما به آن تهمه می‌زنیم در بارب مکتب‌های مانند ادیان و دین‌های مسیحیت چینی می‌کنند، که دیدگاه مفاهیم‌گرایانه دانش و این گونه امور را مفاهیمی می‌دانند که حاکی از یک سیستم خصوصیات مشترک در اشیاء، بی‌انکه خود به صورت از صورت واقعیت در خود موجود باشد (به اصطلاح، معقول‌نیستی‌اند، که ظرف عروض و اتصاف هردو در ذهن است). وی‌ششیکه به بروز این دو، کلیت را وجودی خارج باشند، آیا سرمدی و فرازمان می‌دانند، که در جوهر، کیفیت و کا موجودیت می‌
مکتب زبان‌شناسی ۶۹

(داسپوگت، ۱۹۹۱، اج: ۷۸۶-۵، چاترچی)

از اینکه کلیت و جزئیت را در زمره‌های حضور شماره هرکدام اینی می‌توان دریافت کنیم، شیشکه تراریز میان مقول‌های اولی و مقول‌های ثانیه نمی‌نهاده است. در حالی که در فلسفه مشاء و اسلامی، اصولاً جوهر و اعراض (مقول‌های عصر) را در حوزه‌های میان مقول‌های اولی (ماهیات) در نظر می‌گیرند، و امیری مانند کلیت و جزئیت را جدایگانه تحت عنوان میان مقول‌های ثانیه منطقی شماره می‌کند. این را هم باعث در نظر داشتن که در فلسفه مشاء و اسلامی، مقسم این گونه تقسیمات، نه هست‌ها، که ماهیات ممکنه است.

جعولت (ویششه)

مقوله جعولت (ویششه) دقت‌گر در قبال مقوله کلیت (سماگیه) قرار می‌گیرد که بر وجه مشترک میان امور مطلوبی داشته است. جعولت آن این به اشیاء و امور است که بسیاری از هر فرد از یک نوع از دیدگاری می‌شوید. اما یکی از مشخصات از اینکه جعولت را در شمار هست‌ها اورده است مقصد خاصی را در نظر داشته است، به تعبیر دقیق تر، برداز از جعولت در یکی از مشخصات اولی و بزرگی از است که اولیاً بالا در میان هر یک از افراد و مصداق بسیار جوهر ته‌گانه (درازات خاک، آب، هوا و آتش) و نیز جوهر بسیار، به‌عنوان اثر، زمان، مکان، روح و دهدار (می‌شوید). اما مقصد یکی از مشخصات از طرف این مقوله، می‌توان این حقیقت است که آن‌ها بسیار تماشای‌برنده جوهرهای اولیه و بسیار و در این میان، از زیادی، و تمام آن‌ها از جوهرهای غیر جوهرهای می‌شود، دارای نوعی واقعی خارجی است. (۳۸: ۱۳۶۲، شایگان) اهمیت این مقوله در مکتب ویششه آن‌قدر بوده است که نام مکتب را از آن (ویششه) برگرفته‌اند.

از نظر جعولت، این تماشای نمی‌تواند به امروز عرضی، مانند پرها و سرمانند ارزیابی، بر‌پایه اینکه یا زمان و مکان باشد؛ زیرا باشندگان جوهرهای اولیه هستند، امروز بسیار و فرازمانند؛ پس تماشای میان بسیاری از آن‌ها باشد به‌ویژه اینکه در هر یک از اتم‌های جوهرهای و هر یک از عنصر غیر جوهرهای، به‌نظر دانشی وجود دارد. بنابراین، از نظر جعولت، آن‌ها اولیاً بالا در مقوله، تفرد، یا تماشای امروز از هم‌دیگر است، دارای پنج خصوصیت زیر است:
1. ذاتی است؛ یعنی در ذات هریک از افراد انتخاب و جواهر بسیار اولیه نهفته است و به طبع، هرکس از آنها جدا نمی‌شود.
2. ذهنت مصداق دارد‌؛ زیرا در هر فرد از مصداق بسیار جواهر، که به نهایت است، یکی از آن ویژگی‌های مهم جزئیت هست.
3. سرمدی (از لحی و ابدی) است؛ زیرا متعلق آن، یک همان مصداق بسیار اولیه جواهر است.
4. ذاکر متمایز است؛ زیرا این ویژگی‌های ذاتی، به نهایت و سرمدی، خود نیز از یکدیگر متمایزند و گرنه نمی‌توانستند موجب تماشای افراد جواهر از هم شوند. اما بدیهی است که تماشای آنها از یکدیگر به امر متمایزکننده دیگری نبوده، بلکه به خود این ویژگی هاست و گرنه امر متمایزکننده در هر چیز سلسله‌ای از امور می‌شده که بی نهایت ادامه به ثابت.


