

## گفتگوی دو فلسفه

# از دو سوی یک خلیج ۲۵ سده‌ای\*

مایکل زیمرمن

برگردان: محمدحسین ملایری

### مقدمه

کانونِ معنادهی، هدف و ارزش در نظر گرفته می‌شود و در نتیجه انسانها هرگونه رفتاری را که اراده کنند، با جهانِ طبیعی انجام می‌دهند و آن را نیز توجیه می‌نمایند. انسان‌مداریِ غربی همچنین به دوگانیها و تقابلهای دوتایی<sup>(۷)</sup> می‌اندیشد، نظیر: ذهن در برابر تن، خرد در برابر احساس، انسان در برابر طبیعت و مذکر در برابر مؤنث. برخورداریِ ذهن، خرد، انسان و مذکر از

شارحانِ بسیاری، شباهتهایِ بین اندیشه‌ی هایدگر و سنتهایِ آسیاییِ نظیر: ودانته، بودیسم مهاییانه و تائوئیسم را مورد توجه قرار داده‌اند.<sup>(۱)</sup> در نوشتار حاضر، من (زیمرمن) به نحو انتقادی، برخی ابعاد همدلانه‌ی میان اندیشه‌ی هایدگر و بودیسم<sup>(۲)</sup> مهاییانه<sup>(۳)</sup> را مورد آزمون قرار خواهم داد. یک دلیل برای گرایشِ جدید به اندیشه‌ی هایدگر و بودیسم این است که این هر دو، انتقادی بوده و مدعی ارائه آلترناتیو برای انسان‌مداری<sup>(۴)</sup> و دوگانی<sup>(۵)</sup> - که به زعم برخی منتقدان، مسئول بحران کنونی محیط زیست به شمار می‌آیند - هستند.<sup>(۶)</sup> از دیدگاه این منتقدان، انسان غربی، به طور خاص، انسان‌مدار است. انسان، به مثابه

\*. متن حاضر برگردان نوشتار زیر است:

Zimmerman, Michael, E., Heidegger, Buddhism and Deep Ecology, in **The Cambridge Companion to Heidegger**, ed. Charles Guignon (Cambridge, Cambridge University Press, 1993).

مترجم، عنوان جایگزین برای ترجمه حاضر را از رابرت تولس (Robert Touless) به عاریت گرفته است. بنگرید به: <<<http://serendip.brynmawr.edu/bb/Pilou.html>>>

مالکیت اعلی - آن طور که ادعا می شود - به آنان حق تسلط بر مالکان اموال سفلی (بدن، احساس، طبیعت و مؤنث) را می دهد. در جهت کوشش برای به دست آوردن امنیت خدای گونه و قدرت برای انسان، ایدئولوژیهای غربی نیازمند آن هستند که کره زمین را به کارخانه تایتانیک مبدل سازند، امری که منجر به تهدید نابودی بیوسفر -

که همه حیات به آن وابسته است - می گردد. من در آزمون نقادانه از شباهتهای مفروض میان هایدگر و بودیسم مهیاانه، به طور خاص بر روی ادعای مطرح شده از سوی هایدگر و بودیسم، تمرکز خواهم نمود: اینکه انسانها تنها

با به دست آوردن بینش نسبت به «نیستی»<sup>(۸)</sup> که همه چیز را دربر گرفته است می توانند «بگذار باش - بودن»<sup>(۹)</sup> را یاد بگیرند. یک چنین بینشی - آن طور که به ما گفته می شود - خود به خود به غلبه بر انسانمداری و دوگانی منتهی می گردد. در این نوشتار، من ابتدا به مبادی رازورانه‌ی

ایده‌ی نیستی هایدگر اشاره می کنم و سپس به ترتیب، توصیفات متقدم و متأخر او را در خصوص نقش نیستی در وجود انسان اصیل<sup>(۱۰)</sup> آزمون خواهم نمود. پس از پاره‌ای از ملاحظات اولیه درباره توجه هایدگر به اندیشه شرقی، مفهوم بودایی نسبت میان روشنگری و آشکارشدگی نیستی<sup>(۱۱)</sup> را آزمون می نمایم؛ سپس میان آنچه هایدگر و بودیسم باید در خصوص نسبت میان

اصالت یاروشنگری و بینش یک فرد از «نیستی» خویش، گفته باشند، مقایسه‌ای صورت خواهم داد. در پایان نیز، مختصراً در امتدادی که ایده‌های هایدگری و بودایی با ادعاهای پیشرفته بوم‌شناسی ژرف، (صورتی از محیط‌گرایی)<sup>(۱۲)</sup> افراطی) با یکدیگر هم‌نوایی<sup>(۱۳)</sup> دارند، کاوش می نمایم.

### نظر هایدگر متقدم درباره نیستی

خواننده ممکن است در برابر این پرسش قرار گیرد که آیا احتمال دارد که اندیشه «نیستی» از اهمیت فلسفی برخوردار باشد. معمولاً وقتی ما به نیستی می‌اندیشیم، صرفاً به هیچ چیز فکر نمی‌کنیم! نیستی در ذهن ماصرفاً فقدان هر چیزی است: فقدان صرف، کمی بودن در معنای منفی آن. متفکرین غربی‌ای که بر اهمیت نیستی تأکید کرده‌اند عمدتاً عرفان‌گرایانی نظیر مایسترا کهارت<sup>(۱۴)</sup> بوده‌اند که آثار متأخرشان بر نوشته‌های هایدگر تأثیر زیادی بر جای نهاده است. کهارت اصرار می‌ورزید که «خدا» بسیار فراتر از مقولات مفهومی ما - که تنها برای درک «مخلوقات»<sup>(۱۵)</sup> مناسب هستند - قرار دارد. به جای صحبت کردن از خدا به صورت مثبت، بهتر است از نیستی الهی<sup>(۱۶)</sup> صحبت نمود. امر الهی را نمی‌توان ذاتی برتر، تلقی کرد که در مکانی دیگر وجود دارد بلکه در عوض، تشکیل دهنده نوعی «گشودگی»<sup>(۱۷)</sup> یا «تهیت»<sup>(۱۸)</sup> بی‌قید و شرط است که کلیه چیزها یا اشیاء در آن نمود پیدا می‌کنند. مایستر کهارت استدلال می‌کرد که انسانها در این گشودگی، یگانه هستند. بنابراین

تمایزی بین روح یک فرد و خدا وجود ندارد؛ در واقع، کسی که نسبت به نیستی الهی آگاهی پیدا کند، همه چیز را درباره خدا فراموش می کند و زندگی توأم با وارستگی<sup>(۲۰)</sup> (Glassenheit) خواهد داشت و شفقت او، او را به حرکت و امید می دارد تا اشیاء را از درد و رنج، آزاد سازد.

علاقه هایدگر به عرفان همانند اکهارت در امید و آرزویش برای کشیش شدن انعکاس می یافت. پس از آنکه این امید و آرزوها به دلایل بیماری او نقش بر آب شد، هایدگر به فیلسوفی حرفه ای تبدیل گردید. اگرچه تضاد او روزه روز با مسیحیت بیشتر می شد، اما او همچنان از عرفان مسیحی در نوشته های فلسفی اش بهره می برد.

به طور اخص، این اندیشه ی او که وجود انسان، گشودگی، تسطیح<sup>(۲۱)</sup> و یانوعی نیستی<sup>(۲۲)</sup> است که اشیاء در آن تجلی می یابند، عمیقاً مدیون عرفان است. از نظر عرفان گرایان، «خود» هستنده ی نیست که به شکلی دوگانه در تقابل با دیگر هستندگان قرار داشته باشد، بلکه لوحی سفید است که هستندگانی از قبیل افکار، احساسات، برداشتها، اشیاء و غیره در آن تجلی می یابند. این فکر که انسانها هستندگان نیستند بلکه افتتاح یا گشودگی هستند که هستندگان در آن نمود پیدا می کنند، به هایدگر کمک کرد که نه تنها بردوگانی بلکه همچنین بر انسانمداری - یعنی نگرشی که بشر را منبع کلیه ارزشها می داند و

اینکه همه اشیاء و چیزها باید در خدمت انسان باشند - فائق آید. هایدگر با خاطر نشان ساختن

این مطلب که انسانها تنها وقتی دارای اصالت هستند که اجازه می دهند چیزی خود را متناسب با امکاناتش جلوه دهد نه اینکه طبق ارزش ابزاری اش تجلی پیدا کند، به انسانمداری تفکر غربی پاسخ گفت. اجازه دهید در بررسی مفهوم او از نیستی، ابتدا به نوشته های اولیه او به ویژه «هستی و زمان» (۱۹۲۷) بپردازیم، بعداً ما نقش نیستی را در نوشته های سپسین او (یعنی پس از ۱۹۳۵) مورد بررسی قرار خواهیم داد.

اندیشه ی عرفانی نیستی در هستی و زمان مطرح گردید، به رغم این واقعیت که در قالب واژگان پیچیده ی فلاسفه ای نظیر کانت، تغییر شکل داده بود. به دنبال کانت، هایدگر سوالات زیر را مطرح کرد: چگونه ممکن است انسانها، موجودات یا هستندگان را به صورت موجودات یا هستندگان درک کنند؟ برای پاسخ به این سؤال، او بین درک انسان از اشیاء و درکی که ما به حیوانات نسبت می دهیم تمایز قائل شد. پرندگان، به روشنی قادر به فهم اشیاء هستند در غیر این صورت نمی توانستند لانه بسازند و یا به بچه های خود غذا دهند. اما چنان که هایدگر استدلال می کند، پرندگان و سایر حیوانات قادر نیستند که به طور صریح، متوجه این امر شوند که اشیاء «هستند». احتمالاً، پرندگان هنگام بازگشت از کار نمی گویند «این بهترین خانه ای است که می سازم».

به علاوه، ماچنین فرض می کنیم که پرندگان، دچار بحران هویت نمی شوند. آنها نمی پرسند

«چرا من اینجا هستم و چه خواهم شد؟ چه کسی هستم؟»، ما انسانها خود و دیگر اشیاء را به عنوان موجودات، درک می‌کنیم یعنی بدان گونه که اشیاء وجود دارند. هایدگر متقدم بر ظرفیت بشری برای درک هستی هستند. ما تمرکز می‌کرد، ظرفیتی که در توانایی ما برای استفاده از فعل «هستن» به اشکال گوناگون، تجلی پیدا می‌کند. به طور معمول، فلاسفه، درک را خاصیت «ذهن» می‌دانند، «عنصری فکری» که تلاش می‌کند اشیاء برون ذهنی را بفهمد. با این حال، هایدگر به شدت از سنت معرفت‌شناختی دکارتی<sup>(۲۴)</sup> انتقاد می‌کرد که انسانها را جواهر خودآگاه یا سوژه‌های بی‌جهان می‌دانست که در برابر ابژه‌ها قرار دارند. هایدگر با بهره‌گیری از مطالعاتش درباره اکهارت و سایر عرفان‌گرایان و نیز کانت، در عوض خاطر نشان می‌ساخت که بشر شیء نیست بلکه نوع خاصی از نیستی است: نوعی افتتاح<sup>(۲۵)</sup> زبانی زمانمند، نوعی گشودگی و غیبت که اشیاء می‌توانند خود را در آن متجلی سازند و در نتیجه «باشند». اگر انسانها شیء نباشند، پس ما باید دانش را به شیوه‌ای متفاوت از گذشته تعریف کنیم. دانش، رابطه‌ی بین دو چیز یعنی ذهن و ابژه نیست، بلکه دانش به این دلیل رخ می‌دهد که گشودگی که وجود بشری را می‌سازد در سه بعد زمانی شکل می‌گیرد: گذشته، حال و آینده. این ابعاد، افق‌هایی را که موجودات می‌توانند خود را به صورتهای معین در آن جلوه دهند - برای مثال به صورت ابزارها، اشیاء یا

اشخاص - باز نگه می‌دارند. صحبت هایدگر درباره خصوصیت پیشینی افق‌های زمانی وجود بشری (اگزستانس)، شبیه صحبت کانت درباره مقولات پیشینی<sup>(۲۶)</sup> درک بشری است.<sup>(۲۷)</sup> پس درک بشری در داخل ذهنی که محبوس در جمجمه است قرار ندارد؛ در عوض، ادراک به این دلیل روی می‌دهد که حیث زمانی<sup>(۲۸)</sup> بشری، پذیرای روشهای خاصی است که به موجب آنها اشیاء می‌توانند خود را متجلی سازند. در اینجا لازم است تأکید کنیم که آنچه را که ما معمولاً به عنوان جزء تشکیل‌دهنده‌ی نهایی ذهن - یعنی افکار، اعتقادات، گفته‌ها و غیره - تلقی می‌کنیم برای هایدگر پدیده‌هایی هستند که درون گشودگی زمانمند ادراک بشری، رخ می‌دهند. از این رو، ذهن، تفکر را امکان‌پذیر نمی‌سازد، بلکه درک پیشینی بشری از هستی، برای ما تفکر را در برخورد با خود و درک خود به عنوان ذهنیهایی دارای فکر که جدا از جهان بیرونی هستند، امکان‌پذیر می‌سازد. از نظر هایدگر، افکار چیزی جدا از هستندگانی که ادعا می‌شود بیرونی هستند نظیر: درخت، اتومبیل و کتاب نمی‌باشند. افکار و کتابها هر دو هستندگانی هستند که خود را در گشودگی زمانمند وجود بشر (اگزستانس)، تجلی نموده و به عنوان هستندگان، ادراک می‌شوند.

درست همانند «ادراک»، هایدگر «هستی» را نیز به شیوه‌ای متفاوت از دیگر فلاسفه تعریف می‌کند.<sup>(۲۹)</sup> به طور سنتی فلاسفه، هستی یک

هستنده رابنیا<sup>(۳۰)</sup> یا جوهر<sup>(۳۱)</sup> آن تعریف کرده اند که مبنای آن شیء را فراهم می آورد. افلاطون این مبنا را مثل ابدی اشیا خواند؛ ارسطو آن را جوهر خواند و الهیون قرون وسطی آن را خالق<sup>(۳۲)</sup> نام نهادند. هایدگر با امتناع از درک هستی به عنوان نوعی هستنده ی برتر، یابه عنوان مبنایی جاویدان، زمینه، علت یا منشاء اشیا، چنین استدلال کرد که برای اینکه چیزی وجود داشته باشد باید خود را منکشف یا حاضر سازد. برای اینکه حضور<sup>(Anwesen)</sup> یا تجلی خویشتن، بروز کند، باید یک گشودگی، انفتاح، یک تهیت<sup>(۳۳)</sup> و یک فروبستگی یا غیبت<sup>(۳۴)</sup> (Abwesen) وجود داشته باشد. وجود بشری (اگزیستانس)، گشودگی لازم را برای حضور (هستی) هستندگان فراهم می آورد. هنگامی که این حضور، بروز پیدا می کند، از طریق گشودگی که من هستم، من به عنوان یک هستنده به یک هستنده برخورد می کنم یعنی درک می کنم که آن، چه چیزی هست. هایدگراز اصطلاح (Daesin) برای نامیدن این خصوصیت پذیرش هستندگان توسط وجود بشری (اگزیستانس)، استفاده کرد. در زبان آلمانی، da به معنی اینجا یا آنجاست درحالی که sein فعل آلمانی «بودن» است. بنابراین Daesin به معنی مکانی است که هستی در آن رخ می دهد، گشودگی ای که در آن حضور، آشکار می گردد. از نظر هایدگر، نه حیث زمانی (غیبت، نیستی) و نه هستی (حضور، خودآشکارگی)<sup>(۳۵)</sup> هیچیک هستنده نیستند، بلکه آنها شرایط لازم برای

تجلی هستندگان را بدان گونه که هستند فراهم می سازند. ما هرگز زمان را نمی بینیم یا حضور اشیا را لمس نمی کنیم بلکه ما اشیا را که خود را نمایان می سازند می بینیم و لمس می کنیم. در پرتو این گفته ها، اهمیت عنوان اثر عمده ی هایدگر «هستی و زمان» قابل فهم می گردد. هدف او عبارت بود از مطالعه رابطه ی درونی بین هستی و زمان. به این دلیل که هستی و زمان، حضور و غیبت، تجلی و نیستی، فاقد ویژگیهای پدیداری یا تجربی هستند و به نظر می رسد که در معنای کاملاً منفی «بخار خالی» (تعبیر نیچه)، «هیچ» باشند. با این حال، از نظر هایدگر، حضور و غیبت، چیزهایی هستند که ارزش تفکر دارند. می توان پرسید چه شواهدی برای این ادعا وجود دارد که انسانها واقعاً این نیستی زمانمند بوده که از طریق آنها هستندگان می توانند خود را متجلی سازند و در نتیجه، «باشند»؟ برای پاسخ به این سؤال، هایدگرتا حدودی به این استدلال توسل می جوید که از کانت به عاریت گرفته است: بهترین راه توجیه امکان درک ما از هستندگان این فرض است که ما انسانها صرفاً گشودگی زمانی یا نیستی هستیم که هستندگان بدان گونه که هستند در آن می توانند تجلی یابند. با این حال، علاوه بر این استدلال، هایدگر می گفت که دلشوره،<sup>(۳۶)</sup> نیستی موجود در قلب وجود بشری (اگزیستانس)، را آشکار می سازد. او در حالی که استدلال می کرد که دلشوره شاید بنیادی ترین حالت ذهنی انسان باشد، همچنین

اظهار می‌داشت که این حالت ناراحت‌کننده باعث می‌شود تا ما قسمت اعظم عمر خود را مصروف آن کنیم که نگذاریم تا بر ما مستولی شود. دل‌بستگی نااندیشیده‌ی ما به عادات زندگی روزمره - روابط خانوادگی، رفتن به مدرسه و فعالیتهای شغلی و سرگرمیها، ما را به اندازه کافی منحرف می‌سازند تا بتوانیم جنبه‌های پر راز و رمز هستی بشر را پنهان سازیم. دلشوره، ما را از دل‌بستگیهای<sup>(۳۷)</sup> زندگی باز می‌دارد و در مواجهه

با مرگ و نیستی که در قلب وجود بشری نهفته است، آن دل‌بستگیها را بی‌فایده جلوه می‌دهد. چرا وجود بشری پر راز و رمز است؟ به این دلیل که انسانها اشیاء نیستند بلکه گشودگی هستند که اشیاء در آنها نمود پیدامی‌کنند. گرچه ما اشیای ثابت نیستیم، اما خود را به گونه‌ای تعریف می‌کنیم که گویی صرفاً نسخه‌ی پیچیده‌تری از اشیائی هستیم که در جهان با آنها برخورد داریم: **حیوانات ناطق**. به طور معمول، ما خود را با افکار، عقاید، احساسات، نگرشها، خاطرات، بدنها، مایملک مادی خود و غیره، مورد شناسایی قرار می‌دهیم. این شناسایی به ما حس ثبات و ماندگاری می‌بخشد که بی‌بنیادی و تهیت<sup>(۳۸)</sup> وجود بشری را می‌پوشاند. هیچ‌گونه علت‌نهایی برای کارهایی که انجام می‌دهیم وجود ندارد، ما باید برای کاری که انجام می‌دهیم دلیلی، فرض کنیم؛ ما هویت خودمان را می‌سازیم، گرچه، این هویتها تا حدودی از پیش، توسط عادات و هنجارهای اجتماعی تعیین می‌شوند که در طول

تاریخ، تکون پیدا کرده‌اند. به علاوه، انسانها که نیستی بی‌بنیاد<sup>(۳۹)</sup> هستند اساساً وابسته، نفوذپذیر، متناهی<sup>(۴۰)</sup> و فانی می‌باشند. حالت دلشوره به این دلیل این قدر ناراحت‌کننده است که عمیقاً نشان می‌دهد که ما هیچ هستیم، وجود ما نهایتاً بی‌بنیاد است و اینکه ما اساساً متناهی و فانی هستیم. در مواجهه با این همه افشاگری، قدری مایه تعجب است که اکثر مردم از حالت دلشوره، فراری هستند.

