

نقدی بر نظریه پایان فلسفه تطبیقی، با تکیه بر دیدگاه استیون بوریک

مریم پرویزی^۱، قاسم پورحسن^۲

چکیده

از زمان پیدایش اصطلاح «فلسفه تطبیقی» تا به امروز، دیدگاه‌های مختلفی در باب چیستی، مبانی و کارکرد آن مطرح شده است. بعضی از اندیشمندان بر پایان فلسفه تطبیقی تأکید دارند، برخی دیگر بر اهمیت و ضرورت آن اصرار می‌ورزند و عده‌ی نیز به ایجاد تغییرات اساسی در آن از اروپامحوری، به التفات به دیگری و هم‌سخنی- روی آورده‌اند. با این حال، «پایان» دارای معانی گوناگونی است که با بررسی آنها، می‌توانیم سه معنا و مصداق اساسی را برای آن بیان کنیم: (۱) بمعنای امتناع ذاتی، حامیان این نظریه معتقدند فلسفه تطبیقی بدلیل کاستیها و ناکامیهای درونی، با اشکال مهمی تحت عنوان «امتناع در ذات» روبرو بوده و اساساً نباید شکل می‌گرفت، (۲) بمعنای ظهور تمامی امکانها و فعلیت یافتن همه استعدادها و تواناییها، که در آن بر اصل پیشرفت و کمال تأکید شده است و (۳) بمعنای پایان گذشته و آغازی نو. در پژوهش حاضر با روش تحلیلی-توصیفی و با تکیه بر دیدگاه استیون بوریک، نظریه پایان فلسفه تطبیقی بر اساس این معانی سه‌گانه بررسی و ارزیابی شده است. بنظر میرسد آنچه مخالفان فلسفه تطبیقی بر آن تأکید میکنند، پایان بمعنای نخست آن است، چراکه معتقدند فلسفه تطبیقی، «اروپامحور» شده و

این مقاله برگرفته از رساله دکتری فلسفه تطبیقی در دانشگاه علامه طباطبائی است.

۱. دانشجوی دکتری فلسفه تطبیقی، دانشگاه علامه طباطبائی، تهران، ایران؛ maryam_parvizi@atu.ac.ir

۲. دانشیار گروه فلسفه دانشگاه علامه طباطبائی، تهران، ایران (نویسنده مسئول)؛ porhassan@atu.ac.ir

تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۵/۱۱ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۱۰/۱۳ نوع مقاله: پژوهشی

نمی‌تواند با سایر سنتها و نظامهای علمی گفتگو و تعامل کند؛ از اینرو بلحاظ مفهومی دارای امتناع ذاتی است. اما بوریگ برخلاف دیدگاه مخالفان، فلسفه تطبیقی را برای خروج از انزواگرایی شرق و اروپامحوری ضروری میدانند. او با اتخاذ رویکردی انتقادی نسبت به «فلسفه تطبیقی گذشته» بدلیل اروپامحور بودن، به «فلسفه تطبیقی آینده» توجه میکند که دو وظیفه بر عهده دارد: (۱) حفظ شیوه‌های مختلف تفکر و (۲) تسهیل ارتباط میان این شیوه‌ها، بدون تقلیل یکی به دیگری.

کلیدواژگان: فلسفه تطبیقی، پایان، امتناع ذاتی، اروپامحوری، فلسفه میان فرهنگی، هایدگر، استیون بوریگ.

* * *

۱. مقدمه

در سده هفدهم میلادی با بکارگیری مفهوم «کالبدشکافی تطبیقی» و پس از آن در سده هجدهم با مفهوم «فیزیولوژی تطبیقی»، مطالعات تطبیقی در علوم طبیعی آشکار شد. با این حال مطالعات تطبیقی در حوزه‌های نظری و علوم انسانی با بحث در مورد عرفان تطبیقی، ادبیات تطبیقی، اسطوره‌شناسی تطبیقی و ... در قرن نوزدهم توسعه و رونق بیشتری یافت. البته نقطه اوج این حرکت در قرن بیستم با کتاب فلسفه تطبیقی^(۱) پل ماسون اورسل^۱ پدید آمد که مرحله جدید و متفاوتی از مطالعات تطبیقی معاصر بود (Halbfass, 2007: p. 298). هانری کربن^۲ در مورد دیدگاه اورسل، ملاحظات و انتقاداتی اساسی دارد^(۳). او توجه و تأکید اورسل بر تاریخ فلسفه و اصالت تاریخ را مورد نقادی اساسی قرار داده (کربن، ۱۳۶۹: ۲۰) و معتقد است «ادراک شهودی» ذات آن چیزی است که فلسفه تطبیقی در وهله اول باید بدان توجه کند (همو، ۱۳۹۲: ۴۸). پس از کربن، توشیهیکو ایزوتسو^(۳) بعنوان یکی از مهمترین اندیشمندان فلسفه تطبیقی، با رویکردی متفاوت و بر اساس دیدگاه هم‌سخنی و هم‌وردی سنتها، فلسفه تطبیقی را عمق بخشید. او موضوع اصلی مباحث فلسفه تطبیقی را «وجود» میدانند و تلاش میکند بنحوی میان فلاسفه اسلامی و غربی هم‌سخنی ایجاد کند (ایزوتسو، ۱۳۶۰: ۱۲). سیر تاریخی فلسفه

۱۱۲

1. Paul Masson-Oursel (1882-1956)
2. Henry Corbin (1903-1978)
3. Toshihiko Izutsu (1914-1993)



تطبیقی دلالت بر این دارد که از مراحل نخستین تا دوره شکوفایی آن، تغییرات و تحولات زیادی در آن صورت گرفته، تا آنجا که هر یک از اندیشمندان این حوزه، معنایی از فلسفه تطبیقی را در نظر گرفتند که با دیگری تفاوت‌هایی دارد.

برغم عمر کوتاه فلسفه تطبیقی با صورت و رویکرد جدید، تاکنون با انتقادات گوناگونی مواجه شده است. برخی از آنها، انتقاداتی بوده که خود حامیان فلسفه تطبیقی به سایر اندیشمندان این حوزه وارد کرده‌اند، مانند انتقاد کربن از اورسل. بخشی دیگر، انتقاداتی است که مخالفین فلسفه تطبیقی مطرح نموده‌اند و یکی از مهمترین آنها، نظریه «پایان فلسفه تطبیقی» است که از سوی اندیشمندان مختلفی مطرح شده است. این مخالفان گاهی با انتقاد از اروپامحور بودن فلسفه تطبیقی (Herder, 2004)، گاهی از سوی طرفداران نظریه میان‌فرهنگی (Kimmerle, 2004; Mall, 2015) و گاهی با انتقاد از نگاه استعماری در فلسفه تطبیقی (Smart, 1987) مطرح شده‌اند. بپترید، نه میتوان با نادیده انگاشتن نظریات مخالفان و بدون بررسی ریشه چنین مخالفت‌هایی، از این معضلات به‌سادگی عبور کرد و نه اینکه بدون چنین انتقاداتی، امکان بسط و عمق فلسفه تطبیقی امکانپذیر خواهد بود.

فلسفه تطبیقی از زمان پیدایش تاکنون، توجه بسیاری از پژوهشگران را به خود جلب کرده و آثار پژوهشی وسیعی حول آن، شکل گرفته است. بعنوان نمونه میتوان به این موارد اشاره کرد: کتاب فلسفه تطبیقی چیست؟ (داوری‌اردکانی، ۱۳۹۱)، فلسفه تطبیقی (اسکندری و پورحسن، ۱۴۰۱)، مجموعه مقالات نشست تخصصی مطالعات تطبیقی (کلباسی‌اشتری، ۱۳۸۷)، مجموعه مقالات دومین همایش مطالعات تطبیقی در حوزه‌های فلسفه، کلام، ادیان و عرفان (همو، ۱۳۹۵)، مقاله «سرشت فلسفه تطبیقی با تأکید بر کتاب الجمع فارابی» (پورحسن، ۱۳۹۵)، «گشودگی یا فروبستگی فلسفه تطبیقی» (کلباسی‌اشتری، ۱۳۹۵)، «روش‌شناسی فلسفه تطبیقی؛ مؤلفه‌ها و موانع» (دیباچی، ۱۳۹۵)، «بررسی مبانی و مؤلفه‌های فلسفه تطبیقی در اندیشه ایزوتسو» (اسکندری‌دامنه و پورحسن، ۱۳۹۷)، «تحلیل انتقادی اندیشه‌های هانری کربن درباره تطبیق فلسفه سهروردی با فلسفه یونان» (علم‌الهدی و همکاران، ۱۳۹۸)، «امکان فلسفه تطبیقی بر اساس رویداد از آن خود کننده» (ناظمی قره‌باغ و صافیان، ۱۳۹۱)، «مبانی فلسفه تطبیقی از دیدگاه هانری کربن» (ریخته‌گران، ۱۳۸۴)، «پولی‌لوگ (گفتگوی چندجانبه میان‌فرهنگی) بمثابه الگویی برای

۱۱۳



مریم پرویزی، قاسم پورحسن؛ نقدی بر نظریه پایان فلسفه تطبیقی، با تکیه بر دیدگاه استیون بوریک

پژوهشهای فلسفی و گذر از فلسفه تطبیقی» (دهقانی و مصلح، ۱۳۹۴)، «فلسفه تطبیقی
بمنابه روش (با تأکید بر دیدگاه ماسون اورسل)» (گندمی نصرآبادی، ۱۳۹۵)، «روش‌شناسی
فلسفه تطبیقی و بررسی آن در کتاب الجمع بین رأی الحکیمین» (لهراسبی، ۱۳۹۴) و
بسیاری از پژوهشهای دیگر.

