



The Phenomenon of Mind in Madhyamika Philosophy

From Illusion to Reality!

Sajad Dehghanzadeh¹ | Robab Habibi²

1. Corresponding Author, Associate Professor, Department of Religions and Mysticism, Faculty of Theology and Islamic Studies, Azarbaijan Shahid Madani University. Email: sa.deghanzadeh@azaruniv.ac.ir

2. MA Student, Department of Religions and Mysticism, Faculty of Theology and Islamic Studies, Azarbaijan Shahid Madani University, Tabriz, Iran. Email: eliza.ha90@gmail.com

Abstract

Madhyamika is one of the Mahayana schools that has created a new epistemological and ontological horizon in Indian and Buddhist thought by proposing the theory of "Emptiness" (Shunyata). "The phenomenon of Mind" is one of the practical components that the philosophers of the school have included in their fundamental concerns, the analysis of issues related to it; however, independent study of this issue has been neglected to some extent from the perspective of researchers. Therefore, the present research is based on the question: first, what is the meaning of the Emptiness of Mind? And second, based on what evidence and on which meaning does Madhyamika insist on the illusion of the Mind and its intentionality? Research findings indicate that the Madhyamika tries, in one respect, to demonstrate the unreality of the Mind and its signifiers through various arguments, including the negation of the source of knowledge (object), the demonstrating of the unreality of the Mind (subject), and the inexplicability of what is called mental knowledge; although, based on their claim to the dual aspects of reality, a). Samvrti-satya (relative reality) and b). Paramartha-satya (absolute reality), one can also conclude that its thinkers accept the relative reality of the Mind. Furthermore, from the perspective of this school, according to the dual assumption of reality, one can speak of two types of knowledge. The highest kind of knowledge in this school is Prajna, which is assumed to be another title for Shuniyata, and its actualization is possible only by going beyond mental knowledge and relative reality.

Keywords: philosophy of Mind, relativity, Madhyamika, Shunyata, Mahayana Buddhism.

Introduction

Like many other schools of thought, Buddhist schools have faced the problem of the Mind in various ways, and this confrontation includes a wide range of patterns, from complete acceptance to absolute denial. Madhyamika, literally meaning "follower of the middle way", is one of the Mahayana Buddhist philosophical schools that tries to show, in one respect, the unreality of the Mind and its intentionality through various proofs. Denomination of this school as "the middle way" is because it does not entirely agree with the Upanishads' Essentialism, nor does it fully accept the theory of Sutrantika's Representationism, and beyond that, it tries to prove Emptiness (Shunyata), and basically



"Suchness" (Tattahgata), as the middle way and the only negative concept that expresses the fundamental reality. Therefore, the present research is formed based on this issue. Madhyamika is based on what evidence and according to which credibility speak of the illusory of the Mind and the unreality of the empirical world? What are Madhyamika's epistemological foundations in this claim?

Research Findings

Madhyamika has always refrained from issuing definitive and unilateral rulings, and in a position of reasoning and expression, it is more in favour of relativism. However, some proofs implicitly say that the reality of the empirical world, as shown by the Mind and its perception of its nature, is purely based on illusion, ignorance, and negligence. In addition, the relations subjectively established between objects have no factual basis and are only the results of thoughts caused by the Mind.

The research findings also indicate that Madhyamika, through various opposing arguments, such as the denial of the source of knowledge, the denial of the law of causality, the inexplicability of the tools of knowledge, and the soteriological invalidity of what is called mental knowledge, tries somehow to show the unreality of the Mind and its significances. Although, according to their beliefs in the dual areas of reality, a). Samvarti-satya (relative reality) and b). Paramartha-satya (absolute truth), it can be concluded that the Mind's relative reality is accepted by its thinkers.

From the Madhyamika point of view, the best ontological description of the Mind is based on the idea of Emptiness. Emptiness can be called non-thing, derived from the Buddhist doctrine of No-Self or Anatman. Although the sharp blade of this theory strikes at the root of conventional human perceptions of reality, which itself is created by the Mind, Madhyamika also concludes the relative reality of the Mind and the object based on the invention of the ontological principle of pretty-samut-pade (mutual dependence of things). The philosophers of this school present the illusory, relative, subjective and fictitious reality of the world under the title of Samsara. Still, in another way, they infer the Emptiness and illusion of the real world and call it Nirvana. At the same time, they claim that Samsara (phenomenal world) is the same as Nirvana (absolute silence) and that the two form the main dialectical foundation and provide the opportunity for the emergence and presentation of truth.

Conclusion

Even though, at first glance, Madhyamika may seem like a mere philosophical system, from an analytical and critical point of view, it becomes clear that this school is essentially a soteriological faith and relies on the distinction of "illusion of consciousness" from "true awareness", relative reality (samvarti-satya) from actual reality (paramartha-satya) and also by showing the illusion of the Mind and what the Mind shows in a veiled way, it seeks to clarify the foggy cognitive space of man as much as possible, and also it wants to bring the audiences back from the painful exile of the Mind (cheetah) to its true home, which is called "Shunyata", "Nirvana" and "Tathagata" in this school. In addition, this school's statements about Shunyata can be seen as a description of what the Buddha briefly stated in the form



of the Four Noble Truths under the title of "suffering and the ways to transcend it" (salvation).

The term "Shunyata" when it is used in the case of "Mind" more than implies that the Mind is an illusion or a lie; it signifies that the Mind is devoid of a stable substance (anatman/non-self), the indescribability of the essence of the Mind, its lack of absolute determination, the unreality of what the Mind is focused on (the brain, the body, and the physical world), that the Mind as we know it is only subject to causes. It also implies the Emptiness of the logical system and human mental arguments that are based on immediate perception (pratyaksha), inference (anumana), and testimony (agama).

Cite this article: Dehghanzadeh, S., & Habibi, R. (2025). The Phenomenon of Mind in Madhyamika Philosophy: From Illusion to Reality!. *Religions and Mysticism*, 57 (2), 453-470. (in Persian)

Publisher: University of Tehran Press.

© The Author(s).

DOI: <https://doi.org/10.22059/jrm.2025.389455.630586>



Article Type: Research Paper

Received: 27-Jan-2025

Received in revised form: 4-Feb-2025

Accepted: 1-Mar-2025

Published online: 18-Mar-2025





پروہشگاہ علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

پدیدار ذهن در فلسفه مادی‌میکه

از توهم تا واقعیت!

سجاد دهقانزاده^۱ | رباب حبیبی^۲

۱. نویسنده مسئول، دانشیار، گروه ادیان و عرفان، دانشکده الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه شهید مدنی آذربایجان، تبریز، ایران. رایانامه: sa.deghanzadeh@azaruniv.ac.ir
۲. دانشجوی کارشناسی ارشد، گروه ادیان و عرفان، دانشکده الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه شهید مدنی آذربایجان، تبریز، ایران. رایانامه: eliza.ha90@gmail.com

چکیده

«مادی‌میکه» یکی از مکاتب مهیاانه‌ای است که با طرح نظریه «تهیگی» (شونیه‌تا)، افق معرفت‌شناختی و هستی‌شناسانه بدیعی را در تفکر هندی و بودایی موجب شده است. «پدیدار ذهن» یکی از مؤلفه‌های اثربخشی است که فلاسفه این مکتب، واکاوی مسائل وابسته به آن را جزو دغدغه‌های بنیادین خود قرار داده‌اند؛ حال آنکه، بررسی مستقل این مسأله از منظر پژوهشگران، حداقل در زبان فارسی، تا اندازه‌ای مغفول مانده است. بنابراین، پژوهش فراروی بر بنیاد این مسأله شکل می‌گیرد که اولاً مقصود مادی‌میکه از تهی بودن ذهن چیست؟ و ثانیاً مادی‌میکه به‌پشتوانه چه براهینی و بنابر کدامین اعتبار از توهم ذهن و حیث التفاتی آن دم می‌زند؟ یافته‌های پژوهشی حکایت از این دارند که مادی‌میکه از رهگذر استدلال‌های انکاری گوناگونی، از جمله نفی منبع شناخت، نفی قانون علیت، تبیین‌ناپذیری ابزارهای شناخت و بی‌اعتباری نجات‌شناسانه آنچه شناخت ذهنی نامیده می‌شود، سعی بر آن دارد، به یک اعتبار، بی‌بودی ذهن و مشار‌الیه آن را نشان دهد، هرچند به موجب قول ایشان به ساحت‌های دوگانه واقعیت، الف). سم‌ورتی‌ستیه (واقعیت نسبی) و ب). پرم‌آرته‌ستیه (واقعیت مطلق)، می‌توان پذیرش واقعیت نسبی ذهن را نیز از سوی متفکران آن نتیجه گرفت. افزون بر این، از نظرگاه این مکتب به فراخور برخورداری واقعیت از اعتبارات دوگانه، می‌توان از دو نوع معرفت سخن گفت. برترین نوع معرفت در این مکتب، پراجنا است که خود عنوان دیگری برای شونیه‌تا فرض می‌شود و تعیین آن تنها با گذر از معرفت ذهنی و واقعیت نسبی میسر می‌گردد.

