

خوانش تطبیقی ملاصدرا و نیشیدا کیتارو در برخی آراء معرفت‌شناختی

وجوه اشتراک

امیر دل زنده نژاد*

یداله رستمی**

چکیده

وجوه اشتراک فراوانی در تفکر ملاصدرا و نیشیدا کیتارو ژاپنی وجود دارد. هر دو نگاهی کل‌نگر و وحدت‌انگارانه به هستی دارند و معرفت‌شناسی و انسان‌شناسی آنان، خصلتی هستی‌شناسانه دارد. بنیاد معرفت و شناخت آدمی همان بنیاد جهان است و واقعیت از جنس آگاهی است. هر دو به وحدت بین سوژه و ابژه معتقدند. واقعیت در ساحت نفس انسان به ظهور می‌رسد و آشکار می‌شود. در فرایند علم به جهان، نزد این دو فیلسوف، یک عنصر ماورائی و متعالی تر از نفس دخالت دارد. انسان در ادراک جهان در حالت انفعال نیست بلکه نفس حضوری فعال در این فرایند دارد. صدق و کذب و صف حالات گزاره‌ای و مفهومی/زبانی است. انسان با عمل ورزی، خویش را می‌سازد. وجوه اشتراکی هم در مبانی هستی‌شناختی معرفت در نزد هر دو مشاهده می‌شود مانند بی‌تعینی و بی‌صورتی بنیاد نهائی هستی و نحوه ظهور و تجلی این بنیاد در موجودات متعین و کثیر و

* دکتری فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه ایلام، دانشکده الهیات گروه فلسفه و کلام اسلامی (نویسنده مسئول)،
amirdelzendehezahad@yahoo.com

** استادیار گروه فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه پیام نور، تهران، ایران، rostami.y@pnu.ac.ir

تاریخ دریافت: ۱۳۹۸/۱۲/۲۵، تاریخ پذیرش: ۱۳۹۹/۰۲/۲۸

فعلیت یافته. ما در این تحقیق صرفاً به وجوه اشتراک این دو متفکر پرداخته‌ایم و بررسی وجوه افتراقات همین مباحث را می‌توان موضوع پژوهشی دیگر قرار داد.

کلیدواژه‌ها: نیشیدا کیتارو، ملاصدرا، مکتب کیوتو، معرفت، انسان، مکان عدم، بنیاد جهان.

۱. مقدمه

نیشیدا کیتارو (۱۹۴۵-۱۸۷۰)، بنیانگذار یک جنبش فلسفی در ژاپن به نام مکتب کیوتو می‌باشد. مکتب کیوتو به دلیل ظهور آن در دانشگاه کیوتوی ژاپن به این اسم مشهور شده است. اندیشه‌های این مکتب، ترکیبی از فلسفه‌های معاصر غربی مخصوصاً پدیدارشناسی هوسرل، هایدگر، نیچه، فیخته و سنت‌های عرفانی آسیای شرقی به ویژه ذن (Zen) بودیسم و کنفوسیوس می‌باشد (اصغری، ۱۳۹۶: ۱۹). مکتب کیوتو را شیوه‌ائی از تفکر می‌دانند نه نظامی یکپارچه و منسجم (همو، ۲۱). این مکتب واجد مفاهیمی مرکزی است که حول آنها می‌چرخد: «نیستی»، «نیستی مطلق»، «تهیّت»، «مکان»، «شهود»، «تجربه ناب» و ... (همو، ۲۳). در این بخش، بهتر است که مشخصات کلی اندیشه نیشیدا کیتارو را، به دلیل تازگی موضوع، برای مخاطبان ترسیم کنیم و به ارائه یک نمای کلی از تفکر او بپردازیم. کیتارو، خویش، پروژه فکری‌اش را اینگونه تعریف می‌کند که نوعی احاطه شرق بر غرب است. یعنی با عبور بر فراز فلسفه‌های مدرن از جمله نیچه، هگل، فیخته، لاینیتس، هایدگر و هوسرل و ترکیب آنها با سنتهای شرقی مخصوصاً «ذن بودیسم» و سنت «مهاییانه» به یک پروژه منحصر به فرد و جهانی می‌رسد که نه شرقی است و نه غربی. نیشیدا از قول دکتر سوزوکی نقل می‌کند که اساس و هسته مرکزی تمام سنتهای شرقی «بی‌ذهنی» است. به این علت، معرفت/انسان شناسی نیشیدا کیتارو را متافیزیکی می‌نامیم که از معرفت‌شناسی‌های رایج و معاصر و غالب فلسفه مدرن فاصله دارد و به عبارتی دیگر، سعی نیشیدا این بوده است که از روانشناسی گرائی و خود محوری گذر کند و تفسیری متافیزیکی از شناخت انسان نسبت به جهان ارائه دهد. نقد نگاه سوژا/بژه محور غربی از طرف نیشیدا بر مبنای نگاه وحدت انگارانه او به هستی شکل گرفته است. نیشیدا با به میان کشیدن مکانی متعالی و متافیزیکی به دنبال پر کردن این شکاف بین سوژه و ابژه بود. او بایستی بستری را جستجو می‌کرد که این دو در آن وحدت یابند (Nishida.2012.p13). بنیاد معرفت شناختی کیتارو هستی شناسانه و متافیزیکی است به این معنی که بنیاد شناخت در یک مکانی است به نام «مکان تهیّت» یا به زبان ژاپنی باشو. تعریف او از مکان همانند تعارف دیگرش از دیگر

