



University of Tehran

A Study of Copleston's Approach to Comparative Philosophy

Reza Gandami Nasrabadi 

Department of Philosophy, Faculty of Theology, University of Tehran college of Farabi, Qom, Iran. Email: rgandami@ut.ac.ir

ARTICLE INFO

Article type:
Research Article

Article History:
Received November 7, 2021
Revised December 16, 2021
Accepted December 18, 2021

Keywords:
Copleston,
Comparative philosophy,
Western philosophy,
Indian philo-sophy,
Chinese philosophy

ABSTRACT

Copleston's approach to the East has evolved over time, leading to distinct earlier and later phases. He developed a deeper understanding of Eastern and Russian thought, distancing himself from his previous approach. Among his many works, "Philosophers and Culture" and "Religion and the One: Philosophies East and West" stand out as two significant books that employ a comparative approach. Rather than emphasizing the contrast between Eastern and Western philosophies, Copleston highlights their interaction and synergy, which broaden perspectives and enrich thinking. While Copleston's approach to comparative studies is historical, it differs from Mason-Ursel's historical approach. He views the expansion of vision and the enrichment of thought as the most significant achievements resulting from the interaction between Eastern and Western thought. Key considerations for comparative scholars include gaining familiarity with the outlines of philosophies from other cultures and their respective languages, avoiding hasty dichotomies and inaccurate generalizations, and emphasizing the importance of presuppositions.

Cite this article: Gandami Nasrabadi, Reza.(2023). A Study of Copleston's Approach to Comparative Philosophy. *Philosophy of Religion*. 20(1), 67-78. DOI: <http://doi.org/10.22059/jpht.2021.333590.1005863>



© Gandami Nasrabadi, Reza.

DOI: <http://doi.org/10.22059/jpht.2021.333590.1005863>

Publisher: University of Tehran Press.



دانشگاه تهران

نشریه فلسفه دین

شاپا الکترونیکی: ۶۲۳۳-۲۴۲۳

سایت نشریه: <https://jpht.ut.ac.ir>

بررسی رویکرد کاپلستون به فلسفه تطبیقی

رضا گندمی نصرآبادی

گروه فلسفه، دانشکده الهیات، دانشکده‌گان فارابی دانشگاه تهران، قم، ایران، رایانامه: rgandomi@ut.ac.ir

اطلاعات مقاله

چکیده

نوع مقاله:

پژوهشی

تاریخ‌های مقاله:

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۰۸/۱۶

تاریخ بازنگری: ۱۴۰۰/۰۹/۲۵

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۰۹/۲۷

تاریخ انتشار: ۱۴۰۲/۰۲/۲۵

کلیدواژه:

فلسفه تطبیقی،

فلسفه چینی،

فلسفه غرب،

فلسفه هندی،

کاپلستون.

رویکرد کاپلستون به شرق در طول زمان دستخوش تغییر قرار گرفت؛ به گونه‌ای که می‌توان از کاپلستون متقدم و متأخر سخن گفت. او هنگام تدوین تاریخ فلسفه غرب دست کم نگاهی مثبت به شرق نداشت. ولی، بعد از فراغت از کار یادشده، به تدریج به اهمیت تفکر شرق و نیز تفکر روسی پی برد و از رویکرد قبلی خود فاصله گرفت و به فلسفه‌های فرهنگ‌های شرقی و نیز مطالعات تطبیقی سخت علاقه‌مند شد و از اهمیت و ضرورت و ارزشمندی این دست مطالعات به تفصیل سخن گفت. از میان آثار بسیار وی، کتاب فلسفه‌ها و فرهنگ‌ها و کتاب دین و واحد: فلسفه‌های شرق و غرب مهم‌ترین کتاب‌هایی هستند که با رویکرد تطبیقی نوشته شده‌اند. رویکرد کاپلستون به مطالعات تطبیقی تاریخی است؛ در عین حال رویکرد وی از رویکرد تاریخی ماسون-اورسل متفاوت است. او وسعت دید و غنای تفکر را مهم‌ترین دستاورد تعامل تفکر شرق و غرب می‌داند. ضرورت آشنایی تطبیقی با خطوط کلی فلسفه‌های فرهنگ‌های دیگر و زبان آن‌ها، پرهیز از هر گونه دوگانگی‌های شتابزده و تعمیم‌های ناروا، و نیز تأکید بر داشتن پیش‌فرض از موضوعات مهمی هستند که در رویکرد وی به مطالعات تطبیقی برجسته است.

استناد: گندمی نصرآبادی، رضا (۱۴۰۲). بررسی رویکرد کاپلستون به فلسفه تطبیقی. *مجله فلسفه دین*. ۲۰(۱)، ۶۳-۷۸.

DOI: <http://10.22059/jpht.2021.333590.1005863>

ناشر: مؤسسه انتشارات دانشگاه تهران.

© گندمی نصرآبادی.

DOI: <http://doi.org/10.22059/jpht.2021.333590.1005863>



طرح مسئله

کاپلستون در کتاب *فلسفه‌ها و فرهنگ‌ها*^۱، که حاصل درس گفتارهای ایشان است، به اهمیت فلسفه تطبیقی و ضرورت آن در عصر و زمانه حاضر پرداخته است و در کتاب *دین و واحد: فلسفه‌های شرق و غرب*^۲ به طور موردی موضوع ما بعد الطبیعه واحد و کثیر را دست‌مایه یک کار تطبیقی بسامان قرار داده است. درباره رویکرد تطبیقی کاپلستون، سؤالات چندی مطرح است. نخستین سؤالی که محوری به نظر می‌رسد این است که او با توجه به مطالعات گسترده‌ای که در تاریخ فلسفه داشته چه تبیینی از مواضع وفاق و تشابه دست‌کم ظاهری افکار و اندیشه‌های اندیشمندان فرهنگ‌های مختلف به دست داده است؟ آیا کاپلستون موارد متشابه را بر توارد و اتفاق یا اثرپذیری یکی از دیگری حمل کرده یا تبیینی دیگر ارائه کرده است؟ او چه هدفی را از مطالعات تطبیقی دنبال می‌کرده است؟ آیا تنها دغدغه فهرست شباهت‌ها و تفاوت‌های فلسفه‌های فرهنگ‌های مختلف را در سر داشته یا درصدد کشف یا ایجاد ارتباط بین آن‌ها بوده است؟ آیا هدف او از مطالعات تطبیقی اثبات برتری تفکر غربی بوده یا بر نیازمندی شرق و غرب به یک‌دیگر برای غنای بیشتر فرهنگی و وسعت نظر تأکید داشته است؟ آیا از رهگذر مطالعات تطبیقی می‌توان به الگوی واحد و مشابهی در فلسفه‌های فرهنگ‌های مختلف دست یافت؟ آیا تأکید بر ملاحظه زمینه‌ها و عوامل غیر فلسفی در مطالعات تطبیقی به نسبت تاریخی منتهی نخواهد شد؟ با فرض نسبت تاریخی، چه کارکرد و فایده‌ای بر فلسفه تطبیقی مترتب خواهد شد؟ در این نوشتار تلاش شده به این سؤالات و سؤالاتی از این دست پاسخ داده شود.

