

## خوانشی نو از چیستی و چرایی فلسفه تطبیقی

مهدی صفت ملکشاهی<sup>۱</sup>، شمس‌الله سراج<sup>۲</sup>، سعید منفرد<sup>۳</sup>

### چکیده

توجه به پاسخ‌های فرهنگ‌ها و فلسفه‌های مختلف به مسائل بنیادین بشری به خودی خود امری جذاب و برای اهل تحقیق حائز اهمیت بوده و هست به ویژه اینکه در بسیاری از موارد با وجود اختلافات زیادی از جمله اختلاف در مفهوم، روش، مسائل و غیره شباهت‌ها و نقاط مشترک فراوانی یافت می‌شود. اخیراً این تلاش‌ها به شکل علمی مدون با عنوان و موضوعی خاص به نام فلسفه تطبیقی یا مطالعات میان‌فرهنگی مطرح شده است که وظیفه اصلی خود را یافتن این وجه شباهت‌ها و اختلاف‌ها می‌داند. ضمن آنکه عده‌ای با توجه به نگرش خاص فلسفی خود اصل تحقق چنین تلاشی را ممکن نمی‌دانند و در نگاه آن‌ها چنین تلاشی منتج نخواهد بود. هرچند به ظاهر حوزه دو مسئله - تعریف و امکان تحقق فلسفه تطبیقی - از هم جداست، اما در نوشتار پیش رو بعد از بیان گرایش‌های مختلف در این زمینه و اشکال موجود در اصل تحقق این نوع دانش، با تدقیق نظر در خاستگاه اصل اندیشه و فلسفه، به دو مسئله - تعریف فلسفه تطبیقی و امکان تحقق آن - به صورت هم‌زمان و هماهنگ از طریق مبنایی واحد پاسخ داده می‌شود. یعنی با توجه به کیفیت امکان تحقق فلسفه تطبیقی و مقایسه میان‌فرهنگی، و با روشی کتابخانه‌ای و تحلیل و بررسی پاسخ‌های موجود در این حوزه و نقد و بررسی حقیقت خاستگاه تفکر بشری، تعریفی نوین از فلسفه تطبیقی ارائه می‌شود. در این بیان را مستدل می‌کنیم که فلسفه تطبیقی نه تنها امکان تحقق

۱. دانشجوی دکتری، گروه فلسفه و کلام دانشکده الهیات، دانشگاه ایلام، ایلام، ایران.

۲. دانشیار، گروه فلسفه و کلام اسلامی، دانشکده الهیات، دانشگاه ایلام، ایلام، ایران. نویسنده مسئول:

(sh.seraj@ilam.ac.ir)

۳. استادیار، گروه فلسفه و کلام اسلامی، دانشکده الهیات، دانشگاه ایلام، ایلام، ایران.

دارد بلکه می‌توان تعریفی جامع و مانع از آن داشت؛ به این بیان که فلسفه تطبیقی عبارت است از دانشی که افراد هر خانواده فکری را دور هم جمع می‌نماید. واژگان کلیدی: فلسفه، تفکر، تطبیق، مقایسه، فلسفه تطبیقی.

## A New Perspective on the Nature and Purpose of Comparative Philosophy

Mehdi Malekshaisefat<sup>۱</sup> Shamsollah Seraj<sup>۲</sup> Somayeh Monfared<sup>۳</sup>

### Abstract

Exploring how different cultures and philosophies approach fundamental human issues has been inherently interesting and important for researchers. This interest is heightened by the fact that despite notable differences in concepts, methods, and issues, there are many similarities between these approaches. Recently, these endeavors have taken the form of a well-defined discipline known as Comparative Philosophy or Intercultural Studies. The primary purpose of this field is to identify and understand the commonalities and differences in various cultural perspectives. However, some people, based on their specific philosophical views, doubt the practicality of these efforts, thinking they won't lead to meaningful results. Although, on the surface, the domain of these two issues - the definition and the possibility of realization of Comparative Philosophy - appears to be separate from each other, this paper, after exploring various perspectives in this area and tackling with the challenges of realizing this type of knowledge, a close examination of the fundamental principles of thought and philosophy allows for a simultaneous and cohesive response to both of these issues. In essence, a novel definition of Comparative Philosophy is offered by taking into account the feasibility and effectiveness of realizing Comparative Philosophy and cross-cultural comparison

**Keywords:** Philosophy, Thought, Comparison, Comparative Philosophy

- 
1. Ph.D. Candidate, Department of Philosophy and Theology, Faculty of Theology, Ilam University, Ilam, Iran.
  2. Associate Professor, Department of Islamic Philosophy and Theology, Faculty of Theology, Ilam University, Ilam, Iran. (Corresponding Author: sh.seraj@ilam.ac.ir)
  3. Assistant Professor, Department of Islamic Philosophy and Theology, Faculty of Theology, Ilam University, Ilam, Iran

## درآمد

پرسش از مسائل اساسی و بنیادین بشری از دیرباز مهم‌ترین مقوله مورد بحث میان حکما و فیلسوفان بوده و هست در میان این مسائل فلسفی می‌توان به مسئله فرجام جهان و زندگی بشر، مسئله وجود و ماهیت، مسئله حدوث و قدم عالم یا مسئله وجود یا عدم وجود خالق و بسیاری مسائل دیگر اشاره نمود. به دیگر سخن با توجه به اینکه هر علم مجموعه‌ای از پرسش‌ها و پاسخ‌هاست، دانش فلسفه نیز در این دایره و تعریف قرار می‌گیرد با این تفاوت که پرسش‌های فلسفی پرسش‌هایی اساسی و بنیادین و مربوط به مهم‌ترین موضوعات زندگی بشری هستند. بدیهی است که هر نگرش و فلسفه خاصی با توجه به عواملی عدیده پاسخ‌های متفاوتی به این پرسش‌ها مطرح می‌کند. از این رو محققان در صدد مقایسه و تطبیق میان پاسخ‌های مختلف در فرهنگ‌های گوناگون بر آمدند که با شکل‌گیری تلاش‌های آنها و با تلاش‌های اولیه ماسون اورسل دانش فلسفه تطبیقی محقق گشت (لهراسبی، ۱۳۹۶، ص ۲۰۹) که بعدها با تلاش شخصیت‌های برجسته این دانش مانند ادموند هوسرل هانری کربن و ایزوتسوا به شکل یک دانش روشمند متکامل شد (عابدینی، ۱۳۹۲، ص ۲۴ تا ۲۶). آنچه در حوزه بررسی‌های تطبیقی حائز اهمیت است این نکته است که رابطه میان پاسخ‌های مختلف در فرهنگ‌های گوناگون به پرسش‌های واحد چگونه قابل بررسی است؟ آیا اصلاً چنین امری امکان تحقق دارد؟ آیا این تلاش باید به صورت خنثی و به دور از موضع‌گیری و بدون توجه به خاستگاه مشکلات واحد و مسائل اساسی واحد انجام گیرد یا اینکه برای امکان تحقق چنین دانشی حتماً توجه به خاستگاه اصل اشکال و توجه به وحدت نوع مشکلات بشری لازم و ضروری است؟ این پرسش‌ها خاستگاه همان اشکال قیاس‌ناپذیری معروف است. (شریف‌زاده، ۱۳۹۱، ص ۷۲ تا ۷۴) که متفکران حوزه فلسفه تطبیقی را درگیر خود کرده است. هر متفکر با روش مختص خود تلاش کرده راه‌حلی برای برون‌رفت از اشکال قیاس‌ناپذیری مطرح کند نام‌آورانی مانند ایزوتسوا، شیانگ لانگ جانگ، و کربن هرکدام شیوه خود را در ارائه پاسخ به اشکال مذکور بیان نموده‌اند. به هر حال آنچه میان تمامی متفکران در این حوزه مشترک و بدیهی است این است که هر پرسش، پرسشی بنیادین‌تر را به دنبال خود به ارمغان می‌آورد تا جایی که کار به بدیهیات اولیه برسد (عسکری، ۱۳۸۵، ص ۷۹) و از قضا مسئله مورد بحث ما نیز از همین قبیل است که برای پاسخ به پرسش‌های مذکور باید به مسائل بنیادی‌تر نیز پاسخ دهیم، که

به نظر بدون دقت نظر به این پرسش‌ها نمی‌توان پاسخ مناسبی به اشکال مذکور و در نتیجه تعریف دقیق‌تری از فلسفه تطبیقی داد. باید به اساسی‌ترین پرسش قبل از شروع فرایند فکر دقت شود که آیا فرایند فلسفیدن از حیرت و نقطه صفر آغاز می‌شود؟ یا اینکه بالعکس هیچ‌گاه فکر از حیرت و نقطه صفر شروع نمی‌شود بلکه اولین نقطه آغاز فکر و فلسفه بشر از مواجهه با مشکل و معضل در تعاملات بشری شکل می‌گیرد؟ و اصلاً این‌گونه نیست که گام اول فلسفه تحیر و شک در فضایی معلق و خارج از دنیای تعاملات اجتماعی بشری است بلکه اولین گام مواجهه با مشکل و معضل در حوزه زندگی انسانی است که در سایه‌سار آن شک‌ها و مجهولات و پرسش‌های بعد از آن و پاسخ‌های مناسب آن شکل می‌گیرد. بعدها به تبیین دقیق‌تر این نگاه می‌پردازیم.

