

امکان فلسفه تطبیقی بر مبنای راه حل شیانگ لانگ جانگ^۱احمد لهراسبی^۲، سید مصطفی موسوی اعظم^۳

(تاریخ دریافت مقاله: ۹۵/۲/۶ - تاریخ پذیرش مقاله: ۹۵/۹/۲۴)

چکیده

یکی از اشکالات وارد به امکان فلسفه تطبیقی، قیاس‌ناپذیری سنت‌های فلسفی است. مقصود از قیاس‌ناپذیری آن است که فرهنگ‌های متفاوت بستر رشد نظام‌ها یا اندیشه‌هایی می‌شوند که از لحاظ ساختار مفهومی، روش‌ها و ابزار مورد استفاده با یکدیگر تفاوت‌های اساسی دارند، و از این‌رو، نمی‌توان نظریات فلسفی را به شکلی بین‌فرهنگی مورد مقایسه قرارداد. شیانگ لانگ جانگ ریشه امکان‌ناپذیری مقایسه را نبود وضعیت تطبیقی می‌داند. مراد از وضعیت تطبیقی، وضعیتی است که در آن مقایسه‌کننده همزمان بر موارد مورد مقایسه و نسبت بین آنها اشراف داشته باشد تا بتواند مقایسه‌ی ثمربخشی داشته باشد. مقاله می‌کوشد که نشان دهد که برای تحقق امکان فلسفه تطبیقی پژوهش‌گر باید با قرار گرفتن در حالت بینا‌پارادایمی وضعیت تطبیقی را پدید آورد. قرار گرفتن در حالت بینا‌پارادایمی رهاکردن خود از محدودیت‌های درون‌پارادایمی و به فعلیت رساندن پتانسیل «در میان قرار گرفتن» است. با قرار گرفتن در حالت بینا‌پارادایمی و ایجاد وضعیت تطبیقی می‌توان به مقایسه‌ای ثمربخش بین سنت‌های فلسفی دست یافت.

کلیدواژه‌ها: فلسفه تطبیقی، قیاس‌ناپذیری، وضعیت تطبیقی، حالت بینا‌پارادایمی، مقایسه میان‌فرهنگی

1. Xianglong Zhang
Email: lohrasby@gmail.com

۲. دکتری فلسفه تطبیقی، دانشگاه شهید مطهری؛
۳. استادیار فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه یاسوج.

۱- درآمد

یکی از مباحث بنیادین در مطالعات تطبیقی و علی‌الخصوص فلسفه تطبیقی، امکان یا عدم امکان تطبیق است. نگاهی گذرا به مقالات نوشته شده در باب مباحث نظری فلسفه تطبیقی به ما نشان می‌دهد که در بسیاری از این آثار، بحث از امکان یا عدم امکان فلسفه تطبیقی جریان دارد. برای اثبات امکان فلسفه تطبیقی یا بیان شرایط امکان فلسفه تطبیقی استدلال‌ها و بیان‌های متفاوتی ارائه شده است. یکی از راه‌های پیشنهادی برای تبیین امکان فلسفه تطبیقی، راهی است که جانگ در مقاله «پارادوکس مقایسه، وضعیت مقایسه‌ای و بینا‌پارادایمی: تأملی روش‌شناختی بر مقایسه فلسفی میان فرهنگی»^۱ بیان می‌دارد. او در این مقاله، امکان فلسفه تطبیقی را زمانی محقق می‌داند که پژوهش‌گر به ایجاد وضعیت تطبیقی روی بیاورد. در این نوشته، ابتدا چیستی فلسفه تطبیقی، با اشاره‌ای کوتاه به پیشینه آن تبیین می‌شود. پس از آن یکی از اشکالات مهم در این باب، یعنی قیاس‌ناپذیری سنت‌های فلسفی متفاوت در باب امکان فلسفه تطبیقی مطرح و سپس پاسخ جانگ به این اشکال بیان خواهد شد. بدیهی است که پاسخ‌های متعددی به این اشکالات به طور عام یا به طور جداگانه به هر یک از این اشکالات داده شده است. لیکن مزیت پاسخ مطرح شده در این نوشته آن است که در عین پذیرش محدودیت‌های حاکم بر فرآیند یک پژوهش تطبیقی، بدون تحویل‌گرایی و فرار از پذیرش واقعیت، راهی برای امکان فلسفه تطبیقی پیش رو می‌نهد.

۲- پیشینه و چیستی فلسفه تطبیقی

فلسفه تطبیقی از جهات متعددی حایز اهمیت است. مهم‌ترین وجه اهمیت این رشته نوظهور فلسفی، ایجاد گفت‌وگو بین سنت‌های مختلف فلسفی و زمینه‌سازی برای غنی‌تر شدن نظام‌های فلسفی و باز کردن راه صلح و تفاهم به جای درگیری و کشمکش است. در این فلسفه در عین به رسمیت شناخته شدن اختلاف‌ها (که شرط هر مقایسه‌ای است)، راهی برای بهره بردن سنت‌های گوناگون جهان از میراث‌های فرهنگی یکدیگر جسته می‌شود. با این وجود، شکل‌گیری و رشد فلسفه تطبیقی در فضایی تحقق پذیرفت که زمینه برای مطالعات تطبیقی در آن فراهم گردد. در قرن نوزدهم، تحولاتی پدید آمد که نیاز به مطالعات تطبیقی بیش از پیش احساس گردید. در این فضا رشته‌هایی

1. Comparison Paradox, Comparative Situation and Interparadigmaticity: A Methodological Reflection on Crosscultural Philosophical Comparison.

تطبیقی همچون زبان‌شناسی تطبیقی، دین‌شناسی تطبیقی و ادبیات تطبیقی پا به عرصه وجود گذاشتند. فلسفه تطبیقی نیز زائیده همین فضای فکری - فرهنگی است و در ادامه این رشته‌های تطبیقی پدیدار شد [30, p. 117].

فلسفه تطبیقی، با رساله دکتری پل ماسون اورسل به عنوان یک رشته مستقل مطرح شد [20, p. 6-12]. از دیگر افرادی که برای توسعه این رشته تلاش کرد، چارلز ای مور بود. او، تمام همت خود را به ارتقاء فهم شرقی - غربی در فلسفه اختصاص داد و در دانشگاه هاوایی چهار کنفرانس فیلسوفان شرق - غرب برگزار (۱۹۳۹، ۱۹۴۹، ۱۹۵۹، ۱۹۶۴) و مشروح جلسات را ویراستاری کرد. او همچنین در سال ۱۹۵۱ فصلنامه‌ای راجع به فلسفه آسیا و فلسفه تطبیقی، با عنوان فلسفه شرق و غرب، راه‌اندازی کرد. ادوین ای برت، کوی سوان لیات، هاجیما ناکامورا و آرچی جی. باهم از دیگر افرادی هستند که با اندیشه‌ورزی و تألیف آثار گوناگون در جهت توسعه رشته فلسفه تطبیقی گام برداشته‌اند [همان].

