

مفهوم «نیستی» در اندیشه‌های دیگر و فلسفه چین

علی اصغر مصلح

دانشیار دانشگاه علامه طباطبایی

مرتضی گودرزی*

دانشجوی دکترای دانشگاه علامه طباطبایی

چکیده

تحلیل بحث نیستی در فلسفه‌های دیگر به خصوص در آثار متأخر وی، و جایگاهی که وی برای نیستی در وصول به حقیقت هستی و آشکارگی قائل است، اهمیتی به سزا در تاریخ فلسفه غرب دارد. هایدگر این بحث را در فرازهای مختلف، از جمله در تبیین دازاین و اگزیزتانس و در راهیابی به نسبت‌های انتولوژیک به صورتی ایجابی و نه سلبی مطرح می‌کند. وی دازاین را در سیر به سوی نیستی و در حالت ترس آگاهی (Angst) به تصویر می‌کشد. از طرف دیگر چنین می‌نماید که مفهوم نیستی در فلسفه‌های چینی از مفاهیم اصلی و کلیدی محسوب می‌شود. در تفکر چینی، درهم تنیدگی هستی (Yu) و نیستی (Wu) عامل مؤثری برای درک وحدت و همبستگی میان نیروها و پدیده‌ها، فعالیت‌ها و انفعالات و معنا بخشی به کنش‌های میان هستنده‌ها تلقی می‌شود که با نگرشی هستی‌شناختی قابل تشخیص است. مسئله اصلی این جستار، ویژگی نیستی و کارکرد آن در تعامل «هستی» (Being) و «ناهستی» (Non Being) است. در این نوشتار برآنیم تا ضمن بررسی معناهای مختلف «نیستی» در دو فلسفه، به تحلیلی تطبیقی در مورد کارکرد این مفهوم در ارتباط میان «نیستی» و «هستی» بپردازیم. همچنین تلاش شده مفهوم غیر پوچ‌گرایانه و غیرسلبی «نیستی» در فلسفه چین به خصوص در آیین‌های دائویی (Daoism) و ذن بودیسم (Zen Buddhism) با معنای نیستی در اندیشه هایدگر مورد مقایسه قرار گیرد و ضمن بررسی مفاهیمی مانند «حقیقت و گشایش»، «راه» و «رهایی از تفکر»، تقرب به سوی هستی مورد کاوش قرار گیرد.

واژه‌های کلیدی: دائو، ذن، نیستی، هستی، مستوری، ترس آگاهی.

جایگاه و ضرورت بحث

مفهوم «نیستی» در تفکر بشر همواره اهمیت داشته است. در اندیشه‌های فلسفی شرق و غرب خواسته یا ناخواسته، با مقاصد ایجابی یا سلبی، این مفهوم مطرح بوده است. «نیستی» (*Nothing/Non Being*) در فلسفه شرق بخصوص در تفکر خاور دور و هند نگرش‌های نیهیلیستی و پوچ‌گرایانه و حتی عرفانی و اسرارآمیز را در پی داشته است؛ اما در فلسفه غرب مدرن، اغلب امری سلبی و مطرود تلقی می‌شده که با فرض وجود هستی، امری ممتنع انگاشته می‌شده، هر چند در نگرشی دیالکتیکی مورد توجه بوده است. تبیین معنای «نیستی» و جایگاه آن در فلسفه می‌تواند به دریافت صحیح مفهوم «نیستی» کمک به سزایی کند.

متافیزیک سنتی غالباً تنها در مورد «نیستی» به تأمل می‌پردازد و در مورد «نیستی» سخن نمی‌گوید. اما کاربرد گسترده مفهوم نیستی نه تنها در میان عامه مردم بلکه در میان فلاسفه نیز دلالت‌ها و برداشت‌های منطقی و فلسفی را دربرداشته است. اسپینوزا بر آن است که هستی همان نیستی است، زیرا اگر آنچه که در هستی است انکار کنیم، این خود یک نوع اثبات ضمنی چیزی است که در آن وجود دارد و نیز معلوم است که اگر هر چه را در هستی وجود دارد انکار نماییم، نمی‌توانیم ثابت کنیم که آن چیزها نبوده‌اند. بنابر این، نفی و انکار، قادر نیست در هسته مرکزی نیستی وارد شود مگر اینکه آن نیستی مطلق باشد، اما برخلاف آن، ضدّ هستی، نوعی نفی و انکار است که غلظت کامل هستی را هدف قرار می‌دهد (سارتر، ۱۳۵۹، ۳۰).

به سختی می‌توان مفهوم نیستی را از بحث‌های معرفت‌شناختی جدا کرد. این وابستگی، هر چند مورد اغماض قرار می‌گیرد، ولی در جهت‌گیری هستی‌شناسی فلسفی، نقشی فعال ایفاء می‌کند. سارتر در اثر مشهور خویش، هستی و نیستی، در مورد تبدیل‌پذیری هستی و نیستی و ارتباط دوجانبه آنها چنین می‌گوید: «هستی به نیستی تبدیل‌پذیر است و در برابر آن نیز، نیستی می‌تواند به هستی تبدیل گردد و این حالت را به گردیدن هستی به نیستی یا نیستی به هستی وابسته می‌دانیم، زیرا اگر این دو با هم ناهمسانی نداشته باشند، مسئله گردیدن و «هست به نیست شدن» از بین می‌رود» (همان، ۲۳۲).

مفهوم نیستی در اندیشه هایدگر

هایدگر توجه خاصی به نیستی و «ناهستی» (*Nichts*) مبذول داشته است. وی نیستی را با هستی ارتباط داده، و بر این باور بوده که «نیستی»، هستی و عدم وجود موجودات است. بنابر این «ناهستی» به معنی هیچ چیز نیست. بر این اساس، هایدگر به این استدلال پرداخت که نیستی امری سلبی نیست، بلکه دلالت‌های مثبت بسیاری دارد و عالم بی‌مانند دیگری را به ما نشان می‌دهد و معانی ضمنی متعددی از هستی مانند امور بالقوه، منشأ، استعلاء و نیک‌داشت و... را آشکار می‌سازد.

در برابر مباحث فلسفی نیستی، آنگونه که در میان فیلسوفان غربی مانند پارمنیدس و افلاطون یافت می‌شود، عارفان مسیحی که الهیات سلبی را گسترش دادند، نیستی را به عنوان یک تجربه تلقی می‌کنند، نگرش آنها بسیاری از فلاسفه آلمانی کلاسیک از جمله شلینگ و هگل را تحت تأثیر قرار داده است. بدین معنا، نیستی مفهومی انتزاعی نیست، بلکه واقعیتی است که می‌تواند تجربه شود. این امر شبیه سنت عرفان شرقی دائوئیسم است که بر عمل خردمندانه تجربه نیستی تأکید می‌کند.

البته، تجربه نیستی خیلی آسان نیست. در حقیقت، هایدگر می‌پذیرد که چنین تجربه‌ای نادر است. در متافیزیک چیست؟ هایدگر می‌گوید: «آیا در دازاین انسان چنان حالت وفاقی که وی را فراروی خود عدم، قرار دهد، روی خواهد داد؟ این حالت هر چند بسی نادر و تنها در طرفه‌العینی در حالت بنیادین ترس‌آگاهی (*Angst*) رخ می‌دهد، اما به هر حال ممکن و نیز واقعی است.» (هایدگر، ۱۳۸۳، ۱۷۳). ترس‌آگاهی حالتی است تعریف‌ناپذیر که نیستی را آشکار می‌سازد. ما نیستی را نه تصور می‌کنیم، نه ادراک می‌کنیم، و نه باز نمودی از آن داریم؛ اما در ترس‌آگاهی با نیستی مواجه می‌شویم (Paluch, 1970, 603).

