

در ظاهر پاسخ این پرسش روشن است. در فلسفه تطبیقی به تحقیق در موارد اختلاف و اتفاق نظر میان فیلسوفان می پردازند. در همین دفتری که در دست شماست من بعضی آراء مشابه اسپینوزا و اشاعره را آورده ام و فارابی و ابن سینا را با ارسطو و ملاصدرا را با لایب نیتس و هوسرل قیاس کرده ام اما اگر می پرسید که چرا نظر دیوید هیوم درباره علیت را با قول اشاعره تطبیق نکرده ام و از مشابهت شک غزالی با شک دستوری دکارت و انسان معلّق ابن سینا و با کوژیتوی دکارت و عقل کل مولانا با روان مطلق هگل چیزی نگفته ام توضیح می دهم که قیاس مسائل چیزی است و تطبیق مبادی چیزی دیگر. همین جا بگویم که انکار ضرورت علی در آراء اشاعره و در فلسفه دیوید هیوم بسیار بهم شبیه است. هم این و هم آن علیت را فرع عادت می دانستند. 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 می شوند نمی دانست و دیگری برای اینکه معتقد بود که مؤثری در وجود جز خدا نیست. چنانکه دیوید هیوم افعال و اعمال آدمی را تابع ضرورت نمی دانست ولی اشعری می گفت مردم (بندگان) فاعل افعال خود نیستند بلکه کاسب فعلند. فعل از خداست و به قرآن مجید استناد می کرد که «مارمیت اذرمیت ولکن ا... رمی» (گر بپرانیم تیر آن نی زماست ما کمان و تیراندازش خداست)

اشعری و دیوید هیوم در عین حال که آرائشان بهم نزدیک است در حقیقت از هم بسیار دورند و گزاف نیست که بگویم فاصله میان آنها فاصله دو جهان یا زمین و آسمان است. نزدیکی و مشابهت آنها در گفته ها و نوشته هایشان پیداست اما دوریشان در روح فلسفه شان نهفته است. نگویم که اختلاف در اینکه ترتیب علت و معلولی امور، عادت خدا یا عادت آدمی است اهمیت ندارد بلکه مهم اینست که هر دو علیت را علیت عادی می دانند. 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 مشابهت ها را به تأثیر و تأثر نسبت می دهیم 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 اینهمه به نظر دو فیلسوف اهمیت داده می شود. اصلاً اگر تاریخ را سیر خطی و امتدادی بدانیم فلسفه تطبیقی معنی و مورد پیدا نمی کند زیرا هر روز تازه است و چیزی تکرار نمی شود و اگر تکرار شود امر دیروزی است. شاید بطور کلی بتوان گفت که با قبول تاریخ انگاری (هیستوری سیسم) فلسفه تطبیقی معنی ندارد زیرا هر فلسفه ای یا به عصر و تاریخی تعلق دارد یا بسط فلسفه یک عصر است. در تاریخ انگاری بیان نحوه آغاز هر دوره تاریخی دشوار می شود یعنی اگر بتوان توضیح داد که چگونه طرح خودآگاهی دکارت در فلسفه های کانت و هگل بسط می یابد اغراض بیکن و دکارت از قرون وسطی قابل تبیین نیست ولی مشکل عمده تاریخ انگاری اینست که اگر فلسفه به دوره و زبان تاریخی خاصی تعلق دارد چرا پس از اتمام آن دوره باز هم آموخته می شود و مورد تأمل و بحث قرار می گیرد. فلسفه و بطور کلی تفکر چون شرط قوام دوران تاریخی است تابع آن نمی شود و با پایان گرفتن دوران از اعتبار نمی افتد یعنی متفکران همه ادوار و عهدها می توانند از حکمت جاویدان اسلاف خود درس بیاموزند یا بهتر بگویم با آنها همزبان و همداستان شوند ولی توجه کنیم که همداستانی متفکران در فطرت اول صورت نمی گیرد و کسانی که به فطرت ثانی که افق تفکر فلسفی است رو نکرده اند همداستانی را نمی توانند 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 بطور کلی در عالم مصلحت اندیشی محقق نمی شود.

کاینچنین رفته است از روز ازل تقدیر ما

در خرابات مغان ما نیز هم داستان شویم

اگر فلسفه تطبیقی هم همان شرایطی را دارد که برای همزیانی و تفکر فلسفی لازم است ورود در آن بسیار دشوار بنظر می رسد. نکته شایان توجه و تأمل اینست که از سالها پیش اصطلاح و تعبیر فلسفه تطبیقی در زبان وارد شده و کسانی به تطبیق آراء این و آن پرداخته اند ولی کسی در صدد بر نیامده است که تحقیق کند و ببیند فلسفه تطبیقی چیست یا چه می تواند باشد گویی پذیرفته اند که فلسفه تطبیقی ترتیب فهرست آراء مشترک فیلسوفان است و اهمیت ندارد که این فیلسوفان در کدام دوره تاریخی بوده اند. البته در پژوهش هایی که بنام 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 همزیانی میان محی اللدین عربی و حکمای چین و برخاسته اند. اتفاقاً ایزوتسو در زمره کسانی است که درباره معنی فلسفه تطبیقی قدری تأمل کرده و آن را در صقع ورای تاریخ میسر دانسته است. ایزوتسو به هائری کرین از نظر فکری بسیار نزدیک بود و تا آنجا که من می دانم کرین کسی است که بطور منظم درباره ماهیت فلسفه تطبیقی اندیشیده است. او نه فقط از آن جهت که با تاریخ فلسفه بطور کلی و با فلسفه اسلامی آشنا بود - یعنی نه به سبب بسیار دانی- به فلسفه تطبیقی توجه کرد بلکه اعتقاد به خرد جاویدان - یعنی چیزی که سهروردی آن را در کلمات ایرانیان قدیم و افلاطون و عارفانی چون ابو یزید بسطامی و سهل بن عبد الله تستری می توانسته است بیاید- او را به تأمل در فلسفه تطبیقی رساند. او فکر نمی کرد که باید آراء فیلسوفان را هرچه هست با هم بسنجیم بلکه به مسائلی رسیده بود که بنظر او اساسی اند و می خواست ببیند یا بدانند که فیلسوفان آن مسائل را چگونه تلقی کرده اند و البته این مسائل را بیشتر در فلسفه اسلامی و مخصوصاً در سهروردی و ملاصدرا یافته بود.

