



پژوهش‌های فلسفی

سال ۱۰ / شماره ۱۸ / بهار و تابستان ۱۳۹۵

فلسفه‌ی تطبیقی از نگاه پُل ماسون اُرسِل*

محمدسینا میرزایی**

دانشجوی دکتری فلسفه، دانشگاه تبریز (نویسنده مسئول)

مصطفی شهرآیینی

دانشیار گروه فلسفه، دانشگاه تبریز

چکیده

ماسون اُرسِل پدر فلسفه‌ی تطبیقی است. او با تأثر از دو جریان تاریخ‌گرایی و پوزیتیویسم سده‌ی نوزده، می‌کوشید تا فلسفه‌ها را در مقام پدیده‌هایی تاریخی، در درون سنت پوزیتیویستی، به گفت‌وگو وادارد. موفقیت روش تطبیقی در دیگر حوزه‌های معرفت خصوصاً فیلولوژی (فقه‌اللغه)، الهام‌بخش او در اتخاذ این اندیشه بود که مطالعه‌ی تطبیقی الگوهای تفکر در تمدن‌های مختلف می‌تواند دانش ما را در جهت آنچه فلسفه می‌خوانیم، وسعت و وضوح بخشد. او پژوهش خود را بر بررسی تاریخی سه تمدن هند، چین و اروپا متمرکز می‌کند و معتقد است تاریخ و غنای حکمی این سه تمدن، بخشی از حکمت خالده‌ی جهان را تشکیل می‌دهد. اُرسِل در کتاب *فلسفه‌ی تطبیقی* می‌کوشد با طرح روش تطبیقی، فلسفه را از جزمیت و نسبیت مطلق برهاند. برای این کار، توجه خویش را به حقایق تاریخی فلسفی با توجه به بسترهای شکل‌گیری تاریخی‌شان معطوف می‌کند. در واقع او تطبیق را چونان مجرای می‌داند که فلسفه با آن، از مطلق‌گرایی مابعدالطبیعی و نظری‌رهایی می‌یابد و به عمل و کاربردپذیری می‌گراید. ما در این مقاله می‌کوشیم تا با رویکردی توصیفی به معرفی آرا و نظریات اُرسِل در باب فلسفه‌ی تطبیقی بپردازیم.

واژگان کلیدی: روش تطبیقی، تاریخ، حقایق تاریخی، بستر، پوزیتیویسم، کاربردپذیری.

تأیید نهایی: ۹۴/۴/۱

* تاریخ وصول: ۹۳/۲/۳

** E-mail: philosophy68@yahoo.com

مقدمه

برخورد و تلاقی فلسفه‌ی شرق و غرب و برهم‌کنش یکی بر دیگری در طول تاریخ تفکر بر هیچ کس پوشیده نیست. وجود افکار گوناگون در سنت‌ها و فرهنگ‌های مختلف، این دغدغه را برمی‌انگیزد که چگونه می‌توان به کُنهِ فکر و فرهنگ بیگانه راه یافت و متناسب‌ترین و ارزنده‌ترین عناصر را برگزید و نیز امکان گفت‌وگو و هم‌سخنی میان فرهنگ‌ها را فراهم آورد. پرسش‌هایی از این سنخ پیدایش حوزه‌ی مطالعاتی تازه‌ای، به نام فلسفه‌ی تطبیقی را ضروری ساخته است. این رویکرد و شاخه‌ی نورسته بر درخت تن‌آور تفکر فلسفی (مشخصاً با عنوان «فلسفه‌ی تطبیقی») قدمتی بیش از یک سده ندارد.

اصلی‌ترین منبعی که از فلسفه‌ی تطبیقی در اختیار داریم کتاب پُل ماسون اُرسِل، فلسفه‌ی تطبیقی است. در اغلب آثار نگاشته‌شده در حوزه‌ی فلسفه‌ی تطبیقی تأکید بر این است که نخستین بار ماسون اُرسِل بود که فلسفه‌ی تطبیقی را در مقام شاخه‌ای جدا و روشمند مطرح کرد. به این معنا می‌توان او را پدر فلسفه‌ی تطبیقی خواند. اُرسِل هندشناس بود و در رویکرد تطبیقی‌اش اصولاً بر سه تمدن هند و چین و اروپا تمرکز داشت. به همین منظور می‌کوشید فلسفه‌ی سایر تمدن‌ها را با بهره‌گیری از روشی تطبیقی-تاریخی، از نظریه‌پردازی صرف برهاند و به گفت‌وگو، عمل و کاربردپذیری رساند. تأثیرپذیری اُرسِل از تاریخ‌گرایی یا پوزیتیویسم تاریخی سده‌ی نوزدهم، او را در ردیف مدافعان روش تاریخی قرار داده است. اُرسِل بر این باور بود که فلسفه با یاری‌جستن از روش تطبیقی، از جزمیت و نسبیت مطلق‌رهایی می‌یابد و اصولاً چنین روشی، تمهیدی برای حکمت عملی به شمار می‌آید. از این رو، توجه خود را به مشاهده‌ی حقایق عینی فلسفی با توجه به بسترهای شکل‌گیری تاریخی‌شان معطوف می‌کرد. اُرسِل بر این باور بود که به‌واسطه‌ی تشابه (تناسب- قیاس-مماثله) (*analogy- analogies*) بستری فراهم می‌آید تا فلسفه‌ها و اعصار مختلف تاریخی بتوانند در متن فرهنگی خود، موقعیتی هرچه قیاس‌پذیرتر را با یکدیگر به‌نمایش بگذارند. او متقاعد شد که در هیچ جامعه یا تمدنی، حقیقت تاریخی منفردی نیست که نتوان آن را به طور تطبیقی و در مسیری موافق شیوه‌ی علمی پوزیتیو، تفسیر کرد.

اما در مقابل این رویکرد اُرسِل، تعریف پدیدارشناسان از فلسفه‌ی تطبیقی است که می‌توان آن را تعریف غالب دانست. از نمایندگان و مدافعان برجسته‌ی اعمال این روش در فلسفه‌ی تطبیقی می‌توان به هانری گُربِن و در حال حاضر، به رضا داوری‌اردکانی اشاره کرد. در باب

تفاوت موضع آنها با طرفداران اصالت تاریخ می‌توان گفت که پدیدارشناسان، ارزش‌ها را به کار می‌گیرند تا تاریخ را فهم کنند اما اصالت‌تاریخی‌ها، تاریخ را به کار می‌گیرند تا ارزش‌ها را تبیین کنند. پدیدارشناسان در پرتو روش پدیدارشناسی در پی ایجاد زبان هم‌سخنی‌اند. برای نمونه کُربن سیر تاریخی و تطور زمانی را یک‌سو می‌نهد و حکمت خالده (*Sophia Perennis*) را راه نجات و دعوتی به برون‌رفت از اصالت تاریخ، یعنی برون‌رفت از بندگی زمان و قید تواتر زمانی می‌داند. در واقع هانری کُربن، پژوهش تطبیقی را از پدیدارشناسی جدایی‌ناپذیر می‌داند و تاریخ اُنفسی را به اصالت تاریخ که بر عینیت (Objectivity) مبتنی است، رجحان می‌دهد.

