

امکان گفت‌وگو بین «مکتب کیوتو» و «حکمت اسلامی»

محمد اصغری*

چکیده

در این مقاله سعی می‌کنم نشان دهم که با وجود اختلاف زمانی یا تاریخی و جغرافیایی بین فلسفه مکتب کیوتو ژاپن در قرن بیستم و حکمت اسلامی شباهت‌های درخور تأملی برای مطالعات تطبیقی وجود دارد. بنابراین به نظر نگارنده «امکان گفت‌وگو» بین این دو تصورشدنی است. با این حال، این مقاله ادعا نمی‌کند که تطبیق کامل و منطقی بین این دو مکتب قابل حصول خواهد بود. مکتب کیوتو در ذن بودیسم سنتی ژاپنی و تفکر عرفانی و فلسفی مغرب‌زمین ریشه دارد و نمایندگان کلیدی آن عبارت‌اند از: نیشیدا کیتارو، نیشیتانی کیچی، و تاناها هاجیমে. در این مقاله عمدتاً بر اندیشه‌های دینی و عرفانی نیشیدا و نیشیتانی متمرکز خواهیم شد. نیشیدا کیتارو پایه‌گذار مکتب کیوتو محسوب می‌شود. اندیشه غالب در این مکتب مبتنی بر مفهوم نیستی، خدا، تجلی، عشق، دین، و مسئله نفس است. از سوی دیگر، در حکمت اسلامی نیز تقریباً به مفاهیم مشابهی در اندیشه نمایندگان برجسته آن مانند مولوی، صدرای، و ابن‌عربی، که تحت تأثیر سنت دینی و قرآنی و سنت فلسفه یونانی (از جمله فلسفه‌های نوافلاطونی) قرار دارند، برمی‌خوریم. این مقاله بر آن است که با تمرکز بر مفاهیمی مانند نیستی، خدا، تجلی الهی، عشق الهی، دین، و نفس در هر دو طرف «امکان» گفت‌وگو را نشان دهد.

کلیدواژه‌ها: مکتب کیوتو، حکمت اسلامی، خدا، تجلی، نیشیدا، مولوی و گفت‌وگو.

* دانشیار فلسفه، دانشگاه تبریز (نویسنده مسئول)، asghari2007@Gmail.com

تاریخ دریافت: ۱۳۹۴/۹/۱، تاریخ پذیرش: ۱۳۹۴/۱۰/۲۳

۱. مقدمه

امروزه مطالعات تطبیقی و مطالعات میان‌فرهنگی سال به سال اهمیت روزافزونی پیدا می‌کند و گسترش تکنولوژی رسانه‌های جمعی صوتی و تصویری سرمایه‌داری جدید جدا از معایب و کاستی‌هایش این امکان را فراهم کرده است که مردم جهان ارتباط بیش‌تری با فرهنگ‌های هم‌دیگر داشته باشند که از پیامدهای آن گسترش مطالعات میان‌فرهنگی و فلسفه‌های تطبیقی است. امروزه به‌ناچار در این وضعیت قرار داریم و برای معرفی فرهنگ (فلسفه، عرفان، ادبیات، هنر، و غیره) خودمان به جهانیان گریز و گزیری از رفتن به سمت مطالعات میان‌فرهنگی نداریم. بنابراین، امکان گفت‌وگو بین فرهنگ‌ها و فلسفه‌های گوناگون نیز امری ضروری شده است.

با توجه به آن‌چه در اهمیت مطالعات میان‌فرهنگی بیان کردیم، باید بگوییم کار تطبیق دو حوزهٔ مختلف و در عین حال مشابه چندان آسان نخواهد بود. اما نگارنده بر این باور است که امکان مطالعات تطبیقی بین حکمت و عرفان اسلامی از یک‌سو و فلسفهٔ مکتب کیوتو (Kyoto School) از سوی دیگر امکان‌پذیر خواهد بود. اساساً مطالعات تطبیقی یکی از اهداف متفکران این مکتب است و نسل دوم و سوم این مکتب امروزه بر روی مطالعات فرهنگی و فلسفه‌های تطبیقی تمرکز بیش‌تری دارند.

فرض ما در این نوشتار این است که تلقی وحدت وجودی از جهان و خداوند، رابطهٔ عاشقانه با خدای سبحان، تجلی خدا در جهان، وصول به خدا از طریق شهود باطنی نفس خویش، و رسیدن به ذات نفس که همان نیستی در فلسفهٔ مکتب کیوتو است، از کلیدواژه‌های اندیشهٔ متفکران مکتب کیوتو از جمله نیشیدا است و در حکمت اسلامی نیز افرادی مانند مولوی و ابن‌عربی با تفسیرهایی کم‌وبیش متفاوت در پی تبیین همین مفاهیم‌اند.

۲. فلسفهٔ مکتب کیوتو

در ابتدا باید بگوییم که «مکتب کیوتو جنبش فلسفی ژاپنی است که به‌دلیل ظهور آن در دانشگاه کیوتو به مکتب کیوتو مشهور شده است» (اصغری، ۱۳۹۰: ۶۴). وقتی که ژاپن در عصر میجی درهای خود را به روی مدرنیتهٔ غرب باز کرد، متفکران این کشور نیز با علوم و مخصوصاً فلسفهٔ غرب آشنا شدند. در این مکتب فلسفهٔ غرب با اندیشه‌های دینی و عرفانی آسیای شرقی به‌ویژه آیین بودا (بودیسم) و کنفوسیوس ادغام می‌شود و در قالب و

چهارچوبی عقلانی و فلسفی درمی‌آید. امروز به نظر برخی مفسران (مثل هایسیگ) این مکتب به‌منزله مکتبی فلسفی دوشادوش مکاتب بزرگ غربی، مانند پدیدارشناسی، در سطح جهان عرض‌اندام می‌کند. اما فلسفه نیشیدا کیتارو (Nishida Kitaro)، بنیان‌گذار این مکتب، هنوز مرجع و منبع الهام‌بخش فیلسوفان معاصر ژاپنی محسوب می‌شود. فیلسوفان این مکتب همگی شرقی‌اند؛ اما نباید چنین نتیجه بگیریم که تفکر آن‌ها نیز کاملاً شرقی است. از آن‌جا که تفکر فلسفی تمامی مرزهای جغرافیایی را درمی‌نوردد، ماهیت اندیشه فیلسوفان این مکتب نیز ترکیبی از اندیشه‌های فلسفی غربی و شرقی است. به سخن دیگر، «هرچند همه فیلسوفان این مکتب بودایی بودند ولی هدف‌شان نه شرقی نه غربی، بلکه هدف آنان تأسیس فلسفه جهانی بود» (Heisig, 2001: 8). اما نیشیدا و همکاران او در کیوتو به یک چیز اعتراف می‌کردند و این که فلسفه اساساً نه غربی است نه شرقی، بلکه جهانی است (اصغری، ۱۳۹۰: ۶۴). هیچ شکی نیست که نوشته‌های آن‌ها جایگاه فلسفه غرب را در ژاپن و جایگاه فلسفه ژاپن را در غرب متحول کرد.

اصطلاح ژاپنی برای فلسفه kitetsugaku است که آن هم مشتق از واژه kikyū و tetsuchi است که به ترتیب به معنی علم «جست‌وجوی» «حکمت» (wisdom) است. البته این اصطلاح ریشه تاریخی ندارد، بلکه در قرن نوزدهم اولین بار نیشی آمانه (Nishi Amane) آن را در سال ۱۸۲۶ مطرح کرد (Blocker and Starling 2001: 119). اما از آن‌جا که این واژه برای توصیف پیش‌رفت‌های جدید در جامعه نوین ژاپنی به‌کار می‌رفت، با فرهنگ و سنت ژاپنی چندان سنخیتی نداشت؛ به همین دلیل، ناکه چومین (Nake Chomin) در ابتدای قرن بیستم صراحتاً اعلام کرد که «از زمان باستان تا امروز هرگز چیزی به نام فلسفه در ژاپن وجود نداشته است» (ibid: 119). با توجه به ادعای چومین، به نظر می‌رسد که در ژاپن فلسفه به معنای غربی آن محلی از اعراب ندارد. البته نباید به‌راحتی از کنار این ادعای چومین گذشت، بلکه می‌توان آرا و عقایدی را در سنت و تاریخ ژاپن دید که کم‌وبیش صبغه فلسفی دارد.

