

فلسفه تطبیقی چیست؟

دکتر مهدی منفرد*

چکیده

فلسفه تطبیقی، بررسی آراء فلاسفه در یک یا چند موضوع فلسفی و یا میان مکتب‌های گوناگون فلسفی نیست. در بیشتر این مکتوبات، به بررسی و تبیین تشابهات و تخالفات و یا اشتراکات و تفاوت‌های موضوع مورد بحث، منتهی می‌شود.

به طور کلی، شرایط یک تحقیق تطبیقی، سه چیز است: اولاً؛ تطبیق باید میان دو فلسفه‌ای صورت گیرد که از حیث مبادی، متفاوت باشند. ثانیاً؛ باید زبان هم‌زبانی دو طرف تطبیق را یافت تا به مبادی آن‌ها رسید. ثالثاً؛ پس از فهم میانی و مبادی آن‌ها، مقصد آن را دریافت. بنابراین فلسفه تطبیقی، تاریخ فلسفه نیست که در آن مختصر تمام آرای فلاسفه را نقل و احیاناً با هم قیاس کنند؛ اگر پژوهنده به آغاز و مبادی فلسفه‌ها نرود، تطبیق او ظاهری است. پس فلسفه تطبیقی به معنی تطبیق یک فلسفه در تمامیت آن بر یک فلسفه‌ی دیگر و حتی بر تاریخ فلسفه است؛ از این‌رو، فلسفه تطبیقی، با هم سخنی و هم‌زبانی میان فلاسفه و فلسفه‌های آنان، امکان تحقق می‌یابد.

کلیدواژه‌ها: فلسفه تطبیقی، هم‌زبانی، هم‌سخنی، مبادی، مقصد.

فصلنامه علمی-پژوهشی دانشگاه قم: سال شانزدهم، شماره چهارم، شماره پیاپی ۶۴ (تابستان ۱۳۹۴)

امروزه در عنوان برخی پایان نامه‌ها، مقاله‌ها و کتاب‌هایی به بررسی تطبیقی یک یا چند موضوع فلسفی، میان دو یا چند فیلسوف اسلامی یا غربی و یا میان مکتب‌های گوناگون، پرداخته می‌شود. در بیشتر این مکتوبات، به بررسی و تبیین تشابهات و تخالفات و یا اشتراکات و تفاوت‌های موضوع مورد بحث، منتهی شده است.

- آیا این گونه مکتوبات، به فلسفه تطبیقی می‌پردازند؟

- هدف و مراد آنان از چنین بررسی‌هایی چیست؟

- اگر بررسی‌شان، فلسفه تطبیقی یا تطبیق فلسفی نیست، پس چه نوع بحثی است؟

- فلسفه تطبیقی چیست، چگونه است و چه اهدافی دارد؟

ما در این مقاله، درصدد بررسی و تبیین فلسفه تطبیقی و شرایط آن هستیم.

مقدمه:

در این مقدمه، به چند نکته اساسی اشاره می‌کنیم:

نکته اول: تاریخچه فلسفه تطبیقی

فلسفه تطبیقی، تاریخ طولانی و عمر دراز ندارد. برای نخستین بار در اوائل دهه ۱۹۲۰م در رساله دکتری پُل ماسون اورسل^۱ که همین عنوان را داشت، مطرح شد. او در اثر فلسفه تطبیقی خود، فلسفه اروپایی را با آثار تفکر چینی و هندی و...، بررسی و تطبیق نموده است (کربن، ۱۳۶۹، ص ۲۰).

ماسون اورسل بر آن بود تا در حد امکان، تعریف دقیقی از فلسفه تطبیقی ارائه کند. هانری کربن در این باره آورده است:

تا جایی که من می‌دانم، مفهوم فلسفه تطبیقی، برای نخستین بار، در آغاز سال‌های بیست سده‌ی حاضر در رساله‌ی دکترایی با همین عنوان توسط پُل ماسون اورسل... در سوربن طرح شد. ماسون اورسل سعی داشت تا در حد ممکن، به طور دقیقی به تعریف موضوع فلسفه تطبیقی بپردازد. وی به طور اساسی، موضوع فلسفه تطبیقی را نه بیان همسانی کما بیش گمراه‌کننده‌ی

1. Paul Masson Oursel.

فلسفه تطبیقی چیست؟

اصطلاحات، بلکه مشابهت رابطه (از نوع $\frac{a}{b} = \frac{c}{d}$) می‌دانست. اما تحلیل وی شاید بیش از حد خراج‌گزار یگانه افق تاریخ فلسفه به عنوان تاریخ؛ یعنی وابستگی به تواتر زمانی و احکام مشروط علیت تاریخی بود (کربن، ۱۳۶۹، ص ۲۰).

در این جا به جزئیات مطالب کتاب او و به روشی که در پژوهش و تطبیق اختیار کرده است، کاری نداریم؛ مسأله ما الآن، آن است که آیا فلسفه‌ی تطبیقی با نوشتن کتاب ماسون اورسل آغاز شده است؟ چرا در اولین کتاب فلسفه‌ی تطبیقی، آثار تفکر شرق آسیا را با تفکر اروپایی، تطبیق کرده‌اند؟!

فلاسفه در آثار خود، آرای پیشینیان خود را نقل کرده، مورد نقادی و رد و قبول، قرار داده‌اند؛ آیا می‌توان گفت: فلسفه تطبیقی، چیز تازه‌ای نیست و از زمان ارسطو در ضمن کتاب‌های فلسفه، وجود داشته است و آن چه تازگی دارد، بیرون آوردن مطالب تطبیقی از کتاب‌های فلسفه و اطلاق نام «فلسفه‌ی تطبیقی» بر آن‌ها است؟ وقتی درباره این پرسش‌ها، تأمل شود، مسائل دیگری مطرح می‌شود که فلسفه‌ی معاصر به نحوی به آن، پرداخته است (داوری، ۱۳۸۳، ص ۴۰).

از این‌رو، این پرسش مطرح می‌شود که آیا فلسفه‌ی تطبیقی در قرن بیستم پدید آمده است؟ حقیقتاً فلسفه‌ی تطبیقی چیست؟

در واقع فهم فلسفه تطبیقی، راحت و آسان نیست؛ هانری کربن در این باره می‌نویسد:

اصطلاح فلسفه تطبیقی فراوان به کار گرفته می‌شود، اما با این همه برخی از دانش‌های تطبیقی، دستور زبان تطبیقی، ادبیات تطبیقی، زیبایی‌شناسی تطبیقی و... را به خاطر بیاوریم؛ بایستی بگوییم که فلسفه تطبیقی در آغاز راه قرار دارد. این تأخیر، تبیین‌ناپذیر نیست.

