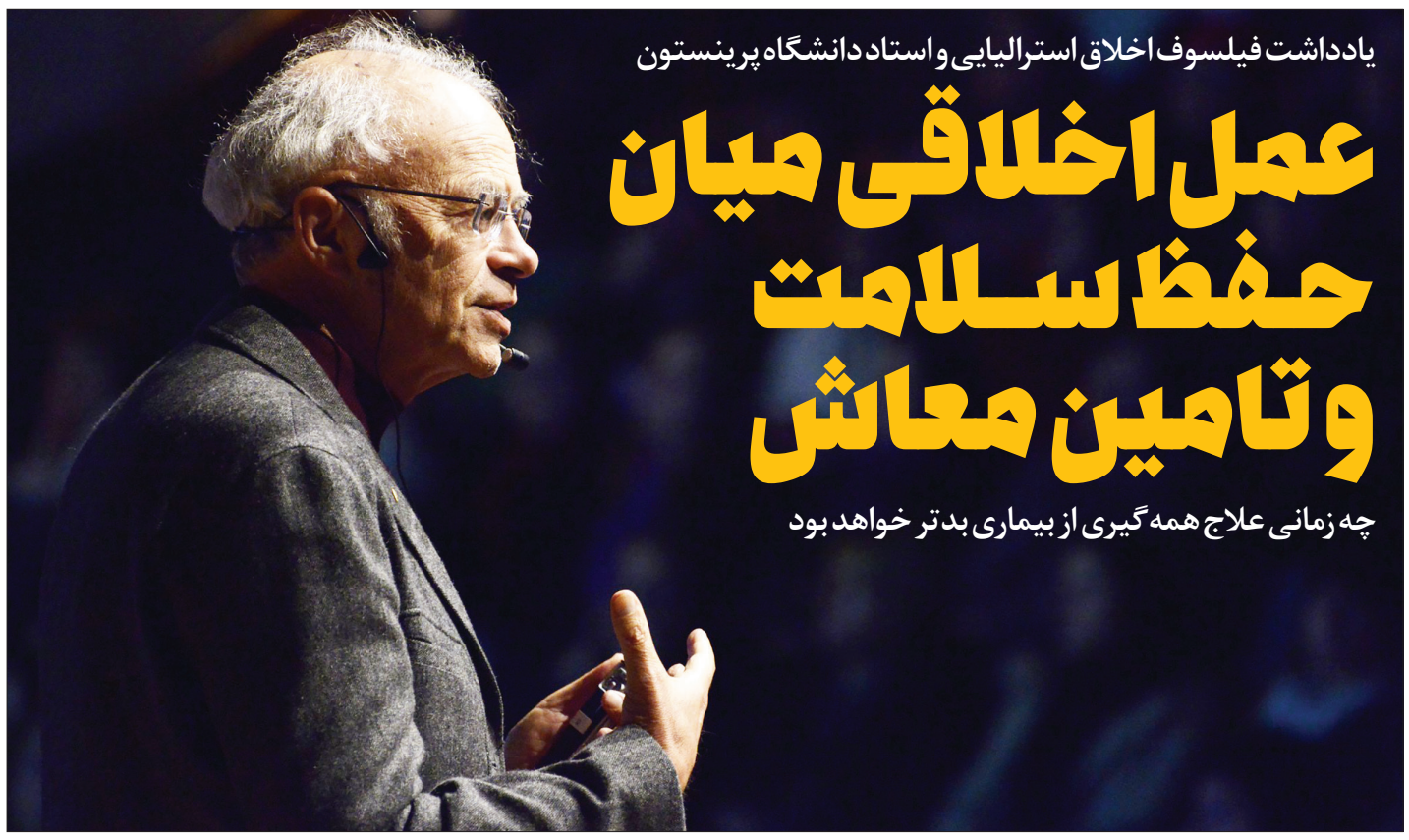
صاحب‌امتیاز: دانشگاه آزاد اسلامی - مدیرمسئول: محمدامین ایمانجانی - سردبیر: مسعود فروغی
دفتر مدیرمسئول: ۶۶۳۴۸۰۱۶ تحریریه: ۱۸۲-۶۶۷۶۰۱۸۰ - فکس: ۶۶۷۶۰۵۰۱- ۶۶۷۲۶۰۴۷
روابط عمومی: ۶۶۷۶۰۴۹۹ - سازمان آگهی‌ها: ۱۸و۶۶۳۴۸۰۴۶
چاپ: چاپخانه دانشگاه آزاد اسلامی - توزیع فرهیختگان: ۱۲-۶۶۳۴۸۰۱۱
نشانی: خیابان حافظ، پایین‌تر از جمهوری، روبه‌روی ساختمان بورس، ساختمان فرهیختگان، طبقه سوم