از میان پژوهشگرانی که به دفاع از فلسفه تطبیقی پرداخته‌اند، میتوان از استیون
بوریک نام برد. او در کتاب خود با مطالعه انتقادی رویکردهای بسیاری از فیلسوفان
تطبیقی، همچنان از اصل فلسفه تطبیقی حمایت میکند (Burik, 2010). با وجود
پژوهشهای متعددی که در حوزه فلسفه تطبیقی صورت گرفته، اما هیچیک به بررسی
نظریه پایان فلسفه تطبیقی و با تکیه بر رویکرد استیون بوریک بعنوان راهی متفاوت در
مطالعات تطبیقی، نپرداخته‌اند.

هدف از پژوهش حاضر، نقدی بر دیدگاههای حاکی از پایان فلسفه تطبیقی است و
بدین منظور از نظریه «راهی متفاوت» در کتاب بوریک بهره برده‌ایم. بر همین اساس،
این نوشتار به سه بخش اصلی تقسیم شده است؛ در بخش نخست، معانی مختلف
«پایان» مورد توجه قرار میگیرد، در بخش دوم، مهمترین مخالفتها با فلسفه تطبیقی و
نظریات قائلان به پایان آن، بررسی خواهد شد و در بخش پایانی، نظریات استیون بوریک
مطرح شده و نقد او به فلسفه تطبیقی و مسیری که برای آن ترسیم نموده، مورد بحث و
کنکاش قرار خواهد گرفت.

پیش از تبیین معانی گوناگون «پایان» که بر اساس فهم نادرست از معنای صحیح
فلسفه تطبیقی صورت گرفته، لازم است تعریف خود را از فلسفه تطبیقی بیان نماییم.
فلسفه تطبیقی عبارتست از: «بررسی پیشینی و فرانگرنانه تحلیلی-علی مبادی و مبانی دو
تفکر، برای فهم تأثیر و تأثر عام در موضوع یا مسئله‌ی واحد برای کشف مناسبات اندیشه‌ی»
(پورحسن، ۱۳۹۵: ۱۰). بر این اساس، تلاش خواهیم کرد تا مخالفتها و انتقادهای او بر
مبنای این تعریف مورد بررسی و ارزیابی قرار دهیم زیرا اکثر مخالفتهایی که با فلسفه
تطبیقی صورت گرفته، ناشی از درک و فهمی نادرست از چیستی و مبانی آن و همچنین
عدم التفات به ضرورت و لزوم چنین رویکردی از مطالعات بوده است.

۱۱۴

۲. مفهوم و معنای «پایان»

در راستای بررسی نظریه پایان فلسفه تطبیقی و نقد بوریک بر حامیان این نظریه،



پیش از هر چیز لازم است مفهوم «پایان» را بطور خاص مورد توجه و دقت قرار دهیم. البته لازم بذکر است که مفهوم پایان حتی میان مخالفان فلسفه تطبیقی نیز مبهم است. این مفهوم در متون مختلف، به معانی گوناگون آمده و گاه بمعنای سلبی و گاه بمعنای ایجابی بکار رفته است. از اینرو نخست باید تبیین شود که مقصود قائلان به پایان فلسفه تطبیقی، از مفهوم «پایان» چیست؟

مهمترین معضل در بررسی مفهوم پایان، اینست که این واژه همیشه به یک معنا و مفهوم بکار نمی‌رود. البته بسیاری از مخالفان فلسفه تطبیقی، مقصود خود را از مفهوم پایان بوضوح بیان نمیکنند و همین سبب میشود که معنا و مفهوم واژه پایان در نقدهای آنان با ابهام همراه باشد و در نتیجه، نتوانیم معنای روشنی از آن استنباط کنیم. برای این منظور، سه دیدگاه اصلی در مورد معنا و مفهوم پایان که بیش از سایر معانی مورد استفاده قرار میگیرد، بررسی خواهند شد تا اولاً، مقصود مخالفان از پایان فلسفه تطبیقی بدرستی ایضاح گردد و ثانیاً، بمنظور نقد دیدگاه مخالفان، لازم است تمایز میان معانی پایان را بنحو صحیح مورد توجه قرار دهیم.

۲-۱. پایان بمعنای «امتناع»

طبق نخستین دیدگاه، پایان بمعنای «امتناع» بکار میرود. کسانی که قائل به این معنا برای پایان هستند، مقصودشان اینست که فلسفه تطبیقی در تکوین و ماهیت خود دچار تعارضات لاینحلی بوده که بدلیل فهم نادرست از آن بروز نموده است. به اعتقاد آنها، مطالعه مقایسه‌ی سنتها، به سبب تباین درونی آنها، ذاتاً غیرممکن است. همانند آنچه برخی از اندیشمندان، برای «علم دینی» مطرح کرده‌اند. مدعیان علم دینی، معنایی از آن را طرح کرده‌اند که مخالفان معتقدند چنین علمی در اساس و در ذات دچار امتناع است؛ «علم» امری بشری و تجربی است و ذاتاً نسبتی با «امر الوهی» ندارد. علم دینی از ترکیب دو ساحت معرفتی مستقل، با شیوه‌ها، روشها و دستاوردهای مختلف ساخته شده است؛ اینکه آیا این دو ساحت هنگام ترکیب، با یکدیگر سنخیت پیدا میکنند و همچنین اینکه چه تأثیر و تأثراتی بر روی یکدیگر ایجاد میکنند، همواره ذهن متفکران را بخود مشغول داشته است. چپستی دقیق علم دینی مشخص نیست، زیرا اندیشمندان متعددی، اهداف نظری و تعاریف مختلفی برای آن در نظر گرفته‌اند. گاهی گفته میشود که علم دینی مجموعه علوم تجربی است که با ابتناء بر گزاره‌ها، اعتقادات دینی و آموزه‌های آنها

۱۱۵



شکل میگیرد و روش و اهداف و نظریه‌هایش از آنها تأثیر میپذیرد، زیرا آموزه‌های دینی و متافیزیکی در فرایند پژوهش‌های علمی و تجربی قرار داده میشود (خسروپناه، ۱۳۷۹: ۳۶۳). در این میان، بسیاری به مخالفت با علم دینی پرداخته‌اند و پیدایش آن را ذاتاً نادرست و ناممکن دانسته‌اند و آن را از منظرهای گوناگون رد کرده‌اند.

ادله انکار علم دینی از منظرهای مختلف معرفت‌شناختی، روش‌شناختی و دین‌شناختی ارائه میشود. از دلایلی که مبتنی بر عدم امکان ذاتی علم دینی هستند، میتوان به «نفی علم دینی از طریق تحریف محل نزاع»، «نفی علم دینی از طریق محل دانستن آن»، «نفی تولید علم دینی از طریق فرایند تکوین علم» و «نفی علم دینی از طریق رویکرد حداقلی به دین» اشاره کرد. البته موافقان علم دینی با ادله خاص خود، به اینگونه دلایل پاسخ داده و به مقابله با این نقدها پرداخته‌اند (شه‌گلی، ۱۳۹۹: ۳۵۲-۳۳۱).

بر این اساس، در مسئله «پایان فلسفه تطبیقی» پایان در معنای نخست، دلالت بر امتناع ذاتی و تناقض درونی دارد و عبارت دیگر، پایان بمعنای امتناع بکار میرود. اگر مقصود قائلین به پایان فلسفه تطبیقی را همین معنا بدانیم، آنها پیدایش فلسفه تطبیقی را ذاتاً نادرست و ناممکن می‌شمارند.

۲-۲. پایان بمعنای «تمامیت و کمال»؛ آغاز امر نوینی دیگر

مطابق با این رویکرد، پایان بمعنای ظهور و بسط تمامی امکان‌هایی است که یک پدیدار میتواند داشته باشد. در اینجا، پایان بمعنای پیشرفت و کمال‌یافتگی، گرچه بنوعی پایان تلقی میشود اما معنایی ایجابی دارد. بعنوان مثال، پایان عقل در هگل یا پایان تاریخ، نه دلالت بر معنای سلبی امتناع دارد و نه متعرض بنیانهاست. این رویکرد دربارهٔ پایان، بر گسترش و بسط‌نهایی یک پدیدار تأکید داشته و معتقد است فلسفه تطبیقی دارای امکانها و توانشهایی بوده که در سیر تاریخی، ظهور یافته و بیابان رسیده، از اینرو باید نظریه تازه و نوینی سر برآورد. آنجا نیز که گفته میشود تاریخ تا دوران مدرنیته جریان داشته و پس از آن به اتمام رسید، پایان را بمعنای اتمام و کمال تاریخ در نظر میگیریم.