مفاهیم با تعاریف متعارف و غالب همسان نیست و در واقع در نیشیدا مفاهیم، مورد بازبینی قرار می‌گیرند. مفاهیم موجود در تفکر نیشیدا مفاهیمی همبسته هستند و کاملاً به همدیگر ارجاع می‌دهند. مثلاً «شهود فعال» که یک مفهوم معرفت‌شناختی است با مفاهیم «مکان» و «دیالکتیک» مرتبط است. مفهوم تجربه ناب هم با امر مطلق و مکان و شهود فعال در ارتباط است و به آنها ارجاع دارد و اینکه اراده مطلق که اصل نهائی واقعیت محسوب می‌شود همان سوی دیگر تجربه ناب و شهود فعال است. بهتر است به طور اجمال، روش شناسی تفکر نیشیدا را توضیح دهیم. به طور کلی، معرفت شناسی کیتارو در مقابل معرفت شناسی‌های کلاسیک و جوهرینیا، بنا شده است (شین ناگائی، ۱۳۹۳: ۹۳). به این معنی که نیشیدا معتقد به جوهر بودن انسان یا «من» نیست. این، متافیزیک و هستی‌شناسی است که معرفت شناسی او را احاطه کرده است. تجربه ناب که فرض فلسفی نیشیدا می‌باشد تجربه‌ائی متافیزیکی و متحد با حقیقت است (همو، ۸۹). زبانی که نیشیدا کیتارو مورد استفاده قرار می‌دهد زبانی است که عامدانه گنگ است و از انسجام و مرکزیت می‌گریزد. این شیوه بیان فلسفی متأثر از دو امر است: یکی رویکرد ذن بودیسم به زبان و دیگری نقد و گریز از فلسفه روشنگری (Heisig, 2001, p50). در مورد زبان در ذن بودیسم و تفکر نیشیدا در بخشهای بعدی این مقاله توضیح خواهیم داد. فلسفه از نظر کیتارو، انتقال از آگاهی معمولی و روزمره و غالب به آگاهی واقعی است (Ibid. p 50). در اینجا منظور از آگاهی واقعی آگاهی بنیادین خود واقعیت می‌باشد به این معنی که واقعیت، آگاهی می‌باشد. منظور نیشیدا از آگاهی معمولی، آن آگاهی است که در آن حکم و گزاره و قضاوت ساخته می‌شود و در قالب مفاهیم در می‌آید. نیشیدا، مفهوم‌سازی را تنها شکل تجربه و ادراک نمی‌داند (Wilkinson. 2009. p. 28). فهم و ادراک و دریافت معمولی، آن تجربه ناب را مخفی می‌کند و آشکار نمی‌سازد. خود واقعی انسان در لایه‌های زیرین این شناخت مفهومی قرار دارد (Ibid. p. 29).

سوالاتی که می‌خواهیم با توجه به بررسی وجوه اشتراک ملاصدرا و نیشیدا، در برخی آراء معرفت‌شناختی آنها، پاسخ دهیم بدینگونه‌اند: ۱- بنیاد هستی‌شناختی این دو متفکر چه وجوه اشتراکی با هم دارند؟ ۲- وجوه اشتراک در فرایند علم و ادراک جهان در نزد این دو چیستند؟

مکتب کیوتو، سه متفکر اصلی دارد که از شاگردان هوسرل و هایدگر بودند در ایران، مکتب کیوتو هنوز آنچنان که باید، معرفی نشده است. اخیراً در دهه ۹۰ شمسی تلاشهایی

در این راستا صورت گرفته از جمله می‌توان به تحقیقات دکتر محمد اصغری اشاره کرد که ابتدا به صورت چند مقاله و سپس در قالب یک کتاب در سال ۱۳۹۶ ش از سوی انتشارات ققنوس به چاپ رسیده است و در نگارش مقاله حاضر از تحقیقات ایشان استفاده نموده‌ایم. تاکنون تحقیقی که بتواند مسائل معرفت‌شناختی خاص نیشیدا کیتارو و ملاصدرا را با هم تطبیق دهد صورت نگرفته است. می‌توان به تحقیقاتی مشابه این تحقیق اشاره کرد: مقاله محمد اصغری با عنوان «امکان گفتگو بین مکتب کیوتو و حکمت اسلامی» که گفتگو را امری ممکن بین این دو می‌داند. مسئله اصلی ما در این نوشتار آشکار سازی وجوه اشتراک برخی از آراء معرفت‌شناسانه ملاصدرا و نیشیدا کیتارو می‌باشد. ممکن است این سوال پیش بیاید که یافتن شباهت‌های دو فیلسوف چه کارکردهای نظری و عملی خواهد داشت؟ در پاسخ می‌گوئیم که پیدا کردن وجوه اشتراک دو متفکر در دو سرزمین متفاوت می‌تواند بستر ساز یک فلسفه جهانی و تلفیقی باشد و یا امکان مفاهمه و گفتگو را در فراتاریخ فراهم آورد. در این فلسفه جهانی و تلفیقی، یک نگاه کلان و انتگرالی و نه نگاه جزئی و دیفرنسیالی حاکم است. این نوع تطبیق که بیشتر ناظر بر وجوه اشتراک است نه افتراق، مسائل فلسفی را به شکل بینافرهنگی صورتبندی و مطرح می‌کند (خاتمی، ۱۳۹۶: ۵۹). با تلفیق وجوه اشتراک نیشیدا و ملاصدرا می‌توان به سمت تشکیل یک حکمت متعالی جهانی بینافرهنگی حرکت کرد. اما می‌توان هم مخالف تشکیل یک فلسفه جهانی بود و علاوه بر یافتن وجوه اشتراک، به سمت مشاهده و مطرح کردن وجوه افتراق دو متفکر رفت و یک فلسفه تطبیقی را شکل داد.

۲. مبانی هستی‌شناختی

مبانی هستی‌شناختی دو متفکر شباهت‌هایی با هم دارد. در تفکر نیشیدا، واقعیت از جنس آگاهی است و در ملاصدرا همه واقعیت را، وجود پر کرده است و وجود و علم مساوق هم هستند. واقعیت در نیشیدا ایستا نیست و پویا و دینامیک است و ملاصدرا با اثبات حرکت جوهری، همه هستی را در حرکتی ذاتی و جوهری می‌داند (ملاصدرا، ۱۳۷۵: ۱۴۰). در نیشیدا جهت شناختن واقعیت باید ابتدا سازوکار آگاهی را شناخت (Heisig, 2001, p. 42). در ملاصدرا، به دلیل مساوق علم و وجود و اثبات اتحاد عالم و معلوم، حرکت جوهری و اشتدادی وجود، همان حرکت در علم و آگاهی است.

حال می‌پرسیم که بنیاد این واقعیت چیست؟ بنیاد واقعیت در نگاه نیشیدا اولاً بی‌نهایت است (Ibid.p 46)، ثانیاً مکانیست غیر فیزیکی و متافیزیکی به نام باشو (Basho) که به زبان ژاپنی به معنای مکان است. در این مکان متافیزیکی نه کثرتی هست و نه وحدتی :

«در بنیاد جهان، نه تکثر هست و نه وحدت (یکی و بسیار) و آن، جهان وحدت مطلق متقابلان است جائیکه یک (واحد) و بسیار (کثیر) همدیگر را نفی می‌کنند و در اعماق جهان نه یک هست نه بسیار» (Nishida.1958.p.168)

این مکان، تهیّت هم نام دارد و عدم (Nothingness) است اما نه عدمی که در مقابل هستی است بلکه عدمی که هستی را پدید می‌آورد. باشو در قلب معرفت‌شناسی نیشیدا کیتارو قرار دارد. او این مفهوم را جهت پرهیز از افتادن در ورطه معرفت‌شناسی‌های تجربی که خصلتی روانشناختی دارند، بکار می‌برد و مفهوم‌میسست هستی‌شناختی و ماقبل دوگانه‌های سوژه/ابژه و واقعیت/ایده. به قول نیشیدا:

«باشو مکانی است برای همه اعمال ذهنی و ابژه‌هایش واقف‌های پرسپکتیو قصدیت که جهان ابژه‌ها را شکل می‌دهد» (Nishida.2012.p.9).