به باور نگارنده، در ایران و در فضای مطالعات تطبیقی بین سنت فلسفی اسلامی و دیگر سنت‌ها می‌توان هانری کربن فرانسوی و توشیهیکو ایزوتسو ژاپنی را نخستین افرادی دانست که برای بسط فلسفه تطبیقی نظام‌مند تلاش کردند. برای تبیین چستی فلسفه تطبیقی، فلسفه باید به گونه‌ای معنا شود که همه مکتب‌های فلسفی دنیا را در بر بگیرد. هر تعریفی از فلسفه که بر اساس آن برخی از گروه‌های شاخص فلسفه از آن خارج باشد، اعتبار سایر گروه‌های فلسفی را نیز زیر سؤال می‌برد. ایلخانی در این باره چنین نوشته است:

در فلسفه تطبیقی نباید فلسفه را محدود به نوعی اندیشه خاص یا برداشت و یا تعریف ویژه از فلسفه کرد. البته بدیهی است که هر محقق فلسفه دیدگاهی خاص راجع به فلسفه و مسائل آن دارد، اما باید تعاریفی را که از فلسفه در تاریخ ارائه شده است از دیدگاهی مستند و محققانه مدنظر قرار داد و به ظهور و بسط اندیشه فلسفی نظر کرد [۳، ص ۷۵].

از این روی فلسفه در فلسفه تطبیقی صرفاً به معنای اندیشه‌ورزی عام درباره مسائل اساسی انسان و جهان است.

پس از فهم مقصود از فلسفه در عبارت فلسفه تطبیقی، وقت آن است که به توضیح معنای تطبیق پرداخته شود. تطبیق در ترکیب مزبور به معنای مقایسه است. مقایسه در مفهومی محوری است و اساساً تفاوت فلسفه تطبیقی با سایر شاخه‌های فلسفه (که در

آنها نیز مقایسه صورت می‌گیرد) این است که مقایسه در فلسفه تطبیقی محوریت دارد و مهم‌ترین مشخصه این رشته است. البته مقصود از مقایسه، صرف توجه به تشابه و تفاوت بین نظریات نیست. اگر مقایسه در فلسفه تطبیقی صرفاً بیان تفاوت‌ها و شباهت‌ها باشد، آن‌گاه تمامی آثار فلسفی را باید فلسفه تطبیقی دانست، چرا که هیچ فیلسوفی پیدا نمی‌شود که به نظریات فیلسوفان دیگر بی‌توجه باشد و به تفاوت و تشابه بین نظریات پیش از خود را مورد بررسی قرار ندهد [۶، ص ۲۹۳].

افزون بر این، مقایسه در فلسفه تطبیقی برون سیستمی بوده، و اهداف فلسفه تطبیقی را چشم‌انداز خود قرار می‌دهد. در دانشنامه استنفورد فلسفه تطبیقی چنین توضیح داده شده است: «فلسفه تطبیقی سنت‌های فلسفی‌ای را گرد هم می‌آورد که در انزوای نسبی از یکدیگر رشد کرده و به طور کلی در مرزهای فرهنگی و منطقه‌ای تعریف شده‌اند.» [۳۶]

با این توضیحات، می‌توان این تعریف را برای فلسفه تطبیقی پیشنهاد داد: مطالعه مقایسه‌ای و برون سیستمی سنت‌ها یا نظریات فلسفی، با استفاده از روش‌های معهود فلسفی و با هدف دستیابی به اهداف تعریف شده.

۳- امکان فلسفه تطبیقی

یکی از مسائل مطرح در مباحث نظری فلسفه تطبیقی، بحث امکان یا عدم امکان فلسفه تطبیقی است. وجوه متعددی برای اثبات عدم امکان چنین فلسفه‌ای ارائه شده است. اشکالاتی که در ادامه می‌آید ناظر بدین امر است که مقایسه به معنای صحیح آن در فلسفه تطبیقی امکان‌پذیر نیست. اگر مقصود از مقایسه صرفاً توجه به شباهت‌ها و تفاوت‌های ظاهری باشد، در امکان این امر هیچ کس تردیدی به خود راه نمی‌دهد. اما در فلسفه تطبیقی، مقایسه بدین معنا کاری لغو تلقی شده، قیودی برای ثمربخشی فلسفه تطبیقی به مقایسه افزوده می‌شود. از جمله مهم‌ترین این قیود آن است که مقایسه‌کننده در فلسفه تطبیقی باید از سطح ظاهر فراتر رفته، فهمی کامل و صحیح از هر نظریه فلسفی در بستر خود به دست آورد، آن‌گاه با در نظر گرفتن بستر، شرایط و ساختار هر نظریه فلسفی، مقایسه بین نظریات فلسفی را در سنت‌های مختلف به پیش برد [برای توضیحات بیشتر نک: ۵، ص ۳۸؛ ۲۰، ص ۲-۳؛ ۳۰، ص ۱۱۶-۱۱۸].

دشواری کار در این است که پژوهش‌گری که خارج از یک سنت فکری است چگونه

می‌تواند بر این موارد اشراف داشته باشد. با این توضیح، به برخی از اشکالات مطرح شده اشاره می‌شود.

۳-۱- شکاف بسیار بین سنت‌های فلسفی

یکی از اشکالاتی که در باب امکان فلسفه تطبیقی مطرح شده است این است که چون سنت‌های فلسفی اختلاف‌های جدی و اساسی با یکدیگر دارند، از این روی مقایسه آنها با یکدیگر امکان‌پذیر نیست. در این رویکرد، بدین دلیل فلسفه تطبیقی بین سیستم‌های فلسفی شرق و غرب ممکن نیست که این دو سنت فلسفی حتی درباره چستی فلسفه با یکدیگر توافق ندارند. آنچه را غرب فلسفه تلقی می‌کند، شرق تنها گام نخست برای شناخت واقعی می‌داند و آنچه را شرق فلسفه می‌خواند، در سنت فلسفی غرب بسیاری آن را صرفاً الاهیات دانسته، اطلاق نام فلسفه را بر آن نادرست می‌انگارند. این اختلاف از آن جهت است که در فلسفه‌های شرق متون دینی و تجربه‌های رازآلود شخصی اهمیتی ویژه دارند و بسیاری از فیلسوفان غربی استفاده از متون دینی و تجربه‌های شخصی را در مباحث فلسفی بی‌اعتبار دانسته‌اند. سؤال این است که سنت‌های متفاوت فلسفی که حتی در تعریف فلسفه با هم توافق ندارند، چگونه می‌توانند با یکدیگر وارد گفت‌وگوی فلسفی بشوند؟

یکی دیگر از موانعی که برخی برای فلسفه تطبیقی برشمرده‌اند، ملاحظات متعددی است که لازم است پژوهش‌گر برای اجتناب از سطحی‌نگری بدانها توجه داشته باشد. این ملاحظات دشواری‌هایی را برای فعالیت تطبیقی ایجاد می‌کنند، به نحوی که با توجه به این دشواری‌ها، عده‌ای به عدم امکان فلسفه تطبیقی حکم کرده‌اند. برخی از این ملاحظات عبارتند از: «پیشینه تاریخی شکل‌گیری یک مفهوم، بسترهای فرهنگی معنای یک مفهوم و غایات کنکاش فلسفی در یک مفهوم» [۱، ص ۱۹۷-۱۹۸].

این ملاحظات بیش از آن که مانع فلسفه تطبیقی باشند، سبب رشد آن بوده‌اند. توجه به همین اشکال‌ها و تلاش برای اثبات یا رد آنها به تاملات جدی در فلسفه تطبیقی انجامیده و پژوهش‌گران سنت‌های مختلف فکری را به نحوی در این بحث وارد کرده است. رویارویی با این اشکالات به صورت‌های گوناگونی بوده است. گاه به صورت نقضی با این اشکالات برخورد شده است. یعنی، با مقایسه کردن فلسفه تطبیقی با سایر حیطه‌ها و توجه دادن به محدودیت‌های دیگر حیطه‌ها در عین امکان آنها، در اینجا نیز با وجود این محدودیت‌ها

فلسفه تطبیقی را غیر ممکن ندانسته‌اند.^۱ گاه نیز پژوهش‌گران تلاش کرده‌اند که جوابی مستقل برای اشکالات ناظر به امکان فلسفه تطبیقی ارائه بکنند. اشکال قیاس‌ناپذیری یکی از همین اشکالات است که جانگ تلاش کرده است بدان پاسخ بدهد.

