واکاوی تطبیقی نیستی مطلق در فلسفه نیشیدا کیتارو و مقام لاتعین (عماء) در عرفان ابن‌عربی

۱. آزاده یاربّی: گروه فلسفه، واحد علوم و تحقیقات، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران

۲. محسن حسینی کومله*: گروه هنر، واحد رامسر، دانشگاه آزاد اسلامی، رامسر، ایران

۳. شهلا اسلامی: گروه فلسفه، واحد علوم و تحقیقات، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران

۴. بابک عباسی: گروه فلسفه، واحد علوم و تحقیقات، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران

* ایمیل نویسنده مسئول: Mohsenhosseini@iau.ac.ir

چکیده

در تاریخ متافیزیک، تبیین حقیقت هستی و چگونگی نسبت آن با مقوله‌ی عدم یا نیستی، همواره یکی از چالش‌های بنیادین فلسفی بوده است. سنت فلسفی غرب به تبع هستی‌شناسی حضور ، نیستی را غالباً سلب محض یا نقطه‌ی مقابل وجود دانسته است؛ رویکردی که به ثنویت رادیکال سوژه و ابژه و بحران نیهیلیسم انجامیده است. در مقابل، در حکمت شرق دور (به‌ویژه مکتب کیوتو با محوریت کیتارو نیشیدا) و عرفان نظری اسلامی (با محوریت محیی‌الدین ابن‌عربی)، نیستی و لاتعین به مثابه حقیقت غایی، ایجابی و بستر زایش تمامی تعیّنات و پدیدارها بازخوانی شده‌اند. این پژوهش با رویکردی تطبیقی و تحلیلی، به واکاوی میان مفهوم نیستی مطلق در فلسفه نیشیدا و مرتبه لاتعین (مقام عماء) در نظام عرفانی ابن‌عربی می‌پردازد. دستاورد این پژوهش نشان می‌دهد که هرچند بستر زبانی این دو متفکر متفاوت است، اما هر دو نیستی را نه به مثابه پوچی و عدم سلبی، بلکه به عنوان حقیقت لایتناهی و جامع متضادها تبیین می‌کنند که ساحت ظهور کثرت از آن نشأت می‌گیرد.

کلیدواژگان: *ابن‌عربی، عماء، لاتعین، نیستی، نیشیدا کیتارو*

شیوه استناددهی: یاربّی، آزاده.، حسینی کومله، محسن.، اسلامی، شهلا.، و عباسی، بابک. (۱۴۰۴). واکاوی تطبیقی نیستی مطلق در فلسفه نیشیدا کیتارو و مقام لاتعین (عماء) در عرفان ابن‌عربی. *شریعت، فلسفه و اخلاق*، ۳(۴)، ۱۷-۱.



تاریخ ارسال: ۴ شهریور ۱۴۰۴

تاریخ بازنگری: ۲۱ مهر ۱۴۰۴

تاریخ پذیرش: ۲۶ مهر ۱۴۰۴

تاریخ چاپ: ۱ آبان ۱۴۰۴

© ۱۴۰۴ تمامی حقوق انتشار این مقاله متعلق به نویسنده است. انتشار این مقاله به‌صورت دسترسی آزاد مطابق با گواهی (CC BY-NC 4.0) صورت گرفته است.

A Comparative Analysis of Absolute Nothingness in the Philosophy of Nishida Kitarō and the Station of Indetermination (ʿAmāʾ) in Ibn ʿArabī's Mysticism

1. Azadeh Yarabbi: Department of Philosophy, SR.C., Islamic Azad University, Tehran, Iran
2. Mohsen Hosseini Kumleh*: Department of Art, Ram.C., Islamic Azad University, Ramsar, Iran
3. Shahla Eslami: Department of Philosophy, SR.C., Islamic Azad University, Tehran, Iran
4. Babak Abbasi: Department of Philosophy, SR.C., Islamic Azad University, Tehran, Iran

*Corresponding Author's Email: Mohsenhosseini@iau.ac.ir

Abstract

Throughout the history of metaphysics, explaining the reality of being and the nature of its relation to the category of non-being or nothingness has consistently constituted one of the fundamental philosophical challenges. Under the influence of the ontology of presence, the Western philosophical tradition has generally regarded nothingness as pure negation or as the opposite of being; an approach that has culminated in the radical dualism of subject and object and in the crisis of nihilism. By contrast, in Far Eastern philosophy—particularly the Kyoto School centered on Nishida Kitarō—and in Islamic theoretical mysticism, especially the thought of Muḥyī al-Dīn Ibn ʿArabī, nothingness and indetermination have been reinterpreted as ultimate and affirmative realities and as the ontological ground from which all determinations and phenomena emerge. Adopting a comparative and analytical approach, the present study examines the relationship between the concept of absolute nothingness in Nishida's philosophy and the level of indetermination, or the station of ʿAmāʾ, in Ibn ʿArabī's mystical system. The findings indicate that although the linguistic and conceptual frameworks of the two thinkers differ, both interpret nothingness not as emptiness or privative non-being, but as an infinite reality encompassing opposites and constituting the domain from which multiplicity comes into manifestation.

Keywords: *Ibn ʿArabī, ʿAmāʾ, indetermination, nothingness, Nishida Kitarō*

How to cite: Yarabbi, A., Hosseini Kumleh, M., Eslami, S., & Abbasi, B. (2025). A Comparative Analysis of Absolute Nothingness in the Philosophy of Nishida Kitarō and the Station of Indetermination (ʿAmāʾ) in Ibn ʿArabī's Mysticism. *Sharia, Philosophy and Ethics*, *3*(4), 1-17.



Submit Date: 26 August 2025

Revise Date: 13 October 2025

Accept Date: 18 October 2025

Publish Date: 23 October 2025

© 2025 the authors. This is an open access article under the terms of the Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International (CC BY-NC 4.0) License.

Extended Abstract

The problem of the relation between being and nothingness has remained one of the most persistent and conceptually difficult questions in the history of metaphysics. Within dominant strands of Western philosophy, being has often been associated with determination, presence, actuality, and substantiality, whereas nothingness has frequently been reduced to negation, privation, or the simple opposite of being. Such an ontological framework has contributed to the consolidation of binary structures such as subject/object, creator/creature, mind/world, and being/non-being, ultimately reinforcing forms of metaphysical dualism that have become increasingly problematic in modern philosophical thought. By contrast, both East Asian philosophical traditions and Islamic theoretical mysticism have developed alternative conceptual frameworks in which nothingness, indetermination, and non-duality are interpreted not as mere absence, but as affirmative ontological dimensions from which determinate forms of reality emerge. In modern Japanese philosophy, Nishida Kitarō, the founder of the Kyoto School, radically reconfigured the meaning of nothingness by placing "absolute nothingness" and the "logic of place" at the center of his philosophical system. His philosophical project was deeply informed by the interaction between Zen Buddhist insight and modern Western philosophical traditions, especially German idealism, phenomenology, and dialectical thought (1, 12, 19). In Islamic intellectual history, Muḥyī al-Dīn Ibn ʿArabī developed an equally radical metaphysical vision in which divine reality, absolute indetermination, the station of ʿamāʾ, the immutable entities, and the doctrine of continuous self-disclosure provide a sophisticated account of the emergence of multiplicity from unity (4, 14, 16). Despite their distinct linguistic, historical, and religious contexts, both systems seek to overcome rigid dualisms and to explain how determinate beings arise from a dimension that cannot itself be reduced to determinate being. The present study therefore undertakes a comparative and analytical investigation of Nishida's concept of absolute nothingness and Ibn ʿArabī's notion of absolute indetermination and ʿamāʾ, with particular attention to their ontological, epistemological, and experiential functions.

The research problem arises from an identifiable gap in comparative philosophy. Although Nishida's thought has been extensively analyzed in relation to Zen Buddhism, Western philosophy, the philosophy of religion, and the Kyoto School, and although Ibn ʿArabī's metaphysics has generated a vast literature concerning the unity of being, divine names, immutable entities, self-disclosure, and the levels of manifestation, there remains relatively little systematic comparative analysis devoted specifically to the structural relation between Nishida's absolute nothingness and Ibn ʿArabī's absolute indetermination. Major studies of Nishida have examined the significance of place, pure experience, self-awareness, religious consciousness, contradictory self-identity, and the philosophical role of nothingness (2, 3, 8, 11). Likewise, scholarship on Ibn ʿArabī has clarified the ontological meaning of divine unity, ʿamāʾ, the immutable entities, the imaginal world, and the relationship between the hidden divine essence and the manifested cosmos (14, 15, 18). Comparative scholarship, particularly the work of Toshihiko Izutsu, has already demonstrated that Islamic metaphysics and East Asian non-dual philosophies can display deep structural affinities despite major differences in doctrine and terminology (4). Nevertheless, a focused comparison between the ontological function of absolute nothingness in Nishida and the station of indetermination and ʿamāʾ in Ibn ʿArabī has not been adequately developed as an independent problem. This study therefore asks two central questions: first, what ontological and transcendental status do absolute nothingness and absolute indetermination possess in their respective systems; and second, how does each concept function as a generative ground for the emergence of multiplicity, determination, consciousness, and manifestation? The main hypothesis is that although Nishida and Ibn ʿArabī begin from fundamentally different religious and conceptual horizons, both develop a non-dual structure in which ultimate reality cannot be understood as one determinate entity among others, but must instead be

conceived as an all-encompassing and non-objectifiable dimension that includes, transcends, and generates the oppositions of being and non-being.

