

Investigating the relationship and challenges between Comparative philosophy and Intercultural philosophy in contemporary Iran

Mohammad Hasan Yaghoubian Ghomsheh*

Abstract

Among the important philosophical movements in contemporary Iran are comparative philosophy and intercultural philosophy, which, while having points of connection, also have challenges, and sometimes intercultural attitude claims to be an alternative to comparative philosophy. **The issue** is to compare these trends and evaluate their challenges. **The method of this research**, while creating a dialogue between them, provides a brief description in the initial processing and presents the perspectives proposed in the relationship between them, including inclusion, opposition, and correlation, in order to reach a final evaluation in the secondary processing and analysis. **Findings:** the non-identity of the two currents in the perspective of opposition, including defects such as Western origin, ambiguity of nature and method and self-centeredness from the intercultural perspective towards comparative philosophy, and on the contrary, defects such as Eurocentrism under the German tradition, non-philosophy, and relativism have been pointed at intercultural philosophy. But this perspective ignores the points of connection between the two streams, and the problems raised sometimes have a lack of evidence or are double-edged. **Conclusion:** the perspectives of inclusion and correlation are more helpful in explaining their emergence, continuity, and exchange. Comparing the two currents to the cultural situation of contemporary Iran, it attempts to show their self-awareness and placement in the crossroads and cultural

* Assistant professor, Department of Islamic philosophy and theology of Shahid Motahari University,
yaghoubian@motahari.ac.ir

Date received: 19/12/2025, Date of acceptance: 30/04/2026



interdependence of Iran, as well as the path of paying attention to unity in diversity as an appropriate cultural policy.

Keywords: Philosophy, comparison, comparative philosophy, Intercultural philosophy, challenges of comparative and Intercultural philosophy, contemporary Iran.

Introduction

A look at philosophy in contemporary Iran reveals important trends in comparative and intercultural philosophy, and paying attention to them reflects an important part of the state of contemporary Iranian philosophy and its lived experience since the Qajar era to the present. Comparative philosophy in contemporary Iran, although it has emerged as a new phenomenon under the French tradition with figures such as Gobineau and Corbin, can be traced back to early and late Islamic philosophers. Contemporary figures such as Allameh Tabatabaei and Dr. Mahdi Haeri have also paid serious attention to comparative philosophy.

The father of intercultural philosophy is sometimes considered to be the Indian Ram Adhar Mall, who founded the first association, or Betancourt or even Professor Abdul Javad Falatowri. In addition, the connection with individuals such as Morteza Ghasempour and Hamid Reza Yousefi at the beginning of its emergence in Germany and the connection and interest of Iranian scholars in this movement led to the establishment of the Intercultural Philosophy Association in Iran. Also, by rereading thinkers such as Allameh Tabatabaei, Dr. Abdul Javad Falaturi, and Dariush Shaygan, this stream tried to maintain its connection to the Iranian cultural body, although it saw problems and obstacles in his path in Iranian and Islamic culture.

The issue of this research is to examine the relationship between these two philosophical trends in contemporary Iran and the challenges between them in criticizing each other and claiming to replace intercultural philosophy with comparative philosophy, which has been formed in academic meetings and discourses and in some cases has also shown itself in written scientific works. In this regard, the need to evaluate and judge between the claims made by the parties in favor of these trends and the situation and needs assessment of Iran's current cultural and social conditions in order to become aware of a comparative and intercultural approach is among the necessities of this research.

3 Abstract

Materials & Methods

The method of this research: in the first step, deals with the initial processing of describing the perspectives of the parties and presenting the perspectives raised in the relationship between the two comparative and intercultural streams. In the secondary processing, the explanation and analysis of those relations, arguments and criticisms of the parties are considered so that in the light of the dialogue between them, the relation between them becomes clearer. In the second step, the relation of the two currents with the current and contemporary culture of Iran is examined.

Discussion & Result

After the initial processing in describing the two streams of comparative philosophy and intercultural philosophy, focusing on the non-identity between them, it was determined that three perspectives of inclusion, opposition, and correlation have been proposed by the thinkers of both sides. From the perspective of confrontation, mutual critiques have been raised by the proponents of each approach:

1. Critiques of Intercultural Philosophy toward Comparative Philosophy

The Western origin of comparative philosophy in the French tradition; ambiguities in its definition and methodology; ethnocentrism; the incompatibility of a cultural homogenization policy with the pluralistic and diverse reality of the contemporary world; exclusivist readings; and the limited capacity of Islamic philosophy to address temporal and contemporary questions.

2. Critiques of Comparative Philosophy toward Intercultural Philosophy

Eurocentrism and the emergence of intercultural philosophy within the German tradition; the claim that intercultural approaches do not constitute genuine philosophy; relativism; and the critique of other constituent elements, as intercultural philosophy often occupies an intermediary position, operating in practice under Western and European frameworks.

3. Evaluation of Mutual Critiques

The critiques exchanged between the two currents, from the perspective of confrontation, have been examined. The dichotomous view, understood as pure opposition, not only disregards areas of overlap and points of connection but also neglects distinctions, ultimately dismissing one approach in favor of the other. The arguments and critiques presented by each side are, in some cases, responsive or commensurable from the perspective of the opposing

current. Overall, greater intellectual tolerance is necessary to allow the two approaches to engage with each other, acknowledging both similarities and differences. Distinctions in concerns and goals, the epistemic orientation toward truth-seeking or dialogue, and the philosophical status of intercultural philosophy are among the considerations that challenge the notion of substituting intercultural philosophy for comparative philosophy.

Conclusion

By moving beyond the perspective of equality between the two currents in homogeneity and contrast in the perspective of opposition, with the help of the perspective of inclusion and interdependence, their distinction and connection are explained in such a way that comparative philosophy was prior in terms of emergence and, in the continuation of the encounter with the paradigm of culture and cultural diversity in the contemporary world, it has led to intercultural philosophy. In the continuation of their continuity, despite their differences, they are interconnected and have the possibility of coexisting with each other, because they have similarities in their consideration of the principle of dialogue, culture, or the models of Ourseli's analogy and the analogical hermeneutics.

Their relationship with Iran and Islamic culture can also be examined. In fact, Iran's status as a crossroads between East and West throughout its history and the characteristic of its cultural betweenness are compatible with a comparative and intercultural approach. Both currents have found themselves in the history of Iranian culture with their components, and have paid attention to the dynamics of the past philosophical tradition and have tried to pathologize the obstacles to seeing philosophical diversity and self-centeredness. But to transform these movements into cultural politics in the current and contemporary situation, they must be able to stand between absolutism and radical relativism and actively preserve both unity and plurality.

Bibliography

- Dehghani, Reza (1396), *Dar Amadi bar Falsafe-ye Mian Farhangi*, Tehran: Pazhooeshgah-e Farhang, Honar va Ertebatat.
- Dehghani, Reza & Mosleh, Ali Asghar (1394), "Polylogue be Mesabe-ye Algoo'i baraye Pazhooeshha-ye Falsafi va Gozar az Falsafe-ye Tatbighi", *Majale-ye Gharb Shenasi-ye Bonyadi*, Sal-e Sheshom, No. 1, Peyapi 11, pp. 27-50.
- Dehghani, Reza (1399), *Mian-Farhangi Bedoon-e Farhang*, Tehran: Naqd-e Farhang.

5 Abstract

- Freiberger, Oliver (2018), "Elements of comparative methodology in the study of religion", *Religions*, pp. 1-14.
- Gandomi, Reza (1395), "Falsafe-ye Tatbighe be Mesabe-ye Ravesh ba Ta'kid bar Didgah-e Mason Orsel", *Doreh* 22, Sh 88, Peyapi 88, pp. 79-97.
- Haddad Adel, Gholamali (1393), "Chisti, Emkan va Malzomat-e Falsafe-ye Tatbighe", *Majale-ye Rahbord-e Farhang*, No. 28, pp. 7-22.
- Haeri Yazdi, Mehdi (1384), *Kavoshha-ye Aghl-e Nazari*, Tehran: Mo'assese-ye Pazhooheshi-ye Hekmat va Falsafe-ye Iran.
- Kaipayil, Joseph (1995), *Epistemology of comparative philosophy: A critique with reference to P.T. Raju's views*, Rome: Centre for Indian and Inter-Religious Studies.
- Mall, Ram Adhar (2000), *Intercultural Philosophy*, United States: Roman & Littlefield Publishers.
- Mall, Ram Adhar (2017), *Intercultural Philosophy: A Conceptual Clarification along with its application in teaching and research beyond the limits of Western Philosophical tradition*, Brazil: Philosophy Conference in Sao Paulo.
- Mall, Ram Adhar (2018), "How to deal with Differences? Logic of Identity, of Differences, and of Overlaps", China: *Commonality: World Congress of Philosophy*, Beijing.
- Masson-Oursel, Paoul (1926), *Comparative Philosophy*, London: Routledge.
- Masson-Oursel, Paoul (1951), "True philosophy is comparative philosophy", *Philosophy East and West*, Vol. 1, No. 1, University of Hawai'i Press, pp. 6-9.
- Mojtahedi, Karim (1384), *Ashenayi-ye Iraniyan ba Falsafeh-haye Jadid-e Gharb*, Tehran: Pazhooheshgah-e Farhang va Andisheh-ye Islami.
- Moeller, Hans-Georg (2022), "Before and after comparative philosophy", *Asian Studies*, X (XXVI), 3, pp. 201-224.
- Mosleh, Ali Asghar (1381), "Gobino va Korban dar Iran", *Farhang*, Sh 41, pp. 39-64.
- Mosleh, Ali Asghar (1386), "Rookardha-ye Mokhtalef be Hikmat-e Motaliyeh dar Alam-e Mo'asir", *Kheradname-ye Sadra*, Sh 48, pp. 7-124.
- Mosleh, Ali Asghar (1392), *Edrakat-e Etebari-ye Allameh Tabataba'i va Falsafe-ye Farhang*, Tehran: Roozgar-e No.
- Mosleh, Ali Asghar (1397), *Ba Digari; Pazhooheshi dar Tafakor-e Mian-Farhangi va Ayin-e Goftohu*, Tehran: Nashr-e Elmi.
- Mosleh, Ali Asghar (1399), *Haghighat va Ghovvat*, Tehran: Nashr-e Ney.
- Mosleh, Ali Asghar (1400), *Olum-e Ensani ba Rookard-e Mian-Farhangi*, Pazhooheshgah-e Olum-e Ensani va Motale'at-e Farhangi.
- Naji, Hamed (1401), "Erfan-e Tatbighe az Sanjesh-e Nazari ta Siroorat-e Amali", *Majale-ye Ettelaat-e Hekmat va Ma'refat*, Sal 17, Sh 1, Peyapi 162, pp. 22-26.
- Namvar Motlagh, Bahman; Kongrani, Monireh (1389), *Daneshha-ye Tatbighe*, Tehran: Entesharat-e Sokhan.

