

نوع مقاله: پژوهشی

## بررسی روش فراتاریخی ایزوتسو در مطالعات تطبیقی

rgandomi@ut.ac.ir

رضا گندمی نصرآبادی / دانشیار گروه فلسفه پردیس فارابی دانشگاه تهران

پذیرش: ۹۹/۰۸/۱۳

دریافت: ۹۹/۰۳/۲۹

### چکیده

پروفیسور توشیهیکو ایزوتسو فیلسوف، زبان شناس، شرق شناس و قرآن پژوه، چندین اثر تطبیقی از خود برجا گذاشته است. او از محدود متفکرانی بود که علاوه بر تطبیق فلسفه‌ها به فلسفه تطبیق و مباحث روش شناسی در مطالعات تطبیقی نیز نظر داشت و به درستی و با بینشی عمیق به این نکته توجه یافت که مهم‌ترین و اصلی‌ترین علت ناکامی تلاش‌های تطبیقی دوران اخیر فقر روش‌شناختی در انجام چنین مطالعاتی بوده است. در این مقاله برآنیم تا علاوه بر ارائه توصیفی از روش تطبیقی پیش‌نهادی ایشان، کاستی‌ها و نقاط قوت احتمالی آن را بیان کنیم. ایزوتسو با روش فراتاریخی تلاش کرده بر این مشکل فائق آید. دو مشکل دیگر هم بر سر راه تطبیق وجود دارد که باید قبل از مشکل پیش‌گفته مطرح گردد: یکی مشکل زبان و دیگری مشکل تکرر فلسفه‌های شرقی است که اولی با فراگفت‌وگو یا همدلی وجودی و دومی از طریق دستیابی به فرافلسفه فلسفه‌های شرقی قابل حل است. ایزوتسو در فرایند تطبیق فلسفه‌های شرقی با فلسفه‌های غربی در پاره‌ای از موارد برای کشف مفاهیم کلیدی و کانونی فلسفه‌های شرقی و نیل به یک فرافلسفه فلسفه‌های شرقی به روش سمنتیکی روی آورده است. ارتباط روش فراتاریخی با روش سمنتیکی در زمانی مبتنی بر تاریخ از جمله موضوعاتی است که باید بدان پرداخت.

**کلیدواژه‌ها:** ایزوتسو، فلسفه تطبیقی، روش فراتاریخی، فراگفت‌وگو، فرافلسفه.

## ۱. ضرورت و هدف فلسفه تطبیقی

ایزوتسو قبل از بیان هدف خود از مطالعات تطبیقی درباره ضرورت آن در عصر و زمانه حاضر داد سخن سر داده است. در عصر ارتباطات و دهکده جهانی ضرورت تفاهم همه‌جانبه و در تمام سطوح بین ملت‌های جهان بیش از پیش احساس می‌شود. قاعدتاً او به‌عنوان فیلسوفی که شناخت کاملی از فلسفه غربی و فلسفه‌های شرقی و زبان‌های آنها داشت، خود را به انجام این مهم سزوارتر از دیگران دانسته و پا به عرصه این قبیل مطالعات گذاشت. ایزوتسو کوشید در سطح فلسفی تفاهمی میان تفکر غرب و شرقی برقرار سازد. او در پیوست کتاب *بنیاد حکمت سبزواروی* پس از بیان ضرورت و نیاز عصر حاضر به مطالعات تطبیقی چند نکته درخور توجه را ذکر کرده است:

۱. در سایه‌سار مطالعات تطبیقی به این نکته تفتن می‌یابیم که بین آنچه پیش‌تر قرون وسطایی و از مد افتاده می‌دانستیم، با آنچه امروزه تفکر مدرن به‌شمار می‌آید شباهت و قرابت بسیاری است؛

۲. اگر تلاش آگاهانه و منظمی نسبت به میراث فلسفی خود داشته باشیم، درخواهیم یافت که نه‌تنها این میراث متعلق به گذشته نیست که گره‌ای از کار فروبرسته انسان معاصر و مشکلات عدیده او می‌گشاید؛

۳. به این منظور باید نگرشی تحلیلی به میراث فلسفی کهن خود داشت و تنها آن بخش‌هایی از آن را که به کار امروز ما می‌آید از تاریکی گذشته رها کنید، در اختیار اندیشمندان قرار داد (ایزوتسو، ۱۳۵۹، ص ۱۴۰).

به باور ایزوتسو، کسانی که به تطبیق فلسفه‌ها یا فیلسوفان گذشته می‌پردازند و در کار تطبیقی خود هیچ‌گونه دغدغه‌ای نسبت به عصر و زمانه حاضر ندارند، کار بی‌حاصل و بی‌ثمری انجام می‌دهند. برای نمونه مقایسه *ابن‌سینا* با *توماس آکوئیناس* دو فیلسوفی که به گذشته تعلق دارند بدون در نظر گرفتن مشکلات فلسفی انسان معاصر جز فضل‌فروشی و به رخ کشاندن اطلاعات چه ثمری می‌تواند داشته باشد؟ شایسته است با نگرشی تحلیلی و تاریخی آن بخش‌هایی از تفکر ایشان را که به کار انسان معاصر می‌آید ارائه کنیم (همان، ص ۱۴).