معضل طرح روشی که بتواند تضمینی در برابر روش من‌عندی باشد، وجود دارد؛ زیرا که هر چیزی با هر چیز دیگر، قابل مقایسه نیست. بنابراین بایستی به فن ظریف تحدید حدود میدان بررسی‌های تطبیقی به گونه‌ای رضایت‌بخش توجه داشت (کربن، ۱۳۶۹، ص ۱۹).

برخی می‌پندارند که فلسفه تطبیقی، یعنی آرای فلاسفه را با هم قیاس کرده و بفهمند هر یک در هر مسأله‌ای چه گفته و در این گفته‌ها، چه اختلاف‌ها و مشابهت‌ها، وجود دارد. اگر فلسفه‌ی

فصلنامه علمی-پژوهشی دانشگاه قم: سال شانزدهم، شماره چهارم، شماره پیاپی ۶۴ (تابستان ۱۳۹۴)

تطبیقی این است، پس بسیاری از کتاب‌های تاریخ فلسفه، فلسفه‌ی تطبیقی است، یا لااقل بسیاری از صفحات کتاب‌های تاریخ فلسفه، به تطبیق آرای فلاسفه اختصاص یافته است؛ مثلاً کتاب «مابعدالطبیعه‌ی» ارسطو و بسیاری از آثار حکمای دوره‌ی اسلامی، مخصوصاً «اسفار» صدرالمتألهین شیرازی؛ در فلسفه جدید، فصولی از کتاب «نقد عقل نظری» کانت و «پدیدارشناسی روان» هگل و بسیاری از کتاب‌هایی که محققان فلسفه نوشته‌اند، متضمن مطالب تطبیقی است؛ ولی آن‌ها قصد تطبیق نداشته‌اند. اگر آرای پیشینیان و معاصران خود را نقل کرده‌اند، تمهید مقدمه‌ای برای توجیه رأی و نظر خودشان است. به هر حال، به چنین آثاری، تطبیقی نمی‌گویند. کسانی مانند ارسطو، ابن‌سینا، صدرالمتألهین... در نقل آرای فلاسفه و بحث و نقادی در آن، غرضی جز محقق کردن رأی و نظر خود نداشته‌اند؛ پس تطبیق در آثار آن‌ها، امری عارضی و جزئی از طریق تحقیق ایشان است (داوری، ۱۳۸۳، ص ۴۰ و ۴۱).

آثار کانت و هگل، هم چنین وضعی دارند. اما از زمان کانت و هگل نه فقط تاریخ فلسفه اهمیت پیدا کرد، بلکه به رشته‌هایی مانند فلسفه‌ی تاریخ، فلسفه‌ی هنر، فلسفه اخلاق، فلسفه علم و فلسفه اجتماع، اعتباری بیشتری شد.

ما کتاب‌های بسیاری درباره فلسفه‌ی هنر، فلسفه تاریخ و فلسفه علم داریم؛ نویسندگان این کتاب‌ها، چه بسا که مواضع مختلف و متفاوت دارند؛ اما هنوز اثر مهمی در فلسفه‌ی تطبیقی نداریم که نمونه این رشته از تحقیق باشد.

شرق‌شناسانی که درباره فلسفه اسلامی، کتاب نوشته‌اند به منابع یونانی آرای فلسفه اسلامی توجه کرده‌اند، آن‌ها غالباً خواسته‌اند نشان دهند که فلسفه‌ی اسلامی، ترکیب و التقاط و یا تألیف تازه‌ای از آرای متقدمان یونانی است. با این قبیل کوشش‌ها، فلسفه تطبیقی به وجود نمی‌آید؛ زیرا وقتی چیزی از روی نمونه فلسفه‌ی یونان، تدوین شود، تطبیق آن با اصل، مورد ندارد؛ اگر اختلافی هم وجود داشته باشد، این اختلاف را به قصور فهم و سوءتعلیم، نسبت می‌دهند (همان، ص ۴۳).

اصولاً شرق‌شناسی در مرحله‌ای از تاریخ، وجود هر چه را که غیر غربی بود، متعلق به گذشته می‌دانست که باید به تملک دوره‌ی جدید در آید؛ ولی در دورانی که غرب در قدرت خود شک کرد، زمینه‌ای برای پیدایش ادبیات، فلسفه و حقوق تطبیقی شد. تا وقتی که غرب، تسلط بی‌چون و چرا داشت، قیاس آن با هیچ تاریخی مورد نداشت؛ زیرا تطبیق، تطبیق دو شیء یا دو امر هم‌سنگ است که در عرض هم قرار گرفته باشند؛ یا به نوعی بتوان هر یک را مستقل و اصیل

فلسفه تطبیقی چیست؟

فرض کرد. کتابی که ماسون اورسل نوشت، نشانه‌ی احترام به تفکر شرقی بود - هر چند که در تفسیر او می‌توان چون و چرا کرد -، او در حقیقت با اقدام علمی خود، تفکر هندی را در عرض تفکر اروپایی قرار داد(همان).

نکته دوم: تطبیق تفکر شرقی با فلسفه غربی

چرا در اولین کتاب فلسفه‌ی تطبیقی، آثار تفکر شرقی - هندی و چینی - را با فلسفه‌ی غربی تطبیق کرده‌اند؟

شرق‌شناسان و غربیانی که تاریخ فلسفه اسلامی نوشته‌اند، یا فلسفه اسلامی را شرح فلسفه یونانی با رعایت مقتضیات عالم اسلامی دانسته‌اند یا آن را در عرض فلسفه‌ی قرون وسطایی و چیزی نظیر آن لحاظ کردند؛ در هیچ یک از این دو صورت، تطبیق معنا نداشت؛ مثلاً سال‌ها قبل از ماسون اورسل، مونک^۱ تاریخ فلسفه اسلامی نوشته بود، او می‌توانست فلسفه اسلامی را لااقل با آرای افلاطون و ارسطو و رواقیان تطبیق کند، اما چنین کاری را نکرد؛ چون همان نگاه و نظر غربی را داشت. علاوه بر این، متقدمان به یک حکمت جاویدان (جاویدان خرد)، قائل بودند و سخن فلاسفه را از منشأ واحد و بیان حق، می‌دانستند.

