



Analysis of the Grounds of Opposition to Comparative Philosophy and its Relation with the End

Maryam Parvizi

PhD Candidate of Comparative Philosophy,
Allameh Tabataba'i University, Tehran, Iran

Ghasem Pourhasan *

Associate Professor of Philosophy, Allameh
Tabataba'i, Tehran, Iran

Abstract

The end of Comparative Philosophy is the most important and last point of view regarding this approach. So far, Comparative Philosophy has faced various oppositions, confronting these criticisms, a question will be raised: Are these oppositions against the nature of Comparative Philosophy or due to the dissatisfaction or ineffectiveness from it? In the present research, by examining the contexts, the causes and reasons for opposition to Comparative Philosophy have been discussed. In this regard, the appearance of Comparative Philosophy, its progress until the new era, and reaching the opposition's point of view will be discussed with the descriptive-analytical method. In this regard, firstly, the views of the Comparative Philosophy opponents and believers of its end, their purpose, and their arguments will be examined. In the following, the origin of Comparative Philosophy and then the major approaches in the new era are presented. Then, by presenting the fourth approach (which provides an independent definition by reviewing the concept of comparative philosophy), an answer will be given to them. The results of the present research show that the opposition to Comparative Philosophy and the belief in its end is based on the lack of correct understanding of Comparative Philosophy and its precise definition and it's not that the nature of Comparative Philosophy faces impossibility and end

Keywords: What is Comparative Philosophy, the meaning of the End, Opponents of Comparative Philosophy, the Possibility of the End of Comparative Philosophy.

* Corresponding Author: pourhasan@atu.ac.ir

How to Cite: Parvizi, M. & Pour Hasan, Gh. (2023), Analysis of the Grounds of Opposition to Comparative Philosophy and its Relation with the End, *Hekmat va Falsafe*, 19 (73), 29-57.

تحلیلی بر زمینه‌های مخالفت با فلسفه تطبیقی و نسبت آن با پایان

دانشجوی دکتری فلسفه تطبیقی، دانشگاه علامه طباطبایی، تهران، ایران

مریم پرویزی ^{id}

دانشیار فلسفه دانشگاه علامه طباطبایی، تهران، ایران

قاسم پورحسن ^{id}*

چکیده

پایان فلسفه تطبیقی، مهم‌ترین و آخرین دیدگاه به این رویکرد است. فلسفه تطبیقی تاکنون با مخالفت‌های گوناگونی روبرو شده است، در برابر این انتقادات پرسشی مطرح می‌شود که آیا این مخالفت‌ها به ذات فلسفه تطبیقی است یا به علت ناخرسندی یا ناکارآمدی آن است؟ پژوهش حاضر به بررسی زمینه‌ها، علل و دلایل مخالفت با فلسفه تطبیقی می‌پردازد. در این نوشتار با روش تحلیلی-توصیفی به پیدایش فلسفه تطبیقی و سیر تحولات آن تا به دوران جدید و رسیدن به دیدگاه مخالفان پرداخته می‌شود. در این راستا ابتدا دیدگاه مخالفان فلسفه تطبیقی و قائلان به پایان، غرض و ادله ایشان در چارچوب تعریف‌های ارائه شده از «پایان» بررسی می‌شود. پایان به سه معنای امتناع، کمال و اتمام به کار می‌رود و دیدگاه مخالفان عمدتاً در معنای امتناع گنجانده می‌شود. در این پژوهش خاستگاه فلسفه تطبیقی و سپس رویکردهای عمده (توجه به شباهت‌ها و تفاوت‌های صرف پیش‌اورسلی، تشابه در تناسب اورسل، پدیدارشناسی کربن و شهود ذات و رجوع به خاستگاه مشترک در ایزوتسو) در دوران جدید مطرح می‌شوند. سپس با ارائه رویکرد چهارم (که بازبینی در مفهوم فلسفه تطبیقی و ارائه تعریفی مختار است) پاسخی به مخالفان فلسفه تطبیقی داده می‌شود. تعریف ارائه شده خلاءهایی که در فلسفه تطبیقی دیده می‌شود را پر کرده و چشم‌اندازی جدید ارائه می‌کند. نتایج پژوهش حاضر نشان می‌دهد که مخالفت‌های صورت گرفته به فلسفه تطبیقی و اعتقاد به پایان آن، به دلیل عدم فهم صحیح از فلسفه تطبیقی و تعریف دقیق از آن است و ذات فلسفه تطبیقی با امتناع و پایان روبرو نیست. آخرین معنای از پایان را می‌توان «راهی متفاوت» برشمرد که تفسیری بدیع از معنای پایان است.

واژه‌های کلیدی: چیستی فلسفه تطبیقی، معانی پایان، مخالفان فلسفه تطبیقی، امکان پایان فلسفه تطبیقی.

* این مقاله برگرفته از رساله دکتری خانم مریم پرویزی با راهنمایی آقای دکتر قاسم پورحسن در دانشگاه علامه طباطبایی است.

نویسنده مسئول: pourhasan@atu.ac.ir

۱. مقدمه

می‌توان فلسفه تطبیقی^۱ را از حیث تاریخی و بنیادهای نظری آن به دو گونه عام و خاص تقسیم کرد. به عبارتی در معنای عام فلسفه تطبیقی، هر فیلسوفی که دست به مطالعه مقایسه‌ای بزند چه در درون یک سنت باشد و چه میان دو یا چند سنت تطبیق صورت دهد، می‌توانیم آن را فلسفه تطبیقی بنامیم؛ اما معنای خاص و متأخر فلسفه تطبیقی را می‌توان به دهه بیست میلادی بازگرداند که بر اساس آن ذات و شالوده فلسفه تطبیقی را اختلاف‌ها و شباهت‌ها شکل نمی‌دهد؛ بلکه مبادی و مبانی اندیشه‌ها صورت و شاکله و بنیان آن را می‌سازند. آنچه را که به معنای عام فلسفه تطبیقی می‌نامیم ممکن است لزوماً به معنای خاص فلسفه تطبیقی نباشد و داخل در تأملات انتقادی یک فیلسوف قرار بگیرد. مطالعات تطبیقی ارسطو در آلفای بزرگ از کتاب متافیزیک یا اندیشه فارابی در رساله الجمع در تطبیق متفکران یک سنت (سنت یونانی) و نیز کوشش‌های ابن‌سینا در کتاب الانصاف در مقایسه و مقابله دو سنت شرق و غرب در معنای عام فلسفه تطبیقی قرار دارد. در مقابل پل ماسون اورسل به فلسفه تطبیقی خاص و با تأکید بر مطالعه در درون دو سنت، اجتناب از صرف شباهت‌ها و اهتمام به اصل تناسب می‌اندیشید. در اینجا باید این پرسش را مطرح کنیم که چه چیزی باعث شد تا شکل نوین فلسفه تطبیقی تکوین پیدا کند؟ برای پاسخ به این پرسش، باید بررسی کرد که فلسفه پیش‌تر با چه خلأهایی روبرو بوده است؛ که منجر به پدید آمدن فلسفه تطبیقی شده است. فلسفه پیش از ظهور فلسفه تطبیقی با یک خلأ مهم روبرو بود: خواننده شدن یک سنت به شیوه‌ای یک‌طرفه که در کنار نیازهایی همچون وجود دیالوگ و التفات به سنت‌های دیگر منجر به پیدایی فلسفه تطبیقی شد (پورحسن، ۱۳۹۵: ۱۱)^۲.

فلسفه تطبیقی با سه رویکرد عمده روبرو هستیم. اول؛ رویکرد پیشاورسلی است که مبتنی بر دیدگاه شباهت‌ها و تفاوت‌ها است. در این رویکرد محقق دو فیلسوف یا تفکر را انتخاب و به بررسی شباهت‌ها و اختلاف‌های آن‌ها می‌پردازد. نتیجه این بررسی‌ها عمدتاً برتری دادن به یک‌طرف مقایسه است. دوم؛ رویکرد اورسلی که نظریه تناسب در شباهت

^۱ Comparative Philosophy

^۲ Burik, 2010: introduction ر.ک.

است. در این روش روی دو نظام فلسفی یا سنت متمرکز می‌شویم. سوم؛ رویکرد پدیدارشناسی هوسرلی در فلسفه تطبیقی^۱ که کربن آن را مطرح کرد. وی به فهم ذات امر و شیء روی آورد و آن را ادراک شهودی ذات نامید (کربن، ۱۳۶۹: ۲۰). کربن برای رهایی از اصالت تاریخت و بررسی اندیشه‌ها بیرون از زمان و مکان خاص، فلسفه تطبیقی خود را طرح کرد. ایزوتسو به کربن نزدیکی فکری داشت و در مقابل اورسل به بررسی تطبیقی در درون یک سنت هم تأکید می‌کرد. نگاه ایزوتسو نیز فرا تاریخی و در جستجوی هسته و خاستگاه مشترک بود.

با وجود عمر کوتاه فلسفه تطبیقی به شکل نوین، اما با انتقادات گوناگونی مواجه شد. اگر نظرات این مخالفان را بررسی کنیم، می‌توان آن‌ها را به سه دسته عمومی تقسیم‌بندی کرد: ۱- قائلان به عدم امکان: دسته‌ای از اندیشمندان که معتقدند در فلسفه تطبیقی ما با اروپا محوری روبرو هستیم. این دسته بر این عقیده هستند که در فلسفه تطبیقی نمی‌توان دو سنت را با یکدیگر مقایسه کرد. ۲- دیدگاه میان فرهنگی: دسته‌ای از اندیشمندان معتقدند در دیدگاه میان فرهنگی، توجه به فرهنگی دیگر صورت می‌گیرد؛ بی‌آنکه غلبه فرهنگی یا فکری دیگر بر آن فرهنگ صورت بگیرد. این دسته معتقدند که در فلسفه تطبیقی، با سلطه یک فکر و فرهنگ بر فکر و فرهنگی دیگر روبرو هستیم. ۳- دیدگاه نقد به نگاه استعماری: از جمله مدافعان این دیدگاه می‌توان به نینیان اسمارت^۲ اشاره کرد. البته این دیدگاه را می‌توان به نوعی هم‌راستا با دیدگاه اروپا محور دانست.

