

دوفصل نامه علمی - تخصصی پرتو خرد

سال چهاردهم، شماره ۲۶،

پاییز و زمستان ۱۴۰۲

صص ۴۱-۶۶

فلسفه میان فرهنگی

نویسنده: رام ادھر مال (Ram Adhar Mall)^۱

ترجمه: روح الله روحانی^۲

چکیده

ادھر مال در مقاله‌اش برای به رسمیت شناختن سنت‌های متکثر در فلسفه استدلال می‌کند، زیرا به باور او این‌ها ویژگی‌های یک حکمت خالده هستند. این وظیفه‌ی فلسفه میان فرهنگی است که میان این دو هدف، یعنی فلسفه‌های خاص که در فرهنگ‌های مختلف یافت می‌شوند و فلسفه جهانی که از نظر فرهنگی محدود نیست، پُل بزند و واسطه شود. بنابراین، فلسفه میان فرهنگی از لحاظ روشی مبتنی بر مطالعات تطبیقی، به ویژه بر مقایسه فرهنگ‌ها و سنت‌های فلسفی آن‌ها استوار است. از نظر مال همان‌طور که یک فلسفه جهانی در هیچ کجا به شکل خالص و محض وجود ندارد، یک نوع کثرت درونی در هر یک از فلسفه‌های محدود به فرهنگ خاص، نیز وجود دارد. به این معنا که همان چالش‌ها و مشکلاتی که در فهم و ترجمه‌ای میان فرهنگی است، در سطوح متفاوتی، در مطالعات درون فرهنگی نیز رخ می‌دهد. بر اساس این ملاحظات، مال مدعی است برای تبدیل شدن فلسفه به میان فرهنگی، نیاز به تغییر نگرش ذهنی، باز کردن پنجره فهم و تفکر، رهاسازی سنت‌های فلسفی که تا به امروز به این عنوان شناخته نشده‌اند و بازنویسی تاریخ فلسفه داریم تا بتوانیم نوعی وحدت نه به مفهوم یکنواختی و یک‌دستی در فلسفه‌ها و سنت‌ها را دنبال کنیم.

1. Ram Adhar Mall is professor of philosophy at the University of Trier.

۲. دکتری فلسفه اسلامی و استادیار جامعه المصطفی العالمية Rohullah.rohani59@gmail.com

۱. ملاحظات مقدماتی

۱. همان‌گونه که نمی‌توان هیچ فرهنگی را کاملاً از خود دانست، فرهنگ کاملاً بیگانه هم وجود ندارد. فلسفه نیز همین‌گونه است و ما فلسفه کاملاً خودی و ناب و یا بیگانه و غیرخودی نداریم. شاخه‌ها و گونه‌های فرهنگ‌های مختلف پیچیده و درهم‌تنیده است و عقبه‌های آن به دوره‌های بسیار دور و تقریباً ناپیدای تاریخ برمی‌گردد. به‌رغم این پیچیدگی و ابهام، مفهوم فرهنگ یکی از عناصر جهت‌گیری‌های فلسفی چه در مقام عمل و چه در نظر می‌باشد. یک ویژگی اساسی فرهنگ، تعیین مسیر ثابت و روش پایای زندگی برای تعامل انسان با طبیعت و دیگر فرهنگ‌ها است. دقیقاً همان‌گونه که هر انسانی به دلیل بهره‌مندی از موهبت انسان بودن، مقام و جایگاه بلندی دارد، فرهنگ‌ها نیز باوجود برخی تفاوت‌های انکارناپذیر، دارای ارزش و جایگاه همسان‌اند. نقش تفاوت‌های فرهنگی این است که ما به این تفاوت‌ها پی ببریم، نه اینکه آن را دست‌مایه تبعیض و نابرابری‌های اجتماعی قرار دهیم. فلسفه، برآمده از فرهنگ است و هر فرهنگی در درون خود فلسفه‌ای دارد، هرچند که شاید با تبیین‌های اسطوره‌ای یا شاعرانه درهم‌آمیخته باشد. همان‌گونه که وجود فلسفه‌های مختلف - چه درون فرهنگی و چه میان فرهنگی - یک واقعیت مسلم است، اینکه فلسفه‌ها زائیده افکار فلسفی هستند نیز یک حقیقت انکارناپذیر است.

۲. طرح مطالعات میان فرهنگی با رویکرد فلسفی، هیچ فرهنگی را نسبت به دیگری برتری نداده و هدف آن وساطت و پیوند میان جزئیت فلسفه‌های خاص، با کلیت فلسفه‌ی واحد و جهان‌شمول است. در پاسخ به پرسش از خاستگاه فلسفه، یکی از پاسخ‌های ممکن این است که فلسفه را به‌عنوان بخشی از میراث فرهنگی ببینیم. پاسخ دیگر این است که آن را به‌عنوان پیش‌شرط لازم وضعیت انسان در نظر بگیریم. فلسفه به‌مثابه یک نیاز متافیزیکی، بخش از این وضعیت انسانی است. درست است که مکاتب فلسفی گوناگون، طرز قرائت‌های مختلفی را به وجود آورده‌اند ولی در مقابل تعاریف متمایز از یکدیگر برای فلسفه را ارائه کرده‌اند. این مسئله فی‌نفسه غیر فلسفی نیست، بلکه آنچه به ضرر گفتمان

فلسفی است؛ مطلق ساختن یک دیدگاه خاص در این زمینه است.

۳. برای تأسفی که در مورد نقش فرعی فلسفه در قرون وسطای مسیحیت ابراز می‌شود دلایل خوبی وجود دارد؛ اما صرفاً به واسطه آزادی علمی که رسالت خود را تحلیل و تبیین نظریاتی می‌داند که بیشتر ریشه در علوم طبیعی دارند، فلسفه دوباره به عنوان ابزاری در خدمت علوم قرار می‌گیرد.

۴. دیدگاهی که ادعا می‌کند فلسفه یک رهیافت تئوریک محض است و کاملاً مربوط به حوزه نظریات، با توجه به تاریخ فلسفه قابل اثبات نیست. «پره‌دات»، «ولکا»، «دامنسکی»، و دیگران با توجه به تاریخ فلسفه اروپا ثابت کرده‌اند که فلسفه به لحاظ سرشت و ماهیت خود روش و دستورالعمل زندگی بوده است. با ظهور آئین مسیحیت، فلسفه به عنوان یک روش مستقل برای زندگی کنار گذاشته شد. زیرا مسیحیت باور نداشت آئین دیگری همچون مسیحیت برای زندگی رهایی‌بخش و جاودانه باشد.

۵. در پاسخ به این پرسش که دو امر مستقل (فرهنگ‌ها، فلسفه‌ها، ادیان) در چه صورت کاملاً متمایزند و در چه صورت صرفاً اختلاف دارند، باید گفت از این حیث که هردوی آن‌ها مصداقی از یک مفهوم کلی هستند، اختلاف دارند، اما از این حیث که امور مستقل در نظر گرفته شوند کاملاً و از اساس از هم متمایزند.

بنابراین تعریف آنها ذیل یک مفهوم کلی اینهمان منطقی به نظر می‌رسد. در گام نخست، وجود چنین تمایزهای بنیادین، زمینه هرگونه دسته‌بندی کلی موضوعات را منتفی می‌سازد. این در حالی است که براهین و استدلال‌های مخالف و متضاد نیز تحت عنوان کلی برهان دسته‌بندی می‌شوند حتی اگر این براهین نقیض هم باشند. در نتیجه ما یک مفهوم کلی خواهیم داشت که دارای مصادیق مختلف می‌باشد مانند عنوان کلی فلسفه و فرهنگ که دارای مصادیق مختلف اروپایی، هندی، چینی و غیره می‌باشد.

۶. در ساده‌ترین بیان، نگرش درون فرهنگی و دیدگاه میان فرهنگی تفاوتی باهم ندارند. حتی در درون یک فرهنگ خاص رهیافت‌های مختلف معرفت‌شناختی، اخلاقی، و سیاسی وجود دارد. اما این نگرش میان فرهنگی است که دامنه رهیافت‌ها را گسترش می‌دهد و بر شباهت‌های اصلی در کنار تفاوت‌های آشکار، انگشت می‌نهد. از این رو نگرش میان فرهنگی

ما را از قید نگاه تنگ‌نظرانه و محدود فرهنگی خودمان رهایی می‌بخشد.

۲. هرمنوتیک تمثیلی میان فرهنگی

۷. امروزه ارتباطات میان فرهنگ‌ها، فلسفه‌ها، ادیان، جهان‌بینی‌ها و نگرش‌های سیاسی کاملاً متفاوت از آن چیزی است که در گذشته بوده است. بنابراین مورد خطاب قرار گرفتن آسیا، آفریقا، و آمریکای لاتین توسط اروپا و بالعکس در وضعیت خاصی صورت می‌پذیرد که در آن قاره‌های غیراروپایی به صورت مستقل وارد گفتگو و تعامل با اروپا می‌شوند.