پیشینه تحقیق

تا جایی که نگارنده اطلاع دارد تحقیقی درباره رویکرد کاپلستون به مطالعات تطبیقی تا کنون صورت نگرفته است. تنها ادموند ریدن و چاد ترینر به ترتیب در کاپلستون و فلسفه چین و تحول ناگهانی کاپلستون در هاوایی درباره رویکرد کاپلستون در زمینه تفکر شرق سخن گفته‌اند.^۳ به گمان آن‌ها، کاپلستون همواره به محوریت تفکر اروپایی و غربی باور داشته و همچون اسلاف غربی خود هیچ سهمی برای شرق در عرصه تفکر قائل نبوده است. بنابراین، تقسیم دوران فکری او به دو دوره فکری متقدم و متأخر از نگاه آنان درست نیست. نگارنده، به‌رغم این دیدگاه، بر آن است که تغییر نگرش کاپلستون به شرق در آثار اخیرش به‌خصوص دو کتاب *فلسفه‌ها و فرهنگ‌ها* و نیز کتاب *واحد در ادیان: فلسفه‌های شرق و غرب* و برخی از آثار دیگرش به‌خوبی نمایان است و تلاش کرده با استناد به آثار وی این نکته را تبیین کند؛ هرچند بر این تغییر نگرش با توجه به گرایش و مبانی فلسفی نام‌برده نقدهای جدی وارد است که این خود مجال دیگری می‌طلبد.

رویکرد تطبیقی کاپلستون

فیلسوفان تطبیقی رویکردهای مختلفی در زمینه مطالعات تطبیقی اتخاذ کرده‌اند. از میان رویکردهای مختلف دو رویکرد تاریخی و رویکرد فراتاریخی یا پدیدارشناسانه در تقابل با یک‌دیگرند و در درون هر یک طیف‌های مختلفی وجود دارد. بدون تردید رویکرد کاپلستون به مطالعات تطبیقی رویکرد تاریخی است و از جهاتی با رویکرد ماسون-اورسل، فیلسوف و شرق‌شناس فرانسوی، شبیه است. چون هر دو بر اهتمام به عوامل غیر فلسفی در مطالعات تطبیقی تأکید دارند.

اهمیت و ضرورت فلسفه تطبیقی

کاپلستون بعد از سال‌ها تدریس و پژوهش در حوزه تاریخ فلسفه علاقه شایانی به مباحث تطبیقی پیدا کرد و با توجه به تبحر و تسلطی که در زمینه اندیشه‌های مختلف داشت نتیجه مطالعات تطبیقی وی برای تطبیقی‌اندیشان درخور اعتنا و توجه ویژه است.

۱. در سال ۱۹۸۰ کتاب *فلسفه‌ها و فرهنگ‌ها* فردریک کاپلستون را انتشارات دانشگاه آکسفورد به زیور طبع آراست. این کتاب مشتمل بر یک پیش‌گفتار و هشت فصل و یک خاتمه است. عنوان کتاب گویای دغدغه تطبیقی نویسنده است و تا حد زیادی ما را با رویکرد تطبیقی کاپلستون آشنا می‌کند. در واقع، این کتاب مجموعه درس‌گفتارهایی است که کاپلستون در سال ۱۹۷۸ در دانشگاه آکسفورد ایراد کرده است.

۲. این کتاب با عنوان *واحد در ادیان* را سید محمود یوسف ثانی به فارسی ترجمه کرده و انتشارات دانشگاه ادیان و مذاهب در سال ۱۳۸۸ آن را منتشر کرده است.

3. Ryden, E. (2013). Copleston and Chinese Philosophy. <https://doi.org>; Trainer, C. (2013). Frederick Copleston's Epiphany in Hawaii. *Heythrop Journal*, 54, 424-434.

او در کتاب دین و واحد: فلسفه‌های شرق و غرب از علاقه‌مندی خود به بررسی تطبیقی سنت‌های فلسفی فرهنگ‌های مختلف و نیز بررسی شباهت‌ها و اختلاف‌های رهیافت‌ها و تلقی‌های آن‌ها در ارتباط با مسائل و موضوعات مختلف سخن گفته است (کاپلستون، ۱۳۸۸: ۳۵).

از نظر کاپلستون، در جهان مدرن و در عصر دهکده جهانی و نیز عصر رسانه و ارتباطات شایسته و بایسته است که افق‌های دیدمان را گسترش دهیم و با شیوه‌های تفکر اقوام و ملت‌های دیگر تا حد ضرورت و نیاز آشنا شویم. همان‌طور که تاجران و سیاستمداران به اقتضای عصر و زمانه خود فارغ از نژاد و فرهنگ و دیانت در ارتباط و تعامل با یک‌دیگر هستند فیلسوفان نیز باید با فیلسوفان فرهنگ‌های دیگر تعامل داشته باشند و در کسب آگاهی از اقوام و ملت‌های دیگر بکوشند؛ البته نه در مقام یک متخصص تمام‌عیار بلکه در جایگاه اندیشمندی که در نظر دارد بر خطوط کلی یک تفکر روشنایی بخشد. همه ما، فارغ از رنگ و نژاد و آیین و مرام، انسان هستیم و وجه اشتراک همه ما انسانیت است و فلسفه‌های فرهنگ‌های دیگر را باید به مثابه جلوه‌هایی از تفکر ذهن بشر دانست که زمینه گفت‌وگوی جهانی وسیع‌تر را فراهم می‌سازد (Copleston, 1980: vi).

در ضرورت فلسفه تطبیقی به‌ویژه در عصر و زمانه حاضر، که ارتباطات و پیوندهای بسیاری بین فرهنگ‌ها و اقوام مختلف وجود دارد، هیچ تردیدی نیست. به تعبیر کاپلستون، برای اظهار علاقه به فلسفه تطبیقی به ارائه دلیل و برهان نیاز نیست. چون «هیچ فرد خردمندی به کسی که می‌کوشد افق دید خود را وسیع‌تر کند و سنت‌های مختلف فلسفی را بفهمد، به‌ویژه در جهانی که انسان‌ها با داشتن زمینه‌های فرهنگی متفاوت به شیوه‌های مختلف به یک‌دیگر پیوند می‌یابند، اعتراضی ندارد.» (کاپلستون، ۱۳۸۸: ۳۶).

ارزشمندی و فایده مطالعات تطبیقی

برخی ممکن است ارزشمندی و مفید بودن بررسی سنت‌های فلسفی فرهنگ‌های شرقی و در نتیجه فلسفه تطبیقی را زیر سؤال ببرند. چون به زعم ایشان تفکر در هند و چین و به طور کلی در شرق در طول زمان امتداد پیدا نکرده است و بیشتر در تفکر دوره باستان خلاصه می‌شود. مثلاً، هر بحثی درباره بسط تاریخی فلسفه در هند به طور واضح و روشن نظام‌ها و مکاتب ودایی را پوشش می‌دهد که در طول زمان فسیل و منسوخ شده‌اند و ما شاهد پیدایش جریان‌های فکری و مکاتب فلسفی، نظیر فلسفه تحلیلی در جهان انگلیسی‌زبان یا پدیدارشناسی در آلمان و فرانسه، در آن دیار نیستیم. در چین نیز هر گونه تبیین تاریخی تنها به نویسندگانی همچون کنفوسیوس و منسیوس و حکیمان دائویی و برخی مکاتب بودایی و نیز نوکنفوسیوسی ارجاع داده می‌شود. به هر حال تفکر در سرزمین چین همچون تفکر غرب برجسته نیست و به زمان حال امتداد پیدا نکرده است. ممکن است استدلال شود ایده فهم متقابل رو به تزاید میان اقوام و ملت‌ها از رهگذر مطالعه و بررسی سنت‌های فلسفی کلاسیک و باستان اقوام شرقی به طور محسوس به این می‌ماند که تفکر غربی را بخواهند بر اساس پاره‌هایی که از پارمیندس و هراکلیتوس بر جا مانده است یا نوشته‌های نیکولاس کوزایی بفهمند. اگر قرار است فهم متقابل از سنت‌های فلسفی اقوام و ملل دیگر پیدا کنیم چاره کار این است که به جای گذشته از یاد رفته و گاه منسوخ به زمان حال بنگریم.