با این حال، هایدگر متقدم ادعا می‌کرد که اگر ما مصممانه تسلیم آن چیزی شویم که دلشوره می‌خواهد آن را برای ما فاش سازد، آنگاه ما اصیل (*eigentlich*) - به معنی «مالک وجود فانی خود شدن»، می‌شویم. به عنوان انسانهای اصیل، مسئولیت هستی این گشودگی فانی را که ما باشیم، بر عهده می‌گیریم؛ با این فرض که چنین مسئولیتی برای آزادی بشر، امری اساسی است. در عوض به شیوه‌ای متناهی وجود داشتن - به عنوان «خودهایی» با هویت مستحکم - ما به گشودگی زمانمند (که خودمان باشیم)، امکان گسترش می‌دهیم. این گسترش، امکان می‌دهد که اشیاء و سایر انسانها خود را به صورتهای پیچیده‌تر، کامل‌تر و نوتری (به جای آنکه صرفاً اشیاء یا ابزارهایی برای نیل به اهدافمان باشند)<sup>(۴۱)</sup> متجلی سازند. اما برعکس، با فرار از دلشوره و روی آوردن به عادات زندگی روزمره و تفریحات، حقیقت را درباره نیستی فانی خود کتمان می‌کنیم و در نتیجه قادر نیستیم به اشیاء امکان

دهیم که خود را به نحو آغازین<sup>(۴۲)</sup> آشکار نمایند. آنچه هایدگر متقدم درباره‌ی اصالت می‌گوید را می‌توان با داستان «بودیسمِ ذن»<sup>(۴۳)</sup> درباره «مراحل» روشنگری مقایسه کرد. پیش از وقوع روشنگری، کوهها کوه هستند، در زمان روشنگری، کوهها دیگر کوه نیستند اما بعد، کوهها دوباره کوه می‌شوند.<sup>(۴۴)</sup> روشنگری ذن (satori) دربردارنده بینش مستقیم نسبت به بی‌بنیادی و نیستی به گونه‌ای اساسی است. در پرتو این آشکارشدگی،<sup>(۴۵)</sup> عادات روزمره (از جمله کارکردن و غذا خوردن) معنای خود را از دست می‌دهند. با این حال، پس از آن، فرد این عادات را از سر می‌گیرد اما دیگر نه توأم با جهل نسبت به معنای آن. همانند هایدگر، بودیسمِ ذن بر این نظر است که فرد پیش از آنکه اصالت پیدا کند طبق عادات روزمره وجود دارد؛ به محض آنکه به دلشوره اجازه داده شود تا بی‌بنیادی و نیستی فرد را برای او آشکار سازد، عادات روزمره برای فرد بی‌معنا می‌شوند، پس از آن، بار دیگر عادات روزمره پی گرفته می‌شوند، منتها دیگر نه به صورت هم‌رنگی با دیگران.<sup>(۴۶)</sup>

نامتناهی برای «خویشتن»<sup>(۴۷)</sup> نیست بلکه آزادی، توانایی «دازاین» آدمی به این است که به اشیاء رخصت دهد که چیزی جز ابزار صرف برای «خویشتن»، باشند. آن گونه که سنت بودیسمِ ذن باور دارد، روشنگری به معنی اره کردن چوب و حمل با آب است، البته اما به شیوه‌ای متناسب با حضور اشیاء آن گونه که در ورای دوگانی «ذهن» و «جسم» وقوع می‌یابد. این اندیشه هایدگر که انسانها تنها هنگامی از نهایت آزادی برخوردارند که «رخصت می‌دهند که هستندگان باشند»، شعار برخی بوم‌گرایان رادیکال<sup>(۴۸)</sup> قرار گرفته است که به تلقی از طبیعت صرفاً به عنوان ابزاری برای اهداف بشری اعتراض می‌کنند. هایدگر متقدم می‌گفت که انکشاف افزاری از اشیاء،<sup>(۴۹)</sup> نقشی اساسی در وجود بشر ایفاء نموده است.<sup>(۵۰)</sup> با این حال، بعداً او به این نتیجه رسید که این ابزارگرایی<sup>(۵۱)</sup> در واقع منعکس‌کننده وجه تاریخی تاریخ غرب بوده که با یونانیان آغاز شده و با انکشاف تکنولوژیکی اشیاء (صرفاً به عنوان مواد خام برای اهداف بشری)، به نقطه اوج خود رسیده است. به علاوه، ابزارگرایی اولیه‌ی بشر، رابطه‌ی نزدیکی با تلاش دو مرحله‌ای او برای فائق آمدن بر دوگانی ذهن/جسم دارد که نهایتاً این دوگانی -به ویژه در مدل علمی آن- موجب از خود بیگانگی در محیط کار در جامعه‌ی مدرن شده است.

یک مرحله در این تلاش، شامل درک انسان

در عوض، اصیل بودن همان معنای آزادی -[به معنای رهاشدن] از هم‌رنگ جماعت شدن و دنباله‌روی عادات - را در پرتو درک بی‌بنیادی پیدا می‌کند. اشیاء چون بی‌بنیاد هستند ممکن است چیزی جز آن باشند که اکنون حاضر هستند. با این حال، مهم است یادآوری کنیم که از نظر هایدگر، آزادی به معنی صدور مجوز

نه به عنوان ذهن واقع در مجموعه بلکه به عنوان گشودگی زمان یا نیستی می شد که به موجب آن، افکار و درختان، اعتقادات و اتومبیلها می توانند به عنوان هستندگان در آن تجلی یابند. مرحله بعدی تلاش در غلبه بر دوگانی ذهن / جسم، شامل به چالش کشیدن کسانی بود که احکام نظری و دانش انتزاعی را از فعالیت های عملی، برتر می شمردند. هایدگر در عوض درک انسان به عنوان شعور بی جهان که درباره اشیا خارجی حکم صادر می کند، انسان را همواره درگیر در هزاران نوع عادت می دانست که از اشیا گوناگون استفاده می کند. این اشیا به صورت انتزاعی خود را به شکل «ابژه» نمایان نمی سازند بلکه ابزارهایی هستند که در مجموعه پیچیده ای از روابط، درگیر هستند که «جهان» را برای وجود بشری (اگزیستانس)، تشکیل می دهند. وجود بشری که به لحاظ زمانی به آینده گرایش دارد، همواره به امکاناتی روی می کند که جهان برای او فراهم ساخته است. اعمال و عادات زندگی روزمره، مقدم بر دانش نظری (که مورد ستایش فلاسفه قرار دارد) هستند و آن را امکان پذیر می سازند. هایدگر با تعریف بودن دازاین به عنوان «دل مشغولی»<sup>(۵۲)</sup>، بر بُعد عملی وجود انسان (اگزیستانس) تأکید می کرد. انسان بودن به این معنی است که با اشیا و چیزها درگیر بشویم و دلواپس سایر افراد بشر گردیم.

**مفهوم نیستی از دیدگاه هایدگر متأخر**

هایدگر متقدم بعضاً به پیروی از کانت، از گشودگی زمانی<sup>(۵۷)</sup> دازاین صحبت می کرد گویی که این یکی از خصلتها و یا ظرفیتهای بشر است. همچنین او اغلب به گونه ای صحبت می کرد که انگار، هستی موجودات به نوعی تابع درک دازاین بشری است. به علاوه، او دلشوره را عمدتاً پدیده ای مشخص می دانست که افراد را به درک اشیا با محدودیت کمتری فرامی خواند. هایدگر متأخر این دیدگاهها را مورد تجدیدنظر قرار داد. او دیگر از حیث زمانی یا نیستی به عنوان یکی از ابعاد اگزیستانس انسان یاد نکرد و روشن ساخت که حیث زمانی انسان، از «گشودگی» یا «ناحیه ی» فراگیری<sup>(۵۸)</sup> نشأت می گیرد که نمی توان آن را به چیزی صرفاً

درحالی که هایدگر متقدم گاه این گونه صحبت



انسانی تقلیل داد. هایدگر متأخر بر این نکته تأکید می‌کرد که وجود انسانی (اگزستانس)، مکان مناسبی برای خودآشکارگی یا «هستی» هستند. هایدگر (۵۹) است. در عوض درک هستی از منظر دازاین بشری (که اندیشه هایدگر متقدم بود)، هایدگر متأخر شروع به اندیشه درباره هستی بر حسب خود هستی نمود. این اقدام برای تلاش او جهت دست کشیدن از انسان‌مداری باقیمانده و قابل تشخیص در کارهای اولیه اش، اهمیت اساسی داشت. در این ارتباط، او به این نتیجه رسید که «عدم اصالت» (یعنی درک اشیاء به صورت سطحی و محدود)، مسئله‌ی افراد نیست بلکه پدیده‌ی اجتماعی گسترده‌ای است که از خود پنهان‌سازی هستی (۶۰) نشأت می‌گیرد. انکشاف تکنولوژیکی هستند. هایدگر به این علت پدید نمی‌آید که افراد قادر به تحمل دلشوره نیستند بلکه به این دلیل است که از زمان افلاطون، هستی به نحو فزاینده‌ای، این چنین، خود را از دیدگاه بشر، کنار کشیده است. بدین ترتیب، بشریت غربی، چشمانش را بر این واقعیت بست که وجود انسان (اگزستانس)، همانا گشودگی هستی از هستندگان است. از این رو، بشر غربی به طرزی روزافزون خود را به عنوان هستنده‌ای خاص درک کرد، یک حیوان باهوش - که گرایش به سلطه بر کلیه دیگر هستنده‌ها دارد - تا به قدرت و امنیت دست یابد. هایدگر چنین استدلال می‌کرد که ظهور عصر تکنولوژی در قرن ۲۰ نتیجه گریزناپذیر تلاش

حیوانات باهوش برای کسب قدرت بوده است. بر اساس دیدگاه هایدگر در دهه ۱۹۳۰، بشریت غربی می‌توانست از نیهیلیسم تکنولوژیکی در صورتی نجات پیدا کند که آلمان، امکان مواجهه دیگری با هستی و نیستی (با همان قدرتی که یونانیان باستان به آن پرداختند) پیدا می‌کرد. بر اساس پندار غلط هایدگر، چنین مواجهه‌ای به واسطه ناسیونال سوسیالیسم میسر می‌شد که آشکار می‌ساخت عالی‌ترین تکلیف و امکان بشریت، تسلط بر هستنده‌ها نیست بلکه در عوض، گشودگی تاریخی لازم برای تجلی هستنده‌ها بودن است، آن گونه که هستنده‌ها جز از طریق صرف مواد خام انعطاف‌پذیر، خود را متجلی سازند. (۶۱) هایدگر بر این اصرار می‌ورزید که چنین آغاز جدیدی مستلزم این خواهد بود که بشریت دیگر خود را ارباب و خدا نداند یا بنیان هستنده‌ها فرض نکند. به عبارت دیگر، این بشریت تغییر یافته، بر جایگاه نفوذپذیر، وابسته، فانی و متناهی خود اذعان کند و در نتیجه به خود اجازه دهد تا به جایگاه از آن خودکنندگی (Ereignet) تبدیل شود که برای وقوع حضور یا هستی هستنده‌ها، لازم است. تنها به این صورت است که بشریت می‌تواند یاد بگیرد که «رخصت دهد هستندگان باشند»، (۶۲) یعنی به اشیاء امکان دهد خود را طبق محدودیت‌های خودشان، تجلی بخشند، بجای اینکه با مفاهیم علمی و پروژه‌های تکنولوژیکی، محدودیت‌هایی را بر آنها تحمیل نماییم. هایدگر نهایتاً چنین نتیجه

اینکه اشیاء از کجا می آیند و چگونه پدید آمده یا خلق می شوند. الهیون قرون وسطی طبق سنت مابعدالطبیعه، چنین استدلال می کردند که برای اینکه چیزی وجود داشته باشد باید خلق (ایجاد) و توسط موجودی عالی - خالق دین انجیلی - حفظ گردد. در اوائل دوران مدرن، خرد انسانی، نقش الهی به عنوان مبنای هستنده ها را به خود اختصاص داد. از دوران دکارت، بشر غربی با هستندگان به عنوان ابژه هایی در برابر سوژه ی عقلانی از خود مطمئن، برخورد کرد. به این دلیل که هر چیزی که معنی دار باشد باید بتواند توسط سوژه نمایانده شود یعنی به عبارت دیگر باید بتواند مورد سنجش قرار گیرد، کمی گردد و شناخته شود. علوم مدرن، هستندگان را وادار نمودند تا خود را تنها طبق آن دسته از پیش فرضهای نظری آشکار سازند که در راستای تلاش فزاینده ی بشریت غربی قرار داشته باشند که در پی کنترل همه چیز است. در حالی که در جریان عصر صنعتی، دستیابی به چنین کنترلی می توانست به عنوان وسیله ای برای هدف بهبود وضعیت انسانی توصیف گردد، در جریان عصر تکنولوژیکی - که می توان گفت با جنایات وحشت بار جنگ جهانی اول آغاز شد - بشریت، خود به وسیله ای برای هدفی پوچ تبدیل شد: تلاش برای کسب قدرت به خاطر قدرت که هایدگر آن را خواستن برای خواستن صرف<sup>(۶۴)</sup> توصیف می کرد.

هایدگر متأخر بین اندیشه ها و تأملات خود

گرفت که واقعیت تاریخی ناسیونال سوسیالیسم به «حقیقت و عظمت درونی» آن خیانت کرد و این به دلیل رواج مدلی خشن از انکشاف تکنولوژیکی اشیاء (در عوض گشودن فصلی جدید در تاریخ غرب) بود. امتناع هایدگر در تمام طول عمر از دست کشیدن از روایت اصیل ناسیونال سوسیالیسم مایه نگرانی طرفداران فکری او بوده است.<sup>(۶۳)</sup>

این واقعیت که بشریت مدرن خود را پایه و اساس هستنده های داند به قول هایدگر از تصمیم بشری حاصل نمی شود بلکه از پنهان سازی خود هستی مایه می گیرد. افلاطون هستی را حضور پویای هستنده ها نمی شناخت بلکه بیشتر حضور ابدی طرحهای کلی و مثل یا الگوهای لایتغیر برای اشیاء در قلمرو شدن، می دانست. با درک هستی به عنوان زمینه ی دائماً حاضر برای هستنده ها، افلاطون تاریخ ۲۵۰۰ ساله مابعدالطبیعه را آغاز کرد. هایدگر در پی تغییر این تاریخ با افشای این مطلب بود که بنیان ابدی یا نهایی برای اشیاء وجود ندارد و در واقع هستی همواره به واسطه ی عوامل تاریخی، شکل می گیرد.

رومیا چرخشی بسیار مهم در سنت مابعدالطبیعه به انجام رساندند و این چرخش را با به تصویر کشیدن مبانی مابعدالطبیعی برای هستی به عنوان علت هایی که باعث می شوند هستنده ها به هستی درآیند به عمل آوردند. از این به بعد، مابعدالطبیعه تبدیل شد به داستان

امکانپذیر می‌سازد. این تفسیر از خود سازماندهی ظهورات بدون علت که به تائوئیسم نزدیک است، همچنین کلید نزدیکی هایدگر به بودیسم مه‌ایانا نیز می‌باشد.

### هایدگر و تفکر شرقی: ملاحظات مقدماتی

ما از دینی که هایدگر به مایستر اکهارت دارد آگاه هستیم، نوشته‌های اکهارت تشابهات زیادی با بودیسم و سایر سنت‌های رایج در شرق آسیا دارد (۷۰) و هایدگر خود علاقه مند به بودیسم و تائوئیسم بود. برای مثال، او در یک مقاله به شباهت بین اصطلاح چینی «تائو» و مفهوم خود از (۷۱) «Ereignis»، (به معنی رویداد از آن خودکننده) پرداخت که ادعا می‌کرد بشریت جایگاه تجلی هستندندها است. این از آن خودکنندگی، مسیر تاریخ غرب را با آزاد نمودن بشریت از اجبار تسلط بر اشیاء (به واسطه مسائل فنی) و با آزادسازی بشریت از پیروی از روش خودپنهان‌سازی اشیاء، تغییر خواهد داد. در واقع هایدگر تا آن حد تحت تأثیر تائوئیسم قرار گرفته بود که قسمت اعظم تابستان سال ۱۹۴۶ را صرف ترجمه بخشهایی از کتاب «تائوته چینگ» (۷۲) با کمک یک دانشجوی چینی به نام پائول شی هسیائو (۷۳) نمود. (۷۴) اتو پوگر (۷۵)، یکی از تواناترین مفسرین آرای هایدگر می‌گوید که در سال ۱۹۳۰ برای فیصله بخشیدن به یک منازعه بر سر ماهیت ارتباط بین الأذهانی (۷۶)، هایدگر عبارت معروفی از چوانگ تسو (۷۷) را

درباره هستی‌بادیدگاه الهیات (۶۵) و دیدگاه علمی که به دنبال «علل» اشیاء هستند، تمایز قائل شد. او در عوض به آشکارشدگی‌ای عطف توجه کرد که به واسطه آن ابتدا تنها می‌توان با هستندندها برخورد کرد و متعاقباً آنها را برحسب مقولات نظری نظیر علت و معلول، مقدم و تالی تفسیر نمود. او اصرار ورزید که خرد انسانی، صرف حضور اشیاء را نمی‌تواند تبیین کند یا برای آن «بنیاد» بیابد. او به پیروی از آنجلیوس سلزیوس (۶۶) عارف آلمانی، منشاء غیرعلی را مطرح کرد و گفت: «گل سرخ وجود دارد بی آنکه دلیلی داشته باشد، گل می‌شکفتد، برای اینکه می‌شکفتد». به علاوه، هایدگر متأخر این گونه نتیجه‌گیری کرد که گشودگی لازم برای آشکارشدن هستندندها را نمی‌توان برحسب مدل کانتی «ذوقهای زمانی» (۶۷) وجود انسان درک کرد. بلکه او چنین استدلال می‌کرد که گشودگی به وسیله یک شیء به وجود می‌آید - خواه این شیء طبیعی باشد خواه مصنوعی. شیء، میرندگان و خدایان، زمین و آسمان را وارد نوعی رقص کیهانی می‌کند که درخشش ذاتی اشیاء را آزاد می‌سازد. جهان، خود را به موجب هماهنگی خودجوش یا تملک متقابل (۶۸) ظهوراتی (۶۹) که برمی‌خیزند، لحظه به لحظه - بدون علت، از هیچ-ایجاد می‌کند. بعدها هایدگر متأخر اصطلاح لوگوس (logos) را برای نامیدن این هماهنگی مشترک ظهورات به کار برد؛ از این رو او ادعا کرد که زبان (Logos) «بگذار باش - بودن» اشیاء را

نقل کرد. ویلیام بارت<sup>(۷۸)</sup> هم گزارش می دهد که هایدگر پس از خواندن یکی از کتابهای سوزوکی گفت که او آن چیزی را گفته که خود او در تمام مدت این سالها می خواسته بگوید.<sup>(۷۹)</sup> این واقعیت که ژاپنیها هفت ترجمه از «هستی و زمان» انتشار داده اند به این فکر اعتبار می بخشد که رابطه مهمی بین افکار هایدگر و بودیسم وجود دارد.<sup>(۸۰)</sup>

کسانی که در مورد تأثیر شرق آسیا بر افکار هایدگر شک و تردید دارند بر اصرار او بر این امر اشاره می کنند که آغاز تازه<sup>(۸۱)</sup> که او برای غرب متصور گردیده تنها از خود غرب می تواند ناشی شود، زیرا در یونان باستان بود که نخستین آغاز<sup>(۸۲)</sup> پدید آمد و نهایتاً با انکشاف تکنولوژیکی از کلیه

اشیاء - از جمله انسانها - به صورت ماده ی خامی انعطاف پذیر، به نقطه اوج رسید. در سال ۱۹۶۶ هایدگر گفت که تغییر انگیزش<sup>(۸۳)</sup> تکنولوژیکی «نمی تواند به واسطه بودیسم ذن یا هرگونه تجربه دیگری از شرق اتفاق افتد؛ زیرا یک تفکر تنها می تواند توسط تفکری تغییر یابد که دارای همان منشاء و پیام باشد».