تمامی رویکردهای ذکر شده در فلسفه تطبیقی به نوعی در دام اروپا محوری هستند. حتی وقتی اورسل پس از بررسی شش تمدن بیان می‌کند که فقط سه سنت غرب، چین و هند دارای تمدن و تاریخ هستند (Masson-Oursel, 1926: 37) نیز خود تفکری در درون اروپا محوری است. با توجه به این اشکالات و معضلات باید رویکردی مستقل طرح کرد. رویکردی که مشکلات و ایرادات کنونی را نداشته باشد. با بازتعریف دقیقی از مفهوم و چیستی فلسفه تطبیقی، فهم صحیح از روش و منطق فلسفه تطبیقی و نیز با بازفهمی تاریخی گری این امر محقق خواهد شد. در فلسفه تطبیقی در رویکردهای ذکر شده به مبادی و

^۱ پدیدارشناسی تأویلی یا کشف المحجوب

^۲ Ninian Smart

مبانی اندیشه‌ها کمتر توجه شده است و بیشتر بر صورت تطبیق تأکید کرده‌اند. ما با هماوردی اندیشه‌ها (وامدار از ایزوتسو) در مواجهه با دو افق، وزن و اهمیت برابری به آن‌ها می‌بخشیم و هیچ‌یک را بر دیگری برتری نخواهیم داد. بر اساس این رویکرد که آن را رویکرد چهارم می‌نامیم؛ فلسفه تطبیقی عبارت است از بررسی پیشینی و فرانگرانه تحلیلی- علی مبانی و مبادی دو تفکر برای فهم تأثیر و تأثر آن در موضوع یا مسئله واحد برای کشف مناسبات اندیشه‌ای (پورحسن، ۱۳۹۵: ۱۰).

به نظر می‌رسد مخالفت‌های گوناگونی که با فلسفه تطبیقی صورت می‌گیرد به علت عدم درک صحیح از بنیان‌های فلسفه تطبیقی و نیازهایی است که به آن خواهیم داشت. لذا در این پژوهش با روش تحلیلی-توصیفی به این مهم خواهیم پرداخت. در این راه ابتدا معانی گوناگون پایان (۱- امتناع، ۲- ظهور همه امکان‌هایی که یک پدیده می‌تواند داشته باشد، ۳- پایان و تمام) خواهیم پرداخت و سپس بررسی خواهیم کرد که مخالفان فلسفه تطبیقی، پایان را به چه معنا به کار برده‌اند. در ادامه به نقد نظرات مخالفان خواهیم پرداخت تا نشان دهیم مخالفت‌هایی که با فلسفه تطبیقی صورت گرفته است، به علت عدم درک درست از معنای صحیح آن و نیز عدم التفات به نیاز بنیادین ما به چنین رویکردی از مطالعات است. با وجود توجه فراوان به فلسفه تطبیقی اما تاکنون به صورت مستقل و دغدغه‌مند به اظهارات مخالفان آن و دلایل ایشان بر پایان آن مطلبی درخور نگاشته نشده است و به صورت ریشه‌ای به پاسخ و دفاع از فلسفه تطبیقی در خوانشی متفاوت پرداخته نشده است. بدین معنا، پژوهش حاضر در نوع خود بدیع بوده و این کوشش برای پاسخ به انتقادات وارد شده بر فلسفه تطبیقی می‌تواند راهگشا باشد.

۲. مفهوم و معنای پایان

ابتدا باید متذکر شد که مفهوم پایان حتی نزد مخالفان فلسفه تطبیقی از ابهام برخوردار است. گاهی پایان در معنای سلبی و گاهی در معنای ایجابی به کار رفته است بنابراین پیش از هر چیز، نیاز است بدانیم معنای موردنظر مخالفان فلسفه تطبیقی از پایان آن چیست و وقتی سخن از پایان فلسفه تطبیقی و نقد به آن مطرح می‌شود، چه چیزی را مقصود دارند. اولین دشواری این خواهد بود که پایان همواره در یک معنا و مفهوم به کار نمی‌رود. به این

منظور ما سه دیدگاه اصلی درباره معنا و مفهوم پایان را شناسایی کرده‌ایم و به بررسی دقیق‌تر آن‌ها خواهیم پرداخت:

الف: پایان به معنای امتناع: رویکرد امتناع بر نادرستی ذاتی مطالعات تطبیقی تأکید داشته و معتقد است فلسفه تطبیقی ذاتاً ناممکن است اگرچه از حیث تاریخی یا موضوعی شکل گرفته باشد. امتناع ذاتی بدان معنی است که امکان مقایسه میان دو یا چند سنت که نامتقارن بوده و دو جهان، تفکر و مبادی متباین دارند، وجود ندارد.

ب: پایان به معنای اتمام و کمال: مطابق این معنی، پایان به معنای تمامی امکان‌هایی است که در یک پدیدار می‌تواند ظهور پیدا کند. از این حیث در اینجا باید پایان را همان پیشرفت نهایی و کمال شایسته معنا کرد.

ج: پایان و تمام^۱: هر اندیشه‌ای در زمینه و شرایط خاصی ظهور می‌یابد. پرسش‌ها و نیازهای هر مرحله تفاوت بنیادینی با اقتضائات در زمان دیگر دارد. فلسفه تطبیقی اختصاص به مرحله‌ای داشت که گرایش به مطالعات تطبیقی برای فهم سایر سنت‌ها موردنیاز بود، لیکن امروزه این نیاز به سر آمده است. پایان به معنای راهی متفاوت: رهیافت مستقلى است که در نوشته دیگری آن را شرح داده‌ایم.

۳. پایان در نگاه مخالفان فلسفه تطبیقی

مخالفات‌های بسیاری با مطالعات تطبیقی صورت گرفته است. برخی از این مخالفات‌ها متوجه روش مطالعه، برخی ناظر بر مبادی و مبانی تطبیق و برخی دیگر معطوف به نتایج نادرست مقایسه‌ها است. با این وصف می‌توان سه گونه از مخالفات‌ها را صورت‌بندی کرد: ۱- مخالفان قائل به عدم امکان (اروپا محوری)، ۲- دیدگاه میان فرهنگی، ۳- دیدگاه نقد به نگاه استعماری. باین حال با توجه به اینکه نظرات این سه دسته مخالفان بسیار درهم‌تنیده و گاهی مشابه یکدیگر است بررسی آن‌ها به صورت جداگانه منجر به تکرار و اطناب سخن خواهد شد.

¹ The End

۳-۱. انتقادات به فلسفه تطبیقی

نقد به اروپا محوری تنها مختص به فلسفه تطبیقی نیست. چنین نقدی به بسیاری از فلاسفه و رویکردهای فلسفی نیز وارد شده است. باید توجه کنیم مرز میان اروپا محوری و فلسفه در کجاست. فلسفه اگرچه در یونان و اروپا ظهور پیدا کرده و گسترش یافت، اما به معنای محدود بودن آن به این قلمرو نیست. انحصار فلسفه به اروپا و تفکر غربی را می‌توان اندیشه‌ای نادرست و پر پرسش خواند. یک اشتباه این است که ما به علت ریشه یونانی واژه فلسفه، آن را تنها متعلق به این قلمرو بدانیم (دهقانی، ۱۳۹۶: ۱۵). مطابق با چنین دیدگاهی، احتمالاً باید بگوییم واژه فیزیک ریشه یونانی دارد و علم فیزیک متعلق به این قلمرو است و دیگر ملل، هیچ‌گاه فیزیک را درک نکرده‌اند.

برخی انتقادات به این موضوع اشاره دارند که ما در فلسفه تطبیقی با تطبیق روبرو نیستیم. این دسته از مخالفان معتقدند که در فلسفه تطبیقی، تنها یک سنت و اندیشه‌های آن محور قرار می‌گیرد و یا به‌طور دقیق‌تر یک سنت در ذیل سنت خوانشگر قرار گرفته و ارزش خود را برای مطالعه از دست می‌دهد. این دسته از مخالفان معتقدند که فلسفه تطبیقی به سبب سلطه یک سنت، نتایج صحیحی را در مطالعه سنت‌ها ظهور نداده است. آن‌ها عقیده دارند خود اصطلاح تطبیق معادل واژه «Comparative» است که نیازمند دو سنت و دوسویه مختلف است، درحالی‌که در فلسفه تطبیقی تمرکز بر نگاه اروپا است و می‌توان آن را نوعی شرق‌شناسی وارونه دانست. این نگاه تأکید می‌کند که در فلسفه تطبیقی شناختی از یک سنت غیراروپایی به دست نمی‌آید. به‌عنوان نمونه‌ای از این نگاه رام ادهر مال^۱ در این باره معتقد است که بر مبنای نگاه اروپا محور، ذهن اروپایی مدعی است که می‌تواند ذهن غیراروپایی را بهتر از خود آن‌ها بشناسد. او با نقد به این نگاه بر این است که باید از نگرش مطلق‌سازی دست کشیده و پاسخ‌ها را منحصر به فرد نشمرده و موضع اروپایی را به‌عنوان یکی از مواضع چندگانه بشناسد (Mall, 2015: 1-2). یوهان گوتفرد هردر^۲ هم به صورتی مشابه معتقد است که مطابق نگاه اروپا محور، نگاه غیراروپایی، نابالغ و نابخرد است و برای سنجش و ارزیابی خود نیز نیازمند معیارهای غربی خواهد بود. بر مبنای چنین نگرشی، ذهن اروپایی بهتر از هر ذهنی قادر به شناخت سنت دیگری است. هردر در برابر

¹ Ram Adhar Mall

² Johann Gottfried Herder

چنین نگاهی عقیده دارد که تنها واقعیات ساختار و تاریخ ملل می‌تواند برای داوری آن‌ها مورد استفاده قرار بگیرد (Herder, 2004: 14-24).

هاینتس کیمرله^۱ از دیگر متفکرانی است که فلسفه و مطالعات تطبیقی را بر اساس منظر اروپا محوری مورد نقد قرار می‌دهد. او بر این گمان است که مطالعات تطبیقی با مشکلات روش‌شناختی روبرو خواهد بود. وی می‌گوید مقایسه میان فلسفه‌ها با توجه به اینکه هر کدام محدود به منطقه جغرافیایی خاص هستند دشوار خواهد بود (Yusufi et al, 2010: 17). او معتقد است در نگاه میان فرهنگی علاوه بر به چالش کشیدن انحصار و سلطه فلسفه مدرن و اروپایی، منجر به تکثر فلسفه شده و قادر است تفکر جهانی شدن را سامان بخشد (Kimmerle, 2004: 63).

نینیان اسمارت به‌عنوان یکی دیگر از ناقدان فلسفه تطبیقی معتقد است که اروپا محوری فلسفه تطبیقی به این معنا است که در سنت‌ها و تمدن‌های غیراروپایی چیزی برای آموختن یافت نمی‌شود. روشن است که این منظر نوعی دیوانگی است (لاندن، ۱۳۹۲: ۸). اسمارت گمان می‌برد که واژه تطبیقی، بار استعماری و غربی داشته و آن را مورد نقد قرار داده و معتقد است که واژه میان فرهنگی می‌تواند جایگزین مناسب‌تری باشد. او بر این نکته تأکید می‌کند که واژه میان فرهنگی دریافت اطلاعات و شباهت‌های فرهنگی را به ذهن متبادر می‌سازد و این ظرفیت را دارد که از نگرش‌های غیر غربی بهره‌مند شود (Smart, 1987: 572). فرانتس ویمر^۲ هم معتقد است که در فلسفه تطبیقی، حیث و چیرگی و قدرت در فهم محتویات فرهنگی نفوذ می‌کند. در مقابل او بر این دیدگاه تأکید می‌کند که در فلسفه میان فرهنگی، زمانی که با دیگری روبرو می‌شویم، نه ما او را تغییر می‌دهیم و نه او در ما ادغام خواهد شد (Wimmer, 2004: 135ff).