این معنا از پایان را میتوانیم در دیدگاه فرانسیس فوکویاما^۱ در کتاب پایان تاریخ و انسان واپسین مشاهده کنیم. او در این اثر ادعا میکند که لیبرال دموکراسی^۲ نهایت تکامل بشری و

1. Francis Fukuyama (1952)
2. Liberal Democracy

یک نظام جامع برای حکومتی جهانی است. فوکویاما معتقد است در سالهای گذشته یک اجماع برای مشروعیت بخشیدن به لیبرال دموکراسی بعنوان یک نظام جامع در سراسر جهان پدید آمده، زیرا این نظام بر تمامی مکاتب و ایدئولوژیهای رقیب مانند سلطنت موروثی، فاشیسم و کمونیسم غلبه کرده است. او بر این باور است که «نقطه پایان تکامل ایدئولوژی بشری» و «شکل نهایی حکومت انسانی»، لیبرال دموکراسی است که در این حالت واژه «پایان تاریخ» بطور تمام و کمال، محقق میشود. فوکویاما معتقد است هگل و مارکس^۱ بر این گمان بودند که وقتی شرایط جامعه بنحوی باشد که خواسته‌های عمیق و اساسی انسانی را تأمین کند، تاریخ پایان می‌یابد. بنابراین، فوکویاما نتیجه می‌گیرد که پایان تاریخ در نظر مارکس و هگل مسلم فرض شده است. البته باید توجه داشت که پایان تاریخ به این معنا نیست که اتفاقات مهمی دیگر روی نخواهند داد یا ضبط و ثبت نمیشوند، بلکه فوکویاما بر این مطلب تأکید دارد که دیگر در اصول و نهادهای زیربنایی، پیشرفت و تکاملی روی نخواهد داد و در صورت وجود چنین جوامعی، پاسخی درخور به تمامی خواسته‌های موجه و اساسی داده شده است (فوکویاما، ۱۳۹۳: ۵-۲۹). خلاصه آنکه بر مبنای این دیدگاه، تاریخ به اتمام میرسد و دیگر تکاملی پیش‌روی آن نخواهد بود.

مطابق با آنچه فوکویاما از بحث پایان تاریخ ارائه میکند، پایان بمعنای تمامیت و کمال است. در اینجا پایان تاریخ بنوعی بمعنای به کمال رسیدن آن است. پایان در اندیشه هگل و نیز از نظر هیدگر به همین معنا بکار رفته است؛ هرچند هیدگر در نظریه پایان متافیزیک، تلفیقی از معنای سلبی و ایجابی را مدنظر دارد. پس اگر معنای پایان را تمامیت و کمال بدانیم، احتمالاً مقصود قائلین به پایان فلسفه تطبیقی باید این باشد که فلسفه تطبیقی در سیر پیشرفت خود به کمال خود رسیده است. لیکن مفهوم تضمینی آن اینست که فلسفه تطبیقی، هیچ دیدگاه و طرح نوینی برای آینده نخواهد داشت و همچنین نمیتوان آن را بعنوان رویکردی بنیادین در مطالعات سنتها و اندیشه‌ها تلقی نمود.

۳-۲. پایان بمعنای «اتمام»: آغازی دوباره

در تعریف سوم، پایان بمعنای به‌اتمام‌رسیدن یا عدم کارآمدی است. برای مثال، وقتی درباره دوره مدرن گفته میشود که دورانش به سر آمده یا آنکه دستاوردهای مدرنیسم نمیتواند برای وضع کنونی یا آینده، کارایی داشته باشد و بدین سبب باید به دوره پسامدرن

1. Karl Marx (1818-1883)



مریم پرویزی، قاسم پورحسن؛ نقدی بر نظریه پایان فلسفه تطبیقی، با تکیه بر دیدگاه استیون بوریک

گام گذاشت، بدین معناست که تمامی امکانهای دوره مدرن به فعلیت رسیده و نمیتواند تداوم پیدا کند. در توضیح این مطلب، رویکرد آنتونی گیدنز^۱ میتواند بسیار روشن کننده باشد. گیدنز جامعه‌شناس معاصر، در دوره نخست فکریش بر پایان مدرنیته و ظهور پسامدرنیته تأکید بسیار داشت. او معتقد بود این دو عنصر از مهمترین موضوعات جهان معاصر هستند. به روایت گیدنز، مدرنیته شیوه‌هایی از تنیدگی یا سازمان اجتماعی است که در سده هفدهم در اروپا نمایان شد و سپس جهان را فراگرفت. وی مدرنیته را از جنس هنجارهای اجتماعی میدید و آن را امری جامعه‌شناختی میدانست. او در مقابل کسانی که به پایان مدرنیته رأی دادند و اوایل قرن بیستم را آغاز «پسامدرن» دانستند، میگوید نباید اصطلاحات تازه‌یی همچون «پسامدرن» را بمیان آورد. بعقیده گیدنز ساختن اینگونه اصطلاحات، از ابهام در فهم و درک ما از رویدادهای خارجی ناشی میشوند و بجای آن میتوان سرشت مدرنیته را بار دیگر فهم کنیم و از نو آن را مورد واکاوی قرار دهیم. وی معتقد است ما وارد دوران جدیدی به نام پسامدرن نشده‌ایم، بلکه در این دوران پیامدهای مدرنیته اساسیتر و جهان‌شمولتر شده‌اند (دوران، ۱۳۷۸: ۵-۴). رویکرد گیدنز میتواند به ما نگاهی جدید درباره مفهوم پایان بدهد و عبارت دیگر، میتوان «پایان» را بگونه‌یی دیگر هم فهم کرد. در اینجا، پایان بمعنای آغازی نو است. بر اساس همین معنا، سخن گیدنز بتعبیری میتواند پایان مدرنیته به شکل گذشته و آغاز مدرنیته جدید باشد.

مطابق با آنچه در سه معنای مذکور برای «پایان» قابل مشاهده است، میتوان بر چند مسئله اساسی تأکید کرد. نخست آنکه در هر سه معنا، پایان ضرورتاً بمعنای کناره‌نهادن نبوده و دلالت بر این ندارد که با پایان دیالوگ (بحث و گفتگو) روبرو باشیم. بعبارتی، گرچه مفهوم پایان در اینجا بکار میرود اما مخالفتها و نقدها همچنان تداوم دارد. این مخالفتها میتوانند به شکلگیری دقیقتر مباحث کمک شایانی بکنند. دوم آنکه، پایان همواره بمعنی تمام‌شدن نبوده و الزاماً در معنای سلبی بکار نمیرود، بلکه معنای دیگری نیز میتواند از آن استنباط شود و حتی خود «پایان» میتواند معنای آغازی نو را بدهد. بنابراین با توجه به معنای پایان، بنظر میرسد ما با دو دیدگاه اصلی مواجهیم یکی، منظر بدبینانه (امتناع) و دیگری، نگاهی خوش‌بینانه (تمامیت، کمال و اتمام) به فلسفه تطبیقی میباشد.

۱۱۸

1. Anthony Giddens (1938)

۳. انتقادات به فلسفه تطبیقی

در بخش پیشین، رویکردهای مختلف درباب معنای پایان تبیین شد. در ادامه، این پرسش مطرح میشود که معتقدین به پایان فلسفه تطبیقی، کدام معنا از پایان را مدنظر دارند؟ آیا مقصودشان اینست که فلسفه تطبیقی از ابتدا نباید آغاز میشد؟ یا آنکه بنظر آنها فلسفه تطبیقی بکمال رسیده است؟ یا آن را بمعنای پایان مرحله‌یی از فلسفه تطبیقی یا پایان رویکرد پیشین به مطالعات تطبیقی و آغاز رویکردی جدید در نظر میگیرند؟ برای فهم صحیح این موضوع، بررسی نظریات مخالفین میتواند مفید باشد. سه‌گونه مخالفت در برابر فلسفه تطبیقی را میتوان صورتبندی کرد: ۱) اروپامحوری در فلسفه تطبیقی، ۲) دیدگاه میان فرهنگی، (نظریه جایگزینی) و ۳) نگاه استعماری در فلسفه تطبیقی.

۳-۱. اروپامحوری در فلسفه تطبیقی

اولین نقد به فلسفه تطبیقی، بر مبنای تصور اروپامحور بودن آن است. باید توجه داشت که نقد براساس مسئله اروپامحور بودن، تنها مختص به فلسفه تطبیقی نیست. چنین نقدی به بسیاری از فلاسفه و رویکردهای فلسفی وارد شده است. در اینباره انتقادات متعددی به فلاسفه‌یی همچون هیوم، کانت و هگل از سوی برخی فیلسوفان ارائه شده است^(۴). باید پذیرفت برخی از این انتقادات بجا بوده و در اندیشه فیلسوفان مهمی مانند هگل و هیدگر، نشانه‌هایی از یونان‌زدگی و اروپامحوری در مورد ذات تفکر فلسفی وجود دارد؛ برغم آنکه هر دو به شرف نیز نظر داشته‌اند.

یکی از مدافعان این نقد (اروپامحور بودن فلسفه تطبیقی) را میتوان یوهان گوتفرد فون هردر^۱ دانست. او معتقد است بر مبنای نگاه اروپامحوری‌یی که بر تفکرات و آراء محققان حاکم است، نگاه غیراروپایی نابالغ و نابخردانه است و برای سنجش و ارزیابی خود نیازمند معیارهای غربی است؛ در نتیجه، ذهن اروپایی بهتر از هر ذهنی قادر به شناخت سستهای دیگر است. هردر بعنوان منتقد چنین نگاهی، عقیده دارد که تنها واقعیات ساختار و تاریخ ملل میتواند برای داوری آنها مورد استفاده قرار بگیرد (Herder, 2004: pp. 14-24). پرسش مهم در راستای مخالفت با نگاه اروپامحور، اینست که چه ارتباط و نسبتی میان نظریه یونانی بودن ذات فلسفه با نگاه اروپامحور وجود دارد؟ اگرچه فلسفه در یونان و اروپا رشد چشمگیری داشت، اما چنین نیست که ضرورتاً باید ذات فلسفه و اندیشیدن فلسفی را محدود به یونان و غرب دانست. روشن است که

1. Johann Gottfried von Herder (1744-1803)

مریم پرویزی، قاسم پورحسن؛ نقدی بر نظریه پایان فلسفه تطبیقی، با تکیه بر دیدگاه استیون بوریک



تصور انحصار فلسفه به اروپا و تفکر غربی را میتوان اندیشه‌ی استعماری خواند. این اشتباه است که ما بدلیل ریشه‌ی یونانی واژه «فلسفه»، آن را تنها متعلق به این قلمرو بدانیم (دهقانی، ۱۳۹۶: ۱۵). اگر چنین نگاهی را بپذیریم، آنگاه دیگر سخن گفتن از فلسفه‌ی غیرغربی بطورکلی امکانپذیر نخواهد بود.