- Pourhasan, Ghasem (1394), "Sheresht-e Falsafe-ye Tatbighe ba Ta'kid bar Ketab al-Jam' Farabi", *Majmooe-ye Maqalat-e Dovomin Hamayesh-e Motale'at-e Tatbighe dar Falsafe, Kalam, Adiyān va Erfan*, pp. 9-42.
- Shahrazuri, Shams-od-din Mohammad (1380), *Sharh-e Hikmat al-Ishraq*, Tashih: Hossein Zia'i Torbati, Tehran: Pazhooheshgah-e Olum-e Ensani va Motale'at-e Farhangi.
- Tabataba'i, Mohammad Hossein (1371), *Majmooe-ye Maqalat va Porseshha va Pasokhha*, be Koushesh-e Seyyed Hadi Khosroshahi, Tehran: Daftar Nashr-e Farhang-e Islami.
- Tabataba'i, Mohammad Hossein (1417 Q), *Nahaye-ye al-Hikmeh*, Tashih: Abbasali Zarei, Qom: Mo'assese-ye al-Nashr al-Islami.
- Weber, Ralph (2013), "How to Compare? – On the Methodological State of Comparative Philosophy", *Philosophy Compass*, 8(7), pp. 593–603.
- Wimmer, Franz Martin (2012), *Intercultural Philosophy: Problems and Perspectives*, Atti/Proceedings CIRPIT-Univ. Siena-Roccella Jonica.
- Yaghoubian Qomsheh, Mohammad Hossein (1401), *Falsafe-ye Tatbighe va Mian-Farhangi (Kavoshha va Chaleshha)*, Tehran: Naqd-e Farhang.
- Yaghoubian Qomsheh, Mohammad Hossein (1403a), "Moghayese-ye Hikmat-e Tatbighe-ye Henri Corbin va Falsafe-ye Mian-Farhangi Ram Adher Mal", *Ma'refat-e Falsafi*, Sal 22, Sh 1, Peyapi 85, pp. 135-155. <https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0>
10.22034/marefatfalsafi.2025.2021988
- Yaghoubian Qomsheh, Mohammad Hossein (1403b), "Bazkhani-ye Rookardha-ye Motale'eh va Movaajehe ba Adiyān dar Iran-e Mo'asir", *Ma'refat-e Adiyān*, Sal 15, Sh 2, Peyapi 58, pp. 165-182. 10.22034/marefateadyan.2024.2020998
- Yaghoubian Qomsheh, Mohammad Hossein (1404), "Vakavi-ye Ta'yin-e Farhangi-Ejtemai-ye Hikmat-e Motaliyeh va Nesbat-e An ba Dowre-ye Mo'asere Ma", *Hikmat-e Mo'asir*, Sal 16, Sh 1, pp. 1-31. <https://www.doi.org/10.30465/cw.2025.50811.2085>
- Yaghoubian Qomsheh, Mohammad Hossein; Heydari, Ahmad Ali; Kalbasi Ashtari, Hossein (1401), "Bazkhani-ye Hikmat-e Tatbighe az Didgah-e Henri Corbin va Jaygah-e An dar Iran-e Mo'asir", *Ma'refat-e Falsafi*, 20, Sh 2, pp. 129-145.

بررسی نسبت و چالش‌های بین فلسفه تطبیقی و فلسفه میان‌فرهنگی در ایران معاصر

محمد حسن یعقوبیان قمشه*

چکیده

از جریانهای مهم فلسفی ایران معاصر، فلسفه تطبیقی و فلسفه میان‌فرهنگی هستند که در عین نقاط اتصال، چالشهایی داشته و بعضاً نگرش میان‌فرهنگی مدعی جایگزینی برای تطبیقی است. مسئله: این پژوهش نسبت‌سنجی این دو گرایش و ارزیابی چالشهای آنهاست. روش: این پژوهش ضمن مقایسه و ایجاد گفتگو میان طرفین، به توصیف اجمالی در پردازش اولیه و ارائه دیدگاههای مطروحه در نسبت بین آنها از جمله شمول، تقابل و ترابط پرداخته تا در پردازش ثانویه و تحلیل، به ارزیابی نهایی دست یابد. یافته‌ها: حاکی از آن است که نایکسان‌انگاری دو جریان در دیدگاه تقابل، شامل اشکالاتی نظیر خاستگاه غربی، ابهام ماهیتی و روشی و خودمرکزگرایی از سوی نگرش میان‌فرهنگی به فلسفه تطبیقی و در جانب معکوس، اشکالاتی نظیر اروپامحوری ذیل سنت آلمانی، فلسفه نبودن و نسبی‌گرایی را متوجه فلسفه میان‌فرهنگی نموده است. اما این دیدگاه، نقاط اتصال دو جریان را نادیده گرفته و اشکالات مطرح‌شده نیز بعضاً دارای تکافوء ادله و یا تیغ دو لبه هستند. نتیجه: دیدگاههای شمول و ترابط در تبیین پیدایش، تداوم و تعامل دو جریان، رهگشایی بیشتری دارند. نسبت‌سنجی دو جریان با وضع فرهنگی ایران معاصر می‌کوشد تا ضمن خودآگاهی و جایابی آنها در راستای جغرافیای چهارراهی و بینانیت فرهنگی ایران، مسیر توجه به وحدت در عین کثرت را به عنوان سیاست فرهنگی مناسب نشان دهد.

کلیدواژه‌ها: فلسفه، مقایسه، فلسفه تطبیقی، فلسفه میان‌فرهنگی، چالشهای فلسفه تطبیقی و میان‌فرهنگی، ایران معاصر.

* استادیار، گروه فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه شهید مطهری، yaghoobian@motahari.ac.ir

تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۰۹/۲۸، تاریخ پذیرش: ۱۴۰۵/۰۲/۱۰



۱. مقدمه و طرح مسئله

نگاهی به فلسفه در ایران معاصر، جریانات مهمی از فلسفه تطبیقی و میان‌فرهنگی را نشان می‌دهد که توجه به آنها بازنمای بخش مهمی از وضعیت فلسفه معاصر ایران و تجربه زیسته آن از زمان قاجاریه تاکنون است. مسئله این پژوهش: بررسی نسبت این دو گرایش فلسفی در ایران معاصر و چالشهای بین آنها در نقد یکدیگر و ادعای جایگزینی فلسفه میان‌فرهنگی برای تطبیقی است که در جلسات و گفتمانهای دانشگاهی شکل گرفته و در مواردی نیز در طی آثار مکتوب علمی خود را نشان داده است. در این راستا، نیاز به ارزیابی و داوری بین ادعاهای مطرح شده از سوی طرفین موافق این جریانها، شفاف‌سازی بُعد معرفتی این مسئله و وضعیت‌شناسی و نیازسنجی شرایط فرهنگی و اجتماعی اکنون ایران جهت خودآگاهی و تعیین تکلیف معرفتی با رویکرد تطبیقی و میان‌فرهنگی، از جمله موارد ضرورت انجام این پژوهش است. روش این پژوهش: در گام اول، ضمن ارائه پردازش اولیه در توصیف دیدگاه طرفین و ارائه دیدگاههای مطرح شده در نسبت بین دو جریان، در پردازش ثانویه به تبیین و تحلیل آن نظرات و ادله و نقدهای طرفین پرداخته تا در پرتو گفتگوی بین آنها، نسبت بینشان وضوح بیشتری بیابد. در گام دوم نیز، نسبت دو جریان با فرهنگ کنونی و معاصر ایران به اجمال مورد توجه قرار می‌گیرد.

۲. پیشینه تحقیق

مقالاتی که تاکنون نگاشته شده یا به چپستی و روش فلسفه تطبیقی مانند پورحسن (۱۳۹۴) و شخصیت‌های موثر در آن مانند ماسون اورسل، گندمی (۱۳۹۵) و هانری کربن، مانند یعقوبیان، حیدری و کلباسی (۱۴۰۱) پرداخته و یا به تبیین فلسفه میان‌فرهنگی و معرفی شخصیت‌هایی چون رام ادهر مال نشسته‌اند. معدود مقالاتی که به مقایسه دو جریان پرداخته‌اند یا به شکل یکسویه تنها به نقد تطبیقی توسط میان‌فرهنگی پرداخته، مانند دهقانی و مصلح (۱۳۹۴) یا در مقایسه به شخصیت‌هایی چون «هانری کربن و رام ادهر مال» یعقوبیان (۱۴۰۳ الف) نظر داشته‌اند که ناظر بر دو مصداق خاص بوده و از پس آن، نکاتی را در وفاق و خلاف واقعی جریانها تبیین کرده است. در کتاب فلسفه تطبیقی و میان‌فرهنگی یعقوبیان (۱۴۰۱) نیز که به چالشهای طرفین پرداخته شده، در قالب گفتگوها و مقالاتی جداگانه تنها اشکالات و پاسخهای آنها ارائه شده و هدف اصلی، ارائه و توصیف منظم دیدگاهها بوده است؛ اما در این پژوهش با عبور اجمالی از گزارش اولیه این دو جریان فلسفی، به ارائه و

بررسی نسبت و چالش‌های بین فلسفه تطبیقی ... (محمد حسن یعقوبیان قمشه) ۹

دسته‌بندی نظرات مطرح شده در نسبت آنها و داوری بین چالش‌ها و اشکالاتشان پرداخته شده و اینکه چه نسبتی با فرهنگ و وضعیت معاصر ایران دارند که از این جهت، مقاله‌ای کار نشده است.

۳. توصیف و پردازش اولیه

پیش از نسبت‌سنجی فلسفه تطبیقی و میان‌فرهنگی، در ابتدا لازم است تا در پردازش اولیه در مقام توصیف، به اختصار ویژگی‌های آنها مشخص شود:

۱.۳ فلسفه تطبیقی

مطالعات تطبیقی در شاخه‌های مختلف، دارای انواع بسیاری است که یکی از آنها فلسفه تطبیقی است. (نامور مطلق و کنگرانی، ۱۳۸۹: ۲۴) فلسفه تطبیقی یا مقایسه‌ای به عنوان یک نگاه روشمند است که البته در این نگاه، برخلاف نظر کسانی چون فرایبرگر در باب تحقیقات تطبیقی، مقایسه صرفاً روشی درجه دوم نیست (فرایبرگر، ۲۰۱۸: ۲) که تنها به تنظیم و دسته‌بندی روشمند ستنهای عقلی و نظرات فلسفی پردازد بلکه درواقع، همراه با فلسفه‌ورزی یا به تعبیر رالف ویر، مقایسه فلسفی فلسفه‌ها است (ویر، ۲۰۱۳: ۵۹۵) و لذا حاوی ارزیابی و داوری فلسفی است. گاه نیز فراتر از نگاه تا بدانجا پیش می‌رود که مانند اورسل، مقایسه را ذاتی فلسفه و فلسفه حقیقی را فلسفه تطبیقی دانسته است (اورسل، ۱۹۵۱: ۶). در تعبیر برخی از اساتید ایران نیز، نگاه اورسلی پذیرفته شده است (غفاری، به نقل از یعقوبیان، ۱۴۰۱: ۶۱).

فلسفه تطبیقی یا مقایسه‌ای در ایران معاصر، اگرچه به عنوان پدیده‌ای نوین ذیل سنت فرانسوی با شخصیت‌هایی چون گوینو و کربن شکل گرفته که از قضا متعلق به دورانهای مختلف فراز و فرود مدرنیته (مصلح، ۱۳۸۱: ۵۴) بوده‌اند؛ اما پیشینه آن، بی‌ارتباط با متقدمین و متأخرین از فیلسوفان اسلامی نبوده است (یعقوبیان، ۱۴۰۱: ۱۵۱-۱۵۵). فلسفه تطبیقی مورد نظر کربن، با عبور او از مدل تناسب اورسل، حکمت تطابقی بوده و پس از او نیز در کنار جریان‌های از تداوم مدل او در کار ایزوتسو و دیگران، جریان‌اتی از تقابل در روشنفکران و تمایز مانند نوصدرائیان نیز شکل گرفته‌اند (یعقوبیان، حیدری و کلباسی، ۱۴۰۱: ۱۴۲). فلسفه مقایسه‌ای معاصر، دو زیست بوم حوزوی و دانشگاهی و دو رویکرد تحلیلی و قاره‌ای را تجربه کرده است. در طی این سالها، آثاری در هر دو زیست بوم نیز تولید شده است.

۲.۳ فلسفه میان فرهنگی

فلسفه میان فرهنگی با گسترش گستره فرهنگ در جهان و تنوع و تکثر جهان پست مدرن، در جهان مطرح شده است. پدر فلسفه میان فرهنگی را گاه رام ادهر مال هندی با تاسیس اولین محفل و یا فورنت بتانکور کوبایی (یوسفی، ۱۳۹۶: ۱۰۴) و یا حتی استاد عبدالجواد فلاطوی دانسته اند (همان: ۱۰۵) علاوه بر این، ارتباط با اشخاصی مانند مرتضی قاسم پور و حمید رضا یوسفی در ابتدای پیدایش در آلمان (همان: ۱۰۴) و با ارتباط و علاقه اندیشمندان ایرانی با این جریان منجر به تشکیل و تاسیس انجمن فلسفه میان فرهنگی در ایران شد. (یعقوبیان، ۱۴۰۱: ۱۹۲) همچنین، با بازخوانی اندیشمندانی چون علامه طباطبایی، دکتر عبدالجواد فلاطوری و داریوش شایگان، کوشید تا اتصال خود به بدنه فرهنگی ایران را نیز حفظ کند؛ گرچه مشکلات و موانعی را بر سر راه خود در فرهنگ ایرانی و اسلامی می دیده است. (مصلح، ۱۳۹۷: ۴۳۵) از جمله آنها فلسفه تطبیقی است که فلسفه میان فرهنگی کوشیده است تا خود را به عنوان بدیل و جایگزین فلسفه تطبیقی مطرح نماید. (همان: ۲۷۵) زیست بوم فلسفه میان فرهنگی بیشتر معطوف به دانشگاه بوده و تاکنون به فعالیتهای مختلف علمی پرداخته و به تراباطات جهانی اندیشیده است.

