

معنا و ضرورت فلسفه تطبیقی

قاسم پورحسن^۱

بررسی معنا و امکان و ضرورت فلسفه تطبیقی یک از مهم ترین مباحث در مطالعات تطبیقی سنت ها وضعیت کنونی است و ما بیش از همه سنت ها علاقمند به مطالعه سایر میراث ها و اندیشه های دیگران بوده و اکنون طیف گسترده ای از کوشش های فلسفی در ایران را باید در ذیل فلسفه تطبیقی جای داد. فهم این امر می تواند راهگشای بسیاری از معضلات فکری باشد. سرگردانی ما در ماهیت فلسفه تطبیقی ناشی از چیرگی نظریه شباهت ها و اختلاف ها در مدت طولانی در مطالعات ایرانیان می باشد. سه رهیافت اساسی در ایران در باره فلسفه تطبیقی شکل گرفت: الف) نظریه شباهت ها و اختلاف ها، ب) نظریه تناسب در شباهت، ج) و نظریه پدیدارشناسی.

نظریه شباهت ها و تفاوت ها به رغم نقدهایی بسیاری که بر آن رفته است همچنان در مطالعات تطبیقی در ایران رویکرد مسلط محسوب می شود. کربن با نقد دیدگاه اورسل کوشید تا رویکرد پدیدارشناسی را در فلسفه تطبیقی طرح و تدوین نماید. پدیدارشناسی هنوز به درستی در مطالعات فلسفه تطبیقی ایران ظهور نکرد. ایراد اصلی این سه رویکرد، اروپامحوری است که در آن دیدگاه غرب آن چنان در مطالعات سیطره دارد که سایر اندیشه ها در ذیل آن مطالعه می شود. به عبارتی

۱ دانشیار گروه فلسفه دانشگاه علامه طباطبائی ghasemepurhasan@gmail.com

تنها یک دیدگاه اندیشه محوری محسوب شده و سایر تفکرات و سنت‌ها بر مبنای مفاهیم و بنیادهای آن اندیشه، مورد مطالعه قرار می‌گیرند. اشکال این رویکرد این است که سایر جریان‌ها و سنت‌ها به محاق رفته و اساساً مقهور اندیشه اصلی و مفاهیم آن قرار می‌گیرند، وضعیتی که در فلسفه دین در ایران شاهد آن هستیم. متأسفانه عمده مطالعات ما در فلسفه دین در ایران، در ذیل مفاهیم و نظریه‌های الهیات مسیحی خوانده می‌شود. سطره الهیات مسیحی اجازه نداده تا مباحث فلسفه دین را به نحو مستقل مورد مطالعه و ارزیابی قرار دهیم. برخی معتقد هستند که رویکرد میان‌فرهنگی و صرف جایگزینی گفت‌وگو می‌تواند طرحی بدیل محسوب شود. حقیقت آن است که این رویکرد نیز در درون دیدگاه اروپامحوری قرار دارد و از سلطه محوری منظر غربی بر سایر منظرها و افق‌ها و سنت‌ها رنج می‌برد.

معتقدان به رویکرد میان‌فرهنگی به فلسفه تطبیقی ایراداتی همچون اروپامحوری، (حتی استعماری بودن مانند نینیان اسمارت)، ابهام ماهیتی و روشی و همچنین خودمرکزپنداری وارد کردند درحالی که این اشکالات تنها به برخی از این رویکرد می‌تواند وارد باشد. به علاوه فلسفه تطبیقی از آن جهت که ریشه دیرینه در سنت ما داشته و مواجهه فارابی و ابن سینا با سنت یونانی و فلسفه ارسطویی را باید سخی از مطالعات تطبیقی دانست^۱ و آنان را سرآغازهای فلسفه تطبیقی برشمرد. نباید نوع فلسفه تطبیقی را سراسر تابعی از اروپامحوری و یا متعلق به دوران مدرن و یا محصول شرق‌شناسی وارونه در دوران جدید دانست. در مقابل، فلسفه میان‌فرهنگی اساساً فلسفه یا رویکردی فلسفی نبوده و بلکه عمدتاً روشی اخلاقی یا فرهنگی است که در آن بر صرف بنیان‌های فرهنگی به جای بنیان‌های فلسفی و عقل و برهان تأکید می‌شود. به علاوه این رویکرد فاقد اصولی برای دست یافتن به مبنای مشترک و نیز فاقد سازوکاری برای دستیابی به دیگری واقعی بوده و امکان در غلتیدن به اروپامحوری را نیز دارد. در نسبت میان آن دو نیز، فلسفه تطبیقی، اعم و شامل است و سویه‌هایی دارد که یکی از اضلاع آن، میان‌فرهنگی است. چه این که هم‌سخنی از حیث

۱. پورحسن، قاسم، فارابی و الحروف، ۱۳۹۹، بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ۱۱۹-۱۱۰ و ۳۳۳-۳۲۱.

فلسفی در فلسفه تطبیقی، حیث اخلاقی هم دارد که آن میان فرهنگی است. رهیافت هم‌وردی به معنای هم‌افقی و مفاهمه حقیقی و برابری سنت‌ها (در روش مطالعه) و میراث‌ها را روشی کارآمد و بنیادین قلمداد می‌کنم.

سرشت فلسفه تطبیقی

سه دسته از مناقشات بنیادین در باب معنای فلسفه تطبیقی وجود دارد که عبارت‌اند از: مناقشه ماهیت و معنا، مناقشه روش و مناقشه موضوع. گونه‌ای از نزاع‌ها درباره فلسفه تطبیقی به تعریف ماهیت آن بازمی‌گردد. برخی معتقد به وجود ذات برای آن بوده و برخی دیگر آن را چیزی جز گرایش یا حداکثر رویکرد به مثابه روش بر نمی‌شمارند. تاکنون تعریف روشنی از ماهیت فلسفه تطبیقی ارائه نشده و همین امر مضاعفات را مضاعف کرده است. من فلسفه تطبیقی را به «بررسی پیشینی و فرانگرانه تحلیلی – علی مبادی و مبانی دو تفکر برای فهم تأثیر و تأثر عام در موضوعی یا مسئله‌ای واحد جهت کشف مناسبات اندیشه‌ای» تعریف می‌کنم. مهم‌ترین پرسش در فلسفه تطبیقی، شیوه تطبیق آرا و دیدگاه‌هاست. اساساً با چه روشی دست به تطبیق و مقایسه اندیشه‌ها و متفکران می‌زنیم؟ آیا مهم‌ترین مسئله در روش همانندی و ناهمانندی دو تفکر است؟ یا در جستجوی تأثیر متقابل یا تأثیر یکی بر دیگری هستیم؟ روش مقایسه باید توصیفی باشد؟ یا تحلیلی – انتقادی است؟ یا اینکه باید فلسفه تطبیقی را در درون رویکرد علی – معلولی قرار داد؟ به نظر می‌رسد روش تعین یافته و تعریف شده‌ای شکل نگرفته است؟ من روش مطلوب را رویکرد تلفیقی تحلیلی – علی تلقی می‌کنم.

