



University of
Sistan and Baluchestan

The Origins of Buddhist Doctrine of Devasatya (Two Truths) and It's Repercussion in Nāgārjuna's Point of View

Hosein Saberi varzaneh ¹

1. Corresponding Author, Assistant Professor, Department of Philosophy of Religion, Religions and Mysticism, University of Tehran, Qom, Iran. E-mail: h_saberi_v@ut.ac.ir

Article Info	ABSTRACT
Article type: Research Article Article history: Received: 4 June 2026 Received in revised form: 11 July 2026 Accepted: 6 August 2026 Published online: 16 September 2026 Keywords: Devasatya, Conventional Truth, Ultimate Truth, Nāgārjuna.	Introduction Within Buddhism, the doctrine of the Four Noble Truths (catvāry āryasatyāni) is more widely known: 1) the existence of suffering, 2) the origin of suffering, 3) the possibility of cessation, and 4) the path to cessation (Anderson, 2013, p. 1). However, over time, a doctrine known as Devasatya or the "Two Truths" emerged among Buddhist schools, which in some interpretations is considered more comprehensive than the Four Noble Truths. According to the Two Truths doctrine, both our correct apprehension of reality and the corresponding reality itself are divided into two main categories: 1. Saṃvṛtisatya, which has been translated as conventional, transactional, relative, or mundane (loka) truth/reality. In this study, we predominantly use the equivalent "conventional truth." 2. Paramārthasatya, which is translated as ultimate truth/reality (Matilal, 2002, p. 207). The Pāli canon does not explicitly mention this doctrine. It appears that the doctrine first became an explicit topic of discussion and analysis within the exegetical schools of Abhidhamma. Nevertheless, its roots must be sought in themes that emerged earlier in Hinduism and Early Buddhism. What is certain is that this doctrine was elaborated extensively within the Mahāyāna school, particularly among philosophers of the Madhyamaka and Yogācāra traditions. It underwent various interpretations and acquired significant epistemological and ontological dimensions to such an extent that a great philosopher like Nāgārjuna considered it the foundational principle of the Buddha's teachings.

Cite this article: Saberi Varzaneh, H. (2026). The Origins of Buddhist Doctrine of *Devasatya (Two Truths)* and It's Repercussion in Nāgārjuna's Point of View. *Studies in Comparative Religion and Mysticism*, 10 (2), 83-106.
DOI: <http://doi.org/10.22111/jrm.2025.51039.1253>



© The Author(s). Saberi Varzaneh, Hosein

Publisher: University of Sistan and Baluchestan

DOI: <http://doi.org/10.22111/jrm.2025.51039.1253>

Research methodology

In this research, employing a descriptive-analytical method with a historical approach, and after a brief examination of the evolution of the term satya in Hinduism and Early Buddhism, we focus on three main questions:

- A) What are the primary origins of the Two Truths doctrine?
- B) In which Buddhist schools did the first explicit formulations of this doctrine take shape?
- C) What interpretation of this doctrine was provided by Nāgārjuna?

Numerous books and articles have been written in English on this subject (some of the most important include: Thakchoe, 2023; Thakchoe, 2024; Karunadasa, 1996; Karunadasa, 2019; Murti, 1973; Eckel, 2016; Eckel, 1992; Newland, 1999), discussing its various historical and substantive dimensions.

Discussion

The term "devasatya" / "satyadwaya", rendered in English as "two truths/realities" is composed of two words: deva meaning "two" or "dual", and satya. The word satya (Pāli: sacca) is itself a compound formed from sat and ya. Sat encompasses a broad semantic field, including equivalents such as: being, existing, real, true, actual, present, enduring, belonging, good, etc. (Macdonell, 1893, p. 330; Monier-Williams et al., 1899, p. 1135). Yá signifies 'who,' 'what,' 'which,' 'that which', while yam (as a related root) carries meanings of holding, preserving, sustaining, and advancing (Macdonell, 1893, p. 237). Consequently, the compound satya signifies that which (or one who) is actual, real, authentic, true, realized, and valid. It is used to denote reality, essence, truth (Macdonell, 1893, pp. 330-331), as well as a truthful, pure, honest, good, and virtuous person (Monier-Williams et al., 1899, p. 1135).

In the *Vedas*, satya refers to one of the most important human virtues: truthfulness in thought, speech, and action (Tiwari, 2007, p. 87). In this regard, satya is linked with ṛta (Rta), which signifies both cosmic law and the order or rule of sacred injunctions (*dharma*) (Hindery, 1996, p. 52). In the Early Buddhist tradition, this term also appears with great frequency, primarily referring to the Four Noble Truths (catvāry āryasatyāni). In Mahāyāna sūtras, the doctrine of the Two Truths was a subject of discussion. The *Pitāpūtrasamāgama-sūtra* states that the Buddha attained perfect enlightenment because he fully comprehended the meaning of the two truths, namely conventional truth. Similarly, the *Samādhirāja-sūtra* reads that the Buddha was the first to introduce this doctrine and is therefore considered the founder of this theory (See: Thakchoe, 2024, intro) According to the thinkers of the Sautrāntika school, that which is directly perceived, is ultimate reality. In contrast, that which is understood not through direct perception but through general categories and is common to various objects is a relative and secondary truth. But Nāgārjuna, based on the doctrines of śūnyatā (emptiness) and dependent origination, posits the world as it appears to conventional understanding as conventional reality/truth. He considers the world insofar as it lacks independent, intrinsic natures—that is, the world insofar as it is characterized by śūnyatā—as ultimate reality/truth. It should be noted, however, that this very distinction is meaningful only at the level of conventional truth.

Conclusion

The doctrine of the Two Truths (Devasatya), which introduces a distinction between conventional truth and ultimate truth, has been a subject of focus in many Buddhist philosophical schools, giving rise to various interpretations. Elucidating its origins and evolution is of significant importance. Research indicates that this doctrine does not have an explicit manifestation in the Pāli canon, and its initial formulations should be sought within the exegetical schools of the Abhidharma. The term satya itself had numerous frequencies in Vedic and Upanishadic Hinduism, taking on multiple epistemological, practical, ontological, theological, and soteriological dimensions. However, its entry into Buddhist teachings was accompanied by the elimination of its theological aspect. This very background influenced the formation of the content of the Two Truths doctrine. Furthermore, the various levels of paths to well-being (sukha) in Hinduism, as well as the hermeneutical levels of the Buddha's words, can be considered primary precursors to the formation of the Two Truths doctrine.

This doctrine first became associated, among Theravādin commentators of the Abhidharma texts, with the issue of the fundamental constitutive elements (dharmas) of existents. Subsequently, thinkers of the Sarvāstivāda school considered this same combination and, based on the two concepts of composition (samskṛta) and simplicity (asamskṛta), categorized the levels of reality/truth. That which is conceptually or objectively composite and analyzable into parts and elements belongs to the level of conventional reality. That which is ultimately, conceptually or objectively, not analyzable into anything prior to itself is ultimate reality/truth. Thinkers of the Sautrāntika school strengthened the subjective aspect of this division. In line with their representationalist view, they categorized the two truths based on the immediacy or mediacy of perception. That which is presented to perception in its particularity and immediacy is ultimate truth. In contrast, that which becomes an object of attention through the mediation of general concepts and words is conventional or transactional reality. Nāgārjuna, the Madhyamaka philosopher, takes a position against all these interpretations. Based on the doctrine of śūnyatā (emptiness) and dependent origination, while accepting and considering the Two Truths doctrine as fundamental, he posits the world as it appears to conventional understanding as conventional reality/truth. He considers the world insofar as it lacks independent, intrinsic natures—that is, the world insofar as it is characterized by śūnyatā—as ultimate reality/truth. He ultimately maintains that this very distinction is meaningful only at the level of conventional truth and that it, like all other phenomena, lacks an independent, intrinsic nature. From the perspective of Nāgārjuna and classical Madhyamaka commentators, neither the view of the Sarvāstivāda thinkers nor that of the Sautrāntika school provided a correct understanding of the Two Truths doctrine, as they failed to attain a correct comprehension of śūnyatā.