بنابراین، اختلاف میان فلاسفه، عارضی بود و این اختلافات را می‌بایست تأویل کرد. فارابی معتقد بود که افلاطون و ارسطو با هم اختلاف نداشته‌اند؛ از این رو، او کتاب «الجمع بین رأیی الحکیمین» را نوشت و در آن، ضمن بیان موارد اختلاف مشهور، کوشید تا تمام اختلاف‌ها را لفظی و ظاهری بخواند. او معتقد بود که افلاطون و ارسطو در مسائلی که به عنوان محل اختلاف بیان شد، اتفاق رأی و نظر واحد دارند، هر چند با عبارتهای مختلف اظهار کرده‌اند^۲. اما بدون شک، فارابی قصد نوشتن کتاب در فلسفه‌ی تطبیقی را نداشته؛ صرفاً می‌خواست است که وحدت فلسفه و حتی وحدت طریق آن را اثبات کند(داوری، همان، ص ۴۴).

از سوی دیگر، فلسفه‌ای که با بیکن و گالیله و دکارت آغاز شد و قوام یافت از آن جهت که قصد گذشت از فلسفه قرون وسطی را داشت، تطبیق آن با فلسفه اسلامی هم مورد نداشت. در اوایل قرن بیستم هم که این مانع بر اثر بحران مدرنیته برطرف یا ضعیف شده بود، باز تفکر

1. Solomon Munk

۲. البته در نگاه و نظر فارابی در کتاب «الجمع» نکته‌ای هست که برای تحقیق در ماهیت فلسفه تطبیقی بسیار مهم است.

فصلنامه علمی-پژوهشی دانشگاه قم: سال شانزدهم، شماره چهارم، شماره پیاپی ۶۴ (تابستان ۱۳۹۴)

هندی و چینی، به طور کلی معارف آسیای شرقی برای تطبیق بیشتر مناسب بود؛ زیرا اولاً؛ این تفکر، زبان سمبولیک^۱ داشت و با متدولوژی^۲ آمیخته بود؛ اروپا (غرب) به این زبان، علاقه و نیاز داشت. برای نمونه ماکس وبر^۳، پدیدار شدن افسانه^۴ در عهد جدید را یک امر ناگزیر می‌دانست. حوزه‌ی فرانکفروت، نظر وبر را به صورت یک تئوری در آورد. ثانیاً؛ تفکر شرق آسیا خویشاوندی و پیوندی با تفکر غربی نداشت و کسی آن را مأخوذ از فلسفه‌ی یونانی نمی‌دانست. ثالثاً؛ این اعتقاد که تفکر و فرهنگ جدید اروپا، مطلق است رو به ضعف و سستی رفته بود؛ اگر قرار بود که «دیگری» و «غیر» اثبات شود، چه بهتر که این «غیر»، شرق آسیا باشد که داعیه صریح ایدئولوژیک هم نداشت. در این وضع بود که یک هندشناس آشنا به فلسفه جدید (ماسون اورسل)، کتاب «فلسفه‌ی تطبیقی» را نوشت (همان، ص ۴۵).

با توجه به مسائلی که گذشت، آیا روا است که بگوییم فلسفه تطبیقی، چیز تازه‌ای نیست و فقط نامش تازه است و مضمون تازه ندارد؟ آیا کتاب‌های مشخص و معین و مفصلی درباره فلسفه تطبیقی موجود است؟

نکته سوم: تاریخی‌گری

در تاریخی‌گری^۵ (اصالت تاریخت)، هر پدیده و اندیشه‌ای، محصول اوضاع تاریخی خاص خود است؛ از آن جایی که اوضاع و احوال تاریخی در طول حیات بشری کاملاً متحول و متغیر می‌شود؛ از این رو، هیچ‌گونه مشابهت‌ها و هم‌زبانی‌ها، میان بستر و ظرف‌های تاریخی مختلف، معنا پیدا نمی‌کند. بنابراین اگر سیر تاریخ را سیر خطی و امتدادی بدانیم، فلسفه تطبیقی معنا و مورد پیدا نمی‌کند؛ هر روز تازه است و چیزی تکرار نمی‌شود و اگر تکرار شود، امر دیروزی است. شاید به طور کلی بتوان گفت: با قبول تاریخی‌گری، فلسفه تطبیقی معنا ندارد، زیرا هر فلسفه‌ای یا به عصر و تاریخی تعلق دارد یا بسط فلسفه‌ی یک عصر است. مشکل عمده تاریخی‌گری

1. Symbolic.

2. Methodology.

3. Max Weber (۱۹۲۰-۱۸۶۴م).

4. Myth.

5. Historicism

(برای مطالعه بیشتر درباره تاریخی‌گری به کتاب فلسفه معاصر اروپایی از ام. بوخنسکی با ترجمه دکتر شرف‌الدین خراسانی مراجعه نمایید).

فلسفه طبیعی چیست؟

(تاریخ‌انگاری)، آن 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. از آن جایی که فلسفه – به طور کلی تفکر – شرط قوام دوران تاریخی است، تابع آن نمی‌شود و با پایان گرفتن آن دوران، از اعتبار نمی‌افتد؛ یعنی متفکران تمام ادوار و عهده‌ها، می‌توانند از حکمت جاویدان اسلاف خود درس بیاموزند؛ به سخن دیگر، با آن‌ها هم‌زمان و هم‌داستان شوند. زبان هم‌داستانی، نه زبان هر روزی است، نه حتی زبان فلسفه و علوم است؛ هم‌داستانی، در کوچه و روزنامه و سیاست، محقق نمی‌شود (همان، ص ۲ و ۳).