1- کرین معتقد نبود که فلسفه اسلامی، فلسفه یک دوران تاریخی است که ما آن را پشت سر گذاشته ایم. او حتی مانند بسیاری از استادان فلسفه اسلامی این فلسفه را مجموعه ای از احکام و قضایای درست نمی دانست. او آنچه را که در جوانی از فلسفه می جست در فلسفه اسلامی یافته بود. عنوان یکی از درسهایش در دانشکده ادبیات دانشگاه تهران اهمیت فلسفه اسلامی در زمان حاضر بود. کرین فلسفه اسلامی را طوری بیان و تفسیر می کرد که ضریبان نبض زمان را در آن می توانستیم حس کنیم. شاید او کم و بیش با زمان هماوا بود. من گمان می کنم درک تاریخی کرین مقتضای راه یافتن او به عمق فلسفه صدرا بوده است ولی کسی که شاگرد حوزه پدیدار شناسی هوسرل و هیدگر است و خوب می داند که در غرب چه پیش آمده و نیهیلیسم از کجا و از کدام راه فرارسیده 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 نمی شناخت و شاید آشنایی با ابن سینا نیز تحت المشعاع نفوذ تعلیم ابن رشد قرار داشت. بدون تردید ابن رشد راه را برای اعلام این جدایی هموار کرده بود چنانکه کرین نقل می کند ابن رشد مفهوم ابن سینایی نفوس فلکی را به سخره گرفته و . . . آن را از نوع اشتباههایی که از مبتدیان سر می زند دانسته است. انکار نفوس فلکی در حقیقت بمعنی نفی عالم مثال و خیال مجرد واسط میان معقول و محسوس است. وقتی این واسط نفی شود نسبت میان محسوس و معقول نیز معلق می ماند ولی آیا بصری اینک کرین یا هر صاحب نظر و متفکر دیگری وجود این عالم را تصدیق کند بحران جهان کنونی رفع می شود و تعادل به وجود آید باز می گردد؟ کرین نگفته است که فلسفه اسلامی را به اروپائیان بیاموزیم تا آنها از راهی که رفته اند بازگردند. او به اقتضای هولدرلین و ریچارد واگنر و هیدگر معتقد است که نجات از همانجا می آید که خطر آمده است. کرین حتی ساکنان شرق جغرافیایی را از ملامت غرب بر حذر می دارد. بنظر او کسانی که از غرب تقلید می کنند و به غربیان تشبه می جویند از ملامت غرب چه طرفی

می توانند بر بندند. بنظر کرین صرف آموختن فلسفه ابن سینا و سهروردی و ملاصدرا جهانی را که در آن بسر می بریم تغییر نمی دهد پس او مثلاً دعوت نمی کند که بیاید از فلسفه دکارتی رو بگردانید و جامعه شناسی را که بجای علم الهی نشسته است از مسند بزیر آورید و بجای آن فلسفه و الهیات بگذارید تا جهان آرام گیرد. کرین نسخه علاج نداده است. او تاریخی را به انشاره و اجمال گزارش کرده است که در آن بشر با علم و تکنولوژی «مأوی خود و زمین را که نام و مایه حیات خود را از آن می گیرد ویران و نابود می سازد. . .» (ص 6، فلسفه ایرانی و فلسفه تطبیقی، ترجمه سید جود طباطبایی، تهران، انتشارات قدس، 1369)

ولی او مورخ بمعنی 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 چها آموخته است بلکه می خواهد بداند که در کجا با هم همزیان شده یا سخن یکدیگر را در نیافته و از هم دور شده اند.

2- کرین در مقاله ای از اهمیت کنونی فلسفه اسلامی سخن گفته است. فلسفه اسلامی در زمان ما چه اهمیتی دارد؟ او در کنفرانس «تأثیر ابن رشد در فلسفه» گفته است که ابن رشد در فلسفه اسلامی اثری نداشته است و قاعدتاً می بایست دیگر سخن نگویید اما سخن او بقول خودش از همین جا آغاز می شود که ابن رشد در فلسفه اسلامی تأثیری نداشته است و از قول ارنست رنان نقل می کند که فلسفه اسلامی پس از ابن رشد ناگهان از میان رفته و مسلمانان آن را از یاد برده اند و این نشان ضعف علاج ناپذیر اسلام است. آنچه را که در ارنست رنان ضعف علاج ناپذیر اسلام می داند در نظر کرین نه فقط حفظ حرمت تفکر و فلسفه بلکه پالسداری از وجود انسان است زیرا بنظر او راهی که با ابن رشد گشوده شد و به تفکر جدید جهت داد جزئی از ماجرای غرب بود و شاید مراد ارنست رنان اینست که اسلام نتوانست در این ماجرا شریک شود. اگر کرین درباره ماجرای غرب و تاریخ غربی نظری شبیه به نظر رنان داشت عالم اسلام را ملامت می کرد که چرا از فیلسوف خود چشم پوشیده و او را یکسره به اروپا بخشیده است اما کرین که با وجود تعلق به تاریخ غربی و تصدیق این تعلق این تاریخ را، تاریخ کمال بشر نمی دانست و با هگل موافق نبود که ما در مرحله تحقق روان مطلق قرار داریم، می توانست به ارنست رنان بگوید که چون تفکر اسلامی در زمان ابن رشد در شرق عالم اسلام در اوج قوت بود طرح ابن رشدی فلسفه در آنجا جلوه نکرد و پذیرفته نشد و اگر پذیرفته شده بود اکنون کرین و امثال او بیشتر احساس غربت می کردند زیرا سهروردی فراموش می شد و میرداماد و ملاصدرا پدید نمی آمدند و منطق شرقی ابن سینا به آسانی کنار گذاشته می شد. همه سخن کرین از پایان کار ابن رشد در جهان اسلام و بی تأثیری او شروع می شود گویی کرین خط سیر منفی و عدمی این تأثیر نگذاشتن را می خوانده است. در حقیقت نظر کرین اینست که فلسفه اسلامی پس از ابن رشد تمام نشده است. او کتاب تاریخ فلسفه اسلامی و اثر چهار جلدی «در اسلام ایرانی» را نوشته است تا همین معنی را اثبات کند ولی اثبات اینکه فلسفه اسلامی پس از ابن رشد پایان نیافته است، در ظاهر کار دشواری نیست. وانگهی با اثبات این معنی چگونه می توان یک فلسفه پدید آورد که کسی مثل کرین بتواند فیلسوف آن فلسفه شود؟

3- کرین در حادثه اروپایی شدن ابن رشد، جوهر تاریخی فلسفه اسلام و طرح فلسفه تطبیقی را یافته است. حادثه عجیبی که نه فقط ارنست رنان بلکه تقریباً همه پژوهندگان و مورخان تاریخ فلسفه با بی اعتنایی و سهل انگاری از آن گذشتند. ابن رشد فیلسوف مسلمان بود اما در عالم اسلام به او هیچ اعتنایی نشد اما در اروپا به او اقبال کردند و حوزه مؤثر فلسفه ابن رشدی در آنجا تأسیس شد و راه خود را تا آغاز دوران تجدد طی کرد.