به باور کاپلستون، استدلال یادشده تا اندازه‌ای اعتبار دارد و قابل درک است. اما در آن از یک نکته مهم چشم‌پوشی شده است و آن اینکه سنت فلسفی کلاسیک یک فرهنگ به شیوه‌های مشخص بر نگرش‌ها و شیوه‌های تفکر اصرار می‌ورزد و مطالبی را که از بیرون دریافت می‌کند به گونه‌ای دستخوش تغییر قرار می‌دهد و در خود جذب می‌کند که شکل و قالب متفاوت و جدیدی به خود می‌گیرند. مثلاً، چینی‌ها شیوه خاص خودشان را برای بحث و بررسی و تقرب به موضوعات فلسفی دارند و هیچ دلیل قوی‌ای درباره این فرض در دست نیست که چینی‌ها ذهنیت و تفکر خاص خودشان را روی آن حک نکرده باشند. مثلاً، آن‌ها چشم‌اندازی را که ریشه در تاریخ و فرهنگ دوهزارساله چین داشت بر مارکسیسم تابانند و به هیچ وجه منفعل عمل نکردند. به عبارت دیگر، درحالی که نظام‌های فلسفی یکی پس از دیگری می‌آیند و می‌روند مجموعه به‌هم‌پیوسته‌ای از فلسفه‌ها به‌خوبی عناصر و مؤلفه‌های اندیشه گذشته را بیان می‌کنند. از این رو، نمی‌توان گذشته تفکر غرب را از زمان حال جدا کرد و آن را همچون یک چیز بیرونی نسبت به زمان حال در نظر گرفت. به معنای واقعی کلمه، غرب همان گذشته است و همین امر در مورد شرق نیز صادق است. کنفوسیوس و منسیوس در گذشته‌های دور زندگی می‌کردند؛ اما از این واقعیت این نتیجه بر نمی‌آید که

تأمل درباره اندیشه‌های آنان چیزی درباره وجه پایدار چشم‌انداز یا ذهنیت چینی به ما نمی‌دهد. بنابراین، تشکیل کمپین‌های ضد کنفوسیوسی سال‌های اخیر می‌تواند گمراه‌کننده و فریبنده باشد (Copleston, 1980: vi-vii).

کاپلستون در کتاب دین و واحد دین و واحد: فلسفه‌های شرق و غرب بر اهمیت آشنایی با فلسفه شرق تأکید کرده است. او در پاسخ به کسانی که فلسفه هندی یا چینی را متعلق به گذشته‌های دور می‌دانند که تنها علایق و دغدغه‌های تاریخی پژوهشگر را برآورده می‌سازد و به تعبیر دیگر اهمیت تاریخی دارد و انسان معاصر هیچ‌گونه تعلق خاطر دیگری به آن ندارد می‌گوید می‌توان به اندیشه گذشته اقوام دیگر به منزله نقطه شروع تأمل فلسفی نگریست؛ درست همانند نگاهی که در تاریخ تفکر غرب به افلاطون و ارسطو وجود دارد. از نظر کاپلستون، یکی از نشانه‌های متفکر برجسته ارتباط و تعامل و برقراری گفت‌وگو با متفکران عصر دیگر و حتی با فرهنگ متفاوت است (کاپلستون، ۱۳۸۸: ۳۶).

رابطه فلسفه غرب با فلسفه شرق: تعامل یا تقابل

کیپلینگ، شاعر انگلیسی هندی‌تبار، در طلیعه تصنیف شرق و غرب بر تقابل شرق و غرب تأکید داشت آنجا که می‌گفت: «شرق شرق است و غرب غرب»^۱ (Kipling, 1940: 234-238). این شعر دست‌مایه تطبیقی‌اندیشان بنامی همچون ویلیام ارنست هاوکینگ و نثرپ و اوتو قرار گرفت^۲ و همه آن‌ها به جای تقابل بر تعامل و هم‌افزایی شرق و غرب تأکید کردند. از نگاه کاپلستون، شعر کیپلینگ در نگاه نخست یک این‌همان‌گویی به نظر می‌آید. اما این‌همان‌گویی زبانی می‌تواند بیانگر نکته بنیادینی باشد. فرض کنید فردی سروکارش با سگ بوده اما اخیراً سروکارش با گربه افتاده است و باز فرض کنید این فرد چنان احمق و متوهم است که رفتاری مشابه رفتار سگ را از این گربه انتظار داشته باشد و مثلاً غذای مناسب سگ‌ها را به گربه بدهد. اگر کسی به این فرد متوهم و احمق بگوید: «سگ سگ است و گربه گربه» در واقع به او یادآوری کرده که سگ و گربه دو گونه متفاوت‌اند و نباید انتظار رفتار مشابه را از آن دو داشت. بر همین اساس جمله «شرق شرق است و غرب غرب» را باید بیانگر این معنا دانست که دو شیوه متفاوت تفکر غربی و شرقی وجود دارد.

در حوزه فلسفه می‌توان اندیشه‌ها و خطوط فکری‌ای را در فرهنگ شرق یافت که با اندیشه و خطوط فکری موازی آن در غرب شبیه‌تر است تا برخی اندیشه‌ها و خطوط فکری خود شرق. مثلاً، میان ماده‌باوری آیین چارواکا و لوکایتا در هند و ماتریالیسم غربی شباهت بیشتری وجود دارد تا میان ماتریالیسم هندی و ادویته ودانته یا فلسفه‌های شنکره و ناگارجونه با فلسفه‌های فلوطین و برادلی شباهت بیشتری دارند تا با ماتریالیسم غربی و شرقی. این الگوی پیچیده قرابت‌ها و شباهت‌ها و عدم شباهت‌ها می‌تواند پایه و مبنایی برای گفت‌وگوی میان‌فرهنگی باشد؛ درحالی‌که اگر این دو شیوه تفکر غربی و شرقی با یک‌دیگر بیگانه و در تقابل بودند این گفت‌وگو صورت نمی‌گرفت.

