

Truth and Infallibility in Nishida's "Absolutely Contradictory Self-Identity Logic" and Mulla Sadra's "Formal-Intuitive Logic"

Hassan Rahbar^{1✉}  | Khalil Hakimifar²  | Hamid Eskandari³ 

1. Corresponding Author, Assistant Professor of Islamic Philosophy and Wisdom, University of Sistan and Baluchestan, Zahedan, Iran. E-mail: h_rahbar@theo.usb.ac.ir
2. Assistant Professor of Comparative Religions and Mysticism, University of Sistan and Baluchestan, Zahedan, Iran. E-mail: kh_hakimifar@theo.usb.ac.ir
3. Assistant Professor of Islamic Philosophy and Wisdom, University of Sistan and Baluchestan, Zahedan, Iran. E-mail: dr.hamid.eskandari@theo.usb.ac.ir

Article Info

ABSTRACT

Article type:

Research Article

Article history:

Received 17 May 2022

Received in revised 1 August 2022

Accepted 3 August 2022

Published online 20 November 2022

Keywords:

logic of absolutely contradictory self-identity, formal logic, intuition, Mulla Sadra, Nishida.

The Ultimate goal of philosophizing, at least in classical philosophy, is to receive infallible truth. Philosophers with different points of view and intellectual bases try to build a structure to receive the truth. Nishida, the Japanese philosopher of the Zen school, considers the acquisition of truth based on a view that he calls "the logic of absolutely contradictory self-identity". On the other hand, Mulla Sadra also presents the perception of infallible truth in a point of view that the authors refer to as "formal-intuitive logic". Researchers believe that the understanding of Nishida's point of view depends on the knowledge of its three bases, which are: Zen philosophy and koans, the difference between formal and contradictory concepts, and absolute nothingness. Nishida and Mulla Sadra both believe in the flawed structure of formal logic and consider it incomplete to reach the truth. They consider perception not as mere passivity, but as a matter of action and execution. Mulla Sadra considers proof as the beginning of reaching the truth and intuition as its end. Nishida, however, mentions the concept of "action-intuition" and emphasizes that we see facts in this way and act accordingly. He considers action-intuition to be the unity of the contradictions of religion and action. Nevertheless, Nishida strictly avoids that his view acquires a mystical or religious flavor and rejects intuition as a passive state of mind or a kind of trance. On the other hand, Mulla Sadra considers intuition as receiving the truth through the connection of the soul with the abstract world and at the highest levels of mysticism. In this article, the researchers try to answer the basic questions of this research with a qualitative and analytical-descriptive method based on library studies, focusing on the first-hand works of Mulla Sadra and Nishida.

Cite this article: Rahbar, Hassan; Hakimifar, Khalil; Eskandari, Hamid. (2022). Truth and Infallibility in Nishida's "Absolutely Contradictory Self-Identity Logic" and Mulla Sadra's "Formal-Intuitive Logic". *Journal of Philosophical Investigations*, 16(40), 581-596. DOI: <http://doi.org/10.22034/JPIUT.2022.51646.3214>



© The Author(s).

DOI: <http://doi.org/10.22034/JPIUT.2022.51646.3214>

Publisher: University of Tabriz.

Extended Abstract

Introduction

Kitaro Nishida (1870-1945), a prominent Japanese philosopher, is among those who try to establish a basis for receiving infallible truth. He refers to the structure of his theory as "the logic of absolutely contradictory self-identity".

Based on this view, truth is a paradox in the sense of affirming and denying at the same time. In other words, the truth is formed in a logical structure that is based on the perception and understanding of paradox that Facts are extracted from it. Nishida also refers to his view as absolute nothingness. In this view, no nothingness, apart from existence, is not real nothingness; As "one" is also not a real one, apart from "all"; And "equality," apart from "difference", is not true equality. Therefore, understanding the truth from Nishida's point of view can be considered a kind of seeing unity in multiplicity and multiplicity in unity.

On the other hand, among the Muslim philosophers, Mulla Sadra (1045-979 A.H.) tries to present the infallible truth based on a structure that the writers refer to as "formal-intuitive logic. Of course, Mulla Sadra considers it possible to understand certain truth in the first stages of knowledge through proof based on formal logic, but he believes that the soul in the higher levels of knowledge should be connected with the abstract world and perceive the truth intuitively, and this is the highest type of perception of infallible truth, that is, seeing unity in multiplicity. Based on this, the authors here have a comparative reading of the works and thoughts of both and try to answer this question in a qualitative, analytical and descriptive way that: How do Nishida's "Absolutely Contradictory Identity Logic" and Mulla Sadra's "Formal-Intuitive Logic" outline the possibility of receiving infallible truth? And what are the points of difference, commonality and possible superiority of each of them? In addition to answering the previous questions, we will try to present our independent point of view about each of the said theories, with analytical comparison and comparison. In our opinion, Nishida's theory of absolutely contradictory self-identity logic is based on at least three foundations: 1) Zen philosophy and koans; Second) the difference between formal concepts and contradictory concepts (direct and indirect contradictory concepts); and third) absolute nothingness. Nishida's basis for the logic of absolutely contradictory self-identity begins with Zen philosophy and koans, continues with the distinction between directly contradictory concepts and indirectly contradictory concepts, and ends with absolute nothingness as another title for the logic of absolutely contradictory self-identity. What is most valuable is receiving the truth from a perspective different from formal logic which was based on the principle of community refusal and the height of the contradictions.

In the course of his thought, Mulla Sadra considers it possible to receive the infallible truth in two ways. First, through formal- deductive logic, which he considers to be attainable in proof. He bases the first basis of his epistemological theory on logic in such a way that the first division of knowledge is based on the separation between imagination and confirmation, which actually forms the basis of this knowledge. Mulla Sadra believes that the second way to understand the truth is possible through the connection of the soul with the abstract world, which is achieved through intuition. He states that he has obtained many of his knowledge through the grace of God and through the intuition of the souls that God has given him. The

knowledge that he was not able to obtain before that time through reasoning and argument. Both Nishida and Mulla Sadra, while believing in the inadequacy of formal logic structures, consider it incomplete to receive infallible truth. In such a way that Nishida proposes to reach absolute nothingness - as the achievement of unity in multiplicity and Mulla Sadra also emphasizes on receiving the truth through intuition and connection with the abstract world - which again leads to seeing unity in plurality. Mulla Sadra and Nishida consider perception not as a passive thing, but as something of the act of action. Nishida sees perception as passivity and mere reception as a return to Greek thought based on formal logic. Mulla Sadra also thinks of perception as the dependence of the action to the subject, not the dependence of the acceptable to the capable.

With all these similarities, Nishida avoids that his view finds a mystical or religious color and tries to explain the logic of the absolutely contradictory self-identity in his own way. (Although, as we said, some people have criticized him and considered his point of view entirely religious and mystical), while Mulla Sadra believes that receiving the truth through intuition is only at the highest levels of mysticism. The authors deeply believe that the views of Nishida and other philosophers and thinkers of the Far and Near East, especially Japan and Iran, deserve to be the subject of research by researchers, especially those interested in comparative studies.

حقیقت و خطاناپذیری در «منطق هویت مطلقاً متناقض» نیشیدا و «منطق صوری - شهودی» ملاصدرا

حسن رهبر^۱ | خلیل حکیمی‌فر^۲ | حمید اسکندری^۳

۱. نویسنده مسئول، استادیار گروه فلسفه و حکمت اسلامی، دانشگاه سیستان و بلوچستان، زاهدان، ایران. رایانامه: h_rahbar@theo.usb.ac.ir
۲. استادیار گروه ادیان و عرفان تطبیقی، دانشگاه سیستان و بلوچستان، زاهدان، ایران. رایانامه: kh_hakimifar@theo.usb.ac.ir
۳. استادیار گروه فلسفه و حکمت اسلامی، دانشگاه سیستان و بلوچستان، زاهدان، ایران. رایانامه: dr.hamid.eskandari@theo.usb.ac.ir

چکیده

اطلاعات مقاله

نوع مقاله: مقاله پژوهشی

تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۰۲/۲۷

تاریخ بازنگری: ۱۴۰۱/۰۵/۱۱

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۰۵/۱۲

تاریخ انتشار: ۱۴۰۱/۰۸/۲۹

کلیدواژه‌ها:

منطق هویت مطلقاً متناقض، منطق صوری، شهود، ملاصدرا، نیشیدا.