دغدغه‌ی اصلی در نگارش مقاله‌ی پیش‌رو این بود که در زبان فارسی هرکه در حوزه‌ی فلسفه‌ی تطبیقی پژوهش کرده، به‌نوعی به ماسون اُرسِل ارجاع داده در حالی که تقریباً هیچ منبع مستقلی درباره‌ی خوانش اُرسِل از فلسفه‌ی تطبیقی به زبان فارسی در دست نداریم. ما برآنیم که پس از ارائه‌ی مختصری از پیشینه‌ی مطالعات تطبیقی، به توصیف خوانش اُرسلی از فلسفه‌ی تطبیقی بپردازیم.

پیشینه‌ی مطالعات تطبیقی

پیش از آن که پُل ماسون اُرسِل در ربع نخست سده‌ی بیستم به تألیف کتاب *فلسفه‌ی تطبیقی* (*Comparative Philosophy*) همّت گمارد، در سده‌ی نوزده اصطلاحاتی چون اسطوره‌شناسی تطبیقی (*Comparative Mythology*)، عرفان تطبیقی (*Comparative Mysticism*) و ادبیات تطبیقی (*Comparative Literature*) در محافل اندیشه طرح شده بود. برای نمونه، در حوزه‌ی ادبیات تطبیقی هرچند درباره‌ی بنیان‌گذار آن اتفاق‌نظری در کار نیست، برخی فرانسوا ویلمن (*François Villemain*) را در سال ۱۸۲۸ میلادی، پیش‌گام این‌گونه پژوهش‌های ادبی به‌شمار آورده‌اند. اما شاید آغاز مطالعات تطبیقی به سده‌ی هفدهم برگردد، یعنی زمانی که نیمیا گرو (*Nehemiah Grew*) سخن از کالبدشناسی تطبیقی به میان آورد. سپس در سده‌ی هجدهم، رویان‌شناسی و تن‌کردشناسی (فیزیولوژی) تطبیقی توسط جورجیس کوویر (*Georges Cuvier*) آغاز شد. از این رو عمده‌ی مطالعات تطبیقی به مباحثی از سنخ علوم طبیعی مربوط بود تا این‌که در سده‌ی نوزده، دامنه‌ی تطبیق به علوم انسانی و به‌ویژه قوم‌شناسی، زبان‌شناسی و انسان‌شناسی نیز کشیده شد و در آن زمان، عمده‌ی مطالعات معطوف به تمدن هند بود (*Halbfass, 2007: 298*).

در باب فلسفه‌ی تطبیقی تمامی مفسرین، متفق‌القول‌اند که این فلسفه را به‌صورت روش‌مند

در سال ۱۹۲۶، ماسون اُریل آغاز کرده، اگرچه در باب پیشینه‌ی همین رشته نیز اختلاف‌نظرهایی وجود دارد. جوزف کاپایل (Joseph Kaipayil) معتقد است، گرچه فلسفه‌ی تطبیقی را برای نخستین بار به صورت پژوهشی نظری نزد ماسون اُریل فرانسوی می‌یابیم، پیش‌تر از او نیز در این موضوع تلاش‌هایی صورت گرفته بود. به گمان کاپایل، نخستین حامی شناخته‌شده‌ی فلسفه‌ی تطبیقی، فیلسوف مشهور هندی، سروپالی راداکریشنان (Sarvepail Radhakrishnan) بود (Kaipayil, 1995: 8). لِنارت اِسکوف نخستین مورد استعمال اصطلاح «فلسفه‌ی تطبیقی» را نزد فیلسوف بنگالی، براجیندراناس سیل (Brajendranath Seal) می‌یابد و معتقد است این فیلسوف، سرمنشأ تفکر اُریل بوده است (Škof, 2008: 45). ویلهلم هالبافاس (Wilhelm Halbfass) معتقد است که در سال ۱۸۰۴ و پیش از آن که فلسفه‌ی تطبیقی توسط ماسون اُریل مطرح شود، تاریخ تطبیقی فلسفه اثر دِگرانِدو (J.M. Degrande) منتشر شد. وی هم‌چنین ماکس مولر (Max Muller) را در ۱۸۷۴ آغازگر الهیات تطبیقی (Comparative theology) و اسطوره‌شناسی تطبیقی می‌داند (Halbfass, 2007: 298). برخی نیز هم‌چون هاکسلی (Huxley) و بروچیری (Brocchieri) میان فلسفه‌ی تطبیقی و حکمت خالده پیوندی ناگسستنی می‌یابند و به منظور آگاهی از سیر تحول فلسفه‌ی تطبیقی ما را به پیشینه‌ی اصطلاح «حکمت خالده» نزد فیلسوف و متأله آگوستینی یعنی آگوستینو ستویکو (Augustinus Steuchus) و سپس، به لایب‌نیتس در نامه مشهوری به رموند در سال ۱۷۱۱ ارجاع می‌دهند (Brocchieri, 1960: 22).

محققان و متفکران ایرانی نیز به سهم خود در پیشرفت و اعتلای این حوزه از تفکر، نقش شایانی بر جای نهاده‌اند. در زبان فارسی (اعم از ترجمه و تألیف) نام چهار شخصیت، که در حوزه‌ی فلسفه‌ی تطبیقی قلم زده‌اند و به تأمل نشست‌اند، به چشم می‌خورد: هانری گُربِن، داریوش شایگان، سیدحسین نصر و رضا داوری اردکانی. به نظر می‌رسد وجه ممیزه‌ی تمامی این متفکران، تأکید بر زبان هم‌دلی و سیر انفسی، و تقدم آن بر روش تاریخی و سیر آفاقی است تا جایی که شاید بتوان آن‌ها را در ردیف هم‌سرایان حکمت خالده جای داد.

فلسفه‌ی تطبیقی؛ فلسفه یا علم؟

استقلال هر یک از شاخه‌های معرفت بشری از فلسفه، در معنایی که قداما از آن منظور داشتند، ذهن انسان پوزیتیو سده‌ی نوزدهم را به تکاپو و کاوش واداشت تا به تحلیل و ملاحظه‌ی روند

شکل‌گیری اخلاق، زیبایی‌شناسی، روان‌شناسی و غیره به مثابه‌ی علمی متقن و عینی پردازد؛ شاخه‌های نورسته‌ای که روزگاری در دل مابعدالطبیعه‌ی سنتی جای داشته و البته مقوم آن نیز محسوب می‌شدند. حضور اندیشه‌ی آگاهی با محوریت تفکر هگلی و سیطره‌ی بلامنزاع پوزیتیویسم در سپهر معرفت انسان سده‌ی نوزدهم و گذار او از دوره‌ی ماورالطبیعی و مابعدالطبیعی به دوره‌ی طبیعی، اگر نگوییم گریزناپذیر، امری طبیعی و موجه بوده است. بی‌شک شناخت علمی و تجربی دوران پوزیتیویسم، فیلسوف را نیز همواره به سوی ارتقاء و اعتلای معرفت ذهنی و روحانی انسان، به همان اتقان و عینیت موجود در علم سوق می‌داد. پرسش اصلی این بود که آیا فلسفه، به معنای سنتی و انتزاعی کلمه و فارغ از تمامی مقومات آن، می‌تواند خود به مثابه‌ی علمی مستقل مطرح گردد؛ علمی در ردیف روان‌شناسی و جامعه‌شناسی که از دو سده‌ی اخیر هر یک به تناسب موضوع پژوهش‌های‌شان، داعیه‌ی کاربردپذیری، عینیت و در کل، داعیه‌ی علمی‌بودن داشته و دارند.

