

## مقدمه

هانری کربن، فیلسوف فرانسوی معاصر، از جمله افرادی است که درباره فلسفه تطبیقی و ماهیت آن اندیشیده و قلم زده است. وی در فصل اول از کتابی که در همین زمینه تألیف کرده (کربن، ۱۳۶۹) تا حدی به این موضوع پرداخته است. کربن در این نوشتار، که حاصل سخنرانی وی در سال ۱۳۵۳ش ۱۹۷۴م در دانشکده ادبیات دانشگاه تهران است، ابتدا از مشکلاتی سخن می‌گوید که موجب شده فلسفه تطبیقی تاکنون پیشرفت قابل توجهی نکند و ما هنوز در آغاز راه آن باشیم. وی یکی از دلایل این امر را فقدان روشی کارآمد می‌داند که بتواند تضمینی در برابر روش‌های سلیقه‌ای باشد. روشن است که هر چیزی را با هر چیز دیگری نمی‌توان مقایسه کرد؛ بنابراین، باید حدود، قلمرو و میدان بررسی‌های تطبیقی را به دقت تعیین کرد.

هدف کربن در کتاب مزبور، تبیین این مطلب است که پژوهش‌های تطبیقی فقط با گذار و رهایی از تاریخ‌گرایی و از طریق روش پدیدارشناسانه می‌توانند به سامان برسند. از این رو، وی پس از ارائه توضیحی کوتاه درباره پدیدارشناسی هوسرل، که به تصریح خودش (کربن، ۱۳۶۹، ص ۲۰)، همین پدیدارشناسی مورد نظر اوست، نه پدیدارشناسی وجودی و اگزیستانسیل و نه پدیدارشناسی نوع‌هنگلی، به تشریح اصالت تاریخ و ناسازگاری دیدگاه پدیدارشناسی با آن و چگونگی رها شدن از آن به وسیله پدیدارشناسی و در نهایت کیفیت به‌کارگیری عناصر مربوط به آن از پدیدارشناسی در پژوهش تطبیقی می‌پردازد.

هدف از نوشتار حاضر توصیف، توضیح و بررسی دیدگاه هانری کربن درباره روش فلسفه تطبیقی و برجسته کردن نقش پدیدارشناسی و آن دسته از عناصر و مؤلفه‌های آن است که از نظر وی در مطالعات تطبیقی نقشی محوری دارد، بلکه شیوه منحصر به فرد در انجام پژوهش‌های فلسفی تطبیقی است.

## پدیدارشناسی هوسرل

یکی از وجوه پدیدارشناسی هوسرل گذر از عینیت و اصالت تاریخ است. هوسرل در طرح این مسئله به آراء دکارت و به‌ویژه به مرحله اول از «کوگیتوی» (cogito) (ر.ک: کاتینگم، ۱۳۹۰، ص ۲۸۲) او نظر دارد (هوسرل، ۱۳۸۱، ص ۳۱). بنابراین از کوگیتوی دکارت آغاز می‌کنیم:

دکارت پس از اینکه شک دستوری و روشی خود را به همه علوم و دانسته‌ها سرایت داد، تنها چیزی که توانست در خلال این شک بیاید و آن را از تحت شک خارج کند، «من شک‌کننده اش» بود. او گفت: اگر هر چیزی قابل تردید باشد و من در آن شک داشته باشم، دیگر در شکام و در خودم

## فلسفه تطبیقی

## و مبانی روش‌شناختی آن از دیدگاه هانری کربن

Nashrieh@qabas.net

جواد عابدینی / دانشجوی دکترای فلسفه تطبیقی مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی  
دریافت: ۱۳۹۲/۴/۲۶ - پذیرش: ۱۳۹۲/۹/۵

## چکیده

نخستین گام در کارآمدی و ثمربخشی هر مطالعه و پژوهش، شناخت مبادی تصویری و تصدیقی، به‌ویژه مبانی روش‌شناختی آن، است. فلسفه تطبیقی نیز به‌عنوان روی‌آوردی نوپا در پژوهش‌های فلسفی، روش‌شناسی خاصی دارد که باید آن را کشف کرد و در مطالعات فلسفی تطبیقی به کار بست. شاید بتوان سخنرانی سال ۱۳۵۳ هانری کربن در دانشگاه تهران را نخستین بحث جدی درباره فلسفه تطبیقی در ایران دانست. کربن در این سخنرانی، بر اساس دیدگاه خاص خود از حکمت اشراقی و با نقد تاریخ‌گرایی، تلاش کرد ماهیت فلسفه تطبیقی را آشکار ساخته، روشی کارآمد و غیرسلیقه‌ای برای آن ارائه نماید. او بر اساس روش پدیدارشناسی فلسفی هوسرل، درباره فلسفه تطبیقی تأمل کرد و آن را یگانه روش مطالعات فلسفی تطبیقی معرفی نمود. مقاله حاضر با هدف تبیین دیدگاه کربن درباره روش‌شناسی فلسفه تطبیقی با استفاده از مبانی و آموزه‌های پدیدارشناسی هوسرل و عمدتاً بر اساس متن سخنرانی مزبور و بررسی و نقد آن به قدر میسر به رشته تحریر درآمده است.

