

پیشینه بحث علّیت در هند و دیدگاه ناگار جونه در باب آن

حسین صابری ورزنده^۱، عظیم رضوی صوفیانی^۲

چکیده

مسئله علّیت و رابطه بین علّت و معلول، هم در مباحث عام متافیزیکی و هم در مباحث الهیاتی، اهمیت بسیار دارد و در بنیان علوم تجربی، زندگی روزمره و فهم عرفی نیز نقشی بیبدیل ایفا میکند. این مسئله در مکاتب دینی و فلسفی هند نیز با تبیینهای مختلف مطرح شده و ابعاد گوناگون پیدا کرده است. نوشتار پیش رو می‌کوشد با روش توصیفی-تحلیلی، به سه مسئله بپردازد: (۱) بحث فلسفی در باب علّیت در مکاتب فلسفی هند، در چه زمینه‌یی مطرح شده است؟ (۲) این مکاتب، چه تبیینی از رابطه بین علّت و معلول ارائه داده‌اند؟ (۳) ناگار جونه راهب بودایی و بنیانگذار مکتب فلسفی مادهیه‌میکه، چه موضعی در اینبار اتخاذ کرده است؟ به اختصار میتوان گفت: بحث فلسفی در باب علّیت در هند، زمینه‌های الهیاتی (نسبت جهان و منشأ آن) و فرجام‌شناختی (خاستگاه رنج و طریق رهایی) پررنگی دارد. مکاتب فلسفی در هند، در تبیین بحث علّیت و رابطه بین علّت و معلول، به طرح پنج نظریه متمایز پرداخته‌اند: ۱- نظریه علّیت درونی، ۲- نظریه علّیت بیرونی، ۳- نظریه ترکیبی، ۴- نظریه نفی

۹۹

۱. استادیار گروه فلسفه دین، ادیان و عرفان، دانشکده‌گان فارابی دانشگاه تهران، قم، ایران (نویسنده مسئول)؛

h_saberi_v@ut.ac.ir

۲. دانش‌آموخته دکتری ادیان و عرفان تطبیقی؛ مدرس گروه علوم سیاسی، ادیان و عرفان، دانشگاه محقق

اردبیلی، اردبیل، ایران؛ azimrazavi@ut.ac.ir

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۱۰/۱ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۱۱/۲۸ نوع مقاله: پژوهشی



DOR: 20.1001.1.20089589.1403.15.3.?.?

علیت و ۵- نظریه پدیدآیی وابسته در بودیسم. ناگارجونه که دیدگاهش درباره علّیت بیشتر جنبه سلبی و نقضی دارد، بر مبنای آموزه شونیتا (فقدان سوبهاوه در اشیاء) و همچنین وابستگی دوسویه میان علّت و معلول و تمایز نهادن میان علت و شرط، دیدگاه بودایی را تفصیل داده و چهار نظریه نخست را با براهین متعدد، رد کرده است. در نهایت، میتوان گفت ناگارجونه مدافع علّیت است و تلاش میکند بین علّیت و دیدگاه جوهرستیزانه خود درباره هستندگان، سازگاری برقرار نماید.

کلیدواژگان: هند، علّیت، ناگارجونه، شونیتا، بودیسم.

مقدمه

تاریخ فرهنگی هند، شاهد رشد مکاتب دینی و فکری مختلف بوده و در این مکاتب، موضوعاتی متعدد، از الهیات و جهان‌شناسی، تا انسان‌شناسی و فرجام‌شناسی و اخلاق و تاریخ و ... مطرح شده است. در این میان، یکی از مهمترین مسائلی که اذهان متفکران هند را در طول سده‌ها بخود مشغول داشته، مسئله علّیت است. علّیت برای هندوان از آن جهت که در بحث مسئله رنج، تناسخ و راه‌هایی نیز مدخلیت دارد، صرفاً موضوعی نظری نبوده، بلکه با واقعیت زندگی آنان، آنگونه که در ذهن و ضمیر خود تجربه میکرده‌اند و با معنای بودن و زیستنشان، ارتباطی تنگاتنگ داشته است. طیف وسیع این نظریه‌ها گویای پویایی اندیشه در تاریخ تفکر هند است و بواسطه گسترش آیین بودا در فرهنگ و جغرافیای ملل دیگر، این تفکرات در میان ملل شرقی نیز مؤثر افتاده است.

با توجه به اهمیت این بحث، هم در حیطه متافیزیک و هم در حوزه الهیات و فرجام‌شناسی، تبیین دیدگاههای مکاتب فلسفی هند در این زمینه ضروری است. از این حیث، برآنیم تا با روش توصیفی-تحلیلی و با استفاده از متون حکما و فلاسفه هندی و آثار هندپژوهان و بوداشناسان، سه مسئله اصلی در اینباره را مورد بررسی قرار دهیم:

۱. بحث فلسفی درباب علّیت در مکاتب فلسفی هند، در چه زمینه‌یی مطرح شده است؟
۲. این مکاتب چه تبیینی از رابطه بین علّت و معلول ارائه داده‌اند؟



۳. ناگارجونه، راهب بودایی و بنیانگذار مکتب فلسفی مادهیه‌میکه، چه موضعی در اینباره اتخاذ کرده است؟

با توجه به بررسی صورت گرفته، فرضیات این تحقیق چنینند:
فرضیه اول: بحث فلسفی درباب علّیت در هند، زمینه‌های الهیاتی (نحوه پدیدآمدن جهان) و فرجام‌شناختی (خاستگاه رنج و طریق رهایی) پررنگی دارد.
فرضیه دوم: برغم تنوع زیاد نظریات علّیت‌شناختی در هند، میتوان آنها را ذیل پنج نظریه کلی دسته‌بندی کرد: ۱) نظریه علّیت درونی یا وحدت علّت و معلول که در وداها^۱، اوپنیشدها^۲ و مکاتب سانکھییه^۳ و یوگا^۴ مطرح شده است، ۲) نظریه علّیت بیرونی که باز در وداها و همچنین مکاتب نیایه^۵ و ویشیشیکه^۶ سراغ داریم، ۳) نظریه جمع بین علّیت درونی و علّیت بیرونی که متفکران مکتب جاینه^۷ به آن پرداخته‌اند، ۴) نظریه نفی علّیت که منسوب به مکتب مادی‌گرایی چارواکه^۸ است، ۵) نظریه پدیدآیی وابسته و مشروطیت فراگیر که خاص آیین بوداست.

فرضیه سوم: ناگارجونه^۹ (قرن دوم و سوم میلادی)، راهب بودایی و بنیانگذار مکتب فلسفی مادهیه‌میکه^{۱۰} که او را نخستین فیلسوف نظاممند در سنت مهاییانه^{۱۱} و بودای ثانی دانسته‌اند (Williams, 2008: p. 63)، در آثار خود به رد چهار نظریه نخست پرداخته و با تکیه بر نظریه شونیتا^{۱۲} یا تهی‌بودن همه چیز و وابستگی متقابل، تفسیری خاص از آموزه بودا ارائه کرده است.

1. *Vedas*
2. *Upaniṣads*
3. *Sāṃkhya*
4. *Yoga*
5. *Nyāya*
6. *Vaiśeṣika*
7. *Jaina*
8. *Cārvāka*
9. *Nāgārjuna*
10. *Mādhyaṃika*
11. *Mahāvāna*
12. *Śūnyatā*



در زبان فارسی تحقیقی مستقل دربارهٔ مبحث علیّت در اندیشهٔ هندوان یا جایگاه آن در نظام فکری ناگارجونه یافت نشد، اما در برخی آثار تألیفی و ترجمه‌یی بصورت پراکنده و موجز به این مسائل اشاراتی شده است. برای نمونه، چاترجی و داتا (۱۳۸۴) به برخی دیدگاهها در این زمینه اشاره کرده‌اند؛ شایگان (۱۳۸۳) بیروی از اسپریتاسکی توضیحاتی نسبتاً خوب دربارهٔ علیّت‌شناسی بودایی مطرح کرده؛ رادهاکریشان (۱۳۸۲) اشاراتی به این موضوع دارد و علمی و محمدپور (۱۳۹۲) به تبیین مختصر درمورد اندیشهٔ ناگارجونه در باب علیّت پرداخته‌اند. اما در تحقیقات بوداشناسان غربی، مطالب مفصل و سودمندی در این زمینه نوشته شده که محل رجوع نگارندگان این مقاله نیز بوده و در رأس آنها میتوان به آثار کلوپهنه (Kalupahana, 1986)، وسترهوف (Westerhoff, 2009)، گارفیلد (Garfield, 2001)، داسگوپتا (Dasgupta, 1975)، اسپریتاسکی (Stcherbatsky, 1998)، شاو (Shaw, 2002)، پرت (Perrett, 1998) و ماتیلال (Matilal, 1975) اشاره کرد.

