



An Examination of Nāgārjuna's Epistemological Views

Evaluation of Cognitive Instruments & Negation of Doctrine

Hossein Saberi Varzaneh¹ 

1. Assistant Professor, Department of Philosophy of Religion, Religions and Mysticism, Faculty of Theology, University of Tehran, Qom, Iran. Email: h_saberi_v@ut.ac.ir

Abstract

The problem of knowledge has always been a critical issue in the history of Indian thought. The role attributed to knowledge by Indian sages and philosophers in their soteriological frameworks has led to discussions characterized by remarkable precision and depth. Among these discourses, Indian scholars have paid special attention to cognitive instruments, and the Nyāya, one of the realist schools in India, is engaging in extensive debates on this issue. Specifically, it recognizes four valid instruments: perception, inference, testimony, and analogy. In contrast, Nāgārjuna, the Buddhist philosopher and founder of the Mādhyamaka, considers the realism espoused by Nyāya School, deeming it erroneous, and challenges their epistemological positions based on specific ontological presuppositions. This article employs a descriptive-analytical methodology to elucidate Nāgārjuna's critiques of the epistemological perspectives prevalent during his time, particularly those of the Nyāya school.

Furthermore, we will clarify how he responds to critiques from adversaries concerning perceived inconsistencies within his philosophical system. Generally, Nāgārjuna, at first, articulates three explanatory approaches to defend the validity of cognitive instruments, which are 1) the theory of mutual validation of cognitive instruments, 2) the theory of self-validation of cognitive instruments, and 3) the theory of the validation of the cognitive instruments by their objects. He subsequently finds all of them inadequate and, ultimately, by asserting that he possesses no doctrine, attempts to resolve the fundamental inconsistencies in his philosophical views in a manner reminiscent of a quasi-Wittgensteinian approach by analysing various reference types.

Keywords: Nāgārjuna, Knowledge, Cognitive Instruments, Nyāya, Śūnyatā.

Introduction

To attain justified true beliefs, we require specific tools and must also be able to validate their legitimacy. In the history of Indian thought, identifying these tools and proving their validity has been a significant part of epistemological discussions. Among these, the Nyāya School recognises four valid cognitive instruments: 1) perception, 2) inference, 3) comparison, and 4) testimony. Arguments have been presented to establish their validity, all based on the assumption of their essential determinacy and existential independence from the objects of knowledge. On the other hand, Nāgārjuna, the Buddhist monk, philosopher, and founder of the Mādhyamika School, critiques the epistemological views of the Nyāya School based on his ontological presuppositions. In this research, we have



endeavoured to examine his critiques using a descriptive-analytical method and then explore the question of whether Nāgārjuna, by denying the validity of cognitive instruments while simultaneously proposing various teachings, falls into contradiction.

Research Findings

Nāgārjuna, in ontology, adheres to two fundamental perspectives that form the cornerstone of his epistemological views. He denies any form of essential determinacy and existential independence to entities (the doctrine of *Sūnyatā*) and advocates for the principle of interdependent causation among entities. This principle also applies to the relationship between cognitive instruments and the objects of knowledge. Based on this, Nāgārjuna critiques existing epistemological perspectives and demonstrates that establishing the validity of cognitive instruments is impossible, as they are grounded in false ontological assumptions. Cognitive instruments cannot validate one another, develop their validity independently, or derive validity from the objects of knowledge.

Furthermore, in response to the inconsistency in his views, Nāgārjuna asserts that he holds no doctrine. In explaining this stance, some have interpreted him as a sceptic, but such a characterization fails to explain the nuances of his thoughtfully. Nāgārjuna's claim has two dimensions. On one hand, he adopts a negative approach, primarily articulating what things are not or cannot be. On the other hand, he does not consider his affirmative statements as definitive referential assertions but rather as means to "point out" the boundaries of existence and knowledge to us.

Conclusion

Nāgārjuna identifies the fundamental error of the Indian philosophical schools of his time as the assumption of *svabhāva* (intrinsic nature) for entities. According to him, we inhabit a world where all existents lack essential determinacy, are ontologically conditioned, and are causally interdependent with other entities. Consequently, it is impossible to explain the existential relationship between cognitive instruments and their objects or the process by which cognition occurs based on the assumption of their existential independence. To counter the accusation that his denial of the possibility of knowledge would render his teachings invalid, Nāgārjuna adopts a quasi-Wittgensteinian approach. He asserts that his teachings are not meant to signify or assert truths but rather to serve as pointers. He also undermines epistemological scepticism, as his teachings are not presented as usual referential propositions but tools for awakening understanding. In other words, Nāgārjuna maintains that his teachings do not carry linguistic signification but instead serve as an invitation to engage in a particular activity. In this activity, individuals recognise their lack of intrinsic reality and determinacy when confronted with any phenomenon, freeing themselves from any attachment. Such a person attains liberation.



Cite this article: Saberi Varzaneh, H. (2025). An Examination of Nāgārjuna's Epistemological Views: Evaluation of Cognitive Instruments & Negation of Doctrine. *Religions and Mysticism*, 57 (2), 475-495. (in Persian)

Publisher: University of Tehran Press.

© The Author(s).

DOI: <https://doi.org/10.22059/jrm.2025.389134.630584>



Article Type: Research Paper

Received: 20-Jan-2025

Received in revised form: 15-Feb-2025

Accepted: 9-Mar-2025

Published online: 18-Mar-2025





پروہشگاہ علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی



تأملی بر آراء معرفت‌شناسانه ناگارجونه

اعتبارسنجی ابزارهای شناختی و انکار آموزه

حسین صابری ورزنه^۱

۱. استادیار، گروه فلسفه دین، ادیان و عرفان، دانشکده الهیات، دانشگاه تهران، قم، ایران. رایانامه: h_saberi_v@ut.ac.ir

چکیده

مسئله معرفت در تاریخ تفکر هند، همواره اهمیتی بسیار داشته و به جهت نقشی که متفکران و حکیمان هندی در نجات‌شناسی خود برای آن قائل بوده‌اند، با دقت نظر و موشکافی‌های شگفت‌انگیز مورد بحث و نظر قرار گرفته‌است. در این میان، اندیشمندان هند، به مسئله ابزارهای شناختی توجه ویژه داشته‌اند و مکتب نیایه به عنوان یکی از مکاتب واقع‌گرای هند، بحث‌های پردامنه‌ای در این خصوص دارد و به طور خاص چهار ابزار ادراک حسی، استنتاج، گواهی و قیاس را معتبر دانسته‌است. در مقابل، ناگارجونه حکیم بودایی و بنیان‌گذار مکتب مادیمیکه، واقع‌گرایی مکتب نیایه را نادرست می‌داند و با تکیه بر برخی پیش‌فرض‌های هستی‌شناختی به نقد آراء معرفت‌شناسانه آنان می‌پردازد. در این مقاله تلاش کرده‌ایم تا با روش توصیفی-تحلیلی، نقدهای ناگارجونه بر آراء معرفت‌شناختی زمانه خود و به طور خاص، آراء مکتب نیایه را مورد واکاوی قرار دهیم و نحوه مواجهه وی با نقد منتقدان ناظر به وجود ناسازگاری در آرائش را تحلیل کنیم. به طور کلی، ناگارجونه سه رویکرد تبیینی را برای دفاع از اعتبار ابزارهای شناختی مطرح می‌کند که عبارتند از: ۱- نظریه اعتباربخشی ابزارهای شناختی به یکدیگر، ۲- نظریه خود-اعتباربخشی ابزارهای شناختی و ۳- نظریه اعتباربخشی متعلق شناخت به ابزار شناخت و در ادامه، همه آنها را ناپسند می‌داند و در نهایت، با طرح این مدعا که خودش هیچ آموزه‌ای ندارد، تلاش می‌کند تا به شیوه‌ای شبه‌ویگنشتاینی و با تحلیل انواع مختلف دلالت، ناسازگاری بنیادین در آراء فلسفی خود را حل و فصل کند.

کلیدواژه‌ها: ناگارجونه، معرفت، ابزارهای شناختی، نیایه، شونیتا.

استناد: صابری ورزنه، حسین (۱۴۰۳). تأملی بر آراء معرفت‌شناسانه ناگارجونه: اعتبارسنجی ابزارهای شناختی و انکار آموزه. ادیان و عرفان، ۵۷ (۲)، ۴۷۵-۴۹۵.

نوع مقاله: علمی-پژوهشی

دریافت: ۱۴۰۳/۱۱/۰۱

بازنگری: ۱۴۰۳/۱۱/۲۷

پذیرش: ۱۴۰۳/۱۲/۱۹

انتشار: ۱۴۰۳/۱۲/۲۸

ناشر: مؤسسه انتشارات دانشگاه تهران

© نویسندگان



DOI: <https://doi.org/10.22059/jrm.2025.389134.630584>

مقدمه

مسئله معرفت، چپستی آن، قوای شناختی و حدود توانایی ادراکی انسان، از دیرباز مورد توجه اهل نظر بوده است. در هند نیز متفکران و فیلسوفان، در کنار مباحث هستی شناختی، جهان شناختی و الهیاتی، دل مشغول مسائل معرفت شناسانه هم بوده اند. تقریباً همه مکاتب فلسفی هند قائلند که ابزارهای معتبر شناختی^۱ وجود دارد که ما را به شناخت صحیح^۲ می رساند، اما تفاوت بین آنها عمدتاً به چپستی و ماهیت حقیقت و نحوه تقرر ابزارهای شناختی بازمی گردد (Chatterjee, 1939, 55). از این جهت، نخستین و مهمترین پرسش معرفت شناختی در مکاتب فلسفی هند این است که ابزارهای (منابع) نیل به شناخت معتبر کدامند؟ به دنبال این پرسش، تلاشی در جهت برشمردن تعداد این ابزارها، تعیین چگونگی کارکرد آنها، شرایطی که در فرایندهای ادراکی دخیل هستند و می توانند قوه ادراکی را در مسیر درست یا خطا قرار دهند، تعیین متعلق خارجی قوای شناختی و نحوه آزمودن اعتبار برون دادهای ابزارهای شناختی صورت گرفته است (Siderits, 2015, 167-168).

با توجه به این سرآغازهای اصلی مباحث معرفت شناختی، روشن می شود که چرا بسیاری از فیلسوفان مکاتب مختلف فکری در هند، و به خصوص فیلسوفان مکتب نیایه (Nyāya) که مدافعین شناخت صادق و واقع گرایی هستند، آموزه شونیتای ناگارجونه (قرن دوم و سوم میلادی) بنیان گذار مکتب بودایی مادیمیکه را که اشیاء (که شامل ابزارها، تصورات و متعلق های شناخت و عبارات زبانی نیز می شود) را فاقد ذات/جوهر و طبیعت معین و مستقل (سویهاوه^۳) می داند، به نقد کشیده اند و آن را متضمن نوعی شکاکیت و نسبی گرایی دانسته اند. از نظر آنان، دیدگاه های ناگارجونه دارای تناقض و فاقد انسجام و سازگاری است، زیرا از یک سوی، ابزارهای شناخت را از اعتبار ساقط می کند و از سوی دیگر، نظریات مختلفی در موضوعات گوناگون-هر چند عمدتاً در قالب گزاره های سلبی-ابراز می کند (Matilal, 1986, 47; Siderits, 1980, 307). به طور کلی، نظریه های معرفت شناختی ناگارجونه به تفصیل مورد بحث و نظر قرار گرفته و بین صاحب نظران در خصوص کلیت موضع معرفتی وی اتفاق نظر وجود ندارد. اما آنچه مسلم است، نظریه معرفت وی، مبتنی بر دیدگاه های هستی شناسانه اوست. همچنین، ناگارجونه گه گاه تصدیق می کند که هیچ آموزه ای را مطرح نکرده و بنابراین، نه نقد هستی شناختی و نه نقد معرفت شناختی، هیچ کدام دامنگیر او نمی شود. با توجه به این مسائل، در این تحقیق تلاش کرده ایم که با روش توصیفی-تحلیلی، موضع معرفت شناختی وی را روشن سازیم. این تحقیق در جهت پاسخ گویی به دو پرسش اصلی است:

۱. ناگارجونه در چارچوب آموزه هستی شناسانه شونیتا و وابستگی متقابل اشیاء، چه رویکردهای معرفت شناختی ایجابی^۱ را مورد نقد و نظر قرار می دهد؟

1. pramāṇa

2. pramā

3. svabhāva

۲. ناگارجونه بر اساس موضع هستی‌شناختی-معرفت‌شناختی خود، چه براهینی در نقد رویکردهای ایجابی و اعتبار ابزارهای شناختی اقامه می‌کند؟

پیشینه تحقیق

در زبان فارسی ظاهراً مطالب تفصیلی‌ئی درباره موضع معرفت‌شناختی ناگارجونه نوشته نشده، اما مضامین برخی مقالات تا حدودی با مبادی بحث ما مرتبط است. از جمله، همتی (۱۳۷۱) و لاجوردی (۱۳۹۷) به آموزه شونیتا پرداخته‌اند، علمی و محمدپور (۱۳۹۲) خداشناسی ناگارجونه را مورد بررسی قرار داده‌اند و عبداللهی و زروانی (۱۳۹۸) مسئله نجات را از چشم‌انداز مکتب مادیمیکه مطمح نظر قرار داده‌اند. از سوی دیگر، در زبان انگلیسی تحقیقات روشنگری صورت گرفته (برای نمونه: Westerhoff, 2009, Ch8; Siderits, 2015, Ch7; Matilal, 1986, Part1, Ch2; Burton, 2001, Ch 8-11) که چراغ راه این پژوهش بوده‌اند. ما ابتدا به مبانی فکری ناگارجونه، یعنی آموزه شونیتا و وابستگی متقابل می‌پردازیم. سپس موضع معرفت‌شناختی ناگارجونه در قبال ابزارهای شناختی را مورد بررسی قرار می‌دهیم و نهایتاً، نحوه مواجهه‌سازی دیگر آموزه‌های ناگارجونه را بر مبنای دیدگاه هستی‌شناختی-معرفت‌شناختی وی تبیین می‌کنیم.

مبانی هستی‌شناختی ناگارجونه

نقدهای واقع‌گرایان (آنچه به عنوان امور واقع ادراک می‌کنیم، به همان صورت تقرر دارند)، ذات‌گرایان (اشیاء دارای تعین ماهوی و مستقلی هستند) و مدافعان شناخت معتبر (حداقل برخی از ابزارهای شناختی ما، کاشفیت از واقع دارند)، از جمله فیلسوفان مکتب نیایه بر آراء معرفت‌شناسانه ناگارجونه، که البته مورد توجه خود وی نیز بوده (برای نمونه: 30 & 5-6, *Vigrahavyāvartanī*⁴)، از این جهت اهمیت دارند که نشان می‌دهند نقطه آغاز و عزیمت ناگارجونه در این بحث، آموزه هستی‌شناسانه شونیتاست.

۱. اگر همه هستندگان فاقد سوبهاوه (ذات ثابت و متعین و هستی مستقل) هستند، پس این حکم شامل ابزارها و متعلق‌های شناخت هم می‌شود و شناخت ناممکن می‌گردد. اگر نه خود شناخت و نه ابزارهای شناخت، هیچ‌کدام واجد تعین ماهوی و تقرر حقیقی نیستند، بنابراین، سخن گفتن از امکان شناخت منتفی است.

۲. چطور می‌توان خود آموزه‌های بودا و براهین ناگارجونه را صحیح و دارای اعتبار معرفتی دانست، زیرا خود این مدعیات هم اصولاً باید فاقد وجود حقیقی و ذات معین باشند؟ (Westerhoff, 2009, 165; Siderits, 2015, 167-168).

⁴. از این پس، با کوتاه‌نوشت VV

از این جهت، تبیین مبانی هستی‌شناختی ناگارجونه که مشتمل تبیین خاصی است که از برخی مبانی فکری بودایی ارائه می‌دهد، پیش از ورود به مباحث معرفت‌شناختی وی ضرورت دارد. بودا همراه با تصدیق جهان‌روایی رنج، موجودات بماهو موجودات را دارای سه ویژگی می‌داند: ۱- هیچ هستنده‌ای نامشروط نیست. هر آنچه هست، در یک سلسله علیّ ضروری و بی‌آغاز قرار دارد، ۲- هیچ هستنده‌ای دارای جوهر ثابت و پاینده نیست، ۳- هیچ هستنده‌ای واجد نفس یا آتمن جوهری و ثابت نیست (7, *Nirvāṇa-Sūtra*, VIII, 416a; *Dhammapada*, 7). بر این اساس، آنچه هست، به صورتی پیوسته در تغییر است و در جریانی سیال و به صورت لحظه به لحظه، لباس وجود بر تن می‌کند و سپس از آن خالی می‌گردد (Kalupahana, 1986, 85-86; Rospatt, 1995, 29ff). هستی‌شناسی ناگارجونه تلاشی در جهت تبیین همین دیدگاه در قالب آموزه شونیتا و پدیدآیی و وابستگی متقابل است. تفسیر خاص ناگارجونه از نفی ثبات و جوهریت در قالب نظریه شونیتا، سنگ بنای همه مباحث متافیزیکی، معرفت‌شناختی، انسان‌شناختی و سعادت‌شناختی اوست.

شونیتا در لغت به معنای تهی بودگی، خلاء و هیچ بودگی است و ناگارجونه در بحث خود از حقیقت اشیاء از آن بهره می‌برد و به آن محتوای فلسفی می‌بخشد (Kalupahana, 1986, 85-86; Stcherbatsky, 1923, 5-6): «درمه‌ای که پدیدآمدنش ناوابسته باشد، چنین درمه‌ای وجود ندارد، بنابراین، درمه غیر تهی وجود ندارد (19, 14, *Mūlamadhyamakakārikā*).» ناگارجونه در توضیح آموزه شونیتا می‌گوید که هستندگان فاقد سوبهاوه هستند (Robinson, 1957, 306; *MMK*, 8, 3). و سوبهاوه را این‌طور تعریف می‌کند: «سوبهاوه از طریق علل و شروط پدید نمی‌آید. (1-2, *MMK*, 15).» چاندراکیرتی نیز می‌گوید: «سوبهاوه نه مخلوق است و نه به چیز دیگری غیر از خود وابستگی دارد (2cd, 262, *Prasannapadā*).» بنابراین، آنچه سوبهاوه یا دارای سوبهاوه است، از نظر وجودی، نخستین است، به هستنده‌ای پیش از خود ارجاع ندارد و فی‌نفسه و مستقلاً تعیین ماهوی دارد (24, 2009, *Westerhoff*).

طبق این بیان، اگر هستندگان را تحلیل نظری کنیم، به چیزی نمی‌رسیم که از نظر وجودشناختی نخستین، بنیادین و نامشروط و از نظر ماهوی فی‌نفسه متعین باشد (68, 2008, *Williams*). هیچ هستنده‌ای، فی‌نفسه وجود خود را مبین نمی‌سازد و برای احراز تعیین خود، ارجاع به غیر دارد. آنچه فی‌نفسه فاقد تعیین است و بودنش در سایه شروطش معنا پیدا می‌کند، نمی‌توان به معنای دقیق کلمه گفت که وجود دارد. در عین حال، با توجه به اینکه واجد آثاری در عالم واقعیت است، نمی‌توان آن را معدوم مطلق نیز دانست. از این جهت، هستندگان به معنای حقیقی کلمه، نه وجود دارند و نه ناموجودند (7-8, 5, *MMK*). این حکم، در خصوص همه هستندگان مصداق دارد و شامل تصورات و تصدیقات و گفته‌ها و اظهارات و نظریات و دیدگاه‌ها نیز می‌شود (Matilal & Ganeri, 2005).

⁵. از این پس، با کوتاه‌نوشت *MMK*

(115). به بیان ناگارجونه، اگر همهٔ اشیاء^۶ تهی از سوبهاوه هستند، در این صورت، این بیان که اشیاء تهی هستند نیز باید تهی از سوبهاوه باشد، زیرا آن هم شیئی از اشیاست (ر. ک: 1-2, 17). ناگارجونه همچنین ذیل آموزهٔ پدیدآیی و وابستگی متقابل که مبتنی بر آموزهٔ شونیتاست، به نقد دو پیش‌فرض در باب علت می‌پردازد: ۱- استقلال وجودی معلول و علت از یکدیگر، ۲- استقلال وجودی علت و معلول از فاعل شناسا. «فعل بر فاعل ابتناء دارد، خود فاعل بر فعل ابتناء دارد (Nāgārjuna, 1995, 8, 12)»، «آتش بر مادهٔ سوختنی ابتناء دارد و مادهٔ سوختنی بر آتش ابتناء دارد (8, 10)»، «بدون ترکیب شروط، ممکن نیست معلول پدید آید، بدون معلول، ممکن نیست ترکیب شروط باشد (20, 24)». بخش دوم این عبارات با فهم عرفی در تعارض است (Buddhapālita, 2021, 302). فی‌الجمله می‌دانیم که معلول، حداقل برای وجود پیدا کردن به علت نیازمند است (وابستگی وجودی معلول به علت) و همچنین، شأن معلولیتش از حیث‌شناختی، تابع تصور علت است (وابستگی شناختی معلول به علت) و همچنین تصور علت بماهو علت نیز بر همین مبنا وابسته به تصور معلول است (وابستگی شناختی علت به معلول) (Westerhoff, 2009, 95-96). اما ناگارجونه بر اساس عبارات پیش‌گفته، پای پیشتر می‌گذارد. از نظر وی، علت بودن علت، وصفی هستی‌شناختی برای آن است و چون چنین وصفی بدون وجود معلول هیچ معنای محصلی ندارد، بنابراین، علت نیز از نظر وجودشناختی، نوعی وابستگی به معلول دارد (Westerhoff, 2009, 96). هیچ چیز مستقل و فی‌نفسه متعینی وجود ندارد.

این فراگیری آموزهٔ شونیتا و وابستگی متقابل^۷ است که باعث می‌شود دامنهٔ آن به مباحث معرفت‌شناسانه نیز کشیده شود. این دو آموزه، نه تنها تعین وجودی فاعل شناسا را منتفی می‌سازد و از این طریق، بنیان هستی‌شناختی تحقق شناخت در حیطهٔ انسانی، یعنی وجود سوژه متعین را رد می‌کند، بلکه به طور مستقیم، خود شناخت، ابزارهای شناخت و متعلق‌های شناخت را نیز از اصالت و استقلال تهی می‌کند (Bijalwan, 1977, 42). با توجه به این مبانی هستی‌شناختی، در ادامه به نقد تفصیلی ناگارجونه بر نظریات معرفت‌شناسانه می‌پردازیم.

نقد ابزارهای شناختی

اگر کسی مدعی شود که واجد ابزارهای شناختی معینی است که از طریق آنها، جهان را آنگونه که درواقعیت هست، می‌شناسد، همین‌جا پرسش مهمی فرایش وی قرار می‌گیرد: تو چگونه به اعتبار این ابزارهای شناختی آگاهی یافته‌ای؟ این دقیقاً همان پرسشی است که ناگارجونه در مقابل پیروان مکتب نیایه قرار می‌دهد (Matilal, 1986, 49; Weterhoff, 2009, 166). ناگارجونه با طرح این پرسش، درواقع قائلین به وجود مستقل ابزارهای شناختی معتبر را با مسئلهٔ مهمی مواجه می‌سازد و از

^۶. bhāva

^۷. pratītyasamutpāda

آنها می‌خواهد که نشان دهند این مدعای وجودی-معرفتی مبتنی بر چه بنیانی است و از این طریق تلاش می‌کند تا بی‌اعتباری ادعای آنان را اثبات کند. ناگارجونه بر اساس برخی مقبولات مدعیان اعتبار ابزارهای شناختی، نشان می‌دهد که چنین مدعیانی به محالاتی ناپذیرفتنی می‌انجامد (احاله به محال)^۸ و از اینها نتیجه می‌گیرد که اعتقادات مخالفان صحیح نیست (Siderits, 2015, 168-169). پیش از بررسی این استدلال‌ها، بیان کوتاهی راجع به چستی ابزارهای معرفتی می‌تواند روشنگر باشد.

الف: ابزارهای شناختی

ابزارهای معرفتی، طرق و روش‌هایی هستند که ما از طریق آنها کسب شناخت می‌کنیم. اینکه برخی شناخت‌های ما صادق و برخی کاذب هستند، نشان می‌دهد که ابزارهای معرفتی ما نیز دارای اعتبار یکسانی نیستند (Chatterjee, 1939, 21). برای مثال، پیروان مکتب مادی‌گرایی چارواکه^۹، عمدتاً ادراک حسی (pratyakṣa) را ابزار معتبر شناخت می‌دانند، برخی بوداییان و اندیشمندان مکتب ویششیکه^{۱۰} بر ادراک حسی و استنتاج^{۱۱} تأکید دارند و مکتب سانکهییه^{۱۲} گواهی یا خبر موثق^{۱۳} (برای مثال، فرد معتبری از واقعه‌ای که خود شاهدش بوده، گزارش می‌دهد یا اخبار متون مقدس) را نیز به این دو اضافه می‌کند. در نهایت، مکتب نیایه علاوه بر سه مورد مذکور، قیاس (مقایسه کردن) را نیز جزء منابع معتبر می‌داند (Dasgupta, 1975, 332-333; Bijalwan, 1977, 60-63) و قائل است که این ابزارهای شناختی معتبر، علاوه بر اینکه از هستندگان خبر می‌دهند، استقلال وجودی ابزارهای شناختی نسبت به یکدیگر و نسبت به متعلق‌های شناسایی را نیز محرز می‌سازند (Siderits, 2009, 167). تلقی ناگارجونه این است که مکتب نیایه با طرح چنین مدعایی، هم برای متعلق‌های شناسایی و هم ابزارهایی شناختی قائل به سوپهاوه شده است (Burton, 2001, 151). در کنار این‌ها، طبق نظر مکتب نیایه، ادراکاتی هم داریم که نامعتبر^{۱۴} هستند که در رأس آنها می‌توان به شکوک^{۱۵} و حدسیات^{۱۶}، خطاها^{۱۷}، استدلال‌های فرضی^{۱۸} و ادراکات نامتعیین و مغشوش^{۱۹} اشاره کرد. حافظه (smṛti) نیز گاهی به ما شناخت صادق و گاهی شناخت کاذب می‌دهد (Chatterjee, 1939, 21-22). خود ناگارجونه در آثارش به چهار ابزاری که مکتب نیایه معتبر می‌داند،

⁸. reductio ad absurdum

⁹. Cārvāka

¹⁰. Vaiśeṣika

¹¹. anumāna

¹². Sāṃkhya

¹³. śabda

¹⁴. apramā

¹⁵. saṃsāya

¹⁶. ūha

¹⁷. viparyaya

¹⁸. tarka

¹⁹. anadhyavasāya

اشاره می‌کند: ادراک حسی، استنتاج، شباهت (قیاس) و گواهی و تصدیق می‌کند که بر اساس نظریه شونیتا، این دیدگاه قابل قبول نیست (6-5, VII).

ب: نقد ابزارهای شناختی

ناگارجونه چندان در پی این نیست که ماهیت این ابزارهای شناختی را تبیین کند، بلکه ماهیت آنها را بر اساس نظر مکتب نیایه مفروض می‌گیرد و پرسش را به شکل دیگری مطرح می‌کند. ما از طریق ابزارهای شناختی، به وجود و چیستی متعلق‌ها پی می‌بریم (من از طریق قوه بینایی می‌دانم که میزی در میانه اتاق وجود دارد)، اما از کجا می‌دانم که این ابزارهای شناختی، راجع به جهان خارج، معرفت درستی به من می‌دهند؟ اعتبار خود ابزارهای شناختی بر چه مبنایی استوار است (Burton, 2001, 151)؟ سه توجیه پیش‌روی مدعیان قرار دارد: ۱- ابزارهای شناختی، اعتبار همدیگر را محرز می‌سازند (نظریه ابزار-ابزار)، ۲- ابزار شناختی X، اعتبارش را از طریق خودش محرز می‌سازد (نظریه خود-اعتباربخشی)، ۴- ابزارهای شناختی اعتبارشان را از متعلق‌های شناخت می‌گیرند (نظریه ابزار-متعلق) (Burton, 2001, 154; Siderits, 1980, 309; Siderits, 2015, 168-169; IV, 40-42& 51). ناگارجونه تلاش می‌کند تا با رد هر سه توجیه، نشان دهد که مبنای هستی‌شناسانه اعتبار ابزارهای شناختی که همانا استقلال وجودی ابزارهای شناختی و متعلق‌های شناسایی است، باطل است و آموزه‌های شونیتا و وابستگی متقابل، اگر چه اصولاً آموزه‌هایی هستی‌شناسانه هستند، اما باید در حیطه معرفت‌شناسی هم مد نظر قرار گیرند. در ادامه نقدهای ناگارجونه بر سه نظریه مذکور را مورد بررسی قرار می‌دهیم.

ب ۱: نظریه ابزار-ابزار

توجیه نخست، نوعی فرآیند ۱- درون‌شناختی و ۲- بینا-ابزاری را مطرح می‌سازد. درون‌شناختی است، به این معنا که برای توجیه اعتبار ابزارهای شناختی، از حیطه ابزارهای شناختی و ادراکات خارج نمی‌شود، برای مثال، به متعلق‌های شناخت که بیرون از فاعل شناسایی قرار دارند، ارجاع نمی‌دهد. بینا-ابزاری است، به این معنا که قائل است، هر ابزار شناختی با ارجاع به یک یا چند ابزار شناختی، موجه می‌گردد. این دیدگاه، به دو صورت قابل تصور است. الف: یکی اینکه هر ابزار شناختی با ارجاع به ابزار شناختی دیگری که با آن متفاوت است، موجه گردد، مثلاً ادراک حسی با ارجاع به استنتاج یا گواهی یا قیاس موجه شود: من آتشی را می‌بینم، شخص دیگری نیز گواهی می‌دهد که چنین آتشی وجود دارد. در اینجا، ادراک حسی از طریق گواهی موجه می‌شود. ب: یا اینکه من از طریق یک ابزار شناختی، همان ابزار شناختی را البته بر اساس دو فعالیت شناختی مستقل موجه سازم. برای مثال، من آتشی را در لحظه t1 می‌بینم، چشمانم را می‌بندم و می‌گشایم و در لحظه t2 نیز همان آتش را می‌بینم. در اینجا، ادراک دوم، واقع‌نمایی ادراک نخست را موجه می‌سازد (Burton, 2001, 156; Matilal, 1986, 55).

ناگارجونه نقدی را مطرح می‌سازد که هر دو خوانش را به چالش می‌کشد: «اگر ابزاری معرفتی، به واسطه ابزار معرفتی دیگری معتبر شود، لازمه آن تسلسل خواهد بود (IV, 32a)». اگر دیدن یک درخت، با دیدن همان درخت در زمانی دیگر موجه می‌شود، می‌توان این پرسش را مطرح کرد که خود دیدن دوم، بر چه مبنایی استوار است و اعتبارش را از کجا می‌آورد؟ اصولاً بر اساس نظریه اعتباربخشی متقابل، آن نیز باید به دیدن سوم ارجاع داده شود و این ابتنائات تا بی‌نهایت ادامه پیدا خواهد کرد. زیرا هیچ ادراکی نمی‌تواند بدون ارجاع به ادراکی دیگر موجه گردد. اما اگر پرسیده شود که چرا تسلسل در ناحیه علل توجیه مشکل ساز است؟ ناگارجونه پاسخ خواهد داد که: «نه ابتدا، نه میانه و نه انتهای زنجیره معتبر نخواهد شد (IV, 32b)». ابتدای سلسله (دیدن درخت در زمان t1) موجه نخواهد بود، زیرا مشروط به امر دیگری است و ما را به غیر خود ارجاع می‌دهد و این ارجاع به غیر در هیچ‌جای این زنجیره بی‌نهایت به پایان نخواهد رسید و بنابراین، در هیچ‌جا، اعتبار متعین و تثبیت نخواهد شد تا مبنایی برای ادراکات دیگر باشد و در نهایت ما را متیقن به اعتبار ابزارهای شناختی و ادراکاتشان سازد (Siderits, 1980, 310-311; Burton, 2001, 158). این نقد بر هر دو خوانش این نظریه قابل اطلاق است.

وسترهوف در خصوص این دیدگاه، به دو نکته دیگر هم توجه می‌دهد که موشکافانه است. نخست اینکه ما به دنبال احراز واقع‌نمایی ابزارهای شناختی بودیم، اما این نظریه توجیه، صرفاً انسجام و سازگاری ادراکات را محرز می‌سازد، اما نشان نمی‌دهد که ادراکات ما واقع را آن‌چنان که حقیقتاً هست، منعکس می‌سازند. اینکه وقتی من درخت را می‌بینم، گواهی فرد دیگر ناظر بر وجود همان درخت، ادراک من را معتبر می‌سازد، گویای واقع‌نمایی ادراک من نیست، بلکه صرفاً نشان می‌دهد که بین ابزارهای شناختی و ادراکاتی که پدید می‌آورند، نوعی هماهنگی و سازگاری وجود دارد. حال این هماهنگی می‌توان درون سوژه‌ای باشد (ابزارهای مختلف در یک سوژه همدیگر را تأیید می‌کنند یا یک ابزار در سوژه واحد، در دو زمان مختلف، ادراک خود را معتبر می‌سازد) و چه بینا سوژه‌ای (گواهی دیگری، ادراک مرا معتبر می‌سازد). بین هماهنگی و سازگاری با واقع‌نمایی، شکافی وجود دارد که نیازمند پر شدن است و این نظریه راجع به توجیه، آن را حل و فصل نمی‌کند. اما مهم‌تر از این معضل معرفت‌شناختی، نوعی ناسازگاری بین پیش‌فرض‌های واقع‌گرایی و این نظریه وجود دارد. پیشتر گفتیم که مکتب نیایه قائل به تعیین وجودی مستقل ابزارهای شناختی است. از سوی دیگر، برای احراز اعتبار هر ابزار شناختی، آن را به ابزار دیگری ارجاع می‌دهد و از این طریق، ابزارهای شناختی را مشروط و فاقد تعیین و تقرر مستقل می‌سازد و این نوعی ناسازگاری است (Westerhoff, 2009, 167). بنابراین: «ادراک حسی توسط ابزار دیگری از قبیل استنتاج، قیاس یا گواهی معتبر نمی‌شود و استنتاج نیز توسط ابزار دیگری... همچنین اینگونه نیست که یک ادراک حسی، استنتاج، قیاس یا گواهی، توسط ادراک حسی، استنتاج، قیاس یا گواهی دیگری اعتبار پیدا کند (IV, 51)».

نظریه ابزار-ابزار می‌تواند در قالب توجیه دوسویه نیز مطرح شود، به این شکل که ابزار X ، ابزار Y را معتبر می‌سازد و ابزار Y هم ابزار X را. ناگارجونه مستقیماً تفصیلی در خصوص این خوانش مطرح نکرده و نقد تسلسل نیز بر آن کارساز نیست، اما چون متضمن دور است و همچنین تعیین مستقل ابزارها را نفی می‌کند و مشروطشان می‌سازد، نمی‌تواند نظریه مقبولی باشد (Siderits, 2015, 168-169).

ب ۲: نظریه خود-اعتباربخشی

توجیه دوم از این جهت که توجیهی درون‌شناختی است، با توجیه نخست مشابهت دارد، اما به واسطه اینکه بینا-ابزاری نیست و ارجاع به غیر ندارد، با نظریه پیش‌گفته متفاوت است. طبق نظریه خود-اعتباربخشی، ادراکات ما اعتبار دارند، چون مبتنی بر ابزارهای شناختی هستند و ابزارهای شناختی معتبر هستند، اما نه از این جهت که به چیز دیگری ارجاع دارند، بلکه از این جهت که اعتبار آنها واجد بدهات فی‌نفسه است. به عبارت دیگر، ابزارهای شناختی فی‌نفسه معتبر هستند و برای کسب اعتبار، نیازمند ارجاع به غیر خود ندارند، یعنی نه نیاز به ابزار دیگر دارند و نه نیازمند فعالیت ثانویه همان ابزار هستند. برای مثال، من درختی را می‌بینم. این شناخت معتبر است و اعتبارش را از ادراک حسی می‌گیرد، اما ادراک حسی اعتبارش را مدیون امر دیگری نیست، بلکه آن را از خود دارد. ادراک حسی، خودش خودش را موجه می‌سازد (Siderits, 1980, 310; Burton, 2001, 160-161). در دفاع از این نظریه، عموماً از مثال آتش یا چراغ استفاده می‌شود که خود ناگارجونه هم به آن توجه داده‌است. آتش به محض اینکه برافروخته می‌شود، واجد کارکردی دوگانه می‌گردد. از یک سوی، اشیاء اطراف خود را روشن و معلوم می‌سازد و از طرف دیگر، خودش را عیان می‌کند. به عبارت دیگر، آتش هم غیر را ظاهر می‌سازد و هم خود را. حال به اصل مسئله بازگردیم. طبق نظریه خود-اعتباربخشی ابزارهای شناختی، ابزارهای شناختی نیز واجد دو کارکرد دانسته می‌شوند. آنها هم متعلق شناخت را معلوم می‌سازند و هم اعتبار و بدهات خود را در حین رخداد شناخت، بر فاعل شناسا عیان می‌سازند، بنابراین، نیازی به ارجاع به غیر خود ندارند: «همچنان که آتش هم خود را عیان می‌سازد و هم غیر خود را، ابزارهای شناخت نیز هم خود را اثبات می‌کنند و هم غیر خود را» (Siderits, 2015, 168-169).

ناگارجونه با توسل به چند دلیل، این دیدگاه را به چالش می‌کشد. در وهله نخست باید توجه داشته باشیم که این نظریه مبتنی بر نوعی قیاس است (شباهت آتش و ابزارشناختی) و قیاس خودش یکی از ابزارهای شناختی است و نیاز به این دارد که پیش از استفاده از آن، اعتبارش محرز گردد. بنابراین، نوعی تحصیل حاصل در این تبیین وجود دارد که کلیت آن را مخدوش می‌سازد (Matilal, 1986, 168-169; Westerhoff, 2009, 57-58). از سوی دیگر، دو کارکرد برای آتش مطرح شده‌است که ناگارجونه تلاش می‌کند تا آنها را نقد کند. در وهله نخست ادعا شده‌است که آتش موجب آشکارگی

اشیاء دیگر می‌شود. اما برای چنین کاری، آتش باید ابتدا تاریکی مُشرف بر اشیاء را کنار بزند و این یعنی بین آتش و تاریکی نوعی رابطه‌ی علی برقرار شود. اما این رابطه امکان‌پذیر نیست، زیرا اینها ضد هم هستند. جایی که روشنایی آتش وجود دارد، ممکن نیست تاریکی باشد که بخواهد با روشنایی آتش مشروط گشته و به روشنایی تبدیل گردد (VII, 38; MMK, 7, 10). درواقع ناگارجونه می‌خواهد بگوید که ما وقتی نور و تاریکی را دو هستنده مستقل می‌دانیم که قرار است در یک ارتباط علی وارد شوند و یکی بر دیگری تأثیر بگذارد، چنین محالاتی دامنگیر ما می‌شود (Westerhoff, 2009, 170).

کارکرد خود-روشنایی بخشی آتش هم محل بحث است. اگر چیزی قرار است روشن گردد، ابتدا باید به نوعی در تاریکی پنهان باشد و سپس توسط نور، از تاریکی بیرون آمده و روشن گردد. اما این در خصوص آتش بی‌معناست. بی‌معناست که تصور کنیم آتشی وجود دارد که فاقد روشنایی است و در تاریکی قرار دارد و توسط خودش از تاریکی به درمی‌آید و روشن می‌گردد. بنابراین، چون فرض آتشی که پیش از روشنایی‌اش، آتشی تاریک بوده، فرضی تناقض‌آمیز است، بنابراین، خود-روشنایی بخشی آتش نیز بر این اساس، بی‌معنا خواهد بود (VII, 34; Siderits, 1980, 313). این محالات نیز همه نتیجه این فرض خطاست که تاریکی و روشنایی هر یک برای خود وجود و تعیین مستقلی دارند و حال باید توضیح داده شود که رابطه‌ی علی بین آنها چگونه است. اما چون اصل فرض خطاست، هر نتیجه‌ای هم که از آن اخذ گردد، ناموجه خواهد بود (Burton, 2001, 166). تاریکی چیزی جز فقدان نور نیست. حال چون تعریف روشنی بخشیدن، عبارت است از کنار زدن تاریکی و تاریکی هم تقریری ندارد، بنابراین، روشنی بخشیدن هم بی‌معناست. ناگارجونه رده‌های دیگری هم مطرح می‌سازد که مفادشان نزدیک به دو رده مذکور است و غایت همه آنها این است که نشان دهند، قیاس بین آتش و ابزارهای ادراکی، وافی به مقصود نیست و نمی‌تواند خود-اعتبار بخشی ابزارهای ادراکی را موجه سازد (ر. ک: Burton, 2001, 166-172; Westerhoff, 2009, 171-172).

ما تا بدینجا، دو تقریر درون-معرفتی را در توجیه اعتبار ابزارهای شناختی مطرح کردیم و دیدیم که ناگارجونه، هر کدام آنها را به صورت متمایز نقد می‌کند. اما وی نقدی هم دارد که به طور خاص، مربوط به هیچ یک از این دو توجیه نیست، بلکه مبنای مشترک بین آنها را به چالش می‌کشد. هر دو تقریر بر این فرض استوارند که ابزار شناخت چیزی مستقل از موضوع شناخت است و بنابراین، ابتناء وجودی بر آن ندارد. قوای مدرکه ما، متمایز و مستقل از مدرکات خود هستند و فقط در فرآیند شکل‌گیری ادراک، نوعی ارتباط بین آنها برقرار می‌شود. اما این مشکل بسیار مهمی را پدید می‌آورد: «اگر اعتبار ابزارهای شناختی، مستقل از اشیاء مدرک باشد، در این صورت، ابزارهای شناختی در میان نخواهد بود (VII, 41).» منظور ناگارجونه از این عبارت، این است که ابزارهای شناختی، ابزارهای شناخت چیزی یا چیزهایی هستند و برای اینکه متصف به چنین وصفی باشند، باید آن چیزها وجود داشته باشند. وگرنه تا زمانی که هیچ متعلقی تحت ادراک قرار نگرفته، سخن گفتن از ابزارشناختی هیچ معنای وجودشناختی محصلی ندارد (Siderits, 1980, 314-315; MMK, 3, 2). همچنان که می‌بینیم،

فرض وابستگی متقابل ناگارجونه، مبنایی برای نقد هرگونه نظریه درون‌گرایانه معرفت قرار گرفته‌است. معرفت در درون خود و مستقل از آنچه معرفت به آن تعلق می‌گیرد، نمی‌تواند اعتبار خود را محرز سازد. شناخت، همواره شناخت چیزی است و تعیینش را وامدار این حیث التفاتی است.

ب ۳: نظریه ابزار-متعلق

با توجه به نقدهای مطرح شده، لازم است که نوعی نظریه برون‌گرایانه نیز در توجیه اعتبار ابزارهای شناختی مطرح گردد، یعنی باید برای موجه ساختن واقع‌نمایی ابزارهای شناختی، به اموری که بیرون از چارچوب فاعل شناسا قرار دارند نیز عطف نظر کنیم، اموری که در تحلیل فرآیند معرفت و در تعیین یافتن آن نقش ایفاء می‌کنند. بهترین تقریری که می‌توان از چنین نظریه‌ای ارائه داد، تقریری است که پای متعلق شناخت را نیز به میان می‌آورد و در تعامل بین بیرون و درون، پاسخی برای این دشواری می‌یابد. طبق این دیدگاه، اعتبار ابزارهای شناختی، فی‌نفسه قابل احراز نیست، بلکه بر متعلق‌های آن ابزارها نیز مبتنی است. این دیدگاهی است که گاهی در مکتب نیایه مورد توجه قرار گرفته‌است (Chatterjee, 1978, 81-89; Matilal, 1986, 160-179). بر اساس این دیدگاه، وقتی ما آب را می‌بینیم، برای اطمینان به اینکه آیا ادراک ما واقع‌نمایی داشته و یا صرفاً سرابی را آب انگاشته‌ایم، باید به سراغ آب برویم و بررسی کنیم که آیا می‌تواند موجب رطوبت باشد یا نه. اگر ایجاد رطوبت کرد، یعنی یکی از خواص ذاتی خود را بروز داد، می‌توانیم ادراک خود را معتبر بدانیم. اما اگر با بررسی آن، متوجه شدیم که خصوصیات ذاتی مفروضش را بروز نمی‌دهد، در این صورت، متوجه می‌شویم که ادراک مذکور نامعتبر بوده و ابزار ادراکی مرتبط با آن، نیاز به مصحح دارد (Burton, 181, 2001). درست است که آزمون رطوبت‌بخشی آب نیز با توسل به ابزارهای ادراکی میسر می‌شود، اما این رجوع دوباره به متعلق شناخت، گویای اهمیت نقش آن برای اعتبارسنجی ابزار ادراکی است.

ناگارجونه این دیدگاه را هم نابسند می‌داند و به نقد آن می‌پردازد. از نظر ناگارجونه، این استراتژی، دچار مغالطه تحصیل حاصل است. بدون فرض واقع‌نمایی حداقلی، رجوع دوباره به متعلق بی‌معناست (IV, 42). علاوه بر این، رجوع غیرادراکی به متعلق شناخت به چه معناست؟ اگر چنین رجوعی ممکن است، به طور کلی ابزار شناختی دیگر محلی از اعراب پیدا نمی‌کند (IV, 43-44). در اینجا شاید طرف مقابل، توجیه دیگری را در میان آورد و آن اینکه، خود شکل‌گیری پدیده ادراک در مواجهه با جهان خارج، نشان‌دهنده این است که ابزارهای شناختی وجود دارند و توفیقشان در فهم نظام‌مند جهان خارج، گویای اعتبار معرفت‌شناختی آنهاست. ناگارجونه این تحلیل را موجب دشواری مضاعف می‌داند، زیرا مستلزم فرض ابزار شناختی دیگری است که ادراک جهان توسط دیگر ابزارها را مد نظر قرار می‌دهد و اکنون خود این ابزار جدید نیز هم از جهت ماهیت و هم واقع‌نمایی باید مورد پرسش قرار

گیرد (Siderits, 1980, 316-317). این تبیین، همچنین مشکلات مندرج در دیدگاه‌های انسجام‌گرا را نیز با خود به همراه دارد (Westerhoff, 2009, 174-175). از سوی دیگر، در مورد همین ادراک حسی، ناگارجونه ظاهراً قائل به نوعی دیدگاه بازنمایی‌گرایی است، به این معنا که متعلق اولیه شناخت ما، نه جهان خارج، بلکه تصاویری است که در ساحت ذهن ما از جهان منعکس می‌گردد. بنابراین، دیدگاهی که صحبت از تعامل بین شناخت و متعلق بیرونی آن به میان می‌آورد، درواقع، دچار نوعی شکاف است، زیرا حلقه واسطی را نادیده می‌گیرد که بدون آن، امکان شکل‌گیری معرفت منتفی است (Burton, 2001, 192). علاوه بر این، واقع‌گرایانی چون پیروان مکتب نیایه که اشیاء بیرونی را اموری مستقل از فاعل شناسا و قوای شناختی او می‌دانند، در نهایت، نمی‌توانند نشان دهند که از نظر وجودشناختی، بین این دو سنخ وجود، چگونه نسبت‌شناختی برقرار می‌شود. متعلق شناسایی، از آن جهت که متعلق شناسایی است، وجود شناسنده را فرض می‌گیرد و تعین خود را از این جهت، وامدار شناسنده است (Westerhoff, 2009, 175-176).

نفی آموزه و عبور از ناسازگاری درونی

هم‌چنان‌که پیشتر گفته شد، یکی از مهمترین نقدها بر تمامیت فلسفه ناگارجونه، ناسازگاری درونی آن است و این ناسازگاری در بحث‌های شناخت‌شناسانه ناگارجونه نیز مصداق دارد. این نقدی است که خود ناگارجونه هم بدان واقف بوده و تلاش کرده‌است تا به نحوی به آن پاسخ گوید. ناگارجونه در همان بند ابتدایی کتاب *IV* و در توضیحی که برای آن می‌آورد، این نقد را تقریر می‌کند که اگر اشیاء فاقد سوبهاوه هستند، پس همین تصدیق نیز فاقد سوبهاوه است و بنابراین، گویای حقیقت مشخص و معینی نیست و اگر گفته شود که این تصدیق، تعین و تشخیص دارد، اصل آموزه زیر سوال می‌رود (IV, 1-2). این مسئله با توجه به اینکه ناگارجونه اعتبار ابراهای شناختی را نیز زیر سؤال برده، حدت و شدت بیشتری پیدا می‌کند. ادامه بحث ناگارجونه، متضمن پاسخ صریحی به این نقد نیست، بنابراین، مفسران تلاش کرده‌اند که از فحوای کلمات وی در آثار مختلفش، پاسخی برای این دشواری پیدا کنند. در اینجا ما با دو رویکرد کلی مواجهیم. از یک سوی، کسانی هستند که قائلند ناگارجونه مرتکب تناقض‌گویی شده‌است و دستگاه فکری‌اش فاقد انسجام منطقی است (Hayes, 1994, 300ff) و در دیگر سوی، مفسرینی را داریم که تلاش می‌کنند از انسجام فکری ناگارجونه دفاع کنند. تناقض‌آمیز بودن مدعیات ناگارجونه نیازمند اثبات نیست، چون مدعی می‌تواند با توسل به ظاهر عبارات ناگارجونه، نشان دهد که آنها با هم سازگار نیستند. آنچه اهمیت دارد، ارائه تبیینی است که بتواند این ناسازگاری بدوی را رفع کند. این تقریرهای تبیینی را می‌توان ذیل سه عنوان دسته‌بندی کرد: ۱- دو سطحی بودن حقیقت ۲- تفسیر شکاکیت‌محور، ۳- تفسیر مبتنی بر سیالیت امور. در ادامه به این سه نوع توجیه می‌پردازیم.

الف: دو سطحی بودن حقیقت

یکی از آموزه‌های بودایی، آموزه دو حقیقت^{۲۰} است که طبق آن، ما با دو سطح حقیقت روبرو هستیم: ۱- حقیقت عرفی^{۲۱} و ۲- حقیقت نهایی^{۲۲}. ناگارجونه بیشترین تلاش را در جهت تبیین این آموزه به خرج می‌دهد (Garfield, 2001, 91). طبق دیدگاه وی: «تعلیمات بودا مبتنی بر دو حقیقت است، یکی حقیقتی که به عرف مردمان ارتباط دارد و یکی حقیقتی که ثمره نهایی است. کسانی که به تمایز بین این دو حقیقت آگاه نیستند، از فهم حقیقت ژرفی که در پیام بوداست ناتوانند. بدون ابتناء بر عرف، ثمره نهایی آموخته نمی‌شود. بدون فهم ثمره نهایی، نیل به نیروانا میسر نمی‌گردد (MMK, 24, 8-10)». حقیقت عرفی ناظر به زندگی روزمره است. در بستر همین زندگی است که ما پای در طریقت نجات می‌گذاریم و حقیقت غایی را درمی‌یابیم. در چارچوب این سطح مرسوم زندگی است که ما با اشیاء مواجه می‌شویم، آنها را دارای تعین می‌بینیم و در سطح زبان برای آنها نام‌های مستقل می‌گذاریم و در حوزه ذهن، خصوصیتی را بر آنها بار می‌کنیم (آتش بالذات گرم است، آب بالذات گرم نیست)، همچنین در همین سطح از بینش است که دستورات بودا مورد عمل واقع می‌شود. اما وقتی به همین زندگی روزمره یا جهان آنگونه که بر فهم عرفی ظاهر می‌شود، ژرف‌بینانه نظر می‌کنیم، متوجه می‌شویم که این جهان فاقد سوبهاوه (وجود حقیقی نامشروط مستقل متعین) است. این همان حقیقت غایی است (Williams, 2008, 76-77; Matilal & Ganeri, 2005, 118ff).

حال باید همین تمایز را در بحث معرفت‌شناسی هم برقرار کنیم. چستی شناخت، ابزارهای شناختی و متعلق‌های شناخت، از دو سطح یا با دو نگرش قابل ارزیابی است، یکی در سطح فهم عرفی و دیگری در سطح فهم ژرف‌نگرانه. در سطح فهم عرفی، ابزارهای شناخت، حقیقتاً هستند، هر یک از دیگری مستقل است (کارکردهای مختلف، نشان از تمایز دارد)، متعلق‌های شناسایی هر یک اموری مستقل و متعین هستند، آدمی به عنوان فاعل شناسا به رسمیت شناخته می‌شود و شناسایی به عنوان یکی از توانایی‌های او امری است موجود و قابل بررسی علی‌حده. اما در سطح فهم عمیق که حقیقت شونیتا در همین سطح خود را بر ما نمایان می‌سازد، چیزی حقیقتاً و به صورت مستقل و متعین و نامشروط وجود ندارد، و بنابراین، سخن از ابزارهای شناختی و متعلق‌های شناسایی، بر طریق درست‌اندیشی نیست (Siderits, 2015, 168-169). همچنان که می‌بینیم، این راه حل، مسئله را فقط در یک سطح حل می‌کند (سطح فهم عرفی)، اما همچنان جای این پرسش باقی است که سطح فهم ژرف‌بینانه آیا ما با نوعی تناقض مواجه هستیم یا خیر؟ البته جلوتر خواهیم دید که این تفسیر، غلط نیست، اما به عنوان بخشی از یک تفسیر جامع‌تر می‌تواند رفع شبهه کند.

²⁰. dvasatya

²¹. lokasamvrtisatya

²². paramārthasatya

ب: ناگارجونه به مثابه شکاک

شکاکیت چه از نوع شکاکیت آکادمیک^{۲۳} باشد که عدم علم به واقعیات را تصدیق می‌کند و چه شکاکیت پیرونی^{۲۴} باشد که از همین تصدیق نیز ابا دارد، در هر دو مورد، حکم در باب واقعیت به حالت تعلیق در می‌آید (Burton, 2001, 27ff). برخی تلاش کرده‌اند که ناگارجونه را در این سیاق تفسیر کنند. عباراتی در آثار ناگارجونه وجود دارد که می‌تواند پشتیبان چنین تفسیری باشد: «انسان‌های والا موضعی ندارند (Yuktiṣaṣṭikā, 50-51, در: Lindtner, 1977)»، «اگر من نظریه‌ای داشتم، خدشه‌ای بر من بود، اما من نظریه‌ای ندارم، پس جای خدشه‌ای بر من نیست (VV, 29)» و «ظفرمندان آگاهی داده‌اند که شونیتا خاموشی همه دیدگاه‌هاست. اما آن کس که شونیتا را یک دیدگاه می‌پندارد، درمان نشدنی است (MMK, 13, 8)».

طبق خوانش شکاکیت‌محور، این عبارت که «هیچ نظریه‌ای واجد سوبهاوه نیست»، یک نظریه نیست. این یک عبارت تهی است. به بیان دیگر، این که هیچ گزاره‌ای متیقن، دارای سوبهاوه یا معنادار نیست، خودش یک گزاره نیست که بگوییم در اینجا تناقضی رخ داده است. این عبارت درجه دوم، صرفاً به ما می‌گوید که هر عبارتی که به کار بریم، همین حکم را دارد. یعنی حتی اگر هیچ‌کس هم در عالم متعرض عبارت مذکور نگردد، باز همچنان هر آنچه که در عالم هست، از جمله همه عبارات و اندیشه‌ها و متعلقات اندیشه، فاقد سوبهاوه هستند (Matilal, 1986, 48; Matilal & Ganeri, 2005, 123ff). گارفیلد هم دیدگاه مشابهی دارد و در مقدمه‌اش بر ترجمه MMK تصدیق می‌کند که فقط در سطح فهم عرفی و اعتبارات زبانی می‌توان درباره ساختار واقعیت سخن گفت و چون بخواهیم از این سطح عبور کنیم، با عدم تعیین هم در سطح فاعل شناسا، هم خود شناسایی و هم متعلق شناسایی مواجهیم که امکان هرگونه اظهار نظر ایجابی را منتفی می‌سازد. «ناگارجونه همچون شکاکان غربی، از هرگونه جانبداری از نظریات متافیزیکی ایجابی درباره طبیعت اشیاء اجتناب می‌کند و همه چنین نظریاتی را فاقد انسجام می‌داند (MMK, Garfield's Intro, 88; Hayes 1988, 62-53)».

اما کسانی مثل برتون با این تفسیر مخالف هستند. برتون قائل است که ما عبارات بسیاری در آثار ناگارجونه داریم که در آنها، علم به واقعیت تصدیق می‌شود (Burton, 2001, 34): «با شناخت پدیدآیی، نابودی شناخته می‌شود. با شناخت نابودی، ناپایداری شناخته می‌شود. با شناخت ناپایداری، آموزه اعلای شونیتا فهم می‌گردد (Yuktiṣaṣṭikā, 22)»، «آنان که واقعیت را می‌شناسند، می‌بینند که اینیات ناپایدار، پدیدارهایی فریبنده، خالی، تهی، فاقد آتمن و پراکنده هستند (Yuktiṣaṣṭikā, 25)»، «با توجه به اینکه همه هستندگان تهی از سوبهاوه هستند، تنهاگته^{۲۵} یگانه، پدیدآیی وابسته

²³. Academic skepticism

²⁴. Pyrrhonian skepticism

²⁵. tathāgata

هستندگان را تعلیم داد (Sunyatāsaptati, 68-69a, در: Lindtner, 1997). «طبق نظر برتون، ناگارجونه آموزه شونیتا را نظریه‌ای درباره واقعیت می‌داند و بنابراین، وقتی می‌گوید دیدگاه، موضع یا نظریه‌ای راجع به واقعیت ندارد، منظورش این است که نظریه‌ای ندارد که مؤید وجود سوبهاوه باشد. آموزه شونیتا به ما نمی‌گوید که هیچ‌شناختی راجع به واقعیت وجود ندارد. اشیاء واقعاً فاقد سوبهاوه هستند و این امری است شناخت‌پذیر. طریق میانه بودن مادی‌میکه نیز به این معناست که ناگارجونه هیچ‌انگاری و سرمدیت‌گرایی را نفی می‌کند و قائل به وجود اشیایی است که فاقد سرمدیت و ذات مستقل هستند و در عین حال، معدوم هم نیستند (Burton, 2001, 36-38). همین نقد برتون بر تفسیر شکاکیت‌محور ناگارجونه، برای نابسنده دانسته آن کفایت می‌کند، اما توضیحات ایجابی او، خالی از ایراد نیست. در تفسیر بعدی که مقبول نویسنده هم هست، به نقص‌های تفاسیر ایجابی اشاره می‌شود.

ج: تفسیر مبتنی بر عدم تعین

مضمونی در کلمات ناگارجونه وجود دارد که تفسیر ایجابی برتون، تبیین رضایت‌بخشی برای آن ندارد. ناگارجونه تأکید می‌کند که حقیقت اشیاء آن‌گونه که واقعاً هستند، به شناخت و کلمات در نمی‌آید: «(آن هست) دیدگاهی سرمدگرایانه است، (آن نیست) آموزه‌ای هیچ‌انگارانه است. بنابراین، ای بودا، تو تعلیم دادی که درمه، رها از این دو سر حد است. درمه‌ها حتی برای آگاهی هم شناخت‌ناپذیرند. همچنین است نسبت آنها با کلمات (Acintyastava, 22-23, در: Lindtner, 1997)» حال بر این اساس، تقریر ایجابی برتون نمی‌تواند به ما بگوید که چرا ناگارجونه قائل است که موضع میانی وی، که همان آموزه شونیتاست، قابل شناخت و همچنین قابل بیان نیست. چون بر اساس دیدگاه برتون، آموزه شونیتا مضمونی ایجابی است، به این معنا که معنای محصلی دارد و مستقیماً بر نحوه وجود موجودات دلالت می‌کند. به نظر می‌رسد، جز با فهم درست شونیتا و همچنین نظریه وابستگی متقابل و نفی تعین، درک صحیح موضع ناگارجونه و رفع شبهه تناقض ممکن نیست. همچنانکه پیشتر گفتیم شونیتا به معنای هیچ‌انگاری نیست، بلکه صرفاً به این معناست که اشیاء فاقد ذات متعین مستقل از هم (فاقد سوبهاوه) هستند، این نکته‌ای است که تبیین‌های شکاکیت‌محور از فهم آن عاجز مانده‌اند و در نتیجه، از عهده حل رضایت‌بخش دشواری معرفت‌شناختی مذکور بر نیامده‌اند (Westerhoff, 2009, 93ff). تأکید همیشگی ناگارجونه بر جهان‌روایی علیت (MMK, 1, 1& 24, 40)، به هیچ وجه با نیست‌انگاری قابل جمع نیست. البته ناگارجونه درکنار طرح آموزه شونیتا، بر نظریه وابستگی متقابل هم تأکید می‌کند (Westerhoff, 2009, 95-96). پیش‌فرض وابستگی متقابل این است که اشیاء در جهان وجود دارند و بین آنها رابطه علی برقرار است. آنچه که هست، مجموعه‌ای است از علل و شروط و برون داده‌ها که در یک فرآیند بی‌آغاز و بی‌انجام در تغییر و تحول‌اند. بنابر نظریه وابستگی متقابل، فقط معلول نیست که به علت

وابسته‌است، بلکه متقابلاً علت هم به معلول وابسته‌است. شأن علیّت علت، بدون فرض معلول بی‌معناست بنابراین، چه در عالم ذهن و چه در عالم واقع، علیّت علت، به معلول وابسته‌است (MMK, 302, Buddhapālita, 2021, 8, 12 & 20, 24). به بیان ناگارجونه، هم سوزاندگی که معلول آتش و شرایط شکل‌گیری آتش است، به آتش و بدان شرایط وابسته‌است و هم آن آتش و شرایط ایجاد آتش به سوزاندگی که معلول آتش است، وابسته‌اند (MMK, 10, 8). جهان بر مبنای بینش ژرف، چیزی نیست جز وضعیت سیال و فاقد تعیین مشخص و مستقل موجودات (چانرجی و داتا، ۱۳۸۴، ۳۱۲):

«اگر سوبهاوه‌ای وجود ندارد، تمایز بین اینیات چگونه ممکن است (MMK, 15, 3)؟»

با یک مثال این مسئله را می‌توان توضیح داد. اگر در آتشدانی زغال‌های برافروخته‌ای باشد و ما در تاریکی، آتشدان را بگردانیم، آنچه که بر بینایی ما پدیدار می‌شود، حلقه‌ای روشن، متصل و البته فروزان است. در نگاه ما آتشدان و زغال‌های برافروخته موجوداتی مستقل و متعین و از نظر هستی‌شناختی متمایز از هم هستند و واقفیم که به واسطه ضعف اداری خود در هنگام گردش سریع آتشدان، یک دایره روشن آتشین می‌بینیم و باز واقفیم که چنین دایره‌ای حقیقتاً وجود ندارد. این نگاهی است که یک تفکر مبتنی بر فهم عرفی، به تمایز میان این دو وضعیت اذعان می‌کند، آتشدان و زغال را واقعی و مستقل و دایره نورانی را برساخته ذهن می‌داند. اما از نگاه ناگارجونه، فهم حقیقت جهان به یک معنا در گرو برعکس کردن اینهاست. یعنی اینکه ما در ظاهر و فهم عرفی جهان را متقوم از موجودات مستقل و متعین می‌دانیم که البته روابطی هم میان آنها برقرار است، اما اگر با نگاهی ژرف بینانه‌انگونه که ناگارجونه مد نظر دارد، به جهان بنگریم، جهان در حقیقت و درواقعیت بنیادین خود، سنخ وجودی‌اش از سنخ آن دایره نورانی است، نه از این جهت که پدیداری و غیر واقعی است، بلکه از این جهت که سیال، نامتعین، مرکب از فرایندهای متعدد، ناپایدار و دائماً در تغییر است. آنچه هست اشیاء متمایز نیست، بلکه فرایندهای ناپایدار و نامتعینی است که در عین حال که هستند و خصوصیات از خود بروز می‌دهند، به معنای دقیق هستی‌شناسانه، نمی‌توان گفت که در کسوت «این چیزها» هستند، جهان متشکل از جواهر یا این چیزها نیست (Siderits, 2004, 410ff.; Westerhoff, 2009, 98). شونیتا و وابستگی متقابل، متضمن نفی دیدگاه‌هایی از این دست است.

حال به معضل معرفت‌شناختی پیش گفته باز می‌گردیم و از نظر شکاکیت‌محوران هم بهره می‌بریم. ناگارجونه در قائل شدن به آموزه شونیتا دچار تناقض‌گویی نمی‌شود. البته شونیتا حقیقتاً یک آموزه است، اما چند نکته درخصوص آن باید مد نظر قرار گیرد: نخست اینکه شونیتا یک آموزه سلبی است، یعنی به ما نمی‌گوید که جهان چگونه هست، بلکه در اصل، صرفاً بیانگر آن است که جهان چگونه نیست (Robinson, 1957, 306). دوم اینکه شونیتا یک آموزه درجه دوم است، یعنی راجع به هر آنچه که هست سخن می‌گوید و خودش چیزی به هستندگان جهان نمی‌افزاید، از این جهت، خودش شامل خودش نمی‌شود. توضیحی که چاندراکیرتی در این خصوص می‌آورد، قابل توجه است. به بیان چاندراکیرتی، اگر فروشنده‌ای به خریداری بگوید که چیزی برای فروش ندارد و خریدار بگوید

که همان نداشتن را به من بفروش، حرف بی‌معنایی زده‌است، چون این خودش جزء امور فروختنی نیست (Chandrakirti, 1979, 247-248). حتی اگر هیچ کس هم آموزه شونیتا را به ذهن و زبان نیاورد، باز هم چنان هرآنچه که هست، متصف به شونیتاست (Matilal, 2001, 29-30; Burton, 2001, 123ff; Matilal & Ganeri, 2005, 48; 1986). هم‌چنان که در فروشگاه خالی از اجناس، اگر فروشنده هم نبود اجناس را در قالب گزاره بر زبان نیاورد، باز خالی بودن مغازه پابرجاست.

با وام‌گیری از برخی فیلسوفان تحلیلی (Wittgenstein, 2001, 3: 332, 4: 112, 4: 115-) می‌توانیم بگوییم که آموزه شونیتا، چون راجع به مرزهای جهان است (بنگرید به: 121) می‌توانیم بگوییم که آموزه شونیتا، چون راجع به مرزهای جهان است (بنگرید به: Gudmunsen, 1977, viii; Streng, 1967, 139)، به بیان دقیق کلمه، چیزی به ما نمی‌گوید، بلکه فقط به صورتی غیرمستقیم به حقیقت جهان آنگونه که حقیقتاً هست، اشاره می‌کند. پس بیان‌ناپذیری و تصورناپذیری حقیقت جهان، به واسطه سیالیت و عدم تعین است و این تفسیر برتون که آن را نه وصف واقعیت، بلکه وصف سنخ آگاهی متأملانه‌ای می‌داند که فرد از طریق آن به درک واقعیت اشیاء نائل می‌شود، تقلیل‌گرایانه است (Burton, 2001, 68ff). عدم تعین، وصف همه چیز است، از جمله وصف ابزارهای شناختی، خود شناخت و متعلق‌های شناسایی. همه اینها هستند و ناگارجونه نفی وجود از آنها نمی‌کند، ولی تعین مستقلی ندارند و بنابراین، به نحو ایجابی نمی‌توان چیهستی آنها را مشخص کرد، همچنین نباید از آنها نفی کارکرد کرد، تعین ندارند، ولی هستند و آثاری به دنبال دارند (Westerhoff, 2009, 179-182). به بیان دیگر، ناگارجونه از خلال بحث‌های خود، ما را به شرکت در نوعی فعالیت فرامی‌خواند. او وقتی می‌گوید که هیچ نظریه‌ای ندارد، منظورش این است که شونیتا را باید زیست. می‌توان از زبان وی گفت که ای مخاطب! هر کجا که فکر، کلامت یا رفتار، متضمن فرض نوعی سوبهاوه است، از آن اجتناب کن. چنین کسی «هرگز دلبسته اشیاء نمی‌شود و آن کس که هرگز به اشیاء دل نمی‌بندد، ذهنش به چنان رهایی و آرامشی دست می‌یابد که در تعریف نمی‌گنجد» (Prasannapadā, 265).

نتایج

معرفت‌شناسی عمدتاً سلبی ناگارجونه مبتنی بر دو آموزه هستی‌شناسانه اوست، یکی شونیتا (هستندگان فاقد تعین ماهوی و استقلال وجودی هستند) و دیگری وابستگی متقابل (همه هستندگان در یک چارچوب علی ضروری از سوی علل و شرایط پدیدآیی خود مشروط می‌شوند و وابسته به آنها هستند و در عین حال، علل و شرایط نیز به معلول‌های خود وابسته‌اند). او در مقابل مکتب نیایه که نوعی واقع‌گرایی مستقیم را تعلیم می‌دهد و چهار ابزارشناختی (ادراک حسی، استنتاج، گواهی و قیاس) را معتبر و حقیقت‌یاب می‌داند، موضع‌گیری می‌کند و توجیهاتی را که برای احراز اعتبار ابزارهای معرفتی می‌آورند، به نقد می‌کشد. پیش فرض مکتب نیایه این است که هم ابزارهای شناختی و هم متعلق‌های شناخت، دارای تعین ماهوی هستند و ابتناء وجودی بر یکدیگر ندارند. ناگارجونه این

پیش فرض را نمی پذیرد و نشان می دهد که نه توجیهات درونی (درون-سوژه ای) و نه بیرونی (برون-سوژه ای) هیچ کدام نمی توانند اعتبار ابزارهای شناختی را محرز سازند، چون مبتنی بر مفروضات نادرستی هستند. ناگارجونه هیچ جا تصریح نمی کند که ابزارهای شناختی فی نفسه و مطلقاً ناکارآمدند، اما قائل است که بدون فرض تهیگی و وابستگی متقابل، نمی توان ارزیابی صحیحی از آنها داشت. اندیشمندان مکتب نیایه در مقابل، ناگارجونه را دچار ناسازگاری فکری و تناقض گویی می دانند. طبق بیان آنها، ناگارجونه با قبول شونیتا و همچنین نفی اعتبار از ابزارهای شناختی، راه طرح هرگونه آموزه را بر خود می بندد، زیرا بر اساس پیش فرض های ناگارجونه، خود آموزه ها نیز به عنوان هستندگان ذهنی، باید تهی باشند و ابزاری هم برای استنباط آنها وجود نخواهد داشت. پاسخ ناگارجونه این است که او هیچ آموزه ای ندارد. بهترین تبیینی که می توان از این مدعا ارائه داد، این است که آموزه های ناگارجونه چون در خصوص حدود وجودی و شناختی هستندگان سخن می گویند و همچنین تعیین مستقل را از آنها نفی می کنند، درواقع، در مرزهای اندیشه حرکت می کنند. این عبارات، دلالت مستقیم ندارند، بلکه ما با شنیدن آنها به روشنایی می رسیم. این عبارات دلالت زبانی ندارند، بلکه فراخوان به شرکت در نوعی فعالیت هستند. در این فعالیت، انسان در مواجهه با هر چیزی، فقدان اصالت و تعیین آن را تشخیص می دهد و از هر گونه دلبستگی نسبت به آنها مبرا می گردد. چنین فردی به رهایی می رسد.

منابع

- چاترجی، ساتیش چاندرا و داتا، دربندراموهان (۱۳۸۴). معرفی مکتب‌های فلسفی هند. ترجمه فرناز ناظرزاده کرمانی. قم: انتشارات مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب.
- عبداللہی، لیلا و زروانی، مجتبی (۱۳۹۸). مقایسه مسئله نجات در دو مکتب بودایی مادیمیکه و شین‌شوجودو. مجله مطالعات شبه قاره، ۱۱ (۳۶)، ۱۵۷-۱۷۴.
- علمی، قربان و محمدپور، محمدحسین (۱۳۹۲). جستاری در باب خداشناسی در اندیشه ناگارجونه، مجله جستارهای فلسفه دین، ۲ (۲)، ۵۹-۷۹.
- لاجوردی، فاطمه (۱۳۹۷). نظریه شونیتا (خلا) و مفاهیم وابسته به آن در فلسفه مادهیه‌میکه بودایی، مجله فلسفه دین، ۱۵ (۱)، ۱۹۵-۲۲۶.
- همتی، همایون (۱۳۷۱). نظریه تهی در عرفان بودایی، مجله کیهان فرهنگی، ۸۷، ۱۲-۱۵.

References

- Abdollahi, Leila & Zarvani, Mojtaba (2019), Comparative Study of Salvation in Madhyamika and Shinshu Jodo, *Journal of Subcontinental Researches*, 11 (36), 157-174. (in Persian)
- Bijalwan, C. D. (1977). *Indian Theory of Knowledge*. New Delhi: Heritage Pub.
- Burton, David (2001). *Emptiness Appraised: A Critical Study of Nāgārjuna's Philosophy*. Delhi: Motilal Banarsidass.
- Chatterjee, S. (1939). *The Nyāya Theory of Knowledge*. Calcutta: University of Calcutta Press.
- Chatterjee, S. & Dhirendramohan, D. (1384), *An Introduction to Indian Philosophy*, Translated by F. Nazerzadeh. Qom: Religions Pub. (in Persian)
- Conze, Edward (1962). *Buddhist Thought in India*. London: George Allen & Unwin LTD.
- Dasgupta, Surendranath (1975). *A History of Indian Philosophy*. Vol I, Cambridge: Cambridge.
- Dhammapada*, (1950). Trans by S. Radhakrishnan. Oxford: Oxford University Press.
- Elmi, Ghorban & Mohammadpur, Mohammad-Hosein (1392), An Examination of Theology in Nāgārjuna's Thought, *Jostarha-ye Falsafe-ye Din*, 2 (2), 59-79. (in Persian)

Garfield, Jay (2001). *Empty Words: Buddhist Philosophy and Cross-Cultural Interpretations*. Oxford.

Gudmunsen, Chris (1977). *Wittgenstein and Buddhism*. London: Macmillan.

Hamilton, Sue (1996). *Identity and Experience: The Constitution of the Human Being According to Early Buddhism*. London: Cambridge University Press.

Hayes, R. P. (1994). »Nāgārjuna's Appeal«, *Journal of Indian Philosophy*. 22 (4) , 299-378.

Hemmati, Hodayun (1992) , Theory of Śūnyatā in Buddhist Mysticism, *Keyhan-e Farhangi*, 87, 12-15. (in Persian)

Kalupahana, David (1986). *Causality: The Central Philosophy of Buddhism*. University of Hawaii Press.

Lajevardi, Fatemeh (2018) , The Theory of Śūnyatā and Its Related Concepts in Mādhyamika Philosophy of Buddhism, *Journal of Philosophy of Religion*, 15 (1) , 195-226. (in Persian)

Lindtner, Christian (1997). *Master Of wisdom: Writings of the Buddhist Master Nāgārjuna*. Dharma Publishing.

Matilal, B. K (1986). *Perception: An Essay on Classical Indian Theories of Knowledge*. Oxford: Clarendon Press.

Matilal, B. K.& Ganeri, J. (2005). *Epistemology, Logic and Grammar in Indian Philosophical Analysis*. Oxford: Oxford University Press.

Nāgārjuna (1995). *The Fundamental Wisdom of Middle Way: Nāgārjuna's Mūlamadhyamakakārikā*. Translated and Commentary by Jay L. Garfield, Oxford: Oxford University Press.

Nāgārjuna (2010). *Vigrahavyāvartanī: The Dispeller of Disputes*. Translated and Commented by Jan Westerhoff, Oxford: University of Oxford.

Nirvāṇa-Sūtra, Mahāparinirvāṇa-Sūtra (2013). Translated by Mark Blum. Vol I. Bukkyo Dendo Kyokai America.

Potter, Karl (1970-2003). *Encyclopedia of Indian Philosophies*. Delhi: Motilal Banarsidass.

Prasannapadā of Candrakīrti: Lucid Exposition of the Middle Way (1979). Translated by Mervyn Sprung. Prajñā Press.

Robinson, Richard (1957). Some Logical Aspects of Nāgārjuna's System. *Philosophy East and West*. 6 (4) , 291-308.

Rospatt, Alexander (1995). *The Buddhist Doctrine of Momentariness*. Stuttgart.

Siderits, Mark (1980). The Madhyamaka Critique of Epistemology. *Journal of Indian Philosophy*. 8 (4) , 307-335.

Siderits, Mark (2015). *Personal Identity and Buddhist Philosophy*. London & NY: Routledge.

Stcherbatsky, T. (1923). *The Central Conception of Buddhism and the Meaning of the Word 'Dharma'*. London.

Streng, Frederick (1967). *Emptiness: A Study in Religious Meaning*. New York: Abingdon Press.

Westerhoff, Jan (2009). *Nāgārjuna's Madhyamaka*. Oxford: Oxford University Press.

Williams, Paul (2008). *Mahayana Buddhism: The Doctrinal Foundations*. London: Routledge.

Wittgenstein, Ludwig (2001). *Tractatus Logico-Philosophicus*. Translated by D. F. Pears & B. F. McGuinness. London: Routledge.