اندیشمندان فلسفه میان فرهنگی، آن را به عنوان یک نگرش یا تعهد اخلاقی دانسته اند (Mall, 2017: 6) که می تواند به میان فرهنگی کردن فلسفه و رهایی بخشی آن از موقعیت بطلمیوسی خودمرکزگرایانه شود. بدینسان، وصف میان فرهنگی برای تفکر و فلسفه، نوعی بینش و نگاه (یعقوبیان، ۱۴۰۱: ۱۸۲) یا رویکرد و رهیافت به فلسفه است. البته برخی چون ادهرمال نظیر دیدگاه اورسل برای فلسفه تطبیقی، میان فرهنگی برای فلسفه را توتولوژیک دانسته اند:

«...فلسفه بنابراین دارای ماهیت میان فرهنگی است و این گفته چندان دور از حقیقت نیست که فلسفه میان فرهنگی یک توتولوژی است.» (Mall, 2017: 1).

این رهیافت فلسفی تاکنون دارای دو رویکرد کلی هرمنوتیکی و پدیدارشناختی بوده است. گاه دو رویکرد پراگماتیکی و تجربی را نیز برای آن برشمرده اند. (یعقوبیان، ۱۴۰۱: ۲۳۸) در ایران اما، نگرش رایج فلسفه میان فرهنگی به روایت هرمنوتیکی ادهرمال و کیمرله نزدیکتر بوده است (مصلح، به نقل از یعقوبیان، ۱۴۰۱: ۱۸۷) گرچه برخی به رویکردهای پدیدارشناختی علاقه بیشتری نشان داده اند (دهقانی، به نقل از یعقوبیان، ۱۴۰۱: ۲۴۰).

ادهرمال، ابعاد چهارگانه مختلفی اعم از سیاسی، تربیتی، دینی و تاریخی را برای فلسفه میان‌فرهنگی مطرح کرده‌است (Mall, 2017: 14) که در بُعد تاریخی، تاریخ‌نگاری جدیدی برای فلسفه را پیشنهاد داده (یوسفی، ۱۳۹۶: ۹۰) که تعدد سنت‌های فلسفی شرق و غرب را در نظر داشته باشد. برخی نیز تا هشت علم مانند علوم طبیعی میان‌فرهنگی، علوم اجتماعی، علوم حقوقی و... را به عنوان زیرمجموعه فلسفه میان‌فرهنگی برشمرده‌اند (یوسفی، ۱۳۹۶: ۱۰۰). در باب این علوم نیز، در واقع رویکرد میان‌فرهنگی در صدد تعریف علم نوینی به نام علوم انسانی میان‌فرهنگی نیست بلکه به دنبال تغییر به پارادیمی در گفتمان علوم انسانی است که از یک تلقی و جهت‌گیری در بستر فرهنگ‌های متکثر تا اشتراکات و تمایزاتشان را مورد توجه قرار می‌دهد (مصلح، ۱۴۰۰: ۱۴۱).

۴. دیدگاه‌ها در نسبت فلسفه تطبیقی و فلسفه میان‌فرهنگی

در ادامه به بررسی نسبت میان آن دو و ارائه دیدگاه‌های مطرح شده می‌پردازیم. در این راستا دو دیدگاه کلی یکسان‌انگاری و نایکسان‌انگاری قابل طرح هستند و در ذیل دیدگاه نایکسان‌انگار نیز، سه دیدگاه شمول، تقابل و ترابط بررسی می‌شوند:

۱.۴ یکسان‌انگاری

در برخی از آثار به ویژه در اوایل طرح این جریان‌ات فلسفی در ایران، در به کارگیری عناوین آنها به اشتباه حکم به یکسان‌انگاری آنها شده است:

«فلسفه تطبیقی که گاه از آن به فلسفه میان‌فرهنگی هم تعبیر می‌شود، ترجمه اصطلاح انگلیسی Comparative philosophy یا فرانسوی philosophie compare است.» (حداد عادل، ۱۳۹۳: ۸).

یکسان‌انگاری به معنی آن است که تمایزی بین فلسفه تطبیقی و میان‌فرهنگی قائل نشده و یا این اسامی به تسامح بر هر دو جریان اطلاق شود. البته برخی چون کای پائیل، آگاهانه معتقدند که اصطلاح میان‌فرهنگی یا چندفرهنگی با واژه (Cruss-cultural) مناسب‌تر از (Comparative philosophy) است، چون در نگاه نخست ترابط میان فلسفه‌ها را بهتر می‌رساند (Kaipayil, 1995: 120).

۲.۴ نایکسان انگاری

در مقابل دیدگاه پیشین، نایکسان انگاری قرار دارد که به حفظ تمایز دو جریان در اصطلاح و محتوا باور دارد و لذا می‌کوشد تا تمایز آنها را برجسته نموده و نسبتشان را مشخص نماید. در ذیل این دیدگاه، به سه نظر می‌توان اشاره نمود:

۱.۲.۴ شمول

دیدگاه شمول بر آن است که یکی از دو جریان، به نحوی ذیل دیگری قابل تعریف است. چنانکه گاه در جریان تطبیقی، فلسفه میان فرهنگی به عنوان یکی از مراحل یا ابعاد آن تعریف می‌شود. چه اینکه برخی معتقدند که فلسفه پس از اینکه با چارچوب و پارادیم فرهنگ مواجه شده، به فرهنگ اندیشی و فهم میان فرهنگی رسیده است. بدینسان، فرهنگ و نگرش میان فرهنگی، ذیل یکی از مراحل فلسفه تطبیقی قرار می‌گیرد.

در این راستا، برخی از اصحاب فلسفه تطبیقی، ضمن آنکه فلسفه تطبیقی را منحصر در دوران مدرن ندانسته و از اندیشه و کار تطبیقی قدمایی چون فارابی سخن گفته (پورحسن، ۱۳۹۴: ۲۹) و همچنین به نقد فلسفه میان فرهنگی پرداخته که از این حیث در دیدگاه تقابل قرار می‌گیرند؛ اما از حیث دیگر، معتقدند که فلسفه تطبیقی سویه‌هایی دارد که یکی از اضلاع آن، میان فرهنگی است (پورحسن، به نقل از یعقوبیان، ۱۴۰۱: ۱۱۴) که البته این ضلع، بیشتر حاوی بُعد اخلاقی است. از اینرو، فلسفه تطبیقی، اعم و شامل فلسفه میان فرهنگی شده، چنانکه یکی از ظهورات فلسفه تطبیقی، میان فرهنگی خواهد بود، از آن جهت که توجه به دیگری از حیث اخلاقی دارد (همانجا). این نگاه، با لحاظ حیث دوم، ذیل دیدگاه شمول قرار می‌گیرد.

در جریان میان فرهنگی نیز، نظرگاههایی وجود دارد که به نحوی ذیل این دیدگاه قابل ارزیابی هستند. با این تفاوت که تطبیقی را ذیل تفکر میان فرهنگی قرار داده‌اند. چه اینکه در عین نقد اندیشه اهرمال که اندیشه میان فرهنگی را با فلسفه تطبیقی مترادف دانسته است (یوسفی، ۱۳۹۶: ۱۱۰)؛ به درهم تنیدگی سه بعد فلسفه تطبیقی، تاریخی و سیستماتیک ذیل فلسفه میان فرهنگی اشاره کرده‌اند که به نحوی بُعد تطبیقی را ذیل میان فرهنگی قرار داده است (همان: ۱۰۱) و در این راستا حتی کتاب اصول فلسفه و روش رئالیسم را از شاهکارهای تاریخ نگاری تطبیقی میان فرهنگی به حساب آورده‌اند (همان: ۱۰۲).

۲.۲.۴ تقابل

دیدگاه تقابل، فراتر از تمایز صرف میان فلسفه تطبیقی و فلسفه میان‌فرهنگی، به نقد و طرد یکی به نفع دیگری و یا ادعای جایگزینی برای آن دیگری نظر دارد، چنانکه بعضاً فلسفه میان‌فرهنگی در نسبت با فلسفه تطبیقی مدعی جایگزینی است. در ذیل این نسبت تضاد بین دو جریان فلسفی، اشکالات و نقدهای طرفین وجود دارد که چالشهای میان آنها را نشان می‌دهد. در ادامه برای وضوح چالشهای فی‌مابین، اشکالات طرفین، به شکل منظم مطرح شده و سپس مورد ارزیابی قرار می‌گیرد:

۱.۲.۲.۴ اشکالات فلسفه میان‌فرهنگی به فلسفه تطبیقی

اصحاب فلسفه میان‌فرهنگی پیش از ادعای جایگزینی، به نقد فلسفه تطبیقی معاصر ایران پرداخته‌اند:

اشکال اول: خاستگاه غربی پیدایش فلسفه تطبیقی

فلسفه تطبیقی در ایران نتیجه وضع تاریخی ایران بوده که نمی‌توانسته نسبت به فلسفه‌های مدرن غربی منفعل باشد (مصلح، به نقل از یعقوبیان، ۱۴۰۱: ۲۰۵). لذا در تقابل با اروپامحوری و به شکل شرق‌شناسی معکوس خود را شکل داده است. مضاف بر این، فلسفه تطبیقی در ایران با شخصیت‌هایی چون گوینو و کربن و ایزوتسو شکل گرفته که پروژه‌های سیاسی و فرهنگی داشته‌اند. گوینو و کربن ذیل سفارت فرانسه طرح خود را دنبال کرده‌اند (مصلح، ۱۳۸۱: ۳۹). اگرچه گوینو محصول دوران شکوفایی مدرنیته و کربن محصول افول آن و توجه به معنویت شرق بوده است. (همان: ۵۴) ایزوتسو نیز به سنت فکری مدرسه کیوتو وابسته بوده است.

اشکال دوم: ابهام در تعریف و روش

برخلاف فلسفه میان‌فرهنگی که جریان مشخص و روشنی بوده و متفکران آن علی‌رغم رویکردهای متفاوت، منظور یکدیگر را فهمیده و مفردات و مقصود خود را توضیح داده‌اند؛ فلسفه تطبیقی به ویژه در ایران پر از ابهام و تعارض است (مصلح، به نقل از یعقوبیان، ۱۴۰۱: ۲۰۳). چه اینکه حدود ده تعریف و روایت از آن در ایران وجود دارد که از مترادف آن با

فلسفه اسلامی تا حکمت خالده و تلقی کربن و ایزوتسو و یا فردید و غیره را شامل می‌شود (همان: ۲۰۴).

اشکال سوم: خودمرکزگرایی

فلسفه تطبیقی دارای رفتاری واکنشی بوده و بدون اینکه به عناصر نظری و اصطلاحات و روش بحث خود که غربی و غربزده است، به نقد اروپامحوری می‌پردازد. در واقع، این غرب‌شناسی واکنش به شرق‌شناسی غربیان و حاصل اراده قدرت ماست (مصلح، به نقل از یعقوبیان، ۱۴۰۱: ۲۰۷ و ۲۰۸). در بیشتر مباحث تطبیقی، تلاش برای اثبات سخن نادرست متفکر غربی یا فضل تقدم متفکران خودی در مطالب درست آنهاست. لذا در نهایت ما می‌خواهیم غرب مرکز نباشد و ما مرکز باشیم. این مسئله نوعی مطلق‌انگاری است که ریشه در آن دارد که من خود و موضع خود را حقیقت ناب بدانم که علاوه بر تقویت احساس خودبستگی، ما را در محاصره مسائل مستحدثه مانند فضای مجازی، توسعه، تکنولوژی و... قرار می‌دهد (همان: ۲۸۵). در واقع، در فلسفه تطبیقی، من و خود متفکر و جایی که در آن قرار دارد، مورد بی‌توجهی قرار گرفته (مصلح، ۱۳۹۷: ۲۷۶) و علی‌رغم توجه به دیگری، آن دیگری حضور موثری نداشته و ساخته خود من است (همان: ۲۷۷).