یکی دیگر از انتقادهایی که به فلسفه تطبیقی وارد می‌شود که می‌توان آن را در ادامه نقد اروپا محوری دانست، نوعی تلقی مرکزیت‌گرایی است (نک؛ دهقانی، ۱۳۹۶، ۱۰۱-۱۰۷) که بر اساس آن چنانچه فلسفه‌های دیگر بدون اینکه به رسمیت شناخته شوند با قالب

¹ Heinz Kimmerle

² Franz Wimmer

و روش استدلالی موجود در سنت خودی، مورد داوری قرار گرفته می‌شوند (بهشتی، ۱۴۰۱: ۲۲۳).

طرفداران فلسفه میان فرهنگی به فلسفه تطبیقی اشکال وارد می‌کنند که فاقد تعریف و معنای روشن است که این موضوع در ادبیات پژوهش‌های فلسفه تطبیقی خود را بروز می‌دهد. دلیل این نقد وجود تعاریف گوناگونی است که از فلسفه تطبیقی ارائه می‌شود که بعضاً با یکدیگر ناسازگار هستند. نقد دیگر به نحوه ورود و درک از فلسفه تطبیقی در ایران است. بر اساس این نقد، ورود فلسفه تطبیقی به اقتضای شرایط خاص تاریخی رخ داده و این موضوع به همراه عدم درک صحیح اندیشه‌های فیلسوفان تطبیقی مانند کرین، اورسل و ایزوتسو سبب گردید که الگوی فلسفه تطبیقی در ایران قابل تشخیص نباشد (مصلح، ۱۴۰۱: ۲۰۳-۲۰۶).

همان‌طور که در ابتدا ذکر شد، اکنون می‌توان صریح‌تر این نکته را اشاره کرد که دیدگاه‌های مخالفان فلسفه تطبیقی، بسیار درهم تنیده است. بیشتر مخالفت‌هایی که با فلسفه تطبیقی می‌شود به معنای امتناع از پایان توجه دارند. به عبارتی آن‌ها مقصودشان از پایان فلسفه تطبیقی به معنای به کمال رسیدن و پیشرفت یا سر آمدن دوران آن نیست. آن‌ها بیشتر به این موضوع اشاره دارند که پیدایش فلسفه تطبیقی از ابتدا اشتباه بوده است. حال برای پاسخ به این انتقادات، باید بدانیم معنای صحیح فلسفه تطبیقی چیست.

۴. فلسفه تطبیقی؛ چیستی، ضرورت و امکان

حال که به دیدگاه مخالفان فلسفه تطبیقی و ایرادات آن‌ها آگاهی پیدا کردیم به نظر می‌رسد برای پاسخ به این نقدها و پرسش‌ها باید بدانیم دقیقاً معنای فلسفه تطبیقی چیست. این انتقادات بر اساس چه تعاریفی وارد بوده و با چه تعریفی از فلسفه تطبیقی می‌توان آن‌ها را رد کرد.

با بررسی به واژه فلسفه تطبیقی^۱، نوعی مقابله و مقایسه به ذهن می‌رسد که برای دست یافتن به اشتراکات و اختلافات دیدگاه‌ها و مکاتب به کار می‌رود. در این برداشت اولیه،

^۱ترجمه فارسی معادل فعل لاتین «comparare» به معنای انطباق و برابر ساختن یا برابر دانستن، تطبیق و به‌عنوان صفت نسبی، تطبیقی «comparative» قرار داده شد (سلیمان حشمت، ۱۳۸۷: ۱۲۶). انشاله رحمتی در مقدمه کتاب رودولف اتو در کتاب «عرفان شرق و غرب» «Comparison» را به معنای مقایسه به کار می‌برد و با تطبیق

تطبیق به معنای برتری دادن یک منظر یا اندیشه بر دیگری خواهد بود. روشن است که این برداشت از معنای تطبیق از ایراد و کاستی برخوردار است. چنین پژوهشی تنها یک تبع واژگانی است. این نحو از تطبیق به معنای مقایسه با نقد تاریخی گری مواجه خواهد بود. چنانکه کربن فلسفه تطبیقی را در شرایط فرا تاریخی محقق می‌داند و معتقد است که باید از تبیین تاریخ‌نگارانه و هر آنچه که سنت‌ها را برای گفتگو و تعامل محدود می‌کند، گذر کنیم. باید مشخص کرد وقتی از تطبیق سخن می‌گوییم چه معنا و برداشتی از آن قصد می‌کنیم؟ (کلباسی، ۱۳۸۷: ۷-۸). برای رسیدن به این منظور، نیاز است رویکردهای اصلی در فلسفه تطبیقی را مورد مذاقه قرار دهیم.

اگر چنین بیندیشیم که شرط ورود به فلسفه، تأمل در افکار فیلسوفان بزرگ است بازهم برای فهم درست از فلسفه ایشان به‌جای توجه به شباهت‌های ظاهری باید به کشف و مشخص کردن تمایزات آن‌ها پردازیم. تطبیق میان دو فیلسوف چه در جهت شناخت تفکر آن‌ها و چه در جهت آموزش آن باشد کاری مفید خواهد بود زیرا پژوهشگر واقعی در حوزه فلسفه هم خود از درون با فلاسفه بزرگ در گفتگو است و هم سعی می‌کند بین تفکرات ایشان به مقایسه و تطبیق پردازد (اکبری‌ان، ۱۳۸۷: ۱۳). پس برای فهم اندیشه و مبانی فلسفه‌های گذشته و حال، بالضروره از درون به بررسی تمایزها و شباهت‌های آن‌ها می‌پردازیم و در همینجاست که به‌نوعی گفتگو هم میان سنت‌های فکری مختلف و هم در اندیشه ما شکل می‌گیرد.

برای دستیابی به فلسفه تطبیقی باید نگاه خاصی به تاریخ داشته باشیم زیرا فلسفه با تاریخ فلسفه پیوند دارد و بدون بازگشت به تاریخ فلسفه نمی‌توان از فلسفه تطبیقی سخن گفت. نگاه خاص ما به تاریخ با نگاه مورخان فلسفه باید متفاوت باشد و از این طریق می‌توانیم به

«Correspondence» تفاوت قائل می‌شود. با این توضیح که در تطبیق به دنبال منطبق کردن آرا برای رسیدن به وحدت هستیم و در مقایسه تعیین نسبت‌های میان دو اندیشه با ذکر تفاوت‌ها و شباهت‌هایشان هستیم. از نظر وی تطبیق و مقایسه از نظر چیستی باهم تفاوتی ندارند. میان مقایسه و تطبیق رابطه عموم و خصوص مطلق برقرار است به‌نحوی که هر مقایسه‌ای تطبیق نیست ولی هر تطبیقی، مقایسه‌ای است که بسیار پیشروی کرده است تا حدی که اشتراکات و افتراقات دو اندیشه کنار گذاشته می‌شوند و وحدت بر ملا می‌شود (رحمتی، ۱۳۹۷: ۱۴). تعاریف گوناگون بر اساس هدف‌ها و برداشت‌های متفاوت از فلسفه تطبیقی در سال‌های اخیر به میان آمده است. گاه‌ها فلسفه تطبیقی را نه به‌مثابه فلسفه بلکه به‌مثابه روش تلقی کردند (Holder, 2004: 105-119).

معنا و مفهوم فلسفه تطبیقی دست یابیم. با ظهور اندیشه تاریخی در دوره جدید، فیلسوفان فلسفه خود را برتر دانسته و فلسفه‌های گذشته را ناقص می‌خواندند. هر متفکری که به یک حوزه فلسفی گرایش داشته باشد به فلسفه درست معتقد است (درست در برابر دیگری که نادرست دانسته می‌شود)، درستی که او می‌گوید و تمام تفکرات دیگری را با فلسفه خود می‌سنجد و اگر با مبانی فکری اش سازگار نباشد آن را کنار می‌گذارد؛ در اینجا است که جایی برای فلسفه تطبیقی باقی نمی‌ماند در فلسفه تطبیقی در موقع مقایسه، اندیشه‌ای بر دیگری برتری ندارد. برای دستیابی به فلسفه تطبیقی باید به فلسفه‌ها نگاهی بی‌طرفانه داشته باشیم. این نگاه ابژکتیو نیست زیرا نگاه ابژکتیو در قلمرو علم است و نه فلسفه. نسبت فیلسوف با تاریخ فلسفه با نسبت دانشمند و تاریخ علم متفاوت است چنانچه در دستیابی به علوم مختلف، دانشمندان نیازی به داشتن اطلاعات کامل از گذشته علم ندارند. در فلسفه تطبیقی ما به سنجش بین جهان‌های مختلف می‌پردازیم و درک اختلافات بین این جهان‌ها یکی از اهداف مهم فلسفه تطبیقی است. در این راه هرمنوتیک شرط لازم است زیرا فلسفه تطبیقی با نگرشی تاریخی به فلسفه و با اعتقاد به فرار رسیدن دوران پایان فلسفه به وجود می‌آید (داوری اردکانی، ۱۳۸۷: ۱۱۵-۱۱۸).

در فلسفه تطبیقی سه عنصر اصلی وجود دارد ۱- تاریخ فلسفه ۲- هرمنوتیک-۳ درک پایان فلسفه. چنانکه گفته شد تاریخ فلسفه، قلمرو فلسفه تطبیقی است. فلسفه تطبیقی با هرمنوتیک و فهم درک تاریخی فلسفه‌ها به میان می‌آید. در مورد عنصر سوم باید گفت ما با فلسفه راه آینده را می‌پیماییم و در مورد چستی این آینده گروهی از فیلسوفان معاصر معتقدند عصر تجدد در حال پایان یافتن است و با پایان آن فلسفه نیز به پایان می‌رسد. در ابتدای عصر جدید، فلسفه و عقل در صدد دگرگونی جهان برآمدند. عقل جدید اکنون تمامی امکان‌هایش در علم و فناوری را به ظهور رسانیده است و برای آینده چشم‌اندازی ندارد. این همان پایان فلسفه است. چنانچه در فلسفه‌های جدید راه نشان داده نمی‌شود و خود نیز در پی یافتن آن هستند. گویی آینده ادامه تجدد نیست. فلسفه در این وضعیت به فلسفه تطبیقی تبدیل می‌شود. مرور تاریخی روند فلسفه و توانایی‌های آن می‌تواند صورت فلسفه تطبیقی داشته باشد. با این نگاه می‌توان به آنچه که مسئله اصلی فلسفه از آغاز بوده و نیز به روند آن، احاطه پیدا کرد (همان ۱۲۱-۱۲۳).