یادداشت فیلسوف اخلاق استرالیایی و استاد دانشگاه پرینستون

عمل اخلاقی میان حفظ سلامت و تامین معاش

چه زمانی علاج همه‌گیری از بیماری بدتر خواهد بود

پیتر سینگر - مایکل پلنت
مترجم: علیرضا خباززاده‌رضایی

پیتر سینگر، فیلسوف اخلاق استرالیایی و استاد دانشگاه پرینستون طی بحران کرونا مطالب و یادداشت‌هایی در باب آن منتشر کرده که تقریبا تمام آنها در «فرهیختگان» ترجمه و منتشر شده است. سینگر در مطلب ذیل در باب سیاست قرنطینه و نسبت سلامت با سایر عوامل موثر بر نیک‌بختی و حیات انسان طرح بحث کرده است و ترجمه آن با این امید منتشر می‌شود که فضای علوم انسانی ما نیز به راه‌حل‌های پیش‌روی دولت در بحران جاری و بحران‌های آتی توجه کند.

III

فرمان قرنطینه حکومت برای مقابله با همه‌گیری ویروس کرونا نقشی رو به‌شدت و تزاید بر ساکنان جهان خواهد داشت، افراد کمتری از کووید-۱۹ و سایر بیماری‌های مسری خواهند مرد. اما چگونه باید این مزایا و فواید را در برابر وزن هزینه‌های بیکاری، انزوای اجتماعی و ورشکستگی‌های گسترده سنجید؟

III

تا امروز، تقریبا نیمی از جمعیت جهان-نزدیک به چهار میلیارد نفر- تحت فرمان قرنطینه‌های حکومتی درتلاشند تا گسترش کروناویروس را متوقف کنند.

قرنطینه چه‌مدتی باید ادامه یابد؟ پاسخ واضح به‌قول نخست‌وزیر بریتانیا، بوریس جانسون این است: تا زمانی که کووید-۱۹ را «مغلوب کنیم.» اما دقیقا چه‌وقت چنین خواهد شد؟ تا وقتی که روی زمین حتی یک نفر هم به آن مبتلا نباشد؟ چنین چیزی ممکن است هرگز اتفاق نیفتد. تا زمانی که واکسن یا یک درمان موثر داشته باشیم؟ این به‌راحتی می‌تواند یک سال یا شاید خیلی بیش از آن به‌طول بینجامد. آیا بنا داریم که مردم را محصور و در قرنطینه نگه‌داریم و محل‌های اجتماع ما -رستوران‌ها، پارک‌ها، مدارس و دفاتر- برای این مدت طولانی بسته بمانند؟

گرچه گفتنش آزارنده است و دردناک، اما حق با دونالد ترامپ رئیس جمهور ایالات‌متحده است: «ما نمی‌توانیم اجازه دهیم درمان، بدتر از بیماری باشد.» قرنطینه واجد مزایایی برای سلامتی است: تعداد کمتری در اثر کووید-۱۹ و سایر بیماری‌های مسری خواهند مرد؛ اما منجر به هزینه‌های واقعی اقتصادی و اجتماعی خواهد شد: انزوای اجتماعی، بیکاری و ثالثا ورشکستگی‌های گسترده. این بیماری‌ها هنوز کاملا مشهود نیستند، اما به‌زودی آشکار خواهند شد.

بعضی افراد اصرار دارند که در عمل هیچ‌گونه تهاتری (بده بستانی) در کار نیست: قرنطینه‌ها برای نجات جان‌ها و اقتصاد بهترند. [یعنی باید حفظ جان را ترجیح دهیم و تمام.] به‌نظر می‌رسد این طرز تفکر، تفکری سودایی و آرزومندانه است. احتمالا چنین افرادی این‌طور فرض می‌کنند که قرنطینه به‌زودی خاتمه می‌یابد. اما اگر ما به قرنطینه، قبل از پیروزی بر کووید-۱۹ پایان دهیم، برخی از مردم در اثر بیماری جان خود را از دست می‌دهند که در غیر این صورت زنده می‌ماندند. فرار از تهاتر میان «حفظ جان» و «تامین معیشت» ساده نیست.

گویا با اطمینان می‌توان گفت که زمان مناسب برای پایان دادن به قرنطینه، زمانی است بین امروز و ۱۰ سال بعد. اما این [تخمین] کمک شایان توجهی نمی‌کند. اگر در پی پاسخی مفیدتر از این هستیم باید با دقت درمورد چگونگی تهاترها (بده بستان‌ها) بیندیشیم. [یعنی بیندیشیم که تا کجا ناگزیر از به مخاطره انداختن سلامت افراد و جان‌هایشان هستیم.] چگونه باید چنین کنیم؟

اولا ما نباید از هزینه‌های بالقوه ناشی از کروناویروس غافل شویم. تحقیقات روانشناسی اخلاقی «اثر قربانی مشخص» را نشان داده است. مردم ترجیح می‌دهند به یک قربانی مشخص و شناخته‌شده کمک کنند به‌جای آنکه همان کمک را به مجموعه‌هایی بزرگ‌تر و مشتمل بر افراد نامشخص اختصاص دهند. ما فکر می‌کنیم «اثر قربانی مشخص» یک اشتباه اخلاقی است؛ باید تلاش کنیم تا حد ممکن بهترین کار را انجام دهیم، حتی زمانی که دقیقا نمی‌دانیم مشخصا به‌دست چه کسی می‌رسد.