کلیدواژه‌ها: فلسفه ذهن، نسبیت، مادی‌میکه، شونیه‌تا، بودیسم مهیاانه.

استناد: دهقانزاده، سجاد، و حبیبی، رباب (۱۴۰۳). پدیدار ذهن در فلسفه مادیسمیکه: از توهم تا واقعیت!. ادیان و عرفان، ۵۷ (۲)، ۴۵۳-۴۷۰.

نوع مقاله: علمی-پژوهشی

ناشر: مؤسسه انتشارات دانشگاه تهران

دریافت: ۱۴۰۳/۱۱/۰۸

© نویسندگان

بازنگری: ۱۴۰۳/۱۱/۱۶ DOI: <https://doi.org/10.22059/jrm.2025.389455.630586>

پذیرش: ۱۴۰۳/۱۲/۱۱

انتشار: ۱۴۰۳/۱۲/۲۸



مقدمه

اینکه ذهن^۱ چیست؟ چه ارتباطی میان ذهن و بدن (مغز و جهان فیزیکی) وجود دارد؟ و اینکه ذهن، از حقیقت تا واقعیت، چه جایگاهی را به خود اختصاص می‌دهد؟^۲ از مسائل دشوار فلسفی است و درباره آن طیف وسیعی از تبیین‌ها مطرح شده‌اند؛ چنان‌چه برای نمونه، از منظر روان‌شناسی فرویدی، ذهن و شخصیت^۳ هم‌هویت‌اند (Homans, 1993: 435) و از یک منظر فلسفی، مغز علت ذهن است و ذهن ویژگی مغز (جولیان، ۱۳۸۷: ۳۰)؛ حال آنکه، گزاره «می‌اندیشم، پس هستم» به شرط پذیرش استقلال وجودی ذهن، صادق است. فارغ از تنوع و تعدد این تبیین‌ها، واقعیت مشترکی که از قبل همه آنها تلویحاً بیان می‌شود، این است که برداشت‌های متعارف از آنچه «ذهن» نامیده می‌شود، تخمین‌هایی سطحی‌اند و تطبیق برآوردهای عرفی از ذهن با تصورات علمی درباره آن دشوار است. همچنین ناگفته پیداست که براساس مفهوم «علیت ذهنی»، ذهن تعیین‌کننده تصورات، امیال و واکنش‌های فیزیکی انسان در عالم عین است (سرل، ۱۳۸۱: ۱۹).

مکاتب بودایی به اشکال مختلفی با مسأله ذهن مواجه شده‌اند و این مواجهه، الگوی تفسیری دامنه‌داری را از پذیرش کامل تا انکار مطلق شامل می‌شود. مادیمیکه^۴ لفظاً به معنای «پیرو راه میانه»، یکی از مکاتب فلسفی بودایی مه‌ایانه‌ای است که از رهگذر براهین گوناگون سعی بر آن دارد، به یک اعتبار، عدم واقعیت ذهن و حیث التفاتی آن را نشان دهد. وجه تسمیه این مکتب به صورت «راه میانه» آن است که در همه امور نه تماماً موافق ذات‌گرایی اوپانیشادی است و نه نظریه محاکات یا بازنمایی‌گرایی سوترانتیکه‌ای را کاملاً می‌پذیرد (نک. چاترجی و داتا، ۱۳۹۳: ۳۲۱) و فراتر از آن، به اثبات تهیگی (شونیه‌تا)، و در اصل «اینچینی» (تتهاگته)، به عنوان راه میانه و یگانه مفهوم سلبی ناظر بر واقعیت بنیادین همت می‌گمارد. شخصیت اصلی این مکتب فیلسوف پُرآوازه‌ای به نام «ناگارجونه» است و مادیمیکه کاریکا مهمترین منبع اطلاعاتی پژوهشگران درباره آراء اوست. در حالی که همچنین سوتره‌های متقدم پَرچنپارمیتا اصطلاح تهیگی را در مورد عناصر وجودی موجودات به کار برده‌اند (عبدالهی و زروانی، ۱۳۹۸: ۱۶۰)، مادیمیکه کاریکا اساساً می‌آموزد که شونیه‌تا (تهیگی)، مطلق است و هیچ تفاوتی میان سمساره (مُلک) و نیروانه (مَلکوت) وجود ندارد (Siderits and Katsura, 2013: 302)، زیرا آن دو، مفاهیمی وابسته به هم هستند که هریک شونیه‌تا را از وجهی اعتباری بیان می‌کنند.

فارغ از اینکه پرداختن به پدیدار ذهن، یک ضرورت فراگیر وجودشناختی و نجات‌شناسانه است، بررسی نقش ذهن در تحقق معرفت برتر^۴ در مکتب ناگارجونه شایسته توجهی ویژه است، زیرا وی با

1. mind

2. personality

3. Madhyamika

4. para-jnana

طرح نظریهٔ خلأ جهانی (شونیه‌تا) که اساساً با نفی ذهن و انقطاع از معرفت ذهنی میسر می‌شود، چشم‌انداز معرفت‌شناختی جدیدی را در تاریخ تفکر هندی و بودایی به وجود می‌آورد؛ هرچند که دانسته شده است، خاستگاه مفهوم شونیه‌تا را همچنین می‌توان تا اندازه‌ای در مفهوم برهمن‌نیرگونه (امر مطلق و نامشروط) اوپانیشادی/ودانته‌ای جستجو کرد. (Radhakrishnan, 1956: 121)

بنابراین، پژوهش پیش‌رو بر بنیاد این مسأله شکل می‌گیرد که مادی‌میکه به‌پشتوانهٔ چه براهینی و بنابر کدامین اعتبار از توهّم ذهن و مآلاً عدم‌واقعیت جهان تجربی دم می‌زند؟ پایه‌های معرفت‌شناختی مادی‌میکه در این ادعا کدامند؟

پیشینه تحقیق

«جستاری در باب خداشناسی در اندیشهٔ ناگارجونه» به قلم قربان علمی و محمدحسین محمدپور (۱۳۹۲) درمی‌یابد که رویکرد ناگارجونه و مادی‌میکه به موضوع خدا ذیل هیچ یک از نظام‌های الهیاتی مرسوم همچون توحیدی، الحادی، لادری‌گری، مونیسیم و پوزیتویسم منطقی قرار نمی‌گیرد، هر چند نقاط اشتراکی با هریک از آنها دارد. «مقایسهٔ مسألهٔ نجات در دو مکتب بودایی مادی‌میکه و شین‌شو جودو»، اثر لیلا عبدالهی و مجتبی زروانی (۱۳۹۸) با هدف مقایسهٔ رنج و راه‌رهای از آن در دو مکتب بودایی، به این نتیجه رسیده است که از منظر مادی‌میکه دستیابی به نیروانه، تنها به شرط نفی دانش ذهنی و تحقق معرفت برتر (پراجنا) حاصل می‌شود. فاطمه لاجوردی (۱۳۹۸) در مقالهٔ «نظریهٔ شونیتا (خلأ) و مفاهیم وابسته به آن در فلسفهٔ ماده‌یه‌میکه بودایی» ضمن بیان تاریخچهٔ مختصری از شکل‌گیری مادی‌میکه، آموزهٔ تهیگی را از منظر این مکتب فلسفی، تعریف و رابطهٔ آن را با سایر اصول مه‌ایانه بررسی می‌کند. همایون همتی (۱۳۷۱) در مقاله‌ای تحت عنوان «نظریهٔ تهی در عرفان بودایی»، دربارهٔ مفهوم و خاستگاه «تهی‌وارگی» بودایی و شرح مختصری دربارهٔ ناگارجونه و پیدایش مکتب مادی‌میکه بیان کرده است.