از نظر ایزوتسو، ایجاد فلسفه جهانی براساس میراث عقلی و فلسفی شرق و غرب یکی از اهداف مهم در مطالعات تطبیقی است (ایزوتسو، ۱۳۸۴، ص ۷۸). برای نیل به فلسفه جهانی باید زمینه و زمانه‌ای که یک اندیشه در بستر آن شکل گرفته، رشد و تکامل یافته‌ی پوخته و تعلیق کرد. ناگفته نماند فلسفه جهانی با فلسفه میان‌فرهنگی و نیز آنچه با عنوان حکمت خالده یا جاودان خرد در غرب و بیشتر در شرق از آن یاد می‌شود شباهت‌ها و تفاوت‌هایی با یکدیگر دارند. وانگهی در بین کسانی که فلسفه جهانی را در سر می‌پروانند و یا دل‌بسته آن هستند، تقریر واحدی از آن ارائه نشده است. از این‌رو بیان مقصود ایزوتسو از فلسفه جهانی و نیز نسبت دیدگاه او با دو واژه پیش‌گفته و نیز تقریرهای دیگری که از فلسفه جهانی ارائه شده ضرورت دارد. ناگفته نماند که ایزوتسو در عین حال از فلسفه ماندگار یا حکمت خالده نیز سخن گفته است. به باور ایشان اگر روش فراتاریخی موردنظر کربن روشمندانه انجام یابد به فلسفه پایدار خواهد انجامید (ایزوتسو، ۱۳۷۹، ص ۵۰۵).

چنان که گذشت، بین فلسفه جهانی موردنظر غربی‌ها با حکمت خالده موردنظر شرقی‌ها تفاوت‌های بنیادینی

وجود دارد. در حکمت خالده در عین اذعان به یک حقیقت فراتاریخی کثرت فلسفه‌ها به‌عنوان جلوه‌ها و نمودهای آن پذیرفته می‌شود، درحالی‌که در فلسفه جهانی همه فلسفه‌ها در یک فلسفه استحاله می‌گردند. به هر حال از مفاد آثار تطبیقی/ایزوتسو به‌ویژه دو کتاب *بنیاد حکمت سبزواری و صوفیسم و تائوئیسم* برمی‌آید که مقصود ایشان از فلسفه جهانی به حکمت خالده نزدیک‌تر است تا معنایی که امروزه از فلسفه جهانی اراده می‌شود؛ چراکه به گمان *ایزوتسو* در پس پشت ظاهر نظریه‌های به‌ظاهر متفاوت، یک بینش و بصیرت یا تجربه نهفته است که برای نمونه فاصله تاریخی و فرهنگی میان *ابن‌عربی و لائوتزو* (حدود شش قرن قبل از میلاد) از میان برمی‌خیزد.

## ۲. مشکلات اصلی فلسفه تطبیقی

چنان که گذشت، سه مشکل اساسی فراوی فیلسوفان تطبیقی قرار دارد: یکی مشکل فقر روش‌شناختی و دو دیگر مشکل زبان و مشکل سوم تکتک فلسفه‌ها بخصوص فلسفه‌های شرقی. به‌زعم *ایزوتسو*، مشکل نخست با طرح فراتاریخ یا روش پدیدارشناسی، مشکل دوم با فراگفت‌وگو یا همدلی وجودی و مشکل سوم با فرافلسفه قابل حل است. او از وجود مشکلات پیش‌رو اطلاع داشت و با علم به این مشکلات پا به عرصه این قبیل مباحث گذاشت. نظر به اینکه مشکل دوم و سوم زمینه طرح مشکل نخست را فراهم می‌آورد، در طرح مشکل و ارائه راه‌حل آن دو را مقدم می‌داریم.

## ۳. فراگفت‌وگو، راه‌حل مشکل زبان

*ایزوتسو* نخست از زبان زبان‌شناسان می‌گوید زندگی و تجربه زیسته هر فرد منحصر به خود اوست و قابل انتقال به دیگری نیست؛ چراکه هر زبانی با شاکله و چارچوب مفهومی خاص خود عالم را نشان می‌دهد. بنابراین گفت‌وگو در این سطح امکان‌پذیر نیست و گفت‌وگوی بین چند فرهنگ به طریق اولی ناممکن خواهد بود؛ مگر آنکه از گفت‌وگوی ظاهری گذر کرده به مقام فراگفت‌وگو یا همدلی وجودی که مقام عارفان است راه یابیم. رهرو در سیر از کثرت به وحدت جنبه عدمی موجودات را می‌نگرد، ولی در سیر از وحدت به کثرت زبان نقش‌آفرینی می‌کند و با نام‌گذاری موجودات زمینه تمایز و تفرقه فراهم می‌گردد. گفت‌وگوی قلبی و یا به تعبیر *مولانا* زبان محرمی در عارفان صورت می‌گیرد (مولوی، ۱۳۷۷، دفتر نخست، بیت ۲۰۱۷). در فراگفت‌وگو رهرو خود را از سلطه زبان می‌رهاند و جنبه عدمی اشیا را می‌نگرد (ایزوتسو و همکاران، ۱۳۸۷، ص ۲۷۷-۲۷۸).

