

جستاری در باب خداشناسی در اندیشه ناگار جونه

قربان علمی*

محمدحسین محمدپور**

چکیده

بررسی نحوه مواجهه ناگار جونه با مسئله خدا و شناخت او نشان می‌دهد که توسل به دیدگاه‌های الاهیاتی‌ای چون خداباوری، الحاد، لادری‌گرایی، و وحدت وجود نمی‌تواند برداشت درستی از دیدگاه مکتب ماده‌میکه در باب وجود خداوند را فراروی ما نهد. ناگار جونه در پی آن است با تحلیلی نقادانه به سراغ تصویری برود که عامه مردم از مفهوم خدای شخصی دارند. این مقاله می‌کوشد براهین ناگار جونه را به شیوه فلسفه دین نظام‌مند کند و در اختیار خوانندگان قرار دهد. رویکرد حقیقی مکتب ماده‌میکه به وجود خداوند برخلاف آنچه مرسوم شده نه رویکردی توحیدی است و نه رویکردی الحادی؛ توحیدی نیست، چون این مکتب نمی‌گوید «خدا وجود دارد» و الحادی هم نیست، زیرا از گزاره «خدا وجود ندارد» نیز دفاع نمی‌کند و هر دو را غیر عقلانی می‌داند. این رویکرد توجه محققان اندیشه‌های مکتب ماده‌میکه را در گذشته به خود جلب نکرده و امید است که این جستار بتواند فهم بهتری از تلقی مکتب بودایی ماده‌میکه در باب مسئله وجود خداوند به دست بدهد.

کلیدواژه‌ها: ناگار جونه، خدا، فلسفه بودایی، خداباوری، الحاد، لادری‌گرایی، وحدت وجود.

۱. مقدمه

مکاتب فلسفی و فیلسوفان هندی هر کدام به نحوی با مسئله وجود خداوند مواجه شده و

* دانشیار ادیان و عرفان تطبیقی دانشگاه تهران (نویسنده مسئول) gelmi@ut.ac.ir

** کارشناس ارشد ادیان و عرفان تطبیقی دانشگاه تهران mohammadpoor1361@yahoo.com

تاریخ دریافت: ۱۳۹۲/۴/۹، تاریخ پذیرش: ۱۳۹۲/۵/۱۵

بر اساس پیش فرض‌های فلسفی و متافیزیکی خود، رویکردهای متفاوتی را در این باره اتخاذ کرده‌اند که از میان آن‌ها ناگارجونه (۱۵۰-۲۵۰ م) و مکتب ماده‌میکه (Madhyamika) وی، از نوعی دیگر است و رویکردی تحلیلی‌تر و نقادانه‌تر درباره این موضوع دارد که تا به حال مغفول واقع شده و به درستی و از سر شکیبایی و تأمل بیش‌تر بررسی نشده است. در این مقاله سعی بر آن است با نگاهی متفاوت، رویکرد ناگارجونه به وجود خداوند و شناخت او بررسی شود.

ناگارجونه در قرن دوم میلادی می‌زیست. به نظر بسیاری از محققین او از یک خانواده برهمن و دارای تحصیلات عالی در علوم مربوط به متافیزیک بوده است (Streng, 1967: 28). بر طبق روایت‌های چینی و تبتی، ناگارجونه به عنوان عارف و کیمیاگر، دارای قوای فوق بشری تلقی می‌شد (Walleser, 1922: 421-455) و رساله‌هایی در طب و کیمیا داشته است (Streng, 1967: 29). او مکتب بودایی ماده‌میکه را تأسیس (Murti, 1970: 87f) و آیین بودایی ماهایانه را در کشورهای شرق آسیا مانند چین و ژاپن نظام‌مند کرد. آثار متعددی منسوب به ناگارجونه است. این آثار شامل سخنرانی‌ها و نامه‌های زیادی به شاهان و رساله‌های متافیزیکی و معرفت‌شناختی است که شالوده مکتب بودایی ماده‌میکه را تشکیل می‌دهد. مهم‌ترین نوشته‌های او دو کتاب *مولاماده‌میکه-کاریکاس (Mulamadhyamika-karikas)* و *ویگراهویاوارتانی (Vigrahavyavartani)* است (Gupta, 2003: 224). *مولاماده‌میکه-کاریکاس*، که در بخش سوم بودیست جای گرفته، نشان‌گر تأثیر او در نحله‌های فکری بودایی است (Streng, 1967: 30). شاید بشود گفت او یکی از بزرگ‌ترین متفکران هند است^۱ (Radhakrishnan, 1941: 1/ 644) و به اذعان اغلب محققان، فلسفه او «فلسفه محوری آیین بودا» به شمار می‌آید (Murti, 1970: 7).^۲ آریگا الهی‌دان و فیلسوف دین ژاپنی، او را با نیکلاس اهل کوسه (Waldenfels, 1980: 16) و اوتو او را با مایستر اکهارت مقایسه کرده‌اند (Suzuki, 1975: 33-35; Otto, 1960: 29-77, 103-162).

۲.۱ دو نوع حقیقت: این جهانی و غایی

به نظر ناگارجونه دو نوع حقیقت وجود دارد: حقیقت این جهانی (mundane truth) که برای زندگی عملی کاربرد دارد و حقیقت غایی (ultimate truth) که آغاز و انجام رهایی از گرداب و رنج دنیوی است. هر دو نوع حقیقت در طریقت میانی (middle way) او جایگاه

مهمی دارد، در صورتی که درست به کار گرفته نشوند به صورت نیروهای در خواهند آمد که انسان را به بند کشیده و در گرداب می‌افکند (Nagarjuna, 1967: Ch. 24, verses 8-11). تمایز بین دو نوع حقیقت این جهانی و غایی مربوط به تفاوت میان موضوع‌های معرفت نیست، بلکه آن مربوط به شیوه تصور «اشیا» است. حقیقت این جهانی مبتنی بر دل‌بستگی عقلانی و عاطفی به ایده‌ها یا اشیای محسوس است. اشیایی که گویی وجودی مستقل از درک‌کننده دارند (Streng, 1967: 39). از سوی دیگر، حقیقت غایی کیفیتی از زندگی است که در بی‌تفاوتی کامل به بود یا نبود اشیا هست. به عبارت دیگر، حقیقت غایی شناخت «شونیاتا» (sunyata) است که در آن هیچ نوع دل‌بستگی‌ای به اشیای مصنوع نیست (Nagarjuna, 1967: Ch. 24, verses 18, 19).^۳ هدف نهایی در مکتب ناگارجونه رسیدن به حقیقت غایی یعنی شناختن شونیاتاست، که راه نجات و رستگاری است.

۳.۱ مفهوم دینی شونیاتا

از طرز گفتار ناگارجونه درباره «شونیاتا» (عدمیت) می‌توان فهمید که او در وهله نخست آن را به معنای دینی به کار می‌برد تا متافیزیکی؛ هرچند دین، متافیزیک، اخلاق، و زیبایی‌شناسی در ارتباط با یکدیگر هستند (Streng, 1967: 155). مفهوم دینی این اصطلاح هنگامی روشن می‌شود که ناگارجونه یادآور می‌شود که او درصدد بیان تفسیر درستی از طریقت بوداست (ibid: 157).

