

فصلنامه فلسفه و کلام اسلامی آینه معرفت
دانشگاه شهید بهشتی، پاییز ۹۷

Research Journal of Islamic Philosophy and
Theology of Shahid Beheshti University
کد مقاله: ۲۳۵۸۶

بررسی چیستی فلسفه تطبیقی

رضا گندمی نصرآبادی *

چکیده

برای ارائه مفهومی واضح و متمایز از فلسفه تطبیقی باید به طور دقیق گفت که فلسفه تطبیقی چیست و چه چیزی نیست. نظر به اینکه فهم معنا، ماهیت، اهداف و کارکردهای فلسفه تطبیقی با فهم معنا، ماهیت، اهداف و کارکردهای فلسفه ارتباط تنگاتنگی دارد از طریق بررسی نسبت فلسفه تطبیقی با فلسفه و نیز بیان ضرورت و اهداف آن می‌توان بر نظرگاه متفکران در باب تطبیق پرتو افکند؛ اهداف بسیاری برای فلسفه تطبیقی برشمرده شده که مهم‌ترین آنها از قرار زیر است: ارائه فهرستی از شباهت‌ها و تفاوت‌ها یا یکی از آن دو، نقب به گذشته و ایجاد فضای سوم در حل مشکلات انسان معاصر، ایجاد ارتباط یا کشف ارتباط بین اندیشه‌هایی که در نگاه نخست غیر مرتبط به نظر می‌رسند، تعمیق و ژرفا بخشی به اندیشه‌های خودی و آشنایی با ظرفیت‌ها و امکاناتی که در دیگر سنت‌های فکری وجود دارد از جمله اهدافی هستند که در مطالعات تطبیقی دنبال می‌شوند. تنوع اهداف ذکر شده برای فلسفه تطبیقی و نیز روش‌های تطبیقی متنوع ارائه تعریف واحدی از آن را دشوار ساخته است. برخی فلسفه تطبیقی را همچون شاخه‌ای از فلسفه یا رشته و گرایش مستقلی در فلسفه در کنار دیگر گرایش‌ها در نظر می‌گیرند و جمعی آن را به مثابه روش تلقی کرده‌اند. گفتنی است مقاله حاضر در مقام بیان چیستی فلسفه تطبیقی است، اما اینکه آن چه چیزی نیست و به عبارت دیگر، چه تمایزی با فلسفه جهانی، حکمت خالده و فلسفه میان فرهنگی دارد و نیز چه روش‌هایی را برای مطالعات تطبیقی در حوزه فلسفه باید در پیش گرفت باید در مجال دیگری بحث کرد.

کلیدواژه‌ها: فلسفه تطبیقی، ماهیت، گستره، اهداف و ضرورت.

مقدمه

برای این که تصور و تصویر درستی از فلسفه تطبیقی بدست دهیم ناگزیر باید تصور و تعریفی از خود فلسفه داشته باشیم تا دست کم نسبت فلسفه تطبیقی با فلسفه مشخص شود. در واقع برای فهم معنا، اهداف و کارکرد فلسفه تطبیقی ناگزیر باید معنا و ماهیت، اهداف و کارکردهای خود فلسفه را در نظر داشت. همان طور که فلسفه در پی حقیقت است فلسفه تطبیقی نیز همین هدف را باید دنبال کند و نظر به این که حقیقت ملک طلق یک قوم و فرهنگ نیست جستجوی حقیقت نباید در چارچوب بسته یک سنت محدود شود. معمولاً در فلسفه، حقیقت از جنبه وجودشناختی، معرفت شناختی و اخلاقی یا عملی مورد التفات قرار می گیرد در مطالعات تطبیقی بسامان نیز باید به این مهم توجه شود.

راجو نمونه بارز متفکران تطبیقی اندیشی است که سعی کرده از رهگذر مقایسه معنا، ماهیت، اهداف و کارکردهای فلسفه تطبیقی با موارد مشابه در فلسفه پرتوی بر چستی فلسفه تطبیقی نظری بیفکند. به باور او با یک نگاه اجمالی به تمام سنت‌های فلسفی می توان دریافت که همه آنها حول محور زندگی انسان دور می زنند و مطالعات تطبیقی در حوزه فلسفه هم باید بر همین منوال حرکت کند. از طرفی، سنت‌های فلسفی مکمل یک دیگر هستند و هیچ سنت فلسفی خود بسنده و بی نیاز از دیگری نیست؛ بنابراین تفاوت فلسفه‌ها را نباید در پرداختن آنها به مسئله خاص ردیابی کرد، چرا که همه فلسفه‌ها تقریباً به همه مسائل البته با شدت و ضعف در تاکید می پردازند. از این رو یک فلسفه ممکن است از جنبه‌های خاص و دیگری از جنبه‌های دیگر بسط پیدا کند. به طور کلی هر یک ممکن است به جنبه‌های خاصی از زندگی آدمی و ارزش‌های مرتبط با آن پردازد. عدم توجه به دیگر جنبه‌های حیات از سرآگاهی نیست (kaipayil, p.36-39). در اینکه فلسفه تطبیقی را باید یک نظام فکری و رشته و گرایشی در کنار دیگر مکاتب فکری به شمار آورد یا به مثابه روش، بین تطبیقی اندیشان اختلاف نظر وجود دارد. کوتاه سخن آنکه، تطبیقی اندیشان غربی معمولاً فلسفه تطبیقی را به عنوان یک نظام و دستگاه فکری و فلسفی مستقل در کنار دیگر فلسفه‌ها در نظر نمی گیرند همان طور که دین تطبیقی دینی در کنار دیگر ادیان نیست؛ به یقین فلسفه تطبیقی به ترکیبی جامع تر از هر فلسفه‌ای که به سنت خاص تعلق دارد دست می یابد (Raju, p.5)؛ در واقع از نگاه آنان فلسفه تطبیقی چیزی جز بررسی نظام مند فلسفه‌ها نیست. بنابراین آن را بیشتر همچون روش مورد بحث قرار می دهند، در حالی که در خاور دور به خصوص در چین و ژاپن فلسفه تطبیقی به مثابه روش در نظر گرفته نمی شود، بلکه خود فلسفه‌ای

در کنار دیگر فلسفه‌ها به‌شمار می‌آید. به‌نظر می‌رسد خلط فلسفه تطبیقی با فلسفه جهانی از سوی تطبیقی‌اندیشان چینی به برداشت فوق‌منتهی شده است، در حالی که تفاوت آن دو آشکار است. در سنت فلسفی ما البته از منظری دیگر چنین برداشتی وجود دارد، لذا رشته و گرایشی با عنوان فلسفه تطبیقی در برخی از دانشگاه‌های ایران در دو دهه اخیر دایر شده است.