وقتی ما به چیزی فکر می‌کنیم باید مکانی وجود داشته باشد که آن چیز را در آن برای ما منعکس کند آن مکان را می‌توان زمینه آگاهی نامید. آگاه بودن از چیزی به این معنی است که آن چیز در زمینه آگاهی منعکس می‌شود... این نقطه، شروع آگاهی ماست (Nishida.2011.p.650).

نیشیدا، باشو را جهت یافتن بنیادی منطقی برای افکارش بکار می‌برد. مکان در نظر نیشیدا، مکان به معنای فیزیکی آن نیست بلکه به مفهوم میدان در فیزیک نزدیک‌تر است. هرچند تفاوت‌هایی با آن دارد. باشو واجد خصلتهای غیر روانشناختی و غیر اختیاری است. امری ناممکن (non-contingent) است (Ibid).

در تفکر ملاصدرا، هر یک از واقعیت‌های موجود در خارج در ظرف ذهن به دو مفهوم تحلیل می‌شوند: مفهوم هستی و مفهوم چیستی. وقتی می‌گوئیم که "درخت هست" یا "کتاب هست" مفهوم هستی مفهوم مشترکی است که از محمول همه گزاره‌هایی با این ساختار انتزاع می‌شود و مفهوم چیستی مفهوم مختصی هست که از موضوع این گزاره‌ها انتزاع می‌شود. در نظریه اصالت وجود ملاصدرا، این واقعیت عینی مصداق مفهوم هستی است و همین واقعیت مصداق بالذات وجود است و منشاء آثار این واقعیت متعلق به وجود آن است نه ماهیت آن. آنچه در خارج تحقق دارد وجود است و همه واقعیات به واسطه

وجود محقق می‌شوند و آنچه مورد جعل جعل جاعل قرار می‌گیرد همین وجود است نه ماهیت (ملاصدرا، ۱۳۷۵: ص ۷). در ملاصدرا، هستی، ذاتی دارد و بنیادی که همه ممکنات از آن به وجود می‌آیند و عین ربط به او هستند و آن ذات، غیر قابل دسترس مفهومیست. اگر آگاهی بشر را فعالیتی در ساحت ممکنات تلقی کنیم بنیاد این فعالیت، وجود صرفیست که هستی بخش ساحت ممکنات است (ملاصدرا، همان: ۶۲). هستی صرف همانند بنیاد نیشیدا امری ناممکن است و ضرورت دارد. در نیشیدا، هیچ و مکان عدم که بنیاد جهان است نامتعین و بی صورت است و در جهان و با جهان است که تکثر و تعین و صورت پیدا می‌کند. مکان نیستی، این مکان غائی در هیچ مکانی نیست و بعد غائی خود حقیقت است و هیچ بنیادی ندارد. این عدم است که همه موجودات را بر می‌سازد (شین ناگائی، ۱۳۹۳: ۸۶). در ملاصدرا بنیاد غائی هستی (واجب الوجود) یک هستی ضروری که ذاتش بی تعین و بی صورت است ذات احدی است که هیچ تعین ندارد و به اصطلاح لا به شرط است لا اسم و لا رسم و لا نعت له است. این مرتبه مرتبه غیب محض و برای غیر مجهول مطلق است (جوادی آملی، ۱۳۹۴، جلد ۱: ص ۱۰۹). ممکن است در اینجا این مسئله پیش بیاید که بنیاد غائی موجودات در ملاصدرا به تعبیر دینی خداوند است ولی در نیشیدا عدم مطلق. در اینجا اصطلاح "غیب محض" در ملاصدرا و "عدم مطلق" در نیشیدا وجوه اشتراکی می‌یابند هر دو اشاره به آن موجودی دارند که همه هستی از او شکل می‌گیرد و عین ربط به اوست یعنی خداوند متعال. "در اندیشه نیشیدا کیتارو، عدم مطلق همان خداوند است" (اصغری، ۱۳۹۲: ۱۳۹). در اینجا یکبار دیگر بر این نکته مهم تاکید می‌کنیم که عدم مطلق نیشیدا عدم در مقابل هستی نیست بلکه عدمیست فراتر از هستی و عدم موجودات مخلوق است و این عدمیست که همه هستی از او می‌آید. در فلسفه ملاصدرا واجب الوجود عدم نیست بلکه هستی صرف است. وجوه اشتراک نیشیدا و ملاصدرا در توصیف خداوند یا بنیاد غائی عالم در عدم تعین و بی صورتی و بی صفتی و هستی بخشی از طریق تجلی و ظهور است و البته نباید از وجوه افتراق در این بحث غافل شد که خودش یک بررسی جداگانه‌ای را می‌طلبد.

در مرحله بعدی، در نیشیدا، کیفیت متعین شدن هستنده‌ها و موجودات هستی توضیح داده می‌شود. در اینجا به نقش عمل و فعل بیشتر پی می‌بریم. در عمل است که هستی تعین و صورت می‌یابد. یک چیز به خاطر حضور در مکانهای مختلف، موضوع علم فیزیک، زیست، شیمی و ... و حتی تجربه روزمره قرار می‌گیرد. همانگونه که مشاهده می‌کنید

