

مقدمه‌ای برای ورود به بحثی

مباحث تطبیقی در فلسفه

دکتر رضا داوری اردکانی

پیش می‌آید که فلسفه معاصر به نحوی به آن پرداخته است و در جای خود اشاره‌ای به این مسائل خواهد شد. ۱- آیا فلسفه تطبیقی در قرن بیستم پدید آمده است؟ ما هنوز نمی‌دانیم فلسفه تطبیقی چیست، چیزی که از شنیدن و دیدن لفظ فلسفه تطبیقی به ذهن متبادر می‌شود این است که آراء فلاسفه را با هم قیاس کنند و بفهمند هر یک در هر باب چه گفته و در این گفته‌ها چه اختلافها و مشابهتها وجود دارد. اگر فلسفه تطبیقی این است بسیاری از کتب تاریخ فلسفه، فلسفه تطبیقی است و یا لاقلاً بسیاری از صفحات کتب تاریخ فلسفه به تطبیق آراء فلاسفه اختصاص یافته است. کتاب مابعدالطبیعه ارسطو و بسیاری از آثار حکمای دوره اسلامی و مخصوصاً سفار ملاصدرای شیرازی و در فلسفه جدید فصولی از کتاب «نقد عقل نظری» کانت و «بیدارشناسی روان» هگل و بسیاری از کتبی که محققان معاصران فلسفه نوشته‌اند متضمن مطالب تطبیقی است، ولی آنها قصد تطبیق نداشته و اگر آراء اسلاف و معاصران خود را نقل کرده‌اند تمهید مقدمه‌ای برای توجیه رای و نظر خودشان است. متقدمان برخلاف متجددان که نو می‌خواهند و در حسرت نو دیدن و نو گفتن هستند اصرار داشته‌اند که سخن آنها تازه و نو نیست و قبل از ایشان هم کسانی این نظر را داشته‌اند (و حال آن که امروزها حتی اگر مشابهتی میان رای و نظر و گفته و نوشته خود با نظر اسلاف ببینند، این مشابهت را ظاهری می‌دانند) این وضع یکی از شرایط پدید آمدن فلسفه تطبیقی است، نه این که صرف میل به نوگویی موجب پدید آمدن فلسفه تطبیقی شده باشد، بلکه رفتن روحیه قدیمی که منکر نوآوری بود، زمینه را برای پیدایش فلسفه تطبیقی فراهم ساخته است.

فلسفه تطبیقی تاریخ طولانی و عمر دراز ندارد و تا آنجا که من می‌دانم اولین کتاب در این باب یا لاقلاً تحت این عنوان را ماسون اورسل در اوایل قرن بیستم نوشته است (ماسون اورسل با تفکر و فرهنگ شرق آسیا آشنایی داشت و امیل برهیه وقتی کتاب تاریخ فلسفه خود را می‌نوشت از او درخواست کرد که رساله‌ای در باب تفکر در شرق بنویسد و این رساله در عداد یکی از مجلدات آن تاریخ فلسفه منتشر شد).

ماسون اورسل در کتاب فلسفه تطبیقی خود، فلسفه اروپایی را با آثار تفکر چینی و هندی و ... قیاس کرده است در اینجا به جزئیات مطالب کتاب او و به روشی که در پژوهش و تطبیق اختیار کرده است، کاری نداریم؛ یعنی مسائل فعلی ما ارتباط مستقیم با مضامین کتاب ندارد و حتی بدون خواندن آن کتاب یا قبل از خواندن آن ممکن است مطرح شود: آیا فلسفه تطبیقی با نوشتن کتاب ماسون اورسل آغاز شده است؟ چرا در اولین کتاب فلسفه تطبیقی آثار تفکر شرق آسیا را با تفکر اروپایی قیاس کرده‌اند؟ با این که فلاسفه در آثار خود آراء اسلاف خود را نقل کرده و مورد نقادی و جرح و تعدیل و رد و قبول قرار داده‌اند، آیا بهتر نیست که بگوییم فلسفه تطبیقی چیز تازه‌ای نیست و از زمان ارسطو در ضمن کتب فلسفه وجود داشته است و آنچه تازگی دارد، بیرون آوردن مطالب تطبیقی از کتب فلسفه و اطلاق نام فلسفه تطبیقی بر آنهاست. به عبارت دیگر، آیا نباید بگوییم که فقط نام و عنوان فلسفه تطبیقی، جدید است و مضمون آن از قدیم و طی ادوار تاریخ فلسفه وجود داشته است؟

وقتی در باب این پرسشها تأمل شود مسائل دیگری

بسیار خوب! می‌دانیم که ارسطو و ابن‌سینا و ملاصدرا در نقل آراء فلاسفه و بحث و نقادی در آن آراء، غرضی جز محقق کردن رای و نظر خود نداشته و تطبیق در آثار ایشان امر عارضی و جزئی از طریق تحقیق ایشان است. در مورد کتابی مثل پدیدارشناسی هگل چه بگوییم، هگل در هیچ جا آراء فلاسفه را نقل نکرده است تا آنها را رد و اثبات و تعدیل و تفسیر کند و رای خود را در کنار آنها در پایان تحقیق قرار دهد، و حتی گفته است که فلسفه، تاریخ فلسفه است و فلسفه‌ها جلوهٔ روان مطلق‌اند و ما در تاریخ فلسفه و در اختلاف فلسفه‌ها، تاریخ روان مطلق و نحوهٔ بسط آن را کم و بیش درمی‌یابیم. هگل حتی فلسفه خاص خود را در پایان کتاب نمی‌آورد، زیرا تمام مطالب کتاب، فلسفه اوست. آیا می‌توان گفت که هگل به این ترتیب فلسفه را به فلسفهٔ تطبیقی تبدیل کرده است؟ کسی تاکنون فلسفهٔ هگل را فلسفهٔ تطبیقی خوانده و کسانی که فلسفهٔ تطبیقی نوشته‌اند کمتر هگلی بوده‌اند و

