



<https://coth.ui.ac.ir/?lang=en>

Journal of Comparative Theology

E-ISSN: 2322-3421

Document Type: Research Paper

Vol. 13, Issue 1, No.27, Spring & Summer 2022 pp 31-32

Receive: 09/05/2021 Accepted: 31/05/2022

Examining Gilson's Approach to Comparative Philosophy

Reza Gandami Nasrabadi *

Associate Professor, Department of Philosophy, Faculty of Theology, Farabi Campus, University of Tehran, Tehran, Iran
rgandomi@ut.ac.ir

Extended abstract

Gilson's concern was to explain similar views of different Western philosophical traditions. In fact, the main questions are as follows: How should the similarities between different traditions and schools of thought be justified? Are these similarities made by chance or by intelligible rules? In other words, either it must be admitted that there is no cause-and-effect relationship between two similar theories and thus rule out the discussion of one taking influence from the other or a suitable explanation should be provided. Gilson did not believe in chance and believed that there are comprehensible rules or explanations for schools of thought and iii leeeeeee oo0ii m lrr vi.... The following explanations can be briefly mentioned: explanation based on apparent history and tracing influences (philosophical historians' explanation), historical materialism (the explanation sought by left-wing Hegelians and Marxists), explanation based on the spirit of time (explanation emphasized by Herder), explanation based on origin and single source (explanation preferred by traditionalists and theologians), explanation based on transhistory (Corben and Toshihiko Izutsu), and explanation based on internal history (Gilson's preferred explanation).

In Gilson's view, a purely historical approach should not be taken to philosophies. In other words, instead of the external history, the internal history and the necessity of ideas should be considered. He extracted similar philosophical experiences through the inner history of ideas and spoke of the unity and common nature of experiences in at least two historical periods of the Middle Ages and the New Age. To explain similar views, Gilson used a method that he called the method of classifying philosophical families. His method of classifying ddd rcccc igg tee ii ffrttt tii kkr'' viiss to evrrll fmmiliss rr eevrr.. iimilrr nnnmiccc in iii tinn to facilitating learning of different philosophies, leads the reader to the depths of thoughts and, in his own words, to tee rrr e sseeeee ff tggggtt .. In ii s kkkk ttt itldd "Existence in the Philosophers' Thought", he reduced the various views on the existence to 4 family: Platonic family as existence and unity, Aristotelian family as existence and essence, Sinaitic family as existence and nature, and Tomai family as existence and being. Deep knowledge of them and the possibility of better evaluation provided the next perspectives. He placed modern Western philosoprr'' viiss nn iii ttccc,, f.mmDssaa tss to Kirrkgaar,, rrrrr tee aaaai fmmily ddd yy rr ssttt igg *iii r viiss in nn ieeeeee eeeee aaatt rr ttt iadd iiiii ttccce.vrrsss ssss tccc'', ee dddddd dtt ee ws eeeee ff Mii r ii ffrccce.. In ii o kkkk aalldd "Wisdom and Revelation in the Middle Ages", he followed the same procedure by reducing all views to the 3 families: Augustine family (precedence of faith over reason),

*Corresponding author

gandomi nasrabadi, R. (2022). Study of Gilson's approach to comparative philosophy. *Comparative Theology*, 13(1),133-148.



2322-3421 / © 2022

This is an open access article under the BY-NC-ND/4.0/ License (<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/>).



<http://dx.doi.org/10.22108/coth.2022.128625.1577>



<https://dorl.net/dor/20.1001.1.20089651.1401.13.27.7.2>

الهیات تطبیقی

نوع مقاله: پژوهشی

سال سیزدهم، شماره بیست و هفتم، بهار و تابستان ۱۴۰۱

ص ۱۳۳-۱۴۸

تاریخ وصول: ۱۴۰۰/۲/۱۹ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۳/۱۰

بررسی رویکرد ژیلسون به فلسفه تطبیقی

رضا گندمی نصرآبادی*، دانشیار گروه فلسفه، دانشکده الهیات، پردیس فارابی، دانشگاه تهران، تهران، ایران

rgandomi@ut.ac.ir

چکیده

ژیلسون تنها در یک مورد واژه تاریخ تطبیقی فلسفه را به کار برده و در بقیه موارد به لفظ مقایسه و تطبیق بسنده کرده است؛ در عین حال، مطالعات تطبیقی او بیشتر از جنس فلسفه تطبیقی است. نگاه ژیلسون به تطبیق بیشتر نگاه ابزاری بود و همواره تلاش می‌کرد از رهگذر مطالعات تطبیقی تجربه‌های مشابه فلسفی را آشکار سازد و نیز آنها را به یک تجربه فرو کاهد یا از میان دیدگاه‌های متعدد و متنوع به چند خانواده مهم برسد و بدین سان بین فلسفه‌های به‌ظاهر متعارض آشتی و سازش برقرار کند. او این مهم را با عزل نظر از تاریخ ظاهری و بیرونی و بذل توجه به تاریخ درونی و ارتباط و پیوند ضروری میان مفاهیم انجام می‌داد. دغدغه اصلی ژیلسون، تبیین دیدگاه‌های فلسفی مشابه بود. او با وجود نقشی که برای جامعه و نبوغ فیلسوف در شکل‌گیری اندیشه‌ها قائل بود، آنها را به‌تنهایی کافی نمی‌دانست؛ از این رو، بر نقش بی‌بدیل تاریخ درونی و ارتباط ضروری میان مفاهیم تأکید داشت. به گمان او، تشابه دیدگاه‌ها از تجربه‌ای واحد و مشابه به درازای تاریخ از ماهیت معرفت فلسفی حکایت می‌کند. ژیلسون دامنه فلسفه تطبیقی را به فلسفه غرب محدود کرد؛ اما براساس مبانی او می‌توان فراتر رفت و تجربه‌ها و خانواده‌های فلسفی را به سنت‌های فلسفی دیگر نیز تعمیم داد. ژیلسون هیچ‌گاه از روش خاصی نام نبرده است و نگارنده با الهام از روش طبقه‌بندی خانواده‌های حقوقی، یکی از روش‌های برتر تطبیقی در آن حوزه، روش ژیلسون را روش تطبیقی طبقه‌بندی خانواده‌های فلسفی می‌نامد.

واژه‌های کلیدی

ژیلسون، فلسفه تطبیقی، تاریخ درونی، مخالفت با تاریخگرایی، روش خانواده‌های فلسفی

* مسؤل مکاتبات

گندمی نصرآبادی، رضا. (۱۴۰۱). بررسی رویکرد ژیلسون به فلسفه تطبیقی، *الهیات تطبیقی*، ۱۳ (۲۷)، ۱۳۳-۱۴۸.



2322-3421 / © 2022

This is an open access article under the BY-NC-ND/4.0/ License (<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/>).



<http://dx.doi.org/10.22108/coth.2022.128625.1577>



<https://dorl.net/dor/20.1001.1.20089651.1401.13.27.7.2>

طرح مسئله

دغدغه ژیلسون تبیین دیدگاههای مشابه سنت‌های مختلف فلسفی غرب بود. او کار خود را با هدفی که پلوتارک در کتاب *زندگی‌های موازی یا مشابه*^۱ دنبال می‌کرد، درخور مقایسه دانسته است. همو که بر آن بود تا از رهگذر مقایسه افراد نامی امپراطوری روم و یونان به الگوهای اخلاقی و رفتاری مشابه دسترسی پیدا کند. درواقع پلوتارک مترصد بود مجموعه‌ای از روحيات و ویژگی‌های اخلاقی بشر را نمایان سازد. ژیلسون با اشاره به اینکه در قلمرو فلسفه نیز با مشکلی همچون مشکل پلوتارک روبه‌رویم، درصدد تبیین دیدگاههای مشابه در فلسفه غرب برآمد. به باور او، در طول تاریخ فلسفه مکاتب فلسفی مشابه با نتایج کاملاً مشابه پدید آمده‌اند و همواره این سؤال مطرح است که عامل و علت این شباهت‌ها چیست (ژیلسون، ۱۳۵۷: ۲۷۳). درواقع سؤال اصلی او این بود: شباهت موجود میان سنت‌ها و مکاتب فکری مختلف را چگونه باید توجیه کرد. آیا به‌طور تصادفی یا براساس قوانین قابل فهمی این شباهت‌ها رقم خورده است. به عبارت دیگر، یا باید پذیرفت هیچ‌گونه رابطه علت و معلولی بین دو نظریه مشابه وجود ندارد و بحث تأثیر و نفوذ یکی بر دیگری منتفی است یا باید تبیینی درخور از آن ارائه داد. ژیلسون اعتقادی به اتفاق و توارد ندارد و بر این باور است که برای مکاتب فکری و دیدگاههای مشابه فیلسوفان قوانین یا تبیین‌های قابل فهمی وجود دارد. در این مقاله، نخست تبیین‌های ناپذیرفتنی از نظر ژیلسون و سپس دیدگاه مختار او بحث و ارزیابی می‌شود. اهمیت روش ژیلسون در این است که پس از

عزل نظر از تبیین بر حسب تاریخ ظاهری و بیرونی به جای روی آوردن به تبیین‌های دیگر از جمله تبیین مبتنی بر فراتاریخ، که وجهه همت هانری کربن و به تبع آن ایزوتسو است، به تاریخ درونی و منطبق حاکم بر مفاهیم عطف توجه کرد و گونه متفاوتی از تبیین دیدگاههای مشابه را پیش روی ما قرار داد. در این مقاله، تمرکز بر کتاب *تفکر فلسفی غرب ژیلسون* است و به مناسبت به دیگر آثار ایشان ارجاع داده شده است.