بنابراین، روشن است که مسأله پژوهش فراروی، غیر از مسائل پژوهش‌هایی است که در باب فلسفه بودایی و به‌ویژه پیرامون مادی‌میکه انجام گرفته است. پژوهش‌های انجام گرفته به‌رغم سودمندی بسیار، هیچ یک مستقلاً و صبورانه به ماهیت و جایگاه ذهن و نسبت آن با عین از منظر مادی‌میکه (شونیه‌واده) نپرداخته‌اند که پژوهش حاضر عهده‌دار آن است.

نفی ذهن بر پایهٔ نفی منبع شناخت

می‌دانیم که معرفت‌شناسی به‌عنوان شاخه‌ای از فلسفه، ماهیت، منشاء و درستی دانش و شناخت را مورد مطالعه قرار می‌دهد (Baldovin, 1993: 133). افزون بر این، روشن شده است که نظریهٔ شناخت در کانون فلسفه بودایی قرار می‌گیرد و هدف فلاسفه بودایی فهم ماهیت شناخت و به‌ویژه ذهن و آگاهی است (Edelglass & Garfield, 2009: 171). همچنین پرواضح است که انسان در

صورتی مجاز به بحث از معرفت و ابزار یا انواع آن است که وجود منبعی را برای تحقق شناخت مسلم فرض کرده باشد. به تعبیر دیگر، ظاهراً سنگ‌بنا و بنیادی‌ترین مسأله معرفت‌شناسی، مسأله منبع شناخت است که در صورت پذیرش وجود و صدق آن، بقیه مسائل معرفت‌شناختی از قبیل، امکان شناخت، ابزار شناخت، انواع شناخت و غیره شایستگی طرح پیدا می‌کنند. با وجود این، در این پژوهش ما با مکتبی مواجه شده‌ایم که با تکیه بر روش جدلی ویژه‌ای که می‌توان آن را «نفی ماسوای خلاً» نامید (شایگان، ۱۳۸۴: ج ۱: ۴۱۱)، واقعیت منبع شناخت را از بیخ و بُن انکار کرده و از قول ناگارجونه اظهار می‌دارد: «هیچ چیز واقعیت ندارد؛ نه اشیای ذهنی و نه اشیای عینی، هیچ کدام واقعی نیستند و هر دو تهی هستند» (راداکریشن، ۱۳۸۲: ج ۱: ۳۰۷).

به‌رغم آنکه همچنین اندیشمندان یوگه‌چَزه، به‌عنوان همتایان و البته رقبای سرسخت متفکران مادیسمیکه، واقعیت مستقل و وجودشناختی جهان خارج را نفی می‌کنند و تنها واقعیت جوهری جهان را «ذهن» (چیتا) می‌دانند و می‌گویند: «چیزها فقط آنگاه هستند که موضوع دانستگی (ویجانه) ما باشند» (شومان، ۱۳۷۵: ۱۷۰)، اما فلاسفه مادیسمیکه خود ذهن را هم غیرواقعی دانسته و با به‌کارگیری مفهوم سلبی شونیه‌تا (خلاً)، از وجهی، عدم واقعیت هم عین و هم ذهن را به اثبات می‌رسانند. با وجود این، همان‌طور شرح آن در پی خواهد آمد، مادیسمیکه نه رهیافتی نهیلیستی به عالم هستی دارد، و نه رویکردی افسوردیستی؛ بلکه آن می‌خواهد، اولاً از راه نفی هرآنچه غیر از تهیگی، واقعی دانسته می‌شود، پرده از رخ تنها واقعیت خودبنیاد هستی (شونیه‌تا) بردارد و در ثانی تمایز پندار آگاهی (معرفت نسبی) را از آگاهی راستین (پراجنا) نشان دهد. به‌نظر می‌رسد، سازوکار این مکتب در اثبات غیرواقعی بودن آنچه عموماً واقعی پنداشته می‌شود را همچنین می‌توان همسو و قرین نسبی‌گرایی دانست. (Hiriyanna, 1949: 82)

پرسشی که در اینجا قابلیت طرح پیدا می‌کند، این است که بنابر چه براهینی و اساساً به چه معنا عین و مآلاً ذهن از نظرگاه مادیسمیکه توهم‌اند؟ در مقام تحلیل باید گفت، سه مفهوم «پیدایش»، «صیروت» و «انهدام» می‌توانند تثلیثی هستی‌شناسانه را تشکیل دهند که در نظام‌های فلسفی به‌عنوان مفاهیمی همزاد یا متضایف، ناگزیر باید به‌شکلی هم‌نوا تبیین شوند؛ به‌گونه‌ای که نفی هر یک از اقانیم این تثلیث، هر نظام هستی‌شناسانه‌ای را از انتظام خارج خواهد کرد و طبعاً وجود دورکن دیگر را با چالش‌های جدی مواجه خواهد کرد. یکی از شواهد پشتیبانی از این مدعا آن‌چیزی است که فلسفه مادیسمیکه دایر بر آن است؛ چنان‌که فلاسفه این مکتب با زیر سوال بردن مفهوم پیدایش، اولاً واقعیت «چرخه وجود» (سمساره/عالم پدیداری) را به‌چالش می‌کشند و ثانیاً امکان انهدام را نفی می‌کنند، زیرا اگر به‌وجود آمدنی در کار نباشد، رشد و فساد هم در کار نخواهد بود و مآلاً موجودیت موجوداتی که متعلق هر یک از این سه وصف قرار می‌گیرد، زیر سؤال خواهد رفت.

براساس فلسفه شونیه‌تا، وصف «پیدایش» و «به‌وجود آمدن» خالی از مبنای واقعی است و کاربردی غیراصیل دارد، زیرا آن را به‌طور اعتباری مسلم دانسته و به‌طور نسبی واقعی می‌پنداریم، حال

آنکه از موضع تهیگی، توهمی فلج‌کننده است. از این نظرگاه، آنچه اصطلاحاً «تولد» یا «ایجاد» نامیده می‌شود، غیرواقعی است، زیرا موجودات نه می‌توانند مسبوق به عدم باشند، چون از «نیست»، «هست» زاده نمی‌شود و نه آنکه، آنچه به‌عنوان واقعیتی خودبنیاد (سوباه) موجود است، نیاز به ایجاد دارد، چون آن اساساً وجود دارد. (Hiriyanna, 1949: 82) حتی اگر کسی به‌غلط بگوید، ولی ما همواره شاهد به‌وجودآمدن موجودات جدیدی هستیم، باید خاطرنشان کرد که در این مورد تنها می‌توانیم از کون و فساد عالم ظاهراً واقعی و صرفاً بر مبنای مفهوم تغییر و استحاله که خود بارآورده ذهن است سخن بگوییم، نه از «به‌وجود آمدن» یا «ایجاد».

بنابراین، به باور ناگارجونه، مفهوم ایجاد در آنچه «چرخه وجود» نامیده می‌شود و فراتر از آن، پذیرش واقعیت خود چرخه وجود، اعتباری و صرفاً از چشم‌انداز ذهن است (Edelglass & Garfield, 2009: 227). ذهنی که نه چیستی خود را به‌درستی می‌شناسد و نه ارزیابی راستینی از جوهر سایر موجودات دارد، زیرا «ذهن من دار»^۵ در اینجا نه تنها تهی بودن خویش را نمی‌داند و بینش درستی نسبت به واقعیت راستین خود ندارد، بلکه آلوده به تصورات به‌هم‌پیوسته یا الگوهای برساخته‌ای است که هویت کاذب ذهن را حفظ می‌کنند. (Santina, 1995: 36) نمونه‌ای از این الگوهای ذهنی، فرض ثبات و پیوستگی ظاهری اشیا و اندیشه‌هاست که چرخه پیوسته وجود و اساساً حس وجود را برای انسان تولید می‌کند، حال آنکه براساس تهیگی، فرض چرخه وجود که خود ناشی از فرض اصالت پیوستگی امور است، یک الگوی فکری غلط و غیرواقعی است. (جولیان، ۱۳۸۷: ۲۰). در نتیجه، اعتبار آنچه جهان واقع می‌نامیم و آن را به عنوان منبع عینی شناخت در نظر می‌گیریم، در حدّ مظاهر، پندارها و نسبت‌هایی است که به تبعیت از القائات موهوم و بی‌پایه ذهنی، عادت داریم آن را واقع بنامیم (ایزوتسو، ۱۳۷۸: ۲۷).

