

فلسفه‌ی تطبیقی؛ مفهوم و قلمرو آن

بیوک علیزاده*

چکیده

مطالعات تطبیقی و مقایسه‌ای در تفکر فلسفی، از اهمیت مضاعفی برخوردار است. یکی به جهت آن که برای شناخت عمیق و دقیق هر چیزی، باید آن را با امور دیگر مقایسه کرد. برون‌نگری درباره‌ی خود فلسفه، به واسطه‌ی این نوع مطالعات میسر می‌شود؛ و دوم به جهت آن که به رغم زمینه‌های مساعد در فلسفه و قلمرو وسیع در آن برای مطالعات تطبیقی، چنین مطالعاتی، به ویژه در کشور ما، چنان که شایسته و بایسته است، صورت نگرفته است.

در این مقاله، نگارنده، کوشیده است برای نشان دادن امکان و ضرورت مقایسه در مطالعات فلسفی، تمهید مقدمه نماید. برای نیل به این هدف، نخست مفاهیم «تطبیق» و «فلسفه» را ایضاح نموده است. مخالفان مطالعات تطبیقی، خواه در حوزه‌ی فلسفه و خواه در حوزه‌های دیگر، معنای خاصی از «تطبیق» را در نظر داشته‌اند که آن معنا مورد نظر این مقاله نیست.

نویسنده، در بخش دیگر مقاله، با اشاره به این که مقایسه، در جایی امکان‌پذیر است که پای تعدد در میان باشد، به تفصیل، قلمروهای گسترده‌ی فلسفه را که مقایسه در آن‌ها امکان‌پذیر است، با تأکید بر ملاک‌های تعدد در آن، مورد بحث قرار داده است. بررسی روش‌های تطبیق و مقایسه، قلمرو و گستره‌ی آن و نیز، غایت و فایده‌ی تطبیق در فلسفه، بخش دوم این نوشتار خواهد بود که ضمن یک مقاله‌ی مستقل، در شماره‌ی بعدی مجله، تقدیم خواهد شد.

واژگان کلیدی

تطبیق؛ مقایسه؛ فلسفه؛ ملاک‌های تعدد؛ رویکرد؛ جریان؛ غایت؛ مکتب؛ دوره.

* استادیار دانشگاه امام صادق (ع).

۱. مقدمه

مطالعات تطبیقی^(۱) در فلسفه، یکی از حوزه‌های فعال، مفید و جذاب فلسفه است که متأسفانه در مراکز علمی و تعلیمی مسلمانان، کم‌تر مورد توجه بوده است.^(۲) به نظر می‌رسد جهت تمهید مقدمه و زمینه‌سازی برای ورود به این حوزه و دامن زدن به مباحث آن، نخستین گام، بیان چستی فلسفه‌ی تطبیقی و تبیین روش‌ها و ایضاح قلمرو و فایده‌ی آن است.

اساساً هر نوع بحث تطبیقی، خواه در حوزه‌ی فلسفه باشد، خواه در حوزه‌های دیگر، مستلزم آن است که پژوهش‌گر، پس از وقوف به اطراف مقایسه، با رویکرد برون‌نگر^(۳) به حوزه‌ی بحث خود، نظر کند. با چنین نگرشی است که می‌توان پس از ملاحظه و تبیین هم‌سانی‌ها و ناهم‌سانی‌ها، نظریات پیشینیان را مورد نقد و بررسی قرار داد. متفکران مسلمان، به رغم داشتن میراث غنی علمی و فلسفی و موضوعات بکر برای تطبیق و مقایسه، کم‌تر برون‌نگری کرده‌اند. مراکز تعلیمی و آموزشی ما واجد برنامه‌هایی که منجر به باز شدن چشم برون‌نگر متعلمان شود، نبوده‌اند. غور و تأمل در مسائل اصلی علوم و معارف، چنان ذهن و زبان اندیشمندان اسلامی را به خود مشغول داشته بود که فرصت فاصله گرفتن از آن‌ها و نگاه از منظر فراتر به آن‌ها را پیدا نمی‌کردند. از همین رو بود که توسعه‌ی علم و دانش، در فرهنگ اسلامی، غالباً در معارف درجه‌ی اول بود.

پیش از پرداختن به اغراض، قلمرو و روش‌های تطبیق و مقایسه در فلسفه، لازم است نخست، مفاهیم مأخوذ در عنوان بحث را ایضاح و تبیین نمائیم. هر یک از دو جزء عنوان، یعنی «فلسفه» و «تطبیق»، به جهت مشترک لفظی بودن آن‌ها، می‌توانند ابهام‌زا باشند؛ از این رو، اشاره به معانی مختلف آن‌ها و تعیین معنای مورد نظر در بحث، به ابهام‌زدایی و شفاف‌سازی مسأله، کمک خواهد کرد.

۱-۱. «فلسفه»

۱. یکی از معانی فلسفه، دوست داشتن حکمت و دانش است. به گفته‌ی مورخان، واژه‌ی «فلسفه» را نخستین بار، فیثاغورس،^(۴) فیلسوف و ریاضی‌دان قرن ششم پیش از میلاد به کار برد. برخی دیگر، هرودت،^(۵) مورخ یونانی سده‌ی پنجم پیش از میلاد را نخستین کسی

می‌دانند که این واژه را استعمال کرده است. و بالأخره، مشهور آن است که سقراط،^(۶) حکیم بزرگ یونان در سده‌ی پنجم پیش از میلاد، خود را «فیلسوف» نامید.

۲. گاهی فلسفه را به معنای روشی برای دستیابی به معرفت یا به واقعیت‌های جهان هستی، به کار می‌برند.^(۷) فلسفه به این معنا، در عرض روش‌های حسّی - تجربی، نقلی - تاریخی و کشفی - شهودی قرار می‌گیرد و مترادف با روش عقلی - استدلالی است.

۳. گاهی مراد از فلسفه، نوعی جهان‌بینی است که در کنار جهان‌بینی علمی، جهان‌بینی عرفانی و جهان‌بینی دینی قرار می‌گیرد. تفسیری که آدمی از جهان و جایگاه انسان در آن دارد، جهان‌بینی یا جهان‌نگری نامیده می‌شود. منبع و مأخذ تفسیر یادشده، گاهی عقل و استدلال است، گاهی حس و تجربه است و گاهی کشف و شهود یا وحی است. تنوع و تعدد جهان‌بینی‌ها به اعتبار منبع و منشأ تفسیر آدمی از هستی است.

۴. یکی دیگر از معانی فلسفه، تفسیرهای غایت‌گرا از امور است. آن‌جا که سخن از فلسفه‌ی احکام یا عبادات، فلسفه‌ی انجام کار معینی مثل تشکیل کلاس یا شرکت در آن به میان می‌آید، مراد این است که هدف و غایت از این امور چیست.

۵. شایع‌ترین معنای فلسفه، آن‌جایی است که فلسفه را به معنای یک رشته‌ی علمی به کار می‌برند؛ مراد از رشته‌ی علمی،^(۸) مجموعه‌ای از اطلاعات، یعنی مفاهیم و گزاره‌ها در حوزه‌ی معرفتی معینی است که اولاً رابطه‌ی تولیدی - منطقی^(۹) میان اجزاء آن باشد؛ ثانیاً محور وحدت‌بخشی مانند موضوع، غایت، روش و امثال آن، این مجموعه را با هم مرتبط کند؛ ثالثاً روش همگانی (غیرشخصی) برای داوری درباره‌ی آن وجود داشته باشد. «فلسفه» در این کاربرد، بر علم معینی اطلاق نمی‌شده است. ارسطو^(۱۰) همه‌ی دانش‌های حقیقی را در مقابل دانش‌های نقلی و اعتباری،^(۱۱) فلسفه نامید. به این ترتیب، فلسفه، عنوان عامی بود که دانش‌هایی از قبیل طبیعیات، ریاضیات، الهیات، اخلاق، تدبیر منزل (علم اقتصاد) و سیاست مُدُن (علوم سیاسی) را شامل می‌شد. در دوره‌ی اسلامی،^(۱۲) به تدریج، فلسفه به صورت نام اختصاصی الهیات در آمد. نام دیگر الهیات، «مابعدالطبیعه» است که مترجمان مسلمان در برابر «متافیزیک»^(۱۳) وضع کردند. الهیات یا مابعدالطبیعه، مشتمل بر دو بخش متمایز است. بخش اول، امور عامه و الهیات بالمعنی الأعم و بخش دوم، خداشناسی یا الهیات بالمعنی الأخص نامیده می‌شود. موضوع امور عامه، «وجود بما هو وجود» و مسائل آن، اقسام

اولی‌هی وجود و احکام کلی و مشترک آن‌ها است. در بخش دوم، ذات و صفات خداوند مورد بحث قرار می‌گیرد. مدل فیلسوفان مسلمان در صورت‌بندی مباحث فلسفی و شاکله‌سازی برای آن‌ها، یک مدل سه‌بخشی بوده است که این سه بخش، عبارتند از: چیستی، اقسام و احکام؛^(۱۴) آن‌ها این مدل را نه تنها در وجودشناسی^(۱۵) پیاده می‌کردند، بلکه مسائلی را هم که استطراداً و به تبع وجود و از باب «تُعرف الأشياء بأضدادها أو بأغیارها»، در کتب فلسفی خود مطرح می‌کردند، به همین شیوه مورد بحث قرار می‌دادند. برای مثال، بحث عدم و بحث ماهیت را می‌توان ذکر کرد. در باب عدم، نخست، چیستی عدم و پس از آن اقسام عدم و در نهایت، احکام عدم^(۱۶) را مورد بحث قرار می‌دادند و همین‌طور در باب ماهیت.

۶. امروزه دانش فلسفه گستره‌ی وسیعی پیدا کرده است و رشته‌های علمی متعددی در مراکز تعلیمی، تحت پوشش عنوان فلسفه قرار گرفته و توسط دیپارتمان‌های فلسفه، آموزش داده می‌شود. به اعتباری، می‌توان گفت هیچ حوزه‌ی معرفتی، از قلمرو بحث فلسفی بیرون نمی‌ماند. البته فیلسوف، در حوزه‌های معرفتی علوم دیگر، کار متفاوتی از کار اصحاب علوم یادشده انجام می‌دهد و کار او همواره یک کار فلسفی است که ویژگی بارز آن، روش عقلی - استدلالی است. برای مثال، یک فیزیک‌دان در حوزه‌ی معرفتی علم فیزیک، به روش حسّی - تجربی کار می‌کند و از طریق مشاهده، آزمایش و اندازه‌گیری، تلاش می‌کند به غایت علم فیزیک، یعنی تبیین امور بالفعل مشهود و پیش‌بینی امور بالفعل غیر مشهود و مآلاً کنترل و سیطره بر طبیعت^(۱۷) نایل شود. اما کسی که در فلسفه‌ی فیزیک، کار می‌کند، هیچ‌یک از کارهای یادشده را انجام نمی‌دهد؛ نه روش کار او حسّی - تجربی است، نه غایت او سیطره بر طبیعت است و نه اساساً راجع به جسم و طبیعت، مطالعه و تحقیق می‌کند. متعلق دانش فلسفه‌ی فیزیک، علم فیزیک است. و در این دانش، درباره‌ی علم فیزیک، روش آن، پیش‌فرض‌ها و سیر تطوّر فیزیک، بحث و گفتگو می‌شود.

فلسفه به این معنای وسیع، در کنار منطق و ریاضیات، در مقابل سه دسته علوم دیگر قرار می‌گیرد؛ علوم یادشده عبارتند از: الف) علوم تجربی، اعم از طبیعی و انسانی؛^(۱۸) ب) علوم نقلی یا تاریخی؛ ج) علوم کشفی و شهودی.

واژه‌ی «فلسفه»، برای اشاره به رشته‌های متعدد پیش گفته، گاهی به صورت مطلق و بدون قید معینی استعمال می‌شود و گاهی به صورت مضاف، اطلاق می‌گردد و به نام یک رشته‌ی علمی دیگر یا غیررشته‌ی علمی^(۱۹) اضافه می‌شود. مثلاً فلسفه‌ی روان‌شناسی، فلسفه‌ی منطق، فلسفه‌ی دین و امثال آن.

حاصل بحث درباره‌ی معانی مختلف فلسفه را در جدول زیر، ملاحظه می‌کنید:

| معانی فلسفه | |
|-------------|--|
| ۱ | دوستی حکمت و دانش: فیثاغورس، هرودت و سقراط. |
| ۲ | روش عقلی - استدلالی برای کسب معرفت. |
| ۳ | جهان‌بینی حاصل از تعقل. |
| ۴ | تفسیرهای غایت‌گرا از امور: کاربرد عرفی. |
| ۵ | همه‌ی دانش‌های حقیقی، در مقابل نقلی و اعتباری: ارسطو. |
| ۶ | الهیات (مابعدالطبیعه)، (علم کلی)، (علم اعلی): دوره‌ی اسلامی. |
| ۷ | گستره‌ی وسیعی از دانش‌ها مشتمل بر فلسفه‌ی مطلق و فلسفه‌های مضاف. |

۲-۱. «تطبیق»

تا این‌جا معانی مختلف فلسفه را بررسی کردیم؛ تطبیق و مقایسه در فلسفه، به همه‌ی این معانی می‌تواند صورت گیرد. چگونگی این امر را در ادامه‌ی بحث، بررسی خواهیم کرد. اکنون، نوبت آن است که درباره‌ی مفهوم «تطبیق» هم به اختصار گفتگو کنیم.

«تطبیق» و مطالعه‌ی تطبیقی، در فرهنگ مکتوب ما به چند معنا به کار رفته است. یکی از معانی تطبیق، کاری است که مدرّسان حوزه‌های علمیّه به عنوان شیوه‌ی تدریس، از آن بهره می‌جویند. از آن‌جا که روش آموزش در نظام تعلیم و تربیت سنتی^(۲۰) ما (حوزه‌های علمیّه)، متن‌محور^(۲۱) است، (دفتر همکاری حوزه و دانشگاه، ۱۳۷۴)، مدرّسان، نخست مطالب بخشی از متن درسی را بدون استناد به کتاب، تقریر می‌کنند و پس از آن، ضمن قرائت متن، آن‌چه را که از خارج، توضیح داده بودند، بر متن، «تطبیق» می‌کنند.