ممکن است گفته شود با توجه به تنوع تفکر در غرب و شرق مجال کافی برای بحث و گفت‌وگو وجود دارد؛ بدون آنکه به ایده گفت‌وگوی میان‌فرهنگی نیازی باشد. این سخن بدون تردید درست است. اما در همان زمان قرابت‌های بارز میان خطوط تفکر در شرق و غرب و اختلافات به لحاظ بافت و پیشینه و نیز اختلافات خطوط فکری آن‌ها باید مورد توجه قرار گیرد. بنابراین، نه تنها مجال کافی برای گفت‌وگوی میان‌فرهنگی هست که چنین گفت‌وگویی ضرورت دارد. بدیهی است گفت‌وگوی میان‌فرهنگی نباید به یک ترکیب چهل‌تکه و مرقع بینجامد؛ بلکه باید زمینه تفاهم متقابل در مورد عوامل یا دیدگاه‌های مغفول آن دو را فراهم سازد. بدیهی است این نیاز یک‌طرفه نیست. مثلاً، پروفیسور فانگ یو-لن^۳ هنگامی که مشغول بازسازی آیین نوکنفوسیوس بود برای انجام دادن بسامان این کار به تحلیل منطقی غرب نیاز داشت یا نیشیدا کیتارو^۴ که عموماً از او به عنوان نخستین متفکر ژاپنی یاد می‌شود

۱. شرق شرق است و غرب غرب و این دو هرگز به هم نمی‌رسند، تا هنگامی که زمین و آسمان در پیشگاه قضاوت واپسین الهی ظاهر شوند. اما هنگامی که دو انسان نیرومند چهره به چهره نزد هم می‌ایستند، هرچند از دورترین دو نقطه زمین آمده باشند، در پیش آن‌ها نه شرقی خواهد بود نه غربی و نه مرزی و نه قوم و نژادی و نه زاد و بومی (مقصود از انسان نیرومند کسی است که بر هواهای نفسانی غلبه کرده و تسلیم حق شده است). (Kipling, 1940: 234-238).

2. Northrop, 1946: 1; Smid, 2009: 1;

اوتو، ۱۳۹۷: ۵۳.

3. Fang Yu-Len

4. Nishida Kitaro

و در واقع باب آشنایی با تفکر غربی را به روی هم‌وطنانش گشود برای تفکر در باره موضوع تهیت در فلسفه بودایی فلسفه های غربی از افلاطون تا پدیدارشناسی جدید را از نظر گذراند برای تفکر درباره فلسفه بودایی تهیت به فلسفه غرب از افلاطون تا پدیدارشناسی جدید به سبب اندیشه‌های مرتبط با موضوع فوق توجه ویژه داشت. در نمونه‌های غربی، که تأثیر مستقیم از شرق پذیرفتند، می‌توان به لایب نیتس و ماکس مولر و شوپنهاور و دیگر متفکران اشاره کرد. بین تفکر مارتین هایدگر و دائوئیسم و نیز به ادعای برخی بین بعضی از اندیشه‌های ویتگنشتاین و ذن بودیسم قرابت وجود دارد.

بنابراین، اگر شرق می‌تواند از غرب بیاموزد، بدون شک، غرب نیز می‌تواند مطالبی را از تفکر فرهنگ‌های شرقی فراگیرد. در اینکه علوم انسانی با انواع و اقسام گرایش‌ها در غرب توسعه یافته و در سرتاسر جهان گسترده شده است تردیدی نیست. اما باید به این نکته توجه داشت که هر یک از علوم یادشده از چشم‌انداز خاصی به انسان می‌نگرند و قادر نیستند تفسیری جامع و رضایت‌بخش از آن به دست دهند. از این رو، گفت‌وگوی میان‌فرهنگی می‌تواند هدف خیلی مفیدی برای توجه دادن مشارکت‌کنندگان به تنوع ابعاد و نیز غنای تفکر باشد (Copleston, 1980: 169-170).

پیش‌فرض‌های مطالعات تطبیقی

از نظر کاپلستون، هر تطبیق‌گری پیش‌فرض‌های خاص خود را دارد و او نیز از این قاعده مستثنا نیست. در مقایسه فلسفه‌های فرهنگ‌های مختلف سه پیش‌فرض وجود دارد: ۱. ما از چپستی فلسفه و تمایز آن از دیگر رشته‌ها آگاه هستیم. به عبارت دیگر، تصور واضح و متمایز از فلسفه داریم؛ ۲. ما قادر به شناخت فرهنگ‌های مختلف هستیم؛ ۳. ما قادر به شناخت فلسفه‌های فرهنگ‌های دیگر هستیم.

مقصود از چپستی فلسفه بررسی همه تعاریفی نیست که در طول تاریخ از فلسفه به دست داده‌اند، بلکه بیشتر آنچه در کاربرد معمول و در تاریخ فلسفه خوانده می‌شود در نظر است. از این رو، حتی فلسفه چین باستان بر این مبنا که در قیاس با فلسفه غرب سروکار کمتری با استدلال داشته است از این تعریف بیرون نیست. امکان شناخت دیگر فرهنگ‌ها، که در پیش‌فرض دوم ذکر شده است، به معنای تصدیق و اذعان به این نکته است که نمی‌توان معیارهای دقیقی را مهیا ساخت. زیرا عنصر تصمیم شخصی اجتناب‌ناپذیر است. از این رو، به رسمیت شناختن فرهنگ‌های دیگر ممکن است مورد ایراد قرار گیرد. مثلاً، از فرهنگ و فلسفه غرب هم می‌توان به منزله یک کل سخن گفت هم به شیوه سنتی آن را به مکاتب و نحله‌های مختلف تقسیم کرد یا از فرهنگ اسلامی می‌توان به مثابه یک هویت مستقل بحث کرد یا از فرهنگ ایرانی به منزله یک فرهنگ مستقل سخن گفت. به هر حال برای شروع کار باید تصمیم گرفت. کاپلستون از فلسفه غرب (به استثنای تفکر فلسفی در قرون وسطی)، تفکر فلسفی جهان اسلام، فلسفه هند، فلسفه چین، فلسفه ژاپن (هرچند تا حد زیادی وابسته به متفکران چینی است) به مثابه هویات فرهنگی مستقل و متمایز بحث می‌کند.

دو نکته درخور تأکید ویژه است؛ نکته نخست آنکه مقصود از هویات متمایز این نیست که هیچ‌گونه ارتباطی با فرهنگ‌های دیگر ندارند آن‌ها کاملاً به روی فرهنگ‌های دیگر بسته‌اند. مثلاً، تفکر اسلامی تأثیر قابل ملاحظه‌ای بر تفکر مسیحی قرون وسطا گذاشته است. بودیسم یک پدیده میان‌فرهنگی است که از هند گذر کرده، به چین رسیده، و سپس از طریق کره سر از ژاپن درآورد و در کشورهای مختلف مکاتب فلسفی بسیاری را پدید آورد از طریق کره به ژاپن و شماری از مکاتب فلسفی را در کشورهای مختلف ایجاد کرده است. بودیسم به کشورهایی همچون سیلان و تایلند و تبت گسترده شده است؛ اما، کاپلستون به بودیسم به مثابه حلقه‌ای میان هند و چین و ژاپن توجه دارد. نکته دوم آنکه فلسفه یهودی را به منزله یک هویت مستقل و متمایز به بحث نگذاشته است. البته این به معنای انکار سهم متفکران یهودی در تفکر غربی نیست. به طور قطع، برخی از فیلسوفان را به سبب پیش‌فرض‌ها و باورهایشان می‌توان متفکر یهودی به شمار آورد و به همان اندازه جدا کردن فیلسوفانی همچون اسپینوزا و برگسون و هوسرل از جریان تفکر غربی نامعقول است. بنابراین، نباید آن‌ها را به اعتبار خاستگاه یهودی‌ای که داشته‌اند در بخش جدا قرار داد.