In Nishida's philosophical system, the concept of absolute nothingness emerges gradually from his early doctrine of pure experience and develops into the mature logic of basho, or place. In *An Inquiry into the Good*, Nishida presents pure experience as a pre-reflective field in which subject and object have not yet been divided and in which experience and reality are immediately unified (11). This early formulation already contains the seeds of his later effort to overcome the subject-object dichotomy that he regarded as a fundamental limitation of modern Western epistemology. As his philosophy developed, Nishida increasingly moved from the language of pure experience to the logic of place, proposing a hierarchical account of the fields in which objects, consciousness, and self-awareness become possible. The deepest of these fields is the place of absolute nothingness, which cannot itself become an object because it is the ultimate field within which all objects and subjects arise (6, 8). Absolute nothingness is therefore not equivalent to nihilistic emptiness, mere logical negation, or non-existence. Rather, it designates a radical ontological openness that allows determinate entities to appear without itself becoming one more determinate entity. Nishida's notion of nothingness is deeply indebted to the Buddhist concept of emptiness, particularly the Mahāyāna and Zen rejection of independent and self-subsisting substance (7, 9). His mature philosophy further expresses this structure through the concept of "absolutely contradictory self-identity," according to which reality is dynamically constituted through the coincidence of apparently opposed determinations, including being and non-being, self and other, unity and multiplicity (13). In this sense, absolute nothingness is not a static void but the most dynamic and generative field of reality, a place in which determination arises through self-negation and self-determination. Nishida's thought thus transforms nothingness from a negative metaphysical category into a positive and transcendental condition of manifestation, relation, and self-awareness (1, 2).

Ibn ʿArabī's metaphysical framework approaches a comparable problem from within the theological and mystical vocabulary of Islamic revelation. At the summit of his ontology stands the divine essence in the state of absolute indetermination, a level beyond names, attributes, conceptual distinctions, and relational determinations. At this level, the divine essence cannot be comprehended through discursive reason because every concept imposes a determination upon what is, in itself, beyond all determination (16, 18). The logic governing this level is therefore strongly apophatic: the divine essence is not nothing in the sense of privation, but from the perspective of finite conceptual knowledge it appears as radically unknowable because it exceeds every possible category. In this respect, Ibn ʿArabī's indetermination resembles Nishida's absolute nothingness insofar as both designate a dimension that cannot be objectified and yet constitutes the ultimate ground of manifestation. The station of ʿamāʾ further clarifies the transition from hiddenness to manifestation. Rooted in a prophetic tradition concerning the divine state prior to the creation of the world, ʿamāʾ functions as an intermediary, cloud-like ontological field in which the possibilities of divine self-disclosure are contained before their differentiation in the cosmos (14, 17). Ibn ʿArabī's doctrine of the immutable entities develops this logic still further: the essences of possible beings possess no independent external existence, yet they have a fixed intelligible status in divine knowledge and become externally manifest through the continuous self-disclosure of Being (4, 16). In this framework, non-being is not absolute nullity but a relational and ontological condition of possibility, especially when applied to created entities that remain essentially dependent upon divine existence. The cosmos is thus neither independent of God nor identical with the divine essence in a simplistic sense; rather, it is the ceaseless manifestation of divine reality through determinate forms that never possess self-sufficient existence. Ibn ʿArabī's metaphysics therefore reconceives non-being as a structured and generative dimension within the drama of manifestation, just as Nishida reconceives nothingness as the transcendental field from which determination emerges.

The comparative analysis reveals several deep structural convergences alongside important doctrinal differences. First, both Nishida and Ibn ʿArabī reject the idea that ultimate reality can be adequately described as a determinate being standing alongside other beings. Nishida's absolute nothingness transcends the opposition between being and non-being, while Ibn ʿArabī's divine essence in absolute indetermination transcends all names, attributes, and conceptual determinations (2, 4). Second, both thinkers interpret multiplicity as emerging from an ultimate non-objectifiable ground through a dynamic process rather than through a static metaphysical separation. Nishida describes this process as the self-determination of absolute nothingness, whereas Ibn ʿArabī explains it through divine self-disclosure, the immutable entities, and the manifestation of the divine names (8, 14, 16). Third, both systems undermine the independence of finite entities. In Nishida, determinate beings are rooted in absolute nothingness and are constituted through relational and contradictory identity; in Ibn ʿArabī, contingent beings possess no independent existence and remain ontologically poor in relation to the Real. Fourth, both systems attribute a crucial epistemological role to transformative experience. Nishida's thought is inseparable from the Zen-inspired movement beyond ego-centered subjectivity toward intuitive self-awareness, whereas Ibn ʿArabī's metaphysics is inseparable from spiritual discipline, unveiling, tasting, and direct mystical witnessing (6, 9, 15). Fifth, the human being occupies a privileged position in both systems: for Nishida, the human subject becomes a site in which absolute nothingness attains self-awareness, while for Ibn ʿArabī, the Perfect Human functions as the comprehensive mirror of the divine names. Nevertheless, the differences are equally decisive. Nishida's system remains shaped by Buddhist non-substantiality, modern philosophical dialectics, and a largely non-theistic understanding of ultimate reality, whereas Ibn ʿArabī's system is explicitly grounded in Qurʾanic revelation, prophetic tradition, divine names, and a theocentric metaphysics of self-disclosure (1, 20). The comparison therefore does not imply identity between the two systems, but rather a profound structural analogy that becomes philosophically fruitful precisely when doctrinal differences are preserved.

In conclusion, this study demonstrates that Nishida Kitarō's concept of absolute nothingness and Ibn ʿArabī's doctrine of absolute indetermination and ʿamāʾ can be interpreted as two highly sophisticated responses to a shared metaphysical problem: how to understand the emergence of determinate reality from an ultimate principle that cannot itself be reduced to determination. Both thinkers overcome simplistic oppositions between being and nothingness by redefining the ultimate ground of reality as a non-objectifiable, all-encompassing, and generative dimension. In Nishida, this dimension appears as the place of absolute nothingness, the transcendental field in which all determinations emerge through self-negation and contradictory self-identity. In Ibn ʿArabī, it appears as the divine essence beyond determination, the station of ʿamāʾ, and the dynamic process of self-disclosure through which the immutable entities enter the realm of manifestation. Their systems also converge in emphasizing that finite beings possess no absolute self-sufficiency and that authentic knowledge requires the transformation of ordinary ego-centered consciousness. At the same time, the comparison must retain the decisive difference between Nishida's Buddhist and philosophical horizon and Ibn ʿArabī's explicitly Islamic and theocentric worldview. The principal contribution of this study lies in showing that these differences do not prevent meaningful structural comparison; rather, they make such comparison more philosophically significant. By placing the two systems in dialogue, the study contributes to comparative metaphysics, intercultural philosophy, and contemporary debates on non-duality, transcendence, and the ontological status of nothingness. It also suggests that the concept of nothingness need not be associated with nihilism or absolute absence, but may instead be understood as a generative field of manifestation, relation, and meaning capable of offering new conceptual resources for contemporary philosophy.

مقدمه

در سیر تطور تاریخ متافیزیک، چگونگی تبیین حقیقت هستی و نحوه نسبت آن با مقوله‌ی عدم یا نیستی، مسئله‌ای بنیادین بوده که چالش‌برانگیزترین و ژرف‌ترین افق‌های تفکر فلسفی را رقم زده است. سنت فلسفی غرب، از دوره‌های باستان تا اعصار مدرن، غالباً بر محوریت آنچه متفکران و منتقدان آن را هستی‌شناسی حضور می‌نامند، استوار گشته است. در این سنت مسلط، وجود همواره با صراحت، تعین، حضور بالفعل و شیءوارگی همذات‌پنداری شده و در تقابل با آن، عدم یا نیستی به‌عنوان سلب محض، نقطه‌ی مقابل صیرورت و تهی‌بودگی سلبی تنزل یافته است. تسلط این پارادایم ثنویت‌گرا که شکافی عمیق میان سوژه و ابژه، انسان و طبیعت و خالق و مخلوق ایجاد کرده، تفکر بشری را در حصار مقولات صوری و عقل ابزاری اسیر نموده است. پیامد محتوم و تاریخی این رویکرد، ظهور بحران معنا، خودبیگانگی انسان معاصر و فراگیر شدن سایه سنگین نیهیلیسم در عصر تکنولوژی بوده است؛ بحرانی که تفکر غربی را از دستیابی به حقیقت انضمامی و غایی هستی بازداشته و ضرورت بازخوانی و نقد بنیادهای متافیزیکی سنتی را بیش از پیش آشکار ساخته است.

در نقطه‌ی مقابل این سنت ثنویت‌گرا، حکمت‌های شرق و تفکر عرفانی جهان اسلام افق‌های بدیع و دگرگونه‌ای را برای مواجهه با مقوله عدم و حقیقت هستی گشوده‌اند. در افق اندیشه شرق دور، به‌ویژه در دستگاه فلسفی مکتب کیوتو با محوریت کیتارو نیشیدا، و همچنین در پهنه‌ی عرفان نظری اسلامی با محوریت نظام منسجم و استوار محیی‌الدین ابن‌عربی، نیستی و لاتعین نه‌تنها به‌مثابه عدم سلبی شناخته نمی‌شوند، بلکه به‌عنوان ساحت غایی، ایجابی، لایتناهی و بستر زایش تمامی تعیّنات و پدیدارها بازخوانی شده‌اند. این تقارب ساختاری میان دو سنت متمایز ژاپنی و اسلامی، نشان‌دهنده‌ی این حقیقت است که تفکر بشری در عمیق‌ترین لایه‌های شهودی و متافیزیکی خود، برای رهایی از بن‌بست‌های معرفت‌شناختی، ناگزیر از عبور از ثنویت میان وجود و عدم و بازتعریف عدم به‌عنوان بستر زاینده است.

