

فهرست

۹	یادداشتی برای چاپ جدید
۱۹	مقدمه
۴۷	ملاحظات در باب فلسفه تطبیقی
۶۵	مقدمه‌ای برای ورود بعضی مباحث تطبیقی در فلسفه
۱۱۵	آیا فلسفه جهانی یا منطقه‌ای است؟
۱۲۹	درست و نادرست در فلسفه - حق و باطل در تاریخ
۱۴۷	حضور ارسطو در تاریخ فلسفه
۱۷۱	نظر اجمالی به سیر فلسفه در عالم اسلامی و در ایران
۱۸۵	فلسفه اسلامی و پدیدارشناسی
۱۹۵	فارابی، تبادل فرهنگی و اندیشه تاریخی
۲۱۱	ابن رشد، فیلسوف اسلامی زمینه ساز رنسانس و
۲۲۳	ملاصدرا و هم‌زمانی با فلسفه جدید
۲۳۱	رئیس اول مدینه در نظر ملاصدرا
۲۴۵	ادراک بسیط و ادراک مرکب در نظر ملاصدرا و در فلسفه لایب‌نیتس

۲۵۳ نظری به عالم خیال.
۲۶۱ ورود فلسفه جدید به ایران.
۲۶۹ فلسفه تطبیقی و همسخنی فرهنگ‌ها در اندیشه ایزوتسو.
۲۸۱ نظری به کتاب فلسفه اولی یا مابعدالطبیعه.
۲۸۹ نمایه.

یادداشتی برای چاپ چهارم

آدمی اگر زبان نداشت، تفکر نداشت یا درست بگویم تفکر و زبان با همند. ما با زبان چیزها و معانی و حقایق را می‌شناسیم اما گاهی الفاظ ما را به اشتباه می‌اندازند و حتی اشتباهات را در روح و فکر مردمان رسوخ می‌دهند. از جمله این اشتباهات جزئی کوچک که لفظ نامناسب آن را موجب شده است یکی هم تعبیر فلسفه تطبیقی است. از لفظ فلسفه تطبیقی، در قیاس با فقه تطبیقی و ادب تطبیقی برمی‌آید که باید پژوهشی در آراء مشترک فیلسوفان و اختلاف‌هایی که میان آنان وجود دارد باشد؛ ولی وقتی یک رأی با رأی دیگر تطبیق می‌شود چیزی به نام فلسفه تطبیقی حاصل نمی‌شود، زیرا اولاً تطبیق میزان و ملاک می‌خواهد و ثانیاً نتیجه تطبیق ردّ یا تعدیل و تصحیح آراء است. وقتی به کتابی تحت عنوان فلسفه تطبیقی برمی‌خوریم توقع داریم که در آن آراء مشترک و مشابه و نزدیک در فلسفه‌ها را با هم سنجیده باشند. البته اگر کسی کتابی بنویسد و فی‌المثل در آن شک احمد غزالی را با شک دکارت مقایسه کند و عبارات و تعبیرهای مشابه دو صاحب‌نظر را در کنار هم قرار دهد کاری کرده است

نتیجه تأثیر آراء فیلسوف مقدم بر فیلسوف متأخر بوده است یا آن را باید وجهی از توارد دانست. این پژوهش‌ها در حد خود مهم است اما اگر باید نام و عنوان تازه داشته باشد مضمونش هم باید تازه باشد. فلسفه تطبیقی لفظ و عنوانی تازه است معنی و مضمون این تعبیر تازه چیست؟ اگر فلسفه تطبیقی سنجیدن آراء مشابه در تاریخ فلسفه نباشد چه مضمونی می‌تواند داشته باشد؟ این پرسشی است که باید به آن اندیشید؛ کسانی می‌گویند فلسفه تطبیقی معنی ندارد و در مقابل، کسانی هستند که آن را بسیار مهم می‌دانند. مع هذا اشخاص این گروه هم به روشنی نمی‌توانند بگویند که فلسفه تطبیقی چیست بلکه یک تصور اجمالی از آن دارند که می‌کشند آن را تفصیل دهند.

