

خوانش تطبیقی ملاصدرا و نیشیدا کیتارو در برخی آرای معرفت‌شناختی

وجوه اشتراک

امیر دل‌زنده‌نژاد*

یداله رستمی**

چکیده

وجوه اشتراک فراوانی در تفکر ملاصدرا و نیشیدا کیتاروی ژاپنی وجود دارد. هردو نگاهی کل‌نگر و وحدت‌انگارانه به هستی دارند و معرفت‌شناسی و انسان‌شناسی آنان خصیصه‌های هستی‌شناسانه دارد. بنیاد معرفت و شناخت آدمی همان بنیاد جهان است و واقعیت از جنس آگاهی است. هردو به وحدت بین سوژه و ابژه معتقدند. واقعیت در ساحت نفس انسان به‌ظهور می‌رسد و آشکار می‌شود. در فرایند علم به جهان، نزد این دو فیلسوف، عنصری ماورایی و متعالی‌تر از نفس دخالت دارد. انسان در ادراک جهان در حالت انفعال نیست، بلکه نفس در این فرایند حضوری فعال دارد. صدق و کذب و صف حالات گزاره‌ای و مفهومی/زبانی است. انسان با عمل‌ورزی خویش را می‌سازد. وجوه اشتراکی هم در مبانی هستی‌شناختی معرفت نزد هردو مشاهده می‌شود، مانند بی‌تعیینی و بی‌صورتی بنیاد نهایی هستی و نحوه ظهور و تجلی این بنیاد در موجودات متعین و کثیر و فعلیت‌یافته. ما در این تحقیق صرفاً به وجوه اشتراک این دو متفکر پرداخته‌ایم و بررسی وجوه افتراق همین مباحث را می‌توان موضوع پژوهشی دیگر قرار داد.

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

* دکترای فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه ایلام، دانشکده الهیات گروه فلسفه و کلام اسلامی (نویسنده مسئول)
amirdelzendehezad@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

۱. مقدمه

نیشیدا کیتارو (۱۸۷۰-۱۹۴۵) بنیان‌گذار جنبشی فلسفی در ژاپن به نام مکتب کیوتو است. مکتب کیوتو به دلیل ظهورش 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 به‌ویژه ذن (zen)، بودیسم، و کنفوسیوس است (اصغری ۱۳۹۶: ۱۹). مکتب کیوتو را شیوه‌ای از تفکر می‌دانند، نه نظامی یک‌پارچه و منسجم (همان: ۲۱). این مکتب واجد مفاهیمی مرکزی است که حول آن‌ها می‌چرخد: «نیستی»، «نیستی مطلق»، «تهیّت»، «مکان»، «شهود»، «تجربه ناب»، و ... (همان: ۲۳). در این بخش، بهتر است که مشخصات کلی اندیشه نیشیدا کیتارو را، به دلیل تازگی موضوع، برای مخاطبان ترسیم کنیم و به ارائه‌ی نمایی کلی از تفکر او پردازیم. کیتارو، خودش، پروژه فکری‌اش را این‌گونه تعریف می‌کند که نوعی احاطه شرق بر غرب است. یعنی با عبور بر فراز فلسفه‌های مدرن از جمله فلسفه نیچه، هگل، فیخته، لایبنیتس، هایدگر، و هوسرل و ترکیب آن‌ها با سنت‌های شرقی مخصوصاً «ذن بودیسم» و سنت «مهایانه» به پروژه‌ای 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 همین دلیل معرفت/انسان‌شناسی نیشیدا کیتارو را متافیزیکی می‌نامیم که از معرفت‌شناسی‌های رایج و معاصر و غالب فلسفه مدرن فاصله دارد و به عبارت دیگر، سعی نیشیدا این بوده است که از روان‌شناسی‌گرایی و خودمحوری گذر کند و تفسیری متافیزیکی از شناخت انسان از جهان ارائه دهد. نقد نگاه سوژه/ابژه‌محور غربی از طرف نیشیدا بر مبنای نگاه وحدت‌انگارانۀ او به هستی شکل گرفته است. نیشیدا با به‌میان‌کشیدن مکانی متعالی و متافیزیکی به دنبال پرکردن این شکاف بین سوژه و ابژه بود. او باید بستری را جست‌وجو می‌کرد که این دو در آن وحدت یابند (Nishida 2012: 13).

بنیاد معرفت‌شناختی کیتارو هستی‌شناسانه و متافیزیکی است، به این معنی که بنیاد شناخت در مکانی است به نام «مکان تهیّت» یا به زبان ژاپنی باشو. تعریف او از مکان همانند تعاریف دیگرش از دیگر مفاهیم با تعاریف متعارف و غالب هم‌سان نیست و در واقع در تفکر نیشیدا مفاهیم بازبینی می‌شوند. مفاهیم موجود در تفکر نیشیدا مفاهیمی هم‌بسته‌اند و کاملاً به هم دیگر ارجاع می‌دهند. مثلاً «شهود فعال» که مفهومی معرفت‌شناختی است با مفاهیم «مکان» و «دیالکتیک» مرتبط است. مفهوم تجربه ناب هم با امر مطلق و مکان و

شهود فعال مرتبط است و به آن‌ها ارجاع دارد و این‌که ارادهٔ مطلق که اصل نهایی واقعیت محسوب می‌شود همان سوی دیگر تجربهٔ ناب و شهود فعال است. بهتر است روش‌شناسی تفکر نیشیدا را به‌جمال توضیح دهیم. به‌طور کلی، معرفت‌شناسی کیتارو درمقابل معرفت‌شناسی‌های کلاسیک و جوهربنیاد بنا شده است (شین ناگایی ۱۳۹۳: ۹۳)، به این معنی که نیشیدا معتقد به جوهربودن انسان یا «من» نیست. این متافیزیک و هستی‌شناسی است که معرفت‌شناسی او را احاطه کرده است. تجربهٔ ناب که فرض فلسفی نیشیدا است تجربه‌ای متافیزیکی و متحد با حقیقت است (همان: ۸۹).

