

# خالف

گفت‌وگوی فراتاریخی و فراگفت‌وگو در اندیشه توشیهیکو

ایزوتسو<sup>(۱)</sup>

دکتر شهرام بازوی

## چکیده

بخش عمده آثار متفکر و شرق‌شناس شهیر ژاپنی توشیهیکو ایزوتسو در جهت تطبیق افکار است. وی در این جهت از روشی استفاده می‌کند که به تعبیر مأخوذ از هانری کربن فراتاریخی (meta-historical) است. در روش تاریخی مرسوم تحقیقات آکادمیک همه افکار تابع زمان و مکان خویش هستند و از اینرو نسبت و قید تاریخی بر افکار غلبه دارد. دقیقاً در ردّ این نوع نگرش تاریخی، جریان پدیدارشناسی در فلسفه معاصر قدم نهاد و با اعمال همین روش است که راه فلسفه تطبیقی همواره می‌شود. ایزوتسو به مطابقت مجموعه نظام‌های فکری پرداخت که الگوی مشترک دارند ولی از حیث جزئیات تاریخی و اجتماعی متفاوتند. کتاب "تألیف ایزوتسو حاصل اعمال این روش است.

اما ایزوتسو بجز گفت‌وگو و مطابقت افکار به فن و مقامی ورای آن یعنی مقام فراسوی گفتگو و یا به تعبیر ذن بودائی "موندو" (mondo) قائل است که به تعبیر بزرگان تصوّف از جمله مولوی مقام "هم‌دلی" است که در آن دیگر تعاطی افکار و پیام‌رسانی مطرح نیست. در این مقاله به مطالعه و بررسی این دو مقام یعنی گفتگوی فراتاریخی و فراگفتگو در اندیشه ایزوتسو پرداخته می‌شود.

در پدیدارشناسی سخن از این است که ناپیدا پیدا شود و نادیده دیده گردد همان که عرفای ما از آن تعبیر به "کشف المحجوب" کرده‌اند.

مشهور شد. مطابق این نظر همه چیز تابع تاریخ یعنی شرایط زمانی و مکانی است و لذا هر فکری فقط در ظرف زمان و مکان تاریخی خود معنی دارد. مضمون و ماهیت خود یک فکر اهمیتی ندارد بلکه آثار و عوارض موجود آن و تشخیص عوامل تاریخی اعم از سیاسی و اجتماعی و اقتصادی پدیدآورنده اش مهم است. از این رو نسبت تاریخی بر تمام افکار و عقاید سیطره دارد. مشابه این نظر در عالم فلسفه مدرن اقوال هیوم فیلسوف تجربی انگلیسی است در ردّ جوهریت جسم. به نظر هیوم جسم چیزی نیست جز مجموعه‌ای از اوصاف یا عوارض محسوس مثل رنگ و صوت و شکل. از این جهت در تاریخ‌نگری نوعی بی‌اعتنایی و عدم توجه به ماهیات و سرآغاز (urphaenomen) و خود امور و در عوض پرداختن به آنچه تحصیل و تحقق ظاهری دارد و به اصطلاح رایج در فلسفه پوزیتیویسم (positivism)، پوزیتیو ظاهر (positive) است و ردّ هرگونه باطنی برای ظاهر امور مورد قبول می‌باشد. به همین جهت از مبانی قول به هیستوریسم اعتقاد به پوزیتیویسم (positivism) است و به یک معنا هیستوریسم، پوزیتیویسم تاریخی است.

استاد فقید ژاپنی توشیهیکو ایزوتسو به حق از قلیل کسانی است که سعی کرده‌اند در فراسوی حجاب‌های تاریخی از وجهه و جانب شرقی باب گفت‌وگوی افکار را بگشایند.

