

Studying Skepticism in Nagarjuna's Works from the Perspective of

Ibn 'Arabi

Esmail Sa'adati Khamseh*

Masoumeh Babanejad Somrin**

*Department of Philosophy, Faculty of Literature and Humanities, University of Mohagheh Ardabili, Ardabil, Iran.

Orchid Code: 0009-0004-0336-9193. (e.sksamse@uma.ac.ir)

** Department of Political Science, Religions and Mysticism, Faculty of Literature and Humanities, University of Mohagheh Ardabili, Ardabil, Iran. Orchid Code:0009-0004-0336-9193. (massoumeh.babanejad@student.uma.ac.ir)

Abstract

In Indian mystical schools, the epistemic ability of reason is doubted. By utilizing the skepticism of the Upanishads, Buddhist materialism, and the method of the slippery eel while weakening and denigrating reason, Nagarjuna offers a unique method for discovering the truths of existence. The question is whether Nagarjuna's skepticism leads to nihilism. By following the roots of Indian skepticism in the Rig Veda, the Upanishads, and early Buddhist texts, and by analyzing Nagarjuna's polemical arguments, we find that while criticizing epistemological foundationalism and rejecting the principle of causality and emphasizing the distinction between the product of the intellect and the heart and the importance of practical conduct, he distances himself from nihilism and achieves a specific mystical realism. This mental and spiritual conduct causes the seeker to be granted divine gifts (Ibn 'Arabi) or chosen (Nagarjuna). Therefore, Nagarjuna's skepticism about the cognitive capacity of reason is a prelude to achieving wisdom derived from a faculty that Ibn 'Arabi calls the heart. A wisdom associated with a realist metaphysics according to which the entire world of phenomena is considered to be ontic qualities of the Almighty

Keywords: Nagarjuna, skepticism, knowledge, heart, reason, Ibn 'Arabi.

Extended Abstract

Introduction

In ancient India's philosophical and mystical schools, as in most Eastern and Western mystical schools, the epistemological ability of intellect and reasoning is questioned. Doubts about the epistemological ability of the intellect can be general or partial. In other words, either any acquired, propositional, and subjective knowledge is doubted, and all propositions in all branches of science are doubted and even denied, or only those propositions that describe science and its laws are doubted. A group of thinkers also distinguish between things known to the intellect and unknowable things. For example, the ability of the intellect to recognize issues such as God's existence, man's free will, a certain immortality, or the soul and the levels of existence are seriously questioned. These thinkers often consider it possible to know tangible and empirical matters as well as knowledge of mathematical topics through reason and rational judgment.

In Indian and Eastern mysticism, as in Islamic and Western mysticism, the five external senses and the intellect are not considered exclusive sources of knowledge. However, other epistemic faculties and tools are emphasized in some human beings to different degrees. By leading and unveiling this superior faculty of knowledge, mystics gain the truths and knowledge of the universe and its levels and systems. That is why the general mystics emphasize the flaw, superficiality, and inability of the intellect and rational reasoning to know the facts of the universe and talk about observing the worlds and discovering secrets of the truths of the universe, the understanding of which is far beyond the limits and capabilities of the intellect, truths that sometimes the intellect even argues against and refuses to accept.

Our goal in this article is to examine the tradition of skepticism of the classical period of India and its continuation in the Rigveda, the Upanishads, and early Buddhist texts. After explaining the methods of skepticism found in ancient Indian religious and philosophical works, we focus on Nagarjuna's skeptical ideas. By examining Nagarjuna's ideas and methods in inducing doubt about the cognitive ability of reason to achieve certainty, it becomes clear that he uses it as a tool for his own metaphysical and mystical purposes, following the original Indian tradition and by cultivating and completing the ancient Indian skeptical method. Does Nagarjuna's skepticism ultimately lead to epistemological and ontological nihilism? In other words, is Nagarjuna's claim that the beings of the world are devoid of essence a prelude to accepting absolute nihilism?

Discussion

The classical Indian skeptical tradition forms the roots of the stout trees of doubt in Indian philosophy and mysticism. This root is deep in the soil and the ground and feeds on it, which has been the growth and flourishing field of various Eastern and Indian mystical and philosophical schools. Although, for example, the skepticism in the Rig Veda is of the type of skepticism in theological and metaphysical propositions, it can be studied and analyzed from an epistemological perspective, and its theoretical and epistemological foundations can be revealed.

The specific skepticism in the Upanishads consists of two parts, positive and negative, which emphasize these two points, respectively: a) there is a mystical knowledge of Atman/Brahman, and b) this kind of mystical knowledge cannot be obtained through the external senses and by abstraction, rational reasoning, and mental conceptualizations. Using the argumentative method, or more precisely, the polemic of the slippery eel, derived from the pacification of the Buddhist belief in materialism, Nagarjuna makes four evasive statements to undermine reason and rational knowledge. This dialectical method leads to agnosticism and, ultimately, silence. According to the slippery eel method, there are four things that lead to agnosticism: the fallibility of theories, the interference of emotions and feelings, the corruptibility of theory, and human ignorance. Therefore, the slippery eel and agnosticism method and the silence that results from it is not absolute skepticism but critical realism. Nagarjuna also

expresses this agnosticism in the form of the negation of existence, the negation of nothingness, the gathering of contradictions, and the height of contradictions. With this dialectical method, he does not seek to defend a particular philosophical point of view or opinion, but his main goal is to emphasize the liberation of the individual from any theoretical and conceptual assumptions. He completes his method of negation in two steps. In the first step, he argues in favor of the view of emptiness and against the existence of a fixed and permanent essence for the beings of the world, and in the second step, he rejects the exact first step. It is as if he uses the ladder of reasoning to show its weakness and unreliability and to remind him that this ladder can only be climbed to short imaginary roofs, not to the real and assuring roofs of the sky of science.

Nagarjuna also uses Prasanga's reasoning method to show that all assumptions contain internal contradictions and can be denied. Prasanga is a form of negation and denial that is devoid of commitment. When no judgment is accepted, all views are on the same level. This means that accepting the existence of contradictions in opinions and the inevitability of contradictory and aggressive beliefs can call a person to peace.

Conclusion

By analyzing Nagarjuna's polemical arguments, we find that while seriously criticizing epistemological fundamentalism and rejecting the general pervasiveness of the principle of causality, like Ibn 'Arabi, he emphasizes the privilege of the superior faculty of the heart and the knowledge derived from it. At the same time, like Ibn 'Arabi, he distances himself from nihilism and ontology by emphasizing moral and practical conduct, accompanied by heartfelt and intuitive knowledge, and achieves a specific mystical realism. This spiritual and mental behavior becomes the basis for the seeker to be granted by Divine Grace (Ibn 'Arabi) or, in Nagarjuna's words, to be chosen.

Therefore, Nagarjuna's skepticism of the epistemic ability of the intellect is a prelude to the attainment of wisdom and knowledge of the mysteries derived from the faculty that Ibn 'Arabi calls the heart. This wisdom is associated with metaphysics and a realistic ontology, according to which the whole world is considered the manifestation of the Almighty.

بررسی شکاکیت در آثار ناگار جونه از منظر ابن عربی

اسماعیل سعادت‌تی خمسه*

معصومه بابانژاد ثمرین**

* گروه فلسفه، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه محقق اردبیلی، اردبیل، ایران. (نویسنده مسئول)

کد ارکید: ۹۱۹۳-۰۳۳۶-۰۰۴-۰۰۹-۰۰۰۹ (e.skhamse@uma.ac.ir)

** گروه علوم سیاسی، ادیان و عرفان، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه محقق اردبیلی، اردبیل، ایران.

کد ارکید: ۲۲۱۱-۷۶۵۲-۰۰۷-۰۰۹-۰۰۰۹ (massoumeh.babanejad@student.uma.ac.ir)

چکیده

در مکاتب عرفانی هندی در توانایی معرفتی عقل تشکیک می‌شود. ناگار جونه با بهره‌گیری از شک‌گرایی اوپانیشادها، ماده‌باوری بودایی و روش استدلالی مارماهی‌لغزان ضمن تضعیف و تذلیل عقل، روش خاصی برای کشف حقایق هستی ارائه می‌دهد. پرسش این است که آیا شکاکیت ناگار جونه به نیهیلیسم منتهی می‌شود؟ با پیگیری ریشه‌های شک‌گرایی هند در ریگ ودا و اوپانیشادها و متون اولیه بودایی و با تحلیل استدلال‌های جدلی ناگار جونه درمی‌یابیم که او ضمن نقد مبنای معرفتی و رد اصل علیت و با تأکید بر تمایز محصول عقل و قلب و اهمیت سلوک عملی از نیهیلیسم فاصله می‌گیرد و به رئالیسم خاص عرفانی دست می‌یابد. این سلوک ذهنی و روحی باعث می‌شود سالک، مورد عطا الهی (ابن عربی) قرار گرفته یا برگزیده (ناگار جونه) شود. بنابراین، تشکیک ناگار جونه در توانایی معرفتی عقل مقدمه‌ای است برای نیل به حکمت حاصل از قوه‌ای که ابن عربی آن را قلب می‌نامد. حکمتی ملازم با مابعدالطبیعه‌ای رئالیستی که طبق آن کل عالم اعراض قائم به حق تعالی به شمار می‌رود.

کلیدواژه‌ها: ناگار جونه، شکاکیت، معرفت، قلب، عقل، ابن عربی

در طول تاریخ، شکاکانی بوده‌اند که ادعا کرده‌اند در هیچ زمینه‌ای نمی‌توان به علم و معرفت دست یافت. این قسم شکاکیت که همه‌ی حوزه‌های معرفتی را دربرمی‌گیرد، به «شکاکیت کلی» یا «فراگیر» معروف است. گروهی از شکاکان نیز برای علم و شک محدود و منطقی‌های تعیین می‌کنند؛ به این معنی که معتقدند علم به برخی از امور، غیرممکن است و شناخت برخی از امور امکان‌پذیر است. این گروه میان امور قابل‌شناخت و امور غیرقابل‌شناخت تفکیک قائل می‌شوند و تأکید می‌کنند که اساساً امور خاصی برای انسان غیرقابل‌شناخت است. دسته‌ای خدا، امور غیرمادی، جوهر، علیت، امور نامحدود، گذشته و آینده را شناخت‌ناپذیر می‌دانند. برخی از جمله هیوم، حتی علم به نفس را نیز غیرممکن می‌شمارند.

موضوع شک همچنین می‌تواند اعتبار روش‌های کسب علم یا برخی از علوم خاص باشد. وقتی همه‌ی روش‌های کسب علم در معرض شک قرار گیرد، علوم حاصل از آن روش‌ها نیز از اعتبار خواهد افتاد. ممکن است روش تجربه و علوم حاصل از آن را بپذیرند و روش عقلی و علوم عقلی را مشمول شک بدانند، و یا برعکس.

