

## گستره فلسفه‌ورزی و ملاکهای تعدد فلسفه

دکتر بیوک علیزاده\*

### چکیده

تفلسف یا فلسفه‌ورزی با فلسفه‌دانی متفاوت است؛ کسی که کار او تعلیم فلسفه است، لازم نیست حتماً فیلسوف بوده باشد. البته داشتن اطلاعات فلسفی کافی، شرط لازم تعلیم فلسفه است، اما برای فیلسوف، که کار اصلی او تفلسف است، داشتن اطلاعات فلسفی، صرفاً معد و زمینه‌ساز است. فیلسوف کسی است که در مواجهه ادراکی با ساحات مختلف واقعیت، اعم از عینی، ذهنی و زیبایی، پرسشهای فلسفی، به صورت طبیعی در ذهن او می‌روید و شکل می‌گیرد. و به سخن دیگر، ذهن او مسئله‌دار می‌شود و به دنبال آن در صدد پاسخ یافتن به پرسشهای یادشده برمی‌آید. فرایند تکوین پرسشهای فلسفی و تکاپوی فیلسوفان برای پاسخ به آنها، تفلسف یا فلسفه‌ورزی نامیده می‌شود.

موضوعات و مسائلی که فیلسوفان در باره آنها کاوش می‌کنند، گستره وسیعی دارد؛ قلمرو تفلسف فیلسوفان در مقایسه با عالمان دیگر، از بیشترین وسعت برخوردار است و این به جهت آن است که فیلسوفان، افزون بر تلاش برای شناخت واقعیات، که از این حیث با عالمان دیگر اشتراک و همسانی دارند، علم‌شناسی هم می‌کنند و به این ترتیب، همچنان که برای مثال، فلسفه فیزیک، فلسفه زیست‌شناسی و فلسفه منطق داریم، فلسفه فلسفه هم می‌توان داشت.

در این مقال، گستره فلسفه‌ورزی در حوزه خود فلسفه را با تبیین ملاکهای تعدد در فلسفه و گزارش حوزه‌های فلسفی که با اعمال ملاکهای یادشده پدیدار می‌شود، بررسی کرده و پس از آن چند و چون تفلسف در این حوزه‌ها را توضیح داده‌ایم. این مقاله را می‌توان مکمل مقاله «فلسفه تطبیقی؛ مفهوم و قلمرو آن» که در شماره اول نامه حکمت منتشر شده است، دانست.

### واژگان کلیدی

تفلسف؛ مقایسه؛ تطبیق؛ ملاکهای تعدد؛ جریان.

\* استادیار گروه فلسفه دانشگاه امام صادق(ع)

## مقدمه

تعریفهای گوناگون فلسفه از چنان تنوعی برخوردار است که انتظار وفاق جامعه فیلسوفان بر سر تعریف واحد بیهوده به نظر می‌آید؛ از همین رو بود که برخی از فیلسوفان همچون برتراند راسل ترجیح می‌دادند به تعبیراتی همچون «فلسفه آن چیزی است که در دپارتمانهای فلسفه مورد بحث قرار می‌گیرد» بسنده کنند. به جای تعبیر راسل می‌توان گفت: فلسفه حاصل تفلسف فیلسوفان است. این تنوع در تعاریف فلسفه به جهت تنوع حوزه‌ها و قلمروهایی است که مشمول تفلسف و فلسفه‌ورزی فیلسوفان شده است.

تنوع و تعدد فلسفه‌ها را به اعتبار ادوار تاریخی، مناطق جغرافیایی و به اعتبار غایات مختلفی که فیلسوفان برای نیل به آنها فلسفه‌ورزی می‌کنند، پیشتر بررسی کردیم (علیزاده، ۱۳۸۲، ۵۴-۶۶).

در اینجا ابتدا تنوع فلسفه‌ها را با ملاک جریانهای فلسفی، رویکردها و مسائل فلسفی، آن‌گاه چگونگی تفلسف فیلسوفان در این حوزه‌ها را بررسی می‌کنیم.

### ۱. تعدد فلسفه‌ها به اعتبار تفاوت رویکردها و جریانهای فلسفی

رویکرد<sup>۱</sup> و زاویه نگاه ما به مسائل، به اندازه‌ای اهمیت دارد که با تغییر آن، گاهی صورت مسئله عوض می‌شود و احیاناً پاسخ سؤال واحدی، صد و هشتاد درجه تغییر می‌یابد؛ برای مثال تغییر زاویه نگاه کانت به فلسفه و متفاوت شدن رویکرد او، به این صورت بود که او به وجوه آنرمال (anormal) و خطاکار بودن ذهن آدمی توجه کرد و به تدریج این سؤال در ذهن او رویید که فهم چگونه چیزی است که در آن اشتباه هم واقع می‌شود؟ از همین رو بود که کانت می‌گفت: من نمی‌خواهم مانند فیلسوفان دیگر وارد میدان چالشهای فلسفی بشوم و در نزاع آنها رأی نوینی آورم بلکه سؤال اصلی من این است که چرا متفکران فلسفه به اختلاف رأی و نزاع می‌رسند؟

مثال دیگر مربوط به بحث جایگاه منطق در طبقه‌بندی علوم است؛ قدما که وحدت علوم را به موضوعات و حداکثر به غایات آنها می‌دانستند، هیچ گونه غرابتی میان منطق

و ریاضیات نمی‌دیدند؛ چرا که موضوع ریاضیات «کم» است و موضوع منطق، معقولات ثانیه منطقی و مالا کیف و طبق نظر آنها میان کم و کیف هیچ گونه قرابتی وجود ندارد و کم و کیف، بلکه تمام مقولات متباین به تمام ذات‌اند. از زمان دکارت به این سو، روش و روش‌شناسی علوم در کانون توجه متفکران قرار گرفت؛ رویکرد پراگماتیستی و عملگرا در فلسفه هم مزید بر علت شد تا تعاریف مبتنی بر روش و کارکردگرایانه<sup>۲</sup> از علوم، جانشین تعریفهای مبتنی بر موضوع و غایت‌گرایانه شود. حال اگر از این منظر به منطق و ریاضیات نظر کنیم، هنر استنتاج و ساختار صوری استنتاجی آن دو، قرابت منطق و ریاضیات را نمایان خواهد ساخت و چنان که می‌دانیم، امروزه در طبقه‌بندی علوم، منطق را کنار ریاضیات جای می‌دهند.

مثال دیگر که تغییر زاویه نگاه و رویکرد در آن، منجر به عوض شدن سؤال و تغییر صورت مسئله شده است، مسئله خاستگاه گرایش دینی است، که از مسائل اساسی روان‌شناسی دین<sup>۳</sup> است. پرسش اصلی در این مسئله آن است که چه علل و عواملی موجب گرایش انسان به دین شد؟ روان‌شناسان دین، در پاسخ به این سؤال نظریات متعددی را ارائه کرده‌اند. برخی، عوامل اقتصادی و برخی دیگر، عوامل روان‌شناختی و یا جامعه‌شناختی را در این امر دخیل دانسته‌اند.

استاد مطهری با تکیه بر نظریه فطرت و بیان اینکه گرایشهای فطری نیاز به تبیین و تعلیل ندارند،<sup>۴</sup> پرسش یادشده را نادرست و مغالطی دانست (مطهری، ۱۳۷۵، ۵۵-۱۷۷). از این رو، همه نظریات ارائه‌شده در این باب، طبق نظر ایشان، مبتنی بر مغالطه خواهد بود. وی بر اساس رویکرد فطرت‌گرایانه، سؤال یادشده را به این صورت بازسازی و صورت‌بندی کرد که «علل گرایش به مادگیری چیست؟».

گرایش به دین امری فطری است، اما گرایش به مادگیری امری عارضی و ثانوی است. مثل گرایش به دین و گرایش به مادگیری، مثل سلامت و بیماری است؛ آیا کسی از علت سلامتی سؤال می‌کند و به جهت سالم بودن پیش طبیب می‌رود؟ ایشان کتابی را در پاسخ به سؤالی که خود طرح کرده بود، تألیف و منتشر کرد و در آن شش عامل را که موجب گرایش آدمی به مادگیری شده است، بررسی کرد (مطهری، ۱۳۷۵، ۵۵-۱۷۷).

رویکرد فیلسوفان در طول تاریخ فلسفه و زاویه نگاه آنها به مسائل فلسفی به هیچ روی یکسان نبوده است و تحت تأثیر عوامل مختلفی،<sup>۵</sup> تحولات زیادی پیدا کرده است. در اینجا به یک تقسیم کلی از این رویکردها بسنده می‌کنیم: رویکرد سنت‌گرا، رویکرد تجددگرا و رویکرد پساتجددگرا.<sup>۶</sup>

رویکرد سنت‌گرا به عالم و آدم، جهان‌بینی سنت‌گرایی را پدید آورده است. این نوع جهان‌بینی و طرز تلقی خاص از عالم و آدم و رابطه میان آنها، همانند هر جهان‌بینی دیگر دارای مؤلفه‌هایی است؛ این مؤلفه‌ها عبارت‌اند از جهان‌شناسی، انسان‌شناسی، معرفت‌شناسی و ارزش‌شناسی. سنت‌گرایان برای شناخت کلی هستی، عقل را کافی نمی‌دانند و به خودبسندگی عقل، اعتقادی ندارند. از نظر آنها با عقل فقط بخش کوچکی از جهان هستی یعنی طبیعت را می‌توان شناخت، اما بخش بزرگ‌تر و مهم‌تر جهان هستی را باید با رجوع به سنت شناخت و عقل برای شناخت این بخش از جهان هستی کارآیی لازم را ندارد.

فیلسوفان سنت‌گرا، غالباً فلسفه افلاطون و ارسطو را با آموزه‌های دینی که به اعتقاد آنان، مکمل عقل است، درآمیختند و به این ترتیب فلسفه‌های دینی مثل فلسفه یهودی، فلسفه مسیحی و فلسفه اسلامی را پدید آوردند.