کلیدواژه‌ها: فلسفه، فلسفه تطبیقی، هانری کربن، پدیدارشناسی، تاریخ، شهود.

مجاز بودن عالم» خط کشید و به تعبیر هوسرل، آن را داخل پراتنز نهاد. جهان مدعی وجود داشتن است، ولی ما عجلتاً از پذیرفتن اعتبار این ادعا خودداری می‌کنیم. آنچه پس از این تأویل باقی می‌ماند دو چیز است: یکی پدیدارها؛ یعنی جهان به‌عنوان پدیدار، و دیگری «من» استعلایی، به تعبیر دیگر، خود هر کس با افکار او. باقی ماندن پدیدارها از آن‌روست که متعلق بی‌واسطه آگاهی هستند و قیام حلولی و حضوری به نفس دارند و از این‌رو، در معرض هیچ‌گونه شک و تردیدی قرار نمی‌گیرند؛ زیرا تمام هستی پدیدار همان عیان و پدیدار شدن است. از سوی دیگر، در جریان تأویل پدیدارشناختی، درمی‌یابم که این من هستم که باید درباره معتبر بودن یا نبودن ادعای حقیقی بودن جهان تصمیم بگیرم. همچنین کشف می‌کنم که هرچه اعتبار و معنایی دارد برای «من» است که آن اعتبار و معنا را دارد. از اینجا، وجود مطلق «من» استعلایی را کشف می‌کنم.

بر اساس این دیدگاه، که هوسرل از آن به «تأویل یا تحویل پدیدارشناختی» تعبیر می‌کند، تلقی ما از جهان دیگر تلقی عینیت نیست، بلکه جهان، جهانی است که برای من به‌عنوان ذهن و موجود اندیشنده به ظهور رسیده است. از این‌رو، پدیدارشناسی درواقع، دیدگاه طبیعی را، که مطابق با آن، جهانی زمانی - مکانی از امور واقع، مستقل از ما و در برابر ما وجود دارد و ما بدان تعلق داریم (هوسرل، ۱۳۷۵، ص ۴۴)، کنار می‌زند و اظهار می‌دارد که جهان، نفس ظهوری است که برای ما دارد و در ذات آگاهی ما مأخوذ است؛ زیرا آگاهی ما در همه اشکال گوناگون آن، همچون ادراک، تخیل، یادآوری، باور، میل، و طلب، ذاتاً آگاهی به جهان است و در نسبت با آن معنا پیدا می‌کند. به‌طور کلی، جهان برای من چیزی نیست جز آنچه در آگاهی من وجود و اعتبار دارد. جهان همه معنا و همه اعتبار وجودی‌اش را منحصرأ از چنین وجدانیاتی کسب می‌کند. من در هیچ جهان دیگری زندگی، تجربه، اندیشه، ارزش‌گذاری و عمل نمی‌کنم، مگر آن جهانی که معنا و اعتبار وجودی‌اش را در خود من و از من کسب می‌کند (هوسرل، ۱۳۸۱، ص ۵۷).

بنابراین، من به‌عنوان ذهن (سوژه) و اندیشنده، شرط وجود ظهوری و پدیداری جهان هستم؛ بدین معنا که اگر من نباشم جهان هم نیست؛ یعنی این کیفیت ظهوری را که اکنون برای من دارد دیگر نخواهد داشت؛ و روشن است که آنچه برای من مهم است همین کیفیت ظهور و پدیداری جهان است، نه وجود واقعی و فی‌نفسه جهان. البته این ملازم با «سوژکتیویسم»، به‌معنای ارجاع هر نحو وجودی به وجود فاعل متفکر و ادراکات و حالات درونی او، نیست؛ زیرا حذف متعلق ادراک و اندیشه به‌منزله حذف خود آن است؛ چراکه آگاهی - همچنان‌که گفته شد - در حد ذات خود، معطوف به چیزی

به‌عنوان موجود شک‌کننده نمی‌توانم شک کنم. بنابراین، «می‌اندیشم، پس هستم» (Cogito ergo sum). تنها چیزی که در این حال، برای من واضح و متمایز است و من به وجود آن یقین دارم نفس اندیشمند من است. من هستم و حقیقتاً وجود دارم و البته چیزی جز اندیشه نیستم. «من فقط چیزی هستم که می‌اندیشد؛ یعنی من ذهن یا نفس یا فهم یا عقلم» (دکارت، ۱۳۸۱، ص ۴۱).