البته، این پرسشگری، از یک حیث، می‌تواند فارق میان جزم‌گرایی و شکاکیت باشد. جزم‌گرا بدون دلیل ادعا می‌کند که ذهن و معارف ما با عین یا اعیان خارجی مطابقت دارد. شکاک کسی است که ادعای فرد جزم‌گرا را کلاً یا جزئاً، زیر پرسش می‌برد. به عبارت دیگر، نسبت میان گزاره با روان قائل از چهار صورت یقین، ظن، شک و وهم بیرون نیست. جزم‌گرا نسبت میان گزاره با قائل را، که ممکن است یقینی باشد، به نسبت میان گزاره با عالم واقع نیز تعمیم می‌دهد و ادعا می‌کند که گزاره، صادق یا مطابق با واقع است. جزم‌گرا معمولاً میان یقین ذهنی و صدق یا مطابقت ذهن با عین، که یقین به معنای خاص است، فرقی نمی‌بیند و بدون اقامه‌ی هیچ دلیل و برهانی از ذهن به عین گذر می‌کند. شکاک مطلق، حتی نیل به یقین ذهنی را نیز ناممکن می‌داند. پیرون (Pyrrho) معتقد بود که انسان در اکثر موارد نهایتاً به تکافوی ادله می‌رسد و نمی‌تواند یکی از طرفین را ترجیح دهد. کانت معتقد است: انسان در بعضی از امور به تکافوی ادله گرفتار می‌آید، طوری که گویی در اینجا عقل با خودش به تعارض می‌افتد (Kant, 1996B: 353).

در آثار مهم دینی و عرفانی نیز از منابع شناخت سخن می‌رود و حتی برای عقل، قلب و شهود حوزه و اعتبار متفاوتی تعیین می‌شود. عرفا از برخی از مراتب هستی سخن می‌گویند که معرفت به آنها ورای طور عقل است. از این روست که در اعتبار مطلق عقل و روش عقلی شک می‌افکنند و پای استدلال و استدلالیان را چوبین می‌شمارند. شکاکیت موجود در متون اولیه‌ی دینی، عرفانی و فلسفی هند و ادامه‌ی آن در آثار امثال ناگار جونه را باید از همین منظر نگریست.

پیشینه

ریشه‌های شکاکیت فلسفه‌ی هند در بخش‌های متعددی از متون ودا، اوپانیشاد و متون اولیه‌ی بودایی قابل‌مشاهده است. دوره‌های مختلف هند در یک تقسیم‌بندی به: (۱) دوره‌ی باستان (۹۰۰ B.C.-۲۰۰ A.D.) دوره‌ی کلاسیک (۲۰۰ A.D.-۱۳۰۰) دوره‌ی قرون وسطی (۱۳۰۰-۱۸۰۰ A.D.) دوره‌ی مدرن (۱۸۰۰ A.D.) تاکنون قابل‌تقسیم است. شکاکیت فلسفه‌ی هند از دوران اولیه‌ی هند ریشه گرفته است. ظهور متون ریشه‌ای در دوره‌ی کلاسیک که معمولاً سوترا (sūtras) یا کریکا (kārikās) نامیده می‌شوند و نیز رواج گسترده‌ی تفاسیر فرعی بر این متون ریشه‌ای با عنوان «آیات ریشه‌ای در راه میانه» (Mūlamadhymakakārika) از ویژگی‌های فلسفه‌ی هندی در دوره‌ی کلاسیک است: Westerhoff, 2009: (6). هدف ما در این مقاله پرداختن به سنت شکاکانه دوره‌ی کلاسیک هند و یافتن ریشه‌های این سنت شکاکانه در ریگ‌ودا (Rg Veda)، اوپانیشادها (Upaniṣads)، و متون اولیه‌ی بودایی است. از این رهگذر معلوم می‌شود که شک سه شکاک عصر کلاسیک در سنت باستانی ریشه دارد (Perrett, 2016: 7-16). پس از آنکه به پیگیری ریشه‌های شکاکیت جایاراشی و

شری‌هارشا و ناگار‌جونه، به ترتیب، در ریگودا و اوپانیشادها و بودیسم اولیه پرداختیم، بر آرای شکاکانه‌ی ناگار‌جونه و رویکرد شکاکانه‌ی او متمرکز خواهیم شد. بنابراین، رسالت این مقاله در گام اول پیگیری ریشه‌های شکاکیت در هند باستان، و در گام دوم بررسی و پاسخ به این پرسش است که چگونه ناگار‌جونه در آثار و آرای خود، به اقتضای سنت اولیه‌ی هند، شکاکیت بودیسم اولیه را پرورده و توسعه بخشیده است. در ادامه، با توجه به تعالیم ابن‌عربی معلوم می‌شود که آرای به‌ظاهر شکاکانه‌ی ناگار‌جونه در حیطه‌ی شک عرفانی قرار می‌گیرد که نیل به معرفت حقیقی را فراتر از توان عقل می‌داند.

تاکنون در زمینه‌ی شک در هند باستان، به‌ویژه در آثار ناگار‌جونه، هیچ مقاله و تحقیق داخلی انجام نگرفته است، اما چند مورد تحقیق در زمینه‌ی شک در هند باستان وجود دارد که هر یک شک و شک‌گرایی در هند باستان را از جهاتی بررسی کرده‌اند.

اورارد فلینتوف در مقاله‌ی "*Pyrrho and India*" (۱۹۸۰) ریشه‌ی شک در هند باستان را به سانجیای شکاک برمی‌گرداند.

اتان ای. میلز (Ethan Mills) در مقاله‌ی "*Jayarāśi's Delightful Destruction of Epistemology*" (۲۰۱۵) جایاراشی (Jayarāśi) را شکاک معرفی می‌کند. اتان ای. میلز در مقاله‌ی دیگری با عنوان "*Nāgārjuna's Pañcakoṭi*", "*Agrippa's Trilemma, and the Uses of Skepticism*" (۲۰۱۶) معتقد است ناگار‌جونه با شک‌گرایان پیرونی، درباره‌ی معیارهای معرفت‌شناختی تا حدود زیادی هم‌نظر و هم‌جهت است. اتان ای. میلز در کتاب "*Three Pillars of Skepticism in Classical India: Nāgārjuna, Jayarāś, and Śrī Harṣa*" با بررسی ریشه‌های شک‌گرایی هند باستان، تاریخ فلسفه‌ی هند را حاوی سنت شکاکانه می‌داند و شک پیرونی را در سنت شک‌گرایی هند باستان جست‌وجو می‌کند.

داگلاس‌ال‌برگر (Douglas L. Berger) در مقاله‌ی "*Illocution, No-Theory and Practice in Nagarjuna's Skepticism*" (۱۹۹۸) با دفاع از شکاکیت خود، نوع شک و پرامانایی (pramana) که ناگار‌جونه بر آن استناد می‌کند را با عنوان افراط‌های متافیزیکی و ذات‌گرایی موردانتقاد قرار می‌دهد.

متیو آر. دستی (Matthew R. Dasti) در مقاله‌ی "*Skepticism in Classical Indian Philosophy*" (۲۰۱۸) ریشه‌ی شک پیرونی را در هند باستان می‌داند. ما در این مقاله به دنبال ریشه‌های شک پیرونی در هند باستان نیستیم، بلکه درصدد بررسی ریشه‌های شکاکانه‌ی سنت کلاسیک هستیم و آن را در دوران هند باستان و متون اولیه‌ی بودایی و هندی جست‌وجو می‌کنیم. نهایتاً نتیجه می‌گیریم که شکاکیت ناگار‌جونه زمینه‌ای است برای تأیید و تقویت نوعی هستی‌شناسی و معرفت‌شناسی عرفانی که مشابهت‌های قابل‌توجهی با آرای ابن‌عربی دارد یا حداقل می‌توان آن را با آرای ابن‌عربی به‌شکلی معقول و روشمند تفسیر کرد.

مقام فکر، عقل و قلب در عرفان ابن‌عربی

لازم است قبل از بررسی آرای ناگار‌جونه به برخی آرای ابن‌عربی که به مباحث علم و معرفت و عقل می‌پردازد، اشاره‌ی اجمالی داشته باشیم. محی‌الدین ابن‌عربی، علاوه بر هستی‌شناسی عمیق و اعجاب‌انگیزی که طرح کرده است، در مورد توانایی‌های حس، فکر، عقل و قلب (قوای علم و معرفت) آرای بدیعی دارد که می‌توان در پرتو آنها تفسیر سازگار و قابل‌دفاعی از شکاکیت ناگار‌جونه نسبت به توانایی عقل و استدلال عقلی ارائه داد.

مراتب هستی، طبق نظر ابن‌عربی، از یک حیث شش مرتبه و از حیث دیگر به پنج حضرت تقسیم می‌شود. علم و معرفت به حقایق همه‌ی این حضرات فراتر از توان عقل است. عقل حد و قید دارد، ولی مراتب و مجالی که محل ظهور و تجلی حق تعالی

است نامتناهی است. این مرلتب از یک حیث عبارتند از: (۱) غیب الغیب یا غیب اول و تعیین اول که «احدیّت ذات» نامیده می‌شود. (۲) غیب یا تعیین ثانی که مرتبه‌ی واحدیّت و الوهیت است. (۳) مرتبه‌ی ارواح یا عقول و نفوس کلیه‌ی مجرد، که «غیب مضاف» نیز خوانده می‌شود. (۴) مرتبه‌ی مثال، خیال مطلق یا خیال منفصل، که مرتبه‌ی ظهور معانی در قالب‌های محسوس است. (۵) مرتبه‌ی حس و شهادت یا همان وجود اجسام و اکوان (۶) مرتبه‌ی جامع جمیع مراتب، یا حقیقت انسان کامل.

اگر مرتبه‌ی اول و دوم را مرتبه‌ی واحدی اعتبار کنیم، پنج مرتبه می‌شود که آن را «حضرات خمس» می‌نامند (Qaysari, 2003: 1/109-112). معرفت به تجلیات الهی در این حضرات، حتی در عالم حس و شهادت، از حدود فکر و عقل فراتر است، زیرا به باور ابن عربی، عقل مخطی است و خطایش ناشی از تقلید از فکر است و فکر نیز مقلد خیال است و خیال نیز مقلد حواس است و همه‌ی این قوا در مظان خطا هستند (Ibn 'Arabi, n.d.: 1/288). ابن عربی محدودیت عقل را از حیث فکر می‌داند، نه از حیث قبول (Ibn 'Arabi, n.d.: 1/41).

