

بررسی مفهوم عدم در فلسفه هایدگر و نیشیدا

حسین قسامی^۱
محمد اصغری^۲

تاریخ دریافت: ۹۲/۱۰/۴

تاریخ پذیرش: ۹۳/۲/۸

چکیده

موضوع این مقاله بررسی مفهوم عدم در تفکر هایدگر و نیشیدا است. هایدگر، که میراث‌دار فلسفه غرب است، در کتاب *مناظیریک چیست* به نحو بنیادین به مسئله عدم می‌پردازد. به عقیده او مفهوم عدم نه تنها از مفهوم نفی شدگی ناشی نمی‌شود؛ بلکه آغازین‌تر از آن است. عدم در تفکر هایدگر ربطی وثیق به خصلت‌های وجودی، یا آنچه هایدگر آن را اگزستانسیال‌های دازاین می‌نامد، دارد. عدم هایدگری از طریق ترس-آگاهی آشکار می‌گردد و طی آن در جریان فروغلتیدن همه موجودات در یک کلیت، دازاین خود را تنها در مهی هولناک می‌یابد. بر این اساس پرسش از عدم به اندازه پرسش از هستی اهمیت دارد. *نیشیدا* نیز، که میراث‌دار سنت بودیسم است، مسئله عدم را در کانون توجه قرار می‌دهد. عدم نیشیدایی تا حد زیادی رنگ و بوی عرفانی-بودیستی دارد. به عقیده او عدم بنیاد همه چیز است. عدم نیشیدایی وجهی انضمامی و این جهانی دارد، اما در عین حال ورای موجودات است. عدم از این لحاظ تعیین‌بخش هستی است. در این نوشتار با تحلیل مواردی چون ترس-آگاهی و در-جهان-هستن در

۱. دانشجوی کارشناسی ارشد فلسفه تطبیقی دانشگاه تبریز

۲. دانشیار گروه فلسفه دانشگاه تبریز

فلسفه هایدگر و تجربه محض، سونیاتا و مکان عدم در تفکر نیشیدا، به مقایسه مفهوم عدم در این دو فیلسوف پرداخته ایم.

واژگان کلیدی: هایدگر، نیشیدا، عدم، ترس-آگاهی، بودیسم، سونیاتا، مکان عدم.



مقدمه

در طول تاریخ فلسفه مسئله «عدم»^۱ در برهه‌های زمانی گوناگون مطرح بوده است؛ حال چه در مقام سلبی (یعنی نفی آن) و چه اثباتی (یعنی یک حقیقت بنیادین). براساس تفکر فیلسوف-متکلمان مسیحی چون آگوستین، عدم در برابر موجودات است. خداوند عالم را از عدم آفرید. در آغاز عدم بود و چون خداوند گفت باش، عالم موجود گشت. این دیدگاه تقریباً در سرتاسر قرون وسطی گسترده می‌گردد.

از دیگر چهره‌های مهم قرون وسطی که به مسئله عدم پرداخته مایستراکهارت است. اکهارت فیلسوف-عارفی است که خدا برایش موضوعیت دارد و از همین رو در بحث‌هایش از خدا به مسئله عدم نیز می‌پردازد. به عقیده اکهارت عدم زیربنای عالم هستی است. هرچه هست بر عدم محض و بسیط استوار گشته و خدا همان عدم محض و بسیط است. (Franck, 2004, p.158) به اعتقاد اکهارت خدا بسی متعالی‌تر از آن است که بشود آن را به عالم هستی متصف گرداند و از همین رو تعالی بی‌نهایت او را، به آنچه ماورای همه هست‌ها است، یعنی عدم مربوط می‌داند.

پس از اکهارت و با ورود به عصر مدرن، مسئله عدم در فلسفه تا حدی رنگ می‌بازد. دکارت، که از او به عنوان پدر فلسفه‌ی مدرن یاد می‌شود، متافیزیک‌اش را به وجود مطلق کامل و بحث حول اثبات و الزام آن اختصاص می‌دهد و عملاً جایی برای بحث از عدم باقی نمی‌گذارد.^۲ اما لایب‌نیس، از وارثان سنت دکارتی، تا حدودی پا را فراتر می‌گذارد و اگرچه به نحو سیستماتیک و بنیادی به مسئله عدم نمی‌پردازد، اما همین قدر که می‌پرسد: «چرا موجودات هستند به جای آن که نباشند؟»^۳، خود نوعی توجه به مسئله عدم را نشان می‌دهد.

از جمله کسانی که عدم را به نحو اساسی وارد فلسفه می‌کند فیلسوف آلمانی قرن هجدهم، هگل است. اگر سنت اکهارتی را به معنای دقیق کلمه فلسفی به حساب نیاوریم، مفهوم عدم در سیستم فلسفی هگل، برای نخستین بار از جایگاه نفی‌کنندگی خارج و حیث اثباتی به خود می‌گیرد. در سیستم هگلی زیر مجموعه هستی عبارت است از: هستی، نیستی یا عدم و صیوروت یا شدن. به اعتقاد هگل «هستی برترین مفهوم مجرد ممکن است.» (استیس، ۱۳۸۸، ص ۱۸۲) همچنین هر گونه خصلت و تعیین از هستی سلب شده و یکسره میان تهی است؛ (همان، ص ۱۸۲) اما این‌ها دقیقاً همان اوصاف عدم است. لذا بنا به عقیده هگل هستی محض همان عدم محض است و میان این دو هیچ اختلافی نیست. بنابراین عدم هگلی نه صرفاً نفی وجود، که خود هستی و از

این حیث زیربنای عالم است.

پس از هگل نیز مسئله عدم کم و بیش در فلسفه باقی ماند و توسط کسانی چون شوپنهاور و نیچه مورد بحث قرار گرفت؛ اما از مهمترین فیلسوفانی که در قرن بیستم به مسئله عدم توجه نشان داد، هایدگر است. هایدگر اگرچه در دوره اول تفکرش توجه علنی به مسئله عدم نشان نمی دهد؛ اما از فحوای کلام او در آثاری چون هستی و زمان چنین بر می آید که او توجهی به مسئله عدم نیز داشته و چنان که بعدها در مقدمه متافیزیک چیست اظهار می کند، پرسش از عدم به موازات پرسش از هستی شکل می گیرد. هایدگر به طریق خاص خودش، که همانا گام زدن در راه هستی شناسی است و با توسل به آنچه او آگزیستانسیال‌های دازاین (خصلت های وجودی دازاین) می خواند، مسئله عدم را واکاوی و تحلیل می کند.

مسئله عدم اگرچه در سنت فلسفی غرب در برهه های زمانی خاصی مطرح شده؛ اما در تفکر شرق از ابتدا مطرح بوده و از بنیادی ترین ارکان تفکر بودیستی و نیز از مفاهیم اصلی ادیان شرقی به شمار می آمده است. در تفکر دائو^۲ عدم حالتی است که پیش از به هستی آمدن واقعیت، در کار بوده است. (پاشایی، ۱۳۸۵، ص ۱۵۰) به بیان دیگر ساحت عدم و رای نفی و اثبات عالم مادی است. برای روشن تر شدن مفهوم عدم در این تفکر نقل قولی از جوانگ زه را که عسکری پاشایی در کتاب دائو: راهی برای تفکر آورده است بیان می شود؛ جوانگ زه می گوید:

«ای کاش رنج‌هایت را بزدایم و اندوه را از تو دور دارم، و آن گاه تو تنها با دائو در سرزمین هیچ بزرگ^۳ سیر بخواهی کرد.» (همان، ص ۱۵۱)

هم چنین در سنت بودیسم ژاپنی و مکتب ذن بودیسم نیز مسئله عدم بسیار مورد تأکید قرار گرفته است. در آموزه های ذن بودیسم، عدم به مثابه «همه چیز» و اساس و زیر بنا مطرح می شود. عدم ماورای هستی و از این رو تعیین بخش آن است. عدم قابل وصف نیست، چون عدم است؛ اما از این حیث که قابل توصیف نیست و تعیینی ندارد نباید نفی تلقی شود. عدم حتا نفی بودگی را هم بر نمی تابد. عدم و رای نفی و اثبات و و رای حالت های این جهانی است. عدم نه خدای اکهارتی است و نه هستی محض هگلی و نه هیچ چیز دیگر. عدم تنها عدم است و بس.