منطق سطوح مکان در مقابل معرفت‌شناسی جوهری مرسوم قرار می‌گیرد (شین ناگائی، ۱۳۹۳: ۹۳). این مکان تهیت یا باشو منطق خاص خودش را دارد. «پشت آگاهی فقط عدم مطلق قرار دارد» (Nishida.2011.p659). این منطق مکان، جوهر را تخریب می‌کند و بعد، همه چیزها را با بازی خاص خویش احیاء می‌کند. در منطق کلاسیک و ارسطویی «الف ج است» یک گزاره است که محمول ج بر موضوع الف حمل می‌شود و محمول در موضوع قرار دارد. اما در منطق باشوئی نیشیدا، ج بر الف حمل نمی‌شود بلکه الف در ج انعکاس می‌یابد و موضوع در محمول قرار می‌گیرد. الف در ج است و در ج منعکس می‌شود. این محمولی است که موضوع در آن است. حقیقت نهائی مورد نظر نیشیدا در رویداد آغازین روی داده است و پدیدار شده است و تصویری بی جوهر از ورای عدم را می‌تاباند و به ظهور می‌رساند و همواره خود را جدید می‌کند و هیچ گاه هم متوقف نمی‌شود (شین ناگائی، ۱۳۹۳: ۹۳-۹۴). منطق جوهر بنیاد ارسطو، توان نشان دادن ذات دینامیک واقعیت را ندارد و به جای آن بهتر است از منطق حملی (predicate logic) نیشیدا کیتارو استفاده کنیم که می‌تواند پویائی و تداوم واقعیت را نشان دهد. این منطق حملی خاص نیشیدا متعلق به ساختار آگاهی انسان است چرا که برخاسته از ساختار ذهن است (jiang.2005.452). به عقیده نیشیدا، منطق حاکم بر تفکر غربی همواره ایستائی، ثبات و ماندگاری را بر پویائی و تغییر و تداوم ترجیح داده است ولی نیشیدا، با بکارگیری و پیشنهاد منطق حملی خاص خود، به تداوم و تغییر و پویائی واقعیت و نحوه شناخت آن با ابزار منطق حملی اش تاکید دارد (Ibid.p456). در ملاصدرا، با استعانت از مفهوم تجلی اسماء و صفاتی و فیض مقدس می‌توان به این مفاهیم متافیزیکی نیشیدائی نزدیک شد. هستنده‌ها و موجودات ممکن به ظهور می‌رسند و آشکار می‌شوند و فعلیت و تعین می‌یابند و در این فعلیت یافتن و تعین یافتن، آن بنیاد غائی را متجلی می‌کنند و در واقع، آن بنیاد است که خودش را در هستنده‌ها به ظهور می‌رساند (ملاصدرا، ۱۳۷۵: ۶۷). به تعبیر نیشیدائی، آن بنیاد، خودش را منعکس می‌کند در هستی هستنده‌ها. (تعبیر هستی و هستنده‌ها ما را یاد هایدگر می‌اندازد که در معرفی نیشیدا به نقش هایدگر در مکتب کیوتو اشاره کردیم).

۳. انسان و جهان

حال به نقش انسان در ارتباط با این هستی و بنیاد آن می‌پردازیم. بین انسان و جهان اگر واسطه‌ائی باشد باید از «عمل ورزی» نام برد. انسان نیشیدائی انسانی مستقل و بریده از

جهان نیست بلکه انسانی است در جهان. انسان در جهان است که انسان نام دارد یعنی در روابطش با جهان شکل می‌گیرد. انسان، سوژه و جوهری مستقل نیست که جدا از جهان ایستاده باشد و بخواهد آن را بشناسد. خود و جهان در یک مشارکت دو جانبه قرار دارند و به هم بافته شده‌اند (Krueger.2008.p.215). در این میان باید به نقش بدن انسان و عمل انسان در روابطش با جهان تاکید کرد. بدن در نیشیدا یک ابژه نیست بلکه مجموعه کاملی از روایتهای زنده است که برخی از آنها را "من" خلق می‌کنم. بیشتر آن به وسیله دیگران اصالت می‌یابد و من صرفاً با آنها سازگار می‌شوم و از طریق آنها زندگی می‌کنم (Ibid.p.228). نیشیدا، علی‌رغم احترام به انتزاع و مفاهیم انتزاعی، به نقش عمل و درگیر جهان بودن در فهم و شناخت تاکید دارد (Frank.2004.p.208). در تفکر نیشیدا، خود (self)، با طرد و انکار خود به عنوان جوهری مستقل می‌خواهد جزئی از جهان بشود (Nishida.1958.p.171). بدنی که نقطه تلاقی فرد و جهان است همان بدن اجتماعی است که در اجتماع و در نسبت با آن شکل می‌گیرد (Krueger.2008.p.215). بدن انسان قابلیت این را دارد که ادراک غیر مفهومی و شهودی از جهان داشته باشد و از این ادراک است که بدن شکل می‌گیرد (Ibid). در نگاه نیشیدا، جهان در ذهن انسان است و انسان پیوندی ناگسستنی با جهان دارد. انسان در فرایند عمل ورزی است که جهانش شکل می‌گیرد. در فرایند یک ادراک حسی مانند دیدن، ما عمل دیدن را انجام می‌دهیم و دیدن خودش نوعی عمل ورزی است. خود (self)، بیش از آنکه شناختی باشد اجرائی است و در هنگام اجرا و عمل شکل می‌گیرد: «خود، شناختی نیست، اجرائی است» (Nishida.1958.p.70). می‌توانیم تاثیرپذیری نیشیدا از هایدگر در این مفهوم «درجهان بودن» را مشاهده کنیم. خود آگاهی حقیقی، که در مقابل خود آگاهی غالب، مرسوم، معمولی و عرفی که در فرهنگ عامه غالب است قرار می‌گیرد نظری، مفهومی و تئوریک نیست بلکه عملی و اجرائی است (Nishida.1978.p.77). اما باید حواسمان باشد که وقتی می‌گوئیم خود (self) شکل می‌گیرد به دام جوهرگرایی و جوهر تلقی کردن خود نیفتیم. تمام دانش انسان در یک جهان تاریخی و اجتماعی و در وضعیت بین‌الذهانی شکل می‌گیرد: «دانش در جهان تاریخی/اجتماعی رخ می‌دهد» (Nishida.1958.p.171).

به تعبیر خود نیشیدا ما از طریق عمل ورزی می‌بینیم و از طریق دیدن عمل می‌کنیم. «از طریق دیدن عمل می‌کنیم و از طریق عمل می‌بینیم» (Ipd.p174).

