

بررسی و نقد کتاب صوفیسم و تائوئیسم

محمدعلی رستمیان*

اشاره

کتاب *Sufism and Taoism* نوشته توشیهیکو ایزوتسو از جمله کتاب‌های خوب و تأثیرگذار در زمینه مطالعات تطبیقی ادیان است. در این کتاب عرفان ابن عربی و تائویی، با یکدیگر مقایسه شده‌اند. آشنایی خوب نویسنده با این دو مکتب عرفانی و همچنین تفکیک معرفی دو سنت عرفانی از بخش مقایسه، از جمله امتیازاتی است که این کتاب را شایسته خواندن کرده است. لیکن این اثر ضعف‌هایی نیز دارد. با وجود اینکه نویسنده آشنایی خوبی با عرفان ابن عربی دارد، نتوانسته است عناصر کلیدی عرفان او را معرفی و نظام عرفانی او را به خوبی بازسازی کند. این امر باعث شده است مسائل عرفان نظری و عملی را به هم بیامیزد. همچنین نویسنده از تفسیرهای مختلف عرفان تائویی غفلت ورزیده است. از طرف دیگر، علی‌رغم اینکه هدف کتاب مقایسه است، اما بخش کوچکی از کتاب به مقایسه دو سنت، اختصاص یافته است. علاوه بر این، مقایسه او نیز دارای ایراداتی است؛ مانند اینکه از ماهیت نظری عرفان ابن عربی و ماهیت عملی عرفان تائویی غفلت کرده؛ در مقام مقایسه کمتر به اختلاف‌ها توجه کرده؛ در معادل‌سازی بین این دو سنت دچار اشتباهاتی شده؛ و کار او به تحمیل عرفان ابن عربی بر عرفان تائویی انجامیده است.

کلیدواژه‌ها: ایزوتسو، صوفیسم و تائوئیسم، عرفان اسلامی، عرفان تائویی، ابن عربی

مقدمه

مطالعات تطبیقی در زمینه شناخت ادیان، رشته‌ جدیدی است که در جهت فراهم کردن زمینه گفت‌وگوی تمدن‌ها و نزدیک کردن افکار انسان‌ها در فرهنگ‌های مختلف پدید آمده و به دلیل فوائد بسیاری که داشته، کم‌کم جای خود را در صحنه شناخت ادیان باز کرده است. پروفیسور توشیهیکو ایزوتسو، یکی از علاقه‌مندان به مطالعات تطبیقی است و بیشتر کارهای علمی او در این زمینه است. از طرف دیگر او به اسلام و ایران علاقه بسیاری داشته و اکثر کارهای تحقیقاتی‌اش، چه تطبیقی و چه غیرتطبیقی، را به این حوزه اختصاص داده است. یکی از ویژگی‌های مهم او در زمینه مطالعات اسلامی، آشنایی کافی او با علمای اسلامی به ویژه فلاسفه و عارفان مسلمان و همچنین تسلط بر زبان عربی است. بنابراین او با اسلام از طریق منابع اصلی آشنا شده که این مسئله باعث ارزشمندتر شدن تحقیقات او شده است. یکی از کارهای مهم ایزوتسو، ترجمه قرآن کریم از عربی به ژاپنی است که اولین ترجمه در نوع خود محسوب می‌شود. جایگاه مهم ایزوتسو در مطالعات تطبیقی و اسلامی موجب شد تا در سال ۱۳۷۹ش. همایشی در بزرگداشت او برگزار شود. مقالات این همایش نشان می‌دهند که علاوه بر آثار قرآن‌پژوهانه ایزوتسو، مطالعات تطبیقی او نیز مورد توجه قرار گرفته است. مقاله حاضر در راستای توجه به مطالعات تطبیقی، به بررسی و نقد کتاب او با عنوان *Sufism and Taoism* می‌پردازد. این کتاب که در زمینه مقایسه عرفان اسلامی و عرفان تائویی است تحت عنوان صوفیسم و تائویسم به فارسی برگردانده شده است (ترجمه محمدجواد گوهری، تهران: روزنه، ۱۳۷۸). هدف اصلی از این بررسی معرفی این کتاب است و در کنار آن، ملاحظاتی نیز درباره آن بیان می‌شود.

