



The University of Tehran Press

FALSAFEH

Online ISSN: 2716-974X

<https://jop.ut.ac.ir>



The Possibility or Impossibility of linguistic Incommensurability in Comparative Studies

Hasan Ahmadizade 

Associate Professor and Faculty Member of the Department of Religions & Philosophy, University of Kashan, Kashan, Iran. Email: ahmadizade@kashanu.ac.ir

Article Info

Article Type:
Research Article
(27-47)

Article History:

Receive Date:
02 February 2025

Revise Date:
07 April 2025

Accepte Date:
15 April 2025

Published online:
09 February 2026

Abstract

Comparative studies scholars believe that the most difficult challenge facing researchers in this field, first and foremost, is the possibility or impossibility of comparability between different traditions, cultures, and schools of thought. This difficulty manifests itself most notably in the field of comparative research in philosophy and theology. Philosophers engaged in comparative explorations of texts and cultures of ancient philosophical traditions have found themselves confronted with a plethora of terms and vocabulary for which finding equivalents has been very difficult. In this essay, with reference to three types of incommensurability—fundamental, evaluative, and linguistic—we will address two general approaches regarding the possibility or impossibility of linguistic incommensurability. On the one hand, we will refer to the view of those like Davidson, who, in contrast to those like MacIntyre, defend the commensurability and reject the incommensurability between different traditions and cultures. On the other hand, we will critique and evaluate these two general approaches. In the issue of linguistic incommensurability, the emphasis is on whether it is still possible to compare cultures, traditions, and schools of thought arising from them, given the different terms, language, and contexts in which they are formed in different cultures.

Keywords:

Matching, comparison, linguistics, Davidson, MacIntyre

Cite this article: Ahmadizade, H. (2025-2026). The Possibility or Impossibility of linguistic Incommensurability in Comparative Studies. *FALSAFEH*, Vol. 23, No. 2, Autumn-Winter 2025-2026, Serial No. 45 (27-47).

DOI: <https://doi.org/10.22059/jop.2025.389819.1006884>



Publisher: The University of Tehran Press. w

Introduction

The most complex issue in comparative research is that there is no neutral criterion upon which we can describe and evaluate different traditions that are culturally distinct from one another. Without a common vocabulary or standards, different traditions and cultures cannot be compared with each other, nor will it be possible to evaluate them in relation to each other. The result of such comparison will be misunderstanding and disagreement. This problem, known as incommensurability, is a fundamental challenge in comparative research. Incommensurability has various dimensions, which are mentioned in the fourth section of this study. In this essay, we aim to examine the issue of linguistic incommensurability: Can the way people who speak different languages understand reality not be compared with each other? To what extent can linguistic difference impede the formation of comparative research in various fields, especially in the humanities? How important are specific terms when comparing traditions or cultures written in different languages? Specifically, regarding the last question, various disputes have arisen. Some researchers in comparative philosophy have argued that if Westerners today read a text like the *Analects of Confucius*, it is foolish for them to ask what Confucius's view was on democracy or human rights. As Henry Rosemont states, "The only way to indicate what an author means by a concept is to find a word that explains that concept in the author's text. Thus, one cannot say that so-and-so has put forward theory x or supports the principles of x if there is no x in the language in which that author wrote his work" (Rosemont, 1988, 41).

Background of the Term Incommensurability

Ancient Greece The term incommensurability has a complex history. It has been used both in philosophical research, outside of its comparative type, and in non-philosophical research. The story of incommensurability begins in fifth-century BC Greece with a school founded by Pythagoras. Pythagorean mathematicians believed that for any two units of length, there exists a third, smaller unit that can be used to divide both units; however, one of the members of this school, Hippasus of Metapontum, discovered that he could refute this belief by showing that the diagonal of a square is incommensurable with its side (Havil, 2012, 19). According to an account in historical sources, the Pythagoreans were very upset with Hippasus because, by revealing his discovery, he promoted a different position against them. Therefore, they expelled him from their city and considered him dead. (Another account states that they threw him into the sea and he drowned).

Kuhn's the Structure of Scientific Revolutions

The philosophical discussion about incommensurability began with Thomas Kuhn's *The Structure of Scientific Revolutions* in 1962. This book was one of the most influential philosophical works of the twentieth century. The initial spark for writing this book ignited in Kuhn's mind when he was studying Aristotle's physics as a student. He sought to establish a connection between Aristotle's view of motion and Newtonian mechanics, but he was disappointed. Despite the considerable effort he spent trying to understand Aristotle's text, it seemed that Aristotle could not be a rival to Newton. Although Aristotle's physics was complex, Kuhn continued to study it.

Incommensurability and Comparative Research

It seems that Kuhn's concept of incommensurability can also be applied to matters such as ethical and metaphysical worldviews. For example, the Christian worldview deals with specific terms such as sin, evil, and faith, which are only meaningful to others if they accept the Christian worldview. People with different religious backgrounds also have different views on defending their positions, on how to judge a particular ethical claim, or on what an ideal society looks like. Do most such discussions end with each side thinking it is right and the other side is wrong? This discussion becomes even more difficult when such worldviews are مطرح [presented/discussed/raised] in diverse cultural frameworks. Almost with regard to the three types of incommensurability that Kuhn mentioned between different paradigms in the book *The Structure of Scientific Revolutions*, it can be said that traditions, views, or theories in different cultures are incommensurable in three ways:

1. Linguistic Incommensurability: Philosophical, ethical, or theological traditions from different cultures are based on distinct languages that are not translatable into each other.
2. Fundamental Incommensurability: The foundations that traditions use to explain the world around them are so different from each other that people belonging to these traditions can hardly understand each other.
3. Evaluative Incommensurability: There is no rational criterion based on which we can determine whether a view or worldview in one tradition is superior to a view or worldview in another tradition.

Conclusion

In light of the foregoing, it can be argued that even if we do not accept radical incommensurability, paying attention to the fact that other traditions and cultures may not be compatible with our own tradition and culture in some respects will help us to have a better experience in comparative research. Attention to untranslatability can save us from the notion that we understand the conceptual term of another tradition or culture simply because we have an understanding of its translation into English or Persian. By comparing the terms of our own ancient culture with terms in languages that have an ancient philosophical culture and civilization, such as Chinese and English, it seems that these terms have the same meaning for us under the same conditions, and are comparable to each other, although, with more focus on these terms, different differences will become apparent. Therefore, although we may never have a complete understanding of how different cultural traditions employ a particular term, we can at least listen more carefully to the words and perspectives of these traditions and learn something.





فلسفه

شاپای الکترونیکی: ۹۷۴X-۲۷۱۶

<https://jop.ut.ac.ir>



امکان یا امتناع قیاس ناپذیری زبان شناختی در پژوهش‌های تطبیقی

حسن احمدی زاده✉

دانشیار و عضو هیئت علمی گروه ادیان و فلسفه، دانشگاه کاشان، کاشان، ایران. رایانامه: ahmadizade@kashanu.ac.ir

چکیده

اطلاعات مقاله

پژوهشگران مطالعات تطبیقی بر این باورند که دشوارترین چالش پیش روی محققان این حوزه، در وهله‌ی نخست، امکان یا امتناع قیاس‌پذیری میان سنت‌ها، فرهنگ‌ها و مکاتب فکری مختلف می‌باشد. این دشواری بیش از هر چیز در حوزه‌ی پژوهش‌های تطبیقی در فلسفه و الهیات، خود را نشان می‌دهد. فیلسوفانی که دغدغه‌ی کاوش‌های تطبیقی در متون و فرهنگ‌های سنت‌های فلسفی کهن داشته‌اند، خود را با انبوهی از اصطلاحات و واژگانی مواجه می‌دیدند که یافتن معادلی برای آنها کار بسیار سختی بوده است. در جستار حاضر با اشاره به سه نوع قیاس‌ناپذیری بنیادی، ارزش‌گذارانه و زبان‌شناختی، به دو رویکرد کلی در خصوص امکان یا عدم امکان قیاس‌ناپذیری زبان‌شناختی توجه خواهیم نمود. از یک سو به دیدگاه کسانی چون دیویدسون اشاره خواهیم کرد که در برابر کسانی چون مک اینتایر، از قیاس‌پذیری و امتناع قیاس‌ناپذیری میان سنت‌ها و فرهنگ‌های مختلف دفاع می‌کنند، و از سوی دیگر، به نقد و ارزیابی این دو رویکرد کلی خواهیم پرداخت. در مسئله‌ی قیاس‌ناپذیری زبان‌شناختی، تأکید بر این است که با توجه به اصطلاحات، زبان و زمینه و زمانه‌ی متفاوتی که این دو در فرهنگ‌های مختلف شکل می‌گیرند، آیا همچنان امکان این وجود دارد که فرهنگ‌ها و سنت‌ها و مکاتب فکری برآمده از آنها را با یکدیگر مقایسه کنیم یا خیر.