چیزی معادل آنچه «اثر علت مشخص» خوانده می‌شود ممکن است تفکر عمومی و جمعی ما را در مورد کووید-۱۹ محدود و در بند کند: ما روی یک منبع شناخته‌شده خاص از درد و رنج تمرکز کرده‌ایم، حتی اگر ندانیم چه کسی رنج می‌برد و [با این تمرکز خاص] از سایر مشکلات غافل می‌شویم. آیا تصاویر افرادی که روی تخت روان در محوطه پارکینگ بیمارستان جان خود را از دست می‌دهند، ممکن است باعث غفلت ما از آسیب‌های جدی‌تری شود؛ آسیب‌هایی که ممکن است از خلال تلاش‌های ما برای جلوگیری از مرگ‌ومیرهای مهیب در جامعه به‌وجود آید؟

ثانیا تهاترها (بده‌بستان‌های میان سلامت و معاش) مستلزم سنجش پیامدها و عواقب مختلف با یک «یکای سنجش» یکسان و «واحد ارزش‌گذاری» واحد است. مشکل گفت‌وگوهای کنونی -درباره اینکه آیا باید اقتصاد را برای نجات جان مردم منکوب کنیم- این است که ما نمی‌توانیم مستقیما «زندگی نجات‌یافته» را با «تولید ناخالص داخلی از دست رفته» مقایسه کنیم. ما باید آنها را در یک واحد و یکای سنجش مشترک قرار دهیم. یک راه برای پیشرفت این است که در نظر بگیریم قرنطینه اگر به‌قدر کافی ادامه یابد، یک اقتصاد مختصر و جمع‌وجور را با خود به همراه خواهد آورد که می‌تواند از هزینه‌های به‌خدمت گرفتن پزشکان، پرستاران و داروها بکاهد. در انگلستان، اداره بهداشت ملی تخمین می‌زند که حدود ۲۵ هزار یورو (۳۰ هزار دلار) می‌تواند هزینه «یک سال زندگی با کیفیت متعادل» را پرداخت کند. درحقیقت، این مبلغ می‌تواند یک سال بیشتر، زندگی سالم برای بیمار بخرد.

اگر تخمین بزنیم که قرنطینه‌ها چه مقدار برای اقتصاد هزینه دارند، می‌توانیم سال‌های تقریبی زندگی سالم را تخمین بزنیم، سال‌هایی که برای مهار ویروس باید تضمین کنیم و [نتیجه] آن را با سال‌هایی تقریبی که با اقتصادی مختصر و جمع‌وجور از کف خواهیم داد، مقایسه کنیم. هنوز هیچ تلاش و کوشش به‌اندازه کافی دقیقی برای انجام این کار نکرده‌ایم. پل فریجترز، اقتصاددان یک تحلیل سردستی و گل‌درشت ارائه کرده است که منجر به یک نتیجه تکان‌دهنده می‌شود: از دست رفتن سال‌های زندگی سالم بهتر از شروع قرنطینه بود.

در نیل به این نتیجه، یک عامل عمده این است که اکثر کسانی که از کووید-۱۹ می‌میرند، سالخورده یا دارای شرایط [نامساعد] بهداشتی و درمانی هستند. فریجترز مفروضاتی قابل مناقشه را مطرح می‌کند، او رکود اقتصادی را بالکل ناشی از اقدامات دولت می‌داند درحالی که کووید-۱۹ به‌هرحال باعث بروز اختلال اقتصادی قابل توجهی می‌شود و برآورد او از میزان تلفات، نرخ مرگ‌ومیر مضاعف را به‌حساب نیاورده است؛ تلفات مضاعفی که محتملا زمانی رخ می‌دهد که بخش‌های مراقبت‌های ویژه دیگر قادر به پذیرش بیماران جدید نیستند. درهرصورت، به‌تنهایی فکر کردن در باب «سال‌های زندگی، با کیفیت متعادل»، محتاج رعایت ظرافت‌های بسیار است. سلامتی تنها چیزی نیست که اهمیت دارد. آنچه محتاج انجام آنیم، مقایسه تاثیر سیاست‌های مختلف است بر نیک‌بختی‌مان، به‌طور کلی.

بهترین کار در سنجش گزارش‌های فردی در باب شادی و رضایت از زندگی، رویکردی است که توسط دانشگاهیان در گزارش «میزان شادی جهانی» در پیش گرفته شده بود. انجام این کار به این معنی است که می‌توانیم از طریقی اصولی -هرچند قیاس دشواری است- [میان گزینه‌های ممکن یعنی] قیاس کنیم [تا بتوانیم در] تصمیم‌گیری درمورد نحوه واکنش به کووید-۱۹ یا هرگونه ریسک سیستماتیک دیگر [انتخابی صورت دهیم.]