۸. این نوع جدید ارتباطات با یک گفتگوی هرمنوتیکی چهار سویه صورت می‌پذیرد که سویه نخست آن، فهم و درک اروپا توسط خود اروپا است. اروپا با وجود عدم اتفاق درونی، متأثر از عوامل غیر فلسفی، خود را در مقابل غیر اروپائیان متحد و یکپارچه نشان داده است. دوم اینکه اروپا سعی بر فهم فرهنگ‌ها، ادیان و فلسفه‌های غیراروپایی دارد و نهادینه شدن رشته‌های علمی رسمی در حوزه مطالعات شرق‌شناسی و انسان‌شناسی فرهنگی در مراکز علمی اروپا، گواه بر این مدعا است. سوم حوزه‌های فرهنگی غیراروپایی هستند که سعی دارند خود را از آن گونه که خود می‌خواهند معرفی کنند نه اینکه دیگران آنها را به معرفی بگیرند. چهارم اینکه امروزه درک و فهمی از اروپا وجود دارد که مربوط به درک فرهنگ‌های غیراروپایی از اروپا می‌شود. در این وضعیت این پرسش اساسی مطرح می‌شود که کدام یک از طرفین، چرا و چگونه طرف مقابل را به بهترین شکل درک می‌کند؟ شاید برای اروپاییان مایه شگفتی باشد که امروزه اروپا خود تفسیرپذیر شده است.

۹. بنابراین، وضعیت هرمنوتیکی موجود، نیازمند فلسفه‌ی هرمنوتیکی ویژه است که با سعه صدر کافی پذیرنده دیدگاه‌های گوناگون بوده و این واقعیت را معترف باشد که در درون یک سنت، دیدگاه‌ها و نظریات مختلف، در کنار آن دیدگاه عمده و مهم، وجود دارد. یک فلسفه هرمنوتیکی با رویکرد میان‌فرهنگی، باید فلسفه‌ی باشد که در آن، جهان نه آن گونه است که ما شرایط آن را تعیین می‌کنیم بلکه مفاهیم، روش‌ها، ادراکات، و

نظام‌های که ما در این زمینه پرورانده‌ایم؛ بتواند از نظر تاریخی بیانگر ویژگی‌های پیشینی غیرقابل تفسیر باشد.

۱۰. هرمنوتیکی که قالب هویتی برای هرمنوتیک تمثیلی را شکل می‌دهد، صرفاً در ک خود را در تلاش به هدف فهم دیگری ارتقا می‌دهد. این هرمنوتیک سعی دارد غیر خود را در ذات خودش آن‌گونه اصلاح و تعدیل کند، که آن غیرخودی نیز بتواند بازتاب خودش باشد. آنان که حقیقت را تحت ضوابط و قالب‌های انحصاری فرهنگ و سنت خود که آن را مبتنی بر حقیقت می‌دانند، تعریف می‌کنند؛ طرح پرسش و به خطر انداختن ارتباطات میان‌فرهنگی را جرم می‌دانند. به همین دلیل چنین کسانی به دلیل آن‌که اجازه پرسش نمی‌دهند مقصرند. بر اساس این نگرش، فهم همواره با نوعی از خشونت و اجبار گره می‌خورد.

۱۱. بنابراین، قاعده کلی هرمنوتیک میان‌فرهنگی، عبارت است از دو نوع میل به فهمیدن و میل به فهمیده شدن، که با همدیگر دوروی یک سکه هرمنوتیکی را تشکیل می‌دهند. بنابراین هرگاه تمایل به شناخته شدن و معرفی شدن برای دیگران نسبت به میل به شناختن دیگری کمتر اهمیت داده شود، در این صورت فهم درست تحقق نمی‌یابد و در نتیجه طرف مقابل و غیر از خود نیز به درستی فهم نمی‌شود. بر همین اساس تصویری‌ها (مبلغان مسیحی) و برخی انسان‌شناسان زبان‌های مانند چینی و سانسکریت را به سختی فرامی‌گیرند نه به این دلیل که مردم بیگانه را به درستی فهم کنند بلکه به این دلیل که خود را به دیگران معرفی کنند. مسلماً در امر شناخت و فهم نمی‌توان از دور هرمنوتیکی به صورت کامل اجتناب ورزید؛ اما نباید کاملاً گرفتار و اسیر آن شد. هرمنوتیک قیاسی و استنتاجی از اشتراکات موجود آغاز می‌یابد. فقط همین اشتراک داشتن‌ها است که ارتباطات و تفسیر را در گام نخست، مقدور می‌سازد.^۱

۱. در هرمنوتیک نظریه‌ی وجود دارد که می‌گوید هر انسانی بخش از انسان دیگر را در خود دارد این یعنی مشترکاتی برای فهم و افهام همدیگر وجود دارد که در فرایند فهم کمک‌کننده است. و اگر این نبود هیچ فهمی صورت نمی‌گرفت.

۱۲. از سه مدل هرمنوتیکی که در پی می‌آید، «فلسفه میان‌فرهنگی» طرفدار و مدافع گونه سوم آن است. این مدل‌ها عبارت‌اند از:

۱۳. ۱) مدل این‌همانی و عینیت، فهم خودی از فرهنگ، فلسفه یا دین را به مثابه یک پارادایم انحصاری اتخاذ می‌کند و معنای بسیار سخت‌گیرانه را به بینش درست پدیدارشناسانه اطلاق می‌کند که: ناشناخته‌ها باید از طریق امور شناخته‌شده درک شوند. این هرمنوتیک به سمت فلسفه‌ای خیالی و پنداری در یک همسان‌انگاری کامل هدایت می‌شود. معنای کاربردی آن این است که تنها یک بودائی، بودائی دیگر را، و صرفاً یک مسیحی، مسیحی دیگر را؛ و همین‌طور یک افلاطونی فرد دیگری از پیروان او را و درنهایت تنها یک هگلی، هگلی دیگر را می‌تواند درک و فهم نماید. از آنجاکه دیگر افلاطونی‌ای برجسته وجود ندارد این هرمنوتیک به ورطه بی‌معنایی و پوچی افتاده و استحاله می‌شود.

۱۴. ۲) هرمنوتیک تفاوت‌ها را مطلق می‌داند و تئوری تباین کلی را تأیید می‌کند. درحالی‌که نظریه همسان‌انگاری کامل، فهم و درک فرهنگ‌ها از هم دیگر را شوخی می‌انگارد و نظریه عدم همسان‌انگاری و تباین کلی در هرمنوتیک، فهم دو طرف از همدیگر را ناممکن می‌داند.

۱۵. هرمنوتیک تمثیلی که «فلسفه میان‌فرهنگی» آن را توصیه می‌کند، فروگاهشی نبوده و از هر دو نظریه مطرح‌شده دوری می‌جوید. این نظریه که ره‌آورد دلایل فراوان است، از اشتراکات موجود آغاز می‌کند. تنها این اشتراکات است که در گام نخست ارتباطات، تفسیر و فهم را ممکن می‌سازد و قلمروهای زیست‌شناسانه- انسان‌شناسانه تا حوزه‌های سیاسی فلسفی را در برمی‌گیرد.

۱۶. بیگانه بودن و دیگر بودن دیگری، بدون فروکاستن و صرف‌نظر کردن از او میسر خواهد بود. تلاش‌های سخت در جهت هویت‌گرایی مربوط به عصر «مدرنیته»، و همین‌طور نظریه‌های مخالف، یعنی «نظریه تفاوت‌ها» در «پست‌مدرنیسم» کارایی و موثریت خود را ازدست‌داده است. تنها «نظریه اشتراکات» است که فهم دوجانبه را امکان‌پذیر می‌سازد. باید توجه داشت که این اشتراکات در متن تجربه‌های زندگی نهفته

بوده و مبتنی بر خواستگاه‌ها، روش‌ها، بینش‌ها، ارزش‌ها، منافع، و فهم و تفسیرها می‌باشد. این اشتراک‌ها فراتر از هر نوع هستی‌شناسانه کردن آن، همپوشانی‌های را به وجود می‌آورد که می‌تواند بر اساس یافته‌های تجربی موردبحث و مذاقه قرار گیرند. دیلتای به‌درستی بیان می‌کند که «فهم و تفسیر ناممکن بود اگر مظاهرزندگی، اموری کاملاً بیگانه از هم بودند و از طرفی اگر هیچ‌چیزی بیگانه نبود دیگر تفسیر و تعبیر هم ضرورتی نداشت»

۱۷. وانگهی، هرمنوتیک تمثیلی مدعی است انسان می‌تواند آنچه که هنوز نیست و می‌تواند باشد و یا می‌خواهد بشود را نیز بفهمد. فهم در پرتو نظریه «هرمنوتیک تمثیلی» بر این معنی اصرار نمی‌ورزد که فهم باید متقاعدکننده و مجاب‌کننده باشد. بلکه این نظریه ما را وامی‌دارد که بفهمیم آنچه را ما در فرایند مفاهمه و شناخت به آن نیازمندیم، به‌صورت از پیش فراهم‌شده در اختیار نداریم. مرزهای بیرونی هر هرمنوتیک به شمول نوع‌پدیدار شناختی آن، در همان محدوده‌ای است که هویت و موجودیت ما شکل می‌گیرد. تمام اهداف فهم، به‌مثابه خاستگاه و پیش‌فرض فهم آنچه باید فهم شود، نیز هست؛ اما تحقق کامل آن امکان‌پذیر نیست. تنها خداوند است که می‌تواند موجودی را به‌صورت خویش بیافریند.

