

Intercultural Philosophy from the Perspective of Ram Adhar Mall

Ahmad Ali Heydari * 

Professor of Philosophy, Allameh Tabataba'i University, Tehran, Iran

Mohammad Hassan Yaghoubian 

Ph.D. Candidate in Comparative Philosophy, Allameh Tabataba'i University, Tehran, Iran

Ghasem Pourhassan 

Associate Professor of Philosophy, Allameh Tabataba'i University, Tehran, Iran

Abstract

The aim of this research is to study the nature of intercultural philosophy with a descriptive-analytical approach from the point of view of Ram Adhar Mall, who traveled to the West with an Indian background and founded the Association of Intercultural Philosophy in Germany. Using the relation between culture and philosophy, cultural other, overlaps, truth, pluralism, and tolerance, he has developed an intercultural philosophy with an Eastern reading, which, of course, comes from an Indian Dharma as a fact and different names; but he has transcended its spatiality and tried to critique European centralism and inverted Eastern ethnocentrism, speaking of a white philosophy that is inherently devoid of a particular color, language, and race, and has diverse roots in a number of different cultures. Four-dimensional hermeneutics is depicted between Europeans and non-Europeans. Thus, intercultural philosophy is an attitude or moral commitment and leads to a way of life. It also differentiates them based on the common and overlapping structures of cultures and moves towards a polyphonic discourse in the world without absolute self-concept and tries to re-read Indian philosophy in the world discourse. It also seeks an intercultural society and a world with unequal unity.


Keywords: intercultural philosophy, Ram Adhar Mall, intercultural attitude.


* Corresponding Author: aah1342@yahoo.de


How to Cite: Heydari, A., Yaghoubian, M. H., Pourhassan, G. (2020). Intercultural Philosophy from the Perspective of Ram Adhar Mall. *Hekmat va Falsafe*, 65 (17), 31 - 58.



فلسفه میان فرهنگی از دیدگاه رام ادهرمال

احمد علی حیدری *  استاد فلسفه دانشگاه علامه طباطبائی، تهران، ایران

محمد حسن یعقوبیان  دانشجوی دکتری فلسفه تطبیقی دانشگاه علامه طباطبائی، تهران، ایران

قاسم پورحسن  دانشیار فلسفه دانشگاه علامه طباطبائی، تهران، ایران

چکیده

مسئله این پژوهش، بررسی چستی فلسفه میان فرهنگی با رویکردی توصیفی-تحلیلی از دیدگاه رام ادهرمال است که با پیشینه‌ای هندی به غرب سفر کرده و انجمن فلسفه میان فرهنگی را در آلمان تاسیس کرده است. وی با اتکا بر مبانی‌ای نظیر نسبت فلسفه و فرهنگ، دیگری فرهنگی، هم‌پوشانی‌ها، حقیقت، کثرت‌گرایی و تساهل، به بسط فلسفه میان فرهنگی با خوانشی شرقی پرداخته است که البته در عین آن که بر آمده از یک دارمای هندی به عنوان یک حقیقت و اسامی مختلف است؛ اما به فراروی از مکانمندی خود پرداخته است و کوشیده تا با نقد مرکزیت‌گرایی اروپایی و قوم‌گرایانه معکوس شرقی، از فلسفه سفیدی سخن گوید که ذاتاً فاقد رنگ و زبان و نژاد خاصی است و به تعداد فرهنگ‌های مختلف، ریشه‌های متنوعی دارد که در هرمنوتیک چهار وجهی بین اروپائیان و غیر اروپائیان به تصویر کشیده می‌شود. بدین سان، فلسفه میان فرهنگی یک نگرش یا تعهد اخلاقی است و منجر به یک سبک زندگی نیز می‌شود. روش او با تکیه بر منطق چند-ارزشی جینزومی، هرمنوتیک تناسبی و پدیدار شناسانه است که بر اساس ساختارهای مشترک و هم‌پوشان فرهنگها به تمایزات آنها نیز می‌پردازد و با طرح فلسفه‌رهایی بخش، به سمت یک گفتمان چند صدایی در جهان و بدون خودمطلق‌پنداری حرکت می‌کند و می‌کوشد تا با به بازخوانی فلسفه هندی در گفتمان جهانی بپردازد و همچنین، یک جامعه و جهان میان فرهنگی با وحدت بدون همسانی را جستجو می‌کند.

کلیدواژه‌ها: فلسفه، فلسفه میان فرهنگی، رام ادهرمال، فلسفه تطبیقی، نگرش میان فرهنگی.

مقدمه

از جمله رهیافتهای نوین در فلسفه، رویکرد و نگرش میان‌فرهنگی است که در اواخر قرن بیستم در غرب شکل گرفت. در واقع، غرب معاصر پس از طی دورانهایی در مدرنیته به عنوان اوج شکوفایی و خودمرکزبینی و سپس بحرانهای مدرنیته، به تدریج زمره‌هایی از تکثر و تنوع فرهنگی و توجه به دیگری‌های شرقی را در گوش خود احساس کرد و اگرچه در ابتدا با ابژه کردن شرق و از موضع برتر بود، اما به تدریج به تواضع معرفتی منجر شده است و دست کم، اندیشمندانی از آن، از نگرش میان‌فرهنگی در فلسفه یا فلسفی کردن میان‌فرهنگی سخن رانده‌اند که ندایشان در کشورهای شرقی مانند هند، ژاپن و ایران نیز شنیده و استقبال شده است. یکی از اصلی‌ترین شخصیت‌های این نگرش، رام ادهر مال است که اولین حلقه نگرش میان‌فرهنگی را شکل داده است. ارتباط او با شخصیت‌های ایرانی از استاد عبدالجواد فلاطوری تا پژوهشگران ایرانی در مراحل بعدی فعالیت‌هایش نیز، در خور توجه است. گو اینکه خوانش او از فلسفه میان‌فرهنگی هم، در اصحاب ایرانی این نگرش، موثر و مفید افتاده است. لذا مسئله اصلی این پژوهش، فلسفه میان‌فرهنگی از دیدگاه رام ادهر مال است تا ضمن توصیف دیدگاه او، خاستگاه اولیه، چیستی، روش، مبانی و ابعاد نگرش او نیز، تبیین و شفاف گردد. به ویژه آنکه ادهر مال به موازات فلسفه میان‌فرهنگی، از فلسفه تطبیقی نیز سخن می‌گوید و خوانشی شرقی از میان‌فرهنگی را ارائه می‌دهد.

۱. خاستگاه اولیه فلسفه میان‌فرهنگی

رام ادهر مال^۱ (۱۹۳۷)، یک فیلسوف هندی‌الاصیل است که به آلمان سفر نموده و در آنجا سالها تحصیل و تدریس داشته است. از جمله فعالیت‌های او، به عنوان یک شخصیت دو رگه فرهنگی، تأسیس اولین حلقه فلسفه میان‌فرهنگی^۲ در سال ۱۹۹۱ در کلن آلمان است. از خاستگاه‌های اولیه پیدایش فلسفه میان‌فرهنگی، می‌توان به تکثر فرهنگی در جهان و خواست صلح و گفتگو بین آنها اشاره نمود (مصلح، ۱۳۹۲: ص ۲۴). همچنین، جنبش‌های اجتماعی دهه شصت، نفی اروپا محوری مدرن و مباحثی از فیلسوفان تمایز، قابل ذکر است (دهقانی، ۱۳۹۶: ص ۲۸). و شاید بیش از همه توجه به این نکته که فلسفه با نظر به شرایط زمینه و زمان خود باید بر آمده از آن شرایط و خودآگاه به آنها و به ادراک در آمدن

1. Adhar Mall, Ram

2. Gesellschaft für interkulturelle Philosophie

زمانه اش باشد. زمانه ای که مشارکت و هم‌گرایی فیلسوفان در فرهنگ‌های مختلف برای حل مسائل مشترک جهانی و همراهی در تفکر را می‌طلبد (مصلح، ۱۳۹۷: ص ۱۲۳).

ادهرمال نیز به دلایل بیرونی تحقق فلسفه میان‌فرهنگی و شرایط جهان مدرن و پست مدرن در نسبت با فلسفه اذعان دارد (Mall, 2012: p37). البته علاوه بر شرایط و دلایل بیرونی فوق، در جایی با توجه به ضرورت فلسفه میان‌فرهنگی در جهان معاصر، به دلایل درونی هم اشاره کرده است. چه این که فلسفه به خودی خود با جهان شمولی و استعلاجی از یک سنت و فرهنگ خاص و دیدن تنوعات فلسفی و در واقع بی‌مکانی مکانمند، ظرفیت میان‌فرهنگی شدن را دارد (Ibid, p45).

از دیگر خاستگاه‌های اولیه پیدایش فلسفه میان‌فرهنگی می‌توان به پیشینه فرهنگی خود ادهرمال اشاره نمود که از سویی از بافت فرهنگی هند با تنوع دینی و مکاتب رنگارنگش برآمده است و از دیگر سو، تحصیل در کشورهای اروپایی و به ویژه آلمان، نوعی موقعیت انتقادی هر جایی بدون مکان و آغوش باز به دیدگاه‌های دیگری به او داده است (Mall, 2017a: p3).

همچنین، او از خاطره‌ای در دوره پست دکتریش در دانشگاه کلن نیز یاد می‌کند که یکی از اساتید آلمانی به او گفته بوده است: تو چگونه به عنوان یک فرد آسیایی و شرقی می‌توانی فلسفه غربی را بفهمی؟ چرا که یک ذهن شرقی که چندان فلسفی هم نیست، نمی‌تواند حتی خودش را به خوبی بشناسد. برخلاف یک ذهن غربی که می‌تواند آنها را بهتر از خودشان بشناسد. لذا ادهرمال به نقد این هرمنوتیک یک سویه و فهم یکطرفه غربی‌ها از شرق می‌پردازد (Mall, 2017a: p2).

