فصلنامه علمی ـ پژوهشی اندیشه نوین دینی
سال ۱۴، پاییز ۱۳۹۷، ش ۵۴
صفحات ۱۴۴ ـ ۱۲۵

ANDISHE-E-NOVIN-E-DINI
A Quarterly Research Journal
Vol. 14, Autumn 2018, No. 54

بررسی و نقد فلسفه میان‌فرهنگی به‌مثابه رویکرد بینادینی در نگاه ادهر مال

حسن عسگری*
علی‌اصغر مصلح**
رضا داوری اردکانی***

چکیده

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

واژگان کلیدی

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

---

*. دانش‌آموخته دکتری فلسفه دانشگاه آزاد اسلامی، واحد علوم تحقیقات تهران، دانشگاه آزاد اسلامی تهران، ایران.
h.askari95@gmail.com
**. استاد دانشگاه علامه طباطبایی تهران، ایران. (نویسنده، مسئول)
aamosleh@yahoo.com
***. استاد دانشگاه تهران.
rdavari@ias.ac.ir
تاریخ دریافت: ۱۳۹۶/۱۲/۲۹
تاریخ پذیرش: ۱۳۹۷/۰۴/۱۳

طرح مسئله

«فلسفه میان‌فرهنگی»[1] از گرایش‌های جدید فلسفه و از حوزه‌های مورد توجه زمان معاصر است. از متفکران این حوزه، رام ادهر مال،[2] فیلسوف آلمانی هندی‌تبار یکی از بنیان‌گذاران فلسفه میان فرهنگی است. (Hyondok, 2008: 3) مال با قبول «دیگری»[3] و پرسش از آنکه محوری‌ترین سؤال و اصل بنیانی در فلسفه مذکور است، زمینه پرداختن به چیستی و ماهیت فلسفه میان فرهنگی را فراهم می‌آورد. اصلی که به‌منزله فرضیه و تئوری اساسی در اندیشه ادهر مال است و به‌واسطهٔ آن مسائل و اجزاء فلسفه میان فرهنگی به ترتیب از آن اصل مفروض، استنباط می‌گردد با قبول دیگری و نحوه مواجهه و گفتگو با او که شیوه خاص جهان‌بودگی و روش خاص ارتباطی و نگاه ویژه به دیگری در فلسفه مذکور است. از فلسفه با رویکرد تک‌فرهنگی و تمرکز در فلسفه اروپایی رها شده و زمینه چندگانگی فلسفی و فرهنگی ازیک‌سو و ارتباط و گفتگو میان آنها از دیگر سو آماده می‌شود، درنتیجه این بحث امکان پرداختن به ماهیت فلسفه پیش گفته به منصه ظهور می‌رسد. مال براساس مبنای دیگری و غیریت با «ادیان» نیز مواجه شده و با قبول تکثر دینی، رویکرد «میان دینی» را نظیر رویکرد میان فرهنگی در مواجهه با فلسفه‌ها دنبال می‌کند. (Mall, 2000: 28)

۱. فلسفه میان‌فرهنگی

قبل از پرداختن به چیستی «فلسفه میان‌فرهنگی» به زمینه‌های شکل‌گیری آن نظری انداخته می‌شود. از جمله زمینه‌های مهم پیدایش فلسفه میان‌فرهنگی، محدودیت‌ها و نگاه انحصاری فلسفه مدرن در مواجهه با مسائل است. فلسفه‌ایی که در نظر مال مبتنی بر «عقلانیت کلی»، «فراگیر» و «الزام‌آوری» است که تمامی مراحل زندگی را دربرگرفته و بر آن حاکمیت دارد. عقلانیت فوق در نظر ادهر مال براساس جوهر خاص و متحد[4] شکل گرفته که خود را در جایگاه «مطلق» قرار داده است که به باروری خود می‌پردازد و همچنین به «یکسان‌سازی جهانی» و «استیلای بر تاریخ» همت می‌گمارد. (Ibid: 36) عقلانیت مذکور، برخاسته از «سوبژکتیویسم»[5] و خودبنیادی انسان است. خودبنیادی و سوژه‌محوری با دکارت شروع شد. دکارت با تأسیس «کوژیتو»[6] یگانه سوژه حقیقی و به‌عبارت دیگر موجود یقینی را