رالف وبر در مقاله تطبیق کردن چگونه است؟ به مناسبت بیان وضعیت روش‌شناسی فلسفه تطبیقی به مفهوم فلسفه تطبیقی پرداخته است. از نظر او، برخی معتقدند فلسفه فقط و فقط باید تطبیقی باشد و سخن کسانی که فلسفه تطبیقی را شاخه‌ای از فلسفه می‌دانند چیزی جز وهم و خیال نیست. بنابراین بحث در باره روش‌های فلسفه تطبیقی در واقع بحث در باره روش‌های خود فلسفه است. برخی از پژوهشگران فلسفه تطبیقی را شاخه‌ای از فلسفه می‌دانند که با دیگر شاخه‌ها متفاوت است و روش خاص خود را دارد (weber, p.593). ماسون- اورسل در کتاب *فلسفه تطبیقی* با دیدگاه فوق‌مخالفت کرده است، چرا که آنرا چیزی جز تلاش نظام‌مند و روشمند در فلسفه نمی‌داند و به عبارت دیگر، او فلسفه تطبیقی را به‌مثابه روش در نظر گرفته است تا یک دستگاه و نظام فلسفی (oursel, 1926, p. 23-43).

اهداف فلسفه تطبیقی

در باب ماهیت فلسفه تطبیقی اجماعی نیست. ما شاهد اهداف و روش‌شناسی‌های متعدد در فلسفه تطبیقی هستیم. بنابراین به فراخور هر یک از این اهداف می‌توان تعریفی از فلسفه تطبیقی بدست داد.

به‌طور خلاصه می‌توان به برخی از مهم‌ترین اهدافی که برای فلسفه تطبیقی برشمرده‌اند اشاره کرد:

۱. گردآوری صرف اطلاعات از سنت‌های فکری مختلف در قالب فهرستی از شباهت‌ها و تفاوت‌ها یا هر دوی آن‌ها.

فهرست شباهت‌ها و تفاوت‌ها بی‌آنکه به‌صوری یا واقعی بودن آنها نظر شود و احیاناً به‌مبانی، پیش‌فرض‌ها، روش، رهیافت و موافق و مخالف هر یک توجه شود دست‌ترین هدفی است که غالب متعاطیان فلسفه تطبیقی دنبال می‌کنند. هدف پیش‌گفته دچار کاستی‌هایی است که برای نمونه به برخی از آنها اشاره می‌شود: ۱. از نظر راجو، مقایسه فلسفه‌ها از طریق فهرست شباهت‌ها و

تفاوت‌های عارضی هدفی نازل و بی اهمیت است مگر آنکه مقصود از آن هدف بالاتری یعنی استحصال مفاهیم غنی تر و رسیدن به درکی عمیق تر باشد (Radhakrishnan and Raju, 1966, p.15). به باور رابرت اسمیت تمایلات و جانبداری‌های شخصی در تطبیق و مقایسه شباهت‌ها اثرگذار است و از آن‌گریزی نیست. هر فیلسوفی عقبه مشخصی دارد که بر نتایج فرایند تطبیق او اثر می‌گذارد (smid, p. 11). ۳. ماسون اورسل به برخی از مشکلات هدف پیش گفته پرداخته است؛ از نظر او نباید به شباهت‌های اتفاقی، بدون دلیل و مبالغه آمیز وقعی گذاشت. از طرفی، شباهت گاه در نتیجه و برآیند است و گاه در مکانیسم و منطقی که دو طرف بکار بسته‌اند. بنابراین نباید در فهرست شباهت‌ها تنها به شباهت در نتیجه اندیشید. نکته دیگری که اورسل ما را از آن برحذر داشته‌این است که در پاره‌ای از موارد به رغم اینکه چند اندیشمند از یک موضوع برای مثال از ماده یا ایده سخن می‌گویند نمی‌توان به یکسانی اندیشه‌های آنها رأی داد، چرا که هر یک مقصود متفاوتی از ماده و ایده را دنبال می‌کنند. نکته پایانی آنکه هر چه بین دو اندیشه یا اندیشمند تفاوت فرهنگی و تاریخی بیشتر باشد عائدی ما از تطبیق بیشتر خواهد بود. باید به شباهت‌ها و تفاوت‌ها هر دو توجه داشت و از شباهت‌ها یکسانی و وحدت و از تفاوت‌ها تباین را نتیجه نگرفت، بلکه تشابه در تناسب که هم به شباهت و هم به تفاوت نظر دارد باید وجه همت ما قرار گیرد (oursel, 1926, p. 45-46).

به باور استیون بیوریک، فلسفه تطبیقی را نباید به شرح مواضع وفاق و خلاف فرهنگ‌ها محدود ساخت هر چند این نتایج در جای خود ارزشمنداند. فلسفه تطبیقی به عنوان یک نحله معرفتی باید بین این اختلافات برای خود جایی دست و پا کند و به این نکته توجه داشته باشد که نیل به یک دیدگاه بی طرف و خنثی ممکن نیست. از رهگذر تطبیق باید راه برای خروج پژوهشگر از چارچوب مفهومی و شاکله زبانی‌ای که با آن خو گرفته و عادت کرده است فراهم آید (Burik, p. 2).

۲. مصادره کردن اندیشه‌های دیگران به نفع اندیشه خودی و نگاه از بالا و توأم با تبختر به دیگر سنت‌ها.