جایگاه و امتیازات کتاب

همان‌طور که اشاره کردیم، کتاب صوفیسم و تائویسم به دلیل اهمیت خاصش از جایگاه مهمی نزد اندیشمندان اسلامی برخوردار است؛ زیرا این کتاب در رسیدن به اهدافش موفق بوده است. مطالعه اجمالی این کتاب حکایت از این دارد که نویسنده آشنایی خوبی با عرفان اسلامی و عرفان تائویی داشته و تا حد زیادی توانسته است خواننده را با این دو سنت عرفانی آشنا کند.

یکی از امتیازات این کتاب که به موضوع آن بازمی‌گردد، مقایسه بین دو سنت عرفانی‌ای است که در دو فرهنگ مختلف با دو زبان کاملاً متفاوت شکل گرفته‌اند. نویسنده ضمن توجه به مشکلاتی که در زمینه مطالعات تطبیقی وجود دارد و موجب شده است تا عده‌ای نه تنها تطبیق بین دیدگاه‌های مختلف را مردود بدانند، بلکه اصولاً هر گونه تفاهم و گفت‌وگوی بین فرهنگ‌های مختلف را زیر سؤال ببرند، با طرح مطالعه فراتاریخی — که از آن به نوعی پدیدارشناسی تعبیر کرده‌اند (پازوکی، ۱۳۸۲: ۱۳) — این امر را میسر می‌داند (Isutsu, 1983: 2; 469). منظور ایزوتسو از مطالعه فراتاریخی این است که برخلاف نگرش تاریخ‌گرا که دوره‌های زمان و اندیشه‌های مربوط به آن را جدای از هم و غیرقابل مقایسه می‌داند، می‌توان اندیشه را به‌عنوان امری فراتاریخی نگریست؛ از این رو معتقد است که می‌توان هر اندیشه تاریخی را از زمان آن جدا کرده و با اندیشه دیگری که متعلق به زمان و مکان دیگری است مقایسه کرد. او به تطبیق بین این دو سنت پرداخته است تا نشان دهد که وقتی بتوان سنت‌هایی را با هم مقایسه کرد که از لحاظ فرهنگی و زبانی کاملاً متفاوت هستند، بی‌شک در مواردی که اختلاف و تفاوت کمتر باشد مطالعه تطبیقی سهل‌تر خواهد بود. بنابراین نویسنده با انتخاب سخت‌ترین کار، زحمت زیادی را متحمل شده است تا از مطالعات تطبیقی دفاع کند و این یکی از امتیازات این کتاب محسوب می‌شود.

یکی دیگر از امتیازات مهم این کتاب، این است که قبل از مقایسه، به معرفی دو سنت عرفان اسلامی و تائویی به شکل مجزا پرداخته است. بخش اول کتاب به عرفان اسلامی و بخش دوم به عرفان تائویی و بخش سوم به مقایسه بین این دو می‌پردازد. شکی نیست که مقایسه بین دو سنت، بر شناخت هر دوی آنها متوقف است و کسی که با عرفان اسلامی یا تائویی آشنا نباشد، نمی‌تواند دست به مقایسه ببرد. از این جهت، نویسنده ابتدا امکان آشنایی با دو سنت عرفانی را فراهم ساخته و سپس بحث مقایسه را پی‌گیری کرده است. اما به نظر می‌رسد که ایزوتسو از تدوین کتاب در سه بخش، هدف دیگری را نیز دنبال می‌کند و آن سهولت کار خودش در زمان مقایسه است. دو سنت عرفان اسلامی و عرفان تائویی دارای آموزه‌های متعددی هستند که بدون روشن شدن این آموزه‌ها کار مقایسه بسیار سخت، بلکه ناممکن خواهد بود. از این جهت حتی اگر نویسنده در ابتدا نیز به بحث درباره آموزه‌ها نپردازد، در هنگام مقایسه ناگزیر از چنین

کاری خواهد بود؛ در حالی که معرفی در حین مقایسه، فواید معرفی تفکیکی را نخواهد داشت. بنابراین در تقسیم‌بندی کلی کتاب، مؤلف به‌خوبی عمل کرده و هر یک از سنت‌ها را جدا از بحث مقایسه معرفی نموده و راه را برای شناخت هر یک از دو سنت عرفانی به صورت مجزا فراهم آورده است.

