

پولی لوگ (گفت‌وگویی چندجانبه میان فرهنگی) به مثابه الگویی برای پژوهش‌های فلسفی و گذر از فلسفه تطبیقی

رضا دهقانی*

علی اصغر مصلح**

چکیده

در سالیان اخیر، با توجه به رشد فزاینده تحقیقات میان‌فرهنگی در حوزه‌های گوناگون علوم انسانی به‌ویژه فلسفه در جامعه ایرانی و طرح مسائل جدی در روش این تحقیقات و اعتبار آن‌ها، دو مطلب بسیار ضروری می‌نماید: نخست بررسی روش و اعتبار فلسفه تطبیقی به مثابه الگوی رایج در این تحقیقات و دیگری ارائه الگویی متناسب برای انجام دادن تحقیقات منطبق با اهداف این پژوهش‌ها، یعنی تعامل و گفت‌وگوی 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 مثابه افقی دیگر برای مطالعات فلسفی طرح کنیم و به علاوه الگوی پژوهشی پولی لوگ از فیلسوف وینی فرانتس مارتین ویمر را به مثابه برنامه‌ای تنظیمی برای مطالعات میان‌فرهنگی معرفی می‌کنیم. در این الگو استانداردها و شرایط لازم برای انجام دادن تحقیقات فلسفی در جهت تحقق گفت‌وگوی میان‌فرهنگی ارائه می‌شود.

کلیدواژه‌ها: فلسفه تطبیقی، هانری کربن، پدیدارشناسی، گفت‌وگو، فلسفه میان‌فرهنگی، پولی لوگ، فرانتس مارتین ویمر.

* دکتری فلسفه تطبیقی، دانشگاه علامه طباطبایی (نویسنده مسئول) rezadehqani2008@gmail.com

** استاد فلسفه، دانشگاه علامه طباطبایی aamosleh@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 ضروری ساخته است. مثلاً پرسش از جایگاه حکمت متعالیه ملاصدرا در جهان معاصر از پرسش‌های اصلی ماست (مصلح، ۱۳۸۶: ۱۰۷). اما ملاحظاتی جدی درباره این پژوهش‌های تطبیقی وجود دارد که مهم‌ترین آن‌ها بُعد و دوری بستر و فضای اندیشه‌ای دو طرف تطبیق یا مقایسه، به‌ویژه فیلسوفان غربی با سنت اندیشه‌ای ایرانی-اسلامی، است. این ملاحظات به حدی است که اعتبار بسیاری از این پژوهش‌ها زیر سوال می‌رود. در این میان و به رغم همه این ملاحظات نکته‌ای مهم در همین تکاپوها وجود دارد و آن این‌که این حجم از کنکاش‌ها نشان می‌دهد که اولاً اندیشه‌های غیرغربی به‌ویژه اندیشه اسلامی ظرفیت بالایی در مواجهه با مسائل فیلسوفان جدید دارد، 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: ۱۴-۱۵).

اگر در میان پژوهش‌های تطبیقی در مسائل گوناگون، برای 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، 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). البته این مسئله‌ای روشن است، چنان‌که 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).

به‌راستی که در فلسفه تطبیقی یا مقایسه‌ای و هر تلاش تحقیقی برای گفت‌وگو با فرهنگ‌های متفاوت باید احتیاط پیشه کرد. عموماً تشابه‌ها ظاهری و جزئی‌اند و خود بر اختلاف‌های عمیق در فلسفه‌ها مبتنی‌اند. انحراف جدی در تفسیر و فهم فیلسوفان وقتی بروز

می‌کند که این تشابه‌ها و امور جزئی را از زمینه و صورت کلی و بنیادین متفاوت جدا و سعی در تطبیق و مقایسه تشابه‌ها 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 است و مقایسه معطوف به قیاس اندیشه‌هاست و به طنین اختلاف‌ها توجه بیش‌تری دارد. ظاهراً فلسفه تطبیقی یا مقایسه‌ای روش واحد و تعریف‌شده‌ای به مثابه روش عمومی ندارد و کسانی که به این موضوع پرداخته‌اند هر یک روش خاص خود را داشته‌اند (هاشمی، ۱۳۸۴: ۲۵-۲۶). اما آنچه ما در این مقاله در پی آنیم طرح افقی جدید در مطالعات فلسفی است؛ این افق، افق طرح‌شده در الگوی پولی‌لوگ یا گفت‌وگوی چندجانبه میان‌فرهنگی 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.

با ارائه الگوی طرح‌شده در این مقاله سعی می‌کنیم شرایط تحقق گفت‌وگوی میان‌فرهنگی را ارائه کنیم و این دغدغه را در چهارچوب بحث فلسفی طرح می‌کنیم. اساساً فلسفه نیاز به گفت‌وگو دارد، چرا که این تفکرات در انتقال مطالب فلسفی و انتقال آن‌ها از شعوری به شعور دیگر رشد می‌کنند و امکانات درونی و واقعی در این گفت‌وگو با تفکرات مقابل از قوه به فعلیت می‌رسند. فلسفه اساساً با محاوره زنده است؛ این در سرشت فلسفه است و در آغاز آن را با افلاطون و سقراط و محاورات سقراطی به‌وضوح می‌بینیم. گفت‌وگو مهم‌ترین منش فلسفی مورد نیاز زمانه بوده است. گفت‌وگو کهن‌ترین و در عین حال جدیدترین دستاورد فلسفی است (مصلح، ۱۳۸۶: ۷۵).