طبیعی است که رام ادهرمال به عنوان یک شرقی که از فرهنگ هندی به جهان غرب سفر می‌کند و در آن جا به تحصیل می‌پردازد، در میانه دو فرهنگ شرق و غرب بایستد و با بازاندیشی این موقعیت، پرسش‌هایی را در مقابل خود می‌یابد که از جمله آن است که چرا فلسفه غیرغربی در برنامه آموزشی دپارتمان‌های فلسفی دانشگاه‌های غربی تدریس نمی‌شود؟ (Mall, 2017a: p1). و هیچ یک از دانشجویان فلسفه تا پایان تحصیلات خود،

غیر از کانت و هگل و هایدگر، چیزی از کنفوسیوس و بودا و فلسفه شرقی نمی‌شنوند؟ برخی از اصحاب میان‌فرهنگی نیز، به ارتباط چندین سألۀ رام ادهرمال با پروفیسور عبد الجواد فلاطوری اشاره کرده و به نوعی از خاستگاه‌های ایرانی گفتگوی ادیان و فرهنگ‌ها

در اندیشه ادهرمال سخن گفته‌اند. چه اینکه پروفیسور فلاطوری از تفاهم و گفتگوی ادیان و از اسلام در دیالوگ سخن گفته (حکیمی و رفیعی پور، ۱۳۸۳: ج ۱، ص ۸۴) و دیگری فرهنگی را به نحوی به رسمیت شناخته که به صرف غیر مسلمان بودن نباید نفی شوند (همان، ج ۲، ص ۲۱۳). و به فرم‌های مختلف فرهنگ شرقی و غربی و تبادل میان آن‌ها پرداخته است (همان، ص ۵۹). اما در گفتگوی شفاهی که من با رام ادهرمال داشتم و این قصه را جويا شدم، او از آشنایی و همسایگی و گفتگوهایش با پروفیسور فلاطوری گفت؛ اما این که آغاز اندیشه میان فرهنگی را از او الهام گرفته باشد رد کرد و از تمایز اساسی رویکرد خود با دغدغه‌مندی‌های شیعی و اسلامی فلاطوری سخن گفت. چه اینکه دغدغه‌های دینی پررنگ فلاطوری جهت ورود به گفتمان جهانی و احیای تشیع در غرب، (همان، ص ۲۴ و ۲۱۲) رویکرد متمایزی از رویکرد میان فرهنگی ادهرمال را به تصویر می‌کشد. این‌ها نمونه‌ای از پرسش‌های آغازین فلسفه میان فرهنگی است که امکان بررسی مسئله اصلی این پژوهش، یعنی چیستی فلسفه میان فرهنگی را فراهم می‌کند و برای این منظور، ابتدا مبانی معرفتی آن و سپس، روش و نسبتش با فلسفه تطبیقی در اندیشه ادهرمال را مورد واکاوی قرار می‌دهد.

۲. مبانی فلسفه میان فرهنگی

پیش از رسیدن به چیستی فلسفه میان فرهنگی، بررسی مبانی معرفتی آن لازم است تا فهمیده شود که آن بنا بر روی چه مبانی معرفتی استوار شده است. از این رو، در ابتدا به اختصار به مبانی فلسفه میان فرهنگی از منظر رام ادهرمال می‌پردازیم:

۲-۱. نسبت فلسفه و فرهنگ

فرهنگ و چیستی آن در نظر ادهرمال، با اذعان به تعاریف متعدد آن، مفهوم بسیط و وسیع این کلمه است که به عنوان امری مقابل و مکمل طبیعت، تجلیات مختلفی از هنر آشپزی و سیاست تا دین و فلسفه را شامل می‌شود (Mall, 1995: S4). که به نحوی از مضمون ساده اولیه کشاورزی تا فلسفه، به عنوان تولیدات انسانی را دربردارد (Mall, 2000a: P4). و از این رو چندان وارد پیچیدگی‌های نظری معناشناسی فرهنگ نمی‌شود. در ادامه، معتقد است که هیچ فرهنگ ناب و خالصی وجود ندارد (Ibid). آنچنان که تاریخ نیز گویای مواجهه و برخورد‌های فرهنگی مختلف است. چنانکه فی‌المثل در هند، شاهد

مواجهه فرهنگی آریائی‌ها با دراویدی‌های بومی آن سرزمین هستیم و همچنین، پس از لشکر کشی‌های اسکندر، شاهد مواجهه فرهنگ هندی با یونانی هستیم (Ibid, p7). سپس به مواجهه فرهنگ هندی با اسلام می‌رسیم (Ibid, p8). اما پرسش اساسی در این مواجهات فرهنگی آن است که چرا همیشه این برخوردهای فرهنگی بر اثر غلبه و جنگ و با تخریب یک یا چند فرهنگ پایان می‌پذیرد؟ و پاسخ آن چیزی جز نوعی انحصارگرایی و مطلق‌پنداری این فرهنگ‌ها نیست که منجر به خشونت در روابط فرهنگی می‌شود. اما اگر روح تساهل و میان‌فرهنگی در پرهیز از مرکزیت‌گرایی حاکم شود، همکاری و ترابط بین ادیان و فرهنگ‌ها شکل می‌گیرد. آن چنان که فی‌المثل در فرهنگ چین سه دین تائوئیسم، کنفوسیوسیزم و بودیسم دارای همزیستی هستند که برآمده از این شعار چینی است که: «سه آموزه، یک خانواده» (Ibid, p8). این شعار در واقع بر مفهوم هم‌پوشانی‌ها در ایده یک خانواده تکیه دارد که نافی تمایز مطلق و رادیکال بین آنهاست و هم زیستی‌شان را میسر می‌سازد.

در باب فلسفه، اشاره می‌کند که آنچه معمول شکافتن ریشه یونانی این واژه به فیلسوفیا است، در تبیین چیستی و ماهیت فلسفه کافی نیست چرا که تنها به ریشه یونانی آن پرداخته و حاوی نوعی نگاه انحصاری و نژاد پرستانه به ماهیت فلسفه است (دهقانی، ۱۳۹۶: ص ۵۶). لذا ادهرمال به دو شیوه برای تعریف چیستی فلسفه اشاره می‌کند. یکی با تمرکز بر جواب‌ها و پاسخ‌های فلسفی مکاتب مختلف است که تنوع و تلون بسیاری دارد و دیگری با تمرکز بر پرسش‌های فلسفی است که او با ترجیح شیوه دوم، به پرسش‌های فلسفی توجه می‌کند (Mall, 2000a: pxi) و (Mall, 2017: P4).

چنانکه برخی معتقدند که فیلسوفان و مکاتب فلسفی مختلف، پرسش‌های مشترکی داشته‌اند مانند آنکه چه چیز واقعی است؟ چه چیز قابل شناختن است یا چه چیز شایسته عمل کردن است؟ (دهقانی، ۱۳۹۶: ص ۶۳) که اگرچه پاسخ‌های مختلفی را بنا به مبانی و تنوع ذائقه فکری فیلسوفان، دریافت کرده‌اند اما با نظر به مفهوم شباهت خانوادگی ویتگنشتاین، می‌توان به فلسفه بودن همه آنها حکم داد؛ گرچه تمایزات و اختلافاتشان محفوظ است و همین عدم تقارن میان پاسخ‌ها و اختلافات، ما را به تعدد فلسفه‌های اروپایی و چینی و هندی می‌رساند (Mall, 2017: p4).

از اینجا نسبت میان فلسفه و فرهنگ نیز مشخص می‌شود. البته اگر چه این نکته درست است که فلسفه بماهو فلسفه متکی به استدلال و تعقل است و باید به نحوی جهان شمول و فارغ از زمین و زمانه باشد اما از دیگر سو، بی‌ربط و بی‌مکان و معلق در فضا نیست و فیلسوف، جدای از بافت فرهنگی و مسائل زمانه خود نمی‌اندیشد و این چالشی مهم در ارتباط فلسفه و فرهنگ است. در نگاه ادهرمال، از سویی فلسفه، فلسفه است و فلسفه سفید است (Mall, 2017a: p17) و لذا فاقد رنگ و نژاد و جنسیت خاصی است که کسی ادعای تملک و انحصار آن را داشته باشد (Mall, 2017a: p1). اما از دیگر سو، فلسفه نیز بخشی و جزئی از یک مجموعه فراتر و یک پدیده فرهنگی است (Ibid, p11) و ریشه در خاک فرهنگ دارد (Mall, 2000a: p30) لذا می‌توان فلسفه‌های چینی، هندی و اروپایی داشت که در فلسفه بودن مشترک هستند و در واقع، اولاً و بالذات فلسفه هستند و سپس هندی و چینی و ... هستند (Mall, 1998: p17).

۲-۲. دیگری فرهنگی

تاریخ فلسفه غرب به ویژه در دوران مدرن، متکی بر «خود» بوده است و به نحوی دیگری را مورد بی‌مهری و غفلت قرار داده است. از این رو، توجه به دیگری فرهنگی و فهم آن، از مهم‌ترین مؤلفه‌های فلسفه میان فرهنگی است (دهقانی، ۱۳۹۶: ص ۳۷) تا بدین‌سان، رواداری در مقابل دیگری متمایز با من شکل بگیرد:

«تفکر و بینش میان فرهنگی، در صدد بهبود شیوه‌های مواجهه با دیگری است. من هنگام رویارو شدن با دیگران درک و دریافت ویژه‌ای دارم و هرگز انتظار ندارم آنگونه که من درباره موضوعی می‌اندیشم، او نیز مانند من بیاندیشد. بلکه همواره از پیش، خود را آماده رویارویی با درک، دریافت و موضع متفاوتی کرده‌ام» (مصلح، ۱۳۹۷: ص ۱۷).