هدف فلسفه تطبیقی: رفع تعارض و آشتی دادن

فلسفه‌ها

تطبیقی‌اندیشان بنام، اهداف بسیاری برای فلسفه تطبیقی بر شمرده‌اند که نگارنده در مقاله «بررسی چیستی فلسفه تطبیقی»^۲ به مهم‌ترین آنها اشاره کرده است. ژیلسون هدف از تطبیق را در وهله نخست، فهرست شباهت‌ها و تفاوت‌های احتمالی دو فلسفه می‌داند (ژیلسون، ۱۳۷۰: ۶۲۰) و در وهله بعد، با تکیه بر تاریخ درونی و ضرورت حاکم بر مفاهیم با تأمل در دیدگاههای مشابه به تجربه‌ها و خانواده‌های مشابه یا به روح فلسفه یک دوره دست می‌یابد؛ هرچند اندیشمندان مختلف آن دوره تقریرها و تنسیق‌های مختلفی از فلسفه خود ارائه کرده و خود را با اسم و ایسمی متفاوت خوانده باشند. ریچارد فارفارا در مقاله «دیدگاه ژیلسون درباره فلسفه و تمدن» هدف ژیلسون از ورود به مطالعات تطبیقی را بیان کرده است که به‌اختصار به آن اشاره شده است.

یکی از مشکلات پیش روی فیلسوفان، وجود فلسفه‌های متعارض است. برخی جریان‌های فکری، تنها راه بقا و پیشرفت خود را محو و نابودی جریان‌های رقیب

۱. بدون شک این کتاب افزون بر جنبه تاریخی، از جنبه فلسفی هم می‌تواند منبع الهام باشد. پلوتارک، فیلسوف افلاطونی پیش از فلوطین، درصدد ارائه نظام منسجم و هماهنگی از افلاطون بود. هدف پلوتارک از نگارش کتاب *زندگی‌های موازی* به‌طور قطع جنبه تاریخی آن نبود؛ بلکه او از رهگذر مقایسه ۴۸ انسان مشهور - ۲۳ جفت و چهار نفر منفرد - درصدد ارائه الگوهای اخلاقی بود. درواقع بیشتر مقایسه منش

۲. گندمی نصرآبادی، (۱۳۹۷)، «بررسی چیستی فلسفه تطبیقی»، *آینه معرفت*، دوره ۱۸، شماره ۳، صص ۷۱-۸۶.

۱. بدون شک این کتاب افزون بر جنبه تاریخی، از جنبه فلسفی هم می‌تواند منبع الهام باشد. پلوتارک، فیلسوف افلاطونی پیش از فلوطین، درصدد ارائه نظام منسجم و هماهنگی از افلاطون بود. هدف پلوتارک از نگارش کتاب *زندگی‌های موازی* به‌طور قطع جنبه تاریخی آن نبود؛ بلکه او از رهگذر مقایسه ۴۸ انسان مشهور - ۲۳ جفت و چهار نفر منفرد - درصدد ارائه الگوهای اخلاقی بود. درواقع بیشتر مقایسه منش

بسط دانش و در صورت لزوم، تغییر و تعیین چارچوب سنت خودی در پرتو آشنایی با سنت فکری دیگر را در سر نداشت (Kaipayil, 1995, p. 56) یا همچون ماسون- اور سل به دنبال اثبات این مطلب نیست که همه الگوهای فکری را در همه تمدن‌ها می‌توان یافت و اینکه فلسفه یک امر انسانی و برخاسته از نهاد و ضمیر آدمی است و فارغ از نژاد و رنگ و دین و آیین در بین همه اقوام، حتی اقوام غیر متمدن، کم‌وبیش وجود دارد (33-34 Ourself, 1926). ناگفته نماند ژیلسون در مقایسه سه الهی‌دان مسلمان، کاتولیک و پروتستان، یعنی اشعری، مالبرانش و کوتون ماتر (ژیلسون، ۱۳۵۷: ۵۶-۵۷) تا حدی به هدف پیش‌گفته نزدیک می‌شود؛ یعنی فارغ از دین و نژاد و اموری از این دست و تنها به حکم پیوند درونی و ضروری مفاهیم دست به مقایسه زده است؛ اما تعصب خاصی که نسبت به فلسفه مسیحی دارد سبب شده است به مواردی از این دست که به‌ندرت در آثار ایشان یافت می‌شود، چندان توجه نشود.

قلمرو و دامنه تطبیق

بسته به هدفی که تطبیق‌گر از مطالعات تطبیقی در ذهن خود ترسیم می‌کند، دامنه و قلمرو تطبیق، فراخ یا ضیق است؛ برای نمونه، هانری کربن دامنه فلسفه تطبیقی را چنان ضیق گرفته که تنها در چارچوب فلسفه نبوی امکان‌پذیر است (کربن، ۱۳۷۱: ۴-۶). در مقابل، آرچی بام دامنه فلسفه تطبیقی را به گونه‌ای فراخ در نظر می‌گیرد که نظریات تمام تمدن‌ها را در بر می‌گرفت (Bahm, 1995: p. 5). با کتاب *فلسفه تطبیقی ماسون-اورسل مطالعات تطبیقی بین شرق (هند و چین) و غرب* وجهه همت تطبیقی اندیشان قرار گرفت. فیلسوفان عمل‌گرا و پویایی به سبب فراخی دامنه تطبیق که از کیفیت و محاسن آن می‌کاست، ناگزیر شدند در ادامه راه شرق را به هند و چین تقسیم کنند تا تفاوت‌های درخور توجه آن دو بیشتر به چشم بیایند (Smid, 2009: p. 2). ژیلسون هیچ‌گاه به

می‌دانند. در مقابل، فیلسوفان تطبیقی رفع تعارض و آشتی دادن فلسفه‌های به‌ظاهر متعارض را رسالت و وظیفه خود می‌دانند. به عبارت دیگر، با مشاهده اندیشه‌ها و افکار متعارض یا باید به شکاکیت و خودیرانی تن داد یا با پیشه‌کردن صبر، متعادل شدن جریان‌های مختلف فکری را در فیلسوف بزرگی به انتظار نشست؛ همو که متعاطیان فلسفه را به ساحل امن آرامش می‌رساند؛ برای نمونه، توماس آکوئینی از تعارض سنت الهیاتی آگوستین و اندیشه‌های ارسطو فراتر رفت تا نشان دهد آنچه به نظر دو حقیقت متضاد می‌رسد در واقع یکی است. به همین ترتیب، دکارت نشان داد فیزیک ریاضی گالیه لزوماً به معنای کنار گذاشتن حقایق بزرگ درباره خدا و روح نیست که مبنای متافیزیکی مورد نیاز فیزیک واقعی بود. کانت به رغم انتقاد از عقل، در مواجهه با فیزیک نیوتنی حقایق خدا و روح را در جهان حفظ کرد تا نشان دهد در چه شرایطی فیزیک و اخلاق امکان‌پذیر است. به تعبیر دیگر، فکر بشر خود به خود به سمت تحقق وحدت گرایش پیدا می‌کند که ثمره آن نظم و آرامش است. همه فلسفه‌های بزرگ در پی سازش‌اند، نه التقاط. با کاوش در عمق ضروری و دائمی یک ایده می‌توان آن را در حالت نابش دریافت و اختلافات پیشینیان را از بین برد. باید ایده‌ها را به ذات ناب آنها فروکاست تا ضروری و جهانی جلوه کنند. فلسفه با فراروی از مرزهای زمان یا شکل خاصی از تمدن به‌خوبی از عهده این مهم بر می‌آید (Fafara, 2019: 216).

بنابراین، هدف ژیلسون برای تطبیق، با اهداف دیگر تطبیقی اندیشان درباره فلسفه تطبیقی متفاوت است؛ زیرا او به تطبیق نگاه ابزاری دارد و می‌خواهد از رهگذر آن وحدت تجربه فلسفی غرب را به رغم آرای به‌ظاهر پراکنده و متشتت متفکران غربی اثبات کند. به عبارت دیگر، آشتی دادن و سازش برقرار کردن میان فلسفه‌های غربی به‌ظاهر متعارض هدف اصلی ژیلسون از مطالعات تطبیقی در حوزه فلسفه است؛ بنابراین، او اهدافی همچون

توماس آکوئینی اعتقاد دارد متکلمان اسلامی به جای آنکه عقاید و باورهایشان را با اشیا سازگار سازند، خواص و اوصاف اشیا را با باورهایشان وفق می‌دادند (ژیلسون، ۱۳۸۹: ۳۳۴؛ همان، ۱۳۵۷: ۵۱).

تبیین دیدگاه‌های فلسفی مشابه

چنانکه پیش‌تر گفته شد تبیین دیدگاه‌های مشابه فلسفی، دغدغه اصلی ژیلسون در مطالعات تطبیقی است. در واقع تنها از رهگذر مطالعات تطبیقی می‌توان با اندیشه‌های مشابه و تکراری در حوزه فلسفه روبه‌رو شد. فیلسوفان برای تبیین افکار و دیدگاه‌های مشابه تبیین‌های متفاوتی ارائه کرده‌اند؛ به‌اختصار عبارت‌اند از: تبیین براساس تاریخ ظاهری و ردیابی تأثیر و تأثرها (تبیین مدنظر مدنظر مورخان فلسفه)، ماتریالیسم تاریخی (تبیین مدنظر هگلی‌های دست‌چپی و مارکسیست‌ها)، تبیین براساس روح زمان (تبیین تأکیدشده هردر)، تبیین براساس خاستگاه و منبع واحد (تبیین مدنظر سنت‌گراها و تئوسوفیست‌ها)، تبیین براساس فراتاریخ (کربن و ایزوتسو) و تبیین براساس تاریخ درونی (تبیین مطلوب ژیلسون). پیش از پرداختن به تبیین مدنظر ژیلسون، شایسته است نگرش سلبی ایشان در خصوص تبیین‌های پیش‌گفته بیان شود.