دیدگاه‌های نقادانه در دوره سنت و دغدغه‌های خطایابی در باب نظریات فلسفی، منجر به ارائه نظریاتی شبیه آنچه در فلسفه دکارت و فرانسیس بیکن می‌بینیم، شد.

دکارت معتقد بود خطاهای فیلسوفان قاعده‌مند است و ناشی از عدم رعایت ضوابطی است که در پرتو آنها، عقل درست عمل خواهد کرد و گرنه انسانها از حیث داشتن عقل یکسان‌اند؛ از همین رو بود که در آغاز کتاب «گفتار در روش» نوشت: «میان مردم، عقل از هر چیز بهتر تقسیم شده است...» (دکارت، ۱۳۶۷، ۲۱۳).<sup>۷</sup> و منطق جدیدی ارائه کرد که به اعتقاد مورخان اندیشه، تحول اساسی در ذهن و زبان انسانها پدید آورد و تاریخ فرهنگ و اندیشگی بشر را وارد دوره جدیدی کرد.<sup>۸</sup>

اما فرانسیس بیکن که او هم منطق نوینی عرضه کرد و دغدغه و هدفی جز ایجاد تحول بنیادی در اندیشه بشر نداشت، عامل خطا را که به زعم او همه فیلسوفان پیش از او با آن دست به گریبان بودند، در این می‌دانست که فیلسوفان، غایت فلسفه و معرفت

را شناخت بما هو شناخت می‌دانند. بیکن می‌گفت غایت شناخت باید تغییر طبیعت باشد و از همین رو بود که به متفکران توصیه می‌کرد که «اسیر طبیعت شوید تا امیر طبیعت شوید» (جهانگیری، ۱۳۶۹، ۱۵۸). یعنی طبیعت را بشناسید تا از طریق تغییر دادن آن، بر آن تسلط یابید. تحولات فکری که تحت تأثیر این دعوت ایجاد شد، باعث شد که علوم تجربی بر صدر بنشینند و قدر ببینند.

تجددگرایان به خودبسندگی عقل قائل بودند و معتقد بودند که با همین عقل، بدون نیاز به ابزار و منبع دیگری می‌توان جهان هستی را شناخت. دکارت (۱۵۹۶-۱۶۵۰م) مفهوم نور طبیعی<sup>۹</sup> (نیروی عقل) را در فلسفه رسمی وارد کرد و با این نگرش فلسفه جدید با عقل‌گرایی شروع شد.<sup>۱۰</sup>

فیلسوفان تجددگرا آدمی را برای شناخت همه چیز توانا می‌دیدند. ابزار عقل از نظر آنان برای حل همه مسائل نظری و رفع همه مشکلات عملی کافی بود. البته جهان هستی از نظر آنان از چنان پیچیدگی که امروزها در ساختمان آن دیده‌اند، برخوردار نبود. ذهن و زبان آدمی هم، آینه‌وار همه اخبار، راجع به عالم را بی‌طرفانه و بی‌هیچ دخل و تصرفی در اختیار او قرار می‌داد. اختلافات و چالشهای فلسفی بر سر صدق و کذب این اخبار بود.<sup>۱۱</sup> معنای صدق هم، چیزی جز مطابقت سخن با واقع نبود.<sup>۱۲</sup>

مطالعه تاریخ علم و حاضر شدن عالمان بر مزار نظریات مدفون در تاریخ و مشاهده اینکه تاریخ علم، گورستان نظریات است، اندیشمندان را به این نکته واقف کرد که جهان پیچیده‌تر و پررمز و رازتر از آن است که در نظر اول تصور می‌شد. شکستهای پی‌درپی نظریات و برنامه‌های علمی و آشکار شدن ضعف و نارساییهای نظریاتی که روزگاران حکومت مطلقه داشته‌اند و شهرت و قدرتی برای صاحبان خود به ارمغان آورده بودند، عالمان را بسیار خاشع و آنان را به ضعفها و محدودیتهای عقل و فهم بشری آگاه ساخت. رویکرد پساتجددگرایانه در فلسفه با همین وقوف بر محدودیتهای عقل بشری است که آغاز می‌شود.

در بطن و متن دوره تجددگرایی در فرهنگ غرب، آهسته آهسته، چند متفکر عظیم‌الشان ظهور کردند و هر کدام رخنه‌ای در عقل، به معنایی که گفتیم، انداختند و به تدریج گرایش پساتجددگرایی را پدید آوردند. در این گرایش تلقی عینکی عقل

جانشینی تلقی آینه‌ای شد. متفکران یادشده عبارت‌اند از: هیوم (۱۷۱۱-۱۷۷۶م)، کانت (۱۷۲۴-۱۸۰۴م)، مارکس (۱۸۱۸-۱۸۸۳م)، فروید (۱۸۶۵-۱۹۳۹م)، نیچه (۱۸۴۴-۱۹۰۰م) و....

هیوم در «رساله طبیعت آدمی»، که از کتابهای دوران‌ساز در فلسفه غرب بوده است، دو مدعای پیشینیان را در باب عقل نقد می‌کند. آن دو مدعا این است: ۱. عقل قدرت شناخت واقع را دارد؛ ۲. تمام غرایز، احساسات، عواطف و امیال آدمی باید تحت حاکمیت عقل عمل کند تا او انسان محسوب شود. هیوم در کتاب یادشده می‌خواهد اثبات کند که عقل پیرو احساسات و غرایز است و نه حاکم بر آنها. کانت با طرح نظریه عینکی ذهن در مقابل نظریه آینه‌ای قدما و نشان دادن نقش فعال ذهن در علم و ادراک، دومین ضربه را بر عقلگرایی مدرنیته وارد ساخت. مارکس با مطرح کردن مفهوم تاریکخانه ایدئولوژی اظهار داشت که واقعیتی به نام «منافع طبقاتی» هست که به صورت آگاهانه یا ناآگاهانه در آدمی مجموعه‌ای از اعتقادات بدون دلیل ایجاد می‌کند. این گزاره‌های بدون دلیل ناشی از منافع طبقاتی هر کس را، ایدئولوژی آن کس می‌نامیم. اینها علت دارند؛ نه دلیل. به این ترتیب آدمی با عینک ایدئولوژی به جهان می‌نگرد و از همین رو تصویر وارونه‌ای از آن را فراچنگ می‌آورد. همه در تاریکخانه ایدئولوژی به سر می‌برند. بنابراین، عقل تابع و پیرو منافع طبقاتی است (مارکس، ۱۳۸۱، ۹۲-۱۰۲).

فروید این اعتقاد قدما را، که نفس و روح آدمی مساوی با آگاهی است،<sup>۱۳</sup> به چالش کشید و معتقد شد که روح و ضمیر آدمی به دو بخش خودآگاه و ناخودآگاه تقسیم می‌شود. ضمیر ناخودآگاه انسان که نه بخش از ده بخش روح آدمی را شامل می‌شود، انبار عقده‌های سرکوب شده است که بعد از طی کردن فرایند تصاعد در قالب اعمال و اعتقادات معین و خوشایندها و بدآیندهای خاص، ظهور و بروز پیدا می‌کند. از این رو، بخش ناخودآگاه روان ماست که ما را الزام می‌کند چه بکنیم و چه نکنیم. به چه معتقد باشیم و به چه معتقد نباشیم. از چه خوشمان بیاید و از چه خوشمان نیاید. بنابراین، دلیلی در کار نیست. ما هرچه می‌کنیم به سائقه آن بخش ناخودآگاه روانمان است.

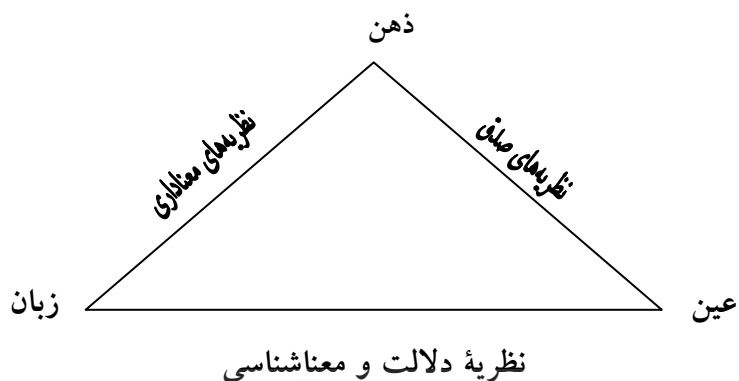
از نگاه نیچه همه آنچه را که فروید ظهور و بروز ضمیر ناخودآگاه می‌دانست، ناشی از اراده معطوف به قدرت انسانهاست. طبق نظر او، حیوانی به نام انسان در این فکر است که به هر قیمتی بتواند، کم‌ و کیفاً خود را صیانت کند، زندگی طولانی و بهتر داشته باشد. او تنها وسیله را برای این کار، «قدرت» می‌داند. قدرتمندان می‌مانند و ضعیفان از بین می‌روند، البته این قدرت و توان، تنها قدرت بدنی نیست. در مواجهه با عقاید و باورها، طبق نظر نیچه، آدمی ناخودآگاه عقیده و رأی را می‌پذیرد که به او نیرو بدهد تا بتواند بیشتر بماند.

چنان که ملاحظه می‌کنید همه این متفکران در جهت تضعیف دلیل‌گرایی و برجسته کردن نقش علت، در تبیین آراء و نظریات، نظریه‌پردازی کرده‌اند. توجه به علل در پیدایش عقاید و باورها به جای دلیل، ویژگی بارز رویکرد پساتجددگرایی است. کل تاریخ فلسفه غرب را به اعتبار جریانهای یادشده، به سه قسمت می‌توان تقسیم کرد؛ این سه قسمت را در نمودار زیر آورده‌ایم:

۱-۱.