*ایزوتسو* در بخش سوم و پایانی کتاب *صوفیسم و تائوئیسم* هدف خود از تدوین کتاب را نزدیک کردن اندیشه‌ها و فلسفه‌ها معرفی می‌کند و می‌کوشد از طریق برقراری دیالوگی فراتاریخی روح مشترک اندیشه‌های مختلف را فارغ از قومیت و زبان و تاریخ دریاورد. برای تطبیق دو اندیشه باید زبان مشترکی داشت. یافتن زبان مشترک در مقایسه متفکرانی که به یک سنت فکری تعلق دارند نظیر *ارسطو و کانت* چندان مشکل نیست. حتی درباره مقایسه *ابن‌سینا* و *توماس آکوئیناس* به اعتبار خاستگاه مشترک آن دو یعنی یونان مشکل چندانی پیش‌رو نخواهیم داشت. مشکل زمانی

خود را نمایان می‌سازد که مقایسه میان دو اندیشمندی صورت گیرد که به هیچ وجه نتوان ربط و پیوند تاریخی میان آنها برقرار ساخت؛ نظیر مقایسه/بن‌عربی در عرفان اسلامی با لائوتزو یا چانگ‌تزو در تائوئیسم. در مواردی از این دست چنانچه به مفاهیم کلیدی و کانونی یکی دسترسی داشته باشیم که در هر دو عمل می‌کنند، ولی تنها در یکی معادل داشته باشد، برای مفهوم فاقد نام دیگری همان نام را به کار می‌بریم. بین دو سنت عرفانی/بن‌عربی و لائوتزو یا چانگ‌تزو نزدیک دو هزار سال فاصله است. روح مشترک آن دو بر محور وجود استوار است که تنها در/بن‌عربی چنین معادلی وجود دارد. از این رو واژه وجود را بر روح حاکم بر تائوئیسم هم به کار می‌بریم و بدین ترتیب مکتب تائوئیسم را به‌عنوان مکتب اصالت وجود در مقابل مکتب کنفوسیوس به‌عنوان مکتب اصالت ماهیت قرار می‌دهیم. بدون تردید در این مقایسه اختلاف‌هایی هم به چشم خواهد آمد؛ اما باید توجه داشت که این اختلافات به خاستگاه و منشأ تاریخی آنها بازمی‌گردد و روح حاکم بر این دو تفکر فراتاریخی‌اند و هیچ اختلافی از این جهت با هم ندارند./یزوتسو بر این نکته تأکید ویژه دارد که واژه وجود را بر تفکر لائوتزو تحمیل نکرده و برای فراهم شدن شرایط تطبیق دآوری جانبدارانه‌ای نداشته است. ناگفته نماند که لائوتزو و چانگ‌تزو از واژه «یو» برای هستی بهره گرفته‌اند که به هیچ وجه برای مقصود ما از وجود وافی نیست (ایزوتسو، ۱۳۷۹، ص ۵۰۸-۵۰۹).

#### ۴. فرافلسفه تنها راه‌هایی از مشکل تکثر فلسفه‌های شرقی

قبل از بیان مقصود/یزوتسو از فرافلسفه شایسته است اشاره‌ای هرچند گذرا به دیدگاه‌های مختلف درباره فرافلسفه داشته باشیم. از منظر هانری لوفور، فرافلسفه موضوعی کاملاً فلسفی در کنار حوزه‌ها و زیرشاخه‌هایی چون ایدئالیسم، رئالیسم، تجربه‌گرایی، عقل‌گرایی، نومیالیسم و دیگر مکاتب و رویکردهای فلسفی است. برخی بر این باورند که فرافلسفه نگاه مجددی به خود فلسفه و کارایی و توانایی فلسفه است. در واقع یک بحث درجه دوم نسبت به فلسفه است./یزوتسو فرافلسفه را مستقل و جدای از فلسفه نمی‌داند. دغدغه اصلی وی وحدت‌بخشی به تکثر فلسفه‌ها در شرق است. در واقع برای اینکه زمینه تطبیق و مقایسه فلسفه شرقی با فلسفه غربی فراهم گردد، ابتدا باید گونه‌های مختلف و متکثر فلسفه شرقی را به یک فلسفه فروبکاهیم. از این رو با اعمال روش سمنتیکی و معناشناسی درصدد کشف مفاهیم کلیدی و کانونی فلسفه‌های شرقی برآمده است. بنابراین مقصود ایشان از فرافلسفه با آنچه ذیل این عنوان امروزه مورد بحث و بررسی قرار می‌گیرد متفاوت است.

منظور/یزوتسو از فرافلسفه، یک چارچوب ساختاری جامع با شبکه‌ای از مفاهیم فلسفی‌ای است که به شیوه‌ای تحلیلی، از درون مفاهیم پایه‌ای موجود در سنن عمده فلسفی شرق و غرب برگرفته و یا ساخته شوند (ایزوتسو، ۱۳۸۴، ص ۷۸). با تحلیل ساختار مفاهیم کلیدی هر یک از نظام‌های فلسفی از لحاظ معناشناسی هر نظام جای مناسب خود را می‌یابد و تفاوت‌ها و زمینه‌های مشترک مکاتب فلسفی شرق و غرب براساس این نظام به طور منتظم روشن می‌شوند (همان، ص ۷۹).