برای تمرکز بر یک نگرانی عمده، ۱۰ میلیون شغل در ایالات متحده فقط طی دو هفته از بین رفته است که [این مساله] تقریبا به‌طور کامل ناشی از این بیماری همه‌گیر است. در هند، قرنطینه [وضع معاش] کارگران مهاجر را ویران کرده است که بسیاری از آنها هیچ وسیله پشتیبان دیگری ندارند. همه ما قبول داریم که بیکاری بد است، اما واضح نیست که چگونه باید بیکاری را با سال‌های زندگی سالم تهاتر (بده‌بستان) کنیم [یعنی چطور میان زندگی سالم و بیکاری انتخاب و عمل کنیم].

تفکر در باب نیک‌بختی ما را در این مقایسه توانا می‌کند. بیکاری تاثیرات شدیدی بر سلامتی دارد و میزان رضایت زندگی افراد را ۲۰ درصد کاهش می‌دهد. با این اطلاعات، ما می‌توانیم «هزینه‌های انسانی قرنطینه» را با «رفاه حاصل از ادامه زندگی» مقایسه کنیم. یک تحلیل گسترده‌تر شامل تاثیرات دیگر -مانند انزوای اجتماعی و اضطراب- به ما می‌گوید چه موقع باید قرنطینه لغو شود.

کووید-۱۹ مدتی با ما خواهد بود. آیا ماه‌ها قرنطینه اجباری حکومت‌ها، سیاست درستی است؟ ما نمی‌دانیم و به‌عنوان فیلسوفان اخلاق، به‌تنهایی نمی‌توانیم به این سوال پاسخ دهیم. محققان تجربی باید در چالش محاسبه اثرات [تصمیمات ممکن]، نه‌فقط از لحاظ ثروت یا سلامت بلکه [اثر تصمیمات] در واحد پول و نیک‌بختی را نیز در نظر گیرند.

۹ یادداشت

گفت‌وگوی مکتب کیوتو و حکمت اسلامی

دو سنّت هم‌دلِ غیر هم‌زبان

محمد اصغری
عضو هیات‌علمی دانشگاه تبریز

در دنیای امروز دیالوگ بین سنت‌های فرهنگی و فلسفی و علمی برای غنای یکدیگر، ضرورتی اجتناب‌ناپذیر شده است. مطالعات تطبیقی و مطالعات میان‌فرهنگی سال‌به‌سال اهمیت روزافزون پیدا می‌کند و گسترش تکنولوژی رسانه‌های جمعی صوتی و تصویری سرمایه‌داری جدید جدا از معایب و کاستی‌هایش این امکان را فراهم ساخته که مردم جهان ارتباط بیشتری با فرهنگ‌های همدیگر داشته باشند که از پیامدهای آن گسترش مطالعات میان‌فرهنگی و فلسفه‌های تطبیقی است. امروزه به‌ناچار در این وضعیت قرار داریم و برای معرفی فرهنگ (فلسفه، عرفان، ادبیات، هنر و...) خودمان به جهانیان، گریز و گزیری از رفتن به‌سمت مطالعات میان‌فرهنگی نداریم. بنابراین امکان دیالوگ بین فرهنگ‌ها و فلسفه‌های مختلف نیز امری ضروری شده است.