هایدگر در درس‌گفتار ۱۹۲۹ خویش، به مناسبت انتصاب به جانشینی هوسرل در دانشگاه فرایبورگ، مبسوط‌ترین بحث در مورد نیستی را مطرح می‌کند. وی نشان می‌دهد که چگونه نیستی آشکار می‌شود و در ترس‌آگاهی تجربه می‌شود. بعلاوه، وی مضمون دیگری را واگشایی می‌کند که در هستی و زمان دیده نمی‌شود و آن ارتباط میان هستی و نیستی است. وی می‌گوید: «عدم بدو مفهوم متضادی در مقابل موجودات افاده نمی‌کند، بلکه هم از اصل و

آغاز به ظهور ذاتی هستی تعلق دارد. نیستکاری نیستی در هستی هستندگان است که رخ می‌دهد» (هایدگر، ۱۳۸۳، ۱۷۹). ما از این گزاره‌ها می‌توانیم استنتاج کنیم که هایدگر نیستی را معادل با هستی در نظر می‌گیرد.

هایدگر در راه‌های جنگلی، بار دیگر ضمن بیان تضاد هستی و نیستی، «سلبیت نیستی» را انکار می‌کند و می‌گوید: در آغاز «ماهیت محجوب وجود» با «منع» یا گریزانی، خود را چونان «ناموجود» و «عدم» باز می‌نماید. اما «عدم» به عنوان «نابودن موجود» حادث‌ترین بخش تضادگونه عدمیت محض است. «عدم» هرگز عبارت از «عدم» نیست، و هرگز چیزی در معنای یک «موضوع» هم نیست. «عدم» عبارت از خود «وجود» است، که انسان با حقیقت آن تطابق می‌یابد؛ انسانی که به عنوان «سوبژه» حاکمیت یافته است، و این یعنی به هنگامی که این «انسان»، دیگر «موجود» را به عنوان «ابژه» به تصور نمی‌آورد (هایدگر، ۱۳۷۸، ۱۳۷).

کشف نشدن هستی با فهم نشدن آن متفاوت است، از نظر هایدگر، نیستی تنها در صورت فهم هستی از طریق مواجهه، صورت هستی می‌یابد. «هستندگان هستند و این هستن مستقل و سواست از تجربه، شناخت و فراگرفتی که از طریق آن‌ها هستندگان گشوده، مکشوف، و تعیین و تعریف می‌شوند. هستی «هست» اما تنها در فهم هستنده‌ای که به هستی آن چیزی چون فهم هستی تعلق دارد. از این رو، هستی ممکن است دریافت‌ناشده باشد، اما هرگز کاملاً نافهمیده نیست» (هایدگر، ۱۳۸۶، ۴۳۶).

در نگاه هایدگر پرسندگی از معنای هستی از آن رو که جویندگی است به هدایتی پیشانه از جانب آنچه جسته شده نیازمند است. و هرقدر هم که این فهم هستی در کشاکش تردید نوسان کند، رو به تاریکی و ابهام رود، و سفت و سخت در حد و مرز آشنایی صرف با یک لفظ بماند، همین عدم تعیین فهم هستی که پیوسته پیشاپیش دم دست ماست پدیداری است مثبت که لازم است روشن گردد (همان، ۶۹ و ۶۸).

هایدگر در کتاب «یگانگی و تفاوت» (Identity and Difference)، مفهوم مورد نظر خود از هستی را با انگاره هگل مقایسه می‌کند. از نظر هگل، هستی اندیشه مطلق است که در خود می‌اندیشد، و در معنای سنتی و منطقی به عنوان زمینه یا لوگوس (Logos) درک می‌شود. این مفهوم مطلق یا ایده مطلق است که به سوی نفی تمام تمایزات فردی و تعالی آنها

در «واقعیت عالی تر کل» حرکت می‌کند (Heidegger, 1957, 16). هایدگر نظر هگل را در این زمینه می‌پذیرد. هگل در علم منطق می‌گوید: «هم از این رو، وجود محض با نیستی محض یکی است». هایدگر می‌افزاید که وجود و عدم همبسته یکدیگرند، اما نه از آن رو که هر دو - به آن مفهومی که در اندیشه هگل ملحوظ می‌شوند - در بی‌تعینی و بی‌واسطگی با هم مطابق می‌افتند، بلکه بیش‌تر از آن سبب که هستی خود ذاتاً محدود است و تنها در استعلای دازاینی آشکاره می‌گردد که خود را در عدم فرامی‌دارد (هایدگر، ۱۳۸۳، ۱۸۵).

یکی از دلایلی که هایدگر را وادار می‌کند تا به مسئله هستی و نیستی بپردازد، این است که ذات دازاین استعلا است. دازاین به وضوح، با افراد و محدودیت انسانی همبستگی دارد و حائز بُعد وجودی است. اما دازاین تنها یک وجود در میان موجودات نیست: وجودی بسیار ویژه است که در آن هستی و نیستی‌اش مسئله می‌شود. بدین معنا، نمی‌توان دازاین را به عنوان سوژه مجزایی در مقابل یک عالم ابژکتیو تصور نمود. دازاین به علت ماهیت استعلایی‌اش، باید به نحوی در نظر گرفته شود که نه تنها شامل یک «خود» شود، بلکه مشتمل بر یک عالم و حتی «نیستی» شود. بدین دلیل است که هایدگر به دازاین و وجود انسانی بطور کلی، «اگزیزستانس» (ek-sistence) اطلاق می‌کند که فراتر از خود، به سوی هستی راه می‌یابد: «فرا ایستاده در نور هستی چیزی است که من اگزیزستانس انسان می‌نامم». روشن است که دازاین بدین طریق، امری وجودی است و اما در عین حال، هستی‌شناختی هم می‌باشد، از آن جهت که هستی به اگزیزستانس دازاین امکان وجودی می‌دهد. برتری وجودی دازاین در این حقیقت نهفته است که هستی‌شناختی است. میان هستنده‌ها و هستی یکپارچگی وجود دارد، زیرا بدون هستی، هیچ هستنده‌ای نمی‌تواند وجود داشته باشد، اما به همین سان نیز، بدون دازاین هستی نمی‌تواند وجود داشته باشد (Steffney, 1977, 327).

در اندیشه هایدگر رابطه هستی و نیستی با دازاین تبیین می‌گردد، این رابطه، حقیقت (aletheia) و آشکارگی آن را نیز معنا می‌بخشد. او این ارتباط را در هستی و زمان چنین بازگو می‌کند: هستی حقیقت با دازاین پیوندی سرآغازین دارد. و اصلاً چیزی جز هستی تنها از آن رو فهمیدنی است که دازاین همچون آنی هست که از طریق گشودگی یا، به دیگر سخن، از طریق فهم تقویم می‌گردد؛ تنها بدین سان فهم هستی ممکن است (هایدگر، ۱۳۸۶، ۵۱۶).

دقیقاً از طریق نیستی است که دازاین می‌تواند با هستی نسبتی پیدا کند. هر چند، هستی هستنده‌ها تنها هنگامی قابل فهم است ° و این عمیق‌ترین محدودیت استعلاء است - که دازاین با تمامیت ذات خود، در نیستی افکنده شود. از نظر هایدگر، نیستی، دروازه هستی است. طنین نیستی در تمامی آثار هایدگر احساس می‌شود. هایدگر در هستی و زمان، دازاین را در استعلای خود، به صورت حرکتی به سوی نیستی به تصویر می‌کشد، حرکتی که از طریق ترس آگاهی آشکار می‌شود (Steffney, 1977, 327). «در ترس آگاهی است که این به خود وانهادگی دازاین به نحوی انضمامی و سرآغازین آشکار می‌شود» (هایدگر، ۱۳۸۶، ۴۵۰). مطابق نگاه هایدگر، هستی و نیستی از یکدیگر جدایی‌ناپذیرند، زیرا یکی از برجسته‌ترین ویژگی‌ها در مورد هستی، مستوری آن است. آشکارگی و مستوری، مشخصه‌های بنیادین گذر از متافیزیک هستند، و مسئله متافیزیک، تنها این نیست که در توجه به آشکارگی هستی ناکام مانده، بلکه در غفلت از مستوری آن نیز بوده است.