اما جهان چه‌طور؟ جهان بنابر شیوه دکارتی که می‌کوشد هر چیزی را که امکان شک کردن در آن وجود دارد طرد کند، باید بیرون از حوزه اعتبار و در نهایت جدایی از ذهن (من اندیشنده) قرار گیرد. درواقع، فاعل اندیشه فقط خودش را و دنیای درونی خودش را، به‌منابۀ واقعیت مطلقاً غیرقابل شک به‌دست می‌آورد که حتی در صورت نبودن این جهان نیز نمی‌تواند حذف شود (هوسرل، ۱۳۸۱، ص ۳۳-۳۴). دکارت وجود جهان را در مرحله بعد و به‌عنوان امری کاملاً مستقل و جدا از «من اندیشنده» اثبات می‌کند.

نقطه جدایی هوسرل از دکارت همین‌جاست. به عقیده وی، دکارت تا اینجا درست مشی کرده است، اما مجاز نبوده جهان را بکلی جدای از «من اندیشنده» در نظر بگیرد. اگر آنچه بدون شک وجود دارد اندیشه - به‌معنای وسیع دکارتی آن - است، این اندیشه الزاماً اندیشه چیزی است. اندیشه به خودی خود و تنها وجود ندارد، بلکه معطوف به چیزی است و متعلق می‌خواهد. به‌عبارت دیگر، اندیشه و به‌طور کلی، ذهن (ر.ک: مگی، ۱۳۸۵، ص ۴۱۷)، ذات اضافه است و حیثیت اضافه به غیر دارد که هوسرل از آن به (حیث التفاتی) تعبیر می‌کند. بنابراین، ذهن به اعتبار نسبتش با جهان (عین) است که ذهن است. اگر جهان نبود ذهنی هم وجود نداشت. پس جهان نه‌تنها جدای از ذهن نیست، بلکه در حد ذات آن مأخوذ است؛ زیرا اگر جهان نبود اندیشه و سوژه اندیشنده‌ای هم نبود (ورنو و وال، ۱۳۷۲، ص ۳۵). بنابراین، فرض وجود «من اندیشنده» مستلزم وجود جهان است.

### تأویل پدیدارشناختی

اما این وجود نحوه خاصی از وجود برای جهان است که متفاوت از آن نحوه وجودی است که دکارت برای جهان اثبات می‌کرد. مقصود از این «وجود»، وجود پدیداری و برای فاعل شناساست، نه وجود نفس‌الامری و واقعی جهان. درواقع، در پدیدارشناسی هوسرل، وجود واقعی جهان به وجود پدیداری و وابسته به فاعل شناسا تقلیل می‌یابد (هوسرل، ۱۳۸۱، ص ۵۴). توضیح آنکه هوسرل معتقد است: ما در وضعیت و حالت طبیعی، جهان خارجی را واقعی و حقیقت می‌پنداریم، اما از دیدگاه فیلسوف این ادعا که ممکن است جهان خواب و سرابی بیش نباشد عقلاً محال نیست. از این‌رو، وجود جهان آن بداهت متیقنی را که برای تأسیس فلسفه به‌عنوان علم لازم است، ندارد. بنابراین، باید به دور مسئله «حقیقت یا

ضروری و انفکاک‌ناپذیر آن است. بنابراین، خودش هم باید ضروری و تغییرناپذیر باشد؛ مثلاً، یک مثلث قائم‌الزاویه موضوع مجموعه‌ای از محمول‌هاست که از آن تفکیک‌ناپذیر است و اگر از آن سلب شود خود مثلث قائم‌الزاویه از بین می‌رود. بنابراین، مثلث ماهیتی دارد که توسط تمام محمول‌هایی که حذف فرضی آنها موجب حذف خود مثلث خواهد شد، ساخته می‌شود؛ مثلاً، هر مثلثی ماهیتاً دارای سه زاویه است (ادوارد شانر، ۱۳۸۰، ص ۱۶). پدیدارشناسی در پی شناخت ذوات است؛ زیرا تنها ذوات هستند که ضروری و تغییرناپذیرند و از این رو می‌توانند اساس و پایه یک علم متقن باشند؛ چیزی که هوسرل به دنبال آن بود و می‌خواست پدیدارشناسی را به‌مثابه علمی متقن تأسیس کند.