اشکال چهارم: ناسازگاری سیاست فرهنگی همگن‌سازی با وضعیت جهان معاصر

تفکر معاصر باید با جهان معاصر نسبت داشته باشد. جهان امروز جهان افزایش روابط و مراودات است. مرزها برداشته شده و روزگار جهانهای بسته و تک مرکز به پایان رسیده است. فلسفه میان‌فرهنگی حاصل تفکر در چنین وضع و شرایطی است و از اینجاست که فلسفه آینده لزوماً میان‌فرهنگی است. اما فلسفه تطبیقی معاصر ایران به دنبال مرکزشی انتزاعی و تقابل‌سازی با دیگری‌های فکری و نقد و طرد یک طرف است (مصلح، به نقل از یعقوبیان، ۱۴۰۱: ۲۰۹)، در حالی که میان‌فرهنگی بودن از اقتضائات زمانه ماست و فلسفه قرن بیستم نیز هر چه گذشته به میان‌فرهنگی بودن و دیدن تمایز و تفاوت توجه بیشتری پیدا کرده است. از اینرو، اصحاب میان‌فرهنگی با نقد سیاست هویت با مولفه‌هایی چون ملت و امت که نگاهی هردری به فرهنگ به مثابه کره‌های همگن دارد، به سیاست تمایز و تکثرات جهان کنونی اشاره کرده و با تاکید بر هر فرد و به رسمیت شناخته‌شدن آن (دهقانی، ۱۳۹۹: ۱۱۰)، درهم‌تنیدگی مرزها را به تبیین نشسته‌اند.

اشکال پنجم: خوانشهای انحصاری و ظرفیت محدود فلسفه اسلامی

نگرش میان‌فرهنگی ذیل بررسی وضعیت فرهنگ ایرانی-اسلامی و به دنبال آنکه از علوم انسانی میان‌فرهنگی سخن می‌گوید، معتقد است که فلسفه ما به ویژه حکمت متعالیه به عنوان آخرین صورت از فلسفه اسلامی-ایرانی؛ باید از رویکردهای آلی که نگاهی ابزاری به فلسفه صدرای نسبت به مقاصد دینی دارد و یا رویکرد اصالی که نوعی اراده معطوف به اثبات خویش دارد، گذر کرده و با رویکردی طریقی و توجه به زمین و زمانه کنونی، افقهای جدیدی ایجاد کند (مصلح، ۱۳۸۶: ۱۱۵). چه اینکه آنچه اصالت دارد، زمان و پرسشهای معاصر است و اینکه با رویکردی هرمنوتیکی با میراث سنتی مواجه شویم.

برخی نیز با الهام از مطالب ویمر در مرکزیت‌گرایی تجزیه طلب، اشکال قوم‌گرایی را به فلسفه اسلامی وارد کرده‌اند: «... به عنوان مثال می‌توان فلسفه اسلامی را نوعی فلسفه قومی دانست.» (دهقانی، ۱۳۹۶: ۱۰۴).

در راستای رویکرد طریقی، شخصیت‌هایی چون علامه طباطبایی به لحاظ توجه به مسائل زمانه خویش و گفتگوهایش با متفکران معاصر مورد توجه قرار گرفته (مصلح، ۱۳۹۷: ۲۶۱) و نظریه ادراکات اعتباری ایشان مبنایی برای ورود به مباحث فلسفه فرهنگ دانسته شده (مصلح، ۱۳۹۲: ۱۰) و اینکه عالم اعتباریات با فرهنگ قابل مقایسه است (همان: ۲۴).

عرفان اسلامی اما مهمترین سنت در فرهنگ ایرانی-اسلامی است (مصلح، ۱۳۹۷: ۴۳۸)؛ چراکه راه درک سایر فرهنگها و اصل انسان بودن و نگاه مهربانانه به انسانها مورد توجه عارفان بوده است (همان: ۴۴۰). گاه نیز بر اساس تحقیقات تطبیقی کارل آلبرت از تجربه واحد عرفانی شرق و غرب سخن گفته شده (مصلح، ۱۳۹۳: ۳۶) و اینکه هیچ سنت معنوی نابی وجود ندارد (همان: ۲۱). البته عرفان اسلامی نیز، هر چه پیشتر آمده، رنگ اخلاق و اعتقادات اسلامی به خود گرفته (همان: ۴۴۲) و لذا دارای استعدادهای متقابلی هم هست که می‌تواند در جهت دیگری ستیزی ظاهر شود، چنانکه در برخی آموزه‌های احمد جام و دیگران، قابل مشاهده است (همان: ۴۵۶).

۲.۲.۲.۴ اشکالات فلسفه تطبیقی به فلسفه میان‌فرهنگی

در مقابل دیدگاه اصحاب میان‌فرهنگی، موافقان فلسفه تطبیقی نیز اشکالاتی را مطرح نموده‌اند:

اشکال اول: خاستگاه غربی و اروپامحور

به اعتراف اصحاب میان‌فرهنگی، آغازگاه فلسفه میان‌فرهنگی، غرب و اروپا و وضعیت متکثر جهان معاصر بوده است (مصلح، ۱۳۹۷: ۱۳۰). علاوه بر این، برخی در جریان فلسفه تطبیقی معتقدند که نگرش میان‌فرهنگی، امکان درغلتیدن به صورتی از شرق‌شناسی و اروپامحوری را دارد، چون هنوز مشخص نیست که فلسفه میان‌فرهنگی با کدام عقل و فلسفه و روش اخلاقی یا تاریخی می‌خواهد فرهنگها را مطالعه کند (پورحسن، به نقل از یعقوبیان، ۱۴۰۱: ۱۱۵) و با کدام ابزار می‌خواهد مقابل اروپامحوری بایستد. ابزار فرهنگ، امکان درغلتیدن به چیزی را دارد که می‌خواهد با آن مقابله کند. چه اینکه این فرهنگ همان فرهنگ مغرب زمین است. در واقع، میان‌فرهنگی که از کشورهای آلمانی زبان برخاسته است (مصلح، ۱۴۰۰: ۱۰۰)، از منظر فرهنگ آلمانی به ستهای دیگر می‌نگرد.

اشکال دوم: فلسفه نبودن

فلسفه میان‌فرهنگی فلسفه نیست، بلکه یک مشرب و حداکثر یک شیوه اخلاقی است: «ما در میان‌فرهنگی می‌توانیم توصیه اخلاقی کنیم، یعنی اینگونه نیست که شما با یک فلسفه‌ای به نام میان‌فرهنگی مواجه باشید. دقیقاً عکس آن در تطبیقی وجود دارد. در تطبیقی ما با فلسفه مواجه هستیم.» (پورحسن، به نقل از یعقوبیان، ۱۴۰۱: ۱۱۳).

برخی با گرایش نوصدرائی نیز بر همین مطلب تاکید دارند که فلسفه تطبیقی ملاک متفاوتی با فلسفه ندارد (همان، ۶۷)، برخلاف فلسفه میان‌فرهنگی که چنین نیست، چون غرضش کشف حقیقت نیست (همانجا).

اشکال سوم: نسبی‌گرایی

یکی دیگر از اشکالات اصحاب فلسفه تطبیقی، نسبی‌گرایی میان‌فرهنگی است. در واقع، پررنگی مفاهیمی چون تمایز و تکثر در نگرش میان‌فرهنگی و همچنین توجه به میانه من و دیگری و درک محدودیتها به نحوی به نسبی‌گرایی می‌رسد (مصلح، به نقل از یعقوبیان، ۱۴۰۱: ۱۸۶). در برخی از تعبیر دیگر نیز آمده که مرزها دائم در حرکتند و هیچ مرزی در واقع نمانده است و در میانه ایستادن، در هیچ جا و در همه جا ایستادن است (همان: ۲۴۵ و ۲۴۶). همچنین، در مباحث ادھر مال با نقد منطق دو بخشی ارسطوئی، از

بررسی نسبت و چالش‌های بین فلسفه تطبیقی ... (محمد حسن یعقوبیان قمشه) ۱۷

منطق هندی و جینیزمی که منطقی چندارزشی است سخن گفته می‌شود. منطق دو ارزشی ارسطویی در واقع مبتنی بر اصل اجتماع نقیضین است که در دسته‌بندی‌ها به غربی و غیرغربی و اروپایی و غیراروپایی و نهایتاً مرکزیت‌گرایی و مطلق‌پنداری می‌رسد (مال، ۲۱۰۸: ۱۴)؛ لذا به شکل مطلق و بدون شرط، اصل تناقض را نمی‌پذیرد (همان: ۱۵)

بدینسان، از آنجا که در فلسفه میان‌فرهنگی نه عقل مشترک و نه معیار مشترکی داریم، تنها معیار، فرهنگ است (پورحسن، به نقل از یعقوبیان، ۱۴۰۱: ۱۱۶). برخلاف فلسفه تطبیقی که از ابزار نیرومند تفکر عقلی عام برخوردار است. فرهنگ اما در درون خود، جغرافیا و زمان و مکان خاصی دارد و لذا امکان سخن گفتن از فرهنگ عام شرق و غرب وجود ندارد.

اشکال چهارم: نقد مولفه‌های دیگری و در میانه بودن

اگرچه در مباحث میان‌فرهنگی، «دیگری» مطرح شده است؛ اما دیگری‌ای که در واقعیت و حقیقت وجود دارد را نمی‌توان با خوانش اخلاقی صرف دریافت؛ بلکه نیازمند خوانش بنیادین است و لذا دیگری همچنان در نگرش میان‌فرهنگی مبهم است و بیشتر در درون معنای دیگری ساختگی قرار دارد (پورحسن، به نقل از یعقوبیان، ۱۴۰۱: ۱۲۰).

در میانه بودن نیز، یک معنای سلبی دارد که نه این و نه آن سنت است که محال است، چون بنا به تعبیر پرتاب‌شدگی هایدگری، من خشی و بدون موقف وجود ندارد و لذا فهم بدون هیچ پیش‌داشت و پیش‌فهم، امکان ندارد. اما میانه بودن به معنی بیرون از سیطره و چیرگی یک سنت بودن، ممکن است، چنانکه در فلسفه تطبیقی نیز در میانه هستیم (پورحسن، به نقل از یعقوبیان، ۱۴۰۱: ۱۱۱). همچنین، در نظرات اصحاب تطبیقی آمده است که میان‌فرهنگی‌ها که ذیل ویمر و ادهرمال و اشتنگر و سنت آلمان قرار دارند، نمی‌توانند به سادگی از میانه‌بودن و مطالعه دیگر سنتها و متفکران آنها مانند ابن‌سینا و آکوئیناس سخن بگویند.

۳.۲.۴ ترابط

دیدگاه سوم، ضمن آنکه به ناپیکسان‌انگاری این دو جریان فلسفی باور دارد و در ذیل اینکه تمایز آنها را نیز پاس می‌دارد، اما تقابل میان آنها را برنمی‌تابد. چه اینکه در ریشه‌یابی پیدایش و تطور آنها علی‌رغم وجود اتصالاتی، مشخص است که هدف و قلمرو یکسانی را

دنبال نمی‌کنند که برای تصاحب آن به جدال برخیزند. از اینرو، در دیدگاه ترابط، تمایز فلسفه تطبیقی و میان‌فرهنگی محفوظ است؛ چراکه به تعبیر اصحاب میان‌فرهنگی، فلسفه تطبیقی یک نگرش یا رهیافت به فلسفه و همچنین، یک شیوه و سبک زندگی است (Mall, 2000: 32) و یا به تعبیر دیگری، نوعی برنامه تنظیمی برای پولی‌لوگ و تحقق‌بخش شرایط برای تعیین گفتگوست. سودای این نگرش، مفاهیم فرهنگی و حل بحرانهای معاصر برای صلح پایدارتر است و گفتگو و ترابط را به سان غایتی ارزشمند پاس می‌دارد و البته از آنجا که مبانی فلسفی نیز دارد، دارای منطق چندارزشی میان‌فرهنگی و مبانی معرفتی در باب حقیقت و فرهنگ و رویکرد و روش و ابعاد خاص خود است. در حالی که در فلسفه تطبیقی، گفتگو غایت نیست و صدق و کذب گزاره‌ها همچنان مدّ نظر است. در واقع، فلسفه در فلسفه تطبیقی، چنانکه پیشتر اشاره شد، سابجکتیو و فعال است. لذا همچنان دغدغه سنجش، جستجوی حقیقت و طلب یقین دارد.