در میان نوشته‌های ایزوتسو چه آنها که مستقیماً و عنواناً در مسیر گفت‌وگو و مطابقت افکار هستند مثل مقاله "اگرستانسیالیسم در شرق و غرب"<sup>(۲)</sup> و چه آنها که به طور غیرمستقیم مستلزم گفت‌وگو می‌باشند، مثل مقدمه عالمانه‌ای که بر ترجمه انگلیسی شرح منظومه حکمت سبزواری نوشته است،<sup>(۳)</sup> کتاب وی به نام تصوف و مذهب هندو مقام خاصی را دارد.<sup>(۴)</sup> ایزوتسو در مقدمه این کتاب به روش مأخوذ خود که آن را meta-history یعنی فراتاریخی می‌خواند، اشاره می‌کند و تصریح می‌نماید که در این باب در طریق هانری کربن قدم می‌زند و این عنوان از آن اوست.

در اینجا لازم است اجمالاً به منشأ و تاریخ استعمال این واژه بپردازیم: در تاریخ تفکر غرب در دوره مدرن نظری پیدا شد که بعدها به نام historicism یعنی اصالت تاریخ یا تاریخ‌نگری و حتی به اعتباری تاریخ‌زدگی

مستفکرانی مانند ابن عربی و لائوتزو (Lao-Tzu) می‌توانند در بُعد مکانی چین و اندلس و بُعد زمانی حدود ۱۸۰۰ سال با هم به گفت‌وگو درآیند.

در پدیدارشناسی از جهت سلبی از هرگونه تنزل و تحویل فکر به چیزی غیر از خود با عنوان reductionism پرهیز می‌شود و در جهت ایجابی دعوت به رجوع به خود امور (Zur Sache) و پدیدارها و شهود ماهوی (wesensschau) آنها می‌گردد و این امکان داده می‌شود تا بدون هرگونه تحکم فکری و سبق ذهنی، پدیدار چنان‌که از معنای لغوی خود لفظ یونانی برمی‌آید (phenomenon) باطن خود را ظاهر سازد و ظاهر و متجلی شود. بنابراین در پدیدارشناسی سخن از این است که ناپیدا پیدا شود و نادیده دیده گردد همان‌که عرفای ما از آن تعبیر به "کشف المحجوب" کرده‌اند و با تأویل (هرمنیوتیک) یعنی رجوع به اصل یک چیز به دنبالش بوده‌اند و این دقیقاً مخالف روش تاریخ‌نگری و نقد تاریخی است که مستلزم نفی بطون برای ظهور است.

مطابقت افکار و گفت‌وگوی آنان بدون توجهاتی که در پدیدارشناسی ملحوظ است ناممکن می‌باشد. از این جهت کربن وقتی می‌خواهد باب فلسفه تطبیق را در کتابی به همین عنوان بگشاید ابتدا نسبت میان فلسفه

از دیگر لوازم این فکر قول به پیشرفت مطلق در تاریخ (progressism) است که اینک چنان شده که از مقبولات غیر قابل تردید تصور می‌شود. بنابر دترمینیسم تاریخی حوادث تابع علیت تاریخی و همه افکار تابع الگو و طرح واحد و معلول قوانین واحد اقتصادی و اجتماعی و سیاسی هستند و همه در یک مسیر و جهت به جلو می‌روند و فقط در این طرح و الگوی ریخته شده جدید قابل فهم و پیش‌بینی می‌باشند و لذا هر فکری نسبت به آینده خود "عقب‌افتاده" است و به همین سبب گذشته تاریخی هم مقام عقب‌افتادگی است و قابل قیاس با آینده نمی‌باشد. تذکر تاریخی معنا ندارد چون گذشته و مرده است. بر مبنای هیستوریسم و با مقدمات یادشده باب هرگونه گفت‌وگوی افکار بسته می‌شود چون هر فکری در ظرف زمان و مکان خود معنی دارد.