با این حال، با وجود وسعت پژوهش‌های تطبیقی انجام‌گرفته میان فلسفه‌های شرق دور و سنت‌های غربی یا حکمت صدرایی، واکاوی سیستماتیک و تطبیقی میان مکان نیستی مطلق (Basho) در فلسفه نیشیدا و مقام لاتعین و عماء در هستی‌شناسی وحدت وجود ابن‌عربی، همچنان به‌عنوان یک شکاف مطالعاتی بکر، ساختاری و نیازمند واکاوی دقیق آکادمیک باقی مانده است. مطالعاتی که تاکنون در این حوزه نگاشته شده‌اند، غالباً یا به جنبه‌های کلی فلسفه دین نیشیدا معطوف بوده‌اند و یا تطبیق‌های سطحی میان حکمت اسلامی و اندیشه شرق دور ارائه داده‌اند که فاقد عمق پدیدارشناختی است.

پژوهش حاضر بر آن است تا با رویکردی پدیدارشناختی، تحلیلی و تطبیقی، به این پرسش بنیادین پاسخ دهد که نیستی در دستگاه فکری نیشیدا و مقام لاتعین در عرفان ابن‌عربی چه جایگاه هستی‌شناختی و استعلایی دارد؟ و چگونه هر یک از این دو مفهوم به‌عنوان بستر ایجابی ظهور کثرت پدیدارها عمل می‌کنند؟ ضرورت انجام این پژوهش از آنجا ناشی می‌شود که بازخوانی تطبیقی میان عدم استعلایی در تفکر نیشیدا و هستی‌شناسی توحیدی و عرفانی ابن‌عربی، نه‌تنها می‌تواند زوایای تازه‌ای از اشتراکات ساختاری میان حکمت شرق و عرفان اسلامی را روشن سازد، بلکه پاسخی بنیادین و ریشه‌ای به چالش‌های معرفت‌شناختی و بحران معنا در عصر مدرن ارائه دهد.

فرضیه اصلی این پژوهش بر این مبنا استوار است که اگرچه بستر زبانی، تاریخی، فرهنگی و دینی این دو متفکر کاملاً متفاوت است (یکی برخاسته از تلفیق پدیدارشناسی غربی و ذن بودیسم و دیگری متکی بر الهیات وحیانی قرآن و سنت و عرفان نظری اسلام)، اما هر دو در تبیین حقیقت نیستی و لاتعین به‌عنوان بستر ایجابی، لایتناهی و جامع متضادها که تمامی تعیّنات و اعیان از دل آن سر برمی‌آورند، از همگونی و هم‌سویی ساختاری و

ژرفی برخوردارند. تبیین این همگونی ساختاری، ضمن پرهیز از دام تطبیق‌گرایی اجباری، می‌تواند گامی استوار در جهت توسعه مرزهای فلسفه تطبیقی و معرفی الگوهای نوین هستی‌شناختی به جامعه علمی جهان بردارد.

پیشینه و ادبیات پژوهش

مواجهه و گفت‌وگوی تطبیقی میان حکمت عرفانی اسلام—به‌ویژه هستی‌شناسی مبتنی بر وحدت شخصی وجود در دستگاه ابن‌عربی—و فلسفه‌های شرق دور، به‌ویژه سنت فکری ژاپن و مکتب کیوتو، در دهه‌های اخیر به یکی از حوزه‌های پویا و رو به رشد در چشم‌انداز فلسفه تطبیقی بدل گشته است. در حوزه‌ی پژوهش‌های داخلی و بازخوانی آرای کیتارو نیشیدا و مکتب کیوتو در زبان فارسی، اگرچه تلاش‌های ارزنده‌ای صورت گرفته است، اما عموم این مطالعات یا به جنبه‌های کلی فلسفه دین نیشیدا معطوف بوده‌اند (همچون پژوهش‌های محمد اصغری، اردبیلی و همکاران در باب مواجهه با فلسفه دین غربی) و یا تلاش کرده‌اند به‌طور کلی فلسفه مکتب را در تقاطع با سنت‌های اسلامی، مسیحی یا پدیدارشناسی قاره‌ای (مانند مقالاتی در باب مقایسه نیشیدا و مایستر اکهارت به قلم محمدحسین ملایری) واکاوی کنند. در سوی مقابل، در عرصه‌ی مطالعات مربوط به حکمت اسلامی و عرفان نظری ابن‌عربی، پژوهشگران برجسته‌ای همچون قاسم کاکایی، محمد لگنهاوزن، محمد نصیری و حنیفی‌نیا و همکاران، محققان حوزه‌ی مراتب طولی اسماء و صفات و مقام اطلاق ذاتی، آثار ارزشمندی پدید آورده‌اند. همچنین در لایه‌ی مطالعات تطبیقی میان حکمت اسلامی و اندیشه شرق دور، مقالاتی نظیر پژوهش دلژنده‌نژاد و رستمی پیرامون خوانش تطبیقی آراء نیشیدا و ملاصدرا، گام‌هایی در جهت نزدیک‌سازی این دو سنت برداشته است؛ با این حال، این قبیل پژوهش‌ها عمدتاً ساختار منطقی صدرایی را مبنا قرار داده و کمتر به ساحت اصیل و رادیکال نیستی مطلق پرداخته‌اند.

در سطح بین‌المللی، ادبیات پژوهشی غنی و متراکمی پیرامون مکتب کیوتو وجود دارد. آثار کلاسیکی همچون فیلسوفان نیستی اثر جیمز هایسیگ (1)، نیستی که هست نوشته رابرت کارتر (2)، و پژوهش بنیادین جان کرامل با عنوان کُرولوژی چیاسماتیک نیشیدا کیتارو (3)، ابعاد پدیدارشناختیِ مکان و نیستی مطلق را به‌تفصیل واکاوی کرده‌اند. در این میان، نقش سترگ و پیشگامانه‌ی توشی‌هیکو ایزوتسو به‌عنوان برجسته‌ترین فیلسوف تطبیقی جهان اسلام و شرق دور شایسته ذکر است؛ ایزوتسو در آثار ماندگار خود، عمیق‌ترین پیوندهای ساختاری میان تفکر واحد وجودی ابن‌عربی و حکمت‌های غیرثنوی آسیایی را آشکار ساخته است (4). با وجود این، حتی در آثار ایزوتسو نیز تطبیق سیستماتیک و موشکافانه‌ی میان نیستی مطلق در فلسفه نیشیدا و مقام لاتعین و عماء در هستی‌شناسی ابن‌عربی به‌صورت یک پژوهش منسجم و مستقل تدوین نشده است.

با مداقه در مجموعه‌ی ادبیات پیش‌گفته، آشکار می‌گردد که میان دو حوزه‌ی هستی‌شناسی نیستی در مکتب کیوتو و مقام لاتعین و عماء در عرفان ابن‌عربی یک شکاف معرفتی ژرف وجود دارد. هیچ پژوهش مستقل و ساختاریافته‌ای که با نگاهی پدیدارشناختی و تطبیقی، به تحلیل همگونی‌های ساختاری میان نیستی مطلق نیشیدا و لاتعین ذاتی ابن‌عربی همت گمارده باشد، تاکنون در قالب پژوهش ارائه نشده است. پژوهش حاضر دقیقاً با تکیه بر پر کردن این خلأ معرفتی، بر آن است تا با ارائه‌ی یک تبیین دقیق و نظام‌مند، اشتراکات و مفارق ساختاری میان عدم استعلایی نیشیدا و عماء ابن‌عربی را بازشناسی نموده و گامی استوار در جهت توسعه‌ی مرزهای فلسفه تطبیقی بردارد.

بنیان‌های متافیزیکی، شهودی و منطقی نیستی مطلق در فلسفه کیتارو نیشیدا

در سپهر اندیشه معاصر شرق دور، کیتارو نیشیدا (۱۸۷۰—۱۹۴۵) به‌عنوان بنیان‌گذار نام‌آور مکتب کیوتو و برجسته‌ترین فیلسوف مدرن ژاپن، با تلفیقی بدیع، ساختارشکن و عمیق میان پدیدارشناسی هوسرل، ایده‌آلیسم استعلایی کانت، دیالکتیک هگل و با اتکا به شهود درونی و ژرفای

معرفت‌شناختی ذن بودیسم، کوشید تا ریشه‌ای‌ترین بن‌بست‌های متافیزیک سنتی غرب را به چالش بکشد. به‌طور کلی، معرفت‌شناسی کیتارو در مقابل معرفت‌شناسی‌های کلاسیک و جوهربنیاد بنا شده است (5). در قلب دستگاه فلسفی نیشیدا، مفهوم نیستی مطلق به همراه دستگاه منطقی موسوم به منطق مکان، نقش ستون فقرات هستی‌شناسی را ایفا می‌کند؛ نظامی که در آن عدم، نه یک سلب منطقی یا پوچی سلبی، بلکه بنیادین‌ترین بستر استعلایی و ایجابی پدیدار شدن واقعیت است.