«فکر اموری را محال می‌شمارد و عقل را نیز آن را از فکر می‌پذیرد ... اگر عقل مورد رحمت الهی قرار گیرد، با علم وهبی این امور را همچون واقعه‌ای صحیح و غیر مستحیل می‌پذیرد، ولی از حیث فکری همچنان محال و ناممکن می‌نماید» (Ibn 'Arabi, n.d.: 2/114). او با اشاره به آیه‌ی "و علمناه من لدنا علماً" (Al-Kahf: 65) و "علمه البیان" (Al-Rahman: 4) می‌گوید: «خدا تعلیم را به خود نسبت داده است، نه به عقل و فکر، پس فوق فکر مقام دیگری است که به بندگان علم می‌دهد (Ibn 'Arabi, n.d.: 2/14). این قسم علم را کسی دارد که دارای قلب است. قلب که ورای طور عقل است، به هر انسانی عطا نشده است و لذا فرمود: "لمن كان له قلب" (Qaf: 37). «اکثریت به اقتضای عقلشان در مقام انکار علم قلب برمی‌آیند، زیرا عقل و قوای دیگر محدود و مقیدند، اما قلب هرگز حد و قیدی ندارد» (Ibn 'Arabi, n.d.: 1/289).

ابن عربی علم فوق طور عقل را «علم اسرار» می‌نامند و می‌گوید: «درک و فهم علم اسرار از دایره‌ی افهام عادی دور است ... (Ibn 'Arabi, n.d.: 1/32). علم اسرار را قلب درمی‌یابد، که خداوند به بعضی از بندگان موهبت می‌کند (Ibn 'Arabi, n.d.: 2/523).

ابن عربی فکر و نظر را در قیاس با راه کشف و شهود ناروا می‌شمارد، زیرا موردی پیدا نمی‌شود که معرفت به آن از راه کشف و شهود ممکن نباشد (Ibn 'Arabi, n.d.: 3/523). او می‌گوید: حق تعالی عقل اول را از لاشیء (عدم) آفرید. ادراک عقل اول یا قلم اعلی یا حقیقت محمدیه نسبت به فاعلش از ادراک همه‌ی مفاعیل یا معالیل نسبت به فاعلشان ضعیف‌تر است ... زیرا میان مُبدع اول و حق تعالی اصلاً مناسبتی وجود ندارد، پس او به‌طور کلی از معرفت فاعلش، یعنی حق تعالی، محروم و ناتوان است. (Ibn 'Arabi, n.d.: 1/94) او در جایی دیگر میان علم و معرفت فرق می‌گذارد (Ibn 'Arabi, n.d.: 1/636) و می‌گوید: یکی از معرفت‌ها، معرفت به کمال وجود و نقص آن است. این از سخنان عجیبی است که واقعاً ورای طور عقل است. او معتقد است: «وجود نقص در وجود، از کمال وجود است. "اعطی کل شیء خلقه"، یعنی خلق هر چیزی را به آن عطا کرده است و چیزی را فرونگذاشته است، حتی نقص را که آن را هم خلق کرده است» (Ibn 'Arabi, n.d.: 2/300-308). او محل معرفت را قلب می‌داند که معصوم و مصون از خطاست (Ibn 'Arabi, n.d.: 1/256) زنگار قلب تعلق آن به غیر خدا و اشتغال به علم اسباب است که مانع تجلی حق بر قلب می‌شوند (Ibn 'Arabi, n.d.: 1/91).

بنابراین، از نظر ابن عربی معارفی وجود دارد که با فکر و عقل نمی‌توان به آنها دست یافت و حتی فکر و عقل به انکار آنها می‌پردازند. وقتی معارف اصیل حاصل قوه‌ی قلب است که طورش ورای طور عقل است، پس شک در توانایی فکر و استدلال برای کسب معرفت ثابت و حقیقی معقول‌ترین روش خواهد بود. علم به اسمای الهی، علم به تجلی حق در اشیا، علم به خطاب حق تعالی به بندگان، معرفت کمال وجود و نقص آن، معرفت به حقایق خود انسان و علم خیال (Ibn 'Arabi, n.d.:)

2/215&311)، معارفی است که پای عقل در نیل به آنها کوتاه است (Ibn 'Arabi, n.d.: 4/222). معرفت به عین ثابت نیازمند قوه‌ای غیر از حس و عقل است. معرفتی که همان حکمت است و همچون وجود اعیان ما موهبت الهی است (Ibn 'Arabi, n.d.: 3/456). اهل حکمت دارای قوه‌ی قلب "من له قلب" بوده و از این رو، بهره‌مند از علم لدنی هستند. علم لدنی عالی‌تر از الهام است، زیرا برخلاف الهام، ثابت و غیرزایل بوده و همراه مصیب است و در آن خطایی رخ نمی‌دهد (Ibn 'Arabi, n.d.: 3/287). علم حقیقی فقط آن است که خداوند در قلب عالم می‌افکند، کسی که از کشف بهره‌ای نبرده باشد علم نیز ندارد (Ibn 'Arabi, n.d.: 1/218).

ذات عالم و ذات حقیقی از نظر ابن عربی

ابن عربی در فص شعیبی *فصوص الحکم* ماسوی حق را، که عالم می‌نامیم، ذاتاً ناپایدار و وهم و خیال می‌داند. او معتقد است عالم کلاً اعراضی است مجتمع در ذات احدیت که در ذات حق ظهور اعتباری دارند و در هر آن متبدل می‌شوند ... و جوهری جز ذات احدیت نیست (Parsa, 1987: 287). وجود اعراض در خارج یک آن بیش نیست و در آن وجود معدوم می‌شوند (Sheykh Maki, 2006: 193). ماسوی الله همواره در حال تبدیل و تغییر است، لذا آن را «خیال حائل» و «ظل زائل» می‌داند (Ibn 'Arabi, n.d.: 2/312). عرض در دو آن بقا ندارد و نیازمند قیومی است که در هر آن، سبب ظهور و وجودش شود. حق تعالی یگانه ذات حقیقی است که اعراض را بر سبیل تجدد اعراض ظهور و وجود می‌بخشد.

ماسوی حق مثل خیال است و قوام خیال به صاحب خیال است، طوری که اگر یک آن از آن مخیل توجه برگرداند، معدوم می‌گردد. آنچه در خیال است، آن به آن نیازمند توجه صاحب خیال است. ماسوی فاقد ذات است، زیرا وجودش آنی و لحظه‌ای است، ولی از حیث دیگر چون وجود ربطی به حق تعالی دارد، دارای ذاتی ربطی و تطفلی است.

ریشه‌های شک

این ادعا که ریشه‌های شکاکنه‌ی سنت کلاسیک را می‌توان در دوران باستان یافت، بدین معنی نیست که روش‌ها و استدلال‌های شک‌آمیز ناگارجونه، را به‌طور کامل در متون اولیه می‌یابیم، بلکه مقصود این است که آنچه یافت می‌شود، اغلب نظیر تلاش‌های اولیه یا پیش‌درآمد است. متون اولیه در حقیقت کوشش‌های اولیه‌ی فلسفی، نظیر فلسفه‌ی پیشاسقراطی‌های یونان باستان مانند هراکلیتوس (Hērakleitos) یا تالس (Thales) بوده‌اند. ریگ‌ودا متنی بسیار پیچیده است که دیدگاه‌های فلسفی بسیاری را در قالب (سرودها، طلسم، معماها و غیره) دربرمی‌گیرد و اختصاص چنین متن پیچیده‌ای صرفاً به یک دیدگاه خاص، کاملاً اشتباه است (Mills, 2018: 39).

این متون، نشان‌دهنده‌ی ابتدایی‌ترین لایه‌های سنت فلسفی هند و حاوی عناصری از شک و تردیدند، عناصری که مجدداً در سنت دوره‌ی بعد قابل‌مشاهده هستند. در این متون درعین‌حال که مشتمل بر عناصر و مباحث فرهنگی و فلسفی هستند، شک‌گرایی غالب است. میلز تصریح می‌کند که منطقاً می‌توان از یک سنت شکاکیت در هند کلاسیک، یا شاید به‌طور دقیق‌تر، شاخه‌هایی از سنت‌های شکاکیت سخن گفت (Mills, 2018: 40).

شکاکیت در ریگودا

کلمه‌ی «ودا» (veda) در لغت به معنای «دانش» است. شک‌گرایی، در معنای معمول خود، انکار معرفت در برخی یا در تمام حوزه‌ها است. بنابراین، بحث از شکاکیت در ریگودا چه بسا ابتدا اندکی عجیب به نظر برسد. متون ریگودا حاوی نکاتی در مورد عقاید غیرجزمی و شکاکیت فلسفی است که می‌توان آن را به‌طور همزمان هم آغاز فلسفه در هند و هم آغاز شکاکیت در فلسفه‌ی هند دانست. پرسش‌های ودایی «آشکار می‌سازد که شک‌گرایی، قدمتی به‌زای تاریخ تولد تمدن دارد» (Matilal, 1977: 33).

فرانکلین ادگرتون (Franklin Edgerton) نیز در مجموعه‌ی فلسفه‌ی اولیه‌ی هندی می‌نویسد: «در بند پنجم ریگودا (۲،۱۲) در سرود دینی که برای ایندرا خوانده می‌شود، می‌توان نوعی شکاکیت مذهبی را مشاهده کرد». ادگرتون می‌نویسد: زمانی که برخی از مردم در مورد ایندرا سؤال کردند: "او کجاست؟" برخی حتی گفتند: "ایندرا (Indra) اصلاً وجود ندارد!" او معتقد است: «برخی از متفکران، به شکاکیت روی نیاورده، همچنان راست‌گیش باقی ماندند» (Edgerton, 1965: 19).