کارشان شباهتی به آثار هگل ندارد. شاید به یک معنی کتاب پدیدارشناسی روان هگل یا لاقفل فصل روان مطلق آن، صورتی از فلسفهٔ تطبیقی باشد. زیرا در این مرتبه و مرحله سیر روان نشان داده می‌شود که مثلاً نسبت شکاکان با سقراط و افلاطون چیست، و رواقیان و شکاکان کدام به مقصد فلسفه — که آزادی است — نزدیکتر شده‌اند و دکارت با فلسفهٔ قرون وسطی چه کرده و بعد از دکارت در فلسفه چه تحولی روی داده تا تفکر فلسفی در آثار خود او ظاهر شده است. با این که فلسفه‌ها در اثر هگل با هم تطبیق شده است مع هذا چون مقصود او تطبیق نیست و فلسفه‌ها استقلال ندارند و مظهر روان مطلق و مرحله‌ای از بسط آن هستند، بهتر است بگوییم که هگل نوعی تاریخ فلسفه یا تاریخ عقلی بسط فلسفه را بنیان گذاشته است. به یک اعتبار هم شاید بتوان گفت که فلسفهٔ تطبیقی در پایان آثار هگل قرار دارد نه در ضمن آن؛ زیرا وقتی فلسفه به پایان می‌رسد، قاعدتاً دیگر صورت و مرحلهٔ تازه‌ای از فلسفه پدید نخواهد آمد.

قبیل از هگل، کانت به نحو دیگری زمینه را مهیا کرده بود، او گفته بود فلسفه، علم یا یک رشتهٔ علمی با موضوع خاص نیست، بلکه بحث شناسایی و علم علم است به

جهت این که پس از هگل فلسفهٔ نوکانتی رونق پیدا کرد و بیشتر بزرگان حوزه‌های مختلف نوکانتی به تاریخ فلسفه علاقه نشان دادند و کتاب در تاریخ فلسفه نوشتند و احياناً نظر خود را در آئینه آثار فلاسفه دیدند (فی‌المثل پل‌ناتورپ یک کتاب در باب افلاطون نوشت و کوشید که او را یک نوکانتی مطرح کند) به هر حال از زمان کانت و هگل نه فقط تاریخ فلسفه اهمیت پیدا کرد بلکه به رشته‌هایی مثل فلسفه تاریخ، فلسفه هنر، فلسفه اخلاق،

فلسفه علم و فلسفه اجتماع، که بعضی از آنها قبلاً به وجود آمده بود، اعتنای بیشتری شد. کانت که مبحث شناسایی را در مرکز فلسفه قرار داده بود می‌بایست برای اخلاق و دین و سیاست فکری بکند. هگل هم که برخلاف کانت دایرهٔ شمول و تصرف فلسفه را وسعت داده بود، خود در فلسفهٔ تاریخ و فلسفهٔ دین و فلسفهٔ هنر و فلسفهٔ سیاست تحقیقات عمیقی کرد و آثار مهم نوشت. به هر حال کانت و هگل هر دو (اگرچه به دو معنی) مابعدالطبیعه را به آن معنی که ما الهیات به معنی اعم و الهیات به معنی اخص می‌خوانیم تمام شده می‌دانستند. آیا

فلسفه تطبیقی در عرض این فلسفه‌هاست؟ ما کتابهای بسیاری در باب فلسفهٔ هنر و فلسفهٔ تاریخ و فلسفهٔ علم داریم و نویسندگان این کتابها چه بسا که مواضع مختلف و متفاوت دارند. فی‌المثل فلسفهٔ اخلاق ماکس شرلر و نیکولای هارتمان برای اثبات مبادی و مبانی اخلاق است و فلسفهٔ اخلاق انگلیسی بیشتر رنگ افکار سوسیالیستی دارد یا صورتی از فلسفهٔ علم که در حوزهٔ پدیدارشناسی تدوین یافته است علم موسس بر فلسفه قرار می‌گیرد و در فلسفهٔ علم بیرون آمده از حوزه‌های نوکانتی و پوزیتیویست فلسفهٔ خدمتگذار علم شناخته می‌شود که اگر این خدمت از دستش برنیاید زائد و باطل است و ... ولی هنوز اثر مهمی در فلسفهٔ تطبیقی که مشار بالبنان و مثال و نمونه این رشته از تحقیق باشد نداریم؛ البته رسالات و مقالات پراکنده‌ای با مقاصد مختلف نوشته شده است.