درباره پیش‌فرض سوم، یعنی توانایی شناخت تفکر فرهنگ‌های دیگر، باید گفت هرچند در فهم شیوه‌های تفکر و واکنش‌های مردمی که به فرهنگ‌های دیگر تعلق دارند مشکلات بسیار است، می‌توان تا حدی به فهم آن‌ها راه یافت. به طور قطع، می‌توان

فهم را در بافت و سیاقی تعریف کرد که یک سنت فرهنگی را فرد وابسته به فرهنگ دیگر نتواند بفهمد. مثلاً، بودیسم را می‌توان به گونه‌ای تعریف کرد که فقط یک بودایی آن را بفهمد. متفکر غربی‌ای که یک متن چینی باستان را می‌فهمد، در واقع، ساختار ذهنی خاص خودش را می‌فهمد نه ذهن نویسندگان چینی را. بنابراین با قبول حس مشترک درجه‌ای از فهم میسر می‌شود (Copleston, 1980: 4-5).

توجه به زمینه اندیشه‌ها یا عوامل غیر فلسفی دخیل در شکل‌گیری فلسفه‌ها

مورخان تاریخ فلسفه گاهی به گونه‌ای بسط تاریخ فکر فلسفی را نقد می‌کنند که گویی تفکر فلسفی راه خاص خودش را به طور جداگانه و مستقل دنبال می‌کند و ارتباط کمی با عوامل غیر فلسفی دارد. در این زمینه می‌توان به دیدگاه ژیلسون در کتاب وحدت تجربه فلسفی غرب اشاره کرد که به فارسی با عنوان *نقد تفکر فلسفی غرب* انتشار یافته است. او بر تاریخ درونی و ضرورت درونی و پیوند میان مفاهیم تأکید دارد. البته گاهی خیلی گذرا به این عوامل اشاره می‌کند؛ ولی بیشتر بر روابط و مناسبات درونی موضوعات و استدلال‌های فلسفی تأکید دارد (ژیلسون، ۱۳۵۷: ۲۷۳ - ۲۷۷). تلاش‌هایی به منظور رفع ایراد پیش‌گفته صورت گرفته است. مثلاً، برتراند راسل عنوان فرعی کتاب *تاریخ فلسفه غرب خود را ارتباط آن با شرایط سیاسی و اجتماعی از زمان‌های دور باستان تا زمان حاضر* گذاشت.

مقصود از عوامل غیر فلسفی شرایط سیاسی، اقتصادی، اجتماعی، دین، علم، و نیز عوامل روانی است. برخی از متفکران به عوامل غیر فلسفی و تأثیر آن‌ها در شکل‌گیری و رشد و بسط فلسفه‌ها بی‌توجه‌اند. مثلاً میگل اومانو، نویسنده اسپانیایی، به گونه‌ای در خصوص فیلسوفان گذشته صحبت می‌کند که گویی آن‌ها فقط ذهن و عقل‌اند؛ درحالی‌که آن‌ها انسان‌هایی دارای گوشت و خون و هیجان و احساسات شخصی هستند و همه این‌ها بر تفکر فلسفی ایشان تأثیر می‌گذارد.

تی. آر. وی. مورتی کتابی با عنوان *فلسفه محوری آیین بودا: بررسی نظام مادیمیکه* نوشته است. او در مقدمه کتابش فلسفه ناگارجونه را با فلسفه نقادی کانت مقایسه کرده است. از نظر ناگارجونه، ما بعد الطبیعه اگر بخواهد با علم به منزله ابزاری برای تحصیل شناخت ایجابی از واقعیت رقابت کند ناگزیر به مثابه امری زاید یا بیهوده از صحنه خارج خواهد شد. بدین ترتیب، فلسفه در نظام فکری مادیمیکه یا راه میانه در بودیسم مه‌ایانه یکسره فلسفه نقادی می‌شود. طبیعی است مقایسه‌هایی از این دست فرد را با خطر خارج کردن پدیده‌ای از مسیر و زمینه تاریخی خاص آن پدیده مواجه می‌سازد (Copleston, 1980: 44-45). تأکید کاپلستون بر ملاحظه عوامل غیر فلسفی و زمینه‌ها، فارغ از اختلافات جزئی، رویکرد تاریخی ماسون-اورسل، فیلسوف و شرق‌شناس فرانسوی، را به ذهن تداعی می‌کند. او با الهام از متفکران موج نخست پوزیتیویسم، از جمله امیل دورکیم، نظریات فلسفی را همچون داده و فکت در نظر می‌گرفت که باید با توجه به زمینه و زمانه‌اش مورد توجه قرار گیرد (Masson-oursel, 1926: 52-60). کاپلستون نیز همین رویکرد را در پیش گرفت. از نظر او، فلسفه غیر ثنوی شنکره را به عنوان نمونه باید در زمینه دینی یعنی در سیر فکری معطوف به روشن‌شدگی و رهایی و در ارتباط با اوپانیشادها دنبال کرد و فلسفه ملهم از تصوف در ایران را نیز باید در زمینه اسلام بررسی کرد (کاپلستون، ۱۳۸۸: ۵۳).

ضرورت آشنایی با خطوط کلی تفکر فرهنگ‌های دیگر

آیا تطبیق‌گر برای ورود به حوزه مطالعات تطبیقی باید بر همه ابعاد و زوایای فلسفه فرهنگ دیگر تسلط داشته باشد یا شناخت اجمالی از خطوط کلی آن کفایت می‌کند؟ آیا آشنایی با زبان‌های فلسفه‌های فرهنگ‌های دیگر ضرورت دارد؟ از نظر کاپلستون، دانستن زبان تخصصی و نیز اشراف بر همه دوره‌های فکری یک فلسفه ضرورتی ندارد، بلکه آشنایی اجمالی با خطوط کلی تفکر فرهنگ دیگر برای مقایسه‌ای بسامان کفایت می‌کند. نیاز به گفتن ندارد که موضوعاتی از قبیل فلسفه هندی و چینی به وجود افراد متخصص و آشنا با زبان‌های شرقی نیازمند است. اما به ندرت می‌توان امید داشت فردی از همه زبان‌هایی که فلسفه‌های آن‌ها را دست‌مایه تطبیق قرار داده است آگاهی داشته باشد. حتی فردی که دامنه و گستره مطالعات خودش را به بودیسم محدود کرده است باید به قلمرو خاصی از بودیسم، یعنی بودیسم در تبت یا یک مکتب بودایی خاص، متمرکز شود. اما تأکید بر تخصص‌گرایی نباید سبب محرومیت از آشنایی اجمالی با تفکر فلسفی دیگر فرهنگ‌ها شود.