ملاحظات در مورد ترجمه

مترجم این کتاب، آقای دکتر محمدجواد گوهری از دانش‌آموختگان دانشگاه امام صادق(ع) است. بی‌شک تخصصی بودن و وسعت قلمرو این کتاب موجب گردیده است تا مترجم کار بسیار دشواری پیش رو داشته باشد. علاوه بر این، ترجمه چنین کتابی نیاز به آشنایی وسیع با زبان عرفانی، هم عرفان اسلامی و هم عرفان تائویی، دارد، اما به نظر می‌رسد که مترجم در این زمینه مهارت کافی نداشته و همین امر موجب شده است تا در ترجمه اشکالات زیادی، در زمینه معادل‌های اصطلاحات عرفانی وجود داشته باشد. اشکالات دیگری نیز در ترجمه وجود دارد که به کم‌دقتی مترجم بازمی‌گردد. تقطیع‌های نابجا، حذف بعضی از بحث‌ها و ترجمه نکردن آنها، از جمله این اشکال‌هاست. آقای علی‌رضا هدایی در مجله ماه دین، سال ۱۳۸۰، شماره ۴۵-۴۶ این ترجمه را نقد کرده و سعی کرده است که به اختصار اشکال‌های این ترجمه را بیان کند. از آنجا که هدف این نوشتار پرداختن به محتوای کتاب است، در مورد ترجمه به همین مقدار بسنده می‌کنیم و علاقه‌مندان را برای تفصیل بیشتر به مقاله آقای هدایی ارجاع می‌دهیم.

ملاحظات در باره اصل کتاب

با توجه به ویژگی‌هایی که برای این کتاب برشمردیم، مشخص است که نقد آن کار دشواری است. با این حال هیچ کار ارزشمندی بی‌عیب نیست. در اینجا می‌خواهیم نکاتی را در مورد این کتاب بیان کنیم که رعایت آنها می‌توانست کتاب را مفیدتر کند. این نکات را به ترتیب بخش‌های کتاب بیان می‌کنیم.

بخش اول به معرفی عرفان اسلامی، بر مبنای کتاب *فصوص الحکم* ابن عربی، اختصاص یافته است. نویسنده آشنایی خوبی با عرفان ابن عربی دارد؛ اما دقت در