۲-۲-۳- قیاس‌ناپذیری سنت‌های فلسفی

قیاس‌ناپذیری سنت‌های فلسفی یکی از مشهورترین اشکالات راجع به امکان فلسفه تطبیقی است. برای بیان این اشکال و تبیین آن، در ابتدا باید «سنجش‌ناپذیری پارادایم‌ها» و نظریه «تعین‌ناپذیری ترجمه» مورد بررسی قرار بگیرد. زیرا این دو نظریه را می‌توان به نوعی ریشه اشکال قیاس‌ناپذیری در فلسفه تطبیقی دانست.

قبل از توضیح این اشکال، یادآوری این نکته ضروری است که این اشکال با تبعیت از دیدگاه تامس کوهن درباره پارادایم‌های علمی و پژوهشی در اینجا مطرح شده است. از این روی این اشکال با این مانع مواجه می‌شود که دیدگاه کوهن درباره علوم تجربی است و سرایت دادن آن به سایر حیطه‌ها نیازمند توجیه مناسب است و صرفاً تشبیه کردن یک حیطه به حیطه دیگری کافی نیست. علاوه بر آن‌که، در همان حیطه علوم تجربی نیز این دیدگاه دارای نظریات رقیبی است مانع از آن می‌شود که در مباحث فکری به عنوان نظریه‌ای مسلم مبنا قرار داده شود. اما از آنجا که برخی این اشکال را مطرح کرده‌اند، در اینجا با چشم‌پوشی از این موانع، این اشکال و پاسخ جانگ بدان مورد بررسی قرار می‌گیرد.

۳-۲-۱- سنجش‌ناپذیری پارادایم‌ها

اصطلاح پارادایم با نام تامس کوهن پیوند خورده است و توجه خاص به پارادایم‌های علمی و پژوهشی، میراث اوست. کوهن ویژگی مشترک همه سنت‌های علمی را محصور بودن در پارادایم می‌داند و بر این باور است که: «پارادایم‌ها می‌توانند علم عادی را بدون دخالت قواعد قابل شناسایی تعیین کنند» [۱۰، ص ۷۹]. البته چه بسا دانشمندان توجهی به این پارادایم‌ها یا ویژگی‌های پارادایم‌ها ندارند:

«دانشمندان با الگوهایی که از طریق آموزش و آشنایی‌های بعدی با مکتوبات به دست می‌آورند کار می‌کنند و غالباً کاملاً نمی‌دانند یا حتی نیاز ندارند که بدانند چه

۱. برای نمونه نک: حمیدرضا آیت‌اللهی، جستارهایی در فلسفه و دین‌پژوهی تطبیقی، ص ۱۹۷-۱۹۸.

ویژگی‌هایی به این الگوها منزلت پارادایم‌های جامعه را بخشیده است» [همان، ص ۷۸]. نکته مهم آن که «پارادایم‌ها ابداً توسط علم عادی اصلاح‌پذیر نیستند» [همان، ص ۱۵۸]. یعنی پارادایم بر نظام علمی و پژوهشی حاکم است و نه بالعکس. این پارادایم‌های علمی «نه فقط در مطالعه تاریخ علم، بلکه همچنین در علوم انسانی پارادایم‌های جامعه هستند و در متون، سخنرانی‌ها و تمارین آزمایشگاهی ظهور می‌یابند» [37, p. 97].

با الهام گرفتن از مطالب کوهن، می‌توانیم هر سنت فلسفی را به یک پارادایم تشبیه بکنیم و مفاهیم، چارچوب‌ها و روش هر سنت فلسفی را همان الگوهای پارادایمی بدانیم که بر تمامی مطالعات و پژوهش‌های آن سنت حاکم بوده، جهت آنها را تعیین می‌کند. به پیروی از کوهن، ما می‌توانیم بگوییم که یک پارادایم فلسفی بین تجربه زندگی انسان، که در اصل موقعیتی است، و مفهوم‌سازی کلی از آن واقع است. بدون تجربه، پارادایم انگیزه خود را از دست خواهد داد؛ بدون مفهوم‌سازی میانه یا عملی از تجربه، رویکردهای فلسفی نمی‌توانند سنتی مستمر بنا کنند. به دلیل تأثیر قاطع افلاطون، پارادایم سنت فلسفی غرب همواره در خطر مفهوم‌سازی مفراط^۱ بوده است [Ibid].

کوهن، پارادایم‌های رقیب را قیاس‌ناپذیر می‌داند. او از سه نوع قیاس‌ناپذیری سخن گفته است: قیاس‌ناپذیری ادراکی، روش‌شناختی و سمانتیکی [۷، ص ۷۲-۷۳]. قیاس‌ناپذیری ادراکی، چیزی بیش از تفاوت ادراکی در خود دارد و صرفاً بدین معنا نیست که آنچه مدافعان دو پارادایم رقیب درک می‌کنند با یکدیگر متفاوت است، بلکه مدعی است که گذشته از ادراک متفاوت جهان توسط دانشمندان پارادایم‌های رقیب، هیچ مشاهده و تجربه فراپارادایمی وجود ندارد تا به کمک آن حکم به ترجیح یکی از پارادایم‌ها شود، به عبارت دیگر، دانشمندان غیر از چشم‌انداز پارادایم، چشم‌انداز دیگری ندارند [همان، ص ۷۳].

قیاس‌ناپذیری روش‌شناختی به تمایز روش‌ها، معیارها و استانداردهای پارادایم‌ها از همدیگر ناظر است. روش‌ها و استانداردهای هر پارادایم مشخص می‌کند که چه چیز علم است و چه چیز نیست. قیاس‌ناپذیری روش‌شناختی می‌گوید هیچ استاندارد و معیار فراپارادایمی وجود ندارد تا بر اساس آن بتوان روش و معیار یکی از پارادایم‌ها را بر دیگری ترجیح داد [همان، ص ۷۳-۷۴].

1. overconceptualized.

قیاس‌ناپذیری سمانتیکی، به معنای ترجمه‌ناپذیر بودن پارادایم‌ها نسبت به یکدیگر است. قیاس‌ناپذیری سمانتیکی، به نوعی نتیجه دو قیاس‌ناپذیری قبل است؛ ادراک متفاوت جهان در پارادایم‌های متفاوت و روش‌ها و استانداردهای متفاوت سبب آن می‌شود که زبان دو پارادایم نسبت به یکدیگر ترجمه‌ناپذیر بشود [همان، ص ۷۶]. این تلقی از قیاس‌ناپذیری کوهن با نظریه عدم تعین ترجمه کواین شباهت پیدا می‌کند که در ادامه بدان پرداخته می‌شود.

۳-۲-۲- تعیین‌ناپذیری ترجمه

تعیین‌ناپذیری ترجمه، از نظریات کواین است. کواین با اتخاذ دیدگاهی طبیعت‌گرایانه در باب زبان و تکیه بر مدخلیت واقعیات فیزیکی در درک رفتار زبانی، عدم تعین معنایی قطعی را برای جملات زبان بیگانه نتیجه‌گیری می‌کند. مارتینیچ در توضیح دیدگاه کواین چنین می‌آورد:

«بدین ترتیب، کواین ادعا می‌کند که فارغ از اینکه زبان‌شناس چند بار سعی کند درستی ترجمه پیشنهادی‌اش را از طریق آزمودن جملات دیگری در شرایط دیگر بررسی کند، باز هم ترجمه درستی از همه جملات حاصل نخواهد شد. همواره ممکن است که راه‌های ناسازگار مختلفی برای ترجمه جملات یک زبان وجود داشته باشد، در حالی که هر یک از ترجمه‌های مطرح‌شده با داده‌های تجربی موجود مطابقت داشته باشند. به طور خلاصه، ترجمه نامتعین است» [۱۱، ص ۷۷].