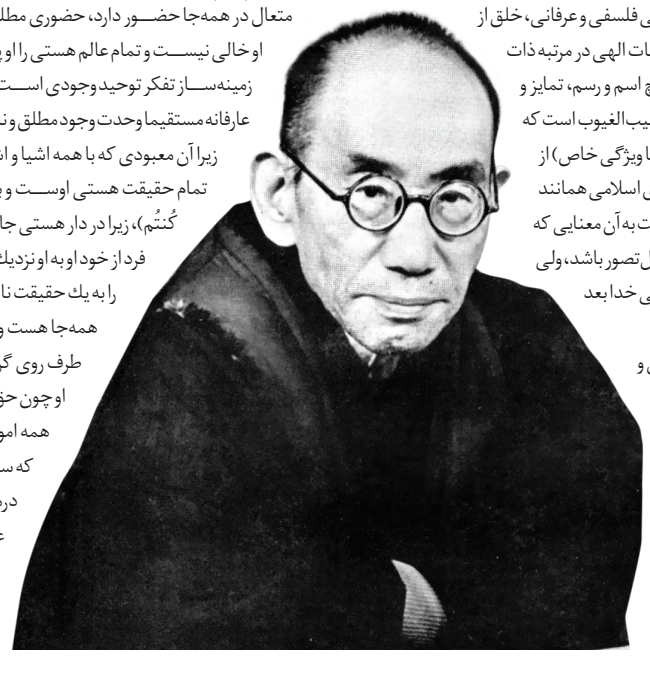
باتوجه به آنچه در اهمیت مطالعات میان‌فرهنگی بیان کردیم، باید بگوییم کار تطبیق در دو حوزه مختلف و در عین‌حال مشابه، چندان آسان نخواهد بود. اما راقم این سطور بر این باور است که امکان مطالعات تطبیقی بین حکمت و عرفان اسلامی از یک‌سو و فلسفه مکتب کیوتو از سوی دیگر امکان‌پذیر خواهد بود. اساسا مطالعات تطبیقی یکی از اهداف متفکران این مکتب است و نسل دوم و سوم این مکتب بر مطالعات فرهنگی و فلسفه‌های تطبیقی تمرکز بیشتری دارند. در حکمت اسلامی و مکتب کیوتو به‌عنوان دو سنت غنی جهانی امکان دیالوگ و استفاده از ظرفیت‌های مختلف هرکدام از جنبه روش‌شناختی و هستی‌شناختی و معرفت‌شناختی می‌تواند به غنای همدیگر کمک کند. برای نمونه تلقی وحدت وجودی از جهان و خداوند و رابطه عاشقانه با خدای سبحان و تجلی خدا در جهان و وصول به خدا از طریق شهود باطنی نفس خویش و رسیدن به ذات نفس که همان نیستی در فلسفه مکتب کیوتو است، در اندیشه متفکران مکتب کیوتو از جمله نیشیدا از کلیدواژه‌های فلسفه آنهاست و در حکمت اسلامی نیز مولوی و ابن‌عربی با تفسیرهایی کم‌وبیش متفاوت در پی تبیین همین مفاهیم هستند.

در ابتدا باید بگوییم مکتب کیوتو (Kyoto School) یک جنبش فلسفی ژاپنی است که به‌دلیل ظهور آن در دانشگاه کیوتو به این نام مشهور شده است. وقتی ژاپن در عصر میجی درهای خود را به روی مدرنیته غرب باز کرد، متفکران این کشور نیز با علوم و مخصوصا فلسفه غرب آشنا شدند. در این مکتب، فلسفه غرب با اندیشه‌های دینی و عرفانی آسیای شرقی به‌ویژه آیین بودا (بودیسم) و کنفوسیوس ادغام شده و در قالب و چارچوب نظام عقلانی و فلسفی درآمده است. به‌زعم برخی مفسران (مثل هایسیگ) این مکتب به‌عنوان یک مکتب فلسفی دوشادوش مکاتب بزرگ غربی مثل پدیدارشناسی در سطح جهان عرض‌اندام می‌کند. اما فلسفه نیشیدا کیتارو به‌عنوان بنیانگذار این مکتب، هنوز مرجع و منبع الهام‌بخش فیلسوفان معاصر ژاپنی محسوب می‌شود. فیلسوفان این مکتب همگی شرقی هستند، اما نباید چنین نتیجه بگیریم که تفکر آنها نیز کاملا شرقی است. از آنجا که تفکر فلسفی تمامی مرزهای جغرافیایی را درمی‌نوردد، ماهیت اندیشه فیلسوفان این مکتب نیز ترکیبی از اندیشه‌های فلسفی غربی و شرقی است. به سخن دیگر، هرچند همه فیلسوفان این مکتب بودایی بودند، ولی هدف‌شان نه‌شرقی نه‌غربی، بلکه تاسیس فلسفه جهانی بود. اما نیشیدا و همکاران او در کیوتو به یک چیز اعتراف می‌کردند و آن این بود که فلسفه اساسا نه غربی است نه شرقی، بلکه جهانی است. شکی وجود ندارد که نوشته‌های آنها جایگاه فلسفه غرب را در ژاپن و جایگاه فلسفه ژاپن را در غرب متحول ساخت. بارزترین خصلت فلسفه نیشیدا کیتارو وجه یا خصلت دینی و عرفانی آن است. از آنجا که هر نوع آگاهی و شهود به خودشناسی آدمی منجر می‌شود و خود یا نفس در نظر نیشیدا ذاتا نیستی (nothingness) است و جوهریتی ندارد و نیستی نیز صفت بنیادی واقعیت است و شالوده واقعیت نیز نیستی مطلق است و نیستی مطلق نیز همان خدا یا بوداست؛ پس انسان بی‌واسطه با خدا ارتباط دارد، چون از یک سنخ هستند، یعنی از سنخ نیستی، پس آگاهی ما باید معطوف به کشف این نیستی باشد و اگر چنین شد، آگاهی ما دینی و عرفانی خواهد بود که در آن صورت، این آگاهی شهود نامیده می‌شود و یقینا از نظر نیشیدا متعلق این شهود، خداست. از این رو نیشیدا مساله آگاهی و تجربه ناب (pure exprience) و بی‌واسطه را با درک شهودی از خودمان و خدا گره می‌زند و لذا نمی‌توان او را فیلسوفی عقل‌گرا به‌معنای دکارتی و کانتی دانست، هرچند از آنها الهام گرفته است. از سوی دیگر، تجربه ناب نام دیگری برای این واقعیت واحد و بنیادین است و اساس و شالوده این واقعیت نیز چیزی نیست جز خدا. در فلسفه نیشیدا خدا تجربه ناب است. او به این جهت تاکید می‌کند که نمی‌توان گفت ما خدا را تجربه می‌کنیم، بلکه خدا خود تجربه است و درنتیجه دین نیز رویدادی در نفس شخص است. ازطریق شهود باطنی است که به شناخت واقعیت واحد می‌رسیم، نه از طریق برهان و استدلال. در این تجربه ناب که در آن هیچ‌نوع تمایز معرفت‌شناسی سوژه و اوبژه مطرح نیست، شهود، فعال می‌شود. مفهوم تجربه ناب، ما را به مفهوم کلیدی دیگری راهبر می‌شود و آن شهود است که در نوشته‌های نیشیدا نقش مهمی در تبیین حقیقت نیستی ایفا می‌کند. به‌نظر نیشیدا چیزی که این دو نوع معرفت را به هم وصل می‌کند خودآگاهی است. وقتی نفس در خودآگاهی، عملِ خودش را به‌عنوان ابژه یا متعلق خودش قرار می‌دهد و بر آن می‌اندیشد، این تأمل همان خودشکوفایی اوست و فرآیندی روبه‌جلو است و فی‌الواقع ماهیت ذاتی آگاهی چنین است که هم فعل تأمل و اندیشیدن از اوست و هم اینکه این اندیشیدن متوجه خود اوست. اما بنیاد نفس آدمی در نظر نیشیدا نیستی مطلق است و آن صورت بی‌صورتی است که نیشیدا آن را خدا می‌نامد. این نیستی صورت‌دهنده تمام هستنده‌هاست، بی‌آنکه صورتی داشته باشد. ذات نفس آدمی با ذات این واقعیت بنیادی -یعنی نیستی مطلق یا خدا- یکی است و هر دو عین آگاهی و علم هستند و آگاهی هیچ صورتی ندارد. نیشیدا آگاهی این نیستی مطلق را شهود فعال نیز می‌نامد.