این رشد عالم مثال را منتفی دانست و عقل فعال را «همانند ذرات روشنائی که در درون یک جسم جای می‌گیرد» دانست که در نفس وارد می‌شود و تفرّد پیدا می‌کند. (ص 188، هائری کرین، داریوش شایگان، ترجمه باقر پرهام، انتشارات آگه، 1371) با این تلقی نفس ناطقه هم منتفی می‌شود و تعقل بجای اینکه سیر و سفر از عالم محسوس به معقول و بازگشت از معقول به محسوس باشد به اشتغال به مفاهیم منطقی تنزل می‌یابد و به تعبیر کرین راه سکولاریزاسیون فلسفه گشوده می‌شود. ظاهراً اینکه یک فیلسوف به عالم خیال یا مثال معتقد نباشد امر مهمی نیست و حتی وقتی گفته می‌شود که کرین به هیدگر اعتراض دارد که چرا عالم خیال را درک نکرده است ممکن است شنونده آشنا به تاریخ فلسفه تعجب کند که در تفکر تاریخی هیدگر چه جایی برای عوالم طولی موجودات و از جمله عالم خیال می‌تواند وجود داشته باشد ولی کرین که هیدگر کتاب «وجود و زمان» را می‌شناسد و با او کم و بیش در نقد جهان و فلسفه مدرن هم‌زمان است می‌خواهد بگوید که غفلت از وجود نتیجه صرف عالم میانه است. اینکه هیدگر تا چه اندازه می‌توانست سخن کرین را بشنود امر دیگری است. اشاره کردیم که کافی نیست که در مدارس، فلسفه سهروردی و ملاصدرا تدریس شود و مردمان بدانند که اینها بمراتب حس و خیال و عقل قائل بوده‌اند بلکه وجود آدمی که از ساحت خیال بی‌بهره شده و در آن گسیختگی پدید آمده است باید با بازگشت ساحت خیال ترمیم شود. کرین می‌خواست که هیدگر هم به این معنی بیندیشد. او فکر می‌کرد که وظیفه فلسفه در زبان ما همین تجدید عهد است. وقتی از مناسبت فلسفه کرین با تاریخ کنونی می‌گوییم مراد این نیست که او فلسفه‌ای آورده است که می‌تواند مبنای اصلاحات فرهنگی و اجتماعی و سیاسی باشد. درست است که او فلسفه‌ای نه محصول زمان بلکه عین زمان می‌دانست و از این حیث به هوسرل و هیدگر نزدیک بود اما به نسبتی که در غرب از زمان دکارت تا هوسرل میان فلسفه و علم و تمدن قائل بودند نظر نداشت. او حوادث تاریخی را امور فرعی می‌دانست و معتقد بود که اصل حوادث در عالم خیال روی می‌دهد و آنچه در جهان تاریخی می‌بینیم ظهور و جلوه امر وراء تاریخ است.

اهمیتی که کرین به عالم ملکوت و خیال می‌داد از این بابت است. عالم خیال چنانکه او آن را می‌شناخت حتی چیزی بیش از عالم خیال سهروردی و ملاصدرا بود که در آن راهی برای نجات می‌جست. به نظر کرین با سفر به این عالم شاید بتوان رو در روی نظمی که بشر در آن زمین یعنی ماوای خود را ویران می‌سازد، ایستاد. چگونه با فلسفه اسلامی می‌توان چشم در چشم چنین قدرت عظیمی دوخت؟ مگر ساکنان شرق جغرافیایی و وارثان رسمی سهروردی و ملاصدرا خود در طرح تاریخ غربی وارد نشده‌اند؟ کرین امید به تعداد اندک «مشرقیانی» دارد که هنوز در جهان و از جمله در غرب وجود دارند و می‌توانند به نجات بیندیشند. مشرقیانی که با سهروردی هم‌زمانند. ظاهراً مشرقیان مناطق دیگر جهان هم باید به مشرقیان غربی مدد برسانند زیرا اینانند که با منشاء خطر غربی ارتباط دارند و می‌توانند پادزهر آن را فراهم آورند. اگر کرین این روایت امام جعفر صادق (ع) را که فرموده است: «عند فناء المشرق المشرق» می‌شنید، بسیار شادمان می‌شد. بهرحال اینکه غرب باید درد جهان کنونی را با تفکر شرقی و مشرقی علاج کند نکته‌ای قابل تأمل است. فیلسوف زمان ما بنظر کرین باید به ارض ملکوت سفر کند و به آنجا بپیوندد. او باید عالم علم سموات باشد تا سود و زیان جهان و جهانیان را تشخیص دهد. ترانه سرای دل آگه همدان نیز همین معنی را می‌آموخت.

ته که ناپرده ای ره در خرابیات

ته که ناخوانده ای علم سموات

ته که سود و زیان خود ندونی

به یاران کی رسی هیهات هیهات

4- سفر به عالم خیال چگونه ممکن است و راه آن کدام است؟ راه این سفر، راه فلسفه تطبیقی است. شاید این پاسخ عجیب باشد بخصوص اگر فلسفه تطبیقی را فهرست مشابهت ها و اختلاف نظرهای فیلسوفان بدانیم. چنین پژوهش ها و تتبع هایی که نظائر فراوان نیز دارند در بهترین صورت می توانند در درس های تاریخ فلسفه بکار آیند. کربن بصراحت نمی گوید که این فلسفه تطبیقی چیست و البته نباید از او توقع داشت که تعریف صریح و روشنی بیاورد زیرا این فلسفه تطبیقی هنوز وجود ندارد بلکه باید تأسیس شود. کربن در سالهای آخر عمر کوشش خود را صرف تأسیس فلسفه تطبیقی کرده بود. او نمی توانست بوضوح و با ذکر بگوید فلسفه تطبیقی چیست ولی می کوشید تا برنامه مطالعه آن را تدوین کند و البته بگوید که فلسفه تطبیقی مورد نظر او با تلقی های رایج و متداول نباید اشتباه شود. در آغاز این فلسفه تطبیقی باید « از خود سؤال کنیم که جای تاریخ کدام است و تاریخ در کجا جریان دارد؟ مبنای تاریخی بودن یا تاریخی نبودن بشر چیست؟ آنگاه راهی هموار خواهد شد که ما بتوانیم از طریق آن سه بحث را در فلسفه ای که در ایران تداوم دارد، برای کوشش های تطبیقی خود برجسته سازیم. این امر شاید بما اجازه دهد تا نه تنها ماجرای غربی بلکه غربی شدن جهان را نیز دریابیم. این دو امر وجوه پدیدار یگانه ای هستند که همدیگر را کامل می کنند اما ناپیوستگی به خلط آن دو با یکدیگر پرداخت. این ماجرای دوگانه بر ما روشن خواهد ساخت که آیا امروز «مشرقیین» بمعنایی که سهروردی مراد می کرد، وجود دارند؟ آنان که به شرق و غرب جغرافیایی این جهان تعلق ندارند.» (هانری کربن، فلسفه ایرانی و فلسفه تطبیقی، ترجمه جواد طباطبایی، انتشارات طوس تهران، 1369، صص 22-23)