معنای دیگر تطبیق، آن است که در تفسیر متون، به ویژه متون دینی مانند قرآن، مفسّر، مقبولات علمی پیشین خود را بر آیات، تحمیل کند (طباطبائی، ۱۳۹۷، ج ۱، ۸-۲). تطبیق به

این معنا، داستان غولی را که در اساطیر اروپایی ذکر شده است، به یاد می‌آورد؛ می‌گویند این غول، تختی داشت که گم‌شدگان در صحرا را دستگیر می‌کرد و بر روی آن تخت می‌خواباند؛ اگر آن فرد، درازتر از تخت بود، سر و ته او را با تبر، قطع می‌کرد و اگر کوتاه‌تر بود، آن قدر می‌کشید تا هم‌اندازه‌ی تخت شود؛ می‌خواست همه را با تخت خود، تطبیق کند. معنای مورد نظر ما در خصوص مطالعات تطبیقی، بررسی‌های مقایسه‌ای است. اساساً اصطلاح «مطالعه‌ی تطبیقی» در مقابل «comparative study» وضع شده است. مراد از «مقایسه» در این جا ملاحظه‌ی هم‌سانی‌ها و ناهم‌سانی‌ها، مواضع وفاق و مواضع خلاف و اشتراکات و افتراقات اموری است که با هم مقایسه می‌شوند. گفتنی است که روش تطبیقی در مطالعه و پژوهش، یک فرایند است که از مرحله‌ی معینی آغاز می‌شود و پس از طی مراحل، به پایان می‌رسد. در مباحث آینده، این فرایند را توصیف خواهیم کرد.

بحث این قسمت را با ذکر و یادآوری چند نکته، به پایان می‌بریم:

۱. باید توجه داشت که مطالعه‌ی تطبیقی، یک روش است، نه موضوع؛ این روش را نه تنها در فلسفه‌های مختلف و در فلسفه به معانی مختلف، می‌توان به کار بست، بلکه در حوزه‌های معرفتی دیگر هم، می‌توان از آن بهره‌جست. در فرهنگ مکتوب ما این نوع مطالعات، بیش‌تر در فقه و اصول، صورت گرفته است. کتاب‌هایی که تحت عنوان *اصول الفقه المقارن* (محمدتقی الحکیم، ۱۹۷۹ م.) یا *الفقه المقارن و علم الخلاف*، منتشر شده است، همگی به روش تطبیقی، نگارش یافته است. در کلام بین‌المذاهب و بین‌الادیان^(۲۲) هم عنصر مقایسه، نقش اساسی دارد. در نظام دانشگاهی ما چند برنامه برای آموزش فلسفه، طراحی شده است که عبارتند از: الف) فلسفه و کلام اسلامی؛ این برنامه را دانشکده‌های الهیات، عرضه می‌کنند؛ ب) فلسفه‌ی محض؛ این برنامه را که بیش‌تر مواد درسی آن به فلسفه‌ی غرب، اختصاص یافته است، دانشکده‌های ادبیات، عرضه می‌کنند؛ ج) به تازگی، برنامه‌ای هم تحت عنوان «فلسفه‌ی تطبیقی» در عرض برنامه‌های پیشین، تدوین شده است که برخی از دانشگاه‌ها به اجرای آن پرداخته‌اند.^(۲۳) به نظر می‌رسد در این جا هم خطایی شبیه آن‌چه درباره‌ی «آموزش و پرورش» راجع به علوم تجربی و انسانی گفتیم (یادداشت شماره‌ی ۱۸)، رخ داده است. چرا که فلسفه‌ی تطبیقی، قسیم فلسفه‌ی اسلامی و فلسفه‌ی غرب نیست، بلکه با آن‌ها قابل جمع است.

۲. گزارش هم‌سانی‌ها و ناهم‌سانی، و به بیان دیگر، مواضع خلاف و مواضع وفاق میان آراء دو فیلسوف (فارابی، *الجمع بین رأیی الحکیمین*) یا دو مکتب فلسفی یا دو نظریه، گاهی تحت تأثیر تیب روانی محقق، به سمت گزارش حداکثری مواضع وفاق یا خلاف، دچار افراط و تفریط می‌شود. برخی از اندیشمندان، همانند اکثر فیلسوفان مسلمان، وحدت‌گرا هستند. فارابی در کتاب *الجمع بین رأیی الحکیمین*، کوشیده است به رغم واقعیت تاریخی اختلاف مبنایی بین افلاطون^(۲۴) و ارسطو، بین نظریات آن‌ها جمع کند و نشان دهد که هر دو به امر واحدی، قائل هستند. شیخ اشراق، اکثر فیلسوفان، عارفان و مکاتب مختلف فلسفی را ظهور و بروز امر واحدی می‌داند (سیدحسین نصر، ۱۳۷۱، ۷۲). ملاحظه‌ها در مواضع متعددی از آثار خود، کوشیده است میان آراء شیخ اشراق و ابن‌سینا جمع کند. ملاحظاتی سبزواری، در شرح منظومه‌ی خود، برای ایجاد وفاق، میان آراء متخالف، از پیشینیان تبعیت کرده است (سبزواری، ۱۳۶۹، ۳۸). این گرایش، ناشی از اعتقادی است که این گروه از فیلسوفان، راجع به گوهر فلسفه داشته‌اند. بر اساس این اعتقاد، همه‌ی فلسفه‌ها به درجات مختلف، ظهور و بروز حکمت واحدی هستند که اصل آن از خداوند حکیم است و نخست به هر مِس^(۲۵) که از انبیای الهی بوده است، اعطا شده و از طریق او به جاهای دیگر، منتقل شده است. نام این حکمت، «حکمت خالده»^(۲۶) است.

۳. نخستین مرحله‌ی مطالعه‌ی تطبیقی، نشان دادن هم‌سانی‌ها و ناهم‌سانی‌ها است، و البته، این مرحله، سطحی‌ترین مرحله هم می‌باشد. مراحل بعدی، یعنی مرحله‌ی تحلیل و نقادی، که منطقی‌تر است بر هم هستند، از عمق بیش‌تری برخوردار هستند. در ادامه‌ی این بحث، در خصوص چند و چون مراحل مطالعه‌ی تطبیقی، بحث خواهیم کرد.

۲. تنوع و تعدد فلسفه‌ها و ملاک‌های تقسیم آن

تا کنون، مفاهیم مأخوذ در عنوان بحث را تبیین کردیم. در بررسی مفهوم تطبیق، این نتیجه به دست آمد که مطالعات مقایسه‌ای، در جایی امکان‌پذیر است که پای امور متعددی در میان باشد. از این رو، لازم است در این‌جا مسأله‌ی تعدد و تنوع در فلسفه را مورد بررسی قرار دهیم.

«فلسفه»، مثل هر مفهوم عام دیگری، با افزودن قیودی بر آن، به شاخه‌ها و انواع گوناگونی، تقسیم می‌شود. این تقسیمات را به دو صورت، می‌توان مورد بررسی قرار داد: یک صورت، آن است که با صرف نظر از آنچه تحقق پیدا کرده است و بدون در نظر گرفتن تطوّر تاریخی فلسفه و شعبه‌ها و گرایش‌های مختلفی که در طول قرون و اعصار، بر آن عارض شده است، صرفاً در مقام تعریف و تنها با در نظر گرفتن ضوابط تقسیم منطقی، با افزودن همه‌ی قیودی که می‌توان به «فلسفه» ضمیمه کرد، به تکثیر آن پردازیم. صورت دیگر، بررسی تاریخی دانش فلسفه و گزارش واقعیاتی است که موجب تکثیر و تشعب فلسفه‌ها شده است. در این بررسی، جز در موارد اندکی، با رویکرد تاریخی، تعدّد و تنوع فلسفه‌ها را بازنگری می‌کنیم. از این رو، ملاک‌هایی را که برای تقسیم یا تعدّد و تنوع فلسفه ارائه می‌دهیم، حاصل یک استقرای ناقص است و بسیاری از آن‌ها هم، برداشت نگارنده از سیر تاریخ و تطوّر فلسفه است. چه بسا کسانی همه‌ی آن‌چه را نگارنده ملاحظه کرده است، ملاحظه کنند و عناوین دیگری را، کم‌تر یا بیش‌تر، برای تقسیم فلسفه به دست دهند و شاکله‌ی بحث متفاوتی را عرضه کنند. افزون بر این، فلسفه، هم‌چنان در حال توسعه و دامن‌گستری است و هر از چندی، شاخه‌ی جدیدی پدید می‌آید و بر تعدّد و تکثیر فلسفه‌ها دامن می‌زند. به نظر می‌رسد عوامل توسعه و تکثیر فلسفه را می‌توان به دو عامل زیر، فروکاست:

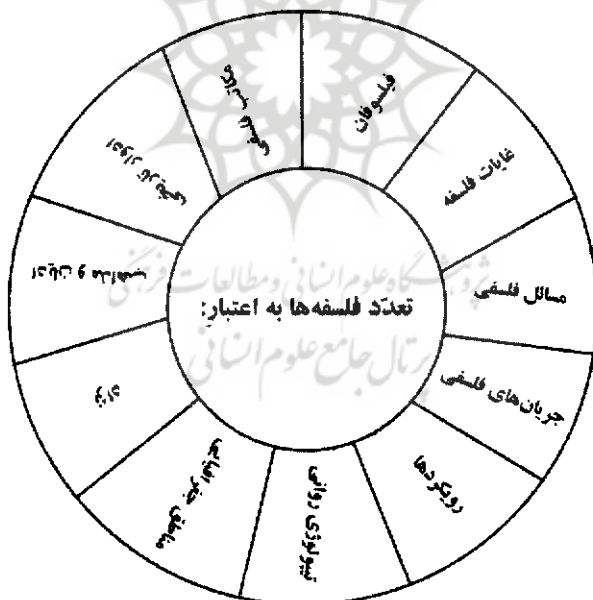
۱. گسترش مباحث و پیدایش نظریات متعدّد درباره‌ی یک مسأله، تا آن‌جایی که دست‌اندرکاران آن مسأله، به این احساس مشترک می‌رسند که دیگر، با یک مسأله مواجه نیستند، بلکه با یک رشته‌ی علمی، سر و کار دارند؛ برای مثال، یکی از مسائل فلسفه‌ی نفس^(۲۷) «مسأله‌ی فعل»^(۲۸) است. تعریف فعل، تفاوت آن با حرکت طبیعی^(۲۹)، تمایز آن از مفهّمات و زمینه‌های فعل، از یک سو؛ و لوازم فعل و آثار آن، از سوی دیگر، و مباحثی از این دست، در ذیل مسأله‌ی یادشده، مورد بحث قرار می‌گیرند. در طی دهه‌ی اخیر، به لحاظ گستردگی و انبوهی این مباحث، آهسته‌آهسته، عنوان «فلسفه‌ی فعل»^(۳۰) جای «مسأله‌ی فعل» را می‌گیرد و این، بدان معناست که ما اکنون با شاخه‌ی جدیدی مواجه هستیم و رشته‌ی علمی جدیدی در قلمرو فلسفه متولّد شده است.

۲. عامل دیگر که در توسعه و گسترش فلسفه، مؤثر است، پیدایش رشته‌های علمی جدید در سایر حوزه‌ها می‌باشد. تولّد یک رشته‌ی علمی جدید، به معنای پیدایی زمینه‌ی بکری، برای مطالعات فلسفی است و فیلسوف، پرسش‌هایی را که در بحث فلسفه‌های مضاف به

آن‌ها اشاره کردیم، در این رشته‌ی جدید، مطرح می‌کنند. حاصل تلاش‌های فیلسوفان در پاسخ به چنین پرسش‌هایی، موجب می‌شود که یک معرفت درجه‌ی دوّم که با نام «فلسفه‌ی علم» از این یاد می‌شود، پدید آید.

عامل اوّل از دو عامل یادشده، میان فلسفه و دانش‌های دیگر، مشترک است، اما عامل دوّم، مختصّ فلسفه است. از این رو، توسعه و گسترش فلسفه، نسبت به علوم دیگر، شتاب بیش‌تری دارد.

پیش از این گفتیم که بحث مقایسه در فلسفه، وقتی قابل طرح است که پای تعدّد، در میان باشد. هدف این نوشتار، نشان دادن زمینه‌های مطالعات تطبیقی و مقایسه‌ای در حوزه‌ی فلسفه است؛ به این لحاظ است که ملاک‌های تقسیم فلسفه و عوامل تعدّد و تکثر آن را مورد بررسی قرار می‌دهیم. نمودار زیر، ملاک‌ها و عواملی را که در این نوشتار، مورد مطالعه قرار داده شده است، نمایش می‌دهد:



۳. تقسیم فلسفه، به اعتبار مناطق جغرافیایی

پیش فرض این تقسیم، تأثیرپذیری اندیشه و تفکر و به طور کلی، فعالیت آدمی در ساحت دانستی‌ها،^(۳۱) از محیط زندگی و اقلیم جغرافیایی است. تقسیم فلسفه به غرب و شرق^(۳۲) و همین طور، فلسفه‌ی قاره‌ای و فلسفه‌ی جزیره، به این اعتبار، صورت گرفته است.

۳-۱. فلسفه‌ی غرب

همه‌ی فلسفه‌هایی که منسوب به فلسفه‌ی یونان، روم و مصر باستان هستند و به نحوی، ادامه‌ی آن فلسفه محسوب می‌شوند، و فلسفه‌ی دوره‌ی باستان، بن‌مایه‌ی اصلی آن را به وجود آورده است، فلسفه‌ی غرب نامیده می‌شود.

۳-۲. فلسفه‌ی شرق

فلسفه‌ای را که ریشه در سه کشور هند، چین و ژاپن دارد، فلسفه‌ی شرق می‌نامند.