در حکمت اسلامی نیز متعلق شهود خداست. انسان از راه باطن خویش می‌تواند با حقیقت واحد جهان ارتباط حضوری و شهودی داشته باشد و این وقتی میسر است که از تعلقات ظاهری رها شده باشد. اگر این رهایی عملی شود، آنگاه می‌توان گفت خدا شهود می‌شود، چراکه اصل و حقیقت هستی از نظر عرفای اسلامی حق‌تعالی است و معرفت حقیقی نیز همان شهود وجود حق‌تعالی است. اساس مبانی فلسفی و عرفانی، خلق از عدم به این معنا است که عالم، بلکه تمام اسما و صفات الهی در مرتبه ذات الهی مستهلک در ذات الهی هستند و در آنجا هیچ اسم و رسم، تمایز و صفتی وجود ندارد. مرتبه ذات خدا (قبل از تجلی) غیب‌الغیوب است که در خفا و کمون محض است. به این جهت عالم (با ویژگی خاص) از عدم خلق شد؛ یعنی در مرتبه ذات معدوم بود. عرفای اسلامی همانند نیشیدا می‌پذیرند که وجهی از ذات خدا نیستی است به آن معنایی که گفته شد، یعنی عاری از هر نوع تعیینی است که قابل تصور باشد، ولی اختلاف نظر بین این دو دیدگاه در این است که گویی خدا بعد از آفرینش صاحب صفات می‌شود.

روشن و بدیهی است که هم در حکمت اسلامی و هم در فلسفه نیشیدا کیتارو ذات و بنیاد واقعیت، خداست. باتوجه به آگاهی دینی و عرفانی نیشیدا باید گفت او در تمام دوره فکری خود معتقد بود خدا و انسان در یک رابطه به‌هم‌وابسته قابل‌فهم هستند. از این‌رو، سه‌فصل آخر بخش دوم کتاب «تحقیقی در باب خیر» به‌ترتیب به طبیعت، روح و خدا می‌پردازد.