در واقع، در ادامه توجه فیلسوفان اگزستانسیالیست و مباحث هایدگر به دیگری، نقش آن و ارتباطش با «من» برجسته شده است. منی که دیگر خود را مستقل از دیگری نمی‌یابد (همان، ص ۱۹) به ویژه در مباحث کسانی چون لویناس که پرسش از خود و دیگری، برجسته و پررنگ می‌شود (اسپیگلبرگ، ۱۳۹۶: ج ۲، ص ۹۰۶).

توجه به دیگری فرهنگی و فهم آن و عبور از غفلت از دیگری که به نحوی در تاریخ فلسفه غرب وجود دارد، از مهم‌ترین مؤلفه‌های فلسفه میان فرهنگی است و در واقع مبتنی بر یک دور هرمنوتیکی از فهم ما و دیگری است که بر یک رابطه دو سویه تأکید دارد که

از جزم‌گرایی و مطلق‌پنداری خود پرهیز دارد تا امکان فهم دیگری آن گونه که هست نه آن گونه که سایه‌ای از من باشد، فراهم گردد (Mall, 2017a: P6). چه این که در هرمنوتیک تشابه و تک‌سویه، دیگری و فهم آن، به خویشتن فهمی تحویل می‌رود؛ در حالی که دیگری لزوماً انعکاس و سایه‌ای از خود نیست (Mall, 2000a: P6). از این جهت، دیگری بما هو دیگری و آن گونه که هست از جمله مؤلفه‌های مهم در اندیشه میان فرهنگی است.

۲-۳. هم‌پوشانی‌ها^۱

فلسفه میان فرهنگی ادهرمال، برای رسیدن به تشابهات و دستیابی به هرمنوتیک تناسبی، از بحث هم‌پوشانی‌ها استفاده می‌کند. در واقع، هم‌پوشانی‌ها بین سنت‌های فرهنگی، مکاتب فلسفی و ادیان، در عین تأکید بر ساختارهای مشترک بین آنها، در میانه تمایز یا تشابه کامل می‌ایستند و از مرکزیت‌گرایی نسبت به یک دیدگاه یا مکتب فکری خاص پرهیز می‌کند (Mall, 2000a: p17). این هم‌پوشانی‌های فرهنگی ریشه در ماهیت مشترک انسان‌ها دارد (Mall, 2000a: p25). و بر عدم تشابه و تمایز کامل اصرار دارد. چرا که تشابه کامل مانند آنچه در اروپای مدرن و ذیل دپارتمان‌های شرق‌شناسی وجود داشته است؛ جدای از آن که تقلیل دیگری به خود است، فهم رازاند و حشو خواهد کرد و تمایز کامل، چنانکه در فضای پست مدرن وجود دارد یا برخی نگرش‌ها با تمایز‌گرایی رادیکال و بهره‌گیری از تزهایی مانند ترجمه ناپذیری دیویدسون، دنبال می‌کنند؛ امکان فهم دیگری را غیرممکن می‌سازد (Mall, 1998: p21).

لذا این منطق، تمایزات را شناسایی می‌کند و تشابهات را به کار می‌گیرد و با تأکید بر نوعی مدل تشابه خانوادگی ویتگنشتاینی، می‌کوشد تا با پرهیز از انحصار‌گرایی، راه منطق گفتگو را بگشاید (Mall, 2018: p5). مدل گفتگوی موردنظر ادهرمال نیز، از نماد قورباغه برکه که با مرکز‌گرایی، برکه خود را همه جهان می‌پندارد؛ به تمثیل ناگاسنا^۲ می‌رسد که تعدد فلسفه‌ها و امکان گفتگوی برابر به طریق حکیمان در موضع برابر و نه پادشاهان در موضع قدرت را به تصویر می‌کشد (Mall, 2000a: P7).

1. Overlaps
2. Nagasena

۲-۴. نسبیت‌گرایی و کثرت‌گرایی

اندیشه میان‌فرهنگی به طور کلی، با اصالت دادن به کثرت و توجه و احترام به دیگری‌های فکری و فرهنگی، به نوعی کثرت‌گرایی التزام دارد و به عنوان یکی از مبانی معرفتی‌اش، از آن بهره می‌جوید. البته پلورالیزم، قرائت‌های مختلفی دارد، چنانکه در اندیشه ادهرمال نیز، رنگ و بوی هندی یافته است. او با اتکای بر هندوئیسم و به عنوان مؤلفه‌ای از ریگ و داه‌ها، از یک حقیقت متعالی و راه‌های متنوع رسیدن به آن سخن می‌گوید که: «...یک حقیقت متعالی وجود دارد که تحت عناوین مختلف ظاهر می‌شود. این همان عقیده‌ای است که راه‌های مختلفی از یک حقیقت غایی وجود دارند (Mall, 2000a: p26). و حکیمان ودائی از خدایان متعدد که ظهورات یک خدای متعالی هستند، سخن گفته‌اند (Ibid, p27). این مبنای معرفتی، امکان فهم دوسویه و هرمنوتیک تناسبی را نیز بهتر نشان می‌دهد که یک چیز می‌تواند تحت نام‌های مختلف نامیده شود (Ibid, p28).

در باب نسبیت‌گرایی نیز، نسبیت‌گرایی تام و کامل را بر نمی‌تابد اما به هر روی، با اخذ دیدگاه کثرت‌گرایانه و التفات به کثرت، سر از نسبیت‌گرایی در می‌آورد. با این تبیین که حقیقت در تملک هیچ شخص یا دیدگاهی نیست و همه فرهنگ‌ها حق بحث کردن و گفتگو دارند و هر دیدگاهی باید به دیگری اجازه سخن گفتن دهد (Ibid, p3). در واقع، رام ادهرمال در تبیین رویکرد نسبی‌انگار خود، مدعی است که تلاش دارد تا بنیادهای انحصارگرایانه و مطلق‌انگار را نسبی نماید، نه آن که همه چیز را نسبی بداند و لذا دیدگاه خود را نسبی‌گرایی اعتدالی می‌نامد که با نظر به مبنای توجه هم‌زمان به تمایز و تشابه، یک نسبی‌گرایی معطوف به تنوعات فکری و نگرشی محجوب، متساهل، باز و مفید است (Mall, 2018: p6) و از نسبیت‌گرایی رادیکال که مبتنی بر تمایز مطلق و اصالت کثرت محض است، متمایز می‌شود.

۲-۵. حقیقت

چنانکه در مباحث میان‌فرهنگی گفته شده است، نگرش میان‌فرهنگی بیش از آن که به خلع حقیقت بیان‌دیشد، به دعوت دیگران در جستجوی حقیقت و برخورداری دیگران از حقیقت، نظر دارد (مصلح، ۱۳۹۷، ص ۴۰) مضاف بر این که به ویژه در فهم درست دیگری

آن گونه که واقعا هست و به خود، فرو کاهش نیافته است؛ همچنین در فضای کلی حجاب-زدائی از تاریخ واقعی فلسفه در جهان و توجه به فلسفه‌ها در فرهنگ‌های مختلف، حقیقت-جوئی را در نظر دارد. اما ادهرمال، چنانکه پیشتر هم اشاره شد، از یک کشف هندی در باب حقیقت سخن می‌گوید که سر از پلورالیزم و نسبیّت گرائی معتدل در می‌آورد و آن وجود یک حقیقت واحد، تحت اسامی مختلف است (Mall, 2000a: p32) حقیقتی که در انحصار و ملک طلق هیچ دین، فرهنگ و فلسفه‌ای نیست و با برداشت‌های مختلف انسانی، شامل تعدد اسامی و مفاهیم مختلف می‌شود و از اینجا هرمنوتیک استعلائی او نیز، بر مبنای ایده انسانیت مشترک، شکل می‌گیرد (Ibid, p25). چه این که در عین تفاوت-های فردی و فرهنگی که موجب برداشت‌های مختلف می‌شود، انسانیت مشترک، دال بر مشترکات انسانهاست که امکان نقاط مشترک و هم‌پوشانی بین آنها را میسر می‌کند و همین نگاه، راه چگونگی مواجهه و تفاهم با دیگر فرهنگ‌ها و فلسفه‌ها را می‌گشاید (Ibid, p26). و در اینجا اگر چه با مؤلفه حقیقت و دارمای جاودان، به نحوی به حکمت خالده و دین جاودان نزدیک می‌شود (Ibid, p28)؛ اما در تمایز با آن، معتقد است که این حقیقت و دارمای جاودان، در اختیار کسی نیست. (Ibid, p29) و از این جهت با سنت گرای و همچنین، ادعای برخی فیلسوفان غربی که خود را مالک حقیقت فلسفه می‌دانند، فاصله می‌گیرد (Ibid, p30). البته از میان فیلسوفان غربی، برخی مانند یاسپرس بوده‌اند که با نفی نگاه انحصاری، از یک سو معتقد است: «آری فلسفه واحد و جاوید است» (یاسپرس، بی‌تا، ص ۲۷) و از دیگر سو، تنوعات فرهنگی فلسفه، به ویژه در دوره طلایی تاریخ در قبل از میلاد را نفی نمی‌کند و از این جهت مورد توجه و احترام ادهرمال نیز هست.

البته در کنار توجه به آن کشف هندی، در مواردی از تقدم ایده ارتباط، تبادل و گفتگو، بر ایده حقیقت نیز سخن می‌گوید (Mall, 2000a: p93) که از این جهت در تقابل با مباحث قبلی در حقیقت جوئی و قابل تامل است.