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

«من انسانی» ازآن‌جهت که فکر می‌کند، دانست[1] (دکارت، ۱۳۴۲: ۳۵) مسائل براساس عقلانیتی که سوژه برجهان «ابژه» می‌گستراند، به نظم درآمده، عقلانی می‌شود درنتیجه جهان ابژه‌شده به شناخت سوژه نایل می‌آید و عقل آدمی قادر می‌شود همه مسائل را درک و حل کند و سیطره خود را بر کل تاریخ گسترش دهد. نگرشی که ماهیت مدرنیته را به ماهیت فلسفی با مرکزیت جدیدی به نام وجود انسان تبدیل می‌کند که همه موجودات به او قائم و معتبرند. (پازوکی، ۱۳۷۱: ۲۰۸ ـ ۲۰۷) در نتیجه آن، «دیگری» و ایده «تفاوت» به خود تحویل شده و آنچه در چارچوبه خود قرار نمی‌گرفت به حاشیه برده می‌شود. (خاتمی، ۱۳۸۰: ۱۰۳) فلسفه به فلسفه اروپایی و فرهنگ به فرهنگ غربی و دین به دینی با تفسیر انسانی منحصر شده و تاریخ از دریچه غرب معنا می‌گردد. (داوری، ۱۳۸۷: ۱۶)

این نگاه، نقدهایی را رقم زد؛ نیچه فلسفه مدرن را مواجه با «نیهلیسم» دانست و از ظهور «ابر انسان» با ایده‌های متفاوت سخن گفت. (نیچه، ۱۳۸۹: ۳۳) هایدگر با دوری جستنِ فلسفه غرب به‌ویژه فلسفه مدرن از «وجودشناسی» و پرداختن به «موجودشناسی»، پایان آن را اعلام کرد و از پایبندی به تفکر متفاوت، سخن گفت. (هایدگر، ۱۳۸۶: ۳۳) و ویتگنشتاین متأخَر با «طرح بازی های زبانی» از اندیشه‌های گوناگون مغایر با فلسفه مدرن سخن راند. (سونسون، ۱۳۷۴: ۵۸) نقدهای فوق، زمینه ظهور فلسفه پُست‌مدرن با ایده‌های چندگانه فلسفی و فرهنگی را گشود. (داوری، ۱۳۸۳: ۶ و ۷) فلسفه‌ای که لویتار در کتاب *وضعیت پست مدرنیسم* آن را عصر خرده روایت‌ها و بی‌اعتباری فرا روایت‌های جهان شمول دوره مدرنیته دانست. (لویتار، ۱۳۸۴: ۴۳) اندیشمندان حوزه فلسفه میان فرهنگی نیز با نقد مدرنیته، فکر و فلسفه جدا از فلسفه مدرنیته فراهم ساخته و با استفاده از شرایط چندگانه فلسفی دوران پُست‌مدرن از امکان هم‌زبانی و گفتگوی بین فلسفه‌ها، فرهنگ‌ها و ادیان سخن گفتند. شرایطی که با توجه به «جهانی شدن»[2] و ورود اندیشه های گوناگون با تفسیرهای متعدد از مسائل، کثرت مضاعفی را با لایه‌های گوناگون به همراه آورد. این چندگانگی همه‌جانبه نیازمند فلسفه‌ایی با رویکرد میان‌فرهنگی است تا ضمن به رسمیت شمردنِ تکثر و تفاوت فلسفی ـ فرهنگی، تمامی طرف‌های مذکور را ذیل نقاط مشترکی گرد هم آورد و از گفتگوهای چندجانبه[3] برای شناخت بهتر یکدیگر استفاده نماید. (Wimmer, 2012: 15) فلسفه مذکور، فلسفه میان‌فرهنگی است که در ادامه به آنها پرداخته می‌شود.

از زمینه های مهم دیگر فلسفه میان‌فرهنگی، «فلسفه هم‌سخنی» است که بوبر[4] یکی از نمایندگان

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

برجسته آن است. فلسفه‌ایی که بر «نسبت متقابل» و هم‌سخنی با دیگری و «وجودشناسی میان»[1] استوار است و در آن قلمرویی در مقابل قلمروِ مفهومی سوبجکتیویته یا قلمرو نسبت «من ـ آن»[2] ایجاد می‌شود. نسبت «من و آن» قلمروی است که مشتمل بر فاعل شناسنده و جهان به عنوان متعلق شناسایی است که تحت سلطه فاعل مذکور هست. و از طریق آن معنا و وجود می‌یابد. برعکس، قلمرو «میان» یا قلمرو نسبت «من ـ تو»[3] نسبتی است که در آن بی‌واسطگی، رودررویی و حضور وجود دارد. (Buber, 1965: 817)