تلاش نیشیدا را نباید صرفاً یک سنتز میان فلسفه غرب و شرق تلقی کرد، بلکه این تلاش، یک بازاندیشی رادیکال در باب امکان تفکر در عصر پسااستعماری و مدرن است. او با قرار دادن نیستی در مرکز ثقل نظام فلسفی خود، سنت متافیزیکی‌ای را بنیان نهاد که در آن هستی و عدم در یک ارتباط دوجانبه و ایجابی بازشناخته می‌شوند.

اگرچه نیشیدا در آثار خود از اصطلاحات فلسفه غرب (مانند کانت، هگل و هوسرل) بهره می‌برد، اما افق بنیادین و شهودی تفکر او درباره نیستی ریشه‌ای عمیق در آموزه‌های سنتی بودیسم مهایانه و به‌ویژه سنت ذن دارد (6). در تفکر سنتی غرب، عدم غالباً در تقابل با وجود و به‌مثابه سلب هستی فهمیده می‌شود؛ اما در بودیسم، مفهوم شاریا یا همان (Śūnyatā) تهی‌بودگی یا MU به معنای بی‌جوهری و پوچی نیست، بلکه بیانگر این حقیقت است که هیچ پدیده‌ای دارای ذات مستقل، ایزوله و ثابت نیست (7). همه‌چیز در یک شبکه به‌هم‌پیوسته از روابط و صیرورت مستمر قرار دارد.

نیشیدا با انتقال این بینش بودایی به حوزه فلسفه سیستماتیک، مفهوم نیستی مطلق را ابداع کرد. در نظر او، نیستی مطلق تجلی فلسفی همان حقیقت تهی‌بودگی (Śūnyatā) است که در سنت ذن تجربه می‌شود. نیشیدا بر این باور بود که متافیزیک غرب به دلیل اصالت‌بخشی به جوهرهای ایستا و موجودات متعین، از درک حقیقت پویای واقعیت ناتوان است. او می‌کوشد با تکیه بر بن‌مایه‌های ذن، نشان دهد که هر موجودی برای اینکه واقعاً موجود باشد، باید در بستر نیستی ریشه داشته باشد؛ درست همان‌طور که موج در اقیانوس محو است و در عین حال عین اقیانوس است (8).

در دستگاه نیشیدا، دسترسی به مقام نیستی مطلق هرگز از طریق تفکر مفهومی ناب، استدلال‌های منطقی ارسطویی یا عقل ابزاری امکان‌پذیر نیست. عقل مفهومی همواره در دام تعیّن گرفتار است و هر چه را که لمس کند، به یک شیء یا ابژه تبدیل می‌کند. از این رو، نیشیدا بر نقش بی‌بدیل شهود به معنای خودآگاهی یا آگاهی شهودی و تجربه زیسته تأکید می‌ورزد (9). شهود در فلسفه نیشیدا، یک امر سوبژکتیو روان‌شناختی نیست، بلکه یک رویداد استعلایی است که در آن آگاهی به عمق بنیاد خویش (مکان نیستی مطلق) نفوذ می‌کند. نیشیدا در آثار متأخر خود، به‌ویژه در رساله‌ی «مکان منطق و جهان‌بینی مذهبی» تصریح می‌کند که تفکر فلسفی هنگامی به غایت خود می‌رسد که به آگاهی مذهبی تبدیل شود (10). در این مرتبه از شهود، انشقاق سوژه و ابژه فروپاشیده و فرد از توهم «من مستقل» عبور می‌کند.

ماسائو آبه، مفسر برجسته مکتب کیوتو، در تحلیل این رویکرد می‌نویسد:

«شهود در نزد نیشیدا، نقطه‌ای است که در آن تفکر غربی و عمل مدیتیشن ذن به یکدیگر گره می‌خورند. نیستی مطلق نیشیدا، یک مفهوم مرده در کتاب‌های فلسفه نیست، بلکه حقیقتی است که باید با تمام وجود در درون عمل شهودی و رهایی از چنگال نفس خودخواه (Satori) یا بیداری زیسته شود.» (6)

نیشیدا تفکر سیستماتیک خود را با نقد بنیان‌های هستی‌شناسی حضور در سنت فلسفی غرب آغاز می‌کند؛ هستی‌شناسی‌ای که جهان را بر مبنای اصالت موجودات متعین، جوهرهای مستقل، پدیدارهای شیءواره و ثنویت رادیکال میان سوژه و ابژه بنا نهاده است. به زعم نیشیدا، این انشقاق معرفت‌شناختی که در آن انسان همواره به‌عنوان ناظری استعلاگر در برابر ابژه‌ی بیرون از خود می‌ایستد، اگرچه دستاوردهای تکنولوژیک و

عقل‌گرایی ابزاری را فراهم آورد، اما تفکر را از دستیابی به حقیقت غایی و انضمامی هستی بازداشته و به بحران معنا، خودبیگانگی و نیهیلیسم در عصر مدرن انجامیده است.

او برای رهایی از این بن‌بست معرفت‌شناختی، در نخستین و یکی از شاهکارهای اثرگذار خود، یعنی کتاب تحقیق در باب خیر، مفهوم تجربه ناب را پیش می‌کشد. در مرتبه تجربه ناب، پیش از آنکه تفکیک‌های مفهومی، مقولات ذهنی و انشقاق میان شناسنده و شناخته‌شده رخ دهد، آگاهی در یک وحدت اولیه، اصیل، پیوسته و سیال جریان دارد. نیشیدا در این باره می‌نویسد:

«تجربه یعنی دانستنِ امور دقیقاً همان‌گونه که هستند، یعنی رها کردن خود و پیروی از ساختار واقعیت. هنگامی که ما به تجربه ناب خالص بازمی‌گردیم، هیچ‌گونه تفکیکی میان فاعل شناسایی و موضوع شناسایی وجود ندارد؛ تجربه و واقعیت کاملاً یکی هستند» (11).

در این ساحت پیش‌مفهومی، هنوز هیچ‌گونه مرزبندی و دوگانگی‌ای ظهور نیافته و آگاهی با واقعیت زنده عیناً منطبق است. تجربه ناب، نقطه‌ی عزیمت نیشیدا برای عبور از سوبژکتیویسم دکارتی و کانت است؛ زیرا در نظر او، سوبژه و ابژه هر دو فرآورده‌های ثانوی انشعاب از دل همین تجربه ناب اولیه هستند. به تعبیر محمد اصغری، نیشیدا رابطه انسان با حقیقت متعالی را در گروی تهی‌سازی درون از نفسیات، اراده و اندیشه‌های مفهومی می‌داند؛ به‌گونه‌ای که با پشت سر گذاشتن تعقیدات ذهنی، انسان به «نیستی مطلق» به‌عنوان بنیاد واقعیت واصل می‌شود و این امر در بستر تجربه ناب تحقق می‌یابد (12).

با تکامل تدریجی اندیشه‌های نیشیدا در دوران میانی و متأخر حیات فلسفی‌اش، نیاز به یک چارچوب منطقی دقیق‌تر برای تبیین چگونگی ظهور کثرات از درون این وحدت اولیه، او را به سوی ابداع نظریه بدیع منطق مکان (Basho) هدایت کرد. اصطلاح Basho که در ادبیات فلسفی غالباً به Place یا Locus ترجمه می‌شود، اگرچه از مفهوم افلاطونی Khora (مکان/حضور پذیرنده) الهام گرفته است، اما نیشیدا آن را به یک ساختار استعلایی پویا تبدیل می‌کند؛ فضایی منطقی و معرفت‌شناختی که هر پدیده، شیء، مفهوم یا مرتبه‌ای از آگاهی در آن جای گرفته، تحقق می‌یابد و معنا می‌پذیرد (8).

نیشیدا مکان‌های منطقی را به‌صورت طولی، سلسله‌مراتبی و جدالی دسته‌بندی می‌کند تا از منطق ارسطویی صرف (که مبتنی بر موضوع محمول است) فراتر رود:

مکان علوم طبیعی و موجودات مادی: ساحتی که در آن اشیاء مادی، پدیدارهای فیزیکی و روابط علی و معلولی توصیف می‌شوند؛ مکانی که اشیاء در آن به‌عنوان «چیزهایی در فضای مادی» شناخته می‌شوند.

مکان آگاهی و سوبژکتیویته: ساحتی که درون‌نگری‌ها، بازتاب‌های روانی، عواطف و ذهنیت‌های فردی انسان در آن رخ می‌دهند (مکان نفس و آگاهی بازتابی).

مکان نیستی مطلق: غایی‌ترین، فراگیرترین و رادیکال‌ترین ساحت استعلایی که شالوده‌ی دو مکان پیشین را در خود جای داده و از آن‌ها استعلا می‌جوید.

در این سلسله‌مراتب، هر مکانی که وسیع‌تر و عمیق‌تر می‌شود، تعینات مکان‌های زیرین را در خود منحل کرده و در عین حال بستر ظهور آن‌ها می‌گردد. مکان نیستی مطلق، به‌عنوان «موضوع بی‌موضوع» یا «محمول غایی»، هرگز خود به یک شیء یا ابژه تبدیل نمی‌شود، بلکه پایگاهی است که تمامی ابژه‌ها و سوبژه‌ها در درون آن به ظهور می‌رسند.