5. فراتر از نفس و ادراك حسی است (می‌کند و می‌گوید: به سبب مهم و ویژگی‌های هاست که اتنم در نظر گرفته‌ام که آنها را درک کرده‌ام، متمایز می‌نماید. گویا وی‌شیک‌که می‌خواهد بگوید، اگر این ویژگی‌های ذاتی نبود، دلیلی نداشت که یک‌گاه در شهود انتخاب جواهر انتخاب آنها را از هم متمایز ببینند.

اما اینجا به پرسش مطرح است که بايد از جانب وی‌شیک‌که پاسخ گفت:

1. چه نفوذی میان ویشته (جزئیت) و پرثه‌گنوه (تیماسب و تغییر) هست، که اولی را یکی از شان پاشفته و دومی را یکی از انواع کیفیت شماره کریدی که خود کیفیت یکی از شان به شان است آیا در این تقسیم بندی خلط‌زد یا مغالطه‌های وجود دارد؟ شاید پاسخ یکی از شان باشد که پرثه‌گنوه برمی‌آرایند ظاهری، عارضی، و فرعی میان اشیا دلایل زاده در حالی که ویشته برمی‌آرایند ذاتی، نهایی، و اصلی میان اولین و بی‌پیشترین اجزای هستی دلایل زاده.

2. یکی از ویشته (جزئیت) بطور مستقل در خارج وجود ندارد. تا در شمار جوزر، این گه‌گاهی یک‌گهر، چرا جزء اعراض (کیفیت‌ها) گه داده نشده است؟ البتة لی اشکال در مورد کلیت و ملازمه نیز وارد است؟ در پاسخ، شاید بتوان از طرف یکی از ویشته به این پرسش چنین پاسخ گفت که، در این دسته بندی از موجودات، امور به جوزر و عرض
نقشیم نشانه‌اند، بلهکه به جوهر، عرض مفارق (که در اینجا کیفیت نام دارد)، و عوارض
داتی تقسیم بذیرفته‌اند، که این سومی شامل کلیت، جزیت، و ملازمه است.

ملازمه (ستوایه)
ملازمه عبارت از ارتباط ذاتی، لاینفک، و دائمی میان اموری است که یکی در دیگری
وجود است. (228: 136، راده‌کریشنان) نمونه‌های این رابطه را می‌توان در جوهر و
عرض ذاتی، علت و ممول، فرد و جزیت، و مانند آن دید. ملازمه (ستوایه) از این
جهت با پیوستگی (ستوایه)، که یکی از کیفیت‌ها است، مشابه است، که به دو
لاینفک است، در حالی که پیوستگی جزیت در جزیت، مانند برخورد و چسبیدن در تکه
خمیم به یکدیگر، امری حادث و گذراست. یاد شدید به سرویکه سوپر درباره ملازمه می‌گوید: «این
ترکیب ایست که به سبب آن در علت و ممول در می‌باشد که وعده (معلول) اینجا (عمر
علت) و وجود دورد.» (128، هفتم: یاد شدید به سرویکه سوپر؛ 2001)

نیست‌ها (آب‌هواها)

یاد شدید به سرویکه که در صدد برخمایی موضوعات معرفت (پذیرفته) به‌آمده بود، عدم را نیز
موضوع معرفت دانسته و آن را در کنار هسته‌ها، به عنوان قسم دوم از پذیرفته‌ها جای
داده، و تقسیم‌بندی کرد به است. از طرفی، از آنجا که پذیرفته‌ها یا موضوعات معرفت را
همان واقعیت تلقی می‌کردند. عدم (آب‌هوا) را نیز یک واقعیت به حساب اورده است
آب‌هوا مفهوم عامی است که شامل تمام امور سلبی می‌شود. بر این پایه، آب‌هواها را به
چهار دسته تقسیم کرده‌اند:

۱. پراگابه‌ها، به معنای نیستی جزیی بیش از به وجود آمدنشان (عدم غیر مسبوق
به وجود)، مانند عدم هیئت خانه در توده، برهم انبشته آجر قبل از ساخته شدن خانه.

۲. دهوومسابه‌ها، به معنای نیستی جزیی پس از به وجود آمدن‌شان، مانند عدم هیئت
کوزه پس از شکسته شدن.