نیستی لزوماً نفی، نیست و نمی‌توان آن را با سلب یا سلبیت به معنای محدود آن، برابر انگاشت. نیستی، به علت شأن هستی‌شناختی‌اش، مقدم بر سلب است. همانگونه که هایدگر اظهار می‌دارد، «مدعای ما این است که نیستی در مقایسه با نفی و سلب به منشأ هستی نزدیکتر است. اگر این فرض درست باشد، پس امکان سلب به عنوان فعل خرد و بنا بر این خود تعقل به نوعی به نیستی متکی است. در آن حالت، عقل توان قطعیت‌بخشی به نیستی را ندارد» (Heidegger, 2001, 108).

نیستی نمی‌تواند در معنای محدود سلب، تصور شود، زیرا هرچند بطور قطعی، مستوری هستی است، اما هیچگاه هستی را نفی نمی‌کند. هستی هرگز قابل نفی نیست و تنها می‌تواند پوشیده بماند؛ زیرا هستی حتی در مستوری خود، همواره «هست». بدین دلیل است که هایدگر، در بحث خویش از نیستی، آن را نفی هستی نمی‌خواند، بلکه تنها «حجاب» هستی را بر آن اطلاق می‌کند.

هایدگر بازیابی هستنده‌ها به صورت متناهی را در نیستی دازاین امکان‌پذیر می‌داند، آنجا که در متافیزیک چیست؟ می‌گوید: از عدم کل موجودات بمانی موجودات در وجود

می‌آیند (ex nihilo omne ens qua ens fit). موجودات از حیث کلی در نیستی دازاین است که نخستین با در وفاق با خاص‌ترین امکان خود، یعنی در حالت متناهی، خود را بازمی‌یابند (همان، ۱۸۷). پس دازاین از تمامیت هستنده‌ها استعلاء می‌یابد و بنابر این به خود هستی می‌رسد. در همین حال، همچنین دازاین خود را در نیستی فرا می‌دارد. از این‌رو هستی و نیستی در بُعد تجربی دازاین یکی و همان می‌شوند.

بنابراین در اندیشه هایدگر، نیستی در تعریف دازاین، مولفه مهمی را تشکیل می‌دهد، که اهمیت خاستگاهی پیدا می‌کند، بصورتی که هستی و همچنین عمل و آزادی، در نسبت با آن معنا می‌یابند و از آن ناشی می‌شوند. به تعبیر هایدگر دازاین یعنی: در ایستادگی فرآینش عدم و دازاین که خود را در عدم فرامی‌دارد، در هر حال پیشاپیش به فراسوی کلیت موجودات فرا رفته است. وی سپس می‌افزاید که اگر دازاین خود را پیشاپیش فرآینش عدم فرامی‌داشت، پس هرگز نمی‌توانست نه با موجودات تعاملی داشته باشد نه حتی با خودش. اگر گشودگی سرآغازین عدم نبود، هرگز نه خود بودن در میان بود و نه آزادی (هایدگر، ۱۳۸۳، ۱۷۹).

نیستی که هایدگر از آن سخن می‌گوید، «نه یک ابژه و نه چیزی است که اصلاً هستی دارد» (Heidegger, 1949, 340). در نیستی است که گستره هستی را تجربه می‌کنیم. تنها نفی تمامیت آنچه هست، نیست، بلکه بسی اصلیت از نفی است یا می‌توانیم بگوییم که منشأ سلب است. مطابق نظر هایدگر، می‌توانیم به کلیت آنچه هست بیندیشیم و آنگاه آنچه که تصور کرده‌ایم را نفی کنیم. البته در اینجا دستیابی تجربی به نیستی را طرد می‌کند و بر آن است که: «بدین طریق می‌توانیم به مفهوم صوری نیستی خیالی برسیم. اما هرگز به خود نیستی نمی‌توانیم برسیم» (Heidegger, 1949, 333).

در این نگرش نا-هستی و نا-بودن درون‌ماندگاری دازاین است. هایدگر در هستی و زمان متذکر می‌شود که «خویشتن خویش نابودن در نقش امکان مثبت هستندگانی عمل می‌کند که ذاتاً پردازش‌کنان در جهانی مستحیل گشته‌اند. این نا-بودن را باید نزدیک‌ترین نوع هستی دازاین گرفت که دازاین غالباً خود را در آن ماندگار می‌دارد» (هایدگر، ۱۳۸۶، ۴۲۱).

والگانیو در «درآمدی بر افادات به فلسفه هایدگر»

(Heidegger's contributions to philosophy)، نیست‌بودگی دازاین را در سه معنا تحلیل می‌کند که در هر مورد به امکان‌ات هستی دازاین اشاره دارد: دازاین امکان‌ات هستی خود را نمی‌سازد، بلکه به آن‌ها پرتاب می‌شود. پس، یکی از معناهای نیست‌بودگی که دازاین آن است، «ناتوانی» دازاین بر امکان‌ات هستی می‌باشد، ناتوانی‌ای که به آن سپرده شده و باید در «یک بنیاد بودن»، آن باشد. شیوه‌ی دیگری که دازاین در آن بنیاد نیست‌بودگی خودش می‌باشد، آن است که دازاین در پرتاب‌شدگی خود، همیشه در امکان‌ات خاصی شرکت می‌کند، و بنابر این همواره در امکان‌اتی سهیم می‌شود که به وسیله آن‌ها محروم باقی مانده است؛ دازاین در نبود امکان‌ات شرکت می‌کند. دازاین در به عهده گرفتن امکان‌ات معین هستی که در آن خودش را پرتاب‌شده در می‌یابد، باید (بنیاد بودن) این واقعیت را تأیید کند که نمی‌تواند امکان‌ات انضمامی دیگری را برعهده گیرد.

شیوه سومی که دازاین در آن بنیاد نیست‌بودگی خودش است، نسبت آن با هستی-به-سوی-مرگ است. اگر مرگ را به صورت اگزیزستانسیالی تفسیر کنیم، آن گاه مرگ امکان آن جا بودن است و نه امکان اگزیزستانس. مرگ در نسبت خود با آشکارگی دازاین، امکانی برای واپسین فرجام است. مرگ، همانطور که هایدگر می‌گوید: «نیست‌بودگی مطلق دازاین» است (والگانو، ۱۳۸۵، ۵۴ و ۵۵).

مفهوم نیستی در فلسفه چین

از نظر تاریخی فلسفه چینی چهار دوره را پشت سر گذارده است که عبارتند از: ۱- دوره کلاسیک ۲- دوره نودائویی و بودایی ۳- دوره نوکنفوسیوسی و ۴- دوره مدرن. که در تمام این دوره‌ها مفهوم «نیستی» و «نیستی» مورد توجه فلاسفه بوده است. در اینجا دو دوره اول مورد تأکید است، البته در دوره نودائویی و بودایی، رویکردی ریشه‌دار به مفاهیم شدیداً فلسفی وجود داشت. در دائوئیسم اولیه احتمالاً، «نیستی» یک مفهوم اصلی همانند دائو نبوده، اما حتی در این مرحله نیز ویژگی ضروری دائو محسوب می‌شده است. با پیشرفت مکتب سیوان (Xuan) جایگاه این مفهوم هر چه بیشتر اهمیت یافت.

گذشته از ویژگی متمایز دائو و تأکید بر نیستی، مکتب نودائویی نیز بر این مسئله

تمرکز داشت که آیا واقعیت نهایی هستی است یا نیستی و اینکه آیا اصل لی (Li)، که شالوده هر چیزی است کلی بوده یا جزئی. تحت تأثیر این مفاهیم، فیلسوفان بودایی چینی اولیه، توجه خود را عمدتاً به هستی و نیستی معطوف کردند. پس از آن، مکاتب بودایی عرضه شده از هند به دو گروه متناظر یعنی مکاتب هستی و مکاتب نیستی تقسیم شدند. مسئله کلیت و جزئیت، یا یکی و بسیار، به گسترش مکاتب بودایی چینی منتهی شد که دغدغه آنها ارتباط میان اصلی بود که همه چیز را به صورت واحد بهم می‌آمیزد و حقایقی که کثرت چیزها را تمایز می‌بخشد (Britannica, 112694).