تعدد فلسفه‌ها به اعتبار جریانهای سنت، مدرنیته و پست مدرن		
۱	جریان سنت‌گرایی	از آغاز تا زمان دکارت و فرانسیس بیکن
۲	جریان تجددگرایی	از دکارت و بیکن تا پایان نیمه اول قرن بیستم
۳	جریان پسا تجددگرایی	از ۱۹۵۰م تا به امروز

افزون بر سه جریان یادشده که بر اساس آنها مکاتب فلسفی را به سه گروه فلسفه‌های سنتی، فلسفه‌های مدرن و فلسفه‌های پساتجددگرا تقسیم کرده‌اند؛ تقسیم‌بندیهای سه‌تایی دیگر هم در فلسفه صورت گرفته است؛ برای مثال اگر مثالی رسم کنیم که در هر یک از رئوس آن، ساحات سه‌گانه واقعیت را قرار دهیم، اضلاع این مثلث فلسفه‌ورزی فیلسوفان را از آغاز تاکنون پوشش خواهد داد. مثلث یادشده چنین است:



در هر دوره‌ای یکی از رئوس مثلث یادشده، توجه فیلسوفان را به خود معطوف داشته است و نظریات خاصی را در فلسفه پدید آورده است، به نحوی که سایر مباحث فلسفی بر اساس آن تعیین پیدا کرده است و به سخن دیگر، رئوس دیگر مثلث از رأسی که مورد توجه بوده است، تبعیت کرده‌اند.

در دوره‌ای که شناخت «عین» یعنی متافیزیک و هستی‌شناسی در کانون توجه فیلسوفان بوده است، تلاش برای رسیدن به شناختی مطابق با واقع، که البته در بادی امر مساوق با عین تلقی می‌شد، غایت قصوای تفلسف به حساب می‌آمد. در دوره اسکولاستیک که هستی‌شناسی و متافیزیک، کانون بحث و اشتغالات فلسفی بود، نحوه وجود هویات در عالم، مهم تلقی می‌شد؛ دو رأس دیگر، یعنی ساحت زبان و ساحت ذهن، به تبع آن تعیین پیدا می‌کرد و تعریف می‌شد؛ برای مثال، فیلسوفان مدرسی، ذهن را چیزی جز تواناییهای معرفتی انسان که بتواند از عهده درک عالم برآید، نمی‌دانستند. همچنان که زبان را دارای ویژگیها و مشخصاتی می‌دانستند که بتواند عالم را تبیین کند.

اما در دوره کانت با انقلابی موجه می‌شویم که در اثر آن، رأس دیگر مثلث یعنی «ذهن» محوریت پیدا می‌کند. انقلاب کپرنیکی کانت، دو رأس دیگر مثلث را تابع ذهن می‌کند و بر این اساس است که اندیشه کانتی، حدود عالم را با حد و اندازه فاهمه



بشری تعیین می‌کند و زبان را هم جز آنچه که بشر با تواناییهای معرفتی خویش، به وسیله آن به بیان حدود عالم می‌پردازد، تلقی نمی‌کند.

به همین ترتیب با ظهور ویتگنشتاین و دو استاد صاحب‌نام او (برتراند راسل و جرج ادوارد مور) که به نیای فلسفه تحلیلی و جنبش زبانی شهرت یافته‌اند، ساحت زبان، دل‌مشغولی اصلی فیلسوفان را به خود معطوف می‌سازد و تعبیراتی همچون «افسونگریهای زبان»، «نظریه تصویری زبان» (picture theory of language)، «بازیهای زبانی» (language games) و... وارد ادبیات فلسفی می‌شود.

### ۱-۳. جریان هرمنوتیک و تقسیمی دیگر در فلسفه

تقسیم سه‌ضلعی دیگر در فلسفه، به اعتبار سه جریان «دلیل‌یاب»، «علت‌یاب» و «معنایاب» صورت گرفته است؛ این تقسیم نیز همانند موارد پیشین فراگیر است و همه مکاتب فلسفی را در بر می‌گیرد و به سخن دیگر، گستره آن به وسعت همه حوزه‌هایی است که مشمول فلسفه‌ورزی فیلسوفان بوده است. در دوره دلیل‌یاب، برای نیل به غایت فلسفه، «دلایل در کانون مباحث و مناقشات فلسفی قرار دارد؛ همه نفی و اثباتها با مغفول نهادن نقش فعال ذهن (مسئله کانت) و افسونگریها و کژتابیهای زبان (مسئله ویتگنشتاین) متوجه دلایل است و گمان فیلسوفان آن است که میان فاعل شناسایی و ابژه شناخت، هیچ حایل و فاصله‌ای وجود ندارد.

بعد از پیدایش نظریاتی از آن دست که فلسفه‌های مدرن با آنها دست به گریبان بودند، دلیل‌گرایی تضعیف شد و در امر معرفت و تکون نظریات علمی، بر عوامل غیرمعرفتی، همچون عوامل روان‌شناختی و جامعه‌شناختی تأکید شد. تأکید زیاد بر چنین عواملی و به همراه آن کم‌رنگ کردن نقش دلایل، نوعی نسبیت را در ارزش معرفت بشری تداعی می‌کند و همین امر و یأس فلسفی ناشی از آن، زمینه‌ساز ظهور جریانی شد که از آن به جریان «معنایاب» تعبیر می‌کنند (سروش، ۱۳۷۷، ۱۱۴).

جریان معنایاب، وجه دلالی داشتن خاصیت معطوف‌شدگی را منحصر به گفته و نوشته یا پدیده‌های هنری نمی‌داند (علیزاده، ۱۳۸۳، ۶) بلکه همدل و هم‌سخن با عارفان مسلمان، که انسان و جهان را کتابهای تکوینی خداوند می‌دانستند و به تبع قرآن آنجا که

می‌فرماید: «وفی کلّ شیء له آیه»، به نظام آیه‌ای هستی، پای‌بند بودند، وجه دلالتی داشتن را ویژگی همه موجودات تلقی می‌کردند. همچنان که از متن واحدی، برای مثال متن قرآن و یا حتی متون بشری همچون دیوان حافظ، تفسیرهای مختلفی می‌توان داشت، در این جریان، طبیعت بلکه کل هستی به منزله یک متن در نظر گرفته می‌شود که از آن قرائتهای مختلف می‌توان داشت و در عین حال، همه آنها را مطابق با واقع دانست.

همچنان که در مورد قرآن، مبنای اصلی تحمل تفاسیر و قرائتهای مختلف، ذوب‌توان بودن قرآن است، در مورد کتابهای تکوینی خداوند هم، وجود طبقات هستی و لایه‌های مختلف وجود آدمی، پایه و مایه اصلی اندیشه معنایاب و جریان هرمنوتیک فلسفی است.

## ۲. تعدد فلسفه‌ها به ۱ اعتبار مسائل فلسفی

با این ملاک فلسفه‌ها را در تقسیم اولی به دو گروه تقسیم می‌کنند: یکی فلسفه‌هایی که متعلق آنها واقعیاتی از واقعیات است؛ در اشاره به این نوع فلسفه‌ها، واژه «فلسفه» را بدون قید و به صورت مطلق بکار می‌برند. و دیگری فلسفه‌هایی که متعلق آنها، یک رشته علمی دیگر است و در اشاره به آنها واژه فلسفه را با قید اضافی استعمال می‌کنند. این نوع فلسفه‌ها را که غالب آنها معرفتهای درجه دوم‌اند، فلسفه‌های مضاف می‌نامند. تعداد فلسفه‌های مضاف از تعداد رشته‌های علمی موجود، افزون‌تر است چرا که برخی از فلسفه‌های مضاف همانند فلسفه دین، فلسفه هنر، فلسفه نفس و امثال آنها فلسفه مضافند ولی متعلق آنها یک رشته علمی دیگر نیست بلکه واقعیاتی از واقعیات است. به هر روی، غالب فلسفه‌های مضاف، معرفتهای درجه دوم‌اند و عمده مسائل آنها را به سه محور کلی ذیل می‌توان فروکاست:

الف. پیش‌فرضهای دانشی که مضاف‌الیه فلسفه است؛

ب. روش‌شناسی آن دانش؛

ج. تطور تاریخی دانش یادشده.

فلسفه مطلق هم به نوبه خود و به اعتبار مسائلش از تنوع وسیعی برخوردار است. در تلاش برای فروکاهش، تحویل و ارجاع مسائل متنوع فلسفه مطلق، به محورهای محدود می‌توان محورهای زیر را در نظر گرفت:

۱. وجودشناسی (ontology)؛

۲. جهان‌شناسی (cosmology)؛

۳. انسان‌شناسی (anthropology)؛

۴. معرفت‌شناسی (epistemology)؛

۵. ارزش‌شناسی (axiology)؛

۶. معناشناسی (semantics).

در محور وجودشناسی، سه نوع بحث مطرح می‌شود: «چیستی وجود»؛ «اقسام اولیه وجود» و «احکام کلی وجود». مباحث مربوط به جهان‌شناسی نیز عبارت‌اند از «طبقات هستی» و «روابط میان آنها».

انسان‌شناسی به آن بخش از مباحث فلسفی اطلاق می‌شود که به بحث در باب ساحات وجودی انسان و ارتباط آنها با یکدیگر می‌پردازد. گفتنی است که «انسان»، موضوع مشترک چندین دانش است؛ انسان‌شناسی تجربی، عرفانی و فلسفی از جمله آنهاست. تفاوت این دانشها با یکدیگر، در روش آنهاست. در فلسفه، به روش عقلی-استدلالی، در عرفان، به روش کشفی-شهودی و سرانجام، در انسان‌شناسی تجربی، به روش حسی-تجربی، در باب «انسان» بحث و کاوش می‌شود.