در اندیشه‌ی نیشیدا، مکان نیستی مطلق به‌عنوان بستر بنیادین و استعلایی، چنان تعریف می‌شود که همه‌ی تعیّنات و کثرت‌های جهان در درون آن ظهور یافته و در عین تحقق، عدم و تهی‌بودن ذاتی خود را در دل هستی خویش حمل می‌کنند (13). مکانی فراگیر و بی‌کران که تمام تعیّنات، ماهیات، موجودات و حتی مکان‌های پیشین از درون آن سر برآورده و پدیدار می‌شوند و سرانجام در ژرفای همان بستر زوال می‌یابند.

نیشیدا با صراحت تأکید می‌کند که نیستی مطلق به هیچ وجه در تقابل ضدّی با وجود قرار ندارد؛ زیرا تقابل میان وجود و عدم، خودْ ثنویت کوچکی است که درون ساحت تعیّنات و موجودات مقید رخ می‌دهد. هنگامی که ما از نیستی سخن می‌گوییم، ذهن ما به‌طور طبیعی دچار لغزش شده و آن را در تقابل با هستی تصور می‌کند، در حالی که نیستی مطلق، افقی است که حتی این ثنویت میان وجود و نیستی را نیز در خود منحل، هضم و استعلا می‌دهد (2). رابرت کارتر در تحلیل این ویژگی می‌نویسد:

«نیستی مطلق در اندیشه نیشیدا، یک سلب ساده نیست، بلکه یک "سلب سلب" (negation of negation) است که به ایجابی‌ترین و ریشه‌ای‌ترین حقیقت واقعیت راه می‌برد؛ حقیقتی که در پشت تمام پدیدارها جریان دارد بدون آنکه خود به دام تعیّن گرفتار شود» (2).

این نیستی، انضمامی‌ترین و ایجابی‌ترین حقیقت است، زیرا اگر قرار باشد شیء یا پدیده‌ای به عرصه ظهور برسد، ناگزیر نیازمند مکانی بی‌کران، آزاد و فارغ از هرگونه حدّ و قید است تا به آن محدود و محصور نشود؛ بدین‌ترتیب، نیستی مطلق در تفکر نیشیدا حکم «مادر فرم‌ها» و بستر زاینده‌ای را دارد که به تمامی پدیدارها اجازه می‌دهد تا در عین ریشه‌داشتن در عدم، به ظهور و شکوفایی برسند.

یکی از پیچیده‌ترین و در عین حال درخشان‌ترین دستاوردهای نظری نیشیدا در آثار متأخرش، طرح ایده‌ی بدیع هویت مطلقاً متناقض است. نیشیدا تبیین می‌کند که واقعیت انضمامی، در نقطه‌ی اوج تناقض به وحدت می‌رسد: هر موجودی در این جهان، از آن جهت که دارای تعینِ مشخص است، «هست»؛ اما از آن جهت که بنیادش در نیستی مطلق قرار دارد و مدام در حال صیرورت و فناست، «نیست». این هم‌زمانی بودن و نبودن، یک تناقض منطقی در چارچوب ارسطویی است، اما در منطق مکان نیشیدا، عین حقیقت واقعیت است.

نیشیدا این فرآیند را تحت عنوان «خود-تعیّن‌بخشی نیستی مطلق» توضیح می‌دهد. نیستی مطلق، برای اینکه «مطلق» باقی بماند، باید از طریق خود-انکاری و خود-نفی‌گری، به سوی تعیّن یافتن در قالب کثرت پدیدارهای جهان حرکت کند. این به معنای یک دیالکتیک معکوس است: حقیقت مطلق از طریق تبدیل شدن به موجودات نسبی و متعهد فانی، به خودآگاهی می‌رسد. در این دستگاه، جهان کثرت، چیزی جز خود-آشکارسازی نیستی مطلق در آینه‌ی تعیّنات نیست.

به تعبیر جیمز هایسیگ در تحلیل این ساختار دیالکتیکی:

«نیشیدا نشان می‌دهد که نیستی مطلق، یک ابدیت بی‌عمل و منجمد نیست؛ بلکه پویاترین و خلاق‌ترین حقیقت هستی است که از طریق نفی ذات خویش، به خلق جهان و موجودات دست می‌زند. این حرکت، حرکتی است از عدم به سوی وجود، و بازگشت وجود به سوی عدم، که در آن هر فرد انسانی نقطه‌ی کانونی و آینه‌ی تجلی این خودآگاهی کیهانی است» (1)

بدین ترتیب، میان ذن بودیسم، شهود و منطق مکان یک پیوند ارگانیک برقرار است: ذن منبع شهودی تهی‌بودگی است، شهود ابزار درک آگاهی در این بستر است، و منطق مکان چارچوب سیستماتیک آن است که نیشیدا به کمک آن، این شهود درونی را به یک سیستم فلسفی منسجم و قابل دفاع در برابر فلسفه غرب تبدیل می‌کند (3).

نظام هستی‌شناسی، عدم‌شناختی و معرفت‌شناختی محیی‌الدین ابن‌عربی

در پهنه‌ی عرفان نظری اسلام، محیی‌الدین ابن‌عربی (۵۶۰–۶۳۸ هجری ق.) به‌عنوان شارح اعظم و بنیان‌گذار نظام مدوّن وحدت وجود، افقی بدیع و ساختارشکن در متافیزیک اسلامی گشود که سنت فلسفی پیش از خود را به چالش کشید (14). برخلاف متکلمان اشعری و معتزلی که جهان را بر مبنای ثنویت رادیکال میان وجود و عدم و ایجاد من‌العدم بنا کرده بودند، و برخلاف حکمت مشاء که بر اصالت ماهیت یا تفکیک حاد میان واجب و ممکن اصرار داشت، ابن‌عربی بنیان هستی‌شناسی خود را بر اصالت مطلق وجود و تنزلات و تجلیات آن استوار ساخت (4). آنچه ابن‌عربی را در میان اهل سیر و سلوک متفاوت نموده، جمع میان کشف و شهود، تفقه و به‌طور کلی جمع میان حضور و حصول است. اندک شیوخی چون او ریاضت و عرفان باطنی را با کسب معارف حصولی قرین تلقی کرده و جامعیت او را در ذوق و کسب نشان داده‌اند (15).

در این نظام، حقیقت هستی امری واحد، بسیط، لایتناهی و همه‌شمول است که تمامی کثرات، تعیّنات، پدیدارها و اعیان، مراتب نزولی و جلوه‌های گوناگون همان حقیقت واحده هستند. از این رو، فهم جایگاه عدم و نیستی در دستگاه ابن‌عربی، نیازمند عبور از مقولات منطقی صوری (ارسطویی) و ورود به لایه‌های عمیق توحید شهودی است؛ جایی که عدم، نه به‌مثابه یک پوچی سلبی و بطلان محض، بلکه به‌عنوان مرتبه‌ای از مراتب ظهور، بستر پذیرش تعیّنات و آینه‌ی تجلی حق بازشناخته می‌شود.

در رأس هرم هستی‌شناسی ابن‌عربی، مقام ذات بحت یا غیب‌الغیوب قرار دارد که از آن تعبیر به مرتبه‌ی «لاتعین» (Absolute Indetermination) می‌شود. در این ساحت، حقیقت حق تعالی فراتر از هرگونه اسم، رسم، صفت، تعیّن، ماهیت و حتی فراتر از نسبت خالق بودن است؛ چه اینکه او در این مرتبه، عنقاء مغرب است که هیچ نام و نشانی از او در دست نیست (16).

ابن‌عربی با استناد به قاعده فلسفی–عرفانی «لا تدرکه الابصار» و حدیث نبوی «تَفَکَّرُوا فِی آلَاءِ اللَّهِ وَلَا تَفَکَّرُوا فِی ذَاتِ اللَّهِ»، تأکید می‌کند که ذات حق در مقام اطلاق محض، از هرگونه تعیّن ذهنی و خارجی منزه است و عقل بشری هرگز یارای احاطه بر آن را ندارد:

«ذات حق به اعتبار اطلاقش، از تقید به هر تعیّنی (چه تعیّن علمی و چه تعیّن خارجی) منزه است. او ذات مجهول‌الکیف است که در هیچ مفهومی نگنجد و عقل را بر کنه آن راهی نیست.» (16)

این مرتبه‌ی لاتعین، شباهت ساختاری شگفت‌انگیزی با مفهوم «نیستی مطلق» در فلسفه‌ی نیشیدا دارد؛ زیرا از آنجا که ذات حق فاقد هرگونه تعیّن ماهوی و مفهومی است، از منظر عقل مقید، حکم عدم یا ناشناختنی مطلق را دارد، در حالی که در واقعیت، عین حقیقت و انباشتگی وجودی است (4). این همان نقطه‌ای است که سلب مقولات در عرفان ابن‌عربی با سلب تعیّنات در منطق مکان نیشیدا هم‌پوشانی پیدا می‌کند.