خاستگاه‌های آموزه بودایی "دوساتیا" (دو حقیقت) و انعکاس آن در اندیشه ناگارجونا

حسین صابری ورزنه^۱

۱. نویسنده مسئول، استادیار، گروه فلسفه دین، ادیان و عرفان؛ دانشکدگان فارابی؛ دانشگاه تهران؛ قم؛ ایران. رایانامه: h_saberi_v@ut.ac.ir

اطلاعات مقاله	چکیده
نوع مقاله: مقاله پژوهشی تاریخ دریافت: ۱۴۰۵/۳/۱۴ تاریخ ویرایش: ۱۴۰۵/۴/۲۰ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۵/۵/۱۵ تاریخ انتشار: ۱۴۰۵/۶/۲۵ واژه‌های کلیدی: آموزه دوساتیا، حقیقت متعارف، حقیقت نهایی، بودیزم، ناگارجونا، شونیتا.	آموزه دوساتیا (devasatya) یا دو حقیقت، در فلسفه بودایی بسامد بسیاری داشته و به خصوص در میان فیلسوفان مکتب ماده‌میکا و یوگاچاره، گسترش زیادی پیدا کرده و تفاسیر مختلفی پذیرفته است. بر اساس این آموزه، حقیقت یا واقعیت در یک تقسیم‌بندی کلان، به دو قسم کلی تقسیم می‌شود: ۱- حقیقت متعارف (samvrtisatya) و ۲- حقیقت نهایی (paramārthasatya). در این تحقیق، با روش توصیفی-تحلیلی و رویکرد تاریخی، به سه مسئله مهم در خصوص آموزه دو حقیقت پرداخته‌ایم: الف: خاستگاه‌های آن، ب: تطورات اولیه آن و ج: انعکاس آن در اندیشه ناگارجونا بنیان‌گذار مکتب ماده‌میکا. به اختصار می‌توان گفت که خاستگاه آموزه دو حقیقت، از جهتی در نظریه طرق مختلف نجات در هندوئیسم و از سوی دیگر، متأثر از تقسیمی است که بین عبارات محکم و متشابه بودا در متون مقدس پالی مطرح شده است. پس از آن، هم مفسران تراوادایی و هم اندیشمندان مکاتب سراستی‌وادا و سوترانتیکا این بحث را که پیشتر صبغه هرمنوتیکی داشته، وارد مباحث وجودشناختی کردند و نخستین تقریرها از آموزه دو حقیقت را به دست دادند. از همین مجرا، ناگارجونا این نظریه را به عنوان اصل و بنیان آموزه‌های بودا مطرح ساخت و ابعاد شناختی و هستی‌شناختی این دوگونه حقیقت را شرح و بسط داد. طبق دیدگاه وی، حقیقت متعارف ناظر به فهم روزمره و ظاهر آموزه‌های بودا و حقیقت نهایی، ناظر به آموزه شونیتا یا تهی‌بودگی هستندگان از ذات و تعین مستقل و نامشروط است.

استناد: صابری ورزنه، حسین (۱۴۰۵). خاستگاه‌های آموزه بودایی "دوساتیا" (دو حقیقت) و انعکاس آن در اندیشه ناگارجونا. *مطالعات ادیان و عرفان تطبیقی*.

DOI: <http://doi.org/10.22111/jrm.2025.51039.1253>

۱۰ (۲)، ۸۳-۱۰۶



© نویسندگان. صابری ورزنه، حسین

ناشر: دانشگاه سیستان و بلوچستان

مقدمه

آنچه که در آیین بودا شهرت بیشتری دارد، آموزه چهار حقیقت شریف (*catvāryāryasatyāni*) است: ۱- وجود رنج، ۲- منشاء رنج، ۳- امکان رهایی و ۴- راه رهایی (Anderson, 2013, 1). اما به مرور در میان مکاتب بودایی آموزه‌ای مطرح شد تحت عنوان دِوساتیا (*devasatya*) یا "دو حقیقت" که در برخی خوانش‌های آن، اعم از چهار حقیقت شریف است. بر اساس آموزه دو حقیقت، هم آگاهی صحیح ما نسبت به واقعیت و هم واقعیت متناظر با آن، به دو دسته کلی تقسیم می‌شوند که عبارت اند از:

- ۱- *saṃvṛtisatya* (سمویریتی‌ساتیا) که آن را به حقیقت/واقعیت متعارف، اعتباری، نسبی یا دنیوی (*loka*) ترجمه کرده‌اند و ما بیشتر از معادل حقیقت متعارف استفاده کرده‌ایم.
- ۲- *Paramārthasatya* (پارماتیه‌ساتیا) که آن را به حقیقت/واقعیت نهایی ترجمه کرده‌اند (Matilal, 2002, p. 207).

در متون مقدس پالی به صراحت ذکری از این آموزه به میان نیامده و ظاهراً نخستین بار در میان مکاتب تفسیری ابهی‌دارما (*Abhidhamma*) این آموزه آشکارا محل بحث و نظر واقع شده، اما ریشه‌های آن را باید در مضامینی جستجو کرد که پیش از آن در هندوییزم و بودیزم متقدم ظهور و بروز پیدا کرد. اما آنچه مسلم است، این آموزه در مکتب ماهایانا و به خصوص در میان فیلسوفان مادهیه‌میکا و یوگاچاره تفصیل بسیاری پیدا کرد، تفاسیر مختلفی پذیرفت و ابعاد معرفت‌شناختی و هستی‌شناختی قابل توجهی یافت، تا بدانجا که فیلسوفی بزرگی چون ناگارجونا، آن را اصل و مبنای تعالیم بودا دانست. ما در این تحقیق، با روش توصیفی-تحلیلی و با رویکردی تاریخی، پس از بررسی کوتاهی راجع به سیر تحولات اصطلاح ساتیا (*satya*) در هندوییزم و بودیسم متقدم، سه مسئله اصلی را محل بحث و نظر قرار داده‌ایم:

الف: خاستگاه‌های اصلی آموزه دو حقیقت چیست؟

ب: نخستین تقریرهای صریح از این آموزه در کدام مکاتب بودایی شکل گرفت و چه محتوایی داشت؟

ج: ناگارجونا بنیان‌گذار مکتب فلسفی مادهیه‌میکا، چه تفسیری از این آموزه به دست داده است؟

ظاهراً در زبان فارسی تحقیق مستقلی در خصوص هیچ‌یک از پرسش‌های سه‌گانه مذکور صورت نگرفته و کتب تألیفی و ترجمه‌ای نیز که به آیین بودا پرداخته‌اند، حداکثر این است که اشاراتی کوتاه

به این آموزه در آن‌ها می‌توان یافت. از این جهت، جای چنین تحقیقی در پژوهش‌های فارسی خالی است و این بررسی می‌تواند قدمی نخستین در این مسیر باشد. اما در زبان انگلیسی کتب و مقالات متعددی در این زمینه نوشته شده (برخی از مهمترین آنها عبارتند از: Thakchoe, 2023; Thakchoe, 2024; Karunadasa, 1996; Karunadasa, 2019; Murti, 1973; Eckel, 2016; Eckel, 1992; Newland, 1999) که ابعاد مختلف آن را از نظر تاریخی و محتوایی محل بحث قرار داده‌اند و ما نیز در حد امکان، از این پژوهش‌ها بهره برده‌ایم. لازم به ذکر است که ما در این تحقیق، به انعکاس این آموزه در مکتب یوگاچارا، آدویته‌ودانته (Advaita Vedānta) و بودیزم تبتی نپرداخته‌ایم و بحث مفصل در باب آنها، مجال دیگری می‌طلبد. برخی علائم اختصاری استفاده شده در این تحقیق به قرار زیر است:

MMK: Nāgārjuna's *Mūlamadhyamakakārikā* (Nāgārjuna, 2013)
 PP: Chandrakirti's *Prasannapadā* (Chandrakirti, 1979)
 SDV: Jñānagarbha's *Satyadvayavibhaṅgavṛtti* (Eckel, 1992, 67-150)
 SN: *Samyutta Nikāya* (2003)
 ŚS: Nāgārjuna's *Śūnyatāsaptati* (Nāgārjuna's, 1999)
 VV: Nāgārjuna's *Vigrahavyāvartanī* (Nāgārjuna, 2010)

گستره مفهوم ساتیا (satya) در هندوئیسم و بودیزم متقدم

بحث لغوی کوتاهی در باب اصطلاح ساتیا (satya) برای روشنتر شدن محتوای فلسفی مطالبی که در ادامه می‌آیند، می‌تواند سودمند باشد، همچنان‌که برخی از فیلسوفان بودایی مثل چاندراکیرتی نیز برای ایضاح بهتر آموزه "دو حقیقت"، بحث مذکور را با بررسی لغوی آغاز کرده‌اند (PP. 492-493). اصطلاح "devasatya/دوساتیا" یا "satyadevaya/ساتیادویا" که در انگلیسی و فارسی به ترتیب از آن تعبیر به "two truths/reality" و "دو حقیقت/واقعیت" می‌شود، متشکل از دو واژه deva به معنای "دو" یا "دوگانه" و satya است. کلمه satya (در پالی: sacca) از دو واژه ترکیب یافته که عبارتند از: sat و ya. در دامنه معنایی خود، معادل‌های متعددی را پوشش می‌دهد، از جمله: موجود، حاضر، وجود داشتن، تداوم داشتن، متعلق بودن، واقعی، حقیقی، خوب و ... (Macdonell, 1893, p. 330; Monier-Williams et.al, 1899, 1135). Yá نیز به معنای کسی، چیزی، آنکه و آنچه و yam به مهنای نگه‌داشتن و حفظ کردن و پیش بردن

است (Macdonell, 1893, p. 237). بر این اساس، ترکیب satya به معنای آن چیزی/کسی است که بالفعل، واقعی، اصیل، حقیقی، تحقق یافته و معتبر است، و همچنین به معنای واقعیت، ذات و حقیقت (Macdonell, 1893, pp. 330-331)، فرد صادق، خالص، راستگو، خوب و فضیلتمند به کار رفته است (Monier-Williams et.al, 1899, 1135).

satya در وداها اشاره به یکی از مهمترین فضائل انسانی دارد که عبارت است از صادق بودن در اندیشه، گفتار و کردار (Tiwari, 2007, p. 87). از این جهت، satya با ریتا (ṛta) که هم به معنای قانون کیهانی و هم نظم و قاعده دستورات شرعی (dharma) است، پیوند دارد و گاه در وداها معادل هم به کار برده می‌شوند (در مقابل anṛta: آنچه حقیقت و واقعیت ندارد، آنچه مشروع و مطلوب خدایان نیست) (Hindery, 1996, p. 52). ترکیب satyadharman که در وداها به کار رفته، ناظر به این است که فرامین خدایانی چون میترا و وارونا که حافظان ریتا هم هستند، فرامینی درست و منطبق با واقعیت است (Holdrege, 2004, p. 216). بنابراین، در وداها اصطلاح satya شامل پنج گستره معنایی است که به نحوی با هم مرتبط هستند:

- ۱- در معنای درست و صحیح، می‌تواند وصف هر کنش انسانی باشد که به قاعده است.
- ۲- معادل فضیلت صدق برای انسان، که یعنی رفتار، گفتار و افکارش با هم هماهنگ و با واقعیت منطبق اند.
- ۳- معادل قانون کیهانی است که جهان بر آن استوار است.
- ۴- معادل نظم صحیح قواعد شرعی که باید مورد توجه دینداران باشد تا اعمالشان مقبول واقع شود.