## ۱. تفاوت دو نگاه

به طور کلی در مقام پاسخ به پرسش اساسی مذکور دو نگاه وجود دارد:

الف) نگاه برابندی: در این نوع نگاه در حقیقت چنین پرسشی برای فرد یا اصلاً مطرح نمی‌شود یا اگر مطرح شود برای پاسخ به ماهیت خود پرسش و فرایند شکل‌گیری آن دقت نمی‌شود.

به عبارت دیگر، در این نگاه گویا پاسخ‌دهنده برایش مهم نیست که حقیقتاً فلسفیدن و اولین پرسش‌های فلسفی چرا شکل گرفتند بلکه برای او فقط این مهم است که اولین پرسش‌های فلسفی چه بودند.

در این نوع نگاه آنچه مهم است ماهیت مضمون پرسش است نه ماهیت خود پرسش! به دیگر بیان در این نگاه نفس این پرسش‌ها به مثابه یک واقعه‌ای که طی یک فرایند شکل گرفته نگاه نمی‌شود بلکه به آنچه شکل گرفته نظاره می‌شود و به آن پاسخ داده می‌شود.

به عبارت دیگر در این نگاه فلسفه دانشی است که به خودی خود مطلوب است و هیچ‌گونه جنبه ابزاری ندارد نه ابزاری برای علم دیگری است و نه ابزاری برای هر امر دیگر، خود دانش فلسفه به خودی خود و با توجه به مسائل خودش دارای اهمیت است (طباطبایی، ۱۳۸۷، ص ۳۲۶ و سبزواری، ۱۳۶۹، ص ۴۳).

لذا می‌بینیم کسانی مثل شانر در ابتدای فصل اول کتاب خود با عنوان

«پدیدارشناسی و فلسفه تطبیقی» با این عبارت کلام خود را آغاز می‌کند: فلسفه خود یک کار مهم خوداندیشی است.

به این معنا یعنی فلسفه به خودی خود دانشی است که مطلوب است. یا به عبارت فنی‌تر علمی اصالی و مطلوب بالذات است و این گونه نیست که لزوماً دانشی باشد که برای دانش‌های دیگر یا برای اهدافی دیگر استفاده شود. علاوه اینکه نقطه آغاز فلسفه از اندیشه فردی یک شخص شکل می‌گیرد و به تدریج و با توجه به احکام کلی مشترک بین خود و سایر موجودات به گزاره‌های کلی می‌رسد.

نخستین فیلسوفان شرق و غرب معتقد بودند که فلسفه با حیرت آغاز می‌شود. آنها با پرسش از ماهیت و غایت وجود، جست‌وجو برای کشف و شناسایی جهان پیرامونشان را آغاز می‌کنند (سلیمانی، ۱۳۸۵، ص ۱۰).

به دیگر سخن در این نگاه فلسفه خود موضوعیت دارد فکر کردن خود مهم است فکر کردن مبدأ است. فکر کردن اولین گام در فلسفه است. فکر کردن اولین قدم شکل‌گیری فلسفه است.

این نگاه همان نگاه مشهور بین منطقیین و حکماست که فکر کردن را این گونه تعریف کردند:

الفکر حرکه من المبادی ومن مبادی الی المراد

(ملاهادی سبزواری، ۱۳۶۹، ص ۸۴)

به این معنا که فرایند فکر کردن عبارت است از حرکت کردن و اولین حرکت، حرکت در میان معلومات بدیهی اولی و ثانوی است و سپس تطبیق این معلومات بر مجهول و آنچه که به آن مسئله یا پرسش می‌گویند.

ب) نگاه فرایندی: در این نگاه قبل از ورود به مضمون پرسش‌های فوق به نفس پرسش‌ها توجه می‌شود زیرا که خود این پرسش‌ها به مثابه یک امر واقعی باید دارای مبادی محرک باشد. به این معنا که قبل از غور به مضمون پرسش در جهت پاسخ‌گویی به آن پرسشی خارج از محل نزاع مطرح می‌کنند که هر چند این پرسش به ظاهر خارجی و اجنبی است اما به مثابه موتور محرک اصل سؤال مذکور است.

این پرسش عبارت است از چرایی اصل وقوع پرسش‌های اساسی یعنی قبل از پاسخ دادن به این پرسش‌ها از چرایی شکل‌گیری پرسش‌ها سؤال می‌کنند چرا که نمی‌توان به اصل پرسش‌های مزبور پاسخ داد تا زمانی که مبادی آن واقعه معلوم نشود.

دقت شود اینکه گفته می‌شود نمی‌توان قبل از توجه به چرایی پرسش‌ها به اصل آن پرسش‌ها پاسخ داد به این معنا نیست که هیچ‌گونه پاسخی نمی‌توان داد بلکه مراد تحقق پاسخ معتبر و مفید فایده است والا وجدان خلاف این ادعا را ثابت می‌کند چه اینکه بسیار زیاد پیش می‌آید که بدون توجه به چرایی پرسشی به اصل آن پاسخ داده شده است لکن باید دید که این پاسخ چه میزان از مطابقت را داراست و چه میزان توانسته است در رفع مشکلی که اصل این پرسش را مقتضی بود کمک کار بوده بدیهی است توجه به این دو مورد بدون توجه به خاستگاه اساسی پرسش و چرایی آن امکان‌پذیر نیست.

و شاید راز حقیقی این عبارت که گفته می‌شود علت غایی علت فاعلی برای فاعلیت فاعل است (رازی، ۱۹۸۶ م، ص ۱۳۳) همین نکته است که توجه به علت‌های غایی است که از اساس مبدأ حرکت فاعل اختیاری است و با توجه به اینکه شروع حرکت در فلسفه امری اختیاری است نمی‌تواند بدون توجه به خاستگاهش که همان چرایی شکل‌گیری این پرسش‌هاست به اصل آن پرداخت چه رسد اینکه بخواهیم بدون توجه به آن در صدد پاسخ معتبر به پرسش‌های مزبور باشیم.

به عبارت دیگر در این نگاه خود فکر گام اول نیست بلکه گام اول و قدم اول در فلسفه مواجهه با مشکل است. مراد از مشکل، مشکلات از آن جهت که مشکلات هستند نیست و همچنین مراد از مشکل معضل فکری صرف نیست بلکه مراد از مشکل دقیقاً یعنی مشکلات زندگی خارجی و اجتماعی و فردی بشر از آن جهت که در تعیین رفتارها و فرهنگ کلی او مؤثر است. مشکل یعنی آنچه که بودنش مانع ادامه حیات عادی بشر است. مشکل یعنی آن رخدادی که انسان را مجبور به اندیشیدن می‌کند. که پس از اندیشیدن برای حل آن مبادا اتخاذ کند. فارغ از اسباب مشکلات این خود مشکلات‌اند که در تحقق فرایند فکر مؤثرند.

توجه به مشکل، علت غایی تحقق تفکر است. چه اینکه تنها کسانی فکر نمی‌کنند که با مشکل روبه‌رو نمی‌شوند. هر چه میزان مشکل عام‌تر و عمیق‌تر باشد، معلول آن یعنی فکر عام‌تر و عمیق‌تر خواهد بود.

دقت شود که مراد از مشکل اصلاً مجهول نیست بلکه مراد از مشکل عبارت است از آنچه باعث شکل‌گیری جهل به امری شده است. شاید بهتر است برای بیان این مطلب تمثیلی بیان شود:

عده‌ای انسان را در نظر بگیرید که در هواپیما سفری را به سوی مقصدی حرکت

می‌کنند، طی این مسیر ناگهان هواپیما دچار نقص فنی می‌شود و در صحرایی سقوط می‌کند و از بین آن همه مسافر فقط ۱۰ نفر باقی می‌مانند که ۳ نفر از آنها زن و ۷ نفر دیگر مرد هستند که در این میان برخی از زنان بزرگ سال و برخی از مردان معلول‌اند. بعد از آن که این افراد هوشیاری خود را به دست می‌آورند، در صدد بقا و ادامه زندگی به جستجوی راه گریز از بیابان قرار می‌گیرند. این جستجو روزها به طول می‌انجامد و با توجه به وجود آذوقه در لاشه هواپیما در تمامی این مدت مشکل خاصی ندارند و همه دست به دست هم در راستای رهایی از بیابان تلاش می‌کنند. تا اینکه بعد از مدتی متوجه می‌شوند که آذوقه آنها به اندازه ادامه یک روز کامل برای هر ۱۰ نفر آنها نیست.