اما از دیدگاه هوسرل، شناخت ما از ذات تنها از طریق «شهود» امکان‌پذیر است. مقصود از «شهود» به‌طور کلی، ادراک بی‌واسطه است؛ یعنی رسیدن به خود شیء بدون واسطه، و بر دو نوع است: «شهود تجربی» که متعلق آن امور جزئی محسوس است و شهود عقلی که به ذات تعلق می‌گیرد. شهود را می‌توان با دلالت مقایسه کرد. شهود و دلالت دو وجه و حیث‌الافتائی آگاهی هستند، با این تفاوت که دلالت، افتائی است تهی؛ یعنی آگاهی ناظر به چیزی هست، ولی به آن نمی‌رسد، درحالی‌که شهود به انجام رسیدن و وصول به متعلق است. برای مثال، گاهی منظره زیبایی را مستقیماً و حضوراً مشاهده می‌کنیم و گاهی یک نفر آن را برای ما توصیف می‌کند، بدون اینکه خودمان به‌طور زنده و مستقیم منظره را پیش‌رو داشته باشیم. در شهود، چه تجربی و چه عقلی، خود متعلق و عین و اصل آن بدون وساطت نشانه‌ها و استدلال‌ها برای آگاهی حضور پیدا می‌کند. ذوات به تبع پدیدارها وجود درونی و وجدانی دارند و از همین‌روست که به‌گونه‌ای عقلانی شهود می‌شوند (ورنو و وال، ۱۳۷۲، ص ۴۱-۴۴).

### پدیدارشناسی و تطبیق فلسفی

تطبیق فلسفه‌ها با یکدیگر زمانی امکان‌پذیر است که این اصل بنیادی را بپذیریم که هر فلسفه‌ای نظر به ذات و ماهیتش، وجود فرازمانی و فراتاریخی دارد. شکی نیست که هر فلسفه‌ای در زمینه و زمانه تاریخی خاص و در اوضاع و شرایط اجتماعی معینی پدید می‌آید و به همین دلیل، خالی از دغدغه‌های اجتماعی و تاریخی خاص خود نیست. ولی این سخن بدان معنا نیست که هر فلسفه‌ای فقط محصول شرایط تاریخی خاص بوده، هیچ‌گونه حقیقت و هویتی جز حقیقت و هویت مرآتی ندارد و صرفاً مولود و محصول زمینه و زمانه تاریخی خاص خود و آینه آن محسوب می‌شود. اگر این تلقی وجود داشته باشد باید هر فلسفه‌ای با فلسفه‌های دیگر کاملاً بیگانه لحاظ شود و مقایسه دو فلسفه امری غیرممکن است.

است. آنچه منظور نظر هوسرل است عزل نظر کردن و به تعبیر خود او، در پراتز نهادن وجود واقعی و تجربی جهان است (ورنو و وال، ۱۳۷۲، ص ۳۳-۳۴). و البته «به همین شکل، تمام نظریه‌ها و علوم، که به این جهان مربوط می‌شوند، چه اثبات‌گرایانه و چه جز آن، هر قدر هم که خوب باشند، تسلیم همان سرنوشت می‌شوند (هوسرل، ۱۳۷۵، ص ۵۰).

### تأویل ایدتیک

مفهوم محوری دیگر در پدیدارشناسی هوسرل، نوع دیگری از تأویل است که وی از آن به «تأویل ایدتیک» یا «ماهوی» تعبیر می‌کند، و مقصود از آن عزل نظر کردن از امور جزئی، غیرضروری و ممکن به منظور رسیدن به ذات و ماهیت آنهاست (ورنو و وال، ۱۳۷۲، ص ۲۶ و ۳۸-۳۹). توضیح آنکه در نظر هوسرل، علوم را با توجه به موضوعاتشان می‌توان به دو دسته تقسیم کرد: یک دسته علوم تجربی که موضوعشان اعیان واقعی و اشیای جزئی است و روش آنها هم تجربی و از طریق مشاهده حسی است. دسته دوم علمی که موضوع آنها نه اعیان واقعی و خارجی، بلکه حقایق مثالی و ماهوی است؛ مثل منطق و ریاضیات که با اعیان و اشکال انضمامی سروکار ندارند، بلکه با ماهیات آنها، مثال آنها، تعریف آنها و خلاصه با «ایدوس» (eidos) آنها سروکار دارند. این علوم را «علوم ماهوی یا ایدتیک» می‌گویند.