نوع مقاله:

علمی - پژوهشی

(۲۷-۴۷)

تاریخ دریافت:

۱۴ بهمن ۱۴۰۳

تاریخ بازنگری:

۱۸ فروردین ۱۴۰۴

تاریخ پذیرش:

۲۶ فروردین ۱۴۰۴

تاریخ انتشار:

۲۰ بهمن ۱۴۰۴

واژه‌های کلیدی:

تطبیق، مقایسه، زبان‌شناسی، دیویدسون، مک‌این‌تایر

استناد: احمدی‌زاده، حسن (۱۴۰۴). امکان یا امتناع قیاس‌ناپذیری زبان‌شناختی در پژوهش‌های تطبیقی. *فلسفه*، سال ۲۳، شماره ۲، پاییز و زمستان ۱۴۰۴، پیاپی ۴۵. (۲۷-۴۷).

DOI: <https://doi.org/10.22059/jop.2025.389819.1006884>



ناشر: مؤسسه انتشارات دانشگاه تهران

۱. مقدمه

پیچیده‌ترین مسئله در پژوهش‌های تطبیقی این است که هیچ معیار بی‌طرفانه‌ای وجود ندارد تا بر اساس آن، بتوانیم سنت‌های مختلف را که به لحاظ فرهنگی از یکدیگر متمایز هستند، توصیف و ارزیابی نماییم. بدون واژگان یا معیارهای مشترک، سنت‌ها و فرهنگ‌های مختلف را نمی‌توان با یکدیگر مقایسه نمود، و نیز امکان اینکه آنها را نسبت به یکدیگر ارزیابی کنیم وجود نخواهد داشت. نتیجه‌ی چنین تطبیق یا مقایسه‌ای بدفهمی و اختلاف نظر خواهد بود. این مشکل که به قیاس‌ناپذیری شهرت یافته است، چالشی اساسی در پژوهش‌های تطبیقی به شمار می‌آید. قیاس‌ناپذیری ابعاد مختلفی دارد که در بخش چهارم این پژوهش، بدان‌ها اشاره شده است. در این جستار بر آنیم تا بحث قیاس‌ناپذیری زبان‌شناختی را بررسی کنیم: آیا افرادی که به زبان‌های مختلف صحبت می‌کنند، روش فهمشان از واقعیت را نمی‌توان با یکدیگر مقایسه نمود؟ تفاوت زبانی تا چه می‌تواند مانع شکل‌گیری پژوهش‌های تطبیقی در حوزه‌های مختلف، بویژه در علوم انسانی باشد؟ در مقایسه کردن سنت‌ها یا فرهنگ‌هایی که به زبان‌های متفاوتی نوشته شده‌اند، اصطلاحات خاص، چقدر اهمیت دارند؟ اگر در زبان ما واژه‌ای نباشد که بر اساس آن بتوانیم اصطلاحی در یک متن فلسفی هندی یا چینی کهن را ترجمه کنیم، آیا این بدین معنی است که ما اساساً نمی‌توانیم فهمی از آن اصطلاح داشته باشیم؟ اگر نویسندگان آن متون، واژه‌هایی نداشته باشند که مطابق با اصطلاح‌شناسی فلسفی - فرهنگی مدرن باشد، آیا ما در استفاده از چنین اصطلاح‌شناسی‌ای برای تفسیر آن متون، اشتباه می‌کنیم؟

به طور خاص، درباره‌ی پرسش آخر، نزاع‌های مختلفی شکل گرفته است. برخی از پژوهش‌گران فلسفه‌ی تطبیقی استدلال کرده‌اند که اگر امروزه غربی‌ها متنی مانند *گزین‌گویه‌های کنفوسیوس* را بخوانند، برای آنها این احمقانه است که بپرسند دیدگاه کنفوسیوس درباره‌ی دموکراسی یا حقوق بشر چه بوده است. چنانکه هنری رُسمونت بیان می‌کند، "برای نشان دادن مراد یک نویسنده از یک مفهوم، تنها راه این است که واژه‌ای بیابیم که آن مفهوم را در متن آن نویسنده، توضیح دهد. بدین‌سان، نمی‌توان گفت که فلان شخص، نظریه‌ی x را مطرح کرده یا از اصول x حمایت می‌کند، اگر در زبانی که آن نویسنده، اثرش را به آن زبان نوشته، هیچ x ی وجود نداشته باشد" (Rosemont, 1988, 41). از این منظر، اگر در متن کنفوسیوس، واژه‌ای وجود نداشته باشد که مطابق با اصطلاح "حقوق" باشد، بنا بر این کنفوسیوس تصویری از مفهوم حقوق نداشته است. و اگر او چنین تصویری از مفهوم حقوق نداشته، بنا بر این نمی‌توان دیدگاه کنفوسیوس درباره‌ی حقوق را با دیدگاه خودمان مقایسه کنیم. از این رویکرد، گاهی با تعبیر *اصل هیچ واژه، هیچ مفهوم* (no term, no concept) یاد شده است،

بدین معنی که اگر هیچ واژه‌ای برای مفهومی که در متن خاصی، در پی آن هستیم، وجود نداشته باشد، آن مفهوم در آن متن، حضور معنی‌داری نخواهد داشت. این اصل، و به طور کلی این رویکرد، با انتقاداتی مواجه بوده است: روشن نیست که لازمه‌ی اینکه یک اصطلاح، معادلی در زبان دیگر داشته باشد، چیست. درخصوص متون چینی، آیا اصطلاحی که مورد نظرمان هست باید یک ویژگی فرهنگی چینی خاصی را داشته باشد یا می‌تواند ترکیبی از چند ویژگی باشد؟ آیا ممکن است که چنین اصطلاحاتی، باز هم وجود داشته باشند؟ آیا هر زمان که این اصطلاح به کار می‌رود، باید مطابق با اصطلاحی در زبان انگلیسی، یا هر زبان مورد نظر دیگر، باشد؟ همچنین مثال نقض‌های فراوانی برای آن اصل وجود دارند. آیا شما در فرهنگ لغتتان، واژه‌ی aglet دارید؟ اگر ندارید، پس آیا می‌توان گفت که شما تصویری از مفهوم نوک پلاستیکی در انتهای بند کفشتان ندارید؟ به همین ترتیب، در متون کهنی مانند گزین‌گویه‌ها اصطلاح خاصی وجود ندارد که مطابق با مفهوم "خودسازی" (self-cultivation) باشد، اما روشن است که در این کتاب، حرف‌های زیادی درباره‌ی این مفهوم می‌توان ملاحظه نمود.

این انتقادات بدین معنی نیست که در پژوهش‌های تطبیقی، اصطلاحات خاص، اهمیتی ندارند. در واقع، هر که بخواهد فهمی اساسی از کتابی فلسفی، حقوقی یا اخلاقی، داشته باشد که به زبان دیگری نوشته شده است، باید به فرهنگ لغات آن زبان مسلط باشد. درخصوص متنی چون گزین‌گویه‌ها، فرد باید با اصطلاحات مهم چینی آشنا باشد. اما ما صرفاً بر اساس این اصطلاحات نمی‌توانیم بگوییم که جهان‌بینی گزین‌گویه‌ها چقدر متفاوت است از جهان‌بینی ما.

۲. پیشینه‌ی تحقیق

در خصوص مسئله‌ی اصلی جستار حاضر، تاکنون هیچ پژوهش مستقلی در زبان فارسی صورت نگرفته است. اما در برخی مقالات علمی، بیشتر در حوزه‌ی مطالعات فلسفه‌ی زبان و زبان‌شناسی، پژوهش‌های مشابهی صورت گرفته که به طور خاص، به دیدگاه‌های یکی از صاحب‌نظران در این حوزه، مانند دیویدسون یا مک‌این‌تایر توجه شده است. به عنوان نمونه، مرتضی نوری در سال ۱۳۹۵ در فصل‌نامه‌ی شناخت، در مقاله‌ای با عنوان نقد دیویدسون بر نظریه‌ی قیاس‌ناپذیری کوهن، به مقایسه‌ی دیدگاه دیویدسون و کوهن پرداخته اما به این موضوع از دیدگاه زبان‌شناختی توجهی نداشته است. همچنین در برخی پژوهش‌های منتشرشده در حوزه‌ی فلسفه‌ی تطبیقی، به صورت مختصر اشاراتی به مسئله‌ی قیاس‌ناپذیری صورت گرفته اما پژوهش مفصل و جامعی در این خصوص انجام نشده است.

۳. پس‌زمینه‌ی اصطلاح قیاس‌ناپذیری

۳.۱. یونان باستان

اصطلاح قیاس‌ناپذیری، تاریخ پیچیده‌ای دارد. از این اصطلاح هم در پژوهش‌های فلسفی، خارج از نوع تطبیقی آن، استفاده شده و هم در پژوهش‌های غیر فلسفی. داستان قیاس‌ناپذیری از یونان قرن پنجم قبل از میلاد، با مکتبی آغاز شد که بنیان‌گذار آن فیثاغورث بود. ریاضی‌دانان فیثاغورثی بر این باور بودند که برای هر دو واحد طول، یک واحد سوم کوچکتر وجود دارد که می‌تواند برای تقسیم‌بندی هر دو واحد استفاده شود؛ اما یکی از اعضای این مکتب، یعنی هیپاسوس اهل متاپونتوم (Hippasus of Metapontum)، دریافت که می‌تواند این باور را این‌گونه رد کند که قطر یک مربع با ضلع آن، نامتناسب (قیاس‌ناپذیر) است (Havil, 2012, 19). بر اساس روایتی در منابع تاریخی، فیثاغوریان از دست هیپاسوس بسیار ناراحت بودند چرا که او با افشای کشفی که کرده بود، موضع متفاوتی را علیه آنها رواج داده بود. از این رو، او را از شهرشان بیرون نموده و مرده تلقی کردند (در روایت دیگری آمده است که او را به دریا انداختند و غرق شد).