بدینسان، این دو جریان، متفاوتند اما این تفاوت، مانع از ترابط آنها نیست. چه اینکه در مواردی با یکدیگر تلاقی دارند. از مهمترین آنها بحث فرهنگ است. چنانکه علاوه بر دغدغه فلسفه و فرهنگ و تنوع فرهنگها در میان‌فرهنگی، فلسفه تطبیقی نیز، همانگونه که برخی چون رالف وبر اشاره کرده‌اند، در جزء سوم از مولفه‌های خود و در وجه پیشاتطبیق، به فرهنگ و جنبه‌های میان‌فرهنگی توجه دارد (Weber, 2013: 597) و چنانکه هانس گئورگ موئلر اشاره کرده، پس از عبور از سیاستهای تشابه و تمایز، اینک تنوعات و تکثرات و درهم تنیدگی مرزها را به تفکر نشسته است که از دوگانه‌های شرق و غرب و تمایز و تشابه، فراتر رفته است (Moeller, 2022: 218).

از اینرو، در مقابل دیدگاه کیمرله و ویمر که به تقابل و جایگزینی باور دارند، کسانی مانند پاول (Paul, Gregor) هستند که از مشترکات فلسفه تطبیقی و میان‌فرهنگی سخن گفته‌اند؛ چرا که هر دو به مقایسه فرهنگهای مختلف و فلسفه‌های پدید آمده در آنها نظر دارند (مصلح، ۱۳۹۷: ۲۵۰). همچنین، برخی چون ادهر مال از استعاره کور و لنگ در باب ترابط این دو جریان سخن گفته که فلسفه تطبیقی بدون میان‌فرهنگی کور است و فلسفه میان‌فرهنگی بدون تطبیقی، پایش لنگ است. در ادامه معتقد است که:

«فلسفه تطبیقی، یک گرایش میان‌فرهنگی در فلسفه را پیش فرض می‌گیرد»

(Mall, 2000: 17).

بر اساس دیدگاه ادهر مال، عدم مطلق کردن یک سنت فکری و فلسفی، شرط لازم امکان یک فلسفه تطبیقی سالم است (Mall, 2000: 9).

لذا فلسفه تطبیقی از نگرش میان‌فرهنگی، دیدن فرهنگها و پرهیز از خودمرکزپنداری را می‌آموزد و فلسفه میان‌فرهنگی در ارائه مبانی فلسفی و ارزیابی و مقایسه نظرات و نگرشها، همچنان به رویکرد تطبیقی نیازمند است. بدینسان، این تمایز، توافقی صرف نیست بلکه ترابط و تغذیه را نیز در بردارد و البته قابل استبدال و جایگزینی هم نیست چون کاری که فلسفه تطبیقی می‌کند و سودایی که در سر دارد، متمایز از غایت مطلوب نگرش میان‌فرهنگی است.

۵. پردازش تحلیلی و ارزیابی

پس از پردازش اولیه و ارائه نظرات مختلف در نسبت فلسفه تطبیقی و میان‌فرهنگی، به بررسی دیدگاههای مطرح شده و ادله آنها می‌پردازیم. دیدگاه یکسان‌انگاری صرف، چه به لحاظ اصطلاحی و چه محتوایی از نوعی ساده‌انگاری رنج می‌برد و تمایزات و چالشهای آنها را نادیده می‌گیرد. مضاف بر اینکه مرضی طرفین هم نیست. اما در راستای دیدگاه نایکسان‌انگاری، ابتدا به بررسی اشکالات و چالشهای دیدگاه تقابل می‌پردازیم:

۱.۵ ارزیابی اشکالات فلسفه میان‌فرهنگی به فلسفه تطبیقی

در اشکال خاستگاه پیدایش فلسفه تطبیقی، به شکل نقضی این نکته از سوی مدافعان فلسفه تطبیقی نیز مطرح شد که فلسفه میان‌فرهنگی هم در پیدایش خود، مبدا غربی دارد. لذا به نظر می‌رسد که چنین نکته‌ای در مورد هر دو جریان قابل طرح است و به هر دو اشکال می‌توان پاسخ داد که لزوماً طرح یک ایده در یک جغرافیا برای رد آن کافی نیست، به ویژه که هر ایده‌ای مکانی و محل تولدی دارد و ایده‌ها در خلاء شکل نمی‌گیرند. مضاف بر این، دو جریان در ادامه حیات خود، تطوّر و تنوعی را تجربه نموده‌اند و دارای گونه‌ها و خوانشهای شرقی و ایرانی نیز بوده‌اند که نباید مغفول بماند. نکته تاثیر گوینو و کرین در پیدایش فلسفه تطبیقی در ایران ذیل سیاست و قدرت سنت فرانسوی و ارزش‌گذاری فلسفه تطبیقی بر این اساس، به نحوی مبتلا به مغالطه انگیزه و انگیزه است. علاوه بر این، گوینو ضمن آنکه آشنایی تخصصی با فلسفه اسلامی نداشته و حتی منتقد دکارت بوده، ترجمه دکارت و حکمت ناصریه به دستور او نیز، ترجمه‌ای بسیار مغلوّط و نارسا و غیرموثر بوده

است (مجتهدی، ۱۳۸۴: ۱۴۰). لذا در کل، تاثیر چندانی در فلسفه تطبیقی ایران نداشته که به عنوان معیار ارزیابی باشد. کربن نیز با طرح حکمت تطابقی و روش کشف المحجوب، مسیری را پیموده که به آسانی امکان تداوم نداشته و حکمای معاصر ایران مانند علامه طباطبایی که طرف گفتگوی او بوده نیز، مسیر و رویکرد متمایزی را دنبال کرده‌اند (یعقوبیان، حیدری و کلباسی، ۱۴۰۱ الف: ۱۴۳). محتوای به جا مانده از آن گفتگوها نیز بیشتر از آنکه فلسفی باشد، رویکرد کلامی و شیعه‌شناختی دارد. از اینرو، علی‌رغم برخی از تاثیرات مهم کربن، فلسفه تطبیقی معاصر ایران در بست تحت تاثیر کربن نمانده است. تلاش کربن در جهت بازخوانی حکمت سهروردی به عنوان حکمت تطابقی مورد نظرش نیز، برخلاف اشکال مطرح شده، گویای ریشه و تبار فلسفه تطبیقی در پیش از دوران معاصر ایران است. درواقع، فلسفه تطبیقی به مفهوم اخص و مدرن آن، اگرچه توسط اورسل و کربن در ایران معاصر برجسته شده است اما بمعنی‌الاعم آن در توجه فلسفی به دیگر سنتهای عقلی، در تاریخ تفکر ایران و سنت قدما از متقدمین و متأخرین، مسبوق به سابقه بوده است (یعقوبیان، ۱۴۰۱: ۱۵۰ و ۱۵۱). چنانکه اورسل هم از اسکندریه و فیلون به عنوان پیشینه تحقیقات تطبیقی سخن می‌گوید (اورسل، ۱۹۲۶: ۲۰). در میان معاصرین نیز، تلاش معرفتی کسانی چون میرزا بدیع‌الملک در پرسش از آقا علی مدرس و ملاعلی اردکانی را نباید نادیده گرفت که ذیل سیاست فرانسوی قابل تعریف نیست. لذا انحصار نگاه به دوران معاصر فلسفه تطبیقی و اینکه آن را منحصرآ ذیل شرق‌شناسی و در واکنش به غرب بدانیم، از نوعی فروکاهش‌گرایی رنج می‌برد.

در باب اشکال دوم که ابهام در تعریف و روش بود، پاسخ نقضی آن است که نگرش میان‌فرهنگی نیز دارای تنوع رویکردی هرمنوتیکی، پدیدارشناختی یا پراگماتیکی و تنوع مدل‌های مختلف گفتگوی سقراطی، ناگاسنائی و پولی لوگ یا اختلاف در مواجهه با فلسفه تطبیقی است که وضوح و یکدستی آن را به زیر سوال می‌برد. دفاع از این اشکال بدین نحو که تنوع آراء در فلسفه میان‌فرهنگی، طبیعی است و نیازی به تلقی و نگاه واحد در میان آنها نبوده و اساساً با رسیدن به نگاه واحد، مسائل و مشکلات حل نمی‌شود (مصلح، به نقل از یعقوبیان، ۱۴۰۱: ۲۰۶)؛ کاملاً در باب طرف فلسفه تطبیقی نیز قابل طرح است و اساس اشکال را نیز متزلزل می‌کند. مضاف بر اینکه در جای دیگری نیز این اعتراف آمده که:

برای ورود به فلسفه میان‌فرهنگی باید توجه داشت که ما با نظام فکری و مجموعه منسجم و مورد اتفاقی با عنوان فلسفه میان‌فرهنگی روبرو نیستیم. میان‌فرهنگی صفت

بررسی نسبت و چالش‌های بین فلسفه تطبیقی ... (محمد حسن یعقوبیان قمشه) ۲۱

برای بینش، تفکر و به طور کلی یک جهت‌گیری است که می‌تواند به فلسفه هم اضافه شود. با توجه به همین ویژگی است که چه بسا هرگز نظامی فلسفی به عنوان میزان تفکر میان فرهنگی شکل نگیرد و همواره باب گفتگو درباره آنچه که اندیشه و فلسفه میان فرهنگی می‌خواهد باشد، گشوده بماند... (مصلح، ۱۳۹۷: ۱۶۵).

یا به عنوان بحران این نگرش از سوی برخی از اصحاب میان فرهنگی مطرح شده که: «این مکتب در یک بحران اساسی به سر می‌برد، زیرا نمایندگان آن، دیدگاه‌های آشتی‌ناپذیری را نمایندگی می‌کنند. نیتها و روشهای نمایندگان فلسفه میان فرهنگی آن را با چالش جدی در اروپا روبرو کرده است.» (یوسفی، ۱۳۹۶: ۱۰۹ و ۱۱۰).

در ادامه، همچنین قابل ذکر است که مفروض اشکال مطرح شده، نگاه مدرن و پوزیتیویستی به روش علوم است که به وحدت روش قائل است. اما با نقد این نگاه، تنوع روشی و غرضی از تطبیق و مقایسه، تنوع آراء و روشها را طبیعی دانسته که لزوما امری نامطلوب برای فلسفه تطبیقی نبوده بلکه منجر به روشهای ترکیبی نیز شده است (Weber, 2013: 596). البته این تنوع با نگاهی درجه دوم، نیازمند رصد و نظم بیشتری است که با رشد و گسترش مباحث فلسفه «فلسفه تطبیقی» میسر می‌شود.

همچنین، بخشی از این ابهام که بعضا از سوی اصحاب فلسفه تطبیقی نیز به معنایی پذیرفته شده، (پورحسن، به نقل از یعقوبیان، ۱۴۰۱: ۱۰۷) در عین محفوظ بودن ارزش تنوع روشی در فلسفه تطبیقی، منوط به آن است که فلسفه تطبیقی در ایران، وضع و نسبت خود را با فرهنگ کنونی بیابد و جای خود را پیدا کند که در ادامه اشاره خواهد شد.

در اشکال سوم، درمیانه بودن من تطبیق‌کننده و پرهیز از خودمرکزگرایی مطرح شده که نکته مهم و درستی است. به نظر می‌رسد این اشکال به خوانشهایی از فلسفه تطبیقی در ایران که در بند اثبات فضل تقدم یا تقدم فضل فلسفه اسلامی بر غرب هستند، وارد است؛ اما خوانشهای درست و سالم فلسفه تطبیقی نیز به این امر واقف هستند و در میانه بودن روشی و نه وجودی را دنبال کرده‌اند. معاصرینی چون استاد حائری یزدی نیز، علی‌رغم تلاش در جهت برجسته کردن فلسفه اسلامی، به رعایت بی‌طرفی اذعان دارند (حائری یزدی، ۱۳۸۴: ۳).