ما در بحث از ناگارجونه، به مهمترین کتاب وی یعنی موله‌مادهیه‌میکه‌کاریکا توجه داشته‌ایم. منبع اصلی ما، ترجمهٔ گارفیلد (Nagrajuna, 1995) بوده، اما به ترجمهٔ کلوپهنه (Idem, 2006) و ترجمهٔ سایدریتس و کاتسورا (Idem, 2013) هم نظر داشته‌ایم. هر سه ترجمه همراه با شرح و توضیحات هستند. البته شرح چاندراکیرتی (Chandrakirti, 1979) و همچنین شرح بوداپالیته (Buddhapālita, 2021) بر کتاب مذکور، از این جهت که نوشتهٔ فیلسوفان مادهیه‌میکه‌یی و مهاییانه‌ای کلاسیکند، بطور خاص اهمیت دارد.

پیشینهٔ بحث علیّت در فلسفه‌های هندی

در فلسفه‌های هندی، مسئلهٔ علیّت جایگاهی ویژه دارد. چرایی آن را میتوان ناشی از دو عامل اصلی دانست: یکی عامل مناسکی و فرجام‌شناختی، دیگری عامل جهان‌شناختی (Perrett, 1998: p. 251; Ronkin, 2005: p. 194). طبق تعالیم وداها انجام مناسک و وظایف دینی^۱ طبق نظم صحیح^۲، پیامدهای مثبت بدنبال دارد و در نهایت، موجب سعادت آدمی میگردد (Keith, 1925: p. 83). این سازوکاری که بین عمل و نتایج آن در نظر گرفته

۱۰۲

1. dharma

2. *Rta*



میشده و شاید ریشه در روابط و پیوستگی‌هایی داشته که بین پدیده‌های طبیعی مشاهده میکرده‌اند (R. V, 5, 83; Oldenberg, 2004: p. 101; Kalupahana, 1986: pp. 1-2). از جمله عوامل مهمی است که مسئله علّیت را جایگاهی ویژه بخشیده است. بر اساس الهیات ودایی، اعمال^۱ اگر بر اساس نظم معهود صورت نگیرند، میتوانند موجب رنج و نگونبختی باشند (Myers, 2001: pp. 176-184). اهمیت این سازوکار بحدی است که حتی خدایان نیز بر اساس آن فعالیت میکنند (R. V, 4, 42, 1-2; Day, 1982: pp. 29-30). در کنار آن، پرسش از خاستگاه جهان و تلاش برای تبیین منشأ وجودی آن و تحولات و تطورات درون جهان، هم در وداها و هم در اوپنیشدها اهمیتی ویژه دارد. بازگرداندن کثرت موجودات به علّت یا عللی نخستین و تبیین ماهیت نسبیتی که بین آنها وجود دارد (MacDonell, 1897: pp. 8-14; Deussen, 1906: Ch. 5-6)، نقشی اساسی در گسترش مباحث ناظر به علّیت داشته است. در ادامه به پنج دیدگاه اصلی درباره علّیت در هند میپردازیم و سپس دیدگاه ناگارجونه را مورد بحث و نظر قرار میدهم.

الف) علّیت درونی

در وداها و همچنین در براهمنه‌ها و آرنیکه‌ها با ماده اولیه یا تخمی نخستین مواجهیم که بستر و منشأ همه تطورات بعدی در کیهان است. اوج آن را در اسطوره پوروشه^۲ میبینیم که خود را قربانی میکند و اعضای بدنش بخشها و مراتب گوناگون جهان را پدید می‌آورند (R. V, 10, 90). بعضی از این نوع رابطه، به رابطه کل و جزء تعبیر کرده‌اند؛ معلول جزئی از وجود علّت است (Westerhoff, 2009: p. 102). همین فرایند خود-ظهوربخشی گاهی در پاسخ به چیستی و چرایی تغییر مطرح میگردد و سخن از منشأ واحدی میرود که همه کثرات را در گستره وجودی خود تحقق میبخشد (Kalupahana, 1986: pp. 7-9). در ۱۰۳ اوپنیشدها که گرایشها به وحدت، ظهور و بروز بیشتری پیدا میکند، تغییر و دگرگونی محوریت چندانی ندارد و در مقابل، مسئله ثبات آتمن/برهمن و سرمدیت و فناپذیری حقیقت مطلق اهمیت می‌یابد (Śvetāśvatara Upaniṣad, 1, 12; Katha Upaniṣad, 2, 8). در

1. karma

2. Puruṣa



چنین تلقی‌یی، آتمن مطلق و هستی نامتعینی را داریم که در خود مکیف به تعیناتی میشود (Chāndogya Upaniṣad, 6, 2, 1-4). طبق این تحلیل، تمایز بین علت و معلول، از سنخ غیریت بین دو موجود مستقل نیست، بلکه به چشم‌انداز بازمیگردد. آتمن از آن جهت که مطلق است، علت تعینات است و از آن جهت که متعین به تکیفی است، معلول خویش است؛ معلولی که باید آن را شأنی از شئونات علت و داخل در علت دانست^۱ (Culp, 2023: sec. 2). پس ما با دیدگاهی مواجهیم که بر مبنای آن، علت، آتمن و جوهر خودبنیادی است که علت تعینات خویش میشود: علت درونی^۲.

وحدت علت و معلول، در قالب «اندراج پیشینی معلول در علت»، در مکاتب فکری سانکهایه-یوگه تبیین فلسفیتری به خود میگیرد. بر اساس دیدگاه آنان، معلول قبل از اینکه ایجاد شود، در علت خود موجود است^۳ (Shaw, 2002: p. 215; Matilal, 1990: p. 287). زیرا فاقد شیء الف، نمیتواند موجد آن باشد و اگر علتی در عین حال که فاقد معلول خود است، آن را تحقق بخشد، درواقع، آن معلول از عدم پدید آمده که امری محال است. بنابراین، معلول باید بطور بالقوه در علت خود موجود باشد تا پدیدآمدنش از آن ممکن گردد (چاترجی و داتا، ۱۳۸۴: ۴۹۳-۴۹۰؛ Dasgupta, 1975: p. 257). همین دیدگاه در قالب نظریه مظهر و ظهور در مکتب فکری ودانتیه غیرثنوی^۴ نیز مطرح میشود، با این تفاوت که معلول در این دیدگاه، وجود حقیقی ندارد و صرفاً نمود وجود است (Perrett, 1998: pp. 251-252).