ماسون اُرسِل با بهره‌گیری از دو جریان تاریخ‌گرایی هگلی (Hegelian Historicism) و پوزیتیویسم کُنتی (Comtean Positivism)، مدعی چنین امکانی برای فلسفه بود و اصولاً برایش اهمیتی نداشت که هیچ مابعدالطبیعه‌ای تا روزگار او توان تبدیل شدن به علمی مستقل را نداشته است. فلسفه‌ای که او آن را علمی، و در عین حال متقن و کاربردی، می‌دانست، همان فلسفه‌ی تطبیقی بود. اُرسِل در جهت بسترسازی برای پوزیتوسازی فلسفه از مجرای تطبیق، اصولی را می‌پذیرد که بدون دریافت آن‌ها، نظریات او دچار ابهام می‌شود؛ اصولی که عمدتاً وام‌دار سنت پوزیتیویستی است و به نظر می‌رسد بیشتر به دو صورت نزد او تبلور می‌یابد. اصل نخست آن که باید همه‌ی هم‌فیلسوف بر آن باشد که از اندیشه‌ی مطلقیت رهایی یابد، اما این بدان معنا نیست که از آن سوی بام به زیر افتاده و در دام نسبی‌نگری گرفتار آید (Ourself, 23: 1926). تصور می‌رود نگرش اُرسِل نه‌تنها به منظور فراروی از جزمیت مطلق که حتی در جهت رهایی از نسبیّت مطلق است که شکاکیتی گریزناپذیر را به همراه خواهد داشت. اصل دوم برآیندی است از اصل نخست، بدین معنا که بداهه‌گویی‌های مابعدالطبیعی (metaphysical improvisations) جای خویش را به عینیتی بدهند که مشخصاً با شناخت روابط و تشخیص صحیح نسبیّت سروکار دارد و شاید اگر چنین اتفاقی رخ دهد دیگر، درون‌نگری و سیر انفسی که کاوش‌های تجربی فراورده‌های ذهن بشری (تاریخ) و نیز بررسی نتایج تکامل تاریخی ذهن و فکر انسان را برنمی‌تابد، در آن جایی نداشته باشد. هدف اُرسِل سنجش و پژوهش فرآورده‌هایی

است که تنها و تنها از تاریخ کسب می‌شوند و در این جهت است که می‌توان بر آن‌ها عنوان تجربه/آزمون (experience/ experiment) نهاد؛ یعنی مادامی که در پژوهش فلسفی، انسان را فروبسته و بریده از روابط تاریخی و بسترهای شکل‌گیری تفکرش مورد بررسی قرار دهیم، چنین پژوهشی ثمرخیز و کاربردی نمی‌تواند بود. پس لازمه‌ی علمی شدن فلسفه و پوزیتیوسازی آن، این است که افکار، بی‌آن‌که در درون‌نگری فریبده‌ای گرفتار آیند و بی‌آن‌که بر واقعیات پیشی گرفته و خود را بر واقعیات بار کند، امکان ظهور و بروز بیابند (Oursel, 1926:25).

اُرسِل در مسیر عینیت‌بخشی به فلسفه، آگاه است که نباید کورکورانه به همان راهی چشم بدوزد که مسیر تکامل علم بوده است. او بیشتر در پی ایجاد نسبتی معقول میان علم و فلسفه است؛ اما این بدان معنا نیست که به‌گراف یکی از این دو را بر اساس ارزش پوزیتیو دیگری معتبر سازد. چراکه هم‌گون‌سازی (assimilation) فلسفه و علم اگر این‌گونه طرح گردد به سفسطه‌ای منطقی از نوع استنتاج عدم‌الربط^۱ می‌انجامد. اُرسِل بیشتر در پی آن است تا عینیت و پوزیتیویته‌ی فلسفه را با بهره‌گیری از قیاس و تشخیص درست نسبیت، که خودش آن را تطبیقی می‌نامد، تحقق بخشد. او پیش از هر چیز، در پی اصول ثابت و متغیری است که جلوه‌های بی‌شمار تفکر انسانی در آن سیلان دارد؛ همان اصولی که طریق ارزش‌مند فلسفه‌ورزی را می‌آموزد و تنها عرصه‌ای که برای او هم‌چون آزمایشگاهی با حضور گونه‌های کثیری از اندیشه‌ی بشری جلوه‌گری می‌کند، تاریخ است. اُرسِل در پی بنا نهادن علوم روح (science of spirituality) و به‌معنایی، علوم انسانی (moral science) است؛ علومی که او در آنها امید به ایقان و عینیتی در سطح علوم تجربی دارد و اگرچه راه رسیدن به هدف در این دو، یعنی در فلسفه و علوم، به این امر یکی نیست، هدف که همانا عینیت باشد، مشترک است.

از این رو به باور او، راه برون‌رفت از مطلق‌گرایی و نسبی‌گرایی در گفت‌وگوی تاریخی فلسفه‌ها نهفته است و باید شناختی از تمدن‌ها و انسان‌هایی در مقام و مرتبه‌ای یک‌سان، هم به لحاظ تاریخی و هم به لحاظ برخورداری از غنای حکمی و فلسفی آن‌ها، حاصل شود تا از این ره‌گذر «عمل متناظر با نظر»، که در اصطلاح سوفیا (sophia) نهفته است، به بار آید. روش قیاس پوزیتیو که لزوماً نزد اُرسِل با تجمیع و تناسب نسبت‌ها سروکار دارد، مؤیدی بر همین امر است؛ یعنی شناخت امر واقع که از مشخصه‌های دوره‌ی پوزیتیویسم است با خود، عمل را به همراه خواهد داشت، درست همان‌گونه که کُنت اذعان می‌دارد: «از علم، پیش‌بینی به دست