در مورد امکان فلسفه تطبیقی باید گفت بسیاری از دستاوردهای فلسفی غربی از مطالعات تطبیقی پدید آمده‌اند. مکاتب فکری در غرب با بازخوانی، نقد و بررسی تفکرات پیش از خود به وجود آمده‌اند و مطالعات تطبیقی در ذات، فلسفه غربی است. از این رو امکان فلسفه تطبیقی در غرب محل پرسش نیست (پورحسن، ۱۳۹۵: ۱۲).

رابرت آئودی^۱ معتقد است که امکان فلسفه تطبیقی به رویه ما در نگرش نسبت به سنت‌های فکری مختلف بستگی دارد. سه نگرش را می‌توان از هم تمییز داد: انحصارگرایانه، شمول‌گرایانه و کثرت‌گرایانه. نگاه فلسفی کثرت‌گرایانه، تنوع، تفاوت و کثرت را در برابر وحدت و یکنواختی قرار می‌دهد (Audi, 1999: 747)؛ شمول‌گرایی با حفظ اندیشه‌ها و آموزه‌های اصلی خود، تأکید دارد که سنت‌های فکری دیگر نیز سهمی در نشان دادن حقیقت امر استعلایی و ارتباط بشر با آن دارند. شمول‌گرایی با این رویه متهم به ارائه صرف یک سنت فکری برای فهم کامل امر استعلایی می‌شود (Runzo, 2001: 38) و انحصارگرایی دیدگاهی است که اندیشه‌های مختلف را جدا از یکدیگر می‌داند و هیچ شباهتی را میان آن‌ها در نظر نمی‌گیرد. چنانچه نمی‌توان از سنت‌های فکری مختلف یک حقیقت واحد را اخذ کرد (Plantinga, 2000: 13). برخی آثار آنتونی فلو^۲ را می‌توان مثالی برای دیدگاه انحصارگرایی دانست (پورحسن، ۱۳۹۵: ۱۳). ایزوتسو و کرین به فلسفه تطبیقی قائل‌اند و از این رو دیدگاه کثرت‌گرایانه را دنبال می‌کنند. ایزوتسو عقیده داشت بسیاری از سنت‌های فکری از یک الگوی عام فکری مشترک پیروی می‌کنند و فقط در قسمتی از جزئیات در مورد شرایط تاریخی و اجتماعی و... دارای تفاوت هستند (ایزوتسو، ۱۳۷۹: ۲۰). به همین منظور در فلسفه تطبیقی باید دیدگاه پلورالیستی (کثرت‌گرایانه) در پیش‌گرفت تا با دستیابی به اشتراک میان سنت‌های فکری مختلف بین آن‌ها گفتگو ایجاد کنیم و به هدف اصلی فلسفه تطبیقی دست یابیم. آنچه ضرورت فلسفه را بیش‌ازپیش نمایان می‌کند ضرورت ایجاد گفتگو میان سنت‌های مختلف است. چنانچه ایزوتسو در نگرش فرا تاریخی‌اش به گفتگو و هم‌سخنی بین سنت‌ها اذعان داشت و معتقد بود کشش فلسفی ضمیر اصلی در همه زمان‌ها، ملت‌ها و مکان‌ها در نهایت یکسان است (ایزوتسو، ۱۳۸۶:

¹ Robert Audi

² Antony Garrard Newton Flew

۵۹). ایزوتسو معتقد است در جهان حاضر سنت‌های فکری و فرهنگی برای بقا و غنای خود باید با دیگر سنت‌ها نسبتی برقرار سازند و این فلسفه تطبیقی است که امکان دیالوگ سازنده بین سنت‌ها را فراهم می‌کند. هیچ فرهنگی در عصر حاضر نمی‌تواند در انزوا باشد و نفس وجود انسان جدید؛ اثرات مختلف فرهنگ‌ها بر یکدیگر را به او نشان می‌دهد (ایزوتسو، ۱۳۷۹: ۲۶۵). ایزوتسو در شرایط کنونی جهان، دوستی شرق و غرب که بر اساس درک فلسفی باشد را بسیار مهم می‌داند (اسکندری و پورحسن، ۱۴۰۱: ۲۱۹) که این نقش بر عهده فلسفه تطبیقی است.

ایزوتسو معتقد است سنت‌های فکری مختلف اگر در فرا تاریخ به گفتگو پردازند زبان یکدیگر را خواهند فهمید و این تاریخ و تفاوت‌های فرهنگی است که مانع از این هم‌سخنی شده است. کربن هم برای دستیابی به ضمیر مشترک ادیان که از نظر وی همان کشف‌المحجوب و پدیدارشناسی تأویلی است؛ راهی را در پیش می‌گیرد که همان فلسفه تطبیقی است (رک، عبدالکریمی، ۱۳۹۲: ۱۱۳). کربن معتقد است «مطالعه تطبیقی تمدن‌ها شرط واجب و لازم یا مقدمه اساسی گفتگو درباره تمدن‌ها است» (کربن، ۱۳۷۹: ۵).

۴-۱. فلسفه تطبیقی در دوره جدید

گرچه در دوران پیشااورسل، متونی را می‌توان در درون مطالعات تطبیقی قرار داد، ولی نوشته‌های فیلسوفان بزرگی همچون افلاطون، ارسطو، خواجه نصیر، ملاصدرا و ... به قصد فلسفه تطبیقی و به عنوان تطبیق نوشته نشده‌اند و بیشتر نوشته‌های مورخان و اندیشه‌نگاران قدیمی در حوزه فلسفه در جهت دستیابی به اختلافات و شباهت‌ها و بررسی سیر تاریخی و تطور آن‌ها بوده است (کلباسی، ۱۳۹۵: ۲۱۲). اگر به نوشته‌های فلسفی که در گذشته در جهت پیدا کردن اختلاف‌ها و شباهت‌ها بود نام فلسفه تطبیقی بدهیم، بسیاری از کتاب‌های تاریخ فلسفه در زمره آن قرار خواهند گرفت در صورتی که امروزه چنین برداشتی از میان رفته است.

فلسفه تطبیقی به معنای جدید در آغاز قرن بیستم توسط **پل ماسون اورسل**^۱ و با عنوان حقیقت فلسفه مطرح شد. اورسل به شدت تحت تأثیر پژوهش‌های دین‌شناسی ماکس

¹ Paul Masson-Oursel

مولر^۱ بود و از دین‌شناسی تطبیقی لوئی جردن^۲ که در سال ۱۹۰۵ منتشر شد نیز نام می‌برد. وی معتقد است جردن نخستین کسی است که دین‌شناسی تطبیقی را نوشته است. ماکس مولر و ماسون اورسل در حوزه‌های تطبیقی خود از روش پوزیتیویستی استفاده کرده‌اند و در آغاز فلسفه تطبیقی در دوره جدید، برداشت پوزیتیویستی از روش در فلسفه تطبیقی مرسوم بوده است (Swan, 1953: 30).

اورسل معتقد بود فلسفه تطبیقی تنها می‌تواند روش و بنیان پوزیتیو داشته باشد و علوم اخلاقی مختلف نیز در سیر مقایسه، پوزیتو می‌شوند. برای مثال از نظر وی زبان‌شناسی با فراروی از گرامر و دستور زبان صرف به پیشرفت رسید و فیزیولوژی چون فقط به مهره‌داران توجه کرد، مقایسه‌ای نشد و پیشرفت نکرد. اورسل رسیدن به پیشرفت و ترقی فلسفه از راه مقایسه‌ای شدن و تطبیقی شدن را اساس اعتقادش به فلسفه حقیقی قرار داد. اورسل بشر را به فرارفتن از دانش خودی و توجه به سنت‌های غیر غربی فرامی‌خواند زیرا معتقد است که اگر چنین نشود نمی‌توان به پوزیتیویسم دست پیدا کرد. برای فلسفه مقایسه‌ای انواع مختلف دلایل و استدلال‌ها را باید برگزید و هرچه متفاوت‌تر باشند، ثمربخش‌تر خواهند بود زیرا در مواجهه با یکدیگر وجود خود را بیشتر نشان می‌دهند. از دیدگاه وی آغاز فلسفه تطبیقی وقتی است که ما به سنت‌های غیرخودی توجه کنیم. در این امر نباید با دید و مبانی فرهنگ خود به آن‌ها نظر کنیم. او فلسفه تطبیقی را به مثابه روش در نظر گرفته است تا یک دستگاه و نظام فلسفی. اورسل معتقد بود که نباید به شباهت‌های اتفاقی اهمیت داد بنابراین مطالعات تطبیقی نباید تنها به شباهت‌ها محدود گردد. اگر چند اندیشمند در آرائشان به یک چیز مشترک توجه دارند و از آن سخن می‌گویند، نمی‌توان به یکسانی اندیشه آن‌ها رأی داد چون ممکن است اغراض و نتایج متفاوتی را منظور داشته باشند. وی می‌گوید هر چه تفاوت‌های فرهنگی بیشتر باشد، ما از تطبیق بیشتر بهره خواهیم برد. او معتقد است که باید به شباهت‌ها و تفاوت‌ها هر دو توجه داشت و از شباهت‌ها، وحدت و از تفاوت‌ها، تباین را نتیجه نگرفت بلکه باید تشابه در تناسب که هم به شباهت و هم به تفاوت نظر دارد هدف ما باشد. به اعتقاد اورسل نباید از

¹ Max Müller

² Louis Jordan

کوچک‌ترین شباهت‌ها و اختلاف‌ها در مقایسه چشم‌پوشی کرد و همه موارد باید دیده شوند زیرا اگر نتایجی غیر از این حاصل شود علیه پوزیتیویسم گام برداشته‌ایم (Masson-Oursel, 1926: 32-60).