ب) علت بیرونی

مکاتب نیایه-ویششیکه از این جهت که علت را قبول دارند، در کنار سانکهایه قرار میگیرند، اما چون به وحدت علت و معلول و همچنین حضور بالقوه معلول در علت قائل نیستند^۵، از اندیشه سانکهایه دور می‌افتند و به فهم عرفی نزدیکتر میشوند (Potter, 1999: 111ff). طبق اندیشه مکاتب نیایه-ویششیکه، معلول عبارتست از موجودی بدیع که از نظر عددی،

۱۰۴

1. panentheism
2. immanent causality
3. satkāryavāda
4. Advaita-vedānta
5. asatkāryavāda



سال ۱۵، شماره ۳
زمستان ۱۴۰۳

چیزی اضافه بر علت خود است (Matilal, 1975: p. 43) و با آن تمایز مطلق^۱ دارد (Shaw, 2002: p. 214). حتی در جایی هم که با علت مادی^۲ مواجهیم، باز این علت مادی در کنار دیگر شرایط تحقق بخش، با هم تجمع شده، تغییر ماهوی پیدا میکنند و به معلول خود مبدل میشوند (نسبت شیر به ماست). در مکتب میامسا^۳ اگرچه دیدگاه مکتب نیایه درباره علت تصدیق میشود، اما این باور وجود دارد که قوه یا نیرویی^۴ در علت هست که موجب پدید آمدن معلول میشود؛ نیرویی که فی نفسه امری متمایز از علت است (Ibid, pp. 217-218). نیایه وجود این نیرو را هم رد میکند، زیرا نه مشاهدات ما وجود چنین نیرویی را تأیید میکند و نه نیازی به فرض آن است. آنچه در رابطه علی وجود دارد، صرف توالی زمانی تقدم و تأخر بین علت و معلول است. آنچه ضرورت دارد، امری نامشروط است که در کنار برخی شروط لازم، موجب پدید آمدن زمینه لازم برای ایجاد معلول میشوند و با شکلگیری این بستر وجودشناختی، معلول بالضروره ایجاد میگردد. از این جهت، استنباط پیشینی معلول از علت غیرممکن است، چون مسبوق به هیچ نوع وحدت ذاتی یا اندراج ماهوی نیست (Dasgupta, 1975: pp. 321-323). چنین دیدگاهی درباره علت که آن را همواره از نوع خارجی^۵ و فاقد نسبت ذاتی میبیند، در الهیات ودایی نیز سابقه دارد، آنجا که خدایی مطلق و نخستین، جهانی را می‌آفریند که کاملاً غیر خدا و بیرون از اوست و وجه مشترک وجودشناختی‌یی هم در میان نیست (Kalupahana, 1986: 15ff; Westerhoff, 2009: p. 104).

ج) جمع بین علت درونی و بیرونی

دیدگاه سوم، ترکیبی از دیدگاه وحدت و غیریت بین علت و معلول است^۶ که طرفداران مکتب جاینه آن را پیش کشیده‌اند (Potter, 1999: p. 114). میتوان گفت از نگاه این مکتب، باید بین وجه مادی و وجه صوری علت و معلول تمایز گذاشت. معلول از وجه مادیش، چون ریشه در علت خود دارد، بتردید بنحوی در علت خود، وجود پیشینی دارد

1. atyanta-bheda
2. upādāna kāraṇa
3. Mīmāṃsā
4. śakti
5. external causality
6. sad- asatkāryavāda



و بنابراین، نوعی اینهمانی وجودشناختی بین علت و معلول برقرار است. اما از وجه صوری، معلول چیزی دارد که از علت خود نگرفته و آن را باید امری بدیع دانست. از این لحاظ، صورت و شکل معلول، پیشینه‌ی وجودشناختی در علت خود ندارد و امری بیرونی و بیسابقه است (Perret, 1998: pp. 256-257). همین تبیین را میتوان بر مبنای اصطلاحات جوهر و خصوصیت مطرح کرد. از نظر جوهری، معلول از پیش، در علت وجود داشته، زیرا جوهر در اندیشه‌ی جایی امری ازلی و ابدی است (Bajzelj, 2020: p. 200)، اما از نظر خصوصیت، معلول واجد ویژگی‌یی است که مسبوق به سابقه در علتش نیست (Potter, 1999: p. 115).

د) نفی علت

در تاریخ اندیشه هند با دیدگاهی دیگر نیز مواجهیم که منکر علت و رابطه‌ی علی است. عموماً مکتب چارواکه^۱ یا قائلین به طبیعت ذاتی^۲ را نماینده‌ی اصلی منکران اصل علت دانسته‌اند (Kalupahana, 1986: pp. 23-24). این دیدگاه هر نوع اراده و مشیت الهی را انکار میکند و وجود هیچ علت‌العلی را در پس پدیدارهای جهان برسمیت نمی‌شناسد (چاترجی و داتا، ۱۳۸۴: ۱۸۴). آنچه به ادراک درمی‌آید، صرفاً توالی و پیوستگی بین رخدادهاست، نه نسبتی از سنخ وابستگی علی بین آنها. این پیوستگیها میتواند کاملاً تصادفی باشد و از این جهت، گاهی مکتب چارواکه را صدفه‌گرا^۳ دانسته‌اند (Perret, 1998: p. 253). «تیزی خارها، غرایز گوناگون پرندگان و چهارپایان، شیرینی نیشکر و تلخی درخت نیمبه، همگی یا معلولهای اتفاقی هستند یا خودبخود ایجاد شده‌اند. این جهان از ترکیب تصادفی ذرات عنصری مادی برخاسته است» (رادهاکریشان، ۱۳۸۲: ۱۳۳). البته برخی از هندشناسان معتقدند مکتب چارواکه بکلی منکر اصل علت نیست، بلکه چون هیچ آتمنی را قبول ندارد، نظریه‌ی کرمه را که زندگی کنونی انسان را معلول زیست‌پیشینی او میداند، نمیپذیرد، اما از سوی دیگر، در خود جهان به نوعی اصل علت قائل است. وقتی در این مکتب، به وجود نوعی طبیعت ذاتی^۴ در اشیاء اذعان میشود که اقتضائاتی را برای شیء پدید می‌آورد، میتوان

۱۰۶

1. Cārvāka
2. Svabhāvavādin
3. yadrcchāvāda
4. svabhāva



سال ۱۵، شماره ۳
زمستان ۱۴۰۳

گفت این طبیعت ثابت و نیز قوانین درونی حاکم بر ذات عناصر مادی، در ترکیب خود با یکدیگر، موجب تشکیل این جهان منتظم شده‌اند (چاترجی و داتا، ۱۳۸۴: ۱۸۵؛ Westerhoff, 2009: p. 111, n. 69).

هـ) پدیدآیی وابسته

آیین بودا در این بستر فکری ظهور کرد و نظریه خاص خود در باب علّیت و وابستگی و مشروط بودن هستندگان را مطرح نمود. در تعالیم بودا که مسئله رنج^۱ و راه رهایی از آن اهمیت بسیار دارد (Dalai Lama, 1998: p. 1)، پرسش از عللی که موجب پیدایش رنج میشوند، همواره مرکز توجه بوده است. سلسله دوازده‌گانه عللی که در نهایت به رنج و مرگ می‌انجامند، در راستای همین دغدغه طرح شده و تفصیل یافته است (شایگان، ۱۳۸۳: ۱۵۴). بعداً (Keith, 1923: pp. 96-108). در این آیین، در کنار بحث مصداقی از علل رنج، نظورزی‌هایی نیز در مورد مفهوم علّیت و نقش آن در تحقق و تعین هستندگان صورت گرفته است؛ از جمله در مورد این مباحث: اینکه همه هستندگان و نیز عناصر تقوّم‌بخش آنها^۲ در وجود خود، ناپاینده، مشروط و وابسته به علل و شرایطی پیش از خود^۳ هستند (Nirvāṇa-Sūtra, VIII, 416a)؛ اینکه ضرورتی گریزناپذیر بر این ساختار علّی و معلولی فراگیر حاکم است؛ و اینکه رنج ممکن نیست علّت خود باشد، و گرنه با امری نامشروط مواجه خواهیم بود که با قانون مشروط‌بودگی و وابستگی همه چیز در تعارض است (Samyutta Nikāya, 2, 20). بنابراین، بودا علّیت را بیهیچ قیدوشرطی قبول دارد و آن را امری فراگیر میداند، به این معنا که طبق آموزه ناپایندگی و مشروط‌بودگی همه چیز، نمیتوان از علّت‌العللی سخن گفت که خود معلول هیچ علّتی و مشروط به هیچ شرطی نیست. در همین راستا و بر خلاف همه مکاتب مدافع علّیت که پیشتر بحثشان مطرح شد، بودا وجود هیچگونه جوهری را که در مقام آتمن یا ماده نامشروط باشد و صرفاً در شأن علّتی ظاهر شود که مسبوق به هیچ علّت یا شرط دیگری نیست، به دیده قبول نمینگرد. در لحظه‌یی علل و شرایط کنار هم جمع میشوند و معلولی بالضروره پی آنها پدید می‌آید و همه چیز در

۱۰۷

1. dukkha
2. dharmas
3. paticcasamūppāda



نوعی پیوستگی علی و معلول پیش می‌رود؛ نه آغازی برای آن است و نه پایانی (شایگان، ۱۳۸۳: ۳۴۵ بعد؛ Srcherbatsky, 1998: 119ff). همین نفی جوهر ثابت مستقل است که مبنای بحث ناگارجونه درباب علّیت قرار گرفته است.

