

## Critical assessment of Masson - Oursel comparative method

*Reza Gandomi Nasrabadi (University of Tehran, rgandomi@ut.ac.ir)*

---

### ARTICLE INFO

---

#### Article History

**Received:** 2018/5/10

**Accepted:** 2020/12/27

#### Key Words:

comperative,  
philosiphy,  
Masson  
-Oursel,  
context/reality  
Skinner

### ABSTRACT

---

Masson – Ourcel comparative method is based on context/reality. He considers philosophical thoughts as a reality and input which should be groomed, fertilized and evolved in a context to be paid attention. By this way, he highly emphasizes on the importance and role of context and a historic attitude toward thoughts. Being influenced by positivism, he insists on components such historiography, humanism and preventing the intervention of presumptions. According to him, human should be totally considered in comparative studies free from color, race and thinking types. Although one can challenge his comparative method in different perspectives such as the status of positivism opponents, in present paper, we only address opinions by toward meta-history and structuralists who have done their best to degrade western thinking duals like contxt/reality as well as Quentin Skinners' opinions as a critic of Masson – Oursel's comparative method. Masson – Ourcel comparative method is based on context/reality

## نقد و بررسی روش تطبیقی ماسون-اورسل

رضا گندمی نصرآبادی (دانشگاه تهران؛ rgandomi@ut.ac.ir)

### چکیده

روش تطبیقی ماسون-اورسل مبتنی بر دوگانه زمینه / واقعیت است. او اندیشه‌های فلسفی را همچون یک واقعیت و داده‌ای در نظر می‌گیرد که باید در زمینه و بستری که در آن به ثمر نشسته، بارور شده و تکامل یافته مورد توجه قرار گیرند. ماسون-اورسل در این دوگانه زمینه / واقعیت اولویت را به زمینه و بافت می‌دهد و بدین ترتیب بر اهمیت و نقش زمینه و تاریخی دیدن اندیشه‌ها تأکید بسیار دارد.

او از موج نخست پوزیتیویسم به ویژه امیل دورکیم تأثیر پذیرفت و بر مؤلفه‌هایی همچون تاریخی‌گری و مقایسه اندیشه‌ها براساس زمینه و زمانه شکل‌گیری آنها، اومانیزم و در نظر گرفتن همه انسان‌ها و همه گونه‌های تفکر، ملاحظه اندیشه‌های فلسفی همچون داده و واقعیت، دخالت ندادن پیش‌فرض‌ها و تأکید بر این نکته اصرار می‌کند که فلسفه حقیقی همان فلسفه تطبیقی است.

هر چند از منظرهای مختلف می‌توان روش تطبیقی اورسل را به چالش کشید، در مقاله حاضر تنها از نگاه هیدن وایت به فراتاریخ و ساختارگرایایی که کمر همت به واسازی دوگانه‌های تفکر غربی از جمله دوگانه زمینه / واقعیت بسته‌اند و نیز از دیدگاه کوننتین اسکینر به‌عنوان منتقد قرائت زمینه‌ای به نقد دیدگاه ماسون-اورسل خواهیم پرداخت. در عین حال نگارنده به اختصار توضیح داده که نقد کرین، ایزوتسو و ادوارد سعید بر ماسون-اورسل وارد نیست.

### اطلاعات مقاله

تاریخ دریافت: ۱۳۹۷/۲/۲۰

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۹/۱۰/۷

واژگان کلیدی:

فلسفه تطبیقی،

ماسون-اورسل،

دوگانه واقعیت / زمینه،

اسکینر و هیدن وایت

## مقدمه

هر چند پیش از ماسون-اورسل افرادی همچون لایب نیتس، آرتور شوپنهاور، ماکس مولر، پل دوسن و سروپالی راداکریشنان در عمل پا در عرصه تطبیق نهاده‌اند، اما در این میان ماسون-اورسل از این جهت که با نگارش کتاب فلسفه تطبیقی تلاش نظام‌مندی در خصوص مطالعات تطبیقی در حوزه فلسفه صورت داده شایسته توجه ویژه است. با توجه به اینکه نگارنده پیش‌تر در مقاله‌ای با عنوان «فلسفه تطبیقی بمثابه روش»<sup>۱</sup> به نقطه نظرات ماسون-اورسل در باب فلسفه تطبیقی پرداخته است، در مقاله حاضر بیشتر در مقام نقد روش پیشنهادی او برخوادم آمد و برای پرهیز از هر گونه تکرار و اطناب نخست مرور مختصری بر دیدگاه ماسون-اورسل با تمرکز بر مقاله وی با عنوان «فلسفه تطبیقی فلسفه حقیقی» است خوادم داشت تا از این طریق زمینه نقد روش تطبیقی ماسون-اورسل و دوگانه زمینه / واقعیت فراهم شود.

ماسون-اورسل در سال ۱۹۵۱ درست ۲۸ سال پس از انتشار کتاب فلسفه تطبیقی مقاله‌ای با عنوان «فلسفه حقیقی فلسفه تطبیقی است» نوشته که در بردارنده مطالب درخور اعتنایی است. او در این مقاله بازخورد کتاب مزبور را مثبت ارزیابی نمی‌کند، چه آنکه به گمان وی جمعی بی تفاوت از کنار آن گذشته‌اند و آن را به عنوان یک اثر انسانی حائز اهمیت مورد توجه قرار نداده‌اند و برخی از صاحب نظران آن را در سطح یک آرمان صرف تنزل داده‌اند.<sup>۲</sup>

ماسون-اورسل در سنت پوزیتیویستی فرانسه رشد و نما یافت و به طور خاص از امیل دورکیم تأثیر پذیرفت. دورکیم روش تطبیقی را در کتاب قواعد روش جامعه‌شناسی مورد توجه قرار داد. از دیدگاه او جامعه‌شناسی بدون مطالعه تطبیقی نمی‌تواند به عنوان یک شاخه علمی مطرح باشد. برای تبیین یک رخداد اجتماعی

۱. این مقاله در شماره ۸۸، ص ۷۹-۹۷ فصلنامه روش‌شناسی علوم انسانی در پاییز ۱۳۹۵ انتشار یافته است.

۲. کتاب فلسفه تطبیقی در سال ۱۹۲۳ به فرانسه نوشته و در سال ۱۹۲۶ به انگلیسی ترجمه شد. مقاله «فلسفه حقیقی فلسفه تطبیقی است» در آوریل ۱۹۵۱ در فصلنامه فلسفه شرق و غرب صفحات ۶-۹ از سوی انتشارات دانشگاه هاوایی منتشر شد. مترجم انگلیسی آن هارولد. ای. مک کرائی (Harold E. McCarthy) است. ماسون-اورسل کتابی با عنوان هند باستان و تمدن هندی نیز دارد.

گریزی جز مطالعه و بررسی آن در جوامع مختلف نیست. «جامعه‌شناسی مقایسه‌ای رشته خاصی از جامعه‌شناسی نیست، خود جامعه‌شناسی است. همین که جامعه‌شناسی صورت صرفاً وصفی خود را از دست داد و خواست وقایع را تبیین سازد به صورت جامعه‌شناسی مقایسه‌ای درمی‌آید» (دورکیم، ۱۳۸۷: ۱۶۶). البته به نظر اسملسر توصیف هم متضمن مقایسه است. از نظر او زبان خصلت تطبیقی دارد و هر نوع توصیف و تبیینی تطبیقی است (اسملسر، ۲۰۰۳: ۶۴۴ به نقل از غفاری، ۱۳۸۹: ۲). ماسون-اورسل نیز معتقد است فلسفه حقیقی فلسفه تطبیقی است و فلسفه‌ای که روش تطبیقی را به کار نیند تا سطح پوزیتیو و یک علم عینی ارتقا پیدا نخواهد کرد.