دقیقاً در ردّ این‌گونه نگرش تاریخی، جریان پدیدارشناسی در فلسفه مدرن در اوایل قرن بیستم قدم برداشت و با همین روش پدیدارشناسی هم کربن و هم ایزوتسو سعی کردند از تاریخ‌زدگی گذشته و به پرسش از ماهیت امور قدم بگذارند. وقتی محدودیت‌ها و بندهای تاریخی زمان و مکان شکسته شد، راه برای تطبیق و گفت‌وگوی افکار باز می‌شود و

تطبیق و پدیدارشناسی را شرح می‌دهد و سپس می‌پرسد: «چگونه می‌توان از اصالت تاریخ خارج شد؟»<sup>(۵)</sup>

خروج از تاریخ‌انگاری و ورود به ساحق و رای آن (metahistory) است که ایزوتسو آن را وجهه همت خود ساخته و در ابتدا و انتهای کتاب تصوف و مذهب هندو آن را طریق مأخوذ خود می‌خواند.<sup>(۶)</sup> وی متواضعانه مدعی است که شاید بتواند با این کتاب قدمی در راه تطبیق و گفت‌وگوی فوق تاریخی ادیان بردارد. او می‌گوید: «ملاحظه تطبیق مجموعه‌ای از نظام‌ها که الگوی عامّ مشترکی دارند ولی از حیث جزئیاتی که مربوط به منشاء [پیدایش] و محیط اجتماعی آنها است، متفاوتند به نظر می‌آید که در مهیا ساختن زمینه آنچه پروفیسور کربن آن را به درستی گفت‌وگوی فراتاریخی (meta-historical) یا وراء تاریخی (trans-historical) می‌خواند بسیار ثمربخش باشد و در وضعیت کنونی جهان بدان نیاز مبرم است.»<sup>(۷)</sup> در گفت‌وگوی فراتاریخی، زمان آفاقی جای خود را به زمان انفسی می‌دهد. چرا که historicism مولود اصالت دادن به زمان آفاقی است.

این گفت‌وگو یا به تعبیر مولانا هم‌زبانی، خویشی و پیوند را به‌ارمغان می‌آورد، بند نامحرمی را می‌گسلد و بیگانگی را می‌زداید،

به قول مولانا:

هم‌زبانی خویشی و پیوندی است

مرد با نامحرمان چون بندی است<sup>(۸)</sup>

البته ایزوتسو به مشکلات و به تعبیر خودش دام‌های موجود در این راه نیز واقف است و می‌گوید: مقارنه دو نظام فکری که فاقد ارتباط تاریخی اند آن هم به گونه‌ای اتفاق ممکن است به مشاهده تشابهات و تفاوت‌هایی بیانجامد که فاقد دقت علمی هستند. از این جهت و برای اجتناب از وقوع در چنین اشتباهی، وی بجای غوطه‌ور شدن در جزئیات متفرّق و ملاحظات خارجی ابتدا ساختار بنیادی هر کدام از این دو نظام فکری را به دقت تشریح کرده و سپس به ملاحظات تطبیق پرداخته است.<sup>(۹)</sup> او می‌گوید: «برای درک صحیح تفکر کسی چون ابن عربی باید روحی را که کلّ ساختار [تفکر] او را در برمی‌گیرد و به آن حیات می‌بخشد فهمید. در غیر این صورت همه چیز از دست می‌رود. همه ملاحظات خارجی قطعاً از این حدود عدول می‌کنند. حتی در مرتبه عقلی و فلسفی هم باید جهد کرد که تفکر را از درون فهمید و آن را در جای خویش به واسطه آن چه می‌توان آن را "همدلی وجودی" "existential empathy" نامید بازسازی کرد. بدین منظور گرچه جامع بودن مطلوب است ولی از لوازم اولیه

کار نیست» (۱۰)

یکی از خطرات این راه مسأله زبان است که هم‌زبانی را مشکل می‌کند. مفهوم گفت‌وگو خود بیانگر وجود زبان مشترکی میان دو طرف گفت‌وگو است. به قول ایزوتسو: «هنگامی که قصدمان این است که میان دو متفکر گفت‌وگویی فلسفی برقرار کنیم که دارای سابقه تاریخی و فرهنگی واحد هستند مثل افلاطون و ارسطو یا توماس اکوئینی و دانس اسکات، کانت و هگل و غیره، مسأله ضرورت زبان [واحد] مشکل پیش نمی‌آورد. مشکل وقتی محسوس می‌شود که در یک سنت فرهنگی دو متفکر را انتخاب کنیم که به واسطه عوامل متعدّد از هم جدا هستند مثل ارسطو و کانت. هریک از این دو به‌زبانی اشتغال به فلسفه داشت که متفاوت از دیگری است. البته به یک معنا میان آن دو زبان مشترکی نیست. اما به معنای عام می‌توان گفت که زبان مشترک فلسفی میان آن دو هست زیرا ریسمان محکمی از یک سنت فلسفی مشترک که آنها را بدون گسست به یکدیگر می‌پیوندد، وجود دارد.» (۱۱)

