

بررسی و تحلیل تصوف پژوهی تطبیقی توشیهیکو ایزوتسو

امیر پوررستگار*

چکیده

رویکرد عرفان تطبیقی در تحقیقات ایزوتسو، کشف مجموعه‌ای از نظام‌هاست که الگوی عام مشترکی دارند. از نظر ایزوتسو، نظام‌های متافیزیکی ذاتاً تفاوتی ندارند؛ به گونه‌ای که همگونی‌های فراوانی میان آیین بودایی ذن و عرفان اسلامی وجود دارد. این جستار با روش قیاسی تحلیلی، در پی اثبات این فرضیه است که فهم درست عرفان پژوهی ایزوتسو، از منظر تصوف پژوهی تطبیقی او، قابل درک است. ایزوتسو برای این امر از رویکرد پدیدارشناسی، معناشناختی و به ویژه نظریه فراتاریخی و فرازبانی بهره برده است؛ زیرا به نیکی دریافته است که در پدیدارشناسی، امکان گفت‌وگو محقق می‌شود. ایزوتسو در تاریخ و ارضی قدسی، عارفان دو مکتب شهودی را هرچند از دو فرهنگ متفاوت، با «همدلی وجودی»، به گفت‌وگو می‌نشانند. رهیافت حاصل از این پژوهش نشان می‌دهد با وجودی که ایزوتسو با رویکردی معناشناختی، به درستی، «وحدت وجود»، «خلق مدام»، «عدم و فنا»، «نفس و تهذیب آن» و «رؤیا و تخیل خلاق» را مؤلفه‌های مشترک اندیشه‌های شرقی می‌داند، در تطبیق عرفان اسلامی و تائویی، به تمایزها و تفارقات توجه چندانی ندارد؛ از جمله آنکه ماهیت عرفان ابن عربی، «نظری»، و عرفان تائویی، بر «عمل» استوار است. «تائو» و «وجود» معادل دقیق یکدیگر نیستند و ایزوتسو به وجه دوم تفسیر «تائو»، که ماهیتی مادی گرایانه دارد، وقتی نمی‌نهد. از دیگر سو، ایزوتسو به نظام‌مند کردن نظام هستی‌شناسی ابن عربی التفات چندانی ندارد و بدین سبب، به امتزاج تصوف با سنن فلسفی، که قونوی و کاشانی مروج آن بوده‌اند، بیشتر گرایش دارد، تا ابن عربی را در پروژه فکری خود بگنجانند.

کلیدواژه‌ها: ایزوتسو، ابن عربی، لائو تزو، چانگ تزو، تائو، تصوف و عرفان، پدیدارشناسی.

۱. مقدمه

۱-۱. ایزوتسو و دیالوگ فراتاریخی آیین‌های شرقی

توشیهیکو ایزوتسو^۱ (۱۹۱۴-۱۹۹۳م)، زبان‌شناس، فیلسوف و قرآن‌پژوه ژاپنی است که سهم بسیاری از پژوهش‌های او به مکاتب فلسفی عرفانی مشرق‌زمین، مانند تصوف، هندوئیسم، بودیسم و تائوئیسم^۲ اختصاص دارد. ایزوتسو در تطوّر اندیشگی خود، بر سر آن بود که جهان‌شمولی معنوی عرفانی را به شرقیان و به‌طور کل، به جهانیان نشان دهد. او به‌دنبال تجلی «امر قدسی» در آیین‌های گونه‌گون شرقی و احیای «عالم خیال» یا «عوالم روحانی» بود. از این حیث، پروژه فکری او با هانری گربن همسو می‌شود؛ در واقع ایزوتسو هم مانند کربن معتقد بود انسان معاصر، «عوالم معنوی» و «عالم خیال» را فراموش کرده و به «دام پوچ‌انگاری» افتاده است؛ همچنین، ایزوتسو در مقام انسانی شرقی معتقد بود برای مواجهه با فلسفه معاصر و شرق‌شناسی، تطبیق فلسفه‌های شرقی می‌تواند واکنشی فلسفی در مواجهه با فلسفه غرب فراهم آورد.

به سبب شاخص بودن پژوهش‌های ایزوتسو در فلسفه و عرفان تطبیقی، داوری اردکانی معتقد است به‌جای پرسش از کیستی ایزوتسو، باید از چیستی او پرسید و در جواب این سؤال که «ایزوتسو چیست»، باید او را «فلسفه تطبیقی و گفت‌وگوی فرهنگ‌ها» نامید (داوری اردکانی، ۱۳۸۲: ۷).

ایزوتسو را می‌توان به‌گونه‌ای پیرو هانری کربن در مطالعات تطبیقی دانست. هرچند در جزئیات، تفاوت‌هایی میان آن دو دیده می‌شود، احیای فلسفه، حکمت و عرفان شرقی، غایت مطلوب هر دو اندیشمند بوده است. کربن با روش پدیدارشناسی خاص خود، در پی اثبات این نظریه بود که فلسفه اسلامی پس از ابن رشد ادامه داشته است و دیگر اینکه او با روش خاص خودش، فراتاریخیت^۳، قائل به گسست تاریخی نبود؛ چنان‌که سهروردی نیز در این نگرش کربن، حکمت مزدایی را در چهارچوب فلسفه اسلامی روایت کرده بود. این نگاه و رویکرد هانری کربن، برای ایزوتسو الگو و راهگشا بود، اما تمایز از آنجا نشئت می‌گیرد که کربن فلسفه اسلامی را در جهت

تعامل با ادیان اهل کتاب، یعنی یهودیت و مسیحیت به کار می‌گرفت؛ درحالی‌که ایزوتسو آن را علاوه بر این دو جهان، به سرزمین‌های شرقی، هند، چین و ژاپن هم گسترش می‌دهد و می‌کوشد تا به واسطه آن، زبانی مشترک میان تمامی این فلسفه‌ها و آیین‌ها بیابد. افزون بر این، ایزوتسو روش پدیدارشناسانه کربن را که قائل به گسست‌های تاریخی نیست و همه چیز را اینجا و اکنون از نو می‌خواند، در حوزه وسیع‌تری که «گفت‌وگو میان فلسفه‌های شرقی» است، به کار می‌گیرد؛ بهترین نمود و ظهور این روش، در کتاب صوفیسم و تائوئیسم و به گفت‌وگو نشانیدن ابن عربی و لائو تزو آشکار می‌شود. ایزوتسو در جان دادن دوباره به «فلسفه معنوی شرق»، به‌ویژه در پی مقایسه اسلام با آیین دائو برآمد. او عرفان ابن عربی را با تفکر کهن چینی، آنچنان که در آیین دائو نمود یافته است، مقایسه می‌کند. ذکی‌پور اشاره می‌کند که ایزوتسو در اواخر عمرش درصدد کشف و معرفی معرفتی شرقی بود تا به واسطه آن، زبانی مشترک، به تعبیر خودش، یک «فرازبان» میان تمامی نحله‌های فکری شرق بیابد. باید به این نکته نیز توجه کنیم که مسئله «تخیل خلاق» که در اندیشه کربن جایگاه ویژه‌ای دارد، در اندیشه ایزوتسو به اصطلاح کلیدی «آلیا- ویجنانا» (خزانة آگاهی) که از نظریات مهم مکتب بودائی یوگاچارا است، استحاله می‌یابد و به یکی از سنگ‌بناهای اصلی تفکر ایزوتسو تبدیل می‌شود (ذکی‌پور، ۱۳۹۵).

پورجوادی نیز معتقد است بدون مطالعه آثار ایزوتسو، تقارن، اشتراک و افتراق میان تصوف ایرانی و عرفان شرقی دشوار است. او اشاره می‌کند که ایزوتسو فلسفه جدیدی ارائه نکرد و بیشتر به دنبال فلسفه‌ای بود که آن را «فلسفه جهانی» می‌نامید. ایزوتسو نیل به آن را از رهگذر تطبیق و مقایسه میسر می‌دانست (پورجوادی، ۱۳۹۴).

با توجه به اهمیت گفتمان‌های تطبیقی در روزگار کنونی، مقاله حاضر بر آن است که بر اساس دیدگاه‌ها و روش ایزوتسو، چگونگی تفاهم پایدار میان آیین‌های شرقی بررسی و تحلیل شود. بدان سبب که در غالب مطالعات عرفان تطبیقی، رویکردی روشمند وجود ندارد، شناخت و واکاوی تطبیق‌پژوهی عرفانی ایزوتسو، به سبب

بهره‌گیری از متدولوژی خاص، بسیار حائز اهمیت است. برای نیل به این هدف، تبعات عرفانی ایزوتسو در خلال آثار او استخراج، بررسی و تحلیل، آنگاه مؤلفه‌های عرفان تطبیقی در نگاه و آثار این شرق‌شناس واکاوی شده است.