نظریه عدم تعین ترجمه بر دیدگاه کل‌گرایی زبانی مبتنی است. مترجم، هر روشی را که برای ترجمه برگزیند، روش او مبتنی بر دستگاہی از فرضیه‌ها نظیر، شرایط اظهار جملات، باور و مقصود گوینده در آن شرایط و... است. ترجمه هر جمله تنها در یک نظام کامل مشتمل بر نظریه‌ای در باب ترجمه و شواهد مربوط به آن معنا پیدا می‌کند. کواین این تصور را مورد انتقاد قرار می‌دهد که معانی هویتی انتزاعی و متعین‌اند که به نحوی منفرد به جملات الصاق می‌شوند [همان، ص ۷۸].

با الهام از چنین دیدگاهی، مشکل ترجمه زبانی، به عنوان یکی از موانع فلسفه تطبیقی معرفی شده است.

همه آنها که در مطالعات تطبیقی فلسفه غرب و چین کار می‌کنند، دشواری ترجمه کردن اصطلاحاتی همچون دائو، کی، لی و غیره را به زبان‌های غربی حس می‌کنند.

همین‌طور، اصطلاحات فلسفی غربی هنگامی که به واژه‌های چینی ترجمه می‌شوند، معنای آنها دچار پیچ و تاب می‌شود. از زمان کواین، «گاواگی»^۱ نامی عام برای همه این اصطلاحات ترجمه‌ناپذیر به هر زبان خارجی شد [28, p. 26].

کج‌تابی‌هایی که در فرآیند انتقال معنای یک اصطلاح از زبانی به زبان دیگر وجود دارد، سبب می‌شود تا همواره محصول نهایی این انتقال با نگاهی تردیدآمیز دیده شود و عدم اطمینان به درستی ادراک نظریات دیگران بر فعالیت تطبیقی سایه بیفکند.

بخشی از مشکل فلسفه تطبیقی، صرفاً به ترجمه زبانی بازمی‌گردد. برای مثال واژه‌ای که به عنوان ترجمه «فلسفه»^۲ در هند استفاده می‌شود، «دارشانا»^۳ است (البته با حروف سانسکریت و نه فارسی^۴)، که ریشه آن به معنای «دیدن» است، چنان که در بینش^۵ یا دیدگاه^۶ این معنا هست. اما آیا دراشانا واقعاً شبیه آن چیزی است که یک استاد فلسفه در دانشگاه‌های بریتانیا یا آمریکا تدریس می‌کند؟ [13, p. 9-10]

با الگوگیری از این مباحث اشکال قیاس‌ناپذیری در باب امکان فلسفه تطبیقی تولد یافته است. مهم‌ترین مانع فلسفه تطبیقی با نام مسئله قیاس‌ناپذیری معروف شده است. تقریرهای گوناگونی از مسئله قیاس‌ناپذیری ارائه شده است و چه بسا بررسی دقیق نشان دهد که کسانی که این مسئله را مطرح کرده‌اند، فاقد مبنایی مشترک باشند. در مباحث راجع به قیاس‌ناپذیری اصطلاحات بسیار متنوعی مورد استفاده قرار می‌گیرند؛ جهان‌ها، پارادایم‌ها، بسترهای نظام‌بخش، خاستگاه‌های روانی و فرهنگی، چارچوب‌ها یا ساختارهای مفهومی، سنت‌ها و پیش‌فرض‌های متفاوت و... از اصطلاحات مورد استفاده برای مطرح کردن نظریه قیاس‌ناپذیری است [34, p.119]. چنین ادعا شده است که این صورت‌بندی‌های متنوع را می‌توان در سه دسته جای داد: تز قیاس‌ناپذیری «جهان‌شمول»^۷، تز قیاس‌ناپذیری «ضعیف»^۸ و تز قیاس‌ناپذیری «قوی»^۹.

۱. اشاره به مثالی است که کواین برای تبیین نظریه عدم تعیین ترجمه از آن استفاده کرد. او در این مثال، با بیان این که اگر یک فرد بومی هنگامی که خرگوشی از جلوی او رد می‌شود، بگوید «گاواگی»، زبان‌شناس به سادگی نمی‌تواند به مقصود او پی ببرد. [نک: ۱۱، ص ۷۶]

2. philosophy.
3. darshana.

۴. در متن: و نه الفبای لاتین.

5. insight.
6. viewpoint.
7. global incommensurability theses.
8. thin incommensurability theses.
9. thick incommensurability theses.

قیاس‌ناپذیری جهان‌شمول بین دو اندیشه رقیب است که به عنوان نظام مفهومی یا شبکه‌ای از مفاهیم در نظر گرفته می‌شود. این قیاس‌ناپذیری زمانی بین دو سبک اندیشه برقرار است که: اولاً آن دو سبک اندیشه به موضوعی واحد بپردازند؛ ثانیاً فرض وجود هر عنصر اصلی و قابل اعمال بر موضوع یک سبک اندیشه، فرض امکان اعمال آن را بر سبک رقیب رد بکند و ثالثاً درون آن دو سیستم فکری هیچ استاندارد برای ارزیابی وجود نداشته باشد که بر اساس آن بتوان حکم به برتری عقلانی یکی از آن دو داد. در برابر قیاس‌ناپذیری جهان‌شمول، قیاس‌ناپذیری محدود^۱ قرار دارد. بر خلاف قیاس‌ناپذیری جهان‌شمول که راجع به خود نظام‌های فکری رقیب بود، قیاس‌ناپذیری محدود به عناصر تشکیل‌دهنده نظام‌های فکری رقیب می‌پردازد. این قسم از قیاس‌ناپذیری با رد کلیت مقدمه دوم از تبیین فوق، قیاس‌ناپذیری جهان‌شمول را منتفی می‌داند. قیاس‌ناپذیری محدود خود به دو نوع ضعیف و قوی تقسیم می‌شود. تفاوت این دو در آن است که قیاس‌ناپذیری ضعیف درباره عناصر غیراساسی^۲ یک سبک اندیشه و قیاس‌ناپذیری قوی به مجموعه‌ای تلفیقی از ویژگی‌های یک سبک اندیشه^۳ است [Ibid, p. 120-124]. آنچه در اینجا حایز اهمیت است وجه مشترک بین اقسام مختلف قیاس‌ناپذیری است تا بتوان تصویری روشن از آن به دست داد.

با توجه به مطالب ذکر شده می‌توان در بیانی که موارد بالا را در بگیرد چنین گفت که مقصود از قیاس‌ناپذیری آن است که فرهنگ‌های متفاوت بستر رشد نظام‌ها یا اندیشه‌هایی می‌شوند که از لحاظ ساختار مفهومی، روش‌ها و ابزار مورد استفاده با یکدیگر تفاوت‌های اساسی دارند و از این روی نمی‌توان نظریات فلسفی را به شکلی بین فرهنگی مورد مطالعه یا مقایسه قرار داد. چنین ادعا شده است که از آنجا که در فلسفه تطبیقی تلاش بر آن است تا پدیده‌هایی از دو سنت متفاوت کنار یکدیگر گذاشته شده، بین آنها گفت‌وگو برقرار شود، می‌توان انتقادی جدی بدان وارد کرد. این انتقاد از آن روست که فلسفه تطبیقی سنت‌هایی را کنار یکدیگر می‌گذارد که در پیدایش خود تعامل چندانی با هم نداشته‌اند و از این رو شرایط ضروری گفت‌وگو را ندارند. به بیان روشن‌تر دو اشکال از این مسائل ناشی می‌شود:

نخست، ما چگونه می‌توانیم تشخیص بدهیم که پدیده‌های متعلق به سنت‌های

1. local commensurability.