ادهرمال در نگرش میان فرهنگی از مکانمندی بی‌مکان و بی‌مکانی مکانمند سخن می‌گوید که نشان می‌دهد که گریزی از نوعی مکانمندی در هرمنوتیک آنالوژیک نیز نیست، چون رجل معلق در خلاء وجود ندارد. تعبیر مرکزیت‌گرایی آزمایشی ویمر نیز، گویای این

نکته است که در عین طرح پیشنهاد گفتگو بین سنتهای مختلف، خود، به سنت خاصی تعلق دارند (دهقانی، ۱۳۹۶: ۱۰۸). برخی از اصحاب نگرش میان‌فرهنگی، حتی کسانی چون ویمر را نقد کرده‌اند که میان‌فرهنگی را در ادامه همان تفکر عصر روشنگری می‌دانند (یوسفی، ۱۳۹۶: ۱۱۰) و البته در ادامه، مصداق بارز تعامل بلاشرط میان‌فرهنگی را اندیشه‌های استاد فلاطوری می‌دانند (یوسفی، ۱۳۹۶: ۱۱۰). در حالی که دغدغه‌های دینی در گسترش تشیع و رویکرد تفکیکی استاد فلاطوری، مانع از در میانه دانستن کامل نظرگاه اوست (یعقوبیان، ۱۴۰۱: ۳۲۳) و دست‌کم طبق نظرات خود اندیشمندان نگرش میان‌فرهنگی، نوعی مرکزیت‌گرایی توسعه‌طلب را در کوله بار خود دارد.

البته در این زمینه در رویکرد پدیدارشناختی میان‌فرهنگی، اشکال دقیق و مهم دیگری مطرح شده که بر اساس مباحث والدنفلس در تمایز بین دیگری و بیگانه است. چه اینکه دیگری همواره در نسبت با خود مطرح می‌شود و درواقع، آنچه خود نیست، دیگری است. همچنین، این تمایز به رکن سومی به عنوان یک کل واسطه مانند مفهوم انسان در مقایسه انسانهای آسیائی و اروپایی باور دارد (مصلح، ۱۴۰۰: ۵۵). لذا برخلاف جهان میانگی بین خود و بیگانه که در آن، هرکس تنها آن چیزی است که در نسبت با دیگری برقرار کرده است (همان: ۵۵)؛ مطالعات تطبیقی، به دنبال دیگری و برابر نشان دادن دو امر نابرابر است که از موضع سوم شخصی انجام می‌شود که در واقع یک مرکز است و نمی‌تواند در میانه بیاندیشد (همان: ۵۷).

در پاسخ این اشکال باید دقت نمود که هدف و دغدغه اصلی فلسفه تطبیقی با فلسفه میان‌فرهنگی متمایز است، چنانکه در دیدگاه ترابط نیز مطرح شد. شاید آنچه دغدغه مفاهمه یا همزیستی مبتنی بر مهر و خرد که مقصد و مقصود جریان میان‌فرهنگی است، به چنان تصویرسازی از تجربه پدیداری بیگانه نیازمند باشد. گو اینکه این تجربه نیز باید از اصالت دادن به دیگری و هضم خود در آن برای پرهیز از نفی دیگری (مصلح، ۱۴۰۰: ۵۱) و یا صحبت از توهم هویت مانند مباحث آهاشی (یعقوبیان، ۱۴۰۱: ۳۶۳) پرهیز نماید، چون طرفین رابطه یعنی خود و دیگری را به نحوی طرد می‌کند که طبعاً اساس رابطه و حفظ بینانیت نیز مخدوش خواهد شد. همچنین قابل ذکر است که برابری اولیه که برای بررسی اطراف مقایسه لازم است، لزوماً به معنی یکسانی یا همسانی آنها نیست. مضاف بر اینها، این مسئله ظاهراً به بحث خودگرایی و دیگرگرایی در مباحث روانشناسی و فلسفه بی‌ارتباط

نیست. وجهی از خودگرایی به عنوان یک اصل روانشناختی و فاعل بالقصد بودن انسان در فلسفه اشاره شده که ذات، غایت همیشگی برای خودش است:

«ان الغایه و ان کانت بحسب النظر البدوی تاره راجعه الی الفاعل و تاره الی الماده و تاره الی غیرهما، لکنهما بحسب النظر الدقیق راجعه الی الفاعل دائماً» (طباطبایی، ۱۴۱۷ق: ۲۳۴).

بر این اساس، همه کنشها و افعال انسان، سمت و سویی برای تقویت و کمال فاعل دارد که امکان حذف یا عدم لحاظ این وضعیت وجودی برای انسان به این سادگیها وجود ندارد. البته این خودگرایی، نوعی توصیه اخلاقی نیست بلکه نوعی توصیف وجودی است که بُعدی معنوی و ممدوح نیز دارد که عبارت از طلب و کنش انسان، از پس نقصان و برای تکمیل نقائص است نه اینکه از پس خودکمال‌پنداری باشد (ناجی، ۱۴۰۱: ۲۴). لذا مانع از گشودگی نسبت به دیگری نیست. مقایسه‌ورزی نیز، تکمیل و رشد فکری و عملی را مد نظر دارد. از این منظر، حتی در نگرش میان‌فرهنگی نیز که مدعی دیگرآئینی بوده (مصلح، ۱۴۰۰: ۱۰۱) و گفتگو غایت مفاهمه است، همچنان صلح و آسایش انسانی برای خود، به تصویر کشیده می‌شود.

در اشکال سیاست همگن‌سازی و وضعیت جهان معاصر، قابل ذکر است که توجه به تکثر و ترکیب فرهنگها امروزه از سوی فلسفه تطبیقی نیز مورد توجه قرار گرفته، چنانکه اشاره شد که برخی چون موئلر در مراحل و ادوار فلسفه تطبیقی، درهم تنیدگی فرهنگها و از بین رفتن شرق و غرب، بدون عناوینی مانند میان‌فرهنگی را مطرح نموده‌اند (Moeller, 2022: 18) که نشان می‌دهد جریان فلسفه تطبیقی نیز این وضعیت جهانی را از نظر دور نداشته است. البته اما همچنان تسلط یکسان‌سازی و قدرت در جهان کنونی به ویژه در رفتار عملی و عینی قدرتهای بزرگ، امر قابل انکاری نیست که به همان میزان از تاکید شدید و غلیظ بر اقتضائات جهان تشنه گفتگو و برابری می‌کاهد.

اشکال ششم به خوانشهای انحصاری و محدودیت فلسفه اسلامی مربوط می‌شد. این نکته که سنت فلسفه اسلامی باید سر بلند کند و به مسائل و پرسشهای معاصر بپردازد، سخن متینی است. همچنین، اینکه در توجه به سنتهای فلسفی دیگر باید از خودمرکزگرایی برحذر باشد، درست است؛ اما نسبت قوم‌گرایی به فلسفه اسلامی که بنا بر یک ترجمه چندفرهنگی در نهضت ترجمه و وضعیت میان‌فرهنگی متولد شده (یعقوبیان، ۱۴۰۱: ۱۵۱) و در مرحله‌ای از سهروردی تا میرفندرسکی، توانسته فرهنگ یونانی، اسلامی، ایرانی و حتی هندی را پیوند داده یا مد نظر قرار دهد (همان: ۱۵۲)، از نوعی سطحی‌نگری رنج می‌برد. چه

اینکه اتفاقاً از سوی برخی مانند استاد فلاطوری، فلسفه اسلامی همیشه متهم به استفاده از دیگری‌های فکری بوده و ضمن آنکه یک نظام فکری ترکیبی ساخته (فلاطوری، ۱۳۹۴: ۳۶۴)، فیلسوفان مسلمان در مواجهه با میراث یونانی، واسطه‌ای در تعاملات و تبادلات سنتهای دینی و فرهنگی بوده‌اند (یوسفی، ۱۳۹۶: ۲۰۵). لذا فلسفه اسلامی در طول تاریخ خود با سنتهای فکری دیگر، داد و ستد داشته و در دوران معاصر در سنت حکمی تهران و قم نیز، به تدریج سر بلند کرده و متوجه رویکرد تطبیقی شده است. بدینسان، همانگونه که سهروردی بر مبنای خمیره ازلیه در ابتدای حکمه‌الاشراق اشاره کرده بود که: «و لیس العلم وقفا علی قوم...» (شهرزوری، ۱۳۸۰: ۹) به معاصرین نیز که رسیده، تصریح شده که در همه حال، معیار و متبع، برهان است (طباطبایی، ۱۳۷۱، ج ۲: ۲۲۲).

۲.۵ ارزیابی اشکالات فلسفه تطبیقی به فلسفه میان فرهنگی

پیش از این در باب اشکال خاستگاه غربی نسبت به فلسفه تطبیقی اشاره شد که این مسئله از نوعی نگاه جبرجغرافیائی در معرفت رنج می‌برد و یک تیغ دو لبه برای هر دو جریان است. همچنین، پیشینه و ریشه‌های بومی هر دو جریان را نادیده می‌گیرد. چه اینکه به نظر می‌رسد نگرش میان فرهنگی نیز به ویژه در مولفه‌هایی چون دیدن تنوعات فرهنگی و فهم و مدارا در نسبت با دیگری، امری خلق‌الساعه در فرهنگهای شرقی نبوده است. دست کم معنای عام آن یا مدلهایی از آن را در گذشته فرهنگهای شرقی می‌توان دید. چنانکه ادهر مال، خوانشی شرقی از این جریان ارائه می‌کند و قرنهای پیش از غربیان از مدل تساهل و تسامح هندی سخن می‌گوید. چه اینکه تساهل مسیحی تحت تاثیر روشنگری و مدرنیته، به نوعی سکولاریزم تن داده و دیگری را می‌پذیرد بدون اینکه 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 (Mall, 2000: 106).

جامعه‌شناسی ایران نیز گویای خصیصه ترکیب و وضعیت بینانیت است که ویژگی میان فرهنگی در طول تاریخ آن را نشان می‌دهد (فراستخواه، به نقل از یعقوبیان، ۱۴۰۱: ۲۵۹). از اینرو، نگرش میان فرهنگی دست کم در برخی از مولفه‌هایش، لزوماً و از اساس پدیده‌ای غربی ذیل سنت آلمانی و بیگانه از فضای فرهنگی ایران نیست که آن را تماماً سوغات غرب دانسته و طرد نمائیم.

اشکال دوم، اشکال فلسفه نبودن نگرش میان‌فرهنگی بود. البته غالباً اندیشمندان میان‌فرهنگی به ویژه در ایران آن را فلسفه یا شاخه‌ای فلسفی ندانسته‌اند بلکه اذعان دارند که صرفاً نگرش یا رهیافت یا برنامه‌ای تنظیمی است که شامل فلسفه هم می‌شود. اما اینکه از تعبیر تعهد اخلاقی که در مباحث کسانی چون مال آمده، این نگرش و مبانی آن را به بُعد اخلاقی صرف تقلیل دهیم، نکته درستی نیست. چراکه منظور ادھر مال نکته‌ای عمیق در اخلاق معرفت و با رویکرد هرمنوتیکی و بُعد فلسفی است. در واقع، این اشکال، متمرکز بر نگرش میان‌فرهنگی به فلسفه بوده و بُعد فلسفی میان‌فرهنگی و مباحث بنیانی آن را نادیده می‌گیرد. علاوه بر اینها، از قضا همین نکته به ظاهر ساده اخلاقی، مبتلابه گروه‌ها و اشخاصی از فلسفه در ایران است که جز جریان و مشرب فکری خود را ندیده و یکسره به طرد دیگران می‌پردازند. چنانکه جز از پنجره فی‌المثل صدرا یا کانت و هایدگر، هیچ چیز و هیچ کس را نمی‌بینند و نمی‌پذیرند.