فلسفه تطبیقی با درنگی در وضع کنونی فلسفه و گذشته آن به وجود آمده است تا به این پرسش مضمرو و مجمل پاسخ بدهد که فلسفه برای چه بوده و تاکنون چه کرده است. پس این فلسفه باید حاصل نظر تاریخی باشد و چون نظر تاریخی به عصر جدید تعلق دارد متقدمان راهی به فلسفه تطبیقی نداشتند و با نظر تطبیقی به فلسفه نگاه نمی‌کردند. ما اکنون فلسفه را در نسبت با تاریخ می‌بینیم در زمان‌های گذشته فلسفه، علم به ذات ثابت و حقایق اشیاء بود. اخلاف ما که فلسفه را از یونان آموختند آن را یونانی نمی‌دانستند قرون وسطاییان هم که در آثار ابن سینا و غزالی و ابن رشد نظر می‌کردند در طلب فلسفه بودند و آراء این فیلسوفان و صاحب‌نظران را به حوزه خاص فرهنگی منسوب نمی‌کردند. اگر می‌بینید در عالم اسلام نویسندگانی بودند که حکمت یونانی را در برابر حکمت ایمانی قرار می‌دادند قصدشان اثبات شریعت و بیگانگی فلسفه با آن بود

که دانشجویان فلسفه با رغبت از آن استقبال می‌کنند. یا وقتی در جایی می‌خوانند و می‌بینند که ابوالحسن اشعری بنیانگذار حوزه بزرگی در کلام اسلام و دیوید هیوم فیلسوف بریتانیایی قرن هیجدهم هردو با تعابیر کم و بیش مشابه علت و علیت را به عادات برمی‌گرداندند شاید درصدد برآیند که ببینند میان اندیشه‌های یک فیلسوف شکاک تجربی مذهب و آراء متکلمی که به استناد کتاب و روایت سخن گفته است چه مناسبتی وجود دارد؟

آیا به این قبیل مباحث نام فلسفه تطبیقی نمی‌توان داد؟ در فلسفه تطبیقی از توجه به این مسائل و مباحث‌گیری نیست. اما فلسفه تطبیقی صرف نقل اقوال دو طرف اعم از اینکه یک رأی را بر رأی دیگر ترجیح بدهد یا ندهد نیست. در فلسفه تطبیقی دو رأی با هم سنجیده نمی‌شوند بلکه دو رأی مشابه تحلیل می‌شوند تا معلوم شود که آیا به اصل مشترک باز می‌گردند یا بر اصولی متفاوت بنا شده‌اند، گاهی هم می‌توان به نتایج و لوازم آن آراء مشابه به نحوی که در تاریخ تحقق یافته است نظر کرد. هیوم علیت را به عادت مردم برمی‌گرداند و در نتیجه فکر و قرار و نظم را به بشر منسوب می‌کرد و شکش متوجه قدرتی بیرون از وجود آدمی بود، اما اشعری نظم علت و معلولی را رد می‌کرد تا بگوید هرچه هست کار خدا و به اراده اوست و این اراده را به هیچ قیدی نمی‌توان مقید کرد.

تا دهه‌های اخیر نویسندگان آثار فلسفی و مورخان فلسفه آراء فیلسوفان را احیاناً با هم مقایسه می‌کردند و بعضی از آنها می‌کشیدند که نظر درست را برگزینند و رأی نادرست را رد کنند. این مورخان و نویسندگان گاهی نیز بعد از نقل اقوال پژوهش می‌کنند که آیا این مشابهت

نه اینکه صفت یونانی و اثر وابستگی به تاریخ یونان را در فلسفه دیده باشند. اما از زمانی که تجدد قوام یافته و تاریخ به وجود آمده است تاریخ فلسفه را به ادوار یونانی و قرون وسطی و جدید تقسیم کرده و شرق شناسان از فلسفه اسلامی و عربی و ایرانی و هندی و آفریقایی... گفته‌اند. وقتی فلسفه با تاریخ و فرهنگ نسبت پیدا می‌کند نمی‌تواند در زندگی و سیاست وارد نشود و اثر نگذارد.