ا.م. بوخنسکی^۱ در این باره می‌گوید:

سرچشمه‌ی اصلی تاریخ‌گرایی، گسترش نیرومند دانش‌های تاریخ در آلمان، طی نیمه دوم سده‌ی نوزدهم است. در میان پدران معنوی، در کنار نیچه، بیش از همه گئورگ زمیل^۲ که کانتی نسبی‌گرایی مبتکری بود و بیشتر از وی، رو دolf اوپکن^۳ (۱۸۴۶ – ۱۹۲۶م) فیلسوف زندگی روح، به ویژه ویلهلم دیلتای^۴، تاریخ‌دان و نظریه‌پرداز بزرگ تاریخ قرار دارند. چنان که از نام این مکتب پیدا است، تاریخ‌گرایی^۵ به نحو خاصی با مطالعه‌ی تاریخ؛ یعنی گسترش و شدن روحی پیوسته است. تاریخ در مرکز فلسفه‌پردازی، قرار دارد. به عقیده‌ی نمایندگان این جنبش، تاریخ را با روش‌های طبیعی و با جریان‌های عقلانی، نمی‌توان ادراک کرد؛ زیرا تاریخ در مسیر و شدن خود، قبلاً تمامی تفکر را در بر می‌گیرد. از این دیدگاه، عقل‌گریزی ریشه‌ای و نسبی‌گرایی کم و بیش مؤکد پدید می‌آید (ا.م. بوخنسکی، ص ۹۷).

به هر حال در نگرش مبتنی بر تاریخی‌گری (اصالت تاریخت – تاریخ‌انگاری)، به جای توجه به حقیقت و ذات و ماهیت یک حادثه یا اندیشه‌ای، به زمینه‌ی تاریخی آن نظر می‌شود. این نگرش، از عوارض تفکر مدرن است؛ تفکری که می‌گوید هر اندیشه‌ای، فقط در یک چارچوب علمی

1. Bochenski Joseph M (1902 – 1995)
2. Simmel Georg (1918 – 1858).
3. Rudolf Eucken (1925 – 1833)
4. Dilthey wilhelm (1911 – 1833)

۵. (تاریخ‌انگاری – اصالت تاریخت – تاریخ‌گرایی).

فصلنامه علمی پژوهشی دانشگاه قم: سال شانزدهم، شماره چهارم، شماره پیاپی ۶۴ (تابستان ۱۳۹۴)

(علوم تجربی جدید) می‌تواند معنادار باشد. تا پیش از دوره‌ی جدید، تاریخ به معنای امروزی کلمه وجود نداشت. این نظریه که هرگونه تفکری، فقط در ظرف تاریخی خاص خود، می‌تواند معنادار باشد و باید در همان ظرف، مورد بررسی قرار گیرد، متعلق به دوره‌ی جدید است. از قرن هفدهم به بعد، تاریخی‌گری (اصالت تاریخت) پدید آمد. در تاریخی‌گری، مجموع پدیده‌ها و اندیشه‌هایی که متعلق به یک دوره‌ی خاصی از تاریخ هستند از لحاظ میزان و درجه‌ی کمال، فقط متناسب با همان دوره‌اند و برای دوره‌های قبل و بعد از آن، هیچ‌گونه ارزش و فایده‌ای ندارند. با پذیرفتن نظریه تاریخی‌گری، نسبت‌گرایی نیز لازم می‌آید (سلیمانی، حسین، ۱۳۸۵، ص ۴۶ و ۴۷). هانری کربن درباره تاریخی‌گری و نگاه مقابل آن (تاریخ درونی و باطنی - تاریخ قدسی)، می‌گوید:

خلاصه آن که دریافت رایج در زمان ما این است انسان را هم چون موجودی در تاریخ ملاحظه کنند. این دریافت به تاریخ ظاهری مربوط می‌شود و در توهم نوعی علیت تاریخی است که خود تاریخ وارد کرده است. در تقابل با این دریافت، دریافت بنیادینی وجود دارد که بدون آن دریافت، تاریخ ظاهری (پدیدارهای تاریخی) مبنای خود را از دست می‌دهد. این دریافت بنیادین بر آن است که تاریخ، در انسان است؛ با انسان چیزی به نام تاریخ آغاز می‌شود؛ بنابراین انسان به طور ذاتی، امری را با خود همراه دارد که برای همیشه بر تاریخ تقدم دارد؛ انسان همیشه این امر را با خود خواهد داشت و همین فریادرس او در برابر تاریخ خواهد بود؛ این همان تاریخ درونی، باطنی به معنای دقیق کلمه و تاریخ لطیف، خواهد بود که حوادث آن، نه در جهان ظاهری اعیان خارجی، بلکه در عالم لطیف حالات زیسته شده، اتفاق می‌افتد، حوادثی در ملکوت، در آسمان یا دوزخ که انسان در خود دارد... (کربن، ۱۳۶۹، ص ۳۱).

بنابراین برای طرفداران فلسفه تطبیقی، نگاه تاریخی‌گری (تاریخ‌نگاری)، پذیرفته نیست؛ از این‌رو، آنان به رد نظریه تاریخی‌گری (تاریخ‌نگاری)، پرداختند.

نکته چهارم: نگاه غیر تاریخی‌گری (غیر تاریخ‌انگاری)

فیلسوفانی که به روش غیر تاریخی‌گری معتقدند (مانند، ادموند هوسرل، مارتین هایدگر، هانری کربن، ایزوتسو...^۱)، تحقق فلسفه تطبیقی را از طریق «پدیدارشناسی»^۱، ممکن می‌دانند؛ از این‌رو، کربن در این باره می‌نویسد:

هر فلسفه‌ی تطبیقی که بخواهد از دیدگاه پدیدارشناسی عمل کند، بایستی احتیاط را پیشه خود سازد. هدف تطبیق، صرف تأکید بر همسانی‌ها نیست، بلکه بر اختلاف‌ها نیز هست. بایستی همسانی‌ها و اختلاف‌ها با توجه به امری مشترک، معنا پیدا کند، بنابراین بایستی مبنای مشترکی کاملاً مطمئن وجود داشته باشد (همان، ص ۳۴).

اما پدیدارشناسی تطبیقی ما، بایستی یک امر مهم را از نظر دور ندارد. این دوره‌بندی تاریخ، برای چه کسی دارای ارزش است و در چه میدان دیدی، ضرورت پیدا می‌کند؟ به یقین نه در میدانی که انسان، هم‌چون موجودی در تاریخ لحاظ شده است و گرنه این دوره‌بندی به طور یک‌سانی برای همگان، ضرورت پیدا می‌کرد... اما چنین نیست! معنای این دوره‌بندی به طور اساسی به میدان آگاهی، مربوط می‌شود که در آن، تاریخ به گونه‌ای تجربه می‌شود که در انسان وجود دارد. منظور همان تاریخ قدسی یا تاریخ مقدس است که حوادث آن، در درون انسان جریان پیدا می‌کند و معنای باطنی آن، بایستی به توسط تأویل، پدیدارشناسی و به سخن دیگر کشف المحجوب، درک شود.