در این اثر خدا به‌مثابه «بنیاد فعالیت نامتناهی» و «اساس واقعیت» است. ذات تجربه ناب، پویایی و فعالیت نامتناهی است. ظاهرا نیشیدا بی‌میل نیست این فعالیت نامتناهی را خدا بداند؛ به‌شرطی که خدا را همچون موجود برتر و متعالی و خارج از جهان ندانیم که این عالم را کنترل و اداره می‌کند. هرجا در عالم فعالیتی هست، خدایی هست و چون هر فعالیتی اساسا فعالیت یک آگاهی وحدت‌بخش غیرذهنی و غیرعینی است، لذا اساسا خیر است و چیزی را نمی‌توان مطلقا شر نامید. بنابراین، خدا چیزی است که روح و طبیعت را وحدت می‌بخشد. خدا به‌مثابه چیزی بیرون از طبیعت و روح یا نفس نیست. از نظر او خدا و جهان عین هم هستند. نیشیدا ضمن اذعان به شالوده بودن خدا برای واقعیت می‌گوید که یک فهم عمیق از طبیعت ممکن نیست مگر اینکه به یک وحدت روحانی در بنیاد آن اذعان کنیم. به‌علاوه برای اینکه روح، حقیقی و کامل باشد، باید با طبیعت یکی شود یعنی فقط یک واقعیت در عالم وجود دارد. و این واقعیت عبارت است از فعالیت نامتناهی مستقل و خودبسنده. ما اسم بنیاد این فعالیت نامتناهی را «خدا» می‌نامیم. خدا یقینا چیزی متعال و خارج از این واقعیت نیست. بنیاد واقعیت مستقیما خداست؛ خدا چیزی است که از طریق کنار گذاشتن تمایز ذهنیت و عینیت، روح و طبیعت را یکی می‌سازد. می‌بینیم که از هرجا وارد فلسفه نیشیدا شویم به خدا می‌رسیم درست همان‌طور که در فلسفه اسلامی نیز چه فلسفه مشایی باشد چه فلسفه اشراقی و چه فلسفه حکمت متعالیه این امر صادق است. البته نیشیدا معتقد است به‌شرطی می‌توانیم این جهان را خدا بنامیم که مرادمان از خدا موجودی فوق‌العاده برتر از انسان نباشد که خارج از این جهان ایستاده و آن را تحت کنترل خود دارد. به بیان دیگر، خدای نیشیدا خدای متعال نیست. خدا [طبق قول نیشیدا] در بطن این جهان حلول کرده است. نیشیدا صراحتا اعلام می‌کند که «خدا چیزی است که روح و طبیعت را وحدت می‌بخشد.» خدا به‌مثابه چیزی بیرون از طبیعت و روح یا نفس نیست. از نظر او خدا و جهان عین هم هستند. در حکمت اسلامی این مساله تحت‌عنوان «وحدت وجود» مطرح شده است. هرچند اختلاف‌نظرهای زیادی بین متفکران و حکمای سنت اسلامی در تفسیر وحدت وجود به‌چشم می‌خورد. آیاتی چون «هُوَ مَعَكُم اَينَ ما كُنتُم» و «اَنَّ اللهَ يَحولُ بَينَ المَرءِ و قَلبِه» و نیز «اَينَما تُوَلّوا فَثَمَّ وَجهُ الله» همگی دلالت دارند که خدای متعال در همه‌جا حضور دارد، حضوری مطلق به‌گونه‌ای که جایی از حضور او خالی نیست و تمام عالم هستی را او پر کرده است. آیات مزبور نه‌تنها زمینه‌ساز تفکر توحید وجودی است بلکه با تعمقی عاقلانه و تعقلی عارفانه مستقیما وحدت وجود مطلق و نامحدود را به ارمغان خواهد آورد، زیرا آن معبودی که با همه اشیا و اشخاص هست خدایی است که تمام حقیقت هستی اوست و با همه هست: (هُوَ مَعَكُم اَينَ ما كُنتُم)، زیرا در دار هستی جایی از او خالی نیست بلکه به هر فرد از خود او به او نزدیک‌تر است. آیات فوق‌الاشاره ما را به یك حقیقت نامحدود رهنمون می‌سازد که در همه‌جا هست و جایی از او خالی نیست. به هر طرف روی گردانید، چهره او را خواهید دید. او چون حق مطلق است و در ظاهر و باطن همه امور حاضر و ناظر است، به هر سو که سفر کنند جز او دیده نمی‌شود.



درمقابل این نوع وحدت وجود عرفانی در حکمت اسلامی، نیشیدا ضمن اذعان به شالوده بودن خدا برای واقعیت می‌گوید که فهم عمیق از طبیعت ممکن نیست مگر اینکه به یک وحدت روحانی در بنیاد آن اذعان کنیم. به‌علاوه برای اینکه روح، حقیقی و کامل باشد باید با طبیعت یکی شود یعنی فقط یک واقعیت در عالم وجود دارد و این واقعیت عبارت است از فعالیت نامتناهی مستقل و خودبسنده. خدا یقینا چیزی متعال و خارج از این واقعیت نیست. بنیاد واقعیت مستقیما خداست؛ خدا چیزی است که از طریق کنار گذاشتن تمایز ذهنیت و عینیت، روح و طبیعت را یکی می‌سازد یا می‌گوید خدا شالوده و بنیاد عالم است: «همان‌طور که گفتم، من خدا را به‌عنوان خالق متعال بیرون از جهان نمی‌دانم؛ چون خدا اساس این جهان است. رابطه بین خدا و جهان شبیه رابطه بین هنرمند و اثر هنری نیست؛ بلکه رابطه بین نومن و فنومن است. جهان مخلوق خدا نیست بلکه تجلی [بیان] خداست. از حرکات خورشید، ماه و ستارگان در بیرون تا اعمال پیچیده ذهن بشری در اندرون، همگی تجلی خدا هستند. ما می‌توانیم نور الهی را در اساس هریك از این اشیا ستایش کنیم.»