غایت نهایی فلسفه‌ورزی، دست‌کم در فلسفه کلاسیک، دریافت حقیقت خطاناپذیر است. فیلسوفان با دیدگاه‌ها و مبانی فکری مختلف می‌کوشند ساختاری برای دریافت حقیقت بنا نهند. نیشیدا فیلسوف ژاپنی مکتب ذن، کسب حقیقت را بر مبنای دیدگاهی می‌داند که آن را «منطق هویت مطلقاً متناقض» نام می‌دهد. از سوی دیگر، ملاصدرا نیز دریافت حقیقت خطاناپذیر را در نظرگاهی عرضه می‌کند که نگارندگان از آن به «منطق صوری - شهودی» یاد می‌کنند. پژوهندگان فهم دیدگاه نیشیدا را در گرو آگاهی از سه مبنای آن می‌دانند که عبارت‌اند از: فلسفه و کوان‌های ذن، تفاوت مفاهیم صوری و متناقض، و نیستی مطلق. نیشیدا و ملاصدرا هر دو در کنار باور به کاستی‌های ساختار منطق صوری، آن را برای دستیابی به حقیقت، ناتمام می‌پندارند. ایشان ادراک را نه انفعال صرف بلکه امری از سنخ فعل و صدور به شمار می‌آورند. ملاصدرا برهان را آغاز دستیابی به حقیقت و شهود را انجام آن می‌داند. نیشیدا اما از مفهوم «عمل - شهود» اسم می‌برد و تأکید می‌کند ما حقایق را از این طریق می‌بینیم و به این ترتیب عمل می‌کنیم. او عمل - شهود را وحدت تضادهای دین و عمل می‌داند. باین‌وجود، نیشیدا اکیداً از اینکه دیدگاه او رنگ و بویی عرفانی یا دینی بیابد، پرهیز می‌کند و شهود را به‌عنوان حالت منفعل ذهن یا نوعی خلسه رد می‌کند. در مقابل اما ملاصدرا شهود را دریافت حقیقت از رهگذر پیوند نفس با عالم مجرد و در مراتب والای عرفانی محسوب می‌کند. پژوهندگان می‌کوشند در این نگاهت با روش کیفی و تحلیلی - توصیفی مبتنی بر مطالعات کتابخانه‌ای با محوریت آثار دست اول ملاصدرا و نیشیدا به پرسش‌های اساسی این پژوهش پاسخ گویند.

استناد: رهبر، حسن؛ حکیمی‌فر، خلیل؛ اسکندری، حمید. (۱۴۰۱). حقیقت و خطاناپذیری در «منطق هویت مطلقاً متناقض» نیشیدا و «منطق صوری - شهودی» ملاصدرا. *پژوهش‌های فلسفی*، ۱۶(۴۰): ۵۹۶-۵۸۱. DOI: <http://doi.org/10.22034/JPIUT.2022.51646.3214>



© نویسندگان.

ناشر: دانشگاه تبریز.

مقدمه

اگر فلسفه را حقیقت‌کاوی بنامیم چندان گزافه نگفته‌ایم؛ چنان‌که در تاریخ پرفراز و نشیب آن، فیلسوفان همواره کوشیده‌اند در مقام نظر و عمل، حقیقت را محور و محک خود بنهند. بر این اساس، هر یک از آنان چارچوبی را برای دریافت حقیقت و عرضه آن پیشنهاد می‌کنند که این مهم خود فرع بر مبانی فکری ایشان است. کیتارو نیشیدا^۱ (۱۸۷۰-۱۹۴۵م) فیلسوف برجسته ژاپنی از زمره کسانی است که می‌کوشد مبانی برای دریافت حقیقت خطاناپذیر بنا نهد. او از ساختار نظریه خود با عنوان «منطق هویت مطلقاً متناقض»^۲ یاد می‌کند. بر مبنای این دیدگاه، حقیقت یک پارادوکس است به معنای تصدیق و نفی هم‌زمان. به عبارت دیگر، حقیقت در ساختاری منطقی شکل می‌گیرد که مبنای آن ادراک و فهم پارادوکسی است که حقایق از درون آن استخراج می‌شود. نیشیدا از دیدگاه خود با عنوان نیستی مطلق نیز یاد می‌کند. در این نگاه، هیچ نیستی‌ای، جدا از هستی، نیستی واقعی نیست؛ چنانکه «یک» نیز، جدا از «همه»، یک واقعی نیست و «تساوی»، جدا از «تفاوت»، تساوی واقعی نیست؛ لذا می‌توان درک حقیقت از نظر نیشیدا را نوعی دیدن وحدت در کثرت و کثرت در وحدت پنداشت. از سوی دیگر، در میان فیلسوفان مسلمان نیز ملاصدرا (۱۰۴۵-۹۷۹ ق) می‌کوشد دریافت حقیقت خطاناپذیر را مبتنی بر ساختاری عرضه کند که نگارندگان از آن به‌عنوان «منطق صوری - شهودی»^۳ یاد می‌کنند. البته که ملاصدرا در مراتب نخستین معرفت، درک حقیقت یقینی را از راه برهان پایبند به منطق صوری امکان‌پذیر می‌داند، اما بدین قائل است که نفس در مراتب والای معرفت، باید که با عالم مجرد مرتبط شود و حقیقت را به شهود دریابد و این همان عالی‌ترین نوع ادراک حقیقت خطاناپذیر است، یعنی دیدن وحدت در کثرت. بر این اساس، نگارندگان در اینجا خوانشی تطبیقی از آثار و افکار آن دو دارند و به روش کیفی، تحلیلی و توصیفی می‌کوشند تا به این پرسش پاسخ گویند که: «منطق هویت مطلقاً متناقض» نیشیدا و «منطق صوری - شهودی» ملاصدرا، چگونه امکان دریافت حقیقت خطاناپذیر را ترسیم می‌کنند؟ و وجوه اختلاف، اشتراک و برتری احتمالی هریک از ایشان چیست؟ ما خواهیم کوشید علاوه بر پاسخ به پرسش‌های پیشین، دیدگاه مختار خود را در باب هریک از نظریه‌های گفته شده، با مقایسه و تطبیقی تحلیلی، ارائه نماییم. اما پیش از هر سخن، برای تبیین هرچه منسجم‌تر و دقیق‌تر دیدگاه نیشیدا و ملاصدرا، ضروری است مبانی این دو نگاه احصاء و استخراج گردد.

۱. مبانی «منطق هویت مطلقاً متناقض» نیشیدا و «منطق صوری - شهودی» ملاصدرا

برای احصاء و استنباط عمق نظرگاه نیشیدا و ملاصدرا پیش از هر سخن می‌باید مبانی‌ای که نظریه ایشان بر آن بنا شده است را بکاویم و سپس به تبیین هریک از آنها بکوشیم. از این روی، نخست به تبیین مبانی و مؤلفه‌های منطق هویت مطلقاً متناقض نیشیدا می‌پردازیم و پس از آن، مبانی منطق صوری - شهودی ملاصدرا را از نظر خواهیم گذراند.

۱_۱. مبانی و مؤلفه‌های منطق هویت مطلقاً متناقض نیشیدا

به باور ما نظریه منطق هویت مطلقاً متناقض نیشیدا دست کم بر سه پایه بنا شده است: (۱) فلسفه و کوآن‌های ذن؛ (۲) تفاوت مفاهیم صوری و مفاهیم متناقض (مفاهیم متناقض مستقیم و غیرمستقیم)؛ (۳) نیستی مطلق.

۱_۱_۱. منطق هویت مطلقاً متناقض و فلسفه و کوآن‌های ذن

نیشیدا در زمره متفکران مکتب ذن^۴ می‌گنجد و از این روی، ضروری است که مبانی نظریه او را تا فلسفه «ذن» و به‌ویژه کوآن‌ها^۵ احصاء و سپس رهگیری کنیم. نیشیدا پیش از هر چیزی، فیلسوفی است که دلمشغول ساختار منطقی دیدگاهی است که به واقعیت دارد؛ او نتیجه‌گیری‌های خودش را نه تنها به معضله‌های فلسفه غرب یا تجربه دینی بلکه همچنین به فیزیک جدید پیوند می‌زند و می‌کوشد که از این طریق، دیدگاه خود را اثبات کند. معنای ساختار معمایی کوآن توسط نیشیدا توضیح داده شده است. در باور او، کوآن‌ها با منطق پارادوکس مطابقت دارند و ساختار متناقض واقعیت تجربه‌شده روشن‌شدگی را نشان می‌دهد (کوزیرا، ۲۰۰۳: ۳۵-۳۶). نیشیدا در نامه‌ای به نیشیتانی کیچی^۶ (۱۹۰۰-۱۹۹۰) می‌نویسد: درست است که فلسفه من به تجربه ذن مربوط است؛ اما اغلب مردم نمی‌دانند ذن چیست. من بر این باورم که حقیقت و ذات ذن، ادراک خود واقعیت است (کوزیرا، ۲۰۰۳: ۳۷-۳۸).

1. Kitaro Nishida

2. Logic of Absolutely Contradictory Self- Identity

3. Formal-Intuitive Logic

4. Zen

5. Koan

6. Nishitani Keiji

طبق نظر نیشیدا، هنر ذن که وی آن را «هنر بیانگری نیستی مطلق» می‌نامد، (که یعنی، نیستی همانا هویت متناقض صورت و تهی بودگی است)، بیانگر «حیطه خود»^۱ است. او تأکید دارد که مفهوم «خود» را باید در زمینه منطق پارادوکس ذن، به‌عنوان هویت مطلقاً متناقض فهمید، خودی که حلول^۲ و تعالی^۳ دارد (کوزیرا، ۲۰۱۳: ۶).

نیشیدا نظریه شناخت و نظام فلسفی خود را «منطق انضمامی»^۴ می‌داند (اسکینزینگر، ۱۹۵۸: ۶۲). در باور او، تنها منطق درست و واقعی، منطق هویت مطلقاً متناقض است؛ به این معنا که این منطق، شکلی از خودنمایی واقعیت است. در نظرگاه وی این منطق، منطقی درست و واقعی است و منطقی تهی و صوری نیست؛ چرا که این منطق تنها شامل یکسری قواعد حاکم بر اندیشه‌های بشری نیست که هیچ ارتباط مستقیمی با تجربه‌ای از واقعیت نداشته باشد (کوزیرا، ۲۰۰۷: ۷۴). باید اشاره کرد که در این باره نیشیدا به تبیین سه گونه تمایز می‌پردازد:

(۱) تمایز غیرعقلی^۵: این تمایز در گزاره‌هایی است که منطقی نیستند و ما نمی‌توانیم در مورد درستی یا نادرستی گزاره‌های این‌چنینی داوری کنیم؛ از آن‌رو که این گونه بیانات آشفته هستند و هیچ قاعده منطقی بر آنها حکم‌فرما نیست، بنابراین می‌توان به‌سادگی و بدون هیچ تحلیلی آنها را رد کرد.