در ملاصدرا با استفاده از مبانی اصالت و تشکیک وجود و اینکه بر طبق حرکت جوهری، نفس انسان در تحول ذاتی خویش در هر آن نوعی مغایر با نوع پیشین از آن انتزاع می‌شود و بر طبق قاعده اتحاد عاقل و معقول، علم چیزی زائد بر ذات او نیست بلکه عین ذات اوست و با هر علم جدید نوعی جدید از انسان انتزاع می‌شود. انسان با عمل و علم خویش اشتداد وجودی می‌یابد. در تفکر ملاصدرا چون اعمال انسانها از هم متمایز است پس انسانها هم از هم متمایز می‌شوند. انسان‌ها به دلیل داشتن بعد قابلی متفاوت از هم و عمل ورزی و کسب ملکات انسانی متفاوت، واجد کثرت نوعی می‌شوند و اینگونه نیست که افراد شبیه هم باشند بلکه هر فردی به نوعی متفاوت و منحصر به فرد تبدیل می‌شود (ملاصدرا، ۱۳۴۱: ۱۳۹ و همان، ۱۳۶۰: ۱۴۳). علم و عمل انسان صدرائی در جهان و با جهان خویش ساخته می‌شود اینگونه نیست که چیزی جدا از جهان باشد. انسان صدرائی هم انسانی جدا بافته از محیط اجتماعی و تاریخی و سیاسی اطرافش نیست. انسان صدرائی در نسبتش با محیط ساخته می‌شود. یکی از ابعاد قابلی سازوکار شناختی انسان در کنار ژنتیک و تربیت، اجتماع است و نحوه عمل ورزی او در آن محیط اجتماعی است. در نظر ملاصدرا انسان بدون اجتماع و جامعه به کمال نمی‌رسد. این، نشان‌دهنده اهمیت تعامل فرد با محیط اجتماعی اوست (ملاصدرا، ۱۳۸۷: ۴۹۰). در واقع در ملاصدرا فرایند شناختی هم عناصر فردی و شخصی در آن دخیل هستند و هم عناصر محیطی و فیزیکی و هم عناصر ماورائی. در عناصر فردی شناخت می‌توان به قیام صدور صورتی به نفس و نقش فعالیت نفس در صدور صورت ادراکی اشاره کرد (ملاصدرا، ۱۳۸۲ الف: ۳۵). از عناصر ژنتیکی آن قابلیت مادی، از عناصر محیطی هم شی مدرک و از عناصر ماورائی به عقل فعال یا واهب‌الصور (ملاصدرا، ۱۳۸۲ ب، ج: ۳: ۳۴۲). فرایند شناخت ترکیبی از همه این عوامل است. در اینجا می‌توان به بعد دیگری از انسان در ملاصدرا اشاره کرد. در ملاصدرا، انسان بر مثال خداوند ساخته شده است و صفات انسانی نشانه صفات خداوند هستند (ملاصدرا، ۱۳۶۳: ۲۸).

۴. شناخت واقعیت، زبان و حضور

انسان وقتی با جهان عینی مواجه می‌شود حکمی در مورد آن تشکیل می‌دهد مثلاً می‌گوید آن بشقاب روی میز است. ما قبل از اینکه حکمی بسازیم با آن بشقاب روی میز یک مواجه مستقیم داریم و به تعبیری خود آن عین را در یک تجربه ناب و خالص و مستقیم

می‌شناسیم. یعنی عمل ساختن گزاره «آن بشقاب روی میز است» بعد از تجربه ناب شکل می‌گیرد. این مواجهه مستقیم ماقبل تشکیل حکم با جهان، یک شهود است، اما شهودی است فعال. همین شهود است که زمینه و بنیاد اصلی تشکیل حکم صادق یا کاذب را می‌سازد (frank.2004.p187). ادراک مفهومی و عادی که در آن حکمی در مورد واقعیت را می‌سازیم این تجربه ناب را مخفی و پنهان می‌کند (Wilkinson .2009.p.29). شهود، رابطه بین خود و جهان است و در تنش و عمل ورزی درگیر در جهان به وجود می‌آید (Krueger.2008.p.214).

تجربه ناب قبل از آمدن زبان، حکم و مفهوم سازی وجود دارد و در لحظه تجربه مستقیم فاکت‌ها، همانگونه که هستند، وجود دارد (Heisig.2001.p 43).

تجربه یعنی شناخت حقایق (فاکت‌ها) همانگونه که هستند و این کار صرفاً توسط رها کردن سازه‌های مفهومی مان رخ می‌دهد. آنچه که ما آن را تجربه ناب نام می‌نهیم توسط افکار و اندیشه خراب می‌شود و از بین می‌رود. منظور من از مفهوم ناب در اینجا اشاره به حالتی از تجربه است که خودش است، صرف است بدون شناخت مفهومی عامدانه و ارادی (Nishida.2011.p647).

ما با عمل ورزی است که به سمت جهان حرکت می‌کنیم و جهان را می‌سازیم. عمل، یک حرکت مرکزگرایز به سمت جهان است (Heisig.2001.p53). بدن در تعامل با جهان قرار دارد و ما را به آن وصل می‌کند (Ibid.p 55).

در نظرگاه عمل آنچه بیرون ماست در درون است و برعکس، چیزها را توسط عمل دیدن می‌بینیم. چیزها، ما را تعیین می‌کنند و در همان زمان ما چیزها را. این، همان عمل به شهود نام دارد. ما می‌گوئیم که تجربه، بنیاد و شناخت است زیرا تجربه به مثابه شهود فهمیده می‌شود (Krueger.2008.p214).

در تفکر نیشیدا، آن چیزی که از آن به «من» خطاب می‌کنیم خودش بعدی از جهان است (Nishida.1987.p.31). این مطلب می‌تواند شهادتی برای این باشد که هستی‌شناسی و معرفت‌شناسی کیتارو به همدیگر مرتبط هستند. ما به عنوان انسان، جهان و دیگران را در خود می‌بینیم. ما همیشه یک «دیگری آنجا بود» را در خودمان مشاهده می‌کنیم (Abe.1988.p.390). از این مطالب به دست می‌آید که شهود و تجربه ناب و انسان در مواجهه و تنش با جهان است که به وجود می‌آید. انسان در تجربه ناب و شهود فعال در

حالت بی ذهنی است که در ذن به خوبی توصیف شده است (Wilkinson.2009.p.29). در بی‌ذهنی (No-Mind)، لحظه حال را در می‌یابیم و کل را در لحظه و گذشته و آینده را در امر حاضر می‌بینیم یا بهتر بگوئیم، تجربه می‌کنیم. با این تفسیر ارائه شده، ما شاهد نوعی گریز از عقلانیت مرسوم هستیم (Ibid.p 20).