درواقع فلسفه هم سخنی ضمن قبول فردیت آدمی و استقلال آن با نسبت «من ـ تویی» و از طریق گفتگو، حضور دیگری را محترم می‌شمارد و حتی در دیگربودگی دیگری واقعیت پیدا می‌کند. این فلسفه در تقابل با مدرنیته و فلسفه پُست‌مدرن با نگاه افراطی به آن، زمینه بسیار مناسبی برای فلسفه میان فرهنگی ایجاد می‌نماید. حتی در بیان پاره ای ازاندیشمندان این حوزه اساس علم «بین الاذهانی»[4] است و گفتگوهای سقراطی نمونه‌ای از فلسفه میان فرهنگی قلمداد می‌شود. (Kimmerle, 2012: 6)

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

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

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

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

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

> اگر فلسفه، رویکرد تئوریک و تبیین پدیده ها را دنبال می‌کند و همچنین در رهیافت عملی دستورالعمل زندگی است این تبیین ها و الگوهای زندگی برحسب فرهنگ های مختلف، متفاوت است. (Mall, 2000: 4)

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

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

زمینه»[1] بر فرهنگ، ویژگی دیگر فرهنگ است که با ملاحظه زمینه و متن های گوناگون، بالطبع فرهنگ نیز متنوع می‌گردد. (Ibid: 4) و می‌توان از فرهنگ فلسفی، فرهنگ دینی، فرهنگ ملی و فرهنگ جهانی و غیره سخن گفت. مال در بیان ویژگی بعدی، «عدم معنای خالص» را مطرح می‌کند. او در اینجا هم مثل فلسفه برای فرهنگ معنای «خالص» قائل نیست. از دیگر ویژگی های مهم فرهنگ، شمولیت معنای آن است. به بیان مال، فرهنگ در یک تقارن همسو با طبیعت، همه انواع عملکردها، دستاوردها و تولیدات ذهن انسان از ساده‌ترین ابزار کشاورزی گرفته تا علم، هنر و فلسفه را شامل می‌شود. (Ibid) بنابراین دایره فرهنگ، شامل تمامی دستاوردهای انسان در حوزه اندیشه (تمامی دانش‌ها و فلسفه‌ها و ...)، گرایش‌ها (تمامی هنرها و ادبیات و ...) و عملکردها و ابزارها (تکنولوژی، تمدن و ...) می‌گردد و براین‌اساس قلمرو فلسفه میان فرهنگی نزد ادهر مال، اعم از فلسفه متعارف بوده و شامل «رویکرد میان‌دینی» نیز است.

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

> فهم «میان‌فرهنگی» خود را در تمامی مراحل زندگی نشان می‌دهد و نتیجه آن سه نوع واکنش است؛ یکی اینکه در مواجهه با «فرهنگ‌های دیگر»،[2] فرد هرچه بیشتر به فرهنگ خود چسپیده و از آن جدا نمی‌شود. امروزه در بسیار از کشورها ما شاهد چنین واکنش‌های در ارتباط با مشکلات «چندفرهنگی»[3] هستیم. دوم اینکه فرهنگ بیگانه انکار شده و بیگانه تلقی می‌گردد. سوم اینکه افراد تا حدودی سعی می‌کنند، هم در مقام تئوری و هم عمل، از «کثرت‌گرایی» حمایت نموده و در کنار مداقه و فهم فرهنگ‌های دیگر، اجازه دهند هرکدام از فرهنگ‌ها به حیات خویش ادامه دهد. این نوع سوم از واکنش در برابر فرهنگ دیگر، درواقع «رویکرد میان‌فرهنگی» است. (Ibid)

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

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

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

> مفهوم فرهنگ چارچوب جهت‌گیری ها و گرایش ها را هم در مقام تئوری و هم در مقام عمل، تعیین کرده است. (Mall, 2000:1)