(۲) تمایز عقلی^۶: تمایزی که منطبق با اصل عدم تناقض (محال بودن تناقض) ("*A* is not *non-A*") است. این گونه تمایز همان است که در منطق صوری^۷ مطرح است. باید توجه داشت که نیشیدا منطق صوری را «منطق انتزاعی» و «منطق عینیت‌بخش»^۸ نیز می‌نامد. منظور از منطق صوری منطقی است که ما می‌توانیم در آن دو نوع حکم واقعی - اثبات یا نفی - داشته باشیم لذا می‌توان آن را منطق دوازده‌گانه اثبات و نفی^۹ نامید.

(۳) تمایز بدون تمایز^{۱۰}: این تمایز منطبق بر اصل «خود-متناقض» است. بر این اساس، حقیقت عبارت است از اثبات و نفی در آن واحد و در یک جهت؛ بنابراین منطق هویت مطلقاً متناقض، تک‌ارزشی^{۱۱} است؛ یعنی الف غیر الف نیست (*A* is *not* "*A*" "*non-A*"^{۱۲}). اصل محال بودن تناقض در منطق صوری تنها یک جنبه از منطق هویت مطلقاً متناقض با خود است (کوزیرا، ۲۰۰۷: ۷۴).

از نظر منطق هویت مطلقاً متناقض، حقیقت (یعنی آن حکمی که بدرستی برای واقعیتی که به‌عنوان هویتی مطلقاً متناقض درک می‌شود، مناسب است) یک پارادوکس است، یعنی در آن واحد و منطقی یکسان هم قابل تصدیق است و هم قابل تکذیب. به همین دلیل است که منطق هویت مطلقاً متناقض، منطق تک‌ارزشی است که نظرگاهی بدون نظرگاه است. در باور نیشیدا مفهوم بودایی «صورت تهیگی است و تهیگی صورت است» با اصل خود-متناقض منطق پارادوکس مطابقت دارد؛ یعنی صورت (*A*) تهیگی (*not A*) است و در عین حال تهیگی (*not A*) صورت (*A*) است. نیشیدا این مسئله را به‌روشنی بیان می‌کند که «تهیگی صورت است و صورت تهیگی است به‌عنوان هویت مطلقاً متناقض تصدیق و تکذیب». منظور نیشیدا این است که هر چیزی هم خودش است و هم غیر خودش (و این مطلبی است که در منطق صوری اصلاً پذیرفتنی نیست، چرا که منطق صوری بر اصل امتناع تناقض مبتنی است). او همچنین تأکید می‌کند که برای بدست آوردن معنی «مشاهده ذات»^{۱۲} باید به درک کامل منطق پارادوکس نائل آمد (کوزیرا، ۲۰۰۳: ۳۹-۴۰). به باور نیشیدا معنای عملکردی کوآن ذن یک ابزار یا معنایی است که به دریافت ساختار پارادوکسیکال واقعیت یاری می‌رساند. او برای تبیین دیدگاه خود، کوآن زیر را نقل می‌کند:

«روزی شوشان یک تکه بامبو را به دست گرفت و گفت: اگر این چوب را بامبو بنامی اشتباه کرده‌ای و اگر بامبو نامی هم باز در اشتباهی. پس آن را چه بنامی؟»

1. space of self

2. immanence

3. transcendence

4. concrete logic

5. irrational discrimination

6. rational discrimination

7. formol logic

8. objectifying logic

9. two-valve logic

10. discrimination without discrimination

11. one-value

12. kensho

گفته‌های شوشان را می‌توان بیانگر حکم مستقیم و متناقض دانست:

«اینکه چوبِ بامبو را بامبو بنامیم، در یک زمان و از یک دیدگاه واحد، هم خطا هست و هم خطا نیست» (کوزیرا، ۲۰۰۳: ۳۹-۴۰).

دیدگاه نیشیدا اما مستلزم شناخت تفاوت میان گزاره‌های منطق صوری و گزاره‌ها و مفاهیم متناقض است.

۱-۲. تفاوت مفاهیم صوری و متناقض (مفاهیم متناقض مستقیم و غیر مستقیم)

کاربرد مستقیم و غیرمستقیم احکام و مفاهیم متناقض در فلسفه نیشیدا دارای اهمیت بسیار است. نخست ضروری است میان مفاهیم متناقض و مفاهیم صوری تمایز قائل شویم. مفاهیم صوری مفاهیمی هستند که در آنها نه عنوان دارای تناقض است نه تعریف. (به عنوان مثال یک میز بدین صورت تعریف می‌شود: مبلمانی که دارای یک سطح صاف و چندین پایه است). مفاهیمی که متناقض محسوب می‌شوند یا متناقض مستقیم‌اند و یا متناقض غیرمستقیم. مفاهیم متناقض مستقیم^۱ مفاهیمی هستند که در آنها عنوان و تعریف متناقض هستند، مثل «بالارونده ثابت» (متحرک ثابت) در فلسفه نیشیدا یا «دروازه بدون دروازه» در کوآن‌های ذن که از این نوع هستند (کوزیرا، ۲۰۰۷: ۷۶). مفاهیم متناقض غیرمستقیم مفاهیمی هستند که در آنها ظاهر کلمات متناقض نیستند اما معنی آنها متناقض است. به عنوان مثال مفهوم «تهیگی مطلق» (عدم مطلق) به نظر متناقض نمی‌آید چرا که در ظاهر تناقضی وجود ندارد اما آنگاه که به گونه‌ای تعریف می‌شود که نیستی با هستی یکسان می‌شود، تناقض پیش می‌آید. مفهوم «نیستی» در بودیسم نیز می‌تواند به عنوان مفهوم متناقض غیرمستقیم در نظر گرفته شود، چراکه این مفهوم به صورت «تهیگی یک شکل است» تعریف می‌شود. این ایده که مفاهیمی وجود دارند که به برخی واقعیت‌ها آن‌هم به صورت غیرمستقیم اشاره دارند، در تعالیم شیو بو نان^۲ (۱۶۰۳-۱۶۷۶ م) دیده می‌شود:

نام‌هایی وجود دارد

مثل بودا، خدا و راه بهشت

همه آنها اشاره به ذهن دارند

چیزی که نیستی است (کوزیرا، ۲۰۰۷: ۷۶).

کوآن‌ها نه تنها به عنوان «ابزار» عمل می‌کنند بلکه توصیفی نیز هستند. آنها احکام متناقضی هستند که واقعیت درست را توصیف می‌کنند یعنی ساختار واقعیتی که با منطق هویت مطلقاً متناقض مطابقت دارد. نیشیدا بیان می‌دارد که سخنان استادان ذن را باید از منظر هویت مطلقاً متناقض درک کرد. او گاهی از احکام متناقض مستقیم استفاده می‌کند، به عنوان مثال می‌گوید:

«جهان هویت مطلقاً متناقض به خودی خود یکسان و درعین حال متفاوت است»

یا اینکه بیان می‌کند که:

«جهان هویت مطلقاً متناقض همواره ثابت، و درعین حال متغیر است»

وی همچنین از مفاهیم متناقض مستقیم مانند «تمایز بدون تمایز» و «وحدت بدون وحدت» استفاده می‌کند (کوزیرا، ۲۰۰۳: ۴) با این حال، احکام و مفاهیم متناقض مستقیم ممکن است به تنهایی برای انتقال تصور واقعیت به عنوان هویت مطلقاً متناقض به دیگران کافی نباشد. نیشیدا باید توضیح می‌داد که رویکرد او غیرمنطقی یا در بهترین حالت، عرفانی نیست (به این معنا که عرفان چیزی ندارد که به شناخت عینی مرتبط باشد). به همین دلیل است که نیشیدا از احکام و مفاهیم متناقض غیرمستقیم برای ایجاد ارتباط میان واقعیت از منظر منطق صوری و واقعیت به عنوان هویت مطلقاً متناقض استفاده می‌کند. در باور او مفاهیم متناقض غیرمستقیم جنبه‌های مختلفی از هویت مطلقاً متناقض را توضیح می‌دهند. مفهوم «نیستی مطلق»^۳ را نیز می‌توان به عنوان یک مفهوم متناقض غیرمستقیم در نظر گرفت. این یک مفهوم پارادوکسیکال مستقیم نیست زیرا این مفهوم به خودی خود به لحاظ لفظی، متناقض نیست، با این حال نیستی مطلق به عنوان نیستی ای که با وجود هویت می‌یابد، تعریف می‌شود و به همین دلیل معنی آن متناقض است (کوزیرا، ۲۰۰۳: ۴).

1. direct paradoxical concepts

2. Shidō Bunan

3. absolute nothingness

نیستی مطلق از مسائل مهمی است که در اندیشه نیشیدا از اهمیت و جایگاه ویژه‌ای برخوردار است، به گونه‌ای که به‌راستی آن را باید از مؤلفه‌ها و مبانی دیگر منطق هویت مطلقاً متناقض محسوب کرد. از این رو، ضروری است برای فهم دقیق‌تر منطق هویت مطلقاً متناقض نیشیدا مفهوم نیستی مطلق را مورد کندوکاو قرار دهیم.