موضوع فلسفه تطبیقی می‌تواند دو حوزه یا سنت یا دو مکتب یا دو عنوان و دو یا چند مسئله باشد. آیا باید بر این تلقی باشیم که فلسفه تطبیقی را بین دو سنت و حوزه متفاوت مانند فیلسوفی از فلسفه غرب و فیلسوفی دیگر از فلسفه اسلامی صورت دهیم یا می‌توان تطبیق آرا پارمنیدس و هراکلیت را همان‌طور که در رساله‌های افلاطون همچون *تئتوس* و *پارمنیدس* آمده، تطبیقی برشمرد؟ چرا باید دو حوزه اسلام و غرب را شرط اصلی تطبیق بدانیم؟ آیا مقایسه آرا فارابی و ابن‌سینا یا ابن‌سینا و غزالی و ابن‌رشد در یک یا چند مسئله را نمی‌توان

اساساً فلسفه تطبیقی دانست؟ به علاوه چرا موضوعی که دغدغه مشترک دو فیلسوف باشد را کمتر تطبیقی می‌دانیم و بر موضوعی که تأثیر و تأثر در آن هویداست را تطبیق می‌دانیم؟ اگر در فرایندی تطوری، موضوعی که فیلسوفی طرح نمود و سپس مورد مناقشه و جرح و طعن و رد و اصلاح دیگر فیلسوفان قرار گرفت را مهم‌ترین امر در موضوع شناسی بدانیم در آن صورت بسیاری از مطالعات تطبیقی را باید غیر معتبر برشماریم. شوپنهاور، نیهیلیسم را به عنوان مهم‌ترین مسئله فلسفی طرح کرده و پاسخ گریز از زندگی را پیشنهاد داده؛ نیچه همان را دغدغه اصلی دانسته و روی آوردن به زندگی را شرط خروج از نیهیلیسم می‌داند. همین پرسش برای پدیدارشناسان و اگزیستانسیالیست‌ها نیز طرح شده است. پاسخ کی یر کگور، مرلوپونتی و سارتر متفاوت بود. منظور این است که مسئله واحدی مورد بحث و مناقشه قرار گرفته، تحلیل و نقد شده، جرح و تعدیل و اصلاح گردیده و دیدگاه‌های متفاوتی عرضه شده است. مطالعه تطبیقی در این باب ممکن است؛ اما اگر بخواهیم وجود را به نحو تطبیقی میان پدیدارشناسان و به طور خاص هایدگر و ملاصدرا یا سهروردی انجام دهیم این پرسش مطرح می‌شود که با کدام ملاک این مقایسه صورت می‌پذیرد؟

دیدگاه من این 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 اسلام و غرب باشد یا در درون یک نظام فلسفی باشد، تطبیقی خواهد بود خواه فاصله زمانی طولانی میان دو متفکر صورت گرفته باشد مانند مطالعه نقادانه کی یر کگور در طعن و رد دیدگاه عقلی و تأویل گرایانه فیلون و ژوستین یا نقادی‌های سهروردی بر ارسطو؛ یا در یک زمان نزدیکی باشد مانند نظریه گذار از حوزه نظر به کنش و تجربه در هرمنوتیک میان دیلتای و هایدگر.

در باب موضوع فلسفه تطبیقی، تاکنون مطالعه مطلوبی صورت نگرفته است از این رو عمده مقایسه‌های انجام شده صرفاً توصیف دیدگاه‌ها و نظرات دو فیلسوف بر اساس تشابه آرا یا تناسب در شباهت و برتر جلوه دادن یکی بر دیگری بوده است و یا داوری‌هایی که با روح فلسفه تطبیقی در تعارض است. باید توجه داشت که پژوهش‌های تطبیقی امری چندان ساده

نیست و نیازمند رفع ابهام‌ها و اشتباهات و اختلاط‌هایی است که اگر بدان‌ها توجه نشود، موجب انهدام جدی هرگونه پژوهش و فلسفه تطبیقی می‌گردد.^۱ از این رو ضرورت دارد که روش، تعریف و حدود و ثغور فلسفه تطبیقی به درستی کاویده شود. گرچه این امری دشوار است اما یک ضرورت است. تا زمانی که این سه دغدغه اصلی تنقیح نیابد نمی‌توان به دستاوردهای کنونی فلسفه تطبیقی چندان امیدوار بود. باید دانست که بر اساس تعریفی که از فلسفه تطبیقی در سطور پیشین ارائه دادیم، فلسفه تطبیقی را نمی‌توان منحصر به دوران مدرن دانست بلکه کتاب آلفای بزرگ از متافیزیک ارسطو، رساله الجمع و کتاب الحروف فارابی، کتاب مهم الانصاف و اشارات و الشفا و التعليقات و نیز المباحثات ابن سینا را باید بخشی از کوشش‌های فیلسوفان در باب مطالعات تطبیقی به معنای عام برشمرد. در دوران معاصر پسااورسلی هم نیازمند بازتعریف فلسفه تطبیقی در ایران هستیم تا از تناسب اورسل و تطابق کربن عبور کند و به مفاهمه و هم‌آوردی میان دو سنت فکری جهت فهم آن دو نظام فکری و بررسی سازگاری یا ناسازگاری‌شان به مقایسه و سنجش بپردازد. لذا فلسفه تطبیقی، صرف گفتگو نیست و در داوری خود، باید از هرگونه خودمحوری، چه به شکل غربی یا شرقی اجتناب ورزید.

رویکردها

در ایران با دو نگاه خوش‌بینانه و بدبینانه در باب فلسفه تطبیقی روبرو هستیم. من دیدگاه خوش‌بینانه را دیدگاه متعلق به رویکرد کُربن و ایزوتسو می‌دانم که مدعی‌اند ما با یک حکمت جامع و اندیشه بنیادین روبرو هستیم. این دسته قائل به نگاه ذات‌گرایانه هستند و جزئیات‌های تفکر و اندیشیدن را بخشی از آن نگاه کلی با عنوان حکمت یا فلسفه جامع می‌دانند. نگاه بدبینانه، نگاهی مربوط به افرادی مانند سید حسین نصر و حتی کسانی است که مخالف فلسفه تطبیقی هستند. در نگاه بدبینانه ما دو منظر داریم: منظر اول این است که غرب دچار بحران شده است و بحران‌ها ناشی از علم است و توجه به اندیشه‌های شرقی برای رهایی

۱. هانری کربن، از هایدگر تا سهروردی، ترجمه حامد فولادوند، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۸۳، ص ۴۲۱.

از بحران بوده است. راه حل خروج از این بحران را جستجوی سنت‌های اسلامی، بودایی و هندوئیسم می‌دانند برای این که بتوانند در مبانی علم جدید که سبب بحران شده، تغییر ایجاد کنند؛ اما این تغییر را با بهره‌گیری از اندیشه‌های شرقی میسر می‌دانند. این یک نوع نگاه بدبینانه است. قسم دوم نگاه بدبینانه، این است که به‌طور کلی فلسفه تطبیقی را، هم از حیث تاریخی و هم از حیث بنیاد، در درون نگاه اروپا محوری مطلق قرار می‌دهند.

