

بررسی مبانی و مؤلفه‌های فلسفه تطبیقی در اندیشه ایزوتسو

قاسم پورحسن^۱، حمیدرضا اسکندری دامنه^۲

چکیده

فلسفه تطبیقی تاکنون بواسطه چیرگی نظریه شباهت و رویکرد پدیدارشناسی کربن، بدرستی مورد واکاوی قرار نگرفته است. در ایران عمدتاً نامی از نظریه فراتاریخی و ایزوتسو برده نشده و پژوهشهای درخوری در این زمینه صورت پذیرفته است. دیدگاه فراتاریخی ایزوتسو اگرچه گسست بنیادین از رویکرد اورسلی و حتی تاریخی‌نگری است، اما نظر بدیعی محسوب شده که نیازمند تأمل دقیقتری میباشد. از اینرو تحقیق حاضر عهده‌دار واکاوی مؤلفه‌ها و مبانی فلسفه تطبیقی در اندیشه ایزوتسو میباشد. در این راستا، اهمیت و جایگاه ایزوتسو در فلسفه تطبیقی، چیستی فلسفه تطبیقی، ضرورت و امکان فلسفه تطبیقی و همچنین اروپامحوری در اندیشه ایزوتسو مورد بررسی قرار گرفته تا روشن گردد طبق مبانی وی چگونه میتوان به ضرورت و امکان فلسفه تطبیقی دست یافت و در عین حال از انتقادهایی که به سایر رویکردهایی فلسفه تطبیقی وارد است، مصون ماند.

۹۵

کلیدواژه‌ها: ایزوتسو، فلسفه تطبیقی، فراتاریخی، تاریخی‌نگری، پدیدارشناسی

* * *

۱. دانشیار گروه فلسفه دانشگاه علامه طباطبائی (نویسنده مسئول)؛ ghasemepurhasan@gmail.com

۲. دانشجوی دکتری دانشگاه علامه طباطبائی؛ hamid.eskandari65@gmail.com

تاریخ دریافت: ۹۷/۱۱/۱ تاریخ تأیید: ۹۷/۲/۱



مقدمه

در فلسفه تطبیقی دو نگرش را میتوان از یکدیگر متمایز ساخت: نگرش اورسلی و نگرش کربنی. این دو نگرش وجه تمایز جدی با یکدیگر دارند. در حالی که نگرش اورسلی بر تاریخ و بعد جغرافیایی اندیشه در مطالعات و فلسفه تطبیقی تأکید ویژه دارد و روش تناسب را برای فلسفه تطبیقی مناسب میدانند؛ کربن چنین نگاهی را مبتنی بر تاریخی‌نگری میداند که عاملی جدی در جهت عدم امکان فلسفه تطبیقی است. از اینرو وی تلاش خود را مصروف گذر از نگرش اورسلی و تتبع آن، تاریخی‌نگری مینماید. به این ترتیب با معرفی روش پدیدارشناسی و تأکید بر تاریخ قدسی در این جهت تلاش میکند. ایزوتسو با قبول مبانی نگرش کربنی سعی دارد به دستاوردهای چنین نگرشی در فلسفه تطبیقی دست یابد. از اینرو روش و دیدگاه خود را ذیل عنوان نگرش کربنی تعریف مینماید. اگرچه ایزوتسو خود را ادامه‌دهنده روش کربن میدانند، اما این بدان معنا نیست که نگرش ایزوتسو صرفاً بازگوکننده روش کربن است، بلکه باید گفت ایزوتسو برغم پذیرش مبانی کربنی سعی بر آن دارد نگرش کربنی را بر مبانی دقیق و اساسی جهت پیشبرد فلسفه تطبیقی بنا نهد. از اینرو نگرش و دیدگاه خود را فراتاریخی مینامد. ایزوتسو در درون نظریه فراتاریخی در جستجوی دو امر بنیادین است: نخست آنکه نباید فریفته رویکرد تاریخی در فلسفه تطبیقی شد و تفاوت‌های زمینه‌یی و بافتاری نباید مانع مطالعه فرانگرانه در اندیشه‌های دو یا چند فیلسوف در مسئله‌یی واحد گردد. دوم آنکه دیدگاه فراتاریخی یک نظریه ذات‌گرایانه با هسته مشترک اندیشه‌های انسانی در ساحتی بیرون از فرایند جزئی تاریخ محسوب میشود که متفکران بواسطه آن ساحت در مسئله‌یی واحد به تأمل میپردازند؛ از اینرو امکان مطالعات تطبیقی فراهم میگردد.

۹۶

در جستار حاضر میکوشیم تا هم اسباب مخالفت‌های ایزوتسو با تاریخی‌نگری در فلسفه تطبیقی را مورد پژوهش قرار دهیم و هم نشان دهیم که چگونه رهیافت فراتاریخی ایزوتسو میتواند در ایران معاصر رویکردی پر اهمیت در مطالعات تطبیقی محسوب گردد.



۱. اهمیت و جایگاه ایزوتسو در فلسفه تطبیقی

باید توجه داشت که پژوهش‌های تطبیقی امری چندان ساده نیست و نیازمند رفع ابهامها و اختلاطهایی است که اگر بدانها توجه نشود، موجب انهدام جدی هرگونه پژوهش و فلسفه تطبیقی می‌گردد.^(۱) از اینرو ضرورت دارد که برای ورود به حیطه فلسفه تطبیقی آمادگی کافی داشته باشیم. یکی از شرطهای مهم در این زمینه، داشتن تسلط کافی به حوزه‌های مورد تطبیق است؛ تا از این طریق، توانایی درک عمیق مباحث مورد تطبیق و همچنین یافتن راهی جهت هم‌سخنی دو سنت یا دو متفکر را بیابیم. میتوان توانایی ایزوتسو در این زمینه را عامل اصلی پیشگامی وی در حوزه فلسفه تطبیقی دانست. تأملی کوتاه درباره زندگی و تخصصهای علمی ایزوتسو مؤید این مسئله است. ایزوتسو پس از اخذ دکترا در رشته زبانشناسی به تدریس زبانشناسی و فلسفه زبان پرداخت. وی علاوه بر فلسفه زبان، فلسفه یونانی قدیم هم تدریس میکرد^(۲) و مدتی نیز به تدریس مباحث علم زبانشناسی و معنی‌شناسی مشغول شد و از این راه به زبان عربی کشیده شد و برای نخستین بار قرآن را از عربی به ژاپنی ترجمه کرد. ممارست در فلسفه و تسلط به زبان عربی، او را با آثار غزالی و کلام اشعری و همچنین آثار ابن‌سینا آشنا ساخت و در مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه مک گیل مشغول به تدریس *نجات ابن‌سینا و الاقتصاد فی الاعتقاد* غزالی شد.^(۳) ایزوتسو، علاوه بر آشنایی با فلسفه‌ها و مکتبهای عرفانی و شرقی از قبیل هندوئیسم و بودائیسم، با فلسفه غربی (نه تنها فلسفه یونانی و نوافلاطونی بلکه با مکاتب جدید غربی) نیز آشنایی داشت. آثار فلاسفه اگزیستانس بخصوص هایدگر را (به زبان اصلی) خوانده بود. لکن، با وجود این در مطالعات و تحقیقات خود عمدتاً به افکار فلسفی و عرفانی اسلام روی آورد.^(۴) وی در میان اسلام‌شناسان معاصر، یگانه فردی بود که از مذاهب مسیحی، یهودی، هندویی، بودایی و مکتبهای گوناگون فلسفی معاصر اطلاع داشت و در فن مقایسه و تطبیق دارای تبحر بود. عوامل و تخصص ایزوتسو در زمینه تسلط به زبانهای مختلف و فراگیری سنتهای گوناگون سبب شد که پژوهشهای تطبیقی وی از مهمترین و دقیقترین پژوهشها و دقت‌نظرها در زمینه فلسفه تطبیقی باشد.

۹۷



قاسم پورحسن، حمیدرضا اسکندری دامنه؛ بررسی مبانی و مؤلفه‌های فلسفه تطبیقی در اندیشه ایزوتسو

با توجه به توضیحات فوق پرواضح است که دانش وسیع و تسلط بیشتر بر اندیشه‌ها و سنتهای مورد تطبیق، یکی از شروط پختگی و غنای پژوهشهای تطبیقی است؛ چرا که در مطالعات تطبیقی پای دو طرف و یا چند طرف در میان است. درک و فهم درست و عمیق مبانی، فضای خاص فکری، شرایط و مختصات تاریخی دو طرف یا اطراف بحث بسیار دشوار ولی ضروری است.^(۵) اما این دانش وسیع به همان اندازه که در بهبود پژوهشهای تطبیقی لازم است، ممکن است موجب گمراهی ما نیز گردد؛ ایزوتسو به این امر نظر داشته و تذکر میدهد که برای پژوهش و بررسی در آثار یک متفکر یا سنت اگر بکشیم تا هر آنچه را که نویسنده در طول سالیان در هر موضوعی گفته یا نوشته ملحوظ نظر داریم، این امر نه تنها بی‌ارتباط با هدف فلسفه تطبیقی بلکه خطرناک نیز خواهد بود؛ چرا که انسان بسادگی در اقیانوس بیکران مفاهیم، تمثیل و رموزی که در اثرها و کتب نویسنده متفرق است، غرق شده و رؤیت خود را درباره خط یا خطوط اندیشه و روح رهنما به ساختار کلی از دست میدهد.^(۶)

۲. چستی فلسفه تطبیقی

یکی از مناقشات اصلی در حوزه فلسفه تطبیقی، چستی موضوع فلسفه تطبیقی است. مسئله این است که آیا فلسفه تطبیقی، بررسی آراء متفکران از دو حوزه و سنت فکری متفاوت و مختلف است و یا اینکه بررسی اندیشمندان متعلق به یک سنت واحد و مشترک را نیز میتوان در حوزه فلسفی تطبیقی دانست؟ برای مثال آیا بررسی دیدگاههای ابن‌سینا و ملاصدرا همچون بررسی دیدگاههای هایدگر و ملاصدار در ذیل فلسفه تطبیقی قرار میگیرد؟ نوع پاسخ به این پرسشها طیفی از دسته‌بندیها را در بین طرفداران فلسفه تطبیقی موجب شده است. ماسون اورسل بعنوان آغازگر فلسفه تطبیقی بمعنای مصطلح آن، در این زمینه معتقد است که فلسفه تطبیقی بررسی افکار اندیشمندان میان سنتهای گوناگون و مختلف است. از دیدگاه اورسل، فلسفه تطبیقی، نباید انسان یا خرد انسان، بلکه انواع گوناگون انسانیت و خرد را در نظر بگیرد و هر چه این انواع متفاوتتر باشد، میتوان امیدوار بود که از رویارویی آن ثمرات بیشتری حاصل آید.^(۷) از نظر اورسل، مقایسه درون

