

جستارهای فلسفی، شماره بیست و هشتم، پاییز و زمستان ۱۳۹۴، ص ۵۳-۸۳

درباره‌ی ماهیت مسائل فلسفه تطبیقی، بررسی مبانی و روش‌ها^۱

حسین رستمی جلیلیان^۲

دکترای دانشگاه علامه طباطبایی، رشته فلسفه، تهران، ایران

چکیده

امروزه فلسفه تطبیقی به عنوان حوزه‌ی مطالعاتی جدیدی در حال بسط و گسترش است، گرچه برخی در اعتبار آن به شک و تردید می‌نگرند، اما در این مقاله ماهیت مسائل فلسفه تطبیقی، تعریف مبانی، امکان و روش‌شناسی آن مورد بحث قرار گرفته است. در پایان نتیجه می‌گیریم فلسفه تطبیقی در ساحتی فرافلسفی با تلفیقی از روش‌شناسی‌های موجود ممکن است و این فلسفه توانایی پاسخ به برخی از مسائل حل نشده را داراست. بنابراین می‌توان با انجام کارهای برجسته در فلسفه تطبیقی ضمن تحذیر از تفوق فرهنگ غربی از آن در بازشناسی و شناخت نقاط تلاقی و افتراق نظام معرفتی خودی و تطبیق آن با نظام‌های معرفتی دیگر سود جست و از این رهگذر به مفاهیم عمیق‌تر معرفتی خودی بیش از پیش نائل شد.

واژگان کلیدی: فلسفه تطبیقی، سنجش‌ناپذیری، نسبی‌گرایی، روش‌شناسی، پدیدارشناسی، هرمنوتیک.

۱. تاریخ وصول: ۱۳۹۴/۵/۱۹ تاریخ تصویب: ۱۳۹۴/۱۰/۶

۲. پست الکترونیک: jalilian1974@yahoo.com

مقدمه

مبانی تعریف فلسفه تطبیقی

فلسفه تطبیقی اکنون به عنوان حوزه‌ی مطالعاتی جدیدی شناخته می‌شود، حتی با وجود اینکه ردپای آن را می‌توان لااقل تا لایبنتیس در غرب و دائو و کنفوسیوس در شرق ردیابی کرد. گرچه امروزه برخی با توجه به بعضی ابهامات ذاتی موجود در این فلسفه در مورد ارج و اعتبار آن بدیده تردیده نگریسته و بدان بدگمانند، در عین حال قلمرو فلسفه تطبیقی باید تعریف شده و مسائل مرتبط با آن نیازمند تبیین و وضوح بیشتری است. آیا می‌توان تعریف و مبانی واحدی درباره فلسفه تطبیقی ارائه داد؟ در صورت وجود این مبانی واحد این مبانی چیستند؟ آیا تطبیق به معنای یافتن اصطلاحات مشابه در حوزه‌های گوناگون است؟ به عبارتی دیگر، آیا تطبیق به معنای جست‌وجوی لفظ به لفظ اصطلاحات دو متن فلسفی و دریافتن مشابهت‌های ظاهری میان آنها مثلاً در میان آراء ملاصدرا و پل تیلیش است؟ اساساً اصطلاحات را چگونه باید ترجمه کرد؟ در صورتی که نتوان معادلی را برای اصطلاحی یافت چه باید کرد؟ آیا در روند بررسی تطبیقی لزوماً باید قبلاً متن کاملاً فهمیده شده باشد؟ آیا برای فهم متن باید آن را تفسیر کرد؟ آیا فهم و تفسیر دارای معنای یکسانی است؟ یا یکی بر دیگری اولویت و تقدم دارد؟ آیا تفسیر یک متن به تأویل آن نیز موقوف و وابسته است؟

وقتی در مفهوم تأویل هم بیشتر دقیق‌تر شویم شاید کار تطبیق دشوارتر نیز به نظر برسد. به تعبیر استاد علامه طباطبایی تأویل مفهومی نیست که با الفاظ بتوان بدان احاطه پیدا نمود، خداوند حقایق را به قید لفظ آورده است تا مقاصد را به اذهان سامع نزدیک سازد. به عبارتی دیگر، تأویل هر امری حقیقتی است که آن امر از آن سرچشمه می‌گیرد؛ به نحوی که تحقیق‌کننده، حائل و نشانه ظهور آن حقیقت است، تأویل زنده به صاحب

تأویل است و ظهور تأویل تنها با وجود صاحب تأویل ممکن است.^۱ پس پرسش نخست نخست این است که بدانیم تطبیق بر چه مبانی و اساسی استوار است؟ سؤال دیگر این است که آیا تطبیق، تطبیق میان دو تفکر است؛ چنان‌که در نظری اجمالی تطبیق‌های فلسفی بسیار متنوعی از این دست را می‌توان برشمرد. منظور از تطبیق میان دو تفکر چیست؟ آیا هر تفکری مثلاً هنر یا زیبایی‌شناسی، علم هرمنوتیک و پدیدارشناسی فلسفه و مکاتب شرقی و ... همه و همه در زمره تفکر تطبیقی و مهم‌تر از آن در زمره فلسفه تطبیقی قرار می‌گیرند؟ با توجه به مخالفت‌های بعضاً بسیار متقن علیه نهادینه شدن این نحوه از تفکر فلسفی به عنوان مکتب جدید فلسفی، آیا نتایج حاصل از این تطبیق‌ها از ارج و اعتبار لازم برخوردار است؟

در تعابیر برخی از متفکران مانند ایزوتسو در تعریف مسائل تطبیقی، گاهی تطبیق به گفت‌وگوی فراتاریخی در میان تفکرها یا مکاتب مختلف فکری اطلاق می‌گردد. در تعابیر ایزوتسو مانند هانری کربن تطبیق گونه‌ای گفت‌وگوی فراتاریخی میان فرد و متن است. از این‌رو هانری کربن در متن تفکر فلسفی خود به گونه‌ای خروج از هیستوریسم و تاریخ اندیشی نیز اندیشیده است؛ بحثی که بر پایه و اساس مسأله زمان و زمانمندی در فلسفه‌های مدرن کنونی نیز دنبال شده است. به عبارتی در این نحوه اندیشه پرسش این است که آیا بر مبنای این گفت‌وگوی فراتاریخی می‌توان زمان فیزیکی را به تاریخ و زمان قدسی بدل کرده؛ و از این‌رو رویکرد پوزیتیویستی به تاریخ را کنار گذاشته و رویکردی پدیدارشناسانه را به تاریخ جایگزین آن کرد. انتخاب این رویکرد اخیر در مطالعه تطبیقی توسط ایزوتسو در فصولی از کتاب صوفیسم و تائویسم میان آراء ابن عربی و لائوتسه و

۱. عقیقی بخشایشی، عبدالرحیم، «تفسیر و تأویل و تنزیل و تطبیق»، درس‌هایی از مکتب اسلام، ش ۳۸۳، بهمن ۱۳۷۱ ش، ص ۲۵.

نیز آراء حاجی سبزواری و برخی حکیمان تائوئیست دیده می‌شود. او در تمام این موارد مبنای خود را گفت‌وگوی فراتاریخی با متفکران و متون قرار داده است.^۱

گاهی در زمینه تفکر این متفکران تعریف فلسفه تطبیقی در قوسی صعودی، صورت شهودی به خود گرفته و در حوزه عرفان و تجربه شهودی قرار گرفته و به بیانی رازآلود و سری بدل می‌گردد که تنها اهل آن یعنی کسانی که از مرحله ظاهر گذشته و به تعبیری با اهل مواجید و احوال هم‌خانه گشته‌اند قابل تفسیر و فهم است. به تعبیر هانری کربن، سرزمین و ساحتی که تطبیق در آن صورت می‌پذیرد، ارض ملکوت است. باری در این نحوه از نگرش درباره ماهیت فلسفه تطبیقی، تطبیق در مقامی بالاتر از لفظ و عبارت و در مقام آشکارگی حقیقت مطمح نظر قرار گرفته و آرا و حقایق تطبیقی را باید در مقامی مستغنی از دلیل کشف و مورد تجربه قرار داد.^۲ این مسأله امروزه برای ما چندان ناآشنا نیز نیست، نمونه‌های مدلی از این نحوه از تفکر علاوه بر آثار و آراء هانری کربن و ایزوتسو که پیشروان فهم معنای تطبیقی بوده‌اند در پویش از متفکران فلسفی و عارفان دوره‌های مختلف تفکر ما نیز دیده می‌شود. امروزه آراء و آثار صاحب کنیه زائر شرق آمیخته با کنایات پر از رمز و راز است. مثلاً او همواره به تمایز میان رمز و استعاره قائل شده و آن را اساس تفاوت اندیشه عرفانی و اندیشه عقلانی می‌داند. از نظر او استعاره، عملی عقلانی است که با آن نمی‌توان به نمای تازه‌ای از وجود، یا به لایه‌ی زیرین و تازه‌ای از آگاهی دست یافت؛ اما از نظر او رمز زبان دیگری دارد؛ رمز رقم یا نشانه یک راز است، تنها وسیله بیان امری است که به نحو دیگری باید با آن برخورد کرد؛ رمز هرگز یک‌بار برای همیشه تبیین شده نیست، همیشه چیز تازه‌ای در آن هست که آن را باید کشف کرد... و وسیله این گونه ادراک‌های رمزی تخیل فعال است و تخیل فعال نیز جز

۱. ریخته‌گران، محمدرضا، «پدیدارشناسی؛ پایه تطبیق»، گفت‌وگو با دکتر محمدرضا ریخته‌گران، ضمیمه

خردنامه همشهری، ش ۸، آذر ۱۳۸۲ ش، ص ۳.

۲. همان.

در مرتبه عالم مثال نمی‌شکند...^۱ اما در اینجا بیش از این قصد پرداختن به برخی از گرایش‌های عارفانه را پیش از پرداختن به هدف اصلی بحث ندارم.