نگاه بدبینانه به‌طور کلی در درون امتناع قرار دارد و نگاه خوش‌بینانه، معضلات فلسفه تطبیقی را مانند همه فلسفه‌های دیگر، از جمله میان‌فرهنگی دارد. همین نگاه خوش‌بینانه را در میان‌فرهنگی هم که معتقد است: «من در میانه هستم» می‌توانیم ببینیم که باز، مانع فهم دقیق می‌شود. نکته اول بحث من این است که ما در فهم سرشت فلسفه تطبیقی، هم از نگاه خوش‌بینانه و هم از نگاه بدبینانه باید بیرون بیاییم.

مسئله مهم این است که تحت تأثیر برخی از عبارات‌های اورسل و کربن، بسیاری نه فقط گروهی، معتقد هستند که فلسفه تطبیقی به‌طور مطلق، متعلق به دوره جدید است. وقتی از دوره جدید صحبت می‌کنیم یعنی از ۱۹۲۶ که کتاب اورسل چاپ شد نه متعلق به سده ۱۸ و ۱۹ بلکه متعلق به سده بیستم است و صدسال از عمر آن نگذاشته است و وقتی می‌پرسیم به چه دلیل؟ معتقد هستند ما با چنین واژه‌ای روبه‌رو نیستیم. حقیقت این است که این مسئله، ناشی از عدم تفتن به ذات فلسفه تطبیقی است. برای این که همین گروه، وقتی به کربن استناد می‌کنند که فلسفه تطبیقی امری مدرن است یا به متفکران دیگری که حتی مخالف فلسفه تطبیقی هستند ولی معتقدند متعلق به دوره جدید است، همه اضلاع بحث را نمی‌کاوند. خود هانری کربن تصریح می‌کند که فلسفه تطبیقی با اورسل شکل گرفته است و رویکردی جدید در مطالعات فلسفی محسوب می‌شود. با این وصف، وی معتقد است که کار فیلون می‌تواند بخشی از فلسفه تطبیقی باشد در عین حال وی فلسفه ابن‌سینا و ملاصدرا را به‌طور دقیق فلسفه تطبیقی تعریف نمی‌کند. اگر معنای فلسفه تطبیقی را بر اساس تعریف و منظر کربن بفهمیم، دقیقاً در همان دیدگاه هگلی و هایدگری در می‌افتیم که فلسفه مساوی با یونانیت است. اگر

ما فلسفه تطبیقی را بر این اساس تعریف کنیم، سایر رویکردها و روش‌ها از جمله میان‌فرهنگی را باید بر همین اساس ارزیابی کنیم؛ یعنی ما باید در درون یک نگاه خطی و تاریخی بمانیم و بعد امکان چنین فلسفه و مطالعه‌ای را به‌طور کلی دشوار دانسته یا قائل به امتناع بشویم. من معتقد هستم که ابتدا باید تعریف درستی از فلسفه تطبیقی به دست دهیم و البته نیازی ندارد که حتماً همان تعریفی را ارائه دهیم که اورسل طرح کرده است؛ گرچه اورسل آغازگر تعریف جدیدی است. تعریفی که از فلسفه تطبیقی به دست داده‌ام متفاوت از دیدگاهی است که تعریفی متداول و رایج محسوب می‌شود. بسیاری از پیروان کربن، فلسفه تطبیقی را در پی کشف محتوای باطنی، تحت عنوان تأویل معنوی تقلیل داده‌اند. فلسفه تطبیقی به هر معنایی که بخواهیم تعریف کنیم باید تابعی از معنای درست خود تطبیق باشد. همچنان که اورسل در مقدمه کتاب Comparative philosophy اولین بحثی که می‌کند معنای تطبیق است. ما می‌توانیم با اورسل در دیدگاه تطبیقی مخالفت کنیم. چون او تطبیق را فقط و فقط مقایسه و آن‌هم مقایسه دوسنت متفاوت می‌داند. ایزوتسو چنین تعریفی را قبول ندارد. وقتی ایزوتسو به ما می‌گوید که من می‌توانم بین صوفیسم و تائوئیسم و بین لائوتسو و ابن عربی، بین دو مکتب شرقی مقایسه کنم معنای مهمی از تطبیق ارائه می‌دهد چون این دو اندیشه در درون یک سنت یعنی شرق قرار می‌گیرند. یا مانند وقتی که ایشان در کتاب خلق مدام، میان عرفان اسلامی یعنی عین‌القضات و ابن عربی و آئین بودائی ذن مقایسه می‌کند، باید آن را فلسفه تطبیقی به معنی متفاوت فهم کرد معنایی که من در جستجوی آن هستم. در عین حال که وی در مفهوم و حقیقت وجود، میان سارتر و هایدگر و سهروردی و ملاصدرا نیز دست به مقایسه زده و آن را نوعی از فلسفه تطبیقی می‌داند.

حقیقت آن است که در فلسفه تطبیقی باید دو هدف عمده وجود داشته باشد: اول اینکه فهمی صحیح از دو سنت، دو متفکر و دو نظام فکری داشته باشیم و دوم اینکه بتوانیم نوعی سازگاری و یا عدم سازگاری یعنی نزدیکی و قرابت و یا عدم قرابت را به درستی دریابیم. فارابی در ابتدای الجمع پرسش می‌کند چرا متفکران و مترجمان، افلاطون و ارسطو را

به‌درستی نفهمیده‌اند؟ فارابی در پاسخ گوید: زیرا مبانی فکری آن‌ها را درست نفهمیدند. در الجمع، برخلاف بسیاری از فارابی پژوهان از ابراهیم مذکور تا محققان ما دچار این اشتباه شده‌اند که تصور می‌کنند فارابی تحت تأثیر حوزه نوافلاطونی، در درون نگاه سازگاری بخشیدن صرف است.^۱ حتی برخی ادعا کرده‌اند فارابی تحت تأثیر بوئیوس که می‌خواست میان مسیحیت و یونانی‌مابی سازگاری بیخشد، همین کار را با سنت اسلامی انجام می‌دهد. این گروه اساساً به مقدمه مهم فارابی در آغاز رساله الجمع توجهی نکردند. فارابی بیان می‌کند که بسیاری از متفکران و نیز شارحان، دو فیلسوف را درست نفهمیده‌اند؛ به‌همین دلیل تصور کرده‌اند که این دو فلسفه یکی درست و یکی غلط باید باشند و یا اینکه باید بنیان تفکر فلسفی‌شان اساساً نادرست باشد. فارابی بیان می‌کند ما اگر بخواهیم دو فیلسوف را بخوانیم باید از طریق مقایسه و نسبت‌سنجی بنیادین بخوانیم. فارابی که به‌عنوان مثال آرا افلاطون و ارسطو را در باب شعر مقایسه و داوری می‌کند دست به نقد منظرشان زده و از دیدگاه آن‌ها دور می‌شود. دلیلش آن است که به دنبال فهم صحیح بنیادهای آن‌هاست. فارابی یک بحث مهمی در باب خیال دارد. در آیکازبای افلاطون خیال معرفت‌بخش نیست. در فانتاسیای ارسطو هم خیال، معرفت‌بخش نیست. ولی در فارابی و ابن‌سینا، خیال، معرفت‌بخش است. بنابراین، ما اگر فکر کنیم که فلسفه تطبیقی مساوی است با آنچه در دوره اورسل گذشت و همان را مبنای مطالعات تطبیقی قرار دهیم، امری پر اشکال خواهد بود. شما می‌توانید کتاب آلفای ارسطو که کل سنت یونانی تا طالس را بررسی می‌کند تا آنچه در باب الجمع والانصاف می‌گوییم را ببینید. ابن‌سینا به‌صراحت در پایان کتاب المباحثات خود بیان می‌کند: «فیلسوفان را به دو دسته مغربیان و مشرقیان تقسیم کردم و آرا مغربیان و آرا مشرقیان را مقایسه، معارضه و مقابله کردم. ادله آن‌ها را بیان کرده‌ام. دلایل برتری اندیشه‌ها را نمایان ساختم.»^۲ شما نزدیک به همین تعبیر را در انتهای آلفای بزرگ ارسطو می‌بینید: من دیگران