نیشیدا/ کیتارو، فیلسوف مشهور ژاپنی قرن بیستم، از جمله فیلسوفانی که در این سنت فکری رشد کرده است. آرای نیشیدا/ در عین حال که رنگ و بوی غربی دارد، بشدت متأثر از سنت فکری بودیسم است. از جمله مفاهیمی که در اندیشه این فیلسوف جایگاه



اساسی دارد، مفهوم عدم است. مفهوم عدم در تفکر نیشیدا/ مفهومی متعین و تعریف شده نیست. نیشیدا/ همواره از تعریف عدم سر باز زده است و بیشتر از آن که به چیستی آن پردازد، آن چنان که مثلاً هایدگر پرداخته، به کارکردهای آن توجه نشان داده است- و البته نمی‌توان نیشیدا/ را از این بابت شماتت کرد؛ چرا که تعین پذیری، خاصیت هستی است و عدم اساساً یعنی نامتعین. نیشیدا/ در کتاب تحقیقی در باب خیر می‌گوید که فلسفه غربی، حقیقت را هستی می‌داند؛ حال اینکه فلسفه شرقی آن را عدم می‌داند. عدم مطلق نیشیدا/ به هیچ وجه مفهوم هستی شناختی ندارد و متضاد هستی نیست. عدم مطلق نفی نفی است. (Heisig, 2001, p.63)

براین اساس می‌توان گفت که تصور نیشیدا/ از عدم، آمیزه‌ای است از مفهوم عدم در سنت بودیسم و برداشت‌های غربی-مسیحی آن. نیشیدا/ نه تنها عدم را یک مفهوم متعالی می‌داند؛ بلکه آن را زیر بنای هستی معرفی می‌کند و از این لحاظ با نظر اکهارت مبنی بر جایگاه عدمی خدا، هم سویی می‌یابد. در یک کلام عدم در تصور نیشیدا/ تنها عدم است و بس. (Schinzinger, 1966, p. 36)

نگارندگان در این نوشتار برآنند با تبیین توأمان مفهوم عدم در هایدگر و نیشیدا/، به بررسی تطبیقی این مفهوم نزد این دو متفکر پردازند و در نهایت به این پرسش اساسی پاسخ گویند که: مفهوم عدم در هایدگر و نیشیدا/ تا چه اندازه به یکدیگر نزدیک است؟ برای این منظور لازم است ابتدا مفهوم عدم در نظر هر دو فیلسوف را بررسی شود.

۱. هایدگر و عدم

مفهوم عدم در هایدگر نخستین بار و به نحوی اساسی در رساله «متافیزیک چیست»^۶ نمودار می‌شود. هایدگر این رساله را با این پرسش لایب نیتسی می‌آغازد که «چرا موجودات هستند، به جای آن که نباشند؟» (هایدگر، ۱۳۸۳، ص ۱۵۸) هایدگر با این پرسش دست به کار امری خطیر می‌شود و آن پرسش از عدم است. و شاید به دلیل همین توجه هایدگر از هستی به سوی عدم است که این رساله را از نخستین گام‌های چرخش فکری او برشمرده‌اند.

هایدگر می‌گوید: وقتی ما می‌پرسیم «عدم چیست؟»- عدم چه است؟- پیشاپیش آن را چون یک موجود، یک هست، فرادید داشته‌ایم. از همین رو مطرح کردن این پرسش از آغاز درگیر تناقض است. پس هایدگر دست به دامان منطقی و خرد می‌شود. بر این اساس، عدم نفی کلیت موجودات است. البته هایدگر بدین حد بسنده نمی‌کند و پا را فراتر می‌گذارد؛ به عقیده او نه تنها «نه» و «نفی شدگی» مبنای عدم نیستند؛ بلکه اساساً

عدم آغازین تر از هر دو اینهاست. بنابراین پرسش از عدم وارد مرحله تازه‌ای می‌شود که هایدگر با ربط‌های هستی‌شناختی آن را پی می‌گیرد. در این مرحله مفهوم عدم از مفهوم «نه» معمولی فراتر می‌رود و با این فراروی مبانی منطقی تفکر، یا به قول هایدگر عقل اعداداندیش، کارکرد خود را از دست می‌دهد. عقل اعداداندیش چگونه دست اندر کار پرسش از امری تواند بود که اساساً می‌خواهد درباره آن هیچ نداند؟ (هایدگر، ۱۳۸۳، ص ۱۶۶) هایدگر عقیده دارد که برای پرسش از عدم، راهی دیگرگونه باید جست. از اساسی‌ترین مفاهیم در این راه، مفهوم ترس-آگاهی است که در ادامه به تبیین آن پرداخته می‌شود.

۱-۱. مفهوم ترس-آگاهی

هایدگر در هستی و زمان واژه «Angst»^۷ را به کار می‌برد که مشتق از واژه لاتین «Angustia» است و ریشه یونانی‌اش «ankhos» است. یونانیان باستان «ankhos» را به معنای تشویش، اضطراب، دلشوره و دلهره به کار می‌بردند؛ اما مفهومی که هایدگر از این کلمه، که در زبان فارسی به ترس-آگاهی ترجمه می‌شود، مراد می‌کند، فراتر از این است.

ترس-آگاهی^۸، ترس به مفهوم رایج کلمه نیست. در ترس معمولی فرد می‌داند از چه می‌ترسد و موجودی معین ترسان و پریشانمان می‌کند؛ (جمادی، ۱۳۸۳، ص ۲۶) اما ترس-آگاهی حالتی وجودی است که همیشه با من^۹ است. من می‌دانم که می‌ترسم؛ اما نمی‌دانم چرا و از چه. در واقع همه آنچه می‌دانم این است که می‌ترسم.^{۱۰} «استفان مولهال در تمایز ترس و ترس-آگاهی می‌نویسد:

«می‌توان این‌گونه گفت که حالت ترس، شیئیتی معادل دارد؛ اما ترس-آگاهی

فاقد شیئیت معادل است.» (Mulhall, 2005, p.111)

به عبارت دیگر ترس-آگاهی مقدم بر هر محرک خارجی است. از همین رو به موازات این حالت «هیچ» تصویری در اندیشه من دازاین شکل نمی‌گیرد. حال آن‌که در حالت ترس، از آنجا که ترس از چیز معینی است، تصویر چیز معینی در اندیشه شکل می‌گیرد. مثلاً اگر من از عنکبوت بترسم، به موازات این رسیدن، تصویر عنکبوت در پس اندیشه من شکل می‌گیرد و در واقع آن تصویر عنکبوت است که محرک ترس من می‌شود. این ترس را هایدگر Furcht¹¹ می‌نامد. (هایدگر، ۱۳۸۹، ص ۱۸۹) که متفاوت از ترس-آگاهی است.



شاید بتوان ترس - آگاهی هایدگری را همان دلهره‌ای دانست که کسی یرگگور در تبیین‌اش می‌گوید: تا هستیم گنهکاریم و از این رو دلهره داریم. دلهره‌ای که از چیزی است؛ اما دقیقاً نمی‌دانیم از چیست. (جمادی، ۱۳۸۵، ص ۵۰۹) نیز این حالت، همان تشویش و اضطرابی است که در سراسر آثار کافکا به چشم می‌آید بی‌آنکه مبداء و منشاء معینی داشته باشد. (همان، ص ۵۰۸)

در حقیقت ترس - آگاهی نهفته در هستی دازاین است. بدین معنا تا آدمی هست، ترس - آگاهی دارد و با آن دم‌ساز^{۱۲} است. برای روشن‌تر شدن این موضوع نیاز هست مسئله هستی دازاین که هایدگر آن را به در - جهان - هستن تعبیر می‌کند، روشن گردد و سپس ترس - آگاهی از رهگذر در - جهان - هستن باز تعریف شود.

۲-۱. مفهوم در - جهان - هستن

مفهوم «در - جهان - هستن» اگرچه در کتاب هستی و زمان به گونه‌ای مرکب به کار رفته؛ اما گویای مضمونی یگانه است. شاید هایدگر با انتخاب این مفهوم مرکب می - خواهد نشان دهد که «هستی» و «جهان» مادام که در ترکیبی این چنین قرار داده نشوند، فهم پذیر نخواهند بود. (Sandemann, p.2007, p.22)

هایدگر در بند ۱۲ هستی و زمان درباره این ترکیب می‌گوید:

اصطلاح ترکیبی «در - جهان - هستن» در همین نحوه جعل‌اش نشان می‌دهد که پدیده‌ای وحدانی مورد نظر است. این یافته آغازین باید به عنوان یک کل دیده شود؛ اما تجزیه ناپذیری آن به محتواهایی قطعه مانند و قابل سرهم بندی مانع از وجود کثرتی از دقایق ساختی مقوم این تقویم نیست. (هایدگر، ۱۳۸۹، ص ۷۲)

در تحلیل این مفهوم ما با سه امر مواجهیم:

الف) «در - جهان»؛ بدان معنا که ساخت هستی شناختی «جهان» را بازجوییم و ایده جهانیت را از آن حیث که جهانیت است تعیین کنیم. به بیان ساده‌تر منظور هایدگر از تحلیل «جهان» پرداختن به هستنده‌های درون جهانی از قبیل درختان و کوهها و... که خصلتی اوتیکی (هستنده شناختی) به تحلیل می‌بخشد نیست؛ بلکه توجه به جهانیت جهان به طور کلی است که وجهی هستی شناختی در پی دارد. از این منظر جهان خصلتی از خود دازاین است. دازاین ذاتاً جهان‌مند است.