- ۵- به عنوان خصوصیت فرامین خدایان. دستورات خدایان به حق و درست است.
- در اوپانیشادهای وجه الهیاتی satya گسترش پیدا می‌کند. Satya گاهی معادل dharma (قواعد اخلاقی و شرعی) به کار می‌رود و از این جهت، کل گستره اخلاق و فضیلت را شامل می‌شود (Brhad-āranyaka Upaniṣad, I. 4. 14). در همین راستا، در مونداکا اوپانیشاد گفته شده که غلبه با satya است و نه nāṇṛtam (آنچه فاقد ریته است) (Mundaka Upaniṣad, III, 1, 6). همچنین گاهی معادل برهمن یا نفس کیهانی به کار می‌رود (Chāndogya Upaniṣad, VI.15.3) و بنابراین، به معنای آن چیزی است که حقیقتاً هست، در مقابل آنچه که نیست، یا صرفاً

هست می‌نماید یا در مرتبه ثانویه بودن قرار دارد. در بریهدا/رانیاکا/وپانیشاد سخن از دو مرتبه برهمن به میان آمده (*Brhad-āranyaka Upaniṣad*, II, 3) که یکی فانی و دیگری باقی است، و البته هر دو وجود (sat) دارند، اما واقعیت امر باقی، در پس واقعیت امر فانی پنهان است (sayasya satyam iti) (Harvey, 2012, pp. 50-51; Deussen, 1906, 128ff.). بنابراین، satya گاهی ناظر به مراتب واقعیت است و گاهی ناظر به واقعیت در مقابل آنچه که واقعی نیست و واقعی می‌نماید، و همین وجه پدیداری است که satya را با شناخت هم‌گره می‌زند و حقیقت و واقعیت را دوشادوش هم قرار می‌دهد و شناخت نیز به تبع متعلقش، دارای مراتب می‌شود و نهایتاً صحبت از شناخت‌ناپذیری حقیقت مطلق یا پیوند آن با آگاهی مطلق نامتعیین به میان می‌آید (Deussen, 1906, 146ff.; Dasgupta, 1975, pp. 44-45).

در سنت بودایی متقدم نیز این واژه بسامد بسیاری دارد و بیش از هر چیز، اشاره به چهار حقیقت شریف (*catvāry-ārya-satyāni*) دارد که مبنای فکری اندیشه بودایی است: ۱- وجود رنج، ۲- منشاء رنج، ۳- رهایی از رنج (نیروانه به مثابه حقیقت اعلی: paramasacca) ۴- راه رهایی از رنج (SN, 5, 422). این حقایق به ما می‌گویند که اشیاء حقیقتاً چگونه هستند و ما با شناختن هستندگان، آن‌چنان که حقیقتاً هستند، می‌توانیم در طریق رهایی از رنج قدم بگذاریم و در غیر این صورت و بدون شناخت حقیقت و بدون زیستن بر اساس آن، پیوسته رنج خواهیم برد (Williams, 2002, p. 41). در همین راستا، برخی محققین ترجمه satya به حقیقت را در زمینه بودایی آن نادرست می‌دانند و یکی از دلایل آنها هم این است که بودا ما را به کنار نهادن رنج فرامی‌خواند، اما کنار نهادن حقیقت بی‌معناست. بنابراین، طبق این دیدگاه، معادل واقعیت حقیقی برای satya مناسب‌تر است: می‌توان گفت که از واقعیت زیان‌آور دوری کن (Harvey, 2012, p. 51; Gethin, 1998, p. 60). البته پیش‌فرض این دیدگاه این است که حقیقت صرفاً وصف گزاره‌هاست (Harvey, 2012, p. 51) و این پیش‌فرضی قابل نقد است. همچنان که دیدیم، در سنت ودایی-وپانیشادی آنچه واقعی است، حقیقی است، و آنچه حقیقی است، واقعی است (برهمن هم عین حقیقت است و هم اصل واقعیت). بنابراین، در سنت بودایی متقدم، satya هم وصف تصورات مطابق با واقع است (بعد ذهنی)، هم وصف سخنانی است که با افکار منطبق با واقع سازگار است (بعد زبانی) و هم وصف عالم هستندگان است: حقیقت/واقعیت جهان، رنج است (بعد وجودی). در کنار اینها،

sacca/satya به عنوان یکی از ده کمال (pāramitā) دانسته شده که فرد بودایی حقیقی باید متصف به آنها باشد و عمدتاً به صداقت و درستی ترجمه می‌شود (بُعد اخلاقی) (Dhammapāla, 1996, p. 22). دستور سوم در هشت طریق شریف (āryāṣṭāṅgamārga) نیز به وجه سلبی این موضوع اشاره دارد و آن همانا دروغ نگفتن است (SN, 2, 168). بنابراین، در تفکر بودایی، اصطلاح satya اگرچه از ابعاد الهیاتی خالی می‌گردد، اما همچنان واجد ابعاد معرفتی، وجودشناختی و اخلاقی است.

خاستگاه‌های آموزه دو حقیقت/واقعیت

در سوتراهای ماهایانا، آموزه دو حقیقت محل بحث بوده است. در Pitāpūtrasamāgama-sūtra گفته شده که بودا به روشنی رسید، زیرا معنای دو حقیقت، یعنی حقیقت متعارف (samvṛtisatya) و حقیقت نهایی (paramārthasatya) را به کمال فهمید؛ همچنین در Samādhiraṇja-sūtra می‌خوانیم که بودا نخستین کسی بود که این آموزه را معرفی کرد و بنابراین، او را بنیان‌گذار این نظریه دانسته است: "آن داننده جهان، بدون اینکه از دیگری درباره آن شنیده باشد، تعلیم داد که دو حقیقت وجود دارد." (بنگرید به: Thakchoe, 2024, intro) ناگارجونا فیلسوف بودایی و مؤسس مکتب مادهیه‌میکا نیز آموزه دو حقیقت را به بودا نسبت می‌دهد و آن را مبنای تعلیم بودا (dharma) می‌داند (MMK, 24, 8). به طور کلی، فیلسوفان مکتب مادهیه‌میکا، آموزه دو حقیقت را قلب تپنده فلسفه بودا دانسته‌اند و آن را به آینه‌ای تعبیر کرده‌اند که لبّ تعلیم بودا را در خود منعکس می‌سازد (Thakchoe, 2024, intro). اما به‌رغم چنین مدعیات درون‌دینی‌ای، تحقیقات جدید نشان داده‌اند که این آموزه به معنای دقیق کلمه، توسط خود بودا تعلیم داده نشده و در متون مقدس پالی نیز اشاره آشکاری به آن نیست و بنابراین، آن را باید حاصل نوآوری‌های بعدی بودائیان به حساب آورد. شروع بحث در باره این نظریه را باید حدود ۲ تا ۳ قرن بعد از حیات بودا دانست. در متنهای ابهی‌دارما/Abhidhamma و ادبیات تفسیری شکل گرفته در ذیل آنها (مجموعه متونی که تلاش می‌کنند تا آموزه‌های بودا را نظام‌مند سازند)، این نظریه برای نخستین بار به صراحت مورد توجه قرار می‌گیرد (Karunadasa, 1996, pp. 25-26). با این همه، مباحثی هم در میان پیروان آیین هندو و هم در آموزه‌های بودایی متقدم وجود داشته که به نحوی، در شکل‌گیری این نظریه مؤثر بوده‌اند.