۹۸



ساختاری ما را در سنتی واحد نگه میدارد، در حالی که اگر از سنت خویش بیرون بیاییم، مقایسه، کاربردی و علمی میشود و بی‌تردید، ما را به جلو و به امر ثالثی سوق میدهد.^(۸) عبارت دیگر، اورسل معتقد است برای مثال، در مقایسه دکارت با افلاطون و یا کانت با ارسطو، یقیناً فهم بهتری از سیستمهای هر یک بدست خواهد آمد. اما این مقایسه نمیتواند تطبیقی باشد. لکن از طرف دیگر، اگر ما سقراط را مقابل کنفسیوس قرار دهیم و مقایسه کنیم، شباهت خانوادگی در دو بستر متفاوت را کشف میکنیم که با هیچ ارتباط واقعی قابل توضیح نیست.^(۹) اینچنین قیاس و تطبیقی میتواند ما را به سنتی از مقایسه دو فیلسوف و یا دو نحله متفاوت برساند. با توجه به مبانی فکری ایزوتسو بنظر میرسد وی در این زمینه عقیده‌ی برخلاف اورسل دارد و معتقد است که موضوع فلسفه تطبیقی در دو حوزه یا نحله یا دو مکتب یا دو عنوان و دو یا چند مسئله میتواند باشد و معتقد است که موضوعی واحد چنانچه مورد تأمل قرار بگیرد و در فرایندی تطوری مورد مناقشه و نقد واقع شود، اعم از آنکه دو حوزه متفاوت همچون اسلام و غرب باشد یا در درون یک نظام فلسفی، تطبیقی خواهد بود؛ اگرچه هر چه تفاوت ستهای مورد تطبیق با هم بیشتر باشد، نتیجه حاصله نیز میتواند مثمرتر باشد.^(۱۰) برای نمونه، وی در مورد تطبیق درون سنتی یا برون سنتی درباره ابن‌سینا معتقد است که درست همانطور که در غرب، توماس و کسانی که بعد از او آمدند تحت‌تأثیر ابن‌سینا بوده‌اند و نسبت به افکار او بنحو مثبت یا منفی عکس‌العمل نشان داده‌اند و به طریقی خاص به بسط و توسعه افکار او پرداخته‌اند، همینطور هم در شرق آراء اساسی ابن‌سینا بطور انتقادی مورد پذیرش قرار گرفته و کاملاً با یک روش ابتکاری در سیر و سنت حکمت بسط و گسترش یافته است. مطالعه تطبیقی و مقایسه‌ی این دو صورت متفاوت فلسفه مدرسی، شرقی و غربی شماری از نتایج مهم را به بار خواهد آورد که ممکن است حتی به ماورای فلسفه تطبیقی برود و تفکر فلسفی را بطور کلی تحت‌تأثیر قرار بدهد.^(۱۱)

بررسی آثار ایزوتسو میتواند روشنگر موضوع فلسفه تطبیقی از دیدگاه وی باشد. وی در کتاب صوفیسم و تائوئیسم به تطبیق دو مکتب شرقی یعنی جهان‌بینی لائوتزو و چانگ‌تزو با جهان‌بینی ابن‌عربی می‌پردازد^(۱۲) و در کتاب مفهوم و حقیقت وجود به

تطبیق مفهوم وجود مابین دو سنت غربی و شرقی؛ یعنی سارتر و هایدگر از یک طرف و سهروردی و ملاصدرا از طرف دیگر، میپردازد. ایزوتسو در برخی آثار خود به تطبیق آراء دو متفکر که متعلق به یک مکتب خاص هستند نیز میپردازد؛ از جمله در کتاب *مفهوم ایمان در کلام اسلامی* به تطبیق و بررسی مفهوم ایمان در حوزه فرهنگ اسلامی میان متکلمان و فرقه‌های مختلف اسلامی میپردازد و یا در کتاب *خلق مدام در عرفان اسلامی و آیین بودایی* ذن بیشتر هم خود را مصروف تطبیق و مقایسه خلق مدام مابین اندیشه‌های عین‌القضات همدانی و ابن عربی مینماید.^(۱۳)

۳. ضرورت فلسفه تطبیقی

مسئله مهم دیگری که در ارتباط با فلسفه تطبیقی مطرح است، بحث ضرورت فلسفه تطبیقی است که اصلاً چه ضرورتی دارد ما به فلسفه تطبیقی بپردازیم؟ آیا فلسفه تطبیقی چیزی غیر از مباحث معمول فلسفی است؟ برخلاف برخی که معتقدند پرداختن به فلسفه تطبیقی را میتوان بیشتر فعالیتی نظری شمرد و حسن آن را نه امری مستقل از پرسشهای فلسفی و فکری، بلکه فرع بر آنها و بیش از همه فرع بر پرسش اصلی فلسفه یعنی پرسش از وجود دانست. در این معنا، کسی برای فلسفه تطبیقی بمثابه رشته‌ی مستقل قائل به ماهیت نیست، بلکه فلسفه تطبیقی بخشی از رسالت تفکر امروزی برای فهم حیث تاریخی انسان و امور رازآلوده به تفکر است.^(۱۴) ایزوتسو این نوع مواجهه با فلسفه تطبیقی را یکی از مصادیق ناکارآمدی فلسفه تطبیقی میدانند^(۱۵) و تأکید بسیاری بر ضرورت پرداختن به فلسفه تطبیقی مینماید و به ضرورت گفتگو معتقد است. ایزوتسو همچون کربن که معتقد است «مطالعه تطبیقی تمدنها شرط واجب و لازم، یا مقدمه اساسی گفتگو دربارهٔ تمدنهاست»^(۱۶)، بهترین وجه گفتگو را سطح فلسفی میدانند که در قالب فلسفه تطبیقی است.^(۱۷) در واقع با توجه به دوران حاضر که فرهنگها و سنتها بسیار با هم در ارتباطند و این ارتباط روز به روز بیشتر و بیشتر میشود، از اینرو هر سنت فکری و فرهنگی برای حفظ بقا و افزودن بر غنای خود چاره‌ی جز تعریف کردن نسبت خود با سنت فکری دیگری را ندارد و از اینرو فلسفه تطبیقی امکان دیالوگی سازنده میان سنتهای فکری متمایز برقرار میسازد؛ چرا که از نظر ایزوتسو در وضعیت

حاضر جهان که هیچ فرهنگی نمیتواند در انزوای کامل از فرهنگهای دیگر بسر برد، هیچکس از مواجهه با مسئله گفتگوهای میان فرهنگها بطور مستقیم یا غیرمستقیم، یا دست کم بطور غیرمستقیم، نمیتواند برکنار بماند. سازوکار طبیعی و اجتماعی نفس وجود انسان جدید ناگزیر، وی را از آثار عظیم برخوردار فرهنگها با یکدیگر آگاه میسازد.^(۱۸) ایزوتسو معتقد است که گفتگوی میان شرق و غرب در سطوح مختلفی امکانپذیر است. اما وی تنها راه فلسفی را برمیگزیند و فلسفه تطبیقی را یکی از سطوح فلسفی مهم برای گفتگوی شرق و غرب میداند. او یکی از بهترین سطوح برای مفاهمه را سطح فلسفی میداند.^(۱۹) از نظر ایزوتسو این مشخصه سطح فلسفی است که برخلاف سطوح دیگر اهتمام انسان - که کم یا بیش به اوضاع و شرایط فعلی دنیا بستگی دارد - جایگاه مناسبی را بدست میدهد یا آماده میکند که در آن تفاهم مورد نظر بصورت گفتگوی فراتاریخی تحقیقپذیر باشد. ایزوتسو معتقد است: «گفتگوی فراتاریخی اگر روشمند انجام پذیرد سرانجام بصورت فلسفهبینی ماندگار به کاملترین مفهوم کلمه تبلور خواهد یافت. به این دلیل که کشش فلسفی ضمیر انسانی در همه عصرها، ملل و مکانها در غایت و اساس یک چیز است».^(۲۰) در نتیجه از دیدگاه وی با در نظر گرفتن مقارنهبینی مجموعه‌یی از نظامها که در الگوی عام با هم مشترک و در جزئیات با هم متفاوتند، چه در اصل و چه در شرایط تاریخی، بنظر میرسد در زمینه‌سازی آنچه پرفسور کربن آن را بدرستی، دیالوگ فوق تاریخی میخواند بسیار پرثمر است و در وضعیت کنونی جهان سریعاً بدان نیاز دارد.^(۲۱)

۴. فلسفه تطبیقی صرف مقایسه نیست

برخی فلسفه تطبیقی را صرف مقایسه میان دو سنت یا دو متفکر میدانند و متأسفانه تقریباً اکثر کارهایی که در زمینه فلسفه تطبیقی در ایران صورت گرفته است، در حیطه چنین دیدگاهی است. کسانی که چنین نظری در باب فلسفه تطبیقی دارند، دو فیلسوف یا دو متفکر را انتخاب کرده و به مقایسه دیدگاههای آنها میپردازند و معمولاً این مقایسه مشتمل بر داوریهای مبنی به برتری دیدگاه یک فیلسوف بر فیلسوف دیگر است. فروکاهیدن فلسفه تطبیقی به صرف مقایسه دو

۱۰۱



متفکر بر مبنای شباهت، نوعی ساده‌سازی فلسفه تطبیقی است. این روش گمراه‌کننده نیز می‌باشد. در نتیجه این روش بنظر نمیرسد در راستای هدف و مسیر فلسفه تطبیقی حرکت نماید؛ چرا که اولاً، مقایسه‌یی که منجر به برتری جلوه‌دادن فیلسوف یا متفکری بر متفکر دیگر شود، گامی در جهت گفتگو و هم‌سخنی دو طرف قابل تطبیق برنمیدارد و ثانیاً، حتی اگر این مقایسه خالی از پیش‌داوری و برتری طرفی بر طرف دیگر باشد نیز همچنان در جهت هم‌سخنی و دیالوگ ستها و مکاتب فکری حرکت نمیکند؛ چرا که ذکر فهرستی از شباهتها و تفاوتها بدون حلقه‌یی برای ربط‌دادن این تفاوتها و شباهتها به یکدیگر امری خالی از فایده میباشد و دیگر اینکه بسیاری از شباهتها و اختلافها صرفاً ظاهری و صوری است، از اینرو بر این اساس، مقایسه آراء و دیدگاههای دو فیلسوف بدون توجه به مبادی و اصول تفکر آنها، بسیار گمراه‌کننده خواهد بود.