۳. ایجاد ارتباط یا کشف ارتباط بین سنت‌های مختلف فکری به منظور نشان دادن وحدت تجربه فلسفی یا عرفانی یا بیان خاستگاه واحد برای آن‌ها.

هدف فوق یکی دیگر از اهداف تطبیق است که کم و بیش مورد توجه برخی از تطبیقی‌اندیشان قرار گرفته است؛ برای نمونه از ژیلسون در کتاب *نقد تفکر فلسفی غرب* (با عنوان اصلی *وحدت تجربه فلسفی*) و استیس در کتاب *عرفان و فلسفه* (با عنوان اصلی *وحدت تجربه عرفانی*) و نیز سنت گرایانی که بر خاستگاه واحد ادیان و فلسفه‌های مختلف تأکید دارند می‌توان نام برد.

۴. تعمیق و تکمیل اندیشه‌های خودی از رهگذر تطبیق و در سایه آشنایی با سنت‌های دیگر از نظر آرچی بام، فیلسوف تطبیقی از رهگذر فلسفه تطبیقی به اهداف زیر به طور همزمان دست می‌یابد: فهم جدید از فلسفه خودی و آشنایی با سنت‌های فلسفی دیگری که در طرح مسائلی که در سنت خودی مورد غفلت قرار گرفته‌اند یا غیر قابل شناخت بوده‌اند و نیز ارائه انواع راه حل‌ها می‌توانند مکمل سنت فلسفی خودی باشند (Ibid, p. 11).

هر سنتی از یک چارچوب مفهومی برخوردار است. اهمیت آن چارچوب را در ارتباط با واقعیت نمی‌توان درک کرد مگر آنکه با ارجاع به چارچوب‌های دیگر آن‌را مورد مقایسه و انتقاد قرار داد. تنها در پرتو فلسفه‌های دیگر است که دارایی‌ها و نواقص فلسفه خودی بر ما آشکار و معلوم می‌شود چه چیزی را از دست داده‌ایم، بر چه چیزی بیش از حد تأکید کرده‌ایم یا کم اهمیت جلوه داده‌ایم یا به اشتباه فرض کرده‌ایم. نقطه شروع و روش‌های سنت‌های مختلف فلسفی ممکن است متفاوت باشد ما باید تعیین کنیم که کدام نقطه شروع و کدام روش برای حل یک مشکل خاص مناسب‌ترین است (Kaipayil, p. 56).

۵. نیل به یک فلسفه فراگیر و جامع و به تعبیری فلسفه جهانی نیل به یک فلسفه فراگیر و جامع و به تعبیری فلسفه جهانی از جمله اهدافی است که در سده بیستم مورد توجه شمار زیادی از تطبیقی‌اندیشان به ویژه تطبیقی‌اندیشان متعلق به فلسفه پراگماتیستی و فلسفه پویشی قرار گرفت. مسیر فلسفه در آینده دیگر فقط شرقی یا صرفاً غربی نخواهد بود. فلسفه تطبیقی با گردآوری نقاط قوت تمام سنت‌ها و بدون افتادن در ورطه التقاط نوید یک فلسفه زندگی عمیق و جامع را خواهد داد و برآیند آن به جای سلطه، تحمیل، محدود کردن چشم‌انداز و محدود ساختن زندگی زمینه توسعه، جذب، گستراندن چشم‌انداز و گسترش زندگی از رهگذر مطالعات تطبیقی را فراهم خواهد ساخت (Raju, 1962, p. vii).

۶. کشف امور جذاب و جدید

پی بردن به امور جذاب و جالبی که تنها از رهگذر تطبیق می توان به آن ها بار یافت. برای نمونه، پیش از تطبیق تصور دین منهای خدا آن گونه که در بودیسم مطرح است یا باور به تقدیر در تفکر پست مدرن بدون اعتقاد به ابدیت ممکن نبود (Oursel, 1951, p.8).

۷. ایجاد فضای سوم برای برون رفت از مشکلات دوره معاصر.

برای نیل به این هدف، نخست باید ساختاری ترسیم کرد و بعد متفکران مورد نظر را در آن جای داد. دیدگاه هانری کربن و ایزوتسو را می توان در همین راستا ارزیابی کرد (رک. ایزتسو، ۱۳۵۹ و ۱۳۸۹).

۸. فلسفه تطبیقی پایانی بر جنگ های ایدئولوژیک و هموار شدن راه صلح جهانی
جنگ دوم جهانی که جنگی تمام عیار میان شرق و غرب بود و تمام ملت ها را درگیر خود کرده بود، ضرورت مطالعات تطبیقی را دو چندان ساخت، چرا که بر خلاف جنگ دوم جهانی، در جنگ اول جهانی تنها برخی از کشورهای شرقی به دلیل منافع خاصی درگیر جنگ شدند. ایدئولوژی غربی در مشرق زمین و عکس آن در مغرب زمین اثرات بسیاری از خود بر جا گذاشته بودند. برای جلوگیری از خونریزی و ویرانی های این جنگ خانمان سوز باب گفتگو در مقولاتی از قبیل صلح جهانی گشوده شد. بنابراین در سایه جنگ ضرورت گفتگو و تلفیق ارزش های شرق و غرب برای غلبه بر مشکلات ضرورتی دو چندان یافت (Smid, p. 48).

۹. توصیف عوامل پیدایی، زوال و دگرگونی عقل و خردورزی به جای تبیین اندیشه ها بر حسب عقل

بر اساس دیدگاه ماسون - اورسل هدف فلسفه تطبیقی تبیین اندیشه ها بر حسب عقل نیست، بلکه توصیف عوامل پیدایی، دگرگونی و زوال عقل و خردورزی است. تبیین امور بر حسب عقل در واقع همان هدفی بود که متفکران عصر جدید دنبال می کردند. در حالی که باید با کاربردی روش تاریخی نحوه پدیدار شدن عوامل خردورزی و دگرگونی و زوال آن را ردیابی کرد (Oursel, 1951, p. 7).