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

در تبیین روش گفت‌وگو، با توجه به آشنایی ایرانیان با هانری کربن (Henry Corbin)، نظر او در باب فلسفه تطبیقی می‌تواند نقطه عزیمت خوبی برای ما باشد. روش و مدعای هانری کربن

در ایران شناخته‌شده است، هرچند می‌توان از موفقیت پژوهش‌گران ایرانی در متحقق کردن هدف کربن پرسش کرد. دعاوی پدیدارشناختی کربن عموماً در بسیاری از رسائل و کتاب‌ها با موضوع تطبیقی تکرار می‌شوند و به عنوان هدف تحقیق ارائه می‌شوند و بعد در فرایند پژوهش فراموش می‌شوند. عمدتاً در آخر هر بخشی در پژوهش‌های تطبیقی ناگهان محقق شباهتی را پیدا می‌کند و سراسیمه آن را ماده‌ای برای گفت‌وگوی متفکران در «فراتاریخ» کربن معرفی می‌کند. ما در این مقاله از کربن گذر می‌کنیم و افق جدیدی در نسبت با مباحث روز فلسفه به‌ویژه در حوزه‌های آلمانی‌زبان فلسفه ارائه خواهیم کرد.

کربن در سخنرانی خود در باب فلسفه تطبیقی که در کتاب *فلسفه ایرانی، فلسفه تطبیقی* به چاپ رسیده است سه روش را در فلسفه تطبیقی از هم بازشناسی می‌کند:

روش اول همان یافتن شباهت‌ها و اختلاف‌ها میان فلسفه‌های گوناگون و داوری در باب آن‌هاست. این خام‌ترین روشی است که اکثر تحقیقات ما از آن پیروی می‌کنند. مواردی از این تحقیق را می‌توان در مقایسه انسان معلق در فضای ابن سینا و کوجیتوی دکارت و شک روشی او یافت. در این جا دو نظام فلسفی کاملاً مجزا و دو امر کاملاً جداگانه با هم مقایسه می‌شود. نتیجه عموماً ارائه فهرستی از اختلاف‌ها و تشابه‌ها 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 باید آرای فلاسفه را با هم قیاس کنیم تا بفهمیم که هریک چه گفته، بسیاری از کتاب‌های تاریخ فلسفه در واقع می‌توانند مصداق فلسفه تطبیقی باشند (داوری اردکانی، ۱۳۸۳: ۲۸).

روش دوم، که کربن آن را معرفی می‌کند، این است که به جای یافتن شباهت‌ها به دنبال تشابه نسبت‌ها برویم. این روش همان روش پل ماسون اورسل (Paul Masson Ourcel) است. وی رساله دکتری خود را در دهه بیستم قرن بیستم در فرانسه 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. بنابراین باید مبنای مشترک کاملاً مطمئن 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 به معنای باطنی آن بایستی با توسل به تأویل، پدیدارشناسی و به دیگر سخن کشف‌المحجوب درگشود (کربن، ۱۳۶۹: ۳۴).

وی می‌خواهد از تاریخی‌نگری مدرن فرارود 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 قرار دهد 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 تاریخ فلسفه‌ای 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 می‌کند 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 نمی‌تواند آشکار شود. آن‌چه در این پنهان‌گری آشکار می‌شود همان باطن و درون است. شناخت این پدیدار نیز در واقع بیان امر ناپیدا و نادیدنی پنهان‌شده است (همان: ۲۴).