ب) آن هستنده‌ای که همیشه به نحو در - جهان - هستن است. در اینجا چیزی جستجو می‌شود که با واژه «که» [چه کسی] درباره آن پرسیده می‌شود. با توضیحی پدیده -

شناختی باید تعیین شود که چه کسی به وجه هر روزگی متوسط دازاین هست. هایدگر در پاسخ به کیستی دازاین می‌گوید:

دازاین هستنده‌ای است که همیشه خود من آنم، هستی آن همیشه از آن من است. این تعین تقویمی هستی شناختی را نشان می‌دهد نه چیزی بیش از آن را؛ اما در عین حال حاوی این بیان اوتنتیکی - هرچند به صورت خام- است که این هستنده همواره یک من است نه دیگری. پرسش «که» پاسخ‌اش را در خود من، «سوژه»، «خود» می‌یابد. «که» همانی است که این همانی خویش را در خلال تغییر رفتارها و تجربه‌های زیسته حفظ می‌کند و خود را بدین نحو با این کثرات مرتبط می‌سازد. (همان: ص ۱۵۳)

ج: در-هستن صرف؛ در اینجا باید تقویم هستی شناختی خود در-بودگی آشکار شود. در این جا هایدگر اشاره می‌کند که «ما تمایل داریم در وهله اول از عبارت در-هستن، بودن داخل... را بفهمیم.» (همان: ص ۷۳) به بیان دیگر نشان دادن هستی هستنده-ای که «داخل» در هستنده دیگر است. مانند آب داخل لیوان یا لباس داخل کمد. این هستنده‌هایی که می‌توان «در» یکدیگر بودنشان را بدین گونه تعیین کرد. همگی از نحوه وجود واحدی؛ یعنی وجود فرادستی، به مثابه اشیا بی واقع شونده «درون» جهان برخوردارند. حال اینکه در-هستن، ابدأ به هستی فرادستی شیئی جسمانی داخل (یا به تعبیری، در) هستنده‌ای فرادستی اطلاق نمی‌شود. به بیان دیگر در-هستن به معنای «داخل در یکدیگر» بودن مکانی چیزهای فرادستی نیست. «در» در اینجا حاکی از اقامت داشتن، سکونت داشتن و توقف کردن است. بدین اعتبار در-هستن یک ویژگی اساسی می‌یابد و آن اینکه تنها به دازاین قابل اطلاق است.

«در-هستن بیان صوری و آگزیستانسیال هستن دازاین است که تقویم ماهوی در-جهان-هستن را دارد» (همان، ص ۷۴)

با روشن شدن مفهوم در-جهان-هستن، اینک به ارتباط این مفهوم با مفهوم ترس-آگاهی پرداخته می‌شود:

۳-۱. در-جهان-هستن به مثابه ترس-آگاهی

هایدگر در بند ۴۰ هستی و زمان می‌گوید:

«آنچه در برابر آن ترس-آگاه می‌شویم، در-جهان-هستن است به ماهو در-جهان-هستن.» (هایدگر، ۱۳۸۹، ص ۲۴۶)



سپس این پرسش را مطرح می‌کند چه تفاوت پدیده‌ای وجود دارد میان آن‌چه ترس-آگاهی در برابر آن ترس-آگاه است با آنچه ترس در برابر آن می‌ترسد؟ آن‌چه در برابرش ترس-آگاهییم به هیچ‌رو پدیده‌ای درون‌جهانی نیست. پس ذاتاً نمی‌تواند هیچ‌گونه مرجوعیتی داشته باشد. آن‌چه در برابرش ترس-آگاهییم کاملاً نامعین است. این بی‌تعینی نه فقط عملاً مشخص نمی‌کند که کدام هستنده درون‌جهانی تهدید می‌کند؛ بلکه گویای آن است که به طور کلی هستنده درون‌جهانی اهمیتی ندارد. در این-جا جهان خصلت بی‌معنایی کامل می‌یابد. در ترس-آگاهی با این یا آن چیز که بتواند به عنوان امری تهدید کننده مرجوعیتی داشته باشد برخورد نمی‌کنیم. (همان، ص ۲۴۶)

بنابراین ترس-آگاهی «این‌جا» و «آن‌جا»ی معینی را نمی‌بیند. امر تهدید کننده «هیچ-جا» نیست و ترس-آگاهی نمی‌داند که آن‌چه در برابرش ترس-آگاه است چیست. «هیچ‌جا» بر هیچ چیز دلالت ندارد؛ بلکه در آن، ناحیه به طور کلی، یعنی گشودگی جهان به طور کلی برای در-هستن ذاتاً مکان‌مند قرار دارد. بنابراین امر تهدید کننده پیشاپیش آن‌جاست و با این حال هیچ‌جاست. هایدگر می‌گوید:

در چیزی که در برابر آن ترس-آگاهییم آنچه که هیچ چیز نیست و هیچ‌جا نیست، آشکار می‌شود. سرسختی این هیچ چیز و هیچ‌جای درون‌جهانی از حیث پدیده‌ای بدین معناست که چیزی که در برابر آن ترس-آگاهییم جهان به ماهو جهان است. بی‌معنایی کاملی که خود را در هیچ چیز و هیچ‌جا اعلام می‌کند برغیاب جهان دلالت نمی‌کند، بلکه گویای آن است که هستنده‌ی درون‌جهانی در خود چنان به کلی بی‌اهمیت است که به سبب این بی‌معنایی هستنده‌ی درون‌جهانی، تنها جهان در جهانیت اش است که هنوز خود را تحمیل می‌کند. (همان، ص ۲۴۷)

بنابراین اگر هیچ یعنی جهان به ماهو جهان، خود را به مثابه همانی نشان می‌دهد که در برابر آن ترس-آگاهییم، آن‌گاه این گویای آن است که آن‌چه ترس-آگاهی در برابر آن ترس-آگاهی است، خود در-جهان-هستن است.

به بیانی ساده‌تر می‌توان گفت این که ما خود را پرتاب شده در جهان می‌یابیم به آن معنی است که خود را در ترس-آگاهی می‌یابیم؛ ترس-آگاهی بر ما عارض (آن‌گونه که ترس عارض می‌شود) و بعد از هست شدن ما آفریده و حادث نشده است؛ ترس-آگاهی امری بلافصل، پیشین و همزاد در-جهان-هستن دازاین است و ما آن را می‌یابیم (جمادی، ۱۳۸۵، ص ۵۱۰).

در ترس-آگاهی از آن جهت که معادل اِثْرکتیو وجود ندارد، چیزها پس‌نشینی



می‌کنند. به تعبیری هایدگری از توی دست سُر می‌خورند و نمی‌شود نگاه‌شان داشت. این پس‌نشینی و سُر خوردن چیزها دازاین را در ورطهٔ دلتنگی غوطه‌ور می‌سازد. هایدگر در *متافیزیک چیست* می‌گوید:

«در آزمون لرزان این تعلیق، که درگذر آن هیچ دستاویزی برای تمسک وجود ندارد، تنها دازاین محض است که هنوز آن جاست.» (هایدگر، ۱۳۸۳، ص ۱۷۴)

و این گونه است که به تعبیر هایدگر، ترس-آگاهی عدم را آشکار می‌کند. (همان، ص ۱۷۴)

۴-۱. آشکار شدن عدم با ترس-آگاهی

پیش‌تر گفته شد که در ترس-آگاهی نوعی پس‌نشینی چیزها رخ می‌دهد؛ یعنی می‌ترسم بی‌اینکه بدانم چرا و از چه. طبیعتاً خواهم کوشید مصداقی برای آنچه مایهٔ ترس-آگاهی ام شده بیابم؛ اما هر چه می‌جویم کمتر می‌یابم. در نهایت به این نتیجه می‌رسم که آن چه موجب ترس-آگاهی من شده بود، «هیچ» بود، یا به تعبیر عامیانه می‌گویم «هیچ چیز نبود». پیش‌تر گفته شد که این هیچ چیز نبود، جهان به ماهو است. اینک افزوده می‌شود که آنچه در اینجا رخ می‌دهد؛ یعنی رویگردانی کلیت چیزها، ما^{۱۳} را در حالتی قرار می‌دهد که می‌دانیم چیزی هست که هرگز عیان نمی‌شود. (جمادی، ۱۳۸۳، ص ۲۸) این حالت، که نوعی معلق ماندن است، ما را با ما وامی‌گذارد. وقتی که همه چیز از کف می‌رود، درست در لحظهٔ این دریافت، مهی غلیظ ما را فرا می‌گیرد و این همان عدم است. هایدگر در *متافیزیک چیست* می‌گوید:

ترس-آگاهی کلام را در کام می‌خکوب می‌کند؛ زیرا که موجودات از کف برون می‌سرنند و در کل فرو می‌روند و هم از این رو همانا عدم از هر سو هجوم می‌آورد و فراروی آن ادای لفظ «هست» از هر نوعی خاموش می‌گردد. این که ما در حالت خوف و غرابت ترس-آگاهی می‌کوشیم تا پردهٔ سکوت تهی را با سخنانی بی‌اختیار پاره کنیم، تنها نشانی از حضور عدم است. (هایدگر، ۱۳۸۳: ص ۱۷۴-۱۷۵)

اما ترس-آگاهی ادراک عدم نیست؛ بلکه عدم «از طریق» ترس-آگاهی و در ترس-آگاهی آشکار می‌شود. بنابراین در ترس-آگاهی رویارویی با عدم و موجودات در کلیت‌شان، با هم یکی می‌شوند؛ (همان: ص ۱۷۶) اما مراد از این سخن چیست؟ هایدگر می‌خواهد بگوید در ترس-آگاهی، تنها از آن جهت که موجودات در کلیت-شان به تصور در آمده‌اند، از کف ما لغزیده‌اند و در نتیجه ما خود را در هاله‌ای هولناک

یافته‌ایم، با عدم روبرو گشته‌ایم. به عبارت دیگر رویارویی با عدم نتیجه تصور کلیت موجودات است؛^{۱۴} اما این بدان معنا نیست که موجودات در کلیت‌شان نفی شوند تا از پس نفی آن‌ها عدم باقی بماند. آن‌جا که ترس-آگاهی خود را در قبال کلیت موجودات به راستی در غایت ناتوانی می‌یابد، موجودات چگونه می‌توانند حاضر باشند؟ عدم خود را با موجودات و به موجودات آن‌گاه که هم چون فروغزندگان در یک کل هستند، اظهار می‌کند.