پاسخ عقلایی به این مشکل این است که باید آذوقه را جیره‌بندی کرد طوری که بتوان مدت بیشتری را با آن سپری کرد اما دیری نپایید که پس از گذشت مدتی و سخت شدن شرایط عده‌ای تصمیمی عجیب گرفتند چرا که یکی از راه‌ها برای اینکه بتوان مدت بیشتری با آن آذوقه سپری کرد کم کردن تعداد افراد بود اما کدام افراد؟ آیا اصلاً انسان مجوز این را دارد که به خاطر کمبود منابع هم‌نوع خویش را به دام مرگ وانهد؟ اگر چنین مجوزی را دارد آیا زنان مستحق زندگی هستند یا مردان؟ چرا؟ آیا باید افراد سالمند و بیمار حذف شوند یا افراد سالم و توانمند؟ چرا؟ تمامی این پرسش‌ها عبارت‌اند از مجهول‌ها اما آنچه ما در نگاه نوع دوم آن را مشکل بیان کردیم همانا کمبود آذوقه و فراوانی تعداد افراد است نه مجهولاتی که پس از آن شکل می‌گیرد.

ممکن است این اشکال مطرح شود که طبق این بیان برخی از جوامع بشری که فارغ از سیر تفکری خاصی بوده‌اند، دارای مشکلات مربوط به حوزه امور بشری و انسانی نبوده‌اند؛ در حالی که فرض این است که این مشکلات اموری عام‌البلوی و مربوط به نوع انسان است.

این اشکال بسیار شبیه اشکالی است که به پدیدارشناسی هایدگری در مسئله تاریخ مطرح می‌شود که او را تأویل‌کننده و دارای تفکر انحصاری می‌داند به طوری که جوامعی را که خارج از سیر حرکت فکری به سر می‌برند اصلاً از ضمن تاریخ نمی‌توان دانست (لهراسبی و موسوی اعظم، ۱۳۹۶، ص ۲۶۲).

به این بیان که آن جوامعی را مؤثر در تاریخ بشری می‌دانیم و از اساس متصف به تاریخ‌مندی می‌کنیم که دارای سیر تفکر خاصی هستند و جوامعی که فاقد این سیر تفکرند از اساس ضمن تاریخ مورد نظر در تحول فکری بشر شمرده نمی‌شوند.

اما این اشکال وارد نیست زیرا اولاً عدم دسترسی ما به متون و فلسفه‌های موجود در جوامع مختلف بشری دلیل بر نبودن آن‌ها نیست، به اصطلاح اهل فن نداشتن وجدان دلیل بر عدم وجود نیست (عضدالدین ایجی، بی تا، ج ۷ ص ۱۴۱).

مضاف بر اینکه عدم وجود سیر تفکر گاهی معلول غفلت از مشکل است و نه عدم وجود مشکل، آنچه برای تحقق تفکر لازم است التفات به مشکل است. پس اگر به مشکل ملتفت نشویم سؤال و مسئله مطرح نمی‌شود و اگر مسئله مطرح نشود تفکر آغاز پیدا نمی‌کند.

نفس همین واقعه و پدیده - یعنی غفلت از مشکلات بنیادین که موجب شروع فرایند فکر و فلسفه است - خود می‌تواند مشکلی اساسی باشد که هنگام تعامل با این جوامع شکل می‌گیرد و محقق می‌گردد که همین مشکل می‌تواند شروع و قدم اول در فرایند فکر و فلسفه در آن جوامع باشد.

پس آنچه باعث این اشکال برای ما شده عدم وجود تعامل روشن با آن جوامع است والا انسان از آن جهت که انسان است به حکم گزاره‌های فطری بدیهی با مشکلات واحدی دست و پنجه نرم می‌کند، که بعدها تفسیر دقیق این نکته را در تبیین راه حل خود بیان خواهیم کرد.

نتیجه اینکه هیچ گاه فکر از خوداندیشی شروع نمی‌شود. هیچ گاه هیچ فیلسوفی خارج از دایره مشکلات نمی‌تواند بیندیشد. این مشکلات است که انسان را به فکر فرو می‌برد. فکرها در گرو نزاع‌ها هستند. افکار گروگان مشکلات اند. تنها در بستر درگیری و نزاع است که فکر شکل می‌گیرد والا در حالت خلسه و خمود و تنهایی هیچ فکری رشد نمی‌کند.

برای مثال حالات انسان را در حال لذت‌های مختلف در نظر بگیرید!! انسان در حالی که دارد از چیزی لذت می‌برد به هیچ وجه فکر نمی‌کند. همچنین زمانی که دارد عذاب می‌کشد در لحظه عذاب هیچ گاه نمی‌اندیشد.... فکر تنها جایی شکل می‌گیرد که آمیزه‌ای از بیم و امید وجود داشته باشد مشکل اینجا معنا پیدا می‌کند فکر زمانی پدید می‌آید که انسان با مشکلی محتمل روبه‌رو می‌شود و گرنه نه در حال عذاب و نه در حال لذت فکر شکل نمی‌گیرد. تنها در حالت برزخ میان این دو فکر شکل می‌گیرد این حالت برزخ همان مشکلات محتمل هستند.

پس اولین قدم فلسفه و فکر التفات به مشکل است. لذا در این نگاه قبل از پاسخ به

پرسش‌های مزبور از چرایی شکل‌گیری این پاسخ‌ها پرسیده می‌شود چگونگی پاسخ به این پرسش اساسی است که پاسخ صحیح به پرسش‌های مزبور را در پی دارد.

## ۲. تفاوت دو پاسخ

بدیهی است که طبق نگاه اول، نفس این پرسش‌ها اساسی‌ترین پرسش‌های بشر محسوب شده و پاسخ به آنها نیز به عنوان مبادی تصوری و تصدیقی سایر علوم تلقی می‌شوند که آسان‌ترین روش برای به دست آوردن پاسخ این پرسش‌ها مراجعه به سطور سیاه موجود در کتاب‌های فلسفی و نوشته‌های حکیمان و مراجعه به سطور سفید رمان‌های فلسفی و فیلم‌های سینمایی و اندیشه‌های علمی تخیلی است.

زیرا طبق این نگاه فیلم‌ها و رمان‌ها و آثار هنری فلسفی همه و همه برخاسته از نظریات فلسفی موجود در نگاه آن تدوینگر یا نویسنده یا کارگردان است که خروجی فلسفه او را در زندگی واقعی ترسیم و بازسازی می‌کند. طبق این نگاه با مراجعه به *شفا* یا *اشارات* یا *اسفار* یا کتاب‌های حوزه فلسفه غرب با اولین تورق در صفحات کتاب‌های مذکور پاسخ در اولین صفحه در اولین خط روشن می‌شود. فلسفه یعنی خوداندیشی، یعنی بحث و پرسش از ماهیت و وجود شخصی انسان و ترقی این معلومات به سایر امور جهان و تشکیل یک نظام فکری جدید است (سلیمانی، ۱۳۸۵، ص ۱۰). در نتیجه فلسفه تطبیقی یعنی بررسی پاسخ‌های مختلف موجود در خصوص این پرسش‌ها و بررسی وجوه اختلاف و وجوه اشتراک آنها. یا از طریق بررسی صرف گزارش‌ها و یا از طریق بررسی مبانی موجود در فلسفه‌های مختلف همان‌گونه که در بسیاری از کارهای تطبیقی انجام می‌شود (شایگان، بی‌تا، ص ۱ تا ۲). اما طبق نگاه دوم کار بسیار دشوار است زیرا پاسخ پرسش‌های مذکور به هیچ وجه در میان خطوط سیاه مقالات علمی فلسفی مطرح نمی‌شود بلکه پاسخ را باید میان خطوط سفید این کتاب‌ها و نوشته‌های حکیمان و خطوط سیاه رمان‌های فلسفی و منظومات و تصریحات فیلم‌های سینمایی و اندیشه‌های علمی-تخیلی یافت. زیرا طبق این نگاه امر کاملاً برعکس است چرا که صحنه‌های ساخته شده در فیلم‌ها و رمان‌های فلسفی و اندیشه‌های علمی-تخیلی به مثابه علت غایی تحقق فلسفه بشری است و همه می‌دانیم که علت غایی، علت فاعلی برای فاعلیت فاعل است.

یعنی این فلسفه بشری است که برخاسته از نیاز انسان برای شکل‌گیری او توییای

مورد نظر خود و مدینه فاضله خود است نه بالعکس. لذا در این نگاه منابع اصلی فیلم‌ها و سریال‌ها و رمان‌های فلسفی است و کتاب‌های مرتبط با این حوزه جزء منابع دسته دوم حساب می‌شوند.

### ۳. آیا فلسفه تطبیقی امکان تحقق دارد؟

شایسته است بدانیم که دیدگاه دوم می‌تواند پاسخی بر اشکالات مطرح شده در حوزه امکان یا عدم امکان تحقق فلسفه تطبیقی باشد. چه اینکه یکی از مهم‌ترین و اصلی‌ترین اشکالات موجود همانا مسئله قیاس‌ناپذیر بودن فلسفه‌های متفاوت است که می‌توان رگه‌های آن و تبیین آن را با بیان اصطلاح پارادایم در اندیشه تامس کوهن مشاهده کرد (کوهن، ۱۳۸۹، ص ۷۸ و ۷۹).