البته این حالتی است ایده‌آل که باید برای رسیدن به آن تلاش کرد. ماقبل تشکیل حکم، من در مواجهه مستقیم با جهان قرار می‌گیرم و در این حالت در تجربه ناب و شهود فعال قرار دارم چرا که این حالت، یک حالت ایده‌آل است که باید برای آن تلاش کنیم. حالت ایده‌آل و بعد هنجاری در معرفت‌شناسی نیشیدا این است که از ساحت منطبق عادی و موضوع/محمولی و مفهوم‌سازی و زبان‌سازی بگریزیم و به ساحت تجربه ناب و شهود فعال برسیم. این حالت هنگامی شکل می‌گیرد که یک فرد غرق در فعالیتش شود و با آن فعالیت وحدت یابد و آن فعالیت به حیات بدن فرد وارد شود (Krueger.2008.p217). در این حالت است که خود (self)، با جهان متحد می‌شود (Ibid.p227). جهت توضیح بیشتر معرفت‌شناسی نیشیدائی باید بگوئیم که شهود و حضور امر واقع در نیشیدا منفعلانه نیست بلکه نفس به عنوان سوژه یا فاعل شناسا وقتی با جهان مرتبط می‌شود جایگاه خود را در آن با دستکاری کردن آن می‌یابد و جهان را بازسازی می‌کند و بر آن عمل می‌کند چه ذهنی و چه بدنی (Heisig.2001.p54).

در ملاصدرا، علم به دو قسم حصولی و حضوری تقسیم می‌شود. وقتی صور ادراکی در نفس را با جهان خارج بسنجیم و جنبه حکایتگری این صور را در نظر بگیریم که به آن علم حصولی و اگر حضور این صور را در نفس و علم نفس به این صور را در نظر داشته باشیم به آن علم حضوری می‌گوئیم. با یک تعبیر و تفسیر دقیقتر، انکشاف این صور از غیر خود، آن را حصولی و با انکشاف خود برای نفس، آن را حضوری می‌سازد. با این تفسیر، علوم حصولی به علوم حضوری منتهی می‌شوند. در علم حضوری یک رابطه بی‌واسطه و حضوری با مدرک رخ می‌دهد. به عبارتی دیگر، می‌توان حالت پیشا گزاره‌ائی و ماقبل تشکیل حکم را در ملاصدرا، همان علم حضوری نفس به صور ادراکی دانست. در سطرهای بالا عوامل و فرایند ادراک را به اجمال توضیح دادیم. این مطلب را هم بایستی اضافه کنیم که نفس که از سنخ ملکوت است صور را در ذات خویش ایجاد می‌کند (ملاصدرا، ۱۳۷۵: ۴۲). این صور در ذات نفس حضور دارند و با علم حضوری مشاهده می‌شوند (همان، ۴۴-۴۳):

"پس برای نفس در ذات خویش عالمی خاص و مملکتی است شبیه به مملکت خالق و آفریننده او که مشتمل است بر مثال و صور کلیه جواهر و اعراض مجرد و مادی و اصناف اجسام فلکی و اجسام عنصری بسیط و مرکب و سایر مخلوقات که همه را در ذات خویش مشاهده می‌کند و مشاهده آنها به نفس حصول و ظهور آنهاست در برابر نفس" حال، می‌توان به نقش عمل ورزی انسان در فرایند ادراک اشاره کرد. در تفکر ملاصدرا، انسان یک نوع واحد نیست بلکه نوع کثیر است و هر فرد انسانی یک نوع است زیرا با عمل ورزی خویش به این مرتبه خاص وجودی خویش رسیده است و علاوه بر آن انسان در فرایند ادراک، منفعل نیست و صور ادراکی قیام صدوری به نفس دارند و نفس انسان نقش یک فاعل را ایفاء می‌کند. بنابراین می‌توان مفهوم فاعلیت عامل انسانی در فرایند ادراک حضوری در ملاصدرا را نوعی عمل ورزی شناختی نامید که البته عنصر غیر ارادی و ناآگاهانه در آن دخیل است یعنی واهب الصور یا عقل فعال. همانگونه که بخشی از آگاهی انسانی در نیشیدا بر عهده عنصری ناشناخته برای بشر است که به تعبیری روانکاوانه در سطوح ناخودآگاه و ناشناختنی انسان وجود دارد (اصغری، ۱۳۹۶: ۱۲۳). در ملاصدرا این نقش بر عهده عقل فعال قرار دارد.

اشاره کردیم که نیشیدا متأثر از سنت ذن بودیسم است و خودش سالها ذن تمرین نمود و مراقبه های ذن او یکی از ریشه های فکری او محسوب می‌شود. بهتر است ابتدا رویکرد ذن بودیسم به زبان و منطق را نشان دهیم که بتوانیم بهتر افکار نیشیدا را درک کنیم. در ذن بودیسم، نوعی تمایل به گریز از زبان و مفهوم سازی و منطق وجود دارد. ما اگر بخواهیم در مواجهه با چیزی مفهوم سازی کنیم همان مفهوم بین ما و آن شی فاصله می‌اندازد و یک لایه و دیوار از مفاهیم شکل می‌گیرد که مانع ارتباط و شهود و تجربه ناب ما از واقعیت می‌شود. در ذن، خود چیزها را باید بی‌واسطه و در طبیعت خودشان فهمید، بدون مفهوم، بدون زبان و بدون منطق. در مبادی اولیه اصول تفکر بودائی، جهان همچون یک وانموده است با تصاویر ذهنی که سعی در فریب دادن انسان دارد. همه این مفاهیم خصلتی توهمی و غیر واقعی دارند. در ذن، برای شکستن ساختار منطقی ذهن از کوآن یا گفتارهایی به شکل معما و رمز گونه استفاده می‌کنند که در ظاهر، خودمتناقض می‌نماید، بدین وسیله، شاگرد ذن یا مخاطب از این طریق با یک نوع بن بست و سد فکری مواجه می‌شود. در ذن ، این منطق عادی زندگی روزمره باید خُرد شود (پاشائی، ۱۳۷۶: ۷۰). همانگونه که در

خوانش تطبیقی ملاصدرا و نیشیدا کیتارو در برخی آراء معرفت‌شناختی ۱۰۳

قسمت های دیگر این نوشتار توضیح دادیم ، نیشیدا با تاثیر گرفتن از سنت ذن بودیسم به این رویکرد به زبان اذعان دارد.

نقش زبان در تفکر ملاصدرا اشتراکاتی با نقش زبان در تفکر نیشیدا دارد. زبان به ساحت علم حصولی متعلق است و انسانها با زبان به ساختن مفهوم می‌پردازند .

جایگاهش در مابعد حضور و ادراک مستقیم و بی واسطه امر واقع (علم حضوری) قرار دارد. بنابراین صدق و کذب به ساحت علم حصولی تعلق دارد نه علم حضوری(ملاصدرا، ۱۳۶۰: ۱۱۲). صدق و کذب وصف گزاره‌ها هستند.