مستشرقانی که در باب فلسفهٔ اسلامی کتاب نوشته‌اند به منابع یونانی آراء فلاسفهٔ اسلامی توجه کرده‌اند. آنها غالباً خواسته‌اند نشان دهند که فلسفهٔ اسلامی ترکیب و التقاط یا تألیف تازه‌ای از آراء متقدمان یونانی است. با این قبیل کوششها فلسفهٔ تطبیقی به وجود نمی‌آید؛ زیرا وقتی چیزی از روی نمونه فلسفهٔ یونان تدوین شود،

□ **مستشرقانی که در باب فلسفهٔ اسلامی کتاب نوشته‌اند به منابع یونانی آراء فلاسفهٔ اسلامی توجه کرده‌اند. آنها غالباً خواسته‌اند نشان دهند که فلسفهٔ اسلامی ترکیب و التقاط یا تألیف تازه‌ای از آراء متقدمان یونانی است.**

تطبیق آن با اصل مورد ندارد و اگر اختلافی هم وجود داشته باشد این اختلاف را به قصور فهم و سوء تعلیم نسبت می‌دهند. اصولاً شرق‌شناسی در یک مرحله‌ای از تاریخ، وجود هر چه را که غیر غربی بود متعلق به گذشته می‌دانست که باید به تملک دوره جدید درآید. یعنی اگر به آن اعتنا می‌کرد در صدد شناخت دوره‌ای که تاریخ جدید جای آن را گرفته و مقدمه یا مانع آن بود و البته در فکر پرکردن و زینت دادن قفسه‌های موزه‌ها در غرب بود. (یک دانشمند ایران شناس که چند سال بعد دیدم با لحن موهنی از من یاد کرده است، در پاریس به من گفت «شما ما را عمال استعمار و عوامل تسخیر فرهنگهای غیر غربی می‌دانید»، من برایش توضیح دادم که بحث من در باب شرق شناسان نیست،

□ فارابی معتقد بود که افلاطون و ارسطو با هم اختلاف نداشته‌اند، او کتاب «الجمع بین رأیی الحکیمین» را نوشت و در آن موارد اختلاف مشهود را ذکر کرد و کوشید تا تمام اختلافها را لفظی و ظاهری بخواند و بگوید که دو فیلسوف در مسائلی که به عنوان محل و مورد اختلاف ذکر شده اتفاق رای داشته و نظر واحد را در عبارت مختلف اظهار کرده‌اند.

بلکه راجع به شرق شناسی حکم کرده‌ام. دانشمند ممکن است با حسن نیت و حُب علم به تحقیق یا پژوهش بپردازد؛ ولی نتیجه تحقیق و پژوهش او به تحکیم یک قدرت مدد برساند. من از زمانی که تاریخ شرق شناسی بسر آمده است راجع به روشها و مفاد آن بحث کرده‌ام. امروز اگر کسی که آشنا به زبان و فرهنگ هندی و ژاپنی و عربی و فارسی است آن بیانات را به خود بگیرد و برنجد مقصود مرا در نیافته است. من نمی‌دانم کدام شرق شناس مستقیماً در خدمت سیاست استعماری بوده است یا نه ولی می‌دانم کسی که دوستدار علم است علم را خفیف نمی‌کند و ارزان نمی‌فروشد. نمی‌دانم سخن کوتاه و اجمالی من در او چه اثری کرد و آیا مقصود مرا دریافت یا گفته مرا حمل بر توجیه کرد) ولی همین کوشش در دورانی که غرب در قدرت خود شک کرد زمینه‌ای برای پیدایش ادبیات تطبیقی و فلسفه تطبیقی و حقوق تطبیقی شد. تا وقتی که غرب تسلط بی‌چون و چرا داشت قیاس

آن با هیچ تاریخی مورد نداشت؛ زیرا قیاس و تطبیق، قیاس و تطبیق دو شیء یا دو امر هم سنخ است که در عرض هم قرار گرفته باشند. کتابی که ماسون اورسل نوشت نشانه احترام به تفکر شرقی بود، هر چند که در تفسیر او می‌توان چون و چرا کرد؛ او درحقیقت با اقدام علمی خود تفکر هندی را در عرض تفکر اروپایی قرار داد.

۲- اما چرا در اولین کتاب فلسفه تطبیقی آثار تفکر شرقی را با فلسفه غربی قیاس و تطبیق کرده‌اند؟ سالها قبل از آن که اورسل کتاب خود را بنویسد. مونک تاریخ فلسفه اسلامی نوشته بود. او می‌توانست فلسفه اسلامی را لااقل با آراء افلاطون و ارسطو و رواقیان تطبیق کند ولی با فلسفه اسلامی را شرح فلسفه یونانی با رعایت مقتضیات عالم اسلامی می‌دانسته یا آن را در عرض فلسفه قرون وسطایی و چیزی نظیر آن می‌دانسته و در هیچ یک از این دو صورت تطبیق مورد نداشت. سنت ارسطویی این بود که آراء مختلف را نقل کنند و جهات ضعف و قوت آن را نشان دهند و پس از آن که آراء مخالف را رد کردند رای مختار را اثبات نمایند. این سنت تا پایان قرون وسطی (در فلسفه اروپایی) و همچنین در دوره اسلامی برقرار بود و صورت جدلی آن حتی تقویت شد، زیرا فلسفه قرون وسطی شأن کلامی داشت و فلاسفه اسلامی نیز گرچه متکلمان را تأیید نمی‌کردند و راهشان را درست نمی‌دانستند، به علم کلام بی‌اعتنا نبودند و طوری به آن پرداختند که بالاخره علم کلام در فلسفه آنها منحل شد و به این ترتیب فلسفه‌ای که مستعد به عهده گرفتن شأن و وظیفه علم کلام بود به این علم بسیار نزدیک شد؛ یا درست بگوییم جای آن را گرفت. نکته دیگر این که متقدمان به یک حکمت جاویدان (جاویدان خرد) قائل بودند و سخن فلاسفه را از منشأ واحد و بیان حق می‌دانستند. بنابر این اختلاف میان فلاسفه عارضی بود و این اختلافات را می‌بایست تأویل کرد. فارابی معتقد بود که افلاطون و ارسطو با هم اختلاف نداشته‌اند، او کتاب «الجمع بین رأیی الحکیمین» را نوشت و در آن موارد اختلاف مشهود را ذکر کرد و کوشید تا تمام اختلافها را لفظی و ظاهری بخواند و بگوید که دو فیلسوف در مسائلی که به عنوان محل و مورد اختلاف ذکر شده اتفاق رای داشته و نظر واحد را در عبارت مختلف اظهار کرده‌اند. در وجه نظر فارابی نکته‌ای وجود دارد که برای تحقیق در ماهیت فلسفه تطبیقی بسیار مهم است و در جای خود به آن اشاره خواهد شد. اما بدون شک فارابی قصد نوشتن کتاب در فلسفه تطبیقی نداشته و صرفاً می‌خواست است که وحدت فلسفه و حتی وحدت طریق آن را اثبات کند که البته شرق شناسانی که