مشکل زبان مشترک هنگامی جدّی‌تر می‌شود که میان دو متفکر به هیچ‌روی و به هیچ‌معنا ارتباط تاریخی وجود نداشته باشد. مثل مورد ابن‌عربی و از آن طرف

حکمای چینی مثل لائوتزو (۱۲) یا چانگ تزو. از نظر موضوعی، بحث اصلی ایزوتسو در تطبیق و گفت‌وگوی فراتاریخی معمولاً «وجود» است. ایزوتسو وقتی به مقایسه فیلسوفانی مثل سبزواری، سهروردی و هیدگر می‌پردازد، از مدخل بحث درباره وجود وارد می‌شود و از این جهت می‌گوید: «درک و فهم مارتین هیدگر درباره وجود... به نحو قابل توجهی شبیه و نزدیک به درک و فهم مشرقیان است.» (۱۳) و می‌افزاید: اندیشه وی (هیدگر) درباره وجود، حقیقت و معرفت با اندیشه سهروردی نزدیک است. (۱۴) اینکه تا چه حدّ این قول مقرون به صواب است و آیا هیدگر نیز چنین رأیی را تأیید می‌کند و یا اصولاً آیا مطابقه حکمای مسلمان با فلاسفه جدید غربی ممکن است یا نه، از مجال بحث فعلی بیرون است. ایزوتسو با آنکه در درک فلسفه وجودی حکمای اسلامی از فلسفه‌های اگزیستانس مدد می‌گیرد خود اذعان دارد که اختلاف بارزی میان آنان وجود دارد و لذا در این تطبیق مشکوک و با احتیاط است. اما وی که نظام‌های عرفانی را ماهیتاً بدون تفاوت می‌داند، در قلمرو عرفان بدون شک و شبهه وارد گفت‌وگو و مطابقت می‌شود. در اینجا نیز مبنای اصلی مطابقه ایزوتسو بحث درباره «وجود» است. وی معتقد است که ساختار

خاصیت زبان چنان است که حقیقت واحد را متکثر می‌سازد، لذا مقام تفرقه موجودات است.

گفت‌وگو نیز معتقد است و تحت عنوان existential empathy (همدلی وجودی) به نحوی به آن اشاره کرده است.<sup>(۱۷)</sup> از این مقام در طریقهٔ ذن بودایی به موندو (mondo)<sup>(۱۸)</sup> تعبیر می‌شود. و همین مسأله موضوع سخنرانی او در مجمع جهانی "گفت‌وگوی فرهنگ‌ها" در سال ۱۳۵۶ در تهران بود.<sup>(۱۹)</sup> ایزوتسو در ابتدای این خطابه، ابتدا مشکلاتی را که در زبان‌شناسی جدید بر سر راه گفت‌وگو است برمی‌شمارد. زبان‌شناسان جدید عمدتاً بر آنند که تجارب و امور شخصی یا نفسی محض به‌علت یگانه بودن حیات و تجارب هر انسانی غیرقابل انتقال هستند پس در سطح حدیث نفس و زبان واحد گفت‌وگو ناممکن می‌نماید. و از طرف دیگر هر زبانی عالم را به طریق منحصر به‌خود می‌نمایاند. پس گفت‌وگوی میان فرهنگ‌ها که برحسب ماهیت خود، گفت‌وگوی دوزبانی یا چندزبانی است به طریق اولی بسیار ناممکن‌تر خواهد بود.<sup>(۲۰)</sup> و لذا پیام‌رسانی حقیقی که وظیفهٔ اصلی زبان است ممتنع می‌شود.