فصل‌های کتاب و شیوه بحث او، حکایت از آن دارد که شناخت او از عرفان ابن عربی کافی نبوده و از این رو نتوانسته است شاکله عرفان ابن عربی را به‌خوبی ترسیم کند. ایزوتسو در مقدمه کتاب به این مطلب اشاره کرده است که در نوشته‌های ابن عربی مباحث به صورت پراکنده آمده است، و این نوشته‌ها اقیانوسی ژرف را تشکیل می‌دهند که همه چیز در آن وجود دارد (Izutsu, 1983: 3). به همین دلیل، تأکید کرده است که برای بحث خود نیازمند تفکیک بحث‌ها از همدیگر و ساماندهی آنهاست و نمی‌تواند به هر بحثی که ابن عربی در کتاب خود آورده است بپردازد. از این جهت مفهوم «هستی» و «وجود» را محور کار خود قرار داده است (Ibid: 2). اما به نظر می‌رسد که عدم آشنایی عمیق او با عرفان ابن عربی موجب شده است که نتواند این تفکیک را به‌خوبی انجام دهد. همان‌طور که قیصری در مقدمه کتاب *فصوص الحکم*، در ضمن دوازده فصل، به‌خوبی بیان کرده (قیصری، ۱۳۷۵، ص ۵)، نظام عرفانی ابن عربی بر مبنای اسما و صفات الهی به شکل قوس نزول و قوس صعود طراحی شده است که بر طبق آن، عالم بر مبنای فیض الاهی صادر و سپس به سوی او بازمی‌گردد. اما ایزوتسو نتوانسته است عرفان ابن عربی را به شکل درستی نظام‌مند کند و مباحث را به صورت مخلوط و پراکنده بیان کرده است. ایزوتسو بحث عرفان ابن عربی را با مسئله‌ای معرفت‌شناختی، یعنی رؤیا و واقع، که تا حدی از مسائل عرفان عملی محسوب می‌شود، شروع می‌کند (Ibid: 7). البته او در آخر فصل اول، بحث اصلی، یعنی حضرات خمس، را می‌آورد (Ibid: 20)، اما اکثر بحث‌های فصل اول به حضرات خمس مربوط نیست. به نظر می‌رسد اگر ایزوتسو از مقدمه قیصری الهام می‌گرفت، راه بهتری را در شروع بحث عرفان اسلامی می‌پیمود.

با اینکه نظام عرفانی ابن عربی بر محور بحث حضرات خمس می‌چرخد، اما این بحث در این کتاب جایگاه خاص خود را ندارد. در فصل اول اشاراتی به آن وجود دارد، اما اولاً بسیار مختصر است و ثانیاً با حقیقت آنچه ابن عربی مطرح می‌کند، فاصله دارد. 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 (Ibid: 11, 20). اما حضرات خمس آن‌گونه که قیصری معرفی می‌کند و با اندیشه ابن عربی نیز سازگارتر است، بر مبنای حضرت الوهیت (احدیت و واحدیت)، حضرت عقل،

حضرت مثال، حضرت ماده و حضرت انسان کامل برنامه‌ریزی شده است (قیصری، ۱۳۷۵: ۸۹). حداقل اینکه ایزوتسو در بحث حضرات خمس باید به هر دو طبقه‌بندی در مورد حضرات خمس توجه می‌کرد. حتی در فصل پانزدهم که بحث انسان کامل مطرح می‌شود (Ibid: 218)، ایزوتسو به خوبی جایگاه انسان کامل را به‌عنوان یکی از عوالم وجودی، یعنی حضرت خامس تفسیر نمی‌کند و صرفاً به انسان به‌عنوان عالم صغیر که جامع همه عوالم است، می‌پردازد.

مسئله دیگری که نشان می‌دهد ایزوتسو به اندازه کافی با عرفان اسلامی آشنایی ندارد، خلط بین مسائل عرفان نظری و عرفان عملی است. البته مسائل عرفان نظری و عملی در کتاب‌های عارفان مسلمان و از جمله ابن عربی به هم آمیخته است؛ اما همان‌گونه که معروف است، قبل از ابن عربی غالباً مسائل عرفان عملی اولویت داشت و مسائل عرفان نظری به طور ضمنی مطرح می‌شد و کار مهم ابن عربی این بود که شاکله عرفان نظری را، به‌ویژه در کتاب‌های فتوحات مکیه و فصوص الحکم، پی‌ریزی کرد. از این جهت و با توجه به رویکرد هستی‌شناختی‌ای که ایزوتسو انتخاب کرده است، اصولاً نباید به مسائل عرفان عملی بپردازد و یا حداقل اینکه باید مسائل آن را جداگانه مطرح کند؛ اما مشاهده می‌کنیم که مسائل عرفان عملی با عرفان نظری به هم آمیخته شده و گاه در اولویت قرار گرفته و زودتر از مسائل عرفان نظری مطرح شده‌اند. برای مثال او بلافاصله بعد از بحث مطلق به بحث خودشناسی و راه شناخت حق از طریق شناخت نفس می‌پردازد (Ibid: 36) و یا بحث حیرت در فصل پنجم (Ibid: 68)، 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 به درستی 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.

