

«نیستی»؛ از مایستر اکهارت تا مکتب کیوتو

محمدحسین ملایری

مقدمه

کیفیت «نظم» دارد؛ همان نظمی که فیثاغوریان آن نظم را در عددوارگی جهان، بازشناخته بودند و آنکساگوراس، آن نظم را محصول «نوس» یا «عقل» دانسته بود. پارمیندس هم به صراحت می‌گفت که: تو آغازی را برای جهان نمی‌توانی قائل باشی. «دمیورژ» افلاطونی نیز خالق جهان نبود، چراکه اساساً آغاز و یا خلق از نیستی در آرای افلاطون مطرح نیست، بلکه این «دمیورژ»، جهان را متناوباً از روی «مُثل» بنا می‌کند. (اگرچه به شرحی که خواهیم دید، مکالمه سوفیست نشان می‌دهد که او به «نیستی» امعان نظر خاصی - ولو به نحو گذرا - داشته است). در مورد ارسطو هم باید گفت که او قائل به آن بود که «محرک لایتنحرک اول» تنها «علت

در منظومه «تئوگونیا»، هسیودوس (که به داستان پیدایش خدایان پرداخته)، سخن از «کائوس» می‌راند که بنیان هستی واقع می‌شود و از او خدایان زاده می‌شوند. با سپری شدن دوران اسطوره‌گرایی و ظهور فیلسوفان نخستین یونان (به رغم آنکه لوگوس به جای میتوس می‌نشیند)، «نیستی»، همچنان مورد انکار باقی می‌ماند. هراکلیتوس که سکون پارمیندس را به ریشخند می‌گیرد و از فروختگی و فسردگی آتشِ هستی سخن می‌راند، در عین حال بر جاودانگی هستی پای می‌فشارد.

در لسان یونان باستان، «کائوس» اشاره به آشوب دارد، همان که «کاسموس» اشاره به

غایی» بوده^(۱) و بنابراین اساساً «نیستی» در آرای او جایگاهی نداشته است. بدین ترتیب آشکار می‌شود که «نیستی» در اندیشه یونان باستان، نه تنها مطرح نبوده، بلکه در اندیشه آنان، مورد پذیرش نبوده است.

با ظهور مسیحیت، چالشی میان مسیحیت و تفکر یونانی در گرفت که تبلور آن را در میان فیلسوفان اسکندرانی و سُرّیانی می‌یابیم. آمونیوس، خداوند را غیر از علت غایی، علت فاعلی خواند و جان فیلوپونوس نیز گام بلندتر را در نقد تفکر یونانی برداشت. فیلوپونوس - متکلم مسیحی شهیر - نخستین کسی است که در برابر فهم هستی شناختی یونانی قد علم کرد و دکتَرین «قدم عالم» را زیر سؤال برد و از «حدوث عالم» و «خلق از عدم» سخن گفت. کندی (نخستین فیلسوف مسلمان شیعه) در مؤانست باقرآن و حدیث، در اصل نوافلاطونی «صدور»، خلق از عدم را وارد نمود و بنابراین باید او را پایه‌گذار این نگرش در فلسفه اسلامی دانست. از سوی دیگر آن بخش از افکار غزالی (که آثارش در قرن ۱۳ میلادی توسط «ریموند

مارتینی» به غرب معرفی گردیده بود) که متوجه تقابل با ارسطویان در زمینه «قدم عالم» است و بحث «خلق از عدم» را پیش می‌کشد، ظاهراً توماس آکویناس را خوش آمده بوده تا بدان پایه که او در محاجّات فلسفی خود، آن را به کار می‌برده است. ابن عربی نیز در نگرش وحدت وجودی خود قائل به این بود که: «عدم

حتی در عدمیت خود، یک امر مثبت است». به تازگی باب راسل^(۲) توجه دانشمندان، الهیدانها و فیلسوفان را به نکته ظریفی معطوف داشته که شاید پیش از او به این صورت، مورد توجه نبوده است. او معتقد است که بین نظریه کیهان شناختی «انفجار بزرگ»^(۳) - که نظریه کلاسیک در مورد خلقت است - از یک سو و نظریه مکاتب توحیدی از سوی دیگر، هماهنگی و سازگاری وجود دارد. آفرینش از منظر علم و الهیات توحیدی، خلق از عدم و به طریق اولی «نیستی» را پیش می‌کشد. از نظر علم، آن سوی $t=0$ همان است که «خلق از عدم»^(۴) می‌خوانیم.^(۵) خواه با دیدگاه باب راسل، همراه باشیم و یا نباشیم و خواه تعلق خاطر ما به اندیشه یونانیان باشد و یا با آرای مخالفان آنها همراهی داشته باشیم، ظاهراً دیگر نمی‌توانیم از کنار این مقوله فلسفی، بی‌اعتناء درگذریم و بنابراین شاید برای فتح باب، بی‌مناسبت نباشد که در دائره‌المعارف فلسفی مارکسیستی (شوروی سابق)، مدخل نیستی را بگشاییم و از آن مقدمه‌ای برای ورود به بحث بسازیم.

کنستانینوف (نویسنده این مدخل)، می‌نویسد: نیستی به مفهوم عدم حضور، و به معنای نبود هستی ملموس وانضمامی^(۶) یابه‌طور کلی غیاب هستی، دانسته می‌شود. او معتقد است که نیستی به مثابه یک مقوله در انتولوژی شماری از نظامهای فلسفی ایده‌آلیستی وجود دارد. او ادامه می‌دهد: «در فلسفه‌ی ماتریالیستی،

مرحله بعدی در توسعه‌ی تفسیر نام‌گرایانه از نیستی، مشتمل است بر فلسفه‌ی انجیلی کهن و مسیحیت ارتودوکس جزم‌گرا در رویکرد غیرافلاطونی، که در قرون وسطی تفوق داشت. ویژگی منفی - صوری فهم مسیحی از نیستی، توسط دکارت و مالبرانش (با بیان این جمله که: **Nihil Negtium** یعنی نیستی، منفی است)، تشریح گردید.^(۱۲)

نگرش جدید - یعنی نیستی، منفی است - مورد اعتراض برگسون واقع گردید. او نظرش این بود که مفهوم نیستی مجرد، که به مثابه فنا کردن همه چیز فهمیده می‌شود، مفهوم نما^(۱۳) است و بیش از یک واژه نیست. اما واضح‌ترین نفی از معنای انتولوژیک نیستی - مطابق نظر هایدگر - در نظام فلسفی نیچه ارائه شده است؛ که در آن، مفهوم نیستی به مثابه مفهومی از هستی که کاملاً خالی است، مطرح شده است. دیدگاه مقابل، که نیستی را به مثابه یک مقوله‌ی کانونی انتولوژی می‌داند، در بسیاری از نظامهای فلسفی هند و (مثل بودیسم و ودانته)، وجود دارد که به موجب آن، مقوله نیستی به یک معنی به مفهوم نیروانا اتصال می‌یابد.

در قرن بیستم، نیستی بار دیگر در بسیاری از گرایشهای فلسفی، نمودار گردید. پیش از همه، نیستی در هستی‌شناسی بنیادین هایدگر، ریشه دارد و در مرحله بعد در اگزیستانسیالیسم سارتر، هویدا است. در این دو نحله، به نظر می‌رسد که نیستی به واسطه نسبتش با هستی واقعی، وجود

نیستی بازنمای مقوله‌ای فلسفی نیست. درست است که ماتریالیسم از جهان مادی غیرقابل انهدام^(۷) می‌آغازد، مع الوصف نیستی که عدم هستی محض^(۸) و تهیت مجرد، باشد از نظر او امکانپذیر نیست. دایرةالمعارف فلسفی شوروی (سابق) معتقد است که در تاریخ فلسفه‌ی ایده‌آلیستی از دوران باستان، دو رویکرد نسبت به نیستی وجود داشته است. بر اساس یک رویکرد، (افلاطون، نوافلاطونیان، عرفای وحدت وجودی مسیحی،^(۹) - از جمله مایستر اکهارت - هگل و دیگران)، نیستی به مثابه یک مقوله‌ی کلیدی انتولوژی، طبقه‌بندی می‌شود (نظیر خدا، هستی، مطلق و غیره)؛ و اصل **nihil fit Ex nihilo** (یعنی از نیستی، نیستی پدید می‌آید)، به عنوان اصلی‌نا سازگار با حضور زمینه‌ی مفهومی مثبت در مقوله‌ی نیستی، مردود دانسته می‌شود. رویکرد دوم از نظر آن دایرةالمعارف، همان رویکردی است که منشاء نیستی را نفی صوری^(۱۰) می‌داند، یعنی، نیستی همانا یک مفهوم نام‌گرایانه‌ی^(۱۱) منطقی صوری است و ابدأ قائل به نقش مسئله نیستی در انتولوژی نیست.

این هر دو رویکرد، در فلسفه باستان، شکل گرفتند. الثاتها گفتند: «... هستی، هست، اما، نیستی، نیست» (گفته پارمنیدس) و افلاطون گفت: «به نظر می‌رسد که وقتی ما می‌گوییم چیزی نیست، برعکس چیزی هست را نمی‌گوییم، بلکه فقط چیزی متفاوت از آن را می‌گوییم». (گفته افلاطون در کتاب سوفیست).

و آنجا هستن (دازاین) مطرح شده باشد»^(۱۴) 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 می‌کند و زندگی توأم با وارستگی (Glassenheit) خواهد داشت و شفقت او، او را به حرکت و او می‌دارد تا اشیاء را از درد و رنج، آزاد سازد. اکهارت، در معنای وارستگی چنین می‌گوید: «...اکنون ممکن است سؤال کنی که وارستگی چیست که تا به این حد شریف است؟ باید بدانی که وارستگی حقیقی چیزی جز این نیست که روح در برابر هجوم اندوه و شادی، و عزت و ذلت یا اهانت، همچون کوهی از سرب که در برابر باد ملایمی بی حرکت ایستاده است، از جای خویش هیچ نجنبند. این وارستگی بی حرکت، در انسان موجد بزرگ‌ترین شباهتها با خداوند است، زیرا اگر خدا خداست، خداوندی خویش را از وارستگی بی حرکت خود (غناى مطلق)، دارد. و به واسطه این وارستگی بی حرکت است که دارای صرافت و بساطت و دیمومیت است. لذا اگر آدمی خواهان تشبّه به خداست، - تا آنجا که مخلوقی می‌تواند واجد شباهت به خدا باشد - این امر، جز به وسیله وارستگی میسر نخواهد شد... استاد مهتری بوده است به نام ابن 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

۱- نیستی در آرای مایستر اکهارت

مایستر اکهارت، در حدود سال ۱۲۶۰ در روستایی به نام «هوخه‌ایم»^(۱۵) به دنیا آمد. از قرائن برمی‌آید که در حدود ۱۲۷۷ در پاریس مشغول تحصیل علوم مقدماتی بوده و در سال ۱۳۰۲ در پاریس به مقام استادی رسیده و عنوان ماستر را دریافت کرده است. در آن زمان فرقه‌های مختلف عرفانی، جلسات متعددی تشکیل می‌دادند و او پس از بازگشت از پاریس، سرپرستی شماری از این محافل را بر عهده گرفت. شطحیات او باعث محکومیت او از سوی کلیسا گردید. مرگ او در سال ۱۳۲۷ اتفاق افتاد. بسیاری همچون: شوپنهاور، اسپینوزا و یونگ، از مضامین و ایده‌های اکهارت استفاده کرده‌اند. به طور کلی تأثیر او بر فلسفه و عرفان پس از خود، گسترده و عمیق بوده است.^(۱۶)

اکهارت اصرار می‌ورزید که «خدا» بسیار فراتر از مقولات مفهومی ما - که تنها برای درک «مخلوقات»^(۱۷) مناسب هستند - قرار دارد. به جای صحبت کردن از خدا به صورت مثبت، بهتر است از نیستی الهی^(۱۸) صحبت نمود.^(۱۹) امر الهی را نمی‌توان ذاتی برتر، تلقی کرد که در مکانی دیگر وجود دارد بلکه در عوض، تشکیل دهنده نوعی «گشودگی»^(۲۰) یا «تهیت»^(۲۱) بی قید و شرط است که کلیه چیزها یا اشیاء در آن نمود پیدا می‌کنند. مایستر اکهارت استدلال

انسان متفکری باید در این اندیشه کند، هیچ کس شادمان تر از آن کسی نیست که در بزرگ‌ترین وارستگی 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 اعلی‌علین پرواز می‌کند... اگر کسی خواهان وصول به وارستگی کامل است، بگذار تا به خضوع و خشوع کامل درافتد»^(۲۲)

هایدگر، دازاین را «هستن - در - عالم» معرفی می‌کند. دازاین، نحوه وجودش، عالم داشتن است. عالم از نظر هایدگر، جهان، اشیاء فیزیکی نیست بلکه عالم داشتن، ساختار بنیادین وجود انسان است. هستان^(۲۳) دیگر، هستند اما عالم ندارند. هیچ یک از تجربه‌های دازاین، بدون افقی ژرف، که ما از درون آن با اشیاء برخورد می‌کنیم، امکانپذیر نیست. این افق ژرف (معنایی) همانا عالم مورد نظر هایدگر است.