۱۸. موضوع هرمنوتیک در هرمنوتیک تمثیلی جدای از مسائل تجربی، فرهنگی و تاریخی نیست، بلکه همان موضوع است که در رویکرد میان‌فرهنگی منحصر در یک فرهنگ خاص نبوده و فرا مکانی نگریسته می‌شود. چنین موضوع هرمنوتیکی به‌عنوان یک عامل میانجی و واسطه، هیچ زبان ویژه و خاصی مانند زبان بومی و مادری برای خود ندارد، بلکه همواره توأم با این خودآگاهی است که هر موضوع و امر ثابتی دقیقاً می‌توانسته بجای موضوع دیگری قرار بگیرد. سادگی موضوعات پیش‌پاافتاده، در ناتوانی از درک نقاط قوت از میان نقاط دیگر نهفته است. نگرش فراگیر در هرمنوتیک، ما را به درک چنین نقاط قوت و برتری به شمول نقاط قوت خودمان، قادر می‌سازد که نتیجه آن تصدیق و اعتراف به یک نوع تساهل و سعه‌صدر موردنیاز در امر فهم و تفسیر است.

۳. تعریف فلسفه میان فرهنگی

۳-۱. آنچه «فلسفه میان فرهنگی» نیست

۱۹. نخست اینکه «فلسفه میان فرهنگی» نام و عنوان توافقنامه خاص فلسفی اروپایی و غیراروپایی نیست. دوم باوجود آنکه سنت‌های فلسفی گوناگون کانون‌ها و خاستگاه‌های معین داشته‌اند، «فلسفه میان فرهنگی»، به‌رغم وابستگی ناگزیر مکانی، محدود به جغرافیا و مرکزیت خاص نبوده و فرا مکانی است. سوم «فلسفه میان فرهنگی» یک التقاط و گزیده‌ای از سنت‌های فلسفی مختلف نیست که بتوان آن را در کتب تاریخ فلسفه جستجو کرد.

۲۰. چهارم «فلسفه میان فرهنگی» صرفاً یک نوع تجرید و انتزاع در چارچوب منطق صوری نیست. پنجم، این فلسفه صرفاً یک نوع واکنش، یا ساختار کمکی در عرصه پلورالیسم رایج فلسفی، که در بافت فرهنگ مدرن به وجود آمده باشد، نیست یعنی «فلسفه میان فرهنگی» نباید به یک طرح سیاسی فرو کاسته شود که صرفاً به دلیل ضرورت‌ها به وجود آمده است.

۲۱. ششم، همچنین «فلسفه میان فرهنگی» محملی برای راه انداختن بساط زیبایی‌شناسی، شاعرانه و غیرعلمی به هدف مطلوب جلوه دادن فلسفه‌های غیراروپایی نیست. بلکه ارتباط فرهنگ‌ها و مفاهیم بین آن‌ها هدف اساسی این فلسفه است. هفتم «فلسفه میان فرهنگی» بستری برای تسویه حساب، جبران نقایص و تلاش برای به دست آوردن نداشته‌ها نیست. زیرا به دلیل چنین نگرش‌های تعصب‌آمیز و عدم شناخت بود که سخن از فلسفه اروپایی و حکمت خالده آسیایی مطرح گردیده بود. هشتم اینکه این فلسفه شاخه‌ای از «پست مدرنیته» یا زیرمجموعه‌ی آن نیست، هرچند که پست مدرنیته آن را تقویت و تصدیق کند.

۲۲. نهم «فلسفه میان فرهنگی» فلسفه‌ای فرا فرهنگی به این مفهوم که اشاره به نقطه ثابت بیرون از سنت‌های گوناگون فلسفی داشته باشد، نیست. این یکی از دلایلی است که ما به خاطر آن، پیشوند "inter" به معنای "میان" را بر پیشوند "trans" به معنای "فرا" ترجیح می‌دهیم. به‌علاوه پیشوند "فرا" به لحاظ معنایی بسیار مورد استفاده قرار گرفته و

بارها در فلسفه و الاهیات از آن سوءاستفاده شده است. درحالی‌که پیشوند "میان" به یک فضای درون‌شبکه‌ای قابل‌درک و تجربه اشاره دارد که تقریباً به مفهوم ویتگنشتاینی «شباهت‌های خانوادگی» به‌طور تمثیلی بسط یافته است. به نظر من تنها معنای پیشوند "فرا" که متناسب و مرتبط با جهت‌گیری فلسفه میان‌فرهنگی بوده و حق مطلب را ادا می‌کند، آن معنایی است که نه تنها بیرون و خارج از حوزه فرهنگ‌ها یا فلسفه‌ها نیست؛ بلکه در درون آن‌ها و همراه با آن‌ها است. ممکن است کسی چنین پندارد که شباهت خانوادگی میان این دیدگاه و نظریه «تأویل متعالی» در فلسفه هوسرل، که نظریه‌ی شبیه به تغییر دین و مذهب است، نیز وجود دارد.

۲۳. شگفتا، درحالی‌که فیلسوفان اروپایی فلسفه هندی را متهم به پای بندی سخت به اصول مذهبی می‌کنند؛ متکلمان و متألهان بر این باوراند که ادیان هندی شدیداً فلسفی‌اند. می‌توان امیدوار بود که یک تبیین مفهومی در پرتو فلسفه میان‌فرهنگی، این تناقض ظاهری را برطرف سازد. آنان که در تلاقی‌گاه فرهنگ‌های مختلف قرار دارند و با ترجمه، بازخوانی و تغییر و تبدیل الگوهای زندگی و بازی‌های زبانی سروکار دارند، با تمام وجود ضرورت گفتگو میان فرهنگ‌ها را حس می‌کنند و درک می‌کنند که گفتگوی میان فرهنگ‌ها تا چه میزان نیاز شدید و مبرم است.

۲-۳. فلسفه میان‌فرهنگی

۲۴. نخست اینکه فلسفه میان‌فرهنگی، نمایانگر یک رویکرد فکری و فلسفی است که همانند سایه‌ای با تمام اشکال نظام‌های فرهنگی «فلسفه خالده» همراهی می‌کند و مانع مطلق‌انگاری نظام‌های فرهنگی است. به لحاظ روش‌شناختی، این فلسفه به دنبال شیوه‌ی است که مبتنی بر آن هیچ فلسفه‌ای بدون دلیل بر دیگری برتری ندارد و هدف اساسی این فلسفه هماهنگ‌سازی مفاهیم است که از طریق آن فرهنگ‌ها بتوانند در یک گفت‌وگمانی آزاد سهم بگیرند. این یک توهم و سوءبرداشت خودساخته است که تصور کنیم «فلسفه میان‌فرهنگی» نگرش ساختار شکنانه به مفاهیم حقیقت، فرهنگ، دین، و فلسفه است. این سوءفهم، نشانگر یک نوع نسبی‌انگاری افراطی و نگرش کلی‌نگرانه است که

قبلاً وجود داشته و تا حدودی هنوز هم در خصوص این مفاهیم وجود دارد.

۲۵. سوم و در نتیجه اینکه فلسفه میان‌فرهنگی، طرح یک چالش همراه با یک ادعا است. چالش اینکه به دلیل غفلت طولانی مدت از بسترهای فرهنگی فلسفه و بی‌توجهی حاصل از جهل و غرور و یا دیگر عوامل فرا فلسفی، این فرهنگ‌ها مورد سوء فهم قرار گرفته و اکنون این فلسفه‌ها خواستار حقوق برابر در قلمرو جهان فلسفی اند. ادعا این است که فلسفه‌ها و فرهنگ‌های غیراروپایی می‌خواهند با تأمل بر چالش‌ها و مشکلاتی که برای خودشان اهمیت ویژه دارد، راه‌حل‌های خود را ارائه دهند. چهارم «فلسفه میان‌فرهنگی» مسیر رهایی‌بخش را برای فلسفه‌ها و فرهنگ‌ها ارائه می‌دهد که شبیه دوره روشنگری در اروپا نیست؛ بلکه برای آن دسته از فلسفه‌ها و اندیشه‌های غیراروپایی که در طول قرن‌ها و بلکه هزاران سال تصویر مغرضانه و یک‌جانبه از آن‌ها ارائه شده است، نیز رهایی‌بخش است.