در روشن شب عدم ترس-آگاهی گشودگی آغازین و اصیل موجودات به ماهی موجودات بدین سان مجال بروز می‌یابد که آن‌ها موجودات اند، نه عدم. باید توجه داشت که این «نه عدم» که در اینجا از آن سخن گفته شد، صرفاً نوعی توضیح که بعداً اضافه شده باشد نیست؛ بلکه در اساس امکان پیشاهنگِ افتتاح‌پذیری موجودات؛ یعنی هستی است. ذات عدمی که از سرآغاز نیستکار است نهفته در این است که عدم، دازاین را برای نخستین بار فراروی موجود به ماهو موجود قرار می‌دهد. (همان، ص ۱۷۸)

چنان‌که پیش‌تر اشاره شد عدم آشکار شده از رهگذر ترس-آگاهی، هستی را فراپیش می‌نهد.

«تنها بر بنیاد گشودگی سرآغازین عدم است که دازاین انسانی را توان رویکرد و رهیافت به موجودات است.» (همان، ص ۱۷۸)

به بیان دیگر هستی و عدم، از آن جهت که هستی خود ذاتاً محدود است و تنها در فراداشت دازاین از عدم آشکار می‌گردد، همبسته یکدیگرند.

۲. نشییدا و عدم

۲-۱. عدم در ذن بودیسم

مسئله عدم در تفکرات ذن بودیسم^{۱۵} تحت عنوان عدم مطلق^{۱۶} (به ژاپنی mu) مطرح می‌شود. البته این عدم مطلق مفهومی صرفاً نفی‌کننده نیست و در واقع به نوعی همانند نفی و پذیرش است. به تعبیر شیروترو در کتاب چشم بود:

«عدم مطلق حاصل تصادم نفی دائمی^{۱۷} و تصدیق رک و راست^{۱۸} است به گونه ای که این وضعیت نه نفی است و نه تصدیق.» (Franck, 2004, p.160)

در متون تاریخی ذن بودیسم مفهوم عدم مطلق توسط سه شکل به تصویر کشیده

شده است. نخستین شکل دایره‌ای است تهی که متن متناظر آن این عبارت است: «[امور] مقدس و دنیوی هر دو بی هیچ اثری ناپدید می‌شوند.» (Ibid, p. 161) در واقع این دایره تهی بیان‌گر عدم مطلق به مثابه نفی ریشه‌ای است. دایره تهی حاکی از ناپدید شدن هر آنچه است که نافی دیگری است. به دیگر سخن نفی هر گونه ثنویت؛ نه دینی نه دنیوی، نه درونی نه متعالی، نه سوژه نه ابژه، نه هستی نه هستنده. البته این به معنای پذیرش وحدت‌گرایی هم نیست. چه، خود وحدت‌گرایی نیز به طریق اولی مستلزم تصور غیر خود و در نتیجه ثنویت است. نه دو و نه یک؛ و این عدم مطلق است.

دومین شکل تصویر درختی است غرق در گل در کنار یک رودخانه. متن متناظر این تصویر عبارت است از: «تا بی کران در پی رود روان باش هم‌چنان که او روانه است. هم‌چنان که شکوفه‌های سرخ می‌شکوفند.» (Ibid, p. 162) این تصویر البته یک منظره عینی و خارجی نیست؛ هم‌چنان که یک منظره روانشناختی که گویای حالات درونی فرد باشد هم نیست. (نباید فراموش کرد که ثنویت از میان رفته و مفاهیمی چون درونی و بیرونی معنا ندارند.) این تصویر در واقع نمودی است از خویشتن‌عاری از خویش. شکوفایی درخت و گذرندگی رود هر دو بیان‌گر رهایی عاری از خویش‌بودگی است. طبیعت که نماد آن درختان شکوفا است، تبیین‌کننده رستاخیز خویشتن‌عاری از خویش است. نکته حایز اهمیت در این‌جا این است که معادل چینی-ژاپنی واژه طبیعت احتمالاً دلالتی ضمنی بر «هستی بیرون از خود» دارد. اگر انسان در عدم خود و از این رو از درون خود، گل‌ها را به مثابه شکوفندگان بیرون از خود تجربه کند، بنابراین می‌تواند خود را بیرون از خویشتن دریابد؛ به بیان دیگر هم-چنان که گل می‌تواند با نظر کردن به گل‌های دیگر، حال خود را دریابد، انسان نیز می‌تواند بیرون از خویش، خود را درک کند.^{۱۹}

سومین شکل، تصویر مواجهه یک پیرمرد و یک جوان در راه است؛ اما این رویارویی، به مفهوم حضور دو شخص متفاوت نیست. عبارت متناظر این تصویر، «یک پیرمرد و یک جوان» به معنای خود-آشکارگی عاری از خویش^{۲۰} پیرمرد است. خویشتن‌در عاری از خویش‌بودگی‌اش، چنان است که هر آنچه بر دیگری رود، گویی بر او رفته است. این همدلی دومین رستاخیز خویشتن‌عاری از خویش خواهد بود. خویشتن، در عدم مطلق گشوده می‌گردد و خود را به مثابه «بینابین»^{۲۱} آشکار می‌کند. من، من و تو هستم و من و تو، من هستم. آنچه در این‌جا رخ می‌نماید تعیین خویشتن به مثابه یک خویشتن مضاعف بر پایه عاری از خویش‌بودگی در عدم است.



یک تصادم میان خود-بستگی مطلق و وابستگی محض که از رابطه من-تو فراتر می-رود.

بنابراین در عدم مطلق تضادها در برون ایستی همدلانه رنگ می‌بازد. چونان دایره‌ای تهی که نه وحدت است نه کثرت. چونان شکوفه‌ها که باهم‌اند و تنها‌اند، در خویشتن-اند و برون از خویش، هستند و نیستند و چونان پیرمرد و جوانی که یکدل‌اند و یگانه.

۲-۲. خود-ناتحدید

مفهوم خود-ناتحدید^{۲۲} آن‌چنان که بر می‌آید اشاره به بیرون شدن از خود و رفتن به فراسوی مرزها دارد. برای مثال در حکم «من پرنده را دیدم» نوعی محدود بودن نهفته است؛ اما زمانی که گفته شود «کسی که من است پرنده را دید» در واقع از مرزهای «من» بیرون رفته و محدودیت را پشت سر گذاشته می‌شود. *نیشید!* با برساختن این مفهوم بر آن است که با دیدی بیرون از سوژه، سوژه و ابژه‌ها را توأمان نظاره کند. به عقیده *نیشید!* در عدم وضعیت خود-ناتحدید غالب است. (Baek, 2008, p. 83) آن‌چنان که پیش‌تر گفته شد عدم ساحت تهی شدن از خویش و پیوستن به غیر خود است. مادام که «من» پرنده را می‌بینم، نوعی مرزبندی میان من و غیر من وجود دارد. «من» یک کلیت مستقل نسبت به جهان خارج و از جمله پرنده است؛ اما وقتی «کسی» که من است پرنده را می‌بیند، در واقع من از «من» خارج شده‌ام و «من» را به مثابه جزئی از یک کل که عالم خارج باشد می‌بینم. در این وضعیت «من» و پرنده دارای یک وضعیت مشابهیم. «من» پرنده است و پرنده «من».