در هندوییزم، وداها سعادتمند را بیش از هر چیز در گرو عمل فرد دیندار می‌داند و از این جهت، گفته می‌شود که وداها و متون بر/همنه‌ای تعلیم دهنده طریق عمل (karma-mārga) هستند. به عبارت دیگر، طبق تعالیم این متون، اگر فردی می‌خواهد به سعادت نائل شود، باید بر طبق قاعده، عامل به دستورات شرعی باشد که در رأس آنها، قربانی‌گزاری قرار دارد. معیار دینداری حقیقی فرد هندو، بیش از هر چیز مبتنی بر نحوه عمل اوست. در مقابل، *اوپانیساده‌ها* طریق عمل و قربانی‌گزاری را وافی به مقصود نمی‌دانند و نجات از رنج را صرفاً از طریق شناخت حقیقت میسر می‌دانند و بدین واسطه، طریق معرفت (Jnāna-mārga) را تعلیم می‌دهند. بر مبنای این دیدگاه، فردی به رهایی نائل می‌شود که به این‌همانی آتمن و برهمن آگاهی مطلق پیدا می‌کند و به تمایز امر واقعی و امر غیرواقعی وقوف می‌یابد (Keith, 1925, p.581-584; Klostermaier, 1989, p. 210-212).

با توجه به این پیش‌زمینه، برهمنانی که به هر دو ادبیات التفات داشته‌اند، به نحوی درصدد جمع بین این دو دیدگاه برآمده‌اند. آنان این دو طریق را عناصر یا سطوح تقویم‌بخش حقیقت واحدی می‌دانستند که از محتوای وحی پرده برمی‌دارد. طبق بیان آنان، راه عمل که مبتنی بر رعایت مناسک است، نهایتش بهشتی است که غایتی محدود است و تعیین فرد برجای می‌ماند. اما در مقابل، طریق شناخت، غایتی شریف‌تر و مطلق را دنبال می‌کند که به رهایی نامشروط می‌انجامد و فرد از چرخه بازپیدایی خلاص می‌گردد. به عبارت دیگر، طبق تفسیر برهمنان، متن وداها، در خود مشتمل بر سطوح مختلفی از حقیقت و روی‌آوری است که در نهایت، در قالب نوعی غایت‌شناسی دوگانه، این سطوح مختلف روی‌آوری درجه‌بندی می‌شوند (Matilal, 2002, p. 207). در ادوار بعدی، راه عشق (bhakti-mārga) نیز به این دو طریق افزوده می‌شود (Flood, 2018, p. 96)، اما به واسطه تأخرشان، در بحث کنونی ما مداخلیتی ندارند.

این دیدگاه (دو سطح زندگی دینی و دو شکل روی‌آوری به حقیقت دینی) به نحو دیگری در متون بودایی نیز مورد توجه قرار گرفته است. اگر به ظاهر عبارات متون مقدس *پالی* توجه کنیم، ناسازگاری‌هایی در آنها قابل تشخیص است که به صرف اکتفا به معانی ظاهری عبارات، نمی‌توان به درک یک‌پارچه‌ای از محتوای این متون نائل شد. حتماً نخستین مخاطبان این متون و آموزه‌ها نیز به این ناسازگاری‌های ظاهری توجه داشته‌اند و درصدد حل و فصل آن برآمده‌اند. یکی از علل اصلی شکل‌گیری قواعد تفسیری و هرمنوتیکی، همین ناسازگاری‌ها و ناهمخوانی‌های مضمونی است. آنچه

برای بحث کنونی ما اهمیت دارد، مطلبی است که در خود متون مقدس پالی مطرح شده و راه برون‌رفتی از این چالش تفسیری برای مخاطبان این متون به دست داده است. طرح چنین مسئله‌ای در خود این متون، حاکی از وقوف پدیدآورندگان آنها، به این تعارض‌ها ظاهری است (karunadasa, 1996, p. 25). در *Āṅguttara Nikāya* که بخشی از سوتراهای سه سبد آموزه (*Tripiṭaka*) است، تصریح شده که اظهارات بودا که در این متون ثبت و ضبط گردیده، مجموعاً به دو دسته تقسیم می‌شوند. برخی از این عبارات، به گونه‌ای مطرح شده‌اند که معنای آنها صریح و روشن است (*nitattha*) و همان معنای ظاهری کلام، مراد بوداست. بنابراین، درک صحیح آنها صرفاً نیازمند سواد زبانی است و فعالیت هرمنوتیکی و قواعد تفسیری خاصی در فهم آنها مداخلیت ندارد. در مقابل، عباراتی وجود دارد که معنای آنها در وهله نخست آشکار نیست و درک صحیح مفاد آنها نیازمند تفسیر و تأویل است (*neyyatta*)، یا به بیان دیگر، صرف معانی ظاهری این عبارات، گویای معنای حقیقی آنها نیست و اگر مخاطب به این سطح دلالت رضایت دهد، از درک صحیح مضمون آموزه‌های مربوطه باز می‌ماند: "بهیکهو، دو گروه هستند که تلقی نادرستی از تتهاگتا (*Tathāgata*: چنین رفته) به دست می‌دهند. یک گروه آنانند که گفتاری را که معنایش نیازمند تفسیر است، در قالب گفتاری که معنایش آشکار است، تبیین می‌کنند، و گروه دیگر آنانند که گفتاری را که معنایش آشکار است، در قالب گفتاری که معنایش نیازمند تفسیر است، تبیین می‌کنند (, *Āṅguttara Nikāya*, I, 60)".

با توجه به آنچه که گفته شد، پیش از شکل‌گیری نظریه دو حقیقت، هم در هندوییزم و هم در بودیزم، مضامینی وجود داشته که بر طبق آنها، دینداری و معناداری متون مقدس مقول به تشکیک دانسته می‌شده و این سطوح، با بحث فرجام و سعادت فرد معتقد نیز ارتباط داشته است. این سطوح، بیشتر ناظر به مراتب زیست دینی و مراتب فهم متن مقدس بوده‌اند و در این مرحله، هنوز مستقیماً به مراتب واقعیت و فهم واقعیت معطوف نیستند و برای اینکه چنین بُعدی پیدا کنند و امکان ظهور نظریه دو حقیقت/واقعیت را فراهم سازند، باید وجه هستی‌شناختی نیز بر آنها افزوده شود و این از طریق مکاتب تفسیری/بهی‌دارما میسر می‌گردد.

نخستین تقریرها از نظریه دو حقیقت

به احتمال قریب به یقین تقسیم‌های دینی-هرمنوتیکی پیش‌گفته، مبداء پیدایش آموزه دو حقیقت بوده است (Karunadasa, 1996, p. 25). شارحان تراوادایی در مواجهه با این دوگانگی‌ها، بحث را از حیطه سطوح دینداری و معانی عبارات فراتر بردند و آن را به مراتب حقیقت و واقعیت تسری دادند. این مهم با پرسش از عناصر مقومه متن واقعیت میسر می‌گردد که در قالب آموزه دارما Dharma (در اینجا به معنای عناصر تقوم‌بخش واقعیت؛ ر.ک: *Dhammapada*, introduction: 40-44; Stcherbatsky, 1923, pp. 5-6) در میان متفکران بودایی ظهور و بروز پیدا می‌کند. اگر هستندگان را تحلیل وجودشناختی کنیم، آنچه در نهایت به چیز دیگری قابل تحلیل نباشد، به عنوان عنصر/عناصر نهایی و بنیادین واقعیت (دارماهای واقعیت) شناخته می‌شود. البته دامنه بحث دارما فقط مربوط به عالم موجودات مشروط نیست، بلکه در نهایت، دارما ناظر به وضعیت نیروانا یا واقعیت نامشروط نیز هست (Karunadasa, 2019, p. 17).

به طور کلی، نظریه دارما به معنای مذکور که نخستین تحولات فلسفی‌اش در تاریخ بودیزم را در نزد اندیشمندان تراوادایی سراغ داریم، اشاره به این باور دارد که جهان در نسبتش با آگاهی ما دارای دو وجه است، یکی آن وجه از جهان است که در ابتدای امر بر ما پدیدار می‌شود و خود را واقعی می‌نماید. در این وجه، چه بسا ما اشیاء را دارای جوهر ثابت و همچنین دارای نفس جوهرین بپنداریم. اما تحلیل فلسفی نشان می‌دهد که این تلقی از متن واقعیت، با واقعیت آن چنان که حقیقتاً هست، منطبق نیست. متن واقعیت متشکل از دارماهایی است که ثباتی ندارند (*Nirvāṇa-Sūtra*, VIII, 416a)، فاقد آتمن هستند (*Dhammapada*, 7)، مشروطند و در سلسله‌ای علی و ضروری، در وضعیت کنش و واکنش قرار دارند (Conze, 1962, p. 36). همین بحث بنیادین بود که به مرور زمان، بحث‌هایی از قبیل اسکندهای (khandha) پنج‌گانه، داتوهای (dhātu) شش‌گانه و آیتاناهای (āyatana) دوازده‌گانه را پدید آورد (Kalupahana, 1992: 72-77; Ward, 1947, pp. 73-74).