۳-۳. مقایسه میان فلسفه‌ی غرب و شرق

فلسفه‌ی شرق و غرب، افزون بر بُعد جغرافیایی زادگاهشان، با فاصله‌ی زمانی قابل توجهی، تحقق پیدا کرده‌اند. فلسفه‌ی غرب، ۲۶۰۰ سال پیش پدید آمد و اولین فیلسوف غربی، تالس ملطی^(۳۳) است که در شهر ملطیه، از شهرهای یونان باستان، می‌زیسته است و پیروان او را ملطیان می‌نامند. فلسفه‌ی شرق، ۳۲۰۰ سال پیش در مناطق یادشده پدید آمد. البته تفاوت این دو فلسفه، تنها به تفاوت مکان و زمان پیدایش آن‌ها نیست، بلکه از حیث محتوا و مسائل و روح حاکم بر اندیشه نیز، میان آن‌ها تفاوت جدی وجود دارد. برخی از این تفاوت‌ها عبارتند از:

۱. فلسفه‌ی شرق در بنیاد خود، وحدت‌گرا می‌باشد، حال آن‌که کثرت‌گرایی، از ویژگی‌های بارز اندیشه‌ی فلسفی غرب است. از منظر این فلسفه، در عالم، موجودات کثیری هست که برخی جوهر و برخی عرض، بعضی علت و بعضی معلول، پاره‌ای مادی و پاره‌ای مجرد هستند. تقسیمات اولیه و اساسی که در وجودشناسی مطرح می‌شد، مثل تقسیمات یادشده و تقسیمات دیگری مثل تقسیم وجود به واجب و ممکن، ذهنی، عینی و زبانی، تقسیم

ممکنات و قالب‌بندی آن‌ها در مقولات ده‌گانه و امثال آن،^(۳۴) تجلی و تبلور کثرت‌گرایی پیش‌گفته هستند. حال آن‌که در فلسفه‌ی شرق، کثرت، امری موهوم تلقی می‌شود و از منظر این فلسفه، آن‌چه واقعیت دارد، امری واحد و یگانه است.

۲. در فلسفه‌ی غرب، با این‌که مسأله‌ی علیت، معرکه‌ی آرا است و از آغاز تا کنون، فراز و نشیب‌های فراوانی داشته و تقریرهای مختلفی از آن به عمل آمده است - برای مثال در حوزه‌ی اندیشه‌ی اسلامی، دیدگاه اشاعره در خصوص رابطه‌ی علیت (طاهری، ۱۳۷۶، ۱۳۶) بسیار متفاوت از دیدگاه معتزله (ولفسن،^(۳۵) ۱۳۶۸، ۶۰۰) است؛ و همین‌طور، روایت اصحاب حکمت متعالیه (ملاصدرا، ۱۹۹۰ الف، ۲۹۹)، بسی متفاوت از روایت فیلسوفان پیش از ملاصدرا است^(۳۶) - با این وجود، اصل علیت در فلسفه‌ی غرب پذیرفته شده است. اما در فلسفه‌ی شرق، اصل علیت، از ریشه و بُن، مورد انکار قرار گرفته است.

۳. زمان هم، مثل علیت، با وجود تفسیرهای گوناگونی که در فلسفه‌ی غرب پیدا کرده است،^(۳۷) خواه این تفسیرها مربوط به ماهیت زمان باشد و خواه مربوط به نحوه‌ی واقعیت داشتن آن،^(۳۸) اصل واقعیت زمان، هیچ‌گاه مورد انکار قرار نگرفت، اما در فلسفه‌ی شرق، زمان را امری موهوم می‌دانند.

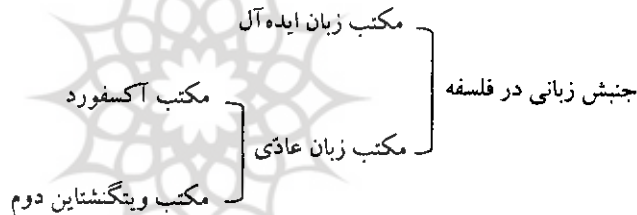
گفتنی است که فلسفه‌ی غرب و شرق، افزون بر کاربردی که برای آن ذکر کردیم، یک کاربرد مسامحی هم دارد؛ در این کاربرد، فلسفه‌ی غرب، در مقابل فلسفه‌ی اسلامی قرار می‌گیرد و به این ترتیب، فلسفه‌ی اسلامی، یک فلسفه‌ی شرقی تلقی می‌گردد. هر چند این تلقی، توجیه معقولی ندارد، اما بدون علت نیز نمی‌باشد. در مراکز تعلیمی ما، فلسفه‌ی شرق، آموزش داده نمی‌شود و تا این اواخر، ما از فلسفه‌ی شرق، چیز زیادی نمی‌دانستیم.^(۳۹) آن‌چه فلسفه‌دانان ما با آن آشنا هستند، چیزی جز فلسفه‌ی غرب نیست. حال، اگر آن‌چه را که فلسفه‌ی اسلامی نامیده می‌شود با فلسفه‌ی غرب مقایسه کنیم، تفاوت زیادی میان آن‌ها ملاحظه خواهیم کرد و همین تفاوت‌هاست که سبب شده است فلسفه‌ی اسلامی، در مقابل فلسفه‌ی غرب قرار گیرد. اما اگر ویژگی‌هایی را که در بالا برای فلسفه‌ی غرب، در مقابل فلسفه‌ی شرق، برشمردیم، در نظر بگیریم، تردیدی باقی نمی‌ماند که فلسفه‌ی اسلامی، یک فلسفه‌ی غربی است نه فلسفه‌ی شرقی.

۳-۴. فلسفه‌ی جزیره

فلسفه‌ی جزیره یا آنگلوامریکن^(۴۰) یا انگلوساکسن^(۴۱) به فلسفه‌هایی گفته می‌شود که زادگاه آن، جزیره‌ی انگلیس است. جریان تجربه‌گرایی که بنیان‌گذاران آن، همگی اهل انگلستان بودند (نک: بزرگمهر، ۱۳۹۸)، پس از آن که به دست هیوم،^(۴۲) افراطی‌ترین صورت خود را یافت، زمینه‌ساز پوزیتیویسم منطقی^(۴۳) و فلسفه‌ی تحلیلی، که شاید بتوان گفت پرنفوذترین جریان فلسفه‌ی معاصر است، گردید. در فلسفه‌ی تحلیلی، دو شاخه‌ی اصلی، وجود دارد که وجه مشترک آن‌ها، زبان‌کاوی و تحلیل‌هایی است که می‌خواهد از طریق کشف افسون‌گری‌ها و کژتابی‌های زبان و مآلاً تعیین سهم زبان در فرایند معرفت، به واقعیت، نائل شود. به بیان دیگر، مدعای مشترک دو گروه یادشده، این است که کلیه‌ی مسائل فلسفی، ریشه در مسائل و مغالطات زبانی دارد. از این رو، اگر بتوان استعمال و کاربرد صحیح الفاظ و تعبیّرات زبانی را نشان داد، قدرت بر حلّ مسائل فلسفی نیز حاصل می‌شود. از هم‌سانی در ادعای یادشده که بگذریم، تفاوت دو شاخه‌ی مورد بحث در فلسفه‌ی تحلیلی، در این است که در یک شاخه، فیلسوفان، در پی آن هستند که زبان ایده‌آلی^(۴۴) پدید آورند که بهتر بتواند واقعیّات را بازنمایی کند. سر و کار این گروه، بیش‌تر با مباحث منطقی است و صوری‌سازی‌هایی^(۴۵) که در حوزه‌ی منطقی، صورت می‌گیرد، دل‌مشغولی اصلی آن‌ها است. به این لحاظ است که منطقدان‌ها به زبان مصنوعی^(۴۶) می‌پردازند، چرا که زبان‌های طبیعی نمی‌توانند ویژگی منطقی قضایا را به خوبی، منعکس نمایند. در زبان‌های مصنوعی، صورت منطقی^(۴۷) و ژرف‌ساخت^(۴۸) جملات، معلوم می‌شود. به این ترتیب، زبان‌های مصنوعی، در حقیقت، ایده‌آلیزاسیون^(۴۹) زبان‌های طبیعی هستند. از این رو، آن گروه از فیلسوفانی را که دغدغه‌ی اصلی آن‌ها این نوع زبان‌کاوی‌ها است، پیروان مکتب زبان ایده‌آل می‌نامند. پوزیتیویست‌های منطقی، هم‌چون کارنپ^(۵۰) و... در این گروه قرار می‌گیرند.

شاخه‌ی دیگر که پیروان آن را طرفداران مکتب زبان عادی^(۵۱) می‌نامند، بر خلاف گروه اول، اعتقادی به بازسازی^(۵۲) زبان عادی و طبیعی ندارند. به اعتقاد این گروه از فیلسوفان، مسائل فلسفی، ناشی از کاربرد اشیاء زبانی که متعلّق به زبان عادی‌اند، در متون فلسفی می‌باشد. مکتب زبان عادی، خود، مشتمل بر دو شاخه‌ی متمایز است: یک شاخه که به مکتب آکسفورد^(۵۳) مشهور است، مشتمل بر فیلسوفانی همانند آستین،^(۵۴) رایل،^(۵۵)

استراسون^(۵۶) و... است. شاخه‌ی دیگر، مربوط به ویتگنشتاین^(۵۷) در دوره‌ی دوم حیات فلسفی او می‌باشد و به مکتب ویتگنشتاین دوم یا ویتگنشتاین متأخر، نامبردار است. پیروان مکتب آکسفورد، همانند پوزیتیویست‌ها، الگوشان، علوم تجربی است و تنها قضایای علوم تجربی را معنادار می‌دانند. سایر قضایا از نظر آنان، یا بی‌معنا هستند و یا توتولوژیک.^(۵۸) اما ویتگنشتاین، در مقابل این گروه، با طرح نظریه‌ی «بازی‌های زبانی»^(۵۹) ضمن به رسمیت شناختن حوزه‌های غیرتجربی در علوم، اظهار داشت که هر زبانی، منطبق خاص خود را دارد و مشکلات فلسفی، زمانی پدید می‌آید که یک شیء زبانی، از خانه‌ی زبانی خود، بیرون برده شود و در جای دیگری قرار گیرد. از آن‌چه گفتیم، این نکته دانسته شد که جنبش زبانی در فلسفه، شاخه‌های متعددی دارد؛ این شاخه‌ها را در نمودار زیر، ملاحظه می‌کنید:



۵-۳. فلسفه‌ی قاره‌ای

فلسفه‌هایی که در نقاط دیگر اروپا هم‌چون آلمان و فرانسه ظهور کرده است و شامل شاخه‌هایی همانند پدیدارشناسی،^(۶۰) اگزیستانسیالیسم،^(۶۱) هرمنوتیک^(۶۲) و همه‌ی جریان‌هایی که با پیشوند «نو» شروع می‌شود، مثل «نوتوماسی‌گری»^(۶۳)، «نوکانتی‌اندیشی»^(۶۴)، «نوهگلی‌اندیشی»^(۶۵) و... می‌شود، فلسفه‌ی قاره‌ای یا کانتیننتال^(۶۶) یا بر اروپا نامیده می‌شوند. بر خلاف فلسفه‌ی تحلیلی که دل‌مشغولی فیلسوفان در آن، زبان‌کاوی و تحلیل‌های همه‌جانبه‌ی مفاهیم و استدلال‌های روشن و دقیق است، فیلسوفان قاره‌ای، اغلب، دغدغه‌ی ارائه‌ی دلیل ندارند؛ در آثار کسانی مثل هایدگر^(۶۷) و دریدا،^(۶۸) نمی‌بینید که در جایی، دلیل ارائه کرده باشند. البته باید توجه داشت که عدم ارائه‌ی دلیل از سوی کسی، دلیل بر نادرستی مدعای او نیست؛ چه بسا نظریه‌ای مشتمل بر بصیرت پرمایه‌ای باشد، ولی در عین حال، فاقد

دلیل باشد. اتفاقاً بیشترین کسانی که در جهان، اخگرهای فکری را به بشر داده‌اند، برای آن چیزی که یافته‌اند، دلیلی اقامه نکرده‌اند.

از نداشتن دغدغهی ارائه‌ی دلیل که بگذریم، بیانات فیلسوفان قاره‌ای، عموماً، صعب و دشواریاب است. نمونه‌ی اعلای این امر را در هگل^(۶۹) می‌توان مشاهده کرد. برتراند راسل^(۷۰) در تاریخ فلسفه‌ی خود، هگل را دشواراندیش‌ترین متفکر جهان معرفی کرده است. از همین روست که برخی از پیروان هگل، عارف تراز اول هستند؛ مثل بزآنکه^(۷۱) و پیروانی هم دارد که ملحد هستند؛ مثل فوئر باخ^(۷۲)، لنین^(۷۳)، استالین^(۷۴)، مارکس^(۷۵)، انگلس^(۷۶)، پل خانوف^(۷۷) و تروتسکی^(۷۸). این دودستگی میان پیروان هگل و شکاف عمیق موجود میان آن‌ها، ناشی از ابهام در مفاد سخن اوست و نشان‌دهنده‌ی آن است که سخن هگل، آن‌قدر غامض و پیچیده^(۷۹) بوده است که هر کدام از طرفین، یعنی شاگردان دست‌راستی و شاگردان چپ او^(۸۰) مراد خود را در قالب سخنان هگل می‌دیده‌اند.

تمایز اساسی فیلسوفان قاره‌ای از دیگران، در موضوعات و مسائلی است که در آثار فلسفی خود مطرح می‌کنند. جذابیّت عمده‌ی فلسفه‌های قاره، به طرح موضوعات و مسائلی از قبیل اضطراب، دلهره، معنای زندگی، پوچی، امید، ایمان، عشق، مرگ، جنگ، ساخت‌های وجودی انسان، معناداری کلّ جهان و... است. هر چند صعوبت بیان و شکل و قالب سخنان این گروه از فیلسوفان، دل‌آزار است، ولی موضوعات و مسائل مورد بحث آنان، گویی، از عمق وجود آدمی مایه می‌گیرد. از این روست که گروهی از متفکران، به این سوگرایش پیدا کرده‌اند که موضوعات و مباحثی از این دست را با شیوه‌های تحلیلی، مورد بررسی قرار دهند.

