

The Possibilities of al-Hikmat al-Muta'aliyah for Encountering Nihilism

Mohammad Mahdi Fallah*
Ali Asghar Mosleh**

Abstract

Nihilism concerns contemporary human life both practically and theoretically. Preceding Nietzsche, who attracted minds toward nihilism, it was predominantly viewed historically. Yet Heidegger introduced a philosophical perspective, emphasizing the relationship between "Nothingness" in relation to the questioning of "Being" as the possible path to the encounter of nihilism. This philosophical shift prompted exploration of alternative traditions aiming to comprehend Nothingness and, consequently, engage with nihilism. Following this line of thought, according to some of these traditions, has been fulfilled by those who agree with this analysis. Investigating the potential of al-Hikmat al-Muta'aliyah in this context, the paper delves into how this Islamic philosophical tradition interprets Nothingness ('Adam) and explores the possibilities it presents for encountering nihilism. Additionally, the study draws upon insights from scholars such as Henry Corbin and Toshihiko Izutsu, elucidating concealed possibilities for *Verwindung* (rather than *Überwindung*) nihilism, such as the concept of "Non-Conditional as the Source of Division" (*lā-be-Ṣarṭ Maqṣamī*). The analysis reveals that, informed by these perspectives and some other brought about mystical traditions, al-Hikmat al-Muta'aliyah possesses the capacity to engage meaningfully with nihilism.

Keywords: Nihilism, al-Hikmat al-Muta'aliyah, Martin Heidegger, Nothingness, 'Adam.

* Ph.D. candidate of Philosophy of Religion, Department of Philosophy, Faculty of Persian Literature and Foreign Languages, Allameh Tabataba'i University, Tehran, Iran, m_fallah@atu.ac.ir

** Professor of The Department of Philosophy, Faculty of Persian Literature and Foreign Languages, Allameh Tabataba'i University, Tehran, Iran (corresponding author), aamosleh@atu.ac.ir

Date Received: 02/01/2024, Date of Acceptance: 17/03/2024

 Copyright©2010, Iranian Association for Philosophy of Religion. This is an Open Access article. This work is licensed under the Creative Commons Attribution 4.0 International License. To view a copy of this license, visit <http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/> or send a letter to Creative Commons, PO Box 1866, Mountain View, CA94042, USA.

The Possibilities of al-Hikmat al-Muta'aliyah for Encountering Nihilism

Extended abstract

Introduction

The etymology of nihilism suggests that all its various meanings invariably refer to "Nothingness," thereby different conceptions of "Nothingness" can shape our encounter with nihilism. Within al-Ḥekmat al-Muta'aliyah, notions of "Nothingness" ('*Adam*') are proposed to contribute to existing literature and offer pathways for engaging with nihilism. Thus, this article probes whether the conceptual framework of al-Ḥekmat al-Muta'aliyah can indeed yield possibilities for confronting nihilism. The claim put forth here is that despite the extensive scrutiny al-Ḥekmat al-Muta'aliyah has undergone, there are no implicit possibility within it for articulating "Nothingness". Instead, this article argues that by highlighting certain reflections brought about by comparative philosophers, al-Ḥekmat al-Muta'aliyah might offer interpretative possibilities in facing nihilism.

Theoretical Basis

Before Heidegger, nihilism was predominantly seen as a historical quandary. While Nietzsche touched on a philosophical confrontation with nihilism, his focus on "European Nihilism" somewhat limited the scope of his analysis geographically. However, with Heidegger, the notion of "Nothingness" in connection to the question of Being was deemed necessary for encountering nihilism. He asserted that varied conceptions of Nothingness could lead to a *Verwindung* of nihilism, rather than a *Überwindung*, which he deemed neither feasible nor desirable. Heidegger noted resemblances between his reflections and those emerging in Eastern Asia. This article explores this relationship with al-Ḥekmat al-Muta'aliyah and examines the potential it holds for encountering nihilism.

Results

This article demonstrates that al-Ḥekmat al-Muta'aliyah addresses '*Adam*' through at least four categories: (1) the conception of '*Adam*'; (2) Hylomorphism (*Ḥayolāye Āvvalī*); (3) motion and stillness (*Ḥarekat wa Sukun*); and (4) "aggregated

nothingness" ('*Adam Mojāme*'). The prevailing view among members of al-Ḥekmat al-Muta'āliyah is that Nothingness is contingent upon Being and can only be understood within the context of Being. Consequently, Nothingness is neither a tangible entity nor a phenomenon that can manifest in reality; thus, it cannot possess any attributes, with some even arguing it is inconceivable. As a result, all conceptions of Nothingness within al-Ḥekmat al-Muta'āliyah are metonymical, and a true discourse on Nothingness remains elusive. Despite this, the issue, configured as the paradox of absolute nothingness, has elicited responses within al-Ḥekmat al-Muta'āliyah, yet none of these responses adequately address the challenge of encountering nihilism. Nonetheless, some comparative philosophers, such as Henry Corbin and Toshihiko Izutsu, have underscored concepts within al-Ḥekmat al-Muta'āliyah that aid in grasping Nothingness, such as "Non-Conditional as the Source of Division" (*lā-be-Šarṭ Maqṣamī*), which Izutsu likened to the "no (no not-being)" of Zhuangzi and identified with the concept of "Nothingness" in Eastern wisdom. This notion has been further expounded upon in the works of Dāryush Šāyegan and Qāsem Kākāī. Consequently, akin to how Nishitani Keiji considered "Śūnyatā" a tool for engaging with nihilism, it can be posited that *lā-be-Šarṭ Maqṣamī* is the contribution al-Ḥekmat al-Muta'āliyah makes to the existing discourse.

Conclusions

In conclusion, al-Ḥekmat al-Muta'āliyah can partially contribute to the confrontation with nihilism and offer possibilities for a *Verwindung*. These potentials are attained by a critical examination of al-Ḥekmat al-Muta'āliyah, along with a recognition of its boundaries, while augmenting it with insights gleaned from comparative studies within the discipline. The concept of *lā-be-Šarṭ Maqṣamī* can be interpreted in this context, suggesting that absolute nothingness might be conceived as a plenitude akin to absolute being, rather than solely as void. Through this approach, avenues can open up to confront nihilism in al-Ḥekmat al-Muta'āliyah.

References

[In Persian]

- ‘Azīmī, Sommaye; Afšār Kermānī, ‘Azīzollah (1397SH). “Baresī Taṭbīqī ‘Adam az Didgahe Šadr al-Mot’alehīn wa Hāydeger”, *M’arefat Falsafī*, Vol. 16, No. 4, Summer, pp. 71-87.
- ‘Azīmī, Sommaye, Afšār Kermānī, ‘Azīzollah (1398SH). “Naqš wa Kārkar ‘Adam dar Ḥuwzeye Wujūdšenāhtī wa Ma’refatšenāhtī Falsafeye Mullāšadrā”, *Metāfīzīk*, Vol. 11, No. 27, Spring

- & Summer, pp. 19-30.
- al-Ṭuwsī, Ḥāḡe Naṣīroddin (1407AH). *Taghrīd al-E ʿteqād*, Beirut: Maktab al-ʿAlam al-Eslamī.
- Asadī, Mahdī (1393SH.A). “Riše-yābi Šobheye Mʿadom Moṭlaq dar Falsafeye Yonān”, *Manteq Pažuhi*, Vol. 5, No. 1, Spring & Summer, pp. 1-28.
- Asadī, Mahdī (1393SH.B). “Rāheḡale be Pārādoxe Mʿadom Moṭlaq”, *Manteq Pažuhi*, Vol. 5, No. 2, Autumn and Winter, pp. 1-30.
- Beistegui, Miguel de (1389SH). *Hāydeger wa Amre Siyāsi*, trasn. Syāwaš Jamādī, 1st edit, Tehrān: Qoqnos.
- Corbin, Henry (1377SH). “Yazdānšenāsi Tanzihī Hamčon Pādzahrī barāye Nihīlism”, in: *Andiše-ye Ġarbī wa Guftogoye Tamadonhā*, Tehrān: Farzāroz, pp. 22-66.
- Corbin, Henry (1393SH). *Ensāne Nuwrānī dar Tašawofe Iranī* [*L'Homme de Lumière dans le Soufisme Iranien*], trans. Fāramarz Ġavāherīniā, 3rd edit, Širaz, Āmozegār Herad.
- Fārābī (1986). *Ketāb al-Ḥuruf*, edit. Muḡsen Mahdī, Beirut: Dār al-Mašreq.
- Gudarzi, Morteḡā (1395SH). *Madreseye Kyuwtu dar Goḡdar Zamān; Olgoyī baraye Peywand Šarq wa Ġarb*, 1st edit, Tehrān: Elmī.
- Ibn ʿArabī, Muḡammad ibn ʿAlī (1395AH). *al-Futuḡāt al-Makkyah* (vol. 2), edit. ʿOṭmān Yahya & Ebrāhim Byumi, Beirut: Dar al-Eḡya al-Torāṭ al-ʿArabi.
- Ibn ʿArabī, Muḡammad ibn ʿAlī (1401AH). *al-Futuḡāt al-Makkyah* (vol. 5), edit. ʿOsmān Yahya & Ebrāhīm Byomi, Beirut: Dar Eḡya al-Torāṭ al-ʿArabi.
- Ibn Sīnā, Ḥosseini ibn ʿAbdollah (1404AH.A). *Rasāʿel Ibn Sīnā*, Qom: Bīdār.
- Ibn Sīnā, Ḥosseini ibn ʿAbdollah (1404AH.B). *al-Šafā; al-Elāhyyāt wa al-Ṭabīyyāt*, edit. Sʿayid Zāyed, Qom: Marʿasī Najafī.
- Ibn Sīnā, Ḥosseini ibn ʿAbdollah (1379SH). *al-Nejāh men al-Ġarq fi Baḡr al-Želālāt*, edit. Muḡammad Taqi Danešpažuh, 2nd edit, Tehrān: University of Tehran Press.
- Izutsu, Toshihiko (1359SH). *Bonyād Ḥekmat Sabzevārī ya Taḡlīlī Taze az Mollahadi Sabzevārī*, trans. Seyyed Jalāluddin Mojtabavi, Tehrān: Institute of Islamic Studies - McGill University.
- Izutsu, Toshihiko (1383SH). *Afarineš, Wujud wa Zamān*, trans. Mahdī Sarreštedāri, 1st edit, Tehrān: Mehrandīš.
- Jawādī Āmolī, ʿAbdollah (1382SH). *Raḡiq Maḡum; Šarḡ Ḥekmat Mutaʿāliyah* (Sec. 5 Vol. 1), edit. Ḥamid Pārsāniā, Qom: Asraʿ.
- Kākāi, Qāsem (1386SH). “Nīstī wa Kārkare ān dar Mabāḡete Elāhyyāt dar Negāhe Muwlanā wa Māyster Ekhārt”, *Nāme-ye Ḥekmat*, Vol. 3, No. 2, Autumn and Winter, pp. 39-66.
- Laozi (1400SH). *Tā w Te Čīng; Ṭarīq wa Faḡaʿel ān* [*Tao Te Ching*], trans. Seyyed Ḥosseini Našr, Tehrān: Eṡeleʿāt.
- Mey, Reinhard (1395). *Manābʿ Penhān Andiše-ye Hāydeger* [*Heidegger's Hidden Sources: East-Asian Influences on His Work*], trans. Ḥasan ʿArab, 1st edit, Tehrān: Zendeḡi Rozāne.
- Muṡahhari, Morteḡā (1373SH.A). *Maqālāte Falsafī*, 1st edit, Tehrān: Šadrā.
- Muṡahhari, Morteḡā (1373SH.B). *Šarḡe Manṡume*, 1st edit, Tehrān: Šadrā.

- Muṭahhari, Morteḍā (1390SH). *Darshāye Asfār*, 7th edit, Tehrān: Šadrā.
- Nabawiān, Muḥammad Mahdī (1395SH). *Čosarhāyi dar Falsafeye Eslāmī (Moštamel bar Ārāye Taḥaṣṣiye Āyatollah Fayāḍī)*, 2nd edit, Qom: Ḥekmat Eslāmī.
- Nietzsche, Friedrich (1377SH). *Tabāršenāsi Aḡlāq* [Zur Genealogie der Moral: Eine Streitschrift], trans. Dāryuš Āšurī, 2nd edit, Tehrān: Āgah.
- Šadr ad-Dīn Shīrāzī, Muḥammad ibn Ebrāhīm (1382SH). *Šarḥ wa Ta’liqiyeye Šadr al-Mot’alehīn bar Elāhyāt Šafā* (Vol. 1&2). edit. Naḡafqoli Ḥabībī, Tehrān: Šadrā.
- Šadr ad-Dīn Shīrāzī, Muḥammad ibn Ebrāhīm (1384SH). *Tarḡomeye Asfar Arb’āye* (Vol. 1,2&3). trans. Muḥammad Hāḡavi, 3rd edit, Tehrān: Muwla.
- Šadr ad-Dīn Shīrāzī, Muḥammad ibn Ebrāhīm (1981). *al-Ḥekmat al-Muta’aliyah fī Asfar Arb’āye*, 3rd edit, Beirut: Dar al-Eḡya al-Torāṭ al-‘Arabi.
- Šāyegan, Dāryush (1378SH). *Āsia dar Barābar Ġarb*, 3rd edit, Tehrān: Amīrkabīr.
- Šāyegan, Dāryush (1380SH). *Afsunzadeḡi Ġadid; Huwwyat Čeltekke wa Tafakkur Sayyār* [La Lumière vient de l’Occident: Le Réenchantement du Monde et la Pensée Nomade], trans. Fāṭemeh Walyānī, 2nd edit, Tehrān: Farzānroz.
- Ṭabāṭabā’ī, Seyyed Muḥammad Ḥosseīn (1390SH). *Oṣole Falsafe wa Raveš Re’ālism* (vol. 4 & 5), Tehrān: Šadrā.
- Ṭālebzadeh, Seyyed Ḥamid (1396SH). *Gofugoyī Miyan Hegel wa Filsofāne Eslāmī; Širuryat, Dyalektik wa Edeālism*, 1st edit, Tehrān: Hermes.
- Wakīlī, ‘Alī; Ātrak, Ḥosseīn (1402SH). “Šey’yat wa Taḡaqq ‘Adam ba Ta’kīd bar Naḡare Mullāšadrā”, *Pažuwešhāye Māb’adoṭabiyyi*, Vol. 4, No. 7, Spring & Summer, pp. 345-368.
- Weller, Shane (1401). *Modernism wa Nihilism* [Modernism and Nihilism], trans. Morteḍā Lak, 1st edit, Tehrān: Ābān.