در نگاه اندیشمندان و مفسران تراوادایی، بحث دارماهای واقعیت، در چارچوب مقولات جوهر و کیفیات و عوارض جوهر مطرح نشد، زیرا چنین مقوله‌بندی‌ای می‌توانست به این درک نادرست بیانجامد که نوعی ثبات در سطح جوهر وجود دارد و اینکه آتمن نیز در سطح جوهری مقرر است. بحث در قالب آموزه شروط و وابستگی بین امور مشروط و شروط تعیین‌بخش توسعه پیدا کرد و نهایتاً

با اصطلاح‌شناسی‌ای دقیق حدود معینی یافت. طبق بیان آنها، فقط دارماها هستند که با حفظ خصوصیات پیش‌گفته (عدم ثبات، فقدان آتمن و مشروط‌بودگی)، به معنای دقیق کلمه و در تحلیل نهایی حقیقتاً هستند (paramattha)، یعنی به امر وجودشناختی دیگری قابل تحلیل و فروکاهش نیستند و دیگر چیزها نیز یا پدیداری و غیرواقعی هستند یا چیزی جز ترکیب دارماها نیستند (Karunadasa, 2019, pp. 26-27). بنابراین هم در ساحت انسانی و هم در ساحت اشیاء غیر انسان، جوهر خودبنیاد ثابت یا آتمن فناپذیری وجود ندارد، بلکه مجموعه‌ای از دارماها در چارچوب نوعی پدیدایی وابسته، تقرر دارند و پیوسته در لبس و خلع هستند (Kalupahana, 1986, pp. 85-86; Rospatt, 1995, 29ff). بر این اساس، حقیقت متعارف که به معنای حقیقتی است که قبول عام یافته، ناظر به اموری است که قابل فروکاهش به چیزهای دیگر هستند (اشیاء مرکب از چند دارما یا همان امور پدیداری و غیرواقعی) و در مقابل، حقیقت نهایی، یعنی حقیقتی که بر اساس تعقل تحلیلی به دست آمده، ناظر به واقعیاتی است که اگر چه ثبات و سرمدیت ندارند، اما قابل تحلیل به عناصر مقومه پیش از خود نیستند (Karunadasa, 2019, pp. 72-73).

تقسیم‌بندی‌ای شبیه به این را در نزد اندیشمندان سرواستی‌وادا (Sarvāstivāda) نیز می‌بینیم. طبق گزارشی که وسوبندهو (Vasubandhu) فیلسوف بودایی قرن سوم و چهارم از معتقدات آنها ارائه می‌دهد، پیروان این مکتب بودایی متقدم، نوعی نظریه اتمیستی را درباره واقعیت مطرح می‌کردند (Thakchoe, 2024, ch 1). از نظر آنها، اگر چیزی از نظر فیزیکی نابود شود و یا از نظر مفهومی تحلیل گردد و این نابودی یا تحلیل باعث گردد که تصویری که از آن داریم نیز باطل شود، آن چیز یک واقعیت متعارف یا اعتباری و تصویری که از آن داریم، حقیقتی متعارف یا اعتباری است. مثلاً یک صندلی چوبی را وقتی با چکشی قطعه قطعه می‌کنیم، آنچه بر جای می‌ماند، دیگر مصداق مفهوم صندلی نیست (امر مرکب، حقیقت نهایی نیست) یا اگر مفهوم آب را در ذهن تصور کنیم و سپس با تحلیل مفهومی، شکل و رنگش را از آن بگیریم، دیگر تصور آب بر جای نمی‌ماند. چیزهایی که چنین خصوصیتی دارند، یعنی در مقام تجزیه خارجی یا تحلیل مفهومی، ماهیت نخستین خود را از دست می‌دهند، از سنخ حقایق عرفی یا اعتباری هستند. در مقابل، اگر تصور یا وجود چیزی مترتب بر ترکیب ذهنی یا واقعی آن چیز نباشد، یعنی آن شیء نه در واقعیت و نه در ساحت مفهوم، قابل تحلیل به عناصر مقومه‌ای نباشد، به عبارت دیگر، آنچه که وجوداً و تصوراً بسیط است، حقیقت نهایی

است و آن چیزی جز اتم‌های صلب نیست (Thakchoe, 1999, pp. 18-20; Newland, 2023, pp. 28-30).

طبق اعتقاد فیلسوفان سرواستی‌وادا، دارماهای همهٔ زمان‌ها (گذشته، حال و آینده) به نحوی وجود دارند، از این جهت به واقع‌گرایان مشهور شده‌اند. در مقابل، اندیشمندان مکتب سوترانتیکا (Sautrāntika) فقط زمان حال را موجود می‌دانستند و قائل بودند که نظریهٔ سرواستی‌وادا، مبطل آموزهٔ بودایی عدم ثبات و ناپایداری هستندگان است. دارماها چه مادی و چه ذهنی، در لحظه و به صورت آنی تحقق می‌پذیرند و در لحظهٔ پس از آن، از وجود خلع می‌شوند و تقرر دیگری جایگزین آنها می‌شود (Westerhoff, 2018, 61-62 & 74-75). این دیدگاه دربارهٔ لحظه‌ای دانستن وجود اشیاء با بحثی معرفت‌شناختی همراه می‌گردد و مبنای تفسیر آنها از آموزهٔ دو حقیقت را فراهم می‌سازد.

طبق نظر اندیشمندان مکتب سوترانتیکا، آنچه به ادراک مستقیم درمی‌آید، یعنی امر جزئی حاضر از آن جهت که در ذهن بازنمود پیدا می‌کند، واقعیت نهایی است. به عبارت دیگر، واقعیت/حقیقت نهایی دو شاخصه دارد: ۱- از سنخ پدیدار است، یعنی در نسبت با کارکرد التفاتی ذهن امکان تحقق پیدا می‌کند (پیش‌درآمد تفکر ایدئالیستی مکتب یوگاچارا [Yogacāra] و ۲- این پدیدار چون حاصل التفات بسیط و اولیهٔ ذهن است، تحت مقوله‌بندی مفهومی قرار ندارد. احساس‌های مستقیم و نخستینی که در مواجهه با جهان در ذهن و ضمیر انسان منعکس می‌گردد، از این سنخ است. در مقابل، آنچه نه با ادراک مستقیم، بلکه از طریق مقولات کلی فهم می‌شود و در اشیاء مختلف مشترک است، چنین چیزی حقیقت نسبی و ثانویه است. به عبارت دیگر، ادراکات اولیه، در مرحله‌ای دیگر، تحت التفات ثانویهٔ ذهن قرار می‌گیرند و از ناحیهٔ زبان و ذهن، حائز وصف کلیت می‌شوند. این وصف کلیت، هم از جهت مفهومی (قابل صدق بر امور متکثر) و هم از جهت زبانی (متصف به عناوین کلی) ظهور و بروز دارد. بنابراین، در این دیدگاه برخلاف نظریهٔ سرواستی‌وادا، تمایز بین دو حقیقت، پیش از هر چیز ناظر به نحوهٔ بازنمود اشیاء در ساحت ذهن است و بدین واسطه، این مکتب را مکتب بازنمودگرایی (representationalism) نیز نام نهاده‌اند (Karunadasa, 2019, 75; Thakchoe, 2024, ch 2).

ناگارجونا و آموزهٔ دو حقیقت

ناگارجونا (قرن دوم و سوم میلادی) راهب بودایی و بنیان‌گذار مکتب فلسفی مادهیه‌میکا، در آثار مختلف خود به بحث درباره آموزه دو حقیقت/واقعیت پرداخته و همچنان که پیشتر خاطر نشان کردیم، قائل است که بودا این مضمون را تعلیم داده است. از نظر ناگارجونا، آموزه دو حقیقت - حقیقت متعارف و حقیقت نهایی - اصل و اساس همه تعلیم بوداست (MMK, 24, 8) و آن‌کس که از فهم تمایز بین این دو حقیقت ناتوان باشد، در فهم دیگر تعلیم بودا و تحقق بخشیدن به آنها نیز طرفی برنخواهد بست (MMK, 24, 9). دلیلی که ناگارجونا برای این مدعای آخر خود می‌آورد این است که بدون شناخت حقیقت عرفی، شناخت حقیقت غایی ناممکن است و بدون شناخت حقیقت غایی، نیل به نیروانا امکان‌پذیر نیست (MMK, 24, 10). در واقع، تعلیم بودا در وهله نخست، در سطح فهم عرفی مطرح شده و در همین سطح است که انسان پای در مسیری می‌گذارد که نهایتش نیل به روشنایی است. بنابراین، پیش‌نیاز رسیدن به حقیقت نهایی این است که ابتدا به فهم حقیقت متعارف دست پیدا کنیم و آن را به رسمیت بشناسیم. از سوی دیگر، وصول به وضعیت رهایی و گذر از رنج نیز بدون وقوف بر حقیقت نهایی، ممکن نیست و از این جهت، فهم این دو حقیقت و تمایز نهادن میان آنها برای نیل به نیروانا ضرورت دارد. چاندراکیرتی (قرن هفتم میلادی) فیلسوف مشهور مادهیه‌میکایی در ادامه همین بحث ناگارجونه، برای تبیین نسبت بین حقیقت متعارف و نهایی از تشبیه فنجان استفاده می‌کند. آنچه فرد تشنه را سیراب می‌کند، آب است (حقیقت نهایی)، اما فرد تشنه برای خوردن آب به فنجانی (حقیقت متعارف) نیازمند دارد (Chandrakirti, 2000, p. 347).