از این‌رو برخی از متفکران مانند رابرت آلینسون در مقاله‌ای تحت عنوان «راز فلسفه تطبیقی» این پرسش موجه را مطرح می‌کنند که اساساً چه تفاوتی بین فلسفه تطبیقی و فلسفه‌های متعارف وجود دارد؟ زیرا تمام فلسفه‌ها در کنشی در مقابل یک تحول یا در تکمیل فلسفه‌های پیشین زاده و شکوفا شده‌اند. شاید فلسفه تطبیقی تنها امری رازآلود است.^۲ به عبارتی می‌توان گفت آنچه امروزه بنام فلسفه تطبیقی شناخته می‌شود صرفاً فلسفه‌ای با اطلاعات و داده‌های بیشتر است که نه تنها مقایسه بین افلاطون و ارسطو یا اگوستین و توماس آکویناس یا کانت و توماس رید، بلکه مقایسه بین فلسفه‌های ارسطو و کنفوسیوس، بودیسم و ویتگنشتاین، هایدگر و لائوزه یا کانت و موزونگسان را نیز میسور کرده است. در نتیجه می‌توان گفت در نظر این‌گونه متفکران فلسفه تطبیقی گونه‌ای فلسفه کاملاً متفاوت نیست؛ بلکه فی‌نفسه خود فلسفه است.

اما مشکل دقیقاً از همین‌جا آغاز می‌شود؛ با افزونی علم و داده‌های مورد تطبیق این پرسش مطرح می‌شود، آیا اصلاً می‌توان اندیشه‌های لائوزه، کنفوسیوس، بودا و ... را به عنوان فلسفه در نظر گرفت و درباره آنها به مطالعات تطبیقی دست زد؟ در حال حاضر در بیشتر کنفرانس‌های بین‌المللی وجود امری بنام فلسفه چینی مورد مناقشه قرار گرفته است؛ چرا که اطلاق لفظ فلسفه به اندیشه‌های کنفوسیوس، لائوزه و ... برای برخی افراد نگران‌کننده است، تا جایی که حتی فلسفه چینی توسط برخی از دیپارتمان‌های اصلی فلسفه و در کنفرانس‌ها و انتشارات کشورهای آمریکای شمالی در دهه‌های اخیر پذیرفته

۱. شایگان، داریوش، هانزی کربن: آفاق تفکر معنوی در اسلام، ترجمه باقر پرهام، تهران، نشر و پژوهش فرزاد روز، ۱۳۷۳ش، صص ۳۴۱-۳۴۲.

2. Allinson, R. E., "The Myth of Comparative Philosophy or the Comparative Philosophy Malgré Lui", *Two Roads to Wisdom? Chinese and Analytic Philosophical Traditions*, Bo Mou(ed.) Chicago and La Salle, IL: Open Court, 2001, p.270.

نشده است. به همین دلیل درصد قابل توجهی از دپارتمان‌های فلسفی در آمریکا حتی کرسی‌های فلسفه شرقی را توصیه و پیشنهاد نمی‌کنند؛ علی‌رغم اینکه همان ابهامات و پیچیدگی‌ها در فهم فلسفه‌های متعارف نیز دیده می‌شود.^۱

بنابراین حوزه و قلمرو فلسفه را چگونه باید تعریف کرد؟ پیش از پرداختن به این موضوع باید به نکته ظریفی اشاره کرد. یکی از خطرات در کمین‌نوسازی هویت فرهنگی ما در تقابل و مواجهه با مسائل اخیر و در حوزه‌های تحقیقات فلسفی تحذیر از تفوق فرهنگ غربی است؛ زیرا در ادغام و تحلیل اطلاعات همواره ناگزیر خطر نادیده گرفتن برخی تمایزات و گم شدن لایه‌های معنوی فرهنگ خودی و ... وجود دارد. به فراموشی سپردن لایه‌های کم‌رنگ تشابهات میان فرهنگ‌های مختلف، تفوق اصطلاحات و روش‌شناسی فلسفی در بازنویسی میراث فرهنگی خودی و غیرخودی یا در ترجمه آثار کلاسیک، خطر در کمین این بازسازی و واسازی تفکر فلسفی و اساساً تطبیق مسائل فلسفی است. برای شناخت تأثیرات محیط‌پیدایی علوم و انتخاب الگوهای معرفتی و دید کلی حاکم بر آنها، چاره‌ای جز شناخت دقیق فلسفه‌ها در غرب وجود ندارد، در عین حال که شناخت همین ابعاد در میراث نقلی خود ما در بازشناسی و شناخت نقاط تلاقی و جدایی نظام معرفتی ما و نظام معرفتی غرب مؤثر است. ایجاد تقارب میان تولیدات نظام معرفتی غرب و تولیدات نظام معرفتی اسلامی و ایرانی کاری دشوار است که محتاج جهدی عمیق در مفاهیم آنها و پیوست آن با این میراث و پشت سر گذاردن حلقه‌های گسست بین آنها پس از درک عمیق و فراگیر آنهاست. از این‌رو، منازعه گذار از گسست میان سنت و تجدد و گسست بین میراث و نوگرایی در جامعه کنونی ما هنوز زنده است.

نکته مهم دیگر در مطالعات تطبیقی این است که در این مطالعه پارادایم‌های کدام نظام باید به عنوان پارادایم‌های اولیه برای آغاز تفلسف تطبیقی در نظر گرفته شوند و آیا

1. Peimin, Ni, "Traversing the Territory of Comparative Philosophy", *The SACP Forum for Asian and Comparative Philosophy*, vol.23, n.46, Spring Press, 2006, pp.18-19.

اگر آنها در چهارچوب دیگری قرار نگیرند باید یا کنار گذاشته شوند، یا چنان تغییر کنند که با شرایطی خاص حفظ شوند. ظاهراً این مسأله در مورد تاریخ فلسفه چینی توسط شخصی بنام فنگ یولان^۱ رخ داده و او این فلسفه را چنان تغییر داده است که هر فرد چینی تحریف آن همراه با گونه‌ای غلبه دستکاری شده به نفع تفکر غربی را حس می‌کند.^۲ به همین دلیل بسیاری از محققان نسبت به بسط فلسفه پست مدرن و اعتبار فراگیر چهارچوب‌ها و الگوهای آن ظنین گشته و انتقادات تند و تیزی را متوجه بنیان‌های فلسفی مدرن آن می‌نمایند. در حال حاضر این امید زنده شده است که مسائل نوظهور مطرح شده با تفوق مدرنیته احتمالاً با بازسازی آگاهانه و به کمک تفکرات فلسفی دیگر فرهنگ‌ها پاسخ داده شوند.

نکته دیگر این است که عدم اعتماد به هویت فرهنگی خودی در حقیقت در طرف مقابل نیز وجود دارد. برخی در برابر فزونی داده‌های فلسفی و مواجهه با دیگر سنت‌ها مقاومت می‌کنند، و از این رو به تبع فهم برخی از متفکران مانند فوکو که دانش را صورتی از قدرت می‌داند در سایه ترس از القانات فرهنگ دیگر و از این رو از دست دادن حاکمیت و تفوق خودشان به سر می‌برند. بنابراین سنت‌گرایانی که از مواجهه پرهیز می‌کنند فزونی علم و دانش فلسفی خود را فرصتی برای رسیدن به قلمروهای فهم و بصیرت و فرصتی برای رفتن به سرچشمه‌ها، قلمروها و ذخیره‌های تفکر در معادن تاریخ باستان ملل مختلف نمی‌دانند بلکه حتی به آنها به عنوان تهدیدی در برابر وضع موجود خود می‌نگرند. اما از سوی دیگر دانایان رهیافت تطبیق را رویکرد به زبان تسامح در جدال تفاوت‌ها و ملاحظه زبان عقلانی در روندهای فکری و در سمت و سوی تحقیق فلسفی معاصر می‌دانند. بنابراین انتخاب این نوع روش را از شروط اساسی گفت‌وگوی فرهنگی، فهم متقابل و بیرون آمدن از غار افلاطون در مطالعات تطبیقی می‌دانند.

1. Feng Youlan

2. Peimin, "Traversing the Territory of Comparative Philosophy", *The SACP Forum for Asian and Comparative Philosophy*, pp.19-20.

در مقابل این نوع نگرش برخی مدافعان میراث فرهنگی از نانفوذپذیری نظام‌هایشان خرسندتراند. نمونه معمولی آن دین انحصاری پلانتینگاست. پلانتینگا اقرار می‌کند که حقایق پلورالیسم دینی می‌تواند عقاید دینی یک فرد را تضعیف کند. او فکر می‌کند که نباید به این روش عمل کرد تا جایی که حتی آگاهی نو و دامنه‌دار از حقایق پلورالیسم دینی می‌تواند به ارزیابی مجدد او از حیات دینی، آگاهی‌های جدید و فهم عمیق او از عقاید دینی‌اش منجر شود.^۱ اما این گرایش دقیقاً متفاوت با نحوه نگرش السدیر مک اینتایر است. او از ما می‌خواهد به چشم رقیب خیره شده و متوجه باشیم هر کس مسائل را از دریچه تفکرات خود می‌نگرد بنابراین او باید سعی کند حتی‌الامکان رقیب را رو به تحلیل ببرد تا جایی که بتواند بر او غلبه نمایند. آشنایی با سرمنشاء دیدگاه‌های عقلی و اخلاقی سنت خودی و به همان اندازه معرفت‌شناسی کامل و دقیق رقیب شرط گفت‌وگو است.^۲

این پویه‌های کمابیش فلسفی برای ما یادآور برخی مفاهیم نوظهور فلسفه‌های جدید است؛ یعنی مفهوم پرسش از دیگری. ما لویناس را به عنوان اندیشمندی می‌شناسیم که به تفکر هستی برای دیگری می‌اندیشد. دیگری از دیدگاه او کسی است که همیشه بیرون از من و فراسوی من قرار می‌گیرد. در اندیشه لویناس زبان محل دیدار من و دیگری است. سخن گفتن بمعنای نزدیک شدن به دیگری است و او می‌نویسد: امکان گفت‌وشنود میان من و تو بدین خاطر است که تو مطلقاً با من متفاوت است. من در گفت‌وشنود با دیگری باید از حاکمیت ذهنی خود بکاهد و به دیگری و برای دیگری پاسخ دهد.^۳

1. Plantinga, A., *Warrant and Christian Belief*, Oxford University Press, 2000, p.457.

2. MacIntyre, A., "Incommensurability, Truth, and the Virtues", Eliot Deutsch(ed.), *Culture and Modernity, East-West Philosophic Perspectives*, Honolulu: Hawaii Press, 1991, p.121.

