

مقایسه میان فیلسوفان و نظام‌های فلسفی از صدر تاریخ فلسفه تا روزگار ما همواره وجود داشته، چنانکه فارابی مؤسس فلسفه اسلامی در کتاب الجمع بین رأی الحکیمین، به نوعی تطبیق میان فلسفه‌های افلاطون و ارسطو پرداخته است.

مع‌هذا این پل ماسون اورسل در اوایل قرن بیستم با انتشار کتاب فلسفه تطبیقی (۱۹۳۱) بود که با دیدگاهی تاریخ‌محور و با توجه به مرکزیت اندیشه غربی، بحثی منسجم و روش‌مند را در این باب آغاز و به بررسی تطبیقی آراء و دیدگاه‌های فلسفی پرداخت. این مقاله ضمن تأمل در چیستی، امکان، ضرورت، شرایط و مقاصد فلسفه تطبیقی به زمینه فکری فرهنگی طرح فلسفه تطبیقی و وضعیت و آسیب‌شناسی آموزش و پژوهش آن در ایران معاصر پرداخته و در گامی ایجابی به معرفی و تحلیل سه الگوی فلسفه تطبیقی در دوره معاصر - یعنی رویکرد تطبیقی اتین ژیلسون، هانری کربن و توشیهیکو ایزوتسو با توجه به آثار تطبیقی این محققان - که نشانگر امکانات و محدودیت‌های فلسفه تطبیقی با توجه به سنت فلسفه اسلامی است، می‌پردازد. تأمل در باب موقعیت‌محوری «کانت» در تاریخ فلسفه غربی و اهمیت توجه به آن در مطالعات تطبیقی فلسفه، بخش پایانی این مقاله است.

■ واژگان کلیدی:

فلسفه تطبیقی، فلسفه اسلامی، اتین ژیلسون، هانری کربن، توشیهیکو ایزوتسو، فلسفه کانت

چیستی، امکان و ملزومات فلسفه تطبیقی

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

غلامعلی حدادعادل

دانشیار گروه فلسفه دانشگاه تهران

مقدمه

فلسفه تطبیقی که گاه از آن به «فلسفه میان‌فرهنگی»^۱ هم تعبیر می‌شود، ترجمه اصطلاح انگلیسی comparative philosophy یا فرانسوی philosophie compare است. Comparison در انگلیسی به معنی تطبیق نیست، بلکه به معنی «مقایسه» است و To compare به معنی مقایسه کردن است. ترجمه دقیق comparative philosophy «فلسفه مقایسه‌ای» یا «مقایسه فلسفه‌ها» است. ولی در فارسی «فلسفه تطبیقی» گفته شده و پذیرفته شده است. برخی مترجمان و نویسندگان تعبیر فلسفه مقایسه‌ای به کار برده‌اند ولی بعید است که «فلسفه مقایسه‌ای» جانشین «فلسفه تطبیقی» شود. علت این است که این اصطلاح در زبان فارسی پیشینه‌ای دارد و آن ادبیات تطبیقی است. قبل از رواج اصطلاح فلسفه تطبیقی در ایران، از دهه‌ها پیش درسی با عنوان ادبیات تطبیقی در دانشکده ادبیات دانشگاه تهران وجود داشته است و هم اکنون رشته‌ای به همین نام در وزارت علوم تصویب و در دانشگاه‌ها تدریس می‌شود.^۲ در فرهنگستان زبان و ادب فارسی هم گروه پژوهشی به نام «ادبیات تطبیقی» فعالیت می‌کند. می‌توان حدس زد که تعبیر فلسفه تطبیقی در قیاس با ادبیات تطبیقی کاربرد یافته است. تطبیق در زبان فارسی به معنای منطبق کردن نمونه‌ای با اصل خودش می‌باشد. ما نوشته‌ای را به چاپخانه برای چاپ می‌دهیم و بعد برای اطمینان از درست‌ی کار، نمونه چاپی را با اصل خبر تطبیق

1. Cross-cultural Philosophy

۲. در تاریخ ۷۵/۳/۲۷ شورای عالی برنامه‌ریزی وزارت علوم، تحقیقات و فناوری برنامه آموزشی دکتری فلسفه تطبیقی را تصویب و برای اجراء به دانشگاه‌ها ابلاغ می‌کند. به تصریح آنچه در ذیل اهداف راه‌اندازی این رشته و در ۵ بند آمده، هدف از تأسیس این رشته مقارنه و تطبیق بین دو مکتب فلسفه اسلامی و غرب، ایجاد آمادگی لازم جهت حضور فعال علمی در محافل بین‌الملل و دفاع از ارزش‌های عقیدتی نظام اسلامی، جذب داوطلبان مطالعات تخصصی اسلامی از کشورهای دیگر و... می‌باشد. عناوین واحدهای درسی دوره دکتری فلسفه تطبیقی عبارت‌اند از مقایسه عمیق و اجتهادی فلسفه اسلامی و فلسفه‌های غربی در موضوعات: معرفت‌شناسی (۴ واحد)، فلسفه تحلیلی زبان (۲ واحد)، مسئله کلیات (۲ واحد)، وجود و عدم (۲ واحد)، علیت (۴ واحد)، تغییر و حرکت (۲ واحد)، زمان و مکان (۲ واحد)، اثبات وجود خدا (۲ واحد)، صفات خدا (۲ واحد)، خدا و جهان آفرینش (۲ واحد)، نفس و بدن (۲ واحد)، مرگ و جاودانگی (۲ واحد)، فلسفه ارزش‌ها (۲ واحد). (مشخصات کلی برنامه و سرفصل دروس دوره دکتری فلسفه تطبیقی، گروه علوم انسانی شورای عالی برنامه‌ریزی وزارت علوم، تحقیقات و فناوری، ۱۳۷۵: ۵-۳) ر.ک: <http://www.msrt.ir/fa/prog/Pages/ApprovedCourses.aspx?> کرسی فلسفه تطبیقی در دانشگاه‌های تهران، علامه طباطبایی، مدرسه عالی شهید مطهری، دانشگاه تربیت مدرس (تهران و قم)، دانشگاه اصفهان، دانشگاه تبریز و دانشگاه آزاد اسلامی (واحد علوم تحقیقات) و... در مقطع کارشناسی‌ارشد و دکتری سابقه فعالیت دارد.

می‌دهیم. اما در فلسفه تطبیقی چنان نیست که فلسفه‌ای اصل گرفته شود و سپس فلسفه دیگری در قیاس با آن بررسی شده و میزان مطابقت احراز شود. بنابراین این اصطلاح خالی از مسامحه نیست و به‌نظر نگارنده یک غلط مشهور است. نکته دیگر اینکه فلسفه تطبیقی فلسفه‌ای در کنار سایر حوزه‌های فلسفی (مثل فلسفه غربی، فلسفه اسلامی، فلسفه جدید، فلسفه اگزیستانس و...) نیست. فلسفه تطبیقی را حتی با اصطلاحاتی مانند فلسفه علم، فلسفه تاریخ یا فلسفه هنر نباید مقایسه کرد. فلسفه تطبیقی مقایسه فلسفه‌هاست، یعنی پژوهشگر دو نوع فلسفه را برمی‌گزیند و مطالعه و مقایسه می‌کند. البته در این بررسی ممکن است به هیچ‌یک هم معتقد نباشد، یا به یکی معتقد باشد و دیگری را در پرتو آن مطالعه و مقایسه کند و مثلاً بررسی کند که رویکرد آن دو فلسفه در باب وجود، چیست. پیداست که این مطالعه، نوعی فلسفه مستقل نیست، بلکه فقط مقایسه دو یا چند فلسفه است. در ادبیات فلسفی مغرب‌زمین هم این عنوان، حوزه مطالعات نسبتاً متأخر و نوپدید است. پل ماسون اورسل^۱ در اوایل قرن بیستم با انتشار کتاب فلسفه تطبیقی (۱۹۳۱)، بحثی منسجم و روش‌مند را در این باب آغاز کرد. وی با دیدگاهی تاریخ‌محور و با توجه به مرکزیت اندیشه غربی به بررسی تطبیقی آراء و دیدگاه‌های فلسفی پرداخت. (ایلخانی، ۱۳۸۵: ۸۴-۶۳)