۳-۱-۱. نیستی مطلق

بنظر می‌رسد نیشیدا علاوه بر داشتن نظرگاهی معرفت‌شناسانه به مسئله نیستی مطلق، آن را از جنبه جامعه‌شناسانه نیز می‌نگرد. چنان که برخی تأکید دارند که نیشیدا از منظر تاریخی به «نیستی مطلق» می‌نگرد. بر اساس این دیدگاه، هر ملتی خودش را شکوفا می‌سازد و توسعه می‌دهد، اما در عین حال، باید خودش را نفی هم کند و از خودش فراتر برود تا در ساختن دنیایی جهانی سهیم شود (آریساکا، ۱۹۹۹: ۹). اما آنچه نگارندگان در پی آن اند نه وجه جامعه‌شناسانه نیستی مطلق بلکه جنبه معرفت‌شناسانه آن است. در باور نیشیدا نگرش به نیستی مطلق به‌عنوان هویتی خود-متناقض، آن را به یک نیستی پوچ تبدیل نمی‌کند. نیشیدا می‌نویسد: «نیستی جدا از هستی، نیستی راستین نیست، واحد جدا از کل اصلاً واحد راستین نیست و تساوی جدا از تفاوت نیز تفاوت راستین نیست». نیشیدا نفی و نیستی را به عنوان مکانی^۱ تفسیر می‌کند که تا آنجا که از خودش به در آید، هم می‌تواند فی نفسه همه چیز باشد و هم فی نفسه هیچ باشد. به تعبیری، هیچ چیز هیچ جا نیست (زیمرمن، ۲۰۰۶: ۱۸۶). نیشیدا می‌افزاید بر اساس زبان چینی، «مطلق» به معنای از بین بردن تمام نیروهای مخالف است. چیزی که به راحتی نیروهای مخالف را از بین می‌برد، نیستی یا نیستی محض است. اگر مطلق به نوعی در مقابل موجودات بایستد، نسبی است و مطلق نیست. از سوی دیگر، حتی آنچه اضداد را از بین می‌برد نیز مطلق نیست. در اینجا امر خود-متناقض مطلق نهفته است. در آثار نیشیدا یکی از اصلی‌ترین کارکردهای نیستی این است که به عنوان زمینه و منبع همه آنچه وجود دارد، عمل می‌کند؛ در عین حال که وی فرعی بودن آن را نشان می‌دهد، اساسی بودن آن را هم می‌نماید و این ویژگی‌ها را حفظ می‌کند (زیمرمن، ۲۰۰۶: ۱۸۶). در نظرگاه نیشیدا عبارت «نیستی مطلق» اشاره به این حقیقت دارد که هویت مطلقاً متناقض نمی‌تواند بعنوان یک ایزه جدای از موضوع شناخت در نظر گرفته شود. نیشیدا این جنبه زمانی هویت مطلقاً متناقض را «کنون ابدی»^۲ یا «حال مطلق»^۳ می‌نامد. وقتی او به جنبه مکانی هویت مطلقاً متناقض با خود اشاره می‌کند از «منطق مکانی»^۴ صحبت می‌کند، منطقی که به ساحتی فضایی اشاره دارد. این ساحت جایگاهی فضایی است که هیچ جای مشخصی ندارد. اگر جایی مشخص داشت دیگر ساحت فضایی به حساب نمی‌آمد. جنبه فضایی هویت مطلقاً متناقض، وضعیتی است که نیستی مطلق نامیده می‌شود (کوزیرا، ۲۰۰۷: ۷۷) نیشیدا بر این باور است که:

هرگاه جهان جای خود را در کیهان احاطه شده دیگری بیابد و با آن هم‌ردیف شود، آخرین «موجودی» که جای خود را در جهان احاطه شده داشت، با خود تناقض پیدا می‌کند. بر این اساس، عالم معقول نمی‌تواند آخرین عالم باشد. باید عالمی وجود داشته باشد که حتی عالم معقول را نیز در بر بگیرد که می‌توان آن را مکان نیستی مطلق نامید (نیشیدا، ۱۹۵۸: ۱۳).

در باور نیشیدا ساحت نیستی مطلق هویت مطلقاً متناقض، همان وحدت در کثرت است. وحدت عبارت است از واقعیتی که یگانگی، مشخصه آن است و هیچ دیگری را نمی‌توان در آن یافت. کثرت مخفف تناقض است که بالاتشخصی (بلاهویتی) مفهومی است که تا حد زیادی از آن فهمیده می‌شود. در چنین حالتی بسیاری از هویت‌های شخصی همانند نیستند؛ برخی از آنها در تضاد با یکدیگرند و برخی دیگر تنها متفاوت از همدیگرند؛ و به عبارت دیگر یکی نیستند. این کثرت افراد مشخص با جمع شدن در کنار یکدیگر واحد را نمی‌سازند. همچنان که ما نمی‌توانیم با جمع کردن توپ‌های متفاوت در یک سبد یک توپ داشته باشیم. آنها یکی نیستند. گرچه آنها با در کنار هم بودن واحدی ارگانیک (واحدی از اعضای متفاوت) می‌سازند، درست مثل اعضای بدن که یک بدن را ایجاد می‌کنند. نیشیدا تأکید می‌کند که رابطه وحدت و کثرت، رابطه هویت مطلقاً متناقض است. بدین صورت که: کثرت، کثرت و در عین حال وحدت است و نیز وحدت، وحدت و در عین حال کثرت است. واحد نمی‌تواند بعنوان بنیاد کثرت تلقی شود، چراکه در این صورت ارتباط وحدت و کثرت نمی‌تواند هویت متناقض با خود باشد که در آن هیچ عاملی / عنصری مهم‌تر از عامل دیگر تلقی نمی‌شود. جهان هویت مطلقاً متناقض به لحاظ توصیفی، زمینه‌ای بی‌زمینه است چراکه هیچ عاملی وجود ندارد که بعنوان بنیاد

1. place

2. eternal now

3. absolute present

4. topological logic

آن در نظر گرفته شود. نیشیدا بر این عقیده بود که بایستی توجه می‌داشت که این سخن بودایی که «ذهن مطرح می‌کند هیچ جایی وجود ندارد که در آن بشود ساکن شد» باید به‌عنوان نشانی از مکان نیستی مطلق تلقی شود (کوزیرا، ۲۰۰۷: ۷۷-۷۸). چنانکه بیان شد، مبنای منطق هویت مطلقاً متناقض نیشیدا با فلسفه و کوان‌های ذن آغاز، با تمایز میان مفاهیم متناقض مستقیم و مفاهیم متناقض غیرمستقیم ادامه، و با تبیین نیستی مطلق که به مثابه عنوان دیگری برای منطق هویت مطلقاً متناقض محسوب می‌شود، انجام می‌پذیرد. آنچه بیش از همه دارای ارزش می‌نماید، دریافت حقیقت از منظری متمایز از منطق صوری است که مبتنی بر اصل امتناع اجتماع و ارتفاع نقیضین بوده است. اما اکنون برای دریافت دیدگاه ملاصدرا و سنجش آن با نظریه نیشیدا ضروری است نخست به تبیین مبانی نظریه او که نگارندگان از آن به «منطق صوری-شهودی» یاد می‌کنند، بپردازیم.

۲_۱. مبانی و مؤلفه‌های منطق صوری - شهودی ملاصدرا

ملاصدرا در سیر اندیشه خود، دریافت حقیقت خطاناپذیر را از دو راه امکان‌پذیر می‌داند. نخست از رهگذر منطق صوری-قیاسی که آن را قابل حصول در برهان می‌داند. وی نخستین مبنای نظریه معرفت‌شناختی خود را بر منطق پایه‌گذاری می‌کند؛ به‌نحوی که نخستین تقسیم علم را بر تفکیک میان تصور و تصدیق بنا می‌نهد که در واقع پایه این علم را تشکیل می‌دهد (ملاصدرا، ۱۳۷۱: ۳۰۸).

ملاصدرا تصدیق را باوری می‌داند که در صورت مطابقت با واقع، معرفت یقینی محسوب می‌شود:

«العلم إما تصدیق و هو الاعتقاد الراجح سواء بلغ حد الجزم فإن طابق الواقع فیقین» (ملاصدرا، ۱۳۶۲: ۳).

ملاصدرا در ساختار منطق صوری خود، استدلال را به سه نوع قیاس، تمثیل و استقراء تقسیم می‌کند و عمده آنها را قیاس می‌داند. او قیاس را متشکل از چند قضیه می‌داند که لزوماً قضیه دیگری را در پی دارند:

«العمدة فی الحجج القیاس و هو قول مؤلف من القضايا یلزمه من حیث الصورة قول آخر» (ملاصدرا، ۱۳۶۲: ۲۲).

او حقیقت را که متخذ از معرفت یقینی است، مستخرج از قیاس می‌داند و از سوی دیگر در میان اقسام قیاس نیز، برهان را مفید یقین تلقی می‌کند، زیرا برهان از یقینات حاصل می‌شود:

«القیاس إما أن یفید التخیل أو التصدیق فالأول هو الشعر و الثانی إن أفاد یقیناً فهو البرهان... فالبرهان لکونه مفیداً للیقین و جب أن یكون صورتها یقینیة الإنتاج فلا یكون إلا قیاساً و مادتها یقینیات من الأولیات و المشاهدات و التجربیات و الحدسیات و المتواترات و الفطریات» (ملاصدرا، ۱۳۶۲: ۳۳).