۲۶. پنجم، «فلسفه میان‌فرهنگی» ما را به اهمیت طرح و مفهوم‌سازی مجدد مبانی تاریخ فلسفه رهنمون می‌سازد. کلیت عقلانیت فلسفی در سنت‌های مختلف خود را نشان می‌دهد و در عین حال از آن‌ها تعالی جسته و فراتر می‌رود. ششم، «فلسفه میان‌فرهنگی» آن معنا و تصور از فلسفه است که جنبه حضور فراگیر «فلسفه خالده» را در اقوام، فرهنگ‌ها و زبان‌های متعدد برجسته می‌سازد. در نتیجه «فلسفه میان‌فرهنگی» مانع تحقق میل فلسفه‌ها، فرهنگ‌ها، ادیان و نظریه‌های سیاسی گوناگون به گسترش در جهان می‌شود. یکپارچگی سخت‌افزاری غالب تکنولوژی اروپایی نباید سلامت تنوع نرم‌افزاری فرهنگ‌ها را از بین ببرد. البته غربی‌سازی، به‌خودی‌خود، به معنای اروپایی‌سازی نیست، گویی سعی بر آن است که فقط از اسطوره انسانیت اروپایی شده سخن گفته شود.

۲۷. هفتم «فلسفه میان‌فرهنگی» طرفدار پیوستگی و اتحاد، یکسان شدن فرهنگ‌ها و فلسفه‌ها است. ماهیت فرا فرهنگی، تکنیکی و علمی نظام معنایی، نباید با مسئله‌ی میان‌فرهنگی بودن اشتباه شود. هشتم، این جزء ماهیت اصلی «فلسفه میان‌فرهنگی» است، که حس فروتنی نسبت به روش نظام‌مند، از میان روش‌های مختلف معرفت‌شناختی، روش‌شناختی، متافیزیکی، اخلاقی، سیاسی و دینی را تقویت و ترویج می‌کند.

۲۸. ششم، در نبود یک نقطه کیمیا گرانه قابل قبول، فلسفه میان‌فرهنگی، فلسفه‌های

گوناگون را متفاوت و نه کاملاً متضاد می‌انگارد که به‌سوی یک فلسفه حقیقی در حرکت‌اند. در «فلسفه میان‌فرهنگی» ماهیت فلسفه بیشتر بر اساس پرسش‌های فلسفی فیلسوفان و نه پاسخ‌های آنان به این پرسش‌ها، تعریف می‌شود، این مسئله شامل هر دو حوزه درون فرهنگی و میان‌فرهنگی می‌شود. پرداختن به یک فلسفه اروپایی، هندی، یا چینی در قالب شیوه انحصاری و واحد، روش غیرعلمی و فروکاهشی بوده که در آن صرفاً به یک جزء از کل پرداخته می‌شود.

۲۹. دهم، بدین‌وسیله «فلسفه میان‌فرهنگی»، به دنبال دگرگونی فلسفه، به هدف تبدیل آن از فلسفه خاص و متمرکز در یک فرهنگ؛ به یک «فلسفه میان‌فرهنگی» است. یازدهم، «فلسفه میان‌فرهنگی» شامل شرایطی است تا بتواند ساختارمندی و نظام‌مندی فلسفه تطبیقی را ممکن سازد. دوازدهم، بدین‌سان، «فلسفه میان‌فرهنگی»، در پی بنیان نهادن فلسفه‌ای است که به‌صورت کلی، عملی بودن اندیشه فلسفی را می‌پذیرد. درعین حال این فلسفه به گونه‌ی عمل می‌کند که مقتضیات لازم برای چندگانگی و تکثر مراکز و خاستگاه‌های فلسفی نیز فراهم گردد. سیزدهم «فلسفه میان‌فرهنگی» این مدعای محتمل‌الصدق تاریخی را روشن می‌سازد که در تاریخ‌نویسی فلسفی و تحقیق در مورد همه فلسفه‌های غیراروپایی، بررسی‌ها فقط از دیدگاه فلسفه اروپایی صورت گرفته است. این تلاش‌ها برای آن است که نشان داده شود، گفتگو میان فلسفه‌ها و فرهنگ‌ها امر ممکن و مطلوب است و گفتگوی درست و سالم از اهداف «فلسفه میان‌فرهنگی» است. ۳۰. شرق‌شناسی به‌مثابه یک امکان تاریخی وجود داشته است درحالی‌که چیزی بنام غرب‌شناسی هنوز وجود ندارد. چهاردهم، «فلسفه میان‌فرهنگی» واقف بر معضل اروپا محوری در شرق‌شناسی غربی است و به جد نقاط قوت و مثبت آن را تحسین می‌کند؛ اما این به معنای چشم‌پوشی از نقاط ضعف آن نیست. هدف این فلسفه یک گفتمان میان‌فرهنگی است که نظام فلکی مبتنی بر هیئت قدیم شرقی را که در ورای آن یک نوع ثنویت وجود دارد، کنار می‌گذارد. زیرا در این فلسفه از مراکز بحث می‌شود، اما تمرکزگرایی را نمی‌پذیرد.

۳۱. «فلسفه میان‌فرهنگی» چهار نوع نگرش فلسفی، کلامی، سیاسی و تعلیم‌تربیتی را می‌پذیرد. این فلسفه، از منظر فلسفی روشن می‌سازد که تعریف حقیقت فلسفی

منحصراً بر طبق یک سنت خاص فلسفی، و همین‌طور سنت خاص فلسفی بر طبق حقیقت فلسفی، درست نیست. از منظر دینی "بین‌الادیانی" نام دیگر «میان‌فرهنگی» است. زیرا یک دین خالده نیز در شکل‌های مختلف کلامی و الاهیاتی ظاهر می‌شود. "میان دینی بودن" خود یک دین دیگر نیست که کسی معتقد به آن باشد؛ بلکه این یک نوع درکی است که ما را وامی‌دارد نسبت به سایر ادیان اهل تساهل و مدارا باشیم. به‌علاوه این نگرش ما را کمک می‌کند که در دام بنیادگرایی نیافتیم.

۳۲. از نظر سیاسی، «میان‌فرهنگی» نام دیگری است برای کثرت‌گرایی، دموکراسی و جمهوری‌خواهی که حقیقت سیاسی را در انحصار یک گروه یا حزب و طبقه سیاسی خاص نمی‌داند. رویکرد آموزشی خیلی مهم و حیاتی است؛ زیرا عملاً تلاش می‌کند نگرش‌های سه‌گانه فوق را در مقام تفکر و عمل به کودکان در خانواده، جامعه و مراکز علمی تعلیم دهد. تنها از این طریق است، که می‌توان علیه بنیادگرایی ایستاد. اما هر جا بنیادگرایی بر فضای سیاسی مسلط می‌شود، آموزش و پرورش خیلی دیر دست بکار می‌شود. تحلیل «ارنست کاسیرر» از "صورت‌های نمادین" انعطاف‌پذیری لازم را به «فلسفه میان‌فرهنگی» می‌دهد که به‌وسیله آن می‌توان از ایده‌ها و اندیشه‌های پویا، در برابر تسلط و حاکمیت افکار خطرناک، محافظت کرد و نگذاشت این افکار بر ساختار فلسفه‌ها، فرهنگ‌ها، و ادیان، با تطبیق یک الگوی ساختگی یکنواخت و یکدست، مسلط شود.

۴. مسئله ترجمه

تاریخ تفکر اروپایی گواه بر این حقیقت است که ترجمه و تطبیق در حوزه فرهنگ و اندیشه، از آغاز تاکنون ادامه داشته است.

۳۳. کسی که در حوزه فرهنگی با بیش از یک‌زبان واحد زندگی می‌کند و مجبور است که رویکردهای مختلف فرهنگی و فلسفی را داشته باشد، به جد درک می‌کند که حقیقت فلسفی به‌رغم تفاوت‌های مجازی و کنایی، در نام‌ها و عنوان‌ها، ما را از قید تنگنای محض مربوط به زبان‌شناسی و واژه‌شناسی تطبیقی - تاریخی می‌رهاند. مهارت و تخصص در زبان‌شناسی یک ضرورت است، اما برای تخصص در حل مسائل

معمول زندگی، پیش شرط کافی نیست.

۳۴. این مسلم است که فرآیند تقدیم و تأخیر امر دشواری است و هرگز موفق به فراهم کردن یک هماهنگی و تجانس کامل، چه در سطح میان فرهنگی یا درون فرهنگی نمی شود. باین حال ترجمه خود مسئله اصلی است، صرف نظر از اینکه ما «لوگوس» یونانی را مثلاً به عقل لاتینی، خدای پدر مسیحی، "Vernunft" آلمانی، خرد انگلیسی یا هر معادلی در زبان های دیگر ترجمه می کنیم. مطمئناً ترجمه دقیق در حوزه مطالعات میان فرهنگی، به دلیل اختلافات عظیم فرهنگی و زبانی، حتی دشوارتر و مشکل تر است. باین حال، این گونه نیست که تفاوت های سه شهر مهم یونان مانند آتن، روم و اورشلیم در آغاز کمتر مورد توجه بوده باشد.

۳۵. تاریخ تفکر اروپایی ثابت می کند که ترجمه و تطبیق در حوزه فرهنگ ها و اندیشه های اروپایی از همان ابتدا جود داشته است. و این یک امر پذیرفته شده و سودمند برای زیست انسانی بوده است که در آن دستگاه فکری فلسفه یونان در خدمت فلسفه مسیحیت قرار گرفت.