۲-۳. نا-خود

یکی از کارکردهای مسئله عدم در تفکر *نیشید!* مفهوم «نا-خود»^{۲۳} است که ریشه در سنت بودیسم دارد. این مفهوم که در بودیسم با لفظ «Anatman» به کار می‌رود، به غیاب نفس یا عدم حضور یک من متعین اشاره دارد. به طور کلی در بودیسم چیزی به نام نفس یا جوهر نفسانی که به «self» تعبیر می‌شود وجود ندارد. در این رابطه سوزوکی نگاه علمی به خود یا نفس را رد می‌کند و می‌گوید که شناخت علمی از خود، شناخت راستین نیست؛ زیرا که این شناخت خود یا نفس را ابژه می‌کند. (Suzuki, 1956: p. 17) *لوتیس روی* در کتاب *آگاهی عرفانی* می‌نویسد:

«نیشیتانی معتقد است اگرچه اروپائیان گذشته سوژکتیویسم (Subjectum) را اساس فهم از وجود انسان قرار دادند، اما آنان من [که در شرق اساس وجودی

انسان است [مفهومی نا-سوئیژکتیو است.] (Roy, 2003, p.158)

نا-خود، خویشتن است؛ اما عاری از خویش و تهی گشته. چیزی همواره بینابین هست و نیست. هم خود است، هم دیگری. پیرمردی است که جوان است و جوانی است که پیرمرد است؛ و در عین حال هیچ کدام نیست. به عقیده نیشیلا/ نفس یا سوژه خود-مرکز باید به فراسوی اندیشه و ادراک برود تا خود-بودگی اش را در یک خود راستین و حقیقی گم کند. از آن جا که خود هنوز مثل نفس ارسطویی دارای جوهر است، باید به فراسوی جهان محسوس برود تا خود را به مثابه امری نا-جوهری بازشناسد. این اندیشه نیشیلا/ نیز ریشه در بودیسم دارد. در سنت بودیسم یک من کلی و جهانی وجود دارد که در همه اشیا زنده حلول یافته و مختص فردیت یک شخص نیست؛ اما در عین حال بودیسم آگاهی آگوی فردی را حفظ می کند و به موازات این امر من یا آگو را در تمامی اشیا ذی حیات که قادر به احساس و ادراک اند به رسمیت می شناسد. این وحدت و یگانگی ذهن و شیء است که در بودیسم به «سونیاتا»^{۲۴} یا «تهی - بودگی» معروف است.

۴-۲. سونیاتا

واژه سونیاتا در انگلیسی به مواردی چون «voidness»، «relativity»، «nonsubstantiality»، «nothingness» و «emptiness» ترجمه شده است. (Ornatowski, 1997: p. 92-115) چنین به نظر می رسد که در این میان دو واژه «nothingness» و «emptiness» یعنی عدم و تهی-بودگی بهتر از بقیه معنای سونیاتا را می رسانند. سونیاتا در زبان ژاپنی معادل «Ku» و در زبان چینی معادل «kong» است؛ (Zhang, 2006, p.69) اما مضمون و مفهوم سونیاتا هم به حالت دینی به آگاهی و هوشیاری اشاره دارد و هم به معنای تمرکز در تأمل است. سونیاتا آن خلصه بی خویشتنانه عدم است. آن لحظه اندیشه که به اندیشه می اندیشیم. سونیاتا یک حالت منفی نیست؛ بلکه ورای نفی و اثبات، ورای بودن و نبودن است. سونیاتا حالتی است که نفس در یک تجربه محض مجرد، انعکاس خود را در خود می بیند؛ یعنی آن گاه که نفس از همه چیز جز خود تهی باشد و در این هنگام نفس دیگر نفس نیست؛ بلکه خود سونیاتا است. به عقیده سوزوکی سونیاتا ربطی به خود تجربی جهان محسوس ندارد؛ چرا که در این صورت ما کماکان در گیر ثنویت هستیم. سونیاتا توأمان، سوژه و ابژه فهم است. فهمیدن سونیاتا، فهم سونیاتا از خود است. هیچ بیننده خارجی در کار نیست.



سونیاتا خود بیننده خویشتن است. (Roy, 2003: p.157) سالی کینگ در مقاله‌ای با عنوان «دو نمونه معرفت‌شناختی برای تأویل عرفان‌گرایی»، سونیاتا را به مثابه یک «ضد مفهوم»^{۲۵} در نظر می‌گیرد و می‌نویسد:

تهی-بودگی خود می‌بایست به مثابه تهی قلمداد شود. به بیان دیگر کسی که تهی-بودگی را هم چون اصلی ثابت برای آشکار کردن اشیا، آن چنان که هستند، بفهمد، به درستی آن را درک نکرده است؛ چرا که حقیقت تهی-بودگی اساساً کارکردی مفهوم‌گریز دارد. تهی-بودگی از فراچنگ آمدن هر مفهومی جلوگیری می‌کند. (King, 1988, p. 263)

۲-۵. تجربه محض

مفهوم «تجربه محض»^{۲۶} یکی از کلیدواژه‌های فلسفه نیشیدا است. نیشیدا در کتاب تحقیقی در باب خیر درباره این مفهوم چنین می‌نویسد:

وقتی شخص مستقیماً حالات آگاهی خودش را تجربه کند، دیگر نه سوژه‌ای هست نه ابژه‌ای؛ و معرفت و متعلق معرفت کاملاً باهم متحدند. این ناب‌ترین شکل تجربه است. (Burns, 2006, p.193)

تجربه محض در واقع شهود یگانگی و وحدت واقعیت است؛ اما این وحدت از آن-جا که در زمان آشکار می‌شود، ایستا نیست؛ بلکه پویاست. در این تجربه محض، ثنوتی بین سوژه و ابژه دیده نمی‌شود و ما بی‌واسطه، هم از خود و هم از واقعیت شناخت داریم. از سوی دیگر ما به عنوان صاحبان تجربه محض، دارای آگاهی فعال هستیم و چون فعالیت ذاتی آگاهی است و آگاهی نیز در نهایت جدا از واقعیت نیست، لذا واقعیت فعالیت آگاهی است و این واقعیت فعال، یگانه فعالیت و یگانه واقعیت است. (Heisig, 2001, p.46)

البته باید توجه داشت که تجربه محض با تجربه به شکل معمول چه تفاوتی دارد؟ به عقیده نیشیدا تجربه در شکل اصیل و اولیه‌اش، تجربه افرادی مجهز به حواس و توانایی‌های ذهنی که می‌خواهند با جهان بیرونی تماس برقرار کنند نیست؛ بلکه آن از سوژه تجربه کننده و ابژه تجربه شده فراتر می‌رود و فرد برآیند آن است نه بالعکس. او در تحقیقی در باب خیر می‌نویسد که:

لحظه دیدن یک رنگ یا شنیدن یک صدا نه تنها مقدم بر این فکر است که رنگ یا صدا فعالیت یک شیء خارجی است بلکه همچنین مقدم بر این حکم است که رنگ یا صدا چیست. (Nishida, 1990, p.3)

۶-۲. خود آگاهی

نیشید/ بر اساس همین تجربه محض خود آگاهی^{۲۷} را نیز تبیین می کند. به عقیده او صورتی از آگاهی وجود دارد که باطناً در درون خودش به خود می اندیشد یا خود را مثل آینه در خودش منعکس می سازد. در این حالت بین آنکه می اندیشد و آنچه که اندیشیده می شود تمایزی وجود ندارد و به قول فیلسوفان اسلامی اتحاد عاقل و معقول رخ می دهد. به نظر او در خود آگاهی، تجربه مستقیم و اندیشه متحد می شوند. نیشید/ با تحلیل خود آگاهی به مسئله کلیات نیز می پردازد. آن چنان که هویداست در فلسفه غرب بین ذهن و عین شکاف هست و در فلسفه دکارت این شکاف به اوج رسیده است. به سخن دیگر ذهن از طریق تصورات جهان را در خود بازنمایی می کند و این امر منجر به مسأله غامض ثنویت^{۲۸} می شود. راه حل نیشید/ برای این ثنویت این است که بگوییم جهان خودش را در هر چیز همچون آینه نشان می دهد؛ یعنی هر چه در جهان هست آینه ای از جهان است. به این معنا این جهان است که از خودش آگاه است. هیچ راه برون رفتی از آن نیست. به نظر نیشید/ خود آگاهی فرد بازتاب کوچکی از جهان است. او با انتقاد از مفهوم جوهر و کلیات ارسطو که نقش اصلی را در آگاهی غربی ایفا می کنند معتقد است که در آگاهی مورد نظر او جایی برای کلیات وجود ندارد.^{۲۹}

۷-۲. مسئله مکان یابی عدم

۱-۷-۲. نظریه منطق مکان نیشید/

نظریه مهم نیشید/ که همانند آهن ربا تمامی اندیشه های دیگر او را به طرف خود می کشد، نظریه «منطق مکان»^{۳۰} اوست. منظور از مکان در این نظریه به زمان و مکان خاصی اشاره ندارد؛ بلکه به نقطه؛ انتزاعی اشاره دارد که در آن یک عملی رخ می دهد. به سخن دیگر طبق این نظریه هدف نفس این است که دیدگاهی یا مکانی را برای خود بدست بیاورد که بتواند از موضع و مکان سوژه ناظر به ابژه فرا رسد و خود را از موضع و منظر ابژه ببیند. بنابراین این نظریه به جایگزینی دیدگاهها اشاره دارد. نیشید/ می گوید که

«این طور نیست که اول یک «من»ی اثبات می شود که بر جهان نگاه می کند و شیئی در میان اشیاء جهان هست و حکم صادر می کند؛ بلکه من از همان ابتدا به کل میدان تجربی تعلق دارم و وابسته ام. من یک مرکز یا قطب در آگاهی نیستم - آن طور که هوسرل می گفت - بلکه من خود رویداد آگاه شدن هستم» (Heisig,)