یونانیان طرحی در انداختند که فلسفه چراغ راهنمای عمل در مدینه باشد اما این طرح تا دوره جدید هرگز فرصت تحقق کلی نیافت تا اینکه به قول هگل فلسفه در آغاز دوره جدید به ساحل مقصود رسید و ره‌آموز تاریخ شد. وقتی فلسفه را ره‌آموز می‌دانیم مراد این نیست که فلسفه علت پدید آمدن عالم جدید است و همه تحول در جهان جدید از فلسفه آغاز شده و در فلسفه صورت گرفته است. فلسفه جدید خودآگاهی به پدید آمدن بشر جدید و وضع و دوران تازه‌ای بود که نامهایی مثل زمان خرد و منورالفکری و تجدد و... یافت اما در پایان قرن نوزدهم فلسفه وضع خاص پیدا کرد. فلسفه از آغاز پیدایش هر جا بوده و به هر جا رفته مخالفان بانفوذ و قوی داشته است. سقراط می‌بایست در برابر سوفسطاییان از فلسفه دفاع کند، در عالم اسلام هم مردی مثل غزالی که صاحب فضایل علمی بسیار بود فیلسوفان را تکفیر کرد. پیش از او و بعد از او هم فیلسوفان با مخالفت‌های جدی مواجه بودند و شدند اما آنچه در دوره اخیر تاریخ تجدد در فلسفه پیش آمد صرف مخالفت با فلسفه نبود، در دوره جدید هم کسانی مثلاً به نام علم، فلسفه را انکار می‌کردند این کسان اکنون هم هستند. این مخالفت‌ها هرگز فلسفه را از پا در نیآورده است اما

وقتی فیلسوف می‌پرسد فلسفه چیست و چرا هست و چه می‌تواند بکند و از پایان کار و راه فلسفه می‌گوید قضیه متفاوت می‌شود در این وضع طبیعی است که تأمل شود که فلسفه از کجا به وجود آمده و چگونه سیر کرده و چه اثری در تاریخ و زندگی مردمان داشته و اکنون از آن چه می‌توان آموخت و به دست آورد.

راستی ما اکنون چه نیازی به فلسفه داریم و فلسفه برای ما چه می‌تواند بکند. اگر ایدآلیست‌های اهل فلسفه آزرده می‌شوند که چرا از فلسفه توقع کاربرد و اثر و نتیجه دارم و آن را از مقام رفیعش پایین می‌آورم، پرسش را به صورت دیگری می‌آورم. فلسفه به کدام پرسش ما پاسخ می‌دهد و چه مسائلی از مسائل زمان ما را حل می‌کند. فلسفه زینت نیست که بنشینیم و آن را تماشا کنیم یا به دیگران نشان دهیم، به درد گذران اوقات فراغت هم نمی‌خورد. فلسفه باید به پرسش‌های زمان (که البته در اینجا مراد از آن زمان نجومی و مکانیکی نیست) جواب بدهد. فیلسوفان بزرگ قرن بیستم گفتند که دیگر از فلسفه توقع پاسخ دادن نباید داشت. سخن عجیبی است زیرا معنی آن این است که جهان تجدد که با فلسفه قوام یافته است دیگر آینده و ره‌آموز ندارد. مگر در گذشته و در جهان‌های یونانی و اسلامی فلسفه ره‌آموز زندگی و سیاست بوده است که توقع داشته باشیم در هر عالمی سمت ره‌آموزی داشته باشد؟ فلسفه یونانی که در تاریخ یونان مجال ره‌آموزی نیافت زیرا هنوز ارسطو زنده بود که نظام مدینه یونانی بریاد رفت. در عالم اسلام هم گرچه فلسفه مقامی بزرگ یافت اما ره‌آموز قانون و رسم زندگی در این عالم، شریعت بود.