اصطلاح چینی کهن برای امر بازپسین ناشناختنی، دائوی بی‌نام بود که همچنین (Wu) «نه چیز^۰ اما نه هیچ چیز» یا وو وو (Wu Wu) (ناهستی: معادل دقیق ارجاع‌آپانیشادی به برهمن به عنوان نئی نئی (Neti Neti): «نه آن، نه آن» نامیده می‌شد. هرچند «دائوی بدون نام» نیز نامیده می‌شد تا از «دائوی با نام» یعنی هستی به منزله اصل اگزیستانس، و به بیان دائویی «منشأ ده هزار چیز» متمایز گردد. اتکای هستی به نیستی، و یکی بر هیچ به بهترین صورت در گفتار نغزی از لائو تزه در دائو ده جینگ بیان می‌شود، که در آن لائو متذکر می‌شود که ظروف خانگی تنها به علت خالی بودنشان سودمند هستند، و اینکه در خانه‌ها تنها بدین دلیل می‌توان سکونت یافت که با فضای خالی آکنده‌اند و روزنه‌ها و درگاه‌های آنها تهیگاه‌ها را تعیین می‌کنند. این تصورات، ماهیت و کارکرد نیستی دائویی را به روشنی نشان می‌دهند (Stewart, Journal of Shin Buddhism).

شیوه تفکر آسیای شرقی از طریق بصیرتی باستانی که در فصل دوم کتاب لائوتزه تجسم یافته، خود را در دائوئیسم متمایز می‌سازد. با این مفهوم که یو (Yu) (هستی) و وو (wu) (نیستی) مشترکاً یکدیگر را تولید می‌کنند. ویکتور فون استراوس (Victor Von Strauss) متن مورد نظر را اینگونه تعبیر می‌کند: «هستی و نیستی یکدیگر را می‌زایند»، ضمن اینکه ریچارد ویلهلم (Richard Wilhelm) آن را چنین تفسیر می‌کند: «هستی و نیستی یکدیگر را بوجود می‌آورند». درحالیکه ویلهلم در شرح خویش (که تمایلی ندارد تمایزات دقیقی را ارائه کند) گاهی اوقات از هستی سخن می‌گوید، و اینک با ارجاع به فصل ۱ لائوتزه در مورد «هستی و نیستی»، بر «وحدت» آن دو تأکید می‌کند، فون استراوس

در تفسیر خود در مورد فصل دوم لائوتزه از ارتباط همبسته میان آن دو یعنی «یو (Yu) و وو (Wu)» سخن می‌گوید. بعد از تأکید بر آنکه نمی‌توان در اینجا از یک توالی زمانی، و نه صرفاً همزمانی آنها، سخن گفت، وی توضیح می‌دهد: از آنجایی که یکی تنها از طریق دیگری هست یا می‌شود، شاعر می‌تواند بگوید که هستی و نیستی مشترکاً یکدیگر را تولید می‌کنند، بوجود می‌آورند یا زایش هم را بدنبال دارند.

فون استراوس در تفسیر فصل ۴۰ می‌گوید: «سرچشمه همه چیز هستی است، و نیستی سرچشمه هستی است». به عبارت دیگر هستی خود را در نیستی نشان می‌دهد، و همچنین برعکس؛ هر دو متقابلاً تجلی می‌یابند، یکی در دیگری. این نگرش، در سنت مهاییانه از طریق ذن بودیسم مورد پذیرش قرار گرفت که با دریافت‌های مشابهی از بودیسم اولیه درآمیخت، و سپس گسترش بیشتری یافت. این امر با توجه به دو متن ذن که در مجموعه‌ای توسط آهازاما شوئی ((aaaazama See)) ترجمه شده، آشکار است، که به احتمال زیاد هایدگر از آنها به خوبی مطلع بوده و آنها را به خاطر ژرفا بخشیدن و غنی کردن دانش وی در آن حوزه، ستوده است.^۱ یکی در متنی در شین‌جین - می (Shinjin-mei) [مهر ایمان]، چنین می‌خوانیم: «هستی چیزی جز نیستی نیست، و نیستی چیزی نیست جز هستی». همچنین در متن دیگر، شودو - کا (ka-) [سرودی در مورد تجربه راه] آمده است: «نیستی همه چیز است، و همه چیز، نیستی است که به کمال رسانیده شده» (May, 1996, 26-27).

سرانجام، در متنی از سال ۱۹۳۹ توسط نیشیدا کیتارو (Nishida Kitaro)، که می‌تواند به عنوان پیشگام فلسفه تطبیقی از چشم‌انداز شرق-غرب تلقی شود، به قاعده ساده درک‌پذیر «هستی، نیستی است، نیستی، هستی است» برمی‌خوریم. پانزده سال بعد از انتشار مقاله نیشیدا به آلمانی، تزوکا (Tezuka) در پاسخ به پرسش هایدگر، شیوه تفکر ذن بودیسم (کلاسیک) را تبیین می‌کند (Ibid, 27).

مطابق نظر پانگ پو (Pang Pu) از محققان فلسفه چینی، مفهوم نیستی آنگونه که در مکتوبات پرمایه فلسفه چینی بحث شده، می‌تواند به سه نوع مختلف طبقه‌بندی شود که عبارتند از «نیستی به عنوان عدم حضور»، «نیستی مطلق» و «نیستی به منزله هستی» که به

ترتیب با نمادهای وانگ (Wang) و وو (Wu) و با نگارش متفاوت دیگر وو (Wu) نشان داده می‌شوند. جالب است که این سه نوع نیستی با سه نوع نیستی که در میان فلاسفه غربی شناسایی شده، انطباق دارد؛ یعنی نیستی سلبی (privativum)، نیستی منفی (negativum) و نیستی اصیل (originarium) (Zhihua Yao, 2010).

بسیاری از محققین معاصر دو معنا از «نیستی» را در دائو ده جینگ تشخیص می‌دهند. یکی کاربرد تجربی و یا دریافت عمومی آن است که به فضای خالی اشاره دارد. این کاربرد بخصوص در فصل یازدهم دائو ده جینگ یافت می‌شود، جایی که تهیگی درون چرخ، کوزه و خانه کارکرد دارد. کاربرد دیگر، نیستی به معنای متافیزیکی آن است که به منبع یا منشأ تمام هستنده‌ها اشاره دارد و در متن‌های اصلی دائو ده جینگ، مثلاً در فصل‌های دوم و چهارم قابل مشاهده است. هر چند، چنانچه بکوشیم تا نیستی دائویی را با نوع‌شناسی نیستی غربی مقایسه کنیم، این تمایز بی‌ارتباط می‌شود. هم فضا و هم منشأ همه هستنده‌ها، اگزیستانس بالفعل با کارکرد واقعی هستند. آنها تنها به این علت نیستی نامیده می‌شوند که بی‌شکل و بی‌صورت هستند. بنابر این «نیستی» از نظر لائوتزه، خواه به معنای تجربی یا متافیزیکی آن، «نیستی به منزله هستی» یا «نیستی اصیل» است.

همچنین در دائو ده جینگ، ترکیبات بسیاری به شکل (بدون_) و (بی_)، مانند بی‌کنشی (Wu-Wei) و بی‌نامی (Wu-ming) وجود دارد که در آنها کلمه وو (Wu) در ترکیب به عنوان یک پیشوند عمل می‌کند و نمی‌تواند به صورت مستقل به عنوان یک اسم یا یک مفهوم فلسفی عمل کند و معنی آن نزدیک به نیستی سلبی یا نیستی به منزله عدم حضور است.

