

 <https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0> doi 10.22034/marefatfalsafi.2025.2021988 dor 20.1001.1.17354545.1403.22.1.8.6

A Comparative Study of Henri Corbin's Comparative Wisdom and Ram Adhar Mall's Intercultural Philosophy

Mohammad Hassan Yaghoobian  / An assistant professor of Dept. of philosophy and Islamic theology, Shahid Motahari University
mohammadyaghoobian@yahoo.com

Received: 2024/08/07 - Accepted: 2025/01/15

Abstract

The main issue of this paper is to examine the relationship between Henri Corbin's comparative wisdom and Ram Adhar Mall's intercultural philosophy. Using a comparative approach, this study aims to first describe the viewpoints of both parties and then analytically search for the real distinctions and similarities between them, ultimately drawing outcomes that contribute to the current state of comparative philosophy in Iran.

In contemporary Iran, Henri Corbin, through his spiritual and transhistorical dialogues in the "Eighth Climate" (an allusion to the Persian philosophical tradition), has seriously introduced the concept of comparative wisdom with the method of "hermeneutic phenomenology" or "*Kashf-u al-Mahjub* (The Unveiling of the Hidden)".

The comparative wisdom envisioned by Henri Corbin is based on theosophy and the alignment of spiritual experiences within the realm of the heavenly domain. As the founder of the first intercultural philosophy circle in the world, Ram Adhar Mall has reached an Indian interpretation of intercultural philosophy using a method based on proportional hermeneutics and descriptive phenomenology. This approach represents an ethical stance or commitment with a liberating attitude from Eurocentrism and any form of centrism. In this context, he also maintains comparative philosophy alongside it.

A comparison of the nature of comparative philosophy from the perspective of these two thinkers, both of whom have discussed it, reveals that while they share common ground in rejecting Eurocentrism, emphasizing the potential of Eastern cultures (Iran and India), and valuing dialogue, they differ in their approaches. Their paths diverge with two contrasting trajectories between East and West, particularly in aspects such as the relationship between philosophy and culture, spiritual or macrocosmic dialogue in the Nagasena sense, and the distinctions or similarities between them. One has arrived at a transcultural approach and the concept of "conformity" in comparative spiritual wisdom, while the other has focused on "proportionality" in making philosophy intercultural.

Elements such as the attention of philosophy to culture, intercultural philosophical dialogue, being in the middle and rejecting self-centeredness, and the acceptance and understanding of the philosophical Other in their thoughts can serve as a guiding framework for comparative philosophy in the present time.

Keywords: comparative philosophy, comparative wisdom, intercultural philosophy, Henri Corbin, Ram Adhar Mall.

نوع مقاله: پژوهشی

مقایسه حکمت تطبیقی هانری کربن و فلسفه میان فرهنگی رام ادهر مال

محمدحسن یعقوبیان  / استادیار گروه فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه شهید مطهری
 دریافت: ۱۴۰۳/۰۵/۱۷ - پذیرش: ۱۴۰۳/۱۰/۲۶
 mohammadyaghoobian@yahoo.com

چکیده

مسئله اصلی این پژوهش، بررسی نسبت حکمت تطبیقی هانری کربن با فلسفه میان فرهنگی رام ادهر مال است که با رویکرد مقایسه‌ای، ضمن توصیف اولیه نظرگاه طرفین مقایسه، به جست‌وجوی تحلیلی تمایزات و تشابهات واقعی میان آنها بپردازد تا در نهایت آورده‌هایی برای وضعیت کنونی فلسفه تطبیقی در ایران به دست آورد. هانری کربن در ایران معاصر، با گفت‌وگوهای معنوی فراتاریخی در اقلیم هشتم، به طرح جدی حکمت تطبیقی با روش «پدیدارشناسی تأویلی» یا «کشف المحجوب» پرداخته است. حکمت تطبیقی مد نظر او مبتنی بر تنوسوفی و انطباق تجارب معنوی در ارض ملکوت است. رام ادهر مال، مؤسس اولین حلقه فلسفه میان فرهنگی در جهان است و با روش مبتنی بر هرمنوتیک تناسبی و پدیدارشناسی توصیفی، به خوانشی هندی از فلسفه میان فرهنگی رسیده که یک نگرش یا تعهد اخلاقی با رویکرد رهایی‌بخش از اروپامحوری و هر نوع مرکزیت‌گرایی است و در این زمینه فلسفه تطبیقی را نیز در کنار خود نگاه می‌دارد. مقایسه ماهیت فلسفه تطبیقی از منظر این دو اندیشمند که هر دو از آن سخن گفته‌اند، گویای آن است که اگرچه در نفی اروپامحوری و توجه به ظرفیت فرهنگ‌های شرقی ایران و هند و اصالت گفت‌وگو، با یکدیگر مشترک‌اند، اما با دو سیر معکوس بین شرق و غرب، در مؤلفه‌هایی نظیر نسبت فلسفه و فرهنگ، گفت‌وگوی معنوی یا آفاقی ناگاسنایی و تمایز یا تشابه، از یکدیگر متمایزند و یکی به رویکرد فرافرهنگی و مفهوم «تطابق» در حکمت معنوی تطبیقی رسیده و دیگری با مفهوم «تناسب» به میان فرهنگی کردن فلسفه پرداخته است. مؤلفه‌هایی همچون توجه فلسفه به فرهنگ، گفت‌وگوی فلسفی میان فرهنگی، در میانه‌بودن و نفی خودمرکزپنداری، پذیرش و فهم دیگری فلسفی در اندیشه آنها می‌تواند رهگشای فلسفه تطبیقی در زمان اکنون باشد.

کلیدواژه‌ها: فلسفه تطبیقی، حکمت تطبیقی، فلسفه میان فرهنگی، هانری کربن، رام ادهر مال.

مقدمه

مسئله اصلی این پژوهش ماهیت فلسفه تطبیقی از دیدگاه هانری کربن و رام ادهر مال است که در دیدگاه هانری کربن به حکمت تطبیقی رسیده و در اندیشه رام ادهر مال، در کنار فلسفه میان فرهنگی تعریف شده است. انتخاب دو طرف تطبیق از آن روست که هانری کربن در طرح و بسط فلسفه تطبیقی در ایران معاصر، نقش مهم و مؤثری داشته است. ادهر مال نیز مؤسس اولین حلقه فلسفه میان فرهنگی در جهان است؛ همچنان که کربن با ایران و فرهنگ معنوی ایران و عالمان و اندیشمندان ایرانی در ارتباط بوده است. ادهر مال از ابتدای کار خود با استاد عبدالجواد فلاطوری همسایه بود و با وی گفت‌وگو داشت و در ادامه با اندیشمندان ایرانی دیگری در نگارش برخی از آثارش و در همایش‌ها و در بسط فلسفه میان فرهنگی تاکنون ارتباط و همکاری داشته است.

علاوه بر شخصیت مؤثر هر دو در فلسفه تطبیقی و میان فرهنگی و ارتباط با ایران، تقابل آن دو نیز زمینه مناسبی برای بررسی تطبیقی است؛ زیرا این دو شخصیت دارای دو سیر معکوس هستند که یکی غربی است و از فرانسه به شرق آمده و دیگری هندی است و به اروپا رهسپار شده و در این راه، التفات آنها به فرهنگ‌های پایه هندی و ایرانی و البته خوانش‌های متعددی از زمان، مکان و فرهنگ، پژوهشی در توصیف و تبیین نظرگاه آنها در باب ماهیت فلسفه تطبیقی می‌طلبد. گو اینکه در فلسفه تطبیقی نیز تقابل نگرش میان فرهنگی با فلسفه تطبیقی، نگرش‌های متمایزی مبتنی بر ذات‌گرایی فرهنگی کربن مبتنی بر حکمت خالده با خوانش میان فرهنگی ادهر مال به دنبال داشته است. از این رو پس از تبیین اجمالی خوانش دو اندیشمند مذکور، به بررسی مقایسه‌ای دیدگاه آنها می‌پردازیم.

۱. حکمت تطبیقی و روش آن از دیدگاه هانری کربن

فلسفه از منظر کربن از پیوند معنویت و عقلانیت شکل می‌گیرد. چنین حکمتی در اسلام ایرانی با پیشینه مزدایی متعین شده و امکان همزیستی افلاطونیان یونانی و پارس را فراهم آورده و لذا در مؤلفه اول فلسفه تطبیقی، یعنی فلسفه، تأکید او بر نوعی حکمت الهی به معنای theo-sophia یونانی است (کربن، ۱۳۹۱، ج ۱، ص ۱۰۰) و ریشه در سوفیا و گنوس به معنای نوعی معرفت معنوی و شهودی دارد:

حکمت به معنای صرف انباشتن تحقیقات فلسفی و جدلیات علم کلام نیست. بهترین معادلی که می‌توان برای حکمت برگزید، واژه Sagesse (سوفیا / Sophia) است، البته مشروط به اینکه این واژه به معنای سوفیایی (Sophianique) اش، که نقش و نشان گنوس در آن هویداست و نمونه‌اش را در مکاشفه جذبه‌آمیز کیخسرو خواهیم دید، در نظر گرفته شود و آن را به شیوه‌ای که غالباً در فرانسه معمول است، یک مشی و منش خاص یا تجربه زندگی معنا نکنیم (کربن، ۱۳۹۱، ج ۲، ص ۱۱۷).

در مؤلفه دوم، یعنی تطبیق نیز آن گونه که برخی میان «مقایسه» و «تطبیق» فرق گذاشته‌اند که هر مقایسه‌ای تطبیق نیست، «تطبیق» به معنای منطبق ساختن دو اندیشه، نظریه و مکتب بر یکدیگر است (اتو، ۱۳۹۷، ص ۱۴). از این رو هانری کربن مفهوم «تطبیق یا انطباق» (رحمتی، ۱۳۹۹، ص ۸) را دنبال نموده که با «مقایسه» متفاوت است: به نظرم آن چیزی که کربن را متفاوت می‌کند این است که مقایسه انجام نمی‌دهد، بلکه علاوه بر مقایسه و فراتر از مقایسه، دست به تطبیق می‌زند و این اندیشه‌ها را با هم منطبق می‌کند و عارفان و اهل معنا را در سه سنت یهودی، مسیحی و اسلام و حتی نحله‌های مختلف اسلامی و نحله‌های مختلف مسیحی و یهودی، کاملاً بر همدیگر منطبق می‌کند (رحمتی، ۱۳۹۹، ص ۹).