بر این اساس، کاپلستون ابتدا یک داوری کلیدبرابره تفکر شرقی با تفکیک چین و هند ارائه می‌کند. تفکر چینی از نظر او معطوف به نقش محوری انسان در جهان یا معطوف به انسان به عنوان فاعلی اخلاقی در بستری اجتماعی است و در هند تفکر رسمی به استثنای تفکر ماده‌باوری معطوف به آزادی انسان از جهان صیوروت و آزادی اهو و هوس به معنای اخلاقی کلمه است. او بر این باور است که بر این نوع داوری کلی درباره تفکر دیگر ملت‌ها انتقاداتی وارد است. چون در هند نیز تأکید بر روابط اجتماعی را می‌توان ملاحظه کرد. اما، در عین حال، چاره‌ای از این کلی‌گویی‌ها نیست و تا حدی قابل قبول است (Copleston, 1980: 35-36). به هر حال در هر یک از این تفکرات خطوطی کلی می‌توان یافت که همواره در همه زمان‌ها وجود دارند. مثلاً، مارکسیسم که جایگزین آیین کنفوسیوس در چین شد به یک معنا در امتداد ایدئولوژی قبلی بود.

گفته می‌شود فلسفه چینی در قیاس با فلسفه هندی کمتر متافیزیکی و بیشتر این دنیایی است. زیرا فلسفه چینی اولاً و بالذات انسان‌محور است و بر انسان و زندگی اخلاقی و روابط و مناسبات اجتماعی آن متمرکز است. هرچند در فلسفه هندی هم سروکار با انسان و تفکر درباره هدف زندگی انسانی و راه دستیابی به آن است، به زعم کاپلستون، تعمیم‌هایی از این دست حظی از واقعیت دارند، اما، بیانگر همه واقعیت نیستند. مثلاً، درست است که فلسفه هندی بر انسان متمرکز دارد، اما، جز مکتب چارواکا، بقیه بر ایده‌هایی از جهان، زمان و تولد دوباره متمرکز دارند با ایده‌هایی از جهان پدیداری از زمان و تولد دوباره سروکار دارند. بدین معنا فلسفه هندی آن دنیایی است. از طرفی، فلسفه چینی معمولاً به منزله فلسفه‌ای معرفی می‌شود که دغدغه حیات اخروی ندارد. هرچند نمونه‌های نقضی را می‌توان بین مکاتب چینی ذکر کرد، تفکر غالب تفکر متمرکز بر دنیا است (Copleston, 1980: 40).

پرهیز از تعمیم‌های همه‌جانبه

باید از تعمیم‌های همه‌جانبه و گسترده پرهیز کرد و به حیثیات یا ویژگی‌های متفاوت فلسفه‌های گوناگون یک فرهنگ توجه کرد (Copleston, 1980: 58). برخی فلسفه هندی را وحدت‌گرا و دینی و آن دنیایی می‌دانند. ادعاهای یادشده تا حدی درست است. زیرا مثلاً در فلسفه ادویتیه ودانته، به خصوص فلسفه شنکره، وحدت‌گرایی وجود دارد. اما یکی گرفتن مکتب فوق با کل فلسفه هندی به عنوان کل اشتباه است. فیلسوفان غیر ودایی، ماتریالیست‌ها یا پیروان آیین چارواکا، جین‌ها و بودایی‌ها که از مباحث متافیزیکی احتراز می‌کنند، حتی بودیسم مهاییانه، به وضوح جزء مکاتب کثرت‌گرا هستند. در میان مکاتب ودایی، که مرجعیت وداها را پذیرفته‌اند، مکتب نیایا، وی شیشیکه، سانکیه، یوگه، و میماسا پورالیستی‌اند. حتی مکتب ودانته با مونیسم یکی نیستند. دینی قلمداد کردن فلسفه هندی وابسته به تعریفی است که از دین به دست می‌دهیم. در دوران جدید تلاش‌هایی صورت گرفته تا دین را به شیوه‌ای تعریف کنند که باور به واقعیت الوهی ویژگی برجسته آن نباشد. انگیزه‌های متفاوتی برای چنین تلاش‌هایی وجود دارد. مثلاً یکی از انگیزه‌ها این بوده که دین را به گونه‌ای تعریف کنند که بودیسم و نظایر آن را بتوان به طور معقول دینی توصیف کرد؛ با اینکه هیچ باور صریحی درباره واقعیت الوهی در آن‌ها وجود ندارد یا برخی تلاش کرده‌اند تعریف دوباره‌ای از دین به دست دهند که برای ذهن مدرن باور به خدا در آن عنصر حیاتی نباشد. اگر دین را به این معنا بپذیریم به‌زحمت بتوان فلسفه هندی را، به منزله یک کل، فلسفه‌ای دینی دانست. آیین چارواکا، جین، بودیسم، مکتب نیایه از میان مکاتب ودایی و حتی در خود مکتب ودانته، شنکره مفهوم خدای شخصی را متعلق به جهان پدیداری می‌داند؛ بدین معنا که برهنم غیر شخصی را متجلی می‌سازد و تفکر رمانوجه و مدهوه خیلی به تئیزم نزدیک‌ترند. به طور کلی می‌توان گفت باور به خدای شخصی در مکاتب ودانته‌ای غالب است (Copleston, 1980: 21).

پرهیز از بیان تأثیر و تأثرهای مبتنی بر حدس و گمان

برخی از رهگذر مطالعات تطبیقی تنها تأثیر و تأثر اندیشه‌ها را دنبال می‌کنند و به تعبیری تطبیق را در هدف پیش‌گفته خلاصه می‌کنند؛ حال آنکه از صرف شواهد بین دیدگاه‌ها نباید بحث اخذ و اقتباس و تأثیر و تأثر یکی از دیگری را پیش کشید. در واقع، اثبات مواردی از این دست نیازمند شواهد تاریخی است و کاری است بس دشوار. مثلاً، ابن عربی از یک طرف ذات الهی را فراتر از درک و وصف آدمی و از طرف دیگر آن را متصف به صفات می‌داند. این موضوع بی‌درنگ تفاوت بین مطلق به مثابه امری

عاری از اوصاف و صفات یا نیرگونه- برهمن و مطلق به مثابه امری واجد صفات یا سگونه- برهمن را در فلسفه ادویته ودانته به یاد می‌آورد و برخی را به این نظر متمایل کرده که ابن عربی را متأثر از آن‌ها بدانند؛ درحالی‌که قرآن زمینه این برداشت را برای ابن عربی فراهم ساخته است (کاپلستون، ۱۳۸۸: ۱۵۵). در مقابل، برخی بر این باورند که تعالیم و اقوال و اعمال صوفیانه قاعدتاً باید همراه اندیشه‌های در اصل اسلامی راه خود را به هند گشوده بوده باشد. از نظر ایشان شواهد تاریخی تردیدناپذیری در تأیید ادعای فوق در دست است. نویسنده در ادامه می‌گوید مکتب نیایه و وی شیشیکه بعد از نفوذ اسلام به هند با هم درآمیختند و تحت تأثیر اسلام گرایش الحادی را کنار گذاشتند و گرایش توحیدی را در پیش گرفتند (شریف، ۱۳۶۷: ج ۳، ۵۶۱ و ۵۶۳). از نظر کاپلستون، مقایسه‌هایی از این دست، که به تأثیرپذیری یکی از دیگری منتهی می‌شود، مبتنی بر حدس و گمان است. چون عنصر خدانشناسی همواره در این دو مکتب بوده است (کاپلستون، ۱۳۸۸: ۱۴۶).