می‌آید و از پیش‌بینی عمل حاصل می‌شود.» (Comte, 2000: 225). به‌گمان اُرسِل، فلسفه در معنای کلی هنوز نوعی نگرش و شیوه‌ای از عمل (mode of action) به‌منظور ایجاد توازنی مشخص میان پژوهش درباب ماهیت عینی از سویی، و اکتساب ارزش‌های حقیقی از سوی دیگر، است (Oursel, 1951: 6). اُرسِل در پی شناخت ارزش‌های یکسان است و دغدغه‌ی او را در این سخن هافی‌من (Frank J. Hoffman) می‌توان دید که: «هنگامی که فردی چیزی را ارزش می‌نهد، تمایل دارد به این فکر کند دیگران نیز بایستی چنین باشند» (Hoffman, 1998:100). فلسفه در معنایی که اُرسِل در مدّ نظر دارد تنها در گرو گستره‌ی عظیم اندیشه‌ها و توالی نسل‌هایی است که می‌توانند با همه‌ی تفاوت‌های فردی‌شان، نشانه‌هایی از نسبیت را عیان سازند. این بدان معناست که اگر بتوانیم در این روابط (که اصولاً تاریخی است) نسل‌های دیگری را به مقایسه بگذاریم، سرانجام، می‌توانیم به مجموعه‌ی تقریباً موازی و مستقلی دست یابیم که نخست قانون‌مند بوده و دوم، مواد پژوهش آن که برآمده از دل تاریخ است، هم‌چون پژوهشی تجربی پذیرای سنجشی بی‌طرفانه خواهد بود؛ موازی از این جهت که سیر تاریخ، خطی است و مستقل از این جهت که چنین پژوهشی بر حقیقتی عینی و داده‌ای مادی که همانا تاریخ باشد، مبتنی است (Oursel, 1926: 24).

بر مبنای نگرش اُرسِل، فلسفه را می‌بایست هم‌چون شبه‌علوم یا فنونی در نظر گرفت که به‌تمامی در خدمت زندگی انسانی است. هافی‌من در این راستا معتقد است که فلسفه‌ی تطبیقی را نباید علمی پنداشت که حقیقت ماده را مفروض دارد، بلکه بیش‌تر باید به مثابه‌ی فن و بیش‌تر از آن هم‌چون فعالیتی در تفکر خلاق و نقاد افراد و مردمانی در نظر گرفت که در بسترهای فرهنگی مختلف بالیده‌اند (Hoffman, 1998: 101). بنابراین، در برخی موارد به نظر می‌رسد نظریات اُرسِل رگه‌هایی از فلسفه‌ی ویلهلم دیلتای را در خود دارد؛ به این معنا که اُرسِل نیز مانند دیلتای (یا شاید به‌تقلید از او) برای پدیده‌های معنوی و قوانین انسانی، ضابطه‌مندی دیگری جز آنچه بر علوم دقیقه حکم‌فرماست، قائل است. دیلتای برخی از مهم‌ترین منابع مطالعه‌ی تاریخ را که در مقام عینیت‌یافتگی‌های روح انسانی است، برشمرد و معتقد بود همان‌طور که فیزیک و شیمی منابع مطالعه‌ی حیات آلی به‌شمار می‌آیند، انسان‌شناسی، حقوق و دانش سیاست هم منابع مطالعه‌ی تاریخ‌اند. در این راستا، روش تطبیقی دهلیزی است که علوم انسانی به‌واسطه‌ی آن غنا می‌یابد و به‌گونه‌ی روزافزونی مشخصه‌های نظریه‌ای عام را کسب می‌کند (دیلتای، ۱۳۸۸: ۲۳۹).

اُرسِل نیز گرچه برای فلسفه در پی رسیدن به عینیتی هم‌مرتب با عینیت علوم طبیعی است، اما این بدان معنا نیست که فیلسوف بایستی هم‌چون طبیعی‌دان عمل کند یا علوم انسانی پیرو منطق و چارچوب علوم طبیعی باشد. به تعبیر بروچیری: «فیلسوفی که اُرسِل در مدّ نظر دارد هم‌چون عالمی طبیعی است که البته با مطالعه‌ی موردی انسان سر و کار دارد. در واقع فیلسوف، عالم انسان می‌شود و به تجمیع و تنظیم پدیده‌های انسانی، یعنی پدیده‌های تاریخی روح بشری می‌پردازد.» (Brocchieri, 1960: 22-23). در نگاه اُرسِل، هر فکری در ظرف زمان و مکان تاریخی خود معنا می‌یابد و به عبارتی، هر چیزی تابع علیت تاریخی خود است. بنابراین، هر فکر و اندیشه‌ای تکیه بر زمینه‌ای از نگرش و معنا و ارزش دارد که از آن تاریخ و زمانه‌ای و قشر و گروه ویژه‌ای است و هر فکر و گفتاری، معنای خود را از متنی تاریخی می‌گیرد.

به همین جهت، اُرسِل تاریخ را درست به اندازه‌ی همان تجربه‌ی فیزیکی مستعد بررسی بی‌طرفانه می‌داند و به نظر می‌رسد میان دو اصطلاح تجربه و آزمون که به ترتیب، به پژوهش علمی و سنجش پدیده‌های روحانی و نظری اشاره دارد، فرق می‌گذارد. او بر این باور است که در نتیجه‌ی تلاش نقادانه در بازسازی گذشته، تاریخ، که در عین حال عرصه و باقی‌مانده‌ی فعالیت‌های انسانی است، وقایع و داده‌هایی را پیش‌روی ما می‌نهد که از لحاظ نظری به اندازه‌ی تجربه‌ی فیزیکی مستعد بررسی بی‌طرفانه و منصفانه است. در واقع، در نگاه او، گرچه می‌توان گفت وقایع تاریخی، هیچ قانونی را بر نمی‌تابد، این لزوماً بدان معنا نیست که عاری از هر عینیتی باشد. به معنایی، می‌توان گفت او از پژوهش درباره‌ی وقایع تاریخی در پی همان اساس و شالوده‌ی محکمی است که با آن، پدیده‌های روحانی و انسانی، درست با همان ایقان علوم تجربی، به مرتبه‌ی پوزیتیویته و تحقق‌گرایی ارتقاء می‌یابند (Oursel, 1926: 24-25). اُرسِل گرچه فلسفه را تابع اصول حاکم بر علم نمی‌داند، در جایی دیگر، میان روش تطبیقی و روش‌های علمی هیچ فرقی نمی‌گذارد و بر این اندیشه است که وثوق و اطمینان این نیز، به‌سان روش‌های علمی، متضمن نوعی احتمال یا ابطال‌پذیری است (Oursel, 1926: 61).

اُرسِل تطبیق‌پذیری دو واقعیت را تابعی از تطبیق‌پذیری بسترهای آن‌ها می‌داند و به جهت چنین دیدگاهی است که جغرافیا اهمیتی هم‌پایه‌ی تاریخ می‌یابد. از سویی، هر واقعیتی متناظر با محیط آن بوده و از سوی دیگر، وقایع به لحاظ زمانی منقطع و جدا از هم‌دیگر نیستند. فلسفه نیز در مقام حقیقتی با نظم معنوی یا انسانی از این قاعده مستثنی نیست و این حقیقت نیز به موقعیت خود از دو بُعد جغرافیایی و تاریخی بستگی دارد. اُرسِل بر این باور است که اگر این

قاعده یا قانون را در تطبیق‌پذیری اندیشه‌ها نادیده انگاریم، بیم آن می‌رود که اتصال و ارتباط مفاهیم به‌صورتی انتزاعی و معلق رها شوند. بی‌تردید، اتخاذ اصولی از این سنخ از سوی علوم و پیش‌روی و تکامل آن‌ها، اُرسِل را بر آن داشت تا اصول مشابهی را در باب تفکر بشری اعمال نماید. او اذعان می‌دارد که: «تاریخ فلسفه زنجیره‌ای از خاطرات نظری بیش نیست و در روزگاری که علوم طبیعی پی‌درپی اثبات می‌کنند که هر موجود زنده‌ای را باید با قیود وجودی خودش تفسیر کنیم، اینک زمان آن رسیده تا برای مطالعه‌ی ذهن نیز اصول مشابهی را در خصوص چگونگی بروز و ظهور تفکر در کار آوریم.» (Oursel, 1926: 52).

