

بررسی و نقد فلسفه میان فرهنگی به مثابه رویکرد بینادینی در نگاه ادهر مال

* حسن عسگری
** علی اصغر مصلح
*** رضا داوری اردکانی

چکیده

ادهرمال براساس مبنای «دیگری» و قبول «غیریت» از رویکرد میان فرهنگی سخن گفته و با نفی انحصارطلبی در فلسفه و فرهنگ خاص به دنبال تئوری گفتگوی بین فلسفه‌ها و فرهنگ‌ها برای درک بهتر «حقیقت» می‌باشد. او با هم‌بینا با «ادیان» نیز مواجه شده و رویکرد «بینادینی» را نظیر «رویکرد میان فرهنگی» برای درک بهتر «حقیقت متعالی» مطرح می‌نماید. در مقاله حاضر با روش «توصیفی» و بر اساس مبنای «دیگری» نظریه «فلسفه میان فرهنگی به مثابه رویکرد بینادینی» تبیین شده و با روش «تحلیلی - انتقادی» نقاط قوت و ضعف آن معلوم گشته است. نقد فلسفه مدرن و پست مدرن و ایجاد زمینه برای گفتگوی میان فلسفه‌ها و فرهنگ‌ها از نقاط قوت آن می‌باشد همچنان که «تسبیت حقیقت» در فلسفه‌ها و «تسبیت حقانیت» در ادیان و جامع افراد و مانع اغیار نبودن آن از ضعف‌های نظریه فوق است. ضمن اینکه مقایسه رویکرد میان فرهنگی در فلسفه‌ها که امر انسانی بوده با رویکرد میان دینی که امر وحیانی است قیاس مع الفارق بوده، ضعف دیگری تلقی می‌گردد.

واژگان کلیدی

دیگری، فلسفه، فرهنگ، میان فرهنگی، فلسفه میان فرهنگی، دین، رویکرد بینادینی.

*. دانش‌آموخته دکتری فلسفه دانشگاه آزاد اسلامی، واحد علوم تحقیقات تهران، دانشگاه آزاد اسلامی تهران، ایران.

h.askari95@gmail.com

aamosleh@yahoo.com

rdavari@ias.ac.ir

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۷/۰۴/۱۳

** استاد دانشگاه علامه طباطبایی تهران، ایران. (نویسنده، مسئول)

*** استاد دانشگاه تهران.

تاریخ دریافت: ۱۳۹۶/۱۲/۲۹

طرح مسئله

«فلسفه میان‌فرهنگی»^۱ از گرایش‌های جدید فلسفه و از حوزه‌های مورد توجه زمان معاصر است. از متفکران این حوزه، رام ادهر مال،^۲ فیلسوف آلمانی هندی‌تبار یکی از بنیان‌گذاران فلسفه میان‌فرهنگی است. (Hyondok, 2008: 3) مال با قبول «دیگری»^۳ و پرسش از آنکه محوری‌ترین سؤال و اصل بنیانی در فلسفه مذکور است، زمینه پرداختن به چیستی و ماهیت فلسفه میان‌فرهنگی را فراهم می‌آورد. اصلی که به‌منزله فرضیه و تئوری اساسی در اندیشه ادهر مال است و به‌واسطه آن مسائل و اجزاء فلسفه میان‌فرهنگی به ترتیب از آن اصل مفروض، استنباط می‌گردد با قبول دیگری و نحوه مواجهه و گفتگو با او که شیوه خاص جهان‌بودگی و روش خاص ارتباطی و نگاه ویژه به دیگری در فلسفه مذکور است. از فلسفه با رویکرد تک‌فرهنگی و تمرکز در فلسفه اروپایی رها شده و زمینه چندگانگی فلسفی و فرهنگی از یک سو و ارتباط و گفتگو میان آنها از دیگر سو آماده می‌شود، در نتیجه این بحث امکان پرداختن به ماهیت فلسفه پیش گفته به منصفه ظهور می‌رسد. مال براساس مبنای دیگری و غیریت با «ادیان» نیز مواجه شده و با قبول تکثر دینی، رویکرد «میان دینی» را نظیر رویکرد میان‌فرهنگی در مواجهه با فلسفه‌ها دنبال می‌کند. (Mall, 2000: 28)

۱. فلسفه میان‌فرهنگی

قبل از پرداختن به چیستی «فلسفه میان‌فرهنگی» به زمینه‌های شکل‌گیری آن نظری انداخته می‌شود. از جمله زمینه‌های مهم پیدایش فلسفه میان‌فرهنگی، محدودیت‌ها و نگاه انحصاری فلسفه مدرن در مواجهه با مسائل است. فلسفه‌ایی که در نظر مال مبتنی بر «عقلانیت کلی»، «فراگیر» و «الزام‌آوری» است که تمامی مراحل زندگی را دربر گرفته و بر آن حاکمیت دارد. عقلانیت فوق در نظر ادهر مال براساس جوهر خاص و متحد^۴ شکل گرفته که خود را در جایگاه «مطلق» قرار داده است که به باروری خود می‌پردازد و همچنین به «یکسان‌سازی جهانی» و «استیلای بر تاریخ» همت می‌گمارد. (Ibid: 36) عقلانیت مذکور، برخاسته از «سوبژکتیویسم»^۵ و خودبنیادی انسان است. خودبنیادی و سوژه‌محوری با دکارت شروع شد. دکارت با تأسیس «کوژیتو»^۶ یگانه سوژه حقیقی و به‌عبارت دیگر موجود یقینی را

1. Intercultural Philosophy.
2. Ram Adhar, Mall.
3. Other.
4. Unified subject.
5. Subjectivism.
6. Cogito.

«من انسانی» از آن جهت که فکر می‌کند، دانست^۱ (دکارت، ۱۳۴۲: ۳۵) مسائل براساس عقلانیتی که سوژه برجهان «ابژه» می‌گستراند، به نظم درآمده، عقلانی می‌شود در نتیجه جهان ابژه‌شده به شناخت سوژه نایل می‌آید و عقل آدمی قادر می‌شود همه مسائل را درک و حل کند و سیطره خود را بر کل تاریخ گسترش دهد. نگرشی که ماهیت مدرنیته را به ماهیت فلسفی با مرکزیت جدیدی به نام وجود انسان تبدیل می‌کند که همه موجودات به او قائم و معتبرند. (پازوکی، ۱۳۷۱: ۲۰۸ - ۲۰۷) در نتیجه آن، «دیگری» و ایده «تفاوت» به خود تحویل شده و آنچه در چارچوبه خود قرار نمی‌گرفت به حاشیه برده می‌شود. (خاتمی، ۱۳۸۰: ۱۰۳) فلسفه به فلسفه اروپایی و فرهنگ به فرهنگ غربی و دین به دینی با تفسیر انسانی منحصر شده و تاریخ از دریچه غرب معنا می‌گردد. (داوری، ۱۳۸۷: ۱۶)

این نگاه، نقدهایی را رقم زد؛ نیچه فلسفه مدرن را مواجه با «نیهلسم» دانست و از ظهور «ابر انسان» با ایده‌های متفاوت سخن گفت. (نیچه، ۱۳۸۹: ۳۳) هایدگر با دوری جستن فلسفه غرب به‌ویژه فلسفه مدرن از «وجودشناسی» و پرداختن به «موجودشناسی»، پایان آن را اعلام کرد و از پایبندی به تفکر متفاوت، سخن گفت. (هایدگر، ۱۳۸۶: ۳۳) و ویتگنشتاین متأخر با «طرح بازی‌های زبانی» از اندیشه‌های گوناگون مغایر با فلسفه مدرن سخن راند. (سونسون، ۱۳۷۴: ۵۸) نقدهای فوق، زمینه ظهور فلسفه پُست مدرن با ایده‌های چندگانه فلسفی و فرهنگی را گشود. (داوری، ۱۳۸۳: ۶ و ۷) فلسفه‌ای که لویتار در کتاب وضعیت پست مدرنیسم آن را عصر خرده روایت‌ها و بی‌اعتباری فرا روایت‌های جهان شمول دوره مدرنیته دانست. (لویتار، ۱۳۸۴: ۴۳) اندیشمندان حوزه فلسفه میان فرهنگی نیز با نقد مدرنیته، فکر و فلسفه جدا از فلسفه مدرنیته فراهم ساخته و با استفاده از شرایط چندگانه فلسفی دوران پُست مدرن از امکان هم‌زبانی و گفتگوی بین فلسفه‌ها، فرهنگ‌ها و ادیان سخن گفتند. شرایطی که با توجه به «جهانی شدن»^۲ و ورود اندیشه‌های گوناگون با تفسیرهای متعدد از مسائل، کثرت مضاعفی را با لایه‌های گوناگون به همراه آورد. این چندگانگی همه‌جانبه نیازمند فلسفه‌ای با رویکرد میان فرهنگی است تا ضمن به رسمیت شمردن تکثر و تفاوت فلسفی - فرهنگی، تمامی طرف‌های مذکور را ذیل نقاط مشترکی گرد هم آورد و از گفتگوهای چندجانبه^۳ برای شناخت بهتر یکدیگر استفاده نماید. (Wimmer, 2012: 15) فلسفه مذکور، فلسفه میان فرهنگی است که در ادامه به آنها پرداخته می‌شود.

از زمینه‌های مهم دیگر فلسفه میان فرهنگی، «فلسفه هم‌سخنی» است که بوبر^۴ یکی از نمایندگان

1. Cogito ergo sum.
2. Globalization.
3. Polylog.
4. Martin, buber.

برجسته آن است. فلسفه‌ایی که بر «نسبت متقابل» و هم‌سخنی با دیگری و «وجودشناسی میان»^۱ استوار است و در آن قلمرویی در مقابل قلمرو مفهومی سوبجکتیویته یا قلمرو نسبت «من - آن»^۲ ایجاد می‌شود. نسبت «من و آن» قلمروی است که مشتمل بر فاعل شناسنده و جهان به عنوان متعلق شناسایی است که تحت سلطه فاعل مذکور هست. و از طریق آن معنا و وجود می‌یابد. برعکس، قلمرو «میان» یا قلمرو نسبت «من - تو»^۳ نسبتی است که در آن بی‌واسطگی، رودررویی و حضور وجود دارد. (Buber, 1965: 817)

درواقع فلسفه هم سخنی ضمن قبول فردیت آدمی و استقلال آن با نسبت «من - تویی» و از طریق گفتگو، حضور دیگری را محترم می‌شمارد و حتی در دیگربودگی دیگری واقعیت پیدا می‌کند. این فلسفه در تقابل با مدرنیته و فلسفه پُست‌مدرن با نگاه افراطی به آن، زمینه بسیار مناسبی برای فلسفه میان فرهنگی ایجاد می‌نماید. حتی در بیان پاره ای از اندیشمندان این حوزه اساس علم «بین‌الذهانی»^۴ است و گفتگوهای سقراطی نمونه‌ای از فلسفه میان فرهنگی قلمداد می‌شود. (Kimmerle, 2012: 6)

بعد از پرداختن به زمینه‌های شکل‌گیری فلسفه میان فرهنگی نوبت به تعریف آن می‌رسد. برای تبیین «فلسفه میان فرهنگی» در اندیشه مال، ابتداء به عناصر آن یعنی فلسفه، فرهنگ و میان فرهنگی می‌پردازیم. مال در کتاب *فلسفه میان فرهنگی برای «فلسفه»* ویژگی‌های مختلفی برمی‌شمرد. (Mall, 2000: 1-4) «فراگیری و جامعیت» اولین خصیصه مفهوم فلسفه است. زیرا فلسفه‌ها اگر کاملاً از هم جدا و مغایر باشند، هیچ‌گونه شناختی نسبت به آنها نداشته و فلسفه‌های گوناگون ذیل آن معنای کلی قرار نمی‌گیرند. اما اگر آنها با هم متفاوت باشند، مصداق مفهوم کلی فلسفه قرار گرفته و نسبت به آن شناخت پیدا می‌شود. ویژگی مذکور تفاوت فلسفه‌ها و اشتراک آنها را نمایان می‌سازد، اشتراکی که زمینه هم‌زبانی بین فلسفه‌ها را فراهم می‌آورد. فراگیری مفهوم فلسفه که دارای مصادیق متنوع است در نظر مال ریشه در «خاستگاه متنوع» آن دارد. او مخالف مرکز و خاستگاه واحد نظیر فلسفه غربی برای فلسفه‌ها می‌باشد. (Mall, 2000: 1-2) مال در کتاب «سه زادگاه فلسفه» سه خاستگاه مهم برای فلسفه؛ یعنی چین، هند و یونان مطرح می‌کند. (نقل از مصلح، ۱۳۸۶: ۷۸)

تکثر خاستگاه فلسفی مورد تأکید عموم دانشمندان میان فرهنگی است. هیونداک، مقابله با اروپا محوری را نقطه مشترک میان فیلسوفان میان فرهنگی می‌داند. (Hyondok, 2008: 1) ویمر، در پرسش‌های فلسفی مانند پرسش از ساختار واقعیت از روشی مبتنی بر چندجانبه‌نگری میان فرهنگ‌ها و

1. Ontology of Between.
2. I-It.
3. I-Thou.
4. Intersubjective.

سنت‌ها، نام می‌برد. (Wimmer, 2012: 15) و کیمیرله، از نسبت فرهنگ‌ها و عدم انحصار فلسفه به فلسفه غربی یاد می‌کند. (Btancourt, 2000: 10-12)

تکثر خاستگاه فلسفه در نظر مال، برآمده از فرهنگ‌ها و برخاسته از خصیصه اندیشه‌ورزی آدمی است که همراه با اسطوره‌ها و بیانات دینی و یا تعابیر شاعرانه درهم آمیخته است (مال، ۱۳۸۵: ۵۶) این تعبیر از فلسفه، موجب آن می‌شود که فلسفه نزد مال اعم از معنای متعارف آن باشد لذا مباحث فلسفه میان فرهنگی نظیر مواجهه با فلسفه‌ها، شامل مواجهه با ادیان نیز می‌گردد که مال از آن با عنوان «رویکرد میان و یا بینادینی» یاد می‌کند. عدم معنای «کاملاً خالص» ویژگی دیگر فلسفه است. مال معتقد است، فلسفه‌ها در تعامل با یکدیگر ساخته و پرداخته می‌شوند. (Mall, 2000: 1) مال در مقدمه مقاله مفهوم فلسفه میان فرهنگی از ویژگی دیگر فلسفه، سخن به میان می‌آورد. او فلسفه را اعم از رویکرد نظری در تبیین پدیده‌ها دانسته و آن را شامل «روش و دستورالعمل زندگی» نیز می‌داند. رویکردی که فلسفه را از حوزه انتزاعیات به واقعیات عملی و انضمامی زندگی آدمی رهنمون می‌کند. (Mall, 2000: 2-3) ویژگی‌هایی که مال برای فلسفه بر شمرده، «تکثر» در ذات فلسفه، خاستگاه و تاریخ آن را در پی داشته و معنای فلسفه را نمایان می‌سازد. او در کتاب فلسفه میان فرهنگی بیان می‌دارد:

اگر فلسفه، رویکرد تئوریک و تبیین پدیده‌ها را دنبال می‌کند و همچنین در رهیافت عملی دستورالعمل زندگی است این تبیین‌ها و الگوهای زندگی برحسب فرهنگ‌های مختلف، متفاوت است. (Mall, 2000: 4)

این تبیین از فلسفه با مبنای دیگری و غیریت مال نیز سازگاری دارد. مبنایی که از یک سو به گوناگونی فلسفه‌ها می‌پردازد و آنها را موجه می‌داند و از سوی دیگر تفاوت در فلسفه‌ها را به هم‌پوشانی بین آنها ارجاع می‌دهد. زیرا غیریت و دیگری نزد مال با لحاظ هم‌پوشانی میان فلسفه‌ها به غیریت نسبی و معتدلی تفسیر می‌شود که برخاسته از معنای کلی فلسفه است و به آن ارجاع داده می‌شود. این غیریت از یک سو در مقابل رویکرد فلسفه مدرن به غیریت است. رویکردی که دیگری و غیریت را به خود تحویل می‌برد و از سوی دیگر در مقابل «غیریت تام» در فلسفه پُست‌مدرن می‌باشد. غیریتی که هریک از طرف‌های فلسفه مذکور را در چارچوبه فکری خود زندانی کرده و بی‌ارتباط با یکدیگر قرار می‌دهد. مال در کتاب فلسفه میان فرهنگی به گونه‌های غیریت می‌پردازد. (Mall, 2000: 40)

مال در ادامه به تبیین «فرهنگ» می‌پردازد و به ویژگی‌های آن، اشاره می‌کند. مفهوم فرهنگ، همچون فلسفه دارای معنای «جامع و کلی» است و علی‌رغم تنوع و تکثر فرهنگ‌ها، تمامی آنها ذیل این معنای کلی قرار می‌گیرد. ویژگی مذکور تفاوت فرهنگ‌ها و اشتراک آنها را آشکار می‌سازد. تأثیر «متن و

زمینه^۱ بر فرهنگ، ویژگی دیگر فرهنگ است که با ملاحظه زمینه و متن های گوناگون، بالطبع فرهنگ نیز متنوع می‌گردد. (Ibid: 4) و می‌توان از فرهنگ فلسفی، فرهنگ دینی، فرهنگ ملی و فرهنگ جهانی و غیره سخن گفت. مال در بیان ویژگی بعدی، «عدم معنای خالص» را مطرح می‌کند. او در اینجا هم مثل فلسفه برای فرهنگ معنای «خالص» قائل نیست. از دیگر ویژگی های مهم فرهنگ، شمولیت معنای آن است. به بیان مال، فرهنگ در یک تقارن همسو با طبیعت، همه انواع عملکردها، دستاوردها و تولیدات ذهن انسان از ساده‌ترین ابزار کشاورزی گرفته تا علم، هنر و فلسفه را شامل می‌شود. (Ibid) بنابراین دایره فرهنگ، شامل تمامی دستاوردهای انسان در حوزه اندیشه (تمامی دانش ها و فلسفه ها و ...)، گرایش ها (تمامی هنرها و ادبیات و ...) و عملکردها و ابزارها (تکنولوژی، تمدن و ...) می‌گردد و براین اساس قلمرو فلسفه میان فرهنگی نزد ادهر مال، اعم از فلسفه متعارف بوده و شامل «رویکرد میان‌دینی» نیز است.

مال بعد از قبول تنوع فرهنگ ها و ردّ معنای خالص و ناب در مورد فرهنگ، به بررسی موضوع مهمی تحت عنوان «مواجهه فرهنگ‌ها» با یکدیگر در کتاب *فلسفه میان فرهنگی*، می‌پردازد او معتقد است:

فهم «میان فرهنگی» خود را در تمامی مراحل زندگی نشان می‌دهد و نتیجه آن سه نوع واکنش است؛ یکی اینکه در مواجهه با «فرهنگ‌های دیگر»^۲ فرد هرچه بیشتر به فرهنگ خود چسبیده و از آن جدا نمی‌شود. امروزه در بسیار از کشورها ما شاهد چنین واکنش‌های در ارتباط با مشکلات «چندفرهنگی»^۳ هستیم. دوم اینکه فرهنگ بیگانه انکار شده و بیگانه تلقی می‌گردد. سوم اینکه افراد تا حدودی سعی می‌کنند، هم در مقام تئوری و هم عمل، از «کثرت‌گرایی» حمایت نموده و در کنار مذاقه و فهم فرهنگ‌های دیگر، اجازه دهند هر کدام از فرهنگ‌ها به حیات خویش ادامه دهد. این نوع سوم از واکنش در برابر فرهنگ دیگر، در واقع «رویکرد میان فرهنگی» است. (Ibid)

رویکردی که زمینه هم‌زبانی و گفتگوی بین فلسفه‌ها و فرهنگ‌ها را فراهم می‌کند. مال در ادامه از فرهنگ به عنوان تعیین مسیر ثابت و روش پایای زندگی یاد می‌کند که در آن انسان با طبیعت و فرهنگ‌های دیگر مواجه می‌شود. (Mall, 2000: 1) به بیان برخی از متفکران حوزه میان فرهنگی، یک امر انسانی است شامل موجودات دیگر نمی‌گردد. (Panikkar, 2000: 14) همچنان که انسان نیز یک موجود فرهنگی است و همین خصوصیت، موجب امکان رویکرد میان فرهنگی در میان انسان می‌گردد.

1. Context.
2. Foreign Cultures.
3. Multicultural.

بعد از بیان ویژگی‌های فرهنگ، می‌توان به عمق تعریفی که مال در خصوص فرهنگ ارائه می‌دهد، رسید. او در مقاله «مفهوم فلسفه میان‌فرهنگی» فرهنگ را این‌گونه تعریف می‌کند:

مفهوم فرهنگ چارچوب جهت‌گیری‌ها و گرایش‌ها را هم در مقام تئوری و هم در مقام عمل، تعیین کرده است. (Mall, 2000:1)

توجه به چندگانگی مفهوم فرهنگ که متأثر از زمینه‌های جامعه‌شناختی، دینی و غیره خود است، موجب تنوع الگوهای فرهنگی می‌گردد. این الگوها ضمن اینکه ذیل معنای عام فرهنگ قرار گرفته، متنوع نیز می‌باشند و بر همین اساس رویکرد «میان‌فرهنگی» را رقم می‌زنند. و زمینه مناسبی از تعامل مثبت فرهنگی را آماده می‌نمایند. ادهر مال قبل از پرداختن به رویکرد «میان‌فرهنگی» ابتدا به نفی رویکرد‌های چهارگانه که در مقابل رویکرد میان‌فرهنگی است؛ - یعنی رویکرد «تک‌فرهنگی» و رویکرد «چندفرهنگی بدون ارتباط و نسبت متقابل با هم» و همچنین «رویکرد انتزاعی» و «رویکرد تلفیقی» - می‌پردازد. مال دو رویکرد نخست را محصول فلسفه مدرن و پُست مدرن می‌داند که در مباحث قبلی به نقد آنها اشاره شد. اما «رویکرد انتزاعی»^۱ نزد مال به دلیل انضمامی نبودن و همچنین «رویکرد تلفیقی» به علت روشمند نبودن، مورد پذیرش قرار نمی‌گیرد. (Mall, 2000: 6) زیرا براساس رویکردهای فوق، واقعیت فلسفه میان‌فرهنگی به شکل عینی تحقق نمی‌یابد. مال در ادامه به رویکرد میان‌فرهنگی می‌پردازد. در نگاه او، تفکر «میان‌فرهنگی» تفکر درهم‌تنیده‌ای است که از یک سو با تفاوت‌ها و به‌واسطه تفاوت‌ها اساس‌گذاری می‌شود. در نتیجه فضا و امکان چندصدایی را فراهم می‌آورد و ما را از قید نگاه تنگ‌نظرانه و محدود فرهنگی خودمان رهایی می‌بخشد و از سوی دیگر با تشابه‌ها و به‌واسطه تشابه‌ها به هم‌پوشانی‌ها، نائل می‌آید. رویکردی که نزد سایر دانشمندان این حوزه نیز، براساس دادوستد میان فرهنگ‌ها در عین بقاء فرهنگ‌ها بر هویت خود، شکل می‌گیرد. (کیمیرله، ۱۳۸۵)

براساس آنچه گذشت عناصر فلسفه میان‌فرهنگی روشن شد اکنون می‌توان به ماهیت فلسفه مذکور پرداخت. با توجه به اینکه فلسفه در نگاه مال پاسخ‌نظری و عملی به مسائل تئوریک و عرصه‌های عملی زندگی انسانی است. این پاسخ‌ها برخاسته از فرهنگ و الگوهای گوناگون آن است. لذا از منظر فرهنگ و الگوهای متنوع آن می‌توان پاسخ‌های مختلف فلسفی برای حوزه‌های متعدد زندگی انسان ارائه داد. هم‌الگوها و منظرها؛ یعنی همان فرهنگ متنوع می‌باشد و هم پاسخ‌ها یعنی فلسفه. همچنان که کیمیرله در گفتگوهای سقراطی به چندجانبه بودن آنها توجه دارد. (Kimmerle, 2012: 1) مال نیز در کتاب *فلسفه میان‌فرهنگی*، منظور خود را از *فلسفه میان‌فرهنگی* بیان می‌دارد و به این تنوع اشاره دارد:

1. Abstraction.

مراد در اینجا فلسفه ای است که به ما امکان درک مفهوم عام فلسفی «حقیقت» را به صورت «همه‌جایی» در سنت‌های مختلف فلسفی، می‌دهد. منطق ویرانگر «این - یا آن» نمی‌تواند اینجا کارساز باشد. راه حل رضایت‌بخش می‌تواند فرا تر از این دو اصل «وحدت کلی» در برابر «تقابل بنیادین» جستجو شود. به این معنا که راه میانه را باید پیمود و بر اشتراکات و هم‌پوشانی‌های فرهنگ‌ها، فلسفه‌ها و ادیان مختلف انگشت گذاشت. (Mall, 2000: 10)

این اشتراک همان شتراکی است که برخاسته از مواجهه انسان با حقیقت؛ یعنی فلسفه با الگوی انسانی؛ یعنی فرهنگ می‌باشد. البته این اشتراک دارای مصادیق گوناگون است که در بحث فلسفه و فرهنگ بدان اشاره شد. بنابراین فلسفه میان‌فرهنگی «حقیقت فلسفی» را در میان فلسفه‌های گوناگون منتشر می‌داند و هیچ فلسفه‌ای نمی‌تواند ادعای انحصار در رسیدن به آن حقیقت را داشته باشد. حتی اگر تنها یک «حقیقت» واحدی وجود داشته باشد. هیچ فلسفه، فرهنگ و دینی نمی‌تواند، مدعی باشد که آن «حقیقت» را تنها در انحصار خود دارد. (Panikkar, 2000: 1) و از سوی دیگر، هریک از فلسفه‌ها فهم خاص خود را از آن حقیقت دارا می‌باشند. که در فرآیند شکل‌گیری آن می‌توانند مشارکت داشته باشند. (Hyondok, 2008: 22)

بنابراین فلسفه میان‌فرهنگی از یک سو انحصار و سلطه فلسفه مدرن را به چالش می‌کشد و از سوی دیگر، تکثر فلسفه پُست مدرن و همچنین، تکثر مضاعف عصر جهانی شدن را با هم‌پوشانی بین فلسفه‌ها و فرهنگ‌ها، سامان می‌دهد. هم‌پوشانی که باعث می‌شود فلسفه میان‌فرهنگی حتی از فلسفه تطبیقی هم جدا شود چراکه فلسفه مذکور در نظر متفکران فلسفه میان‌فرهنگی برخاسته از تقسیم فلسفه به غربی و شرقی است که در آن مقایسه بین فلسفه‌های مختلف به شکل واقعی صورت نگرفته و صرفاً ارتباط بیرونی بین آنها برقرار می‌شود. (Kimmerle, 2012: 1) اما در فلسفه میان‌فرهنگی، قبول دیگری و گشودگی و هم‌زبانی با آن شرط اساسی می‌باشد که در فلسفه تطبیقی به آن توجه نمی‌شود.

با توجه به آنچه راجع به فلسفه میان‌فرهنگی و عناصر آن، بیان شد. می‌توان به این نتیجه رسید که عنصر «تکثر» با تفسیر خاصی از آن - تکثر توأم با هم‌پوشانی - روح فلسفه میان‌فرهنگی است. (Mall, 2000: 15) عنصری که براساس مبنای «دیگری» و ایده «غیریت» مال از یک سو و هم‌پوشانی میان فرهنگ‌ها و فلسفه‌ها از دیگر سو زاده شد (غیریت نسبی) و براساس آن، می‌توان ماهیت فلسفه میان‌فرهنگی را تبیین کرد. در پرتو فلسفه‌ها و فرهنگ‌های متکثر و نسبت و ارتباط متقابل آنها، هستی جدید میان‌فرهنگی به وجود آمده و فلسفه میان‌فرهنگی تحقق می‌یابد. فلسفه و فرهنگ‌های خاص از ضیق وجودی خود با هستی‌های جدا از هم رها شده به سعه وجودی در کنار هم نایل می‌آیند و افق‌های

موسعی از معرفت، مفاهمه و مواجهه با حقیقت را برای یکدیگر، فراهم می‌آورند. حقیقتی که به عنوان گوهر مشترک، فلسفه و فرهنگ‌ها را به هم پیوند می‌دهد.

۲. رویکرد میان‌دینی

مال براساس فلسفه میان‌فرهنگی همچنان که شرحش گذشت «رویکرد میان‌دینی»^۱ را توضیح می‌دهد، او در تعریف «فلسفه» که به آن پرداخته شد، فلسفه را به معنای اعم معنا کرده است. (مال، ۱۳۸۵: ۵۶) این تلقی عام از فلسفه، شامل حقیقت فلسفی و حقیقت متعالی در ادیان نیز می‌گردد لذا همچنان که با رویکرد میان‌فرهنگی با «فلسفه‌ها» مواجه شده و به گوناگونی فلسفه‌ها می‌رسد در مسئله «دین» نیز با رویکرد «میان‌دینی» با ادیان مواجه می‌گردد، نوعی تکثر دینی را قبول می‌کند. اما طرح رویکرد «میان‌دینی» به شکل تفصیلی نیاز به بیان مفهوم «دین» و ویژگی‌های آن نزد ادهر مال دارد که به آنها اشاره می‌گردد. مال در کتاب *فلسفه میان‌فرهنگی* مواجهه با «حقیقت یگانه متعالی» را دین تلقی می‌کند. حقیقتی که در سنت هندی مطرح بوده و در نظر او نقطه مشترک میان ادیان اعم از ادیان الهی و بشری است. این حقیقت قابلیت تفسیرهای متنوع و تأملات بیشتر فلسفی و دینی را در خود دارد. حقیقت مذکور با نام «آموزه ودایی»^۲ خوانده شده که براساس آن، حقیقت دینی و فلسفی خود را به شیوه‌ها و روش‌های گوناگون نمایان می‌سازد. او نیاز به این آموزه را نه تنها در بستر سنت هندی بلکه در فضای فرهنگی و فکری امروز جهان نیز لازم می‌شمرد. (Mal, 2000: 23-28) باور به این «حقیقت متعالی» می‌تواند، ایده و نظریه منطقی را برای تعامل میان فلسفه‌ها، فرهنگ‌ها و ادیان مختلف در هر شرایطی فراهم نماید. او نتیجه می‌گیرد:

نام‌ها و عناوین متفاوت، اگر صرفاً الفاظ و تفسیرهایی از آن «حقیقت یگانه متعالی» باشند، ایرادی نداشته به شرط اینکه مدعی انحصار «حقیقت متعالی» را در خود نداشته باشند. (Ibid)

پرهیز از نگاه انحصاری به دین - خواه مبدأ وحیانی و یا بشری داشته باشد - مورد تأکید مال است که موجب تفسیرهای متکثر از حقیقت یگانه و تکثر دینی می‌گردد. (Ibid) کثرت‌گرایی دینی^۳ در مقابل انحصارگرایی دینی^۴ از یک سو و شمول‌گرایی دینی^۵ از دیگر سو - سه گرایش عمده در فلسفه دین در

1. Inter-religiousness.
2. The vedic Dictum.
3. Religious Plurality.
4. Religious exclusivism.
5. Inclusivism.

زمان معاصر - است. رویکرد انحصارگرا به دین فراگیرترین نظریه است که یک دین را بر حق دانسته و آن دین خود شخص است در نتیجه ادیان دیگر باطل می‌باشند. (هیگ، ۱۳۸۶: ۸۲ - ۸۱) نگرش شمول‌گرایی با نقد نگرش انحصارگرایی در نیمه دوم قرن بیستم به وجود آمد، نگرشی که بر اساس آموزه یکی از ادیان جهان، کاملاً صحیح بود و ادیان دیگر تنها در بردارنده حقیقتی از آن دین می‌باشند. لذا پیروان دیگر ادیان می‌توانند به‌نحوی نجات‌یافته قلمداد گردند. (Quinn, 1998: 260) کثرت‌گرایی دینی نظریه سومی است که بر اساس آن حقیقت می‌تواند از نوعی تکثر برخوردار باشد لذا همه سنت‌های دینی، از اعتبار یکسان برخوردار هستند. (Yandel, 1999: 97) بنابراین براساس کثرت‌گرایی می‌توان گفت: «واقعیت یگانه دینی» که جنبه غایی در همه ادیان دارد در همه سنت‌های دینی به صورت‌های متفاوت، درک و تجربه می‌شود تا آنجا که همه آنها به شکل مساوی راه‌های عملی برای رسیدن به رستگاری و نجات را ارائه می‌دهند.

با توجه به آنچه به اجمال راجع به گرایش‌های اساسی در فلسفه دین بیان شد؛ تصویری که مال از دین ارائه می‌دهد هم در مقابل رویکرد انحصارگرایانه از دین قرار دارد و هم در مقابل رویکرد شمول‌گرایانه. زیرا هرچند نوعی تکثر در رویکرد شمول‌گرا وجود دارد - مسئله نجات و رستگاری - اما از جهت نوعی انحصار در آن نیز است. (حق بودن یک دین) که در مقابل نظر کثرت‌گرایی ادھر مال است.

مال در ادامه از ارتباط «حکمت خالده»^۱ و «دین» سخن به میان می‌آورد و از آگوستین به‌عنوان کسی که اصطلاح «حکمت خالده» را نخستین بار به‌عنوان «حقایق بینادینی» مطرح کرده، یاد می‌کند. (Ibid) حقایقی که گمان می‌رفت در همه فرهنگ‌ها، فراتر از مرزهای زمانی و مکانی وجود دارد. با این وجود، این فیلسوفان از ادعای حکمت خالده بومی در فرهنگ و سنت فلسفی خاص دست برداشتند. مال به نقد این‌گونه تفسیرهای انحصاری از حکمت خالده می‌پردازد.

مال با توجه به تفسیری که از دین و آموزه ودایی؛ یعنی «حقیقت یگانه با نام‌های متفاوت» ارائه می‌دهد. به‌دنبال رویکردی است که براساس آن حکمت خالده، منحصر در سنت فلسفی خاص قرار نمی‌گیرد و ادعان می‌دارد که قوت و وسعت نظر در دین هندویزم، باوری که بر اساس آن ادیان مختلف، به شمول خود هندویزم تبیین‌های متفاوت از آن یگانه جادوانه می‌باشند و نتیجه می‌گیرد که در پرتو آموزه‌های ودایی، ما بهتر قادریم بر تعصب مذهبی و قومی مان چیره شویم. تعصبی که مانع پذیرفتن این حقیقت می‌شود که هر بیانی از یک حقیقت، تنها جنبه محدودی از آن را برای ما روشن می‌سازد. به اعتقاد مال:

1. Philosophy perennial.

هیچ فیلسوف حقیقی و مؤمن واقعی به یک دینی، نمی‌تواند گفتگوی «میان فرهنگی» و «بینادینی» را راه بیان‌دازد، مگر اینکه خود شخصا بپذیرد «حقیقت» ملک انحصاری هیچ فرد یا گروهی خاص نیست. (Ibid: 32)

تصویری که ادهر مال از حکمت خالده ارائه می‌دهد شبیه نگرشی است که سنت‌گرایانی مانند فریتویف شوان و غیره بیان می‌دارند. رویکردی که می‌توان آن را تفسیر خاصی از نظریه کثرت‌گرایی دینی دانست. سنت‌گرایان از فلسفه جاویدان یا حکمت خالده سخن به‌میان می‌آورند، فلسفه‌ایی که بیانگر آن حقیقت مابعدالطبیعی‌ای است که بی‌آغاز است و در همه جلوه‌های حکمت حضور دارد (شوان، ۱۳۸۳: ۲۲۳) مهم‌ترین آموزه سنت‌گرایان، دیدگاهی در باب تکثر ادیان است که از آن به «وحدت متعالی ادیان» تعبیر می‌شود. دیدگاهی که ادیان الهی را با باطنی یکسان تنها در ظاهری متفاوت، معرفی می‌کند. بنابراین براساس آنچه راجع به حکمت خالده و همچنین سنت‌گرایی بیان شد، می‌توان به این نتیجه رسید که کثرت‌گرایی دینی نزد مال برخاسته از حکمت خالده‌ای است که خود را در فرهنگ‌ها و سنت‌های گوناگون با نام‌های مختلف به نمایش می‌گذارد. مال در ادامه براساس تصویری که از آموزه ودایی دارد به مسئله دین خالده نیز می‌پردازد، او نظریه دین خالده را در کتاب *فلسفه میان فرهنگی* این‌گونه بیان می‌کند:

همه حقایق در ابعاد مختلف زندگی انسان فقط از یک اصل «واحد» برگرفته شده که همانا خداوند است. (Mall, 2000: 28)

و با اشاره به تفسیرهای انحصارگرایانه از آن که سعی می‌کنند دین خود را دین خالده نشان دهند به مخالفت برمی‌خیزد. زیرا حقیقت متعالی که خود را به صورت متنوع متجلی می‌سازد. قابلیت تفسیرها و تأملات بیشتر فلسفی و دینی به لحاظ زمانی نیز دارد لذا برداشت خالده از دین خاص، مغایر با آموزه ودایی و آن حقیقت متعالی است. (Ibid: 28-30)

تأمل در مفهوم دین و ویژگی‌هایی که ادهر مال برای آن برشمرده، نوعی «تکثر» در تفسیر از دین را دربرداشته و معنایی «دین» را نزد مال نمایان می‌سازد. اگر دین، مواجهه با «حقیقت یگانه متعالی» است. این مواجهه با نام‌ها و تفسیرهای گوناگون نسبت به آن حقیقت یگانه است. این تفسیرها از آنجاکه از آن حقیقت یگانه ناشی شده، حظی از آن را دربردارد و به آن واحد یگانه، رجعت می‌کند. لذا تفسیرهای گوناگون دارای هم‌پوشانی و نقطه مشترک می‌باشند و همچنین چون از سوی ادیان گوناگون در فرهنگ‌های متنوع با نام‌های مختلف ارائه می‌گردند، بالطبع دارای تنوع نیز هستند. این تبیین از دین، نقش کلیدی در تبیین رویکرد «بینادینی» خواهد داشت، رویکردی که با توجه به تفسیرهای گوناگون از آن حقیقت متعالی، موجب تنوع ادیان گردیده و زمینه مناسبی از تعامل، گفتگو و مفاهمه میان ادیان را

آماده می‌نماید. رویکرد مذکور، نام دیگر رویکرد «میان‌فرهنگی» است که مال در «مقاله میان‌فرهنگی» به آن تصریح می‌کند و معتقد است:

«میان‌فرهنگی» بودن از منظر کلامی به معنای «میان‌دینی» است به این معنا که یک آموزه دینی می‌تواند در شکل‌های مختلف کلامی و الهیاتی ظاهر شود. (Mall, 2000: 7)

رویکرد «میان‌دینی» همچون رویکرد «میان‌فرهنگی» که شرحش گذشت بر اساس تئوری میان‌فرهنگی ادهر مال یعنی «دیگری» نیز قابل تبیین است. کاری که مال در کتاب *فلسفه میان‌فرهنگی* به آن اشاره دارد زیرا دیگری از یک‌سو، چندگانگی دینی و تفسیرهای متعدد از آن حقیقت یگانه متعالی را نتیجه داده و از سوی دیگر، مشترکات ادیان؛ یعنی حقیقت یگانه متعالی را که فراتر از تفسیرهای متعدد است را نیز به دنبال خواهد داشت. هرچند این تفسیرها از آن حقیقت است و به آن رجوع می‌کند، اما تفسیرهای مذکور محدود و آن حقیقت ماورای آنهاست. (Mall, 2000: 28)

این رویکرد از یک‌سو در مقابل تفسیر انحصاری از آن حقیقت متعالی قرار گرفته همچون فلسفه مدرن که تفسیر انحصاری و مطلق را از آن خود شمرده و منجر به دین خاص با تفسیر انسانی از آن می‌شود و از سوی دیگر رویکرد «میان‌دینی» در مقابل رویکرد «چندگانه دینی» عصر جهانی شدن و نگاه متکثر پست مدرنیته قرار می‌گیرد. تکثر مضاعف و تودرتویی که بدون ارتباط با یکدیگر در تفسیرهای خود از آن حقیقت متعالی، زندانی می‌گردند، در نظر مال، «حقیقت واحد»، نام‌ها و عناوین مختلف دارد بر این اساس این عناوین و نام‌های مختلف نشان می‌دهند که شباهت‌هایی میان آنها وجود دارد، شبیه آنچه که ویتگنشتاین «شباهت‌های خانوادگی» می‌نامد. (Ibid: 35-39) اما آن نام‌ها کاملاً یکی و عین هم نیز نیستند بلکه جنبه محدودی از حقیقت یگانه را نشان می‌دهند از این‌رو ما نظریه «عینیت و مطابقت کامل» را نمی‌پذیریم زیرا بر اساس آن، دیگر مجالی برای اختلاف باقی نمی‌ماند. او در مقاله «مفهوم فلسفه میان‌فرهنگی» معتقد است:

مدل «این‌همانی و عینیت»^۱ روش فهم منحصر به فرد خود از فرهنگ، فلسفه و دین را دارد و به مثابه یک پارادایم انحصاری عمل می‌کند. بر این اساس امور ناشناخته، باید از طریق امور شناخته شده درک و به آن ارجاع داده شوند. (مال، ۱۳۸۵: ۵۶)

روش مذکور در عصر کنونی برخاسته از فلسفه مدرن است که با ساده کردن مسائل در چارچوب فکری خویش در مفاهیم با فرهنگ‌ها و فلسفه‌ها و ادیان با نفی دیگری به یکسان‌انگاری کامل و تکرار

1. The identity model.

شناخت خود می‌پردازد. همین طور مال با نظریه نسبیت افراطی نیز مخالف است، همچنان که در اندیشه پُست مدرن نسبیت مذکور مطرح می‌شود زیرا این نسبیت مبتنی بر فرض «اختلافات بنیادین» و «غیریت تام» است که در آن صورت دیگر نمی‌توان از مشابهت‌های میان فلسفه‌ها، فرهنگ‌ها و ادیان سخن گفت. به بیان دیگر، آموزه ودایی حقیقت واحد با عناوین مختلف، مسیری را در میان دو دیدگاه تمایز کلی و عینیت کامل می‌پیماید و براساس «غیریت نسبی» ما را قادر می‌سازد که هم تمایزها و تفاوت‌ها را بپذیریم و هم مشابهت‌ها را انکار نکنیم و از این طریق تبیین جامع از «حقیقت متعالی» در فلسفه‌ها، فرهنگ‌ها و ادیان مختلف داشته باشیم. دیدگاهی که ادهر مال در کتاب فلسفه میان فرهنگی بیان می‌کند. (Mall, 2000: 23)

دیدگاه فوق، «دیگری» را نه دشمن پنداشته و در نتیجه او را نفی کرده و از او می‌گریزد (رضوی راد، ۱۳۸۵: ۳۶) و نه «دیگری» به خود تقلیل داده شده و در نتیجه بازتاب شناخت خود می‌گردد آن‌چنان که در فلسفه مدرن این گونه می‌شود. در این دیدگاه «دیگری» در کنار خود و بی‌ارتباط با آن مطرح نیست، همچنان که در فلسفه پُست مدرن - با تفسیر افراطی از آن - این گونه می‌گردد. بلکه رویکرد «میان فرهنگی» خود را در «دیگر بودگی دیگری» تعریف می‌کند و امکان گفتگو با او را فراهم می‌آورد. (مصلح، ۱۳۸۶: ۷۶)

با توجه به آنچه تا کنون بیان شد؛ فلسفه میان فرهنگی مال براساس مبنای «دیگری»، ایده «تفاوت» و «غیریت نسبی» پی‌ریزی و به واسطه آنها، ماهیت فلسفه مذکور در چندگانگی فلسفه‌ها و نسبت متقابل و مشارکت فعال آنها، برای درک بهتر حقیقت به عنوان گوهر مشترک میان فلسفه‌ها تبیین گردید. و براین اساس رویکرد «میان دینی» نیز روشن شد. رویکردی که از یک سو تکثر دینی و تفسیرهای متنوع از آن حقیقت متعالی را در پی دارد و از سویی ارتباط و مشارکت ادیان گوناگون را - اعم از اینکه منشأ وحیانی و یا بشری داشته باشد - در راستای درک عمیق تر آن حقیقت به عنوان نقطه تلاقی و هم‌پوشانی میان ادیان به دنبال دارد.

۳. نقد و بررسی

نظریه فلسفه میان فرهنگی که به مثابه رویکرد میان دینی نیز می‌باشد هم به لحاظ دلایلی که مبنای نظریه مذکور را توجیه می‌کند و هم به لحاظ نتایج و لوازم، تبعات منفی را دربردارد که به آنها اشاره می‌گردد.

۱. مبنای اساسی در فلسفه میان فرهنگی و رویکرد بینادینی از یک سو «دیگری»، ایده «تفاوت» و قبول «غیریت نسبی» و از سوی دیگر ارجاع این تمایزات بر وجوه «مشترک انسانی» است، این مبنا نیازمند دلیل می‌باشد. عمده دلیل مال، تمایزات ظاهری در فرهنگ‌ها، فلسفه‌ها و ادیان از یک سو و هم‌پوشانی آنها از دیگر سو است. این تمایزات می‌تواند بر اساس مبنای انحصارگرا در فلسفه مدرن به

اندیشه خودی تقلیل داده شود (خودیت تام) و یا براساس مبنای فلسفه پُست مدرن به تمایزات جدا از هم (غیریت تام) تفسیر گردد. اینکه این تمایزات در پرتو وجوه مشترک انسانی یعنی؛ فلسفه، فرهنگ و دین به معنای کلی هریک از آنها تفسیر شود که هم دارای وجوه اختلاف باشد و هم دارای نقاط مشترک با دو مبنای دیگر در تعارض است و ترجیح غیریت نسبی نیازمند دلیلی غیر از دلیل اقامه شده است و الا ترجیح بلامرجح لازم می‌آید. ضمن اینکه دلیل مال برای شناخت گوناگونی فلسفه‌ها بر این امر مبتنی است که این تنوع اگر در حد تام و کاملاً جدا از هم باشد در نتیجه ذیل معنای کلی فلسفه به عنوان وجه مشترک قرار نگرفته هیچ گونه شناختی نسبت به آن فلسفه‌ها بوجود نمی‌آید اما اگر آنها با هم متفاوت باشند، مصداق مفهوم کلی فلسفه قرار گرفته نسبت به فلسفه‌های مذکور می‌توان شناخت پیدا کرد. این دلیل، قابل مناقشه است زیرا از یک سو می‌توان قائل به تنوع تام فلسفه‌ها بود اما فلسفه، مشترک لفظی میان فلسفه‌های جدا از هم باشد. لزومی ندارد فلسفه، مشترک معنوی باشد تا تمامی فلسفه‌ها مصداقی از معنای کلی فلسفه بوده در نتیجه وجوه اشتراک و اختلاف میان فلسفه‌ها ایجاد شود. از دیگر سو این دلیل اخص از مدعی است زیرا رقیب نظریه ادهر مال، فلسفه مدرن و فلسفه پُست مدرن است که مال، مدعی نفی آنهاست اما دلیلی که او اقامه می‌کند برای نفی غیریت تام در فلسفه پُست مدرن می‌باشد که اخص از مدعی است و دلیلی برای فلسفه مدرن که تنوع فلسفه را به خود ارجاع می‌دهد، اقامه نمی‌شود.

۲. لازمه مبنا و نظریه فلسفه میان فرهنگی «نسبیت حقیقت» در فلسفه‌ها است چرا که تکثر در مقام عمل با مسئله هم‌زیستی عملی قابل حل است اما تکثر در مقام نظر به ویژه تکثر کاملاً متغایر نظیر برداشت‌های متناقض از حقیقت، غیرقابل حل است. مال تلاش می‌کند موضوع را به «نسبیت فهم» ارجاع و نسبیت حقیقت را به دریافت وجوه محدود از حقیقت مطلق ارجاع دهد اما سؤال در برداشت‌های کاملاً متغایر باقی می‌ماند که فهم مطلق از حقیقت را با مشکل جدی مواجه می‌سازد.

۳. از آنجا که دین نزد مال «مواجهه با حقیقت یگانه متعالی» است. اولاً؛ شامل هر مواجهه و هرگونه تفسیری از حقیقت متعالی است این نتیجه با غرضی که مال به دنبال آن است تنافی دارد زیرا این مواجهه و تفسیر نه تنها شامل ادیان ابراهیمی که حتی شامل آن دسته از ادیان توحیدی است که دچار تحریف و شرک شده اند بلکه شامل ادیان بشری نیز می‌گردد که در برخی از این تلقی‌ها نظیر تفسیرهای پُست مدرن از دین، دین به احساسات، اخلاق و باورهای بی‌معنا و غیره تقلیل می‌یابد و اصلاً مواجهه‌ایی با حقیقت متعالی صورت نمی‌گیرد. با چنین نتیجه‌ایی چگونه می‌توان به رویکرد میان‌دینی که در آن مشارکت ادیان گوناگون برای درک عمیق تر حقیقت متعالی صورت می‌گیرد، رسید؟! به تعبیر دیگر رویکرد میان‌دینی نزد ادهر مال مانع اغیار نیست.

ثانیاً؛ اشکال اساسی تر در تعریفی که مال از دین ارائه می دهد و به تبع آن رویکرد میان دینی را که مطرح می کند، اینست که معیار صحت مواجهه با حقیقت متعالی چیست؟ در ادیان توحیدی می توان از معیار سازگاری تجربه ها با دین سخن گفت اما در ادیان بشری با چه معیاری می توان مواجهه ها و تجربه ها را سنجید و از صحت و سقم آنها سخن به میان آورد؟!

۴. لازمه رویکرد «میان دینی»، «نسبیت حقانیت» در ادیان است به گونه ای که تمامی ادیان حظی از حقیقت را باید دارا باشند. این مسئله با بحث نجات در ادیان مختلف - که در نگاه شمول گرا به دین مطرح و در اندیشه اسلامی نیز برای مستضعفین فکری مطرح است - نباید خلط شود. مسئله نجات، مانند همزیستی فرهنگ ها و فلسفه ها جنبه عملی داشته و با مسئله حقانیت که جنبه نظری دارد متفاوت است و نمی توان از نجات قومی در قیامت به حقانیت دینی آن قوم رسید. به بیان دیگر در بحث نجات و رستگاری بر اساس رحمت و اسعه الهی (مطهری، ۱۳۶۳: ۲۷۷ - ۲۷۶) می توان به نوعی پلورالیسم و تکثر دینی (رویکرد شمول گرا) قائل بود که در مسئله حقانیت نمی توان به آن معتقد بود. بنابراین مسئله حقانیت و مسئله نجات دو امر مجزا از یکدیگر است. مسئله نخست در اندیشه اسلامی از اهمیت والایی برخوردار می باشد. ادیان ابراهیمی در زمان نزول خود از حقانیت برخوردار بوده منتها به مرور دچار تحریف گردیده اند و بعد از ظهور اسلام به عنوان دین خاتم، ادیان مذکور به لحاظ شرعی نسخ و به لحاظ اصول عقایدشان با عقاید کامل تری در اسلام مواجه شده اند که هم عقاید انحرافی آنها را اصلاح و هم عقاید ناقص شان را تکمیل کرده است لذا دیگر نمی توان به آن ادیان معتقد بود و آنها را حقیقت شمرد (همان: ۳۰۰ - ۲۹۶) هر چند ممکن است معتقدین به ادیان مذکور مورد لطف و رحمت خداوند قرار گرفته و تحت شرایطی اهل نجات شمرده شوند.

۵. لازمه رویکرد «میان دینی» که مواجهه انسانی و تجربه آدمیان با حقیقت متعالی است رویکرد انسانی به دین را به دنبال دارد. این رویکرد در مقابل نگاه ادیان ابراهیمی به ویژه رویکرد اسلامی است که دارای رویکرد وحیانی به دین است. البته در ادیان ابراهیمی تجربه شخصی پیامبر ﷺ به عنوان استعداد پذیرش دین نیز مطرح است (طباطبایی، ۱۳۶۳: ۲ / ۲۰۰) اما دین و تعالیم پیامبران قطعاً غیر از تجربه پیامبر بوده و پیامبر صرفاً واسطه نزول وحی است. (مطهری، ۱۳۶۳: ۹۰ - ۸۰) لذا تعمیم فلسفه میان فرهنگی که رویکرد انسانی به فلسفه و فرهنگ را در بر داشته با رویکرد میان دینی که رویکرد وحیانی به دین است، قیاس مع الفارق است.

۶. از تبعات دیگر رویکرد انسانی به دین که برخاسته از رویکرد «میان دینی» ادهر مال است، تکثر و تنوع ادیان بر اساس تجربه و مواجهه آدمیان با حقیقت متعالی است در حالی که در اندیشه اسلامی

از یک سو تنوع ادیان ابراهیمی، ظاهری و در واقع تمامی ادیان منتسب به وحی الهی است که از وحدت حقیقی (تسلیم شدن در برابر خداوند) برخوردارند (طباطبایی، ۱۳۶۳: ۳ / ۱۸۸) به بیان دیگر، ادیان الهی که بر پیامبران نازل شده همه یک دین است و اختلافی در اصل و ریشه آنها وجود ندارد (همان: ۱۰ / ۹۱) لذا تجربه بشری و تکثر دینی نقشی در آنها نداشته و ادیان مراتب یک دین هستند که در زمان های مختلف متناسب با فهم بشر نازل شده و در نهایت در دین اسلام به عنوان دین کامل و جامع، ختم گردیده اند. (مطهری، ۱۳۸۱: ۴۰ - ۳۸) از سوی دیگر ادیان غیر ابراهیمی به دلیل اینکه از ناحیه وحی الهی نبوده اند، دین تلقی نمی گردند.

۷. از لوازم دیگر رویکرد میان دینی و انسانی به دین که مشتمل بر تفسیرهای متنوع در زمان های مختلف از حقیقت متعالی است، مغایرت آن با مسئله خاتمیت ادیان است. از آنجاکه در نظر ادهر مال دین مواجهه و تجربه آدمی با حقیقت متعالی است لذا حد پایانی به لحاظ زمانی ندارد و با بحث خاتمیت که بر پایان نزول ادیان الهی تأکید دارد و مورد قبول تمام مذاهب اسلامی است در تعارض است.

خاتمیت ادیان که مصداقش دین اسلام است از آنجا ناشی می شود که از یک سو تمام نیازهای هدایتی انسان به لحاظ دنیوی و اخروی در ابعاد فردی و اجتماعی در آن مطرح شده است که تحت عنوان «جامعیت اسلام» از آن یاد می شود (طباطبایی، ۱۳۷۹: ۱۳ / ۴۷) و از سوی دیگر این نیازها به صورت تام و کامل عنوان گردیده است (اکملیت اسلام) به گونه ای که هر چیزی که بشر در راه سعادت از اعتقاد و عمل به آنها نیازمند باشد، در این کتاب به طور کامل بیان شده است. (طباطبایی، ۱۳۶۱: ۲۲)

البته بیان کامل نیازهای آدمی به معنای طرح جزئیات نیازها نیست بلکه طرح اصول و کلیاتی است که مسائل جزئی از آن استنباط می شود. و این همان اجتهادی است که در اندیشه اسلامی مطرح است. (مطهری، ۱۳۷۵: ۱۷۴ - ۱۷۳)

۸. از لوازم دیگر رویکرد میان فرهنگی این است که در تقابل با آراء بسیاری از پیروان ادیان در دنیای واقعی است چرا که قریب به اتفاق پیروان ادیان، تکثر دینی را بر نمی تابند و دین خود را حق و سایر ادیان را به خطا می دانند. هم چنان که روشن است در میان نظریه ها، نظریه های موجه تر است که بتواند پدیده های بیشتری را در حوزه تبیین کند، در حالی که نظریه مذکور این توان را در دنیای واقعی نسبت به نظریه انحصارگرایی و شمول در میان پیروان ادیان ندارد.

۹. از آنجاکه انگیزه ادهر مال در رویکرد میان دینی ارتباط میان فرهنگ ها، فلسفه ها و ادیان گوناگون و گفتگوی میان آنها در عصر جهانی شدن و کثرت تودرتوی جوامع معاصر است، می توان از کثرت گرایی دیگری تحت عنوان «وحدت تشکیکی ادیان» یاد کرد که در آراء علامه طباطبایی و استاد مطهری

وجود دارد. این کثرت‌گرایی اولاً: لوازم منفی رویکرد میان دینی مال را ندارد. ثانیاً: در بین ادیان وحیانی – که مراد زمان نزولشان است – مطرح است نه در میان ادیان بشری. ثالثاً: کثرت ادیان در آن کثرت طولی است نه کثرت عرضی. به بیان دیگر ادیان ابراهیمی همچنان که اشاره شد یک دین هستند و حقیقت واحدی دارند منتها دارای مراتب گوناگونی می‌باشند که بنا به ظرفیت بشری در طول تاریخ نازل شده و نهایتاً در دین اسلام به‌عنوان دین خاتم به اتمام و اکمال رسیده اند. تفصیل این نظریه مجال دیگری می‌طلبد. (ر.ک طباطبایی، ۱۳۶۳: ۷ / ۴۷۸ / ۵ / ۵۷۶ و مطهری، ۱۳۸۱: ۴۰ - ۳۸)

نتیجه

مال براساس مبنای «دیگری» و ایده «تفاوت» به نقد فلسفه مدرن پرداخته و از انحصارطلبی و مطلق‌انگاری آن عبور می‌کند و زمینه چندگانگی فلسفه‌ها و فرهنگ‌ها را فراهم می‌آورد. او از تکثر معتدل اندیشه‌های برآمده از دوران پست مدرنیته و شرایط جدید جهانی شدن براساس «غیریت نسبی» بهره می‌جوید تا ماهیت «فلسفه میان فرهنگی» را در چندگانگی فلسفه‌ها و فرهنگ‌ها و همچنین نسبت متقابل و مشارکت فعال آن‌ها، در مواجهه با حقیقت، تبیین نماید. رویکرد «میان دینی» نیز همچون رویکرد میان فرهنگی براساس مبنای دیگری و ماهیت آن در نسبت متقابل ادیان نزد مال در مواجهه با حقیقت متعالی تبیین می‌گردد. به بیان دیگر، سیاق بحثی که مال در فلسفه میان فرهنگی دنبال می‌کند یعنی مبنای دیگری، تکثر فرهنگی و فلسفی و نسبت متقابل و مشارکت میان فرهنگ‌ها و فلسفه‌ها، همان سیاق را در رویکرد میان دینی دنبال می‌کند و به تکثر دینی و نسبت و مشارکت ادیان می‌رسد. و در نتیجه نظریه فلسفه میان فرهنگی که به مثابه رویکرد میان یا بینادینی نزد مال است، تحقق می‌یابد. این نظریه به لحاظ دلایلی که برای مبانی خود اقامه کرد و همچنین لوازمی که در پی دارد قابل تأمل و نقد است که به اجمال به آنها اشاره شد.

منابع و مأخذ

۱. بوبر، مارتین، ۱۳۸۰، من وتو، ترجمه ابوتراب سهراب والهام عطاری، تهران، نشر پژوهش فرزانه.
۲. پازوکی، شهرام، ۱۳۷۱، «تأملی در معنای یقین در فلسفه دکارت»، فرهنگ (ویژه فلسفه)، ش ۱۱، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ص ۲۰۳ - ۲۰۴.
۳. خاتمی، محمود، ۱۳۸۰، «لویاس و آن دیگری»، نامه فرهنگ، ش ۴۲، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ص ۱۰۷ - ۱۰۲.

۴. داوری، رضا، ۱۳۸۳، *فلسفه تطبیقی*، تهران، ساقی، چ اول.
۵. _____، ۱۳۸۷، *نگاهی دیگر به تاریخ فلسفه اسلامی*، تهران، انتشارات دانشگاه تهران.
۶. دکارت، رنه، ۱۳۴۲، *گفتار در روش راهبران عقل*، ترجمه احمد احمادی، تهران، نشر دانشگاهی، چ اول.
۷. رضوی راد، محمد، ۱۳۸۵، «پیدا و پنهان اندیشه میان فرهنگی»، *فصلنامه پژوهش حوزه*، ش ۲۶، قم، معاونت پژوهش حوزه‌های علمیه، ص ۵۰ - ۳۵.
۸. سونسون، گونار، ۱۳۷۴، «ویتگنشتاین فیلسوف و منتقد فرهنگی» ترجمه حمید غفاری، معرفت، ش ۱۲، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ص ۵۸ - ۵۳.
۹. شوان، فریتيوف، ۱۳۸۳، *اسلام و حکمت خالده*، ترجمه فروزان راسخی، تهران، هرمس.
۱۰. طباطبایی، محمدحسین، ۱۳۶۳، *المیزان*، ترجمه محمد باقر موسوی همدانی، قم، دفتر انتشارات تبلیغات اسلامی.
۱۱. طباطبایی، محمدحسین، ۱۳۷۹، *المیزان فی تفسیر القرآن*، قم، منشورات جامعة المدرّسین.
۱۲. _____، ۱۳۶۱، *قرآن در اسلام*، قم، انتشارات اسلامی.
۱۳. کیمیرله، هاینس، ۱۳۸۵، *فلسفه میان فرهنگی*، ترجمه‌ایی از گزیده کتاب، سایت آفتاب.
۱۴. لیوتار، ژان فرانسوا، ۱۳۸۹، *وضعیت پست مدرن: گزارشی درباره دانش*، ترجمه قمرالدین بادیردست، تهران، نشر نی.
۱۵. مال، ادهر رام، ۱۳۸۵، «فلسفه مطلق نداریم (طرح یک فلسفه میان فرهنگی)»، ترجمه پریش کوششی، *خرد نامه همشهری*، ش ۱۰، تهران، مؤسسه همشهری، ص ۵۷ - ۵۶.
۱۶. مصلح، علی اصغر، ۱۳۸۶، «خاستگاه بینش و فلسفه میان فرهنگی» *نامه حکمت*، سال پنجم، ش ۲، تهران، انتشارات دانشگاه صادق علیه السلام، ص ۸۲ - ۶۷.
۱۷. مطهری، مرتضی، ۱۳۷۵، *ختم نبوت*، مجموعه آثار، ج ۳، تهران، صدرا، چ ششم.
۱۸. _____، ۱۳۶۳، *عدل الهی*، تهران، صدرا.
۱۹. _____، ۱۳۸۱، *مقدمه‌ای بر جهان بینی اسلامی*، ج سوم، وحی و نبوت، تهران، صدرا.
۲۰. نیچه، فردریش ویلهلم، ۱۳۸۹، *چنین گفت زردشت*، ترجمه مسعود انصاری، تهران، جامی.
۲۱. هایدگر، مارتین، ۱۳۸۶، *بازگشت به بنیاد متافیزیک*، در *متافیزیک چیست؟*، ترجمه سیاوش جمادی، تهران، ققنوس.

۲۲. هیک، جان، ۱۳۸۶، مباحث پلورالیسم دینی، ترجمه عبدالرحیم گواهی، تهران، انتشارات علمی.
23. Betancourt, Raúl-Fornet, 2000, *Philosophical Presuppositions of Intercultural Dialogue online at polyol*, platform for Intercultural Philosophy, Retrieved 2010-09-07.
24. Buber, Martin, 1965, *Between man and man*, trans by Ronald, G., Smith, New York, Macmillan Company.
25. Hyondok, Choe, 2008, *Introduction to Interculturul Philosophy Its Concept and History*.
26. Kimmerle, Heinz, 2012, *Dialogues as form of Intercultural Philosophy*, By admin Published: August 13, 2012.
27. Mall, Ram Adhar, 2000, *Intercultural Philosophy*, Rowman & Littlefield Publishers, Inc.
28. _____, 2000, *The Concept of an Intercultural Philosophy*, Online: <http://them.polylog.org/1/fmr-en.htm>.
29. Panikkar, Raimon, 2000, *Religion, Philosophy and Culture*, polylog 1 (1998), P. 13.
30. Quinn, Philip, 1998, *Religious Pluralism*, P. 260.
31. Wimmer, Franz Martin, 2012, *Is Intercultural Philosophy a New Branch or a New Orientation in Philosophy?*, By Admin Published.
32. Wimmer, Franz Martin, 2013, *Theses, conditions and tasks*, Published.
33. Yandel, Keith, 1999, *Philosophy of Religion*, London and New York.





پروہشگاہ علوم انسانی و مطالعات فرہنگی
پرتال جامع علوم انسانی