تبیین براساس تاریخ ظاهری (ردیابی تأثیرها و نفوذها) در مواجهه با اندیشه‌های مشابه، نخستین تبیینی که به ذهن خطور می‌کند، ردیابی تأثیرها و نفوذها و داد و ستدی است که در حوزه اندیشه همچون دیگر حوزه‌ها اتفاق می‌افتد. ژیلسون به‌عنوان یک واقعیت تاریخی می‌پذیرد که برخی از اندیشه‌های فلسفی هرچند یک‌بار از نو ظهور می‌کنند؛ اما ما را به این نکته تفتن می‌دهد که تکرار اندیشه‌های مشابه با تمسک به تأثیر و نفوذ فیلسوفی در فیلسوف دیگر توجیه و تبیین نمی‌شود؛ زیرا اثبات اینکه فیلسوف مدنظر ما نظریه ابداعی خود را از پیش می‌دانسته، امر غیرممکنی است؛ برای نمونه، چگونه می‌توان اثبات کرد دکارت فلسفه آنسلم قدیس را خوانده باشد یا دست‌کم

تطبیق بین تفکر شرق و غرب، به معنایی که ماسون-اورسل و حتی قبل از او در نظر داشتند، توجه نداشت. او قلمرو و دامنه تطبیق را به مکاتب فکری غرب، آن هم مقایسه فلسفه جدید با فلسفه قرون وسطی، محدود کرد. معمولاً در کتاب‌های تاریخ فلسفه، به فلسفه اسلامی و یهودی ذیل فلسفه قرون وسطی توجه می‌کنند؛ اما ژیلسون تنها به این دلیل که با جزئیات فلسفه یهودی و اسلامی آشنایی ندارد و آشنایی او با این فلسفه‌ها در حد کلیات است و تطبیق‌گر می‌باید به اندازه احاطه و تسلطی که بر سنت فلسفی خودی در فرض مثال سنت فلسفه مسیحی دارد با آن فلسفه‌ها نیز آشنا باشد، از مطالعه فلسفه تطبیقی در حوزه فلسفه‌های ادیان ابراهیمی عذرخواه است، چه رسد به اینکه تطبیق فلسفه غرب با فلسفه جنوب شرق آسیا و شرق دور را که معمولاً مقایسه چنین فلسفه‌هایی از واژه فلسفه تطبیقی به ذهن متبادر می‌شود، در دستور کار خودش قرار داده باشد. به گمان ژیلسون، با توجه به درهم‌تنیدگی دین و فلسفه در ادیان ابراهیمی، با فرض اینکه فلسفه اسلامی وجود داشته باشد و ما نیز تمایل به قبول چنین فلسفه‌ای داشته باشیم، قبل از تحقیق جامع و دقیق درباره تاریخ عقاید و افکار مسلمانان، فهرست شباهت‌ها و تفاوت‌های احتمالی آنها با فلسفه مسیحی ممکن نخواهد بود (ژیلسون، ۱۳۷۰: ۶۲۰)؛ بنابراین، در همین ابتدای کار نباید توقع و انتظار مطالعات تطبیقی امثال کربن و ایزوتسو را از او داشت.

ژیلسون برخلاف آنچه گذشت در بقیه آثارش نپرداختن به فلسفه اسلامی را معلول ضعف اطلاعات ندانسته است؛ بلکه بر این باور بود که اصولاً فلسفه‌ای به نام فلسفه اسلامی وجود ندارد؛ زیرا جنبه دینی فلسفه ابن‌سینا بسیار کم و جنبه دینی فلسفه ابن‌رشد ضعیف است و اگر اصرار بر وجود چنین فلسفه‌ای باشد، این عنوان بیشتر بر منظومه فکری اشعری اطلاق‌شدنی خواهد بود؛ دست‌کم به این معنا که تلقی آنان از جهان به دیدگاه قرآن درباره خدا نزدیک است (ژیلسون، ۱۳۸۹: ۲۷۳)؛ البته ژیلسون همچون ابن‌میمون و

بین‌النهرین با مطالعه آثار متکلمان معتزلی بغداد و بصره به آنچه پیش‌تر در کتاب و سنت خود داشتند، التفات پیدا کردند.^۱

تبیین براساس ماتریالیسم تاریخی

از نظر ژیلسون، دو نوع تاریخ وجود دارد: تاریخ بیرونی و تاریخ درونی و شاید با کمی تسامح بتوان آن دو را تاریخ عقلی و تاریخ اجتماعی نامید. برخی از اندیشمندان به‌خصوص ماده‌باوران برآن‌اند تا با تکیه بر تاریخ و زمانه و زمینه‌پدایی اندیشه‌ها تبیینی از اندیشه‌های مشابه به دست دهند. ژیلسون چنین تبیینی را با این استدلال که شرایط اجتماعی، سیاسی و اقتصادی و فرهنگی مشابه می‌باید خروجی و نتیجه مشابه در پی داشته باشد، برنتابید؛ زیرا بنابر تبیین فوق می‌باید فلسفه افلاطون و ارسطو یکی می‌بود؛ در حالی که بین اندیشه‌های آن دو که اتفاقاً در یک زمان می‌زیسته‌اند و رابطه استاد و شاگردی با هم داشته‌اند، تفاوت بنیادی وجود دارد یا بین ارسطویی که در عصر برده‌داری یونان بود، با توماس اکوئینی که در عصر فئودالی می‌زیسته و شرایط و زمینه‌های متفاوتی را تجربه کرده است، باید تفاوت فاحشی وجود می‌داشت؛ در حالی که اندیشه‌های آنها یکسان است و توماس به‌عنوان شارح چهارم ارسطو در سنت او گام برداشته است یا قاعدتاً ژاک ماریتن متعلق به جامعه بورژوازی قرن نوزدهم فرانسه نباید مشرب ارسطویی را در پیش می‌گرفت. کوتاه سخن اینکه آبلار و برنارد، توماس اکوئینی و بوناونتورا و دکارت و گاسندی به اعتبار اینکه در زمان و مکان مشابه می‌زیستند، می‌باید افکار مشابهی می‌داشتند؛ در حالی که اینگونه نیست (ژیلسون، ۱۳۵۷: ۲۷۷).

درباره اندیشه‌های مشابه مالبرانش و اشعری با قاطعیت می‌توان گفت مالبرانش آثار اشعری را نمی‌خواند و حتی اگر هم می‌خواند، آن را مهمل می‌شمرد؛ در عین حال، مالبرانش به همان اندیشه‌هایی رسید که پیش‌تر اشعری رسیده بود. همچنین، با فرض اثبات اینکه فیلسوفی تحت تأثیر و نفوذ فیلسوف دیگری قرار گرفته و برخی از اندیشه‌های خود را از او اخذ و اقتباس کرده است، باید توضیح داد چرا از بین مجموعه اندیشه‌های او تنها بخشی از آنها را جذب کرده و از خود کرده و نسبت به بقیه بی‌اعتنا بوده یا احیاناً سرستیز داشته است. بنا به گفته ژیلسون «عقل هرگز تسلیم چیزی جز خودش نمی‌شود و نفوذهای ژرف را هم بر خویشتن هموار نمی‌کند، بلکه آنها را طوری انتخاب می‌کند که گویی قربت و پیوندی مایه انتخاب شده است» (ژیلسون، ۱۳۵۷: ۱۰۷).

ولفسون در کتاب‌های اسپینوزا، فلسفه علم کلام و کتاب *بازتاب‌های کلام اسلامی در کلام یهودی* همین خطومشی را دنبال می‌کند. هرچند مدعی است دنبال ردیابی تأثیرها و نفوذها نیست، در عمل همین کار را انجام داده است. از نظر او، طبع آدمی سارق است و هر اندیشه‌ای را که مناسب تشخیص دهد، در اخذ و اقتباس آن تردید به خود راه نمی‌دهد و آن را از خود می‌کند و با گذشت زمان حتی متوجه نیست آن را از کجا گرفته است. او برای نمونه، نظریه واقعیت‌داشتن صفات را شکل تکامل‌یافته نظریه مثل افلاطون معرفی می‌کند؛ البته این مسیر را از طریق مسیحیت راست‌کیشی و افلاطونی میانه طی کرده است. او نظریه معتزله را هم مبنی بر انکار واقعیت صفات از طریق دو کانال یاد شده به ارسطو می‌رساند. ناگفته نماند ولفسون در کتاب *بازتاب‌های کلام اسلامی در کلام یهودی* به جای استفاده از واژگان تأثیر و نفوذ از واژه بازتاب استفاده می‌کند؛ به این معنا که متکلمان یهودی مستقر در

۱. رک به: گندمی نصرآبادی، رضا، (۱۳۸۹)، روش‌شناسی فلسفی ولفسون (روش فرضی - استنتاجی)، فصلنامه روش‌شناسی علوم انسانی، سال شانزدهم، شماره ۶۴ و ۶۵.

تبیین براساس روح زمان

تبیین قبلی در قالب روح زمانه هم توضیح‌دانی است. هر در اندیشمندی است که به تفصیل درباره روح زمانه سخن گفته است. تبیین فوق با وجود شباهت‌های گاه‌رهزنی که با تبیین قبلی دارد، تا حدی از آن متمایز است. هر در نقش تاریخ در فرهنگ را روح زمانه می‌نامد. به نظر او، هر قومی متناسب با شرایط، فرهنگ خاص خود را دارد و رو به تکامل است؛ اما قواعد تکامل یک قوم به اقوام دیگر تعمیم‌نشده است. از نظر ژیلسون، تلاش کسانی که اندیشه‌های فلسفی را معلول او ضاع و احوال تاریخی، اجتماعی و سیاسی می‌دانند، چندان قرین توفیق نبوده است؛ زیرا براساس دیدگاه آنان، پیدایش دیدگاه‌های مشابه در تاریخ فلسفه، صرفاً از آن روست که شرایط واحد و یکسان تاریخی، اجتماعی و سیاسی‌ای حاکم بوده است که به‌درستی از آن با عنوان روح زمان یاد می‌کنند. روح زمان توصیفی از کلیت دوره‌ای تاریخی است که وجهی غالب بر فرایندهای فکری، سیاسی و اجتماعی خود دارد؛ اما باید به این نکته توجه داشت که روح زمان عناصر ممکن و گذرای نظریات فلسفی را توجیه می‌کند، نه ضرورتی که به‌طور ثابت و پایدار در آنها وجود دارد. به عبارتی، روح زمان، بیشتر ناظر به تاریخ بیرونی یا اجتماعی است نه تاریخ درونی و عقلانی (همان: ۲۷۶). امیل دورکیم سه ویژگی برای روح زمان یا عقل و روح جمعی ذکر کرده است که جبری بودن، یکی از مهم‌ترین آنهاست. ژیلسون با پیوند زدن روح زمان به عناصر ممکن و گذرای نظریات فلسفی در برابر دیدگاه یادشده موضع گرفت. ژیلسون با توجه به تاریخ درونی و تبیین دیدگاه‌های مشابه

فیلسوفان درصدد به دست دادن الگوهای فکری، دست‌کم برای تمام اقوام غربی بود؛ چیزی که هر در سخت در برابر آن موضع گرفت؛ زیرا بر این باور بود که الگوهای فکری هر قومی، خاص همان قوم است و تازه الگوی فکری یک قوم هم با تغییر شرایط دستخوش تغییر می‌شود.