طرح ایده فلسفه تطبیقی مقارن با نوعی خودآگاهی سنت فلسفی غرب به محدودیت‌های اساسی فلسفه اروپایی و دریافت فلسفی از «دیگر» سنت‌های فکری (شرقی، اسلامی، آفریقایی و...) از سویی و خودآگاهی متقابل فلسفه‌های غیر اروپایی به ضرورت بازخوانی سنت‌های فلسفی خود با توجه به افق زبانی و فکری غرب معاصر است. (آمس، ۲۰۰۹: ۲)

اولین همایش بین‌المللی فلسفه تطبیقی، مجموعه کنفرانس‌های فیلسوفان شرق و غرب بود که در تابستان ۱۹۳۹ و با حمایت دانشگاه هاوایی برگزار شد و مجموعه گزارش‌های آن به اهتمام دانشگاه پرینستون به سال ۱۹۴۴ منتشر شد. به‌دنبال آن در سال‌های ۱۹۴۹، ۱۹۵۹، ۱۹۶۴، ۱۹۶۹، ۱۹۸۹، ۱۹۹۵، ۲۰۰۰، ۲۰۰۵ و ۲۰۱۱ هم این همایش برگزار شده و مجله‌ای هم با عنوان Philosophy East and West درحوزه فلسفه تطبیقی منتشر کرده است.^۲

1. P. Masson-Oursel (1882–1956).

2. <http://hawaii.edu/phil/journals/east-west-philosophers-conference>

در ایران معاصر در کنار تأسیس دوره کارشناسی ارشد و دکتری فلسفه تطبیقی و انتشار کتب و مقالاتی در این حوزه، نشست یک روزه‌ای با عنوان «مجموعه مقالات نشست تخصصی مطالعات تطبیقی» مقارن با کنگره ملی علوم انسانی در اسفند ماه ۱۳۸۵ برگزار و منتشر شده است.

پرسش از امکان و ضرورت فلسفه تطبیقی

یکی از مباحث مهم و سرنوشت‌ساز که به‌نوعی تقدم منطقی بر سایر مباحث دارد، بحث در باب امکان یا امتناع فلسفه تطبیقی است. برخی با توجه به اختلافات مبنایی و جدی در نوع تلقی از فلسفه یا متافلسفه (آنچه در سنت‌های شرقی و اسلامی حکمت و فلسفه خوانده می‌شود، در سنت غربی ذیل الاهیات و کلام و یا دیگر مقولات غیرفلسفی طبقه‌بندی می‌شود (نصر، ۱۹۷۲: ۶۱-۵۳)، از سوی دیگر عموم جریان‌های فلسفی معاصر غربی همچون اگزیستانسیالیسم، پدیدارشناسی، پراگماتیسم، هرمنوتیک و... در سنت اسلامی ذیل «فلسفه» به‌معنای مصطلح آن طبقه‌بندی و فهم نمی‌شود) و اختلافات عمیق هستی‌شناختی، معرفت‌شناختی، انسان‌شناختی، روش‌شناختی و حتی اختلاف جدی در مسائل، مفاهیم و مقولات کلیدی و مقاصد فلسفی، حکم به امتناع فلسفه تطبیقی داده‌اند. برخی هم با اتکاء به نگرش‌های پست‌پوزیتیویستی در فلسفه علم (اعم از رویکردهای تاریخی - جامعه‌شناختی و فرهنگی به علم از توماس کوهن «طرح قیاس‌ناپذیری پارادایم» و فایربرد تا مکتب ادینبورا و جامعه‌شناسی علم متأخر) و یا با استناد به برخی نظریات فلسفه تحلیلی متأخر همچون نظریه عدم‌تعیین ترجمه کواین و یا برخی مضامین فلسفه‌های پست مدرن همچون طرح «اپیستم» معرفت توسط میشل فوکو و طرح «عدم‌تعیین معنا» توسط ژاک دریدا یا طرح تفاوت‌های بنیادین میان «واژگان نهایی»^۱ سنت‌های مختلف فلسفی - فرهنگی توسط ریچارد رورتی^۲ و طرح «عقلانیت ناظر به سنت» و فقدان معیار عقلانی مشترک ارزیابی توسط السدیر مک اینتایر^۳ و عدم وجود ملاک‌های ارزیابی مشترک که همگی به‌نوعی لوازم «نسبی‌گرایانه» دارند، به امتناع فلسفه تطبیقی قائل‌اند. وجوه عمده تفاوت‌های بنیادین در دو سنت فلسفی شرق و غرب عبارت‌اند از:

۱. فلسفه شرق در بنیاد خود وحدت‌گرا است در حالی که کثرت‌گرای، از ویژگی‌های

1. Final Vocabulary
2. Richard Rorty
3. MacIntyre

بارز اندیشه فلسفی غرب به‌ویژه از دوره جدید به این سو می‌باشد.
 ۲. هر چند مسئله «علیت» در فلسفه غرب گاه مورد نقادی (دیوید هیوم در قرن هجدهم و جریان اشعری در کلام و فلسفه اسلامی) قرار گرفته اما در فلسفه شرق از اساس مورد انکار جدی قرار گرفته است.

۳. هر چند تفسیر فلاسفه غرب از «زمان»، متنوع و متکثر است مع‌هذا اصل واقعیت زمان هیچ‌گاه مورد انکار قرار نگرفت اما در فلسفه شرق، زمان را امری موهوم می‌دانند. (علیزاده، ۱۳۸۲: ۵۶-۵۴)

مدافعان فلسفه تطبیقی اما ضمن اذعان به تفاوت‌های زبانی، موضوعی، تاریخی، فرهنگی، جغرافیایی و... مکاتب فلسفی و فیلسوفان، معتقدند که فلسفه، معرفت استدلالی و برهانی است و در ترازوی استدلال عقلانی می‌توان دعای نظام‌ها و مکاتب فلسفی را - اعم از اینکه این فلسفه‌ها در تاریخ، جغرافیا، فرهنگ، زبان و... تکوین یافته باشد - سنجید و ارزیابی کرد. از آن گذشته، توجه به همین تفاوت‌ها یکی از موضوعات عمده فلسفه تطبیقی است و در پرتو همین تفاوت‌هاست که اتفاقاً دیدگاه‌های متقابل به نقاط قوت و ضعف خود در آئینه دیگر مکاتب و نظام‌های فکری دست می‌یابند. ضمن اینکه امکان طرح پرسش‌های معاصر (یک سنت فلسفی) و پاسخ به آن از منظر دیگر سنت‌های فلسفی، امکانی معقول بلکه محقق است.^۱ ضمن اینکه بخشی از سوء فهم‌ها در باب فلسفه تطبیقی به جهت تقلیل آن به صرف مطالعه ظاهری و جوه تشابه و تفارق می‌باشد.

تطبیق فلسفه به معنی انتخاب بعضی مسائل و مباحث مشترک میان فلاسفه و در فلسفه‌ها نیست. قرابت‌ها و مشابهت‌ها در آرای 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. اینکه 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 در

۱. مدافعان در سنت فلسفه غربی (همچون ژیلسون، هانری کربن و...)، فلسفه اسلامی (علامه طباطبایی^{۲۵}، استاد مطهری، حائری یزدی و نوصدرائیان معاصر و...) و فلسفه شرق (ایزوتسو و آر.چی ج. بهم) علی‌رغم تفاوت‌های قابل ملاحظه در تلقی‌ای که از فلسفه تطبیقی دارند، هم به امکان و هم به مفید و منتج بودن فلسفه تطبیقی معتقدند و آثاری هم در این باب نگاشته‌اند که اهم آنها مورد ارجاع ما بوده است.