در این نقل قول نسبتاً طولانی کربن اشاره ای به عالم خیال و اقلیم میانی نکرده است بلکه بیشتر به شرایط و نتایج فلسفه تطبیقی نظر داشته است. ظاهراً برای اینکه راه فلسفه تطبیقی گشوده شود و مسائل مهمی مانند مثل افلاطون و اصالت وجود و ادوار تاریخی با نظر تطبیقی مورد بحث قرار گیرد باید به دو امر مهم که از هم جدا نیستند پرداخته شود. یکی ماجرای غربی و دیگر غربی شدن جهان. شاید گفته شود که ماجرای غربی و غربی شدن جهان بفرص اینکه وجهی داشته باشد چه ربطی به فلسفه تطبیقی و به مسائلی مانند مثل افلاطون دارد و مگر نه اینست که این غربی و مولوی را با هگل و غزالی را با دکارت و . . . سنجیده اند و هیچ نیازی به ماجرای غربی و غربی شدن جهان پیدا نکرده اند و مگر غزالی و دکارت هر دو به تاریخ قبل از غربی شدن تعلق ندارند. دکارت هم که در صدر تاریخ جدید غربی قرار دارد پس چرا باید آراء متقدمان را با پیش آمدهای پس از آنان مربوط کرد؟ بفرص اینکه آنها در زمانهای بعد از خود اثر و تأثیری داشته اند ارتباطشان به این تأثیر باز نمی گردد مگر اینکه بخواهیم ببینیم که آیا تأثیر دو تفکر در زمانهای بعد در جایی بهم رسیده یا در مقابل هم قرار گرفته است. ممکن است چنین پژوهشی به درک موافقت یا عدم موافقت دو صاحب نظر کمک کند اما اولاً سنجش تأثیر دو فلسفه غیر از سنجش آن دو است. ثانیاً بفرص اینکه از این سنجش مددی به فهم نزدیکی یا دوری آراء دو فیلسوف برسد این سنجش شرط لازم تحقیق نیست اما نظر کربن اینست که بحث غربی شدن که در دوپست سال اخیر روی داده شرط و مقدمه لازم فلسفه تطبیقی است ولی برای تطبیق آراء اسپینوزا با اشعریان و متعزلیان چه نیاز داریم که ماجرای غربی و غربی شدن را بشناسیم؟ گرچه در ظاهر فلسفه تطبیقی ربطی به این مسائل ندارد اما ما که می پرسیم فلسفه تطبیقی چیست و مسائل آن کدامست بی تعلق به ماجرای غرب و غربی شدن جهان نیستیم و اگر چنین تعلق داریم چگونه مسائلمان آزاد و مستقل از آن ماجرا باشد. ما دکارت و کانت را چگونه می شناسیم که آنها را با غزالی و فخر رازی یا با متفکران هندی و یونانی قیاس کنیم. اگر فهمی بود که می توانست مستقل از تاریخ بر تفکر دکارت و کانت و غزالی و فخر رازی احاطه یابد و همه را چنانکه بوده است و هست دریابد، تطبیق ضرورت نداشت چنانکه فیزیک تطبیقی نداریم و اگر فقه تطبیقی داریم برای اینست که وجوه اختلاف و اشتراک مذاهب فقهی را تدوین کنند ولی فلسفه تطبیقی بیان مشابهت و اختلاف فیلسوفان با یکدیگر