علّیت در اندیشه ناگارجونه

بحث علّیت برای ناگارجونه تنها یک بحث نظری نیست؛ این مسئله با کل چهار حقیقت شریف بودایی در ارتباط است: «هرآنکس که پدیدآیی وابسته را در نظر آورد، رنج را نیز میبیند، و پدید آمدنش را، و توقفش را، و همچنین طریق توقفش را» (Nāgārjuna, 1995: 24, 40). بنابراین، ما با مبحثی مواجهیم که با کلیت جهانبینی و زیست بودایی مرتبط است (Garfield, 2001: p. 507). بحث ناگارجونه درباب علّیت، بیشتر جنبه سلبی و نقضی دارد؛ به این معنا که وی می‌خواهد نشان دهد که نظریات موجود (غیر از نظریه بودا) ناموجه هستند (Westerhoff, 2009: pp. 93-94)، اما طی همین ردیه‌ها، برخی آراء ایجابی خود را نیز مطرح میکند. ناگارجونه از همان فقره ابتدایی مهمترین کتابش، موله‌مادهیه‌مکه‌کاریکا، بصورتی موجز به چهار نظریه غیربودایی هندوان درباب علّیت اشاره میکند و حکم به نادرست بودن آنها میدهد: «هیچ موجودی در هیچ کجا نیست که از خود، از غیر، از هر دو یا بدون علت پدید آمده باشد» (Nāgārjuna, 1995: 1, 1). «از خود» ناظر به نظریه علّیت درونی، «از غیر» ناظر به نظریه علّیت بیرونی، «هر دو» ناظر به دیدگاه جمعی بین نظریه اول و دوم، و «بدون علت» ناظر به نظریه نفی علّیت است. همین مضمون را در متون مقدس پالی و درباره پدیده رنج میتوان دید. یکی از شاگردان بودا از علت رنج می‌پرسد و بودا در پاسخ میگوید: «رنج علت خودش نیست... رنج از علت دیگری پدید نیامده است... علت رنج، خود رنج و غیر رنج با هم نیستند... رنج از روی صدفه پدید نیامده است» (Samyutta Nikāya, 2, 19-20).

پیش از شرح و بسط نقدهای ناگارجونه بر چهار نظریه مذکور، ذکر چند مقدمه لازم است.

۱۰۸

الف) مبانی بحث علّیت

۱. شونیتا: مباحث ناگارجونه درباب علّیت، مبحثی مصداقی برای تبیین جوانب و پیامدهای آموزه شونیتاست (Westerhoff, 2009: p. 91). از این باب، توصیف کوتاه این



سال ۱۵، شماره ۳
زمستان ۱۴۰۳

آموزه ضرورت دارد. بودا با طرح آموزه نفی ثبات و جوهریت و همچنین مشروط دانستن همه چیز در یک سلسله علی ضروری، مبنای وجودشناختی تعیین مستقل موجودات را بچالش میکشد و جهانی سیال را پیش چشم ما قرار میدهد که در آن، تعین حقیقی همواره به حال تعلیق درمی آید. ناگارجونه در ادامه همین دقیقه فکری، میکوشد در قالب آموزه شونیتا، به تبیین هستندگان در این جهان مشروط و سیال بپردازد. آموزه شونیتا که طنین سلبی دارد و به نوعی تهی بودگی و فقدان در هستندگان اشاره میکند، در حقیقت، طبق بیان خود ناگارجونه، حد وسط بین دو نظریه دیگر است؛ همچنانکه خود لفظ مادهیه میکه نیز بمعنای طریق میانه است. بنابراین، هدف ناگارجونه از مطرح ساختن تقریرش از آموزه شونیتا اینست که بین دو حد افراط و تفریط، موضعی میانه را برگزیند که هم در وادی نظر بر صواب و مطابق آموزه حقیقی بودا باشد و هم برای نیل به رهایی کارساز افتد. این دو حد افراط و تفریط، یکی ذات گرایی^۱ یا جوهر گرایی^۲ است که نمونه اصلی آن را در آموزه های اوپنیشدی سراغ داریم، و دیگری نیست انگاری^۳ است که عمدتاً مکتب ماده گرای چارواکه^۴ را نمایندۀ اصلی آن دانسته اند (Nāgārjuna, 1995: 12: 30 & intro, 6; *Majjhima Nikāya*, I, 139). ادعای اصلی ذات گرایان اینست که در پی پدیدارهای متغیر جهان، جوهر یا جواهری وجود دارد که ثابتند و مبنای وجودشناختی اشیاء و پدیدارها دانسته میشوند. برای مثال، طبق بیان اوپنیشدها، اگرچه جهان کثرات، پندارین و غیرواقعی است، اما در پس این کثرت پندارین، جوهری مطلق، سرمدی، واحد و نامتغین وجود دارد که از آن به آتمن^۵ یا برهمن^۶ تعبیر میشود. آدمی با شناخت این حقیقت اعلی، رنجش پایان می یابد و حیات مطلق را تجربه میکند (رادهاکریشنن، ۱۳۸۲: ۵۲-۵۷؛ شایگان، ۱۳۸۳: ۱۰۸-۱۰۳). در مقابل، نیست انگار مطلق قائل است که نه تنها جهان امور متکثر و متغیر وجود ندارد، بلکه هیچ جوهر ثابت و مطلق و بنیادینی نیز در میان نیست. بعبارت دیگر، از نظر نیست انگارها، آنچه از آن تعبیر به واقعیت میکنیم، عدم محض است (Westerhoff, 2009: p. 337). بر

۱۰۹

1. essentialism
2. substantialism
3. nihilism
4. Cārvāka/ Lokāyata
5. Ātman
6. Brahman



صابری ورزنه، رضوی صوفیانی؛ پیشینه بحث علیت در هند و دیدگاه ناگارجونه در باب آن

سال ۱۵، شماره ۳
زمستان ۱۴۰۳
صفحات ۱۲۲-۹۹

این اساس، آموزه شونیتا تلاشی است در راستای پذیرش وجود هستندگان (نفی هیچ‌انگاری) و نفی ثبات و تعیین ذاتی مستقل از آنها (نفی سوبهاوه).^۱

سوبهاوه در اندیشه ناگارجونه دارای معانی متعدد است: (۱) خصوصیات ماهوی اشیاء (گرما برای آتش)؛ (۲) جوهر نامتغیر نامعلّل و ذات حقیقی اشیاء؛ (۳) اشیاء آنچنانکه در عالم واقع حقیقتاً هستند (Sopa and Hopkins, 1976: p. 122; Westerhoff, 2009: p. 20). ناگارجونه در سطح فهم عرفی و روزمره، وجود سوبهاوه بمعنای نخست را میپذیرد (Nāgārjuna, 2010: p. 67; Westerhoff, 2009: p. 23) اما سوبهاوه به معنای دوم را غیرمحقق میداند (Chandrakirti, 1979: p. 262, 2cd). در این معنا، خصوصیت مهم سوبهاوه اینست که از نظر وجودی، ناشی از علّتی پیش از خود نیست. اما حتی گرمای آتش که پیشتر آن را خصوصیت طبعی آتش دانستیم نیز واجد چنین شأنی نیست، چراکه نیازمند موضوع (آتش) و شروطی (ماده سوختنی، اکسیژن و عامل ایجاد احتراق) است؛ بنابراین، فاقد هرگونه ذات مستقل و وجود بالذات است (Ibid, p. 260). این دقیقاً همان چیزی است که ناگارجونه با عنوان شونیتا مطرح نموده، یعنی ما در تحلیل اشیاء، به چیزی نمیرسیم که از نظر وجودشناختی نخستین، بنیادین و نامشروط باشد (Williams, 2008: p. 68).