بنابراین، او فلسفه را تنها هنگامی پوزیتیو و علمی می‌داند که تطبیقی باشد؛ به این معنا که انسان‌ها را در حوزه‌ی وسیع‌تری مورد مطالعه قرار دهیم نه این‌که به نحو محدود، به تعریفی از انسان که نزد خویش داریم، بسنده کنیم. با این کار، او می‌خواهد فلسفه را بر شالوده‌ای عینی و مستحکم استوار سازد. او می‌گوید: «این فلسفه که می‌بایست تطبیقی باشد، نباید انسان یا خرد انسان، بلکه باید انواع گوناگون انسانیت و خرد را در نظر بگیرد؛ و هرچه این انواع متفاوت‌تر باشند، می‌توان امیدوار بود که از رویارویی آنها ثمرات بیشتری حاصل آید.» (Oursel, 1926: 33).

روش تطبیقی

ماسون اُرسِل تاریخ را گنجینه‌ی ناب و ویژه‌ای از حقایق می‌دانست که در جهت معنادگی به ارزش‌های فکر بشری، نقشی انکارناپذیر بر عهده دارد. با این همه، در نگاه او، حلول (immanence) در تاریخ حقایق فلسفی لزوماً به‌معنای فروگاهش فلسفه یا روش پوزیتیو (Positive method)^۲ به صرف تاریخ فلسفه نیست. او که نگران است مبدا فلسفه‌ی تطبیقی موضوع خیالات شخصی (individual phantasy) گردد، با درپیش‌گرفتن رویکردی عینیت‌باورانه، فلسفه را به‌یاری روش تطبیقی در برابر تخیل ایده‌آلیستی قرار می‌دهد (Oursel, 1926: 42). در واقع، هدف اُرسِل توزان میان نظر و عمل است و اصولاً تطبیق را روشی عملی می‌دانست متناظر با روش نظری صرف؛ و به باور او، تطبیق روشی است که فلسفه را به مرتبه‌ی پوزیتیویته و کاربردپذیری می‌رساند. اگر تنها در چارچوب روش نظری (method) بمانیم، از فلسفه‌ورزی چیزی جز در دل تاریخ طولی میسرمان نخواهد شد، در حالی که به باور اُرسِل کاربست روش تطبیقی، گذشته از بازگرداندن ما به سرآغاز تاریخ، خود نشان دهنده‌ی تاریخی معکوس است. او اصولاً فلسفه‌ی تطبیقی را نوعی تاریخ معکوس و

مکملی برای تاریخ می‌داند که در آن، فیلسوف از روش نظری دوری می‌گزیند و از آخرین دست‌آورد و ماده‌ی تاریخ در جهت معنادهی و کاربردپذیری زندگی انسان بهره می‌جوید و هرچه بیشتر به وادی عمل می‌گراید (Oursel, 1926: 32).

اُرسِل در حمایت از این ادعا که فلسفه‌ی پوزیتیو باید فلسفه‌ی تطبیقی باشد، به علمی اشاره دارد که روند پیش‌رفت هر یک از آن‌ها در گرو پیوند با روش تطبیقی بوده است؛ علمی مانند کالبدشناسی، زبان‌شناسی و روان‌شناسی، که با درپیش‌گرفتن روش تطبیقی به پیش‌رفت‌هایی نائل آمده‌اند. اُرسِل نیز با پیروی از این روش که در علوم رواج یافته و تا حدود زیادی کارآمد و موفقیت‌آمیز بود، دانش تطبیقی نظریه‌های فلسفی متعلق به چند تمدن را با عنوان «فلسفه‌ی تطبیقی» مطرح می‌کند. او به این منظور داده‌ها و وقایع تاریخی را برای موضوع پژوهش خویش برمی‌گزیند و هم‌چون انسان‌شناسی و دیرین‌شناسی که پیوسته از وقایع و داده‌های تاریخی بهره می‌گیرند، روش تطبیقی را در گستره‌ای زمانی و مکانی، برای فلسفه تحقق‌پذیر می‌داند.

به عبارت دیگر، فلسفه‌ی تطبیقی نزد اُرسِل تنها با اتخاذ تاریخ در مقام پایه‌ی خود، فهم‌پذیر می‌گردد و مکان و جغرافیای پدیده‌ها نیز در حکم علل وقوع پدیده‌ها محسوب می‌شوند. اُرسِل معتقد است تاریخ فلسفه وقتی به شکل مجموعه‌ای از تک‌نگاشت‌ها (monographs) به ما رسیده (یا تکوُن یافته) است، دیگر مشخصه‌ی پژوهش‌های پوزیتیو را ندارد، چنان‌که مجموعه‌ای از عکس‌ها نیز مردم‌شناسی را تشکیل نمی‌دهد. فردیت‌ها (individualities) و فراتر از همه، شخصیت‌های خلاق (creative personalities)، هنگامی که نسبت به، و در پیوند با، دوران و بستر فکری خود بررسی شوند، می‌توانند موادی را برای پژوهش علمی فراهم آورند. او می‌گوید: «علت هر اتفاق در تکاملی عمومی‌تر، تنها مکان (site) آن است؛ زیرا تجزیه و تحلیل به کنش متقابل پدیده‌ها واکافته می‌شود. از این رو ما می‌پذیریم که قابلیت مطابقت دو حقیقت، تابعی از قابلیت تطابق محیط‌های آن‌هاست.» (Oursel, 1926: 51).