شاید بتوان گفت که در قرون وسطی کلیسا با فلسفه به صلح و همراهی

رسیدند اما از صلح و همراهی که هزار سال طول کشید چیزی جز یک وحدت علمی و صوری نصیب اروپا نشد. این وحدت صوری از آغاز رنسانس به تدریج از هم پاشید و کشورها با فرهنگ و زبان خاص به وجود آمدند اما علم و تفکر اروپایی یکباره و یکسره از زبان و فرهنگ یونانی و لاتینی قطع علاقه نکرد و اهل تفکر و نظر همسخنی خود را با گذشته و با یکدیگر حفظ کردند چنانکه دکارت فرانسوی و اسپینوزای هلندی و لایبنیتس آلمانی و جان لاک انگلیسی و... نه فقط از یک چشمه می نوشیدند بلکه چشم به آینده‌ای که کم و بیش یکسان در نظرشان ظاهر شده بود داشتند. طرح قدرت و آزادی بشر که در فلسفه آنها و اخلافشان در انداخته شد در اروپا متناسب با درک مأموریت بشر جدید و به اندازه احساس توانایی در عمل تحقق یافت. اکنون فیلسوفان دیگر از آینده نمی‌گویند، در اندیشه پست مدرن زمان حال تحلیل می‌شود یعنی تأمل و تحقیق می‌شود که اکنون ما به کجا رسیده‌ایم و آیا می‌دانیم که به کجا داریم می‌رویم، آنها که بیشتر سیاسی‌اند می‌گویند این اکنون را باید حفظ کرد و آن را از عیب‌ها پیراست و از بحران‌ها نجات داد، اما فیلسوف‌ها در این اندیشه‌اند که ببینند از کجا آغاز کرده و چه راهی را پیموده‌اند و آیا می‌توانند همچنان از طریق هم‌زمانی با متفکران گذشته راهی برای آینده بشر بیابند.

یک وجه این تأمل و تحقیق صورت فلسفه تطبیقی پیدا می‌کند. در حقیقت فلسفه تطبیقی گزارش نسبت فلسفه با زمان و تاریخ است و به این جهت پژوهش‌هایی که درباره شباهت و اختلاف در آراء فیلسوفان می‌شود گرچه می‌تواند برای خوانندگان کتاب سودمند باشد ربطی

به فلسفه تطبیقی ندارد.

در این رساله سعی بر این بوده است که مشکل چیستی فلسفه تطبیقی طرح شود. اصل مطلب همین است و اگر در آن مواردی از تطبیق فلسفه‌ها می‌بینید مثال و نمونه است. در همه این مثال‌ها و موارد سعی شده است که اولاً طرح کلی تاریخ فلسفه با اختلاف‌ها و تضادهای آن محفوظ بماند، ثانیاً اختلاف‌ها و اشتراک‌ها در زمان و تاریخ فهم شود. اهمیت این تلقی این است که در آن ممکن است نسبت ما با فلسفه و نیازی که به آن داریم تا حدی روشن شود. اروپا و به طور کلی غرب به وضع کنونی و منزل اخیر تاریخی خود می‌اندیشد. جهان در راه توسعه نیز چه بخواهد و چه نخواهد پیوستگی ناگزیر و ضروری با غرب دارد. این جهان هم می‌تواند تأمل کند که چگونه در راه تجدد وارد شده و در این راه چگونه سیر کرده و به کجا رسیده و آینده‌اش چیست حتی اگر بخواهد پیوند خود را از تجدد ببرد (که ما هنوز در این باب اصلاً فکر نکرده‌ایم و هنوز نمی‌توانیم فکر کنیم) باید به وضع کنونی و مقام و موقعی که در تاریخ دارد بیندیشد. این مهمترین مسئله در فلسفه کنونی ماست و هرچه از فلسفه و در فلسفه می‌آموزیم اگر با این قضیه پیوند بیابد مطالب علمی صوری و انتزاعی است که شاید آموختنش مغتنم باشد اما مسائل زمان با آن حل نمی‌شود. درک زمان و وضع کنونی مستلزم یاد گذشته و تعلق به آینده است، زمان گذشته نیست بلکه دوام وجود است. برای درک این دوام باید در آنچه می‌گذرد و آنچه باقی می‌ماند و دوام می‌یابد تأمل کرد. فلسفه تطبیقی شأنی از این تأمل است نه اینکه حوزه‌هایی از پژوهش در کنار فلسفه علم، فلسفه تربیت، فلسفه تاریخ و... باشد. به عبارت دیگر فلسفه تطبیقی یک