[In English]

- Crosby, Donald A. (1988). *The Specter of the Absurd: Sources and Criticisms of Modern Nihilism*, Albany: SUNY Press.
- Heidegger, Martin (1983). *Gesamtausgabe; II. Abteilung: Veröffentlichte Schriften 1923-1944* (Band 40), *Einführung in die Metaphysik*, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- Heidegger, Martin (1997). *Gesamtausgabe; I. Abteilung: Veröffentlichte Schriften 1910-1976* (Band 6.2), *Nietzsche II*, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- Heidegger, Martin (2003). *Gesamtausgabe; II. Abteilung: Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis) (1936-1938)* (Band 65), *reden und andere zeugnisse Eines Lebensweges*, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- Heidegger, Martin (2006). *Gesamtausgabe; I. Abteilung: Veröffentlichte Schriften 1910-1976* (Band 11), *Identität und Differenz*, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- Kelly, Dominic (2022). *Beyond Nihilism; The Turn in Heidegger’s Thought from Nietzsche to Hölderlin*, London: Bloomsbury Academic.
- Nietzsche, Friedrich (1968). *The Will to Power*, trans. Walter Kaufmann and R. J. Hollingdale,

New York: Vintage Books.

Nishitani, Keiji (1982). *Religion and Nothingness*, trans. Jan Van Bragt, Californian: University of California press.

Nishitani, Keiji (1990). *The Self-Overcoming of Nihilism*, trans. Graham Parkes & Setsuko Aihara, New York: State University of New York Press.



امکانات حکمت متعالیه برای مواجهه با نیهیلیسم به مثابه نیست‌انگاری

محمد مهدی فلاح*

علی اصغر مصلح**

چکیده

نیهیلیسم در زندگی انسان معاصر در نظر و عمل، به شدت مطرح است. هرچند پیش از آن که نیچه این اصطلاح را در کانون توجه قرار دهد، بیش‌تر نیهیلیسم را در منظری تاریخی تمدنی می‌فهمیدند، با تأملات هایدگر این اصطلاح به گونه‌ای فلسفی مورد توجه قرار گرفت و نحوه به فهم در آمدن «نیستی» در نسبت با پرسش از هستی به عنوان امکانی برای مواجهه با آن در نظر گرفته شد. بر اساس این تحلیل، مجالی برای مشارکت سنت‌های دیگری نیز فراهم آمد؛ تا امکانات خود را برای به فهم در آوردن نیستی، و به تبع آن مواجهه با نیهیلیسم، به اشتراک گذارند. نحوه مشارکت پاره‌ای از این سنت‌ها توسط متفکرانی که با این تحلیل هم‌دل بوده‌اند مورد پژوهش قرار گرفته است. در این مقاله، در ابتدا تلاش می‌شود تلقی حکمت متعالیه از مسئله «عدم» صورت‌بندی شود و بررسی شود که آیا در این زمینه امکانات بالقوه‌ای برای مواجهه با نیهیلیسم وجود دارد یا نه. در ادامه تلاش خواهیم کرد نشان دهیم که با استمداد از پژوهش‌های تطبیقی متفکرانی مثل هانری کربن و توشی‌هیکو ایزوتسو، مفهوم لایشرط مقسمی به نحوی می‌تواند به عنوان اصطلاحی در نظر گرفته شود که امکاناتی را در اختیار حکمت متعالیه برای

* دانشجوی دکتری فلسفه دین، گروه فلسفه، دانشکده ادبیات فارسی و زبان‌های خارجی، دانشگاه علامه طباطبائی، تهران، ایران، m_fallah@atu.ac.ir

** استاد گروه فلسفه، دانشکده ادبیات فارسی و زبان‌های خارجی، دانشگاه علامه طباطبائی، تهران، ایران (نویسنده مسئول)، aamosleh@atu.ac.ir

تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۱۰/۲۲، تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۱۲/۲۷

«درگذشتن» (و نه فراگذشتن) از نیهیلیسم می‌گذارد. نشان خواهیم داد که با عنایت به این امکانات، و دیگر امکاناتی که در سنت عرفانی برجسته است، می‌توان از مواجهه با نیهیلیسم از منظر حکمت متعالیه سخن به میان آورد.

کلیدواژه‌ها: نیهیلیسم/نیست‌انگاری، مارتین هایدگر، حکمت متعالیه، نیستی، عدم مطلق.

۱. مقدمه

به‌طور کلی برای نیهیلیسم سه معنای متفاوت از یکدیگر بازشناخته‌اند: (۱) عام‌ترین معنای نیهیلیسم، معنای فلسفی این اصطلاح است که گه‌گاه به نظریاتی نسبت داده می‌شود که مدعی‌اند، عدم واقعاً به معنایی وجود دارد؛ (۲) در زمینه اخلاقی، نیهیلیسم به نظراتی نسبت داده می‌شود که منکر هرگونه وجه امتیاز میان خیر و شر هستند؛ و (۳) به معنای پنداری که وجود را واهی و غیرواقعی می‌داند و فراگذشتن از آن را از طریق تجربه عدم می‌جوید. (شایگان، ۱۳۷۸: ۳-۲۲) در یک تقسیم‌بندی دیگر داندل آ. کراسبی (Donald A. Crosby) پنج نوع نیهیلیسم را برمی‌شمارد: سیاسی، اخلاقی، معرفت‌شناسانه، کیهانی و اگزیستانسیال: (۱) نیهیلیسم سیاسی از نظر او در نیهیلیسم روسی پس از نیمه دوم قرن نوزدهم تجلی می‌یابد؛ (۲) نیهیلیسم اخلاقی که خود سه‌گونه دارد: (۲.۱) ضد اخلاق‌گرایی (amoralism): که عبارت است طرد تمامی ارزش‌های اخلاقی برای زندگی بدون اخلاق، (۲.۲) درون‌گرایی اخلاقی (moral subjectivism): نظریه فردی بودن و اختیاری بودن قضاوت‌های اخلاقی و اینکه هیچ‌گونه نقد یا توجیه عقلانی و منطقی وجود ندارد، و (۲.۳) خودمحوری (egoism): هر انسان تنها در قبال خودش مسئولیت و تعهد دارد؛ (۳) نیهیلیسم معرفت‌شناسانه نیز دو شکل دارد: (۳.۱) نوع اول قائل به حقیقت است و حقیقت را سراسر متناسب با اشخاص یا گروه‌های خاص می‌پندارد، در حالی که (۳.۲) نوع دوم بر این اصل مبتنی است که هوشمندی معنایی متناسب با طرح‌های ذهنی سنجش‌ناپذیر است؛ (۴) نیهیلیسم کیهانی «بی‌معنایی و پوچی کیهان را سرلوحه خود قرار می‌دهد، بدین معنی که، چه از منظر انکار معنا به عنوان ساختاری قابل فهم، چه از منظر انکار نسبی هرگونه معنای ارزش‌گذار و یا معنای وجودی که مورد تمنای بشر باشد؛ در آخر (۵) نیهیلیسم اگزیستانسیال «وجود انسان را سراسر بی‌هدف و پوچ می‌انگارد، وجودی که به جایی ختم نمی‌شود و به پوچی می‌انجامد.» کراسبی غیر از اولین نوع، دیگر انواع نیهیلیسم را ذاتاً

فلسفی می‌داند، و در نقد نیهیلیسم، نوع اگزیستانسیال را مهم‌ترین گونه نیهیلیسم تلقی می‌کند. (Crosby, 1988: 9-36)

همان‌طور که از تقسیم‌بندی‌های بالا مشخص است، همه گونه‌های مختلف نیهیلیسم به‌واسطه ریشه لاتینی این واژه که «نیهِیل» (nihil) است، متوجه مفهومی است که در فارسی و در زمینه ارزشی به «پوچ»، و در زمینه فلسفی به «نیستی» و «عدم»، ترجمه می‌شود. در این مقاله وجه فلسفی نیهیلیسم مورد توجه است و بنابراین، نحوه به فهم آمدن «نیستی» و «عدم» اهمیت فراوان دارد. هرچند توضیح این موضوع خود نیازمند بحثی فلسفی است (که بخش مبانی نظری این مقاله مشتمل بر اشاراتی در این زمینه است)، ولی سنت‌های مختلف فلسفی به‌واسطه برداشت‌های مختلفی که از مفهوم «نیستی» و «عدم» ارائه داده‌اند بالقوه قابلیت ورود به این بحث را دارند. حکمت متعالیه نیز از این قاعده مستثنی نیست. بدین معنی که اگر نیهیلیسم امور را به انحای مختلف به نیستی و عدم ارجاع می‌دهد، نحوه به فهم درآمدن نیستی می‌تواند نتیجه این ارجاع را مشخص کند. تعبیر نیهیلیسم «به‌متابۀ نیست‌انگاری» در عنوان این مقاله نیز تأکید بر همین وجه از تحلیل مسئله است.

پیگیری ادبیات بحث در این حوزه هم نشان می‌دهد که در مواجهه فلسفی با مسئله نیهیلیسم (خصوصاً پس از تأملات مارتین هایدگر (Martin Heidegger)) تلاش شده تا کیفیت مواجهه با مسئله نیهیلیسم را با ارجاع به نحوه به فهم درآمدن نیستی صورت‌بندی کند. هرچند متفکرانی تلویحاً در این رابطه اظهار نظر کرده‌اند، ولی به نظر می‌رسد این موضوع هنوز به صورت منقحی مطرح نشده است. این مقاله متکفل بررسی دقیق‌تر این نسبت با ارجاع به نحوه به فهم درآمدن «عدم» در حکمت متعالیه است.

۲. مبانی نظری

اصطلاح‌شناسی نیهیلیسم حکایت از تاریخی دست‌کم ۳۰۰ ساله دارد. در این تاریخ، افرادی مثل فرانتس فون بادر (Franz Xaver von Baader)، فریدریش یاکوبی (Friedrich Jacobi)، ایوان تورگینف (Ivan Turgenev)، فیودور داستایفسکی (Fyodor Dostoevsky) و البته فردریش نیچه (Friedrich Nietzsche) نقش پررنگی دارند. (شایگان، ۱۳۸۰: ۳-۲۵۲) ولی آنچه به نظر مورد اتفاق است آن است که جمعی آنان نیهیلیسم را پدیده‌ای تاریخی و تمدنی در نظر می‌گیرند که در مرتبه بعدی ارزش فلسفی پیدا می‌کند. به‌طور مشخص، در

نظر نیچه نیهیلیسم در قالب بی‌ارزش شدن والاترین ارزش‌ها تعریف می‌شود. (Nietzsche, 1968: 9) هرچند این توصیف در نگاه اول جنبه تاریخی ندارد، ولی با توضیحات بیش‌تر روشن می‌شود که در نظر نیچه ریشه نیهیلیسم را باید از سویی در سنت یهودی-مسیحی و از سوی دیگر میراث یونانی-غربی یافت. در فقره‌ای از او می‌خوانیم که امروزه نیهیلیسم را باید در «هرگونه «اروپا» که بر روی زمین یافت شود» (نیچه، ۱۳۷۷: ۱۶۱) دید، و اساساً عنوان «نیهیلیسم اروپایی» حکایت از پررنگ بودن این جنبه تاریخی تمدنی در تحلیل‌های او دارد.