۲-۳. نقد میان‌فرهنگی بر فلسفه تطبیقی

دومین گروه از منتقدان و مخالفان فلسفه تطبیقی و قائلان به پایان آن را باید برخی از حامیان فلسفه میان‌فرهنگی دانست. نقد عمده این گروه، بر پایه اروپامحوربودن فلسفه تطبیقی است. آنها بر این باورند که شالوده مطالعات تطبیقی، التفات و اعتنا به دیگری و سایر سنتها و فرهنگهاست، درحالیکه ذات فلسفه تطبیقی بر توجه به اروپا بعنوان مرکز تفکر فلسفی و غفلت از دیگری و سایر موراث، بنا شده است.

بعنوان نمونه میتوان به انتقادات رام ادھر مال^۱ اشاره کرد که معتقد است در فلسفه تطبیقی، نگاه اروپامحوری حاکم است. او عقیده دارد که بر مبنای نگاه اروپامحور، ذهن اروپایی مدعی است که میتواند ذهن غیراروپایی را بهتر از خود آنها بشناسد. بر اساس نقد ادھر مال، زمانی فلسفه، میان‌فرهنگی خواهد بود که از نگرش مطلق‌سازی دست کشیده و پاسخها را منحصر بفرد نشمرده و موضع اروپایی را بعنوان یکی از مواضع چندگانه بشناسد (Mall, 2015: pp. 1-2). البته باید دانست که ادھر مال برخلاف سایر میان‌فرهنگیها، موافق پایان فلسفه تطبیقی نیست بلکه خواهان اصلاح بنیادین در روش مواجهه با دیگر سنتهاست.

هاینتس کیمرله^۲ نیز فلسفه و مطالعات تطبیقی را نقد کرده و بر فلسفه میان‌فرهنگی تأکید دارد. او معتقد است مطالعات تطبیقی با مشکلات روش‌شناختی مواجهند و مقایسه میان فلسفه‌ها با توجه به اینکه هرکدام محدود به منطقه‌ی جغرافیایی خاص هستند، دشوار خواهد بود (Yusufi et al, 2010: p. 17). او معتقد است نگاه میان‌فرهنگی علاوه بر بچالش کشیدن انحصار و سلطه فلسفه مدرن و اروپایی، منجر به تکثر فلسفه شده و قادر است عصر جهانی شدن را سامان بخشد (Kimmerle, 2004: p. 63).

۱۲۰

۳-۳. فلسفه تطبیقی و رویکرد استعماری

برخی از منتقدان تصریح دارند که مهمترین اشکال به بنیان فلسفه تطبیقی، وجه

1. Ram Adhar Mall
2. Heinz Kimmerle



استعماری آن است. از دیدگاه نینیان اسمارت^۱، پیدایش و ظهور فلسفه تطبیقی ریشه در دیدگاههای استعماری غرب داشته و بعقیده او منافع و مطامع استعماری، علت اصلی ظهور گرایشهای شرق‌شناسی و فلسفه تطبیقی بوده است. از نگاه اسمارت، دیدگاه اروپامحوری که معتقد است در سنتها و تمدنهای غیراروپایی چیزی برای آموختن یافت نمیشود، نوعی دیوانگی است (لاندن، ۱۳۹۲: ۸). بنظر او واژه «تطبیقی» بار استعماری و غربی دارد و باید آن را مورد نقد قرار دهیم و بجای آن میتوانیم از واژه «میان‌فرهنگی» استفاده کنیم. اسمارت تأکید میکند که واژه میان‌فرهنگی، دریافت اطلاعات و شباهتهای فرهنگی را به ذهن متبادر ساخته و این ظرفیت را دارد که از نگرشهای غیرغربی بهره‌مند شود (Smart, 1987: p. 572).

اسمارت در دین‌پژوهی خود از قالب سنتی دور شده و به روش مدرن که تاریخی، تطبیقی و میان‌فرهنگی است روی آورده و آن را بصورت تحلیلی بیان میکند. وی با تأکید بر نگاه میان‌فرهنگی تصریح میکند که شناخت «دیگری» ضرورت دارد، هرچند که با دیگری موافق نباشیم. او ضمن آنکه مطالعه جدید در دین را «بیطرفانه‌تر، جامع‌تر و پدیدارشناسانه» میداند، بر عنصر فرهنگ و مطالعه تاریخی تکیه دارد و همچنین، به روش و اندیشه «کثرت‌گرایی^۲» گرایش دارد. مقصود او از کثرت‌گرایی، تمامی نظامهای اعتقادی و نمادهایی است که خارج از مذاهب سنتی بوده و شامل همه آیینها و فرهنگهای دینی میشوند (Idem, 1983: pp. 3-22). اسمارت معتقد است رویکرد ساختاری - تاریخی کمک میکند تا روابطی که میان ادیان وجود دارد، دیده شود و از سوی دیگر روشن شود که کدام پدیده‌های دینی به همین شکل و بدون پیوند تاریخی و جدا از یکدیگر شکل گرفته‌اند (Idem, 1987: pp. 572-573).

از دیگر منتقدان فلسفه تطبیقی، میتوان به فرانتس مارتین ویمر^۳ اشاره کرد. وی معتقد است در فلسفه تطبیقی، جنبه قدرت در فهم محتویات فرهنگی نفوذ میکند. در مقابل، او بر این دیدگاه تأکید میکند که در فلسفه میان‌فرهنگی، زمانی که ما با دیگری روبرو میشویم، نه ما او را تغییر میدهیم و نه او در ما ادغام خواهد شد (Wimmer, 2004: p. 135). بنوعی وی

1. Ninian Smart
2. Pluralism
3. Franz Martin Wimmer



مریم پرویزی، قاسم پورحسن؛ نقدی بر نظریه پایان فلسفه تطبیقی، با تکیه بر دیدگاه استیون بورریک

نیز فهم «دیگری» را ضروری میدانند، اما با این قید که این «فهم» در مبانی نظری و اصول اعتقادی طرفین تغییری ایجاد نکند.

اگرچه پیشتر هم ذکر شد، اما در اینجا میتوانیم با صراحت بیشتری بگوییم که دیدگاههای مخالفان فلسفه تطبیقی، بسیار درهم‌تنیده است. بعنوان مثال آنچه اسمارت و ویمبر، بر آن تأکید میکنند، بسیار نزدیک به انتقادات مبتنی بر اروپامحوری است. در بحث از معانی «پایان» گفته شد که پایان در معنای سوم، به رویکردی متفاوت، آغازی نو و شروعی دوباره دلالت دارد، اما بنظر نمی‌رسد بتوان چنین برداشتی از سخنان مخالفان و قائلین به «پایان فلسفه تطبیقی» داشت، چراکه این مخالفتها به «رهیافتی جدید و متفاوت» در فلسفه تطبیقی التفاتی ندارند؛ مخالفان، فلسفه تطبیقی را اسیر دام اروپامحوری میدانند. دیدگاه دوم در مورد مفهوم پایان، معنای «تمامیت و کمال» بود. اگر قائلان به پایان فلسفه تطبیقی، چنین معنایی از پایان را منظور میداشتند، باید در تعبیر و دلایلشان بر آن تأکید میشد و بیان میداشتند که ظرفیتهای فلسفه تطبیقی بطور کامل به ظهور رسیده‌اند و اکنون در مرحله کمال آن قرار داریم. اما با توجه به آنچه از آراء و ادله مخالفان بیان شد، نمیتوان چنین معنایی از پایان را در نظریات آنها دید. حال اگر به اولین معنای پایان رجوع کنیم، درمی‌یابیم که نظریات قائلان به پایان فلسفه تطبیقی و مخالفان آن، به این معنا نزدیکتر است. آنان فلسفه تطبیقی را ذاتاً و از حیث تاریخ و شرایط ظهور، دارای امتناع دانسته و پیدایی آن را بر اساس فهمی نادرست از سنتها و فلسفه‌ها تلقی میکنند. عبارت دیگر، قائلان به پایان فلسفه تطبیقی، معتقد به امتناع درونی و ذاتی آن بوده و شالوده فلسفه تطبیقی را نادرست و اشتباه میدانند.