فی‌المثل فلسفه خود فارابی را با آراء ارسطو و افلاطون قیاس کرده‌اند به وحدت فلسفه کاری نداشته (۱) و حقیقت را نه در افلاطون و ارسطو می‌دانند و نه در فارابی. آنها فلسفه را نحوی شناسایی می‌دانستند که در یونان ظهور کرده و از آنجا به انحاء مختلف به عالم اسلامی و به اروپای قرون وسطی و جدید انتقال یافته است. آنها مخصوصاً فلسفه اسلامی را شرح و تفسیری از فلسفه یونان می‌دانستند و اگر در مقام تطبیق برمی‌آمدند مرادشان این بود که جزئیات اخذ و اقتباس فلسفه از استادان یونانی را نشان دهند؛ یعنی کار آنها بیشتر تتبع و

پژوهش تاریخی بود. اما فلسفه‌ای که با یکن و گالیله و دکارت آغاز شد و قوام یافت از آن جهت که داعیه گذشت از فلسفه قرون وسطی داشت، تطبیق آن با فلسفه اسلامی هم مورد نداشت. در اوایل قرن بیستم هم که این مانع بر اثر بحران مدرنیته کم و بیش برطرف یا ضعیف شده بود باز

تفکر هندی و چینی و بطور کلی معارف آسیای شرقی برای تطبیق بیشتر مناسب بود. زیرا اولاً این تفکر زبان سمبولیک داشت و با متدولوژی آمیخته بود و اروپا به این زبان علاقه و نیاز داشت. ماکس وبر پدیدار شدن میت (افسانه) در عهد جدید را یک امر ناگزیر می‌دانست. حوزه فرانکفورت نظر وبر را به صورت یک تئوری در آورد (یا لاقلاً آدورنو و هورکهایمر چنین کوششی به خرج دادند).

ثانیاً تفکر شرق آسیا خویشاوندی و پیوندی با تفکر غربی نداشت و کسی آن را مأخوذ از فلسفه یونانی نمی‌دانست. ثالثاً با سستی گرفتن این اعتقاد که تفکر و فرهنگ جدید اروپا مطلق است. اگر می‌بایست که «دیگری» و «غیر» اثبات شود چه بهتر که این «غیر» شرق آسیا باشد که داعیه صریح ایدئولوژیک هم نداشت. در این وضع بود که یک هندشناس آشنا به فلسفه جدید کتاب فلسفه تطبیقی نوشت.

۳- با توجه به اشارات مذکور، آیا رواست که بگوییم فلسفه تطبیقی چیز تازه‌ای نیست و فقط نامش تازه است و مضمون تازه ندارد؟

فلسفه تطبیقی رشته خاصی نیست و ما کتابهای مشخص و معین و مفصل در این باب نداریم. در حقیقت فلسفه تطبیقی عبارت است از اعتبار یافتن آراء غیر غربی و مخصوصاً غیر مدرن تا آنجا که این آراء را در

عرض آراء فیلسوفان از سقراط تا کنون گذاشته و با یکدیگر قیاس می‌کنند تا ببینند نه فقط در ظاهر، بلکه در مبادی و نتایج چه اختلافها و قرابت‌هایی دارند. اگر این وصف را بپذیریم نمی‌توانیم بگوییم در گذشته فلسفه تطبیقی وجود داشته است، هر چند که به دقت و درستی نمی‌دانیم این فلسفه‌ای که تاریخ آن از اوایل قرن بیستم آغاز می‌شود چه موضوع و مسائلی دارد.

وقتی در وجود اقوام غیر غربی که کم و بیش تحت استیلا و نفوذ غرب قرار گرفته و بسته تاریخ و سیاست و قدرت آن شده‌اند، درجاتی از خودآگاهی پیدا شد. آنها که سابقه تفکر داشتند به آن

روگردند و از میان ایشان نویسندگانی یا به قصد دفاع از گذشته یا در مقام تحقیق و تفکر، آثاری نوشتند و فلسفه خود را با فلسفه اروپایی قیاس کردند. آنهايي که قصد دفاع از خود داشته بیشتر به مسائل و نه به مبادی و احیاناً به

□ ارسطو به مثل و صور مفارق
قائل نبود اگر چه او هم مثل استاد
خود شأن فیلسوف را درک ماهیت
اشیا، و شناخت معقولات می‌دانست
او هم به مراتب مختلف علم قائل
بود و می‌گفت که فلسفه اولی اعلی
مرتب علم بشر است.