بنابراین می‌توان ادعا کرد که دست‌کم برای چهره‌هایی که در تبارشناسی نیهیلیسم نامشان برجسته است، این پدیده تاریخی-تمدنی است و تحلیل‌های فلسفی در رتبه بعدی قرار دارند. (Kelly, 2022: 15) با هایدگر بود که پژوهش در باب نیهیلیسم در مسیر جدیدی افتاد. با تحلیل‌های او، وجه فلسفی تحلیل نیهیلیسم بر وجه تاریخی آن غالب شد و امکانات جدیدی برای مواجهه با آن فراهم آمد. زیرا در نظر او نیهیلیسم تاریخ خود هستی است؛ تاریخی که در آن مرگ خدای مسیحی به آرامی، ولی به صورتی اجتناب‌ناپذیر، پیش می‌آید. (Heidegger, 1997: 33) در نظر هایدگر، هرچند تفکر یهودی-مسیحی و فلسفه یونانی-غربی در پیشبرد تاریخ هستی به وضعیتی که اکنون دچارش شده نقش داشته‌اند، ولی این در تقدیر (geschick) خود هستی نهفته بود که دچار وضعیتی نیهیلیستی شود. بنابراین، ولر در تحلیل دیدگاه هایدگر معتقد است که بازگو کردن تاریخچه نیهیلیسم در سده‌های مختلف و به تصویر کشیدن آن در اشکال گوناگون، چنانچه در تبارشناسی نیهیلیسم معمول بوده، کمک چندانی به درک بهتر از مفهوم نیهیلیسم نمی‌کند، زیرا نیهیلیسم «هیچ تاریخی» ندارد، بلکه «نیهیلیسم، خود تاریخ است.» (ولر، ۱۴۰۱: ۸۲) بر اساس چنین تحلیلی است که برای هایدگر جنبه فلسفی نیهیلیسم بر جنبه‌های تاریخی‌اش غالب می‌شود.

صورت‌بندی جزئی‌تر هایدگر از مسئله نیهیلیسم در آثار متعددی قابل پیگیری است. هایدگر در *درآمدی بر متافیزیک (Einführung in die Metaphysik)* که تقریری از درسگفتارهای تابستان ۱۹۳۵ اوست بیان می‌کند:

ولی نیهیلیسم واقعی در کجا جریان دارد؟ آنجاست که فردی به هستی معمول بچسبد و گمان کند برگرفتن موجود به‌مثابه چیزی که وجود دارد کفایت می‌کند. ولی این پرسش هستی را نفی می‌کند و هستی را به‌مثابه نیستی لحاظ می‌کند، که البته خود به معنای مشخصی «وجود دارد». در فراموشی هستی، انسان تنها چیزی که موجود هست را در نظر می‌گیرد - که همان نیهیلیسم است. نیهیلیسمی که بدین صورت فهمیده شود علت

نیهایلیسمی است که در کتاب *اراده قدرت* نیچه مورد تأکید است. [سر سطر] از سوی دیگر، رفتن صریح به حدود نیستی ذیل پرسش از هستی و فراگرفتن آن در پرسش از هستی، اولین و تنها گام مؤثر برای فراگذشتن از نیهایلیسم است. (Heidegger, 1983: 212)

می‌توان به چند نکته مهم در این نقل قول اشاره کرد: (۱) مطابق با آن، تاریخ نیهایلیسم دقیقاً آن‌هنگام به جریان می‌افتد که به جای هستی به هستنده‌ها پرداخته شود و بر اساس آن، هستی عملاً به هیچ گرفته می‌شود؛ (۲) تبیین نیچه از نیهایلیسم خود معلول چنین وضعی است، که این به صورت تلویحی دلالت دارد بر اینکه راه حل نیچه‌ای برای فراگذشتن از نیهایلیسم از دریچه اراده معطوف به قدرت (*Wille zur Macht*) و تمسک به ایده بازگشت جاودان (*Ewige Wiederkunft*)، مؤید نیهایلیسم است نه راه حل صحیح آن؛ و (۳) «فراگذشتن از» (*Überwindung*) نیهایلیسم منوط است به آنکه نیستی ذیل پرسش از هستی به فهم در آید.

می‌توان نکته سوم را رویکرد اصلی هایدگر برای مواجهه با مسئله نیهایلیسم در نظر گرفت، هرچند که برخلاف موضع *درآمدی بر متافیزیک*، هایدگر در آثار بعدی خود نسبت به ایده «فراگذشتن از» متافیزیک مردد می‌شود و آن را محل پرسش قرار می‌دهد. در حقیقت هایدگر بعد از ۱۹۳۵ با توجه به خطر غلبه‌های نادرست بر نیهایلیسم، مدعی می‌شود تقدیر هستی به وضعیتی دچار شده که همه تلاش‌ها برای «فراگذشتن از» آن خود منتهی به صورت‌های ویران‌گرتر نیهایلیسم خواهند شد. (ولر، ۱۴۰۱: ۸۱) در فقره‌ای سرنوشت‌ساز در درسگفتارهای هایدگر در باب نیچه می‌خوانیم: «نبرد له یا علیه نیهایلیسم در میدانی رخ می‌دهد که با سیطره ناخواسته نیهایلیسم نشانه‌گذاری شده است.» (Heidegger, 1997: 384) 5) بنابراین هرچند نیچه از جهت بازشناسی نیهایلیسم به عنوان جنبش تاریخی‌ای که کل قرن ۱۹ میلادی را تحت سیطره قرار داده است و می‌رود تا قرون بعدی را تعیین بخشد مورد تحسین است، ولی هایدگر با راه حل او سر سازگاری ندارد و آن را نه تنها تأیید، بلکه تشدید نیهایلیسم، لحاظ می‌کند. برای هایدگر جوهره نیهایلیسم نه در بی اعتبارسازی والاترین ارزش‌ها، که بیش‌تر در نفی تفاوت هستی و هستنده‌ها، و فراموشی هستی (*Seinsverlassenheit*) نهفته است. (Heidegger, 2003: 139) مبتنی بر این تحلیل است که تفکر نیچه نه تنها منجر به فراگذشتن از نیهایلیسم نشده است، بلکه خود عین نیهایلیسم مطلق قلمداد می‌شود. (ولر، ۱۴۰۱: ۷۸)

هایدگر در تأملات بعدی‌اش، به موضع ایجابی خود دست می‌یابد؛ موضعی که بر

اساس آن مسئله نیهیلیسم دیگر با فراگذشتن و تلاش برای رفتن به ماورای آن برطرف نمی‌شود. بلکه مسئله، همچون مجموعه دیگری از مسائل برای او، نیازمند برداشتن گامی به عقب (Schritt zurück) و تحلیل آن در نسبت با بنیان‌هاست. آنچه راه‌حل‌های دیگر را در مقایسه با راه‌حل درآمده بر متافیزیک متفاوت می‌کند، تأکید بر «درگذشتن از» (Verwindung) است تا «فراگذشتن از» (Überwindung)؛ تأکیدی که دلالت دارد بر گونه‌ای از آن خود ساختن ذات نیهیلیسم. این پس‌روی به سوی ذات نیهیلیسم یگانه پاسخ اصیل به گشودگی تاریخ نیهیلیسم است (بیستگی، ۱۳۸۹: ۱۹۴) که خود را در به جد گرفتن نیستی ذیل پرسش از هستی صورت‌بندی می‌کند. به بیان هایدگر:

شاید ذات نیست‌انگاری در به جد نگرش پرسش از نیستی باشد. در واقع این پرسش بسط‌نیافته رها می‌شود و لجوجانه به شیوه پرسش بلنددامن یا این/یا آن می‌چسبد و با توافقی کلی می‌گوید: نیستی یا «چیزی» کاملاً ناموجود «هست»، یا باید موجود باشد. ولی چون نیستی به‌روشنی نمی‌تواند موجودی باشد، تنها گزینه باقی‌مانده آن است که آن را خلأ مطلق بدانیم. [...] سر سطر] ولی اگر نیستی در واقع نه یک هستی باشد نه علاوه بر آن یک ناهستی صرف، پس چیست؟ آنگاه، اگر روشن شود سرشت نیستی هنوز به‌نحو بسنده‌ای با کمک این [منطق امتناع اجتماع نقیضین] یا این/یا آن مطرح نشده باشد، چه؟ اگر غیاب این پرسش آشکار در باب ذات نیستی دلیل آن باشد که متافیزیک صید نیهیلیسم شده باشد چه؟ نیهیلیسم آنگاه اصیل‌تر و اساسی‌تر تجربه و فهمیده می‌شود که بدانیم تاریخ متافیزیک، که به سوی وضع بنیادینی متافیزیکی در باب نیست رفته، نه تنها نمی‌تواند نیستی را در ذاتش بفهمد، هرگز امکانی هم برای فهمیدن آن ندارد. آنگاه نیهیلیسم یعنی: بی‌فکری ذاتی نسبت به نیست. (Heidegger, 1997: 52-4)

چنانچه از این نقل‌قول برمی‌آید، هایدگر مواجهه با نیهیلیسم را منوط به طرح دقیق پرسش از نیستی می‌داند؛ پرسشی که البته نباید آن را مستقل از پروژه کلی پرسش از هستی لحاظ کرد، بلکه «پرسش از نیستی در تطابق با عمق و اصالتی شکل می‌گیرد که پرسش از هستنده‌ها در هر موقعیتی اتفاق می‌افتد، و بالعکس. نحوه پرسش از نیستی می‌تواند به‌مثابه میزان و معیاری برای نحوه پرسش از هستنده‌ها عمل کند.» (Heidegger, 1983: 27)

توصیف فلسفی هایدگر از مسئله نیستی خود می‌تواند موضوع مقاله مستقلی باشد. ولی آنچه مبتنی بر این تحلیل از نیهیلیسم امکان طرح می‌یابد، مجالی است که برای مشارکت سایر فرهنگ‌ها در این تاریخ گشوده می‌شود. علاقه‌مندی هایدگر به نحوه به فهم درآمدن نیستی در فرهنگ‌های شرقی از دریچه این تحلیل قابل فهم است؛ علاقه‌مندی‌ای که خود را

در قالب مراودات و تعاملات فکری گسترده میان هایدگر و متفکرانی از آن خطه صورت گرفته است. به عنوان نمونه، هایدگر در گفت و گویی که با یک راهب بودائی در سپتامبر ۱۹۶۴ انجام داد، نسبت به توصیفی که او از مسئله نیستی عرضه کرد، بیان داشت «این همان چیزی است که من همیشه در تمام عمرم گفته‌ام». توصیف راهب بودایی بدین شرح است که در نظر «ما نیستی» (Nichts) «عدم» (nichts) نیست. بلکه امری کاملاً متفاوت است؛ انباشتگی (Fülle) هیچ کس نمی‌تواند آن را بنامد. اما آن - هیچ کس و همه چیز - آکندگی (Erfüllung) است. گویا هایدگر چیزی شبیه به این را حین مطالعه یکی از کتاب‌های دایسترو تیتارو سوزوکی (Daisetsu Teitaro Suzuki) نیز گفته است. (مای، ۱۳۹۵: ۲۸) یا در نامه‌ای که در سال ۱۹۶۳ به تاکه‌هی‌کو کوچی‌ما (Takehiko Kojima) نوشت می‌گوید:

درس گفتار که به سال ۱۹۵۰ سریعاً به ژاپنی ترجمه شد فوراً در کشور شما درک شد، برخلاف تفسیر نادرست و نیهیلیستی از آن کلمه [یعنی «نیستی»] که هنوز هم در اروپا رواج دارد. مراد از نیستی نامبرده در این جا، با نظر به موجودات، هرگز چیزی موجود «نیست»، و بنابراین نیستی «است» [یعنی دارای نحوی از تقرر است و امری پوچ نیست]، چیزی که موجود بما هو را تعین می‌بخشد و از این رو هستی نامیده می‌شود. (Heidegger, 2006: 160)

درست است که برخی همچون راینهار مای (Reinhard May) معتقدند که هایدگر در این فهم از نیستی وام‌دار تفکر تائوئیستی و ذن - بودیسم است (مای، ۱۳۹۵: ۶۳) ولی به نظر موجه‌تر آن است که فرض بگیریم مطابق با گفته‌های خود هایدگر، او فهم تفکر آسیای شرقی از نیستی را به آنچه خود بیان می‌کرده نزدیک یافته است. با فرض صحت این برداشت، مجالی فراهم می‌آید تا در باب نسبت این برداشت هایدگر از نیستی با تصوراتی که در سایر سنت‌های فلسفی وجود دارد، نیز بپرسیم.

هرچند در تحلیلی پیش‌دستانه حکمت متعالیه در آنچه هایدگر هستی‌یزدان‌شناسی (ontotheologie) می‌نامد شریک است و پاسخ به پرسش محوری این مقاله به نظر پیشاپیش مشخص می‌آید، ولی مسئله در اینجا صرفاً هم‌دستی در مرتبه خاستگاه‌های نیهیلیسم نیست، بلکه تلاش برای پرده‌برداری از امکانات بالقوه و تفسیری است که در حکمت متعالیه در نسبت با این موضوع می‌توان سراغ گرفت. اگر حکمت متعالیه فلسفه‌ای منسجم و سازگار است، لاجرم باید نسبت به مسائلی مثل مسئله نیهیلیسم که دارای حیثیت فلسفی جدی است موضعی اتخاذ نماید. بنابراین، پس از بررسی مبانی نظری ورود فلسفی به بحث

نیهیلیسم، امکانات بالقوه حکمت متعالیه مورد بررسی قرار گرفته‌اند و در گام بعدی، از امکانات تفسیری که برخی از متعاطیان فلسفه تطبیقی در این حوزه مطرح کرده‌اند، بحث خواهد شد. در نهایت نشان داده خواهد شد که جمع‌بندی کلی در باب امکانات حکمت متعالیه در مواجهه با نیهیلیسم چگونه با بحثی در عرفان اسلامی به‌طور عام تکمیل می‌شود و چگونه امکانات تفسیری حکمت متعالیه در مواجهه با مسئله نیهیلیسم در عرفان اسلامی صورت ملموس‌تری به خود می‌گیرند.