ژیلسون دست‌کم در نگاه نخست در کتاب روح فلسفه در قرون وسطی دیدگاهی متفاوت با کتاب نقد تفکر فلسفی غرب در پیش گرفته است. او در کتاب اخیر، تلاش کسانی که براساس زمینه و زمانه، شباهت‌ها را تبیین می‌کردند، زیر سؤال برد؛ ولی در کتاب نخست بر این نکته تأکید دارد که زمینه و زمانه در جهت‌دهی تعقل و خردورزی تأثیرگذارند. ژیلسون در توجیه اصل وجود فلسفه مسیحی می‌گوید مسیحیت اوضاع و احوالی را رقم زد که عقل یک شخص مسیحی ناگزیر در آن شرایط به کار افتاد. او شواهدی از فلسفه جدید، نظیر دکارت، مالبرانش، لایب‌نیتس و حتی کانت می‌آورد که عقل آنها در حال‌وهوای مسیحی به کار افتاده است؛ یعنی اگر مسیحیت نبود، چنین فلسفه‌هایی به هیچ‌وجه شکل نمی‌گرفت. چنانکه عقل یونانی در اوضاع و احوال اسطوره‌ای به کار افتاد و فارغ از آن شرایط شاید فلسفه یونانی شکل و صورت دیگری به خود می‌دید. از نظر او، مسیحیت تعقل انسان را به مدد ایمان به راه‌هایی انداخت که پیش از آن نمی‌شناخت و بدین ترتیب، جریان تاریخ فلسفه دگرگون شد (ژیلسون، ۱۳۷۰: ۱۸). تنها تفاوتی که به نظر می‌رسد این است که ژیلسون به جای زمینه‌های مادی یا به اصطلاح شرایط مادی وجود - که درخور توجه ماتریالیست‌هاست - به زمینه‌های فرهنگی توجه دارد.

مورخی به نام کریستین آدولف کلوتس می‌خواست براساس تغییر شکل و تاریخ سکه‌ها شخصیت اقوام را تفسیر کند که از سوی هر در به سخره گرفته شد. رک. به ناتان روتنترایش، روح زمانه، ترجمه مهبد ایرانی طلب.

۱. یوهان گوتفرد هر در، شاعر و فیلسوف آلمانی، برای نخستین بار واژه روح زمانه را به کار برد. روح زمانه را روحی توانا و قدرتمند می‌داند که جملگی چه به‌گونه فعال و چه به‌گونه انفعالی تابع آنیم. او بر این نکته تأکید دارد که روح زمانه اگر قرار است تاریخ را اداره کند، باید بیرون از تاریخ باشد، نه داخل تاریخ. در واقع در زمان ایشان

تبیین براساس خاستگاه و منبع واحد

براساس مبانی ژیلسون، تبیین براساس خاستگاه و منبع واحد پذیرفتنی نیست. او هیچ‌گاه از ادبیات هرمنوسی، سنت‌گرایی، تئوسوفی و به‌طور کلی، ادبیات کسانی استفاده نمی‌کند که از حکمت و خرد جاودان و با تسامح از فلسفه جهانی سخن می‌گویند و بر منبع مشترک و خاستگاه واحد ادیان و فلسفه‌ها تأکید دارند. اتفاقاً معتقدست جدایی و اختلاف فلسفه‌ها حتی در سنت ادیان ابراهیمی، معلول اختلاف کتاب‌های مقدس آنهاست؛ از این‌رو، اختلاف فلسفه مسیحی با فلسفه یهودی را به اعتبار اینکه در بخشی از کتاب مقدس، یعنی عهد عتیق، مشترک‌اند، کمتر از اختلاف آنها با فیلسوفان مسلمان می‌داند؛ به‌خصوص آنکه به گمان او، جنبه دینی فیلسوفان مسلمان ضعیف یا کم است؛ بنابراین، او از به کار بردن عنوان فلسفه اسلامی برای آنها پرهیز کرده است (همان).

تبیین براساس تاریخ درونی

چنانکه گذشت، رویدادهای فلسفی را تنها در پرتو زندگی‌نامه، تاریخ ادبیات و حتی از روی نظام‌هایی که بررسی آنها را بر عهده دارند، نمی‌توان فهمید. تاریخ فلسفه برای فیلسوف حکم آزمایشگاه را برای دانشمند تجربی دارد. فیلسوفان فقط آن‌طور که می‌توانند، می‌اندیشند، نه آنچه‌ای که می‌خواهند؛ زیرا همبستگی داخلی مفاهیم فلسفی، در ست مانند قوانین عالم طبیعت از ما مستقل و بی‌نیاز است. شخص همواره در انتخاب مبادی آزاد است؛ اما همین که یک نوع مبادی را اختیار کرد، باید برای مقابله با لوازم و نتایج آنها - هر قدر هم ناگوار باشد - آماده شود (ژیلسون، ۱۳۵۷: ۱۱۹-۱۲۰).

سه گرایش کلی درباره تاریخ فلسفه

ژیلسون برای تبیین نگرش غیر تاریخی یا رویکرد

مبتنی بر تاریخ درونی به سه گرایش کلی در تاریخ فلسفه اشاره می‌کند. او پس از رد دو گرایش تاریخی رویکرد مطلوب خود را بیان می‌کند. ژیلسون در ششمین کنگره بین‌المللی که در سال ۱۹۲۶ در هاروارد برگزار شد، با عنوان نقش فلسفه در تاریخ تمدن سخنرانی کرد. او سه گرایش کلی در بین مورخان درباره تاریخ فلسفه ذکر کرد:

۱. کسانی که تاریخ فلسفه را به مطالعه منابع و سرچشمه‌های خارج از خود فلسفه فرو می‌کاهند و تبیین فلسفه را خارج از فلسفه می‌یابند. هر در، تاین، مارکس، دورکیم نمایندگان این گرایش‌اند. آنها فلسفه‌ها را محصول ضروری عللی در تاریخ همچون عناصر طبیعی یا اجتماعی‌ای می‌دانند که بیرون از فیلسوف است؛ حتی این عناصر بر شخصیت فیلسوف هم تأثیرگذار است. ۲. برخی از فیلسوفان سعی می‌کنند از منابع و سرچشمه‌های یک فلسفه خاص و حتی مفاهیم و تصورات بیان‌شده در آن فراتر روند و درصدد شهود اصلی بر می‌آیند که چنین منابع و مفاهیمی را پدید آورده است. از نگاه ژیلسون، هیچ‌یک از این دو نظریه درباره تاریخ پذیرفتنی نیست. ۳. بنابر دیدگاه ژیلسون، «فلسفه همانا عشق به حکمت است و هیچ حکمتی بدون حقیقت وجود ندارد؛ اما حقیقت نه به جامعه بستگی دارد و نه به نبوغ خلاق فلسفه‌ها و هیچ‌کس نمی‌تواند به داشتن حقیقت به‌طور کامل افتخار کند. نظام‌های فلسفی به‌طور منحصر به فردی به روابطی ضروری وابسته‌اند که اندیشه‌ها را به هم پیوند می‌دهد. با صرف‌نظر از همه عناصر تاریخی، اجتماعی یا فردی وارد شده در ترکیب نظام‌های فکری، تاریخ فلسفه ارزش واقعی آنها را حفظ می‌کند و آن در اصل چیزی بیش از خود فلسفه نیست» (Fafara, 2019, pp. 213-4). بدین ترتیب ژیلسون یک تصویر و برداشت غیر تاریخی از فلسفه به دست می‌دهد. ژیلسون با چند استدلال موضع غیر تاریخی یا مبتنی بر تاریخ درونی خود را تقویت

می‌کند.

۱. هر فلسفه‌ای مظهر و آینه تمدنی است و به عبارت دیگر، فیلسوف مدیون دوره زمانی خود است و بدون تردید نبوغ فردی او در فلسفه‌اش نقش دارد؛ اما اگر فلسفه کارکرد دیگری به‌جز آگاهی‌بخشی از تمدن خود نداشته باشد، از دوره تمدنی که به آن تعلق دارد، فراتر نخواهد رفت؛ در حالی که امثال افلاطون و ارسطو به سبب اینکه حظی از حقیقت جاودان داشته‌اند، برای همه دوره‌ها آموزنده و راهگشا هستند و به همین سبب، معاصر محسوب می‌شوند. بر پایه این حقیقت جاودان و غیر تاریخی، فلسفه برتر و بالاتر از تمدن‌های تاریخی است. ارزش هر تمدنی به میزان مشارکت در حقیقتی است که از آن پیشی می‌گیرد. درحقیقت، وسعت مشارکت یک تمدن با ماندگاری پیامی معلوم می‌شود که صلا در داده و گذشت زمان آن را محو نکرده است (Ibid: 215).