مسائل جزئی توجه می‌کردند. مثلاً شباهت میان شک غزالی و شک روشی دکارت مسئله قابل تأملی شده‌است، تا آنجا که کسانی گفته‌اند شاید دکارت از کار غزالی خبر داشته و رساله «المنقذ من الضلال» او را خوانده بوده است. حتی اگر این طور باشد (که نیست) شک دکارت با شک غزالی فرق دارد و اگر کسی می‌خواهد «تقریرات دکارت» را با «المنقذ من الضلال» مقایسه کند باید به اصل و آغاز و همچنین به مقاصد و نتایجی که از این دو اثر حاصل شده توجه کند و صرفاً عبارات ظاهر و ظواهر الفاظ را در نظر نیاورد. من موارد دیگری از این قبیل را هم در کتاب «فلسفه چیست» ذکر کرده‌ام. معدودی هم برآند که فلسفه و تفکر قدیم همچنان زنده است و به گذشته‌ای تعلق ندارد که ما از آن گذشته باشیم و اگر با آن انس پیدا کنیم چه بسا که از سرگردانی کنونی قدری به درآییم. هم اکنون در میان محققان اروپایی هم کسانی هستند که به فلسفه اسلامی از چنین موضعی نگاه می‌کنند. و گاهی آن را فلسفه نجات می‌دانند و بعضی نیز در آن به عنوان مایه تذکر و چراغ راهیابی می‌نگرند. اینها بهتر می‌توانند کتاب فلسفه تطبیقی بنویسند. اما اگر بطور کلی بخواهیم شرایط یک تحقیق تطبیقی در فلسفه را بدانیم باید توجه کنیم که اولاً تطبیق باید میان دو

۱- رجوع شود به Harry Redner: The ends of philosophy

فلسفه‌ای صورت گیرد که از حیث مبادی متفاوت باشد و اگر نه تمام فلسفه‌ها متفاوتند و حتی یک نویسنده در آثار مختلف خود آراء متفاوت و مخالف اظهار می‌کند. ثانیاً باید زبان هم‌بانی با هر دو فلسفه (یعنی دو طرف تطبیق) را یافت تا بتوان به مبادی آنها رسید. ثالثاً پس از فهم مبانی و مبادی آنها مقصد آنها را دریافت.

فلسفه تطبیقی تاریخ فلسفه نیست که در آن مختصر تمام آراء فلاسفه را نقل و احیاناً با هم قیاس کنند. ولی با تاریخ فلسفه نسبت دارد و شاید حتی بدون آن به وجود نمی‌آمد. در تاریخ فلسفه بسط فلسفه پیوند و اتصال آنها مورد توجه است و بعضی از مورخان فلسفه، خواننده را به صدر و آغاز تفکر که صرفاً آغاز زمانی نیست می‌برند و بنابر این روش ایشان و بخصوص روش اخیر برای اهل فلسفه تطبیقی بسیار مغتنم است. یکی از مشکلات فلسفه تطبیقی این است که هر کس به تطبیق پردازد باید بکوشد آرای را که دوست نمی‌دارد عمیقاً درک کند یعنی آنها را سرسری نگیرد و بی‌اهمیت نشمارد و مخصوصاً متوجه باشد که درک و فهم او از آراء مخالف همواره تحت تأثیر میل به تحریف و تبدیل قرار دارد. ولی چگونه می‌توان حقیقت یک رای و نظر را دانست؟ حقیقت رای یک فیلسوف چیست و چه ملاکی برای آن وجود دارد؟ یعنی چگونه می‌فهمیم که فلان رای و نظر را درست فهمیده‌ایم و اگر میان دو مفسر در تفسیر یک نظر اختلاف افتد چگونه در این اختلاف می‌توان داور کرد؟ درست است که فلسفه تطبیقی در باب درستی و نادرستی آراء حکم نمی‌کند؛ اما هر کس که تطبیق می‌کند باید خود نیز درک و نظری داشته باشد. با چه نظری فلسفه تطبیقی می‌توان داشت، آیا صرف تتبع و کنار هم گذاشتن آراء کافیست؟ با پژوهش و تتبع اختلافهای اساسی معلوم نمی‌شود. یعنی اگر پژوهنده و منتجع به آغاز و مبادی فلسفه‌ها نرود، تطبیق او ظاهری است، شاید گفته شود که طبقه‌بندی فلسفه‌ها و آوردن آنها تحت عناوین ایده‌تالیسم و رئالیسم و راسیونالیسم و... به نحوی فلسفه تطبیقی است. اینها شاید بی‌ارتباط باشد، حتی ممکن است کسی صور و مدلهایی در نظر گیرد و فلسفه‌ها را در آن مدلها قرار دهد. البته خطر این تلقی این است که تفسیر یا تفسیرهای خاصی بر فلسفه‌ها تحمیل شود. من در جایی نوشته‌ام که فلسفه جدید غرب با نزاعی مشابه با آنچه میان اشعری و معتزلی واقع شده است آغاز می‌شود و سیر می‌کند و ادامه می‌یابد. مهمترین اشکالی که به این مدل‌سازی و نمونه‌پردازی در تاریخ می‌توان کرد این است که اشعری و معتزلی دو حوزه کلامی است و فلسفه جدید علم کلام نیست و حتی