در هر حال، مفهوم نیستی آنگونه که در زمینه فلسفی دائویی بحث شده، تحت مقوله «نیستی اصیل» یا «نیستی به منزله هستی» قرار می‌گیرد و با دو ویژگی مطرح می‌شود؛ اولین ویژگی بُعد کیهان‌کاوانه یا عمودی است که تأکید بر نیستی به عنوان منبع یا منشأ هستنده‌ها دارد. «همه چیز از هستی برمی‌خیزد و هستی از نیستی پدید می‌آید» (دائو ده جینگ، فصل ۴۰). این توانایی فراز آوردن همه هستنده‌هاست که نیستی را «نیستی اصیل واقعی» می‌کند. همین ایده در جوانگ تزه نیز مطرح می‌شود: «دروازه آسمان نیستی است. هزاران چیز از نیستی پدید می‌آیند. هستی نمی‌تواند هستی را در هستی افکند؛ باید از نیستی فراز آید، و نیستی در

یگانگی‌اش نیستی است. فرزانه خود را در این راز پنهان می‌کند.» (Zhuangzi, 1998, 233)

ناهستی، هیچ‌چیز نیست، زیرا ناهستی، نیستی چیزی است، و از اینرو خود، چیزی است و نه هیچ‌چیز. زیرا هیچ‌چیز، ناهستی هر چیزی است، یعنی هم نیستی و هم هستی و در نتیجه یک امکان منطقی ندارد. می‌توانیم ببینیم که ناهستی مشتمل بر نامتناهی و نیروی حیاتی تجلی‌نیافته می‌شود و دربر گیرنده هستی درون خود است. نیستی و هستی با هم متضاد نیستند و یقیناً متناقض نمی‌باشند، بلکه نسبتاً تکمیل‌کننده هم و پیوستگی مشترک دارند.

تطبیق معنای نیستی در هایدگر و فلسفه چین

از آنجا که «دائو» در اندیشه چینی مفهومی بنیادی تلقی می‌شود که مطابق تفاسیر مختلف، منشأ دیگر مفاهیم فلسفه چینی از جمله «نیستی» بوده است، بیان اندیشه لائوتزه و دیدگاه هایدگر در باره این مفهوم کلیدی، به درک معنای نیستی در این تطبیق کمک می‌کند. لائوتزه (۱۹۷۲) در باره دائو می‌گوید:

دائویی که بتواند به گفتار آید دائویی جاودانی نیست

نامی که بتوان نامید نامی جاودانه نیست.

بی‌نام سرآغاز آسمان و زمین است.

نام‌یافته، مادر ده‌هزار چیز است.

پس بی‌خواهش راز درون را می‌تواند بنگرد

و بسی در خواهش، جلوه‌های برون را می‌بیند.

این هر دو از یک سرچشمه برآمده‌اند اما با دو نام مختلف؛ نمود این یگانگی تاریکی است.

تاریکی درون تاریکی

دری به تمام اسرار. (Tao de Ching, 1972, ch.1)

هایدگر نیز می‌گوید که دائو می‌تواند راهی باشد که در امتداد آن هر چیزی حرکت می‌کند؛ طریقی که این امکان را برای ما فراهم می‌آورد تا به خاستگاههای استدلال، روح، اندیشه و لوگوس بیان‌دیشیم و دریابیم که این (واژگان) مطابق گوهر واقعی‌شان چه دلالتی دارند. دائو، این واژه اصلی در اندیشه شاعرانه لائوتسه، شاید در نهاد خود، راز همه اسرار مربوط

به گفتاری متفکرانه را کتمان می‌کند. (Heidegger, 1959, 198)

شاید بنیادی‌ترین مفهومی که هم در فلسفه هایدگر و هم دائوئیسم چینی یافت می‌شود، مفهوم نیستی یا ناهستی است. به تعبیر هایدگر تنها بر اساس تجلی ناب نیستی، دازاین انسانی می‌تواند پیش رود و هستی یابد. این نیستی در فلسفه هایدگر، می‌تواند با وو (Wu) یا ناهستی در دائوئیسم شناخته شود.

آنچه که در کلیت است در واقع از ما دور می‌شود، و حال آنکه خودمان در امتداد آن هستیم، در آن صورت ما با نیستی رودررو می‌شویم. آنچه در کلیت است ابژه و ما سوژه هستیم. به بیان دائویی این امر روشنایی (ming)، یا نور نامیده می‌شود که ویژگی روشنایی‌بخش ناهستی است. در تجربه چان، شخص از طریق تجربه «مرگ شکوهمند» به نورانیت مینگ می‌رسد. به همین سان، در رویکرد هایدگر، فرد باید از طریق تشویش قبل از آشکارگی «آنچه هست، ممکن است»، نیستی را تجربه کند. این آشکارگی ناب جز در تجربه انسانی که در پی حقیقت است، در هیچ جای دیگری وجود ندارد. در حقیقت، فرایند جستجو، حقیقت است. از نظر هایدگر، آن، نیستی و در نظر دائوئیست‌ها، ناهستی است. مطابق نظر هایدگر و دائویی‌های چینی، این نیستی، یا ناهستی، باید به معنای یک یافته ناب، تجربه شود و نمی‌توان از طریق هیچ فرایند تفکر معقول یا عینی، که تنها به انشقاق سوژکتیویته و ابژکتیویته در دو قطب منجر می‌شود، بدان دست یافت.

تفکر معقول یا عینی چیزی است که هایدگر تفکر حسابگرانه می‌نامد، که تمایزی ایجاد می‌کند میان مورد مشاهده، یا ابژکتیویته آنچه هست و انسان به عنوان مشاهده‌گر، یا فاعل شناسا. اما آنچه هایدگر، تفکر قطعی یا ضروری می‌نامد، تفکری است که عاری از حسابگری یا مشاهده است و با «آنچه دیگری است، یعنی با نیستی تعیین می‌یابد نه آنچه هست»، در دائوئیسم، این امر معرفت بی‌دانشی یا ناهستی نامیده می‌شود و مطابق چان، اندیشه بی‌اندیشه‌گی، یا ذهن بدون ذهنیت، یا طبیعت بوداست. از نظر هایدگر، این تفکر به نیازهای هستی پاسخ می‌دهد، به صورتی که انسان، هستی تاریخی خود را به ضرورت (Chang). بسیط و یگانه پاسداشت حقیقت هستی تسلیم می‌کند. اما هستی، محصول تفکر نیست، بلکه خود تفکر است.

بنابراین همانطور که پارمنیدس (1970, 242) می‌گوید: «اندیشیدن و هستی هر دو همان است» (خراسانی، ۱۳۸۷، ۲۷۸)