واکاوی ارزشها، اعم از ارزشهای اخلاقی (خوب و بد، باید و نباید، درست و نادرست، وظیفه و مسئولیت، فضیلت و رذیلت)، منطقی (صدق و کذب)، زیباشناختی (زشت و زیبا)، فقهی (وجوب، حرمت، استحباب، کراهت، اباحه، بطلان و صحت)، اقتصادی (سود و زیان، ارزان و گران) و امثال آنها، از حیث معنا و تعریف هر یک از موارد یادشده، نحوه وجود آنها، چگونگی راهیابی این معانی به ذهن، صدق و کذب گزاره‌های مشتمل بر این مفاهیم، در بخش ارزش‌شناسی فلسفه صورت می‌گیرد.

ارزش‌شناسی در فلسفه، زمینه لازم را برای ارزش‌داوری و به تعبیری، ارزیابی و معلوم کردن قدر و قیمت علوم و معارف بشری فراهم می‌آورد. ارزش‌داوری به این

معنا، یکی از وظایف مهم عالمان و محققان در همه رشته‌های علمی است و این امر، نشانه دیگری بر نقش بنیادین فلسفه نسبت به دانشهای دیگر و بیانگر خدماتی است که فلسفه به آنها ارائه می‌دهد.

در محور معناشناسی، مباحثی از قبیل چیستی معنا، ملاک معناداری گزاره‌ها و تمایز گزاره‌های معنادار از غیر آن مطرح می‌شود.

حال پرسیدنی است که تفلسف و فلسفه‌ورزی در حوزه‌های یادشده به چه معناست؟ آیا کار ویژه فلسفه در این حوزه‌ها صرفاً پاسخ به پرسشهایی است که ناظر به واقعیات حوزه‌های یادشده است؟ یا افزون بر آن، فعالیت دیگری هم برای فلسفه متصور است؟ به نظر می‌رسد کار مقایسه و تطبیق، یکی از فعالیت‌های پرجاذبه فیلسوفان، در حوزه‌های یادشده است.

تا اینجا در باره مفهوم «فلسفه» و «تطبیق» بحث کردیم و گفتیم که معنای مقبول تطبیق، از میان معانی متعدد آن، مقایسه و بررسی همسانیها و ناهمسانیهاست. همچنان که که گذشت، مقایسه در جایی امکان‌پذیر است که تعددی در بین باشد. برای بررسی امکان مطالعات تطبیقی در حوزه فلسفه، انواع تعدد را در فلسفه بررسی کردیم. دیدیم که تعدد در فلسفه، صرف نظر از مقام تعریف،<sup>۱۴</sup> گسترده‌تر از هر دانش دیگری تحقق یافته است.

از این رو، زمینه گسترده‌ای برای مطالعات تطبیقی در باب فلسفه وجود دارد. در طلیعه بحث، پنج معنای اصطلاحی برای فلسفه بر شمردیم (علیزاده، ۱۳۸۲، ۴۷): روش عقلی استدلالی برای دستیابی به معرفت، جهان‌نگری فلسفی، تفسیرهای غایت‌گرایانه از امور، یک رشته علمی در عرض رشته‌های علمی دیگر و سرانجام، فرامعرفت یا معرفت درجه دوم.

فلسفه را به هر یک از معانی یادشده که بگیریم، تطبیق و مقایسه در آن امکان‌پذیر است. چنان که پیشتر گفتیم، فلسفه را اگر به معنای روش عقلی - استدلالی بگیریم، روشهای حسی - تجربی، نقلی - تاریخی، کشفی - شهودی در مقابل آن قرار دارد؛ از این رو، هر یک از این روشها را می‌توان با روش عقلی - استدلالی مقایسه کرد و از همسانیها و ناهمسانیهای آنها سخن به میان آورد.

اگر فلسفه را به معنای جهان‌نگری خاص و تفسیر عقلانی از عالم و آدم بدانیم، جهان‌نگریهای علمی، عرفانی و دینی<sup>۱۵</sup> در مقابل آن قرار می‌گیرد. این جهان‌نگریها را می‌توان به صورت تطبیقی مطالعه کرد. برخی از متفکران معاصر، ضمن انجام دادن چنین مقایسه‌ای ملاکهایی را برای برتری یک جهان‌بینی بر جهان‌بینیهای دیگر ارائه کرده‌اند.<sup>۱۶</sup>

اگر فلسفه را به معنای تفسیر و تبیین غایت‌نگر از یک امر بدانیم، این نوع تفسیر و تبیین را می‌توان با تبیینهایی از نوع دیگر، مثل تبیین علی و فاعلی<sup>۱۷</sup> یا تبیین کمی و ریاضی یا تبیین طبع‌گرایانه<sup>۱۸</sup> مقایسه کرد.

سرانجام، اگر فلسفه را به معنای دسیپلین و رشته علمی بگیریم، قلمرو بسیار وسیعی برای تطبیق پیش روی ما نمایان خواهد شد.

فلسفه به این معنا را پیشتر با ملاکهای متعددی تقسیم کردیم؛ برای مثال تقسیم فلسفه به اعتبار رویکردهای مختلف یا جریانهای فلسفی و همین طور به اعتبار مناطق جغرافیایی یا غایاتی که فلسفه‌ها برای نیل به آنها پدید آمده‌اند و... همگی بیانگر وسعت مباحث فلسفی و گستره وسیع آن، و به تبع، وجود زمینه‌های مساعد برای تطبیق است.

آنجا که فلسفه را بر اساس رویکردهای مختلف تقسیم کردیم، می‌توان فلسفه‌های سنتی را با «فلسفه‌های مدرن» و «فلسفه‌های پست‌مدرن» تطبیق کرد.

همین طور آنجا که فلسفه را بر اساس مناطق جغرافیایی تقسیم کردیم و از فلسفه‌های غرب و شرق و فلسفه قاره‌ای و جزیره سخن به میان آوردیم، می‌توان فلسفه شرق و غرب را با هم مقایسه کرد<sup>۱۹</sup> و ویژگیها، اشتراکات و افتراقات هر یک را بررسی کرد.

در مطالعات تطبیقی بعد از برشمردن همسانیها و ناهمسانیها این سؤال پیش می‌آید که علل و عوامل همسانیها و ناهمسانیها چیست؟ برای مثال، در خصوص فلسفه شرق و غرب سؤال از علل ناهمسانیها چشم‌گیرتر و پررنگ‌تر است؛ چرا که همچنان که پیشتر گفتیم، این دو فلسفه، نه تنها از حیث زمان و مکان پیدایششان، تفاوت دارند بلکه از حیث محتوا، مسائل و روح حاکم بر اندیشه نیز میان آنها تفاوت جدی وجود دارد.<sup>۲۰</sup>

از این رو، برای پژوهشگری که در باب فلسفه شرق و غرب به مطالعه تطبیقی پرداخته است، این سؤال مطرح می‌شود که چرا به رغم آنکه انسانها فطرت و نوعیت واحدی دارند و با اینکه فلسفه و همین طور دانشهای دیگر ناشی از کنجکاوی فطری و طبیعی<sup>۲۱</sup> آدمیان است، این همه تفاوت میان دو فلسفه یادشده، پدیدار شده است؟ آیا اختلاف فلسفه شرق و غرب، حاکی از «اختلاف نوعی» میان فاعلان و به وجودآوردگان آنها نیست؟ اینجاست که مسئله تیپولوژی روانی<sup>۲۲</sup> انسانها پیش می‌آید. برخی از محققان به جد بر این باورند که انسانها به گونه‌ای آفریده شده‌اند که به طور طبیعی و عادی در مواجهه ادراکی با عالم و آدم، فهمها و معرفتهای<sup>۲۳</sup> متعدد و مختلفی فراچنگ می‌آورند.

به سخن دیگر، مطابق این دیدگاه، انسان نوع واحد نیست بلکه دارای انواع متعدد است؛ البته، در تعداد انواع و چگونگی و تمایز آنها از همدیگر، میان متفکران همسخنی وجود ندارد.

برای برخی از اندیشمندان، اصل تعدد و تنوع چشمگیر و مهم جلوه‌گر شده است و برای برخی دیگر آثار و لوازم آن بااهمیت تلقی شده است. ملاحظات تعلیمی و تبلیغی سبب شده است که گروهی آثار و لوازم تربیتی تنوع یادشده را مد نظر قرار دهند.<sup>۲۴</sup>

معرفت‌شناسان به آثار و لوازم معرفت‌شناختی آن توجه کرده‌اند.<sup>۲۵</sup> برخی از روان‌شناسان به تأثیرات آن در محیط خانواده پرداخته‌اند؛<sup>۲۶</sup> به هر روی، در اینجا پاسخ سؤال این است که بخشی از تعدد فلسفه‌ها و اختلافات و افتراقات آنها، ریشه در تفاوت نوعی انسانها دارد. اگر در مطالعه تطبیقی بین فلسفه شرق و غرب، سؤال از ناهمسانیها پررنگ‌تر است، در برخی از حوزه‌های فلسفه تطبیقی هم پرسش از همسانیها و مواضع وفاق، پررنگ‌تر می‌شود؛ برای مثال، در مقایسه فلسفه اسلامی با فلسفه قرون وسطی، اشتراکات بیشتر به چشم می‌آید تا افتراقات.

اگر کسی اثری از توماس آکویناس را مطالعه کند، با صرف نظر از نام مؤلف و پاره‌ای از اسامی و واژگان مربوط به دین مسیح، تفاوت زیادی بین آن و برای مثال، آثار ابن‌سینا نخواهد یافت.<sup>۲۷</sup>

یکی دیگر از ملاکهای تعدد در فلسفه، مسئله «غایت» است.

بیشتر توضیح دادیم که غایت نهایی همه فلسفه‌ها، دست‌یابی به حقیقت است و فیلسوفان در همه مشربها و جریانهای فلسفی، ویژگی اصلی کار فلسفی خود را سیر آزاد عقلانی برای نیل به حقیقت دانسته‌اند.