۲- هایدگر برای بیان نسبت وجود انسان با عالمی که در اوست، به تحلیل احوال «دازاین» می‌پردازد. احوال مورد توجه هایدگر نه احوال معمولی بلکه احوالی است که ورای حالات روزمره، به سراغ ما می‌آید. بنیادی‌ترین حالت از این حالتها، «دلشوره»^(۲۴) (یا ترس آگاهی یا اضطراب) است. این حالت بنیادین، چه چیزی را تضمین می‌کند؟

گفتیم که هایدگر با متافیزیک سنتی سر ناسازگاری دارد، مع الوصف رساله‌ی **متافیزیک چیست؟** برخلاف عنوانش به مسئله‌ی متافیزیک در گستره‌ای کلی نمی‌پردازد! نکته‌ی مرکزی آن **نیستی** است. رساله به سه بخش تقسیم شده است. در بخش نخست، مسئله‌ی نیستی مطرح شده، در دومی، بحث گسترش یافته، و در سومی پاسخی که هایدگر یافته و خود راه‌گشای پرسشهای جدید است، پیش کشیده شده است. آنچه هایدگر طرح کرده است این است که وقتی ما در قلمرو سخن متافیزیکی به نیستی

۲- نیستی در آرای هایدگر

مارتین هایدگر، بحث نیستی را تفصیلاً در رساله‌ی **متافیزیک چیست؟**، ارائه کرد. این مقاله که سخنرانی هایدگر در مراسمی بوده که در سال ۱۹۲۹ به مناسبت انتصاب او به جانشینی هوسرل به عنوان استاد فلسفه در دانشگاه فرایبورگ، ایراد نموده، به یک معنی حلقه اتصال هایدگر متقدم و متأخر است. او دو سال پیش از آن، کتاب **هستی و زمان** را منتشر ساخته بود و در آنجا روشن ساخته بود که:

۱- مسئله اصلی تفکر - که همواره در طول تاریخ متافیزیک مورد غفلت بوده - مسئله هستی است. در هستی و زمان، هایدگر برای طرح مسئله هستی، به پرسش‌گری می‌پردازد. او واژگانی همچون: انسان، سوژه، آگاهی و امثال آن را که در فلسفه‌های پیشین مطرح بودند، کنار می‌گذارد و واژه دازاین را به کار می‌برد.

توجه می‌کنیم، اقتدار منطق و مبنای استدلالی کار فکری مان سست می‌شود. زیرا نیستی در خود دشواری‌ای را پیش می‌کشد که با مبانی منطقی و نتایج روش‌شناسانه‌ی علم مدرن خوانا نیست. علم با یک ارتباط (Bezug) خاص به هستان و جهان وابسته می‌شود. در هر کار علمی ما با رویکردی (Haltung) امکان می‌دهیم که چیزها و هستان خود را بنمایانند. در علم مدرن (بنا به مبنای متافیزیکی‌اش) یک هستنده یعنی انسان به عنوان سوژه‌ی دانای شناسا در مرکز قرار می‌گیرد. انسان با هستندگان رابطه می‌یابد و آنها خود را به او می‌نمایانند. نکته اینجاست که انسان چون با چیزهایی که هستند ارتباط می‌یابد، یا می‌کوشد تا آنها را بشناسد، یا از آنها استفاده کند، آنها را حاضر و موجود می‌یابد، اما در عین حال این رابطه‌اش با نیستی هم خواهد بود. وقتی از این میز که هست حرف می‌زنیم از اینکه این میز چون اینجا حاضر است پس غایب نیست هم حرف می‌زنیم. وقتی می‌گوییم اکنون شب است این را که اکنون روز نیست پیش می‌کشیم. زیبایی این کودک یعنی زشت نیست. در نتیجه در بررسی علمی و در استنتاجهای منطقی، ما با نفی، و از اینجا به گونه‌ای با نیستی هم روبرویم، و حتی اگر نخواهیم به آن توجه کنیم دست کم باید برای خودمان روشن کرده باشیم که تکلیف نیستی چه می‌شود. (۲۵)

هایدگر روشن می‌سازد که در دلشوره یا ترس آگاهی، اشیاء جزئی به کنار می‌روند و توجه از هستان برگرفته می‌شود. دلشوره، یا ترس آگاهی، زبان ما را می‌بندد، زیرا هستان به کنار می‌روند و نیستی به پیش می‌راند. این را هایدگر، کارویژه (فانکشن) نیستی می‌خواند.

هایدگر در رساله «متافیزیک چیست»، روشن

کارویژه نیستی، نیست کردن (Nichten) یا نیست بودگی (به تأویل آقای بابک احمدی) و هیچیدن (به تأویل آقای بهاءالدین خرمشاهی) است.

هایدگر روشن می‌سازد که ماهیت نیست بودگی نیستی، دازاین را با هستندگان مواجه می‌سازد. تنها در زمینه‌ی اساسی نیستی است که دازاین می‌توان به هستان نزدیک گردد. این زمینه‌ی نیستی است که اجازه می‌دهد که دازاین دارای نسبتی با موجودات باشد. این نسبت داشتن با موجودات را هایدگر «فراروندگی یا استعلاء» می‌خواند. هایدگر می‌گوید که تحقیق در مورد نیستی ما را با خود به مابعدالطبیعه می‌برد. در پرسش از عدم به ورای هستندگان می‌رویم و بنابراین، این پرسش، پرسشی متافیزیکی است؛ با این حال متافیزیک این پرسش را به نحو عمیق مطرح نکرده است. هایدگر در واقع در جستجوی پاسخ به این سؤال اساسی متافیزیک است که: چرا هستان هستند، به جای آنکه نباشند. هایدگر قائل است که: (۲۷)

الف: علم از عدم تن می‌زند

۱- شگفت این است که درست به همان نحوی که انسان، آنچه را مختص به اوست حفظ می‌کند، در مورد غیر خود نیز به همان گونه صحبت می‌کند: موضوع علم و تحقیق فقط موجود است و علاوه بر آن «هیچ». تنها موجود و فراتر از آن هیچ.

این «هیچ» چیست؟ این هیچ (عدم) دقیقاً

همان چیزی است که از طرف علم رد می‌شود و به عنوان باطل معرفی می‌گردد. اما این چنین در مورد هیچ، سخن بگوییم آیا آن را تصدیق نکرده‌ایم؟ حال آیا می‌توانیم از یک تصدیق سخن بگوییم در حالی که آن را تصدیق نمی‌کنیم؟

۲- علم نمی‌خواهد چیزی در مورد عدم بداند، اما این قدر هست که وقتی علم می‌خواهد ماهیت حقیقی خویش را بیان کند، عدم را به کمک می‌خواند و به چیزی که «رد» می‌کند متوسل می‌شود. در اینجا چه تناقضی ظاهر می‌شود؟ با چنین تأملی در وجود معاصر خویش از آن جهت که به واسطه علم تعین یافته است، خود را در یک جدال درگیر می‌یابیم.

ب: عدم، منطق متعارف را زیر سؤال می‌برد

۳- عدم چیست؟ همین اولین تقرب ما به این پرسش مشتمل بر چیزی غیرعادی در مورد آن است. در این پرسش عدم را پیشاپیش به عنوان چیزی که این گونه یا آن گونه «است» فرض کرده‌ایم و آن را به عنوان یک موجود لحاظ نموده‌ایم. اما عدم دقیقاً متمایز از هستنده است. پرسش از عدم از چیستی و چگونگی آن به پرسش از نقیض آن باز می‌گردد. یعنی پرسش خود را از متعلق خویش محروم می‌کند.

اساساً هر پاسخی به این پرسش از ابتدا غیرممکن است. زیرا پاسخ ضرورتاً فرض می‌کند که عدم این «است» یا آن. پرسش و پاسخ از عدم به یک اندازه بیهوده است. اما آنچه

هستیم؟ آیا «نه» یا نفی شدگی و از آنجا نفی نیز آن تعین عالی را که تحت آن عدم به نوع خاصی از موضوع نفی شده قرار می‌گیرد، نشان نمی‌دهد؟ آیا ما عدم را صرفاً از آن جهت داریم که نه یعنی نفی به ما داده شده است؟ آیا راه دیگری نیز وجود دارد؟ آیا نفی و «نه» تنها چون عدم به ما داده شده است، اخذ شده‌اند؟

۴- ما می‌توانیم کل موجودات را در یک مفهوم تصور نماییم، سپس آنچه را در فرمان تخیل نموده‌ایم نفی کنیم، پس آنگاه آن را امر منفی (مسلوب - سلبی) به حساب آوریم. از این راه ما به مفهوم صوری عدم مخیل نائل می‌شویم نه به خود عدم. اما عدم، عدم است و اگر عدم غیرقابل تمایز بودن کل را نمایان سازد، هیچ تمایزی بین صورت خیالی عدم و عدم حقیقی حاصل نتواند شد و نفس عدم حقیقی آیا همان مفهوم پوشیده و لکن محال عدمی نیست که وجود دارد؟ اکنون برای آخرین بار اعتراضات عقل که به هر حال قدرت قانونگذاریش تنها مبتنی بر یافتی بنیادین از عدم است، بررسی و تحقیق ما را متوقف می‌کند.

ج: احوالی که عدم را می‌پوشاند

۵- همان طور که ما مسلماً هرگز نمی‌توانیم به طور مطلق، کل وحدانی موجودات را فی نفسه ادراک کنیم، یقیناً خود را واقع در میان موجوداتی می‌یابیم که چیزی را به عنوان یک کل آشکار می‌کنند. در نهایت تمایزی ذاتی بین ادراک کل

ابتدائاً این موضوع را به ما می‌آموزد یک رد علمی نیست. قانون اصلی عام تفکر، یعنی قانون امتناع اجتماع نقیضین را خود منطق متعارف در برابر این پرسش قرار می‌دهد. زیرا تفکری که همیشه ذاتاً تفکر در مورد چیزی است، می‌بایست وقتی در مورد عدم فکر می‌کند به گونه‌ای مخالف ماهیت خود عمل نماید. درحالی که برای ما کاملاً غیرممکن است که عدم را داخل یک متعلق کنیم، آیا با فرض اینکه در این پرسش منطق واجد والاترین اهمیت است و عقل وسیله و راه تفکر برای تصور اساسی عدم و تعیین امکان کشف آن است قبلاً به پاسخ پرسش خویش درباره «عدم» نرسیده‌ایم؟

اما آیا ما مجاز هستیم که قاعده‌ی منطق را تحریف کنیم؟ آیا عقل در پرسش از عدم سختگیر نیست؟ اصلاً؛ تنها با کمک آن است که ما عدم را تعریف می‌کنیم و آن را به عنوان مسئله‌ای که حتماً تنها خود را می‌بلعد، مطرح می‌نماییم. چون عدم نفی کل موجودات است، لا وجود محض و بسیط است. اما با آن ما عدم را تحت عالی‌ترین تعین نفی^(۲۸) قرار می‌دهیم. چون آن را به عنوان امر منفی شده منظور می‌کنیم. به هر حال بر اساس نظریه حاکم و بی‌معارض منطق، نفی، فعل خاص عقل است. پس چگونه ما در پرسش خویش از عدم - البته در پرسش از قابل پرسش بودن آن - می‌خواهیم عقل را کنار گذاریم. آیا ما کاملاً از صحت آنچه از قبل در مورد این موضوع فرض کرده‌ایم مطمئن

وحدانی موجودات فی نفسها و اینکه کسی خود را در میان موجودات به عنوان یک کل بیابد حکمفرماست. اولی اساساً غیر ممکن است. دیگری پیوسته در وجود ما اتفاق می افتد. چنان به نظر می رسد که گویی ما در اشتغالات روزمره با این یا آن موجود خاص تماس برقرار می کنیم، گویا ما کاملاً به این یا آن حوزه موجودات واگذار شده ایم. مسئله این نیست که چگونه روزمره ی تقطیع شده ما ممکن است ظاهر شود. به هر حال همیشه موجودات به وحدتی از کل مرتبط می شوند، اگرچه تنها به طریقی ظلی.

بنابراین البته هر گاه به اشیاء یا به خودمان مشغول نباشیم، این «به عنوان یک کل»^(۲۹) بر ما غلبه می کند. حتی دقیقاً وقتی ما فی الواقع در اشیاء یا در خویش مستغرق نیستیم، قهراً این کلیت فی المثل در ملالت خاطر ی اصیل^(۳۰) ما را در بر می گیرد. ملالت خاطر واقعی هنوز هنگامی که این کتاب یا آن بازی، این فعالیت یا آن تنبلی، صرفاً موجب کسالتی در ما می شود، از ما خیلی دور است. ملالت خاطر واقعی وقتی می آید که فرد ملول شود. این ملالت ژرف اینجا و آنجا در اساس هستی ما همانند انسان گنگ گیج، همه چیز را و همه ی انسانها را و نیز خود را همراه آنها به نوعی عدم تفاوت مشکوک می کشاند. این ملالت، موجود را در کل آشکار می کند.