یکی از مؤلفه‌های اساسی تفکر ایزوتسو درباره فلسفه تطبیقی این است که وی معتقد است فلسفه تطبیقی را نباید به مقایسه دو دیدگاه یا دو سنت فروکاهید. وی به خطرات و معضلات چنین نگاهی هشدار میدهد. ایزوتسو به مشکلات و تبعیر خودش دامهای موجود در این راه نیز واقف است و معتقد است که مقارنه دو نظام فکری که فاقد ارتباط تاریخیند، آن هم بگونه‌یی اتفاقی، ممکن است به مشاهده تشابهات و تفاوتهایی بینجامد که فاقد دقت علمی هستند. از این جهت و برای اجتناب از وقوع چنین اشتباهی، وی بجای غوطه‌ور شدن در جزئیات متفرق و ملاحظات خارجی، ابتدا ساختار بنیادی هر کدام از این دو نظام فکری را بدقت تشریح کرده و سپس به ملاحظات تطبیقی پرداخته است؛^(۲۲) چرا که ایزوتسو اگرچه تلاشهای صورت گرفته تحت عنوان فلسفه تطبیقی برای نزدیکی فهم متقابل غرب و شرق را بسیار پراهمیت میدانند، اما نبود روش سیستماتیک در فلسفه تطبیقی و قیاسهای دل‌خواهی و بدون مبنا را یکی از علت‌های اصلی شکست و ناکامی فلسفه تطبیقی در دستیابی به این هدف میدانند.^(۲۳) همچنین ایزوتسو در امر تطبیق تعدیل مطالب، تحریف و یا تحمیل چیزی بر مطالب و جانبداری از یک طرف مورد تطبیق را بسیار مضر میدانند.^(۲۴)

از اینرو او همواره در آثار خود به تفاوتها و شباهتهای ظاهری توجه دارد و مدام



گوشزد میکند که در دام قضاوت‌های سطحی اسیر نشویم؛ برای مثال وی در کتاب مفهوم و حقیقت وجود اقدام به مقایسه و تطبیق مفهوم وجود مابین سارتر و هایدگر از یک طرف و سهروردی و ملاصدرا از طرف دیگر میبردازد، اما اذعان دارد که تفاوتها و جدایی بنیادین این مفهوم در دو سنت را نباید دست‌کم یا نادیده گرفت.^(۲۵) وی در تفاوت مفهوم وجود در وحدت وجود و فلسفه اسلامی گوشزد میکند که این معنای وجود یک مفهوم تجربی که ما بطور معمول بکار میبریم نیست و بعبارت دیگر، این مفهوم وجود به آن معنایی که در آگاهی تجربی و اولیه ما نمودار میشود نیست، بلکه این مفهوم از وجود در آگاهی استعلایی و متعالی ما نمودار میشود و برای فردی نمودار میگردد که از بعد تجربی شناخت عبور کرده و به بعد فراتجربی آگاهی برسد.^(۲۶)

وی همچنین در تطبیق وجود میان هایدگر و فلسفه اسلامی توجه به مبانی را مدنظر قرار داده و از تشابهات ظاهری عبور میکند. ایزوتسو در این زمینه معتقد است که درک و فهم هایدگر درباره وجود که وی در دوره اخیر زندگی خویش بدان رسیده بود، بنحو قابل توجهی شبیه و نزدیک به درک و فهم شرقی است. در عین حال این دو بطور قطع از یکدیگر جدا میشوند هنگامی که هایدگر روشن میسازد فلسفه‌پردازی وی پیرامون وجود بر این پایه مبتنی است که «تفکر فقط آنجا آغاز میشود که ما به این شناسایی برسیم که عقل که قرن‌ها مورد تجلیل بوده، سرسخت‌ترین مدعی و مخالف تفکر است». اما حکیم یا فیلسوف اسلامی به چنین درک و فهمی از تفکر نمیتواند به هیچ وجه تن در دهد و تسلیم شود، زیرا وی عقیده راسخ دارد که فلسفه نباید تنها مجموعه‌یی از تصورات عرفانی - شعری باشد. حقیقت نهایی برای حکیم اگر اصلاً قابل وصول باشد فقط بوسیله شهود فوق حسی تواند بود که در آن، فاعل شناسایی و متعلق شناسایی کاملاً متحد شده و با یکدیگر درآمیخته باشند. اما همین که به دیدار حقیقت نایل شد، باید به مرتبه عقل بازگردد و در همان مرتبه آنچه را دیده است برحسب مفاهیمی که بدقت تعریف شده تحلیل نماید و کل واقعیت را بوسیله جهان‌بینی بر بنیادی استوار بازسازی کند. برای او آن طریقه دقیقاً تنها طریقی موثق تفکر است.^(۲۷)

۱۰۳



در نتیجه 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 از اینرو در این تطبیق مشکوک و بااحتیاط است.^(۲۸) وی معتقد است اگر از نظرگاه خاص حکما (متفکران حکمت) نگریسته شود، چنین یافت میشود که اگزیستانسیالیسم جدید با ناهماهنگی و عدم توازن آشکاری مشخص و موصوف است. اختلاف اصلی این دو، ناشی از این حقیقت است که حکمت، نتیجه اتحاد زنده و هماهنگ عرفان و تفکر نظری است.^(۲۹)

۵. امکان فلسفه تطبیقی

مهمترین مبحث و سؤالی که در ارتباط با فلسفه تطبیقی مطرح است، بحث امکان فلسفه تطبیقی است. پاسخ و نتیجه این سؤال همه مسائل و مباحثی پیرامون فلسفه تطبیقی را تحت الشعاع خود قرار میدهد؛ چرا که اگر ما به امکان فلسفه تطبیقی معتقد نباشیم، دیگر مباحثی همچون موضوع و روش و مباحثی در ارتباط با فلسفه تطبیقی مطرح نخواهد شد. بدلیل اهمیت این پرسش است که ایزوتسو درصدد دفاع از امکان فلسفه تطبیقی و پاسخگویی به استدلالهای مخالفان امکان فلسفه تطبیقی میباشد که در اینجا به آن خواهیم پرداخت.

عده‌یی با توجه به اختلافات و تفاوت‌های مبنایی که دو سنت فکری مختلف و یا حتی دو نحله فکری متفاوت درون یک سنت با یکدیگر دارند، حکم به عدم امکان فلسفه تطبیقی داده‌اند. اما در مقابل این دیدگاه، مدافعان فلسفه تطبیقی از جمله ایزوتسو، ضمن اذعان به تفاوت‌های زبانی، موضوعی، تاریخی، فرهنگی، جغرافیایی و... مکاتب فلسفی و فیلسوفان، معتقدند که فلسفه تطبیقی گامی مؤثر در کم کردن تفاوتها و همچنین ایجاد بستری مناسب جهت هم‌سخنی مکتبها و سنتهای فکری مختلف است و حتی توجه به همین تفاوتها یکی از موضوعات عمده فلسفه تطبیقی است؛ چرا که «گفتگو از انواع سخنها در مورد یک امر، کاملاً ممکن و منطقی است. در مقابل، صعوبت یا حتی امتناع گفتگو از انواع سخنها در مورد امور متعدد یک جهان و بیشمار مواجهه و سخن در مورد آن، منطقی امکان فلسفه تطبیقی است».^(۳۰)

سه دلیل اصلی مخالفان امکان فلسفه تطبیقی را میتوان (۱) انحصارگرایی تفکر



غربی، ۲) تاریخینگری و ۳) عدم وجود زبان مشترک برای انتقال مفاهیم و معانی برشمرده که در ذیل با توجه به مبانی فکری ایزوتسو به این سه دلیل میپردازیم:

۵ - ۱. اصالت دیگری و امکان دیالوگ و هم‌سخنی

ما بر این باوریم که فلسفه تطبیقی وقتی مطرح است که دیگری وجود داشته باشد و بدان نوعی اصالت دهیم در صورتی که بنابر دیدگاه انحصارگرایی دیگری مطرح نیست که بتواند مورد تطبیق واقع شود. متون تاریخی فلسفه غرب در قرن اخیر عمدتاً نوعی انحصارگرایی فلسفی را بروز میدهند. نتیجه‌ی که از این اعتقاد حاصل شده، این است که دیگر سرزمینها فلسفه ندارند و اگر هم مدعی فلسفه باشند آن را از غرب گرفته‌اند. به همین معنا، چون فلسفه ندارند، تفکر هم ندارند. البته ممکن است بعکس، این مسئله از طرف بعضی متفکران شرقی نیز مطرح شود و فلسفه جدید غرب را فلسفه اصیل نخوانده و آن را قابل مقایسه با حکمت قدیم ندانند. این یک مانع جدید برای فلسفه تطبیقی است و برای کسی که عالمانه یا مقلدانه به آن معتقد است، امکان فلسفه تطبیقی را نفی میکند.^(۳۱) از اینرو مادامی که اسیر چنین انحصارگرایی باشیم، صحبت از فلسفه تطبیقی معنا ندارد. مطرح شدن فلسفه تطبیقی توسط ماسون اورسل را نیز باید واکنشی در برابر این انحصارگرایی تفکر غربی دانست؛ چراکه او در نظریه فلسفه تطبیقی خویش درصدد اثبات این بود که دو تمدن هند و چین از جمله تمدنهایی است که سهمی از حکمت اروپایی را به خود اختصاص داده‌اند.^(۳۲)

از اینرو فلسفه تطبیقی وقتی بوجود آمد که تشکیک در مطلق بودن تفکر جدید پدید آمد. اگر چنین امکانی نبود همه فلسفه‌ها با فلسفه غربی سنجیده میشد و حتی قرون وسطی و یونان با فلسفه جدید سنجیده میشد، زیرا آنها را نیز مقدمه فلسفه جدید میدانستند.^(۳۳)

ایزوتسو نیز در راستای اثبات امکان فلسفه تطبیقی، این انحصارگرایی فلسفه غربی را به چالش میکشد. اولاً، با رد این ادعای متفکران غربی که معتقدند فلسفه اسلامی با مرگ ابن‌رشد به پایان میرسد. ایزوتسو در این زمینه معتقد است که با

۱۰۵



مرگ ابن‌رشد، در واقع آنچه پایان یافته بود فقط نفوذ و تأثیر روشنی بود که فلسفه اسلامی بر فلسفه غربی داشت. با مرگ ابن‌رشد، فلسفه اسلامی برای غرب بطور فعال و زنده و پویا نبود، لیکن این بدان معنی نیست که برای شرق هم از زندگی و پویایی باز ایستاد.^(۳۴) ثانیاً، با طرح این دیدگاه که فلسفه شرقی و بطور خاص فلسفه اسلامی دارای اصالت و مبانی دقیقی، دست‌کم هم‌تراز با فلسفه و تفکر غربی است و این درست نقطه آغازین فلسفه تطبیقی است که بزرگان فلسفه تطبیقی از جمله کربن و ایزوتسو بر آن اصرار و پافشاری دارند و میتوان این نوع نگرش امثال کربن و ایزوتسو را عامل موفقیت و پیشبرد آنها در طرح فلسفه تطبیقی دانست. این راهی است که با کربن بطور جدی آغاز شد. این نوع نگرش کربن و تأکید وی بر اصالت حکمت و تمدن اسلامی و دفاع او از فلسفه اسلامی در برابر فلسفه غربی، بگفته برخی صاحب‌نظران حتی او را از فلسفه‌های اروپایی زمانش مستغنی ساخت و محدودیت این فلسفه‌ها را در مقابل حکمت حقیقی که در تمدن اسلامی و بخصوص در ایران طی قرون از نسلی به نسل دیگر انتقال یافته بود، نمایان ساخت.^(۳۵) همچنین ایزوتسو خط مشی را بطور جدی دنبال میکند و معتقد است که فلسفه مدرسی شرقی چنانکه حکمت نشان داده کاملاً شایسته است که بطور مستقل و برای خود مورد مطالعه باشد و برای مطالعه تاریخی اندیشه‌های فلسفی متفکران بزرگی همچون توماس آکوینی و دنس اسکوتوس نمیتوان بدون شناسایی مفصل و دقیق دست‌کم دو فیلسوف برجسته عالم اسلامی، ابن‌سینا و ابن‌رشد، کاری از پیش برد. در نتیجه، کتابهای تاریخ فلسفه غربی در قرون میانه ناگزیر شامل فصلی مهم در تاریخ فلسفه اسلامی است. در نتیجه از نظر ایزوتسو، فلسفه شرقی در مقایسه با فلسفه مدرسی غربی یک دوره مطالعه بسیار جالب توجه فراهم میکند. ۱۰۶ یک حوزه کاملاً جدید درباره مطالعات تطبیقی و مقایسه‌یی در قلمرو فلسفه شرقی - غربی در آستانه افتتاح و اکتشاف است^(۳۶) و حتی میتوان گفت فرهنگ شرقی و یا بطور خاص فرهنگ ایرانی و ایرانی - اسلامی بدلیل حجم مبادلات، تأثیرات و تشابهات فرهنگی با دیگر فرهنگها از جایگاه و اهمیت خاصی در مطالعات تطبیقی، نسبت به سایر فرهنگها و سنتها برخوردار است.^(۳۷)