از این غایت نهایی که بگذریم، غایت‌های قریب و متوسط هم برای فلسفه توسط فیلسوفان در نظر گرفته شده است که پیش از این آنها را بررسی کردیم. خودشناسی، شناخت طبیعت، تشبه به خداوند، کشف فریب خوردگیهای آدمی از زبان، همسو شدن با فهم عرفی و تبدیل شدن به جهانی عقلی مشابه جهان عینی از جمله موارد یادشده بودند.

حال با طرح این پرسش که آیا این غایات برآورده شده و هر فلسفه‌ای به غایت خود رسیده است؟ میزان موفقیت فلسفه‌ها از این حیث چه اندازه است؟ معرفت‌شناسان در شناخت چند و چون معرفت، پیچیدگیهای فاهمه و تعیین سهم آن در فرآیند شناخت، شناسایی ابزارهای علم و معرفت و تعیین حدود علم و ارزش ادراکات<sup>۲۸</sup> موفق‌تر بوده‌اند یا فیلسوفان تحلیلی در زبان‌کاویهای فیلسوفانه‌شان و کشف افسونگریها و کژتابیهای زبان؟ آیا فلسفه از آغاز پیدایش تاکنون از فهم عرفی فاصله گرفته است یا با آن همسوتر شده است؟ خلاصه آنکه با طرح پرسشهایی از این دست و با به میان آوردن مسئله غایت می‌توان زمینه مناسبی را برای مطالعات تطبیقی در فلسفه فراهم کرد.

گذشته از آنچه گفتیم، در مطالعات تطبیقی، فلسفه را از حیث غایت می‌توان برای مثال با علوم تجربی هم مقایسه کرد.

اگر غایت علوم تجربی را، چنان که اندیشمندان تجددگرا اعلام کرده‌اند،<sup>۲۹</sup> سیطره بر طبیعت بدانیم، می‌توان پرسید که آیا علوم تجربی در مسلط کردن آدمی بر طبیعت، موفق بوده است یا فلسفه در رساندن او به حقیقت؟ تبیین امور بالفعل مشهود و

پیش‌بینی امور بالفعل غیرمشهود، که کار ویژه علوم تجربی است، سبب می‌شود که آدمی برای آینده برنامه‌ریزی کند و همین امر موفقیت چشم‌گیری را به منظور کنترل طبیعت و مسلط کردن انسان بر آن، برای علوم تجربی به ارمغان آورده است. مطالعه تطبیقی را در فلسفه به حسب تعدد فیلسوفان هم می‌توان سامان داد و آرای دو یا چند فیلسوف را در مسئله‌ای معین یا در کل حیات فلسفی‌شان، با هم مقایسه کرد؛ همچنان که مکاتب فلسفی مختلف را می‌توان از جهات متعدد با هم مقایسه کرد و فلسفه تطبیقی را با محور قرار دادن مکتبهای فلسفی سامان داد.

فلسفه تطبیقی، با محوریت مسائل فلسفی، از حوزه‌های دیگر مطالعات تطبیقی است که از بقیه انواع آن مفیدتر و جای خالی آن در ادبیات مکتوب ما محسوس‌تر است. سطوح و روشهای مطالعات تطبیقی در فلسفه هرچند مطالعه تطبیقی و مقایسه‌ای خود یک روش است؛ نه موضوع و از این رو، مطالعه تطبیقی در موضوعات مختلف، امکان‌پذیر است و به سخن دیگر، تطبیق با هر عنوان و موضوعی جمع‌پذیر است، با این حال، این نوع مطالعه و تحقیق به لحاظ سطوح مختلفی که می‌تواند داشته باشد، تعدد و تنوع پیدا می‌کند.

در اینجا به سه نوع تحقیق در مطالعات تطبیقی اشاره می‌کنیم:

۱. تطبیق توصیفی و گزارشی؛

۲. تطبیق تحلیلی و مبتنی بر تبیین؛

۳. تطبیق نقدی یا نقادانه.

سه نوع تحقیق پیش‌گفته، در حقیقت سه مرحله متوالی و مترتب بر هم در مطالعات تطبیقی است.

توضیح آنکه در این نوع مطالعات، نخست باید توصیف و گزارشی در باب امور مقایسه‌پذیر ارائه کرد؛ آن‌گاه نوبت تحلیل و تبیین فرا می‌رسد و دست آخر، نوبت نقد و نقادی است.

در مرحله توصیف و گزارش، پس از مقایسه امور متعدد در مطالعه تطبیقی، همسانیها و ناهمسانیهای آنها را شماره می‌کنیم و البته، قبل از مشخص کردن اشتراکات و افتراقات لازم است حدود و ثغور اطراف مقایسه مشخص و تعیین شود.



از این رو، صورت‌بندی نظریات و دیدگاهها با استفاده از زبان ساده و آسان‌یاب، شرط لازم این مرحله از مطالعه تطبیقی است. در مرحله تحلیل و تبیین به پرسش از چرایی همسانیها و ناهمسانیها پاسخ داده می‌شود و البته، مهم‌تر از آن، تجزیه و تحلیل مدعا و نظریه مورد بحث، به اجزاء و مؤلفه‌های سازنده آن است.

برای آنکه تحلیل کامل صورت گیرد و به تبع، وضعیت روشنی از مسئله مورد بحث حاصل شود، لازم است مراحل زیر را گام به گام طی کنیم:

مرحله اول: ایضاح اصطلاحات و مفاهیم مأخوذ در مدعا و تعیین مراد از آنها و شفاف کردن الفاظ و اصطلاحات به کاررفته در هر مدعایی، اساسی‌ترین گام برای ارزیابی و داوری در باب هر نظریه‌ای است.

به کارگیری الفاظ مبهم و مشترکات لفظی بدون ذکر معانی مختلف آنها، به کارگیری تشبیهات و کنایات و به طور کلی، آرایه‌های ادبی و همین‌طور استفاده از واژه‌هایی که دارای بار عاطفی مثبت یا منفی هستند، به شدت موضوع بحث را مبهم و فضای اندیشه را مه‌آلود می‌کند و در نتیجه، کار داوری بسیار مشکل و بلکه غیرممکن می‌شود.

استفاده از مقولات یادشده در زبان عرفی بی‌اشکال است و اساساً از ویژگیهای زبان عرفی، مه‌آلود بودن و غیردقیق بودن آن است.

اهل عرف با این امور مشکلی ندارند و خللی در زندگی آنها پدید نمی‌آید. اما در مباحث علمی، بازی با کلمات خطرناک‌ترین بازی بشر خواهد بود. برای ایضاح مفاهیم و اصطلاحات باید از قواعد منطق تعریف سود جست؛ اما باید توجه داشت که تعریف به حد و رسم، که مبتنی بر نظام جنسی و فصلی ارسطویی است،<sup>۳۰</sup> تنها راه تعریف کردن مفاهیم و اصطلاحات نیست بلکه اساساً قواعد منطق تعریف ارسطویی، به اعتراف خود منطق‌دانان ارسطویی (ابن سینا، بی تا، ۷۲)،<sup>۳۱</sup> کارآمد نیست و نارساییهای فراوانی دارد؛

مرحله دوم: به روی صحنه آوردن پیش‌فرضها: هر نظریه‌ای متکی به پیش‌فرضهایی است که غالباً به هنگام اظهار نظریات پشت صحنه می‌مانند و اظهار نمی‌شوند.

پیش‌فرضها گزاره‌هایی هستند که صدق مدعیات مطرح‌شده در یک نظریه، منطقیاً متوقف بر صدق آنهاست؛ از این رو، التزام به آنها بر عهده صاحب نظریه است؛ خواه او از وجود این پیش‌فرضها آگاه باشد و خواه آگاه نباشد.

به روی صحنه آوردن پیش‌فرضها اساساً یک کار فلسفی است و از این راه و نیز از طریق مشخص کردن پیش‌فرضهای رقیب و استخراج لوازم منطقی هر یک از آنها، داوری در خصوص نظریات علمی و فلسفی بسیار آسان می‌شود.

اغلب مدعیان گمان می‌کنند که تنها پیش‌فرضهای ممکن، همانهایی هستند که رأی و نظر آنها متکی بر آن پیش‌فرضها هستند.

از همین رو، با عرضه پیش‌فرضهای رقیب، در بسیاری از موارد، کار داوری هم به انجام می‌رسد. کم‌ترین فایده این کار، از بین رفتن جزم‌گرایی مذموم و افزایش تواضع علمی است؛

مرحله سوم: تعیین پیش‌فرضهای رقیب؛

مرحله چهارم: استخراج لوازم و نتایج.

مراد از لوازم یک نظریه، معمولاً لوازم منطقی آن است؛ برای مثال، اگر دو گزاره «الف، ب است» و «ب، ج است»، گزاره‌هایی باشند که نظریه ما مشتمل بر آنهاست، «الف، ج است» از لوازم منطقی آن خواهد بود.

به طور کلی وقتی می‌توان گفت B از لوازم منطقی A است که B با قواعد منطقی از A به دست آید و به تعبیر فنی «A مستلزم B است، اگر و تنها اگر B نتیجه منطقی A است» (موحد، ۱۳۷۳، ۱۱۰).

افزون بر لوازم منطقی، گاهی، بسته به نوع تحلیل و هدف تحلیلگر، لوازم روان‌شناختی و یا جامعه‌شناختی هم مد نظر قرار می‌گیرد. در مرحله نقادی، کار پژوهشگر، ارزیابی نظریات و تعیین قدر و قیمت آنهاست.

در این مرحله است که مسئله داوری و حق و باطل یا صدق و کذب پیش می‌آید. در این مرحله نیز برای رسیدن به داوری نهایی، باید گامهایی را به ترتیب و توالی طی کرد:

گام اول، نقد معناشناختی و زبانی یک نظریه است؛ پاسخ به سؤلهایی نظیر این که آیا صاحب نظریه، اصطلاحات مأخوذ در نظریه خود را به وضوح تعریف و تعیین مراد کرده است؟ آیا از رهزنی اشتراک لفظ،<sup>۳۲</sup> مصون مانده یا گرفتار آن شده است و بر همین قیاس، پرسش از همه ضوابط و قواعدی که رعایت آنها موجب سادگی بیان و انتقال معنا به دور از کژتاییها و افسون‌گریهای زبان است، در این قسمت مطرح می‌شود و گفته یا نوشته صاحب نظریه به محک نقد سنجیده می‌شود.