به این بیان که فلسفه‌های مختلف در فرهنگ‌های مختلف شکل گرفته‌اند و هر اندیشمند در هر برهه تاریخی در یک پارادایم مختص خود پایه‌های فکری اندیشه خود را بنا نهاده و بر اساس آن مسائل را حل و فصل کرده است (همان، ۱۵۸).

با توجه به بیان فوق نمی‌توان میان دو فلسفه کار مقایسه‌ای و تطبیقی انجام داد زیرا هر فلسفه ناشی از یک فرهنگ خاص به وجود آمده و در پارادایمی خاص است از طرف دیگر پارادایم و فرهنگ جامعی وجود ندارد که بتوان با توجه به مقیاس‌های آن میان دو فرهنگ و دو فلسفه کار تطبیقی و مقایسه‌ای نمود (همان).

ایزوتسو اشکال قیاس‌ناپذیری را از جهت دیگری بیان می‌کند و آن هم از جهت اختلاف زبانی موجود میان دو فرهنگ است که ترجمه متون و نگارش‌ها تا حد زیادی در تبیین مراد و فلسفه موجود در فرهنگ خاص ناتوان‌اند از طرفی ناظر سوم خود نیز مسیر فکری خویش را در میان پارادایمی خاص، با اندیشه و فرهنگ خاص خود رقم زده، پس او نیز نمی‌تواند با نگاهی خارج از این پارادایم به مقایسه دو فرهنگ مختلف بپردازد (ایزوتسو، ۱۳۷۸، ص ۵۰۷-۵۰۸). در نتیجه این دو اشکال، بررسی تطبیقی فلسفه‌ها امکان‌پذیر نیست.

هرچند ایزوتسو خود برای برون‌رفت از این اشکال رویکردی دارد که مبتنی بر دسته‌بندی کلی مبانی فلسفه‌های مورد مقایسه است که همگی ریشه نظری واحدی دارند که به یونان باستان باز می‌گردند پس می‌توان مفاهیم موجود در فلسفه یک فرهنگ را با

عاریه گرفتن عباراتی از فرهنگ دیگر که بتواند همان مفهوم را در دو فرهنگ مورد مقایسه بیان کند تبیین نمود (همان، ص ۵۰۸-۵۰۹).

به دیگر سخن قیاس ناپذیری ناشی از دو امر است:

۱. اختلاف پارادایمی که موجب تغییر رویکرد هر اندیشمند می شود که این اختلاف باعث این اختلال می شود که اندیشمند سوم که در پارادایمی سوم و غیر از دو پارادایم دیگر می زید نتواند مقایسه صحیحی انجام دهد.

۲. اختلاف زبانی: که ترجمه در ۹۰ درصد مواقع نمی تواند در فرهنگ های مختلف معنای موجود در فرهنگ دیگر را به طور دقیق بیانگر باشد.

در میان کاوشگران و محققان در زمینه فلسفه تطبیقی تلاش های فراوانی برای برون رفت از این اشکال مذکور شکل گرفته، هوسرل برای رفع این اشکال بر این باور بود که باید با اندیشمند مورد نظر همدل شد اما این همدلی از قبیل همدلی عاطفی موجود در نگاه هیوم نیست، آنچنان که هیوم معتقد بود که عقل برده عواطف است (کاپلستون، ۱۳۶۲، ص ۳۳۹ تا ۳۴۰)؛ همان گونه که برنتانو استاد هوسرل به تبعیت از وی معتقد بود تنها راه تحقق فهم، همدلی از این طریق است.

آنچه هوسرل برای برون رفت از این اشکال به آن ملتزم گشت نوعی همدلی عقلی روشمندی بود که در سایه سار آن و با تکیه بر قواعدی مشترک برای فهم مناسبات موجود در فرهنگ ها و پارادایم های مختلف تلاش می شد (واعظی، ۱۳۸۶، ص ۱۴۹).

در واقع او نگاهی فراتاریخی داشت به شکلی که می خواست فلسفه ای بر مبنایی قطعی دقیقاً همانند دکارت بیان کند او از غیر قابل انکارترین امر یعنی «من» شروع کرد و آنچه را که در ذهن من تحقق می یابد به رسمیت می شناسد، او این گزاره را که تفکرات یک شخص متأثر از فرهنگ و تاریخ اوست، نمی پذیرفت، بلکه خود وقایع محقق در ذهن را به عنوان یک پدیدار مورد بررسی قرار می داد (همان).

در این نگاه، تاریخ هیچ مدخلیتی در تحقق تفکر بشری نداشته و ندارد و نمی تواند داشته باشد زیرا تاریخ یعنی تحقق پدیدارها در ذهن من و این من در هیچ برهه ای از تاریخ مقید به قید خاصی نمی شود که در برهه ای دیگر وجود نداشته باشد.

شیانگ لانگ جانگ این گونه به اشکال مذکور پاسخ می دهد که کار تطبیقی بیشتر امری وجدانی است که با کسب مهارت و وقوع در فضای تطبیقی به خودی خود شکل می گیرد یعنی نگاهی فراپارادایمی لازم نیست که بتوان به وسیله آن کار تطبیق را

انجام داد بلکه نفس وقوع در عرصه و فضای تطبیق و مطالعه فرهنگ‌های مختلف راه را برای تطبیق هموار می‌سازد.

او برای تبیین مقصود خود از روشش برای ایجاد فضای بین‌پارادایمی جهت تحقق فلسفه تطبیقی مثالی بیان می‌کند به این تعبیر که: ما بدون اینکه بدانیم بلندی چیست می‌توانیم و می‌دانیم که الف بلندتر از ب است و بدون اینکه بدانیم خود راندن دو چرخه چیست می‌توانیم دو چرخه سواری یاد بگیریم (22, pp,96).

در این بین نباید تلاش‌های کربن را برای پاسخ به اشکال مذکور نادیده گرفت او نیز برای پاسخ به این اشکال دست به تبیین نگرشی فراتاریخی زد (کربن، ۱۳۶۹، ص ۲۰). اندیشه او دارای دو اصل اساسی است.

۱. نگرش فراتاریخی: در نگرش فراتاریخی کربن باید دانست که تاریخ فردی و انفسی اندیشمند در تحقق فلسفه اندیشمندان مهم نیست بلکه این تاریخ موجود در ساحت باطنی نفس بشر است که اهمیت فراوانی دارد و با توجه به وحدت این تاریخ به جهت وحدت حقیقت نفس بشری روش تطبیقی وی در واقع انطباق است و نه تطبیق (کربن، ۱۳۹۱، ج ۱، ص ۳۱۶).

۲. پدیدارشناسانه: به این معنا که وقایع موجود در افق معنوی نفس بشری همانا حقایقی ثابت و غیر قابل تبدیل است که با تغییر متغیرات فرهنگی تحول نمی‌یابند لذا با مشاهده کردن این وقایع در افق معنوی نفس بشری و یا به تعبیر دیگر در عالم ملکوت انسانی و با شهود این وقایع و تجربیات مختلف می‌توان انطباق این واقعیات را در فرهنگ‌های مختلف کشف کرد (کربن ۱۳۹۱، ج ۱، ص ۶۲).

این رویکرد کربن بسیار متأثر از حکمت خالده سهروردی و اندیشه‌های وحدت وجودی هگل است (کربن، ۱۳۸۳، ص ۳۴).

او تحقق این روش را از طریق گفت‌وگو میسر می‌داند چه اینکه از طریق گفت‌وگو و شنیدن و نقل تجارب مشترک معنوی مشهود به علم حضوری در ساحت ملکوت معنوی انسانی است که انطباق‌ها شکل می‌گیرند (یعقوبیان، ۱۳۹۹، ص ۲۵).

با ملاحظه تبیین ارائه شده، به طور کلی قدر مشترک موجود میان این تلاش‌ها این است که در هیچ کدام از این نگاه‌ها تاریخ واقعی و فرهنگ خارجی زندگی بشر مداخلیتی در تحقق تفکر و اندیشه ندارد لذا اشکال تخصصاً از محل نزاع خارج می‌گردد.

و دیگر اینکه طبق این دیدگاه‌ها که همگی ناشی از نگرش به موضوع تفکر و

اندیشه به شیوه اول است یعنی شیوه‌ای فراتاریخی مطلق نباید در بررسی تطبیقی به بررسی نتایج پرداخت بلکه آنچه حائز اهمیت است بررسی مبانی ساختاری هر فرهنگ و فلسفه است (حجتی، ۱۳۹۵، ص ۴۱).

این بیانات در دو طرف یعنی نگاه تاریخی مطلق که تحقق فلسفه تطبیقی را ممکن نمی‌داند و نگاه فراتاریخی مطلق که تحقق آن را فقط در صورت فراتاریخی انگاری فلسفه ممکن می‌داند دقیقاً نقطه مقابل نگاه نوع دوم است.