امیل دورکیم بر اصالت جامعه یا تاریخ تأکید داشت و پدیده‌های اجتماعی را همچون داده و واقعیت در نظر می‌گرفت. به نظر او، جامعه‌شناسی برای تبدیل شدن به یک علم باید واقعیت اجتماعی را مطالعه کند. نخستین اصل جامعه‌شناسی دورکیم چنین است: واقعیت اجتماعی را همچون اشیا مطالعه کنید و آن را همچون امری خارج از وجود فرد در نظر بگیرید تا افکار و نظرات شخصی و پیش‌داوری‌های ساخته و پرداخته قبلی در آن هیچ تأثیری نگذارد و پدیده‌ها همان‌طور بررسی شوند که هستند. در روش تطبیقی از تحلیل قومدارانه باید دوری کرد و در مقام اثبات چیزی یا مهم‌تر نشان دادن چیزی برنیامد. ماسون-اورسل نیز اندیشه‌های فلسفی را همچون داده و واقعیتی در نظر گرفت که باید در زمینه قرار داد و نیز نسبت به پیش‌فرض‌ها باید بی‌اعتنا بود؛ به‌طور کلی او به فلسفه همچون یک پدیده فرهنگی و تاریخی می‌نگریست.

امیل دورکیم میان تبیین و بررسی تاریخی (علّی) و کارکردی فرق می‌گذارد و هر دو را مکمل هم می‌داند؛ درحالی‌که ماسون-اورسل تبیین کارکردی را بیشتر وجه همت خود قرار داده است و نه یافتن علت اندیشه‌ها یا انگیزه‌های فردی را. برای نمونه نقش و کارکرد سقراط در سوفیسم یونانی و همین‌طور نقش و کارکرد کنفوسیوس در سوفیسم چینی برای او اهمیت داشت و هیچ‌گاه دنبال ردیابی اندیشه یکی در دیگری و تأثیر و تأثرهای احتمالی نبود؛ البته در این حد که شرایط فکری جامعه یا به تعبیر امیل دورکیم شرایط غیرمادی وجود به ظهور اندیشمندانی

همچون سقراط و کنفوسیوس منتهی شده به تبیین تاریخی و علمی توجه داشت.

ماسون-اورسل با الهام از روش تطبیقی که در حوزه‌های دیگر دانش به‌ویژه زبان‌شناسی توفیقاتی داشت بر این باور بود که مطالعه تطبیقی الگوهای فکری تمدن‌های مختلف می‌تواند ضمن بسط شناخت ما از فلسفه تطبیقی به آن وضوح بخشد (Kaipayil, 1995: 9). از دیدگاه او، فلسفه تطبیقی نه تنها شرط ضروری برقراری صلح جهانی است که شرط ضروری وجود و حیات آدمی است. فلسفه تطبیقی به انسانی شدن و توجه بیشتر به جنبه‌های انسانی کمک می‌کند.

به باور اورسل، حتی با تصویر اذهان اقوام ابتدایی می‌توان انسانی شدن آنها را تکامل بخشید. تفاهم در سطوح مختلف باید صورت گیرد؛ اما در این میان تفاهم در سطح فلسفی جایگاه ممتازی دارد. تفاهم در سطح فلسفی گستره و ژرفای فهم ملت‌ها را از ماهیت انسان و نیز نقاط اشتراک و افتراق آدمیان وسعت می‌بخشد و موجبات درنده‌خویی و ستیزه‌جویی را از میان برمی‌دارد. مقصود از تطبیق ارائه فهرست ساده‌ای از شباهت‌ها و یا ارائه آنها در قالب یک نظریه محض نیست؛ بلکه مقصود از فلسفه تطبیقی بررسی راه‌هایی است که انسان‌ها فارغ از رنگ و نژاد و فرهنگ بر اعمال و رفتار ما تأثیر می‌گذارند. قلمرو فلسفه تطبیقی تاریخ جهانی و کاسموس است؛ البته هر فردی در قلمرو خاص خود و در سنت تاریخی مخصوص خود و با عادات خاص قرار دارد (Oursel, 1951: 6).

افزون بر ضرورت فلسفه تطبیقی برای ایجاد تفاهم در سطح فلسفی، مطالعات تطبیقی از دو جهت زیر نیز ضرورت دارند: از رهگذر فلسفه تطبیقی از اندیشه‌های مشابه اندیشه‌های خودی در تمدن‌های دیگر آگاه می‌شویم و نیز با اطلاعات و داده‌های جدیدی روبه‌رو می‌شویم که دستیابی به آنها تنها از طریق تطبیق میسر می‌شود (ibid, 1926: 113). از طرفی در سایه‌سار تطبیق پرده از بسیاری از امور شورانگیز و جذاب برداشته می‌شود (ibid: 8).

به باور ماسون-اورسل تمام الگوهای فکری را در تمام ملت‌ها فارغ از رنگ و نژاد و دین می‌توان یافت. او در بخش دوم کتاب فلسفه تطبیقی به چهار نمونه عینی از مطالعات تطبیقی اشاره می‌کند و با فراست و تیزبینی خاصی شواهدی برای ادعای خود

فراهم می‌آورد. گاه شمار تطبیقی تاریخ فلسفه، منطق تطبیقی، متافیزیک تطبیقی و روان‌شناسی یا علم النفس تطبیقی نمونه‌هایی است که او ذکر می‌کند. برای نمونه، در اینجا برای آشنایی اجمالی با روش تطبیقی مورد نظر اورسل به برخی از نکاتی اشاره می‌شود که وی در متافیزیک تطبیقی ذکر کرده است.

در سه تمدن غربی، هندی و چینی هم‌گرایش به متافیزیک و هم‌ستیز و مخالفت با آن به چشم می‌خورد. در هر سه تمدن افزون بر واقعیت‌ها اصولی وجود دارند که سروکار متافیزیک با آن اصول است و داده‌ها براساس آنها تفسیر می‌شوند. در هر سه تمدن بین اصول و واقعیات تفاوت وجود دارد. در هر سه یک نوع ثنویت بین اصول مشاهده می‌شود؛ ثنویت بین مثل و اشیا مادی در افلاطون، ثنویت بین و یان در تفکر چینی، ثنویت نور و ظلمت یا اورمزد و اهریمن در تفکر اوستایی، ثنویت بره‌های ودانته و مایا، پرورشای سامکیه و طبیعت. نکته جالب‌تر آنکه در هر سه تمدن برای گریز از ثنویت و نیل به وحدت یکی از این اصول بر دیگری ترجیح داده می‌شود. در هر سه تمدن رابطه و نسبت اصل با واقعیت به صورت تعالی و حلول توصیف شده است (Masson-oursel, 1926: 164-5). سلوک در حقیقت یا سیر به سوی خیر از راه کشف درون در هر سه تمدن وجود دارد که در تعبیری همچون «خودت را بشناس» در تفکر یونانی، «خودت را فراموش کن» در تفکر هندی و «خودت را دریاب» در حکمت چینی بیان شده است (Ibid: 170).

چنان‌که پیشتر گفته شد، در هر سه تمدن مخالفت با متافیزیک هم به چشم می‌خورد. ماسون اورسل در این باره نیز دنبال همانندسازی جوهر ناباوری هیوم و بارکلی با پوزیتیویسم بودایی است که نسبت به امور ماورایی و عرفان معترض هستند. در واقع، انکار موجودات فراطبیعی مخرج مشترک پوزیتیویسم غربی با پوزیتیویسم بودایی است (Ibid: 158-9). ماسون اورسل همین خط سیر را در منطق، روان‌شناسی و گاه شمار تطبیقی دنبال کرده است و در همه، انسان به‌عنوان انسان را مورد توجه قرار داده است و با اینکه انسان و روان یک اروپایی معیار روان‌شناسی قرار گیرد سخت مخالف بود.