هایدگر با ایجاد چنین مرزبندی میان شرق و غرب، نه تنها تأثیر تفکر شرقی بر سنت فلسفی آلمان را (که با لایبنتیس شروع شد و با نیچه ادامه یافت) ناچیز شمرد، بلکه همچنین به نظر می رسید به نحوی متافیزیکی، به تقابل دو گانه بین شرق و غرب می اندیشد؛ تقابلی که به نظر می رسد برای غرب به عنوان منشاء انکشاف

تکنولوژیکی از اشیاء - که اکنون عالمگیر شده است - امتیاز قائل می شود.<sup>(۸۴)</sup> با این همه، هایدگر در فراخوانش آغازی دیگر - که بایستی جایگزین تلاش متافیزیکی غرب برای یافتن بنیان نهایی و غایی هستنده ها گردد - اعتبار ادعای غرب مبنی بر برتری فرهنگی را به زیر سؤال برد. اعتقاد به این برتری متکی بر این ایمان است که خردگرایی غرب - به ویژه آن گونه که در علم و تکنولوژی متجلی می شود - مبنای چیزها را فراهم می کند: بودن یعنی بودن با نمای<sup>(۸۵)</sup> برای سوژه عقلانی. با این حال هایدگر با تخریب مبنای<sup>(۸۶)</sup> مابعدالطبیعی، بی بنیادی نه تنها عقلانیت<sup>(۸۷)</sup> بلکه پروژه تاریخی تسلط مبتنی بر این عقلانیت را نیز بر ملا نمود.

هایدگر خاطر نشان ساخت که، علی رغم ادعاهای متقابل، بشریت غربی هرگز کنترلی بر سرنوشت خویش - و از جمله تکنولوژی سیاره ای - نداشته است. اگر این تکنولوژی بر اساس روندهای تاریخی غرب ظهور پیدا کند، می توان چنین ادعا کرد که بهترین وجه آن است که بر حسب گفتمان غرب درباره آن اندیشیده شود. در حالی که هایدگر خود اعتقاد داشت که تفکر خود او می تواند در برخورد با تفکر شرقی غنی گردد، او همچنین خاطر نشان می ساخت که انواع کاملاً متفاوت زبانها، مردمان شرق و غرب را مجبور ساخته تا در «خانه های هستی» متفاوتی زندگی کنند. گفتگوی او با متفکر ژاپنی و ترجمه ناقص او از تائوته چینگ تلاشهایی

برای پرکردن این شکاف زبانی بودند. پیش از آنکه در زمینه بررسی رابطه بین هایدگر - بودیسم پیش تر برویم، باید لختی توقف کرده و ویژگیهای عمده بودیسم مهاییانا به ویژه اندیشه‌ی **نیستی مطلق**<sup>(۸۸)</sup> را مورد توجه قرار دهیم.

### مفهوم نیستی نزد بودیسم

بودیسم یک نظام کیهان‌شناختی، روانشناختی و مذهبی است که معتقد است رستگاری، از بصیرت یافتن نسبت به حقیقتِ امور واقع پدید می‌آید. طبق بودیسم مهاییانا، حقیقت این است که همه اشیاء - از جمله انسانها - لحظه به لحظه بدون علت و در نتیجه از **نیستی یا خلاء مطلق** (**sunyata**)<sup>(۸۹)</sup> پدید می‌آیند. علی‌رغم استحکام ظاهری پدیده‌هایی که ما با آنها برخورد می‌کنیم، آنها غیردائمی و خالی هستند. مادامی که انسانها خود را اشیائی دائمی (مانند «خود»<sup>(۹۰)</sup>) بیانگارند، رنج و درد بر اثر اشتیاق، نفرت و توهم ناشی از تلاش برای دائمی کردن چیزهای غیردائمی به دنبال می‌آید. یافتن بصیرت نسبت به بازی پدیده‌هایی که از نیستی پدید می‌آیند فاش می‌سازد که «خود» نیز غیردائمی و تهی است و صرفاً یک رشته پدیده‌های گذراست که ما نام «من» را بر آنها می‌گذاریم. ما به این دلیل رنج می‌بریم که تلاش می‌کنیم نیستی یا خلالتی را که به وجود آورنده ماست به چیز مستحکم و ماندگاری (خود) تبدیل سازیم که نیاز به دفاع دارد.

برخلاف مفهوم معمول غربیها از نیستی به عنوان فقدان حضور یا صرفاً نفی توأم با هرج و مرج، بوداییان از نیستی مطلق sunyata صحبت می‌کنند. کلمه سانسکریت سونیاتا از اصطلاحی ریشه گرفته که معنی «تورم» را می‌دهد. چیزی که متورم به نظر می‌رسد توخالی است. یک مفسر، خاطر نشان ساخته است که این رابطه با این واقعیت روشن تر می‌شود که نماد ریاضی صفر در ابتدا چیزی جز نمادی برای «سونیاتا» نبوده است.<sup>(۹۱)</sup> تورم همچنین آبستنی را به یاد می‌آورد، واقعیتی که مبین آن است که «سونیاتا» را به یک معنی می‌توان منبعی زایا نامید که به دلیل تفوق آن بر کلیه مقولاتی که در مورد پدیده‌های عادی، قابل کاربرد هستند، نمی‌توان گفت که علت چیزی هست یا نیست. مفسران [بودایی] گاه از نیستی مطلق - که در ورای قطبیت<sup>(۹۲)</sup> بودن و نبودن، علت و معلول، سوژه و ابژه، زمان و ابدیت، متناهی و نامتناهی قرار دارد - به عنوان مبنای بی‌بنیاد و منشأ نامشروط کلیه‌ی پدیده‌ها سخن می‌گویند. این تفسیر از «سونیاتا» در بودیسم چینی - که تحت تأثیر اندیشه تائو در خصوص مبنای بی‌بنیاد اشیاء قرار دارد - اهمیت می‌یابد.

با این حال، یک متفکر بودایی هندی بلامنازع به نام ناگارجونه (سال ۴۰۰ پس از میلاد) هشدار داد که درک کردن نیستی مطلق به عنوان **خاستگاه فرارونده**<sup>(۹۳)</sup>، به متافیزیک «سونیاتا» و به شکلی گریزناپذیر به نوع جدیدی از دوگانی،

کل عالم را به عنوان مدرک<sup>(۹۹)</sup> و دارای روشنایی ذاتی<sup>(۱۰۰)</sup>، تجربه خواهیم کرد.<sup>(۱۰۱)</sup>

معروف‌ترین بیان استعاری این بیش که، توسط مکتب هوا - یین<sup>(۱۰۲)</sup> مطرح شده، تور جواهرنشان خدای ایندرا<sup>(۱۰۳)</sup> است. در این تور یا در این شبکه‌ی نامتناهی - که نمایانگر عالم است - مجموعه‌ای از سنگهای قیمتی بشمار هستند که هر یک منعکس‌کننده نوری است که تمامی سنگهای دیگر در سرتاسر این شبکه، از خود ساطع می‌کنند. بازی نور منعکس شده، به‌طور همزمان توسط تمامی سنگها تعیین می‌شود، و نه سنگی که در رابطه‌ای برتر<sup>(۱۰۴)</sup> یا علی<sup>(۱۰۵)</sup> با دیگران قرار دارد. بودیسم مهانایا بر این باور است که جهان‌پدیداری<sup>(۱۰۶)</sup>، مشابه چنین کنش متقابل از ظهورات<sup>(۱۰۷)</sup> بازتاب یافته است که در آن هر شیئی از رابطه‌اش با دیگر اشیاء آگاهی دارد. این ظهورات، هیچ پایه و اساسی ندارند؛ هیچ چیزی در پشت سر آنچه ظاهر می‌شود وجود ندارد و هیچ «زمینه»ی جوهری<sup>(۱۰۸)</sup> یا ماهیت<sup>(۱۰۹)</sup> برای ایجاد آنها وجود ندارد. همه اشیاء با یکدیگر در یک رویداد انعکاسی کیهانی درونی، بروز پیدا می‌کنند که مُدرک<sup>(۱۱۰)</sup> است، گرچه معمولاً خودآگاه نیست. براساس بینشی که همه تظاهرات و تجلیات نهایتاً تهی هستند، بودیستهای مهانایه به این نتیجه می‌رسند که صورت، تهی بودن است و تهی بودن، صورت است؛ نتیجه‌گیری متناقضی<sup>(۱۱۱)</sup> که استدلال<sup>(۱۱۲)</sup> آن نیازمند بینش مستقیم است و الا برهان به تنهایی نمی‌تواند آن

منجر خواهد شد.<sup>(۹۴)</sup> طبق بودیسم مهانایا، فائق آمدن بر کلیه اشکال دوگانی، شرط لازم برای رهایی از درد و رنج ناشی از تجربه‌ی جهان به صورت تقسیم شده به خود- سوژه<sup>(۹۵)</sup> از یک طرف و ابژه‌ها از طرف دیگر است. در مبارزه با قول به دوگانی، ناگار جونه بر **اناتما**<sup>(۹۶)</sup> تأکید کرد، آموزه‌ای که می‌گوید هیچ جوهر، هسته و ماهیتی برای اشیاء متصور نیست. طبق این آموزه، همه چیزها به‌طور همزمان با یکدیگر بروز پیدا می‌کنند و بسیار وابسته به هم هستند؛ به این معنی که یکدیگر را متقابلاً تعریف می‌کنند. این بینش در ارتباط با وابستگی<sup>(۹۷)</sup> داخلی یا رابطه‌ی علی به هم وابسته (در سانسکریت **samutpada pratiya**) نه تنها مفهوم «جوهرها» یا «خودهای» فردی را تضعیف می‌کند، بلکه ایده‌ی دوگانی را که براساس آن «ادراک»<sup>(۹۸)</sup> ظرفیتی است که برخی باشندها را قادر می‌سازد تا دیگران را درک کنند، مردود می‌دارد. به زعم بودیسم، باشندها توسط ذهن درک نمی‌شوند، بلکه «ادراک» و «باشنده»، روشهای گوناگون برای توصیف واقعه‌ی کیهانی یگانه‌ی روشنایی (یا خود-آشکارگی)، هستند، واقعه‌ای که نمی‌تواند صرفاً به صورت ذهنی ادراک گردد. هنگامی که ما جهان را دیگر به صورت دوگانه - یعنی به عنوان مجموعه‌ای از ابژه‌های جداگانه که به وسیله ذهن درک می‌شوند - تجربه نکنیم بلکه به عنوان آشکارگی لحظه - به - لحظه‌ی پدیده‌های به هم مرتبط، تجربه نماییم، آنگاه ما

جاهلانه‌ای تحت عنوانِ دوگانیِ سوژه / ابژه می‌شویم. این دوگانی دارای مشخصه‌ی اشتیاق، نفرت و توهم است که با یکدیگر ترکیب شده تارنج و درد تولید کنند. البته از یک منظر، چنین به نظر می‌رسد که اشیائی منفرد وجود دارند (از جمله خود) که ظاهراً با یکدیگر رابطه علی دارند و از این روست که ما صحبت از وجود قوانین علت و معلولی بین هستنده‌ها و موجودات می‌کنیم. با این حال، از دیدگاه دیگری همان‌گونه که دیوید لوی<sup>(۱۱۷)</sup> می‌گوید: «هر لحظه و تجربه‌ای، موقتی و بی‌علت است و چون به خودی خود یک هدف است، کامل است و فاقد نیستی است»، نیستی در اینجا باعث می‌شود تا چیز دیگری در آنجا به وجود آید. تلاش برای تبیین اینکه چگونه هر چیزی - از جمله خویشتن یا کیهان - منشاء پیدامی‌کند از درکِ حیثِ ریشه‌ای آموزه‌ی «تولید مشترک وابسته» عاجز است. در اینجا حتی فرآیندی وجود ندارد که باعث شود فرد دچار توهم و درد شود و هیچ فردی هم کاری نمی‌تواند انجام دهد تا خود را از توهم آزاد کند، چرا که اساساً توهم همانا روشنگری است. هیچ جای بهتری وجود ندارد که فرد بتواند امید رسیدن به آن را داشته باشد. نهایت آنکه؛ هیچ‌گونه تفاوتی بین **نیروانا**<sup>(۱۱۸)</sup> و **سمسارا**<sup>(۱۱۹)</sup> وجود ندارد، نیستی جهانِ پدیداری رنج، همان نیستی «نیروانا» است. یعنی صورت، تهی بودن و تهی بودن، صورت است. گفته می‌شود اذعان به این واقعیت، منبع و مایه قهقهه خارق‌العاده‌ای

را برساند. آموزه تهی‌وارگی<sup>(۱۱۳)</sup> ریشه‌ای کلیه‌ی صورتها که منبعث از آموزه تولید مشترک وابسته<sup>(۱۱۳)</sup> است، مبین آن است که هر صورتی و هر پدیده‌ای، دارای ارزش برابر با دیگر پدیده‌هاست. از دیدگاه بودیسم، از آنجا که هیچ‌گونه ماهیتی وجود ندارد بنابراین، سلسله مراتبی از واقعیت پدیداری نیز وجود ندارد، از این رو هیچ چیزی تابع دیگری یا کمتر از دیگری نیست. هر چیزی منحصر به فرد است - درست مانند یک جزء جواهرآلات که منعکس‌کننده بازی تمامی دیگر جواهرات است - و در بازی پدیداری کیهانی، از «صورت-زودگذر-در درون - تهی‌وارگی - مطلق»<sup>(۱۱۴)</sup> ناشی می‌شود. یافتن بصیرت نسبت به وابستگی درونی کلیه‌ی اشیاء، کذب انسان‌مداری<sup>(۱۱۵)</sup> را از دیدگاه بودیسم آشکار می‌سازد: انسانها تفاوت فاحشی با دیگر اشیاء ندارند یا بهتر از دیگر موجودات نیستند بلکه در عوض، لحظه‌هایی در بازی پدیده‌ها هستند.

اگر کلیه اشیاء به لحاظ درونی مرتبط با یکدیگرند، بنابراین هیچ‌گونه جوهر یا هسته درونی برای باشنده‌ها (از جمله برای انسانها) متصور نیست. رنج و درد بشری (dukha) به این دلیل پدید می‌آید که مردم یک خویشتن ماهوی ثابت را فرض و خود را با آن در هسته‌ی جریان تجربه، همسان می‌انگارند.<sup>(۱۱۶)</sup> ماباهمسان‌انگاری با این خویشتن فرضاً دائمی، وارد وضعیت

است که اغلب با ساتوری<sup>(۱۲۰)</sup> (روشنگری در بودیسم ذن) همراه است، قهقهه‌ای که وقتی رخ می‌دهد که فرد متوجه می‌شود که کلیه تلاشها برای استعلاء از جهان پدیداری به منظور روشن‌شدگی، عمیقاً گمراه کننده بوده است. «نیروانا» که مطلوب همگان است چیزی جز جهان‌زندگی روزمره نیست، با این همه، مفاهیم نظری مانع از درک مستقیم این بصیرت‌رهایی بخش، می‌گردد.

### رابطه بین تفکر هایدگر و بودیسم مهاییانه

تفکر هایدگر به بودیسم مهاییانه، به ویژه بودیسم ذن از چندین جهت نزدیک است. نخست آنکه هر دو بر این باورند که بی‌اصلی یا درد و رنج، از درک «خود» به شیوه‌ای محدود، به عنوان خود منزوی که آرزوی امنیت، اجتناب از درد و جستجوی تفریح دارد، ناشی می‌شود. هر دو (هم هایدگر و هم بودا)، معتقدند که «خود» شیء نیست بلکه گشودگی یا نیستی‌ای است که در آن بازی بی‌وقفه‌ی پدیده‌ها می‌تواند رخ دهد. هر دو از دیدگاه دوگانی (شکاف سوژه / اویژه) به این عنوان که یک «خود» متفکر، جدا از «جهان خارج»، ایستاده باشد، انتقاد می‌کنند. هر دو تأکید می‌کنند که طبیعت ناخودآگاه عادات روزمره، آشکار می‌سازد که افراد از اشیاء جدا نیستند بلکه مستقیماً درگیر با آنها هستند. دستهای انسان، پوشکها و کودک تمیز شده، احساسات مختلط تنفر و محبت - همگی اینها لحظاتی از واقعه‌ی پدیداری یکسانی هستند. هیچ لحظه‌ی خاصی از امتیاز برخوردار نیست.

طبق بودیسم مهاییانه، گوتمه بودا<sup>(۱۲۱)</sup> مخالف آموزه سنتی اوپانیساده‌ها و وداها بود که براساس آن، آتمن ابدی، خود الهی ثابت، در اشیاء منتشر بوده و آنها را پایدار نگه می‌دارد و این کار را از طریق ایجاد جوهره‌ی نهایی آنها و «خود» راستین آنها انجام می‌دهد. در سنت ودایی، رنج و درد تنها هنگامی پایان می‌یابد که فرد بر دوگانی از طریق رها کردن خود واهی و در عوض همانندسازی با خود مطلق فائق آید؛ اما از نظر بودیسم مهاییانه، رنج و درد تنها هنگامی پایان می‌یابد که فرد با رهایی از خود توهمی و اذعان به اینکه هیچ خودمطلق وجود ندارد، بر دوگانی فائق آید. تفسیر بودیستی از سنت انکار زندگی را می‌توان به آن دسته از پیروان بودیسم هینایانه<sup>(۱۲۲)</sup> نسبت داد که «نیروانا» را خاتمه درد و رنج می‌دانستند که تنها برای معدود کسانی امکان‌پذیر است تا فرآیند پرزحمت تخریب «خود»<sup>(۱۲۳)</sup>، مواجهه با تهیت آن و در نتیجه فراتر رفتن از توهمات جهان پدیدارها را دنبال



دوم اینکه، هم هایدگر و هم سنت ذن خاطرنشان می‌سازند که هنگامی که فرد از درک محدود خود - که ناشی از خود محوریِ دوگانه گراست<sup>(۱۲۵)</sup> - رها شود، سایر افراد و اشیاء در جهان، دیگر به نظر چندان جدا از هم و تهدیدکننده به نظر نمی‌رسند بلکه در عوض، پدیده‌هایی عمیقاً به هم وابسته به نظر می‌آیند. تسلیم کردن هویت محدود خود و در نتیجه رفتن به فراسویِ دوگانی، فرد را قادر می‌سازد که شفقت<sup>(۱۲۶)</sup> (بودیسم) و یا دل‌مشغولی<sup>(۱۲۷)</sup> (هایدگر) را اختیار کند. اصالت<sup>(۱۲۸)</sup> (هایدگر) و روشنگری (بودیسم) از بینش غیردوگانی ناشی می‌شود، این واقعیت که «دوئیتی» وجود ندارد: نه «خود/ذهن» در اینجا و نه «ابژه‌ها» در آنجا. البته بین اندیشه‌های اولیه و بعدیِ هایدگر در مورد اصالت تفاوت وجود دارد. هایدگر متقدم می‌گفت که لحظه‌ی اصالت مستلزم عزم جزم است، تصمیمی که اجازه می‌دهد زمانمندی انسان به گشودگی ریشه‌ای تری برای آشکارشوندگی اشیاء تبدیل شود. با این حال، هایدگر متأخر، بعد از اراده‌گرایانه<sup>(۱۲۹)</sup> قابل تشخیص در عزمیت<sup>(۱۳۰)</sup> را ناچیز می‌شمرد و اصالت را بر حسب وارستگی (Gelassenheit) و رهایی از خواستن، مطرح ساخت. جالب اینکه شباهت بین دو شیوه درک اصالت - به عنوان عزمیت و به عنوان وارستگی - به ترتیب در سنتهای رینزای<sup>(۱۳۱)</sup> و سوتوذن<sup>(۱۳۲)</sup> قابل مشاهده هستند.<sup>(۱۳۳)</sup> رینزای ذن بر عزمیت و اراده در

مواجهه با مقاومت «خود»<sup>(۱۳۴)</sup> در برابر تغییر تأکید می‌کند، در حالی که سوتوذن خاطرنشان می‌سازد که روشنگری هرگز نمی‌تواند اراده شود بلکه فقط می‌تواند در زندگی روزمره با یادگیری امکان دادن به اشیاء که خودشان باشند،<sup>(۱۳۵)</sup> پرورش داده شود. البته تفاوت‌های بین اراده‌گرایی<sup>(۱۳۶)</sup> هایدگر متقدم و رینزای ذن از یک سو و بگذار باش - بودن<sup>(۱۳۷)</sup> هایدگر متأخر و سوتوذن از سوی دیگر نباید عقیده مشترک آنها را مبنی بر اینکه اصالت یا وارستگی<sup>(۱۳۸)</sup> دربرگیرنده تبدیل به نیستی شدن است - یعنی تبدیل شدن به همانی که هستیم و یعنی بدین صورت که ما گشوده و پذیرای پدیده‌هایی باشیم که لحظه به لحظه، در زندگی روزمره، خود را نشان می‌دهند - پنهان بدارد.