عشق می ورزیم و نه صرفاً در شخص^(۳۲) - پنهان می شود. وضعی که به واسطه آن ما در راه خاصی «هستیم» و بدان وسیله متعین می شویم اجازه می دهد که خود را در میان موجودات به طور کلی بیابیم.

وجه مشخص این وضع نه تنها موجودات را به طور کلی به طرق مختلف آشکار می کند بلکه این ظهور - در حالی که بعید است صرفاً اتفاقی باشد - همچنین وقوع اساسی «وجود حاضر» ماست.

آنچه را ما احساس^(۳۳) می نامیم، نه یک تظاهر زودگذر فکر و رفتار ارادی ماست و نه محرک ساده است که چنین رفتاری را تحریک می کند و نه وضعی واقعی است که می بایست به دیگران بنماییم.

۶- وقتی احوالی^(۳۴) از این دست ما را مواجه با هستان به عنوان یک کل می نماید، عدمی را که در جستجوی آنیم از ما می پوشاند. اکنون حتی ما کمتر بر این باوریم که نفی موجودات به عنوان کلی که بر ما منکشف شده است به وجهی ما را از پیش در پیشگاه عدم قرار می دهد. چنین چیزی تنها در حالت بنیادین اصیلی می توانست اتفاق بیفتد که کاملاً بدون هیچ ستر و حجابی، عدم را منکشف نماید.

د: احوالی که عدم را آشکار می کند

۷- آیا در وجود انسان چنان حالی که در آن او با خود عدم مواجه گردد حادث می شود؟ این امکان دیگر چنین انکشافی^(۳۱) در اتصال ما به وجود حضوری یک موجود انسانی که بدو

می تواند حادث شود، حادث هم می شود، اگرچه به ندرت کفایت می کند و تنها برای آنی است. در احوال بنیادینِ ترس، فی الجمله مسئله این گونه است. (در این حال) برای همه اشیاء و خود ما تفاوتها از میان برمی خیزد. لیکن این امر به معنای ناپدیدی صرف (الغاء هر گونه تفاوت) نیست بلکه در همین عزل نظر است که اشیاء به جانب ما منعطف می شوند. عزل نظر از موجودات به طور کلی که در ترس آگاهی در ما ایجاد

می شود، ما را محزون می نماید. نمی توانیم در اشیاء مداومت نماییم. در از دست دادن اشیاء تنها این «عدم مداومت در اشیاء» بر ما غلبه می کند و باقی می ماند.

در ترس آگاهی ما بلا تکلیفیم. به عبارت دقیق، ترس آگاهی ما را معلق می گذارد. زیرا موجب از دست دادن اشیاء به عنوان یک کل می گردد و این نیز باعث می شود که خود ما انسانهایی که موجود هستیم - در میان موجودات، خویشتن خویش را از دست بدهیم. بنابراین در آنجا این «شما» یا «من» نیست که خائف می گردد. بلکه فرد این گونه است. در تجربه هراسناک این بی تکلیفی که در آن هیچ جایی

برای مداومت نیست. ترس آگاهی زبان را می بندد. زیرا موجودات به عنوان یک کل از دست می روند و بنابراین عدم به پیش می راند، در مواجهه با عدم هر سخنی از «است» ناچیز می نماید.

عدم خود را در ترس آگاهی نمایان می سازد - اما نه به عنوان یک هستنده - به همین ترتیب

عدم به عنوان یک متعلق نیز داده نمی شود. ترس آگاهی نوعی ادراک مفهومی عدم نیست. در عین حال عدم خود را در ترس آگاهی و از طریق آن نمایان می سازد، البته گرچه به این طریق که عدم در احساس دهشت ما کاملاً جدای از موجودات به طور کلی آشکار می شود. پیش تر گفتیم که در ترس آگاهی، عدم «در فرد» با موجودات به عنوان یک کل مواجه می شود.

این «در فرد» با به چه معنایی است؟

در ترس آگاهی موجودات به طور کلی زائل می شوند. این امر به چه معنایی است؟ موجودات به واسطه ترس آگاهی آن طور که در مورد عدم گذشت، نیست نمی گردند. وقتی ترس آگاهی خود را با ملاحظه «موجودات به طور کلی» دقیقاً در نهایت ضعف می یابد، موجودات چگونه خواهند بود؟ به علاوه عدم خود را با موجودات و در موجودات، آشکارا با [یا از طریق] از دست رفتن کل می شناساند. در ترس آگاهی نفی کل موجودات بماه می حاصل نمی شود. همین طور ما موجودات را به عنوان یک کل نفی نمی کنیم تا به عدم برسیم.

ه: در زمینه ظهور عدم، دازاین به موجودات تقرّب می یابد.

۸- در شب روشن عدم (حاصل از حال) ترس آگاهی (طلیعه) فتوح اساسی موجودات به ماهی، برمی دمند: که آنها موجوداتند و نه عدم. اما این و «نه عدم» که ما در این عبارت بیان

می‌کنیم، نوعی توضیح اضافی نیست، بلکه از قبل، انکشاف هستان را به طور کلی ممکن می‌سازد. ماهیت اساساً نیست کننده‌ی عدم در این امر نهفته است که برای نخستین بار «وجود حاضر» را در مواجهه با موجودات بماه‌ی قرار می‌دهد.

تنها در زمینه ظهور اساسی عدم، وجود انسان می‌تواند به موجودات تقرب حاصل کرده و در آنها نفوذ کند. اما چون وجود حاضر «دازاین» ماهیتاً با موجودات نسبت دارد، یعنی «وجود حاضر» از سنخ «موجودات» نیست، بلکه از سنخ خاص خودش است. او به عنوان یک چنین «وجود حاضری» از عدمی که به ظهور رسیده است، نشأت می‌گیرد.

۹- عدم نه یک متعلق است و نه اصلاً موجودی است از موجودات. عدم نه برای خود و نه در جنب موجوداتی که مقدم بر آنهاست، جلوه‌ای ندارد. عدم برای دازاین انسان انفتاح موجودات بماه‌ی را میسر می‌سازد. عدم صرفاً به عنوان مفهوم مخالف موجودات به کار نمی‌رود، بلکه اساساً متعلق است به ظهور ذاتی موجودات بماه‌ی. نیست‌کنندگی عدم در وجود موجودات است.

و: ترس آگاهی و اشتغالات؛ حرکت متضاد

۱۰- اینکه این ترس آگاهی اصیل تنها در آنات نادر واقع می‌شود به چه معناست؟ هیچ چیز، مگر اینکه عدم ابتدائاً و غالباً از حیث بنیانش

تحریف می‌شود. اما چگونه؟ بدین طریق: ما معمولاً خودمان را در میان موجودات به طریقی گم می‌کنیم. غالباً در موجودات می‌گردیم. در اشتغالاتمان بیشتر به جانب موجودات منعطف می‌شویم و کمتر به موجودات امکان می‌دهیم تا از نظرمان دور شوند. بیشتر از عدم روی برمی‌گردانیم، البته در عین حال در ورود به ظاهر عام وجود شتاب می‌کنیم. و معه‌ذا این روی گرداندن دائمی و در عین حال مبهم از عدم به معنای دقیقی درون حدود خاص عدم واقع می‌شود. عدم در نیست‌کنندگی، خود ما را درست متوجه موجودات می‌کند. عدم دائماً - بدون معرفت واقعی ما از این واقع - به شیوه معرفت روزمره‌ی ما نیستی می‌آفریند.

چه چیزی در وجود ما بر انکشاف دائمی و گسترده - اگرچه تحریف شده‌ی عدم - شدیدتر از خود نفی گواه است؟ «نه» تنها وقتی می‌تواند مبین گردد که اساسش یعنی عدم از خفا رها شود. عدم اساس نفی است، نه برعکس.

۱۱- ترس آگاهی حقیقی در وجود حاضر معمولاً فرونشانده می‌شود. ترس آگاهی وجود دارد لیکن نهفته است. آن دائماً از طریق وجود حاضر تنها به مقدار کمی در کسانی که وحشتزده و بیشتر محافظه‌کار هستند و به خصوص مطمئناً در کسانی که اساساً دلیر هستند و به طور غیرقابل مشاهده‌ای در «آه آری» و «آه نه»‌ی انسانهای ترسیده، واقع می‌شود.

۱۲- ترس آگاهی حقیقی می‌تواند در «وجود

حاضر» در هر آئی برانگیخته شود. هیچ نیازی به حادثه‌ای غیرمترقبه برای برانگیختن آن نیست. شدت وضعف آن از حیث کمال زمینه‌های ممکنش جزئی است. این ترس آگاهی همواره نزد ماست، اگرچه تنها به ندرت سر بر می‌کشد و ما را ربوده و معلق می‌گذارد.

ر: سکونت در ساحت نیستی

۱۳- سکونت در ساحت نیستی - چنان که شأن وجود حاضر است - بر مبنای ترس آگاهی پنهان، آدمی را ملازم عدم می‌سازد. ما آنچنان محدودیم که حتی نمی‌توانیم اساساً خود را در پیشگاه عدم از طریق تصمیم و اراده خودمان حاضر آوریم. تناهی با چنان عمقی در وجود حاضر ما رسوخ می‌کند، که مناسب‌ترین و عمیق‌ترین حد ما را کنار می‌گذارد، تا به آزادی ما مؤدّی شود.

سکونت در ساحت نیستی - چنان که شأن وجود حاضر است بر مبنای ترس آگاهی پنهان، همانا تفوق آن بر جمله موجودات است. این است تعالی.

۱۴- سادگی دقت انسان اهل علم جدید در این است که به نحو خاصی با موجود و صرفاً با موجود نسبت دارد. علم جدید می‌خواهد نیستی را از سر غرور به یکباره کنار زند. اما در تحقیق ما راجع به عدم تاکنون روشن شده است که انسان عالم تنها وقتی ممکن است که خود را از پیش در عدم ماندگار سازد که وجود

علمی خود را درک کند، زیرا تنها تا وقتی عدم را از دست نداده است، باقی است. این به اصطلاح هوشیاری و تفوق علم، وقتی نیستی را به جدّ نمی‌گیرد، خنده‌دار می‌شود. تنها بدان جهت که نیستی، روشنی بخش است، علم می‌تواند موجودات را متعلقات پژوهش خود سازد. علم تنها اگر مبتنی بر مابعدالطبیعه باشد، می‌تواند در وظیفه اصلی‌اش که صرفاً جمع‌آوری و طبقه‌بندی جزئیات معرفت نیست، بلکه به همین روش جدید آشکار نمودن قلمرو کامل حقیقت در طبیعت و تاریخ است، پیشرفت کند. تنها بدان جهت که عدم در اساس «وجود حاضر» آشکار می‌شود. اعجاب موجودات ما را محزون می‌کند، عدم برانگیخته می‌شود و موجب تحیر می‌شود. تنها بر اساس حیرت - انکشاف نیستی - «چرایی» بر ما از دورنمایان می‌شود. تنها از آن جهت که «چرایی» این گونه ممکن است، ما می‌توانیم به طریق معین در مبادی تحقیق کنیم و آنها را بنیان گذاریم. تنها از آن جهت که ما می‌توانیم تحقیق و پژوهش کنیم و اساسی گذاریم. تقدیر «وجود حاضر» ما در دسترس محققان است.

۱۵- فلسفه تنها با جهش خاصی از وجود خودش به درون امکانات بنیادین وجود حاضر در کلیت‌اش به جریان می‌افتد. آنچه برای این جهش تعیین کننده است این است که اولاً جایی برای موجود پیدا کنیم و ثانیاً خود را از روی عدمی آشکار کنیم که بدین معناست که خود را

از آن بتهایی که هر کس داراست و به سمت آنها گرایش دارد، آزاد نماییم و بالاخره اینکه خود را مهیای قرار گرفتن در معرض پرسش اساسی مابعدالطبیعه که در پی دستیابی به خود عدم است، نماییم: «اصلاً چرا موجود هستند؟ و چرا به جای آن عدم نیستند؟»^(۳۵)

۳- معنای شُونِیتای بودیسم مهاییانه

قدری ممکن است عجیب بنماید که ما در هم‌سنجی آرای شماری از فیلسوفان در باب عدم، به یکباره متوجه بودیسم می‌شویم. با این حال باید خود را آماده شنیدن این سخن بسازیم که در آرای بودا، توجه به «نیستی» به مثابه یک آموزه بنیادین، مطرح می‌باشد و در میان طریقه‌های مشهور بودایی، «بودیسم مهاییانه» به نحو عمیق‌تری در این معنی، درنگ نموده است. بودیسم یک نظام کیهان‌شناختی، روان‌شناختی و مذهبی است که معتقد است رستگاری، از بصیرت یافتن نسبت به حقیقت امور واقع پدید می‌آید. طبق بودیسم مهاییانه، حقیقت این است که همه اشیاء - از جمله انسانها - لحظه به لحظه بدون علت و در نتیجه از نیستی یا خلاء مطلق (sunyata)^(۳۶) 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»^(۳۷)) بیان‌کنند، 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 شُونِیتا 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 روشن‌تر می‌شود که نماد ریاضی صفر در ابتدا چیزی جز نمادی برای «شُونِیتا» نبوده است. تورم همچنین آبستنی را به یاد می‌آورد، واقعیتی که مبین آن است که «شُونِیتا» 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^(۳۸) بودن و نبودن، علت و معلول، سوژه و ابژه، زمان و ابدیت، متناهی و نامتناهی قرار

دارد - به عنوان مبنای بی بنیاد و منشاء نامشروط کلیه ی پدیده ها سخن می گویند. این تفسیر از «شونیتا» در بودیسم چینی - که تحت تأثیر اندیشه تائو در خصوص مبنای بی بنیاد اشیاء قرار دارد - اهمیت می یابد.^(۳۹)

۴- نیستی در آرای فیلسوفان مکتب کیوتو (فیلسوفان نیستی)

فیلسوفان مکتب کیوتو (ژاپن) - که به فیلسوفان نیستی شهرت دارند - فیلسوفانی هستند که در اوایل قرن بیستم جنبش فلسفی تازه ای را پدید آوردند. این جنبش توسط کیتارونیشی دا،^(۴۰) هاجیمه تاناها^(۴۱) و کیچی نیشی دانی^(۴۲) پایه گذاری شد. مکتب کیوتو، جنبشی است که هنوز هم دیدگاههای آن موضوع اکثر مناقشات و موشکافیهای^(۴۳) فلسفی قرار دارد.