اما در مورد بخش دوم که به عرفان تائویی می‌پردازد، از این نکته غفلت شده است که به‌طور کلی دو تفسیر متفاوت از «تائو» در عرفان تائویی، و مخصوصاً در سخنان لائو زه و جونگ زه، مطرح است. بر طبق یک تفسیر، تائو متعالی‌ترین حقیقت و بی‌نام است که همه عالم را شکل می‌دهد. بر طبق این تفسیر تائو حقیقتی ماورای عالم مادی است.

تفسیر دیگر با نگرشی مادی‌گرایانه به تائو می‌نگرد و تائو، یعنی طریقت، را صرفاً قوانین حاکم بر طبیعت می‌داند. بر طبق این تفسیر عرفان تائویی صرفاً یک عرفان مادی‌گرایانه است که غایت و هدفش حفظ این زندگی مادی است — برای مثال فانگ یولان، (۱۳۸۰: ۱۴۱) چنین تفسیری از عرفان این دو حکیم ارائه می‌دهد. این دو تفسیر از این جهت رخ داده است که متن *تائو ته جینگ* که ایزوتسو آن را به‌عنوان مبنا برای معرفی عرفان تائویی مطرح کرده، بسیار مبهم است و می‌توان آن را به هر 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. هرچند به نظر می‌رسد که تفسیر اول قوی‌تر است، اما مناسب بود که نویسنده در ابتدای کتاب این دو تفسیر را بیان و ترجیح تفسیر اول بر دوم را اثبات یا دست‌کم به‌عنوان پیش‌فرض مطرح می‌کرد. طرح این موضوع می‌توانست به خواننده برای داوری بهتر در مقایسه کمک کند.

در مورد بخش سوم نیز ملاحظاتی وجود دارد. اولین نکته اینکه این بخش بسیار کم‌حجم‌تر از دو بخش دیگر است، از مجموع ۴۹۳ صفحه در متن اصلی حدود ۲۵ صفحه به این بخش اختصاص یافته که در ترجمه آقای گوهری، ۵۳۵ صفحه، حدود ۳۰ صفحه را دربرمی‌گیرد. چون ایزوتسو هدف اصلی خود از این تحقیق را مقایسه بین دو سنت معرفی کرده است، باید به مقابله اهمیت بیشتری بدهد و بر مقایسه متمرکز شود. همان‌طور که پیش از این گفتیم، کاری که ایزوتسو در تفکیک بین معرفی دو سنت و مقایسه بین آنها انجام داده، کار بسیار خوب و ارزشمندی است؛ لیکن زمانی که هدف مقایسه است، مقایسه باید در اولویت قرار بگیرد و بیشترین معرفی با این روش انجام شود. اما ایزوتسو برعکس عمل کرده و بیشترین همت خود را صرف معرفی این دو سنت عرفانی به صورت جداگانه کرده و تنها بخش کوچکی از کار را به مقایسه اختصاص داده است.

یکی از ایرادات مهم تطبیق ایزوتسو بین سنت عرفان اسلامی و تائویی این است که نویسنده به تمایزها توجه جدی نداشته است. او صرفاً شباهت‌ها و هم‌گونی‌ها را بیان کرده و در مورد تمایزها، فقط به وجود آنها و صوری بودنشان اشاره کرده است (see: Ibid: 70). حال آنکه در تطبیق بین ادیان و سنت‌های مختلف، باید به اختلاف‌ها نیز

توجه کرد؛ زیرا هرچند می‌توان با روش‌های خاص به مقایسه بین سنت‌های مختلف پرداخت و شباهت‌ها را بیان کرد، اما نباید از نظر دور داشت که اختلاف بین ادیان و سنت‌ها امری جدی است و حتی در مواردی که شباهت‌های زیادی بین دو دین یا سنت وجود دارد، اختلاف‌ها نیز جدی هستند. بنابراین محققانی که به تطبیق بین دو سنت یا دین خاص می‌پردازد، باید به اختلاف‌ها نیز توجه و آنها را بیان کند. بیان اختلاف‌ها در کنار شباهت‌ها، در بحث‌های تطبیقی، به اتقان بحث کمک می‌کند و نشان می‌دهد که شباهت‌ها تا چه حد واقعی هستند.