۳.۲. قیاس‌ناپذیری و انسان‌شناسی فرهنگی

در قرن بیستم، راث بندیکت، مفهوم قیاس‌ناپذیری را در مباحث مربوط به فرهنگ، به کار برد. او در کتاب تأثیرگذارش با عنوان *الگوهای فرهنگ*، به تنوع فرهنگ‌های مختلف در جوامع گوناگون اشاره کرده، و ابراز می‌کند که چنین نیست که اگر چیزی برای کسی بدیهی باشد برای همه‌ی افراد در جهان، بدیهی باشد. به عنوان نمونه:

ممکن است بگوییم هیچ کس با کشتن انسان‌ها به هر دلیل، موافق نیست. برعکس، ممکن است بگوییم از آنجا که روابط دیپلماتیک میان دو کشور همسایه قطع شده است پس کشتن افرادی که از خاک ما نیستند اشکالی ندارد، یا بگوییم اگر کسی به طور سنتی دو فرزند اول خود را به قتل برساند اشکالی ندارد، یا بگوییم این وظیفه‌ی فرزند است که والدینش را پیش از آنکه پیر شوند به قتل برساند. ممکن است بگوییم کسی که پرنده‌ای دزدیده، یا کسی که دندان‌های بالای خود را برای اولین بار می‌برد، یا کسی که در روز چهارشنبه به دنیا می‌آید، باید کشته شود (Benedict, 2006, 45).

این اختلاف آداب و رسوم و دیدگاه‌ها، اتفاقی نیستند؛ هر یک از این آداب و رسوم را می‌توان در کلیت فرهنگ خاصی فهم نمود. بر اساس نظر بندیکت، هر فرهنگی، کلیت در هم تنیده‌ای است با اهداف خاص خودش: "همه‌ی رفتارهای گوناگونی که برای کسب معیشت، ازدواج، جنگیدن و پرستش خدایان انجام می‌شوند، در الگوهای منسجمی قرار می‌گیرند. این الگوها مطابق با معیارهای ناآگاهانه‌ای از انتخاب هستند که با فرهنگ، توسعه یافته‌اند" (Ibid, 48).

اختلاف فرهنگی در درجه اول، مربوط به ویژگی‌های فرهنگی موجود در جوامع مختلف نیست، بلکه ناشی از این واقعیت است که هر جامعه‌ای در مسیر خاصی هدایت می‌شود. حتی ویژگی‌های مشترک میان دو جامعه، در شکل‌گیری کلی آن جوامع، کاملاً متمایز از یکدیگر اند. در مواجهه با پدیده‌هایی مانند قتل، که بدان اشاره شد، ما در نخستین واکنش، ممکن است آنها را محکوم کنیم. اما مشکل چنین واکنشی دقیقاً این است که چنین پدیده‌هایی با جهت‌گیری‌های کلی در آن فرهنگی که اجرا می‌شوند، کاملاً سازگار هستند. از آنجا که ما به عنوان ناظر بیرونی نمی‌توانیم این جهت‌گیری‌ها را درک کنیم، در موقعیتی نیستیم که درباره‌ی جوامع دیگر قضاوت کنیم. اهداف و غایات یک جامعه را نمی‌توان بر حسب جامعه‌ی دیگری قضاوت نمود، چرا که آنها اساساً قیاس‌ناپذیر اند.

۳.۳. ساختار انقلاب‌های علمی کوهن

بحث فلسفی درباره‌ی قیاس‌ناپذیری، با ساختار انقلاب‌های علمی، نوشته‌ی تامس کوهن در ۱۹۶۲ آغاز شد. این کتاب، یکی از تأثیرگذارترین آثار فلسفی در قرن بیستم بود. نخستین جرقه‌های نوشتن این کتاب، زمانی در ذهن کوهن ایجاد شد که او در دوران دانشجویی‌اش فیزیکِ ارسطو را می‌خواند. او در پی این بود تا میان دیدگاه ارسطو درباره‌ی حرکت و مکانیک نیوتنی، ارتباطی برقرار کند اما ناامید شده بود. علی‌رغم تلاش زیادی که صرف فهم متن ارسطو نمود، اما به نظر می‌رسید که ارسطو نمی‌تواند رقیبی برای نیوتن باشد. اگر چه فیزیک ارسطو پیچیده بود اما کوهن مطالعه‌ی آن را ادامه داد. یک روز که به بیرون از پنجره‌ی اتاقش نگاه می‌کرد، ناگهان چیزی به ذهنش رسید:

ناگهان آنچه در ذهنم بود در نظم تازه‌ای خودشان را مرتب کردند، و در کنار یکدیگر معنی پیدا کردند. دهانم باز ماند، چرا که به نظر می‌رسید ارسطو فیزیک‌دان بسیار خوبی است، اما از نوعی که هرگز تصورش را نمی‌کردم. اکنون می‌توانستم بفهمم که چرا ارسطو این حرف‌ها را زده است و اتوریتته‌ی او از چه روست. عبارت‌هایی که قبلاً به نظر می‌رسیدند اشتباهات فاحشی هستند، اکنون در بدترین حالت، در سنتی قوی و عموماً موفق، تقریباً نادرست هستند (کوهن، ۱۳۹۴، ۱۶).

کوهن دریافته بود که ارسطو با تعریف بسیار گسترده‌تری از حرکت سر و کار داشت، مفهومی که نه تنها ناظر به حرکت مکانی بود بلکه همچنین هر حرکتی را به‌طور کلی، شامل می‌شد: رشد و زوال، تغییر کیفی از گرما به سرما یا از روشنایی به تاریکی یا از رطوبت به خشکی. او همچنین متوجه شده بود که ارسطو چنین کیفیاتی را واقعی می‌دانست، نه چیزی که حامل این کیفیات است؛ برعکس فیزیک نیوتنی. با توجه به این مفروضات، چیزهایی که در فیزیکِ ارسطو چندان اهمیت محوری ندارند، ناگهان معنی پیدا می‌کنند.

کوهن با تجربه‌ای که از خوانش فیزیک پیدا کرد، توجهش به مفاهیمی جلب شد که اساس دیدگاه بنیادین جدیدی در علم را شکل می‌دادند. بر طبق دیدگاهی که در ساختار انقلاب‌های علمی از آن دفاع شده، آثار دقیق علمی‌ای مانند فیزیک یا پرینکیپ‌های نیوتن، منجر به ایجاد پارادایم‌هایی شده‌اند که پژوهش‌های دانشمندان را از آن به بعد، جهت‌دهی می‌کردند. پارادایم مانند یک تصمیم حقوقی است که به عنوان بخشی از قانون عام، پذیرفته می‌شود؛ خود پارادایم، متعلق پژوهش قرار نمی‌گیرد بلکه تصمیمات آینده را هدایت‌گری می‌کند. کوهن به دانشی که به عنوان یک پارادایم مهم تحقق داشته باشد، دانش نرمال (normal science) می‌گوید. در پژوهش‌هایی که برخوردار از دانش نرمال هستند، توافق پژوهشگران بر این است که ما به طور کلی جهان پیرامونمان را می‌فهمیم. پیشرفت به طور تدریجی از طریق پژوهش‌های تخصصی رخ می‌دهد، و پژوهش‌های امروزی مبتنی بر بنیاد محکمی از پژوهش‌های گذشته هستند که در کتب درسی و تخصصی، جمع‌آوری شده‌اند.

اما گاهی به نظر می‌رسد پدیده‌ها را نمی‌توان با پارادایم رایج تبیین کرد. این ناپهنجاری‌ها در ابتدا نادیده گرفته می‌شوند؛ وقتی این ناپهنجاری‌ها زیاد شدند، تغییرات مختلفی در پارادایم ایجاد می‌شود تا بتوان به آن‌ها معنا داد. اما این تلاش‌ها بی‌فایده هستند، و طرفداران پارادایم غالب را آشفته می‌سازند. آنچه لازم است اصلاح پارادایم قدیمی نیست بلکه "مجموعه‌ی جدیدی از تعهدات، یعنی اساس تازه‌ای برای دانش‌ورزی" لازم است (همان، ۵). فرایندی که در آن، پارادایم جدید جایگزین پارادایم قدیمی می‌شود را کوهن، انقلاب علمی می‌نامد. چنین انقلاب‌هایی "مکمل‌های سنت‌شکن برای فعالیت سنت‌زده‌ی دانش نرمال هستند" (همان، ۶).