با روگردانی از علم کلام پدید آمده است. من هم نمی‌گویم فلسفه جدید علم کلام اشعری یا معتزلی است، در این فلسفه نسبت آدمی با دیگران و موجودات دیگر به نحوی یا به انحاء و صورتهایی مطرح شده و مورد بحث قرار گرفته است که اشعریان و معتزلیان در نسبت خدا با موجودات عنوان کرده بودند. هیچ یک از آن دو فرقه کلامی آدمی را دایر مدار خود نمی‌دانستند. البته بعضی فلسفه‌ها هم هست (بخصوص فلسفه‌های معاصر) که به آسانی در این صورتهای نمی‌گنجند، پس اصرار نباید کرد که فلسفه جدید را در قالب‌های فلسفه و علم کلام گذشته بگنجانیم؛ بلکه مقصود توجه و تذکر است. مسئله مهم این است که تفکر جدید و متجدد با صورتهای گذشته تفکر چه نسبت و مناسبت دارد و این پرسش ما را به آغازها و مبادی می‌برد. یعنی فلسفه تطبیقی بیشتر با پرسش از ماهیت فلسفه و این که فلسفه از کی آغاز شده، پدید آمده است.

ما وقتی با این پرسش مواجه می‌شویم که فلسفه چگونه آغاز شده است و بشر با فلسفه چه نسبت دارد و عهد فلسفه چه عهدی است؟ ناگزیر به فلسفه تطبیقی می‌پردازیم. به عبارت دیگر وقتی می‌خواهیم مقاصد یک فلسفه را بدانیم و بفهمیم که فی‌المثل دکارت در فلسفه چه آورده است (نه این که صرفاً گفته‌های او را یاد بگیریم و درست یا نادرست بخوانیم) ناگزیر فلسفه او را با فلسفه‌های قبل و بعد تطبیق می‌کنیم. پس تطبیق فلسفه به معنی انتخاب بعضی مسائل و مباحث مشترک میان فلاسفه و در فلسفه‌ها نیست. قرابت‌ها و مشابهت‌ها در آراء فلاسفه وجود دارد و پژوهش در آنها مفید است؛ اما فلسفه تطبیقی، تطبیق یک فلسفه در تمامیت آن بر یک فلسفه دیگر و حتی بر تاریخ فلسفه است. این که فارابی و ابن‌سینا در کجا با افلاطون و ارسطو اختلاف دارند و در چه مسائلی نظرشان مشترک است، فلسفه تطبیقی نیست، بلکه تطبیق فارابی و ابن‌سینا با افلاطون و ارسطو این است که ببینیم در مبادی و مقصد (و گاهی در طریقی که پیموده‌اند) چه اختلافی دارند. آیا به ملاحظه دیگران یا بر اثر تأثیر این یا آن فکر بر جزئیات فلسفه‌ای که به ایشان رسیده بود تغییراتی دادند و آنرا با عالمی که در آن زندگی می‌کردند سازش دادند؟ من فکر می‌کنم اختلاف فلسفه یونانی و فلسفه دوره اسلامی اختلاف اساسی است و بر اثر ملاحظات روان‌شناسی و اجتماعی و بر اثر اختلاف سلیقه پدید نیامده است.

سوء فهم هم باعث این اختلاف نبوده است. نسبت آدمی با عالم و آدم در فلسفه یونانی دارای همان نسبت نیست که در فلسفه اسلامی میان آدمی با مبدأ خود و

عالمی که در آن بسر می برد (و بطور کلی عالم) وجود دارد. در رساله کوچک «فارابی مؤسس فلسفه اسلامی» سعی شده است روشن شود که فارابی گرچه فلسفه را از استادان یونانی آموخته بود، اما خود بنایی جدید گذاشت و معلم ثانی شد (بعد از ارسطو) و تفکر او آغاز مرحله دیگری از تاریخ فلسفه است. چون من قبلاً مقاله ای از تطبیق فارابی با فیلسوفان یونان نوشته ام، در اینجا آراء ابن سینا را با اقوال ارسطو می آورم تا نمونه ای از تطبیق اقوال به دست داده باشم و می کوشم از اقوال و آراء به مبادی بروم.

بی تردید ابن سینا فلسفه را از ارسطو آموخته است. مشهور این است که ابن سینا چهل بار کتاب مابعدالطبیعه ارسطو را خوانده و بنابر قول خودش مشکلات آنرا درنیافته است تا این که به کتاب «شرح اغراض مابعدالطبیعه» فارابی دست یافته و به مدد آن مشکلات خود را حل کرده است. این که ابن سینا بعضی مطالب کتاب مابعدالطبیعه را در نمی یافته است نباید موجب تعجب شود، زیرا اولاً مابعدالطبیعه موجز است، و انگهی ممکن است فیلسوف معنی احکام فلسفی را فهمیده باشد، اما نفهمیده باشد که چرا ارسطو آنرا گفته است. چنانکه ما بسیار می گوئیم که معنای قول و فعل فلان را نمی فهمیم و مرادمان این نیست که سخن او در حد خود دشوار است، بلکه آنرا در نسبت با مطالب دیگر در جای خود نمی یابیم. من فکر می کنم که ابن سینا در تلقی فلسفه با فارابی شریک بوده و مابعدالطبیعه ارسطو را در همان موضع فارابی فهمیده است. کتاب مابعدالطبیعه ارسطو اولین کتابی است که مسایل مابعدالطبیعه در آن با ترتیب خاصی آمده است. موضوع مابعدالطبیعه «وجود از آن جهت که وجود است» یا مطلق وجود است. بحث در باب وجود و عوارض آن در زمان ارسطو و در کتاب مابعدالطبیعه او آغاز شده است (اگر چه مقدمات این بحث در آثار افلاطون بخصوص در «سوفسطائی» فراهم شده بود) اما این که موضوع فلسفه مطلق وجود است در افلاطون هم به صراحت نیامده است.