روش کربن به‌صراحت متأثر از فلسفه هوسرل است؛ وی قائل به یک *من* استعلایی مشترک میان فیلسوفان است که کاملاً فرازمانی و فراتاریخی است و همه در آن سهیم‌اند و با فراروی به آن می‌توان به گفت‌وگوی مشترک رسید. اما در مقابل هایدگر اساساً به چنین *من* استعلایی فرازمانی، مکانی و تاریخی اعتقادی ندارد و از این وجه سعی در نزدیکی به دیلتای و تأکید بر تجربه زیسته واقعی (*faktische Lebenserfahrung*) می‌کند. به نظر هایدگر، فلسفه از تجربه زیسته واقعی برمی‌خیزد و به آن بازمی‌گردد. 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 ضد تاریخی‌گرایی او در مفهوم علم قرار می‌گیرد و از دلتای و فلسفه حیات او متأثر می‌شود (Jung, 2003: 14). این تأثیر در دوره فرایبورگ روزه‌روز بیش‌تر می‌شود. مسئله‌محوری 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 شهود ذات غیرشخصی و فرازمانی و اندیشه تاریخ‌مندانه زیست‌جهانی بیاید. او اندیشه مبتنی بر فرازمانیت هوسرل را نمی‌پذیرد و به تاریخ‌گرایی رادیکال‌شده دلتای نزدیک می‌شود و معتقد است که فلسفه خود را بر پایه حیات در خود یعنی خودی که تاریخی است به معنایی مطلق برمی‌سازد (Heidegger, 1999: 21). هایدگر سعی در تاریخی کردن فلسفه استعلایی هوسرل می‌کند. او 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 (bekümmern) استفاده می‌کند که بعدها در هستی و زمان در عناوینی دیگر ظهور می‌کند. هستن - در - جهان^۱ جانشین تجربه زیسته واقعی و پروا (sorge) جانشین 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 (gehalt) است، یعنی امری که در تجربه می‌آید؛ رکن دوم رابطه (bezug) تجربه و محتواست. پدیدارشناسی هوسرل بر این رابطه تأکید دارد، اما مسئله اصلی هایدگر این رابطه نیست، بلکه رکن سوم یا تحقق (vollzug) تجربه است؛ در واقع هایدگر به رکن سوم می‌پردازد که عمیق‌تر از رکن دوم است 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 ذکر شده وجود دارد؛ پدیدار تمامیت حاصل از این سه جهت در هر تجربه است و پدیدارشناسی تبیین این تمامیت معنایی است (Heidegger, 1995: 63). هایدگر، برخلاف هوسرل و در نسبت با تفکر نوکانتی به‌ویژه دلتای، 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 این را بررسی نمی‌کنیم که آیا کربن وفادارانه از هوسرل استفاده می‌کند یا از فلسفه هوسرل فرامی‌رود. ما در ادامه به ره‌یافت چهارمی برای پژوهش میان‌فرهنگی می‌پردازیم که فرانتس مارتین ویمر (Franz Martin Wimmer) فیلسوف وینی طرح کرده است. خود ویمر در باب تمایز پیش‌گفته موضعی ندارد و اساساً به این تمایز توجهی ندارد، ولی به نظر می‌رسد که فلسفه هایدگر متقدم با الگوی پیش‌نهادی وی با عنوان پولی‌لوگ (polylog) یا همان گفت‌وگوی چندجانبه در تعارض نباشد و تأکید بر تجربه زیسته متفکران می‌تواند بستری برای فراروی از جزم‌اندیشی 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 گفت‌وگوی 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 طرح خود در گفت‌وگوی چندجانبه میان‌فرهنگی را در چهارچوب فلسفه میان‌فرهنگی ارائه می‌دهد. فلسفه میان‌فرهنگی در واقع نوعی جهت‌گیری است که بسیاری از فیلسوفان متعلق به سنت‌های فکری مختلف آن را 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، با عنوان فلسفه میان‌فرهنگی، وظیفه خود می‌دانند که به مسائل مربوط به اتحاد و امتزاج فرهنگ‌ها بپردازند. این فیلسوفان در پی تعامل با فلسفه‌های دیگرند و در واقع می‌خواهند تلاش‌های جدیدی را راه‌بری کنند (Kimmerle, 2002: 10). در حوزه‌های آلمانی‌زبان، فلسفه میان‌فرهنگی هشت یا نه دیدگاه یا جهت را می‌توان از هم متمایز کرد که به رغم این اختلاف‌ها همگی به دو مسئله اصلی 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 (globalisierung) و منطقه‌ای‌سازی (regionalisierung) 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 شدت درمانده و بی‌جهت‌اند (7: Kimmerle, 2002). گئورگ اشتنگر (Georg Stenger) 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 (25: Stenger, 2006). 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 به این مسائل بی‌مهری نشان می‌دهند. عموماً در مجامع رسمی فلسفه در غرب به موضوع‌های 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 با فرهنگ‌های غیرخودی تعامل کنند (8: Kimmerle, 2002). 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 فرهنگ‌هاست و نمود التفات به شرایطی است که دیگر هیچ فرهنگ یا فلسفه‌ای خود را مرکز و مبنا نیندازد. این کوشش آن‌چنان دایره وسیعی دارد که برای تعریف خود فلسفه هم باید وارد گفت‌وگو شد، چرا که فرهنگ‌های مختلف تعاریف متفاوتی از فلسفه دارند. رام ادهر مال (Ram Adher Mall) در پژوهش خود به وضوح نشان می‌دهد که غرب، هند و چین هرکدام فلسفه‌های خاص خود را دارند و نمی‌توان فقط یکی را فلسفه نامید (19: Mall, 1995).

اگر در چپستی فلسفه تأملی دوباره کنیم، می‌توانیم فلسفه را این‌گونه بفهمیم 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، 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 سایر 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 به یک فرهنگ منحصر کرد (1998: Wimmer).

نمایندگان رسمی فلسفه غرب متون به جا مانده از فرهنگ‌های چینی و هندی را که از لحاظ فکری قوی و عمیق‌اند تفکر به معنای فلسفی نمی‌دانند؛ آن‌ها را حکمت می‌دانند، نه فلسفه. بارزترین نمونه آن عنوان گفت‌وگوی هایدگر با یک ژاپنی است. هایدگر، در نسخه بازنویسی شده خودش از این گفت‌وگو، که با عنوان «از یک گفت‌وگو در باب زبان میان یک ژاپنی و یک پرسش‌گر»^۲ که در کتاب *در راه زبان (Unterweg zur Sprache)* 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 وی در جای دیگری می‌گوید: آنچه اغلب با عنوان فلسفه غربی - اروپایی شنیده می‌شود یک این همان‌گویی است، چراکه فلسفه در ذات خود یونانی است. یونانی بودن نیز بدان معناست که فلسفه برای شکوفایی و انکشاف به سرچشمه ذات خود که در یونان است بازگشت می‌کند (Heidegger, 1981: 7).