۱. نک به: پور حسن، قاسم، فارابی و الحروف، تهران: انتشارات بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ص ۲۸.

۲. ابن‌سینا، المباحثات، تحقیق و تصحیح محسن بیدارفر، انتشارات بیدار، قم، ۱۳۷۱، رقم ۱۱۶۱.

را کاویدم، از آن‌ها بهره گرفته‌ام، نادرستی و درستی اندیشه‌ها را آشکار کردم تا بتوانم مقصود را ذکر کنم. از مجموع آنچه گفته شد و نیز از تفکرات حکیمانی که با ما به مشورت نشستند، این اندازه می‌توان آموخت.^۱ بنابراین نخستین معضل این است که هنوز در تبیین معنا و سرشت حقیقی فلسفه تطبیقی دچار مشکل هستیم به همین سبب برخی تلقی‌شان این است که فلسفه تطبیقی به معنای مطالعه‌ای بر مبنای مقایسه و شباهت آرا است و به همین جهت است که تأکید دارند ترجمه واژه "Comparative" مفهوم تطبیق رسا و وافی به فحوا نبوده و باید از واژه مقایسه استفاده کرد.

امکان و ضرورت فلسفه تطبیقی

فلسفه تطبیقی "Comparative philosophy" هم دارای امکان است و هم ضرورت دارد که به مطالعه آن دست بزنیم. در مغرب زمین اساساً پرسش امکان در باب فلسفه تطبیقی مطرح نیست. معتقدم اگر مطالعات تطبیقی را از حوزه غرب حذف کنیم بسیاری از دستاوردهای فلسفی‌شان حذف خواهد شد. مطالعات تطبیقی ذاتی فلسفه غرب است. نحله‌ها و مکاتب در غرب با بازخوانی و واکاوی و نقد تفکر پیش از خود شکل گرفتند و این گوهر آن‌ها را شکل داده است؛ اما در فلسفه اسلامی علیرغم آنکه در دوره نخست بدون بازخوانی فیلسوف پیشین، فلسفه‌ای ظهور نمی‌کرد ولی در دوره‌های پس از مکتب شیراز کمرنگ شد. هر متفکری بخواهد درباره فلسفه فارابی یا ابن‌سینا بازجستی نماید نمی‌تواند به و اخوانش آن‌ها از سنت یونانی و نقد و جرح‌هایشان بی‌توجه باشد. فارابی با نقد ارسطو آغاز می‌کند و ابن‌سینا نیز هر دو را مورد توجه نقادانه خود قرار می‌دهد.^۲ اما پرسش اصلی این است که پیروان دیدگاه امتناع فلسفه تطبیقی چه ادله‌ای بر ناممکن بودن آن ارائه کرده‌اند؟ مهم‌ترین دلیل مخالفان امکان، فقدان زمینه و مبانی مشترک دو متفکر از دو حوزه مختلف است. در صورتی که فلسفه تطبیقی را به مطالعه مقایسه‌ای دو موضوع یا دو متفکر از دو سنت غرب

۱. ارسطو، متافیزیک، ترجمه شرف‌الدین خراسانی، ۱۳۸۹، انتشارات حکمت، ۲۳-۲۲.

۲. پورحسین، ابن‌سینا و مسئله جاودانگی نفس، ۱۳۹۲، مجله علمی-پژوهشی تاریخ فلسفه، ۴۵ به بعد.

و اسلام تعریف کنیم در بسیاری از موارد (و نه در همه آن‌ها) با معضل زمینه و مبانی مشترک مواجه خواهیم شد. امکان فلسفه تطبیقی وابسته به این است که در نگرش نسبت به سنت‌های فکری چه رویه‌ای را در پیش می‌گیریم. به‌طور کلی در ارتباط بین ادیان، سنت‌ها و فلسفه‌ها سه نوع نگرش وجود دارد. ۱- انحصارگرایانه ۲- مشتمل‌گرایانه ۳- کثرت‌گرایانه. منظر تکثرگروی چشم‌اندازی فلسفی نسبت به جهان است که بر تنوع در برابر یکدستی و یک‌جوری، بر کثرت در برابر وحدت و تفاوت در برابر یکنواختی تأکید می‌کند.^۱

دیدگاه خاص‌انگاری در فلسفه تطبیقی بر این اعتقاد است که سنت‌ها و اندیشه‌های مختلف با یکدیگر شباهت ندارند و نمی‌توان آن‌ها را با یکدیگر جمع کرد و به‌صورت حقیقت واحدی از آن‌ها یاد کرد.^۲ اما شمول‌گرایی به‌طور کامل آموزه‌های اصلی و هسته‌ای سنت‌های خودشان را حفظ می‌کنند درعین‌حال تأکید دارد که سنت‌های دیگر بخشی از حقیقت درباره امر استعلایی و ارتباط بشریت را با امر استعلایی می‌رسانند.

ایراد اصلی بر این رویکرد این است که صرفاً سنت فکری خاصی را فهمی کامل از امر استعلایی و مناسب‌ترین راه برای رستگاری و آزادی را میسر می‌کند.^۳

حال در ارتباط نظریه‌پردازی و عمل در حیطه فلسفه تطبیقی سه نظریه وجود دارد که قابل توجه است: اولین نظریه نگرشی چیره‌گرایانه و حتی تحقیرآمیز تقریباً نسبت به همه فرهنگ‌ها یا فلسفه‌های غیر غربی دارد. فلسفه‌های غیر غربی را نامعقول، غیرعلمی، رمزآلود و غیرمنطقی و یا سطحی و ناپخته توصیف می‌کنند. دومین نظریه صرفاً می‌پذیرد که فرهنگ‌های غیر غربی در سطح پایین‌تری از معقولیت هستند و اعلام می‌کنند که این چیزی است که هویت آن‌ها را شکل می‌دهند. نظریه سوم معتقد است که آن‌ها (فرهنگ‌های غیر

1. The Cambridge DICTIONARY OF PHILOSOPHY, Second edition, General Editor ROBERT AUDI, Cambridge University Press, 1999, p747

