

رویکرد ناگار جونه به مسئله وجود خداوند*

سیوئه لی چنگ

محمدحسین محمدپور**

اشاره

این مقاله قصد دارد نحوه برخورد ناگار جونه، فیلسوف تأثیرگذار بودایی در قرن دوم میلادی، را با مسئله وجود خداوند بررسی کند و نشان دهد که دیدگاه‌های الاهیاتی‌ای چون خداباوری، الحاد، لادری‌گرایی و وحدت وجود نمی‌توانند برداشت درستی از دیدگاه مکتب مادیمیکه در باب وجود خداوند فراروی ما نهند. ناگار جونه و مکتب مادیمیکه، با تکیه بر تحلیلی نقادانه، وجود خداوند، به منزله خالق، را کذب یا مشکوک تلقی نمی‌کنند، بلکه آن را نامعقول می‌دانند. رویکرد حقیقی مکتب مادیمیکه نه توحیدی است و نه الحادی؛ این مکتب هر دو گزاره «خدا وجود دارد» و «خدا وجود ندارد» را غیرعقلانی تلقی می‌کند. نویسنده این مقاله می‌کوشد براهین ناگار جونه را به شیوه فلسفه دین نظام‌مند کند و در اختیار خوانندگان قرار دهد و امیدوار است که این جستار بتواند فهم بهتری از تلقی مکتب بودایی مادیمیکه در باب مسئله خداوند به دست بدهد.

کلیدواژه‌ها: ناگار جونه، مادیمیکه، وجود خداوند، فلسفه بودایی، خداباوری، الحاد

* مشخصات کتاب‌شناختی این اثر چنین است:

Hsueh-Li Cheng (1976), "Nagarjuna's Approach to the Problem of the Existence of God", *Religious Studies*, V. 12, No. 2, pp. 207-216.

** کارشناس ارشد ادیان و عرفان.

یک

من در این مقاله رویکرد ناگارجونه به مسئله وجود خداوند را بررسی خواهم کرد. ناگارجونه که در قرن دوم میلادی می‌زیست، مکتب بودایی مادیمیکه (Mādhyamika) را تأسیس کرده است (Walleasers, 1922: 421-55). او یکی از بزرگ‌ترین متفکران هند^۱ به شمار می‌آید و فلسفه او «فلسفه محوری آیین بودا» است.^۲ با آنکه دانشمندان شرقی و غربی در شش یا هفت دهه گذشته^۳ مطالعات و تحقیقات (presentation) نظام‌مندی درباره نوشته‌ها و آثار ناگارجونه انجام داده‌اند، اما وجوه مهمی از تعالیم او به قدر کفایت بررسی نشده‌اند. یکی از آن وجوه مفهوم خدا یا الوهیت از دیدگاه او است.

غالباً گفته می‌شود ناگارجونه شأن وجودی (ontic status) خاصی به تتاگته (Tathāgata) 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 مادیمیکه معتقد است که) همه موجودات باید خدا تلقی شوند. بودا (گنومه) 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, 1970: 226).

او در این اواخر چنین گفته است:

مکتب مادیمیکه در هیچ جا به‌طور مستقیم در باب مقولاتی چون خدا، نفس، ماده، خلقت و... سخن نگفته است (Murti, 1973: 13).

اما در واقع مکتب مادیمیکه در رساله *دوازده ورودی* (Twelve Gate Treatise)، در باب مسائلی چون خدا، آفرینش و صنع (making) فراوان سخن گفته است. تلقی ناگارجونه از این مسائل به لحاظ فلسفی جالب است. از بخت بد این رساله فقط به زبان چینی است.^۴ شاید همین امر باعث شده است که گزارش مورتی فاقد دقت لازم باشد.

مقاله حاضر در پی آن است که نحوه روبه‌رویی ناگارجونه با مسئله خداوند را بررسی کند و نشان دهد که دیدگاه‌های الاهیاتی‌ای چون خداباوری، الحاد، لادری‌گرایی (agnosticism) و وحدت وجود قادر نیستند برداشت درستی را از دیدگاه مکتب مادیمیکه در باب خدا فراروی ما نهند. امیدوارم این مقاله بتواند تفسیر رضایت‌بخشی از تلقی مادیمیکه از مسئله خداوند به دست دهد و اهمیت و سهم این مکتب را در طرز تلقی بوداییان از خدا روشن سازد.