۲. مانند زمان یا مکان فیلسوف.

۳. روشن‌ترین نمونه را می‌توان با ارجاع به مباحث کوهن راجع به پارادایم‌های متفاوت نشان داد.

مختلف با یکدیگر قابل مقایسه‌اند؟ دوم ما چگونه می‌دانیم که پدیده‌هایی که از سنت‌های مختلف برگرفته شده‌اند، به یک موضوع می‌پردازند [19, p. 296].

هر دو اشکال مزبور، در حقیقت به مسأله قیاس‌ناپذیری برمی‌گردد. اشکال‌کننده در اشکال نخست بر این نکته انگشت نهاده است که راه تشخیص قابل مقایسه بودن مفاهیم و نظریات فلسفی در سنت‌ها متفاوت بر ما بسته است. بنابراین، اشکال نخست را می‌توان تقریری کوهنی از این مسأله، یعنی تأثیر پارادایم‌های فکری فیلسوفان بر مسائل و نظریات آنان دانست. در اشکال دوم، اشکال‌کننده یک گام به جلو برداشته است، اما در فهم دقیق مباحث مورد مقایسه تردید کرده است. لذا می‌توان اشکال دوم را تقریر کواینی، یعنی عدم تعیین ترجمه در انتقال متنی از یک سنت فکری به سنت دیگر دانست.

توشیهیکو ایزوتسو نیز همین اشکال را با بیانی دیگر مورد توجه قرار داده است. وی در وهله اول عدم وجود نظام زبانی مشترک را به عنوان مانعی برای گفت و گوی فراتاریخی بیان می‌کند. در این باره چنین نوشته است:

«... این ملاحظات به نظر می‌رسد که ما را با مشکلی در ارتباط با گفت‌وگوهای فراتاریخی در روش‌شناسی روبرو می‌کند. این مشکل مسئله نیاز به یک نظام زبانی مشترک است. این مشکل بسیار طبیعی است، چرا که مفهوم گفت‌وگو خود بیان‌گر وجود زبان مشترکی میان دو طرف گفت‌وگوست.

هنگامی که نیت ما آن باشد که گفت‌وگویی فلسفی میان دو اندیشمند برقرار سازیم که به یک پیشینه تاریخی و فرهنگی تعلق دارند، برای مثال افلاطون و ارسطو، تامس آکویناس و دانس اسکاتس، 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 فلسفه‌ای را بنیان نهاده است که زبان آن با زبان فلسفه دیگری متفاوت است. به این مفهوم میان آنها زبان مشترکی وجود ندارد» [۲، ص ۵۰۷-۵۰۸].

از این‌روی در یک سنت فکری، می‌توان با دو نظام زبانی متفاوتی روبه‌رو بود. ایزوتسو با وارد کردن این دو نظام زبانی متفاوت در یک سنت فکری، در حقیقت از اشکال قیاس‌ناپذیری عبور کرده، راه را برای گفت‌وگو بین آنها باز کرده است. اما همزمان یک گام جلو می‌رود و مشکل را در مورد دو فیلسوف متعلق به دو سنت متفاوت تکرار می‌کند:

«طبیعتاً فاصله زبانی هنگامی بیشتر چهره نشان می‌دهد که بخواهیم میان دو متفکر

که به دو سنت فرهنگی متفاوت تعلق دارند، نظیر ابن سینا و تامس اکویناس گفت‌وگو برقرار کنیم» [همان، ص ۵۰۸].

ایزوتسو، در اینجا نیز با یافتن وجه اشتراک میان این دسته از فیلسوفان، تلاش می‌کند فاصله را کم کرده، راهی برای ایجاد گفت‌وگو بیابد. او بر این باور است در این مورد چون فیلسوفان مورد مطالعه، از لحاظ خاستگاه فلسفه و مکتب فکری با یکدیگر اشتراک دارند، از این روی تفاوت فهم واقعی بین آنها وجود ندارد و گفت‌وگو بین آنها با مشکل مواجه نمی‌شود:

«ولی در همین جا نیز ما هنوز می‌توانیم وجود زبان فلسفی مشترکی را تشخیص دهیم که در تحلیل نهایی ناشی از آن است که هر دوی این متفکران نماینده دو گونه از فلسفه مدرسی (= نظری) هستند و هر دو در نهایت به یک مصدر یونانی باز می‌گردند. برای مثال مفهوم وجود، که شکل عربی آن "وجود" و شکل لاتین آن "existentia" است با همان بار معنایی اصلی در سنت‌های مدرسی شرقی و غربی حضور دارد. بنا بر این در اینجا هم مشکل زبان مشترک به طور جدی وجود ندارد» [همان].

پس از این مراحل، ایزوتسو به کانون اشکال وارد می‌شود، یعنی در موردی که زبان مشترک، سنت مشترک و منشأ مشترک همگی مفقود باشند. در اینجا است که ایزوتسو ارتباط تاریخی را به طور کلی منتفی می‌داند و در پی آن است که راهی برای ایجاد گفت‌وگو بین این دسته از فیلسوفان پیدا بکند:

«مشکل زبان مشترک هنگامی به طور جدی حصول می‌یابد که میان دو اندیشمند به هیچ روی و به هیچ مفهوم ارتباط تاریخی وجود نداشته باشد. و این دقیقاً حالتی است که میان ابن عربی و لائوتزو یا چانگ تزو وجود دارد» [همان، ص ۵۰۸-۵۰۹].

آن‌گاه راه‌حل پیشنهادی خود را برای این مشکل چنین بیان می‌کند که مفاهیم مختص به هر فیلسوف را در سنت فیلسوف دیگر تبیین کرده، با استفاده از اسامی موجود در آن سنت یا عاریه گرفتن اسامی از سنت‌های دیگر آن مفاهیم معرفی شوند تا راه برای گفت‌وگو هموار شود. او نوشته است:

«در چنین موردی اگر بر حسب تصادف 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 است 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 واژه‌ای مناسب باشد. حتی ممکن است کلمه دیگری برای این منظور گزیده شود» [همان].

۴- وضعیت تطبیقی؛ زمینه‌ساز فلسفه تطبیقی

بدون تردید، هنگام مطرح کردن مفاهیم و نظریات فلسفی باید از بسترهای فرهنگی و تاریخی آن مفاهیم و نظریات آگاه بود و نسبت بدانها دغدغه داشت. ولی این ادعا که دغدغه نسبت به تفاوت بسترهای فرهنگی و تاریخی، بیان‌گر دشواری‌هایی لاینحل در فلسفه تطبیقی است، مبالغه‌آمیز و غیر قابل دفاع است. هویت فرهنگی بی‌همتای یک سنت فلسفی، مانع ترجمه کامل آن سنت به اصطلاحات فرهنگی دیگر است. و نیز هنگامی که نظریات فلسفی از بافت فرهنگی متفاوت مورد ملاحظه قرار بگیرند، واقعاً در معرض تحریف قرار دارند. اما این مشکل، مختص به فلسفه تطبیقی نیست. چنین مشکلات ترجمه و قیاس‌ناپذیری، زمانی که دو فرد با یکدیگر ارتباط برقرار می‌کنند - خواه به سنت‌های فرهنگی متمایز تعلق داشته باشند، خواه به یک سنت - مطرح است. هنگامی که دو فرد متفاوت واژه‌ای خاص را به کار می‌برند، با فرض تجربه‌ها و نظام‌های مفهومی متفاوت در دو ذهن متفاوت، چگونه می‌توان اطمینان پیدا کرد که فهم معنای واژه در هر کدام دقیقاً با فهم دیگری همسان است؟ با همین معیار وضع شده توسط منتقدان فلسفه تطبیقی، ذهن همه افراد نسبت به یکدیگر «قیاس‌ناپذیر» بوده، هر گونه ارتباط معنادار بین آنها ناممکن به نظر می‌رسد.