2. Plantinga, Alvin- , *Warranted Christian Belief*, New York: Oxford University Press, 2000, p13

3. GLOBAL PHILOSOPHY OF RELIGION: A SHORT INTRODUCTION, Joseph Runzo 2001, Oneworld Publications, p38

غربی) حداقل به اندازه اندیشه‌های غربی نیز منطقی‌اند و شاید سنت‌های فلسفی غربی خیلی شبیه به همتای غربی خود باشند.^۱ با توجه به توضیحات ارائه شده می‌توان گفت که امکان فلسفه تطبیقی بسته به این است که نسبت به سنت فکری مقابل چه نظریه‌ای را اتخاذ کنیم. نمی‌توان معتقد به انحصارگرایی بود و درعین حال در جستجوی فلسفه تطبیقی بود. بهترین مثال برای دیدگاه انحصارگرایی کتاب آنتونی فلو تحت عنوان «مقدمه‌ای به فلسفه غربی» است که در آن او اظهار می‌کند که هیچ‌یک از سیستم‌های فلسفی شرق اروپا ارزش بررسی ندارند. این رویکرد یادآور این دیدگاه لاک است که فلسفه‌های چینی و هندی را به سخره می‌گرفت و آن‌ها را نامعقول برمی‌شمرد.^۲ فلسفه تطبیقی وقتی مطرح است که دیگری‌ای وجود داشته باشد و بدان نوعی اصالت دهیم در صورتی که بنا بر دیدگاه انحصارگرایی دیگری مطرح نیست که بتواند مورد تطبیق واقع شود. از این رو کسانی مانند ایزوتسو و کرین که قائل به وجود فلسفه تطبیقی هستند نگرش پلورالیستی را اتخاذ می‌کنند و معتقدند که در همه سنت‌های فکری، چه شرقی و چه غربی بهر ای از حقیقت وجود دارد یعنی سیر کلی اندیشه‌ها را امری واحدی می‌دانند. «برخی از نظام‌ها صرفاً از حیث جزئیات مربوط به منشأ پیدایش و شرایط تاریخی و اجتماعی با یکدیگر متفاوت‌اند ولی دارای یک الگوی عام فکری مشترک‌اند.»^۳ به نوعی می‌توان گفت کسانی که در حیطه فلسفه تطبیقی تلاش می‌کنند درصدد رسیدن به همین اشتراک بین ادیان و سنت‌های فکری مختلف‌اند «کربن به منظور نیل به روح مشترک ادیان که از نظر وی چیزی جز افق معنوی مشترک و هرمنوتیک حضور نیست، درواقع طرح پژوهشی در می‌افکند و پی‌می‌گیرد که می‌توان آن را فلسفه تطبیقی

1. KWAN Sui-chi- What is Comparative Philosophy for? Homepages of Hong Kong Society of Humanistic Philosophy <http://www.arts.cuhk.edu.hk/~hkshp>

2. KWAN Sui-chi- What is Comparative Philosophy for? Homepages of Hong Kong Society of Humanistic Philosophy <http://www.arts.cuhk.edu.hk/~hkshp>

۳. ایزوتسو، توشیهیکو، صوفیسم و تائوئیسم، محمدجواد گوهری، روزنه، دوم، ۱۳۷۹، ۲۰.

نامید.^۱ طبق این رهیافت، 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 جزم اندیش نباشند.»

روایت‌ها و رهیافت‌ها

روایت‌ها یا رهیافت‌های چندگانه‌ای از فلسفه تطبیقی وجود دارد که می‌توان از آن با عنوان خوانش‌ها نام برد. روایت نخست، رویکرد شباهت‌ها و تفاوت‌ها است. کربن در کتاب فلسفه ایرانی، سه روش یا روایت از فلسفه تطبیقی معرفی می‌کند. وی روش نخست را که بر یافتن شباهت‌ها تأکید دارد، روشی ابتدایی می‌نامد. کربن در سخنرانی‌اش با عنوان فلسفه تطبیقی تلاش دارد تا ناتمام بودن این شیوه را بیان نماید. از دیدگاه او، در این روش یک پژوهشگر پس از بررسی آرا دو متفکر مانند شک غزالی و دکارتی یا انکار علیت در هیوم و اشاعره، شتابان شباهتی را برقرار ساخته و بدون توجه به بافتار تاریخی و اختلاف سنجی تفکر، قول به تأثیرگذاری را بر آن تحمیل می‌کند همان‌طوری که در باب انسان معلق ابن سینا و کوژیتوی دکارت دست به این کار می‌زنند. این نوعی آشفتگی در مطالعات محسوب می‌شود و به گفته متفکری در این صورت باید بسیاری از آثار را در زمره فلسفه تطبیقی جای داد.^۲ تقریباً عمده مطالعاتی که در زمینه فلسفه تطبیقی در ایران صورت گرفته است در درون 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 داوری‌هایی است مبنی بر برتری دیدگاه یک فیلسوف بر فیلسوف دیگر. به نظر می‌رسد فروگاهیدن فلسفه تطبیقی به صرف مقایسه دو متفکر بر مبنای شباهت، نوعی ساده‌سازی فلسفه تطبیقی است. این روش به تصریح اورسل، گمراه‌کننده نیز می‌باشد.

۱. ر.ک: هایدگر در ایران، نگاهی به زندگی، آثار و اندیشه‌های سید احمد فردید، بیژن عبدالکریمی، موسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۹۲ ص ۱۱۳.

۲. داوری، رضا، ۱۳۸۳، فلسفه تطبیقی، تهران، نشر ساقی، ۲۸.

روش دوم، تشابه نسبت‌ها است. اورسل مبدع این شیوه است. وی رساله دکتری خود را با عنوان فلسفه تطبیقی نگاشت. پل ماسون اورسل معتقد است در این روش ما پژوهش خود را در درون دو نظام فلسفی انجام می‌دهیم و چنین نتیجه می‌گیریم که در فلسفه «الف» نسبت a به a' مانند b به b' در فلسفه «ب» می‌باشد. به عنوان مثال نظریه ادراکات درونی یا ذاتی در معرفت‌شناسی فلسفه دکارت مانند فطریات در معرفت‌شناسی فلسفه اسلامی است. هانری کربن در کتاب فلسفه ایرانی و فلسفه تطبیقی می‌گوید: «ماسون اورسل موضوع فلسفه تطبیقی را نه بیان همسانی کمابیش گمراه‌کننده اصطلاحات بلکه مشابَهت رابطه از نوع $a/b=c/d$ می‌داند».^۱