### ارزیابی انتقادی

رویکرد تاریخی به فلسفه تطبیقی نظیر هر روش تطبیقی دیگری نقاط قوت و ضعفی دارد. ملاحظه نظریات فلسفی در بافت و زمینه‌های اجتماعی و فرهنگی بی‌آنکه به نوعی به جبر تاریخی بینجامد از جمله موارد قوت آن به شمار می‌آید. شاید در بادی امر گفته‌های قائلان این دیدگاه ناسازگار به نظر آید و دقیقاً نقطه قوت پیش‌گفته به نقطه ضعف تبدیل شود. با این توضیح که اقتضای روش تاریخی، خطی دیدن رخدادها و حوادث است؛ به‌دیگر سخن، با بررسی تاریخی یک نظریه خاستگاه، تحول و میزان وام‌داری آن به پیشینیان بررسی می‌شود. درست در مقابل روش فراتاریخی که به زمان و مکان و به عبارت دیگر به تاریخ و جغرافیا وقعی نمی‌گذارد، بلکه آن دو به حالت تعلیق درمی‌آیند.

چنانچه گذشت، از یک سو یکی از ویژگی‌های روش پوزیتو اخذ و اقتباس داده‌ها از تاریخ و اهتمام به تاریخ و جغرافیاست و از سوی دیگر، مقایسه متفکرانی نظیر مقایسه دکارت با افلاطون یا کانت با ارسطو را که در امتداد تاریخی قرار دارند یک کار تطبیقی مطلوب به شمار نمی‌آورد. برای نمونه، از نظر اورسل اگر متفکرانی مقایسه شوند که هیچ‌گونه پیوند و ارتباط تاریخی با یکدیگر ندارند و تفاوت‌های آنها پرشمار است و از همان آغاز به شباهت‌ها توجه شود، دستاورد بیشتری به همراه خواهد داشت.

در اینجا به نظر می‌رسد دیدگاه تاریخی ماسون-اورسل به دیدگاه فراتاریخی ایزوتسو و روش پدیدارشناسی هانری کربن نزدیک می‌شود. ایزوتسو در کتاب صوفیسم و تائوئیسم پس از ذکر سه نوع مقایسه، نوع مطلوب را مقایسه متفکرانی می‌داند که هیچ‌گونه پیوند تاریخی با هم ندارند. برای نمونه، او ابن عربی و لائوتزو را با هم مقایسه کرده که هزار و هشتصد سال فاصله زمانی با هم دارند و به لحاظ قاموس واژگان و محیط فرهنگی تفاوت‌های آنها بسیار است (ایزوتسو، ۱۳۷۹: ۵۰۸-۵۰۹).

در دفاع از دیدگاه یادشده می‌توان گفت مقصود از تاریخ، تواتر تاریخی و علی‌داده‌ها نیست، آنگونه‌که هانری کربن برداشت کرده است؛ زیرا اورسل نیز همچون ایزوتسو و هانری کربن بیشتر مقایسه متفکرانی را مطلوب می‌داند که پیوند تاریخی و جغرافیایی با هم ندارند. نکته کانونی دیدگاه ماسون-اورسل این است که در فرض مثال نباید ابن عربی را فارغ از زمانه و زیست بومش با

لائوتزو مقایسه کرد؛ زیرا مقایسه‌ای از این نوع، مقایسه بنا به تشابه در نسبت خواهد بود که به‌طور طبیعی رابطه ذاتی و علی بین دو طرف مقایسه برقرار است؛ بلکه باید نسبت ابن عربی در عرفان اسلامی با نسبت لائوتزو در عرفان چینی مقایسه شود. در واقع، نقشی که آن دو ایفا کرده‌اند باید مورد توجه قرار گیرد.

اورسل در نتیجه‌گیری پایانی کتاب فلسفه تطبیقی این نکته را یادآور می‌شود که فلسفه اگر به روش تطبیقی بررسی شود، همچون تمام مطالعات پوزیتویستی به پیشرفت نامحدود دست خواهد یافت و نتایج برآمده از این روش مبتنی بر تاریخ خواهد بود و نه قوانینی که از ناحیه موجود مطلق ازلی صادر می‌شود (oursel, 1926: 200). به هر حال دامنه کاربرد روش پدیدارشناسی هانری کربن داده‌ها و حوادث عالم ملکوت است و نه حوادث عالم ملک که در تاریخ ظاهری واقع شده‌اند.

به‌دیگر سخن، حوادث عالم ملکوت تاریخ خاص خود را دارند که همانا تاریخ قدسی یا درونی نامیده شده است؛ به عبارت سوم، در هستی‌شناسی هانری کربن عالم میانی که بین زمین و آسمان قرار دارد از جایگاه کانونی برخوردار است. در این عالم است که حوادث مربوط به پیشا تاریخ، عهد الست و نیز امور مربوط به معاد و پسا تاریخ و همچنین رویاهای پیامبران و تجارب عارفان به بهترین وجه ممکن تبیین می‌شود (کربن، ۱۳۷۴: ۱۳۶).

با نگاه اجمالی به دیدگاه ماسون-اورسل معلوم می‌شود که او هیچ‌گاه درصدد تبیین حوادثی نظیر حوادث یاد شده نبوده است و اصولاً خیال تبیین آنها را هم نداشته است. کوتاه سخن آنکه، نسبی‌انگاشتن حقیقت و پذیرش تکثر فلسفه‌ها، مقایسه گونه‌های تفکر در شرق و غرب (ایدنالیسم، ماتریالیسم، ...)، جایگاه رفیع نقد در بررسی تطبیقی فلسفه از جمله مشخصه‌های برجسته دیدگاه نامبرده درباره فلسفه تطبیقی است.

روش تطبیقی ماسون-اورسل را می‌توان از منظرهای مختلف نقد و ارزیابی کرد. برای نمونه، می‌توان از منظر پدیدارشناسی و رویکرد فراتاریخی هانری کربن و ایزوتسو، از نگاه خاص ادوارد سعید به شرق‌شناسی و از منظر کسانی نقد و بررسی کرد که دوگانه زمینه / واقعیت را بر نمی‌تابند.

به نظر نگارنده اگر کتاب فلسفه ایرانی فلسفه تطبیقی را مبنا قرار دهیم و از لوازم پدیدارشناسی کربن که تعلیق و اپوخه کردن

قیل اضطراب، ناآرامی و مرگ واژگان اساسی آن به شمار می‌روند؛ درحالی‌که اصالت وجود مورد نظر سبزواری با مفاهیم انتزاعی‌ای سروکار دارد که به جای وجود شخصی و فردی به وجود به طور عام توجه دارند.

بنابراین، برای اینکه امکان و زمینه تطبیق آن دو فراهم شود، باید عوامل ثانوی فلسفه اگزیستانسیالیسم را اپوخه کرده و به حالت تعلیق درآورد و با شکستن مفهوم‌سازی‌های سبزواری به عمق تجربه عرفانی و بینش و بصیرتی راه یافت که در پس این ظواهر نهفته است (ایزوتسو، ۱۳۵۹: ۱۸۵).

چنان‌که ملاحظه شد، روش تطبیقی ایزوتسو نقطه مقابل روش تطبیقی ماسون-اورسل قرار دارد و آن را به چالش می‌کشد؛ زیرا یکی سعی در تعلیق و در نظر نگرفتن زمینه اندیشه‌ها دارد و دیگری بر ضرورت ملاحظه زمینه‌ها. ناگفته نماند با اینکه ایزوتسو مدعی روش فراتاریخی است و انصافاً به این روش پایبند بوده است، در بخش دوم کتاب صوفیسم و تائوئیسم که به بیان دیدگاه‌های لائوتزو و چانگ تزو اختصاص یافته به یکی از اسطوره‌هایی اهمیت ویژه‌ای قائل می‌شود که درباره لائوتزو گفته شده است. در واقع، او همچون ماسون-اورسل به دو گانه زمینه / واقعیت عمل کرده و به زمینه بیشتر از واقعیت اهمیت داده است (ایزوتسو، ۱۳۵۹: ۳۰۰-۳۰۱).