آنچه فی‌نفسه فاقد خودبسندگی است و بودنش در سایه شروطش معنا پیدا میکند، نمیتوان بمعنای دقیق کلمه گفت که هست. در عین حال، چون پدیده‌ها واجد آثاری در عالم واقع هستند، نمیتوان حکم به عدم مطلق آنها داد. بیان کلوپهنه، آنچه شأنیست وجود حقیقی (سوبهاوه) ندارد، نمیتوان عدم را نیز بر آن بار کرد (Nāgārjuna, 2006: p. 151). حال که معنای شونیتا از جهت سلبی آن روشن شد، اشاره‌یی به وجه ایجابی آن هم میتواند روشنگر باشد. شونیتا از آن جهت که حدود وجودی هستندگان را مشخص میسازد، به یک معنا، گویای نحوه وجود اشیاء است، آنچنانکه حقیقتاً هستند و به این معنا، شونیتا همانا سوبهاوه اشیاء است، اما نه سوبهاوه بمعنای اول یا دوم، بلکه به این معنا که سنخ وجود اشیاء همانا از سنخ شونیتا (نفی جوهریت و ثبات و استقلال) است (Williams, 2008: p. 44-46; Westerhoff, 2009: pp. 70). چاندراکیرتی میگوید:

۱۱۰

1. svabhāva

درمگی درمه‌ها^۱ عبارتست از سوبهاوه^۲ آنها. و سوبهاوه چیست؟ سوبهاوه همانا طبیعت اصلی و تغییرناپذیر است. طبیعت اصلی و تغییرناپذیر چیست؟ آن همانا شونیتا است. و شونیتا چیست؟ شونیتا نفی سوبهاوه است. نفی سوبهاوه چیست؟ همانا طریقی است که اشیاء حقیقتاً هستند^۲ (Chandrakirti, 1979: pp. 264-265).

۲. وابستگی متقابل: ناگارچونه میکوشد نادرستی دو پیش‌فرض بسیاری از دیدگاه‌ها در باب علّیت را بچالش بکشد: (۱) استقلال وجودی علّت از معلول و همچنین معلول از علّت؛ (۲) عدم وابستگی علّت و معلول به ذهن فاعل شناسا. از نظر ناگارچونه بین علّت و معلول وابستگی دوسویه برقرار است: «فعل بر فاعل ابتناء دارد، خود فاعل بر فعل ابتناء دارد» (Nāgārjuna, 1995: 8,12)؛ «آتش بر ماده سوختنی ابتناء دارد و ماده سوختنی بر آتش ابتناء» (8, 10)؛ «بدون ترکیب شروط، ممکن نیست معلول پدید آید، بدون معلول، ممکن نیست ترکیب شروط باشد» (20, 24). بتردید بخش دوم این فقرات با فهم عرفی ما تعارض دارد (Buddhapālita, 2021: p. 302) و نیازمند تبیین است. تصدیق وابستگی معلول به علّت یا به شروطش، چندان سخت نیست. پیش‌فرض بحث علّیت اینست که معلول از نظر وجودشناختی مبتنی بر علّت یا شروط پدیدآورنده خود است. همچنین معلول وابستگی معرفت‌شناختی به علّت دارد، هم از این جهت که شناخت معلول از جهت معلولیتش، شناخت انتساب آن به علّت را در خود مندرج دارد و هم از این جهت که علّت مبین چستی و چرایی معلول است. از سوی دیگر، وابستگی شناختی علّت بر معلول هم چندان مشکلز نیست، چون تصور علّت بودن شیء X، بدون تصور اینکه معلولی دارد، بیمعناست. یعنی نوعی تضایف شناختی-تصوری بین آنها برقرار است (Westerhoff, 2009: pp. 95-96). آنچه محل پرسش است، وابستگی وجودی علّت به معلول است. مقبولترین تحلیل میتواند چنین ساختاری داشته باشد که اگر علّت بودن X را خصوصیت درونی آن بدانیم، به این معنا که ممکن نیست فاقد این خصوصیت باشد، و از سوی دیگر، بدون وجود معلول، علّت بودن X بیمعنا خواهد بود، پس، انتساب X به این وصف، از نظر وجودی نیز وابسته به معلول است.

1. dharmas
2. tathatā



بعبارت دیگر، اتصاف علت به وصف علت بودن، بواسطه نسبت وجودی‌یی است که با معلول دارد. بنابراین، بین علت و معلول هم وابستگی شناختی دو سویه برقرار است و هم وابستگی وجودی دو سویه (Ibid, p. 96).

۳. علت و شرط و عدم تعین: ناگارجونه میان علت^۱ و شرط^۲ تمایز میگذارد. علت، آن رخداد یا حالتی است که در طبیعت خود، واجد نیرویی است که بر مبنای آن نیرو، معلول را پدید می‌آورد (Nāgārjuna, 1995: 1, 2 & 4). اما برای ایجاد معلول، صرف وجود علت کفایت نمیکند، بلکه شروطی هم لازم است که باید در کنار علت قرار بگیرند تا بتوانند بعنوان یک مجموعه علی، معلول را ایجاد کنند (Frauwallner, 1995: pp. 199-200)؛ «بدون ترکیب شروط، ممکن نیست معلول پدید آید» (Nāgārjuna, 1995: 20, 24). بر این اساس، شروط عبارتند از رخدادهای، حالات یا فرایندهایی که واجد نیروی درونی ایجاد معلول نیستند، اما با قرار گرفتن آنها در کنار علت، امکان پدید آمدن معلول را فراهم میسازند (Ibid, 103-104; Kalupahana, 1986: 61ff.) با این توصیفات، میتوان گفت شروط پدیدآیی معلول نوعی علل اعدادی هستند که از نظر متافیزیکی، علت فاعلی حقیقی نیستند، اما بدون آنها معلول پدید نمی‌آید. جرقه بتنهایی موجب پدید آمدن آتش نمیشود، بلکه وجود ماده سوختنی و اکسیژن و مالش بین دو سنگ جرقه‌زن هم لازم است و باز خود این شروط نیز مبتنی بر علل و شرایطی پیش از خود هستند، الی غیرالنهاییه (Chandrakirti, 1979: pp. 1 & 11).

ناگارجونه شروط را به چهار دسته تقسیم میکند (Nāgārjuna, 1995: 1, 2). بنا بر شرح گارفیلد، تفصیل این چهار دسته بدین شرح است: ۱) شروط علی یا فاعلی^۳ که عبارتند از رخدادهای مؤثری که تحقق رخدادهای بعدی را تبیین میکنند؛ مثل زدن دکمه کامپیوتر برای روشن کردن آن یا بذر که شرط علی رشد گیاه است. ۲) شروط عینی^۴ که عبارتند از متعلقات بیرونی که امکان التفات و آگاهی را میسر میسازند. ۳) شروط بیواسطه^۵ که عبارتند

۱۱۲

1. hetu
2. pratyaya
3. hetu-pratyaya
4. ālambana-pratyaya
5. samanantara-pratyaya



سال ۱۵، شماره ۳
زمستان ۱۴۰۳

از متعلقات بیواسطه ذهنی که ادراک را میسر میسازند. ۴) شروط غالب^۱ که عبارتند از غایات یا اهدافی که افعال بسبب آنها انجام میشوند؛ برای نمونه، امید من به فهم اندیشه‌های ناگارجونه، شرط غالبی است که موجب خواندن آثار وی می‌شود (Ibid, 108-109).