۲-۱. پیشینه تحقیق

تأملات ایزوتسو در پژوهش‌های متعددی، تحلیل و واکاوی شده که اغلب آن‌ها معطوف به فلسفه اسلامی، قرآن‌پژوهی و رویکرد معناشناختی او در مطالعات قرآنی است. عمده این تحقیقات، در کتاب *سخنگوی شرق و غرب* گرد آمده است. اما در این میان، تحقیقی مستقل و جامع که تصوف‌پژوهی و سویه‌های عرفان‌شناختی تطبیقی ایزوتسو را بررسی‌ده باشد، نگاشته نشده است. به‌طور پراکنده، می‌توان به پژوهش‌هایی اشاره کرد که در پیشینه‌پژوهی تحقیقاتی که راجع به آثار عرفانی ایزوتسو نوشته‌اند، راهگاست؛ از جمله پازوکی (۱۳۸۱) به‌اجمال و بدون پرداختن به تصوف‌پژوهی ایزوتسو، رویکرد و التفات این شرق‌شناس را به پدیدارشناسی، از منظر فراگفت‌وگو و فراتاریخ، در آیین ذن واکاوی کرده است. شایان‌دوست (۱۳۹۱) نیز فقط ابن‌عربی‌پژوهی ایزوتسو را واکاوی کرده است، بدون اینکه تأملات گسترده او را در مباحث تطبیقی مکاتب شهودی شرق تحلیل کرده باشد.

۲. بحث و بررسی

۲-۱. فراتاریخیت به‌مثابه الگویی برای عرفان تطبیقی

معنویت تطبیقی امری است که آن را در تاریخ متصل برگشت‌ناپذیر نمی‌توان سراغ گرفت. زبان مشترک و فهم زمینه‌های اتحاد معنوی میان حکمیان و عارفان آیین‌های مختلف، بر مبنای علیت مادی و تاریخ‌ظاهری رخ نمی‌دهد و باید آن را در فراتاریخ، تاریخ منفصل درون یا زمان انفسی برگشت‌پذیر جست‌وجو کرد. وقایع در این وعاء، هم‌زمان می‌شوند و زمان به مکان بدل می‌شود. رودولف اتو (۱۳۹۷-۱۸۶۹م)، پیشگام دین‌پژوهی و عرفان‌شناسی تطبیقی، تمام پدیدارهای روحانی از جمله آموزه‌های شنکره و مایستر اکهارت را واحد می‌داند. در نگاه او، عارفان جهان به‌لحاظ «همگرایی در سنخ

واحد» با وجود بُعد تاریخی، معاصر هم می‌شوند. او این مقایسه را به سبب «شبهات نهانی غایی روح بشر» می‌داند (اتو، ۱۳۹۷: ۴۷).

به تبعِ اتو، هانری کربن نیز در تحقیقات ایرانی‌اسلامی، برای فهم روح مشترک ادیان، طرح فلسفه و عرفان تطبیقی را پی ریخت. مقایسه‌های او میان نحله‌های باطنی مسیحیت و حکیمان اسماعیلیه، افلاطونیان پارس و افلاطونیان کمبریج، ایمانوئل سویدنبرگ و عرفان اسلامی و... بخشی از غایت تطبیقی کربن به شمار می‌آید (اتو، ۱۳۹۷: ۳۰).

ایزوتسو نیز با رویکردی روشمند و معناشناختی، معتقد بود «برخی نظام‌ها صرفاً از حیث جزئیات مربوط به پیدایش، شرایط تاریخی و اجتماعی با هم متفاوت‌اند، ولی دارای یک الگوی عام فکری هستند»؛ از این رو با دنباله‌روی از ایده کربنی «گفت‌وگوی فراتاریخی» بر این باور بود که این رویکرد، در صورتی که به درستی پیش گرفته شود، به «فلسفه‌ای ماندگار» رهنمون خواهد شد. ایزوتسو در مقدمه کتاب صوفیسم و تائوئیسم اشاره می‌کند که روش فراتاریخی او، همان روشی است که هانری کربن به کار می‌گرفت. رویکرد فراتاریخی، رویکردی متفاوت با هیستوریسم^۴ و پوزیتیویسم^۵ است و از آنجا که باطن امور اهمیت دارد، شرایط تطبیق فرازمانی را نیز ممکن می‌سازد. در این رویکرد، معنا تابع وضعیت محیطی، اقلیمی، زمانی، سیاسی و اقتصادی برهه‌ای خاص نیست. این رویکرد در نظام فلسفی غرب با نام پدیدارشناسی^۶ گره خورده است (ایزوتسو، ۱۳۸۵: ۲۰).

در پدیدارشناسی است که امکان گفت‌وگو فرهنگ‌ها پیدا می‌شود و فلسفه تطبیقی نیز فقط با گفت‌وگو امکان تحقق دارد. با پدیدارشناسی، صورت دیگری از تاریخ مطرح می‌شود؛ یعنی تاریخ درونی و انفسی. تاریخی که در آن نیستیم، بلکه آن در ما حضور دارد. به بیان کربن، در وعاء تاریخ قدسی است که تطبیق میان مباحث دو متفکر ممکن و میسر می‌شود، نه در وعاء تاریخ عرفی. در حقیقت، شرط تطبیق این است که ما از هیستوریسم هگلی رها شویم و جانب تلقی تاریخی که در هرمنوتیک و در

پدیدارشناسی است، بگیریم. طرح گفت‌وگوی فراتاریخی ایزوتسو را نیز همین رویکرد دنبال می‌کند؛ زیرا او از این طریق، به گشایش افقی دل بسته است که تاریخ را نه امری گسسته و فاقد وحدت، بلکه امری پیوسته و دارای وحدت ذاتی می‌داند و آغاز و انجام آن را بر هم منطبق می‌بیند و امکان مفاهمه و تعاطی میان سنت‌های گوناگون را فراهم می‌آورد (پورحسن و اسکندری‌دامنه، ۱۳۹۷: ۱۰۷-۱۱۱).

هانری کربن و به تبع او ایزوتسو، با پدیدارشناسی و رهایی از تاریخ‌گرایی پدیده‌ها، راهی برای تطبیق و گفت‌وگوی اندیشه‌ها یافته‌اند. همچنان که کربن اشاره کرده است، در اینجا زمان آفاقی جای خود را به زمان انفسی می‌هد؛ به گونه‌ای که او قائل به گفت‌وگویی ناپایان، میان سنت زردشتی پیش از اسلام و سنت عرفانی دوره اسلامی است. در این روش، عنصر زبان کنار می‌رود و «همدلی» جای آن را می‌گیرد. ایزوتسو نیز در این رویکرد، ابن عربی و لائو تزو^۷ را با وجود بُعد مکانی اندلس و چین و بُعد زمانی حدود ۱۸۰۰ ساله به گفت‌وگو می‌نشانند.

ایزوتسو بر این باور است که تطابق مجموعه‌ای از نظام‌ها که الگوی مشترکی دارند، ولی از حیث جزئیات (منشأ و محیط اجتماعی) متفاوت‌اند، در مهیا ساختن زمینه‌ای که کربن آن را گفت‌وگوی فراتاریخی می‌خواند، در وضعیت جهان کنونی بسیار ثمربخش است (ایزوتسو، ۱۳۸۵: ۵۰۵). ایزوتسو رویکرد خود را به سبب وجود برخی انتقادهای بدان، چنین شرح می‌دهد که مقارنه دو نظام فکری که فاقد ارتباط تاریخی‌اند، ممکن است به تفارق و تفاوت‌هایی منجر شود؛ از این رو، به جای غور در جزئیات متفرق و ملاحظات خارجی، ابتدا باید ساختار بنیادی هر کدام از آن دو نظام فکری را به دقت، تبیین و سپس تطبیق کرد. در مرتبه فلسفی نیز تفکر را باید از درون فهمید و آن را در جای خویش به واسطه آنچه می‌توان آن را «همدلی وجودی»^۸ نامید، بازسازی کرد. بدین منظور اگرچه جامع بودن مطلوب است، از لوازم اولیه کار نیست. برای درک درست تصوف ابن عربی، باید روحی را که کل ساختار تفکر او را در بر می‌گیرد، فهمید؛ در غیر این صورت، همه چیز از دست می‌رود (همان: ۵۰۸-۵۰۹).

۲-۲. وحدت وجود؛ کلیدواژه مشترک آیین‌های متافیزیکی شرقی در رویکرد تطبیقی ایزوتسو

ایزوتسو با آنکه در درک فلسفه وجودی حکمای اسلامی از فلسفه‌های اگزیستانسیالیسم مدد می‌گیرد، خود اذعان دارد که اختلاف بارزی میان آنان وجود دارد؛ لذا در این تطبیق، مشکوک و بااحتیاط است. اما او نظام‌های معنوی را ماهیتاً بدون تفاوت می‌داند؛ زیرا معتقد است: «کلمه به دنیای مُلک تعلق دارد، درحالی که معنی به‌راستی از عالم ملکوت است» (Izutsu, 1970: 157).