کوهن استدلال می‌کند که پارادایم‌های پیش از انقلاب و پس از انقلاب، از سه جهت، قیاس‌ناپذیر اند. نخست اینکه آنها درخصوص اینکه خود دانش تجربی، دغدغه‌ی چه پرسش‌ها و مسائلی را دارد، معیارهای متفاوتی دارند. از نظر او، برای فهم پدیده‌های جدید، این مبانی اساسی است که باید تغییر کنند.

دوم اینکه، اگر چه پارادایم جدید ممکن است برخی از واژگان پارادایم قدیمی را به کار برد، اما آنها را در روش‌های جدید و متفاوتی به کار می‌برد. نظریه‌ی کلی نسبیت اینشتین مبتنی بود بر تصور جدیدی از فضا، تصویری که فیزیک نیوتن نمی‌توانست به آن توجه کند. آنها که نظریه‌ی جدید اینشتین را بر مبنای دیدگاه‌های نیوتنی به چالش کشیدند، لزوماً کار اشتباهی انجام ندادند، بلکه صرفاً در یک پارادایم قدیمی‌تر، ابراز نظر کردند. کوهن می‌نویسد 0 برای گذار به جهان اینشتین، باید کل شبکه‌ی مفهومی‌ای که معیارهای آن فضا، زمان، ماده، نیرو و غیره هستند تغییر کند، و مجدداً به طبیعت به‌طور کلی، توجه شود" (همان، ۱۴۷).

این امر، ما را به سومین موردی - که از نظر کوهن، مهمترین نیز هست - رهنمون می‌شود که در آن، پارادایم‌ها قیاس‌ناپذیر هستند. طرفداران پارادایم‌های رقیب، "کسب و کارهایشان را در جهان‌های مختلفی انجام می‌دهند"؛ آنها "وقتی از یک منظر و در یک جهت به جهان می‌نگرند، چیزهای متفاوتی را ملاحظه می‌کنند". دانشمندان پیش از کوپرنیک که گمان می‌کردند زمان ثابت است، در جهان متفاوتی زندگی می‌کردند؛ جهان آنها در واقع به قدری متفاوت بود که حتی تا پس از مرگ کوپرنیک نیز، نظریه‌ی خورشیدمرکزی او، هیچ طرفداری نداشت. از آنجا که پارادایم‌ها بسیار متفاوت هستند، دانشمندی که از یک پارادایم به پارادایم دیگری تغییر مسیر می‌دهد، تغییری را تجربه می‌کند که "تنها می‌تواند بر اساس ایمان، صورت گیرد" (همان، ۱۵۸). برای پذیرفتن این پارادایم جدید، لازم نیست اقناع و استدلال عقلانی صورت گیرد بلکه کافی است که طرفداران پارادایم قدیمی نهایتاً کم‌کم از بین بروند.

۴. قیاس‌ناپذیری و پژوهش‌های تطبیقی

به نظر می‌رسد تصور کوهن از قیاس‌ناپذیری را بتوان در مواردی چون جهان‌بینی‌های اخلاقی و متافیزیکی نیز به کار بست. به عنوان نمونه، جهان‌بینی مسیحی با اصطلاحات خاصی مانند گناه، شر و ایمان سر و کار دارد که تنها در صورتی برای دیگران معنی‌دار است که جهان‌بینی مسیحی را بپذیرند. انسان‌ها با پس‌زمینه‌های دینی مختلف نیز برای دفاع از مواضعشان، و نیز درباره‌ی نحوه‌ی قضاوت نسبت به یک ادعای اخلاقی خاص، یا درباره‌ی اینکه جامعه‌ی آرمانی شبیه به چیست، دیدگاه‌های متفاوتی دارند. بیشتر چنین بحث‌هایی به این ختم می‌شود که هر یک از طرفین تصور می‌کند خودش بر حق است و طرف دیگر اشتباه فکر می‌کند؛ این بحث زمانی دشوارتر می‌شود که چنین جهان‌بینی‌هایی در چارچوب‌های فرهنگی متنوعی مطرح شوند. تقریباً با توجه به سه نوع قیاس‌ناپذیری‌ای که کوهن میان پارادایم‌های مختلف، در کتاب ساختارها مطرح نمود، می‌توان گفت که سنت‌ها، دیدگاه‌ها یا نظریه‌ها در فرهنگ‌های مختلف، از سه جهت، قیاس‌ناپذیر هستند:

۱. قیاس‌ناپذیری زبان‌شناختی: سنت‌های فلسفی، اخلاقی یا الهیاتی از فرهنگ‌های مختلف، مبتنی بر زبان‌های متمایزی هستند که قابل ترجمه به یکدیگر نیستند.
۲. قیاس‌ناپذیری بنیادی: مبانی‌ای که سنت‌ها برای تبیین جهان پیرامونشان از آنها استفاده می‌کنند، به قدری متفاوت از یکدیگراند که افراد متعلق به این سنت‌ها به‌سختی می‌توانند یکدیگر را فهم کنند.
۳. قیاس‌ناپذیری ارزش‌گذارانه: هیچ معیار عقلانی‌ای وجود ندارد که بر اساس آن بتوانیم تعیین کنیم که دیدگاه یا جهان‌بینی‌ای در یک سنت، برتر از دیدگاه یا جهان‌بینی در سنت دیگر است.

طرفداران قیاس‌ناپذیری، ممکن است به یکی از این سه نوع قیاس‌ناپذیری، باور داشته باشند. به عنوان نمونه، به نظر می‌رسد فرض بندیکت بر این است که ما می‌توانیم فرهنگ‌های دیگر را بفهمیم اما نمی‌توانیم آنها را ارزش‌گذاری کنیم. در ادامه‌ی این جستار، صرفاً به بررسی قیاس‌ناپذیری زبان‌شناختی و تأثیر آن در پژوهش‌های تطبیقی توجه خواهیم نمود.

۴.۱. نظریه‌ی نسبیّت زبان‌شناختی

مسئله‌ی زبان، با سنت‌های گوناگونی که به لحاظ فرهنگی متمایز از یکدیگر اند، چالش بیشتری دارد تا با پارادایم‌های علمی پیش از انقلاب و پس از انقلاب. از آنجا که این سنت‌ها در محیط‌هایی نسبتاً جدای از یکدیگر رشد کرده‌اند، می‌توان انتظار داشت که هم‌پوشانی واژگانی کمتری میان آنها برقرار باشد. برای مقایسه‌ی سنت‌ها در فرهنگ‌های مختلف، این مسئله جدی به نظر می‌آید.

از نظر برخی صاحب‌نظران، تنوع زبان‌شناختی، برای فهم فرهنگ‌های مختلف، چالش جدی‌ای ایجاد نمی‌کند. زبان‌های مختلف، صرفاً ابزارهای متفاوتی هستند برای توصیف و تأمل در جهانی که در آن زندگی می‌کنیم. اگر چه افراد در زبان‌های مختلف، برای اشاره به اشیاء، از نشانه‌ها و اصوات متفاوتی استفاده می‌کنند اما آنچه بدان اشاره می‌شود، یکسان است. وقتی نشانه‌ها و اصوات آنها را به زبان خودمان ترجمه می‌کنیم، آنگاه می‌فهمیم که آنها درباره‌ی چه صحبت می‌کنند.

ادوارد سپیر (1884-1939) و بنیامین لی ورف (1897-1941)، زبان‌شناسان آمریکایی، در پی فائق آمدن بر چالش‌های زبان‌شناختی در پژوهش‌های تطبیقی بودند. از نظر آنها زبان صرفاً برای بیان اندیشه نیست، بلکه زبان، به اندیشه تعیین می‌بخشد. از آنجا که زبان‌ها، واقعیت را به شیوه‌های منحصربفردی تقسیم می‌کنند، فهم ما از واقعیت، بستگی به زبان ما دارد. سپیر می‌نویسد که "هیچ دو زبانی آنقدر به هم شبیه نیستند که بازنمایاننده‌ی واقعیت اجتماعی یکسانی باشند. جهان‌هایی که در آنها جوامع مختلف زندگی می‌کنند، جوامع متمایزی از هم هستند، نه اینکه صرفاً یک جهان وجود داشته باشد با برچسب‌های مختلفی که بر آن ضمیمه شده باشد" (Sapir, 1949, 162).

هر چه تفاوت‌های زبانی بیشتر باشد، جهان‌های متمایز بیشتری وجود خواهند داشت. اساسی‌ترین تقسیمی که امروزه وجود دارد، تقسیم میان زبان‌ها از خانواده‌های مختلف است. زبان‌هایی مانند سانسکریت، هندی، انگلیسی، یونانی، لاتین، فرانسوی و آلمانی، اعضای خانواده‌ی زبان‌های هندی-اروپایی هستند، و همه‌ی آنها از یک نیای قدیمی یعنی یک زبان کهن (protolanguage) نشأت گرفته‌اند که مردم پیش از ۵۰۰۰ سال پیش به آن زبان سخن

می‌گفتند. دیگر گروه‌های زبانی از این قرار اند: زبان‌های چینی-تبتی (ماندارین، کانتونی، تایلندی، برمه‌ای)، آفریقا-آسیایی (عربی، عبری، اورومو، هوسه)، و نیجر-کنگویی (زبان سواحلی، یوروبایی و ایگبو). از آنجا که پژوهش‌گران مطالعات تطبیقی، بویژه در فلسفه و الهیات، در پژوهش‌های تاریخی، متونی را کنار هم قرار می‌دهند که به زبان‌های خانوادگی مختلفی نوشته شده‌اند، آنها باید خودشان را برای مواجهه با پرسش‌هایی درخصوص ارتباط میان زبان و اندیشه آماده کنند.