۳۶. در آسیا اصطلاح سانسکریتی دیانا (عبادت، تمرکز، تأمل) سرنوشت مشابهی داشته است و در زبان چینی از آن به «چان» و در ژاپنی به «زنا یا زن» تعبیر شده است. هر دو نمونه از معادل یابی در فرهنگ های مختلف نشان می دهد که ترجمه و جابجایی واژه ها و مفاهیم از زبانی به زبانی دیگر، در هر دو حوزه فرهنگی رخ داده است. عمل ترجمه مبتنی بر این تنوری است که اشیا و مفاهیم نیازمند آن است که در زبان های مختلف نام یابی شوند. اما این به این معنا نیست که یک مفهوم کاملاً در یک زبان محو شود، به گونه ای که هیچ اثری از آن باقی نماند. «در نبود یک رویکرد میان فرهنگی، کسی نمی تواند فاصله لازم فرهنگ های دیگر با فرهنگ خودش را درک کند. در این مسئله فرقی میان کسی که درباره فرهنگ بیگانه آگاهی دارد یا ندارد نیست»

۳۷. هایدگر در گفتگوی خودش با یک ژاپنی می نویسد: «نام و آنچه که نام آن ها از تفکر اروپایی می آید، درواقع از فلسفه می آید.»^(۳) در نتیجه هایدگر مدعی می شود، نه تنها اسم فلسفه یونانی است - ادعای درست - بلکه موضوع فلسفه نیز یونانی و اروپایی -

ادعای نادرست - است. هایدگر به‌عنوان کسی که گفته می‌شود «لئوتسه» را بارها و بارها به تکرار خوانده است، باید درک کند که نام «دئو» Dao تمام بار معنایی‌اش را در آن عنوان خلاصه نمی‌کند. برای فلسفه آبخور اروپایی ساختن، جهانی بودن فلسفه را ناخواسته محدود می‌سازد. ازاین‌جهت «لئویت» بر این باور است که اعتقاد بنیادین هایدگر «زاین» یا «وجود»، یک نگرش جانب‌دارانه به نفع روح فلسفه یونان است.^(۴) چنین باوری صرف‌نظر از اینکه اروپایی باشد یا نباشد، برای بی‌طرف بودن «حقیقت فلسفه» زیان‌آور است.

۳۸. در نبود یک نگرش میان‌فرهنگی، کسی نمی‌تواند فاصله ناگزیر فرهنگ‌های دیگر با فرهنگ خودش را درک کند. در این مسئله فرقی میان کسی که درباره فرهنگ بیگانه آگاهی دارد یا ندارد، نیست. «ماکس مولر»، هند شناس معروف جهان که هند به‌شدت مدیون مطالعات او است، تا اندازه‌ای فرضیه دوره‌های تکامل تاریخی هگل را در خصوص فلسفه و دین در هند بکار می‌برد، او بر این باور است که فلسفه و دین در هند تاکنون به بلوغ کامل خود نرسیده است. «مولر» بر اساس یک دیدگاه قدیمی اروپا محور، نسبت به فرهنگ رویکرد تکاملی دارد و بر این ساس یک وضعیت بدوی را به فرهنگ نسبت می‌دهد. این نشان می‌دهد که «پژوهشگران هنوز اهمیت فراوان "ودا" کتاب مقدس باستانی هند را در مطالعات تاریخی دین درک نمی‌توانند. حلقه وصل اندیشه‌ها و تفکرانی که کل تاریخ جهان آریایی را به هم وصل می‌کند، مرحله ابتدایی تکامل را در وداها و مرحله نهایی آن را در کتاب "نقد" کانت می‌پندارد. به این معنا که ما در وداها دوران کودکی انسان آریایی، عقلانیت و تفکر را؛ و در «نقد عقل محض» مرحله بلوغ و شکوفایی کامل ذهن انسان آریایی و تفکر را می‌بینیم.

۵. منطق و اخلاق از منظر «فلسفه میان‌فرهنگی»

۳۹. به‌عنوان تمثیل «فلسفه میان‌فرهنگی» می‌خواهم یک مقایسه فرهنگی مختصر از فلسفه را در حوزه‌های منطق و اخلاق ارائه کنم.

۵-۱. منطق در اروپا و هند

پرسش اصلی این است که وجه مشترک مفهوم متعالی منطق عبارت از چیست و شامل چه چیزی می‌شود؟

۴۰. اوصاف هندی، چینی، اروپایی و غیره اوصافی درست‌اند؛ زیرا تعیین این اوصاف با دیگری و غیر از خود ارتباط پیدا می‌کند. ما با صحبت از منطق هندی، جهان‌شمول بودن منطق را از دست نمی‌دهیم، دقیقاً همان‌گونه که هنر آشپزی اوصاف گوناگون را می‌پذیرد بی‌آنکه از معنای کلی و نوعی خود تهی شود.

۴۱. پاسخ ویتگنشتاین به پرسشی که خود از خواستگاه مشترک بازی‌های زبانی مختلف مطرح سازد، این است که همه آن‌ها از قواعدی پیروی می‌کند. ممکن است بپرسیم وجه مشترک و همپوشان مفهوم متعالی منطق در چیست؟ در پاسخ این پرسش تئوری استنباط و استنتاج در محور تفکر منطقی قرار می‌گیرد. بنابراین منطق از منظر میان‌فرهنگی، تلاش جهت فراهم نمودن دلایل برای استنباط و استنتاج است. این الگوها می‌توانند به هر دو گرایش میان‌فرهنگی و درون فرهنگی منشعب شوند.

۴۲. بوخنسکی در اثر معتبر منطقی خودش می‌نویسد: «منطق ارسطویی تا آنجا که ما می‌دانیم، تنها در دو حوزه فرهنگی باختری و هندی شکل گرفته بود»^(۱) استدلال‌های من، در پرتو نگرش میان‌فرهنگی نسبت به منطق، سعی دارد برخی شباهت‌های اساسی و تفاوت‌های قابل توجه را به‌طور مثال در قیاس منطقی، اصل تناقض و مسئله اعتبار و صحت و غیره نشان دهد.

۴۳. در هند نیز منطق از دقت در روش شناسی مباحثه و جدل (سمب‌هاسا، جلیپا، ویتاندا، تراکا^۱) بسط و پرورش یافته است. مثال خوب برای روش شناسی بحث (تارکا- ساسترا) را می‌توان در مباحثات معروف راهب "ناگاسانا" و گرایکو باکترین [Bactrian - Graeco] شاه علاقه‌مند به مباحث دینی و فلسفی در "مناندراس" یافت که در حدود ۱۵۰

1. sambhasa, jalpa, vitanda, tarka

قبل از میلاد در افغانستان کنونی و شمال هند حکمروایی داشته و آشنا با مهارت‌های بحث و مباحثه بوده است. متن این سؤال معروف به "پرسش‌های ملیندا" چنین است:

۴۴. شاه گفت: "ناگاسای محترم، می‌خواهی با من بحث را ادامه بدهی؟"

- "اگر شما عالی‌جناب پادشاه، با زبان عالمان با من بحث کنی من با شما بحث خواهم کرد. اما اگر با زبان شاهان سخن کنی، من بحثی نخواهم کرد."

- "ناگاسای محترم! حکما و عالمان چگونه بحث می‌کنند؟"

- "در بحث میان خردمندان عالی‌جناب! بحث‌ها در اقناع و تصدیق یکدیگر گاهی داغ و تند می‌شود و گاهی هم نرم و آرام صورت می‌گیرد، دلایل موافق و مخالف مطرح می‌شود. اما آنان هیچ‌گاه در بحث عصبانی نمی‌شوند."

- "اما شاهان چگونه بحث می‌کنند؟"

"اگر شاهان ادعای را در بحث مطرح کنند و کسی ادعای آنان را رد کند، شاه دستور مجازات آن فرد را صادر می‌کند" (۷)

۴۵. این بیان و استدلال راهب بودایی فیلسوف، به‌وضوح شباهت‌هایی را با محاورات سقراطی - افلاطونی نشان می‌دهد. در محاوره C-d ۷۵ سقراط شرایط و ویژگی‌های مباحثه را برای دوستان یا مردان حکمت و کمال که فقط به دنبال پیروزی بر خصم در مباحثه نیستند، شرح می‌دهد. سعه صدر و فروتنی، همان ارزش‌های هستند که ناگاسا به آن اهتمام می‌ورزد. علاوه بر این، ناگاسا در روش خودش شرایط امکان‌پذیری آزادانه در بحث و روش فصیح و بلیغ را مطرح می‌سازد (هابرماس).

۴۶. تئوری قیاس منطقی انو- مانا- ساسترا [anu-mana-sastra] می‌تواند به مدل‌های مختلف بحث‌و‌جدل در سنت فلسفی موجود هند بازگردد. معرفت‌شناسی هندی، میان دو نوع شناخت مستقیم^۱ و غیرمستقیم^۲ فرق می‌نهد. در میان شش معنای

1. pratyaksa/aparoksa

2. paroksa

شناخت که عبارت باشند از درک^۱، استنباط^۲، الفاظ و واژگان درست و معتبر^۳، قیاس^۴، فرضیه^۵، و عدم درک منابع شناخت^۶؛ درک تنها معنایی است که مستقیماً مفهوم شناخت را می‌رساند. «موضوع یک دریافت استنتاجی و قیاس به ارگان‌های حسی داده نمی‌شود. ما دود را می‌بینیم اما نه آتش را، لبخند را می‌بینیم نه لذت و شادی را»

۴۷. استنتاج نمونه‌ای از شناخت را ارائه می‌دهد که در پی امر دیگری می‌آید. به این معنا که اگر شما دود را ببینید استنباط می‌کنید که در آنجا آتشی هست. این گام نخست استنباط در اول دلیل بر وجود منبع شناخت است و در ثانی راهی برای استدلال. از این رو دو کارکرد معرفت‌شناختی و منطقی در مقام تصور، در یکی فروکاسته می‌شود.