عنوان این مکتب را اولین بار یکی از شاگردان نیشیدا کیتارو به نام توساکا جون (Tosaka Jun) در مقاله‌ای با عنوان «فلسفه مکتب کیوتو» در یکی از روزنامه‌های ژاپنی در سال ۱۹۳۲ به‌کار گرفت (Heisig, 2001: 8). نیشیتانی کیچی (Nishitani Keiji)، یکی از سه عضو اصلی این مکتب (دو عضو دیگر نیشیدا و تاناها (Tanabe Hajime) بودند)، بر این باور است که «مکتب کیوتو شیوه‌ای از فلسفیدن است نه نظام یک‌پارچه و منسجم تفکر» (Nishitani 1982: xxviii). سه فیلسوف کلیدی این مکتب یعنی نیشیدا، تاناها، و نیشیتانی

مکتب کیوتو را به‌منزله جنبشی فلسفی در ژاپن بسط دادند. البته فیلسوفان دیگری نیز در بسط و اشاعه این مکتب تأثیرگذار بودند؛ اما نقش این سه شخصیت کلیدی بسیار برجسته‌تر از بقیه متفکران است. پایه‌گذار ناخواسته مکتب کیوتو نیشیدا کیتارو است؛ چراکه خود نیشیدا هیچ‌گاه از این اصطلاح استفاده نکرده است، بلکه همان‌طور که پیش‌تر گفته شد، یکی از شاگردان او به نام توساکا جون آن را به‌کار برده است. وقتی که ژاپن در عصر میچی (۱۸۶۸-۱۹۱۲) دروازه‌های خود را به روی غرب گشود، علاوه‌بر ورود کالاها و صنایع مدرن غربی به ژاپن، نسلی از پژوهش‌گران وقت خود را صرف انتقال فرهنگ، اندیشه، و ادبیات مغرب‌زمین به کشورشان کردند؛ وضعیتی که کم‌وبیش در کشور ما نیز در عصر قاجار رخ داد.^۱ بسیاری از عالمان ژاپنی به ترجمه متون کلاسیک غربی، از جمله رمان‌ها، متون علمی، و نیز متون فلسفی همت گماشتند. پس از سال‌ها مطالعه فلسفه غرب و ممارست در ذن بودیسم (Zen Buddhism)، این نیشیدا کیتارو بود که نخست‌بار از مطالعه صرف فلسفه غرب فراتر رفت و نظام فلسفی اصیل خاص خود را تدوین کرد. بی‌شک نیشیدا بزرگ‌ترین فیلسوف در تاریخ اندیشه فلسفی ژاپن است. نیشیدا معروف‌ترین کتابش، تحقیقی در باب خیر، را در سال ۱۹۱۱ منتشر کرد. به‌واسطه همین کتاب بود که نیشیدا مدرس گروه فلسفه دانشگاه کیوتو شد. او در آن دانشگاه فلسفه خویش را بی‌وقفه بسط داد و دو متفکر بزرگ بعدی، یعنی تاناها و نیشیتانی، را بانفوذترین شاگردان بعد از خودش تربیت و به جامعه فلسفی ژاپن معرفی کرد.

فیلسوفان مکتب کیوتو خود را وقف مطالعه فلسفه غرب کردند و این تلاش خستگی‌ناپذیر آن‌ها باعث معرفی فلسفه غرب در دانشگاه‌های معروف ژاپن، مثل دانشگاه کیوتو، دانشگاه توکیو، و سایر دانشگاه‌های ژاپن شد. اما از سوی دیگر، آن‌ها در عین حال که یک‌پا در مطالعه فرهنگ و فلسفه غربی داشتند، هم‌زمان یک‌پا نیز در مطالعه عمیق سنت و فرهنگ بومی خودشان داشتند. دقیقاً همین عامل باعث می‌شود که نسل بعدی این مکتب به سوی مطالعات تطبیقی و میان‌فرهنگی گرایش پیدا کنند. برای مثال، نیشیدا قبل از نوشتن کتاب اصلی‌اش ساعت‌ها ذن تمرین می‌کرد. بنابراین، مکتب کیوتو به‌منزله یک فلسفه نوظهور ژاپنی در قرن بیستم از دو چشمه غنی تغذیه می‌کند: فلسفه غرب و سنت بودایی شرق.

بنابراین، می‌توان گفت که در نوشته‌های این فیلسوف ترکیبی از تفکر بودیستی و پوزیتیویسم فرانسوی و ایدئالیسم آلمانی و حتی پدیدارشناسی به‌چشم می‌خورد. مکتب کیوتو در واقع از شیوه‌های تفکر فلسفی غرب استفاده می‌کند تا شکل مدرنی به تفکر

بودیستی شرقی بدهد. بی شک نفوذ فلسفه غرب در اندیشه‌های ژاپنی بسیار عمیق بوده است. نوشته‌های اعضای مکتب کیوتو، به یک معنا، گفت‌وگوی بین شرق و غرب محسوب می‌شود. به سخن دیگر، مکتب کیوتو بهترین بستر گفت‌وگو بین اندیشه شرقی و غربی در ساحت تفکر فلسفی و عقلی است. فیلسوفان ژاپنی چاره‌ای نداشتند جز این‌که بر تن اندیشه‌های دینی و عرفانی سنتی شان لباس اندیشه غربی بپوشانند تا در مواجهه با غرب به بهترین شکل گفت‌وگو کنند که حاصل آن هم مدرن‌شدن و سبقت‌گرفتن از غرب باشد و هم سنت‌های خود را با شیوه‌های نوین اندیشه حفظ و احیا کنند. تفکر مکتب کیوتو حاصل این گفت‌وگو است.

۳. نمایندگان مکتب کیوتو

سه نماینده اصلی و تأثیرگذار مکتب کیوتو عبارت‌اند: از نیشیدا کیتارو (بنیان‌گذار مکتب کیوتو)، تانابه هاجیمه، و نیشیتانی کیچی. البته نمایندگان نسل سوم و چهارم نیز وجود دارند؛ افرادی مانند سوزوکی تیتارو دایستز (Suzuki Teitaro Daisetz)، آبه ماسائو (Masao Abe)، میکی کیوشی (Miki Kiyoshi)، یودا شیزوترو (Shizuteru Ueda)، و واتسوجی تتسورو (Watsuji Tetsurō) از معروف‌ترین نمایندگان نسل دوم و سوم مکتب کیوتو محسوب می‌شوند. مباحثی که در نوشته‌های نسل دوم و سوم مکتب کیوتو بیش‌تر مطرح شده عبارت‌اند از: مباحث میان‌فرهنگی، مطالعات تطبیقی ذن و تفکر غربی، نیروی فرهنگی و اجتماعی ذن، مباحث فرهنگی، اخلاق و فرهنگ ذن، و ادیان تطبیقی (غالباً بین مسیحیت و بودیسم). در واقع میراث میان‌فرهنگی مکتب کیوتو امروزه در دانشگاه‌ها و آکادمی‌های گوناگون در ژاپن و غرب، در قالب مباحث فوق، نشان داده می‌شوند. شاخص‌ترین ویژگی در میراث مکتب کیوتو فلسفه تطبیقی و مطالعات میان‌فرهنگی است.

اما از آن‌جا که نیشیدا کیتارو پایه‌گذار این مکتب است و اندیشه‌های فلسفی و عرفانی او نفوذ درخور ملاحظه‌ای در این مکتب دارد، این نوشته بیش‌تر بر اندیشه این متفکر متمرکز خواهد شد. نیشیدا کیتارو در ۱۹ می ۱۸۷۰ در استان ایشیکاواای ژاپن متولد شد و در ۱۹۴۶ درگذشت. او در قرن بیستم مکتب کیوتو را به‌منزله مکتب فلسفی معاصر ژاپن پایه‌گذاری کرد. او تحت تأثیر ذن بودیسم ژاپنی و فلسفه و عرفان غربی فلسفه خاص خود را تأسیس کرد. او در نوشته‌های خود تلاش می‌کرد تا تفکر شهودگرای شرقی را با تفکر منطق‌گرای غربی درآمیزد. از این رو، کار او بیش‌تر در راستای فلسفه تطبیقی قابل تبیین است. اما وی در انجام این کار مجبور بود واژه‌هایی را در زبان ژاپنی ابداع کند تا بتواند اندیشه‌های

فلسفی‌اش را با آن واژه‌ها بیان کند، درست همان‌طور که در غرب هگل و هایدگر زبان آلمانی را تحت فشار گذاشتند و با ابداع واژه‌هایی خواستند نظریه‌های فلسفی‌شان را به زبان آلمانی بیان کنند.^۲ به هر حال، نیشیدا فلسفه را ماهیتاً غربی می‌دانست و بر این باور بود که ژاپن فلسفه ندارد، اما معتقد بود که فلسفه می‌تواند جهانی نیز باشد. او در سال ۱۹۴۰ نوشت که «آیا ما باید منطق غربی را یگانه منطق و شیوه تفکر شرقی را شکل کم‌تر توسعه یافته آن بدانیم؟» (Heisig, 2001: 36). چیزی که نیشیدا به دنبال آن بود نه فلسفه شرق بود نه فلسفه غرب، بلکه فلسفه جهانی بود.

۴. نیشیدا کیوتو: پایه‌گذار مکتب کیوتو

نیشیدا طی زندگی دانشگاهی خود کتاب‌ها و مقالات زیادی نوشت. وی از سال ۱۹۳۵ تا زمان مرگش در سال ۱۹۴۶ شش جلد کتاب با عنوان *مقالاتی در فلسفه منتشر کرد*. جلد هفتم این مجموعه پس از مرگ او منتشر شد. نیشیدا در ۱۹۴۰ مدال افتخار فرهنگی گرفت. آخرین مقاله او، «منطق مکان و جهان‌بینی دینی»، چند ماه قبل از مرگش در هفتاد و پنج سالگی منتشر شد. چند هفته پیش از مرگ نیشیدا بود که ژاپن تسلیم نیروهای متفقین شد و شکست را پذیرفت. اکنون آثار نیشیدا در ۱۹ جلد با عنوان *مجموعه کامل آثار نیشیدا* منتشر شده است. اما مهم‌ترین اثر نیشیدا کتاب معروف او یعنی *تحقیقی در باب خیر است*. علاوه بر این کتاب، می‌توان به کتاب‌های *معقولیت و فلسفه نیستی*، *مسائل بنیادی فلسفه*، *هنر و اخلاق*، *شهود و تأمل در خودآگاهی*، *آخرین نوشته‌ها: نیستی و جهان‌بینی و مقاله معروف او «منطق باشو (logic of Basho) یا مکان»* اشاره کرد.