در تصوف پژوهی نیز مانند حکمت ایران، مبنای مطابقت ایزوتسو، بحث «وجود» است؛ او معتقد است ساختار اندیشگی دو نظام عرفانی، یعنی تصوف و تائو، «وجود» و به‌خصوص اعتقاد به «وحدت وجود» است. «وحدت وجود» کلیدواژه ایزوتسو در دیالوگ میان آیینی است. ایزوتسو اشاره می‌کند که جهان‌بینی تصوف ابن‌عربی و تائوئیسم، بر دو محور «حق مطلق» و «انسان کامل» بنا شده که این دو مفهوم، وجه مشترک بسیاری از مکاتب عرفانی است (همو، ۱۳۸۵: ۲۰). او مفاهیم و تعبیری از ابن‌عربی و شارحان او، در باب وجود وام می‌گیرد تا معانی مجمل مطابق با آن را در مذهب تائو شرح دهد؛ چنان‌که بر همین اساس، در نهایت روح تفکر لائو تزو و چانگ تزو^۹ را همچون ابن‌عربی، قول به اصالت وجود و در مقابل، کنفسیوس و حوزه وی را پیرو اصالت ماهیت می‌بیند (پازوکی، ۱۳۸۱: ۱۴۱-۱۴۲).

ایزوتسو به‌جز مقام گفت‌وگو و هم‌زمانی، به مقامی و رای آن، یعنی مقام «فراسوی گفت‌وگو» نیز معتقد است و با عنوان «همدلی وجودی» از آن نام می‌برد. از این مقام، در طریق ذن بودایی، به «موندو»^{۱۰} تعبیر می‌شود. به اعتقاد ایزوتسو، در وضعیت فعلی جهان، تحقق فهم شرق و غرب از یکدیگر که بر اساس درک فلسفی عمیق باشد، از ضروری‌ترین اموری است که به آن احتیاج داریم. برخلاف فلسفه غربی که همگونی تحول تاریخی آن از خاستگاه‌های پیش از سقراطی تا اشکال معاصرش، کم‌وبیش آشکار است، در شرق چنین گونه‌ی یکسانی تاریخی به چشم نمی‌خورد. «مطالعه

فلسفه‌های گوناگون شرق، به نیت دستیابی به یک چهارچوب ساختاری جامع و یا حصول نوعی فرافلسفه شرقی که به واسطه آن بتوان آن را به سطح معینی از یکسانی ارتقا داد، امر بسیار مهمی است» (ایزوتسو، ۱۳۸۳: ۱۱-۱۲).

ایزوتسو در کتاب *آفرینش، وجود، زمان*، با نگاهی معاشناختی اشاره می‌کند که وجود امر مطلق در ورای پدیده‌های نسبی، از بارزترین ویژگی‌های اندیشه ایرانی است که در ایران و اسلام، واژه مرکزی «وجود»، بار تشریح آن را به دوش می‌کشد (همان: ۱۲-۱۳). او بیان می‌کند دلیل رکود فلسفه تطبیقی در ایران، فقر روش‌شناختی بوده است (همان: ۷۸).

ایزوتسو در نتیجه‌گیری خود از تطابق نظام عرفانی ابن عربی و تائوئیسم چنین اشاره می‌کند که وحدت وجود، نمونه آرکتایپی تفکر فلسفه شرقی است که هرکدام از آن مکاتب، کم‌وبیش آن را تحول داده‌اند. مفهوم وحدت وجود، «شاخص عمومی» فلسفه شرقی است که تحلیل متقن آن، چهارچوبی فراهم می‌آورد برای ایجاد و تحول بسیار مطلوب فلسفه‌ای جهانی که میراث عقلی و معنوی شرق و غرب را تبیین می‌کند (همان: ۷۵).

ایزوتسو در کتاب دیگر خود، *مفهوم و واقعیت وجود*^{۱۱}، با نگاهی تطبیقی اشاره می‌کند که از نظر سید حیدر آملی، وجود دو قسم دارد: ظل و نور، ظل، عدم یا وجود اعتباری است و نور، وجود حقیقی. ملاصدرا نیز از آن به سمبل «سراب و آب» تعبیر کرده است که همه این‌ها حکایت از آن دارد که پدیده‌ها برای موجود شدن، باید به یک منبع متافیزیکی وصل شوند. ایزوتسو اشاره می‌کند که درک وجود، فقط از طریق «فنا» ممکن است؛ همچنان که جامی از آن به «تخلیه» یاد کرده است. او اشاره می‌کند که همتای این نگاه عارفان ایرانی، در کلام شنکره نیز آمده است: «پدیده‌های هستی، برهمن هستند» و از نظر او، جهان، توهم محض نیست؛ زیرا برهمن خود را در آن پنهان کرده است. در فرقه ماهایانا نیز فنا و نیستی در «shunyata» محقق می‌شود که آن، نوعی محو‌هشیاری است و از قبل آن، فرد به خودشکوفایی می‌رسد (Idem,)

(1971: 7-12).

۳-۲. عدم‌باوری و نظریهٔ متافیزیک عدم

«عدم» یا «نیستی» یکی از مفاهیم اصلی عام تفکر شرقی است. مفهوم عدم در تفکر شرقی، اعم از تصوف و بودیسم، همان جایگاهی را دارد که مفهوم «وجود» و «هستی» در تفکر غرب، به‌گونه‌ای که بسیاری از اندیشمندان، تقابل شرق و غرب را تقابل عدم و وجود می‌دانند. در غرب نیز فیلسوفانی، چه متأثر از اندیشهٔ شرق و چه مستقل و بی‌تأثیرپذیری، بر مفهوم «عدم» تأکید کرده‌اند. ریخته‌گران اشاره می‌کند که در نظر هگل، وجود محض، مبرا از تعین است؛ وجود، شیئی خاص نیست، هیچ شیئی نیست و در واقع عدم است. هگل از راه وجود و تفکر دیالکتیکی به عدم می‌رسد. هایدگر نیز معتقد است وجود مطلقاً دیگر و مغایر با هر چیزی است و به هیچ شیئی شباهت ندارد و در واقع وجود، عدم است. در نظر هگل و هایدگر، وجود و عدم یک چیزند. هایدگر معتقد است غربی‌ها در اخذ وجود، تفسیر خاصی از آن کرده و آن را به‌معنای فعلیت یک وجود بالفعل گرفته‌اند، درحالی‌که شرق متمرکز بر «نیستی» است (ریخته‌گران، ۱۳۹۶).

یکی از مهم‌ترین عناصر فلسفی که ایزوتسو به آن توجه دارد، «عدم» است. عدم به صور مختلف می‌تواند جلوه کند؛ به‌گونه‌ای که در بودیسم، بلندترین مرتبه است که تمامی تعینات و شیئیت محو می‌شود. به این مرتبه، عدم می‌گویند و «هستی» از اینجا شروع می‌شود. در این نگرش شرقی، سابق بودن عدم بر وجود مطرح می‌شود. در تحلیل عرفان ابن عربی، ایزوتسو بحث خود را با «عما»^{۱۲} آغاز می‌کند؛ زیرا ابتدا تاریکی محض است و سپس نور تجلی می‌کند. علاقهٔ ایزوتسو به فلسفهٔ اگزیستانسیالیسم و به‌ویژه، سارتر و تهوع او به‌خاطر نیستی است.

از دیدگاه ایزوتسو، نقطهٔ اتصال انحای مختلف «فلسفه‌های معنوی شرق» در کنار وحدت وجود، «متافیزیک عدم» است. از دیدگاه این متافیزیک، وجود، اصیل‌ترین لایهٔ هستی نیست بلکه وجود، ریشه در عدم دارد؛ وجود تجلی عدم است؛ اصالت با عدم

است و نه با وجود. این عدم به معنای هیچ و پوچ نیست بلکه به عکس، تمام انحای وجود ریشه در عدم دارد؛ عدمی هستی‌زا که خود از هستی فراتر می‌رود؛ عدمی که هم‌زمان از هستی هست‌تر است و در عین حال نیست. ایزوتسو این موضوع را در آثار عین‌القضات واکاوی کرده است. او معتقد است در جهان‌بینی عرفانی عین‌القضات، هر وجودی فی‌نفسه، یک معدوم است که با «نور الوجود» و بر مبنای نسبت متحقق میان آن شیء و منبع غایبی وجود، امکان وجود می‌یابد. در قلمرو ماوراء عقلی که عین‌القضات از آن سخن می‌گوید، هیچ سیر زمانی وجود ندارد، نه آغازی و نه پایانی (ایزوتسو، ۱۳۹۰: ۲۴).