نسبیت تاریخی و فلسفه تطبیقی

توجه به عوامل غیر فلسفی یا زمینه‌ها نوعی نسبیت را تداعی می‌کند. اگر به زعم برخی از فیلسوفان فراروی از زمان حال یک سنت فلسفی، به سبب اقتضائات خاص زمانه‌اش، به گذشته آن امکان‌پذیر نباشد، چگونه امکان فراروی از یک سنت فلسفی به سنت فلسفی دیگر ممکن خواهد بود و در واقع تفاهم میان آن دو برقرار خواهد شد؟ هگل در مقدمه فلسفه حق می‌گوید فلسفه زمان خود را در قالب تفکر بیان می‌کند و هیچ فیلسوفی نمی‌تواند فراتر از زمانش برود. نزد هگل فلسفه معاصر همان فلسفه گذشته، البته در مرحله‌ای بالاتر از بسط تاریخی، است. او در درس‌گفتارهای تاریخ فلسفه می‌گوید آخرین فلسفه یک دوره بالاترین مرحله بسط تفکر فلسفی در آن دوره است. سارتر در کتاب نقد عقل دیالکتیکی می‌گوید در هر عصری تنها یک فلسفه زنده وجود دارد. به گفته او، مارکسیسم فلسفه زنده عصر ماست؛ هرچند باید بر اساس انسان‌گرایی اگزیستانسیالیستی آن را روزآمد کرد. بدیهی است دیدگاه سارتر درباره فلسفه زنده عصرش تا حد زیادی شخصی است. در واقع فلسفه تحلیلی در زمانه او شایسته‌تر از مارکسیسم بود. چون مارکسیسم ریشه و خاستگاه قرن نوزدهمی دارد. در قرن بیستم، جریانات فکری و فلسفی متعددی وجود دارد و از درون یکی از آن‌ها می‌توان فلسفه‌های دیگر را، اعم از گذشته و حال، داوری کرد. اما، به رغم اختلافات واضح، همه فلسفه‌ها در چشم‌انداز و در مجموعه‌ای از پیش‌فرض‌ها مشترک‌اند و همین‌ها بر داوری‌های ما درباره گذشته و درباره پیشرفت یا پسرفت حاکم است. داوری و ارزیابی ما درباره گذشته مطلق نیست، بلکه نسبی و وابسته به چشم‌انداز خاص ماست و به گفته هگل نمی‌توان فراتر از زمان خویش رفت (Copleston, 1980: 130-131).

کاپلستون در پاسخ می‌گوید اگر تمایز فرهنگ‌ها به شیوه قطعی و نه دلخواهی انجام گیرد در این فرض می‌توان از فرهنگ غرب به منزله یک کل رو به رشد بحث کرد. زیرا بخش قابل توجهی از تفکر یونانی را متفکران قرون وسطا اخذ و اقتباس کردند. از طرفی، شیوه‌های تفکر و مفاهیمی که در جهان باستان و در قرون وسطا به کار می‌رفت در فلسفه پساقرون وسطا دوباره به کار گرفته شدند. به طور قطع، تفاوت‌هایی هم در کاربردها وجود داشت. اما، به رغم این تغییرات معنایی واژگان و تفاوت‌ها و بسط‌های جدید نوعی استمرار و پیوستگی در فلسفه غرب وجود دارد و همه را می‌توان ذیل عنوان جامع فلسفه غرب قرار داد و به طور طبیعی بر اساس همین پیوستگی انتظار داریم فهم اصیلی از تفکر گذشته غرب داشته باشیم.

به هر حال وقتی پای فرهنگ‌های دیگر در میان است وضع خیلی متفاوت است. شیوه‌های تفکر می‌توانند تفاوت زیادی با هم داشته باشند و آن پیوستگی‌ای که میان تفکر باستان با زمان حاضر وجود داشت در اینجا منتفی است. مثلاً، ما انتظار داریم در فلسفه چینی ویژگی‌هایی را بیابیم که برای تفکر فلسفی بنیادی هستند. ولی از یافتن آن‌ها عاجز می‌شویم. ما ممکن است به واسطه شیوه تأمل متفکران بودایی مه‌ایانه درباره تهیت و عدم گیج و مبهوت شویم و تعبیر آن‌ها برای ما نامعقول و متناقض به نظر آید. بنابراین ترجمه تفکر شرقی در قالب مقولات و مفاهیم غربی تحریف آن‌ها را در پی خواهد داشت و عدم ترجمه ما را در فهم آن دچار مشکل خواهد ساخت (Copleston, 1980: 139-141). از نظر کاپلستون، به رغم مشکلاتی از این دست می‌توان با یافتن مفاهیم بنیادین فلسفه‌های فرهنگ‌های مختلف به یک کل ترکیبی دست یافت.

ارائه یک کل ترکیبی

آیا از رهگذر مطالعات تطبیقی می‌توان به یک کل ترکیبی دست یافت؟ وایتهد در کتاب *پویش و واقعیت* به دنبال ارائه یک کل ترکیبی بود. از نظر او، مسئله اصلی ما بعد الطبیعه درک واقعیت کامل است. واقعیت کامل همان چیزی است که هست؛ یعنی به جای مفهوم وجود باید با وجودات خاص سروکار داشت. وایتهد برای نیل به این مهم کوشید مجموعه‌ای از مفاهیم اصلی و پایه‌ای را مشخص کند که دربرگیرنده انواع مختلف تجارب آدمی و جوانب متفاوت جهان بود. «فلسفه نظری تلاشی است برای تدوین نظام ضروری، منطقی، و منسجمی از ایده‌های کلی که به حسب آن هر عنصری از تجربه ما را بتواند تفسیر کند.» (Whitehead, 1978: 4). تصور ایجاد ترکیبی فراتر از علوم جزئی متعلق به دوره پیشاعلمی نیست، بلکه نیاز امروز ما هم هست. ضرورت انسان‌شناسی فلسفی را حتی با نظریه نوویتگنشتاینی بازی‌های زبانی می‌توان توجیه کرد. فیلسوفان تحلیلی، از جمله گیلبرت رایل، در کتاب *مفهوم ذهن* به دنبال چنین ترکیبی بودند. البته تحلیل را نیز به منزله مکمل در نظر داشتند (کاپلستون، ۱۳۸۸: ۴۷ - ۴۹).

ما بعد الطبیعه واحد و کثیر، که محور بحث کتاب *دین و واحد فلسفه‌های فلسفه شرق و غرب* است، مصداق نوعی فعالیت ترکیبی و جامع است. ارائه تفسیری جامع و منسجم از واقعیت همواره دغدغه همه فیلسوفان بوده است و تاریخ فلسفه گواهی است بر این ادعا. تلاش جهت ایجاد یک کل ترکیبی را نباید سرزنش کرد. زیرا این در سرشت تلاش آدمی است که بر محیط خود تفوق مفهومی پیدا کند. کاپلستون در فصل ۵ کتاب *فلسفه‌ها و فرهنگ‌ها* با عنوان «سرشت روان انسان: رویکردهای مختلف» درصدد ارائه چنین کل ترکیبی‌ای بود. کوتاه سخن، به زعم وی، انسان در آنچه روان‌شناسی تجربی معرفی می‌کند خلاصه نمی‌شود، بلکه برای نمونه انسان به عنوان عامل اخلاقی، که یکی از جنبه‌ها و ابعاد مهم انسان است، باید مطلق نظر قرار گیرد؛ آن گونه که در فلسفه چینی از این جنبه ملاحظه شده است. جنبه‌های دیگر انسان در دائوئیسم، مکتب نوکنفوسیوسی، و مکاتب فلسفی هند مورد توجه قرار گرفته‌اند. بنابراین، بدون آنکه رشته‌های تخصصی، نظیر روان‌شناسی نوین با گرایش‌های مختلف آن، را زیر سؤال ببریم شایسته است دیدگاهی وسیع‌تر و جامع‌تر درباره انسان داشته باشیم. تأملات فیلسوفان فرهنگ‌های مختلف می‌تواند نگرش محدود و بسته ما را تصحیح کند (Copleston, 1980: 77-98).