وقتی انسان خود را در تاریخ می‌افکند می‌توانیم هر فلسفه‌ی تاریخی که بخواهیم، تدوین کرده و به نام علیت تاریخی، بیگانه با هرگونه مابعدالطبیعه به درک قانون‌مندی پرداخته و قائل به تعطیل باشیم. اما وقتی تاریخ، درونی شده و در انسان، ادغام شده باشد این امر، ممکن نیست. حوادث، حوادث نفس و دارای ساحتی ملکوتی‌اند. در این صورت، تعاطی به فلسفه‌ی تاریخ قائل به تعطیل، امکان‌پذیر نیست، بلکه آن امری، ممکن است که حکمایی هم‌چون فرانتس فن بادر و شلینگ به درستی، «حکمت تاریخ»^۲ نامیده‌اند (همان، ص ۴۳).

فصلنامه علمی-پژوهشی دانشگاه قم: سال شانزدهم، شماره چهارم، شماره پیاپی ۶۴ (تابستان ۱۳۹۴)

بنابراین تطبیق فلسفه‌ها با یک دیگر، زمانی امکان‌پذیر است که این اصل بنیادین را بپذیریم که هر فلسفه‌ای، نظر به ذات و حقیقتش، وجود فرا زمانی و فراتاریخی دارد. البته هر فلسفه‌ای در زمینه و زمانه‌ی تاریخی خاص و در اوضاع و شرایط اجتماعی معینی پدید می‌آید؛ به همین دلیل، خالی از دغدغه‌های اجتماعی و تاریخی خاص خود نیست؛ اما این سخن بدان معنا نیست که پس هر فلسفه‌ای، فقط محصول شرایط تاریخی خاص خود است و هیچ‌گونه حقیقت و هویتی جز حقیقت و هویت مرآت‌ی ندارد، بلکه صرفاً مولود و محصول زمینه و زمانه تاریخی خاص خود و آئینه آن محسوب می‌شود. اگر چنین تلقی، لحاظ گردد، آن وقت هر فلسفه‌ای با فلسفه‌های دیگر، کاملاً بیگانه خواهد بود و در نتیجه تطبیق دو فلسفه، امری ناممکن می‌گردد.

بنابراین عده‌ای از متفکرین در فلسفه تطبیقی، روش پدیدارشناسی را مناسب یافتند، از این رو، ضروری است پرسیده شود که بررسی پدیدارشناسانه چیست؟
هانری کربن، روش پدیدارشناسی را چنین توصیف می‌کند:

بررسی پدیدارشناسانه به طور اساسی، این شعار دانش یونانی را پیشه خود کرده است که (Sozeinphainomena)، پدیدارها (ظواهر) را نجات دهیم؛ معنای این سخن چیست؟ پدیدار، چیزی است که خود را نشان می‌دهد، امری است که ظاهر می‌شود و در این ظهور، چیزی را آشکار می‌سازد که در آن نمی‌تواند آشکار شود مگر در صورتی که در عین حال در زیر آن ظاهر، پوشیده بماند. چیزی در پدیدار، خود را ظاهر و آشکار می‌سازد و خود را جز با پنهان کردن نمی‌تواند آشکار سازد. در علوم فلسفی و دینی (Phénomeno) (پدیدار) به صورت اصطلاحاتی بیان می‌شود که پسوند یونانی (Phanie) در آن‌ها وجود دارد، مانند (épiphanie) و (Théophanie) و (Hierophanie) و غیره... پدیدار^۱، ظاهر و بیرون است.

آن چه که در این ظاهر، خود را ضمن پنهان کردن آشکار می‌سازد، همان باطن و درون است. پدیدارشناسی، ضمن آشکار ساختن و رها کردن امر ناپیدایی که خود را زیر ظاهر، پنهان کرده «نجات دادن پدیدار» و ظاهر است. بنابراین، شناختن پدیدار یا پدیدارشناسی، بیان امر ناپیدا و نادیدنی پنهان شده در آن

1. Phenomenon.

فلسفه تطبیقی چیست؟

چیزی است که دیدنی است. پس این امر، روشی است که با روش تاریخ فلسفه و نقادی تاریخی، متمایز است (همان، ص ۲۱).

بنابراین پرسش بنیادین در پدیدارشناسی، آن است که چگونه می‌توان به حقیقت هر چیز رجوع کرد؟ به سخن دیگر، چگونه می‌توان به ذات و حقیقت چیزها، راه یافت؟ طرفداران روش هرمنوتیک در پدیدارشناسی، می‌گویند که برای راهیابی به ذات و حقیقت چیزها باید از ظاهر به سوی باطن سیر کرد. این سیر جز به روش هم‌زبانی و هم‌دلی با نویسنده و گوینده‌ی یک متن، امکان‌پذیر نیست. در روش پدیدارشناسی است که امکان دیالوگ^۱ و هم‌سخنی پیدا می‌شود. فلسفه‌ی تطبیقی نیز فقط با هم‌سخنی و هم‌زبانی، امکان تحقق می‌یابد. به هر حال، هم‌دلی و هم‌زبانی و هم‌سخنی، شرط تحقق فلسفه‌ی تطبیقی است.

فلسفه تطبیقی چیست؟

چیزی که از شنیدن و دیدن لفظ فلسفه تطبیقی به ذهن می‌آید، آن است که آرای فلاسفه را با هم قیاس کنند و بفهمند هر یک در هر باب چه گفته و در این گفته‌ها، چه اختلاف و مشابهت‌هایی وجود دارد. اگر فلسفه‌ی تطبیقی، این است، بسیاری از کتاب‌های تاریخ فلسفه، فلسفه‌ی تطبیقی است و یا لاقلاً بسیاری از صفحات کتاب‌های تاریخ فلسفه به تطبیق آرای فلاسفه اختصاص یافته است؛ حال آن که کسی، کتاب‌های تاریخ فلسفه را، آثار فلسفه تطبیقی نمی‌دانند (داوری، ۱۳۸۳، ص ۴۰).