۱۰. تبیین طبیعت، معنا و اهداف زندگی انسان

از نظر راجو، هدف فلسفه تطبیقی همانا هدف فلسفه یعنی تبیین طبیعت، معنا و اهداف زندگی انسان است. بنابراین اگر دغدغه اصلی فلسفه، زندگی انسان است دغدغه اصلی فلسفه تطبیقی نیز زندگی انسان در تمام ابعاد است. فلسفه تطبیقی با غور و تأمل در سنت‌های مختلف فلسفه فراگیر، عمیق و ژرف تری از زندگی فراهم می‌آورد (Raju, 1962, p. v).

۱۱. مطالعات تطبیقی با اهداف استعماری

برخی برایین باور هستند که هدف و انگیزه غربی‌ها از مطالعات تطبیقی در حوزه ادیان و فلسفه استعماری است. شواهد و داده‌های چندی وجود دارد که برای نمونه می‌توان به گفته مونیر ویلیامز اشاره کرد آنجا که می‌گوید: «بهترین میراث من توسعه ترجمه کتاب مقدس به سنسکریت است تا اینکه هموطنانم بتوانند راه خود را برای گروه بومیان هندی به دین مسیحیت ادامه دهند» (کومار، ص ۷۵).

۱۲. گذر از مرزهای تفکر خودی

رابرت اسمیت با توجه به تعریف عمل‌گرایانه‌ای که از فلسفه تطبیقی بدست می‌دهد هدف از مطالعات تطبیقی در حوزه فلسفه را تلاش برای گذر از مرزهای سنت‌های فلسفی مختلف به خصوص سنت‌هایی می‌داند که بین آنها فاصله تاریخی و فرهنگی وجود دارد (Smid, p2).

گستره فلسفه تطبیقی

اگر مقصود از واژه فلسفه تطبیقی مقایسه دو یا چند فلسفه یا فیلسوف باشد به این معنا هر فلسفه‌ای فلسفه تطبیقی و هر فیلسوفی فیلسوف تطبیقی است، زیرا هر فیلسوفی آگاهانه یا غیر آگاهانه افکار خود را با ارجاع یا مقایسه با فلسفه‌ها یا فیلسوفان دیگر بسط می‌دهد. برای نمونه فهم فلسفه رامانجوا به عنوان یک فلسفه غیرثنوی تنها در مقایسه یا تقابل با فلسفه غیر ثنوی شنکره مقدور است، یا ایدئالیسم نوکنفوسیوسی وانگ یا نگمینگ را تنها با مقایسه با عقل‌گرایی نوکنفوسیوسی زوایکسی می‌توان شناخت همان‌طور که نقد عقل محض کانت را تنها می‌توان با مراجعه به عقل‌گرایی پیشاکانتی درک کرد. اما در دهه‌های گذشته واژه فلسفه تطبیقی به معنای فنی کلمه در مورد مطالعه تطبیقی نظام مند فلسفه‌های متفاوت جهان به کار رفته است. سرآغاز فلسفه تطبیقی به این معنای فنی را برخی به براجندرانث سیل (۱۹۳۸-۱۸۶۴) در کتاب *مطالعات تطبیقی در*

ویشنویسم و مسیحیت (۱۸۹۹) و علوم پوزیتیویسم هند قدیم (۱۹۱۵) می‌رسانند که با کتاب *فلسفه تطبیقی* (۱۹۲۳) ماسون-اورسل رواج عام یافت (Kaipayil, p.1).

برخی از کسانی که به امکان و ثمربخشی فلسفه تطبیقی باور دارند گستره آن را به مقایسه متفکران یا گونه‌ها و طیف‌های فکری درون یک سنت محدود می‌سازند، در حالی که جمعی دامنه گسترده‌تری را برای تطبیق قائل هستند. ماسون-اورسل دامنه فلسفه تطبیقی را به گونه‌ای فراخ گرفته که گاه شمار تطبیقی تاریخ فلسفه، منطق، روان‌شناسی و متافیزیک تطبیقی را در تمام گونه‌های انسان فارغ از رنگ و نژاد و زبان و قومیت و نیز همه گونه‌های تفکر را در برمی‌گیرد. او در گاهشمار تطبیقی تاریخ فلسفه تقریباً تمدن‌های عمده و مهم جهان را مورد توجه قرار داده است هر چند در عمل باین بهانه که تنها سه تمدن اروپایی، هندی و چینی تاریخ دارند و به ثبت آثار و میراث خود اهتمام ورزیده‌اند به سنت‌های فکری متعلق به سایر تمدن‌ها نپرداخته است (oursel, 1926, p. 37-38).

هانری کربن دامنه تطبیق را به گونه‌ای ضیق و محدود گرفته که تنها فلسفه نبوی را پوشش می‌دهد و جالب آنکه در برخی از موارد اوج فلسفه نبوی را در تفکر غیر راست کیشی شیخیه متبلور می‌داند (کربن، ۱۳۷۱، ص ۶-۴). توشیهیکوایزوتسو هر چند به ظاهر خود را در دایره تنگ و بسته کربن محصور نساخته و پای تفکر چینی و هندی را به میان آورده است در عمل دامنه مطالعات تطبیقی او نیز به عرفان سنت‌های فکری مختلف محدود شده است. ناگفته نماند از نظر او هر چه فاصله سنت‌ها به لحاظ تاریخی و فرهنگی بیشتر باشد فایده بیشتری از تطبیق به دست خواهد آمد (ایزوتسو، ۱۳۸۹، ص. ۵۰۸).

از دیدگاه آرچی بام، فلسفه تطبیقی به معنای حداقلی تنها تمدن‌های بزرگ جهان و به معنای حداکثری نظریات تمام تمدن‌ها را دربرمی‌گیرد. از نگاه ایشان تنها سه تمدن غربی، هندی و چینی در خور مقایسه هستند و دیگر تمدن‌ها را از ابعاد دیگر فرهنگی به جز فلسفه باید مورد مقایسه قرار داد (Bahm, p. 5).