توجه به چندگانگی مفهوم فرهنگ که متأثر از زمینه‌های جامعه شناختی، دینی و غیره خود است. موجب تنوع الگوهای فرهنگی می‌گردد. این الگوها ضمن اینکه ذیل معنای عام فرهنگ قرار گرفته، متنوع نیز می‌باشند و برهمین اساس رویکرد «میان‌فرهنگی» را رقم می‌زنند. و زمینه مناسبی از تعامل مثبت فرهنگی را آماده می‌نمایند. ادهر مال قبل از پرداختن به رویکرد «میان‌فرهنگی» ابتدا به نفی رویکرد های چهارگانه که در مقابلِ رویکرد میان‌فرهنگی است؛ ـ یعنی رویکرد «تک‌فرهنگی» و رویکرد «چندفرهنگی بدون ارتباط و نسبت متقابل با هم» و همچنین «رویکرد انتزاعی» و «رویکرد تلفیقی» ــ می‌پردازد. مال دو رویکرد نخست را محصول فلسفه مدرن و پُست مدرن می‌داند که در مباحث قبلی به نقد آنها اشاره شد. اما «رویکرد انتزاعی»،[1] نزد مال به‌دلیل انضمامی نبودن و همچنین «رویکرد تلفیقی» به‌علت روشمند نبودن، مورد پذیرش قرار نمی‌گیرد. (Mall, 2000: 6) زیرا براساس رویکردهای فوق، واقعیت فلسفه میان‌فرهنگی به شکل عینی تحقق نمی‌یابد. مال در ادامه به رویکرد میان فرهنگی می‌پردازد. درنگاه او، تفکر «میان‌فرهنگی» تفکر درهم‌تنیده‌ای است که ازیک‌سو با تفاوت‌ها و به‌واسطهٔ تفاوت‌ها اساس‌گذاری می‌شود. درنتیجه فضا و امکان چندصدایی را فراهم می‌آورد و ما را از قید نگاه تنگ‌نظرانه و محدود فرهنگی خودمان رهایی می‌بخشد و از سوی دیگر با تشابه‌ها و به‌واسطهٔ تشابه‌ها به هم‌پوشانی‌ها، نائل می‌آید. رویکردی که نزد سایر دانشمندان این حوزه نیز، براساس دادوستد میان فرهنگ‌ها در عین بقاء فرهنگ‌ها بر هویت خود، شکل می‌گیرد. (کیمیرله، ۱۳۸۵)

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

---

1. Abstraction.

> مراد در اینجا فلسفه ای است که به ما امکـان درک مفهـوم عـام فلسـفی «حقیقـت» را به‌صورت «همه‌جایی» در سنت‌های مختلف فلسفی، می‌دهد. منطق ویرانگر «ایـن ــ یـا آن» نمی‌تواند اینجا کارساز باشد. راه حل رضایت‌بخش می‌تواند فـرا تـر از ایـن دو اصـل «وحدت کلی» در برابر «تقابل بنیادین» جستجو شود. به این معنا که راه میانـه را بایـد پیمود و بر اشتراکات و هم‌پوشانی‌های فرهنگ‌هـا، فلسـفه‌هـا و ادیـان مختلـف انگشـت گذاشت. (Mall, 2000: 10)

این اشتراک همان شتراکی است که برخاسته از مواجهه انسان با حقیقـت؛ یعنـی فلسـفه بـا الگـوی انسانی؛ یعنی فرهنگ می‌باشد. البته این اشتراک دارای مصادیق گوناگون اسـت کـه در بحـث فلسـفه و فرهنگ بدان اشاره شد. بنابراین فلسفه میان‌فرهنگی «حقیقت فلسفی» را در میان فلسفه هـای گونـاگون منتشر می‌داند و هیچ فلسفه‌ای نمی‌تواند ادعای انحصار در رسیدن به آن حقیقت را داشته باشد. حتی اگـر تنها یک «حقیقت» واحدی وجود داشته باشد. هیچ فلسفه، فرهنگ و دینی نمی‌تواند، مدعی باشد کـه آن «حقیقت» را تنها در انحصار خود دارد. (Panikkar, 2000: 1) و از سوی دیگر، هریک از فلسفه‌ها فهم خاص خود را از آن حقیقت دارا می‌باشند. که در فرآیند شکل‌گیری آن می‌توانند مشـارکت داشـته باشـند. (Hyondok, 2008: 22)

بنابراین فلسفه میان‌فرهنگی ازیک سو انحصار و سلطه فلسفه مدرن را به چالش می‌کشـد و از سـوی دیگر، تکثر فلسفه پُست‌مدرن و همچنین، تکثر مضاعف عصر جهانی شدن را با هم‌پوشانی بین فلسفه‌هـا و فرهنگ‌ها، سامان می‌دهد. هم‌پوشانی که باعث می‌شود فلسفه میان‌فرهنگی حتی از فلسفه تطبیقی هم جدا شود چراکه فلسفه مذکور در نظر متفکران فلسفه میان‌فرهنگی برخاسته از تقسیم فلسفه بـه غربـی و شرقی است که در آن مقایسه بین فلسفه های مختلف به شکل واقعـی صـورت نگرفتـه و صـرفاً ارتبـاط بیرونی بین آنها برقرار می‌شود. (Kimmerle, 2012: 1) اما در فلسفه میان‌فرهنگـی، قبـول دیگـری و گشودگی و هم‌زبانی با آن شرط اساسی می‌باشد که در فلسفه تطبیقی به آن توجه نمی‌شود.