برای یافتن پاسخ درست پرسش طرح شده، ضروری است بدانیم که چرا به فلسفه‌ی تطبیقی می‌پردازیم؛ چه عواملی سبب شد تا فلسفه‌ی تطبیقی در عالم فلسفه، ورود نماید؟ وقتی ما با این پرسش مواجه می‌شویم که فلسفه چگونه آغاز شده است و بشر با فلسفه، چه نسبت دارد و عهد فلسفه، چه عهدی است، ناگزیر به فلسفه تطبیقی می‌پردازیم. به سخن دیگر، وقتی می‌خواهیم مقاصد یک فلسفه را بدانیم و بفهمیم (مثلاً دکارت در فلسفه چه آورده است)، ناگزیر فلسفه‌ی او را با فلسفه‌های قبل و بعد، تطبیق می‌کنیم (همان، ص ۴۸).

یکی از عوامل دیگری که سبب پدید آمدن فلسفه تطبیقی شد، آن است که فلاسفه متقدم، اصرار داشته‌اند که سخن آن‌ها، تازه و نو نیست و قبل از ایشان هم کسانی این نظر را داشته‌اند؛

1. Dialog.

فصلنامه علمی-پژوهشی دانشگاه قم: سال شانزدهم، شماره چهارم، شماره پیاپی ۶۴ (تابستان ۱۳۹۴)

حال آن که امروزی‌ها و فلاسفه جدید، نو می‌خواهند و در حسرت نو دیدن و نو گفتن هستند، حتی اگر مشابهتی میان رأی و نظر و گفته و نوشته خود با نظر اسلاف ببینند، این مشابهت را ظاهری می‌دانند. این وضع، یکی از شرایط پدید آمدن فلسفه‌ی تطبیقی است؛ نه این که صرف میل به نوگرایی موجب پدید آمدن فلسفه تطبیقی شده باشد، بلکه رفتن روحیه‌ی قدیمی که منکر نوآوری بود، زمینه را برای پیدایش فلسفه‌ی تطبیقی فراهم ساخته است (همان، ص ۴۰ و ۴۱).

عامل دیگری که موجب به وجود آمدن فلسفه تطبیقی شد، نگاه جدیدی است که فلاسفه جدید به فلسفه و فلاسفه قدما و اسلامی داشته‌اند، آن بی‌اعتبار یا کم‌اعتبار دانستن چنین فلسفه‌هایی بوده است. در حقیقت، فلسفه تطبیقی عبارت است از اعتبار یافتن آرای غیر غربی و مخصوصاً غیر مدرن، تا آنجا که این آراء را در عرض آرای فیلسوفان از سقراط تا کنون گذاشته و با یک دیگر قیاس می‌کنند تا ببینند نه فقط در ظاهر، بلکه در مبادی و نتایج، چه اختلاف‌ها و قرابت‌هایی دارند. اگر این مسأله را بپذیریم نمی‌توانیم بگوییم در گذشته، فلسفه تطبیقی وجود داشته است؛ هر چند در آثاری به لحاظ‌هایی می‌توان چنین تطبیقی‌هایی را مشاهده کرد (همان، ص ۴۶).

اگر به طور کلی بخواهیم شرایط یک تحقیق تطبیقی در فلسفه را بدانیم باید توجه کنیم که اولاً؛ تطبیق باید میان دو فلسفه‌ای صورت گیرد که از حیث مبادی، متفاوت باشند؛ در غیر این صورت، تمام فلسفه‌ها متفاوتند، حتی یک نویسنده در آثار مختلف خود، آرای متفاوت و مخالف اظهار می‌کند. ثانیاً؛ باید زبان هم‌زبانی با هر دو فلسفه، یعنی دو طرف تطبیق، را یافت تا بتوان به مبادی آن‌ها رسید. ثالثاً؛ پس از فهم مبانی و مبادی آن‌ها، مقصد آن را دریافت. بنابراین فلسفه تطبیقی، تاریخ فلسفه نیست که در آن مختصر تمام آرای فلاسفه را نقل و احیاناً با هم قیاس کنند، ولی با تاریخ فلسفه نسبت دارد و شاید حتی بدون آن، به وجود نمی‌آید (همان، ص ۴۷).

فلسفه تطبیقی درباره درستی و نادرستی آرا، حکم نمی‌کند، اما هر کس که تطبیق می‌کند باید خود نیز درک و نظری داشته باشد. با چه نظری، می‌توان فلسفه تطبیقی داشت؟ آیا صرف تتبع و کنارهم گذاشتن آرا کافی است؟ با پژوهش و تتبع، اختلاف‌های اساسی، معلوم نمی‌شود؛ یعنی اگر پژوهنده به آغاز و مبادی فلسفه‌ها نرود، تطبیق او ظاهری است. پس تطبیق فلسفه به معنی انتخاب بعضی مسائل و مباحث مشترک میان فلاسفه و در فلسفه‌ها نیست. قرابت‌ها و مشابهت‌ها در آرای فلاسفه وجود دارد و پژوهش در آن‌ها مفید است؛ بلکه فلسفه‌ی تطبیقی، به معنی تطبیق یک فلسفه در تمامیت آن بر یک فلسفه دیگر و حتی بر تاریخ فلسفه است. این که

فلسفه تطبیقی چیست؟

فارابی و ابن سینا در کجا با افلاطون و ارسطو اختلاف دارند و در چه مسائلی، نظرشان مشترک است، فلسفه تطبیقی نیست؛ بلکه تطبیق فارابی و ابن سینا با افلاطون و ارسطو، آن است که ببینیم در مبادی و مقصد و گاهی در طریقی که پیموده‌اند، چه اختلافی دارند. آیا به ملاحظه‌ی دیگران یا بر اثر تأثیر این یا آن فکر در جزئیات فلسفه‌ای که به ایشان رسیده بود تغییراتی دادند و آن را با عالمی که در آن زندگی می‌کردند سازش دادند؟ (همان، ص ۴۹).

به نظر می‌رسد اختلاف فلسفه یونانی و فلسفه‌ی دوره‌ی اسلامی، اختلاف اساسی و بر اثر ملاحظات روان‌شناسی و اجتماعی و بر اثر اختلاف سلیقه، پدید نیامده است. سوءفهم هم، باعث این اختلاف نبوده است؛ بلکه نسبت آدمی با عالم و آدم در فلسفه‌ی یونانی، همان نسبت نیست که در فلسفه اسلامی، میان آدمی با مبدأ خود با عالمی که در آن به سر می‌برد، وجود دارد. پس می‌توان گفت: فارابی گرچه فلسفه را از استادان یونانی آموخته بود، اما خود بنایی جدید گذاشت و معلم ثانی شد و تفکر او، آغاز مرحله‌ی دیگری از تاریخ فلسفه است (همان).