امکان تعیین زبان‌شناختی فلسفه از طریق زبان‌های خانوادگی، از زمان نیچه مورد توجه بوده است. او می‌نویسد، "آنجا که خویشاوندی زبانی در کار باشد، به سبب وجود فلسفه‌ی همگانی دستور زبان -مرادم فرمان‌روایی ناآگاهانه‌ی کارکردهای یکسان دستور زبان و هدایت شدن به دست آنهاست- ناگزیر همه چیز از پیش برای رشد یکسان و پیاپی سیستم‌های فلسفی آماده است، چنانکه گویی راه به روی امکانات دیگر تفسیر جهان، بسته می‌شود" (Nietzsche, 1966, 20). نیچه با باور به اینکه شباهت‌های مختلف میان فلسفه‌ی یونانی، آلمانی و هندی را می‌توان بر حسب نیای مشترکشان تبیین نمود، پیش‌بینی می‌کرد که وقتی ما فلسفه‌هایی را که در زبان‌های خانوادگی دیگر نوشته شده‌اند بررسی کنیم، شیوه‌های متفاوتی برای نگریستن به جهان را درخواهیم یافت.

۴.۲. ارزیابی نسبت زبان‌شناختی

برای رسیدن به نتایجی درباره‌ی نظریه‌ی نسبت زبان‌شناختی، بسیاری از ادعاهایی که درخصوص نحوه‌ی تأثیر زبان بر شناخت، مطرح شده‌اند، به نحو کافی و مفصل، بررسی نشده‌اند. اگر این ادعاها بررسی شوند، کاستی‌هایشان روشن می‌گردد. به عنوان نمونه، بر اساس بسیاری از پژوهش‌های اخیر در حوزه‌ی زبان‌شناسی، چنین نیست که آنگونه که طرفداران نظریه‌ی نسبت زبان‌شناختی پیش‌بینی می‌کنند، شیوه‌های نام‌گذاری رنگ‌ها در زبان‌های مختلف، متفاوت باشد (Lloyd, 2007, 9).

در فلسفه باید درخصوص بیان اظهارات کلی درباره‌ی تأثیر زبان بر اندیشه، قدری محتاط بود. فیلسوفان نسبت به زبانی که با آن سخن می‌گویند و می‌نویسند، منفعل نیستند. نخستین متفکران آئین کنفوسیوسی تلاش می‌کردند تا زبان آن دوران را تغییر دهند تا بتوانند آموزه‌های اجتماعی‌شان را ارتقاء بخشند. افلاطون و ارسطو در توجه کردن به سرشت وجود، کاستی‌های زبان یونانی را متذکر شده‌اند (Reding, 2004, 172). فیلسوفان، اغلب نخستین کسانی بوده‌اند که معانی واژگان مهم اما مبهم در زبان روزمره را بررسی کنند، و غالباً وقتی کاربرد رایج آنها مفید نبود، معانی جدیدی ابداع می‌کردند.

فارغ از اینکه زبان به اندیشه تعیین می‌بخشد یا نه، واژگان سنت خود ما تأثیر زیادی دارند بر نحوه‌ی فهم ما از آثار فلسفی سنت‌های دیگر. گذشته از توجه به موارد خاص، ما می‌توانیم با

بررسی اصول اساسی‌ای که لازمه‌ی تفسیر سنت‌ها یا فرهنگ‌های دیگر است، به بحث نسبیّت زبان‌شناختی توجه کنیم. اساساً فهم سخنان کسی که به زبان دیگری سخن می‌گوید چگونه امکان‌پذیر است؟

۵. چالش دیویدسون نسبت به نظریه‌ی قیاس‌ناپذیری

دیویدسون توجه ما را به مثالی جلب می‌کند که در آن، یک کلمه ممکن است معنای متفاوتی داشته باشد. فرض کنید شما و دوستان عصر یک روز، در کنار دریا در حال قدم زدن هستید و یک قایق بادبانی (yacht) در حال عبور است. دوستان با هیجان فریاد می‌زنند "آن قایق ماهی‌گیری (yawl) زیبا را نگاه کن". اما شما از این هیجان او قدری تعجب می‌کنید چرا که از این واقعیت آگاهید که آن صرفاً قایق کوچکی است با بادبان‌های جلو و عقب (ketch) (هر دو نوع قایق "yawl و ketch"، دارای دو دکل و سه یا چهار بادبان هستند اما در یکی از آنها، دکل عقب، کوچک‌تر است). چگونه ممکن است که دوستان، نظر متفاوتی داشته باشد؟

ممکن است منظرگاه دوست ما در آن ساحل، متفاوت از شما باشد. با وجود این، شما می‌دانید که بینایی او ضعیف‌تر یا قوی‌تر از بینایی شما نیست، و اینکه او دقیقاً از همان نقطه‌ای به آن قایق بادبانی نگاه می‌کند که شما نگاه می‌کنید، و اینکه او در حالت غیرعادی نیز نیست، و چیزهایی از این قبیل. بنا بر این، شما چگونه می‌توانید ادعای او را بپذیرید؟

دیویدسون، در مقاله‌ای با عنوان 'On the Incommensurability of Concepts' (Oontee rrr y Iaaa ff a Concllllll ll mmm) مثال استفاده می‌کند تا دیدگاهی را که بر اساس آن، "شاکله‌های مفهومی" قیاس‌ناپذیر وجود دارند، به چالش بکشد. مراد از شاکله‌های مفهومی، نقطه‌نظرها یا چارچوب‌های مفهومی‌ای هستند که بوسیله‌ی آنها فرهنگ‌ها، زبان‌ها یا پارادایم‌های علمی مختلف، واقعیت را سامان‌دهی می‌کنند. آنچه دیویدسون در این مقاله مطرح می‌کند، محور اصلی مباحث مطرح در میان پژوهشگران فلسفه‌ی تطبیقی بوده است.

دیویدسون در اوایل مقاله‌اش متذکر می‌شود که طرفداران قیاس‌ناپذیر بودن شاکله‌های مفهومی مختلف، خودشان را کاملاً قادر به توصیف تفاوت‌های میان این شاکله‌ها می‌دانند. کوهن می‌تواند تفاوت نظریه‌ی حرکت ارسطو را نسبت به نظریه‌ی حرکت در فیزیک پس از انقلاب، تبیین کند، و ورف نیز می‌تواند تفاوت‌های برطرف‌نشده‌ی میان زبان انگلیسی و زبان بومیان آمریکا را بیان کند. با وجود این، اگر این شاکله‌ها واقعاً قیاس‌ناپذیر باشند، آیا چنین تبیین‌هایی امکان‌پذیر هستند؟ چنانکه دیویدسون بیان می‌کند، "دیدگاه‌های مختلف، معنی‌دار هستند، اما به شرطی که نظام هماهنگ مشتری وجود داشته باشد که بر اساس آن، آنها را ترسیم کنیم؛ اما وجود یک نظام مشترک، خط بطلانی است بر این ادعا که دیدگاه‌های مختلف، به طرز

چشمگیری، قیاس‌ناپذیر هستند" (Davidson, 1973, 6). او در ادامه‌ی مقاله‌اش با بسط این دیدگاهش به نظریه‌ای کلی‌تر، در این خصوص صحبت می‌کند که ما چگونه می‌توانیم مراد کسانی را که به زبان‌های دیگری صحبت می‌کنند، فهم کنیم.

او می‌گوید فرض کنید ما این فرض سپیر و ورف را بپذیریم که می‌گویند زبان‌ها بیان‌گر شاکله‌های مفهومی متفاوتی هستند. در این صورت، ترجمه‌ی زبان‌ها به یکدیگر، نوعی آزمون قیاس‌ناپذیری شاکله‌های مفهومی خواهد بود. اگر نتوانیم زبانی را به زبان دیگر ترجمه کنیم، می‌توانیم نتیجه بگیریم که شاکله‌های مفهومی مربوط به هر زبان، به طرز تحویل‌ناپذیری، متفاوت هستند.

نمونه‌هایی مانند مثال قایق بادبانی، به ما کمک می‌کنند تا بفهمیم که فرایند ترجمه چگونه صورت می‌گیرد. نخستین مرحله، توجه به ارتباط میان زبان و باور است. وقتی دوست شما می‌گوید به آن قایق بادبانی زیبا نگاه کن، در نظر او واقعاً آن قایق، قایق بادبانی زیبایی است؛ او به حرفی که می‌زند باور دارد. اگر شما بخواهید بفهمید که او چه می‌گوید، باید باور او را فهم کنید، اما شما باور او را با فهمیدن سخنان او فهم می‌کنید.