نیست زیرا این مهم را مورخان و مدرسان فلسفه عمومی به عهده دارند و انجام می دهند اما آنچه می گویند فلسفه تطبیقی نیست. اینکه مثلاً دکارت راسیونالیست بوده و فرانسویس بیکن به حوزه امپریسم تعلق داشته است درست است اما در فلسفه تطبیقی به ذکر این قبیل مسائل اکتفا نمی شود. با طرح پرسشی مطلب را توضیح می دهیم. آیا دکارت راسیونالیست به ارسطوی تدوین کننده منطق نزدیک تر بوده است یا به بیکن امپریست؟ اگر نظریمان به تقابل عقل و تجربه باشد شاید دکارت را اگر نه به ارسطو به افلاطون نزدیک تر بدانیم تا به بیکن ولی اگر به فلسفه این فلاسفه از این وجهه نظر نگاه کنیم که مبادی و اصول تفکریشان چه بود و چه نگاهی به موجودات داشته اند و غایت تفکریشان چه بوده است نظر بکلی تغییر می کند تا آنجا که بیکن و دکارت در کنار هم قرار می گیرند و دو هزار سال از افلاطون دور می شوند. درست است که بیکن امپریست و دکارت راسیونالیست بوده است اما هر دو طبیعت را ایزه علم و تصرف آدمی می دانسته و علم را مایه قدرت و تسلط ایشان بر طبیعت تلقی می کرده اند. آنها هر دو در بنای تفکر فلسفی جدید که لازمه اش گذشت از تفکر یونان و قرون وسطی است مقام بزرگ دارند اما افلاطون و ارسطو جهان و طبیعت را ماده تصرف نمی دانستند و علم در نظریشان فضیلت عین فضیلت بود. هر دو فیلسوف یونانی قائل بودند غایت تعلیم و تربیت کمال نفس و نیل به فضیلت است. اگر بجای بیکن و دکارت، دیوید هیوم و هگل را هم در نظر آوریم نتیجه قیاس همانست که ذکر کردیم اما دوری نسبی دکارت از افلاطون و نزدیکی اش با بیکن را چگونه دریافته ایم؟ آیا مطالب کتابهای آنان را در کنار هم قرار داده و موارد اختلاف و اتفاق را فهرست کرده ایم؟ تا پنجاه سال پیش دکارت و کانت در نظر اهل فلسفه فیلسوفان بزرگ دوران جدید بودند اما درباره نسبت آنان با تجدد جز به اشاره و اجمال چیزی گفته نمی شد. اکنون ما بحث می کنیم که ثنویت دکارتی و کانتی لازمه ظهور عقل اندیش افزایی و شرط پیدایش علم تکنولوژیک بوده است. اگر طبیعت و جهان موجودی بیجان که می تواند و باید متعلق علم و تصرف ما قرار گیرد با تصور نمی شد و اگر کانت علم را حاصل صورت بخشی فاهمه به ماده ادراک حسی نمی دانست و این فهم را مقتضای گذشت از کودکی و رسیدن به بلوغ نمی دانست تمدن تکنیکی کنونی قوام نمی یافت. اگر کسانی این عبارات را چنان در می یابند که گویی در آنها فلسفه علت پیدایش تمدن جدید تلقی شده است باید توضیح داد که با الفاظ و زبان مرده فلسفه هیچ گشایشی پدید نمی آید. حتی تفکر دکارت و کانت علت پیدایش تجدد نبوده است پس چه نسبتی میان فلسفه این فیلسوفان و تاریخ جدید وجود دارد؟ فیلسوفان جدید در زمره سخنگویان تاریخند و فهم و درک جدید با زبان آنان قوام یافته است. اگر این زبان نبود فهم و درک و علم کنونی هم نبود. عبارت دیگر اگر کوزیتوی دکارت و طرح درک ترانساندانتال کانت نبود راه تصرف آدمی در جهان و موجودات گشوده نمی شد. در حقیقت فلسفه ره آموز و راهگشا و شرط قوام یافتن دوران جدید بود نه علت وجود آن و اگر علت وجود بود می بایست بیرون از معلول باشد. با این تلقی از فلسفه، افلاطون و ارسطو را که هنوز معتقد بودند موجودات را باید آزاد گذاشت تا به علم ما در آیند و علم به اعیان اشیاء را ممکن می دانستند، از دکارت و کانت بسیار دور می یابیم زیرا دکارت زمینه را فراهم کرد که عین علم تصرف دانسته شود و کانت تصرف بشر در ماده مدرک حسی را علم دانست. می گویند این یک نظر است و اثبات آن آسان نیست. راست می گویند ولی اگر همه تصدیق می کردند که فلسفه دکارت و کانت راه علم و تمدن جدید را گشوده و هموار کرده است بحث فعلی بی مورد می شد. مهم اینست که معمولاً اهل فضل این سخنها را نمی پذیرند. چرا نمی پذیرند؟ آیا درباره آن تحقیق کرده اند و آیا چنین تحقیقی را لازم می دانند؟ نه، پس چگونه و چرا مخالفت می کنند؟ زیرا با مسلمات زمان سازگار نیست و این مسلمات متعلق به تاریخ تجدد است. ما اکنون از طریق مسلمات جهانی که در آن بسر می بریم به موجودات و مسائل نگاه می کنیم و می اندیشیم. اصولی مثل سیر خطی تکامل تاریخی و مللک و میزان بودن حقائق علم جدی و . . . در جهان توسعه نیافته و توسعه یافته و در نزد همه گروههای مردم اعم از پیر و جوان و عالم و عامی و دیندار و بی دین و سنتی و متجدد مسلم گرفته می شود و گفتار و کردار با آن نظم می یابد. تا سیصد سال پیش در هیچ جای جهان و تا یکصد و پنجاه سال پیش در آسیا و آفریقا این حرفها نبود و سخنانی که اکنون مسلم انگاشته می شود به ذهن کسی خطور نمی کرد. پیروز که آثار ابن سینا را می خواندند فکر نمی کردند که این آثار متعلق به دوره ای از تاریخ باشد بلکه آن را بعنوان حکمت فرا می گرفتند و از میان فراگیرندگان کسانی به تأمل و تحقیق در آن می پرداختند و . . . می گویند اکنون هم وضع تغییر نکرده است. این سینا را می خوانند و رد و اثبات می کنند. مسئله اینست که ما نمی توانیم از فضای عالمی که در آن بسر می بریم بیرون برویم و در جایی

که هیچ جا نیست این سینا بخوانیم و با او انس پیدا کنیم یا به رد و ابطالش بپردازیم. این سینا را ما اکنون برای این می خوانیم که 1- بینیم در تاریخ فلسفه و مخصوصاً در تاریخ فلسفه اسلامی چه مقامی دارد. 2- با فرهنگ و تاریخ خود آشنا شویم تا بتوانیم هویت خود را با این آشنایی حفظ کنیم و در زمانی که در همه جا از دكارت و کانت و هگل و نیچه می گویند ما هم فیلسوف و آموزگار خودمان را داشته باشیم. 3- از خلال کلمات آن، حکمت و مایه تذکری بیابیم که در فتنه آخر الزمان چراغی پیش پای ما بگذارد و راه بیرون شد را بنماید (شاید کسانی هم بدون هیچ غرضی فلسفه بخوانند و الفاظ و عبارات را یاد بگیرند و تکرار کنند ولی اینکه اینها چه یاد می گیرند و چه می فهمند مهم است: الفاظ و عبارات مغلقی که مردم آنها را نمی فهمند و به آنها نیازی ندارند. اینها اگر بیرون از تاریخ باشند متوجه باشیم که درک و فهمشان را هم به چیزی نمی توان گرفت). در هیچیک از این سه صورت بیرون از تاریخ و فارغ از مسلمات عهد و زمان قرار نداریم الا اینکه در وضع سوم به این امر واقفیم و در اوضاع اول و دوم معمولاً بحکم رسم و شهرت و علائق ملی و سیاسی و ایدئولوژیک عمل می شود عبارت دیگر ما سه زبان داریم 1- زبان عمومی و متداول زبان خودمان که اگر تفکر و بخصوص تفکر قدیم با آن بیان شود حرفهای هر روزی معمولی خواهد بود 2- زبان فنی فلسفه قدیم که باید حریم آن را پاس داشت اما اگر عیناً تکرار شود دیگر فلسفه نیست بلکه تقلید است و البته تقلیدی که حتی بر فهم عادی زبان هم تحمیلی و گران می آید. این زبان در بهترین صورت زبان لوژیک (منطق و استدلال) است و بالاخره 3- زبان همداستانی (دیالوژیک) این زبان نه تکرار الفاظ فلسفه و حکمت است و نه تفسیر آنها به قصد رد یا اثبات قضایا بلکه نحوی خاص گویش دادن به سخن متفکر و حکیم و پاسخ دادن به آنست. گویش دادن یعنی انتظار چیزی پیش از معنی ظاهر داشتن. سخن حکمت و شعر بیان مقصود این یا آن شخص نیست که اگر بود بعد از برآمدن مقصود او از یاد می رفت. سخنی که می باید و می ماند خواننده و شنونده را بخود می خواند تا با خواندن و شنیدن آنان بعضی از معانی آشکار شود. فلسفه تطبیقی نه با زبان همزبانی که فلسفه در آن نمی گنجد بلکه با طرح امکان همداستانی و همزبانی متفکران عهد ها و تاریخ های مختلف می تواند پدید آید ولی اینها چه ربطی به حادثه غرب و غربی شدن جهان دارد.