حال با توجه به اینکه هر معلولی مبتنی بر علت و شروطی است و بنابراین، مجموعه‌یی از عوامل در کنار هم، وجود هر معلولی را ممکن میسازند، اگر این دیدگاه را با آموزه شونیتا ادغام کنیم، درمی‌یابیم که چرا ناگارجونه، علت و معلول را هم نسبت به یکدیگر و هم نسبت به فاعل شناسا، وابسته میدانند. نه معلول و نه هیچکدام از عوامل پدید آورنده معلول، واجد جوهریت و استقلال وجودی نیستند. آموزه شونیتا نشان داد که ما با نوعی تعلیق تعین در اشیاء مواجهیم. آنچه ما علت، شرط یا معلول مینامیم، موجودی مستقل که فی‌نفسه واجد تعین باشد نیست (چاترجی و داتا، ۱۳۸۴: ۳۱۲). بیان دقیقتر، ما اصلاً با اشیاء متعین و مشخص و مستقل مواجه نیستیم، بلکه جریانی سیال و در هم تنیده از حالات و فرایندهای لحظه‌یی و ناپایدار است که در کنار هم جهان را تشکیل میدهند. پس وقتی از وجود علت، شرط و معلول سخن می‌گوییم، درواقع بر مبنای فهم عرفی درباره جهان سخن می‌گوییم، نه بر مبنای فهم دقیق فلسفی (Westerhoff, 2009: p. 98). تمایزهای قاطع میان هستندگان، برساخته ذهن ماست: «اگر سوبهاوه‌یی وجود ندارد، تمایز بین اینیات چگونه ممکن است» (Nāgārjuna, 1995: 15, 3)؟

ب) نقد چهار دیدگاه

۱. **نقد علّیت درونی:** نظریه علّیت درونی که از آن به نظریه وحدت علت و معلول، نظریه علی کل و جزء، یا نظریه علت خود^۲ نیز تعبیر میشود، در وداها، اپنیشدها، مکتب ودانته و مکاتب سانکهایه و یوگه کم‌ویش ظهور و بروز دارد و ناگارجونه بارها در موله‌مادهیه‌میکه‌کاریکا به آن اشاره کرده و آن را غیرممکن دانسته است (Ibid, 2, 6 & 20, 19). وی توضیحی درباره چرایی خطا بودن آن نداده، اما از فحوای کلامش و همچنین شرح چاندراکیرتی، میتوان نقدهای وی را بازسازی کرد. علّیت درونی دو قرائت دارد. الف)

1. adhipati-pratyaya
2. Causa sui



اینهمانی علّت و معلول: صندلی وقتی در طول زمان هویت خود را حفظ میکند، درواقع، وجودش در این لحظه، معلول وجودش در لحظه پیشین است، بنابراین، صندلی از این جهت، علّت خود است. خدا نیز چون معلول هیچ چیزی نیست، پس میتوان تعبیر علّت خود را برای آن بکار برد. ب) اندراج معلول در علّت: گیاه بصورت بالقوه از پیش در دانه وجود دارد، جهان پیش از آفرینش، بصورت بالقوه در خدا وجود دارد.

تفصیل انتقادات ناگارجونه بر این خوانشهای دوگانه عبارتست از: ۱- پیش فرض این دیدگاهها اینست که هستندگان جوهریت و استقلال وجودشناختی دارند، اما آموزه شونیتا و همچنین پدیدآیی وابسته، نافی چنین پیش فرضی است (Ganeri, 2001: p. 52). ۲- آموزه ناپایداری و لحظه‌یی بودن اشیاء نیز نافی این تلقی است، زیرا آنچه در لحظه t1 توسط قوای ادراکی ما صندلی تشخیص داده میشود، با آنچه در لحظه t2 همان صندلی دانسته میشود، درواقع اینهمان نیست. پس صندلی اول با صندلی دوم یکی نیست و علّت و معلول متفاوتند (Westerhoff, 2009: p. 100). درمورد مثال صندلی، علّت باید تقدم زمانی بر معلول خود داشته باشد، اما تقدم زمانی شیء بر خود بیمعناست، چون مستلزم اینست که شیء پیش از وجود خود، وجود داشته باشد. حتی اگر بگوییم که لزوم این تقدم زمانی، درباره خدا اعتباری ندارد، چون خدا فرازمان و سرمدی است، در این صورت، باز میتوان گفت چرا باید خدا را علّت خود دانست؟ اگر آتشی از ازل روشن است، بیمعناست که خود را روشن سازد (Nāgārjuna, 1995: 10, 3)؟ بیان چاندراکیرتی: «اشیاء از خودشان پدید نمی‌آیند، زیرا چنین پدیدآمدنی، کاملاً بیوجه است» (Chandrakirti, 1979: 14, 1-2). ۴- اندراج معلول در علّت نیز مشکل‌گشا نیست؛ وقتی معلول از پیش در علّت خود وجود دارد، ایجاد دوباره آن تحصیل حاصل است (Nāgārjuna, 1995: 20, 1). ۵- ما زمانی که مجموعه علّی را تحلیل میکنیم (ماده سوختنی، هوا، مالش سنگها به هم)، معلول (شعله) را در آن نمی‌یابیم. بدین‌سان، نظریه اندراج تبیین‌گر فرایند علّیت و نسبت وجودشناختی بین علّت و معلول نیست (Ibid, 20, 3). لازم به ذکر است که ناگارجونه بحث علّت خود را بطور مصداقی درباره رنج نیز مطرح نموده و با ابتناء بر وابستگی علّی اشیاء، به نفی آن میپردازد (Ibid, 12, 1-2)؛ همچنین بنگرید به شرح یوداپالیتیه بر همین فقرات که آن را متضمن تسلسل میداند و نیز آن را احاله به محال میکند: (Buddhapālita, 2021: p. 190).

۲. نقد علّیت بیرونی: منظور از علّیت بیرونی اینست که معلول از پیش در علّت نیست و امری متمایز از علّت است. (۱) یکی از نقدهای ناگارجونه بر این تلقی اینست که لازمه چنین فرضی، وجود سلسله علّی نامتناهی است (هر شیئی علّتی پیش از خود دارد) که در نهایت تبیین را غیرممکن میسازد و پیش فرضش نیز اینست که اشیاء جهان نامتناهی هستند و این قابل اثبات نیست (Ganeri, 2001: p. 52): «اگر شیئی که خود پدید آمده، علّت پدید آمدن شیء دیگری باشد، در این صورت با تسلسلی نامتناهی مواجهیم» (Nāgārjuna, 1995: 7, 19). البته نمیتوان گفت که این سلسله به یک علّت العلل ختم میشود، زیرا علّت العلل یا باید علّت خود باشد که پیشتر بر محال بودنش برهان آورده شد، یا باید بدون علّت باشد که مقبول ناگارجونه نیست (Westerhoff, 2009: pp. 106-107). جلوتر به این بحث بازخواهیم گشت. (۲) طبق آموزه پدیدآیی وابسته، معلول نمیتواند موجودی مستقل از علل و شرایط خود باشد، زیرا اگر مستقل باشد، باید برای آن، ذات فی‌نفسه‌یی در نظر گرفت که با آموزه شونیتا سازگاری ندارد. بنابراین، قول به تمایز بین علّت و معلول، قولی نادرست است. عبارت دیگر، اگر معلول شیئی متمایز از علّت باشد، سخن گفتن از رابطه علّی بیمعناست (Nāgārjuna, 1995: 10, 1). (۳) نسبت علّی بین معلول و علّت، یک نسبت بنیادین است. یعنی وقتی شیء الف از یک مجموعه علّی پدید می‌آید، باید با آنها نوعی سنخیت داشته باشد، بنابراین، ممکن نیست با آنها غیریت تام داشته باشد. اما این دیدگاه در نهایت مؤید نوعی ارتباط از نوع علّیت درونی است که پیشتر کذبش محرز شد. پس تمایز علّی ریشه در نوعی اینهمانی دارد و همین استلزام، کذب آن را مبرهن میسازد (Taber, 1998: p. 216).