(2001, p.77)

به سخن دیگر نیشیدا معتقد است که

«این طور نیست که من آگاه هستم یا آگاهی به من تعلق دارد یا صفت من است؛ بلکه آگاهی عبارت است از من و من به آگاهی تعلق دارم.» (Ibid, p.78)

۲-۷-۲. مکان عدم

مکان عدم^{۳۱} ریشه در مفهوم «topos» افلاطونی و «hypokeimenon» ارسطویی دارد و بر اساس آن عدم به مثابه یکتایی مکان تعریف می‌شود. ارسطو در کتاب فیزیک مکان را «نخستین حد نامتحرک شیء حاوی» تعریف می‌کند.^{۳۲} بر این اساس هر شیئی که هست، الزاماً در مکانی است. مثلاً کتاب در کیف است؛ یعنی مکان کتاب، کیف است؛ اما بحثی که نیشیدا مطرح می‌کند این است که بایستی «مکان حقیقی» اشیا بازیافته شوند. بر این اساس دیدگاه نیشیدایی جمله «مکان کتاب، کیف است.» را در یافتن مکان واقعی کتاب قانع کننده نمی‌داند؛ چرا که می‌توان پرسید «مکان کیف کجاست؟» و اگر مثلاً بگوییم «میز»، باز می‌توان پرسید «مکان میز کجاست؟» و همین‌طور تا آخر.

«نیشیدا بر این عقیده است که مکان نهایی و از این رو واقعی هر شیئی همانا عدم است.» (Heisig, 2001, p.74)

یوشینوری در کتاب چشم بود، برای روشن شدن مفهوم مکان عدم، هایکویی از باشو می‌آورد: «قورباغه‌ای در برکه جهید، آب صدا داد.» (Franck, 2004, p.190) یوشینوری در این جا تصریح می‌کند که اگر شما خود را جای قورباغه‌ای که در برکه جهیده بگذارید، به هیچ وجه مسئله را درک نخواهید کرد؛ چرا که در این صورت برکه، مکان قورباغه قلمداد می‌شود. در عوض بایستی قورباغه، برکه و صدای آب همگی یک جا و به مثابه یک کلیت غیرقابل گسست فرض شوند که مکان واقعی آن‌ها عدم است. در این صورت تنها یک مفهوم ظاهر می‌شود و آن «سکوت» است. جهیدن قورباغه در آب اگرچه صدایی ایجاد می‌کند اما این صدا از آن جا که خود جزئی از آن کل است، در نتیجه جزئی از سکوت مسلط بر آن کلیت نیز خواهد بود. صدا در عین سکوت، دیدن در عین ندیدن. بودن در عین نبودن.

مثال دیگری که یوشینوری می‌آورد یک شعر کهن چینی است: «پرنده گریست و کوهساران هم چنان ساکت بود.» (Ibid, p.190) در این مثال نیز صدای پرنده اگرچه



صداست، اما سکوت فضا را برهم نمی‌زند. به بیان دیگر در عین حضور صدا، سکوت مسلط است. آنچه حقیقت مطلق است، سکوت است- اگر چه که صدای پرنده نیز توهم نیست. در تفکر شرقی انسان از طریق درک مستقیم یا دیده بصیرت می‌تواند هستی هستندگان را مشاهده کند؛ اما انسان متعاقب این دیدن هستی، عدم را نیز- که به زعم نیشیدا/ اساس همه چیز است- می‌بیند. هم چنان که صدای پرنده مانع سکوت مسلط کوهستان نمی‌شود، دیدن هستی نیز مانع ادراک عدم نخواهد بود. عدم بنیان همه چیز است و هم چنان که مفهوم مکان مفهومی نامتغیر است، بنیانی بودن عدم نیز چنین است؛ اما نیشیدا/ چگونه عدم را مکان یابی^{۳۳} می‌کند؟ برای پاسخ به این پرسش، تشریح مفهوم اکنون جاودان لازم می‌آید.

بر اساس مفهوم اکنون جاودان، هستی هر آنچه که در جهان است در زمان حاضر است. به بیان دیگر همه چیز در حال است، نه در گذشته و یا آینده. در زمان حال درک هستی دیگری به مثابه هستی تجزیه‌ناپذیر و ابدی^{۳۴} است. بر این اساس خویشتن به مثابه یک هستی تجزیه‌ناپذیر تعین می‌یابد. اما زمان متشکل از لحظات حال است و این لحظات حال اند که مبدل به گذشته و آینده می‌شوند. از تجمع این گذشته-حال-آینده چرخه‌ای بی‌نهایت حاصل می‌آید که در مکان عدم جای دارد. بنابراین در مکان‌یابی عدم، خود تجزیه‌ناپذیر بر پایه اکنونیت جاودان نقشی محوری دارد.

به عقیده نیشیدا/ نه تنها گذشته، که آینده نیز ریشه در اکنون جاودان دارد. همه چیز از ناکجا به اکنون می‌آید و از اکنون به ناکجا می‌رود. شکوفه‌ها در اکنون‌اند و رود در اکنون جریان دارد. دیدار پیرمرد و جوان نیز در اکنون روی می‌دهد. عدم مطلق بدون اکنون جاودان ممکن نیست و از سوی دیگر اکنون جاودان خود در مکان عدم قرار دارد.

بر اساس تفکر نیشیدا/ جهان هستی در نهایت بر عدم واقع است. جیمز هایسیگ در کتاب فیلسوفان عدم ضمن تصریح این مسئله می‌گوید:

«نیشیدا مکان عدم را نه تنها به مثابه ی پس زمینه، که به مثابه ی پیش نمای همه

چیز ترسیم می‌کند.» (Heisig, 2001, p.74)

به بیان دیگر هم چنان که گفته شد، نیشیدا/ علاوه بر اینکه بنیان همه چیز را عدم می‌داند، هم چنین عقیده دارد که همه چیز عدم را می‌نماید. مفهوم مکان عدم در واقع نوعی تقابل با آن چیزی است که در سنت غربی وجود دارد و بر اساس آن بنیان همه چیز بر هستی نهاده شده است.

۸-۲. عدم به مثابه خدا

آن چنان که گفته شد مبنای همه چیز، از جمله واقعیت، به نزد نیشیدا/ عدم است. بر این اساس واقعیت در معرض دیالکتیک وجود و ناوجود قرار دارد. به عبارت دیگر این همانی هر چیز وابسته به تناقض مطلق است. از همین رو نیشیدا/ بر این باور است که خدا، ذاتاً هم هست و هم نیست و این تناقض ذاتی است. به نظر او خدا در این جهان همه جا هست و هیچ جا نیست. خدای مطلق باید در خود این خصلت خود-نفی کنندگی را داشته باشد و به شرّ نهایی تن در دهد. از این منظر جهان، جهان شر هم هست. شرّ آن، از خود-نفی کنندگی خدا ناشی می‌شود. بنابر این «مطلق حقیقی (خدا) به شکل دیالکتیک نفی و ایجاب خودش وجود دارد.» (Nishida, 1993, p.75) نکته مهم اینجاست که

«نیشیدا/ آگاهی از عدم مطلق را «عشق» می‌داند و بر این باور است که خدای متعالی، خدای حقیقی نیست؛ خدای حقیقی باید خدای عشق باشد.» (اصغری، ۱۳۹۲، ص ۱۴۳)

نیشیدا/ متأثر از تفکر مسیحی بر این باور است که آموزه مسیحیت مبنی بر آفرینش جهان از عشق، مستلزم خود-نفی کنندگی مطلق است؛ از همین رو خدا عشق است. (Nishida, 1993: p.100) نیشیدا/ با مقایسه این عشق با عشق الهی در مسیحیت به این نتیجه می‌رسد که عشق مسیحی، مانند عشق انسانی نیست که به معنای عروج شخص به سوی خدا باشد؛ بلکه هبوط خدا به نزد انسان است. (Heisig, 2001, p.46) نیشیتانی کیچی، از شاگردان معروف نیشیدا/، درباره عشق خدا در فلسفه نیشیدا/ می‌نویسد:

نیشیدا/، همچنین از عشق خدا و آزادی خدا صحبت می‌کند. هر دو موضوعاتی هستند مرتبط با شخصیت خدا، به مثابه شخص بزرگی که بنیاد عالم است. وی می‌گوید که خدا به این معنی آزاد است که او شالوده تمام اشیا است و چیزی جدا از او وجود ندارد و کثرت اشیا همگی برخاسته از ذات درونی خداست. به این معنا خدا به طور مطلق آزاد است. (Nishitani, 1991, p.76)

توصیفاتی که نیشیتانی از خدای نیشیدا/ می‌آورد، از جمله اینکه شالوده همه چیز است و چیزی جز او وجود ندارد، قویاً دالّ بر این است که نیشیدا/ همان منظوری را از مفهوم خدا مراد می‌کند، که تحت تأثیر ذن بودیسم، از عدم مطلق پرورانده. بر این اساس خدای مورد نظر نیشیدا/، متعالی از جهان و نفس انسان نیست؛ بلکه خدا در اندرون روح انسان و در بطن جهان حضور دارد. این خدا خصلت متضاد وجود و عدم

را توأمان دارد. او بنیاد واقعیت است. انسان او را از طریق تجربه بی‌واسطه شهود می‌کند، اگرچه این شهود معنای فلسفی ندارد. خدا وحدت‌بخش آگاهی انسان با جهان است. او خود تجربه ناب است. (اصغری، ۱۳۹۲، ۱۴۴) از این رو عدم مطلق است.