گام دوم، بررسی سازگاری درونی نظریه است؛ پس از آنکه مدعای واحدی را در مرحله تحلیل به مجموعه‌ای از گزاره‌ها تجزیه و تحلیل کردیم، می‌توان از سازگاری درونی این مجموعه سؤال کرد. مراد از سازگاری در اینجا، اجتماع همه گزاره‌های مورد بحث در صدق است.

اگر صدر و ذیل نظریه‌ای متنافی باشد، یا به هر ترتیب دو گزاره متضاد یا متناقض در مجموعه یادشده، یافت شود، نظریه مورد بحث پارادوکسیکال (paradoxical) خواهد بود. مراد از پارادوکس (paradox) در اینجا عبارت است از به دست آوردن یک نتیجه نامقبول از مقدمات مقبول و قواعد استنتاجی معتبر.

این معنا را در زبان فارسی با یک کلمه نمی‌توان القا کرد. از این رو، ترجمه‌های یک کلمه‌ای نظیر «معما»، «تناقض»، «تناقض‌نما» و... که از آن ارائه شده است، معنای اصطلاحی پارادوکس را افاده نمی‌کند.

گام سوم، بررسی سازگاری نظریه با امری بیرون از خود نظریه است؛ این امر بیرونی، بسته به نوع تحقیق و موضوع بحث، از یک سو و هدف و غایت پژوهشگر و نقاد از سوی دیگر، مختلف و متفاوت خواهد بود.

امر بیرونی مورد بحث ممکن است دین و آموزه‌های دینی صاحب نظریه یا منتقد باشد و یا نظام اخلاقی خاص، یا معیارهای مسلم اخلاقی و همین طور نظام حقوقی خاص و معیارهای مسلم حقوقی باشد.

گام چهارم و نهایی در نقد و بررسی یک نظریه، بررسی سازگاری آن با واقع است؛ این بخش از کار ارزیابی و نقادی در مطالعات تطبیقی، مهم‌ترین و در عین حال، سخت‌ترین قسمت کار است. اگر در امر نقادی، نظریه‌ای از مراحل پیشین سالم عبور

نکند و سازگاری درونی و بیرونی نداشته باشد، طبیعی است که نمی‌تواند با واقع منطبق باشد. اما اگر از مراحل قبلی سالم عبور کند، شرط لازم برای دسترسی آن حاصل شده است.

تا اینجا در باب چند و چون مطالعات تطبیقی در فلسفه سخن گفتیم. حال پرسیدنی است که غرض از مطالعه تطبیقی چیست و فایده آن کدام است؟ در پاسخ، به اختصار باید گفت: غرض از مطالعه تطبیقی در درجه اول شناخت بهتر و عمیق‌تر اطراف مقایسه است؛ وقتی دو چیز را با هم مقایسه می‌کنیم، به شیوه‌ای که تا اینجا شرح دادیم، تصویر واضح و شفاف‌تری از هر دو به ذهن می‌آید. فایده دیگر مقایسه، زمینه‌سازی و ایجاد آمادگی ذهنی برای خلاقیت و اظهار نظر جدید است.

بسیاری از کشفیات علمی و زایش نظریات جدید، در ضمن مطالعات تطبیقی و مقایسه‌ای حاصل می‌شود.

به پایان آمد این دفتر، حکایت همچنان باقی است.

## پی‌نوشتها

۱. رویکرد» بدیل فارسی approach است. در زبان عربی برای افاده این معنا، اصطلاح «اتجاه» را به کار می‌برند. مترجمان ما، در ترجمه approach علاوه بر «رویکرد» از بدیل‌های دیگری مانند روی‌آوری، رهیافت، رهبرد، رویه و امثال آن استفاده کرده‌اند (بريجانين، ۱۳۷۱، ۵۳).
۲. در تعریف کارکردگرا به جای آنکه دنبال جنس و فصل معرف بگردیم، با بر شمردن کار ویژه معرف و نقشی که برای ما ایفا می‌کند، به تعریف آن می‌پردازیم.
۳. روان‌شناسی دین (psychology of religion) یکی از شاخه‌های دین‌پژوهی (study of religion) است که از یک سو، به بررسی آثار و لوازم روان‌شناختی اعتقادات و باورهای دینی می‌پردازد و از سوی دیگر، زمینه‌های روانی پیدایش باورهای یادشده را بررسی می‌کند که از جمله آنها گرایش به خود دین و زمینه‌های تحقق ایمان دینی است. به سخن دیگر، موضوع روان‌شناسی دین، آن بخش از احوال روانی و رفتارهای ناشی از آنهاست که با دین سروکار دارد. افزون بر روان‌شناسی دین، تحت عنوان کلی دین‌پژوهی، دانش‌های کلی دیگری وجود دارد که سروکار برخی از آنها با صدق و کذب مدعیات دینی

- است و برخی دیگر با صرف نظر از صدق و کذب آنها، به مطالعه آثار و لوازم مدعاهای دینی می‌پردازد. دسته اول مشتمل بر دو دانش «فلسفه دین» (philosophy of religion) و «الهیات» (theology) است و دسته دوم مشتمل بر دانشهایی است از قبیل انسان‌شناسی دین (antropolgy of religion)، جامعه‌شناسی دین (sociology of religion)، تاریخ ادیان (history of religion)، دین‌شناسی تطبیقی (comparative religion).
۴. مطابق دیدگاه ذاتگرایی (essentialism) ارسطویی، اوصاف هر شیئی از اشیاء، به دو گروه متمایز «ذاتی» و «عرضی» تقسیم می‌شود؛ پیروان ارسطو برای تفکیک ذاتی و عرضی ویژگیهایی را ذکر می‌کنند که اگر وصفی واجد همه آنها باشد، ذاتی است والا عرضی است. آن ویژگیها عبارت‌اند از: بی‌نیازی از علت و دلیل؛ عدم انفکاک از ذات؛ تقدم بر ذات در مقام تصور. صورت‌بندی نظریه فطرت توسط شهید مطهری در واقع نسخه الهیاتی ذاتگرایی ارسطوست.
۵. برخی از عوامل یادشده، عوامل روان‌شناختی و برخی جامعه‌شناختی بوده است. مطالعه و بررسی این عوامل در شاخه جذابی از معرفت بشری صورت می‌گیرد که روان‌شناسی جامعه‌شناسی معرفت نامیده می‌شود.
۶. سنت‌گرایی، تجددگرایی و پساتجددگرایی، به ترتیب بدیل‌های فارسی «traditionalism»، «modernism» و «postmodernism» است. عناوین یادشده بر ادوار تاریخ بشر که تاریخ‌نگاران فرهنگ و اندیشه، به لحاظ فرهنگی و اندیشگی آن را به سه دوره تقسیم کرده‌اند، اطلاق شده است. در خصوص آغاز و انجام ادوار یادشده، میان مورخان همسخنی وجود ندارد؛ اغلب دکارت را آغازگر دوره مدرنیته می‌دانند؛ به این ترتیب، دوره سنتگرایی از ابتدا تا زمان دکارت خواهد بود. در دوره مدرنیسم، متفکرانی پیدا شدند که هر کدام رخنه‌ای در مبانی تجددگرایی افکندند و زمینه‌ساز پدید آمدن گرایشی شدند که به صورت آگاهانه از دهه ۱۹۵۰م. به بعد شکل گرفت. این گرایش به لحاظ آنکه بعد از دوره تجدد و مدرنیسم شکل گرفت، پست‌مدرنیسم و پساتجددگرایی نامیده می‌شود.
۷. فروغی در توضیحی بر جمله دکارت نوشته است: در بادی نظر، این مدعا غریب می‌نماید و بعضی گمان کرده‌اند مصنف، این کلام را از روی استهزاء می‌گوید ولیکن، مراد او از عقل آن است که به اصطلاح حکما ممیز انسان از حیوان است و نمی‌خواهد بگوید همه مردم در فهم و دانش یکسان هستند و از بیانات بعد، مطلب روشن می‌شود؛ با این همه، عبارت دوم

که «هیچ کس از عقل بیش از آنچه دارد، آرزو نمی‌کند»، خالی از استهزاء نیست (فروغی، ۱۳۶۷، ۲۳۱).

۸. از همین روست که در ایران، اولین کتابی که از فلسفه غرب به فارسی برگردانده شد، همین کتاب است. محمدعلی فروغی که مأموریت اصلی دولت او مدرن کردن ایران بود، به خوبی متوجه این نکته شده بود که تجدد، تنها با انتقال مظاهر و محصولات تمدن جدید غرب میسور نمی‌شود بلکه باید بینش و جهان‌نگری یک ملت تغییر کند تا آنان خود، به تناسب تغییرات یادشده، تحولات لازم را در نحوه معیشت و جامعه خود ایجاد کنند و به تعبیر قرآن «الله لا یغیر ما بقوم حتی یغیروا ما بأنفسهم» (رعد: ۱۱)؛ شاید به این لحاظ بود که او خود ترجمه کتاب «گفتار در روش» دکارت را به عهده گرفت و پس از ترجمه آن متوجه شد که فهم عمیق آن در صورتی میسور است و مؤثر واقع می‌شود که خوانندگان آن با سیر تحولات اندیشه‌ای که در غرب، منجر به پیدایش چنین کتابی شده است، آشنا شوند. این بود که کتاب «یر حکمت در اروپا» را نوشت.

۹. نور طبیعی (natural light) در برابر «نور الهی» که در فلسفه توماس آکویناس به معنای وحی تلقی می‌شد، وضع شد.