او به گفته خودش نه با دو فلسفه بلکه با یک فلسفه سروکار دارد و رسیدن به آن فلسفه از طریق جست‌وجوی بی‌پایان اعماق زندگی روزمره امکان‌پذیر است. فلسفه او بر چند مفهوم کلیدی مبتنی است که محتوایشان را از سنت ذن بودیسم ژاپنی گرفته‌اند، اما صورت فلسفی از نوع غربی به آن داده است. این مفاهیم به ترتیب اولویت عبارت‌اند: نیستی، تجربه ناب، شهود، منطق مکان، غیاب نفس، دین، خدا، و عشق الهی. البته تشریح همه این مفاهیم در این مقاله ناممکن است، بنابراین منحصراً روی مفهوم خدا، نیستی، دین، و عشق الهی در اندیشه او متمرکز خواهیم شد و از این منظر کار تطبیق را انجام خواهیم داد و اگر هم به اندیشه‌های شاگردانش مثل تاناها هاجیمه یا نیشیتانی کیجی استناد کنیم باز در پرتو اندیشه‌های نیشیدایی آن‌ها را در نظر می‌گیریم.

۵. شهود و خدا

بارزترین خصلت فلسفه نیشیدا کیتارو وجه یا خصلت دینی و عرفانی آن است. از آنجا که هر نوعی آگاهی و شهود به خودشناسی آدمی می انجامد و خود یا نفس در نظر نیشیدا ذاتاً نیستی (nothingness) است و جوهریتی ندارد و نیستی نیز صفت بنیادی واقعیت است و شالوده واقعیت نیز نیستی مطلق است و نیستی مطلق نیز همان خدا یا بوداست، پس انسان بی واسطه با خدا ارتباط دارد، چون از یک سنخ اند یعنی از سنخ نیستی؛ پس آگاهی ما باید معطوف به کشف این نیستی باشد. وقتی چنین کشفی حاصل شد آگاهی ما دینی و عرفانی خواهد بود که در این صورت این آگاهی شهود نامیده می شود و از نظر نیشیدا متعلق این شهود یقیناً خداست. از این رو، نیشیدا مسئله آگاهی و تجربه ناب (pure experience) و بی واسطه را با درک شهودی از خودمان و خدا گره می زند و بنابراین نمی توان او را فیلسوفی عقل گرا به معنای دکارتی و کانتی دانست هر چند از آنها الهام گرفته است.

از سوی دیگر، تجربه ناب نام دیگری برای این واقعیت واحد و بنیادین است و شالوده این واقعیت نیز چیزی نیست جز خدا. در فلسفه نیشیدا خدا تجربه ناب است و بدین لحاظ تأکید می کند که نمی توان گفت که ما خدا را تجربه می کنیم، بلکه خدا خود تجربه است و در نتیجه دین نیز رویدادی در نفس شخص است (مسئله خدا و دین در صفحات آتی می آید). ما از طریق شهود باطنی است که به شناخت واقعیت واحد می رسیم نه از طریق برهان و استدلال. در این تجربه ناب، که در آن اصلاً تمایز معرفت شناختی سوژه - ابژه مطرح نیست، شهود فعال می شود. مفهوم تجربه ناب ما را به مفهوم کلیدی دیگری می رساند و آن شهود است که در نوشته های نیشیدا نقش مهمی در تبیین حقیقت نیستی ایفا می کند. نیشیدا در کتاب شهود و تأمل در خود آگاهی در تعریف شهود و تأمل می گوید:

شهود (intuition) عبارت است از آگاهی مستمر و بی وقفه از واقعیت آن گونه که هست؛ و در آن هنوز سوژه و ابژه تقسیم نشده اند، یعنی آن که می شناسد و آن چه شناخته می شود یکی است. تأمل (reflection) آگاهی ای است که بیرون از این فرایند می ایستد، اطراف آن می چرخد و به آن نگاه می کند (Nishida, 1987: 3).

به نظر نیشیدا چیزی که این دو نوع معرفت را به هم وصل می کند خود آگاهی است. وقتی نفس در خود آگاهی عمل خودش را به مثابه ابژه یا متعلق خودش قرار می دهد و بر آن می اندیشد، این تأمل همان خود شکوفایی اوست و فرایندی رو به جلو است و در واقع ماهیت ذاتی آگاهی چنین است که هم فعل تأمل و اندیشیدن از اوست و هم این که این

اندیشیدن متوجه خود اوست. نیشیدا به فیخته اشاره می‌کند و می‌گوید که «همان‌طور که فیخته گفته در این حالت نفس در خود عمل می‌کند و نفس عین فعل خویش است. عمل اندیشیدن نفس عین عمل نفس بر خود است و بالعکس. چنین عملی نسبت به خودش باعث پیدایش خود اندیشنده می‌شود» (ibid: 3). در واقع نیشیدا با فیخته موافق است که عمل اندیشیدن مقدم بر نفس است که به منزلهٔ فاعل آن فعل شناخته می‌شود. می‌دانیم که فیخته می‌گفت که شهود عقلی یگانه حالت آگاهی ما از من مطلق به مثابهٔ فعالیت در اندرون ماست و هگل آن را یگانه دیدگاه واقعی و محکم فلسفه می‌دانست. بنابراین، در این شهود سوژه و ابژه یکی می‌شوند. اما به نظر فیخته این شهود نه عرفانی است نه حالت دیگر؛ بلکه فقط عبارت است از آگاهی یا وقوف ما به «من استعلایی» مان به مثابهٔ فعالیت در هر خودآگاهی. یعنی هرکس که دست به عمل می‌زند می‌داند که اوست که عمل می‌کند و او چیزی غیر از این عمل یا فعالیت هم نیست. به سخن دیگر، او جوهر اندیشندهٔ دکارتی نیست که اندیشیدن فقط صفت آن باشد (ibid: 5). نیشیدا این ایده را از فیخته می‌گیرد و آن را بیش‌تر صیقل می‌دهد. وی نمونه‌ای از این شهود را نزد فرد دین‌دار و هنرمند می‌یابد. او معتقد است که شهود هنری منفعل نیست، بلکه فعال است به این معنا که شهود هنری چیزی است که در آن خود عمل یا کنش مستقیماً همان محتواست. نیشیدا تأکید می‌کند که محتوای شهود هنری «محتوای عقلانی» در تجربهٔ روزمره نیست. به عبارت دیگر، این محتوا در قالب مقولات فاهمهٔ کانتی قابل فهم نیست، بلکه لایهٔ بنیادی تجربه است و گاهی این لایهٔ بنیادی را اراده می‌نامد (Wilkinson, 2009: 170). او می‌نویسد: «وقتی یک مجسمه‌ساز مجسمه می‌سازد و وقتی یک نقاش نقاشی می‌کند، هر کدام صرفاً به فرایند دیدن تبدیل می‌شوند. فلوطین می‌گوید که طبیعت با دیدن خلق نمی‌شود بلکه «فعل» دیدن طبیعت خود خلق است. بدین نحو هنرمند به خود طبیعت بدل می‌شود» (ibid: 171).

از آن‌جا که شهود مورد نظر نیشیدا با شهود هنری سنخیت زیادی دارد، چاره‌ای نداشتیم به مبحث هنر نیز گریزی بزنیم. به نظر نیشیدا نفسی که به خودش می‌اندیشد در خودآگاهی راستین و حقیقی نیست. خودآگاهی حقیقی فقط در شهود امکان‌پذیر است. او می‌گوید:

اکنون اگر خودآگاهی فعالیت وحدت‌بخشی است که بنیاد هر وحدت آگاهی را تشکیل می‌دهد؛ در این صورت سوژه (فاعل) این فعالیت هرگز نمی‌تواند خودش ابژه‌ای برای آگاهی باشد؛ نفسی که ابژه این تأمل است دیگر نفس فعال نیست و لذا مجبوریم این نتیجه را بگیریم که خودآگاهی به معنای نفسی که بر خودش می‌اندیشد غیرممکن است! (Nishida, 1987: 5).

رویگرد نیشیدا به شهود و تأمل رویکرد روان‌شناختی نیست. او مثل هوسرل حتی از روان‌شناسی‌گرایی^۳ انتقاد می‌کند. نکته دیگر این است که او این شهود را از طریق تمرین ذن کسب می‌کند.

در حکمت اسلامی نیز متعلق شهود خداست. انسان از راه باطن خویش می‌تواند با حقیقت واحد جهان ارتباط حضوری و شهودی داشته باشد و این وقتی میسر است که از تعلقات ظاهری رها شده باشد (یثربی، ۱۳۸۷: ۳۹). اگر این رهایی عملی شود آن‌گاه می‌توان گفت که خدا شهود می‌شود؛ چراکه اصل و حقیقت هستی از نظر عرفای اسلامی حق تعالی است و معرفت حقیقی نیز همان شهود وجود این حق تعالی است. اساس مبانی فلسفی و عرفانی خلق از عدم به این معناست که عالم، بلکه تمام اسما و صفات الهی، در مرتبه ذات الهی مستهلک در ذات الهی‌اند و در آن‌جا هیچ اسم و رسم، تمایز، و صفتی وجود ندارد. مرتبه ذات خدا (قبل از تجلی) غیب‌الغیوب است که در خفا و کمون محض است. به این دلیل عالم (با ویژگی خاص) از عدم خلق شد؛ یعنی در مرتبه ذات معدوم بود. عرفای اسلامی همانند نیشیدا می‌پذیرند که وجهی از ذات خدا نیستی است به آن معنایی که گفته شد، یعنی عاری از هر نوع تعینی است که تصورشدنی باشد؛ اما اختلاف نظر بین این دو دیدگاه در این است که گویی خدا بعد از آفرینش صاحب صفات می‌شود. البته در این‌جا بحث خلقت از عدم در سنت فلسفه اسلامی پیش می‌آید که موضوع بحث ما نخواهد بود.^۴