زیرا در این نوع نگاه که مختار نگارنده نیز هست برای بررسی تطبیقی قطعاً باید به تاریخ هر فلسفه توجه داشت لکن نه تاریخ و فرهنگ مربوط به هر فلسفه از آن جهت که فلسفه است بلکه تاریخ و فرهنگ مربوط به فلسفه از آن جهت که متعلق به مشکلات انسانی است چه اینکه فرهنگ‌های مختلف بشری با تمامی اختلافات عظیمی که دارند به ضرورت تعلقشان به نوع انسان دغدغه‌های مشترک واضح و غیر قابل انکاری دارند که ما هم اکنون بالوجدان آن‌ها را می‌یابیم.

این دغدغه‌ها همان علت‌های اساسی پیدایش تفکرها هستند پس با شناخت دغدغه‌ها می‌توان تفکرها را دسته‌بندی کرد و با بررسی رابطه تفکرها و نتایج اگر به این نتیجه رسیدیم که این ارتباط منطقی است در نتیجه نتایج موجود میان فرهنگ‌های مختلف نیز متحد خواهند بود هر چند در برخی فرهنگ‌ها این نتایج ظاهر شده باشند و در برخی خیر، هر چند در برخی فرهنگ‌ها به ظاهر با این نتایج مخالفت شود ولی از جهت مبنایی علت تحقق آن را یدک بکشند.

بنابراین، از آنجا که علت غایی هر امر، علت فاعلی فاعلیت فاعل است (طباطبایی، ۱۳۸۶، ص ۷۰۶)، برای فهم چرایی فلسفه‌ها ما ناگزیر از فهم علت شروع تفکر هستیم و در وهله اول برای فهم چگونگی ارتباط این تفکرات با علت پیدایش آنها و در وهله دوم مقایسه آنها با سایر فلسفه‌ها و تفکرات ناگزیر از مطالعه و مقایسه نتایج هستیم.

به دیگر سخن اگر با دقتی عمیق به خاستگاه این اشکال نگاهی دوباره بیندازیم، در نتیجه خواهیم دید که اشکال مذکور و تلاش‌های مزبور در پاسخ به این اشکال همگی در فرضی خاص و تلقی خاصی از تعریف فلسفه شکل گرفته است که بیشتر مطابق و مشابه تعریف و تلقی اول از مکانیزم تفکر است و مراحل فلسفیدن هست.

اما بر اساس نگاه دوم این اشکال از اساس وارد نخواهد بود که بخواهیم برای پاسخ به آن دست به چنین تلاش‌هایی بزنیم.

کافی است به این نکته توجه شود که آیا زبانی جهانی وجود ندارد که بدون توجه به کلمات و بدون توجه به پارادایم خاص بتوان به وسیله آن فکر کرد، سخن گفت و حرف زد؟ به نظر می‌رسد محققان مذکور از وجود زبان جهانی غافل بوده و آن را مورد ملاحظه قرار نداده‌اند. زبانی که به انسانیت انسان مرتبط می‌شود؛ انسانیت انسان در همه فرهنگ‌ها واحد است. پس پرسش‌هایی که در حوزه این مسئله مطرح می‌شوند بالای جان هر متفکری در هر پارادایمی می‌شود و با توجه به اینکه مشکلات انسانی همه انسان‌ها در تمامی پارادایم‌ها اموری انسانی از سنخی واحدند در نتیجه سنخ پاسخ‌ها نیز واحد خواهد بود.

همان‌طور که پیش‌تر گفته شد به نظر می‌رسد این اشکال ناشی از آن است که مفروض نزد این محققان این نکته است که در فلسفه تطبیقی تنها راه بررسی مقایسه‌ای، بررسی مفاهیم موجود در دو فرهنگ و دو فلسفه است لذا با مشکل پارادایمیک بودن تفکر و عدم وجود زبان مشترک مواجه شدند.

اما طبق نگاه دوم اگر به نتایج فلسفه‌های مختلف در پارادایم‌های مختلف نگاه شود آن گاه نسبت میان نتایج و مقدمات در هر پارادایم بررسی و مقایسه شود در نتیجه این مسئله مطرح می‌شود که یا نتایج مزبور با مقدمات موجود در پارادایم مورد نظر رابطه منطقی دارند یا خیر؛ در صورت دوم اشکالات وارد بوده و شاید هیچ‌گونه پاسخی در آن صورت نتوان داد.

زیرا اشکال قیاس‌ناپذیری و اختلاف پارادایم بدون هیچ‌گونه پاسخی وارد خواهد بود چه اینکه در رابطه‌های غیر منطقی امور خیلی زیادی می‌توانند دخیل باشند که کشف و فهم آنها از حوزه امکانات ذهن بشر خارج است.

اما اگر نسبت میان نتایج و مقدمات در هر پارادایم نسبت منطقی باشد طوری که علت منطقی یک واقعه در یک پارادایم یک فلسفه خاص باشد یعنی فلسفه موجود در پارادایم خاص به مثابه مقدمه منطقی در تحقق نتایج مزبور باشد؛ در این صورت اگر همین نتیجه در پارادایم دیگری مطرح بود نمی‌تواند حاصل مقدماتی مغایر با مقدمات موجود در پارادایم قبلی باشد و در این صورت تطبیق محقق است و نیاز به تحقیق و مقایسه ندارد. تنها کشف لازم دارد.

به دیگر سخن اشکال مزبور ناظر به حوزه تحلیلی صرف بدون مشاهده نتایج است. از اساس اشکال قیاس‌ناپذیری مربوط به حوزه فکر و ذهن است و به نوعی شکی روان‌شناختی است و تشکیکی در امور بدیهی در حوزه فهم. چرا که از طرفی دیگر عده‌ای

به شدت به قیاس‌پذیری معتقدند و هیچ دلیل قطعی برای ترجیح نظر هر طرف بر دیگری وجود ندارد.

به نظر باید برای حل این معضل به خاستگاهی تجربی و خارج از محدوده ذهن روی آورد یعنی دقیقاً رویکردی که در نظر دوم در حوزه تعریف، شکل‌گیری و خاستگاه فکر و فلسفه بیان شد. چرا که اگر ما از همان اول، اولین گام فلسفه را مواجهه با مشکل و آن هم مشکل خارج از عالم ذهن بدانیم در نتیجه فلسفه نتیجه مواجهه با مشکلات در حوزه زندگی بشر خواهد بود و با توجه به اینکه مشکلات اساسی انسان در طول تاریخ تقیید نمی‌خورند و همواره دارای وحدتی خاص هستند بدیهی است نتایج مترتب بر آن فلسفه‌ها نیز اموری محسوس یقینی و غیر قابل انکار خواهند بود. در این صورت کافی است با ملاحظه نتایج فعلی و خارجی و محسوس یک فلسفه در حوزه‌های مختلف و بررسی رابطه آن‌ها با مقدمات پارادایمیکشان در هر فرهنگ به نقاط مشترک میان فرهنگی دست یافت. آنچه در روش شیان جانگ لانگ به عنوان راه برون‌رفت از اشکال قیاس‌ناپذیری مطرح می‌شود امری بسیار مهم و حائز اهمیت است. این بیان که باید در خاستگاه‌های تفکرات مختلف دقت شود و مفسر تطبیق خود را در درون فضای مقایسه‌ای قرار دهد تا بتواند امکان فلسفه تطبیقی را برای خود مهیا کند (لهراسبی و موسوی اعظم، ۱۳۹۵، ص ۲۷۱) خود بحثی است که می‌تواند در حوزه چرایی فلسفه تطبیقی قرار بگیرد که نگارنده در صدد اثبات ضرورت پرداختن به آن است، لکن توجه به خاستگاه‌های مبنایی صرفاً با ملاحظه مفاهیم حاصل نمی‌شود و دوباره و سه باره اشکال عدم مقایسه‌پذیری را با خود به همراه دارد، به نظر می‌رسد تنها راه توجه به خاستگاه‌ها توجه به نتایج است. این گونه است که معاد و مبدأ مشخص می‌شود و در بین این مبدأ و معاد می‌توان کار تطبیقی و مقایسه‌ای انجام داد.

#### ۴. خاستگاه فلسفه تطبیقی

بر اساس دیدگاه دوم که مختار نگارنده است بررسی تطبیقی تنها زمانی ممکن است که به این پرسش اساسی پاسخ بدهیم و آن هم اینکه: اولین مشکلات واقعی بشر از آن جهت که بشر است به طور مطلق چه بودند که بشر برای حل آن‌ها مجبور به فلسفه‌ورزی شد؟ به نظر می‌رسد بدیهی‌ترین و روشن‌ترین مسئله پیش روی عقلا و موجودات عاقل

مسئله ظلم و عدالت بوده و هست از جمله ادله بر این مدعی وجدان خارجی و مطابقت این امر با واقع حال بشری است چه اینکه اساسی ترین مشکلات بشری در طول تاریخ در ضمن جنگ‌ها و نزاع‌ها شکل گرفته‌اند که نوع این جنگ‌ها و نزاع‌ها در پی استعلا و استعمار و استثمار منابع گروهی خاص توسط گروهی دیگر است و بدیهی است این مسئله مصداق بارز عدالت و ظلم است مصادیق و شواهد فراوانی را می‌توان برای اثبات این مدعا مطرح کرد هر چند که بر اندیشمند منصف این امر هرگز پوشیده نیست که تفکر در سایه جنگ‌ها تحقق می‌گیرد.