زبانی که نیشیدا کیتارو به‌کار می‌برد زبانی است که عامدانه گنگ است و از انسجام و مرکزیت می‌گریزد. این شیوهٔ بیان فلسفی متأثر از دو امر است: یکی رویکرد ذن بودیسم به زبان و دیگری نقد و گریز از فلسفهٔ روشن‌گری (Heisig 2001: 50). درمورد 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.: 50). در این‌جا منظور از آگاهی واقعی آگاهی بنیادین خود واقعیت است، به این معنی که واقعیت آگاهی است. منظور نیشیدا از آگاهی معمولی آن آگاهی است که در آن حکم و گزاره و قضاوت ساخته می‌شود و در قالب مفاهیم درمی‌آید. نیشیدا مفهوم‌سازی را تنها شکل تجربه و ادراک نمی‌داند (Wilkinson 2009: 28). فهم و ادراک و دریافت معمولی آن تجربهٔ ناب را مخفی می‌کند و آشکار نمی‌سازد. خود واقعی انسان در لایه‌های زیرین این شناخت مفهومی قرار دارد (ibid.: 29).

سؤالاتی که می‌خواهیم با توجه به بررسی وجوه اشتراک ملاصدرا و نیشیدا در برخی آرای 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 نزد این دو چیستند؟

مکتب کیوتو سه متفکر اصلی دارد که از شاگردان هوسرل و هایدگر بودند. در ایران مکتب کیوتو هنوز آن‌چنان‌که باید معرفی نشده است. اخیراً در دههٔ نود شمسی تلاش‌هایی به این منظور صورت گرفته است، از جمله می‌توان به تحقیقات دکتر محمد اصغری اشاره کرد که ابتدا به‌صورت چند مقاله و سپس در قالب کتابی در سال ۱۳۹۶ از سوی انتشارات ققنوس به‌چاپ رسیده است. در نگارش مقالهٔ حاضر از تحقیقات ایشان استفاده شده است. تاکنون تحقیقی صورت نگرفته است که بتواند مسائل معرفت‌شناختی خاص نیشیدا کیتارو

و ملاصدرا را با هم تطبیق دهد. می‌توان به تحقیقاتی مشابه این تحقیق اشاره کرد: مقاله محمد اصغری با عنوان «امکان گفت‌وگو بین مکتب کیوتو و حکمت اسلامی» که گفت‌وگو را امری ممکن بین این دو می‌داند.

مسئله اصلی ما در این نوشتار آشکارسازی وجوه اشتراک برخی از آرای معرفت‌شناسانه ملاصدرا و نیشیدا کیتارو است. ممکن است این سؤال پیش بیاید که یافتن شباهت‌های دو فیلسوف چه کارکردهای نظری و عملی خواهد داشت؟ در پاسخ می‌گوییم که پیدا کردن وجوه اشتراک دو متفکر در دو سرزمین متفاوت می‌تواند بستر ساز فلسفه‌ای جهانی و تلفیقی باشد و یا امکان مفاهمه و گفت‌وگو را در فراتاریخ فراهم آورد. در این فلسفه جهانی و تلفیقی، نگاه کلان و انتگرالی و نه نگاه جزئی و دیفرانسیلی 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 نوعی حکمت متعالی جهانی بینافرهنگی حرکت کرد. اما می‌توان هم مخالف تشکیل فلسفه‌ای جهانی بود و علاوه بر یافتن وجوه اشتراک، به سمت مشاهده و مطرح کردن وجوه افتراق دو متفکر رفت و فلسفه‌ای 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 تفکر ملاصدرا همه واقعیت را وجود پر کرده است و وجود و علم مساوق هم‌اند. واقعیت در تفکر 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 تفکر نیشیدا جهت شناختن واقعیت باید ابتدا سازوکار آگاهی را شناخت (Heisig 2001: 42). در تفکر ملاصدرا، به دلیل مساوقت 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 دیدگاه نیشیدا اولاً بی‌نهایت است (ibid.: 46)، ثانیاً مکانی است غیرفیزیکی 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، جایی که یک (واحد) و بسیار (کثیر) هم‌دیگر را نفی می‌کنند و در اعماق جهان نه یک هست نه بسیار (Nishida 1958: 168).

این مکان تهیّت هم نام دارد و عدم (nothingness) است، اما نه عدمی که درمقابل 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 به‌کار می‌برد و مفهومی است هستی‌شناختی و ماقبل دوگانه‌های سوژه/ابژه و واقعیت/ایده. به‌قول نیشیدا، «باشو مکانی است برای همه اعمال ذهنی و ابژه‌هایش و افق‌های پرسپکتیو قصدیت که جهان ابژه‌ها را شکل می‌دهد» (Nishida 2012: 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. آگاه‌بودن از چیزی به این معنی است که آن چیز در زمینه آگاهی منعکس می‌شود... این نقطه شروع آگاهی ماست (Nishida 2011: 650).