۳. جهاننگلو، رامین، «گفت‌وگو با امانوئل لویناس»، کیان، ش ۲۲، آبان و آذر و دی ۱۳۷۳، ص ۲.

هدف او از اندیشه فلسفی نه شناخت هستی و نه شناخت فاعل شناسنده بلکه مهم برای او تفکر درباره حضور دیگری در زندگی این سوژه است؛ زیرا به گفته او دیگری مانع زندانی شدن سوژه در درون ذهنیت خویش می‌شود. مایکل تونیسان مسأله دیگری را ابزار قدرتمندی برای بازگشت به ریشه‌های تاریخی سنت می‌داند.^۱ به یقین مسأله دیگری دیگری گفتمان مسلطی را در اخلاق، انسان‌شناسی، حقوق و فلسفه سیاست به خود اختصاص داده است. اما مسأله دیگری، آن‌چنان که باید و شاید به طرز عمیقی در مبانی اندیشه فلسفی رخنه نکرده است، با اینکه نمی‌توان آن‌را از پرسش‌های اساسی مطرح شده توسط اندیشه مدرن جدا کرد. پرسش از دیگری تمام حوزه‌های مطالعه فلسفی را، شامل اخلاق، معرفت‌شناسی، متافیزیک، فلسفه دین، فلسفه علم، هنر، زبان، فلسفه علم الاجتماع و سیاست در برمی‌گیرد؛ حتی تمام تاریخ فلسفه غرب، تلاش‌های فراوان فلسفی را که در توفیق وحدت و کثرت، اینهمانی و تفاوت و ... انجام گرفته است، می‌توان به زبان لویناس نوعی به تسخیر در آوردن دیگری در کام خود قلمداد کرد. پرسش از دیگری حالا بسیار گسترده‌تر و شایع‌تر ولی این بار با کارکرد فلسفه تطبیقی در کانون توجه فلسفه امروزی قرار گرفته است.^۲

حال به این پرسش باز می‌گردیم که چگونه می‌توان فلسفه را تعریف کرد. توافق بر یک تعریف جامع و مانع از فلسفه تطبیقی و روش‌های انجام آن نه سهل و آسان، بلکه گاهی ناممکن به نظر می‌رسد. با این حال می‌توان به توافق قابل ملاحظه‌ای دست یافت. اولاً می‌توان فلسفه تطبیقی را از دو منظر کاوش کرد:

۱. فلسفه تطبیقی واژگان یا مفهوم‌ها یا تصورات یک سنت فلسفی را برای فهم یا تفسیر سنت فلسفی دیگری به کار می‌برد (بسته به اینکه فلسفه را چگونه تعریف کنیم،

1. Theunissen, M., *The Other*, Christopher Macann(trans.), Cambridge, MA: MIT Press, 1984, p.1.

2. Peimin, "Traversing the Territory of Comparative Philosophy", *The SACP Forum for Asian and Comparative Philosophy*, p.23.

چنانچه گاهی سنن مورد بحث را نمی‌توان به عنوان سنن فلسفی محض در نظر گرفت اما می‌توان آنان را در جهت تحقق غایات فلسفه تطبیقی به عنوان سنت‌های فلسفی تلقی کرد).

۲. فلسفه تطبیقی در مواجهه سنت‌ها به اعتلاء و ارتقای فلسفه می‌انجامد.

این تعاریف شاید کمی عمل‌گرایانه بنظر برسد. چاره‌ای نیست، باید دلیلی را که در حقیقت سمت و سوی راهبرد ما را به سوی یک شیوه خاص یا شیوه دیگر سوق می‌دهد درک کنیم. حتی با اینکه تعریف معنایی فلسفه به‌نحو کلی آن مطابق ریشه‌های یونانی آن یا به‌نحو جزئی‌تر مانند نظام‌های فلسفی رایج آن چندان تفاوت مهمی را در اصل مسأله ایجاد نمی‌کند. اما عملاً دو کرانه^۱ را می‌توان در این رهیافت مشاهده کرد. دلالت‌ها و مفهوم گسترده‌ای که اگر به‌عنوان مثال یکی از آن دو کرانه را به‌نحو دقیق حفظ کنیم عملاً یا دیگری را کاملاً حذف کرده و یا تنها بخشی از آن را نگاهداشته و او را وادار به تنفس در فضای دل‌خواه خود کرده‌ایم و بدین ترتیب دو نوع گرایش شوونیسم یا افراطی‌گری^۲ و دیگری نوعی پلورالیسم رقم خواهد خورد. دیگری مطلق لویناس نمونه‌گویایی است. دیگری مطلق با مقاومت در برابر اغوای تقلیل در دیگری، حتی اجازه نمی‌دهد دیگری به عنوان دیگر خود ملاحظه شود، زیرا در غیر این صورت، دیگری به همان صورت باقی خواهد ماند. در نتیجه او دیگری را برای همیشه دور از دسترس می‌سازد. نمونه‌های جالبی از پلورالیسم نیز به چشم می‌خورد که به هر حال به انحصارگری می‌انجامد؛ در نهایت چه این گرایشات را افراطی‌گری و چه بنام پلورالیسم بخوانیم، نتیجه به‌نحو ملموسی یکسان به نظر می‌رسد.

با وارد شدن دیگری در شبکه معنایی من، در حقیقت دیگری را استثناء کرده‌ام، زیرا آنچه بدان اجازه ورود داده شده است، دیگری به عنوان دیگری نیست بلکه دیگری

1. extremes
2. Chauvinism

تغییر وضع داده شده است. یکی از نتایج عدم پذیرش آیین کنفوسیوس و مانند آن به عنوان جریان‌ی فلسفی دقیقاً این است که موجبات تحریف آن سنت فراهم می‌گردد؛ به طوری که نه تنها سنن بومی از این جهت گم خواهد شد و بحران هویت رخ خواهد داد، بلکه فرصت انتفاع از منابع غنی آن به بوته فراموشی سپرده خواهد شد. از طرف دیگر، اگر ما فلسفه را خیلی گسترده تعریف کنیم، ما از دانستن تمایزات دیگر نظام‌های فکری محروم خواهیم ماند. بدیهی است تصویری که خیلی محدودتر تعریف شود در حال مفیدتر خواهد بود. تفلسف تطبیقی گونه‌ای سلوک سیاسی نیست که حتی صحت و سقم آن نیز سیاست‌مآبانه، و تمام فکر و ذکرش تنها مصادره دیگری به نفع خودش باشد. با این اوصاف می‌توان گفت که هر فرهنگ بومی فلسفه خاص خودش را دارد که صحیح به نظر می‌رسد، اما در فلسفه تطبیقی لغت فلسفه بهر مفهوم متفاوتی بکار برده می‌شود؛ بدین معنا که هرکس چشم اندازه‌های کلی و اساسی خود را نسبت به جهان دارد، نه اینکه هرکس تفکر فلسفی خود را هدایت می‌کند.

بنابراین خط مطلوب تعریف فلسفه بایستی جایی در میان دو کرانه ذکر شده باشد. می‌توان گفت این خط را نمی‌توان به عنوان امری مطلق و پیشینی لحاظ کرد و شایسته است در هیأت حیرت ارسطویی با آگاهی از خطرات رفتن به سوی هر یک از کرانه‌ها هم‌چنان در طریق برطرف کردن ابهام‌های آنها بکوشیم. تشخیص اهمیت و طرح درست معانی یک مسأله فلسفی البته به اندازه حل کردن آن مهم بوده و می‌تواند ما را در دستیابی به امهات موضوع یاری نماید. آنچه مایه نگرانی است نه این است که این موضوع هیچ پاسخ کاملاً روشنی ندارد، که البته بسیاری از پرسش‌های فلسفی به هر حال پاسخ کاملاً روشن ندارند! اما دغدغه اصلی در این است که موفق نشویم در پس این منازعات معنای موضوع واقعی را تشخیص دهیم. از این‌رو در شبکه مفهومی حریف گرفتار آمده و از ظرفیت‌های نهفته در فرهنگ خودی و گفت‌وگوی فرهنگی فعالانه غافل مانده و نتوانیم از تفکرات فلسفی حاصل از تطبیق بهره لازم را برگزیریم. اکنون که ما نسبت به ابهام ذاتی

فلسفه تطبیقی شفاف هستیم، می‌توانیم با کاربرد خلاقانه و درآمیخته با الهامات جدید آن، فلسفه را به عصر و ساحت جدیدی رهنمون سازیم.

امکان فلسفه تطبیقی

در تعریف مبانی فلسفه تطبیقی با تحقیق در تعاریف موجود به امکان وجود یک فرازبان در فلسفه تطبیقی رسیدیم. از این‌رو یکی از مهم‌ترین کارها درباره‌ی مسائل فلسفه تطبیقی جست‌وجوی اثبات امکان وجود یک فرازبان برای مقایسه و سنجش‌پذیری مسائل فلسفه تطبیقی است. اگر مقایسه و سنجش‌پذیری مسائل فلسفه ممکن باشد آنگاه می‌توان از امکان فلسفه تطبیقی مطمئن شد. در این بخش از مقاله سعی شده با بهره گرفتن از زبان علمی و به کمک پژوهش‌های کوهن درباره ماهیت علم و تعریف شباهت خانوادگی ویتگنشتاین امکان فلسفه تطبیقی را بررسی نماییم، هرچند برخی معتقدند فلسفه تطبیقی شدنی است و اصلاً نیازی به اثبات امکان آن وجود نیست و به تعبیری دیگر «تنها عمل کن»؛ یعنی مسأله این است که ما مجبور نیستیم همیشه شرایط احراز هر کاری را کاملاً بدست آوریم بهتر آن است گاهی تنها به انجام آن مبادرت ورزیم و در امکان انجام آن عمل خیلی حاشا نکنیم. اما شاید فزونی و تنوع دادها در فلسفه تطبیقی ما را گرفتار متون بسیار متفاوتی از هریک از آنها، یا به زبان کوهن، اموری سنجش‌ناپذیر گرداند. حال پرسش این است که چگونه می‌توان نظام‌های را که هریک زبان‌های متفاوتی برای خود بکار می‌برند با یکدیگر مقایسه و با پرسش‌های نوعاً مختلف استنتاج کرده و حتی برای آنها معیارهای تحقیق و الگوهای عقلانی گوناگون تعریف کرد؟ به عبارتی دیگر، آیا می‌توان به فرازبانی دست یافت که با آن این نظام‌های بعضاً متفاوت را با هم مقایسه کرد و بدان اطلاق علم نمود، در عین حال که بدین معنا نیست که آنها نظام‌ها کاملاً با هم قابل اندازه‌گیری و قابل مقایسه هستند.