ولی چگونه مسئله ظلم و عدل می‌تواند خاستگاه تفکر بشری گردد؟ با اینکه هیچ دو موجود عاقلی در بدی ظلم باهم اختلاف ندارند و هیچ دو موجود عاقلی در خوبی عدالت نیز باهم اختلاف ندارد. به راستی که اگر چنین چیزی ثابت است چرا هنوز ظلم در نزاع‌های بشری شکل می‌گیرد؟

اولین و روشن‌ترین پاسخ این است که میان موجودات عاقل برخی طالب استعلا و برتری بر دیگران هستند لذا این موجودات طغیان‌گر همیشه و همواره منشأ ظلم در نظام هستی بوده و هستند.

اما این پاسخ قانع‌کننده نیست، زیرا هیچ ظالمی نمی‌تواند بدون همراهی مظلوم ظلم کند به دیگر سخن، این گردن‌اندازی مظلوم است که باعث می‌شود ظالم در ظلم خود مستمر و مستقر شود.

پرسش دقیق‌تر این است که اگر ظلم نزد همه موجودات عاقل بد و مذموم است چرا عده‌ای ظلم می‌پذیرند؟ باز اولین و آسان‌ترین پاسخ این است که عوامل متعددی می‌تواند سبب پذیرش ظلم باشد یکی از این عوامل ترس از مرگ و فناست.

اما این پاسخ نیز کمک‌کار نیست زیرا در طول تاریخ شاهد مظلومانی بودیم که در سایه‌سار همان ظلم و گردن‌اندازی در برابر همان ظالمان فانی گشتند یعنی شخص مظلوم در همان حالت مظلومیت خود به مرتبه فنا رسیده لذا نباید چیزی برای از دست داشتن باشد؛ در نتیجه در چنین حالتی نباید از زور ظالم بترسد ولی به راستی چرا هنوز در جوامعی از زندگی بشری ظلم رواج دارد؟

ضمن اینکه این پاسخ از جهت صغروی نیز محل اشکال است زیرا نوعاً ظالمان از جهت تعداد در یک جامعه از مظلومان بسیار کمترند یعنی اگر به حسب قوه قاهره نیز حساب کنیم مظلومان با اندک انقلابی می‌توانند ظالمان را زمین بزنند کما اینکه مصادیق

بارز آن در انقلاب‌های مختلف در طول تاریخ شکل گرفت. پس چرا ظلم می‌پذیرند؟ تنها پاسخ قانع‌کننده آن است که برای رواج ظلم و استعلای ظالمان در جامعه چاره‌ای جز اقناع افکار عمومی برای پذیرش ظلم وجود ندارد.

اینجاست که مشکلات شروع می‌شوند و اینجاست که باید برای این اقناع مبنا و فکر ساخت باید فلسفه چید والا عقل و خرد جمعی بشری قانع نمی‌شود. طبیعتاً این فکر و فلسفه با افکار روبه‌رو خواهد شد و طی پرسش‌ها و پاسخ‌های مختلف و در طول تاریخ تمدن بشری گفتمانی شکل می‌گیرد که رفته رفته این پرسش‌ها و پاسخ‌ها به عمیق‌ترین و ژرف‌ترین لایه‌های فکری رسوخ می‌کنند تا جایی که حتی در باب معرفت‌شناسی و فهم خود فرایند فهم پیش می‌روند. در این میان شاخ و برگ‌های مختلفی برای پاسخ به این پرسش‌های عمیق شکل می‌گیرد اما می‌توان تمامی پاسخ‌های موجود در جهان را طی یک تقسیم‌بندی کلی به دو دسته تقسیم کرد: (۱) پاسخ‌هایی که افکار عمومی را برای پذیرش ظلم اقناع می‌کنند. (۲) پاسخ‌هایی که افکار عمومی را برای رد کردن ظلم اقناع می‌کنند و در این میان کسانی که اصل نزاع و دعوا و مشکل اصلی را متوجه نشده‌اند دچار افکار التقاطی، گیج و سردرگم می‌شوند.

با این نگاه، فلسفه تطبیقی عبارت است از فرایندی که در خدمت وحدت‌بخشی شاخه‌های مختلف موجود در طرفین نزاع است. فلسفه تطبیقی سعی و کوششی است در راستای تجمیع سخنان مختلف در طرفین نزاع. لذا هیچ‌گاه نمی‌توان میان امهات فلسفه گروه ب و میان امهات فلسفه گروه الف کار تطبیقی به معنای این‌همانی کرد زیرا میان این دو رویکرد هیچ نقطه اشتراکی وجود ندارد و بدیهی است که فلسفه تطبیقی مبتنی بر وجود لااقل یک نقطه اشتراک هست این در صورتی است که وظیفه اصلی فلسفه تطبیقی را فقط تبیین این‌همانی‌ها بدانیم که در این صورت با اینکه نمی‌توان میان مسائل بنیادین دو خانواده مذکور تطبیق کرد اما می‌توان میان امهات مسائل گروه و خانواده الف کار تطبیقی نمود و همچنین می‌توان میان امهات مسائل گروه و خانواده ب کار تطبیقی نمود. اما اگر بررسی این‌نه‌آنی را نیز داخل در وظیفه فلسفه تطبیقی بدانیم باز هم با همین روش می‌توان دریافت که امهات مسائل گروه و خانواده الف با امهات و مسائل خانواده گروه ب تباین کلی دارند.

به دیگر سخن: کار تطبیقی لزوماً به معنای بیان اشتراکات و این‌همانی‌ها نیست بلکه به معنای بیان اختلافات و این‌نه‌آنی‌ها نیز هست چه اینکه همان مقدار که برای کار تطبیقی نیاز به وجود اشتراک هست به همان میزان نیاز به وجود اختلاف نیز هست لذا از اساس

اشکال مذکور در حوزه عدم امکان تطبیق به جهت وجود اختلافات مردود و غیر قابل قبول است زیرا تطبیق در سایه سار اشتراک و اختلاف شکل می‌گیرد چه اینکه اگر فقط اشتراک محقق بود هیچ انگیزه‌ای برای شروع تطبیق باقی نمی‌ماند و اگر فقط اختلاف محقق بود باز هم هیچ انگیزه‌ای برای تطبیق باقی نمی‌ماند بلکه این وجود اشتراکات و اختلافات است که از اساس تطبیق را ممکن می‌کند در نتیجه آنچه مشکل پنداشته می‌شود از قضا مناط و ملاک صحت تطبیق است.

به عبارت دیگر فلسفه تطبیقی عبارت است از دانشی که در خدمت جمع کردن افراد یک خانواده فکری دور هم است و دور کردن افراد خانواده دیگر از دایره آن است. ممکن است گفته شود که با توجه بن فنی مفهومی رایج در منطق صوری، تخالف اعم از تقابل (نقیضان، عدم و ملکه، ضدان و متضایان) است بنابراین ممکن است طرفین تطبیق در فلسفه تطبیقی متخالف باشند ولی متقابل نباشند.

در پاسخ باید گفت که هر چند این کلام از جهت کبروی صحیح و غیر قابل مناقشه است ولی مسئله ظلم و عدالت قطعاً دو مفهوم متخالفی هستند که بدون شک از اقسام تقابل می‌باشند و از قضا همین دو مسئله در روش مختار تعیین‌کننده طرفین اصلی نزاع در فلسفه تطبیقی باشد.

### بیان چند اشکال و پاسخ

اشکال اول: ممکن است گفته شود، با این مطلب که مشکلات از آن جهت که مشکلات هستند به صورت بی‌واسطه به همه انسان‌ها یکسان داده می‌شوند؛ چراکه انسان‌ها دارای مسانخت نوعی هستند، می‌توان همراهی کرد؛ ولی با این مطلب که ادراک و بالتبع پاسخ انسان‌ها یکسان باشد، نمی‌توان همراهی کرد؛ چراکه صورتبندی‌های ذهنی و زبانی مختلفی از امور انضمامی نظیر مشکلات قابل پدیدار شدن هستند.