افزون بر این، نظر به اینکه از منظر فلسفه بودایی، پدیده‌های جهان، فاقد جوهر ثابت هستند و این باور تحت عنوان آموزه «نه-خود» مطرح می‌شود (راداکریشنان، ۱۳۸۲: ج ۱: ۱۹۳)، آنگاه سوبژه و اوبژه به هر معنایی غیر از تهیگی‌شان، وجود واقعی ندارند، زیرا فاقد جوهر پایدار، در حال صیوریت و در نتیجه رنج‌بار هستند. ذهن و عین نه واقعاً ایجاد می‌شوند و نه از بین می‌روند و نه واقعاً می‌آیند و نه می‌روند و نه آنکه حتی می‌توان ذهن را مطابق مسأله «علیت ذهنی» تعیین‌کننده مظاهر عینی دانست. بنابراین فرض چرخه وجود ذهنی و عینی صرفاً سایه و شبیح آگاهی است، نه آگاهی راستین. از این‌رو، فقدان بینش درستی که تهیگی را به‌عنوان ذات‌الامور نشان دهد و برآیند ظهور آگاهی اصیل باشد، به‌نوبه خود حب و بغض (تان‌ها) و مآلاً رنج جهانی (دوکهبه) را موجب می‌شود، عامل غفلت انسان (اوبدیا) از یگانه جوهر بنیادین (شونیه‌تا) و سبب اعوجاج (مایا/مارا) او در بیداری به تهیگی است که در ذات یا وراء ذهن و مشارئلیه آن قرار دارند. گرچه شاید بتوان به‌سیاق یوگه‌چرین‌ها، ذهن را به‌عنوان آلیه‌ویجانه، مخزن آگاهی در نظر گرفت (چاترجی و داتا، ۱۳۹۳: ۳۲۰)، لیکن پیروان

^۵. Egoic Mind

ناگارجونه، ذهن را به دلیل نداشتن شرایط لازم و کافی برای واقعی بودن، نه تنها غیر از آگاهی راستین می‌دانند، بلکه آن را مخزن یا مجلای آگاهی هم فرض نمی‌کنند؛ زیرا آگاهی نیاز به محل ندارد و فی‌نفسه غیر از چیزهایی است که متعلق آن قرار می‌گیرند. (جولیان، ۱۳۸۷: ۴۱)

نفی ذهن بر پایه نفی قانون علیت

می‌دانیم که زمینه اصلی شکل‌گیری تفکر بودایی، هندوئیسم است. یکی از مفروضات فلسفه هندویی، پذیرش قانون علیت و کارآمدی لواحق آن است. با توجه به اینکه شاخه‌های سنتی و رئالیستی بودایی، از جمله ویاشیکه و سوترانتیکه (نک. چاترجی، ۱۳۹۳: ۳۲۱) هم‌نوا با اوپانیشادها، اثربخشی قانون علیت را به عنوان اصلی هستی‌شناختی و معرفت‌شناختی می‌پذیرند، می‌توان گفت قانون علیت به‌عنوان یک قاعده عقلی مسلم، دارای کاربردهای بودایی، ماقبل بودایی و غیربودایی بوده‌است؛ چنان‌که بنابر شواهد کافی، قاطبه متفکران هندویی و بودایی بر بنیاد اصل علیت تلاش کرده‌اند تا از منظری کلی‌نگر، وابستگی علی و چندجانبه مادی، صوری، فاعلی و غایی پدیده‌های جهان تجربی را تبیین نمایند و پیوستگی عالم امکان را بر پایه توجیه مفاهیمی چون تولد، بقا و انهدام یا استحاله نشان دهند (Li Cheng, 1982: vol. 5: 53). با وجود این، تنها مکتب بودایی که به‌واسطه اثبات توهمی بودن علیت در مقام انکار واقعیت خودبنیاد (سوباهه) ذهن و عین برآمده، مادیمیکه است. با وجود این، این مکتب با موشکافی‌های جدلی درباره علیت و لواحق آن همچنین می‌خواهد اولاً ناموجه بودن علیت را نشان دهد و در ثانی عدم بسندگی آن در تبیین واقعیت عالم ذهن و جهان تجربی را اثبات کند. پرسشی که در اینجا قابل طرح است، این است که منطق مادیمیکه در انکار قانون علیت چیست؟ انکار اصل علیت از این نظرگاه، آیا نفی مطلق است یا انکار به‌اعتباری؟

از لوازم اصلی یافتن پاسخ درست برای چنین پرسش‌هایی، دانستن معنای واقعیت از منظر مادیمیکه است که در ادامه مفصل‌تر بررسی خواهد شد. بنابر شواهد کافی، تصور و تلقی فیلسوفان مادیمیکه درباره واقعیت از نوعی دیگر و خاص است. به باور ایشان، علت از هر نوعی که باشد، خواه ذهن و خواه عین، خالی از واقعیت آنتولوژیک است، چون فاقد ویژگی‌هایی چون اطلاق، خودبنیادی، ثبات و غیره است. بنابر این استدلال، همچنین معلول از هر نوعی که باشد، واقعیت‌نهایی ندارد، چون همه معلول‌ها، نسبی‌اند، وابسته‌اند، در صیوررت‌اند و موقوف علل هستند. پدیدارهای ذهنی و آنهایی که به جهان تجربی مربوط می‌شوند تنها در یک معنای اعتباری، در نقش علل و معالیل ظاهر می‌شوند و قدر یقین، واقعیت غایی آنها را نمی‌توان بر پایه قانون علیت تبیین کرد (komito, 1987: 74). در نتیجه، آنگاه که پای علت واقعی و معلول واقعی در میان نباشد، پس نه ذهن واقعی است و نه عین؛ و چون واقعیت دروغین آنها را تنها به‌طور نسبی قرارداد کرده‌ایم، بنابراین، قانون علیت، به‌طور غایی وجود ندارد.

عکس این موضوع هم پیامد مشابهی با خود دارد و به نفی قانون علیّت می‌انجامد؛ به این معنا که نمی‌توان قانون علیّت را در مورد موجودی که به صورت نهایی واقعی است، به کار بُرد، زیرا موجودی که از واقعیت مستقل برخوردار است، دیگر نیازی به علت ندارد؛ و اگر پدیده‌ای، به طور مطلق وجود ندارد، نمی‌توان گمان برد که آن، بتواند به وسیله شرایط علیّی به وجود آورده شوند. برای مثال، دانه و نهال که میان آن دو عموماً وجود رابطه علیّی فرض می‌شود، در نظر بگیریم (شایگان، ۱۳۸۳: ج ۱: ۴۱۲)؛ دانه و نهال هیچ‌یک ثبات ندارند، چون به یکدیگر تبدیل می‌شوند؛ هردو فاقد جوهر ثابت هستند، چون بر پایه آناتمن، جوهر ثابتی به‌عنوان ذات‌الاشیاء وجود ندارد؛ آن دو نه مطلقاً معدوم می‌شوند و نه وجود مطلق پیدا می‌کنند، زیرا به‌کرات به همدیگر تبدیل می‌شوند؛ بنابراین، اوصافی چون واقعی بودن، علت بودن و معلول بودن نه به‌طور قطعی، بلکه تنها به شکل نسبی و اعتباری در مورد آنها به کار می‌رود. در نتیجه، برقراری ارتباط علیّی میان آن دو، غیراصیل، ذهنی، پنداری و توهّم است.