در حالی که هایدگر متأخر و سوتوذن خاطرنشان می‌سازند که هرگز نمی‌توان عزم<sup>(۱۳۹)</sup> دستیابی به اصالت و روشنگری را نمود، می‌گویند که تمارین معنوی<sup>(۱۴۰)</sup> ممکن است کمک کند تا یک فرد را در وضعیت متناقض «خواستن اینکه چیزی نخواهد» قرار دهد و در نتیجه فرد را آماده‌رهایی کند تا برای نخستین بار به شکلی شایسته، وارد جهان گردد. در حالی که ممکن است ما با تأکید بودیسم ذن بر مراقبه در حالت نشسته، تنفس مناسب و پرداختن به کونهای<sup>(۱۴۱)</sup> متناقض آشنا باشیم، در عین حال ممکن است ما با این ادعای هایدگر متأخر مبنی بر اینکه وارستگی را می‌توان با تمارین مراقبه،

تنفس مناسب و پرداختن به پرسشهای متناقض (کوانهای هایدگری)، پرورش داد کمتر آشنا باشیم. همه این تمرینها برای این طراحی شده‌اند که فرد را به سکوت محض<sup>(۱۴۳)</sup> و سکونی که لازمه سازگاری با گشودگی و نیستی حاکم بر کلیه‌ی اشیاء است، رهنمون سازند.<sup>(۱۴۴)</sup> سوم اینکه هایدگر متأخر و بودیسم هر دو اولویت علیت را در تفسیر خود از واقعیت پایین می‌آورند. از نظر هایدگر، تجلی یا حضور باشنده‌ها را نمی‌توان به صورت علی تبیین نمود. می‌توان اشیاء را در گزاره‌های علی تنها پس از اینکه آنها ابتدا خود را به صورت اشیاء آشکار ساختند، توصیف کرد. از نظر بودیسم، نیز به همین شکل، علیت طرحی مفهومی برای ربط دادن پدیده‌هاست، اما این پدیده‌ها خود «معلول» نیستند زیرا که کلیه پدیده‌ها به طور همزمان و به گونه‌ی تولید مشترک متقابل، پدید می‌آیند. تفسیر هایدگر از رقص زمین و آسمان، خدایان و میرندگان،<sup>(۱۴۵)</sup> رقصی که در آن اشیاء خود را در رویداد تخصیصی متقابل،<sup>(۱۴۶)</sup> آشکار می‌سازند، شباهتهای قابل ملاحظه‌ای با تفسیر بودیستی تولید مشترک لحظه - به - لحظه‌ی پدیده‌هایی که خود را روشن و آشکار می‌سازند، دارد. افکار هایدگر متأخر و نیز بودیسم هر دو روایتی از آن چیزی هستند که تا حدودی «فونمالیسم»<sup>(۱۴۷)</sup> نام دارد. از نظر آنها، این «نیستی» است که در پشت سرظهوراتی که اسباب و اثاثیه و ملزومات جهان ما را تشکیل می‌دهند، هست.<sup>(۱۴۸)</sup> چهارم اینکه، رقص کیهانی هایدگر متأخر شبیه به تولید مشترک کیهانی<sup>(۱۴۹)</sup> بودیسم است. بودیسم مهیانه جهان‌مداری<sup>(۱۵۰)</sup> را با اشاره به این نکته آشکار می‌سازد که بشریت آگاه، نسبت به همه چیز - و نه فقط نسبت به انسانها - به طور یکسان محبت می‌ورزد. هایدگر متقدم نه تنها با فراخوان بشریت به «بگذار باش بودن هستندگان»، بلکه همچنین با کنار نهادن درک «گشودگی» به عنوان یکی از توانشها<sup>(۱۵۱)</sup> یا ظرفیتهای انسان، به جهان‌مداری بودیسم مهیانه نزدیک‌تر شد و از انسان‌مداری<sup>(۱۵۲)</sup> اولیه خود دورتر گردید. چنان‌که قبلاً متذکر شدم، از نظر هایدگر متأخر این وجود انسان<sup>(۱۵۳)</sup> نیست که یک جهان را گرد هم می‌آورد؛ بلکه در عوض این «شیء» است که چهارگانه زمین و آسمان، ایزدیان<sup>(۱۵۴)</sup> و میرندگان را در خود جمع کرده است.<sup>(۱۵۵)</sup> دازاین شریک در رقصی است که در آن رقص، اشیاء، مکان مختص<sup>(۱۵۶)</sup> خود را با هم تقسیم می‌کنند. پنجم اینکه، هم هایدگر و هم مکتب ذن بودیسم می‌گویند که فرد هنگامی که اصالت و روشنگری یافت، در فراسوی محدودیتهای دوگانی - از جمله محدودیتهایی که به واسطه تمایز بین خدا و اهریمن تحمیل می‌گردد - برجا خواهد بود. در بسیاری از سنتهای مختلف، عرفان‌گرایان گفته‌اند که در واقع به خدا عشق بورزید و هر کاری می‌خواهید بکنید. البته، خطر

در اینجا این است که یک فرد ممکن است از مرزهای اخلاقی - هنگامی که دچار این توهم است که به اصالت یا روشنگری دست یازیده - تجاوز کند. به نظر می‌رسد که هایدگر دچار این پندار در جریان دوره شیفتگی نسبت به ناسیونال سوسیالیسم شد. (۱۵۷) تلاش فراوان برای ایده آل مرموز هرج و مرج (۱۵۸) - که گفته می‌شود محبت بی پایان پدید می‌آورد - باید با این بینش تعدیل شود که بشریت ظرفیت بسیار زیادی برای این دارد که دچار خودفریبی شود. (۱۵۹)

علی‌رغم وجود شباهتها، همچنین تفاوت‌های مهمی بین افکار هایدگر و بودیسم مه‌ایانه وجود دارد. اعضای مکتب معروف ژاپنی **کیوتو** (۱۶۰) نظیر **کیچی نیشی تانی** (۱۶۱) و **ماسائوآبه** (۱۶۲) گسترده‌ترین مباحث بودیستی را درباره محدودیت‌های تفکر هایدگر مطرح ساخته‌اند. نیشی تانی و آبه به هایدگر تا حدودی به این خاطر علاقه‌مندند که تأمل سرسختانه (۱۶۳) او در باب «نیستی» می‌تواند به تقویت سنت ذن بودیسم - که دچار سستی گردیده است - یاری برساند. با این حال، اگرچه پیروان ذن، تمایل به یادگیری از هایدگر دارند، **نیشی تانی** و آبه پیشنهاد می‌کنند که هواداران غربی تفکر هایدگر از تجربه‌ی ذن در رابطه با بیهودگی نظروزی متافیزیکی (۱۶۴) چیزهایی بیاموزند.

ماسائوآبه چنین استدلال می‌کند که هایدگر علی‌رغم علاقه‌اش به نیستی هرگز به نیستی مطلق نرسید چون حتی «تفکر مراقبه‌ای» (۱۶۵)

هایدگر همچنان بسیار با سنت متافیزیکی ارتباط داشت. (۱۶۶) ظاهراً، در سنت بودیستی ذن، کسی که واقعاً به مرحله روشنگری رسیده است دیگر - حتی به شیوه مراقبه هایدگر - فکر نمی‌کند؛ اما در عوض زندگی بدون هدف و قصدی را (گرچه زندگی‌اش با محبت عمیقی نیز توأم است)، دنبال می‌کند. اصرار مداوم هایدگر بر اهمیت تفکر همچنین او را از **مایستر اکهارت** نیز متمایز می‌سازد. همان‌طور که **راینر شورمان** (۱۶۷) اشاره می‌کند «از نظر مایستر اکهارت واژه وارستگی (gelaztheit)، به عنوان نگرش انسان به تفکر، تنها به طور ثانوی اشاره دارد و در درجه اول، یک موضوع از یک روش زندگی است - زندگی‌ای بدون تجلی مقصدها و مقصودها». (۱۶۸)

بنا به گفته ماسائوآبه، آنچه به دنبال تجربه مستقیم نیستی مطلق می‌آید را می‌توان **ناندیشندگی** (۱۶۹) نامید تا آن را از تقابل معمول بین تفکر و عدم تفکر، متمایز ساخت. علی‌رغم انتقاد از هایدگر به خاطر پیروی از تفکر، ماسائوآبه چنین هشدار می‌دهد:

ذن به دلیل دیدگاه ناندیشندگی، در واقع به طور کامل جنبه‌های مثبت و خلاقانه تفکر و اهمیت آن را - که به ویژه در غرب مورد تأکید قرار گرفته - در نیافته است. در غرب، منطق و شناخت علمی مبتنی بر تفکر ذاتاً عینی [از یک طرف] و اصول اخلاقی و درک اخلاقی مبتنی بر تفکر عملی ذهنی [از طرف دیگر]، بسیار

هستی می‌بخشد، خود را در معرض این انتقاد قرار داد که متافیزیک نیستی<sup>(۱۷۷)</sup> را ابداع کرده است. مع‌هذا، داژن<sup>(۱۷۸)</sup>، (۱۲۵۳-۱۲۰۰) بنیانگذار فرقه سوتوژن<sup>(۱۷۹)</sup>، حیث زمانی<sup>(۱۸۰)</sup> نیستی مطلق را به طریقی تحلیل نمود که شباهتهای قابل ملاحظه‌ای با اندیشه‌ی اولیه‌ی هایدگر در مورد

تعبیر حیث زمانی به عنوان گشودگی برای حضور و همچنین اندیشه بعدی هایدگر مبنی بر بازی تخصیصی (یا تصاحب) مشترک (از آن خودکننده متقابل)<sup>(۱۸۱)</sup> دارد.<sup>(۱۸۲)</sup>

در حالی که هایدگر و بودیستهای مهیانه از انسان‌مداری انتقاد می‌کنند، براین امر اذعان دارند که بشریت به نوعی ویژه است. اگر بودیستها وجود بشر را به صورت سونیاتا تصور می‌کنند که به خودآگاهی می‌رسد و اگر هایدگر وجود بشر را گشودگی میرنده‌ای که به اشیاء امکان خودآشکارگی می‌بخشد، می‌داند، بنابراین آنها همچنین می‌پذیرند که واقعیت «نه اعمال سلطه و نه محدودیت قائل شدن برای ظهور اشیاء بلکه رخصت دادن به آنها که باشند»، مسئولیت مشخصی به همراه دارد.

علی‌رغم این شباهتها، ما نباید فراموش کنیم که تفاوت مهمی بین «رویداد از آن خودکننده» و سونیاتا (تهیت) وجود دارد: «رویداد از آن خودکننده»، شیوه‌های مختلف حضور، که تاریخ غرب را در دوره‌های یونان، روم، قرون وسطی، مدرن و تکنولوژیکی شکل داده است، حمل می‌کند.<sup>(۱۸۳)</sup> بودیسم مهیانه ممکن است

آشکار بوده‌اند. برعکس این امر، بعضی از این چیزها در جهان‌ذن مبهم بوده و یا وجود نداشته است. از این رو، موضع‌ذن به لحاظ فکر نکردن (not - thinking) همواره خطر در غلتیدن به فکر نکردن محض<sup>(۱۷۰)</sup> را در پی دارد.<sup>(۱۷۱)</sup>

ماسائوآبه این اتهام را وارد می‌سازد که علی‌رغم اینکه هایدگر از نیستی صحبت می‌کند، تأکید او به وجود بشری (اگزیستانس)، «لزوماً او را به موقعیتی کاملاً غیر انسان‌مدارانه و بُعد صرفاً کیهانی، رهنمون نمی‌سازد که در آن فناپذیری کلیه هستندگان در عالم به طور کامل تحقق می‌یابد».<sup>(۱۷۲)</sup> کارل لویوئث<sup>(۱۷۳)</sup> از شاگردان هایدگر نیز چنین استدلال کرد که استاد او در چارچوب نوعی انسان‌مداری گیر افتاده بود که چشم را به روی کیهان‌مداری متفکران یونانی قدیمی نظیر هراکلیت بسته بود.<sup>(۱۷۴)</sup> با این همه، اندیشه‌ی «رویداد از آن خودکننده»<sup>(۱۷۵)</sup> (Ereignis) هایدگر که موجودات فانی را در رقص کیهانی تابناک<sup>(۱۷۶)</sup> با خدایان، زمین و آسمان در یک جا گرد می‌آورد، شباهتهای مهمی با تولید مشترک بودیسم و تائوی لائودزو دارد که هر دوی آنها غیر انسان‌مدارانه تلقی می‌شوند. به نظر می‌رسد که «تائو»، «سونیاتا» و «رویداد از آن خودکننده»، همگی نامهای گوناگون برای بازی غیرعلی، خودجوش و از آن خودکنندگی متقابل پدیده‌ها باشند. هایدگر با پیشنهاد اینکه «رویداد از آن خودکننده» (Ereignis)، زمان و

نسبت به روشی که هایدگر در «تاریخ هستی»، در پیش گرفته، ظنن باشد. از این جهت که «رویداد از آن خودکننده» (Ereignis)، را دارای بُعدی زایا و جهت دار، که آن را تهدید به تبدیل شدن به یک مقوله‌ی متافیزیکی کند، بیابد و در نتیجه رگه‌ی غیردوگانی تفکر هایدگر را تضعیف کند. مع‌هذا، باید گفت که این امر یقیناً به آن خاطر است که سنت نسبتاً غیر تاریخی مهیانه، فاقد منابع مفهومی لازم برای مقابله با ظهور تمدن سیاره‌ای است، مفاهیمی که نیشی تانی و دیگر اعضای مکتب کیوتو را به جستجو در تفکر هایدگر برای یافتن بینشی در این مورد که چگونه **سونیا‌تا** را به تاریخ ربط دهند، وا داشته است. (۱۸۴)

### هایدگر، بودیسم و بوم‌شناسی ژرف

اندیشه هایدگر مبنی بر «بگذار باش - بودن - اشیاء» (۱۸۵)، تفکر او را برای بوم‌گرایان رادیکالی که علاقه مند به تغییر نگرش مخرب بشر کنونی نسبت به طبیعت هستند، جذاب ساخته است. تفکر هایدگر و بودیسم مهیانه بر شکلی رادیکالی از محیط‌گرایی به نام **بوم‌شناسی ژرف** (۱۸۶) تأثیر نهاده‌اند. برخلاف محیط‌گرایی اصلاح طلبانه که با آلودگی مبارزه می‌کند اما انسان مدار باقی مانده است، **بوم‌شناسی ژرف** چنین استدلال می‌کند که تنها تغییر شکل انسان مداری غرب و دوگانی «بشریت / طبیعت» می‌تواند بیوسفر را از نابودی نجات دهد. بر اساس تفکرات هایدگر و

بودیستهای مهیانه و نیز دیگر سنتهای غیرانسانمدارانه، محیط‌گرایان ژرف، مردم را به «بگذار باش - بودن - اشیاء» فرا می‌خوانند. هایدگر، بودیسم و بوم‌شناسی ژرف هر یک روایت خود را از فنومنالیسم هستی‌شناسانه (۱۸۷) ارائه می‌دهند، آموزه‌ای که بر اساس آن «بودن» به معنی «آشکارشدن» و «ظهور یافتن» است. فنومنالیسم لازم نیست ذهن باورانه (۱۸۸) باشد، به عبارت دیگر وقوع تجلیات، لازم نیست محدود به آگاهی انسان و یا وابسته به آن باشد. در **فنومنالیسم کیهانی**، آگاهی بشری، وجهی تلقی می‌شود که به موجب آن تجلیات می‌توانند وقوع یابند. بودیسم مهیانه با این ادعا که همه اشیاء از خود یا جوهر، تهی هستند اما در عین حال ذاتاً دارای روشنایی بوده و به طور کامل با بازی ظهورها، ارتباط متقابل دارند، نمونه‌ای از این فنومنالیسم کیهانی است. تفکر هایدگر مورد مبهم‌تر این فنومنالیسم است. او که از منتقدین جوهر‌گرایی (۱۸۹) افلاطونی بود همچنین با ایده آلیسم ذهنی (۱۹۰) نیز شدیداً مخالف بود. با این حال، اگر ضدیت او با جوهر‌گرایی را با این ادعایش ترکیب کنیم: (۱) اینکه رویداد هستی‌شناختی ظهور، غیرعلی است و در نتیجه امکان ندارد که با هیچ روایتی (اسطوره‌ای، مذهبی، مابعدالطبیعی، علمی) در این مورد که چگونه اشیاء می‌توانند تولید شوند توضیح داده شود، (۲) اینکه هستی و ظهور در واقع یکی هستند و (۳) اینکه اشیاء در رقصی «از

همانندی فزاینده با کلیه پدیده‌ها را به همراه می‌آورد. آن گونه که ناس می‌گوید نه «محیط» وجود دارد و نه «مردمی» که در آن قرار داشته باشند. (۱۹۶) «مردم» و «محیط»، هستندگانی انتزاعی هستند که تابع فعالیت فکری تبعیض‌آمیزی می‌باشند که [این فعالیت فکری] طرح‌های تفسیری را بر محتوای ملموس - یعنی فراهم آمده از رهگذر بازی پدیده‌ها - می‌افکند. از نظر ناس و هایدگر، ایده‌ی علمی طبیعت به عنوان کلیت رویدادهای ماده - انرژی تنها تا زمانی معتبر است که هیچ ادعای هستی‌شناختی مطلق در مورد آن اقامه نشود. این ایده در مورد طبیعت، نتیجه‌ی طرح‌افکنی مقولات انتزاعی نظیر سوژه و ابژه، فضا و زمان، ماده و انرژی بر پدیده‌هایی می‌باشد که برای آنها هرگز تبیینی ارائه نتواند شد.

خردورزی، بیهوده می‌کوشد تا به چیزی که بی‌پایه است پایه و اساس ببخشد: به جریان پدیده‌هایی که لحظه به لحظه از حوزه‌ی پایان‌ناپذیر نیستی مطلق، ظهور می‌یابند. وقتی که فرد نسبت به نیستی بصیرت پیدا می‌کند، این همانا، خود - قطب (۱۹۷) محدود را (که در برابر تهدید دیگران و ابژه‌های بیرون از خود دفاع می‌کند)، تضعیف می‌سازد. چنین بصیرتی فاش می‌سازد که خویشتن و ابژه‌های خویشتن، گشتالت‌هایی هستند که محتوایشان از شمار نامحدودی از رویدادهای پدیداری خود ظهور یابنده، تشکیل می‌شود. نگاه کردن هر فرد به

آن خودکننده‌ی متقابل» (۱۹۱) خود را متجلی می‌سازند؛ آنگاه می‌توان موضعی را کشف کرد که از بسیاری جهات شبیه به نوعی فنومنالیسم است.

آرنه ناس (۱۹۲) محیط‌گرای ژرف، فیلسوف و طبیعت‌گرای برجسته نروژی، تحت تأثیر فنومنالیسم هایدگری و بودیسم مه‌ایانه قرار داشته است. ناس چنین استدلال می‌کند که تجربه روزمره ما از آنچه که «بودن» اشیاء معنی می‌دهد توسط گشتالت‌هایی صورت می‌گیرد که محتواهای ملموس یا پدیده‌ها را سازمان می‌دهند. هیچ گونه کیفیات «اولیه»، «جوهر» یا ماهیت نمی‌توان برای اشیاء متصور شد. اگر منظور ما از اشیاء، ابژه‌های مادی جامد، ثابت و منفرد باشد باید بگوییم که در واقع هیچ چیزی اصلاً وجود ندارد. از این رو، اشیاء تنها مفاهیمی مفید برای سروکار داشتن با پدیده‌های دائماً متغیر و به لحاظ درونی مرتبط با یکدیگر هستند که تجربه را تشکیل می‌دهند. ناس می‌گوید که شباهتی بین این نظر و دیدگاه‌های بیان شده توسط قاعده بودیستی «ساروام دارام نیس و اباوام» (۱۹۳) وجود دارد. یعنی: هر جزئی، فاقد وجود خویشتن (۱۹۴) است. (۱۹۵)

بنا به گفته ناس، تا جایی که کلیه اشیاء از جمله اشخاص، فاقد ماهیت یا جوهر هستند هیچ گونه تمایز هستی‌شناختی غایی بین خود و طبیعت وجود ندارد. آگاهی فزاینده از عدم جوهریت برای خود، به طور خودجوش، خود

طبیعت اصلی بودای درون خود، به این معنی است که به طور همزمان: (۱) محتواهای ملموس (۲) گشتالت سازمان دهنده، (۳) آگاهی از محتواها (گشتالت) و (۴) نیستی که در آن همگی (از جمله آگاهی) خود را آشکار می سازند، وجود دارند. بیداری<sup>(۱۹۸)</sup> به معنی از هم پاشیدن کلیه دوگانها از جمله دوگانهای حضور / غیبت و هستی / نیستی است.