در جدول زیر، ویژگی‌های اصلی و خصایص مهمّ فلسفه‌ی انگلوساکسن را با فلسفه‌ی برّ اروپا مقایسه کرده‌ایم:

مقایسه‌ی خصایص مهمّ فلسفه‌های انگلوساکسن و قاره

| خصایص مهمّ فلسفه‌ی قاره | خصایص مهمّ فلسفه‌ی انگلوساکسن |
|-----------------------------------|-------------------------------|
| نداشتن دغدغهی ارائه‌ی دلیل | ۱ زبان کاوی |
| صعوبت بیان و اندیشه | ۲ استدلالی بودن |
| پرداختن به موضوعات انسانی و وجودی | ۳ سادگی و وضوح |

۴. تقسیم فلسفه به اعتبار ادوار تاریخی

پیش از ورود به این بحث، لازم است دو نکته را یادآوری کنیم؛ یک نکته، این است که آن‌چه در این‌جا مورد بحث قرار می‌گیرد، تاریخ فلسفه به معنای دقیق و مطلق کلمه نیست. ما تنها تاریخ مدوّن فلسفه را که از گذشته به دستمان رسیده است، مورد بحث قرار می‌دهیم و حیاتاً به دوره‌هایی تقسیم می‌کنیم؛ اما تاریخ فلسفه، با تاریخ فکر بشر، توأم است و منشأ و خاستگاه فلسفه، فطرت گنج‌کاو آدمی است. بشر به هر کجا که پا نهاده است و هر زمان که فرصت تفکر پیدا کرده است، فلسفه‌پردازی نموده و درباره‌ی کلّ نظام عالم و آغاز و انجام آن، به اظهار نظر پرداخته است.

نکته‌ی دیگر، آن است که چنان‌چه پیش‌تر گفتیم، مراد از فلسفه در فرهنگ ما، فلسفه‌ی غربی در مقابل فلسفه‌ی شرقی است. از این رو، ادوار تاریخی‌ای که در این‌جا مورد بحث قرار می‌گیرد، مربوط به فلسفه‌ی غرب است و دوره‌بندی فلسفه‌ی شرق، امری متفاوت است و داستان دیگری دارد.

آغاز فلسفه‌ی مدوّن غرب، به قرن ششم قبل از میلاد باز می‌گردد. پیش از آن، افکار فلسفی با شعر و افسانه آمیخته شده بود. اولین و قدیمی‌ترین فیلسوفی که از فکر شاعرانه و آمیخته به افسانه کنار می‌رود، تالس ملطی (۵۴۶-۶۲۴ ق.م.) از اهالی ملطیه، یکی از شهرهای یونان باستان است.

کلّ تاریخ فلسفه‌ی غرب را در طی این ۲۶ قرن، در یک تقسیم کلی، به چهار دوره تقسیم می‌کنند. این دوره‌ها را در نمودار زیر، ملاحظه می‌کنید:

| تقسیم فلسفه به اعتبار ادوار تاریخی | | |
|------------------------------------|-----------------------------|--------------------------------|
| ۱ | دوره‌ی باستان (یونان و روم) | ۶۰۰ قبل از میلاد - ۴۰۰ میلادی. |
| ۲ | سده‌های میانه | ۴۰۰ میلادی - ۱۴۰۰ میلادی. |
| ۳ | دوره‌ی جدید | ۱۴۰۰ میلادی - ۱۹۰۰ میلادی. |
| ۴ | دوره‌ی معاصر | قرن بیستم میلادی. |

چنان‌چه ملاحظه می‌کنید، دوره‌ی اوّل که به آن دوره‌ی باستان و گاهی دوره‌ی یونان و روم (نک: کاپلستون، ۱۳۶۸) اطلاق می‌شود، از سال ۶۰۰ قبل از میلاد، آغاز می‌شود و تا

سال ۴۰۰ میلادی، ادامه پیدا می‌کند. ویژگی عام فلسفه در طی این هزار سال، به جز یک استثنا، طبیعت‌شناسی بوده است. استثنای مورد نظر، کسی جز سقراط نیست. وی کوشید غایت فلسفه را از طبیعت‌شناسی به خودشناسی بازگرداند، اما این هدف تنها برای مدت کوتاهی توسط شاگرد بلافصل او، یعنی افلاطون، دنبال شد. شاگرد بانفوذ افلاطون، یعنی ارسطو، فلسفه را به مسیر قبلی خود بازگرداند.

در دوره‌ی باستان، سه شخصیت برجسته و تأثیرگذار وجود دارند که با هم رابطه‌ی استاد و شاگردی دارند و به لحاظ اهمیتی که دارند، دوره‌ی باستان را به سه دوره‌ی فرعی تقسیم کرده‌اند. این سه فیلسوف، به ترتیب تاریخی، عبارتند از سقراط، افلاطون و ارسطو. سه دوره‌ی یادشده نیز عبارتند از: الف) دوره‌ی پیشاسقراطی؛ ب) دوره‌ی سقراط، افلاطون و ارسطو؛ ج) دوره‌ی پس از ارسطو تا آغاز قرون وسطی. در دوره‌ی باستان، چندین مکتب فلسفی، به وجود آمد که معروف‌ترین آن‌ها را در نمودار زیر، فهرست کرده‌ایم:

| مکاتب مهم فلسفی دوره‌ی باستان (یونان و روم) | |
|---|---|
| ۱ | مکتب ملطیان (تالس ملطی و پیروان او) |
| ۲ | مکتب فیثاغورسیان (فیثاغورس و پیروان او) |
| ۳ | مکتب منکران حرکت (پارمنیدس ^(۸۱) و زنون ^(۸۲)) |
| ۴ | مکتب طرفداران حرکت (هراکلیتوس ^(۸۳) و پیروان او) |
| ۵ | مکتب طرفداران جزء لایتجزی (اتمیس) |
| ۶ | مکتب سوفیسم یا سوفسطائیان |
| ۷ | مکتب سقراط، افلاطون و ارسطو |
| ۸ | مکتب نوافلاطونیان (افلوپین و پیروانش) |

بحث تفصیلی درباره‌ی هر یک از مکتب‌های یادشده را از کتاب‌های مفصلی که در این زمینه نوشته شده است، باید جست.

دوره‌ی دوم یا فلسفه‌ی قرون وسطی، از قرن چهارم میلادی، آغاز می‌شود و تا قرن چهاردهم میلادی ادامه می‌یابد. همانند دوره‌ی پیشین، طول این دوره نیز، هزار سال است.

ویژگی عامّ این دوره، که آن را از قبل و بعدش جدا می‌کند، سیطره‌ی دین بر فلسفه است. در این دوره، با فلسفه‌ی دینی روبرو هستیم. فیلسوفان، در فضای دینی، تنفس می‌کنند، یعنی به عقل خود، اجازه‌ی تاخت و تاز «ولو بَلغ ما بَلغ» نمی‌دهند؛ بلکه تا آنجا تفلسف می‌کنند که نتایج آن با آموزه‌های دینی، قابل جمع باشد. در این دوره، دو شخصیت مهم وجود دارد که یکی از آن‌ها در آغاز دوره است و گرایشات افلاطونی دارد و دیگری در اواخر دوره قرار دارد و دارای گرایشات ارسطوئی است. این دو متفکر، به ترتیب، عبارتند از سنت آگوستین^(۸۴) و توماس آکویناس.^(۸۵)

دوره‌ی سوم که دوره‌ی جدید نام گرفته است، فلسفه‌هایی را در بر می‌گیرد که در محدوده‌ی زمانی پایان قرن چهاردهم و آغاز قرن بیستم پدید آمده‌اند. در این دوره، چند مکتب مهم و تأثیرگذار پدید آمده‌اند که اسامی آن‌ها را در نمودار زیر، ملاحظه می‌کنید:

| مکتب مهم فلسفی دوره‌ی جدید | |
|----------------------------|--|
| ۱ | مکتب عقل‌گرایی: دکارت ^(۸۶) و کارترین‌ها |
| ۲ | مکتب تجربه‌گرایی: فرانسیس بیکن ^(۸۷) و ... |
| ۳ | مکتب ایده‌آلیسم: هگل |
| ۴ | مکتب فلسفه‌ی نقدی یا فلسفه‌کانت ^(۸۸) |

ویژگی اصلی مکتب‌های این دوره، رهایی از سیطره‌ی دین است. البته این، بدان معنا نیست که فیلسوفان این دوره، همگی بی‌دین و ملحد بوده‌اند، بلکه اتفاقاً اکثریت فیلسوفان دوره‌ی جدید، متدین و برخی از آن‌ها کشیش و اسقف بوده‌اند. مراد از رهایی فلسفه از سیطره‌ی دین، آن است که فیلسوف دین‌دار، دین خود را در تفلسف خود، تأثیر نمی‌دهد و اساساً دو فضا قائل می‌شود که در یکی، کار فلسفی انجام می‌دهد و در دیگری، کار دینی.

دوره‌ی چهارم، شامل مکتب‌های فلسفی قرن بیستم میلادی است. به این لحاظ، این دوره را دوره‌ی معاصر می‌نامند. فلسفه‌ی این دوره، نسبت به دوره‌ی پیشین خود، عاصی و نقّاد است. واژه‌ی عصیان، به این لحاظ به فلسفه‌های معاصر، نسبت داده می‌شود که در آن‌ها نه تنها نقدهای بی‌رحمانه نسبت به سنت پیشین آن‌ها وجود دارد، بلکه هر مکتبی، نسبت به

مکتب دیگر هم، همین حالت را دارد. در دوره‌ی معاصر، چهار مکتب مهم و تأثیرگذار پدید آمده‌اند که اسامی آن‌ها را در نمودار زیر، آورده‌ایم:

| مکاتب مهم فلسفی دوره‌ی معاصر | |
|------------------------------|---|
| پوزیتیویسم | ۱ |
| اگزیستانسیالیسم | ۲ |
| پدیدارشناسی | ۳ |
| پراگماتیسم | ۴ |

پوزیتیویسم^(۸۹) را نخست، آگوست کنت^(۹۰) در نیمه‌ی دوّم قرن ۱۹ میلادی، بنیان گذاشت، اما مکتب او چندان نپایید. امروزه وقتی واژه‌ی پوزیتیویسم را به صورت مطلق به کار می‌برند، همان پوزیتیویسم منطقی^(۹۱)، به ذهن می‌آید که پیش از این، دربارهِ آن صحبت کردیم (نک: یادداشت شماره‌ی ۴۳).

بنیان‌گذار اگزیستانسیالیسم^(۹۲)، کی‌یرکه‌گور^(۹۳)، فیلسوف دانمارکی قرن نوزدهم است. به این اعتبار، مکتب او به قرن نوزدهم، تعلق دارد. اگر اگزیستانسیالیسم را از مکاتب قرن بیستم به حساب آورده‌اند، به این لحاظ است که این مکتب، پس از تأسیس آن توسط کی‌یرکه‌گور، به مدت یک قرن، ناشناخته ماند. در ابتدای قرن بیستم، نیچه^(۹۴) مردم را به وی توجه داد. این مکتب، در سیر تطوّر خود، به دو شاخه‌ی الهی و الحادی منشعب شد. افراد شاخص شاخه‌ی الهی، بعد از خود کی‌یرکه‌گور، عبارتند از: داستایوفسکی^(۹۵) (رمان‌نویس روسی)، کارل یاسپرس^(۹۶) (آلمانی)، خانم سیمون وی^(۹۷) (فرانسوی) و گابریل مارسِل^(۹۸) (فرانسوی). افراد بانفوذ در شاخه‌ی الحادی عبارتند از: نیچه (آلمانی)، ژان‌پل سارتر^(۹۹) (فرانسوی) و همسر وی خانم سیمون دوبوار^(۱۰۰) و آلبر کامو^(۱۰۱) (فیلسوف الجزایری تبار فرانسوی).

بنیان‌گذار مکتب پدیدارشناسی^(۱۰۲) برنتانو^(۱۰۳) فیلسوف فرانسوی است. شاگرد او یعنی هوسِرل^(۱۰۴) تأثیرگذارتر از خود اوست. با نام پدیدارشناسی، بیش‌تر نام هوسِرل تداعی می‌شود. مکتب پدیدارشناسی، از یک سو ریشه در افکار کانت دارد و از سوی دیگر، به مکتب تجربه‌گرایی انگلیس و اگزیستانسیالیسم، نسب می‌برد.

مکتب پراگماتیسم،^(۱۰۵) مکتب فلسفی آمریکائیان است. پیدایش و رشد این فلسفه، در آمریکا بوده است و بنیان‌گذاران آن، همگی آمریکایی هستند. چارلز پیرس^(۱۰۶) و شاگرد او ویلیام جیمز^(۱۰۷) و سپس جان دیوئی^(۱۰۸) از متفکران شاخص این مکتب به شمار می‌روند.

۵. تقسیم فلسفه به اعتبار غایت

هر چند غایت نهایی همه‌ی فلسفه‌ها تحرّی حقیقت است و فیلسوفان، در همه‌ی مشرب‌ها و جریان‌های فلسفی، ویژگی اصلی کار خود را سیر آزاد عقلانی جهت نیل به حقیقت دانسته‌اند، اما حقیقت، از آن رو که جلوه‌گری‌های متفاوتی داشته است و هیچ‌گاه بی‌مانع و حجاب، خود را به فیلسوفان ننموده است، شناخت موانع و کشف حجاب‌های یادشده، به منظور نیل به حقیقت، غایت فلسفه تلقی شده است.