بنا بر این، پرسش این است که فرایند فهم را از کجا باید آغاز کنید: از باورهای دوستان یا از سخنان او؟ اگر در زبان دیگری، واژه‌ی خاصی معنای خیلی مبهمی داشته باشد، برای فهم معنای آن تنها راه حل این است که از فهم باورهای دوستان شروع کنید. بر اساس نظر دیویدسون، شما باید با این فرض آغاز کنید که باورهای او شبیه به باورهای شماست. در این صورت، شما در خواهید یافت که دوست شما واژه‌ی قایق بادبانی را به شیوه‌ی دیگری که متفاوت با شیوه‌ی شما در زبان شماست، به کار می‌برد.

وقتی دیگران را به گونه‌ای تفسیر کنیم که باعث بیشتر شدن اتفاق نظر میان ما و آنها شود، نه به گونه‌ای که آنها را نامعقول یا درک‌ناپذیر تلقی کند، از اصلی پیروی خواهیم کرد که دیویدسون آن را اصل حُسنِ ظنّ (Principle of Charity) می‌نامد. ما با به کار بردن این اصل، اگر در موقعیتی شبیه به موقعیت دیگران باشیم، باور به چیزی که دیگران باور دارند را باوری معقول جلوه خواهیم داد. دیویدسون بر این باور است که اگر بخواهیم دیگران را فهم کنیم، این اصل، ضروری است نه اینکه صرفاً یک انتخاب باشد. بدون اینکه معیاری برای اتفاق نظر داشته باشیم، حتی نخواهیم توانست بفهمیم که اختلاف نظر داریم (Davidson, 1984, 153).

از آنجا که ما همواره نیاز به زمینه‌ی مشترکی داریم تا بگوییم که دو دیدگاه از چه جهاتی با یکدیگر متفاوت هستند، هرگز نمی‌توانیم با قاطعیت حکم کنیم که دیدگاه‌ها قیاس‌ناپذیر اند. به زعم دیویدسون، خود تعبیر شاکله‌های مفهومی قیاس‌ناپذیر - چه مبتنی بر زبان باشد یا مبتنی بر فرهنگ یا پارادایم‌های تبیینی یا هر چیزی دیگری - مفهومی نامنسجم است.

۵. ۱. دو رویکرد نئو-دیویدسونی نسبت به قیاس‌ناپذیری

در سال‌های اخیر، دو اثر درخصوص مبانی فلسفه‌ی تطبیقی و پژوهش‌های میان‌فرهنگی منتشر شده‌اند که نشان می‌دهند مباحث مربوط به قیاس‌ناپذیری زبان‌شناختی بسیار پیچیده هستند. بو مو (Bo Mou) در کتابش با عنوان *Cross-Tradition Engagement in Philosophy: A Constructive Engagement Account*، که در سال ۲۰۲۰ منتشر شده است، نظریه‌ی *توافق زیربنایی* (underlying agreement) دیویدسون را بسط می‌دهد که بر اساس آن، برای فهم دیدگاه‌های مختلف، باید از قبل، چنین توافقی وجود داشته باشد. از نظر مو، حتی زمانی که افراد با یکدیگر اختلاف نظر دارند، "درباره‌ی همان چیزی صحبت می‌کنند و به همان چیزی اشاره می‌کنند که نسبت به آن، اتفاق نظر دارند" (Mou, 2020, 113).

بو مو ابراز می‌کند که شخصی را در نظر بگیرید که درباره‌ی شیئی واحدی به شیوه‌های مختلفی سخن می‌گوید. به عنوان نمونه اگر من بگویم که باراک اوباما رئیس‌جمهور ایالات متحده بود، من اشاره می‌کنم به اوباما به عنوان یک شخص به‌طور کلی، و در عین حال، به جایگاه ویژه‌ی او در گذشته به عنوان رئیس‌جمهور نیز اشاره می‌کنم. اگر چه من درباره‌ی اوباما از دو جهت سخن می‌گویم اما می‌فهمم که او یک شخص بیشتر نیست. بدون چنین فهمی که مو آن را معیار *شناخت یک فرد در کلیت*^۱ می‌نامد، وقتی جنبه‌های مختلف اوباما را بیان می‌کنم یا آن نام را چند بار به کار می‌برم، نخواهم توانست بفهمم که درباره‌ی چه چیزی سخن می‌گویم. مو استدلال می‌کند که این معیار، معیاری "پیش‌تئوریک" (pre-theoretic) است بدین معنی که این معیار، نحوه‌ی تفکر و گفتگوی روزمره‌ی ما درباره‌ی اشیاء را بازنمود می‌کند نه اینکه نتیجه‌ی بحث فلسفی خاصی باشد. این نه تنها به ما کمک می‌کند که بفهمیم خودمان درباره‌ی چه چیزی سخن می‌گوییم، بلکه همچنین باعث می‌شود ارتباط معنی‌داری با دیگران شکل بگیرد. ممکن است کسی چیزی را به شیوه‌ای متفاوت از شیوه‌ی ما توصیف می‌کند، با وجود این ما همچنان خواهیم توانست منظور او را بفهمیم. به نظر مو، این معیار برای اشیاء فیزیکی در جهان پیرامون ما و حتی برای خود جهان طبیعی به کار می‌رود. همچنین از این معیار می‌توان هنگام بحث کردن درباره‌ی چیزهای انتزاعی‌تری مانند متون یا مباحث فلسفی نیز استفاده کرد. وقتی میان سنت‌های فلسفی‌ای که به لحاظ فرهنگی متمایز هستند مقایسه می‌کنیم، شاید تصور کنیم که افرادی که متعلق به این سنت‌ها هستند درباره‌ی واقعیاتی سخن می‌گویند که تفاوت اساسی با یکدیگر دارند. اما با توجه به معیاری که بیان شد، مو بر این باور است که این تفاوت فقط در ظاهر چنین است. او می‌نویسد:

1. same-object-whole-recognizing

در موارد متعدد، چیزهایی را بررسی می‌کنیم که به‌ظاهر متفاوت از یکدیگر اند اما بعداً کاشف به عمل می‌آید که آنها جنبه‌ها یا سطوح مختلفی از یک موضوع مهم‌تر هستند؛ مباحث منحصر بفردی که به‌نوبه‌ی خود در سنت‌های مختلف به نظر می‌رسند متفاوت از یکدیگر باشند، در واقع، به جنبه‌ها، سطوح یا ابعاد متمایزی از یک بحث کلی‌تری اشاره دارند که در پژوهش فلسفی به یکدیگر مرتبط می‌شوند، بویژه از یک نقطه‌نظر فلسفی گسترده‌تر یا برتر (Ibid, 52).

تیین دیگری از قیاس‌ناپذیری را می‌توان در بنیادهای فلسفه‌ی تطبیقی و بینا فرهنگی (۲۰۱۶)، نوشته‌ی لین ما و جاپ وِن براکل ملاحظه نمود. بر اساس دیدگاه ایشان، برای اینکه ارتباط میان فرهنگی معنی‌داری شکل بگیرد، لازم نیست به جهان مشترک واحدی متوسل شویم. افرادی که متعلق به فرهنگ‌های مختلف هستند برای توصیف محیطی که در آن زندگی می‌کنند، از شاکله‌های مفهومی متفاوتی استفاده می‌کنند بدون اینکه لازم باشد بگوییم ما درباره‌ی جهان واحدی سخن می‌گوییم. چنانکه لین ما و ون براکل ابراز می‌کنند، "در پاسخ به این پرسش که اینکه دو نفر چیزی یا چیزهایی را به صورت واحدی می‌بینند به چه معنی است، هیچ پاسخ مستقلی که بر اساس زمینه و طرح مفهومی خاصی باشد وجود ندارد" (Ma & van Brakel, 2016, 147).

از آنجا که افراد متعلق به فرهنگ‌های مختلف در ارتباطات متقابلشان با یکدیگر، "از هر زمینه‌ی مشترکی که ممکن باشد، استفاده خواهند کرد"، بنا بر این، برقراری ارتباط موفقیت‌آمیز امکان‌پذیر است (Ibid, 148). وقتی این افراد برای اولین بار با یکدیگر مواجه می‌شوند، ممکن است شباهت‌هایی در نحوه‌ی واکنش فرهنگ‌های خود به محیط مشترکشان ملاحظه کنند. اگر این افراد بخواهند یکدیگر را بفهمند، باید با استفاده از این شباهت‌های خانوادگی، ارتباطات بیشتری را رقم بزنند. اما افراد متعلق به سنت‌های مختلف ممکن است شباهت‌های متفاوتی را دریابند و آنها را به شیوه‌های مختلفی بیان کنند. و هر چه این افراد با زبان‌های یکدیگر بیشتر آشنا شوند، در خواهند یافت که در تصویری که آنها از جهان دارند، تفاوت‌های بی‌شماری می‌توان ملاحظه نمود.