رشته تخصصی در درس‌های دانشگاه نیست که کسانی بیایند و در کنار کسانی که همت خود را مصروف فلسفه قدیم یا جدید و اخلاق و مابعدالطبیعه و وجودشناسی و شناخت‌شناسی و فلسفه علم و فلسفه تاریخ و فلسفه تعلیم و تربیت و... می‌کنند به فلسفه تطبیقی بپردازند. فلسفه تطبیقی با تأمل و تحقیق در همه این حوزه‌ها قوام می‌یابد یعنی کار عمده و اساسی فلسفه زمان ما، فلسفه تطبیقی است.

در این دفتر، چنان‌که پیش از این نیز گفته‌ایم سعی شده است که با تحلیل مفهوم رایج و متداول فلسفه تطبیقی راهی به وصف و بیان تاریخی آن گشوده شود. از آنجا که هنوز به درستی نمی‌توان درکی روشن از فلسفه تطبیقی داشت (زیرا جزئی از تاریخ پایان فلسفه است و پایان فلسفه را به آسانی نمی‌توان درک کرد) کسی که مدعی است که راهی به آن دارد باید با طرح مسائل و بحث در آنها مثال‌هایی از نگاه تطبیقی به فلسفه بیاورد. در فلسفه تطبیقی باید در تاریخ فلسفه و معنی آن تأمل شود و اگر دوران‌هایی در این تاریخ وجود دارد در اوصاف خاص هر یک تحقیق شود. از این تحقیق کسی که یک فلسفه را درست و مابقی را نادرست و علیل و باطل می‌داند به تطبیق کاری ندارد. پس باید دید که درست و نادرست در فلسفه چه معنی دارد و اگر یک فلسفه درست جهانی وجود دارد در مورد دیگر فلسفه‌ها در اینجا و آنجا و در گذشته و حال چه باید گفت.

نکته‌ای که در فلسفه تطبیقی از آن نمی‌توان چشم پوشید، این است که در تاریخ فلسفه احکام و نظرهای مشابه یا ظاهراً مشابهی را می‌توان یافت که همواره در زمان‌های خاص تکرار شده است، باید در این تکرارهای

ظاهری تأمل کرد. فلسفه با طرح ثبات و ضرورت و علیت و با بحث در آنها آغاز شده است. عادت این است که علیت را امری مطلق تلقی کنند و برای آن در تاریخ فلسفه معنی ثابت قائل باشند، اما اگر بتوانیم عمق معنی علت و علّیت در نظر ارسطو را دریابیم و با نظر کانت فی‌المثل قیاس کنیم انقلاب کپرنیکی فیلسوف آلمانی را در مفهوم علّیت نیز درمی‌یابیم. مطالب این دفتر گرچه بیان و وصف فلسفه تطبیقی نیست مثال‌هایی از تطبیق و تلفیق تاریخی و تطبیقی در فلسفه است. در این چاپ سه مقاله یا سه فصل بر مطالب طبع سابق افزوده شده است.