#### ارزیابی روش تطبیقی ماسون-اورسل از منظر شرق‌شناسی ادوارد سعید

پیش از هر چیز یادآوری این نکته ضروری است که ادوارد سعید در کتاب شرق‌شناسی تنها یک بار نامی از ماسون-اورسل برده است و هیچ موضعی در تأیید یا مخالفت با او نگرفته است. سعید در آنجا از مقاله ماسون-اورسل با عنوان «شناخت علمی آسیا در فرانسه از سال ۱۹۰۰» و «گونه‌شناسی شرق‌شناسی» عبارت کوتاهی را نقل کرده است با این مضمون که هدف شرق‌شناسان تنها زبان‌شناسی نبوده است؛ بلکه در نظر داشتند از رهگذر زبان‌شناسی به حوزه اندیشه و اخلاق آنان نفوذ کنند و اسرار تاریخ را هویدا کنند (سعید، ۱۳۸۶: ۳۰۸).

از دیدگاه ادوارد سعید شرق‌شناسی یک گفتمان غربی است که بر تمایز برساخته ذهن غربی بین شرق و غرب تأکید دارد

هر گونه زمینه اعم از شرایط مادی وجود مورد نظر ماتریالیست‌ها و شرایط غیرمادی مورد نظر ماسون-اورسل را وجهه همت قرار می‌دهد صرف نظر کنیم نقد کربن بر ماسون-اورسل وارد نخواهد بود؛ زیرا کربن رویکرد تاریخی ماسون-اورسل را با جبر تاریخی و ماتریالیسم تاریخی یکی گرفته است؛ درحالی‌که ماسون-اورسل نیز در این مطلب کاملاً با کربن اتفاق نظر دارد و آشکارا دیدگاه یادشده را به چالش کشیده و بر این باور است که ماتریالیست‌ها تنها به شرایط مادی وجود توجه دارند؛ درحالی‌که در فلسفه شرایط غیرمادی یا الگوهای فکری رایج در زمان اندیشمند باید در کانون توجه قرار گیرد. چنان‌که پیش‌تر گفته شد، ماسون-اورسل تشابه در تناسب را برگزید نه تشابه در نسبت که جبر علی را تداعی می‌کند و از روابط ذاتی و علی پرده برمی‌دارد. او بر نقش و کارکردی که یک اندیشمند در زمانه خود ایفا می‌کند و دارد و الگوی فکری حاکم بر زمانه وی تأکید دارد.

ایزوتسو آشکارا روش تاریخی امثال ماسون-اورسل را رد کرده است. او به تاسی از کربن روش تطبیقی خود را روش فراتاریخی نام نهاد؛ به نظر ایزوتسو، چنانچه با نگاه تاریخی دست به مقایسه بزنیم برخی از مقایسه‌ها دور از ذهن و غیر طبیعی به نظر خواهند رسید؛ درحالی‌که اگر با نگاه فراتاریخی به آنها نگرسته شود، فواید بی‌شماری در پی خواهند داشت. برای نمونه، اصالت وجود در شرق و غرب را از این سنخ مقایسه‌هایی می‌داند که در بادی امر دو چیز متفاوت و نامربوط به نظر می‌رسند. اگر زمینه و بستر تاریخی اگزیستانسیالیسم غربی و اصالت وجود صدرایی را اپوخه کنیم و در نظر نگیریم، تطبیق و مقایسه آن دو فواید بی‌شماری را در پی خواهد داشت.

به باور ایزوتسو، هرچند هر یک از این دو نگرش وجودی محصول دوره تاریخی مشخصی هستند و در نتیجه اقتضانات خود را دارند، اما برای بهره‌مندی از آنها و ایجاد تفاهم میان آن دو باید از زمینه‌ها و عوامل ثانوی‌ای که به ایجاد آنها انجامیده صرف نظر کرده و آنها را به حالت اپوخه و تعلیق درآورد. برای نمونه، فلسفه اگزیستانسیالیسم فلسفه انسان بیگانه‌شده‌ای است که به خوبی هر چه تمام در کتاب بیگانه آلبر کامو در قالب شخصیت قهرمان مورو بیان شده است. این فلسفه به انسان فردی و شخصی و به عبارت دیگر به من توجه دارد و نه او یا تو؛ از این رو مفاهیمی از



مترتب خواهد شد. قاعدتاً شرق‌شناسی چون او مورد نظر ادوارد سعید در نقد شرق‌شناسی نبوده و نیست. بدون تردید بین شرق‌شناسی که بر کنار گذاشتن پیش‌داوری‌های متافیزیکی هنگام مقایسه انسان‌ها تأکید دارد و معتقد است همه جوامع برخوردار از تمدن هستند و اصولاً جامعه بدون تمدن وجود ندارد و نباید با پیش‌داوری‌های مابعد الطبیعی درصدد تحقیر یا تنزل جایگاه دیگران برآمد، با امثال جان استوارت میل، لرد کرامر، نخست‌وزیر انگلستان، و آرتور جیمز بالفورد، وزیر امور خارجه انگلستان، و شرق‌شناسانی که با نگاه استعماری به شرق پرداخته‌اند و سخنان آنها دست‌مایه نقد ادوارد سعید قرار گرفته فرسنگ‌ها فاصله است.

ماسون-اورسل بر این نکته تأکید دارد همان‌طور که در غرب سوفیسم، تفکر مدرسی، رنسانس و تجدید حیات فکری و همین‌طور تفکر مدرن وجود دارد در شرق نیز می‌توان متناظر با آنها را یافت. بنابراین، اعتبار روش تطبیقی در بسط دانش ما و نیز در صورت لزوم تغییر و اصلاح و تعیین چارچوب آن است (Oursel, 1926: 113)؛ کوتاه سخن آنکه نباید درباره شرق‌شناسان حکم کلی صادر کرد و کار آنها را در راستای تحکیم استعمار و نظام سلطه دانست و از شرق‌شناسانی غفلت کرد که کشورهای متبوع ایشان سابقه استعماری در کارنامه خود ندارند و با جدیت خاصی معرفی شرق به غرب را وجهه همت خود قرار داده‌اند و بارها شیفتگی و دلدادگی خود را به فرهنگ شرقی فریاد و آشنایی و اقتباس اندیشه‌های ایشان را برای برون‌رفت از مشکلات جوامع غربی پیشنهاد کرده‌اند. به همین دلیل، حتی ادوارد سعید بعدها در مقاله‌اش با عنوان «تجدید نظر در شرق‌شناسی» از نقد یک‌جانبه غرب دست کشید و سعی کرد حس همزیستی و مدارا را بین شرق و غرب برقرار کند.

#### دوگانه زمینه / واقعیت

ماسون-اورسل به تاریخ و جغرافیای اندیشه‌ها توجه ویژه دارد. از نظر او، در یک کار تطبیقی مطلوب باید یک مکتب فکری یا یک اندیشه براساس زمینه و زمانه‌ای که در آن شکل گرفته با اندیشه دیگری مقایسه شود که آن هم در زمینه و زمانه خاص خود شکل گرفته است. در واقع، براساس تشابه در تناسب یک داده یا واقعه که

(همان: ۲۲)؛ به‌دیگرسخن، شرق‌شناسی شیوه‌ای غربی برای تسلط غرب فرادست بر شرق فرودست است؛ در روایت غربی‌ها از شرق تأکید اغراق‌گونه‌ای بر استبداد شرقی، فقدان نظم و انضباط اجتماعی، فقدان تغییر اجتماعی و میل به شهوترانی دیده می‌شود. در کلمات شرق‌شناسان انسان شرقی انسانی بی‌منطق، محروم و عقب‌افتاده و به کلی متفاوت با انسان غربی است؛ از این‌رو، انسان غربی باید به جای انسان شرقی بیندیشد و سخن بگوید و به گفته کارل مارکس نمایندگی آنان را برعهده بگیرد (همان: ۴۷).