کتابی که توسط جیمز دبلیو. هی سیگ به نام «فیلسوفان نیستی» در سال ۲۰۰۱ منتشر شده است، توانسته تصویر نسبتاً شفافی از دیدگاههای فلسفی فیلسوفان نیستی، ارائه داده و همچنین به نحو روشنی، مواجهه ی پیچیده این مکتب با فلسفه ی قاره ای را تبیین نماید. این کتاب برای کسانی که مرتبط به فلسفه های قاره ای - به ویژه فنومنولوژی - هستند و همچنین کسانی که در زمینه بودیسم (به ویژه بودیسم ذن) و ارتباط آن با فلسفه قاره ای تحقیق می کنند، سندی ارزنده است. این سند، یک تقویم تاریخی دارد که طی آن مشخص می سازد که: چگونه مرزهای

فلسفه بودایی ذن به روی غرب گشوده شد؟، نحوه پاسخگویی آکادمیک این مکتب به ایده های غربی، چگونه اتفاق افتاد؟ و تفاوت های تفکر فلسفی مکتب کیوتو با فلسفه غربی، در چه چیزهایی است؟ به عنوان مثال توضیح می دهد که مواجهه های مارتین هایدگر با هاجیمه تاناها، چگونه هر دو فیلسوف را به نحو بنیادین دستخوش تغییر ساخت. فلسفه ی هایدگر متأخر، بازتاب دهنده ی ارج گذاری عظیمی است که بر اولویت^(۴۴) تجربه نسبت به انتزاع قائل است و متقابلاً تاناها نیز بر مضمون^(۴۵) هایدگری مرگ، متمرکز می باشد. نتایج هی سیگ در کتاب فیلسوفان نیستی، ارائه دهنده این چشم انداز است که فلسفه ی مکتب کیوتو، تأسیس کننده ی یک فصل از تاریخ فلسفه غرب است. به موجب این چشم انداز، هی سیگ چنین بیان می دارد که مکتب کیوتو به اندازه نوکانتیاها - که به خاطر قطع رابطه کردن^(۴۶) با ایده آلیسم آلمانی و تأکید بر اهمیت تجربه بیش از دانش پیشینی، اعتبار دارند - دارای نفوذ می باشد.

قلب فلسفه ی مکتب کیوتو (و آن جزئی که کارهای این سه فیلسوف را وحدت می بخشد)، بودیسم است. هی سیگ با دقت روشن می سازد که تفاسیر فیلسوفان این مکتب از بودیسم ذن و بودیسم محض^(۴۷)، واحد است و به طور کلی بازتاب دهنده ی بودیسم مهیانه نیست. مکتب کیوتو، فلسفه ای است که فراتر از متافیزیک می رود. هی سیگ، این جنبه ی فلسفه ی مکتب

کیوتورا با انتقادی که به طور همزمان در موضوع استعلا در میان فیلسوفان اروپایی روی می دهد، مطابقت می کند تا این فلسفه را بهتر بنمایاند. هنگامی که هایدگر سرگرم واژگون سازی^(۴۸) متافیزیک سنتی و سوپژکتیویسم دکارتی بود؛

فیلسوفان مکتب کیوتو، متون بودایی را می کاویدند^(۴۹) تا فلسفه ای سوپژکتیویست را که تا حد هر نوع فلسفه ی غربی تثبیت شده،^(۵۰) خردمندانه باشد، اثبات نمایند.

کیتارونیشی دا روشن می سازد که رویه بودا، فهم منحصر به فردی^(۵۱) را ارائه می نماید که فقدان آن در اکثر فلسفه های غربی، مشهود است. از دیدگاه نیشی دا، تنه راه تأیید یک شهود فلسفی، دستیابی^(۵۲) به آن است. بنابراین فلسفه باید مشتمل بر یک جزء تجربی و یک جزء مفهومی باشد. هی سیگ معتقد است که زبان نیشی دا، کوششی است برای معرفی زبان ذن بودیسم به جهان بسته ی فلسفی؛ و برعکس، او در جستجوی آن بود تا فلسفه را برای یافتن یک زبان گفتگو درباره چیزهایی که ذن بودیسم همواره تأکید کرده بود که پذیرای^(۵۳) عقلانی شدن^(۵۴) نیستند، به کار ببرد. به این ترتیب، حاصل کار، فراهم آوردن یک دیالوک (همپرسگی) بین فرهنگی^(۵۵) است که به نحو متقابل،^(۵۶) هم فیلسوفان غربی و هم فیلسوفان ژاپنی را آگاه سازد.

شاید شخصیت **کیچی نیشی دانی** - آن گونه که در کتاب هی سیگ آمده - جالب توجه تر باشد. نیشی دانی، سومین چهره شاخص جنبش مکتب کیوتوست. اثر مشهور او موسوم به: «مذهب و نیستی» (Berkeley: University of California Press, ۱۹۸۲)

هایجیمه **تانابه**، که پس از نیشی دا ریاست کرسی فلسفه دانشگاه کیوتورا عهده دار شد، در چرخه ی فکری اروپایی بیش از سلف خود،

فعال بود. او با **ادموند هوسرل** ملاقات کرد و با او مکاتبه داشت. همچنین **هاجیمه** با مارتین هایدگر، دوستی داشت. هایدگر به او اعطای دکترای افتخاری^(۵۷) از دانشگاه فرایبورگ را پیشنهاد کرد.

در کتاب **هی سیک**، در فصلی که او به کارهای **تانابه** می پردازد، جزئیات تأثیر شرایط سیاسی ژاپن بر آثار او را مود توجه قرار می دهد. آن طور که توضیح داده می شود، **تانابه**، پس از جنگ جهانی دوم، چرخش پیدا می کند. او در روش فلسفی خود، از گرایش آکادمیک غیر سیاسی به اقدام اخلاقی فعال با توجه به شرایط تاریخی رایج، تغییر موضع داد. این امر عمیقاً از نتایج جنگ جهانی دوم تأثیر پذیرفته بود. او در اثر متأخر خود بر «**خود آگاهی دینی**» تأکید نمود. او اگرچه مانند نیشی دا، بر پیوند بین تئوری و عمل تأکید می کرد، با این حال - بنا به نظر هی سیگ - فلسفه ی **تانابه** با سلف او از نظر تأکید فراوان او بر مسئولیت اخلاقی فیلسوف، آشکارا تفاوت دارد.

شاید شخصیت **کیچی نیشی دانی** - آن گونه که در کتاب هی سیگ آمده - جالب توجه تر باشد. نیشی دانی، سومین چهره شاخص جنبش مکتب کیوتوست. اثر مشهور او موسوم به: «مذهب و نیستی» (Berkeley: University of California Press, ۱۹۸۲) شرح روشنگرانه ای از مفهوم **شونیتا** یا **تهیت** است که طی آن نقد برجسته ای را هم از مذهب و هم از فلسفه

سنتی - هم غربی و هم شرقی - به عمل آورده است. نیشی دانی اگرچه خود را عمیقاً بودیست می دانست، اما به طور مشخص به سنت مشخصی از طریقه‌های بودایی تعلق نداشت. نیشی دانی گفت که اگرچه او یک استاد رینزای ذن است اما به واقع او یک بودیست خانه به دوش (۵۸) است؛ زیرا که به هیچ کدام از طریقه‌های شناخته شده بودایی نمی تواند پیوندند، از آن جهت که معتقد است این طریقه‌ها نمی توانند یک اخلاق جامع (۵۹) را که به شرایط تاریخی پاسخ بدهد، عرضه بدارند.

۵- چالش نیشی دانی با هایدگر به روایت

دالمایر

۱-۵- مقدمه

هایدگر برای خوانندگان غربی از برخی جهات بسیار زود آشنا و از جهاتی دیگر بسیار غریب و ناآشنا جلوه می کند. منتقدان آثار او، گاه این آثار را بسیار محلی و منطقه ای می یابند، به این دلیل که گمان می رود ریشه در زیستگاهی مشخص (منطقه ی جنگل سیاه) داشته باشد، با این حال، منتقدان (که گاه از میان همان دسته اول هستند) از انزوا، غیرقابل درک بودن و تمایل او به «عرفان» ایراد می گیرند. اتهاماتی که (بیش از آنکه ناشی از تعصبات شخصی باشد) بازتاب نوعی گسست فرهنگی (۶۶) است. خود هایدگر چندان از این استقبال متضاد، متعجب نمی شد. هایدگر در اثر خود "Vom Wesen des Grundes"، (درباره ی گوهر بنیاد) دازاین را مخلوق و زائیده ی فاصله و بُعد می داند، فاصله ای که به تنهایی می تواند باعث نزدیکی راستین به اشیاء و هموعان گردد. به همین شکل، در شرح خود

پیوندند، از آن جهت که معتقد است این طریقه‌ها نمی توانند یک اخلاق جامع (۵۹) را که به شرایط تاریخی پاسخ بدهد، عرضه بدارند. نیشی دانی به آسانی، شباهت با دوگن شوپوکنزو (۶۰) در هنگام تفسیر «چنین گفت زرتشت» نیچه دارد. طبق نظر نیشی دانی - هر دو یعنی خود او و دوگن - دریافتند که آن سوی ضدیت با خدا و نیستی، چیز بنیادی تری وجود داشت که وی آن را «نیستی» تعریف نمود. این آثار نیشی دانی بود که از هردوسنت باستانی و معاصر شرقی و غربی عبور کرد، و ضمن قابل فهم بودن و دست یافتنی بودن، توجه ها را به سوی فیلسوفان مکتب کیوتو جلب نمود.

هی سیگ محتاطانه توضیح می دهد که اصطلاح «مکتب کیوتو»، اشاره به این سه فیلسوف و جنبش فلسفی مرتبط به آنان است و متضمن یک گروه از اعتقادات (۶۱) فلسفی همخوان (۶۲) نیست. آثار هر کدام از فیلسوفان مکتب کیوتو، یگانه است؛ مع الوصف این مانع آن نمی شود که هی سیگ، سمت و سوی عمومی

درباره آثار هولدرین، او اصطلاح «بازگشت به خانه» را نه به معنی بازگشت به زیستگاه بومی بلکه حرکتی به سوی خانه از سفرهای دوردست دانست. این ملاحظات در مورد سیر فلسفی خود او نیز مصداق دارد، به ویژه در مورد ایده‌ی او درباره «غلبه» بر مابعدالطبیعه غربی (که بسیار مورد بحث قرار گرفته)، مصداق پیدا می‌کند که به هیچ وجه با نابودی صرف آن برابر نیست. ایده‌ی غلبه‌ی هایدگر، بی‌آنکه مشوق جهشی فرهنگی باشد او را به پهنه‌های دوردست و ناآشنا کشاند و نهایتاً وارد مسیر فرهنگ و تفکر شرقی کرد - فرهنگی که کیتارو (Kitaro Nishida)، بنیانگذار مکتب موسوم به «کیوتو» آن را «درخواست برای مشاهده‌ی صورت بی‌صورتان و شنیدن صداهای بی‌صداها»^(۶۷) تعریف کرده است. به نظر من (دالمایر)، دقت ورزیدن به این صدای دوردست، در قلب دور از ذهن بودن و انزوای ظاهری آراء و عقاید هایدگر قرار دارد.

۲-۵- آرای نیشی دانی در مورد دکارت، سارتر و نیچه

دالمایر می‌گوید برای خوانندگان انگلیسی زبان، کتاب عمده‌ای که از نیشی دانی ترجمه شده است «مذهب و نیستی»^(۷۳) نام دارد، مطالعه‌ای که به عقیده‌ی دالمایر به خوبی منعکس کننده هسته‌ی مرکزی دیدگاه بودیستی نیشی دانی است و در نتیجه من آن را به عنوان متن راهنما برگزیده‌ام. بار دیگر باید متذکر شوم که قصد من ارائه‌ی یک بررسی جامع نیست بلکه بر

افکار او بیش از هر متفکر غربی دیگر در قرن ۲۰ به لحاظ فرهنگی فاقد مرکزیت است و در نقطه‌ی تقاطع شرق و غرب قرار دارد، و در نتیجه مکانی برای همپرسگی جهانی^(۶۸) ممکن و یا قریب الوقوع است.