مقصود/ایزوتسو از ساختار یک نظام برتر زبانی و یا مفهومی است که از تعدادی از مفاهیم فلسفی کلیدی تشکیل شده باشد. در واقع این نظام صورت ظاهری یک روح باطنی یا یک بصیرت فلسفی است که در پشت آن صورت قرار گرفته و خود را در آن صورت بازمی‌نماید. از نظر روش‌شناسی ابتدا باید به آن روح باطنی بصیرت فلسفی دست یافت و بعد آن را توصیف کرد. برای نمونه وحدت وجود چیزی جز بازسازی نظری یا عقلانی یک بیش و بصیرت متافیزیکی نیست (همان، ص ۸۰-۸۱). مفهوم وحدت وجود از جمله مفاهیم کلیدی فلسفه‌های شرقی است که می‌تواند مفهومی پایه‌ای را در اختیار ما قرار دهد، چراکه در بیشتر فلسفه‌های شرقی با خاستگاه تاریخی متفاوت مفهومی بنیادین است (همان، ص ۷۹).

ایزوتسو در آثارش تفکر اروپامحورانه متفکران غربی را برنتابید، بلکه به فلسفه‌های شرقی نیز سخت علاقه‌مند بود و برای آنها اعتبار ویژه‌ای قائل بود. از این‌رو درصدد یافتن زبان مشترک بین فلسفه‌های متکثر و گوناگون شرقی برآمد تا از این طریق امکان تفاهم با غرب و نیل به یک جامعه جهانی فراهم آید. البته او اعتقاد داشت غرب را نیز می‌توان وارد بحث کرد، ولی نظر به اینکه دامنه بحث گسترده می‌گردد باید به شرق بسنده کرد. گفتنی است مقصود/ایزوتسو از زبان مشترک زبان خاصی نظیر زبان انگلیسی نیست، بلکه مقصود او یافتن نقاط اشتراک بشر در حوزه اندیشه و تفکر است.

## ۵. روش فراتاریخی

ایزوتسو در مقام تعلیل ناکامی تلاش‌هایی که در طی سده‌های اخیر در حوزه مطالعات تطبیقی به عمل آمده برآمد و علت اصلی این ناکامی را در فقر روش‌شناسی در حوزه مطالعات تطبیقی معرفی کرد. از این‌رو عمق و ژرفا بخشیدن به مباحث روش‌شناسی را وجهه همت خود ساخت. از نظر ایزوتسو، تدوین اصول و تعیین شرایط مطالعات تطبیقی برای جلوگیری از تطبیق‌های گزاف و بدون دلیل ضروری است (ایزوتسو، ۱۳۸۴، ص ۷۸).

او بارها به تأسی از کربن روش تطبیقی خود را فراتاریخی نام نهاده است؛ اما آیا مؤلفه‌های روش فراتاریخ او دقیقاً دیدگاه فراتاریخی کربن را منعکس می‌کند؟/ایزوتسو معتقد است چنانچه با نگاه تاریخی دست به مقایسه بزیم، برخی مقایسه‌ها دور از ذهن و غیرطبیعی به نظر خواهند رسید؛ درحالی‌که اگر با نگاه فراتاریخی به آنها نگریسته شود، فواید بی‌شماری در پی خواهند داشت. در نگاه نخست به نظر می‌رسد مقصود/ایزوتسو از فراتاریخ اپوخه کردن زمینه و بستر و خاستگاه تاریخی اندیشه‌هاست نه عزل نظر از تاریخ ظاهری و عطف توجه به تاریخ قدسی، درونی و معنوی موردنظر هانری کربن که مستلزم قبول دیدگاه هستی‌شناسانه عوالم طولی سه‌گانه و قوای ادارکی متناظر با هر یک است.

برای نمونه، ایزوتسو اصالت وجود در شرق و غرب را از سنخ مقایسه‌هایی می‌داند که در نگاه نخست دو چیز متفاوت و نامربوط به نظر می‌رسند. اگر زمینه و بستر تاریخی اگزیستانسیالیسم غربی و اصالت وجود صدرایی را

اپوخه و به حالت تعلیق درآوریم، تطبیق و مقایسه آن دو فواید بی‌شماری در پی خواهد داشت. همان‌گونه که مارتین هایدگر می‌گوید تکنولوژی انسان غربی را با دو بن‌بست روبه‌رو ساخت: یکی بحران پوچی و بی‌معنایی یا نیهیلیسم و دو دیگر، بحران غربت از وطن اصلی و بی‌وطنی.

فلسفه وجودی غربی برای غلبه بر این دو مشکل پدید آمد. هرچند در این راه به توفیقاتی دست نیافت. ایزوتسو بر این باور است که تفکر شرقی در خصوص اصالت وجود می‌تواند برای متفکران غربی‌ای که درصد برون رفت از دو معضل پیش‌گفته بودند آموزنده و راه‌گشا باشد؛ همین‌طور فلسفه وجودی شرقی در مواجهه با مشکلات عصر حاضر تنگناهایی دارد که می‌تواند با مدد جستن از فلسفه وجودی غربی از وضعیت قرون وسطایی خود که با انسان امروزی بیگانه است خارج گردد و مفید واقع شود.