دو

در آیین بودا، واژه خدا در ابعاد وسیعی به کار رفته و صفات مهم و پسندیده‌ای 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؛^۵ اما به‌طور کلی، او را خالق یا صانع و حاکم جهان نمی‌دانستند. اما به گفته ناگارجونه برخی از غیربوداییان به وجود خداوند به‌عنوان خالق، حاکم و ویران‌کننده جهان معتقد بودند و او را ایشوره^۶ (Íśvara) می‌نامیدند (Joshi, 1966: 190). 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 مادیمیکه این امر پذیرفتنی نیست. باید یادآوری کنیم که ناگارجونه در اینجا در پی به دست دادن گزارش یا توصیفی دقیق از هیچ‌کدام از دیدگاه‌های مکاتب فلسفی هند در باب ایشوره نیست، بلکه او قصد دارد با یک تحلیل نقادانه به سراغ تصویری برود که مردم از مفهوم خدای شخصی دارند.^۷

جالب است بدانیم نقدی که مکتب مادیمیکه بر وجود خداوند به‌منزله صانع یا خالق جهان وارد می‌کند به این معنا نیست که وجود خدا را ساختگی یا مشکوک تلقی کند، بلکه به این معنا است که وجود خداوند نامعقول است. ناگارجونه دو برهان مهم اقامه می‌کند تا نشان دهد 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 به‌منزله خالق و صانع جهان امری نامعقول 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 است؛ یا ۲. x به دست یک چیز دیگری ایجاد شده است؛ یا ۳. x به هر دو روش ایجاد شده است؛ و یا اینکه ۴. هرگز علتی وجود نداشته است تا x را به وجود آورد. ^۱ 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 بی‌معنا است. 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 انعکاسی حقیقی‌ای نمی‌تواند وجود داشته باشد. اگر چنین عمل انعکاسی‌ای 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 می‌شوند. آنان 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 به‌ضرورت یکسان خواهند بود. در این صورت نباید این شرایط، «دیگری» نامیده شوند. بنابراین نمی‌توان تصور کرد که x را دیگری پدید آورده باشد.

همچنین نمی‌توان گفت یک چیز را دو چیز (خود و دیگری) ایجاد کرده‌اند. اگر یک چیز هم به‌وسیله خود و هم به‌وسیله 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 ایجادکنندگی‌ای 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 باشد. اگر چیزی هرگز از علتی پدید نیامده باشد در این صورت تسلسل (infinite regression) پیش خواهد آمد؛ و باید گفت همه چیز می‌تواند علت هیچ چیز دیگری باشد. این نیز محال است (نگاه کنید به: *Twelves Gate Treatise*, x).

بنابراین ناگارجونه نتیجه می‌گیرد که گزاره «چیزی به وسیله کسی یا چیزی خلق شده است» را نمی‌توان اثبات کرد.^۹ او با این استدلال نشان می‌دهد که چرا پرسش از صنع یا خلق یک چیز پرسشی مناسب و واقعی نیست و نیز نشان می‌دهد که چرا تأکید بر وجود خداوند به عنوان خالق همه موجودات تأکیدی نامعقول است.

ناگارجونه در آخرین فصل از رساله دوازده ورودی همین مسئله را از زاویه‌ای متفاوت 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 است (شنگ sheng) ایجاد می‌کند؟ ب) آیا آن چیزی که هنوز ایجاد نشده است (وی-شنگ wei sheng) ایجاد می‌کند؟ ج) آیا آن چیزی که در حال ایجاد شدن است (شنگ-شر sheng shr) ایجاد می‌کند؟

اولاً ناگارجونه استدلال می‌کند که آن چیزی که قبلاً ایجاد شده است، ایجاد نمی‌کند؛ زیرا اگر آن چیزی که قبلاً ایجاد شده است 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. «شنگ» در اینجا شاید به معنای «ایجاد شدن» در عوض «ایجاد کردن» باشد. اما آنچه که 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.

ثانیاً ناگارجونه استدلال می‌کند که «آنچه هنوز ایجاد نشده است» یا «آنچه ایجاد نشده است» چیزی را ایجاد نمی‌کند. زیرا هیچ نوع ایجادکردنی در ذات آن وجود ندارد. نامعقول و غیرمنطقی است آنچه هیچ نوع قدرت ایجادکنندگی‌ای ندارد موجودی را ایجاد کند. اگر «ایجادکردنی» بدون «ایجاد کردن» وجود دارد، پس «خلق کردنی» 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 است» ایجاد نمی‌کند.