روزگاری، فیلسوفان می‌اندیشیدند که این حجاب‌ها چیزی جز زنگارهایی که بر آینه‌ی وجود و ذهن آدمی نشسته است، نیست. از این رو، کافی است که آدمی اراده کند با تهذیب نفس و کنار زدن زنگارها و قرار دادن آینه‌ی وجود خود در مقابل حقایق، جهانی شود عقلی، مشابه جهان بیرونی^(۱۰۹) (ابن‌سینا، ۱۹۶۰، ۴۲۵). گاهی با در نظر گرفتن محدودیت‌های وجودی انسان و با ملاحظه‌ی این که آدمی، زمان‌مند و مکان‌بند است، تخته‌بند زمان و مکان است، از درون چاه زمان و مکان، به حقایق می‌نگرد، ولی خداوند، موجودی فرازمان و فرامکان است، غایت فلسفه را تشبیه به الله معرفی می‌کردند (خطیب، ۱۳۲۸، ۱۳). غایت فلسفه و آرمان فیلسوفان، این بود که فیلسوف، در پی تطوّر وجودی، به جایگاه و مقامی اصل شود که از منظر ربوبی، به هستی بنگرد؛ در این صورت است که فیلسوف، اشیاء را آن‌چنان که هستند، خواهد شناخت و از این راه، سعادت ابدی را به دست خواهد آورد^(۱۱۰) (جرجانی، ۱۳۱۲، ۱۱۳).

فیلسوفان پیشاسقراطی در دوره‌ی باستان، غایت فلسفه را طبیعت‌شناسی قرار داده بودند. جستجو از ماده‌المواد و خمیرمایه‌ی اصلی طبیعت که با تغییر و تطوّر آن، این همه رنگ و نقش بر در و دیوار وجود پدید می‌آید، برای نیل به این غایت بود. سقراط، نقطه‌ی عطفی در فلسفه‌ی دوران باستان است. او غایت فلسفه را انسان‌شناسی، بلکه خودشناسی دانست. سقراط، دو چیز را شعار فلسفه‌ی خود قرار داده بود: یکی این بود که می‌گفت «خود را

بشناس» و چیزی که دانستن آن فضیلت است و ندانستنش رذیلت است، خود آدمی است. دومی، این بود که می‌گفت «زندگی ناآزموده، ارزش زیستن ندارد»؛ آدمی باید همه چیز را خود، تجربه کند و تقلید کورکورانه از دیگران، که البته اکثریت مردم به آن مبتلا هستند، مجاز نیست.^(۱۱۱) راه سقراط، توسط شاگرد او افلاطون، ادامه یافت و او افکار و اندیشه‌های انسان‌شناسانه‌ی سقراط و خودش را با روشی ابتکاری، در آثارش عرضه کرد. اما ارسطو، شاگرد افلاطون، با استاد خود مخالفت ورزید و راه فلسفه را از خودشناسی به طبیعت‌شناسی باز گرداند.

گروهی غایت فلسفه را هم‌سوئی با «فهم عرفی»^(۱۱۲) دانستند و معتقد شدند که هر گاه فلسفه، از فهم عرفی و عقل سلیم، دور شود، باید بدانیم که انسان، در حال فریب‌خوردگی است و تلاش فیلسوف، همواره باید مصروف این شود که تفلسف و کار فلسفی، از چارچوب فهم عرفی، خارج نشود.^(۱۱۳) توماس رید^(۱۱۴) در قرن هجدهم میلادی، طرفدار و منادی این دیدگاه بود و به همین جهت، فلسفه‌ی او به عنوان «commonsensical» و به تعبیر ملاحظه‌دار در اشاره به فلسفه‌های پیش از خود، «فلسفه‌ی عامیه» نام‌بردار شد. جرج ادوارد مور^(۱۱۵) نیز، در قرن بیستم میلادی، طرفدار چنین فلسفه‌ای شد. از نظر این گروه از فیلسوفان فهم عرفی گرا، دور افتادن فلسفه از فهم عرفی، نشان‌دهنده‌ی خطایی است که به فلسفه راه یافته است و یکی از وظایف فیلسوف، کشف و رفع چنین خطاهایی است.

فیلسوفان معرفت‌شناس که به دنبال انقلاب کپرنیکی کانت و دعوت او به شناخت فاهمه، دل‌مشغولی اصلی آن‌ها بررسی ساز و کار فاهمه‌ی بشر و کشف چند و چون علم و ادراک و تعیین سهم ذهن در فرایند ادراک شده است، غایت فلسفه را کشف فریب‌خوردگی‌های آدمی که ناشی از غفلت او از کارویژه‌ی ذهن و فاهمه است، دانسته‌اند. فیلسوفان پیش از کانت، ذهن آدمی را هم‌چون آینه‌ای می‌دانستند که اگر آن را در برابر جهان هستی قرار دهیم، تصویر همه چیز، بدون هیچ‌گونه دخل و تصرفی، در آن منعکس خواهد شد. این تلقی از ساز و کار ذهن را تئوری آینه‌ای ذهن می‌نامند. کانت، در مقابل تئوری آینه‌ای ذهن، تئوری عینکی ذهن را مطرح کرد. او معتقد شد که ذهن، به مثابه‌ی عینکی است که روح ما به چشم خود زده است و از ورای آن به هستی می‌نگرد و لاجرم همه چیز را به رنگ شیشه‌ی عینک خود خواهد دید. به تعبیر مولوی، اگر شیشه‌ی عینک ما کبود باشد، همه چیز را به

رنگ کبود خواهیم دید: «بر دو چشمت بود شیشه‌ی کبود / لاجرم، عالم کبودت می‌نمود». کاملاً واضح است که اشیاء، در واقع و نفس‌الامر، به حصر عقلی، یکی از سه حالت را خواهند داشت: یا همه کبود هستند، یا همه غیر کبود هستند و یا برخی کبود و برخی غیر کبود هستند؛ برای پی بردن به این که از میان این سه حالت، کدام حالت، واقعیت دارد، باید عینک را از چشم روح برداریم. اما کانت، همگان را به این نکته توجه می‌داد که عینک فاهمه را از چشم روح نمی‌توان برداشت.^(۱۱۶)

فیلسوفان تحلیل‌زبانی، به تبعیت از ویتگنشتاین، غایت فلسفه را کشف فریب‌خوردگی‌های انسان از زبان می‌دانستند. اگر کانت، توجه فیلسوفان را به فعالیت فاهمه معطوف کرد، ویتگنشتاین، گام را فراتر گذاشت و زبان را هم فعال، افسون‌گر و کژتاب، معرفی کرد. آدمی، در بادی نظر، گمان می‌کند که اگر هم ذهن، فعال باشد و دخل و تصرفی در واقع انجام دهد و اشیاء را آن‌چنان که هستند، برای ما نمایان نسازد، زبان، دیگر چنین نیست و ترجمان‌امین ذهن و ناقل بی‌طرف افکار است؛ آن‌چه بر ذهن، خطور می‌کند و تبلور ذهنی می‌یابد، اگر انسان بخواهد، بدون هیچ‌گونه دخل و تصرفی، بر زبان، جاری می‌شود و تبلور زبانی پیدا می‌کند. اما ویتگنشتاین، نشان داد که چنین نیست و زبان هم، هم‌چون ذهن، دخل و تصرف‌هایی دارد و در اصل، زبان است که فعال است و فعال بودن ذهن، تابعی از فعال بودن زبان است. او توضیح داد که فکر کردن، نوعی سخن گفتن است و حدّ و اندازه‌ی فکر و اندیشه‌ی آدمی، به قدّ و قواره‌ی سخن گفتن اوست (Wittgenstein, 1947, 26 (4.1212)). این جمله‌ی ویتگنشتاین در تراکتاتوس که «آن‌چه نشان‌دادنی است، گفتنی نیست»، بیان‌گر همین نکته‌ای است که توضیح دادیم. ویتگنشتاین، می‌اندیشد که اکثر مسائل فلسفی، بلکه همه‌ی آن‌ها، ناشی از کژتابی‌ها و افسون‌گری‌های زبان است و از این رو، ما مسأله‌ی واقعی نداریم و آن‌چه در کتاب‌های فلسفی آمده است، مسأله‌نما^(۱۱۷) هستند. بر این اساس، در تلاش جهت افسون‌زدای از زبان و زبان‌کاوی‌های فیلسوفان، همه‌ی مسائل، ناپدید خواهند شد؛ و از همین رو بود که در کتاب پژوهش‌های فلسفی خود نوشت: «همه‌ی مسائل فلسفی، باید ناپدید شود» (Wittgenstein, 1989, 51). وی، برای نشان دادن جدّیت این سخن، آن را با حروف ایتالیک نوشته است. ویتگنشتاین، فلسفه‌ی خود را هم به منزله‌ی نردبانی می‌دانست که هدف از آن، رسیدن به پشت‌بام است و چون به پشت‌بام برسیم، دیگر

احتیاجی به نردبان نداریم؛ به این لحاظ بود که می‌گفت اگر از من بپرسید که غایت فلسفه‌ی تو چیست، می‌گویم: راه فرار از بطری را به مگس نشان دادن است (ibid, 103)، یعنی مگس، نیازی به شناختن بطری ندارد، باید خود را از آن برهاند. در نمودار زیر، تعدّد فلسفه‌ها به اعتبار غایبات مختلفی که فیلسوفان برای آن در نظر گرفته‌اند، نمایش داده شده است:

| تعدّد فلسفه‌ها به اعتبار غایت: |
|--|
| شناخت طبیعت و ماده‌المواد |
| خودشناسی |
| تحرّی حقیقت |
| تشبّه به خداوند |
| شناخت عالم مُثَل |
| تبدیل شدن به جهان عقلی مشابه جهان عینی |
| تعیین سهم فاهمه در فرایند ادراک |
| کشف فریب‌خوردگی‌های آدمی از زبان |
| همسو شدن با فهم عرفی |
| جستجوی بی‌پایان در آفاق و آنس |

چنان‌که ملاحظه می‌کنید، فلسفه‌ها را به حسب غایبات مختلفی که برای آن‌ها در نظر گرفته‌اند، می‌توان تقسیم‌بندی کرد. از آن‌جا که تفلسف و کار فلسفی فیلسوفان، برای رسیدن به غایت مورد نظرشان است، مواد و محتواهای فلسفی که آن‌ها در این جهت تولید می‌کنند، متفاوت خواهد شد. در مباحث مقایسه‌ای، توجه به غایت و انگیزه‌ی پیدایش مسائل فلسفی، از اهمّیت بسزایی برخوردار است.^(۱۱۸)

بی‌نوشت‌ها

1. comparative studies

۲. در مراکز تعلیمی ما، از برخی موارد فردی و استثنائی هم چون ابن‌خلدون که بگذریم، اصحاب هر شاخه‌ی معرفتی، وظیفه‌ی خود را به غور در حوزه‌ی معرفتی و شاخه‌ی تخصصی خود، منحصر کرده‌اند و نتیجه، این شده است که نه تنها دانش‌های میان‌رشته‌ای (interdisciplinary) در میان ما رشد نکرده است، بلکه از شناخت عمیق خود شاخه‌های مورد بحث هم بازمانده‌ایم. چرا که در شناخت یک علم، خود آن علم، به تنهایی کافی نیست، بلکه آگاهی از امور دیگر و مقایسه‌ی آن‌هاست که موجب می‌شود ماهیت علم، بر ما مکشوف شود. قاعده‌ی «تعرف‌الأشیاء بأضدادها او بأغبارها» شامل رشته‌های علمی هم می‌شود.

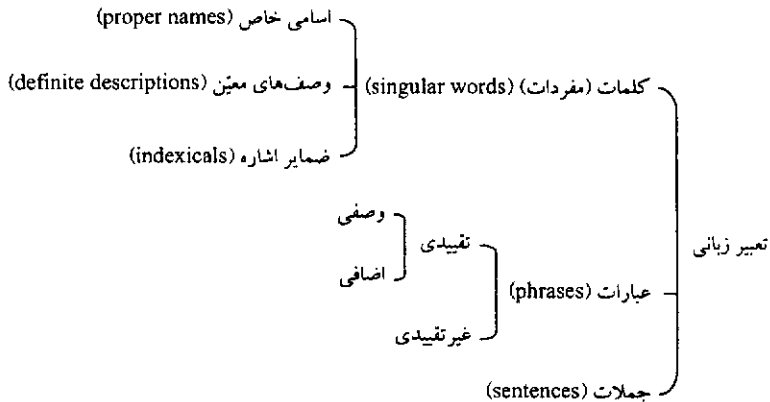
۳. مراد از «رویکرد برون‌نگر» آن است که از موضوع و متعلق علم، فاصله بگیریم و از منظر فراتری، به آن نگاه کنیم؛ با این نگاه، موضوع بررسی ما خود علم، روش تحقیق و داوری در آن علم، پیش‌فرض‌های آن علم، داد و ستد آن با علوم دیگر، تطوراتی که در طول تاریخ پیدا کرده و امثال آن خواهد بود. حاصل چنین بررسی‌هایی، پیدایش فلسفه‌ی علوم و معرفت‌های درجه‌ی دوّم خواهد بود.

4. Pythagoras (c.570-c.497 BC)

5. Herodotus (c.485-c.425 BC)

6. Socrates (469-399 BC)

۷. واقعیت در فلسفه، اعم از واقعیت عینی، ذهنی و زبانی است. میان مجموعه‌ی اشیائی که در ساحت عین، تحقق دارند و مجموعه‌ی اشیائی که متعلق به عالم ذهن هستند و مجموعه‌ی اشیائی که در قلمرو زبان قرار دارند، نسبت عموم و خصوص من‌وجه برقرار است. وجه اشتراک این سه مجموعه، عبارت است از آن دسته از واقعیات عینی که ما به آن‌ها علم داریم و درباره‌ی آن‌ها صحبت می‌کنیم یا مطلبی می‌نویسیم و به این ترتیب، واقعیات یادشده، پس از تبلور ذهنی که در مرحله‌ی علم به آن‌ها تحقق پیدا می‌کند، تبلور زبانی هم پیدا می‌کنند. وجه افتراق ذهن و عین، از یک سو، اشیاء عینی است که ما به آن‌ها علم پیدا نکرده‌ایم و چه بسا از مقوله‌ی نادانستی‌ها هستند و از سوی دیگر، مفاهیم و گزاره‌هایی است که ذهن ما آن‌ها را ساخته و حاکی از هیچ نوع واقعیتهایی در خارج نیستند؛ مثل مفاهیم و گزاره‌های اعتباری (به معنای قراردادی) و گزاره‌های کاذب. وجه افتراق ذهن و زبان هم، از سوی ذهن، معانی و مفاهیمی هستند که لفظی برای آن‌ها وضع نشده و یا اساساً قابل بیان نیستند و به بیان دیگر، «بدرک و لا یوصف» هستند و از سوی زبان هم، الفاظ بی‌معنا هستند. در فلسفه، هم راجع به اشیاء عینی بحث می‌شود - مسائل وجودشناسی (ontology) و جهان‌شناسی (cosmology) از این قبیل هستند - و هم درباره‌ی اشیاء ذهنی، گفتگو می‌شود؛ مباحث معرفت‌شناسی (epistemology) درباره‌ی تصوّرات و تصدیقات و برخی از مباحث فلسفه‌ی ذهن، مربوط به عالم ذهن هستند. در فلسفه‌های زبانی هم، راجع به اشیاء زبانی، بحث می‌شود. اگر اشیاء زبانی را تعبیّرات زبانی (linguistic expressions) بنامیم، یک تقسیم فراگیر از آن‌ها را می‌توان در نمودار صفحه‌ی بعد، ملاحظه کرد:



قدما، در آثار منطقی خود، در مبحث دلالت، سخن از وجودهای چهارگانه به میان می‌آورند که با آنچه درباره‌ی ساحات سه‌گانه‌ی واقعیت گفتیم، مطابقت دارد. وجودهای یادشده، عبارتند از: وجود عینی، وجود ذهنی، وجود لفظی و وجود کتبی. دو قسم اخیر، همان وجود زبانی در تقسیم مورد نظر ما می‌باشد.