کوهن با پژوهش‌های خود درباره ماهیت علم، همان مسائل بنیادی را درباره ارتباط میان نظریه علمی و واقعیت، و نیز درباره ماهیت عقلانیت مطرح ساخت. مهم‌ترین و در عین حال، بحث‌انگیزترین جنبه دیدگاه کوهن آن است که وی تحلیل خود را درباره علم بر پارادایم^۱ مبتنی می‌کند و هنگامی که پارادایم جدید، جایگزین پارادایم قبلی شد، از دید کوهن، انقلاب علمی^۲ به‌وقوع می‌پیوندد. فرآیند انقلاب علمی، یکی از بحث‌انگیزترین جنبه‌های نظریه کوهن است که پرسش‌هایی را درباره ماهیت بنیادی تعقل علمی و عقلانیت برانگیخته است.

کوهن معتقد است تغییر پارادایم‌ها، روند عقلانی ندارد. وی مدعی است پارادایم‌های رقیب، با یکدیگر قابل قیاس نیستند. اصطلاح سنجش‌ناپذیری^۳ در علم ریاضی معنای روشنی دارد. دو کمیت را هنگامی قیاس‌ناپذیر می‌گویند که نتوان آنها را با یک معیار اندازه‌گیری مشترک سنجید. کوهن می‌گوید پارادایم‌های مختلف را نمی‌توان با یکدیگر مقایسه کرد زیرا مقایسه مستقیم، مستلزم وجود یک فرآپارادایم^۴ است که از آن منظر می‌توان دو پارادایم را با یک معیار مشترک ارزیابی کرد. اما فرآپارادایم، وجود ندارد و در این موارد هرگونه ارزیابی، خود، وابسته به پارادایم است یعنی براساس یک پارادایم خاص صورت می‌گیرد. متخصصان همواره مطابق با بعضی پارادایم‌های خاص عمل می‌کنند و هرگز نمی‌توانند از محدوده کل پارادایم خارج شوند. ما ناگزیر برای ارزیابی یک پارادایم از پارادایم دیگری استفاده می‌کنیم و این خواه ناخواه ارزیابی‌های ما را جانب‌دارانه می‌کند. بدین ترتیب اگر پارادایم‌ها، سنجش‌ناپذیرند پس تغییر پارادایم، یک روند عقلانی نخواهد بود. زیرا استدلال، خود، یک فعالیت وابسته به پارادایم است و آنچه برای اتخاذ یک پارادایم خاص، «استدلالی مناسب» شمرده می‌شود، براساس

-
1. paradigm
 2. revolution scientific
 3. incommensurable
 4. superparadigm

پارادایم‌های مختلف، متفاوت خواهد بود. بنابراین، «اصل سنجش‌ناپذیری» را می‌توان به‌عنوان چارچوبی به‌شمار آورد که دست‌اندرکاران پژوهش علمی را در محدوده جهان‌های جداگانه‌شان محبوس می‌کند.^۱

کوهن پارادایم‌های رقیب را نه‌تنها ناسازگار بلکه قیاس‌ناپذیر می‌داند؛ یعنی آنها را نمی‌توان براساس یک معیار خنثی مقایسه کرد و سنجید. کوهن استدلال می‌کند: پارادایم‌های رقیب، سنجش‌ناپذیرند زیرا پارادایم‌ها نه‌تنها نظریه را دربرمی‌گیرند بلکه استانداردها و معیارهای ارزیابی را نیز شامل می‌شوند. بدین‌سان، پارادایم‌های رقیب را نمی‌توان براساس یک معیار خنثی سنجید چراکه هر پارادایم به‌حسب خود، از یک معیار ذاتی و غیرخنثی برخوردار است.^۲

پیامدهای دیدگاه کوهن بسیار حائز اهمیت است زیرا براساس این دیدگاه، هیچ بحث عینی و بی‌طرفانه میان پارادایم‌های رقیب، ممکن نیست. اما کوهن در مقاله‌های متأخر خود در پی انتقادات وارده بر اصل سنجش‌ناپذیری به تعدیل نظرات خود پرداخت و بدین ترتیب مسأله ارتباط میان سنجش‌پذیری و قیاس‌ناپذیری را بیشتر مورد توجه قرار داد. وی با عنایت به نقد شفلمر مبنی بر اینکه: «با قبول اصل قیاس‌ناپذیری، امکان رقابت میان نظریه‌ها و در نتیجه، امکان گزینش میان آنها وجود نخواهد داشت»؛ چنین می‌نویسد: «اغلب خوانندگان کتاب من چنین پنداشتند که وقتی نظریه‌ها را قیاس‌ناپذیر می‌دانم، منظورم آن است که آنها را نمی‌توان با یکدیگر سنجید اما "قیاس‌ناپذیری" واژه‌ای

1. Klee, R., *Introduction to the Philosophy of Science: Cutting Nature at Its Seams*, Oxford, Oxford University Press, 1997, p.143.

2. Siegel, H., *Relativism Refuted: A Critique of Contemporary Epistemological Relativism*, Dordrecht: D. Reidel Publishing Company, 1987, p.52.

است که از ریاضیات وام گرفته‌ام و در آنجا چنین پیامدی ندارد»^۱.
کوهن در پاسخ‌های متأخر خود نتوانسته است ناسازگاری میان ادعای تند «سنجش‌ناپذیری» از یک‌سو، و «مجاز شمردن انتخاب عینی و عقلانی نظریه‌ها» را از سوی دیگر برطرف سازد. به‌طور کلی، باید بر این نکته تأکید نمود که امکان سنجش میان نظریه‌ها، حقیقتی است که خودبه‌خود، یکی از استدلال‌های قوی را برعلیه اصل «سنجش‌ناپذیری» کوهن تشکیل می‌دهد.

در حقیقت تنها به‌واسطه مقایسه است که ما می‌توانیم حتی تفاوت‌ها و سنجش‌ناپذیری نظام‌ها را دریابیم. دو نظام که قابل اندازگیری نیستند می‌توانند قابل مقایسه باشند. شما نمی‌توانید یک سیب را با یک پرتقال مقایسه کنید، دقیقاً بدین معنا نیست که در حقیقت این دو غیر قابل مقایسه‌اند، بلکه بدین معناست که آنها آن‌قدر مختلف‌اند که باید الگوهای مختلفی برای قضاوت درباره توصیفات آنها بکار برد.

نظام‌های سنجش‌ناپذیر می‌توانند به نوعی بایکدیگر مقایسه شوند، بدین ترتیب، آیا فرا زبانی هست که به‌توان بوسیله آن بین آنان قضاوت کرد؟ آیا نظام‌های مختلف اندیشه تفکر بدین ترتیب قابل مقایسه هستند یا نه؟ حتی وقتی که گفته شود که دو نظام آن‌قدر مختلف‌اند که ما حتی نمی‌توانیم بگوییم آنها قابل مقایسه هستند یا نه؟ آیا یک فرا زبان یا مبنای عام را فرض نکرده‌ایم؟ پس تمام نظام‌های فرهنگی گوناگون هرچند سنجش‌ناپذیر، غیرقابل مقایسه و یا غیرقابل مطابقت باشند، می‌توان در یک سطح فرافلسفی به این حقیقت دست یافت که آیا آنها در واقع سنجش‌ناپذیر یا غیرقابل مقایسه یا غیرقابل مطابقت هستند یا نه؟ اما از طرف دیگر بدون آگاهی از پرسش‌هایی از این دست تجربه‌ی ما از فلسفه تطبیقی با فرضیات امتحان نشده به بیراهه خواهد رفت. بنابراین به چه روشی باید

1. Kuhn, Th. S., "Theory-Change as Structure-Change: Comments on the Sneed Formalism", *Erkenntnis* 10, 1976, pp.190-191.