افزون بر این اگر آنچه ایجاد نشده است، 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 (آرَهَت / 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 مُحال‌اند. بنابراین نباید کسی بگوید: «آنچه ایجاد نشده است، ایجاد می‌کند».

ممکن است کسی استدلال کند که اگر مجموعه‌ای از شرایط علی خاص مهیا باشند، آنچه ایجاد نشده است می‌تواند چیزی را ایجاد کند. اما از دیدگاه مکتب مادیمی که در این صورت، آنچه ایجاد نشده باید از قبل دارای آن شرایط باشد، پس قبلاً چیزی را ایجاد کرده است 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 شرط علی‌ای نبوده است 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 است چیزی را ایجاد می‌کند».

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 اول را نیز نمی‌توانیم اثبات کنیم؛ قبلاً اشاره کردیم که این دو گزاره را نمی‌توان اثبات کرد؛ پس گزاره اول را نیز نمی‌توانیم اثبات کنیم.^{۱۰}

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 پدیدآوردن وجود ندارد. از آنجا که ایجاد، تولید و صنع یا خلق را نمی‌توان اثبات کرد، پس قائل شدن به اینکه ایشوره یا خدایی وجود دارد که جهان را «ایجاد»، «تولید» یا «خلق»

می‌کند نیز بی‌معنا است.

جا دارد در اینجا به این مطلب اشاره کنیم که انتقاد مکتب مادیمیکه از نتایج الاهیاتی، به انتقاد برخی از فیلسوفان معاصر بر وجود خدا شباهت دارد. بسیاری از فیلسوفان معاصر به اهمیت و معنادار بودن گزاره‌های الاهیاتی توجه کرده‌اند و حکم به بی‌معنا بودن پرسش‌هایی مانند 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^{۱۱} استدلال می‌کند که پرسش «چه چیزی منشأ عالم را تبیین می‌کند؟» همان قدر بی‌معنا است که پرسش «چه کسی مادر نسل بشر است؟» (Russel and Copleston, 1966: 473-90). پرسش از تبیین منشأ و پیدایش این یا آن پدیده خاص معنادار است، اما پرسش از منشأ و پیدایش کل عالم غیرمنطقی و بی‌معنا است (Hume, 1902: 147). راسل به پدر 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» (Russel, 1966: 479). از دیدگاه راسل پرسش از علت پیدایش عالم نامعقول و غیرمنطقی است (Ibid: 481) و بنابراین تأمل در باب وجود خداوند بی‌معنا و نامعقول خواهد بود. مکتب مادیمیکه با این نقدهای سلبی موافق است.

اما به نظر می‌رسد دیدگاه مکتب مادیمیکه نقادانه‌تر و سلبی‌تر از دیدگاه راسل باشد. از منظر راسل مفهوم علت یا منشأ را می‌توان برای امور خاص و جزئی، و یا افراد به کار برد، اما نمی‌توان برای امور کلی استعمال کرد. از منظر او، مطالبه توضیح و تبیین منشأ پدیده‌های خاص و جزئی معنادار و منطقی است؛ و حتی پرسش از ایجاد یا ساخته شدن یک چیز جزئی نیز پرسشی حقیقی و مناسب به شمار می‌آید. اما مکتب مادیمیکه نامناسب و بی‌ربط بودن کاربرد مفهوم علت یا منشأ را به موارد جزئی و خاص نیز سرایت می‌دهد. 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 (نگاه کنید به: *Twelve Gate Treatise*, x).^{۱۲} هنگامی که کسی از بودا می‌پرسد: «آیا رنج به خودی خود پدید آمده

است؟» بودا سکوت می‌کند و پاسخی نمی‌دهد. «استادا! اگر رنج به خودی خود پدید نیامده، آیا دیگری آن را پدید آورده است؟»، بودا همچنان سکوت می‌کند و پاسخی نمی‌دهد. «استادا! 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 همان‌گونه که بودا به این پرسش‌ها پاسخی نمی‌دهد، فرد باید بداند که رنج مفهومی تهی است و نمی‌توان تصور کرد که پدیدآمده باشد (Ibid).

ناگارجونه براهین دیگری نیز برضد عقیده به وجود خداوند اقامه می‌کند. اگر خدا خالق همه مخلوقات است، آنها را در کدام مکان 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).