۲-۶. تساهل و تسامح

از دیگر ویژگی‌های مهم اندیشه مال، توجه و آشنایی اش با ادیان و فرهنگ‌های شرقی در مواجهه با فرهنگ اروپایی و غربی است و همچنین تساهل و تسامحی که او معتقد است از قدیم در فرهنگ هندی و تنوع ادیان و مکاتبش وجود داشته و امکان ارتباط و تعامل میان فرهنگی را میسر می‌نموده است (Mall, 2000a: p102) چه این که فرهنگ هندی از

گشوده ترین فرهنگ‌ها در طول تاریخ بوده است (مصلح، ۱۳۹۷، ص ۳۲۶). و در واقع تساهل هندی مبتنی بر آن است که ادیان مختلف، توضیحی متمایز از یک دارمای جاودان هستند و همین نکته باعث امکان دیالوگ بین ادیان می‌شود (Mall, 2000a: p29) برخلاف هرمنوتیک فروکاهش‌گرایانه یا مرکزیت‌گرا و خود مطلق‌پندار که دیگری را بر نمی‌تابد و بر سنت فکری خویش تعصب می‌ورزد. لذا وی از ترابط دو سویه حقیقت و تسامح سخن می‌راند: «گرایشی همراه با تعهد ما به تساهل وجود دارد. اقرار ما به حقیقت و تساهل به عنوان یک رابطه دو سویه است و حقیقت بدون اقرار به تساهل نابینا است؛ همانگونه که تساهل بدون حقیقت نیز خالی است» (Ibid).

که اگر تساهل به عنوان یک نگرش متواضعانه درست فهمیده شود و به شکل عملی محقق شود؛ می‌یابد که حقیقت در یک مکان وجود ندارد و در واقع یک توانایی عاقلانه و آگاهانه است (Ibid).

و از همین جا بین تساهل دینی صوری با تساهل واقعی نیز تمایز می‌گذارد که تساهل دینی صوری ممکن است در عین احترام به دیگری همچنان در باطن خودش، باور به تنها حق بودن خود دارد. همچنین میان تساهل و تسامح غربی و مسیحی با تساهل در فرهنگ هندی تمایز می‌گذارد. چه این که تساهل مسیحی تحت تاثیر روشنگری ومدرنیته و تاثیرات اجتماعی و سیاسی به نوعی سکولاریزم تن می‌دهد بدون این که باور به برتری و حقانیت خود را از دست بدهد. اما تساهل هندی به دلیل بافت فرهنگی هند، برآمده از ارزش و احترام بر ادیان و همزیستی آنها در کنار یکدیگر است و ایده‌های بنیادگرایانه و متعصب را رد می‌کند آن چنان که برخی چون مهاتما گاندی نیز بدین تساهل هندی و برابری نگرش‌ها و ادیان باور داشت (Ibid, p106)

۲-۷. زمان و تاریخ

ادهرمال با رویکردی تجربی و روانشناختی به زمان می‌پردازد و دو استعاره از زمان را متمایز می‌کند: زمان خطی و زمان دوری (Mall, 2000a: p59). زمان خطی یک آغاز و پایان مشخص برای زمان قائل است مانند تاریخ مقدس و متعالی که در ادیان رایج است. برخلاف زمان دوری که امور تکرار پذیر در تاریخ زندگی انسان را شاهد است و در فرهنگ‌های چینی، هندی و آمریکای مرکزی رایج بوده است. البته ادهرمال با عنایت از تمایز این دو نگرش به نحوی تلاش می‌کند تا آن دو نگرش را به هم نزدیک کند و لذا از

چرخه‌های تکراری زندگی در عین حوادث جدید آن سخن می‌گوید و به نحوی به ایده رخداد جاودانه نیچه نزدیک می‌شود (Ibid, p62). ایده تکرار در عین تجدد، منجر به پیدایش ایده هم‌پوشانی‌ها و توجه به تمایز و تشابه می‌شود (Ibid, p63).

در بحث انسان‌شناسی و تاریخ، ادهرمال به انسان‌شناسی یاسپرس و فلسفه تاریخ مبتنی بر آن اشاره می‌کند (Mall, 2000b: S159) که اگرچه یاسپرس به ایده وحدت تاریخ باور دارد اما تاریخ موردنظر او متمایز از نگاه آگوستین و هگل است که تنها مبتنی بر یک دین و سنت فرهنگی است و در واقع، نگرششان تاریخ از مسیح تا مسیح است که از ظهور او تا رجعتش در پایان تاریخ را مدنظر دارد (Ibid, S161). و لذا به دوره محوری تاریخ در پانصد سال قبل از مسیح اشاره می‌کند که متفکران بزرگی چون کنفسیوس و لائوتسه و بودا را به خود دیده است و از این جهت، وحدت‌گرایی یاسپرس در تاریخ، تنوع فرهنگی را از نظر دور نمی‌دارد (Ibid, S165) و برخلاف فلسفه تاریخ هگلی، آینده‌ای باز و غیرمتعین را برای تاریخ به تصویر می‌کشد (Ibid, S164) بدینسان، نگرش یاسپرس به تاریخ، امکان ارتباط و تفاهم فرهنگ‌ها را به عنوان یک زیربنای فکری فراهم می‌کند (Ibid, S167).

۳. منطق و روش فلسفه میان‌فرهنگی

به لحاظ روشی می‌توان از منطق جینیزی می و بودائی ادهرمال سخن گفت که در تبیین تلقی خود از فلسفه میان‌فرهنگی سخن گفته است. همچنین، روش هرمنوتیک آنالوژیک او که در مقابل هرمنوتیک گادامری مطرح شده است:

۳-۱. منطق چند ارزشی هندی

در این راستا، در مبنایی مهم، به نقد منطق دو بخشی ارسطویی می‌پردازد که مورد استفاده غربیان بوده است. چرا که معتقد بوده‌اند، دیگر فلسفه‌ها یا مانند فلسفه غربی هستند که تکرار آنند و یا متمایزند که فلسفه نیستند (Mall, 2018: p9) و با نقد اصل اجتماع نقیضین، که تنها به شکل صفر و یک، جهان را می‌نگرد، از منطق هندی و جینیزی می‌که منطقی چند ارزشی است سخن می‌گوید. منطق دو ارزشی ارسطویی در واقع مبتنی بر اصل اجتماع نقیضین است که به ویژه در دسته‌بندی‌ها به غربی و غیرغربی و اروپایی و غیراروپایی می‌رسد و مسیر مرکزیت‌گرایی و مطلق‌پنداری را هموار می‌کند. اما منطق

جینیستی با اذعان به تصاویر مختلف فلسفی از مطلق کردن یکی از آنها پرهیز می‌کند (Mall, 2018: p14). لذا منطق هندی از منظر او به شکل مطلق و بدون شرط، اصل تناقض را نمی‌پذیرد (Mall, 2018: p15).

در تقابل با اصل امتناع اجتماع نقیضین که به ویژه از ارسطو به بعد مطرح شده است و تا فلسفه اسلامی تداوم یافته و به عنوان ام القضا یا پایه دانش مورد توجه قرار گرفته است؛ نوعی تناقض باوری نیز وجود داشته است که برخی از آنها در پیشاسقراطیان مانند هراکلیتوس و در فیلسوفان مدرن برخی مانند هگل و اخلاف او در دیالکتیک، مانند مارکس و انگلس تا برخی منطق دانان جدید با مواردی مثل پارادوکس دروغگو یا پارادوکس های زنون، دنبال شده است (پریست، ۱۳۸۳، ص ۱۳۵) همچنین، در تاریخ تفکر شرقی نیز چه در نگاه های عرفانی به ویژه در توصیف خداوند به عنوان جامع صفات متضاد یا ناسازگار، وجود داشته است (همان، ص ۱۴۴) که البته بعضاً به عنوان تناقض نما و ناشی از تنگناهای زبانی مورد تحلیل قرار گرفته است (همان، ص ۱۴۹) و یا در ادیان هندی و چینی که به نحوی این تناقض باوری را می‌توان دید (همان، ص ۱۳۶) همین خط سیر را می‌بینیم که با تمسک به منطق جینیستی و بودائی در مباحث ادهرمال دنبال می‌شود (Mall, 2018: p15).

البته ادهرمال در واکنش به اشکال تناقض باوری تبیین می‌کند که به شکل معرفت شناسی و به طور مطلق با این اصل مخالف نیست (Mall, 2018: p15) بلکه معتقد است که رنگ و بوی این اصل، در نفی و اثبات و تقسیم ثنائی در مسائل، منجر به نوعی انحصار گرایی غربی و غیرغربی و یونانی و غیر یونانی می‌شود و به مرکزیت گرایی و خود مطلق پنداری می‌رسد و از اینجاست که می‌کوشد تا با تکیه بر منطق چند ارزشی، به نحوی بستر مناسب تری برای نگرش میان فرهنگی بیابد و با نفی تقسیمات ثنائی انحصاری، مطلق انگاری و مرکز گرایی را به نقد بنشیند. اما جای این نقد وجود دارد که اگر نگاه او به انکار مطلق اصل امتناع اجتماع نقیضین برسد، پر واضح است که بنیان های معرفتی مباحث میان فرهنگی او را نیز به چالش می‌کشد.

در ادامه، منطق دانان بودائی، هستی شناسی هراکلیتوسی را با منطق ارسطویی ترکیب می‌کنند و همچنین ارتباط بیشتری بین منطق و روان شناسی قائل هستند. نمونه قیاسی از منطق هندی در تمثیل دود و پی بردن به آتش در تپه است که ارتباط منطق هندی را با طبیعت

نشان می‌دهد که مانند منطق یونانی چندان صوری و فورمال محض نیست (Mall, 2000a: p21).

همچنین از منظر مال، شیوه‌های مختلفی از توجیه عقلی وجود دارد. برای مثال، در ذهن چینی، چون انسان‌ها فانی هستند من نمی‌میرم؛ بلکه چون انسانی خردمند مثل کنفسیوس می‌میرد، من هم می‌میرم (Ibid).