۳. هایدگر و نیشیدا در یک نگاه

چنان‌چه توأمان به مسئله عدم نزد این دو فیلسوف بنگریم، نخستین مسئله‌ای که توجه را جلب می‌کند، طریق مواجهه هر یک از آن‌ها با عدم است. هایدگر با رهیافت هستی‌شناختی و از طریق مطرح کردن خصلت‌های ذاتی دازاین، از قبیل در-جهان-هستن و ترس-آگاهی، وارد بحث می‌شود و نیشیدا/ با نوعی بصیرت بودیستی و با مفاهیمی چون نا-خود، خود-نا-تحدید، سونیاتا و تجربه محض. در واقع هایدگر با توسل به انگاره‌های فلسفه هستی‌شناسی مفهوم عدم را ردیابی می‌کند؛ حال اینکه عدم برای نیشیدا/ هرگز قابل ردیابی هم نیست و اساساً فلسفه او وجه انتزاعی^{۳۵} به معنای هایدگری را ندارد. وضعیت عدم نیشیدایی و رای انتزاعیت و انضمامیت، و رای درک و مشاهده است؛ و از همین رو یک وضعیت نامتعیین است. با این حال چنان‌که در ادامه خواهد آمد از جهات بسیاری با عدم هایدگری قابل مقایسه است.

البته توجه به این نکته ضروری است که قول به رهیافت اونتولوژیک هایدگر به عدم، هرگز به معنای آن نیست که هایدگر مفهوم عدم را متعین و شسته رفته در ویرین فلسفه‌اش می‌گذارد. آن فیلسوف نظام‌مندی که هستی و زمان را نگاهشته است، وقتی به مفهوم عدم می‌رسد، نه تنها نظام‌سازی را یکسر رها می‌کند، بلکه اساساً مفاهیم و واژه‌های سنتی فلسفه را فاقد کارکرد می‌شمارد و با بیانی شبه ادبی به این مفهوم می‌پردازد. توگویی ساحت عدم نه ساحت عقل اعداداندیش که ساحت تجربه محض است. بنابراین عدم هم چنان که برای نیشیدا/ ابژه نمی‌شود، برای هایدگر نیز ویژگی ابژکتیو ندارد. هایدگر در متافیزیک چیست آشکارا به این مسئله اشاره می‌کند:

عدم در ترس-آگاهی آشکاره می‌گردد؛ اما نه چونان موجود. بعیدتر آن‌که عدم داده‌ای باشد چونان ابژه. ترس-آگاهی نیز ادراک عدم نیست. در عین حال عدم از طریق ترس-آگاهی و در ترس-آگاهی آشکاره می‌گردد، هر چند باز هم نه آن چنان‌که عدم در این حال از کلیت موجودات که حال غرابت بدان‌ها بسته است، خود را گسلیده و جدا دارد. (هایدگر، ۱۳۸۳، ص ۱۷۶)

عدم هایدگری یک وضعیت است که افراد با آن «مواجه»^{۳۶} می‌شوند. «مواجهه» یک وضعیت ناگزیر است. افراد خود را در «مواجهه» می‌یابند. در «مواجهه» انسان هیچ

تسلطی بر وضعیت ندارد. به بیان دیگر «مواجهه» ابژه نمی‌شود بلکه انسان را فرا می‌گیرد. هم‌چنان که وضعیت عدم نیشیدایی نیز این‌گونه است. عدم نیشیدایی در اندرون ضمیر انسان قابل تجربه است. آن‌گاه که نفس در خلسه‌ای بی‌خویشثانه از خود تهی می‌گردد و بدل به سونیاتا می‌شود، با عدم «مواجهه» گشته است. تجربه این مواجهه (تجربه محض) از سنخ تجربیات زیسته نیست؛ بلکه خود اصلاتی تمام‌عیار دارد که نفس را از آن خود می‌کند.

نکتهٔ دیگر این است که هایدگر عدم را از طریق مفهوم در-جهان-هستن، که از گزیستانسیال‌های دازاین است، خصلت‌نمایی می‌کند. دازاین به سبب در-جهان-هستن اش دچار ترس-آگاهی می‌گردد و ترس-آگاهی او را با عدم مواجه می‌کند. به بیان دیگر عدم اگرچه از جهان جداست؛ (غیر از جهان است) اما در عین حال بدان مربوط نیز هست. به‌طور دقیق مشابه این مطلب در خصوص عدم نیشیدایی نیز مصداق دارد. عدم نیشیدایی در عین اینکه در جهان نیست؛ اما پیوسته با آن ارتباط دارد. عدم نیشیدایی اگرچه ورای جهان است؛ اما اندرون آن است و اگرچه سوای نفس؛ اما خود آن است. عدم هایدگری و عدم نیشیدایی آن و دمی است که بی‌خویشثانه در تجربهٔ محض (یا بگوئیم مهی هولناک ناشی از درغلتیدن همه موجودات در یک کل) واقع می‌شویم؛ اما در عین حال عدم امری فراچنگ آمدنی نیست. عدم در ناپیدی خود پدیدار می‌گردد و ما را با ما و ما می‌گذارد. در این وضعیت هم‌چنان که عدم ابژه نیست؛ دازاین یا انسان نیز سوژه نخواهد بود. مه هولناک تجربهٔ محض ورای آگاهی سوژه‌کتیو است.

از همین‌رو به زعم هایدگر تنها کاری که عدم می‌کند این است که «می‌عدمد». این تنها راهی است که می‌توانیم از عدم حرف بزنیم. عدم می‌عدمد. عدمیدن عدم عین بروز اوست. اگر عدم مطرح نباشد، هستی هم مطرح نخواهد بود. این عدم است که هستی را در جایگاه هستی قرار می‌دهد. وجود انسانی از این جهت به هستن مربوط می‌شود که خود را بیرون عدم قرار می‌دهد. (احمدی، ۱۳۹۱: ۱۱۸) به عبارت دیگر انسان (دازاین) با امکان مواجهه با عدم است که می‌گزید؛ اما عدم در مفهوم نیشیدایی نیز همین‌گونه است. نه امری است متعالی که خارج از این عالم باشد و نه یک شیء یا چیز مشخص در عالم است. در عین حال که همه جا هست؛ اما هیچ‌کجا نیست، در عین حال که عدم مطلق است؛ اما بنیان هستی نیز هست. بنابراین به نظر می‌رسد عدمیدن عدم آن چنان که در هایدگر مطرح است به نحوی وثیق در سنت بودیستی خصلت‌نمایی

می‌شود. توصیفات *نیشیدا* از تجربه محض، بسیار مشابه وضعیت دازاینی است که در جریان ترس-آگاهی با عدم مواجهه گشته است. تو گویی آن مه هولناکی که *هایدگر* از آن دم می‌زند همان تجربه محض است که نفس را در جریان تهی‌گشتگی از آن خویش ساخته است. بنابراین قیاس *هایدگر-نیشیدا* اگرچه به لحاظ بُعد مکانی امری بعید است؛ اما در وادی معنا مبدل به قرابتی انکارناپذیر می‌شود.

نتیجه‌گیری

از آنچه گفته شد چنین برمی‌آید که:

نخست؛ به عقیده *هایدگر* دازاین در ترس-آگاهی، که ترس از جهان به ماهو است، با فرو لغزیدن موجودات در یک کلیت، خود را در مهی هولناک می‌یابد. این لحظه پس نشستن همه چیز در واقع لحظه آشکارگی عدم است. بنابراین عدم آن چیزی است که ارتباط مستقیم با جهان به ماهو دارد. مواجهه با جهان به ماهو است که امکان درک عدم را برای دازاین میسر می‌کند.

در تفکر *نیشیدا* نیز عدم بی‌واسطه با جهان مرتبط است. *نیشیدا* معتقد است «همه چیز» عدم را می‌نماید.

دوم اینکه؛ به عقیده *هایدگر* درک هستی تنها در فراداشت عدم امکان‌پذیر است. چنین برمی‌آید که *هایدگر* قائل به این مسئله است که عدم، هستی را متعین می‌کند. *نیشیدا* نیز بر اساس سنت‌های بودیستی عقیده دارد که اساس همه چیز - یعنی هستی - عدم است.

سوم اینکه؛ عدم *هایدگری* و *نیشیدایی* خصلت اثباتی ندارد؛ یعنی نمی‌توان به‌طور مستقیم و با پرسش «عدم چیست؟» با آن مواجه شد؛ بلکه یک وضعیت ناگزیر است که انسان در آن قرار می‌گیرد.