صدرالمتألهین همچون سایر فیلسوفان اسلامی، برهان را به برهان لمی و انی تقسیم می‌کند. چنانکه می‌دانیم، برهان لمی سیر از علت به معلول است و برهان انی سیر از معلول به علت یا از یکی از لوازم آن به لازمه دیگر است. برهان لمی مفید یقین است اما برهان انی مفید ظن؛ زیرا علت اقتضای معلول را دارد و معلول در به وجود آمدن، نیازمند علت است. بنابراین، علم به علت، علم یقینی به معلول را در پی خواهد داشت اما نه برعکس (ملاصدرا، بی تا: ۱۵۸).

«فإن العلم الحاصل من جهة العلة علم یقینی و الذی بالعکس علم ظنی و ذلك لأن العلة یقتضی المعلول بخصوصه و المعلول لامکانه و اقتضائه یقتضی الحاجة إلى العلة... فالعلم بالعلة تؤدی العلم بالمعلول بعینه... و العلم بالمعلول علی القطع لا یؤدی الی العلم الیقینی بالعلة...»

او نخست طبق نظر مشهور، ادراکات انسان را به چهار دسته تقسیم می‌کند که عبارت‌اند از: ادراک حسی، ادراک خیالی، ادراک وهمی و ادراک عقلی «اعلم ان انواع الادراک اربعة، احساس و تخیل و توهم و تعقل» (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۳: ۳۶۰). اما در مرحله بعد با دیدگاه مشهور مخالفت می‌کند و ادراک وهمی را امری مستقل نمی‌پندارد بلکه آن را مرتبه‌ای ناقص از ادراک عقلی می‌داند، گویا عقل از مرتبه خود تنزل کرده است و از این رو، همان گونه که عوالم سه‌گانه‌اند ادراکات انسان نیز بر این اساس به سه قسم تفکیک می‌شود:

«اعلم ان الفرق بین الادراک الوهمی و العقلی لیس بالذات، بل بامر خارج عنه و هو الاضافة الی الجزئی و عدمها. فبالحقیقة الادراک ثلاثة انواع کما ان العوالم ثلاثة و الوهم کانه عقل ساقط عن مرتبته» (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۳: ۳۶۲-۳۶۱).

اما ادراک حقیقت در پرتو ادراکات متداول انسانی نزد ملاصدرا، دیدگاهی ویژه است که شباهتی بسیار به دیدگاه نیشیدا دارد که می‌توان از آن به ادراک فعلی در مقابل ادراک انفعالی یاد کرد.

۲. اکتساب حقیقت از رهگذر ادراک فعلی در اندیشه ملاصدرا و نیشیدا

آیا علم و ادراک عملی منفعلانه و دریافت‌گونه است؟ پاسخ ملاصدرا به این پرسش اکیداً منفی است. تبیین این دیدگاه در نظام شناختی وی نیازمند احصاء چند نکته مبنایی در اندیشه اوست:

نخست اینکه به باور ملاصدرا آنچه انسان ادراک می‌کند همگی به واسطه نفس است و قوای شناختی همچون عقل، ذهن و... همگی ابزار نفس محسوب می‌شوند. گوناگونی قوا نشان‌دهنده استقلال قوا از نفس نیست بلکه به عقیده وی، آنچه در واقع مدرک در همه ادراکات و تصورات است، خود نفس ناطقه انسان است (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۸: ۲۲۱).

دیگر اینکه، ملاصدرا بر این باور است که خداوند نفس انسان را به گونه‌ای آفریده که فعال است و قدرت بر ایجاد صور مختلف دارد. به اعتقاد وی، نفس از سنخ عالم ملکوت و عالم قدرت است:

«أن الله سبحانه خلق النفس الإنسانية بحيث يكون لها اقتدار على إيجاد صور الأشياء في عالمها لأنها من سنخ الملكوت و عالم القدرة» (ملاصدرا، ۱۳۶۰: ۲۵).

همچنین ملاصدرا در باب چگونگی ادراک معقولات توسط نفس بر این باور است که نفس انسان بیش از آنکه منفعلانه تنها پذیرنده ادراک باشد، فاعل و ایجادکننده ادراک است و از عمل نفس در ادراک به‌عنوان اختراع نام می‌برد. وی پس از بیان این مطلب، تأکید می‌کند که نفس در امور حسی و خیالی ایجاد صور می‌کند و در امور عقلی، به مشاهده موجود مجرد در عالم دیگر نائل می‌گردد و به این واسطه ادراک امور را به انجام می‌رساند (ملاصدرا، ۱۳۶۳ الف: ۱۱۳-۱۱۲):

«أن النفس الإنسانية بالقياس إلى مدرکاتها الحسية و الخيالية أشبه بالفاعل المخترع منها بالقابل بل المتصف و به اندفع كثير من المشكلات المتعلقة بإدراكها للأمر الانفعالية و الآن نقول أما حالها بالقياس إلى الصور العقلية للأشياء الجوهرية المتأصلة في الوجود فهي بمجرد إضافة شهودية انكشافية و نسبة نورية حضورية يحصل لها إلى ذوات نورية عقلية و صور مفارقة واقعة في عالم الإبداع موجودة في صقع الإلهي».

نتیجه اینکه در باور صدرالمتألهین، مدرک حقیقی در ادراکات، نفس ناطقه انسان است که با توجه به نحوه وجود خود و توانایی‌ای که بر ایجاد صور دارد، قادر است امور مختلف را ادراک کند و قوای ادراکی مختلف در واقع تحت امر او و ابزاری در دستان اوست؛ به عبارتی، فاعل و مدرک حقیقی خود نفس انسان است و تفاوت برخی قوا در برخی ادراکات، اشکالی در فاعلیت نفس ایجاد نمی‌کند. از این رو، او اساساً علم و ادراک را نوعی حلول شیء یا صورت آن در نفس نمی‌پندارد بلکه در نظرگاه وی علم و ادراک گونه‌ای فعل و صدور است و در حقیقت، انسان علم و ادراک را ایجاد و ابداع می‌کند. به عبارت دیگر، نفس لوحی نیست که چیزی در آن حلول کند و بر آن منطبق شود. او این نکته مهم را در تشریح نحوه ابصار بیان می‌کند:

«عمل دیدن ایجاد صورت است به واسطه قدرت الهی و از سنخ عالم ملکوت و مجرد از ماده است، که این صورت نزد نفس حاضر می‌گردد و قائم به نفس است همچون قیام فعل به فاعل خویش نه قیام مقبول به قابل خود» (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۸: ۱۸۰).

نیشیدا نیز ادراک را از سنخ فعل و عمل می‌داند. او بر این باور است که دانستن نمی‌تواند صرفاً انعکاس باشد همان‌طور که هایدگر می‌گوید، زیرا در این حالت جهان اشیاء که به‌سادگی منعکس می‌شود چیزی جز یک امر مرده نیست. نیشیدا بیان می‌کند که تصور حقیقت به‌عنوان آشکارسازی و رونمایی، صرفاً بازگشت به اندیشه یونانی است. او می‌نویسد:

«از نظر من، دانستن حقیقت به معنای دیدن واقعه‌ای است که در آن خود ما، واقعاً خودش را به‌عنوان خویشتن، تعیین می‌کند - تعیین اکنون مطلق» (زاوالا، ۲۰۱۲: ۹۱-۹۲).

نیشیدا تأکید می‌کند که دانستن باید معنای فعل و عمل داشته باشد. در آنجا ما معنای خود-تعیینی حقایق را می‌یابیم. چیزی شبیه پدیدارشناسی هرمنوتیکی هایدگر نیز ادراک را نوعی کنش و فعل می‌داند و در نتیجه با در نظر گرفتن وجود آن به‌عنوان «یک واقعیت» ادراک، می‌توان فهمید که خود ادراک‌کننده، «واقعیت» خود را می‌بیند (زاوالا، ۲۰۱۲: ۹۱-۹۳).

نیشیدا به این قائل است که تمامیت ذهن را هرگز نمی‌توان از دیدگاه شناخت فراچنگ آورد؛ چرا که ذهن، موضوع فعل شناختن نیست، بلکه خودش شالوده شناختن است. آنچه تهی نامیده می‌شود، چون از دیدگاه شناسایی نگریسته می‌شود تهی است. این تهی به راستی واقعی است که خلاقیتی بس قدرتمند دارد؛ همان نیروی حیاتی که شالوده شناسایی را تشکیل می‌دهد (زیمرن، ۲۰۰۶: ۱۸۸-۱۸۷).

روشن است که نیشیدا نیز همچون ملاصدرا ادراک حقیقت را صرفاً انفعال یا انعکاسی از امور نمی‌داند، بلکه آن را از سنخ فعل و عمل می‌داند که انسان نخست از رهگذر آن به فهم خود و سپس حقایق خارج از خود نائل می‌شود. ملاصدرا اما در مرحله‌نهایی معرفت، ادراک حقیقت را از رهگذر پیوند نفس با عالم مجرد دریافتنی می‌داند که روش اکتساب آن را کشف و شهود عرفانی معرفی می‌کند. نیشیدا نیز در منطق هویت مطلقاً متناقض خود سخن از شهود و تجربه محض می‌کند که نگارندگان آن را با دیدگاه صدرالمتألهین دارای پیوند می‌دانند. از این رو، شایسته است این دو نظرگاه عمیق‌تر تبیین شود.