در حادثه غرب و غربی شدن گویش ها و زبانها تغییر کرده است. مقصود این نیست که غرب چون قدرت دارد بیشتر زبان است و کمتر به سخن غیر گویش می دهد. اینکه غرب غرور دارد و به سخنی دیگر نیازمند نیست از جهت اجتماعی و سیاسی درست است اما غرور و تکبر اختصاص به غرب ندارد. عالم غربی طوری بنا شده است که همه صدا ها و گفت ها در آن بگوش نمی رسد. نگاه ایژکتیو غرب به جهان و گذشته معنی تازه ای بخشیده است و هر کسی از هر جا و در هر جای روی زمین با این نگاه به موجودات و به تاریخ نظر کند در بهترین صورت همان می بیند که غرب دیده است. یکی از آفتهای غرب زندگی که شاید شایع ترین مظهر آن نیز باشد ابتلاء به درک مکانیکی امور و مطلق دانستن این درک است. این تلقی مکانیکی را در بحث غرب و غربی شدن نیز می یابیم. وقتی تعبیر غرب به زبان می آید نظر متوجه سمت چپ نقشه جغرافیا می شود و اگر بگویند مراد از غرب، غرب جغرافیایی و حتی سیاسی نیست می گویند ما دیگر چیزی که بتوان نام غرب به آن داد نمی شناسیم یعنی نظریشان اینست که باید چیزی در جایی باشد که بتوان به آن نامی داد و اگر نام مصداقی در خارج نداشته باشد در حقیقت نام نیست. البته نام، صرف یک لفظ نیست بلکه نام چیزی است. اما در تلقی مکانیکی آن نام باید نام چیزی باشد که همه بتوانند یکسان آن را درک کنند و در مورد آن به توافق برسند. همچنین آن چیز باید اثر و کارکرد معین در گردش امور هر روزی داشته باشد. پیداست که این تلقی در عمل زندگی هر روزی و در تدبیر امور اداری و حتی پژوهش های علمی موجه است اما مسائلی فلسفه به مقعولات ثانی تعلق دارد و معقول ثانی معینی در خارج نیست که بتوان به آن اشاره کرد. اگر هرچیز و همه چیز باید قابل اشاره حسّی باشد و اگر بپرسند کو و کجاست باید بتوان آن را نشان داد مطالب فلسفه بکلی بی وجه می شود. ماجرای غرب و تاریخ غربی مثل جنگهای ایران و روم نیست که مورخ بتواند با کاربرد روش آن را گزارش کند. این حادثه را نه همه مردمان دیده اند و نه می توانسته اند که آن را ببینند. درست است که در زبان و در میان مردمی که در یک منطقه جغرافیایی ساکنند پدید آمده و آغاز شده است اما در همانجا که روی داده پایان نیافته و تعلق به مردم و منطقه خاص نیز ندارد. ماجرای غرب و

تاریخ غربی پدید آمدن نوعی نگاه به موجودات و به آدمیان و به زبان و تاریخ است. این نگاه را نیاورده اند و به ما تحویل نداده اند بلکه بدون اینکه توجه و تذکر داشته باشیم از راهی ناپیدا آمده و در چشم و گوش جان ها نشست و درکها را دگرگون کرده است. بعبارت دیگر بسیاری از مردمان بدون اینکه بخواهند و بدانند درکی از موجودات دارند که کم و بیش جهانی است و پدرانیشان از آن درک بهره نداشتند. اینها درک خود را مطلق می انگارند و اگر به آنان گفته شود که درکشان غربی است پریشان و آزرده می شوند و البته وقتی از غرب و ماجرای غربی سخن بمیان آید تعجب می کنند که سخن از چه می گویند زیرا در جایی چیزی بنام غرب نمی بینند و نمی شناسند. غرب در جانه است، در نگاهها و در حرکات دستها و پاهاست و بیهوده در جای دیگر سراغ آن را می گیرند. اگر با پیش آمد غرب نگاهها نگاه دیگری شده باشد فلسفه تطبیقی دیگر چه جایی دارد؟ در غرب تاریخ فلسفه و دین و فرهنگ و هنر و سیاست نوشتند و در ادای این امر مهم رشته ای از قرن هجدهم و نوزدهم تا یونان هم و توسیدید رسم کردند. شرق شناسی هم در همین راه بوجود آمد و از این رشته اصلی راههای فرعی به تاریخ ایران و مصر و چین و هند و ترک و تاتار و عهد اسلام و مزدا پرستی و . . . کشیده شد. در این تاریخ نویسی بعضی تطبیق ها هم می توانست صورت گیرد و صورت گرفت اما کسی به آنها نام فلسفه تطبیقی نداد بنابراین مثلاً نوشتن یک تاریخ موضوعی فلسفه، فلسفه تطبیقی نیست و اگر درسی بنام فلسفه تطبیقی دائر شود و در آن مثلاً در باب وجوه اشتراک و افتراق افلاطون و ارسطو یا کانت و هگل بحث کنند بدرستی نمی توان آن را فلسفه تطبیقی دانست ولی بهرحال تلقی عادی از فلسفه تطبیقی همان ترتیب فهرست اختلافها و مشابهت های مشهور در کتب تاریخ فلسفه است. این فلسفه تطبیقی صورتی از تاریخ فلسفه است و ضرورت ندارد که نام تازه بر آن بگذارند. این قبیل تاریخ فلسفه ها در اروپا بسیار نوشته شده است و حتی در آغاز قرن نوزدهم مردی در هند بنام میلاپوری کتابی بنام اصل الماصول نوشت و در آن به تاریخ موضوعی اقوال و آراء فلاسفه و عارفان عالم اسلام پرداخت ولی چنانکه گفته شد اینها فلسفه تطبیقی نیست. اگر بخواهیم اثری از گذشتگان بیابیم که نام فلسفه تطبیقی بر آن روا باشد شاید کتاب کم نظیر یا بی نظیر «الجمع بین رأی المحکیمین» فارابی مناسب ترین باشد. می گویند که تطبیق های فارابی احیاناً دقیق نیست و او از اول قصد داشته است وحدت نظر و اتفاق دو فیلسوف را اثبات کند و نشان دهد اتفاقاً من هم بهمین جهت این کتاب را کتاب فلسفه تطبیقی بمعنی درست لفظ می دانم. اهل دقت و پژوهش تعجب می کنند و با لحنی آمیخته به اعتراض می گویند آیا تحریف آراء فیلسوفان بقصد نزدیک کردن آن آراء به یکدیگر فلسفه تطبیقی است؟ نه، فلسفه اگر تحریف شود دیگر فلسفه نیست. اتفاقاً ورود در بحث ماجرای غرب و غربی شدن برای اینست که ببینیم مبادا در عین بی خبری از پیش آمد غرب کسانی که به تفکر و فلسفه گذشته می پردازند بدون اینکه غرضی داشته باشند، آن را تحریف کنند. اگر تحریف نادرسته بد است و باید از آن پرهیز کرد تحریفی که از روی قصد و عمد صورت گیرد گناه نابخشودنی است ولی فارابی، افلاطون و ارسطو را تحریف نکرده است. او آن هر دو بزرگ را به عالم اسلام فرا خوانده و در مجلسشان نشسته و با گوش عهد خود سخن آنان را شنیده و میان آنها همزمانی و همدانستی یافته است. آنچه در اثر فارابی لااقل در این مقام اهمیت دارد اینست که او به مبادی آراء و غایت نظر دو فیلسوف نظر داشته است.