موحدان صفاتی مانند قدرت مطلق، علم مطلق، کمال و استغنائی بالذات را به خداوند نسبت می‌دهند. ناگارجونه برای بررسی این تصور از خداوند به چیزی که فیلسوفان معمولاً آن را مسئله شرّ می‌نامند، متوسل می‌شود. او استدلال می‌کند که وجود شر در جهان ثابت می‌کند که خداوند نه قادر مطلق است و نه خیر مطلق؛ پس خدا

وجود ندارد. تقریر این برهان به لحاظ منطقی بسیار ساده است. آشکار است که در این عالم شر وجود دارد. این شر شامل شرور اخلاقی و شرور طبیعی است. ما نه تنها واقعیت شر اخلاقی را درمی یابیم، بلکه این واقعیت نیز کاملاً برای ما محسوس و قابل درک است که انسان‌های شریر از خوشبختی لذت می‌برند اما انسان‌های نیکوکار لذتی عایدشان نمی‌شود که هیچ، رنج هم می‌برند. به نظر می‌رسد 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 خدا نیست. در نتیجه نمی‌توان تصور کرد که خدایی وجود دارد (Ibid).

اگر خداوند یگانه خالق جهان، قادر مطلق و عالم مطلق است، نباید مانعی بر سر راه فرایند خلقت باشد و عالم در تمامیت خودش باید در یک لحظه و یک آن خلق شده باشد. اما کتاب مقدس تیرتیکه‌ها (Tirthika) می‌گوید: «خدا اراده کرد که همه موجودات را خلق کند. او کارهای رازورزانه گوناگونی 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 پیدایش انواع مختلف موجودات نتیجه اعمال رازورزانه است، 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 (Ibid).

سه

رویکرد حقیقی مکتب مادیمیکه 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 مسیحیت متفاوت است. از دیدگاه مسیحیت سخن گفتن در باب دین با تصور وجود خدا آغاز می‌شود. معرفت دینی ما همان معرفت به خداست. اما پیروان مکتب مادیمیکه هرگز وجود خدا را مسلم نمی‌گیرند، بلکه برعکس، از تصور خدا، به منزله مفهومی غیرمنطقی و نامعقول، چشم می‌پوشند. معرفت

دینی ما نه شناخت چیزی است و نه سخنی از معرفت خدا در آن مطرح است. پیام اصلی و محوری مکتب مادیمیکه 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 غیربودایی مانند نیایه (Nyāya) فرق می‌کند. مکتب نیایه واقعیت عالم را مسلم می‌گیرد و تأکید می‌کند که خداوند نفس بی‌کران سرمدی است که عالم را می‌آفریند، حفظ می‌کند و سپس نابود می‌سازد (Chatterjee and Datta, 1939:58-9).

از سوی دیگر نفی توحید از منظر ناگارچونه مستلزم موضع دینی الحادی نیست. از دیدگاه وی اگر توحید و خداباوری یک نظریه نامعقول و غیرمنطقی است، پس الحاد و خدا ناباوری هم همین‌طور است؛ چه، اگر تأکید بر اینکه خدا وجود دارد بی‌معنا است، پس تأکید بر اینکه خدا وجود ندارد نیز بی‌معنا است؛ زیرا فقط یک گزاره معنادار را می‌توان به گونه‌ای معنادار انکار (negated) یا نقض (contradicted) 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 بی‌معنا است.^{۱۳} از دیدگاه مکتب مادیمیکه اگر از یک منظر بالاتر به الحاد و توحید بنگریم، هر دوی آنها مستلزم محال‌بودن و تناقض هستند. این رویکرد به مسئله وجود خداوند با موضع الحادی مکتب چارواکه (Cārvāka) و سانکیه (Sāṃkhya) 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 پاسخ دادن به پرسش‌ها به کار می‌گیرند و از این رو تأکید می‌کنند که خدایی وجود ندارد. اما از دیدگاه پیروان مکتب مادیمیکه این پرسش‌ها، پرسش‌هایی اصیل و واقعی نیستند. فارغ از اینکه برای پاسخ دادن به این پرسش‌ها دست به دامن خدا شویم یا عناصر مادی، این مسئله غیرمنطقی و نامعقول است. لذا میان موضع ملحدان و ناگارچونه در باب انکار گزاره «خدا وجود دارد» فرق است. مراد ملحد از انکار این گزاره صرفاً این است که مفهوم خدا نامعقول و غیرمنطقی است؛ ناگارچونه گزاره «خدا وجود ندارد» را نیز منتفی می‌داند.