از آغاز قرن بیستم در دانشگاه‌های اروپایی رشته فلسفه تطبیقی تأسیس شده است. در برنامه درسی این گرایش‌ها عموماً فلسفه‌های غربی و فلسفه‌های شرقی به‌ویژه شرق دور در کنار هم قرار می‌گیرند؛ این کار غالباً رفتاری ظاهری و سطحی است و این دو 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 به‌وضوح می‌بینیم.

در غرب فلسفه تطبیقی در گروه‌های فلسفه دایر نمی‌شود، بلکه در گروه‌های چین‌شناسی (Sinologie)، هندشناسی (Indologie)، ژاپن‌شناسی (Japanologie) 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 مطالعه می‌شوند. در گروه‌های انسان‌شناسی فرهنگی (kulturanthropologie) یا قوم‌شناسی (ethnologie) نیز، در مطالعه اقوامی که آن‌ها را بررسی یا مشاهده می‌کنند، گاهی هم نظام‌های اندیشگانی آن‌ها را مطالعه می‌کنند، اما چیزی در باب فلسفه این اقوام نمی‌گویند (ebd: 10).

۵. گذر از اروپامحوری

اما فلسفه میان‌فرهنگی با اهدافی که اشاره کردیم به طور ویژه این پدیده را بررسی می‌کند و آن را میراث تفکر استعماری و نگاه‌های اروپامحورانه عصر روشن‌گری می‌داند. در

تحلیل‌های ایشان عمده بحث‌ها حول اروپامحوری است (Wimmer, 2004: 54). ایده‌آل ایشان جامعه صنعتی غرب و مفاهیم ارزشی و معرفتی آن است (ebd: 55). در اندیشه اروپامحوری 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 اقوام یاد دهید» (Geht und lehrt alle Völker) (Evangelium nach Mathhäus, 28: 19-20). تا قرن بیستم این یک ایده آنگلساکسونی است که تاریخ را بسط ایده ترقی می‌داند و کل تاریخ شرق و غرب را در بر می‌گیرد. این تاریخ تاریخی مسیحی است و سایر جوامع و اقوام اگر از موانع فرهنگی خود مثل هندوئیسم در هند رها شده باشند، می‌توانند به این روند کمک کنند و در این صورت است که می‌توانند در فرایند بسط عقلانیت قرار بگیرند (Wimmer, 2004: 54). فرایندی که در غرب اتفاق افتاده و موجب پیش‌رفت غرب شده در همه جا اتفاق می‌افتد و همه مردم ادیان و فرهنگ‌های مختلف باید پشت سر غرب حرکت کنند، چرا که غرب این مسیر را پیش‌تر پیموده است. این دیدگاه نه تنها در فلسفه، بلکه در قوم‌شناسی و انسان‌شناسی فرهنگی هم رسوخ کرده است. دیدگاه کوهل (Kohl) یا دیدگاه مارکس و انگلس از این نوع‌اند (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 به گفت‌وگو دعوت می‌کند و عمده فیلسوفان غربی نیمه دوم قرن بیستم آشکارا و پنهان به گفت‌وگو فرامی‌خوانند. مهم‌ترین نمود آن‌ها فلسفه‌های تمایز و پست‌مدرن، هرمنوتیک و نهایتاً فلسفه میان‌فرهنگی است (همان: ۶۹-۷۰). این توان در اندیشه فیلسوفان معاصر به نحو کافی وجود دارد. مثلاً برونکهورست در مقاله‌ای هایدگر را منتقد اصلی اندیشه خودمرکزپنداری در دوره جدید معرفی می‌کند (Brunkhorst, 1993). اساساً تأکید هایدگر بر تفکر در عین اعلام پایان فلسفه (Heidegger, 1973: 359) بسیار تأمل‌برانگیز است.

به هر حال، فلسفه میان‌فرهنگی ریشه‌های خود را در ژرف‌ترین اندیشه‌های فلسفی جست‌وجو می‌کند. هیتس 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 این‌همانی قرار می‌گیرد که هیچ جایی برای امر خاص و دیگری [غیر] باقی نمی‌گذارد. این جهت‌گیری هم‌چنین در راستای محدودیتی قرار می‌گیرد که ویتگنشتاین در تحلیل بازی‌های زبانی در نظر دارد؛ یعنی تحلیل قطعات زبانی که هرکدام محدود به یک حوزه و زمینه عمل و کنش‌اند. این مسیر علاوه بر این از راه فیلسوفان تمایز می‌گذرد (در کنار لویناس من از فوکو، دولوز، لیوتار، دریدا، کریستوا، و ایریگاری نام می‌برم).

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

نگاه اروپامحورانه، که از عصر روشن‌گری تاکنون ادامه یافته، باید به نحو فلسفی از نو تعریف و تعیین شود. باید 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» مربوط به هر فرهنگی خارج و به جانب گفت‌وگوی میان‌فرهنگی هدایت شود (ebd: 16).