۳. امکانات بالقوه حکمت متعالیه برای مواجهه با نیهیلیسم

این‌گونه به نظر می‌رسد که با مراجعه به متون اصلی حکمت متعالیه امکانات بالقوه‌ای برای مواجهه با مسئله نیهیلیسم وجود دارد. در اینجا مراد از «امکانات بالقوه» موضعی است که حکمت متعالیه به صورت صریح در باب نیستی در نسبت با پرسش از هستی مطرح کرده است. این تلقی را، که معمولاً پیرامون مفهوم «عدم» شکل گرفته است، به صورت مشخص می‌توان ذیل چهار زیرعنوان کلی پیگیری کرد: (۱) تصور مفهوم عدم؛ (۲) هیولای اولی؛ (۳) حرکت جوهری؛ و (۴) عدم مجامع. در زیرعنوان‌های دیگری هم می‌توان بحث از عدم را پیش گرفت، ولی چنانچه توضیح داده شد، بحث آن زمانی با مسئله نیهیلیسم مربوط می‌شود که در ارتباط با پرسش از هستی به نیستی پرداخته شود. این چهار زیرعنوان از این جهت متمایز شده‌اند.

طبق یک دسته‌بندی کلی دو کاربرد برای مفهوم «عدم» در حکمت متعالیه مشخص شده است: یکی نقیض وجود است و دیگری فقدان کمال. (عظیمی و افشار کرمانی، ۱۳۹۷: ۷۳) هرچند بر این اساس به نظر می‌رسد تنها زیرعنوان اول شایسته توجه است، ولی در زیرعنوان‌های دیگر نیز بعضاً خلط‌هایی در حوزه معناشناسی عدم پیش آمده که لازم بوده شارحان در توضیح آن‌ها همت گمارند. همین موضوع محملی برای ارتباط عدم در آن‌ها با مسئله هستی فراهم آورده است. تلاش‌هایی که شارحان حکمت متعالیه برای تمایز گذاشتن میان مفاهیم مختلف عدم مبذول داشته‌اند تنها در نسبت با این خلط‌های احتمالی قابل فهم است.

ولی پیش از پرداختن به زیرعنوان‌ها، در ابتدا به نظر می‌رسد که می‌توان از ضرورت بحث از عدم در فلسفه اسلامی سخن به میان آورد. در این رابطه، فیلسوفان اسلامی به دو

دسته کلی قائلین به استطرادی بودن یا استطرادی نبودن عدم تقسیم می‌شوند. برخی همچون ملاهادی سبزواری، علامه طباطبائی و مرتضی مطهری طرفدار نگاه استطرادی عدم هستند و آن را طفیل وجود می‌دانند، زیرا به اعتقاد ایشان عدم لاشیثیت و بطلان محض است و سخن از آن در سایه وجود، مجاز و امکان‌پذیر است. برای مثال در نظر سبزواری شناخت کثرت و حکم به آن، منوط به شناخت عدم و احکام آن است؛ لذا واقعیت در کنار لاواقعیت معنا پیدا کرده و معرفت می‌آفریند. یا در نظر مطهری، هر چند

عدم و معدوم در مرحله عین و واقع نقشی ندارد، ولی از ارکان ضروری شناخت و معرفت است. همان طور که بدون تصور وجود و عدم و کلیت و جزئیت و سایر معقولات ثانیه فلسفی و منطقی شناخت نامیسر است، بدون تصور عدم و معدوم هم شناخت نامیسر است. (مطهری، ۱۳۷۳: ۱۲۰)

بنابراین این گونه به نظر می‌رسد که دست‌کم در نظر مفسران اصلی حکمت متعالیه عدم هم از حیث معرفت‌شناختی و هم از حیث هستی‌شناختی در شناخت وجود نقش اساسی دارد، هر چند طفیلی وجود باشد. تصوراتی که در باب احکام وجود، عوارض ذاتی وجود، مفهوم واجب‌الوجود و ممکن‌الوجود، علت، معلول و ... در فلسفه اسلامی مطرح می‌شوند همگی وابسته به تصویری است که از مفهوم عدم پیش کشیده می‌شود. (عظیمی و افشار کرمانی، ۱۳۹۸) ولی هستند مخالفانی مثل غلامرضا فیاضی که قائل به وجود نفس‌الامری اعدام و اعتباریات است. ایشان بستر وجود و عدم را یکی دانسته و صدق و کذب آن‌ها را وابسته به همان بستر نفس‌الامر می‌داند. (نبویان، ۱۳۹۵: ۳۷۶) ولی آنچه مسلم است، بنا به تلقی هر یک از این دو دسته، پرداختن به عدم به لحاظ فلسفی از اهمیت اساسی برخوردار است و همین باعث شده در فلسفه‌های نظام‌مند در سنت اسلامی، دست‌کم نشانی از آن را بتوان یافت.

۳-۱ تصور مفهوم عدم

فارابی در الحروف در تفسیر سخن فیلسوفان یونان در باب نیستی، بیان می‌کند که «غیر موجود» و «آنچه موجود نیست» چیزی است که اصلاً به هیچ وجهی از وجوه ماهیت ندارد، و بنابراین نه خارج از نفس است و نه در نفس، زیرا نه اسمی دارد و نه قولی دال بر آن است. نه جنس است و نه فصل، نه تصور می‌شود و نه تخیل، و نه اصلاً درباره‌اش

مسئله‌ای وجود دارد. (فارابی، ۱۹۸۶م: ۱۲۱) این قول، مصدر جریانی شد که تقریباً بالاتفاق در کل سنت فلسفه اسلامی حاکم است؛ هرچند به نظر می‌رسد تفسیر ناصحیحی از فلسفه یونانی باشد و هرگونه عدمی را به عدم مطلق تقلیل می‌دهد. (اسدی، ۱۳۹۳ الف: ۲۲) برای مثال، در *الهیات شفا* می‌خوانیم که از معدوم مطلق نمی‌توان به صورت ایجابی یا سلبی خبر داد. (ابن سینا، ۱۴۰۴ ق.ب: ۳۲ و ۴۱۶) تعبیر مشابه در کتاب‌های دیگری از ابن سینا هم دیده می‌شود. (ابن سینا، ۱۳۷۹: ۶۷۱) مشابه همین تعبیر در ملاصدرا هم هست. (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م: ج ۱/ ۳۴۴) بنابراین عدم نه شئی دارد و نه مفهومی که بتوان از آن خبر داد.

به‌طور کلی می‌توان گفت که مفهوم «عدم» نزد ملاصدرا جزو معقولات ثانیه فلسفی به حساب می‌آیند و از این جهت مشابه خود مفهوم وجود است. علاوه بر آن، بساطت مفهوم وجود از بدیهی بودن بساطت مفهوم عدم قابل فهم است. (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م: ج ۱/ ۳۴۸) ولی «عدم» برخلاف دیگر معقولات ثانیه فلسفی مثل وجود، علت و معلول و ... مصداقی در خارج ندارد تا از آن این مفهوم انتزاع شود. بنابراین عدم در هیچ موطنی مصداق پیدا نمی‌کند و اگر تمایزی در آن دیده می‌شود، این امتیازها پس از اضافه شدن عدم به موجودات مختلف و به وساطت امتیازی که در مصادیق هستی است، بالعرض و بالمجاز به عدم راه می‌یابند. بنابراین عدم نه متصف به وحدت می‌شود نه متصف به کثرت. (جوادی آملی، ۱۳۸۲: ۹-۱۰) خواجه نصیر نیز در *تجريد الاعتقاد* در فصل «تمایز الأعدام» قریب به همین مضمون را دارد و بیان می‌کند که حکمی مثل حکم به اینکه از عدم معلول، عدم علت حاصل می‌شود مجازی است و از باب وصف به حال متعلق موصف می‌شود. (الطوسی، ۱۴۰۷ ق: ۱۱۱)

در این صورت می‌توان پرسید که پس چگونه انسان تصویری از مفهوم «عدم» دارد؟ در باره چگونگی حصول مفهوم «عدم» دو روش ذکر شده است: (۱) علم حضوری و (۲) تحلیل حکم قضایا. منظور از طریق اول منشأ انتزاع معقولات ثانیه فلسفی است که حاصل علم حضوری به نفس است. نفس با تحلیل حس باطن و انتزاع خواص و کیفیات نفسانی با کمک قوه خیال معقولات ثانیه فلسفی را برمی‌سازد. با تصور مطلق وجود که بدیهی است، مقابلش هم تصور می‌شود که مساوی با برخاستن و رفع تمام موجودات است. به این اعتبار حتی می‌توان از جمع بین وجود و عدم نیز سخن گفت. (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م: ج ۱/ ۳۴۵)

منظور از طریق دوم مقایسه میان احکامی است که ذهن در مواجهه با وجود یا عدم، کیفیاتی را در جهان خارج جعل می‌کند و با تجرید آن‌ها، معقولات متولد می‌شوند و در نهایت مجدداً به حقایق خارجی حمل می‌شوند. در توضیح طریق دوم طباطبائی به تبعیت از ملا صدرا (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م: ج ۱/ ۳۴۹) می‌گویند: «اعتبار اصلی مفهوم «عدم» همان است که در قضیه سالبه است و «عدم» به همین اعتبار است که نقیض وجود است و همین عدم است که اصطلاحاً «عدم بدیل» نامیده می‌شود. هرگاه قضیه‌ای داشته باشیم و قضیه دیگر مفاد این را رفع کند یعنی یک نفی و یک سلب مستقیماً مفاد آن قضیه را بردارد، این دو قضیه «نقیض» یکدیگر خواهند بود.» (طباطبائی، ۱۳۹۰: ج ۴/ ۷۸-۹) به عبارت دیگر در قضیه موجه حکم می‌شود به وقوع نسبت ایجابی و در قضیه سالبه حکم می‌شود به ارتفاع نسبت ایجابی. «قضیه موجه حکایت می‌کند از مطابق داشتن نسبت در خارج و قضیه سالبه حکایت می‌کند از مطابق نداشتن آن در خارج.» (مطهری، ۱۳۷۳ الف: ۱۵۰)

می‌توان مدعی شد که طریق دوم به طریق اول قابل تقلیل است؛ هرچند که فهم طریق دوم آسان‌تر است. یعنی تحلیل احکام قضایا موکول است به داشتن تصویری حضوری از عدم تناقض وجود و عدم در طریق اول، و سپس این به تحلیل قضایا هم سرایت کرده و آن را برای حصول تصویری از عدم فراهم می‌آورد. نشانه‌های این تقلیل را حتی می‌توان تا ابن سینا پی گرفت و بیان کرد که «مبدأ عدم تناقض اولاً به نفس تقابل سلب و ایجاب بازمی‌گردد و ثانیاً به تقابل مفردات و ثالثاً به قضایا، یعنی لیس و کان تامه و لیس و کان ناقصه اطلاق می‌شود» (طالب‌زاده، ۱۳۹۶: ۸۳) بر این اساس، نحوی از یگانگی وجود محض با عدم محض و یگانگی عدم محض با وجود محض، در علم حضوری حاصل می‌شود.

بنابراین، با توجه به حکم کلی که بر اساس آن نمی‌توان از عدم خبر داد، می‌توانیم از کیفیت تصور مفهوم عدم پرسید. هرچند برخی با استناد به فقراتی در تاریخ فلسفه اسلامی مدعی صورت قوی‌تری از تحلیل‌ها در این باب هستند که بر اساس آن‌ها حتی نمی‌توان تصویری ذهنی نیز از عدم به دست داد (اسدی، ۱۳۹۳ ب: ۹) ولی چنان‌چه نشان داده شد، قاطبه فیلسوفان ضمن توافق بر نحوی از وجود ذهنی برای آن، از کیفیت حصول تصویری از آن به دو طریق خبر می‌دهند. بنابراین دست‌کم در این زیرعنوان حکمت متعالیه رابطه بنیادینی با عدم دارد.