فیلسوفان عمل‌گرا و پویشی آمریکایی در ابتدا مطالعات تطبیقی خود را با تقسیم کلی فلسفه به غرب و شرق آغاز کردند و در ادامه با توجه به تفاوت و تنوع موجود در تفکر شرق ناگزیر شدند سنت فکری چینی و هندی را به طور مستقل به بحث بگذارند هر چند در عمل بر خلاف اسلاف خود تا حدی از هند فاصله گرفته و بیشتر تفکر چینی را به عنوان پایه اصلی تطبیق و جبهه همت خویش ساختند، چرا که به زعم ایشان پراگماتیسم نزدیک‌ترین فلسفه به سنت فکری چینی است.

از منظر پراگماتیست‌ها و فیلسوفان پویشی، فلسفه تطبیقی معنا و گستره فراخی دارد و تنها به تطبیق و مقایسه متفکرانی که در یک سنت قرار دارند اطلاق نمی‌شود، بلکه به هر گونه تلاشی که به منظور گذر از حصارهای سنت‌های فلسفی صورت می‌گیرد اطلاق می‌شود حتی اگر بین آن‌ها فاصله فرهنگی و تاریخی زیادی باشد. بر اساس این تعریف مقایسه جان لاک و دکارت، که در درون یک سنت فکری و فرهنگی خردورزی می‌کنند، همان اندازه فلسفه تطبیقی است که مقایسه منسیوس و توماس آکوئینی که به دو سنت فکری تعلق دارند. مقایسه متفکرانی که به لحاظ فرهنگی و تاریخی فاصله زیادی دارند برای فیلسوفان تطبیقی جالب‌تر و جذاب‌تر است. این فراخ دامنی فلسفه تطبیقی و قلمرو شمول آن معلول سیال بودن خود مفهوم سنت اعم از فلسفی و غیره است. tradition از فعل لاتینی trader گرفته شده که به معنای دست به دست شدن یا انتقال است. به این معنا که در درون سنت، ایده و عملی از یک شخص یا گروهی به یک شخص یا گروه دیگر منتقل می‌شود؛ به عبارت دقیق‌تر، سنت هر فردی خود بخشی از سنت‌های بزرگ‌تر دیگر است. هنگامی که از سنت سخن گفته می‌شود مقصود آن است که چه چیزی اهمیت متمایز و ویژه برای انتقال از شخص یا گروهی به شخص یا گروه دیگر دارد و این را در عمل می‌توان تشخیص داد و نه با بحث‌های متافیزیکی (Smid, p. 2).

ضرورت فلسفه تطبیقی

کیپلینگ^۱ در مطلع قصیده شرق و غرب می‌گوید: "افسوس شرق، شرق است و غرب، غرب. این دو یک دیگر را ملاقات نخواهند کرد مگر روزی که زمین و آسمان در پیشگاه عدل الهی حضور یابند" (Ibid, p. 1). رابرت دبلیو اسمید در مقدمه کتاب روش‌شناسی فیلسوفان عملگرا و پویشی با عنوان تعادل و توازن میان شرق و غرب پس از نقل شعر فوق می‌گوید رویارویی شرق و غرب گریزناپذیر است و به رغم اختلافات بنیادین باید وارد رابطه جدید مبتنی بر تعامل و گفتگوی روشمند شوند، زیرا نمی‌توان اختلافات اساسی غرب و شرق را در تعاملات فرهنگی نادیده گرفت، بلکه باید روشی اتخاذ کرد که آن دو در شرایط برابر وارد گفتگو شوند (Ibid).

نرثرپ در ابتدای فصل نخست کتاب *مواجهه شرق و غرب* خطاب به کسانی که بر طبل تقابل شرق و غرب می‌کوبند و هر گونه تعامل و ارتباطی را نفی می‌کنند این گونه پاسخ داده است؛ غرب و شرق باید با یک دیگر روبرو شوند نه از آن رو که از موضوع مشترکی سخن می‌گویند، بلکه بیشتر از آن جهت که مسائل و امور متفاوت و در عین حال مکمل را اظهار می‌دارند. برای

فهم کافی و درست از انسان و جهان مواجهه آن دو ضرورت دارد. هر دو به یک دیگر نیازمند هستند (Northrop, p.1).

نقد دو گانه شرق و غرب

در تطبیق فلسفه‌های شرق و غرب باید از هر گونه پیش داوری در باره ویژگی غالب فرهنگی آن دو که مبتنی بر اطلاعات سطحی است پرهیز کرد؛ برخی اندیشه شرق را معنوی، دینی، درون‌گرا، ترکیبی، غیر عقلانی و متافیزیکی و در برابر تفکر غرب را برون‌گرا، تحلیلی، عقلی، غیر دینی، غیر متافیزیکی و غیر شهودی می‌دانند، در حالی که هیچ کدام از این ویژگی‌ها نمی‌توانند توصیف خوبی از شرق یا غرب به دست دهند. هوستون اسمیت با الهام از برتراند راسل که سه تضاد اصلی انسان را طبیعت، انسان‌های دیگر و خویشتن معرفی کرده، آیین‌های بزرگ فرهنگی را به سه بخش چین، هند و غرب تقسیم می‌کند و معتقد است غرب به مسئله طبیعت، چین به مسئله اجتماعی و هند به موضوع روان‌شناسی اهمیت داده‌اند، در حالی که هر یک از این سه را می‌توان در هر سه فرهنگ یافت (ناکامورا، ص ۴۷-۴۶). بنابراین از یک مشخصه نمی‌توان به عنوان مشخصه ثابت همه شرقی‌ها و در همه زمان‌ها سخن گفت مگر آن که آن ویژگی ریشه در نهاد انسان داشته باشد که در این صورت تفاوتی بین انسان شرقی و غربی نخواهد بود (همان، ص ۶۲).