نیشیدا باشو را جهت یافتن بنیادی منطقی برای افکارش به‌کار می‌برد. مکان در نظر نیشیدا مکان به‌معنای فیزیکی آن نیست، بلکه به مفهوم میدان در فیزیک نزدیک‌تر است، هرچند تفاوت‌هایی با آن دارد. باشو واجد خصلت‌های غیرروان‌شناختی و غیراختیاری است. امری ناممکن (non-contingent) است (ibid.).

در تفکر ملاصدرا هریک از واقعیت‌های موجود در خارج در ظرف ذهن به دو مفهوم تحلیل می‌شوند: مفهوم هستی و مفهوم چیستی. وقتی می‌گوییم 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 است 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 منشأ آثار این واقعیت متعلق به وجود آن است، نه ماهیت آن. آنچه در خارج تحقق دارد وجود است و همه واقعیات به‌واسطه وجود محقق می‌شوند و آنچه موردجعل جاعل قرار می‌گیرد همین وجود است، نه ماهیت (ملاصدرا ۱۳۷۵: ۷).

در تفکر ملاصدرا هستی ذاتی دارد و بنیادی که همه ممکنات از آن به‌وجود می‌آیند و عین ربط به اویند و آن ذات از نظر مفهومی دست‌رس‌ناپذیر است. اگر آگاهی بشر را فعالیتی در ساحت ممکنات تلقی کنیم، بنیاد این فعالیت وجود صرفی است که هستی‌بخش ساحت ممکنات است (همان: ۶۲). هستی صرف همانند بنیاد نیشیدا امری ناممکن است و ضرورت دارد. در نیشیدا هیچ و مکان عدم که بنیاد جهان است نامتعیّن و

بی صورت است و در جهان و با جهان است که تکثر و تعین و صورت پیدا می کند. مکان نیستی این مکان غایی در هیچ مکانی نیست و بعد غایی خود حقیقت است و هیچ بنیادی ندارد. این عدم است که همه موجودات را برمی سازد (شین ناگایی ۱۳۹۳: ۸۶). در تفکر ملاصدرا بنیاد غایی هستی (واجب الوجود) هستی ای ضروری است که ذاتش بی تعین و بی صورت است، ذات احدی است که هیچ تعین ندارد و به اصطلاح لابه شرط است، لاسم و لارسم و لانتعاله است. این مرتبه مرتبه غیب محض و برای غیرمجهول مطلق است (جوادی آملی ۱۳۹۴: ج ۱، ۱۰۹).

ممکن است در این جا این مسئله پیش بیاید که بنیاد غایی موجودات در تفکر ملاصدرا به تعبیر دینی خداوند است، ولی در تفکر نیشیدا عدم مطلق است. در این جا اصطلاح «غیب محض» در تفکر ملاصدرا و «عدم مطلق» در تفکر نیشیدا وجوه اشتراکی می یابند. هر دو به آن موجودی اشاره دارند که همه هستی از او شکل می گیرد و عین ربط به اوست، یعنی خداوند متعال. «در اندیشه نیشیدا کیتارو عدم مطلق همان خداوند است» (اصغری ۱۳۹۲: ۱۳۹). در این جا یک بار دیگر بر این نکته مهم تأکید می کنیم که عدم مطلق نیشیدا عدم در مقابل هستی نیست، بلکه عدمی است فراتر از هستی و عدم موجودات مخلوق است و این عدمی است که همه هستی از او می آید. در فلسفه ملاصدرا واجب الوجود عدم نیست، بلکه هستی صرف است. وجوه اشتراک نیشیدا و ملاصدرا در توصیف خداوند یا بنیاد غایی 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 بررسی جداگانه ای را می طلبد.

در مرحله بعدی، در تفکر نیشیدا کیفیت متعین شدن هستنده ها و موجودات هستی توضیح داده می شود. در این جا به نقش عمل و فعل بیش تر پی می بریم. در عمل است که هستی تعین و صورت می یابد. یک چیز به دلیل حضور در مکان های مختلف موضوع علم فیزیک، زیست، شیمی، و ... و حتی تجربه روزمره قرار می گیرد. همان گونه که مشاهده می کنید، منطق سطوح مکان در مقابل معرفت شناسی جوهری مرسوم قرار می گیرد (شین ناگایی ۱۳۹۳: ۹۳). این مکان تهیت یا باشو منطق خاص خودش را دارد. «پشت آگاهی فقط عدم مطلق قرار دارد» (Nishida 2011: 659). این منطق مکان جوهر را تخریب می کند و بعد، همه چیزها را با بازی خاص خویش احیا می کند. در منطق کلاسیک و ارسطویی «الف ج است» گزاره ای است که در آن محمول ج بر موضوع الف حمل می شود و محمول در موضوع قرار دارد. اما در منطق باشویی نیشیدا ج بر الف حمل نمی شود، بلکه الف در ج انعکاس می یابد و موضوع در محمول قرار می گیرد. الف در ج است و در ج منعکس

می‌شود. این محمولی است که موضوع در آن است. حقیقت نهایی موردنظر نیشیدا در رویداد آغازین روی داده و پدیدار شده است و تصویری بی‌جوهر از ورای عدم را می‌تاباند و به‌ظهور می‌رساند و همواره خود را جدید می‌کند و هیچ‌گاه هم متوقف نمی‌شود (شین ناگای ۱۳۹۳: ۹۳-۹۴).