بدیهی است که هم در حکمت اسلامی و هم در فلسفه نیشیدا کیتارو ذات و بنیاد واقعیت خداست. با توجه به آگاهی دینی و عرفانی نیشیدا باید گفت که او در تمام دوره فکری خود معتقد بود که خدا و انسان در رابطه‌ای هم‌بسته قابل فهم‌اند. از این رو، سه فصل آخر بخش دوم کتاب تحقیقی در باب خیر به ترتیب به طبیعت، روح، و خدا می‌پردازد.^۵ در این اثر خدا به‌مثابه «بنیاد فعالیت نامتناهی» و «اساس واقعیت» است. ذات تجربه ناب پویایی و فعالیت نامتناهی است. ظاهراً نیشیدا بی‌میل نیست این فعالیت نامتناهی را خدا بداند؛ به شرطی که خدا را هم‌چون موجود برتر و متعالی و خارج از جهان ندانیم که این عالم را کنترل و اداره می‌کند. هر جا در عالم فعالیت هست، خدایی هست و چون هر فعالیت اساساً فعالیت یک آگاهی وحدت‌بخش غیرذهنی و غیرعینی است، بنابراین اساساً خیر است و چیزی را نمی‌توان مطلقاً شر نامید (Heisig, 2001: 46). بنابراین، خدا چیزی است که روح و طبیعت را وحدت می‌بخشد (Nishida, 1993: 96). خدا به‌مثابه چیزی بیرون از طبیعت و روح یا نفس نیست. از نظر او خدا و جهان عین هم‌اند. نیشیدا ضمن

اذعان به شالوده‌بودن خدا برای واقعیت می‌گوید: «یک فهم عمیق از طبیعت ممکن نیست مگر این‌که به یک وحدت روحانی در بنیاد آن اذعان کنیم. افزون بر این، برای این‌که روح حقیقی و کامل باشد باید با طبیعت یکی شود؛ یعنی فقط یک واقعیت در عالم وجود دارد و این واقعیت عبارت است از فعالیت نامتناهی مستقل و خودبسند. ما اسم بنیاد این فعالیت نامتناهی را «خدا» می‌نامیم. خدا یقیناً چیزی متعال و خارج از این واقعیت نیست. بنیاد واقعیت مستقیماً خداست؛ خدا چیزی است که از طریق کنارگذاشتن تمایز ذهنیت و عینیت، روح و طبیعت را یکی می‌سازد» (Nishida, 1990: 45).

بنابراین، می‌بینیم که از هر جا وارد فلسفه دینی نشیدا شویم به خدا می‌رسیم، درست همان‌طور که در فلسفه اسلامی نیز، چه فلسفه مشایی باشد چه فلسفه اشراقی و چه حکمت متعالیه، این امر صادق است. البته نشیدا معتقد است که به شرطی می‌توانیم این جهان را خدا بنامیم که مرادمان از خدا موجودی فوق‌العاده برتر از انسان نباشد که خارج از این جهان ایستاده و آن را در کنترل خود دارد (اصغری، ۱۳۹۲: ۱۳۹). به بیان دیگر، خدای متعال خدای نشیدا نیست. خدا در بطن این جهان حلول کرده است.

به نظر وی «هرجا در عالم فعالیت هست، خدایی هست و چون هر فعالیت اساساً فعالیت یک آگاهی وحدت‌بخش غیرذهنی و غیرعینی است، بنابراین خدا اساساً خیر است و چیزی را نمی‌توان مطلقاً شر نامید» (Heisig, 2001: 46). بنابراین نشیدا صراحتاً اعلام می‌کند که «خدا چیزی است که روح و طبیعت را وحدت می‌بخشد» (Nishida, 1993: 96). خدا به‌مثابه چیزی بیرون از طبیعت و روح یا نفس نیست. از نظر او خدا و جهان عین هم‌اند.

در حکمت اسلامی این مسئله با عنوان «وحدت وجود» مطرح شده است. هرچند اختلاف نظرهای زیادی میان متفکران و حکمای سنت اسلامی در تفسیر این وحدت وجود به چشم می‌خورد. آیاتی چون «هو معکم این ما کنتم» و «ان الله یحول بین المرء و قلبه» و نیز «اینما تولّوا فثمّ وجه الله» همگی دلالت دارند که خدای متعال در همه جا حضور دارد، حضوری مطلق به‌گونه‌ای که جایی از حضور او خالی نیست و تمام عالم هستی را پر کرده است. آیات مزبور نه تنها زمینه ساز تفکر توحید وجودی است، بلکه با تعمقی عاقلانه و تعقلی عارفانه مستقیماً وحدت وجود مطلق و نامحدود را به ارمغان خواهد آورد؛ زیرا آن معبودی که با همه اشیا و اشخاص هست خدایی است که تمام حقیقت هستی اوست و با همه هست: «هو معکم این ما کنتم»؛ زیرا که در دار هستی جایی از او خالی نیست، بلکه به هر فرد از خود او به او نزدیک‌تر است: «ان الله یحول بین المرء و قلبه». آیاتی چون «اینما تولّوا فثمّ وجه الله» و «هو معکم این ما کنتم» ما را به یک حقیقت نامحدود رهنمون می‌کنند که در

همه جا هست و جایی از او خالی نیست. به هر طرف روی گردانید چهره او را خواهید دید. او چون حق مطلق است و در ظاهر و باطن همه امور حاضر و ناظر است، به هر سو که سفر کنید جز او دیده نمی شود.^۶

در مقابل این نوع وحدت وجودی عرفانی در حکمت اسلامی، نیشیدا ضمن اذعان به شالوده بودن خدا برای واقعیت می گوید: «یک فهم عمیق از طبیعت ممکن نیست مگر این که به یک وحدت روحانی در بنیاد آن اذعان کنیم. به علاوه برای این که روح حقیقی و کامل باشد باید با طبیعت یکی شود یعنی فقط یک واقعیت در عالم وجود دارد و این واقعیت عبارت است از فعالیت نامتناهی مستقل و خودبسند. ما اسم بنیاد این فعالیت نامتناهی را خدا می نامیم. خدا یقیناً چیزی متعال و خارج از این واقعیت نیست. بنیاد واقعیت مستقیماً خداست؛ خدا چیزی است که از طریق کنار گذاشتن تمایز ذهنیت و عینیت، روح و طبیعت را یکی می سازد» (ibid: 96). یا می گوید:

خدا شالوده و بنیاد عالم است. همان طور که گفتم، من خدا را به عنوان خالق متعال بیرون از جهان نمی دانم؛ چون خدا اساس این جهان است. رابطه بین خدا و جهان شبیه رابطه بین هنرمند و اثر هنری نیست؛ بلکه رابطه بین نومن و فنومن است. جهان مخلوق خدا نیست بلکه تجلی «بیان» خداست. از حرکات خورشید، ماه، و ستارگان در بیرون تا اعمال پیچیده ذهن بشری در اندرون، همگی تجلی خدا هستند. ما می توانیم نور الهی را در اساس هر یک از این اشیا ستایش کنیم (Nishida, 1993: 158).

آخرین جمله نیشیدا یادآور این مطلب است که در تصوف و عرفان نیز بحث درباره نور جایگاهی ویژه دارد. عرفایی چون سهروردی، قطب الدین شیرازی، نجم الدین کبری، ابو حامد غزالی، و شیخ نجم الدین رازی درباره نور بحث های بسیار جالب و درخور تأملی دارند. مهم تر از همه در قرآن کریم پیوسته خدای تعالی به نور تشبیه شده است. از آیه قرآنی «الله نور السموات و الارض» (نور: ۳۵) تفسیرهای مختلفی ارائه شده است. در معنای این آیه برخی گفته اند که خداوند به نفس خود ظاهر است و آنچه در آسمان ها و زمین است به واسطه او ظهور دارد. چون وجود و هستی هر چیزی باعث ظهور آن چیز برای دیگران است، پس مصداق تام نور همان وجود است و از سوی دیگر چون موجودات امکانی وجودشان به ایجاد خدای تعالی است، پس خدای تعالی کامل ترین مصداق نور است، یعنی اوست که ظاهر بالذات و مظهر ما سوای خود است و هر موجودی به وسیله او ظهور می یابد و موجود می شود. پس خدای سبحان نوری است که به وسیله او آسمان ها و زمین ظهور یافته اند؛ سخن خداوند عز و جل در آیه نور بر این مطلب دلالت دارد (طباطبایی، ۱۳۶۳: ۱۷۲).

۶. نیستی و خدا

اما شاید بتوان مولوی و نیشیدا را در موضوع «نیستی» کنار هم نهاد و اندیشه نیستی محور هر دو را مقایسه کرد. نیشیدا نیستی مطلق را خدا می‌داند و چون خدا بنیاد عالم است، پس من انسان نیز از این گوهر نیستی بهره‌ای برده‌ام. اجازه دهید ابتدا تقریری از مفهوم نیستی در اندیشه نیشیدا ارائه دهیم و سپس نیستی در مولوی و عرفان اسلامی را پیش بکشیم.

مراد نیشیدا از نیستی حقیقی یا نیستی مطلق این نیست که در نهایت چیزی وجود ندارد. او همانند بوداییان مکتب ماهايانا نگرش نیهیلیستی به نفی ندارد. چیزی که در ذهن نیشیدا از نیستی است، یک صورت بی صورت است که به خود در هستنده‌ها صورت می‌دهد. بنابراین، نیستی در واقع صورت بی صورت (formless form) است. تصور ناگارجوناً از تهیگی (شونیاتا یا sunnyata) یکی از منابعی است که نیشیدا در شرح مفهوم نیستی مطلق از آن بهره می‌گیرد. منبع دیگری که نیشیدا از آن تغذیه می‌کند مفهوم دائوئیستی هیچ یا خلأ (wu) است که به تعبیر خود نیشیدا «نمی‌توان با رجوع به صورت و اسمی آن را متعین ساخت» (Heisig, 2001: 94).