با توجه به آنچه راجع به فلسفه میان‌فرهنگی و عناصر آن، بیان شد. می‌تـوان بـه ایـن نتیجـه رسـید که عنصر «تکثر» با تفسیر خاصی از آن ـ تکثر توأم با هم پوشانی ــ روح فلسـفه میـان‌فرهنگـی اسـت. (Mall, 2000: 15) عنصری که براساس مبنای «دیگری» و ایده «غیریت» مال ازیک‌سو و هم‌پوشـانی میان فرهنگ‌ها و فلسفه‌ها از دیگر سو زاده شد (غیریت نسبی) و براساس آن، مـی‌تـوان ماهیـت فلسـفه میان‌فرهنگی را تبیین کرد. در پرتو فلسفه ها و فرهنگ های متکثر و نسبت و ارتباط متفابل آنهـا، هسـتی جدید میان‌فرهنگی به وجود آمده و فلسفه میان‌فرهنگی تحقق می‌یابد. فلسفه و فرهنـگ هـای خـاص از ضیق وجودی خود با هستی های جدا از هم رهاشده به سعه وجودی درکنار هم نایل می‌آیند و افـق هـای

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

۲. رویکرد میان‌دینی

مال براساس فلسفه میان‌فرهنگی همچنان که شرحش گذشت «رویکرد میان‌دینی»[1] را توضیح می‌دهد، او در تعریف « فلسفه» که به آن پرداخته شد، فلسفه را به‌معنای اعم معنا کرده است. (مال، ۱۳۸۵: ۵۶) این تلقی عام از فلسفه، شامل حقیقت فلسفی و حقیقت متعالی در ادیان نیز می‌گردد لذا همچنان که با رویکرد میان‌فرهنگی با«فلسفه‌ها» مواجه شده و به گوناگونی فلسفه‌ها می‌رسد در مسئله «دین» نیز با رویکرد «میان‌دینی» با ادیان مواجه می گردد، نوعی تکثر دینی را قبول می‌کند. اما طرح رویکرد «میان‌دینی» به شکل تفصیلی نیاز به بیان مفهوم «دین» و ویژگی های آن نزد ادهر مال دارد که به آنها اشاره می‌گردد. مال در کتاب ***فلسفه میان‌فرهنگی*** مواجهه با «حقیقت یگانه متعالی» را دین تلقی می‌کند. حقیقتی که در سنت هندی مطرح بوده و در نظر او نقطه مشترک میان ادیان اعم از ادیان الهی و بشری است. این حقیقت قابلیت تفسیرهای متنوع و تأملات بیشتر فلسفی و دینی را در خود دارد. حقیقت مذکور با نام «آموزه ودایی»[2] خوانده شده که براساس آن، حقیقت دینی و فلسفی خود را به شیوه‌ها و روش‌های گوناگون نمایان می‌سازد. او نیاز به این آموزه را نه‌تنها در بستر سنت هندی بلکه در فضای فرهنگی و فکری امروز جهان نیز لازم می‌شمرد. (Mal, 2000: 23-28) باور به این «حقیقت متعالی» می‌تواند، ایده و نظریه منطقی را برای تعامل میان فلسفه‌ها، فرهنگ‌ها و ادیان مختلف در هر شرایطی فراهم نماید. او نتیجه می‌گیرد:

> نام‌ها و عناوین متفاوت، اگر صرفا الفاظ و تفسیرهایی از آن «حقیقت یگانهٔ متعالی» باشند، ایرادی نداشته به‌شرط اینکه مدعی انحصار «حقیقت متعالی» را در خود نداشته باشند. (Ibid)

پرهیز از نگاه انحصاری به دین ـ خواه مبدأ وحیانی و یا بشری داشته باشد ـ مورد تأکید مال است که موجب تفسیرهای متکثر از حقیقت یگانه و تکثر دینی می‌گردد. (Ibid) کثرت‌گرایی دینی[3] در مقابل انحصارگرایی دینی[4] ازیک‌سو و شمول‌گرایی دینی[5] از دیگر سو ـ سه گرایش عمده در فلسفه دین در