۳. شهود و تجربه محض در نظرگاه ملاصدرا و نیشیدا

ملاصدرا راه دوم برای درک حقیقت را از رهگذر پیوند نفس با عالم مجرد که به واسطه کشف و شهود حاصل می‌شود امکان‌پذیر می‌داند. او بیان می‌کند که بسیاری از معارف خود را به واسطه الطاف خداوند و از راه کشف و شهود نفسانی که خدا به او ارزانی داشته، حاصل کرده است؛ معارفی که پیش از آن هنگام، قادر نبوده است به وسیله استدلال و برهان آنها را به دست آورد اما به افاضه انوار ملکوتی‌ای که خداوند بر او اشراق داشته، توانسته است این معارف را از منبع لایزال الهی به عنوان افاضه‌کننده همه معارف به دست آورد:

« فلما بقیت هذا الحال من الاستتار و الانزواء و الخمول و الاعتزال، زمانا مدیدا و امدا بعیدا اشتعلت نفسی لطول المجاهدات اشتعالاً نورياً و التهب قلبی لكثرة الرياضات التهاباً قویاً ففاضت علیها انوار الملكوت و حلت بها خیایا الجبروت و لحقتها الاضواء الاحدیة و تداركتھا الاطاف الالهیة فاطلعت علی اسرار لم اكن اطلع علیها الی الان و انكشفت الی رموز لم تكن منكشفة هذا الانكشاف من البرهان» (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج: ۸).

به باور صدرالمتألهین مکاشفات عرفانی و معرفتی که باری تعالی به این روش بر انسان ارزانی می‌دارد، حتی از معرفتی که از راه برهان که افاده یقین می‌کند و برای انسان حاصل می‌شود نیز یقینی‌تر است و در مرتبه‌ای برتر واقع می‌شود: «فمرتبة مكشفاتهم (اكابر العرفاء) فوق مرتبة البراهین فی افادة الیقین... فالبرهان الحقیقی لا تخالف الشهود الكشفی» (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج: ۲؛ ۳۱۵).

همچنین، در اندیشه وی، روش شهود می‌تواند از روش برهان برتر پنداشته شود؛ به این خاطر که اساساً ملاصدرا داوری و بیش از آن، فهم پاره‌ای امور را کار کشف و شهود عرفانی می‌پندارد و بر این باور تأکید می‌ورزد که به واسطه برهان و روش عقلانی نمی‌توان برخی امور را دریافت؛ چنان که مثلاً درباره مسئله کیفیت بقاء انسان با وجود اینکه در هر آن، ذاتش در حال دگرگونی است، معتقد است که شیخ‌الرئیس نیز با همه هوش و استعدادش نتوانسته این مسئله را پاسخ گوید. وی درک این مسئله و مسائلی این‌چنینی را تنها به واسطه مکاشفه و شهود عرفانی ممکن می‌داند: «اعلم أن هذه الدقیقة و أمثالها من أحكام الموجودات لا یمكن الوصول إليها إلا بمکاشفات باطنیة و مشاهدات سریة». (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج: ۹؛ ۱۰۸) و یا درباره بحث اتحاد عاقل و معقول تأکید می‌کند که حقیقت مسئله را در آثار حکمای پیش از خود همچون ابن‌سینا و دیگر حکمای مشائی و نیز اشراقیان نتوانسته است دریابد تا اینکه با توسل و توجه به خداوند و تضرع و استعانت از او قادر گشته است به واسطه الهام الهی به کنه آن پی ببرد (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج: ۳؛ ۲۱۳):

«ان مسألة كون النفس عاقلة لصور الاشياء المعقولة من اغض المسائل الحکمیة التي لم ینقح لاحد من علماء الاسلام الی یومنا، فتوجهنا توجهاً جلیلاً الی المسبب الاسباب و تضرعنا تضرعاً غریزیا الی مسهل الامور و الصعاب فی فتح هذا الباب اذ كنا قد جربنا مراراً كثيرة سیمما فی باب اعلام الخیرات العلمیة و الهام الحقایق الالهیة لمستحقیه و محتاجیه».

بنابراین، چنان که ملاحظه می‌کنیم، ملاصدرا معتقد است معارفی که خداوند به واسطه شهود نفسانی و عرفانی بر او افاضه داشته است، حتی از بسیاری معارفی که به واسطه برهان و استدلال فلسفی بدست آورده یقینی‌تر است و به عنوان اموری بدیهی

می‌تواند مبنای توجیه معارف دیگر قرار گیرد. ضروری است یادآور شویم که صدرالمتألهین با اینکه به سهم عقل در کسب معرفت قائل است با این وجود در آن مراتب نهایی معرفت که عارفان می‌توانند قدم بگذارند، باورمند است که عقل از دریافت بسیاری از معارف و حقایق ناب، ناتوان است. به باور وی، عقل تنها مفهومات کلی را ادراک می‌کند. در واقع ملاصدرا بر این رأی است که عقل از مشاهده حق و ظهورات و تجلیات او ناتوان است و درین زمینه‌ها فقط به علم اجمالی قادر است، نه علم به تفصیلات؛ و این امر برای عقل نقص محسوب می‌شود. از این رو، نمی‌توان بیان کرد که عقل قادر است به همه حقایق دست پیدا کند (ملاصدرا، بی تا: ۴۱-۴۰):

«فالعقل يدعى أنه محيط بأدراك الحقائق على ما هي عليها بحسب قوته النظرية و ليس كذلك إذ العقل لا يدرك ألا المفهومات الكلية و لوازم الوجودات و غاية عرفانه العلم الاجمالي بأنه له ربا منزهاً عن الصفات الكونية واحتجب عن شهود الحق و مشاهدته و ظهوراته مفضلاً و نفوذ نوره فيها... فالكاملون (أي العارفون) علموا الحقائق علماً لا يطرده عليه ريب فهم...».

ملاصدرا سپس پا را فراتر می‌نهد و تأکید می‌ورزد که حتی برهان نیز که قوام فلسفه‌ورزی بر آن استوار است، به واسطه افاضه الهی دریافت می‌شود. وی منظور از برهان را نوری می‌داند که خداوند در قلب مؤمن می‌تاباند و از طریق آن بصیرت‌افزایی می‌کند و سبب می‌گردد فرد اشیاء را آن گونه که هستند مشاهده نماید (ملاصدرا، ۱۳۶۱: ۲۸۶):

«هذا البرهان نور يقذفه الله في قلب المؤمن تتنور به بصيرته فيرى الأشیاء كما هي».

ملاصدرا علاوه بر این، از برهان کشفی به عنوان آنچه کتاب، سنت و احادیث به صدق و درستی آن تأکید می‌کند، نام می‌برد (ملاصدرا، ۱۳۶۳: ب: ۵) و اساساً مصداق علم بی عمل را علوم غیر کشفی می‌پندارد و با محسوب کردن علم کشفی به مثابه علمی الهی، باورمند است این نوع علم از نقص و عیب به دور است (ملاصدرا، ۱۳۴۰، ج ۱: ۱۱۹). به باور وی، برهان عرشی بر دل‌های صاف و متجلی به نور دین و تبعیت از شریعت افکنده می‌شود که این برهان را کسی قادر نیست تکذیب یا انکار نماید. ملاصدرا در به فرجام رساندن بحث در باب برهان عرشی بر این باور است که برهانی که به تأیید خداوند نرسد چیزی جز حیرت، غرور و طغیان، به انسان نمی‌افزاید (ملاصدرا، ۱۳۸۱: ۱۳):

«البرهان العرشي الذي يراه القلوب الصافية المتجلية بنور الدين و طاعة الشرع المبين فيعجزهم عن التكذيب و الإنكار... فإذا لم يكن مقارنا بروية البرهان مؤيداً بالتأييد الإلهي و مؤكداً بالعناية الأرزلية، لم يزد هم إلا عجا و حسباناً و غروراً و قساوة و طغياناً».

از این رو، در نظرگاه عرفانی ملاصدرا، درک حقیقت از رهگذر پیوند انسان با عالم مجرد و مشاهده حقایق به واسطه افاضه الهی ممکن می‌شود.

آن سوی دیگر، نیشیدا از مفهوم «عمل-شهود^۱» یاد می‌کند. او بر این باور است که:

«عملکرد ما در این جهان، صورت بخشی به چیزهاست. ما چیزها را از راه «عمل-شهود» می‌بینیم و بدین شیوه عمل می‌کنیم، زیرا فرد، تنها تا آنجا فرد است که در صورت بخشی به جهان از طریق کنش‌های آشکارگرانه سهیم باشد، و تا آنجا فرد است که یک سوی خود-تعیینی جهان را به عنوان وحدت امور متضاد بر عهده داشته باشد. «عمل-شهود» یعنی صورت بخشی ما به ایزدها، درحالی که ایزدها نیز متقابلاً به ما صورت می‌بخشند. عمل شهود یعنی وحدت امور متضاد دیدن و عمل کردن» (نیشیدا، ۱۹۵۸: ۱۹۱).

در باور نیشیدا «عمل-شهود» به معنای آن نیست که کل ناگهان خودش را به شیوه‌ای منفعل حاضر می‌کند. اگر چنین بود که «خود» گم می‌شد و از دست می‌رفت و به یک امر کلی صرف تبدیل می‌شد. پس ماجرا برعکس است و عمل-شهود یعنی ما افراد با جهان به شیوه وحدت امور متضاد رویارو می‌شویم، همان جهانی که با ما رویارو می‌شویم، همان جهانی که با ما رویارو می‌شود و تقابل می‌کند؛ و این یعنی ما خلاق می‌شویم. وقتی می‌گوییم که فرد همواره با وحدت مطلق امور متضاد مواجه می‌شود یا به عبارتی می‌پرسد که «زندگی یا مرگ؟»، منظور این است که زندگی و مرگ هستند که فرد را فرد می‌کنند (نیشیدا، ۱۹۵۸: ۲۰۸).