به گفته مورتی شونیاتا در اندیشه ناگارجونه «امر مطلق» است که متعالی و روحانی است (Murti, 1970: 331). این بدان معناست که مکتب ماده‌میکه هدفی روحانی، یعنی هدف دینی و نجات‌شناختی دارد؛ همان گونه که استرنگ نیز از شونیاتای ناگارجونه مفهوم دینی را برداشت می‌کند (Streng, 1967: 177). شونیاتا یک نیروی نجات‌بخش بوده (ibid: 161)، که شناخت آن به انسان آزادی معنوی بخشیده و زندگی او را متحول می‌سازد (Murti, 1970: 259). شونیاتا نه موجود است و نه نه‌موجود، آن فراتر از همه توصیف‌های فکری و قیاسی ماست. او فراتر از آن است که بتوان درباره او اندیشید و نظر داد. شونیاتای ناگارجونه بیان‌ناپذیر و غیر قابل وصف است. بنابراین، به گفته مورتی، آن چیزی جز امر مطلق یا امر بلاشروط نیست، که نمی‌توان با کلمات خود آن را توصیف کرد (ibid: 228).^۴

به نظر ناگارجونه، شونیاتا عدم نیست، بلکه فراتر از عدم و وجود است (Tillich, 1963: 71, 42). بدین معنا شونیاتا به امر مطلق یا غایی یا بلاشروط اشاره دارد که فراتر از هر نوع

تمییز و تصور است (Asvaghosha, 1967: 33-35). بر این اساس، شونیاتا واقعی، مطلق، غایی، بلاشرط، بیان‌ناپذیر، غیر قابل تصور و از این رو نام‌ناپذیر است (Conze, 1962: 249). چون نام‌ناپذیر و توصیف‌ناپذیر است او را عدم می‌نامیم. با آن‌که دانشمندان شرقی و غربی در گذشته^۴ مطالعات و تحقیقات نظام‌مندی درباره نوشته‌ها و آثار ناگارجونه کرده‌اند، وجوه مهمی از تعالیم او به قدر کفایت بررسی نشده است. یکی از آن وجوه، بررسی مفهوم خدا یا الوهیت از دیدگاه اوست. غالباً گفته می‌شود ناگارجونه شأن وجودی خاصی به تاتهاگاته^۵ می‌دهد و از وحدت وجود یا نوع خاصی از خداباوری حمایت می‌کند. مثلاً تی. آر. وی مورتی در کتاب مشهور خود با نام فلسفه محوری آیین بودا می‌گوید:

(مکتب مادهیمیکه معتقد است که) همه موجودات باید خدا تلقی شوند. بودا (گنوتمه) را نمی‌توان یگانه انسان به کمال رسیده دانست. مطلق‌گرایی (absolutism) که در قالب زبان دینی مطرح شده فقط نوعی وحدت وجود است که ضرورتاً باید آن را به وحدت موجودات، وحدت خدا و انسان و تعالی امر مطلق برگرداند (Murti, 1973: 226)

او همچنین در جای دیگری می‌گوید: «مکتب مادهیمیکه در هیچ‌جا به طور مستقیم در باب مقولاتی چون خدا، نفس، ماده، و خلقت سخن نگفته است» (Murti, 1970: 13). در صورتی که این مکتب در رساله دوازده مدخل (*Twelve Gate Treatise*) در باب مسائلی چون خدا، آفرینش و صنع بیش‌تر سخن گفته است. تلقی ناگارجونه از این مسائل به لحاظ فلسفی جالب است. این رساله فقط به زبان چینی موجود است.^۶ شاید این امر باعث شده تا گزارش مورتی دقت لازم را نداشته باشد. ناگارجونه در نوشته‌های خود منطقی را برای رسیدن به حقیقت غایی یا امر مطلق که «عدمیت» می‌نامد به کار می‌گیرد. البته به جهت روش جدلی سلبی، برداشت وی از عدمیت پیچیده است و درست تعبیرکردن آن دشوار است. این امر سبب شده است که برچسب‌های گوناگونی بر مکتب او، از قبیل وحدت وجودی مطلق، پلورالیسم، نسبی‌گرایی، پوچ‌گرایی، و لادری‌گرایی (agnosticism) بنهند. این مقاله در پی آن است که نحوه مواجه شدن ناگارجونه با مسئله خداوند را بررسی کند و نشان دهد که آیا دیدگاه‌های الهیاتی (=کلامی) ای چون خداباوری، الحاد، لادری‌گرایی و وحدت وجود می‌توانند برداشت درستی از دیدگاه این مکتب در باب خدا را فراروی ما نهند. این مقاله همچنین بر آن است تا تفسیر رضایت‌بخشی از تلقی مادهیمیکه از مسئله خداوند به دست دهد و اهمیت و سهم این مکتب را در طرز تلقی بودائیان از خدا روشن سازد.

۴.۱ پرسنگه (برهان خلف)

پیش از این که بخواهیم از رویکرد ناگارجونه به وجود خداوند و تقریر براهین وی سخن بگوییم، ابتدا به مبانی معرفت‌شناختی وی در این زمینه اشاره می‌کنیم تا مشخص شود او چه راهی را برای رسیدن به مقصود اصلیش طی کرده است. از این رو به مهم‌ترین مبنای معرفت‌شناختی ناگارجونه که همانا استفاده از پرسنگه یا برهان خلف است می‌پردازیم.

پرسنگه روشی تحلیلی است که تناقض درونی هر نظری را آشکار می‌سازد تا از این راه محال‌بودن آن را نشان دهد. این تحلیل در پی آن است که نشان دهد چگونه نظرهای موافق با به کارگیری قواعد و اصول مورد قبول خود موافقان به محال‌بودن می‌انجامد (Gupta, 2003: 224). در آغاز ناگارجونه بر دو محمول محتمل از یک حقیقت متعارف مثل شناسه الف دلیل می‌آورد که «الف هست» و «الف نیست». از این ترکیب عطفی «هست» و «نیست» دو احتمال دیگر هم پیدا می‌شود. «الف هم هست و هم نیست» و «الف نه هست و نه نیست» (چتوشکوتی یا چهار گزاره). این اصطلاح به نفی چهار گزاره نیز مشهور است. ناگارجونه این چهار گزاره را تحلیل می‌کند و با بیرون‌کشیدن معنای ضمنی هر گزاره اثبات می‌کند که بناکردن هر متافیزیک منطقی بر پایه دلیل ناممکن است (ibid). همان گونه که در ادامه مقاله نیز خواهیم دید ناگارجونه این چهار گزاره را با در نظر گرفتن اصل علیت به این چهار گزینه برمی‌گرداند و از آن برای دیدگاه خود درباره وجود خداوند بهره می‌گیرد: ۱. شیء از خود پیدا می‌شود؛ ۲. شیء از غیر خود پیدا می‌شود؛ ۳. شیء هم از خود و هم از نه‌خود یا غیر خود پیدا می‌شود؛ ۴. شیء نه از خود و نه از نه‌خود یا غیر خود پیدا می‌شود. ناگارجونه دلیل می‌آورد که در گزینه نخست که نظر مکتب سانکیه است علت با معلول یکی است. همانندی علت با معلول دلیل بر نبود فرق میان آن دو است. بنابراین سخن گفتن از رابطه آن‌ها بی‌معناست. در گزینه دوم که نظر مکتب نیایه است علت و معلول کاملاً متفاوت از یک‌دیگرند و در نتیجه هیچ وجه مشترکی میان این دو نیست تا رابطه علی را ممکن سازد. بنابراین گزینه دوم نیز بی‌معناست. او به همین شیوه دلیل می‌آورد که چون احتمال اول و دوم بی‌معنا هستند دو احتمال باقیمانده که از این ترکیب عطفی هست و نیست پیدا شده‌اند نیز بی‌معنایند و به این ترتیب او بی‌معنایی هر چهار گزاره را اثبات می‌کند (Gupta, 2003: 224-225; Cheng, 209). ناگارجونه به لحاظ معرفت‌شناختی از این برهان برای اثبات بی‌معنایی سخن گفتن از خدا، البته نه اثبات و نه نفی وجود آن، استفاده می‌کند، که در ادامه به تفصیل به آن خواهیم پرداخت.