ره‌یافت خاص ذن به گفت‌وگو یعنی موندو به تعبیر ایزوتسو "فراگفت‌وگو" است که در اینجا با هم سخنی با عرفان اسلامی مطلب

حکمی هر دو نظام عرفانی، یعنی تصوّف اسلامی و مذهب تائو، وجود و خصوصاً اعتقاد به وحدت وجود است.<sup>(۱۵)</sup> هر دو جهان بینی بر دو اصل حقّ مطلق (The Absolute) و انسان کامل استوارند و نظامی کامل از اندیشه وجودی حول این دوپایه شکل گرفته است. این دو پایه، الگوی اساسی مشترک میان بسیاری از گونه‌های عرفانی است و بحث دربارهٔ وجود باید برپایهٔ این اصول مطرح شود. این درحالی است که در مذهب تائو مستقیماً بحثی دربارهٔ وجود به‌همین عنوان مطرح نشده است ولی ایزوتسو قائل است که باطناً چنین نیست. او در این گفت‌وگو مفاهیم و تعابیری را از ابن‌عربی و شارحانش در باب وجود در تصوّف اسلامی وام می‌گیرد تا معانی مجمل مطابق با آن در مذهب تائو را شرح و تفصیل دهد چنان‌که بر همین اساس نهایتاً روح تفکر لائوتزو و چانگ تزو (Chuang-Tzu) را همچون ابن‌عربی قول به اصالت وجود و در مقابل کنفیوس و حوزهٔ وی را پیرو اصالت ماهیت می‌بیند.<sup>(۱۶)</sup>

ایزوتسو بجز مقام گفت‌وگو و هم‌زبانی به فن و مقامی ورای آن یعنی مقام فراسوی

ایزوتسو را شرح می‌دهیم. در طریقهٔ ذن بودایی گفته می‌شود که انسان مقهور و دربند زبان است. به تعبیر ارسطو، انسان حیوانی است ناطق، منتها نطق چنان‌که منطقدانان به معنای عقلی آن را تفسیر می‌کنند نیست بلکه چنان است که از معنای لغوی لفظ برمی‌آید و حکمای یونان بوستان مثل هراکلیتس می‌فهمیدند یعنی انسان حیوانی است اهل زبان (لوگوس).<sup>(۲۱)</sup> او در محدوده و حصارِی که زبان بر گردش کشیده است، می‌اندیشد و عمل می‌کند. اما زبان بیش از آن‌که پیام‌رسان باشد تفرقه‌انگیز است. زبان مانع از این است که اشیاء چنان‌که هستند به صورت یکپارچه و واحد نزد انسان حاضر باشند. خاصیت زبان چنان است که حقیقت واحد را متکثر می‌سازد، لذا مقام تفرقه موجودات است و آنها را متفرق می‌سازد چنان‌که وقتی شی‌ای را زبان نامی می‌نهد آن را متمایز از دیگر موجودات و متعین می‌سازد.<sup>(۲۲)</sup>

**مقصود سلوک در طریقهٔ ذن این است که رهرو خود را از سلطهٔ زبان و گفت‌وگو رها سازد و به مقامی برساند که در آن وقتی مثلاً سخن از کوه رانده می‌شود مراد "نه کوه" است و تجربه اینکه کوه کوهیت خود را از دست داده و در مرتبهٔ عدم و فنا (سونیاتا=sunyata)**

قرار گرفته و لذا به وحدت اولیه وجود بازگشته، در عین اینکه کوه است. در مرتبهٔ زبان، انسان ادراکی نادرست و محرف از حقیقت هستی دارد و فقط وقتی به مقام فناء رسید و علمی بی‌واسطه و حضوری به اشیاء از آن وجهه که هیچ و عدم‌اند یافت، ادراک صحیح می‌یابد. و این امر فقط وقتی حاصل می‌شود که شخص در طریق سیر و سلوک به مراقبه درآید و غرقه در هستی گردد و از خود فانی شود تا جنبهٔ عدمی موجودات را ببیند و پس از آن‌که حدود و ثغور ذن درهم ریخته شد، آنها را در مقام وحدت حقیقی هستی بدون هرگونه تفرقه ادراک کند. چنان‌که در یکی از کوان‌های (koan) ذن آمده: «همه چیز سرانجام به واحد تحویل می‌پذیرد.» در اینجا زبان دیگر نقش تجزیه‌گری ندارد و اشیاء حقیقت وجودی خود را نشان می‌دهند. کوه دیگر کوه نیست چون به هیچ تقلیل یافته. کوه هیچ است و دیگر نامی ندارد. سیر از کثرت موجودات به وحدت شده است. اما تا وقتی انسان در میان است اشیاء را منظر نظر خویش می‌سازد و آنها را از حقیقت خودشان دور می‌کند. تا من و مایی در میان است، موجودات پرتو نور خود را بر ما نخواستند افکند. تا اینجا جنبهٔ سلبی و به اصطلاحات