بنابراین به نظر می‌رسد موضع مادیمیکه که هم خداباوری و توحید و هم الحاد را منتفی می‌داند به لادری‌گری نزدیک باشد. این سخن به یک معنا درست است؛ زیرا هم

مکتب مادیمیکه و هم لادری گرایان نه از گزاره «خدا وجود دارد» دفاع می کنند و نه از گزاره «خدا وجود ندارد». اما با فرض درست بودن اتهام لادری گری به مکتب مادیمیکه می توان مرز میان این مکتب و لادری گرایی را تعیین کرد. از دیدگاه لادری گرایی ما نمی دانیم که خدایی وجود دارد یا نه. نوعی تردید و ناامیدی بر این دیدگاه حاکم است. اما از دیدگاه مکتب مادیمیکه ما می دانیم که پرسش «خدایی وجود دارد یا نه؟» پرسشی نامعقول و غیرمنطقی است. هیچ نوع تردید و ناامیدی بر این مکتب مستولی نیست، بلکه نوعی اعتقاد راسخ در آن مشاهده می شود. این اعتقاد راسخ درمانی دینی برای آن دسته از افرادی است که هنوز به آگاهی دست نیافته اند. افزون بر این، یکی از ویژگی های عمومی یک لادری گرا این است که معتقد است وجود خداوند وجودی امکانی است که نه دلیل و مدرک مناسبی برای باور به آن در دست داریم و نه دلیل و مدرک مناسبی برای باور نداشتن به آن. با آنکه یک لادری گرا تأکید نمی کند که خدایی وجود دارد یا خدایی وجود ندارد، اما منکر این نیست که پرسش «آیا خدایی وجود دارد؟» پرسشی اصیل است. تمام سخن او این است که ما مدرک یا دلیل قاطعی برای باور یا عدم باور در قبال پاسخ مثبت به این پرسش در دست نداریم. اما از دیدگاه پیروان مکتب مادیمیکه همه گزاره ها در باب وجود و ذات خداوند نامعقول و غیرمنطقی اند، پس شک کردن در آن و انکار آن نیز امری نامعقول و غیرمنطقی است.

در نگاه اول تلقی مکتب مادیمیکه از مسئله وجود خداوند شبیه دیدگاه پوزیتیویست های منطقی است: آنان نیز بر این باورند که پرسش «آیا خدا وجود دارد؟» پرسشی حقیقی و اصیل نیست و هرگونه سخن گفتن در باب وجود و ماهیت خداوند نامعقول و بی معنا است. اما اهداف و دلایل آنان بر این مدعا متفاوت است. هدف پوزیتیویسم منطقی این است که افراد را به این سمت سوق دهد که واقعیت تجربی یگانه واقعیت موجود است؛ زیرا پوزیتیویست های منطقی نوعی «سرسپردگی وجودی» (ontic commitment) به تجربه حسی یا واقعیات تجربی دارند و واقعیت تجربی را به منزله معیار نهایی برای قضاوت درباره امور واقعی و غیرواقعی به کار می برند. آنان به اصل معروف تحقیق پذیری (verification) فائل اند. بر مبنای این اصل، یک گزاره هنگامی معنادار است که یک تجربه حسی متناسب برای تشخیص صدق یا کذب آن وجود داشته باشد. بنابراین تأکید بر این است که «خدا» بر هیچ شیء تجربی دلالت نمی کند و

یک شبه‌اصطلاح است و هیچ یک از گزاره‌ها در باب وجود و ذات خداوند به لحاظ تجربی تحقیق‌پذیر نیستند و از این رو بی‌معنا هستند (Ayer, 1946: 9). اما هدف فلسفه مادیمیکه این نیست که افراد را به پذیرش این مطلب سوق دهد که واقعیت تجربی تنها واقعیت موجود است؛ بلکه هدفش این است که آدمیان را از هر نوع سرسپردگی «وجودی»، حتی سرسپردگی به واقعیت تجربی، رها کند. از دیدگاه پیروان این مکتب واقعیت تجربی به همان اندازه تهی است که واقعیت متعالی (=فرا تجربی). «خدا» به این سبب که به هیچ شیء تجربی دلالت نمی‌کند و نیز به این سبب که یک نوع بی‌معنایی و تناقض در ذات آن نهفته است، یک شبه‌اصطلاح محسوب می‌شود. از دیدگاه فلسفه مادیمیکه، پوزیتیویسم منطقی نوعی متافیزیک جزمی نوین است؛ زیرا یک نوع سرسپردگی «وجودی» به واقعیت تجربی در دل آن نهفته است، و هم از این روست که باید آن را کنار گذاشت.