۲. تقریر براهین ناگارجونه درباره وجود خداوند

در آئین بودا، واژه خدا کاربرد وسیعی دارد و صفات مهمی مانند قادر مطلق، عالم مطلق، حاضر مطلق، خیر مطلق، و عشق مطلق به او نسبت داده شده است. هنگامی که بودا به مقام و مرتبه‌ی خدایی رسید این صفات را به او نسبت دادند.^۸ اما به طور کلی بودا را خالق یا صانع و حاکم جهان نمی‌دانستند. اما به گفته ناگارجونه برخی از غیر بودائیان به وجود خداوند به عنوان خالق، حاکم، و ویران‌کننده جهان معتقد بودند و او را ایشوره می‌نامیدند (Joshi, 1966: 190).^۹ از دیدگاه آنان این پرسش که چیزی مانند کَلِپَه (kalpa) یا این جهان چگونه پدید آمده است، پرسشی حقیقی بود و برای تبیین خاستگاه و منشأ آن دست به دامن چیزی به نام خدا می‌شدند، ولی از دیدگاه پیروان مکتب ماده‌میکه این امر پذیرفتنی نیست. اما باید یادآوری کنیم که ناگارجونه در این‌جا در پی به دست دادن گزارش یا توصیف دقیق از هیچ‌کدام از دیدگاه‌های مکاتب فلسفی هند در باب ایشوره نیست، بلکه او قصد دارد با تحلیلی نقادانه به سراغ تصویری برود که مردم از مفهوم خدای شخصی دارند.^{۱۰}

جالب است بدانید نقدی که مکتب ماده‌میکه بر وجود خداوند به منزله صانع یا خالق جهان وارد می‌کند به این معنا نیست که وجود خدا را ساختگی یا مشکوک تلقی کند، بلکه به این معناست که وجود خداوند فراعقلانی است. ناگارجونه دو برهان مهم اقامه می‌کند تا نشان دهد که مفاهیمی چون خلق، صنع، ایجاد، یا ابداع اساساً تهی و پوچ‌اند و از این رهگذر اثبات کند که خالق، صانع، موجد، و مبدع نام‌های مناسبی برای اشاره به هیچ نوع واقعی نیستند. بر این اساس پذیرفتن وجود خدا به منزله خالق و صانع جهان امری فراعقلانی محسوب می‌شود.

ناگارجونه به بررسی معنا و امکان گزاره «چیزی به دست کسی یا چیزی خلق یا ایجاد شده است» می‌پردازد. او خاطر نشان می‌کند که هرگاه ما قائل باشیم به این‌که x خلق یا ایجاد شده است، باید احتمال بدهیم که یا (۱) x به خودی خود ایجاد شده؛ (۲) x به دست یک موجود دیگری ایجاد شده؛ (۳) x به هر دو روش ایجاد شده؛ (۴) یا این‌که هرگز علتی وجود نداشته تا x را به وجود آورد. اما هیچ‌کدام از این احتمالات را نمی‌توان ثابت کرد. بنابراین گزاره «چیزی به دست کسی یا چیزی خلق یا ایجاد شده است» را نمی‌توان ثابت کرد و در نتیجه قائل شدن به این‌که جهان را خدا خلق یا ایجاد کرده بی‌معناست. تقریر براهین ناگارجونه به صورت زیر است:

او در ابتدا استدلال می‌کند که x نمی‌تواند خودش را ایجاد کرده باشد. اگر x خودش را ایجاد کرده باشد، در واقع او ذات خود را پدید آورده است. اما یک چیز نمی‌تواند از خودش برای ایجاد خودش استفاده کند. زیرا در این صورت هیچ‌گونه عمل واکنشی حقیقی نمی‌تواند وجود داشته باشد. اگر چنین عمل واکنشی وجود داشته باشد، باید بپذیریم که یک چیز در آن واحد هم علت باشد و هم معلول. اما چنین چیزی محال است، زیرا علت و معلول دو چیز متغایر هستند. مردم معمولاً گمان می‌کنند که همه چیز با شرایط علی خاصی خلق یا ایجاد می‌شود. آن‌ها این شرایط را «دیگری» می‌نامند و از این رو می‌گویند که همه چیز را «دیگری» پدید آورده است. ناگارجونه استدلال می‌کند که اگر یک معلول تحت یک سری شرایط پدید آید در این صورت همان شرایطی را دارد که ذات او آن‌ها را داراست. معلول و این شرایط یک ذات مشترک دارند و بالضروره یک‌سان خواهند بود. در این صورت نباید این شرایط، «دیگری» نامیده شوند. بنابراین نمی‌توان تصور کرد که x را دیگری پدید آورده باشد. و نیز نمی‌توان گفت یک چیز را دو چیز (خود و دیگری) ایجاد کرده است. اگر یک چیز هم به وسیله خود و هم به وسیله دیگری ایجاد شده باشد، در این صورت چنین امری مستلزم این است که خود معلول و دیگری هر دو نیرویی را ایجاد کنند که معلول را خلق کند. زیرا چیزی نمی‌تواند از عدم پدید آید. اما چنان‌که اشاره شد هیچ‌کدام از این‌ها چنین قدرت ایجاد کنندگی‌ای ندارند. بنابراین نمی‌توان تصور کرد که هر دوی این‌ها آن چیز را ایجاد کرده باشند. همچنین نمی‌توان قائل شد که یک چیز را هیچ علتی هرگز پدید نیاورده است. اگر چیزی هرگز از علتی پدید نیامده باشد در این صورت تسلسل پیش خواهد آمد و باید گفت همه چیز می‌تواند علت هر چیز دیگری باشد که این نیز محال است (← Nagarjuna, 1982: Gate, 10; Cheng, 1976: 209-210).

بنابراین ناگارجونه نتیجه می‌گیرد که گزاره «چیزی به وسیله کسی یا چیزی خلق شده» را نمی‌توان اثبات کرد. او با این استدلال نشان می‌دهد که چرا پرسش از صنع یا خلق چیزی پرسشی مناسب و واقعی نیست و نیز نشان می‌دهد که چرا تأکید بر وجود خداوند به عنوان خالق همه موجودات تأکیدی فراعقلانی است.

ناگارجونه در آخرین فصل از رساله دوازده مدخل همین مسئله را از زاویه‌ای دیگر بررسی می‌کند. اگر بپذیریم که واقعیتی به نام ایجاد، صنع یا خلق وجود دارد، چه چیزی خلق می‌کند (یا چه چیزی خلق می‌شود؟) الف) آیا آن چیزی که قبلاً ایجاد شده (سینگ) ایجاد می‌کند؟ ب) آیا آن چیزی که هنوز ایجاد نشده (وی-سینگ) ایجاد

می‌کند؟ ج) آیا آن چیزی که در حال ایجاد شدن است (سنگ-شیر) ایجاد می‌کند؟ اولاً، ناگارجونه استدلال می‌کند که آن چیزی که قبلاً ایجاد شده، ایجاد نمی‌کند. اگر آن چیزی که قبلاً ایجاد شده موجودی را پدید آورد، در این صورت این موجود نیز موجود جدیدی را پدید خواهد آورد و این سومی نیز اساساً موجود چهارمی را پدید می‌آورد و همین‌طور ادامه خواهد داشت و به تسلسل خواهد انجامید. این امر محال است. سنگ در این‌جا شاید به معنای «ایجاد شدن» به جای «ایجاد کردن» باشد، اما آن‌چه خلق شده لازم نیست خلق شود؛ آن‌چه سوزانده شده لازم نیست سوزانده شود؛ آن‌چه اثبات شده لازم نیست اثبات شود. در نتیجه آن چیزی که قبلاً ایجاد شده لازم نیست که ایجاد شود (← Nagarjuna, 1982: Gate 12).

ثانیاً، ناگارجونه استدلال می‌کند که «آن‌چه هنوز ایجاد نشده» یا «آن‌چه ایجاد نشده» چیزی را ایجاد نمی‌کند، زیرا هیچ نوع ایجادکردنی در ذات آن وجود ندارد. نامعقول و غیر منطقی است آن‌چه هیچ نوع قدرت ایجادکنندگی‌ای ندارد موجودی را ایجاد کند. اگر ایجادکردنی بدون ایجادکردن وجود دارد، پس خلقتی بدون خلق کردن نیز وجود خواهد داشت؛ «رفتنی» بدون «رفتن» وجود خواهد داشت؛ و «خوردنی» بدون «خوردن» وجود خواهد داشت. این امر نیز محال است. بنابراین «آن‌چه هنوز به وجود نیامده» ایجاد نمی‌کند.

افزون بر این اگر آن‌چه ایجاد نشده، ایجاد کند در این صورت همه موجوداتی که ایجاد نشده‌اند باید ایجاد کنند. همه مردم عادی که بودا نشده‌اند باید بودا شوند؛ یک انسان کامل (arhat) که امیال پلید ایجاد نمی‌کند باید خواهش‌ها و امیال پلید ایجاد کند. یک خرگوش که شاخ ندارد باید شاخ‌هایی ایجاد کند. اما این‌ها همه محال‌اند. بنابراین نباید کسی بگوید: «آن‌چه ایجاد نشده، ایجاد می‌کند».