بنابر تصویری که تاکنون در این مقال از نیشیدا ترسیم کرده‌ایم، نیشیدا با اتخاذ و ترکیب سنت ذن بودیسم و پدیدارشناسی هرمنوتیک هایدگری رویکردی را در معرفت‌شناسی اتخاذ می‌کند که ذاتاً هستی‌شناسانه است. در معرفت‌شناسی صدق، یک پیش فرض وجود دارد و آن پیش فرض این است که فاعل شناسا در مواجهه و شناخت امر واقع می‌تواند حکم و گزاره‌ائی در مورد واقعیت بسازد. این مسئله در نیشیدا به این شکل مطرح نمی‌شود زیرا نیشیدا این پیشفرض جداسازی سوژه و ابژه را قبول ندارد. نیشیدا، رویکرد تئوریک و نظری به واقعیت را، به نفع تجربه و شهود ناب واقعیت و چیزها همانگونه که هستند، انکار می‌کند. اگر بخواهیم سوالی را در معرفت‌شناسی نیشیدا کیتارو مطرح کنیم آن سوال این است که واقعیت غائی و نهائی چیست و چگونه به چنگ آدمی در می‌آید؟ به اختصار باید گفت که واقعیت نهائی صرفاً در حالت بی‌ذهنی یا بی‌فکری و در لحظه موسوم به ساتوری یا روشنائی جان آدمی به چنگ انسان در می‌آید. هنگامیکه انسان بخواهد گزاره و حکمی در مورد واقعیت بسازد از آن واقعیت دور می‌شود. بر طبق نظر نیشیدا کیتارو ما زمانی می‌توانیم یک شی عینی و جزئی مقابل چشمانمان(مثلاً یک گل) را صادقاً بشناسیم که همه حدسها و حکم‌ها و قضاوت‌های مفهومی را به کنار نهیم. در این زمان است که با آن گل وحدت می‌یابیم(Wilkinson.2009.p 46). در نیشیدا تجربه و حضور بی‌واسطه واقعیت به شدت و ضعف و فقیر و غنی توصیف می‌شود.

انسان وجودی دارد که با علم و عمل خویش آن را می‌سازد. در فرایند شناخت یا همان علم آدمی، معلوم (جهان) در نفس انسان به ظهور می‌رسد. انسان از این ظهور جهان در نفس صورتی می‌سازد و به این صورت، علم حضوری دارد. در نگاه ملاصدرا، اموری که انسان می‌بیند در مرتبه ذات خویش آنها را مشاهده می‌کند و هر چه مشاهده می‌کند در درون ذاتش است و چیزی بیرون از ذات خود را مشاهده نمی‌کند(ملاصدرا، ۱۳۶۳: ۵۸۵).

موانع ادراک صحیح را باید در خود نفس جستجو کرد (آشتیانی، ۱۳۹۴: ۱۷۸). هر چه نفس موانع کمتری داشته باشد به شناخت واقعیت نزدیکتر می‌شود. با تقسیم علم به علم حضوری و علم حصولی، در علم حصولی امر صادق به معنای مطابقت صورت ذهنی با معلوم خارجی است. در مرتبه علم حضوری فرایند مطابقت صورت نمی‌گیرد و مرحله‌ائی است که می‌توانیم با استعانت از نیشیدا آن را پیشاگزاره‌ائی بنامیم. مرحله‌ائی است که مفهوم و یا صورت ذهنی با مُخکی عَنه او در سنجش قرار نمی‌گیرد و خود صورت ذهنی یک وجودی دارد که از مراتب وجود نفس است و نفس با آن متحد است. این صورت مجرد است و علم همان حضور مجرد برای مجرد است. علم حضوری مراتب شدید و ضعیف دارد که این شدت و ضعف مرتبط با مرتبه هستی مدرک است (آشتیانی، ۱۳۵۲: ۴۷۹). علم از سنخ ماهیت و مفهوم نیست بلکه از سنخ وجود است و وجود هم مشکک است. هر چه مراتب وجودی عالم شدیدتر باشد علم او شدیدتر است و در اینجا این نکته عیان می‌شود که اگر همه شأن علم را حضور بدانیم آن را به ساحت تشکیک برده‌ایم.

۵. نتیجه‌گیری

در این مقاله به بررسی وجوه اشتراک ملاصدرا و کیتارو نیشیدای ژاپنی در برخی آراء معرفت‌شناختی آنان پرداختیم. در این بخش نتیجه‌گیری طبق روال معمول یک مقاله پژوهشی گفتارها و استنادات مربوط به مباحث بالا را به صورت جملات متناظر تطبیقی با ذکر وجوه اشتراک (نه افتراق) بیان می‌کنیم:

مبانی هستی‌شناختی مشترک:

در نیشیدا کیتارو واقعیت همان آگاهی است و در ملاصدرا وجود مساوق علم است. در نیشیدا واقعیت بنیادی غائی دارد که همه موجودات هستی از او به وجود آمده‌اند. در ملاصدرا واجب الوجود هستی بخش موجودات است. بنیاد واقعیت در مکانی به نام باشو قرار دارد که نه فیزیکی است و نه تعیین دارد و نه صورت. عدم مطلق است اما نه عدمی که در مقابل هستی است بلکه یک عدم متعالی که هستی از او به وجود می‌آید. در ملاصدرا ذات واجب تعیین و صورت ندارد و لاشرط است و منزله از هرگونه قید و اطلاق. مقام او مقام غیب مطلق است.

خوانش تطبیقی ملاصدرا و نیشیدا کیتارو در برخی آراء معرفت‌شناختی ۱۰۵

در تفکر نیشیدا هستند و موجودات فعلیت و ظهور یافته آن بنیاد غائی هستند و در ملاصدرا وجود واجب که هستی صرف است هم ظهور و فعل و تجلیاتی دارد تا هستند ها به فعلیت برسند.

آگاهی انسان در تفکر نیشیدا بهترین محل ظهور آن غایت است و در ملاصدرا نفس انسان خداگونه توصیف شده است.

آراء معرفت‌شناختی مشترک:

در نیشیدا فرایندی ماوراء نفس که متعالی تر از آن است در فرایند شناخت دخیل است که این موجود ماورائی را می‌توان میدان شناخت و یا بعد ناآگاهانه شناخت نامید. در ملاصدرا عقل فعال در ادراکات انسان دخالت دارد که متعالی تر از نفس است.