پرسش بعدی مربوط به چستی نوع رابطه میان علت و معلول است. در صورتی که پدیدارهای مربوط به جهان پدیداری را عبارت از معالیل کثیر در نظر بگیریم، تصور ارتباط متقابل علیّی پدیدارهای جهان در چهار حالت ممکن است: الف). هرپدیداری معلول علتی است، لیکن معلول مساوی با علت است؛ ب). هر پدیده‌ای معلول علتی است و معلول غیر از علت است؛ ج) معلول هم مساوی علت است و هم متفاوت از آن؛ و د). معلول خودبنیاد است و در کل از هیچ چیزی ناشی نمی‌شود. (Komito, 1987: 103)

اگر ارتباط علت و معلول را از نوع تساوی در نظر بگیریم و از وحدت آن دو سخن برانیم، آنگاه اصولاً نمی‌توانیم از ارتباط میان دوگانه علت و معلول سخن بگوییم؛ مثلاً اگر در مثال دود و آتش بگوییم آتش همان دود است، آنگاه نمی‌توانیم با برقراری ارتباطی ناموجه میان آن دو، یکی را علت بنامیم و دیگری را معلول، زیرا در این صورت در اینجا دوئیتی وجود ندارد و آن دو یکی‌اند، حال آنکه تحقق رابطه منطقاً منوط به وجود طرفین ارتباط است و رابطه خود با خود عاری مبنای منطقی است. اما اگر گفته شود آن دو غیر از هم هستند، پذیرفتنی نیست، زیرا این سخن به آن معناست که معلول متباین از علت خود می‌تواند ایجاد شود و همواره به بقای خود ادامه دهد. افزون بر این، با توجه به قاعده «سنخیت علت و معلول»، لاجرم میان علت و معلول باید سنخیتی فرض شود تا سخن از رابطه میسر باشد. اما اگر کسی بگوید، معلول، هم مساوی (این‌همانی کامل) و هم متفاوت (تباین مطلق) از علت است، این سخن نامفهوم است؛ چون، فرض تساوی و تباین همزمان دو امر خلاف حکم عقل است و در نهایت اگر گفته شود، که معلول‌های پدیداری خودجوش بوده و بدون هیچ علتی ایجاد، بقا و فنا می‌یابد، در این‌صورت نیز بحث ارتباط منتفی است. (Emmanuel, 2013: 397). بنابراین، علت و معلول، نه متساوی هم‌اند، نه متباین هم، نه همزمان متباین و متساوی‌اند و نه هیچ‌کدام. حال آنکه عموماً بحث علیّت و روابط علت و معلولی اشیا به‌عنوان واقعیت‌هایی متقن مورد توجه و بکارگیری قرار

می گیرند. در نتیجه، هم ذهن و هم جهانی که ذهن معطوف به آن است را نمی توان بر پایه قانون علیّت تبیین یا توجیه کرد و علّت و معلول خواه همزمان باشند و خواه متوالی، عارضیتی اند و تجلیگاه های آن ها پوشالی؛ از همین روی علیّت و ضمائیم آن قادر به بیان حقیقت غایی ذهن و عین نخواهند بود (Santina, 1995: 43).

استدلال دیگر ناگارجونه در رد قانون علیّت و بی کفایت آن به یکی از مفروضات این قانون معطوف است. یکی از مفروضات قانون علیّت، حضور بالقوه و ذاتی معلول در علّت است؛ به این معنا که معالیل به شکل بالقوه در علل خود حضور دارند و علت ها، معلول های متناسب را تولید می کنند. در خصوص واقعیت یا عدم واقعیت حضور بالقوه معلول در علّت تصورات چهارگانه ای قابل طرح است: الف). حضور معلول بالقوه در علّت، واقعی است؛ و ب). حضور معلول بالقوه در علّت، غیرواقعی است؛ ج). حضور معلول بالقوه در علّت، هم واقعی و هم غیرواقعی است و د). حضور معلول بالقوه در علت، نه واقعی است و نه غیرواقعی. (Li cheng, 1982: vol. 5: 59)

به بارو ناگارجونه، عده ای را عقیده بر آن است، معلول وقتی به طور بالقوه در علّت حضور دارد، از واقعیت برخوردار است؛ و آنگاه که شرایط لازم و کافی مهیا گردید، به وجود می آید؛ این بیان نادرست است، زیرا در این صورت معلول نمی تواند به وجود آید، چون آن از قبل وجود واقعی داشته است. ممکن است دیگری تأکید کند، معلول به صورت ذاتی در علّت وجود دارد، اما در حالت بالقوه اش غیرواقعی است. این بیان نیز باتوجه به تصویری مادیسمیکه از واقعیت و واقعی بودن دارد، باطل است؛ آنچه هست تا ابد هست و آنچه نیست در گذشته و حال نبوده و در آینده نیز نخواهد بود. با وجود این، عده ای تأکید می کنند که معلول، به صورت ذاتی در علّت هم وجود دارد و هم وجود ندارد؛ که سخنی است باطل. زیرا یک پدیده نمی تواند توأمان هم موجود باشد و هم معدوم باشد؛ و در نهایت، حالت چهارم، بیانی به غایت مهمل است؛ زیرا یک پدیده به عنوان معلول بالقوه در علّت یا واقعی است و یا غیرواقعی. (Komito, 1982: 80).

واقعیت و انواع آن

پرسشی که در اینجا مطرح می شود این است که اگر حقیقتاً جهان عین و جهان ذهن، آن چنان که عموماً می شناسیم، واقعیت ندارند و همه نسبت های جاری بین الاشیاء برساخته ذهن بی بنیاد هستند، آنگاه واقعیت راستین چیست؟ تبیین این پرسش، نه تنها تصور مادیسمیکه از شرایط لازم و کافی برای «واقعی بودن» را می نمایاند، از باب «تعرّف الامور بأضدادها» قلمرو معنایی توهم جهانی را نزد فلاسفه این مکتب هرچه بیشتر روشن می کند، چرا که ایشان به اعتبار تهیگی، ذهن و عین را توهم می دانند. قدر یقین می دانیم که جهان هستی نمی تواند بی پایه، پوچ و عبارت از توهم محض باشد. گرچه ممکن است با اتخاذ منظری مطلقاً علمی، جهان هستی را صرفاً متشکل از ذرات فیزیکی فرض کرده و بی معنایی، بی هدفی و فقدان نظم انسانی آن را بپذیریم (سرل، ۱۳۸۱: ۱۹) اما منطقاً مجاز نیستیم

یکسره توهم مطلق بودن عوالم ذهن و عین را نتیجه‌گیری کنیم، زیرا از آن لازم می‌آید، هراُنچه در خصوص توهم ذهن و عین در اینجا گفته می‌شود نیز خود، توهم باشد.

از نظر ناگارجونه، واقعیت آن است که نه نسبی، بلکه مطلق، نه وابسته، بلکه مستقل، نه در حال دگرگونی، بلکه ثابت و نه معلول، بلکه خودبنیاد است. (Wallace, 1999: 6). تنها ماهیت یا ذات چیزی را می‌توان واقعی نامید که بر هیچ چیز دیگری وابسته نباشد و چون هیچ ذاتی را در موجودات سراغ نداریم که مستقل از ذوات دیگر قابل اشاره باشد (آموزه آنانمن) و آن به‌نحو پایدار، قائم بر خود باقی بماند (آموزه آنیکا)، بنابراین نمی‌توان گفت که وجود واقعی دارد؛ و وقتی چیزی ذاتی ثابت و مستقل از خودش ندارد، نمی‌توان ذوات سایر اشیاء را به نسبت آن اثبات کرد (Dasgupta, 1952: vol. 1: 141). به‌باور مادیسمیکه، تنها واقعیت راستینی که می‌توان همه اوصاف لازم و کافی واقعی بودن به آن نسبت داد، نیروانه و شونیه‌تاست که همواره پرده‌نشین بوده و آنچه ذهن به عنوان واقعیت نشان می‌دهد، صرفاً جلوه‌های آن است. درواقع بهترین وصف برای اشاره به ذات‌الامور، تهیگی است که با وجود کار دارد و نه با عدم.