شکاکیت فلسفه‌ی هند را می‌توان در قطعاتی از ریگودا همچون (۸،۸۹، ۲،۱۲، ۹،۱۱۲، ۱۰،۱۲۹، ۴،۱۰، ۸۲، ۱۰،۱۲۹) یافت که دلیل بر وجود شک، مثلاً پیرامون خدای ایندرا است: «آن موجود وحشتناکی که از او می‌پرسند کجاست؟ و حتی در مورد او گفته می‌شود که، او اصلاً وجود ندارد» (Edgerton, 1965: 53). هرچند می‌توان این نوع شک را نوعی شک در گزاره‌های کلامی خاص تلقی کرد، اما می‌توان آن را از منظر معرفتی بررسی و مبانی فلسفی و معرفتی آن را مشخص کرد. برخی از فیلسوفان غربی به تبع کانت با بررسی حدود و توانایی شناختی عقل، اعتبار مهم‌ترین براهین کلامی، الهیاتی و فلسفی در مورد خدا و کیهان‌شناسی و بقای نفس و اختیار را زیر سؤال می‌برند. در هر موضوعی وقتی بحث از حقیقت در برابر کذب باشد، بحثمان منطقی است، ولی اگر حقیقت را در برابر خطا بررسی کنیم، کارمان معرفت‌شناختی است. از این رو، می‌توان گفت بحث از خطا و صواب در دعاوی کلامی و الهیاتی لاجرم ما را وارد مباحث معرفت‌شناختی می‌کند. برای مثال، در آیه‌ی ۱۰،۲۸ ریگودا می‌توان نمونه‌ای از شک فلسفی در مورد خلقت را مشاهده کرد: «حتی اگر کسی نظیر کاهنان برهمن بداند که یک خالق وجود دارد، این دانش تضمین‌کننده‌ی آفرینش نیست». شفاف‌ترین بیان شک و تردید در فلسفه‌ی اولیه‌ی هند را می‌توان در یکی از مشهورترین بخش‌های متن ریگودا (۱۰،۱۲۹) مشاهده کرد (آیات ۱-۵). «در حقیقت چه کسی می‌داند از کجا آمده، و این آفرینش از کجا بوده است؟ خدایان در آن سوی آفرینش این (جهان) هستند. پس چه کسی خواهد دانست که از کجا آمده است؟» (Jamison and Brereton, 2014: 1609).

شکاکیت در اوپانیشاد

به نظر می‌رسد عناصر شک‌گرایی در اوپانیشادها پررنگ‌تر از ریگودا باشد. اوپانیشادها معمولاً به‌منزله‌ی ترغیب خوانندگان جهت دستیابی به نوع خاصی از شناخت خود "آتمن" (ātman) و واقعیت غایی "برهمن" (Brahman)، به شمار می‌روند. چنین دانشی بر تجربیاتی مبتنی است که با پیروی از معیارهای ویلیام جیمز (Willia James) (۱۹۵۸) می‌توان آن را غیرقابل وصف و دارای کیفیتی معرفتی نامید. استیس نیز هفت ویژگی مشترک برای تجارب عرفانی ذکر می‌کند که بیان‌ناپذیری و متناقض‌نمایی از آن جمله‌اند (Stace, 2009: 111). در برخی از بخش‌های اوپانیشاد نوعی عرفان توأم با شک و تردید نسبت به تفکر فلسفی دیده می‌شود. به گفته‌ی پل دوسن (Paul Deussen)، تأملات اوپانیشادی دارای دو جنبه‌ی منفی و مثبت درباره‌ی دانش است: «تا جایی که هیچ دانش تجربی به شناخت برهمن ختم نشود، منفی است و آنجا که این آگاهی تا جایی برانگیخته شود که دانش واقعیت تجربی مانعی واقعی برای شناخت برهمن باشد، مثبت است» (Deussen, 1966: 74). براین‌اساس، شک عرفانی اوپانیشادی متشکل از دو بخش مثبت و منفی است. جنبه‌ی مثبت و منفی به ترتیب اشاره دارند به اینکه:

۱) معرفت عرفانی اتمن/ برهمن وجود دارد. ۲) این معرفت عرفانی را نمی‌توان از طریق حواس و یا از طریق ابزارهای فلسفی مانند استدلال، تحلیل، مفهوم‌سازی زبانی و غیره به دست آورد. در اوپانیشادها شاهد مطالب عقل‌گریز و حتی عقل‌ستیزی هستیم که حداقل به معنی حدومرز گذاشتن به توانایی عقل و نفی اطلاق و شمول حوزه‌ی آن است. نفس این باور بدین معنی است که عقل گاه در کشف حقایق هستی دچار خطا می‌شود و صرفاً از این حیث می‌توان آن را در مباحث معرفت‌شناختی مطرح کرد. به گفته‌ی یاجناوالکیا (Yājñavalkya)، معرفت اتمن از طریق مفهوم‌سازی فلسفی و یا از طریق ادراک عادی حاصل نمی‌شود، بلکه برای رسیدن به این دانش باید از روش یا طریق منفی و سلبی پیروی کرد. جنبه‌ی دوم شک عرفانی اوپانیشاد مجسم‌کننده‌ی نوعی معرفت عرفانی است. در بحث معروف بین مرگ و ناچیکتاس (Naciketas) در کاتها اوپانیشاد (Kātha Upaniṣad =KaU)، مرگ به ناچیکتاس می‌گوید که آگاهی از زندگی پس از مرگ با استدلال قابل‌دستیابی نیست، هرچند که می‌توان آن را با دستورالعمل شناخت (KaU 2.9). با این حال، "خود" حتی گریزان‌تر است. این خود، با آموزش یا با عقل، و یا با یادگیری مقدس حاصل نمی‌شود. کسی که از کار بد دست‌نسته باشد و ذهنی که آرامش نداشته باشد، از راه علم به او دست‌نخواهد یافت، بلکه تنها هر کسی را که او انتخاب کند، به او خواهد رسید (KaU 2.23-24. 1965: 185). ذهن نمی‌تواند به آرامش برسد؛ مگر اینکه از خیال‌بافی و رؤیاپروری پرهیز کند. آنچه باعث سلب آرامش ذهنی می‌شود، خیال‌بافی و رؤیاپروری است. این نکته‌ی بسیار دقیقی است که اول بار سیمون‌وی، بر آن تأکید کرد (Weil, 2003: 13). همچنین می‌خوانیم که: «نه با گفتار، نه با عقل نه با بینایی نمی‌توان به او دست یافت. چگونه می‌توان آن را غیر از گفتن «او هست!» درک کرد» (KaU 6.12. 1996: 246). فیلسوفان نیز از دشواری شناخت خود یا گریزان‌بودن «خود» سخن گفته‌اند. برای شناخت هر چیزی باید بدان احاطه‌ی ذهنی پیدا کرد. برای احاطه‌ی ذهنی به چیزی باید آن چیز به متعلق شناخت یا عین تبدیل شود. ویژگی اصلی من شناسا فعالیت فکری و پویایی است. بنابراین خود یا فاعل شناسا هیچ‌گاه در تور مفاهیم نمی‌افتد و در محدوده‌ی گزاره‌ها آرام‌وقرار نمی‌گیرد، زیرا در غیر این صورت، شأن و هویت اصلی خود را که همان پویایی است از دست خواهد داد (Sa'adati Khamseh, 2015: 311-317). وقتی برای اثبات ادعای خاصی استدلال اقامه می‌کنیم، از محدوده‌ی شک مطلق و فراگیر خارج شده‌ایم.

آرام‌گرایی بودایی و ماده‌گرایی

ماتریالیسم دیدگاهی فلسفی و هستی‌شناختی است که اعتقادی به وجود موجودات غیرمادی ندارد. چنین دیدگاهی در بودیسم اولیه اغلب با عنوان «فناگرایی» شناخته می‌شود. این دیدگاه دقیقاً شکاکیت نیست، اما چالشی است که در متون بودایی اولیه نسبت به دیدگاه‌های مذهبی می‌توان مشاهده کرد.

موضع افراطی‌تر شکاکیت و عدم‌تعهد را می‌توان در دیدگاه مارماهی‌لغزانها (eel-wrigglers) و در شکل سنجایه بلاتهاپوته (Sañjaya Belaṭṭhaputta) یافت. مارماهی‌لغزانها، درست مانند شکاکان پیرونی (Puritans Skeptics)، از اثبات یا انکار یک تز امتناع می‌کنند. در مورد مارماهی‌لغزانها در برهماجالاسوتا (Puritans skeptics) شرح بیشتری داده شده است: چهار ادعای آنها این است: ۱) ممکن است هر نظریه‌ای دروغ باشد، ۲) ممکن است احساسات مضر ایجاد کند، ۳) ممکن است اعتراضاتی را برانگیزد که پاسخ‌دادن به آنها دشوار است، ۴) یا در نهایت ممکن است مارماهی‌لغزانان احمق باشند» (Brahmajāla Sutta2, 1965: 24-27). این‌ها نمونه‌هایی از سوالاتی است که از آنان پرسیده می‌شود و ادعاهایی که از طرف مارماهی‌لغزانها طرح می‌شود این است: «اگر از آنها پرسیده شود آیا دنیای دیگری وجود دارد؟ پاسخ می‌دهند: اگر این‌طور فکر می‌کردم، می‌گفتم. اما من این‌طور فکر نمی‌کنم. من نمی‌گویم این‌طور است و غیر از این هم نمی‌گویم. من نمی‌گویم این‌گونه نیست». سانجایا از نفی چهارگانه استفاده می‌کند. این که هست، نیست، هم هست و هم نیست، و نه هست و نه نیست (Jayatilleke, 1963: 88-89). در سانجایا ریشه‌های شکل استدلالی دیده می‌شود که در نهایت به روش اصلی برای شکاکان کلاسیک هند یعنی

پراسانگا (prasaṅga) به معنای پیامدهای ناخواسته تبدیل می‌شود. نفی چهارگانه را می‌توان نهایت شکاکیت معرفتی دانست که اصل امتناع تناقض را نادیده می‌گیرد. لازمه‌ی نفی چهارگانه‌ی سانجیا این است که هم‌زمان هم بر اجتماع نقیضین تأکید می‌شود و هم بر ارتفاع نقیضین. در این مرحله، گویا وارد حوزه‌ای شده‌ایم که مجال برای تفکر منطقی نیست. استیس می‌گوید: «عرفان به‌کلی با قوانین و قوالب معهود تفکر ناسازگار است و آشکارا قواعد منطق را نقض می‌کند» (Stace, 2009: 58). ابن عربی عالم خیال منفصل را چنین عالمی می‌داند: «تجلی از وجود که در آن وسعت یافتن صغیر برای آنکه بتواند کبیر را در خود جای دهد، ظاهر شد با باقی‌ماندن صغیر بر صغر خود و کبیر بر کبر خود؛ مانند شتری که از سوراخ سوزن بگذرد» (Ibn Arabi, n.d.: 2/633).

در حالی که ماتریالیسم و مارماهی لغزاندن سانجیان در متون اولیه‌ی بودایی به‌عنوان عناصر منفی و نامطلوب غیربودایی معرفی شده‌اند، برخی از عناصر شکاکانه نیز وجود دارند که به‌نحو مثبت‌تری ارائه می‌شوند. این نگرش تحت‌عنوان آرام‌گرایی اولیه‌ی بودایی شناخته می‌شود: «نگرشی که بر انفعال در اعمال مذهبی تأکید کرده، و به‌عنوان هدف نهایی خود به دنبال دستیابی به حالتی از «سکوت درونی» سعادت است» (Collins, 1982: 139). فلسفه‌ی بودایی اولیه شامل دو رشته‌ی رقیب بود: گرایش بینش تحلیلی (the analysis-insight tendency) و گرایش آرام‌گرایی.