چنانکه گفته شد مهمترین هدف فلسفه تطبیقی، بررسی امکان دیالوگ میان

اندیشه‌های مختلف می‌باشد. این هدف ایجاب می‌کند که دو طرف قابل تطبیق نسبت به تفکر و اندیشه خود جزم‌اندیش نباشند و برای سنت فکری متقابل نیز حقیقت و اصالت قائل باشند. بنوعی میتوان گفت کسانی که در حیطه فلسفه تطبیقی تلاش میکنند درصدد رسیدن به همین اشتراک بین ادیان و سنتهای فکری مختلفند؛ از جمله کربن بمنظور نیل به روح مشترک ادیان که از نظر وی چیزی جز افق معنوی مشترک و هرمنوتیک حضور نیست، در واقع طرح پژوهشی درمی‌افکند و پی می‌گیرد که میتوان آن را فلسفه تطبیقی نامید.^(۳۸) ایزوتسو نیز معتقد است «برخی از نظامها صرفاً از حیث جزئیات مربوط به منشأ پیدایش و شرایط تاریخی و اجتماعی با یکدیگر متفاوتند ولی دارای یک الگوی عام فکری مشترکند».^(۳۹) از نظر وی، فلسفه تطبیقی وقتی میسر میشود که دل به فکرهای دیگری بدسیم و یکسان به فکرهای دیگر گوش کنیم و با ملاک و میزان یک فلسفه و یک فرهنگ و یک تمدن و یک تاریخ در مورد تاریخها بیندیشیم.^(۴۰) طرح گفتگوی فراتاریخی از طرف ایزوتسو نیز در همین راستاست. این گفتگوی فراتاریخی در بین فرهنگها، اگر بدرستی انجام گیرد، ما به یک فلسفه جاویدان، بتعبیر ایزوتسو «فلسفه ماندگار» میرسیم. در این فلسفه ماندگار حکمتهای دینی همه به هم میرسند. یک حقیقت جاودان بیش نیست که در تمام فرهنگها وجود دارد و حکیمان و بزرگان فرهنگها، منادیان و مفسران آن در شرق و غرب بوده‌اند.^(۴۱)

در نتیجه باید گفت که از وجهه نگرش پلورالیستی به فرهنگها و سنتها و رد انحصارگرایی، امکان فلسفه تطبیقی دست‌کم مسبوق به سه فرض بنیادین است: (۱) فرض هم‌ارزی سنتها و نظامهای فکری که مورد تطبیق قرار می‌گیرند. (۲) فرض امکان داد و ستد و تعاطی میان سنتهای مختلف و (۳) فرض وجود دست‌کم اشتراک در برخی مبادی و مبانی.^(۴۲) ایزوتسو در دیدگاه خود این سه فرض اساسی را دنبال میکند. وی در راستای نگرش پلورالیستی به فرهنگها و سنتهای مختلف است که هدف اصلی خود را از پژوهشهای تطبیقی، همگرایی غرب و شرق میداند و میگوید:

اعتقاد استوار من این است که زمان آن فرارسیده که پاسداران حکمت فلسفی شرق کوشش آگاهانه و مستمری را آغاز کنند تا بطور مثبت به رشد و توسعه

فلسفه جهانی کمک نمایند. اما برای نیل به این مقصود، شرقیان باید خود میراث فلسفی خویش را بطور تحلیلی منعکس کنند و از تاریکی گذشته، آنچه را به عصر حاضر ارتباط دارد بیرون آورند و یافته‌های خود را به طریقی که برای وضعیت عقلی امروز مناسب باشد، معرفی نمایند. اگر رساله من بعنوان کمک کوچکی بسوی تقارب و همگرایی فلسفی شرق و غرب پذیرفته شود، خوش‌وقت خواهم بود.^(۴۳)

۵ - ۲. فراتاریخیت و رد تاریخی‌نگری

معتقدان به اصالت تاریخیت، دیدگاههای فلسفی و نظامهای فکری را تابع چارچوب زمانی و مکانی میدانند که این نظامهای فکری در متن و بستر آنها پدید آمدند. در این تلقی، یک نظام فکری پاسخگوی مسائلی است که در همان حوزه پیدایش آن نظام فکری مطرح شده‌اند. بنابراین، مثلاً جهان‌بینیهای شرقی قادر به پاسخگویی مسائل فلسفی و فکری انسان غربی نیستند. براساس تاریخی‌نگری عقلانیت در نسبت مستقیم با تاریخ است و نظریه مناسب درباره عقلانیت باید متناسب با تاریخ معرفت بشری باشد. بنابراین در این تلقی، اگر بین دو نظام فکری هیچگونه نسبت تاریخی برقرار نباشد، در واقع هیچ نسبت معتبری بین آن دو نظام نمیتوان برقرار کرد. میتوان گفت مهمترین شاخصه تاریخ فلسفه امروز، تقید به نوعی فلسفه تاریخ است که کمابیش برگرفته و اقتباس شده از صورت‌های گلی آن است و عملاً در تقریر و نگارش فلسفه به سیر خطی و نگاه تاریخ‌محورانه تفکر مدرن پایبند است. این درست همان نقطه‌ی است که ظاهراً از اسباب و شرایط پدید آمدن فلسفه تطبیقی شده است؛ یعنی کوشش برای گریز از اصالت تاریخ‌مندی و گشودن افق یا کشف امکانی برای نسبت‌های غیرسویژکتیو و بتعبیر کرین «آزاد شدن پدیدار» از قید نسبت‌های تحمیلی سوژه که عمدتاً به نام حیث تاریخی و اعتبار تاریخی لحاظ میشود.^(۴۴)

بنابراین با قبول اصالت تاریخیت فلسفه تطبیقی معنی و مورد پیدا نمیکند، زیرا هر روز تازه است و چیزی تکرار نمیشود و هر فلسفه‌ی یا به عصر و تاریخی تعلق دارد و یا بسط فلسفه یک عصر است.^(۴۵) تطبیق در چنین مواردی مشروط به اشتراک در اوضاع و احوال اجتماعی و روانی و تاریخی است که متفکران و



فیلسوفان دوره‌های مختلف بشری دارای چنین اشتراکی نیستند و از این گذشته، حتی متفکران یک دوره، به فرض اشتراک در اوضاع و احوال اجتماعی و تاریخی داشته، دست‌کم در اوضاع و احوال روانی با هم اختلاف دارند. بنابراین از لحاظ ذهنی و روانی، قابل تطبیق نیستند.^(۴۶) زیرا مطابق اصالت تاریخ یا تاریخی‌نگری، همه چیز تابع تاریخ، یعنی شرایط زمانی و مکانی است و از اینرو 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 پدید آورنده‌اش، اعم از اجتماعی و اقتصادی، مهم است.^(۴۷)

از دیگر لوازم این فکر، قول به پیشرفت مطلق در تاریخ است که اینک از مقبولات غیر قابل تردید تصور میشود. اندیشه پیشرفت یکی از خصوصیات تفکر جدید و از اختلافات مبنایی تفکر جدید فلسفی با فلسفه قدیم و یونانی است. میتوان گفت در یونان باستان، اندیشه پیشرفت وجود نداشته است؛ چرا که برای یونانیان، در مقابل زمان رو به زوال، گذشته و ازلیت گذشته، مطلوب و معتبر بوده که باید بسوی آن روی آورد. دلیل بر این مدعا همان نظریه تذکار است که افلاطون در ضمن آن میگوید: ما در گذشته مثل را مشاهده کرده‌ایم، اینک باید بکوشیم تا با واپس‌نگری، خاطره‌ی از آن دیدارها تازه کنیم.^(۴۸) بنابر دترمینیسم تاریخی، هم حوادث تابع علیت تاریخیند و هم افکار تابع الگو و طرح واحد و معلول قوانین واحد اقتصادی و اجتماعی 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 هر فکری نسبت به آینده خود «عقب‌افتاده» است و به همین سبب، گذشته تاریخی نیز مقام عقب‌افتادگی است و قابل قیاس با آینده نمیباشد. تذکر تاریخی معنا ندارد، چون گذشته و مرده است. بر مبنای هیستوریسم، با مقدمات یاد شده، باب هر گونه گفتگو بسته میشود، چون هر فکری در ظرف زمان و مکان خود معنی دارد.^(۴۹)

حال در برابر چنین نگاهی، مسئله و سؤالی که ایزوتسو مطرح میکند این است «که چگونه متفکرانی که به تاریخها و زبانها و فرهنگهای متفاوت تعلق داشته و از وجود یکدیگر نیز بی‌خبر بوده‌اند، آزمایشها و دردها و سخنان نزدیک به هم

دارند؟^(۵۰) از اینرو بر اساس مبانی ایزوتسو، انسان موجودی صرفاً تاریخی نیست، بلکه از ساحت یا وصفی فرا تاریخی نیز برخوردار است؛ چنانکه اگر اینگونه نبود، بسیاری از بنیادیتترین پدیدارهای انسانی، از جمله زمان، تفکر و آزادی انتخاب که هر سه ساختاری واحد، بنحو یکسان بنیادین و درهم تنیده‌اند، امکانپذیر نبود. درست است که در مطالعات تطبیقی با زبان، مبادی و متون تاریخی کاملاً متفاوتی سروکار داریم، لیکن وجود ساحتی مشترک میان انسانها را نیز میبایم که اشتراک و شباهت انسانها، بزعم همه تنوعات فرهنگی و تاریخیشان، بدان بازمیگردد. در مواجهه با تاریخ، صرفاً با کثرت و تنوع فرهنگی و تاریخی آدمیان روبرو نیستیم، بلکه وحدت وجوه اشتراکی فراتاریخی را نیز میان آنان درمیابیم.^(۵۱) از اینرو در رد نگرش تاریخی‌نگری، ایزوتسو و کربن با روش پدیدارشناسی سعی کردند از تاریخ‌زدگی گذشته و به پرسش از ماهیت امور قدم بگذارند. وقتی که محدودیتها و بندهای تاریخی زمان و مکان شکسته شد، راه برای تطبیق و گفتگوی افکار باز میشود و متفکرانی مانند ابن‌عربی و لائوتزو میتوانند در بعد مکانی چین و اندلس و بعد زمانی حدود ۱۸۰۰ سال با هم به گفتگو درآیند؛^(۵۲) چرا که بر مبنای روش پدیدارشناسی، انسانها با توجه به اعتبار و نفوذ فرهنگی، در مقولات شبه‌متعالی سهیم هستند؛ مقولاتی که بوسیله آنها به تجربه خود نظم میبخشند. بعید است که بدون داشتن درک و شناختی روشن از مخرجهای مشترک ساختاری، ارتباط معناداری میان فرهنگهای گوناگون برقرار شود. در نتیجه، در روش پدیدارشناسی است که امکان دیالوگ پیدا میشود و فلسفه تطبیقی نیز فقط با دیالوگ امکان تحقق دارد و با آن میتوان به تطبیق و تلفیق اندیشه‌ها، فلسفه‌ها، فرهنگها و تجربه‌ها پرداخت همان روش پدیدارشناسی یا ذات‌شناسی از طیف حذف عوارض و ظواهر است؛^(۵۳) چرا که در تاریخ عرفی حوادث بطور یکسان، برای همگان وجود دارد و قابل درک با حواس ظاهری هر فرد است. اما با پدیدارشناسی صورت دیگری از تاریخ مطرح میشود؛ یعنی تاریخ درونی و انفسی. تاریخی که دیگر در آن نیستیم، بلکه آن در ماست. به بیان کربن، تاریخ قدسی در وعاء تاریخ قدسی است که تطبیق میان مباحث دو تفکر ممکن و میسر میشود، نه در وعاء تاریخ عرفی و بنا بر دیالکتیک هگلی. در حقیقت شرط تطبیق این است که ما از هیستوریسم هگلی رها