منطق جوهر‌بنیاد ارسطو توان نشان‌دادن ذات دینامیک واقعیت را ندارد و به‌جای آن بهتر است از منطق حملی (predicate logic) نیشیدا کیتارو استفاده کنیم که می‌تواند پویایی و تداوم واقعیت را نشان دهد. این منطق حملی خاص نیشیدا متعلق به ساختار آگاهی انسان است، چراکه برخاسته از ساختار ذهن است (Jiang 2005:452). به‌عقیده نیشیدا منطق حاکم بر تفکر غربی همواره ایستایی، ثبات، و ماندگاری را بر پویایی و تغییر و تداوم ترجیح داده است، ولی نیشیدا با به‌کارگیری و پیش‌نهاد منطق حملی خاص خود بر تداوم و تغییر و پویایی واقعیت و نحوه شناخت آن با ابزار منطق حملی‌اش تأکید دارد (ibid.: 456). در تفکر ملاصدرا با استعانت از مفهوم تجلی اسماء و صفات و فیض مقدس می‌توان به این مفاهیم متافیزیکی نیشیدایی نزدیک شد. هستنده‌ها و موجودات ممکن به‌ظهور می‌رسند و آشکار می‌شوند و فعلیت و تعین می‌یابند و در این فعلیت و تعین یافتن، آن بنیاد غایی را متجلی می‌کنند و درواقع، آن بنیاد است که خودش را در هستنده‌ها به‌ظهور می‌رساند (ملاصدرا ۱۳۷۵: ۶۷). به‌تعبیر نیشیدایی، آن بنیاد خودش را در هستی هستنده‌ها منعکس می‌کند (تعبیر هستی و هستنده‌ها ما را یاد هایدگر می‌اندازد؛ در معرفی نیشیدا به نقش هایدگر در مکتب کیوتو اشاره کردیم).

۳. انسان و جهان

حال به نقش انسان در این هستی و بنیاد آن می‌پردازیم. اگر واسطه‌ای بین انسان و جهان باشد باید از «عمل‌ورزی» نام برد. انسان نیشیدایی 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 مشارکتی دوجانبه قرار دارند و به هم بافته شده‌اند (Krueger 2008: 215). در این میان باید بر نقش بدن انسان و عمل انسان در روابطش با جهان تأکید کرد. بدن در تفکر نیشیدا ابژه نیست، بلکه مجموعه کاملی از روایت‌های زنده است که برخی از آن‌ها را «من» خلق می‌کنم. بیش‌تر آن به‌واسطه دیگران اصالت می‌یابد و

من صرفاً با آن‌ها سازگار می‌شوم و از طریق آن‌ها زندگی می‌کنم (ibid.: 228). نیشیدا، با وجود احترام به انتزاع و مفاهیم انتزاعی، بر نقش عمل و درگیر جهان بودن در فهم و شناخت تأکید دارد (Frank 2004: 208). در تفکر نیشیدا خود (self) با طرد و انکار خود به‌عنوان جوهری مستقل می‌خواهد جزئی از جهان شود (Nishida 1958: 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: 215). بدن انسان قابلیت این را دارد که ادراک غیرمفهومی و شهودی از جهان داشته باشد و از این ادراک است که بدن شکل می‌گیرد (ibid.).

در دیدگاه نیشیدا جهان در ذهن انسان است و انسان پیوندی ناگسستنی با جهان دارد. انسان در فرایند عمل‌ورزی است که جهانش شکل می‌گیرد. ما عمل دیدن را در فرایند ادراکی حسی مانند دیدن انجام می‌دهیم و دیدن خودش نوعی عمل‌ورزی است. خود (self) بیش از آن‌که شناختی باشد اجرایی است و هنگام اجرا و عمل شکل می‌گیرد: «خود شناختی نیست، اجرایی است» (Nishida 1958: 70). می‌توانیم اثرپذیری نیشیدا از هایدگر را در این مفهوم «درجهان‌بودن» مشاهده کنیم. خودآگاهی حقیقی، که درمقابل خودآگاهی مرسوم و عرفی که در فرهنگ عامه غالب است قرار می‌گیرد، نظری و مفهومی نیست، بلکه عملی و اجرایی است (Nishida 1978: 77). اما باید حواسمان باشد که وقتی می‌گوییم خود (self) شکل می‌گیرد به دام جوهرگرایی و جوهر تلقی کردن خود نیفتیم. تمام دانش انسان در جهانی تاریخی و اجتماعی و در وضعیت بین‌الذهانی شکل می‌گیرد: «دانش در جهان تاریخی / اجتماعی شکل می‌گیرد» (Nishida 1958: 171).

به تعبیر خود نیشیدا ما «از طریق دیدن عمل می‌کنیم و از طریق عمل می‌بینیم» (ibid.: 174).

در تفکر ملاصدرا، با استفاده از مبانی اصالت و تشکیک وجود و برطبق حرکت جوهری نفس انسان در تحول ذاتی خویش در هر آن نوعی مغایر با نوع پیشین از آن انتزاع می‌شود و برطبق 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 قابل با هم متفاوت‌اند و با عمل‌ورزی و کسب ملکات انسانی متفاوت واجد کثرت نوعی می‌شوند. این‌گونه نیست که افراد شبیه هم باشند، بلکه هر فردی به نوعی متفاوت و منحصر به فرد تبدیل می‌شود (ملاصدرا ۱۳۴۱: ۱۳۹؛ ملاصدرا ۱۳۶۰: ۱۴۳).