۶. فلسفه‌های قومی به مثابه مانعی دیگر در فهم متقابل و گفت‌وگو

باید توجه داشت که شاید اروپامحوری یکی از موانع فهم متقابل و گفت‌وگو باشد، اما تنها مانع نیست. مرکزیت‌گرایی (zenterismus) که در اروپا در نتیجه اندیشه استعماری و عهد روشن‌گری در حیطه فلسفه به وجود آمده به نوبه خود در درون فرهنگ‌های دیگر نیز می‌تواند وجود داشته باشد؛ مثلاً در فرهنگ چینی در آیین کنفوسیوسی یا دائوئیسم (Wimmer, 2002: 56).

فلسفه جاویدان (philosophia Perenis) اساساً ملک طلق کسی به‌تنهایی نیست و در هیچ فرهنگی به نحو ذاتی نهفته نیست. هیچ جهت‌گیری ذاتی و درونی در هیچ فرهنگی

وجود ندارد که سبب شود دیگران همه خود را به آن ارجاع دهند و خود را بر مبنای آن بسنجند (Kimmerle, 2002: 13). باید توجه داشت که فلسفه قومی (ethnophilosophie) مانند فلسفه هندی یا ژاپنی و یا حتی اسلامی نیز خود ممکن است دعاوی‌ای نظیر دعاوی اروپامحورانه فلسفه غرب طرح کند و اساساً این نگاهی مهلک در فلسفه است، چرا که عملاً دیگری را فهم‌ناشدنی 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 گفت‌وگو را رعایت نکرده‌اند و بنابراین دچار گونه‌ای مرکزیت‌گرایی و مانع از فهم دیگری شده‌اند. مثلاً به این اظهار نظر 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 داشتن یا نداشتن تأثیرهای 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 ماورای طبیعت نه فقط جلوه خاص فلسفی و علمی به مسئله زمان و اشیای زمانی (یعنی حوادث جهان) می‌دهد، بلکه حقیقت تاریخ و مسئله سازوکار تاریخ و تغییرات طبیعی و اجتماعی را نیز روشن می‌کند 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 اظهار نظر 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 سایر طرق ادعا می‌کند. اما چنان‌که می‌بینیم در پس این اظهار نظرها بنیادی نیست. دلیل این اظهار نظر این است که «من این را ادعا می‌کنم!».

فلسفه میان‌فرهنگی به دنبال طریقی دیگر است؛ به دنبال زدودن هر گونه مرکزیت‌گرایی در اندیشه و ادعای اطلاق در اندیشه برای رسیدن به گفت‌وگو و تعامل میان‌فرهنگی. باید توجه 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 باید در همه رشته‌ها و مباحث فلسفی نفوذ کند. همه این رشته‌ها باید یک بُعد یا جنبه میان‌فرهنگی داشته باشند (Kimmerle, 2002: 12). فلسفه میان‌فرهنگی در واقع یک برنامه تنظیمی (das regulative programm) 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 گوناگون از جمله در فلسفه باید گامی در 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 است که در زمانه ما نمی‌توان بدون دیگری اندیشید. در واقع خود وجود دیگری حجتی است برای مطلق نبودن حقیقتی که ما بدان باور 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 زائل کند (مصلح، ۱۳۸۶: ۷۲-۷۴). نکته بر سر این نیست که فرهنگ خود را از دست بدهیم تا در واقع بتوانیم دیگری را درست بفهمیم، بلکه باید خصوصیات و ویژگی‌های هر فرهنگی با دقت و احترام فهمیده 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، چنان‌که هایدگر هم در برخورد با یونانیان این کار 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 می‌رسد عرصه هنر نمونه مناسبی است. هنرمندان از جهت میان‌فرهنگی بودن جلوتر از فلاسفه‌اند و به مثابه پیش‌گامان نقش پررنگی ایفا کرده‌اند. در حوزه هنر برابری فرهنگ‌ها و شناخت متقابل و تبادلات بیش‌تر از فلسفه به رسمیت شناخته می‌شود.

نمونه‌های بارز آن ژاپن‌گرایی (Japanismus) و ون‌گوگ (Van Gogh) و برخی معاصران اوست و یا تأثیر نقاب‌های افریقایی بر پیکاسو و برخی دیگر که برجسته‌ترین مثال‌هایند. 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 فقط در ابزارها 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 به‌خوبی بر این نکته تأکید دارد و مثلاً به‌صراحت 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 متفکر بزرگ در دو سنت فلسفی‌اند که در باب موضوعاتی بحث کرده‌اند و برخی از این موضوع‌ها، هرچند در دو بستر متفاوت، یکی‌اند. بررسی این موضوع‌ها بهترین نمونه‌ها برای تحقق برنامه پولی‌لوگ است.

۸. پولی‌لوگ الگویی برای تعامل و فهم متقابل

فرانتس مارتین ویمر از پولی‌لوگ به مثابه الگویی برای گفت‌وگو و تعامل میان‌فرهنگی سخن می‌گوید، چرا که به نظر وی مطلوب فلسفه میان‌فرهنگی تعدد گفت‌وگوهای میان فلسفه فرهنگ‌های مختلف است. اما اگر ما در پی گفت‌وگوی چندجانبه‌ایم 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 سهیم باشند و نظر آن‌ها از لحاظ محتوایی متفاوت، ولی از نظر جایگاه و مرتبه برابر باشد (ebd: 29). فلسفه میان‌فرهنگی بر گفت‌وگو به مثابه روش تأکید دارد و این مستلزم آن است که دو طرف

گفت‌وگو برای یک‌دیگر درجه و اعتبار برابر قائل باشند. در گفت‌وگو 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 آن را بگویم (ebd: 16). در برداشت فلسفه میان‌فرهنگی از گفت‌وگو، مسئله اساسی نحوه فهم ما از دیگری است؛ در این بینش دیگری را هم‌چون خود تلقی می‌کنیم و قائل به نسبتی متقارن میان خود و دیگری هستیم (Wimmer, 1998).