رضا داوری اردکانی

شهریور ۱۳۹۱

مقدمه

فلسفه تطبیقی چیست؟ در ظاهر پاسخ این پرسش روشن است. در فلسفه تطبیقی به تحقیق در موارد اختلاف و اتفاق نظر میان فیلسوفان می‌پردازند. در همین دفتری که در دست شماست من بعضی آرای مشابه اسپینوزا و اشاعره را آورده‌ام و فارابی و ابن‌سینا را با ارسطو، و ملاصدرا را با لایب‌نیتس و هوسرل قیاس کرده‌ام. اما اگر می‌پرسید که چرا نظر دیوید هیوم درباره‌ی علیت را با قول اشاعره تطبیق نکرده‌ام و از مشابهت شک‌غزالی با شک‌دستوری دکارت و انسان‌معلق‌ابن‌سینا با کوژیتوی دکارت و عقل‌کل‌مولانا با روان‌مطلق‌هگل چیزی نگفته‌ام توضیح می‌دهم که قیاس مسائل چیزی است و تطبیق مبادی چیزی دیگر. همین‌جا بگویم که انکار ضرورت علی در آرای اشاعره و در فلسفه دیوید هیوم بسیار به هم شبیه است. هم این و هم آن علیت را فرع عادت می‌دانستند. هر دو در اصل علیت چون و چرا کردند. یکی از آن جهت که امکان شناخت جهان خارج و درک روابط واقعی اشیاء را منکر بود و موجودات را چیزی جز آنچه در ادراک ما ظاهر می‌شوند نمی‌دانست و دیگری برای

است. شاید به طور کلی بتوان گفت که با قبول تاریخ‌انگاری (هیستوری سیسم) فلسفه تطبیقی معنی ندارد، زیرا هر فلسفه‌ای یا به عصر و تاریخی تعلق دارد یا بسط فلسفه یک عصر است. در تاریخ‌انگاری بیان نحوه آغاز هر دوره تاریخی دشوار می‌شود، یعنی اگر بتوان توضیح داد که چگونه طرح خودآگاهی دکارت در فلسفه‌های کانت و هگل بسط می‌یابد اغراض بیکن و دکارت از قرون وسطی قابل تبیین نیست. ولی مشکل عمده تاریخ‌انگاری این است که اگر فلسفه به دوره و زمان تاریخی خاصی تعلق دارد چرا پس از اتمام آن دوره باز هم آموخته می‌شود و مورد تأمل و بحث قرار می‌گیرد. فلسفه و به طور کلی تفکر چون شرط قوام دوران تاریخی است تابع آن نمی‌شود و با پایان گرفتن دوران از اعتبار نمی‌افتد، یعنی متفکران همه ادوار و عهدها می‌توانند از حکمت جاویدان اسلاف خود درس بیاموزند، یا بهتر بگوییم با آنها همزبان و همداستان شوند. ولی توجه کنیم که همداستانی متفکران در فطرت اول صورت نمی‌گیرد و کسانی که به فطرت ثانی - که افق تفکر فلسفی است - رو نکرده‌اند، همداستانی را نمی‌توانند دریابند. زبان همداستانی نه زبان هر روزی است و نه حتی زبان فلسفه و علوم. همداستانی در کوچه و خیابان و روزنامه و سیاست و به طور کلی در عالم مصلحت‌اندیشی محقق نمی‌شود.

در خرابات مغان ما نیز همداستان شویم

کاینچنین رفته است از روز ازل تقدیر ما

اگر فلسفه تطبیقی هم همان شرایطی را دارد که برای همزبانی و تفکر فلسفی لازم است ورود در آن بسیار دشوار به نظر می‌رسد. نکته شایان توجه و تأمل این است که از سال‌ها پیش اصطلاح و تعبیر فلسفه تطبیقی

این که معتقد بود که مؤثری در وجود جز خدا نیست، چنان که دیوید هیوم افعال و اعمال آدمی را تابع ضرورت نمی‌دانست، ولی اشعری می‌گفت مردم (بندگان) فاعل افعال خود نیستند بلکه کاسب فعلند؛ فعل از خداست، و به قرآن مجید استناد می‌کرد که «مَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَ لَكِنَّ اللَّهَ رَمَى»^۱