پورجوادی معتقد است ایزوتسو با طرح کلیدواژه «لاشیء» که در آیین بودایی، نفی کثرات است، نفی کثرتی که سالک را به وحدت می‌رساند. داعیه ایزوتسو این بود که وحدت در کثرات را تبیین کند. تمامی این کثرات را مسبوق به «عدم» می‌دانست که در تصوف، به آن «فنا» می‌گویند (پورجوادی، ۱۳۹۴).

در مجموع، ایده بنیادی ایزوتسو در این امر نهفته است که برای رهایی از «هیچ‌انگاری»، باید به «هیچ» (عدم) بازگشت. از منظر «متافیزیک عدم»، در اعماق لایه‌های آگاهی انسانی، نوعی شناخت از عدم نهفته است و هدف «فلسفه معنوی شرق»، یادآوری عدم است. این «عدم‌باوری» پیونددهنده فرهنگ‌های مختلف «معنوی شرق» است (میردامادی، ۱۳۹۷).

۲-۴. خلق مدام در تعبیر عرفا و همانندی آن با آیین ذن^{۱۳}

مفهوم خلق مدام در آیه ۱۵ سوره ق ذکر شده است: «أَفَعَبِينَا بِالْخَلْقِ الْأَوَّلِ بَلْ هُمْ فِي لَبْسٍ مِنْ خَلْقٍ جَدِيدٍ» «خلق جدید» در این مفهوم، بر رستاخیز کالبدها در روز جزا دلالت دارد. این اصطلاح در عرفان، تأویلی باطنی دارد. در این تعبیر، خلق دائماً جدید یا خلق مدام نام دارد. ایزوتسو برداشتی همسان از مفهوم خلق مدام در عرفان اسلامی با آیین ذن بودیسم دارد. او مفهوم خلق مدام را با افکار فلسفی استاد دوگن^{۱۴} (۱۲۰۰-۱۲۵۳م)، یکی از نمایندگان برجسته آیین ذن، هماهنگ می‌بیند. در اشارات

دوگن، دو تمثیل آمده است که به زعم ایزوتسو، به این تطابق کمک می‌کند؛ آن دو تمثیل عبارت‌اند از:

الف. تمثیل اول

هیزم خاکستر می‌شود؛ نه هیزم، خاکستر است و نه خاکستر، هیزم. خاکستر، پسینی و هیزم، پیشینی است؛ اما باید توجه کرد که درست است که در این فرایند، دو مرحله پیش و پس وجود دارد، اما هیزم از «پیش» و «پس» آن منفک است. هیزم تبدیل به خاکستر نمی‌شود و این وفقِ وهم عامه است. هیزم هرگز نمی‌تواند خاکستر شود، تنها «به نظر می‌رسد» که خاکستر شده است. چوب در چوب بودن خود تغییرناپذیر است. هر چیز «در هر آن، منفک از قبل و بعد است». در واقع، هر شیء واحدی، در مقام یک کل وجودی و به مثابه عنصری همواره موجود، چیزی نیست جز یک سلسله موجودیت‌های لحظه‌ای یا رشته‌ای از لحظه‌های وجودی. هر شیء پدید می‌آید تا پیوسته نفی شود و دوباره به وجود آید؛ در کل، جهان «هر لحظه از نو متولد می‌شود» (ایزوتسو، ۱۳۹۰: ۷-۱۱).

ب. تمثیل دوم

در این تمثیل که «تجدد امثال» و «حرکت جوهری» حکما و عرفان اسلامی را به یاد می‌آورد، دوگن از مثال «راه روی کوه» سخن می‌گوید؛ بدین معنی که کوه، پیوسته پیدا و ناپیدا می‌شود و از این رهگذر، دوگن به مفهوم فرازمانی (بی‌زمانی) می‌رسد. از نظر او وجود، همانا جلوه یک لحظه است و هر چیز لحظه‌به‌لحظه تجدد می‌یابد. در هر لحظه، وجود، چیزی مطلقاً جدید است. وجود، منفک از زمان قبل و بعد از خود است. از نظر دوگن، زمان کاملاً در این همانی با وجود است. از نظر او، زمان، عین وجود است و «شیء چیزی نیست، جز یک سلسله از آنات زمانی». «این لحظه» از نظر دوگن، به معنای لحظه وجودی است. اگر از نقطه نظر «اکنون بی‌زمان» به پدیده‌ها بنگریم، تمایز دیروز و امروز از بین می‌رود. دوگن نتیجه می‌گیرد که عالم، اگر از بُعد زمان بدان نگریسته شود، خود را در یک سلسله واحدهای زمانی بلند یا کوتاه،

نامتناهی می‌نمایاند. و در هریک از این واحدهای زمانی، تمام واحدهای پایدار زمان، تحقق و فعلیت یافته‌اند (همان: ۱۱-۱۷).

۲-۴-۱. خلق مدام در آثار عین‌القضات همدانی با تکیه بر طور و رای عقل

ایزوتسو تمرکز ویژه‌ای بر عرفان عین‌القضات دارد و از این منظر و برای رسیدن به درکی مناسب، چگونگی مفهوم مرکزی «خلق مدام» را در اندیشه عین‌القضات بررسی کرده است. او معتقد است برای بازنمایی مفهوم خلق مدام نزد عین‌القضات، باید با تأویل بر تمایزی که او میان «طور عقل» و «طور وراء العقل» قائل می‌شود، توجه کنیم. «قلمرو ماوراء عقل» مقام برجسته‌ای در نظام فکری عین‌القضات دارد. او از آن به «نور باطنی» یاد می‌کند که در آن، عارف با شهود خویش، سرشت انسانی خود را وامی‌نهد و در اتصال بی‌واسطه با نظم لاهوتی قرار می‌گیرد. قلمرو ماوراء عقل، اقلیمی مابعدالطبیعی است که در آنجا هیچ نظم زمانی میان اشیا وجود ندارد و هر چیزی عاری از کیفیت زمانی است؛ آنجا گستره بی‌زمان و نامتناهی است. در این اقلیم، خلق که متضمن آفرینش در زمان است، وجود ندارد. در این تعبیر، مفاهیم «قبل» و «بعد» نیز وجود ندارد. در این بُعد بی‌زمان، ذات مطلق، منبع غایی موجودات است و خدا «مع الاشیاء» است. «معیت» الله با موجودات، یکی از دیدگاه‌های نظام فلسفی عین‌القضات است.

ایزوتسو اشاره می‌کند که اصطلاح دیگر عین‌القضات برای تبیین این مفهوم، «وجه الله» است. در بُعد فرازمانی که عین‌القضات مطرح می‌کند، تمامی اشیا فاصله‌ای مساوی و وجودی مساوی با خداوند دارند و این همانند سخن دوگن است که «از دید انسانی که از قله بلندترین کوه، بر دیگر کوه‌ها نظر می‌کند، هم‌زمان همه کوه‌ها با هم دیده می‌شوند». این تمثیل دقیقاً قابل تطبیق با مرتبه لاهوتی تمام موجودات است؛ در این ساحت بی‌زمان وجود، (وراء العقل)، همه چیز به‌طور ازلی، بی‌حرکت است، اما همین که به «طور عقل» می‌رسد، شروع به پدیدار شدن در ساحتی از تغییر و زمان می‌کند. بر اساس نظر عین‌القضات، در واقع هر وجودی فی‌نفسه، یک معدوم است که با «نور الوجود» و بر مبنای نسبت متحقق میان آن شیء و منبع غایی وجود، امکان‌پذیر است و

این نسبت وجودی در هر لحظه، کاملاً متفاوت از لحظه‌های سپری شده و لحظه‌های بعدی خواهد بود. در این نگاه، کل عالم هستی لحظه‌به‌لحظه خلق جدید است (همان: ۲۷-۱۹).

۲-۴-۲. خلق مدام در نگاه ابن عربی

ایزوتسو اشاره می‌کند که ابن عربی با به‌کارگیری اصطلاح «قلب» و «قلب عارف» به تبیین مسئله خلق مدام پرداخته است. اندیشه ابن عربی درباره خلق مدام، پیرامون اندیشه «تبدیل پیوسته در قلب عارف» متمرکز است. «قلب العارف» ابن عربی، همان قلب انسان کامل است و تعبیری است از عقل کلی و جامع الاطراف بودن آن. این جامع الاطراف بودن قلب، چیزی جز جامعیت ذات مطلق نیست و در این مفهوم، قلب عارف می‌تواند حتی ذات مطلق را در بر گیرد.