در این جا سه مطلب را باید از هم تفکیک کرد. یکی این که لفظ وجود از چه زمانی در زبان مردم بوده است. دوم بحث وجود و سوم این که موضوع فلسفه، مطلق وجود است و در فلسفه از اعراض ذاتی وجود بحث می شود. اگر کسی بگوید ارسطو برای اولین بار گفته است که موضوع فلسفه مطلق وجود است، نباید به او اشکال کرد که پارمنیدس هم قبل از او گفته بود وجود هست و تفکر وجود است و مخصوصاً نباید گفت که طرح وجود و پرسش از آن یک پرسش همیشگی است و از

زمانی که بشر بوده پرسش وجود هم بوده است، نه این که این مطلب غلط باشد بشر با وجود نسبتی دارد و این نسبت با راز آمیخته است. در فلسفه یکی از این نسبت ها (یا صورتی از نسبت با وجود) آشکار می شود. و در این صورت است که از مطلق وجود و اعراض ذاتی آن می پرسیم. وقتی گفته می شود که بحث وجود را یونانیان آغاز کرده اند البته مراد این نیست که اقوام دیگر و یونانیان قبل از پارمنیدس و افلاطون و ارسطو با وجود سرو کار نداشته اند؛ آنها با وجود سرو کاری دیگر داشته اند. افلاطون و ارسطو به عهده گرفته اند که وجود موجود، یعنی مطلق موجود را مورد تحقیق قرار دهند به صورتی که بعدها لایب نیتز تصریح کرد بپرسند که چرا چیزها هست و جهت وجود داشتن و یا وجود یافتن چیست و چرا موجودات عدم نیستند. این پرسش همگانی نیست، یعنی همه مردم همیشه آنرا مطرح نمی کنند. در عصر کنونی کسانی هستند که نام فیلسوف دارند و چنین پرسشهایی را نه فقط طبیعی نمی دانند؛ بلکه بی معنی می انگارند. در زمان سقراط و افلاطون و ارسطو هم سوفسطائیان طرح وجود را بی معنی می دانستند. این که افلاطون گفته است سوفسطایی از نور وجود به سیاهی عدم می گریزد اشاره به همین معنی است. به یک نکته دیگر هم اشاره باید کرد. ما به پرسش وجود چیست نمی توانیم جوابی بدهیم که مسئله یکباره حل شود. فلاسفه نیز صرفاً راهی به وجود می یابند که در آن وجود بر آنان به صورتی پدیدار می شود. آنها هر کدام وجود را در جلوه خاصی می بینند، چنانکه افلاطون وجود را مثال (دیدار) و ارسطو Energeia می دانستند و متأخران آن را در ایزکتیویته و روان، حیات، اراده و به قدرت یافته اند.

یکی از بحثهای مهم که از قدیم در فلسفه مطرح بوده این است که وجود لفظ است و در فلسفه اسلامی این معنی به این صورت مطرح شده است که آیا وجود مشترک لفظی است یا معنوی. به هر حال ما وقتی از وجود می پرسیم نمی توانیم ماهیت آنرا بگوئیم. ما نمی دانیم وجود ماهیت دارد یا ندارد (و البته، ماهیت به معنی جنس و فصل ندارد) پارمنیدس نمی گفت وجود چیست او می گفت وجود هست و تغیر و صیورورت نیست کثرت هم وهم است. دو راه وجود دارد، یکی راه وهم که مردمان در آن کثرت می بینند و دیگر راه (LOGOS) عقل کلی که راه وحدت و ثبات است. پارمنیدس همچنین می گفت که لاوجود نیست. دموکریتس که لاوجود (عدم) را با خلأ یکی دانست گفت که عالم مرکب از دو جزء است یکی وجود و دیگری

لاوجود. او لاوجود را نیز جزء عالم یعنی موجود دانست. عالم مرکب از اتمهاست و اتمها در خلأ قرار دارند و اگر خلأ نبود اتمها از هم ممتاز نبودند و حرکت آنها امکان نداشت. پس لاوجود در قلب و بطن همه چیز وجود دارد. عالم پر از لاوجود است. اتمها محصور به عدمند و در فضای خالی حرکت می‌کنند. دموکریتس از کجا می‌گفت که خلأ وجود دارد در حالی که حس چیزها را متصل و پیوسته می‌یابد. به نظر دموکریتس اگرچه اتمها و خلأ را با حس نمی‌توان ادراک کرده اما برای این که بتوان بسیاری از ادراکات حسی و بطور کلی عالم را چنانکه درک می‌کنیم تبیین کنیم ناگزیر باید وجود اتم و خلأ یا وجود و لاوجود را بپذیریم، اما این لاوجود با آنچه پارمنیدس می‌گفت تفاوت دارد. افلاطون نیز به یک معنی عدم را پذیرفت اما عدم اضافی را. عدم در نظر افلاطون در عرض وجود قرار ندارد و شرط تبیین حرکت نیست، بلکه عالم تغییر و عدم ثابت است. عدم، غیریت (در مقابل عینیت یعنی وحدت و ثبات) است.