در بادی امر به نظر می‌رسد مهم‌ترین مانع در قیاس‌ناپذیری سنت‌های فلسفی عدم وجود استاندارد مشترک برای ارزیابی آرا و نظریات باشد. از این روی بسیاری برای پاسخ به این اشکالات به دنیال یافتن راهی برای فهم متقابل سنت‌های فلسفی از یکدیگر بوده‌اند. مثلاً یکی از پاسخ‌هایی که برای عبور از این اشکال داده‌اند، این است که نظریات موجود در هر سنت فکری از هر دو زاویه مورد مطالعه قرار بگیرد. بدین معنا که پژوهش‌گر، از منظر طرف دیگر نیز دیدگاه‌ها را مورد مطالعه و تأمل قرار بدهد. کریشنا این راه‌حل را چنین توضیح داده است:

«هر چه که باشد، تنها راه برداشتن گام‌های نخست به سمت حل این مشکل آن است که از هر دو طرف بدان نگاه شود، یعنی، ملاحظه شود که هر کدام از آنها در نگاه از منظر طرف دیگر چگونه به نظر می‌رسند. در این بازی مشاهده دیگری یا فهم، داوری

و ارزیابی آن بر اساس اصطلاحات خود، فرهنگ هیچ سنتی نمی‌تواند به عنوان موضع ممتاز تعیین شود» [21, p. 64].

نویسنده در پاسخ بالا در پی آن بوده است تا برای ترجمه‌ناپذیری مفاهیم و نظریات در سنت‌های مختلف فکری راهی پیشنهاد بکند. اما این پاسخ، کمکی به حل مشکل نمی‌کند. در حقیقت، اصلی‌ترین نکته اشکال در این پاسخ نادیده گرفته شده است. نگاه از منظر طرف دیگر یا فهم از منظر طرف دیگر، همان مشکل اساسی است که در فلسفه تطبیقی پژوهش‌گر با آن مواجه است. ترجمه‌ناپذیری به همین معناست که به سادگی نمی‌توان برای نظریه‌ای که در یک بافت فکری انسجامی خاص یافته است، در بافت فکری مورد مقایسه با آن، معادلی در خور به دست آورد. به عبارت دیگر، رسیدن به فهم از منظر دیگری همان مشکلی است که منتقد فلسفه تطبیقی آن را ناممکن می‌داند. سؤال این است که چگونه می‌توان از یک سنت، به فراسوی آن رسید و سنتی دیگر را از چشم‌اندازی غیر از خود دید. در این پاسخ، همان سؤال تکرار شدنی است.

با این وجود به باور نگارنده، با نوعی تصرف در برداشت از این پاسخ، می‌توان آن را پذیرفتنی کرد. اگر مقصود پاسخ‌دهنده آن باشد که پژوهش‌گر تطبیقی با آگاهی از محدودیت‌های روشی که بر کار او حاکم است، از سنت خود فراتر بنشیند و وضعیت جدیدی برای خود ایجاد بکند تا بتواند از منظر دیگری در فلسفه او نظر بکند، این پاسخی صحیح و بر پاسخی که در ادامه برگزیده می‌شود منطبق است.

جانگ در مقاله پارادوکس مقایسه، وضعیت مقایسه‌ای و بینا‌پارادایمی: تأملی روش‌شناختی بر مقایسه فلسفی میان‌فرهنگی،^۱ علت این اشکال را عدم وجود معیار مشترک یا استاندارد ارزیابی مشترک نمی‌داند، بلکه ریشه آن را در فقدان یک وضعیت تطبیقی می‌بیند:

«دشواری مقایسه بینا‌فرهنگی از نبودن قواعد مشترک بین پارادایم‌ها ناشی نمی‌شود، زیرا حتی در مقایسه‌های درون یک پارادایم نیز نیاز قطعی به این قواعد یا معیارها نیست. مانع باید ناشی از حضور بسیار کم‌رنگ وضعیت تطبیقی باشد. حضور کم‌رنگ وضعیت تطبیقی، معلول عدم تجانس تجارب شرکت‌کنندگان در پارادایم‌های متفاوت است» [37, p. 98].

مقصود جانگ از وضعیت تطبیقی، ساختاری است که سبب می‌شود مقایسه‌ای که در

1. Comparison Paradox, Comparative Situation and Interparadigmaticity: a Methodological Reflection on Crosscultural Philosophical Comparison.

فلسفه تطبیقی انجام می‌گیرد بیهوده نباشد و پژوهش‌گر را به اهداف تعریف شده برای فلسفه تطبیقی نزدیک بکند. اگر فلسفه صرفاً نتیجه‌آیدسازی^۱ یا مفهوم‌سازی باشد، و اگر مقایسه نظریات فلسفی را تنها در یک سطح مفهومی بتوان انجام داد، آن گاه هیچ مقایسه‌ی ثمربخشی وجود نخواهد داشت. باید از سطح مفهوم‌سازی صرف عبور کرده، به حیطة «وضعیت مقایسه‌ای» وارد شد. در حقیقت جانگ وضعیت تطبیقی و مقایسه‌ای را وضعیتی می‌داند که شخص خود را از قید مرزهای محدودکننده رها کرده، به طور مستقیم وارد عمل مقایسه می‌شود. مقایسه‌کننده بسیاری از اوقات بدون آن که با درگیر شدن در مباحث مفهومی خود را سردرگم کند، می‌تواند به مقایسه مبادرت کند. با این بیان، او مقایسه و ایجاد وضعیت تطبیقی را بیشتر به کسب مهارت نزدیک کرده، تلاش می‌کند از مفهوم‌سازی پیچیده برای آن اجتناب کند:

«ما بدون این که بدانیم خود «بلندی» چیست، می‌توانیم بدانیم (و می‌دانیم) که «الف بلندتر از ب است»، دقیقاً همان طور که بدون دانستن این که خود «راندن دوچرخه» چیست، می‌توانیم دوچرخه سواری را یاد بگیریم.» [37, p. 96]

۵- حالت بینا پارادایمی

با ملاحظه تبیین ارائه شده، توجه به نکاتی چند ضروری می‌نماید. در وهله اول، مطلب فوق بدان معناست که مقایسه‌های بینا فرهنگی نمی‌تواند به مفاهیم، گزاره‌ها یا استدلال‌های فلسفی محدود شود. زیرا وابستگی کامل به این امور، می‌تواند سبب جدایی از وضعیت تطبیقی بشود، که به نوبه خود منجر به پارادوکس مقایسه می‌شود. دوم، مقایسه نباید فقط از طریق چارچوبی از پیش ساخته انجام بشود. با توجه به ویژگی‌های پارادایم، یک پارادایم فلسفی از طریق فراگیری یک زبان، آموزش دیدن در علوم انسانی (از جمله فلسفه و تاریخ)، آموزش عمومی، تجارب زندگی، نظام‌های مفهومی و غیره آشکار می‌شود. کسی که درون یک پارادایم به مقایسه فلسفی می‌پردازد، ابتدا نیاز نیست که مجموعه‌ای از قواعد و استانداردها را بداند. از این روی، پارادایم ممکن است نه تنها وضعیت تطبیقی را مجاز بداند، که بدان ترغیب نیز بکند. اما به دلیل عدم تجانس سنت‌های مختلف، همچنان چگونگی ظهور وضعیت تطبیقی دارای ابهام است. چگونه می‌توان فاصله بین این سنت‌ها را با ایجاد وضعیت تطبیقی از میان برداشت؟