کوتاه سخن آنکه، از نگاه سعید تعریف خود نیازمند دگرسازی است که در شرق‌شناسی اتفاق می‌افتد. میشل فوکو که سعید بارها به مراتب دین خود را به او اذعان کرده است (همان، ص ۴۹) رابطه قدرت و دانش را که در فرانسیس بیکن رگه‌هایی از آن را می‌توان یافت به خوبی تبیین کرده است و سعید با اثرپذیری از او بر این باور است که زنجیره‌ای از دانش و قدرت انسان شرقی را خلق می‌کند و در واقع، شرق‌شناسی دانشی است که پا به پای استعمار رشد کرده است. در شرق‌شناسی سعید بیشتر به سخنان شرق‌شناسانی استناد شده که بر آن بودند تا از رهگذر شرق‌شناسی ضمن شناخت خود سیطره و تسلط هژمونی خود بر شرق را توجیه کنند.

به نظر نگارنده نقد سعید بر شرق‌شناسی به دلایل زیر متوجه شرق‌شناسی ماسون-اورسل نمی‌شود. نخست آنکه، ماسون-اورسل نه تنها از رهگذر شرق‌شناسی درصدد توجیه هژمونی و تسلط غرب بر شرق نبود که دقیقاً در جهت مخالف آن حرکت می‌کرد و قصد داشت ضمن آشنا کردن غربی‌ها با معارف و اندیشه‌های شرقیان مخالف خود را با مطلق‌انگاری و خودبرتربینی آنان اعلام کند. او بارها مراتب شیفتگی خود را به فرهنگ و فلسفه شرقی با صدای بلند صلا در داد و خود را در امتداد اندیشمندانی همچون لایب نیتس، ماکس مولر، شوپنهاور و دیگرانی می‌دانست که شیفته فرهنگ شرق بودند و حل مشکلات جوامع غربی را در شرق می‌جستند.

برای ماسون-اورسل انسان بماهو انسان موضوعیت داشت و نه نژاد و رنگ و غیره و نیز بر این باور بود که هر چه گونه‌های انسان و عقل متنوع‌تر باشد، فایده بیشتری بر تطبیق و مقایسه

چنان‌که گذشت، ماسون-اورسل معتقد است برای فهم هر اندیشه به مثابه داده و فکت باید ابتدا «زمینه تاریخی» آن را شناخت. همانا رسالت ما به‌عنوان یک فیلسوف تطبیقی قرار دادن «واقعیت» در «زمینه» است. نخست باید به زمینه و زمانه شکل‌گیری یک اندیشه پرداخت و سپس خود اندیشه را به‌عنوان داده و فکت تبیین کرد. براساس اندیشه واسازانه دریدا، جزء اول تقابل‌های دوجزئی همواره بر جزء دوم برتری و رجحان داده شده است. بدون جزء اول نمی‌توان جزء دوم را فهمید. هیدن وایت در کتاب فراتاریخ به تأسی از بحث دریدا درخصوص متافیزیک حضور که همه گونه‌های دوجزئی اندیشه غربی را نشانه رفته بود، دوجزئی و تقابل دوجزئی زمینه تاریخی و واقعیت، که در تاریخ‌نگاری سنتی متداول بود، را واسازی کرد.

از نظر هیدن وایت، بین واقعیت تاریخی و حقیقت تاریخی باید فرق گذاشت. حقیقت مربوط به گفتمان است؛ از این رو آنچه از آن با عنوان حقیقت مسلم تاریخی یاد می‌شود صرفاً برساخته‌های زبانی ما از رویدادهاست؛ زیرا هر گونه شناختی از تاریخ گذشته و زمینه و زمانه شکل‌گیری اندیشه‌ها واجد سویه‌های گفتمانی است؛ در واقع تاریخ گذشته در چارچوب ذهنی ما و تحت کنترل ما نوشته می‌شود؛ براساس این، برخلاف ادعای ماسون-اورسل گزارش ما از زمینه‌های تاریخی نمی‌تواند بی‌طرفانه باشد؛ زیرا برداشت‌های متعدد و متنوعی می‌توان از زمینه تاریخی ارائه داد (WHITE Hayden, 1973: ix). براساس این، شاید کسی غیر از ماسون-اورسل زمینه و الگوی فکری حاکم در زمان سقراط را چیزی غیر از سوفیسم بدانند. ناگفته نماند نظریه فراتاریخ هیدن وایت خود نظریه‌ای در باب تاریخ است و تنها به‌عنوان یک روایت در کنار روایت‌های دیگر باید در نظر گرفت (WILSON, 2014: 1).

#### نقد اسکینر بر دوگانه زمینه / واقعیت

برای فهم متن دوروش وجود دارد: یکی روش‌شناسی قرائت زمینه‌ای است که چارچوب یا زمینه را تعیین‌کننده معنای متن می‌داند و فهم معنای هر متن را به فهم زمینه‌های فکری، دینی، اجتماعی، سیاسی و اقتصادی آن متن منوط می‌کند؛ به دیگر سخن، برای فهم یک متن بازسازی زمینه کلی یا چارچوب

در فرض مثال ما یک اندیشه منظور است با توجه به زمینه تاریخی و شرایط اقلیمی که در آن قرار دارد با یک داده دیگر مقایسه شود که در بستر تاریخی متفاوتی شکل گرفته است. هیچ‌گاه دو داده با هم مقایسه نمی‌شوند؛ بلکه دو داده با توجه به بستر و زمینه تاریخی خاص خود با هم مقایسه می‌شوند.

برای نمونه، سقراط با کنفوسیوس نباید مقایسه شود؛ بلکه باید سقراط در بستر سوفیسم یونانی با کنفوسیوس در بستر و زمینه سوفیسم چینی با یکدیگر مقایسه شوند یا رابطه کرمه در بستر فلسفه هندی مشابه رابطه تعیین اراده آزاد ورسوس در تفکر غربی است؛ چنان‌که ملاحظه شد، دوگانه زمینه / واقعیت که البته بیشترین وزن را نیز در این میان زمینه به خود اختصاص داده حرف نخست را در روش تاریخی ماسون-اورسل می‌زند.

به باور او، فیلسوفان بزرگ تنها به بیان نظرات و آرای خود می‌پردازند و از زمینه و زمانه‌ای که نظریه آنان را رقم زده هیچ‌گونه اطلاعی در اختیار ما قرار نمی‌دهند. به‌دیگرسخن، آنان پس زمینه آنچه بدان اعتقاد دارند یا با آن مخالفت می‌کنند را از ما پنهان می‌کنند؛ درحالی‌که اندیشه‌ها به‌گونه‌ای با تاریخ پیوند خورده و درهم تنیده‌اند که تصور یکی بدون دیگری ممکن نیست. بنابراین، مطالعات تاریخی، جامعه‌شناسی و قوم‌شناسی همگی ابزار کار فیلسوف تطبیقی هستند و بدون آنها ره به جایی نخواهد برد. هرچند در بادی امر ممکن است به نظر برسد ماسون-اورسل به‌جای فلسفه بیشتر متمایل به جامعه‌شناسی و روان‌شناسی شده است، اما خود او این اتهام را رد کرده و می‌نویسد فلسفه تطبیقی جامعه‌شناسی یا روان‌شناسی نیست. هرچند این علوم ابزار دست فیلسوف تطبیقی هستند (Ourself: 7).

#### نقد هیدن وایت به دوگانه زمینه / واقعیت

هیدن وایت کتاب سترگ فراتاریخ را در مخالفت با رویکرد پوزیتیویستی به تاریخ نگاشت. از دیدگاه وایت حقیقت امری گفتمانی است و دستیابی به عینیت ممکن نیست. او هر گونه ارزش داوری درباره تاریخ را رد می‌کند. در واقع تاریخ را باید به مثابه متن و مورخ را همچون مترجم دید؛ از این رو، به تعداد مورخان، حقایق تاریخی وجود دارد و چیزی به نام روح زمانه یا خرد جمعی وجود ندارد.