علم و عمل انسان صدرایی در جهان و با جهان خویش ساخته می‌شود؛ این گونه نیست که چیزی جدا از جهان باشد. انسان صدرایی هم انسانی جداافتاده از محیط اجتماعی و تاریخی و سیاسی اطرافش نیست. انسان صدرایی در نسبتش با محیط ساخته می‌شود. یکی از ابعاد قابل سازوکار شناختی انسان درکنار ژنتیک و تربیت اجتماع است و نحوه عمل‌ورزی او در آن محیط اجتماعی است. در نظر ملاصدرا انسان بدون اجتماع و جامعه به‌کمال نمی‌رسد. این نشان‌دهنده اهمیت تعامل فرد با محیط اجتماعی اوست (ملاصدرا ۱۳۸۷: ۴۹۰). در واقع در تفکر ملاصدرا هم عناصر فردی و شخصی و هم عناصر محیطی و فیزیکی و هم عناصر ماورایی در فرایند شناختی دخیل هستند. از عناصر فردی شناخت می‌توان به قیام صدوری صور به نفس و نقش فاعلیت نفس در صدور صور ادراکی اشاره کرد (ملاصدرا ۱۳۸۲ الف: ۳۵)، از عناصر ژنتیکی آن به قابلیت مادی، از عناصر محیطی به شیء مدرک، و از عناصر ماورایی به عقل فعال یا واهب‌الصور (ملاصدرا ۱۳۸۲ ب: ج ۳، ۳۴۲). فرایند شناخت ترکیبی از همه این عوامل است. در این جا می‌توان به بعد دیگری از انسان در تفکر ملاصدرا اشاره کرد. در تفکر ملاصدرا انسان بر مثال خداوند ساخته شده است و صفات انسانی نشانه صفات خداوندند (ملاصدرا ۱۳۶۳: ۲۸).

۴. شناخت واقعیت، زبان، و حضور

انسان وقتی با جهان عینی مواجه می‌شود حکمی درمورد آن تشکیل می‌دهد، مثلاً می‌گوید: آن بشقاب روی میز است. ما قبل از این که حکمی بسازیم با آن بشقاب روی میز مواجه‌ای مستقیم داریم و به تعبیری خود آن عین را در تجربه‌ای ناب و خالص و مستقیم می‌شناسیم. یعنی عمل ساختن گزاره «آن بشقاب روی میز است» بعد از تجربه ناب شکل می‌گیرد. این مواجهه مستقیم قبل از تشکیل حکم با جهان نوعی شهود است، اما شهودی است فعال. همین شهود است که زمینه و بنیاد اصلی تشکیل حکم صادق یا کاذب را می‌سازد (Frank 2004: 187). ادراک مفهومی و عادی که در آن حکمی درمورد واقعیت را می‌سازیم این تجربه ناب را مخفی و پنهان می‌کند (Wilkinson 2009: 29). شهود رابطه بین خود و جهان است و در تنش و عمل‌ورزی درگیر در جهان به وجود می‌آید (Krueger 2008: 214).

تجربه ناب قبل از آمدن زبان، حکم، و مفهوم‌سازی وجود دارد و در لحظه تجربه مستقیم فکت‌ها، همان‌گونه که هستند، وجود دارد (Heisig 2001: 43).

تجربه یعنی شناخت حقایق (فکت‌ها) همان‌گونه‌که هستند و این کار صرفاً با رهاکردن سازه‌های مفهومی مان رخ می‌دهد. آن‌چه ما آن را تجربه ناب نام می‌نهم 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: 647).

ما با عمل‌ورزی است که به سمت جهان حرکت می‌کنیم و جهان را می‌سازیم. عمل حرکتی مرکزگرای به سمت جهان است (Heisig 2001: 53). بدن در تعامل با جهان قرار دارد و ما را به آن وصل می‌کند (ibid.: 55).

از منظر 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 می‌گوییم که تجربه بنیاد و شناخت است، زیرا تجربه به مثابه شهود فهمیده می‌شود (Krueger 2008: 214).

در تفکر نیشیدا آن چیزی که از آن به «من» خطاب می‌کنیم خودش بعدی از جهان است (Nishida 1987: 31). این مطلب می‌تواند شاهدهی بر این باشد که هستی‌شناسی و معرفت‌شناسی کیتارو به هم‌دیگر مرتبط است. ما به‌عنوان انسان جهان و دیگران را در خود می‌بینیم. ما همیشه یک «دیگری آن‌جا بود» را در خودمان مشاهده می‌کنیم (Abe 1988: 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 بی‌ذهنی است که در ذن به‌خوبی توصیف شده است (Wilkinson 2009: 29). در بی‌ذهنی (no-mind) لحظه حال را درمی‌یابیم و کل را در لحظه و گذشته و آینده را در امر حاضر می‌بینیم یا بهتر بگوییم تجربه می‌کنیم. با این تفسیر ما شاهد نوعی گریز از عقلانیت مرسوم هستیم (ibid.: 20). البته این حالتی است ایدئال که باید برای رسیدن به آن تلاش کرد. قبل از تشکیل حکم، من در مواجهه مستقیم با جهان قرار می‌گیرم و در این حالت در تجربه ناب و شهود فعال قرار دارم، چراکه این حالت ایدئال است که باید برای رسیدن به آن تلاش کنیم. حالت ایدئال و بعد هنجاری در معرفت‌شناسی نیشیدا این است که از ساحت منطوق عادی و موضوع/محمولی و مفهوم‌سازی و زبان‌سازی بگریزیم و به ساحت تجربه ناب و شهود فعال برسیم. این حالت هنگامی شکل می‌گیرد که فرد در فعالیتش غرق شود و با آن فعالیت وحدت یابد و آن فعالیت به حیات بدن فرد وارد شود (Krueger 2008: 217). در این حالت