پولی‌لوگ باید با سیاست خاصی بسط داده شود تا از فراگیری و عمومیت عجولانه و جزئی‌نگری‌های مرسوم احتراز شود. در همین راستا باید آرا و اندیشه‌ها در فرهنگ‌های مختلف تا حد امکان دسته‌بندی و به‌درستی 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 را اتخاذ می‌کند. بنابراین، در وهله نخست به دلایل باور دیگری توجه می‌شود. ما در پولی‌لوگ 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 پولی‌لوگ است (Wimmer, 2004: 66). اما مسئله اصلی از حیث روشی در این جا این است که پولی‌لوگ 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 متفاوتی 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، در چند فرهنگ مختلف (مثلاً A, B, C, D) وجود دارد و میان این فرهنگ‌ها فرایندهای تأثیر یک‌جانبه و دوجانبه وجود دارد و این تأثیرهای دوجانبه یا یک‌جانبه درجات متفاوتی دارند. بر همین اساس، می‌توان چهار الگوی رابطه میان‌فرهنگی را ترسیم کرد (ebd: 67):

الگوی ۱: تأثیر یک‌جانبه مرکزیت‌گرا یا مونولوگ^۳

ما تأثیر یک‌جانبه را با علامت \rightarrow و تأثیر دوجانبه را با علامت \leftrightarrow نشان خواهیم داد. الگوی مونولوگ را به شکل زیر می‌توان نشان داد:

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

در این مدل دیالوگ یا پولی‌لوگی در کار نیست، بلکه هر سستی در نسبت با فرهنگ A

فرهنگی بربری محسوب می‌شود که باید تغییر کند یا از بین برود و باید بر آن غلبه شود. هدف بسط سنت A است و فنا و نابودی سنت‌های دیگر. اروپامحوری (Eurozenterismus)، امپریالیسم فرهنگی (kulturimperialismus) یا غرب‌زدگی (verwestlichung) یا غربی‌گرایی 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 می‌کنند و سهمی از تأثیر بر فرهنگ A ندارند. البته مدل مونولوگ به طور کامل امکان تحقق ندارد و صرفاً تا حدی می‌تواند وجود داشته باشد، چرا که در هر صورت در جامعه انسانی روابط دوجانبه وجود دارد و نمونه بارز آن فرهنگ جدید غرب است که، به رغم فرض غلبه غرب، در نهایت تأثیرهایی از فرهنگ‌های دیگر در آن مشاهده می‌شود.

الگوی ۲: تأثیر یک‌جانبه و دوجانبه^۴

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 بربرند، 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).

الگوی ۳: تأثیر تا حدی متقابل^۵

این مدل شامل موارد ذیل می‌شود و درجات متفاوتی دارد:

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

یا می‌تواند مراتب متنوع‌تری شامل موارد زیر داشته باشد:

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

یا در نهایت می‌تواند به شکل زیر باشد:

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

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

در این مدل ما تأثیرهای دوجانبه میان همه فرهنگ‌ها را داریم، اما 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، ولی به B علاقه‌ای نداشته باشد و یا می‌تواند به همه فرهنگ‌ها علاقه‌مند باشد. از طرفی، روابط می‌تواند در برخی از موارد یک‌طرفه و در برخی دوطرفه باشد. در نهایت مراتب متفاوتی 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 دوجانبه داشته باشیم، در این صورت به جای سیاست توسعه (entwicklungspolitik) در فرهنگ تأثیرگذار کار مشترک توسعه (entwicklungszusammenarbeit) در هر دو فرهنگ جانشین می‌شود. البته باید در باب سیاست و بهترین راه برای این کار مشترک بحث شود و مشخص شود که بهترین راه آن چیست (ebd: 70).

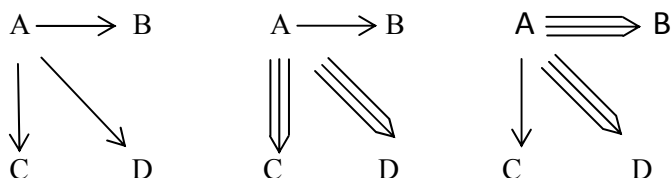
الگوی ۴: تأثیر دوجانبه کامل مدل پولی‌لوگ^۶

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

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

$$B \leftrightarrow D \ \& \ C \leftrightarrow D$$

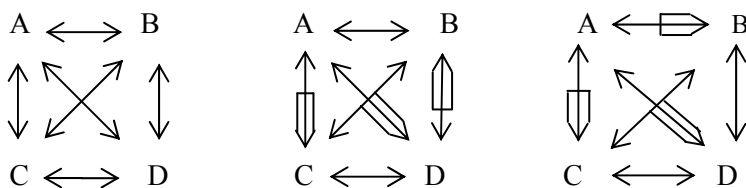
اصل اساسی فلسفه میان‌فرهنگی این است که برای هر سنتی مقابل بیگانه‌ای وجود دارد. در جهان واقعی انسانی این مدل وقتی محقق می‌شود که مهم برابری این سنت‌ها در تأثیرگذاری آن‌ها باشد. در شرایط تعامل سنت‌های مختلف بر هم تأثیر می‌گذارند (ebd: 70). در همه این مدل‌ها، وقتی میان دو سنت رابطه‌ای اعم از یک‌جانبه یا دوجانبه برقرار می‌شود، این رابطه یا علاقه می‌تواند رابطه و تأثیری قوی یا ضعیف باشد. این مطلب هم در باب مونولوگ صادق است و هم در باب پولی‌لوگ. برای مثال، الگوی زیر همان الگوی مونولوگ است، اما حالات مختلف آن را از جهت شدت تأثیر نشان می‌دهد. علامت \implies تأثیر و علاقه قوی و علامت \rightarrow تأثیر و علاقه ضعیف را نشان می‌دهد:



۵۴ پولی لوگ (گفت‌وگوی چندجانبه میان فرهنگی) به مثابه الگویی برای پژوهش‌های فلسفی ...

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

حالات مختلف پولی لوگ را می‌توان این‌گونه نشان داد:



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

برای پولی لوگ می‌توان در فهم، تأثیر، و تعامل بر اساس شدت تأثیر و علاقه مدل‌های مختلفی ترسیم کرد. شدت این تأثیرها میزان موفقیت و جامعیت پولی لوگ ما را نشان می‌دهد. وظیفه فلسفه میان فرهنگی صرفاً بسط کیفی این مدل است و نباید جانب اکثریت یا رؤسای اکثریت را داشته باشد (ebd: 72).

۹. نتیجه‌گیری

پولی لوگ و اساساً فلسفه میان فرهنگی و البته چنان‌که می‌دانیم فلسفه تطبیقی یک فلسفه محصل و تحقق‌یافته با روش واحد نیست. فلسفه میان فرهنگی و پولی لوگ نوعی برنامه روشی تنظیمی است. پولی لوگ الگویی است که همه متفکران و نیز پژوهش‌گران را از همه سنت‌ها فرامی‌خواند تا همگی به تعامل بپردازند و در این مسیر هم‌گام شوند. مسلماً تحقق هرچه بیش‌تر پولی لوگ معاضدت و هم‌دلی پژوهش‌گران همه فرهنگ‌ها را می‌طلبد تا در شرایط ارائه‌شده در برنامه پیش‌گفته به پژوهش و تعامل چندجانبه بپردازند.

در فلسفه تطبیقی هدف اصلی ما گفت‌وگو بود. حتی در روش پیش‌نهادی کربن مبتنی بر پدیدارشناسی هوسرل هم ما به دنبال گفت‌وگوئییم. اگر از پژوهش‌گران در روش مقایسه‌ای و سایر پژوهش‌گران عرصه فرهنگ هم سؤال شود همگی گفت‌وگو را به مثابه هدفی مستحسن معرفی می‌کنند و در پی آن‌اند، اما در این‌جا روش‌های گوناگونی با میزان توفیق‌های متفاوتی وجود دارد.

پولی‌لوگ، ضمن گذر از فلسفه تطبیقی و روش‌های ارائه‌شده 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، باز به اندیشه میان‌فرهنگی نیاز داریم. اساساً انسان موجودی فرهنگی است و فرهنگی زندگی می‌کند (Wimmer, 2004: 7). هرچا انسان باشد، فرهنگ هست و هرچا فرهنگ، انسان (Schwemmer, 2005: 19). تأکید بر خصوصیت فرهنگی بودن چنان اهمیتی دارد که حتی درباره دو فرد با فرهنگ مشترک نیز می‌توان گفت که دارای ارتباط میان‌فرهنگی اند (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 نیز باید میان‌فرهنگی باشد. ما می‌توانیم شرایط پولی‌لوگ را در تعامل میان افراد یک خانواده نیز جاری کنیم و لزومی ندارد که هرکدام از جوانب در گوشه‌ای کاملاً متفاوت از جهت تاریخی و جغرافیایی قرار داشته باشند.

در اجرای تحقیقات به منظور فهم متقابل فرهنگ‌های مختلف باید شرایط استاندارد پولی‌لوگ را رعایت کنیم. در گفت‌وگو میان دو متفکر، چنان‌که نشان دادیم، باید دو طرف گفت‌وگو محتواهای متفاوت، ولی رتبه برابر، داشته باشند. از طرف دیگر، باید در نقش پژوهش‌گری با سنت اسلامی - ایرانی تحقیق و گزارش خودمان از این سنت فرهنگی را خالی از هر گونه داعیه مطلق‌نگری ارائه دهیم. چنان‌که نشان دادیم در فهم هیچ یک از دو طرف نباید سعی در اخذ یا طرد نظر او بکنیم، بلکه باید سعی در فهم درست داشته باشیم. چنان‌که نشان دادیم، یکی از شرایط دیگر پولی‌لوگ این است که فقط نمی‌پرسیم که دیگری چه می‌گوید و یا چرا این موضع را می‌گیرد، بلکه در فهم هرکدام پرسش ما معطوف به این است که با چه مشروعیت و استدلالی این موضع را دارند؛ بنابراین باید در فهم منطق درونی هر تفکر سعی بکنیم. بنابراین باید در معرفی هریک از دو طرف سعی کنیم با نحوه و روش اندیشه‌ای او، بر اساس فرهنگ و بستر اندیشگانی او و اصطلاحات او و بر اساس منابع دست‌اولی و عمیق‌تر هر طرف را فهم و معرفی کنیم. از طرف دیگر، متفکران باید در فرهنگ خود تأثیرگذار باشند. مسئله مهم دیگر در تحقق پولی‌لوگ این است که سعی کنیم در پژوهش‌ها مسئله‌ای انتخاب شود که در اندیشه متفکرانی که بررسی می‌کنیم تأثیر و اهمیت داشته باشد و فهم استاندارد آن مسئله در تفکر آن متفکر در وهله نخست راهی به فهم اندیشه آن متفکر و علاوه بر این راهی به فهم فرهنگی باشد که آن متفکر در آن زیست می‌کند.