ناگارجونه در فصل بیست‌وچهارم از مادیسمیکه‌کاریکادر پی‌گریز از اتهام پوچ‌گرایی از دو نوع واقعیت سخن می‌گوید: الف). سم‌ورتی‌ستی^۶، واقعیت نسبی و تجربی است که برآیند فهم ذهنی، موهوم و متعارف از حقیقت جهان است؛ و ب). پرم‌آرته‌ستی^۷ یا واقعیت مطلق و وصف‌ناپذیری که بنیاد واقعیت تجربی جهان پدیدارها و هویت ذاتی اشیاء است. (Carpenter, 2014: 171). به تناسب وجود دو سطح از واقعیت یا حقیقت، می‌توان از دو نوع شناخت نیز سخن گفت: معرفت نسبی^۸ و معرفت مطلق^۹؛ سم‌ورتی‌ستی به واقعیت قراردادی، این جهانی یا دنیوی اشاره می‌کند؛ حال آنکه، پرم‌آرته‌ستی، به وجود فراج جهانی، مافوق دنیوی و مطلق ناظر است (Nagao, 1991: 13).

حاصل آنکه، مادیسمیکه هیچگاه مطلقاً نمی‌گوید ذهن ذاتاً بی‌بود است، بلکه اظهار می‌دارد که واقعیت تجربی ذهن، واقعیت نهایی آن نیست؛ این مکتب همچنین به‌اطلاق نمی‌گوید که جهان توهم محض است، بلکه اظهار می‌دارد که واقعیت تجربی جهان، واقعیت غایی آن نیست. درواقع، مادیسمیکه درباره ذهن و عین نه برحسب وجود و عدم، بلکه براساس واقعیت و عدم‌واقعیت آن دو سخن می‌گوید. با وجود این، نیل به شناخت عوالم ذهن و عین بر مبنای تهیگی جوهری‌شان، با ابزار حس و عقل میسر نیست، زیرا این دانش نامحدود صرفاً بارآورده اشراق، بیداری و روشن‌شدگی درونی است. از این‌رو براساس اندیشه ناگارجونه، واقعیت راستین که تنها با نفی کامل دانش ذهنی (حسی و عقلی) و تحقق معرفت برتر (ادراک شهودی) حاصل می‌شود، تهیگی را به‌عنوان بستر مشترک و کُنه واقعی یگانه همه موجودات نشان می‌دهد. از منظر تهیگی، ذهن و کثرت‌هایی که بارآورده ذهن و حس‌اند، توهمی‌اند،

⁶. samvrti-satya

⁷. paramartha-satya

⁸. apara-jnana

⁹. para-jnana

لیکن توهماتی که در خلأ قرار دارند؛ و این نظریه بسیار شبیه است به «نظریه اتم‌های جاری در خلأ»^{۱۰} دموکریتوس (سرل، ۱۳۸۱: ۲۴).

واقعیت نسبی/اعتباری ذهن

گرچه تیغ تیز «نفی ماسوای خلأ»، تیشه به ریشه همه الگوها و مفروضات ذهنی از قبیل واقعیت ذهن، عین، حواس، علیت و غیره می‌زند و بی‌بودی آنها را به اثبات می‌رساند، لیکن ناگارجونه از نظرگاه نسبیّت حاکم بر عالم واقع که خود ثمره عدم‌روشن‌شدگی و افول پراجنا است، مسأله ارتباط میان ذهن و رویدادهای فیزیکی را هم به عنوان آنچه در سطح سم‌ورتنی ستنیه معتبر به نظر می‌رسد، موضوع احتجاجات خود در مادیسمیکه کاریکا قرار می‌دهد و این ارتباط را براساس قانون علیّت که به اعتبار تهیّت رد شده، اما به‌طور قراردادی در نقش نوعی بازی زبانی کاربرد دارد، توضیح می‌دهد. جالب است که شیوه تبیین ناگارجونه به‌رغم نفی خودبنیادی واقعیت ذاتی علیّت، در این مورد بسی شبیه به آن چیزی است که در فلسفه ذهن تحت عنوان «علیت ذهنی» مطرح می‌شود (سرل، ۱۳۸۱: ۲۵).

از این‌رو، بنابر آنچه گذشت و به تبعیت از خط‌مشی احتجاجات مادیسمیکه‌ای، همچنین می‌توان «واقعیت نسبی» ذهن را از نظرگاه این مکتب فلسفی استنباط کرد. اگر پرسش شود که آیا از نظرگاه مادیسمیکه ذهن از واقعیت برخوردار است؟ پاسخ منفی است؛ زیرا به باور ایشان ذهن فاقد شرایط لازم و کافی برای واقعی بودن است، از جمله اینکه، جوهر ندارد، پایدار نیست، آدمی را به فراتر از رنج نمی‌برد و نمی‌تواند منشأ اثربخشی‌های آنتولوژیک باشد. پس آیا ذهن توهم محض است؟ دوباره پاسخ منفی است، چون به هر حال تعیین‌کننده افکار و رفتار است و زندگی متعارف را سامان می‌بخشد؛ زیرا کمینه اثربخشی ذهن آن است که تمهیدات بقای فیزیکی ما را حتی‌المقدور فراهم می‌کند و مآلاً تأثیری علیّ برجای می‌گذارد. از این‌رو می‌توان گفت، در این مکتب فکری، ذهن به‌مثابه پندار موج‌گونه‌ای فرض می‌شود که در دریای تهیگی خلجانی ناچیز و منقطع دارد و حکایت سرابی را دارد که ظاهراً و به‌طور نسبی واقعی به نظر می‌رسد.

استدلال دیگر ناگارجونه بر واقعیت نسبی و به‌تعبیری توهم ذهن بر پایه دانش نسبی ناشی از قوای ادراکی استوار است. به باور او، معرفت ذهنی، حاصل عملکرد قوای ششگانه حسی است که عبارتند از: بینایی، شنوایی، بویایی، چشایی، بساوایی و تفکر (Emmanuel, 2013: 397) لیکن با اندکی ژرف‌نگری، بی‌بودی یا تهی بودن همه این قوا اثبات می‌شود و به تبع آن همه معارف مسلم انسانی و تمام رفتارهای ناظر بر آنها بدون پشتوانه برجای می‌مانند. برای نمونه، بینایی غیرواقعی است، زیرا واقعیت مستقل آن غیرقابل توضیح و توجیه است و ما نمی‌توانیم بینایی را تعریف کنیم. دقیقاً همان‌طور که نمی‌توانیم چگونگی تحقق شناخت از هر نوع دیگری را هم به‌طور عینی تعریف کنیم، زیرا شناخت

¹⁰. 'Atoms in void or vacuum' of Democritus

یک «پدیده مفهومی»^{۱۱} است و به منظور تبیین آن تنها باید باتوجه به بازی‌ها یا کاربردهای آن و مخصوصاً در قالب مناسبات و ابعاد مشخصی از آن به بحث و نظر پرداخت.

ناگارجونه پا را از این هم فراتر نهاده و اظهار می‌دارد، فارغ از آنکه ما نمی‌توانیم «ندیدن» را هم حس کرده و در مقام توضیح آن برآییم، قوه بینایی هیچگاه نمی‌تواند خود را ببیند؛ چیزی هم که نتواند خود را ببیند، لابد نمی‌تواند موجودات دیگر را ببیند. این در حالی است که ما دو فعل «دیدن» و «ندیدن» را چنان به کار می‌بریم که گویی واقعی‌اند. (Kalupahana, 1933: 133) افزون بر این، وقتی واقعیت مستقل «دیدن» و «ندیدن» غیرقابل توضیح‌اند و صرفاً عبارت از پندار آگاهی‌اند نه خود آگاهی، پس همه آنچه مرتبط با آن دو است، از قبیل آنچه دیدن معطوف به آن می‌شود و نیز فاعل بینایی (بیننده)، مفاهیم و نامگذاری‌هایی قراردادی و تهی از واقعیت ذاتی‌اند. او تلویحاً می‌گوید، این شیوه از استدلال کمابیش قابل تسری به شنوایی و بویایی و حتی قوه تفکر به عنوان فعل اختصاصی ذهن است. (Emmanuel, 2013: 397)