نمونه تطبیقی اول

آیا دکارت^۱ راسیونالیست^۲ به ارسطوی تدوین‌کننده منطق نزدیک‌تر بوده است یا به فرانسیس بیکن^۳ آمپریست^۴؟

اگر نظرمان به تقابل عقل و تجربه باشد، شاید دکارت را اگر نه به ارسطو، به افلاطون نزدیک‌تر بدانیم تا به بیکن؛ اما اگر به فلسفه‌ی این فلاسفه از این وجهه‌ی نظر نگاه کنیم که مبادی و اصول تفکرشان چه بوده و چه نگاهی به موجودات داشته‌اند و غایت تفکرشان چه بوده است، نظر به کلی تغییر می‌کند تا آن جا که بیکن و دکارت در کنار هم قرار می‌گیرند و دو هزار سال از افلاطون، دور می‌شوند. درست است که بیکن آمپریست و دکارت راسیونالیست بوده است، اما هر دو، طبیعت را اُبژه^۵ علم و تصرف آدمی می‌دانسته و علم را مایه‌ی قدرت و تسلط انسان بر طبیعت، تلقی می‌کرده‌اند. بیکن و دکارت در بنای تفکر فلسفی جدید که لازمه‌اش، گذشت از تفکر یونان و قرون وسطی است، مقام بزرگ دارند. اما افلاطون و ارسطو، جهان و

1. Rene Descartes (۱۶۴۰-۱۵۹۶م)
2. Rationalist.
3. Francis Bacon (۱۶۲۶-۱۵۶۱م)
4. Empiricist.
5. Object.

فصلنامه علمی-پژوهشی دانشگاه قم: سال شانزدهم، شماره چهارم، شماره پیاپی ۶۴ (تابستان ۱۳۹۴)

طبیعت را ماده‌ی تصرف نمی‌دانستند؛ علم در نظرشان عین فضیلت بود. هر دو فیلسوف یونانی، قائل بودند که غایت تعلیم و تربیت، کمال نفس و نیل به فضیلت است. در این جا پرسش مهمی، مطرح است: از کجا و چگونه دوری نسبی دکارت از افلاطون و ارسطو، نزدیکی‌اش با بیکن را دریافته‌ایم؟! آیا مطالب کتاب‌های آنان را در کنار هم قرار داده و موارد اختلاف و اتفاق را فهرست کرده‌ایم؟ خیر، این‌ها نبوده است؛ بلکه ما بر اصول و مبادی تفکرشان نگریم و چنین مسائلی را یافتیم (همان، ص ۱۱).

نمونه تطبیقی دوم

چرا می‌توانیم بعضی آراء مثلاً فارابی و ابن‌سینا را با ارسطو؛ صدرای شیرازی را با لایب‌نیس^۱ و هوسرل^۲، تطبیق کنیم ولی نظر دیوید هیوم^۳ درباره علیت را با قول اشاعره نمی‌توان تطبیق کرد؟ چون قیاس مسایل، چیزی است و تطبیق مبادی چیز دیگر. اشعری و دیوید هیوم، در عین حال که آراءشان به هم نزدیک و شبیه است، در حقیقت از هم بسیار دورند؛ گزاف نیست که بگوییم فاصله‌ی میان آن‌ها، فاصله‌ی دو جهان یا زمین و آسمان است. نزدیکی و مشابهت، در گفته‌ها و نوشته‌های‌شان، پیداست؛ اما دوری‌شان در روح فلسفه‌شان نهفته است (همان، ص ۲۰). بنابراین می‌توان گفت: پژوهشی که برای یافتن وجوه مشابهت و اختلاف باشد، فلسفه تطبیقی نیست، بلکه فقط یک تتبع و پژوهش است (همان، ص ۲۰).

نمونه تطبیقی سوم

هانری کربن تطبیق جالبی را ارائه کرده است:

مثل افلاطونی یا مثل نوری، از مسائل فلسفه افلاطونی است. مُثُل، مجموعه ذواتی هستند که «صورتی نامتحرک دارند، دست‌خوش کون و فساد نیستند،

1. G. W. Leibniz (۱۶۴۷-۱۷۱۶م)

2. Edmund Husserl (۱۸۵۹-۱۹۳۸م)

3. David Hume (۱۷۱۱-۱۷۶۶م)

۴. نمونه‌های بسیاری در فلسفه تطبیقی، انجام شده است؛ هستی در اندیشه فیلسوفان، اتین ژیلسون، ترجمه دکتر حمید طالب‌زاده، انتشارات حکمت؛ زمان در سنت آگوستین و صدرالمتألهین، از نویسنده، بوستان کتاب؛ ...

فلسفه تطبیقی چیست؟

مشوب به هیچ امر خارجی نیستند، به امر دیگری تبدیل نمی‌شوند، نه به توسط چشم دیده می‌شوند و نه با هیچ حس دیگر، بلکه فقط با عقل دریافته می‌شوند» (تیمائوس ۵۲).

نوآوری سهروردی از تفسیر مُثُل افلاطونی از نظر فرشته‌شناسی زرتشتی بود. در تفکر سهروردی، مثل به فرشتگان یا رب‌النوعی تبدیل می‌شوند که در این جهان وجود دارند؛ بدین جهت، تمام جهان‌شناسی آئین زرتشتی ایران باستان در مکتب نوافلاطونی، ادغام می‌شود. میرداماد، اشراقی به معنای دقیق کلمه نبود. او در کتاب قبسات، مثل افلاطونی را با اصطلاحی عجیب بیان کرده است که این اصطلاح، از طریق شاگردش ابن آقاجانی، حل و تبیین شد.

میرداماد از خواننده می‌پرسد: «آیا آن چه که به امام حکمت، افلاطون الهی و استادش سقراط، نسبت داده شده، به تو رسیده است؟». میرداماد به نظریه مثل، توجه دارد؛ او آن را با اصطلاح «طبایع مُرسله یا جواهر مُرسله» بیان می‌کند.

از طریق ابن آقاجانی منظور از این اصطلاح، همان مثل افلاطونی است. اصطلاح مرسل، ویژه بحث نبوت است. نبی مرسل، پیامبری است که به امتی و مدینه‌ای فرستاده می‌شود بدون این که کتابی جدیدی بیاورد.