جزئیات فلسفه‌ای که به ایشان رسیده بود تغییراتی دادند و آن را با عالمی که در آن زندگی می‌کردند، سازش دادند؟ (داوری اردکانی، ۱۳۸۳: ۴۹-۴۸)

در سه دهه پس از پیروزی انقلاب اسلامی توجه به معارف اسلامی و حکمت و فلسفه در ایران جدی شده و فلسفه غربی هم دهه‌ها قبل از انقلاب تدریس می‌شده و پس از انقلاب رواج روزافزون داشته است. کسانی که در حوزه‌های علمیه و دانشگاه‌ها به فلسفه اسلامی توجه جدی دارند، نگاهی هم به فلسفه غربی دارند و امروز دیگر آموزش و پژوهش فلسفه اسلامی در ایران فارغ از فلسفه غربی عملاً صورت نمی‌گیرد و یک چالش معرفتی جدی میان فلسفه غربی و فلسفه اسلامی مشهود است.

بسیاری از متعاطیان فلسفه اسلامی متوجه فلسفه غربی‌اند و از اینجا به مقایسه آرای فیلسوفان و مکاتب کشیده می‌شوند. بنابراین، در ضرورت توجه به فلسفه تطبیقی، که قبل از انقلاب هم حضور داشته، حرفی نیست. ولی باید مراقب بود که این نوزاد درست متولد شود و درست بزرگ شود. در اینجا به طرح این پرسش جدی می‌پردازیم که مقصود از فلسفه تطبیقی چیست؟ باید اصطلاح فلسفه تطبیقی در نظام آموزش عالی و در مجامع حکمی و فلسفی ما تعریف شود تا ما یک تعریف «متفق‌الیه» از فلسفه تطبیقی داشته باشیم تا مصداق این سخن مولانا نشود که:

هر کسی از ظن خود شد یار من وز درون من نجست اسرار من
به‌نظر می‌رسد که در شرایط فعلی به عدد استادانی که فلسفه تطبیقی تدریس می‌کنند، فلسفه تطبیقی داشته باشیم و این جای نگرانی دارد. در حال حاضر فعالیت‌هایی که با عنوان فلسفه تطبیقی جریان دارد، شقوق و اشکال مختلفی دارد؛ در شق نخست که رایج‌ترین شق قضیه است، استاد در زمان راهنمایی یا مشاوره پایان‌نامه به دانشجوی موضوعی را (مثلاً ادله اثبات خدا، معرفت‌شناسی، وجودشناسی، رابطه نفس و بدن، انسان، زمان و مکان و...) پیشنهاد می‌کند و دانشجوی به بررسی و مقایسه دیدگاه دو فیلسوف اسلامی و غرب (فی‌المثل ملاصدرا و هگل) و یا دو مکتب و جریان فکری اسلامی و غربی (فی‌المثل تجربه‌گرایی انگلیسی و مکتب کلامی اشاعره) می‌پردازد. این مقایسه‌ها معمولاً با چند هدف صورت می‌گیرد؛ هدف غالب آن است که ثابت کنیم فیلسوف یا مکتب فلسفی مورد قبول ما، که معمولاً متعلق به حوزه فرهنگ اسلامی است، بر فیلسوف و مکتب دیگری که متعلق به حوزه فرهنگ غربی راجع به این موضوع اندیشیده است، غلبه دارد، یا اینکه هر دو یک دیدگاه را ارائه کرده‌اند ولی فضل تقدم با فیلسوف اسلامی بوده است. مثلاً

دیدگاهی را که دکارت در اروپای قرن هفدهم مطرح کرده است، ابن‌سینا همان دیدگاه یا حتی کامل‌تر از آن را چند صد سال قبل گفته است.^۱ یعنی در اینجا هدف اثبات فضل تقدم است. در یک‌جا مقصود از تطبیق اثبات تقدم فضل و در جای دیگر اثبات فضل تقدم است. گاه هم مقصود پژوهشگر، هیچ‌یک از این دو نیست و صرفاً مقایسه صورت می‌گیرد. یعنی از آراء یک فیلسوف جدولی تهیه می‌شود و بعد آرای فیلسوف غربی هم در کنار آن بیان می‌شود و صرفاً اطلاعات منتقل می‌شود. این نوع مواجهه‌ها با اینکه به کلی بی‌فایده نیست، ولی از آن فلسفه تطبیقی به معنای دقیق کلمه پدید نمی‌آید. اولاً از صرف مشابهت آرای یک فیلسوف با فیلسوف دیگر نمی‌توان نتیجه‌ای گرفت. این امر مشابه آن است که دو مسافر با مبادی و مقاصد مختلف، در بخش‌هایی از مسیر با هم ملاقات کنند و بخشی از مسیر را با هم همراه شوند و بعد دوباره جدا شوند. در این حالت اگر کسی فقط به بخش کوتاه تلاقی این دو توجه کند نمی‌تواند تصویر دقیق و جامعی از رویکرد و جهت‌گیری این دو ارائه کند. از این قبیل مشابهت‌ها در تاریخ تفکر فراوان دیده می‌شود و انباشتن این مقایسه‌ها و مشابهت‌ها روی هم، فلسفه را چندان به پیش نمی‌برد و به شکل‌گیری فلسفه بدیعی هم نمی‌انجامد. به‌طور مثال ممکن است بتوان سابقه آراء فیلسوفان تجربی مذهب انگلستان (جان لاک، بارکلی و هیوم) را در میراث فکری مکتب کلامی اشاعره ریشه‌یابی کرد و نوعی مشابهت در آراء این دو دید؛ بدیهی است که مبنای فکری اشاعره با مبنای تجربی مذهبان تفاوت‌های بنیادین و ای‌بسا قیاس‌ناپذیر دارد و بنابراین مشابهت و قرابت این دو در مسائل و مضامین نباید ما را از تفاوت‌های اصلی‌شان غافل کند. می‌توان گفت که ضرورت دارد، قبل از پرداختن به فلسفه تطبیقی، در باب روش‌شناسی فلسفه تطبیقی بحث علمی شود. باید روش‌شناسی فلسفه تطبیقی را مقدم بر فلسفه تطبیقی قرار داد و روش‌شناسی واحدی را تعریف و بر سر آن توافق کرد و سپس بر اساس آن روش مختار، پیش‌رفت تا امکانات و محدودیت‌ها

۱. به تعبیر استاد مطهری^{۱۵۰}: «عجیب این است که بعضی از دانشمندان اروپا و بعضی از دانشمندان ایرانی که در آثار ابن‌سینا مطالعاتی دارند گمان کرده‌اند که برهان معروف «انسان معلق در فضا» که شیخ برای اثبات تجرد نفس اقامه کرده با برهان دکارت یکی است و برهان دکارت عیناً متخذ از ابن‌سینا است. یکی دانستن این دو برهان اشتباه بزرگی است زیرا ابن‌سینا از طریق مشاهده مستقیم خود نفس (قسم اول از اقسام علم حضوری) وارد شده و دکارت از طریق شهود آثار نفسانی (قسم دوم) وارده شده و وجود اندیشه را واسطه و مبنی قرار داده و دلیل بر وجود نفس گرفته است. عجیب‌تر آنکه این دانشمندان دقت نکرده‌اند که ابن‌سینا در اشارات (نمط سوم) به‌طریقه دکارت و بطلان آن و راه بطلان آن تصریح می‌کند و آن را مخدوش می‌داند». (مطهری، ۱۳۷۶: ۲۸۱)

و دستاوردهای فلسفی این رویکرد مشخص شود.

اگر مراد ما از فلسفه تطبیقی مقایسه فلسفه دو فیلسوف است، باید معین کنیم که آیا ما به دنبال مقایسه مبانی، مسائل، پاسخ‌ها یا روش‌های استدلال فلسفه فیلسوفان مورد مقایسه یا همه این موارد هستیم. اگر بخواهیم منطقاً مقایسه‌ای بین فلسفه دو فیلسوف انجام دهیم، قطعاً باید مبانی فلسفه این دو را با هم مقایسه کنیم و این مقایسه را مقدم بر سایر مقایسه‌ها قرار دهیم. در حال حاضر، این نوع نگرش کمتر دیده می‌شود در حالی که فلسفه تطبیقی به معنای دقیق کلمه مستلزم توجه به این معناست. فلسفه تطبیقی به شیوه‌ای که هم اکنون در دانشگاه‌های ما رایج است به صورت خودرو رشد می‌کند و این وضع نگران‌کننده و آسیب‌زاست.