تعیین مصادیقی حقایق/واقعیات دوگانه از سوی ناگارجونا، نقطه آغاز مناسبی برای تبیین چیستی آنهاست. طبق بیان وی، حقایق رنج، منشاء رنج، پایان‌پذیری رنج و طریق منتهی به توقف رنج (چهار حقیقت شریف)، وجود داشتن، وجود نداشتن، دوام داشتن، پدید آمدن و سمسارا جزء حقایق متعارف هستند و در مقابل، شونیتا یا خالی بودن همه هستندگان از ذات و وجود متعین و مستقل (svabhāva) و نیروانا مصادیق حقیقت نهایی معرفی می‌شوند (MMK, 24, 14, ŚS, 1). همچنین ر.ک: (Thakchoe, 2023, pp. 67-68). از همین جا تمایز اصلی بین ناگارجونا و اکثر قریب به اتفاق مکاتب فکری در هند نمایان می‌شود. هر شش مکتب نیایه-ویشیشیکه (Nyāya-Vaiśeṣika)، سانکهییه-یوگا (Sāṃkhya-Yoga) و میاماسا-ودانته (Mīmāṃsā-Vedānta)،

نوعی ذات-جوهرگرایی (essentialism-substantialism) را در تبیینی که از حقیقت نهایی به دست می‌دهند، قائل هستند؛ حقیقت نهایی از نگاه آنها امری جوهرین، ثابت و تقلیل‌ناپذیر به دیگر عناصر مقومه است (Thakchoe, 2024, p. 4)، اما از نگاه ناگارجونا، حقیقت نهایی، یک شیء یا جوهر نیست، حقیقت نهایی، ناظر به امری سلبی است، حقیقت نهایی شونیتاست، به این معنا که هر چه در هستندگان جستجو می‌کنیم و به هر میزان که تحلیل عقلی را در مورد اشیاء به کار می‌بریم، به هیچ امر جوهرین، ثابت و تقلیل‌ناپذیری نمی‌رسیم، هیچ ذات معینی (svabhāva) در پس پدیدارها وجود ندارد، هیچ آتمنی که واجد خصوصیات پیش‌گفته باشد، در اشیاء یافت نمی‌شود (Williams, 2008, 68 & 76-77; MMK, 22, 16; PP. 264-265)، یا به عبارت دیگر، هر چه که در اشیاست، مبتنی بر شرایط و عللی است که بیرون از آن قرار دارند (پدیدآیی وابسته) و بنابراین، اشیاء فاقد تعیین مستقلند (PP, 491; Streng, 1973, pp. 28-29). از این جهت، تفاسیری که حقیقت نهایی در نگاه ناگارجونا را هیچ‌انگاری مطلق یا ذات‌انگاری فراشناختی و توصیف‌ناپذیر می‌دانند و سابدريتس از آنها تعبیر به تفاسیر متافیزیکی می‌کند (Siderits, 2003, p. 10)، هیچ‌کدام تلقی صحیحی از شونیتا به روایت ناگارجونا به عنوان حقیقت نهایی به دست نمی‌دهند (Westerhoff, 2016, 337ff.; Fatone, 1991, 1 & 23; Streng, 1973, p. 27). بر این اساس، حقیقت متعارف، همان جهان امور متکثر و متمایز است و حقیقت نهایی، بنیان تهی و فاقد ذات متعین اشیاست.

از سوی دیگر، ناگارجونا اضافه می‌کند که حقیقت متعارف/نسبی/دنیوی/اعتباری (lokasaṃvṛtisatya)، ناظر به جهان تجربی و هر روزه ماست (PP, 492)، آن‌چنان که بر ما پدیدار می‌شود (Garfield, 2001, 90). چاندراکیرتی شارح کلاسیک ناگارجونا، تبیین مفیدی در این باره دارد. او سه معنا برای saṃvṛti مطرح می‌کند (PP, 492) و از این طریق، معنای حقیقت متعارف را مشخص می‌سازد. معانی سَمُوریتی عبارت است از: ۱- آن چه که بالکل ماهیت حقیقی اشیاء را پنهان می‌سازد و آنها را به گونه دیگری پدیدار می‌سازد. با توجه به این معنا، سَمُوریتی، همان شیء است از آن جهت که بر فهم عرفی عرضه می‌شود و این نمود، حقیقت شیء را که همان تهی‌بودگی است، عیان نمی‌کند. البته این دیگرگون‌نمایی را می‌توان وصف شیء یا وصف دستگاه ادراکی ما دانست و به هر جهت، ادراک در این سطح، همانا avidya یا جهل است (Murti, 2004, 100).

17-18, pp. 1973). در مقام آویدیا هر خصوصیت تعیین‌سازی که بر شیء بار می‌شود، فاقد واقع‌نمایی است. ۲- ابتناء متقابل اشیاء بر یکدیگر یا تضایف و ترابط بین آنها. بر این اساس، آنچه به عنوان واقعیت متعارف نمایان می‌شود، ابتناء بر خود ندارد و نمی‌توان آن را ماهیت مستقل شیء دانست. ناگارجونا همین تلقی را در قالب عباراتی مطرح می‌کند که به ظاهر متناقض‌نما هستند (Buddhapālita, 2021, p. 302): آتش بر ماده سوختنی ابتناء دارد و ماده سوختنی بر آتش ابتناء دارد (MMK, 10, 8)، "بدون ترکیب شروط، ممکن نیست معلول پدید آید، بدون معلول، ممکن نیست ترکیب شروط باشد" (MMK, 20, 24). ۳- آنچه جایگاه اعتباری دارد و هستی‌اش موقوف است بر مقبول همگان واقع شدن. چنین واقعیتی، واقعیتی اعتباری است و بدون حضور فاعل‌های شناسایی که در جهان بینا-سوژه‌ای به وضع اموری مشترک و قبول عام آنها می‌پردازند، معنا و تحقق ندارند (ر.ک: Murti, 1973, p. 17). به هر طریق، وقتی مواجهه ما با هستندگان در سطح حقیقت متعارف است، شونیتا یا تهی بودن اشیاء از ذات معین و مستقل مکشوف واقع نمی‌شود. از نظر هاپکینز، این دوگانگی در وهله نخست ناظر به ادراک و شناخت نیست، بلکه ناظر به واقعیت و هستندگان است. ما با دو گونه متعلق مواجهیم (منظور او ضرورتاً دو اِنیت متمایز نیست، بلکه اشیاء در نسبت با حیث التفاتی ما، دو گونه ظهور دارند)، یکی واقعیاتی که خود را به گونه‌ای می‌نمایند که حقیقتاً آن‌گونه نیستند و دیگری متعلق‌هایی که خود را آن‌گونه که حقیقتاً هستند می‌نمایند. بر این اساس، خود شونیتا هم یک سنخ ابژه است (Hopkins, 1996, pp. 405-406). هاپکینز این نقد را بر گفته خود وارد می‌کند که اگر خود شونیتا را امری مستقل و دارای ذات معین بدانیم که متعلق نهایی تحلیل عقلی قرار می‌گیرد، در این صورت، عمومیت آموزه شونیتا را نقض کرده‌ایم، چون خود شونیتا امری مستقل و معین لحاظ شده است. پاسخ وی این است که فهم شونیتا، به معنای دریافتن این است که به‌رغم تحلیل عقلی اشیاء، ذاتی در آنها یافته نمی‌شود و این متضمن قائل شدن سوبهاوه (svabhāva: ذات متعین و مستقل) برای شونیتا نیست. فرد با آگاهی تحلیلی خود، به دنبال امر ثابت مستقل می‌گردد و چون آن را نمی‌یابد، این نیافتن همانا درک شونیتاست. پس شونیتا متعلق فهم است به این معنا که فرد درمی‌یابد که سوبهاوه‌ای در میان نیست. بنابراین، فرآیند تحلیل عقلی اشیاء به مقومات آنها، به شونیتا نمی‌رسد، چون شونیتا چیزی جز نیافتن امر نهایی در تحلیل نیست (Hopkins, 1996, pp. 406-407). این خوانش را به گونه دیگری هم

می‌توان تبیین کرد. همهٔ امور واقع، واجد دو وجه واقعی هستند، یکی آن وجه است که ثابت و متعین و مستقل "می‌نماید" و یکی آن وجه است که متصف به شونیتاست و شیء در آن وجه، فاقد سوبهاوه است. البته این به این معنا نیست که هستندگان دارای دو وجود هستند. بلکه در واقع، یک موجود است که هر دو حقیقت را در خود جمع دارد. تهی‌بودگی (حقیقت نهایی)، تهی‌بودگی صورت شیء است و صورت شیء (حقیقت متعارف)، صورت تهی‌بودگی است (Hopkins, 1996, pp. 411-414).

در مقابل این تفسیر ابژکتیو، تفاسیری وجود دارد که عمدهٔ تأکید خود را بر وجه ادراکی می‌گذارند و در نهایت، بین شناخت و واقعیت پیوند برقرار می‌کنند. بهاویوکا (Bhāviveka) فیلسوف ماده‌یه‌میکایی (قرن ششم) تفسیر خود از دیدگاه ناگارجونا را با تبیین خصوصیات بودهی‌ستوه آغاز می‌کند و بر خرد، ذهن‌آگاهی و شفقت او تأکید می‌کند (Eckel, 2016, pp. 142-145). او سپس به سراغ آموزهٔ شونیتا می‌رود و در قدم نخست، به نفی سوبهاوه یا ذات مستقل متعین از هستندگانی می‌پردازد که در فهم عرفی مطمح نظر قرار می‌گیرند. سپس این پرسش مهم را مطرح می‌کند که آیا خود تهی‌بودگی، دارای ماهیت معین تهی‌بودگی است؟ و پاسخ می‌دهد که تهی‌بودگی، سوبهاوهٔ تهی‌بودگی نیست. خود تهی‌بودگی، تهی از هرگونه سوبهاوه است، حتی تهی از تهی‌بودگی. در اینجا است که هرگونه شناختی منتفی است، چه شناخت تصویری مفهومی و چه غیر تصویری و غیرمفهومی: "آنکه در او هیچ شناختی سربرنمی‌آورد، آن همانا بوداست (Madhyamakahrdayakārikā, 3, p. 266، در: Eckel, 1994). "به بیان ناگارجونه، فهم حقیقی، در ناهمیدن است، پرستش حقیقی در ناپرستیدن است (Madhyamakahrdayakārikā, 3, p. 290).