8. discipline

۹. مراد از رابطه‌ی تولیدی - منطقی، استدلال و تعریف است. در فرایند استدلال، ما همواره جمله‌ای را به نام نتیجه (conclusion) از یک یا چند جمله‌ی دیگر به نام مقدمه (premise) یا مقدمات، اخذ می‌کنیم؛ از این رو، می‌توان گفت مقدمات، نتیجه را «تولید» می‌کنند یا بین نتیجه و مقدمات، رابطه‌ی تولیدی، وجود دارد. «تعریف»، مربوط به مفاهیم است و در طی آن، یک مفهوم نظری که نیاز به ابضاح و شفاف شدن دارد، به واسطه‌ی مفاهیم دیگر که آن مفاهیم یا نیازمند تعریف نیستند و یا پیش‌تر، تعریف شده‌اند، ابضاح و تعریف می‌شود. در این جا آنچه تعریف می‌شود، «معرف» و آنچه در تعریف، اخذ می‌شود، «معرف» نامیده می‌شود. میان معرف و معرف هم، همانند مقدمات و نتیجه، رابطه‌ی تولیدی، وجود دارد.

10. Aristotle (384-322 BC)

۱۱. «اعتباری»، مشترک لفظی است؛ دو معنای اعتباری، که معمولاً در مباحث فلسفی، به کار می‌رود و گاهی میان آن‌ها خلط صورت می‌گیرد، عبارتند از: الف) مفاهیم انتزاعی فلسفی یا همان معقولات ثانیه‌ی فلسفی، مثل «امکان»، «وجوب»، «وحدت»، «علیّت» و امثال آن؛ ب) مفاهیم و گزاره‌ی قراردادی، که ایجاد و اعدام آن‌ها به اعتبار معتبرین، بستگی دارد؛ مثل مفهوم «مالکیت»، «ریاست»، «زوجیت» و امثال آن و گزاره‌هایی که در علم حقوق و قوانین موضوعه، کاربرد دارد. دانش‌هایی که از نوع مفاهیم و گزاره‌ها پدیده آمده باشد، اعتباری نامیده می‌شوند.

۱۲. پدید آمدن فلسفه به عنوان یک دانش مدوّن در حوزه‌ی فرهنگ و اندیشه‌ی اسلامی، به دوره‌ای بازمی‌گردد که در طی آن، میراث علمی و فلسفی یونان و روم، به زبان عربی، ترجمه شد. از این اقدام و حرکت که با تشویق خلفای عباسی صورت گرفت، با عنوان «نهضت ترجمه» یاد می‌شود. هر چند انگیزه‌ی عباسیان از این اقدام، یک انگیزه‌ی سیاسی ناروا

بود و نقشه‌ای بود که علیه تفکر شیعی، طراحی شده بود، اما انگیزته‌ی آنان، بیش‌تر از دیگر مسلمانان، مورد استقبال شیعیان قرار گرفت. مشهورترین و پرنفوذترین آثار فلسفی، توسط شیعیان، تدوین شد؛ مثل مجموعه‌ی *شفا*، تألیف ابن سینا و *الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة*، تألیف ملاصدرا و بیش‌ترین مخالفت‌ها با فلسفه، تا آن‌جا که منجر به تکفیر فیلسوفان مسلمان شد، توسط مسلمانان اهل سنت انجام گرفت؛ برای مثال می‌توان به دو کتاب غزالی اشاره کرد: *فیصل التفرقة بین الإسلام و الزندقة*، که مرادش از زندق، فلسفه است و *تهافت الفلاسفة*. مسلمانان که با دست‌مایه‌ی آموزه‌های دینی، به سراغ فلسفه رفته بودند، بلافاصله پس از ترجمه‌ی آثار یونانیان، به تألیف پرداختند و فلسفه‌ی یونان را با عقاید دینی خود، متلائم ساختند و آن را به اوج شکوفایی خود رساندند.

۱۳. *metaphysics*. متافیزیک یا صورت لاتینی آن «متافوسیکا»، از آن رو بر قسم الهیات از فلسفه‌ی نظری ارسطو اطلاق شد که ویراستار آثار ارسطو، بعد از مرگ او، برای تبویب آثار به‌جای‌مانده از وی، با بخشی مواجه شد که خود ارسطو، نامی بر آن نهاده بود و چون این بخش، بعد از «فوسیکا» یعنی «طبیعیات» قرار گرفته بود، نام «متافوسیکا» یعنی آن‌چه بعد از فوسیکا است، بر آن نهاده شد. از این رو، ترجمه‌ی درست متافیزیک، «مابعدالطبیعیات» خواهد بود، نه «مابعدالطبیعه». خطای مترجمان مسلمان در این خصوص، منشأ پاره‌ای از مناقشات در آثار فلسفی شده است. برای مثال، نک: ابن سینا، *الهیات شفا*.

۱۴. فیلسوفان مسلمان، این مدل را مدل منطقی برای هر نوع بحث فلسفی می‌دانستند و در آثار منطقی خود، این بحث را مطرح می‌کردند که از میان همه‌ی ادوات پرسشی، سه ادات «ماه»، «هل» و «لم»، اساسی‌تر از بقیه هستند و به همین لحاظ، مورد توجه فیلسوفان می‌باشند. «چستی»، در پاسخ «ماه»، اصل «هستی» و به تبع، اقسام آن، در پاسخ «هل» و احکام مورد بحث، در پاسخ «لم»، قابل صورت‌بندی است. این پاسخ‌ها در اصطلاح منطقی، «مطلب» نامیده می‌شوند؛ به این اعتبار است که حاج ملاهادی سبزواری، در بخش منطق منظومه، در بیان تقسیم یادشده، می‌نویسد:

هأس المطالب ثلاثة علم مطلب ما، مطلب هل، مطلب لم (سبزواری، ۱۴۱۲، ج ۱، ۱۸۳)

15. ontology

۱۶. مفهوم «عدم»، از معقولات ثابته‌ی فلسفی است و طبق تلقی فیلسوفان مسلمان، یک مفهوم بدیهی است. عدم مطلق و عدم‌های مُضَاف (ابن سینا، ۱۳۸۰، ۳۰۴-۳۰۶)، عدم مُقابل و عدم مُجامع (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ۳۴۴-۴۶) از اقسام آن است. عدم تمایز و عدم علیت، از احکام عدم است (سبزواری، ۱۴۱۲، ج ۲، ۱۹۱).

۱۷. کنترل و سیطره بر طبیعت، غایت همه‌ی دانش‌های تجربی است و این غایت، با کارویژه‌ی دانش‌های تجربی که همان تبیین امور بالفعل مشهود و پیش‌بینی امور بالفعل غیرمشهود، از طریق مشاهده، آزمایش و اندازه‌گیری است، تناسب دارد.

۱۸. در «آموزش و پرورش» ما، به غلط، علوم تجربی را در مقابل علوم انسانی قرار می‌دهند، غافل از این که عنوان «علوم تجربی»، ناظر به روش است و عنوان «علوم انسانی»، ناظر به موضوع. از این رو، دانش‌های تجربی و دانش‌های انسانی، قسیم هم نیستند و به این ترتیب، میان آن‌ها تقابلی نیست، بلکه هم‌پوشانی جزئی دارند، یعنی برخی از دانش‌های انسانی، تجربی هستند، مثل روان‌شناسی، جامعه‌شناسی و اقتصاد؛ و برخی از دانش‌های تجربی، غیرانسانی هستند، مانند فیزیک، شیعی، زیست‌شناسی و امثال آن.

۱۹. در دانش‌هایی مانند فلسفه‌ی دین، فلسفه‌ی نفس، فلسفه‌ی هنر، فلسفه‌ی فعل و... واژه‌ی فلسفه، به چیزی که آن چیز، یک رشته‌ی علمی نیست، افزوده شده است. در چنین مواردی، ما با یک علم درجه‌ی اول، سر و کار داریم. اما در جایی که مضاف‌الیه فلسفه، یک رشته‌ی علمی دیگر است، «فلسفه‌ی مضاف» ما معرفت درجه‌ی دوم است. از این رو، میان فلسفه‌های مضاف و معرفت‌های درجه‌ی دوم، نسبت عموم و خصوص مطلق، برقرار است و فلسفه‌ی مضاف، اعم از معرفت درجه‌ی دوم است. به طور کلی، اگر متعلق معرفت ما، واقعیتی از واقعیات جهان باشد، معرفت حاصل، درجه‌ی اول خواهد بود و اگر متعلق معرفت ما، یک رشته‌ی علمی دیگر باشد، با معرفت درجه‌ی دوم، سر و کار خواهیم داشت.

۲۰. در کشور ما دو نظام تعلیم و تربیتی فعال و کارآمد، وجود دارد. این دو نظام، عبارتند از: الف) نظام تعلیم و تربیت سنتی که پیشینه‌ای بیش از هزار سال دارد. متوکلان این نظام، حوزه‌های علمیه هستند. ب) نظام تعلیم و تربیت جدید که ظهور و بروز آن، دانشگاه‌های ما هستند. از عمر این نظام، کم‌تر از صد سال می‌گذرد. هر یک از دو نظام یادشده، روش‌های متمایز و ساختارها و برنامه‌های متفاوتی دارند. کارکرد و خدماتی هم که از آن‌ها انتظار می‌رود، متفاوت از یک‌دیگر است. البته هر یک از این دو نظام، نقاط قوت و ضعف‌هایی دارند که در تعامل و تعاطی با یک‌دیگر، می‌توانند از ضعف‌ها بکاهدند و از قوت‌های هم، بهره‌گیرند.

۲۱. متن محوری، در مقابل مسأله‌محوری یا موضوع‌محوری است. در نظام متن‌محور، نه تنها مواد درسی، بلکه مقاطع تحصیلی هم با متن یا متون معین، تعریف می‌شوند. اما در نظام موضوع‌محور یا مسأله‌محور، برای هر ماده‌ی درسی، مسأله یا مسائلی را در نظر می‌گیرند و متون متعددی را به عنوان منابع اصلی و فرعی، معرفی می‌کنند.

۲۲. کلام، یک دانش کثیرالروش (poly methodic) و کثیرالموضوع (poly subject) است. ملاک وحدت‌بخش بین اجزای آن، غایت واحد است که همان دفاع از دین یا مذهب است. این دفاع، گاهی دفاع از حقیقت یک مذهب در مقابل مذاهب دیگر است که به این ترتیب، کلام بین‌المذاهب پدید می‌آید؛ و زمانی، دفاع از حقیقت یک دین، در مقابل ادیان دیگر است که در این صورت، کلام بین‌الادیان خواهیم داشت و گاهی، دفاع از حقیقت معنویت و دین، به طور کلی، در مقابل مادی‌گرایی است و در این صورت، کلام دینی در مقابل لادینی خواهیم داشت.

۲۳. دانشگاه قم و مدرسه‌ی عالی شهید مطهری، تا کنون، این برنامه را اجرا کرده‌اند.

24. Plato (427-347 BC)

25. Hermes

26. perennial philosophy

27. philosophy of mind

28. problem of action

29. natural movement

30. philosophy of action

۳۱. در پاسخ به این سؤال که نفس یا روح آدمی، دارای چه بخش‌هایی است، در فلسفه‌ی سنتی، دو نظریه وجود داشت: یک نظریه توسط افلاطون ارائه شده بود و نظریه‌ی دیگر، توسط شاگرد او یعنی ارسطو. نظریه‌ی افلاطون، این بود که روح انسان، دارای سه بخش است: الف) بخش دانستی‌ها؛ ب) بخش احساسات و عواطف؛ ج) بخش خواست‌ها و نیازها. همه‌ی افعالی که به نحوی از انحا به روح، مربوط می‌شود، چه کاری که فاعل آن، روح است و چه کاری که

نقش روح نسبت به آن، افعال و تأثیرپذیری است، به یکی از سه ساحت یادشده قابل ارجاع و تحویل است. ارسطو تقسیم‌بندی متفاوتی از اجزاء و بخش‌های نفس ارائه کرد؛ طبق نظر او، نفس آدمی، متشکل است از: ذات، قوای نفسانی و افعال و انفعالات نفس. نظریه‌ی ارسطو برای مدتی طولانی، نظریه‌ی افلاطون را تحت الشعاع قرار داده بود. در دوره‌های اخیر، در پی تحقیقات انسان‌شناختی متفکران، شاهد بازگشت مجدد و عنایت خاص به نظریه‌ی افلاطون هستیم.