شویم و جانب تلقی تاریخی که در هرمنوتیک و در پدیدارشناسی است، برویم.^(۵۴) طرح گفتگوی فراتاریخی ایزوتسو را نیز همین هدف دنبال میکند؛ چرا که ایزوتسو 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 بداند و آغاز و انجام آن را بر هم منطبق ببیند و ثانیاً، امکان مفاهمه و تعاطی میان سنتهای گوناگون را فراهم آورد.^(۵۵) با توجه به توضیحات ارائه شده دربارهٔ تاریخی‌نگری و همچنین مشکلاتی که برای مطالعات تطبیقی پدید می‌آورد، اساس و پایه نظریه ایزوتسو دربارهٔ فلسفه تطبیقی را باید واکنشی در برابر چنین نگرشی دانست. در اینجا است که ایزوتسو نظریه فراتاریخی خود را می‌پرواند تا از بندها و محدودیتهای تاریخ و زمان درگذرد. نظریه فراتاریخی که بنوعی متأثر از رهیافت پدیدارشناسی کربنی است، واکنشی در مقابل دو رویکرد پوزیتیویستی و اصالت تاریخی‌نگری است. در دیدگاه فراتاریخی بر وجود حقایق و الگوهای مشترک در بیرون از جزئیات تاریخی تأکید ورزیده و تنها شیوهٔ فهم منظرهای متفکران و فیلسوفان را مواجهه در بیرون از حوادث و رویکردهای تاریخی تلقی میکند. تاریخی‌نگری همه چیز را تابع جزئیات تاریخ و شرایط زمانی و مکانی دانسته و تصریح دارد که هر اندیشه و تفکری تنها در ظرف زمان و مکان تاریخیش معنا مییابد. این دیدگاه نه تنها محدودیت منظر تاریخی‌نگری را بنیان قلمداد میکند، بلکه بر تابعی از رویکرد ترقی تاریخی، اصرار دارد که رویدادها و نیز افکار در درون علیت تاریخی و تعبیر روش‌تر جو تاریخی شکل گرفته و بسط مییابد. این نظریه بیان میدارد که تمامی اندیشه‌ها در سیر یکسان پیشرفت میکنند و در درون الگوی ترقی تاریخی، اندیشه‌ها قابل فهم هستند. از آنجایی که هر تفکری در ظرف زمان و مکان خاص خود معنا مییابد، از اینرو باب گفتگو و هم‌سخنی و تطبیق انسداد مییابد.

ایزوتسو با توجه به چنین نقایصی در محدودیتهای تاریخی‌نگری است که در ابتدای اثر مهمش با عنوان تصوف و مذهب هندو بر رهیافت فراروی از تاریخت و روی آوردن به حقیقتی انفسی و قول به وجود الگوی عام مشترک تأکید مینماید. زمان انفسی تابعی از حقیقت انفسی است که در گفتگوی فراتاریخی جایگزین زمان

محدود و باریک آفاقی میشود. تنها در پرتو حقیقت انفسی است که پیوند و گفتگو و هم‌سخنی ظهور خواهد کرد.

گرچه فقدان پیوند تاریخی و افق زمان و جزئیات تاریخی، مهمترین مانع رویکرد فراتاریخی است، اما چنانچه در فلسفه تطبیقی درصدد باشیم تا صرف شباهتها و تفاوتها و نیز جزئیات تاریخی پراکنده را جستجو نماییم و از بنیادها و مبانی تفکر و تأملات غفلت ورزیم با چنین دشواری روبرو خواهیم شد.

نظریه فراتاریخی میکوشد تا با گذار از ساحت تفرق و جزئیت زمان و تاریخ، به بنیان «وجود» دست یابد. بدون تأمل در مبانی و مبادی اندیشه‌ها نمیتوان از فلسفه تطبیقی سخن گفت. فلسفه تطبیقی نیازمند زبان و ساحت مشترک است؛ چنانکه دو فیلسوف و متفکری درون یک سنت فلسفی مانند فلسفه غرب، همچون تطبیق آراء ارسطو و آکویناس، بنیان مشترک همان «سنت فلسفی» است و اگر در دو سنت فلسفی متفاوت قرار بگیرند مانند فیثاغورس و سهروردی در آنصورت، اصل وجود (در مفهوم اصیل فلسفی) پیوند مشترک آن دو خواهد بود. ایزوتسو تصریح دارد که یکی از معضلات مطالعات تطبیقی میان فیلسوفان دو سنت غرب و شرق همچون هایدگر و سهروردی، فقدان افق تاریخی و جزئیت تاریخی است. از اینرو چاره‌ی جز روی آوردن به منظر فراتاریخی نیست. در این منظر تنها در پرتو «وجود» میتوان دست به تطبیق آراء آن دو زد. وجود مودی به گفتگو و هم‌زبانی میشود. البته وی در پرتو نظریه فراتاریخی، مقام فراسوی گفتگو را نیز طرح کرده، از رهیافت «همدلی وجودی» سخن به میان می‌آورد که در اینجا به دیدگاه ایزوتسو به نقش فرا گفتگو و عبور از سطح زبان روزمره، در مطالعات تطبیقی و همچون رسیدن به امکان فلسفه تطبیقی با گذر از بن‌بستهای زبان معمولی و رسیدن به مرزهای فرازبانی و فراگفتگو میپردازیم.

۱۱۲

۵ - ۳. زبان و فهم مشترک

از نظر ایزوتسو زبان‌شناسی جدید بی‌آنکه به این عقیده افراطی که مبادله مستقیم معانی بوسیلهٔ زبان غیرممکن است، تاسی جویند در این نکته متفقند که تجارب و امور شخصی یا نفسی محض، به علت یگانه بودن جاندار و فرد غیرقابل انتقال هستند.^(۵۶) این ملاحظات بنظر میرسد که ما را با مشکلی در ارتباط با گفتگوهای



فرا تاریخی در روش‌شناسی روبرو کند. مشکل این مسئله نیاز به یک نظام زبانی مشترک است. این مشکل بسیار طبیعی است؛ چرا که مفهوم گفتگو خود بیانگر وجود زبان مشترکی میان دو طرف گفتگوست.^(۵۷) از نظر ایزوتسو انسان بیش از حد تحت نفوذ مقوله‌بندی معنایی واقعیت که بوسیله زبانی که بکار میرد، بر او تحمیل میشود، قرار دارد. از اینرو آزادی وجودی خود را از دست داده است.^(۵۸) ایزوتسو به فراسوی گفتگو معتقد است و میگوید:

انسان باید خویش را به تمامی از سطله زبان رها سازد و فراتر رفتن از زبان و بافت خاص آن، یعنی فراسوی گفتگو رفتن. چون هر زبانی نماینده جهان‌بینی خاصی است و ضرورتاً بر ذهن کسانی که آن زبان را بعنوان زبان مادری خود بکار می‌برند، تصویری از پیش پرداخته و تجزیه شده از واقعیت تحمیل میکند.^(۵۹)

از دیدگاه ایزوتسو، زبان صرفاً وسیله‌ی برای سخن گفتن و اندیشیدن نیست، بلکه مهمتر از آن وسیله و ابزاری برای تصور کردن و تفسیر کردن جهانی است که آن قوم را احاطه کرده است.^(۶۰)

ایزوتسو دو دیدگاه را در زمینه نگاه به زبان مشترک از یکدیگر تفکیک میکند و به نقد هر دو دیدگاه میپردازد:

۱) دیدگاه کسانی که معتقدند هیچ زبان مشترکی برای انتقال مفاهیم از یک سنت به سنت دیگر وجود ندارد. ۲) دیدگاه کسانی که معتقدند زبان مشترکی وجود دارد و همه چیز قابل انتقال از یک سنت به سنت دیگر است. از نظر ایزوتسو این عقیده که همه انسانها، گذشته از هر چیز، واقعیت را به یک نحو تجربه میکنند چرا که همه تجربه‌های انسانی، اندیشه‌ها و مفاهیم دارای مبنا و مقیاسی مشترکند و از اینرو بوسیله زبان در خور انتقال و مبادله‌اند، مهمتر از این سخنی نیست که دو تن از جامعه زبانی هیچگاه نتوانند هنگام مبادله کلام یکدیگر را بفهمند و درک کنند. این اندیشه بکلی با واقعیات بسیار استوار تجربی مراوده و مخاطبه زبانی که ما هر روز و در همه جا تجربه میکنیم، مغایر و ناسازگار است.^(۶۱)

ایزوتسو این دو گرایش و نظریه را خوشبینانه و بدبینانه میداند و به نقد هر دو میپردازد. وی بر اساس آیین ذن درصدد گذر از مشکل زبان مشترک برمی‌آید و فراسوی گفتگو را مطرح میکند و معتقد است عبارت «فراسوی گفتگو» را باید به

۱۱۳



قاسم پورحسن، حمیدرضا اسکندری دامنه؛ بررسی مبانی و مؤلفه‌های فلسفه تطبیقی در اندیشه ایزوتسو

معنا و مفهوم صورت خاصی از گفتگو فهمید که خود را بعنوان نمایشی مابعدالطبیعی از واقعیت در یک بعد هستی‌شناسانه فراسوی افق روابط گفتگویی میان انسانها ایفا می‌شود، متحقق می‌سازد. فن گفتگوی ذن بصورت «فراسوی گفتگو» در زبان ژاپنی به موندو^۱ معروف است.^(۶۲)

از نقطه نظر ذن نفس مسئله گفتگوی میان فرهنگها بصورتی که زبان‌شناسی جدید مطرح می‌سازد و درباره آن بحث می‌شود، تا حدی نابجاست؛^(۶۳) زیرا ایزوتسو معتقد نیست که زبان همچون آینه است؛ یعنی زبان نمیتواند همه آنچه را که میشود بیان کرد، بیان کند.^(۶۴)