۱۰. البته قبل از دکارت، گالیله (۱۵۶۴-۱۶۴۲م) در جریان محاکمات، سخنی گفته بود که آن را عقل‌گرایان خیلی تکرار می‌کردند. گالیله این مثال را زده بود که اگر شما به من ساعتی هدیه دهید و بعد بگویید: هر وقت خواستی زمان را بدانی به این ساعت نگاه نکن و از فلانی بپرس، در این صورت، این به ظاهر هدیه و انعام، جز وزر و وبال چیزی نیست. از یک سو می‌گوید: عقل بزرگ‌ترین نعمتی است که خداوند به شما اعطاء کرده است و از طرف دیگر می‌گوید: همه چیز را از کتاب مقدس بپرسید.

۱۱. تجددگرایان بر آن بودند که عقل در نشان دادن واقع، خطای سیستماتیک نمی‌کند ولی گاهی خطای اتفاقی (random) بر او عارض می‌شود که آن هم با منطق و تفکر نقاد (critical thinking) قابل جلوگیری است.

۱۲. در باب تعریف صدق، اولین نظریه، که ابتدا توسط ارسطو صورت‌بندی شد و همه فیلسوفان مسلمان تابع آن نظریه‌اند، نظریه مطابقت صدق (correspondence theory of truth) است. بر این نظریه اشکالات متعددی وارد شده است که به جهت قانع‌کننده نبودن پاسخهای آنها نظریات دیگری در باب تعریف صدق مطرح شده است. اسلامی برخی از مهم‌ترین آنها به قرار زیر است: «نظریه تلائم صدق (coherence theory of truth)»؛ «نظریه

اصالت عمل صدق (pragmatistic theory of truth)؛ «نظریه زاید بودن صدق (redundancy theory of truth)؛ «نظریه معناشناختی صدق (semantic theory of truth)». برای مطالعه تفصیلی در باب این نظریات رک: فارابی، الجمع بین رأیی الحکیمین، ص ۸۰؛ ابن سینا، نجات، دانشگاه تهران، ص ۴۳؛ پاکین، ریچارد، کلیات فلسفه، ص ۳۳۷ به بعد؛ Haack, 1992, 86-134.

۱۳. قدما علم به نفس و قوای نفسانی و افعال و انفعالات نفسانی را علم حضوری می‌دانستند که علم بی‌واسطه است؛ یعنی در آن، علم و معلوم یک چیزند؛ نه دو چیز. از این رو آنان، بر خلاف فروید، نفس را مساوی با علم و آگاهی می‌دانستند (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ۳۳).

۱۴. در هر علمی دو مقام وجود دارد: «مقام تعریف» و «مقام تحقق»؛ مقام تعریف، مقام «باید» است و در باره آنچه باید باشد، یا آنچه باید بشود، صحبت می‌کند، اما مقام تحقق به آنچه «هست»، تعلق دارد.

مراد از علم در مقام تحقق یعنی آنچه عالمان به وجود آورده‌اند و تولید کرده‌اند و خلاصه، مراد، تاریخ آن علم است. هر علمی در مقام تعریف، کامل، صادق و خالص است اما آنچه تحقق یافته است، هیچ یک از این اوصاف را ندارد.

۱۵. تقسیم جهان‌نگری به سه نوع یادشده، به اعتبار منبع الهام تفسیر آدمی از جهان هستی است. اگر این تفسیر را از علم تجربی اخذ کرده باشیم، جهان‌نگری یا جهان‌بینی علمی خواهیم داشت و اگر آن را از منبع وحیانی، یعنی دین به دست آوریم، جهان‌بینی دینی خواهیم داشت و به همین قیاس، منبع جهان‌نگری فلسفی، فلسفه و به سخن دیگر، نگرش عقلی - استدلالی به جهان هستی است.

۱۶. استاد شهید مرتضی مطهری در کتاب «مقدمه‌ای بر جهان‌بینی اسلامی»، ویژگی‌های یک جهان‌بینی خوب و عالی را موارد زیر دانسته است:

- یک. اثبات و استدلال‌پذیر باشد؛ به عبارت دیگر، از ناحیه عقل و منطق حمایت شود؛
- دو. به حیات و زندگی معنا بدهد؛ اندیشه لغو و بیهوده بودن زندگی را و اینکه همه راهها به پوچی و هیچی منتهی می‌شود، از ذهنها خارج سازد؛
- سه. آرمان‌ساز و شوق‌انگیز و آرزوخیز باشد؛
- چهار. قدرت تقدس بخشیدن به هدفهای انسانی و اجتماعی را داشته باشد؛
- پنج. تعهدآور و مسئولیت‌ساز باشد.

۱۷. تبیین یک پدیده، یعنی پاسخ گفتن به چرایی آن. در باره هر چیزی، همچنان که از چیستی و هستی آن می‌توان پرسش کرد، از چرایی آن هم می‌توان پرسید. ارسطو پاسخ به پرسش اخیر را به چهار وجه امکان‌پذیر می‌دانست؛ به سخن دیگر طبق نظر او، هر گاه از ما در باره چرایی چیزی سؤال کنند، پاسخ ما وقتی قانع‌کننده خواهد بود که مشتمل بر یکی از موارد ذیل باشد: فاعل، صورت، ماده و غایت؛ برای مثال، در پاسخ به این سؤال که چرا کشتی در آب فرو نمی‌رود؟ به ماده یا جنس آن تمسک می‌کنیم که از چوب یا فلز و هوا تشکیل شده است؛ در پاسخ به این سؤال که چرا گلوله به سرعت شلیک می‌شود، به شکل و صورت آن اشاره می‌کنیم و همین‌طور در پاسخ به این سؤال که چرا باران می‌بارد و یا چرا دانشجویان تجمع کرده‌اند، به ترتیب به فاعل و غایت آنها تمسک می‌کنیم. آنچه در فلسفه اسلامی به «علل اربعه» شهرت یافته است و هر یک از آنها جزئی از علت پدیدآورنده یک شیء به شمار می‌آید، در فلسفه ارسطو تبیینهای چهارگانه تلقی می‌شد.

۱۸. در جهان‌شناسی قدما عالم تحت‌القمر را متشکل از چهار عنصر «خاک»، «آب»، «هوا» و «آتش» می‌دانستند و برای آنها شکل و جایگاه طبیعی در نظر می‌گرفتند. شکل طبیعی هر یک از عناصر یادشده، طبق نظر آنان، کره است و اولین کره، کره خاک و بر روی آن کره آب و سپس کره هوا و در آخر کره آتش قرار گرفته است. این چینش طبیعی به جهت خواص چهارگانه‌ای است که هر یک از عناصر یادشده دوتا از آنها را واجد است. خواص یادشده عبارت‌اند از: «حرارت»، «برودت»، «یُبوست» و «رطوبت». خاصیت‌های یادشده، دوبه‌دو متضادند و از این رو، با هم جمع نمی‌شوند و همین امر، سبب شده است که چینش مورد بحث پدید آید. افزون بر این، هر شیء طبیعی دارد که اوصاف و آثار ناشی از آن بی‌نیاز از علت و دلیل است؛ هم چنان که حرکت اشیاء به سمت جایگاه طبیعی‌شان چنین است. منحصر کردن پرسش از چرایی امور به اوصاف و آثار غیرطبیعی و به عبارت دیگر، عرضی اشیاء و حرکات قسری آنها، یعنی حرکاتی که به سمت جایگاه طبیعی شیء نیست، از ویژگیهای جهان‌بینی طبع‌گرایانه است.

۱۹. مقایسه فلسفه شرق و غرب گاهی یک مقایسه کلی است و گاهی آرای یک فیلسوف شرقی با یک فیلسوف غربی تطبیق می‌شود، یا موضوع واحدی مثل زمان یا مکان یا علیت و امثال آن، مد نظر قرار می‌گیرد و دیدگاه‌های فیلسوفان غربی و شرقی در خصوص موضوع یادشده با هم مقایسه می‌شود. مکاتب فلسفی غرب و شرق نیز در مطالعات تطبیقی، قابل مقایسه و بررسی است.



۲۰. برخی از تفاوت‌های محتوایی میان فلسفه شرق و غرب از این قرار است: فلسفه شرق وحدت‌گرا و فلسفه غرب کثرت‌گراست؛ همچنین، فیلسوفان شرقی بر خلاف فلسفه غرب، علیت و زمان را امری موهوم می‌دانند.
۲۱. کنجکاوی فطری و طبیعی، لوازمی دارد که از جمله آنها پرسش، حیرت و تعجب است. در مواجهه با پدیده‌های جهان هستی، فطرت کنجاو آدمی پرسشهای فراوانی را برای او مطرح می‌سازد و تا زمانی که انسان پاسخ آنها را نیافته است، آرامش از او سلب خواهد شد. خاستگاه پیدایش دانشهای مختلف بشری، همین کنجکاوی است که خداوند در خلقت و سرشت آدمی قرار داده است.
۲۲. تیپ‌بندی روانی آدمیان از دیرباز اعتقاد بسیاری از اندیشمندان بوده است. در یونان باستان، گروهی از معلمان دو گونه تعلیم داشتند: «آموزشی پنهان» برای شاگردان خاص و «آموزشی آشکار و عمومی». تقسیم انسانها به خواص و عوام در بین عالمان مسلمان هم رایج بود. در این میان برخی همچون غزالی و ابن‌رشد، به جای دو گروه، انسانها را به اقتباس از قرآن، بر سه گروه تقسیم کرده‌اند (تفصیل بحث را از کتاب «فصل المقال فیما بین الحکمة و الشریعة من الاتصال» تألیف ابن‌رشد بجوید).
۲۳. «فهم» با «معرفت» متفاوت است؛ در مواجهه ادراکی با اشیاء، اگر ما طالب خود شیء باشیم، به معرفت خواهیم رسید و اگر طالب مدلول شیء باشیم، چنان که در خصوص اشیاء دال (یعنی اشیایی که نوعی دلالت و حکایت‌گری در آنها وجود دارد) چنین است، به فهم خواهیم رسید.
۲۴. در عرفان عملی برای سیر و سلوک و استکمال سالکان به تیپولوژی روانی آنها اهمیت زیادی قائل می‌شوند؛ به سخن دیگر، اخلاق عرفانی دارای مراتب است و در آنها برای انسانها، مطابق مراتبشان، اخلاقهای متفاوتی توصیه می‌شود؛ برای مثال گاهی سخن از چهار تیپ روانی مختلف به میان می‌آید که به اعتقاد عارفان نباید برای آنها چیز واحدی را توصیه کنیم. این تیپها عبارت‌اند از:
- الف. گروهی که اهل «تفکر و اندیشه» اند و اهل چون و چرا و مذاقه‌های فلسفی‌اند؛ بیشتر هم و غمشان حق و باطل است و از این راه است که استکمال معنوی پیدا می‌کنند و به خدا نزدیک می‌شوند؛
- ب. گروه دیگر، کسانی هستند که بر مزاج روحیشان «محبت و عاطفه» غلبه دارد. اینها از طریق دوست داشتن و عشق استکمال روحی پیدا می‌کنند؛

ج. تیپ سوم کسانی هستند که اهل «کشف و شهود»ند؛

د. گروه چهارم اهل «خدمت و کمک به دیگران» هستند.