۳۲. «شرق و غرب»، عنوان عامی برای چند نوع تقسیم‌بندی، قرار گرفته است که از جمله‌ی آنهاست شرق و غرب فرهنگی، شرق و غرب جغرافیایی و شرق و غرب سیاسی. در این میان، شرق و غرب جغرافیایی، یک مفهوم نسبی و مقایسه‌ای است. از این رو، هر نقطه از عالم را در نظر بگیریم، هم قابل اُتصاف به شرق است و هم به غرب، همانند سایر مقایسه‌ی مقایسه‌ای، با تغییر مبدأ مقایسه، اُتصاف هم دگرگون می‌شود. شرق و غرب سیاسی هم، معنای خاصی دارد که در این جا مد نظر نیست. آن‌چه در این بحث، مورد نظر ماست، شرق و غرب فرهنگی است.

33. Thales of Miletus (c.636-c.546 BC)

۳۴. مقوله‌سازی در فلسفه‌ی غرب، به اِنحاء مختلفی صورت گرفته است؛ فیلسوفان مقوله‌ساز، هم چون ارسطو، کانت و برخی از فیلسوفان تحلیل زبانی، به جهت اختلاف منظری که داشته‌اند، به مقولات متفاوتی رسیده‌اند. خاستگاه مقولات ارسطو، جهان عینی و خارج از ذهن بوده است، او اشیاء عینی را بر اساس اشتراکات و افتراقاتشان، در طبقات و مجموعه‌های معینی قرار داد، آن‌گاه مجموعه‌های مشابه و دارای وجه اشتراک را در مجموعه‌های بزرگ‌تری گنجانده و بر همین اساس، طبقه‌بندی را تا جایی پیش برد که مجموعه‌هایی از هر جهت متباین، به دست آید. مفاهیم کلی‌ای که حاکی از ویژگی مشترک اعضای مجموعه‌هاست، همان مقولات ارسطویی است و چنان‌که می‌دانیم، تعداد آنها ده مورد است. خاستگاه مقولات کانت، مفاهیم و گزاره‌های ذهنی است؛ او از بررسی مفاهیم و تصورات، به دو مقوله‌ی زمان و مکان، و از بررسی گزاره‌ها، به دوازده مقوله‌ی فاهمه، دست یافت. خاستگاه مقولات مورد نظر فیلسوفان تحلیلی هم، زبان است. پیش‌تر گفتیم که ساحات واقع، شامل اشیاء عینی، اشیاء ذهنی و اشیاء زبانی است (نک: یادداشت شماره‌ی ۷)؛ از این رو، می‌توان گفت که مقولات، روزه‌ها و پنجره‌هایی هستند که فیلسوفان، از ورای آن‌ها به واقع می‌نگرند. برای مطالعه‌ی بیش‌تر در باب مقولات، نک: (آپتی، ۱۳۷۱؛ کانت، ۱۳۶۲).

35. Wolfson, Harry Austryn

۳۶. جمهور فلاسفه در نسبت «علت» همانند اخذ و اعطاهای عرفی، پنج امر متمایز از هم را تشخیص داده بودند. در هر داد و ستدی، پنج امر جدا از هم، وجود دارد که عبارتند از: مُعطی، إعطاء، مُعطا، معطاً آئیه و اخذ. در مسأله‌ی علت، گروهی، گمان می‌کردند که «علت» با عمل «ایجاد»، به «معلول»، «وجود» می‌دهد و به این ترتیب، معلول، «حادث» می‌شود. اما ملاًصدرا با تحلیل فلسفی خاص خود، نشان داد که در نسبت «علت»، دو چیز بیش‌تر نیست: «علت» و فعل او که همان «ایجاد» است و آن چیزی که «وجود» نامیده می‌شود، چیزی جدا از ایجاد نیست، بلکه عین آن است و تنها تغایر میان آن دو، غیریت مفهومی است. «معلول»، «شیء له الریبط» نیست، بلکه «عین الریبطه» است (ملاًصدرا، ۱۹۹۰ الف، ۲۹۹). برای تفصیل این بحث و تقریر روشن از بیان صدرالمتألهین، نک: (مطهری، ۱۳۶۴، مقاله‌ی «علت و معلول»).

۳۷. آقای ج. اچ. جینز (Jeans, James Hopwood)، در کتاب *فیزیک و فلسفه* که آقای علی‌قلی بیانی آن را به فارسی ترجمه کرده است، چهار معنا برای «زمان» ذکر می‌کند. وی این معانی را با عناوین «زمان معقول»، «زمان مشهود»، «زمان فیزیک» و «زمان مطلق»، از هم متمایز کرده است. برای تفصیل بحث، نک: (جینز، ۱۳۶۱، ۱۲۲-۹۶).

۳۸. در میان فیلسوفان مسلمان، مشائیان، «زمان» را عرض می‌دانستند که تحت مقوله‌ی «کم» است. از این رو، نحوه‌ی وجود آن، حالت و صفت شیء دیگر بودن، است، و تعریف آن، در نظام جنسی و فصلی ارسطویی، «کم متصل غیرقاره» (ابن سینا، ۱۳۶۸، ۲۹۱) است. اما ملاصدرا به دنبال تبیینی که از حرکت جوهری به دست داد (ملاصدرا، ۱۹۹۰، ب، ۲۱)، زمان را بُعد چهارم ماده دانست (همان، ۱۴۰) که از حیث مفهومی، از معقولات ثابته‌ی فلسفی و از حیث وجودشناسی، دارای وجود رابط است.

۳۹. در سه دهه‌ی اخیر، کتاب‌هایی منتشر شده است که کم‌وبیش، فارسی‌زبانان را با فلسفه، عرفان و ادیان شرقی، آشنا می‌کند. این کتاب‌ها عمدتاً توسط دو نویسنده نگاشته شده است که یکی، (داریوش شایگان)، بیش تر مؤلف و دیگری، (ع. پاشایی)، بیش تر مترجم است. گفتنی است که در فرهنگ شرق، فلسفه و عرفان و دین، تمایز روشنی از هم ندارند و نوعی آمیختگی میان این سه حوزه، در آثار متفکران شرقی، هویدا است.

40. Anglo-American

41. Anglo-Saxon

42. Hume, David (1711-76)

۴۳. «پوزیتیویسم منطقی»، عنوانی است که بر مجموعه‌ی دیدگاه‌های عرضه‌شده توسط حلقه‌ی وین، در دهه‌ی ۱۹۲۰، اطلاق گردید. حلقه‌ی وین، محفلی بود متشکل از گروهی از اندیشمندان و محققان در حوزه‌های گوناگون معرفت جدید، از فیزیک، فلسفه، ریاضی و منطق تا روان‌شناسی، جامعه‌شناسی و اقتصاد. برخی از چهره‌های برجسته‌ی حلقه‌ی وین، عبارت بودند از: موریتس شلیک (Schlick, Friedrich Albert Moritz (1882-1936) (فیزیک‌دان و فیلسوف)، وی بنیان‌گذار حلقه‌ی وین بود؛ رودولف کارنپ (Carnap, Rudolf (1891-1970) (فیلسوف و منطق‌دان)، هانس هان (Hahn, Hans)، (ریاض‌دان)؛ ویکتور کرافت (Kraft, Viktor)، (مورخ و فیلسوف)؛ اتو نوبرات (Neurath, Otto (1882-1945) (جامعه‌شناس و دانشمند اقتصاد سیاسی)، فلیکس کوفمان (Kaufmann, Felix)، (وکیل دعای)؛ کارل منگر (Menger, Karl)، (ریاضی‌دان)؛ کورت گودل (Gödel, Kurt (1906-78) (ریاضی‌دان و منطق‌دان)؛ هربرت فایگل (Feigl, Herbert)، (فیلسوف) و آلفرد آیر (Ayer, Alfred Jules (1910-89) (فیلسوف). بحث تفصیلی درباره‌ی این شعبه از فلسفه‌ی تحلیلی را از منابع زیر، بجویید: (پل ادواردز (Paul Edwards)، ۱۳۶۱، مقاله‌ی پاسمور (Passmore, John Arthur (1914-))؛ ادیب‌سلطانی، ۱۳۵۹).

44. ideal language

45. formalization

۴۶. زبان مصنوعی (artificial language)، در مقابل زبان طبیعی (natural language) است. مراد از زبان طبیعی، زبانی است که انسان‌ها به طور طبیعی، برای اظهار مافی‌الصّیر و انتقال مقاصدشان به یک‌دیگر، از آن بهره می‌گیرند. زبان‌هایی مثل زبان فارسی، زبان عربی، زبان انگلیسی و...، همگی زبان طبیعی هستند. زبان‌های طبیعی، واژگان نامحدود و کاربردهای وسیعی دارند. زبان‌های مصنوعی، بر خلاف زبان‌های طبیعی، دارای واژگان محدود هستند و برای

فلسفه‌ی تطبیقی؛ مفهوم و قلمرو آن ۷۳

کاربردهای معنایی، به وجود آمده‌اند، یادگیری آن‌ها هم به سهولت و در زمانی اندک، امکان‌پذیر است. زبان رایانه، زبان منطقی، زبان ریاضی، زبان ورزش و... از جمله‌ی زبان‌های مصنوعی هستند.

۴۷. برای توضیح بیش‌تر در باب صورت منطقی (logical form) و صورتی نامیدن منطق، نک: (موحد، ۱۳۶۶، ۱۳۷-۱۵۰؛ علیزاده، کتاب ماه ادبیات و فلسفه (۴۳)، ۲۸-۳۳).

۴۸. تعییرات زبانی و به ویژه، جملات، در کاربرد عرفی و طبیعی، شکل و صورتی دارند که بعد از تحلیل‌های منطقی، دچار تحول و تبدل می‌شوند و شکل و صورت جدیدی پیدا می‌کنند که معمولاً از آن به «صورت منطقی» و احياناً «ژرف‌ساخت» (deep structure) تعبیر می‌کنند. واژه‌ی ژرف‌ساخت، در مقابل سطح‌ساخت (surface structure) وضع شده است. برای توضیحات بیش‌تر، نک: (موحد، ۱۳۶۴، ۱۸۳).

49. idealization

۵۰. درباره‌ی رودولف کارناب و جایگاه او در فلسفه‌ی تحلیلی و بررسی کارنامه‌ی علمی او، نک: (پایا، ۱۳۷۴، ۱۶۵-۲۲۹).

51. ordinary language

52. reform

۵۳. وجه تسمیه‌ی این مکتب، آن است که پیروان آن، همگی در دانشگاه آکسفورد فعالیت می‌کردند. دانشگاه آکسفورد، یکی از نخستین دانشگاه‌های غربی است که در سال ۱۲۰۶م. در انگلستان، تأسیس شد. دانشگاه کمبریج که در سال ۱۲۳۱م. تأسیس شد، به همراه دانشگاه آکسفورد، نقش به‌سزایی در توسعه‌ی علم و دانش، ایفا کرده‌اند و شهرت جهانی دارند. میان این دو دانشگاه، همانند حوزه‌های علمیه‌ی نجف و قم، رقابت علمی وجود داشته است؛ در برخی از برهه‌ها تفوق با آکسفورد بوده است و در برخی از زمان‌ها کمبریج، برتری داشته است. گفتنی است که این دو دانشگاه، به همراه دانشگاه‌های دیگری، هم‌چون دانشگاه یولونی در ایتالیا (تأسیس ۱۱۵۰م.) و دانشگاه پاریس در فرانسه (تأسیس ۱۲۰۰م.)، بعد از جنگ‌های صلیبی و آشنایی مسیحیان با فرهنگ و تمدن اسلامی، به تقلید و اقتباس از مدارس علمی سوزمین‌های اسلامی، مثل مدارس اندلس و نظامیه‌ی بغداد (تأسیس ۴۵۷ه.ق. مطابق با ۱۰۶۵م.) ساخته شدند.

54. Austin, John Lanshaw (1911-60)

55. Ryle, Gilbert (1900-76)

56. Strawson, Peter Frederick (1919-)

57. Wittgenstein, Ludwig Josef Johann (1889-1951)

۵۸. مراد از گزاره‌های توتولوژیک (tautological sentences)، گزاره‌هایی هستند که محتوای آن‌ها این‌همان‌گویی است و نقشی در افزایش آگاهی‌های ما ندارند. محمول این گزاره‌ها از تعریف موضوع آن‌ها به دست می‌آید. این گزاره‌ها همواره صادق هستند، ولی چنان‌که گفتیم، آگاهی‌بخش نیستند.

59. language games

60. phenomenology

61. existentialism

62. hermeneutic

63. neo-Thomsonianism

64. neo-Kantianism
65. neo-Hegelianism
66. continental philosophy
67. Heidegger, Martin (1889-1976)
68. Derida, Jacques (1930-)
69. Hegel, George Wilhelm Friedrich (1770-1831)
70. Russell, Bertrand Arthur William (1872-1970)
71. Bosanquet, Bernard (1848-1923)
72. Feuerbach, Ludwig Andreas (1804-72)
73. Lenin, Vladimir Il'ich (1870-1924)
74. Stalin, Joseph (1879-1953)
75. Marx, Karl (1818-83)
76. Engels, Friedrich (1820-95)
77. Plekhanov, Georgii Valentinovich (1857-1918)
78. Trotsky, Leon (1879-1940)

۷۹. درباره‌ی دشواری‌های هگل، داستان‌هایی نقل کرده‌اند. از جمله این که می‌گویند وقتی ترجمه‌ی فرانسوی یکی از کتاب‌هایش را خواند، گفت: وقتی این ترجمه را خواندم، بهتر فهمیدم که چه می‌خواستم بگویم. هم چنین گفته‌اند که یکی از شاگردانش، بخشی از کتاب هگل را پیش استاد برد تا معنا کند و هگل در جوابش گفت: وقتی این کتاب را می‌نوشتم، دو نفر می‌دانستند که چه می‌گویم، یکی خدا، یکی هم خودم؛ ولی حالا گویا خودم هم نمی‌فهمم؛ اگر کسی بتواند به خدا دسترسی داشته باشد، می‌فهمد که این عبارت، به چه معناست! نظیر این داستان‌ها را درباره‌ی دشواری‌های دشواری‌های میرداماد هم نقل کرده‌اند. به ویژه داستان پاسخ او به نکیر و منکر که از او پرسیده بودند: «مَنْ رُبُّكَ؟» و او در جواب گفت بود «أَسْطُفُسُ فَوْقَ أَسْطُفُسَاتِ!»، بسیار مشهور است.