به پرسش‌های فوق پاسخ داد؟ آیا فهم میان فرهنگی ممکن است؟ آیا مسأله ترجمه‌پذیری زبان‌های مختلف می‌تواند در اینجا باز هم مطرح می‌شود؟ تمام کسانی که در حوزه‌ی فلسفه تطبیقی و فلسفه غربی کار می‌کنند به دشواری ترجمه و گاهی ترجمه‌ناپذیری برخی واژه‌ها اذعان می‌کنند. در همین جا تفسیر تاریخ فلسفه زبان می‌تواند کارآ و مفید باشد. تفسیر فلسفه تاریخ زبان آشکار می‌نماید که ما گاهی به‌سختی می‌توانیم یکدیگر را در یک نظام زبانی بشناسیم. شاید در اینجا باید نظریه شباهت خانوادگی ویتگنشتاین و مسأله‌ی تعریف را نیز مطرح کرد. چگونه می‌توان مطمئن شد که یکدیگر را به‌طرز مناسبی می‌فهمیم. اصلاً چگونه می‌توانیم زبان بومی خود را بیاموزیم وقتی که از واژه‌ها استفاده می‌کنیم و بدانیم واقعاً در طریق صحیح گام برداشته‌ایم؟

ویتگنشتاین نوعی فلسفه‌ی فراخ دامنه زبان را مطرح می‌کند که موضوع تعریف در وجه کلی، از مفاهیم مندرج از آن است. وی به مقابله با این فرض کلی بر می‌خیزد که واژه‌های مورد استفاده ما باید بر مبنای شروط لازم و کافی قابل تعریف باشند و ادعا می‌کند که یک واژه می‌تواند نقش خود را به خوبی ایفا کند بدون آنکه چنین تعریفی از آن ارائه شده باشد. در قطعه‌ای که شهرت یافته است واژه بازی را به عنوان مثال مطرح می‌کند. ویتگنشتاین نتیجه می‌گیرد که آنچه از این بحث بدست می‌آوریم مجموعه ویژگی‌هایی نیست که در همه بازی‌ها مشترک باشند، بلکه شبکه پیچیده شباهت‌هایی است که در ویژگی‌هایی مشترکند و رابطه ضربداری بین آنها برقرار است که وی آنها را شباهت‌های خانوادگی می‌نامد. چون به اعضای یک خانواده بنگریم مشاهده می‌کنیم که برخی در اندام یا شیوه راه رفتن به یکدیگر شبیه‌اند و برخی دیگر احتمالاً در ویژگی‌های چهره مانند بینی سربالا و شکل خاص دهان و غیره به هم شباهت دارند ولی لزومی ندارد که فکر کنیم یک ویژگی یا مجموعه‌ای از ویژگی‌ها باید بین همه اعضا مشترک باشد و

فقط آنها آن را به‌طور مشترک داشته باشند و بدون آن ویژگی نتوانیم آنها را به عنوان اعضای یک خانواده واحد شناسایی کنیم.^۱

شاید تنها زبان جهانی تنها دو واژه‌ی «این» و «آن» باشد. آیا ناامیدانه در سنت‌های فلسفی خود گرفتار آمده‌ایم؟ با اینکه فلسفه مدرن زبان در بنای باورهای نخستین ما از زبان کارهای بسیار زیادی را انجام داده نمی‌توانیم بگوییم به‌طور کلی چندان مفید بوده است. آیا ما تماماً ذهن مشترکی داریم؟ یا یک زبان فطری مشترک که به‌واسطه‌ی آن بتوانیم یکدیگر را دریابیم؟ و یا حتی اصلاً هر زبانی را شامل زبان محلی خود را می‌توانیم بیاموزیم؟ به هر طریق زبان غالب در عصر ما زبان دال و مدلولی است؛ زبان بازنمودی در واقع صلاحیت بیان واقعیت به‌طور کلی را ندارد و حد و مرز زبان بازنمودی به گفته ویتگنشتاین محدود به مرزهای جهان است. تمامی این پرسش‌ها تصویر تاریک و مبهمی از امکان و در حقیقت ارزش مثبت تحصیلی فلسفه تطبیقی و تحدید انتظار ما از آن را فراروی ما می‌نهد. بدیهی است در اینجا است که پرسش متداول و مزمن نسبی‌گرایی مطرح است. نسبی‌گرایی یک امر و سوژه ناگزیر در بررسی‌های فلسفه تطبیقی است. مسأله‌ی نسبی‌گرایی این است که مثلاً این امر به اعتبار این فاعل شناسایی معتبر است و همین امر به اعتبار فاعل شناسای دیگر معتبر نیست. در حالی که با نگرانی فزاینده‌ای بابت ظهور نسبی‌گرایی و نهیلیسم مواجه هستیم، به‌همان ترتیب باید نسبت به ظهور کلیت‌گرایی دگماتیستی یا مطلق‌گرایی و فنودمنتالیسم نیز بیمناک بود. هم‌چنین صورت‌های متنوعی از پلورالیسم در واکنش به هر دو کرانه در حال ظهور است. در عین حال در هر مخالفت و عدم قبول هر واقعیتی همواره نوعی نسبی‌گرایی وجود دارد. توجه به مسائل مزبور خود می‌تواند به عنوان موضوعی مستقل طرح و بحث گردد. در حالی که دشوار است که نسبت به نتایج حاصل از این مباحث در ارزیابی ما از امکان فلسفه تطبیقی مطمئن باشیم. اما شاید موقعیت آن‌چنان که به‌نظر می‌رسد پیچیده و هراس‌انگیز

۱. هنفلینگ، اسوالد، چستی هنر، ترجمه علی رامین، تهران، انتشارات هرمس، ۱۳۸۶ش، صص ۲۱-۲۲.

نباشد. تمثیل زیبایی از شخصی بنام یونیل کوپرمن^۱ وجود دارد که می‌گوید: پرنده‌ای وجود دارد که مطابق مطالعات انجام گرفته بر روی شکل و بال‌ها و...ی آن، دانشمندان نتیجه‌گیری کرده‌اند که آن پرنده نمی‌تواند پرواز کند اما در عین حال پرواز کرده است.^۲ به همین نحو مک اینتایر استدلال کرده است که ترجمه‌ناپذیری به این معنا نیست که فهم دو طرفه به‌طور کلی مسدود شده است. حتی با اینکه او مدعی است که این فهم دو جانبه مردم از فرهنگ‌های رقیب ممکن است و شاید آنان به هر طریق ممکن و از هر نقطه نظر قادر باشند که زبان را از نقطه نظر رقیب فرا گیرند و تا جایی که میسر گردد به یادگیری آن اهتمام ورزیده و به عنوان زبان دوم خود به کسب آن نائل می‌آیند.^۳

این دیدگاه می‌تواند از جانب هر دو طرف مورد مناقشه و مباحثه قرار گیرد. انسان شاید با فرض تمام جزئیات فلسفه زبان استدلال کند این امر ممتنع است. یعنی ما کمابیش فرهنگ‌های دیگر را آموخته و ارتباط برقرار می‌کنیم ولو اینکه ما حتی زبان آنها را به عنوان زبان دوم خود نمی‌آموزیم. بسیاری از کسانی که درگیر فلسفه تطبیقی‌اند زبان دیگری را به عنوان زبان دوم خود نمی‌آموزند، اما تصدیق می‌کنند که تا حد زیادی از درگیری در گفت‌وگوی با فرهنگ‌های دیگر منتفع و بهره‌مند شده‌اند.

طرح این پرسش‌ها و بررسی عمیق مسائل زبانی می‌تواند همواره در بحث‌های فلسفه تطبیقی و خود فلسفه مفید باشد. علاوه بر آن می‌توان پرسش‌های عملی‌تری را نیز مطرح کرد؛ مانند این که چگونه ارتباط ما با دیگری می‌تواند قرین موفقیت و مفاهمه عمیق‌تری باشد، یا اینکه معیارهای موفقیت در مفاهمه چیست؟ چگونه می‌توان حتی‌الامکان فهم متقابل را ارتقاء و اعتلاء بخشید. بنابراین پرسش از سنجش‌ناپذیری و

1. Joel Kupperman

2. Peimin, "Traversing the Territory of Comparative Philosophy" *The SACP Forum for Asian and Comparative Philosophy*, p.27.

3. MacIntyre, A., "Incommensurability, Truth, and the Virtues," Eliot Deutsch(ed.), *Culture and Modernity, East-West Philosophic Perspectives*, p.111.

نسبی‌گرایی را می‌توان از رهیافت پرسش از روش‌شناسی فلسفه تطبیقی نیز بررسی کرد. به عبارتی دیگر، پرسش استعلایی در مورد امکان فلسفه تطبیقی به یک امر روش‌شناختی بدل و مربوط می‌شود. پس باید پرسید با کدام نوع رهیافت، فلسفه تطبیقی ممکن می‌گردد؟

روش‌شناسی فلسفه تطبیقی

منظور از روش‌ها، شیوه‌ها و رهیافت‌های انجام فلسفه تطبیقی است. ممکن است این امر مربوط به انتخاب روش به منظور برآوردن هدف‌های مختلف در یک کار تطبیقی یا کاربرد ابزارهای مختلف برای رسیدن یک هدف یا پیش‌بینی و تحقیق اصول فلسفی باشد.

وقتی به مقایسه اندیشه‌های فرهنگ‌های مختلف می‌پردازیم، مشخص کردن تشابهات و تفاوت‌ها آنها امری اجتناب‌پذیر است. اما شیوه‌های مختلفی برای انجام این کار وجود دارد. یکی از شیوه‌هایی رایج تلاش برای یافتن تشابهات بین اندیشه‌های فرهنگ‌های مختلف است. اغلب انگیزه‌ی پنهانی از این کار اثبات فراگیر و عام بودن این اندیشه‌هاست. کتاب‌های قدرت راز جوزف کامپل^۱ و اثر جان هیک با نام خداوند نام‌های نام‌های زیادی دارد دو نمونه کار در دین پژوهی تطبیقی است. با انتخاب این رویکرد یعنی تمرکز بر تشابهات اغلب مسأله نادیده گرفتن تفاوت‌های ساده‌انگاری را بدنبال خود دارد. بدین ترتیب می‌توان نتیجه گرفت پیچیدگی‌های زیادی وجود دارد، چنان‌که در بخش امکان فلسفه تطبیقی دیدیم زبان جامع با دیدگاه خنثایی که بتوان در مورد تشابهات بین مسائل قضاوت کرد وجود ندارد، به طوری که نتیجه مقایسه همواره القاء فرهنگ خودی با تفسیر دیگری است.

1. Josef Campbell

رابرت آلینسون در اثر خود به نام مقدمه‌ای بر فهم ذهن چینی به ظهور دو گرایش و واقعیت اجتناب‌ناپذیر موجود در پژوهش در فرآیند تطبیق، یکی تحت عنوان غربی کردن ذهن چینی و دیگری چینی کردن ذهن غربی از جانب دو طرف اشاره کرده است. نتیجه کار همواره یک چیز خواهد بود که به نظر او باعث می‌شود تفکر در این باره را دورگه یعنی نه دقیقاً غربی و نه دقیقاً شرقی کند.^۱ این کار نوعی تلاش برای یکی کردن یک نظام اندیشه در چهارچوب دیگری و البته گونه‌ای مخاطره است. اما این بازنویسی یک نظام در زبان دیگری به غنای هر دو اندیشه می‌انجامد. مثلاً می‌توان تصور غربی عدالت را بر داشت و از تصور کنفوسیوسی عدالت پرسید و مانند آن. نکته قابل ذکر این است در تمام این تلاش‌ها برخی از مبانی پیش‌فرض گرفته شده است؛ نظیر این حقیقت که همگی ما در یک دنیا زندگی می‌کنیم و با مسائل مشابه در زندگی مواجه می‌شویم (نظیر اینکه ما رنج می‌کشیم و با مرگ مواجه می‌شویم و...)، یا اینکه انسان‌ها در ساحتی با یکدیگر تعامل و برخورد دارند که نمی‌توان آنها را نادیده گرفت، اینکه در ارتباط با دیگری ناگزیریم از واژگان به شیوه‌های کم‌وبیش مشابه استفاده کنیم. در حقیقت آنها به تشخیص ریشه‌های مشترک اهتمام می‌ورزند.