اورسل اهمیت خاصی به تاریخ می‌داد و ظهور مفاهیم و فعالیت‌های فلسفی را در تاریخ مشاهده می‌کرد. البته وی اذعان داشت که روش فلسفی را نمی‌توان به روش تاریخی تقلیل داد. اساس فلسفه تطبیقی برای او تاریخ و درک تاریخی از فلسفه است. از نظر ماسون اورسل، روش تطبیقی نه در شباهت است و نه در تمایز. از نظر او روش فلسفه تطبیقی مبتنی بر تشابه تناسب مطرح شده توسط توماس آکویناس است. اورسل از منظر تاریخی و با محوریت اندیشه غربی، به بررسی تطبیقی اندیشه‌های فلسفی پرداخت و فلسفه را موضوعی عام برای بشر دانست و اعلام کرد که هیچ فلسفه‌ای جایز نیست خود را با روح انسان برابر بداند. ماسون اورسل به‌نوعی نسبت فرهنگی در تمدن‌ها معتقد بود که با مفهوم تمدن، تفکر یا فلسفه جهانی سازگار نبود. در دیدگاه او مفهوم تمدن مانند مهر خاصی است که هرگونه تولید از محیط انسانی را تأیید می‌کند، اما بهترین محیط برای فعالیت‌ها و تولیدات نظری، دین است. از نظر او انواع مختلف انسانیت یا عقل، موضوع فلسفه تطبیقی است. وی ساختار فلسفه‌ها را قابل مقایسه با یکدیگر می‌دانست (ایلخانی، ۱۳۸۷: ۶۵ و ۶۴).

برداشت اورسلی از فلسفه تطبیقی نتوانست عمری طولانی بیاید و جایگزین‌های دیگری برای تعریف فلسفه تطبیقی ظهور کرد.

هانری کربن^۱ رویکردی متفاوت با اورسل را در پیش گرفت. او عقیده داشت که مکاتب، اندیشه‌ها و سنت‌های کاملاً متفاوت را نمی‌توان مورد مقایسه قرار داد و لذا برخلاف رویکرد فاقد مبنای نیاز به طرح روشی است که بتواند به ما تضمین بدهد. با توجه به این موضوع، وی به مشخص کردن حدود بررسی‌های تطبیقی توجه کرده و علاوه بر آن، مشکل دیگری را هم طرح کرد. کربن به‌درستی اشاره کرد که تعداد کمی از فیلسوفان وجود دارند که پوشش و احاطه کافی از چندین حوزه فرهنگی داشته باشند و همچنین ابزارهای زبان‌شناسانه مناسب برای مراجعه به متون اصلی را در اختیار داشته باشند. کربن معتقد بود که اورسل موضوع فلسفه تطبیقی را رابطه مشابَهت از نوع $\frac{a}{b} = \frac{c}{d}$ می‌داند و

^۱ Henry Corbin

^۲ Arbitrarire

همین امر را عامل نقد به وی قرار می‌دهد. کربن چنین تحقیقاتی را ارزشمند می‌داند، اما در عین حال معتقد بود که چنین پژوهشی نمی‌تواند موضوع فلسفه تطبیقی باشد. به اعتقاد او آنچه فلسفه تطبیقی می‌تواند انجام دهد ادراک شهودی ذات است که در زبان آلمانی آن را «Wesenschau» خطاب می‌کنند. او این اصطلاح را در درون پدیدارشناسی هوسرل قرار داده و معتقد است همین پدیدارشناسی منجر به از بین رفتن اعتبار روش اورسل شده است. آنچه ادراک شهودی یک ذات به پیش می‌کشد با کوشش تاریخ علاقه‌مند به علیت متفاوت است. کربن این پدیدارشناسی را مبتنی بر شعار یونانی «پدیدارها (ظواهر) را نجات دهیم»^۱ می‌داند؛ بدین معنا که پدیدار چیزی که خود را نشان داده، امری است که ظاهر شده و در ظهور چیزی را آشکار می‌کند و این آشکار کردن میسر نمی‌شود مگر آنکه زیر آن ظاهر، پوشیده شده باشد. کربن معتقد است پدیدارشناسی بیان امر ناپیدا و نادیدنی است که در چیز دیدنی پنهان شده است؛ پدیدار آن چنان که می‌خواهد، خود را به شخص مورد نظر می‌نماید. چنین روشی مشخصاً با روش تاریخ فلسفه و نقد تاریخی تمایزات فراوانی خواهد داشت. کربن برای رهایی از آنچه به عنوان خطرات تاریخ می‌داند به هگل بازگشت. او با این بازگشت قصد داشت تا به روشی دست پیدا کند که ابتدا به ما بگوید چرا پس از هگل، به صورت‌های متنوع دیالکتیک او گرفتار درآمده‌ایم و چه امری را می‌توان در برابر اصالت تاریخت قرار داد تا بدون یاری جستن از وجوه دیالکتیک، پدیدارها را نجات داد (کربن، ۱۳۹۲: ۴۸-۵۱).

بر مبنای تفکر کربن، در پایان پدیدارشناسی روح هگل، روح مطلق از خود آگاه شده و تاریخ به پایان خود رسیده است. کربن معتقد است که اگر این موضوع را به زبان کلامی تقریر کنیم، یعنی معاد فرا رسیده است. او با نقد از هگل سخنان او را بدین معنا می‌داند که آنچه هگل می‌گوید رسیدن به معاد در این جهان است و با پایان تاریخ دیگر اتفاقی رخ نخواهد داد؛ اما تاریخی که به پایان رسیده به نظر می‌رسد، ادامه یافته و این امر میسر نمی‌شود مگر با فرا رفتن از معادشناسی. چنین تاریخی که از معادشناسی فرا می‌رود به تعبیر کربن، خود دیوانه و دستخوش جنون شده است. او معتقد است در غیاب هر گونه مرجع فرا تاریخی، در نقطه‌ای که تاریخ بی حرکت مانده، نمی‌توان معنایی برای تاریخ پیدا کرد. به

¹ Sozein phainomena

سخنی دیگر بدون مابعد تاریخ^۱ و ساحت فرا تاریخی، تاریخ نیز بی معنا شده است (همان: ۵۳-۵۵).

از منظر کربن فیلسوف زمان ما باید به ارض ملکوت سفر کند و در پیوند با آن جا و عالم علم سماوات شدن، آنچه برای جهانیان مفید و آنچه مضر است را بیابد. از نظر وی با تفکر شرقی، غرب می تواند مشکل جهان کنونی را برطرف کند. کربن، فلسفه تطبیقی را از راه سفر به عالم خیال می داند. وی به طور واضح و روشن از چیستی فلسفه تطبیقی سخن نمی گوید زیرا از نظر او این فلسفه باید تأسیس شود و هنوز وجود ندارد. کربن معتقد بود فلسفه تطبیقی مدنظرش با سایر دیدگاه های متداول متفاوت است (داوری اردکانی، ۱۳۸۳: ۸-۹).

توشیهیکو ایزوتسو^۲ تحت تأثیر دیدگاه کربن در فلسفه تطبیقی در سال ۱۹۶۶ کتابی با عنوان «بررسی تطبیقی مفاهیم اساسی فلسفه در صوفیسم و تائوئیسم: ابن عربی و لائوتسه، چدانگ تزو» منتشر کرد. عامل تبحر او در پژوهش های تطبیقی تسلط وی بر زبان های مختلف و فراگیری سنت های مختلف بود. قابل ذکر است که او به زبان های بسیاری از جمله فارسی، عربی، فرانسه، روسی، عبری و ... تسلط داشت.

از نظر ایزوتسو زبان فقط برای سخن گفتن و اندیشیدن نیست بلکه مهم تر از آن وسیله ای برای تصور و تفسیر جهان است (ایزوتسو، ۱۳۶۸: ۳۴). موضوع اصلی مباحث تطبیقی او را می توان «وجود» دانست. اگر به متن او رجوع کنیم، می گوید: «درک و فهم مارتین هیدگر درباره وجود به نحو قابل توجهی شبیه و نزدیک به درک و فهم مشرقیان است» (ایزوتسو، ۱۳۶۰: ۱۲). وی در تلاش بود تا میان فلسفه اسلامی و غرب نوعی هم سخنی ایجاد کند.

ایزوتسو خود را پیرو کربن می دانست، اما صرفاً تکرار کننده نظرات کربن نبود. او کوشید دیدگاه کربن را بر مبانی دقیق و اساسی برای بسط فلسفه تطبیقی استوار کند. او بینش خود را فرا تاریخی می خواند و در این نظریه به دنبال دو چیز اساسی است: (۱) نباید فریب رویکرد تاریخی را خورد و تفاوت ها نباید مانع از بررسی دقیق و فرانگرانه در اندیشه فلاسفه و سنت ها شود. (۲) دیدگاه فرا تاریخی، نظریه ای ذات گرایانه با هسته مشترک

¹ Metahistoire

² Toshihiko Izutsu

اندیشه‌های بشری در حوزه‌ای خارج از فرآیند جزئی تاریخ است که از طریق آن اندیشمندان به یک مسئله واحد می‌اندیشند، بنابراین امکان مطالعات تاریخی فراهم می‌شود (پورحسن و اسکندری دامنه، ۱۳۹۷: ۹۶).

ایزوتسو معتقد بود: «گفتگوی فرا تاریخی اگر روشمند انجام پذیرد سرانجام به صورت فلسفه‌ای ماندگار به کامل‌ترین مفهوم کلمه تبلور خواهد یافت. به این دلیل که کشش فلسفی ضمیر انسانی در همه عصرها، ملل و مکان‌ها در غایت و اساس یک چیز است» (ایزوتسو، ۱۳۸۵: ۵۰۶). او فلسفه و عرفان را یکی از وادی‌های ورای تاریخ می‌دانست که در آن گفتگو میان اندیشمندان صورت می‌گیرد. به عقیده او امروزه نیاز به تفاهم و تعامل میان ملت‌ها بیشتر احساس می‌شود. تفاهم در سطوح مختلف اتفاق می‌افتد اما سطح فلسفی است که شرایط مناسبی را به وجود می‌آورد که تفاهم به صورت گفتگوی فرا تاریخی میسر گردد. اینکه ایزوتسو عقیده داشت اگر گفتگوهای فرا تاریخی روشمندانه انجام پذیرند، به صورت فلسفه‌های ماندگار تبلور خواهند یافت به این دلیل است که او کشش فلسفی ضمیر اصلی در همه زمان‌ها، ملت‌ها و مکان‌ها را در نهایت یکسان می‌دانست (ایزوتسو، ۱۳۸۶: ۵۹).