1. Idealization.

پاسخ‌های متفاوتی برای ایجاد وضعیت تطبیقی پیشنهاد شده است، اما تنها با یافتن راهی بینا‌پارادایمی^۱ می‌توان شرایط را برای ایجاد وضعیت تطبیقی مهیا ساخت. اگر ما درک کنیم که یک پارادایم - از جمله مفاهیم میانه آن - برای مقایسه فلسفی اجتناب‌ناپذیر است و حیطة مفهومی پارادایم - مخصوصاً دیدگاه گرایش به قاعده مشترک در پارادایم - به نوعی موقعیت تطبیقی اولیه را دربرمی‌گیرد، آن‌گاه یک خودآگاهی روش‌شناختی، یعنی «به سمت بینا‌پارادایمی بودن» چه بسا از مطلوبیت بیشتری برخوردار باشد.

چنان‌که قبلاً گفته شد، مقایسه فلسفی - که مقایسه اندیشه‌ها و نظریات است - از پارادایمی خاص و نظام‌های مفهومی درون آن گرفته می‌شود. به عبارت دیگر، مقایسه فلسفی باید مقید به ساختارهای زبانی، فرهنگی یا فلسفی خاصی برای تولید و حفظ معنی - مفهوم باشد. از سوی دیگر، مقایسه بینا‌فرهنگی نیازمند آن است که موقعیت تطبیقی فراتر از یک پارادایم خاص ظهور پیدا بکند، و از این روی نباید کاملاً مقهور یک پارادایم فلسفی منفرد بشود. بنابراین، مقایسه فلسفی مورد بحث، برای فعال کردن موقعیت تطبیقی، باید به حالت بینا‌پارادایمی برسد.

حالت «بینا‌پارادایمی» حالتی آگاهانه است که بر اساس آن هر چند شخص در یک پارادایم می‌ماند، اما شدیداً از عدم تجانس و حتی حضور تهدیدآمیز دیگر پارادایم‌ها آگاه است؛ یک آگاهی مقدم بر امر موسوم به «امتزاج افق‌ها»،^۲ و با این حال می‌تواند به شیوه‌هایی غیرمفهومی و غیرکلی - از قبیل اشکال مختلف بازی‌های زبانی (از جمله ترجمه) یا حالات خودبخودی اعمال آگاهانه - وجودی حاشیه‌ای اما معتبر در فاصله بین پارادایم‌ها داشته باشد.

1. inter-paradigmaticity.

2. fusion of horizons.

اصطلاح امتزاج افق‌ها از گادامر اقتباس شده است. گادامر معتقد است که فهم یک اثر، گفت‌وگوی با آن است و ساختار منطقی این گفت‌وگو مبتنی بر پرسش و پاسخ است و هدف از آن، باید شنیدن پیام اثر و به سخن درآمدن آن باشد. این همه در جهت تأکید به نقش خود موضوع در شکل‌دهی فهم است و تقویت این دیدگاه که عمل فهم، یکسره محصول ذهنیت عالم و سوپزکتیو محض نیست. بنابراین، گادامر به دخالت دوسویه ذهن مفسر و خود اثر در سامان‌دهی محصولی به نام «فهم» و «تفسیر» معتقد است. وی این دیدگاه خاص را در قالب تعبیر و استعاره‌ای مشهور به نام «امتزاج افق‌ها» که معادل آلمانی آن Horizontverschmelzung است، ابراز می‌کند. یعنی فهم، حاصل ترکیب و امتزاج افق معنایی مفسر با افق معنایی اثر است. (واعظی، احمد، درآمدی بر هرمنوتیک، تهران: سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۸۶ ش، ص ۲۶۵).

جانگ در اینجا توضیح می‌دهد که چرا می‌توان در فاصله بین پارادایم‌های فلسفی از آشفته‌گی‌های بی‌معنا فاصله گرفت و به یک آگاهی فلسفی دست یافت. وی بر این باور است که ما می‌توانیم با تلاش برای یافتن خاستگاه‌های اندیشه‌های فلسفی دیگر و توجه به مبانی آنها، به موقعیتی تطبیقی دست پیدا بکنیم که از فهم درون‌پارادایمی ما ژرف‌تر است. دقیقاً همان‌طور که با وجود اختلاف بین زبان‌های مختلف، راهی برای ترجمه این زبان‌ها به یکدیگر می‌توان یافت، با وجود اختلاف بین سنت‌های فلسفی راهی برای انتقال دادن این سنت‌ها به یکدیگر وجود دارد. این راه، همان به فعلیت رساندن پتانسیل «بین بودن» است. با به فعلیت رساندن این پتانسیل، حالت بینا پارادایمی ظهور پیدا می‌کند و می‌تواند خود را از محدودیت‌های درون یک پارادایم بودن رهایی بخشد. به طور خلاصه، ساختار پویای پیدایش معنا یا جریان تجربه مکانی - زمانی بالقوه و غیرمتعین در کنار وضع پارادایمی سبب به وجود آمدن حالت بینا پارادایمی می‌شود، اما وجود خود آن نمی‌تواند در پارادایم باشد. از این منظر، موقعیت فلسفی تطبیقی ممکن است به سطح بینا پارادایمی ملحق شود، و متعاقباً تأثیرپذیری پارادایمی را در مقایسه‌های فلسفی فرافرهنگی امکان‌پذیر سازد [37, 94-100].

۵- نتیجه

یکی از مسائل مطرح در مباحث نظری فلسفه تطبیقی، بحث امکان یا عدم امکان فلسفه تطبیقی است. شکاف بسیار بین سنت‌های فلسفی و قیاس‌ناپذیری سنت‌های فلسفی از جمله اشکالاتی هستند که منکران امکان فلسفه تطبیقی مطرح می‌کنند. پاسخ‌های متعددی به این اشکالات داده شده است. یکی از این پاسخ‌ها پاسخی است که جانگ در مقاله پارادوکس مقایسه، وضعیت مقایسه‌ای و بینا پارادایمی: تأملی روش‌شناختی بر مقایسه فلسفی میان‌فرهنگی مطرح کرده است. وی برای عبور از محدودیت‌های فلسفه تطبیقی و اثبات امکان فلسفه تطبیقی، ایجاد وضعیت تطبیقی را پیشنهاد می‌کند. مقصود جانگ از وضعیت تطبیقی، ساختاری است که سبب می‌شود مقایسه‌ای که در فلسفه تطبیقی انجام می‌گیرد صرفاً مفهومی و در نتیجه بهبود یافته نباشد و پژوهش‌گر را به اهداف تعریف شده برای فلسفه تطبیقی نزدیک بکند. این وضعیت تطبیقی با رسیدن به حالت بینا پارادایمی ایجاد می‌شود. حالت «بینا پارادایمی» یک حالت آگاهانه است که بر اساس آن هر چند شخص در یک پارادایم می‌ماند، اما شدیداً از عدم

تجانس و حتی حضور تهدیدآمیز دیگر پارادایم‌ها آگاه است. از این روی هر چند مشکلات فراوان در راه انجام مطالعه مقایسه‌ای در فلسفه انکارپذیر نیست، اما می‌توان از این مشکلات عبور کرد و در پژوهش مقایسه‌ای درست و سودمند در فلسفه وارد شد.