ایزوتسو می‌گوید از نظر ابن عربی، «تقلب القلب» با تبدیلات وجودی پیوسته، که «تجلی الهی» خوانده می‌شود، پیوند دارد. قلب در تبدیلات دائم خود، چیزی جز صور گونه‌گون تجلی ذات الهی نیست. ابن عربی در گامی فراتر می‌گوید: تقلیب و تجلی الهی، خود، همان «تقلب قلب» است و قلب عارف به ذات حق با تبدلات قلب خود، در صور مختلف معرفت می‌یابد. در این تعبیر، نفس انسانی در این‌همانی با هویت ذات مطلق واقع شده است. در این مرتبه معنوی، دیگر هیچ ناهمگونی جوهری میان قلب عارف و هویت ذات مطلق نیست. معرفت عارف به قلب خود، به‌منزله معرفت او به ذات مطلق است.

بنابراین از نظر ابن عربی، عالم با یک نفس، تبدیل می‌یابد: «تبدیل العالم مع النفس». تجلی الهی هرگز فعال بودن خود را از دست نمی‌دهد و هرگز تجلی خود را تکرار نمی‌کند. هیچ جوهر ثابتی در عالم وجود ندارد. هر شیء به ظاهر ثابتی، از پس هم، از نو خلق می‌شود (همان: ۳۳-۴۶).

۲-۵. تطابق تصوف و شمنیسم از منظر روان‌شناختی

اگر تصوف ایرانی اسلامی را معرفتی اشراقی برای رسیدن به حقیقت تعریف کنیم، از این منظر، عرفان شمنی به‌سبب تأکید بر آموزه‌هایی چون «خلسگی و بی‌خویشی»،

«فراسو و عروج»، «ریاضت» و «نوزایی و خلق مدام» و «تأکید بر ذکر»، به تصوف نزدیک می‌شود. (نک: اتونی و همکاران: ۱۳۹۷: ۷-۲۶). ایزوتسو در پژوهش‌های شرق محور خود، به تطابق این دو مسلک پرداخته است. او در این همسان‌پژوهی، نخست بر بُعد روحانی صور خیال در شعر صوفیانه تأکید می‌کند؛ به گونه‌ای که در این چشم‌انداز، به تجربه درآمدن تصاویر و تحقق درونی استعاره‌های شعری اهمیت دارند. ایزوتسو اشاره می‌کند که «تصویرسازی»، نقش مهمی در تصوف ایفا می‌کند؛ هر چیزی را که صوفی تجربه می‌کند، آن را در شکل یک تصویر، تجربه می‌کند. با توجه به آثار نجم کبری و دیگر عارفان اسلامی، می‌توان فهمید که جهان باطنی صوفی، ذاتاً یک تصویر-جهان، یا برعکس، یک جهان-تصویر است؛ به بیان دیگر، عمل اسطوره‌پردازی ذهن در تصوف، به‌طور کامل تحقق می‌یابد و همین مسئله، بی‌درنگ تصوف را به «شمینسم» نزدیک می‌کند. ایزوتسو معتقد است جهان صوفی، همان جهان مناظر تصویری و اسطوره‌ای فردِ شَمَن است. علاوه بر این، تصوف به سبب اعتقاد به وجود روحانی‌ای به نام «نفس»، شباهت ظاهری به «شمینسم» دارد (ایزوتسو، ۱۳۸۷: ۶۲).

ایزوتسو به نقش ریاضت و بهره‌گیری از «ذکر» در دو طریقت صوفیانه و شمنی نیز می‌پردازد و تأکید می‌کند که مشایخ صوفیه برخی از روش‌های مراقبه‌ای منظمی وضع کرده‌اند که در آن میان، «ذکر» بسیار مهم بوده است. این عمل تا اندازه‌ای شبیه به عمل نبوتسو^{۱۵} در مکتب مه‌ایانا^{۱۶} بودیسم است که در آن به نوآموز توصیه می‌شود که ذهنش را در حالتی که بیشترین تمرکز را بر مراقبه دارد، حفظ کند تا آنجا که کاملاً در فکر خدا مستغرق شود (همان: ۶۴).

۲-۶. شباهت‌های نظام صوفیانه ابن عربی با متافیزیک تائوئیسم از نظر ایزوتسو

هرچند تمایز نظری عملی در مشرب‌های ابن عربی و تائو دیده می‌شود، ایزوتسو با توجه به بنیان باطن‌گرایی تائوئیسم، مکتب ابن عربی را برای این مقارنه برمی‌گزیند. ایزوتسو به چند دلیل، بر تطابق آیین تائو و تصوف ابن عربی تأکید می‌کند که عبارت‌اند از:

۱. ساختار فلسفی هر دو نظام، تحت الشعاع مفهوم وحدت وجود است. چانگ تزو

برای این مفهوم، از کلماتی مانند «تین نی» یعنی «هم‌سطح‌سازی آسمانی» یا «تین چون»، یعنی «تعادل برقرار ساختن آسمانی» استفاده می‌کند. در هر دو نظام، کل جهان هستی، به‌عنوان امتداد وجودی میان وحدت و کثرت معرفی شده است. در جهان‌بینی ابن عربی، وحدت با کلمه حق معرفی شده، در حالی که در تائوئیزم، نماینده وحدت، تائو یا طریقت است. کثرت ابن عربی «ممکنات» هستند و در نزد لائو تزو و چانگ تزو، «ده هزار چیز» است.

تجلی
حق ← ممکنات

سنگ (تکوین)
تائو ← ون وو (ده هزار چیز)

این چهارچوب مفهومی وجود، میان جهان‌بینی ابن عربی و حکیمان تائوئی مشترک است (همو، ۱۳۸۵: ۵۰۹-۵۱۰).

۲. هر دو مکتب بر اصل «تهذیب ضمیر» تأکید دارند. تهذیب دو تفکر تصوف و تائوئیزم، پاک‌سازی فرد از استدلال‌های عقلی است. این خشتی‌سازی نفس و عقل از رغبت‌ها، به پیدایش نفس جدیدی منجر می‌شود که در تائوئیزم، کاملاً با حق در عالی‌ترین درجه امکان، یکی است. در چانگ تزو چنین است که در مرحله اول، جهان از ضمیر بیرون گذاشته می‌شود؛ مرحله دوم، بیرون گذاشتن اشیا از ضمیر و واپسین مرحله، نابودی نفس و گشودن چشم باطن است. در عرفان ابن عربی چنین است که در دو مرحله اول، فنای صفات رخ می‌دهد. دومین مرحله، ابطال ذات و محقق کردن وحدت با ذات الهی است و سومین مرحله، فانی شدن و سپس به‌دست آوردن نفس جدید و بقاست. ابن عربی با توجه به حدیث «من عرف نفسه فقد عرف ربه» (آملی، ۱۳۶۸: ۳۰۸) موضوع تهذیب را تبیین می‌کند و چانگ تزو نیز معتقد است هرکس دیگران را بشناسد، انسان زیرکی است، لیکن هرکسی خود را بشناسد، انسان اشراقی است. لائو تزو نیز از بستن همه منافذ و درها سخن می‌گوید تا ضمیر به تمرکز برسد و به عمق خود دست یابد. هنگامی که سالک در تهذیب ضمیر به کمال برسد و درون و برون را فراموش کند، اشراق تائوئی و کشف ابن عربی را تجربه خواهد کرد. در این مرحله، اشیا زودده شده به ضمیر شخص بازمی‌گردند؛ ضمیری که به قول لائو تزو

«آیینۀ مرموز» است (همان: ۵۱۳-۵۱۶).

۳. در نظر ابن عربی، بالاترین کشف از آن کسانی است که همه چیز را یک حقیقت می‌بینند؛ حقیقتی که در جوهر یکی، و از حیث اسما، همه است. به همین ترتیب، انسان کامل تائوئیزم، اشیاء بی‌نهایت متنوع را در مرتبۀ ظاهری وجود می‌بیند. لیکن این رنگارنگی صورت‌های پیوسته و متغیر، آرامش جهانی ضمیر او را بر هم نمی‌زند؛ زیرا او در ورای این حجاب‌های متنوع جهان عرضی، واحد متافیزیکی را شهود کرده و خود با احد، یکی شده است (همان: ۵۱۶).

۴. هم ابن عربی و هم چانگ تزو، آنچه را حقیقت خوانده می‌شود، حقیقت قاطع نمی‌دانند و عقل عرفی را نمی‌پذیرند. اصل آن دو این است که همه چیز، «رؤیا» است؛ ابن عربی بر حدیث «الناس نیام، فاذا ماتوا، انتبهوا» تأکید دارد و چانگ تزو نیز آورده است: تصور کن در خواب، یک پرنده هستی، یا یک ماهی، آنچه در رؤیا تجربی می‌کنی، حقیقت توست. این «رؤیا» یک سخن عاطفی نیست، بلکه مفهومی وجودشناسانه است و مرتبۀ آن از نظام هستی است که ابن عربی آن را به عالم فنا و خیال و چانگ تزو آن را «درهم‌ریختگی» تعبیر می‌کنند. این یعنی اینکه دنیای مادی، حقیقتی قائم به ذات نیست و وجودهای عرضی از حقایق (همان: ۵۱۸).