پدیدارشناسی نیز یکی از همین علوم است؛ منتها نوع خاصی از آنهاست. پدیدارشناسی گرچه مانند منطق و ریاضیات با ماهیات و ذوات سروکار دارد و روش آن هم تجربی نیست، اما مانند منطق و ریاضیات از روش استنتاجی هم استفاده نمی‌کند. روش پدیدارشناسی صرفاً شهودی و توصیفی است (که توضیح آن خواهد آمد).

اما مقصود هوسرل از ذات و ماهیت چیست؟ «ذات» آن امر درونی و باطنی است که از طریق پدیدار و ظاهر آشکار می‌شود، در عین اینکه پشت آن پنهان می‌گردد. به عبارت دیگر، «ذات» آن امر ناپیدایی است که در پدیدار خود را آشکار می‌سازد و البته جز از طریق پنهان کردن نمی‌تواند خود را آشکار سازد. می‌توان ذات را معنا و جهت وحدت و اشتراک پدیدارهای جزئی دانست. بنابراین، ذات کلی و عام است. البته ممکن است ذات فقط بر یک فرد دلالت کند؛ مانند ذات جهان یا ذات من. اما این ذات وحدت‌بخش جلوه‌های مختلف و مظاهر متنوع همین یک فرد است؛ یعنی شامل تمام آن حالات و جلوه‌ها می‌شود. از این رو، باز هم عمومیت دارد (ورنو و وال، ۱۳۷۲، ص ۳۹).

ویژگی دیگر ذات، ضروری بودن آن است. ذات یک شیء منشأ و سرچشمه تمام محمولات

وقتی جهان را از دیدگاه پدیدارشناسانه لحاظ کنیم، در واقع، اصالت تاریخ را، که مبتنی بر عینیت (ابژکتیویسم) است، کنار گذاشته‌ایم. بنابر اصالت تاریخ، امور را جز از دیدگاه تکوین تاریخی آنها نمی‌توان لحاظ کرد؛ بدین معنا که هر حادثه‌ای در همان دوره و زمان تاریخی که رخ داده است، اعتبار دارد و فقط متعلق به همان دوره است. اندیشه‌ای که در یک جامعه و در یک مقطع زمانی معین مطرح می‌شود وابسته به همان مقطع تاریخی و اجتماعی است؛ یعنی محصول آن دوره است و فقط در آن دوره می‌توان آن را فهمید؛ دوره‌های تاریخی دیگر مقتضی سؤالات دیگر و ناظر به اهداف دیگری هستند. علاوه بر این مفهوم حادثه به حوادث این جهانی، قابل درک با حواس ظاهری هر فرد و قابل ضبط در بایگانی اختصاص دارد و «تاریخ» به معنای مجموعه حوادث طبیعی و تجربی عالم و جریان آنها در طول زمان - که کرین از آن به «تاریخ ظاهری» تعبیر می‌کند - تنها بستر و زمینه‌ای است که می‌توان در آن حقایق اشیا و امور و روابط میان آنها را مطالعه و کشف کرد (The Oxford Companion 1995, p. 357; Mahdelbaum, 2006, p. 392). بنابراین، تاریخ یک امر کاملاً عینی است و بیرون از ما قرار دارد و ما خود موجودی هستیم در تاریخ.

دیدگاه پدیدارشناسانه در تقابل با این دریافت، تأکید می‌کند که جهان و به تبع آن، تاریخ، ظهوری است برای من، و از این دیدگاه، دیگر من در تاریخ نیستم، بلکه این تاریخ است که در من است و با من و در من وجود دارد؛ با من آغاز می‌شود و با من نیز پایان می‌پذیرد. بنابراین، انسان به‌طور ذاتی، امری را با خود همراه دارد که برای همیشه بر تاریخ تقدم دارد... این همان تاریخ درونی و - باطنی به معنای دقیق کلمه - و تاریخ لطیف خواهد بود که حوادث آن نه در جهان ظاهری اعیان خارجی، بلکه در عالم لطیف حالات زیسته شده [حالاتی درونی که ما با آنها زندگی می‌کنیم و بخشی از زندگی و وجود ما هستند] اتفاق می‌افتد (کرین، ۱۳۶۹، ص ۳۱).