۳. نقد علّیت ترکیبی: منظور از علّیت ترکیبی اینست که معلول از وجهی در علّت خود مندرج و از وجهی دیگر، امری بدیع و نوظهور باشد. مهمترین نقد وارد بر این نظریه، تجمیع نقدهای دو نظریه قبلی است. وقتی نشان داده شد که هم علّیت درونی و هم علّیت بیرونی نادرست است، میتوان بر خطا بودن دیدگاه ترکیبی نیز صحه گذاشت (Ganeri, 2001: p. 52). بیان ناگارجونه: «اگر رنج توسط هر دو (علّت خود و علّت بیرونی) پدید آید، میتواند توسط هر کدام از آنها پدید آید» (Nāgārjuna, 1995: 7, 9). بنابراین، ترکیب در نهایت به اجزاء احاله داده میشود، و اجزاء هیچکدام توان تبیین کردن علّیت و پدیدآیی را ندارند.

۴. نقد نفی علیّت: با نفی سه دیدگاه مذکور، تنها گزینه باقیمانده اینست که بگوییم اشیاء بدون علّت پدید می‌آیند. ناگارجونه تصریح میکند که ممکن نیست چیزی وجود داشته باشد که مسبوق به هیچ علّتی نباشد (Ibid, 4, 2). بنابراین، رابطه علّی، رابطه‌ی ضروری است و صدفه وجود ندارد. چاندراکیرتی در تفصیل این دیدگاه میگوید: اگر قائل شویم در جهانی هستیم که هیچگونه علّیتی در آن نیست، فهم و ادراک بکلی منتفی خواهد شد، زیرا چگونه ممکن است که ذهن من بدون اینکه تأثیری از اشیاء بپذیرد، به آنها التفات پیدا کند و به درک آنها نایل شود؟ (Chandrakirti, 1979: p. 38) فهم عرفی ما نیز تصدیق میکند که در جهان روابط علّی برقرار است و هر چیزی در پس هر چیزی پدید نمی‌آید، بلکه نوعی نظم و روال برقرار است. چاندراکیرتی از قول بوداپالیتة نقل میکند که اگر جهان پیش چشم ما فاقد علّیت باشد، هر چیزی میتواند بدنبال هر چیزی بیاید و میبینیم که چنین نیست (Westerhoff, 2009: pp. 111-112; Chandrakirti, 1979: p. 38).

موضع نهایی ناگارجونه

میتوان گفت پیش‌فرض هر چهار نظریه اینست که موجودات مستقل در هیئت سوبهاوه‌ها در جهان وجود دارند و از نظر ناگارجونه، بواسطه این خطای متافیزیکی، همه این نظریات در تبیین علّیت ناتوان بوده‌اند. اما با توجه به مطالب مطرح شده درمورد دیدگاه ناگارجونه درباب علّیت، رسیدن به تلقی نهایی از موضع وی دشوار مینماید و اختلاف مفسران نیز مؤید همین دشواری است. در وهله نخست میتوان گفت وجه سلبی دیدگاه ناگارجونه (رد دیدگاههای چهارگانه) مشخص و وجه ایجابی آن (موضع خود ناگارجونه) مبهم و نامعین است و شاید خود ناگارجونه در اینباره به جمع‌بندی نهایی نرسیده و از اظهارات ایجابی صریح خودداری کرده است. اما اگر بخواهیم از این داوریِ ندانم‌گرایانه فاصله بگیریم و حکم مشخصتری درباره دیدگاه ناگارجونه صادر کنیم، با طیفی از نظریات مختلف مواجه میشویم. اهم این تفاسیر بدین قرارند: ۱- ناگارجونه علّیت را قبول ندارد، زیرا شونیتا مستلزم نیهیلیسم وجودشناختی و در نتیجه، مستلزم نیهیلیسم علّی است (Taber, 1998: p. 214). ۲- نظام فکری ناگارجونه دارای تعارضات مختلف است و بواسطه ضعف منطقی و مغالطات، نمیتواند درباره علّیت نیز موضع منسجمی اتخاذ کند

(Hayes, 1994: p. 300ff.) ۳- گارفیلد در شرحش بر موله‌مادهیه‌مکه‌کاریکا قائل است که ناگارجونه با تمایزی که بین علت و شرط میگذارد، وجود علت را منکر است و فقط شروط را میپذیرد (Nāgārjuna, 1995: p. 104). ۴- طبق نظر سایدریتس، ناگارجونه موضعی ذهنیت‌گرا درباره علت دارد. آنچه فهم عرفی به ما القاء میکند، در واقعیت تحقق ندارد. رابطه علی رابطه‌ی مفهومی-ذهنی است، نه رابطه‌ی واقعی-عینی. ۵- در نهایت اینکه، ناگارجونه مدافع علت است و دیدگاههای دیگر، از فهم دقیق شونیتا و معانی مختلف سوبهاوه در نظام فکری ناگارجونه محروم بوده‌اند (Westerhoff, 2009: p. 93ff.).

بنظر میرسد دیدگاه وسترهوف دقیقتر است. سایدریتس درست میگوید که علت و معلول مستقل، بر ساخته ذهن ماست، اما این بمعنای ذهنی بودن علت نیست. علت واقعی است و رخدادهای جهان ذیل قانون علی ضروری فراگیر قرار دارند، اما این رخدادهای فاقد سوبهاوه هستند و چون وجود واقعی بشرط تحقق، مختص به سوبهاوه است، پس نمیتوانیم بگوییم علل، شرایط، معلولها و فرایند علی به این معنای نخستین و جوهری، واقعاً وجود دارند؛ اما معدوم محض هم نیستند، چون جهان پیش‌روی ما مؤید ایجاب و تحقق آنهاست. آنها هستند، اما دارای سوبهاوه نیستند. آنها در سیالیت و ناپایداری و وابستگی متقابل، رخ میدهند و فاقد تعین و تشخص لازم برای مستقل بودن و مستقل دانسته‌شدنشان هستند.

باری، به مسئله رنج برگردیم. این دانایی به فقدان سوبهاوه‌هایی‌بخش است: «آن کس که از روی دانایی میفهمد که اشیاء شونیتا هستند، هرگز دلبسته آنها نمیشود. آن کس که هرگز به اشیاء دل نمیبندد، ذهنش به چنان‌رهایی و آرامشی دست می‌یابد که در تعریف نمیگنجد» (Chandrakirti, 1979: p. 265).

جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

مسئله علت در تاریخ دین و اندیشه در هند، هم از حیث نظری (متافیزیکی، الهیات، جهان‌شناختی) و هم از جنبه عملی-زیستی (خاستگاه رنج، قانون کرمه، تناسخ و طریق‌رهایی) جایگاهی ویژه دارد. بطور کلی، برغم تنوع دیدگاههای مطرح شده در اینباره، میتوان آنها را ذیل پنج نظریه کلی تقسیم‌بندی کرد: ۱- نظریه علت درونی یا خود-علتی که یا قائل به اینهمانی بین علت و معلول است یا اندراج معلول در علت (وداهه، اوپنیشدها و