چهارم؛ مفهوم عدم در *هایدگر* و *نیشیدا* وجهه دینی یا عرفانی ندارد و کاملاً فلسفی است؛ حال آن‌که عدم در *نیشیدا* ماهیتی دینی به خود می‌گیرد و با خدا برابر دانسته می‌شود. در مجموع می‌توان گفت که اگرچه رهیافت دو فیلسوف متفاوت است؛ (یکی از طریق اونتولوژی و دیگری با رویکرد شبه عرفانی بودیسم) اما تصور آن‌ها از مفهوم عدم تا حد زیادی مشابه یکدیگر است.

بی‌نوشت‌ها

1. Nothingness

^۲- دکارت برهان وجودی آنسلم را به گونه‌ای دیگر بیان می‌کند. برای مطالعه بیشتر ر.ک: اکبریان، رضا، «برهان صدیقین در فلسفه ملاصدرا و مقایسه آن با برهان وجودی آنسلم و دکارت»، نشریه پژوهش‌های فلسفی، شماره ۲۰۲، صص ۱۸-۵۷

^۳- لایب‌نیتس این پرسش را در رساله *اصول طبیعت و عنایت* مطرح می‌کند؛ اما باید توجه داشت که این مبحث در لایب‌نیتس به هیچ‌وجه حیث‌ایجابی ندارد. برای مطالعه بیشتر ر.ک: کاپلستون، *تاریخ فلسفه جلد ۴*، از دکارت تا لایب‌نیتس، ترجمه غلامرضا اعوانی، انتشارات علمی فرهنگی، ص ۳۵۹.

^۴- از جمله کهن‌ترین سنت‌های فکری چین و از شاخه‌های بودیسم چینی.

^۵- تأکید از عسکری پاشایی

^۶- این رساله نخست در سال ۱۹۲۹ ایراد و سپس در سال‌های ۱۹۴۳ و ۱۹۴۹ تکمیل می‌گردد.

^۷- مایکل اینوود در لغتنامه *هایدگر* به انگلیسی آن را «unease، anxiety» و *malaise* ترجمه کرده است. اولین بار مرحوم فردید این واژه را در فرهنگ *هایدگر* به ترس - آگاهی ترجمه کرد و نگارنده نیز در اینجا به دلیل مناسبت مفهومی با منظور *هایدگر* از همین معادل استفاده کرده است. لازم به ذکر است سیاوش جمادی در ترجمه‌اش از هستی و زمان همین معادل را برگزیده ر.ک. *هایدگر*، ۱۳۸۶، هستی و زمان، ترجمه سیاوش جمادی، تهران: انتشارات ققنوس. هم‌چنین عبدالکریم رشیدیان در ترجمه هستی و زمان معادل اضطراب را برگزیده است. ر.ک. *هایدگر*، ۱۳۸۹، هستی و زمان، ترجمه عبدالکریم رشیدیان، تهران: نشرنی. هم‌چنین محمود نوالی در ترجمه خود معادل ترس آگاهی (بدون تیره ی فاصل) را آورده است. ر.ک. *هایدگر*، ۱۳۹۱، وجود و زمان، ترجمه محمود نوالی، تبریز: دانشگاه تبریز.

^۸- واژه «آگاهی» در اینجا نباید به معنای هوسرلی دریافته شود؛ چرا که آگاهی بدن - گونه که در هوسرل به مثابه امری بنیادین موضوعیت دارد، در *هایدگر* مطرح نمی‌شود.

^۹- من به مثابه دازاین که هستنده‌ای در - جهانی است. ر.ک. *هستی و زمان*، بند ۲۵.

^{۱۰}- البته نباید از این گفته معنایی روانشناختی مستفاد شود. تبیین *هایدگر* نه مبتنی بر

روانشناسی؛ که بر پایه هستی‌شناسی است.

11. Fear

12. Gestimmtheit

^{۱۳}- در اینجا اشاره به دازاین است.

^{۱۴}- منظور این گفته به هیچ وجه این نیست که کلیت موجودات ابتدا تصور و آن گاه نفی می شوند تا از این طریق ره به عدم ببریم؛ بلکه همین فرولغزیدن موجودات در یک کل است که با عدم یکی می شود.

^{۱۵}- یکی از شاخه های بودیسم

16. Absolute nothingness

17. Ceaseless negation

18. Straightforward affirmation

^{۱۹}- این مفهوم بسیار شبیه آن چیزی است که هایدگر اگزیدین یا برون ایستی می خواند. در قاموس هایدگری برون ایستی؛ یعنی این که انسان خود را و جهان را توأمان دریابد.

20. Selfless unfolding-self

21. Between

22. Self- delimitation

23. Non-self

گوانگ ژینگ در کتاب مفهوم بودا هم چنین معادل no soul را به کار برده است.
ر.ک:

Guang Xing, (2005), *the Concept of the Buddha*, RoutledgeCurzon.

24. sunyata

25. Anti-concept

26. Pure experience

27. Self-awareness

28. Dualism

^{۲۹}- به اعتقاد این قلم جا دارد که بحث خود آگاهی در *هنگل و نیشیدا* جداگانه دست- مایه مقاله ای قرار گیرد.

30. Logic of locus

31. Locus of nothingness

^{۳۲}- برای آگاهی از بحث مکان در ارسطو ر.ک: ارسطو، (۱۳۹۰)، *سماع طبیعی* (فیزیک)، مترجم محمد حسن لطفی، تهران: طرح نو.



³³. Topology

³⁴. Individuum

^{۳۵}- نیشیدا معتقد است که اگرچه هایدگر نیز به دنبال واقعیت انضمامی است اما او امر انضمامی را از پشت عینک انتزاعی می بیند.

³⁶. Encounter

منابع فارسی

کتابها

- هایدگر، مارتین، جمادی، سیاوش (۱۳۸۳) **متافیزیک چیست؛** به همراه بررسی
اجمالی اندیشه‌های هایدگر، مترجم سیاوش جمادی، انتشارات ققنوس، تهران.
- (۱۳۸۹) **هستی و زمان**، ترجمه عبدالکریم رشیدیان، نشر نی، تهران.
- جمادی، سیاوش (۱۳۸۵) **زمینه و زمانه ی پدیدارشناسی**، انتشارات ققنوس،
تهران.
- احمدی، بابک، (۱۳۹۱) **هایدگر و تاریخ هستی**، نشر مرکز تهران.
- استیس، والتر ترنس (۱۳۸۸) **فلسفه هگل**، ترجمه حمید عنایت، انتشارات علمی
فرهنگی، تهران.
- عسکری پاشایی (۱۳۸۵) **دائو: راهی برای تفکر؛ برگردان و تحقیق دائو ده جینگ**، نشر
چشمه، تهران.

مقالات

- اصغری، محمد (۱۳۹۲) «جایگاه خدا در فلسفه نیشیدا کیتارو»، **پژوهش نامه فلسفه
دین (نامه حکمت)**، سال یازدهم، شماره اول، صص ۱۳۵-۱۴۹.

منابع انگلیسی

- Mulhall, Stephen, (2005), *Heidegger and being and time*,
Routledge P.U.B, London and New York
- Heisig, James W, (2001), *Philosophers of Nothingness*, University
of Hawaii Press, Honolulu
- Nishida, Kitaro, Schinzinger, Robert, (1966), *Intelligibility and the
Philosophy of Nothingness*, Trans by Robert Schinzinger, East-
West Center Press, Honolulu
- , (1993), *Last Writings: Nothingness and the Religious
Worldview*, Trans by David A. Dilworth, University of Hawaii
Press, Honolulu



-----, (1990), *an Inquiry into the Good*, Masao Abe and Christopher Ives (trans.), Yale University Press, New Haven and London

Burns, Kevin (2006) *Eastern Philosophy*, Enchanted Lion Books.

Nishitani, Keiji, (1991), *Nishida Kitaro*, University of California Press, California

Franck, Frederick, (2004), *the Buddha Eye*, World Wisdom Inc, Canada

Suzuki, D.T, (1956) Zen Buddhism, Ed. William Barrett, Knopf Doubleday Publishing Group, London

Zhang, Wei, (2006), *Heidegger, Rorty and the Eastern Thinkers*, State University of New York Press, New York

Roy, Louis, (2003), *Mystical Consciousness*, State University of New York Press, New York

Gregory K. Ornatowski (1997), *Transformations of 'emptiness': On the idea of sunyata and the thought of Abe and the Kyoto school at Journal of Ecumenical Studies Vol. 34 No. 1 Winter.1997 pp.92-115*

Beak, Jin, (2008), *From the Topos of Nothingness to the Space of Transparency: Kitaro Nishida's Notions of Shintai and Influence on Art and Architecture, Philosophy East & West* Volume 58, Number 1 January 2008, 83–107, by University of Hawai'i Press.

King, Sallie B, (1988), *Two Epistemological Models for the Interpretation of Mysticism, Journal of the American Academy of Religion* 56, 257–279.

Sandemann, Isabel, Lemmergaard, Vibecke (2007), *Martin Heidegger ontology and its relevance within reflection concerning subjectification*, Roskilde University, **fourth semester project report**, spring term.