به هرمنوتیک مؤلف محور و قصدگرا باور دارد معتقد است باید به مباحث، مجادلات و پرسش‌ها و به مشارکت متفکر در آن فضا توجه کرد که در زمان آن متفکر و در آن فضا مطرح بوده است. در واقع، هم باید به عنصر ذهنی و هم عنصر عینی توجه کرد. هم به بحران‌ها و شرایط مادی و نیت و قصد مؤلف توجه کرد.

بنابراین، برای فهم یک اندیشه در ظرف زمانی خاص باید افزون بر مطالعه متون و شناخت زمینه‌های اجتماعی و تاریخی نیت و مقاصد آنها را دریافت. برای نیل به این مقصود باید جریان‌ها و گرایش‌های فکری، استدلال‌های رایج و پرسش‌ها و پاسخ‌های مطرح در آن دوره و خلاصه فضای زمانی-گفتمانی و فکری و اجتماعی حاکم بر آن دوره را دریافت. شناخت زمینه‌ای به دستیابی به اهداف و نیت مؤلف کمک می‌کند. یک متن شرایط علی مقدم بر خودش را دارد؛ اما شناخت علت‌های یک کنش معادل فهم کامل آن نیست؛ زیرا ممکن است مؤلف انگیزه‌ای داشته باشد که به وقوع نپیوندد و یا اینکه اظهار نکرده باشد (همان: ۱۶۶).

معمولاً مقصود از زمینه و بافت، زمینه تاریخی، اجتماعی، فلسفی و سیاسی است؛ درحالی‌که به نظر می‌رسد مقصود ماسون-اورسل از زمینه بیشتر زمینه فکری است. در واقع، او بیشتر دغدغه الگوهای فکری را داشت و بر این باور بود که الگوها و گونه‌های فکری در همه تمدن‌ها وجود دارد. مواردی که او به‌عنوان شاهد مثال ذکر می‌کند حکایت از این مهم دارد. ماسون-اورسل غیر از زمینه فکری به دیگر زمینه‌ها وقعی نمی‌گذارد. این در حالی است که نقد هیدن وایت و نیز کونتین اسکینر مطلق زمینه اعم از زمینه و شرایط سیاسی، اجتماعی و اقتصادی و فرهنگی و غیره را مورد توجه قرار می‌دهد.

اگر مبنای قضاوت کتاب فلسفه تطبیقی ماسون-اورسل قرار داده شود تا حدودی ایراد یادشده وارد است؛ درحالی‌که او در مقاله «فلسفه تطبیقی فلسفه حقیقی است» تفسیری فراتر از زمینه فلسفی از زمینه به دست داده است. از نظر ماسون-اورسل، فیلسوف تطبیقی به جای تبیین امور به حسب عقل باید به دنبال شناسایی عواملی برآید که عقل را پدید می‌آورند، دگرگون می‌کنند یا تغییر می‌دهند. این عوامل که عبارتند از ادیان، ساختارها و نهادهای سیاسی، نظام‌های آموزشی، ریاضت‌ها، تفریحات و

نهایی‌ای اهمیت پیدا می‌کند که متن در آن تکوین یافته است؛ دیگری روش‌شناسی قرائت متنی است که بر استقلال متن به‌عنوان تنها کلید فهم معنای آن تأکید دارد و هر گونه تلاشی را برای بازسازی زمینه اجتماعی و تاریخی متن به منظور فهم معنای آن را بیهوده و محکوم به شکست می‌داند (سید خدایار، ۱۳۵۸: ۱۵۸)؛ هر دو روش به تنهایی کافی نیستند و با مشکلاتی روبه‌رو هستند.

کونتین اسکینر<sup>۱</sup> پس از طرح مشکلات روش قرائت متنی و زمینه‌ای روش پیشنهادی خود را با الهام از ماکس وبر، ویتگنشتاین و آستین بیان کرد.<sup>۲</sup> او پیش‌فرض‌های قرائت متنی را به همراه ابهام‌های چهارگانه که از آن با عنوان اسطوره یاد می‌کند به چالش کشید؛ زیرا به گمان وی نمی‌توان به‌صورت مجرد و غیرتاریخی فهمی از متن داشت. از سوی دیگر، اسکینر هر چند مطالعه زمانه و زمینه اجتماعی را برای فهم متن مفید و لازم می‌داند، ولی پیش‌فرض روش قرائت زمینه‌ای را مبنی بر این موضوع بر نمی‌تابد که فهم متن باید برحسب زمینه اجتماعی صورت گیرد. به باور او، برای ایجاد یک کنش، تغییر و نیز پیش‌بینی آن مجموعه شرایطی لازم است.

نقد دیگر اسکینر متوجه این پیش‌فرض روش قرائت زمینه‌ای است که بین معنا و فهم ارتباط و وابستگی است؛ درحالی‌که به گمان او بین معنا و فهم تفاوت وجود دارد. اسکینر به پیروی از آستین معتقد است فهم عبارت صرفاً درک معنای نطق معین نیست؛ بلکه فهم آن چیزی است که آستین بار کنش گفتاری قصد شده می‌خواند. زمینه و زمانه برای فهم معنای متن مفید است؛ ولی برای فهم بار قصد شده کنش گفتاری چندان فایده‌ای ندارد. بنابراین، درک بار قصدشده نه از زمینه اجتماعی به دست می‌آید و نه از مطالعه محض متن.

ازین‌رو، باید با حفظ نقاط قوت دو روش یادشده روش دیگری را جایگزین کرد. در شناخت اندیشه یک متفکر باید نیت و انگیزه او را قبل از ارائه نظریه و در حین آن دانست. اسکینر که

۱. کونتین اسکینر (Quentin Skinner) استاد تاریخ اندیشه‌های سیاسی مدرن دانشگاه کمبریج است. او در چارچوب علم هرمنوتیک به‌طورعام و هرمنوتیک روشی به‌طورخاص نظریه‌پردازی کرده است.

۲. او از دیدگاه ماکس وبر در تفسیر کنش‌های انسانی و از دیدگاه زبانی ویتگنشتاین مبنی بر اینکه کلمات همان کنش‌ها هستند و از نظریه افعال گفتاری آستین بهره گرفت.

تعصبات و شکاکیت‌ها و جز آن در تعینات روانی ذهن یافت می‌شوند (7: Oursel, 1951).

چنان‌که ملاحظه شد، زمینه به معنای گسترده کلمه در اینجا مورد توجه قرار گرفته است برخلاف کتاب فلسفه تطبیقی که تنها زمینه فکری حاکم بر زمانه متفکر را مطرح نظر قرار می‌دهد. بنابراین، ماسون-اورسل به عنصر عینی و عنصر ذهنی هر دو توجه کرده است؛ هر چند به بار قصد شده کنش، آن‌گونه که آستین گفته است نپرداخته، بی‌توجه نسبت به آن نبوده است.

ناگفته نماند تمام اشکالاتی که بر دیدگاه‌های پوزیتیویست‌ها به‌ویژه سه مؤلفه تقدم مشاهده بر فرضیه، تاریخ‌نگری و انسان‌محوری وارد است، بر دیدگاه ماسون-اورسل نیز وارد است. در واقع، محدودیت بزرگ ماسون-اورسل در رویکرد پوزیتیویستی او به فلسفه است. اگر توجه به جزئیات تاریخی و فرهنگی مانع بهره‌مندی از منافع و ارزش فلسفی مقایسه شود، فلسفه تطبیقی به پدیدارشناسی و یا حتی جامعه‌شناسی فلسفه‌ها تنزل پیدا خواهد کرد. آنچه ما نیاز داریم فلسفه فلسفه‌هاست و نه پدیدارشناسی صرف فلسفه‌ها (9: Kaipayil, 1995). ناگفته پیداست که منظور جوزف کایپایل در اینجا پدیدارشناسی به معنای اصطلاحی کلمه نیست که در تقابل با اصالت تاریخ است؛ البته ماسون-اورسل آشکارا این اتهام را رد کرده است (Oursel, 1951: 7).