گر بپرانیم تیر آن نی ز ماست ما کمان و تیراندازش خداست

اشعری و دیوید هیوم در عین حال که آرایشان به هم نزدیک است در حقیقت از هم بسیار دورند و گراف نیست که بگوییم فاصله میان آنها فاصله دو جهان یا زمین و آسمان است. نزدیکی و مشابهت آنها در گفته‌ها و نوشته‌هایشان پیدا است، اما دوریشان در روح فلسفه‌شان نهفته است. نگوییم که اختلاف در این که ترتیب علت و معلولی امور عادت خدا یا عادت آدمی است اهمیت ندارد، بلکه مهم این است که هر دو علیت را علیت عادی می‌دانند؛ این مشابهت از آن جهت و صرفاً از آن جهت مهم است که اگر با قول به سیر امتدادی تاریخ منافات نداشته باشد ممکن است نشانه دوری بودن زمان و تاریخ تلقی شود. اگر سیر تاریخ را سیر امتدادی بدانیم این قبیل مشابهت‌ها را به تأثیر و تأثر نسبت می‌دهیم و چه بسا به این نکته توجه نکنیم که اگر دکارت سخن غزالی را تکرار کرده و دیوید هیوم نظر خود درباره علیت را از اشعریان آموخته است چرا این همه به نظر دو فیلسوف اهمیت داده می‌شود. اصلاً اگر سیر تاریخ را سیر خطی و امتدادی بدانیم فلسفه تطبیقی معنی و مورد پیدا نمی‌کند، زیرا هر روز تازه است و چیزی تکرار نمی‌شود و اگر تکرار شود امر دیروزی

۱. سوره انفال، قسمتی از آیه ۱۷.

در زبان وارد شده و کسانی به تطبیق آرای این و آن پرداخته‌اند، ولی کسی در صدد برنیامده است که تحقیق کند و ببیند فلسفه تطبیقی چیست یا چه می‌تواند باشد. گویی پذیرفته‌اند که فلسفه تطبیقی ترتیب فهرست آرای مشترک فیلسوفان است و اهمیت ندارد که این فیلسوفان در کدام دوره تاریخی بوده‌اند. البته در پژوهش‌هایی که به نام فلسفه تطبیقی صورت گرفته است تطبیق در حدود تاریخ فلسفه رسمی محدود نمانده و کسانی مثل ماسون اورسل و ایزوتسو به تطبیق فلسفه با تفکر چینی و هندی پرداخته و احیاناً عرفان را هم صورتی از فلسفه دانسته و مثلاً به جستجوی امکان هم‌زمانی میان محی‌الدین ابن عربی و حکمای چین برخاسته‌اند. اتفاقاً ایزوتسو در زمره کسانی است که درباره معنی فلسفه تطبیقی قدری تأمل کرده و آن را در صقع و رای تاریخ میسر دانسته است. ایزوتسو به‌هانری گربن از نظر فکری بسیار نزدیک بود و تا آنجا که من می‌دانم کربن کسی است که به‌طور منظم درباره ماهیت فلسفه تطبیقی اندیشیده است. او نه فقط از آن جهت که با تاریخ فلسفه به‌طور کلی و با فلسفه اسلامی آشنا بود - یعنی نه به‌سبب بسیاردانی - به فلسفه تطبیقی توجه کرد، بلکه اعتقاد به‌خرد جاویدان - یعنی چیزی که سهروردی آن را در کلمات ایرانیان قدیم و افلاطون و عارفانی چون ابویزید بسطامی و سهل بن عبدالله تستری می‌توانسته است بیابد - او را به تأمل در فلسفه تطبیقی رساند. او فکر نمی‌کرد که باید آرای فیلسوفان را هرچه هست با هم بسنجیم، بلکه به‌مسائلی رسیده بود که به‌نظر او اساسی‌اند و می‌خواست ببیند یا بداند که فیلسوفان آن مسائل را چگونه تلقی کرده‌اند و البته این مسائل را بیشتر در فلسفه اسلامی و مخصوصاً در سهروردی و

ملاصدرا یافته بود.