ایزوتسو معتقد است که زمان آن رسیده که پاسداران حکمت فلسفی شرق در جهت رشد و توسعه فلسفه جهانی تلاش درخوری داشته باشند. در این راستا شرقیان باید میراث فلسفی اشان را به طور مستدل و تحلیلی بیان دارند و آنچه در تاریکی مانده و به عصر حاضر مرتبط است از دل تاریخ بیرون آورند و مطابق با سنت عقلی امروزه به معرفی آن پردازند. ایزوتسو در مقایسه اندیشه متفکران به دیالوگ و هم‌سخنی در ورای تاریخ معتقد است. از نظر ایزوتسو درست است که هیدگر، سهروردی و ملاصدرا را نمی‌شناخته و یا با ملاصدرا از لحاظ فکری، سنخیتی نداشته است یا اینکه ابن عربی با آنکه با زبان رمزی و تمثیلی آشنا بوده است اما در برابر لائوتسو و چیانگتسو به نحو متفاوتی می‌اندیشیده است؛ اما اینان در ورای تاریخ می‌توانستند با هم دیالوگ داشته باشند. ادعای فیلسوف تطبیقی این است که فرهنگ و تاریخ بین ایشان جدایی و فاصله ایجاد کرده است و گرنه سخنان یکدیگر را به یک زبان می‌شنیدند (داوری اردکانی، ۱۳۸۳: ۱۵۹-۱۶۴).

۵. پاسخ به اشکالات و رد نظریه امکان پایان فلسفه تطبیقی

با بررسی صحیح دیدگاه‌های فلسفه تطبیقی در دوره جدید، بهتر می‌توان به‌درستی یا نادرستی مخالفت با فلسفه تطبیقی توجه کرد و یا بهتر می‌توان بدان‌ها پاسخ داد. یکی از انتقادات به فلسفه تطبیقی که بارها به آن اشاره شده، نقد به اروپا محوری است. در این میان باید به این نکته توجه کنیم که برداشت ما از اروپا محوری ظاهر و صورت آن نیست، علاوه بر آن باید دانست که دفاع از ضرورت فلسفه تطبیقی برای خروج از انزوای سنت‌ها لازم است. هدف فلسفه تطبیقی، گفتگوی صرف نیست و هدف از گفتگو نیز سلطه بر دیگری نیست. زمانی که سنت اسلامی به انتقال اندیشه‌ها التفات پیدا کرد به شکوفایی رسید. بررسی مبانی و مبادی تفکر اندیشه‌ها برای خروج از انزواگرایی و اروپا محوری بسیار کارگشاست.

ما با دو نگاه خوشبینانه^۱ و بدبینانه^۲ در فلسفه تطبیقی روبرو هستیم، با نگاه بدبینانه فلسفه تطبیقی در درون امتناع قرار می‌گیرد و با نگاه خوشبینانه، فلسفه تطبیقی همانند سایر فلسفه‌ها از جمله میان فرهنگی دارای اشکالات مربوط به خود است. در میان فرهنگی گفته می‌شود «من در میانه هستم» همین نگاه خوشبینانه نیز مانع فهم درست و دقیق می‌شود. ما اگر بخواهیم سرشت فلسفه تطبیقی را بفهمیم باید از هر دو نوع نگاه بیرون آییم (پورحسن، ۱۴۰۱: ۹۲-۹۳).

در فلسفه میان فرهنگی ادعا شده است که در فلسفه تطبیقی «دیگری» نیست. در صورتی که در مطالعات تطبیقی برای دیگری اصالت قائلیم و با ابتنا به فلسفه تطبیقی مطرح می‌شود. فلسفه تطبیقی در پاسخ به دیدگاه انحصارگرایی مطرح شده است. در انحصارگرایی ادعا می‌شود دیگر سرزمین‌ها فاقد فلسفه هستند و اگر هم واجد آن باشند آن را از غرب اقتباس کرده‌اند یا اینکه در مورد شرق گفته‌اند که چون فلسفه ندارند تفکر هم ندارند. کسی که مقلدانه و عالمانه به این دیدگاه معتقد است امکان فلسفه تطبیقی را منتفی می‌داند (دیباچی، ۱۳۹۵: ۷۱). در پاسخ به این نقد می‌توان به ایزوتسو اشاره کرد که در پاسخ به آن دسته افراد که می‌پنداشتند با مرگ ابن رشد فلسفه اسلامی متوقف شده است

^۱مانند کربن و ایزوتسو که به نگاه ذات‌گرایانه قائل هستند

^۲مانند دیدگاه سید حسن نصر.

در صورتی که فلسفه اسلامی با مرگ وی به گفته ایزوتسو هم صورتی دیگر پیدا کرد و هم بسط یافت. از نظر ایزوتسو فلسفه مدرسی شرقی شایسته این است که مستقلاً مورد مطالعه قرار بگیرد و در مقابل فلسفه مدرسی غرب، دوره مطالعه جذابی ایجاد خواهد کرد به نحوی که با مطالعات تطبیقی و مقایسه‌ای در فلسفه شرق و غرب یک قلمرو جدید ظهور پیدا خواهد کرد. برای رسیدن به آن نباید به مطالعه صرفاً ابن‌سینا و ابن‌رشد و در ارتباط با توماس آکوئیناس بسنده کنیم؛ بنابراین ایزوتسو در حالی که با در نظر گرفتن فلسفه اسلامی به عنوان یک نظام فکری مستقل به رد انحصارگرایی غربی می‌پرداخت، همچنین معتقد بود که با تطبیق و مقایسه سنت غربی و شرقی است که می‌توان مرزهای فلسفه و تبع آن فلسفه تطبیقی را توسعه بخشید (ایزوتسو، ۱۳۵۹: ۲-۱۴).

در دوره متأخر عمده اشکالات بر فلسفه تطبیقی را میان فرهنگی‌ها طرح کرده‌اند و خود را جایگزینی بر آن می‌دانند. پیش از هر چیز لازم به ذکر است که فلسفه تطبیقی، فلسفه میان فرهنگی نیست و میان فرهنگی نمی‌تواند جایگزینی برای آن باشد. میان فرهنگی محدود بر کوشش‌هایی است که در مراکز شرق‌شناسی صورت می‌گیرد یعنی برای نزدیکی انسان‌ها از لحاظ زیست و فرهنگ، به یافتن عناصر مشترک در فرهنگ می‌پردازند تا از فرهنگ‌هایی که در ظاهر متفاوت‌اند بتوان جهات واحد احتمالی یافت که این نشان می‌دهد میان فرهنگی برای رسیدن به اهداف عمومی عملی خوب می‌باشد اما فلسفه تطبیقی هدفش کشف حقیقت است (غفاری، ۱۴۰۱: ۵۹ و ۶۷). حتی می‌توان گفت فلسفه میان فرهنگی اصلاً فلسفه نیست و بدون بررسی عقلی و استدلالی و با تکیه بر صرف فرهنگ و نداشتن مبانی مشترک خود، مورد اتهام اروپا محوری است و به دیگری واقعی نرسیده است. می‌توان میان فرهنگی را در درون فلسفه تطبیقی دید که رابطه عموم و خصوص مطلق دارند زیرا در هم‌سخنی فلسفه تطبیقی که حیث اخلاقی نیز وجود دارد می‌توان آن را میان فرهنگی دانست (یعقوبیان، ۱۴۰۱: ۹۲).

یکی از مهم‌ترین دلایل مخالفان امکان فلسفه تطبیقی، فقدان زمینه و مبادی و مبانی مشترک بین دو تفکر در دو حوزه مختلف است؛ اما اگر چنین برداشتی از فلسفه تطبیقی داشته باشیم بی‌تردید مطالعه مقایسه‌ای میان دو سنت اسلام و غرب فاقد زمینه و مبانی مشترک بوده و با مشکل روبرو خواهیم بود در صورتیکه اگر سنت، موضوع و متفکر را به

معنای عام در نظر بگیریم این دلیل نادرست خواهد بود و در حقیقت فلسفه تطبیقی به مقایسه تفکرات متفکران در سنت‌های متفاوت مخصوصاً سنت‌های متمایز فرهنگی می‌پردازد (پورحسن، ۱۳۹۵: ۱۲). حتی یکی از شرایط پژوهش در فلسفه تطبیقی اختلاف در مبادی دو فلسفه است زیرا در غیر اینصورت تمامی فلسفه‌ها متفاوت هستند و گاهی یک نویسنده در آرای خودش هم متفاوت رفتار می‌کند (منفرد، ۱۳۹۴: ۳۶).

یکی از انتقادات مطرح شده به فلسفه تطبیقی، ورود آن به ایران بر مبنای اقتضای شرایط خاص و عدم درک درست از آن است. حال اگر این نقد را بپذیریم، باز ایرادی به فلسفه تطبیقی وارد نمی‌شود؛ چراکه اقتضای شرایط درک آن در ایران و عدم درک متفکر ایرانی از آن به معنای ایراد بر ذات فلسفه تطبیقی نیست.

نقد دیگر به وجود تعاریف گوناگون برای فلسفه تطبیقی است. در پاسخ به این نقد، ابتدا باید توجه کرد که وجود تعاریف گوناگون در طول زمان برای فلسفه تطبیقی را نمی‌توان یک ایراد بنیادین و خاص به آن دانست چون چنین تفاوتی در تعریف را می‌توان در بسیاری از رویکردهای فلسفی نیز مشاهده کنیم. برای برطرف کردن ایراد در تعاریف، کوشیدیم تا تعریفی متمایز و واحد از فلسفه تطبیقی ارائه کنیم به نحوی که بتواند ایرادات تعاریف قبلی را برطرف کرده و اهمیت و نیاز به فلسفه تطبیقی را نمایان سازد.

«ما در دوران پس از اورسل به بازتعریف فلسفه تطبیقی در ایران نیاز داریم و این تعریف باید پیرو معنای درست خود تطبیق باشد. فلسفه تطبیقی، فقط گفتگو نیست و در تعریف جدید فلسفه تطبیقی در داوری خود در سنجش و فهم دو نظام فکری در جهت بررسی سازگاری یا ناسازگاری ایشان، باید از هرگونه خودمحموری شرقی و غربی بپرهیزیم و به مفاهیم و هم‌آوردی عقلی و فلسفی پردازیم. اشکالاتی که فلسفه میان فرهنگی به فلسفه تطبیقی وارد می‌کند (ماهیتی، روشی و خود مرکزیت) را فقط می‌توان به بعضی از دیدگاه‌ها در فلسفه تطبیقی نسبت داد. آنچه در دوران جدید به عنوان شرق‌شناسی وارونه به فلسفه تطبیقی نسبت داده‌اند منتفی است چنانچه فلسفه تطبیقی در سنت ایرانی دارای قدمت طولانی است» (یعقوبیان، ۱۴۰۱: ۹۱-۹۲).