بر طبق نظر لین ما و ون براکل، چالش اصلی در خصوص برقراری ارتباطات میان فرهنگی، نه از قیاس‌ناپذیری زبان‌شناختی بلکه از "الزام‌های حاشیه‌محور" (Ibid, 209). این استانداردها، به رشته‌های دانشگاهی، از جمله علوم انسانی، نیز سرایت می‌کند. بنا بر این، چنانکه لین ما و ون براکل می‌نویسند، امروزه "هیچ فیلسوفی در آفریقا یا چین (یا اروپا و آمریکا) نمی‌تواند آزادانه و مستقل از شاکله‌های مفهومی

اروپایی، تأمل فلسفی داشته باشد". فهم مفاهیم سنت‌های دیگر نه تنها به معنای یافتن مدل تفسیری مناسبی خواهد بود بلکه همچنین مقاومت در برابر تمایل برای یکسان‌سازیِ گفتمان فلسفی غالب را نیز در بر خواهد گرفت.

۲.۵. ارزیابی کشیدن اصل همدلی (the principle of charity)

بحث‌های مختلفی پیرامون اصل حُسن ظنّ دیویدسون صورت گرفته است. اگر این صحیح باشد که زبان و باور با یکدیگر در ارتباط هستند، بنا بر این باید چیزی درباره‌ی باورهای طرف مقابلمان بدانیم تا بتوانیم سخنش را فهم کنیم. اما آیا این نظر دیویدسون درست است که می‌گوید ما باید میان باورهای طرف مقابل و باورهای خودمان، "اتفاق نظر گسترده‌ای" را فرض بگیریم؟ اصل حُن ظنّ ممکن است ما را سوق دهد به اینکه "خیلی سریع، باورهایی که عجیب و غریب هستند را منطقی جلوه دهیم (Taylor, 2011, 34). اگر کسی چیزی بگوید که من نتوانم فوراً مرادش را بفهمم، و با این تصور که اگر به جای او بودم چه باوری می‌داشتم، به سخن او واکنش نشان دهم، در این صورت ممکن است در معرض سوءبرداشت قرار بگیرم یعنی سخن کسی را که در واقع، من نیستم، بد بفهمم. دشوار بودن فهم دیگری بدین دلیل است که مستلزم بازنگری طرز فکر ما نسبت به چیزهای مختلف است. به نظر می‌رسد که اصل حُسن ظنّ، جایی برای بسط افق‌های فکری خود ما باقی نگذارد. هدف از مواجهه با سنت‌های دیگر، این است که چیز تازه‌ای فرابگیریم، اما اصل حُسن ظنّ مانع از تحقق این هدف خواهد شد (Hansen, 1985, 421).

بدین دلیل، برخی استدلال کرده‌اند که اصل حُسن ظنّ باید با اصل دیگری تکمیل شود: اصل انسانیت (the principle of humanity). بر اساس این اصل، ما برای فهم سخنان کسی که به زبان دیگری صحبت می‌کند لازم نیست به آنها باورهایی نسبت دهیم که از نظر ما درست هستند، بلکه باورهایی را به آنها نسبت می‌دهیم که با توجه به پس‌زمینه‌ی آنها از نظر خودشان باورهای معقولی هستند (Hansen, 2014, 79). اگر ما در همه‌ی باورها، امیال و دیگر حالت‌های روحی دیگران، آنگونه که فرهنگ آنها نشان می‌دهد، خود را سهیم بدانیم، در این صورت، اساساً باور داشتن ما چه معنایی خواهد داشت؟ برای چنین فهمی باید از پس‌زمینه‌ی خودمان به عنوان قیاسی برای پس‌زمینه‌ی دیگران استفاده کنیم. از این منظر، مقایسه‌ی میان فرهنگ یا سنت دیگر با فرهنگ یا سنت خودمان، زمانی موفق است که الگوی باورها، امیال و جهانی که به آنها نسبت می‌دهیم، تا آنجا که ممکن است باید شبیه به ما باشد. چنین مقایسه‌ای به ما این اجازه را می‌دهد که شرایط مختلفی را که در آنها گفتگو شکل می‌گیرد، به‌درستی نشان دهیم.

برخی دیگر بر این باور اند که حتی اصل انسانیت نیز برای اینکه تفاوت فرهنگی را در نظر بگیرد، لازم است جرح و تعدیل شود. از آنجا که فهم، اغلب، فهم برای ما است، لازم است که تا

حدی، برای تبیین فرهنگ‌های دیگر، ما از خودمان به عنوان الگو استفاده کنیم. با وجود این، در فهمیدن دیگران، باید آماده‌ی واکنش‌های فرهنگی مختلف نسبت به زمینه‌های شکل‌گیری باورها و الگوهایی باشیم که متفاوت از ما هستند. یکی از پژوهشگران مطالعات تطبیقی می‌نویسد، "وقتی همه‌ی قطعه‌ها را کنار یکدیگر قرار می‌دهیم، تصویر بدست‌آمده می‌تواند تصور ما را از تنوعی که در انسانیت ملاحظه می‌شود، بسط دهد" (Wong, 1984, 113).

۶. دفاع مک‌اینتایر از ترجمه‌ناپذیری نسبی (Partial intranslatibility)

مک‌اینتایر مخالفت دیویدسون با قیاس‌ناپذیری را از این جهت مورد انتقاد قرار می‌دهد که این دیدگاه با وضعیت تاریخی و اجتماعی‌ای که در آن، فرایند فهم، شکل می‌گیرد، بسیار فاصله دارد. زبان‌ها اغلب توسط جوامع خاصی که در دوره‌های خاصی زندگی می‌کنند، به کار گرفته می‌شوند. در نتیجه، تنها کمکی که آنها به ما می‌کنند این است که باورهای خاص آن جوامع را منعکس می‌کنند. این باورهای عموماً مشترک است که ممکن است ترجمه‌ناپذیر و در نتیجه، قیاس‌ناپذیر باشند.

مک‌اینتایر به داستان دومین شهر بزرگ ایرلند جنوبی اشاره می‌کند: کاتولیک‌ها از تعبیر "oo iee Cuuumii II" برای تأکید بر پیوستگی این مکان با قدیس کلمبا در قرن ششم میلادی استفاده می‌کردند، اما پروتستان‌ها نام "oooneenee" را برای سکونتگاه خود در همان مکان در قرن هفدهم انتخاب کردند تا به ریشه‌های تاریخی خود در انگلستان اشاره کنند. از آنجا که این دو گروه با یکدیگر نزاع داشتند، اگر از میان این دو نام، یکی را انتخاب می‌کردند، به معنای هویت دادن به یک گروه و انکار اعتبار نام گروه دیگر می‌بود (MacIntyre, 1988, 378-9).

نمونه‌های فراوان دیگری نیز می‌توان مطرح نمود. نام‌های "eeeeee eenc" و "eee M" را ملاحظه کنید که ترجمه‌های انگلیسی نام‌هایی هستند که مسلمانان و یهودیان برای مکان مقدس واحدی در اورشلیم، به کار می‌برند. در نظر مک‌اینتایر، چنین نام‌های مختلفی، اشاره به واقعیت‌های متمایزی دارند. چنانکه او اشاره می‌کند، در چنین مواردی، از زبان به‌گونه‌ای استفاده می‌شود که "سهیم شدن در کاربرد آن، به معنای پیش‌فرض گرفتن کیهان‌شناسی خاصی باشد، و نیز به معنای پیش‌فرض گرفتن نسبت میان قانون و آداب و رسوم خاصی با نظم کیهانی، و نیز به معنای پیش‌فرض گرفتن توجیه روابط فردی خاصی با جامعه، و هر دوی اینها با عرصه و چشم‌انداز خاصی، می‌باشد" (Ibid, 7).

آنگاه که تلاش می‌کنیم تا نامی را که توسط گروه خاصی به کار می‌رود به زبان دیگری ترجمه کنیم، به اهمیت این پیش‌فرض‌هایی که از لحاظ زبان‌شناختی، تثبیت شده‌اند، پی می‌بریم. اگر بخواهیم مفهوم آن نام را در شرایط کامل خودش فهم کنیم، باید باورهای آن جامعه را

بپذیریم یا دست‌کم فهم دقیقی از باورهای آن جامعه داشته باشیم. اما در این صورت نخواهیم توانست آن نام را به زبان جامعه‌ی دیگری ترجمه کنیم، چرا که آن جامعه‌ی دیگر نیز خودش را متعهد به مجموعه‌ای از باورها می‌داند. بنا بر این، بدون فهم باورهای یک گروه، راهی برای فهم اصطلاحات آنها وجود ندارد.

بر طبق نظر مک‌اینتایر، این دیدگاه که هیچ چیز ترجمه‌ناپذیر نیست، دیدگاهی اساساً مدرن است. این تصور، از این واقعیت ناشی می‌شود که زبان‌هایی مانند زبان انگلیسی قرن بیست و یکمی، ذاتاً چندملیتی هستند. این زبان‌ها تعهد چندانی به باورهای مشترکی ندارند که بر اساس آن باورها می‌توانستیم کسانی که به زبان‌های گذشته صحبت می‌کردند را از غیر آنها متمایز کنیم. وقتی ترجمه‌ی متون فلسفی مهم گذشته را مطالعه می‌کنیم، به احتمال زیاد، توجهی به باورهای جوامعی که این متون اساساً برای آنها نوشته شده بودند، نخواهیم داشت.