۴۸. موضوع شناخت استنتاجی به ارگان‌های حسی داده نمی‌شود. ما دود را می‌بینیم نه آتش را و لبخند را حس می‌کنیم نه لذت نهفته در پشت آن لبخند را. تئوری قیاس منطقی هندی دو شکل استنتاج یعنی استنتاج برای موضوع نخست^۷ و استنتاج برای دیگر موضوعات^۸ را از هم جدا می‌کند. شکل نخست برابر با فرآیند معرفت‌شناسانه اما با گرایش عمدتاً روان‌شناختی است. این قیاس منطقی به‌طور کل شامل سه قیاس منطقی می‌شود که قابل مقایسه با موارد مشابه ارسطویی است.

۴۹. هر جا آتشی هست، دود هم هست.

بالای آن کوه دود است.

در نتیجه در آنجا آتش وجود دارد.

1. pratyaksa

2. anu-mana

3. sabda

4. upamana

5. arthapatti

6. anupalabdhi

7. svarthanu-mana

8. pararthanumana

۵۰. استنتاج یک روش استدلال به هدف قانع ساختن دیگران است و از جانب دیگر شامل پنج قیاس منطقی است. این پنج بخش قیاس از این قرار است:
۵۱. (۱) تز و فرضیه^۱: بالای آن کوه دود هست.
- (۲) دلیل و سبب^۲: زیرا آنجا دود هست.
- (۳) مدرک و گواه^۳: هرگاه در جایی دود باشد آنجا آتش است، آن‌گونه که مثلاً در آشپزخانه است.
- (۴) کاربرد^۴: بالای کوه دود هست و دود همیشه همراه با آتش است.
- (۵) نتیجه‌گیری^۵: در نتیجه روی آن کوه آتش وجود دارد.
۵۲. ممکن است این پنج بخش در مقایسه با آن سه بخش دیگر ناکافی، بیش‌ازحد طولانی و غیر منطقی به نظر برسد؛ اما از جنبه آموزشی و تعلیمی معقول و منطقی. این دو شکل قیاس ممکن است به یکدیگر فروکاسته شود. سه بخش قیاس ارسطویی قابل فورمول‌بندی تازه، در پنج بخش هست.
- ۵۳.
- (۱) فرضیه: سقراط فانی است.
- (۲) دلیل: زیرا او انسان است.
- (۳) مثال: هر انسانی فانی است.
- (۴) مصداق: سقراط انسان است و انسان مسلماً فانی است.
- (۵) نتیجه: بنابراین سقراط فانی است.
۵۴. علاوه بر این استدلال مبتنی بر تجربه و قیاس، که از مشاهدات مکرر همراه بودن دود با آتش حاصل می‌شود؛ زیرا هر جا آتش باشد دود هست و هر جا دود نباشد

1. pratijñā
2. hetu
3. udaharana
4. upanaya
5. nigamana

آتش نیست، و جای که آتش نباشد دود هم نیست؛ نسبت منطقی لایتغیر میان مفهوم میانجی دود و مفهوم موضوعی آتش امر ثابت پنداشته می‌شود. در اینجا حتی می‌توان به درک اوصاف کلی قیاس و نسبت‌ها نیز اشاره کرد. در عمل شناختن یک گاو، آن ویژگی‌ها و شرایط کلی گاو بودن نیز وجود دارد، اصطلاح فنی این عبارت "سامانیا-لاکاسانا-پراتیاکسا"^۱ است. در اینجا یک مقایسه و تطبیق با درک حسی مستقیمی که ارسطو مطرح کرده است می‌تواند دیده شود.

۵۵. تنورهای هندی نفی (آب هاوا) در تفکر جدلی و شک، موضوعات منطقی است که بیشتر قابلیت ارائه شدن از منظر "فلسفه میان‌فرهنگی" را دارد. مقوله شک به‌طور مثال، یک نوع تشخیصی^۲ است که در هنگام تضاد میان دو نظر در موضوع واحد رخ می‌دهد. شک نه درست است و نه اشتباه. برخلاف اغلب دیدگاه‌های متفکران اروپایی، شک در تفکر هندی ضرورتاً مانع عمل شناخت نمی‌شود و این امکان وجود دارد که شک فلسفی قهراً مانع عمل شناخت ما نشود. بلکه شک می‌تواند به عمل شناخت منتهی شود، اگر خطری را که فاعل شناسا در عمل شناخت به جان می‌خرد بیش از اندازه بزرگ نباشد.

۲-۵. قرابت‌های بنیادین و تمایزهای آموزنده

۵۶. به نظر می‌رسد تفاوت‌ها صرفاً ترمولوژیک بوده و یا ریشه در سطحی‌نگری دارد؛ اما مسئله این نیست. حتی به لحاظ منطقی نگرش میان‌فرهنگی می‌تواند سلسله پرسش‌های را مطرح سازد که مستقیماً مربوط به دانش انسان‌شناسی می‌شود. به هر صورت وجود مداوم این تفاوت‌ها نباید به‌مثابه نقص قلمداد شود.

۵۷. در حالیکه قیاس منطق ارسطویی، به‌مثابه یک قاعده استنتاج در منطق صوری است؛ قیاس منطقی در تفکر هندی، دارای ارتباط وثیق با فاکتورهای معرفت‌شناختی و

1. samanya-laksana-pratyaksa

2. samxaya-jñāna

روان‌شناختی می‌باشد. انگاره‌ی اعتبار‌صوری نیز برای تفکر منطقی هند اهمیت دارد؛ اما نه به آن حد که به مثابه صورت مادی استنتاج اهمیت داده شود. نحوه بهره‌گیری از مستندات و شواهد در قیاس منطقی هندیان، این مسئله را روشن می‌سازد و ممکن است همین مسئله دلیل اصلی عدم بسط منطق‌صوری توسط منطق هندی - به‌رغم تمایل نسبت به آن - تلقی شود. از منظر «فلسفه میان‌فرهنگی» وقتی ما اعتبار منطق‌صوری را فهمیدیم می‌توانیم ادعا کنیم که آنچه در منطق هندی فهم و درک شده است سزاوار تحسین است. این قیاس یک ساختار شرطی استنتاج نیست که اروپایی‌ها را فنا ناپذیر نمی‌سازد، زیرا همه انسان‌ها فانی‌اند و اگر اروپایی‌ها انسان‌اند پس فانی هستند. آیا این مسئله اصلی استنتاج و قیاس به لحاظ درک و فهم است؟ یا مربوط به استدلال و استنتاج‌صوری بدون هیچ بینش مادی است؟ همه این‌ها پرسش‌های جذاب در این زمینه است. ۵۸. برتری و تقدم شناخت در تفکر هندی احتمالاً دلیل این مسئله است که چرا این تفکر کمتر به مسائل و موضوعات‌صوری محض اهتمام دارد. در تفکر منطقی و متافیزیکی اروپا، ما کاملاً ایده امکان محض را می‌یابیم و مسائل تجربی نمی‌تواند دلیل این موضوع باشد. این نظریه بر اساس یک سنت یهودی - مسیحی و در پرتو نظریه خلق از عدم شکل‌گرفته است. حتی در تفکر لاینتسی جهان‌های ممکن بی‌شماری، قبل از بهترین و کامل‌ترین جهان وجود داشته است. چنین تفکری کاملاً با طرز تفکر هندی بیگانه است. زیرا در تفکر هندی وضعیت‌های بالقوه (یوگاتا) بعد از جهان واقعیت‌ها است که به ما داده شده است. دو شکل امکان و بالقوه، پیش فرض واقعیت‌هایی است که در برابر ما قرار دارد. بنابراین منطق هندی نتیجه محوری‌تر و هدفمندتر از یک منطق طبقه می‌باشد.

۵۹. وانگهی، منطق هندی پیروی از اصول روانشناختی را عامل گمراهی در شناخت نمی‌داند. بلکه در عوض، این منطق سعی بر نزدیک‌سازی ارتباط منطق، روانشناسی، و معرفت‌شناسی دارد. در تفکر هندی منطق در محدوده‌های وسیع‌تر زندگی حضور و نقش دارد.^(۸) در نتیجه منطق هندی نگرش صرفاً‌صوری و مبتنی بر مثل افلاطونی را کنار می‌نهد. ۶۰. در غرب، تفکر آسیایی همواره متهم شده است که اصل تناقض را نمی‌پذیرد. اما

واقعیت امر به گونه‌ی جدی بغرنج و پیچیده است. الف نمی‌تواند در عین زمان هم الف باشد و هم نباشد. این اصل در منطق ارسطویی و بودایی بی‌هیچ تفاوتی پذیرفته شده است؛ اما به گونه متفاوت برای توجیه آن استدلال شده است. در منطق ارسطویی اصل هویت الف مسئله مهم بود، و برای منطق بودایی چنین چیزی مسئله نبوده است.