برخلاف آنان برخی توجه بیشتری به تفاوت‌ها دارند. تا جایی که برخی هدف تطبیق را صرفاً تأکید بر همسانی‌ها نمی‌دانند بلکه بر تفاوت‌ها نیز تأکید می‌ورزند.^۲ اغلب کسانی که بیشتر نسبت به یک سنت منتقدند این رهیافت را وجه نظر خود قرار می‌دهند و تلاش می‌کنند تا مشکلات آن سنت را از طریق مقایسه آنها با فرهنگ‌های دیگر نشان دهند. در نحوه تفکر نیز مخاطراتی وجود دارد. مثلاً برخی ادعا می‌کنند، شرق جامعه محور است و غرب فرد محور. شرق عمل‌گرا و غرب تنوری‌گرا است. شرق این جهانی و

1. Allinson, *Understanding the Chinese Mind*, Hong Kong, Oxford Univ, Press, 1989, pp.20-21.

۲. کوربن، هانری، فلسفه ایرانی و فلسفه تطبیقی، ترجمه جواد طباطبایی، تهران، انتشارات توس، ۱۳۶۹ش، ص ۳۴.

غرب در جست‌وجوی استعلاست. این موارد می‌تواند ادامه داشته باشد. در این رویکردها در واقع گاهی فرض غیرضروری یا غیرواقعی و حتی توهین‌آمیز و ساده‌انگارانه وجود دارد. در حقیقت باید در هر قضاوت و داوری قرائتی عادلانه داشت و دانست که تفسیر من از یک متن کاملاً عینیت ندارد و منطبق با تفسیر خودم از دیگری است. چنان‌چه پیتر هرشوک در اثر خود اشاره دارد هیچ فهم ایدالی بدون اینکه اصلاً دارای دیدگاه شخصی نباشد وجود ندارد.^۱

طرق کثیری از روش‌های نه ضرورتاً مانع‌الجمع در انجام فلسفه تطبیقی وجود دارد. به عنوان مثال برخی از روش تحلیلی استفاده می‌کنند، در حالی که برخی روش هرمنوتیکی را می‌پسندند. گونه‌ای روش‌شناسی دیگر یعنی روش پدیدارشناسی نیز همواره در قلمرو مطالعه توصیفی، نظامند و تطبیقی بسیاری از موضوعات اندیشه و حوزه‌های مختلف معرفت انسانی و تحقیقات فلسفی به عنوان روشی ارزشمند به کار رفته است. پدیدارشناسی اصطلاحی قدیمی در فلسفه غربی است. نخستین بار سخن از آن را یوهان هاینریش لامبرت بمیان آورد و مبنای اشتها آن را هگل در کتاب خود به نام پدیدارشناسی روح فراهم کرد. براساس دیدگاه هگل، پدیدارشناسی علمی است که در آن روح، آن طور که فی‌نفسه هست، به واسطه دانستن طرقی که خود را بر ما ظاهر می‌کند، آگاهی می‌یابیم.^۲ اما پدیدارشناسی‌ای را که برخی مانند کربن آن را اخذ کرده و مبنای تطبیق قرار داد، نه پدیدارشناسی کانت و هگل، بلکه پدیدارشناسی هوسرل بود. هوسرل با تأسیس پدیدارشناسی سعی در قوام بخشیدن فلسفه‌ای داشت که درست مانند علم مبتنی بر اصولی کاملاً یقینی باشد. هدف او تجهیز انسانیت به صورتی فلسفی از زندگی بود که آدمی از طریق عقل به کشف قاعده‌ای نائل شود. فلسفه او فلسفه آگاهی است.

1. Hershock, 1999, p.90.

۲. دارایی، علی اصغر، «پدیدارشناسی (فرهنگ اصطلاحات فلسفی- اجتماعی)»، رشد آموزش معارف اسلامی، سال ۱۴، ش ۴۸، بهار ۱۳۸۱ش، ص ۱۶.

منتها بصیرت فلسفی هوسرل از حکم من خودآگاهم استنباطی عجیب است و آن استنباط این است که خودآگاهی او یک حقیقت ذات اضافه است؛ یعنی در حقیقت خودش دارای اضافه به غیر است بنابراین آگاهی او آگاهی از چیزی است. حتی تمام پدیدارهای ذهنی حقایق ذات اضافه‌اند؛ یعنی احساس و تخیل و تعقل هم حقایق ذات اضافه‌اند. اساساً ذهن آدمی باعتبار به غیر ذهن است. ذهن به اعتبار ذهن بودن تحقق نمی‌یابد؛ یعنی آگاهی همیشه، آگاهی از چیزی است. هایدگر از این معنا استفاده کرد و عالم را در حد ذات آگاهی ما مأخوذ گرفت. پدیدارشناسی بدان گونه که هایدگر آن را بکار برده، پیوند نزدیکی با هرمنوتیک دارد. برخی حکیمان مسلمان نیز در مباحث مربوط به وجود ذهنی و اتحاد عاقل و معقول به این معنا نزدیک شده‌اند و اشاره کرده‌اند که ذهن و عین مقیس‌اند، یعنی ذهن با قیاس به عین، ذهن است و عین هم با قیاس به ذهن عین است.^۱

از این لحاظ دیدگاه پدیدارشناسانه در مقابل دیدگاه طبیعی قرار دارد. از دیدگاه طبیعی عالم ظرف و جایگاه اشیاء و از جمله آگاهی‌ها و اذهان ماست، اگر از آگاهی صرف‌نظر شود چیزهای دیگر در آن باقی است. اما در پدیدارشناسی عالم ظرف و جایگاه چیزها از جمله آگاهی‌ها نیست. عالم صرفاً ظهوری است بر آگاهی‌ها و آگاهی‌ها شرط ظهورند. یعنی در نوعی تضایف چیزی وجود ندارد جز آنچه که من بدان التفات کرده‌ام. چون عالم ظهوری است بر من، پس تاریخ دیگر شأن ابژکتیو ندارد. هایدگر در اینجا اصطلاح تاریخ انفسی را به کار می‌برد و همین صورت تاریخ است که می‌توان در پدیدارشناسی به آن نزدیک شد.

به همین دلیل برخی معتقدند آنچه تطبیق را امکان‌پذیر می‌کند آن است که هر فلسفه‌ای نظر به ذات و ماهیتش وجود فرازمانی و فرا تاریخی دارد.^۲ در حقیقت بدلیل

۱. ریخته‌گران، «پدیدارشناسی؛ پایه تطبیق»، ضمیمه خردنامه همشهری، ص ۲.

۲. سلیمانی، حسین، فلسفه تطبیقی و تطبیق فلسفی، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۸۵ش، ص ۵.

وجود همین ظرفیت در روش پدیدارشناسی یعنی ادراک شهودی ذوات و ماهیات، می‌توان مفاهیم را از پیشینه‌های تاریخی، بسترهای فرهنگی و غایات کنکاش فلسفی شکل‌گیری آنان تا حدودی رها و زمینه تطبیق آنها را فراهم کرد. بدین ترتیب تطبیق کاری صوری نیست، نوعی انکشاف حجاب و ظهور حقیقت است. دقیقاً بر اساس همین دیدگاه است که برخی روش پدیدارشناسی را زمینه و پایه کار تطبیقی قرار داده‌اند که تا حدودی نیز ما را از پدیده نسبی‌گرایی نیز رها نکرده است؛ زیرا مبنای پدیدارشناسی بر این استوار است که تجربه و تأملی که برای من حاصل است، برای دیگری نیز وجود دارد، زیرا که اگر حاصل نباشد، مفاهیم منتفی خواهد شد. در این مفاهیم نیز تحکم و تکلفی نیز در کار نیست، در حالی که کلیه تعامل‌های انسانی امکان مفاهیم و گفت‌وگو را در پیش فرض خود داراست. دقیقاً توجه به این تجربه زیسته و وجدانی را می‌توان در عارفان و مشایخ صوفیه سراغ گرفت که مبنای تفسیری قرآن را صرفاً آشنایی با الفاظ و عبارات نمی‌دانستند و بعد از طی مراتب و مقامات به تأویل و کشف بطن و حقایق اشیاء نائل می‌آیند و بدین ترتیب پژوهش نمودشناختی همان کشف المحجوب یا پرده برگرفتن از نهان و باطنی است که در رساله‌های قدما می‌آمده است.^۱ مبنای فهم در نظر آنان فهم فهم عرفی و کتاب و دفتر نیست بلکه در مقام مثال کسی که دل سپید دارد به جاذبه جنسیت مجذوب می‌شود و شبیه جذب براده آهن به آهن ربا به محض قرار گرفتن در شعاع جاذبه و بقول سهروردی سنخیت احوال، همه چیز را می‌فهمد؛ نه اینکه منقاد نظر و تئوری و استدلال شود.^۲

بهر حال روش پدیدارشناسی با توجه به عناصر دیگری خود مانند تعلیق حکم در موضوع مورد مطالعه، تأویل آن به پدیدارهای آگاهی، تمرکز بر ذات و ماهیت آنها به منظور معنی بخشیدن به آنها، و سرانجام دست‌یابی به عینیت آنها در چهارچوب روابط

۱. شایگان، هانزی کرین: آفاق تفکر معنوی در اسلام، ترجمه باقر پرهام، ص ۷۹.