کلمات باید با علم به اینکه تجلی دم به دم کلام ازلی در حالت سکوت اولیه اش هستند، گفته و شنیده شوند.

مختلف است. در ذن همواره تأکید می شود که زبان باید این گونه به کار رود یعنی کلمات باید با علم به اینکه تجلی دم به دم کلام ازلی در حالت سکوت اولیه اش هستند، گفته و شنیده شوند.<sup>(۲۳)</sup> گفت و گو به معنای موندو، به قول ایزوتسو، فراگفت و گوی ظاهری است که در ساحت دیگری از حقیقت رخ می دهد و در آن صرف دادوستد اندیشه و معانی و پیام رسانی مطرح نیست.

این مقام به قول مولانا مقام گفت و گوی قلبی که ورای گفت و گوی زبانی است یعنی همدلی می باشد که از هم زبانی بالاتر است. هم زبانی (دیالوگ) مقام فلسفه است و یونانیان معلّمان اولیه آن بوده اند. اما هم دلی، مقام عارفان است که در حریم زبان محرمی وارد شده اند.

ای بسا هند و ز ترک هم زبان

ای بسا دو ترک چون بیگانگان

پس زبان محرمی خود دیگرست

همدلی از هم زبانی بهتر است

غیر نطق و غیر ایما و سیجل

صدهزاران ترجمان خیزد ز دل<sup>(۲۴)</sup>

چنان که گفته شد این همدلی که در مقام

قلب پیدا می شود، فقط در عالم عرفان ممکن

اسلامی تنزیهی امر بود اما از جهت ایجابی یا تشبیهی د، ذن، ایزوتسو می گوید: اینک سالک در مقام سیر از وحدت به کثرت و از فنا به بقا درمی آید و ذات بی نام را نام های مختلف می دهد. این کار به واسطه زبان صورت می گیرد. اینک نیز زبان موجودات را به کثرت درمی آورد با این تفاوت که در سیر از کثرت به وحدت، موجودات را متفرّق و مستقل می دید ولی اینک در سیر از وحدت به کثرت، آنها را تجلیات مختلف حقیقت واحد می بیند به تعبیر عرفای مسلمان سیر اول مقام فرق اول و سیر دوم مقام فرق ثانی است. کوه پس از تجربه عدم یا فنا (سونیاتا) به صورت جلوه واحد مشهود می شود. من انسانی نیز چنینم و به قول رایج در ذن: من کوه را می بینم و کوه مرا می بیند. پس در اینجا نقش تجزیه گرانه زبان معنای مثبتی می یابد و حقیقت تقسیم ناپذیر که در مقام ذات خویش ساکت و خاموش است به صورت کلام ازلی (Verbum Aeternum) ظاهر می شود که در ذن متناظر مفهوم سبده - برهن (Sabda-Brahman) به معنی کلمه - برهن یا برهن به عنوان مطلق زبان است. کلمه - برهن دائماً در سیر تکرّر بخشیدن به خود به صورت کلمات و اسامی



است چرا که:

جان شیران و سگان از هم جداست

متحد جان‌های شیران خداست (۲۵)