آرچی بام بر اساس مفهوم مشترک اراده به تطبیق فلسفه‌های شرق و غرب همت گماشت. از دیدگاه او، در سه سنت فلسفی بزرگ جهان یعنی سنت فلسفی غرب، هند و چین همواره بر عقل و اراده تأکید شده است. غرب اراده کامل و هند بی ارادگی و چین اراده یعنی قبول اراده طبیعی را مورد نظر دارند. هر یک از سه سنت فلسفی غرب، هند و چین به ترتیب به دنبال صورت آرمانی بخشیدن به عقل، شهود و ادراک طبیعی هستند. در واقع بام از دو گانه عقل و شهود که از آن به عنوان وجه امتیاز فلسفه غرب و شرق یاد می‌کنند احتراز کرد و فلسفه‌های شرقی و غربی را در چارچوب مفهومی واحد عقل - اراده قرار داد و در همان زمان شباهت‌ها و تفاوت‌های آنها را بررسی کرد (Kaipayil, p.11).

از رهگذر مطالعات تطبیقی می‌توان دریافت که تقسیم تاریخ فلسفه به دوره‌های مختلف منحصر به تاریخ فلسفه غرب است و نمی‌توان بر اساس آن در باره تاریخ اندیشه در کل جهان داوری کرد (رادا کریشنان، ص ۳). به تعبیر رادا کریشنان هنگامی که در غرب با طالس ملطی از سرآغاز یا سپیده دم فلسفه سخن می‌گویند تحول فلسفی در هند را باید روشنایی کامل روز

فلسفی نامید. نکته در خور ذکر دیگر آنکه در شرق‌اندیشه و باور چنان درهم تنیده است که در فیلسوف یا پیامبر خواندن گوتمه بودا بحث است. در یونان عناصر دین خصوصیات فلسفی پیدا کردند و در هند فلسفه خود مبدل به دین شد. بنابراین تمایزی که بین دین و فلسفه در غرب قائل شده‌اند با چنین معیاری نمی‌توان سراغ شرق رفت. در این صورت یا باید معیار را تغییر داد یا باید پذیرفت دین و فلسفه در هند یک راه را ادامه می‌دهند. البته در هند دست کم سه مکتب الحادی نیز وجود داشتند که حجیت وادها را انکار می‌کردند، اما جریان غالب چیز دیگری بود (همان، ص ۱۲-۵).

بایسته‌های مطالعات تطبیقی

در مطالعات تطبیقی در حوزه فلسفه باید به نکات زیر به عنوان بایسته‌های تطبیق توجه داشت:

۱. درهم تنیدگی اندیشه‌ها با باورهای دینی

در مطالعات تطبیقی همواره بین‌اندیشه‌های فلسفی و باورهای دینی ارتباط وثیقی وجود دارد، از این‌رو این دو در هم تنیده‌اند و به هیچ وجه از هم جدا نیستند. به عبارت دیگر، بین مطالعات دین‌شناسی تطبیقی و اسطوره‌شناسی تطبیقی و فلسفه تطبیقی و حتی زبان‌شناسی تطبیقی پیوند عمیقی وجود دارد. از این‌رو اگر احیاناً پای دین یا باورهای دینی در میان آید نباید خروج از موضوع بحث تلقی گردد. در شرق پیوند فلسفه و دین با وضوح بیشتری نمود دارد. حکمت ایران باستان با دین زرتشتی، مانوی، مزدکی و معانی و اپانیساد با فلسفه هندی، بودیسم با فلسفه ژاپنی گره خورده است. بنابراین در فلسفه تطبیقی مورد نظر غربی‌ها باید این ملاحظه را در نظر گرفت.

۲. دراینکه تطبیق باید بین یک نظام و دستگاه فلسفی با نظام و دستگاه فکری دیگر صورت گیرد یا اینکه می‌توان به مقایسه و تطبیق یک مفهوم از یک سنت فکری با مفهومی متناظر با آن در سنت دیگر پرداخت بین تطبیقی‌اندیشان اختلاف نظر وجود دارد. به باور برخی، مقایسه باید بین یک نظام و نظام دیگر باشد، نه بین یک مفهوم و مفهوم دیگر. با تأمل در تفاوت تطبیق با مقایسه می‌توان به مطلب فوق‌پرتوی افکند. مقارنه در لغت به معنای مقایسه کردن، برابر کردن، با هم سنجیدن و تطبیق است. در اصطلاح دو تعریف از آن به دست داده‌اند. یکی گردهم آوردن اندیشه‌های مختلف بدون آنکه به لحاظ دلیل و مدرک یکی بر دیگری ترجیح داده شود. دوم کنار هم قرار دادن اندیشه‌های مختلف و بررسی ادله آن‌ها به منظور کشف دیدگاه قوی‌تر.

در فلسفه کدام یک از دو تعریف پیش گفته کاربرد دارد؟ (رک. جناتی) برخی درصدد فرق‌گذاری بین مقایسه، تطبیق و مقارنه به خصوص دو تای اخیر برآمده‌اند که به نظر می‌رسد تلاش آنان قرین توفیق نبوده است. برای نمونه اینکه گفته شود اگر مقایسه در درون یک سنت صورت گیرد عنوان تطبیق صادق خواهد بود و اگر مطالعه تطبیقی بین دو سنت فکری صورت گیرد عنوان تطبیقی صادق نخواهد بود چندان مستدل نمی‌نماید. به عبارت دیگر، گویی اگر تطبیق جز به جز با ملاحظه مبادی تصویری، مبادی تصدیقی، مبانی یا پیش فرض‌ها، ادله، رهیافت یا نحوه تقریب به موضوع و با نظر به موافقان و مخالفان خواهد صورت گیرد الزاماً این کار فقط در درون یک سنت و بین متفکران وابسته آن سنت اتفاق می‌افتد و اگر مقایسه بین دو سنت یا دو فیلسوف وابسته به دو سنت در نظر باشد در این صورت جز فهرست موارد متشابه و متقارن کار دیگری از دست مقایسه‌گر ساخته نخواهد بود و تطبیق جز به جز با ملاحظه عوامل چندگانه فوق میسر نخواهد بود. معمولاً مطالعات تطبیقی خواه در درون یک سنت صورت گیرد خواه در بین دو یا چند سنت مسئله محور است و کوشش‌هایی که هر از چند گاهی به منظور فوق صورت گرفته ناکام بوده‌اند.