۵. مراتب وجودی نیز در نگاه این دو مکتب مشابه است. ایزوتسو اشاره می‌کند که لایه‌های وجود از نظر ابن عربی عبارت‌اند از: ۱. مرحلۀ ذات (راز مطلق)؛ ۲. مرحلۀ صفات و اسماء الهی؛ ۳. مرحلۀ افعال الهی؛ ۴. مرحلۀ اوهام و افعال؛ ۵. مرحلۀ جهان محسوس و لایه‌های وجود.

مراتب هستی از نظر لائو تزو عبارت‌اند از: ۱. راز رازها؛ ۲. عدم هستی (بی‌نام)؛ ۳. آحد؛ ۴. هستی (آسمان و زمین)؛ ۵. ده هزار چیز (همان: ۵۱۹-۵۲۰).

۶. آنچه در حق در مرتبۀ بالقوگی کامل است، به‌دنبال منفذی برای خروج است. هم چانگ تزو و هم ابن عربی، از تمثیل‌هایی مدد گرفته‌اند که یاریگر این وضعیت است؛ چانگ تزو از تمثیل «آروغ زدن» استفاده کرده است: زمین عظیم، آروغ می‌زند و این

آروغ، باد نام دارد که تمام صداها از آن است. ابن عربی از نفس رحمان مدد می‌گیرد. رحمت اصطلاحی وجودشناختی است؛ یعنی موجود کردن اشیاء و لزوماً به شفقت و احساس اشاره ندارد. این مفهوم البته با تائوئیزم در تقابل است. لائو تزو می‌گوید: «زمین و آسمان، فاقد رحمت و احسان است. به هر حال، این اختلاف، سطحی است و مقصود از رحمت و یا عدم رحمت، چیزی جز آفرینندگی فراگیر وجود نیست» (همان: ۵۲۹-۵۳۱).

۲-۷. سویه‌های دوگانهٔ زبان در آیین زن و همسویی آن با تصوف ایرانی

رهیافت خاصِ زن بودایی به گفت‌وگو، یعنی «موندو»، به تعبیر ایزوتسو «فراگفت‌وگو» است. در طریقهٔ زن، انسان، مقهور و دربند زبان است و زبان بیش از آنکه پیام‌رسان باشد، تفرقه‌انگیز است. زبان مانع از این است که اشیا چنان‌که هستند، به‌صورت یکپارچه و واحد نزد انسان حاضر باشند. خاصیت زبان، چنان است که حقیقتِ واحد را متکثر می‌کند، لذا در این مقام، مقام متفرق موجودات است و آن‌ها را پراکنده می‌کند؛ چنان‌که وقتی شیئی را زبان، نامی می‌نهد، آن را متمایز از دیگر موجودات و متعین می‌سازد. مقصود سلوک در طریقهٔ زن این است که رهرو، خود را از سلطهٔ زبان و گفت‌وگوها رها کند و به مقامی برساند که در آن، وقتی مثلاً سخن از کوه رانده می‌شود، مراد «نه کوه» است و تجربهٔ اینکه کوه بودنِ خود را از دست داده و در مرتبهٔ عدم و فنا (سونیاتا = sunyata) قرار گرفته و لذا به وحدت اولیهٔ وجود بازگشته، در عین اینکه کوه است (همان: ۱۴۲-۱۴۳).

در مرتبهٔ زبان، انسان ادراکی نادرست و تحریف‌شده از حقیقت هستی دارد و فقط وقتی به مقام فنا می‌رسد و بی‌واسطه و آگاهی حضوری به اشیا از آن وجه که هیچ و عدم هستند، می‌یابد؛ ادراکی صحیح می‌یابد و این امر، فقط وقتی حاصل می‌شود که شخص در طریق سیر و سلوک، به مراقبه درآید، غرق در هستی گردد و از خود فانی شود تا جنبهٔ عدمی موجودات را ببیند و پس از آنکه حدود و ثغور زن درهم‌ریخته شد، آن‌ها را در مقام وحدت حقیقی هستی، بدون هرگونه تفرقه ادراک کند؛ چنان‌که

در یکی از کوآن^{۱۷} های ذن آمده است: «همه چیز سرانجام به واحد تحویل می پذیرد.» در اینجا زبان دیگر نقش تجزیه گری ندارد و اشیا، حقیقت وجودی خود را نشان می دهند. آنچه گفته شد، جنبه سلبی و به اصطلاح اسلامی، «تنزیهی» امر بود؛ اما از جهت ایجابی یا تشبیهی، 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 متفرق و مستقل می بیند، ولی اینک در سیر از وحدت به کثرت، آن ها 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 ای واحد، مشهود می شود. 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 می شود.

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. این مقام به قول مولانا، مقام گفت و گوی قلبی و همدلی است که ورای گفت و گوی زبانی رخ می نماید و از هم زبانی برتر است.

۸-۲ ابن عربی در شمایل تائو: نقدی و نظری پیرامون ابن عربی پژوهی ایزوتسو

با وجود نکته سنجی ها و کشف لایه های درونی سنن شرقی، چند نکته درباره تحقیقات ایزوتسو قابل بحث و نقد است که عبارت اند از:

۱. به سبب گستردگی حوزه عرفان اسلامی، معرفی ابن عربی به عنوان نماینده تصوف اسلامی، جای تأمل دارد و تصوف پژوهان بر این امر اجماع ندارند؛ چنان که برخی از عرفان پژوهان این امر را از نظر روش شناسی نادرست می دانند و بر این باورند که تصوف فلسفی، همه تصوف اسلامی نیست (Thoha, 2010: 186-189). شفیعی کدکنی نیز معتقد است مولانا سهم مهم تری در عرفان دارد؛ زیرا حاصل نگاه ابن عربی، تنظیم و

تدوین نوعی معرفت‌شناسی و هستی‌شناسی است و به سرشت انسان، اخلاق، زندگی اجتماعی و تربیت روحی آدمی کاری ندارد؛ برعکس، حاصل نگاه مولانا شکافتن اعماق روح انسان و تربیت معنوی اوست (شفیعی کدکنی، ۱۳۹۲: ۵۴۰).

۲. ویلیام چیتیک^{۱۸}، ابن عربی‌شناس شهیر نیز ملاحظاتی در باب پژوهش ایزوتسو دارد. چیتیک معتقد است ایزوتسو فقط با *فصوص الحکم* سروکار داشته است. او اشاره می‌کند که نخستین تفسیر مهم *فصوص*، یعنی *تفسیر قونوی*، بهره‌مند از نگرش عقلانی و منطبق با فلسفه مشائی است و این رهیافت قونوی، بر تمام تفاسیر بعد از آن اثر گذشته است. ایزوتسو نیز ابن عربی فلسفی شده را در پروژه فلسفی خود هماهنگ دیده و جا داده است. چیتیک معتقد است ایزوتسو اساساً خود را به تحلیل بحث‌های فلسفی و متافیزیکی محدود کرده و آنجا که از کاشانی نقل مطلب می‌کند، کاشانی نیز در خط تفسیر قونوی و در جهت هماهنگ کردن تعالیم ابن عربی با فلسفه، حرکت کرده است. علاوه بر آن، علاقه ایزوتسو معطوف به مباحث انتزاعی فلسفی است، نه به خیال و جنبه‌های عملی معنویت اسلامی. اولویت‌های شخصی او عمیقاً به درک او از ابن عربی صبغه خاصی بخشیده است؛ چنان‌که ابن عربی را آنچنان که هست، معرفی نکرده، بلکه از او به‌عنوان منبع اطلاعاتی، در پروژه فلسفی خود استفاده کرده است (چیتیک، ۱۳۹۰: ۳۰-۳۳).