بر این مبنا، بهاویوکا به تبیین آموزهٔ دو حقیقت می‌پردازد. وی در وهلهٔ نخست از استعارهٔ نردبان استفاده می‌کند. گذر از حقیقت عرفی به حقیقت نهایی، همچون بالارفتن از نردبان برای رسیدن به نقطهٔ اوج است (Eckel, 1992, pp. 17-18). هرگونه نفی یا نادیده گرفتن حقیقت عرفی بی‌معناست، زیرا بدون پیمودن پله‌های نردبان، وصول به نقطهٔ اوج ممکن نخواهد بود. حقیقت نسبی، حقیقت غایت نیست، اما زمینهٔ ضروری‌ای است که حقیقت نهایی به عنوان غایت، بر آن استوار است (Eckel, 2016, p. 149). البته این سلوک متضمن دگرگونی‌هایی است، آنچه در ابتدا واقعیت ثابت و معین دانسته می‌شود، به مرور بر سالکی که فقدان سوبهاوه را ادراک می‌کند، از

واقعی بودنش خالی می‌گردد: "آنکه در خواب است، چیزهایی را می‌بیند...، اما چون بیدار می‌شود و چشم خرد می‌گشاید و خواب جهلش پایان می‌پذیرد، دیگر هیچ کدام از آن چیزهایی را که در خواب فهم نسبی می‌دید، نمی‌بیند (Madhyamakahrdayakārikā, 3, pp. 253-254). به نقل از: (Eckel, 2016, p. 149). بوده‌ی ستوه چون به این مقام می‌رسد، از روی شفقت و بدون اینکه این حقیقت نهایی را از دست بدهد، دوباره به سطح حقیقت نسبی و عرفی سفر می‌کند تا دستگیر دیگران شود. اما در این مقام، این حقیقت نسبی، مستظهر به وقوف بر حقیقت مطلق است. در این مقام، هر دو حقیقت با هم جمع می‌شوند (Eckel, 2016, p. 150).

تفسیر بهاویوکا از عبارت متناقض‌نمای ناگارجونا، در راستای همین نگرش سوپراکتیو و منظرگرایانه در خصوص آموزه دو حقیقت قرار دارد. طبق بیان ناگارجونا: "هر چیزی یا واقعی است یا غیرواقعی، هم واقعی است و هم غیرواقعی، و نه واقعی است نه غیرواقعی، این است تعلیم بودا (MMK, 18: 8)". بهاویوکه می‌گوید از منظر فهم متعارف، برخی چیزها واقعی و برخی چیزها غیرواقعی هستند. از سوی دیگر، اشیایی که به ادراک قوای ادراکی در می‌آیند، از منظر فهم متعارف واقعی هستند و در عین حال، طبق تعالیم بودا، فاقد سوبهاوه هستند و واقعیت ذاتی و مستقل ندارند، بنابراین، اشیاء هم واقعی هستند و هم غیر واقعی. در نهایت، سالک وقتی به اشراق و بصیرت می‌رسد و از منظر حقیقت غایی به دارماها می‌نگرد، از همه مفاهیم ناظر به واقعی یا ناواقعی بودن دارماها رهایی می‌یابد. در این افق، اشیاء نه واقعی هستند و نه غیر واقعی (Eckel, 1992, pp. 35-36).

جنانه‌گرېها (Jñānagarbha؛ قرن هفتم و هشتم) دیگر فیلسوف مادهیه‌میکایی نیز به نحوی همین نگرش منظرگرایانه را دنبال می‌کند و آن را با سطوح واقعیت پیوند می‌زند. وی حقیقت متعارف را نهایتاً نوعی خطای شناختی (brānti) می‌داند که همچون پرده‌ای، حقیقت نهایی را از چشمان ما پنهان نگه می‌دارد (SDV, 15ab) و در مقابل، حقیقت نهایی همان عقل است که به ما نشان می‌دهد اشیاء تهی هستند. جانانه‌گرېها یک قدم پیشتر می‌نهد و حتی حقیقت نهایی را نیز نوعی حقیقت عرفی به شمار می‌آورد. وی برای این مدعای خود دو دلیل می‌آورد: ۱- عباراتی که این حقیقت را مطرح می‌کنند، در سطح فهم متعارف معنا پیدا می‌کنند (زبان، امری عرفی است) (SDV, 16)، ۲- اگرچه حقیقت عقلی همان عقل است، اما شناخت ما از برون‌دادِ عقل نیز منحصر به آن چیزی است که عقل بر ما پدیدار می‌سازد. بنابراین، در سطح حقیقت نهایی نیز باز ما با نمودها سر و کار داریم و

نمودها حقایق عرفی هستند (SDV, 17). نتیجه مهمی که جنانه‌گرها می‌گیرد این است که همچنان که هم بودا و هم ناگارجونا تعلیم می‌دادند، این طور نیست که حقیقت دنیوی یک چیز باشد و حقیقت نهایی چیزی دیگر، بلکه آنها ماهیتاً یک چیز هستند (SDV, 19؛ همچنین، ر.ک: Thakchoe, 2018, pp. 356-357).

نکته مهمی که در کتاب جنانه‌گرها مورد توجه قرار گرفته، معیارهای تمایز بین حقیقت متعارف و حقیقت نهایی است. وی سه معیار را مطرح می‌کند: ۱- حقیقت متعارف، ناظر به نمودِ اشیاست، اما حقیقت نهایی ناظر به تهی بودن اشیاست، ۲- حقیقت عرفی فریبنده و متناقض است، اما حقیقت نهایی نه فریبنده است و نه متناقض، ۳- حقیقت عرفی قابل تحلیل عقلی نیست، چون به محض اینکه بر عقل عرضه می‌شود و مورد مذاقه قرار می‌گیرد، مقبولیت عام اولیه خود را از دست می‌دهد و وضوحش به ناآشکارگی مبدل می‌گردد، اما حقیقت نهایی تحلیل عقلی می‌پذیرد، چون حاصل قیاس عقلی است و نه فهم عرفی و هر چه بیشتر آزموده می‌شود، آشکارکنندگی‌اش فزونی می‌یابد (Thakchoe, 2018, pp. 351-353). همین سه معیار تمایزبخش نشان می‌دهد که جنانه‌گرها وجه ابژکتیو و سوژکتیو را در تفسیرش از دو حقیقت به روایت ناگارجونا ترکیب می‌کند. دوگانگی حقیقت، هم ناظر به خود اشیاست و هم ناظر به درک ما از اشیاء.

نتیجه‌گیری

آموزه دو حقیقت/دو‌ساتیا که سخن از تمایز بین حقیقت متعارف و حقیقت نهایی به میان می‌آورد، در بسیاری از مکاتب فکری بودایی محل توجه بوده و تفاسیر گوناگونی از آن مطرح شده است. تبیین خاستگاه‌ها و تطورات آن، اهمیت به‌سزایی دارد. پژوهش‌ها حکایت از آن دارد که این آموزه ظهور و بروز صریحی در متون مقدس پالی ندارد و نخستین تقریرهای آن را باید در مکاتب تفسیری ابهی‌دارماها دانست. خود اصطلاح ساتیا در هندوییزم ودایی و اوپانیشادی بسامدهای بسیاری داشته و وجوه معرفتی، عملی، هستی‌شناختی، الهیاتی و فرجام‌شناختی متعددی به خود گرفته، اما ورود آن به تعلیم بودایی، با حذف جنبه الهیاتی آن همراه بوده است. همین پیشینه در شکل‌گیری محتوای آموزه دو حقیقت مؤثر بوده است. علاوه بر این، سطوح مختلف راه‌های سعادت در هندوییزم و همچنین سطوح هرمنوتیکی کلمات بودا را می‌توان پیش‌زمینه‌های اصلی شکل‌گیری آموزه دو حقیقت دانست. این آموزه ابتدا در نزد مفسران تراوادایی متون ابهی‌دارما با مسئله عناصر مقومه