هرچند هریک از این دو نگرش وجودی محصول دوره تاریخی مشخصی هستند و پیامدهای خاص خود را دارند. برای بهره‌مندی از آنها و ایجاد تفاهم میان آن دو باید از عوامل ثانوی‌ای که به ایجاد آنها منتهی شده صرف‌نظر کرد و آنها را به حالت اپوخه و تعلیق درآورد. اگر بیستانیسیلیزم غربی به انسان فردی و شخصی و به عبارت دیگر به من توجه دارد و نه او یا تو. از این‌رو مفاهیمی از قبیل اضطراب، ناآرامی و مرگ واژگان اساسی آن به‌شمار می‌روند؛ درحالی‌که اصالت وجود موردنظر سبزواری با مفاهیم انتزاعی‌ای سروکار دارد که به جای وجود شخصی و فردی به وجود عام توجه دارند. بنابراین برای اینکه امکان و زمینه تطبیق آن دو فراهم گردد، باید عوامل ثانوی فلسفه اگزیستانسیالیسم را اپوخه کرد و به حالت تعلیق درآورد و با فراروی و درهم شکستن مفهوم‌سازی‌های سبزواری به عمق تجربه عرفانی و بینش و بصیرتی که در پس این ظواهر نهفته است راه یافت (همان، ص ۱۸۵). ناگفته نماند که ایزوتسو نظیر کرین و دیگر تطبیقی‌اندیشان بیشتر شباهت‌ها را وجه همت خود ساخته است. تنها در یک مورد بر تفاوت وجودشناسی/بن‌عربی با چانگ تزو تأکید کرده است (ایزوتسو، ۱۳۷۹، ص ۵۲۵).

ایزوتسو برداشت هستی‌شناسانه به سبک و سیاق کرین از فراتاریخ ندارد. او در سال‌های پایانی عمرش بررسی آرا و افکار دریدا را وجه همت خویش ساخته بود. چنان‌که می‌دانیم دریدا نیز به‌عنوان یک ساختارگرا موضوع فراتاریخ را مطرح کرده است. از این‌رو طرح پرسش زیر درخور اعتناست که آیا تلقی ایزوتسو از فراتاریخ بعد از آشنایی با دریدا دستخوش تغییر قرار گرفته است؟ همان‌طور که می‌دانیم ایزوتسو پس از انقلاب سال ۵۷ تمام آثارش را به ژاپنی نگاشته و دست‌کم نگارنده این سطور اطلاع دقیقی از مفاد آنها ندارد تا در خصوص پرسش فوق و تأییدی که احیاناً در سال‌های واپسین عمرش از دریدا پذیرفته اظهارنظر کند؛ اما به هر حال موضوع فوق موضوعی شایسته تحقیق است. ایزوتسو از سال ۱۹۸۳ یعنی در سن ۶۹ سالگی به فلسفه دریدا علاقه‌مند شد. «تمود دریدا» و «یهودی درون دریدا» از جمله مقالاتی است که او درباره دریدا نوشته است. همین‌طور در ماه جون همان سال در پاریس با او دیدار کرد و راجع به معنای کلمه دکسنتریشن (Decentration) فلسفه دریدا با او گفت‌وگوهایی انجام داده بود. دریدا آن‌نامه معروف، نامه به دوست ژاپنی را در جولای همان سال، یعنی یک ماه بعد، برای ایزوتسو نوشت.

با اینکه/ایزوتسو مدعی روش فراتاریخی است و انصافاً به این روش پایبند بوده است در بخش دوم کتاب *صوفیسم و تائوئیسم* که به بیان دیدگاه‌های لائوتزو و چانگ تزو اختصاص یافته برای یکی از اسطوره‌هایی که درباره لائوتزو گفته شده اهمیت ویژه‌ای قائل می‌شود. در واقع او همچون ماسون - اورسل به دو گانه زمینه / واقعیت عمل کرده و به زمینه بیشتر از واقعیت بها داده است. براساس این اسطوره لائوتزو اهل ایالت چئو است که از ویژگی‌های اقلیمی و فرهنگی خاصی برخوردار است. مهاجرپذیر بودن، آب و هوای مرطوب و رواج تفکر شمنی از جمله ویژگی‌های مردم این ایالت است. /ایزوتسو سعی بلیغی کرده تا بین این ویژگی‌ها و تفکر لائوتزو ارتباط برقرار سازد. به عبارت دیگر، از نظر او، این شرایط اقلیمی و محیطی و فرهنگی خاص زمینه‌ساز شکل‌گیری تفکر متافیزیکی و شاعرانه لائوتزو بوده است (همان، ص ۳۰۳). در فصل دوم از بخش دوم /ایزوتسو زمینه‌های شمنی لائوتزو را بررسی کرده است. تلاش /ایزوتسو بر آن است تا جهان‌شناسی اساطیری شمنی را به هستی‌شناسی حق در تائوئیسم پیوند دهد (همان، ص ۳۱۵-۳۲۵).