نیشیدا از مفهوم «شهود فعال» نیز بهره می‌برد. در باور او شهود فعال تمایز بدون تمایز است و این به معنای عمل دیدن به وسیله موضوع شناخت قرار گرفتن، است. بنابراین شهود فعال یک مفهوم پارادوکسیکال غیرمستقیم است که بخش معرفت‌شناختی

¹ - action-intuition

هویت مطلقاً متناقض را تعیین می‌کند. نیشیدا مفهوم فلسفی سنتی شهود به‌عنوان حالت منفعل ذهن یا یک نوع خلسه را رد می‌کند. از نظر او شهود واقعی نه تنها منفعل نیست بلکه به‌عنوان هویت مطلقاً متناقض دیدن و عمل کردن، فعال است. شهود فعال امکان‌پذیر است چرا که سوژه به ابژه و ابژه به سوژه تبدیل می‌گردد. او می‌نویسد:

«من اغلب از این قاعده استفاده می‌کنم: ما با تبدیل شدن به اشیاء فکر می‌کنیم و با تبدیل شدن به اشیاء عمل می‌کنیم، من به‌عنوان سوژه و اشیاء به‌عنوان ابژه، مطابق با منطق هویت مطلقاً متناقض، در تناقض هستیم. شهود منفعل عملی نیست که بر عمل دیدن (دیدنی که در نتیجه این عمل باشد) تقدم داشته باشد. خود فردی و جهان، با هویت مطلقاً متناقض در ارتباط هستند و بنابراین جنبه‌ای از هویت است که باعث شهود می‌شود. در این صورت ما جهان را می‌فهمیم چرا که «ما جهان هستیم». عمل مقدم بر دیدن نیست، چرا که «دیدن» شکلی از وجود در دنیای هویت مطلقاً متناقض است. دیدن (آگاهی یافتن از جهان) جهان شدن است. در این جا هیچ سوژه‌ای جدای از ابژه وجود ندارد. چشم ابژه را می‌بیند اما نمی‌تواند خودش را ببیند، ما در مورد ابژه‌ها می‌اندیشیم اما نمی‌توانیم در مورد خود فکر کردن به‌صورت عینیت یافته (اوبژکتیو شده) ببیندیشیم. «شهود فعال» اندیشیدن فی‌نفسه است» (کوزیرا، ۲۰۰۷: ۸۲-۸۳).

در نگرش نیشیدا مفهوم تجربه محض نیز دارای اهمیت است. در مکتب کیوتو مفهوم تجربه محض وجود دارد که این تعبیر، عرفان مسیحی و الهیات پروتستانی را نیز به خاطر می‌آورد. این تجربه در وهله نخست، رخدادی برآمده از نفس است؛ چنان که نیشیدا می‌گوید: همان گونه که رنگ برای چشم، به‌عنوان رنگ به نظر می‌رسد، همچنین، خداوند برای فرد دینی، مانند رویدادی برآمده از نفس خود شخص ظاهر می‌گردد (فائوری، بی تا: ۲۴۹). تجربه محض در باور نیشیدا، نه دریافت منفعلانه از داده‌های حسی عینی است که پیش از عملیات ذهنی حاصل می‌شود و نه ماده اولیه تجربه‌ای است که باید توسط سوژه‌ای که تجربه می‌کند، شکل بگیرد، بلکه سوژه-ابژه‌ای است که «طبیعت» نامیده می‌شود (تاناکا، ۲۰۱۱: ۲). بنابراین، آنچه نیشیدا تجربه محض می‌نامد «تجربه مستقیم قبل از عملیات ذهنی» است. تجربه محض اصطلاحی است که بیانگر فعالیت نهایی متفاوتی است. طیف وسیعی از تجربه ما از جمله ادراک حسی و شهود عقلانی، آشکار شدن یا گسترش این تجربه است. از این رو، ممکن است بگوییم که تجربه محض به طور ضمنی حاوی انواع تجربیات است، همان طور که نور خالص بدون رنگ به طور ضمنی در خود تمام رنگ‌های موجود در طبیعت را داراست (تاناکا، ۲۰۱۱: ۲). در گام نهایی، نیشیدا بیان می‌کند که رابطه بین جهان و خدا، رابطه بین پدیده آگاهی ما و وحدت آنها است. خدا وحدت‌بخش هستی و جهان مظهر خداست. او تأکید می‌کند این یک مقایسه استعاره‌ای نیست بلکه این یک واقعیت است. خدا بزرگ‌ترین و آخرین وحدت‌بخش آگاهی ماست. آگاهی ما بخشی از آگاهی خداوند است و وحدت آن از وحدت خدا ناشی می‌شود. او بر این باور است که جهان تجلی هویت خداوند است (هیسینگ، ۲۰۱۲: ۲۴۵).

نگارندگان بر این باورند که ضروری است در چنین پژوهش‌هایی، علاوه بر ذکر شباهت‌ها و تفاوت‌ها، در حد توان به سنجش و داوری مبتنی بر شواهد و مدارک نیز پرداخته شود، اگرچه چنین کاری، آنهم به روش تطبیقی و مقایسه‌ای، هیچ آسان نیست؛ باری، اکنون که مقدماتی تمهید کرده‌ایم، به نظر می‌رسد که زمان این کار فرا رسیده باشد.

۴. نقد، نظر و دیدگاه مختار

تانابه هاجیم^۱ (۱۹۸۹-۱۹۶۲) که از دیگر فیلسوفان مکتب کیوتو محسوب می‌شود از سرسخت‌ترین منتقدان نیشیدا بوده است. تانابه فلسفه نیشیدا را دارای رویکردی غیرعقلانی می‌داند. مهم‌ترین انتقاد تانابه این است که نیشیدا میان شهود دینی و دیدگاه فلسفی غایت‌اندیش سردرگم است. به رأی تانابه، فلسفه نمی‌تواند برای نظام‌مند کردن آگاهی دینی به کار رود و تأیید کند که از دست‌دادن خود، در واقع بدست آوردن خود است. همچنین وی ادعا می‌کند که استخراج دین از فلسفه با رسالت فلسفه در تضاد است (کوزیرا، ۲۰۰۷: ۸۰). برخی نیز نیشیدا را مورد انتقاد قرار داده‌اند که هر کسی او را مطالعه کند، متوجه می‌شود که تحت تأثیر سوء تفاهم‌ها و نیمه فهمیدن‌های خود قرار گرفته و تعجب می‌کند که خود نیشیدا تا چه اندازه در این سردرگمی شریک است. ایشان بیان می‌کنند که اگر کسی او را صفحه به صفحه دنبال کند، با جنگل متراکمی از احتمالات و احتمالات متضاد روبرو می‌شود که: اگر چنین باشد، پس باید چنان باشد؛ اما اگر چنین است پس باید چنان باشد؛ و سپس ناگهان با یک یا دو جمله شفاف و متمرکز روبرو می‌شود که ناگزیر می‌شود دست به قلم ببرد و آن را در حاشیه مشخص کند (هیسینگ، ۲۰۱۲: ۲۴۰). نگارندگان بر این باورند که اگرچه نیشیدا

^۱. Tanabe Hajime

تمایل ندارد دیدگاه خود را دینی یا عرفانی بداند، با این وجود، به نظر می‌رسد مسئله اصلی در نظریه نیشیدا و حتی دیدگاه شهودی ملامت‌دار، تنها دشواری یا ابهام واژگانی نیست بلکه آنچه دیدگاه ایشان را با چالش روبرو می‌کند، به مشکلات خودِ نظرگاه‌های درونی و شهودی بازگشت دارد. چنان‌که برخی در نقد این نحوه از مباحث، بیان‌ناپذیری^۱ را دشواری اصلی می‌پندارند، به گونه‌ای که بر این باورند بیان‌ناپذیری مراتب و مقامات عرفانی، هرگونه کوشش برای تحلیل‌های عقلانی را با ناکامی روبرو می‌کند (ادواردز، ۱۹۹۸: ۵۷۸۳). بیان‌ناپذیری که با «وصف‌ناپذیری»^۲ مترادف قلمداد می‌شود، در حیطه معرفت بسیار مهم محسوب می‌شود چنان‌که کسانی بر این مبنا، یکی از دشواری‌های معرفت خداوند را به دلیل بیان‌ناپذیر بودن او می‌دانند (هوتنگا، ۱۹۹۱: ۱۱۷). گفتنی است که در مطالعه تجربه عرفانی این مطلب یافت می‌شود و البته با واژه‌هایی چون بیان‌ناپذیری، وحدت و معرفت، همسان پنداشته می‌شود. مثلاً، درجات و مقامات عرفان به وسیله بازگشت به بیان‌ناپذیری، ناپایداری، گذرا بودن و منفعل بودنشان از یکدیگر متمایز می‌شوند (تالیافرو، ۲۰۱۰: ۷۰۲). پژوهندگان همچنین بر این باور تأکید می‌ورزند که نمی‌توان و نباید مبنای حقیقت را تنها بر اساس نظرگاه نیشیدا و نیز دیدگاه شهودی ملامت‌دار بنا نهاد؛ چرا که انسان‌ها از استعداد و درجات متفاوت برخوردارند و تحویل ادراک حقیقت بر مبنای هویت مطلقاً متناقض یا دریافت شهودی که فرع بر ریاضت و سلوک عرفانی است، عملاً بخش عمده‌ای از انسان‌ها را از مدار دریافت حقیقت برکنار می‌دارد. از این رو، به نظر می‌رسد کنار نهادن منطق صوری که مدرکیت حقیقت و معیار خطاناپذیری را در چارچوب استدلال و برهان معرفی می‌کند، نه تنها راهکاری مناسب نیست، بلکه در مقام عمل نیز ناشدنی می‌نماید. بنابراین، چنین به نظر می‌رسد که دیدگاه ملامت‌دار که به نحوی تشکیکی، آغاز دریافت حقیقت را به واسطه مبانی منطق صوری و انجام آن را در رهگذر پیوند نفس با عالم مجرد به واسطه کشف و شهود می‌داند، در مقایسه با نظرگاه نیشیدا که دریافت حقیقت را در حصول نیستی مطلق یا هویت مطلقاً متناقض می‌پندارد، پذیرفتنی‌تر می‌کند.