۴. استیون بوریك و فلسفه تطبیقی

استیون ویکتور بوریك^۱ در کتاب پایان فلسفه تطبیقی و وظیفه تفکر تطبیقی معتقد است فلسفه تطبیقی نباید به توصیف و بررسی شباهتها و تفاوتهای فرهنگها محدود شود. او اگرچه این نتایج را ارزشمند میدانند اما بر این باور است که فلسفه تطبیقی باید به این نکته توجه کند که بین این تفاوتها، نگاه خنثی ممکن نیست. از طریق تطبیق، محقق باید چارچوب مفهومی و زبانی را که با آن آموزش دیده و به آن عادت نموده، ترک کند (Burik, 2010: p. 2). در نگاه اول، عنوان کتاب او، این تصور را پدید می‌آورد که بوریك

۱۲۲

1. Steven Victor Burik

نیز به پایان فلسفه تطبیقی اشاره دارد، اما با اندکی تأمل میتوان مشاهده کرد که چنین تصویری از سخنان او اشتباه است. چنانچه وی بصراحت میگوید:

پایان، یک پایان واقعی نیست. عنوان کتاب من به اثری از مارتین هایدگر اشاره دارد: پایان فلسفه و وظیفه تفکر. هایدگر در این اثر دریافته که فلسفه بمثابه شکل غربی مابعدالطبیعه، به مرزهای خود رسیده و به طرز تفکر دیگری نیاز است. من از آن الهام میگیرم، این مرا به نقطه دوم میرساند. هیچکس باور نمیکند که فلسفه تطبیقی در حال پایان است، یا پایان یافته است؛ اما روشی که در فلسفه تطبیقی برای مدت طولانی بکار برده میشود، نیاز به بررسی انتقادی دارد. ما پیش از این غالباً تفکرات و نظریات غیرغربی را در زبانهای غربی و طرحهای مفهومی ادغام کرده‌ایم. یکی از نمونه‌هایی که در کتاب آورده‌ام، ترجمه واژه چینی «تیان»^۱ به «بهشت» است که این کار، شیوهی از تفکر درباره زندگی پس از مرگ و دیدگاههای دینی را در فلسفه چینی گنجانده است، اما فلسفه چینی مبتنی بر این روشهای فکری غربی نیست؛ بنابراین آنچه ما بدنبال دستیابی به آن هستیم اینست که مردم شروع به تفکر متفاوت در مورد فلسفه تطبیقی کنند (پرویزی، ۱۴۰۱).

در حقیقت، آغاز کلام بوریک بر ضرورت فلسفه تطبیقی تأکید دارد. با وجود مخالفت‌های متعددی که علیه فلسفه تطبیقی ذکر شد، باید دید ضرورت فلسفه تطبیقی از نظر بوریک چیست؟

۴-۱. بوریک و ضرورت فلسفه تطبیقی

بوریک در کتابش، از ضرورت فلسفه تطبیقی سخن گفته و در اینباره معتقد است وجود محدودیتهای اساسی فلسفه کنونی که اروپامحورانه است و باید کاملاً براساس منطق و عقل‌گرایی باشد، و همچنین بسبب آگاهی روزافزون که هر شکلی از فلسفه و حتی تحقیقات علمی، با خود به‌مراه دارد، در کنار مؤلفه فرهنگی و آینده‌نگری باعث شده که فیلسوفان غربی بیشتر به شیوه‌های تفکر فرهنگ‌های دیگر (غیرغربی) که قبلاً در شیوه‌های شرق‌شناسانه به آنها نگاه میشد، علاقه نشان دهند. از سوی دیگر، فرهنگ‌های غیرغربی نیز نیاز فزاینده‌ی را برای ارزیابی و ادغام اشکال مربوط به تفکر خود در گفتمان

1. Tian

مریم پرویزی، قاسم پورحسن؛ نقدی بر نظریه پایان فلسفه تطبیقی، با تکیه بر دیدگاه استیون بوریک



فلسفی بزرگ احساس کرده‌اند. او معتقد است فرهنگهای غیر غربی نه تنها با حمایت از سنتهای خود در گفتمان فلسفی، به اهمیت کنار آمدن با غرب به شیوهی عمیقتر پی میبرند، بلکه همچنین میدانند که فلسفه‌ها و فرهنگهای خودشان، فی‌نفسه ارزش کاوش بیشتر و مقایسه با دیگر روشهای تفکر غیر غربی را دارد (Ibid). بوریگ در اینباره میگوید:

از آنجایی که ما نمیخواهیم جهان را تنها با یک اندیشه انحصاری، فقیر و بیمایه کنیم، مهم است و خطر اینست که ساختارهای فکری غربی مسلط شوند؛ بنابراین، فلسفه تطبیقی وظیفه خود را برعهده دارد که هم شیوه‌های مختلف تفکر را حفظ کند و به آنها گوشزد کند و هم ارتباط بین شیوه‌های مختلف تفکر را بدون تقلیل یکی از آن راهها به دیگری، تسهیل کند (Ibid).

بوریگ در حقیقت در نقطه‌ی مقابل اروپامحوری ایستاده و از فلسفه تطبیقی دفاع میکند. او نشان میدهد که هدف از فلسفه تطبیقی مدنظر او، گفتگوی ساده یا تسلط بر دیگران نیست. میتوان گفت که آنچه بوریگ بیان میدارد، به این معناست که بررسی مبانی اندیشه‌هایی برای خروج از انزواگرایی و اروپامحوری بسیار ضروری و مفید است و دلیلی برای کنار گذاشتن فلسفه تطبیقی وجود ندارد. حال این پرسش مطرح میشود که او با چه دلایل و منظری این امر را امکانپذیر میدانند و در برابر نظریه پایان فلسفه تطبیقی میتواند از آن دفاع کند؟

۲-۴. بوریگ، هیدگر و پایان فلسفه تطبیقی

براساس آنچه بوریگ درباره ضرورت فلسفه تطبیقی میگوید، واژه «پایان» در عنوان کتابش، پایان بمعنای امتناع نیست. عبارتی، منظور و هدف او را نباید اینگونه تلقی نمود که وی پیدایش فلسفه تطبیقی را از ابتدا اشتباه دانسته یا قائل به امتناع ذاتی آن است. بوریگ از یکسو به ضرورت فلسفه تطبیقی برای غرب و از سوی دیگر، به ضرورت آن برای تفکر غیر غربی اشاره میکند. همچنین نمیتوان آن را بمعنای تمامیت و کمال نیز دانست؛ چراکه او بصراحت از برخی فیلسوفان تطبیقی که به توصیف شباهتها و تفاوتهای فرهنگی توجه دارند، انتقاد میکند. میتوان مقصود او از پایان فلسفه تطبیقی را بمعنای «پایان فلسفه تطبیقی گذشته» و آغازی نو برای آن برشمرد؛ معنا و رویکردی که دقیقاً در نقطه مقابل کسانی است که از امتناع ذاتی و تاریخی پایان فلسفه تطبیقی سخن میگویند. حال باید دید که این فلسفه تطبیقی جدید، چگونه و با چه ابزاری میتواند انتقادات موجود را برطرف کند؟

بوریک عنوان کتاب خود را اتفاقی انتخاب نکرده، بلکه استفاده او از این عنوان برای اشاره به کتاب پایان فلسفه و وظیفه تفکر، اثر مارتین هایدگر است. از اینرو ضرورت دارد تا بررسی شود که این مفهوم و تعبیر به چه معناست و هایدگر چه کمکی به او برای دفاع از فلسفه تطبیقی در برابر انتقادات موجود میکند. به این منظور، میتوان تأثیرات هایدگر بر او و مسیر بوریک در رسیدن به فلسفه تطبیقی آینده را در سه نکته مدنظر قرار داد.

۴-۲-۱. نکته اول، شیوه‌های تفکر

در آثار ابتدایی هایدگر، او بیشتر متفکری با اندیشه‌های اروپامحورانه است. در این دوره، او خود را درگیر فرهنگهای دیگر نمیکند. البته در برخی از آثار متأخر هایدگر نیز، مواردی وجود دارد که ظاهراً میتوانیم اروپایی‌محور بودن را در تفکر فلسفی وی ببینیم. او حتی تا آنجا پیش میرود که میگوید فقط در غرب چیزی وجود دارد که ما آن را «فلسفه» مینامیم و سنتهایی مانند هند و چین را دارای فلسفه نمیداند (Heidegger, 1997: p. 136).

هایدگر معتقد بود راه‌حل مشکلات غرب باید از درون خود غرب برخیزد. از منظر تطبیقی، این دیدگاه خودمحورانه در تفکر اروپامحوری، چندان امیدوارکننده نیست. هایدگر حتی در فهم غرب و معضلات آن به خود غرب روی آورده و اساساً اعتنایی به سایر سنتها و «دیگری» ندارد. بوریک در اینباره معتقد است با این رویکرد تنها برخی از متفکران اولیه یونان و برخی از متفکران و شاعران آلمانی، مانند خود هایدگر و هولدرلین و ریلکه را میتوان «متفکر» نامید. پس این رویکرد هایدگر، برخلاف آن چیزی است که بوریک در فلسفه تطبیقی دنبال آن است؛ اما با این حال، هایدگر نکاتی را بیان میکند که بوریک در فلسفه تطبیقی بسیار مهم میداند.

عقیده هایدگر بر این بود که با ترجمه خشونت‌آمیز یونان باستان به لاتین در طول تاریخ، بسیاری از معانی و مفاهیم اصلی سنت یونانی از میان رفت یا مورد غفلت قرار گرفت، بنحوی که زمینه بنیادین فلسفه غرب نیز از بین رفت و فلسفه بطور کلی زوال سریع و «فراموشی هستی» خود را آغاز کرد. این سخنان هایدگر را میتوان برای مسئله بسیار مهم «ترجمه‌پذیری در فلسفه تطبیقی» مورد استفاده قرار داد. ترجمه ذاتاً امری خشونت‌آمیز است و تقریباً همیشه نمیتوان معنای کامل یک مفهوم یا واژه را در یک مفهوم و کلمه دیگر درک کرد^(۵). اگر این موضوع در بین زبانهای فرهنگهای غربی با ریشه و پیشینه تاریخی تقریباً مشترک وجود دارد، چگونه میتوان مفاهیم یا مفاهیم کلیدی

فرهنگهای کاملاً متفاوت از فرهنگ خودمان را ترجمه کرد؟ با این حال، بوریک معتقد است اگر می‌خواهیم معنای «دیگری» را بفهمیم، یک گفتگوی بین‌فرهنگی باید رنگ نوعی ترجمه‌پذیری را بخود بگیرد (Burik, 2010: pp. 54-55).