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

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

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

مال در ادامه از ارتباط «حکمت خالده»[1] و «دین» سخن به‌میان می‌آورد و از آگوستین به‌عنوان کسی که اصطلاح «حکمت خالده» را نخستین‌بار به عنوان «حقایق بینادینی» مطرح کرده، یاد می‌کند. (Ibid) حقایقی که گمان می‌رفت در همه فرهنگ‌ها، فراتر از مرزهای زمانی و مکانی وجود دارد. با این‌وجود، این فیلسوفان از ادعای حکمت خالده بومی در فرهنگ و سنت فلسفی خاص دست بر نداشتند. مال به نقد این‌گونه تفسیرهای انحصاری از حکمت خالده می‌پردازد.

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

1. Philosophy perennial.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

> مدل «این همانی و عینیت»[1] روش فهم منحصربه‌فرد خود از فرهنگ، فلسفه و دین را دارد و به مثابه یک پاردایم انحصاری عمل می‌کند. براین‌اساس امور ناشناخته، باید از طریق امور شناخته شده درک و به آن ارجاع داده شوند. (مال، ۱۳۸۵: ۵۶)

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

1.The identity model.

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

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

با توجه به آنچه تا کنون بیان شد؛ فلسفه میان‌فرهنگی مال براساس مبنای «دیگری»، ایده «تفاوت» و «غیریت نسبی» پی‌ریزی و به واسطهٔ آنها، ماهیت فلسفه مذکور در چندگانگی فلسفه ها و نسبت متقابل و مشارکت فعال آنها، برای درک بهتر حقیقت به‌عنوان گوهر مشترک میان فلسفه‌ها تبیین گردید. و براین‌اساس رویکرد «میان دینی» نیز روشن شد. رویکردی که ازیک سو تکثر دینی و تفسیرهای متنوع از آن حقیقت متعالی را در پی دارد و از سویی ارتباط و مشارکت ادیان گوناگون را ــ اعم از اینکه منشأ وحیانی و یا بشری داشته باشد ـ در راستای درک عمیق‌تر آن حقیقت به‌عنوان نقطه تلاقی و هم‌پوشانی میان ادیان به‌دنبال دارد.

۳. نقد و بررسی

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

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

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

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

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

ثانیاً: اشکال اساسی‌تر در تعریفی که مال از دین ارائه می‌دهد و به‌تبع آن رویکرد میان‌دینی را که مطرح می‌کند، اینست که معیار صحت مواجهه با حقیقت متعالی چیست؟ در ادیان توحیدی می‌توان از معیار سازگاری تجربه‌ها با دین سخن گفت اما در ادیان بشری با چه معیاری می‌توان مواجهه‌ها و تجربه‌ها را سنجید و از صحت‌وسقم آنها سخن به میان آورد؟!

۴. لازمه رویکرد «میان‌دینی»، «نسبیت حقانیت» در ادیان است به‌گونه ای که تمامی ادیان حظی از حقیقت را باید دارا باشند. این مسئله با بحث نجات در ادیان مختلف ـ که در نگاه شمول‌گرا به دین مطرح و در اندیشه اسلامی نیز برای مستضعفین فکری مطرح است ـ نباید خلط شود. مسئله نجات، مانند هم‌زیستی فرهنگ‌ها و فلسفه‌ها جنبه عملی داشته و با مسئله حقانیت که جنبه نظری دارد متفاوت است و نمی‌توان از نجات قومی در قیامت به حقانیت دینی آن قوم رسید. به بیان دیگر در بحث نجات و رستگاری بر اساس رحمت واسعه الهی (مطهری، ۲۷۷:۱۳۶۳ ـ ۲۷۶) می‌توان به نوعی پلورالیسم و تکثر دینی (رویکرد شمول‌گرا) قائل بود که در مسئله حقانیت نمی‌توان به آن معتقد بود. بنابراین مسئله حقانیت و مسئله نجات دو امر مجزا از یکدیگر است. مسئله نخست در اندیشه اسلامی از اهمیت والایی برخوردار می‌باشد. ادیان ابراهیمی در زمان نزول خود از حقانیت برخوردار بوده منتها به مرور دچار تحریف گردیده‌اند و بعد از ظهور اسلام به‌عنوان دین خاتم، ادیان مذکور به لحاظ شرعی نسخ و به لحاظ اصول عقایدشان با عقاید کامل‌تری در اسلام مواجه شده‌اند که هم عقاید انحرافی آنها را اصلاح و هم عقاید ناقص‌شان را تکمیل کرده است لذا دیگر نمی‌توان به آن ادیان معتقد بود و آنها را حقیقت شمرد (همان: ۳۰۰ ـ ۲۹۶) هرچند ممکن است معتقدین به ادیان مذکور مورد لطف و رحمت خداوند قرار گرفته و تحت شرایطی اهل نجات شمرده شوند.