می توان ایراد گرفت که این نوع فنومنالیسم شامل چیزی است که شامل دو مفهوم مختلف از «ظهور» می گردد: (۱) وقوع ظهور یک شیء، آشکارگی و حضور آن و (۲) ظهور یک شیء به حضور آن به واسطه ظرفیت خود برای خودپیدایی<sup>(۱۹۹)</sup>، مانند حیوانی که زاده می شود و یا گیاهی که می روید. نوع اول ظهور به نظر می رسد که مستلزم وجود یک مکان، یعنی وجود بشری باشد اما نوع دوم ظهور، چنین نیست.<sup>(۲۰۰)</sup> با این حال، از نظر هایدگر، ناس و بودا، چنین تمایزی همچنان متضمن این پیش فرض است که هستندگانی وجود دارند که به گونه ای از آنچه که از ظهور هستندگان در فوق استنباط می شود، تمایز دارند. هستی شناسی فنومنالیست بر این باور است که وجود بشری شیوه خاص روشنائی است که مشخصه همه پدیده هاست.<sup>(۲۰۱)</sup> آگاهی بشری این روشنائی کیهانی را به خود آگاه منتقل می کند. بودیسم، هایدگر و ناس - همگی - نقش ویژه ی درک بی بنیادی<sup>(۲۰۲)</sup>، بازی تهی پدیده ها را به وجود

بشری منتسب می سازند. انسانها با بیشترین از آن خودکنندگی<sup>(۲۰۳)</sup>، هنگامی وجود دارند که گشودگی روشن آنها به واسطه ی خودآگاهی دوگانه گرا محدود نشود. افرادی که از این دوگانی رها شده باشند، می توانند وارد رابطه ی جدید و غیرسلطه آمیزی با کلیه اشیاء گردند. انسانها می توانند با پرندگان و درختان، دریاچه ها و آسمان، انسانها و کوهها - نه به عنوان موجودات مستقل، دارای جوهر و بسته در خود<sup>(۲۰۴)</sup>، بلکه به عنوان منظومه های زودگذر از تجلیات - برخورد کنند.

محیط گرایان ژرف برای پشتیبانی از اعتقاد خود مبنی بر اینکه عدم دوگانی، حقیقت امور واقع را گشوده می سازد، اغلب به روندهای علمی معاصر، توسل می جویند که به آن سوی اتمیسم، مکانیسم، دوگانی بشر / طبیعت و ماتریالیسم تقلیل گرا دلالت گر می باشند و راه را برای درک فرآیندهای طبیعی به عنوان رویدادهای کلی - و به لحاظ درونی، مرتبط با یکدیگر - باز می کنند. با این حال، ناس به طور ضمنی اظهار می دارد که محیط گرایان ژرف باید توجه کنند که منظور دانشمندان از «ارتباط درونی»<sup>(۲۰۵)</sup> رویدادها لزوماً همانی نیست که بودیسم از پدیده های تهی و خود ظهور یابنده، درک می کند. به علاوه، یافته های علمی در خصوص ارتباط درونی اشیاء نمی توانند به خودی خود به «شفقت»<sup>(۲۰۶)</sup> (مورد نظر بودیسم و ناس) یا دل مشغولی (هایدگر) که برای بگذار

- باش بودن - اشیاء (به گونه ای که بوم شناسی ژرف، لزوم آن را تبلیغ می کند)، رهنمون گردند. آنچه برای این شفقت یا دل مشغولی لازم است، بصیرت مستقیم نسبت به ارتباط درونی اشیاء است، بصیرتی که ساختار آن فردی را که به این بصیرت مجهز شده، تغییر می دهد.

اینکه چگونه باید در برابر دگرگونی طبیعت به واسطه ی تکنولوژی مقاومت کرد با طرح پرسش زیر پیچیده تر می گردد: آیا هستی شناسی فنونالیزست و آموزه آنا تمین او (به معنی قائل شدن به نه - خود و نفی جوهر) مبنایی را برای انتقاد از انکشاف تکنولوژیکی هستندگان و یا مقاومت در برابر این انکشاف فراهم می سازد؟ هنگامی که هایدگر صحبت از رفتار خود محدودکننده گیاهان و جانوران می کند، منظور او این است که موجودات زنده طبق محدودیتهایی، خود را سازمان می دهند و تولید می کنند؛ به گونه ای که تابع جهانی تاریخی - که در آن درختان و زنبورها آشکار می شوند - نمی باشند. احتمالاً، تکنولوژی مدرن این ظرفیت خود محدودکننده گیاهان و جانوران را نقض می کند، ظرفیتی که به نظر «جوهر» می رسد یا حداقل در ارگانیسیمهای مورد نظر (اگر ارگانیسیمها را به صورت ماشین تصور کنیم)، «درونی» است. با این حال، هایدگر همانند بودیستها و ناس، مفهوم جوهر را رد می کند. پس انکشاف تکنولوژیکی اشیاء چه اشکالی دارد؟ (۲۰۷)

هایدگر جواب می دهد که بُعدی خود

پنهان کننده (۲۰۸) در اشیاء وجود دارد، بعدی که او آن را زمین می خواند که هرگز نمی تواند به ویژه از طریق محاسباتی که در تکنولوژی مدرن در کار است - کاملاً آشکارگی پیدا کند. با این حال، قانون زمین (۲۰۹) نمی تواند به صورت یک بنیاد، برای اشیای مشابه با جوهرهای ابدی درک شود. از این رو، جایگاه زمین در تفکر هایدگر نیاز به روشن کردن بیشتر دارد. (۲۱۰)

در رابطه ی با انکشاف تکنولوژیکی اشیاء، بودیستها چنین استدلال می کنند که گرچه کلیه هستنده ها صرفاً گشتالتهای تجربی موقتی هستند، مع هذا مدرک می باشند. هستنده های مدرک را مورد آسیب و آزار قرار دادن در تلاش تکنولوژیکی نو میدانه برای ابدی ساختن اقتدار و جاودانی کردن خود، اشتباه است. از آنجا که برخی هستنده ها ظاهراً مدرک تر از دیگران هستند، بسیاری از بودیستها بر تخفیف رنج و درد انسانها و حیوانها تأکید می کنند. با این حال، مضافاً خاطر نشان می سازند که به دلیل اینکه هستنده ها دارای ارتباط درونی هستند، شناخت حسی را نمی توان به طبقه خاص هستنده ها محدود ساخت به ویژه اگر این محدودیت به طرح سلسله مراتبی منجر شود که سلطه ی برخی هستنده ها را بر دیگر هستنده ها توجیه کند. روشن است که موضوعات مربوط به اینکه افراد چه نوع دردها و رنجهایی را ممکن است بر غیر انسانها به منظور تغذیه، پوشاک و مسکن خود وارد آورند از جنبه های مهم و حیاتی هستند،



گرچه نمی توان آنها را در اینجا مورد بحث قرار داد. بودیسم، هایدگر و ناس چنین استدلال می کنند که از هم گسیختن توهم خودیت دائمی<sup>(۲۱۱)</sup>، این درد ورنجها را (با آزادسازی فرد از شر تلاش موهوم برای تسلط کامل)، تخفیف می دهد. وارستگی از پندار خودمداری<sup>(۲۱۲)</sup>، همچنین فرد را برای شفقت خودجوش نسبت به موجودات دیگر - چه انسان و چه غیرانسان - رها می سازد. فرد به اشیاء امکان «بگذارباش - بودن» می دهد و این کار را نه برای اهداف بیرونی بلکه در عوض صرفاً بر اساس احساس ژرف یکی انگاری<sup>(۲۱۳)</sup> [و وحدت با] کلیه اشیاء انجام می دهد.

در جهان پسامدرن که مدنظر محیط گرایان ژرف و سایر محیط گرایان رادیکال است، تشنگی برای کسب دانش با هوش توأم با عشق و همدردی به همه اشیاء، تعدیل و هدایت می شود. با این حال به اجرا درآوردن دیدگاه کل نگر زندگی بر روی زمین که توسط هایدگر، بودیسم و ناس پرورش داده شده؛ (دیدگاهی که نوع بشر را از مرکزیت خارج می سازد و مراقبت از کلیه هستندگان را مورد تأکید دارد)، مستلزم دگرگونیهای وسیع است. به کار بردن الفاظ شدید توسط برخی بوم شناسان ژرف که از این دگرگونی حمایت می کنند منجر به این شده که منتقدین به آنان به عنوان اکوفاشیستهای مشکوک شوند که افراد را در پای کل ارگانیکی<sup>(۲۱۴)</sup> قربانی می سازند. این واقعیت

که هایدگر از ناسیونال سوسیالیسم حمایت می کرد و بسیاری از محیط گرایان ژرف، مجذوب تفکر او شده اند، به انتقادات اخیر الذکر، کمکی نکرده است. بوم شناسان اجتماعی استدلال کرده اند که بحران زیست محیطی نه به خاطر انسان مداری بلکه بر اثر نگرشهای سلسله مراتبی و مقتدرانه ای پدید آمده است که در جامعه نشو و نما یافته و نتیجتاً در طبیعت به نمایش در آمده اند. اکوفیمینیستها به نوبه خود این اتهام را وارد می سازند که ریشه واقعی بحران زیست محیطی، انسان مداری نیست بلکه مردممداری و یا پدرسالاری است. با همه این احوال و علی رغم این تفاوتها، مهم، کلیه محیط گرایان رادیکال بر این امر توافق دارند که بشریت نیازمند درک جدیدی از خود است که دوگانی بشریت / طبیعت و نیز نوعی انسان مداری را که استثمار بی پروا از طبیعت را توجیه می کند، از میان ببرد. ما باید بیاموزیم که معنی رخصت دادن به «هستندگان که باشند» - انسان و غیرانسان - چیست؟ [با این حال] تغییر نگرش انسانها با خطرات سیاسی مواجه است به ویژه اگر دیدگاههای ناکجا آبادگرایی<sup>(۲۱۶)</sup>، جایگزین داوروی سنجیده شوند. ما به دنبال تغییر در رابطه ی بشریت / طبیعت، هرگز نباید فراموش کنیم که قرن ۲۰ به واسطه جنبشهایی که تبلیغ نجات و رستگاری را می کرده اند اما بینوایی و بدبختی بی حد و مرزی پدید آورده اند، ننگ آلود گردیده است.<sup>(۲۱۷)</sup>

## پانوشت ها

بن

1970), entire issue; John Steffney, "Transmetaphysical Thinking in Heidegger and Zen",

10- **Philosophy East & West**, 27(July 1977): 323-35; idem, "Man and Being in Heidegger and Zen Buddhism",

11- **Philosophy Today**, 25 (Spring 1981): 46-54; idem, "Mind and Metaphysics in Heidegger and Zen Buddhism",

12- **Eastern Buddhist**, new ser., 14 (Spring 1981): 61-74;

13- Bernard Stevens, "Pratique du Zen et pensee de l'Etre", **Revue Philosophique de Louvain**, 84 (1986): 45-76;

14- Rolf von Eckartsberg and Ronald S. Valle, "Heideggerian Thinking and the Eastern Mind", in **The Metaphors of Consciousness**, ed. R. Valle and R. von Eckartsberg (New York: Plenum Press, 1981), pp.287-311.

رابطه بین تفکر هایدگر و سنت ودایی تاکنون آن طور که باید و به طور مفصل مورد کنکاش قرار نگرفته است. اما رجوع کنید به:

J.L. Mehta's essay, "Heidegger & Vedanta: Reflections on a Questionable Theme", **International Philosophical Quarterly**, 51 (June 1978): 121-44, and Medard Boss, **A Psychiatrist Discovers India**, trans. H. Frey (London: Oswald Wolf, 1965).

۲. توضیح مترجم: بودا را بیشتر باید یک اصلاحگر در تفکر هندوئیسم دانست. او خود بارها تأکید کرد که دینی نیابوده است. پیروان او سعی کردند که از او یک پیامبر و حتی خدا بسازند، او حتی همه چیز دانی خود را تکذیب کرد. افکاری که از بودا به جای مانده او را بیشتر به عنوان یک متفکر نشان می دهد تا پایه گذار یک دین آسمانی. او با افکار متافیزیکی مخالف بود. بعد از مرگ بودا اگرچه افکار او در شرق و جنوب آسیا انتشار یافت ولی پیروان او دچار اختلاف شدند و اندک اندک به دو مکتب بزرگ و یک مکتب کوچک تقسیم شدند. دو مکتب بزرگ یکی فرقه **هینایانه** (که بیشتر نزد مردمان جنوب شرقی آسیا یعنی سیام، برمه و ویتنام و... رواج دارد) و دیگری فرقه **مهایانه** (که بیشتر در نواحی شمالی مانند کره، چین و ژاپن معمول است) و آن فرقه کوچک تر و اجریانه

۱. بهترین مجموعه مقالات در مورد رابطه هایدگر با تفکر شرقی را می توان در کتاب زیر یافت:

**Heidegger & Asian Thought**, ed. Graham Parkes, Honolulu: University of Hawaii Press, 1987.

ضمناً منابع زیر، کتابنامه ناقص هایدگر و تفکر شرقی محسوب می شود:

1- Chang Chung-yuan, **Tao: A New Way of Thinking**, Heideggerian translation of **Tao Te Ching**, New York: Harper and Row, 1975.

2- Charles Wei-Hsun Fu, "Heidegger and Zen on Being and Nothingness: A Critical Essay in Transmetaphysical Dialectics", in **Buddhist and Western Philosophy: A Critical Study**, ed. Nathan Katz (New Delhi: Sterling, 1981).

3- idem, "Creative Hermeneutics: Taoist Metaphysics and Heidegger", **Journal of Chinese Philosophy**, 3(1976): 115-43;

4- Peter Kreeft, "**Zen in Heidegger's Gelassenheit**", **International Philosophical Quarterly**, 11(December 1971): 521-45;

5- Toshimitsu Hasumi, "Etude comparative de la philosophie de l'existence chez Heidegger et de la pense'e philosophique du Zen", **Humanitas**, 19 (1978): 59-75;

6- idem, **Elaboration Philosophique de La pense'e Zen** (Paris: La pense'e universelle, 1973);

7- Michael Heim, "A Philosophy of Comparison: Heidegger and Lao Tsu", **Journal of Chinese Philosophy**, 11(1984): 307-35;

8- Carl Olson, "The Leap of Thinking: A Comparison of Heidegger and the Zen Master Dogen", **Philosophy Today**, 25 (Spring 1981): 55-61;

9- **Philosophy East and West**, 20 (July

به این شباهتها اشاره کرده‌ام و این به دلیل تأثیر تائوئیسم بر ذن چینی و ژاپنی بوده است.

#### 4. anthropocentrism

#### 5. dualism

در ارتباط با نقد بوم‌شناختی ژرف از انسان‌مداری به مقالات من رجوع کنید:

- 1- "Toward a Heideggerian Ethos for Radical Environmentalism", **Environmental Ethics**, 5 (Summer 1983): 99-131;
- 2- "Anthropocentric Humanism and the Arms Race", in **Nuclear War: Philosophical Perspectives**, ed. Michael Fox and Leo Groarke (New York: Lang, 1985), pp. 135-49;
- 3- "The Crisis of Natural Rights and the Search for a Non Anthropocentric Basis for Moral Behavior", **Journal of Value Inquiry**, 19 (1985): 43-53;
- 4- "Implications of Heidegger's Thought for Deep Ecology", **Modern Schoolman**, 64 (November 1986): 19-43.
7. binary oppositions
8. nothingness
9. Let beings be
10. authentic
11. revelation of nothingness
12. environmentalism
13. congruent
۱۴. توضیح مترجم: مایستر اکهارت، عارف بزرگ مسیحی (۱۳۲۷-۱۲۶۰)، اندیشمندی بزرگ، خویش‌نمدار و رازپوش بود که مواعظش طنین وسیعی در میان مسیحیان داشت. با این حال، وجود پاره‌ای شطحیات در مواعظ او، باعث شد که نهایتاً از سوی پاپ جان پل بیست و دوم اتهاماتی متوجه او گردد. پاپ در بیانیه خود او را متهم ساخت که جرمش این بود که «می‌خواست بیش از آنچه مجاز است، بداند». بنگرید به: و.ت. استیس، **عرفان و فلسفه**، تهران، سروش، ۱۳۷۹، ص ۴۵ و: Meister Eckhart, **The Essential Sermons, Treatise and Defenses**, Edmund Colledge and Bernard Mc Ginn ed., Paulist Press, New York, 1981, p.77.
15. creatures

است که در تبت و مغولستان شایع است.

دو مکتب هینایانه (به معنی چرخ کوچک) و مهاییانه (به معنی چرخ بزرگ) بعد از ۵ قرن از مرگ بودا، از یکدیگر جدا شدند. تفاوت این دو فرقه در این است که در هینایانه، مبتدی باید سعی کند تا نفس خود را انفراداً تکمیل کند و به مرتبه حقیقت روشن‌شدگی فردی (بوداگی) برسد و کاری به دیگر نفوس بشری ندارد ولی در مهاییانه، مبتدی باید سعی کند که دیگران را نیز به روشن‌شدگی و نجات از مصائب برساند (تفاوت این دو طریقت شبیه آن حکایت سعدی است در باب صاحب‌دلی که از مدرسه به خانقاه آمد و...). البته اختلافهای دیگری بین این دو فرقه وجود دارد و مضافاً گرایشهای نیز از درون این فرقه‌ها پدید آمدند که از حوصله این مقال خارج است. در اینجا تنها به این نکته بسنده می‌کنیم که آیین مهاییانه در چین، نوع خاصی از بودیسم گردید که چنان‌که به ژاپنی ذن می‌خوانند. این فرقه ذن به دو گرایش کوچک‌تر به نام **ریتزای ذن** و **سوتوژن** تقسیم می‌شود. فرقه واجریانه نیز که عمدتاً توسط دالایی لامای معروف اداره می‌شود، اساساً از سنخ دو طریق عمده فوق خارج است و بیشتر در خرافات عمیق و تانتریسیم غوطه‌ور است. در آمریکا علاقه فراوانی وجود دارد تا از واجریانه، آیینی آسمانی بسازند. در حالی که در ذات و طبیعت هیچ یک از فرقه بودایی اساساً چنین ظرفیتی نرفته نیست. بودیسم (به رغم برخورداری از رگه‌های قوی عرفانی و اخلاقی)، اندیشه‌ای تماماً بشری است و مضافاً از میان فرقه‌های موجود بودیسم، هینایانه و مهاییانه به اندیشه‌های بودای تاریخی بسیار نزدیک‌تر هستند. و سخن آخر اینکه: حمایت دولت آمریکا از واجریانه و دالایی لاما و سعی رسانه‌های غربی مبنی بر اینکه آن را به عنوان آیین اصلی کیش بودایی معرفی نمایند، عمدتاً ریشه در تقابلات آمریکا - چین در تبت دارد. بنگرید به:

- امین، سید حسین، **بازتاب اسطوره بودا در ایران و اسلام**، تهران، میرکسری، ۱۳۷۸.

- پاشایی، عسگری، **فراسوی فرزادگی**، تهران، نگاه معاصر، ۱۳۸۰.