است که خود (self) با جهان متحد می‌شود (ibid.: 227). برای توضیح بیش‌تر معرفت‌شناسی نیشیدایی باید بگوییم که شهود و حضور امر واقع در تفکر نیشیدا منفعلانه نیست، بلکه وقتی نفس به‌عنوان سوژه یا فاعل شناسا 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: 54).

در تفکر 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 به آن علم حصولی می‌گوییم و اگر حضور این صور را در نفس و علم نفس به این صور را در نظر داشته باشیم به آن علم حضوری می‌گوییم. با تعبیر و تفسیر دقیق‌تر انکشاف این صور از غیر خود آن را حصولی و انکشاف خود برای نفس آن را حضوری می‌سازد. با این تفسیر، علوم حصولی به علوم حضوری منتهی می‌شوند. در علم حضوری رابطه‌ای بی‌واسطه و حضوری با مدرک رخ می‌دهد. به عبارت دیگر، می‌توان حالت پیشاگزاره‌ای و قبل از تشکیل حکم را در تفکر ملاصدرا همان علم حضوری نفس به صور ادراکی دانست. در سطرهای بالا عوامل و فرایند ادراک را به‌اجمال توضیح دادیم. این مطلب را هم باید اضافه کنیم که نفس که از سنخ ملکوت است و صور را در ذات خویش ایجاد می‌کند (ملاصدرا ۱۳۷۵: ۴۲). این صور در ذات نفس حضور دارند و با علم حضوری مشاهده می‌شوند (همان: ۴۳-۴۴):

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 عمل‌ورزی انسان در فرایند ادراک اشاره کرد. در تفکر ملاصدرا انسان نوع واحد نیست، بلکه نوع کثیر است و هر فرد انسانی یک نوع است، زیرا با عمل‌ورزی خویش به 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 فاعلی ایفا می‌کند. بنابراین می‌توان مفهوم فاعلیت عامل انسانی در فرایند ادراک حضوری در تفکر ملاصدرا را نوعی عمل‌ورزی شناختی نامید که البته عنصر غیرارادی و ناآگاهانه در آن

دخیل است، یعنی واهب الصور یا عقل فعال. همان گونه که بخشی از آگاهی انسانی در تفکر نیشیدا برعهده عنصری ناشناخته برای بشر است که به تعبیر روان‌کاوانه در سطوح ناخودآگاه و ناشناختنی انسان وجود دارد (اصغری ۱۳۹۶: ۱۲۳)، در تفکر ملاصدرا این نقش برعهده عقل فعال قرار دارد.

اشاره کردیم که نیشیدا متأثر از سنت ذن بودیسم است و خودش سال‌ها ذن تمرین می‌کرد و مراقبه‌های ذن او یکی از ریشه‌های فکری او محسوب می‌شود. بهتر است ابتدا رویکرد ذن بودیسم به زبان و منطق را توضیح دهیم تا بهتر بتوانیم افکار نیشیدا را درک کنیم. در ذن بودیسم نوعی تمایل به گریز از زبان و مفهوم‌سازی و منطق وجود دارد. اگر بخواهیم در مواجهه با چیزی مفهوم‌سازی کنیم، همان مفهوم بین ما و آن شیء فاصله می‌اندازد و لایه‌ای 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 بودایی جهان‌هم‌چون وانموده‌ای است با تصاویر ذهنی که سعی در فریب‌دادن انسان دارد. همه این مفاهیم خصلتی توهمی و غیرواقعی دارند. در ذن برای شکستن ساختار منطقی ذهن از کوان یا گفتارهایی به شکل معما و رمزگونه استفاده می‌کنند که در ظاهر خود متناقض می‌نمایند؛ بدین وسیله، شاگرد ذن یا مخاطب از این طریق با نوعی بن‌بست و سد فکری مواجه می‌شود. در ذن این منطق عادی زندگی روزمره باید خرد شود (پاشایی ۱۳۷۶: ۷۰). همان گونه که در قسمت‌های دیگر این نوشتار توضیح دادیم، نیشیدا با اثرپذیری 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 بی‌واسطه 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 مقاله 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، این پیش‌فرض وجود دارد که فاعل شناسا در مواجهه و شناخت امر واقع می‌تواند حکم و گزاره‌ای درمورد واقعیت بسازد. این مسئله در تفکر نیشیدا به این شکل مطرح نمی‌شود، زیرا نیشیدا این