پاسخ اینکه این اشکال ناشی از سوء تفاهم در دو گزاره مشکل و راه‌حل است: قبل از بیان شایان ذکر است به این نکته توجه شود؛ همان‌طور که پیش‌تر بیان شد مشکل عبارت است از اولین نقطه شروع تفکر (منظور از مشکل سابقاً به تفصیل ذکر شد) و همچنین لازم است بدانیم که راه‌حل برون‌رفت از مشکل عبارت است از همان تفکر فلسفی بشر، بنابراین همان‌طور که پیش‌تر توضیح داده شد و مستشکل نیز پذیرفت که مشکلات نوعی انسان‌ها متحد‌المنشأ هستند به این معنا که تمامی انسان‌ها و نوع بشر ظلم را امری قبیح

می‌دانند و وقوع آن در حق خویش را مشکل می‌انگارند. نکته اساسی مطلب اینجاست که راه‌حل‌ها برای برون‌رفت از مشکلات ممکن است به تفاوت انسان‌ها در بادی امر و در نظر اولیه مختلف به نظر برسد ولی با دقت بیشتر خواهیم یافت که به حکم عالم طبیعت و تراحم این راه‌حل‌ها در نهایت خارج از دو حال نیست یا مستلزم خروج بخشی از بشریت از دایره یک مشکل و وقوع بخش دیگری از بشریت در ورطه همان مشکل است که این به خودی خود قبیح است و بشر آن را مشکل می‌داند در نتیجه راه‌حل مذکور راه‌حل نبود و بلکه فقط شیوه‌ای دیگر و شکلی دیگر از همان ظلم اول را لازم آورده، در صورت دوم راه‌حل این‌گونه است که مستلزم محذور یاد شده نباشد که دقیقاً طرف مقابل این صورت قبیح است و بدیهی است هر آنچه مقابل قبیح باشد حسن خواهد بود. در نتیجه می‌توان تمامی راه‌حل‌هایی را که از جهت صوری برای برون‌رفت از یک مشکل هم در حوزه فکری و هم در حوزه عملی مطرح می‌شود با یک دسته‌بندی کلی تقسیم کرد: ۱) راه‌حل‌هایی که خود موجد همان مشکل اما به صورتی دیگر و یا در زمان و مکانی دیگرند، ۲) راه‌حل‌هایی که چنین نیستند. بدیهی است که شق سوم در این میان وجود نخواهد داشت. زیرا میان نفی و اثبات مرتبه سوم وجود ندارد.

در نتیجه اگر وحدت سنخی مشکلات نوع بشر را پذیرفتیم لاجرم نمی‌توانیم با این گزاره مخالفت کنیم که راه‌حل‌ها یا خود مستلزم تکرار همان مشکل به نحوی دیگر هست یا نیست. بنابراین راه‌حل‌ها و فلسفه‌های بشری دو طرف نزاع واقعی بشری هستند.

اشکال دوم: اینکه که اولاً ارائه هرگونه صورت‌بندی مفهومی و گزاره‌ای قیاسی یا تجربی یا شهودی از مشکلات، در بستر زبان و فرهنگی خاص امکان‌پذیر است. پس باز پای تفاوت‌های زبانی و فرهنگی به میان می‌آید؛ ثانیاً، مواجهه با مشکلات در قالب زبان متعارف رخ می‌دهد. لذا منطق و ارزیابی منطقی رابطه میان مقدمات و نتایج پاسخ به مشکلات نیز در قالب زبان متعارف رخ می‌دهد ضمن اینکه منطق اساساً دستگاهی مفهومی و گزاره‌ای است.

به نظر می‌رسد این اشکال نیز به دو شکل قابل اعتراض باشد:

۱. نقضی: به این بیان که صرف تفاوت زبانی از آن جهت که تفاوت زبانی است مشکلی ایجاد نمی‌کند خاصه اینکه اگر منشأ زبان بشری را نیز امری واحد بدانیم برای تدقیق در این مطلب کافی است به مسئله زبان و کیفیت قرارداد آن پردازیم که از حوصله دایره این مقاله خارج است. اما مراد از زبانی که در مسئله قیاس‌ناپذیری مورد بحث است زبان به معنای پارادایم و فرهنگ حاکم بر زندگی یک متفکر است نه زبان به معنای ادبیات

و دستور زبان یک گروه از انسان‌ها. اما به هر جهت هر قسم از تعریف زبان در حوزه مطالعات تطبیقی را در نظر بگیریم اشکال به آسان‌ترین روش قابل دفع است. زیرا بارزترین دلیل بر امکان امری وقوع آن است انسان می‌تواند با فراگیری زبان فرهنگ مورد نظر به مقایسه فرهنگ‌ها و فکرها پردازد. از قضا بزرگ‌ترین شاهد بر این امر وجود متفکران بزرگ در همین حوزه که چندین زبان را فرا گرفته و به بررسی‌های تطبیقی پرداخته‌اند از این میان می‌توان به ایزوتسو، کرین، اورسل اشاره کرد.

۲. حلی: از اساس تطبیق و مقایسه کردن به دو امر اساسی احتیاج دارد یکی وجود وجه اشتراک و دیگری وجود وجه اختلاف. زمانی اختلافات زبانی و فرهنگی می‌تواند در مسئله قیاس‌پذیری معضل تلقی شود که نتوان هیچ قدر مشترکی میان دو فرهنگ یا فرهنگ‌های متفاوت یافت. دقیقاً در طرف مقابل همین نکته وجود دارد یعنی جایی که بین دو فرهنگ هیچ گونه اختلافی وجود نداشته باشد عملاً تطبیق و قیاس امری بی‌معنا و لغو خواهد بود. در خصوص وجه اشتراک در بیان پاسخ به اشکال قبل مفصلاً بیان شد که این قدر مشترک موجود است و در خصوص جهت اختلاف این اشکال به خودی خود مؤید و کمک کار راقم سطور است چه اینکه التزام به این اشکال یعنی التزام به وجود وجه اختلاف به همراه وجود وجه اشتراک و همین امر مقایسه و تطبیق را ممکن می‌نماید.

در نتیجه مراد از نتایج، نتایج علمی و مفهومی صرف نیست بلکه نتایج عملی و لوازم و خروجی‌های موجود در زندگی تعاملی بشری است پس اگر مقدمات فکری و راه‌حل‌ها در یک فرهنگ مستلزم مشکلی جدید در زندگی بشری شد - و همچنین بیان شد که جدی‌ترین مشکل که تمامی مسائل به آن باز می‌گردد مسئله ظلم و عدل است - به طوری که میان این نتایج مذکور و مقدمات فکری آن رابطه منطقی برقرار باشد پس می‌توان میان دو فرهنگ از ناحیه فکری نیز مقایسه انجام داد. برای مثال، اگر در بررسی‌ها جامعه‌ای را یافتیم که لازمه تفکر و فکر فلسفی متفکران جامعه تحقق مصادیق متعددی از ظلم اجتماعی باشد به طوری که جهان‌بینی خاص آن جامعه مستلزم تحقق ظلم اجتماعی در آن فرهنگ شده باشد در نتیجه اگر فراگیری ظلم را در فرهنگی دیگر و جامعه‌ای دیگر مشاهده نمودیم با توجه به این مقدمه که نظام فکری اجتماعی بشر نمی‌تواند بدون اقناع حرکت کند به راحتی می‌توان با توجه به وحدت نتایج و رابطه منطقی موجود بین مقدمه و نتیجه به شباهت‌های موجود در حوزه اندیشه هر دو جامعه و هر دو فرهنگ دست یافت. اشکال دیگر اینکه ممکن است گفته شود اتفاقاً توجه به این نکته که فکر از نقطه

صفر آغاز نمی‌شود، مستلزم رد دیدگاه نویسنده باشد. به این بیان که اولاً، فلسفه با میل و عزم به دانستن و پرسشگری آغاز می‌شود و میل و عزم به دانستن و پرسشگری برآمده از فعلیت خودانگیخته آگاهی و تعقل در انسان است که فصل ممیز انسان است. ای بسا که فلسفه نه از مواجهه با مشکل به عنوان یک امر انضمامی بلکه با میل و عزم به دانستن و پرسشگری به نحو خودانگیخته آغاز شود. البته انکار نمی‌کنیم که برخورد با مشکل هم می‌تواند مبدأ تفکر باشد. بنابراین اینکه فلسفه‌ورزی لزوماً با مواجهه انسان با مشکل آغاز می‌شود محل چالش و تردید است. ثانیاً، خود مشکل تا زمانی که امری انضمامی است همان است که هست و امری داده شده و خصوصی است وقتی تبدیل به امری عمومی می‌شود که در قالب مفاهیم مورد تفاهم جمعی از انسان‌ها یا همه انسان‌ها باشد. در این صورت باز پای مفهوم و صورتبندی زبانی و فرهنگ و همان مسئله قیاس‌ناپذیری به میان می‌آید.

پاسخ اینکه صورت اول این اشکال مستلزم انکار مدعای راقم سطور است زیرا اصل میل به دانستن فرع علم به ندانستن است. یعنی انسان اول متوجه این نکته می‌شود که امری را نمی‌داند و به آن جهل دارد یا لااقل نسبت به آن شک دارد. آن موقع به دانستن حقیقت آن متمایل می‌شود و به دنبال اندیشه می‌گردد. و بدیهی است که در امور انتزاعی و علوم شناختی التفات به جهل و شک به حقیقت شیء متوقف بر بروز مشکل است و به عبارتی دیگر این مشکل است که جهل انسان را به رخ او می‌کشد و باعث می‌شود به دانستن متمایل گردد. پس ادعا با راه حل تنافی ندارد.