۳. قیصری در مقدمه *فصوص الحکم*، نظام عرفانی ابن عربی را بر مبنای اسما و صفات الهی به‌شکل قوس نزول و صعود طراحی کرده است. بر این اساس، عالم بر مبنای «فیض الهی» صادر و سپس به سوی او بازمی‌گردد. ایزوتسو بر این مبنای نتوانسته است عرفان ابن عربی را نظام‌مند کند. ایزوتسو بحث عرفان ابن عربی را با مسئله‌ای معرفت‌شناختی، یعنی «رؤیا» و «واقع» که تا حدی از مسائل عرفان ابن عربی محسوب می‌شود، شروع می‌کند؛ البته او بحث اصلی، یعنی «حضرات خمس» را می‌آورد، اما اکثر بحث‌ها به حضرات خمس مربوط نیست. به نظر می‌رسد اگر ایزوتسو از مقدمه قیصری الهام می‌گرفت، راه بهتری را در شروع بحث عرفان اسلامی می‌پیمود. بحث

حضرات خمس که محور نظام عرفانی ابن عربی است، در کتاب او جایگاهی ندارد. ایزوتسو حضرات خمس را در قالبی که از کاشانی اقتباس کرده، «حضرت غیب»، «حضرت الوهیت»، «حضرت افعال»، «حضرت مثال» و «حضرت عالم حسی» معرفی می‌کند، اما حضرات خمس، آن‌گونه که قیصری معرفی می‌کند و با اندیشه ابن عربی سازگارتر است، بر مبنای «حضرت الوهیت»، «حضرت عقل»، «حضرت مثال»، «حضرت ماده» و «حضرت انسان کامل» برنامه‌ریزی شده است. حداقل اینکه ایزوتسو در بحث حضرات خمس، باید به هر دو طبقه‌بندی توجه می‌کرد؛ حتی در فصل پانزدهم، ایزوتسو به خوبی جایگاه «انسان کامل» را به‌عنوان یکی از عوالم وجودی، یعنی حضرت، خمس تفسیر نمی‌کند و صرفاً به انسان، به‌عنوان عالم صغیر که جامع همه عوالم است می‌پردازد (رستمیان، ۱۳۸۹: ۱۳۵-۱۳۶).

۴. ایزوتسو مسائل عرفان نظری و عرفان عملی را با هم خلط کرده است. کار مهم ابن عربی این بود که شاکله عرفان نظری را پی‌ریزی کرد. از این جهت و با توجه به رویکرد هستی‌شناختی که ایزوتسو انتخاب کرده است، اصولاً نباید به مسائل عرفان عملی پردازد و یا حداقل اینکه مسائل را جداگانه مطرح کند. اما او مسائل عرفان عملی را با عرفان نظری به هم آمیخته و گاه در اولویت قرار داده و زودتر از عرفان نظری مطرح کرده است؛ برای مثال، او بلافاصله بعد از بحث «مطلق»، به بحث «خودشناسی» و «راه شناخت حق از طریق شناخت نفس» می‌پردازد؛ یا بحث «حیرت» در فصل پنجم که به «تنزیه» و «تشبیه» مربوط می‌شود، بیش از آنکه به هستی‌شناختی مربوط باشد، بحثی معرفت‌شناختی است و از مسائل عرفان عملی محسوب می‌شود. این رویکرد او موجب شده است تا خواننده دچار سرگردانی شود و نتواند به‌درستی با شاکله عرفان ابن عربی آشنا شود. شاید علت این امر، شاکله عملی عرفان تائویی باشد که باعث شده است ایزوتسو در عرفان ابن عربی نیز مسائل عرفان عملی را مطرح کند تا مقایسه، راحت‌تر و موفق‌تر باشد (همان: ۱۳۶).

عثمان یحیی نیز با برشمردن ابعاد این تفاوت معتقد است تصوف ابن عربی را

نمی‌توان با آیین‌های صرفاً متافیزیکی چون تائوئیسم و ودانتا یعنی آیین‌هایی که در آن شخصیت رهبر به سهولت قابل مشاهده و برجسته است، به دقت ارزیابی کرد، همچنان که آیین‌های شرقی نام‌برده را نمی‌توان به دقت، در چهارچوب آیین‌های مبتنی بر شریعت قرار داد. لائوترو و چانگ ترو، نماینده نقطه تحول سنتی روحانی هستند که به لحاظ تاریخی، بسیار با تصوف متفاوت است (یحیی، ۱۳۸۵: ۲۵).

رستمیان اشاره می‌کند که دو تفسیر از «تائو» در عرفان تائویی وجود دارد. تفسیر درست‌تر و نخستین که ایزوتسو آن را در نظر گرفته و درسرخان لائو ترو و چونگ تزو مطرح است؛ «تائو» متعالی‌ترین حقیقت و بی‌نام است که همه عالم را شکل می‌دهد. بر طبق این تفسیر تائو، حقیقتی ماورای عالم مادی است. اما در تفسیر دوم، «تائو» ماهیتی مادی‌گرایانه دارد و «تائو» یعنی طریقت را صرفاً قوانین حاکم بر طبیعت می‌دانند؛ برای مثال، فانگ یو لان، چنین تفسیری از عرفان آن دو حکیم ارائه می‌دهد. این دو تفسیر، بدین جهت رخ داده است که متن تائو، «ته جینگ» که ایزوتسو آن را به‌عنوان مبنا قرار داده، بسیار مبهم است و می‌توان به دو شکل تفسیر کرد. اما از آنجا که تفسیر اول با عرفان اسلامی نزدیکی بیشتری دارد، ایزوتسو این تفسیر را برگزیده و هیچ اشاره‌ای به تفسیر دوم نکرده است. مناسب بود نویسنده ترجیح و یا اثبات تفسیر اول به دوم را بیان کند (رستمیان، ۱۳۸۹: ۱۳۶).

۵. ایزوتسو در رویکرد تطبیقی خود، به تمایزها توجه جدی نداشته و فقط شباهت‌ها و همگونی‌ها را بیان کرده است، حال آنکه در تطبیق بین ادیان و سنت‌های مختلف، باید به اختلاف‌ها هم توجه کرد؛ برای مثال، یکی از تمایزهای مهم بین عرفان ابن عربی و تائویی این است که ماهیت عرفان ابن عربی، «نظری» است و عرفان تائویی، بر «عمل» استوار است. عرفان ابن عربی، ترسیم چگونگی صدور عالم از حق تعالی و بازگشت عالم به سوی اوست، درحالی‌که عرفان تائوئیسم، به حفظ وجود انسان از طرق گوناگون می‌اندیشد.

تمایز و تفاوت دیگر این است که عرفان ابن عربی، نقطه اوج عرفان اسلامی است؛

در حالی که عرفان تائویی، تائو ته چینگ، در دوران شکل‌گیری قرار دارد و نظام‌مندی تفکرات ابن عربی را ندارد و صرفاً سخنان پراکنده حکیمان در چند صد سال قبل از میلاد است. عرفان تائویی در این مرحله را می‌توان به عرفان اسلامی در ابتدای ظهور آن تشبیه کرد. عرفان تائویی در این مرحله، حتی در بعد عملی هم دارای نظام نیست. رستمیان معتقد است معادل‌سازی «تائو» و «وجود» درست نیست و ایزوتسو برای اینکه زبان مشترک بین عرفان اسلامی و تائویی شکل گیرد، «تائو» را معادل «وجود» قرار داده که از چند جهت دارای اشکال است که عبارت‌اند از:

۱. تحمیل یک سنت بر سنت دیگر است و این امر در مقایسه، سبب سوء فهم می‌شود.
۲. در نگاه این دو حکیم تائویی که تائو را فراتر از نام و وجود می‌دانند، سازگار نیست. در عرفان تائویی، تائوی نام‌ناپذیر را فراتر از وجود دانسته، از آن تعبیر به «ناموجود» می‌کنند.

۳. قرار دادن وجود مطلق در بالاترین مرتبه عالم، حتی با عرفان ابن عربی نیز سازگار نیست؛ زیرا وجود یا «نفس رحمانی»، تجلی الهی است و خود حق تعالی را قبل از مرتبه تجلی‌سازی، «عما» «عنقا» و «غیب الغیوب» می‌نامند. البته قیصری هم در مقدمه، بحث خود را با وجود آغاز می‌کند و وجود مطلق را مساوی با حق تعالی می‌گیرد، اما با توجه به اینکه در جاهای دیگر به هویت غیبیه که فوق وجود است می‌پردازد، این امر حکایت از این دارد که قیصری، بحث وجود را مقدمه‌ای برای شروع می‌داند و نه اینکه تمام مراتب حقیقت منحصر در آن باشد. این نگرش حکایت از این دارد که مرتبه ذات الوهی، فوق وجود است و اتفاقاً این نکته‌ای است که با عرفان تائویی هم بسیار سازگار است؛ زیرا در نزد آنان نیز تائو، فوق وجود است؛ بنابراین این معادل‌سازی درست نیست (همان: ۱۳۹).