به نظر می‌رسد فلسفه مادیمیکه به فلسفه وحدت وجودی اوپه‌نیشدها (upanishad) 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 مادیمیکه با بیان نتی. نتی (نه این، نه آن) موجود در اوپه‌نیشدها کاملاً متفاوت است. نفی‌های اوپه‌نیشدی وجود بنیاد جوهری توصیف‌ناپذیر خاصی را مسلم می‌گیرند؛ در واقع، هدف از نفی‌های اوپه‌نیشدی توصیف سلبی امر مطلق است که نمی‌توان آن را به بیان آورد. اما سلب‌کردن‌های مکتب مادیمیکه وجود هیچ بنیاد جوهری بیان‌ناپذیری را مسلم نمی‌گیرند و هدف از سلب‌های مادیمیکه توصیف سلبی این ذات مطلق نیست بلکه انکار و ابطال وجود چنین بنیادی است. ناگارجونه در هوئی-جنگ-لون^۱ این نظریه را مطرح می‌کند که سلب باید 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 «این مداد سیاه است» استوار است. اما از دیدگاه پیروان مکتب مادیمیکه نفی صرفاً برای تأیید خود نفی به کار می‌رود؛ [یعنی] «P نیست» به معنای فقدان P است و هیچ اثبات ضمنی و نهفته‌ای در آن

وجود ندارد. پیروان مکتب مادیمیکه فقط در پی این هستند که تناقض درونی (Self-contradiction) و محال بودن براهین مخالفانشان را بی‌آنکه به چیزی سربسپارند، بر آفتاب افکنند. ناگارگونه می‌گوید: درست همان‌طور که یک شیخ که به طرزی سحرآمیز و جادویی ساخته شده، قادر است شبحی را که با قدرت جادویی و خارق‌العاده خودش خلق شده انکار کند، نفی و انکار هم به همین صورت خواهد بود (Nagarguna, *The Huei-* cheng-lun, 23).

مادیمیکه و اوپه‌نیشدها دیدگاه‌های متفاوتی دربارهٔ معرفت دارند. از دیدگاه اوپه‌نیشدها فرض وجود یک ذات (نفس) مطلق (برهمن-آتمن) برای شناخت حقیقی ضروری است؛ اما از منظر مکتب مادیمیکه شناخت حقیقی به معنای درک درست واقعیت مطلق یک چیز نیست، بلکه دانستن این امر است که این «چیز» تهی است. نظریهٔ خلو (=تهیت) در مکتب مادیمیکه، نظریه‌ای متافیزیکی نیست، بلکه فقط یک طرح درمانی برای پاک کردن ذهن ما است تا از دل‌بستگی‌ها و غلقه‌های عاطفی و عقلانی به متعلقات شناخت و تمناهایمان «تهی» شویم. اگر کسی به نظریهٔ خلو یا تهیت به دید همان مطلق‌گرایی بنگرد و شأن و منزلت وجودی مخصوصی برای تتاگته قائل شود، دیدگاه او در معرض همان نقدی واقع می‌شود که درباره نظریه آتمن گفتیم.^{۱۵} در واقع برای مکتب تتاگته، قائل شدن به شأن ویژه تعالی و واقعیت قائم به ذات برخلاف آموزه‌های بنیادین پرتی‌ته-سموتپاده (Pratitya-samutpada / زنجیر علی / زنجیر همزایی مشروط)^{۱۶} است که هرگونه تصور موجودی قائم به ذات و نیز تصور اناتمن (ناخود) را که به وجود جوهر مطلق یا ذات متعالی قائل نیست و همچنین تصور انیتیته (Anitya / ناپایداری) را که قائل به دوام هیچ چیزی چه به لحاظ زمانی و چه به لحاظ مکانی نیست، منتفی می‌داند.^{۱۷} از دیدگاه مکتب مادیمیکه هر نوع نگاه وحدت وجودی و الاهیاتی به بودا نه تنها به فهم و درک ما نسبت به او کمکی نمی‌کند، بلکه به این فهم آسیب نیز می‌رساند (Ibid, XXII: 15). بنابراین اگر بگوییم مکتب بودایی مادیمیکه با مطلق‌گرایی یا وحدت وجود یکسان است سخنی کاملاً نادرست و گزاف گفته‌ایم.