چنان که گذشت، /ایزوتسو گاهی برای روش تطبیقی موردنظرش از واژه پدیدارشناسی هم بهره برده است. اما اینکه او در طرح پدیدارشناسی به چه میزان به مؤلفه‌های پدیدارشناسان بنام یا پدیدارشناسی کرین ملتزم بوده، از جمله موضوعاتی است که باید بدان پرداخت. برای نمونه روش پدیدارشناسی کرین با دیدگاه هستی‌شناسانه ایشان سخت درهم تنیده است. باور به عوالم سه‌گانه طولی و قوای ادراکی متناظر با آنها، فرشته‌باوری، تأویل خویش و تأویل کتاب مقدس، تقسیم تاریخ به تاریخ آفاقی و انفسی و تأکید بر این نکته که تطبیق که همان تأویل است، تنها در ملکوت و اقلیم هشتم روی می‌دهد و نیز اموری از این دست مؤلفه‌های اصلی روش تطبیقی کرین را تشکیل می‌دهند.

مؤلفه‌های پیش‌گفته تا چه حدی در روش /ایزوتسو لحاظ شده‌اند؟ با نگاه اجمالی در آثار او دست‌کم می‌توان دریافت که هیچ‌کدام از مؤلفه‌های پیش‌گفته به طور مستقل مورد بحث قرار نگرفته‌اند؛ هرچند شواهدی کم‌وبیش می‌توان برای آنها پیدا کرد. در روش پدیدارشناسی، برای فهم هر چیز به خود آن باید رجوع کرد و فهم درست از هر چیز هنگامی حاصل می‌شود که زوائد تاریخی و ساختاری‌ای که آن چیز بدان تعلق دارد به کنار نهاده شود. این در واقع معنای همان شعار معروف پدیدارشناسی *هوسرل*، «رجوع به خود اشیا» است (رشیدیان، ۱۳۸۴، ص ۱۸۲). کرین از طریق تأویل درصد نجات‌پدیدار کتاب مقدس بود و معانی ظاهری کتاب مقدس را به معنای اصلی آن در اقلیم هشتم بازمی‌گرداند؛ درحالی‌که /ایزوتسو به استثنای برخی از تأویل‌های اخلاقی داستان‌های کتاب مقدس دست‌کم در قیاس با کرین چندان اهمیتی به تأویل نداده است.

براساس آنچه تاکنون بیان شد، از رهگذر روش پدیدارشناسی می‌توان ماهیت و الگوی یک نظام فکری را مستقل از چارچوب تاریخی و اجتماعی آن فهمید و این نخستین گام برای برقراری گفت‌وگوی فراتاریخی و تفاهم میان دو نظام فکری‌ای است که هیچ نسبت تاریخی با یکدیگر ندارند. بنابراین می‌توان با فهم پدیدارشناسانه از

نظام‌های فلسفی، بین آنها مقایسه و نسبت برقرار کرد. *ایزوتسو* با همین استدلال، مطالعات تطبیقی خود را انجام می‌دهد. او در کتاب *صوفیسم و تائوئیسم* مدعی است برخی نظام‌ها صرفاً از حیث جزئیات مربوط به منشأ پیدایش و شرایط تاریخی و اجتماعی با یکدیگر متفاوت‌اند، ولی دارای یک الگوی عام فکری مشترک دارند (*ایزوتسو*، ۱۳۷۹، ص ۲۰). این الگوی عام فکری همان چیزی است که چستی هر نظام فکری بسته به آن است و در صورت مشارکت دو نظام فکری در یک الگوی عام، امکان تطبیق بین آنها حاصل می‌شود؛ اما هنوز این گفت‌وگو امکان‌پذیر نیست، چراکه گفت‌وگو نیازمند نظام زبانی مشترک است.