- جان، بی، ناس، **تاریخ جامع ادیان**، ترجمه علی اصغر حکمت (ویراسته پرویز اتابکی) چاپ هفتم، تهران، انتشارات علمی - فرهنگی، ۱۳۷۴.

- Kelly, L. Ross, <http://www.friesen.com/buddhism.htm>.

- Harris, Elizabeth, **What Buddhists believe**, newworld, London, 2001.

۳. گرچه برای بررسی شباهتهای موجود بین تفکر هایدگر و تائوئیسم به مقاله جداگانه‌ای نیاز هست، معهداً در مناسبتهایی

کامل درافتد». (اکهارت، مایستر، رساله وارسنگی، ترجمه: محمد رضا جوزی، تهران، حکمت، ۱۳۷۳، صص ۱۸۴-۱۷۵).

## 21. clearing

۲۲. توضیح مترجم: هایدگر در رساله متافیزیک چیست؟ فهم معنای هستی را درگرواندیشیدن به عدم می‌داند تا آنجا که پژوهش در باب عدم را اصلی‌ترین وظیفه مابعدالطبیعه برمی‌شمارد. او می‌نویسد: «با این فرض که چنین پرسشی از هستی بما هو هستی، پرسش فراگیر متافیزیک است، لذا پرسش از عدم به منزله پرسشی که کل متافیزیک را شامل می‌شود، اثبات می‌شود». باید توجه داشت که عدمی که اینجا مورد نظر هایدگر است، عدم مطلق نیست. هایدگر صراحتاً بیان می‌دارد: «این گزاره هگل که: وجود محض و عدم محض یکی هستند، گزاره صحیحی است». از نظر هایدگر، عدم آن چیزی است که خودش موجودی یا شیئی در میان سایر هستندگان نبوده، بلکه به سان هستی عمل می‌کند، یعنی به سان چیزی که موجودات را به منزله موجود تعین می‌بخشد و بر مبنای آن، موجودات پیشاپیش فهم می‌شوند. (بنگرید به: عبدالکریمی، هایدگر و استعلاء، تهران، نقد فرهنگ، ۱۳۸۱، صص ۳۷ و ۳۶). و همچنین به:

Heidegger, M., *An Introduct, on to Metaphysics* trans, R. Manheim, Anchor Books, New York 1959. pp., 81, 90.

۲۳. هایدگر به بحث درباره مسئله درک حیوانی به تفصیل در نوشتار زیر پرداخته است:

**Die Grundbegriffe der Metaphysik: Welt-Endlichkeit- Einsamkeit Gesamtausgabe 29/30** (Winter semester, 1929-30), ed.

Friedrich-Wilhelm von Hermann  
(Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1983).

۲۴. توضیح مترجم: هایدگر، به سنت سوپزکتیویستی - دکارتی (سنتی که مطابق تفسیر هایدگر اغلب فیلسوفان از جمله کانت و هوسرل به آن تعلق دارند و نتوانسته‌اند خود را از سیطره آن، رها سازند)، آدمی به منزله یک جوهر مستقل از عالم، اندیشیده می‌شود. یکی اوبژه و دیگری سوژه. اولین سؤالی که فراوی دکارت قرار می‌گیرد، این است که ارتباط میان سوژه/اوبژه چگونه برقرار می‌شود. معضل بعدی، مسئله‌ی امکان وجود جهان خارج است. کانت می‌گوید: «این هنوز برای فلسفه و عقل بشری به طور کلی مایه ننگ و رسوایی است که اعتقاد به جهان خارج... صرفاً بر اساس یک باور و ایمان [نه بر اساس یک استدلال عقلی] پذیرفته می‌شود و اگر کسی در این باره به خوبی تردید کند، ما هیچ پاسخ قانع

۱۶. توضیح مترجم: نباید به تعبیر اکهارت یعنی Divine Nothingness به گونه‌ای سطحی یا عوامانه نظر کرد و - نعوذ بالله - انکار ذات باریتعالی را از آن فهمید که اکهارت خود خدا باوری عارف بود. درخصوص معنای نیستی در این تعبیر، به توضیحات آتی توجه نمایید.

۱۷. در مورد اکهارت و اهمیت او برای هایدگر رجوع کنید به: John D. Caputo, *The Mystical Element in Heidegger's Thought* (Athens: Ohio University Press, 1977). and Reiner Schürmann, *Meister Eckhart: Mystic and Philosopher* (Bloomington: Indiana University Press, 1978).

آثار کاپوتو و شورمان هر دو نیز شامل مقایسه هایدگر و ذن هستند. در مورد جنبه عرفانی توماس آکوئیناس قدیس رجوع کنید به:

Caputo, *Heidegger & Aquinas* (New York: Fordham University press, 1982).

## 18. Openness

## 19. emptiness

۲۰. توضیح مترجم: اکهارت، در معنای وارسنگی چنین می‌گوید: «... اکنون ممکن است سؤال کنی که وارسنگی چیست که تا به این حد شریف است؟ باید بدانی که وارسنگی حقیقی چیزی جز این نیست که روح در برابر هجوم اندوه و شادی، و عزت و ذلت یا اهانته، همچون کوهی از سرب که در برابر باد ملایمی بی حرکت ایستاده است، از جای خویش هیچ نجنبید. این وارسنگی بی حرکت، در انسان موجد بزرگ‌ترین شباهتها با خداوند است، زیرا اگر خدا خداست، خداوندی خویش را از وارسنگی بی حرکت خود (غنا) مطلق، دارد. و به واسطه این وارسنگی بی حرکت است که دارای صرافت و بساطت و دیمومیت است. لذا اگر آدمی خواهان تشبیه به خداست، - تا آنجا که مخلوقی می‌تواند واجد شباهت به خدا باشد - این امر، جز به وسیله وارسنگی میسر نخواهد شد... استاد مهتری بوده است به نام این سینا که می‌گوید: «شرافت نفسی که وارسته است، آنچنان عظیم است که هر چه اعتبار کند صادق است و هر آنچه را که بخواهد، بدو داده می‌شود... پس هر انسان متفکری باید در این اندیشه کند، هیچ کس شادمان تر از آن کسی نیست که در بزرگ‌ترین وارسنگی به سر برد... محکم‌ترین پایه‌ای که این کمال معنوی بر آن استوار است، افتادگی و تواضع است. زیرا وقتی انسان طبیعی، اینجا و در این عالم در عمیق‌ترین فروتنیها می‌خزد، روح او در اعلی علین پرواز می‌کند... اگر کسی خواهان وصول به وارسنگی کامل است، بگذار تا به خضوع و خشوع

به، آگاهی شکل نمی‌گیرد. این رجوع - به، حاصل معرفت نیست بلکه بنیاد آگاهی است. هایدگر اما، گونه‌ای دیگر می‌اندیشد. از دیدگاه هایدگر، آگاهی از متعلق معرفت، مبتنی بر درک پیشین از هستی شیء و گشودگی آدمی به هستی شیء است. کانت می‌گفت که مکان، صورت پیشین هرگونه تجربه است. هایدگر می‌گوید که پیش از مکان تجربی و هندسی دکارتی، ما به نحو پیشین، ناحیه آشنا و مانوس داریم که حاصل گشودگی و التفات دازاین به عالم و نیز ظهور و آشکارگی خود هستندگان است. هایدگر تأکید می‌کند که هیچ تجربه‌ای بدون افقی ژرف (عالم) که هرگونه مواجهه ما و همه فعالیت‌های ما در آن صورت پذیرد، شکل نمی‌گیرد.

### 28. temporality

۲۹. توضیح مترجم: پرسش از هستی، بنیادی‌ترین پرسش فراروی هایدگر است. او تمام عمر حقیقی و فلسفی خویش را - که بیش از ۶ دهه به طول انجامید، مصروف این پرسش نمود: معنای هستی چیست؟ هایدگر، بحث را در هستی و زمان، با نقل قولی از سوفیست افلاطون می‌آغازد با این هدف که نشان دهد که هستی چگونه از دیرباز، مسئله بوده است: «... هنگامی که شما تعبیر «بودن» را به کار می‌برید، معنای آن را می‌دانید، اما ما - یعنی کسانی که عادت کرده‌ایم که تصورکنیم معنای آن را می‌دانیم، اینک متحیر گشته‌ایم. البته اگرچه در معنای افلاطونی، بوی «وحدت معنای هستی» به مشام می‌رسد، ارسطو با کثرت معنای هستی، پا به عرصه فلسفیدن گذارد. از نظر او، جوهر، مقوله اولی و اساسی است در حالی که بقیه هستندگان (سایر انحاء بودنها)، با اوصاف جواهر هستند یا متعلق به جواهر هستند و یا قائم به نسبتی با جواهر می‌باشند (کیف، کم، نسبت مکان، زمان و...)، لهذا مفهوم «جوهر» در هستی‌شناسی سستی، اصطلاحی محوری باقی ماند و جواهر، که به نحو علی با یکدیگر در تعامل هستند، به مثابه آجرهای اصلی در هستی‌شناسی گذشتگان، ایفای نقش نمود و این همان چیزی است که مورد چالش هایدگر است.

### 30. ground

### 31. substance

### 32. creator

### 33. emptiness

### 34. absencing

### 35. self-manifesting

۳۶. توضیح مترجم: Anxiety (این واژه را مترجمین آثار هایدگر با واژگانی همچون: دغدغه، نگرانی، دلشوره، دلواپسی، تلواسه، تشویش خاطر و دل‌نگرانی، معادل گرفته‌اند. ما در این ترجمه، دلشوره را برگزیده‌ایم). در اندیشه‌ی هایدگر

کننده‌ای برای وی نداریم. هایدگر به کانت پاسخ می‌دهد: «آنچه ننگ است نه این است که چنین دلیلی هنوز اقامه نشده است، بلکه ننگ در این است که اساساً چنین دلایلی، انتظار می‌رود و برای اقامه آنها، بارها و بارها تلاش می‌شود». هایدگر ریشه مشکل را سوژکتیویسم می‌داند و تمام تاریخ مابعدالطبیعه غرب را همانا بسط سوژکتیویسم می‌شناسد (سوژکتیویسم از نظر هایدگر، عبارت است از حقیقت و ذات آدمی را آگاهی و داندگی دانستن و اینکه فاعل شناسا یا ناطق بودن، آن چیزی است که انسان را از سایر هستندگان، متمایز می‌سازد). مطابق تفکر هایدگر، دازاین، موجودی نیست که در آنجا حضور دارد بلکه دازاین عین آنجا - بودن است. به تعبیر ساده‌تر، در تلقی هایدگر، آدمی دیگر نه منزله یک جوهر مستقل که اساسی‌ترین ویژگی و وجه ممیزه آن از سایر موجودات، فاعل آگاهی یا سوژه بودن است، بلکه برحسب وجود، یعنی بر اساس نسبت آدمی با هستی، فهم و تلقی می‌شود. نکته دیگر اینکه، هایدگر با به کار بردن واژه‌ی دازاین، خواهان تخریب تصویر دکارتی از عالم و آدم و نسبتی است که مطابق با این تصویر، میان انسان و جهان وجود دارد. دازاین به منزله در - عالم - بودن، همواره از پیش از به واسطه مانوسیتش با جهان، در خارج از خود قرار دارد. خود هایدگر می‌گوید: «عمل ادراک چنین نیست که گویی دازاین از سرزمین خودش بیرون می‌رود و به قلمرو اشیاء حمله‌ور شده و از آنجا حقایقی را غارت می‌کند و آنگاه به موطن خویش باز می‌گردد، بلکه حتی در فهمیدن، به خاطر سپردن و به یاد آوردن نیز دازاین از آن حیث که دازاین است، در بیرون خویش باقی می‌ماند». از دیدگاه هایدگر، آدمی موجودی است که در خارج از خویش سکنی و قیام دارد و به همین دلیل، دازاین هستی را در می‌یابد. بنگرید به: عبدالکریمی، بیژن، هایدگر و استعلاء، تهران، فرهنگ، ۱۳۸۱، صص ۴۸-۴۵. و همچنین:

Heidegger, M, *Being and Time* Translated by John Macquarrie & Edward Robinson, Oxford, 1978, pp, 23, 249.

### 25. clearing

### 26. apriori categories

۲۷. توضیح مترجم: با این حال تفاوت‌هایی در کار است. کانت در شناخت‌شناسی، ابتدا به بررسی استعلایی معرفت، یعنی بررسی شرایط پیشین شناسایی، می‌پردازد؛ یعنی شرایطی که معرفت را امکان‌پذیر می‌سازند و بی‌آنکه خود، حاصل معرفت باشند، خود بنیاد شناسایی هستند. برنتانو و هوسرل نیز در بحث المعرفة، با حیث التفاتی (Intentionality) آغازیدند و تصریح کردند که آگاهی همواره آگاهی از چیزی است؛ یعنی آگاهی، ماهیتاً اشاره به متعلق خود می‌کند. بدون این ارجاع -

pp. XVI-XVII.

## 45. Revelation

۴۶. درباره این موضوع، رجوع کنید به:

Hubert L. Dreyfus and Jane Rubin, "You Can't Get Something for Nothing: Kierkegaard and Heidegger on How Not to Overcome Nihilism", *Inquiry*, 30 (1987): 33-76.

## 47. Ego

## 48. environmentalism

## 49. instrumental disclosure of things

۵۰. رجوع کنید به:

Hubert L. Dreyfus, "Between Techne and Technology: The Ambiguous Place of Technology in **Being and Time**", in *The Thought of Martin Heidegger*, ed. Michael E. Zimmerman, Tulane Studies in Philosophy, 32 (New Orleans, La. Tulane University Press, 1984), pp. 23-35.

همچنین رجوع کنید به:

**Heidegger's Confrontation With****Modernity** (Bloomington: Indiana

University Press, 1990), Chaps. 10 and 11.

۵۱. توضیح مترجم: ابزارگرایی یا نظریه اصالت وسیله (Instrumentalism)، اشاره به نوعی پراگماتیسم دارد که مفاهیم، قوانین علمی و نظریه‌ها را صرفاً ابزارهای تجربه و تعیین نتایج آتی می‌شناسد.

## 52. care (sorge) (آلمانی)

۵۲. توضیح مترجم: هایدگر در هستی و زمان و آثار بعدی خود نشان داد که در علوم مدرن، جهان فقط موضوع پژوهش است و به مجموعه‌ای از داده‌های علمی که در ساخت یک عدد و امتداد موجودند، کاهش می‌یابد. در این علوم تفاوت‌های درونی عناصر تا حد ممکن به تفاوت‌های کمی تبدیل می‌شود. در این فرآیند عینیت‌سازی، هستندگان تا حد ایزه، تقلیل می‌یابند و حتی انسان نیز ایزه می‌گردد. بنگرید به:

Heidegger, M., **Being and Time**, Trans J. Macquarrie and E. Robinson, Blackwell Publication, Oxford, 1988, pp. 198-202

۵۴. توضیح مترجم: انتقادهای هایدگر از علم باوری و خردباوری، تأثیر زیادی بر پژوهشگران فلسفی داشت و باعث پیدایش مباحث تازه‌ای از جمله تدوین فهم از روزگاران پسامدرن گردید. از جمله این مباحث، طرح این معنی بود که

اشاره به اضطرابی اشاره دارد که از تنشهای میان واقع‌بودگی و طرح‌افکنی امکانها برمی‌خیزد. مرگ، قطعی‌ترین امکانهاست و ریشه دلشوره‌های انسان را فراهم می‌سازد.

## 37. absorptions

## 38. emptiness

## 39. groundless nothingness

## 40. finite

۴۱. درباره موضوع اصالت، به نوشته من با عنوان زیر مراجعه کنید.

Michael E. Zimmerman, **Eclipse of the Self: The Development of Heidegger's Concept of Authenticity**, 2d ed. (Athens: Ohio University Press, 1986).

فصل آخر شامل مقایسه هایدگر و بودیسم است.

۴۲. توضیح مترجم: اشاره نویسنده در اینجا به تعبیر Ursprung هایدگر است که به معنای آغاز و سرچشمه است. هایدگر آغاز و سرچشمه یونانی اندیشه و فلسفه غرب را «لحظه‌ای یکه و بزرگ در آفرینش» نامید و اعلام کرد که ما باید آماده سرآغازی دیگر باشیم. از نظر هایدگر، نخستین فیلسوفان یونانی، و نیز بیشتر شاعران و نویسندگان یونانی، هستی را به شیوه‌ای اصیل تجربه می‌کردند و چون در نور هستی می‌زیستند و می‌اندیشیدند، هیچ نیازی به اینکه مدام از آن حرف بزنند یا توضیحی درباره آن ارائه کنند، نداشتند. آنان از خودانگیختگی چیزها همچون Phusis یاد می‌کردند و «فرآیند برآمدن از امر پنهان» بر آنها آشنا بود. آنها نمی‌پرسیدند که: «هستنده چیست؟» بل می‌پرسیدند که: «سهم هستنده از هستی کدام است؟» پرسش نخست که پرسش راهتما بود، در دوران متافیزیک، کنار گذاشته شد و دیگر مطرح یا دانسته نشد که هستی، همان خودآشکارگی و تجلی است. (بنگرید به: احمدی، بابک، هایدگر و تاریخ هستی، تهران، نشر مرکز، ۱۳۸۱، صص ۲۲۳-۲۱۹).

## 43. Zen

۴۴. توضیح مترجم: اشاره نویسنده در اینجا به این سخن معروف سوزوکی است که می‌گوید: قبل از آنکه به مطالعه بودیسم ذن بپردازید، کوهها کوهند و رودخانه‌ها، رودخانه‌ها؛ در حین مطالعه بودیسم ذن، نه کوهها دیگر کوه‌اند نه رودخانه‌ها، رودخانه‌ها، ولی وقتی شما به روشنگری دست یافتید، کوهها دوباره کوه‌اند و رودخانه‌ها، رودخانه‌ها، با این تفاوت که شما به روشنگری دست یافته‌اید. بنگرید به اثر معروف سوزوکی، با ویرایش عالمانه‌ی ویلیام بارت:

D. J. Suzuki, **Zen Buddhism**, ed by William Barrett (N.Y. Doubleday, 1956)

راضی شدن یا تسلیم شدن به آنچه هست می باشد و این شاید با «آری گفتن به زندگی» مورد نظر نیچه متوافق باشد. بنگرید به: بیمل، والتر، اندیشه مارتین هایدگر، ترجمه: بیژن عبدالکریمی، تهران: سروش، ۱۳۸۱، صص ۱۲۴ و ۱۲۳.

۶۳ توضیح مترجم: چنین احتمال داده می شود که زیرمن، به قدر کافی فرصت نیافته بوده تا کتاب *to Philosophy Contribution* هایدگر را که در سال ۱۹۸۹ به مناسبت یکصدمین سال تولد وی انتشار یافت، با دقت بخواند. این احتمال با توجه به نزدیکی تاریخ چاپ کتاب گی گنون به تاریخ فوق و فاصله زمانی طبیعی که بین تحریر مقاله زیرمن و چاپ کتاب گی گنون، قابل پیش بینی است، تقویت می شود. برای اطلاع بیشتر در مورد دیدگاههای هایدگر در خصوص نازیسم و این اتهام که او در ژرفای اندیشه اش یک نازیست باقی ماند یا خیر بنگرید به توضیحات روشنگر استاد بابک احمدی: هایدگر و تاریخ هستی، تهران نشر مرکز، ۱۳۸۱، صص ۱۶۰-۱۵۹ و همچنین:

Heidegger, M., *Contribution to Philosophy* (From Enowning), trans. P. Emad and K. Maly, Indiana University Press, 1999.

64. Will to will

65. theologic

66. Angelius Silesius

67. Temporal ecstases

68. mutual appropriation

69. appearances

۷۰. برای مثال رجوع کنید به:

A- Rudolf Otto, *Mysticism East and West*, trans. Bertha L. Cracey and Richenda C. Payne (New York: Meridian Books, 1959);  
B- S. Radhakrishnan, *Eastern Religious and Western Thought* (Oxford: Oxford University Press, 1974); Daisetz T. Suzuki, *Zen and Japanese Culture* (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1970).