۲. ریخته‌گران، «پدیدارشناسی؛ پایه تطبیق»، ضمیمه خردنامه همشهری، ص ۳.

اذهان یا درون ذهنیت سوژه‌های آگاه بر اساس هم‌دلی ظرفیت‌های فراوانی دارد که می‌تواند توفیقات و زمینه مساعدی را به‌واسطه وجود این هم‌دلی و هم‌زبانی برای تطبیق در سایر مفاهیم فلسفی بدست آورد.^۱

در اینجا شایسته است اشاره‌ای مختصر نیز به اهمیت ملاحظات هرمنوتیکی و فرآیند فهم متون به‌ویژه در بحث‌های تطبیقی شود. فهمیدن گونه‌ای شناخت است. خواندن یک متن یا شنیدن یک گفتار غیر از فهمیدن آن است. در رویارویی با یک متن یا می‌توان به تبیین آن متن یا گفتار به عنوان یک پدیده یا تفسیر آن پرداخت. کلیات فرآیند فهم متون در دانش هرمنوتیک با تأکید بر روی سه مسأله صورت می‌گیرد. ۱. فهم هر متن به تفسیر آن موقوف است ۲. تفسیر خاستگاه‌های انتقادی دارد ۳. تفسیر و فهم هر متن مقدمات و مقومات اجتناب‌ناپذیری دارد که عبارتند از: پیش‌دانسته‌ها و پیش‌فهم‌های مفسر، علائق و انتظارات هدایت‌کننده مفسر، پرسش مفسر از تاریخ، کشف مرکز معنای متن و ترجمه معنای متن در افق تاریخی مفسر. پس فهم صحیح هر متن در فلسفه تحلیلی به تنقیح کامل مقدمات و مقومات تفسیر و فهم آن موقوف است.^۲ با اینکه بنا به برخی از اقوال هرمس به‌عنوان پدر حکیمان، نیای فیلسوفان به عنوان ریشه تفکرات گنوسی نخستین نیاکان خود را در ایران جست‌وجو کرده است و سهروردی، اشراقیان، عرفان اسماعیلی و عرفان متصوفه شیعی ایرانی و... با لوازم هرمنوتیک فهم آشنا بوده‌اند، امروزه در مغرب زمین و خلاف خاستگاه اولیه خود گونه‌های متفاوتی از تفسیر هرمنوتیکی متداول و مطرح شده است.^۳ ریچارد پالم‌سه مقوله کاملاً متمایز مشتمل بر هرمنوتیک خاص (مجموعه اصول تفسیری ویژه برای هر شاخه معرفتی)؛ هرمنوتیک عام

۱. آیت‌اللهی، حمیدرضا، جستارهایی در فلسفه و دین‌پژوهی فلسفی، قم، کتاب طه، ۱۳۸۶ش، صص ۲۴۱-۲۴۲.

۲. مجتهد شبستری، محمد، «فرآیند فهم متون»، نقد و نظر، س ۱، ش ۴ و ۳، تابستان و پاییز ۱۳۷۴ش، ص ۴۲.

۳. کربن، هانری، ابن سینا و تمثیل عرفانی، ترجمه انشاء الله رحمتی، تهران، انتشارات جامی، اداره کل روابط عمومی و امور بین‌الملل حوزه هنری، ۱۳۸۷ش، صص ۱۰۶-۱۰۷.

(روش‌شناسی فهم و تفسیر در شاخه‌های متعدد علوم)؛ و هرمنوتیک فلسفی (تأمل فلسفی در پدیده فهم، بدون تمایل به ارائه روش‌های حاکم) بررسی می‌کند. سیر تاریخی هرمنوتیک نخست تنها معطوف به مقوله فهم متن بود نظر شلایرماخر با اعتقاد به امکان فهم عینی متن آرام آرام در تکامل تاریخی اصرار دیلتای مبنی بر لزوم وجود روش‌شناسی خاص برای علوم انسانی و تاریخی برای غلبه بر تاریخ‌گرایی که در امکان وجود فهم عینی و مطلق در علوم تاریخی تردید جدی روا می‌داشت، و هرمنوتیک فلسفی هایدگر با کاوش در ماهیت فهم و تبیین شرایط وجودی و کیفیت حصول و برشمردن عوامل مؤثر در تحقق آن و توجه گادامر به دخالت دوسویه ذهن مفسر و خود اثر در ساماندهی فهم و تفسیر و ساختار زبانی فهم، و هرمنوتیک هابرماس و نظریه تفسیری نهاده‌ها در تعریف تسامحی پل ریکور و هرمنوتیک عین‌گرا و علمی امیلیو بتی و... رشد فراوانی کرده است.^۱

به‌عنوان نمونه تلقی بتی از تفسیر مبتنی بر تمایز سه ضلعی مفسر، قالب‌های معنادار و ذهنیتی که در این قالب‌ها و اظهارات معنادار متجسد شده‌اند به‌عنوان عناصر فرآیند تفسیر است. قواعد چهارگانه بتی مشتمل بر استقلال هرمنوتیکی موضوع برحسب حفظ ارتباط آن با ذهنیت پدیدآورنده اثر، اصل تمامیت یا سازگاری معنا تأکید بر ارتباط جز و کل و سازگاری معنای جز با تمامیت اثر، قانون فعلیت فهم مبنی بر دخالت دنیای ذهنی مفسر در عمل فهم و اصل تناسب و مطابقت هرمنوتیکی در هماهنگ‌سازی و تجانس ذهنیت مفسر با آنچه که از موضوع می‌فهمد می‌تواند پیمودن مسیر آفرینش اثر را ممکن و از بروز برخی سوء تفاهم‌ها و سوء برداشت‌ها در ملاحظات جدی فلسفی و تطبیقی جلوگیری کند.^۲

۱. واعظی، احمد، «درآمدی بر هرمنوتیک»، کتاب نقد، س ۶، ش ۲۳، تابستان ۱۳۸۱ش، صص ۱۱۵-۱۴۶.

۲. آیت‌اللهی، جستارهایی در فلسفه و دین‌پژوهی فلسفی، صص ۲۵۶-۲۵۸.

به یقین عدم توجه به ملاحظات هرمنوتیکی در فهم و تفسیر متون دیدگاه‌های فلسفی و تطبیقی را گرفتار بدفهمی‌های اساسی می‌نماید که نمونه‌ای از این بی‌توجهی به شرایط هرمنوتیکی اصطلاحات در ترجمه برخی متون فلسفی و دینی از متون غربی به فارسی رخ داده است.^۱

بحث از معناداری و اثبات‌پذیری گزاره‌های دینی از جمله مسائلی است که در حوزه مباحث کلام جدید و دین پژوهی فلسفی اهمیت خاصی دارد. دیدگاه‌های مطرح در دین پژوهی تطبیقی مبتنی بر دیدگاه‌های پوزیتیویستی (معیاری زبان علم) و دیدگاه‌های کارکردی گزاره‌ها شواهد و براهینی در انتخاب رویکرد و متدولوژی تحقیق فلسفه دینی است که می‌تواند در ملاحظات و بررسی‌های تطبیقی نیز به عنوان یک الگو مطرح باشد. بحث از تحقیق‌پذیری و معناداری در نظریه‌های تأییدپذیری کارنپ، ابطال‌پذیری پوپر و تحقیق‌پذیری آیر و نظریات آنتونی فلو در اشاره بر تمثیل جان ویزدوم (مثال دو سیاح) و تمثیل خود (مهربانی پدر و تشبیه آن به مهربانی خدا) مبتنی بر دیدگاه‌های پوزیتیویستی آنان و دیدگاه‌های تحلیلی - کارکردی در معناداری گزاره‌های دینی در آراء بریث و ویث، هیر با قرار دادن گزاره‌های دینی تحت عنوان بلیک (یعنی آنها صرفاً تلقی و نگرش خاصی را بیان می‌کنند و به هیچ وجه بیانگر یا حکایت‌گر امری واقعی و حقیقی ماوراء نیستند) و استفاده از مثال شخصی که دیوانه‌وار بلیک‌های منفی به استادان آکسفورد دارد و بازل میچل در تمثیل غریبه و پارتیزان و اطمینان مواجهه‌ای و جان هیک با اعتقاد به دیدگاه تحقیق‌پذیری اخروی به کمک تمثیل دو همسفر راهی شهر آسمانی و کرومبی و توجه به خلاف قاعدگی گزاره‌های دینی نمونه‌های بسیار خوبی در دین‌پژوهی تطبیقی است.^۲ توجه بیش از حد به معیارهای پوزیتیویستی معناداری و اثبات‌پذیری، عدم

۱. آیت‌اللهی، جستارهایی در فلسفه و دین‌پژوهی فلسفی، صص ۲۵۹-۲۶۵.

۲. حسینی، سید حسن، «معناداری و اثبات‌پذیری گزاره‌های دینی»، قبسات، ش ۲۵، پاییز ۱۳۸۱ ش، صص ۱۶-

تفکیک میان معناداری و اثبات‌پذیری، سوءبرداشت‌ها در توجیه نحوه‌ی رابطه‌ی خدا با عالم در فضای ارتباط مقولی (و نه اشراقی)، تعمیم نابه‌جای قواعد تحقیق‌پذیری یا ابطال‌پذیری به سایر حوزه‌هایی مانند دین و اخلاق و هنر و آسیب نظریه‌پردازی براساس تمثیل برخی از مشکلاتی است که در این نحوه دین‌پژوهی تطبیقی برشمرده شده است.^۱ نتیجتاً آیا باورهای دینی، تمام شرایط و اجزای معرفت را دارا هستند و گزاره‌های دینی توجیه‌پذیر، صدق‌پذیر و معنادار و تحقیق‌پذیرند؟

فلسفه تطبیقی فراتر از این است که در یک مقاله کوتاه بتوان آن را خلاصه کرد. هدف ما در اینجا ارائه‌ی فهرست کاملی از تمام روش‌های ممکن برای انجام فلسفه تطبیقی نبود، اما می‌توان نشان داد به‌جای ارائه چند روش تنها یک روش یکه و مناسب برای انجام این کار وجود ندارد. هرچند شاید کسانی باشند که به‌طرزی ماهرانه در سنت‌ها و زبان‌هایی گوناگون تسلط پیدا کنند کسی نمی‌تواند ادعا کند قرائت آخر از آن من است؛ و در حقیقت قرائت و روش از فلسفه تطبیقی قرائت و روشی باز و گشوده است.