۲-۳ هیولای اولی

از دیگر موضوعاتی که می‌توان رد بحث از عدم را در حکمت متعالیه گرفت، بحث از هیولای اولی است. در اینجا عدم مطلق در پایین‌ترین مرتبه از سلسله مراتب وجود قرار می‌گیرد؛ سلسله مراتبی که از موجود کامل که همان واجب‌الوجود است ریشه می‌گیرد تا به مراتب نازل‌تر و در نهایت عدم مطلق برسد. برای مثال، ابن‌سینا در رساله عشق می‌گوید: هر یک از ممکنات به واسطه جنبه وجودی که در اوست همیشه شائق به کمالات و مشتاق به خیرات است و بر حسب فطرت و ذات، از شرور و نقصان که لازمه جنبه ماهیت و هیولاست متنفر و گریزانند. همین اشتیاق ذاتی و ذوق فطری و جبلی که سبب بقای وجود آن‌هاست که آن را عشق می‌نامند. (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ق.الف: ۶-۳۷۵)

مطابق با آنچه در سنت فلسفی ارسطویی معمول است، ممکنات ترکیبی از قوه و فعل هستند و هیولای اولی همان موجودی است که هیچ فعلیتی ندارد و قوه محض است. ولی این عدم فعلیت چیزی است که آن را مستعد افتادن به عدم مطلق می‌سازد. بنابراین موجودی عاشق که به سمت وجود ترجیح دارد از آن می‌گریزد. این «ترس از عدم» به تصریح در متون فیلسوفان مسلمان دیده می‌شود. تعبیر جالب‌تری که در این زمینه دیده می‌شود، تشبیهی است که بین هیولای اولی و تعبیر «زنان زشتی» (کالمرأه اللاثمه) صورت می‌گیرد؛ زنانی که به خاطر ترس از دیده شدن، دائماً صورت و حجابی را بر خود می‌کشند. وجه شبه در این تشبیه، ترس است که در نظر آنان، هم برای زنان زشت از دیده شدن وجود دارد و هم برای ممکنات برای گرفتار آمدن به عدم مطلق. (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ق.الف: ۳۷۹) عین همین تشبیه را نزد ملاصدرا هم می‌توان یافت و او دست‌کم در دو فقره از سفر به آن اشاره می‌کند. (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م: ج ۲/ ۲۴۵-۲۴۶؛ صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م: ج ۷/ ۱۵۴)

بنابراین در نظر حکما، هستی ماده اولیه (هیولا) است؛ وجودی که هست اما نه آن‌گونه که موجودات دیگر هستند، و نیست اما نه آن‌گونه که عدم محض موجود نیست. این نوع عدم غیر از عدم مطلق به عنوان نقیض وجود مطلق است؛ چرا که ما حقیقتی را بر این عدم حمل می‌کنیم که بر عدم محض قابل حمل نیست. تحقق همین عدم ما را به کشف غیریت و کثرت موجودات در جهان هستی واداشته است. (وکیلی و اترک، ۱۴۰۲: ۲-۳۶۱)

آن چیزی که تحت عنوان امور عدمی در فلسفه اسلامی نیز مطرح می‌شود و آن را

معادل شرور در نظر می گیرند ذیل همین زیرعنوان قابل فهم است. در واقع مساوقت وجود و خیریت باعث می شود هر چیزی که به سمت زیرین سلسله مراتب هستی حرکت می کند و از وجود بی بهره تر می شود شر قلمداد گردد، و این دقیقاً به واسطه آن است که سائقی (یا همان «عشقی») برای پرهیز از گرفتار شدن به عدم مطلق در آن ها وجود دارد. البته معمولاً گفته می شود که منظور از عدمی بودن شر، عدم مطلق نیست، بلکه منظور عدم ملکه است (طباطبائی، ۱۳۹۰: ج ۵/ ۶۲؛ مطهری، ۱۳۹۰: ج ۲/ ۱۴۶) ولی به نظر می رسد همان طور که در حکمت متعالیه وجود مساوق با خیر است، عدم هم مساوق با شر است. چنانچه دیدیم، هیولای اولی هم که قوه محض است، از ترس ابتلا به عدم مطلق در وضعیت بی صورتی، دائماً بر خود صورت افکنی می کند. بنابراین، هرچند عدم ملکه را امری وجودی می دانند که شأنیت کمال داشته باشد، ولی هیولای اولی که شأنیت همه کمالات را دارد از ترس عدم مطلق که مساوق با شر مطلق است مجال نمی دهد تا بی صورت بماند.

مؤید این گفته بحثی است که سبزواری در حاشیه/سفر مطرح کرده است. از طرفی ملاصدرا می گوید: «هیولای نخستین [...] شر است که در آن خیری، جز بالعرض نیست. از آن جهت که قوه تمام موجودات است خیر بالعرض دارد. برعکس عدم که شر محض است.» ولی از سوی دیگر سبزواری در حاشیه همین مطلب انتقادی وارد می کند مبنی بر اینکه در هیولی هم بالذات خیریت وجود دارد.^۱ (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م: ج ۳/ ۴۰) بنابراین به نظر می رسد هیولای اولی به واسطه موجودیت نحوی از خیریت بالذات را داراست، و اگر مبتلا به بی صورتی شود به مغاک عدم مطلق درمی افتد، که مساوق با شر محض است. حاصل آنکه، هیولای اولی نیز هرچند علی الظاهر بستری برای مواجهه با نیستی در نسبت با مسئله هستی در حکمت متعالیه است، ولی با توضیحاتی که آمد مشخص می شود که از قواعد کلی زیرعنوان «تصور مفهوم عدم» خارج نشده و رابطه اشتدادی میان وجود و عدم عملاً مجال نمی دهد تا پرسش از نیستی ذیل پرسش از هستی مطرح شود.

۳-۳ حرکت و سکون

زیرعنوان دیگری که بحث از عدم در نسبت با وجود در آن برجسته است، بحث از سکون و حرکت است. در بحث از حرکت جوهری، شیئی که در زمان وجود دارد، در هر مرتبه از

وجودش، در عین اینکه وجود دارد معدوم نیز هست. بنابراین در حرکت، که ملازم وجود در زمانی شیء است، وجود و عدم با یکدیگر درآمیخته و متشابه هستند. ذهن انسان عدم را از وجود جدا می‌کند، ولی سپس همان وجود، مجموع وجود و عدم است و همان عدم، مجموع عدم و وجود است و این تا بی‌نهایت ادامه دارد. (مطهری، ۱۳۹۰: ج ۱/ ۱-۹۰)

اما نکته‌ای که وجود دارد آن است که در اینجا هم منظور از عدم، عدم مطلق نیست. بر اساس این توضیح، بیان شده که اصل اجتماع نقیضین در این توأمانی وجود و عدم نقض نمی‌شود و این باعث می‌شود، همان‌حال که وجود عین عدم است، اجتماع نقیضین اتفاق نیفتد و «این از آن نکات بسیار لطیف فلسفه اسلامی است.» (مطهری، ۱۳۹۰: ج ۱/ ۲-۹۱) بنابراین می‌توان گفت که اساساً آمیختگی در کار نیست، بلکه حرکت جملگی یک وجود سیال است که قابلیت اعتبار عدم در آن آن‌چنان است که امکان تفکیک میان وجود و عدم در آن ممکن نیست. (طباطبائی، ۱۳۹۰: ج ۴/ ۸۲)

عدم مورد بحث در حرکت، عدم به معنای نفس‌الامری نیست و هیچ‌گونه اعتباریت خارجی ندارد. ولی در کنار این نقش تابعی، می‌توان برای عدم به صورت مجازی شأنیت اعتباری قائل شد. در واقع عدم پس از تبدیل از معنای حرفی به معنای اسمی، نحوی از اعتبار مجازی را به‌دست می‌آورد و بدین اعتبار است که برای آن خارجیت و واقعیت لحاظ می‌شود. بر اساس این اعتبار مجازی است که از درهم‌آمیختگی وجود و عدم در حرکت صحبت به میان آمده است. یعنی در حقیقت «شدن» و «حرکت» که خود چیزی جز جریان همان سیلان دائمی وجود نیست، از منظری دیگر حاصل درهم‌آمیختگی وجود و عدم به‌عنوان دو واقعیت است که البته یکی حقیقی است و دیگری مجازی. بنابراین «عدم» به اعتبار مجازی هم مصداق دارد، هم زمان و مکان، و هم موضوع واقع می‌شود و هم محمول. (مطهری، ۱۳۷۳ الف: ۱۵۱)

مبتنی بر همین برداشت از حرکت است که مطهری بین حرکت در حکمت متعالیه با صیورورت در فلسفه هگلی تمایز می‌گذارد. (طباطبائی، ۱۳۹۰: ج ۴/ ۹-۹۸؛ مطهری، ۱۳۷۳ الف: ۱۵۳) با توضیحاتی که عرضه شد این مدعا به نظر مدلل می‌آید و نسبت بین وجود و عدم در حرکت جوهری و نسبت بین هستی و نیستی در صیورورت هگلی تفاوت اساسی وجود دارد. در واقع، در حرکت جوهری با جواهر سیالی روبه‌رو هستیم که به ذات خود متحدند و در طول زمان بسط می‌یابند. حرکت در حرکت جوهری قطعی است و این جوهرهای سیال هستند که وجود تدریجی‌شان با عدم تدریجی‌شان همراه است. ولی

صیرورت در اندیشه هگل فصل و وصل است. صیرورت، وصلی است که دو جانب منفصل را از ورطه ایجاب و سلب بالا کشیده با یکدیگر آشتی می‌دهد. جوانب ایجاب و سلب، عین یگانگی و غیریت‌اند. تعارض تبلور یافته، یا وحدت ایجاب و سلب، اساس صیرورت است. صیرورت نزد هگل، فراگذشتن تعارض است ولی حرکت از منظر حرکت جوهری اشتداد است. (طالب‌زاده، ۱۳۹۶: ۱۱۰)

بنابراین تفاوت بنیادین بین توأمانی وجود و عدم در حرکت جوهری و هستی و نیستی در صیرورت هگلی روشن است. نکته مهم آن است که، عدمی که در حرکت جوهری محل بحث است حقیقی نیست و مجازی است. بنابراین، رابطه‌ای که بین وجود و عدم برقرار می‌شود نیز حقیقی نیست، و چنانچه آمد جعل عدم در آن برساخته ذهن است. همین وجه برساختگی بودن وجود است که باعث شده در تاریخ متافیزیک، هستی به فراموشی سپرده شود و اولین گام‌ها در زمینه تاریخ نیهیلیسم برداشته شود.

۳-۴ عدم مجامع

عدم از نظر امکان و استحاله اجتماع با وجود بر دو قسم تقسیم می‌شود: (۱) عدم مقابل: عدمی که با وجود لاحق شیء جمع نمی‌شود؛ و (۲) عدم مجامع: عدمی که با وجود لاحق جمع می‌شود، مانند عدم ذاتی (عظیمی و افشار کرمانی، ۱۳۹۷: ۷۴) از گونه اخیر برای توضیح نحوه وجود ماهیت در حکمت متعالیه کمک گرفته می‌شود؛ ماهیتی که من حیث هی نسبت به وجود و عدم لاقتضا است.

نکته جالب آن است که یکی از اختلافات ملاصدرا با ابن عربی در همین موضوع است. چنانچه معروف است، ابن عربی برای نحوه وجود اعیان ثابته قائل به قولی قریب به قول معتزله است و به وضعی بین وجود و عدم برای توضیح کیفیت وجود اعیان ثابته متوسل می‌شود. ملاصدرا از این حیث که چیزی بین وجود و عدم قابل تصور نیست به ابن عربی نقد وارد می‌کند. مطابق با نظر ابن عربی، عدم مطلق سلب محض است و هیچ اثری از آن مترتب نمی‌شود. (ابن عربی، ۱۳۹۵ق: ۲۴۷) در نظر او عدم مطلق در برابر وجود مطلق قرار دارد و چون عالم تنها تجلی وجود مطلق است (که همان خداست)، عدم مطلق نه ذهنی و نه در خارج تعینی ندارد. وجود سراسر نور است و جایی برای غیر آن وجود ندارد و هر چیزی جز وجود مطلق، ممتنع و مُحال است. (همان: ۲۵۱)

این عدم مطلق که نمی‌تواند ظرفی برای چیزی باشد و همان شر محض است، در برابر وجود مطلق و غیرمقید که خیر محض است قرار می‌گیرد. این مرتبه به تعبیر ابن عربی نوعی «هباء» و هیولای کل است که خداوند صُور عالم را در آن ایجاد کرده است. این مرتبه عدم «آیینۀ وجود مطلق» است. این مرحله همان «عدم محض» است که اعیان ثابته هم در آن وجود دارند. عدم محض بودن اعیان ثابته از آن روست که آن‌ها از وجود بویی نبرده‌اند و در صورت وجود یافتن ظهور می‌یابند، پس تا زمانی که وجود به آن‌ها افزوده نشده معدوم هستند. ولی اگر این اعیان ثابته عدم محض باشند، چگونه در علم خداوند وجود دارند؟ در اینجا است که ابن عربی به موضعی قریب به موضع معتزله نزدیک می‌شود و بیان می‌کند که اعیان متصف به ثبوت هستند، هرچند متصف به وجود نوری نیستند.

تعبیر مورد استفاده ابن عربی در این رابطه عبارتند از «عدم للممکن» یا «عدم امکانی» یا «عدم الشئی» یا «مرتبه اعیان ثبات». عدمی که قابلیت امکان و صورت‌های ممکنات را در خود دارد و در واقع ظرف ممکنات است، بویی از وجود خارجی نبرده است: «ما شَمَّت رَائِحَهً مِنَ الْوُجُودِ». این اعیان ثابته در حال ثبوت در علم الهی هستند و در این مرتبه امکان فقری دارند. بدین واسطه ممکنات در این مرتبه مظهر حق تعالی هستند. بنابراین معدومند از این نظر که وجود خارجی در بُعد مکان و زمان ندارد ولی موجودند چون در علم الهی ثبوت دارند. این عدم مترادف با ثبوت است که با موت اصلی که عدم مطلق است متفاوت. (ابن عربی، ۱۴۰۱ق: ۴۵۳)

ملاصدرا نظریه معتزله را که حاکی از شیئیت معدومات در حال عدم و منفک از وجود است و در عین حال متمایز از یکدیگرند و به عنوان ملاک علم خداوند متعال به حوادث ازلی مطرح شده است، از جمله اقوال سخیف و باطل نزد عقلا قلمداد می‌کند. (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م: ج ۶/ ۱۸۲) وی همین اشکال را بر ظاهر کلام عرفا وارد می‌داند؛ زیرا ثبوت معدوم مجرد و فارغ از وجود، فسادش آشکار است. اما او با حسن‌ظن نسبت به نظر عرفا تلاش می‌کند آن را بر وجه صحیحی حمل کند. (همان: ۱۸۳) ملاصدرا پس از نقل عباراتی از ابن عربی در فتوحات و فصوص الحکم، به وجه صحیح کلام عرفا اشاره می‌کند و معتقد است آنچه برهان دال بر مُحال بودن آن است، همان ثبوت ماهیت بدون وجود است؛ اما وقتی عرفا سخن از اعیان ثابته در حال عدم به میان می‌آورند و احکامی برای آن ذکر می‌کنند منظورشان از عدم، عدم مطلق نیست، بلکه عدم مضاف به وجود خاص آن‌ها در خارج است؛ زیرا این اعیان از لوازم اسمای الهی است و بدون شک این اسما و صفات

با کثرتی که دارند به وجود واحد بسیط موجودند و بنابراین معدوم مطلق نیستند. به اعتقاد او، با این بیان تفاوت اساسی سخن اهل عرفان با آنچه معتزله می‌گویند نیز آشکار می‌شود. (همان: ۱۸۷) اما ایشان بیان نکرده است که چرا این حمل بر وجه صحیح در مورد قول معتزله قابل طرح نیست؛ زیرا ظاهر کلام آن‌ها یکی است و ابن عربی هم بر صحت گفتارشان با تمسک بر دلیل نقلی، تأکید دارد. آنچه مسلم است آن است که بر اساس مبنای حکمت متعالیه تفکیک بین وجود و ثبوت حرفی است پوچ و غیرمنطقی.