این انطباق در ساحت ملکوت و با روش تأویلی، حقیقت واحد تجارب معنوی را ادراک می‌کند و وحدت و تقارن اندیشه‌های مختلف را دنبال می‌نماید (کربن، ۱۳۹۱، ج ۱، ص ۶۲) و شامل دو سطح و رویکرد درون فرهنگی در میان نحله‌های معرفتی فلسفه و عرفان اسلامی و رویکرد بیرونی و بین‌الادیانی است که به‌ویژه در ادیان ابراهیمی قابل مشاهده است.

کربن مصداق قدیمی حکمت تطبیقی را سهروردی به عنوان قهرمان و الگوی فرهنگ معنوی ایران می‌داند (کربن، ۱۳۹۱، ج ۱، ص ۳۹). درواقع او می‌کوشد تا با روش «پدیدارشناختی»، رویکردی تطبیقی از حکمت اشراق ارائه نماید. چه اینکه کار سهروردی مبتنی بر حکمت خالده و خمیره ازیله بوده که فراتاریخی است. از این رو به‌زعم کربن، روش سهروردی روشی التقاطی نیست، بلکه او فلسفه خویش را بر مشاهده عینی و هماهنگی شواهد مربوط به موضوع واحد مبتنی می‌سازد (کربن، ۱۳۹۱، ج ۲، ص ۲۰۸).

در باب روش‌شناسی کربن نیز قابل ذکر است که از پدیدارشناسی هگلی - که به پایان تاریخ بدون یک نظام اخروی می‌رسد - فاصله می‌گیرد (کربن، ۱۳۶۹، ص ۲۴ و ۲۵) و به پدیدارشناسی هوسرل، به معنای ادراک شهودی نزدیک می‌شود (کربن، ۱۳۶۹، ص ۲۰)، اگرچه در جایی ضمن اشاره به روش پدیدارشناسی‌اش، به عدم التزام به مکتب خاصی نیز اشاره می‌نماید (کربن، ۱۳۹۱، ج ۱، ص ۶۲). بدین‌روی او روش پدیدارشناسی خود را دنبال می‌کند و با بهره از فرهنگ ایرانی - اسلامی، اصطلاح «تأویل» یا «کشف المحجوب» را به کار می‌برد (کربن، ۱۳۹۱، ج ۲، ص ۱۸۹) و کار اصلی آن را نه التقاط یا تألیف هماهنگ دیدگاه‌های فلسفی مشابه، بلکه هماهنگی شواهد مربوط به موضوع واحد می‌داند (کربن، ۱۳۹۱، ج ۲، ص ۲۰۹ و ۲۰۸).

تلاش کشف المحجوب او پرده‌برداری از ظاهر برای دستیابی به باطن و رای آن است (کربن، ۱۳۸۳، ص ۳۰). در باب هرمنوتیک (هرمنوتیک) نیز کربن به تطبیق آن، با واژه «تأویل» می‌پردازد و معنای «تأویل» را چیزی جز بازگرداندن یک چیز به منشأ و «آرکی تایپ» آن (کربن، ۱۳۸۳، ص ۳۰) یا رب‌النوع و دهنده اصلی‌اش نمی‌داند (کربن، ۱۳۹۵، ص ۱۹۰)؛ روشی که به اعتقاد کربن، حکمای الهی شیعه در فهم باطنی قرآن، از گذشته به کار می‌بسته‌اند.

دو مؤلفه مهم در تحقق این روش در کار او «گفت‌وگو» و «متن» است. گفت‌وگوهایی که وی با شخصیت‌های اسلامی، مانند علامه طباطبائی یا با شخصیت‌های تاریخی و متون آنها مانند سهروردی (کرین، ۱۳۶۹، ص ۶۹) و ابن عربی (کرین، ۱۳۸۴، ص ۴۵) داشت، به اعتراف خودش، مبتنی بر همراهی و همدلی بوده است. همچنین است در فهم تشیع که به نظر او، به همدلی، فهم کامل و گفت‌وگوها و دیدارهای دوستانه نیاز دارد (کرین، ۱۳۹۱، ج ۱، ص ۷۴). اما در باب متن نیز اذعان دارد که همه ادیان الهی حول فهم معنای کتاب مقدس شکل گرفته‌اند (کرین، ۱۳۹۱، ج ۱، ص ۲۴۷) و از اینجاست که به متن می‌رسد.

در جایی دیگر از دو نوع پدیدار «کتاب قدسی» و پدیدار «آینه» نیز سخن گفته است. پدیدار کتاب قدسی مبتنی بر کتب مقدس و موقعیت هرموتیکی مؤمنان به مثابه فهم‌کنندگان آن (کرین، ۱۳۹۱، ج ۱، ص ۲۴۸) و کوششی در جهت فهم معنای باطنی و گذشتن از ظاهر است. همچنین از نوعی تأویل مقایسه‌ای در میان الهیات ادیان صاحب کتاب، سخن می‌گوید (کرین، ۱۳۹۱، ج ۱، ص ۲۴۹).

پدیدار دوم از تمثیل تصویر انسان در آینه سخن می‌گوید که بر خلاف بحث «تجسد» یا «حلول» در مسیحیت، در آن مفهوم «تجلی» و ظهور در انسان کامل و امام در آیین تشیع، به مثابه قیم کتاب (کرین، ۱۳۹۱، ج ۱، ص ۳۸۸) مطرح است (کرین، ۱۳۹۱، ج ۱، ص ۵۵). وظیفه پدیدارشناسی نجات پدیدارهاست؛ همان گونه که بر شخص تجربه‌گر واقع شده (کرین، ۱۳۹۱، ج ۲، ص ۳۰۴) و یک حیث التفاتی ایمانی است که درک آن، نیازمند قوه ادراکی مخصوص، یعنی مثال و خیال است (کرین، ۱۳۹۱، ج ۲، ص ۳۰۴).

۲. فلسفه میان فرهنگی و روش آن از دیدگاه رام ادهر مال

ادهر مال ابتدا در رویکرد سلبی اشاره می‌کند که «فلسفه میان فرهنگی» نام یک سنت فلسفی شرقی یا غربی نیست (مال، ۲۰۱۷، ص ۱۷). همچنین یک التقاط از سنت‌های فلسفی مختلف هم نیست (مال، ۲۰۱۷، ص ۵). در نسبت با فرانویزی (پست مدرنیسم) نیز زاده تفکر فرانویزی نیست، گرچه از کثرت آن سود می‌برد (مال، ۲۰۱۷، ص ۵) و البته فلسفه میان فرهنگی یک شاخه اضافه‌شده به فلسفه، مانند هستی‌شناسی و معرفت‌شناسی هم نیست. اصطلاح «میان فرهنگی» در آن نیز به معنای چندفرهنگی نیست که به کثرت فلسفه‌ها در دامن سنت‌های فرهنگی مختلف اذعان دارد (دهقانی، ۱۳۹۶، ص ۸۷).

اصطلاح «فرافرهنگی» نیز فلسفه را ورای سنت‌های فرهنگی جست‌وجو می‌کند (دهقانی، ۱۳۹۶، ص ۸۷). از این رو پیشوند «میان» تجربه امر میانه بین سنت‌های فرهنگی مختلف است و بر هیچ نقطه متعالی و افلاطونی از فلسفه تکیه ندارد (مال، ۲۰۱۲، ص ۳۷). وی معتقد است: فلسفه انحصار در فرهنگ یونانی و اروپایی ندارد (دهقانی، ۱۳۹۶، ص ۳۰)، برخلاف کسانی همچون هایدگر که از یونانی‌بودن فلسفه و همان‌گویی (توتولوژیک) بودن فلسفه اروپایی و غربی سخن می‌گویند (هایدگر، ۱۳۶۸، ص ۳۵).

اما در رویکرد ایجابی، به چپستی فلسفه میان‌فرهنگی می‌پردازند. این نگرش قایل به نوعی بی‌مکانی مکانمند برای فلسفه است (مال، ۲۰۱۷، ص ۶)؛ زیرا فلسفه از یک سو موطن فرهنگی آغازین خود را دارد و به نحوی در جایی شکل گرفته؛ اما از سوی دیگر، خود را در یک مکان و مکتب و سنت فرهنگی محدود نمی‌کند. از این رو، به تعبیر ادهر مال، فلسفه میان‌فرهنگی یک اصطلاح همان‌گوی است؛ زیرا فلسفه ذاتاً فرهنگی است. او می‌گوید: «...بنابراین، فلسفه دارای ماهیت میان‌فرهنگی است و این گفته چندان دور از حقیقت نیست که فلسفه میان‌فرهنگی یک همان‌گویی است» (مال، ۲۰۱۷، ص ۱).

بدین‌سان از دیدگاه او، میان‌فرهنگی یک نگرش (مال، ۲۰۱۷، ص ۶) و یک تعهد اخلاقی است. گاه نیز از آن به‌عنوان یک سبک زندگی یاد می‌کند (مال، ۲۰۰۰، ص ۳۲). این نگرش و سبک زندگی از خودمرکزگرایی جلوگیری می‌کند و فروتنی معرفتی را به جای تعصب در برابر حقیقت، برجسته می‌سازد، تا آنجا که به دیگر اندیشه‌ها و فرهنگ‌ها به دیده احترام می‌نگرد و نگاه بیرونی به اندیشه و سنت خودی را نیز از نظر دور نمی‌دارد (مال، ۱۹۹۵، ص ۵).

از دیدگاه ادهر مال، یونانی و اروپایی‌پنداری فلسفه اشاره به نوعی خشونت نظری دارد و به کمک عوامل بیرونی استعمارگرایی، نوعی مرکزیت‌پنداری بطلمیوسی را در فلسفه محقق کرده است. در مقابل، فلسفه رهایی‌بخش، مانند الهیات رهایی‌بخش (مال، ۲۰۱۹، ص ۷) و یا فلسفه کوپرنیکی مشخص می‌کند که فلسفه بما هو فلسفه سفید است و در تعین و حصار هیچ فرهنگ مشخص یا زبان خاصی نیست. از این رو ادهر مال از نماد «قورباغه برکه» که برکه خود را همه جهان می‌پندارد، به تمثیل «ناگاسنا» (Nagasena) می‌رسد که تعدد فلسفه‌ها و امکان گفت‌وگوی برابر به طریق حکیمان در موضع برابر و نه پادشاهان در موضع قدرت را به تصویر می‌کشد (مال، ۲۰۰۰، ص ۷) و تصویر خود را بر مبنای یک فرهنگ هندی و «دارما»ی جاودان به مثابه حقیقتی با نام‌های متعدد ارائه می‌دهد که خوانشی شرقی از فلسفه هندی با تنوع مکاتب آن است (مال، ۲۰۰۰، ص ۳۲).

همچنین لازم به ذکر است که ادهر مال برخلاف برخی از اندیشمندان میان‌فرهنگی، اصطلاح «فلسفه تطبیقی» را در کنار «فلسفه میان‌فرهنگی» به کار می‌برد و اشاره می‌کند که فلسفه تطبیقی یک گرایش میان‌فرهنگی در فلسفه را پیش فرض می‌گیرد (مال، ۲۰۰۰، ص ۱۷). از این رو معتقد است: فلسفه میان‌فرهنگی بی‌نیاز از تطبیق فلسفی نیست و بدون آن، پایش لنگ است: فلسفه تطبیقی بدون فلسفه میان‌فرهنگی کور است و فلسفه میان‌فرهنگی بدون فلسفه تطبیقی لنگ است (مال، ۲۰۱۷، ص ۹) و البته کار فلسفه میان‌فرهنگی ضابطه‌مند کردن شرایط فلسفه تطبیقی است. (مال، ۱۳۸۵، ص ۵۷). در باب روش نیز ادهر مال معتقد است: هر فرهنگی دارای سنت تفسیری و هرمنوتیکی خویش است (مال، ۲۰۰۰، ص ۱۵؛ ۲۰۰۵، ص ۴۱).

هرمنوتیک مد نظر ادهر مال متمایز از هرمنوتیک فلسفی گادامر است و بدین‌روی آن را نقد می‌کند و در جایی از گادامر در برابر گادامر سخن می‌گوید و ضمن نقد اروپامحوری گادامر به ظرفیت‌های بحث گفت‌وگوی او پس از کتاب

حقیقت و روش اشاره می کند (مال، ۲۰۰۵، ص ۹۵). در ادامه، از هرمنوتیک چهاروجهی (Four-fold hermeneutic) در جهان معاصر سخن می گوید که در ارتباط با سنت اروپایی و غیراروپایی، شامل فهم اروپا از خود و فهم اروپا از فرهنگ ها و سنت های غیراروپایی و همچنین فهم سنت های غیراروپایی از خود و فهم سنت های غیراروپایی از اروپا می شود (مال، ۲۰۰۰، ص ۳).

در این هرمنوتیک، خواست فهمیدن و فهمیده شدن به موازات یکدیگر دنبال می شود تا دیگری بما هو دیگری و نه به مثابه یک نسخه از خود فهمیده شود و در نتیجه، جهان غرب باید به حق فهمیده شدن شرق احترام بگذارد. این توازی دو میل به فهمیدن و فهمیده شدن، روح هرمنوتیک میان فرهنگی است (مال، ۲۰۰۰، ص ۱۷).

در ادامه، ادهر مال بنا بر این وضعیت چهار وضعی جهان معاصر، الگوی «هرمنوتیک آنالوژیک» را مطرح می کند که راه میانه ای بین تشابه صرف و تمایز کامل است (مال، ۲۰۰۰، ص ۴). اصطلاح «آنالوژی» به معنای تناسب، فراتر از تشابه و تمایز صرف و جست و جوی همپوشانی ها میان فرهنگ های ناهمسان است:

آنالوژی در این متن، مرتبط با چیزها و موجوداتی است که دارای گونه های مشابه هستند و ما می توانیم شیوه هایی از تناسب را به عنوان یک علت معتبر برای شناخت تشابه به کار گیریم. در این شاخه از فهم میان فرهنگی، تناسب، اولاً، بر تمایزها و ثانیاً، تشابه ها و ثالثاً، آگاهی از عدم تمایز کامل و رابعاً، از عدم تشابه کامل تأکید می کند. «آنالوژی» یا تناسب، اینجا به مثابه تشابه میان چیزهای ناهمسان تعریف می شود (مال، ۲۰۰۰، ص ۱۵).

ادهر مال در کنار «هرمنوتیک آنالوژیک» در مواردی به پدیدارشناسی هوسرل هم نظر دارد تا همپوشانی اشیای ذهنی (نوئماهای) متنوع را تبیین نماید. او در کاربرد پدیدارشناسی، معتقد به رویکرد توصیفی - و نه ذات گرایانه - است که می کوشد بدون فروکاهش یک پدیده، به توصیف آن بپردازد (مال، ۱۹۹۳، ص ۱۵)؛ زیرا فلسفه متأخر هوسرل به دو مؤلفه مهم «من استعلایی» و «زیست جهان» اشاره دارد که در توجه به «من استعلایی» به شهود تجربی (Saksicaitanya) در تفکر ودایی نزدیک می شود (مال، ۱۹۹۳، ص ۲۲) و امکان حالت بی طرفانه در توصیف را فراهم می کند (مال، ۱۹۹۳، ص ۲۳). از این رو با نظر به مباحث پدیدارشناسی و ضمن توجه به رویکرد هرمنوتیک، از هرمنوتیک با گرایش پدیدارشناختی سخن می گوید که یک «هرمنوتیک فروکاهشی» نیست (مال، ۱۹۹۳، ص ۲۵).

۳. بررسی مقایسه ای

پس از تبیین ماهیت و روش فلسفه تطبیقی و میان فرهنگی از دیدگاه دو اندیشمند، مشخص شد که هانری کرین به حکمت تطبیقی یا انطباقی با روش «پدیدارشناسی تأویلی» پرداخته و ادهر مال به فلسفه میان فرهنگی به روش «هرمنوتیک آنالوژیک» و پدیدارشناسی توصیفی رسیده است. بررسی مقایسه ای آنها حاکی از نکات ذیل است:

۳-۱. تشابهات

با وجود تفاوت‌ها و تمایزها، در مواردی میان دو اندیشمند، امور متشابه وجود دارد که برخی از آنها حاکی از وفاق واقعی میان آنهاست. این موارد عبارتند از:

۳-۱-۱. مواجهه بین فرهنگ‌ها

کربن و مال هر دو به مواجهه داوطلبانه و آگاهانه بین فرهنگ‌ها و ظرفیت فرهنگ‌های شرقی برای شرکت در گفت‌وگو جهانی و اهمیت گفت‌وگو توجه دارند و با انتخاب فرهنگ‌های ایرانی و هندی به‌منزله فرهنگ پایه، فلسفه‌های شرقی را وارد این گفت‌وگو کرده‌اند. البته نگرش هیچ‌کدام به‌معنای جغرافیایی به فرهنگ ایرانی و هندی نبوده است؛ زیرا هانری کربن به معنوی بودن - و نه جغرافیایی بودن - این فرهنگ اذعان نموده است:

آنچه مظهر مشارکت ایرانیان در فلسفه و معنویت اسلامی است، دقیقاً عالم معنوی ممتازی است که سبک و سیاقی مخصوص به خویش دارد، و این همان سبک اسلام ایرانی، سبک تشیع، سبک اشراق، سبک تصوف آن است (کربن، ۱۳۹۱، ج ۱، ص ۸۰).

ادهر مال نیز فلسفه هندی را به‌مثابه یک شیوه تفکر و یک سبک زندگی در نظر دارد و علی‌رغم توجه به ریشه داشتن فلسفه در خاک فرهنگ، به مکانمندی بی‌مکان و بی‌مکانی مکانمند فلسفه و سنت دینی نظر دارد و از این‌رو می‌کوشد تا دچار مرکزیت‌گرایی یا انحصار در فرهنگ هندی نشود و بلکه ظرفیت‌های آن را در تبیین یک جهان متکثر فرهنگی، به خدمت بگیرد و بدین‌سان، از آن فرهنگ پایه استعلا می‌جوید تا در میانه بایستد.

۳-۱-۲. نقد خودمرکزگرایی غرب

این دو از شخصیت‌های چندرگه و بین‌فرهنگی هستند که غرب و شرق را تجربه کرده‌اند و به‌عنوان واسطه‌گران مرزی بین دو فرهنگ عمل نموده‌اند، اما به نحوی از دو موضع به نقد مشترکی از غرب امروزی پرداخته‌اند؛ زیرا هانری کربن برآمده از دوران بحران غرب و نقد عرفی‌گری (سکولاریزم) در آن است تا از فرهنگ معنوی شرق برای بحران غرب درمانی بجوید (مصلح، ۱۳۸۱، ص ۵۵). ادهر مال نیز برآمده از اعتراض و نقد فرهنگ شرقی به اروپامحوری غربی و فضای جهان معاصر در نقد اروپامحوری و تکثر فرهنگی دوران پسانوگرایی است (حیدری و دیگران، ۱۴۰۰، ص ۳۴).

از این‌رو هر دو به نحوی خودمرکزپنداری غرب و موضوعیت یافتن شرق را به نقد نشسته‌اند، اگرچه سیر آنان به‌مثابه دو انسان غربی و شرقی، معکوس است؛ زیرا هانری کربن از غرب به شرق و از هایدگر به سهروردی رسیده و ادهر مال درست در برابر آن، از شرق و هند به سوی غرب و اروپا رفته است.

این دو همچنین در ادامه، مسیر متمایزی پیموده و به نتایج متفاوتی رسیده‌اند؛ زیرا هانری کربن به‌عنوان زائری از غرب و توجه به گنجینه اسلام ایرانی به‌مثابه درمان بحران‌های غرب، به حکمت تطبیقی و محفل اورانوس رسیده و ادهر مال با دغدغه احیا و بازخوانی فرهنگ هندی، از هند به آلمان و به انجمن فلسفه میان‌فرهنگی در اروپا رسیده است.

۳-۱-۳. کمرنگی بعد بحثی فلسفه

اگرچه یکی حکمت انطباقی و دیگری فلسفه میان فرهنگی را مطرح کرده، اما هر دو در چپستی فلسفه به نحوی به فلسفه‌ای رسیده‌اند که بعد بحثی و متافیزیکی کمرنگی دارد. البته کربن خود اذعان دارد که حکمت جامع ذوق و بحث است و حکیم باحث متأله را به تبعیت از سهروردی دنبال می‌کند؛ اما در عمل، به نزدیک‌سازی فلسفه به عرفان و پیوند با تشیع می‌پردازد و از حکمت الهی و نبوی و معنوی سخن می‌راند. از این‌رو حتی در مباحث شیخ اشراق نیز به مباحث منطقی، متافیزیکی و بحثی با رنگ مشائی بی‌مهری می‌کند تا به چیزی به نام «تئوسوفیا» می‌رسد (کربن، ۱۳۹۱، ج ۲، ص ۱۱۷). همچنین نگرش افلاطونی کربن و توجه او به فلسفه نوافلاطونی موجب شده است حقیقت برای کربن فراتاریخی باشد:

... این تبارشناسی‌ها برای حقیقت دیگری، یعنی برای حقیقت فراتاریخی موضوعیت دارند که چون این حقیقت متعلق به مرتبه دیگری است، نمی‌توان آن را فروتر از حقیقت تاریخی مادی دانست که با توجه به اسناد موجود، حقانیت آن قطعی‌تر از حقیقت فراتاریخی نیست (کربن، ۱۳۸۴، ص ۸۶).

راه کشف آن حقیقت فراتاریخی در ارض ملکوت، از قوه خیال فعال به‌مثابه قوه مدرکه ملکوت می‌گذرد که نیازمند تأویل باطنی است.

برخی این نگرش کربن در خوانش از فلسفه اسلامی به‌منزله تئوسوفی را برتنبایده‌اند؛ زیرا معتقدند: فلسفه پی‌جویی از حقیقت و جهان هستی است (حائری یزدی، ۱۳۸۴، ص ۳۵۳) و وصف «اسلامی» برای آن، نشانه‌ای تاریخی از فلسفه‌ای است که در دوران حاکمیت اسلامی درخشش و رشد داشته، و گر نه اصالتاً همان فلسفه هلنیکی است (حائری یزدی، ۱۳۸۴، ص ۳۸۶). از این‌رو به نقد کربن در چپستی فلسفه اسلامی پرداخته (حائری یزدی، ۱۳۸۴، ص ۳۹۷)؛ زیرا این نگاه برآمده از شرق‌شناسی است و فلسفه اسلامی را در حد فنونی همچون جن‌گیری و احضار ارواح در نزد غربیان تنزل داده است (حائری یزدی، ۱۳۸۴، ص ۳۶۸).

برخی نیز در پاسخ به اشکال ایشان، توضیح داده‌اند که چون مخاطبان کربن افرادی جدی و دقیق‌النظر هستند و به نوشته‌های او مراجعه می‌کنند، هرگز سوء تفسیری از فلسفه اسلامی نخواهند دید (رحمتی، ۱۳۹۹، ص ۱۱).

البته در این بحث می‌توان از کربن دفاع نمود؛ زیرا به‌سبب تلفیق و نزدیکی عرفان به فلسفه در تاریخ فلسفه اسلامی، چه به خاطر گرایش نوافلاطونی و چه پررنگی عرفان، به‌ویژه پس از سهروردی تا صدرالمتألهین می‌توان از رنگ و بوی عرفانی فلسفه اسلامی سخن گفت. همچنین خود کربن در مقام نظر، از حکمت جامع بحث و تأله - و نه عرفان صرف - سخن گفته و در اطلاق تئوسوفی به فلسفه اسلامی نیز خودش از خلط با حکمت عملی صرف در سنت فکری فرانسه تحذیر داده است (کربن، ۱۳۹۱، ج ۲، ص ۱۱۷). اما با این وصف، با آنچه در مقام عمل و در مباحث کربن قابل مشاهده است، همچنان می‌توان از کمرنگی بعد بحثی فلسفه اسلامی در مباحث او در تصویرسازی از تفکر اسلامی - ایرانی سخن گفت.

در مباحث رام ادهر مال، هدف میان‌فرهنگی کردن فلسفه است. در این زمینه بیش از آنکه دغدغه گفت‌وگو دربارهٔ مباحث متافیزیکی برای حل مسائل فلسفی در میان باشد، او به دنبال شناخت دیگری و مجال فهمیده شدن به آن است. بحث حقیقت در فهم دیگری و «دارمای جلودان» ذیل تکررات نیز از جمله مؤلفه‌های مهم در اندیشهٔ ادهر مال است. اما در مواردی وی از تقدم طرح ارتباط، تبادل و گفت‌وگو بر طرح حقیقت سخن می‌گوید (مال، ۲۰۰۰، ص ۹۳). این مسئله منجر به فاصله‌گیری با روح فلسفی و فلسفهٔ تطبیقی برای رسیدن به حقیقت می‌شود. گو اینکه به اعتراف خود ادهر مال نیز فلسفهٔ میان‌فرهنگی بیش از آنکه یک فلسفه باشد، یک نگرش و یا تعهد اخلاقی و سبک زندگی است (مال، ۲۰۰۰، ص ۳۲).

بدین‌سان، در هر دو نگرش، بعد بحثی فلسفه تا حدی به حاشیه می‌رود. درخصوص کربن، به نفع اشراق و معنویت کم‌رنگ می‌شود و درخصوص ادهر مال با اولویت تبادل و گفت‌وگو به حاشیه می‌رود و درواقع، یکی از رویکرد منطقی و استدلالی صرف پرهیز دارد و معرفت اشراقی را بر علم حصولی ترجیح می‌دهد و دیگری به نحوی، اگرچه از چارچوب علم حصولی فاصلهٔ آن‌چنانی نمی‌گیرد، اما در منطق خود، از منطق ارسطویی و لوازم آن به نحوی فاصله می‌گیرد و با تبیین منطق هندی و چینی، رویکرد انضمامی - و نه صوری و انتزاعی - منطق یونانی را به تصویر می‌کشد که نه چون انسان فانی است، سقراط می‌میرد، بلکه چون کنفوسیوس می‌میرد، همهٔ انسان‌ها می‌میرند (حیدری و دیگران، ۱۴۰۰، ص ۴۴). از این نظر، این نقد و اشکال بر هر دو وارد است.

البته در عین تشابه در کم‌رنگی بعد متافیزیکی در بحث حقیقت، رویکرد متمایز آن دو را می‌توان دنبال نمود؛ زیرا برای کربن، حقیقت یک امر ذاتی و متوطن در ارض ملکوت است؛ اما برای ادهر مال، حقیقت بر اساس حکمت خالده محل نقد است، به‌ویژه آنگاه که در تملک یا انحصار یک شخص، جریان یا سنت باشد. از این‌رو فلسفه از منظر او، بر هیچ نقطهٔ متعالی و افلاطونی از فلسفه تکیه ندارد (مال، ۲۰۱۲، ص ۳۷)، بلکه در مقابل، به مکان‌ها و مکانمندی فرهنگی فلسفه‌ها نظر دارد. البته این نکتهٔ ادهر مال در ادعای اصحاب حکمت خالده عموماً و هانری کربن خصوصاً وجود ندارد تا بر آنان اشکال شود، اگرچه انتخاب و تمایل به نگرش حکمت خالده یاسپرس نیز که مورد تأیید ادهر مال است، گویای وجود قرائتی غیرمال‌کانه در آن است.

۳-۱-۴. روش پدیدارشناسی هرمنوتیک

هر دو اندیشمند در روش خود از پدیدارشناسی و هرمنوتیک سخن گفته و به نحوی کوشیده‌اند تا آنها را متناسب با فضای اندیشه و کار خود تغییر دهند. از این‌رو در کلیت روشی خود، دارای وفاق ظاهری هستند. درواقع، هانری کربن از پدیدارشناسی هوسرل و نجات‌پدیدارها سخن می‌گوید و در این راه می‌کوشد تا پدیدارهای دینی را از تقلیل رفتن به زمینه‌های تاریخی و جغرافیایی نجات دهد. همچنین به «پدیدارشناسی هرمنوتیک» هایدگر می‌رسد و به‌عنوان یک کلید، درهای فرهنگ معنوی شرق را می‌گشاید. اما همان‌گونه که از هایدگر به سهروردی می‌رسد، از «پدیدارشناسی هرمنوتیک» نیز به تأویل و کشف المحجوب می‌رسد.

به نظر می‌رسد او یکی از اولین و مهم‌ترین مؤلفه‌های تطبیق را در روش خود به کار می‌گیرد (کربن، ۱۳۸۳، ص ۳۰) و البته هرمنوتیک هایدگری را به کشف المحجوب و تأویل عرفانی تبدیل می‌کند. او طرح اصلی خود در این روش را در کتاب این عربی محقق می‌کند (کربن، ۱۳۸۳، ص ۳۱)؛ اما آنجا که از باطن و رای ظاهر سخن می‌گوید، از پدیدارشناسی هوسرلی فاصله می‌گیرد (کربن، ۱۳۸۳، ص ۳۲).

رام ادهرمال نیز در «پدیدارشناسی هرمنوتیک»، هم از هرمنوتیک هایدگری سخن می‌گوید و هم پدیدارشناسی هوسرلی را مد نظر دارد. ولی مانند کربن و البته به شیوه خودش، به جای هرمنوتیک گادامری که بر آمده از الگوی هایدگری است، از هرمنوتیک تناسبی چهاروجهی در بین اروپاییان و غیراروپاییان سخن می‌گوید که با دیدن دو روی سکه میل به فهمیدن و فهمیده شدن، فهم دیگری را آن گونه که هست، دنبال می‌کند. و از این رو هرمنوتیک او یک سویه و مبتنی بر منطق و الگوی تشابه و مرکزگرایانه نیست. در اینجا به نحوی همراه و همگام با کربن است که به فهم دیگری بما هو دیگری اهتمام دارد و همدلی را از نظر دور نمی‌دارد. همچنین در هر دو الگو، تأکید بر فهم است. علاوه بر آن، ادهر مال نیز به تبدیل مدل گادامری به شیوه تناسبی خود پرداخته است. در باب پدیدارشناسی هوسرلی نیز با تأکید بر رویکرد غیر تقلیلی و بدون پیش فرض و «من استعلایی» هوسرل کوشیده است تا به منطق گفت‌وگو و در میانه ایستادن نزدیک شود و حتی از این رهگذر، به نقد هوسرل در اخذ دیدگاه‌های اروپاگرایانه نیز پرداخته است.

بدین سان، هر دو متفکر از روش‌های هرمنوتیک و پدیدارشناسی استفاده کرده‌اند اما یکی با نظر به تأویل در سنت ایرانی - اسلامی و با رویکرد عرفانی و دیگری با منطق جینیزمی و هندی به تعبیر و تبدیل آن پرداخته‌اند. در پدیدارشناسی نیز با اینکه هر دو به این رویکرد توجه دارند و برای نجات پدیدارها به آن اهتمام داشته‌اند، اما پدیدارشناسی کربن به تجربه عرفانی و کشف المحجوب در فرهنگ اسلامی نزدیک می‌شود و با رنگ دینی به تأویل ظواهر در رسیدن به بواطن می‌رسد. اما پدیدارشناسی رام ادهر مال به رویکرد تجربی در فرهنگ غرب نزدیک می‌شود تا به نوعی توصیف بی‌طرفانه برای فهم دیگری برسد.

۵-۱-۳. من تطبیق‌کننده و در میانه‌بودن

در نکات قبلی، تبیین شد که هر دو اندیشمند یک فرهنگ پایه را به عنوان یک ظرف مناسب برای ارائه دیدگاه خود گزینش نموده‌اند؛ اما در انحصار آن نمانده‌اند، بلکه کوشیده‌اند از آن فرهنگ پایه استعلا جویند و در میانه بایستند و بستری مناسب برای گفت‌وگو فراهم سازند. اما استعلای کربن به نحوی عرفانی و معنوی است تا به عالم مثال منفصل برسد و استعلای ادهر مال بیشتر هوسرلی و در نسبت با کربن، غیرعرفانی است.

اما از جمله اشکالات اندیشمندان میان فرهنگی به فلسفه تطبیقی، آن است که در آنجا «من تطبیق‌کننده» نمی‌تواند در میانه بایستد و با حضورش به عنوان داور، طرفین تطبیق را به خدمت می‌گیرد (مصلح، ۱۳۹۷، ص ۲۷۶). از این رو توجه به «من تطبیق‌کننده» در کار هانری کربن باید محل تأمل قرار گیرد؛ زیرا علی‌رغم تاریخ قدسی در اقلیم هشتم

و روش پدیدارشناختی او در تعلیق (اپوخه) پیش‌فرض‌ها و فرهنگ تطبیق‌کننده (کربن، ۱۳۹۱، ج ۱، ص ۶۹)، او دغدغه‌های فرهنگی برای جلوگیری از غربی‌شدن شرق و حل مشکل غرب در فاصله‌گیری از معنویت دارد. همچنین کلید‌هایدگری او و حتی غربی بودن و ماندن وی به اعتراف خودش، حکایت از برخی مفاهیم مرتبط با فرهنگ و زمینه‌های زمینی و در میانه نبودن او دارد.

در حل این ناسازگاری باید گفت: خود کربن اشاره می‌کند که کلید هرمنوتیک غربی را می‌توان فارغ از جهان‌بینی آن به کار گرفت (کربن، ۱۳۹۹، ص ۴۳). وی معتقد است: مسئولیت جبران نادیده گرفتن تشیع برعهده غرب است؛ زیرا زخم را همان تیغی مرهم است که خود، آن را زده است (کربن، ۱۳۹۱، ج ۱، ص ۷۶) و البته توجه او به ایران و فرهنگ ایرانی نیز تبیینی قومی و نژادی نیست (کربن، ۱۳۹۱، ج ۱، ص ۸۰)، بلکه او ایرانی بودن را به اعتبار یک تبار اشرافی باور دارد (کربن، ۱۳۹۱، ج ۲، ص ۵۱۰).

از این‌رو در کار او همچنان سخن از یک پدیدارشناس است که با درک درونی از یک واقعه، وارد تاریخ باطنی می‌شود. در اینجا شاهد یک من مجرد شده هستیم که انانیت خود را در تعلیق گذاشته و متوطن در ارض ملکوت شده و به نوعی میانگی (شایگان، ۱۳۹۴، ص ۲۱) با تکیه بر قلمرو معنوی میانجی ایرانی (پازوکی، ۱۳۸۲، ص ۴۲) رسیده و از آنجا به جمع خانواده مشرقیان غربی و شرقی پا نهاده است (یعقوبیان و دیگران، ۱۴۰۱، ص ۱۴۱). بدین‌روی من او خودبنیاد نیست؛ آن‌چنان که برخی اشکال کرده‌اند (سامع، ۱۳۹۸، ص ۳۷)، بلکه یک من یا «لومانیته» باطنی و روحانی (خاتمی، ۱۳۹۶، ص ۴۳۳) است که متمایز از موضوع (سوژه) دکارتی و انسان‌گرایی امروزی به‌شمار می‌رود. بدین‌سان اگرچه میانه و در میانه ایستادن در فضای تفکر کربن، معنای متمایزی دارد، اما به هر روی، او نیز چه در انتخاب فرهنگ ایران به‌مثابه یک فرهنگ میانجی و چه ارض ملکوت در فراتاریخ و همدلی و نجات پدیدارهای فرهنگی و دینی متفاوت، به «در میانه بودن» توجهی درخور داشته و از این‌رو حکم کلی به اینکه در فلسفه تطبیقی، با وجود تنوعاتی که دارد، پای «من تطبیق‌کننده»^۱ی در میان است که در میانه بی‌طرفی نیست، چندان صحیح به نظر نمی‌رسد، گو اینکه برخی متفکران میان فرهنگی نظیر ادهر مال نیز، هم در کنار اندیشه میان فرهنگی، همچنان از فلسفه تطبیقی سخن رانده‌اند و هم با مرکزیت‌گرایی آزمایشی و مکانمندی بی‌مکان، نشان داده‌اند که به راحتی امکان گریز از «من تطبیق‌کننده» و رهایی تام از آن وجود ندارد.

۲-۳. تمایزات

در کنار برخی تشابهات، تمایزهای میان آنها نیز حائز نکات مهمی است:

۱-۲-۳. دو تلقی از فرهنگ با دو رویکرد فرافرهنگی و میان فرهنگی

هانری کربن با حکمت تطبیقی‌اش، در نظر به زمان و مکان قدسی و ارض ملکوت به‌مثابه میعادگاه تجارب معنوی، از زمین و زمانه جغرافیایی و عرفی فاصله می‌گیرد و از این‌رو در قالب مفهوم «فرافرهنگی» قابل تصویر است که

گفت‌وگوهای معنوی تجارب عرفانی را مد نظر دارد. اما نگرش ادهر مال با نظر به تنوعات فرهنگی و زمینه‌های خاکی فلسفه‌ها و فهم چهارسویه در هرمنوتیک تناسبی، به مؤلفه «میان فرهنگی» رسیده است.

البته خود هانری کرین مباحث مفصلی در باب فرهنگ و نظریه‌های آن ارائه نداده است. با این وجود، برخی در آثار هانری کرین به سه معنای «فرهنگ» دست یافته‌اند: یکی فرهنگ به معنای زبان و میراث معنایی یک جامعه و قوم، مثل فرهنگ ایرانی یا یونانی؛ دیگری فرهنگ به معنای فرهیختگی (پارسانیا، ۱۳۹۳، ص ۳۷)؛ و معنای سوم که تمرکز کرین نیز بر آن است، فرهنگ معنوی است:

اصطلاح حقیقت - افزون بر معانی متعدد دیگر - مبین معنای حقیقی وحی الهی است. بنابراین می‌توان گفت که پدیدار کتاب مقلدس وحی شده انسان شناسی ویژه و حتی نوعی فرهنگ معنوی مشخص را شامل می‌شود (کرین، ۱۳۷۳، ص ۱۱ و ۱۲).

فرهنگی معنوی که کرین با سلوک ابن عربی گونه حرکت را از غرب تا شرق طی نموده و گم‌شده خود را در فرهنگ ایرانی با رنگ و بوی شیعی یافته، در قلب آن بر سهروردی به عنوان کلید معنوی فرهنگ ایران زمین، متمرکز شده است. او خود می‌گوید: «من شیخ الاشراق جوان را از دیرباز قهرمان نمونه فلسفه می‌دانستم و با بهره جستن از الگوی او، کوشیدم تمامی فرهنگ معنوی ایران را بفهمم و همه ابعاد در حال تکوین آن را ترسیم کنم» (کرین، ۱۳۶۹، ص ۳۹). و چون به نوعی اصالت واقعه معنوی و دین قائل است، دین است که فرهنگ معنوی را شکل می‌دهد (پارسانیا، ۱۳۹۳، ص ۳۹) و چون به خیال فعال و عالم مثال نظر دارد، فرهنگ و هنر را تجلی مادی عالم فراقدسی می‌داند (پارسانیا، ۱۳۹۳، ص ۴۶). البته این اصالت باطن و معنویت در اندیشه کرین، در نسبت با ظهور و بروز سیاسی و اجتماعی - چنان که خودش اشاره می‌کند - تناقض و چالشی بزرگ است که تشیع اسماعیلی و اثنا عشری با آن مواجه بوده‌اند (کرین، ۱۳۹۱، ج ۱، ص ۱۶۴).

برخی مانند داریوش شایگان انقلاب مذهبی را در ادامه همین نگرش کرین تفسیر کرده‌اند (شایگان، ۱۳۹۴، ص ۴۴۰)، گرچه در مقابل، برخی مانند لیلی عشقی کوشیده‌اند تا مبتنی بر خوانش کرین و البته به نوعی عبور از آن، انقلاب اسلامی و امام خمینی^ع را به عنوان تجلی امام مثالی شیعه در عالم دنیا به تصویر بکشند (فاضلی، ۱۳۸۴، ص ۷۵) و بدین سان، راز انقلاب را در آسمان و نه زمین بجویند (فاضلی، ۱۳۸۴، ص ۷۹). عده‌ای نیز مدعی نگرش سوم در جمع ظاهر و باطن شده و سبک شهید آوینی را برگزیده‌اند که در عین تجلی امر معنوی به عرصه سیاسی و اجتماعی، با مستندهایی همچون *روایت فتح*، *دنیوی نشدن*، بلکه قدسی کردن امور دنیوی را برگزیده‌اند (پارسانیا، ۱۳۹۳، ص ۵۶).

اما ادهر مال با تکیه بر فرهنگ چینی و هندی، در عناصری نظیر حقیقت و تساهل و تسامح، کوشیده است تا نگرش میان فرهنگی خود را سر و سامان دهد؛ زیرا هیچ فرهنگی کامل، مطلق، ناب و خالص نیست و مالکیت انحصاری حقیقت را ندارد. از این رو در زمینه اجتماعی نیز علاوه بر حوزه فردی، جامعه میان فرهنگی را در نظر دارد که تنوعات را از نظر دور

نداشته است. الگوی انتخابی او در توجه به مواجهه‌های آگاهانه و ارادی فرهنگی، فرهنگ چین قدیم است که توانسته یک خانواده معنوی از ادیان ثلاثه کنفوسیوسیزم، تائوئیزم و بودائیزم را به تصویر بکشد (مال، ۲۰۰۰، ص ۸).

همچنین نگرش میان فرهنگی به جای وحدت‌نگری کربن در اقلیم معنوی، چندپارگی‌ها و تکثرات را مد نظر دارد و چون مرکزیت‌گرایی را برنمی‌تابد، قائل به دموکراسی در سیاست و توجه به گرایش‌های متعدد است. از این رو برخی با الهام از فهم دوسویه و توجه به دیگری در اندیشه‌های ادهر مال به جامعه‌ای میان فرهنگی رهنمون شده‌اند (دهقانی، ۱۳۹۹، ص ۱۱۹). از این رو یکی دغدغه اصالت و اقلیم قدسی و معنوی در دل تکثرات اجتماعی - سیاسی را دارد و دیگری نگران از بین رفتن اصل کثرت زیر سایه قدرت مرکزیت‌گراست. در باب معنای فرهنگ نیز نگاه قدسی به فرهنگ در هانری کربن به فرهنگ معنوی و اشراقی است که نسبت فلسفه با آن، به حکمت الهی و تئوسوفی رسیده و سر از لایه‌های باطنی و معنویت تطبیقی درآورده است و در ادهر مال، فرهنگ با رنگ و بوی آفاقی، به مثابه زمینه و زمانه فلسفه، به ارتباط فلسفه و فرهنگ و مواجهه میان فرهنگی بین سنت‌های فلسفی مختلف توجه دارد که زمان و مکان آفاقی در جهان معاصر زمینی و نه اقلیم هشتم را مد نظر دارد.

۲-۲-۳. دو الگو از گفت‌وگو

اگرچه در وفاق ظاهری، هر دو اندیشمند بر اهمیت گفت‌وگو تأکید نموده‌اند، اما گفت‌وگوی مد نظر کربن نوعی گفت‌وگوی معنوی در ارض ملکوت است و - درواقع - تابعی از حکمت تطبیقی اوست؛ چنان که خود به گفت‌وگوی اهل معنا در اسلام و مسیحیت اشاره کرده است (کربن، ۱۳۸۴، ص ۵۰). درواقع، کربن علاوه بر گفت‌وگوی عملی خودش و گفت‌وگو با متون اندیشمندان اسلامی (مانند سهروردی و ابن عربی) که در محضر آنها می‌نشیند و به شکل پدیدار کتاب قدسی با روش «پدیدارشناختی» اجازه بروز اندیشه‌های آنان را می‌دهد، به نوعی گفت‌وگوی ماورای تاریخی و معنوی اشاره می‌کند که اقلیم هشتم را به مثابه تالار گفت‌وگو برگزیده است (کربن، ۱۳۸۴، ص ۵۸) و به تعبیر برخی شارحان وی، در مقدمه کتاب عرفان و شرق و غرب اتو، این گفت‌وگوی فراتاریخی یکی از غایات تحقیقات کربن است (اتو، ۱۳۹۷، ص ۲۹).

در فلسفه میان فرهنگی هم، به‌ویژه در رویکرد هرمنوتیکی و با تأکید بر فهم و توجه به دیگری، گفت‌وگو امر مهمی است. در این زمینه، برخی مانند کیمرله به گفت‌وگو و شرایط تحقق آن پرداخته‌اند و الگوی سقراطی را پیشنهاد داده‌اند (دهقانی، ۱۳۹۹، ص ۱۳۱).

اما فرانتر مارتین ویمز از «پولی‌لوگ» (گفت‌وگوی چندجانبه میان فرهنگی) سخن می‌گوید:

«پولی‌لوگ» به‌عنوان یک اصطلاح، یکی از مفاهیمی است که در مباحث فلسفه میان فرهنگی توسعه پیدا کرده است. این مفهوم به یک الگوی نظری اشاره می‌کند که ارتباطات مطلوب در موضوعات فلسفی ذیل پیش‌فرض‌های اساساً متمایز سنت‌های متعین فرهنگی فلسفی را توصیف می‌کند، در جایی که هریک از این سنت‌ها آشکارا موقعیت‌های بحثی و واکنشی‌شان را در این موضوعات توسعه داده‌اند. عقیده بر این است که

سنت‌های مذکور می‌توانند توانایی‌های نسبی‌شان را نشان دهند تا یکی دیگری را نقد کند و در نهایت، یکی دیگری را روشن سازد (ویمر، ۲۰۱۲، ص ۱۲۲).

وی با عبور از الگوی «مونولوگ و دیالوگ»، از الگوی گفت‌وگوی چندجانبه سخن می‌گوید که افراد با جایگاه برابر، در آن مشارکت می‌کنند (دهقانی، ۱۳۹۹، ص ۱۲۹ و ۱۳۰). در همین زمینه الگوی گفت‌وگوی ادهر مال، الگوی گفت‌وگوی ناگاسنایی است که با استفاده از استعاره گفت‌وگوی ناگاسنا با پادشاه، از الگوی پادشاهان در موضع نابرابر فاصله می‌گیرد و با تأکید بر موضع یکسان، الگوی گفت‌وگوی حکیمان را برمی‌گزیند.

بدین‌سان، هم هانری کربن و هم ادهر مال بر گفت‌وگو تأکید دارند و به گفت‌وگوی شرق و غرب اهتمام ورزیده‌اند، با این تفاوت که الگوی گفت‌وگوی کربن، گفت‌وگوی معنوی و فراتاریخی است و الگوی گفت‌وگوی ادهر مال زمینی و عرفی است؛ یکی به تجارب مشترک معنوی و دیگری به همپوشانی‌های فرهنگی به‌عنوان محور گفت‌وگو توجه دارد. الگوی گفت‌وگوی ناگاسنایی ادهر مال در بسیاری از روابط بین‌فرهنگی کاربرد دارد، اما به نظر می‌رسد در مواردی که امکان ارتباط در زمان آفاقی و تأثیر و تأثر تاریخی نباشد، گفت‌وگوی فراتاریخی کربن به‌عنوان یک روش، پررنگ‌تر می‌شود. (اتو، ۱۳۹۷، ص ۲۵). علاوه بر آن، گفت‌وگوهای آفاقی کربن با اندیشمندان مختلف، از فضای گفت‌وگو در الگوی ادهر مال دور نیست.

۳-۲-۳. تمایز یا تشابه

هر جا سخن از تطبیق بوده، به نحوی پای تشابهات و تمایزات نیز در میان بوده، اگرچه در روش و میزان و کیفیت توجه به آنها اختلاف بوده است. در کار کربن و مال نیز که به تطبیق اهتمام داشته‌اند نیز چنین است. هانری کربن در جایی اشاره می‌کند که در روش خود، هم به تشابهات نظر دارد و هم به تمایزات. (کربن، ۱۳۶۹، ص ۳۴). اما گویی تمایزات برای او در پرتو مبنای مطمئن مشترکات تعریف می‌شود و از این‌رو در اقلیم هشتم و عالم مثال منفصل، به تشابهات تجارب معنوی و باطنی نظر دارد تا انطباق آنها را به تصویر بکشد و از این‌رو در عین ادعان به تمایزات آنها، بر اشتراکاتشان انگشت می‌نهد و مشرقیان جهان را به اتحاد فرامی‌خواند (کربن، ۱۳۸۳، ص ۱۶۸).

رام ادهر مال نیز با منطق همپوشانی‌های خود، با تقدم تمایزات بر تشابهات، به نفی تشابه یا تمایز کامل می‌پردازد و به نقد منطق تجدد در وحدت‌گرایی و تشابه صرف و منطق فرانوگرایی در تمایز و کثرت‌گرایی محض می‌نشیند. البته چون بر همپوشانی‌های فرهنگی بین سنت‌های فکری و ادیان مختلف تأکید برجسته‌ای دارد، تشابه و اشتراکات را پررنگ می‌کند، اما همیشه در نظر دارد که وحدت‌گرایی مد نظر او با این همپوشانی‌ها که ریشه در ساختار و ماهیت مشترک انسان‌ها دارند، درواقع، وحدت بدون همسانی است تا تمایزات را از نظر دور نسازد.

بدین‌سان، از جمله تمایزهای این دو اندیشمند، میزان تأکید بر تمایزهاست. به نظر می‌رسد تمایزها در حکمت تطبیقی کربن به نفع اشتراکات باطنی کم‌رنگ می‌شوند و از این‌رو برخی به او اشکال کرده‌اند که نگرش او امکان درک تمایز و تفاوت را از ما سلب می‌کند:

کرنیسم سبطه تام و تمام حضور فهمی را به دنبال داشته است که اساساً امکان درک تمایز و تفاوت را از ما سلب می‌کند. ما به این وضعیت «متافیزیک همان» می‌گوییم که به معنای حضور زامبی‌وار امر حاضر است. زامبی نه انسان، نه حیوان است. زامبی حضور رنگ‌باختهٔ انسانیت است (سامع، ۱۳۹۸، ص ۴۲).

او بر حضور و قرب به عالم ملکوت و اشتراکات باطنی ادیان تأکید می‌ورزد. در این زمینه برخی با نظر به ارتباط تفکر و تاریخ و پیوند ناگسستنی آن از منظری هگلی نیز به نقد رویکرد ناظر به گوهر مشترک و متعالی پرداخته‌اند که بیش از آنکه مناسب فلسفهٔ تطبیقی باشد، متناسب با تحقیقات ادیان و عرفان است و دست‌آورد راهگشایی نیز نخواهد داشت (هاشمی، ۱۳۸۴، ص ۲۸)؛ زیرا تمایزها به علم رهنمون می‌شوند (هاشمی، ۱۳۸۴، ص ۲۹)، البته با نگرش هگلی مبتنی بر عقل و فلسفهٔ تاریخی. واضح است که حکمت خالده جایگاهی ندارد (هاشمی، ۱۳۸۴، ص ۸۴) و این البته چیزی است که کربن سعی داشت از آن عبور کند و فلسفه را از بند اصالت تاریخ برهاند.

اما ادهر مال با نظر به تنوعات فرهنگی در میان فلسفه‌ها و ادیان، کثرت و تمایز را در کنار همپوشانی‌ها از دست نمی‌دهد و از یکدستی و همسانی صرف پرهیز دارد. البته پس از ادهر مال نیز سیر نگرش میان فرهنگی بیشتر به سوی تمایزها بوده و جایگزین سیاست فرهنگ شده است؛ سیاستی که نه به یکسانی و برابری، بلکه به حق تمایز و تنوع افراد، با تمامی ویژگی‌های خاص آنها نظر دارد (دهقانی، ۱۳۹۹، ص ۱۱۱) و علاوه بر سیاست فرهنگی، متافیزیک تمایز را برجسته‌تر کرده است؛ چنان که اشتنگر اشاره می‌کند:

به طور خلاصه می‌توان گفت که دیدگاه‌های فلسفی جدیدی که بر روی رابطه و پیوند اساسی میان فرهنگ و جامعه‌ها و صورت‌های اندیشه‌های آنها کار می‌کنند، در پی گونه‌ای «اندیشهٔ تمایز» هستند. این اندیشهٔ متمایز جنبه‌های مختلفی را پیش چشم خود دارد که به تحقق اندیشه میان فرهنگی واقعی کمک می‌کنند و بدین نحو آرایش‌های جدید مفاهیم فلسفی‌ای که تا کنون به عنوان مفاهیم بنیادین معتبر بوده‌اند و ارتباطات و نسبت‌های اساسی این مفاهیم در پیوند با هم قرار دارند (اشتنگر، ۱۴۰۰، ص ۳۴۰).

البته از منظر ادهر مال، تمایزگرایی صرف و رسیدن به تمایز کامل، فهم دیگری و امکان تفاهم را ناممکن می‌کند و درواقع، دیگری بدون خود را به جای می‌گذارد که کم از خود بدون دیگری نیست و طبعاً معنای در میانهٔ خود و دیگری بودن را دچار ابهام و اشکال می‌کند. از این رو دیدگاه‌های پدیدارشناختی نگرش میان فرهنگی در تأکید برجسته بر کثرت و تمایز، متمایز از دیدگاه او هستند.

۳-۳. اندیشه‌های کربن و ادهر مال و فلسفهٔ تطبیقی در ایران

پس از بررسی و مقایسهٔ ماهیت حکمت تطبیقی کربن و فلسفهٔ میان فرهنگی مال و شفاف‌شدن مواضع وفاق و خلاف واقعی آنها، بنا به نسبتی که هر کدام از این اندیشمندان با ایران و ایرانیان داشته‌اند و چالش‌هایی که میان دو نگرش تطبیقی و میان فرهنگی وجود داشته، به نکاتی در کیفیت بهره‌مندی از اندیشهٔ آنها برای فلسفهٔ تطبیقی در ایران کنونی اشاره می‌کنیم:

– در فلسفه تطبیقی، فلسفه و ارزیابی فلسفی اهمیت مبانی دارد و از این رو کم‌رنگی بعد منطقی و فلسفی، چه به نفع معرفت اشراقی یا گفت‌وگوی فرهنگی، سر از معنویت تطبیقی یا ارتباطات میان فرهنگی صرف در خواهد آورد و تا آنجا که به فلسفه تطبیقی مربوط می‌شود، فلسفه بودن آن را به مخاطره می‌اندازد.

– در نسبت فلسفه با فرهنگ نیز، چنان که ذکر شد، توجه هر دو اندیشمند به یک فرهنگ پایه مانند فرهنگ ایرانی به‌عنوان یک فرهنگ میانجی یا فرهنگ هندی بوده که دارای تسامح درونی در پذیرش دیگری‌هاست. لذا به گشودگی در قبال کثرت و عدم انحصار در موقعیت مکانی خود، توجه داشته‌اند.

از این رو حفظ سیاست مکانمندی بی‌مکان، رهگشای پاسداشت اصالت و هویت فلسفه سنتی و اسلامی در عین توجه به بی‌مکانی حقیقت و گفت‌وگو با دیگری‌های فلسفی است؛ حقیقتی که نه در جایی ورای ما یا قبل از مقایسه، منتظر کشف نشسته است، بلکه حقیقتی است که از پس تطبیق و مقایسه می‌آید و به تدریج شکل می‌گیرد و رخ می‌نماید. همچنین در انحصار و مالکیت فرهنگ خودی یا دیگری نیست. البته در تکرار این حقیقت، هم هانری کرین با خمیره ازلیه سهروردی (سهروردی، ۱۳۸۰، ص ۴۹۴) و هم ادهر مال با خوانشی از دارمای هندی، به کثرت‌گرایی (پلورالیزم) رسیده‌اند (مال، ۲۰۰۰، ص ۲۶) که به نوعی هر دو از حکمت خالده استفاده نموده‌اند. لیکن خوانش کرین به «الهیات کهکشانی» سنت‌گرایان (نصر، ۱۳۸۵، ص ۵۵۷) نزدیک شده است، اما خوانش ادهر مال ماهیتی دوگانه دارد: از یک سو با نظر به تکرار زمینه‌ای فرهنگی، به الهیات کوپرنیکی جان هیک نظر دارد (هیک، ۱۳۷۸، ص ۹۹) و می‌کوشد تا هم‌ارزی گفتمانی را پاس بدارد. اما از دیگر سو، چون خوانش هندی را به خدمت می‌گیرد، دارمای جاودان او به کثرت‌گرایی عرفانی و خوانش سنت‌گرایان و به تبع آن، نگرش کرین نزدیک می‌شود. اما در ادامه به نظر می‌رسد که چون افلاطون‌گرایی و ذات‌گرایی و حقیقت متعالی فراتاریخی را باور ندارد، آن دارمای جاودان را صرفاً به‌مثابه یک استعاره به کار می‌برد و آن را به زمین دعوت می‌کند تا کثرت و نه وحدت و تشابه را توجیه و تبیین نماید و لذا از این جهت به الهیات جان هیک نزدیک می‌شود.

– در تطبیق و مقایسه نیز توجه هر دو به اهمیت فلسفه تطبیقی و البته برخی از آسیب‌شناسی‌هایی که از منظر خود داشته‌اند، می‌تواند برای تلقی ما از فلسفه تطبیقی مفید باشد؛ چنان که الگوی تطابق کرین در جامعه ما در نوعی خودآگاهی هویتی و ایجاد وحدت و یکپارچگی مؤثر بوده (رحمتی، ۱۳۹۹، ص ۱۴)، گرچه به مقایسه نظرات و مکاتب فلسفی به‌منظور دستیابی به شناخت کامل‌تر بی‌مهری کرده است. اما با عبور از الگوی اورسل که از تناسب سخن می‌گفت (اورسل، ۱۹۲۶، ص ۵۰)، به نقد تاریخ‌گرایی پرداخته که مانعی برای فلسفه تطبیقی است.

ادهر مال نیز معتقد است که فلسفه میان فرهنگی بدون فلسفه تطبیقی لنگ است و البته از این بابت، مورد نقد برخی از متفکران میان فرهنگی مانند هاینس کیمرله (H. Kimerle) نیز قرار گرفته است که مرز مشخصی میان فلسفه میان فرهنگی و فلسفه تطبیقی در نگرش او وجود ندارد (کیمرله، ۲۰۰۲، ص ۹). اما در ادامه، به آسیب‌شناسی فلسفه

تطبیقی خودمرکزگرا پرداخته و با هرمنوتیک تناسبی خود، به سبب توجه به زمینه فرهنگی و دو میل موازی فهمیدن و فهمیده شدن، امکان مناسبی را فراسوی ما قرار می‌دهد. درواقع اگرچه مانند ماسون اورسل از تناسب به‌مثابه روش سخن می‌گوید و به فلسفه هندی مانند او توجه دارد، اما در اینکه نقطه عزیمت اروپاست (اورسل، ۱۹۲۶، ص ۳۷) و روش اثبات‌گرایانه در توجه به موضوع، مبتنی بر سوژه لاقضاست (اورسل، ۱۹۲۶، ص ۳۱)، از او جدا می‌شود.

- گفت‌وگوی مورد نیاز در فلسفه سنتی ما نیز بیش از گفت‌وگوی فرافرهنگی، نوعی گفت‌وگوی میان فرهنگی - با رویکرد متافیزیکی و محتوای فلسفی - است؛ زیرا با وجود گرایش به حکمت خالده و خمیره ازیله در میان حکمای اسلامی، تا کنون گفت‌وگوهای فرافرهنگی در جذب و اخذ فلسفه از یونان، اندیشه مسلط بر سیاست فرهنگی در گفت‌وگوهای علمی ما بوده است. اما در جهان متکثر فرهنگی معاصر، بیش از پیش نیاز است تا این تنوعات در زمینه و زمانه خودشان فهمیده شوند و به‌جای حذف، به نفع حقایق باطنی پشت آنها، در گفت‌وگوهای فلسفی حضور داشته باشند. بدین‌روی الگوی ناگاسنایی یا سقراطی امروزه می‌تواند کاربرد بهتری برای فلسفه تطبیقی و فرهنگ معاصر داشته باشد، اگرچه همچنان در مواردی که نسبت زمانی و فرهنگی بعدی برای دو طرف تطبیق وجود دارد، گفت‌وگوی فراتاریخی کاربرد خود را دارد.