بر این اساس، فهم ما از اندیشه‌های یک متفکر در جهان درونی خود ما رخ می‌دهد. به عبارت دیگر، اندیشه‌ها و تفکرات یک متفکر را نمی‌توان عین بیرونی و عین معرفت در نظر گرفت و از بیرون به آن نگریست؛ چراکه ظرف تحقق آن اساساً در درون ماست، نه آن بیرون. (جهان - همچنان که گفتیم - وجود پدیداری دارد و ما با این جنبه وجودی جهان سروکار داریم.) کرین تصریح می‌کند که حقیقت - مثلاً، حکمت اشراق سهروردی - این نیست که در سال ۵۸۲ هجری تحریر شده، بلکه ظرف پیدایش آن در تاریخ درونی و انفسی ماست؛ یعنی در آن عالمی که به استناد وجود من، به ظهور رسیده است (کرین، ۱۳۶۹، ص ۳۰).

به همین دلیل، مقایسه میان آراء و اندیشه‌ها در ظرف وجود ما و در تاریخ درونی ما انجام‌پذیر است. وقتی قصد مقایسه دو متن را داریم لزوماً باید به این مرتبه رسیده باشیم؛ یعنی به مرتبه شهود ذوات. برای مثال، باید عبارت‌های سهروردی را پدیدار و «فنومن» تلقی کرد و در پس این عبارت‌ها، آن حقیقتی را بیابیم که در ظاهر عبارت‌های سهروردی از یک سو، به ظهور رسیده و از سوی دیگر، پنهان است. تنها به این طریق است که می‌توان دو متفکر یا دو فلسفه را به شکل تطبیقی مطالعه کرد؛ یعنی باید از مرحله ظاهر گذشت و به حقیقت باطنی مستور در پشت ظواهر عبارات و اندیشه‌های فیلسوف رسید. تطبیق کاری است که در مرتبه شهود ذوات و به تعبیر کرین، در عالم ملکوت، یعنی عالم تجربه بی‌واسطه زنده و حضوری خویش، که در درون ما به ظهور می‌رسد، انجام می‌شود. «عدم توجه به این شهود و نفی یا انحراف مضمون آن به معنای از میان بردن پدیدار است...؛ همان کاری که نقد تاریخی خردگرا انجام می‌دهد» (همان).

به عبارت دیگر، باید از طریق مطالعه تاریخ و زمینه و زمانه پیدایش فلسفه موردنظر، جهان ذهنی فیلسوف را در خود بازسازی کرده، اجازه دهیم که فلسفه فیلسوف یا متن موردنظر معنای حقیقی خود را بر ما آشکار سازد. فقط در این صورت است که می‌توان به مبادی و اصول تفکر دو فیلسوف رسید و دریافت که چه نگاهی به موجودات داشته‌اند و غایت تفکرشان چه بوده است و در کجا با یکدیگر هم‌زمان شده‌اند یا سخن یکدیگر را درنیافته و از هم دور شده‌اند، و گرنه باید به فهرست کردن اختلاف‌ها و مشابهت‌های ظاهری میان اندیشه‌هایشان اکتفا کرد؛ کاری که وظیفه مورخان فلسفه است، نه فلسفه تطبیقی.

### ملاحظات

برای بررسی و ارزیابی دیدگاه کرین درباره روش‌شناسی فلسفه تطبیقی و مبانی آن دو مرحله را می‌توان و باید مدنظر داشت. یک مرحله بررسی پدیدارشناسی هوسرل و به‌ویژه عناصری از آن است که کرین در تبیین روش‌شناسی فلسفه تطبیقی از آنها سود می‌جوید. مرحله دوم زمانی آغاز می‌شود که با فرض صحت و اعتبار عناصر مزبور از خود بپرسیم: آیا می‌توان از پدیدارشناسی به‌عنوان روشی برای تطبیق فلسفه‌ها با یکدیگر بهره جست؟ مطلب را با ذکر نکته‌ای نقدگونه بازای هریک از این دو مرحله پی می‌گیریم:

به نظر می‌رسد تأویل پدیدارشناختی هوسرل، که در واقع همان تفکیک کانت میان «نومن» و «فنومن» است، به‌رغم ادعای او، منجر به «سوئزکتیویسم» می‌شود؛ زیرا درست است که حذف متعلق ادراک و اندیشه به‌منزله حذف خود آن است، اما باید معلوم باشد که متعلق ادراک واقعاً چیست؟ اگر

### نتیجه‌گیری

می‌توان ماحصل مقاله حاضر را در چند بند ذیل خلاصه کرد:

۱. به نظر نمی‌رسد درباره امکان فلسفه تطبیقی بحث چندانی لازم باشد؛ زیرا مانعی جدی بر سر راه آن وجود ندارد، جز اصالت تاریخ که آن هم با کمتر تأملی کنار می‌رود.
۲. بحث مهمی که درباره فلسفه تطبیقی قابل طرح است مربوط به معنا و روش آن است؛ اولاً، مقصود از «فلسفه تطبیقی» چیست و ثانیاً، بر اساس چه روشی می‌توان به آن تحقق بخشید؟
۳. مقصود از «فلسفه تطبیقی» مقایسه اندیشه‌ها و نظریه‌های فیلسوفان است برای یافتن شباهت‌ها و تمایزات واقعی میان آنها به منظور فهم عمیق‌تر و دقیق‌تر آنها و در نهایت، انکشاف تام حقیقت.
۴. روشن است که برای این منظور، باید از تعابیر و معانی ظاهری آنها فراتر رفت و به حقیقت و ذات معنای مراد پی برد. اندیشه واحد را می‌توان در قالب تعابیر گوناگون و با بیان‌های گوناگون عرضه کرد. هنر این است که خواننده بتواند حقیقت آن اندیشه واحد ثابت را از پس تعابیر و بیان‌های گوناگون به دست آورد و بدین‌سان، به عمق معنای مراد مؤلف پی ببرد. فقط در این صورت است که می‌توان از شباهت‌ها و تفاوت‌های ظاهری فراتر رفته، به تشابهات و تمایزات واقعی میان اندیشه‌ها دست یافت.
۵. این را می‌توان نوعی «پدیدارشناسی» به معنای «ذات‌شناسی» دانست، اما به نظر نمی‌رسد روش معهود در پدیدارشناسی و فنون و قواعد آن - به فرض صحت و اعتبار - برای دستیابی به این هدف کافی و یا حتی به‌طور کامل قابل اعمال باشد.
۶. قطعاً بررسی‌های تاریخی درباره زمینه‌ها و شرایط شکل‌گیری اندیشه‌ها و اطلاع از دیدگاه‌های صاحبان آنها در دیگر حوزه‌ها و مسائل مرتبط، می‌تواند برای دستیابی به هدف مزبور مفید و بلکه لازم باشد، اما مسلماً کافی نخواهد بود. مقایسه و تطبیق میان اندیشه‌ها مقوله مستقل دیگری است که امر مزبور و حتی نتیجه آن، یعنی رسیدن به حقیقت اندیشه‌ها، را می‌توان مقدمات دور یا نزدیک آن دانست. این مقوله مستقل یقیناً روش‌شناسی خاصی دارد و مبتنی بر اصول و ضوابط روش‌شناختی معینی است که باید آن را کشف کرد.

متعلق ادراک را وجود واقعی جهان بدانیم در آن صورت، در پرانتز گذاشتن آن بی‌معناست، و اگر آن را وجود پدیداری جهان دانسته، وجود واقعی جهان را در پرانتز قرار دهیم، با دو مشکل مواجه خواهیم شد: اول اینکه وجود پدیداری جهان چیزی جز ادراک جهان نیست. پس باز هم متعلق ادراک من خود جهان است. دوم اینکه در پرانتز نهادن وجود واقعی جهان در واقع، چیزی جز حذف آن و در نتیجه، حذف متعلق ادراک نیست؛ زیرا وقتی وجود جهان را در پرانتز گذاشته، تعلیق می‌کنید، به این معناست که آن را متعلق ادراک قرار نداده‌اید. از سوی دیگر، ادراک وجود پدیداری جهان هم ادراک دیگری است غیر از ادراک جهان. بنابراین، ادراک جهان بی‌متعلق باقی می‌ماند.