درحالی‌که هایدگر را در دوره نخست تفکرش بعنوان متفکری بی‌اعتنا به سایر سنتها و فرهنگها می‌شناسیم، اما درعین حال او در بخشی از کتاب هستی و زمان^۱ درباره فرهنگهای ابتدایی^۲ بنحو ایجابی سخن گفته و این فرهنگها را بعنوان رابطه‌ی بدیعت با جهان پدیده‌ها، به نسبت غرب توصیف میکند (Heidegger, 1993: p. 51). صرفنظر از اصطلاح «ابتدایی» که اکنون تحقیرآمیز تلقی میشود، این همان جایی است که هایدگر در آثار اولیه‌اش موضع مثبت‌تری در مطالعات میان فرهنگی دارد (Burik, 2010: p. 56). با این حال هنوز هایدگر متقدم نمیتواند به آنچه بوریک نیاز داشت کمک شایانی کند؛ اما هایدگر متأخر کمک بیشتری به او میکند.

هایدگر متأخر موضع خود را نسبت به کتاب هستی و زمان تعدیل کرد. در این دوره، او فعالانه بدنبال تماس با فرهنگهای دیگر بود تا جهان تفکر را بزرگ کند و بدنبال راههایی برای تفکر بود که بتواند به وی کمک کند. بعنوان مثال، او به این نتیجه رسید که روزگاری در روسیه یا چین روشهای باستانی تفکر ظهور یافت که میتواند به فهم متافیزیک و نقد آن کمک کند. بنظر میرسد این دیدگاه هایدگر که نه هند و نه چین فلسفه ندارند، ضرورتاً بمعنای تحقیر یا انکار تفکر در آن سنتها نیست (Heidegger, 1997: p. 136) و نباید آن را بمعنای تقبیح او نسبت به تفکر در این فرهنگها دانست، بلکه هایدگر درصدد است تا این دیدگاه را شرح دهد که فلسفه صرفاً یکی از روشها و رویکردهای مختلف، برای تفکر است. هدف او اینست که نشان دهد ممکن است در سایر نقاط جهان «متفکران» بزرگتری نسبت به فیلسوفان در غرب وجود داشته باشد؛ چرا که قلمرو تفکر میتواند بسیار گسترده‌تر، فریه‌تر و فراتر از فلسفه باشد.

بوریک معتقد است زبان متافیزیکی غربی، همواره در تلاش است تا خود را مناسبترین یا بهترین گزینه معرفی کند، بنابراین بطور غیرمستقیم خود را بعنوان الگویی قرار میدهد که زبانهای دیگر باید با آن سازگار باشند. دریدا با طرح نظریه «ارتباطات عمومی» هشدار داده بود که چنین گفتمانی تمایل به تحمیل گونه‌ی از زبان دارد که ظاهراً برای این ارتباط

۱۲۶

1. *Sein und Zeit*
2. Primitive

مطلوب است. این گفتمان که ادعا میکند بر اساس معقولیت، استدلال صحیح، عقل سلیم یا اخلاق دموکراتیک صحبت میکند، میخواهد بواسطه قاهریت این مفاهیم و گویی بطور طبیعی، هر چیزی را که این الگو را پیچیده میکند، بی اعتبار کند. آنچه عمیقاً «دیگری» است، ممکن است بر اساس فقدان معیارهای معین کنار گذاشته شود و باید دانست که این زبانها و طرز تفکر غربی است که آن معیارها را تحمیل میکند، زیرا سرشار از دغدغه‌های متافیزیکی است که خاص اندیشه مغرب زمین است (Burik, 2010: p. 103).

میتوان گفت تا زمانی که گفتگوهای تطبیقی بر مبنای مفاهیم، اندیشه، زبان غربی و بدون آگاهی صریح از مخاطراتی که این امر بهمراه دارد انجام شود، در مسئله زبان و ارتباطات فرهنگی پیشرفت چندانی حاصل نخواهد شد. مفاهیم کلیدی سایر فرهنگها عمیقاً متفاوت از غرب است. در فرهنگهای دیگر، زبانها ممکن است کارکردهای دیگری غیر از تبادل اطلاعات داشته باشند. میتوان این امر را به انگیزه‌هایی ورای فلسفه تطبیقی مرتبط کرد. بنظر میرسد بسیاری از آنچه بعنوان فلسفه تطبیقی مطرح میشود، ممکن است در واقع دارای منشأ، انگیزه یا گفتمان غربی باشد. این غرب است که اکنون بدنبال آغاز گفتگوست و باید دید که آیا این نگرش و گفتگو، اساساً یک نیاز میان فرهنگها است یا در جهت تقابل فرهنگها خواهد بود (Ibid: pp. 69-70).

اگر سخنان هایدگر در برابر آنچه در غرب مرسوم است قرار گیرد، میتوان به مسیری دیگر فکر کرد. در حقیقت سخنان هایدگر، این فکر را در ذهن بوریک خلق میکند که همه چیز به غرب ختم نمیشود؛ اما این موضوع نمیتواند بوریک را از فلسفه تطبیقی منصرف کند، زیرا همانطور که در بحث ضرورت مطرح میکند، او فلسفه تطبیقی را هم برای غرب و هم برای شرق ضروری میدانند. مشکل اساسی این خواهد بود که آنچه اکنون تحت عنوان فلسفه تطبیقی مطرح شده، نمیتواند پاسخگوی ضرورت مورد نظر بوریک باشد. چراکه بوریک خود اذعان به اروپامحوری در گفتگوی غربی اذعان دارد.

۲-۲-۴. نکته دوم، بررسی انتقادی

دیدگاه هایدگر درباب دیگر سنتها، بوریک را ترغیب میکند که فرهنگهای مختلف را «همانطور که می آیند»، در نظر بگیرد. بسیاری از «اندیشه‌های دیگر» تا زمانی که با گفتمان غربی سازگار و منطبق باشند، حفظ میشود و آنچه در غرب دانسته نمیشود یا



معادلی ندارد، کنار گذاشته میشود و اجازه شرکت در گفتگو را پیدا نمیکند. تا زمانی که این وضعیت باقی بماند، ممکن است انگیزه کمی برای یک فرهنگ دیگر برای مشارکت وجود داشته باشد. وقتی که از پیش درستی و برتری یک اندیشه پذیرفته شود، در آن صورت دیگر نمیتوان سایر فرهنگها را مورد اعتنا قرار داد و شاید شرح و فهم آن نیز امری بیهوده تلقی شود. اینجاست که هایدگر بار دیگر به یاری بوریگ می‌آید. هایدگر معتقد است باید اندیشه و نگاه خود را نسبت به زبان و معنا تغییر دهیم تا بتوانیم گفتگوی واقعاً بین فرهنگی را آغاز کنیم (Ibid: pp. 69-70). بعبارتی، او به بوریگ نشان میدهد نیاز به تغییرات در مفاهیم، تعابیر و مضامین خواهیم داشت تا بتوانیم گفتگو با دیگری را ممکن بدانیم.

براساس آنچه در گذشته مرسوم بوده، اندیشه‌های غیرغربی غالباً در زبانهای غربی و طرحهای مفهومی ادغام میشده که بارها نتایج ناگوار آن مشاهده شده است. برای طرح دقیقتر این موضوع، بوریگ از ترجمه واژه چینی «تیان» مثال می‌آورد. این کلمه عموماً در زبانهای غربی به بهشت^۱ ترجمه میشود. اگر این ترجمه صحیح تلقی شود، آنگاه شیوه‌ی از تفکر درباره زندگی پس از مرگ و رویکردهای دینی در فلسفه چینی گنجانده میشود که در آن وجود ندارد. حال آنکه باید توجه داشت فلسفه چینی مبتنی بر روشهای فکری غربی نیست. همانطور که در نگاه هایدگر مورد توجه قرار گرفت، ترجمه با دشواریهای گوناگونی روبرو میشود (Ibid: pp. 114-115). در حقیقت هایدگر، بوریگ را به یک بررسی انتقادی در برابر فلسفه تطبیقی میکشاند. اگر بخواهیم فلسفه تطبیقی را بخاطر دشواریهای ترجمه و زبان کنار بگذاریم، آنگاه معضل حل نشده باقی میماند. از اینرو تا زمانی که یک گفتگو امکانپذیر نباشد، فلسفه میان فرهنگی نیز نخواهیم داشت. همین امر، بوریگ را به نکته سوم ملتفت میکند.

۳-۲-۴. نکته سوم، شیوه‌های مختلف تفکر

بر اساس نگاه هایدگر، اساساً ذات تفکر در همه جا مبتنی بر منبع جهانی اندیشه، یعنی «هستی» است؛ وحدتی که تمایز خود و دیگری بر آن استوار است و باید به آن بازگردد. اما چون هستی خود هیچ است، چیزی نیست که بتوانیم آن را شناسایی کنیم و بنابراین بعنوان

1. Heaven

منبع برای همیشه در پس‌زمینه باقی میماند. بعقیده هایدگر هستی قابل شناسایی نیست، اما هستی میتواند در تفاوتها پنهان بماند، اگر آماده باشیم و بخواهیم نگاه کنیم و بشنویم. بوریگ با درنظرگرفتن این موضوع، معتقد است باید به گفتگوی سازنده‌ی برسیم که میتواند نیروی متقابلی برای تهدیدهای مستمر غربگرایی هم در فلسفه و هم در جهان گسترده‌تر فراهم کند. به اعتقاد او اگر اجازه دهیم دیدگاه غربی غالب باشد، از بسیاری جهات بازنده خواهیم بود و اگر میخواهیم منبع تفکر غنی و متنوعی داشته باشیم، باید دائماً مراقب تعصبات و پیشفرضهای غربی و شرقی باشیم (Ibid: pp. 70-71). به بیانی دیگر، اگرچه بوریگ ریشه‌های اروپامحوری را نقد میکند، اما با چشمان بسته از تفکر شرق دفاع کردن را هم توصیه نکرده و رویکرد انتقادی در فلسفه تطبیقی را تداوم بخشیده و آن را امری بنیادین میداند.