مطابق با تعریف موردنظر ما فلسفه تطبیقی «بررسی پیشینی و فرانگرانه تحلیلی-علی مبنایی و مبادی دو تفکر برای فهم تأثیر و تأثر آن در موضوع یا مسئله واحد برای کشف مناسبات اندیشه‌ای» است (پورحسن، ۱۳۹۵: ۱۰). بهتر است برای ایضاح بحث به استفاده

اورسل از «Positive» و متد در بخش اول کتاب (Masson-Oursel, 1926: 23-62) او رجوع کنیم؛ وی در استفاده از این کلمه، مراد پوزیتیویستی نداشت. برخلاف آنچه بسیاری از پژوهش‌های تطبیقی چنین برداشتی کرده‌اند. در مقابل نگاه پوزیتیو، می‌توانیم منظر «پیشینی و فرانگرانه» را به میان آوریم که به معنای مواجهه عقلی است و بدون نظر به اصالت تاریخ و آنچه در آن روی داده به بررسی تطبیقی می‌پردازیم. این نقدی است که کربن و ایزوتسو به اورسل در برابر کلمه پوزیتو دارند. آنان تأکید دارند که با پیشینی و فرانگرانه بودن از دام تاریخی نگری خارج می‌شویم. باید خاطر نشان کرد که درست است که نگاه ما به ایزوتسو نزدیک تر است اما برای فلسفه تطبیقی ذات مستقل (چنان که ایزوتسو می‌گوید) قائل نیستیم، یعنی در بیرون از تاریخ و جزئیات، یک تاریخ قدسی که همه اندیشه‌ها از آنجا سرچشمه بگیرد، وجودی منحاز ندارد تا مدعی شویم که تفاوت در جزئیات، مانعی برای مطالعات تطبیقی ایجاد نمی‌کند.

در تعریف یادشده «تحلیلی-علی» برای این به کار برده می‌شود که نشان دهد تأثیر و تأثر اندیشه‌ها بر یکدیگر چیزی نیست که بتوان آن را نادیده گرفت و چنانچه به تعبیر ایزوتسو بتوانیم در درون یک سنت به مقایسه دو تفکر پردازیم و آن را فلسفه تطبیقی بنامیم ناگزیر باید مبادی و مبانی و تأثیر اندیشه‌ای را بررسی کنیم. رابطه علی میان دو متفکر، دو یا چند فیلسوف چنانچه تأثیر و تأثری داشته باشند یا یکی بر دیگری افزوده یا کم کرده باشد، مبنای مهمی برای فلسفه تطبیقی است. در فلسفه تطبیقی فلسفه جهانی هدف است. چیزی که از فلسفه تطبیقی حاصل می‌شود. عقول بشری اگر به درستی به کار روند استعداد رسیدن به یک نتیجه واحد را دارند و این استعداد بالقوه با فلسفه تطبیقی و در مواجهه عقول مخالف در مسائل مختلف به فعلیت می‌رسد و آن نتیجه واحد به دست خواهد آمد (غفاری، ۱۴۰۱: ۸۸).

نتیجه‌گیری

در این پژوهش و در پی بررسی نقدهایی که برای پایان و امتناع فلسفه تطبیقی ارائه شد، این مهم به دست آمد که فلسفه تطبیقی نه تنها به پایان نرسیده است بلکه وجود آن ضرورت دارد. مخالفان فلسفه تطبیقی عمدتاً معتقد هستند که پیدایش این فلسفه از ابتدا مبتنی بر بنیان‌های نادرستی بوده است؛ اما قابل توجه است که عدم فهم صحیح از فلسفه تطبیقی و

تعریف دقیق آن سبب شده است که بسیاری با آن به مخالفت برخیزند. به نظر می‌رسد عدم آگاهی کافی مخالفان با بنیان‌های فلسفه تطبیقی سبب شده تا دیدگاه پایان و امتناع را طرح کنند. نه آن که ذات فلسفه تطبیقی به امتناع و پایان رسیده باشد.

نتایج بررسی نظریه پایان فلسفه تطبیقی به ما نشان می‌دهد که این منتقدان آگاهی صحیحی از فلسفه تطبیقی ندارند. دلیل این مدعا این است که آن‌ها یکی از تعاریف فلسفه تطبیقی را اخذ کرده و همان را مبنای نقد خود قرار داده‌اند. بر اساس این تعریف، فلسفه تطبیقی ریشه در اروپا یا غرب داشته و هدف از آن نیز مطالعه بنیادین فلسفه شرق نیست، بلکه آنان عمدتاً در پی رفع معضلات فلسفه غرب بودند. مخالفان بر مبنای چنین برداشتی از نظریه پایان فلسفه تطبیقی را مطرح کرده‌اند. حال اگر معنای صحیح از فلسفه تطبیقی طرح شود، بدین معنا که در آن کوشش می‌شود تا دو سنت با یکدیگر هم‌آوردی، مفاهیم و گفتگو کنند، آنگاه دیگر انتقاداتی همچون اروپا محوری، استعماری و برتری یک دیدگاه بر دیدگاه دیگر اعتباری نخواهد داشت. بر اساس این تعریف می‌توان در برابر منتقدان به پایان فلسفه تطبیقی پاسخ داد که فلسفه تطبیقی نه دارای امتناع ذاتی است و نه به پایان رسیده است. به سخنی دیگر پیدایش آن نه تنها از ابتدا اشتباه نبوده، بلکه بر اساس ضرورتی برای هم‌سخنی سنت‌ها جهت فریگی به وجود آمده است. با یک تعریف دقیق و درست از آن، به مانند آنچه در این پژوهش ارائه شد می‌توان امکان نظریه پایان فلسفه تطبیقی را رد کرده و بر اهمیت فلسفه تطبیقی و لزوم آن تأکید کرد.

تعارض منافع

تعارض منافع ندارم.

ORCID

Maryam Parvizi



<https://orcid.org/0000-0002-0105-7565>

Ghasem Pourhasan



<https://orcid.org/0000-0003-3665-6303>

منابع

اتو، رودولف. (۱۳۹۷). *عرفان شرق و غرب: تحلیلی مقایسه‌ای درباره ماهیت عرفان*، مقدمه ترجمه و تحقیق انشاله رحمتی، تهران: سوفیا.

اسکندری دامنه، حمیدرضا. (۱۳۹۸). بررسی تحلیلی-انتقادی دیدگاههای ماسون اورسل، هانری کربن و ایزوتسو درباره فلسفه تطبیقی، رساله دکتری، دانشکده ادبیات فارسی و زبان‌های خارجی، دانشگاه علامه طباطبائی.

اسکندری دامنه، حمیدرضا. پورحسن، قاسم. (۱۳۹۷). «بررسی مبانی و مؤلفه‌های فلسفه تطبیقی در اندیشه ایزوتسو»، تاریخ فلسفه، سال نهم، ش ۲، ص ۹۵-۱۲۴.

اسکندری، حمیدرضا. پورحسن، قاسم. (۱۴۰۱). فلسفه تطبیقی، تهران: نقد فرهنگ. اکبریان، رضا. (۱۳۸۷). «گفتگوی میان فلسفه‌ها و اهمیت و ضرورت آن در عصر حاضر»، مجموعه مقالات نشست تخصصی مطالعات تطبیقی، به کوشش حسین کلباسی اشتری، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.

ایزوتسو، توشیهیکو. (۱۳۵۹). بنیاد حکمت سبزواری یا تحلیلی تازه از فلسفه حاج ملاهادی سبزواری، سید جلال‌الدین مجتبیوی، تهران: موسسه مطالعات اسلامی دانشگاه تهران. ایزوتسو، توشیهیکو. (۱۳۶۰). بنیاد حکمت سبزواری یا تحلیلی تازه از فلسفه حاج ملاهادی سبزواری، سید جلال‌الدین مجتبیوی، تهران: موسسه مطالعات اسلامی دانشگاه تهران و دانشگاه مک گیل.

ایزوتسو، توشیهیکو. (۱۳۶۸). خدا و انسان در قرآن. ترجمه احمد آرام، تهران: شرکت سهامی انتشار.

ایزوتسو، توشیهیکو. (۱۳۷۹). صوفیسم و تائوئیسم. محمدجواد گوهری، چ ۲، تهران: نشر روزنه. ایزوتسو، توشیهیکو. (۱۳۸۵). صوفیسم و تائوئیسم. محمدجواد گوهری، چ ۲، تهران: نشر روزنه. ایلخانی، محمد. (۱۳۸۷). «روش‌شناسی در فلسفه تطبیقی». مجموعه مقالات نشست تخصصی مطالعات تطبیقی، به کوشش حسین کلباسی اشتری، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.

بهشتی، محمدرضا. (۱۴۰۱). «فلسفه میان فرهنگی و اندیشیدنی فراخور زمان»، فلسفه تطبیقی و میان فرهنگی (چالش‌ها و کاوش‌ها)، به کوشش محمد حسن یعقوبیان، تهران: نقد فرهنگ. پورحسن، قاسم. (۱۳۹۵). «سرشت فلسفه تطبیقی با تأکید بر کتاب الجمع فارابی»، مجموعه مقالات دومین همایش مطالعات تطبیقی در حوزه‌های فلسفه، کلام، ادیان و عرفان، به کوشش حسین کلباسی اشتری، کلام، ادیان و عرفان، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ص ۹-۴۲.

داوری اردکانی، رضا. (۱۳۸۷). «فلسفه تطبیقی چیست؟»، مجموعه مقالات نشست تخصصی مطالعات تطبیقی، به کوشش حسین کلباسی اشتری، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.

دهقانی، رضا. (۱۳۹۴). بررسی تطبیقی در باب زمان در فلسفه هاییدگر و ملاصدرا؛ با تأکید بر هستی و زمان و اسفار اربعه. رساله دکتری، دانشکده ادبیات فارسی و زبان‌های خارجی، دانشگاه علامه طباطبائی.

دهقانی، رضا. (۱۳۹۶). درآمدی به فلسفه میان فرهنگی، تهران: پژوهشگاه فرهنگ، هنر و ارتباطات.

دیباچی، سید محمدعلی. (۱۳۹۵). «روش‌شناسی فلسفه تطبیقی؛ مؤلفه‌ها و موانع»، مجموعه مقالات دومین همایش مطالعات تطبیقی در حوزه‌های فلسفه، کلام، ادیان و عرفان، به کوشش حسین کلباسی اشتری، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.

سلیمان حشمت، رضا. (۱۳۸۷). «تقریر فلسفه به شیوه تطبیقی». مجموعه مقالات نشست تخصصی مطالعات تطبیقی، به کوشش حسین کلباسی، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.

عبدالکریمی، بیژن. (۱۳۹۲). هاییدگر در ایران، نگاهی به زندگی، آثار و اندیشه‌های سید احمد فردید، تهران: موسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.

غفاری، حسین. (۱۴۰۱). «فلسفه تطبیقی در کار و اندیشه نوصدراییان»، فلسفه تطبیقی و میان فرهنگی (چالش‌ها و کاوش‌ها)، به کوشش محمد حسن یعقوبیان، تهران: نقد فرهنگ.

کرین، هانری. (۱۳۶۹). فلسفه ایرانی و فلسفه تطبیقی. ترجمه جواد طباطبائی. تهران: نشر توس.