۲-۳. هرمنوتیک تناسبی^۱

ادهرمال معتقد است که اگرچه هرمنوتیک در مباحث جدید یک پیشینه یونانی به لحاظ لغوی و غربی از اقسام هرمنوتیک کلاسیک تا مدرن شلایر ماخر و هرمنوتیک فلسفی دارد اما سنت‌های شرقی نیز دارای هرمنوتیک خود هستند. و در واقع، هر فرهنگی دارای سنت تفسیری و هرمنوتیکی خودش است. (Mall, 2000a: p15) (Mall, 2005: S41)

هرمنوتیک گادامر به دنبال مباحث هایدگر و با تمرکز بر مسئله فلسفی فهم، به فهم متن رسیده است. البته مجال تفصیل دیدگاه او در اینجا نیست اما می‌توان به استقلال متن از مؤلف و فهم به مثابه دیالوگ و امتزاج افق‌های مفسر و متن در نظر او اشاره نمود که هدف مفسر نه کشف نیت مؤلف که به خود اختصاص دادن و خویشتن فهمی است (واعظی، ۱۳۸۹، ص ۳۰۱-۲۹۵)

اما به طور کلی هرمنوتیک گادامر، از دو جهت با تفکر میان‌فرهنگی در تعارض است. یکی اروپا محوری گادامر و این اندیشه که فلسفه اساساً یونانی است و دیگر فرهنگ‌ها فاقد فلسفه‌اند. و دیگری امتزاج افق‌های گادامر است که به نوعی یکسان‌سازی دلالت دارد تا این که مبتنی بر گفتگوی سنت‌های متفاوت باشد (دهقانی، ۱۳۹۶، ص ۳۲۸ و ۳۲۹)

لذا ادهرمال در جایی از گادامر در برابر گادامر سخن می‌گوید و ضمن نقد اروپا محوری گادامر به ظرفیت‌های بحث گفتگوی او پس از کتاب حقیقت و روش اشاره می‌کند (Mall, 2005: S95) سپس در ادامه به تبیین هرمنوتیک خود می‌پردازد و از هرمنوتیک چهار وجهی^۲ در جهان معاصر سخن می‌گوید که در ارتباط با سنت اروپایی و غیر اروپایی شکل می‌گیرد:

۱- فهم اروپا از خود

1. Analogous Hermeneutics
2. Four-fold hermeneutic

۲- فهم اروپا از فرهنگ‌ها و سنت‌های غیر اروپایی

۳- فهم سنت‌های غیر اروپایی از خود

۴- فهم سنت‌های غیر اروپایی از اروپا (Mall, 2000a, p3)

در واقع، پدیدار فهمیدن یک پروسه پیچیده فهمیدن خود و درک دیگری است. برخلاف گذشته که اروپا می‌کوشیده است، دیگران را در قالب‌های خود بفهمد، باید کوشش شود تا خواست فهمیدن و فهمیده شدن به موازات یکدیگر دنبال شود و لذا دیگری را به عنوان دیگری، و نه سایه‌ای از خود فهمید. حتی ماسون اورسل نیز که از فلسفه تطبیقی سخن می‌گفت، نقطه عزیمت را اروپا می‌دانست که اروپائیان حق دارند به شناخت همسایگان‌شان پردازند. البته این نکته را نیز گوشزد می‌کند که آنها باید یاد بگیرند که در نسبت به خودشان دیگران را قضاوت نکنند (Oursell, 1926: p36).

و لذا جهان غرب باید به حق فهمیده شدن شرق احترام بگذارد نه آن که بکوشد تا فرهنگ خود را مطلق سازد و دیگران را ذیل سایه خود معنی کند. اگرچه دیگر با شرایط جدید فهمیده شدن از سوی شرقی‌ها مواجه شده است که خود ابژه فرهنگ‌های شرقی شده است. در این راستا و بنابر وضعیت چهار وضعی جهان معاصر، سه الگوی هرمنوتیکی قابل طرح است: (Mall, 2018: p2)

یکی الگوی این‌همانی است که در آن، امر ناآشنا باید تبدیل به امر آشنا شود و به خود فروکاسته شود. این خویشتن‌فهمی و به خود اختصاص دادن که دیگری تبدیل به من شود، نتیجه‌ای جز مطلق‌گرایی در ابعاد مختلف سیاسی، اخلاق و معرفتی نخواهد داشت (Ibid, p3). این الگو را به ویژه در تاریخ‌نگاری اروپایی از فلسفه در تمرکز بر یونان و فرهنگ غرب و نفی سنت‌های فکری سایر ادیان می‌توان مشاهده نمود. الگوی دوم، تمایز کامل است. تمرکز این الگو بر تمایزات است. چنان‌که در اندیشه اندیشمندان پست‌مدرن مطرح است و صرفاً منتهی به نسبت‌گرایی رادیکال فرهنگی می‌شود. در واقع تمایز‌گرایی رادیکال، امکان فهم دو سویه را غیرممکن می‌سازد (Ibid)

الگوی پیشنهادی مال، هرمنوتیک آنالوژیک است که می‌کوشد راه میانه‌ای از دو الگوی قبلی را دنبال کند و نه بر تشابهات و این‌همانی صرف و نه بر تمایزات کامل تأکید ورزد تا بتواند راه میانه‌ای بین نسبی‌گرایی و مطلق‌گرایی را دنبال کند (Ibid, p4). در این راستا از هم‌پوشانی‌ها و نقاط اشتراک میان فرهنگ‌ها سخن می‌گوید. اصطلاح آنالوژی، به معنای

تمثیلی یا تناسبی است که در تولد خود، به الهیات مسیحی و مباحث آکوئیناس در صفات الهی می‌رسد که مبتنی بر نوعی نسبت تشابه، در عین تمایز خالق و مخلوق است (ایلخانی، ۱۳۸۲، ص ۴۲۲) ادهرمال، ضمن اشاره به این پیشینه، آنالوژی از منظر خود را چنین تعریف می‌کند: «کاربرد من از اصطلاح آنالوژی در این متن، مرتبط با چیزها و موجوداتی است که دارای گونه‌های متشابه هستند و ما می‌توانیم شیوه‌هایی از تناسب را به عنوان یک علت معتبر برای شناخت تشابه به کار گیریم. در این شاخه از فهم میان فرهنگی، تناسب، ابتدا بر تمایزات و ثنیا تشابهات و ثالثاً آگاهی از عدم تمایز کامل و رابعاً از عدم تشابه کامل، تأکید می‌کند. آنالوژی یا تناسب، اینجا به عنوان تشابه میان چیزهای ناهمسان تعریف می‌شود» (Mall, 2000a: p15).

در واقع، امر و حقیقت مشترکی که در فرهنگ‌های مختلف مشترک است و دارای هم پوشانی است، به شکل بی‌پایانی جستجو می‌شود. از آن جا که در این توجه به تناسب‌ها، به مقایسه فرهنگ‌های متنوع می‌پردازد؛ امکان درک و پذیرش فلسفه تطبیقی و امر مقایسه در تفکر مال مشخص می‌شود. از این رو، توازی فهم دو سویه و دو میل به فهمیدن و فهمیده شدن، روح هرمنوتیک میان فرهنگی است (Ibid, p17).

۳-۳. پدیدارشناسی

پر واضح است که توجه به وضعیت جهان معاصر و تنوع مکان‌های فرهنگی، مفاهیمی انضمامی از زمان و مکان را به تصویر می‌کشد. همچنین لازم به ذکر است که از دل بحث بی‌مکانی مکانمند، توجه مال به پدیدارشناسی هوسرل نیز قابل توجه است چرا که از «من استعلایی» او نیز مدد می‌جوید تا چنین وضعیتی را توضیح دهد و هم‌پوشانی نوئماهای متنوع را توضیح دهد (همان، ص ۳۵۳).

البته او در جایی به روح پدیدارشناسی اشاره می‌کند که در تقابل با هر نوع تلقی ویژه و از یک نقطه نظر خاص است (Mall, 2000a: p85). و از همین جا به نقد هوسرل می‌پردازد که به روش خودش پایبند نمی‌ماند (Ibid) چه اینکه به جای حفظ نگرش توصیفی بی‌طرفانه، نگاه او به فلسفه و فرهنگ، اروپا محورانه است (Ibid, p93) اما در کاربرد پدیدارشناسی، معتقد به رویکرد توصیفی و نه ذات‌گرایانه در پدیدارشناسی است که می‌کوشد بدون فروگاهش یک پدیده به توصیف آن پردازد (Mall, 1993: p15). چه این که فلسفه متأخر هوسرل به دو مؤلفه مهم من استعلائی و زیست جهان اشاره دارد که در

توجه به من استعلائی که توصیف غیر فروکاهش گرایانه را دنبال می‌کند، به شهود تجربی^۱ در تفکر ودائی نزدیک می‌شود (Ibid, p22). که امکان وضعیت و حالت بی‌طرفانه در توصیف را فراهم می‌کند (Ibid, p23).

ادهرمال با نظر به مباحث پدیدارشناسی توصیفی هوسرل و ضمن توجه به رویکرد هرمنوتیکی خودش، از هرمنوتیک با گرایش پدیدارشناختی صحبت می‌کند که یک هرمنوتیک فروکاهشی نیست (Mall, 1993: p25). و با استمداد از ساختارهای هم‌پوشان هوسرل می‌کوشد یک هرمنوتیک غیر فروکاهشی توصیفی را تعریف کند که در عین اذعان به رابطه سنت و حقیقت در هرمنوتیک هایدگری و گادامری، امکان برون رفت از آن به شکل پدیدارشناختی بی‌طرفانه را میسر می‌داند. در واقع او با نزدیکی پدیدارشناسی هوسرلی به سنت تجربه گرایانه می‌کوشد تا دست کم از آن به مثابه یک ضرورت روشی فرضی-تنظیمی برای هر تلاش انسانی در جهت فهم و ارتباط با دیگران استفاده کند (Ibid, p29).