کتاب مهم اورسل با عنوان Comparative philosophy که رساله دکتری او بود، دارای دو بخش است: بخش اول آن مباحث نظری است که مباحث نظری یک مقدمه دارد، چهار بخش و یک نتیجه. بخش دوم آن نمونه‌های فلسفه تطبیقی است. علی‌رغم مخالفت اورسل با قدمت فلسفه تطبیقی، او نمونه‌های تاریخی پیش از خود را بیان می‌کند. در بخش اول در مقدمه، ابتدا بیان می‌کند که مراد من از Comparative چیست. ایشان یک بحثی درباره روش رایج در مطالعات تطبیقی یعنی روش شباهت‌ها دارد که به شدت مخالف این رویکرد بوده و تصریح دارد که ما نباید در ورطه و دام نگاه غیرفلسفی تطبیقی بیفتیم. اورسل این روش را منظر شباهت‌های صرف می‌نامد که می‌تواند ما را به ورطه اشتراک لفظی بیندازد و آن نگاه صرف نسبت است. او گوید در باب شباهت، ما دو تشابه داریم: نخست تشابه نسبت و دومی تشابه تناسب. تشابه نسبت یعنی نسبت عدد ۲ به عدد ۱ دو برابر بودن عدد ۲ نسبت به ۱ است در تشابه نسبت او چنین مثال می‌زند: نسبت تشابهی میان سقراط و کنفوسیوس. اورسل توضیح می‌دهد که کنفوسیوس متفکر بزرگ شرق در سده ششم بوده است و سقراط متفکر بزرگی در یونان بوده است که او در غرب بوده است. این روش یکی از معضلات بزرگ مطالعات تطبیقی در ایران است؛ اما تشابه تناسب چیست؟ مثال عددی آن این است

۱. هانری کربن، فلسفه ایرانی و فلسفه تطبیقی، ترجمه جواد طباطبایی، انتشارات توس، ۱۳۶۹، ص ۲۰.

که نسبت عدد ۶ به ۳ همانند نسبت عدد ۴ به ۲ است. چون ۶ دو برابر ۳ است، ۴ هم دو برابر ۲ است. در این جا دست به دامن تشابه نشدیم، دست به دامن تناسب شده‌ایم. نسبتی که بین این‌هاست را بررسی کرده‌ایم. اگر من بگویم سقراط در دوران سوفسطائیان در فرهنگ یونان در دوره خاموشی چراغ عقل به سر می‌برد و فیلسوف عقل و اخلاق است و در مورد کنفوسیوس همچنین بگویم، یعنی دو متفکر و دو نظام فکری و دو جامعه و دو تاریخ و جغرافیا و دو فرهنگ و دو زمان را با هم مقایسه بکنم، تشابه تناسب برقرار می‌شود.

پس اولین روایت در دوره پیش‌اورسل، همه‌چیز را تقلیل به صرف شباهت می‌دهد؛ اما اورسل می‌گوید که فلسفه تطبیقی برعکس این مسئله است. اصلاً وی نمی‌خواهد به صرف اشتراک، به شباهت پردازد. برعکس، اورسل می‌خواهد به تفاوت پردازد. این تفاوت، تشابه نسبت‌ها نام دارد و روایت دوم می‌شود. روایتی که در آن اهمیت تاریخ، جغرافیا و زمان را داریم. در اینجا است که در ایران در باب اورسل دچار اشتباه شده‌ایم که فکر کردیم مراد او از تاریخ Historicism است و بعد گفتیم کربن این تاریخی‌انگاری را نقد می‌کند. مراد اورسل از زمان، جغرافیا، بستر خاص و جزئیت و اهمیت تاریخ است نه تاریخی‌گری. بین این دو باید تمایز قائل شد.

روایت سوم، روایت کربن است و من معتقد هستم که روایت کربن بر ما مسلط شده و سبب انحراف در مطالعات تطبیقی ما شده است. ما دست به نقدهای جدی به کربن نزدیم. شما اگر از کربن پرسید که در نگاه نهایی، فلسفه تطبیقی چیست؟ عبارت کربن چنین است: «توجه به حکمت باطنی در مقابل فلسفه‌های ظاهری و فهم و تطبیق فلسفه‌های حکمی و باطنی، وظیفه اصلی فلسفه تطبیقی است.» کربن در حقیقت فلسفه تطبیقی را به تصوف و عرفان فرو می‌کاهد که از این غفلت می‌کنیم که چون چنین است فکر می‌کنیم که حتماً برای فلسفه تطبیقی باید سراغ حکمت عتیق رفت. اصلاً چنین نیست. به همان میزانی که به نگاه کربن به تاریخ نقد داریم و او ما را به تاریخ قدسی فرامی‌خواند که نمی‌تواند مبنای درست فلسفه تطبیقی باشد، به همان میزان ما را از جزئیت‌های تاریخی دور می‌کند. من معتقدم که ایزوتسو

فهم دقیق‌تری دارد؛ گرچه ایزوتسو تأکید می‌کند که من ادامه کربن هستم، اما تنها در بحث پدیدارشناسی در مقابل نگاه تاریخی نگری چنین است.

روش سوم را باید تداوم پدیدارشناسی هوسرلی دانست که کربن آن را در فلسفه تطبیقی به کار گرفته است. کربن کوشش می‌کند تا از تاریخی‌انگاری بیرون رفته و اندیشه‌ها و فیلسوفان را ورای زمان و مکان بررسی کرده و آن‌ها را در کنار هم قرار دهد. او به فهم اصل یک شیء یا ذات امر روی می‌آورد و آن را ادراک شهودی ذات می‌نامد.^۱ کربن می‌داند که هیستوریسم دارای تنگنهایی است از این رو پدیدارشناسی را در مقابل دیدگاه‌های تاریخی قرار داده و می‌کوشد تا از جنبه و سلطه نقادی تاریخی بیرون بیاید. این روش را باید اصالت تاریخی برشمرد. این روش تأکید دارد که درک مناسب سرشت و ماهیت حقیقی هر پدیده تنها با در نظر گرفتن جایگاه آن پدیده در روند تکامل تاریخی میسر و ممکن است؛^۲ به عبارت دیگر تاریخی‌گرایی بر این باور است که فهم و شناخت درست ماهیت هر چیز و ارزیابی درست و صحیح ارزش آن از راه بررسی جایگاه آن و نقشی که در فرایند پیشرفت و تکامل ایفا نموده امکان‌پذیر است. متفکری بنام «ترولش» تاریخ‌گرایی را به معنای نوعی گرایش برای نگرستن به کل معرفت (بشری) و تمامی صورت‌هایی تجربی در یک بستر تحوالت تاریخی به کار می‌برد.^۳ اساسی‌ترین جنبه تاریخی‌گری به عنوان نوعی اصل روش شناختی تلقی آن چیزی است که در همه تبیین‌ها و ارزش‌گذاری‌های گذشته مسلم فرض گردید. این دیدگاه تأکید دارد که هر رویدادی را باید بر اساس نوعی فرایند عظیم‌تر که آن رویداد مرحله‌ای از آن است یا نقشی در آن ایفا می‌کند فهم نمود و این که تنها از طریق شناخت ماهیت این فرایند است که می‌توان کاملاً رویدادهای واقعی را فهم نمود و به ارزیابی آن‌ها

۱. هانری کربن، فلسفه ایرانی و فلسفه تطبیقی، ترجمه جواد طباطبایی، انتشارات توس، ۱۳۶۹، ۲۱-۲۰.