۳. آب‌هواهای، عدم وجود جزیی در جزیت، در گذشته، حال و آینده، مانند عدم

1. ब्राह्मचर्यायोऽ भु मुन्द्रायोऽ निमीति चित्विदेश च विशुद्धायोऽ बुधवयोऽ व विशुद्धायोऽ जीवनीयोऽ निमीति
2. प्रागवीयोऽ 
3. दहवसमिषायोऽ 
4. आययोऽ
نسبت میان رنگ و هوا.

پیداست که این سه نوع نیست، همگی در اینکه نیستی چیزی در چیز دیگری اند مشترکاند. از این رو، یویششیکه این سه را در یک دسته کلی تر نیز جای می‌دهد و با نام سمنش‌گابه‌هاو ۱ می‌خواند.

۱. آینوی آیاهو آه، به معناي عدم نسبت میان دو جز (عده مماثل یا مقابل)، مانند گاز نبوناد اسب و برگس (عده مماثلات میانی گاو و اسب).

جانشینی شکار است، تقسيم‌بندی واقعیت‌ها در یویششیکه جندام جامع و مانع نیست، و شاید از همین سبب یاده که نداوم این مکتب با اختلال روبه‌رو شده و تنه‌بی به مدد یک سلسله اصلاحات آن هم در قابل تلفیقی از ناپای یویششیکه، توانسته است ادامه حیات دهد.

نیاپای یویششیکه متأخر

در پی یک سلسله انتقادات عليه دو مکتب ناپای یویششیکه، و هر یک انشور کتاب گذانه‌ی کادیه، اثر شریه‌ی هرشه، و دانی نینورمودی که به این اثر اساس این مکتب‌ها را لرزاند، انتقال‌های از سوی برخی اندیشمندان خود این دو مکتب در باره‌ی لزوم دفتن بیشتر در تعارف و سادگی و استحکام بیشتر در استدلال‌ها، که اساس کار ناپای یویششیکه را تشکیل می‌داده، صورت گرفت. مهم‌ترین این انتقال‌های در حوزه ناپایه در کارهای گنجشکه‌ایه‌ی دیآیه (در حدود ۲۲۵ م) و اثر بسیار تأثیرگذارش به نام تنووره‌ی‌نتان‌مه، و در حوزه یویششیکه به سوییه وادیندره (۲۲۵ م) که یک محقق یویششیکه بود، منعکس است. این یکی موفق شد روش جدی اندیشمندان یویششیکه، به نام مهاویدیا (هیپش عظیم) را تجدید کند. این روش مروری رهیافتی بوده‌که هر مغلطی را برابر پروزا بر حیف در مباحث تجویز می‌کرد. هدف در این مهاویدیا بپروزا در بحث بود و به تحریی حقیقت.

این زمان، دو مکتب ناپای یویششیکه به دلایلی، از جمله شاید مواجه شدند با انتقاد مشترکی که به روش و منابع تحقیق هر دو می‌شد (روش عقلی و منطقی، و نکته مفرط بر

1. smargabhāva
2. anyunabhāva
3. Kandana-Kanda-Kādyā
4. Śrī Harśa
5. vādindra
استدلال‌های عقلانی بیش از حد انتزاعی و پیچیده‌ای به هم گراییده و در جهه‌ای مشترک تلاش کردند. اگرچه برخی رساله‌های اختصاصی وی شیخیه در همین دوره به نگارش درآمد، اما جریان اصلی اندیشمندان مدرسی هر دو مکتب به اثبات نظر داشت. در همین راستا، نظریات معرفت شناسی نویایه در وی شیخیه اثر کرد، و دسته‌بندی موضوعات معرفت، که وی شیخیه دانش آن را برای نیل به نجات ضروری می‌پنداشت، از وی نیاییکه‌ها با تغییرات انگیز آن‌هایان پذیرفته شد.

در این دوره نویسنده‌گان و آثار برجسته‌ای در حوزه وی شیخیه پدید آمدن و تحویل‌نیست و در نیایه و وی شیخیه رخ نمود. برخی از مهم‌ترین موارد عبارت است از:

1. محققان مستقل در بین درجه و وی شیخیه تفاوت داشت و برخی آن را مستحکم تر و اصول تر از طبقه‌بندی این مکتب دانستند.

2. شنگه‌ی میشی (قرن شانزدهم م) تفسیر خوراد و وی شیخیه‌سوزه را ارائه کرد.

3. اثر واجسی‌نی میشیه (ب) نویسنده مستقل و برکاری که در قرن نهم م در ضمن آثار دیگری در بخش مکتب‌های فلسفی، ابتکارات شری هرشه را از جانب نیاپه و وی شیخیه با ساخ گنته بود در گرفته و نکامل این دو مکتب مؤثر افتاد.