به نظر ایزوتسو در واقع از نظرگاه ذن، نفس مسأله گفت‌وگوی فرهنگ‌ها به صورتی که در زبان‌شناسی جدید مطرح می‌شود تا حدی ناجاست. هرگونه گفت‌وگو و مبادله افقی اندیشه‌ها و مفاهیم به وسیله زبان اهمیت ثانوی دارد و تا وقتی که مقام فراگفت‌وگو فهمیده نشود، گفت‌وگوی حقیقی معنایی ندارد گرچه می‌تواند مفید فواید موقتی و رفع مشکلات موضعی باشد. تا همدلی نباشد هم‌زبانی معنایی حقیقی خود را نمی‌یابد و تا من‌خویشان را در نیافته‌ام و نمی‌دانم کیستم، چگونه می‌توانم خویشان را به دیگران بفهمانم؟ (۲۶)

فهم حقیقت خویش در عرفان رخ می‌دهد. عرفان عرصه خودیابی و در عین حال نفی انانیت است. به قول ایزوتسو منقول از حکیم ذن دوگن: فراگرفتن ذن یعنی آموختن فانی ساختن خود. (۲۷) و چون به قول ایزوتسو «در اساس میان نظام‌های عرفانی مختلف تا آنجا که مستند و موثق هستند، نمی‌تواند تفاوتی وجود داشته باشد» (۲۸) فقط در عالم عرفان می‌توان به این همدلی رسید.

پی‌نوشتها

۱. اصل این مقاله، سخنرانی نگارنده در همایش بزرگداشت استاد توشیهیکو ایزوتسو (دانشگاه تهران، هشتم و نهم خرداد، ۱۳۸۰) که پس از جرح و تعدیل و افزایش مطالبی به صورت فعلی درآمده است.

## 2. Existentialism east and west

۳. این مقدمه تحت عنوان بنیاد حکمت سبزواری، ترجمه دکتر سید جلال‌الدین مجتبیوی، دانشگاه تهران، ۱۳۶۰، ترجمه و چاپ شده است.

۴. *Sufism and Taoism* با عنوان فرعی:

*A Comparative Study of Key Philosophical Concepts* (University of California Press, 1983).

این کتاب با عنوان زشت صوفیسم و تائوئیسم، ترجمه دکتر جواد گوهری، نشر روزنه، تهران، ۱۳۷۸ منتشر شده است. در این مقاله به هنگام ترجمه ارجاعات به متن انگلیسی کتاب به عنوان انگلیسی کتاب اشاره شده است و هر جا ترجمه فارسی مناسب بود مستقیماً به ترجمه فارسی ارجاع و از آن استفاده شده و کتاب با عنوان فارسی اش مشخص گردیده است.

۵. فلسفه ایرانی و فلسفه تطبیقی، هانری کرین، ترجمه جواد طباطبایی، تهران، ۱۳۶۹، ص ۳۴-۱۹.

۶. صوفیسم و تائوئیسم، ص ۲۰ و ۵۵.

## 7. *Sufism and Taoism*, P. 2.

۸. مثنوی معنوی، به اهتمام دکتر توفیق سبحانی، نشر روزنه، تهران، ۱۳۷۸، بیت ۱۲۱۰. در این مقاله همه ارجاعات به مثنوی از این چاپ است. مگر موردی که به غیر آن تصریح شود.

۹. صوفیسم و تائوئیسم، ص ۱۹.

## 10. *Sufism and Taoism*, P. 3.

## 11. *Sufism and Taoism*, P. 471.

۱۲. نکته جالب توجه درباره خود لائوتزو و این است که مدت‌ها گمان می‌رفت وی نویسنده کتاب مشهور تائودجینگ و معاصر کنفسیوس (۵۵۱-۴۷۹ قبل از میلاد) است ولی بعداً درباره اینکه وی نویسنده این کتاب است و یا حتی اصولاً اینکه چنین شخصی است

وجود تاریخی داشته است، تردید ایجاد شد ولی به نظر ایزوتسوا این مسأله و این قبیل پرسش‌ها اعم از اینکه دارای پاسخ مثبت یا منفی باشد، خارج از محل بحث و گفت‌وگو است: «آنچه از اهمیت بسیار برخوردار است اندیشه‌ای است که در اینجا وجود دارد» (صوفیسم و تاوئیسم، ص ۳۰۰). درباره چانگ‌تزو هم همین‌قدر می‌دانیم که وی در اواسط قرن چهارم قبل از میلاد می‌زیسته و مفسر و مبلغ آرای لانوتزو در طریقه تائو (Tao) بوده است.