۲. نوذری، حسین علی؛ تاریخ‌نگاری یا مکتب اصالت تاریخ مجله: تاریخ معاصر ایران «بهار ۱۳۷۸ - شماره ۹ (۳۴) صفحه - از ۸۹ تا ۱۲۲»

۳. موریس مندلبام، تاریخی‌گرایی، به نقل از فلسفه تاریخ: مجموعه مقالات از دایره المعارف فلسفه، به سرپرستی پل ادوارز؛ ترجمه بهزاد سالکی، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۷۵ ص ۱۸۰

پرداخت.^۱

معتقدان به اصالت تاریخت، دیدگاه‌های فلسفی و نظام‌های فکری را تابع چارچوب زمانی و مکانی‌ای 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. بر اساس تاریخ‌گرایی، 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، درواقع هیچ نسبت معتبری بین آن دو نظام نمی‌توان برقرار کرد.^۲ بنابراین با قبول اصالت تاریخت، فلسفه تطبیقی معنی و مورد پیدا نمی‌کند، زیرا هر روز تازه است و چیزی تکرار نمی‌شود؛ و هر فلسفه‌ای یا به عصر و تاریخی تعلق دارد و یا بسط فلسفه یک عصر است.^۳ دیدگاه اصالت تاریخ با نقدهای جدی‌ای روبرو است. این رویکرد همه شاخه‌های معرفت و تمامی صورت‌های تجربه بشری را متأثر از فرایند صیورورت و تحول تلقی می‌کند که می‌تواند به شکاکیت منجر شود. حقیقت این است که در اصالت تاریخت نحوه بیان هر دوره تاریخی دشوار است.^۴

کربن با توجه به مشکلات اصالت تاریخی، روش پدیدارشناسی را طرح می‌کند. وی این شیوه را چنین معرفی می‌کند: ...هدف فلسفه تطبیقی... صرف تأکید بر همسانی‌ها نیست و بر اختلاف‌ها نیز نیست؛... در پدیدارشناسی تطبیقی... تاریخ به گونه‌ای تجربه می‌شود که در انسان وجود دارد. منظور همان تاریخ قدسی یا مقدس است که حوادث آن در درون انسان جریان پیدا می‌کند و معنای باطنی آن بایستی با توسل به تأویل، پدیدارشناسی و به دیگر

۱. موریس مندلبام، تاریخی‌گرایی، به نقل از فلسفه تاریخ: مجموعه مقالات از دایره المعارف فلسفه، به سرپرستی

پل ادوارز؛ ترجمه بهزاد سالکی، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۷۵، ص ۱۸۶

2. Carl Matheson (2008) Historicist Theories of Rationality, Stanford encyclopedia of philosophy

۳. داوری اردکانی، فلسفه تطبیقی، ص ۲.

۴. همان، ۲-۳.

سخن کشف‌المحجوب درک شود.^۱

روش پدیدارشناسی در روشن ساختن نظام‌های فلسفی غیرمستقل فرهنگی بر توصیف تکیه می‌کند. باید بدانیم که حتی بهترین توصیف نیز هرگز نمی‌تواند به‌عنوان جایگزین دقیق آگاهی اولی و اصلی به کار رود، اگرچه پدیدارشناسی به‌عنوان ابزاری برای کشف ریشه‌های مشترک میان انسان‌ها بی‌نظیر است ولی برخلاف اعتقاد هوسرل، مبتنی بر حقیقت ضروری و عینی نیست.^۲ در پدیدارشناسی بحث درباره ذوات اشیا و شهود آن‌هاست تا وجود اشیا. در پدیدارشناسی تمایز بین آگاهی تأملی و اشیا مکانمند مانند دکارت مدنظر نیست بلکه این کار به‌وسیله جدا کردن حالت فی‌نفسه مفروض و ظهور ناب خود اژه صورت می‌گیرد. بنابراین تحویل (پدیدارشناختی) به نظر می‌رسد که حذف‌کننده وجود است.^۳

روایت چهارم، خوانشی مستقل و متفاوت از روش‌های متداول در باب فلسفی تطبیقی است. البته چنانچه روایت ایزوتسو را متفاوت از خوانش کربن ندانیم. حقیقت آن‌است که ایزوتسو هم در معنای تطبیق و هم در باب قلمرو فلسفه تطبیقی به‌نوعی از کربن جدا می‌شود و تنها در ذات‌گرایی و روش با او هم‌رأی است. روایت چهارم را تلفیقی از اندیشه ایزوتسو و دستاورد پژوهشی خود می‌دانم که قائل به معنای گسترده فلسفه تطبیقی بر اساس تعریفی که ارائه داده‌ام هستم. از آن ماست. روایت چهارم چیست؟ پاسخ ابتدایی به این پرسش این است که ما نیاز به این داریم که بفهمیم که قدمای چطور سنت‌ها را خواندند، تحلیل کردند، مواجهه پیدا کردند، مقابله کردند و نسبت‌سنجی کردند و نواقص را بیان کردند و وضعی منحا‌ز شکل دادند ابن‌سینا در مقدمه کتاب شفا بیان می‌کند، فلسفه مرید شدن نیست، پیروی از روی جهل نیست. مشائیان اشکال بزرگی که دارند همین است.^۴ جالب است محقق برجسته‌ای مانند محمد عابد الجابری، از این منظر درست می‌گوید که ابن‌سینا نه شارح ارسطو است نه پیرو

۱. کربن، فلسفه ایرانی و فلسفه تطبیقی، ۳۴.

۲. فرانسوا لیوتار، ژان، پدیده شناسی، ترجمه عبدالکریم رشیدیان، تهران، نشر نی، ۱۳۷۵ ص ۳۲.

۳. هانری کربن، فلسفه ایرانی و فلسفه تطبیقی، ص ۳.

۴. ر.ک: پورحسن، قاسم، ابن‌سینا و خرد ایرانی، ۱۴۰۰، انتشارات صراط، دفترهای اول و سوم.

فرهنگ یونان. ابن سینا فیلسوف است. فلسفه تطبیقی را باید بر همین معنای مستقل بودن یک متفکر تعریف کرد. یک پژوهشگر باید صاحب موقفی باشد که بتواند از آن موقف دست به فهم بنیادین بزند. فلسفه تطبیقی صرفاً گفتگو نیست، در غیر این صورت همه اندیشه‌ها را می‌توان به عنوان فلسفه تطبیقی نام برد. اگر این گونه باشد، کل متافیزیک ارسطو صرفاً گفتگو است. بسیاری از اندیشمندان با سنت‌های پیش از خود، دست به گفتگو زدند. مثل خود هایدگر که در مقدمه کتاب هستی و زمان، در بند اول، بیان می‌کند: «من و شما بر دوش غول‌هایی ایستاده‌ایم که بر سر هستی نزاع کرده‌اند.»^۱ به علاوه فلسفه تطبیقی صرفاً یافتن اشتراکات نیست؛ فلسفه تطبیقی یک رهیافت بنیادین است در باب هم‌سخنی، در باب هماوردی اندیشه‌ها. هماوردی یعنی اندیشه‌ها یک افق هستند. هر افقی در مقابل افق دیگر مقاومت می‌کند. افق مفسر در برابر افق متن چگونه باید عمل کند؟ آیا می‌توان افق متن را تسخیر کرده و مقهور خود سازد؟ مسلماً چنین نیست چون افق متن یک جهان محسوب شده و در برابر جهان مفسر و تفسیر قرار می‌گیرد. لذا این یک مسئله بنیادین است. وقتی ما از فلسفه تطبیقی سخن می‌گوییم، بحث اخلاقی نمی‌کنیم. سطح هماوردی، فلسفی است. اگر هم عبارت دیالوگ و گفتگو را به کار می‌گیریم، مراد ما صرفاً رویکرد اخلاقی و اعتنا به دیگری نیست. فارابی در تلخیص النوامیس می‌گوید به افلاطون ارادت دارم. ولی در باب سیاست، در باب معرفت، در باب شعر، در باب خطابه و حتی در باب یقین با افلاطون فاصله می‌گیرد. همچنان که او مهم‌ترین شارح ارسطو است ناقد او نیز هست. فارابی در کتاب الجمع تصریح دارد که اندیشه ارسطو تنها مرتبه نخست معرفت است و اندیشه افلاطون در باب نوئیس، متوجه صور علوی و مراتب نهایی شناخت است.^۲ این مسئله مهمی است که در باب فلسفه تطبیقی را نباید ضرورتاً اروپا محوری یا مطلق‌انگاری دانست. راهی که فارابی و ابن سینا