- هم کربن و هم ادر مال - البته یکی با فرهنگ و فلسفه ایرانی و اسلامی و دیگری با فلسفه هندی و داخل کردن آن به گفت‌وگو با فلسفه‌های دیگر - نشان داده‌اند که چگونه در میانه‌بودن می‌تواند به سود فهم بهتر فلسفه خودی و دیگری و جست‌وجوی مشترک حقیقت باشد. در میانه‌بودن و حفظ آن از خودمرکزپنداری یا شرق‌گرایی وارونه و همچنین هضم‌شدن در ذیل دیگری و شیء(انژه) شدن صرف برای نگرش‌هایی همچون اروپامحوری از نکات قابل تأمل در نگرش هر دو اندیشمند است که نیاز جامعه فرهنگی و فلسفه تطبیقی امروز ماست تا بتواند زیست بانشاطی را تجربه کند. این در میان بودگی هم با فرهنگ میانجی ایران به‌مثابه چهارراه تمدن و هم با تجارب فرهنگی ما در اخذ حقایق معرفتی مختلف، سازگار است. البته این در میانه‌بودن به شکل روشی و حفظ میان خودگرایی و دیگرگرایی صرف است، نه اینکه نفی نقطه ارشمیدسی در نظام معرفتی باشد. فلسفه تطبیقی به‌منزله یک پیشگام مبنایی می‌تواند با این در میانه‌بودن بین طرفین شرق دور و غرب، منجر به شکوفایی فلسفه سنتی ما شود و در عین حال، الگویی برای کلان‌فرهنگ ما محسوب شود تا پس از تجربه سالیان سنت‌گرایی خودمرکزگرا یا تجددطلب غرب‌محور، راه سومی را برگزیند. شخصیت‌هایی مانند کربن برای فرهنگ ایرانی و ادر مال با دامنه تأثیری کمتر، با حفظ تفاوت‌هایشان، در عمل، ظرفیت‌ها و علایق فرهنگ ما به این در میان بودگی را نشان داده‌اند و امکان عملی شکستن انحصار را محقق ساخته‌اند که فلسفه ما علی‌رغم گرایش‌های شرقی و معنوی، فلسفه است و می‌تواند وارد گفتمان جهانی شود و چون الگوواره (پارادایم) فرهنگ بر گفتمان علمی جهان کنونی مسلط است، امکان گفت‌وگوی فلسفی بین فرهنگ‌ها را فراسوی خود می‌بیند.

نتیجه گیری

فلسفه تطبیقی از منظر کربن، حکمت تطابقی با روش پدیدارشناسی تأویلی است و از منظر رام ادهر مال، فلسفه‌هایی وجود دارند که در خاک فرهنگ ریشه دارند و در عین حال، فلسفه بی‌مکان و سفید است و ذاتاً میان فرهنگی است. فلسفه میان فرهنگی با روش هرمنوتیک تناسبی و پدیدارشناسی توصیفی، نیازمند فلسفه تطبیقی است و بی‌آن، پایش لنگ است. بدین‌سان، هر دو در توجه به فرهنگ‌های پایه‌ای شرقی و نقد اروپامحوری و خودمرکزپنداری غرب و توجه به گفت‌وگو اشتراک دارند و البته در روش پدیدارشناسی هرمنوتیک و در میانه‌بودن، علی‌رغم برخی از تمایزها، وفاق دارند. در مواردی مانند تلقی معنوی یا آفاقی از فرهنگ، فرافرهنگی یا میان فرهنگی، گفت‌وگوی فراتاریخی یا ناگاسنایی و تمایز یا تشابه نیز از یکدیگر متمایزند. مؤلفه‌هایی از اندیشه آنها مانند کمرنگی بعد متافیزیکی و بحثی فلسفه و یا روش‌هایی نظیر سلوک معنوی تا رسیدن به اقلیم هشتم و ذات‌گرایی حقیقت ماقبل تطبیق و رویکرد فرافرهنگی چندان به فلسفه تطبیقی در ایران یاری نمی‌رسانند؛ اما در میانه‌بودن به مثابه روش و رویکرد میانجی و گفت‌وگوی آفاقی مبتنی بر تعدد فلسفه‌ها برای درک و فهم دیگری‌های فلسفی و حقیقتی که پس از تطبیق به تدریج آشکار می‌شود، می‌تواند منجر به رشد فلسفه سنتی خودی و مشارکت آن در گفتمان فلسفی جهان و تداوم و تکامل فلسفه تطبیقی شود.

منابع

- اتو، رودولف (۱۳۹۷). *عرفان شرق و غرب، تحلیلی مقایسه‌ای درباره ماهیت عرفان*. ترجمه ان‌شاءالله رحمتی. تهران: سوفیا.
- ادهر مال، رام (۱۳۸۵). *فلسفه مطلق نداریم*. ترجمه پریش کوششی. خردنامه همشهری، ۱۰، ۵۶-۵۷.
- اشتنگر، گئورگ (۱۴۰۰). تمایز، تفاوت‌گذاری‌ها، تمایزگذاری‌ها، ابعاد. در: محمدحسن یعقوبیان، *فلسفه تطبیقی و میان‌فرهنگی*. تهران: نقد فرهنگ.
- پارسانیا، حمید (۱۳۹۳). *هانری کربن و علم فرهنگ معنوی*. *دین و سیاست فرهنگی*، ۳، ۳۳-۶۳.
- پازوکی، شهرام (۱۳۸۲). *یادی از هانری کربن*. تهران: مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.
- حائری یزدی، مهدی (۱۳۸۴). *جستارهای فلسفی*. به اهتمام عبد الله نصری. تهران: مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.
- حیدری، احمدعلی و دیگران (۱۴۰۰). *فلسفه میان‌فرهنگی از دیدگاه رام ادهرمال*. حکمت و فلسفه، ۶۵، ۳۱-۵۸.
- خاتمی، محمود (۱۳۹۶). *مدخلی بر فلسفه تطبیقی*. تهران: علم.
- دهقانی، رضا (۱۳۹۹). *میان‌فرهنگی بدون فرهنگ*. تهران: نقد فرهنگ.
- رحمتی، ان‌شاءالله (۱۳۹۹). *ماهیت فلسفه تطبیقی از دیدگاه هانری کربن*. حکمت و معرفت، ۱۵۴، ۸-۱۴.
- سامع، جمال (۱۳۹۸). *پدیدارشناسی امر تطبیق در فلسفه*. اصفهان: پرسش.
- سهروردی، شهاب‌الدین (۱۳۸۰). *مجموعه آثار*. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- شایگان، داریوش (۱۳۹۴). *هانری کربن: آفاق تفکر معنوی در اسلام/ایرانی*. ترجمه باقر پرهام. چ. هفتم. تهران: فروزان روز.
- فاضلی، حبیب‌الله (۱۳۸۴). *رخداد در زمانی غیرزمان‌ها: بازخوانی نظریه سوژکتیو لیلی عشقی درباره انقلاب اسلامی*. کتاب ماه/ادبیات و فلسفه، بهمن و اسفند، ص ۷۰-۷۹.
- کربن، هانری (۱۳۶۹). *فلسفه ایرانی و فلسفه تطبیقی*. ترجمه جواد طباطبائی. تهران: توس.
- کربن، هانری (۱۳۷۳). *تاریخ فلسفه اسلامی*. ترجمه سیدجواد طباطبائی. تهران: کویر.
- کربن، هانری (۱۳۹۱). *چشم‌اندازهای فلسفی و معنوی اسلام/ایرانی*. ترجمه ان‌شاءالله رحمتی. تهران: سوفیا.
- کربن، هانری (۱۳۸۳). *از هایدگر تا سهروردی*. ترجمه حامد فولادوند. تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- کربن، هانری (۱۳۸۴). *تخیل خلاق در عرفان/ابن عربی*. ترجمه ان‌شالله رحمتی. تهران: جامی.
- کربن، هانری (۱۳۹۵). *ارض ملکوت*. ترجمه ان‌شاءالله رحمتی. تهران: سوفیا.
- مصلح، علی‌اصغر (۱۳۸۱). *گوینو و کربن در ایران*. تهران: فرهنگ.
- مصلح، علی‌اصغر (۱۳۹۷). *با دیگری*. تهران: علمی و فرهنگی.
- نصر، سیدحسین (۱۳۸۵). *دین و نظم طبیعت*. ترجمه ان‌شاءالله رحمتی. تهران: نشر نی.
- هاشمی، منصور (۱۳۸۴). *صیوررت در فلسفه ملاصدرا و هگل*. تهران: کویر.
- هیک، جان (۱۳۷۸). *پلورالیزم دینی*. تهران: تبیان.
- یعقوبیان، محمدحسن و دیگران (۱۴۰۱). *بازخوانی حکمت تطبیقی از دیدگاه هانری کربن و جایگاه آن در ایران معاصر*. معرفت فلسفی، ۱۴۵-۱۲۹، ۷۸.

- Adhar Mall, Ram (1993). Phenomenology- essentialistic or descriptive. in *Husserl studies*10. Kulwer academic publishers. Netherland, p.13-30.
- Adhar Mall, Ram (1995). *Philosophie im Vergleich der Kulturen: interkulturelle Philosophie*. Darmstadt:Wiss, Buchges.
- Adhar Mall, Ram (2000). *Intercultural Philosophy*. United States: Roman & Littlefield Publishers.
- Adhar Mall, Ram (2005). *Hans-Georg Gadamer's Hermeneutik interkulturell gelesen*. Traugott Bautz Nordhausen.
- Adhar Mall, Ram (2017). *Intercultural Philosophy: A Conceptual Clarification along with its application in teaching and research beyond the limits of Western Philosophical tradition*. Brazil: Philosophy conference in Sao Paulo.
- Adhar Mall, Ram (2019). *Interkulturelle Orientierung in Forschung und Lehre Vor dem Hintergrund der Dekolonialisierung der eurozentristischen Historiographie der philosophie*. Koln: Gesellsch fur Interkulturelle Philosophie.
- Adhar Mall, Ram (2012). Die Interkulturalitäts-debatte-Leit-und Streitbegriffe, *Zur Hermeneutik Interkultureller Philosophie*, Munchen, Verlag Karl Alber Freiburg, p. 37-40.
- Kimmerle, Heinz (2000). *Intrkulturelle Philosophie, Zur Einfuhrung*. Hamburg: Junius Verlag.
- Oursel, Masson (1926). *Comparative Philosophy*. London: Routledg.
- Wimmer, Franz Martin (2012) *Intercultural Philosophy_Problems and Perspectives*. Atti/Proceedings CIRPIT-Univ. Siena-Rocella Jonica.