۲. صرف‌نظر از زمانه یا تمدنی که فیلسوف در آن روزگار گذرانده است، او خود را در حضور ایده‌ها و در حضور اصولی ضروری می‌یابد که محتوای آنها از انتخاب آزاد فیلسوف گریزان‌اند. چنانکه که ژیلسون در کتاب *نقد تفکر فلسفی غرب* و نیز کتاب *هستی در اندیشه فیلسوفان* توضیح داد همه‌چیز به گونه‌ای پیش می‌رود که گویی تاریخ فلسفه به‌عنوان یک کل به یک تحقیق گسترده درباره محتوای اندیشه انسان مربوط است. در این فرض، تاریخ فلسفه‌ها به تاریخ فلسفه، تبدیل و از فلسفه‌های جزئی همچون تجارب عقل بحث می‌شود (Ibid: 216). ژیلسون برای نشان‌دادن جبر و منطقی درونی مفاهیم به مقایسه‌های چندی از جمله مقایسه اشعری راست‌کیش مسلمان با دکارت به‌عنوان پیشگام فلسفه مدرن مبادرت می‌کند. تشابه دیدگاه دکارت با اشعری در بحث زمان و حرکت و حرکت را به معنای انتقال در مکان دانستن نه تغییر در زمان، صرفاً به سبب حکم جبری مفاهیم فلسفی است که فارغ از اندیشمند و پیش‌فرض‌ها آنان را محکوم به پذیرش نتایج مشخص می‌کند. به تعبیر ژیلسون، دکارت حتی اگر جایگاه و منزلتی بهتر از جایگاه و منزلت

فعلی خود در تاریخ فلسفه می‌داشت، به قبول نتایج برآمده از ضرورت درونی مفاهیم فوق محکوم بود (ژیلسون، ۱۳۵۷: ۵۵-۵۳).

۳. نهادینه‌شدن گرایش به فلسفه و مابعدالطبیعه در سرشت انسان. نظر به اینکه انسان حیوانی است که در نهادش گرایش به فلسفه و مابعدالطبیعه دارد، باوجود مخالفت فلسفه‌ها با یکدیگر، در این نکته هم داستان‌اند که همه به دنبال علت ضروری غیر تجربی هستند (همان: ۲۷۹).

تاریخ تطبیقی فلسفه

چنانکه در چکیده اشاره شد، ژیلسون هیچ‌گاه واژه فلسفه تطبیقی را به کار نبرده و به واژه‌های تطبیق و مقایسه بسنده کرده است. او تنها یک‌بار از واژه تاریخ تطبیقی فلسفه استفاده کرده است. نظر به اینکه برخی ممکن است تاریخ تطبیقی فلسفه را متفاوت با فلسفه تطبیقی به معنای جدید کلمه بدانند، بایسته است در این مجال توضیح مختصری در این باره داده شود. به باور ژیلسون، «اگر تاریخ فلسفه به معنای تاریخ ظاهری و بیرونی نباشد، بلکه تاریخ درونی حاکم بر مفاهیم و پیوند ضروری آنها مدنظر باشد، پیدایش و ظهور دیدگاه‌های مشابه با دیدگاه فیلسوفان گذشته فهم‌پذیر و معقول است. تنها در این فرض، تحقق عینی تاریخ تطبیقی فلسفه امکان دارد؛ البته در صورتی که فقط فلسفه مدنظر باشد و با فلسفه مقایسه شود» (ژیلسون، ۱۳۵۷: ۲۷۶). قید اخیر یعنی مشروط‌کردن امکان تحقق عینی تاریخ تطبیقی فلسفه به اینکه فقط فلسفه مدنظر قرار گیرد و با فلسفه مقایسه شود، این نکته را به ذهن متبادر می‌کند که گویی مطالعات تطبیقی ژیلسون بیشتر از جنس فلسفه تطبیقی به معنای امروزی کلمه است، نه تاریخ تطبیقی فلسفه که ماسون-اورسل از آن با عنوان *گاه‌شمار تاریخ تطبیقی فلسفه* یاد می‌کند؛ به‌خصوص آنکه تاریخ ظاهری و بیرونی نقش چندانی در مطالعات تطبیقی ایشان ندارد. از نظر ژیلسون، مقایسه فلسفه‌ها برای پی‌بردن به تأثیر و تأثرهای احتمالی، کار مورخان فلسفه است. فیلسوف وظیفه دارد فلسفه را با فلسفه و براساس تاریخ

فلسفه، این است که او دغدغه وحدت‌بخشی و دسته‌بندی خانواده‌های فلسفی داشت تا به چند الگوی فکری یا چند تجربه فلسفی و در صورت امکان، فروکا ستن تجارب به یک تجربه دست یابد. چنانکه در زیر خواهد آمد دغدغه فوق یکی از وظایف و رسالت‌های اصلی متولیان تطبیق است و تقریباً بیشتر آثار ژیلسون به این امر اختصاص پیدا کرده است.

روش طبقه‌بندی خانواده‌های فلسفی

بعد از آشنایی با تبیین‌های مختلف ارائه‌شده از نظریات مشابه فلسفی، شایسته است به روشی پرداخته شود که ژیلسون براساس آن، تبیین مختار خود، یعنی تبیین غیر تاریخی یا تبیین مبتنی بر تاریخ درونی شباهت‌ها را توضیح می‌دهد. یکی از روش‌های تطبیقی که در حقوق تطبیقی بر دیگر روش‌های تطبیقی ترجیح داده شده، روش طبقه‌بندی خانواده‌های حقوقی^۱ است. با الهام از مباحث روش‌شناسانه حقوق تطبیقی، برخی از روش‌ها یا رویکردها بر آثار تطبیقی ژیلسون تطبیق داده می‌شوند. ناگفته نماند تبار حقوق تطبیقی را به لایب نیتس می‌رسانند. او در سال ۱۶۶۷ کتابی با عنوان روش‌های جدید مطالعه و تعلیم حقوق به زبان لاتینی نوشت. در فصل هفتم کتاب با عنوان «معرفی حقوق بمثابه پروژه‌ای برای همه ملت‌ها، سرزمین‌ها و زمان‌ها» اتفاقاً ایده طبقه‌بندی نظام‌های حقوقی به چند خانواده را مطرح کرد؛ چنانکه چند سال بعد ایده خانواده‌های زبانی را طرح کرد.^۲ حقوق تطبیقی از راه مقایسه، شباهت‌ها و تفاوت‌های دو یا چند نظام حقوقی را بررسی و مطالعه می‌کند. حقوق تطبیقی به شکل عام و رویکرد خانواده‌های حقوقی به شکل خاص به دنبال پاسخ‌گویی به یک سؤال اساسی مشترک‌اند و آن اینکه آیا امکان دارد تعداد زیاد خانواده‌های

درونی یا ربط و پیوند درونی میان مفاهیم مقایسه کند. ماسون-اورسل برای نخستین‌بار کتابی با عنوان فلسفه تطبیقی نوشت و در فصلی از کتاب با عنوان «گاه شمار تطبیقی تاریخ فلسفه» در جدولی با شش ستون تلاش کرد رخدادهای فلسفی و دیدگاه‌های مهمی را ذکر کند که نقطه عطفی در تاریخ تفکر بشر بوده‌اند و خوانندگان را در جریان رخدادهای فکری تمدن‌های مختلف قرار داد تا براساس مواد و مطالبی که تدارک دیده است، دست به مقایسه و سنجش بزنند و سهم هر تمدن را در تفکر بشری باز شناسد (oursel, 1926: 70-113). در واقع دغدغه ماسون-اورسل در گاه‌شمار تطبیقی فلسفه این بود که برای نمونه در قرن ششم پیش از میلاد در شش تمدن بزرگ چه رخداد فکری خاصی اتفاق افتاد و چه فیلسوف یا فیلسوفانی ظهور کردند. بدون تردید ژیلسون چنین هدفی را در تاریخ تطبیقی فلسفه دنبال نمی‌کند و به کارهایی از این دست، عنوان تاریخ ادبیات آثار فلسفی می‌دهد (ژیلسون، ۱۳۵۷: ۲۷۴).

از نگاه ژیلسون، فیلسوف دنبال شرح و توضیح تأثیر و تأثر فلسفه‌های مختلف نیست؛ بلکه از رهگذر مقایسه دو فیلسوف به دیدگاه جدیدی می‌رسد که هرچند ریشه در گذشته‌ها دارد، دربردارنده مطالب بکر و جدیدی است؛ از این رو، معنای تجارب مشابه یا خانواده‌های مشابه فلسفی این نیست که همگان یک‌چیز را واگویی و تکرار کنند. از قضا نتیجه کار کسانی که بر جدایی تاریخ باور از تاریخ اندیشه تأکید داشتند و کوشیدند راه آن دو را از یک دیگر جدا کنند، عقیم و سترون شدن فلسفه شد؛ برای نمونه، در حد فاصل سده سیزدهم تا شانزدهم جز شرح و تعلیقه بر گفته‌های پیشینیان تفکر جدیدی خلق و ابداع نشد. نکته دیگری که به ما کمک می‌کند ژیلسون را بیشتر در حال‌وهوای فلسفه تطبیقی دنبال کنیم نه تاریخ تطبیقی

ممکن است فلسفه‌های واژگان پیشینیان را تکرار کند؛ اما به‌طور قطع معنای جدیدی به آنها خواهد داد؛ برای نمونه، می‌توان به مفهوم ماده در ارسطو، توماس، دکارت و اسپینوزا اشاره کرد. به نظر ژیلسون، فلسفه همیشه جوان و جدید است؛ زیرا تکرار آن امکان‌پذیر نیست و باید از نو فکر کرد. فلسفه‌های افلاطون، ارسطو، توماس آکوئینی، دکارت، کانت و ... به سبب برخورداری از عنصری جاودانه همچنان برای متعاطی فلسفه، جذاب و قابل استفاده و در خور آموختن‌اند؛ گویی با متفکران همه دوران معاصرند. ضامن تازگی روش سقراط، ایده افلاطون، طبیعت ارسطو ضرورت درونی و ذاتی آن‌هاست (Fafara, 2019: 215-214).