به همین جهت، اُرسِل براین باور است که در وهله‌ی نخست باید آگاهانه به برخی مفروضات مبتنی بر قیاس/تشابه (analogy) دست یازید؛ بدین معنا که قابلیت و نحوه‌ی فهم روش تطبیقی، نه در یافتن وجوه اشتراک و این‌همانی است و نه در وجوه افتراق و این‌نه‌انی؛ بلکه مبنای استدلال، همان اصل ناظر بر تشابه است که در ریاضیات بدان، تناسب (proportion) می‌گویند. غرض از آن هم تساوی دو نسبت است: الف به ب همان نسبتی را دارد که ج به د. چنین معادله‌ای با هر اندازه ناهم‌سانی و ناهم‌گونی میان الف و ج، یا میان ب و د کنار می‌آید و با

آن تناقضی ندارد (Oursel, 1926: 44). اُرسِل در تأیید روش تطبیقی معتقد است که:

علوم انسانی (moral sciences)، یکی پس از دیگری از ره‌گذر تطبیقی‌شدن، پوزیتیو می‌شوند. هم‌چنین فقه‌اللغه (philology) تنها هنگامی به روشی قطعی دست یافت که روشن شد بیشتر زبان‌های اروپایی بر رابطه‌ای دوطرفه گواهی می‌دهند، چرا که به محض تشخیص وحدت زبان‌شناختی خانواده‌ی زبان‌های هند و اروپایی، می‌توان این گروه از زبان‌ها را با گروه‌های دیگر سنجید. یعنی گروه‌هایی که هم به‌صورت شخصی مطرح شده‌اند و هم دلالت بر گونه‌های مستقلی می‌کنند که تنها از این منظر و نه از منظر شخصی، شرایط قابل قیاس را فراهم می‌آورند. این خانواده‌ها که با یک‌دیگر بیگانه‌اند، به علت تاثیرات متقابل چندگانه (Multiple cross-influences) دچار تغییر می‌شوند و هم‌چنان در استقلال نسبی (Relative isolation) باقی می‌مانند. نتیجه‌ی این سخن آن است که از مقایسه‌ی تکامل موازی (parallel) آن‌ها، مشاهداتی سر بر می‌آورد که باید آن‌ها را در مسیر امری بسیار دقیق و شناختی علمی در نظر آورد (Oursel, 1926: 32).

بر اساس چنین دیدگاهی، موفقیت علمی که به آن‌ها اشاره شد در گرو فراروی و گذار از امور شخصی به سوی امور کلی است. به باور اُرسِل، فلسفه نیز باید با روش تطبیقی و رویکردی برکنار از هر پیش‌داوری و با قید این‌که هر گزاره‌ی فلسفی باید با «چنین به نظر می‌رسد که...» (It seems so that ...) شروع شود، از امور محلی (local) به سوی امور کلی (general) حرکت کند. بر اساس این دیدگاه، اگر کسی بیاید فقط قوم و گروهی را اصل قرار بدهد و نگاهش بومی و محلی باشد، آن‌گاه انسانیت را با همین نگاه تلقی می‌کند. در این صورت کاملاً آماده‌ایم که مشترکات همان قومی را که می‌شناسیم هم‌چون معیار انسانیت بگیریم و معرفی کنیم، اما با پژوهشی فروتنانه و برکنار از هرگونه پیش‌داوری در این باره، چنین توهمی رنگ می‌بازد. به‌اعتقاد اُرسِل، معیار قراردادن انسان‌هایی که برای ما آشنا و مأنوس‌اند و نمونه‌پنداری آن‌ها برای معنای انسانیت کاملاً نادرست است؛ یعنی معیارگرفتن آشنایی و اُنس برای قضاوت درباره‌ی امور ناآشنا، صحیح نیست بلکه غایت فلسفه‌ی تطبیقی رسیدن به درون-مایه‌ای مشترک از همه‌ی انسان‌هاست. اُرسِل اذعان می‌دارد:

فلسفه تا هنگامی که مطالعاتش محدود به اندیشه‌های موجود در تمدن‌های خودمان باشد نمی‌تواند به پوزیتیویته برسد. ما انسان فی‌نفسه (Man in himself) را شاید حکیم یونانی-رومی، یا دین‌دار قرون وسطی، اومانیسست دوره‌ی نوزایی یا انسان طبیعی روسو یا باز هم، شهروند ۱۷۸۹، یا اروپایی دوران جدید می‌گیریم؛ افراد بسیاری همه از یک خانواده؛ شاخه‌هایی متوالی از ریشه‌ای مشترک. مقایسه این سیمای گوناگون، خالی از علایقی جذاب و بدیع نیست، و هر کدام جز گونه‌ای از درون‌مایه‌ی مشترک نیستند، در حالی که ما مشتاق دانستن اشتراکات آن‌ها در مقام فصل ممیز بشریت (characteristic of humanity هستیم (Oursel, 1926: 33-34).

اُرسِل تأکید دارد بر این‌که، نباید تنها به تمدن خود و معنایی از انسان که همیشه در پیش‌فرض‌های خودمان ثابت است، بسنده کنیم، بلکه گستره‌ی عظیمی از افکار و معانی را در نظر بگیریم که با وجود تفاوت‌های فردی‌شان نسبت‌ها و روابط سازنده‌ای را ارائه می‌دهند؛ یعنی نسل‌های دیگری، خواه نسل فلسفه‌ی هندو خواه نسل فرزندان چین، را با هم به مقایسه گذاریم. به‌گمان او، در چنین تطبیقی شباهت‌ها از هم جدا می‌شود و ناهم‌گونی‌هایی که نخست به چشم نمی‌آمد، سبب آشکارگی افکاری بکر، سرچشمه‌هایی الهام‌بخش و وضعیت انسان‌ها می‌گردد و از ره‌گذر همین تفاوت‌هاست که شباهت‌هایی درک‌ناپذیر پدیدار می‌شود.

در واقع، طرح نظرات اجمالی بی‌طرفانه درباره‌ی چند اندیشه‌ی ناهم‌گون، نسبت به تأمل درباره‌ی چندین دست‌گام فکری هم‌گون، بُرد بیشتری دارد، چراکه به‌عقیده‌ی اُرسِل، هدف نگرش علمی بیشتر شناخت وقایع برگرفته از تاریخ است و چنین شناختی هرچه گسترده‌دامن‌تر باشد به تبع این گستردگی، فهم گسترده‌ای نیز حاصل می‌آید. هم‌چنین او، هیچ فلسفه‌ای را در جایگاهی نمی‌بیند که مجاز باشد خود را مساوی و مساوق با ذهن آدمی بگیرد؛ و در نگاه او، این استدلال باطلی است که نژادی برتری دارد و در نتیجه، محق است خود را مالک بلامنازع عنوان آدمیت بداند و آشکارا اعلام می‌دارد: «فلسفه‌ی پوزیتیو، دامن تحقیقات تطبیقی (comparative investigations) خود را بر تمامی انواع بشر می‌گستراند.» (Oursel, 1926: 34-35).

در نظریه‌ی اُرسِل عمل بر نظر تقدم دارد، یعنی تنوع گونه‌ها بستر ساز ارتباط قوانین کلی‌اند و

تنها در این صورت است که اندیشه‌ی انسان معنا پیدا می‌کند. به همین جهت از نظریه (theory) به‌سوی امور واقع (facts) نمی‌رویم بلکه به‌یاری تطبیق، از عمل به‌سوی نظریه می‌رویم. به باور اُرسِل، ادعای مواجهه با امور واقع، بی‌اندیشه‌هایی که از پیش ادراک شده باشند، شروع مطالعه‌های بی‌پایانی است که در آن تفکر هیچ بهایی ندارد، جز این که مغالطه‌ی مصادره به مطلوب (*Petition Principia*)، از قبل نتیجه‌ی مطلوب را تضمین کرده باشد (Oursel, 1926: 39). به باور اسکوف، این رویکرد اُرسِل به فلسفه از او تجربه‌گرای تندروی ساخته است:

تنها قاعده‌ی مطلق در تاریخ تجربه‌گرایی آن است که شرایط شناخت ما تابع امور واقع است... در واقع، دیدگاه اُرسِل معرفی تندروانه‌ای است از کوشش علمی تجربه‌گرا به منظور مقایسه‌ی امور واقع مختلف از تاریخ فلسفه. برای او، هر امر واقع بایستی برآمده از تاریخ باشد و با اطلاق مفهوم قیاس (یا تشابه) بر آن تحلیل‌پذیر گردد (Skof, 2008: 45).