مکاتب سانکپیه-یوگا). ۲- نظریه علیت بیرونی که علت و معلول را دو موجود جداگانه می‌شمارد و در عین حال، علت را سبب پدیدآمدن معلول میداند (بخشی از وداها و مکاتب نیایه-ویششیکه و میمامسا). ۳- نظریه ترکیبی که میکوشد برای علیت وجوهی را مشخص کند و از جهتی قائل به اینهمانی و از جهتی قائل به غیریت میشود (جینیزم). ۴- نظریه نفی علیت که عمدتاً آن را به ماده‌گرایان نسبت میدهند (مکتب چارواکه). ۵- نظریه مشروط‌بودگی فراگیر و پدیدآیی وابسته و نفی جوهریت که مشخصه آیین بوداست. ناگارجونه فیلسوف بودایی و بنیانگذار مکتب مادهیه‌میکه، در مواجهه با این دیدگاهها، به بررسی و نقد آنها پرداخته است. او بر اساس آموزه شونیتا که جوهریت و استقلال وجودی و ماهیت ذاتی را از اشیاء نفی میکند، و همچنین با طرح نظریه وابستگی متقابل بین علت و معلول و بحث از مجموعه علی (جمع علت و شروط)، چهار دیدگاه نخست را مبتنی بر فرض جوهر و ذات مستقل برای اشیاء دانسته و رد میکند و در نهایت، با پذیرش علیت و ضرورت علی، واقعیت مستقل و مجزای علت و معلول را نفی کرده و نشان میدهد که بر اساس نظریه شونیتا، علیت در سطح حقیقت جوهری، نه هست و نه نیست، چون چنین جوهر مستقلی وجود ندارد. سطح وجودی هستندگان جهان، پایینتر از سطح وجودی جوهر است؛ آنها در سیالیتی که همراه با نوعی عدم تعین و تشخیص است، در فرایندی دائماً متحول و مشروط، فارغ از هرگونه امر مطلق و نامشروط ظهور پیدا میکنند و از بین میروند. فهم این مطلب، لازمه رهایی است.

منابع

- چاترجی، ساتیش چاندرا؛ داتا، دریندراموهان (۱۳۸۴) معرفی مکتبهای فلسفی هند، ترجمه فرناز ناظرزاده کرمانی، قم: مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب.
- رادهاکریشن، سروپالی و دیگران (۱۳۸۲) تاریخ فلسفه شرق و غرب، ترجمه خسرو جهاننداری، ج ۱، تهران: علمی و فرهنگی.
- شایگان، داریوش (۱۳۸۳) ادیان و مکتبهای فلسفی هند، ج ۱، تهران: امیرکبیر.
- علمی، قربان؛ محمدپور، محمدحسین (۱۳۹۲) «جستاری در باب خداشناسی در اندیشه ناگارجونه»، جستارهای فلسفه دین، سال ۲، شماره ۲، ص ۷۹-۵۹.
- https://journals.iics.ac.ir/article_876.html

- Majjhima Nikāya: the middle length discourses of the Buddha* (1995). (trans. by B. Nanamoli & B. Bodhi). Wisdom Publications.
- Rigveda: the earliest religious poetry of India* (2014). vol. 1. (trans. by S. Jamison and J. Brereton). Oxford: Oxford University Press;
<https://doi.org/10.7817/jameroriesoci.136.1.158>
- Samyutta Nikāya: the connected discourse of the Buddha* (2003). (trans. by B. Bodhi). Boston: Wisdom Publications.
- Upanishads* (1968). (trans. by S. Radhakrishnan), London: George Allen and Unwin Ltd.
- Bajzelj, A. (2020). Clay Pots, Golden Rings, and Clean Upper Garments: Causality in Jaina Philosophy. *Framing intellectual and lived spaces in early south Asia*, ed. by L. D. Boer & E. A. Cecil. De Gruyter;
<https://doi.org/10.1515/9783110557176-008>
- Buddhapālita, (2021). *Commentary on Nāgārjuna's Middle Way*. intro. & trans. by I. J. Coghlan. Wisdom Pub.
- Chandrakīrti, (1979). *Prasannapada: lucid exposition of the Middle Way*. trans. by M. Sprung. Prajñā Press.
- Culp, J. (2023). Panentheism. *The Stanford Encyclopedia of philosophy*. ed. by E. N. Zalta & U. Nodelman.
<https://plato.stanford.edu/archives/fall2023/entries/panentheism>.
- Dalai Lama (1998). *The four noble truths*. London.
- Day, T. P. (1982). *The conception of punishment in early Indian literature*. Ontario: Wilfrid Laurier University Press.
- Deussen, P. (1906). *The philosophy of Upanishads*. trans. by R. Geden. Edinburgh: T. & T. Clark.
- Dasgupta, S. (1975). *A history of Indian philosophy*. vol. I. Cambridge University Press.
- Frauwallner, E. (1995). *Studies in Abhidharma literature and origins of Buddhist philosophical systems*. New York: State University Press.
- Ganeri, J. (2001). *Philosophy in classical India: the proper work of reason*. London: Routledge; <https://doi.org/10.4324/9780203158272>
- Garfield, Jay L. (2001). Nāgārjuna's theory of causality: implications sacred and profane. *Philosophy East and West*, vol. 51, no. 4, pp. 507-526.
<https://doi.org/10.1353/pew.2001.0055>
- Hayes, R. P. (1994). Nāgārjuna's appeal. *Journal of Indian philosophy*, vol. 22, no. 4, pp. 299-378. <https://doi.org/10.1007/BF01095223>
- Kalupahana, D. (1986). *Causality: the central philosophy of Buddhism*. University of Hawaii Press.
- Keith, B. (1923). *Buddhist Philosophy*. Oxford.
- (1925). *The religion and philosophy of the Vedas and Upanishads*. Cambridge: Harvard University Press.



- MacDonell, A. A. (1897). *Vedic Mythology*. Strassburg: Verlag Von Karl J. Trubner; <https://doi.org/10.1515/9783111405964>
- Matilal, B. K. (1975). Causality in the Nyāya-Vaiśeṣika school. *Philosophy east and west*, vol. 25, no. 1, pp. 41-48. <https://doi.org/10.2307/1398431>
- (1990). *Logic, Language and Reality: Indian Philosophy and Contemporary Issues*. Delhi: Motilal Banarsidass Pub.
- Myers, M. W. (2001). *Brahman: A comparative theology*. Surrey: Curzon Press; <https://doi.org/10.4324/9781315028200>
- Nāgārjuna (1995). *The Fundamental wisdom of Middle Way: Nāgārjuna's Mūlamadhyamakakārikā*. trans. and Commentary by J. L. Garfield. Oxford: Oxford University Press.
- (2006). *Mūlamadhyamakakārikā: The philosophy of the Middle Way*. trans. & annotated by D. J. Kalupahana. Delhi: Motilal Banarsidass Pub.
- (2010). *Vigrahavyāvartanī: The dispeller of disputes*. trans. & commented by J. Westerhoff. Oxford: University of Oxford Press; <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780199732692.003.0003>
- (2013). *Nāgārjuna's Middle Way: Mūlamadhyamakakārikā*. trans. by M. Siderits & Sh. Katsura. USA: Wisdom Pub.
- Oldenberg, H. (2004). *The religion of the Veda*. Trans. by S. Shrotri, Delhi.
- Perrett, R. W. (1998). Indian theories of causation. *Routledge Encyclopedia of Philosophy*. ed. by E. Craig, vol. 2, pp. 251-257; <https://doi.org/10.4324/9780415249126-F055-1>
- Potter, K. (1999). *Presuppositions of India's philosophies*. Delhi: Motilal Banarsidass Pub.
- Ronkin, N. (2005). *Early Buddhist metaphysics*. New York: Routledge; <https://doi.org/10.4324/9780203537060>
- Shaw, J. L. (2002). Causality: Sāmkhya, Bauddha and Nyāya. *Journal of Indian philosophy*. vol. 30, pp. 213-270; <https://doi.org/10.1023/A:1016195225345>
- Sopa, G. L.; Hopkins, J. (1976). *Practice and theory of Tibetan Buddhism*. New York: Grove Press.
- Stcherbatsky, Th. (1998). *Buddhist logic*. vol 1, Delhi: Motilal Banarsidass Pub.
- Taber, J. (1998). On Nāgārjuna's so-called fallacies: a comparative approach. *Indo-Iranian Journal*, vol. 41, no. 3, pp. 213-244. <https://doi.org/10.1023/A:1003025028235>
- Westerhoff, J. (2009). *Nāgārjuna's Madhyamaka*. Oxford: Oxford University Press; <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780195375213.001.0001>
- Williams, P. (2008). *Mahayana Buddhism: the doctrinal foundations*. Routledge; <https://doi.org/10.4324/9780203428474>