چنان‌که ذکر شد، *ایزوتسو* به جای بررسی روابط و مناسبات تاریخی بین اندیشه‌ها که بیشتر اختلاف را دامن می‌زند به بصیرت و بینشی که در پشت اندیشه‌ها نهفته است توجه دارد. برای نمونه، مفهوم خلق مدام در عرفان اسلامی و ذن بودیسم از جمله موضوعاتی است که *ایزوتسو* به‌رغم اختلاف تاریخی و فرهنگی دو سنت عرفانی پیش‌گفته برای تطبیق برگزیده است. به باور او، از طریق تطبیق می‌توان نشان داد که اندیشه فوق هرچند در قرآن با عنوان خلق جدید آمده، اندیشه‌ای فراگیر است و به‌هیچ‌وجه محصول تفکر فلسفی نیست، بلکه بصیرتی زنده و ایده‌ای تجربی است که یکی از جنبه‌های حیات آگاهی عرفانی را مستقیماً منعکس می‌کند (*ایزوتسو*، ۱۳۷۳، ص ۱۵۱). در دوگن نماینده ذن بودیسم ژاپنی زمان همان هستی است یک واحد زمان یک واحد هستی است. بنابراین کوتاه‌ترین بخش زمان یعنی یک لحظه را می‌بایست یک لحظه وجود در نظر گرفت. یک شیء چیزی جز لحظات وجود نیست. هیزم هرگز نمی‌تواند خاکستر شود. هیزم هیزم است و دیگر هیچ؛ زیرا حتی یک قطعه چوب واحد لحظات وجودی‌ای دارد که لحظه به لحظه به عدم می‌پیوندد. از نظر عین‌القضات کل عالم در جریان وجود خود هر لحظه نو می‌شود. این بصیرت متافیزیکی از تجربه شخصی او برآمده و نباید با اتمیسم اشعری اشتباه گرفت. در واقع هر موجودی معدوم است و به اعتبار نسبتی که با منبع غایی وجود برقرار می‌سازد وجود می‌یابد و این نسبت وجودی در هر لحظه با لحظه قبل و بعد خود متفاوت است (همان، ص ۱۶۷). *ایزوتسو* در بخش سوم و پایانی کتاب *صوفیسم و تائوئیسم* هم همین خط مشی را دنبال کرده است. او به ساختار چند لایه حقیقت در *ابن‌عربی* و *لاوتوترو* می‌پردازد و متناظر با هر مرحله در *ابن‌عربی* مرحله‌ای را در *لاوتوترو* بیان می‌کند (مرحله ذات یا راز مطلق با راز رازها، مرحله صفات و اسما یا مرحله الوهیت با راز رازها، مرحله افعال الهی یا ربوبیت با عدم هستی یا بی‌نام، مرحله اوهام و امثال با با هستی (آسمان و زمین) و مرحله جهان محسوس با ده هزار چیز) (*ایزوتسو*، ۱۳۷۹، ص ۱۶۹-۱۷۰). در *ابن‌عربی* تجلی حق در ممکنات و در *لاوتوترو* شنگ به معنای تکوین تائو در ده هزار چیز مطرح است (همان، ص ۵۱۰). تناظر فنا در *ابن‌عربی* با عزلت نشستن *لاوتوترو* نیز درخور توجه است (همان، ص ۵۱۲). هر دو از وجودشناسی ارسطویی که در سطح فهم انسان‌های عادی و فاقد چشم بصیرت به تعبیر *ابن‌عربی* و نور مبین به تعبیر *لاوتوترو* هستند فراتر رفته‌اند. خودشناسی و اشراق و ذوق از جمله موضوعاتی است که *ابن‌عربی* و *لاوتوترو* به آن پرداخته‌اند. نماد باد جهانی در *لاوتوترو* و سریان وجود در *ابن‌عربی*، تمایز ذات از وجود، موازات سوراخ‌ها در *لاوتوترو* با اعیان ثابتة در *ابن‌عربی* با اندک تفاوتی آمده است (همان، ص ۵۲۱-۵۲۴).



یکی از مواردی که روش پدیدارشناسی/ایزوتسو را از پدیدارشناسی موردنظر کربن جدا می‌کند، جایگاه قوه خیال در پدیدارشناسی کربن است. موضوع «تخیل خلاق» در اندیشه کربن جایگاه ویژه‌ای دارد. ناگفته نماند/ایزوتسو به مکتب یوگاچارا تعلق دارد که اصطلاح کلیدی «آلایا - ویجنانا» (خزانه آگاهی) در آن پر بسامد است و یکی از سنگ بناهای اصلی تفکر/ایزوتسو نیز به‌شمار می‌رود. در این مکتب اشیای خارجی واقعیت ندارند و اشیایی که خارجی به نظر می‌رسند در واقع ذهنی هستند. چنان‌که در بالا ذکر شد، به نظر/ایزوتسو پیوند عمیقی بین تفکر تائوئیزم و جهان‌بینی شمنی وجود دارد؛ چراکه جهانی که یک شمن در حالت خلسه مشاهده می‌کند به تعبیر کربن جهانی از تخیلات خلاق و فراروی از ادراک حسی و عقلی است. به هر حال گرچه/ایزوتسو هرازچندگاهی به مناسبت به تخیل خلاق اشاره کرده، به این موضوع آن‌گونه که در آثار کربن شاهد و ناظر آن هستیم پرداخته نشده است. وانگهی آلایا - ویجنانا یا خزانه آگاهی بیشتر به تعریف/بن‌سینا از قوه خیال که قوه‌ای جسمانی می‌داند نزدیک است تا به تعریف صدرایی از این کلمه که موردنظر کربن است؛ یعنی قوه‌ای که ادراکی از جسم روحانی و روح جسمانی برای ما فراهم می‌آورد.