در فلسفه مادی‌میکه عبارت پراتی‌تیا ساموت‌پاده^{۱۲} بر وابستگی وجودی امور به همدیگر دلالت دارد و اصطلاحاً به صورت «منشأ وابسته» ترجمه می‌شود. براساس فقه‌الغت این اصطلاح، می‌توان عدم‌واقعیت ذهن (و نه معدوم بودن) و در یک تفسیری حداکثری، واقعیت نسبی آن (نسبیت‌گرایی) را دریافت. پیشوند «پراتی» / prati بیانگر تعدد و کثرت است، و «تیا» / tya مشتق از ریشه فعلی به معنای «سیر و حرکت کردن» است. اما از ترکیب پراتی‌تیا، مفهوم «وابستگی سلسله‌وار» استنباط شده است. حال آنکه «ساموت» و «پاده» به ترتیب بر «برخاستن» و «به وجود آمدن» دلالت دارند. (Hopkins, 1983: 664) در نتیجه، «پراتی‌تیا ساموت‌پاده» معادل «به وجود آمدن امور در وابستگی به سلسله علل» فرض می‌شود که یک روی سکه‌ای است که طرف دیگر آن شونیه‌تا نامگذاری می‌شود (Laumakis, 2008: 112). مطابق نظر ناگارجونه، تهیگی همچنین به معنای واقعی کلمه، معادل «منشأ وابسته امور به هم» است، چون اشاره به این واقعیت می‌کند که چیزی جدا از علّت‌ها و شرایطشان وجود ندارد و در نتیجه، هر چیزی تهی از وجود و ماهیت ذاتی است (Ibid: 146). بنابر این نظریه، هیچ جوهر یا ذاتی در هیچ پدیده جهانی وجود ندارد که خود یا اعراض آن مستقلاً توان فعلیت یافتن داشته باشد. (Dasgupta, 1952: vol. 1: 140).

ناگارجونه استدلال می‌کند که پراتی‌تیا ساموت‌پاده می‌تواند در نقش تلنگوری برای ذهن خودفریفته باشد و این ادراک فراعقلی و روشن‌بینانه را ایجاد کند که همه پدیدارها تنها وابستگی علی به هم دارند، در حالی که خالی از هرگونه ارتباط ذاتی با همدیگر هستند، چون اساساً ذات ثابت و مستقلی وجود ندارد تا بتوان از ارتباط ذاتی سخن گفت. مصداق این حکم، همچنین ذهن انسان است. ذهن غیرواقعی است، چون خودبنیاد نیست و جهت واقعیت یافتن، نیازمند سلسله علی است. ذهن برای

¹¹. conceptual phenomenon

¹². pratityasamutpada

واقعی به نظر رسیدن نیازمند وجود عین است، و عین برای بودن، وابسته به وجود ذهن است. حال آنکه تهیگی بستر، ذات و زیربنای آن دو است. از این رو، چون موجودیت ذهن، نظیر هر پدیدار دیگری عاری از واقعیت ثابت مستقل است، بنابراین، غیرواقعی است و اگر ذهن همه سایر پدیده‌ها فاقد ذات ثابت یا خود پایدار است، پس آن ذاتاً «تهی» است. (Feuerstein, 1993: 487).

با این حال، وصف «عدم محض» را هم نمی‌توان در مورد ذهن و همه پدیده‌هایی که ذهن معطوف به آنهاست، به کار بُرد، زیرا به هر حال از ماهیت ظاهری برخی کارکردهای عینی برخوردار است. در نتیجه، به پدیده‌های ذهنی و عینی نه می‌توان گفت وجود دارند و نه می‌توان گفت وجود ندارند. به سخن دیگر، کاربرد عدم به همان اندازه کاربرد وجود در مورد پدیده‌های ذهنی و عینی باوری صادق و موجه نبوده و از این رو شاکله معرفت راستین نیستند (Santina, 1995: 42). بنابراین پراتی تپاساموت‌پاده که به صورت «ایجاد اشیاء در وابستگی به همدیگر» معنی شد، همچنین به معنی «منشأ وابسته همه پدیده‌ها» است، و تنها به اعتبار نسبیّت جهانی است که می‌توان واقعیتی اعتباری برای پدیده‌ها قائل شد و سخن از فاعل و فعل و انفعال و پیدایش و نابودی به میان آورد. حال آنکه این نسبیّت جهانی خود بارآورده نادانی است و در مقام واقعیت مطلق که همانا خلأ محض (شونیه‌تا) است، نه فاعل هست و نه فعل، نه پیدایش هست و نه ظهور، نه زوال هست و نه انهدام (شایگان، ۱۳۸۳: ج ۱: ۴۲۳).

نتایج

۱. به رغم آنکه در برخورد اولیه ممکن است مادیمیکه صرفاً یک دستگاه فلسفی به نظر برسد، اما از منطری تحلیلی و انتقادی روشن می‌شود که این مکتب در اصل، مرآی نجات‌شناسانه است و با تکیه بر تمایز «پندار آگاهی» از «آگاهی راستین»، واقعیت نسبی (سم‌ورتی‌ستیه) از واقعیت راستین (پرم‌آرتیه‌ستیه) و نیز با نشان دادن توهم ذهن و آنچه ذهن به شکلی پوشیده نشان می‌دهد، در پی روشن‌سازی هرچه بیشتر فضای معرفتی مه‌آلود انسان است و می‌خواهد مخاطب را از تبعیدگاه رنج‌آور ذهن (چیتا) به موطن حقیقی خود که اصطلاحاً در این مکتب «شونیه‌تا»، «نیروانه» و «تتاگته» نامیده می‌شود، بازگرداند. از این رو، بیان این مکتب درباره شونیه‌تا را می‌توان تفصیل آن چیزی دانست که بودا در قالب حقایق شریفه چهارگانه تحت عنوان «رنج و راه‌های فراتر رفتن از آن» (نجات و رستگاری) به اجمال بیان کرده بود.

۲. بنابر دستگاه فلسفی/دینی مادیمیکه، «پراجنا» به عنوان برترین نوع معرفت، معادل مقام حکمت، اشراق و بیداری از خواب ذهن و منظرهای محدود عقلی و در نتیجه استقرار در ساحت بی‌کران تهیگی به عنوان ماده‌المواد جهان پدیداری است. دیدن اشیاء از موضع ذهن و الگوهای وابسته به آن، انسان را در سطح معرفتی معطوف به سمساره (عالم پدیداری/مُلک) قرار خواهد داد که از رهگذر آن آدمی با واقعیت هستی در لفافه و از وراء حجاب حس و عقل مواجه خواهد

شد. حال آنکه دیدن اشیاء از موضع تهیگی، با اسکان انسان در ساحت معرفتی نیروانه/شونیه‌تا (عالم راستین/ملکوت)، پیامدهایی چون احساس سعادت غایی، استقرار آگاهی در تهیگی ذاتی خود، رؤیت الاشیاء علی ما هی (مقام حکمت، پراجنا، شونیه‌تا تناگته)، عدم وابستگی، زوال چهل ناشی از برساخته‌های ذهن، انهدام هواجس نفسانی و امثال آن را موجب خواهد شد.

۳. از نظرگاه مادی‌میکه بهترین توصیف هستی‌شناختی از ذهن، بر پایه اندیشه تهیگی میسر است. تهیگی را می‌توان نه‌چیز نامید که خود برگرفته از آموزه نه-خود یا آناتمن است. گرچه تیغ تیز این نظریه تیشه به ریشه برداشت‌های متعارف انسانی از واقعیت می‌زند که خود برساخته ذهن است، اما مادی‌میکه بر اساس شیوه جدلی کارآمدی به یک اعتبار واقعیت نسبی ذهن و عین را هم نتیجه می‌گیرد. فیلسوفان این مکتب، واقعیت موهوم، نسبی، ذهنی و اعتباری جهان را ذیل عنوان سمساره مطرح می‌کند، اما به اعتباری دیگر، بی‌بودی و توهم جهان واقعی پنداشته‌شده را استنباط می‌کند و آن را نیروانه می‌نامد، حال آنکه ادعا می‌کند سمساره (عالم پدیداری) همان نیروانه (خاموشی مطلق) است و آن دو پایه اصلی دیالکتیکی را تشکیل می‌دهند و مجال ظهور و نمایش حقیقت را فراهم می‌کنند.