۳. نکته دیگری که باید مورد نظر قرار گیرد این است که آیا یک مفهوم را می‌توان از بستر و زمینه خود جدا کرد و با مفهومی از سنت فکری دیگر مقایسه کرد یا اینکه حتماً باید با توجه به بافت و سیاق مقایسه صورت گیرد؟ به عبارت دیگر، آیا بدون توجه به خاستگاه تاریخی اندیشه‌ها و مفاهیم می‌توان به کار تطبیق و مقایسه پرداخت یا اینکه حتماً باید خاستگاه تاریخی آنها را مورد توجه قرار داد؟ ایزوتسو در کتاب بنیاد حکمت سبزواری با ابوخه و تعلق کردن خاستگاه اندیشه‌های وجودی سبزواری و فیلسوفان وجودی غربی به مقایسه و تطبیق اندیشه‌های محوری آنها پرداخته است (ایزوتسو، ۱۳۷۹، ص. ۵۰۵). اما در مقابل برخی از تطبیقی‌اندیشان قرار دارند که معتقدند نمی‌توان یک مفهوم یا آموزه را از زمینه و بستر خود جدا کرد و به مقایسه آن با مفهوم و آموزه سنت دیگر پرداخت. البته مراد این گروه از بستر و زمینه متفاوت است در حالی که ماسون-اورسل مرادش از زمینه بیشتر زمینه تاریخی است. راجو بیشتر به مفاهیم به هم پیوسته نظر دارد، چرا که به زعم وی سنت‌ها به مثابه یک کل باید مقایسه شوند. باید مجموعه‌ای از طرح‌های مفهومی به هم پیوسته در یک سنت با مجموعه‌ای از طرح‌های مفهومی مرتبط با سنت دیگر را مورد مقایسه قرار داد. برای نمونه در فلسفه هندی ایده‌ها یا مفاهیم مرتبگی مانند آتمن (روح)، جیو (نفس)، مناس (ذهن) و اهمکارا (خود) وجود دارد که با هم یک طرح و

چارچوب مفهومی برای توضیح ماهیت انسان در جنبه تجربی و متعالی‌اند. تطبیق‌گر قرار نیست این طرح‌ها و چارچوب‌های مفهومی را کنار هم قرار دهد، بلکه از طریق مقایسه به اهمیت و ارزش آنها در تحلیل نهایی زندگی انسان پی می‌برد و شایستگی و عدم شایستگی یا ضعف و قوت آنها معلوم می‌شود (Kaipayil, p.57-58).

۴. وجود وجه یا مبنای مشترک از ضروریات مطالعات تطبیقی است. هانری کربن در کتاب *فلسفه ایرانی فلسفه تطبیقی* به این مهم اشاره کرده است. در واقع تنها در صورتی می‌توان به فهرست شباهت‌ها یا تفاوت‌ها همت گماشت که وجه یا مبنای مشترکی وجود داشته باشد (کربن، ۱۳۶۹، ص ۳۴). منظور کربن از وجه یا مبنای مشترک چیست؟ گاه ممکن است وجه و مبنای مشترک آشکار باشد و آن بیشتر در مواردی است که بین دو اندیشمند یا دو اندیشه ربط و پیوند تاریخی متصور است و گاهی ممکن است وجه و مبنای مشترک نهان باشد و آن بیشتر در مواردی است که بین دو اندیشمند یا دو اندیشه هیچ گونه ربط و پیوند تاریخی وجود ندارد. مقایسه ابن عربی و لائوتزو از سوی ایزوتسو از این قبیل است. ایزوتسو با توجه به تبحر زبانی و نیز بهره‌گیری از قاموس واژگان ابن عربی زمینه مقایسه را فراهم ساخته و از وجه و مبنای مشترک آن دو سخن گفته است.

ژانگ چیانگ لانگ رویکرد پدیدارشناسانه را برای فلسفه تطبیقی پیشنهاد می‌کند و برای عامل سوم در وجه تشابه جایگاه ویژه‌ای قائل است. از دیدگاه او، هنگام مقایسه دو دیدگاه فلسفی در واقع به دنبال دستیابی به شباهت‌ها و تفاوت‌های آن دو هستیم و برای نیل به این مهم باید میزان یا معیار مشترکی را در نظر گرفت. اما آیا می‌توان به چنین معیار مشترکی دست یافت؟ غالباً از این پرسش غفلت می‌شود در حالی که در بهبود تطبیق اثر گذار است. رویکرد پدیدارشناسی ژانگ سبب شد که بر ضد هر دعوتی به سوی معیار مشترک در فرایند تطبیق موضع‌گیری کند. او رویکرد غیرمفهومی را برگزید تا پژوهشگر اسیر چارچوب مفهومی نگردد. این رویکرد از نظر او اصیل است. در فلسفه تطبیقی ۱. کسی که مشغول تطبیق است تطبیق‌گر؛ ۲. دو طرف متشابه که تطبیق باید بین آنها صورت گیرد؛ ۳. بین دو طرف متشابه بنابر وجه تشابهی که انتخاب می‌شود فرایند تطبیق صورت می‌گیرد؛ ۴. نتیجه تطبیق یافتن ارتباط بین اطراف متشابه است البته بنابر وجه تشابهی که انتخاب می‌شود. بعد پنجمی نیز نویسنده اضافه می‌کند و آن را عامل سوم قبل از تطبیق می‌نامد. مقصود از این بعد، نقطه تشابهی است که پژوهشگر برای تعیین و تشخیص دو طرف متشابه از آن نقطه آغاز می‌کند (weber, p. 596-597)؛ ۵. بیوریک ضمن اذعان به این که به دنبال

نظریه جامع یا روش فراگیر برای فلسفه تطبیقی نیست، اندیشه‌هایی را ذکر می‌کند که فلسفه تطبیقی باید به آنها ملتزم باشد: توجه به فرهنگ‌های مختلف به صورت یکسان و مساوی، تلاش محقق برای ایجاد موقعیت و وضعیتی در میان فرهنگ‌های مختلف و به عبارت دیگر عدم تمایل به این یا آن فرهنگ، عدم تفکیک بین نظریه و عمل در فلسفه تطبیقی، تقویت فهم برای درک برابر از مسائلی که امروزه با آنها مواجه می‌شویم (Burik, p. 146).