از نقطه نظر ایزوتسو و آیین ذن، گفتگوی معمولی فقط اهمیت ثانوی دارد و آنچه اهمیت بنیادی دارد خود اندریابی انسان یعنی تحقق ذات و «خودی» بعنوان حیث به کلام درآمدن نفس آن حقیقت غیرکلامی یا غیرزبانی است. چرا من باید بکوشم دیگران را دریابم؟ چرا من باید بکوشم تا خویشتن را به دیگران بفهمانم در حالی که خویشتن را نمیابم و نمیدانم؟ مسئله دقیقاً این است.^(۶۵) با توجه به این توضیحات ایزوتسو به راه‌حل ایجابی خود برای ارئه زبان مشترک جهت گفتگو میان سنتها و فیلسوفان مبادرت می‌ورزد. وی معتقد است هنگامی که نیت ما آن باشد که گفتگویی فلسفی میان دو اندیشمند برقرار سازیم که به یک پیشینه تاریخی و فرهنگی تعلق دارند، برای مثال افلاطون و ارسطو یا کانت و هگل و غیر آنها، البته مشکل ضرورت زبان مشترک پیش نمی‌آید. مشکل هنگامی احساس می‌شود که ما از متن یک سنت فرهنگی دو اندیشمندی را برگزینیم که مانند ارسطو و کانت در جهات مختلف از هم جدا باشند. هر کدام از ایشان فلسفه‌یی را بنیان نهاده که زبان آن با زبان فلسفه دیگری متفاوت است. به این مفهوم، زبان مشترکی میان آنها وجود ندارد. لیکن به یک مفهوم گسترده‌تر ما هنوز میتوانیم بگوییم که بدلیل علقه متین میان آنها و بدلیل یک سنت فرهنگی مشترک که آنها را بطور جداناپذیر به هم پیوند میدهد، زبان فلسفی مشترکی میان آنها وجود دارد. در حقیقت غیر قابل تصور است که هر کدام از اصطلاحات کلیدی در زبان یونانی که حائز اهمیت اساسی باشد،

۱۱۴

1. mondo

دارای معادلی در زبان آلمانی نباشد.^(۶۶)

طبیعتاً فاصله زبانی هنگامی بیشتر چهره مینماید که بخواهیم میان دو متفکر که به دو سنت فرهنگی متفاوت تعلق دارند، نظیر ابن‌سینا و آکویناس گفتگو برقرار کنیم. از نظر ایزوتسو در همین جا نیز ما هنوز میتوانیم وجود زبان فلسفی مشترکی را تشخیص دهیم که در تحلیل نهایی ناشی از آن است که هر دو متفکر نماینده دو گونه از فلسفه مدرسی (نظری) هستند و در نهایت به یک مصدر یونانی باز میگردند.^(۶۷) مشکل زبان مشترک هنگامی بطور جدی حاصل میشود که میان دو اندیشمند به هیچ روی و به هیچ مفهوم ارتباط تاریخی وجود نداشته باشد. بین دو فرهنگی که اصلاً هیچ تأثیر و تأثیری نداشته‌اند، مانند ابن‌عربی و لائوتزو، از نظر ایزوتسو با تحلیل درست، میبینیم با اینکه اینها در هیچ لفظی اشتراک ندارند، در معنا همیشه مشترکند. فیلسوف با معنا کار دارد نه با لفظ و باید ببیند مراد و مقصود از آن معنا چه بوده است و در آن تعمق کند و ببیند چه مشترکاتی وجود دارد. این گفتگوی فلسفی فراتاریخی، بهترین نمونه گفتگوست.^(۶۸)

در چنین موردی با اعتقاد ایزوتسو اگر بر حسب تضاد، مفهومی مرکزی وجود داشته باشد (که در هر دو نظام عمل کند و تنها دارای معادل زبانی در یکی از دو نظام باشد، ما باید این مفهوم را در نظامی که در آن این مفهوم به حالت سریان و بی‌شکلی مشخص کرده و آن را با یک اسم مشخص ثبات بخشیم. این اسم میتواند از نظام دیگر به عاریت گرفته شود و این به شرطی است که واژه مورد استعمال در آن نظام دیگر واژه‌بی مناسب باشد.^(۶۹) ایزوتسو در جستجوی مفاهیم کلیدی، مسئله وجود و مسئله عدم را بسیار مورد تحلیل قرار میدهد و به این نتیجه میرسد که اندیشه چینی با نظامی همچون ابن‌عربی، بسیار هماهنگی دارد.^(۷۰) بر همین اساس است که میگوید:

با تثبیت وجود، بعنوان مفهوم محوری هر دو نظام ما اینک زمینه فلسفی مشترکی را در اختیار داریم که میتوان بر اساس آن گفتگویی میان ابن‌عربی از یکسو و لائوتزو و چانگ‌تزو از سوی دیگر برقرار کرد.^(۷۱)



در نتیجه در مقابل دیدگاه کسانی که با تکیه بر محدودیتهای زبانی حکم به عدم امکان فلسفه تطبیقی میدهند، ایزوتسو معتقد است که این افراد تنها بر وجهه عادی و روزمره زبان تکیه کرده‌اند، از اینرو لازم است از سطح عادی زبان و متون فلسفی گوناگون عبور کنیم و بتوانیم عناصر مشترک سنتهای فکری فلسفی مختلف را بیابیم. عبارتی نباید به متن‌گرایی معتقد بود. متن‌گرایی یعنی گرایش به متن و اعتقاد به اینکه ماورای متن، هر چه باشد در فهم متن بی‌اثر است؛ اما ایزوتسو به چنین چیزی معتقد نیست؛ برای مثال در تفسیر قرآن میگوید هم به شعر جاهلی رجوع میکنم و هم به فرهنگ جاهلیت و هم به کتب لغت و تفاسیر بعنوان منابع بعدی. پس ایزوتسو به زمینه‌مندی و توجه به سبک و سیاق اعتقاد دارد نه به متن محض.^(۷۲) از اینرو وی و افرادی همانند وی، در تفاسیر خود برای مثال تفسیر قرآن، بدنبال ارائه تفسیری سازمان‌دار و بتعبیر خود، یک شبکه بسیار پیچیده و در هم پیوسته واژگانی از کل قرآن هستند که مفاهیم را در دستگاه تصویری خویش بطور منفرد و جدا از یکدیگر مورد بررسی قرار نمیدهد بلکه بر اساس آن، میان مجموعه این واژه‌ها ارتباط برقرار است و در سایه کل‌نگاری و نگرش جامع به مفاهیم و توجه به فرهنگ و فضای فکری حاکم بر واژگان، تفسیر از واژه‌ها و اهداف و پیام قرآن تغییر پیدا میکند و پیامهای آن با ابعاد و نگرش دیگری مورد ملاحظه قرار میگیرد.^(۷۳)

دیدگاه فراسوی گفتگو و یا عبور از سطح عادی و روزمره زبان که یکی از عناصر کلیدی دیدگاه ایزوتسو در مطالعات تطبیقی است، را نیز باید در پرتو نظریه اصلی وی یعنی گفتگوی فراتاریخی دانست؛ چرا که تا نتوانیم از مرز محدودیتهای تاریخی و زبانی عبور کنیم، چیزی بعنوان فراسوی گفتگو معنا نمییابد و ایزوتسو ۱۱۶ این نکته را بخوبی دریافته است و فراسوی گفتگوی خود را در ساحت فراتاریخ مطرح مینماید و میپروراند.

در نتیجه زبان و فهم متفاوت، بعنوان یکی از دلایل اصلی مخالفان امکان فلسفه تطبیقی، از نظر ایزوتسو نمیتواند دلیلی موجه برای این منظور باشد. ایزوتسو پیشنهاد میکند که ما باید از سطح عادی و روزمره زبان عبور کنیم و به کنه زبان

رفته و بر اساس شبکه‌های اجتماعی و فرهنگی ناظر به آن زبان بدنال راهی جهت نزدیک‌سازی و پیوند متفکران و اندیشمندان حتی از ستهایی که هیچگونه ارتباط تاریخی و فرهنگی و معنایی با یکدیگر ندارند، باشیم. این رویه‌ی است که وی در مطالعات تطبیقی خود دنبال میکند و به این طریق اندیشه‌های مختلف را به یکدیگر نزدیک ساخته و موجب ایجاد گفتگویی سازنده و مؤثر مابین آنها گردیده است. برای این منظور از سطح تفاوت‌های لغوی فراتر رفته و در سطح معناشناسی چنین هدفی را دنبال میکند. ایزوتسو معتقد است معنی‌شناسی بدانصورت که مدنظر اوست، تحقیق و مطالعه‌ی تحلیلی درباره‌ی کلمات کلیدی زبان است بمنظور آنکه سرانجام جهان‌بینی قومی شناخته شود که آن زبان را نه تنها همچون وسیله سخن گفتن و اندیشیدن، بلکه مهمتر از آن، همچون وسیله‌ی برای تصور کردن و تفسیر کردن جهانی که آن قوم را احاطه کرده است بکار میبرد. معنی‌شناسی که بدینگونه فهمیده شود، گونه‌ی از «Weltanschungslehre» یعنی علم تحقیق در ماهیت و ساخت جهان‌بینی یک ملت در فلان دوره خاص از تاریخ آن خواهد بود که بوسیله‌ی تحلیل روش‌شناختی مفاهیم و تصورات فرهنگی عمده‌ی که آن ملت برای خود فراهم آورده و در کلمات کلیدی زبان آن ملت حالت تبلور پیدا کرده، صورت میگیرد.^(۷۴) این نوع معنی‌شناسی متن را بصورت مجزا و منفرد لحاظ نمیکند بلکه معنی‌شناسی مورد نظر ایزوتسو عبارت است از بررسی تحلیلی در باب قسمت یا قسمتهایی از کل یک جهان‌بینی، از طریق تحلیل کلمات کلیدی و بر همین اساس است که وی در یکی از مهمترین آثار تطبیقی خود برای مقارنه ساختاری میان جهان‌بینی تصوف به نمایندگی ابن‌عربی و جهان‌بینی تائوئیسم به نمایندگی لائوتزو و چانگ‌تزو کوشش مینماید.