با این مقدمه، دالمایر دست به کار می‌شود و یک جنبه از این گفتگو یعنی رابطه‌ی بین هایدگر و بودیسم ذن را - به گونه‌ای که توسط کیچی نیشی دانی^(۶۹) شرح و طرح شده است - مطرح می‌نماید. او می‌گوید: «گزینش این جنبه،

تبدیل می‌شویم و هنگامی که این مسئله مطرح می‌شود که چرا ما وجود داریم، این بدان معنی است که هیچی از بستر وجود بر می‌خیزد و صرف وجود ما به علامت سؤال تبدیل شده است. هنگامی که این امر اتفاق می‌افتد، معنای بدیهی زندگی ما و جهان ما به ناگهان از هم می‌پاشد و ما به این واقعیت پی می‌بریم که ما همواره بر فراز یک مرحله‌ی هولناک قرار داریم. در مفهوم معمول، آنچه در این مرحله، رخ می‌نماید «بی‌معنایی»^(۷۶) است که در لایه‌های زیرین درگیرها و فعالیت‌های روزمره در انتظار باقی مانده است؛ از منظر بودیسم ذن، مفهوم آزاردهنده‌ی هیچی، باعث می‌گردد تا آهنگ زندگی که بیقرار و شتابان است متوقف گردد و در عوض آنچه در زیرپای ما قرار دارد روشن گردد. هم از نظر مذهبی و هم از نظر فلسفی این تجربه‌ی گسست یا از هم گسیختگی^(۷۷) و این پاپس گذاشتن برای دیدن زیرپارامی توان نوعی چرخش یا دگرگونی توصیف کرد. به قول نیشی دانی، «این دگرگونی بنیادی در زندگی به واسطه‌ی گشودن افق هیچی در زمینه‌ی زندگی روی می‌دهد». این دگرگونی، چیزی نیست جز تبدیل شیوه‌ی هستی خودمحوارانه^(۷۸) (یا انسان‌مدارانه) - که همواره از مطلوبیت اشیا برای ما (برای انسانها) سؤال می‌کند - به نگرشی که درباره مقصود وجود ما (یا انسان) به طرح پرسش می‌پردازد»^(۷۹).

بنا به گفته نیشی دانی، روی آوردن به

یک مضمون بسیار مهم تأکید خواهیم کرد که بر کل مطالعه‌ی حاضر، سایه افکنده است و برای فلسفه هایدگر و نیز بودیسم ذن اهمیت زیادی دارد: مضمون نیستی، تهیت^(۷۴) یا شوئیتا (Sunyataa). بحث من به کنکاش در مورد مشابهتها و تفاوت‌های بین توصیفات نیشی دانی و هایدگر می‌پردازد؛ به امید پرورش و شاید تعمیق درک هر یک از این جهت‌گیریهای فلسفی و در نتیجه کمکی (هر چند ناچیز) به گفتگوی میان شرق و غرب.

همان گونه که همگان می‌دانند، نیستی یا تهیت، در مرکز کلیه اشکال تفکر بودیستی، از جمله بودیسم ذن قرار دارد. همین جنبه است که در اذهان غربیان، اغلب معرف نگرش عزلت‌گزینی یا بی‌اعتنایی کامل به مظاهر دنیوی است. با این حال، باید متذکر گردید که نیستی در اینجا صرفاً به معنی نفی یا انکار نیست و نه تنها دلالت بر نوعی خلأ ندارد بلکه این اصطلاح نیستی، بیانگر هسته‌ی مرکزی واقعیت یا جنبه‌ی دیگر هستی است - که دارای تبعات ایجابی و پایدار در زندگی است. در همین مفهوم است که این اصطلاح در عنوان کتاب نیشی دانی یعنی «مذهب و نیستی» به کار رفته است.

همان گونه که او در فصل آغازین بیان می‌کند، نیستی یا هیچی^(۷۵) هنگامی مطرح می‌شوند که جریان عادی زندگی بر اثر وقوع بلایا یا شکاکیت درونی، مختل می‌گردد. او می‌گوید: «هنگامی که ما برای خود به یک سؤال

نیستی به عنوان تهیت، فرآیندی آهسته و پرزحمت است و بر اثر چندین اقدام پیاپی، رخ می‌دهد. نخستین گام آگاهی انسان، دیدگاه ادراک حسی^(۸۰) و تحلیل عقلانی است - دیدگاهی که برای خوانندگان غربی با توجه به سنت تجربه‌گرایی^(۸۱) و خردگرایی^(۸۲) آشناست. از نظر نیشی دانی، این سنتها مبتنی بر جدایی یا پهلوی هم قرار گرفتن^(۸۳) اندیشه و جهان است، یعنی مبتنی است بر تقسیم سوژه / ابژه که به ویژه بر تفکر غربی مدرن سیطره دارد. او می‌نویسد که برخورد با جهان به این شیوه به معنی نگرش به اشیا از بیرون از حوزه‌ای است که در خود قرار دارد؛ این به معنی آغاز موضعی در برابر اشیا است که بر اساس آن، خود و اشیا اساساً جدا از یکدیگر باقی می‌مانند - موضعی که او به شیوه‌های متفاوت آنها را «حوزه آگاهی»^(۸۴) یا «حوزه خرد»^(۸۵) می‌نامد. این موضع در تفکر دکارت به اوج رسید و به طور رسمی مطرح شد. دکارت تمایزی صریح بین *res cogitans* (یا آگاهی) و *res extensa* (یا ماده دارای بُعد) قائل می‌شود. از سوی دیگر، او اشاره می‌کند که دکارت خود *(cogito)* یعنی *ego* را واقعیتی می‌داند که فراتر از هر گونه شک و تردیدی قرار دارد در حالی که از سوی دیگر، اشیا در جهان طبیعی به نظر می‌رسد که هیچ گونه ارتباط زنده‌ای با خود *(ego)* درونی نداشته باشند و در نتیجه به جهان سرد و فاقد حیات مردگان شباهت دارد. آن گونه که این

مطالعه می‌افزاید، این تقسیم‌بندی و برخورد با جهان به عنوان سازوکاری بیجان، مبنای علوم طبیعی و تکنولوژی علمی مدرن را فراهم می‌آورد، زیرا از منظر *cogito*، جهان طبیعت، بیشتر شبیه ماده‌ی خامی است که برای کنترل و بهره‌برداری شدن از سوی انسان، آماده است. گرچه علوم طبیعی مدرن در پی کشف قوانین ثابت و ابژکتیو طبیعت است، این قوانین از *cogito* و طرحهای آن مستقل نیستند. «اهمیت انسانی که طبق قوانین طبیعت عمل می‌کند و نیز اهمیت قوانین طبیعت، از طریق کار انسان، آشکار می‌شود و این کار به بهترین صورت در نوعی تکنولوژی نمایان می‌گردد که وابسته به ماشین‌آلات است. در این حوزه‌ی اساسی است که دانش و فعالیت هدفمند به وحدت می‌رسند و غبار از علوم مدرن برداشته می‌شود: «ماشینها و تکنولوژی مکانیکی، تجسم نهایی انسان بوده، سیطره او را بر قوانین طبیعت نشان می‌دهند»^(۸۶) از دیدگاه نیشی دانی، شک دستوری یا شکاکیت^(۸۷) دکارت تنها به طور ناقص، ریشه‌ای بوده است: زیرا که وضعیت معنای *cogito* و ارتباط آن با جهان را بدیهی می‌انگاشت و یا اینکه آن را کشف نشده باقی گذاشت. هنگامی که بدیهی بودن این امر نفی گردد و هنگامی که *cogito* دیگر جوهر^(۸۸) *(res)* تلقی نشود، مسیر برای رادیکالیسمی ژرف‌تر هموار می‌گردد تا حدی که ذهنیت^(۸۹) غیر جوهری جهان و خود را بر اساس نیستی خود فرض می‌کند. به قول

نیشی دانی، این مسیر به بستر سوپژکتیویسم *cogito* منتهی می شود؛ در سطحی که جهت گیری سوژه نسبت به زمینه و بستر خود کامل تر و ریشه ای تر از ارتباط آن با *cogito* است.

در کتاب «مذهب و نیستی»، این مسیر عمدتاً به وسیله اگزیستانسیالیسم مدرن - و تمرکز آن بر وجود از خود بیگانه و در ورطه ی (۹۰) خودسازی (۹۱) - گشوده شده است. در این کتاب می خوانیم که این شیوه تفکر درباره *cogito* تفکر اگزیستانسیال است. بازتاب ریشه ای این نوع تفکر، عمیق تر از «خودپیدایی خود آگاهی که به خود می آویزد، نفوذ پیدا می کند و نوعی آگاهی به دست می دهد که تنها می تواند در واقعیت آن وجودی ظاهر شود که از محدوده ی هستی، پا فراتر می گذارد». بنابر اصطلاحات اگزیستانسیالیستی، این پا فراتر نهادن یا مرزشکنی، نشانه «بی خویشی» (۹۲) وجود انسانی است - کیفیتی که به طور ریشه ای، نیستی را ذهنی سازی (۹۳) می کند. برحسب این دیدگاه عمیق تر، نیستی به سمت خود سوژه می رود و آزادی یا استقلال سوژه، تابع آن است که وجود خود را در بحبوحه ی هیچی، زیر پا نهد. او می نویسد که تنها هنگامی که خود از حوزه آگاهی یا حوزه هستندگان به درآید و بر زمینه ی هیچی قرار گیرد، می تواند به ذهنیتی دست یابد که به هیچ وجه عینیت نمی پذیرد. در این مرحله، به نظر می رسد که هیچی، زمینه ی هر چیزی است که وجود دارد؛ در نتیجه، آگاهی

توأم با جدایی درون از بیرون (به لحاظ ذهنی) از سر گذرانده می شود به گونه ای که هیچی زمینه را از درون و بیرون می گشاید. (۹۴)

آن گونه که در مطالعه نشان داده شده است، نمایندگان اصلی اگزیستانسیالیسم ساپژکتیو، نیچه و سارتر هستند. با این تفاوت که نیچه رادیکال تر است. نیشی دانی یادآور می گردد که هر دو متفکر، گرایشهای مشابهی از خود نشان می دهند: «برای هر دو آنها «بی خدایی» (۹۵) مقید به اگزیستانسیالیسم است» که بدین معنی است که الحاد یا نیستی سوپژکتیویزه گردیده اند و هیچی به حوزه ی به اصطلاح بی خویشی وجود انسانی، تبدیل شده است. با این حال، نیشی دانی اضافه می کند که از بین این دو، موضع نیچه بسیار جامع تر و نافذتر از موضع سارتر است؛ چرا که سارتر اگزیستانسیالیسم را همانند انسان گرایی ساپژکتیو می داند. آن طور که گفته شده، سارتر وجود را یک پروژه ی انسانی توصیف می کند یعنی پروژه ی فراتر رفتن مداوم از خود یا دائماً از خود پا فراتر نهادن. از این رو، او به بازشناسی یک وجه فرارونده (۹۶) یا خوداستعلایی (۹۷) می پردازد که شکل بی خویشی و یا «ایستادن - در - خارج - از - خود» دارد. با این حال، این بی خویشی، همچنان ریشه در سوپژکتیویته بشری دارد - و افکار بشر را به خود (ego) دکارتی مرتبط می سازد (علی رغم چرخش از خداپرستی به بی خدایی). او به همراه دکارت به خود (ego) یا *cogito*

(می‌اندیشم) به عنوان ضامن اصلی حقیقت‌شناسی^(۹۸) اعتقاد دارد. از این رو، موضع سارتر اما هر قدر به استعلا قائل باشد، به «خود» (ego) متصل است. در حالی که سارتر، نیستی را زمینه سوژه می‌داند با این حال، آن را شبیه دیواری در انتهای ego (خود دکارتی)، یا شبیه سکوی پرش Cogito معرفی می‌کند، در نتیجه آن را به اصلی تبدیل می‌کند که خود (ego) را در درون خود محبوس می‌نماید. برعکس، نیچه به گونه‌ای مصممانه‌تر در پی فراتر رفتن از خود (ego) است. نیشی دانی چنین ابراز عقیده می‌کند که نیچه آن گونه که در آثار پخته‌ی او نشان داده شده تلاش کرده است تا روش جدید انسان بودن را فراتر از چارچوب انسان فرض کند، شکل جدیدی از انسان را از دوردستها و فراتر از محدوده‌ی وجود انسان - محور^(۹۹) و فراسوی نیک و بد، پدید آورد. این جهت‌گیری به روشنی در تصویری که او از ابرمرد^(۱۰۰) ارائه داد روشن بود، نیشی دانی ابرمرد را تجسم دکترینی تلقی می‌کرد که معتقد بود انسان چیزی است که باید بر آن تفوق یافت. در نتیجه، نیشی دانی چنین افزود که: هسته مرکزی آثار نیچه بر این مبنا استوار است که «بی‌خدایی» به سوژکتیوشوندگی^(۱۰۱) به راستی رادیکال خود دست یافته است و هیچی با تبدیل به حوزه بی‌خویشی و هستی، به کیفیتی استعلایی دست می‌یابد.^(۱۰۲)