عبارت نیشیدا یادآور این مطلب است که در تصوف و عرفان نیز بحث درباره نور جایگاهی ویژه دارد. عرفایی چون سهروردی، قطب‌الدین شیرازی، نجم‌الدین کبری، ابوحامد غزالی و شیخ نجم‌الدین رازی درباره نور بحث‌های جالب و قابل‌تاملی دارند. مهم‌تر از همه در قرآن کریم پیوسته خدای تعالی به نور تشبیه شده است. از آیه قرآنی «الله نور السموات و الارض» (نور:۳۵) تفسیرهای مختلف ارائه شده است. در معنای این آیه برخی گفته‌اند که خداوند به نفس خود ظاهر است و آنچه در آسمان‌ها و زمین است به‌واسطه او ظهور دارد. چون وجود و هستی هر چیزی باعث ظهور آن چیز برای دیگران است، پس مصداق تام نور همان وجود است و از سوی دیگر چون موجودات امکانی وجودشان به ایجاد خدای تعالی است، پس خدای تعالی کامل‌ترین مصداق نور است یعنی اوست که ظاهر بالذات و مظهر ماسوای خود است و هر موجودی به‌وسیله او ظهور می‌یابد و موجود می‌شود. پس خدای سبحان نوری است که به‌وسیله او آسمان‌ها و زمین ظهور یافته‌اند؛ سخن خداوند عزوجل در آیه نور بر این مطلب دلالت دارد.

باتوجه به آنچه درباره اندیشه دینی عرفانی مکتب کیوتو و حکمت اسلامی بیان شد؛ می‌توان به این نکته مهم رسید که دیالوگ بین این دو نوع حکمت امکان‌پذیر است. اما این امر به این معنا نیست که طرفین دیالوگ زبان مشترک و روش مشترکی دارند. برای نمونه، مساله خدا هم در حکمت اسلامی و هم در مکتب کیوتو مطرح شده است؛ هرچند تعالی خدا در حکمت اسلامی همواره مورد پذیرش حکمای اسلامی است ولی در مکتب کیوتو غالبا حلولی بودن خدا مطرح شده است. از دیگر سو، با وجود این اختلاف عقیده درمورد خداوند، رابطه این خدا با مخلوقات در قالب شهود نفس خویشتن و اشرف مخلوقات بودن این روح، دغدغه نیشیدا، نیشیتانی، ابن‌عربی و مولوی و صدراست. شهود خدا هم در مکتب کیوتو و هم در حکمت اسلامی جدا از «شهود نفس خویشتن» ممکن نیست. مصداق «من عرف نفسه فقد عرف ربه» هم در مکتب کیوتو و هم حکمت اسلامی معنا دارد. این عبارت در اندیشه نیشیدا نیز به‌شکلی دیگر بیان می‌شود و به‌نظر او شهود باطن نفس هم شهود نیستی محض است و نیستی محض، همان بودا یا خداست که بنیاد عالم است. مکتب کیوتو و حکمت اسلامی خدا را متجلی در مخلوقات تفسیر می‌کنند و خداوند در همه مخلوقات خودش ظهور و بروز دارد و اوج این نوع نگاه در تصوف ما نیز دیده می‌شود. به‌همین دلیل رابطه انسان با خالق یک رابطه عاشقانه است. هرچیزی در این عالم جلوه عشق الهی است. با توجه به این امر می‌توان با کمی احتیاط گفت که اندیشه فلسفی و عرفانی در هر دو [مذهب] مکمل هم هستند، هرچند گاهی مسیر و روش این دو متفاوت است. در هر دو حکمت اسلامی و مکتب کیوتو-نوعی فلسفه دین و فهم دینی و عرفانی از واقعیت غایت و هدف فیلسوفان و متفکران است. اما دین موردنظر مکتب کیوتو مسیحیت و دین موردنظر حکمت اسلامی اسلام است. لذا با تاملی بر رگه‌های دینی و عرفانی مکتب کیوتو به‌ویژه اندیشه‌های فلسفی و دینی نیشیدا می‌توان گفت که بستر برای مطالعات تطبیقی و مطالعات میان‌فرهنگی که در نسل سوم و چهارم مکتب کیوتو به‌ویژه در اواخر قرن ۲۰ و در قرن ۲۱ رویکردی غالب شده است، امکان دیالوگ را بین این دو نوع تفکر بشری مهیا ساخته است، هرچند یکی در شرق نماینده ذن بودیسم و تفکر مغرب‌زمین است و دیگری در غرب آسیا نماینده تفکر اسلامی و عرفانی و اندیشه فلسفی یونانی است.

منابع در دفتر روزنامه موجود است