شرایط فلسفه تطبیقی

پرسش مهم بعدی این است که شرایط ورود به فلسفه تطبیقی چیست؟ یعنی چه کسی با چه پیش‌نیازهای علمی شایستگی دارد که مدعی ورود به فلسفه تطبیقی شود؟ به نظر می‌رسد که ورود به فلسفه تطبیقی در ایران مستلزم احاطه فرد به دو حوزه فلسفه اسلامی و فلسفه غربی است. یعنی پژوهشگر فلسفه تطبیقی باید هر دو فلسفه اسلامی و غربی را دقیق خوانده و فهمیده و به مقام اجتهاد و صاحب‌نظری رسیده باشد تا بتواند این دو را مقایسه و آنگاه داوری کرده و مباحث فلسفه را چند گام به پیش برد. رسیدن به چنین مرحله‌ای مستلزم تسلط بر زبان فلسفه اسلامی (عربی در حد فهم دقیق متون) و حداقل یک زبان اروپایی است. البته یک زبان برای کسی که می‌خواهد به مقام استادی در فلسفه غربی برسد کم است، ولی باید حداقل بتواند در یک زبان به آسانی از کتاب‌های فلسفه غربی استفاده بی‌واسطه کند. شرط دوم، آشنایی کافی با تاریخ فلسفه اسلامی و تاریخ فلسفه غرب می‌باشد. حال اگر همین شرایط مذکور، شرایطی منطقی است - که هست - پرسش این است که در کشور ما دوره‌های آموزش فلسفه تطبیقی در چه سطح و مرحله‌ای است و در چه سطح و مرحله‌ای باید باشد؟ آیا می‌توان فلسفه تطبیقی را از مقطع کارشناسی ارشد آغاز کرد؟ آیا فارغ‌التحصیلان فلسفه در مقطع کارشناسی که فقط چند واحد درسی فلسفه اسلامی و فلسفه غربی را گذرانده و به عمق این فلسفه‌ها وقوف پیدا نکرده‌اند، صلاحیت علمی ورود به دوره کارشناسی ارشد فلسفه تطبیقی را دارند؟ از سوی دیگر، آیا اساتید این رشته، شرایط حداقلی علمی برای ورود به مباحث

تطبیقی را دارند؟ به نظر نویسنده، جایگاه فلسفه تطبیقی در سلسله مراتب آموزشی در دانشگاه‌های ما نه دوره کارشناسی و نه حتی دوره دکتری بلکه دوره فوق دکتری است. همان‌طور که در آموزش پزشکی، دوره «فوق تخصص» داریم، در فلسفه تطبیقی هم باید دوره فوق تخصص را - اگر این اصطلاح صحیح باشد - طراحی کرد. انتظار منطقی از فارغ‌التحصیلان دوره دکتری آن است که نسبت به یکی از این دو فلسفه (غربی یا اسلامی) احاطه لازم را داشته باشند، البته در دوره دکتری بسیار دشوار است که فردی به هر دو فلسفه آنچنان مسلط شود که بتواند آنها را با هم مقایسه و میان آنها داوری کند. بنابراین فارغ‌التحصیلان دکتری باید در یکی از این دو حوزه تبحر و تسلط پیدا کرده و بعد از دوره دکتری مطالعات خود را برای پژوهش تطبیقی آغاز کنند. به نظر می‌رسد که ماهیت فلسفه تطبیقی، بیش از آنکه آموزشی باشد، پژوهشی است.

۱۵

آسیب جدی در آموزش فلسفه تطبیقی آن است که گاه کسانی که واجد شرایط نیستند فلسفه تطبیقی درس می‌دهند و این امر نگران‌کننده است چرا که این کار فی‌نفسه کار دشواری است و برخی چون به این دشواری واقف نیستند به سراغش می‌روند. به قول مولانا در دفتر دوم مثنوی:

روستایی گاو در آخور بیست	شیر گاوش خورد بر جایش نشست
روستایی شد در آخور سوی گاو	گاو را می‌جست شب آن کنجکاو
دست می‌مالید بر اعضای شیر	پشت و پهلو گاه بالا گاه زیر
گفت شیر ار روشنی افزون شدی	زهره‌اش بدریدی و دل خون شدی
این چنین گستاخ زان می‌خاردم	کاو در این شب گاو می‌پندارم

(دفتر دوم مثنوی، بخش چهاردهم)

به نظر می‌رسد هستند کسانی که دچار چنین توهمی شده‌اند و خیلی دلیرانه و بی‌محابا به سراغ فلسفه تطبیقی می‌روند در حالی که معلم فلسفه تطبیقی از متعلم آن نقش دشوارتر و وظیفه سخت‌تری بر عهده دارد.

الگوهای معاصر فلسفه تطبیقی

در این بخش به چند نمونه به‌عنوان الگوهای ممتاز در فلسفه تطبیقی که برای پژوهشگران می‌تواند امکانات و محدودیت‌های فلسفه تطبیقی را به خوبی نشان دهد، می‌پردازیم.

نمونه اول، آثار قلمی و فکری اتین ژیلسون^۱ (۱۹۷۸-۱۸۸۴) فیلسوف و مورخ فلسفه نوتومیایی فرانسوی است. وی در سال ۱۹۲۱ به مقام استادی تاریخ فلسفه قرون وسطی در دانشگاه سوربن رسید و تا ۱۹۳۲ در این مقام باقی ماند. ژیلسون در ۱۹۲۹ به دعوت جماعت کشیشان سن باسیل تورنتو و با همکاری کالج سن مایکل در دانشگاه تورنتو، به تأسیس مؤسسه تحقیقات قرون وسطی همت گمارد و از همان زمان استاد و مدیر تحقیقات این مؤسسه شد. روان‌شناس و نژادشناس یهودی فرانسوی لوسین لوی‌برول^۲ (۱۹۳۹-۱۸۵۷) در مقام مدرس فلسفه دانشگاه سوربن، ژیلسون را به پژوهش و واکاوی در باب رابطه فلسفه دکارت با فلسفه قرون وسطی ترغیب کرد. در مسیر همین تحقیقات (که آغازگاه پژوهش‌های تاریخی - تطبیقی وی در فلسفه اروپایی بود) وی متوجه نقش مهم و کلیدی فلسفه و آثار توماس آکوئیناس فیلسوف و متکلم بزرگ مسیحی قرن چهاردهم در شکل‌گیری جریان‌های مهم فلسفه جدید غربی و امکان طرح و حل پرسش‌های فلسفه معاصر غربی با توجه به امکانات فلسفه تومیستی گشت. از این رو وی را از چهره‌های برجسته معاصر فلسفه نوتومیستی دانسته‌اند.^۳

آثار ژیلسون الگویی مناسب برای کسانی است که خواستار نقد فلسفه جدید غربی از دیدگاه حکمت قدیم بوده و می‌خواهند در پرتو افکار ابن‌سینا و ملاصدرا فلسفه جدید غربی را نقد کنند. از حدود چهار دهه پیش تا به امروز کتاب مهم ژیلسون یعنی «وحدت تجربه فلسفی»^۴ که تحت عنوان «نقد تفکر فلسفی غرب» به زبان فارسی منتشر شده، از منابع اصلی و جدی دانشجویان رشته فلسفه بوده است. ژیلسون در این کتاب به تفکیک میان زندگی‌نامه فیلسوف، تاریخ ادبیات آثار فلسفی، تاریخ نظریه فلسفی و تاریخ فلسفی پرداخته و ضمن اشاره به کاستی‌ها و ناکارآمدی‌های رویکردهای تاریخی، جامعه‌شناختی و اقتصادی در تاریخ‌نگاری فلسفه، تصریح می‌کند که تبیین نهایی در تاریخ فلسفه به معنای واقعی کلمه، باید به‌وسیله خود فلسفه صورت گیرد. به نظر ژیلسون، هم فیلسوف و هم نظریه فلسفی خاص او، به‌وسیله ضرورتی که «به خود آنها» مربوط نیست هدایت می‌شوند (غیر سوبجکتیو است). فیلسوف هرچند در گزینش اصول و مبانی خودمختار است اما بعد از انتخاب آن‌طور که بتواند می‌اندیشد و نه آن‌طور که بخواهد. از این رو وی هویت