بودایی‌های چان می‌گویند که این اندیشه بی‌اندیشه‌گی در عمل است. به عبارت دیگر، می‌توانیم بگوییم که به همان صورت نیز هستی در نیستی تجربه می‌شود، یا نیستی خود را در هستی مکشوف می‌سازد (Chang, 1970, 242). چنانکه هایدگر مطرح می‌کند، «نیستی همانگونه که بطور خالصی هر آنچه که هست، ادراک می‌شود، حجاب هستی است، در هستی تمامی آنچه که در گذر هر چه که هست فرا می‌آید، در جاودانگی کامل می‌شود» (Heidegger, 1949, 360). این جاودانگی، نیستی است که حجاب هستی است و آنچه هست، یا چه بسا به تعبیر دائویی بگوییم «ده هزار چیز»، از طریق هستی کامل می‌شود، که از نیستی یا ناهستی تجلی می‌یابند. هایدگر به روشنی متذکر می‌شود که به جای وانهادن نیستی در همه کثرت معانی اسرارآمیزش، باید خود را مهیا کنیم و برای تنها یک چیز آماده شویم: تجربه فراخی آنچه که به هر هستنده‌ای تضمین هستی می‌بخشد، در نیستی و آن خود هستی است (Heidegger, 1949, 353). هایدگر از آنچه هست گذر کرد تا به هستی تقرب یابد، آنجا که می‌گفت آنچه هست از هستی ناشی می‌شود. از نظر دائوئیست‌ها، تقرب وی مبتنی بر این تصور است که همه چیز از هستی پدید می‌آید. اما فرد صرفاً نمی‌تواند ده هزار چیز، یا آنچه که هست، را تحلیل کند و آنها را در هستی جمع آورد (Chang, V.20, 242). در بیان هایدگر، «اهمیتی ندارد که کجا و چقدر عمیق، علم در آنچه هست به پژوهش پردازد، در هر حال هستی را هرگز نخواهد یافت» (Heidegger, 1949, 353). هایدگر در رویکرد متأخر خویش مستقیماً و بی‌واسطه در زمینه همه امکانات که وی نیستی می‌نامید، مستغرق می‌شود. در این نیستی‌شدگی (Nothingness) است که وی هستی را می‌یابد. به تعبیر دائویی هستی از ناهستی پدید می‌آید. بنابر این، به منظور یافتن هستی، فرد ابتدا باید ناهستی را کشف کند. بدون تحقق ناهستی، هیچ زمینه‌ای برای تجلی آن، یا هستی، وجود ندارد. «آنچه برای فهم هستی ضروری بنظر می‌رسد، روش فهمی است که می‌تواند بر حسب زمینه‌های افق‌های تجربه، طبیعت انسان را ادراک کند» (Anderson, 1959, 17). درک طبیعت انسان بر حسب زمینه‌های آشکار ساختن هستی است به صورتی که از ناهستی ناشی می‌شود. در بیان دائویی، ده هزار چیز با هستی پدید

می‌آید و هستی بواسطه ناهستی ایجاد می‌شود. یکی از مترجمان انگلیسی متافیزیک چیست؟ به دائو ده جینگ در ارتباط با جمله هایدگر اشاره می‌کند و همان جمله هایدگر را نقل می‌کند که تنها بر اساس تجلی ناب نیستی، دازاین انسانی ما می‌تواند پیش رود و هستی یابد (Heidegger, 1949, 340). بنظر می‌رسد که این جویبار تفکر، در رویکرد جدید هایدگر و در دائو ده جینگ چینی کهن، با قرابت‌هایی که دارند، جریانی مشترک را طی می‌کند.

از نظر هایدگر، به جای تثبیت هستی به عنوان اساس و بنیاد، نیستی به عنوان منشأ، درک می‌شود، و هستی تجلی آن است. در متن جوانگ تزه داریم که: در آغاز وو (Wu) یا ناهستی وجود داشت، که نیستی و بی‌نام است. از آن «واحد» پدید می‌آید. «واحد» در ذات آن است، و با این وجود بی‌صورت است. «واحد» که با «ناهستی» پدید می‌آید و در ذات آن است، «نیستی» است. از نگاه هایدگر، هستی تفاوت وجودشناختی با هستنده‌ها دارد. هایدگر از این تفاوت که هنوز در مورد آن اندیشیده نشده، به غفلت از آن تفاوت که آنچیزی است که باید در مورد آن اندیشیده شود، حرکت می‌کند. آنچه که هنوز در مورد آن اندیشیده نشده، نیستی است. آنچه که باید در مورد آن اندیشیده شود، هستی است. این فرایند، حرکتی به سوی جلو در اندیشه است، که با گامی به عقب، بیرون از قلمرو متافیزیک، در قلمرو حقیقت که قبلاً نامکشوف بوده است، تحقق می‌یابد. از طریق این گام به عقب، هستی بدون آنکه ابژه تفکر شود، اندیشیده می‌شود. این گام به عقب، ما را از متافیزیک به خاستگاه ذاتی آن می‌برد، که نیستی یا ناهستی است (Chang, 1970, P241~246).

تعبیر قابل توجه دیگر در مکتب دائویی کلاسیک چنین است: «آسمان و زمین، و تمام چیزهای مادی، از هستی تولد می‌یابند، و هستی از نیستی، تولد می‌یابد» (Tao de Ching, 1972, ch.40). در این بیان، ایده مطرح شده بنظر می‌رسد ایده‌ای باشد که اول از همه، به روشنی قابل فهم است که تمام مادیت از غیر مادیت ناشی می‌شود و انضمامی از انتزاعی حاصل می‌شود. در جای دیگر گفته می‌شود که این عالم از قانون جهانی ناشی می‌شود، که در تمام عالم قرار می‌یابد، و به همه چیزها و همه آدمیان ویژگی خاص و متمایزی می‌بخشد. گویا از این متن چنین برداشت می‌شود که این عدم ماده‌گرایی یا این قانون جهانی، تمایزی در درون خود دارد که هستی و نیستی، یا اگزیزتانس و غیر اگزیزتانس را در

بر دارد. قبل از آنکه این عالم مادی، شکل پذیرد، قانونی نادیدنی، تغییرناپذیر و همه جا حاضر وجود داشت، که مانند صورت محض کانت یا «ایده‌ها»ی افلاطونی بوده، اما با این وجود، حالتی فرازتر و فرودتر دارد، که دومی هستی و اولی که در عین حال، ملموس‌ناپذیرتر و مینوی‌تر بود به عنوان نیستی شکوهمند، یا نیستی ناب نامیده می‌شد. در این عالی‌ترین حالت، آخرین نشانه و اثر هر چیز مادی ناپدید گشته است (Gilbert, 1917, 81).

چونگ یوان چانگ (۱۹۷۰) از شارحین فلسفه چینی در کتاب *فلسفه شرق و غرب* خویش در این ارتباط می‌گوید: وظیفه داتوئیسم چینی و چان بودیسم هدایت انسان به نگرستن در خود واقعی‌اش است، یعنی، «منی» که غیر مفهومی، غیرسنتی و نمودنیافته است. این خود اصیل غیر مفهومی و بازمانده از طریق‌رهایی به کمال می‌رسد. در فصل ۴۸ داتو ده چینگ داریم: «طالب دانش هر روز چیزی کسب می‌کند؛ طالب داتو هر روز چیزی از کف می‌دهد». نتیجه فرایند از دست دادن و رهایی چه خواهد بود؟ هدف رهایی رسیدن به وو (Wu)، یا ناهستی، یا نیستی است. بنابراین مطابق فلسفه داتویی، نیستی ریشه همه چیز است. در این نیستی است که پیرو داتو «می‌سازد»، «سکنی می‌گزیند» و می‌اندیشد (Chang, 1970, 241). تصور هایدگر از نیستی به همین سان مثبت، خلاق و غیر نیهیلیستی است. همانطور که یادآور شدیم، وی می‌گوید: «تنها بر بنیاد تجلی اصیل نیستی است که دازاین انسانی ما می‌تواند پیش‌رود و هستی یابد» (Heidegger, 1949, 339).

زمانی تمامیت هویت هستنده‌ها با نیستی مواجه می‌شود که در آن هنگام زمینه تجربه آشکارگی هستی فراهم شود. چانگ می‌افزاید: مطابق نظر هایدگر و فیلسوفان داتویی، این نیستی، یا ناهستی، باید به معنای «یافتگی ناب» تجربه شود و نمی‌تواند طی فرایند تفکری عقلانی یا عینی بدست آید چون در آن صورت در دام دوگانگی سوپرکتیویته و ابژکتیویته می‌افتد (Chang, 1970, 242).

بنابراین، از نظر هایدگر، به جای تثبیت هستی به عنوان بنیان موجودات، نیستی به منزله منشأ تلقی می‌شود، و هستی تجلی نیستی محسوب می‌شود. از اینرو «دازاین انسانی تنها آن گاه که خود را فراپیش عدم فراداشته باشد می‌تواند با موجودات نسبتی برقرار کند» (هایدگر، ۱۳۸۳، ۱۸۸). در اثر جوانگ تزو نیز با رویکردی مشابه می‌خوانیم: در آغاز وو (Wu)

یا ناهستی بود، که نیست و بی‌نام است. از اوست که همو که همچنان بی‌شکل است فراز می‌آید که ذاتی آن است. همو «نیستی» است (Ibid, 245).