#### ۶. رابطه روش سمنتیکی با روش فراتاریخی

آثار/ایزوتسو را می‌توان به دو بخش تقسیم کرد: در دوره نخست او درصدد کشف مفاهیم کلیدی قرآن برآمد و به‌عنوان یک اسلام‌شناس و قرآن‌پژوه روش سمنتیکی و معناشناسی را برای کشف مفاهیم کلیدی و کانونی به شیوه تاریخی و متن‌محور در پیش گرفت؛ اما در دوره دوم پس از آشنایی با کربن و عضویت در انجمن ارانوس به فلسفه اسلامی و مطالعات تطبیقی در حوزه فلسفه روی آورد و آثار سترگی از خود برجا گذاشت./ایزوتسو در این دوره به‌تبع کربن روش فراتاریخی را در پیش گرفت./ایزوتسو برای دستیابی به فرافلسفه فلسفه‌های شرقی از روش سمنتیکی و مبتنی بر تاریخ دوره نخست هم بهره گرفته تا زمینه تطبیق فلسفه‌های شرقی با فلسفه غربی فراهم گردد. بنابراین پرسش محوری این است که چگونه او بین معناشناسی تاریخی (معناشناسی در زمانی یا زمان‌گذر) دوره نخست با روش فراتاریخی دوره دوم جمع کرده است؟ چه نسبت و رابطه‌ای می‌توان میان آن دو برقرار ساخت؟ آیا رابطه آن دو تقابل است یا اینکه مکمل یکدیگرند؟ معناشناسی به دو بخش معناشناسی زمانی یا زمان‌گذر و معناشناسی همزمان تقسیم می‌شود (ایزوتسو، ۱۳۷۳، ص ۳۸-۴۱).

از برخی انتقادهایی که به روش سمنتیکی/ایزوتسو شده می‌توان نوعی تقابل بین آن و روش فراتاریخی یا پدیدارشناسی را دریافت. برای نمونه، برخی روش سمنتیکی/ایزوتسو را پوزیتیویستی خوانده‌اند که راه را بر برداشت‌های جدید می‌بندد و ما را به تحقق‌گرایی می‌رساند. به عبارت دیگر، تاریخت یکی از مؤلفه‌های اصلی تفکر پوزیتیویستی است، درحالی‌که در روش فراتاریخی خاستگاه و عوامل ثانوی باید اپوخه گردد. بدون تردید بررسی رابطه روش فراتاریخی و سمنتیکی موردنظر/ایزوتسو مجال دیگری می‌طلبد.

## نتیجه‌گیری

با اینکه *ایزوتسو* دامنه فلسفه را به فلسفه‌های شرقی و خاور دور تعمیم داد، موضوعاتی که دستمایه تطبیق قرار داد گواه این ادعاست که او در مطالعات تطبیقی فراتر از عرفان نرفته است. از نظر *ایزوتسو*، هدف از فلسفه تطبیقی نیل به فلسفه جهانی است و به این منظور باید با رویکرد تحلیلی به میراث فکری خود و روزآمد کردن اندیشه‌های گذشته برای حل مشکلات انسان معاصر همت گماشت. بنابراین فلسفه تطبیقی به‌خودی‌خود هدف نیست، بلکه ابزاری است برای نیل به فلسفه جهانی که الگوهای مشترک فکری نوع انسان را در خود دارد. البته فلسفه جهانی موردنظر او با برداشت فیلسوفان تطبیقی‌اندیشی همچون *هاکینگ* و دیگران متفاوت است و بیشتر به حکمت خالده و فلسفه ماندگار شرقی‌ها نزدیک است.

از طرفی به‌رغم اثرپذیری *ایزوتسو* از کربن در روش فراتاریخی و پدیدارشناسی، برداشت او از آن دو واژه با برداشت کربن در پاره‌ای از جهات متفاوت بود. او هیچ‌گاه به تاریخ معنوی موردنظر کربن نپرداخت و تطبیق به معنای تأویل و برگرداندن معانی متون مقدس به معنای اصلی موجود در اقلیم هشتم را موردنظر قرار نداد و نیز در مخالفت با اصالت تاریخ همانند کربن اصالت تاریخ هگلی و دیرینه‌شناسی *میسل فوکو* و تبارشناسی *نیچه* را که به نوعی دنباله نگرش تاریخی‌گری به‌شمار می‌آیند مورد انتقاد قرار نداد.

## منابع

- ایزوتسو، توشیهیکو، ۱۳۵۹، *بنیاد حکمت سبزواری*، ترجمه سیدجلال‌الدین آشتیانی، تهران، مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه مک‌گیل.
- \_\_\_\_\_، ۱۳۷۳، *خدا و انسان در قرآن معنی‌شناسی جهان‌بینی قرآنی*، ترجمه احمد آرام، چ سوم، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
- \_\_\_\_\_، ۱۳۷۹، *صوفیسم و تائوتیسیم*، ترجمه محمدجواد گوهری، چ دوم، تهران، روزنه.
- \_\_\_\_\_، ۱۳۸۴، *آفرینش، وجود و زمان*، ترجمه مهدی سررشته‌داری، تهران، مهراندیش.
- \_\_\_\_\_ و همکاران، ۱۳۸۷، *اندیشه غربی و گفت‌وگوی تمدن‌ها*، ترجمه فریدون بدره‌ای، باقر پرهام و خسرو نافذ، افروزان‌روز.
- رشیدیان، عبدالکریم، ۱۳۸۴، *ایده پدید‌شناسی*، تهران، علمی و فرهنگی.
- کربن، هانری، ۱۳۶۹، *فلسفه ایرانی فلسفه تطبیقی*، ترجمه سیدجواد طباطبایی، تهران، توس.
- مولوی، جلال‌الدین، ۱۳۷۷، *مثنوی معنوی*، مطابق با نسخه تصحیح‌شده رینولد نیکلسون، تهران، نگاه.