1. Étienne Gilson

2. Lucien Lévy-Bruhl

۳. جهت تفصیل دیدگاه‌ها و آراء ژیلسون، رک: (ژیلسون، ۱۹۵۷)

4. The Unity of Philosophical Experience

حقیقی فلسفه را، مفاهیم فلاسفه از آن حیث که هم از نظر محتوا و هم از لحاظ رابطه با یکدیگر، «ضرورت خالص و مستقل» دارند و تاریخ فلسفه را تاریخ این مفاهیم و تاریخ نسب و روابطی که با یکدیگر دارند می‌داند. (ژیلسون، ۱۳۶۹: ۲۳۴) وی بارها تصریح کرده است که در مطالعه تاریخی - تطبیقی فلسفه اروپایی هیچگاه مورخ به معنای فنی و مصطلح کلمه نبوده و رهیافت تاریخی وی به فلسفه، از تاریخ فلسفه‌ها در حکم خادمه‌ای برای فلسفه استفاده می‌کند. (ژیلسون، ۱۳۷۴: ۲۳)

سطر سطر این کتاب (ها) فلسفی است، حتی اگر در صورت نیز فلسفی نباشد در مقصود فلسفی است. مؤلف آن چه بسا مرتکب اشتباهی تاریخی شده است، اما مرتکب اشتباه مهلک جایگزینی تاریخ به جای فلسفه نشده است. زیرا تنها تعهد تاریخ، فهمیدن و فهماندن است؛ در حالی که فلسفه باید انتخاب کند و التفات به تاریخ برای دلایلی که مؤدی به یک انتخاب می‌شوند دیگر تاریخ نیست بلکه فلسفه است. (ژیلسون، ۱۳۸۹: ۳۱)

ژیلسون در مطالعه تطبیقی فلسفه همواره متوجه مسائل فلسفه جدید و معاصر است، چنانکه در فصل سوم کتاب «خدا و فلسفه»، که به «خدا و فلسفه جدید» اختصاص داده، به شرح مواجهه فلاسفه دکارتی و مابعد دکارتی با مسئله خدا می‌پردازد. در همین کتاب است که وی پیامد تاریخی الاهیات عقلی دکارتی را تفکیک خدا به عنوان معبود دینی از خدا به عنوان اصل اول معقولیت فلسفی می‌داند.

بینش تطبیقی و در عین حال تتبعات تاریخی درخشان ژیلسون در فلسفه اروپایی به او این امکان را داده تا برخی تحلیل‌های بکر و در عین حال تأمل برانگیز از تطورات موضوعات و مضامین فلسفی ارائه دهد، از جمله اینکه؛

سیزده قرن طول کشید تا متفکران مسیحی توانستند به فلسفه کاملاً منسجمی مطابق عالم مسیحیت دست یابند، اما فقط دو قرن به طول انجامید تا دانشمندان جدید توانستند به فلسفه کاملاً منسجمی مطابق عالم مکانیکی جدید، نائل شوند.

(ژیلسون، ۱۳۸۹: ۸۷)

یکی از مهم‌ترین ویژگی‌های رویکرد تطبیقی ژیلسون، ریشه‌یابی تحولات فکری - فلسفی دوران مدرن در تحولات تاریخی - فکری اواخر قرون وسطی است. وی در کتاب «عقل و وحی در قرون وسطی» از نوعی دیگر از مذهب اصالت عقل (راسیونالیسم) که قدیمی‌تر از اصالت عقل نوین (رنسانس به بعد) است سخن می‌گوید، مذهب اصالت عقل محضی که از اسپانیا نشئت گرفت و واکنشی آگاهانه از سوی ابن‌رشد علیه مذهب اصالت

علم کلام متکلمان مسلمان می‌باشد. وی در بخش‌های عمده‌ای از کتاب «تاریخ فلسفه مسیحی در قرون وسطی» به این نکته تصریح می‌کند که «برای تفسیر درست تاریخ تفکر قرون وسطی پاره‌ای از مفاهیم مقدماتی درباره تاریخ فلسفه عربی لازم و ضروری است». (ژیلسون، ۱۳۹۰: ۲۷۷) وی تأثیر فلسفه اسلامی بر فلسفه مسیحی و اروپایی را بیش از فلسفه یهودی می‌داند، چرا که به نظر او تفکر یهود برخلاف نظام اندیشگی فلاسفه اسلامی اساساً دینی و نه فلسفی است. بخش قابل‌اعتنایی از این کتاب، در مطالعه‌ای تطبیقی به واکاوی نقش ابن‌سینا در تکوین فلسفه قرون وسطی اختصاص دارد.

ژیلسون در کتاب «هستی در اندیشه فیلسوفان»، ضمن مطالعه‌ای تاریخی - تطبیقی نشان می‌دهد که «وجود» در تاریخ فلسفه به‌دست فراموشی سپرده شده و فلاسفه از یونان (حتی ارسطو که فلسفه را دانش ناظر به هستی و احوال آن می‌داند) تا دوره معاصر، همواره امری غیر از «وجود» را موضوع تأملات فلسفی خود قرار داده‌اند. (ژیلسون، ۱۳۸۹: ۲۸۹) به‌نظر وی دلیل اینکه تاریخ فلسفه همچون موزه‌ای از نظام‌های شکست‌خورده فکری است که یکی پس از دیگری درخشیده و رو به افول نهاده‌اند، آن است که هیچ‌یک از فلاسفه و نظام‌های فلسفی - البته به استثناء توماس آکوئیناس - نتوانسته‌اند تحقیق فلسفی خود را بر موضوع حقیقی و اصلی مابعدالطبیعه یعنی «وجود بالفعل» متمرکز کنند. هر یک از این نظام‌های فلسفی، دستگاهی عظیم و پیچیده از مفاهیم برساخته‌اند که گرچه ظاهراً به «هستی» مرتبط است، اما حاق «هستی» یعنی وجود بالفعل را نادیده گرفته و به همین جهت «وجود بالفعل» هم متقابلاً نارسایی آن نظام‌های مفهومی را برملا ساخته و آن نظام‌ها را به ناکامی کشانده است. (ژیلسون، ۱۳۸۹: ۲۲-۱۹)

شاید بازگشت به قرن سیزدهم برای یافتن تفسیر مابعدالطبیعی کاملی از «هستی» که ماهیت و وجود هر دو در آن لحاظ شده باشند، عجیب و نسبتاً نامعقول به‌نظر آید، زیرا سایر فلسفه‌ها همگی یا از مابعدالطبیعه هستی منهای «وجود» دفاع کرده‌اند یا از پدیدارشناسی «وجود»، منهای «هستی». از سوی دیگر، دست‌کم در وضع کنونی شناخت تاریخی، بیهوده است که از زمان توماس آکوئینی دورتر روییم زیرا کسی را سراغ نداریم که در این سودا بوده باشد که «وجود» را در «هستی» و به‌عنوان عنصر مقوم آن لحاظ کند... آنچه شاید در پیام فلسفی توماس آکوئینی عمیق‌ترین بخش باشد، عملاً از همان زمان مرگ او به‌بوته فراموشی سپرده شد.