بی‌گمان، انسان و وضعیت او در تاریخ نیز در زمره‌ی همین امور واقع جای می‌گیرد. اُرسِل انسانیت را پیوستاری می‌داند که یک سر آن را انسان متمدن اروپایی و سر دیگرش را انسان بی‌تمدن و وحشی مناطق دورافتاده‌ی کره‌ی زمین تشکیل می‌دهد. آنچه می‌تواند وضعیت مناسب برای پژوهش تطبیقی فروتنانه و عاری از پیش‌داوری باشد، انسان‌هایی در میانه‌ی دوسر این پیوستار هستند. از این‌رو، اُرسِل فوری‌ترین رسالت را اعمال روش تطبیقی بر آن دسته از انسان‌هایی می‌داند که می‌توان گفت، در میانه‌ی پیوستار متمدن‌ترین و نامتمدن‌ترین هستند. به اعتقاد او، از همین‌جاست که تاریخ روبه‌رشد خواهد نهاد و قرین موفقیت خواهد بود. در تاریخ، سرنوشت همه‌ی اقوام چنان با هم گره خورده، که تصورناپذیر است عده‌ای، عده‌ی دیگر را نابود کنند و خود به رشد و تعالی برسند. برای اُرسِل، مقایسه‌ی افراد به‌ظاهر نامتمدن غیراروپایی با اروپائیان متمدن، مقدمه‌ای است برای بیدارکردن غربیان از «خواب جزمیت» (Slumberous dogmatism) (Oursel, 1926: 36).

اُرسِل با اعمال روش‌شناسی تطبیقی در فلسفه، چنین فلسفه‌ای را در زمان حال و برای مطالعه‌ی افرادی که از موهبت تاریخ برخوردارند، به‌خدمت می‌گیرد. در واقع، مطالعات اُرسِل بر سه تمدن اروپایی، هندی و چینی متمرکز است چرا که تاریخ آن‌ها پیش‌رفت و تکاملی هم‌عرض و موازی داشته است. هر کدام از آن‌ها، تمدن‌های دنیای قدیم بوده و از جمله هند و چین، برای مردمان اروپایی سهمی از حکمت *خالده* (*Perennis philosophia*) را به خویش

اختصاص داده‌اند (Oursel, 1926: 38). به تعبیر جوزف کاپایل: «اصولاً این تمدن‌ها به دلیل برخورداری از اندیشه‌ی اخلاقی و سیاسی و نیز تنوع و غنای آموزه‌های فلسفی و گستردگی ادبیات فلسفی‌شان، برای تطبیق‌دهنده جذابیت خاصی را به همراه داشته است.» (Kaipayil, 1995: 2).

آرچه جی. بام (Archie J. Bahm) برای فلسفه‌ی تطبیقی دو معنای کمینه و بیشینه قائل است؛ غایت فلسفه‌ی تطبیقی به معنای کمینه‌ای، مقایسه‌ی نظریاتی از تمدن‌های اصلی جهان، و به معنای بیشینه‌ای، مقایسه‌ی تمامی نظریات از تمامی تمدن‌ها است. به باور آرچه، سه تمدن اصلی در تاریخ جهان، هند و چین و اروپاست و وظیفه‌ی فلسفه‌ی تطبیقی، به معنای کمینه‌ای، پژوهشی مقایسه‌ای است در خصایص و صفات اصلی همین سه تمدن (Archie, 1977: 5). هالبافاس برجستگی دو سنت بزرگ غیرغربی (هند و چین) را در مطالعات تطبیقی، عاملی مناسب در بازشناسی تمدن غرب می‌داند (Hoffman, 1998: 301-302). به گمان اُرسِل، این سه نوع از بشریت باید پایه‌ی تحقیق تطبیقی را فراهم آورند؛ زیرا قرار گرفتن خیل عظیمی از گونه‌های دیگر در تاریخ جهانی، با همین سه تمدن در ارتباط است (Oursel, 1926: 37).

بنابراین، مقایسه‌ی دو امر واقع، هرچه گسترده‌تر و با نقدی صادقانه همراه گردد، و با دقتی مساوی در هر دو مورد اعمال گردد، کمتر دل‌بخوایی خواهد بود. همان‌گونه که پیش‌تر آوردیم، تطبیق مدّ نظر اُرسِل نه شخصی و محدود به تمدن خویش بلکه جهانی و لزوماً انسانی است. در واقع، اُرسِل به ما می‌گوید که مقایسه‌ی افلاطون و ارسطو و کانت چندان کار درستی نیست؛ بلکه درست آن است که، برای نمونه، سقراط را با کنفوسیوس مقایسه کنیم، یعنی در بیرون از سنت خود به تطبیق بپردازیم؛ زیرا تطبیق زمانی ثمربخش می‌تواند بود، که میان دو امر واقعی باشد که به شیوه‌هایی کاملاً دیگرگون و در محیط‌هایی کاملاً دیگرگون، بالیده باشند. این مقایسه‌ها علاوه بر تفاوت‌های ظاهری، بارقه‌ای از شباهت خانوادگی را در خود دارند که قرار نیست با رابطه‌ای واقعی تبیین شود، بلکه قیاسی را که به شیوه‌ی متفاوت و در محیطی بسیار متفاوت ایفای نقش می‌کند، توجیه می‌کنند. به نظر می‌رسد اُرسِل قصد آن دارد که از این مقایسه رهیافت سومی حاصل شود که دیگر نه در درون، برای نمونه، سنتِ تومایی است و نه در چارچوب سنت چوی-هی (Chou-hi). اما مقایسه‌ی درون‌ساختاری (افلاطون با ارسطو یا با کانت و...) ما را در سنتی واحد نگه می‌دارد، در حالی که اگر از سنت خویش بیرون بیاییم مقایسه، کاربردی و علمی

می‌شود و بی‌تردید، ما را به جلو و به امر ثالثی سوق خواهد داد (Oursel, 1926: 41-42).