به مناسبت بحث حاضر، تنها به چند رویکرد یا روش حقوق تطبیقی اشاره می‌شود: رویکرد حل مسئله، روش گونه‌شناسی که با هدف دسته‌بندی در موضوع خاص صورت می‌گیرد و بیشتر در حقوق تطبیقی خرد کاربرد دارد، روش هسته مشترک و روش طبقه‌بندی خانواده‌های حقوقی. در روش هسته مشترک، تطبیق‌گر با هدف هماهنگ‌سازی برخی شاخه‌های حقوقی به دنبال یافتن هسته مشترک است و با کاربری آن الگوهای اصلی هم شناخته می‌شوند. در آثار تطبیقی ژیلسون، بدون آنکه نامی از روش‌های پیش‌گفته برده شود، در عمل از آنها استفاده شده است. ضرورت و فایده طبقه‌بندی در این است که زمینه شناخت عمیق‌تر را فراهم می‌سازد و مهم‌ترین ویژگی‌های مشترک یک نظام فلسفی را مشخص می‌کند. با وحدت و یکپارچه‌سازی اندیشمندان و حتی فلسفه‌های مختلف در یک خانواده، زمینه تشکیل یک خانواده کلی‌تر و حتی جهانی فراهم می‌شود و زمینه اصلاح نظام‌های فلسفی بیش از پیش مهیا می‌شود. براساس طبقه‌بندی‌های صورت‌گرفته تا حدی می‌توان آینده را پیش‌بینی کرد. یک

حقوقی در سراسر جهان را در قالب موجودیت‌های بزرگ‌تر و به تعداد کمتر برای نمونه خانواده‌ها، گروه‌ها و طبقات تقسیم کرد. برخی از تطبیقی‌اندیشان، تنها وجوه اشتراک را بررسی می‌کنند و جمعی به ارزیابی وجوه اختلاف تأکید دارند. اولی را با عنوان تطبیق اتحادی و دومی را با عنوان تطبیق قیاسی از آن یاد می‌کنند. با نگاه اجمالی به روش تطبیقی پیش‌گفته چند نکته مهم آشکار می‌شود: ۱. تلاش برای فهم حقوق به‌عنوان پدیده‌ای جهانی همچنان عامل محرک مطالعات حقوق تطبیقی است. ۲. نظر به پویا و در حال رشد بودن علم حقوق، همه تقسیم‌بندی‌ها نسبی‌اند. ۳. روش خانواده حقوقی، ساختاری مبتنی بر تجزیه و تحلیل است و زمینه تطبیق‌های عمیق‌تر را فراهم می‌سازد؛ حتی کسانی که با روش خانواده حقوقی نظر مساعدی ندارند به ارزش آموزشی آن اذعان دارند!

احصای خانواده‌ها یا تجارب مشابه فلسفی به این معنا نیست که هیچ‌گونه تفاوتی بین آرا و اندیشه‌های متفکرانی که ذیل یک خانواده قرار می‌گیرند، وجود ندارد. به عبارت دیگر، ممکن است گفته شود با احصای تجربه‌ها و نیز خانواده‌های فلسفی در موضوعات مختلف، در عمل، راه بر هر گونه نوآوری بسته خواهد شد؛ زیرا ما با هر متفکر و تفکر جدیدی روبه‌رو شویم، تجربه فلسفی او را در تجارب احصاشده خودمان قرار خواهیم داد و تجربه جدیدی به تجارب قبلی افزوده نخواهد شد. از نگاه ژیلسون، تجربه‌های مشابه، راه را بر نوآوری و ابداع نمی‌بندند. هیچ فلسفه‌ای حتی در شرایط مشابه تکرار فلسفه پیشین نیست. به عبارت دیگر، حتی با فرض اینکه همه تأثیرات اجتماعی مورد نیاز یک فلسفه به‌راحتی در دسترس یک فیلسوف باشد، با وجود این، هر فلسفه در قیاس با فلسفه قبلی منحصر به فرد و تحویل‌ناپذیر است.

به سه خانواده آگوستینی (تقدم ایمان بر عقل)، خانواده ابن رشدی (تقدم عقل بر ایمان)، خانواده تومایی (هماهنگی عقل و وحی) همین رویه را دنبال کرده است. ژیلسون در کتاب *روح فلسفه قرون وسطا* فارغ از اسم‌ها و ایسم‌ها روح این فلسفه را فلسفه مسیحی معرفی می‌کند. او در کتاب هستی در اندیشه فیلسوفان و نقد تفکر فلسفی غرب توضیح می‌دهد همه چیز به گونه‌ای پیش می‌رود که گویی تاریخ فلسفه به عنوان یک کل به یک تحقیق گسترده درباره محتوای اندیشه انسان مربوط است. در این فرض، تاریخ فلسفه‌ها به تاریخ فلسفه فروکاسته می‌شود و از فلسفه‌های جزئی همچون تجارب عقل بحث می‌شود (-Ibid: 215). ژیلسون در کتاب *نقد تفکر فلسفی غرب* با اعمال روش فوق در صدد احصای تجربه‌های مشابه و نیز احاله آنها به تجربه واحد بر می‌آید. در واقع در این کتاب واژه تجربه جایگزین واژه خانواده شده است.

وحدت تجربه‌های فلسفی

ژیلسون پس از رد تبیین‌های مبتنی بر تاریخ ظاهری و شرایط اجتماعی و سیاسی در کتاب *نقد تفکر فلسفی غرب* تلاش می‌کند از رهگذر مقایسه فلسفه‌ها و افکار به ظاهر متعارض تجربه‌های مشابه پنهان‌مانده را آشکار سازد؛ در واقع بدون آنکه فیلسوفان بدانند حاصل تلاش‌های پراکنده آنها تجارب مشابهی را در حوزه اندیشه در پی داشته است (همان: ۱۴). کسانی که به یک علم خاص مانند کلام، ریاضیات، فیزیک، منطق، روانشناسی و جامعه‌شناسی اصالت می‌دهند، فارغ از مکتب فکری یا دینی که به آن تعلق دارند، تجربه‌های مشابهی خواهند داشت و این تجربه‌های به ظاهر مختلف به یک تجربه، یعنی حل مسائل فلسفی به شیوه غیر فلسفی، منتهی خواهد شد؛ بنابراین، نخست، متفکران مختلف، فارغ از دین و فلسفه‌ای که دارند، ذیل یک خانواده و سپس همه این خانواده‌ها یا تجارب متفاوت را ذیل یک خانواده بزرگ‌تر یا تجربه واحد قرار می‌دهند. در این مجال به برخی از تجربه‌های مشابه مدنظر

خانواده فلسفی نیز از پدر و مادر و فرزندان و اخلاف تشکیل می‌شود. خانواده‌های فلسفی عنا صر ثابت و پویا دارند. تشکیل یک خانواده بیشتر براساس گوهر ثابت صورت می‌گیرد و به عرضیات که از آنها به عنوان عنا صر ممکن و گذرا یاد می‌شود و بیشتر تفاوت‌ها را برجسته می‌کند، چندان توجهی نمی‌شود. تشکیل یک خانواده فلسفی ممکن است در چارچوب تفکر یک کشور یا یک قاره صورت بگیرد و ممکن است براساس عواملی همچون دیانت و در سطح فراملی صورت گیرد.

برای آشنایی از نحوه اعمال این روش در آثار ژیلسون به برخی از آنها اشاره می‌شود. رویکرد ژیلسون در کتاب‌های *روح فلسفه در قرون وسطا*، *هستی در اندیشه فیلسوفان و عقل و وحی* به ترتیب بر روش هسته مشترک و روش گونه‌شناسی یا رویکرد خانواده‌های حقوقی تطبیق داده می‌شود. او در بیشتر آثارش رویکرد اخیر را در پیش می‌گیرد و نگارنده متناسب با موضوع مورد بحث، این روش را روش طبقه‌بندی خانواده‌های فلسفی می‌نامد. ژیلسون در کتاب *هستی در اندیشه فیلسوفان* با فروکاستن دیدگاه‌های متعدد در باب هستی به چهار خانواده افلاطونی با عنوان وجود و واحد، خانواده ارسطویی با عنوان وجود و جوهر، خانواده سینیوی با عنوان وجود و ماهیت و خانواده تومایی با عنوان وجود و هستی زمینه شناخت عمیق آنها و امکان ارزیابی بهتر دیدگاه‌های بعدی را مهیا ساخت. او دیدگاه‌های فیلسوفان جدید غربی در باب وجود را از دکارت گرفته تا کیرکگارد، ذیل خانواده سینیوی قرار داد و با طرح دیدگاه آنان در یک فصل مستقل با عنوان «وجود در برابر هستی» نشان داد از تفاوت‌های آنها آگاه است و باز در یک طبقه‌بندی جزئی‌تر دیدگاه دکارت تا کیرکگارد را - که به گمان او ناخواسته پدر فلسفه نامشروع اگزیستانس شده است - با عنوان هستی‌شناسی بدون وجود و از کیرکگارد و اخلافتش با عنوان وجود بدون هستی شناسی به بحث گذاشت و در کتاب *عقل و وحی در قرون وسطا* با تقلیل همه دیدگاه‌ها

ژیلسون به اختصار اشاره می‌شود.

تجربه مشابه ناشی از نفوذ اصالت کلام در فلسفه (از رهگذر مقایسه دیدگاه مالبرانش با غزالی)

دیدگاه مالبرانش دربارهٔ علیت با دیدگاه غزالی مشابه است؛ زیرا تنها براساس نگرش غیر تاریخی، تشابه دیدگاه‌های آنان تبیین می‌شود. به‌طور قطع و یقین، مالبرانش هیچ‌گونه آشنایی با غزالی یا دیگر اشاعره نداشت یا حتی اگر آشنایی داشت، دیدگاه آنان را مبهم می‌دانست و بر نمی‌تافت؛ بنابراین، دیدگاه مشابه آن دو نه متأثر از یکدیگر بوده و نه از منبع واحدی الهام گرفته و نه محصول شرایط تاریخی و فرهنگی و دینی مشابهی بوده است؛ بلکه هر دو درصدد بودند با بهره‌گیری از فلسفه، دیدگاه‌های کلامی خود را پیش ببرند. قاعدتاً هر کس چنین نگاه ابزاری به فلسفه داشته باشد و کلام برایش اصالت داشته باشد و به عبارت دیگر، تنها آن بخش از فلسفه که به کار کلام می‌آید، برای او اهمیت داشته باشد، به چنین برآیندی خواهد رسید؛ خواه اشعری مسلمان باشد، خواه مالبرانش کاتولیک یا کوتون ماتر پروتستان. سه الهی‌دان مسلمان، کاتولیک و پروتستان - که هر یک دو تای دیگر را به دوزخ حواله می‌دهند و فقط خود را اهل نجات می‌دانند - به نتیجه واحد و مشابهی رسیده‌اند (همان: ۵۶-۵۷). بر اساس این، الهی‌دانان دیگر نیز ذیل این تجربه قرار می‌گیرند و به جای نام‌بردن از افراد بسیار و پرداختن به افکار آنها ذیل یک خانواده بزرگ‌تر قرار می‌گیرند.