ماسون-اورسل با الگو قرار دادن تفکر پوزیتیویستی و تلاش برای ارتقای سطح فلسفه به سطح پوزیتیو تفاوت علوم طبیعی با علوم انسانی را نادیده انگاشت؛ درحالی‌که متفکرانی همچون دیلتای تعمیم روش یکی از آن دو به دیگری را ممکن نمی‌دانند؛ زیرا به گمان ایشان کار یکی تبیین است و کار دیگری تفسیر. از این رو هر کدام روش خاص خود را می‌طلبند. دیلتای مخالف با پوزیتیویسم بود و کوشید برای علوم انسانی استقلال قائل شود. برخی در قرن نوزدهم و نیز نیمه نخست قرن بیستم در تلاش بودند برای احیای علوم انسانی به‌طور کلی و فلسفه به‌طور خاص علوم تجربی را الگوی خود قرار داده، روش‌های متداول در آن علوم را به فلسفه تعمیم دهند. ماسون-اورسل از جمله این متفکران بود.

دیلتای کتاب مقدمه‌ای بر علوم انسانی را در واکنش به پوزیتیویسم نوشت و هدف از نگارش آن را تثبیت اهمیت و استقلال علوم انسانی در مقابل سلطه تحمیل‌شده علوم طبیعی در تفکر فلسفی می‌داند. بنابراین، از این جهت که او علوم انسانی را به‌لحاظ روش و موضوع در تقابل با علوم طبیعی می‌داند و برای علوم انسانی استقلال قائل است، از قبل تلاش امثال ماسون-اورسل را محکوم به شکست دانسته و با آن مخالفت کرده است؛ اما از این جهت که به تاریخ توجه دارد و تمامیت انسان را در تاریخ می‌داند و گریزی برای فراروی از نسبیت آگاهی تاریخی قائل نیست، ماسون-اورسل با او هم‌داستان است؛ اما به‌گمان دیلتای باید بر این تاریخیت غلبه کرد و از طریق هم‌دلی به فهم پدیده‌های تاریخی دست یافت.

از نظر دیلتای برای فهم پدیده‌های انسانی نیت مؤلف و تجربه زندگی او اهمیت فراوان دارد. دیلتای بر عینی بودن معنای متن، تاریخ‌مندی و فهم هم‌دلانه یا تجربه زیسته تأکید دارد؛ اولی به شناخت روح و رفتار مؤلف توجه دارد. تاریخ‌مندی اشاره به این نکته دارد که معنا همواره در متن و زمینه وجود دارد. برای فهم باید زمینه را شناخت و این مستلزم بازآفرینی و بازسازی تجربه مؤلف است. در فهم هم‌دلانه یا تجربه زیسته انسان افزون بر تجربه حیات خود می‌تواند در تجربه حیات دیگران هم سهیم باشد. هویت انسان‌ها مشترک است و اختلاف به ویژگی‌های تاریخی روزگار برمی‌گردد. اگر کسی بتواند فضای زمانه شخص دیگری را برای خود بازسازی کند، می‌تواند جایگزین او شود و به درکی مشابه او در ابداع، ایجاد و تألیف آن موضوع دست یابد.

نکته دیگری که در نگاه نخست جلب نظر می‌کند وجود نوعی ناسازگاری بین گفته‌های ماسون-اورسل درباره روش تطبیقی است. از یک‌سو، او بر تاریخی‌گری و توجه به بافت و سیاق اندیشه تأکید دارد که با نسبی‌گرایی درهم تنیده است و از سوی دیگر، هنگامی که در مقام توجیه چرایی نپرداختن به تمام تمدن‌ها و محدود کردن گستره تطبیق به سه تمدن غربی، چینی و هندی سخن می‌گوید، این سه تمدن را بخشی از حکمت خالده می‌داند (38: Oursel, 1926). آشکار است که در حکمت خالده یا جاودان خرد از وجود یک حقیقت فرازمانی و جاودان صحبت

شباهت‌ها را مورد توجه قرار می‌دهند پل ماسون-اورسل مقایسه جانبدارانه را مقایسه‌ای دانسته که در آن تنها شباهت‌ها دیده می‌شوند (Ibid: 9). بنابراین، مشخصه بارز مطالعات تطبیقی توجه هم‌زمان به شباهت‌ها و تفاوت‌هاست؛ از این رو نباید یکی از آن دو را به نفع دیگری به مسلخ برد. او تکنیک تشابه را برای مقایسه برگزید؛ زیرا هم‌زمان شباهت‌ها و تفاوت‌ها را برمی‌شمارد و تبیین می‌کند. رابطه سقراط با سوفیسم یونانی مشابه رابطه کنفوسیوس با سوفیسم چینی است یا رابطه کرمه با فلسفه هندی مشابه رابطه تعیین اراده آزاد ورسوس با تفکر غربی است.

نکته دیگر آنکه از صرف شباهت نباید این‌همانی اندیشه دو متفکر و خاستگاه واحد آنها را نتیجه گرفت (Oursel, 1926, pp. 14, 45). ماسون-اورسل توسوفی‌ها را که به طرز ساده‌انگارانه‌ای تمام نحله‌های فکری و حتی سنت‌های دینی را مشابه و همسان می‌پندارند و تنها به شباهت‌ها توجه دارند مورد انتقاد قرار داده است (Ibid)؛ توگویی نقد او پیشاپیش افرادی نظیر کربن را که از سوی برخی<sup>۱</sup> توسوفیست خوانده شده‌اند و نیز سنت‌گراها را دربرمی‌گیرد (حائری یزدی، ۱۳۸۴: ۳۶۷). از نظر او، کار کسانی که فقط به شباهت‌ها نظر دارند بیشتر به روش مکانیکی لامارک شبیه است. به‌دیگرسخن، روش لامارک در زبان‌شناسی تطبیقی و آناتومی یا کالبدشناسی که بر شباهت‌ها تأکید دارد می‌تواند مفید فایده واقع شود نه در فلسفه تطبیقی. در فلسفه تطبیقی بسامان هم باید به شباهت‌ها توجه داشت و هم به تفاوت‌ها.

کوتاه سخن آنکه، کسانی که مدعی کار تطبیقی در حوزه فلسفه هستند و تنها روی شباهت‌ها تمرکز کرده‌اند و یا اینکه تنها تفاوت‌ها را و وجه همت خود قرار می‌دهند ره به جایی نخواهند برد و مطالعات آنان ثمری در پی نخواهد داشت. واقعیت این است که در مقام ادعا همه کسانی که دغدغه کار تطبیقی دارند به

می‌شود که رنگ زمانه خود را می‌گیرد. قائلان به خرد جاودان خاستگاه واحدی برای همه گونه‌های مختلف ادیان و فلسفه‌ها قائل هستند؛ اما اینکه آیا برداشت او از این واژگان دقیقاً همچون برداشت رنه گنون و دیگر سنت‌گرایان است یا نه، در خور مطالعه بیشتر است.

هرچند در نگاه نخست ممکن است بین آن دو ناسازگاری دیده شود، ولی به نظر می‌رسد بین باور به حکمت خالده و نسبی‌گرایی به معنای پیش‌گفته ناسازگاری وجود ندارد. در واقع حقیقت واحد و مطلق با نموده‌ها و جلوه‌های مختلف وجود دارد. بنابراین، نسبت متوجه نموده‌ها و جلوه‌های تاریخی است.