گشودگی به نیستی و هستی، دگرگونی در تفکر و رویکرد را دربردارد و به تعبیر هایدگر مستلزم نوعی «جهش» است. راه تفکر، طولانی و پیرالتهاب است، پر از کوره راههای جنگلی (Holzwege) که خود را ناگهان در جنگل، گویا در تاریکی عدم گم می‌کنند. راه تفکر ما را به جاهایی خواهد کشاند که باید کاوش کنیم تا به نقطه‌ای برسیم که در آنجا تنها جهش، به ما کمک خواهد کرد. این جهش ما را به محدوده‌ای خواهد رساند که تفکر در آنجا سکنی گزیده است (Heidegger, 1968, 12). «این جهشی است از رویکرد تفکر بازنمایانه به شیوه جدیدی از تفکر یعنی تفکر تأمل‌گرا» (Eckartsberg and Valle, 1981).

نیستی در ذن مقدس است؛ مضمونی اصلی و مقوله‌ای ضروری در تفکر محسوب می‌شود. با این حال، نیستی یک مفهوم نیست، زیرا در ذن واقعی، هیچ مفهوم‌سازی وجود ندارد؛ چون در ذن واقعی هیچ تفکری وجود ندارد. البته، نیستی چیزی است که تجربه می‌شود و صرفاً مفهوم‌سازی نمی‌شود. در عین حال، نیستی، هیچ «چیز» مانند همه چیز نیست، زیرا در ذن هیچ «چیز»ی برای تجربه شدن وجود ندارد: در واقع، امر تجربه شده و فرد تجربه‌گر و عمل تجربه‌کردن همه یکی و همان هستند.

سونیاتا (Sunyata)، تهیگی یا نیستگی هسته مرکزی ذن را تشکیل می‌دهد. سونیا (Sunya) به معنی تهی، و تهیگی (Sunyata) در مکتب بودایی مهایانا، ویژگی ضروری و اساسی همه پدیده‌هاست. تهیگی همه چیزها، حقیقت نیروانا (Nivana) است که خود، نیستی است.

تمایز میان اصطلاحات در اینجا ضروری است. نیستی و هستی از نظر دیالکتیکی اصطلاحاتی وابسته به هم و مرتبط هستند. در هایدگر، ترس آگاهی ضریب روانشناختی تجربه نیستی است. ترس آگاهی، ترس نیست، زیرا ترس، همواره از چیزی است. ترس آگاهی از مواجهه است، هر چند این نیستی چیزی بسیار واقعی است، اما نه چیزی آنگونه که ما جهان را می‌فهمیم. از نظر هایدگر، نیستی مقدم بر سلب منطقی است نه اینکه از آن مشتق شده باشد. مفهومی که در بیان جیمز کالینز (Jame Collins) با عنوان «اصل پیشینی» برای «فهم ما از موارد جزئی هستی» نیز آمده است (Gullete, 1976, No. 3770).

مطابق نظر ویلیام ریچاردسون (William Richardson)، نگارنده کتاب «هایدگر: از راه پدیدارشناسی به اندیشه نیستی در نگاه هایدگر» (Heidegger: through phenomenology to thought) «ناهستی است که امکان تجلی هستنده‌ها را به عنوان هستنده‌ها فراهم می‌کند». بدین معنی است که نیستی جزء ضروری هستی می‌شود، و لزوماً با آن تنیده می‌شود. نیستی، علاوه بر آنکه صرفاً بخشی از هستی است، به یک معنا نیز خود هستی است: «نیستی در حالت ترس آگاهی، همزمان با کلیت هستی، خود را به ما نشان می‌دهد». در این تجربه پروا، توجه فرد به امور عالم جلب می‌شود، که ظاهراً وحدتی را شکل می‌دهند اما در عین حال، گویا از این یگانگی می‌گریزند، و هیچ چیز باقی نمی‌ماند تا تجربه شود (Ibid.).

ارتباط میان نیستی و هستی امری پیچیده است. با تفکری منطقی، نیستی نمی‌تواند واقعاً وجود داشته باشد- بلکه باید در بیرون از اگزیستانس باشد. اگر تصور شود که آن در بیرون از اگزیستانس می‌باشد و در عین حال، هستی می‌بخشد، در عمل، وجود آن- به جای نیستی، از «نیستی» ناشی می‌گردد- پس این همان نیرواناست، آنگونه که بودایی‌ها درک می‌کنند. با این حال، در اینجا، از طریق فرایند تفکر منطقی، به ثنویت میان نیستی و هستی رسیده‌ایم، هرچند در تفکر ذن، اندیشه ثنویت مجاز نیست (حتی اگر خود تفکر مجاز باشد). به نظر می‌رسد راه حل این مسئله در معادله نیستی و هستی نهفته باشد که در بحث هایدگر مورد توجه قرار گرفته است. همچنین این معادله در اندیشه‌های نیشیدا و مکتب کیوتو به صراحت مطرح شده است.

هوستون اسمیت (Huston Smith) (۱۹۵۸)، دین‌شناس تطبیقی صاحب‌نام چینی، می‌گوید که گوهر ذن در واژگان نمی‌گنجد؛ بلکه باید تجربه‌ای زنده در حالت ویژه اندیشه یعنی ساتوری (Satori) باشد- که حالت هستی روشنی‌یافته است، همان حالت اندیشه بودا که از طریق عمل نیرومند ذن از اندیشه‌ای به اندیشه‌ای انتقال می‌یابد. ذن بودیسم برای ذهن غربی بسی گیج‌کننده است، زیرا می‌خواهد ورای اندیشه، ورای مفاهیم و فراتر از مقولات گذر کند، یعنی به سوی تهیگی و نیستی، در خودبخودی محض اینجا و اکنون سیر کند (Eckartsberg and Valle, 1981).

کمال راه به سوی ساتوری و تجربه روشنگری (بصیرت) به صورت یک فرایزی در ذن توصیف می‌شود: قبل از آنکه انسان به تحقیق در ذن بپردازد، برای وی کوه‌ها، کوه‌ها هستند و آب-ها، آب‌ها؛ هنگامی که به علت تعلیم استادی فرزانه، به بصیرت درونی خاصی از حقیقت ذن نائل شده، برای او دیگر کوه‌ها، کوه‌ها نیستند و آب‌ها، آب‌ها نیستند؛ اما پس آنگاه که در واقع به پناهگاه آسایش رسیده، دگر بار کوه‌ها، کوه‌ها و آب‌ها، آب‌ها می‌باشند (Benoit, 1959, 89). ذن گشتاری از خود به بی‌اندیشه‌گی (رهایی سوژه) را کامل می‌کند که رابطه‌ای جدید با عالم را در ورای تفکر باز نمایانه و عینیت‌گرا و می‌گشاید.

تأکید هایدگر در آثارش بر چیرگی بر میراث تفکر متافیزیکی و جدایی سوژه-ابژه و تفکر حسابگرانه در معرفت‌شناسی از طریق مفهومی‌سازی دوباره رابطه انسان با دنیایش به صورت دازاین، بودن در دنیا، و رابطه آن با زمینه هستی، با آموزه ذن در سوژه‌فکنی و عمل ذن شبیه است (Eckartsberg and Valle, 1981).