منابع

- [۱]. آیت‌اللهی، حمیدرضا (۱۳۸۶). جستارهایی در فلسفه و دین‌پژوهی تطبیقی، قم، کتاب طه.
- [۲]. ایزوتسو، توشیهیکو (۱۳۷۸). صوفیسم و تائوئیسم، ترجمه محمدجواد گوهری، تهران، روزنه.
- [۳]. ایلخانی، محمد (۱۳۸۷). «روش‌شناسی در فلسفه تطبیقی»، مجموعه مقالات نشست تخصصی مطالعات تطبیقی، به کوشش حسین کلباسی، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- [۴]. جمادی، سیاوش (۱۳۸۵). زمینه و زمانه پدیدارشناسی: جستاری در زندگی و اندیشه‌های هوسرل و هایدگر، تهران، ققنوس
- [۵]. داوری اردکانی، رضا (۱۳۹۱). فلسفه تطبیقی چیست؟، تهران، سخن.
- [۶]. شابگان، داریوش (۱۳۹۱). آسیا در برابر غرب، تهران، نشر فروزان روز.
- [۷]. شریف‌زاده، رحمان (۱۳۹۱). «قیاس‌ناپذیری و مسئله تعارض پارادایم‌های علمی؛ پیشنهاد یک نظریه سمانتیکی»، فلسفه علم، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، سال دوم، شماره اول، بهار و تابستان، ص ۶۹-۹۱.
- [۸]. فرامرزی قراملکی، احد (۱۳۸۵). روش‌شناسی مطالعات دینی (تحریری نو)، ویراست ۲، مشهد، دانشگاه علوم اسلامی رضوی.
- [۹]. کرین، هانری (۱۳۹۲). فلسفه ایرانی و فلسفه تطبیقی، ترجمه جواد طباطبایی، ویراست ۲، تهران، مینوی خرد.
- [۱۰]. کوهن، تامس ساموئل (۱۳۸۹). ساختار انقلاب‌های علمی، ترجمه سعید زیباکلام، تهران، سمت.
- [۱۱]. مارتینیچ، ای. پی. (۱۳۹۲). «فلسفه زبان»، در: فلسفه معنا، معرفت و ارزش در قرن بیستم، ویراستار: جان وی کنفیلد، مترجم: یاسر خوشنویس، تهران، حکمت.
- [۱۲]. واعظی، احمد (۱۳۸۶). درآمدی بر هرمنوتیک، تهران، سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- [13]. Blocker, H. Gene (1999). *World Philosophy: An East-West Comparative Introduction to Philosophy*, Prentice-Hall, Inc.
- [14]. Deutsch, Eliot (1991). *Culture and Modernity: East-West Philosophic Perspectives*, Honolulu: University of Hawaii Press.
- [15]. Fleming, Jesse (June 2003). "Comparative Philosophy: Its Aims and Methods", in *Journal of Chinese Philosophy* 30:2, 259-270 © 2003 Journal of Chinese Philosophy.

- [16]. Frisina, Warren G. (1995). "Metaphysics and Comparative Philosophy: A Discussion of Metaphysics in light of Robert C. Neville's Epistemology", in *The Journal of Speculative Philosophy*, New Series, Vol. 9, No. 3, pp. 189-207
- [17]. Halbfass, Wilhelm (1997). "Research and Reflection: Responses to my Respondents", in *Beyond Orientalism; the Work of Wilhelm Halbfass and Its Impact on Indian and Cross-Cultural Studies*, Eds. Eli Franco, and Karin Preisendanz, Amsterdam: Editions Rodopi, 297-314.
- [18]. Holder, John J. (spring 2006). "The Purpose and Perils of Comparative Philosophy", in: *The SACP Forum for Asian and Comparative Philosophy*, Eric Sean Nelson (ed.), 23/46, <http://www.sacpweb.org>.
- [19]. Ii-yuan Yu and Nicholas Bunnin (2001). "Saving the Phenomena: An Aristotelian Method in Comparative Philosophy", in: *Two roads to wisdom?: Chinese and analytic philosophical traditions*, Ed. BoMou, Carus Publishing Company.
- [20]. Kaipayil, Joseph (1995). *The Epistemology of Comparative Philosophy; A Critique with Reference to P.T. Raju's Views*, Centre for Indian and Inter-Religious Studies Rome.
- [21]. Krishna, Daya (July 2014). "Comparative Philosophy: What It Is and What It Ought To Be", in *Interpreting across Boundaries*, Princeton University Press.
- [22]. Kwee, Swan Liat (1953). *Methods of Comparative Philosophy*, Leiden: Universitaire Press Leiden.
- [23]. MacIntyre, Alasdair (1991). "Incommensurability, Truth, and the Conversation between Confucians and Aristotelians about the Virtues," in Eliot Deutsch ed. *Culture and Modernity, East-West Philosophic Perspectives*. Honolulu: Univ. of Hawaii Press.
- [24]. Masson-Oursel, Paul (2001). *Comparative Philosophy*, Translated by V.C.C. Collum, reprinted in Routledge.
- [25]. Nasr, SeyyedHossein (Jan., 1972). "Conditions for Meaningful Comparative Philosophy", *Philosophy East and West*, Vol. 22, No. 1, pp. 53-61, University of Hawai'i Press.
- [26]. Nasr, SeyyedHossein (Autumn 1973). "The Significance of Comparative Philosophy for the Study of Islamic Philosophy", *Studies in Comparative Religion*, Vol. 7, No. 4.
- [27]. Neville, Robert Cummings (December 2001). "Two Forms of Comparative Philosophy", in *Dao: A Journal of Comparative Philosophy*, Vol. 1, No 1, pp. 1-13.
- [28]. Ni, Peimin (2006). "Traversing the Territory of Comparative Philosophy", in.), *The SACP Forum for Asian and Comparative Philosophy*, 23/46, <http://www.sacpweb.org>.
- [29]. Overgaard, Søren (2013). Paul Gilbert and Stephen Burwood, *An introduction to metaphilosophy*, Cambridge University Press.
- [30]. Panikkar, Raimundo (July 2014). "What Is Comparative Philosophy Comparing?", in: *Interpreting across Boundaries*, PrincetonUniversity Press
- [31]. Pearsall, Judy (ed.) (2001). *The concise Oxford dictionary*, 10th edition, Oxford University Press.
- [32]. Raju, P.T. (1962). *Introduction to Comparative Philosophy*, Lincoln: University of Nebraska Press.
- [33]. Raju, P. T. (1982). *Spirit, Being, and Self: Studies in Indian and Western Philosophy*, New Delhi: South Asian Publishers.

- [34]. Simmons, Lance (Apr., 1994). "Three kinds of incommensurability thesis", in *American Philosophical Quarterly*, Vol. 31, No. 2, pp. 119-131.
- [35]. Weber, Ralph (2013). "How to Compare? – On the Methodological State of Comparative Philosophy", in *Philosophy Compass* 8/7: 593–60.
- [36]. Wong, David (2014), "Comparative Philosophy: Chinese and Western", in *Stanford Encyclopedia of Philosophy* (online)
- [37]. Zhang, Xianglong (2010). "Comparison Paradox, Comparative Situation and Interparadigmaticity: aMethodological Reflection on Crosscultural Philosophical Comparison", in *Comparative Philosophy*, Volume 1, No. 1: 90-105.