نتیجه‌گیری

دریافت حقیقت در اندیشه نیشیدا در ساختار نظریه «هویت مطلقاً متناقض» او معنا می‌یابد. نگارندگان بر این باورند که دیدگاه نیشیدا بر سه مؤلفه «فلسفه و کوان‌های ذن»، «تفاوت مفاهیم صوری و متناقض» و نیز «نیستی مطلق» استوار است. از سوی دیگر، مدار حقیقت در نظرگاه ملامت‌دار که نگارندگان از آن به «منطق صوری - شهودی» یاد می‌کنند، با مؤلفه‌های منطق صوری آغاز و با ادراک مبتنی بر شهود، انجام می‌پذیرد. نیشیدا و ملامت‌دار هر دو ضمن باور به کاستی ساختارهای منطق صوری، آن را برای دریافت حقیقت خطاناپذیر ناتمام می‌دانند؛ به نحوی که نیشیدا رسیدن به نیستی مطلق را - به مثابه حصول وحدت در کثرت - پیشنهاد می‌کند و ملامت‌دار نیز بر دریافت حقیقت از رهگذر شهود و پیوند با عالم مجرد - که باز هم به دیدن وحدت در کثرت منجر می‌شود - تأکید می‌ورزد. ملامت‌دار و نیشیدا، ادراک را نه امری منفعلانه بلکه چیزی از سنخ فعل و صدور می‌دانند؛ نیشیدا تلقی ادراک به عنوان انفعال و دریافت صرف را بازگشت به اندیشه یونانی مبتنی بر منطق صوری می‌داند و ملامت‌دار نیز ادراک را به مثابه قیام فعل به فاعل می‌پندارد نه قیام مقبول به قابل. با همه این شباهت‌ها، نیشیدا از اینکه دیدگاه او رنگ و بوی عرفانی یا دینی بیابد، پرهیز می‌کند و می‌کوشد منطق هویت مطلقاً متناقض را به شیوه خود تبیین کند (گرچه چنانکه گفتیم کسانی بر وی خرده گرفته‌اند و دیدگاهش را سراسر دینی و عرفانی دانسته‌اند)؛ درحالی که ملامت‌دار دریافت حقیقت از رهگذر شهود را فقط در مراتب والای عرفانی متصور است. نگارندگان عمیقاً بر این باورند که دیدگاه نیشیدا و دیگر فیلسوفان و متفکران شرق دور و نزدیک، به ویژه ژاپن و ایران، استحقاق این را دارند که موضوع پژوهش پژوهندگان، خاصه علاقه‌مندان مطالعات تطبیقی، قرار گیرند.

منابع

- ملاصدرا. (۱۳۶۲). *اللمعات المشرقیه فی فنون المنطقیه*. تصحیح دکتر مشکات‌الدینی، چاپ اول، تهران: انتشارات آگاه.
- ملاصدرا. (۱۳۷۱). *التصور و التصدیق*، چاپ پنجم، قم: انتشارات بیدار.
- ملاصدرا. (بی تا). *ایقناظ النائمین*، مقدمه و تصحیح دکتر محسن مؤیدی، انتشارات انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایران.
- ملاصدرا. (۱۹۸۱ م). *الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه*. ۹ جلد، بیروت: دارالاحیاء التراث.
- ملاصدرا. (۱۳۶۰). *اسرار الآیات*، مقدمه و تصحیح محمد خواجوی، تهران: انجمن حکمت و فلسفه.

1. ineffability

2. indescribability

- ملاصدرا. (۱۳۶۳ الف). *مفاتیح الغیب*، مقدمه و تصحیح محمد خواجوی، تهران: مؤسسه تحقیقات فرهنگی.
- ملاصدرا. (۱۳۶۳ ب). *المشاعر*. به اهتمام هانری کرین، چاپ دوم، تهران: انتشارات کتابخانه طهوری.
- ملاصدرا. (۱۳۶۱). *العرشیه*، تصحیح غلامحسین آهنی، تهران: مولی.
- ملاصدرا. (۱۳۴۰). *رساله سه اصل*، به تصحیح و اهتمام دکتر سیدحسین نصر، تهران: دانشگاه علوم معقول و منقول.
- ملاصدرا. (۱۳۸۱). *کسر اصنام الجاهلیه*، مقدمه و تصحیح و تعلیق از دکتر جهانگیری، چاپ اول، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.

References

- Arisaka, Yoko. (1999). Beyond "East and West": Nishida's Universalism and Postcolonial Critique, *The Review of Politics*, 59(3): 541-560. Reprinted in *Border Crossings: Toward a Comparative Political Theory*. Fred Dallmayr, ed. Lexington Books Lanham: 1999. pp. 236-252.
- Edwards. (1998). *Mysticism*, *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, London and New York: Routledge.
- Faure, Bernard. (wd). *The Kyoto School and Reverse Orientalism*, Buddhism. Lib.ntu.edu.tw.
- Feenberg, Andrew. (1995). *The Problem of Modernity in the Philosophy of Nishida*, J. Heisig and J. Maraldo, eds., *Rude Awakenings: Zen, the Kyoto School and the Question of Nationalism*, University of Hawaii, 1995, pp. 151-173.
- Heisig W, James. (2012). An Inquiry into the Good and Nishida's Missing Basho, *Nanzan Institute for Religion and Culture (Japan)*, *Comparative and Continental Philosophy*. pp 238-251.
- Hoitenga j, Dewey. (1991). *Faith and Reason from Plato to Plantinga: An Introduction to Reformed Epistemology*, State University of New York Press.
- Kozyra, Agnieszka. (2003). Nishida Kitarō's Logic of Absolutely Contradictory Identity and the Problem of Ethics in Zen, chapter five from book on *zen philosophy*, Published in Polish.
- Kozyra, Agnieszka. (2007). Nishida Kitarō's Logic of Absolutely Contradictory Self-Identity and the Problem of Orthodoxy in the Zen Tradition, *Japan Review*, 20: 69–110.
- Kozyra, Agnieszka. (2013). *The Logic of Absolutely Contradictory Self-identity and Aesthetic Values in Zen Art*, *rocznik orientalistyczny*.t. lxvi. z1,5-26.
- Mulla Sadra. (1961). *Treatise of three principles*. Edited by Seyyed Hossein Nasr, Tehran: University of Reasonable and narrative Sciences. (in Persian)
- Mulla Sadra. (1981). *Al- Asfar*, 9 volumes, Beirut: Dar al-Ahaya Al-Tarath. (in Persian)
- Mulla Sadra. (1981). *Asrar Al- Ayat*, introduction and edition by mohammad khajavi, Tehran: Wisdom and Philosophy Association. (in Persian)
- Mulla Sadra. (1982). *Al- Arshiyah*. Edited by Gholam Hossein Ahani, Tehran: Mowla. (in Persian)
- Mulla Sadra. (1983). *Al-Lamaat al-Masharqiyyah fi fonoon Al- manteqiyyah*. Edited by Meshkat al-dini, Tehran: Sadra Islamic Philosophy Foundation. (in Persian)
- Mulla Sadra. (1984A). *Mafatih Al- Ghaib*. introduction and edition by mohammad khajavi, Tehran: Cultural Research Institute. (in Persian)
- Mulla Sadra. (1984B). *Al- Mashaer*. By the effort of Henry Carbon, 2nd edition, Tehran: Tahouri Library Publications. (in Persian)
- Mulla Sadra. (1992). *Al-Tasavor va Al- Tasdiq*, 5th edition, Tehran: Aghah. (in Persian)
- Mulla Sadra. (2002). *Kasr Al- Asnam Al- jahiliyyah*. Introduction and edition by Jahangiri, 1st edition, Tehran: Sadra Islamic Wisdom Foundation. (in Persian)
- Mulla Sadra. (w.d). *Ayqaz Al- naemin*, introduction and edition by mohsen moayedi, Publications of the Islamic wisdom and Philosophy Society of Iran. (in Persian)
- Nishida, Kitaro. (1958). *Intelligibility and the Philosophy of Nothingness Three Philo sophical Essays*, Translated with an Introduction by Robert Schinzinger, East-West Center Press Hono lulu, International Philosophical Research Association o f Japan.
- Taliaferro, Charles; Draper, Paul; Quinn, Philip L. (2010). *A Companion to Philosophy of Religion*, 2nd Edition, Blackwell Publishing Ltd.

- Tanaka, Yutaka. (2011). *Philosophy of Nothingness and Process Theology, Diogenes*, Reprints and Permission: sagepub.co.uk/journalsPermissions.nav, 1-15.
- Zavala Jacinto, Agustin. (2012). *Heidegger in Nishida Philosophy, nat.hum*, 14(1), Sao Paulo.
- Zimmermann, Maren. (2006). Nishida's "Self-Identity of Absolute Contradiction" and Hegel, Absolute Negation and Dialectics, *Frontiers of Japanese Philosophy*, vol. 1. Nagoya: Nanzan Institute for Religion & Culture.