۲۵. مبنای مهم پلورالیسم معرفتی، که امروزه از مباحث مورد توجه فیلسوفان در معرفت‌شناسی است، مختلف بودن تیپ‌های روانی آدمیان و تنوع نفوس آنهاست. پیشتر گفتیم که روح آدمی دارای سه ساحت است: «ساحت دانستیها»، «ساحت احساسات و عواطف» و «ساحت خواست و نیاز». از نتایج تنوع نفوس، اختلاف ساحت دانستیهاست و از این راه نوعی کثرت در معرفت آدمی راه می‌یابد. معرفت‌شناسی فمینیستی نیز مبتنی بر تفاوت روح زنانه و روح مردانه است. پیش از طرح نظریه تفکیک در روان‌شناسی، اعتقاد بر این بود که تفاوت زن و مرد تنها در ناحیه جسم آنهاست؛ اما بر اساس نظریه تفکیک و تفاوت نوعی روح زن و مرد، درک و فهم آنها هم متفاوت و چه بسا مکمل هم خواهد بود.

۲۶. از آنجا که یکی از ساحت‌های روح آدمی، ساحت احساسات و عواطف است، از این رو، بر اساس نظریه تفکیک، اختلاف خوشایندها و بدآیندهای همسران در محیط خانواده موجب سوء تفاهم و در نتیجه، موجب از هم پاشیدن نظام خانواده می‌شود. به اعتقاد روان‌شناسان، اگر آنان به تفاهم نوعی خود واقف شوند، قادر خواهند بود از طریق ترجمه عواطفشان، سوء تفاهمها را رفع کنند.

۲۷. این همسانی به جهت آن است که ویژگی مشترک دو فلسفه یادشده، سیطره دین و آموزه‌های دینی بر تفکر فلسفی است؛ از همین رو، فیلسوفان در فضای فلسفه‌های یادشده صرفاً تفلسف نمی‌کنند بلکه نهایت سعی خود را به کار می‌برند تا هماهنگی کامل میان اندیشه دینی و تفکر فلسفی برقرار کنند.

۲۸. «معرفت‌شناسی» (epistemology) عنوان شاخه‌ای از فلسفه است که متعلق آن علم و ادراک است. سه دانش مرتبط با علم و ادراک وجود دارد که عبارت‌اند از: «روان‌شناسی ادراک»، «وجودشناسی ادراک» و «علم‌شناسی یا معرفت‌شناسی». در روان‌شناسی ادراک، بحث از این است که چه فرآیندهایی در درون ما رخ می‌دهد که ما صاحب علم می‌شویم و به سؤالی از قبیل «چه فرایندی در درون انسان رخ می‌دهد که او دارای تصور خاص یا تصدیق معینی می‌شود یا دو چیز را با هم مقایسه می‌کند یا استدلالی را درست و استدلالی را نادرست تشخیص می‌دهد یا فکر می‌کند و...»، پاسخ داده می‌شود. در وجودشناسی علم، سخن از نحوه وجود علم و ادراک است و به پرسشهایی از این قبیل پاسخ داده می‌شود: علم مادی است یا مجرد؟ از مقوله جوهر است یا عرض؟ و در معرفت‌شناسی از مسائل متنوعی

- همچون ارزش معلومات، راههای حصول علم، قلمرو و وسعت علم بشر و... بحث می‌شود. بحث تفصیلی در این خصوص را از منابع ذیل بجویید: ایروانی، محمود، روان‌شناسی احساس و ادراک، انتشارات سمت، تهران ۱۳۷۴؛ جایگاه معرفت‌شناسی در فلسفه اسلامی، از همین قلم، فصلنامه پژوهشی دانشگاه امام صادق (ع) شماره ۸؛ مطهری، مرتضی، اصول فلسفه و روش رئالیسم، مقدمه و تعلیقات مقالات سوم تاششم؛ همو، شرح مبسوط منظوم ج ۳، بخش دوم، انتشارات حکمت، تهران، ۱۳۶۹.
۲۹. در پاسخ به این سؤال که دوره مدرنیته از چه زمانی آغاز می‌شود، نظریات مختلفی ارائه شده است؛ یک نظریه آن است که آغازگر مدرنیته فرانسویس بیکن و اندیشه‌های خاص اوست. او بود که غایت دانش را تغییر طبیعت قلمداد کرد. این سخن او که «اسیر طبیعت شوید تا امیر طبیعت شوید»، دلالت بر همین معنا دارد.
۳۰. برای بررسی چند و چون ابتدای یادشده، رک: مقاله «نقد مبانی فلسفی منطق ارسطو» به قلم نگارنده، مجله مصباح، شماره ۳۵.
۳۱. ابن سینا در کتاب «حدود» که آن را به درخواست مصرانه جمعی از شاگردانش به منظور ارائه تعاریف پاره‌ای از امور مطابق قواعد منطق ارسطو نوشته، ارائه تعریف مطلوب را دشوار بلکه ناممکن دانسته است.
۳۲. مولوی: اشتراک لفظ دائم رهن است اشتراک گیر و مؤمن در تن است

#### کتابنامه

- استرن، ج.پ. (۱۳۷۳)، نیچه، ترجمه عزت‌الله فولادوند، تهران: طرح نو.
- بریجانیان، ماری (۱۳۷۱)، فرهنگ اصطلاحات فلسفه و علوم اجتماعی، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- جهانگیری، محسن (۱۳۶۹)، احوال و آثار و آراء فرانسویس بیکن، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
- دکارت، رنه (۱۳۶۷)، گفتار در روش راه بردن عقل، ترجمه محمد علی فروغی، ضمیمه جلد اول کتاب سیر حکمت در اروپا، تهران: انتشارات زوار، چاپ دوم.
- سروش، عبدالکریم (۱۳۷۷)، صراطهای مستقیم، تهران: انتشارات صراط.
- علیزاده، بیوک (۱۳۷۷)، «جایگاه معرفت‌شناسی در فلسفه اسلامی»، فصلنامه پژوهشی دانشگاه امام صادق (ع)، شماره ۸.
- همو (۱۳۷۹)، «نقد مبانی فلسفی منطق ارسطو»، مصباح، شماره ۳۵.

- همو (۱۳۸۲)، «فلسفه تطبیقی؛ مفهوم و قلمرو آن»، نامه حکمت، شماره ۱.
- همو (۱۳۸۳)، «فهم، معرفت و تحلیل فلسفی»، نامه حکمت، شماره ۴.
- همو (۱۳۸۵)، «علامه طباطبائی، فیلسوفی نوصدرائی»، فصلنامه پژوهشی دانشگاه امام صادق(ع)، شماره ۲۹.
- مارکس، کارل و انگلس، فریدریش (۱۳۸۱)، «مانیفست»، ترجمه عبدالکریم رشیدیان، در مجموعه متنهای برگزیده از مدرنیسم تا پست مدرنیسم، ویراستار لارنس کهون، ویراستار فارسی عبدالکریم رشیدیان، تهران: نشر نی.
- مطهری، مرتضی (۱۳۷۲)، فطرت، تهران: انتشارات صدرا.
- همو (۱۳۷۵)، علل گرایش به مادیگری، تهران: انتشارات صدرا، چاپ سیزدهم.
- ملاصدرا، محمد بن ابراهیم (۱۹۸۱)، الحکمة المتعالیه فی الأسفار العقلیه الاربعه، ج ۱، بیروت: دار الحیاء التراث العربی.
- نیچه، فریدریش (۱۳۸۱)، «خواست قدرت»، ترجمه لیلا کوچکمنش، در مجموعه متنهای برگزیده از مدرنیسم تا پست مدرنیسم، ویراستار: لارنس کهون، ویراستار فارسی: عبدالکریم رشیدیان، تهران: نشر نی.
- وحید دستجردی، حمید (۱۳۷۱)، لوجیسیم و مسئله صدق در ریاضیات، فرهنگ (ویژه فلسفه)، شماره ۱۱.
- موحد، ضیاء (۱۳۷۳)، درآمدی به منطق جدید، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی، چاپ دوم.
- ابن سینا، حسین (بی تا) تسع رسائل فی الحکمه و الطبيعیات، قاهره: دار العرب للبهستانی، چاپ دوم.

- Bretton Platts, Mark (1979), *T Ways of Meaning*, London: Routledge & Kegan Poul.
- Dancy, Jonathan (1992), *A Companion to Epistemology*, USA, Blackwell.
- Haack, Susan (1992), *Philosophy of logic*, U.S.A: Cambridge University Press.
- Martin, Robert (1984), *Recent Essayas on Truth and the Liar Paradox*, NewYork, Oxford University Press.