تجربه مشابه بررسی مسائل فلسفی به روش روان‌شناسی (از رهگذر مقایسه دیوید هیوم با ویلیام اکامی)

وجود شباهت بارز میان دیوید هیوم و ویلیام اکامی تردیدناپذیر است. هر دو متفکر برای حل مشکلات فلسفی سراغ روان‌شناسی رفته‌اند و فلسفه را با واقعیت اشتباه گرفته‌اند. از نظر ژیلسون، برای حل مسائل فلسفی نباید سراغ روان‌شناسی رفت. از روان‌شناسی باید نتایج روان‌شناسانه گرفت نه فلسفی. هر اندیشمندی که این راه را در پیش بگیرد، به بیراهه رفته است؛ خواه ویلیام اکامی

موحد و معتقد به قدرت مطلق خدا باشد یا دیوید هیوم شکاک و ملحد. هر دو با طی کردن چنین فرایندی به برابری و نتیجه واحدی رسیده‌اند. دیگرانی که این راه را در پیش بگیرند، سرانجام تحقیقاتشان به چنین نتیجه‌ای ختم خواهد شد. اهل تطبیق در چنین مواردی معمولاً به شباهتی از این دست وقعی نمی‌نهند؛ با این استدلال که جمع الحاد و ایمان ممکن نیست و بر تفاوت خاستگاه فکری و مبانی و پیش‌فرض‌ها و رویکردها و مسائلی از این دست متمرکز می‌شوند و برخی دیگر فارغ از تفاوت‌های پیش‌گفته، تنها بر شباهت‌ها متمرکز می‌شوند؛ اما ژیلسون در این میان راه متفاوتی در پیش گرفت؛ نخست شباهت‌ها را پذیرفت، ولی به جای آنکه خاستگاه واحدی برای اندیشه هیوم و اکامی قائل شود و شباهت‌ها را معلول آن خاستگاه واحد بداند یا اینکه با استناد به تاریخ ظاهری از شباهت‌ها یکی‌بودن و در نتیجه، تأثیر یکی از دیگری را نتیجه بگیرد، بر تاریخ درونی مفاهیم و پیوند ضروری آنها تأکید دارد (ژیلسون، ۱۳۵۷: ۷۰-۹۳).

تجربه بررسی مسائل فلسفی به روش منطقی

ژیلسون در بحث از آبلار به تجربه فلسفی دیگری اشاره دارد و آن نفوذ اصالت منطقی در فلسفه است که به گمان ایشان به نابودی فلسفه و علم منتهی می‌شود. از نظر او، هر کس چنین نقش و جایگاهی برای منطق قائل شود، از هر مکتب فلسفی یا نحله دینی باشد، به‌ضرورت به چنین جایی خواهد رسید (همان: ۴۰).

تجربه‌های مشابه هنگام سرخوردگی از فلسفه (بی‌اعتبار نشان دادن فلسفه و اعلام پایان یافتن فلسفه) انحطاط فلسفه در غرب و شرق نیز معلول تجربه فلسفی واحدی است. تعارض آرا و افکار و نیز نقدهای فیلسوفان بر یکدیگر موجبات سرخوردگی از فلسفه را فراهم می‌سازد. در چنین وضعیتی عده‌ای تلاش می‌کنند فلسفه را بی‌اعتبار نشان دهند و جمعی راه آسان‌تری را در پیش می‌گیرند و پایان فلسفه را صلا در می‌دهند؛ در این

در این موضوع با تأثیر از تعریف ابن‌رشد از نفس به جمع‌بندی متفاوتی رسیده است^۱ - با دیدگاه ابن‌میمون هماهنگ و سازگار است (ژیلسون، ۱۳۸۹: ۳۲۵). با یک نگاه اجمالی به اندیشه‌های آن دو، حتی در مواردی که مشابه به نظر می‌رسند، تفاوت‌های بنیادینی بین آنها به چشم می‌خورد؛ تفاوت‌هایی که بعید است از دید تیزبین و وفاد ژیلسون دور مانده باشند؛ بنابراین، باید مشخص شود ژیلسون بر چه اساسی از هماهنگی و سازگاری فلسفه‌های آن دو جز یک مورد خاص سخن گفته است.

در این مجال، به تبعیت از روش ژیلسون در کتاب *نقد تفکر فلسفی غرب* درخصوص دیدگاه‌های مشابه، ادعای او دربارهٔ هماهنگی و سازگاری اندیشه‌های آن دو بررسی می‌شود. آیا تشابه اندیشه‌های آن دو معلول توارد و اتفاق است؟ آیا شباهت‌ها را باید براساس روش تاریخی و براساس تأثیر و نفوذ یکی بر دیگری تبیین کرد؟ آیا شباهت‌ها محصول شرایط اجتماعی، فرهنگی و دینی است و جبر تاریخی بر آن حاکم است؟ آیا شباهت‌ها محصول جبر درونی یا تاریخ درونی مفاهیم است؟ بدون تردید شباهت دیدگاه‌های آن دو محصول اتفاق یا توارد نیست. بسیاری بر آشنایی توماس با آثار ابن‌میمون و تأثیرپذیری از او تأکید دارند. علاوه بر ژیلسون، که در چندین مورد بر تأثیری‌پذیری توماس از ابن‌میمون تأکید داشته است، در مجموعه مقالاتی که کمبریج دربارهٔ توماس آکوئینی منتشر کرده، بر تأثیرپذیری او دست‌کم در چهار موضوع زیر از ابن‌میمون تأکید شده است: ۱. ازلی یا زمانی بودن خلقت؛ ۲. ساختار معنای اسمای الهی؛ ۳. علم خدا به جزئیات و ۴. مشیت الهی (Kretzmann, 2006: 60-65). با یک بررسی اجمالی در چهار موضوع فوق معلوم می‌شود

نفس و جسم نمی‌داند و به این ترتیب از دیدگاه دینی فاصله می‌گیرد. هرچند پس از اعتراضات جمعی از یهودیان ناگزیر شد رساله‌ای با عنوان *رستاخیز مردگان بنویسد* و باور به رستاخیز مردگان را در میثه *تورا* به‌عنوان اصل سیزدهم اصول اعتقادی برشمرد.

گروه برخی با گذر از فلسفه و نه ابطال آن، به عرفان یا اخلاق عملی روی می‌آوردند؛ مایستر اکهارت نمونه بارز گروه نخست و جان سالبرزی، نیکلای اوترکوری و اراسموس مصداق گروه دوم‌اند؛ آنها وقتی دیدند فلسفه در عمل از مرز منطق فراتر نمی‌رود، از منطق علیه فلسفه استفاده کردند و جمعی شعار بازگشت به کتاب مقدس را سر دادند. گارد گروت نمونه بارز کسانی است که در آن زمان شعار بازگشت به انجیل را سر داد (ژیلسون، ۱۳۵۷: ۹۴-۱۲۰). در هنگام تعارض دیدگاه‌های فلسفی شکاکیت به گونه‌های مختلف سر بر می‌آورد و ما با این تجربه روبه‌رو می‌شویم که در پی هر سنت فلسفی منتهی به شکاکیت، سنتی در صدد جبران بر می‌آید (از پی موتنتی، دکارت و از پی هیوم، کانت).

ژیلسون بعد از فهرست تجربه‌های مختلف، همه آنها را به یک تجربه فروکاست: هر گونه تلاشی به شیوه غیر فلسفی در مسائل فلسفی محکوم به شکست است؛ زیرا تبیین نهایی تاریخ فلسفه باید به‌وسیلهٔ فلسفه صورت گیرد. کوتاه سخن اینکه چون غرض مابعدالطبیعه، استعلاجستن بر همه معرفت‌های جزئی است، هیچ‌یک از علوم جزئی صلاحیت ندارند به حل مشکلات مابعدالطبیعه بپردازند یا دربارهٔ راه حل‌های متافیزیک داورى کنند؛ خواه علم کلام باشد یا منطق و روان‌شناسی و جامعه‌شناسی. (همان: ۲۸۲-۲۷۷). به عبارت دیگر، هر وقت فیلسوفان اشتباهات مشابهی مرتکب می‌شوند، باید قهراً انتظار نتایج مشابهی داشته باشند (همان: ۱۱۹).

بررسی موردی: مقایسه توماس آکوئینی با ابن‌میمون
ژیلسون در کتاب *تاریخ فلسفه مسیحی در قرون وسطا* بر این نکته تأکید دارد که دیدگاه توماس آکوئینی در تمام موضوعات واقعاً مهم، به‌جز موضوع نفس - که ابن‌میمون

۱. چه آنکه ابن‌میمون تحت تأثیر ابن‌رشد تنها نفس ناطقه آدمی، یعنی همان قوه عاقله را فناپذیر می‌داند و معتقد است به میزانی که از سان عقل خود را در این دنیا بارور کند و رشد و نما بدهد، فناپذیر خواهد بود. به عبارت دیگر، او فناپذیری را مربوط به بخش غیرناطقه

شباهت‌ها بیشتر در کلیات است نه در جزئیات؛ از این رو، در موضوعاتی که دیدگاه آن دو شبیه به نظر می‌رسند، تفاوت‌های اساسی وجود دارد؛ برای نمونه، با اینکه هر دو از الهیات سلبی سخن گفته‌اند، ابن‌میمون سلب مطلق را در نظر دارد، در حالی که توماس آکوئینی مقصودش سلب نسبی است؛ بنابراین، تنها راه برای تبیین شباهت‌های آن دو، تبیین آنها بر اساس تاریخ درونی و جبر متافیزیکی حاکم بر مفاهیم و هم بستگی آنهاست. چنانکه گذشت ژیلسون متفکران مختلف را با وجود خاستگاه دینی و اجتماعی متفاوتشان، تنها به اعتبار تجربه‌های مشابهی که داشته‌اند، با یکدیگر مقایسه می‌کرد؛ بنابراین، همان‌طور که دیوید هیوم شکاک و ملحد را می‌توان با ویلیام اکامی موحد یا مالبرانش کاتولیک را با اشعری مسلمان و مواردی از این دست مقایسه کرد، ابن‌میمون و توماس آکوئینی را هم به اعتبار تجربه‌های مشابهی که داشتند می‌توان با یکدیگر مقایسه کرد. در این مجال به برخی از آنها اشاره می‌شود.