بنابراین رویکرد مکتب مادیمیکه به مسئلهٔ وجود خداوند با طرز تلقی مکاتب غیربودایی و همچنین مکاتب بودایی هینه‌یانه و مه‌ایانه از مفهوم خداوند متفاوت است. این رویکرد توجه محققان اندیشه‌های مکتب مادیمیکه را در گذشته به خود جلب

نکرده است. این مکتب یا بد فهمیده شده یا اینکه به آن بی توجهی شده است. امیدوارم این مقاله توانسته باشد فهم بهتری از مکتب بودایی مادیمیکه به دست بدهد.

پی نوشت

۱. سری راما کریشنا می گوید: «ما ناگارجونه را یکی از بزرگ‌ترین متفکران هند می‌دانیم، بررسی عمیق‌تر دیدگاه‌های او نشان می‌دهد که وی حتی بسی فراتر از ایدئالیست‌ها و رئالیست‌ها است» (Kerishna, 1941: 1/644). وای سوگان می گوید: «ناگارجونه بزرگ، بنیان‌گذار مکتب مادیمیکه، معروف‌ترین فیلسوف هند به شمار می‌آید».
۲. تی. آر. وی مورتی می گوید: «من با بررسی نقش و اهمیت مکتب مادیمیکه آن را فلسفه محوری آیین بودا می‌دانم (Murti, 1970: 7). ام. هیرینا می گوید: «به یک معنا مکتب مادیمیکه مهم‌ترین نتیجه تعلیمات بودا است». بنگرید به: (Hiriyanna, 1932: 7).
۳. کاریکاهای ناگارجونه نخستین بار در نوشته‌های غربی در کتاب *مقدمه‌ای بر تاریخ آیین بودای هندی* بورگس نمایان شد. اما محققان غربی به صورت جدی به مطالعه کاریکاها نپرداختند تا اینکه انتشارات لا والی پاسبین نسخه سنسکریت *پدای چندرکیرتی* را در سال ۱۹۰۳ منتشر کرد.
۴. آیین بودای مادیمیکه آیین بودای مادیمیکه در چین با نام سان-لئون-جونگ (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 in vol. 30)، ب) رساله دوازده ورودی (shih-erh-men-lun: Taisho no. 1568 in vol. 30 و ج) صد رساله (Pai-lun: Taisho no. 1569 in vol. 30). رساله دوازده ورودی را کومارهبیوه در سال ۴۰۸ تا ۴۰۹ میلادی از دودسه - نیکایه - شاستره (*Drādasānikāya Śāstra*) که هم اکنون مفقود شده است، ترجمه کرد. برخی از بندهای مهم و تفسیر آنها را ناگارجونه به دست داده است. این متن نه ترجمه تبتی دارد و نه اصل سنسکریت آن موجود است.
۵. چندی پس از مرگ بودا بسیاری از پیروانش او را موجودی فراتر از یک انسان تلقی کردند. پیروان مکتب هینه‌یانه تمایل داشتند بودا را، حتی در زندگی اولیه‌اش نیز، از جهان پدیداری و ظاهری به قلمروهای متعالی ارتقا دهند. متون پالی نشان می‌دهند که شاکیه‌مونی (بودای) تاریخی نه تنها فراتر از همه انسان‌های فانی است بلکه ایزد متعالی است که قادر مطلق و عالم مطلق به شمار می‌آید. پیروان مهاییانه، یعنی کسانی مانند یوگاچاره و بودایی‌های تیشن تای، بودا را موجودی فراتر از این جهان و حتی متعالی تصور می‌کردند. گفته‌اند بودا دارای یک بدن سه‌گانه (تری‌کایه) است: ۱. درمه‌کایه یا بدن مثالی که ماهیت آن عقل و قاعده کلی است؛ ۲. سمبوگه‌کایه یا بدن لذت یا بهره‌مندی که فقط برای بودی‌ستوه‌ها ظاهر می‌شود؛ ۳. نیرمانه‌کایه 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.
۶. ایشوره نه تنها شاستره‌یونی است بلکه آفریننده و محافظ جهان درون یا جهان پنهان (ویاوهاریکه