برای اینکه این ذات مطلق و لامتعین از خلوت غیب‌الغیوب به ساحل ظهور و خلق عالم قدم بگذارد، نیازمند یک بستر استعلایی و واسطه‌گر است که در متون عرفانی ابن‌عربی از آن با عنوان «عماء» یاد می‌شود (14). استناد کلیدی عرفا در این باب، حدیث مشهور نبوی است که وقتی از پیامبر پرسیده شد: «پروردگارمان پیش از آنکه خلق را بیافریند کجا بود؟» فرمودند: «کَانَ فِی عَمَاءٍ، مَا تَحْتَهُ هَوَاءٌ وَمَا فَوْقَهُ هَوَاءٌ» (او در عماء بود؛ نه زیر آن هوایی بود و نه بالای آن هوایی) (17).

ابن‌عربی در تحلیل این حدیث، عماء را نخستین مرتبه‌ی تنزل ذات حق، موسوم به «تعیّن اول» یا «واحدیت» می‌داند. عماء، ابری لطیف و بی‌کران از نور وجود است که در آن اسماء و صفات الهی به‌صورت مجمل و مندرج در ذات حضور دارند (16). توشیهیکو ایزوتسو در تحلیل این مقام می‌نویسد:

«عماء در نظام ابن‌عربی، نقطه‌ی عطف میان غیب مطلق و عالم شهادت است. این ابدیت ابری‌شکل، فضایی است که در آن امکان پدیدار شدن کثرت اسماء الهی فراهم می‌آید، بدون آنکه وحدت بنیادین ذات آسیب ببیند» (4).

در این مقام، عماء هم‌زمان هم صبغه عدمی دارد (چون هنوز تعیّنات انضمامی و خارجی خلق نشده‌اند) و هم صبغه ایجابی تام دارد (چون خاستگاه و بستر زایش تمامی حقیقت‌های عالم است)؛ ساختاری که دقیقاً مشابه مفهوم «مادر فرم‌ها» در منطق مکان نیشیدا عمل می‌کند.

یکی از درخشان‌ترین و دگرگون‌کننده‌ترین ابتکارات نظری ابن‌عربی در حل معضل نسبت میان عدم و وجود، طرح نظریه «اعیان ثابت» است. اعیان ثابتهٔ، صور علمیه‌ی حق تعالی و ماهیاتی هستند که هنوز لباس وجود خارجی نپوشیده‌اند، اما در علم ازلی الهی ثبوت علمی دارند (16).

ابن‌عربی جمله‌ی معروف و کلیدی خود را درباره‌ی وضعیت این اعیان بیان می‌کند: «اَلْأَعْیَانُ الثَّابِتَةُ مَا شَمَّتْ رَائِحَةَ الْوُجُودِ» (اعیان ثابتهٔ هرگز بوی وجود را استنشاق نکرده‌اند) (16). این تعبیر به صراحت نشان می‌دهد که اعیان ثابتهٔ در مرتبه‌ی ذات خود، در ساحت «عدم» (عدمِ عینی و خارجی) به سر می‌برند؛ اما این عدم، عدم بطلان و پوچی نیست، بلکه عدم ثابتی است که در علم الهی حضور تحقق‌یافته دارد. ویلیام چیتیک در تبیین این ساختار می‌نویسد:

«ممکنات پیش از آنکه به عرصه‌ی وجود خارجی پا بگذارند، اعیان ثابتهٔ هستند؛ یعنی صورت‌هایی در علم خدا که میان عدم محض (ممتنع‌الوجودات) و وجود حق، به‌عنوان واسطه یا برزخ عمل می‌کنند. آن‌ها از خود هیچ‌گونه هستی استقلالی ندارند، اما حقیقتِ آن‌ها در نور اسماء الهی پایدار است» (14).

این تفکیک نشان می‌دهد که در عرفان ابن‌عربی، عدم به دو دسته تقسیم می‌شود:

عدم ممتنع یا عدم محض: که هیچ‌گونه ثبوتی ندارد (محال منطقی).

عدم ممکنات یا اعیان ثابتهٔ: که عدم خارجی است، اما دارای ثبوت علمی، ماهوی و استعلایی در پیشگاه حق است؛ و دقیقاً همین عدمِ ماهوی است که قابلیت پذیرش تجلیات وجودی را داراست.

حرکت از مقام اعیان ثابتهٔ (عدم علمی) به سوی تحقق خارجی، از طریق فرآیند پویای تجلی صورت می‌گیرد. در نظر ابن‌عربی، حق تعالی گنجی مخفی بود و دوست داشت شناخته شود؛ پس خلق را آفرید تا خود را در آینه‌ی آن‌ها تماشا کند (حدیث «کنت کنزاً مخفیاً...»). تجلی الهی، فرآیندی ایستا نیست، بلکه جریانی دائم، متجدد و صیرورت‌مند است که در هر آن و هر لحظه (التجلی لا یکور مرتین) تکرار می‌شود (16).

حق تعالی از طریق اسماء و صفات خویش، بر اعیان ثابتهٔ تجلی می‌کند و نور وجود را بر تارک این عدم ماهوی می‌تاباند. در نتیجه‌ی این تابش، اعیان ثابتهٔ از تاریکی عدم به نور وجود خارجی منتقل می‌شوند. اما نکته‌ی ژرف در این است که این موجودات پس از تحقق خارجی نیز همچنان در حقیقت خود فقیر و محتاجند و هستی آن‌ها عین تعلق و ربط به مبدأ است (حقیقت فقر ذاتی: «یا ایها الناس انتم الفقراء الی الله»).

ابن‌عربی برای تبیین این پویایی از تمثیل آینه بهره می‌برد: حق تعالی برای اینکه جمال و کمال بی‌کران خود را تماشا کند، به آینه‌ای نیاز داشت که جامع تمامی اسماء و صفات باشد؛ و آن آینه چیزی نبود جز انسان کامل و کل جهان هستی (16). قاعده‌ی زرین «اَلْحَقُّ مُتَکَثِّرٌ بِتَکَثُّرِ الْمَوَادِّ» (حقیقت حق به واسطه‌ی تکثر مواد و آینه‌ها، متکثر و رنگارنگ دیده می‌شود) گواهی بر همین حقیقت است (16).

آنچه ابن‌عربی را در میان اهل سیر و سلوک متفاوت نموده، جمع میان کشف و شهود، تفقه و به‌طور کلی جمع میان حضور و حصول است. اندک شیوخی چون او ریاضت و عرفان باطنی را با کسب معارف حصولی قرین تلقی کرده و جامعیت او را در ذوق و کسب نشان داده‌اند (15). نکته‌ی بسیار حیاتی و کلیدی که در فهم دستگاه ابن‌عربی نباید از نظر دور داشت، این است که او هرگز به معرفت حصولی عقلی بسنده نمی‌کند. از منظر او، درک مقام لاتعین، عماء و تجلیات حق، از طریق برهان منطقی صرف میسر نیست؛ بلکه نیازمند ذوق و کشف شهودی است (16).

ابن‌عربی در آثار خود (به‌ویژه در روح القدس و بخش‌های سلوکیِ فتوحات) بر ضرورت تمرینات عملی، ریاضت، مجاهدت نفس، خلوت‌نشینی، ذکر مدام و مراقبه تأکید می‌ورزد. در سنت عرفانی او:

خلوت و ریاضت: ابزاری برای خاموش کردن هیاهوی «من توهمی و خودخواه» است.

ذوق و شهود: حالتی است که پس از این تمرینات عملی بر سالک دست می‌دهد و او در مقام مشاهده درمی‌یابد که کثرت عالم، عین وحدت است و او خودْ آینه‌ای است که حق در آن تجلی کرده است (14).

ویلیام چیتیک در تحلیل این ابعاد عملی و معرفتی در مکتب ابن‌عربی می‌نویسد:

«برای ابن‌عربی، عرفان یک نظام فلسفی انتزاعی نیست، بلکه بازتاب دقیق تجربیات کشفی و ذوقی او در خلوت‌ها و مجاهداتش است. او جهان را آن‌گونه که با چشم دل در حال خلوت و شهود دیده بود، به زبان قاعده‌ی فلسفی ترجمه کرد. در نظر او، تا زمانی که سالک از تعیّنات نفسانی خود رها نشود، نمی‌تواند تجلی حق را در همه‌چیز به عیان ببیند» (14).

۵- تحلیل مقایسه‌ای و تطبیقی متافیزیک نیستی در کیتارو نیشیدا و محیی‌الدین ابن‌عربی

بررسی تطبیقی میان اندیشه‌ی کیتارو نیشیدا (به‌عنوان بنیان‌گذار مکتب فلسفی کیوتو و مفسر نوآفرین نیستی مطلق) و محیی‌الدین ابن‌عربی (شارح اعظم وحدت وجود و حکمت تجلی)، یکی از جذاب‌ترین، عمیق‌ترین و در عین حال دشوارترین پروژه‌ها در حوزه‌ی فلسفه تطبیقی میان شرق آسیا و جهان اسلام است. در نگاه نخست، این دو متفکر از دو بستر فرهنگی، زبانی، دینی و تاریخی کاملاً متفاوت برخاسته‌اند: نیشیدا در بستر تلاقی فلسفه غرب (کانت، هگل، برگسون) با سنت بودایی ذن و فرهنگ ژاپنی تفکر می‌کند؛ در حالی که ابن‌عربی در بستر سنت متنی وحیانی اسلام، عرفان نظری متقدم و فلسفه مشاء و اشراق اسلامی بالیده است. با این حال، بررسی‌های ژرف پدیدارشناختی نشان می‌دهد که هر دو متفکر در یک دغدغه‌ی بنیادین شریکند: عبور از فقر متافیزیک سنتی (که بر اساس اصالت ماهیت یا ثنویت سوبژه–ابژه بنا شده است) و رسیدن به ساحت استعلایی «حقیقت صرف» که در آن دوگانگی میان خالق و مخلوق، یا ذهن و عین، فرو می‌ریزد. توشیهیکو ایزوتسو، به‌عنوان برجسته‌ترین فیلسوف تطبیقی در این حوزه، به صراحت نشان داده است که ساختار مفهومی نیستی مطلق در افق شرق دور و ساختار لاتعین ذاتی و تجلی در عرفان ابن‌عربی، دو بیان مختلف از یک شهود استعلایی واحد درباره‌ی حقیقت هستی هستند (4).