اما نباید فراموش کرد که هنوز در فلسفه، این غرب است که قواعد گفتگو و مبادله را تعیین میکند. اگرچه تفکر بخودی‌خود جهانی است، روشهای تفکر آنقدر متنوع است که نمیتوان این تفاوت را نادیده گرفت. تفکر در سراسر سیاره وجود دارد و این معنای جمله‌ی از هایدگر است که گفته: «به تفکر سیاره‌ی نیاز داریم» (Heidegger, 1977: p. 44). اما بوریگ این سخنان هایدگر را نه «بمعنای یک روش تفکر» برای کل سیاره، بلکه بمعنای «روشهای متفاوتی» برای تفکر، مورد نظر قرار میدهد (Burik, 2010: pp. 70-71).

بوریگ درباره‌ی اینکه چرا روشهای متفاوت در باب تفکر را مورد نظر قرار میدهیم، سه مورد را یادآوری میکند. نخست اینکه دیدگاه هایدگر، هم برای دیدن احتمالات و هم برای مخاطرات فلسفه تطبیقی که عمدتاً از زبان نشئت میگیرد، مفید خواهد بود. دوم اینکه نیستی، یا روشن شدن، یا باز بودن بین تفاوتها نباید بعنوان یک اصل راهنمای متافیزیکی درک شود، بلکه بگفته خود هایدگر، باید صرفاً از تأثیر متقابل خود تفاوتها فهمیده شود. سوم اینکه حتی با بهترین نیات و در بهترین صورت، فلسفه تطبیقی هنوز براحتی تحت سلطه دانش سنتی غرب است و همانطور که هایدگر خود با مقاومت بزرگی مواجه شد، گفتگوی بین فرهنگی نیز با مشکلات بزرگی روبروست. اما اگر در تلاشهای تطبیقی جدی باشیم، تنها راه پیش‌رو اینست که با تصمیم برای گسترش دامنه «فلسفه» روبرو شویم؛ همانطور که هایدگر بدان گرایش نشان داد. پس بهتر است بار سنگین واژه «فلسفه» را بکلی کنار نهاده و به «تفکر» روی آورد. بوریگ، مهمترین وظیفه «تفکر تطبیقی» را این میداند که راه را برای انواع مختلف تفکر هموار کند (Ibid: p. 71). بدین ترتیب، او نه تنها به سمت امتناع حرکت نمیکند، بلکه وظیفه‌ی

۱۲۹



مریم پرویزی، قاسم پورحسن؛ نقدی بر نظریه پایان فلسفه تطبیقی، با تکیه بر دیدگاه استیون بوریگ

دشوار و مهم برای فلسفه تطبیقی آینده قائل میشود.

جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

تاکنون مخالفت‌های گوناگونی با فلسفه تطبیقی ابراز شده که بسیاری از آنان به «پایان فلسفه تطبیقی» باز میگردند. مطابق آنچه در این پژوهش نشان داده شد، «پایان» دارای معانی مختلفی است و چنین نیست که صرفاً متضمن معنایی سلبی باشد. با این حال مخالفان فلسفه تطبیقی، بجهت آنکه آن را اروپامحور میدانند، عقیده دارند که این نوع فلسفه نباید از ابتدا آغاز میشد و عبارتی برای آن امتناع ذاتی قائلند. استیون بوریک در برابر چنین نگاهی، مفهومی مثبت از پایان فلسفه تطبیقی بکار میبرد. گرچه نام کتاب او، این تصور را بوجود می‌آورد که به پایان فلسفه تطبیقی اشاره میکند، اما در پژوهش حاضر مشخص شد که مقصود او از «پایان»، یک پایان واقعی نیست. در حقیقت عنوان کتاب او برای اشاره به کتاب پایان فلسفه و وظیفه تفکر تألیف هایدگر است. هایدگر در این اثر بیان میکند که فلسفه بعنوان شکل غربی مابعدالطبیعه به مرزهای خود رسیده و به طرز تفکر دیگری نیاز است. بوریک نیز با الهام از این نظریه، به مرحله دوم از سیر تفکر خود میرسد. در این مرحله، او هرگز نمیپذیرد که فلسفه تطبیقی در حال پایان است یا پایان یافته، بلکه وی معتقد است روشی که در فلسفه تطبیقی برای مدت طولانی استفاده شده، نیاز به بررسی انتقادی دارد.

در گذشته اغلب اندیشه‌های غیر غربی را در زبانهای غربی و طرحهای مفهومی آن ادغام میکردند. بوریک با اشاره به واژه چینی «تیان» که در غرب به «بهشت» ترجمه میشود، روشی انتقادی را پیش میگیرد. بر مبنای این ترجمه، بهشت به شیوه‌ی از تفکر درباره زندگی پس از مرگ و رویکردهای دینی اشاره دارد و با این ترجمه، این مفاهیم ناگزیر در برداشتهای غربی از فلسفه چینی، وارد میشود. حال آنکه خود فلسفه چینی مبتنی بر این روشهای فکری غربی نیست. از اینرو، بوریک نتیجه میگیرد که آنچه ما در فلسفه تطبیقی بدنبال دستیابی به آن هستیم، اینست که متفکران شروع به تفکر متفاوت در مورد فلسفه تطبیقی کنند. او جهانی صرفاً با یک اندیشه را فقیر و بیمایه میدانند و این امر را با تسلط ساختارهای فکری غرب همراستا میبیند. بوریک در تلاش است بر پایان «فلسفه تطبیقی مبتنی بر شیوه‌ی» غیرانتقادی نقد کند تا مسیر را برای تفکری انتقادی در فلسفه تطبیقی هموار سازد. او برای این فلسفه تطبیقی جدید دو وظیفه قائل میشود؛

۱۳۰



اول آنکه شیوه‌های مختلف تفکر را ظهور داده و گسترش بخشد و دوم آنکه ارتباط میان شیوه‌های تفکر را بدون تقلیل یا اندراج یکی بر دیگری تسهیل کند. بدین شیوه، فلسفه تطبیقی را میتوان از ورطه اروپامحوری نجات داد و به سمت «فلسفه تطبیقی آینده» حرکت کرد.

پی‌نوشتها

۱. «فلسفه تطبیقی» ترجمه اصطلاح انگلیسی «Comparative Philosophy» یا فرانسوی «Philosophie Compare» و آلمانی «Komparativ Philosophie» است. «Comparison» در انگلیسی بمعنای تطبیق نیست بلکه بمعنای مقایسه است. در زبان آلمانی از صفت «Vergleichend» بمعنای مقایسه‌یی استفاده میکنند. ترجمه دقیق «Comparative Philosophy»، «فلسفه مقایسه‌یی» است ولی در زبان فارسی به فلسفه تطبیقی معنا شده و پذیرفته شده است.

۲. هانری کربن، متفکر بزرگ فرانسوی و از مشهورترین مستشرقانی است که در حوزه مطالعات تاریخ اسلامی و ایرانی (بویژه سنت اشراق) فعالیت داشته است. او استاد کرسی شیعه‌شناسی در دانشگاه پاریس بود. از آنجاکه وی به تاریخ ایرانی و باطن تفکر شیعی ایرانی - اسلامی علاقمند بود و بسیاری از آثارش در این حوزه‌اند، بر متفکران بسیاری تأثیر گذاشته و بعنوان اسلام‌شناس و ایران‌شناس بنامی مطرح است. وی سلسله گفتگوهایی با علامه طباطبایی (ره) داشته که دو کتاب شیعه و رسالت تشیع در دنیای امروز از آثار علامه حاصل این گفتگوهاست. هانری کربن پس از تحقیقات بسیار اثر چهار جلدی خود را با عنوان اسلام در سرزمین ایران، چشم‌اندازهای معنوی فلسفی منتشر کرد که بنوعی نتیجه پژوهشهای گسترده او در اسلام و عرفان شیعی ایرانی بود.

۳. ایزوتسو یکی از پژوهشگران مشهور در حوزه مطالعات تطبیقی میان فلسفه و معارف اسلامی و آیین تائو و بودایی است.

۴. مثالهای فراوانی از این نوع نقد وجود دارد. بعنوان نمونه‌یی از چنین انتقاداتی، میتوان به نقد زاک از ذات‌گرایی نژادی هیوم و برتری نژاد آلمانی در سخنان کانت اشاره کرد (Zack, 2014). در مورد هگل نیز میتوان به سخنان کیمرله اشاره کرد که به نقد از هگل برای تمرکز به فلسفه غرب پرداخته است (Kimmerle, 2014).