مطلق‌نامیدن نیستی به معنای آن است که نمی‌توان آن را به‌منزله ضد هر چیزی در عالم هستی دانست. اساساً نیستی در مقابل وجود قرار ندارد؛ بلکه این نیستی است که وجود و هستی را محقق می‌کند و بنابراین رابطه آن با وجود مثل رابطه مطلق در مقابل نسبی است. نیشیدا معتقد است که در نیستی «نفی حقیقی عبارت است از نفی نفی» (ibid: 63). اگر کل واقعیت را نیستی مطلق بنامیم، آن‌گاه باید بگوییم که کل واقعیت تابع دیالکتیک وجود و ناوجود است یعنی این‌همانی هر چیزی وابسته است به تناقض‌های مطلق (ibid: 63). براساس «منطق مکان» نیشیدا «نیستی مطلق» با دو نوع دیگر نیستی تفاوت دارد. یکی نیستی صریح و آشکار که درباره آن چیزی نمی‌توان گفت و دیگری نیستی ضدی (در اندیشه) است که در مقابل هستی قرار دارد. اما این هر دو چیزی بیش از گونه‌ای از هستی نیستند.^۷

نیستی مطلق مکان نهایی و غایی موجودات عالم است. برای رسیدن به این مکان نفس باید به خود برگردد و به خود نیز تأمل کند. در این تأمل بر خویشتن است که نفس شهود می‌کند که فاقد صورت است و مثل آینه‌ای خود را منعکس می‌کند. نفس کشف می‌کند که او نیستی حقیقی و مطلق است. اصطلاح «آینه» به‌کرات در متون نیشیدا به‌کار رفته است و بی‌شک این اصطلاح نفوذ تفکر دوگن (Dogen) را در اندیشه او نشان می‌دهد. اما از طرف دیگر، تفکر فیخته‌ای او عیان می‌شود. از نظر فیخته «من» نه فقط بر خودش یا «جز من»

(not-I) تأمل می‌کند، بلکه دربارهٔ خودش به‌مثابهٔ یک «خود» (the Self) یا «من عملی» نیز می‌اندیشد. این‌جاست که نیشیدا تصویر آئینه را مطرح می‌کند (Dalissier, 2005). این نیستی فراتر از اندیشه‌ها و ارزش‌هاست، چون قابل عینی‌شدن نیست. این‌جاست که نفس و نیستی یکی می‌شوند. نیستی مطلق همین خودآگاهی آزاد است. نیشیدا در این‌جا این نوع آگاهی را آگاهی دینی نیز می‌نامد. پس، نیستی به این معنا مترادف با آگاهی است. نیستی نام دیگری برای جنبهٔ ذهنی آگاهی است. گاهی نیشیدا از این مکان نیستی به «وجود آرام»، «بی‌واسطه‌ترین وجود»، یا حتی «کیفیت محض» یاد می‌کند که برای ما یادآور مفهوم تجربهٔ ناب در کتاب تحقیقی در باب خیر است (Suarez, 2010: 37).

بنابراین، نیستی به این معنا آگاهی‌ای است که خودش را از هر نوع تمایل به ابژه‌شدن یا ابژه‌کردن تهی می‌کند. حتی از منظر نیستی حقیقی یا مطلق، نیستی به معنای نابودشدن نیز معنای خود را از دست می‌دهد. هر چیزی که در این نوع آگاهی اندیشیده یا بر آن تأمل می‌شود از هر نوع تعینی خالی می‌شود و فقط در خودش منعکس می‌شود. فاعل شناسا با تمامی قوای شناختی و غیرشناختی‌اش فانی می‌شود تا دوباره به‌صورت آگاهی راستین ظهور کند. در این حالت ما از مکان وجود متعین به نام آگاهی به طرف ریشهٔ آن یعنی مکان نیستی حقیقی می‌رویم و در آن‌جا مکان وجود را می‌بینیم، یعنی نیستی مطلق.^۸

در حکمت اسلامی نیز مولوی بیش از سایر متفکران ستایش‌گر نیستی است و نیستی حقیقی را همان خدا می‌داند؛ اما با زبان تمثیل و استعاره و زبان شعر. هم خدا تهی از هر نوع تصور و مفهوم است و هم روح آدمی که رگه‌ای الهی دارد چنین است. مولوی کتاب *مثنوی معنوی* را با چیزی شروع می‌کند که درونش تهی است، یعنی نی. این نی به تعبیری همان روح دورافتاده از خداست، اما این دوری به معنای جدایی روح آدمی از خدا نیست که بگوییم خدا دور از دسترس انسان و روح و شهود درونی اوست، بلکه بین این روح و خدا حجاب‌های متعددی وجود دارد که باید برداشته شود تا انسان در خدا فانی شود. مولوی تقریباً همانند نیشیدا عشق به نیستی و نیست‌شدن را مطرح می‌کند؛ البته دربارهٔ این موضوع می‌توان شباهتی نیز بین نظر هایدگر و مولوی برقرار کرد.^۹ هم‌چنین هستی راستین در واقع جز نیستی نخواهد بود؛ زمانی که هر نوع تعین را از آن سلب کنیم آن‌طور که الهیات سلبی دربارهٔ خدا چنین می‌کند. او می‌گوید:

بر عدم باشم نه بر موجود مست زان که معشوق عدم وافی تر است

(مولوی، ۱۳۸۹ الف: ۳۱۵)

آینه هستی چه باشد نیستی نیستی بر گر تو ابله نیستی

(مولوی، ۱۳۸۹ الف: ۳۲۰۱)

دولت همه سوی نیستی بود می‌جوید ابلهش ز هستی

(مولوی، ۱۳۸۹ ب: ۲۷۴۱)

یا در بیتی دیگر در مثنوی عاشق نیستی را به دریای نیستی که همان دریای الهی است
دعوت می‌کند و می‌گوید:

چون شنیدی شرح بحر نیستی کوش دائم تا بر این بحر ایستی

(مولوی، ۱۳۸۹ الف: ۱۴۶۶)

همین تهی شدن از هستی است که مولوی را از خودش نفی کرده و وی را به نی
تبدیل می‌کند و باعث می‌شود که بتوانیم زمزمه معشوق و صدای سخن عشق را از این
نی بشنویم که:

از وجود خود چون نی گشتم تهی نیست از غیر خدایم آگهی

گم شدن در گم شدن دین من است نیستی در هست، آئین من است

(مولوی، ۱۳۸۹ ب: ۴۳۰)

پیشکشم نیست به جز نیستی نیستی‌ام را تو لقب هست نه

پس عدم گردم چون ارغنون گویدم که انا الیه راجعون

(مولوی، ۱۳۸۹ ب: ۲۴۲۲)

یکی از مضامین عرفانی اندیشه مولوی این است که انسان زمانی می‌تواند خدا را
شهود کند و در حق تعالی فانی و باقی شود که هم‌چون نی خود را تهی کند. وجود
صفات گوناگون در روح آدمی همه حجاب‌اند برای شهود خدا، حتی اراده آدمی نیز
حجاب است. در سنت عرفان اسلامی ما نیز نمونه‌های زیادی درباره این موضوع
وجود دارد. برای نمونه عطار در *تذکرة الاولیا* حکایتی را از جنید نقل می‌کند با این
مضمون که جنید در رؤیا حق تعالی را ادراک می‌کند و خداوند خطاب به او می‌گوید
که دلت چه می‌خواهد؟ جنید در پاسخ می‌گوید که دلم می‌خواهد که دلم چیزی
نخواهد.^{۱۰} خواجه عبدالله انصاری نیز در یکی از رسائل فارسی به زیبایی تمام این
نیستی را به نهنگی در ساحل وجود تشبیه کرده است که همه چیز را در کام خود فرو
می‌برد. او می‌گوید:

«لا» نهنگی است بر ساحل بحر توحید ایستاده و دهان قهر گشاده تا هر که آهنگ جوهر توحید کند جمله معلومات او را فرو برد، نه از ذاتش اثر گذارد و نه از صفاتش نشان، تا چنان شود که نه خبر درآید بدو نه عیان، هیچ نشان صفت نپذیرد و هیچ نشان برنگیرد، هیچ رسم بدو درنیاویزد نه غمش باشد نه شادی، نه بندگی نه آزادی، نه هشیاری نه مستی، نه نیستی نه هستی. دانی تو کیستی؟ تو آن جوهری که غواص قدرت تو را از بحار فطرت گرامی و نامی برآورد و بر ساحل وجود نهاد و تو را بقای ابدی بخشید (انصاری، ۱۳۷۷: ۶۸۶-۶۸۷).

۷. عشق الهی

یکی از مضامین مهم در مکتب کیوتو عشق الهی در اندیشه نیشیدا کیتارو است. باید طبق اندیشه نیشیدا این سؤال را مطرح کرد که انسان چگونه می‌تواند خدا را درک کند؟ پاسخ نیشیدا آسان است: انسان می‌تواند ذات خودش را فعالانه شهود کند و در نتیجه هم زندگی و هم خدا را درک کند. این همان نظریه «شهود فعال» نیشیدا است. بر همین اساس، نیشیدا معتقد است که عمیق‌ترین شناخت ما از خدا در اعماق روح و قلب ما قابل حصول است. به تعبیر عرفای ما، خدا را باید با قلب شناخت نه با سر یا ذهن. در همین باره نیشیدا نیز می‌گوید که: «خدا که وحدت‌دهنده جهان، اساس عشق ما، منبع لذت و خوشی ماست. خدا عشق نامتناهی است و خوشی و صلح نامتناهی است» (Wilkinson, 2009: 52). خدای حقیقی باید خدای عشق باشد و در جای دیگر می‌گوید که تقریباً در هر دین خدا عشق است. او این عشق را با عشق الهی در مسیحیت مقایسه می‌کند و می‌افزاید:

این آن چیزی است که من از عشق الهی مسیحی می‌فهمم ... آن عشق انسان نیست بلکه عشق الهی است؛ آن عروج شخص به سوی خدا نیست بلکه هبوط خدا به پیش انسان است. همان‌طور که آگوستین می‌گوید: «من من هستم چون خدا مرا دوست دارد؛ من به دلیل عشق الهی، حقیقتاً من هستم ... ما به دوست داشتن همسایه‌ها تشخص می‌یابیم و این تقلیدی از عشق الهی است (Heisig, 2001: 46).