سرانجام درست همانطور که نظام ذن مستلزم رهایی فرد است، هایدگر نیز در بحث از نیاز به نوع متفاوتی از تفکر، تفکری تأمل‌گرا، خواهان وارستگی (Gelassenheit) است که فراتر از اراده شخصی و مقاصد عقل‌گرا و حسابگرانه می‌باشد. به بیان وی، «اندیشه برانگیزترین امر همان است که ما هنوز فکر نمی‌کنیم. و همچنان نیز فکر نمی‌کنیم، و در این میان وضعیت جهان مدام اندیشه برانگیزتر می‌شود» (هایدگر، ۱۳۸۵، ۱۲). پس اگر بیندیشیم «تنها به سبب انفتاح عدم در بنیاد دازاین است که اعجاب و غرابت کلی جمله موجودات ما را می‌گیرد» و در نگاه هایدگر همین «غرابت در ما حیرت برمی‌انگیزد» (هایدگر، ۱۳۸۳، ۱۸۸) که شاید ابرازگر آغاز رهایی است، یا ندای دائو که:

به آن نزدیک شو، آغازی ندارد؛

به دنبال آن برو، پایانی ندارد (دائو ده چینگ، فصل ۱۴)

نتیجه

در اندیشه هایدگر و فلسفه‌های چینی، مفهوم نیستی را نمی‌توان از مقولات فلسفی مربوط به هستی منفک دانست. در نگاه هایدگر، تنها بر اساس تجلی ناب نیستی، دازاین می‌تواند هستی یابد، این نیستی می‌تواند با وو (Wu) یا ناهستی در دائوئیسم چینی باز شناخته

شود که هستی از آن زایش می‌یابد. نکته دیگر آنکه، نیستی، به معنی هیچ چیز نیست، یعنی امری سلبی نیست، بلکه دلالت‌های ایجابی بسیاری در بر دارد. و هرچند تجربه نیستی، امری دشوار است، اما به هر حال ممکن و نیز واقعی است و در تجربه نیستی از طریق فهم هستی از طریق مواجهه، به صورت هستی می‌توان تقرب جست.

تفکر اصیل، نزد هایدگر، تفکری عاری از حسابگری یا مشاهده است، در دائیسم، این امر معرفت بی‌دانشی یا ناهستی و طبق چنان بودیسم، اندیشه بی‌اندیشگی، یا ذهن بی‌ذهنیت نامیده می‌شود. پس، این نیستی برای تجربه آشکارگی هستی نمی‌تواند طی فرایندی عقلانی بدست آید که در آن صورت تنها گرفتار دوگانگی سوژه و ابژه می‌شود. سرانجام برای یافتن هستی، فرد ابتدا باید ناهستی را کشف کند تا حقیقت هستی آشکار گردد.

باری، در کاوش معنای نیستی در فلسفه‌های چینی درمی‌یابیم که هستی چگونه برای هایدگر در عین ظهور در خفاست، و آشکارگی در مستوری است. چه بسا باید به تعبیر هایدگر «افکار پیشین را دریابیم، و دریافته‌ها را تحمل کنیم و آن چه را که در خفا تحمل کرده‌ایم، به بالندگی برسانیم» (هایدگر، ۱۳۸۵، ۱). در اینجا نیز آنچه فلسفه‌های چینی نمایان می‌سازند، نفی هستی نیست، زیرا نیستی نمی‌تواند در معنای محدود سلب، تصور شود، بلکه نیستی، همان مستوری هستی است، هستی هرگز قابل نفی نیست و تنها می‌تواند پوشیده بماند؛ زیرا هستی حتی در مستوری خود، همواره «هست». بدین دلیل است که هایدگر، در بحث خویش از نیستی، آن را نفی هستی نمی‌خواند، بلکه آن را تنها «حجاب» هستی می‌پندارد.

پی‌نوشت‌ها

- ۱- این کتاب همچنین شامل پیش‌گفتاری می‌شود که توسط ردولف اتو (Rudolf Otto) نگارش یافته، که احتمالاً در شکل‌گیری اندیشه هایدگر نقش داشته است.
- ۲- این نیست‌شدگی (Nothingness) مواجهه با نیستی در تقرب به هستی است که با بوچ‌گرایی و نیهیلیسم (Nihilism) متفاوت است.

منابع

- سارتر، ژان پل. (۱۳۵۰)، هستی و نیستی، چاپ اول، ترجمه عنایت ا... شکیباپور، تهران.
- خراسانی، شرف‌الدین. (۱۳۸۷)، نخستین فیلسوفان یونان، تهران، علمی و فرهنگی.
- هایدگر، مارتین. (۱۳۸۶)، هستی و زمان، ترجمه سیاوش جمادی، تهران، ققنوس.
- هایدگر، مارتین. (۱۳۸۳)، متافیزیک چیست؟، ترجمه سیاوش جمادی، تهران، ققنوس.
- هایدگر، مارتین. (۱۳۸۵)، معنای تفکر چیست؟، ترجمه فرهاد سلیمانیان، تهران، مرکز.
- هایدگر، مارتین. (۱۳۷۸)، راه‌های جنگلی، ترجمه منوچهر اسدی، تهران، درج.
- لائو، تزو. (۱۳۸۹)، دائود جینگ، ترجمه لادن جهانسوز، تهران، بهجت.
- والگانو، دانیلا. (۱۳۸۶)، درآمدی بر افادات به فلسفه هایدگر، ترجمه محمدرضا قربانی، تهران، گام نو.
- Anderson, H. (1959). *Introduction to Discourse on Thinking by Martin Heidegger*, New York: Harper & Row.
- Benoit, H. (1959). *The supreme doctrine*, New York: Viking. -
- Chang, Chung-yuan. (1970). Commentary on J. Glenn Gray's "Splendor of the simple", *Philosophy East and West* V.20, P241-246, USA, Honolulu: University Press of Hawaii.
- Eckartsberg, Rolf von and Valle, Ronald S. (1981). *Heideggerian Thinking and the Eastern Mind, From: Metaphors of Consciousness*, Edited by Ronald S. Valle and Rolf von Eckartsberg, New York and London: Plenum Press.
- Encyclopædia Britannica. (2011). Chinese philosophy: 112694
- Gullette, Alan. (1976). *The Concept of Nothing in Zen, Religious Studies 3770: Zen Buddhism*, University of Tennessee-Knoxville.
- Heidegger, Martin. (1949). "What is Metaphysics?", translated by R. F. C. Hull and Alan Crick, Chicago: Henry Regnery.
- Heidegger, Martin. (1968). *What is called thinking?*, New York: Harper &

- Row. Heidegger, - Martin. (1957), *Identity and Difference*, translated by Joan Stambaugh, New York: Harper & Row, 16.
- Lao Tsu.(1972). *Tao te ching*, New York: Random House.
- May, Reinhard. (1996).Heidegger's hidden sources: Translated by Graham Parkes, Oxon: Routledge.
- Pang, Pu (1999). Shuo- || [O NN tt ii gg]], in *Dang-Dai-Xue-Zhe-Zi-Xuan- Wen-Ku: Pang-Pu-Juan [Selected Works of Contemporary Scholars: Pang Pu]* (Hefei: Anhui-Jiao-Yu-Chu-Ban-She), 348-63
- Paluch, S. J.(1970). Heidegger's "What is Metaphysics? *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol. 30, No. 4.
- Reid, Gilbert. (1917). "Taoism, an Appreciation", *The Biblical World*, Vol.49, No. 2, The University of Chicago Press.
- aaaaaa aaa Tmmiss((1111) RAADING HEIDGGRR' WWA IS METAPHYSICS? The New Yearbook for Phenomenology and Phenomenological Philosophy, Stanford University.
- Steffney, John,(1977),Transmetaphysical thinking in Heidegger and Zen Buddhism, *Philosophy East & West*, Vol. 27, No. 3. 323-335, USA: University of Hawaii Press.
- Stewart, Harold, Journal of Shin Buddhism, O. Box 3944, Manuka A.C.T. 2603, AUSTRALIA
- Yao, Zhihua. (2010). Typology of nothing: Heidegger, Daoism and Buddhism, *Comparative Philosophy*, Volume 1, No. 1 : 78-89 Open Access / ISSN 2151-6014
- Zhuangzi.(1998).*Wandering on the way: early Taoist tales and parables of Chuang Tzu*, translated by Victor H. Mair, University of Hawaii Press, (1998)