۳. نتیجه‌گیری

توشیهیکو ایزوتسو عرفان‌پژوه و اندیشمند حوزه آیین‌های شرقی است که در مطالعات تطبیقی خود، معتقد به نوعی فلسفه مشترک و یگانگی اندیشه در شرق

است. او فهم تلائم و تناسب‌های موجود در آیین‌های شرقی را از رهگذر تاریخ عرفی ممکن نمی‌داند؛ به تبع هانری کربن در درک اثبات مقارنه‌ها و همگونی‌های نظام‌های باطنی شرق از رویکرد پدیدارشناسی و تاریخ قدسی بهره می‌برد. ایزوتسو معتقد است فقط به یاری رویکردی پدیدارشناختی و معناشناختی است که می‌توان میان تائوئیسم و تصوف اسلامی و نیز متفکران آن، مانند لائو تزو و چانگ تزو و ابن عربی دیالوگ ایجاد کرد، دیالوگی همدلانه که در ساحتی فرازبانی شکل می‌گیرد. ایزوتسو با واکاوی فصوص الحکم ابن عربی معتقد است که بسیاری از آموزه‌های او همچون «وحدت وجود»- که ایزوتسو آن را کلیدواژه مشترک تمام مکاتب شرقی می‌داند-، «خلق مدام»، «نیستی و فنا»، «تخیل و رؤیای خلاق»، «نفس و ترکیه آن»، همگی، الگوهای مشترکی است که در آیین‌های تائو و ذن نیز مشهود است. با وجود این هماهنگی‌ها، در رویکرد تطبیقی ایزوتسو، وجوه همسان آیین‌ها، برجسته و تفارقات‌ها نادیده انگاشته شده است. ماهیت عرفان ابن عربی، «نظری» است و عرفان تائویی، بر «عمل» استوار است. عرفان ابن عربی، ترسیم چگونگی صدور عالم از حق تعالی و بازگشت عالم به سوی اوست، درحالی که عرفان تائوئیسم، به حفظ وجود انسان از طرق گوناگون می‌اندیشد. از سوی دیگر، «تائو» و «وجود» معادل دقیق یکدیگر نیستند و ایزوتسو به وجه دوم تفسیر «تائو»، که ماهیتی مادی‌گرایانه دارد و آن را صرفاً متناظر به قوانین حاکم بر طبیعت می‌داند، توجهی نمی‌کند. مطلب دیگر این است که نگاه ایزوتسو به ابن عربی، برخاسته از تفسیر قونوی است که آن، تفسیری است عقلانی و منطبق با فلسفه مشائی. ایزوتسو در واقع، این عربی فلسفی شده را در پروژه فلسفی خود جا داده است.

پی‌نوشت‌ها

1. Toshihiko Izutsu
2. Taoism
3. Meta – Historical
4. Historicism
5. Positivism
6. Phenomenology

7. Lao-Tzu

8. Existential empathy

9. Chung-Tzu

10. Mondo

11. The concept and reality of existence

۱۲. عماء به اعتبار تقابل با احدیت، نیستی و فنای مطلق است و به اعتبار تقابل با واحدیت، مبدأ هستی است.

۱۳. ذن (Zen) مکتبی است در مذهب بودایی که در ژاپن پدیدار شده است و تأکید بسیاری بر مراقبه لحظه به لحظه و ژرف‌نگری نسبت به ماهیت اشیا و پدیده‌ها از طریق تجربه مستقیم دارد.

14. Master Dogen

15. Nenbutsu

۱۶. مه‌ایانا (Mahayana) کیشی است از آیین بودا که در تبت و خاور دور رایج است. واژه مه‌ایانا به معنای «راهبر بزرگ» است. در این آیین، بر بیدارروانی که هدف آن کاستن از رنج‌هاست، تأکید شده است.

۱۷. کوآن‌ها (Ko-ahns)، داستان، گفت‌وگو، پرسش و بیان‌هایی هستند که استادان طریقه ذن، برای شاگردان خود مطرح می‌کنند تا آن‌ها را با شک بزرگی مواجه کنند و از این طریق، به مراقبه آنان بیفزایند.

18. William Chittick

منابع

۱. قرآن کریم.
۲. آملی، سید حیدر (۱۳۶۸)، *جامع الاسرار و منبع الانوار*، تصحیح هنری کرین و عثمان یحیی، تهران: انجمن ایران‌شناسی فرانسه و شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
۳. اتو، رودولف (۱۳۹۷)، *عرفان شرق و غرب؛ تحلیلی مقایسه‌ای درباره ماهیت عرفان*، پیشگفتار و ترجمه انشاءالله رحمتی، تهران: سوفیا.
۴. اتونی بهزاد و همکاران (۱۳۹۷)، «بررسی تطبیقی عرفان شمنی و تصوف اسلامی»، *ادبیات عرفانی* دانشگاه الزهراء، سال دهم، شماره ۱۹، ۷-۲۶.
۵. ایزوتسو، توشیهیکو (۱۳۸۳)، *آفرینش، وجود، زمان*، ترجمه مهدی سررشته‌داری، تهران: انتشارات مهراندیش.
۶. _____ (۱۳۹۰)، *خلق ملام در عرفان ایرانی و آیین بودایی ذن*، ترجمه شیوا کاویانی، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
۷. _____ (۱۳۸۵)، *صوفیسم و تائوئیسم*، ترجمه محمدجواد گوهری، تهران: انتشارات روزنه.

۸. ——— (۱۳۸۷)، «خود تجلی‌گر در تصوف»، ترجمه روح‌الله علیزاده، *اطلاعات حکمت و معرفت*، شماره ۲۶، ۶۸-۶۱.
۹. پازوکی، شهرام (۱۳۸۱)، «گفت‌وگوی فراتاریخی و گفت‌وگو در اندیشه توشیهیکو ایزوتسو»، *فلسفه و کلام*، شماره ۶ و ۷، ۱۳۷-۱۴۶.
۱۰. پورجوادی، نصرالله (۱۳۹۴)، «ایزوتسو در پی تأسیس فلسفه جهانی بود»، پایگاه اینترنتی www.cgie.org.ir
۱۱. پورحسن، قاسم و اسکندری‌دامنه، حمیدرضا (۱۳۹۷)، «بررسی مبانی و مؤلفه‌های فلسفی تطبیقی در اندیشه ایزوتسو»، *تاریخ فلسفه*، سال نهم، شماره ۲، ۹۵-۱۲۴.
۱۲. چیتیک، ویلیام (۱۳۹۰)، *طریق عرفانی معرفت از دیدگاه ابن‌عربی*، ترجمه مهدی نجفی‌افرا، تهران: جامی.
۱۳. داوری اردکانی، رضا (۱۳۸۲)، «فلسفه تطبیقی»، در *سخنگوی شرق و غرب* (مجموعه مقالات همایش بزرگداشت پروفیسور توشیهیکو ایزوتسو)، تهران: دانشگاه تهران.
۱۴. ذکی‌پور، بهمن (۱۳۹۵)، «درباره ایزوتسو؛ گفت‌وگو با دکتر بهمن ذکی‌پور»، پایگاه اینترنتی <http://japanstudies.ir>
۱۵. رستمیان، محمدعلی (۱۳۸۹)، «بررسی و نقد کتاب صوفیسم و تائوئیسم»، *هفت آسمان*، شماره ۴۶، ۱۳۱-۱۴۰.
۱۶. ریخته‌گران، محمدرضا (۱۳۹۶)، «هایدگر تقابل شرق و غرب را به تقابل وجود و عدم بازمی‌گرداند»، پایگاه اینترنتی <https://www.mehrnews.com>
۱۷. شفیع‌کدکنی، محمدرضا (۱۳۹۲)، *زبان شعر در نثر صوفیه؛ درآمدی به سبک‌شناسی نگاه عرفانی*، تهران: سخن.
۱۸. شایان‌دوست، لیلا (۱۳۹۱)، *ابن‌عربی از دیدگاه توشیهیکو ایزوتسو*، پایان‌نامه کارشناسی‌ارشد رشته ادیان و عرفان تطبیقی، استاد راهنما: عظیم حمزئیان، سمنان: دانشگاه سمنان.
۲۰. میردامادی، یاسر (۱۳۹۷)، «می‌روم کمی بخوابم؛ روایتی ایرانی از ایزوتسو، فیلسوف ژاپنی»، پایگاه اینترنتی www.3danet.ir
۲۱. یحیی، عثمان اسماعیل (۱۳۸۵)، *در مقدمه صوفیسم و تائوئیسم*، ترجمه محمدجواد گوهری، تهران: انتشارات روزنه.
22. Izutsu, Toshihiko (1971), *The concept and reality of existence (Studies in the humanities and social relations)*, Tokyo: Keio Institute of Cultural and Linguistic Studies.
23. ----- (1970), "Mysticism and the linguistic problem of equivocation in the thought of 'Ayn al-Quḍāt Hamadānī", *Studia islamica*, No. 31. p. 153-170.
24. Thoha, Anis Malik (2010), *Japanese Contribution to Islamic Studies: The Legacy of Toshihiko Izutsu Interpreted*, Malaysia: IIUM Press.