از وقتی که عالم غربی استقرار یافته است درک مبادی آراء و غایت نظر متفکران گذشته دشوار شده است. به این جهت باید این ماجرا را باز شناخت. فلسفه تطبیقی هم با این بازشناسی حاصل می شود و در حقیقت جز آن نیست. فلسفه ها را بیک اعتبار به دو نحو می توان خواند. یکی خواندنی رایج و متداول است که آنچه را یک فیلسوف گفته است فرا می گیرند و مطالب مهم و بدیع آن را از مطالبی که در آثار پیشینیان هم بوده است، جدا می کنند. مورخان فلسفه در عین اختلافهایی که از حیث نظر و سلیقه با هم دارند در فلسفه ها بهمین نحو نگاه می کنند و اگر اختلافی دارند، اختلاف در میزان فهم و درک و مخالفت و موافقت با آراء فیلسوفان است. نظر دوم به شرح یا تلخیص و درست بودن و نادرست بودن فلسفه ها کاری ندارد بلکه ناظر به این پرسش است که فلسفه با تاریخ و زمان چه مناسبت دارد و مثلاً اگر هگل گفته است که با ظهور تفکر فلسفی در یونان، مدینه های یونانی از هم پاشید، سخنش را چگونه باید فهمید؟ میان قول دکارنت به دو جوهر متباین و پدید آمدن علم تکنولوژیک چه مناسبت است؟ با

این قبیل پرسشها ظهور سقراط و افلاطون و ارسطو حادثه ای است که با آن دوره تازه ای از تاریخ آغاز می شود و دکاریت هم دیگر فیلسوفی نیست که مثلاً گرفتار مشکل ارتباط و پیوند تن و روان باشد بلکه فلسفه ای آورده است که ریشه فیزیک ریاضی جدید و تمدن تکنولوژیک است. با این درک و نظر اولاً معلوم می شود که فلسفه مجموعه ای از مسائل انتزاعی بی ارتباط با تاریخ نیست بلکه می تواند نظمی را ویران کند و بنیاد نظم دیگر را بگذارد. فلسفه گفتاری است که عالمی را قوام می بخشد و امکانهای فکر و عمل مردمان را در آن عالم تعیین می کند. عالم تجدد مثال عالمی است که فلسفه در قوام و بنای آن دخالت آشکار داشته و مردم این عالم بدون اینکه ضرورتاً فلسفه بدانند یا با فلسفه سر و کاری داشته باشند دکاریتی و بیکنی و کانتی و هگلی فکر می کنند. مردم دکاریت را نمی شناسند اما چهار صد سال است که نادانسته به پیروی از او طبیعت را مرده و بیجان و ماده تصرف آدمی انگاشته اند و می انگارند. فرانسویس بیکن را هم جز اهل فلسفه کسی نمی شناسد. حتی اگر از دانشمندان هم درباره او پرسید شاید ندانند که کیست و چه گفته است اما همه کم و بیش با او و مثل او می اندیشیم که علم باید به بهبودی زندگی مدد کند و آدمها را به تسخیر طبیعت قادر سازد. پیش از بیکن و دکاریت هیچ صاحب نظری طبیعت را مرده خوانده بود و غایت علم را قدرت نمی دانست. بسیاری از مسلمات و مشهودات دیگر جهان متجدد و متجدد مآب هم که جزء ادب و اخلاق زندگی هر روزی شده است، برگرفته از تعلیمات فیلسوفان و صاحب نظران است. کسی که در این عالم بسر می برد اگر به علم و ادب و تفکر جهان پیش از تجدد نظر کند چه بسا که آنها را با عادات و مسلمات خود می سنجد. عالم تجدد از قرن هیجدهم تاکنون تاریخ انگار است و در تلقی شایع آن هرچه در گذشته وجود داشته اگر مانع و مزاحم نبوده مرحله ناقص تجدد یا مقدمه آن بوده است. این معنی اصل شرق شناسی است اما شرق شناسی در قول به این اصل، تنها نیست بلکه مونتسکیو و کانت و هگل و اوگوست کنت و . . . هم آن را بنحوی تأیید می کنند. با این تلقی فلسفه تطبیقی معنی ندارد زیرا همه چیز در قیاس با پایان تاریخ (یعنی پایان تاریخ غربی) و مسلمات آن سنجیده می شود. تذکر به این معنی شرط راه یافتن به حریم تفکر متفکران گذشته است.

ثانیاً با تلقی دوم، این اصل که همه فلسفه ها را با یک میزان می توان سنجید و فلسفه درست را از میان آنها شناخت، سست می شود. سست شدن این اصل نیز شرط امکان فلسفه تطبیقی است زیرا اگر ملوک دقیقی مستقل از فلسفه وجود داشته باشد که با آن بتوان صحت فلسفه ها را تعیین کرد دیگر فلسفه تطبیقی وجهی ندارد مگر اینکه مراد از آن شناخت فلسفه حقیقی و تعیین فلسفه های نزدیک به حقیقت یا نادرست باشد. می گویند اگر این اصل سست شود همه چیز نسبی می شود. این اشکال جدلی است و در مقابل آن می توان گفت که اگر یک فلسفه درست و فقط یک فلسفه درست وجود دارد پس چرا فلسفه های افلاطون و ارسطو و ابن سینا و توماس آکوئینی و بیکن و دکاریت و کانت و . . . اعتبار کم و بیش یکسان دارند و چرا ارسطو افلاطون را کنار نگذاشته و فلسفه جدید نظر متقدمان را بی اعتبار نکرده است؟ بجای اینکه ملوک و میزانی برای تشخیص فلسفه حقیقی و درست بجویم بهتر است به این معنی بیندیشیم که چه چیز فلسفه ها را ماندگار کرده است. اگر پاسخ این پرسش را بیابیم به درک ماهیت فلسفه تطبیقی نزدیک شده ایم زیرا کلی ترین و مهم ترین وجه مشترک همه فلسفه ها و حتی همه تفکر ها همان وجه پایداری آنهاست. راستی افلاطون و ارسطو را چه چیز ماندگار کرده است؟ و چرا دو هزار و پانصد سال است که آثار این دو آموزگار فلسفه را می خوانند و شرح می کنند و همواره درسهای تازه از آن می آموزند؟ گاهی می گویند وجه پایداری و ماندگاری فیلسوفان و متفکران و شاعران آشکارا متفاوت است. اگر مثل افلاطون را با صورت ارسطو بتوان قیاس کرد کوژیتهوی دکاریت که عظمت فیلسوف به آن باز می گردد با مثل افلاطونی و صورت ارسطویی مناسبت ندارد یا بهرحال این با آنها قابل تطبیق نیست اما اگر دکاریت از ارسطو دور است سوفوکل و حافظ و ریلکه را با اینها چگونه قیاس کنیم؟ سیاستمداران بزرگ هم نام جاودان دارند اما فلسفه ای نیاورده اند و نمی توان از آنان توقع هم سخنی با فیلسوفان داشت. شعر و سیاست را با فلسفه قیاس نمی کنیم هرچند که اینها اگر معاصر فلسفه ای باشند با آن نحوی همنوایی دارند یعنی حتی اگر امر مشترکی میان سیاست و شعر و حکمت و فلسفه نباشد همبستگی و تناسبی میان آنها هست. وقتی یک عالم یا یک دوران تاریخی