با این حال، ذهنیت^(۱۰۳) و ذهنی‌سازی^(۱۰۴) صرف نظر از رادیکال بودن آن از نظر نیشی دانی، نقطه‌ی پایانی شک بیرحمانه‌ای را تشکیل نمی‌دهد. او خاطر نشان می‌سازد که آنچه هنوز باید رخ دهد زیر سؤال بردن خود ذهنیت و هیچی بی‌خویشانه آن است؛ تنها از طریق این کار است که می‌توان به «تهی بودن مطلق» یا شوئیستا دست یافت - که در مرکز تفکر بودیستی قرار دارد. او می‌نویسد که بودیسم در صحبت از «دیدگاه هیچی تهیت» از مواضع قبلی فراتر می‌رود و منظور آن از این مفهوم، تهیت مطلق است که در آن هیچی تهیت، خود، تهی باید باشد. از منظر این تهی بودن، هم حوزه‌ی آگاهی با تفکیکی که برای درون و بیرون قائل می‌شود و هم هیچی که ریشه در هستی بی‌خویشانه دارد، می‌تواند برای نخستین بار زیر پا گذاشته و یا پشت سر نهاده شوند - به نفع فضایی که نوعی بی‌بنیادی^(۱۰۵) (Ungrund) راستین است. بودیسم تجربه «شک بزرگ»^(۱۰۶) را که (به موجب آن در این بی‌بنیادی، تمایز بین شک‌کننده و موضوع مورد شک از میان می‌رود و خود به شک تبدیل می‌شود)، دروازه‌ای به سوی این بی‌زمینگی می‌داند. در سنت ذن، این گذرگاه، «شک سمادی» (Samaadhi) (تمرکز) خوانده می‌شود که به نوبه خود با «مرگ بزرگ»^(۱۰۷) و دستیابی به نه - خود^(۱۰۸) (ان-اتا) anaatman مرتبط است. در تفکر فلسفی و مذهبی غربی، همین گذرگاه به شکلی بسیار هوشمندانه توسط مایستر اکهارت مدنظر قرار گرفته است.

اکهارت تمایزی بین خدا و اولوهیت (godhead) فائل می شود و مفهوم اخیر را معادل نیستی مطلق، فرض می کند؛ که به عنوان حوزه ی مرگ - سایو^(۱۰۹) - زندگی مطلق^(۱۱۰) ما در ذن بودیسم تلقی می شود. نیستی الوهیت که مدنظر اکهارت قرار دارد - بنابه گفته نیشی دانی - باید همچنان بسیار عمیق تر از آن نیستی ای باشد که اگزیستانسیالیسم معاصر به جای خدا قرار داده است؛ در چارچوب اگزیستانسیالیسم به نظر می رسد هیچی، زمینه ی خود بودگی^(۱۱۱) باشد و آن را بی خویش^(۱۱۲) می سازد، اما این بی خویشی، هنوز نفی مطلق هستی نیست و در نتیجه به نیستی مطلق، منتهی نمی گردد. این شرط، حتی در مورد آثار نیچه نیز مصداق دارد. درست است که او در تفکرات بعدی خود به شکلی متمایز، دیدگاه «نفی - سایو - اثبات مطلق»^(۱۱۳) را در پیش می گیرد. با این حال، اثبات (یا ya-sagen) مطلق او در فرمولهای گیج کننده و پیچیده ای نظیر «زندگی» و «اراده معطوف به قدرت» آشکار می شود - که تفاوت بین اثبات زندگی به عنوان قدرتی که به هیچی می رسد و فوران می کند و زندگی به عنوان مرگ - سایو - زندگی مطلق را مطرح می سازد.^(۱۱۴)

مسئله در این مرحله عبارت است از نحوه فرمول بندی و قابل فهم ساختن تهیت به عنوان «مرگ - سایو - زندگی» یا «نفی - سایو - اثبات مطلق». یک فصل مهم در مطالعه نیشی دانی که تحت عنوان «نیستی و شوئیتا» آمده، اختصاص

به این سؤال دارد. آن گونه که نیشی دانی خاطر نشان می سازد، تهیت یا شوئیتا کلاً متفاوت از هیچی هیچ گرای است. آن گونه که در اگزیستانسیالیسم غربی عنوان شده است، نیستی به عنوان هیچی، همچنان چارچوب ارجاعی برای ذهنیت یا چیزی است که وجود به آن مربوط است؛ به سخن دیگر، به عنوان همبسته ی نمایای وجود عمل می کند. برعکس، نیستی در مفهوم شوئیتا به معنی تهیت، آن گونه است که حتی خود را از این دیدگاه که آن را به عنوان چیزی تهی به نمایش گذرد یا وجود صرفاً به آن مرتبط باشد، تهی می سازد. اساساً شوئیتای بودیستی دلالت بر هیچ گرای یا هیچی در مفهوم نفی ساده ی هستی و یا آنتی تز آن ندارد، بلکه در عوض، نیستی هستی یا تهی بودن خود هستی، مدنظر می باشد. به کلام نیشی دانی «تهی بودن راستین چیزی خارج از هستی یا غیر آن نیست؛ بلکه باید به عنوان چیزی متحد با هستی یا همانند آن تحقق یابد - نکته ای که در قالب عبارت «هستی - سایو - نیستی» آشکار می شود. این دیدگاه ریشه های عمیقی در سنت بودیسم مهاییانه به واسطه ی تقابل آن با شکاف سوئزه / ابژه و کلیه اشکال دو شاخه شدگی مفهومی دارد. او می افزاید که در چارچوب تفکر مهاییانه که اصل بنیادین آن فراتر رفتن از کلیه دوگانیهایی است که از تحلیل منطقی^(۱۱۵) ناشی می شود، عبارت «هستی - سایو - نیستی» مستلزم آن است که: «به کرسی سایو نشست و

از آنجا هستی را به عنوان هستی و نیستی را به عنوان نیستی دید». از منظر سایو، وابستگی به هستی (ontic) [هستان] و نیستی به عنوان هیچی، ابطال می‌گردد. در این مفهوم، شؤنیّتا نمایانگر نقطه پایان جهت‌گیری به سوی نفی به واسطه عمل نفی مضاعف است (که ترکیبی بی‌بو و بی‌خاصیت به دست نمی‌دهد). بنابراین مطالعه‌ی شؤنیّتا را می‌توان نفی مطلق خواند، همان‌گونه که دیدگاهی به حساب می‌آید که هیچی را نفی کرده و در نتیجه از آن فراتر رفته و خود نوعی فراروندگی از طریق نفی کل هستی به شمار می‌رود. در همین راستا، تهیّت را همچنین می‌توان ورطه‌ای از ورطه‌ی هیچی خواند.^(۱۱۶)

آن گونه که نیشی‌دانی توضیح می‌دهد شؤنیّتای بودیستی نه با هیچ‌گرایی اگزیستانسیالیستی تقارن دارد و نه با بی‌خدایی به سبک غربی که به عنوان انکار خدای شخصی، مورد تفسیر قرار می‌گیرد. او بار دیگر با بهره‌گیری از تمایزی که مایستر اکهارت بین خدا و الوهیت قائل می‌شود، مفهوم اخیر را فراتر رفتن از تقسیم‌بندی متعارف خداپرستی و بی‌خدایی تلقی می‌کند. او می‌نویسد که اکهارت به ذات خدا اشاره می‌کند که فارغ از هر صورتی بوده - یعنی الوهیت کاملاً فارغ از تصویر (bildos) - و به مثابه نیستی است و چنین در نظر می‌گیرد که روح به خود باز می‌گردد و تنها زمانی به آزادی مطلق دست می‌یابد که

کاملاً با نیستی اولوهیت^(۱۱۷) وحدت می‌یابد. این، خداپرستی صرف نیست و البته بی‌خدایی صرف نیز نیست. انتقاد از الوهیت شخصی شده به نفع تهیّت، به گذر کردن از ذهنیت یا خود (ego)، به «هویتی»^(۱۱۸) که ریشه در نبود هستی یا نیستی دارد مشابهت پیدا می‌کند. در سطح زندگی روزمره - سطح برداشت حسی و خرد - وجود به عنوان خود یا شخص تفسیر می‌شود و به علاوه به عنوان خودی که به ظاهر با خود یکی است. در این مرحله، هویت یا شخصیت، نشانگر محدوده‌ای بسته یا وحدتی خود محدودکننده است که به خود شیفتگی^(۱۱۹) مربوط می‌شود. این، نوعی درک خود به وسیله خود است، محدود ساختن خود به وسیله خود که بیانگر وابستگی به خود است. آن گونه که قبلاً ذکر شد، اگزیستانسیالیسم «ورطه‌ی هیچی» را می‌گشاید اما تنها از طریق ریشه‌دار ساختن ذهنیت و تبدیل آن به وجهی از خودسازی بی‌خویشانه، با فراتر رفتن از این مرحله، شؤنیّتا به عنوان تهی بودن، مستلزم رهایی^(۱۲۰) از دل‌بستگی به خود یا سوپرکتیویته و فراتر رفتن از آن به نفع نه خود (non - ego) است. در یک کلام، نیشی‌دانی می‌نویسد: شؤنیّتا حوزه‌ای است که تعالیم بودیستی آن را رهایی^(۱۲۱) می‌نامد و یا اکهارت به آن به عنوان Abgeschiedenheit (وارستگی یا قطع وابستگی) اشاره می‌کند. همین حوزه را می‌توان همچنین خودیت در معنای جدید غیرذهنی^(۱۲۲) خواند:

«تهیت راستین همان چیزی است که در همه ما آگاهی نسبت به آن دست می دهد: یعنی طبیعتِ خودِ مطلق». این تناقض در گفته دوگن به خوبی بیان شده است: «یادگیریِ روش بودا یادگیریِ خود است، یادگیریِ خود، فراموش کردنِ خود است».^(۱۲۳)

نیشی دانی در چارچوب بحث خود درباره شونیتا همچنین به اظهار نظر درباره آثار هایدگر می پردازد - به نحوی که من آن را مشکوک و یا دست کم معماگونه می یابم. آن گونه که او به درستی متذکر می شود هایدگر از زمان نخستین نوشته های خود، رابطه ی نزدیکی بین هستی و نیستی قائل شده است: «به کلام هایدگر، هستی هستان، خود را در نیست بودگی نیستی آشکار می سازد (das Nichts nichtet)». او همچنین به شیوه ای معقول و متقاعد کننده این مفهوم را از شیوه اگزیستانسیالیسم سارتر متمایز می سازد زیرا که سارتر، سوپزکتیویته را بر سکوی خود دکارتی (Cartesian ego) می نشاند. نیستی او حتی مرگی نیست که هایدگر از آن صحبت می کند. شیوه ی هستی این خود (ego)، هستن - رو - به مرگ نیست. علی رغم این گفته های هوشمندانه، مطالعه ی نیشی دانی، در پایان، هایدگر را به هیچی یا هیچ گرایی اگزیستانسیالیستی متصل می سازد، یعنی به دیدگاهی که همچنان نیستی رانفی و چیزی خارج از وجود می داند. در آثار هایدگر می خوانیم که نیستی همچنان از منظرِ سوگیری قائم به ذات^(۱۲۴) به عنوان بی بنیادی

(Grundlosigkeit) وجود که در بنیاد قائم به ذات قرار دارد، نگریسته می شود و در نتیجه چیزی است که در خارج از وجودِ خود، قرار دارد. نیشی دانی می گوید که این دیدگاه در صحبت های هایدگر درباره قیومیت به ذات به عنوان چیزی که در نیستی معلق است آشکار است (علی رغم تفاوت اساسی دیدگاه هایدگر از سایر انواع اگزیستانسیالیسم یا هیچ گرایی معاصر). آن طور که او (نیشی دانی) بیان می دارد، مفهوم تعلیق در نیستی، نشانگر یک گام به پیش در مفهوم قیومیت به ذات به عنوان «وجود در بی خویشی»^(۱۲۵) است. با این همه، این گام به معنای رسیدن به شونیتا نیست. نیشی دانی می نویسد: «در مورد هایدگر ردپای نمایش نیستی به عنوان چیزی که نیستی خوانده می شود همچنان باقی است».^(۱۲۶)

دالمایر معتقد است که این اظهار نظرهای نیشی دانی را به زحمت می توان با متون هایدگر آشتی داد. به عقیده او، هایدگر از اولین آثار خود در پی رهانیدن - در کل موفقیت آمیز - خود از معادل دانستن نیستی با نفی یا معادل دانستن نیستی با قلمرو هستی بیرون و وجود، بوده است. آن گونه که در کتاب «هستی و زمان» او آمده است، مفهوم «هستن - روبه - مرگ» مشخص کننده ی مرحله ای نهایی یا فضایی فراتر از زندگی نیست بلکه امکانی ذاتی و ویژگی تعیین کننده خود وجود بشری است. آن طور که هایدگر در آن زمان نوشت: «در پایانِ