۵. لازمه رویکرد «میان‌دینی» که مواجهه انسانی و تجربه آدمیان با حقیقت متعالی است رویکرد انسانی به دین را به‌دنبال دارد. این رویکرد در مقابل نگاه ادیان ابراهیمی به‌ویژه رویکرد اسلامی است که دارای رویکرد وحیانی به دین است. البته در ادیان ابراهیمی تجربه شخصی پیامبرﷺ به عنوان استعداد پذیرش دین نیز مطرح است (طباطبایی، ۱۳۶۳: ۲ / ۲۰۰) اما دین و تعالیم پیامبران قطعا غیر از تجربه پیامبر بوده و پیامبر صرفاً واسطه نزول وحی است. (مطهری، ۹۰:۱۳۶۳ ـــ ۸۰) لذا تعمیم فلسفه میان‌فرهنگی که رویکرد انسانی به فلسفه و فرهنگ را در بر داشته با رویکرد میان‌دینی که رویکرد وحیانی به دین است، قیاس مع‌الفارق است.

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

ازیک‌سو تنوع ادیان ابراهیمی، ظاهری و درواقع تمامی ادیان منتسب به وحی الهی است که از وحدت حقیقی (تسلیم شدن در برابر خداوند) برخوردارند (طباطبایی، ۱۳۶۳: ۳ / ۱۸۸) به بیان دیگر، ادیان الهی که بر پیامبران نازل شده همه یک دین است و اختلافی در اصل و ریشه آنها وجود ندارد (همان: ۱۰ / ۹۱) لذا تجربه بشری و تکثر دینی نقشی در آنها نداشته و ادیان مراتب یک دین هستند که در زمان های مختلف متناسب با فهم بشرنازل شده و درنهایت در دین اسلام به‌عنوان دین کامل و جامع، ختم گردیده‌اند. (مطهری، ۱۳۸۱: ۴۰ ـ ۳۸) از سوی دیگر ادیان غیرابراهیمی به‌دلیل اینکه از ناحیه وحی الهی نبوده‌اند، دین تلقی نمی‌گردند.

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

خاتمیت ادیان که مصداقش دین اسلام است از آنجا ناشی می‌شود که ازیک سو تمام نیازهای هدایتی انسان به لحاظ دنیوی و اخروی در ابعاد فردی و اجتماعی در آن مطرح شده است که تحت عنوان «جامعیت اسلام» از آن یاد می‌شود (طباطبائی، ۱۳۷۹: ۱۳ / ۴۷) و از سوی دیگراین نیازها به‌صورت تام و کامل عنوان گردیده است (اکملیت اسلام) به‌گونه‌ای که هر چیزی که بشر در راه سعادت از اعتقاد و عمل به آنها نیازمند باشد، در این کتاب به‌طور کامل بیان شده است. (طباطبائی، ۱۳۶۱: ۲۲)

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

۸. از لوازم دیگر رویکرد میان‌فرهنگی این است که در تقابل با آراء بسیاری از پیروان ادیان در دنیای واقعی است چرا که قریب‌به‌اتفاق پیروان ادیان، تکثر دینی را بر نمی‌تابند و دین خود را حق و سایر ادیان را به خطا می‌دانند. هم‌چنان‌که روشن است در میان نظریه‌ها، نظریه‌ای موجه‌تر است که بتواند پدیده‌های بیشتری را در حوزه تبیین کند، درحالی‌که نظریه مذکور این توان را در دنیای واقعی نسبت به نظریه انحصارگرایی و شمول در میان پیروان ادیان ندارد.

۹. ازآنجاکه انگیزه ادهر مال در رویکرد میان‌دینی ارتباط میان فرهنگ‌ها، فلسفه‌ها و ادیان گوناگون و گفتگوی میان آنها در عصر جهانی شدن و کثرت تودرتوی جوامع معاصر است، می‌توان از کثرت‌گرایی دیگری تحت‌عنوان «وحدت تشکیکی ادیان» یاد کرد که در آراء علامه طباطبایی و استاد مطهری

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

نتیجه

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

منابع و مآخذ

۱. بوبر، مارتین، ۱۳۸۰، *من وتو*، ترجمه ابوتراب سهراب والهام عطاری، تهران، نشرپژوهش فرزان.