۱. هایدگر، مارتین، هستی و زمان، ترجمه سیاوش جمادی، ۱۳۸۶، ققنوس، ۵۹.

۲. پورحسن، نظام معرفت‌شناسی، بازخوانی بنیان‌های معرفتی فارابی، ۱۴۰۰، انتشارات صراط، چاپ نخست، باب پنجم، ۲۴۴-۱۹۵.

در خوانش سنت یونانی گشوده‌اند، کاملاً در مقابل مطلق‌انگاری است و اصلاً مطلق بنام یونان نمی‌بینند. برخلاف روش آنان هگل مطلق انگارتر است که ذات فلسفه را یونانیت می‌داند. هگل به‌صراحت بیان می‌کند که فلسفه یعنی یونانی بودن. هایدگر هم همین را در درس گفتارهای خود بیان می‌کند.

فیلسوفان اسلامی مانند فارابی و ابن‌سینا در مواجهه با سنت‌های فلسفی در دست یافتن به اندیشه صحیح، هیچ مماشات‌ی نداشتند و در ورطه اشتراکات هم نمی‌افتادند. نمونه بارز آن، مسئله پرسش از هستی است که به تفصیل آن را در دو کتاب «خوانشی نو از فلسفه فارابی»^۱ و «ابن‌سینا و خرد ایرانی»^۲ آورده‌ام که فارابی چگونه نگاه ارسطو را در باب تهی بودن معنای هستی محض، موردنقد قرار می‌دهد. فارابی در رساله دانش الهیات، چیزی را که ارسطو تهی می‌داند، مبنای تأمل فلسفی قرار می‌دهد. فلسفه تطبیقی، امر بنیادی و حیاتی است که صرفاً به‌واسطه احترام به دیگری یا دست زدن به یک گفتگوی اخلاقی نیست. برای این که اندیشه‌ها، فرایند طبیعی دادوستد دارند. بدون یکدیگر ظهور و رشد پیدا نمی‌کنند. اصلاً فلسفه تطبیقی، بخوایم یا نخوایم، در اندیشه متفکران ما، برای ورود به سنت دیگر وجود داشته است. اگر عبارت‌های اکهارت را در مورد ابن‌سینا ببینیم این حقیقت را درمی‌یابیم. او معتقد است اگر کسی در زمانه من اکهارت یا آکوئیناس، ابن‌سینا نخواند، فهمی از فلسفه نخواهد داشت. چرا این حرف را می‌زنند؟ این نشان‌دهنده آن است که بنیاد تفکر فلسفی، امری فرایندی و طبیعی است. در این امر طبیعی، بدون محاوره و بدون هم‌سخنی با دیگران، نمی‌توانید فهمی از اندیشه‌ها و سنت‌های دیگران داشته باشید. به همین دلیل است که اعتقاد ندارم فلسفه تطبیقی، لزوماً از اروپای دوره جدید سر بر آورده است. ممکن است بپذیریم که مفاهیم تازه‌اش با اورسل شکل گرفت، ولی بنیان محتوای آن در اندیشه فیلسوفان وجود داشته و باید ذات فلسفه را توجه به سنت‌ها و اندیشه‌های دیگران دانست.

۱. نک به: پورحسن، قاسم، خوانشی نو از فلسفه فارابی، تهران: نشر نقد فرهنگ، ۱۳۹۷.

۲. ر.ک: پورحسن، ابن‌سینا و خرد ایرانی، ۱۴۰۰، انتشارات صراط، تهران، دفتر چهارم، فصل پرسش از هستی.

نتیجه‌گیری

فلسفه تطبیقی هم در مغرب زمین و هم در سنت اسلامی پیشینه دارد. ما صورت دیگری از فلسفه تطبیقی را با اورسل می‌بینیم نه همه فلسفه تطبیقی را. دقیقاً مانند بحثی که هایدگر درباره گشتل مطرح می‌کند که صورتی دیگر از تحقق هستی است. این یک شکلی از تحقق هستی است. فلسفه تطبیقی دقیقاً به مثابه هم‌آوردی افق‌ها و منظرهای دو یا چند سنت و اندیشه است. فلسفه تطبیقی را رویکرد و رهیافتی می‌دانیم که به هیچ وجه نه استعماری و نه بسط و گسترش دپارتمان‌های شرق‌شناسی نیست. اصلاً فلسفه تطبیقی اتفاقاً به واسطه تفتن شکل گرفت. اورسل در فلسفه تطبیقی‌اش توضیح می‌دهد که چرا به مطالعات تطبیقی توجه کرده است؟ خود اورسل برخلاف تصور ما بر فلسفه جهانی تأکید می‌کند که در ایران کمتر از این دیدگاه سخنی به میان آوردیم او عنوان می‌کند که ما با یک فلسفه‌ای که بتواند در سراسر عالم سبب شود که نسبت‌ها سنجیده شود، روبرو خواهیم شد. اورسل می‌گوید من وقتی توجه به مطالعات زبان‌شناسی و کارهای مهمی که ماکس مولر در مورد ادیان انجام داده است و در پنجاه و چهار جلد متون مختلف شرقی را ترجمه کرده و بعد از آن لوئیس جردن در ۱۹۰۵ زمینه دین‌شناسی تطبیقی را فراهم کرد؛ تفتن پیدا کردم که ما در مغرب زمین از سنت‌های دیگر، غفلت بنیادین داشتیم. این اصلاً گسترش استعماری نیست؛ بلکه التفات به یک غفلت بزرگ در اندیشه‌های مغرب زمین بود؛ غفلتی که در هگل شکل گرفته، بسط پیدا کرده و اورسل با این تفتن به مطالعات تطبیقی راه پیدا می‌کند. لذا دقیقاً برعکس است. در مطالعات شرق‌شناسی این غفلت بود و استمرار داشت. درحالی که در فلسفه تطبیقی برای زدودن این غفلت، توجه به اندیشه‌ها و سنت‌های دیگران، از جمله مشرق زمین وجود دارد.