یکی از مشکلات فلسفه افلاطونی در مسأله مثل، آن است که چگونه مثال و مثل ثابت و بدون تغییر، رابطه با عالم محسوس دارد؟ چگونه می‌توان میان حلول و صدور مثل، قائل به جمع شد.

در فلسفه افلاطون، عالم محسوس، نمونه و سایه از عالم مثل است؛ از این رو مثال باید حالّ در اشیاء باشد در غیر این صورت اشیاء محسوس به گونه‌ای هستند که موجود نخواهند بود؛ اما در همان حال باید مثال، کاملاً جدای از اشیاء وجود داشته باشد. مثال، دست‌خوش تغییر و کون و فساد و مرگ نیست.

در فلسفه افلاطون، ارتباط میان مثل (در عالم معقول) و جهان محسوس با بهره‌مندی «بهره» (methexis) (متکسیس)، بیان می‌شود.

اما در اصطلاح میرداماد، این رابطه نه با حلول و نه با تجسد، بلکه با اصطلاح «رسالت و مرسل» بیان می‌شود. میرداماد، ما را برای فهمیدن مثل افلاطونی به صورت «مرسلین» در این

فصلنامه علمی-پژوهشی دانشگاه قم: سال شانزدهم، شماره چهارم، شماره پیاپی ۶۴ (تابستان ۱۳۹۴)

جهان، فرا می‌خواند. حکمت نبوی تشییع، در این جا ما را به دریافت پیامبرشناسانه‌ی فلسفه‌ی افلاطونی فرا می‌خواند. رسالت پیامبر، ایجاد تلاقی میان زمین و آسمان است اما این تلاقی تمثیلی و مبتنی بر تجلی، در عالم مثال و برزخ است (کرین، ۱۳۶۹، ص ۳۴-۳۵).

در این بررسی تطبیقی، کرین با توجه به اصول و مبادی تفکر فیلسوفان مطرح شده، نوعی هم‌زبانی و قرابت را یافته است؛ نه این که صرفاً به بیان اشتراک‌ها و تفاوت‌ها بسنده کند. مسأله پایانی درباره فلسفه تطبیقی، آن است که فیلسوف، زبان خاصی را یاد نمی‌گیرد. او به زبان وجود سخن می‌گوید. امر یا امور ثابت و پایداری یافت می‌شود که پیوستگی فلسفه‌ها را ضمان شده است، اصل همه‌ی آن‌ها، این پرسش است که چرا موجودات هستند و چرا نابود وعدم نیستند؟ (همان، ص ۲۰).

ما در فلسفه چه زبانی را به کار می‌بریم؟

ما سه زبان داریم:

۱. زبان عمومی و متداول، زبان خودمان که اگر تفکر و به خصوص تفکر قدیم با آن بیان شود، حرف‌هایی هر روزی معمولی خواهد بود.
۲. زبان فنی فلسفه قدیم که باید حریم آن را پاس داشت، اما اگر عیناً تکرار شود، دیگر فلسفه نیست، بلکه تقلید است؛ البته تقلیدی که حتی بر فهم عادی زبان هم تحمیلی و گران می‌آید. این زبان، در بهترین صورت، زبان لوژیک^۱ (منطق و استدلال) است.
۳. زبان هم‌داستانی (دیالوژیک)^۲؛ این زبان، نه تکرار الفاظ فلسفه و حکمت است و نه تفسیر آن‌ها به قصد رد یا اثبات قضایا، بلکه نحوی خاص گوش دادن به سخن متفکر و حکیم و پاسخ دادن به آن است. گوش دادن، یعنی انتظار چیزی بیش از معنی ظاهر داشتن است. سخن حکمت و شعر، بیان مقصود این یا آن شخص نیست که اگر بود، بعد از بر آمدن مقصود او از یاد می‌رفت؛ بلکه سخنی است که می‌پاید و می‌ماند و خواننده و شنونده را به خود می‌خواند تا با خواندن و شنیدن آن، بعضی از معانی آشکار شود. پس فلسفه‌ی تطبیقی، نه با زبان هم‌زبانی که فلسفه در آن نمی‌گنجد، بلکه با طرح امکان هم‌داستانی و هم‌زبانی متفکران عهدها و تاریخ‌های مختلف، می‌تواند پدید آید (همان، ص ۱۳ و ۱۴).

1. Logic.

2. Dialogic.

فلسفه تطبیقی چیست؟

بنابراین فلسفه تطبیقی، تأمل در امکان‌های هم‌زبانی و هم‌داستانی میان متفکران است. صورت‌های دیگر فلسفه‌ی تطبیقی، پژوهش‌هایی در تاریخ فلسفه است که به نام و عنوان نیاز ندارد.

منابع

- بوخنسکی، م.ا، ۱۳۸۸، فلسفه معاصر اروپایی، ترجمه شرف‌الدین خراسانی، تهران، علمی فرهنگی، چاپ پنجم.
- داوری، رضا، ۱۳۸۳، فلسفه تطبیقی، تهران، نشر ساقی، چاپ اول.
- داوری، رضا، ۱۳۹۱، فلسفه تطبیقی چیست؟، تهران، انتشارات سخن، چاپ اول.
- ژیلسون، اتین، ۱۳۸۵، هستی در اندیشه فیلسوفان، ترجمه سیدحمید طالب‌زاده، تهران، انتشارات حکمت، چاپ اول.
- سلیمانی، حسین، ۱۳۸۵، فلسفه تطبیقی و تطبیق فلسفی، تهران، نشر علمی و فرهنگی، چاپ اول.
- فارابی، ابونصر، ۱۴۰۵هـ.ق، الجمع بین رأی الحکیمین، تهران، الزهراء، چاپ دوم.
- کرین، هانری، ۱۳۶۹، فلسفه ایرانی و فلسفه تطبیقی، ترجمه جواد طباطبایی، تهران، نشر توس، چاپ اول.
- کرین، هانری، ۱۳۸۰، تاریخ فلسفه اسلامی، ترجمه جواد طباطبایی، تهران، نشر کویر، چاپ دوم.
- منفرد، مهدی، ۱۳۸۸، زمان در فلسفه سنت اگوستین و صدرالمتهلین، قم، بوستان کتاب، چاپ اول.
- Nasr, seyed Hossein. 2006, Islamic Philosophy from its origin to the Present: Philosophy in the land of Prophecy, state University of New York Press.
- Corbin, Henry, 1981, The Concept of Comparative Philosophy, Trans: By Peter, Golgonooza Press.