چنانکه گذشت ژیلسون هدف از مطالعات تطبیقی را سازگار ساختن دیدگاه‌های به‌ظاهر متعارض بیان کرد. سازگار ساختن فلسفه ارسطویی با تعالیم دینی، تجربه مشترک ابن‌میمون و توماس آکوئینی بود؛ هرچند ابن‌میمون فضل تقدم بر توماس داشت و از این نظر منبع الهام او بود؛ از این رو، هر دو در موضوعات مختلف، دست‌کم در کلیات به دیدگاه‌های مشابه رسیدند. ابن‌میمون از منبع نوافلاطونی و ارسطو هر دو الهام گرفت؛ اما ارسطو را بر صدر نشاناد. این مطلب، توجیه‌کننده تأثیر انکارناپذیر او بر فیلسوفان مسیحی قرن بعد و به‌خصوص توماس آکوئینی است؛ از این رو، جای شگفتی نیست که توماس هم به نتایج مشابه ابن‌میمون رسیده باشد.

نتیجه

هرچند ژیلسون هیچ‌گاه با عنوان فلسفه تطبیقی به این حوزه ورود پیدا نکرد، در لابه‌لای آثارش مطالب درخوری درباره هدف، دامنه تطبیق، رویکرد و روش تطبیق یافت می‌شود. روش طبقه‌بندی ژیلسون و فروکاستن دیدگاه‌های متفکران متعدد به چند خانواده یا چند تجربه مشابه، افزون بر تسهیل امر یادگیری فلسفه‌های مختلف، خواننده را به عمق و ژرفای تفکرات و به تعبیر خودش، به گوهر ناب اندیشه‌ها رهنمون می‌شود. فیلسوف می‌باید هر آنچه به ذات فلسفه تعلق ندارد، از آن جدا سازد؛ از این رو، باید ایده‌ها را به ذات ناب آنها فروکاست تا ضروری و جهانی جلوه کنند. این کار تنها از عهده فلسفه بر می‌آید؛ زیرا تنها آن می‌تواند از مرزهای زمان یا شکل خاصی از تمدن فراتر رود. ذات ناب ایده‌ها رویدادی فراتر از شرایط زمانی و مکانی است و به گذشته تعلق ندارد، بلکه تا ابد استمرار دارد. روش سقراط، مثال افلاطون و طبیعت ارسطو جوانی و بکر بودن خود را با ضرورت داخلی تضمین می‌کنند.

از نگاه ژیلسون، رویکرد تاریخی صرف نباید به فلسفه‌ها داشت. به تعبیری، به جای تاریخ ظاهری و بیرونی باید تاریخ درونی و ذاتی و ضرورت حاکم بر اندیشه‌ها را وجه همت قرار داد؛ در عین حال، ژیلسون تاریخ‌ستیز یا تاریخ‌گریز نیست. او در عین اذعان به تأثیر و تأثرهای تاریخی و اجتماعی، آن را به‌تنهایی برای شکل‌گیری فلسفه‌ها و نیز بسط و توسعه آنها کافی نمی‌داند. محیط اجتماعی و خلاقیت فیلسوف به‌تنهایی برای شکل‌گیری و تکوین یک اندیشه کفایت نمی‌کند. اگر فلسفه‌ها معلول محیط اجتماعی باشند، هر فلسفه بیان ایدئولوژیکی از وضعیت تمدن خاص خواهد بود. همچنین، اگر فلسفه‌ها محصول فعالیت خلاقانه فیلسوفان باشند، در این فرض فلسفه دیگر محصول تمدن نیست، بلکه خالق تمدن است؛ اما اگر فلسفه‌ها جلوه‌های حقیقت جاودانه و مسلط بر انسان‌ها و جوامع باشند و به تدریج و

- ۲- ژیلسون، اتین، (۱۳۵۷)، نقد تفکر فلسفی غرب، ترجمه احمد احمدی، تهران، انتشارات حکمت.
- ۳- -----، (۱۳۷۰)، روح فلسفه در قرون وسطی، علیمراد داودی، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی.
- ۴- -----، (۱۳۸۵)، هستی در اندیشه فیلسوفان، ترجمه سید حمید طالبزاده با همکاری محمد رضا شمشیری، تهران، انتشارات حکمت.
- ۵- ----- (۱۳۸۹)، تاریخ فلسفه مسیحی در قرون وسطی، ترجمه رضا گندمی نصرآبادی، تهران، انتشارات سمت و دانشگاه ادیان و مذاهب.
- ۶- -----، (۱۳۹۷)، عقل و وحی در قرون وسطی، ترجمه شهرام پازوکی، تهران، انتشارات حقیقت.
- ۷- کرین، هانری، (۱۳۷۱)، تاریخ فلسفه اسلامی، ترجمه اسدالله مبشری، تهران، انتشارات امیرکبیر.
- ۸- گندمی نصرآبادی، رضا، (۱۳۹۷)، «بررسی چستی فلسفه تطبیقی»، آینه معرفت، شماره ۳، صص ۷۱-۸۶.
- ۹- -----، (۱۳۸۹)، «روش‌شناسی فلسفی ولفسون "روش فرضی - استنتاجی"»، روش‌شناسی علوم انسانی، شماره ۶۴ و ۶۵، صص ۲۰۹-۱۹۱.
- ۱۰- روتنز ترایش، ناتان، (۱۳۸۵)، روح زمانه، ترجمه مهید ایرانی طلب، تهران، انتشارات سعادت.

- 11- Bahm, Archie, (1995), *Comparative Philosophy: Western, Indian and Chinese Philosophies Compared*. Albuquerque, 1995.
- 12- Cairns, Huntington, (1946), *Leibniz's Theory of Law*, Harvard Law Review, Vol. 60, No. 2. pp. 200-232 Published by: The Harvard Law Review Association.
- 13- Fafara, Richard, (2019), *Gilson on Philosophy and Civilization*, *Studia Gilsoniana* 8, no. 2 (April-June 2019): 213-227.
- 14- Husa, Jaako, (2004), *Classification of Legal Families Today. Is it time for a memorial*

از طریق فیلسوفان خود را کشف و نمایان سازند، فلسفه نه معلول تمدن است و نه علت آن، بلکه بر آن استعلا دارد.

ژیلسون از رهگذر تاریخ درونی اندیشه‌ها تجربه‌های مشابه فلسفی را استخراج کرد و از وحدت و طبیعت مشترک تجربه‌ها دست‌کم در دو دوره تاریخی قرون وسطا و دوره جدید سخن گفت. اگر به باور او انتخاب مقصد به دست فیلسوف نیست و او خود را به دست ضرورت درونی مفاهیم می‌سپرد و نیز گرایش به فلسفه و مابعدالطبیعه در سویدای وجود آدمی تعبیه شده است، چرا وحدت تجربه و تجارب مشابه را به این دو دوره تاریخی در فلسفه غرب محدود کنیم و به دیگر فلسفه‌ها تعمیم و تسری ندهیم. گرچه ژیلسون قلمرو مطالعات تطبیقی را جز چند مورد به فلسفه‌های غرب محدود ساخت، براساس معیارهای او و نیز با توجه به تأکیدش بر تاریخ درونی و پیوند ضروری مفاهیم می‌توان دامنه فلسفه تطبیقی را فراتر از آن چیزی تعمیم داد که خودش در عمل بیان کرده است؛ برای نمونه، با روش طبقه‌بندی خانواده‌های فلسفی، تجربه‌های مشابه متفکران غربی با متفکران شرق دور و جنوب آسیا به دست می‌آیند. همچنین، تعصب ژیلسون نسبت به فلسفه مسیحی، عامل بی‌توجهی او نسبت به تجارب دیگر فلسفه‌ها است و تأکیدی که او بر انسانیت و بر این واقعیت دارد که هیچ سنتی به داشتن کل حقیقت افتخار نمی‌کند (زیرا تقرب به حقیقت امری شخصی است)، سبب می‌شود محدوده و دامنه تطبیق او را به فلسفه غرب محدود نسازیم و درصدد احصای خانواده‌های بزرگ فلسفی با تجارب مشابه در تمام سنت‌های فلسفی باشیم.

منابع

- ۱- پلوتارک، (۱۳۷۹)، حیات مردان نامی، ترجمه رضا شایخی، تهران، انتشارات ققنوس و علمی و فرهنگی.

hymn ?

- 15- Revue internationale de droit comparé
Année 2004 56-1 pp. 11-38.
- 16- Kaipayil, Joseph, (1995), *Epistemology of Comparative Philosophy: A Critique with Reference to p. T. Raju*, Pontificia Universitã Gregoriana.
- 17- Kretzmann, Norman, (1993), *The Cambridge Companion to Aquinas* (Cambridge Companions to Philosophy), Cambridge University Press.
- 18- Masson-Oursel, (1926), *Comparative philosophy*, translated by V. C. C. Collum, London.
- 19- PARGENDLER, MARIANA, (2012), *The Rise and Decline of Legal Families*, *The American Journal of Comparative Law*, Vol. 60, No. 4 (FALL 2012), pp. 1043-1074 (32 pages) Published by: Oxford University Press.
- 20- Raju, p. T, (1962), *introduction to comparative philosophy*, Lincoln: university of Nebraska press.
- 21- smid, Robert, w, (2009), *Methodologies of Comparative Philosophy: the Pragmatist and Process Traditions*, State University of New York press.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی