

پولی لوگ (گفت‌وگوی چندجانبه میان‌فرهنگی) به مثابه الگویی برای پژوهش‌های فلسفی و گذر از فلسفه تطبیقی

رضا دهقانی^۱

علی اصغر مصلح^۲

چکیده:

در سالیان اخیر با توجه به رشد فزاینده تحقیقات میان‌فرهنگی در حوزه‌های مختلف علوم انسانی به خصوص فلسفه در جامعه ایرانی و طرح مسائل جدی در روش این تحقیقات و اعتبار آن‌ها دو مطلب بسیار ضروری می‌نماید. مطلب نخست بررسی روش و اعتبار فلسفه تطبیقی به عنوان الگوی رایج در این تحقیقات، و مطلب دیگر ارائه الگویی متناسب جهت انجام تحقیقات منطبق با اهداف این پژوهش‌ها، یعنی تعامل و گفتگوی میان‌فرهنگی. فلسفه میان‌فرهنگی در جامعه معاصر فلسفی آلمانی زبان اهمیت ویژه‌ای یافته است. متفکران این عرصه سعی می‌کنند تا افقی جدید در تعاملات و مطالعات میان‌فرهنگی ارائه کنند و البته در این میان غالباً فلسفه تطبیقی را نقد می‌کنند. ما در این مقاله سعی داریم تا ضمن بررسی و نقد فلسفه تطبیقی از حیث روشی در ایران، فلسفه میان‌فرهنگی را به عنوان افقی دیگر برای مطالعات فلسفی طرح کنیم و به علاوه الگوی پژوهشی پولی لوگ از فیلسوف وینی فرانتس مارتین ویمر را به عنوان برنامه‌ای تنظیمی برای مطالعات میان‌فرهنگی معرفی می‌کنیم. در این الگو استانداردها و شرایط لازم جهت انجام تحقیقات فلسفی در جهت تحقق گفتگوی میان‌فرهنگی ارائه می‌شود.

کلیدواژگان: فلسفه تطبیقی، هانری کرین، پدیدارشناسی، گفتگو، فلسفه میان‌فرهنگی، پولی-لوگ، فرانتس مارتین ویمر

^۱ دانش آموخته دکتری فلسفه تطبیقی دانشگاه علامه طباطبایی rezadehqani2008@gmail.com

^۲ استاد فلسفه دانشگاه علامه طباطبایی amosleh@yahoo.com

تاریخ دریافت: ۱۳۹۳/۱۲/۱۲، تاریخ پذیرش: ۱۳۹۴/۳/۱۴

۱. مقدمه

در سالیان اخیر شاهد افزایش منشورات اعم از مقاله و کتاب و غیره در حوزه تطبیقی یا مقایسه‌ای در جامعه علمی ایران هستیم. مواجهه ما با اندیشه‌های جدید غربی ضرورت فهمی دوباره در نسبت با زمانه حاضر را برای ما امری ضروری ساخته است. مثلاً پرسش از جایگاه حکمت متعالیه ملاصدرا در جهان معاصر از پرسش‌های اصلی ماست (مصلح، ۱۳۸۶، ۱۰۷). اما ملاحظاتی جدی در مورد این پژوهش‌های تطبیقی وجود دارد که مهم‌ترین آن‌ها بُعد و دوری بستر و فضای اندیشه‌ای طرفین تطبیق یا مقایسه، به ویژه فیلسوفان غربی با سنت اندیشه‌ای ایرانی-اسلامی است. این ملاحظات به حدی است که اعتبار بسیاری از این پژوهش‌ها زیر سوال می‌رود. اما در این میان و علی‌رغم همه این ملاحظات یک نکته مهم در همین تکاپوها وجود دارد و آن این‌که این حجم از کنکاش‌ها نشان می‌دهد که اولاً اندیشه‌های غیرغربی به خصوص اندیشه اسلامی ظرفیت بالایی در مواجهه با مسائل فیلسوفان جدید دارد و ثانیاً این مقایسه‌ها برخاسته از این است که با ظهور اندیشه‌های جدید و متفکرانی نظیر هایدگر و برگسون، بسیاری از اندیشه‌های پیشینی نظیر اندیشه ملاصدرا عمق و استعداد خود را بهتر نشان می‌دهند و ثالثاً نظریات جدید می‌توانند فلسفه اسلامی را در مسیر جدید و در نسبت با انسان معاصر قرار دهند (آیت‌اللهی، ۱۳۸۴، ۱۵-۱۴).

اگر در میان پژوهش‌های تطبیقی در مسائل مختلف، به عنوان مثال بر اندیشه هایدگر و ملاصدرا تمرکز کنیم متوجه می‌شویم که ملاصدرا و هایدگر علاوه بر تفاوت در موضوع و مسائل اندیشه، در روش، هدف و غایت و زبان هم اختلاف دارند. برای هر یک از آن‌ها در نسبت با زمان آن‌ها موضوعات متفاوتی طرح می‌شود که برای دیگری طرح نمی‌شود؛ مثلاً برای هایدگر تکنیک و برای صدرا حیات پس از مرگ یا همان موضوع تبیین معاد جسمانی از اهمیت محوری برخوردار است (اسدی، ۱۳۸۷، ۴۸). و البته این مسئله‌ای روشن است، چنانچه هگل می‌گوید: «هر فردی در هر صورت فرزند زمانه خویش است، به همین ترتیب هم فلسفه یعنی زمانه فلسفه، ... این تصور که فلسفه از جهان معاصر خود می‌تواند فراتر برود همان اندازه ابلهانه است که تصور کنیم فردی می‌تواند از زمانه خود یا از فراز رودس بپرد» (هگل، ۱۳۷۸، ۱۹). به راستی که در فلسفه تطبیقی یا مقایسه‌ای و هر تلاش تحقیقی برای گفت‌وگو با فرهنگ‌های متفاوت باید احتیاط پیشه کرد. عموماً تشابهات

ظاهری و جزئی هستند و خود بر اختلافات عمیق در فلسفه‌ها مبتنی هستند. انحراف جدی در تفسیر و فهم فیلسوفان وقتی بروز می‌کند که این تشابهات و امور جزئی را از زمینه و صورت کلی و بنیادین متفاوت جدا کنیم و سعی در تطبیق و مقایسه تشابهات کنیم. مسلماً این مسئله به سوءفهم و نتایج باطل می‌انجامد (مجتهدی، ۱۳۸۴، ۹). اما اگر رهیافت‌ها کاملاً متفاوت است پس چه جای تطبیق است؟ آیا اساساً با همین بحث تکلیف نتیجه تحقیق تطبیقی در فلسفه به طور خاص، و هر نوع پژوهش در فرهنگ‌های دیگر از پیش مشخص نیست؟ **فلسفه تطبیقی به دنبال چیست؟**

تطبیق ترجمه comparative انگلیسی و komparativ آلمانی است. در مجامع علمی آلمانی زبان ترجیح بر آن است که از صفت *vergleichend* به معنای مقایسه‌ای استفاده کنند. واژه تطبیقی بیشتر یادآور تلاش برای منطبق کردن آموزه‌ها با یکدیگر دارد و مقایسه معطوف به قیاس اندیشه‌ها است و به طنین اختلاف‌ها توجه بیشتری دارد. ظاهراً فلسفه تطبیقی یا مقایسه‌ای روش واحد و تعریف‌شده‌ای به عنوان روش عمومی ندارد و کسانی که به این موضوع پرداخته‌اند هر یک روش خاص خود را داشته‌اند (هاشمی، ۱۳۸۴، ۲۶-۲۵). اما آن چه ما در این مقاله در پی آن هستیم طرح افقی جدید در مطالعات فلسفی است؛ این افق، افق طرح شده در الگوی پولی‌لوگ یا گفت‌وگوی چندجانبه میان فرهنگی است و تلاش می‌کند تا وجه مثبت دغدغه تلاش‌های تطبیقی یعنی گفت‌وگو و فهم سنت‌های فرهنگ دیگری را به تحقق انضمامی نزدیک کند و البته در این راه از خود فلسفه تطبیقی به معنای رایج آن گذر می‌کند.

الگوی طرح شده در این مقاله سعی می‌کند شرایط تحقق گفتگوی میان فرهنگی را ارائه کند و این دغدغه را در چارچوب بحث فلسفی طرح می‌کند. اساساً فلسفه نیاز به گفتگو دارد چرا که در انتقال مطالب فلسفی و انتقال آن‌ها از شعوری به شعور دیگر این تفکرات رشد می‌کند و در این گفتگو با تفکرات مقابل امکانات درونی و واقعی از قوه به فعلیت می‌رسند. فلسفه اساساً با محاوره زنده است و این در سرشت فلسفه است و این را در آغاز با افلاطون و سقراط و محاورات سقراطی به وضوح می‌بینیم. گفت‌وگو مهم‌ترین منش فلسفی مورد نیاز زمان‌هاست. گفت‌وگو کهن‌ترین و در عین حال جدیدترین دست‌آورد فلسفی است (مصلح، ۱۳۸۶، ۷۵).

۲. سه روش فلسفه تطبیقی به روایت کربن؛ پدیدارشناسی هوسرل پایه روش کربن

اما در تبیین روش برقراری گفتگو با توجه به آشنایی ایرانیان با هانری کربن^۱ نظر او در باب فلسفه تطبیقی می‌تواند نقطه عزیمت خوبی برای ما باشد. روش و مدعای هانری کربن در ایران شناخته شده است، هرچند می‌توان از موفقیت پژوهشگران ایرانی در متحقق کردن هدف کربن پرسش کرد. دعاوی پدیدارشناختی کربن عموماً در بسیاری از رسائل و کتب با موضوع تطبیقی تکرار می‌شوند و به عنوان هدف تحقیق ارائه می‌شوند و بعد در فرآیند پژوهش فراموش می‌شوند. عمدتاً در آخر هر بخشی در پژوهش‌های تطبیقی ناگهان محقق شباهتی را پیدا می‌کند و سراسیمه آنرا ماده‌ای برای گفتگوی متفکران در «فراتاریخ» کربن معرفی می‌کند. ما در این مقاله از کربن گذر کرده و افق جدیدی در نسبت با مباحث روز فلسفه به خصوص در حوزه‌های آلمانی زبان فلسفه ارائه خواهیم کرد.

کربن در سخنرانی خود در باب فلسفه تطبیقی که در کتاب *فلسفه ایرانی، فلسفه تطبیقی* به چاپ رسیده سه روش را در فلسفه تطبیقی از هم بازشناسی می‌کند. روش اول همان یافتن شباهت‌ها و اختلافات میان فلسفه‌های مختلف و داوری در باب آنها است. این خام‌ترین روش است که اکثر تحقیقات ما از آن پیروی می‌کنند. مواردی از این تحقیق را می‌توان در مقایسه انسان معلق در فضای ابن‌سینا و کوجیتوی دکارت و شک روشی او یافت. در اینجا دو نظام فلسفی کاملاً مجزا و دو امر کاملاً جداگانه با هم مقایسه می‌شود. نتیجه عموماً ارائه فهرستی از اختلافات و تشابهات بدون هیچ مبنای فلسفی و بدون هیچ نتیجه انضمامی است. اما باید توجه کرد که اگر فلسفه تطبیقی فهرست کردن آرای مشترک فیلسوفان باشد و در آن بایستی آراء فلاسفه را با هم قیاس کرد تا بفهمیم که هر یک چه گفته، بنابراین بسیاری از کتب تاریخ فلسفه، در واقع می‌توانند مصداق فلسفه تطبیقی باشند (داوری اردکانی، ۱۳۸۳، ۲۸).

روش دوم که کربن آنرا معرفی می‌کند این است که به جای یافتن شباهت‌ها به دنبال تشابه نسبت‌ها برویم. این روش همان روش پل ماسون اورسل^۲ است. وی رساله دکتری خود در فرانسه در دهه بیست قرن بیستم را با عنوان *فلسفه تطبیقی ارائه کرد*. در این روش ما درون دو نظام فلسفی تحقیق می‌کنیم و در نهایت به این نتیجه می‌رسیم که در فلسفه *A* نسبت *a* به *a'* مانند نسبت *b* به *b'* در فلسفه *B* است. مثلاً مقولات فاهمه در معرفت‌شناسی فلسفه کانت مانند نسبت مقولات ثانیه فلسفی در فلسفه اسلامی است. اما این تطبیق چه سودی دارد؟ نهایت نتیجه این چنین تطبیق‌هایی نشان دادن انسجام درونی نظام‌های فلسفی است که انتظار حداقلی از هر نظام فلسفی است (هاشمی، ۱۳۸۴، ۲۷).

روش سوم روش پدیدارشناسی است که روش کربن در فلسفه تطبیقی است. وی در این-
باره می‌گوید:

هر فلسفه تطبیقی که بخواهد از دیدگاه پدیدارشناسی عمل کند بایستی احتیاط را پیشه خود کند. هدف تطبیق صرف تأکید بر همسانی‌ها نیست و بر اختلاف‌ها نیز نیست؛ بایستی همسانی‌ها و اختلاف‌ها با توجه به امری مشترک معنا پیدا کنند. بنا بر این باید مبنای مشترک کاملاً مطمئنی وجود داشته باشد. اما پدیدارشناسی تطبیقی ما بایستی یک امر مهم را از نظر دور ندارد. این دوره‌بندی تاریخ برای چه کسی دارای ارزش است و در چه میدان دیدی ضرورت پیدا می‌کند؟ به یقین نه در میدان یک انسان همچون موجودی در تاریخ لحاظ شده است و گرنه این دوره‌بندی به طور یکسانی برای همگان ضرورت پیدا می‌کرد، هم‌چنان که حوادثی مانند فرمان‌روایی قیصر یا ناپلئون خود را بر همگان تحمیل می‌کنند. اما چنین نیست! معنای این دوره‌بندی به طور اساسی به میدان آگاهی مربوط می‌شود که در آن تاریخ به گونه‌ای تجربه می‌شود که در انسان وجود دارد. منظور همان تاریخ قدسی یا مقدس است که حوادث آن در درون انسان جریان پیدا می‌کند و معنای باطنی آن بایستی با توسل به تأویل، پدیدارشناسی و به دیگر سخن کشف‌المحجوب درگشود (کربن، ۱۳۶۹، ص ۳۴).

وی می‌خواهد از تاریخی‌نگری مدرن فرا رود و متفکران را ورای زمان و مکان به هم‌سخنی بنشانند. آنچه حاصل می‌شود ادراک ذات است. «آنچه فلسفه تطبیقی می‌تواند در بخش‌های متفاوت میدان ویژه مقایسه و توجه خود قرا ردهد نخست آن امری است که به زبان آلمانی **Wissenschaft** یا ادراک شهودی ذات نامیده می‌شود (همان، ۲۰). این دقیقاً در مقابل دیدگاه‌های تاریخی‌نگر است. پدیدارشناسی در مقابل دیدگاه‌های تاریخ‌فلسفه‌ای و نقادی تاریخی است (همان، ۲۱). کربن پدیدار را این‌گونه تعریف می‌کند که پدیدار آن چیزی است که خود را نشان می‌دهد و ظاهر می‌شود و در این ظهور چیزی را آشکار می‌سازد که در آن نمی‌تواند آشکار شود، مگر در صورتی که در عین حال در زیر آن ظاهر پوشیده بماند. چیزی که ظاهر می‌شود جز با پنهان کردن نمی‌توان آشکار سازد. آنچه در این پنهان-

گری آشکار می‌شود همان باطن و درون است. شناخت این پدیدار نیز در واقع بیان امر ناپیدا و نادیدنی پنهان شده است (همان، ۲۴).

روش کربن صراحتاً متأثر از فلسفه هوسرل است. وی قائل به یک من استعلایی مشترک بین فیلسوفان است که کاملاً فرازمانی و فراتاریخی است و همه در آن سهیم هستند و با فراروی به آن می‌توان به گفتگوی مشترک رسید. اما در مقابل هایدگر اساساً به چنین من استعلایی فرازمانی و مکانی و تاریخی اعتقادی ندارد و از این وجه سعی در نزدیکی به دیلتای و تأکید بر تجربه زیسته واقعی^۳ می‌کند. به نظر هایدگر فلسفه از تجربه زیسته واقعی برمی‌خیزد و به آن باز می‌گردد. تجربه زیسته واقعی همان نقطه عزیمت اصیل فلسفه است (Heidegger, 1995, 15f).

۳. گفت‌وگو در فراتاریخ؟ تأملی در تفاوت هوسرل و هایدگر در اتخاذ پدیدارشناسی هایدگر قبل از هستی و زمان و در دوره فرایبورگ ضمن تأثیرپذیری از هوسرل در مقابل ذات‌گرایی وی و ضدتاریخی‌گرایی او در مفهوم علم قرار می‌گیرد و متأثر از دیلتای و فلسفه حیات او می‌گردد (Jung, 2003, 14). این تأثیر در دوره فرایبورگ روز به روز بیشتر می‌شد. مسئله محوری فلسفه هایدگر در این دوره که در نهایت منجر به نوشته شدن هستی و زمان شد تجربه زیسته واقعی است. هایدگر تلاش می‌کند تا فلسفه خود را بین دو قطب مخالف شهودذات غیر شخصی و فرازمانی و اندیشه تاریخ‌مندانه زیست‌جهانی بیابد. او اندیشه مبتنی بر فرازمانیت هوسرل را نمی‌پذیرد و به تاریخ‌گرایی رادیکال‌شده دیلتای نزدیک می‌شود و معتقد می‌شود که فلسفه خود را بر پایه حیات در خود یعنی خودی که تاریخی است به معنایی مطلق بر می‌سازد (Heidegger, 1999, 21). هایدگر سعی در تاریخی کردن فلسفه استعلایی هوسرل می‌کند. هایدگر در مقابل پدیدارشناسی هوسرل مفهوم تجربه را می‌نشانند که مبتنی بر تجربه زیسته واقعی است. هایدگر از مفاهیم کلیدی خاصی نظیر تجربه زیسته واقعی و مراقبت^۴ استفاده می‌کند که بعدها در هستی و زمان در عناوینی دیگر ظهور می‌کند. هستن - در - جهان^۵ جایگزین تجربه زیسته واقعی و پروا^۶ جایگزین مراقبت می‌شود (Jung, 2003, 14f).

در مقایسه پدیدارشناسی هایدگر و هوسرل عموماً به یک تفاوت مهم اشاره می‌شود. اگر پدیدارشناسی به بررسی تجربه پردازد، ما در تجربه سه رکن یا جهت اساسی داریم. اولین رکن محتوا^۷ است یعنی امری که در تجربه می‌آید. رکن دوم رابطه^۸ تجربه و محتوا است. پدیدارشناسی هوسرل بر این رابطه تأکید دارد. اما مسئله اصلی هایدگر این رابطه نیست

بلکه رکن سوم یا تحقق^۹ تجربه است. در واقع هایدگر به رکن سومی که عمیق تر از رکن دوم است می‌پردازد و آن بررسی چگونگی تحقق این رابطه است. پرسش از تحقق به جای رابطه مسئله اصلی پدیدارشناسی هایدگر متقدم است (ebd., 16). فلسفه برای هایدگر پدیدارشناسی است و در هر پدیدار و به بیان دیگر هر تجربه به مثابه بنیاد فلسفه سه جهت فوق وجود دارند و پدیدار تمامیت حاصل از این سه جهت در هر تجربه است و پدیدارشناسی تبیین و بیان این تمامیت معنایی است (Heidegger, 1995, 63). هایدگر برخلاف هوسرل، و در نسبت با تفکر نوکانتی به خصوص دیلتای بر تبیین جهت یا سویه سوم تجربه تأکید می‌کند.

در این جا ما قصد نداریم در باب تفاوت هوسرل و هایدگر بحث کنیم چرا که از حیطة موضوع این مقاله خارج است اما به همین حد اکتفا می‌کنیم که روش هانری کربن در تمایز میان هوسرل و هایدگر، مبتنی بر فلسفه هوسرل است. البته از بررسی این که آیا کربن وفادارانه از هوسرل استفاده می‌کند یا از فلسفه هوسرل فرا می‌رود نمی‌پردازیم.

ما در ادامه به رهیافت چهارمی برای پژوهش میان‌فرهنگی می‌پردازیم که توسط فرانتس مارتین ویمر فیلسوف وینی طرح شده است. هرچند خود ویمر در باب تمایز مذکور موضعی ندارد و اساساً به این تمایز توجهی ندارد ولی به نظر می‌رسد که فلسفه هایدگر متقدم با الگوی پیشنهادی وی تحت عنوان پولی‌لوگ^{۱۰} یا همان گفتگوی چندجانبه در تعارض نباشد و تأکید بر تجربه زیسته متفکران می‌تواند بستری برای فراروی از جزم اندیشی و پذیرش تکثر اندیشه‌ها در سنت‌های متکثر باشد. در پژوهش‌های فلسفی باید به دنبال راهی بود که تکثر آرا در فرهنگ‌ها را بپذیرد و مبنای تکثر را در جهان واقعی متکثر بجوید و در بطن این تکثر نه به دنبال فراتاریخ فرازمانی بلکه به دنبال راه‌کاری برای گفتگوی میان‌فرهنگی حداقلی باشد، راه‌کاری که در آن متفکران نه در ناکجاآباد بلکه در جهان‌های متنوع تاریخی خود تفکر کنند.

۴. معاضدت فلسفه میان‌فرهنگی به فلسفه تطبیقی، تمهیدی برای گفت‌وگوی چندجانبه میان‌فرهنگی یا پولی‌لوگ

فرانتس مارتین ویمر^{۱۱} طرح خود در گفت‌وگوی چندجانبه میان‌فرهنگی را در چارچوب فلسفه میان‌فرهنگی ارائه می‌دهد. فلسفه میان‌فرهنگی در واقع نوعی جهت‌گیری است که بسیاری از فیلسوفان متعلق به سنت‌های فکری مختلف آنرا اتخاذ کرده‌اند و در آن برای حل مسائل مشترک سعی در هم‌سخنی و همراهی در تفکر فلسفی دارند (مصلح، ۱۳۸۶،

۶۸). تعداد اندکی از فیلسوفان در غرب یا بخش‌های دیگر جهان تحت عنوان فلسفه میان-فرهنگی وظیفه خود می‌دانند که مسائل مربوط به اتحاد و امتزاج فرهنگ‌ها پردازند. این فیلسوفان در پی تعامل با فلسفه‌های دیگر هستند و می‌خواهند در واقع تلاش‌های جدیدی را راهبری کنند (Kimmerle, 2002, 10). در حوزه‌های آلمانی زبان، فلسفه میان‌فرهنگی هشت یا نه دیدگاه یا جهت را می‌توان از هم متمایز کرد که علی‌رغم این اختلاف‌ها همگی به دو مسئله اصلی موجود می‌پردازند که در همه گرایش‌ها بررسی می‌شود؛ یکی توسعه و بسط گفت‌وگوی فلسفی و دیگری امکان اعتبار کلی و فراگیر نظریات (Wimmer, 2004, 53).

شاید مهم‌ترین مسئله در جهان معاصر گسترش جهانی‌سازی^۳ و منطقه‌ای‌سازی^۴ و تعاملات فرهنگی ناشی از آن‌ها باشد. در این باب آنچه هم‌چنان وجود ندارد تفکری فلسفی است. تلاش‌های سیاسی برای کنترل و هدایت این جریان‌ها نیز به حد و حشتناکی درمانده و بی-جهت هستند (Kimmerle, 2002, 7). گئورگ/اشتنگر^۵ اهمیت این دو جریان و نسبت این دو را برای فلسفه میان‌فرهنگی با مسئله وحدت و کثرت در سنت فلسفی مقایسه می‌کند. در واقع اهمیت این دو جریان در جهان معاصر، هم‌ارز مسئله نسبت وحدت و کثرت در فلسفه و مابعدالطبیعه است (Stenger, 2006, 25). در واقع مسئله جدید فلسفه نه وحدت و کثرت در تبیین مابعدالطبیعی هستی، بلکه مسئله تعدد و فهم متقابل و نسبت فرهنگ‌های متکثر است. نمایندگان رسمی فلسفه غرب نسبت به این مسائل بی‌مهری نشان می‌دهند. عموماً در مجامع رسمی فلسفه در غرب به موضوعات متداول تاریخ فلسفه غربی و شفاف‌سازی و شرح منطقی - تحلیلی مسائل پژوهشی و عادات زبانی روزمره پرداخته می‌شود و جایی برای پرداختن به این مسائل وجود ندارد تا بتوانند به تعامل با فرهنگ‌های غیرخودی پردازند (Kimmerle, 2002, 8). این میراثی از اندیشه استعماری است که فلسفه را به تاریخ تفکر غربی محدود می‌کند و فرهنگ‌های دیگر را ناتوان‌تر از آن می‌داند که بتوانند اندیشه فلسفی داشته باشند. اما فلسفه میان‌فرهنگی فلسفه آشتی و تألیف بین فرهنگ‌ها است و نمود التفات به شرایطی است که دیگر هیچ فرهنگ یا فلسفه‌ای خود را مرکز و مبنا نپندارد. این کوشش آن‌چنان دایره وسیعی دارد که برای تعریف خود فلسفه هم

^۳Globalisierung
^۴Regionalisierung
^۵Georg Stenger

باید وارد گفت‌وگو شد چرا که فرهنگ‌های مختلف تعاریف مختلفی از فلسفه دارند. رام ادهر مال^۱ در پژوهش خود به وضوح نشان می‌دهد که غرب، هند و چین هر کدام فلسفه‌های خاص خود را دارند و نمی‌توان تنها یکی را فلسفه نامید (Mall, 1995, 19).

اما اگر در چستی فلسفه تأملی دوباره کنیم، می‌توان فلسفه را این گونه فهمید که اساساً فلسفه طرحی است که از حیث مضمون در پی تبیین مسائل سه حوزه است. حوزه نخست ساختار بنیادی واقعیت است که معمولاً مابعدالطبیعه و هستی‌شناسی و انسان‌شناسی فلسفی است. حوزه دوم به امکان شناخت واقعیت می‌پردازد که همان معرفت‌شناسی و منطق است. حوزه سوم به امکان تأسیس قضایای تجویزی می‌پردازد که مربوط به اخلاق و زیبایی‌شناسی است. اگر به تاریخ دیگر فرهنگ‌ها توجه کنیم می‌بینیم که همین پرسش‌ها البته با توجه به اقتضائات فرهنگی خاص خود آن‌ها در صورت‌هایی متفاوت طرح شده است و موجب شکل‌گیری جهان‌بینی‌ها و نظام‌های ارزشی و آداب و رسوم مختلف و اسطوره‌ها و آیین‌های دیگر شده است. بنابراین نمی‌توان فلسفه را منحصر در یک فرهنگ کرد (Wimmer, 1998).

نمایندگان رسمی فلسفه غرب متون به جا مانده از فرهنگ‌های چینی و هندی که از لحاظ فکری قوی و عمیق هستند را تفکر به معنای فلسفی نمی‌دانند و آن‌ها را به عنوان حکمت می‌شناسند، نه فلسفه. بارزترین نمونه آن عنوان گفت‌وگوی هایدگر با یک ژاپنی است. هایدگر در نسخه بازنویسی شده خودش از این گفت‌وگو، که در کتاب *در راه زبان*^۲ که تحت عنوان *از یک گفت‌وگو در باب زبان بین یک ژاپنی و یک پرسش‌گر*^۳ به چاپ رسیده، متفکران ژاپنی و کره‌ای که او را ملاقات می‌کرده‌اند را نه فیلسوف بلکه متفکر می‌نامد (Kimmerle, 2002, 9). تفکر هایدگر گاهی آنقدر انحصاری می‌شود که در جای دیگری وی می‌گوید که آنچه اغلب تحت عنوان فلسفه غربی - اروپایی شنیده می‌شود، یک این‌همان‌گویی است چرا که فلسفه در ذات خود یونانی است. یونانی بودن نیز بدان معنا است که فلسفه برای شکوفایی و انکشاف به سرچشمه ذات خود که در یونان است بازگشت می‌کند (Heidegger, 1981, 7).

^۱Ram Adher Mall

^۲Unterweg zur Sprache

^۳Aus einem Gespräch von der Sprache zwischen einem Japaner und einem Fragenden

از آغاز قرن بیستم در دانشگاه‌های اروپایی رشته فلسفه تطبیقی تأسیس شده است. در برنامه درسی در این گرایش‌ها عموماً فلسفه‌های غربی و فلسفه‌های شرقی به خصوص شرق دور در کنار هم قرار می‌گیرند و این کار غالباً رفتاری ظاهری و سطحی است و از حیث مضامین فلسفی عموماً ربطی به هم ندارند (Kimmerle, 2002, 9f). نمونه‌هایی از این رهیافت را در روش اولی که کربن ذکر کرده بود به وضوح می‌بینیم.

در غرب فلسفه تطبیقی در گروه‌های فلسفه وجود ندارد بلکه در گروه‌های چین‌شناسی^۹، هندشناسی^{۱۰}، ژاپن‌شناسی^{۱۱} و از این قبیل برقرار است و در برنامه درسی این گروه‌ها در کنار زبان‌ها، ادبیات، ادیان، هنر و نظام‌های اجتماعی-سیاسی، فلسفه‌ها نیز در نسبت با فلسفه در اروپا و غرب به صورت مقایسه‌ای مورد مطالعه قرار می‌گیرند. در گروه‌های انسان‌شناسی فرهنگی^{۱۲} یا قوم‌شناسی^{۱۳} نیز در مطالعه اقوامی که آن‌ها را بررسی یا مشاهده می‌کنند گاهی هم نظام‌های اندیشگانی آن‌ها را مورد مطالعه قرار می‌دهند ولیکن چیزی در باب فلسفه این اقوام نمی‌گویند (ebd., 10).

۵. گذر از اروپا محوری

اما فلسفه میان‌فرهنگی با اهدافی که اشاره کردیم به طور ویژه این پدیده را بررسی می‌کند و آن‌را میراث تفکر استعماری و نگاه ایروپامحورانه عصرروشن‌گری می‌داند. در تحلیل‌های ایشان عمده بحث‌ها حول اروپامحوری است (Wimmer, 2004, 54). ایدئال ایشان جامعه صنعتی غرب و مفاهیم ارزشی و معرفتی آن است (ebd., 55). در اندیشه ایروپامحوری در شکل مرکزیت‌گرایی گسترده یا حداکثری آن سعی بر آن بوده است که با تأثیرگذاری فعال بر دیگری فائق آییم. این مفهوم در سخن عیسی آمده است که گفت «بروید و به دیگر اقوان یاد دهید»^{۱۴} (Evangelium nach Mathhäus, 28, 19-20). این یک ایده آنگلوساکسونی تا قرن بیستم است که تاریخ را بسط ایده ترقی می‌داند و کل تاریخ شرق و غرب را در برمی‌گیرد و این تاریخ تاریخی مسیحی است و دیگر جوامع و اقوام می‌توانند به این روند کمک کنند اگر از موانع فرهنگی خود مثل هندوئیسم در هند،

^۹Sinologie

^{۱۰}Indologie

^{۱۱}Japanologie

^{۱۲}Kulturanthropologie

^{۱۳}Ethnologie

^{۱۴} Geht und lehrt alle Völker

رها شده باشند و در این صورت است که می‌توانند در فرآیند بسط عقلانیت قرار بگیرند (Wimmer, 2004, 54). فرآیندی که در غرب اتفاق افتاده و موجب پیشرفت غرب شده در همه جا اتفاق می‌افتد و همه مردم ادیان و فرهنگ‌های مختلف بایستی پشت سر غرب حرکت کنند چراکه غرب این مسیر را پیش‌تر پیموده است. این دیدگاه نه تنها در فلسفه بلکه در قوم‌شناسی و انسان‌شناسی فرهنگی هم رسوخ دارد. دیدگاه کوهل^{۱۰} یا دیدگاه مارکس و انگلس از این نوع هستند (ebd., 55).

فلسفه بر اساس نگاه فلسفه میان‌فرهنگی حتماً باید بُعدی از میان‌فرهنگی بودن را در خود داشته باشد. بنابراین «فلسفه در جهان امروز یا میان‌فرهنگی خواهد بود یا چیزی جز یک مشغله دانشگاهی بی‌ارتباط با جامعه نیست» (Kimmerle, 2002, 13). ورود به اندیشه فلسفی در نسبت با زمانه و به بیان دیگر «اجابت خواسته زمانه است». فلسفه میان‌فرهنگی در نسبت با زمانه و پاسخ به خواست زمانه معاصر است (مصلح، ۱۳۸۶، ۶۸).

اما از نیمه دوم قرن بیستم، وجهی دیگر از تاریخ ظهور کرده است و ندای گونه‌ای دیگر از مبادلات فرهنگی در آینده را می‌دهد. فرهنگ غربی در قرن بیستم به هر حال دعوت به گفت‌وگو می‌کند. عمده فیلسوفان غربی نیمه دوم قرن بیستم آشکارا و پنهان به گفت‌وگو فرا می‌خوانند. مهم‌ترین نمود آن‌ها فلسفه‌های تمایز و پست‌مدرن، هرمنوتیک و نهایتاً فلسفه میان‌فرهنگی است (همان، ۷۰-۶۹). این توان در اندیشه فیلسوفان معاصر به نحو کافی وجود دارد. مثلاً برونکهورست در مقاله‌ای هایدگر را به عنوان منتقد اصلی اندیشه خود مرکز‌پنداری در دوره جدید معرفی می‌کند (Brunkhorst, 1993). اساساً تأکید هایدگر بر تفکر در عین اعلام پایان فلسفه (Heidegger, 1973, 359) بسیار قابل تأمل است. به هر حال فلسفه میان‌فرهنگی ریشه‌های خود را در ژرف‌ترین اندیشه‌های فلسفی جست‌وجو می‌کند. هیئتس کیمرله برای نشان دادن ریشه‌های فلسفه میان‌فرهنگی در اندیشه‌های فیلسوفان بزرگ معاصر می‌گوید:

جهت‌گیری بنیادین فلسفه میان‌فرهنگی در همان مسیر نقد هایدگر به متافیزیک قرار می‌گیرد. بنا بر نقد هایدگر در متافیزیک همه موجودات بر اساس موجودی اعلی (خدا، سوژه استعلایی یا روح مطلق) سنجیده می‌شوند. همچنین این جهت‌گیری در همان مسیر آدورنو در نفی اندیشه

^{۱۰}Kohl

این‌همانی قرار می‌گیرد که هیچ جایی برای امر خاص و دیگری [غیر] باقی نمی‌گذارد. این جهت‌گیری همچنین در راستای محدودیت مورد نظر ویتگنشتاین در تحلیل بازی‌های زبانی قرار می‌گیرد؛ یعنی تحلیل قطعات زبانی که هر کدام محدود به یک حوزه و زمینه عمل و کنش هستند. این مسیر علاوه بر این از راه فیلسوفان تمایز می‌گذرد (درکنار لویناس من از فوکو، دولوز، لیوتار، دریدا، کریستوا، ایریگاری نام می‌برم).

فیلسوفان تمایز در برابر تمام نظام‌های فلسفی جامع [خودجامع پندار] به «دیگری» روی می‌آورند. در این فلسفه‌ها مغایرت آن‌ها تنها به عنوان دیگری خود (طرف مقابل که در حکم تصویر آینه‌ای است) فهم نمی‌شود. بدین معنا من فلسفه‌های تمایز و «پیش‌گامان» آن‌را به عنوان راهی (راه من) به فلسفه میان‌فرهنگی توصیف کردم (Kimmerle, 2002, 14).

نگاه اروپامحورانه که از عصر روشن‌گری تا کنون ادامه یافته باید به نحو فلسفی از نو تعریف و تعیین شود. می‌بایستی تاریخ فلسفه‌های غربی به نحو انتقادی از هر گونه داعیه مطلق بودن عاری شوند. فلسفه میان‌فرهنگی به دنبال شکل جدیدی از فلسفه است تا تبدیلی در فلسفه صورت گیرد که فلسفه طی آن تبدیل، از صورت‌های «تک‌فرهنگی» مربوطه هر فرهنگی خارج شده و به جانب گفت‌وگوی میان‌فرهنگی هدایت شود (ebd., 16).

۶. فلسفه‌های قومی به مثابه مانعی دیگر در فهم متقابل و گفت‌وگو اما باید توجه داشت که اروپا محوری شاید یکی از موانع فهم متقابل و گفتگو باشد اما تنها مانع نیست. مرکزیت‌گرایی^{۱۶} که در اروپا در نتیجه اندیشه استعماری و عهد روشن‌گری در حیطه فلسفه به وجود آمده در درون فرهنگ‌های دیگر نیز به نوبه خود می‌تواند وجود داشته باشد مثلاً در فرهنگ چینی در آیین کنفوسیوسی یا دائوئیسم (Wimmer, 2002, 56). فلسفه جاویدان (Philosophia Perennis) اساساً ملک طلق کسی به تنهایی نیست و در هیچ فرهنگی به نحو ذاتی نهفته نیست. هیچ جهت‌گیری ذاتی و درونی در هیچ فرهنگی وجود ندارد که باعث شود، دیگران همه خود را به آن ارجاع دهند و خود را بر

^{۱۶}Zenterismus

مبنای آن بسنجند (Kimmerle, 2002, 13). باید توجه داشت که فلسفه قومی^{۱۷} مانند فلسفه هندی یا ژاپنی و یا حتی اسلامی نیز خود ممکن است دعاوی ای نظیر دعاوی اروپامحورانه فلسفه غرب طرح کند و اساساً این نگاهی مهلک در فلسفه است چرا که عملاً دیگری را غیرقابل فهم می‌داند هرچند وجود او را می‌پذیرد (Wimmer, 2004, 57). ما برای بررسی این فلسفه‌های قومی و جایگاه برتر برای خود قائل شدن در فرهنگ اسلامی - ایرانی نمونه‌های زیادی داریم که شرایط گفتگو را رعایت نکرده و لذا دچار گونه‌ای مرکزیت‌گرایی مانع از فهم دیگری می‌شوند. مثلاً به این اظهارنظر توجه کنید. در این نقل قول نویسنده به صراحت دم از برتری فلسفه صدرا بر فلسفه غربی می‌زند و گونه‌ای مرکزیت‌گرایی را نشان می‌دهد که تاریخ غرب را یا ناتوان جلوه می‌دهد و یا جهات مثبت آن را، صرف نظر از صحت یا عدم صحت تأثیرات متقابل سنت‌های اندیشگانی، ذیل تاریخ اسلامی - ایرانی تفکر می‌داند:

می‌توان نظریه صدرا در باب زمان و حرکت را دارای شباهت‌هایی با افلوپین و آگوستین دانست. ایشان هم تحت تأثیر فلسفه اشراقی ایرانی بودند. ... نظریه حرکت جوهری ملاصدرا به اضافه رابطه آن با فیض یا ماوراءطبیعت نه فقط جلوه خاص فلسفی و علمی به مسئله زمان و اشیاء زمانی (یعنی حوادث جهان) می‌دهد بلکه حقیقت تاریخ و مسئله سازوکار تاریخ و تغییرات طبیعی و اجتماعی را نیز روشن می‌سازد و نحوه وجود موجودات طبیعی ... و ارتباط آن‌ها را با تاریخ یا سیر تکاملی روح و عقل (که هگل از اثبات آن عاجز ماند و نتوانست به آن شکل منطقی بدهد) به شکل فلسفی اثبات می‌کند (حسینی خامنه‌ای، ۱۳۸۴، ۷).

و یا مثلاً به این اظهارنظر توجه کنیم که «همه متألهان بزرگ دنیا در برابر عظمت ملاصدرا رنگ می‌بازند و من این را ادعا می‌کنم» (ابراهیمی دینانی، ۱۳۸۲، ۲۳). محتوای این نقل قول به صراحت برتری یک اندیشه یا طریق را بر دیگر طرق ادعای کند. اما چنان‌چهم ی‌بینیم در پس این اظهارنظرها بنیادی نیست. دلیل این اظهارنظر این است که «ومن این را ادعای - کنم!»

فلسفه میان‌فرهنگی به دنبال طریقی دیگر است. به دنبال زدودن هر گونه مرکزیت‌گرایی در اندیشه و ادعای اطلاق در اندیشه برای رسیدن به گفتگو و تعامل میان‌فرهنگی. باید توجه

^{۱۷}Ethnophilosophie

داشت که فلسفه میان‌فرهنگی به دنبال آن نیست که رشته فلسفی جدیدی در کنار مثلاً منطق، معرفت‌شناسی، فلسفه اخلاق، انسان‌شناسی فلسفی، فلسفه علم و یا غیره باشد. فلسفه میان‌فرهنگی نوعی نگاه است که بایستی در همه رشته‌ها و مباحث فلسفی نفوذ کند. همه این رشته‌ها بایستی یک بُعد یا جنبه میان‌فرهنگی داشته باشند (Kimmerle, 2002, 12). فلسفه میان‌فرهنگی در واقع یک برنامه تنظیمی^{۱۸} است و البته از پیش وجود ندارد بلکه خود را به مرور ملموس و انضمامی می‌کند (Wimmer, 2004, 18). در واقع همه پژوهش‌ها در حوزه‌های مختلف از جمله در فلسفه باید گامی جهت عینی شدن این ایده یا برنامه تنظیمی باشند و الا هیچ فلسفه خاص و محصلی به نام فلسفه میان‌فرهنگی وجود ندارد که برای دیگران حجیت داشته باشد و همه تحقیقات میان‌فرهنگی بخواهند خود را مانند آن کنند.

۷. حفظ هویت خود در فهم دیگری

نکته بسیار مهم این است که فلسفه میان‌فرهنگی محققان را دعوت به ترک فرهنگ خود یا تلفیق تکه‌های متفاوت از فرهنگ‌های مختلف نمی‌کند. این مسئله اساساً ممکن نیست. فلسفه میان‌فرهنگی متوجه این نکته هست که در زمانه ما نمی‌توان بدون دیگری اندیشید. در واقع خود وجود دیگری حجتی است برای مطلق نبودن حقیقتی که ما بدان اعتقاد داریم. در فلسفه میان‌فرهنگی پذیرش دیگری و حتی احساس نیاز به وی و آمادگی برای گفت‌وگو و در سطحی عمیق‌تر «میان‌فرهنگی اندیشیدن» اصول اساسی محسوب می‌شوند. فلسفه میان‌فرهنگی نمی‌خواهد هویت و التزام به فرهنگ خویش را زایل کند (مصلح، ۱۳۸۶، ۷۴-۷۲). نکته بر سر این نیست که فرهنگ خود را از دست بدهیم تا دیگری را در واقع بتوانیم درست بفهمیم، بلکه باید خصوصیات و ویژگی‌های هر فرهنگی با دقت و احترام فهمیده شده و همواره در نظر گرفته شود (Kimmerle, 2002, 27). مسئله این نیست که مثلاً به سراغ فرهنگ‌های دیگر برویم و به عینه آن‌ها را در زندگی خود جاری کنیم، چنانچه هایدگر هم در برخورد با یونانیان اینکار را نمی‌کرد. بلکه باید با دقت با آن‌ها برخورد کنیم (Stenger, 2006, 372). فلسفه میان‌فرهنگی در مقابل نگرش‌های تک‌فرهنگی اعم از اروپامحوری و مرکزیت‌گرایی فلسفه‌های قومی قرار دارد.

اگر بخواهیم الگویی برای رسیدن به میان‌فرهنگی بودن برای فلسفه معرفی کنیم به نظر عرصه هنر نمونه مناسبی است. هنرمندان از جهت میان‌فرهنگی بودن جلوتر از فلاسفه

^{۱۸}das regulative Programm

هستند و به عنوان پیش‌گامان نقش پررنگی ایفاء کرده‌اند. درحوزه هنر برابری فرهنگ‌ها و شناخت متقابل و تبادلات بیشتر از فلسفه به رسمیت شناخته می‌شود. نمونه‌های بارز آن ژاپن‌گرایی^{۱۹} و ون‌گوگ^{۲۰} و برخی معاصرین اوست و یا تاثیر نقاب‌های آفریقایی بر پیکاسو و برخی دیگر که برجسته‌ترین مثال‌ها هستند. مثال‌های بسیار دیگری را می‌توان در تعامل و تأثیر هنری متقابل میان فرهنگ‌ها ذکر کرد (Kimmerle, 2002, 29).

نکته بسیار جالب و امیدوارکننده‌ای که ما را به تحقق اندیشه میان‌فرهنگی در فلسفه امیدوار می‌کند تحولات مشابه هنر و فلسفه البته با تقدم و تأخر زمانی است و این نشان از عمق مجاورت و همسایگی عمیق این پدیده‌ها دارد. علت این قرابت آن است که در فلسفه و هنر با توجه به آنچه حقیقتاً فلسفی یا هنری است، هیچ پیشرفتی وجود ندارد. توسعه و پیشرفت تنها در ابزارات و امکاناتی است که هنرمندان و فیلسوفان به کار می‌برند. طرح‌های گرافیکی از حیث هنری برتر یا پیشرفته‌تر از آثار نقاشی رنگ روغن نیستند. نقاشی‌های غارهای لاسکو کمتر از آثار هنرهای تجسمی اخیر هنری نیستند. در فلسفه هم همین ادعا صادق است. کانت و هگل یا هایدگر و ویتگنشتاین در نسبت با لائوتسه و کنفسیوس و یا افلاطون و ارسطو فلسفه بهتری ارائه نکرده‌اند (ebd., 32). هایدگر به خوبی بر این نکته تأکید دارد و مثلاً به صراحت می‌گوید که اندیشه ارسطو در نسبت با جایگاه امروزی ما در فلسفه عقب‌تر یا ناقص‌تر نیست (Heidegger, 1995, 56). برای مثال فلسفه خود هایدگر به واسطه متأخر بودن بهتر از ملاصدرا نیست. این دو، دو متفکر بزرگ در دو سنت فلسفی هستند که در باب موضوعاتی بحث کرده‌اند و برخی از این موضوعات هرچند در دو بستر مختلف، یکی هستند. بررسی این موضوعات بهترین نمونه‌ها برای تحقق برنامه پولی‌لوگ هستند.

۸. پولی‌لوگ الگویی برای تعامل و فهم متقابل

فرانتس مارتین ویمر از پولی‌لوگ به عنوان الگویی برای گفت‌وگو و تعامل میان‌فرهنگی سخن می‌گوید چراکه این فلسفه به عنوان تعدد گفتگوهای میان فلسفه فرهنگ‌های مختلف انجام می‌شود. اما اگر ما در پی گفت‌وگوی چندجانبه هستیم باید بررسی کنیم که اولاً این گفت‌وگو چه ویژگی خاصی دارد و ثانیاً پولی‌لوگ در چه قالبی محقق می‌شود. از شرایط اساسی گفت‌وگو این است که دو طرف در آن سهم باشند و نظر آنها از لحاظ محتوایی

^{۱۹}Japanismus

^{۲۰}Van Gogh

متفاوت ولی از نظر جایگاه و مرتبه برابر باشند (ebd., 29). فلسفه میان‌فرهنگی بر گفتگو به عنوان روش تاکید دارد و این مستلزم آن است که دو طرف گفتگو برای یکدیگر درجه و اعتبار برابر قائل باشند. در گفتگو هر طرف باید به این نکته توجه داشته باشد که دیگری چیزی برای گفتن به من دارد که من خودم به واسطه سهم خودم در یک عقل کلی بشری نمی‌توانستم آنرا بگویم (ebd., 16). در برداشت فلسفه میان‌فرهنگی از گفت‌وگو مسئله اساسی نحوه فهم ما از دیگری است و در این بینش دیگری را همچون خود تلقی می‌کنیم و قائل به نسبتی متقارن بین خود و دیگری هستیم (Wimmer, 1998).

پولی لوگ می‌بایستی با سیاست خاصی بسط داده شود تا از فراگیری و عمومیت عجولانه و جزئی‌نگری‌های مرسوم احتراز شود. در همین راستا باید آراء و اندیشه‌ها در فرهنگ‌های مختلف تا حد امکان دسته‌بندی و به درستی فهم شوند. نکته دیگر این است که در فهم اندیشه دیگری نباید فقط به دنبال این بود که دیگری چه می‌گوید یا چرا این موضع را دارد بلکه تمام تلاش در فهم و تبیین مواضع دیگری باید معطوف به این باشد که دیگری در بافت اندیشه‌ای خود با چه مشروعیت و استدلالی چنین موضعی اتخاذ می‌کند. بنابراین در وهله نخست پرسش از دلایل اعتقادی دیگری مورد توجه است. ما در پولی لوگ به دنبال راه سومی هستیم که در مقابل فلسفه اروپامحور و فلسفه‌های قومی قرار می‌گیرد. این راه نه تطبیق صرف یا حتی گفت‌وگو به معنی دیالوگ بلکه گفت‌وگوی چندجانبه یا پولی لوگ است (Wimmer, 2004, 66). امام‌مسئله اصلی از حیث روشی در این جا این است که پولی لوگ باید چه شکلی داشته باشد و در درون چه مرزهایی اساساً امکان تحقق دارد و باید به چه نتایجی منتهی شود (ebd., 67).

در تعامل میان فرهنگ‌های مختلف درجات مختلفی از تأثیر یک یا چند فرهنگ بر یک یا چند فرهنگ دیگر را می‌توان از هم متمایز کرد. فرض کنیم مسئله خاصی، مثلاً مسئله زمان، میان چند فرهنگ مختلف (مثلاً A, B, C, D) وجود دارد و بین این فرهنگ‌ها فرآیندهای تأثیر یک‌جانبه و دوجانبه وجود دارد و این تأثیرات دوجانبه یا یک‌جانبه درجات مختلفی دارند. بر همین اساس می‌توان چهار الگوی رابطه میان‌فرهنگی را ترسیم کرد (ebd., 67).

الگوی ۱: تأثیر یک‌جانبه مرکزیت‌گرا یا مونولوگ^{۲۱}

ما تأثیر یک‌جانبه را با علامت → و تأثیر دوجانبه را با علامت ↔ نشان خواهیم داد. الگوی مونولوگ را به شکل زیر می‌توان نشان داد:

^{۲۱} Einseitig zentraler Einfluss: Monolog

$$A \rightarrow B \ \& \ A \rightarrow C \ \& \ A \rightarrow D$$

در این مدل دیالوگ یا پولی‌لوگی در کار نیست بلکه هر سستی در نسبت با فرهنگ A فرهنگی بربری محسوب می‌شود و باید تغییر کند یا از بین برود و باید بر آن غلبه کرد. هدف بسط سنت A است و فنا و نابودی سنت‌های دیگر. اروپامحوری^{۲۲}، امپریالیسم فرهنگی^{۲۳} یا غربزدگی^{۲۴} یاغربی‌گرایی از نتایج این مدل است. جالب آن‌که فرهنگ‌های دیگر (B, C, D) غیر از فرهنگ A هم فرهنگ‌های دیگر را به جز فرهنگ A لحاظ نمی‌کنند. واکنش فرهنگ‌های دیگر غیر از فرهنگ A در این مدل می‌تواند کاملاً متفاوت باشد. این واکنش می‌تواند از نفی شدید تا تقلید بی‌چون و چرا باشد. حد مشترک این واکنش‌ها این است که کاملاً انفعالی عمل کرده و سهمی از تأثیر بر فرهنگ A ندارند. البته مدل منولوگ به طور کامل امکان تحقق ندارد و صرفاً تا حدی می‌تواند وجود داشته باشد چراکه در هر صورت در جامعه انسانی روابط دوجانبه وجود دارد و نمونه بارز آن فرهنگ جدید غرب است که علیرغم فرض غلبه غرب، نهایتاً تأثیراتی از فرهنگ‌های دیگر قابل مشاهده است.

مدل ۲: تأثیر یک‌جانبه و دوجانبه^{۲۵}

این مدل را می‌توان به شکل زیر نشان داد:

$$A \rightarrow B \ \& \ A \rightarrow C \ \& \ A \rightarrow D \ \& \ B \rightarrow C$$

در این مدل هم دیالوگ محقق نیست اگرچه ممکن است دو فرهنگ مختلف بر یک فرهنگ تأثیر بگذارند. در این مدل برای فرهنگ A همه فرهنگ‌های دیگر بربر هستند و B هم D را نادیده می‌گیرد و C هم D را نادیده می‌گیرد. B در این مدل A را الگو می‌داند و C را بربر تلقی می‌کند (Wimmer, 2004, 68).

مدل ۳: تأثیر تاحدی متقابل^{۲۶}

این مدل شامل موارد ذیل می‌شود و درجات مختلفی دارد:

$$A \leftrightarrow B \ \& \ A \rightarrow C \ \& \ A \rightarrow D$$

^{۲۲}Eurozenterismus

^{۲۳}Kulturimperialismus

^{۲۴}Verwestlichung

^{۲۵}Einseitiger und Transitiver Einfluss

^{۲۶}Gegenseitiger teilweiser Einfluss

یا می تواند مراتب متنوع تری شامل موارد زیر داشته باشد:

$$A \longleftrightarrow B \quad \& \rightarrow A \rightarrow C \quad \& \rightarrow A \quad \rightarrow B \quad \& B$$

یا در نهایت می تواند به شکل زیر باشد:

$$A \longleftrightarrow B \quad \& \leftarrow A \rightarrow C \quad \leftarrow \& \rightarrow A \quad \leftarrow \& \rightarrow B$$

$$B \longleftrightarrow D \quad \& C \rightarrow D$$

در این مدل ما تأثیرات دو جانبه بین همه فرهنگ‌ها را داریم لیکن فقط در یک مورد تأثیر یک‌جانبه C روی D را داریم. در این مدل نقل و انتقال فرهنگی کاملاً انتخابی است. برای مثال فرهنگ A می‌تواند به C و D علاقه داشته باشد و لی برای مثال به B علاقه‌ای نداشته باشد و یا می‌تواند به همه فرهنگ‌ها علاقه‌مند باشد. از طرفی روابطی می‌تواند در برخی از موارد ی‌کطرفه و در برخی دوطرفه باشد. در نهایت مراتب مختلفی از نقل و انتقال یا فهم میان فرهنگی وجود دارد. ویمر معتقد است که فلسفه تطبیقی بر اساس این مدل شکل گرفته است (ebd., 69). اگر به جای رابطه یک‌جانبه رابطه دو جانبه داشته باشیم در این صورت به جای سیاست توسعه^{۲۷} در فرهنگ تأثیرگذار کار مشترک توسعه^{۲۸} در هر دو فرهنگ جایگزین می‌شود. البته باید در باب سیاست و بهترین راه این کار مشترک بحث شود و مشخص شود که بهترین راه آن چیست (ebd., 70).

۴. تأثیر دو جانبه کامل مدل پولی لوگ^{۲۹}

این مدل که افق ایدئال در تعاملات میان فرهنگی است را می‌توان به شکل زیر نشان داد:

$$A \longleftrightarrow B \quad \& \leftarrow A \rightarrow C \quad \leftarrow \& \rightarrow A \quad \leftarrow \& \rightarrow B$$

اصل اساسی فلسفه میان فرهنگی این است که برای هر سنتی سنت مقابل بیگانه‌ای وجود دارد. در جهان واقعی انسانی این مدل وقتی محقق می‌شود که مهم برابری این سنت‌ها در

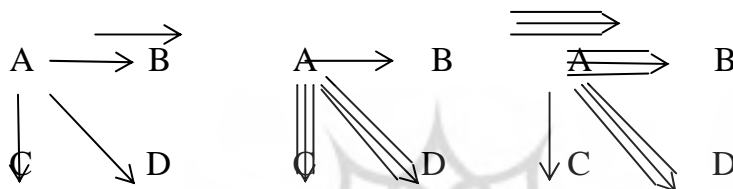
^{۲۷} Entwicklungspolitik

^{۲۸} Entwicklungszusammenarbeit

^{۲۹} Gegenseitig vollständiger Einfluss: das Modell des Polylogs

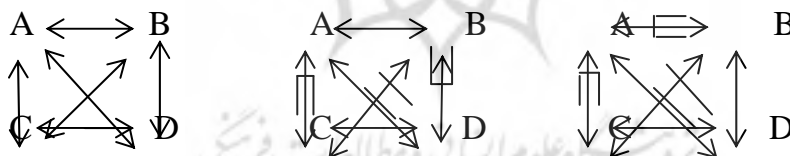
تأثیرگذاری آن‌ها باشد. در شرایط تعامل سنت‌های مختلف بر هم تأثیر می‌گذارند (ebd., 70)

در همه این مدل‌ها وقتی که بین دو سنت رابطه‌ای اعم از یک‌جانبه یا دو جانبه برقرار می‌شود می‌تواند این رابطه یا علاقه رابطه‌ای قوی و تأثیری قوی یا ضعیف باشد. این مطلب هم در مورد مونولوگ صادق است و هم در مورد پولی‌لوگ. به عنوان مثال الگوی زیر همان الگوی مونولوگ است منتهی حالات مختلف آن را از جهت شدت تأثیر نشان می‌دهد. علامت تأثیر و علاقه قوی و علامت تأثیر و علاقه ضعیف را نشان می‌دهد:



اما در پولی‌لوگ هم گرچه همه روابط دوجانبه است اما هر رابطه دوجانبه می‌تواند ضعیف یا قوی باشد، ضمن این‌که در یک رابطه دوجانبه می‌تواند علاقه یک طرف به طرف دیگر قوی و طرف دیگر به طرف مقابل ضعیف باشد.

حالات مختلف پولی‌لوگ را می‌توان این‌گونه نشان داد:



چنانچه می‌بینید هر فرهنگی می‌تواند علاقه کمی یا تأثیر کمی به فرهنگی داشته باشد و به فرهنگ دیگر برخلاف آن تأثیر یا علاقه زیادی داشته باشد (ebd., 71).

برای پولی‌لوگ می‌توان در فهم و تأثیر و تعامل مدل‌های مختلفی بر اساس شدت تأثیر و علاقه ترسیم کرد. شدت این تأثیرات میزان موفقیت و جامعیت پولی‌لوگ ما را نشان می‌دهد. وظیفه فلسفه میان‌فرهنگی صرفاً بسط کیفی این مدل است و نباید جانب اکثریت یا روسای اکثریت را داشته باشد (ebd., 72).

پولی لوگ و اساساً فلسفه میان‌فرهنگی و البته چنانچه می‌دانیم فلسفه تطبیقی یک فلسفه محصل و تحقق یافته با روش واحد نیست. فلسفه میان‌فرهنگی و پولی لوگ یک برنامه روشی تنظیمی است. پولی لوگ الگویی است که همه متفکران و نیز پژوهش‌گران را از همه سنت‌های موجود فرامی‌خواند تا همگی به تعامل بپردازند و همه در این مسیر هم‌گام شوند. مسلماً تحقق هرچه بیشتر پولی لوگ معاضدت و هم‌دلی پژوهش‌گران همه فرهنگ‌ها را می‌طلبد تا تحت شرایط ارائه شده در برنامه فوق به پژوهش و تعامل چندجانبه بپردازند.

در فلسفه تطبیقی هدف اصلی ما ایجاد گفتگو بود. حتی در روش پیشنهادی کربن مبتنی بر پدیدارشناسی هوسرل هم ما به دنبال گفتگو هستیم. اگر از پژوهش‌گران در روش مقایسه‌ای و دیگر پژوهش‌گران عرصه فرهنگ هم پرسیده شود همگی گفتگو را به عنوان هدفی مستحسن معرفی می‌کنند و در پی آن هستند. منتهی در این جا روش‌های مختلفی با میزان توفیق‌های مختلفی وجود دارد.

پولی لوگ ضمن گذر از فلسفه تطبیقی و روش‌های ارائه شده در آن، همکاری همه سنت‌ها را می‌طلبد. اما این همکاری در طول زمان انضمامی خواهد شد. حال وظیفه پژوهش‌گر در فرهنگی نظیر فرهنگ اسلامی - ایرانی چیست؟ نکته بسیار مهم این است که ما برای فهم اندیشه و تفکر دیگران هرچند متعلق به جهان اسلامی - ایرانی باشند نیز باز نیاز به اندیشه میان‌فرهنگی داریم. اساساً انسان موجودی فرهنگی است و فرهنگی زندگی کند (Wimmer, 2004, 7). هر جا انسان باشد فرهنگ هست و هر جا فرهنگ، انسان (Schwemmer, 2005, 19). تأکید بر خصوصیت فرهنگی بودن چنان اهمیتی دارد که حتی در مورد دو فرد با فرهنگ مشترک نیز می‌تون گفت که دارای ارتباط میان‌فرهنگی هستند (مصلح، ۱۳۸۶، ۷۱). دایره میان‌فرهنگی بودن آن‌قدر گسترده شده که در باب دو نفر در یک خانواده نیز می‌توان از فرهنگ‌های متفاوت سخن گفت و لذا تعامل دو عضو یک خانواده و یا جامعه و نیز باید میان‌فرهنگی باشد. ما می‌توانیم شرایط پولی لوگ را در تعامل میان افراد یک خانواده نیز جاری کنیم و لزومی ندارد که هر کدام از جوانب در گوشه‌ای کاملاً متفاوت از جهت تاریخی و جغرافیایی قرار داشته باشند.

در انجام تحقیقات جهت فهم متقابل فرهنگ‌های مختلف باید شرایط استاندارد پولی لوگ را رعایت کنیم. در گفتگو بین دو متفکر چنانچه نشان دادیم باید دو طرف گفتگو محتواهای متفاوت داشته باشند ولی رتبه برابر داشته باشند. از طرف دیگر باید به عنوان پژوهش‌گری اهل سنت اسلامی - ایرانی تحقیق و گزارش خودمان از این سنت فرهنگی را خالی از هر

گونه داعیه مطلق‌نگری ارائه دهیم. چنان‌چه نشان دادیم در فهم هیچ یک از دو طرف نباید سعی در اخذ یا طرد نظر او بکنم بلکه باید سعی در فهم درست داشته باشیم. چنان‌چه نشان دادم یکی از شرایط دیگر پولی‌لوگ این است فقط نمی‌پرسم که دیگری اعم چه می‌گوید و یا چرا این موضع را می‌گیرد. بلکه در فهم هر کدام پرسش من معطوف به این است که با چه مشروعیت و استدلالی این موضع را دارند. بنابراین باید سعی در فهم منطبق درونی هر تفکر بکنم. بنابراین باید در معرفی هر یک از دو طرف سعی کنم با نحوه و روش اندیشه‌ای او و بر اساس فرهنگ و بستر اندیشگانی او و اصطلاحات او و بر اساس منابع دست‌اولی و عمیق‌تر به فهم و معرفی هر طرف بپردازم. از طرف دیگر باید متفکران مورد پژوهش‌ها تأثیرگذار در فرهنگ خود بوده باشند و مسئله مهم دیگر که در تحقق پلی‌لوگ این است که سعی کنیم در پژوهش‌ها مسئله‌ای انتخاب شود که در اندیشه متفکران مورد بحث تأثیر و اهمیت داشته باشد و فهم استاندارد آن مسئله در تفکر متفکر مورد بحث در وهله نخست راهی به فهم اندیشه آن متفکر و علاوه بر این راهی به فهم فرهنگی که آن متفکر در آن زیست می‌کند باشد.

منابع:

۱. آیت اللهی، حمیدرضا. (۱۳۸۴). «حکمت متعالیه صدرایی، فلسفه حال و آینده» در خرد نامه صدرا. شماره ۳۹. صص ۱۷-۱۳.
۲. ابراهیمی دینانی. غلامحسین. (۱۳۸۲). «جایگاه ملاصدرا در جهان اسلام» در خردنامه صدرا. شماره ۸ و ۹.
۳. اسدی، محمدرضا. (۱۳۸۷). «مقایسه موضوع، روش و مقصد فلسفه از نگاه ملاصدرا و هیدگر». در خردنامه صدرا. شماره ۵۳. صص ۶۰-۵۲.
۴. حسینی خامنه‌ای، محمد. (۱۳۸۴). «زمان و زمانی» در خردنامه صدرا. شماره ۴۲. صص ۷-۳.
۵. داوری، رضا. (۱۳۸۳). **فلسفه تطبیقی**. تهران: نشر ساقی.

۶. کرین، هانری. (۱۳۶۹). *فلسفه ایرانی و فلسفه تطبیقی*. ترجمه سید جواد طباطبایی. تهران: توس.
۷. مجتهدی، کریم. (۱۳۸۴). «مقدمه» بر *صیوروت در فلسفه ملاصدرا و هگل*. تألیف محمد منصور هاشمی. تهران: انتشارات کویر.
۸. مصلح، علی اصغر. (۱۳۸۶). «خاستگاه بینش و فلسفه میان‌فرهنگی». در *نامه حکمت*. شماره ۱۰. صص ۸۲-۶۷.
۹. هاشمی، محمد منصور. (۱۳۸۴). *صیوروت در فلسفه ملاصدرا و هگل*. تهران: انتشارات کویر.
۱۰. هگل، فردریش ویلهلم. (۱۳۷۸). *عناصر فلسفه حق*. ترجمه مهبد ایرانی طلب. تهران: پروین.
11. Brunkhorst, Hauke. (1993). „Martin Heidegger als Kritiker der neuzeitlicher Egozentrismus“. In **Aus westlicher Sicht**. Faridzadeh (Hrsg.). Büro für Kulturelle Studien. Teheran.
12. Heidegger, Martin. (1973). „Über den Humanismus“. In **Wegmarken**. Freiburg am Main: Vittorio Klostermann.
13. _____. (1981). **Was ist das _ die Philosophie?**. Pfullingen: Günther Neske.
14. _____. (1995). „Einleitung in die Phänomenologie der Religion“. In **Phänomenologie des religiösen Lebens**. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
15. _____. (1999). „Die Idee der Philosophie und das Weltanschauungsproblem“. In **Zur Bestimmung der Philosophie**. Fraiburg am Main; Vittorio Klostermann.
16. Jung, Matthias. (2003). „Die Frühen Freiburger Vorlesungen und andere Schriften 1919- 1923; Aufbau

- einer eigenen Philosophie im historischen Kontext“. In **Heidegger Handbuch; Leben- Werk- Wirkung**. Dieter Thomä (Hrsg.). J. B. Metzler: Stuttgart. S. 13- 21.
17. Kimmerle, Heinz. **Interkulturelle Philosophie; Zur Einführung**. Hamburg: Junius Verlag.
18. Mall, Ram Adher. (1995). **Philosophie im Vergleich der Kulturen**. Darmstadt: wiss. Buchgesellschaft.
19. __ __ __. (1998). „Das Konzept einer interkulturelle Philosophie“. In **Polylog; Zeitschrift für interkulturelle Philosophie**. Nr. 1.
20. Schwemmer, Oswald. (2005). **Kulturphilosophie; Eine meidientheoretische Grundlegung**. München: Wilhelm Fink Verlag.
21. Stenger, Georg. (2006). **Philosophie der Interkulturalität**. München: Verlag Karl Alber.
22. Wimmer, Franz Martin. (1998). „Thesen, Bedingungen und Aufgaben interkulturell orientierter Philosophie“. In **Polylog; Zeitschrift für interkulturelle Philosophie**. Nr. 1.
23. __ __ __. (2002). **Interkulturelle Philosophie; Geschichte und Theorie**. Wien: Passagen Verlag.
24. __ __ __. (2004). **Interkulturelle Philosophie; Eine Einführung**. UTB; Universität Wien Verlag: Wien.

¹ Henry Corbin

² Paul Masson Oursel

³ faktische Lebenserfahrung

‘ Bekümmern

° In- der- Welt- sein

⁶ Sorge

⁷ Gehalt

⁸ Bezug

⁹ Vollzug

¹⁰ Polylog

¹¹ Franz Martin Wimmer