نفس در فرایند شناخت واقعیت منفعل نیست بلکه فعال است. در ملاصدرا صور ادراکی قیام صدوری به نفس دارند و فاعلیت نفس نقش در این فرایند دارد. در تفکر هر دو فیلسوف، واقعیت مدرک و مدرک متحد هستند و ثنویتی بین این دو وجود ندارد.

در هر دو متفکر انسان با عمل ورزی خویش خودش را می‌سازد و شکل می‌دهد.

در نزد هر دو فیلسوف، واقعیت در نفس ظهور می‌یابد.

در نیشیدا صدق و کذب و مسئله مطابقت با امر واقع وصف شناخت گزاره‌ائی و مفهومی است و در ملاصدرا این وصف متعلق به علم حصولی است.

در ملاصدرا علم حضوری متصف به صدق و کذب نمی‌شود ولی شدت و ضعف دارد، در نیشیدا حالت پیشا گزاره‌ائی و پیشا مفهومی/زبانی متصف به شدت و ضعف و فقیر و غنی می‌شود.

نفس کامل با موانع کمتر ضعیف به شهود بیشتر واقعیت در هر دو متفکر دست می‌یابد. در پایان این نکته را یادآوری می‌کنیم که ما با یک نگاه کلی و انتگرالی مبادرت به تطبیق نمودیم و در این نوع از تطبیق تمرکز بر روی وجوه اشتراک دو متفکر است نه وجوه افتراق. به طور قطعی نیشیدا در همین مبانی و حتی در روش و غایات افتراقاتی با ملاصدرا دارد. نگاه و فلسفه نیشیدائی می‌تواند جهت تنظیم و تبیین دقیق‌تر و استدلالی کردن برخی از مبانی خود، از مفاهیم دستگاه صدرائی استفاده کند و آن را غنی‌تر سازد. پیشنهاد پژوهشی ما این است که در یک مقاله جداگانه‌ائی به وجوه افتراق این دو متفکر در همین مباحث ذکر

شده پرداخته شود که البته هر مبحثی می تواند یک مقاله پژوهشی جداگانه‌ای باشد زیرا ذکر وجوه افتراق نیازمند تفصیل و جزئیات بیشتر است.

کتاب‌نامه

- اصغری، محمد (۱۳۹۲)، جایگاه خدا در فلسفه نیشیدا کیتارو، پژوهشنامه فلسفه دین (نامه حکمت)، سال ۱۱-شماره اول، از ص ۱۳۵ - ۱۴۹
- اصغری، محمد (۱۳۹۶)، آشنائی با فلسفه ژاپن، مکتب کیوتو، تهران: نشر ققنوس. چاپ اول.
- آشتیانی، سیدجلال‌الدین (۱۳۹۴)، شرح حال و آرای فلسفی ملاصدرا، چاپ ششم، قم: بوستان کتاب قم
- آشتیانی، میرزا مهدی مدرس (۱۳۵۲)، تعلیقه بر شرح منظومه حکمت، به اهتمام عبدالجواد فلاطوری و مهدی محقق، تهران: انتشارات دانشگاه تهران. چاپ اول.
- پاشائی، ع (۱۳۷۶)، ذن چیست، تهران: نشر نیلوفر، چاپ چهارم،
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۹۴)، تحریر ایقاظ‌النائمین صدر المتألهین، جلد اول، چاپ اول، قم: مرکز نشر اسراء خاتمی، محمود (۱۳۹۶)، مدخل فلسفه تطبیقی، چاپ اول، تهران: نشر علم.
- شین ناگائی (۱۳۹۳)، فلسفه شرقی چیست؟ کیتارو نیشیدا و فلسفه معاصر ژاپن، ترجمه: بهمن ذکی پور. کتاب ماه فلسفه، شماره ۸۲، از ص ۸۹ - ۹۴
- ملاصدرا (۱۳۴۱)، رساله العرشیه، تصحیح و ترجمه: غلامحسین آهنی، چاپ اول، تهران: بی جا.
- ملاصدرا (۱۳۶۰)، شیرازی، اسرارالآیات، مقدمه و تصحیح، محمد خواجوی، تهران: انجمن حکمت و فلسفه ایران.
- ملاصدرا (۱۳۶۳)، شیرازی، مفاتیح الغیب، مقدمه و تصحیح، محمد خواجوی، چاپ اول، تهران: موسسه تحقیقات فرهنگی.
- ملاصدرا (۱۳۷۵)، شیرازی، شواهد الربوبیه فی مناہج السلوکیه، ترجمه و شرح، جواد مصلح، تهران: انتشارات سروش.
- ملاصدرا (۱۳۸۲)، الف، الشواهد الربوبیه فی المناہج السلوکیه، تصحیح تحقیق و مقدمه: دکتر سیدمصطفی محقق داماد، چاپ اول، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا
- ملاصدرا (۱۳۸۲)، ب، الحکمه المتعالیه فی اسفار الاربعه، ج ۳، تصحیح و تحقیق و مقدمه: مقصود محمدی، چاپ اول، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا
- ملاصدرا (۱۳۸۷)، المبدء والمعاد، تصحیح: سید جلال الدین آشتیانی، تهران: انجمن حکمت و فلسفه ایران.

- Frank, Fredrick (2004). *The Buddha Eye. An anthology of the Kyoto school and its contemporaries* . World wisdom.
- Heisig,jamesW(2001).*philosophy of nothingness*.university of Hawaii press Honolulu .
- Jiang.tao(2005).*the problematic of contiunty :nishida kitaro and Aristotle* .philosophical east and west .vol55.no.3. university of Hawaii press.pp.447.460
- Krueger.joel(2008).W.”Nishida agency and the self-contradictory body”.*Asian philosophy*.Volume18.No.3.pp.213-229.
- Nishida kitaro (1958).*Intelligibility and the philosophy of nothingness*.translated by R.schinzinger.Honolului.East –west center press .
- Nishida kitaro (2011), *selected texts in”Japanese philosophy A source book”*.Edited by :jamesW.Heisig,tomas P.Kasulis.John C.maraldo. university of Hawaii press.Honolulu.
- Nishida kitaro(1987).*Intution and Reflection in self –consciousness*. translated by.V.Vigilielmo yoshinori and j o leary .albany .state university of new York press
- Nishida kitaro(2012).*place and dialectic.two essays by nishida kitaro* .translated byjoha.m.krunamel and shigenori nagatamo.oxfoed university press
- Robert E.carter(2013).*the Kyoto school An introduction* . State university of Newyork press.Albany.
- Wilkinson.Robert(2009).”Nishida and western philosophy “.open university in Scotland .uk. ashgate published