۱. کربن معتقد نبود که فلسفه اسلامی فلسفه یک دوران تاریخی است که ما آن را پشت سر گذاشته‌ایم. او حتی مانند بسیاری از استادان فلسفه اسلامی این فلسفه را مجموعه‌ای از احکام و قضایای درست نمی‌دانست. او آنچه را که در جوانی در فلسفه می‌جست در فلسفه اسلامی یافته بود. عنوان یکی از درس‌هایش در دانشکده ادبیات دانشگاه تهران «اهمیت فلسفه اسلامی در زمان حاضر» بود. کربن فلسفه اسلامی را طوری بیان و تفسیر می‌کرد که ضربان نبض زمان را در آن می‌توانستیم حس کنیم. شاید او کم و بیش با زمان هم‌آوا بود. من گمان می‌کنم درک تاریخی کربن مقتضای راه یافتن او به عمق فلسفه ملاصدرا بوده است، ولی کسی که شاگرد حوزه پدیدارشناسی هوسرل و هیدگر است و خوب می‌داند که در غرب چه پیش آمده و نیهیلیسم از کجا و از کدام راه فرار رسیده و چه شأنی در عالم کنونی دارد، چه امیدی به فلسفه اسلامی دارد؟

آن روز که دکارت جدایی و بیگانگی روان و ماده را اعلام کرد اروپا سهروردی و ملاصدرا را نمی‌شناخت و شاید آشنایی با ابن سینا نیز تحت‌الشعاع نفوذ تعالیم ابن‌رشد قرار داشت. بدون تردید ابن‌رشد راه را برای اعلام این جدایی هموار کرده بود. چنان که کربن نقل می‌کند ابن‌رشد مفهوم ابن‌سینایی نفوس فلکی را به‌سخره گرفته و آن را از نوع اشتباه‌هایی که از مبتدیان سر می‌زند دانسته است. انکار نفوس فلکی در حقیقت به معنی نفی عالم مثال و خیال مجرد و واسط میان معقول و محسوس است. وقتی این واسط نفی شود نسبت میان محسوس و معقول نیز معلق

می ماند. ولی آیا به صرف این که کربن یا هر صاحب نظر و متفکر دیگری وجود این عالم را تصدیق کند بحران جهان کنونی رفع می شود و تعادل به وجود آدمیان باز می گردد؟ کربن نگفته است که فلسفه اسلامی را به اروپائیان بیاموزیم تا آنها از راهی که رفته اند باز گردند. او به اقتضای هولدرلین و ریچارد واگنر و هیدگر معتقد است که نجات از همان جا می آید که خطر آمده است. کربن حتی ساکنان شرق جغرافیایی را از ملامت غرب برحذر می دارد. به نظر او کسانی که از غرب تقلید می کنند و به غربیان تشبیه می جویند از ملامت غرب چه طرفی می توانند ببریندند. به نظر کربن صرف آموختن فلسفه ابن سینا و سهروردی و ملاصدرا جهانی را که در آن به سر می بریم تغییر نمی دهد. پس او مثلاً دعوت نمی کند که بیاید از فلسفه دکارتی رو بگردانید و جامعه شناسی را که به جای علم الهی نشسته است از مسند به زیر آورید و به جای آن فلسفه و الهیات بگذارید تا جهان آرام گیرد. کربن نسخه علاج نداده است؛ او تاریخی را به اشاره و اجمال گزارش کرده است که در آن بشر با علم و تکنولوژی «ماوای خود و زمین را که نام و مایه حیات خود را از آن می گیرد ویران و نابود می سازد...»^۱ ولی او مورخ به معنی عادی لفظ نیست. حتی وقتی تاریخ فلسفه می نویسد کاری ندارد که فیلسوف قبلی در فیلسوف بعدی چه اثر گذاشته و این یک از سلف خود چه ها آموخته است، بلکه می خواهد بداند که در کجا با هم همزبان شده یا سخن یکدیگر را در نیافته و از هم دور شده اند.

۱. هانری کربن، فلسفه ایرانی و فلسفه تطبیقی، ترجمه سیدجواد طباطبایی، تهران، انتشارات قدس، ۱۳۶۹، ص ۶.