۶. اندیشه ایزوتسو و اروپامحوری

یکی از انتقادهای بسیار مهمی که در زمینه فلسفه تطبیقی مطرح میشود این است که این نوع تحقیقات رایج برای برقراری گفتگو میان سنتهای شرقی و غربی

برخاسته از نگاه اروپامحوری است؛ چرا که در این پژوهشها، فلسفه‌های غربی و یا روش و خط مشی آنها اصل گرفته میشود و سنتهای شرقی را بر اساس آنها میسنجیم و یا داوری میکنیم. از اینرو درصدد معرفی روشی رقیب در برابر فلسفه تطبیقی برآمده‌اند. این روش رقیب را که فرانتس ویمر مطرح کرده، میتوان گفتگوی میان فرهنگی دانست. این دیدگاه بر مشارکت دو یا چند سنت مورد گفتگو در موضوعی واحد، بدون سیطره پیشینی یک دیدگاه خاص مبتنی است. این روش در پی راهی برای اعتبار بخشیدن به تکرهاست.^(۷۵) در این رویکرد، شیوه فراتاریخی - فرازمانی کربن ناکارآمد تلقی شده و سعی در التفات به واقعیات است و غلبه یا برتری‌دادن یک دیدگاه مطرح نیست بلکه مقصود اصلی گسترش گفتگوی فلسفی و هم‌سخنی سنتهاست؛ چرا که این دیدگاه مانع اصلی گفتگو را اروپامحوری دانسته و درصدد مرکزیت‌زدایی است.^(۷۶)

هر چند این انتقاد در مورد برخی از متفکران حوزه فلسفه تطبیقی وارد است، اما با توجه به مبانی فکری ایزوتسو و نوع نگاهش به سنت شرقی بنظر نمی‌رسد چنین نقدی بر وی وارد باشد؛ چرا که ایزوتسو متفکری از سنت فکری و فلسفی شرق است که به اهمیت سنت فکری مشرق زمین پی برده و سعی در نشان‌دادن این عناصر کلیدی در قالب پژوهشهای تطبیقی نموده است و حتی با توجه به مبانی اندیشه اسلامی به فلسفه غرب مدد رسانده است. وی درباره هدف خود از مطالعات تطبیقی اندیشه‌های اسلامی با فیلسوفان غربی میگوید:

متوجه شدم که برای شناخت اسلام و تفکر اسلامی کافی نیست که فقط از دریچه زبانشناسی (فیلولوژی) به قضایا نگاه کنیم و پس از تأمل به این نتیجه رسیدم که اسلام را باید با وضع کنونی تفکر مقایسه کرد و اندیشه‌های اسلامی را در پرتو تفکر جدید مورد مطالعه قرار داد. و الا مطالب صرفاً تاریخی چیزی خواهد بود مربوط به گذشته که به درد موزه‌ها خواهد خورد.^(۷۷)

پژوهشهای تطبیقی در دیدگاه ایزوتسو بیش از آنکه مابین دو سنت فکری غرب و شرق باشد مابین سنت و اندیشمندان شرقی است و سعی بر آن دارد تا احیای

ارزش میراث اسلام ایرانی را از طریق مطالعات تطبیقی آن با فلسفه‌های شرقی نمایان سازد؛ «کوشیدم تا اهمیت فلسفه اسلامی را در متن فلسفه شرقی (بطور کلی فلسفه‌های هندی) نشان دهم و البته آن را از لحاظ فلسفه جدید در نظر بگیرم»^(۷۸) چرا که وی معتقد است اگر شیوه و عاملی برای ایجاد مفاهمه بین متفکران سنت شرقی فراهم نماییم میتوانیم این شیوه را تسری داده و باب گفتگو میان سنتهای شرقی و غربی را مهیا کنیم.

نتیجه‌گیری

ایزوتسو بعنوان یکی از پیشگامان عرصه فلسفه تطبیقی و گفتگوی میان فرهنگی، راهکارهای مناسبی را برای انجام پژوهشهای تطبیقی پیش روی ما مینهد. وی با دانش وسیع خود در حوزه‌های فکری و سنتهای فرهنگی مختلف و با نگرش پلورالیستی نسبت به فرهنگها و اندیشه‌های گوناگون سعی در برقراری تفاهم و گفتگوی میان اندیشمندان و سنتهای مختلف مینماید. او این گفتگو را نه تنها میان سنتهای فکری مغایر و مختلف بلکه همچنین درون یک سنت واحد نیز پیگیری مینماید و برای تحقق این امر سعی به رد تاریخی‌گری بعنوان یکی از مخالفان اصلی امکان فلسفه تطبیقی نموده و بر اساس آیین ذن به معرفی زبانی مشترک جهت ایجاد مفاهمه و تفاهم میان سنتها و اندیشمندان مینماید. ایزوتسو علاوه بر اثبات امکان فلسفه تطبیقی بعنوان مهمترین سطح گفتگو میان سنتها، بر ضرورت فلسفه تطبیقی تأکید میکند و معتقد است با توجه به شرایط امروزه حاکم بر معادلات جهانی، ما راهی به جز گفتگو و تفاهم نخواهیم داشت.

امید است با مدنظر قرار دادن مؤلفه‌های فکری ایزوتسو در زمینه فلسفه تطبیقی بتوان پژوهشهای تطبیقی را از سردرگمی موجود رهانیده و به دستاوردهای عظیم آن دست یابیم.

پی‌نوشتها:

۱. کربن، هانری، از *هایدگر تا سهروردی*، ترجمه حامد فولادوند، ص ۴۲.
۲. پورجوادی، نصرالله، *آخرین دیدار با پروفیسور ایزوتسو*، ص ۲-۸.

قاسم پورحسن، حمیدرضا اسکندری دامنه؛ بررسی مبانی و مؤلفه‌های فلسفه تطبیقی در اندیشه ایزوتسو



۳. ایزوتسو، توشیهیکو، خلق مدام در عرفان اسلامی و آیین بودایی ذن، ترجمه منصوره کاویانی، ص ۲ و ۳.
۴. همو، مفهوم ایمان در کلام اسلامی، ترجمه زهرا پورسینا، ص ۲۵.
۵. مصلح، علی اصغر، جستجو و گفتگو: جستارهایی در فرهنگ، ص ۹۵.
۶. ایزوتسو، توشیهیکو، صوفیسم و تائوئیسم، محمدجواد گوهری، ص ۲۲ و ۲۳.
7. Oursel, Paul Masson, *Comparative Philosophy*, p. 33.
8. *Ibid.*, p. 42.
9. *Ibid.*
۱۰. صوفیسم و تائوئیسم، ص ۵۰۷ - ۵۰۹.
۱۱. ایزوتسو، توشیهیکو، خدا و انسان در قرآن، ترجمه احمد آرام، ص ۱۴.
۱۲. صوفیسم و تائوئیسم، ص ۱۹ - ۲۲.
۱۳. خلق مدام در عرفان اسلامی و آیین بودایی ذن، ص ۲۰ - ۴۶.
۱۴. ناظمی، مهدی؛ صافیان، محمدجواد، «امکان فلسفه تطبیقی بر اساس رویداد از آن خود کننده»، فصلنامه فلسفه، س ۴۰، ش ۲، ص ۱۹.
15. Izutsu, Toshihiki, *The Concept and Reality of Existence*, pp. 35-36.
۱۶. کرین، هانری، اندیشه غربی و گفتگوی تمدنها (مجموعه سخنرانیهای همایش اکتبر ۱۹۷۷)، ترجمه باقر پرهام و دیگران، ص ۵.
17. Izutsu, *op.cit.*, p. 35.
۱۸. ایزوتسو، توشیهیکو، «فراسوی گفتگو (دیدگاه ذن درباره گفتگو» اندیشه غربی و گفتگوی تمدنها: (مجموعه سخنرانیهای همایش اکتبر ۱۹۷۷)، ص ۲۶۵.
19. Izutsu, *op.cit.*, p. 34.
۲۰. صوفیسم و تائوئیسم، ص ۵۰۶.
۲۱. مفهوم ایمان در کلام اسلامی، ص ۲۰.
۲۲. صوفیسم و تائوئیسم، ص ۱۹.
23. Izutsu, *op.cit.*, pp. 35-36
۲۴. صوفیسم و تائوئیسم، ص ۵۰۶.
25. Izutsu, *op.cit.*, p. 26.
26. *Ibid.*, p. 37.
۲۷. خدا و انسان در قرآن، ص ۱۲.
۲۸. پازوکی، شهرام، «گفتگوی فراتاریخی. فراگفتگو در اندیشه ایزوتسو»، فصلنامه فلسفه، ش ۶ و ۷، ص ۱۴۱.
۲۹. ایزوتسو، توشیهیکو، بنیاد حکمت سبزواری، یا تحلیلی تازه از فلسفه حاج ملاهادی سبزواری، سیدجلالالدین مجتوبی، ص ۱۴.
۳۰. رحیمزاده، فریدون، «تطبیق / گفتگو میان نظامهای مختلف فلسفی»، در: دانشهای تطبیقی (مجموعه مقالات فلسفه، اسطوره‌شناسی، هنر و ادبیات)، بکوشش بهمن‌نامور مطلق و منیژه کنگرانی، ص ۴۱.
۳۱. دیباچی، سیدمحمدعلی، «روش‌شناسی فلسفه تطبیقی: مؤلفه‌ها و موانع»، در: مجموعه مقالات دومین همایش مطالعات تطبیقی در حوزه‌های فلسفه، کلام، ادیان و عرفان، بکوشش حسین کلباسی اشتری، ص ۷۱.
32. Oursel, *op.cit.*, p. 38.

۳۳. داوری اردکانی، رضا، فلسفه تطبیقی، ص ۹.
۳۴. خدا و انسان در قرآن، ص ۲.
۳۵. نصر، سید حسین، جشن‌نامه کرین، ص ۳.
۳۶. خدا و انسان در قرآن، ص ۱۴.
۳۷. نامور مطلق، بهمن، «دانشهای تطبیقی: مطالعه بین‌رشته‌ی دانشهای تطبیق»، در: مجموعه دانشهای تطبیقی (مجموعه مقالات فلسفه، اسطوره‌شناسی، هنر و ادبیات) ص ۳۲.
۳۸. عبدالکریمی، بیژن، هایدگر در ایران نگاهی به زندگی، آثار و اندیشه‌های سیداحمد فرید، ص ۱۱۳.
۳۹. فراسوی گفتگو، ص ۲۰.
۴۰. فلسفه تطبیقی، ص ۱۰.
۴۱. اعوانی، غلامرضا، «ادیان تطبیقی از دیدگاه ایزوتسو»، در: سخنگوی شرق و غرب (مجموعه مقالات همایش بزرگداشت پروفیسور توشیهیکو ایزوتسو)، ص ۳۹.
۴۲. کلباسی اشتری، حسین، «گشودگی یا فروبستگی فلسفه تطبیقی»، در: مجموعه مقالات دومین همایش مطالعات تطبیقی در حوزه‌های فلسفه، کلام، ادیان و عرفان، ص ۲۲۵.
۴۳. بنیاد حکمت سبزواری یا تحلیلی تازه از فلسفه حاج ملاهادی سبزواری، سیدجلال‌الدین مجتوبی، ص ۱۴۰.
۴۴. «گشودگی یا فروبستگی فلسفه تطبیقی»، در: مجموعه مقالات دومین همایش مطالعات تطبیقی در حوزه‌های فلسفه، کلام، ادیان و عرفان، ص ۲۱۴.
۴۵. فلسفه تطبیقی، ص ۲.
۴۶. سلیمانی، حسین، فلسفه تطبیقی و تطبیق فلسفی، ص ۲۱۹ و ۲۲۰.
۴۷. «گفتگوی فراتاریخی فراگفتگو در اندیشه ایزوتسو»، ص ۱۲.
۴۸. وال، ژان، بحث در مابعدالطبیعه، ترجمه یحی مهدوی، ص ۱۹.
۴۹. پازوکی، شهرام، «گفتگوی فراتاریخی، فراگفتگو در اندیشه توشیهیکو ایزوتسو»، فصلنامه فلسفه، ش ۶ و ۷، ص ۱۲.
۵۰. فلسفه تطبیقی، ص ۱۶۲.
۵۱. هایدگر در ایران، ص ۱۸۵.
۵۲. گفتگوی فراتاریخی فراگفتگو در اندیشه توشیهیکو ایزوتسو، فصلنامه فلسفه، ش ۶ و ۷، ص ۱۳۹.
۵۳. شانز، دیوید ادوارد، «پدیدارشناسی و فلسفه تطبیقی»، فصلنامه فرهنگ، ترجمه حسین سلیمانی، ص ۷۳-۷۸.
۵۴. ریخته‌گران، محمد، «ایزوتسو و مسئله تطبیق ادیان»، در: سخنگوی شرق و غرب (مجموعه مقالات همایش بزرگداشت پروفیسور توشیهیکو ایزوتسو)، ص ۸۸.
۵۵. «گشودگی یا فروبستگی فلسفه تطبیقی»، در: مجموعه مقالات دومین همایش مطالعات تطبیقی در حوزه‌های فلسفه، کلام، ادیان و عرفان، ص ۲۲۲.
۵۶. «فراسوی گفتگو (دیدگاه ذن درباره گفتگو)»، اندیشه غربی و گفتگوی تمدن‌ها، ص ۲۶۶.
۵۷. صوفیسم و تائوئیسم، ص ۵۰۷ و ۵۰۸.
۵۸. «فراسوی گفتگو (دیدگاه ذن درباره گفتگو)»، اندیشه غربی و گفتگوی تمدن‌ها، ص ۲۷۰.
۵۹. همان، ص ۲۷۲.
۶۰. خدا و انسان در قرآن، ص ۳۴.
۶۱. «فراسوی گفتگو (دیدگاه ذن درباره گفتگو)»، اندیشه غربی و گفتگوی تمدن‌ها، ص ۲۶۶.