به نهایت راه و پایان خود می رسد آن تناسب و همبستگی در هم می ریزد و تناسب و همبستگی تازه پدید می آید و پیداست که در این تناسب جدید اشیاء و اجزاء هم تغییر می کنند. بسیار مهم است که کیفیت این تغییر و معنی آن را دریابیم. افلاطون و ارسطو در پایان تاریخ و عالم یونانی فلسفه خود را تعلیم کرده اند. حتی اگر این سخن هگل را بپذیریم که گفته بود ظهور فلسفه، مدینه های یونانی را نابود کرد، نمی توانیم انکار کنیم که افلاطون و ارسطو در پایان دوره یونانی (هلنیک) ظهور کرده اند و عبارت دیگر ظهور فلسفه با پایان دوره یونانی مقارن شده است. آیا حقیقتاً ارتباطی میان این دو حادثه وجود داشته است؟ آیا پس از دوره یونانی و در دورانی که آنرا یونانی مآبی (هلنیستیک) می خوانند تحول و تغییر معنی داری در فلسفه پیدا شده است؟ شاید آسان تر باشد که به فلسفه اسلامی نظر کنیم و بررسییم آیا فلسفه وقتی به عالم اسلامی آمد و در این عالم جایگاهی یافت دستخوش تحول و تغییر شد و این تغییرات در چه حدی بود؟ آیا این سینا یکی از پیروان و شاگردان ارسطو بود که بعضی آراء استاد را از روی ملاحظه تعدیل کرد و آن را با جهانی که در آن می زیست تطبیق داد یا او خود طرح فلسفه متناسب و هماهنگی را در انداخت که در عین مشابهت با فلسفه ارسطویی با آن اختلاف جوهری داشت؟ پژوهشی که برای یافتن وجوه مشابهت و اختلاف باشد فلسفه تطبیقی نیست اما اگر محقق برای یافتن پاسخ پرسشی که مطرح شد تحقیق کند، در قلمرو فلسفه تطبیقی قرار می گیرد. اگر بررسییم که چگونه دکاریت بجای اینکه در برابر وجود به حیرت دچار شود با این پرسش مواجه شد که امر یقینی چیست شاید متوجه تغییر بزرگی شویم که در فلسفه جدید نسبت به فلسفه قرون وسطی و دوره یونانی بوجود آمده است اما اگر این معنی را یک انحراف از فلسفه حقیقی یا اصلاح فلسفه های قدیم و آوردن آنها بر راه راست بینگاریم نه فقط کاری به فلسفه تطبیقی نداریم بلکه تاریخ فلسفه را نیز قطعاً از زمان و آراء و اقوال که در کنار هم قرار گرفته اند فرض کرده ایم ولی تاریخ فلسفه پیوستگی دارد و بوعلی و دکاریت در پی افلاطون و ارسطو آمده اند و اگر می شد مجلسی برگزار شود که اینها در آن حضور داشته باشند می توانستند تفاوتها را درک کنند و البته کم و بیش زبان یکدیگر را نیز می فهمیدند. این زبان مشترک چیست و فیلسوف از کجا و چگونه آن را فرا می گیرد؟ فیلسوف زبان خاصی را یاد نمی گیرد. او به زبان وجود سخن می گوید. این سینا ارسطو را به دلخواه خود تفسیر نکرده و دکاریت تفکر توماس آکوئینی را ناچیز نمی شمرده است. در تغییر و تحولی که از افلاطون به فارابی و ابن سینا و از یونان و قرون وسطی به دوره جدید صورت گرفته است امر یا امور ثابت و پایداری یافت می شود که پیوستگی فلسفه ها را ضمانت شده است و اصل همه آنها این پرسش است که چرا موجودات هستند و چرا نابود و عدم نیستند. اگر افلاطون طرح عالم مثل در می اندازد و پس از او در تاریخ فلسفه تقدم علم بر اراده یا اراده بر علم مطرح می شود و متکلم وجود جزء لایتجزی را اثبات می کند همه اینها به پرسش مزبور باز می گردد. فیلسوف معمولاً بنا را بر این می گذارد که عقل هست و هرچه هست باید معقول باشد. خداوند هم موجودات را بر وفق عقل پدید آورده و نظم داده است اما متکلم همه چیز را موقوف به اراده خدا می داند و مناسب تر می بیند که بگوید موجودات هیچ ربط ذاتی با هم ندارند تا بقول خودش ناگزیر نشود که وجوب علی ... را بپذیرد. در این تفکیک و تقسیم می بینیم که فلسفه جدید از جهتی به فلسفه قدیم و قرون وسطی (این تقسیم ها با اصالت یافتن دوران جدید و جهان متجدد صورت گرفته و متداول شده است) شباهت دارد و از جهتی نیز به علم کلام شبیه است. این شباهت به تقدم اراده بر علم باز می گردد و اختلاف در اینست که فلسفه جز به عقل و ضرورتهای عقلی التزام به چیزی ندارد و در صدد اثبات اصول اعتقادی و دفاع از آنها نیست. تطبیق فلسفه با کلام می تواند محملی برای تطبیق آن با عرفان و تصوف نظری و انحاء دیگر حکمت باشد. پیداست که این تطبیق در جزئیات وجهی ندارد. در اصول هم به دشواری می توان میان متقدمان و متجددان از هر قبیله ای که باشند وجه اشتراک پیدا کرد مع هذا متفکران بزرگ هر زمانی می توانند با متفکران دیگر متعلق به هر زمانی که باشند، همزبان شوند. فلسفه تطبیقی بمعنایی که گفتیم تأمل در امکانهای همزبانی میان متفکران است. صورتهای دیگر فلسفه تطبیقی پژوهش هایی در تاریخ فلسفه است که به نام و عنوان نیاز ندارد.