یکی از تفاوت‌های مهم بین عرفان ابن عربی و تائویی که توجه به آن در مقام مقایسه ضروری به نظر می‌رسد، توجه به حقیقتی است که قبلاً بیان کردیم؛ یعنی اینکه هرچند ابن عربی در *فصوص الحکم* به مسائل عرفان عملی هم می‌پردازد، اما ماهیت عرفان او در این کتاب نظری است (ر.ک: قیصری، مقدمه جلال الدین آشتیانی، ص دو)، حال آنکه عرفان تائویی ماهیتی عملی دارد. هدف عرفان نظری ترسیم نظام وجودی عالم است اما عرفان عملی به نحوه سلوک انسان به سوی هدفی خاص می‌پردازد که در عرفان اسلامی این هدف فنای در حق است. ماهیت عرفان ابن عربی نظری است، زیرا هدف اصلی او ترسیم چگونگی صدور عالم از حق تعالی و بازگشت عالم به سوی اوست؛ در مقابل، هرچند تائو ته جینگ به مباحث نظری گوناگونی در مورد چگونگی شکل‌گیری عالم می‌پردازد، اما ماهیت عرفان تائویی عملی است. عرفان تائویی به حفظ وجود انسان از طرق گوناگون می‌اندیشد (یولان، ۱۳۸۰: ۸۸). این تفاوت بین عرفان اسلامی و عرفان تائویی موجب می‌شود که مقایسه بین این دو تا حد زیادی متفاوت از چیزی شود که ایزوتسو انجام داده، زیرا مباحث مطرح در عرفان عملی کاملاً با عرفان نظری متفاوت است.

یکی دیگر از تفاوت‌های مهم بین این دو سنت عرفانی که توجه به آن می‌تواند در مقایسه بین این دو سنت عرفانی تأثیرگذار باشد، این است که عرفان ابن عربی نقطه اوج عرفان اسلامی است، حال آنکه عرفان تائویی در تائو ته جینگ، در دوران شکل‌گیری قرار دارد. به عبارت دیگر، عرفان ابن عربی عرفانی نظام‌یافته است، در حالی که عرفان تائویی در چند صد سال قبل از میلاد، که دوران شکل‌گیری تائو ته جینگ است، صرفاً سخنان پراکنده حکیمانی است که به دنبال اصلاح جامعه و افراد بوده‌اند. البته عرفان

تائویی در گستره زمان و در قرن‌های بعد نظام خاصی پیدا کرد، اما عرفانی که لائوزه و چونگ زه ارائه می‌دهند، صرفاً در قالب سخنان حکیمانه‌ای است که صلاحیت تبدیل شدن به یک نظام عرفانی را دارد. عرفان تائویی در این مرحله را می‌توان به عرفان اسلامی در ابتدای ظهور آن تشبیه کرد که صرفاً سخنان پراکنده عرفا را در خود جای می‌دهد. بنابراین عرفان تائویی در این مرحله حتی در بعد عملی نیز دارای نظام خاصی نیست. نداشتن نظام سبب شده است که عرفان تائویی ظرفیت لازم برای مقایسه با عرفان اسلامی، مخصوصاً عرفان ابن‌عربی، را نداشته باشد. در نتیجه در موارد زیادی نویسنده مجبور شده است تا نظام خاصی به سخنان این عارفان بدهد و حتی در مواردی هنگام بیان عرفان تائویی از نظام ابن‌عربی وام‌گیری کند که این تحمیل یک نظام بر نظام دیگر را به دنبال دارد.