4. تفسیر جدیدی از متن نیاپه و وی شیخیه به نگارش درآمد (1367-5).

راده‌کره‌بندان)

این روند اصلاحی سبب شد که مکتب تقلیقی نیایه وی شیخیه‌ها، با وجود هم‌چالش‌ها، در شمار یکی از دو مکتب پری‌نیایی باشد که از میان همه مکتب‌های فلسفی هندو تا به امروز ادامه حیات داده است.

خداوندی وی شیخیه

گویا، مکتب وی شیخیه در آغاز اعتیاد جدایان به مبحث خداوندی روا نمی‌داشته، و در واقع بس از اتحاد با نیایه بوده که خداوندی‌نیایه مهم‌تری در نظام اندیشگان وی شیخیه‌یانه است. با آنکه طبقه بندی موضوعات معرفت (واقعات) در وی شیخیه‌ها، حاصل اصول بايد شامل هر هست و نیستی باشد، و به رغم آنکه این طبقه‌بندی شامل

1. Vācaspati Miśra
وجودات غیر مادی مانند روح (روح‌های فردی) نیز هستند، اما در آن اشاره‌ای به خدا یا نبی از مفاهیم آن نمی‌شود. پس از اتحاد وینشیکه با نیایه، خدا به مثابه «روح برجسته مطرح شد که پدیدنامه و سرزمین است. اما به درستی معلوم نیست که نیایه وینشیکه متأخر خدای جهانی بوده است. در مقوله روح جای می‌دهد یا به عنوان مقوله‌ای دیگر، به گونه‌ای که انجام بی‌پدیده، انسجام منطق نیایه وینشیکه را هم در باب روح و هم در باب خدا دانست. در این مرحله است. (1384، چارچوب) علاوه بر این، خداوند که از این خداوندی می‌آید خداوند و سازنده و هدایتگر و سامان هستی است، اما نیاز عاطفی و روانی انسانی خدا را در زمینه نجات، هدایت، و حمایت، و آموزه‌های تمامی ریه‌ام کند. به هر روز آنچه در باب محتوای خداوندی وینشیکه گفته‌ای است همین است در مبحث خداوندی نیایه آمده است.


انسانشناسی وی‌نشیکه

انسانشناسی وی‌نشیکه نیز در جهانشناسی آن، در مبحث روح جووانا و پروم آنما نیز نفس یا ذهن منتقل است. اما شاید به سبب خصیصی تحلیلی وی‌نشیکه، این مکان در باره گفتی انسان و ذات، یا لاقب وی‌نشیکه متفاوت‌کننده انسان از دیگر موجودات، به نکردن است.

از مباحث گذشته می‌توان به پایان وی‌نشیکه نهادی که مربوط و موجود انسان عبار است از جسم، ذهن (روح)، و روح فرده‌گریا جسم در این مکتب شامل حواس هست. ذهن نیز قواعد است که به مثابه حسی مشترک عمل می‌کند. روح در این مکتب همان مدرک کلیات، محمل ادراکات، ماپه‌های حیات، عامل خودگاهی و وحدت بوده و تعداد افراد بشری متعدد است.

وی‌نشیکه هم وجود روح و هم تکثر آن را واقعی می‌داند. جانان می‌نماید اندیشمندان وی‌نشیکه به موضوع روح کلی (پرم‌آن) و اتحاد آن با ایشوندیا بره.

چنان‌که در این‌جا مطرح بوده است و موهم بودن تفر رس و واقعی بودن و حد آنها در روح کلی نیندیشیده با قائل نیوده‌اند. در عین حال، از اینکه لفظ «آتمن» را هم
روح فردی و هم بر روی برتر (پژوهش آن ممنون با ایشان) اطلاق کردند، اما توان گیمان برد که
در این مکتب لاقب یک روح های فردی به خداوند مسانختی می دیدند.
روح در وَی شیخیکه، علاوه بر اینها، حامل آثار اعمال نیز هست، و به دلیل خصیصه
جاوادانگی، با مورد از پیش نرفته و مایه تداوم وجود آدمی می گردد.