۱۳. توشیهیکو ایزوتسو، بنیاد حکمت سبزواری، ترجمه دکتر سید جلال‌الدین مجتبی، ص ۱۲.

۱۴. همانجا.

۱۵. صوفیسم و تاوئیسم، ص ۵۰۹.

16. *Sufism and Taoism*, P. 470.

17. *Sufism and Taoism*, P. 3.

۱۸. موندو (mondo) که در چینی به آن «ون - تا» گویند، طریقی در گفت‌وگو است که عملاً فراسوی گفت‌وگو و لذا مقامی فرای نفی و اثبات اشیاء است. روزی یکی از مرشدهای طریقه ذن عصایی را بلند کرد و گفت: این را عصا بنامید که اگر چنین کنید، آن را اثبات کرده‌اید. نگویید هم که عصا نیست که اگر چنین کنید، آن را نفی کرده‌اید: بدون اثبات یا نفی سخن بگویید.

*Zen Dictionary*, Ernest Wood, Penguin Books.

۱۹. مجموعه سخنرانی‌های این مجمع تحت عنوان «تأثیر تفکر غرب آیا امکان گفت‌وگوی واقعی بین تمدن‌ها را فراهم می‌آورد؟» در پاریس در سال ۱۹۷۹ چاپ گردید و اخیراً تحت عنوان اندیشه غربی و گفت‌وگوی تمدن‌ها به زبان فارسی ترجمه شد (ترجمه فریدون بدره‌ای، باقرپرهام، خسرو ناقد، نشر فرزاد، تهران، ۱۳۷۹). مقاله ایزوتسو و بحث و مذاکره درباره آن تحت عنوان «فراسوی گفت‌وگو،

دیدگاه ذن درباره گفت‌وگو» در ص ۲۶۵ تا ۲۸۵ این کتاب درج شده است که در اینجا مورد استفاده قرار گرفت.

۲۰. اندیشه غربی و گفت‌وگو تمدن‌ها، ص ۲۶۶.

۲۱. با این تفسیر عبارت مشهور ارسطو درباره انسان که *zoion logon erchon* (انسان حیوانی است دارای لوگوس) ناظر به تفکر یونان باستان است که بعداً در حوزه‌های ارسطویی به حیوان عاقل (*rational animal*) تفسیر شده است و ترجمه عربی این عبارت به «حیوان ناطق» دقیق و درست است ولی تفسیر ناطق به عاقل در فلسفه اسلامی نیز در همان مسیر تفسیر آن در حوزه‌های ارسطویی است. و البته تردیدی نیست که فلسفه ارسطو مستعد چنین تفسیری است.

۲۲. خود لوگوس از مصدر یونانی *legein* به معنای گردهم آوردن و جمع کردن و سپس سخن گفتن است. لوگوس مقام جمعی موجودات و وجهه وحدانی آن‌ها است که وقتی در زبان عیان شد، موجودات متفرق و متکثر ظاهر می‌شوند. رک:

Martin Heidegger, *An Introduction to Metaphysics*, P. 76.

به تعبیر عرفای مسلمان لوگوس مقام احدیت جمع یا بسیط الحقیقه است. از این رو هراکلیتس می‌گوید: «دانایی (sophia) نه گوش دادن به من بلکه به لوگوس است و هم‌نوا شدن با او که همه چیز یکی است».

۲۳. اندیشه غربی و گفت‌وگوی تمدن‌ها، ص ۲۷۵.

۲۴. مثنوی مولوی، ابیات ۱۲۱۱ تا ۱۲۱۳.

۲۵. مثنوی مولوی، چاپ کلاله خاور، ص ۲۶.

۲۶. اندیشه غربی و گفت‌وگوی تمدن‌ها، ص ۲۷۷.

۲۷. همان، ص ۲۸۳.

۲۸. همان، ص ۲۷۸.