نخستین و عمیق‌ترین نقطه تلاقی میان نیشیدا و ابن‌عربی، در چگونگی تبیین مبدأ مطلق هستی نهفته است. در فلسفه متأخر نیشیدا، مفهوم مکانِ نیستی مطلق به‌عنوان بستر نهایی هرگونه پدیدار و آگاهی مطرح می‌شود (10). نیستی مطلق در نظر نیشیدا، به معنای عدم منطقی یا پوچی نیست، بلکه مکانی است که فراتر از هرگونه تعیّن مفهومی قرار دارد و همه‌ی موجودات در درون آن ظهور می‌کنند و از بین می‌روند. این مکان، نیستی است چون هیچ‌گونه شیء مادی یا مفهوم ذهنی نیست، و مطلق است چون هیچ‌چیز بیرون از آن وجود ندارد.

در سوی مقابل، در نظام متافیزیکی ابن‌عربی، مرتبه‌ی «غیب‌الغیوب» یا «ذات بحت» در مقام «لاتعین محض» دقیقاً کارکردی مشابه دارد (16). ابن‌عربی بر این باور است که ذات حق در مرتبه اطلاق ذاتی خود، از هرگونه نام، نشان، تعیّن علمی و خارجی منزه است. این ساحت، همان «عماء» مطلق است که در حدیث نبوی (کان فی عماء) توصیف شده است: ساحتی که نه بالا دارد و نه پایین، و فاقد هرگونه تعیّن صفاتی است (17).

تحلیل تطبیقی:

- در نیشیدا، مبدأ همه‌ی موجودات مکان نیستی مطلق است که خود فاقد شکل است اما شکل‌بخش همه‌چیز است.
- در ابن‌عربی، مبدأ همه‌ی موجودات، ذات «لامتعین» و «عماء» است که در مقام ذات، عاری از تعیّنات است اما خاستگاه تمامی اسماء و اعیان ثابتهٔ است.

o نتیجه: هر دو متفکر در اینجا از منطق «سلب حداکثری» (Apophatic Theology / Negative Dialectic) استفاده می‌کنند تا نشان دهند حقیقت غایی، در قالب مفاهیم محدود عقل مفهومی نمی‌گنجد و باید آن را در قالب «نیستی استعلایی» یا «لاتعین مطلق» درک کرد (4).

چالش بزرگ در هر دو نظام فلسفی، تبیین این مسئله است که چگونه از درون آن نیستی مطلق یا لاتعین صرف، جهان کثرت، پدیدارها و موجودات سر برمی‌آورند؟

در فلسفه نیشیدا، حرکت از نیستی مطلق به سوی کثرت، از طریق پدیده‌ای به نام «خود-تعیّن‌بخشی نیستی مطلق» صورت می‌گیرد (8). نیستی مطلق برای اینکه خودش را بشناسد و تحقق بخشد، ناگزیر است از مرتبه بی‌تعینی به مرتبه تعیّن (مکان نسبی، اشیاء و سوبژکتیویته) تنزل کند. این حرکت، یک پویایی دیالکتیکی دائمی است که در آن، هر شیء در حین «بودن»، «نبودن» خود را در نیستی بنیادین حمل می‌کند. در نظام ابن‌عربی، این دینامیسم از طریق نظریه‌ی «تنزلات ستگانه» و «اعیان ثابتهٔ» تبیین می‌شود (18). اعیان ثابتهٔ، صور علمیه در علم حق‌اند که در مرتبه‌ی ذات، هنوز بوی وجود خارجی را استنشاق نکرده‌اند (ما شمت رائحهٔ الوجود) و در واقع در ساحت عدم علمی قرار دارند (16). جریان تجلی، نیروی محرکه‌ای است که نور وجود را بر این اعیان ثابتهٔ می‌تاباند و آن‌ها را از ظلمات عدم علمی به نور وجود عینی منتقل می‌کند (14).

• تحلیل تطبیقی:

o تفاوت ساختاری: در فلسفه نیشیدا، پویایی جهان یک فرآیند درون‌ماندگار (Immanent) و دیالکتیکی خودآگاهی است که ریشه در فلسفه هگل و پدیدارشناسی دارد؛ در حالی که در ابن‌عربی، این پویایی بر اساس رابطه‌ی خالق و مخلوق، عشق الهی به ظهور (کنت کنز مخفیا...) و اراده‌ی تکوینی حق شکل گرفته است.

o اشتراک عمیق: با این وجود، در هر دو نظام، موجودات جهان کثرت هیچ‌گونه هستی استقلالی از خود ندارند. در نیشیدا، هر موجود در نیستی ریشه دارد و در هر آن در حال فنا شدن در مکان مطلق است؛ و در ابن‌عربی، ممکنات در ذات خود عدم‌اند و هستی آن‌ها مستقیماً عین ربط، فقر و تجلی دائم حق است (16).

یکی از حیاتی‌ترین وجوه اشتراک این دو متفکر که نباید در تحلیل‌های آکادمیک از نظر دور بماند، جنبه‌ی عمل‌گرایانه و تجربه‌پذیر فلسفه‌ی آن‌هاست. هیچ‌یک از این دو، فلسفه را صرفاً یک بازی ذهنی یا انتزاع منطقی نمی‌دانند؛ بلکه معتقدند برای درک حقیقت نیستی یا وحدت وجود، باید از سوبژکتیویته‌ی محدود نفسانی عبور کرد.

• در سنت کیتارو نیشیدا: تمرین عملیاتی این عبور، مدیتیشن ذن (Zazen) و حصول مقام «خودآگاهی شهودی» است (10). نیشیدا تأکید می‌کند که تا زمانی که انسان در سطح منِ تفکرکننده (Cogito) باقی بماند، هرگز نمی‌تواند مکان نیستی مطلق را درک کند. ذهن باید با تمرین رهاسازی فکری، به نقطه‌ای برسد که همه‌ی مفاهیم و دوگانگی‌های ذهنی فرو بریزند تا خود واقعیت، خود را در درون انسان بشناسد.

• در سنت محیی‌الدین ابن‌عربی: این فرآیند از طریق «ریاضت، خلوت‌نشینی، ذکر مدام و مجاهدت نفس و در نهایت رسیدن به ذوق و کشف شهودی محقق می‌شود (16). ابن‌عربی بارها در الفتوحات المکیهٔ تأکید می‌کند که علم توحید حقیقی، محصول استدلال برهانی خشک نیست، بلکه ثمره‌ی شیرین تجربه‌ی درونی و ذوق است؛ یعنی سالک باید در خلوت سلوک، تعیّنات نفسانی خود را بسوزاند تا با چشم دل ببیند که «لا وجود الا الله» و همه‌چیز جلوه‌ی اوست (14).

• تحلیل تطبیقی:

o در اینجا تقارن روش‌شناختی به اوج خود می‌رسد. هر دو متفکر، تجارب مدیتیشن/خلوت را به‌عنوان پیش‌شرط معرفت‌شناختی فلسفه خود می‌دانند. نیشیدا فلسفه‌ی خود را بر اساس تجربه‌ی زیسته‌ی ذن تدوین کرد و ابن‌عربی فلسفه‌ی وحدت وجود را به تعبیر دقیقِ ایزوتسو، متافیزیک تجربه‌ی کشفی خود می‌داند (4).

نقطه‌ی اوج تقاطع این دو نظام، مسئله‌ی انسان است. در نظر نیشیدا، انسان نقطه‌ای است که در آن، مکان نیستی مطلق به خودآگاهی می‌رسد. انسان، آینه‌ای است که نیستی مطلق در آن به خودآگاهی نایل می‌شود؛ به این معنا که جهان از طریق انسان به خود می‌آید (10).

در نظام ابن‌عربی، این مفهوم با تمام جزئیات در قالب انسان کامل تجلی یافته است. انسان کامل، جامع تمامی اسماء و صفات الهی و برزخ کبیر میان حق و خلق است. حق تعالی از طریق انسان کامل است که جمال خود را تماشا می‌کند و انسان، آینه‌ی تمام‌نمای حق است (16).

• تحلیل تطبیقی:

o در هر دو تفکر، انسان موجودی حاشیه‌ای نیست، بلکه «کانون هستی‌شناختی» است. انسان نقطه‌ای است که در آن، مطلق (چه نیستی مطلق در نیشیدا و چه وجود مطلق در ابن‌عربی) از پنهان‌بودگی بیرون آمده و به مرتبه‌ی آگاهی و شهادت می‌رسد.

با وجود تمام تقارن‌های خیره‌کننده، شناخت مرزهای افتراق میان این دو نظام امری حیاتی است:

مبنای الهیاتی: نظام ابن‌عربی عمیقاً خداباورانه (Theistic)، مبتنی بر وحی قرآنی و سنت اسلامی است؛ در حالی که فلسفه نیشیدا ریشه در بودیسم مابعدالطبیعی (که خالی از مفهوم شخص‌وارگی خدای ابراهیمی است) دارد (1).