این دو گرایش از عملکرد فلسفی ناگارجونه بازنمایی دو گرایش در بودیسم اولیه است. به گفته‌ی کالینز، یک رویکرد برای دستیابی به تهی‌بودن (emptiness) و نیروانا (nirvāṇa)، حمله‌ی مستقیم به هر شکل مفهوم‌سازی و هر دیدگاه طبیعی است. رویکرد دیگر، تجزیه و تحلیل محتواهای مفهومی و طبقه‌بندی آنها به دسته‌های شناخته‌شده است. براساس رویکرد دوم، هدف بودیسم کاهش رنج از طریق تحلیل و شناخت ماهیت واقعی واقعیت است. از سوی دیگر، گرایش آرام‌گرایی «به‌دنبال دستیابی به حالتی از آرامش درونی (innerquiet) به‌عنوان هدف نهایی خود است» (Ibn Arabi, n.d.: 2/633).

ابن عربی این سکوت یا آرامش درونی را ناشی از علم می‌داند؛ علمی که نتیجه‌ی سلوک وجودی است، نه تحلیل‌های عقلی. او می‌گوید: «بعضی از روی جهل گفته‌اند که «عجز از درک ادراک خودش ادراک است»، ولی اهل علم چنین نگفته‌اند و این بالاترین قول است. به این معنی که علم، به این شخص سکوت را عطا کرده است نه عجز را» (Ibn Arabi, 1987: 1/62).

ناگارجونه و نفی همه‌ی دیدگاه‌های بودایی

در هند، تبت، آسیای شرقی و غرب، ناگارجونه به‌عنوان عارفی پوچ‌گرا، ضدواقع‌گرا، تجربه‌گرا، شک‌گرا، ساختارشکن، عقل‌گریز، متافیزیک‌دانی متعالی و تضعیف‌کننده‌ی فلسفی شناخته می‌شود. به نظر می‌رسد ناگارجونه از جهتی در حال ارائه‌ی یک دسته از استدلال‌های فلسفی به نفع این دیدگاه است که همه چیز از ذات خالی است، چیزی که می‌توان آن را دیدگاه پوچی جهانی نامید. «آنچه که به مبدأ وابسته بوده و آنچه براساس درک چیزی تعیین شده است، آن را پوچی و راه میانه می‌نامیم» (MMK. 24.18). از سوی دیگر، عباراتی وجود دارد که در آنها به نظر می‌رسد ناگارجونه خوانندگان را دعوت می‌کند که از هرگونه دیدگاه، حتی دیدگاه پوچی جهانی، اجتناب کنند: «من به او تعظیم می‌کنم "گوتمه" (Gautama)، که با شفقت، درمه‌ی واقعی را به‌منظور رهاکردن همه‌ی دیدگاه‌ها آموزش داد» (MMK. 27.30). چگونه ناگارجونه می‌تواند هم‌زمان به نفع دیدگاهی استدلال کند که طی آن هم همه چیز خالی است و درعین حال دعوت به کنارگذاشتن همه‌ی دیدگاه‌ها می‌شود؟ میلز معتقد است که ناگارجونه ما را به‌نوعی خاص از پوچی، یا به عبارت دقیق‌تر، به کنارگذاشتن و تهی‌شدن از هرگونه باور و نظر در مورد جهان و خود فرا می‌خواند. ناگارجونه نسبت به فلسفه شکاک است. استدلال‌های ناگارجونه به جای حمایت از دیدگاه فلسفی در

مورد ماهیت واقعیت یا معرفت، برای پوچی به منظور پاکسازی از هر دیدگاه، یا هر نظری، حتی دیدگاه‌هایی درباره‌ی خود پوچی است (Mills, 2018: 63).

نفی نگارگونه در دو مرحله است. در مرحله‌ی اول به نفع دیدگاه پوچی و علیه ذات استدلال می‌شود و در مرحله‌ی دوم همان نفی اول نیز نفی می‌شود. مرحله‌ی اول، استدلالی به نفع یک موضع فلسفی است و در مرحله‌ی دوم، هدفی درمانی را فرادید دارد. او معتقد است با دانش عقلی و نظری نمی‌توان از موضع خاصی حمایت کامل کرد. هدف و غرض او در نهایت درمانی است تا نظری.

تفسیر ناگارگونه از عرفان، ضد واقع‌گرایی و شک معرفتی

اغلب تفاسیر عرفانی به توصیه‌هایی در برابر دیدگاه‌ها و مفهوم‌سازی اشاره می‌کنند که تا حدودی مشعر به سبک آرام‌گرایی بودایی اولیه است. طبق تفاسیر عرفانی، هدف ناگارگونه پاک کردن زمینه‌ی شناختی ما در جهت ایجاد فضایی برای آگاهی مستقیم غیرقابل توصیف از واقعیت است. مورتی می‌گوید: «واقعیت را متعالی‌تر از اندیشه می‌داند» (Murti, 1955: 330). از نظر مورتی، دیالکتیک منفی منجر به فراتر رفتن از همه‌ی نظریه‌پردازی‌ها و سپس درک مستقیم امر مطلق یا واقعی می‌شود.

جان تابر معتقد است: هدف MMK توصیف چشم‌اندازی است که «در نهایت برای ناگارگونه بر استدلال گفتمانی، بلکه بر نوعی بینش غیرگفتمانی مبتنی است» (Taber, 1998: 237). ویلیام جیمز معتقد است تجربه‌ی عرفانی باید دارای چهار ویژگی باشد: «(۱) ناگفتنی (۲) کیفیت معرفتی (۳) گذرا (۴) انفعال» (James, 1958: 319).

ویژگی اصیل تجربه‌ی عرفانی، غیرقابل‌وصف‌بودن آن است. از این نتیجه می‌شود که کیفیت آن باید مستقیماً تجربه شود و نمی‌توان آن را به دیگران منتقل کرد. بنا بر این تفاسیر، متون ناگارگونه به جای بیان و دفاع از یک عقیده‌ی فلسفی، به دنبال ایجاد نوع خاصی از تجربه در خوانندگان است. براساس ویژگی «کیفیت معرفتی» تجارب عرفانی، «اگرچه حالات عرفانی بسیار شبیه حالات احساسی هستند، اما از نظر کسانی که آن را تجربه می‌کنند، این افراد صاحب حالت‌های معرفتی نیز هستند. این حالت‌های معرفتی نوعی بینش به اعماق حقیقت هستند که عقل گفتمانی قادر به تجربه‌ی آنها نیست» (James, 1958: 319). در تفاسیر عرفانی از ناگارگونه چیزی خارج از محدوده‌ی استدلال فلسفی در جریان است. «آرامش هر شناختی و آرامش تکثیر مفهومی، صلح است که در هیچ کجا، هیچ دارمایی توسط بودا به هیچ کسی تعلیم داده نشده است» (MMK, 25.24). برای ناگارگونه‌ی عارف، دیالکتیک منفی پوچی منجر به آرامش فعالیت شناختی عادی می‌شود و از آنجایی که دانش عرفانی غیرقابل توصیف است، بودا نمی‌توانست چیزی در مورد چنین دانشی، حداقل به‌طور مستقیم، آموزش دهد.

نوآوری‌های جدیدتر در پژوهش ناگارگونه در قالب تفاسیر ضدرنالیستی وجود دارد. مارک سیدریتس (Mark Siderits) پروژه‌ی تفسیر ضدرنالیستی ناگارگونه را چنین می‌داند: «گفتن اینکه همه‌ی «چیزها» خالی هستند، صرفاً بیان این نکته‌ی ضدواقع‌گرایانه است که قادر نیستیم واقعیت مستقل از ذهن را به‌معنای واقعی رنالیستی صاحب محتوا و ماهیت بدانیم» (Siderits, 2000: 24).

ماتیلال (B. K. Matilal) شکاکیت ناگارگونه را نوعی شک عرفانی تفسیر می‌کند (Matilal, 1986: 46–68; Matilal, 2001: 72–83). ماتیلال اذعان می‌کند که شک معرفت‌شناختی، آرای ناگارگونه را دچار ناسازگاری می‌کند؛ پس ناگارگونه

باید از نوعی نفی به نام نفی پراساجیا یا به تعبیر ماتیلال «انکار بی تعهد» یا «نفی غیر کلامی» استفاده کند (Matilal, 1986: 65-67).

روش سلبی ناگارجونه فراتر از الهیات سلبی است. الهیات سلبی به نفی صفات از خدا یا ذات مطلق می‌پردازد، ولی ناگارجونه روش سلبی را برای رد و نفی هر دیدگاهی به کار می‌برد. وقتی برهان در تحلیل نهایی به گزاره‌هایی منتهی شود که قابل اثبات نبوده یا نیازی به استدلال و اثبات ندارند، باید چیزی را بدون استدلال بپذیریم. آری، آن گزاره‌ی مبنایی یا نهایی به جهت بدیهی بودن نه قابل اثبات است و نه نیازی به اثبات دارد، ولی اینجا همچنان ذهن قانع نمی‌شود، زیرا هیچ دلیل عقلی اقامه نشده است که آنچه برای ذهن بشری بدیهی است مطابق با واقع نیز است. با این حال باید پذیرفت که خود این تحلیل بر پایه‌ی پذیرش برخی از قواعد منطقی امکان‌پذیر است و نمی‌توان ناگارجونه را شکاک مطلق یا فراگیر به شمار آورد. شک او در خدمت سلوک عرفانی برای نیل به آرامش است.

راهبردهای پراسانگای ناگارجونه

روش اصلی استدلالی ناگارجونه پراسانگا (prasaṅga) (پیامد ناخواسته) نامیده می‌شود. پراسانگا در یک استدلال معمولی، فرضی است که بر چندین گزینه‌ی ممکن، یعنی بر نظریه‌ها یا تفسیرها دلالت می‌کند. در فرضیه‌ی پراسانگا هر ویکالپا یا حاوی تضادهای درونی بوده یا با سایر تعهدات یا مفروضات حریف ناسازگار است و در نهایت، استدلال با انکار فرض اصلی به پایان می‌رسد؛ در حالی که استدلال‌های پراسانگا از نظر ساختاری مشابه استدلال‌های اِحاله به محال (reductio ad absurdum) در منطق صوری هستند، اما دو تفاوت اصلی میان این دو وجود دارد. اولاً، در یک پراسانگا، انکار گزینه‌ها نیازی به ناسازگاری دقیق منطقی نداشته و صرفاً می‌توانند با اصول دیگر حریف ناسازگار باشند. از این رو، «پیامد ناخواسته» یا «لازمه» خوانده می‌شوند. دوم، انکار نهایی در یک پراسانگا به معنی پذیرش نظریه‌ی جایگزین نیست؛ بلکه نتیجه‌گیری یک استدلال پراسانگا معمولاً همان چیزی است که مرتبط با نفی prasajya شناخته می‌شود که یک «انکار بی تعهد» یا «نفی غیر معمول» در مقابل نفی پاریوداسا یا «نفی گزاره‌ای» است (Matilal, 1986: 66).