- که برای همه مشترک است، نیز محسوب می‌شود: جیواها صانعان جهان (پرتی باسیکه)، که مخفی و درونی است، به شمار می‌آیند. او همچنین محافظ و نگهدارنده نظام اخلاقی است (Murti, Ibid: 289n; See also Goshi, 1966: 190). البته همه مردم هند به این دیدگاه درباره ایشوره معتقد نیستند. ایشوره از دیدگاه مکتب ودانتۀ غیرثنوی مایا (Māyā) محسوب می‌شود و فقط افرادی که به روشن‌شدگی نرسیده‌اند او را آفریننده، قادر مطلق، عالم مطلق و ویران‌کننده جهان می‌دانند.
۷. ظاهراً ناگارجونه بر این باور است که خدا باوران 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.
۸. ناگارجونه از چهار اصطلاح برای توضیح این مسئله استفاده می‌کند: این چهار وصف در واقع چهار دیدگاه جایگزین ممکن درباره هر بعد از واقعیت محسوب می‌شوند که عبارت‌اند از: ۱. ایجاب، ۲. سلب، ۳. هم‌ایجاب هم‌سلب، و ۴. نه‌ایجاب و نه‌سلب.
۹. دیدگاه ناگارجونه این است که ما نمی‌توانیم به‌طور واضح و به‌لحاظ عقلی تصویری در حد عرف از مفاهیمی چون ایجاب و خلق داشته باشیم. هنگامی که می‌کوشیم زبان را برای توصیف ماهیت حقیقی اشیا به کار بریم گرفتار یک نوع بی‌معنایی و تناقض خواهیم شد. و هر چیزی که مشمول بی‌معنایی و تناقض شود نمی‌تواند واقعیت را به‌طور دقیق شرح دهد.
۱۰. ناگارجونه می‌گوید: «معلولی که قبلاً پدید نیامده؛ همان چیزی است که هنوز پدید نیامده»، «چیزی که در حال پدید آمدن باشد» پدید نمی‌آید.
۱۱. این مناظره در سال ۱۹۴۸ میلادی در سومین برنامه از مجموعه برنامه‌های بخش انگلیسی پخش شد.
۱۲. ناگارجونه در اینجا به دیدگاه دیوید هیوم که هر نوع مبنای عقلانی را برای اعتقاد ما به ضرورت علی‌انکار می‌کند نزدیک می‌شود.
۱۳. اگر این انکار در اینجا به معنای انکار چیزهای واقعی جهان باشد محل بحث است.
۱۴. *Taisho*, no. 1601 in vol. 32؛ این متن را ویموکسه‌سنه (پی-مو-جیه-سین) و گئوتمه پرجنیاروچی (جو-پان-پن-جو-لیو-جیه) در سال ۵۴۱ میلادی در دوران حکومت وی شرقی (Eastern Wei) به زبان چینی برگردانده‌اند.
۱۵. ناگارجونه در فصل ۲۲ از رساله متوسط به این مطلب پرداخته است.
۱۶. درباره این اصطلاح نگاه کنید به: شایگان، داریوش، *ادیان و مکتبهای فلسفی هند*، تهران: انتشارات امیرکبیر، ۱۳۷۵، جلد ۱، ص ۱۵۴ م.
۱۷. ناگارجونه تأکید می‌کند که مفهوم تناگتۀ همانند وجود مطلق یا خدای وحدت وجودی با آموزه پرتی-ته-سموتپاده (pratitya-samutpāda) ناسازگار است. بر اساس این متن همه چیز وابسته و محتاج است و از این رو عاری از هر واقعیت قائم به ذاتی است. اگر کسی درباره این مسئله درک کافی داشته باشد فهم کافی درباره بودا نیز خواهد داشت (بنگرید به: *The Middle Treatise*, xxiv, 40).

کتاب نامه

- Ayer, Alfred Jules (1946), *Language, Truth and Logic*, New York: Dover.
- Chatterjee, S. C. and D.M Datta (1939), *An Introduction to Indian Philosophy*, Calcutta: University of Calcutta.
- Hiriyanna, M. (1932), *Outlines of Indian Philosophy*, London: Allen and Anwin.
- Hume, David (1902), *An Enquiry Concerning Human Understanding*, ed. Seldy-Bigge, 2nd Edition.
- Joshi, L. R. (1966), "A New Interpretation of Indian Atheism", *Philosophy East and West*, July.
- Murti, T. R. V. (1973), "Samvrti and Pramatha in Madhyamika and Advaita Vedanta", ed. Mervyn Sprung, in: *The Problem of Two Truth in Buddhism and Vedanta*, Boston: D.Reidel.
- _____ (1970), *The Central Philosophy of Buddhism*, London: Allen and Anwin.
- 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*, ed. Paul Edwards and Arthur Pap, New York: Free Press.
- Sogan, Y. (1912), *Systems of Buddhist Thought*, Calcutta: University of Calcutta.
- Walleasers, M. (1922), *The Life of Nagarguna from Tibetan and Chinese Sources*, Trans. A. A. Probstain, ed. B. Schindler, London: Hirth Anniversary.