(ژیلسون، ۱۳۸۹: ۲۹۷)

فیلسوف دیگری که حتماً باید به آثار او توجه شود هانری گُربن (۱۹۷۸-۱۹۰۳) است. کربن شاگرد ژیلسون و علاقه‌اش به فلسفه اسلامی حاصل حضورش در کلاس‌های او بوده است. داریوش شایگان به خوبی زمینه فکری - فرهنگی روزگار کربن را ترسیم کرده است؛ کربن به نمودشناسی (پدیدارشناسی)، به انسان‌شناسی فلسفی، به مکتب تاریخی آلمان و بازاندیشی پروتستانتیسم توجه داشت؛ اما اشتغال خاطر عمده او همان «امر مذهبی» به‌عنوان «نظریه عام مذاهب» بود. فلسفه اجتماعی و جامعه‌شناسی در دایره اشتغالات فلسفی وی جای عمده‌ای نداشت، زیرا کربن به تحول تاریخی اندیشه غربی چندان اعتنایی نمی‌کرد و از آن برآوردی بیشتر منفی داشت. کربن به راسیونالیسم زمان ما، که همه چیز را به عنصر عقل، کاهش می‌دهد با دید انتقادی اهل معنا می‌نگریست... وی توانست تمامی میراث گرانقدر سنت فکری ایران و اسلام را بر پایه آب‌سخورهای زندگانش، دنبال کند و دوباره بیافریند و این توفیقی بود که - اگر صادقانه اعتراف کنیم - خود ایرانیان هرگز نمی‌توانستند بدان برسند. زیرا این کار نیازمند آن می‌بود که متفکران ایرانی بتوانند از سنت فکری خود چنان فاصله بگیرند که بازنگری چگونگی تکوین آن سنت برای آنان میسر گردد. (شایگان، ۱۳۷۳: ۳۵)

کربن سال‌ها به ایران می‌آمد و با مرحوم علامه طباطبایی^(۶) به گفت‌وگو می‌نشست که کتاب «شیعه»^۱ حاصل این گفت‌وگوها است. کتاب «فلسفه ایرانی و فلسفه تطبیقی» وی مجموعه سه سخنرانی از هانری کربن است که در دانشگاه تبریز و در سال ۱۳۵۶ ایراد شده است. کربن واضع اصطلاح فلسفه تطبیقی را پل ماسون اورسل معرفی می‌کند. به باور وی، رویکرد تطبیقی اورسل مبتنی بر اساس مشابهت روابط و نه همسانی و برابری اصطلاحات دو نظام فکری است. (کربن، ۱۳۸۵: ۲۰)

اورسل روش درست برای تطبیق میان دو نظام فکری را صرف جستجوی مشابهت و همسانی معنایی اصطلاح x از نظام فکری A با اصطلاح y در نظام فکری B نمی‌دانست. به باور وی، تطبیق بین روابط و نسب صورت می‌گیرد؛ فی‌المثل مقایسه و تطبیق بین نسبت x در نظام فکری A و نسبت y در نظام فکری B . کربن ضمن نقد روش‌شناسی اورسل، آن را بیش از حد وابسته به تواتر زمانی و احکام مشروط علیت تاریخی می‌داند. (کربن، ۱۳۸۵: ۲۰)

۱. این کتاب مشتمل بر مباحث علمی و مکاتبات هانری کربن با مرحوم علامه طباطبایی^(۶) است و در سال ۱۳۳۹ در قم برای نخستین بار منتشر و در سال ۱۳۸۲ به مناسبت یکصدمین سال تولد هانری کربن و به همت «مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران» تجدید چاپ شده است.

رهیافت مختار کربن در فلسفه تطبیقی، روش «پدیدارشناسی» است که در تقابل با رهیافت اورسل قرار دارد. کربن مخالف رهیافت اصالت تاریخ هگلی منطوی در رهیافت اورسل است. طبق این رهیافت، هر فیلسوف فرزند زمان خود است و اندیشه‌های فلسفی او، واکنشی طبیعی به مجموعه اوضاع اقتصادی، سیاسی و اجتماعی زمانه‌اش تفسیر می‌شود. در مقابل، رویکرد پدیدارشناسانه کربن اندیشه فلسفی را واجد هویت و ذاتی فرازمانی می‌داند و پژوهش تطبیقی وی در تاریخ فلسفه، با محوریت همین ذات فرازمانی اندیشه‌های فلسفی شکل می‌گیرد.

کربن در کتاب «فلسفه تطبیقی» و در گفتار «چگونه می‌توان از اصالت تاریخت خارج شد؟» به این پرسش مهم می‌پردازد که چگونه فلسفه تطبیقی می‌تواند خود را با تکیه بر روش پدیدارشناسی - که به فاجعه اصالت تاریخ هگلی - منجر نمی‌شود از مخاطرات تاریخ رها کند؟ وی عبور از اصالت تاریخت را به معنای چشم‌پوشی از مطالعات تاریخی نمی‌داند. به باور کربن، اصالت تاریخت از فهم این معنا عاجز است که تاریخی که در آن فیلسوف، «شهود»^۱ خود را در آن تاریخ بیان کرده است، قرینه‌ای است و لاغیر. چرا که این شهود نه در این زمان که در زمان ملکوت اتفاق می‌افتد. از این رو آنچه را نتواند به صورت امری تاریخی به معنای تجربی کلمه درک کند اسطوره می‌داند. (کربن، ۱۳۸۵: ۳۰)

ما باید از خود سؤال کنیم که جای تاریخ کدام است و در کجا جریان دارد؟ مبنای تاریخت یا عدم تاریخت بشر چیست؟ آنگاه راهی هموار خواهد شد که ما بتوانیم از طریق آن، سه بحث را (مثل افلاطونی، نظریه تشکیک وجود و دوره‌بندی تاریخ قدسی) در فلسفه‌ای که در ایران تداوم دارد برای کوشش‌های تطبیقی خود برجسته سازیم. این امر شاید به ما اجازه دهد تا نه تنها مبنای ماجرای غربی بلکه غربی شدن جهان را نیز دریابیم... این ماجرای دوگانه بر ما روشن خواهد ساخت که آیا امروزه «مشرقیین» به معنایی که سهروردی مراد می‌کرده وجود دارند، آنان که به شرق و غرب جغرافیایی این جهان تعلق ندارند. (کربن، ۱۳۸۵: ۲۲)

در نگاه کربن، می‌توان همه فیلسوفان ایرانی پس از ابن‌سینا (از سهروردی تا میرداماد، ملاصدرا و حاج ملاهادی سبزواری) را در خانواده معنوی واحدی جای داد و از آنها با عنوان «سینائیان مسلمان» تعبیر کرد.

میان ابن‌سینا و سهروردی نسبتی موجود است، نسبتی که از طریق تمثیل‌های

عرفانی آنها و نیز حکم به این واقعیت معنادار که هر دوی آنها با استفاده از این سبک نگارش اول شخص، احساس نیاز می‌کرده‌اند نمایان است، این نشانه عقل‌گرایی نابعاست که بخواهیم دقیقاً معلوم کنیم مرز میان فلسفه و عرفان در حکمت ما کجاست. (کربن، ۱۳۸۷: ۴۲۲-۴۲۱)

وی در مقدمه شاهکارش یعنی «اسلام ایرانی»، ضمن اشاره به تلاش بیست‌ساله خود در تدوین مجموعه چهار جلدی این مجموعه، به این نکته تأمل‌برانگیز تصریح می‌کند که «مایه تأسف است که فلسفه ایرانی - اسلامی، تا به حال از صحنه تاریخ فلسفه‌های ما (غربیان) غایب مانده و در اثر این غیبت، شناخت ما از انسان، بی‌مایه و مثله شده است». (کربن، ۱۳۹۱: ۳۸) وی راه فعلیت بخشی و ارائه خوانش معاصر از فلسفه اسلامی را در «تفسیر معنوی از فلسفه اسلامی به‌گونه‌ای که بتواند با نیازهای زمانه هماهنگ شود» دانسته است. (کربن، ۱۳۹۱: ۱۶)

فیلسوف دیگری که باید او را شناخت و به آثارش مراجعه کرد، فیلسوف ژاپنی توشی هیکو ایزوتسو^۱ (۱۹۹۳-۱۹۱۴) است. ایشان به بیشتر زبان‌های زنده دنیا از جمله انگلیسی، عربی، فارسی، فرانسه، آلمانی، لاتین، ایتالیایی، اسپانیایی، روسی، عبری، چینی، سانسکریت و ترکی تسلط داشت.