یکی دیگر از انواع استدلال ناگارجونه استدلال سه زمان (The three times) است. این شکل استدلال با طرح یک رابطه (اغلب یک رابطه‌ی علی) بین دو چیز توسط طرف مقابل شروع می‌شود. سپس سؤال می‌شود که آیا این رابطه در گذشته، حال یا آینده اتفاق می‌افتد؟ در ادامه نشان داده می‌شود که رابطه در هیچ یک از سه زمان نمی‌تواند اتفاق بیفتد و در نتیجه، موضع اصلی رد می‌شود. این شکل از استدلال در (MMK 1.5-7) و در نیایاسوترا (Nyaya Sūtra)، متن اصلی مکتب رقیب برهمنی نیز آمده است (Mills, 2018: 53).

پرامانا و پرامانیا

Vigrahavyāvartanī به معنای واژگونی ایرادها و با کوتاه‌نوشت (VV) درگیری با یک مخالف خیالی است. این متن با یک سلسله ایرادات در مورد انسجام مفهوم پوچی (śūnyatā) آغاز می‌شود. می‌توان صریح‌ترین برخورد ناگارجونه با مفاهیم معرفت (پراماناس) را در میان این مخالفت‌ها دید. در (VV30) شاهد انکار ادراک، استنباط یا هر وسیله‌ی معرفت دیگری هستیم و در (VV31) می‌بینیم که ناگارجونه به نقد ابزار معرفت می‌پردازد. استدلالی با پنج گزینه که در نهایت همگی رد

می‌شوند. گزینه‌ی اول: شاید ابزارهای معرفت (پراماناس) با ابزارهای دیگر معرفت ایجاد شده باشد (VV31)؛ باین‌حال، این منجر به یک پسرفت بی‌نهایت (anavastha) می‌شود (VV32). گزینه‌ی دوم: از آنجایی که گزینه‌ی قبلی کارساز نخواهد بود، شاید پراماناها خود را تثبیت کنند، همان‌طور که آتش هم خودش و هم چیزهای دیگر را روشن می‌کند، اما این اشتباه است، زیرا آتش نباید به‌عنوان روشن‌کننده‌ی خود تلقی شود؛ به‌علاوه، اگر پرامانا خود را تثبیت کنند، با پرامایاها (متعلقات معرفت) مرتبط نخواهند بود (VV40-41). گزینه‌ی سوم: شاید پراماناها توسط پرامایاها یا متعلقات معرفت ایجاد شده باشند که در این صورت، پرامانا ضرورتی نخواهد داشت، زیرا پرامایا یا موضوع معرفت از قبل برقرار شده است (VV43-44). ترتیب مناسبی که ابزار معرفت (پرامانا) براساس آن متعلق معرفت (پرامایا) را برقرار می‌کند، برعکس می‌شود و دور به وجود می‌آید. گزینه‌ی چهارم: شاید ابزارهای معرفت را از انواع مشابه یا متفاوت ایجاد کنند، مثلاً یک ادراک واحد با ادراک دیگری ایجاد شود. باین‌حال، این گزینه یا به یک تسلسل بی‌نهایت (مانند گزینه‌ی یک) یا دور (مانند گزینه‌ی سه) منجر می‌شود. گزینه‌ی پنجم: شاید بتوان معرفت را بدون هیچ دلیلی ثابت کرد (VV51). باین‌حال، این گزینه هیچ معرفت‌شناسی را راضی و متقاعد نمی‌کند.

به عبارت ساده‌تر، ناگار جونه نسبت میان ابزارهای معرفت، اعم از گزاره‌ها و ادراکات، را با اعیان و متعلقات معرفت خارج از پنج صورت نمی‌داند: (۱) گزاره‌ها یا ادراکات، ناشی از گزاره‌ها و ادراکات دیگر باشند که نهایتاً منجر به تسلسل می‌شود. (۲) گزاره‌ها یا ادراکات، مکتفی بالذات باشند که در این صورت ارتباطی با متعلق معرفت نخواهند داشت. (۳) گزاره‌ها یا ادراکات، ناشی از متعلقات معرفت باشند. در این صورت نیز نیازی به گزاره‌ها و ادراکات حسی نخواهد بود، زیرا متعلقات از قبل نزد فاعل شناسا «حضور» دارند. (۴) گزاره‌ها یا ادراکات، ناشی از گزاره‌ها یا ادراکات مشابه یا متفاوت باشند. این شق نیز یا منجر به تسلسل می‌شود و یا به دور باطل می‌انجامد. (۵) معرفت بدون هیچ دلیلی ثابت شود. این نیز ذهن فلسفی و منطقی را قانع نمی‌کند؛ بنابراین، از نظر ناگار جونه علم حصولی گزاره‌ای یا نظری نمی‌تواند مفید معرفت باشد.

علیت و اعراض

(Mūlamadhyamakakārikā) آیات ریشه‌ای در راه میانه، با کوتاه‌نوشت (MMK) به‌عنوان کار بزرگ ناگار جونه به شمار می‌رود. فصل اول MMK شامل معروف‌ترین برخورد ناگار جونه با نظریه‌های علیت است. یکی از مشهورترین آیات MMK می‌گوید: «نه از خود، نه حتی از دیگری و نه از سوی دیگر. هر دو، و حتی بدون هیچ دلیلی، هیچ موجودی برخاسته در جایی یافت نمی‌شوند» (MMK 1.1). در متافیزیک ابهیدارما، چهار "پراتیایا" (pratyayas) یا «شرایط» وجود دارد، در فلسفه‌ی غربی به آن «علت» (cause) می‌گویند، مثل علل چهارگانه‌ی کارآمد ارسطویی. ناگار جونه از چهار نوع شرط (پراتیایا) (pratyaya) نام می‌برد: علت مادی "هتو" (hetu)، موضوع شناخت "الامبانا" (ālambana)، علت بلافاصله قبل یا قریب "انانتارام" (anantaram)، و علت غالب (dominant) "ادحی پاتیم" (adhipateyam) (MMK 1.2). علت مادی همانند جوانه‌ی یک دانه است. جوانه نیز دلیلی برای درخت میوه است که علت مادی برای میوه شناخته می‌شود. موضوع شناخت نیز همان طعمی است که فرد هنگام گازگرفتن میوه می‌شناسد. علت بلافاصله قبل یا قریب، وضعیت امور درست قبل از یک رویداد است، مانند رسیدن میوه به زبان. علت غالب، چیزی است که کل فرایند را به حرکت درمی‌آورد و به آن هدف می‌دهد، مانند تصمیم فرد برای خوردن میوه برای لذت‌بردن از طعم آن. ناگار جونه علیه هر یک از این علل یا شرایطها استدلال می‌کند. ناگار جونه معتقد است که «ذات دیگری» "پارابهاوا" (parabhāva) یا جوهر علت با توجه به جوهر معلول و بالعکس، وجود ندارد و این دو جوهر با یک قوه‌ی علی "کریا" (kriyā) به هم مرتبط هستند. «قوه‌ی علی (کریا) هیچ علت یا شرطی "پراتیایا" (kriyā) ندارد و بدون علت و شروط رخ نمی‌دهد».

ناگارگونه مانند عرفای معتقد به وحدت وجود، موجودات جهان خارج را اعراض می‌داند نه جواهر. تحلیل وی از علیّت را باید از این منظر نگریست. اعراض وجود آنی و لحظه‌ای دارند و اگر بپذیریم که عالم متشکل از اعراض است، آنگاه ظاهراً نوعی بی‌ثباتی بر عالم حاکم خواهد بود. نینیان اسمارت (Ninian Smart) معتقد است عقیده‌ی بی‌ثباتی مشکلاتی را در مورد علیّت و مسائل مرتبط با آن به وجود می‌آورد. اگر یک جوهر مجموعه‌ای از حالات کوتاه‌مدت یا اعراض باشد، نتیجه می‌شود که هر حالتی لحظه‌ای و آنی دارد. در این صورت پدیده‌ی A_1 چگونه موجد پدیده‌ی A_2 می‌شود. با توجه به این مشکلات بود که ناگارگونه نتیجه گرفت همه‌ی نظریه‌های مربوط به علیّت متناقض هستند. او حکمش را تعمیم داد و استدلال کرد که با اعمال شیوه‌ای جدلی به سبک سلب‌های چهارگانه‌ی بودا می‌توان تناقض همه‌ی احکام مربوط به واقعیت را اثبات کرد. تنها حکم صحیح این است که همه چیز «تهی» یا «خالی» است. پس طبیعت ذاتی همه اشیا «خلاً» است. بدین ترتیب دیالکتیک ناگارگونه نیهیلیسم را نتیجه می‌دهد (Smart, 1999: 95-96).

اسمارت بر این اعتقاد بود که می‌توان باور به عدم وجود جوهر در عالم و جاری نبودن قانون علیّت در مورد آنها را به نحو دیگری تفسیر کرد تا منجر به نیهیلیسم نشود. ابن عربی نیز معتقد است عالم مجموع اعراض است و در هر آنی معدوم می‌شود و جوهر جز ذات احدیت نیست. ذات حق به منزله‌ی مرآت است که اعراض در آن ظهور می‌کنند. آنچه را که فلاسفه جوهر می‌نامند، در نظر ابن عربی چیزی جز اعراض نیست و جوهر جز حقیقت احدیت نیست، زیرا که جوهر باید قائم‌به‌نفس باشد، ولی می‌بینیم که موجودات عالم قائم‌به‌غیرند. فلاسفه در مورد جوهر می‌گویند: «موجود لا فی موضوع و موجود ذو وجود و ذو نسب» و نسب همان عرض است. پس وجود بماند و بس؛ و آن عین حق است» (Parsa, 1987: 287-288). شیخ مکی اعراض را عامل تشخیص جوهر دانسته و از تجدد علت وجود جوهر را نتیجه می‌گیرد و از تجدد علت وجود جوهر نیز تجدد وجود جوهر لازم می‌آید (Sheykh Maki, 2006: 196-192). به عبارت دیگر، اگر عالم را متشکل از جواهر بدانیم، این جواهر وجود آنی و لحظه‌ای دارند، زیرا عامل تشخیص جوهر عرض است و عوض وجود آنی دارد. وقتی عامل تشخیص (عرض) وجود آنی داشت، امر متشخص (جوهر) نیز وجود آنی خواهد داشت.