دازاین یا موجود انسانی، مرگ به عنوان درون‌ترین امکان دازاین است» - که در آن، امکان به معنی گزینه‌ای نظری یا عملی نیست که دازاین مخیر به انتخاب آن باشد، بلکه نوعی نهفتگی یا استعداد درونی است که به طور مستمر از آغاز، زندگی را تحت الشعاع قرار می‌دهد. او اضافه می‌کند که دازاین که به سوی این امکان، گرایش دارد، درونی‌ترین استعداد هستی را کشف می‌کند که در آن درست همان هستی دازاین با خطر مواجه شده است. می‌توان به یاد آورد که کتاب «هستی و زمان» شامل انتقادی شدیدالحن از اتکای مدرنیسم به سوژکتیویسم و اندیشه‌ی «من می‌اندیشم دکارتی» (Cogito) است - انتقادی که از بسیاری جهات با انتقاد نیشی دانی شباهت دارد. سخنان

هایدگر با اتخاذ یک دیدگاه وسیع تاریخی، سنت تفکر مدرن از دکارت گرفته تا کانت و هوسرل (و آغاز اگزیستانسیالیسم) را در بر می‌گیرد. هایدگر در حالی که بر قدرت شک دکارتی اذعان دارد، نقطه‌ی آغاز اساسی دکارتی یعنی خود (ego) به عنوان جوهری متفکر را مشکوک، قلمداد می‌کند و می‌نویسد: دکارت با مطرح کردن اصل «می‌اندیشم پس هستم» ادعا می‌کرد که فلسفه را بر پایه‌ی جدید و مطمئن‌تری، استوار ساخته است؛ اما آنچه که او در این انحراف ریشه‌ای، نامشخص گذاشته است شیوه‌ی هستی (res cogitans) یا به طور دقیق‌تر معنی هستی‌شناختی «هستم» (Sum) است. به اعتقاد

او، سهل‌انگاری مشابهی در فلسفه‌ی کانت نیز (علی‌رغم بازنگری نسبی اندیشه‌ی انتقادی) در کار بوده است. کانت در حالی که سوء برداشتها و ابهامهای قبلی را فاش ساخت به همین شکل از انجام یک تحلیل پیشاهستی‌شناختی درباره سوژکتیویته‌ی سوژه، غفلت کرد و از ارائه تفسیری اونتیک از هویت (۱۲۷) یا خود [استعلایی] سر باز زد. به شکلی خفیف‌تر، همین عیب در برخورد هوسرل با «سوژکتیویسم» و در نیمه اگزیستانسیالیستی (۱۲۸) شلر (۱۲۹) از «شخصیت» آشکار بود. هایدگر ابراز می‌داشت که صرف‌نظر از تفاوت مابین هوسرل و شلر آنها حداقل از جنبه منفی با یکدیگر اتفاق نظر دارند: «آنها دیگر مسئله هستی یک فرد را مطرح نمی‌سازند.» (۱۳۰)

ضدیت با سوژکتیویسم (به عنوان دروازه‌ای به سوی عدم هستی) (۱۳۱) همچنان به عنوان مضمونی پایدار در آثار در حال تحول هایدگر باقی ماند. در حالی که در کتاب «هستی و زمان»، نیستی همچنان عمده‌تاً از منظر دازاین نگریسته می‌شد - که ممکن است مبنای ایرادهای نیشی دانی را تشکیل دهد - این مسئله در آثار بعدی او به طور مستمر رادیکالیزه شد، به نحوی که (به نظر من) اشاره به حوزه‌ی شونیتا دارد. یک نشانه بسیار مهم در این راستا مقاله «مابعدالطبیعه چیست؟» (۱۳۲) بود که اندکی پس از انتشار «هستی و زمان» نگاشته شد، همان طور که به خوبی معلوم است، مابعدالطبیعه در آن

مقاله در برابر نگرش علوم مدرن (ناشی از دکارت) با تمرکز آن بر *res extensa* به عنوان یک قلمرو به لحاظ تجربی مشخص و غفلت متعاقب آن از نیستی - مطرح شده بود. هایدگر خاطر نشان می‌ساخت که نیستی، مطلقاً توسط علم، رد شده و باطل اعلام گردیده است - که بدین معنی است که علم خواهان دانستن چیزی درباره نیستی نیست. به موجب این رساله، نیستی صرفاً مترادف نفی یا منفی بودن نیست. هایدگر به جای آنکه نیستی را از اشتقاق نفی یا معنی شناسی «نه» بداند، بر آن اصرار داشت که نیستی، اصیل تر از «نه» و نفی است. از دیدگاه دازاین، نیستی، حالت دلشوره (*Angst*) را دارد که معادل اضطراب یا عصبانی بودن نیست بلکه بیشتر به معنی گشودگی به عدم وجود است. در این مرحله است که رساله‌ی مزبور، مفاهیم کیفیت هیچیدن نیستی - یا نیست‌بودگی نیستی - (*das Nichts nichtet*) را مطرح می‌کند و نیز تعلیق یا معلق بودن^(۱۳۳) (*Hineingehaltenheit*) دازاین را در عدم وجود مطرح می‌سازد (تعلیقی که دلالت بر این دارد که دازاین نه در معرض قلمرو بیگانه‌ای در خارج از هستی بلکه در معرض فروافتادن در ورطه‌ی ذاتی خود قرار دارد). هایدگر چنین بیان می‌داشت که نیستی نه ایزه است و نه چیزی که اصلاً هست. نیستی نه خود به خود به وجود می‌آید و نه به عنوان نوعی ادات^(۱۳۴) است، جدا از هستان.^(۱۳۵) نیستی آن است که

افشای هستی را آن گونه که امکانپذیر است برای وجود بشری می‌سازد. او برای روشن ترساختن این نکته اضافه می‌کند که نیستی، صرفاً نشانگر و متضاد مفهومی هستان نیست بلکه جزئی لاینفک از ماهیت^(۱۳۶) آنهاست. در هستی هستان است که نیستی، نیست بودگی می‌کند. (*das Nichten des Nichts*)

یک نشانه دیگر و مهم تر در همین راستا کتاب ادای سهمی به فلسفه (*zur Philosophie* *Beitrage*) بود که در حدود یک دهه پس از هستی و زمان نگاشته شد (و تنها اخیراً به چاپ رسید). همان طور که هایدگر در این کتاب متذکر شده است، تفکر غربی سنتی، گرایش بدین داشته است که نیستی را صرفاً به صورت منفی بودن و خلاء قلمداد کند - دیدگاهی که به راحتی یا به نیهیلیسم بدبینانه ختم می‌شود و یا به یک موضع متقابل قهرمانانه (بر محور اراده معطوف به قدرت). پافراتر نهادن از این دیدگاه سنتی، مستلزم فائق آمدن بر این نوع نیهیلیسم یا نفی‌گرایی^(۱۳۷) است. او نوشت: نیستی نه منفی است، نه هدف است و نه نقطه پایانی است؛ بلکه درونی‌ترین تکان^(۱۳۸) (*Erzitterung*) خود هستی است و در نتیجه واقعی‌تر از هر گونه هستی اونتیک می‌باشد. از این منظر، نیستی نه دلالت بر موجودیتی بازنما یا مفهومی دارد و نه انکاری گزاره‌ای است، بلکه نیرویی هیچنده است که به طور غیرمستقیم در اتفاقات جاری یا افشای هستی، مشارکت دارد: عدم وجود رخ

می‌دهد و هستی رخ می‌دهد یا اتفاق می‌افتد؛ عدم وجود از طریق عدم اتفاق یا عدم افشا (Unwesen) رخ می‌دهد، در حالی که هستی به صورت عاملیت هیچنده^(۱۳۹) رخ می‌دهد. بنابراین رابطه‌ی هستی و نیستی، رابطه‌ی استلزام و در هم تافتگی متقابل است و نه مبتنی بر آنتی‌تزی یا مانع‌الجمع بودن. آن گونه که هایدگر می‌پرسد: «چه می‌شد اگر هستی خود از طریق انزوا و در نتیجه به شیوه‌ی امتناع رخ می‌داد؟ آیا چنین امتناعی، صرفاً هیچ چیز نبود یا بلکه عالی‌ترین استعداد^(۱۴۰) بود؟ و آیا به خاطر این امتناع هیچنده‌ی خود هستی است که نیستی دارای چنان نیروی توانمندی می‌شود که کلیه کارها یا آفرینشها به آن (هستی) وابسته می‌شود؟». در بیان رابطه بین هستی و نیستی، کتاب به طور تقریبی «سایو» را که نیشی دانی فرض کرده بود به عنوان مشخصه حوزه‌ی شُونیْتَا (که در عباراتی نظیر: زندگی - سایو - مرگ و نفی - سایو - اثبات)، بروز می‌کند، تعریف می‌نماید. «سایو» در مفهومی که هایدگر از آن دارد نه به معنی گسستی رادیکال و نه آمیزه‌ای نرم و روان، بلکه شکاف یا اشتراکی ناموزون به حساب می‌آید: «و سرانجام در ارتباط با آری و نه آیا هر دو با وجود تمایز و تضادی که دارند از یک جا ریشه می‌گیرند؟ به عبارت دیگر چه کسی تفاوت بین اثبات و نفی را بنیاد گذاشت و «و» را پایه نهاد که نفی و اثبات را به هم ربط دهد؟^(۱۴۱)

از نظر دالمایر، در پرتو این متون و متون مشابه، انتقادات نیشی دانی به هایدگر را به زحمت می‌توان بجا دانست. می‌توان گفت که اندیشه‌ی هایدگر نه تنها از عینیت‌گرایی^(۱۴۲) علمی فاصله داشت بلکه همچنین از نیهیلیسم اگزیستانسیالیستی همراه با تفکیک سوپراکتیویته و عدم وجود نیز دور شده بود. مهم تر اینکه به نظر می‌رسد که گفته‌های نیشی دانی قویاً به چیزی شبیه مفهوم هایدگر از «تفاوت هستی شناختی»^(۱۴۳) و پیوند ناموزون و ناسازگار هستی و نیستی وابسته باشد. در غیاب این مفاهیم هایدگری، تصویر نیشی دانی از شُونیْتَا اغلب به نظر مبهم یا تیره و تار و حتی به گونه‌ای خطرناک به دو شاخه شدگیهای [دوگانیهایی] متافیزیکی نزدیک می‌شود (از جمله درون و بیرون، داخل و خارج). فی‌المثل همان طور که قبلاً اشاره شد، گفته می‌شود که تهیت راستین، متحد و همانند هستی است. با این حال، در همان زمان، شُونیْتَا همچنین به صورت «استعلایی مطلق هستی» به تصویر کشیده می‌شود، از این جهت که به طور مطلق خود را انکار می‌کند و از هر گونه دیدگاهی که به هر صورتی به هستی مربوط است فاصله می‌گیرد. در این مفهوم، نیشی دانی ابراز می‌دارد که تهی بودن می‌تواند به عنوان چیزی خارج و کاملاً جدا از دیدگاه وابسته به هستی توصیف شود - به شرطی که ما از این سوء برداشت اجتناب کنیم که تهیت چیزی است متمایز از هستی و در خارج از آن

6. Concrete
7. Indestructible
8. Pure non - being
9. Christian Pantheism Mystics
10. Formal Negation
۱۱. نومینالیسم یا نام‌گرایی، نظریه‌ای است که بنا بر آن فقط چیزهای منفرد و خواص فردی آنها واقعاً وجود دارند و مفاهیم کلی، نامهایی هستند که ذهن ما به آنها داده است. بنابراین نام‌گرایان، نظریه مُثُل افلاطون را مردود می‌شمارند.
12. Dissected
13. Pseudo - concept
14. Konstantinov, F. V., **Philosophical Encyclopedia**, Moscow; Soviet Union, Encyclopedia Publishers, 1963, Vol.4, pp. 78-9.
15. Hochheim.
۱۶. تحقیق ارزنده‌ای زیر نظر استاد ملکیان تحت عنوان: «وحدت وجود به روایت ابن عربی و مایستراکهارت» در سال ۸۱ منتشر شده است که زوایای فکری اکهارت را توضیح می‌دهد؛ اگرچه نپرداختن به بحث «الوهیت» و «نیستی الهی Nothingness Divine» برای این اثر نقطه ضعفی تلقی می‌گردد. (کاکایی، قاسم، وحدت وجود، تهران، هرمس، ۱۳۸۱).
17. creatures
۱۸. متذکر می‌شود نباید به تعبیر اکهارت یعنی Nothingness Divine به گونه‌ای سطحی یا عوامانه نظر کرد و انکار ذات باری‌عالی را از آن فهمید که اکهارت خود خدایابوری عارف بود.
۱۹. 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 Schurmann, **Meister Eckhart: Mystic and Philosopher** (Bloomington: Indiana University Press, 1978).
20. openness
21. emptiness
۲۲. اکهارت، مایستر، رساله‌ی **وارستگی**، ترجمه: محمد رضا جوزی، تهران، حکمت، ۱۳۷۳، صص ۱۸۴-۱۷۵.
۲۳. نگارنده با تأسی به رأی استاد فرهیخته جناب آقای دکتر ضیاء شهابی، واژه «هستان» را مناسب‌تر از هستانگان و باشندگان می‌داند. تصادفاً این واژه در ادبیات غنی ما، کم سابقه هم نیست.
24. Anxiety
۲۵. احمدی، بابک، **هایدگر و پرسش بنیادین**، تهران، نشر مرکز، ۱۳۸۱، ص ۱۴۱.