۵. در بحث ترجمه، بوریک به انتقاد از فیلسوفان غربی میپردازد. بعقیده او بسیاری از مترجمان و فیلسوفان، چه آگاهانه و چه ناآگاهانه، دائوجینگ و ژوانگری را از نگاه فیلسوفان مورد علاقه خود مینگردند و این

مشکلی است که بسیار با آن روبرو می‌شویم. با این حال، آنچه او قصد دارد نشان دهد اینست که چگونه این تفاسیر ممکن است در مورد احتمال چنین مقایسه‌هایی بین فیلسوفان غربی و فلسفه کلاسیک چینی کمی بیش از حد باشد. بسیاری از این تفاسیر، تفاوت‌های مهم دو سنت را نادیده گرفتند. دلیل این نادیده‌نگاشتن تفاسیر این‌چینی را میتوان عموماً تلاش برای ایجاد شباهت، برابری یا یکسانی در جایی دانست که بواقع شباهتی بسیار اندک وجود داشت. همچنین این دسته از فیلسوفان، منظر خاص خود دربارهٔ دائوتیسم را ارائه دادند. برخی سعی کرده‌اند دائو را ذیل تفکر و دغدغه‌های غربی قرار دهند و برخی خواسته‌اند بگویند که دائوتیسم کاملاً با تفکر غربی متفاوت است. او معتقد است بسیاری از این مقایسه‌ها ناخواسته دیدگاه متافیزیکی را حفظ مینمایند، زیرا سعی میکنند دائوی «ناگفتنی» را بعنوان چیزی متعالی تلفظ کنند. این موضوع بمعنای انکار این واقعیت نیست که تفسیر همیشه باید یک نقطهٔ شروع داشته باشد و کاملاً طبیعی است که انتظار میرود مفسران و فیلسوفان تطبیقی، از پیشینهٔ فرهنگی و فلسفی خود در تلاش برای درک فرهنگ‌های دیگر شروع کنند (Burik, 2010: p. 148).

منابع

- اسکندری دامنه، حمیدرضا؛ پورحسن، قاسم (۱۳۹۷) «بررسی میانی و مؤلفه‌های فلسفهٔ تطبیقی در اندیشه ایزوتسو»، تاریخ فلسفه، سال نهم، شمارهٔ ۲، ص ۹۵-۱۲۴.
- اسکندری، حمیدرضا؛ پورحسن، قاسم (۱۴۰۱) فلسفه تطبیقی، تهران: نقد فرهنگ.
- ایزوتسو، توشیهیکو (۱۳۶۰) بنیاد حکمت سبزوری یا تحلیلی تازه از فلسفهٔ حاج ملاحادی سبزوری، ترجمهٔ سید جلال‌الدین مجتبی، تهران: مؤسسهٔ مطالعات اسلامی دانشگاه تهران و دانشگاه مک‌گیل.
- پرویزی، م. (۱۴۰۱) «مصاحبه شخصی با استیون بوریگ» در تاریخ یکم دیماه ۱۴۰۱.
- پورحسن، قاسم (۱۳۹۵) «سرشت فلسفهٔ تطبیقی با تأکید بر کتاب الجمع فارابی»، مجموعه مقالات دومین همایش مطالعات تطبیقی در حوزه‌های فلسفه، کلام، ادیان و عرفان، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی. ص ۹-۴۲.
- خسروپناه، عبدالحسین (۱۳۷۹) کلام جدید، قم: مرکز مطالعات و پژوهش‌های فرهنگی حوزهٔ علمیه قم.
- داوری اردکانی، رضا (۱۳۹۱) فلسفه تطبیقی چیست؟ تهران: سخن.
- دوران، بهزاد (۱۳۷۸) «نگاه‌گیدنز به مدرنیته»، کتاب ماه علوم اجتماعی، شمارهٔ ۲، ص ۳-۷.
- دهقانی، رضا (۱۳۹۶) درآمدی به فلسفهٔ میان فرهنگی، تهران: پژوهشگاه فرهنگ، هنر و ارتباطات.
- دهقانی، رضا؛ مصلح، علی اصغر (۱۳۹۴) «پولی‌لوگ (گفتگوی چندجانبه میان فرهنگی) بمثابهٔ الگویی برای پژوهش‌های فلسفی و گذر از فلسفهٔ تطبیقی»، غرب‌شناسی بنیادی، شمارهٔ ۶، ص ۳۷-۵۷.

۱۳۲



سال ۱۴، شماره ۱
تابستان ۱۴۰۲

دیباچی، سید محمدعلی (۱۳۹۵) «روش‌شناسی فلسفه تطبیقی؛ مؤلفه‌ها و موانع»، مجموعه مقالات دومین همایش مطالعات تطبیقی در حوزه‌های فلسفه کلام، ادیان و عرفان، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ص ۶۱-۷۶.
ریخته‌گران، محمدرضا (۱۳۸۴) «مبانی فلسفه تطبیقی از دیدگاه هانری کربن»، فصلنامه فلسفه، شماره ۳، ص ۷۷-۸۹.

سلیمانی آملی، حسین (۱۳۹۲) فلسفه تطبیقی و تطبیق فلسفی، تهران: علمی و فرهنگی.
شه‌گلی، احمد (۱۳۹۹) «ارزیابی ادله انکار علم دینی بر اساس دیدگاه عبدالکریم سروش»، فصلنامه مطالعات معرفتی در دانشگاه اسلامی، شماره ۲۴، ص ۳۳۱-۳۵۲.
علم‌الهدی، سیدعلی؛ پارسا، علیرضا؛ اخلاقی، مرضیه؛ سیدعرب، حسن (۱۳۹۸) «تحلیل انتقادی اندیشه‌های هانری کربن درباره تطبیق فلسفه سهروردی با فلسفه یونان»، تاریخ فلسفه، شماره ۱۰، ص ۱۷-۳۸.

فوکویاما، فرانسیس (۱۳۹۳) پایان تاریخ و انسان واپسین، ترجمه عباس عربی و زهره عربی، تهران: سخنکده.
کربن، هانری (۱۳۶۹) فلسفه ایرانی و فلسفه تطبیقی، ترجمه سیدجواد طباطبایی، تهران: توس.
_____ (۱۳۹۲) فلسفه ایرانی و فلسفه تطبیقی، ترجمه سیدجواد طباطبایی، تهران: مینوی خرد.
کلباسی اشتری، حسین (۱۳۸۷) مجموعه مقالات نشست تخصصی مطالعات تطبیقی، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.

_____ (۱۳۹۵) «گشودگی یا فروبستگی فلسفه تطبیقی»، مجموعه مقالات دومین همایش مطالعات تطبیقی در حوزه‌های فلسفه کلام، ادیان و عرفان، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ص ۲۱۱-۲۲۶.

_____ (۱۳۹۵) مجموعه مقالات دومین همایش مطالعات تطبیقی در حوزه‌های فلسفه کلام، ادیان و عرفان، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
گندمی نصرآبادی، رضا (۱۳۹۵) «فلسفه تطبیقی بمثابة روش (با تأکید بر دیدگاه ماسون اورسل)»، روش‌شناسی علوم انسانی، شماره ۲۲، ص ۷۹-۹۷.

۱۳۳ | لاندن، اسکات (۱۳۹۲) «آینده دین؟ تلفیق‌گرایی، همانندگرایی و تحولات دیگر ادیان در جهان معاصر در گفتگوی اسکات لاندن با نینیان اسمارت»، ترجمه فریبا طشت زر و حسین حیدری، کتاب ماه دین، شماره ۱۷، ص ۷-۱۰.

لهراسی، احمد (۱۳۹۴) روش‌شناسی فلسفه تطبیقی و بررسی آن در کتاب الجمع بین رأی الحکیمین، رساله دکتری، تهران: دانشگاه شهید مطهری.
ناظمی قره‌باغ، مهدی؛ صافیان، محمدجواد (۱۳۹۱) «امکان فلسفه تطبیقی بر اساس رویداد از آن خودکننده»، فلسفه، شماره ۱۰، ص ۲۷-۴۸.

- Burik, S. (2010). *The end of comparative philosophy and the task of comparative thinking: Heidegger, Derrida, and Daoism*. New York: State University of New York Press.
- Halbfass, W. (2007). *India and Europe: an essay in philosophical Understanding*. Germany: State University of New York Press.
- Heidegger, M. (1977). The question concerning technology. trans. By W. Lovitt. *The question concerning technology and other essays*, (pp. 3-35).
- . (1993). *Sein und Zeit*. Tübingen, Max Niemeyer.
- . (1997). *Was Heißt Denken?* Tübingen: Max Niemeyer.
- Herder, J. G. (2004). *Another philosophy of history and selected political writings*. trans. by L. D. Evringenis & D. Pellerin. Indianapolis: Cambridge.
- Kimmerle, H. (2004). Dialogues as form of intercultural philosophy. *Rethinking ecumenism*, (pp. 63-78).
- Mall, R. A. (2015). When is philosophy intercultural? Outlooks and perspectives. *Intercultural Philosophy*, 2, 1-6.
- Smart, N. (1983). *World views, crosscultural explorations of human beliefs*. New York: Charles Scribner's Sons.
- . (1987). Comparative-historical method. M. Eliade(ed), *Encyclopedia of religion*, vol 3, pp. 571-574, New York: Macmilan Inc.
- Yusufi, H. R. Scheidgen, Hermann Josef. Oosterling, Henk. (2010). *Von der Hermeneutik Zur Interkulturellen Philosophie: Festschrift Für Heinz Kimmerle Zum 80. Geburtstag*. Thuringia: Traugott Bautz.
- Wimmer, F. M. (2004). *Interkulturelle philosophie: eine einföhrung*. Vienna: Facultas.
- Zack, N. (2014). The Philosophical roots of racial essentialism and its legacy. *Confluence: journal of world philosophies*, 1, pp. 85-98.