۴. چپستی فلسفه میان فرهنگی

با نظر به مبانی پیش گفته و روش‌شناسی فلسفه میان فرهنگی، در ادامه برای بررسی چپستی فلسفه میان فرهنگی، به دو رویکرد می‌توان اشاره نمود. رویکرد سلبی و ایجابی در بررسی چه نیستی و چه هستی فلسفه میان فرهنگی:

۴-۱. رویکرد سلبی

در رویکرد سلبی می‌توان گفت که فلسفه میان فرهنگی اسم یک سنت فلسفی شرقی یا غربی نیست؛ گرچه متأسفانه بعضاً با فلسفه غیراروپایی اشتباه گرفته می‌شود (Mall, 2017: p17). همچنین، تنها یک التقاط از سنت‌های فلسفی مختلف در کنار هم یا نوعی واکنش صرف به موقعیت پلورالیستی سنت‌های فلسفی در بافت جهان امروز نیست (Mall, 2017: p5). فلسفه میان فرهنگی یک موضوع زیبایی‌شناختی نیست و نباید با رمانتیزم فرهنگی اشتباه شود. همچنین در نسبت با پست مدرنیزم، زاده آن نیست اگر چه تفکر پست مدرن و کثرتش، برای آن بسیار مفید است (Ibid).

و البته فلسفه میان فرهنگی به عنوان یک مؤلفه فلسفی، یک شاخه اضافه شده به فلسفه مثل هستی شناسی، معرفت شناسی و اخلاق نیست. چنانکه وصف میان فرهنگی در دنباله آن نیز، متمایز از فرافرهنگی و چند فرهنگی است (Ibid). در واقع، چند فرهنگی، به تنوع فلسفه‌ها در دامن سنت‌های فرهنگی مختلف اذعان دارد و اینکه در واقع تمهیدی برای تحقق مفهوم میان فرهنگی است اما متمایز از آن است چرا که ترابط میان فرهنگ‌ها را مورد بی مهری قرار می‌دهد (دهقانی، ۱۳۹۶، ص ۸۷).

در مقابل آن، فرا فرهنگی نیز، فلسفه را فرای از سنت‌های فرهنگی جستجو می‌کند و با نوعی تلقی افلاطونی مبتنی بر ذات گرائی، تنوع فرهنگ‌ها را انکار می‌کند و به یک قلمرو متعالی بازگشت می‌کند (همان، ص ۸۸). لذا خود ادهرمال نیز در تقابل رویکرد فرافرهنگی با میان فرهنگی سخن می‌گوید که پیشوند «فرا» صورت‌های متنوع فرهنگی فلسفه را نادیده می‌گیرد و به یک نقطه ارشمیدسی مشخصی باور دارد در حالی که پیشوند «میان» یک تجربه امر میانه بین سنت‌های فرهنگی مختلف است و به هیچ نقطه متعالی و افلاطونی از فلسفه تکیه ندارد (Mall, 2012: p37).

۴-۲. رویکرد ایجابی

آن چنان که برخی فیلسوفان غربی ادعا کرده‌اند؛ فلسفه، انحصار در فرهنگ یونانی و اروپایی ندارد (Ibid, p30). چنان که هگل، پس از آن که عقل را تاریخی می‌کند و تاریخ جهان را از شرق به غرب به تصویر می‌کشد که به غایت مطلق خود، یعنی اروپا می‌رسد (هگل، ۱۳۹۸، ص ۲۶۷)، عقل شرقی را بیشتر شهودی می‌داند (ص ۲۷۰) و در مقابل، از یونان به عنوان سرآغاز فلسفه سخن می‌گوید و به نحوی حتی مقایسه و یکسان پنداری تشابهات میان فلسفه‌های چینی و هندی با فلسفه غربی را ناصحیح می‌داند (همان، ص ۱۹۰). همچنین، هایدگر از یونانی بودن فلسفه و توتولوژیک بودن فلسفه اروپایی و غربی سخن می‌گوید: «بیان اینکه فلسفه در ماهیت خود، یونانی است، چیزی جز این نیست که گفته شود غرب و اروپا فقط اینها در نهایت و در ژرفای تاریخ‌شان اساساً فلسفی هستند» (هایدگر، ۱۳۶۸، ص ۳۵).

اگرچه در میان این گروه از فلاسفه غربی، گروه دیگری نیز در تاریخ فلسفه غرب بوده‌اند نظیر شوپنهاور و یاسپرس که این انحصار را باور نداشته‌اند (Mall, 2000a: p30).

چنانکه یاسپرس با توجه به سنت‌های فلسفی شرقی در کنار غرب و البته از حقیقت واحد و جاوید فلسفه در دل این تنوعات فرهنگی سخن می‌گوید (یاسپرس، بیتا، ص ۲۷) پس از شکستن انحصار مالکیت یک فرهنگ برای فلسفه که بیشتر عوامل سیاسی و امپریالیستی در مرکزیت‌گرایی آن نقش داشته است (Mall, 2017: p1). و توجه به دیگری فرهنگی، می‌توان از مکان‌ها و مواطن تولد فلسفه در فرهنگ‌های مختلف و وصف‌های متعدد چینی، هندی، افریقائی و اروپایی برای فلسفه سخن گفت (Mall, 2000a: p4)؛ اما با نفی انحصار مالکیت و مرکزیت فلسفه می‌توان به وصف میان‌فرهنگی بودن فلسفه رسید. لذا میان‌فرهنگی چنانکه ذکر شد، به معنی یک شاخه مستقل فلسفی مانند فلسفه‌های مضاف یا یک فلسفه مستقل نیست؛ بلکه از دیدگاه ادهرمال، یک نگرش است (Mall, 2017: p6) که با گذر از مطلق‌انگاری و خود مرکزیت‌پنداری، متواضع، گشوده و تنوع‌نگر است.

و حتی به تعبیر ادهرمال، یک اصطلاح توتولوژیک است چرا که فلسفه، ذاتاً میان فرهنگی است: «...فلسفه بنابر این دارای ماهیت میان‌فرهنگی است و این گفته چندان دور از حقیقت نیست که فلسفه میان‌فرهنگی یک توتولوژی است» (Mall, 2017: p1). و در واقع با نظر به رابطه‌اش با فرهنگ، دارای نوعی موقعیت پیچیده بی‌مکانی مکانمند و مکانمندی بی‌مکان است (Ibid, p6). چرا که از سویی موطن و خاک فرهنگی و محلی آغازین خود را دارد و به نحوی در جایی شکل گرفته اما از سویی دیگر، خود را در یک مکان و مکتب و سنت فرهنگی، محصور و محدود نمی‌کند.

لذا فلسفه میان‌فرهنگی در نگاه ادهرمال، یک نگرش و تعهد اخلاقی است. اگر چه در مواردی اندک، از آن تحت عنوان یک شاخه و رشته مستقل فلسفی سخن گفته است (Mall, 1995: pVIII). همچنین، به عنوان یک شیوه و سبک زندگی نیز هست (Mall, 2000a: p32). این نگرش و سبک زندگی، از خود مرکز‌گرایی و انحصار معرفتی جلوگیری می‌کند و فروتنی و تواضع را به جای تعصب در برابر حقیقت، پیشه خود می‌سازد که نه تنها دیگر اندیشه‌ها و فرهنگ‌ها را به رسمیت می‌شناسد، حتی اندیشه و سنت خود را از بیرون به نظاره می‌نشیند (Mall, 1995: p5) و در عین آن که ریشه در خاک فرهنگ دارد و تمایزات فرهنگی را به رسمیت می‌شناسد، بی‌مکان است و با پرهیز از مطلق‌گرایی در باب حقیقت و نوعی نسبی‌گرایی معتدل، بنیادها و مرکزیت‌گرایی‌های

مختلف، به ویژه اروپایی را به چالش می‌کشد که با عوامل بیرونی استعمارگرایانه، نوعی مرکزیت‌پنداری بطلمیوسی در فلسفه را برای خود تحقق بخشیده است. اما رویکرد فلسفه‌رهایی بخش، مانند الهیات رهایی بخش (Mall, 2019: S7) و یا فلسفه‌کپرنیکی، مشخص می‌کند که فلسفه بما هو فلسفه، سفید و متعدد است.

۵. فلسفه میان‌فرهنگی و فلسفه تطبیقی

پس از مشخص شدن چستی فلسفه میان‌فرهنگی می‌توان از نسبت آن با فلسفه تطبیقی در اندیشه مال سخن گفت. در باب تمایز فلسفه تطبیقی و میان‌فرهنگی و یا ارتباط و تطبیقشان، دو دیدگاه بین اندیشمندان میان‌فرهنگی وجود دارد. دیدگاه اول که رایج‌تر است و به تدریج، طرفداران بیشتری یافته است، انفکاک این دو و به نحوی گذار و جایگزینی فلسفه میان‌فرهنگی در نسبت با فلسفه تطبیقی است که برخی چون پروفیسور ویمر مطرح کرده‌اند و ضمن اشاره به وظایف و اهداف متمایز این دو، از روش پولی‌لوگک به عنوان یک روش جایگزین صحبت کرده‌اند (Wimmer, 2009a: p1) که عبارت است از: «پولی‌لوگک به عنوان یک اصطلاح، ... به یک مدل نظری اشاره می‌کند که ارتباطات ایدئال در موضوعات فلسفی ذیل پیش‌فرض‌های اساساً متمایز سنت‌های متعین فرهنگی فلسفی را توصیف می‌کند در جایی که هر یک 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 نهایتاً یکی دیگری را روشن کند» (Wimmer, 2012: p122).

و در ایران نیز برخی همین نگرش را دنبال نموده‌اند و به این امر توجه داده‌اند که در غرب، فلسفه تطبیقی در گروه فلسفه وجود ندارد و تنها ذیل دپارتمان‌های شرق‌شناسی و در نسبت با اروپا محوری سخن از فلسفه چینی و هندی می‌شود (مصلح و دهقانی، ۱۳۹۴، ص ۳۶). و لذا از فلسفه میان‌فرهنگی با مدل پولی‌لوگک ویمری پس از گذار از فلسفه تطبیقی به عنوان امری غیرمتعین در روش سخن گفته‌اند (همان، ص ۴۶).