مک‌اینتایر شیوه‌ای را که بر اساس آن، متون فرهنگ‌های گذشته را مطالعه می‌کنیم، با شیوه‌ی نگاهمان به هنر، مقایسه می‌کند. وقتی شما از موزه‌ای در شهر مهمی بازدید می‌کنید، اشیاء مختلفی را مشاهده می‌کنید - تابلوهای نقاشی، مجسمه‌ها، کتیبه‌های زینتی، اشیاء تزئینی و فرش‌های زینتی - که مقابل دیدگان شما به نمایش گذاشته شده‌اند. اما تجربه‌ی شما از این آثار به هیچ وجه نمی‌تواند مانند تجربه‌ی افراد جامعه‌ای باشد که این آثار هنری را به وجود آورده‌اند: برخی از آنها در مسابقات مختلف استفاده می‌شدند، برخی دیگر برای عبادت و برخی دیگر به عنوان کفن‌هایی استفاده می‌شدند که باز نمود تصور خاصی از مرگ هستند، و امثال اینها. اگر صنایع دستی فرهنگی در حال و هوای قرن بیست و یکم به نمایش گذاشته شوند، بسیاری از مشاهده‌گران نخواهند توانست باورهای خاصی که انگیزه‌ای برای خلق آنها بوده‌اند را درک کنند. اگر بخواهیم معنای واژه‌هایی که توسط افراد جامعه‌ی دیگری استفاده می‌شوند را فهم کنیم، به همان اندازه که به زبان خودمان تسلط داریم باید به زبان آنها نیز تسلط داشته باشیم: "به بیان دیگر، باید مانند نوزادی شویم که این زبان را به عنوان زبان دوم فرا بگیرد" (Ibid, 374). تنها با مسلط شدن به زبان جدید خواهیم توانست کل مجموعه‌ی باورهای موجود در آن زبان را فهم کنیم. مک‌اینتایر این فرایند را با یک انسان‌شناس مقایسه می‌کند که در جامعه‌ی بیگانه‌ای زندگی می‌کند و به تدریج، سبک زندگی آنها را به خود می‌گیرد. اما حتی در این مرحله، فردی که دوزبانه است تصدیق می‌کند که واژه‌های خاصی از زبان دیگر را نمی‌تواند به زبان خودش ترجمه کند، چرا که این دو زبان، در باورهای اساسی‌ای که در پس این واژه‌ها هستند، اشتراک ندارند. در این صورت، همواره بخشی از جامعه، غیر قابل دسترس خواهد بود.

۶.۱. ارزیابی رویکرد مک‌اینتایر: سنجش ناپذیر یا نامتناسب؟

مک‌اینتایر نیز از انتقادات، بی‌نصیب نمانده است. اگر کسی که نسبت به زبان و فرهنگ خاصی مسلط شده، می‌تواند هر آنچه را که مرتبط با "Maan" و "eee γ" و "ooo iee Cuuumii II" است بفهمد، چرا فرد دیگری نیز که هم‌فرهنگ اوست نتواند تا حدی این اصطلاحات را بفهمد؟ توجه به نقش بالقوه‌ی "دوزبانه‌ها" در ترجمه، چرا باید چنین تصور کنیم که فهم باورهای جامعه‌ی دیگر امکان‌پذیر نیست؟ وقتی مک‌اینتایر می‌گوید که نحوه‌ی کاربرد یک اصطلاح در یک جامعه، با نحوه‌ی استفاده‌ی آن اصطلاح در جامعه‌ای دیگر، "سنجش‌ناپذیر" است، به نظر می‌رسد که همواره چنین خواهد بود. اما فرض کنید که دو جامعه برای فهم یکدیگر، تصمیم بگیرند که بر اختلافاتی که در باورهایشان دارند، فائق آیند. در این صورت، به نظر می‌رسد این امکان وجود خواهد داشت که در آینده، زبان آنها بقدری تکامل پیدا کند که بتواند این تفاوت‌ها را در نظر بگیرد. از این رو، برخی از منتقدان مک‌اینتایر، ترجیح داده‌اند به جای اصطلاح *سنجش‌ناپذیر* (Incommensurable)، از اصطلاح *نامتناسب* (incommensurate) استفاده کنند (McLeod, 2009, 27-31). اصطلاحاتی که اکنون نامتناسب هستند، ممکن است از طریق گفتگوی دلسوزانه، متناسب شوند. پژوهشگران و نظریه‌پردازان مطالعات تطبیقی در طراحی و تحقق چنین گفتگویی، نقش بسزایی دارند.

۷. نتیجه‌گیری

با توجه به آنچه بیان شد، می‌توان گفت که حتی اگر ما قیاس‌ناپذیری افراطی را نپذیریم، توجه کردن به اینکه سنت‌ها و فرهنگ‌های دیگر ممکن است از جهاتی با سنت و فرهنگ ما تناسب نداشته باشند، کمک خواهد کرد تا ما در پژوهش‌های تطبیقی، شرایط بهتری را تجربه کنیم. توجه به ترجمه‌ناپذیری می‌تواند ما را از این تصور برهاند که ما مفهوم اصطلاحی از سنت یا فرهنگ دیگر را می‌فهمیم صرفاً به خاطر اینکه فهمی از ترجمه‌ی آن اصطلاح به زبان انگلیسی یا زبان فارسی داریم. با مقایسه‌ی اصطلاحات فرهنگ کهن خودمان با اصطلاحاتی در زبان‌هایی که دارای فرهنگ و تمدن فلسفی کهنی هستند، مانند زبان چینی و انگلیسی، به نظر می‌رسد این اصطلاحات برای ما در شرایط یکسان، به یک معنی هستند، و نسبت به یکدیگر قیاس‌پذیر هستند، اگرچه، با تمرکز بیشتر روی این اصطلاحات، تفاوت‌های مختلفی آشکار خواهد شد. بنابراین، هرچند ممکن است ما هرگز فهم کاملی از این امر نداشته باشیم که سنت‌های فرهنگی مختلف چگونه یک اصطلاح خاص را به کار می‌برند، اما دست‌کم می‌توانیم با دقت بیشتری به سخنان و دیدگاه‌های این سنت‌ها گوش فرا دهیم و چیزهایی بیاموزیم.

منابع

کوهن، تامس، (۱۳۹۴). *ساختار/انقلاب‌های علمی*، ترجمه‌ی سعید زیباکلام، انتشارات سمت.

References

- Kuhn, Thomas (1994). *The Structure of Scientific Revolutions*, translated by Saeed Zibakalam, Samt Publications (in Persian)
- Benedict, Ruth, 2006, *Patterns of Culture*, Mariner Books Classics.
- Davidson, Donald (1973). "On eee ee yylea ff a Coneett Ill ccmmmm"rr cciiii ngs and Addresses of the American Philosophical Association 47: 5–20.
- Davidson, Donald (1984). "Bl eef dnd eee Beeø of Meinin .. I In *Inquiries into Truth and Interpretation*, New York, Oxford University Press, 141–54.
- Hansen, Chad (1985). Rppponse oo Bao Zmmgng, in *Philosophy East and West*, 35, 4: 419–24.
- Hansen, Chad, (2014). "Principle of Humanity vs. Principle of Charity" In *Moral Relativism and Chinese Philosophy: David Wong and His Critics*, edited by Yang Xiao and Yong Huang, Albany: State University of New York Press, 71–101.
- Havil, Julian (2012). *The Irrationals: a story of the numbers you can't count on*, Princeton University Press.
- Lloyd, G.E.R. (2007). *Cognitive Variations: Reflections on the Unity and Diversity of the Human Mind*, New York, Oxford University Press.
- Ma, Lin, and Jaap van Brakel (2016). *Fundamentals of Comparative and Intercultural Philosophy*, Albany, State University of New York Press.
- MacIntyre, Alasdair (1988). *Whose Justice? Which Rationality?* Notre Dame, University of Notre Dame Press.
- McLeod, Gustavus Alexis (2009). "Mrr ll ssss onoodd in Cfnfsssss nd Allllll ll DDDDDDDDDDDtto of oo nnttt tt ...
- Mou, Bo (2020). *Cross-Tradition Engagement in Philosophy: A Constructive-Engagement Account*, New York, Routledge.
- Nietzsche, Friedrich (1966). *Beyond Good and Evil: Prelude to a Philosophy of the Future*, translated by Walter Kaufmann, New York, Vintage.
- Reding, Jean-Paul (2004). *Comparative Essays in Early Greek and Chinese Rational Thinking*, Burlington, VT, Ashgate.
- Rosemont, Henry, JR. (1988). AAttntt tt aaissm,, in *eee Interpreting Across Boundaries: New Essays in Comparative Philosophy*, edited by Gerald James Larson and Eliot Deutsch, Princeton University Press.
- Sapir, Edward (1949). TTe Saass ff ii nihi iiiiss ss a eeeeneee In *Selected Writings in Language, Culture, and Personality*, edited by David G. Mandelbaum, Berkeley, CA: University of California Press.
- Taylor, Charles (2011). "enee aaaana eee eeee :: A ddd mmaaan aaaa an oon eeuull Smmniiii" In *Dilemmas and Connections: Selected Essays*, Cambridge, MA, Harvard University Press, 2011.
- Wong, David B. (1984). *Moral Relativity*, Berkeley, CA: University of California Press.