ممکن است کسی استدلال کند که اگر مجموعه‌ای از شرایط علی خاصی مهیا باشند، آن‌چه ایجاد نشده می‌تواند چیزی را ایجاد کند. اما از دیدگاه مکتب ماده‌میکه در این صورت، آن‌چه ایجاد نشده باید از قبل دارای آن شرایط باشد، پس قبلاً چیزی را ایجاد کرده و دیگر چیزی را ایجاد نخواهد کرد. از طرف دیگر اگر آن چیز از قبل دارای آن شرایط علی نباشد قادر نیست که چیزی را پدید آورد. اگر آن چیز بعداً بتواند حائز آن شرایط علی شود و چیزی را ایجاد کند در این صورت دارای هیچ شرایط علی‌ای نبوده و هیچ چیزی را ایجاد نخواهد کرد. چراکه هیچ رابطه خاصی از قبل بین آن چیز و این شرایط علی وجود نداشته

است. اساساً هیچ نمی‌تواند هیچ و نیز هر چیز دیگری را ایجاد کند. این امر محال است. بنابراین باز هم معقول نیست بگوییم «آنچه ایجاد نشده» چیزی را ایجاد می‌کند (← Nagarjuna, 1982: Gate 12; Cheng, 1976, 210-211).

ثالثاً، ناگارجونه استدلال می‌کند که «آنچه در حال ایجاد شدن است» نمی‌تواند چیزی را ایجاد کند. گزاره «آنچه در حال ایجاد شدن است» چیزی مابین گزاره «آنچه قبلاً ایجاد شده» و گزاره «چیزی که هنوز پدید نیامده»، است. معنای گزاره اول به دو گزاره بعدی وابسته است. اگر این دو گزاره را نتوانیم اثبات کنیم، گزاره قبلی را نیز نمی‌توانیم اثبات کنیم. قبلاً اشاره کردیم که این دو گزاره را نمی‌توان اثبات کرد، پس گزاره اول را نیز نمی‌توانیم اثبات کنیم.

بنابراین ناگارجونه نتیجه می‌گیرد که در «چیزی که قبلاً ایجاد شده»، «چیزی که هنوز ایجاد نشده»، و «چیزی که در حال ایجاد شدن است» هیچ اثری از صفت پدیدآوردن وجود ندارد. از آنجا که ایجاد، تولید و صنع یا خلق را نمی‌توان اثبات کرد، پس قائل شدن به این که ایشوره یا خدایی خالق وجود دارد که جهان را «ایجاد»، «تولید»، یا «خلق» می‌کند نیز بی‌معناست (← Nagarjuna, 1982: Gate 12; Cheng, 1976: 211).

جا دارد در این جا به این مطلب اشاره کنیم که انتقاد مکتب ماده‌میکه از نتایج الهیاتی به انتقاد برخی از فیلسوفان معاصر بر وجود خدا شباهت دارد. بسیاری از فیلسوفان معاصر به اهمیت و معنادار بودن گزاره‌های الهیاتی توجه کرده‌اند و حکم به بی‌معنابودن پرسش‌هایی از این دست که «چه چیزی منشأ کل عالم را تبیین می‌کند؟»، «چه کسی خالق همه موجودات است؟» و «جهان چگونه خلق یا ایجاد شده است؟» داده‌اند. برای نمونه، برتراند راسل در مناظره با فردریک کاپلستون درباره وجود خدا (Rusel and Copleston, 1966: 473-490) استدلال می‌کند که پرسش «چه چیزی منشأ عالم را تبیین می‌کند؟» همان قدر بی‌معناست که پرسش «چه کسی مادر نسل بشر است؟» پرسش از تبیین منشأ و پیدایش این یا آن پدیده خاص معنادار است، اما پرسش از منشأ و پیدایش کل عالم غیر منطقی و بی‌معناست (Hume, 1902: 147). راسل به کاپلستون می‌گوید: «من می‌توانم ثابت کنم که آنچه تو می‌گویی مغالطه‌ای بیش نیست. هر انسانی که وجود دارد از مادری زاده شده و گویا استدلال تو این است که پس همه نژاد بشر باید مادری داشته باشند، اما قبلاً نسل بشر مادری نداشته است، این فقط یک حوزه منطقی متفاوت است» (Rusel and Copleston, 1966: 479). از دیدگاه راسل پرسش از علت پیدایش عالم (ibid: 482) نامعقول و غیر منطقی است و

بنابراین تأمل در باب وجود خداوند بی‌معنا و نامعقول خواهد بود. مکتب ماده‌میکه با این نقدهای سلبی موافق است.

اما به نظر می‌رسد دیدگاه مکتب ماده‌میکه نقادانه‌تر و سلبی‌تر از دیدگاه راسل باشد. از منظر راسل مفهوم علت یا منشأ را می‌توان برای امور خاص و جزئی یا افراد و نه برای امور کلی به کار برد. از منظر او مطالبه توضیح و تبیین منشأ پدیده‌های خاص و جزئی معنادار و منطقی است. حتی پرسش از ایجاد یا ساخته‌شدن یک چیز جزئی نیز پرسشی حقیقی و مناسب به شمار می‌آید. اما مکتب ماده‌میکه، کاربرد مفهوم علت یا منشأ را حتی برای موارد جزئی و خاص نیز نامناسب و غیر منطقی می‌داند. از دیدگاه این مکتب بر اساس یک تحلیل جدی مفاهیم متعارفی چون «پدیدآوردن» و «پدیده خاص»، مفاهیمی فهم‌ناپذیر و نامعقول هستند.

ناگارجونه برای ایضاح مطلب از مفهوم رنج بهره می‌گیرد (Nagarjuna, 1982: Gate 10). هنگامی که کسی از بودا می‌پرسد: «آیا رنج به خودی خود پدید آمده است؟» بودا سکوت می‌کند و پاسخی نمی‌دهد. استاد! اگر رنج به خودی خود پدید نیامده، آیا دیگری آن را پدید آورده است؟ بودا هم‌چنان سکوت می‌کند و پاسخی نمی‌دهد. استاد! در این صورت آیا رنج هم به خودی خود و هم به وسیله دیگری پدید آمده است؟ بودا باز خاموش می‌ماند و پاسخی نمی‌دهد. پس همان گونه که بودا به این پرسش‌ها پاسخی نمی‌دهد، فرد باید بداند که رنج مفهومی تهی است و نمی‌توان تصور کرد که پدید آمده باشد.

ناگارجونه براهین دیگری نیز علیه عقیده به وجود خداوند اقامه می‌کند. اگر خدا خالق همه مخلوقات است، او در کدام مکان آن‌ها را خلق کرده است؟ آیا این مکانی را که او فعل آفرینش خود را در آن محقق کرده، خودش خلق کرده است؟ آیا به دست شخص دیگری خلق شده است؟ اگر این مکان به دست خود خدا خلق شده، در این صورت او کجا آن را خلق کرده است؟ اگر او در مکان دیگری ایستاده تا این مکان را خلق کند، پس چه کسی این «مکان دیگر» را خلق کرده است؟ اگر این پرسش‌ها را همین‌طور ادامه دهیم به تسلسل خواهد انجامید. اگر آن مکان را شخص دیگری خلق کرده باشد در این صورت باید بپذیریم که دو خدا یا خالق وجود دارد. اما این امر را نمی‌توان پذیرفت. بنابراین نتیجه می‌گیریم که موجودات عالم را خدا خلق نکرده است (ibid).

وانگهی اگر خداوند همه موجودات را خلق کرده باشد، چه کسی خود او را خلق کرده است؟ مسلماً خودش، خودش را خلق نکرده است، زیرا چیزی نمی‌تواند خودش را خلق

کند. اگر شخص دیگری او را خلق کرده باشد، او دیگر قائم به ذات نخواهد بود. افزون بر این اگر خدا علتی می‌داشت و از «دیگری» نشئت گرفته بود، در این صورت این دیگری نیز باید از یک چیز دیگری پدید آمده باشد. اگر همین‌طور ادامه دهیم تسلسل پیش خواهد آمد. پس این امر هم محال است. بنابراین منطقی و معقول نیست که بگوییم خدا همه موجودات را خلق کرده است (ibid).

۱.۲ مسئله شر و وجود خدا

متفکران ملحد وجود شرور جهان را دستمایه انتقادی بسیار قوی علیه اعتقاد دینی کرده‌اند. مسئله شر دو تقریر عمده یافته است: مسئله منطقی شر و مسئله شر به‌منزله قرینه. منتقدانی که تقریری منطقی از مسئله شر به دست می‌دهند بر این باورند که تحلیل مسئله شر علاوه بر این‌که نشان می‌دهد باورهای دینی فاقد تکیه‌گاهی عقلانی‌اند، آشکار می‌سازد که آن‌ها مسلماً غیر عقلانی‌اند؛ به این معنا که بعضی از اجزای این نظریه عمده الهیاتی با اجزای دیگرش ناسازگار است (پترسون و دیگران، ۱۳۷۹: ۱۷۸) افراد دین‌دار از یک سو صفاتی مانند قدرت مطلق، علم مطلق، کمال، خیرخواهی، و استغنائی بالذات را به خداوند نسبت می‌دهند و از سوی دیگر می‌پذیرند که در جهان شر وجود دارد. منتقدی که بر جنبه منطقی مسئله شر تأکید می‌کند مدعی است که دو جمله فوق با یکدیگر ناسازگارند، یعنی هر دو نمی‌توانند هم‌زمان صادق باشند.

ناگارجونه هم‌صدا با این فیلسوفان برای بررسی مفهوم خدا به مسئله شر، متوسل می‌شود. او استدلال می‌کند که وجود شر در جهان ثابت می‌کند که خداوند یا قادر مطلق نیست یا خیرخواه مطلق نیست، پس خدا وجود ندارد. تقریر این برهان به لحاظ منطقی بسیار ساده است. آشکار است که در این عالم شر وجود دارد؛ این شر هم شامل شرور اخلاقی است و هم شرور طبیعی. ما نه‌تنها واقعیت شر اخلاقی را درمی‌یابیم، بلکه این واقعیت که انسان‌های شرور از خوشبختی لذت می‌برند و انسان‌های نیکوکار لذتی عایدشان نمی‌شود که هیچ، بلکه رنج هم می‌برند، نیز کاملاً برای ما محسوس و قابل درک است. به‌نظر می‌رسد که خداوند نمی‌تواند مانع این کار شود، یا این‌که او می‌تواند مانع آن شود اما نمی‌خواهد. اگر خداوند نمی‌تواند جلوی شر را بگیرد او قادر مطلق نیست و اگر می‌تواند و نمی‌خواهد چنین کاری بکند، در این صورت طبق تعریف او خدای قادر خیرخواه نیست. در نتیجه نمی‌توان تصور کرد که خدایی وجود دارد (← Cheng, 1976: 213).

اگر خداوند یگانه خالق قادر مطلق و عالم مطلق جهان است، نباید مانعی بر سر راه خلقت باشد و عالم در تمامیت خودش باید در یک لحظه و یک آن خلق شده باشد. اما کتاب مقدس تیرتیکاها (tirtikas) می‌گوید: «خدا اراده کرد که همه موجودات را خلق کند. او کارهای رازورزانه گوناگونی را انجام داد و سپس همه خزندگان را خلق کرد؛ او باز هم کارهای رازورزانه‌ای انجام داد و سپس همه پرندگان بال‌دار را خلق کرد؛ او بار دیگر این کارهای رازورزانه را انجام داد و انسان‌ها و آسمان را خلق کرد». اگر در نتیجه اعمال رازورزانه است که انواع گوناگون موجودات پدید آمده‌اند، باید بدانیم که همه موجودات را فعلیت‌های شرایط علی پدید آورده‌اند نه خداوند. از این رو هنگامی که کسی از بودا می‌پرسد آیا جهان را خدا خلق کرده است، او پاسخی نمی‌دهد (Nagarjuna, 1982: Gate 10).

ناگارجونه شکلی از خداشناسی را مطرح می‌کند که خدا خالق جهان نیست و در این جهان به طور مستقیم و به روش‌های روشنی عمل نمی‌کند (Asvaghosha, 1967: 61). فرض خدا به منزله خالق و صانع جهان واقعی نیست یا باید گفت امری فراعقلانی است. در نتیجه انتساب شر به او معنا ندارد. فقط می‌توان گفت که قادر مطلق و عالم مطلق وجود دارد که می‌تواند در جهان ظاهر شود و آزادی‌بخش مردم باشد (ibid: 84).

۳. تفاوت رویکرد ناگارجونه با رویکردهای دیگر

۱.۳ خدا باوری و الحاد

رویکرد حقیقی مکتب ماده‌میکه به مسئله وجود خداوند نه رویکردی توحیدی است و نه رویکردی الحادی؛ توحیدی نیست چون این مکتب تأکید نمی‌کند که «خدا وجود دارد» و الحادی نیست زیرا از گزاره «خدا وجود ندارد» نیز دفاع نمی‌کند. این مکتب بودایی در این خصوص کاملاً با ادیان توحیدی چون اسلام، مسیحیت، و یهودیت متفاوت است. از دیدگاه این ادیان سخن گفتن در باب دین با تصور وجود خدا آغاز می‌شود. لازمه معرفت دینی مسلمانان، مسیحیان، و یهودیان همان معرفت به خداست. اما پیروان مکتب ماده‌میکه هرگز وجود خدا را مسلم نمی‌گیرند، بلکه برعکس، آن‌ها از تصور خدا به منزله مفهومی فرامنتقی و فراعقلانی چشم می‌پوشند. پیام اصلی و محوری مکتب ماده‌میکه این است که فرض وجود یک ذات مطلق نه برای شناخت صحیح لازم است و نه برای درک معنای اصطلاحات و واژه‌ها. این فلسفه با دیدگاه توحیدی برخی از مکاتب غیر

بودایی مانند «نیایه» فرق می‌کند. مکتب نیایه واقعیت عالم را مسلم می‌گیرد و تأکید می‌کند که خداوند نفس بی‌کران سرمدی است که عالم را خلق، حفظ، و سپس نابود می‌کند (Chatterjee, 1939: 58-59; Cheng, 1976: 214).

از سوی دیگر نفی توحید از منظر ناگارجونه به معنای اتخاذ موضع الحادی نیست. از دیدگاه وی اگر توحید و خداباوری یک نظریه فرامنطقی و فراعقلانی است، پس الحاد و خدا ناباوری هم همین‌طور است. چه، اگر تأکید بر این‌که خدا وجود دارد بی‌معناست، پس تأکید بر این‌که خدا وجود ندارد نیز بی‌معناست، زیرا فقط یک گزاره معنادار را می‌توان به گونه‌ای معنادار انکار یا نقض کرد. مثلاً شخص A یک جمله بی‌معنا به این صورت می‌سازد: «پنج عدد دایره مربع روی میز وجود دارد». سپس شخص B با گفتن جمله «هیچ دایره مربعی روی میز وجود ندارد»، با رأی شخص A مخالفت می‌کند که این سخن نیز همانند اولی بی‌معناست. از دیدگاه مکتب ماده‌میکه اگر از یک منظر بالاتر به الحاد و توحید بنگریم، هر دوی این‌ها مستلزم محال‌بودن و تناقض هستند. این رویکرد به مسئله وجود خداوند با موضع الحادی مکتب چارواکه و سانکھییه متقدم نیز تفاوت دارد. از دیدگاه این دو مکتب پرسش از منشأ و پیدایش موجودات در جهان، پرسشی حقیقی و مناسب است. آن‌ها عناصر مادی را به جای خدا برای پاسخ‌دادن به این پرسش‌ها به کار می‌گیرند و از این رو تأکید می‌کنند که خدایی وجود ندارد. اما از دیدگاه پیروان مکتب ماده‌میکه این پرسش‌ها، پرسش‌هایی اصیل و واقعی نیستند. فارغ از این‌که برای پاسخ‌دادن به این پرسش‌ها دست به دامن خدا شویم یا عناصر مادی، این مسئله فرامنطقی و فراعقلانی است. لذا میان موضع ملحدان و ناگارجونه در باب انکار گزاره «خدا وجود دارد» فرق است. مراد ملحد از انکار این گزاره صرفاً این است که مفهوم خدا نامعقول و غیر منطقی است؛ ناگارجونه گزاره «خدا وجود ندارد» را نیز نامعقول و غیر منطقی می‌داند.

۲.۳ لادری‌گرایی

به نظر می‌رسد موضع ماده‌میکه که هم خدا باوری و توحید و هم الحاد را منتفی می‌داند به لادری‌گری نزدیک باشد. این سخن به یک معنا درست است، زیرا هم مکتب ماده‌میکه و هم لادری‌گرایان نه از گزاره «خدا وجود دارد» دفاع می‌کنند و نه از گزاره «خدا وجود ندارد». اما با فرض درست‌بودن اتهام لادری‌گری به مکتب ماده‌میکه می‌توان مرز میان

این مکتب و لادری‌گرایی را تعیین کرد. از دیدگاه لادری‌گرایی ما نمی‌دانیم که خدایی وجود دارد یا نه و در واقع نوعی تردید و ناامیدی بر اندیشه آن‌ها حاکم است. اما از دیدگاه مکتب ماده‌میکه ما می‌دانیم که پرسش «خدایی وجود دارد یا نه؟» پرسشی فرامنطقی و فراعقلانی است و هیچ نوع تردید و ناامیدی بر این مکتب مستولی نیست، بلکه نوعی اعتقاد راسخ در آن مشاهده می‌شود. افزون بر این، یکی از ویژگی‌های عمومی یک لادری‌گرا این است که معتقد است وجود خداوند وجودی امکانی است که نه دلیل و مدرک مناسبی برای باورنداشتن به آن. با آن‌که یک لادری‌گرا تأکید نمی‌کند که خدایی وجود دارد یا خدایی وجود ندارد، اما منکر این نیست که پرسش «آیا خدایی وجود دارد یا نه؟» پرسشی اصیل است. تمام سخن او این است که ما مدرک یا دلیل قاطعی برای باورداشتن یا نداشتن به خدا در دست نداریم. اما از دیدگاه پیروان مکتب ماده‌میکه همه گزاره‌ها در باب وجود و ذات خداوند فرامنطقی و فراعقلانی هستند، پس شک‌کردن و انکار آن نیز امری فرامنطقی و فراعقلانی است (Cheng, 1976: 214-215).

۳.۳ پوزیتیویسم منطقی

در نگاه اول تلقی مکتب ماده‌میکه از مسئله وجود خداوند شبیه دیدگاه پوزیتیویست‌های منطقی است؛ آن‌ها هم بر این باورند که پرسش آیا خدا وجود دارد یا نه؟ پرسشی حقیقی و اصیل نیست و این‌که هرگونه سخن‌گفتن در باب وجود و ماهیت خداوند نامعقول و بی‌معناست. اما اهداف و دلایل آن‌ها بر این مدعایشان متفاوت است. هدف پوزیتیویسم منطقی این است که افراد را به این سمت سوق دهد که واقعیت تجربی یگانه واقعیت موجود است، زیرا پوزیتیویست‌های منطقی نوعی «سرسپردگی وجودی» به تجربه حسی یا واقعیات تجربی دارند و واقعیت تجربی را به منزله معیار نهایی برای قضاوت درباره امور واقعی و غیر واقعی به کار می‌برند. آن‌ها به اصل معروف تحقیق‌پذیری (verification) قائل‌اند. بر مبنای این اصل، یک گزاره هنگامی معنادار است که یک تجربه حسی متناسب برای تشخیص صدق یا کذب آن وجود داشته باشد (Hart, 1998). بنابراین تأکید بر این است که «خدا» بر هیچ شیء تجربی دلالت نمی‌کند و یک‌شبه اصطلاح است و همه گزاره‌ها در باب وجود و ذات خداوند به لحاظ تجربی تحقیق‌پذیر نیستند و از این رو بی‌معنی‌اند (Cheng, 1976: 214 → Ayer, 1946: 9).

اما هدف فلسفه ماده‌میکه این نیست که افراد را به پذیرش این مطلب که واقعیت تجربی یگانه واقعیت موجود است سوق دهد، بلکه هدفش این است که آدمیان را از هر نوع سرسپردگی «وجودی» به هیچ‌چیز حتی به واقعیت تجربی رها کند. از دیدگاه پیروان این مکتب واقعیت تجربی به همان اندازه تهی است که واقعیت متعالی (=تجربی). «خدا» به این علت که به هیچ شیء تجربی دلالت نمی‌کند و نیز به این علت که یک نوع بی‌معنایی و تناقض در ذات آن نهفته، یک شبه اصطلاح محسوب می‌شود. پوزیتیویسم منطقی از دیدگاه فلسفه ماده‌میکه نوعی متافیزیک جزئی نو است، زیرا نوعی سرسپردگی «وجودی» به واقعیت تجربی در دل آن نهفته است، و هم از این روست که باید آن را کنار گذاشت.

۴.۳ وحدت وجود اپانشادها

به نظر می‌رسد فلسفه ماده‌میکه به فلسفه وحدت وجودی اپانشادها شبیه باشد؛ زیرا هر دو منکر سرسپردگی وجودی به تجربه حسی‌اند و هر نوع توصیف ایجابی در باب واقعیت نهایی عالم را نیز نفی می‌کنند. اما در واقع نفی در مکتب ماده‌میکه با بیان تنی. تنی (نه این، نه آن) موجود در اپانشادها کاملاً متفاوت است. نفی‌های اپانشادی وجود بنیاد جوهری توصیف‌ناپذیر خاصی را مسلم می‌گیرند؛ در واقع هدف از نفی‌های اپانشادی توصیف سلبی امر مطلق است که نمی‌توان آن را به بیان آورد. درحقیقت این امر مطلق نامتعیین و شناخت‌ناپذیر است و از آن‌جا که فاقد هر نوع صفت و ویژگی است، لذا اندیشه‌ها توانایی شناخت او را ندارند (Deussen, 1908: 147). اما سلب‌کردن‌های مکتب ماده‌میکه وجود هیچ بنیاد جوهری بیان‌ناپذیری را مسلم نمی‌گیرند و هدف از سلب‌هایش توصیف سلبی این ذات مطلق نیست، بلکه انکار و ابطال وجود چنین بنیادی است. ناگار جونه در هوی-چنگ-لون^{۱۱} این نظریه را مطرح می‌کند که سلب باید صرفاً سلب یک چیز باشد. او مفهوم سلب به قصد اثبات چیزی دیگر را رد می‌کند و به نفع سلب مطلق استدلال می‌کند. در مورد اول فرد چیزی را به قصد اثبات چیزی دیگر نفی می‌کند. سلب با هدف نهایی اثبات که بر آرای خاصی استوار است، به کار برده می‌شود. «P نیست» مستلزم چیزی غیر از P است. این گزاره که «این مداد زرد نیست»، بر گزاره دیگر که «این مداد سیاه است» استوار است. اما از دیدگاه پیروان مکتب ماده‌میکه نفی صرفاً برای تأیید خود نفی به کار می‌رود. «P نیست» به معنای فقدان P است. هیچ اثبات ضمنی و نهفته‌ای در دل آن وجود ندارد. پیروان مکتب ماده‌میکه فقط در پی این هستند که تناقض درونی و محال‌بودن براهین

مخالفتان را بی آن که به چیزی سربسپارند، بر آفتاب افکنند. ناگارجونه می گوید: «درست همان طور که یک شبیح که به طرزی سحرآمیز و جادویی [به دست جادوگر] ساخته شده، قادر است شبیحی را که با قدرت جادویی و خارق‌العاده خودش خلق شده انکار کند، نفی و انکار هم به همین صورت خواهد بود (Cheng, 1981: 83).

ماده‌میکه و اپانیشادها دیدگاه‌های متفاوتی درباره معرفت دارند؛ از دیدگاه اپانیشادها فرض وجود یک ذات (نفس) مطلق (براهمن-آتمن) برای شناخت حقیقی ضروری است. اما از منظر مکتب ماده‌میکه شناخت حقیقی به معنای درک درست واقعیت مطلق یک چیز نیست، بلکه دانستن این امر است که این «چیز» تهی است. نظریه خلّو (= تهیگی)، که اصلی محوری و اساسی در مکتب ماده‌میکه محسوب می‌شود (Bowker, 1997: 929)، نظریه‌ای متفاوتی نیست، بلکه فقط یک طرح درمانی برای پاک کردن ذهن ماست تا از دل‌بستگی‌ها و علقه‌های عاطفی و عقلانی به متعلقات شناخت و تمناهایمان «تهی» شویم. اگر کسی به نظریه خلّو به دید همان مطلق‌گرایی بنگرد و شأن و منزلت وجودی مخصوصی برای تاتهاگاته قائل شود، دیدگاه او در معرض همان نقدی واقع می‌شود که درباره نظریه آتمن گفتیم. در واقع برای مکتب تاتهاگاته قائل شدن به شأن ویژه تعالی و واقعیت قائم به ذات برخلاف آموزه‌های بنیادین پراتیتییه سموتپاده (= علیت مترتب بر شرایطی چند) (شایگان، ۱۳۷۵: ۱/ ۱۵۴) است که هرگونه تصور موجودی قائم به ذات و نیز تصور اناتمن (ناخود) که به وجود جوهر مطلق یا ذات متعالی قائل نیست و همچنین تصور انیتییه (anitya) که قائل به دوام هیچ چیزی چه به لحاظ زمانی و چه به لحاظ مکانی نیست، منتفی می‌داند.^{۱۲} از دیدگاه مکتب ماده‌میکه هر نوع نگاه وحدت وجودی و الهیاتی به بودا نه تنها به فهم و درک ما از او کمکی نمی‌کند، بلکه به این فهم ما آسیب نیز می‌رساند (The Middle Treatise: 22, 15). بنابراین اگر بگوییم مکتب بودایی ماده‌میکه با مطلق‌گرایی یا وحدت وجود یکسان است، سخنی کاملاً نادرست و گزاف گفته‌ایم.

۴. نتیجه‌گیری

در این مقاله ابتدا با نگاهی به رویکرد ناگارجونه در باب مسئله وجود خداوند و تقریر براهین او علیه وجود خدا، نحوه برخورد وی را با این مسئله بیان کردیم. سپس با مقایسه آرا و دیدگاه‌های او با رویکردهای گوناگونی چون خدااباوری، الحاد، لادری‌گرایی، و وحدت وجود نهفته در دل اپانیشادها به این نتیجه رسیدیم که نحوه مواجهه ناگارجونه با

مسئله وجود خداوند را با هیچ‌کدام از این رویکردها نمی‌توان یک‌سان تلقی کرد و از این رهگذر آن را به‌درستی فهمید. دیدگاه او نه خداپاورانه است و نه الحادی؛ زیرا نه از گزاره «خدا وجود دارد» دفاع می‌کند و نه از گزاره «خدا وجود ندارد» و در واقع این دو گزاره را فراعقلانی و فرامنطقی می‌داند. همچنین رویکرد او با لادری‌گرایی نیز متفاوت است؛ زیرا در گزاره «ما نمی‌دانیم خدایی وجود دارد» لادری‌گرایان نوعی ناامیدی و تردید نهفته است، اما در دیدگاه ناگارجونه نوعی اعتقاد راسخ وجود دارد، و آن‌گهی از نظر لادری‌گرایان پرسش «آیا خدایی وجود دارد یا نه؟» پرسشی اصیل است و سخن آن‌ها این است که ما مدرکی دال بر وجود یا عدم خداوند نداریم، اما از نظر پیروان مکتب ماده‌میکه همه گزاره‌ها در باب وجود و ذات خداوند نامعقول و غیر منطقی است. رویکرد ناگارجونه و مکتب ماده‌میکه با دیدگاه‌های پوزیتیویسم منطقی نیز متفاوت است، زیرا پوزیتیویسم منطقی آدمیان را به نوعی سرسپردگی وجودی به واقعیت تجربی تشویق می‌کند، اما ناگارجونه می‌خواهد انسان‌ها را از سرسپردگی وجودی به هر چیزی حتی واقعیت تجربی نیز برهاند و در حقیقت پوزیتیویسم منطقی از دیدگاه وی نوعی متافیزیک جزمی نو است. همچنین با مقایسه دیدگاه‌های ناگارجونه با وحدت وجود پانیشادها به این نتیجه رسیدیم که این‌ها نیز با یک‌دیگر تفاوت دارند، زیرا پانیشادها وجود جوهر مطلق را مسلم فرض می‌کنند و دلیل اتخاذ نگرش سلبی آن‌ها بیان‌ناپذیری و فراباشندگی این امر مطلق است، در حالی که هدف رویکرد سلبی ناگارجونه نفی و انکار هرگونه جوهر مطلق است. بنابراین با آن‌که رویکرد ناگارجونه شاید در نگاه نخست مشابهت‌هایی با این رویکردها داشته باشد، اما با نگاهی از سر‌تعمق و درنگ بیش‌تر متوجه می‌شویم که هیچ‌کدام از این رویکردها قادر نیستند فهم درستی از نگرش ناگارجونه و مکتب ماده‌میکه درباره مسئله وجود خداوند به دست دهند.

پی‌نوشت

۱. سری راماکریشنا می‌گوید: «ما ناگارجونه را یکی از بزرگ‌ترین متفکران هند می‌دانیم، بررسی عمیق‌تر دیدگاه‌های او نشان می‌دهد که وی حتی بسی فراتر از ایدئالیست‌ها و رئالیست‌هاست» (Radhakrishnan, 1941: 644).
۲. تی. آر. وی. مورتی می‌گوید: «من با بررسی نقش و اهمیت مکتب ماده‌میکه آن را فلسفه محوری آیین بودا تلقی می‌کنم» (Murti, 1970: 7).

- ام. هیریانا می‌گوید: «به یک معنا مکتب مادهمیکه مهم‌ترین نتیجه تعلیمات بودا است» (← 7: 1932, Hiriyanna).
۳. برای بحث بیش‌تر از دو حقیقت در اندیشه ناگارجونه (← 1971, Streng).
۴. البته در مواردی توصیف ایجابی از آن صورت می‌گیرد. «شونیاتا» واقعیتی فناپذیر، نامولود، نامخلوق، تأثرناپذیر، تغییرناپذیر، قائم بالذات، و بسیط است (76-78: 1967, Asvaghosha). بنا بر ادعای بودایی، «شونیاتا» با از بین رفتن نادانی آشکار می‌شود. اما فقط عمل مراقبه بودایی است که راه رسیدن به آن هدف را تعلیم می‌دهد، زیرا به‌نظر می‌رسد که واقعیت نهایی نه سلب صرف، بلکه پایان راهی است که مراقبه آرام آرام پرده از روی آن برمی‌گیرد. سرشت ذات واقعیت در هر جا، واحد و بدون دوئیت است ... در تحلیل نهایی، سرشت ذات واقعیت حالت خاموشی است (84: *ibid.*). چنان‌که «در بیداری ایمان»، با سخنی ایجابی آغاز می‌شود: پناه می‌برم به بسیار غم‌خوار، منجی عالم، قادر مطلق، حاضر مطلق، عالم مطلق (23: *ibid.*). این آموزه را بی‌درنگ می‌توان بی‌قید و شرط، شکلی از خداگرایی خواند. جز آن‌که این خدا خالق جهان نیست و در این جهان به طور مستقیم و به روش‌های روشنی عمل نمی‌کند. کم و بیش همین را می‌توان گفت (61: *ibid.*). اعتقاد بر این است که قادر مطلق و عالم مطلق وجود دارد که می‌تواند در جهان ظاهر شود و آزادی‌بخش مردم باشد (84: *ibid.*).
۵. کاریکاهای ناگارجونه نخستین بار در نوشته‌های غربی در کتاب *مقدمه‌ای بر تاریخ آیین بودای هندو* بورگس نمایان شد. اما محققان غربی به صورت جدی به مطالعه آن‌ها پرداختند (← 1884, Burgess).
۶. از دیدگاه سنت بودایی این عنوانی است که بودا برای خود برگزیده است. هرچند یافتن معنایی دقیق برای این اصطلاح دشوار است، به لحاظ ریشه‌شناختی می‌توان آن را به «چنین‌رفته» ترجمه کرد.
۷. مکتب مادهمیکه آیین بودایی را کوماراجیوا (Kumarajiva 344-413 A.D) وارد چین کرد و در چین، ژاپن، و کره با نام سان-لون-چونگ (مکتب سه رساله) شناخته می‌شود؛ زیرا چینیان بر این باورند که این مکتب بر پایه سه متن استوار است: الف) رساله متوسط (Chung-Lun: Taisho, No. 1564, Vol. 30)، ب) رساله دوازده مدخل (Shih-Erh-Men-Lun, Taisho, No. 1568, Vol. 30)، ج) صد رساله (Pai-Lun, Taisho, No. 1569, Vol. 30). رساله دوازده مدخل را کوماراجیوا در ۴۰۸ تا ۴۰۹ میلادی از دودسه-میکایه-شاستره که هم‌اکنون مفقود شده ترجمه کرد. برخی از بندهای مهم و تفسیر آن‌ها را ناگارجونه به دست داده است. این متن نه ترجمه تبتی دارد و نه این‌که اصل سنسکریت آن موجود است (← 67ff: 1981, Cheng).
۸. چندی پس از مرگ بودا بسیاری از پیروانش او را موجودی فراتر از یک انسان تلقی کردند.

پیروان مکتب هیینه یانه تمایل داشتند بودا را حتی در زندگی اولیه‌اش از جهان پدیداری و ظاهری به قلمروهای متعالی ارتقا دهند. متون پالی نشان می‌دهند که ساکیامونی (بودا) تاریخی نه‌تنها فراتر از همه انسان‌های فانی است، بلکه ایزد متعالی است که قادر مطلق و عالم مطلق به شمار می‌آید. پیروان مها یانه یعنی کسانی مانند یوگاچاره و بودایی‌های تین تای، بودا را موجودی فراتر از این جهان و حتی متعال تصور می‌کردند. گفته‌اند بودا دارای بدنی سه‌گانه است (تری کایه): (۱) در مه کایه یا بدن مثالی که ماهیت آن عقل و قاعده کلی است؛ (۲) سمبوگه کایه یا بدن لذت و پاداش که فقط برای بودی ستوها ظاهر می‌شود؛ (۳) نیرمانه کایه یا بدن تغییر و تحول که خود را فقط برای اشخاص عادی در هنگام پرستش ظاهر می‌سازد. این بدن سه‌گانه صرفاً سه جنبه از یک بودا محسوب می‌شوند.

۹. ایشوره (isvara) نه‌تنها شاستره یونی است، آفریننده و محافظ جهان درون یا جهان پنهان (ویاوهاریکا) که برای همه مشترک است نیز محسوب می‌شود؛ جیواها صانعان جهان (پرتیاسیکه) که مخفی و درونی است به شمار می‌آیند. او همچنین محافظ و نگهدارنده نظام اخلاقی است (← Murti, 1973: 289; Joshi, 1966: 190).

۱۰. ظاهراً ناگارجونه بر این باور است که خداپاوران گمان می‌کنند می‌توانند برای تبیین منشأ عالم از وجود چیزی به نام خداوند بهره‌برند، اما او مایل است نشان دهد که نمی‌توان از این دیدگاه دفاع کرد.

۱۱. این متن را ویموکسانا (پی-مو-چی-هسین) و گئوتمه پرجناروچی (چو-تان-پن-جو-خو-چی) در ۵۴۱ میلادی در دوران حکومت وی شرقی (eastern wei) به چینی برگردانده‌اند.

۱۲. ناگارجونه تأکید می‌کند که مفهوم تاتهاگاته نیز همانند وجود مطلق یا خدای وحدت وجودی با آموزه پرتیته سموتپاده ناسازگار است. بر اساس این متن همه‌چیز وابسته و محتاج است و از این رو عاری از هر واقعیت قائم به ذاتی است. اگر کسی از این مسئله درک کافی داشته باشد، فهم کافی درباره بودا نیز خواهد داشت (The Middle Treatise, xxiv, 40).

منابع

پترسون، مایکل و دیگران (۱۳۷۹). *عقل و اعتقاد دینی*، ترجمه احمد نراقی و ابراهیم سلطانی، تهران: طرح نو. شایگان، داریوش (۱۳۷۵). *ادیان و مکتب‌های فلسفی هند*، ۲ جلد، تهران: امیرکبیر.

Asvaghosha (1976). *The Awakening of Faith*, Trans. Yoshito S. Hakeda, New York and London: Columbia University Press.

Ayer, Alfred Jules (1946). *Language, Truth, and Logic*, New York: Dover.

- Bowker, John (ed.) (1997). 'Sunyata or Sunnatta', *The Oxford Dictionary of World Religions*, Oxford: Oxford University Press.
- Chaterjee, S. C. and D. M. Datta (1939). *An Introduction to Indian Philosophy*, Calcutta: University of Calcutta.
- Cheng, Hsueh-Li (1976). 'Nāgārjuna's Approach to the Problem of the Existence of God', *Religious Studies*, Vol. 12, No. 2.
- Cheng, Hsueh-Li (1981). 'Nagarjuna's Kant and Wittgenstein, The San-Lun Madhyamika Exposition of Emptiness', *Religious Studies*, Vol. 17.
- Conze, E. (1962). *Buddhist Thought in India*, London: George Allen and Unwin.
- Deussen, Paul (1908). *The Philosophy of the Upanishads*, Edinburg: Morrison and Gibb Limited.
- Gupta, Bina (2003). 'Nagarjuna', *The World's Great Philosophers*, Robert L. Arrington (ed.), Blackwell Publishing Ltd.
- Hart, W. D. (1998). 'Meaning and Verification', *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, Edward Craig (ed.), London and New York.
- Hiriyanna, M. (1932). *Outlines of Indian Philosophy*, London: Allen and Anwin.
- Hume, David (1902). *An Enquiry Concerning Human Understanding*, Seldy Bigge (ed.), Oxford: Clarendon.
- Joshi, L. R. (1966). 'A New Interpretation of Indian Atheism', *Philosophy East and West*, Vol. 16, No. 3/4.
- Murti, T. R. V. (1970). *The Central Philosophy of Buddhism*, London: Allen and Anwin.
- Murti, T. R. V. (1973). 'Samvrti and Pramatha in Madhyamika and Advaita Vedanta', Mervyn Sprung (ed.), *The Problem of Two Truth in Buddhism and Vedanta*, Boston: D. Reidel.
- Nagarjuna (1967). *Mula Madhyamakakarikas (MM.K)*, *Fundamentals of the Middle Way*, Trans. F. J. Streng in his Book *Emptiness' A Study in Religious Meaning*, Nashville and New York: Abingdon Press.
- Nagarjuna (1982). 'Twelve Gate Treatise', Trans. Hsue-Li Cheng, *Studies of Classical India*, Vol. 5, Dordrecht: D. Reidel.
- Otto, Rudolf (1960). *Mysticism East and West*, New York: Macmillan.
- Radhakrishnan, S (1941). *Indian Philosophy*, Vol. I, London: George Allen and Anwin.
- Rusel, Bertrand and F. C. Copleston (1966). 'The Existence of God-A Debate', *A Modern Introduction to Philosophy*, Paul Edwards and Arthur Pap (eds.), New York: Free Press.
- Sogan, Y. (1912). *Systems of Buddhist Thought*, Calcutta: University of Calcutta.
- Streng, F. (1967). *Emptiness, A Study in Religious Meaning*, Nashville and New York: Abingdon Press.
- Streng, F. (1971). 'The Buddhist Doctrine of Two Truths as Religious Philosophy', *Journal of Indian Philosophy*, Vol. 3.
- Suzuki, D. T. (1975). *Mysticism, Christian and Buddhist*, Westport: Greenwood Press.

- Tillich, Paul (1963). *Christianity and the Encounter of the World Religions*, New York: Columbia University Press.
- Waldenfels (1980). *Absolute Nothingness, Foundations for a Buddhist-Christian Dialogue*, Trans. J. W. Heisig, New York: Ramsey Paulist Press.
- Wallesters, M. (1922). *The Life of Nagarguna from Tibetan and Chinese Sources*, Trans. A. A. Probstain, B. Schindler (ed.), London, Hirth Anniversary.
- Yoshito S. Hakeda (Trans.) (1967). *The Awakening of Faith, Attributed to Aévaghosha*, New York: Columbia University Press.