۷۱. توضیح مترجم: این واژه که معمولاً در ترجمه های فارسی آثار هایدگر به «رویداد از آن خودکننده» یا «رویداد تصاحب یا تخصیص» برگردان شده است، مفهومی است که در دوران هایدگر متأخر و به دنبال انتشار کتاب: *Contribution to Philosophy* به ویژه با تسبیح جدید او، شاهد آن هستیم. هایدگر متأخر دیگر درست نمی دانست که از تحلیل -دزاین- آغاز کنیم، بلکه بحث باید به گونه ای بدیع از هستی همچون امری مستقل و از آن خود

پایان مدرنیته (که هنوز کامل نشده اما در جریان است)، به معنای پایان یک نظام واحد حقیقت بر خرد جهان شمول است که به ما می آموخت که خودش چه چیزی را واقعیت می خواند. با تضعیف این مبنا، عینیت سازی، اقتدارش را از دست می دهد و بسیاری از شکلهای متنوع حقیقت روی می نماید. این همان موقعیت پسامدرن است. در اینجا معلوم می شود که بنیاد شناخت شناسی مدرن، تنها یکی از روایتهای ممکن بوده که به دلیل اقتدار خردباوری و علم باوری، خرد را همچون یگانه حقیقت (یعنی ابرروایت) نمایان کرده بود.

### 55. Objectifying

۵۶. توضیح مترجم: به عبارت ساده تر، از نظر هایدگر، هر دوره تاریخی حاصل نحوه ظهور و افتتاح خاصی از هستی است. در هر دوره تاریخی، تلقی خاصی از هستی وجود دارد و این تلقی، خود حاصل نحوه خاصی از ظهور و گشودگی خود هستی است. در هر گشت تاریخی (kehr)، این نحوه خاص از ظهور هستی، در هنر متجلی می شود و هنرمندان بزرگ در آثارشان، مبنا و بنیاد تازه ای از تلقی هستی را منعکس می نمایند.

### 57. Temporal Openness

### 58. Encompassing

### 59. Entities

### 60. Self - concealment of being

۶۱. رجوع کنید به مقالات من به شرح زیر:

"The Thorn in Heidegger's Side: The Question of National Socialism", *Philosophical Forum*, 20 (Summer 1989): 326-65; and "Philosophy and Politics: The Case of Heidegger's", *Philosophy Today*, 33 (Summer 1989): 3-19.

در ارتباط با این دیدگاه غلط هایدگر که ناسیونال سوسیالیسم وعده بدیلی برای پوچ گرایی صنعتی داده است، رجوع کنید به اثر من:

### Heidegger's Confrontation With Modernity.

۶۲. توضیح مترجم: از نظر هایدگر، دزاین موجودی است که می تواند خود را در حوزه گشودگی وجود قرار دهد تا بگذارد موجود، خود را در آشکاری و هویدایی خویش بنمایاند. به تعبیر دیگر از نظر هایدگر، انسان یگانه موجودی است که می گذارد تا وجود، ظهور خویش را بنمایاند و وی این ظهور را دریابد. ضمناً مفهوم وارستگی یا *Glassenheit* از نظر هایدگر همانا رخصت دادن به موجودات است که باشند. از نظر هایدگر، بگذار باش - بودن نه به معنی سرسری گرفتن یا از روی لاقیدی برخورد کردن است، بلکه به معنای:

بسته نباشد، این تَهیت است» یا «تَهیت همان دل نیستن است.» یا «آزادی، در فهم تَهیت تمیزهاست.» (از سخنان هو-هایی). تَهیت، در معنای یک اصطلاح فنی، در طریقت مَهایانه اشاره است به نبودن هر گونه «خود» یا روان. نخست آنکه همه دَرَمَه‌ها یا چیزها «تهی» اند، به این معنا که در واقعیت یا هستی آنها «خود»ی نمی‌توان یافت، چیزی ندارند که بدان وابسته باشند. دوم آنکه همه دَرَمَه‌ها تهی اند یا در خود هیچ اند. در معنای نهایی، دَرَمَه‌ها چون موجودات جداگانه هستی ندارند. اگر دَرَمَه‌ای «نامشروط» یا نامقید (= مطلق) فرض شود باز هم تهی است. (این معنی بسیار نزدیک است به مفهوم نیستی در عرفان ما).

به طور کلی تَهیت در این معنای اخیر، خود به دو معنا به کار برده می‌شود:

۱- همه چیز تهی است، یعنی چیزها نسبی اند و از خود، جوهر یا واقعیت مستقلی ندارند؛ مقید و مشروط اند، یا آمیخته اند یعنی ساخته و به هم کرده‌ی یک سلسله علتها و شرطها هستند، از این رو ناواقعی و خیالبافانه اند.

۲- مطلق، تهی است یا خود تَهیت است چون که از هر صورت تجربی خالی است، به هیچ یک از مقولات اندیشه در نمی‌آید و درباره آن نمی‌شود گفت «هست» یا «نیست» یا «هم هست و هم نیست» یا «یا نه هست و نه نیست». از این رو «فرارونده» یا متعالی است، به این معنی که ورای «اندیشه» است. (برای اطلاعات بیشتر در مورد تَهیت، بنگرید به: پاشایی، عسگری، پرگیا پارمینا، تهران، نگاه معاصر، ۱۳۸۰، صص ۶۹-۶۰).

#### 90. Egos

#### 91. Hans Waldenfels, **Absolute**

**Nothingness: Foundations for a Buddhist Christian Dialogue**, trans. J. W. Heisig (New York: Paulist Press, 1980), p.19.

#### 92. polarity

#### 93. Transcendental Origin

۹۴. بهترین مطالعه موجود درباره دیدگاههای شرقی درباره عدم دوگانی و نحوه مقایسه آنها با ایده‌های متفکرین غربی (از جمله هایدگر) استفاده از کتاب بسیار ارزشمند دیوید لوی است:

**Nonduality: A Study in Comparative Philosophy** (New Haven, Conn.: Yale University Press, 1988).

#### 95. ego - subject

۹۶. توضیح مترجم: آناتامیا آناتمن، اصطلاحی است که بودا درباره فقدان «خود» یا به معنی نبود ماهیت ثابت انسانی، از آن استفاده کرد. در رساله معروف «می‌لینداپان‌ها» گفتگویی بین

کننده شروع شود (شرح بیشتر خواهد آمد).

۷۲. توضیح مترجم: **Tao To Ching** از متون مبهم و کلاسیک آموزشهای لائودزو است. لائودزو با بودا و کنفوسیوس هم عصر بوده است.

#### 73. Paul Shih-yi Hsiao

74. Paul Shih-yi Hsiao, "Heidegger & Our Translation of the **Tao Te Ching**", in **Heidegger & Asian Thought**, ed. Parkes, pp. 93-103.

#### 75. Otto Pöggeller

#### 76. Intersubjectivity

77. Otto Pöggeler, "West-East Dialogue: Heidegger and Lao- Tzu", trans. Graham Parkes, in **Heidegger and Asian Thought**. p.53.

#### 78. William Barret

79. William Barrett Introduction to D.T.Suzuki, **Zen Buddhism** (Garden City, N.Y.: Doubleday, 1956), p. xi.

۸۰. در یک مقاله منتشر نشده تحت عنوان "Japan ische" **Die Ubersetzbarkeit Heidegger's ins** ایدادا (از دانشگاه مترو پولیتن توکیو) در مورد مشکلات ترجمه آثار هایدگر به زبان ژاپنی به بحث پرداخته است.

#### 81. New beginning

#### 82. First beginning

#### 83. impulse

۸۴. درباره این موضوع، رجوع کنید به:

Evan Thompson, "Planetary Thinking/ Planetary Building: An Essay on Martin Heidegger and Nishitani Keijō", **Philosophy East and West**, 36, No. 3 (1986): 235-52.

#### 85. Representation

#### 86. foundationalism

#### 87. rationality

#### 88. absolute nothingness

۸۹. توضیح مترجم: از نظر اشتقاق، واژه ای su-n'ya. گویای این تصور است که آنچه به نظر بزرگ و بسیار می‌رسد در واقع چیزی نیست، و از بیرون است که بسیار می‌نماید، و چیزی در آن نیست. مثلاً سر «پُر باد» چنان که می‌دانیم سری «تهی» است. از سوی دیگر تَهیت، چون یک اصطلاح روحی، اشاره است به نفی کامل جهان پیرامون ما و آزادی کامل و تمام از آن. در این معناست این سخنان: «چون دل به چیزی



104. superior  
105. casual  
106. phenomenal world  
107. appearances  
108. substantial ground  
109. essence  
110. paradoxical  
111. proof  
112. emptiness

۱۱۳. توضیح مترجم: دکترین تولید مشترک وابسته که آقای زیمرن آن را با واژگان **Dependent Coproduction** مطرح می‌سازد (و در مواردی مثل نوشتارهای تیراکول به صورت **Dependent origination** به کار می‌رود) اشاره به این معنی دارد که اشیاء، از اشیاء دیگر ظهور می‌یابند، بنابراین هیچ باشنده‌ای به خودی خود وجود ندارد و هیچ چیز را نمی‌توان به عنوان باشنده‌ی مستقل، تلقی کرد. بنگرید به:

<<<http://senerdip.brynmawr.edu/bb/pilou.html>>>

114. Temporary - form - within - absolute-emptiness  
115. anthropocentrism  
116. Identify  
117. David Loy  
118. Nirvana  
119. Samsara  
120. Satori

۱۲۱. توضیح مترجم: **Siddhatta Gautama** نام بودای تاریخی است که به سال ۵۶۳ (ق.م) به جهان آمد. او باطالس، انکسیماندر، فیثاغورث و لائودزو (فیلسوف چینی) همزمان بود. در جوانی پرسه‌گردی انتخاب کرد و به ریاضت پرداخت. پس از ۶ سال روشن‌شدگی (بودی) یافت و به راه میانه رسید و چرخ آیین را به گردش درآورد. بنگرید به:

**Rahula, W. S., What the Buddha Taught, Oneworld, Oxford, 1997.**

122. Hinayana  
123. Decanstrucing the ego

۱۲۴. رجوع کنید به:

**Allan Hunt Badiner, Dharma Gaia: A Harvest of Essays in Buddhism & Ecology (Berkeley, Calif.: Parallax Press, 1990).**

125. Dualistic egocentrism  
126. compassion  
127. Care

می‌لیندا (پادشاه هند در قرن دوم پیش از میلاد) و ناگاسنا (راهب مشهور بودایی) آمده است که در آن گفتگو، ناگاسنا توضیح می‌دهد که «آتمن»، یعنی مجموعه‌ای که با هم ترکیب می‌شوند و مظاهر شخصیت انسان و اشیاء را تشکیل می‌دهند، بقاء و ثباتی ندارند چه به مجرد اینکه پدید می‌آیند، فانی می‌شوند و واقعیت ثابت و اصل ساکنی وجود ندارد. در آیین بودا، به پرسش «انسان چیست» با برشمردن پنج بخشِ دلپستگی (**Upadana- kkhanda**) پاسخ می‌دهند که عبارت اند از: «کالبد»، «احساس»، «ادراک»، «حالات جان» و «دانستگی». از دیدگاه بودیسم، ناپایدگی پنج بخش یعنی ناپایدگی شخصیت و نیز گذرندگی همه چیز. بودا از این واقعیت که پنج بخش، ناپاینده‌اند، دو نتیجه مهم می‌گیرد: یکی، اینکه چیز ناپاینده (**Anicca**) نمی‌تواند نیکبختی حقیقی باشد، از این رو باید رنج‌آور یا رنج (**dukkha**) شمرده شود. نتیجه دوم از گذر زندگی پنج بخش گرفته می‌شود و آن اینکه هر پنج بخش، دستخوش از میان رفتن‌اند، دیگر هیچ یک از آنها را نمی‌توان خود، من، خویشتن یا روان نامید. شخص یا شخصیت، «خود» نیست و صرفاً یک شخص تجربی است و هیچ ذاتی در آن نیست. در «ماجی مانیکایا» در گفتگوی بودا با رهروان، چنین آمده است:

- ای رهروان، چه می‌اندیشید، آیا کالبد پاینده است؟

- ناپاینده، ای محترم

- آیا احساسها... ادراکها... حالات جان... و دانستگی، پاینده‌اند؟

- ناپاینده، ای محترم

- آنچه ناپاینده است، رنج است یا شادی؟

- رنج است ای محترم

- پس آیا درست است که آنچه را ناپاینده، رنج آور و دستخوش قانون از میان رفتن است، چون: «این از من است، این منم، این، خود من است» بدانیم؟

- یقیناً نه ای محترم.

(بنگرید به: شومان، اچ. ولفگانگ، آیین بودا؛ طرح تعلیمات و مکتبهای بودایی، برگردان: پاشایی، عسگری. تهران، فیروزه، ۱۳۷۵، ص ۴۴ و شایگان، داریوش، مکتبهای فلسفی هند، تهران، امیرکبیر، ۱۳۷۸، صص ۱۶۳ و ۱۲۰).

97. relatedness  
98. sentience  
99. osentient  
100. inherently luminous

۱۰۱. این موضوع را من به دیوید لوی مدیونم.

102. Hua - yen  
103. God Indra

پاسخگویی اختصاصی است. یک کوان، ممکن است کلامی از بودا باشد. اولین کوان مشهور در بودیسم ذن، سخنی از «هوئی ننگ» بود. راهبی از او پرسید: چگونه از غفلت خلاص شوم؟ و او در پاسخ گفت: «... در همین نقطه از زمان، تنها ببین که چهره واقعی تو، پیش از آنکه پدر و مادرت به دنیا بیایند، به چه می مانست؟». عبارت مشهور سوزوکی مبنی بر اینکه در ذن بودیسم: «الف، الف است زیرا الف، الف نیست»؛ و عبارت مشهور هایدگر: «نیستی، نیست بودگی می کند» یا پرسش مشهور او: «چرا هستندگان به جای آنکه نباشند، هستند؟» را می توان در زمره کوانها محسوب کرد. بنا به بودیسم ذن، کوانها به سان ضربه ای ناگهانی بر ما وارد می شوند. آموزش کوان، مشخصاً برای این تنظیم شده است که روند خردورزانه را دور بزند و مستقیماً واقعیت را تجربه کند. (بنگرید به:

Koan-Encyclopedia Britannica Online Article,

<<[<<http://www.britanica.com/eb/article/](http://www.britanica.com/eb/article/)>>

#### 142. Hideggerean koans

#### 143. Utter silence

۱۴۴. در مورد این موضوعات، رجوع کنید به مقاله من:

"Heidegger and Heraclitus on Spiritual Practice", *Philosophy Today*, 27, No.2

(1983): 87-103.

#### 145. Mortals

#### 146. The event of mutual appropriation

۱۴۷. توضیح مترجم: فنومنالیسم، یکی از شاخه های نظریه های ادراک حسی است؛ معتقد است که صورت ذهنی، حکایت گر شیء مادی نیست (در برابر رئالیسم غیرمستقیم). از فنومنالیسم، دو گرایش ایده آلیسم و شکاکیت صادر می شود.

۱۴۸. توضیح مترجم: در تکمیل سخن زیرمن افزودنی است که هایدگر معتقد بود هستی، خود را فقط در استعلاء دازاین به سوی نیستی آشکار می کند. توجه هایدگر به نیستی بود که او را به سوی این پرسشهای مهم کشاند که «چرا هستندگان، هستند، به جای آنکه نباشند؟»؛ «چرا هستند، ونه نیستی یا هیچ؟» هایدگر می پرسد: چرا هستی - که از هستنده جداست - مورد توجه قرار نمی گیرد، در حالی که نسبت به آن اولویت دارد؟ و چرا هستی که هستنده نیست و نیستی است (دقت کنیم: چرا هستی... که نیستی است...) از معنایش پرسیده نمی شود؟ از نظر هایدگر، اندیشیدن به نیستی، راهی دیگر برای اندیشیدن به هستی است که معنایی از هستی را مطرح می کند، که با معنای هستی به مثابه علت یا گوهر هستنده، تفاوت دارد. (این همانی هستی و نیستی از نظر هایدگر همانا Ereignis است). دازاین در هنگام مرگ آگاهی، به نیستی دست اندازی می کند و تنها در این هنگام است که نیستی را

#### 128. authenticity

#### 129. voluntaristic

۱۳۰. توضیح مترجم: Resoluteness به معنای عزمیت، اشاره به آن جنبه از گشودگی دارد که به دازاین مربوط می شود و این معنا که مراد هایدگر بود، نقطه مقابل معنای سطحی و اراده گرایانه از عزمیت است. شرح سخن آنکه ندای وجدان - که به زعم هایدگر، درباره حوادث عالم هیچ اطلاعی را به ما نمی دهد - ندایی است که حدیث درونی نفس من نیست، اما از من است و با این وجود از ورای من است. ندای وجدان، ندای بیقراری است و با دلشوره، این ندا، مجال عرض اندام می کند. گشودگی به ندای وجدان، همان رغبت - به - داشتن وجدان است و این توصیف از وجدان به تعریف جدیدی از دازاین منتهی می شود: دازاین، یعنی عزمیت. پس عزمیت یعنی، رغبت - به - داشتن - وجدان است (که شامل تجربه هیچی خویش - nullity - در هنگام دلشوره می شود). عزمیت، حالت برجسته ای از آشکار بودگی است. از دیدگاه هایدگر، دازاین با نحوه هستی خاص خویش و در حالت عزمیت، به نحو بنیادین در حقیقت است. (درباره نسبت عزمیت و حقیقت بنگرید به: بیه مل، والتر، اندیشه های هایدگر، ترجمه: دکتر بیژن عبدالکریمی، تهران، سروش، ۱۳۸۱، صص ۸۸-۸۳).

#### 131. Rinzai

#### 132. Soto Zen

۱۳۳. رجوع کنید به:

Zimmerman, *Eclipse of the Self*, Chap.8.

#### 134. Ego

#### 135. by learning to "let things be"

#### 136. voluntarism

#### 137. Letting - be

#### 138. salvation

#### 139. resolve

#### 140. spiritual

۱۴۱. توضیح مترجم: Koan واژه ای در بودیسم ذن (رینزای) است و به معنی گزاره یا پرسشی پارادوکسیکال و یا نامفهوم است که با عقل مفهومی یا منطقی، معنا نمی شود، ولی در قلمرو توجه، باقی می ماند تا نیرو و استعداد برتری آن را تحویل بگیرد. به مثابه تمرینی برای در هم شکستن محدوده فکر و توسعه قدرت درک مستقیم به کار می رود تا به جرقه ای از آگاهی که در فراروی از ساخت «دوگانی» ها قرار دارد دست یابد و ساتوری (روشنگری) به موقع خود فرارسد. تلاش رأی «حل» یک کوان، مستلزم خارج شدن از عقل تحلیلی و خواهش نفسانی، به جهت حضور ذهن برای

هست. دکتر عبدالکریمی معتقد است که آسمان به ساحت و مقام قدس اشاره دارد. ساحت قدس فراتر از مرتبه زمین است، اما در عین حال همراه زمین و برای زمین است. بنگرید به: بیمل، والتر، پیشین. صص ۱۴۲ و ۱۴۱ و ۱۶۵.

#### 156. Appropriate

۱۵۷. شایان ذکر است که در ژاپن در قرون وسطی، شمشیرزنان سامورایی گاه در معابد ذن تربیت می شدند و حتی امروزه بازرگانان ژاپنی گاه به معابد ذن فرستاده می شوند تا برای رقابت در بازار آیدیده شوند.

#### 158. Mystical Ideal of anarchy

۱۵۹. شورمان در کتاب خود با عنوان زیر:

**Heidegger on Being and Acting: From Principles to Anarchy**, trans. Christine - Marie Gros (Bloomington: Indiana University Press, 1987).

از نوشته‌جات هایدرگ احتمال یک زندگی پر هرج و مرج، «زندگی بدون دلیل» را نتیجه می گیرد.

#### 160. Kyoto School

#### 161. Keij Nishitani, Religion and

#### Nothingness

, trans. Jan Van Bragt

(Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1982).

#### 162. Masao Abe, Zen & Western Thought,

ed. William R. LaFleur (Honolulu:

University of Hawaii Press, 1985).