پی‌نوشت‌ها

1. In-der-Welt-sein
2. *Aus einem Gespräch von der Sprache zwischen einem Japaner und einem Fragenden*
3. Einseitig zentraler Einfluss: Monolog
4. Einseitiger und Transitiver Einfluss
5. Gegenseitiger teilweiser Einfluss
6. Gegenseitig vollständiger Einfluss: das Modell des Polylogs

منابع

- آیت‌اللهی، حمیدرضا (۱۳۸۴). «حکمت متعالیه صدرایی، فلسفه حال و آینده»، *خردنامه صدر*، ش ۳۹.
- ابراهیمی دینانی، غلامحسین (۱۳۸۲). «جایگاه ملاصدرا در جهان اسلام»، *خردنامه صدر*، ش ۸ و ۹.
- اسدی، محمدرضا (۱۳۸۷). «مقایسه موضوع، روش و مقصد فلسفه از نگاه ملاصدرا و هایدگر»، *خردنامه صدر*، ش ۵۳.
- حسینی خامنه‌ای، محمد (۱۳۸۴). «زمان و زمانی»، *خردنامه صدر*، ش ۴۲.
- داوری، رضا (۱۳۸۳). *فلسفه تطبیقی*، تهران: نشر ساقی.
- کربن، هانری (۱۳۶۹). *فلسفه ایرانی و فلسفه تطبیقی*، ترجمه سیدجواد طباطبایی، تهران: توس.
- مجتهدی، کریم (۱۳۸۴). *مقدمه بر صیوررت در فلسفه ملاصدرا و هگل*، تألیف محمدمنصور هاشمی، تهران: کویر.
- مصلح، علی‌اصغر (۱۳۸۶). «خاستگاه بینش و فلسفه میان فرهنگی»، *نامه حکمت*، ش ۱۰.
- هاشمی، محمدمنصور (۱۳۸۴). *صیوررت در فلسفه ملاصدرا و هگل*، تهران: کویر.
- هگل، فردریش ویلهلم (۱۳۷۸). *عناصر فلسفه حق*، ترجمه مهرداد ایرانی‌طلب، تهران: پروین.

- Brunkhorst, Hauke (1993). 'Martin Heidegger als Kritiker der neuzeitlicher Egozentrismus', in *Aus westlicher Sicht*, Faridzadeh (Hrsg.), Büro für Kulturelle Studien, Teheran.
- Heidegger, Martin (1973). 'Über den Humanismus', in *Wegmarken*, Freiburg am Main: Vittorio Klostermann.
- Heidegger, Martin (1981). *Was ist das-die Philosophie?*, Pfullingen: Günther Neske.
- Heidegger, Martin (1995). 'Einleitung in die Phänomenologie der Religion', in *Phänomenologie des religiösen Lebens*, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- Heidegger, Martin (1999). 'Die Idee der Philosophie und das Weltanschauungsproblem', in *Zur Bestimmung der Philosophie*, Fraiburg am Main: Vittorio Klostermann.
- 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.

- Kimmerle, Heinz (2002). *Interkulturelle Philosophie; Zur Einführung*, Hamburg: Junius Verlag.
- Mall, Ram Adher (1995). *Philosophie im Vergleich der Kulturen*, Darmstadt: wiss. Buchgesellschaft.
- Mall, Ram Adher (1998). 'Das Konzept einer interkulturelle Philosophie', in *Polylog; Zeitschrift für interkulturelle Philosophie*, Nr. 1.
- Schwemmer, Oswald (2005). *Kulturphilosophie; Eine medientheoretische Grundlegung*, München: Wilhelm Fink Verlag.
- Stenger, Georg (2006). *Philosophie der Interkulturalität*, München: Verlag Karl Alber.
- Wimmer, Franz Martin (1998). 'Thesen, Bedingungen und Aufgaben interkulturell orientierter Philosophie', in *Polylog; Zeitschrift für interkulturelle Philosophie*, Nr. 1.
- Wimmer, Franz Martin (2002). *Interkulturelle Philosophie; Geschichte und Theorie*, Wien: Passagen Verlag.
- Wimmer, Franz Martin (2004). *Interkulturelle Philosophie; Eine Einführung*, UTB: Universität Wien Verlag: Wien.