وجود دارد. پیچیدگی این تفاسیر - یا جایگاه آنها در آستانه متافیزیک سنتی - به واسطه این ملاحظات اضافی بیشتر می‌شود: «علی‌رغم اینکه تهیت از دیدگاه وابسته به هستی فراتر می‌رود، (یا به همین دلیل)، تهیت تنها می‌تواند به صورت یگانگی با هستی ظاهر شود، با رابطه‌ای با سایو که به موجب آن هم هستی و هم تهیت از آغاز در کنار هم وجود داشته و به لحاظ ساختاری از یکدیگر جدایی ناپذیرند. (۱۴۴) توجه به آثار هایدگر به اعتقاد دالمایر می‌تواند این گفته‌ها را از ابهام یا تناقض نجات دهد و در نتیجه قابلیت متقاعدسازی آثار نیشی‌دانی را افزایش دهد. درست همان طور که کارهای نیشی‌دانی می‌تواند کشف هایدگر در ارتباط با هستی - سایو - نیستی را به عنوان یک رویداد هستی‌شناختی (یا Ereignis = رویداد از آن خودکننده) روشن سازد. (۱۴۵)

پانوشتها

- ۱- گادامر وقتی به معنای آغاز فلسفه می‌پردازد از «معمای زمان» نام می‌برد که در چارچوب دیالکتیک ارسطو مورد توجه بوده است: «زمان آغاز ندارد زیرا هر لحظه‌ای را که نخستین لحظه قرار دهیم، باز ناگزیر به لحظه‌ای دیگر و پیش‌تر فکر می‌کنیم (هانس گنورگ گادامر، **آغاز فلسفه**، مترجم: عزت الله فولادوند، تهران، هرمس، ۱۳۸۲، ص ۸).
۲. بنیانگذار «مرکز الهیات و علوم طبیعی» دانشگاه برکلی - کالیفرنیا
3. Big Bang
۵. دلیبو، ام، ریچارد سون، **علم و کندو کاو معنوی**، برگردان نگارنده، تهران، پنگان، ۱۳۸۳، صص ۳۷-۳۸.

ساخته و به هم کرده‌ی یک سلسله علتها و شرطها هستند، از این رو ناواقعی و خیالیافته‌اند.

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

37. Egos
38. polarity
39. Zimmerman, Michael, E., Heidegger, Buddhism and Deep Ecology, in **The Cambridge Companion to Heidegger**, ed. Charles Guignon (Cambridge, Cambridge University Press, 1993).
40. Nishida Kitaro
41. Tanabe Hajime
42. Nishitani Keiji
43. scrutiny
44. primacy
45. theme
46. Breaking With
47. Pure Land Buddhism
48. overturn
49. Mining
50. substantiate
51. Unique Understanding
52. to Achieve
53. susceptible
54. Rationalization
55. Cross - Cutural Dialogue
56. mutually
57. Honorary Doctorate
58. Wandering Buddhist
59. comprehensive Ethic
60. Dogen Shobogenzo
61. tenet
62. univocal
63. contribution
64. achievement

۲۶. ظاهر امولانا با این تفکر یونانی سر سازگاری داشته است، آنجا که می‌گوید:

این جهان از بی جهت پیدا شدست
که ز بی جایی، جهان را جاشدست
باز گرد از هست سوی نیستی
طالب ربی و ربی نیستی
جای دخلست این عدم از وی مرم
جای خرجست این وجود بیش و کم
یاد ده ما را سخنهای دقیق
که تو را رحم آورد آن رفیق
گر خطا گفتیم اطلاعش تو کن
مصلحی تو ای تو سلطان سخن
کیمیا داری که تبدیلیش کنی
گرچه جوی خون بود، نیلش کنی
اینچنین میناگری ها کار توست
اینچنین اکسیرها اسرار توست
۲۷. تبویها و تأکیدها از نگارنده است.

28. die höhere Bestimmung des Nichthaften
29. im Ganzen
30. eigentliche Langeweile
31. Offenbarung
32. Person
33. Gefuhle
34. die Stimmung

۳۵. هایدگر، مارتین، **مابعدالطبیعه چیست؟** برگردان: محمد جواد صافیان، تهران، نشر پرسش، ۱۳۷۳.

۳۶. از نظر اشتقاق، واژه‌ای su-nya، 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 تهیت، 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 بسته نباشد، این تهیت است» یا «تهیت همان دل نیستن است». یا «آزادی، در فهم تهیت تمیز هاست». (از سخنان هو-هایی). تهیت، در معنای یک اصطلاح فنی، در طریقت مه‌ایانه اشاره است به نبودن هر گونه «خود» یا روان. نخست آنکه همه درمه‌ها 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 درمه‌ها تهی اند یا در خود هیچ اند. در معنای نهایی، درمه‌ها چون موجودات جداگانه هستی ندارند. اگر درمه‌ای «نامشروط» یا نامقید (= مطلق) فرض شود باز هم تهی است. (این معنی بسیار نزدیک است به مفهوم نیستی در عرفان ما). به طور کلی تهیت در این معنای اخیر، خود به دو معنا به کار برده می‌شود:

۱- همه چیز تهی است، یعنی چیزها نسبی‌اند و از خود، جوهر یا واقعیت مستقلی ندارند؛ مقید و مشروط‌اند، یا آمیخته‌اند یعنی

Nishitani, "**Reflections on two Addresses by Martin Heidegger**", in Graham Parkes, ed., Heidegger و
Asian Thought (Honolulu: University of Hawaii Press, 1987), pp. 155-174 and 145-154.
 73. Religion and Nothingness
 74. emptiness
 75. nihility
 76. meaninglessness
 77. disruption
 78. self - centered
 79. Nishitani, **Religion & Nothingness**, pp. 4-5.
 80. sense - perception
 81. Empiricism
 82. Rationalism
 83. Juxtaposition
 84. field of consciousness
 85. field of reason
 86. Ibid., pp. 9-11, 81-82.
 87. Slepicism
 88. Substance
 89. Subjectivity
 90. Abyss
 91. self - constitution
 92. Ecstasy
 93. subjectify
 94. Ibid., pp. 14-17, 67.
 95. Atheism
 96. transcendence
 97. self - transcendence
 98. cognitive truth
 99. man - centered
 100. Overman
 101. Subjectivized
 ۱۰۲. Ibid., pp. 31, 33, 55-56. در اشاره به سارتر این چنین توضیحات بیشتری می دهد (pp. 32-33). «اما ممکن است به خوبی مقاصد او را درک کنیم اما... مادامی که ما دیدگاه خودآگاهی را حفظ می کنیم، گرایش به در نظر گرفتن خود به عنوان ابژه به قوت خود باقی می ماند، صرف نظر از اینکه ما تا چه حد بر ذهنیت تکیه کنیم. به علاوه، گرچه به نظر می رسد که نظریه سارتر، منزلت انسان را در استقلال و آزادی ذهنی اش حفظ می کند، اما به نظر من منزلت واقعی انسان تنها به کسی تعلق دارد

65. Heisig. James. W, **Philosophers of Nothingness, an Essay on Kyoto School**, Honolulu, University of Hawai'i Press, 2001
 66. cultural rupture
 67. Kitaro Nishida, **A Study of Good**, trans. V. H. Viglielmo (Tokyo: Japanese Government printing Bureau, 1960), p. 191

همچنین بنگرید به

Martin Heidegger, "**Vom Wesen des Grundes**", in wegmarken (Frankfurt, Main: Klostermann, 1967), p.71.:

و همچنین رک:

"**Heimkunft/An die Verwandten**", in **Erläuterungen zu Holderlins Dichtung**, Gesamtausgabe, vol. 4 (Frankfurt- Main: Klostermann, 1981), pp. 29-30.

68. world dialogue
 69. Keij Nishitani
 70. Nishida
 71. Count Shuzo Kuki

۷۲- رک :

Heidegger, "**Aus einem Gespräch von der Sprache (Zwischen einem Japaner und einem Fragenden)**", in *Unterwegs zur Sprache* (Pfullingen Neske, 1959), PP. 83-155.

و در مورد نیشی دانی و مکتب کیوتو رجوع کنید به:

the "**Foreword**" by Winston L. King و
 "Translator's Introduction" in Keij Nishitani, **Religion and Nothingness**, trans. Jan Van Bragt (Berkeley: University of California Press, 1982), pp. vii-xiv.

همچنین مقایسه کنید با

Frederick Franck, ed., **The Buddha Eye: An Anthology of the Kyoto School** (New York: Crossroads, 1982), و

Hans Waldenfels, **Absolute Nothingness: Foundations for a Buddhist- Christian Dialogue**, trans. James W. Heisig (New York: Paulist Press, 1980).

در مورد رابطه ی مکتب نیشی دانی با هایدگر نیز بنگرید به:

Yasuo Yuasa, "**The Encounter of Modern Japanese Philosophy with Heidegger**", و

- Dogen's Shobogenzo gejokoan, trans. W. Wadell and A. Masao, in **The Eastern Buddhist** n.s., vol. 5 (1972): 134.
124. Self - existence
125. existencin - ecstasy
126. Nishitani, Religion and Nothingness pp. 33, 96, 98, 109.
127. Selfhood
128. Quasi - existensialist
129. Scheler
130. Martin Heidegger, **Sein und Zeit**, 11th ed. (Tubingen: Niemeyer, 1967), pp. 24, 47, 250, 258-259, 263 (paragraphs 6, 9, 50, 52-53); trans. john Maquarrie and Edward Robinson as **Being and Time** (London: SCM Press, 1962), pp. 45-46, 303, 307-308, 366-367.
131. nongeing
132. Heidegger, "What is Metaphysics?" in Waiter Kaufmann, ed., **Existentialism from Dostoevsky to Sartre** (New York: Meridian, 1975), pp.244-146, 248-251 (translation slightly changed for purposes of clarity).
133. Suspension or Suspendedness
134. adjunct
135. beings
136. Essence
137. Negativism
138. Trembling
139. Unhilating agency
140. gift
141. Heidegger, **Beitrage zur Philosophie (Vom Ereignis)**, Gesamtausgabe, vol. 65 (Frankfurt- Main: Klostermann, 1989), pp. 246-247 (par. 129), 266-267 (pars. 145, 146).
142. Obgectivism
143. ontological difference
144. Nishitani, **Religion & Nothingness**, p. 97.
145. Dallmayr, Fred, Nothingness and Sunyata; a comparison of Hwiedgger and Nishitani, **Philosophy East and West**, vol. 42, Number 1, (January 1992), University of Hawaii Press, pp. 37-48.

که دوباره متولد شده است و تنها در انسان جدیدی که در ما - هنگامی که ما بر اثر مرگ متولد می شویم و هنگامی که از هیچی به در می آییم - ظهور می کند، تحقق می یابد». نقل قولهای نیچه در قسمت متعلق است به:

Friedrich Nietzsche, **Thus Spoke**

Zarathustra, trans. Waiter Kaufmann (New York: Viking Press, 1966), p. 12.

103. Subjectivism

104. Subjectivization

105. No - ground

106. Gret Doubt

107. Great Death

108. Non - ego

۱۰۹. «سایو» در این تعبیر به معنای «شؤنیتا» به کار می رود و مفهومی است متعلق به سنت ذن بودیسم. (به توضیحات آتی مقاله توجه فرمایید).

110. Our Absolute Deathsive Life

111. Self - being

112. Ecstatic

113. An Absolute - Negation - Sive - Affirmation

114. Nishitani, Religion and Nothingness pp. 18, 21, 34, 59, 63, 65-66.

او اضافه می کند (P.66) که این تفاوت همچنین می تواند به عنوان تفاوت بین هیچی ای که اعلام می کند «خدا مرده است» و «نیستی مطلق که به نقطه ای فراتر از حتی خدا می رود»، بیان شود؛ به همین ترتیب، شاید بتوان هیچی نهیلیسم نیچه را دیدگاه نیستی نسبتاً مطلق خواند. در نگاهی برانگیزاننده (P.59)، نیشی دانی تهی بودن را در رابطه با مفاهیم مسیحی ekkenosis و Kenosis (خود تهی کننده) مطرح می کند. نیشی دانی می نویسد: «آنچه برای پسر ekkenosis است برای پدر Kenosis می باشد. در شرق، این را ان-اتا یا نه خود (non - ego) می خوانند.

115. Logical Analysis

116. Religion and Nothingness, pp. 95-98.

117. Nothingness of Godhead

118. Selfhood

119. Narcissism

120. detachment

121. Emancipation

122. Nonsubjectivist

۱۱۳. Ibid., pp. 99, 103, 105 - 107. اشاره مربوط است به