هر موجودی عین خود است، اما لاوجود و عدم چیزی نیست که عینیت داشته باشد. اما اگر این معنی را بپذیریم عدم محدود و منحصر به عالم محسوس نمی‌شود زیرا در عالم مثل هم مراتب وجود دارد و هر جا مراتب هست غیریت هم هست در عینیت و ثبات محض مراتب چه معنی دارد؟ مثل اگر چه ثابت اند، اما همه در عرض هم قرار ندارند. ارسطو در نقادی مثل گفته است که افلاطون برای تبیین کثرت به عالم مثل قائل شد و موجودات محسوس را بهره‌مند از مثال و صورت نوعی واحد دانست، اما برای توجیه کثرت مثل ناگزیر به مثل بالاتر قائل شد و سلسله مراتبی از مثل را پذیرفت که به مثال خیر (مثال مثل) می‌رسد. به عبارت دیگر نسبت بهره‌مندی صرفاً میان محسوس و معقول نیست، بلکه در معقولات و مراتب عالم مثال هم بهره‌مندی وجود دارد. بنابراین در مثال هم نحوی ترکیب و کثرت پیداست. و مبادی مادی و صوری، مبادی مختص به یک مرتبه از وجود نیست. اگر در مثل مراتب نبود ما محمول کلی را بر موضوعات کلی نمی‌توانستیم حمل کنیم. ما وقتی می‌گوییم سقراط انسان است مثال سقراط را بر او حمل می‌کنیم. اما اگر انسان مثال نداشته باشد، چگونه بگوییم انسان نطق است. البته در تفسیر ارسطو و اشکال او می‌توان چون و چرا کرد. اما به هر حال اختلاف در صورت را باید پذیرفت. یعنی اگر بگوییم که وجود مثال است مثال هم مراتب مختلف دارد البته آنچه در مغاره عادات خود با آن انس و آشنایی داریم وجود نیست، در این مغاره وجود را نمی‌توان شناخت. به عبارت دیگر باید از

عالم عدم و محسوس گذشت و به عالم معقول سفر کرد و در این سیر با اعیان و معقولات و حقایق اشیاء آشنا شد ولی بر خلاف آنچه بعضی پنداشته‌اند افلاطون ثنوی مذهب نیست و می‌گوید که فیلسوف اهل عالم معقول است و باید از این عالم محسوس رها شود و در عالم معقول اقامت گزیند. درست است که آدمی در رکاب خدایان سیر می‌کرد و عالم مثل را قبل از افتادن در عالم محسوس تماشا کرده و یاد آنرا در خاطر دارد و در اینجا احساس بیگانگی و غربت می‌کند، اما رها شدن و رهایی به معنی اعتنا نکردن و روگرداندن کلی نیست بلکه مقصود از آن آزادی از زنجیر عادات مغاره است.

مبدأ حرکت فیلسوف همین مغاره است و از این خاکدان به سوی مبدأ خیر که بانور آن همه چیز روشن می‌شود و فیلسوف را به تماشا فرامی‌خواند حرکت می‌کند و بتدریج که بالا می‌رود وجود او به عقل نزدیکتر می‌شود تا جایی که دیگر تعلق به ماده و عالم محسوس و مادی ندارد، با این سیر و ترقی است که او عالم معقول را درک می‌کند.

«جان شو از راه جان جان را شناس

یار بینش شو نه فرزند قیاس
پس افلاطون عالم محسوس را قابل و لایق نمی‌دانست که متعلق علم باشد. به نظر او علم به عالم معقول تعلق می‌گرفت، البته میان محسوس و معقول صور ریاضی را قرار می‌داد که اگر بتوان مثل را عین صور ریاضی دانست این صور به عالم معقول نزدیکتر بود. و شاید بتوان گفت افلاطون ریاضیات را مدخل و دالان عالم معقول و مثل می‌دانست.

ارسطو به مثل و صور مفارق قائل نبود اگر چه او هم مثل استاد خود شأن فیلسوف را درک ماهیت اشیاء و شناخت معقولات می‌دانست او هم به مراتب مختلف در علم قائل بود و می‌گفت که فلسفه اولی اعلی مرتبه علم بشر است. علم فیلسوف از صور جزئیات درمی‌گذرد و بکلی تعلق می‌گیرد. یعنی فیلسوف به ظاهر و علم ظاهری اتکا نمی‌کند و در صدد یافتن و دانستن علت چیزهاست و در این طریق مبادی اولی را مورد مطالعه قرار می‌دهد، ولی علم فیلسوف سوپرنکتیو نیست و او خود معانی و مبادی را اعتبار نمی‌کند، بلکه علم به هر درجه‌ای که باشد با چیزی مطابق است و علم مابعدالطبیعه ما را به اشیاء بسیط و کاملاً معقول می‌رساند. فیلسوف نه فقط می‌تواند علل و مبادی اشیاء را بشناسد، بلکه می‌تواند پس از کشف و درک این علل و مبادی، آنها را به دیگران در صورتی که لیاقت و استعداد درک فلسفه داشته باشند بیاموزد. □ ادامه دارد