در عالم اسلام نیز عرفایی مانند ابن عربی معتقدند که رابطه انسان با خدا رابطه‌ای عاشقانه است. ابن عربی می‌گوید که قلب آدمی لباس حق تعالی است. وی در تفسیر «من عرف نفسه فقد عرف ربه» معتقد است که هرکس ردا (لباس) را شناخت صاحب ردا را دانسته و شناخته است (شجاری و گوزلی، ۱۳۹۲: ۲۹). هم‌چنین ابن عربی در فتوحات مکیه می‌گوید: «من از دین عشق پیروی می‌کنم و سپاهیان عشق به هر سو رو کنند، عشق، دین، و ایمان من است».^{۱۱} عشق در نظر عرفای ما اصل وجود و هستی است و در تمام عالم

جاری است. آفرینش عالم مبتنی بر عشق است «طفیل هستی عشق‌اند آدمی و پری» و خبر صحیح در صحیح مسلم وارد شده که خداوند زیباست و زیبایی را دوست دارد و چون او جمیلی نبود تا خودش را در آینه غیر ببیند، پس عالم را بر صورت جمال خویش خلق کرد و بدان نظر کرد؛ پس آن را دوست داشت و در نتیجه خداوند عالم را جز بر صورت خویش خلق نکرد؛ پس کل عالم زیباست و او زیبایی را دوست دارد. ابن عربی می‌گوید:

حق تعالی زیباست، زیبایی ذاتاً معشوق است. اگر خدا در صورت جمال تجلی نکرده بود، جهان پدیدار نمی‌شد. بیرون آمدن جهان به سوی هستی، از رهگذر آن عشق بود. اصل حرکت جهان عشقی بوده است و این حال هم‌چنان ادامه یافته است (شجاری، ۱۳۸۸: ۲۰).

گر نبودی بهر عشق پاک را کی وجودی دادمی افلاک را
من بدان افراشتم چرخ سنی تا علو عشق را فهمی کنی

(مولوی، ۱۳۸۹ الف: ۲۷۳۹)

طبق نظر نیشیدا و فیلسوفان دیگر مکتب کیوتو، خدا در باطن نفس فرد شهود می‌شود و این عمیق‌ترین معرفت ما از خداست. نیشیدا معتقد بود که هرکس خودش را بشناسد خدایش را خواهد شناخت. این نظر نیشیدا مانند عبارت «من عرف نفسه فقد عرف ربه» در حکمت اسلامی است. ابن عربی و ملاصدرا یک‌صدا در تأیید این حدیث (منسوب به پیامبر) معتقدند که چون انسان بهترین مخلوق خداست بیش‌ترین شباهت را به خالق خود دارد؛ بنابراین «در نظر ابن عربی هر آن‌چه حق تعالی به خود نسبت می‌دهد، غیر از وجوب ذاتی، آن را می‌توان به انسان نسبت داد و در واقع، انسان آن صفات و اسما را داراست. تقرر این صفات الهی در نفوس انسانی، صورت‌بودن انسان را برای خدا تأمین می‌کند. بنابراین منظور از صورت الهی اسما و صفات حق تعالی است و نفس فقط در مقام صفات و اسما می‌تواند صفات و اسمای الهی را نشان دهد؛ یعنی همان‌گونه که حق تعالی حی و عالم و مرید و قادر است، انسان نیز چنین است، و هیچ‌گونه ارتباطی بین مقام ذات حق و ممکنات برقرار نیست» (خوش‌صحبت و جعفری، ۱۳۹۰: ۹۵). ملاصدرا نیز معتقد است که انسان به مثال الهی خلق شده است و بنابراین معرفت نفس در حوزه ذات، صفت، و افعال انسان را به شناخت رب خویش به لحاظ ذات، صفت، و افعال رهنمون می‌کند. بنابراین ممکن است این تفاوت به نظر برسد که ملاصدرا برخلاف ابن عربی ذات نفس را مظهر و مثال ذات حق می‌داند؛ اما با دقت نظر می‌توان گفت که بین آن‌ها در این مسئله اختلاف چندانی وجود ندارد؛ زیرا ملاصدرا در جایی که ذات نفس را مثال ذات حق معرفی می‌کند، در واقع بر این

باور است که ذات نفس به صورت صفات سلبی حق آفریده شده است، همان گونه که در حوزه صفات به صورت صفات ثبوتی خلق شده است. بنابراین وی نفس انسانی را مظهر و مثال صفات سلبی (جلالی) و ثبوتی (جمالی) می‌داند.^{۱۲} نیشیتانی نیز همانند دو فیلسوف پیشین از عشق الهی و کمال خدا نیز سخن گفته است. در کتاب دین و نیستی می‌گوید:

اراده خدا برای عفو و بخشش گناه کاری که در برابر او ایستاده با عشق و عفو همراه است و این بیان‌کننده «کمال» (perfection) اوست. این کمال بی‌هیچ تمایزی، خیر و شر یا خوب و بد را به یکسان شامل می‌شود. تهی‌سازی خود، یعنی خدا را در اندرون خویش گنجاندن. اما انسان نسبت به دشمنان نفرت دارد و نسبت به دوستان محبت. این نفرت و محبت در میدان من [یا انانیت] رخ می‌دهد ولی خدا هیچ انانیتی ندارد پس کاملاً تهی است. [او نیستی مطلق است] در نتیجه محبت و نفرت او نیز بی‌تمایز است. حال آن‌که عشق انسان دارای تمایز و غرض است ولی عشق الهی فاقد غرض و تمایز است. انسان برای این که الهی بودن را در درون خودش محقق سازد باید مثل پدر در آسمان کامل باشد و مثل پسر خدا در زمین شود. این تبدیل شدن به عشق الهی ایجاب می‌کند که اروس (eros) یا عشق جسمانی را نفی کند و به عشق الهی (agape) روی آورد و انانیت خویش را نفی کند. حضرت مسیح تجسم کمال و عشق خدا در زمین است (ibid: 59).

به نظر نیشیتانی، این عشق نامتمایز خداست که باعث می‌شود نور خورشید بر نیک و بد به یکسان بتابد. اگر بخواهیم به عشق الهی برسیم باید نفس خودمان را نفی کنیم، یعنی خود را تهی کنیم و به مرحله آناत्मन (anatman) یا غیاب من (no-self) برسیم. اگر چنین شد آن‌گاه به پرگیا یا حکمت بزرگ و شفقت و مهربانی بزرگ خواهیم رسید. علت این که ما نمی‌توانیم به عشق الهی برسیم این است که ما خودخواهیم. باید مثل خورشید باشیم که انتخاب نمی‌کند که به کجا بتابد، به کجا نتابد. نیشیتانی می‌گوید: «فقدان خودپسندی همان غیاب نفس یا تهیّت (شونیاتا) است» (ibid: 60).

وقتی که در حکمت و عرفان اسلامی عرفا حضرت حق را معشوق حقیقی می‌دانند و آفرینش عالم را جلوه‌گاه و مظهر آن معشوق یعنی خدا می‌دانند، طبعاً خدا همه جهان و جهانیان را دوست خواهد داشت. در ادبیات عرفانی ما سعدی می‌گوید:

به جهان خرم از آنم که جهان خرم از اوست عاشقم بر همه عالم که همه عالم از اوست
اساساً نمی‌توان خدا و عالم را از هم جدا کرد و اگر بیش‌تر دقیق شویم از دیدگاه عرفا همه عالم «او» است نه «از او»، چنان‌که جامی گوید:

تو را ز دوست بگویم حکایتی بی‌پوست همه ازوست وگر نیک بنگری همه اوست

علاوه بر نیشیدا، شاگردانی مثل نیشیتانی کیچی و تانا به هاجیمه نیز راه استاد را ادامه دادند. برای مثال نیشیتانی کیچی نیز مانند متفکران این مکتب اندیشه‌های دینی و عرفانی داشت. او از شاگردان معروف نیشیدا بود. نیشیتانی کیچی در ۲۷ فوریه ۱۹۰۰ در شهرک کوچکی در استان ایشیکاوا در دریای ژاپن چشم بر جهان گشود. وقتی که از درس و مشق مدرسه فارغ می‌شد و به اصطلاح اوقات فراغت پیدا می‌کرد به سراغ آثار متفکران غربی مثل نیچه، داستایوفسکی، امرسون، کارلایل، و نیز کتاب مقدس می‌رفت و آن‌ها را مطالعه می‌کرد. اما با خواندن یکی از کتاب‌های نیشیدا به نام تفکر و تجربه به فلسفه علاقه‌مند شد. بعد از فارغ‌التحصیل شدن از دبیرستان دنبال کار و حرفه‌ای بود تا این که وارد رشته حقوق در دانشگاه سلطنتی کیوتو شد. در سال ۱۹۲۴ از رشته فلسفه فارغ‌التحصیل شد و تا سال ۱۹۵۳ در منصب استاد دانشگاه در دانشگاه اوتانی کیوتو به تدریس مشغول بود. چون پایان‌نامه لیسانس او درباره شلینگ بود، بعدها دو اثر شلینگ یعنی رساله درباره آزادی بشر و فلسفه و دین را به ژاپنی ترجمه کرد. هم‌چنین چندین مقاله درباره موضوعات گوناگونی چون دین، هنر، و اخلاق به رشته تحریر درآورد. در سال ۱۹۳۲ تاریخ عرفان را نوشت. اما به عرفان اکهارت نیز علاقه وافری پیدا کرد و حتی می‌گوید که «تنها در عرفان است که می‌توانیم شاهد وحدت دین و فلسفه باشیم» (Heisig, 2001: 184). نیشیتانی مقالات و کتاب‌های چندی در باب بودیسم، فلسفه، و عرفان نوشته است که از جمله آثار او می‌توان به دین و نیستی، غلبه بر نهیلیسم، و در باب بودیسم اشاره کرد. کتاب دین و نیستی به ما تصویری بودیستی و مسیحی از مفهوم نیستی مطلق ارائه می‌دهد. دین چیست؟ هدف دین برای ما چیست؟ چرا به دین نیاز داریم؟ این‌ها پرسش‌هایی است که نیشیتانی در صفحه اول کتاب دین و نیستی می‌پرسد (Nishitani, 1982: 1). این سؤالات ضرورت وجود دین در زندگی بشر را نشان می‌دهد. وی معتقد است که دین با خود زندگی بشر سروکار دارد و بنابراین ضرورت آن از ضرورت غذا برای زنده ماندن بیش‌تر است. ولی او می‌گوید ما به دین نیاز داریم، نه به دلیل نظام اجتماعی، رفاه بشری، یا اخلاق عمومی. این‌ها تصورات اشتباهی است یا حداقل خلط اولویت‌ها محسوب می‌شوند. به دین نباید از منظر سود و منفعت نگریست (ibid: 2). طبق نظر این فیلسوف ژاپنی، سؤال دین این است که فلسفه وجودی آدمی چیست؟ هدف از زندگی آدمی چیست؟ اگر بخواهیم کلام نیشیتانی را در قالب زبان عرفانی مولوی خودمان بیان کنیم باید بگوییم:

از کجا آمده‌ام آمدنم بهر چه بود به کجا می‌روم آخر نمایمی وطنم

نیشیتانی مضمون این بیت را در قالب سؤالاتی مطرح می‌کند:

چرا من زندگی می‌کنم؟ از کجا آمده‌ام؟ به کجا خواهم رفت؟ وقتی این سؤالات را در مورد خود و معنای وجودمان می‌پرسیم، پرسش دینی در جان ما بیدار می‌شود. اما به‌زعم وی این بیداری باعث می‌شود که یک گودال بی‌انتها زیر پای ما آشکار شود. مثلاً در مورد مرگ این‌طور نیست که مرگ در آینده در انتظار نشسته تا بدان نزدیک شویم بلکه از بدو تولد مرگ را با خود داریم (ibid: 3).

نیشیتانی در جای دیگر با لحن هایدگری می‌گوید:

به زبان هایدگری مرگ نحوه وجودی یا اگزیستانسیال دازاین است و دازاین اساساً وجودش بودن - به - سوی مرگ است. در واقع آن گودال همیشه زیر پای ماست ... زندگی ما در هر قدمش در مقابل مرگ قرار می‌گیرد؛ همیشه یک پای‌مان لبه پرتگاه معلق است. زندگی ما در لبه گودال نیستی ایستاده که ممکن است هر لحظه به درون آن بیفتیم. وجود ما با لاوجودمان همراه است و مدام به نیستی رفت‌وآمد داریم و اگزیستانس ما بی‌وقفه هستی‌اش را از دست می‌دهد و دوباره به‌دست می‌آورد (Nishitani, 1986: 119).

نیشیتانی در خصوص رابطه بین خدا و انسان نیز بر این باور است که این رابطه را باید نه از منظر عقل‌گرایانه علم و فلسفه، بلکه باید از منظر غایت‌شناسانه دین تفسیر کرد. اگر چنین باشد مشکلی پیش نمی‌آید. چون بین جهان و وجود ما و خدا یک هماهنگی بنیادی وجود دارد. او می‌گوید انسان عالی‌ترین نماینده مخلوقات در جهان است (یعنی انسان اشرف مخلوقات است). او در مرکز عالم است و معنا و غایت جهان را تشکیل می‌دهد. نیشیتانی معتقد است که با ظهور جهان‌بینی علمی مدرن جهان از هر نوع غایت تهی شد، حال آن‌که مردمان باستان نگاهی غایت‌گرایانه به رابطه خدا و انسان داشتند؛

در دوران باستان بلایای طبیعی و انسانی به‌منزله مجازات آسمان و خشم خدا و امثال آن تلقی می‌شدند. نزد پیامبران سقوط قوم بنی‌اسرائیل به‌منزله شلاقی بود که خدا بر آن قوم زد چون در مقابل او ایستادند. این مثال‌ها نشان می‌دهد که نظم طبیعت و تاریخ یک نظم غایت‌شناختی و وابسته به شخصیت الهی است (Nishitani, 1982: 52).

نیشیتانی از نظریه غایت‌شناختی جهان دفاع می‌کند و به همین دلیل با جهان‌بینی علمی، که منکر غایت در جهان است، به مخالفت برمی‌خیزد و در نتیجه در مقابل علم از دین دفاع می‌کند. نیشیتانی نیز همانند دو فیلسوف پیشین از عشق الهی و کمال خدا نیز سخن گفته است. به نظر نیشیتانی این عشق نامتمایز خداست که باعث می‌شود نور خورشید بر نیک و

بد به یک‌سان بتابد. اگر بخواهیم به عشق الهی برسیم باید نفس خودمان را نفی کنیم، یعنی خود را تهی کنیم و به مرحلهٔ آنا‌من یا غیاب من برسیم. اگر چنین شد آن‌گاه به پرگیا یا حکمت بزرگ و شفقت و مهربانی بزرگ خواهیم رسید. علت این که ما نمی‌توانیم به عشق الهی برسیم این است که ما خودخواهیم. باید مثل خورشید باشیم که انتخاب نمی‌کند که به کجا بتابد یا به کجا نتابد. نیشیتانی می‌گوید: «فقدان خودپسندی همان غیاب نفس یا تهیّت (شونیا‌تا) است» (ibid: 60).

همان‌طور که دیدیم، تانا‌به و نیشیتانی نیز دارای نوعی حکمت دینی و عرفانی‌اند. در حکمت اسلامی و عرفانی ما نیز، که الهام‌گرفته از قرآن و حدیث است، مسئلهٔ اشرفیت انسان بر سایر مخلوقات مورد تأکید است. در اشاره به مقام جامعیت خداوند متعال می‌فرماید: «إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ...» که مراد از آسمان‌ها و زمین در این آیه اهل آسمان‌ها (ملکوتیان و جبروتیان) و اهل زمین‌اند و همگی آن‌ها از برداشتن این بار امانت سر باز زدند؛ چراکه استعدادهای ایشان را یارای برداشتن این بار عظیم نبود؛ اما انسان به دلیل استعداد ویژه‌اش بار امانت الهی را برداشت. بنابراین، اگر انسان در میان موجودات عالم اشرف مخلوقات است و هیچ موجودی به پایهٔ کمال انسانی نمی‌رسد، بر حسب نوع انسان فقط در قابلیت مقام جامعی تحلیل می‌شود؛ یعنی اشرفیت انسان از همهٔ مخلوقات به نحو بالقوه در نوع انسان و به صورت فعلیت‌یافته در انسان کامل تحقق می‌یابد. به بیانی دیگر، اشرفیت نوع انسان به لحاظ قابلیت و استعداد است؛ زیرا در میان انواع موجودات هیچ نوعی از نظر استعداد و قابلیت به پایهٔ استعدادهای نهفته در نوع انسان نمی‌رسد، اما به لحاظ فعلیت‌یافتن این استعدادها فقط عده‌ای که از آن‌ها با عنوان انسان‌های کامل یاد می‌شود اشرف مخلوقات و برترین موجودات نظام هستی به‌شمار می‌آیند و سایرین در درجات نازل‌تر قرار دارند، تا آن‌جا که ممکن است برخی اشخاص حتی از جمادات و حیوانات نیز فروتر و پست‌تر باشند. انسان کامل حامل امانت و عهد الهی در مرآت حق است. او محل تجلی صفات و اسما است. انسان کامل سرّ و حیات ساری در جهان است. او در رأس اسمای الهی و به عبارتی جمیع اسمای الهی است؛ زیرا خداوند سبحان در وی تجلی کلی کرده است (ابن عربی، بی‌تا: ۱۰۰).

امروزه متفکران مکتب کیوتو به مطالعات تطبیقی و میان‌فرهنگی گرایش پیدا کرده‌اند. مباحثی که در نوشته‌های نسل دوم و سوم از دههٔ ۱۹۶۰ و ۱۹۷۰ قرن بیستم میلادی به بعد مکتب کیوتو مطرح شده‌اند بیش‌تر عبارت‌اند از مباحث میان‌فرهنگی، مطالعات تطبیقی ذن و تفکر غربی، نیروی فرهنگی و اجتماعی ذن، مباحث فرهنگی، اخلاق و فرهنگ ذن، و ادیان

تطبیقی (غالباً بین مسیحیت و بودیسم). در واقع میراث میان‌فرهنگی مکتب کیوتو امروزه در دانشگاه‌ها و آکادمی‌های گوناگون در ژاپن و غرب خود را در مباحث فوق‌نشان می‌دهد.