زیرا اثباتی که متکلمین آنها را منفی دانسته‌اند اصولاً شیء نیستند. چیزی که موجود نیست، اصلاً لاشیء مطلق است و اطلاق لفظ «ثبوت» بر آن غلط است و لذا در مورد چیزی که موجود نیست دیگر این بحث مطرح نمی‌شود که آیا ثابت است و موجود نیست یا اینکه ثابت هم نیست. (مطهری، ۱۳۷۳: ب: ۱۲۲)

خود حکمت متعالیه برای پاسخ به نحوه وجود ماهیات از تمایز میان حمل اولی و حمل شایع صنعتی استفاده می‌کند: به نحوی که ماهیت به حمل اولی نه موجود است و نه معدوم، ولی به حمل شایع معدوم است. ولی مشخصاً این با سخن ابن عربی تفاوت اساسی دارد و این اختلاف قابل تأویل نیست. همچنین، مشخص است که هرچند در اینجا امکانی برای مواجهه با نیهیلیسم از منظر فهم نیستی ذیل پرسش از هستی فراهم می‌آید، ولی چنانچه روشن شد این امکان بالفعل نمی‌شود؛ چون منظور عدم مطلق نیست و با توضیحی که در باب تفاوت در حمل ذکر شد مشخص می‌شود ماهیت به حمل شایع معدوم است و حظی از وجود ندارد.

پس از بررسی اجمالی این چهار زیرعنوان به مثابه محمل‌هایی که امکان مواجهه حکمت متعالیه با مسئله نیهیلیسم وجود داشت، روشن شد که عملاً هیچ یک منتج نخواهند بود. بنابراین، می‌توان به این نتیجه رسید که در حکمت متعالیه تصریحاً امکانی برای درگذشتن از نیهیلیسم وجود ندارد. در بخش بعدی تلاش برخی از متفکران تطبیقی برای برقراری این ارتباط کمک گرفت. بعد از ارائه این تلاش، به نظر می‌رسد که می‌توان امکانات نهفته‌ای را در حکمت متعالیه در این رابطه باز یافت که پیش از آن نهفته بودند.

۴. امکانات تفسیری حکمت متعالیه برای مواجهه با نیهیلیسم

برخلاف مدعیاتی که از سویی قائل به ارتباطی تنگاتنگ میان تلقی ملاصدرا و هایدگر در

باب عدم هستند (عظیمی و افشار کرمانی، ۱۳۹۷: ۸۵) یا از سوی دیگر هرگونه شباهتی را در این بین منکرند (عباس‌زاده، ۱۳۹۹: ۶۶) این‌گونه به نظر می‌رسد که می‌توان با بهره‌گیری از مطالعات تطبیقی متفکرانی مثل هانری کربن (Henry Corbin) و توشی‌هیکو ایزوتسو (Toshihiko Izutsu) از امکانات تفسیری برای برقراری این پیوند کمک گرفت. این مطالعات تطبیقی با عنایت به پژوهش‌هایی که خصوصاً در ابتدا توسط متفکرانی از شرق آسیا پیش برده شده صورت گرفته است. در نتیجه، با اشاره‌ای به این مواضع، بحث اصلی این بخش از مقاله پیش برده خواهد شد.

نیشیدا کیتارو (Nishida Kitarō)، از متفکران نسل اول مکتب کیوتو، گاهی اوقات با بیانی کلی از تقابل عدم شرقی با وجود غربی سخن می‌گوید. وی در مقاله‌ای با عنوان «انواع فرهنگ‌های ادوار کلاسیک شرق و غرب از منظری متافیزیکی» بین فرهنگ غرب و شرق تفاوت ریشه‌ای را دنبال می‌کند و گمان می‌کند که غرب فرهنگی است که زمینه حقیقت را «وجود» می‌داند و شرق فرهنگی است که این زمینه را «عدم» در نظر می‌گیرد. (گودرزی، ۱۳۹۵: ۱۶۲) چنان‌چه در بخش قبلی نیز توضیح داده شد، مطابق با این دسته‌بندی، فلسفه اسلامی به‌طور اعم و حکمت متعالیه به صورت اخص جزئی از فرهنگ غربی به حساب می‌آیند. ولی این موضع نزد نیشیتانی کیچی (Nishitani Keiji) با تعدیل‌هایی روبه‌رو شد و او از نوعی تطابق میان آن‌ها صحبت می‌کند.

برای نیشیتانی که نیهیلیسم در کانون توجه فلسفی او قرار داشت، اساساً مسئله نیهیلیسم پدیده‌ای مربوط به غرب نیست؛ بلکه موضوعی جهانی است و خود او در طرح فلسفی‌اش تلاش کرد تا از موضع ذن بودیسم به این موضوع بپردازد. (Nishitani, 1990: 3) حاصل این تلاش در دو کتاب دین و نیستی^۲ و خودغلبگی بر نیهیلیسم^۳ قابل مشاهده است. بنابر تحلیل او نیستی نیهیلیستی موضوعی است که بر هستی تحمیل می‌شود و بنابراین خود چیزی است که «هست» (در بیان حکمت متعالیه، تا چیزی شئییت نداشته باشد نمی‌توان از آن خبر داد). او در عوض از نیستی‌ای صحبت می‌کند که به تفکر در نمی‌آید و باید آن را زیست. (Nishitani, 1982: 70) نیشیتانی اصطلاحی را جعل می‌کند تحت عنوان «هستی - یعنی - نیستی» و «هستی - یعنی - هستی»^۴ و مراد او از این اصطلاح این‌همانی هستی و نیستی نیست، بلکه با ارجاع به سنت بودیسم ماهایانه، ثنویت میان آن‌ها بر اساس تحلیلی منطقی برداشته می‌شود و مبتنی بر آن، از موقفی که تأکیدش بر این «یعنی» در میانه است، هستی را به‌مثابه هستی، و نیستی را به‌مثابه نیستی، می‌بینند. (Nishitani, 1982: 97) در نظر

نیشیتانی این ساحت شونیتا (Sūnyatā) یا عدم مطلق است که در آن مجال داده می‌شود تا هر کدام از آن‌ها خودشان باشند و همچنین در نسبت با دیگری خود نباشند. (Nishitani, 1982: 150) بنابراین او، بر خلاف نیشیدا، عدم مطلق را در مقابل وجود مطلق قرار نمی‌دهد (برداشتی که از قضا خود بسیار متأثر از فلسفه غربی است)، بلکه در عوض قائل به موضعی می‌شود که بر اساس آن عدم مطلق محملی است که در آن، هستی و نیستی در عین تمایز، دوگانه نیستند و از خود تهی می‌شوند. تلقی او در باب صورت بی‌صورت هم از موقفی مشابه با همین مطرح می‌شود: که در آن موجودات، در عین کثرت واحدند و در عین وحدت کثیر.

با در نظر داشتن چنین برداشتی از نیستی، که از قضا با آنچه هایدگر از نیستی در نظر داشت مطابق است، می‌توان به برداشت‌های تطبیقی کربن و ایزوتسو مراجعه کرد و دید که ایشان در این رابطه چه برای عرضه دارند. برای کربن، در برخی اندیشه‌های عرفانی برداشتی وجود دارد که مؤید همین موضوع است:

«نور سیاه» در پایه نور مکاشفه، نور ذات خداوندی است که سبب می‌شود آدمی بتواند ببیند. دقیق‌تر که گفته باشیم، چیزی که باعث می‌شود آدمی ببیند، یعنی نور شخص مطلق، به هیچ رو نمی‌تواند یک موضوع به چشم آمدنی شود. در این مفهوم است که نور نورها (نورالانوار)، نوری که همه نورهای پدیدار با آن پدیدار می‌شوند، هم نور است و هم تاریکی، یعنی نورها پدیدار می‌گردند زیر که این نور، بینایی را پدید می‌آورد، اما خود نادیدنی است. از این پس نیز، هنگامی که از نور چون آمیزه‌ای از نور و تاریکی سخن می‌گوییم، نمی‌بایست آن را آمیخته با سایه اهریمنی دریابیم، گرچه این تنها سایه موضوعی سیاه باشد. (کربن، ۱۳۹۳: ۱۵۱)

این برداشت از «نور سیاه» که از سویی هم باعث دیدن همه موجودات می‌شود و از سوی دیگر، از فرط روشنایی خود قابل دیده شدن نیست، تداعی گر ایده نیستی - یعنی - هستی و هستی - یعنی - نیستی نیشیتانی است؛ بدین معنی که در عین حال که روشن است، تاریک هم هست و بالعکس، در عین حال هیچ یک از آن‌ها هم نیست. کربن این موضوع را در سخنرانی‌ها به سال ۱۳۵۶ تحت عنوان «الهیات تنزیهی همچون پادزهری برای نیهیلیسم» با دقت بیش‌تری برجسته می‌کند و در آنجا مشخصاً به ظرفیت‌های حکمت متعالیه برای مقابله با نیهیلیسم می‌پردازد. کربن در این سخنرانی مدعی است که می‌شود برای مقابله با نیهیلیسم به خدای شخصی ادیان ابراهیمی متوسل شد و با تقرب به آن از

منظر الهیات سلبی، از مطلق‌بودگی آن دفاع کرد. کربن به این موضوع هم عنایت داشت که کیفیت مطلق‌بودگی خدا در حکمت متعالیه به چنگ الهیات ایجابی در نمی‌آید و اگر دائماً در بی‌صورتی الهیات سلبی محفوظ بماند می‌تواند به‌عنوان پادزهر نیهیلیسم عمل کند:

ما باید این برابرنهاد را پیش نهیم که مقابله با این «مرگ خدا»، بدین معنی نیست که خدای شخصی را در مقابل مطلق فوق شخصی بزداییم، بلکه درک این نکته است که خودزایی خدای شخصی که از مطلق زاییده می‌شود، یعنی تعیین‌نیافتگی همین مطلق، «آبسولوه» یا مبری می‌شود، آری همین است نه «مرگ»، همین تولد جاودانه خداست. (کربن، ۱۳۷۷: ۴۰)

این توصیف در بیان ایزوتسو صورت فلسفی دقیق‌تری می‌یابد. ایزوتسو با ارجاع به مفهوم «لابشرط مقسمی» تلاش می‌کند دقیقاً همین کیفیت از ارتباط میان هستی و نیستی را در حکمت متعالیه جست‌وجو کند و به صراحت، آن را با مفهوم نیستی در ذن بودیسم تطبیق می‌دهد:

جالب توجه است که حکما بدین طریق به ملاحظه حقیقت نهائی به‌عنوان «وجود محض»، که همان «وجود» به صورت مطلق آن است، فرارسیدند. این مطلب قابل اعتناست زیرا در دیگر سنن فلسفه شرقی، مانند تائوئیسم و ذن بودیسم مثلاً دقیقاً همان هستی به‌عنوان نیستی (لاشیئیت یا عدم) تصور شده است. پایه این تصور منفی این حقیقت است که «مطلق» در مطلقیّت متعالی خود ورای تقابل و تضاد «وجود» و «لاوجود» می‌باشد. بیرون از این عدم و لاشیئیت بی‌حد و بی‌آغاز مابعدالطبیعی، «وجود» پدیدار می‌شود، و به واسطه «وجود»، موجودات بی‌شمار انضمامی و مخالف صادر می‌گردند تا عالم هستی را تشکیل دهند. [سر سطر] اما به آسانی قابل ملاحظه است که نیستی مطلق - که غالباً به «نیستی شرقی» موسوم است - دقیقاً، حتی در اینکه مفهوماً طبیعت و ماهیت منفی دارد، با تصور ابن عربی در باره سرالاسرار منطبق است. (ایزوتسو، ۱۳۵۹: ۸-۹)

آنچه ایزوتسو مدعی است آن است که آنچه در سنن شرقی به‌عنوان نیستی نامیده می‌شود، همان مرحله احدیت یا وجود محض در خلوص مطلقش است. ایزوتسو این دو «وجود» را اساسی‌ترین اصطلاحات مابعدالطبیعه سبزواری در نظر می‌گیرد. در جای دیگری ایزوتسو همین مرحله را با hsuan chih yu hsuan در لائوتسه تطبیق می‌دهد و می‌نویسد آنچه چوانگ‌تزو از «نا - نا - نا - هستی» مراد می‌کرد، همان لابشرط مقسمی یا مرتبه غیب‌الغیوب در حکمت متعالیه است که از هر اسم و رسمی مبری است. (ایزوتسو، ۱۳۸۳:

۹۹-۱۰۰) در ترجمه‌ای که سیدحسین نصر از دئود چینگ ارائه داده و مدعی است بر اساس ترجمه ایزوتسو از چینی و در همکاری با او تنظیم شده است، همین تطبیق دیده می‌شود: «تائو به معنای اعلای آن همان حقیقت بلا اسم و بلا رسم الهی است.» (لائوتزو، ۱۴۰۰: ۲۶) ایده وحدت وجود ایزوتسو که بر اساس آن فرافلسفه شرقی مدنظر او قوام می‌یابد نیز مبتنی بر اشتراک همه تمدن‌های سنتی در همین تصور از امر مطلق تعین‌ناپذیر است. به تبع تفسیر کرینی و ایزوتسویی، افرادی مثل داریوش شایگان نیز از این تطابق سخن به میان آورده‌اند و از آن به عنوان وجه مشترک تمدن‌های سنتی یاد کرده‌اند، که جز به صورت تنزیهی نمی‌توان به آن دست یافت. (شایگان، ۱۳۷۸: ۲۳۰-۲۲۹)

جالب آنکه ملاصدرا خود در جلد دوم/سفر، در توضیح لایشرط مقسمی ذیل عنوان «الوجود المنبسط المطلق»، بیان می‌کند که نسبت لایشرط مقسمی با موجودات از جهتی همانند نسبت هیولی اولیه با اجسام است. (صدرالدین الشیرازی، ۱۹۸۱م: ج ۲/ ۳۲۹) یا با صراحت بیش‌تری، در جلد دوم شرح و تعلیقه الهیات شفا، در توضیح اعتراض اشراقیون به هیولی اولیه می‌نویسد:

فكون هیولی وجوداً علی الإطلاق معناء أنها لغایه القصور لانكون شیئاً مخصوصاً، و لایحمل علیها شیء إلا مطلق الوجود العام الشامل لجميع الأشياء حتی الأعدام و الملكات و القوى و الاستعدادات. فهي لأجل أنها قوه محضه یصدق علیها معنی الوجود المطلق؛ فهي بهذا المعنی لیست أزید من مطلق الوجود، وإلا لكانت لاحقه بالعدم المحض. (صدرالدین الشیرازی، ۱۳۸۲: ج ۲/ ۷۵۰)

ملاصدرا در اینجا بیان می‌کند، هیولی اولی از آن جهت که قوه محض است و شامل همه اشیا می‌شود، وجود مطلق است و از این لحاظ، با عدم محض نیز مطابق است. با در نظر داشتن توضیحاتی که در باب هیولی اولیه در بالا ارائه شد، به نظر می‌رسد می‌توان در ملاصدرا نیز اشاراتی بر این موضوع دید.

شایگان در تفسیر ایزوتسو می‌گوید که او با «نا - نا - هستی» از طریق یک دیالکتیک سلبی سه مرحله‌ای به عدم تعین هستی مطلق می‌رسد که از هر تعینی متعالی‌تر است: در وهله نخست، مفهوم هستی نفی می‌شود و عدم مطرح می‌گردد؛ سپس عدم نیز نفی می‌شود تا به نفی مضاعف یعنی نه عدم دست یابیم. منتها به گفته ایزوتسو، این نفی مضاعف هنوز رد و نشان تضاد را در خود دارد. برای آن که این آخرین نشان، با همه ظرافت و لطافتش، پاک و زدوده شود، به مفهوم «نا - نا - هستی» می‌رسیم، مفهومی که به ذات بلا تعین

ابن عربی بسیار نزدیک است. (شایگان، ۱۳۸۰: ۴۱۲) قاسم کاکایی نیز با اشاره به تشابهاتی میان مولانا و اکهارت، لازمه نامحدود بودن ذات را در آن می‌بیند که به ذهن درنیاید؛ چرا که هرچیز به ذهن درآید، ذهن بر آن محیط می‌شود و در نتیجه نامحدود نخواهد بود. لازمه چنین امری که به سبب نامحدود بودن به ذهن در نمی‌آید، این است که بی‌صورت، بی‌نشان، بی‌نام و متعین باشد. پس ذات خداوند بی‌صورت، بی‌رنگ، بی‌نام و نشان است، نه اسم دارد و نه رسم. «چیزی که نه نام دارد، نه حد دارد و نه صورت، نه به ذهن در می‌آید و نه می‌توان از او خبر داد، به یک معنا نیستی و عدم است؛ چرا که هر موجودی نام و نشان و حد و صورت و رنگی دارد. وجود بی‌رنگ عریان از همه رنگ‌ها که اصل همه رنگ‌هاست، خود نیست می‌نماید.» (کاکایی، ۱۳۸۶: ۷-۴۶)

نتیجه‌ای که می‌توان از این بحث گرفت آن است که، بر اساس مطالعات تطبیقی متفکرانی مثل کربن و ایزوتسو، از قضا دقیقاً ویژگی مشترکی که باعث می‌شود نیستی بتواند به درستی فهم شود و از خلال آن به مواجهه با نیهیلیسم برده شود، وجه ملازمت ایجابیت مطلق و سلبيت مطلق است که باید نه در مفهوم عدم مطلق حکمت متعالیه (و حتی عرفان نظری) بلکه در بالاترین مرتبه در سلسله مراتب مراتب وجود سراغش را گرفت؛ که البته خود از وجود و عدم فراتر است و وجود و عدم هر دو از درون آن متجلی می‌شوند. با ارجاع تنزیهی به این مقوله، که بیش‌تر تحت عنوان «لابشرط مقسمی» در حکمت متعالیه مصطلح است، به صورت بی‌صورتی می‌توان دست یافت که مطابق است با تلقی مطلوب از نیستی برای درگذشتن از نیهیلیسم.

۵. نتیجه‌گیری

چنانچه نشان داده شد، در تفسیرهای سنتی از حکمت متعالیه، امکانات بالقوه‌ای برای درگذشتن از نیهیلیسم وجود ندارد. در عوض، بر اساس چشم‌انداز میان‌فرهنگی از لابشرط مقسمی در حکمت متعالیه، دستاویز مناسب برای داشتن تلقی صحیح از نیستی به دست داده می‌شود. با بازخوانی حکمت متعالیه از این منظر، می‌توان از امکانات مغفولی سخن به میان آورد که محل توجه قرار نگرفته‌اند؛ از جمله آن‌ها توضیحی است که ملاصدرا در باب لابشرط مقسمی عرضه می‌دارد و آن را با هیولی اولیه تبیین می‌کند. بر اساس این توضیح، نشان داده می‌شود که چگونه عدم محض، که در زیرعنوان‌های دیگر صرفاً تهی لحاظ

می شده است، معادل با وجود مطلق می شود و بدین ترتیب از آکندگی ای بهره مند می شود که کاملاً متناسب با درگذشتن از نیهیلیسم است.

بنابراین، با آگاهی نسبت به ناپسندگی ها با مطالعه انتقادی متون حکمت متعالیه، و در مرتبه بعدی، با جدی گرفتن پژوهش های تطبیقی و بینش های میان فرهنگی برای توجه به ظرفیت های مغفول حکمت متعالیه، به برداشتی از نیستی می رسیم که می تواند برای مواجهه با مسائل معاصر کمک رسان باشد.

علاوه بر این نتیجه، آنچه در اینجا می توان افزود آن است که مطابق با توصیف های خود هایدگر، از قضا شعر هم در کنار فلسفه می تواند به نیستی فکر کند. (Heidegger, 1983: 29) بر این اساس، شاید بتوان در نزد شعرا چیز قابل ذکری در این رابطه یافت، نکته ای که البته از نظر متعاطیان حکمت متعالیه دور نمانده ولی به جد گرفته نشده است. (مطهری، ۱۳۷۳ الف: ۱۵۴) شعر به جهت گشودگی و گشادگی شاعران به خصوص بهره مند شدن از دریافت های عارفان امکانات بیش تری برای این گونه موضوعات در اختیار قرار می دهد. این موضوع مورد توجه هیدگر هم بوده است و به همین جهت به امثال هولدرلین پناه می برد. پژوهش در این زمینه را می توان به مجال دیگری سپرد.

پی نوشت

۱. ملاصدرا خود نیز در جای دیگری از *سفار* همین تعبیر را دارد: فكذا فی الیهولی لکن الوجود فی الیهولی ضعیف لکونه قوة الوجود و القوة وجود إن تضيفها إلى العدم المطلق كما أن الظل نور إن تراه مع الظلمة البحتة (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱ م: ج ۲/ ۲۳۹)

2. What Is Religion?/Shūkyō to wa nanika (1961)

این کتاب با مشخصات کتاب شناسی زیر به انگلیسی ترجمه شده است:

Nishitani, Keiji (1982). *Religion and Nothingness*, trans. Jan Van Bragt, Los Angeles: University of California Press. [What Is Religion?/Shūkyō to wa nanika (1961)]

3. The Self-Overcoming Of Nihilism/ Nihilism/Nihirizumu (1949)

4. being-sive-nothingness, nothingness-sive-being

منابع

- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۷۹). *النجاه من الغرق فی بحر الضلالات*، ویراسته: محمدتقی دانش‌پژوه، چاپ دوم، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۴۰۴ق.الف). *رسائل ابن سینا*، قم: بیدار.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۴۰۴ق.ب). *الشفاء - الإلهیات و الطبیعیات*، تصحیح: سعید زائد، قم: مرعشی نجفی.
- ابن عربی، محمد بن علی (۱۳۹۵ق). *الفتوحات المکیه*، تحقیق: عثمان یحیی و تصحیح: ابراهیم بیومی، ج ۲، بیروت: دار إحياء التراث العربی.
- ابن عربی، محمد بن علی (۱۴۰۱ق). *الفتوحات المکیه*، تحقیق: عثمان یحیی و تصحیح: ابراهیم بیومی، ج ۵، بیروت: دار إحياء التراث العربی.
- اسدی، مهدی (۱۳۹۳الف). «ریشه‌یابی شبهه معدوم مطلق در فلسفه یونان»، *منطق پژوهی*، سال پنجم، شماره اول، بهار و تابستان، صص. ۲۸-۱.
- اسدی، مهدی (۱۳۹۳ب). «راه‌حلی به پارادوکس معدوم مطلق»، *منطق پژوهی*، سال پنجم، شماره دوم، پاییز و زمستان، صص. ۳۰-۱.
- ایزوتسو، توشی هیکو (۱۳۵۹). *بنیاد حکمت سبزواری یا تحلیلی تازه از فلسفه حاج ملاهادی سبزواری*، ترجمه: سیدجلال‌الدین مجتبی، تهران: مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه مکیل.
- ایزوتسو، توشیهیکو (۱۳۸۳). *آفرینش، وجود و زمان*، ترجمه: مهدی سررشته‌داری، چاپ اول، تهران: انتشارات مهراندیش.
- بیستگی، میگل د. (۱۳۸۹). *هایدگر و امر سیاسی*، ترجمه: سیاوش جمادی، چاپ اول، تهران: ققنوس.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۲). *رحیق مختم: شرح حکمت متعالیه (بخش پنجم از جلد اول)*. تدوین: حمید پارسانیا، چاپ دوم (چاپ اول ۱۳۷۵)، قم: نشر اسراء.
- شایگان، داریوش (۱۳۷۸). *آسیا در برابر غرب*، چاپ سوم (چاپ اول ۱۳۵۶)، تهران: امیرکبیر.
- شایگان، داریوش (۱۳۸۰). *افسون‌زدگی جدید: هویت چهل‌تکه و تفکر سیار*، ترجمه: فاطمه ولیانی، چاپ دوم (چاپ اول ۱۳۸۰)، تهران: نشر فرزانه‌روز.
- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۳۸۲). *شرح و تعلیقه صدر المتألهین بر الهیات شفا*، تصحیح: نجفقلی حبیبی، ج ۱ و ۲، چاپ اول، تهران: صدرا.
- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۳۸۴). *ترجمه اسفار اربعه*، ترجمه: محمد خواجوی، ج ۱، ۲ و ۳، چاپ سوم، تهران: مولی.
- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۹۸۱م). *الحکمة المتعالیه فی الأسفار العقلیه الأربعة*، چاپ سوم، با حاشیه علامه طباطبائی، بیروت: دار إحياء التراث العربی.