نتیجه

از مجموع مطالب فوق می‌توان نتیجه گرفت: ۱. فلسفه تطبیقی به معنای حداکثری که هر گونه مقایسه‌ای را در برمی‌گیرد قدمتی به درازای تاریخ فلسفه دارد و به این معنا هر فلسفه‌ای فلسفه تطبیقی و هر فیلسوفی فیلسوف تطبیقی است، ولی فلسفه تطبیقی به معنای فنی و اصطلاحی کلمه که تمام سنت‌های فلسفی یا دست کم سه سنت فلسفی غربی، هندی و چینی را در بر می‌گیرد به دوره معاصر تعلق دارد؛ ۲. تطبیق فلسفه‌ها ضرورت عصر جدید است و دست کم برای عمق بخشی به اندیشه خودی، آشنایی با اندیشه دیگری و نیز چاره‌اندیشی برای برون رفت از مشکلات دوره جدید اجتناب ناپذیر است؛ ۳. در مطالعات تطبیقی بسامان باید تنوع اندیشه‌های موجود در فرهنگ شرق و غرب را در نظر گرفت و از هر گونه یکپارچه سازی فرهنگ و اندیشه شرق و غرب پرهیز کرد؛ به عبارت دیگر، مفاهیم کلیدی فلسفی در تمام سنت‌ها وجود دارند و تفاوت شرق و غرب تنها در بیشینه و کمینه تأکید و نیز توجه بیشتر به یکی از ابعاد و جنبه‌های انسانی است؛ ۴. از رهگذر مطالعات تطبیقی می‌توان به درهم تنیدگی اندیشه و باور پی برد. هر چند این درهم تنیدگی در شرق بیشتر است در غرب هم شواهد بسیاری برای آن می‌توان یافت. از این رو، فیلسوفان عملگرا و پویشی از رهگذر مطالعات تطبیقی در حوزه ادیان به فلسفه تطبیقی رسیدند و در شرق به گونه‌ای اندیشه و باور درهم تنیده‌اند که جدایی آن دو اجتناب ناپذیر است.

یادداشت‌ها

۱. رودیاری کیپلینگ (۱۹۳۶-۱۸۶۵) شاعر انگلیسی متولد بمبئی جوان ترین برنده جایزه نوبل ادبیات است.

منابع

ایزوتسو، توشیهیکو، صوفیسم و تائوئیسم، ترجمه محمد جواد گوهری، چ ۴، تهران، روزنه، ۱۳۸۹.

_____، بنیاد حکمت سبزواری، ترجمه سید جلال آشتیانی، تهران، مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه مک گیل شعبه تهران، ۱۳۵۹.

جناتی، محمد ابراهیم، "فقه تطبیقی"، کیهان اندیشه، شماره ۵۹، ۱۳۷۴.

کربن، هانری، فلسفه ایرانی فلسفه تطبیقی، ترجمه سید جواد طباطبایی، تهران، توس، ۱۳۶۹.

_____، ارض ملکوت و کالبد انسان در روز رستاخیز از ایران مزدایی تا ایران شیعی، ترجمه سید ضیاءالدین دهشیری، چ ۲، تهران، کتابخانه طهوری، ۱۳۷۴.

_____، تاریخ فلسفه اسلامی، ترجمه اسدالله مبشری، چ ۴، تهران، مؤسسه انتشارات امیر کبیر، ۱۳۷۱.

کومار، پراتاپ، "بررسی رویکردهای جدید مطالعات ادیان در هند"، فصلنامه هفت آسمان، شماره ۷۱، ص ۸۶-۶۳، ۱۳۹۵.

راداکریشنان، سروپالی، تاریخ فلسفه شرق و غرب، مترجم: خسرو جهانداری، چ ۲، تهران، علمی فرهنگی، ۱۳۸۲.

ناکامورا، هاجیمه، شیوه‌های تفکر ملل شرق، ترجمه مصطفی عقیلی- حسین کیانی، چ ۲، تهران، حکمت، ۱۳۷۸.

نهری، جواهر لعل، کشف هند، ترجمه محمود تفضلی، چ ۲، تهران، مؤسسه انتشارات امیر کبیر، ۱۳۶۱.

Bahm, Archie, *Comparative Philosophy: Western, Indian and Chinese Philosophies Compared*. Albuquerque, 1995.

Burik, Steven, "2009" *The End of Comparative Philosophy and the Task of Comparative Thinking*: Heidegger, Derrida, and Daoism. Albany: State University of New York Press, 2009.

Kaipayil, Joseph, *Epistemology of Comparative Philosophy: A Critique with Reference to p. T. Raju*, Pontificia Universitã Gregoriana, 1995.

Masson-Oursel, Paul, *Comparative Philosophy*, Translated by V. C. C. Collum, London, 1926.

_____, *True Philosophy is Comparative Philosophy*, Translated by Harold E. McCarthy, 1951.

Northrop, F. C. S., *The Meeting of East and West: an Inquiry Concerning World Understanding*. New York: macmillan, 1946.

Raju, p. T., *East and West in Philosophy*. Jaipur: university of Rajputana, 1955.

_____, *Introduction to Comparative Philosophy*, Lincoln: university of Nebraska press, 1962.

smid, Robert, w., *Methodologies of Comparative Philosophy: the Pragmatist and Process Traditions*, State University of New York press, 2009.

Weber, Ralph, *How to Compare? On the Methodological State of Comparative Philosophy*, in *Philosophy Compass* 8/7, p. 593-603, 1913.