#### 163. rigorous meditation

#### 164. metaphysical speculation

۱۶۵. توضیح مترجم: از دیدگاه هایدرگ، تفکر فلسفی، به نحو بنیادین، تحقیق درباره معنا در عالم است. اما دکارت معتقد بود که تفکر فلسفی، به نحو بنیادین، تحقیق درباره نحوه استدلال کردنها در خصوص پرسشهای اساسی راجع به خودمان و عالم است؛ مثلاً استدلال کردن (نفی یا اثبات) در خصوص این پرسشها که: آیا خدا هست؟ آیا ما بر مرگ غلبه خواهیم کرد؟ آیا راهی عینی برای تشخیص درست از نادرست وجود دارد؟ آیا جهان محسوس هر روزه تجربی من، واقعی است یا پدیداری بیش نیست؟ دکارت کوشید تا نشان دهد که ما به برخی چیزها به طور یقینی می توانیم شناخت پیدا کنیم بنابراین به کمک همین چیزهای یقینی، می توانیم بقیه چیزها را به نحو آشکارتری بشناسیم البته با تفکیک قائل شدن بین باورها، پیش داوریه‌ها، ایده های خام و پندارها. اندیشیدن دکارت - که اندیشیدن مدرن است - دارای دو ویژگی توأمان است؛ (در واقع دکارت از فیلسوفان برجسته ای است که در

تجربه می نماید. هایدرگ، دازاین را هستنده ای می داند که به نیستی راه می یابد، (درست همان طور که هستی را مسئله می داند)، اما از نظر او دانستن این احتمال یقینی که من خودم روزی نخواهم بود، هنوز رویارویی من با نیستی نیست؛ اینکه کسی دیگر که اکنون مرده و اکنون نیست، باز رویارویی من با نیستی نیست؛ اینکه آن مرده یا خود من یا کل هستندگان می توانستیم در کل نباشیم، و اینکه چرا موجودات هستند به جای اینکه نباشند، اینها مسئله های بنیادین هایدرگ است.

هایدرگ روشن می سازد که نیستی، گونه ای زمینه است که در آن چیزها با این صفتها و مشخصه ها هستند و چیز دیگری نیستند. درست مثل زمان و مکان کانتی، که خودشان محسوس نیستند اما امکان می دهند که چیزها محسوس باشند. کانت وقتی می گفت: «زمان و مکان، مقوله های هیچ چیزند»، یا «مکان ناب و زمان ناب... برابر ایستایی نی اند»، نکته را درست بیان می کرد (کانت، ا. سنجش خرد ناب، ترجمه: ادیب سلطانی، صص ۳۸۲). هایدرگ در کتاب کانت و مسئله متافیزیک، نیستی را پیش کشید و آن را «افق استعلایی آشکارگی هستندگان» خواند. این نیستی است که شرط استعلایی امکان هستی هستندگان است؛ این همان «شیء فی نفسه» کانتی است. (هایدرگ معتقد بود که کانت به مسئله نیستی نزدیک شده بود اما از راه خود بازگشته بود). هایدرگ به علوم گوناگون و مبانی متافیزیکی آنها می تازد که در آنها، انسان به چیزها توجه دارد و آنها را مورد بررسی قرار می دهد و می خواهد دریابد که آنها چه چیزی هستند. علم فقط با آنچه حاضر است سروکار دارد. علم با برگرفتن توجه از امری فراتر از موجودات، فقط می تواند عدم حضور را نیستی بشناسد (یعنی فقط از بودن چیزها، فرض نبودن آنها را پیش بکشد). پس برای علم، امکان اندیشیدن به امری فراتر همچون نیستی، میسر نیست (رک: احمدی، بابک؛ هایدرگ و تاریخ هستی، تهران، نشر مرکز، ۱۳۸۱، صص ۱۵۲-۱۱۹).

#### 149. Buddhism's cosmic coproduction

#### 150. cosmocentrism

#### 151. faculty

#### 152. Antropocentrism

#### 153. human existence

#### 154. Gods

۱۵۵. توضیح مترجم: مراد هایدرگ از این چارگانی، به کار بردن تعبیری است که او برای خلق زبانی متفاوت از زبان مابعدالطبیعی، از آنها بهره می جوید. البته در مورد زمین که هایدرگ آن را در موارد دیگری نیز به کار می برد، جنبه ای استعاری وجود دارد، ضمن اینکه در مورد مفهوم زمین و آسمان مورد نظر هایدرگ، میان ناقدان و شارحان اختلاف نظر

باشیم؟ این همان چیزی است که هایدگر به آن می‌اندیشید. از نظر هایدگر، اندیشه حسابگرانه، محاسبه می‌کند و برای بهره‌مندی بیشتر، تحقیق می‌نماید. موفقیت در این اندیشه، مترادف با جهش به سوی هدف بعدی و وظیفه بعدی است. اندیشه حسابگرانه هنگامی مفید است که مکانیکال باشد. این اندیشه در جستجوی برنامه‌ای است که با جهان اطراف ما، تعامل نماید. اما از نظر هایدگر، انسان بودن، ظرفیت تفکر مراقبه‌ای داشتن است. تفکر مراقبه‌ای در جستجوی چیست؟ تفکر مراقبه‌ای در جستجوی معنا در کارهایی که ما انجام می‌دهیم، است. (معنای زندگی در وجه مثبت آن، غنی ساختن زندگی در کل آن است و در وجه منفی، معنای زندگی عبارت است از پرداختن به چیزها به شیوه‌ای آشفته، مکانیکال و تخریب‌گر است.) باید گفت که تفکر مراقبه‌ای بیشتر شبیه هنر است در قیاس با علم (که اندیشه حسابگرانه باشد) و در جستجوی وارد ساختن شگفتی و زیبایی در زندگی است. تحت سلطه اندیشه حسابگرانه قرار گرفتن، مترادف با بی‌ریشه ساختن زندگی است.

تفکر حسابگرانه به مثابه چیزی **درونی** و **شخصی**، در ذهن ما می‌گذرد و سپس به حوزه **علم** و **مهندسی** پا می‌گذارد تا به چیزی **بیرونی** و **عمومی** - که همانا تکنولوژی است - تبدیل گردد.

علم و اندیشه حسابگرانه --- <مهندسی> --- تکنولوژی معنای مثبت فرایند فوق چیست؟ چرا این فرایند، علت اصلی تحت سلطه‌ی اندیشه حسابگرانه واقع شدن ماست (معنای منفی)؟ اینها پرسشهایی است که پاسخ آنها برای انسان این عصر، اهمیت دارد. اندیشه‌ی مراقبه‌ای به تکنولوژی هم «آری» می‌گوید (در وجه مثبت معنای تکنولوژی) و هم «نه» \*در وجه منفی معنای آن).

اگر ما هستندگانی آزاد باشیم، اندازه و شکل حوزه معنای آزادی، همانا امکانها هستند که موضوعی از افقهای تاریخ ما محسوب می‌شود. بنابراین به نظر او، ما در عصری زندگی می‌کنیم که تکنولوژی در آن به درجه‌ای از رشد رسیده که از یک طرف زندگی می‌تواند معنادار باشد، اما از سوی دیگر، سلطه‌ی اندیشه‌ی حسابگرانه در عصر حاضر، معنای منفی توسعه‌ی تکنولوژیک را پوشیده داشته و دیگر قواعد معنایی را تیره و تار ساخته است.

هایدگر منطق و ریاضیات را که مبتنی بر منطق صورت است، بنیان تفکر حسابگرانه می‌داند. از نظر او جفت شدن تفکر غربی با منطق صوری و منطق کلاسیک، یک اتفاق ناخوشایند است و تحریف‌گر، مخرب و فراموش‌کننده هستی است. هایدگر می‌افزاید که تفکر مراقبه‌ای، مقتضای پذیرش نااطمینانی در تمامی تجربه هاست. مضافاً دلشوره (در

تأملات خود، این دو را استادانه با یکدیگر ترکیب کرد)، نخست آنکه انتقادی است و دوم آنکه می‌کوشد بنیانهایی را برای دانش، کشف نماید. تأملات فلسفی دکارت، متوجه **تصفیه** اندیشه ما از خطاها و مفروضات آزمون نشده و **بازسازی** بنایی از باورهای صحیح است که بنیان مطمئن را پدید می‌آورند. دکارت، به کمک کدام «قدرت» چنان **تصفیه** و چنین **بازسازی** را به انجام می‌رساند؟ - قدرت خرد؛ قدرتی که خرد را از خطا تصفیه می‌نماید و دانش را بر بنیانهایی استوار، تأسیس می‌نماید. مع الوصف این کوشش، مستقل از آن است که ما قائل به بنیانی از **معنا** یا **ارزش** در جهان باشیم یا خیر. مثلاً فرمول  $E=mc^2$  نسبت به پرسشهای ما در خصوص معناداری یا ارزش، ساکت بوده و لاقضاء است. هایدگر، اندیشه دکارتی را با ویژگیهای فوق، تفکر حسابگرانه (**Calculative thinking**) می‌خواند. هایدگر قبول دارد که اندیشه فلسفی باید انتقادی باشد و ما باید با دقت تمام، چیزهایی که به دست می‌آوریم را بیازماییم تا صحیح باشند. به طور مشخص ما شاهدیم که هایدگر در تفکر حسابگرانه، ما را وامی‌دارد تا نسبت به اطمینانهای خود، انتقادی برخورد کنیم. اما هایدگر معتقد نیست که ما قادر هستیم یک نظامواره از باورهای حقیقی را که بر پایه‌های مطمئن (و تصفیه شده از اشتباهها و پیش فرضها) بنا شده باشد، بسازیم. پیش فرضها (**Assumptions**) افقهای باورهای ما هستند. فرض کنید که یک کشتی را در افق ملاحظه می‌کنید و قصد می‌کنید به سمت افقی که کشتی در آن هست، حرکت کنید. وقتی به آنجا برسید، چه اتفاقی خواهد افتاد؟ بدیهی است که آن را طور دیگر خواهید دید. این اتفاق به خاطر آن است که شما در افقی دیگر نسبت به افق پیشین قرار گرفته‌اید. افق جدید ممکن است نسبتاً واضح باشد یا درمه و یا در تاریک روشن غروب باشد، اما به هر حال، افق، زمینه اجتناب‌ناپذیر برای دیدن هر چیزی است. بدیهی است که ما می‌توانیم به نحو انتقادی نسبت به باورهای خودمان برخورد کنیم، اما به خاطر داشته باشیم که تنها بر مبنای پذیرش دیگر باورها (که افق آزمون انتقادی ما را تشکیل می‌دهند)، این کار امکانپذیر است. هایدگر معتقد است که تفکر فلسفی باید **تفکر حسابگرانه** محض را کنار بگذارد. از نظر او، این کنار گذاشتن، راهی تازه به سوی امکان **تفکر مراقبه‌ای** (یا اندیشه شهودی) می‌گشاید. از نظر هایدگر، تفکر مراقبه‌ای، متوجه پژوهش در افق معنایی جهان است. آیا این خداوند است که بنیان معنا در جهان و در زندگی ما را شکل می‌دهد؟ آیا بنیان معنا در وجود ایده‌آلهای اخلاقی عینی است؟ آیا این ما هستیم - به قول نیچه - که معنا را خلق می‌کنیم؟ یا خیر، معنا - مثبت یا منفی - عموماً، اگر نه خصوصاً، مسئله‌ای است در طریق شرایط تاریخی ما، که ما

درگیر عمل می‌کند. این گونه است که Ereignis بر فرد اتفاق می‌افتد، یک روشنی (Lichtung) است؛ تعلق هستنده به هستی را در نوری، جرقه‌ای و در لحظه‌ای روشن می‌کند. Ereignis نشان می‌دهد که ما به نزدیک‌ترین امری تعلق داریم که با آن همراهیم. این نزدیک‌ترین امر، هستی است. (هایدگر معتقد است که این از آن هم بودن، برای پارمنیدس روشن بود، وقتی که از این همانی، اندیشه و هستی حرف می‌زد. او این دو را دو امر متفاوت که با هم یکی «می‌شوند» نمی‌دید. هایدگر به مبنای اندیشه پارمنیدس باز می‌گردد و اعلام می‌کند که این همانی یا تعلق به یکدیگر داشتن، همان Ereignis است. از آن هم بودگی انسان و هستی است). با این همه دو نکته مورد توجه هایدگر است. نخست آنکه در Ereignis، یعنی در از آن خویش کردن، به گونه‌ای «سرنوشت» مطرح است. باید هستی بخواد با من رابطه بگیرد. من در هر حالت و وضعیتی نمی‌توانم با هستی ارتباط یابم. نکته دوم آنکه، این «سرنوشت»، فردی هم نیست. تقدیر و امر جمعی است. همه چیز بستگی به این دارد که من در این برهه از تاریخ هستی، می‌توانم با آن رابطه برقرار کنم یا نه؟ در Ereignis، شیوه‌های مختلف حضور در تاریخ هستی مطرح است. انسانی تاریخی در اساس، انسانی است که هستی با او چنین رابطه‌ای یافته است. (بنگرید به: احمدی، ب، پیشین، فصل ۵ از کتاب یکم).

## 176. Luminous

## 177. Metaphysics of nothingness

۱۷۸. توضیح مترجم: Dogen مؤسس نحله «سوتو دن بودیسم» است. او در کوهها گوشه‌ی عزلت‌گزید و به شاگردان خود آموخت که تعالیم اخلاقی، مراقبه و روشن‌بینی، سه جنبه متفاوت یک فرایند هستند.

## 179. Zen's Soto

## 180. Temporality

## 181. Mutual appropriative play of appearances

۱۸۲. درباره این موضوع، رجوع کنید به:

Steven Heine, **Existential and Ontological Dimensions of Time in Heidegger and Dogen** (Albany: State University of New York Press, 1985).

در حالی که کتاب هاینه اطلاعات خوبی به دست می‌دهد، اما گاه هاینه دیدگاههای دازن را به زیان دیدگاههای هایدگر اشاعه می‌دهد.

۱۸۳. رجوع کنید به:

Charles Wei-hsun Fu, "The Trans-onto-

معنای خاص مورد نظر هایدگر، نه به معنای ترس، بلکه گشایشی به یک معنای متفاوت از لحظه)، در زمره پیش‌نیازهای تفکر مراقبه‌ای است.

(با توجه بار مفهومی که هایدگر از meditative thinking مراد نموده است، شاید اندیشه مراقبه‌ای - یا شهودی - معادل مناسب‌تری نسبت به اندیشه تعمقی باشد). بنگرید به:

<<<http://personal.bgsu.edu/Ndcallen/Unitoneheid.html>>>

166. Ibid., p.119.

167. Reiner Shurmann

168. Schurmann, **Meister Eckhart**, p.204.

169. Non - thinking

170. Mere not thinking

171. Masao Abe, **Zen and Western**

**Thought**, pp. 119-20.

172. Ibid., p.67.

173. Carl Lwith

۱۷۴. رجوع کنید به:

Karl. Lo'with, "Zu Heideggers Seinsfrage: Die Natur des Menschen und die Welt der Natur", **Aufsa'tze und Vortra'ge, 1930-1970** (Stuttgart: W.Kohlhammer, 1971), pp. 189-203.

۱۷۵. توضیح مترجم: معنایی که هایدگر از اصطلاح «رویداد از آن خودکننده» یا «رویداد تصاحب یا تخصیص» می‌فهمد، تلفیقی است از معانی معمولی رویداد و تصاحب کردن و به خود تخصیص دادن. در رویداد (Ereignen)، صفت (eigen) به معنای مخصوص به خود و مال خود کردن و هکذا فعل (aneignen) به معنای تصاحب کردن ممتاز است. اگر بخواهیم این مفهوم را در تفکر هایدگر، با زبان و سنت خودمان بیان کنیم، باید بگوییم که مفهوم (Ereignis) اشاره به این امر دارد که آدمی چگونه می‌تواند محل تجلی و محل ظهور هستی قرار گیرد. از نظر هایدگر، شاعران بزرگ مثل اعلای چنین رویدادی هستند. به تعبیر هایدگر: «شاعری همچون هلدلین، در برابر «شگفت‌انگیزی حضور کامل هستی، واژه‌های آلمانی را از آن خود می‌کند». هایدگر، سرآغاز دیگر را که در پایان متافیزیک انتظار می‌برد، حاصل رابطه جدید با هستی می‌داند که ره آورد Ereignis است. Ereignis آن مکاشفه‌ی معنایی یا حقیقتی از هستی است که از رهگذر رخدادی عمومی یا خصوصی و شخصی برای یک شخص پیش می‌آید. Ereignis نمی‌تواند فقط امری در قلمرو دانایی نظری و علمی باشد، بل پیش از هر چیز، امری است که مرا

University Press, 1989).

196. Ibid., p. 424.

197. Ego-pole

198. awareness

199. self- generation

۲۰۰. رجوع کنید به مقاله من:

"On Vallicella's Critique of Heidegger",

**International Philosophical Quarterly**,

30 (March 1990): 75-100.

۲۰۱. توجه داشته باشید که برای اینکه در این بینش که هستی و نیستی، صورت و تهی بودن یکی هستند، ناچارم از نیستی به گونه‌ای صحبت کنم که اشیاء با آن حضور پیدا می‌کنند، اما به هر حال، این گونه بیان انگلیسی، واجد رسایی نیست.

202. groundless

203. most appropriate

204. self - enclosed

205. internal relatedness

206. compassion

۲۰۷. برای بحثی مفید در مورد مابعدالطبیعه غیر جوهرگرا و عمل‌گرای هایدگر و رابطه آن با تفسیر او از تکنولوژی مدرن:

رجوع کنید به:

Mark B. Okrent, **Heidegger's Pragmatism**

(Ithaca, N.Y.: Cornell University Press,

1988).

208. Self - concealing dimension

209. Law of the earth

۲۱۰. برای برخورد مفید با مفهوم هایدگر از زمین، رجوع کنید به.

Michel Haar, **Le chant de la terre** (Paris:

L'Herne, 1987)

(ترجمه آن برای انتشارات دانشگاه ایندیانا در دست انجام است).

211. Illusion of permanent Selfhood

212. Egocentrism

213. Identification

214. organic whole

۲۱۵. برای مثال، رجوع کنید به:

Murray Bookchin, "Social Ecology versus

'Deep Ecology'", **Green Perspectives**, Nos.

4 and 5 (Summer 1987).

216. utopian

۲۱۷. لازم می‌دانم از دیوید لوی و چارلز گتون برای ارائه

نظرات مفیدشان در ویرایشهای پیشین این مقاله، سپاسگزاری کنم.

theo-logical Foundations of Language in

Heidegger and Taoism", **Journal of**

**Chinese Philosophy**, 1 (1975): 130-61.

۱۸۴. همچنین رجوع کنید به:

Nishitani, **Religion & Nothingness**, Chap.6.

185. Letting-things-be

۱۸۶. رجوع کنید به مقالات من:

"Toward a Heideggerian **Ethos** for

Radical Environmentalism" and

"Implications of Heidegger's Thought for

Deep Ecology".

همچنین رجوع کنید به:

Dolores LaChapelle, **Earth Wisdom** (Los

Angeles: Guild of Tutors Press, 1978),

pp.80-6.

برای تحلیلها و کتابنامه‌های مربوط، به بوم‌شناسی ژرف،

رجوع کنید به:

Bill Devall and George Sessions, **Deep**

**Ecology: Living as if Nature Mattered**

(Salt Lake City, Ut.: Peregrine Smith

Books, 1985), and Warwick Fox, **Toward**

**a Transpersonal Ecology** (Boston:

Shambhala, 1990).

187. Ontological Phenomenalism

188. Subjectivistic

۱۸۹. توضیح مترجم: جوهرگرایی یا Essentialism اشاره

به نظریه افلاطونی درباره وجود «صور» یعنی ماهیات یا

جوهرهای مجردی دارد که اشیاء مادی، تنها تصویر ناکامل

آنها هستند.

190. Subjective Idealism

191. Mutual appropriate dance

192. Arne Naess

193. sarvam dharmam nihsvabhavam

194. Self- existence

195. Arne Naess, "The World of Concrete

Contents", **Inquiry**, 28 (December 1985):

417-2, p.419.

برای شرح کامل‌تر دیدگاههای ناس، رجوع کنید به این اثر

او مراجعه کنید:

**Ecology, Community, and Lifestyle: Outline**

**of and Ecosophy**, trans. and revised by

David Rothenberg (Cambridge: Cambridge