- طالب زاده، سید حمید (۱۳۹۶). گفتگویی میان هگل و فیلسوفان اسلامی: سیرو رت، دیالکتیک و ایده آلیسم، چاپ اول، تهران: نشر هرمس.
- طباطبائی، سید محمد حسین (۱۳۹۰). اصول فلسفه و روش رئالیسم، با مقدمه و پاورقی استاد مطهری، ج ۴ و ۵، تهران: صدرا.
- الطوسی، خواجه نصیرالدین (۱۴۰۷ق). تجرید الاعتقاد، بیروت: مکتب الاعلام الاسلامی.
- عباس زاده، مهدی (۱۳۹۹). «درک غیر مفهومی «وجود» نزد هایدگر و ملاصدرا»، پژوهش های مابعدالطبیعی، سال اول، شماره اول، بهار و تابستان، صص. ۳۹-۶۷.
- عظیمی، سمیه؛ افشار کرمانی، عزیزاله (۱۳۹۷). «بررسی تطبیقی عدم از دیدگاه صدر المتألهین و هایدگر»، معرفت فلسفی، سال شانزدهم، شماره چهارم، پیاپی ۶۴، تابستان، صص. ۷۱-۸۷.
- عظیمی، سمیه؛ افشار کرمانی، عزیزاله (۱۳۹۸). «نقش و کارکرد عدم در حوزه وجودشناسی و معرفت شناختی فلسفه ملاصدرا»، متافیزیک، سال یازدهم، شماره ۲۷، بهار و تابستان، صص. ۱۹-۳۰.
- فارابی (۱۹۸۶م). کتاب الحروف، تحقیق: محسن مهدی، بیروت: دار المشرق.
- کاکایی، قاسم (۱۳۸۶). «نیستی» و کارکرد آن در مباحث الهیات در نگاه مولانا و مایستر اکهارت»، نامه حکمت، سال پنجم، شماره ۲، پاییز و زمستان، صص. ۳۹-۶۶.
- کرین، هانری (۱۳۷۷). «یزدان شناسی تنزیهی همچون پادزهری برای نیهیلیسم»، در: اندیشه غربی و گفت و گوی تمدن ها (مجموعه سخنرانی های همایش ۲۰-۲۹ اکتبر ۱۹۷۷ تهران)، تهران: فرزانه روز. صص. ۲۲-۶۶.
- کرین، هانری (۱۳۹۳). انسان نورانی در تصوف ایرانی، ترجمه: فرامرز جواهری نیا، چاپ سوم، شیراز: آموزگار خرد.
- گودرزی، مرتضی (۱۳۹۵). مدرسه کیوتو در گذر زمان؛ الگویی برای پیوند شرق و غرب، چاپ اول، تهران: نشر علمی.
- لائو تزو (۱۴۰۰). تائو ته چینگ؛ طریق و فضائل آن. ترجمه و شرح: سید حسین نصر، تهران: انتشارات اطلاعات.
- مای، راینهارد (۱۳۹۵). منابع پنهان اندیشه های هایدگر، ترجمه: حسن عرب، چاپ اول، تهران: زندگی روزانه.
- مطهری، مرتضی (۱۳۷۳ الف). مقالات فلسفی، چاپ اول، تهران: صدرا.
- مطهری، مرتضی (۱۳۷۳ ب). شرح منظومه، چاپ اول، تهران: صدرا.
- مطهری، مرتضی (۱۳۹۰). درس های اسفار، چاپ هفتم (چاپ اول ۱۳۸۲)، تهران: صدرا.
- نیچه، فریدریش (۱۳۷۷). تبارشناسی اخلاق، ترجمه: داریوش آشوری، چاپ دوم، تهران: آگه.
- نبویان، محمد مهدی (۱۳۹۵). جستارهایی در فلسفه اسلامی (مشمول بر آرای تخصصی آیت الله فیاضی)، چاپ دوم، قم: انتشارات حکمت اسلامی.
- وکیلی، علی؛ اترک، حسین (۱۴۰۲). «شیئیت و تحقق عدم با تاکید بر نظر ملاصدرا»، پژوهش های مابعدالطبیعه، سال چهارم، شماره ۷، بهار و تابستان، صص. ۳۸-۳۴۵.

ولر، شین (۱۴۰۱). مدرنیسم و نیهیلیسم، ترجمه: مرتضی لک، چاپ اول، تهران: انتشارات کتاب آبان.

- Crosby, Donald A. (1988). *The Specter of the Absurd: Sources and Criticisms of Modern Nihilism*, Albany: SUNY Press.
- Heidegger, Martin (1983). *Gesamtausgabe; II. Abteilung: Veröffentlichte Schriften 1923-1944* (Band 40), *Einführung in die Metaphysik*, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- Heidegger, Martin (1997). *Gesamtausgabe; I. Abteilung: Veröffentlichte Schriften 1910-1976* (Band 6.2), *Nietzsche II*, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- Heidegger, Martin (2003). *Gesamtausgabe; II. Abteilung: Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)* (1936-1938) (Band 65), *reden und andere zeugnisse Eines Lebensweges*, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- Heidegger, Martin (2006). *Gesamtausgabe; I. Abteilung: Veröffentlichte Schriften 1910-1976* (Band 11), *Identität und Differenz*, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- Kelly, Dominic (2022). *Beyond Nihilism; The Turn in Heidegger's Thought from Nietzsche to Hölderlin*, London: Bloomsbury Academic.
- Nietzsche, Friedrich (1968). *The Will to Power*, trans. Walter Kaufmann and R. J. Hollingdale, New York: Vintage Books.
- Nishitani, Keiji (1982). *Religion and Nothingness*, trans. Jan Van Bragt, Californian: University of California press.
- Nishitani, Keiji (1990). *The Self-Overcoming Of Nihilism*, trans. Graham Parkes & Setsuko Aihara, New York: State University of New York Press.

[In Persian]

- ‘Azīmī, Sommaye; Afšār Kermānī, ‘Azīzollah (1397SH). “Baresī Taṭbīqī ‘Adam az Didgahe Šadr al-Moṭ’alehīn wa Hāydeger”, *M’arefat Falsafi*, Vol. 16, No. 4, Summer, pp. 71-87.
- ‘Azīmī, Sommaye; Afšār Kermānī, ‘Azīzollah (1398SH). “Naqš wa Kārkar ‘Adam dar Ḥuwze Wujūdšenāḥī wa Ma’refatšenāḥī Falsafeye Mullāšadrā”, *Metafizik*, Vol. 11, No. 27, Spring & Summer, pp. 19-30.
- al-Ṭuwsī, Hāḡe Našīroddin (1407AH). *Taḡrīd al-E ṭeqād*, Beirut: Maktab al-‘Alam al-Eslamī.
- Asadī, Mahdī (1393SH.A). “Riše-yābi Šobheye M’adom Moṭlaq dar Falsafeye Yonān”, *Manteq Pažuhi*, Vol. 5, No. 1, Spring & Summer, pp. 1-28.
- Asadī, Mahdī (1393SH.B). “Rāheḡale be Pārādoxe M’adom Moṭlaq”, *Manteq Pažuhi*, Vol. 5, No. 2, Autumn and Winter, pp. 1-30.
- Beistegui, Miguel de (1389SH). *Hāydeger wa Amre Siyāsi*, trasn. Syāwaš Jamādī, 1st edit, Tehrān: Qoqnos.
- Corbin, Henry (1377SH). “Yazdānšenāsi Tanzīhī Hamčon Pādzahrī barāye Nihīlīsm”, in: *Āndīšeye Ġarbī wa Guftogoye Tamadonhā*, Tehrān: Farzāroz, pp. 22-66.

- Corbin, Henry (1393SH). *Ensāne Nuwrānī dar Taṣawwofe Iranī* [L'Homme de Lumière dans le Soufisme Iranien], trans. Fāramarz Ġavāherīniā, 3rd edit, Širaz, Āmozegār Herad.
- Fārābī (1986). *Ketāb al-Ḥuruf*, edit. Muḥsen Maḥdī, Beirut: Dār al-Mašreq.
- Gudarzī, Morteḍā (1395SH). *Madreseye Kyuwtu dar Goḍar Zamān; Olgoyī baraye Peywand Šarq wa Ġarb*, 1st edit, Tehrān: Elmī.
- Ibn ‘Arabī, Muḥammad ibn ‘Alī (1395AH). *al-Futuḥāt al-Makkyah* (vol. 2), edit. ‘Oṭmān Yahya & Ebrāhīm Byumi, Beirut: Dar al-Eḥya al-Torāt al-‘Arabi.
- Ibn ‘Arabī, Muḥammad ibn ‘Alī (1401AH). *al-Futuḥāt al-Makkyah* (vol. 5), edit. ‘Osmān Yahya & Ebrāhīm Byomi, Beirut: Dar Eḥya al-Torāt al-‘Arabi.
- Ibn Sīnā, Ḥossein ibn ‘Abdollah (1404AH.A). *Rasā’el Ibn Sīnā*, Qom: Bīdār.
- Ibn Sīnā, Ḥossein ibn ‘Abdollah (1404AH.B). *al-Šafā; al-Elāhyyāt wa al-Ṭabīyyāt*, edit. S‘ayid Zāyed, Qom: Mar‘ašī Najafī.
- Ibn Sīnā, Ḥossein ibn ‘Abdollah (1379SH). *al-Nejāh men al-Ġarq fī Baḥr al-Želālāt*, edit. Muḥammad Taqī Danešpažuh, 2nd edit, Tehrān: University of Tehran Press.
- Izutsu, Toshihiko (1359SH). *Bonyād Ḥekmat Sabzevārī ya Taḥlīlī Taze az Mollahadi Sabzevārī*, trans. Seyyed Jalāluddin Mojtābavi, Tehrān: Institute of Islamic Studies - McGill University.
- Izutsu, Toshihiko (1383SH). *Afarineš, Wujud wa Zamān*, trans. Maḥdī Sarreštedāri, 1st edit, Tehrān: Mehrandīš.
- Jawādī Āmolī, ‘Abdollah (1382SH). *Raḥīq Maḥmūm; Šarḥ Ḥekmat Muta’āliyah* (Sec. 5 Vol. 1), edit. Ḥamid Pārsāniā, Qom: Asra’.
- Kākāī, Qāsem (1386SH). “‘Nīstī’ wa Kārkare ān dar Mabāḥeṭe Elāhyyāt dar Negāhe Muwlanā wa Māyster Ekhārt”, *Nāmeḡe Ḥekmat*, Vol. 3, No. 2, Autumn and Winter, pp. 39-66.
- Laozi (1400SH). *Tā’w Te Čīng; Ṭarīq wa Faḍā’el ān* [Tao Te Ching], trans. Seyyed Ḥossein Našr, Tehrān: Eṭele’āt.
- Mey, Reinhard (1395). *Manāb’ Penhān Andišiye Hāydeger* [Heidegger's Hidden Sources: East-Asian Influences on His Work], trans. Ḥasan ‘Arab, 1st edit, Tehrān: Zendeḡī Rozāne.
- Muṭahhari, Morteḍā (1373SH.A). *Maqālāte Falsafī*, 1st edit, Tehrān: Šadrā.
- Muṭahhari, Morteḍā (1373SH.B). *Šarḥe Maṇṭume*, 1st edit, Tehrān: Šadrā.
- Muṭahhari, Morteḍā (1390SH). *Darshāye Asfār*, 7th edit, Tehrān: Šadrā.
- Nabawiān, Muḥammad Maḥdī (1395SH). *Čosarḥāyi dar Falsafeye Eslāmī (Moštamel bar Ārāye Taḥaššīye Āyatollah Fayāḡī)*, 2nd edit, Qom: Ḥekmat Eslāmī.
- Nietzsche, Friedrich (1377SH). *Tabāršenāsi Aḡlāq* [Zur Genealogie der Moral: Eine Streitschrift], trans. Dāryuš Āšurī, 2nd edit, Tehrān: Āgah.
- Šadr ad-Dīn Shīrāzī, Muḥammad ibn Ebrāhīm (1382SH). *Šarḥ wa Ta’liqiyeye Šadr al-Mot’ālehīn bar Elāhyyāt Šafā* (Vol. 1&2), edit. Naḡafqolī Ḥabībī, Tehrān: Šadrā.
- Šadr ad-Dīn Shīrāzī, Muḥammad ibn Ebrāhīm (1384SH). *Tarḡomeye Asfār Arb’āye* (Vol. 1,2&3), trans. Muḥammad Ḥāḡavi, 3rd edit, Tehrān: Muwla.
- Šadr ad-Dīn Shīrāzī, Muḥammad ibn Ebrāhīm (1981). *al-Ḥekmat al-Muat’āliyah fī Asfār Arb’āye*, 3rd edit, Beirut: Dar al-Eḥya al-Torāt al-‘Arabi.

- Šāyegan, Dāryush (1378SH). *Āsia dar Barābar Ġarb*, 3rd edit, Tehrān: Amīrkabīr.
- Šāyegan, Dāryush (1380SH). *Afsunzadeḡi Ġadid; Huwwyyat Ĉeltekke wa Tafakkur Sayyār [La Lumière vient de l'Occident: Le Réenchantement du Monde et la Pensée Nomade]*, trans. Fāṭemeh Walyānī, 2nd edit, Tehrān: Farzānroz.
- Ṭabāṭabā'ī, Seyyed Muḥammad Ḥossein (1390SH). *Oṣole Falsafe wa Raveš Re'ālism* (vol. 4 & 5), Tehrān: Šadrā.
- Ṭālebzadeh, Seyyed Ḥamīd (1396SH). *Goftugoyī Mīyane Hegel wa Fīlsofāne Eslāmī; Šīruryat, Dyalektik wa Edeālism*, 1st edit, Tehrān: Hermes.
- Wakīlī, 'Alī, Ātrak, Ḥossein (1402SH). “Šey'yat wa Taḥaqqoq 'Adam ba Ta'kīd bar Naẓare Mullāšadrā”, *Paḏuwheshāye Māb'adoṭabiyi*, Vol. 4, No. 7, Spring & Summer, pp. 345-368.
- Weller, Shane (1401). *Modernism wa Nihilism [Modernism and Nihilism]*, trans. Morteḡā Lak, 1st edit, Tehrān: Ābān.