ابن عربی در فتوحات مکیه می‌گوید: «این مسئله‌ای است جلیل‌القدر که بسیاری از مردم آن را نمی‌دانند؛ یعنی آیا اموری که از غیب به شهادت خارج می‌شوند، سپس به غیب منتقل می‌گردند و اعراض وجودی محسوب می‌شوند، اموری وجودی هستند یا احوالی که نه متصف به وجود می‌شوند و نه متصف به عدم، ولی به تعقل درمی‌آیند؛ یعنی نسبت محسوب می‌شوند» (Kaka'ı, 2003: 416).

اگر سخن ناگارگونه را با توجه به نظر ابن عربی تفسیر کنیم، برخلاف نظر نینیان اسمارت، به نیهیلیسم نمی‌رسیم، بلکه به نوعی وحدت وجود می‌رسیم که طبق آن، همه‌ی موجودات جز ذات حق اعراض و نسب خواهد بود و دارای وجود آنی و لحظه‌ای. در چنین حضرتی علیّت جاری نیست، بلکه بحث تجلی مطرح است و چون «لاتکرار فی التجلی» موجودات آن به آن «از غیب به شهادت می‌آیند و سپس به غیب منتقل می‌شوند»؛ مگر اینکه اصرار کنیم ناگارگونه حساب ذات حق را با موجودات جدا نمی‌کند. در این صورت ظاهراً فقط با نسب و اعراض سروکار خواهیم داشت؛ البته، اعراضی که عارض هیچ چیزی نیستند. اسمارت نیز بر همین اساس، نظر ناگارگونه را موافق با نیهیلیسم می‌داند. هایدیگر معتقد است در حالت ترس آگاهی موجودات از ما عقب‌نشینی می‌کنند: «این عقب‌نشینی کلیّت موجودات که عرصه را بر ما تنگ می‌سازد، ما را دلفشده می‌کند، هیچ دستاویزی نمی‌ماند. به هنگام ازدست‌شدن موجودات تنها همین هیچ است که می‌ماند و بر سر ما نازل می‌شود» (Heidegger, 2004: 174).

آیا منظور ناگارگونه همان چیزی است که هایدگر از آن سخن می‌گوید؟ اگر ناگارگونه را عارف شرقی بدانیم، منطقی‌تر آن است که او را با ابن عربی هم‌سوتر بدانیم تا با هایدگر. استیسی می‌گوید: فهم وحدت «فراتر از عقل جزئی است»، پس نمی‌توان

به توضیح یا توجیه منطقی آن امیدوار بود (Stace, 2009: 58). در نظریه‌ی وحدت وجود، در مرتبه‌ای از هستی نه تنها «وجود و عدم مانند سفیدی و سیاهی نیستند که با یکدیگر جمع نشوند» (Ibn 'Arabi, 1919: 7-8)، بلکه ابن‌عربی وجود و عدم را همچون متناقضین نیز نمی‌داند که رفعشان جایز نباشد. او از قوه‌ای شناختی به نام قلب سخن می‌گوید که ورای طور عقل است (Ibn 'Arabi, n.d.: 1/289). قلب قوه‌ای است که با خیال منفصل ارتباط و انس دارد و علم حاصل از آن را علم خیال گفته‌اند. «علم خیال دارای این نیروی مخصوص است که محالات را ایجاد می‌کند» (Corbin, 2005: 323). وقتی از این منظر به آرای شکاکانه‌ی ناگار جونه بنگریم، شکاکیت او معنای خاصی می‌یابد. او در واقع، با روش‌های مختلف می‌کوشد در اطمینان‌بخشی و صدق تام علم حصولی و مفهومی شک و تردید ایجاد کند. چه بسا او نیز، مثل ابن‌عربی، با عقل چیزی را انکار می‌کند که با کشف آن را می‌پذیرد. علم و ادراکی که ابن‌عربی آن را عطا‌ی الهی می‌داند (Ibn 'Arabi, n.d.: 2/605). ابن‌عربی با ناگار جونه اتفاق نظر دارد که برای داشتن چنین حیات‌ی باید از علائق و حواس پنجگانه دست شست. «هرگاه خواستی زنده بمانی، از علائق و خواسته‌های دل و از حواس پنجگانه و مدرکات آن بمیر» (Ibn 'Arabi, 2009: 159). این همان نیروانا یا سعادت کامل در آیین بودایی است که از طریق فنای وجود و انجذاب نفس در روح متعالی یا از طریق فنای همه‌ی خواهش‌ها و شهوات حاصل می‌آید.

با همه‌ی این اوصاف، تحلیل و تأیید آرای ناگار جونه در پرتو تعالیم ابن‌عربی وقتی معنادار است که مثل شووان دو امتیاز بزرگ برای ابن‌عربی قائل باشیم: بیان راز وحدت منبسط و تأکید بر هویت ضمناً الهی ظهور جهانی (Schuon, 2002: 120). این دو می‌توانند دلیل راه ما برای دستیابی به مابعدالطبیعه‌ای ناب و جامع شوند، و گرنه در آثار ابن‌عربی، مثل اکثر عرفان‌های شرقی و غربی، تشکیکات و تناقض‌گویی‌های غیرقابل توجیهی راه یافته است که ناشی از تخیل اساطیری و هیجانان‌عرفانی و فضایی است که در آن رشد کرده و بالیده است.

ناگار جونه با رعایت قواعد منطقی برای اثبات مدعای خود استدلال می‌آورد. او با استفاده از انواع مختلف قیاس منطقی و گاه جدلی درصدد نشان دادن ضعف و نقص عقل یا استدلال عقلی برای شناخت حاق واقع است. معنای ضمنی استفاده‌ی ناگار جونه از روش استدلالی این است که او به‌طور ضمنی عقل را دارای این توانایی می‌داند که بتواند نقص خود را تشخیص دهد. بنابراین، نمی‌توان ناگار جونه را شکاک مطلق و فراگیر دانست. او حتی در نقد، مبانی مورد توافق خود و طرف مقابل را مفروض می‌گیرد تا شرایط حداقلی و نقد و جرح را رعایت کرده باشد.

بازنگری تکمیلی

شکل خاصی از شکاکیت در آثار دوره‌ی باستان هند ریشه دارد و در دوره‌ی کلاسیک در آثار ناگار جونه و جاباراشی و شری‌هارشا رشد و گسترش یافته است. در ریگ‌ودا و اوپانیشادها و متون اولیه‌ی بودایی شاهد دیدگاه‌های مختلف و گاه متعارض هستیم که نوعی از شکاکیت را القا می‌کنند. در ریگ‌ودا، گاه با شک و تردید از ایندرا سخن می‌رود و در اوپانیشادها شکاکیت جنبه‌ی ایجابی و سلبی دارد و صبغه‌ی عرفانی آن بارزتر و مشهودتر می‌شود. جنبه‌ی سلبی شک در آثار شری‌هارشا ادامه می‌یابد و بعد ایجابی آن ظهور نوعی معرفت عرفانی اصیل است که روش عقلی و استدلالی را برای شناخت برهمن و آگاهی از زندگی پس از مرگ به رسمیت نمی‌شناسد.

در آرام‌گرایی بودایی در قالب استعاره‌ی مارماهی‌های لغزان شکل خاصی از شکاکیت پیرونی را شاهد هستیم. ذیل این استعاره چهار ادعا مطرح می‌شود که حاصل آن گرایش به نوعی لادری‌گری و نهایتاً سکوت است. در مباحث معرفتی این همان کاری است که لازمه‌ی شکاکیت مطلق یا فراگیر است. آنچه منجر به لادری‌گری و یا مانع از اظهار نظر قطعی می‌شود، چهار چیز است:

خطاناپذیری نظریه‌ها، دخالت احساسات و عواطف، توالی فاسد و جهل انسان. از این نکته معلوم می‌شود که استعاره‌ی مارماهی‌های لغزان و لادرگری و سکوت ناشی از آن شکاکیت محض نیست، بلکه نوعی واقع‌گرایی انتقادی است، زیرا فرد آرام‌گرای بودایی ادعای خود را بر پایه‌ی شواهد و ادله‌ی چهارگانه‌ای استوار می‌کند و امکان رفع چهار معضل پیش‌آمده را دشوار یا غیرممکن می‌شمارد. این همان نفی چهارگانه‌ای است که بعداً ناگارجونه از آن استفاده می‌کند: نفی هستی، نفی نیستی، اجتماع نقیضین (هم هست هم نیست) و ارتفاع نقیضین (نه هست نه نیست).

در بودیسم اولیه دو روش درک نظر مخالف و درک بدون دیدگاه وجود داشت که ناگارجونه این دو را در قالب دیالکتیک مؤثری با هم ترکیب می‌کند. درک نظر مخالف، اگر با روش تجزیه‌وتحلیل آن نظر تا انتها پیگیری شود، ابزاری می‌شود مفهومی برای نیل به آرامش، زیرا وقتی هیچ دیدگاهی نهایتاً پذیرفته نشود، همه‌ی دیدگاه‌ها در یک سطح و مرتبه قرار خواهد گرفت و وقتی همه‌ی دیدگاه‌ها در یک مرتبه قرار گیرند، از یک حیث، گویی همه‌ی آنها را باهم پذیرفته‌ایم. این همان موضوعی است که ابن عربی می‌پذیرد و آن را «دین عشق» می‌نامد. در این دین قلب سالک پذیرنده‌ی هر صورتی می‌شود.

نتیجه

ناگارجونه از یک سو، مانند ابن عربی، همه چیز عالم را عاری از ذات می‌داند که ظاهراً نوعی نیهیلیسم است و ازسوی دیگر توصیه می‌کند که حتی از نیهیلیسم یا دیدگاه پوچی جهانی نیز پرهیز کنیم. این پارادوکس و عدم‌پذیرش دیدگاه یا رد و قبول توأمان، شکلی از پارادوکس عرفانی است که اصول و قواعد منطقی را نادیده می‌گیرد و یا به تعبیر ابن عربی، از طور منطقی و عقل فراتر می‌رود. او عقل و همه‌ی قوای نفس را مقید می‌داند؛ جز قوه‌ی قلب، یعنی قوه‌ای که ورای طور عقل است و شحنه‌ی عقل در آن ولایت هیچ‌کاره است یا به تعبیر حافظ «هیچ‌کاره نیست».