کرین، هانری. (۱۳۷۹). مقدمه کتاب: اندیشه غربی و گفتگوی تمدن‌ها مجموعه سخنرانی‌های همایش اکتبر ۱۹۷۷، ترجمه باقر پرهام و دیگران، تهران: نشر و پژوهش فرزاد روز.

کرین، هانری. (۱۳۹۲). فلسفه ایرانی و فلسفه تطبیقی، ترجمه جواد طباطبائی، ویراست دوم، تهران: مینوی خرد.

کلباسی، حسین. (۱۳۸۷). «درآمد». مجموعه مقالات نشست تخصصی مطالعات تطبیقی، به کوشش حسین کلباسی، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.

لاندن، اسکات. (۱۳۹۲). «آینده دین؟ تلفیق‌گرایی، همانند‌گرایی و تحولات دیگر ادیان در جهان معاصر در گفتگوی اسکات لاندن با نینیان اسمارت»، ترجمه فریبا طشت‌زر و حسین حیدری، کتاب ماه دین، ۱۷ (۷۶)، ۷-۱۰.

مصلح، علی اصغر. (۱۴۰۱). «فلسفه آینده میان فرهنگی است»، فلسفه تطبیقی و میان فرهنگی (چالش‌ها و کاوش‌ها)، به کوشش محمد حسن یعقوبیان، تهران: نقد فرهنگ. منفرد، مهدی. (۱۳۹۴). «فلسفه تطبیقی چیست؟». پژوهش‌های فلسفی - کلامی، سال شانزدهم، شماره ۶۴: ص ۲۵-۴۲.

یعقوبیان، محمد حسن. (۱۴۰۱). فلسفه تطبیقی و میان فرهنگی (چالش‌ها و کاوش‌ها)، تهران: نقد فرهنگ.

Audi, Robert. (ed). (1999). *The Cambridge Dictionary of Philosophy*, Cambridge University Press.

Burik, Steven. (2010). *The End Of Comparative Philosophy and The Task of Comparative Thinking: The Language of Comparative Philosophy, Seen Through A Comparison of Martin Heidegger, Jacques Derrida and Classical Daoism*, State University of New York press.

Herder, Johann Gottfried. (2004). *Another Philosophy Of History And Selected Political Writings*, Translated By Loannis D. Evringenis And Daniel Pellerin, Indianapolis Cambridge.

Holder, John. (2004). "The Purpose and Perils of Comparative Philosophy". *In The SACP Forum for Asian and Comparative Philosophy* (Vol. 23, p. 46).

Kimmerle, Heinz. (2004). *Dialogues as form of intercultural philosophy. Rethinking ecumenism*, 63-78.

Mall, Ram Adhar. (2015). "When is philosophy intercultural? Outlooks and perspectives". *InterCultural Philosophy*, 2, 1-6.

Masson-Oursel, Paul. (1926). *Comparative Philosophy*. London: Kegan Paul.

Plantinga, Alvin. (2000). *Warranted Christian Blief*, New York: Oxford University Press.

Runzo, Joseph. (2001). *Global Philosophy of Religion: a Short Introduction*, Oxford: Oneworld Publications.

Smart, Ninian. (1987). "Comparative-historical method". M. Eliade (ed), *In: Encyclopedia of religion*, vol 3, New York: Macmilan Inc, pp 571-574.

Swan Liat Kwee. (1953). *Methods of Comparative Philosophy*, Leiden: Universitaire Press Leiden, ch 2, pp 30ff.

Wimmer, Franz Martin. (2004). *Interkulturelle Philosophie: Eine Einführung*. Facultas.

Yusufi, Hamid Reza. Scheidgen, Hermann Josef. Oosterling, Henk. (2010). *Von der Hermeneutik Zur Interkulturellen Philosophie: Festschrift Für Heinz Kimmerle Zum 80. Geburtstag*. Thuringia: Traugott Bautz.

Bibliography

Akbarian, Reza. (2008). "Dialogue between philosophies and its importance and necessity in the present age", a collection of articles of the specialized meeting of comparative studies, by Hossein Kalbasi

- Ashtari, Tehran: Research Institute of Humanities and Cultural Studies. [in Persian]
- Abdul Karimi, Bijan. (2012). Heidegger in Iran, a look at the life, works and thoughts of Seyed Ahmad Fardid, Tehran: Hekmat and Philosophy Research Institute of Iran. [in Persian]
- Beheshti, Mohammadreza. (2022). Cross-cultural and thinking philosophy in Relative Time, comparative and cross-cultural philosophy (challenges and explorations), by Mohammad Hasan Yaqoubian, Tehran: Naqd Farhang. [in Persian]
- Carbon, Hanry. (1990). Iranian philosophy and comparative philosophy. Translated by Javad Tabatabaei. Tehran: Tous publishing house. [in Persian]
- Carbon, Hanry. (2000). Introduction to the book: Western Thought and the Dialogue of Civilizations, a collection of lectures from the October 1977 conference, translated by Bagher Parham and others, Tehran: Farzan Rooz Publishing and Research. [in Persian]
- Carbon, Hanry. (2012), Iranian philosophy and comparative philosophy, translated by Javad Tabatabaei, second edition, Tehran: Minouy-e Khord. [in Persian]
- Davari Ardakani, Reza. (2008). What is comparative philosophy?, a collection of articles of the specialized meeting of comparative studies, edited by Hossein Kalbasi Ashtari, Tehran: Research Institute of Humanities and Cultural Studies. [in Persian]
- Dehghani, Reza. (2014). A comparative study of time in the philosophy of Heidegger and Mulla Sadra; Emphasizing existence, time, and four journeys. Ph.D. Thesis, Faculty of Persian Literature and Foreign Languages, Allameh Tabataba'i University. [in Persian]
- Dehghani, Reza. (2016). An introduction to intercultural philosophy, Tehran: Research Institute of Culture, Art and Communication. [in Persian]
- Dibaji, Seyyed Mohammad Ali. (2015). Methodology of comparative philosophy; Components and obstacles, collection of articles of the second conference of comparative studies in the fields of philosophy, theology, religions and mysticism, by Hossein Kalbasi Ashtari, Tehran: Research Institute of Humanities and Cultural Studies. [in Persian]
- Eskandari Damaneh, Hamidreza. (2018). Analytical-critical review of Mason Orsel, Henry Carbon, and Izutsu's views on comparative philosophy, Ph.D. Dissertation, Faculty of Persian Literature and Foreign Languages, Allameh Tabataba'i University. [in Persian]
- Eskandari Damaneh, Hamidreza. Pourhasan, Qasem. (2017). Investigation of the foundations and components of comparative philosophy in Izutsu's thought. History of Philosophy, 9th year, Vol. 2, pp. 124-95. [in Persian]
- Eskandari, Hamidreza. Pourhasan, Qasem. (2022). Comparative Philosophy, Tehran: Naqd-e Farhang. [in Persian]

- Ghaffari, Hossein. (2022). "Comparative philosophy in the work and thought of Neo-Sadraiians", comparative and cross-cultural philosophy (challenges and explorations), by the efforts of Mohammad Hassan Yagoubian, Tehran: Naqd Farhang. [in Persian]
- Izutsu, Toshihiko. (1980). Foundation of Hekmat Sabzevari or a new analysis of the philosophy of Haj Molahadi Sabzevari, Seyyed Jalaluddin Mojtaboi, Tehran: Institute of Islamic Studies, University of Tehran. [in Persian]
- Izutsu, Toshihiko. (1981). Hekmat Sabzevari Foundation or a new analysis of the philosophy of Haj Molahadi Sabzevari, Seyyed Jalaluddin Mojtabavi, Tehran: Institute of Islamic Studies, University of Tehran and McGill University. [in Persian]
- Izutsu, Toshihiko. (1989). God and man in the Qur'an. Translated by Ahmad Aram, Tehran: Publishing Company. [in Persian]
- Izutsu, Toshihiko. (2000). Sufism and Taoism. Mohammad Javad Gohari, Ch 2, Tehran: Rozaneh Publishing House. [in Persian]
- Izutsu, Toshihiko. (2006). Sufism and Taoism. Mohammad Javad Gohari, Ch 2, Tehran: Rozaneh Publishing House. [in Persian]
- Ilkhani, Mohammad. (2008). "Methodology in Comparative Philosophy". Collection of articles of the specialized meeting of comparative studies, by Hossein Kalbasi Ashtari, Tehran: Research Institute of Humanities and Cultural Studies. [in Persian]
- Kalbasi, Hossein. (2008). Introduction. Collection of articles of the specialized meeting of comparative studies, by Hossein Kalbasi, Tehran: Research Institute of Humanities and Cultural Studies. [in Persian]
- Landon, Scott. (2012). "The future of religion? Fusionism, homotheism and other developments of religions in the contemporary world in Scott Landon's conversation with Ninian Smart", translated by Fariba Tasht Zar and Hossein Heydari, Ketab Mah Din, 17(76), 7-10. [in Persian]
- Mosleh, Ali Asghar. (2022). "Philosophy of the future is cross-cultural", comparative and cross-cultural philosophy (challenges and explorations), by Mohammad Hassan Yagoubian, Tehran: Naqd Farhang. [in Persian]
- Monfared, Mehdi. (2014). "What is comparative philosophy?". Philosophical-theological researches, year 16, number 64: pp. 25-42. [in Persian]
- Otto, Rudolf. (2017). Mysticism of the East and the West: a comparative analysis of the nature of mysticism, translation and research introduction by Insha-Allah Rahmati, Tehran: Souphia. [in Persian]
- Pourhasan, Qasem. (2016) "The Nature of Comparative Philosophy with an Emphasis on Al-Jam Al-Farabi's Book", Proceedings of the Second Conference of Comparative Studies in the Fields of Philosophy, Theology, Religions, and Mysticism, by Hossein Kalbasi Ashtari,

- Religions and Mysticism, Tehran: Research Institute of Human Sciences and Cultural Studies, pp. 42-9. [in Persian]
- Suleiman Heshmat, Reza. (2008). "Comparative presentation of philosophy". Collection of articles of the specialized meeting of comparative studies, by Hossein Kalbasi, Tehran: Research Institute of Humanities and Cultural Studies. [in Persian]
- Yaqoubian, Mohammad Hassan. (2022). Comparative and intercultural philosophy (challenges and explorations), Tehran: Naqd Farhang. [in Persian] *

استناد به این مقاله: پرویزی، مریم و قاسم پورحسن. (۱۴۰۲). تحلیلی بر زمینه‌های مخالفت با فلسفه تطبیقی و نسبت آن با پایان، حکمت و فلسفه، ۱۹ (۷۳)، ۵۷-۲۹.



Hekmat va Falsafeh is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License.