اصلی‌ترین مرحله وام‌گیری، معادل‌سازی «تائو» با «وجود» است. نویسنده به قصد اینکه زبان مشترکی بین عرفان اسلامی و تائویی شکل گیرد، تائو را معادل وجود قرار داده (Ibid: 472) که از چند جهت دارای اشکال است: اولاً تحمیل یک سنت بر سنت دیگر است و این امر در مقایسه موجب سوءفهم است. ثانیاً با سخنان و روش خود این دو عارف 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 «نالوجود» می‌کنند (یولان، ۱۳۸۰: ۱۲۶). ثالثاً قرار دادن وجود مطلق در بالاترین مرتبه عالم، حتی با عرفان ابن‌عربی نیز سازگار نیست؛ زیرا وجود یا نفس رحمانی، تجلی الاهی است و خود حق تعالی را قبل از مرتبه تجلی ساری، «عماء»، «عنقا» و غیب الغیوب می‌نامند (قیصری، ۱۳۷۵: ۲۶، ۲۵، ۹۸۷). البته قیصری هم در مقدمه، بحث خود را با وجود آغاز می‌کند و وجود مطلق را مساوی با حق تعالی می‌گیرد (همان)، 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 سازگارتر است؛ زیرا در نزد آنان نیز تائو فوق وجود است. بنابراین این معادل‌سازی درست نیست.

البته شکی نیست که در هر تطبیق نیازمند زبان مشترکی هستیم. اما به نظر می‌رسد که در این مورد بهتر است زبان مشترک را به ویژگی‌ها و اوصاف اختصاص دهیم، یعنی به جای اینکه تائو را از لحاظ زبانی معادل وجود قرار دهیم، می‌توانیم با برشمردن ویژگی‌ها و خصوصیات که در فرهنگ چینی، و به خصوص تائو-ته جینگ برای تائو بیان کرده‌اند، آن را در عرفان اسلامی معادل‌سازی کنیم و اگر هیچ معادل دقیقی نیافتیم، نزدیک‌ترین عنصر را بیان کنیم.

در پایان این نوشتار تذکر این نکته ضروری است که آنچه در نقد کتاب مذکور بیان شد، از ارزش والای این کتاب نمی‌کاهد. بی‌شک ایزوتسو همان‌طور که خود نیز بیان کرده، کار سختی در پیش داشته است. بخشی از ایرادهای کتاب به این امر باز می‌گردد که هیچ یک از این دو سنت که او در این کتاب، به مقایسه آنها پرداخته است، بومی او نبوده‌اند و او با آنها از بیرون آشنا شده است. با این حال این کتاب تا حد زیادی در هدف خود موفق بوده است. امید است که با بررسی و نقد کتاب‌های این حوزه و گسترش مطالعات تطبیقی راه این‌گونه مطالعات که می‌تواند به شناخت بیشتر سنت‌های دینی کمک کند، هموار گردد.

کتاب‌نامه

ایزوتسو، توشیهیکو (۱۳۸۲)، *سخنگوی شرق و غرب*، تهران: دانشگاه تهران، مؤسسه تحقیقاتی و توسعه علوم انسانی.

_____ (۱۳۷۸)، *صوفیسم و تائویسم*، ترجمه محمدجواد گوهری، تهران: روزنه.

پازوکی، شهرام (۱۳۸۲)، «گفت‌وگوی فراتاریخی و فراگفت‌وگو در اندیشه ایزوتسو»، در *سخنگوی شرق و غرب (مجموعه مقالات همایش بزرگداشت پروفسور توشیهیکو ایزوتسو)*، تهران: دانشگاه تهران، مؤسسه تحقیقاتی و توسعه علوم انسانی.

قیصری رومی، محمدداوود (۱۳۷۵)، *شرح فصوص الحکم*، تدوین استاد جلال‌الدین آشتیانی، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.

یو لان، فانگ (۱۳۸۰)، *تاریخ فلسفه چین*، ترجمه فرید جواهرکلام، تهران: نشر و پژوهش فروزان روز. Izutsu, Toshihiko (1983), *Sufism and Taoism*, Clifornia: university of California press.

معرفی کتاب