اما پاسخ به صورت دوم اشکال نیز پیش‌تر بیان شد که مراد از مشکل در راه حل مذکور مشکلات مفهومی نیستند بلکه مشکلات اجتماعی همه‌گیری هستند که دامن‌گیر نوع بشریت در تمامی زمان‌ها و مکان‌ها و فرهنگ‌ها است. این سنخ مشکلات آنند که خاستگاه تفکر بشر و فلسفه او هستند و با توجه به وحدت سنخی موجود و رجوع تمامی مشکلات نوع بشر به مسئله ظلم و عدل در نتیجه توجه به رابطه منطقی میان این دو مسئله و مقدمات آن در حوزه مفاهیم می‌توان کار تطبیقی را فراهم ساخت.

در نتیجه تعریفی که ارائه شد ناظر به علت غایی فلسفه تطبیقی است که علت غایی، علت فاعلی برای فاعلیت فاعل است و با توجه به تقسیم‌بندی بیان شده در پاسخ حلی به اشکال دوم که به صورت تقسیم‌ثنایی و حصر عقلی بیان شد می‌توان ادعا کرد که این تعریف هم جامع افراد هست و هم مانع اغیار.

### نتیجه گیری

با توجه به مطالب گذشته به این نتیجه می‌رسیم که به طور کلی برای پاسخ به پرسش اساسی مقاله یعنی تعریف و امکان تحقق فلسفه تطبیقی دو نگاه وجود دارد یکی نگاه برابندی و دیگری نگاه فرابندی اگر رویکرد ما در تعریف تفکر و فلسفه به نحو اول و به صورت فرابندی باشد به این معنا که نگاهی فراتاریخی مطلق داشته باشیم همان‌گونه که در پدیدارشناسی هوسرل مطرح است به این شکل که حقیقت تفکر و شکل‌گیری فلسفه را در طول تاریخ بشریت امری واحد بدانیم و آن را متأثر از فرهنگ و اقتضائات خاص زمانی ندانیم در این صورت حقیقتاً نمی‌توانیم به اشکال اساسی موجود در عدم امکان تحقق فلسفه تطبیقی و در نتیجه عدم وجود تعریفی مناسب از فلسفه تطبیقی پاسخ‌کننده‌ای داشته باشیم و در واقع بر روی اشکال قیاس‌ناپذیری صحنه گذاشته آن را پذیرفته‌ایم و از طرفی در صورتی که قائل به تأثیر تاریخ و فرهنگ به شکل مطلق در تحقق فلسفه‌ها و تفکرها باشیم به طوری که تاریخ و فرهنگ را علت تامه فلسفه‌ها و تاملات بدانیم در نتیجه اصل اشکال را پذیرفته‌ایم و اصلاً اشکال قیاس‌ناپذیری فلسفه‌ها ناشی از این مناسبت که تاریخ و فرهنگ علت تامه تحقق تفکر فلسفی است. آنچه در این مقاله به آن اشاره و مستدل شد این است که تنها راه برون‌رفت از این اشکال در حوزه بررسی‌های تطبیقی همانا ملاحظه تاریخی فلسفه است اما مقید به تعلق تاریخ به نوع بشریت و نه توجه به تاریخ به مثابه علت تامه تحقق تفکر فلسفی. به عبارت دیگر تاریخ مهم است به نحو یک کل مرتبط با نوع بشر که متأثر از تعاملات و مشکلات محقق شده در مقابل بشریت است که نوعاً امر واحد و مشترک بوده و هست این روش تنها با توجه به نگاه دوم در حوزه شکل‌گیری تفکر بشری امکان‌پذیر است یعنی نگرش فرابندی و توجه به چرایی فلسفه‌ها برای تعریف فلسفه و حقیقت اندیشه چرا که علت غایی هر امر علت فاعلی فاعلیت فاعل است در این نوع تفکر بر خلاف تفکر فراتاریخی تحلیل و بررسی نتیجه‌ها و رابطه آن‌ها با مبانی فکری، اساسی‌ترین موضوع برای تحقق فلسفه تطبیقی است. به طور خلاصه در این نگاه برای تحقق فلسفه تطبیقی دو امر بسیار حائز اهمیت است یکی ملاحظه تاریخی بشریت به شکل یک کل که متعلق به نوع بشر است و نه متعلق به قطعه‌ای از تاریخ در مقابل قطعه دیگر و دوم اینکه به این نکته ملتفت باشیم که فکر از نقطه صفر آغاز نمی‌شود بلکه فلسفه از مواجهه با مشکل آغاز می‌گردد تنها در این روش است که فلسفه تطبیقی ممکن بوده و از

اساس فلسفه تطبیقی همین است. طبق این بیان فلسفه تطبیقی یعنی تلاشی در فهم کیفیت ارتباط نظریات مختلف موجود در موضع گیری نزاع‌های تاریخی بشر.

## منابع

- ایزو تسو، توشیهیکو (۱۳۷۸)، *صوفیسم و تائوئیسم*، ترجمه محمدجواد گوهری، تهران: روزنه.
- سلیمانی آملی، حسین (۱۳۸۵)، *فلسفه تطبیقی و تطبیق فلسفی*، تهران: شرکت انتشارات علمی فرهنگی.
- سبزواری، هادی بن محمد (۱۳۶۹)، *شرح منظومه*، تهران: نشر ناب.
- لهراسبی احمد (۱۳۹۶)، «چیستی فلسفه تطبیقی بررسی تحلیلی»، *تأملات فلسفی*، ش ۱۸ ص ۲۰۷ تا ۲۴۰.
- لهراسبی، احمد و موسوی اعظم، سید مصطفی (۱۳۹۵)، *امکان فلسفه تطبیقی بر مبنای راه حل شیانگ لانگ جانگ*، از ص ۲۵۷ تا ص ۲۷۶.
- عضدالدین ایچی، عبدالرحمن ابن احمد (بی تا)، *شرح المواقف*، قم: الشریف الرضی.
- رازی، فخرالدین (۱۹۸۶م)، *لباب الاشارات و التنبیها*، قاهره مصر: مکتبه الکللیات الازهریه.
- شریف زاده، رحمان (۱۳۹۱)، «قیاس ناپذیری و مسئله تعارض پارادایم‌های علمی پیشنهاد یک نظریه سمانتیکی»، *فلسفه علم*، ش ۱، از ص ۶۹ تا ۹۱.
- شیانگان، داریوش (بی تا)، *قیامت و معاد در عرفان اسلامی و هندو، بی تا، بی جا*.
- عسکری سلیمانی امیری (۱۳۸۵)، «جایگاه ام القضا یا (اصل امتناع نقیضین) در میان معارف بشری»، *معرفت فلسفی*، ش ۳ از ص ۷۹ تا ۱۰۷.
- عابدینی، جواد (۱۳۹۲)، «فلسفه تطبیقی و مبانی روش شناختی آن از دیدگاه هانری کربن»، *عیار پژوهش در علون انسانی*، ش ۷ از ص ۲۳ تا ۳۴.
- کوهن، تامس ساموئل (۱۳۸۹)، *ساختار انقلاب‌های علمی*، ترجمه سعید زیباکلام، تهران: سمت.
- واعظی، احمد (۱۳۸۶)، *درآمدی بر هرمنوتیک*، تهران: سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- حجتی، علی (۱۳۹۵)، *امکان و چگونگی فلسفه تطبیقی در نظام‌های فلسفی*.
- کاپلستون، فردریک چالرز (۱۳۶۲)، *تاریخ فلسفه کاپلستون جلد پنجم از هابز تا هیوم*، امیر جلال الدین اعلم، تهران: انتشارات سروش.
- طباطبایی، محمد حسین (۱۳۸۷)، *آغاز فلسفه*، قم: بوستان کتاب.
- طباطبایی، محمد حسین (۱۳۸۶)، *نهایه الحکمه*، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره) مرکز انتشارات.
- کربن، هانری (۱۳۹۱)، *چشم‌اندازهای فلسفی و معنوی: اسلام ایرانی*، ترجمه ان شالله رحمتی، تهران: سوفیا.
- کربن، هانری (۱۳۶۹)، *فلسفه ایرانی و فلسفه تطبیقی*، ترجمه جواد طباطبایی، تهران: توس.
- کربن، هانری (۱۳۸۳)، *از هایدگر تا سهروردی*، ترجمه حامد فولادوند، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.

یعقوبیان، محمد حسین (۱۳۹۹)، «تاریخچه فلسفه تطبیقی در ایران»، حکمت و معرفت، ش ۱۵۴، ص ۲۴ تا ۲۷.

Zheang, Xianglong (2010), "Comparison Paradox, Comparative Situation and Interparadigmaticity: a Methodological Reflection on Comparison Philosophical", *Comparison in Comparative Philosophy*, Volume 1, No. 1: 90-105.