پیش‌فرض جداسازی سوژه و ابژه را قبول ندارد. نیشیدا رویکرد نظری به واقعیت را به‌نفع تجربه و شهود ناب واقعیت و چیزها همان‌گونه که هستند انکار می‌کند. اگر بخواهیم سؤالی را در معرفت‌شناسی نیشیدا کیتارو مطرح کنیم آن سؤال این است که واقعیت غایی و نهایی چیست و چگونه به‌چنگ آدمی درمی‌آید؟ به‌اختصار باید گفت که واقعیت نهایی صرفاً در حالت بی‌ذهنی یا بی‌فکری و در لحظه موسوم به ساتوری یا روشنایی جان آدمی به‌چنگ انسان درمی‌آید. هنگامی که انسان بخواهد گزاره و حکمی درمورد واقعیت بسازد از آن واقعیت دور می‌شود. برطبق نظر نیشیدا کیتارو ما زمانی می‌توانیم یک شیء عینی و جزئی مقابل چشمانمان (مثلاً یک گل) را صادقاً بشناسیم که همهٔ حدس‌ها و حکم‌ها و قضاوت‌های مفهومی را کنار نهیم. در این زمان است که با آن گل وحدت می‌یابیم (Wilkinson 2009: 46). در تفکر نیشیدا تجربه و حضور بی‌واسطهٔ واقعیت به شدت و ضعف و فقیر و غنی متصف 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 به‌ظهور می‌رسد. انسان از این ظهور جهان در نفس صورتی می‌سازد و به این صورت علم حضوری دارد. در دیدگاه ملاصدرا انسان اموری را که می‌بیند در مرتبهٔ ذات خویش مشاهده می‌کند؛ هرچه 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 جست‌وجو کرد (آشتیانی ۱۳۹۴: ۱۷۸). هرچه نفس موانع کم‌تری داشته باشد به شناخت واقعیت نزدیک‌تر می‌شود. با تقسیم علم به علم حضوری و علم حصولی، در علم حصولی امر صادق به‌معنای مطابقت صورت ذهنی با معلوم خارجی است. در مرتبهٔ علم حضوری فرایند مطابقت صورت نمی‌گیرد و مرحله‌ای است که می‌توانیم با استعانت از نیشیدا آن را پیشاگزاره‌ایی بنامیم. مرحله‌ای است که مفهوم و یا صورت ذهنی با مُحَکَی عَنه او در سنجش قرار نمی‌گیرد و خود صورت ذهنی 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 با مرتبهٔ هستی مدرک مرتبط است (آشتیانی ۱۳۵۲: ۴۷۹). علم از سنخ ماهیت و مفهوم نیست، بلکه از سنخ وجود است و وجود هم مشکک است. هرچه مراتب وجودی عالم شدیدتر باشد علم او شدیدتر است و در این جا این نکته عیان می‌شود که اگر همهٔ 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 آرای معرفت‌شناختی آنان پرداختیم. در این بخش، طبق روال معمول مقالات پژوهشی، گفتارها و استنادات مربوط به مباحث بالا را به صورت جملات متناظر تطبیقی با ذکر وجوه اشتراک (و نه افتراق) بیان می‌کنیم.

مبانی هستی‌شناختی مشترک

۱. در تفکر نیشیدا کیتارو واقعیت همان آگاهی است و در تفکر ملاصدرا وجود مساوق علم است؛
۲. در تفکر نیشیدا واقعیت بنیادی غایی دارد که همه موجودات هستی از او به وجود آمده‌اند. در تفکر ملاصدرا واجب الوجود هستی بخش موجودات است؛
۳. 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 عدمی متعالی که هستی از او به وجود می‌آید. در تفکر ملاصدرا ذات واجب تعیین و صورت ندارد و لابه‌شرط است و منزله از هرگونه قید و اطلاق. مقام او مقام غیب مطلق است؛
۴. در تفکر نیشیدا هستنده‌ها و موجودات فعلیت و ظهور یافته آن بنیاد غایی‌اند و در تفکر ملاصدرا وجود واجب که هستی صرف است هم ظهور و فعل و تجلیاتی دارد تا هستنده‌ها به فعلیت برسند؛
۵. آگاهی انسان در تفکر نیشیدا بهترین محل ظهور آن غایت است و در تفکر ملاصدرا نفس انسان خداگونه توصیف شده است.

آرای معرفت‌شناختی مشترک

۱. در تفکر نیشیدا فرایندی ماورای نفس که متعالی‌تر از آن است در فرایند شناخت دخیل است که این موجود ماورایی را می‌توان میدان شناخت و یا بعد ناآگاهانه شناخت نامید. در تفکر ملاصدرا عقل فعال در ادراکات انسان دخالت دارد که متعالی‌تر از نفس است؛
۲. نفس در فرایند شناخت واقعیت منفعل نیست، بلکه فعال است. در تفکر ملاصدرا صور ادراکی قیام صدوری به نفس دارند و فاعلیت نفس نقش در این فرایند دارد؛
۳. در تفکر هر دو فیلسوف واقعیت مدرک و مدرک متحدند و ثنویتی بین این دو وجود ندارد؛

خوانش تطبیقی ملاصدرا و نیشیدا کیتارو در برخی آرای معرفت‌شناختی ... ۱۲۳

۴. در دیدگاه هر دو متفکر انسان با عمل‌ورزی خویش خودش را می‌سازد و شکل می‌دهد؛

۵. نزد هر دو فیلسوف واقعیت در نفس ظهور می‌یابد؛

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

۷. در تفکر ملاصدرا علم حضوری متصف به صدق و کذب نمی‌شود، ولی شدت و ضعف دارد. در تفکر نیشیدا حالت پیشاگزاره‌ای و پیشامفهومی / زبانی به شدت و ضعف فقیر و غنی متصف می‌شود؛