ایزوتسو تحت تأثیر دیدگاه کربن در فلسفه تطبیقی، در سال ۱۹۶۶ کتابی را به زبان انگلیسی در ژاپن و تحت عنوان «بررسی تطبیقی مفاهیم اساسی فلسفی در صوفیسم و تائویسم: ابن عربی و لائوتسه، چوانگ تزو» منتشر ساخت. وی در این کتاب می‌کوشد تا به تبع کربن و در «فراتاریخ»، آرا ابن عربی را با آرا حکمای چین همچون «لائوتسه» و «چوانگ تزو» تحلیل و مقایسه کند. کتاب دیگر، مجموعه مقالات درباره مفهوم «وجود»، شامل مقدمه انگلیسی، تصحیح و شرح منظومه حکیم ملاهادی سبزواری و چند سخنرانی دیگر به نام مفهوم وجود است که در ژاپن منتشر و به زبان فرانسه نیز ترجمه گردید. (ایزوتسو، ۱۹۷۱) اما کتاب مهم و درخشان او در فلسفه تطبیقی کتاب بنیاد حکمت سبزواری می‌باشد، این کتاب که نخستین جلد از مجموعه سلسله دانش ایرانی است توسط دکتر سیدجلال‌الدین مجتوبی، استاد فلسفه دانشگاه تهران، ترجمه و از سوی انتشارات مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه مک‌گیل شعبه تهران به سال ۱۳۵۹ شمسی منتشر شد.

ایزوتسو با احاطه به زبان عربی و آگاهی عمیق و درست از مبانی حکمت اسلامی و

تاریخ آن توانسته است در این کتاب، تصویری کلی و جامع و در عین حال مختصر از اصول و مبانی فلسفه اسلامی، با توجه به روایت ویژه حاج ملاهادی سبزواری از این سنت فلسفی ترسیم کند. محور اصلی کتاب «وجود» و رابطه آن با «ماهیت» و «ساختمان حقیقت وجود» است. وی در این کتاب در صدد تبیین ساختمان اساسی «مابعدالطبیعه سبزواری» بوده و کوشیده تا با مقایسه آن با آراء بعضی از فلاسفه قدیم و جدید مغرب زمین موقعیت این فلسفه را در فلسفه معاصر جهانی نشان دهد. این کتاب نه تنها برای غیرایرانیان و غیرمسلمانان از حیث آشنا ساختن آنان با طرز تفکر فلاسفه اسلامی خصوصاً در دوران متأخر مفید است که برای طلاب و دانشجویان فلسفه در داخل ایران نیز از آن جهت که چشم‌اندازی روشن و مختصر از فلسفه اسلامی به دست می‌دهد سودمند است. (حدادعادل، ۱۳۸۱: ۱۴-۱)

کتاب بنیاد حکمت سبزواری، شباهتی به کتاب‌های تعلیمی فلسفه اسلامی (همچون شفا، اشارات، اسفار، بدایه‌الحکمه و نهایه‌الحکمه) ندارد، از سوی دیگر اثری در تاریخ فلسفه اسلامی هم نیست، هر چند از استدلال‌های دقیق فلسفی و بیان تحولات تاریخی هم خالی نیست. وی در این کتاب کوشیده تا ضمن تنقیح و توضیح نظریه اصالت وجود، معنی و اهمیت و شأن^۱ این نظریه را در نظام حکمت صدرایی بیان کند و به‌خوبی از عهده این مهم برآمده است. چنین خوانشی از این نظریه در هیچ‌یک از متون سنت تعلیمی آموزشی فلسفه اسلامی نیامده است. ایزوتسو در بیان مقاصد و روش خود در تألیف این کتاب آورده است:

کوشیده‌ام که ساختمان اساسی مابعدالطبیعه سبزواری را طرح کنم. در این کار خود را دقیقاً به شرح تحلیلی و تا اندازه‌ای تاریخی بنیادی‌ترین اصطلاحات مفتاحی در این نظام مابعدالطبیعه محدود ساخته‌ام. همچنین قصد و نیت من این بوده است که ارتباط و مناسبت این نوع فلسفه را در وضع و موقع معاصر فلسفه جهانی روشن سازم. بی‌فایده نیست ملاحظه اینکه چگونه برخلاف انتظار، این نوع فلسفه مدرسی شرقی ظاهراً «قرون وسطایی» و از مد افتاده، نسبت به نظریه‌ها و آراء اخیراً به ظهور رسیده فلاسفه اگزیستانسیالیست معاصر غرب مانند هایدگر و سارتر شبیه و نزدیک است. (ایزوتسو، ۱۳۶۰: ۱۴۰)

در اینجا به‌خوبی تفاوت رویکرد ایزوتسو در خوانش فلسفه اسلامی، نسبت به

رویکردهای متداول دیده می‌شود؛ اینکه وی به دنبال تمهید شرایطی برای هم‌سخنی فلسفه اسلامی و غرب و ارائه خوانشی معاصر از فلسفه اسلامی از طریق اتخاذ نوعی رهیافت تطبیقی است.

برخی عبارات ایزوتسو در مقدمه کتاب، حقیقتاً تأمل‌برانگیز است:

اعتقاد استوار من این است که زمان آن فرا رسیده است که پاسداران حکمت فلسفی شرق کوشش آگاهانه و مستمری را آغاز کنند تا به‌طور مثبت به رشد و توسعه فلسفه جهانی کمک نمایند. اما برای نیل به این مقصود شرقیان باید خود میراث فلسفی خویش را به‌طور تحلیلی منعکس کنند و از تاریکی گذشته آنچه را به عصر حاضر ارتباط دارد بیرون آورند و یافته‌های خود را به طریقی که برای وضعیت عقلی امروز مناسب باشد معرفی نمایند. اگر رساله من به‌عنوان کمک کوچکی به سوی تقارب و همگرایی فلسفی شرق و غرب پذیرفته شود، خوش‌وقت خواهم بود. (ایزوتسو، ۱۳۶۰: ۱۴۰)

ارجاعات فراوان ایزوتسو به منابع دست اول فلسفه اسلامی، تبیین روش‌مند و تحلیلی از مسائل کلیدی فلسفه اسلامی، توانایی در فهم و تفهیم مطالب غامض فلسفی، تطبیق آراء فلاسفه اسلامی (فارابی، ابن‌سینا، بهمن‌یار، فخر رازی، غزالی، خواجه نصیر و...) با فیلسوفان غربی (افلاطون، ارسطو، توماس آکوئیناس، دکارت، کانت، هایدگر، سارتر و...) و توجه به مطالعات معاصر در فلسفه اسلامی همچون آثار دکتر سیدحسین نصر، فضل‌الرحمان، هانری کربن و سیدجلال‌الدین آشتیانی از ویژگی‌های کار ممتاز فکری ایزوتسو در این کتاب است. البته گاه این تطبیق درون سنت فلسفه اسلامی صورت گرفته و فی‌المثل به تطبیق «وجود» در فلسفه صدرایی با «نور» در فلسفه اشراقی سهروردی پرداخته شده است. (ایزوتسو، ۱۳۶۰: ۱۳۲)

موضوع اصلی ایزوتسو در مباحث تطبیقی، «وجود» است و وقتی به مقایسه تطبیقی فیلسوفانی چون سبزواری، سهروردی و هایدگر می‌پردازد از مدخل بحث در باب «وجود» وارد می‌شود از همین‌رو می‌گوید: «درک و فهم مارتین هایدگر درباره وجود... به‌نحو قابل توجهی شبیه و نزدیک به درک و فهم مشرقیان است». (ایزوتسو، ۱۳۶۰: ۱۲) مع‌هذا با اینکه وی در فهم فلسفه وجودی حکمای مسلمان از فلسفه‌های اگزیستانس مدد می‌گیرد، به اختلاف بارز میان این نظام‌های فلسفی تذکار می‌دهد. (پازوکی، ۱۳۸۱: ۱۴۱) وی ضمن اذعان به دشواری‌ها و به تعبیر خودش «دام‌های» موجود در مطالعات تطبیقی می‌گوید:

مقارنه دو نظام فکری که فاقد ارتباط تاریخی اند، ممکن است به مشاهده وجوه تشابه و اختلاف هایی بینجامد که فاقد دقت علمی هستند. از این جهت و برای اجتناب از وقوع در چنین دامی، ایزوتسو به جای استغراق در جزئیات پراکنده و ملاحظات تاریخی و خارجی، ابتدا ساختار بنیادی هر کدام از این دو نظام فکری را به دقت استخراج و بازسازی کرده و سپس به تطبیق پرداخته است. (ایزوتسو، ۱۳۷۸: ۱۹) به تعبیر ایزوتسو:

برای درک صحیح تفکر کسی چون ابن عربی باید روحی را که کل ساختار «تفکر» او را در برمی گیرد و به آن حیات می بخشد فهمید. در غیر این صورت همه چیز از دست می رود. همه ملاحظات خارجی قطعاً از این حدود عدول می کنند. حتی در مرتبه عقلی و فلسفی هم باید جهد کرد که تفکر را از درون فهمید و آن را در جای خویش به واسطه آنچه می توان آن را «همدلی وجودی»^۱ نامید بازسازی کرد. (زیلسون، ۱۳۸۱: ۱۴۶-۱۳۷)

جمع بندی

از مجموع تلاش های صورت گرفته به منظور طرح تطبیقی مسائل و مقولات فلسفی می توان به این دریافت رسید که با توجه به اینکه فلسفه غرب از دکارت تا دوره معاصر، از اتکاء بر وجود و هستی شناسی دورتر شده و کوشیده تا مسائل فلسفی را بدون بازگرداندن امور به وجود تبیین کند، تأمل در باب این نوع چرخش های تاریخی - فکری در فلسفه تطبیقی از اولویت برخوردار است. در فلسفه تطبیقی ما باید روند کلی تحول فلسفه جدید غربی را احراز و درک کنیم؛ اینکه فلسفه غربی در سیر تاریخی خود آهسته آهسته از هستی دورتر شده است. به عنوان مثال وقتی دکارت می گوید: «من می اندیشم، پس هستم» او هستی را به شکلی فرعی شناسایی می کند. یعنی در واقع اندیشه و معرفت را قبل از وجود قرار می دهد و این مسیر ادامه پیدا می کند. بی جهت نبوده است که برای دکارت مجسمه ای درست کرده اند که با انگشت اشاره خود به سویی اشاره می کند و این نماد آن است که راهی که فلسفه غربی طی کرده است همین راهی است که دکارت نشان داده است. نوبت به کانت که می رسد فلسفه به بحث معرفت مبدل می شود و کانت دیگر قائل به این نیست که وجود می تواند محمول واقع شود و به نوعی از فلسفه «وجودزدایی» می کند. اما این روند وجودزدایی و وجودگریزی در کانت متوقف نمی شود و ادامه پیدا

می‌کند و در ویتگنشتاین و سنت فلسفه تحلیلی، تبیین مسائل فلسفی صرفاً به مباحث ناظر به زبان تقلیل می‌یابد. این سیر فلسفه غربی از نگاه کلی است و فایده شناخت روند کلی فلسفه در غرب این است که گویی ما «زبان» فلسفه غرب را به دست آورده باشیم و این زبان را فهمیده باشیم. اگر محققى روند یک فلسفه و مبانی آن را به دست آورد، آنگاه آسان‌تر، عمیق‌تر و صحیح‌تر می‌تواند نتایج فلسفه‌ها را با هم مقایسه بکند.

و نکته آخر اینکه در مطالعات تطبیقی پیشنهاد می‌شود که به جای آغاز کردن از «نتایج» و بحث درباره دستاوردهای فلسفه غرب، مطالعه و نقد و مقایسه را از «مبانی» آغاز کنیم. نویسنده در این مقاله کوشید تا نوری به صحنه «فلسفه تطبیقی» در ایران امروز بیفکند؛ صحنه‌ای که اضلاع متکثر و بعضاً قابل مناقشه آن چندان هم روشن نیست!



منابع

۱. ایزوتسو، توشیهیکو. (۱۳۶۰). بنیاد حکمت سبزواری، یا تحلیلی تازه از فلسفه حاج ملاهادی سبزواری. سیدجلال‌الدین مجتوبی. تهران: مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه تهران و دانشگاه مک گیل.
۲. ایزوتسو، توشیهیکو. (۱۳۷۸). صوفیسم و تائوئیسم. جواد گوهری. تهران: نشر روزنه.
۳. ایلخانی، محمد. (۱۳۸۵). روش‌شناسی در فلسفه تطبیقی. در مجموعه مقالات نشست تخصصی فلسفه تطبیقی. پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
۴. پازوکی، شهرام. (۱۳۸۱). گفتگوی فراتاریخی و فراگفتگو در اندیشه توشیهیکو ایزوتسو. فصلنامه فلسفه. تهران: دانشکده ادبیات و علوم انسانی. شماره ۷-۶. پاییز و زمستان.
۵. حدادعادل، غلامعلی. (۱۳۸۱). نقدی دیر هنگام در معرفی یک کتاب (بنیاد حکمت سبزواری یا تحلیلی تازه از فلسفه حاج ملاهادی سبزواری. مجله دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تهران. شماره ۱۶۳-۱۶۲. پاییز.
۶. داوری اردکانی، رضا. (۱۳۸۳). فلسفه تطبیقی. تهران: انتشارات ساقی.
۷. ژیلسون، اتین. (۱۳۶۹). نقد تفکر فلسفی غرب. احمد احمدی. انتشارات حکمت.
۸. ژیلسون، اتین. (۱۳۷۴). خدا و فلسفه. شهرام پازوکی. انتشارات حقیقت.
۹. ژیلسون، اتین. (۱۳۸۹). هستی در اندیشه فیلسوفان. سیدحمید طالبزاده. انتشارات حکمت.
۱۰. ژیلسون، اتین. (۱۳۹۰). تاریخ فلسفه مسیحی در قرون وسطی. رضا گندمی نصرآبادی. تهران: انتشارات سمت.
۱۱. شایگان، داریوش. (۱۳۷۳). هانری کربن، آفاق تفکر معنوی در اسلام ایرانی. باقر پرهام. انتشارات فرزاد.
۱۲. عزیززاده، بیوک. (۱۳۸۲). فلسفه تطبیقی؛ مفهوم و قلمرو آن. پژوهشنامه فلسفه دین. شماره اول. بهار و تابستان.
۱۳. کربن، هانری. (۱۳۸۵). فلسفه ایرانی و فلسفه تطبیقی. جواد طباطبایی. تهران: انتشارات کویر.
۱۴. کربن، هانری. (۱۳۸۷). ابن‌سینا و تمثیل عرفانی. انشاءالله رحمتی. نشر جامی.
۱۵. کربن، هانری. (۱۳۹۱). اسلام ایرانی؛ چشم‌اندازهای معنوی و فلسفی. جلد اول. تشیع دوازده امامی. انشاءالله رحمتی. نشر جامی.
۱۶. مطهری، مرتضی. (۱۳۷۶). مجموعه آثار جلد ۶. انتشارات صدرا.

17. Ames, R. T. (2009). *The End of Comparative Philosophy and the Task of Comparative Thinking*. (Heidegger, Derrida, and Daoism). State University of New York.

18. Gilson, E. (1952). *Being and some Philosophers*. Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies.

19. Gilson, E. (1957). *A Gilson Reader: Selected Writings of Etienne Gilson*. Garden City.
20. <http://hawaii.edu/phil/journals/east-west-philosophers-conference>
21. Izutsu, T. (1971). *The Concept and Reality of Existence*. Tokyo: Keio University Press,
22. Masson-Oursel, P. (1931). *La Philosophie Comparee*. Paris.
23. Nasr, H. (1972). Conditions for Meaningful Comparative Philosophy. *Philosophy East and West*. Vol. 22. No. 1.





پروفیسر شگاہ علوم انسانی و مطالعات فرہنگی
پرتال جامع علوم انسانی