۶۱. منطق «جینیزم» اعتبار اصل تناقض را مورد چالش قرار نمی‌دهد؛ بلکه اعتبار مطلق و بی‌قید و شرط آن را نمی‌پذیرد. از نظر آنان این اصل تنها در صورتی معتبر است که شرایط زمانی مکانی و همین‌طور لحاظ و نسبت یکسان فراهم باشد. از نظر منطق هفت‌گزاره‌ای جین‌ها (Saptabhangi-naya) بدیهی است که «منطق چندین بنیانی» بیشتر با تفکر هندی نزدیک است.

۶۲. اصل علیت و تناقض و همین‌طور مقوله نظم و بی‌نظمی، موضوع ارزیابی مجددند اگر در تفکر چینی "دئو" به معنی همان اصل نظم باشد که اعتبار عام اصول یادشده را نسبی می‌انگارد. چینی‌ها می‌توانند با استناد به اصل وحدت و انسجام هماهنگ در طبیعت، اصل تناقض و تضاد را کنار نهند. "گرانث" چین شناس معروف تبیین بسیار جالب از اینکه چرا چینی‌ها قیاس منطقی استنتاجی را ندارند ارائه می‌کند.

۶۳. بر چه اساسی استنتاج قیاسی باید مخصوص طرز فکری باشد که عناصر زمان و مکان را از طبیعت انضمامی خودش کنار نمی‌گذارد؟ چگونه می‌توان ادعا کرد که سقراط بالاینکه انسان است همچنان فانی هم هست؟ آیا مسلم و قطعی است که در آینده یا مکان دیگری انسان‌ها خواهند مرد؟ پاسخ هر چه باشد، نمی‌توان منکر شد که «کنفوسیوس» اکنون مرده است و در نتیجه «من» هم می‌میرم. زیرا امید بسیار کمی وجود دارد که کسی سزاوار عمر طولانی‌تر از عاقل‌ترین انسان‌ها باشد.^(۹)

۶۴. ممکن است این مسئله برای بعضی عجیب به نظر برسد. پرسش اساسی در یک نگاه میان‌فرهنگی به مسئله این است که سازگاری منطقی چیست و چگونه می‌توان آن را دریافت؟ آیا می‌توان گفت مسئله این نیست که ما دو نوع انطباق و سازگاری منطقی داریم؟ یکی سازگاری در رهیافت منطق صوری دوم در رهیافت اخلاقی؟ معتبر بودن به لحاظ صوری در مقایسه با اعتبار سمانتیکی بیشتر از استقلال فرهنگی و عدم وابستگی به

فرهنگ برخوردار است.^(۱۰)

۶۵. خویشنداری معرفت‌شناختی و امتناع فلسفی بیشتر پی‌آمد اخلاقی و سیاسی تفکر فلسفی مبتنی بر نگرش میان‌فرهنگی است.

۳-۵. اخلاق در سنجش و مقایسه فرهنگی

۶۶. اخلاق مربوط به حوزه باید‌ها و نبایدها است و سعی می‌کند وضعیت امور را تقریباً به وضعیتی که باید باشد نزدیک سازد؛ اما توافق کامل در این خصوص وجود ندارد که اشیاء و امور چه گونه هستند و چگونه باید باشند. حتی در اینکه چگونه می‌توان خود و جهان سراسر پراکندگی و اختلاف را از منظر میان‌فرهنگی و درون فرهنگی به نحو کامل سامان داد، توافق نظر وجود ندارد. هیلاری پوتمن در کتاب خودش "پراگماتیسم" می‌نویسد دغدغه اصلی فلسفه، تبیین چگونه زیستن انسان‌ها است. «ما پلورالیزم، تساهل و مدارا را ارج می‌نهیم ولی شک معرفت‌شناختی که همراه و پی‌آمد مدارا و تساهل است مایه آشفتگی و اضطراب است»^۱.

۶۷. یکی از پرسش‌های محوری در اخلاق این است که معیار ارزش‌ها چیست؟ و به واسطه چه چیزی انسان می‌تواند هدایت و مهار شود؟ این مهار می‌تواند با رویکرد انسانی یا الاهیاتی باشد. برخلاف نگرش‌های انسان‌محور و خدامحور، دیدگاه جهان‌گرایانه چینی بر این باور است که انسان در مسیر خودش به سمت یک تعادل و اعتدال بزرگ‌تر طبیعت گام می‌نهد، بنابراین نباید جایگاه و امتیاز ویژه‌ی را در عالم برای خودش توقع داشته باشد. آن‌گونه که "لاوژی" می‌گوید عالم نه می‌خندد و نه می‌گرید. ساختار و نیروی حامی عالم خیلی کهن‌تر، نیرومندتر، و فراگیرتر از آنچه که محدود به تاریخ بشر می‌شود هست. در این نگرش پرسش از جایگاه و امتیاز ویژه انسان در عالم معنای دیگری به خود می‌گیرد.

۶۸. آغازگاه تفکر اخلاقی این فرضیه است که نیکی باید پاداش داده شود. ادیان و

۱. سپهر و چرخه عالم نه می‌گرید و نه می‌خندد Laozi

فلسفه‌های مختلف دلایلی گوناگونی را در این خصوص مطرح کرده‌اند. به‌طور مثال «کانت» جاودانگی روح و وجود خداوند را طرح می‌کند تا بتواند بی‌پاداش نماندن نیکی‌ها و اعمال خیر را تضمین کند. از نظر او باید در عالم دیگر این اعمال نیک از جانب خداوند پاداش داده شود. در تفکر هندی، مثلاً در آئین بودیزم، اصل «کارما» نیز همین رابطه میان اعمال خیر و پاداش آن را بیان می‌کند. در کلام مبتنی بر رویکرد فلسفه اخلاق، خواست و اراده خداوند است که مسئول برقراری این رابطه می‌باشد. البته این دشوار است که حد و مرز معینی را میان کلام و فلسفه مشخص کنیم.

۶۹. می‌توان دریافت که باورهای مشترک اخلاقی دلایل فلسفی مختلفی را داشته است. اصل جهان‌شمول بودن و همگانی بودن اخلاق، اگر قرار است به لحاظ میان‌فرهنگی کارا و مؤثر باشد، نباید توسط قدرت سیاسی رسمی مشروعیت داده شود. هدف این نیست که برای اعتبار اخلاق یک استاندارد جهانی بترسیم که کار غیرمعقول است. اما این هم که ادعا شود اعتبار ارزش‌های اخلاقی تنها در یک دین یا فلسفه خاص می‌باشد، بنیادگرایی است. به همین صورت انگاره حقوق بشر را نیز نباید محدود به فرهنگ خاص کرد. امروزه ما می‌دانیم که در کتیبه‌ها و نوشته‌های شاه بودایی «آشوکا» در قرن سوم قبل از میلاد، در نامه‌ها و دست‌نوشته‌هایش، ایده حقوق بشر اشاره شده است. به این ترتیب انسان می‌تواند حداقل در مبانی و بنیادهای جهان‌شمول بودن اعتبار و ارزش‌های حقوق بشر را بپذیرد. حتی اگر انسان به دلیل تمایلات مختلف ایدئولوژیک مرتکب نقض حقوق بشر شود.

۷۰. «ویندل بند» که ارزش و اعتبار بسیار زیادی برای فرهنگ چین قائل است، جهان‌شمول بودن ارزش‌های حقوق بشر را نمی‌پذیرد. از نظر او تفکر چینی نیز حقیقت و حیانی دینی را ندارد. تقریباً همسو با یک نگرش رضایت‌مندانه هگلی، «ویندل بند» تا آنجا پیش می‌رود که استیلا و پیروزی اروپا بر سایر فرهنگ‌ها را با تمام پیامدهای منفی آن تأیید می‌کند. به این دلیل که اگر ما معتقد به این نباشیم که جوامع پیروز از ارزش‌ها و فضایل برتر نمایندگی می‌کنند؛ در سایه چنین باوری، نمی‌توانیم پذیریم که حق قدرت را می‌سازد».^(۱۲)

۶. مأموریت «فلسفه میان فرهنگی»

مسئله، یافتن یک استاندارد جهان‌شمول برای اعتبار اصول اخلاقی نیست، این خود غیرعقلانی است. اما این ادعا که اعتبار ارزش‌های اخلاقی تنها در یک فلسفه، دین و فرهنگ خاص یافت می‌شود بنیادگرایی است.»