نجاتشناسی وَی شیخیکه

موضوع نجات در وَی شیخیکه با مباحث دیگری در پیوند است. از این جمله، دو مبحث
است: 1. تجویز آدرُشَه‌تربیث، و 2. مبحث دُعْوْه‌میه و آدرُشَه‌میه

نجاتشناسی وَی شیخیکه با اعتقاد به نیروی به نام آدرُشَه‌تربیث و ارتباط زبانی دارد.
آدرُشَه‌تربیث به معنای(نادیدنی و ندانتستی)، و به مفهوم (سرنوشت) یا همان نمرة اعمال
است که بعد از مرگ در روح باقی میماند. (394) (Radhakrishnan, 1957: 495)
آدرُشَه‌تربیث به میثاق، که نظام اخلاقی و حیاتی عالم حسی را برقرار میسازد، و در این
حال، همین نیرو موجب رسیدن روح به نمرة کدادرهای نیک و بد خویش و به تبع،
عامل تمایل سرنوشت آدمی نیز هست. از این جهت، آدرُشَه‌تربیث مفهوم و نقش کرداره و دُعْوْه‌میه
را با هم داراست. اما وَی شیخیکه سوئره، علاوه بر این دو کارکرد، هرگونه حادثه غیر عادی و
پیروز از داوری عقل و دانش متعارف را به همین نیرو نسبت می دهد، حواضثی مانند
«جنگ سنگ گوهر (احتمالاً سنگ مغناطیسی) و پیش رفت سنزون (به سوی آن)» (15)
پنجم: وَی شیخیکه سوئره، و یا «گردش شیره گیاهی در یکپارچه درختان» (7)، دوم
پنجم: وَی شیخیکه سوئره، و یا «جذب و تلفیق آب و غذا و دیگر محصولات» (17)، دوم
پنجم: وَی شیخیکه سوئره، را، افزون بر همه اینها، وَی شیخیکه آدرُشَه‌تربیث را عامال دمیدن
حیات و ان değiش به جسم و خروج آن از جسم نیز تلقی می کند. (همان، بر پایه ترجمه
Agrawal, 2001: 1365, شایگان)
امام گوری وی‌ششیکه تنهای راه دستیابی به چنین معرفتی را معرفت به تمامیات امو‌وا دیده، و از همین روش دست به کار بی‌پایه این تمامیات شده است، تمایز میان هست‌ها نیست‌ها، و میان انواع هستی‌ها و نیست‌ها. که دیده‌ها از معرفت (برمی‌آید)، معرفت که به وسیله دهم‌های مخصوص ایجاد می‌گردد، دهم‌های جوهر امور قابل اشاره، ذوات کفیثات، انسان‌ها، انواع، اصناف و ترکیب، و به وسیله مشترکات و امتیازات آن‌ها. یاکه خلا‌الا از مطالعه‌ای نظریه‌ها نظام (حاصلی می‌آید)، که نمره‌های خاصیتی انتش که معرفت مانند آن را می‌آموزد.»(وی‌ششیکه هوسته: یکم، 4)

میراث وی‌ششیکه برای سنت هندو
مکتب وی‌ششیکه به سه‌هم خود ذخایری را براز اندیشه‌فکلسی دینی هندو به میراد نهاد. مهم‌ترین اندیشه‌های هندوسی برآمده از بستر وی‌ششیکه را می‌توان در دو اموز شماره کرد:

1. نظرهای جامع و منطقی در باب طبقه‌بندی اشیا، که این نظره‌ها تا پیش از عصر علوم تجربی منبع مؤثر تأمین کننده نیاز فلسفی هندو‌ها در این زمینه بود. این طبقه‌بندی از آن جهت منطقی خواندن‌اند که انس با برایه ویژگی‌های مبهم‌ه و تفاوت‌های غیربی‌آم‌ به هفت کروه تقسیم کرده است. (۱۳۸۴، چاترجی)
2. نظره اندیشه که به ویژه ساز و کار بیدایی و انحلال عالم را توضیح داده، نوادا در این فرایند را معلوم می‌کرد و علاوه بر آن، با طرح نظره آدرکشته جایگا اخلاق و عمل انسانی را در این فرایند توضیح می‌داد. (در باره سه‌هم وی‌ششیکه دانیش‌های هندو، نک: ۱۳۸۴، چاترجی)
منابع

چاترجی س و داتا د، معرفی مکتب‌های فلسفی هند، ترجمه فرهنگ ناظرزاده کرمانی، قم، مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب، 1384.

رادهاکریشنان، سرپرست، تاریخ فلسفه شرق و غرب: جلد اول: تاریخ فلسفه شرق، ترجمه خسرو جهانداری، تهران، سازمان انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی، 1367.

شاپگان، داریوش، ادیان و مکتب‌های فلسفی هند (2 جلد)، تهران، انتشارات امیرکبیر، 1352، 1359.

لاک، جان، تحقیق در فهم بشر، ترجمه رضازاده شفق، تهران، کتابفروشی دهخدا، 1349.