در رویکرد دوم، کسانی مانند پاول^۱ هستند که از مشترکات فلسفه تطبیقی و میان‌فرهنگی سخن گفته‌اند چرا که هر دو به مقایسه فرهنگ‌های مختلف و فلسفه‌های پدید

1. Paul, Gregor

آمده در آنها نظر دارند (مصلح، ۱۳۹۷، ص ۲۵۰). همچنین، در اندیشه رام ادهرمال، اصطلاح فلسفه تطبیقی در کنار فلسفه میان فرهنگی به کار می رود و اشاره می شود که: «فلسفه تطبیقی، یک گرایش میان فرهنگی در فلسفه را پیش فرض می گیرد» (Mall, 2000: p17).

چرا که فرض تعدد فلسفه و امکان تطبیق بین آنها که تعدد و تکثر دارند، بی ارتباط به گرایش میان فرهنگی نیست. از دیگر سو فلسفه میان فرهنگی نیز، بی نیاز از تطبیق فلسفی نیست و بدون آن، پایش لنگ است: «فلسفه تطبیقی بدون فلسفه میان فرهنگی کور است و فلسفه میان فرهنگی بدون فلسفه تطبیقی لنگ است» (Mall, 2017: p9). و البته کار فلسفه میان فرهنگی ضابطه مند کردن شرایط فلسفه تطبیقی است (مال، ۱۳۸۵، ص ۵۷) برخی چون هاینتس کیمرله^۱ در نقد اندیشه ادهرمال اشاره کرده اند که این نیاز در اندیشه او وجود دارد که مرز مشخصی میان فلسفه میان فرهنگی و فلسفه تطبیقی ایجاد شود (Kimmerle, 2002: p9)

البته شاید بتوان این مسئله را ناشی از پیشینه هندی رام ادهرمال دانست که معمولاً اندیشمندان هندی به فلسفه تطبیقی در مقابل اروپا محوری غرب گرایش داشته اند؛ اما لازم به ذکر است که بر اساس دیدگاه ادهرمال و بر مبنای نگرش میان فرهنگی اش در فلسفه، امکان طرح سالم و درستی از فلسفه تطبیقی فراهم می گردد که همانا عدم مطلق کردن و مرکز پنداری یک سنت فکری و فلسفی و همچنین عدم مطلق کردن یک متن یا یک تفسیر از متن است (Mall, 1998: p21). و در واقع، شرط لازم امکان یک فلسفه تطبیقی است (Mall, 2000a: p9).

لذا ادهرمال، فلسفه تطبیقی خود را کاملاً بر چارچوب های فلسفه میان فرهنگی اش بنا می کند و از یک فلسفه تطبیقی سالم که به دور از مطلق پنداری و مرکزیت گرایی است، سخن می گوید. البته ممکن است این پرسش پیش بیاید که اگر ادهرمال به فلسفه تطبیقی توجه دارد و روشش هم به نوعی تناسب گرایش دارد، چه تفاوتی با ماسون اورسل به عنوان پدر فلسفه تطبیقی در دوران معاصر دارد که هم به فلسفه هندی توجه دارد و هم از تناسب، به عنوان روش، سخن می گوید (Oursel, 1926: p50)

1. Kimmerle.H

در پاسخ می‌توان گفت که نگرش ماسون اورسل، در چارچوب فکر هگلی و مبتنی بر روش پوزیتویستی است و با نوعی اروپامحوری، معتقد است که نقطه عزیمت فهم شرقی‌ها، اروپاست (Ibid, p37) چه این که چنانکه پیشتر هم ذکر شد، در سنت هگلی، غرب به عنوان غایت مطلق و نهایی تاریخ بشر، به عنوان شاخصی برای سنجش دیگر فرهنگ‌ها، تلقی می‌شود و لذا ذیل منطق تشابه و همسانی نفس می‌کشد و این چیزی است که نگرش ادهرمال با نقد مرکزیت‌گرایی اروپایی و هرمنوتیک تناسبی و در نفی تشابه یا تمایز صرف، بر نمی‌تابد. مضاف بر اینکه روش پوزیتویستی ماسون اورسل، به نحوی خام، به بی‌طرفی تطبیق‌کننده سنت‌های فلسفی می‌اندیشد (Ibid, p31) و از توجه به پیچیدگی‌های مکانمندی و موقعیت‌ارزیاب، غافل است.

۶. ابعاد و لوازم فلسفه میان‌فرهنگی

اندیشه میان‌فرهنگی در اندیشه ادهرمال، دارای ابعاد و لوازم مختلفی است. وی در برخی مباحث خود از ابعاد چهارگانه فلسفی، دینی، سیاسی و تربیتی اشاره نموده است:

الف. فلسفی

یک فلسفه و حکمت جاودان که تحت مالکیت کسی به تنهایی باشد وجود ندارد بلکه فلسفه‌های متعددی در فرهنگ‌ها و سنت‌های مختلف وجود دارد و همچنین فلسفه سفید است و فاقد رنگ و نژاد و زبان ویژه‌ای است چنان که غربی‌ها با اروپا محوری فلسفه را ذاتاً یونانی می‌دانند (Mall, 2017: p14).

ب. دینی

یک دین جاویدان و خالده نیز وجود ندارد که تنها در ملکیت کسی باشد و لذا از دیدگاه میان‌دینی سخن می‌گوید (Ibid). مبتنی بر نگرشی که ادهرمال در باب حقیقت دارد امکان دوری از تعصب و گفتگوی بین‌الادیانی نیز فراهم می‌گردد.

ج. سیاسی

مطلق‌گرایی سیاسی و مرکزیت‌گرایی اقتداری منجر به پیدایش بنیادگرایی سیاسی و دیکتاتوری می‌شود. لذا اندیشهٔ میان‌فرهنگی نگرشی دموکراتیک را دنبال می‌کند که در آن عقل سیاسی در اختیار گروه خاصی نباشد (Ibid).

د. تربیتی

بُعد تربیتی میان‌فرهنگی در واقع شیوهٔ اجرای ابعاد دیگر است. و به ویژه در سیستم آموزشی باید در درجهٔ اول اطلاع بخشی به دانشجویان در باب تنوع سنت‌های معرفتی در جهان انجام پذیرد و در درجهٔ دوم صدق و کذب آنها مورد بررسی قرار گیرد (Ibid). و این که از دیدگاه ادهرمال، میان‌فرهنگی نهایتاً یک شیوهٔ زندگی است که باید در سیستم‌های تربیتی مورد توجه قرار گیرد.

اما به نظر می‌رسد با استناد به سایر آثار و مباحثش، این ابعاد تا شش بُعد قابل افزایش است چنانکه بعد تاریخی و درمانی را نیز می‌توان به آن اضافه نمود. بعد تاریخی اشاره می‌کند که تاریخ‌نگاری فلسفی در اروپا ناشی از یک نگاه محدود مرکزیت‌گراست (Ibid). و از آنجا که فلسفهٔ سفید است و دامنه‌های فرهنگی متعددی دارد؛ تنها یک تاریخ فلسفه و یک داستان برای آن وجود ندارد. لذا تاریخ‌نگاری فلسفه نیازمند یک انقلاب کپرنیکی است تا از زمین‌محوری اروپایی خارج شود. با نظر به تاریخ‌گرایی مباحث یاسپرس و رخدادهای قابل تکرار در بحث زمان، همچنین توجه به تنوع فلسفه‌ها در جهان نیاز به نگارش تاریخی نوینی از فلسفه وجود دارد.

فلسفهٔ میان‌فرهنگی به عنوان درمان هم، یک امر روان‌درمانی و سایکولوژیک نیست. همچنین، به معنی فلسفه‌درمانی یا کلینیک فلسفی نیست بلکه به معنی نوعی تأمل و تفکر و شیوه زندگی در خوددرمانی برای شخص است پیش از آن که نیاز به درمان و مشاوره داشته باشد (Mall, 2017: S85).

این ابعاد شش‌گانه در واقع به یک جامعه میان‌فرهنگی نظر دارد که دیگر تک‌صدایی و خود‌مرکزی، چه به شکل اروپایی و چه در مقابل آن، قوم‌گرایی، وجود ندارد. چه این که در عین ستایش نقد شرق‌شناسی غربیان در کار کسانی چون ادوارد سعید، شرق‌شناسی وارونه نیز نوعی مرکزیت‌گرایی و مطلق‌پنداری معکوس تلقی می‌شود. لذا شرقیان با تکیه

بر فرهنگ عقلی و استدلالی خود، می‌توانند در گفتمان فلسفی و معرفتی جهان مشارکت کنند و پرسش‌ها و راه‌حل‌ها خود را به مشارکت جهانی بگذارند و امکان تحقق یک جامعه میان‌فرهنگی در سطح درونی مثل چین در ارتباط با سه دین مختلف بودائی و تائوئی و کنفیوسی یا مقیاس جهانی، به شکل وحدت بدون همسانی و همگرایی بدون همگونی فراهم گردد (Mall, 1998: p18).