نتیجه

در پایان، با توجه مباحث مطرح شده در این مقاله برخی از مسائل و مشکلات فلسفه تطبیقی را می‌توان به عنوان نتیجه‌گیری به صورت زیر خلاصه کرد. نشان دادیم بر اساس اصل سنجش‌ناپذیری که براساس آن قیاس یا ترجمه نامیسور و ناممکن می‌نماید، نمی‌توان نتیجه‌گیری کرد فلسفه تطبیقی نیز ناممکن است. در عین حال فلاسفه زیادی وجود دارند که تفاوت‌های مفهومی یا زبانی سنت‌ها را مانع مقایسه نمی‌دانند و با تشبیه به دلایل نظری (نظیر برهان دیویدسون) و نمونه‌های عملی به‌ظاهر موفقیت‌آمیز در مطالعات تطبیقی راهکارهایی را برای غلبه بر این معضل پیشنهاد داده‌اند. درباره اینکه

۱. آیت‌اللهی، جستارهایی در فلسفه و دین‌پژوهی فلسفی، صص ۸۳-۹۹.

برخی گفته‌اند فلسفه حقیقتاً یک چیز است، جایی برای مقایسه وجود ندارد و وقتی فلسفه به دقت تعریف شود جایی برای سطح بالاتری مبتنی بر امکان فلسفه تطبیقی وجود ندارد، این چنین تعریفی برای برخی از متفکران اقناع‌کننده است، در این مقاله کوشیدم نشان دهم فرض امکان وجود یک فرازبان حتی به‌نحو مضمیر در آراء بیشتر اندیشمندان حتمی و ضروری است. از سوی دیگر نگرانی دیگری وجود دارد که سنت‌های مختلف فلسفی فاقد مسائل و تعارضات مشترک هستند، در حالی که در نظر برخی دیگر از متفکران حوزه‌های بسیاری از مسائل مشترک در بررسی‌های تطبیقی وجود دارد، به نحوی که امروزه به وفور تحقیقات تطبیقی بسیاری را می‌توان مشاهده کرد، چنان‌که این مسائل مشترک ضرورتاً تحت قواعد یکسانی از مفاهیم و مسائل قرار نمی‌گیرند. نمونه‌های مختلفی از این مطالعات در مطالعات دانشجویان دوره تحصیلات تکمیلی فلسفه مؤید این نظر است. باید گفت هرچند به پژوهش و آموزش فلسفه تطبیقی نسبت به مطالعات فلسفی توجه کمتری می‌شود اما دانشجویان به طریق خودجوش و تحت شرایط سختی این آموزش‌ها را برای خودشان حاصل می‌کنند، و علی‌رغم وجود روش‌ها و رهیافت‌های نه ضرورتاً مانعة‌الجمع یک روش‌شناسی حداقلی در این پژوهش‌ها در حال گسترش و بسط است. امروزه این امر پذیرفته شده است که هرچند می‌توان در بعضی مواضع یک سنت فکری را به‌نحو تاریخی بر سنت دیگری برتری داد اما هیچ‌کس به یک سنت فکری مطلقاً برتر نمی‌تواند معتقد باشد. به عبارتی سنت‌ها اصلاً یکپارچه نیستند، و در عین حال ذاتاً متنوع‌اند و نباید با روش‌های خاص آنها را مصادره به مطلوب نمود. نشان دادیم ایده‌ی شباهت خانوادگی ویتگنشتاین در این رهیافت و رویکرد می‌تواند به عنوان یک اصل قابل اهمیت در زمینه ضرورت و امکان تطبیق مسائل تطبیقی کارساز واقع گشته و مورد استفاده قرار گیرد. در عین حال لازم است با توجه دقیق به مسأله‌ی زبان، گرامر و اتخاذ روش‌شناسی‌های گوناگون در مطالعات تطبیقی به عمق و کنه برخی از مسائل و معضلات فلسفی دست یابیم. این امر

تنها با آموزش کافی و حمایت اساتید دانشگاه‌ها و نهادهای فلسفی ممکن خواهد شد. با ارائه استدلال‌های مطرح شده در این مقاله در پی نشان دادن ارزش و اهمیت فلسفه تطبیقی بودم؛ فلسفه‌ای متعارف اما با داده‌هایی مبسوط‌تر و جامع‌تر. امروزه فزونی علم و داده‌های تطبیقی به تولید نظریه‌های جدید و بروز الهامات جدیدی که با خودش منابع غنی‌تری را به همراه دارد منجر شده، که در عین حال به جهت حل معضلات حال حاضر جهان معاصر و افزایش ارتباط بین بخش‌های مختلف جهان دارای جایگاه رفیعی است و ضمن ارزیابی انتقادی تمامی سنت‌ها به برجسته شدن توانایی‌های بالقوه در آنها و توجه بیشتر به اهمیت و ارزش آنها انجامیده است. خواه کسی این مسأله را تشخیص دهد یا نه، پرسش از دیگری در حال حاضر به موضوع محوری در تحقیقات فلسفی معاصر منتهی شده و در واقع فرجام محتوم تمامی قلمروهای فلسفی است. چنان که در ابتدای این مقاله ذکر شد فلسفه تطبیقی اکنون در حال بسط و توسعه، تطور و در حال شکل گرفتن است، از این‌رو امروزه این امید بیش از پیش زنده شده است که با این نحوه از مطالعات فلسفی رنسانی جدید در فلسفه رخ بدهد.

منابع

- آیت‌اللهی، حمیدرضا، جستارهایی در فلسفه و دین‌پژوهی فلسفی، قم، کتاب طه، ۱۳۸۶ ش.
- جهانگلو، رامین، «گفت‌وگو با امانوئل لویناس»، کیان، ش ۲۲، آبان و آذر و دی ۱۳۷۳ ش.
- حسینی، سید حسن، «معناداری و اثبات‌پذیری گزاره‌های دینی»، قبسات، ش ۲۵، پاییز ۱۳۸۱ ش.
- دارابی، علی اصغر، «پدیدارشناسی (فرهنگ اصطلاحات فلسفی- اجتماعی (۶))»، رشد آموزش معارف اسلامی، سال چهاردهم، ش ۴۸، بهار ۱۳۸۱ ش.
- ریخته‌گران، محمدرضا، «پدیدارشناسی؛ پایه تطبیق»، گفت‌وگو با دکتر محمدرضا ریخته‌گران، ضمیمه خردنامه همشهری، ش ۸، آذر ۱۳۸۲ ش.
- سلیمانی، حسین، فلسفه تطبیقی و تطبیق فلسفی، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۸۵ ش.
- شایگان، داریوش، هانری کربن: آفاق تفکر معنوی در اسلام، ترجمه باقر پرهام، تهران، نشر و پژوهش فرزانه روز، ۱۳۷۳ ش.

- عقیقی بخشایشی، عبدالرحیم، «تفسیر و تاویل و تنزیل و تطبیق»، درس‌هایی از مکتب اسلام، ش ۳۸۳، بهمن ۱۳۷۱ ش.
- کربن، هانری، ابن سینا و تمثیل عرفانی، ترجمه انشاء الله رحمتی، تهران، انتشارات جامی، اداره کل روابط عمومی و امور بین‌الملل حوزه هنری، ۱۳۸۷ ش.
- کوربن، هانری، فلسفه ایرانی و فلسفه تطبیقی، ترجمه جواد طباطبایی، تهران، انتشارات توس، ۱۳۶۹ ش.
- کوهن، توماس، نسبی‌گرایی معرفتی و فلسفه علم: بررسی آرای کوهن، ترجمه پیروز فطورچی، فصلنامه ذهن، ش ۶ و ۷، تابستان و پاییز ۱۳۸۰ ش.
- مجتهد شبستری، محمد، «فرآیند فهم متون»، نقد و نظر، س ۱، ش ۳ و ۴، تابستان و پاییز ۱۳۷۴ ش.
- واعظی، احمد، «درآمدی بر هرمنوتیک»، کتاب نقد، س ۶، ش ۲۳، تابستان ۱۳۸۱ ش.
- هنفلینگ، اسوالد، چیستی هنر، ترجمه علی رامین، تهران، انتشارات هرمس، ۱۳۸۶ ش.

- Allinson, R. E., "The Myth of Comparative Philosophy or the Comparative Philosophy Malgré Lui", *Two Roads to Wisdom? Chinese and Analytic Philosophical Traditions*, Bo Mou(ed.) Chicago and La Salle, IL: Open Court, 2001.
- Idem, *Understanding the Chinese Mind*. Hong Kong: Oxford Univ, Press, 1989.
- Klee, R., *Introduction to the Philosophy of Science: Cutting Nature at Its Seams*, Oxford: Oxford University Press, 1997.
- Kuhn, Th. S., "Theory-Change as Structure-Change: Comments on the Sneed Formalism", *Erkenntnis* 10, 1976.
- Kuhn, Th., *The Structure of Scientific Revolution*, 2nd edition. Chicago: University Press, 1970.
- MacIntyre, A., "Incommensurability, Truth, and the Virtues," Eliot Deutsch(ed.), *Culture and Modernity, East-West Philosophic Perspectives*, Honolulu: Hawaii Press, 1991.
- Peimin Ni, "Traversing the Territory of Comparative Philosophy" *The SACP Forum for Asian and Comparative Philosophy*, vol.23, n.46, Spring Press, 2006.
- Plantinga, A., *Warrant and Christian Belief*, Oxford University Press, 2000.

Siegel, H., *Relativism Refuted: A Critique of Contemporary Epistemological Relativism*, Dordrecht: D. Reidel Publishing Company, 1987.

Theunissen, M., *The Other*, Christopher Macann(trans.), Cambridge, MA: MIT Press, 1984.