۷۱. «فلسفه میان فرهنگی» روشن می‌سازد، که اعتبار مطلق برای هیچ فرهنگ خاصی وجود ندارد، مگر اینکه کسی از روی جهل یا تبعیض برای فرهنگ، زبان، دین، مکان و زمان معینی امتیاز ویژه قائل شود. تبیین مفاهیم «فلسفه میان فرهنگی» روشن می‌سازد که تاریخ فلسفه خود انباشته از تفسیرهای مختلف و متفاوت است که بر اساس آن، تاریخ فلسفه یک وضعیت هرمنوتیکی دارد. در نتیجه یک اصل خلل‌ناپذیر ماتقدم مبتنی بر تعریف معین نمی‌تواند برای فلسفه و فرهنگ مطرح باشد.

۷۲. کسانی که به دلیل نبود معیار دقیق، اصطلاح «فلسفه میان فرهنگی» را مبهم و نارسا تلقی می‌کنند، نباید فراموش کنند که در تشخیص هویت فرهنگ‌ها، فلسفه‌ها، ادیان و جهان‌بینی سیاسی نمی‌توان مقداری از وابستگی به سنت و ابهام را که ریشه در تصامیم شخصی دارد انکار کرد. اگر کسی مقبولیت عمومی و یا وحدت نظر کامل را از نظریات فلسفی توقع دارد، این توقع بیش از حد است. در برخورد و رقابت براهین فلسفی، مشرب‌های فلسفی و روش‌های اجتماعی نیز نقش بازی می‌کند که تا حدودی حتی می‌توان گفت مهم است.^(۱۳)

۷۳. همه مدل‌ها و الگوهای اخلاقی و سیاسی بر محور پیشرفت و تقویت روابط انسان با انسان و انسان با طبیعت می‌چرخد. پرسشی که همواره مطرح می‌باشد، این است که آیا تغییرات ظاهری و بیرونی، صرفاً نیازمندی‌ها و نه شرایط لازم و کافی برای پیشرفت و بهبود را فراهم نمی‌کند؟

۷۴. جریان جهانی‌سازی آموزش تکنیکی، نوعی جهانی کردن سخت‌افزاری روابط انسانی است که در نتیجه آن جنبه‌های نرم‌افزاری اخلاقی و فرهنگی کنار رفته و به حاشیه رانده می‌شود. این شاید دلیل تقلاهای زیاد برای ایجاد رابطه و نسبت میان اخلاق و سایر

دانش‌ها باشد.

۷۵. گرایش میان‌فرهنگی، که معتقد به تقابل پوسته بیرونی و درونی طبیعت انسان است از ارائه هر نوع تصویر جانب‌دارانه و ناقص از انسان اجتناب می‌ورزد. چنین رویکردی، بی‌آنکه از انحلال خود در فرهنگ دیگر بهراسد، یا تلاش بر انطباق سایر فرهنگ‌ها با خود را داشته باشد گفتمان میان‌فرهنگی را ممکن می‌سازد. لیویناس می‌نویسد: «فلسفه غربی با بی‌پرده‌گویی و فاش‌سازی غیر سازگار است، غیری که به‌سان موجودی غیریت خود را در این فرایند از دست می‌دهد. فلسفه از آغاز مسحور و مجذوب ترس از غیر شده است، گویی این غیریت امر اجتناب‌ناپذیر است».

۷۶. میرچا الیاده (Mircha Eliade) پرسش جالبی را در خصوص شرایط امروزی مطرح می‌کند که چرا برخلاف فرهنگ یونانی-ایتالیایی، فرهنگ آسیایی در اروپای مدرن جای پای نیافته است. با توجه به کشف زبان سانسکریت، اوپانشادها، و بودیزم در پایان قرن هجدهم و قرن نوزدهم توسط اروپائیان، الیاده از یک رنسانس ناموفق دوم سخن می‌گوید که شبیه رنسانس اول نیست. از نظر الیاده دلیل آن این است که حاصل مطالعات خاورشناسان بیرون از حلقه خود آنان به‌ندرت توسط متخصصان، فلاسفه، متکلمان، ادبا، هنرمندان و مورخان مورد توجه قرار گرفته است، مگر در سطح مطالعاتی تطبیقی زیبایی‌شناسانه و رمانتیک از فرهنگ و روح حاکم بر آسیا.

۷۷. اگر مسئله این است که امروزه (در عصر جهان شلر) ما در آستانه یک رنسانس سوم و مواجهه جدید با فرهنگ‌ها در سایه ساختار تکنولوژیک جهان کنونی قرار داریم و قرائن قابل توجهی گواه آن است، این مسئله فقط امتیاز مخصوص شرق‌شناسان نیست. بلکه نتیجه حضور تاریخی فرهنگ‌های غیراروپایی در وضعیت جهان کنونی است. اگر این رنسانس سوم متضمن موفقیت و پیشرفت است، همه باید مبتنی بر یک نگرش میان‌فرهنگی در تحقق آن سهم لازم را بگیریم و مطمئن باشیم که «فلسفه میان‌فرهنگی»، ما را در این راستا کمک خواهد کرد.

۷۸. نگرش میان‌فرهنگی وجود مراکز فرهنگی مختلف را انکار نمی‌کند؛ اما آنچه را نمی‌پذیرد تمرکزگرایی فرهنگی است. هرکدام از فرهنگ‌های آسیایی، اروپایی، آفریقایی،

یا آمریکای لاتین اگر در محدوده سنت‌های خود باقی بمانند، محصور به ایالت یا منطقه خاص خواهند شد.

۷۹. «فلسفه میان‌فرهنگی» اصولاً یک گرایش جدید است که در عین حال در پی تولید اندیشه فلسفی با رویکرد میان‌فرهنگی است. تئوری «فلسفه میان‌فرهنگی» که در این مقاله به صورت مبسوط مورد بحث قرار گرفت، بیشتر عناصر مشترک و جهانی را در جغرافیای خاص عقلانیت فلسفه خالده مطرح می‌کند. این امر به تغییر در الگو و پارادایم می‌ماند که مطالعه هردو شاخه عملی و تئوریک فلسفه در پژوهش‌های فلسفی را از منظر میان‌فرهنگی ممکن می‌سازد. این یک موضوع در تاریخ‌نگاری فلسفی جدید است. «شلر» در مقاله خودش تحت عنوان «انسان در عصر جهان تعادل» از طرح یک فلسفه جهان‌وطنی سخن گفته و همه را به سازش و مصالحه همیشگی فرامی‌خواند. او می‌نویسد از همه خردمندان قومی و ملی خواسته می‌شود که مکمل همدیگر البته بدون امکان جایگزینی در تمامی موضوعات و مسائل فرهنگی به صورت همیشگی و مدام باشند.^(۱۵)

۸۰. قبل از هر نوع رویکرد تطبیقی، فارغ از اینکه به چه ترتیبی مطالعات انجام پذیرد، لازم است یک بستری برای «فلسفه میان‌فرهنگی» فراهم شود که بتواند شرایط امکان یک گفتگوی فلسفی دوجانبه در فضای سرشار از تساهل و مدارا را مهیا سازد. فلسفه تطبیقی با نبود یک گرایش «فلسفه میان‌فرهنگی»، کارایی نخواهد داشت و همین طور فلسفه تطبیقی در نبود «فلسفه میان‌فرهنگی» مؤثر نخواهد بود، این دو وابسته به هم‌اند.

ترجمه از آلمانی توسط مایکل کیمل

Polylog: Forum for Intercultural Philosophy 1 (2000).

- 1 W. Dilthey: Gesammelte Werke. Bd. 7. Göttingen 1973, 225.
- 2 Cf. R. A. Mall: Philosophie im Vergleich der Kulturen. Interkulturelle Philosophie – eine neue Orientierung. Darmstadt 1995, 91ff.
- 3 M. Heidegger: Unterwegs zur Sprache. Pfullingen 1960, 86.
- 4 Cf. K. Löwith: Geschichtliche Abhandlungen. Stuttgart 1960, 175.
- 5 Quoted in: K. Roy: Hermeneutics. East and West. Calcutta 1993, 67.
- 6 J. M. Bochenski: Formale Logik. Freiburg/Br. 1956, 13.
- 7 J. Mehlig (Hg.): Weisheit des alten Indien. Bd. 2. Leipzig 1987, 347f.
- 8 In his lectures of Göttingen on logic, Misch tries to anchor the logical in the general context of life. Cf. G. Misch: Der Aufbau der Logik auf dem Boden der Philosophie des Lebens. Freiburg/Br. 1994.
- 9 M. Granet: Das chinesische Denken. Frankfurt/M. 1985, 255.
- 10 Vgl. R. A. Mall: Was konstituiert philosophische Argumente? Bremen 1996 (Bremer Philosophica 1996/1).
- 11 H. Putnam: Pragmatismus – eine offene Frage. Frankfurt/M. 1995, 10.
- 12 W. Windelband: "Vom Prinzip der Moral" (1883). In: ders.: Präludien. Aufsätze und Reden zur Philosophie und ihrer Geschichte. 2 Bde. Tübingen 1919, 176.
- 13 Vgl. R. A. Mall: Was konstituiert philosophische Argumente? Bremen 1996 (Bremer Philosophica 1996/1).
- 14 E. Levinas: Die Spur des Anderen. Freiburg/Br. 1983, 211.
- 15 M. Scheler: Gesammelte Werke. Bd. 5. Bern 1954, 386. Hervorhebung durch den Verfasser.