رسیدن به یک جامعه میان‌فرهنگی (Mall, 2000a: p4) با تغییر نگرش و تساهل عملی در قبال دیگری‌های فرهنگی و در واقع تواضع معرفت‌شناختی و نگرش دموکراتیک و کثرت‌گرایانه فراهم می‌گردد (Ibid, p6) که بیش از آن که چون گذشته‌ها، مواجهه‌های فرهنگی به شکل غالب و مغلوب و در نبردها و با تخریب یک یا چند فرهنگ، اتفاق بیافتد؛ به شکلی داوطلبانه و آگاهانه و بر اساس تعامل و تبادل صورت گیرد. (Ibid, p8)

۷. نتیجه‌گیری

با نگاهی به مباحث رام ادهرمال می‌یابیم که:

۱- یونانی و اروپایی‌پنداری فلسفه و مطلق‌پنداری آن به عنوان شاخص، از یک خشونت نظری بهره می‌برد. اما رویکرد میان‌فرهنگی به عنوان فلسفه‌رهایی‌بخش یا فلسفه‌کپرنیکی، مشخص می‌کند که فلسفه بما هو فلسفه سفید است و در تعیین و حصار هیچ فرهنگ مشخص یا زبان خاصی نیست و لذا فلسفه غرب و تاریخ آن نباید با نگرش بطلمیوسی به منزله تاریخ فلسفه و فلسفه جهانی، خود را به تصویر بکشد. و از اینجاست که اگر فلسفه، یونانی و غربی نیست، پس فلسفه‌ها وجود دارند که ریشه در خاک فرهنگ خود دارند. بدینسان، هر فرهنگی پرسشهای فلسفی خود را دارد و در عین مکانمندی فرهنگی، دارای بی‌مکانی است و خصلت برهانی و فلسفی خود را دارد. البته خود ادهرمال نیز با تکیه بر مبانی معرفتی که رنگ و بوی هندی دارند، از حقیقت و پلورالیزم شیوه‌های متکثر در رسیدن به آن مدد می‌جوید و با استمداد از تساهل و تسامح عملی نهادینه در روح آن فرهنگ، به مدل گفتگوی ناگاسنایی می‌رسد که تعدد فلسفه‌ها و امکان گفتگوی برابر به طریق حکیمان در موضع برابر و نه پادشاهان در موضع قدرت را به تصویر می‌کشد.

۲- نگرش میان‌فرهنگی و نه چندفرهنگی که تنها به تکثر و تنوع، بدون تعامل سنتها می‌اندیشد یا فرافرهنگی که با نوعی ذات‌گرایی، زمینه‌های فرهنگی را مغفول می‌گذارد؛ در فلسفه، دین و فرهنگ قابل طرح است. لذا از میان‌فلسفی و میان‌دینی و میان‌فرهنگی نیز

سخن می‌گوید. با طرح امکان فلسفه‌ها در فرهنگهای متعدد، بحث ترابط و فهم دو سویه آنها در قالب هرمنوتیک چهار وجهی مطرح می‌شود که بر خلاف هرمنوتیک گادامری، آنالوژیک است و میل به فهمیدن و فهمیده شدن را بین اروپائیان و غیر اروپائیان، به تصویر می‌کشد. و البته چنین هرمنوتیکی، مبتنی بر هم‌پوشانی‌های فرهنگی و رویکرد پدیدار-شناسانه بی‌طرف در توصیف است که تشابه و تمایز را به شکل موازی بین این فرهنگها دنبال می‌کند و خود بر مبنای زمان و نگاه میان‌فرهنگی، به تاریخ و ماهیت مشترک انسانی بین شرق و غرب، استوار است. و با این ساختارهای انسانی مشترک و تمایزات نسبی فرهنگها، امکان تناسب و تطبیق، فراهم می‌گردد. نه آنگونه که سنت اروپایی با خود-مرکزیت‌گرایی و خود سنجی، معیار تشابه را دنبال می‌کند و یا برخی با تمایز‌گرایی رادیکال، امکان فهم دیگری را غیرممکن می‌سازند.

۳- ادهرمال، بنای تصویری خود را بر مبنای یک فرهنگ هندی و حقیقت واحده با نام‌های متعدد و در نتیجه با خوانشی شرقی ارائه می‌دهد که البته با نظر به مکانمندی بی‌مکان، به این مسئله خودآگاهی دارد و نمی‌خواهد در بند مرکزیت‌گرایی هندی بماند بلکه این مسئله برای او طریقت دارد تا به نگرش میان‌فرهنگی برسد. همچنین، کوششی است در جهت طرح فلسفه هندی با تنوع مکاتبش (Mall, 1974: p11) که خود را در گفتگوی جهانی وارد کند و آمادگی خود را برای یک فلسفه تطبیقی و میان‌فرهنگی به تصویر کشد.

۴- چنان که گذشت، بحث حقیقت در فهم دیگری و دارمای جاودان ذیل تکثرات، از جمله مؤلفه‌های مهم در اندیشه ادهرمال بودند؛ اما در مواردی نیز از تقدّم ایده ارتباط، تبادل و گفتگو، بر ایده حقیقت سخن می‌گفت. تقدّم گفتگو بر حقیقت، در فلسفه میان‌فرهنگی که با اشارات ادهرمال آغاز می‌شود و پس از او در اندیشمندان بعدی این حوزه دنبال می‌شود، منجر به فاصله‌گیری با فلسفه تطبیقی به معنی مرسوم می‌شود که دغدغه رسیدن به حقیقت را دارد. گو اینکه با اعتراف خود ادهرمال به نگرش بودن فلسفه میان-فرهنگی و یا اینکه یک تعهد اخلاقی و یک سبک زندگی است، قابل جمع است.

ORCID

Ahmad Ali Heydari

Mohammad Hassan Yaghoubian

Ghasem Pourhassan



<http://orcid.org/0000-0002-4581-2016>



<http://orcid.org/0000-0001-6980-0565>



<http://orcid.org/0000-0003-3665-6303>

منابع

- اسپیگلبرگ، هربرت. (۱۳۹۶). در آمدی تاریخی به جنبش پدیدار شناسی، ترجمه مسعود علیا. تهران: انتشارات مینوی خرد.
- ایلخانی، محمد. (۱۳۸۲). تاریخ فلسفه در قرون وسطی و رنسانس. تهران: انتشارات سمت.
- پریست، گراهام. (۱۳۸۳). تناقض باوری، ترجمه رحمت الله رضائی. قم: مجله معرفت فلسفی، سال اول، ش سوم، ۱۵۳-۱۳۳.
- حکیمی و رفیعی پور، محمد و عباس. (۱۳۸۳). فلاطوری. قم: نشر دلیل ما.
- دهقانی و مصلح، رضا و علی اصغر. (۱۳۹۴). مقاله پولی لوگ به مثابه الگویی برای پژوهش های فلسفی و گذر از فلسفه تطبیقی، مجله غرب شناسی بنیادی. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ص ۵۰-۲۷.
- (۱۳۹۶). در آمدی بر فلسفه میان فرهنگی. تهران: پژوهشگاه فرهنگ، هنر و ارتباطات.
- مال، ادهرمال. (۱۳۸۵). فلسفه مطلق نداریم، ترجمه پریش کوششی، خردنامه همشهری، ش ۱۰، ص ۵۷-۵۶.
- مصلح، علی اصغر. (۱۳۹۷). با دیگری. تهران: انتشارات علمی.
- واعظی، احمد. (۱۳۸۹). در آمدی بر هرمنوتیک. قم: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- هایدگر، مارتین. (۱۳۶۸). فلسفه چیست، ترجمه مجید مددی. استکهلم: موسسه چاپ و انتشارات آرش.
- هگل، ویلهلم فردریش. (۱۳۹۸). عقل در تاریخ، ترجمه حمید عنایت. تهران: انتشارات شفیعی.
- یاسپرس، کارل. (۱۳۷۳). آغاز و انجام تاریخ، ترجمه محمد حسن لطفی. تهران: انتشارات خوارزمی.
- (بی تا). در آمدی به فلسفه، ترجمه اسد الله مبشری. تهران: انتشارات حسینیه ارشاد.

References

Kimmerle, Heinz. (2000). *Intrkulturelle Philosophie, Zur Einfuhrung*, Hamburg: Junius Verlag.

- (2013). *Intercultural Philosophy: Problemes ans Perspectives*, MIMESIS EDIZIONI (Milano – Udine),124-115p.
- Mall, Ram- Adhar. (1974). *studie zur Indischen Philosophie und soziologie*, verlag Anton Hain, Meisenheim am Glan.
- (1993). *Phenomenology- essentialistic or descriptive?* , Husserl studies10, Kulwer academic publishers: Netherland,p:30-13.
- (1995). *Philosophie im Vergleich der Kulturen:interkulturelle Philosophie*, Darmstadt: Wiss, Buchges.
- (1998). *Philosophy and Philosophies Cross cultural Considered*, Topoi 17, 27-15P.
- (2000a). *Intercultural Philosophy*, United States: Roman & Littlefield Publishers.
- (2000b) *Mensch und Geschichte*, Wissenschaftliche, Buchgesellschaft, Darmstadt.
- (2005). *Hans-Georg Gadammers Hermeneutik interkulturell gelesen*, Traugott Bautz Nordhausen.
- (2017a). *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.
- (2012). *Die Interkulturalitäts-debatte-Leit-und Streitbegriffe, Zur Hermeneutik Interkultureller Philosophie*, Munchen, Verlag Karl Alber Freiburg, P40-37.
- (2017b). *Philosophy als Therapie*, Munschen: Verlag Karl Alber Freiburg.
- (2018). *How to deal with Differences? Logic of Identity, of Differences, and of Overlaps*, China: Commonality: World Congress of Philosophy, Beijing.
- (2019). *Interkulturelle Orientierung in Forschung und Lehre Vor dem Hintergrund der Dekolonialisierung der*

eurozentristischen Historiographie der Philosophie, Köln: Gesellschaft für Interkulturelle Philosophie.

Wimmer, Franz. (2009). *Interkulturelle versus Komparative Philosophie Ein Methodenstreit?*, Zeitschrift für Kulturphilosophie.

استناد به این مقاله: حیدری، احمد علی، یعقوبیان، محمدحسین، پورحسین، قاسم. (۱۴۰۰). فلسفه میان فرهنگی از دیدگاه رام ادهرمال، فصلنامه حکمت و فلسفه، ۶۵ (۱۷)، ۳۱-۵۸.



Hekmat va Falsafeh is licensed under a Creative Commons Attribution-Noncommercial 4.0 International License.