تحلیل‌ها و استدلال‌ها و رد انکارهای ناگارجونه متوجه یک هدف و نتیجه است که خود مقدمه‌ای است برای فراروی به مرتبه و مقامی بالاتر. ناگارجونه می‌خواهد با استفاده از خود قواعد منطقی، نقض استدلال عقلی را نشان دهد، زیرا برهان در تحلیل نهایی به مقدمه یا مقدمات بدیهی منتهی می‌شود. پس باید چیزی را بپذیریم که با استدلال عقلی اثبات نشده، بلکه بر عقل تحمیل شده است. بنابراین، نمی‌توان ادعا کرد که با استدلال عقلی می‌توان صدق نظری را اثبات کرد. در معرفت‌شناسی این معضل همچنان باقی است که چگونه می‌توان از بدیهی به صدق یا مطابقت با واقع پل زد. ناگارجونه استدلال پراسانگا یا اجاله به محال را نیز برای رد آرا و نظریه‌ها به کار می‌گیرد. در این روش اولاً، ناسازگاری یک نظر با گزاره‌های دیگر حریف را برای کنار گذاشتن آن کافی می‌داند و ثانیاً، رد نظر خاص را به معنی پذیرش نظر مقابل نمی‌داند و صرفاً بر نفی و سلب تأکید می‌کند. او استدلال سه زمان را نیز به کار می‌گیرد تا نشان دهد که یک موضع در نهایت یا به تسلسل منتهی می‌شود، یا گرفتار دور باطل است و یا دلیل قابل‌قبولی برای دفاع از آن وجود ندارد.

با توجه به استدلال‌های ناگارجونه باید پذیرفت که او شکاک مطلق نیست. او از برخی قواعد و اصول عقلی و منطقی استفاده می‌کند تا نقض قوه‌ی عقل را در دستیابی به حقیقت امور نشان دهد. در واقع، می‌توان شک ناگارجونه را شک عرفانی نامید، نه شکی که منجر به نیهیلیسم تمام‌عیار شود. هدف ناگارجونه بیشتر عملی است تا نظری. رویکرد شکاکانه و دیالکتیکی ناگارجونه برای تفهیم این نکته است که برای شناخت حقیقت عالم و هستی باید از مرتبه‌ی عقل فراتر رفت. او همچنین مثل ابن عربی فهم حقیقت هستی را فراتر از توان عقل جزئی می‌داند. ابن عربی نیز در بحث از عالم خیال منفصل، که قوه‌ی شناخت آن قلب است، عقل را هیچ‌کاره می‌داند، زیرا جمع وجود و عدم و اجتماع و ارتفاع نقیضین را در آن عالم جایز می‌شمارد. او علمی را که

از قلب حاصل می‌شود، علم خیال نیز می‌نامند و علم خیال را دارای نیرویی توصیف می‌کند که می‌تواند محالات عقلی را ایجاد کند.

بنابراین، شکاکیت ناگارجونه، برخلاف نظر نینیان اسمارت، منجر به نیهیلیسم نمی‌شود، بلکه تحلیل آرای او در پرتو برخی از تعالیم ابن عربی از دقایق حکمی عرفانی مهم‌تری پرده برمی‌گیرد. شکاکیت ناگارجونه مقدمه‌ای است برای نوعی سلوک عرفانی و به‌فعلیت‌رساندن قوه‌ی شناختی دیگری که ورای طور عقل است. سلوکی که هم بر پرهیز از بدی و آرامش ذهنی تأکید می‌کند، هم بر رهایی از علائق و خواسته‌های دل و هم بر مردن از حواس پنجگانه‌ی ظاهری و هم کم‌ارزش‌شمردن مدرکات آن.

سپاسگزاری

این پژوهش به صورت مستقل توسط نویسندگان مقاله انجام شده و از هیچ سازمان یا نهادی، کمک مالی دریافت نشده است.

پی‌نوشت

۱. هایدگر در متافیزیک چیست؟ نهایتاً ریشه‌ی خود وجود را در نوعی عدم می‌جوید و می‌یابد. (Heidegger, 2004: 178). شکاکیت ناگارجونه، در واقع، بیان طریقتی است برای رسیدن به آرامش و رهایی از رنج. تفکر هایدگر، هر چیزی هم که داشته باشد، نمی‌تواند دلیل راهی برای آرامش حقیقی و رهایی از رنج باشد.

References

Quran.

Collins, Steven. (۱۹۸۲). *Selfless Persons: Imagery and Thought in Theravāda Buddhism*. Cambridge: Cambridge University Press.

Corbin, Henry. (2005). *Takhayol dar Erfan ibn 'Arabi (Imagination in Ibn 'Arabi's Mysticism)*, translated by Dr. Insha'allah Rahmati, Tehran: Jami. (In Persian)

Deussen, Paul. (۱۹۶۶). *The Philosophy of the Upanishads*. Translated by A. S. Geden. New York: Dover Publications.

Edgerton, Franklin. (۱۹۶۵). *The Beginnings of Indian Philosophy: Selections from the Rig Veda, Atharva Veda, Upanishads, and Mahābhārata*. Cambridge: Harvard University Press.

Heidegger, Martin. (۲۰۰۴). *What is Metaphysics?*. translated by Siavash Jamadi, Tehran: Qoqnus Publications. (In Persian)

Ibn 'Arabi, Abu 'Abdullah Muhammad ibn 'Ali (1919). *Insha' al-Dawa'ir*. published by Laydin ,Collection robarts; Toronto: University of Toronto Press. (In Arabic)

Ibn 'Arabi, Abu 'Abdullah Muhammad ibn 'Ali. (۱۹۸۷). *Fusus al-Hikam*. edited by Abu al-'Ala 'Afifi, Tehran: Al Zahra Publications. (In Arabic)

Ibn 'Arabi, Abu 'Abdullah Muhammad ibn 'Ali. (۲۰۰۹). *The Sorrows of the Prisoner*. translated by Golbaba Sa'idi, Tehran: Jami Publications. (In Persian)

Ibn 'Arabi, Abu 'Abdullah Muhammad ibn 'Ali. (n.d.). *Al-Futuhāt al-Makkiyah*. Volumes ۱-۴, Beirut: Dar al-Sader.

James, William. (۱۹۵۸). *The Varieties of Religious Experience*. New York: Mentor Books.

Jamison, Stephanie W. and Joel P. Brereton. (۲۰۱۴). *The Rigveda: The Earliest Religious Poetry of India*. New York: Oxford.

Jayatilke, K. N. (۱۹۶۳). *Early Buddhist Theory of Knowledge*. Delhi: Motilal Banarsidass.

Kaka'i, Qasem. (۲۰۰۲). *Unity of Being According to Ibn 'Arabi and Meister Eckhart*. Tehran: Hermes Publishing, Second edition. (In Persian)

Kant, Immanuel. (1996). *Critique of Pure Reason*. T.by Paul Guyer, New York: Cambridge University Press.

Makki, Mohammad bin Muzafaruddin Mohammad. (2006). *Aljanib al-Gharbi fi Hall al-Mushkilat al-Sheykh Muhyaddin 'Arabi (The Al-Gharbi Side of Solving the Problems of Sheikh Muhiuddin 'Arabi)*. Tehran: Mowla publication, second edition. (In Arabic)

Matilal, Bimal Krishna. (2001). *Mind, Language and World: The Collected Essays of Bimal Krishna Matilal*. New York: Oxford University Press.

- Matilal. Bimal Krishna. (۱۹۷۷). *The Logical Illumination of Indian Mysticism*. Oxford: Clarendon Press.
- Matilal. Bimal Krishna. (۱۹۸۶). *Perception: An Essay on Classical Indian Theories of Knowledge*. Oxford, GB: Oxford University.
- Mills, Ethan A. (۲۰۱۸). *Three Pillars of Skepticism in Classical India Nāgārjuna, Jayarāsi, and Śrī Harṣa*. America: Journal of Dharma Studies.
- Mills, Ethan A. (۲۰۱۸a). "Skepticism and Religious Practice in Sextus and Nāgārjuna." In *Ethics Without Self, Dharma Without Atman: Western and Buddhist Philosophical Traditions in Dialogue*, edited by Gordon Davis, Springer Publishing.
- Murti, T. R. V. (۱۹۵۵). *The Central Philosophy of Buddhism*. London: George Allen & Unwin.
- Nāgārjuna. (1960). *MMK(Mūlamadhyamakakārikā)*. Commentary Prasannapadā by Candrakīrti. Edited by P. L. Vaidya. Dharmabanga: Mithila Institute.
- Nāgārjuna. (2010). *VV (Vighrahavyāvartanī)*. Translated with Commentary by Jan Westerhoff. In *The Dispeller of Disputes: Nāgārjuna's Vighrahavyāvartanī*. Oxford: Oxford University Press.
- Olivelle, Patrick. (۱۹۹۶). *The Katha Upaniṣad*. Translated from the Original Sanskrit by Patrick Olivelle. Oxford: Oxford University Press.
- Parsa, Khawaja Muhammad. (۱۹۸۷). *Explanation of Fusūs al-Hikam*. edited by Jalil Asgarnejad, Tehran: University Publication Center. (In Persian)
- Perrett. (۲۰۱۶). *An Introduction to Indian Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Qaysari, Dawud. (۲۰۰۳). *Explanation of Fusūs al-Hikam*. 1, edited by Hasan Hasanzadeh Amoli, Qom: Bustan-e Ketab. (In Persian)
- Sa'adati Khamsa, Esmail. (۲۰۱۵). *Epistemology and the Psychology of Kant: Interconnection and Interaction*. Tehran: Cultural and Intellectual Research Institute. (In Persian)
- Schuon, Frithjof. (۲۰۰۲). *The Essence and the Pearl of Islamic Mysticism*. translated by Mino Hojjat, Tehran: Society for Research and Publication of Suhrawardi. (In Persian)
- Siderits, Mark. (2000). 'Nāgārjuna as Anti-realist', in Jan Westerhoff (ed.), *Oxford Scholarship Online*, 16(4): 311-325. doi: 9780198754862.003.0002.
- Smart, Ninian; Pins, Shlomo; Chan, Wing-tsit. (۱۹۹۹). *Three Philosophical Traditions*, translated by Abulfazl Mahmudi, Qom: Center for Publications of the Islamic Cultural Bureau.

Śrī Śaṅkara. (۱۹۶۵). *Brahma-Sūtra-Bhāṣya*. Translated by Swami Gambhirananda. Calcutta: Advaita Ashrama.

Stace, Walter Terence. (۲۰۰۹). *Mysticism and Philosophy*. translated by Bahau'ddin Khorramshahi, Tehran: Soroush Publications. (In Persian)

Taber, J. A. (1998). "On Nāgārjuna's So-Called Fallacies: A Comparative Approach". *Indo-Iranian Journal*, 41(3), 213–244.

Weil, Simone. (۲۰۰۳). *Letter to a Priest*, translated by Forouzan Rasakhi, Tehran: Contemporary Perspective. (In Persian)

Westerhoff. (۲۰۰۹). *Nāgārjuna's Madhyamaka: A Philosophical Introduction*. Oxford: Oxford University Press.

نسخه
پیش
انتشار