جهت‌گیری غایت‌شناختی: در ابن‌عربی، حرکت جهان و تجلیات، دارای یک غایت الهی و عشقی مشخص است (عرفان معرفت‌محور و عشق‌محور)؛ در حالی که در نیشیدا، صیرورت مکان، یک فرآیند دیالکتیکی ساختاری بدون غایت‌مندی مشخص دینی است.

نتیجه‌گیری

پژوهش تطبیقی میان نظام فلسفی کیتارو نیشیدا، به‌عنوان بنیادگذار مکتب کیوتو، و نظام عرفانی و هستی‌شناختی محیی‌الدین ابن‌عربی، شارح اعظم وحدت وجود، مواجهه میان دو افق سترگ در اندیشه‌ی بشری است که با وجود تفاوت‌های زبانی، تاریخی و فرهنگی میان ژاپن قرن بیستم و جهان اسلامی قرن هفتم هجری، دغدغه‌ای واحد را دنبال می‌کنند: عبور از محدودیت‌های عقل مفهومی، فروپاشی ثنویت سنتی میان خالق و مخلوق یا سوبژه و ابژه، و دستیابی به ساحتی استعلایی که در آن هستی و نیستی در یک نقطه‌ی کانونی به وحدت می‌رسند. در سطح هستی‌شناسی بنیادین، هر دو متفکر برای تبیین منشأ جهان از الهیات سلبی بهره می‌برند؛ به‌طوری که در نظام نیشیدا، مبدأ همه پدیدارها مکان نیستی مطلق است، ساحتی که هیچ شیء یا مفهوم ایجابی نیست و از این رو نیستی خوانده می‌شود، اما به دلیل اینکه بستر زایش تمامی موجودات است و چیزی بیرون از آن قرار ندارد، مطلق است (10). در نظام ابن‌عربی نیز این مبدأ با مرتبه غیب‌الغیوب، ذات بحت در مقام لاتعین محض و مرتبه عماء (مستند به حدیث نبوی «کان فی عماء») مطابقت دارد که از هرگونه تعیّن صفاتی و ماهوی منزه است (16).

مسئله انتقال از این مبدأ بی‌تعین به عرصه کثرت، در هر دو دستگاه با ظرافت حل شده است؛ نیشیدا این صیرورت را از طریق «خود-تعیّن‌بخشیِ نیستی مطلق» تبیین می‌کند، جایی که نیستی برای رسیدن به خودآگاهی، ناگزیر از تنزل به تعیّنات نسبی است (8)، و در سوی مقابل، ابن‌عربی این روند را با نظریه «اعیان ثابتهٔ» (که در مرتبه ذات در ساحت عدم علمی‌اند و به تعبیر او «ما شمت رائحهٔ الوجود» هستند) و جریان مستمر «تجلی»

توضیح می‌دهد که در آن نور وجود بر تارک این عدم ماهوی می‌تابد و کثرت پدیدارها محقق می‌گردد (16). در هر دو نظام، کثرت جهان فاقد استقلال ذاتی است و موجودات یا در نیستی ریشه دارند یا عین فقر وجودی و تجلی دائم حق‌اند (16).

نکته کلیدی دیگر این است که هیچ‌یک از این دو سیستم محصول تفکر محض کتابخانه‌ای نیستند، بلکه هر دو بر این باورند که درک حقیقت نیستی نیازمند عبور از سوبژکتیویته محدود نفسانی است. نیشیدا بر تمرین مدیتیشن ذن و حصول خودآگاهی شهودی تأکید می‌کند تا ذهن از تعیّنات مفهومی رها شود و در سنت ابن‌عربی نیز این گذار از طریق ریاضت، خلوت‌نشینی، مجاهدت نفس و دستیابی به مقام ذوق و کشف شهودی حاصل می‌گردد (16). این تقارن روش‌شناختی اثبات می‌کند که متافیزیک و تمرین درونی دو روی یک سکه‌اند و معرفت حقیقی ثمره‌ی رهایی از خودخواهی نفسانی است. در کانون این ساختارها، انسان موجودی حاشیه‌ای نیست، بلکه نقطه‌ی عطف هستی است؛ به‌گونه‌ای که در نیشیدا، انسان نقطه‌ای است که مکان نیستی مطلق در آن به خودآگاهی می‌رسد و در ابن‌عربی نیز «انسان کامل» آینه‌ی جامع اسماء الهی است که حق تعالی جمال خود را در آن تماشا می‌کند.

انجام این پژوهش تطبیقی دارای منافع و دستاوردهای راهبردی و علمی کلانی است که ارزش افزوده آن را در تراز آکادمیک توجیه می‌کند. نخست آنکه این تحقیق با شکستن انحصارگرایی فکری و جغرافیایی، به‌روشنی اثبات می‌کند که پرسش‌های بنیادین بشر درباره هستی، نیستی و راه‌های رهایی از رنج، حصاربردار نیستند و شهودهای استعلایی انسانی از مجراهای گوناگون فرهنگی به یک حقیقت واحد راه می‌برند. دوم آنکه با احیای پیوند میان متافیزیک و تجربه زیسته و عمل، نشان می‌دهد که فلسفه اصیل بدون تمرین درونی و خودسازی روان‌شناختی ناقص است و راهکاری عملی برای سکون و آرامش درونی انسان معاصر به دست می‌دهد. سوم آنکه این پژوهش با گشایش افق‌های نو در فلسفه تطبیقی و گفت‌وگوی بین‌فرهنگی، ابزارهای مفهومی تازه‌ای فراهم می‌سازد تا مفاهیم سنتی اسلامی با زبان پدیدارشناسی مدرن بازخوانی شوند و در نهایت، با بازتعریف دقیق مفهوم عدم و نیستی، ما را از هراس پوچی می‌رهاند و نشان می‌دهد که نیستی، مکانی مولد و خاستگاه زایش همه‌ی ارزش‌ها و پدیدارهاست؛ نگرشی که می‌تواند الهام‌بخش رویکردهای نوین و خلاقانه در هستی‌شناسی معاصر باشد.

مشارکت نویسندگان

در نگارش این مقاله تمامی نویسندگان نقش یکسانی ایفا کردند.

تعارض منافع

در انجام مطالعه حاضر، هیچ‌گونه تضاد منافعی وجود ندارد.

موازین اخلاقی

در انجام این پژوهش تمامی موازین و اصول اخلاقی رعایت گردیده است.

References

1. Heisig JW. Philosophy of Nothingness. Honolulu: University of Hawaii Press; 2001.
2. Carter RE. The Nothingness That Is: Nishida Kitaro's Philosophy: University of Hawaii Press; 1997.
3. Krummel JWM. Nishida Kitaro's Chiasmatic Chorology: Place, Dialogics, and the Religious Dimension: Indiana University Press; 2012.

4. Izutsu T. Sufism and Taoism: A Comparative Study of Key Philosophical Concepts: University of California Press; 1983.
5. Nagai S. What Is Eastern Philosophy? Kitaro Nishida and Contemporary Japanese Philosophy. Ketab-e Mah-e Falsafeh. 2014(82):89-94.
6. Abe M. Nishida's Philosophy of Place. International Philosophical Quarterly. 1985;28(4):355-71.
7. Nishitani K. Religion and Nothingness. Berkeley: University of California Press; 1982.
8. Nishida K. Intelligibility and the Philosophy of Nothingness: Three Philosophical Essays: Maruzen; 1958.
9. Yusa M. Zen Master Nishida Kitaro: University of Hawaii Press; 2002.
10. Nishida K. Intuition and Reflection in Self-Consciousness: SUNY Press; 1987.
11. Nishida K. An Inquiry into the Good. New Haven: Yale University Press; 1990.
12. Asghari M. An Introduction to Japanese Philosophy: The Kyoto School. 1 ed. Tehran: Qoqnoos; 2017.
13. Rahbar H, Hakimifar K, Eskandari H. Truth and Infallibility in Nishida's Logic of Absolutely Contradictory Identity and Mulla Sadra's Formal-Intuitive Logic. Philosophical Investigations. 2022(40):581-96.
14. Chittick WC. Ibn al-'Arabi's Metaphysics of Imagination: The Sufi Path to Knowledge. New York: State University of New York Press; 1989.
15. Madadpour M. Shaykh Akbar: An Overview of the Spiritual Journey and Ideas of Muhyi al-Din Ibn Arabi. Tehran: Sureh; 1996.
16. Ibn Arabi Ma-D. Fusus al-Hikam. Afifi Aa-A, editor. Tehran: Al-Zahra; 1987.
17. Ibn Hanbal AiM. Musnad Ahmad ibn Hanbal. Beirut: Muassasat al-Risala; 1996.
18. Qaysari D. Sharh Fusus al-Hikam. Ashtiyani SJa-D, editor. Tehran: Scientific and Cultural Publications; 1996.
19. Asghari M. Nishida Kitaro's Philosophy of Religion: A Challenge to Western Philosophy of Religion. Philosophical and Religious Explorations. 2016;2(2):57-70.
20. Asghari M. The Place of God in the Philosophy of Nishida Kitaro. Research in Philosophy of Religion. 2013;11(1):135-49.