۶۲. همان، ص ۲۷۶.
۶۳. همان، ص ۲۷۶ و ۲۷۷.
۶۴. خرمشاهی، بها الدین، «روش پدیدارشناسانه ایزوتسو در قرآن پژوهی»، مجله گلستان قرآن، ص ۳۸ و ۳۹.
۶۵. فراسوی گفتگو (دیدگاه ذن درباره گفتگو)، اندیشه غربی و گفتگوی تمدنها، ص ۲۷۷.
۶۶. صوفیسم و تائوئیسم، ص ۵۰۸.
۶۷. همانجا.
۶۸. «ادیان تطبیقی از دیدگاه ایزوتسو»، در: سخنگوی شرق و غرب، ص ۴۱.
۶۹. صوفیسم و تائوئیسم، ص ۵۰۸ و ۵۰۹.
۷۰. «ادیان تطبیقی از دیدگاه ایزوتسو»، در: سخنگوی شرق و غرب، ص ۴۱.
۷۱. صوفیسم و تائوئیسم، ص ۵۰۹.
۷۲. «روش پدیدارشناسانه ایزوتسو در قرآن پژوهی»، گلستان قرآن، ص ۳۸ و ۳۹.
۷۳. ایازی، سیدمحمد علی، «چهره پیوسته قرآن در دیدگاه ایزوتسو»، در: سخنگوی شرق و غرب، ص ۵۹.
۷۴. خدا و انسان در قرآن، ص ۴.
۷۵. پورحسن، قاسم، «سرشت فلسفه تطبیقی با تأکید بر کتاب الجمع فارابی»، مجموعه مقالات دومین همایش مطالعات تطبیقی در حوزه های فلسفه، کلام، ادیان و عرفان، ص ۲۲.
۷۶. مصلح، علی اصغر، «خاستگاه بینش و فلسفه میان فرهنگی»، نامه حکمت، ش ۱۰، ص ۶۲-۸۲.
۷۷. آخرین دیدار با پروفیسور ایزوتسو، ص ۲-۸.
۷۸. همانجا.

منابع فارسی:

۱. اعوانی، غلامرضا، «ادیان تطبیقی از دیدگاه ایزوتسو»، در: سخنگوی شرق و غرب (مجموعه مقالات همایش بزرگداشت پروفیسور توشیهیکو ایزوتسو)، دانشگاه تهران، ۱۳۸۲.
۲. ایازی، سیدمحمد علی، «چهره پیوسته قرآن در دیدگاه ایزوتسو»، در: سخنگوی شرق و غرب (مجموعه مقالات همایش بزرگداشت پروفیسور توشیهیکو ایزوتسو)، دانشگاه تهران، ۱۳۸۲.
۳. ایزوتسو، توشیهیکو، «فراسوی گفتگو (دیدگاه ذن درباره گفتگو)»، اندیشه غربی و گفتگوی تمدنها (مجموعه سخنرانیهای همایش اکتبر ۱۹۷۷)، ترجمه باقر پرهام و دیگران، تهران، نشر و پژوهش فرزانه، روز، ۱۳۷۹.
۴. _____، بنیاد حکمت سبزواری، یا تحلیلی تازه از فلسفه حاج ملاهادی سبزواری، سیدجلال الدین مجتوبی، تهران، مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه تهران و دانشگاه مک گیل، ۱۳۶۰.
۵. _____، خدا و انسان در قرآن، ترجمه احمد آرام، تهران، شرکت سهامی انتشار، ۱۳۶۸.
۶. _____، خلق مدام در عرفان اسلامی و آیین بودایی ذن، ترجمه منصوره کاویانی، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۴.
۷. _____، صوفیسم و تائوئیسم، محمدجواد گوهری، نشر روزنه، چ ۲، ۱۳۸۵.
۸. _____، مفهوم ایمان در کلام اسلامی، ترجمه زهرا پورسینا، تهران، انتشارات سروش، ۱۳۸۹.
۹. پازوکی، شهرام، «گفتگوی فراتاریخی. فراگفتگو در اندیشه توشیهیکو ایزوتسو»، فصلنامه فلسفه، تهران، ش ۶ و ۷، ۱۳۸۱.

۱۲۲



سال نهم، شماره دوم
پاییز ۱۳۹۷

۱۰. _____، «گفتگوی فراتاریخی و فرا گفتگو در اندیشه ایزوتسو»، در: سخنگوی شرق و غرب (مجموعه مقالات همایش بزرگداشت پروفیسور توشیهیکو ایزوتسو)، دانشگاه تهران، ۱۳۸۲.
۱۱. پورجوادی، نصرالله، آخرین دیدار با پروفیسور ایزوتسو، نشر دانش، ش ۷۴، بهمن و اسفند ۱۳۷۱.
۱۲. پورحسن، قاسم، «سرشت فلسفه تطبیقی با تأکید بر کتاب الجمع فارابی»، در: مجموعه مقالات دومین همایش مطالعات تطبیقی در حوزه‌های فلسفه، کلام، ادیان و عرفان، بکوشش حسین کلباسی اشتری، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۹۵.
۱۳. سلیمانی، حسین، فلسفه تطبیقی و تطبیق فلسفی، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۸۹.
۱۴. شانر، دیوید ادوارد، «پدیدارشناسی و فلسفه تطبیقی»، فصلنامه فرهنگ، ترجمه حسین سلیمانی، ش ۴۲، ص ۸۷-۱۳۸۰.
۱۵. خرمشاهی، بهالدین، «روش پدیدارشناسانه ایزوتسو در قرآن پژوهی»، مجله گلستان قرآن، ۱۳۸۰.
۱۶. داوری اردکانی، رضا، فلسفه تطبیقی، تهران، نشر ساقی، ۱۳۸۳.
۱۷. دیباجی، سیدمحمدعلی، «روش‌شناسی فلسفه تطبیقی: مؤلفه‌ها و موانع»، در: مجموعه مقالات دومین همایش مطالعات تطبیقی در حوزه‌های فلسفه، کلام، ادیان و عرفان، بکوشش حسین کلباسی اشتری، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۹۵.
۱۸. رحیم‌زاده، فریدون، «تطبیق / گفتگو میان نظام‌های مختلف فلسفی»، در «دانش‌های تطبیقی» (مجموعه مقالات فلسفه، اسطوره‌شناسی، هنر و ادبیات)، بکوشش بهمن نامور مطلق و منیژه کنگرانی، تهران، انتشارات سخن، ۱۳۸۹.
۱۹. ریخته‌گران، محمد، «ایزوتسو و مسئله تطبیق ادیان»، در سخنگوی شرق و غرب، (مجموعه مقالات همایش بزرگداشت پروفیسور توشیهیکو ایزوتسو)، دانشگاه تهران، ۱۳۸۲.
۲۰. عبدالکریمی، بیژن، هایدگر در ایران، نگاهی به زندگی، آثار و اندیشه‌های سیداحمد فردید، تهران، مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۹۲.
۲۱. کرین، هانری، فلسفه ایرانی و فلسفه تطبیقی، ترجمه جواد طباطبایی، تهران، انتشارات توس، ۱۳۶۹.
۲۲. _____، از هایدگر تا سهروردی، ترجمه حامد فولادوند، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۸۳.
۲۳. _____، اندیشه غربی و گفت و گوی تمدن‌ها (مجموعه سخنرانی‌های همایش اکتبر ۱۹۷۷)، ترجمه باقر پرهام و دیگران، تهران، نشر و پژوهش فرزانه روز، ۱۳۷۹.
۲۴. کلباسی اشتری، حسین، «گشودگی یا فروبستگی فلسفه تطبیقی»، در: مجموعه مقالات دومین همایش مطالعات تطبیقی در حوزه‌های فلسفه، کلام، ادیان و عرفان، بکوشش حسین کلباسی اشتری، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۹۵.
۲۵. مصلح، علی اصغر، «خاستگاه بینش و فلسفه میان فرهنگی»، نامه حکمت، ش ۱۰، ص ۶۲-۸۲، ۱۳۸۶.
۲۶. _____، جستجو و گفتگو: جستارهایی در فرهنگ، تهران، انتشارات علم، ۱۳۹۱.
۲۷. ناظمی، مهدی؛ صافیان، محمدجواد، «امکان فلسفه تطبیقی بر اساس رویداد از آن خود کننده»، نشریه فلسفه، س ۴۰، ش ۲، ۱۳۹۱.
۲۸. نصر، سیدحسین، جشن‌نامه کرین، تهران، مؤسسه مطالعات مک گیل، ۱۳۵۶.
۲۹. نامور مطلق، بهمن، «دانش‌های تطبیقی: مطالعه بین رشته‌یی دانش‌های تطبیق، در دانش‌های تطبیقی (مجموعه مقالات فلسفه، اسطوره‌شناسی، هنر و ادبیات)، بکوشش بهمن نامور مطلق و منیژه کنگرانی، تهران، انتشارات سخن، ۱۳۸۹.
۳۰. وال، ژان، بحث در مابعدالطبیعه، ترجمه یحیی مهدوی، تهران، انتشارات خوارزمی، ۱۳۷۰.

منابع انگلیسی:

1. Izutsu, Toshhihiki, *The Concept and Reality of Existence*, Kio University, Minato-KU, Tokyo, 1971.
2. Matheson, Carl, "Historicist Theories of Rationality", *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 2008.
3. Oursel, Paul Masson, *Comparative Philosophy*, London: Kegan Paul, Trench, Trubner & Co., 1926, reprinted London, Routledge, 2000.