۲. پازوکی، شهرام، ۱۳۷۱، «تأملی در معنای یقین در فلسفه دکارت»، *فرهنگ (ویژه فلسفه)*، ش ۱۱، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ص ۲۰۴ ـ ۲۰۳.

۳. خاتمی، محمود، ۱۳۸۰، «لویناس و آن دیگری»، *نامه فرهنگ*، ش ۴۲، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ص ۱۰۷ ـ ۱۰۲.

٤. داوری، رضا، ۱۳۸۳، ***فلسفه تطبیقی***، تهران، ساقی، چ اول.

٥. ـــــــــــ ، ۱۳۸۷، ***نگاهی دیگر به تاریخ فلسفه اسلامی***، تهران، انتشارات دانشگاه تهران.

٦. دکارت، رنه، ۱۳٤۲، ***گفتار در روش راهبران عقل***، ترجمه احمد احمدی، تهران، نشردانشگاهی، چ اول.

۷. رضوی‌راد، محمد، ۱۳۸۵، «پیدا و پنهان اندیشه میان فرهنگی»، ***فصلنامه پژوهش حوزه***، ش ۲۶، قم، معاونت پژوهش حوزه‌های علمیه، ص ۵۰ ـ ۳۵.

۸. سونسون، گونار، ۱۳۷۴، «ویتگنشتاین فیلسوف و منتقد فرهنگی» ترجمه حمید غفاری، ***معرفت***، ش ۱۲، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ص ۵۸ ـ ۵۳.

۹. شوان، فریتیوف، ۱۳۸۳، ***اسلام و حکمت خالده***، ترجمة فروزان راسخی، تهران، هرمس.

۱۰. طباطبایی، محمدحسین، ۱۳۶۳، ***المیزان***، ترجمه محمد باقرموسوی همدانی، قم، دفتر انتشارات تبلیغات اسلامی.

۱۱. طباطبایی، محمدحسین، ۱۳۷۹، ***المیزان فی تفسیر القرآن***، قم، منشورات جامعة المدرّسین.

۱۲. ـــــــــــ ، ۱۳۶۱، ***قرآن در اسلام***، قم، انتشارات اسلامی.

۱۳. کیمیرله، هاینس، ۱۳۸۵، ***فلسفه میان فرهنگی***، ترجمه‌ایی از گزیده کتاب، سایت آفتاب.

١٤. لیوتار، ژان فرانسوا، ۱۳۸۹، ***وضعیت پست مدرن: گزارشی درباره دانش***، ترجمه قمرالدین بادیردست، تهران، نشر نی.

۱۵. مال، ادهر رام، ۱۳۸۵، «فلسفه مطلق نداریم (طرح یک فلسفه میان فرهنگی)»، ترجمه پریش کوششی، ***خرد نامه همشهری***، ش ۱۰، تهران، مؤسسه همشهری، ص ۵۷ ـ ۵۶.

١٦. مصلح، علی اصغر، ۱۳۸۶، «خاستگاه بینش و فلسفة میان فرهنگی» ***نامه حکمت***، سال پنجم، ش ۲، تهران، انتشارات دانشگاه صادق علیه السلام، ص ۸۲ ـ ۶۷.

۱۷. مطهری، مرتضی، ۱۳۷۵، ***ختم نبوت، مجموعه آثار***، ج ۳، تهران، صدرا، چ ششم.

۱۸. ـــــــــــ ، ۱۳۶۳، ***عدل الهی***، تهران، صدرا.

۱۹. ـــــــــــ ، ۱۳۸۱، ***مقدمه‌ای بر جهان بینی اسلامی***، ج سوم، وحی و نبوت، تهران، صدرا.

۲۰. نیچه، فردریش ویلهام، ۱۳۸۹، ***چنین گفت زردتشت***، ترجمه مسعود انصاری، تهران، جامی.

۲۱. هایدگر، مارتین، ۱۳۸۶، ***بازگشت به بنیاد متافیزیک، در متافیزیک چیست؟***، ترجمه سیاوش جمادی، تهران، ققنوس.

۲۲. هیک، جان، ۱۳۸۶، *مباحث پلورالیسم دینی*، ترجمه عبدالرحیم گواهی، تهران، انتشارات علمی.

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