اما نکته‌ای که در رابطه با مرحله دوم مذکور به نظر می‌رسد و در واقع، پرسش و ابهامی است که برای نگارنده مطرح شده، این است که هوسرل پدیدارشناسی را نوعی ذات‌شناسی می‌داند و معتقد است: برای دستیابی به ذات و حقیقت یک شیء، باید از طریق بررسی وجود پدیداری آن و تأویل پدیدارشناختی و پس از آن تأویل ماهوی اقدام به این کار نمود. می‌توان گفت: هدف پدیدارشناسی هوسرل شناخت ماهیت و حقیقت اشیا، و روش آن تأویل پدیدارشناختی و ماهوی است. اکنون کسانی همچون کرین که معتقدند تنها روش برای فلسفه تطبیقی روش «پدیدارشناسی» است، باید توضیح دهند که تأویل پدیدارشناختی را چگونه در مقایسه اندیشه‌ها با یکدیگر اجرا می‌کنند؟ تأویل پدیدارشناختی بنابر عقیده هوسرل عبارت است از: عزل نظر کردن از وجود واقعی اشیا و تحویل آنها به صرف پدیدار. این کار درباره اشیا جهان محسوس به راحتی قابل اعمال است؛ اما به نظر نمی‌رسد بتوان آن را درباره اندیشه‌ها، که وجودی بیرون از فاعل شناسا، یعنی وجود فی‌نفسه و لئفسه نداشته و صرفاً پدیدارند، اعمال نمود. بنابراین، درست است که برای تطبیق فلسفه‌ها و اندیشه‌ها با یکدیگر، باید ابتدا به عمق معنا و مقصود آنها دست یافت و حقیقت مسطور در آن سوی عبارات و الفاظ ظاهری را جست و این کار را از آن نظر که مطابق و هماهنگ با هدف پدیدارشناسی است می‌توان نوعی پدیدارشناسی محسوب کرد، اما به راحتی نمی‌توان پذیرفت که روش پدیدارشناسی هم در خصوص آن قابل اجراست. و البته روشن است که آنچه موجب تمایز پدیدارشناسی از دیگر نحله‌ها و رویکردهای فلسفی است روش بنابر ادعا بدیع و خاص آن است، نه این حقیقت که پدیدارشناسی نوعی ذات‌شناسی است؛ زیرا دانش‌های دیگری نیز وجود دارند که هدف آنها دستیابی به ذات و حقیقت اشیاست، ولی روش‌شناسی آنها با روش‌شناسی پدیدارشناسی بکلی متفاوت است.

## منابع

- حدادعادل، غلامعلی و دیگران، «چیستی فلسفه تطبیقی» (فروردین و اردیبهشت ۱۳۹۰)، *حکمت اسلامی*، سال چهارم، ش ۱۴، ص ۳۸-۵۹.
- دارتیگ، آندره (۱۳۷۶)، *پدیدارشناسی چیست؟*، ترجمه محمود نوالی، چ دوم، تهران، سمت.
- داوری اردکانی، رضا (۱۳۸۳)، *فلسفه تطبیقی*، تهران، ساقی.
- دکارت، رنه (۱۳۸۱)، *تأملات در فلسفه اولی*، ترجمه احمد احمدی، چ سوم، تهران، سمت.
- رشیدیان، عبدالکریم (۱۳۸۴)، *هوسرل در متن آثارش*، تهران، نشر نی.
- ریخته‌گران، محمدرضا (۱۳۸۵)، *مبانی فلسفه تطبیقی از دیدگاه هانری کرین*، محمدرضا ریخته‌گران، در: «ژائر شرق»، گردآوری و تدوین شهرام پازوکی، تهران، مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.
- ، «هوسرل و مسئله شناسایی» (۱۳۷۵)، *فرهنگ*، ش ۱۸، ص ۲۵۲-۲۳۴.
- سلیمانی آملی، حسین (۱۳۸۹)، *فلسفه تطبیقی و تطبیق فلسفی*، چ دوم، تهران، علمی و فرهنگی.
- شانر، دیوید ادوارد، «پدیدارشناسی و فلسفه تطبیقی»، ترجمه حسین سلیمانی (۱۳۸۰)، *نامه فرهنگ*، ش ۴۲، ص ۸۷-۷۳.
- فرانسوا لیوتار، ژان (۱۳۷۵)، *پدیده‌شناسی*، ترجمه عبدالکریم رشیدیان، تهران، نشر نی.
- کاتینگم، جان (۱۳۹۰)، *فرهنگ فلسفه دکارت*، ترجمه علی افضلی، تهران، مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.
- کرین، هانری (۱۳۶۹)، *فلسفه ایرانی و فلسفه تطبیقی*، ترجمه سیدجواد طباطبایی، تهران، توس.
- مجموعه مقالات نشست تخصصی مطالعات تطبیقی - اسفند ۱۳۸۵* (۱۳۸۷)، به کوشش حسین کلباسی، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- ورنو، روژه و ژان وال (۱۳۷۲)، *نگاهی به پدیدارشناسی و فلسفه‌های هست بودن*، برگرفته و ترجمه یحیی مهدوی، تهران، خوارزمی.
- هوسرل، ادوموند (۱۳۸۱)، *تأملات دکارتی*، ترجمه عبدالکریم رشیدیان، تهران، نشر نی.
- ، «تز دیدگاه طبیعی و تعلیق آن» ترجمه ضیاء موحد (۱۳۷۵)، *مجله فرهنگ*، سال نهم، ش دوم، مسلسل ۱۸، ص ۳۸-۵۰.

Honderich, Ted (1995), *The Oxford Companion to Philosophy*, Oxford University Press.

Historicism (2006), *Maurice Mandelbaum*, in Encyclopedia of Philosophy, Donald M. Borchert, Editor in Chief.