اما در باب اشکال نسبی‌گرایی، قابل ذکر است که دو خوانش رادیکال و اعتدالی از نسبی‌گرایی وجود دارد. قطعاً اشکالات معرفتی به نسبی‌گرایی رادیکال به ویژه در باب انکار اصل اجتماع نقیضین وجود دارد. همچنین، نسبی‌گرایی رادیکال جایی برای گفتگو نگذاشته و خود منجر به خشونت می‌شود (یعقوبیان، ۱۴۰۳: ۱۶ و ۱۷) که در دیدگاه مطلق‌اندیشی نقد می‌کند. اما نسبی‌گرایی اعتدالی که مورد توجه برخی از اصحاب میان‌فرهنگی بوده است، در واقع تلاش دارد تا بنیادهای انحصارگرایانه و مطلق‌انگار را نسبی نماید نه آن که همه چیز را نسبی بداند (Mall, 2018: 6) نکته مهم‌تر آنکه نسبی‌گرایی اعتدالی در واقع چیزی است که فلسفه تطبیقی نیز بی‌نیاز از آن نیست؛ چراکه فلسفه تطبیقی سالم نیز در باب من تطبیق‌کننده باید بتواند دیگری فکری و فلسفی را ببیند و آن هنگام که پذیرفته می‌شود که فلسفه‌ها و نه فلسفه وجود دارد که رابطه‌ای برابر برای بحث و گفتگو دارند، مجالی به نوعی نسبی‌گرایی می‌دهد. چه اینکه اگر حقیقت کامل، کاملاً در اختیار ما باشد، دیگر مجالی برای جستجو و تفلسف تطبیقی وجود نخواهد داشت.

اما نکته‌ای که در باب معیار بودن فرهنگ نیز اشاره شد که امری زمانمند و مکانمند است و مفهوم عامی ندارد، قابل ذکر است که اصحاب میان‌فرهنگی به نقد مفهوم هردری از فرهنگ و کلیت مفاهیمی نظیر آن در هویت جامعه پرداخته تا آنجا که حتی به میان‌فرهنگی بدون فرهنگ نیز رسیده‌اند (دهقانی، ۱۳۹۹: ۷) و برخلاف اشکال مطرح شده که معیار عام و مشترکی برای گفتگو تا رسیدن به توافق را در نظر دارد، اصحاب میان‌فرهنگی از اساس

ادعای تکثر و تمایزاندیشی و نه وحدت و عام‌اندیشی داشته‌اند و حتی در گفتگو نیز لزوماً اجماع و توافق را دنبال نمی‌کنند و از قضا ادعایشان عبور از مفاهیم عام شرق و غرب و درهم تنیدگی مرزهاست نه آنکه در پی طرح آن باشند تا اشکال شود که فاقد معیار لازم برای طرح فرهنگ عام شرق و غرب هستند. لذا این مسئله بیش از اشکال، اختلاف در مبنا است یا در نهایت به اشکال نسبی‌گرایی بازمی‌گردد.

اشکال چهارم در مولفه‌های میان‌فرهنگی بود. فهم دیگری بماهو دیگری، نکته‌ای درست در ارتباط با دیگری‌هاست اما اشکال دو جریان به یکدیگر در جعل دیگری خودساخته، یک اتهام دوسویه است. در میانه‌بودن، از منظر میان‌فرهنگی نیز البته اگر به معنی مکانمندی بی‌مکان ادھر مال یا مرکزیت‌گرایی آزمایشی ویمر باشد که به موقعیت شخص در سنت و فرهنگش در عین توجه به دیگری اذعان دارد، در همین راستا بوده و از نکات اساسی مباحث این جریان است که دقت‌های بجایی را نیز در آن انجام داده‌اند. البته چنانچه پیشتر اشاره شد، اگر این نکته همراه با برخی از نکات در نفی خود به خاطر تجربه دیگری‌در رویکردهای پدیدارشناختی - یا توسعه سنت خودی مانند مباحث استاد فلاطوری باشد، خالی از تأمل و نقد نیست.

اشکال پنجم به تصویرسازی از جهان معاصر در جهت دیدن تمایزات و تکررات بود که از قضا وضعیت عینی جهان معاصر همچنان از سلطه قدرت و جنگ و نگاه خواجه و بنده حکایت می‌کند. در مقابل، قابل ذکر است که نگرش میان‌فرهنگی نیز به این مشکلات جهان معاصر نظر داشته و غافل از موانع و چالش‌های گفتگو در جهان معاصر نیست، چنانکه بحث حقیقت و قدرت را دنبال کرده و اشاره کرده‌اند که یکی از دغدغه‌های جریان میان‌فرهنگی، طرح انسان حقیقت در مقابل انسان قدرت است (مصلح، ۱۳۹۹: ۲۲۳)، تا جنبه خشونت نظری این نگرش ارباب و برده و نابرابری را به چالش بکشد و با الهام از دُلوز نشان دهند که با قدرت فلسفه هم می‌توان با قدرت سیاسی و تسلط فرهنگ مقابله کرد (همان: ۲۲۶).

تا بدینجا اشکالات طرفین بررسی شد و مشخص شد که دیدگاه نایکسان‌انگاری اگر به شکل تقابل محض باشد، ضمن آنکه هم‌پوشانی‌ها و نقاط اتصال را نادیده می‌گیرد، تمایزات را نیز مغفول می‌گذارد تا یکی را به نفع دیگری طرد نماید. ادله و اشکالات مطروحه طرفین علیه یکدیگر نیز، بعضاً از سوی جریان مقابل، قابل پاسخ بوده یا دارای تکافوء هستند. البته مواردی نیز موجب اصلاح در دیگری شده و یا قابل ترمیم است. اما در مجموع، مدارا و گوش شنوای بیشتری لازم است تا دو جریان، حرف همدیگر را شنیده و تطورات،

تشابهات و تمایزات یکدیگر را ببینند. دست کم دریابند که طرح برخی از اشکالات نظیر ابهام تعریفی و روشی و خاستگاه پیدایش نوین غربی، تیغ دو لبه است. اما دیدگاه شمول، اگر به معنی تعریف نگرش دیگر، ذیل جریان خود باشد که نتیجه‌اش حذف یا کمرنگی آن جریان شود، با شیب ملایمتری به همان دیدگاه تقابل می‌رسد و البته مبتلا به همان اشکالات خواهد بود؛ اما اگر به معنی دیدن سیر زمانی و نقاط تماس دو جریان حداقل در نحوه پیدایش آنها باشد چنانکه در تقدّم و زمینه‌سازی مثلاً فلسفه تطبیقی در مواجهه با پارادایم فرهنگ و نیاز نگرش میان‌فرهنگی به بررسی‌های تطبیقی باشد، حاوی نکات درستی است که به دیدگاه ترابط منتهی می‌شود. چنانکه حتی دیدگاه تقابل با طرح ادعای جایگزینی نیز، به طور ضمنی به تقدّم مطالعات تطبیقی معترف است و بعضاً تصریح دارد که فلسفه تطبیقی، تمهیدی برای گذار به تفکر میان‌فرهنگی بوده است (مصلح، ۱۳۹۷: ۲۷۲). ویمر نیز در جایی اشاره می‌کند که فلسفه تطبیقی و مقایسه سنتهای فکری غرب و شرق بر فلسفه میان‌فرهنگی تقدّم داشته که فلسفه میان‌فرهنگی علی‌رغم تداوم آن، در توجّه به ضرورت تاریخ‌نگاری جدید در فلسفه و در ویژگی‌هایی مانند شمول بیشتر، خود را متمایز نموده است (Wimmer, 2012: 118).

اما با فاصله از زمان پیدایش آنها در زمان معاصر و در ادامه روند تکامل دو جریان، نه میان‌فرهنگی توانسته کاملاً فلسفه تطبیقی را کنار بزند و نه فلسفه تطبیقی توانسته نگرش میان‌فرهنگی را در خود کلاً هضم کرده و بی‌رنگ نماید. از اینرو، بر اساس دیدگاه ترابط بهتر می‌توان تداوم موازی آنها را تبیین نمود. چه اینکه علی‌رغم تشابهاتی که بین دو جریان در توجه به اصل گفتگو، فرهنگ و یا مدلهایی مانند تناسب اورسلی و هرمنوتیک آنالوژیک ادهر مال (مصلح، ۱۴۰۰: ۷۹) وجود داشته، تمایزات آنها در دغدغه‌ها، غایت و روندشان محفوظ است.

۶. نسبت دو جریان تطبیقی و میان‌فرهنگی با وضعیت معاصر ایران

پس از نسبت‌سنجی این دو جریان فکری، هرچند به اجمال باید از ربط و نسبت آنها با فرهنگ کنونی و معاصر ایران سخن گفت چرا که بسیار مهم است که آنها جای خود را پیدا کنند و اینکه چگونه آن دغدغه‌های جهانی و لحاظ تنوعات فکری و فرهنگی به نقشه راه و سیاستهای فرهنگی تبدیل می‌شوند. یکی از مشکلات اساسی کنونی، فاصله‌ای است که بین وضعیت چهارراهی ایران به لحاظ جغرافیائی و خصیصه ترکیب و بینانیت فرهنگی -

اجتماعی آن در طول تاریخش با سیاستهای فرهنگی کنونی وجود دارد. تنوعات قومی و معرفتی درون فرهنگی در ایران پر رنگ است و سیاست همگن سازی همچنان کامیاب نیست. البته در مقابل، اندیشه تکثر محض (مصلح، ۱۴۰۰: ۱۴۲) و سیاست تمایز نیز که حتی از مفاهیم بنیانی خود مانند فرهنگ هم عبور می کند، ناکام خواهد ماند؛ چه اینکه همچنان چسبی لازم است تا وحدت در عین کثرت شکل بگیرد. اما اگر بر تکثر محض یا تمایز مطلق رادیکال اصرار شود (دهقانی، ۱۳۹۹: ۸)، شاید در فاصله از یکپارچه سازی و وحدت موفق باشد اما خود، دوباره به مطلق سازی یک ایده، هرچند آن ایده تمایز باشد، رسیده که رادیکال است. ادعای عبور از دوگانه نسبی انگاری و مطلق گرایی نیز، اصل در میانه بودن و امکان گفتگو بین جزایر فردی را دچار چالش می کند.

هر دو نگرش تطبیقی و میان فرهنگی که در معاصرت خود حتی با حضور و وساطت اندیشمندان غربی تعیین یافته اند، از طریق کربن و ادھر مال، با ایران و ایرانیان مرتبط بوده اند (یعقوبیان، ۱۴۰۳: ۱۳۷). این مسئله گویای ایرانیت پررنگ آن جریانها بوده و یا دست کم دغدغه های مشترکشان برای اتصال با فرهنگ و تفکر ایران را نشان می دهد. در جهت همین پیوند با فرهنگ ایران، البته این نکته هم درست است که فلسفه تطبیقی در دوره معاصر باید از امکان خود می پرسید و با خودآگاهی از شرائط اقتضاء تطبیق و مقایسه (مصلح، ۱۳۹۷: ۲۷۲) می اندیشید که چرا سنت فلسفی ما باید به فیلسوفان دیگر فرهنگها مراجعه نماید. اما در نکات قبلی اشاره شد که فلسفه تطبیقی بمعنی اعم از زمان متقدمین، به دیگری های شرقی و غربی توجه داشته و حقیقت را در انحصار یک قوم و جغرافیا نمی دانسته است. در دوره معاصر نیز، طرح بازاندیشی فلسفه تطبیقی معاصر (پورحسن، به نقل از یعقوبیان، ۱۴۰۱: ۹۶) و مسیرهای مختلف در مواجهه با نگرش کربن و طرح و جستجوی فلسفه پویا و جامع با رویکرد تطبیقی، توسط اندیشمندان معاصر مانند علامه و استاد حائری و دکتر فلاطوری (یعقوبیان، ۱۴۰۴: ۱۳۰)، نشان از گامهایی رو به جلو برای درک وضعیت کنونی سنت فلسفی ما و تحول و تکامل خواهی آن بوده است.