۸. نتیجه‌گیری

با توجه به آنچه درباره‌ی اندیشه‌ی دینی عرفانی مکتب کیوتو و حکمت اسلامی بیان شد، می‌توان به این نکته‌ی مهم رسید که گفت‌وگوی بین این دو نوع حکمت امکان‌پذیر است. اما این به آن معنا نیست که طرفین گفت‌وگو زبان مشترک و روش مشترکی دارند. برای نمونه مسئله‌ی خدا هم در حکمت اسلامی و هم در مکتب کیوتو مطرح شده است؛ گرچه تعالی خدا در حکمت اسلامی همواره مورد پذیرش حکمای اسلامی است، در مکتب کیوتو غالباً حلولی‌بودن خدا مطرح شده است. از دیگر سو، با وجود این اختلاف عقیده درباره‌ی خداوند، رابطه‌ی این خدا با مخلوقات در قالب شهود نفس خویشتن و اشرف مخلوقات بودن این روح دغدغه‌نیشیدا، نیشیتانی، ابن‌عربی، و مولوی و صدراست. شهود خدا هم در مکتب کیوتو و هم در حکمت اسلامی جدا از شهود نفس خویشتن ممکن نیست. مصداق «من عرف نفسه فقد عرف ربه» هم در مکتب کیوتو و هم حکمت اسلامی معنا دارد. این عبارت در اندیشه‌ی نیشیدا نیز به شکلی دیگر بیان می‌شود و به نظر او شهود باطن نفس هم شهود نیستی محض است و نیستی محض همان بودا یا خداست که بنیاد عالم است. مکتب کیوتو و حکمت اسلامی خدا را متجلی در مخلوقات تفسیر می‌کنند و خداوند در همه‌ی مخلوقات ظهور و بروز دارد و اوج این نوع نگاه در تصوف ما نیز دیده می‌شود. به همین دلیل، رابطه‌ی انسان با خالق رابطه‌ای عاشقانه است. هر چیزی در این عالم جلوه‌ی عشق الهی است. با توجه به این امر می‌توان با کمی احتیاط گفت که اندیشه‌ی فلسفی و عرفانی در هر دو مکمل هم‌اند، هرچند گاهی مسیر و روش این دو متفاوت است. از این رو، غایت و هدف فیلسوفان و متفکران حکمت اسلامی و مکتب کیوتو نوعی فهم دینی و عرفانی از واقعیت است. با این حال دین مورد نظر مکتب کیوتو دین مسیحیت و دین مورد نظر حکمت اسلامی دین اسلام است. بنابراین با تأملی بر رگه‌های دینی و عرفانی مکتب کیوتو به‌ویژه اندیشه‌های فلسفی و دینی نیشیدا می‌توان گفت که بستر برای مطالعات تطبیقی و مطالعات میان‌فرهنگی، که در نسل سوم و چهارم مکتب کیوتو به‌ویژه در اواخر قرن بیستم و در قرن بیست‌ویکم رویکردی غالب شده است، امکان گفت‌وگو را بین این دو نوع تفکر بشری مهیا کرده است هرچند یکی در شرق نماینده‌ی ذن بودیسم و تفکر مغرب‌زمین است و دیگری در غرب آسیا نماینده‌ی تفکر اسلامی و عرفانی و اندیشه‌ی فلسفی یونانی است.

پی‌نوشت‌ها

۱. متأسفانه در کشور ما، مخصوصاً در عصر قاجاریه، محصولات مادی فرنگ مثل اتومبیل و دوربین عکاسی بیش از اندیشه‌های فلسفی متفکران و عالمان ما را به خود جلب کرده بود. ای کاش! فرنگ‌رفته‌های عصر قاجاریه بیش از آن‌که شیفته طواهر مادی و زرق‌وبرق صنعت و تکنیک غرب می‌بودند، شیفته متون کلاسیک و اصلی فلسفه غرب می‌شدند. ما در این دوره ترجمه‌هایی از متون اصلی فیلسوفان غربی مانند فیلسوفان عصر روشن‌گری به زبان فارسی را نمی‌بینیم، اما در همین زمان ژاپنی‌ها با ولع تمام شروع به خواندن و ترجمه متون کلاسیک غربی به زبان ژاپنی کردند.
۲. اما در فلسفه اسلامی در کشورمان هیچ‌گاه زبان فارسی از جانب فیلسوفان بزرگ اسلامی از جمله ابن‌سینا، فارابی، ملاصدرا، و حتی برخی فیلسوفان معاصر اسلامی به‌مثابه زبان فلسفی انتخاب نشده و زبان عربی به‌دلیل این‌که زبان دین اسلام بود همواره زبان علم و حکمت هم بوده است.
۳. روان‌شناسی‌گرایی (psychologism) دیدگاهی فلسفی است که براساس آن روان‌شناسی نقشی اساسی در شکل‌گیری پایه معرفت‌شناسی، فلسفه، و علوم ایفا می‌کند.
۴. برای مطالعه بیشتر تر ← جوادی آملی، ۱۳۷۱: ۴۲۲.
۵. برای مطالعه بیشتر تر ← اصغری، ۱۳۹۲: ۱۳۸.
۶. برای مطالعه بیشتر تر ← جوادی آملی، ۱۳۸۸: ۳۷۷-۴۱۵.
۷. این موضوع نیازمند تأمل و تعمق بیش‌تری است، بنابراین توصیه می‌شود که ادامه این مطلب را در مقاله Dalissier, 2005 دنبال کنیم.
۸. در این‌جا باید به نظریه منطق مکان (logic of basho) اشاره کنیم که در آن نیشیدا برای خود وجود مکان تعیین می‌کند و آن را نیستی (nothingness) می‌نامد.
۹. نوالی، ۱۳۸۷: ۱۰۷-۱۲۴؛ هم‌چنین ← نوالی، ۱۳۹۵: ۳۷۹-۴۰۷.
۱۰. ← کتاب تذکرة الاولیای عطار بخش جنید.
۱۱. ← ابن‌عربی، بی‌تا.
۱۲. برای مطالعه بیشتر تر ← خوش‌صحبت و جعفری، ۱۳۹۰: ۷۹-۱۱۰.

کتاب‌نامه

قرآن مجید..

- ابن‌عربی، محی‌الدین (بی‌تا). فتوحات مکیه، بیروت: دار صادر.
- اصغری، محمد (۱۳۹۲). «جایگاه خدا در فلسفه نیشیدا کیتارو»، پژوهش‌نامه فلسفه دین (نامه حکمت سابق)، س ۱۱، ش ۱.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۷۱). تحریر تمهید التواعاد، تهران: الزهراء.

خوش صحبت، مرتضی و محمد جعفری (۱۳۹۰). «تبیین برهان معرفت نفس بر مبنای حدیث «من عرف نفسه فقد عرف ربه»، فصلنامه معرفت کلامی، س ۲، ش ۲ (پیاپی ۶).

شجاری، مرتضی (۱۳۸۸). *خدا و آفرینش در فلسفه و عرفان اسلامی*، تهران: طراوت.

شجاری، مرتضی و زهرا گوزلی (۱۳۹۲). «علم و نقش آن در کمال آدمی از دیدگاه ابن عربی و ملاصدرا»، *پژوهش‌های فلسفی دانشگاه تبریز*، دوره هفتم، ش ۱۳.

عطار نیشابوری (۱۳۹۳). *تذکرة الاولیا*، تصحیح متن دکتر محمد استعلامی، تهران: زوار.

مولوی، جلال‌الدین رومی (۱۳۸۹ الف). *مثنوی معنوی*، براساس نسخه تصحیح‌شده رینولد نیکلسون، با مقدمه استاد بدیع‌الزمان فروزانفر، با مقدمه قوام‌الدین خرمشاهی، تهران: دوستان.

مولوی، جلال‌الدین رومی (۱۳۸۹ ب). *کلیات شمس تبریزی*، براساس تصحیح و طبع استاد بدیع‌الزمان فروزانفر، با مقدمه دکتر دوان بیاتی، تهران: دوستان.

نوالی، محمود (۱۳۹۵). «من» به‌عنوان اصلی‌ترین انگیزه انسانی»، *پژوهش‌های فلسفی دانشگاه تبریز*، دوره دهم، ش ۱۹.

نوالی، محمود (۱۳۸۷). «حقیقت و عدم در نظر مولوی و هیدگر»، *پژوهش‌های فلسفی دانشگاه تبریز*، دوره دوم، ش ۲۰۵.

یثربی، یحیی (۱۳۸۷). *عرفان نظری*، تهران: بوستان کتاب.

- Dalissier, Michel (2005). 'The Idea of the Mirror in Nishida and Dōgen' at www.reseau-asie.c Wilkinson.
- Heisig, j. (2001). *Philosophers of Nothingness: An Essay on the Kyoto School*, California: University of California Press.
- Nishida, Kitaro (1987). *Intuition and Reflection in Self-Consciousness*, Nanzan studies in religion and culture: Publisher SUNY Press.
- Nishida, Kitaro (1990). *An Inquiry into the Good*, translated by Masao Abe and Christopher Ives, New Haven: Yale University Press.
- Nishida, Kitaro (1993). *Last Writings: Nothingness and the Religious Worldview*, University of Hawaii Press.
- Nishitani, Keiji (1982). *Religion and Nothingness*, Trans. Jan Van Bragt, Berkeley, California: University of California Press.
- Nishitani, Keiji (1990). *The Self-Overcoming of Nihilism*, Trans. Graham Parkes and Setsuko Aihara, Albany: SUNY Press.
- Ozaki, Makoto (1990). *Introduction to the Philosophy of Tanabe: According to the English Translation of the Seventh Chapter of the Demonstration of Christianity*, Vol. 6, Rodopi.
- Robert (2009). *Nishida and Western philosophy*, Ashgate Publishing Company.
- Suares, Peter (2010). *The Kyoto School's Takeover of Hegel: Nishida, Nishitani, and Tanabe Remake the Philosophy of Spirit*, Lexington Book.
- Tanabe, Hajime (1990). *Philosophy as Metanoetics*, University of California Press.