نتیجه‌گیری

از آنچه تاکنون گفتیم، نکاتی چند را می‌توان در مقام نتیجه آورد:

نخست این‌که، ماسون اُرسِل با طرح فلسفه‌ی تطبیقی، روش علمی و شیوه‌ی تحقیق نوینی را برای پیش‌برد مطالعات بینافرهنگی بنا نهاد. می‌توان کار اُرسِل را در انداختن پوزیتیویسمی تاریخی دانست، به این معنا که از منظر تاریخی حقایق فلسفی را از تاریخ برگرفت و تا جایی که می‌توانست، به مشاهده‌ی حقایق عینی با توجه به بسترهای شکل‌گیری تاریخی‌شان پای‌بند ماند. از موضع پوزیتیویستی، باید پذیرفت که در هیچ جامعه یا تمدنی، هیچ امر تاریخی منفردی نیست که نتوان آن را به‌طور تطبیقی و در مسیری موافق اصول علمی پوزیتیو، تفسیر کرد. روش تطبیقی اُرسِل در خدمت قاعده‌مند کردن مسائل روح یا همان مسائل انسانی است. به این معنا که این روش، ابزاری مفید و کاربردی را در اختیار موخ فلسفه‌ی تطبیقی می‌گذارد و امکان پژوهش فلسفی روش‌مند (به‌سان پژوهش‌های علمی) را در باب تاریخ و در باب انسان فراهم می‌آورد.

دوم این‌که، طرح تاریخ‌گرایانه‌ی اُرسِل در مقابل جریان‌های غالب فلسفی آن عصر - از همه مهم‌تر، پدیدارشناسی - چندان تاب نیاورد. اصولاً رهیافت‌های پدیدارشناختی را، که در آن‌ها اعتبار معانی تثبیت‌شده و ارزش‌های نمادین رویدادها و شخصیت‌ها در هم‌دلی با آن‌ها است، نمی‌توان با اصالت‌تاریخ و با تبیین‌های پوزیتیویستی از تاریخ جمع کرد. اُرسِل تاریخ را، به‌خودی‌خود، نیروی تأثیرگذاری می‌دانست که در خدمت تفسیرهای انسانی و ارزش‌های کنونی ما از زندگی است، و از همین روست که می‌بینیم او همواره در پی شناسایی نیروهای عینی و مادی تاریخ برای توجیه ظهور باورها و معانی جدید است. او با برگرفتن حقایق فلسفی تاریخی و اعمال روش قیاس بر آن‌ها، در جست‌وجوی رهیافت سومی برآمد که به باور او، رهیافتی پوزیتیو و کاربردی است؛ جست‌وجویی که با ظهور پدیدارشناسی و رویکرد هرمنوتیکی نافرجام ماند، چرا که در سده‌ی بیستم و نزد پدیدارشناسان «فهم و ارزش» پدیدارها در کانون توجه قرار می‌گیرد. اصولاً آن‌ها ارزش‌ها را به کار می‌گیرند تا تاریخ را فهم کنند در حالی که اصالت تاریخی‌ها، تاریخ را به کار می‌گیرند تا ارزش‌ها را تبیین کنند. به این جهت قبول یا رد نظریات اُرسِل بسته به قبول یا رد بنیان‌های پوزیتیویسم تاریخی سده‌ی نوزدهم است.

سوم این‌که، او فلسفه‌ی تطبیقی را شرطی لازم نه‌تنها برای صلح بلکه حتی برای وجود خود انسان تلقی می‌کند. به نظر می‌رسد او انسان‌شناسی جهانی و تا حدود زیادی جامعه‌شناسی

فلسفه‌ها را تقریر می‌کرد؛ به باور او، دامنه‌ی فلسفه‌ی تطبیقی، تاریخ جهان است به این معنا که هر فرد در کره و در محیط کوچک خود جا گرفته و هر فرد در سنت‌های تاریخی و مکان ویژه‌ی خود سکنی گزیده است. ارسیل اعلام می‌دارد که فلسفه‌ی تطبیقی نه روان‌شناسی است و نه جامعه‌شناسی، بلکه در واقع، حالت‌های عمل است که هم‌زمان، هم فردی است و هم جمعی. به باور ارسیل، فلسفه بایستی اتقان علوم را کسب کند به این معنا که ما صرفاً به تفکیک فلسفه‌های مثلاً عقل‌گرا، تجربه‌گرا و... نپردازیم، بلکه آن‌ها را در کل عظیم‌تری به نام اندیشه ببینیم، کاری که محققین فنی و هنری آن را به حق پی گرفتند و بدین‌وسیله از درافتادن در دام فردگرایی (محدودنگری) دور ماندند. از این رو، ارسیل مدعی است که فرد، هیچ اندیشه‌ای را مجزا و برکنده از کلی به نام تاریخ، نخواهد فهمید، و نتیجه‌ای که بالطبع از دل چنین طرحی برمی‌آید رهایی از مطلقیت روش صرفاً نظری و رسیدن به عمل و کاربردپذیری است.

پی‌نوشت‌ها

۱. Ignoratio elenchi: مغالطه‌ی به‌دست‌آوردن نتیجه‌ای نامربوط و کاملاً متفاوت با آنچه که قصد شده و نیاز بوده است. مترادف است با مغالطه‌ی عدم‌الربط (non sequitur).
۲. اصطلاح method در کتاب فلسفه‌ی تطبیقی، نظام‌مند و در یک معنا به کار نرفته است. ماسون ارسیل «تطبیقی» را روش می‌داند که این خود میان متفکران این حوزه توافق همگانی را به همراه نداشته است. او این اصطلاح را بر پوزیتیو نیز حمل می‌کند اما در نظر غالب (پدیدارشناسان)، تطبیقی و پوزیتیو نه روش، بلکه نگاه‌ها و رویکردهایی (approaches) به فلسفه به‌شمار می‌روند.

منابع

- دیلتای، ویلهلم، (۱۳۸۸)، مقدمه بر علوم انسانی، منوچهر صانعی دره‌بیدی، ققنوس، تهران.
- Bahm, Archie J. (1977) *Comparative Philosophy: Western, Indian and Chinese philosophies compared*. New delhi: Vikas publishing House.
- Brocchieri, Paolo. B. (1960) "Problems of Philosophical Historiography Validity and Limits of a Comparative Philosophy". *East and West*, Vol.11, No.1: 21-27.
- Beyond Orientalism (2007) *The Work of Wilhelm Halbfass and its Impact on Indian and Cross-Cultural Studies* Edited by Eli Franco Karin Preisendanz Motilal Banarsidass Publisherspr Delhi.
- Gupta, C., & Chattopadhyaya, D. P. (Eds.). (1998). *Cultural otherness and beyond* (Vol. 19). Brill Academic Publishers.

- Kaipayil, J. (1995). *The Epistemology of comparative Philosophy: A Critique with reference to P.T. Raju's views*. Centre for Indian and inter-religious studies.
- Oursel, Paul. Masson. (1951) "True Philosophy is Comparative Philosophy". *East and West* 1: 6-9.
- Oursel, Paul. Masson. (2000). *Comparative Philosophy*. London: Kegan Paul, Trench, Trubner & Co., 1926. Reprinted London, Routledge.
- Skof, Lenart. (2008). *Thinking between Cultures: Pragmatism, Rorty and Intercultural Philosophy*. Ideas y Valores: Revista Colombiana de Filosofia.
- Harriet Martineau (2000) *The positive philosophy of Auguste Comte: freely translated and condensed by, with an introduction by Frederic Harrison*. Vols. 1-3, Vol. 1.