۴. مادی‌میکه از صدور احکام قطعی و یک‌طرفه همواره احتراز کرده و در مقام بیان و احتجاج بیشتر موافق نسبیت‌گرایی است. با این حال، بنابر براهینی تلویحاً می‌گوید، واقعیت جهان تجربی به‌صورتی که ذهن آن را نشان می‌دهد، و تلقی ذهن از ماهیت خودش، صرفاً از روی توهم، چهل و غفلت است. افزون بر این، نسبت‌هایی که بین الاشیاء به‌طور ذهنی برقرار می‌شوند، فاقد مبنای واقعی و تنها برآیند تولید افکار ناشی از ذهن است.

۵. ناگارجونه در اثبات بی‌بودی ذهن و آنچه ذهن معطوف به آن می‌شود، استدلال می‌کند که داده‌های ذهنی از قبل شش قوه ادراکی در اختیار انسان قرار می‌گیرند که عبارتند از پنج قوه ادراک حسی به‌اضافه قوه اندیشیدن. با اندکی ژرف‌نگری، بی‌بودی همه این قوا اثبات می‌شود. آنگاه که خود این قوا از اعتبار ساقط شوند، بدیهی است، به تبع آن همه معارف مسلم انسانی و تمام رفتارهای ناظر بر آنها بدون پشتوانه برجای می‌مانند. وی مثال می‌زند، به‌رغم آنکه آنکه ما نمی‌توانیم در مقام توضیح «دیدن» و «ندیدن» برآییم، دو فعل «دیدن» و «ندیدن» را چنان به‌کار می‌بریم که گویی واقعی‌اند. او تلویحاً می‌گوید، این استدلال کمابیش قابل تسری به شنوایی و بویایی و حتی قوه تفکر به‌عنوان فعل اختصاصی ذهن است.

۶. اصطلاح تهیگی آنگاه که در مورد «ذهن» به‌کاربرده می‌شود، فراتر از آنکه بر توهم یا دروغ بودن ذهن دلالت داشته باشد، بر عاری بودن ذهن از جوهر ثابت (آناتمن/نه-خود)، توصیف‌ناپذیری ذات ذهن، عدم تعیین حقیقی آن، واقعی نبودن آنچه ذهن معطوف به آن است (مغز، بدن و جهان فیزیکی)، اینکه ذهن آنگونه که می‌شناسیم صرفاً موقوف علل است، تهی

بودن دستگاه منطقی و استدلال‌های ذهنی انسان که براساس ادراک بلافصل (پراتیاکشا)، استنتاج (آنومانا)، گواهی (آگاما) صورت می‌پذیرند، دلالت دارد.



منابع

- ایزوتسو، توشیهیکو، (۱۳۷۸)، صوفیسم و تائوئیسم، ترجمه محمد جواد گوهری، تهران: روزنه.
- جولیان، جینز (۱۳۸۷). منشأ آگاهی در فروپاشی ذهن دوساحتی، ترجمه خسرو پارسا، تهران: نشر نی.
- چاترجی، ساتیش چاندرا؛ و داتا، دریندراموهان (۱۳۹۳). معرفی مکتب‌های فلسفی هند، ترجمه فرناز ناظرزاده کرمانی، قم: دانشگاه ادیان و مذاهب.
- رادا کریشنن، سروپالی (۱۳۸۲)، تاریخ فلسفه شرق و غرب، جلد اول، ترجمه خسرو جهاننداری، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- سرل، جان آر. (۱۳۸۱). ذهن، مغز و علم، ترجمه امیر دیوانی، قم: بوستان کتاب.
- شایگان، داریوش (۱۳۸۳)، ادیان و مکتب‌های فلسفی هند، تهران: امیرکبیر.
- شومان، هانس ولفگانگ (۱۳۷۵). آیین بودا (طرح تعلیمات مکتب‌های بودایی)، ترجمه ع پاشایی، تهران: فیروزه.
- عبدالهی، لیلا و زروانی، مجتبی (۱۳۹۸). مقایسه مسأله «نجات» در دو مکتب بودایی مادیمیکه و شین‌شو جودو، مطالعات شبه‌قاره، ۳۶، صص ۱۵۷-۱۷۴.

References

- Abdulahi, Leila and Zarwani, Mojtabi (2019). Comparison of the issue of «salvation» in the two Buddhist schools of Madhyamika and Shin-shu-judo, *Subcontinental Studies*, 36, pp. 157-174. [In Persian]
- Baldovin, John (1993). «Epistemology», in *Encyclopedia of Religion*, Editor: Mircea eliaade, New York: Macmillan.
- Carpenter, Amber D. (2014). *Indian Buddhist philosophy*, London: Published by Rutledge.
- Chatterjee, Satish Chandra, and Datta, Drindra Mohan (2014). *Introduction of Indian philosophical schools*, translated by Farnaz Nazerzadeh Kermani, Qom: University of Religions and Denominations. [In Persian]
- Dasgupta, Surendranath, (1952). *A history of Indian philosophy*, New York: Cambridge at university.
- Edelglass, William, and Garfield, Jay (2009). *Buddhist philosophy (essential reading)*, New York: Oxford university press.
- Emmanuel, Steven M. (2013). *A companion to Buddhist philosophy*, A John Wiley & Sons, Ltd Publication.

Feuerstein, Georg (1993). »Pratitya-Samutpada«, in *Encyclopedia of Religion*, Editor: Mircea Eliade, New York: Macmillan.

Hiriyanna, M. (1949). *The essentials of Indian philosophy*, London: George Allen & Unwin LTD Publication.

Homans, Peter (1993). «Freud Sigmund» in *Encyclopedia of Religion*, Editor: Mircea Eliade, New York: Macmillan.

Hopkins, Jeffery (1983). *Meditation on emptiness*, Boston: Wisdom publication.

Izutsu, Toshihiko, (1999) , *Sufism and Taoism*, translated by Mohammad Javad Ghohari, Tehran: Rozane. [In Persian]

Julian, Janes (2008). *The origin of consciousness in the collapse of the two-dimensional mind*, translated by Khosro Parsa, Tehran: Nei Publishing. [In Persian]

Kalupahana, David J. (1933). *Mulamadhyamika-karika of nagarjuna (The philosophy of middle way)* , Delhi: Jainendra prakash jain at shri jainendra press.

Komito, David Roos, (1987) *Nagarjunas seventy stanzas (A Buddhist psychology of emptiness)* , Canada: Snow lion publication.

Laumakis, Stephanj (2008). *An introduction to Buddhist philosophy*, New York: Cambridge at university.

Li cheng, Hsueh, (1982). *Nagarjunas Twelve Gate Treatise*, Vol. 5, London: Reidel publishing company.

Nagao, Gadjin M. (1991). *Madhyamika and Yogacara (A study of Mahayana philosophies)* , New York: State university of New York Press.

Ozkan, Cuma, (2013). *A comparative analysis: Buddhist madhyamaka and daoist chongxuan (Two fold mystery) in the early tang*, University of Iowa, pp. 618-720.

Radhakrishnan, S. (1956). *2500 years of Buddhism*, India: New Delhi press.

Radhakrishnan, Sarupali (2003) , *History of Eastern and Western Philosophy*, first volume, translated by Khosrow Jahandari, Tehran: Elmi va Farhangi Publications. [In Persian]

Santina, Peter Della, (1995) *Madhyamika schools in India*, Delhi: Banarsidass publishers.

Schumann, Hans Wolfgang (1996). *Buddhism (Teaching pattern of Buddhist Schools)* , translated by A. Pasha'ei, Tehran: Firouze. [In Persian]

Searle, John R. (2002). *Mind, brain and science*, translated by Amir Diwani, Qom: Bostan-e-Kitab. [In Persian]

Shaygan, Dariush (2004) , *Religions and Philosophical Schools of India*, Tehran: Amirkabir. [In Persian]

Siderits, Mark and Katsura, Shoryu) 2013). *Nagarjunas middle way*, Boston: Wisdom publications.

Wallace, W. (1999). *Parallels in the philosophies of advaita Vedanta, Madhyamika buddhism and kabbalah*, New York: university press.