هستندگان (دارماهای واقعیت) پیوند خورد. پس از آن، اندیشمندان سرواستی‌وادا همین ترکیب را مد نظر قرار دادند و بر اساس دو مفهوم ترکیب و بساطت به تقسیم‌بندی سطوح واقعیت/حقیقت پرداختند. آنچه از نظر مفهومی و عینی، مرکب و قابل تحلیل به اجزا و عناصر است، در سطح واقعیت متعارف قرار دارد و آنچه که مفهومی یا عینی نهایی و غیر قابل تحلیل به چیزی پیش از خود باشد، واقعیت/حقیقت نهایی است. متفکران مکتب سوترانتیکا وجه ذهنی این تقسیم را قوی‌تر کردند و با توجه به دیدگاه بازنمودگرایانه خود، دو حقیقت را بر اساس بی‌واسطگی یا باواسطگی ادراکی تقسیم‌بندی کردند. آنچه در جزئیت و بی‌واسطگی‌اش بر ادراک عرضه می‌شود، همان حقیقت نهایی است. در مقابل، آنچه که با واسطه مفاهیم و الفاظ کلی موضوع التفات قرار می‌گیرد، واقعیت اعتباری و متعارف است. ناگارجونا فیلسوف مادهیه‌میکه‌ای در مقابل همه این خوانش‌ها موضع می‌گیرد و بر اساس آموزه شونیتا و وابستگی علی، ضمن پذیرش آموزه دو حقیقت و بنیادین دانستن آن، جهان را آن‌گونه که به فهم متعارف عرضه می‌شود، واقعیت/حقیقت متعارف و جهان را از آن جهت که فاقد ذوات متعین و مستقل است، یعنی جهان را از آن جهت که متصف به شونیتاست، حقیقت/واقعیت نهایی می‌داند. وی در نهایت قائل است که خود این تمایز، در سطح حقیقت عرفی واجد معناست و این نیز همچون دیگر هستندگان، ذات معین و مستقلی ندارد. از نظر ناگارجونا و مفسران کلاسیک مادهیه‌میکایی، نه دیدگاه اندیشمندان سرواستی‌وادا و نه متفکران مکتب سوترانتیکا، هیچ کدام درک درستی از آموزه دو حقیقت ارائه نداده‌اند، زیرا به درک درستی از شونیتا نائل نشده‌اند.

References

- Anderson, Carol (2013), *Pain and Its Ending: The Four Noble Truths in the Theravāda Buddhist Canon*, London: Routledge.
- Anguttarra Nikāya: The Numerical Discourses of The Buddha* (2012), translated by Bodhi Bhikkhu, Wisdom Pub.
- Āryadeva (2008), *Four hundred Stanzas on the Middle Way*, Translated and Commentary by Gyel-tsap, New York: Snow Lion Publications.
- Chandrakirti (1979), *Prasannapadā: Lucid Exposition of the Middle Way*, Translated by Mervyn Sprung, Prajñā Press.
- Chandrakirti (2000-2001), *Madhyamakavatara & Madhyamakavatarabhashyam*, Translated by V. G. Churinoff, et.al, FPMT Masters Program Material.

- Conze, Edward (1962). *Buddhist Thought in India*, London: George Allen & Unwin LTD.
- Dasgupta, Surendranath (1975), *A History of Indian Philosophy*, Vol I, Cambridge.
- Deussen, Paul (1906), *The Philosophy of Upanishads*, Translated by Rev Geden, Edinburgh: T. & T. Clark.
- Dhammapada*, (1950). Trans by S. Radhakrishnan, Oxford: Oxford University Press.
- Dhammapala, Acariya. (1996). *A treatise on the Pāramīs*, translated by Bhikkhu Bodhi, Sri Lanka: Buddhist Publication Society.
- Eckel, M. D. (1992): *Jñānagarbha on the Two Truths*, Motilal Banarsidass.
- Eckel, M. D. (1994), *To See the Buddha: A Philosopher's Quest for the Meaning of Emptiness*, Princeton University Press.
- Eckel, M. D. (2016), "Two Truths and the Structure of the Bodhisattva Path in 'The Introduction to the Nectar Reality'", in *International Workshop on Bhāvivēka and the Two Truths*, Ryukokou University.
- Fatone, Vicente (1991), *The Philosophy of Nāgārjuna*, Delhi.
- Flood, Gavin (2018), *An Introduction to Hinduism*, New York: Cambridge University Press.
- Garfield, Jay (2001), *Empty Words*, New York: Oxford University Press.
- Gethin, Rupert (1998). *The Foundations of Buddhism*, Oxford: Oxford University press.
- Harvey, Peter (2012), *An Introduction to Buddhism*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Hindery, Roderick (1996). *Comparative ethics in Hindu and Buddhist traditions*. Delhi: Motilal Banarsidass.
- Holdrege, Barbara (2004). "Dharma". In *The Hindu world*. Edited by Sushil Mittal & G. R. Thursby, New York: Routledge.
- Hopkins, Jeffrey (1996), *Meditation on Emptiness*, Boston: Wisdom Publications.
- Kalupahana, David (1992). *A History of Buddhist Philosophy*, Honolulu: University of Hawaii Press.

- Karunadasa, Y. (1996), *The Dhamma Theory: Philosophical Cornerstone of the Abhidhamma*, Wheel Publication 412/413. Kandy, Sri Lanka: Buddhist Publication Society.
- Karunadasa, Y. (2019), *The Thravāda Abhidhamma*, USA: Wisdom Pub.
- Keith, Arthur. B. (1925), *The Religion and Philosophy of the Veda and Upanishads*, Oxford.
- Klostermaier, Klaus (1989). *A Survey of Hinduism*. New York: State University of NY Press.
- Matilal, Bimal Krishna (2002). Ganeri, Jonardon (ed.). *The Collected Essays of Bimal Krishna Matilal*, Volume 1. New Delhi: Oxford University Press.
- Monier-Williams, Monier; Leumann, Ernst; Cappeller, Carl, (1899). *A Sanskrit-English Dictionary*, Oxford: Clarendon Press.
- Murti, T. R. V. (1973), "Saṃvṛti and Paramārtha in Madhyamoka and Advaita Vedānta", in *The Problem of Two Truths in Buddhism and Vedānta*, Edited by M. Sprung, Boston, 9-26.
- Nāgārjuna (1995), *The Fundamental Wisdom of Middle Way: Nāgārjuna's Mūlamadhyamakakārikā*, Translated and Commentary by Jay L. Garfield, Oxford: Oxford University Press.
- Nāgārjuna (1999), *Nāgārjuna's 'Seventy Stanzas'*, translation and commentary by G. S. Rinchen & D. R. Komito, New York: Snow Lion Pubs.
- Nāgārjuna (2010), *Vigrahavyāvartanī: The Dispeller of Disputes* (2010), Translated and Commented by Jan Westerhoff, Oxford: University of Oxford.
- Nāgārjuna (2013), *Nāgārjuna's Middle Way: Mūlamadhyamakakārikā*, Translated by M. Siderits & Sh. Katsura, United States of America, Wisdom Pub.
- Newland, Guy (1999), *Appearance and Reality: The Two Truths in Four Buddhist Systems*, New York, Snow Lion Pubs.
- Nirvāṇa-Sutra, Mahāparinirvāṇa-Sutra* (2013). Translated by Mark Blum, Vol I, USA: Bukkyo Dendo Kyokai America.
- Rospatt, Alexander (1995), *The Buddhist Doctrine of Momentariness*, Stuttgart.
- Samyutta Nikāya: The Connected Discourse of the Buddha* (2003). Translated by Bhikkhu Bodhi, Boston: Wisdom Publications.

- Siderits, Mark (2003), "On the Soteriological Significance of Emptiness", *An Interdisciplinary Journal*, 4(1), 9-23.
- Sprung, M. (ed: 1973), *The Problem of Two Truths in Buddhism and Vedānta*, Boston: D. Reidel Publishing Co.
- Stcherbatsky, TH (1923). *The Central Conception of Buddhism and the Meaning of the Word 'Dharma'*, London: Royal Asiatic Society.
- Streng, F. J. (1973), "The Significance of Pratityasamutpāda for Understanding the Relationship between Samvṛti and Paramārthasatya in Nāgārjuna" in *The Problem of Two Truths in Buddhism and Vedānta*, Edited by M. Sprung, Boston, 27-39.
- Thakchoe, Sonam (2018), "The Two Truths in Madhyamaka: Jñānagarbha", in *The Routledge History of Indian Philosophy*, edited by Purushottama Bilimoria, London & NY, Routledge.
- Thakchoe, Sonam (2023), *The Two Truths in Indian Buddhism: Reality, Knowledge and Freedom*, Wisdom Publication.
- Thakchoe, Sonam, (2024), "The Theory of Two Truths in India", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2024 Edition), Edward N. Zalta & Uri Nodelman (eds.), URL = <https://plato.stanford.edu/archives/fall2024/entries/twotruths-india/>.
- Tiwari, Kedar Nath (1998), *Classical Indian Ethical Thought*. Motilal Banarsidass.
- Upanishads (1968), Translated By S. Radhakrishnan, London: George Allen and Unwin Ltd.
- Ward, C. H. S (1947). *Buddhism: Hinayana*, London: Epworth Press.
- Westerhoff, Jan (2016), "On the Nihilist Interpretation of Madhyamaka", *Journal of Indian Philosophy*, 44/2, pp. 337-376.
- Westerhoff, Jan (2018), *The Golden Age of Indian Buddhist Philosophy*, New York: Oxford University Press.
- Williams, Paul; Tribe, Anthony; Wynne, Alexander (2002), *Buddhist Thought*, Taylor & Francis.