۸. 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 نگاهی کلی و انتگرالی مبادرت به تطبیق کردیم و در این نوع از تطبیق تمرکز بر روی وجوه اشتراک دو متفکر است، نه وجوه افتراق. به‌طور قطعی نیشیدا در همین مبانی و حتی در روش و غایات افتراقاتی با ملاصدرا دارد. نگاه و فلسفه نیشیدایی برای تنظیم و تبیین دقیق‌تر و استدلالی‌کردن برخی از مبانی خود می‌تواند از مفاهیم دستگاه صدرایی بهره برد و آن را غنی‌تر سازد. پیش‌نهاد پژوهشی ما این است که در مقاله جداگانه‌ای به وجوه افتراق این دو متفکر در همین مباحث ذکر شده پرداخته شود، زیرا ذکر وجوه افتراق نیازمند تفصیل و جزئیات بیش‌تر است.

کتاب‌نامه

آشتیانی، سیدجلال‌الدین (۱۳۹۴)، شرح حال و آرای فلسفی ملاصدرا، قم: بوستان کتاب قم.
آشتیانی، میرزا مهدی مدرس (۱۳۵۲)، تعلیقه بر شرح منظومه حکمت، به‌اهتمام عبدالجواد فلاطوری و مهدی محقق، تهران: دانشگاه تهران.

اصغری، محمد (۱۳۹۲)، «جایگاه خدا در فلسفه نیشیدا کیتارو»، پژوهش‌نامه فلسفه دین (نامه حکمت)، س ۱۱، ش ۱.

اصغری، محمد (۱۳۹۶)، آشنایی با فلسفه ژاپن، مکتب کیتوتو، تهران: ققنوس.

پاشایی، ع (۱۳۷۶)، ذن چیست، تهران: نیلوفر.

جوادی آملی، عبدالله (۱۳۹۴)، تحریر ایقاظ النائمین صدرالمتألهین، ج ۱، قم: مرکز نشر اسراء.

خاتمی، محمود (۱۳۹۶)، مدخل فلسفه تطبیقی، تهران: نشر علم.

- شین ناگائی (۱۳۹۳)، «فلسفه شرقی چیست؟ کیتارو نیشیدا و فلسفه معاصر ژاپن»، ترجمه بهمن ذکی پور، کتاب ماه فلسفه، ش ۸۲.
- ملاصدرا، محمد بن ابراهیم (۱۳۴۱)، رساله العرشیه، تصحیح و ترجمه غلامحسین آهنی، تهران: بی جا.
- ملاصدرا، محمد بن ابراهیم (۱۳۶۰)، اسرار الآیات، مقدمه و تصحیح محمد خواجهی، تهران: انجمن حکمت و فلسفه ایران.
- ملاصدرا، محمد بن ابراهیم (۱۳۶۳)، مفاتیح الغیب، مقدمه و تصحیح محمد خواجهی، تهران: مؤسسه تحقیقات فرهنگی.
- ملاصدرا، محمد بن ابراهیم (۱۳۷۵)، شواهد الربوبیه فی مناهج السلوکیه، ترجمه و شرح جواد مصلح، تهران: سروش.
- ملاصدرا، محمد بن ابراهیم (۱۳۸۲ الف)، الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه، تصحیح تحقیق و مقدمه از دکتر سیدمصطفی محقق داماد، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- ملاصدرا، محمد بن ابراهیم (۱۳۸۲ ب)، الحکمه المتعالیه فی اسفار الاربعه، ج ۳، تصحیح و تحقیق و مقدمه از مقصود محمدی، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- ملاصدرا، محمد بن ابراهیم (۱۳۸۷)، المبدأ و المعاد، تصحیح سیدجلال‌الدین آشتیانی، تهران: انجمن حکمت و فلسفه ایران.

- Abe, Masao (1988), "Nishida's Philosophy of Place", *International Philosophical Quarterly*, vol. 28, issue 4.
- Carter, Robert E. (2013), *The Kyoto School, an Introduction*, Albany: State University of New York Press.
- Frank, Fredrick (2004), *The Buddha Eye, an Anthology of the Kyoto School and Its Contemporaries*, World Wisdom.
- Heisig, James W. (2001), *Philosophy of Nothingness*, Honolulu: University of Hawaii Press.
- Jiang, Tao (2005), "The Problematic of Continuity: Nishida Kitaro and Aristotle", *Philosophical East and West*, vol. 55, no. 3.
- Krueger, Joel (2008), "Nishida Agency and the Self-contradictory Body", *Asian Philosophy*, vol. 18, no 3.
- Nishida, Kitaro (1958), *Intelligibility and the Philosophy of Nothingness*, trans. R. Schinzingler, Honolulu: East-West Center Press.
- Nishida, Kitaro (2011), *Selected Texts in Japanese Philosophy, A source Book*, James W. Heisig, Tomas P. Kasulis, and John C. Maraldo (eds.), Honolulu: University of Hawaii Press.
- Nishida, Kitaro (1987), *Intuition and Reflection in self-consciousness*, trans. V. Vigilermo Yoshinori and J. O. Leary, Albany: State University of New York Press.
- Nishida, Kitaro (2012), *Place and Dialectic, Two Essays by Kitaro Nishida*, trans. Joha M. Krunamel and Shigenori Nagatamo, Oxford: Oxford University Press
- Wilkinson, Robert (2009), *Nishida and Western Philosophy*, Open University in Scotland, UK: Ashgate.