اما آیا منظور ماسون-اورسل از حکمت جاودان دقیقاً همان معنایی است که سنت‌گراها می‌فهمند یا چیزی دیگری را از این کلیدواژه مراد کرده است، شواهد کافی در دست نیست؛ اما اگر براساس دستگاه و منظومه فکری وی این موضوع را دنبال کنیم، در خواهیم یافت که طرز فکر او فرسنگ‌ها با طرز فکر سنت‌گراها فاصله دارد. او در کتاب فلسفه تطبیقی آشکارا به این نکته اذعان دارد که با اعمال روش تطبیقی دنبال اثبات وحدت نظام‌های فلسفی یا تبیین آنها نیست؛ چه آنکه اولی به استنتاج قوانین از کثرت داده‌ها می‌ماند و دومی غیر قابل تحویل بودن داده‌های تجربی و بکر و جدید بودن آنها را معلوم می‌کند و به علم یا تاریخ رهنمون می‌شود. فلسفه با اینکه تطبیقی است، اما نه این است و نه آن. اصل راهنمای آن تشابه یا تساوی میان دو نسبت است (Ibid: 38)؛ چنان‌که روشن است براساس نظریه تشابه سخن گفتن از تشابه و تبیین نظام‌های فلسفی امری بی‌معناست. توماس آکوئیناس هم که در طرح نظریه تشابه در موضوع الهیات تمثیلی پیش‌رو است نه اشتراک لفظی را برتابید و نه اشتراک معنوی را؛ به دیگرسخن، نه وحدت خالق و مخلوق را پذیرفت و نه تبیین آن دو را؛ بلکه شباهت در عین تفاوت آن دو را تصدیق کرد.

از نظر ماسون-اورسل بسیاری از مقایسه‌هایی که صورت می‌گیرد جانبدارانه است؛ به‌دیگرسخن، در مقایسه‌ای که تنها به شباهت‌ها یا تفاوت‌ها توجه شود، بدون تردید چنین مقایسه‌ای جانبدارانه خواهد بود و مقایسه‌گر چاره‌ای جز گزینش مطالب دلخواه خود نخواهد داشت. نظر به اینکه معمولاً مقایسه‌گرها

۱. مهدی حائری یزدی بر مجموع تحقیقات هانری کربن برچسب توسوفی زده و از دایره تفکر انسانی خارج دانسته و بیشتر در حال و هوای جفر و رمل و چیزهایی از این دست می‌داند که در مجال مناسب باید درباره این ادعا بحث کرد. برای مطالعه بیشتر رجوع شود به: رضوی مسعود، آفاق فلسفه از عقل ناب تا حکمت احکام (گفت‌وگو با مهدی حائری یزدی) و نیز مقاله طاهری سرتشنیزی، «فلسفه اسلامی؛ توسوفی یا فیلسوفی؟ (نزاع حائری و کربن)»، دوره ۱۳، ش ۳۵.

روایت وجود خواهد داشت. بنابراین، ای بسا در فرض مثال کسی الگوی حاکم بر زمانه کنفوسیوس یا سقراط را چیزی متفاوت با ماسون-اورسل بداند.

ماسون-اورسل از ترس اینکه مبدا در دام التقاط بیفتد هیچ‌گاه توفیق نیافت تلفیق قابل قبولی از اندیشه شرق و غرب پیشنهاد دهد. با این وصف، او باور داشت از رهگذر مطالعه تطبیقی در فلسفه می‌توان زمینه شناخت بهتر از انسان را فراهم کرد؛ زیرا تنها با تطبیق می‌توان فهم بهتری از چگونگی تحقق تفکر و ارزش‌های انسانی در الگوهای فرهنگی و تاریخی پیدا کرد. نکته پایانی آنکه اورسل از ارتباط اندیشه با باور و به تعبیر دیگر تاریخ فلسفه با تاریخ دین و مواردی از این دست سخن گفته است، بی‌آنکه در باب کیفیت این ارتباط مطلبی بگوید.

نکته فوق تصریح کرده‌اند؛ اما در عمل تنها به شباهت‌ها نظر دارند. هانری کربن، ایزوتسو، ولفسون و حتی ماسون-اورسل از این جمله هستند که در موقع مناسب می‌توان شواهدی بر این ادعا ارائه کرد.

### نتیجه‌گیری

ماسون-اورسل با توجه به نگاه اومانستی‌ای که بر منظومه فکری او غالب است بیشتر بر الگوهای فکری مشترک تمام ملل و اقوام تأکید دارد و معتقد است در مقایسه متفکران با یکدیگر باید الگوهای فکری حاکم بر زمانه هم مورد توجه قرار گیرد؛ اما همچنان ایراد هیدن وایت بر امثال او وارد است که با توجه به تفاوت واقعیت تاریخی با حقیقت تاریخی و برساخته بودن حقیقت تاریخی به تعداد راویان تاریخ و نیز به تعداد نگرش‌ها

### منابع

۱. ادوارد، سعید (۱۳۸۶)، شرق شناسی، چ ۱، ترجمه لطفعلی خنجی، تهران: امیر کبیر.
۲. ایزوتسو، توشیهیکو (۱۳۷۹)، صوفیسم و تاوئیسم، چ ۲، ترجمه محمدجواد گوهری، تهران: روزنه.
۳. ایزوتسو، توشیهیکو (۱۳۵۹)، بنیاد حکمت سبزواری، ترجمه سیدجلال آشتیانی، تهران: مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه مک گیل شعبه تهران.
۴. حائری یزدی، مهدی (۱۳۸۴)، جستارهای فلسفی، به اهتمام عبدالله نصری، تهران: مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.
۵. دورکیم، امیل (۱۳۸۷)، قواعد روش جامعه‌شناسی، چ ۸، ترجمه علی محمد کاردان، تهران: دانشگاه تهران.
۶. رضوی مسعود (۱۳۷۹)، آفاق فلسفه از عقل ناب تا حکمت احکام (گفت‌وگو با مهدی حائری یزدی)، تهران: فروزان.
۷. طاهری سرتشنیزی، اسحاق (۱۳۹۲)، «فلسفه اسلامی؛ تئوسوفی یا فیلسوفی؟ (نزاع حائری و کرین)»، آینه معرفت، دوره ۱۳، ش ۳۵.
۸. غفاری، غلامرضا (۱۳۸۹)، «منطق پژوهش تطبیقی»، مجله جامعه‌شناسی ایران، تهران: انجمن جامعه‌شناسی ایران.
۹. کرین، هنری (۱۳۷۴)، ارض ملکوت و کالبد انسان در روز رستاخیز از ایران مزدایی تا ایران شیعی، چ ۲، ترجمه سیدضیاءالدین دهشیری، کتابخانه طهوری.
۱۰. گندمی نصرآبادی، رضا (۱۳۹۵)، «فلسفه تطبیقی به مثابه روش: با تأکید بر دیدگاه ماسون-اورسل»، فصلنامه روش‌شناسی در علوم انسانی.
۱۱. مرتضوی، سید خدایار (۱۳۵۸)، «بررسی آثار اسکینر و کاوشی در نقد وی بر متولوژی قرائت زمینه‌ای»، فصلنامه قیسات.
12. Kaipayil, Joseph (1995), *Epistemology of Comparative Philosophy: A Critique with reference to p.T.Raju*, Pontificia UniversitÁ Gregoriana.
13. Masson-Oursel (1926), *Comparative philosophy*, translated by V.C.C. Collum, London.
14. Masson-Oursel (1951), *True Philosophy is Comparative Philosophy*, translated by Harold E.McCarthy.
15. WHITE, Hayden (1973), *Metahistory: the historical imagination in nineteenth-century Europe*, John Hopkins University Press, Baltimore.
16. 18. WILSON<sup>1</sup>, ADRIAN (2014), *THE REFLEXIVE TEST OF HAYDEN WHITE'S METAHISTORY*, in *History and Theory* 53, 1-23 © Wesleyan University.