۸۰. یکی از ویژگی‌های هگل، آن است که او در زمان حیات خود، دو دسته شاگرد، تربیت کرد. یک دسته شاگردانی که از آن‌ها به شاگردان دست‌راستی هگل تعبیر می‌کنند. شاگردان دست‌راستی هگل، به لحاظ تفکر فلسفی، الهی هستند و به لحاظ سیاسی، محافظه‌کار و حافظ وضع موجود. برادلی (Bradley, Francis Herbert (1846-1924))، مک تاگارد (McTaggart, John McTaggart Ellis (1866-1925))، (هر دو اهل انگلستان)، از جمله‌ی شاگردان دست‌راستی هگل هستند. این‌ها در انگلیس، مکتبی را تأسیس کردند که به مکتب «آی‌سی‌اسم منطق» نامبردار شد. دسته‌ی دیگر، شاگردان دست‌چپی هگل هستند که در رأس آن‌ها فویرباخ است و بعد از او، مارکس و انگلس قرار دارند. این گروه از شاگردان هگل، به لحاظ فلسفی، ملحد و غیرالهی هستند و به لحاظ سیاسی و اجتماعی، انقلابی و ناقض وضع موجود می‌باشند.

81. Parmenides (5th cent. BC)
82. Zeno of Elea (5th cent. BC)
83. Heraclitus (c.540-c.480 BC)
84. saint Augustine (AD 350-430)
85. Aquinas, Thomas (1224/6-74)

86. Descartes, René (1596-1650)
87. Bacon, Francis (1561-1626)
88. Kant, Immanuel (1724-1804)
89. positivism
90. Komte, Auguste (1798-1857)
91. logical positivism
92. existentialism
93. Kierkegaard, Søren Aabye (1813-55)
94. Nietzsche, Friedrich (1844-1900)
95. Dostoevskii, Fëdor Mikhailovich (1821-81)
96. Jaspers, Karl (1883-1969)
97. Weil, Simone (1909-43)
98. Marcel, Gabriel (1889-1973)
99. Sartre, Jean-Paul (1905-80)
100. Beauvoir, Simone de (1908-86)
101. Camus, Albert (1913-60)
102. phenomenology
103. Brentano, Franz Clemens (1838-1917)
104. Husserl, Edmund (1859-1938)
105. pragmatism
106. Peirce, Charles Sanders (1839-1914)
107. James, William (1842-1910)
108. Dewey, John (1859-1952)

۱۰۹. به این لحاظ بود که فلسفه را به «صیرورة الانسان عالماً عقلياً مُضاهياً للعالم العيني» تعریف می‌کردند.

۱۱۰. این غایت برای فلسفه، یک امر متعالی بود که برخی از انبیاء، آن را از خداوند درخواست می‌کردند.

۱۱۱. از سقراط، نوشته‌ای بر جای نمانده است. هر چند که او یک متفکر اصیل و فیلسوف واقعی بود و از چنان عظمتی برخوردار بود که برخی از فیلسوفان درجه‌ی اول و تأثیرگذار، مثل کی‌یرکگور، خود را مرید او می‌دانستند، با این حال، اگر شاگرد صاحب‌نام او، یعنی افلاطون، نبود، ما سقراط را نمی‌شناختیم. در مجموعه‌ی آثار افلاطون، که توسط مرحوم لطفی به زبان فارسی ترجمه شده است، سقراط، همواره با شخصیت‌های علمی و اجتماعی یونان باستان گفتگو می‌کند. روش دیالکتیکی افلاطون، ایجاب می‌کرد که او آراء فلسفی خویش را به شکل گفتگو عرضه نماید. برای تفصیل بحث، نک: (ملکیان، ۱۳۷۷).

۱۱۲. commonsense. «فهم عرفی» یا «فهم مشترک» و تعبیراتی از قبیل «باور عمومی»، «دانش همگانی»، «فهم عادی»، «عقل سلیم»، «عقل مشترک»، «عقل متعارف» و نظایر آن را در ترجمه‌ی commonsense آورده‌اند (نک: بریجانیان، ۱۳۷۱) و مراد از آن، مجموعه‌ی دانش‌ها و ارزش‌هایی است که همه‌ی انسان‌ها، فارغ از قشر و طبقه و صنف خاصی که

دارند، اعم از تحصیل کرده و غیر تحصیل کرده و... آن‌ها را پذیرفته‌اند. این امور علی‌رغم این که اغلب، مدلل به هیچ دلیلی نیستند، همه، آن‌ها را پذیرفته‌اند و گزیری از پذیرفتن آن‌ها ندارند.

۱۱۳. تاریخ علوم و اندیشه، نشان می‌دهد که عالمان، در همه رشته‌های علمی، به تدریج از فهم عرفی فاصله گرفته‌اند. برای مثال، بر اساس فهم عرفی، خورشید به دور زمین می‌گردد، هر روز صبح، می‌بینیم که خورشید، از مشرق سر بر می‌آورد و در پایان روز، در مغرب فرو می‌رود. روزگاری، علم هیأت و نجوم، با این فهم عرفی هماهنگ بودند، اما امروزه، متخصصین علوم یادشده، از فهم عرفی فاصله گرفته‌اند و معتقد هستند که زمین به دور خورشید می‌گردد. در فلسفه، منکران حرکت مثل پارمیندس و شاگرد او زنون و همین‌طور منکران سکون مثل هراکلیتوس و متأخرتر از او ملاصدرا که جهان را یک پارچه حرکت و جنبش می‌دیدند، به یک اندازه از فهم عرفی فاصله گرفته بودند.

114. Reid, Thomas (1710-1796)

115. Moore, George Edward (1873-1958)

۱۱۶. دیدگاه کانت، دو قسمت داشت: در یک قسمت، او توجه دیگران را به فعال بودن دستگاه ادراکی آدمی جلب کرد و این دغدغه را به وجود آورد که ذهن ما منفعل محض نیست، بلکه از پیش خود، چیزهایی را بر معرفت می‌افزاید. از این رو، برای کشف واقع آن‌چنان که هست، باید ساز و کار ذهن را شناخت و سهم و حفظ آن را در معرفت، تعیین کرد؛ به این بخش از سخن او، هیچ کس نتوانست بی‌اعتنایی کند.

در قسمت دوم، کانت مدعی شد که او به سراغ عینک ذهن رفته است و فهمیده که این عینک، چهارده نوع دخل و تصرف در واقعیات می‌کند: دو نوع تصرف در تصورات (زمان و مکان)، و دوازده نوع تصرف در تصدیقات (وحدت، کثرت، تمامیت - ایجاب، نفی، تحدید - جوهر، علت، مشارکت - امکان، وجود، ضرورت). بعد از این تصرفات است که پدیده (nomen) به پدیدار (phenomen) تبدیل می‌شود. بخش دوم از سخن کانت را همه مورد پذیرش قرار ندادند.

کانت، مفاهیم دوازده‌گانه یادشده را به ترتیب، در چهار نوع: کم، کیف، اضافه و جهت، به صورت مجموعه‌های سه‌تایی، گروه‌بندی کرده است. برای تفصیل بحث، نک: (کانت، ۱۳۶۲).

117. pseudoproblem

۱۱۸. در مطالعات تطبیقی، برای تحلیل هر مدعا و نظریه‌ای لازم است چهار مقام را از هم تفکیک کنیم: الف) مقام اول، آن است که بررسی کنیم چه علل و عواملی دست به دست هم داده‌اند و این رأی و نظر را در ذهن و ضمیر شخص، پدید آورده و راسخ کرده‌اند. تعیین این که چه علت یا عللی، موجب پیدایش عقیده و رأی در ذهن کسی می‌شوند، به عهده‌ی «روان‌شناسی باور» است.

ب) مقام دوم، آن است که ببینیم چرا شخصی، رأی خود را اظهار می‌کند و از طریق زبان و قلم، آن را به دیگران انتقال می‌دهد.

ج) مقام سوم، آن است که بررسی کنیم رأی و مدعای مورد نظر، صرف‌نظر از این که به چه علت یا عللی در ذهن شخص پدید آمده و صرف‌نظر از این که چرا شخص، آن را گفته و نوشته، حق است یا باطل؟ صحیح است یا سقیم؟ مطابق با واقع است یا غیر مطابق با واقع؟

د) و بالأخره، مقام چهارم، بررسی آثار و لوازم مدعا و نظریه‌ی مورد بحث است؛ این که اگر کسی یا کسانی به این رأی معتقد شوند، نفس اعتقادشان به این رأی، چه اثر یا آثاری خواهد داشت؟ به عبارت دیگر، چه آثار فردی و اجتماعی، بر این رأی، مترتب می‌شود.

باید توجه داشت که این چهار مقام، ربطی به هم ندارند. برای مثال، از سوءنیت در مقام دوم، نمی‌توان بطلان رأی در مقام سوم را نتیجه گرفت.

فهرست منابع

الف - منابع فارسی و عربی

۱. آیتی، محمدابراهیم (۱۳۷۱)، *مقولات و آراء مربوط به آن*، تهران: انتشارات دانشگاه تهران، چاپ دوم.
۲. ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۸۰هـ.ق؛ ۱۹۶۰م)، *الهیات شفا*، به تصحیح الأب قنواتی و سعید زاید و مقدمه‌ی ابراهیم مذکور، قاهره: هیئته العالیة لشئون المطابع الأميریة.
۳. _____ (۱۳۶۸)، *اشارات و تنبیهاات*، همراه ترجمه و شرح ملکشاهی، تهران: انتشارات سروش، ج ۱.
۴. ادواردز، پل (۱۳۶۱)، *پوزیتیویسم منطقی*، ترجمه‌ی بهاء‌الذین خرّمشاهی، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
۵. ادیب‌سلطانی، میرشمس‌الذین (۱۳۵۹)، *رساله‌ی حلقه‌ی وین*، تهران: نشر مرکز ایرانی مطالعه‌ی فرهنگ‌ها.
۶. اوسترین و لفسن، قری (۱۳۶۸)، *فلسفه‌ی علم کلام*، ترجمه‌ی احمد آرام، تهران: انتشارات الهدی.
۷. بریجانیان، ماری (۱۳۷۱)، *فرهنگ اصطلاحات فلسفه و علوم اجتماعی*، تهران: مؤسسه‌ی تحقیقات و مطالعات فرهنگی.
۸. بزرگمهر، منوچهر (۱۳۹۸هـ.ق)، *فلاسفه‌ی تجربی انگلستان*، تهران: انتشارات انجمن فلسفه‌ی ایران.
۹. پایا، علی (۱۳۷۴)، «کارنپ و فلسفه‌ی تحلیلی»، *ارغنون*، ش ۷ و ۸.
۱۰. جرجانی، میرسید شریف (۱۳۱۲هـ.ق)، *التعريفات*، مصر.
۱۱. جینز، ج. اچ. (۱۳۶۱)، *فیزیک و فلسفه*، ترجمه‌ی علی‌قلی بیانی، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی، چاپ دوم.
۱۲. حکیم، محمدتقی (۱۹۷۹م)، *اصول الفقه المقارن*، انتشارات مؤسسه‌ی آل‌البیت، چاپ دوم.
۱۳. خطیب، محب‌الذین (به اهتمام) (۱۳۲۸هـ.ق)، *مبایده‌ی فلسفه‌ی قدیم*، قاهره.
۱۴. دفتر همکاری حوزه و دانشگاه (۱۳۷۴)، *فلسفه‌ی تعلیم و تربیت*، تهران: انتشارات سمت، چاپ دوم، ج ۱.
۱۵. سزواری، مآهادی (۱۳۶۹)، *الذاتالی المنتظمه* (شرح المنظومه)، تهران: نشر ناب، ج ۱ و ۲.
۱۶. _____ (۱۴۱۲هـ.ق؛ ۱۹۹۲م)، *غرر الفرائد*، (شرح المنظومه ۲/۱)، تقدیم و تحقیق مسعود طالبی، تهران: نشر ناب، ۲/۱.
۱۷. طباطبائی، محمدحسین (۱۳۹۷هـ.ق)، *المیزان فی تفسیر القرآن*، تهران: دارالکتب الإسلامیه، ج ۱.
۱۸. کاپلستون، فردریک (۱۳۶۸)، *تاریخ فلسفه*، ترجمه‌ی سید جلال‌الدین مجتوی، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی و سروش، ج ۱.
۱۹. کانت، ایمانوئل (۱۳۶۲)، *سنجش خرد ناب*، ترجمه‌ی میرشمس‌الذین ادیب‌سلطانی، تهران: انتشارات امیرکبیر.

۲۰. مطهری، مرتضی (۱۳۶۴)، اصول فلسفه و روش رئالیسم، تهران: انتشارات صدرا، ج ۳.
۲۱. ملاصدرا، محمدبن ابراهیم (۱۹۸۱ م.)، *الحکمة المعنالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة*، بیروت: دار احیاء التراث العربی، چاپ سوم، ج ۱.
۲۲. _____ (۱۹۹۰ م.)، *الف*، *الحکمة المعنالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة*، بیروت: دار احیاء التراث العربی، چاپ چهارم، ج ۲.
۲۳. _____ (۱۹۹۰ م.)، *ب*، *الحکمة المعنالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة*، بیروت: دار احیاء التراث العربی، چاپ چهارم، ج ۳.
۲۴. ملکیان، مصطفی (۱۳۷۷)، تاریخ فلسفه‌ی غرب، قم: دفتر همکاری حوزه و دانشگاه، چاپ اول.
۲۵. موحد، ضیاء (۱۳۶۴)، «شکل منطقی و ژرف‌ساخت»، *زبان‌شناسی*، ش ۲.
۲۶. نصر، سیدحسین (۱۳۷۱)، *سه حکیم مسلمان*، ترجمه‌ی احمد آرام، تهران: شرکت سهامی کتاب‌های جیبی، چاپ پنجم.

ب - منابع انگلیسی

27. Wittgenstein, Ludwig (1974), *Tractatus*, D. F. Pears & B. F. McGuiness, London: Routledge & Kegan Paul.
28. _____ (1989), *Philosophical Investigations*, G. E. M. Anscombe, Britain: Basil Blackwell.