نتیجه

از نگاه کاپلستون، آشنایی با فلسفه‌های شرقی و تطبیق و مقایسه آن‌ها با فلسفه غرب وسعت دید و غنای تفکر را در پی خواهد داشت. رویکرد کاپلستون به فلسفه تطبیقی را می‌توان رویکرد تاریخی دانست. چون او، گرچه نظیر ماسون-اورسل از پوزیتیویسم اثر نپذیرفت و اندیشه‌های فلسفی را همچون داده و فکت به شمار نیاورد، بر زمینه و زمانه و تأثیر عوامل غیر فلسفی-نظیر شرایط سیاسی، اقتصادی، اجتماعی، دین، عوامل روانی-در شکل‌گیری و رشد و بسط فلسفه‌ها تأکید بسیار داشت. تأکید کاپلستون بر در نظر گرفتن زمینه‌ها رویکرد او را در تقابل با رویکرد هانری کربن و ایزوتسو قرار می‌دهد. ایزوتسو با اتخاذ رویکرد فراتاریخی تعلیق و اپوخه زمینه و زمانه و نیز عوامل ثانویه‌ای که منتهی به شکل‌گیری نظریه اصالت وجود در شرق و غرب شد راه را برای تأسیس فلسفه جهانی هموار ساخت. کاپلستون هیچ‌گاه به‌صراحت، نظیر ایزوتسو، از فلسفه جهانی سخن نگفته است. اما به تاسی از وایتهد، بدون تعلیق زمینه‌ها، درصدد ارائه یک کل ترکیبی در فلسفه برآمد. او در کتاب *دین و واحد/واحد و دین: فلسفه‌های شرق و غرب*، با محوریت ما بعد الطبیعه واحد و کثیر، به بهترین وجه ممکن مصداق کاملی از کل ترکیبی ارائه داد و در عین حال به زمینه‌های متفاوت فلسفه‌های فرهنگ‌های مختلفی که حول محور این موضوع گرد آمده بودند توجه ویژه داشت و بر این باور بود که همین زمینه‌های مختلف سبب می‌شوند تا ما با یک مسئله تکراری و مشابه در طول تاریخ فلسفه روبه‌رو نباشیم، بلکه به تعداد زمینه‌ها مسئله داشته باشیم.

زمینه‌های فکری، الهیاتی، اقتصادی، و اجتماعی یک موضوع در سنت‌های فکری فرهنگ‌های مختلف، هرچند راه را برای نسبیت تاریخی فراهم می‌سازد، کاپلستون بر اساس این نسبیت حکم به امتناع تطبیق صادر نکرد؛ بلکه همچنان مطالعات تطبیقی را مفید و کارساز می‌دانست. کاپلستون هیچ‌گاه پیش‌فرض‌های خود را در مقام یک تطبیق‌گر انکار نکرد و انصاف این است که

پیش فرض‌های سه‌گانه او واقع‌بینانه و گریزناپذیر است. نکته مهم و کانونی که باید در نظر داشت این است که در مطالعات تطبیقی کاپلستون هیچ نشانی از جزم‌گرایی و تعصب در زمینه تفکر خودی دیده نمی‌شود. به عبارت دیگر، او هیچ‌گاه در مقایسه فلسفه‌ها فلسفه مورد قبول خود را نه تنها اصل قرار نداد، بلکه با روی گشاده و با فروتنی از دیدگاه‌های دیگر استقبال کرد و بر این باور بود که بررسی یک مسئله در زمینه‌های مختلف نگاه جامع و فراگیرتری را به دنبال خواهد داشت. در مجموع می‌توان گفت رویکرد تاریخی کاپلستون به فلسفه تطبیقی نه منتهی به نادیده انگاشتن زمینه‌ها می‌شود، نه مشکلات فلسفه جهانی مورد نظر ایزوتسو را دارد، نه دچار کاستی‌های کل‌گرایی و ایتهد است، نه نسبت موجود در آن به امتناع تطبیق منتهی می‌شود. به زعم او، تطبیق‌گر ناگزیر از کل‌گرایی است و صرف آشنایی وی با خطوط کلی فلسفه مورد مقایسه کفایت می‌کند و ضرورتی ندارد با زبان و همه جزئیات آن فلسفه آشنا شود.

چنان که در پیشینه آمد، در نگرش کاپلستون به تفکر شرق تغییری بنیادین ایجاد شد و این تغییر به طور مشخص زمانی اتفاق افتاد که او در دانشگاه هاوایی دعوت به همکاری شد. ادموند ریدن در *کاپلستون و فلسفه چینی* و چاد ترینر در مقاله «تحول ناگهانی کاپلستون در هاوایی» این تغییر نگرش را جدی نگرفته‌اند و بر این باورند که کاپلستون همانند زمان نگارش *تاریخ فلسفه غرب* ایده اروپامحوری را همچنان در فلسفه دنبال می‌کند و خاستگاه فلسفه را یونان می‌داند. نگارنده در مقاله در شرف انتشار دیگری، با عنوان «نقد و بررسی رویکرد کاپلستون به تفکر شرق» درصدد ارزیابی انتقادی رویکرد وی به شرق و نیز دو اثر پیش‌گفته برآمده است.

کتابنامه

- اوتو، رودلف (۱۳۹۷). *عرفان شرق و غرب*. مترجم: ان شاء الله رحمتی. ویراستار: مصطفی ملکیان. تهران: سوفیا.
- ژیلسون، اتین (۱۳۵۷). *نقد تفکر فلسفی غرب*. مترجم: احمد احمدی، تهران: حکمت.
- شریف، میان محمد (۱۳۶۷). *تاریخ فلسفه در اسلام*. تهران: مرکز نشر دانشگاهی. ج ۳.
- کاپلستون، فردریک (۱۳۸۸). *واحد در ادیان*. مترجم: سید محمود یوسف ثانی. قم: انتشارات دانشگاه ادیان و مذاهب.
- Copleston, F. (1980). *Philosophies And Cultures*. Oxford university.
- Kipling, R. (1940). *The Ballad Of East And West*. London: hodder and Stoughton.
- Masson-Oursel (1926). *Comparative philosophy*. Translated by V. C. C. Collum. London.
- Northrop, F. C. S. (1946). *The Meeting of East and West: an Inquiry Concerning World Understanding*. New York: Macmillan.
- Ryden, E. (2013). *Copleston and Chinese Philosophy*. <https://doi.org>.
- Smid, R. (2009). *Methodologies Of Comparative Philosophy: The Pragmatist And Process Traditions*. state university of new York press.
- Trainer, C. (2013). Frederick Copleston's Epiphany in Hawaii. *Heythrop Journal*, 54: 424–434.
- Whitehead, A. N. (1978). *Process And Reality: An Essay In Cosmology*. New York: The free press.