در همین راستا اصحاب نگرش میان فرهنگی نیز کوشیده اند تا ضمن طلب پویایی فلسفه سنتی، نسبت خود را حتی با نگرش و تفکر زرتشتی در ایران برقرار کنند (یوسفی، ۱۳۹۶: ۱۰۳) و معتقدند که تفکر میان فرهنگی باید به نحوی ریشه در سنت خودی داشته (مصلح، ۱۳۹۷: ۲۷۳) و خودآگاهی به وضعیت و محدودیت ادراکات آن سنت، لازمه شرائط کنونی است (همان: ۲۷۶ و ۲۷۷). از اینرو، به آسیب شناسی فرهنگ ایرانی - اسلامی نیز

پرداخته‌اند که فرهنگ ایرانی در طول تاریخ خود، با وجود مولفه تالیف و ترکیب (مصلح، ۱۳۹۷: ۴۱۴) و اینکه در ارتباط با دیگری‌ها بر پایه مهر و مفاهمه بوده است اما به دیگری به مثابه بیگانه هم، همیشه نظر داشته است (مصلح، ۱۳۹۷: ۴۱۹). مجموعه این دو خصوصیت در کنار هم، صورت تعارض‌آمیزی پیدا کرده (یعقوبیان، ۱۴۰۱: ۱۹۸) که باید با تغییراتی در تلقی نسبت به دیگری، به هم‌گرایی برسد (مصلح، ۱۳۹۷: ۴۳۵).

در باب فرهنگ اسلامی نیز، معتقدند که در اسلام امروز به مثابه تمدن و فرهنگ-نه اسلام تاریخی- (مصلح، ۱۳۹۷: ۳۷۳) علی‌رغم وجود گزاره‌ها و مولفه‌هایی در باب تساهل و مفاهمه و گفتگو با دیگری، مستنداتی بر اصالت و حقانیت اسلام یافت می‌شود که دشواری صورت‌بندی نهایی را نشان می‌دهد (همان: ۳۹۵). لذا جریان میان‌فرهنگی علاوه بر نقد دیدگاه‌های بنیادگرا در اسلام، به نقد فهم اسلام‌گرایانه غالب جهان اسلام به عنوان نوعی مرکزیت‌گرایی توسعه‌طلبانه (دهقانی، ۱۳۹۶: ۱۵۱) پرداخته که خود را حق می‌پنداشته و به دنبال بسط و توسعه خود بوده است (همان: ۱۰۲). این توسعه به ویژه در سبک ایرانی به دنبال آن است که مرکز خود را جذّاب و مطلق نشان دهد (همان: ۱۰۳).

آسیب‌شناسی وضعیت پیچیده و بعضاً متعارض فرهنگ ایرانی و اسلامی ما در راستای مولفه‌های میان‌فرهنگی، در جای خود نکته صحیح و قابل تأملی است که ریشه در تاریخ پر فراز و نشیب و تجربه زیسته مردمان این سرزمین داشته و دارد؛ اما به همین میزان، ادعای غلبه و یکدست‌پنداری فرهنگ جهان معاصر در زمینه تکرر و میان‌فرهنگی بودن نیز، نیازمند بررسی و تأمل بیشتری بوده و شواهد فزونتری را می‌طلبد. چه اینکه وضعیت گفتمان جهانی نیز خالی از تعارضاتی نیست.

در ابعاد دینی نگرش میان‌فرهنگی نیز، ضمن صحت لزوم عبور از نگاه‌های انحصارگرایانه در حقانیت که البته در ذیل همه ادیان موجود، وجود دارند، توجه به مطالعات دین‌شناسی تطبیقی نیز نشان می‌دهد که با عبور از منطق فرقه ناجیه که تنها به دین حق می‌اندیشد و همچنین نقد دیدگاه‌های روشنفکری متمرکز بر تشابهات ادیان (یعقوبیان، ۱۴۰۳: ب: ۱۷۷)، با شمول‌گرایی در باب حقانیت ادیان، از خودمرکزگرایی بطلمیوسی فاصله می‌گیرد و بر گفتگوی ادیان تأکید دارد (همان: ۱۷۸). این رویکرد، امکان پیوند دعوی حقانیت با پذیرش دیگری‌های دینی را در حد توان خود دارد.

۷. نتیجه‌گیری

چنانکه پیشتر نیز اشاره شد، فلسفه تطبیقی در ایران معاصر با مباحث هانری کربن مطرح شد و اندیشمندانی از سنت فلسفه اسلامی مانند علامه طباطبایی، دکتر حائری یزدی و... با توجه به دیگری‌های فلسفی و طرح فلسفه نوین و جامع به تداوم و تکامل این رویکرد پرداختند. در کنار این جریان فلسفی، فلسفه میان‌فرهنگی نیز مطرح شد که هم ارتباط با ایرانیانی مانند دکتر فلاطوری و... را در کارنامه دارد و هم منجر به تاسیس انجمن فلسفه میان‌فرهنگی در ایران شد. این جریان نیز کوشید تا به بازخوانی اندیشمندانی مانند علامه طباطبایی و داریوش شایگان پردازد و در عین حال با نقد فلسفه تطبیقی، ادعای جایگزینی برای آن را مطرح نمود.

در این راستا این پژوهش کوشید تا نسبت میان این دو جریان نوین معاصر و چالش‌های موجود بین آنها را که ادعای توجه به معاصرت و سیاست‌های نوین فرهنگی در ایران را نیز دارند، به بحث بنشیند. از اینرو، پس از پردازش اولیه در توصیف دو جریان فلسفه تطبیقی و فلسفه میان‌فرهنگی، با تمرکز بر نایکسان‌انگاری بین آنها مشخص شد که سه دیدگاه شمول، تقابل و ترابط از سوی اندیشمندان طرفین مطرح شده است. ادله له و علیه طرفین در دیدگاه تقابل، مورد واکاوی قرار گرفت. درواقع، از دیدگاه تساوی بین دو جریان در یکسان‌انگاری و تبیین در نظرگاه تقابل، عبور شد تا به کمک دیدگاه شمول و ترابط، نسبت آنها تبیین بهتری یابد.

بدینسان، در این مقاله کوشش شد تا با پایش حدکثری آثار مربوط به این جریان‌ات معاصر، دسته‌بندی نوینی از نسبت بین آنها در یکسان‌انگاری و نایکسان‌انگاری ارائه شود و مشخص شود که با وجود برخی از موارد اختلاف، بنابر اهداف و مختصات هر کدام، هر دو جریان امکان زیست دارند. در واقع مشخص شد که تمایز دغدغه‌ها و اهداف اولیه در حقیقت یا گفتگو و مفاهمه و فلسفه نبودن نگرش میان‌فرهنگی، از جمله نکاتی هستند که ادعای جایگزینی فلسفه میان‌فرهنگی برای تطبیقی را دچار تردید می‌کنند.

علاوه بر اینها، نسبت‌سنجی اجمالی آنها با فرهنگ ایران نشان می‌دهد که ضمن تلاش هر دو جریان برای پیوند با ایران و ایرانیان در تاریخ فرهنگ ایرانی-اسلامی، برای تبدیل شدن به سیاست‌های فرهنگ معاصر ایران نیز، نباید واقعیات اجتماعی و فرهنگی مانند تنوع فکری-فرهنگی و لزوم چسب اجتماعی و ملی برای وحدت، از نظر آنها دور بماند.

کتاب‌نامه

- پورحسن، قاسم (۱۳۹۴)، سرشت فلسفه تطبیقی با تأکید بر کتاب *الجمع فارابی*، مجموعه مقالات دومین همایش مطالعات تطبیقی در فلسفه، کلام، ادیان و عرفان. ۹-۴۲.
- حائری یزدی، مهدی (۱۳۸۴)، *کاوشهای عقل نظری*، تهران: موسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.
- حداد عادل، غلامعلی (۱۳۹۳)، *چیستی، امکان و ملزومات فلسفه تطبیقی*، مجله راهبرد فرهنگ، شماره ۲۸. ۷-۲۲.
- دهقانی و مصلح، رضا و علی اصغر (۱۳۹۴)، *پولی لوگ به مثابه الگویی برای پژوهشهای فلسفی و گذر از فلسفه تطبیقی*، مجله غرب شناسی بنیادی، سال ششم، شماره ۱، پیاپی ۱۱، صص ۲۷-۵۰.
- دهقانی، رضا (۱۳۹۶)، *درآمدی بر فلسفه میان فرهنگی*، تهران: پژوهشگاه فرهنگ، هنر و ارتباطات.
- دهقانی، رضا (۱۳۹۹)، *میان فرهنگی بدون فرهنگ*، تهران: نقد فرهنگ.
- شهرزوری، شمس‌الدین محمد (۱۳۸۰)، *شرح حکمه الاشراق*، تصحیح حسین ضیائی تربتی، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- طباطبایی، محمد حسین (۱۳۷۱)، *مجموعه مقالات و پرسشها و پاسخها*، به کوشش سید هادی خسروشاهی، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
- طباطبایی، محمد حسین (۱۴۱۷ق)، *نهایه الحکمه*، تصحیح عباسعلی زارعی، قم: موسسه النشر الاسلامی.
- گندمی، رضا (۱۳۹۵)، *فلسفه تطبیقی به مثابه روش با تأکید بر دیدگاه ماسون اورسل*، دوره ۲۲، ش ۸۸، پیاپی ۸۸، صص ۷۹-۹۷.
- مجتهدی، کریم (۱۳۸۴)، *آشنایی ایرانیان با فلسفه‌های جدید غرب*، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- مصلح، علی اصغر (۱۳۸۱)، *گوینو و کرین در ایران*، فرهنگ، ش ۴۱، ۳۹-۶۴.
- مصلح، علی اصغر (۱۳۸۶)، *رویکردهای مختلف به حکمت متعالیه در عالم معاصر*، خردنامه صدرا، ش ۴۸۷-۱۲۴.
- مصلح، علی اصغر (۱۳۹۲)، *ادراکات اعتباری علامه طباطبایی و فلسفه فرهنگ*، تهران: روزگار نو.
- مصلح، علی اصغر (۱۳۹۷)، *با دیگری: پژوهشی در تفکر میان فرهنگی و آئین گفتگو*، تهران: نشر علمی.
- مصلح، علی اصغر (۱۳۹۹)، *حقیقت و قدرت*، تهران: نشر نی.
- مصلح، علی اصغر (۱۴۰۰)، *علوم انسانی با رویکرد میان فرهنگی*، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- ناجی، حامد (۱۴۰۱)، *عرفان تطبیقی از سنجش نظری تا صیوررت عملی*، مجله اطلاعات حکمت و معرفت. سال ۱۷، ش ۱، پیاپی ۱۶۲. ۲۶-۲۲.

نامور مطلق، بهمن؛ کنگرانی، منیره (۱۳۸۹)، *دانشهای تطبیقی، تهران: انتشارات سخن*.
یعقوبیان قمشه، محمد حسن (۱۴۰۱)، *فلسفه تطبیقی و میان فرهنگی (کاوشها و چالشها)*، تهران: نقد فرهنگ.

یعقوبیان قمشه، محمد حسن (۱۴۰۳ الف)، *مقایسه حکمت تطبیقی هانری کربن و فلسفه میان فرهنگی رام / دهر مال، معرفت فلسفی، سال ۲۲، ش اول، پیاپی ۱۳۵-۸۵-۱۵۵*.
<https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0>

10.22034/marefatfalsafi.2025.2021988

یعقوبیان قمشه، محمد حسن (۱۴۰۳ ب)، *بازخوانی رویکردهای مطالعه و مواجهه با ادیان در ایران معاصر. معرفت ادیان، سال ۱۵، شماره دوم، پیاپی ۱۶۵-۵۸-۱۸۲*.
10.22034/marefateadyan.2024.2020998

یعقوبیان قمشه، محمد حسن (۱۴۰۴)، *واکاوی تعیین فرهنگی - اجتماعی حکمت متعالیه و نسبت آن با دوره معاصر ما، حکمت معاصر، سال ۱۶، ش ۱، ۳۱-۱*.
<https://www.doi.org/10.30465/cw.2025.50811.2085>

یعقوبیان قمشه، محمد حسن؛ حیدری، احمد علی؛ کلباسی، اشتیری، حسین. (۱۴۰۱)، *بازخوانی حکمت تطبیقی از دیدگاه هانری کربن و جایگاه آن در ایران معاصر، معرفت فلسفی، ۲۰، شماره دوم، ۱۴۵-۱۲۹*.

Freiberger, Oliver (2018), *Elements of comparative methodology in the study of religion*. Religions, 1-14.

Kaipayil, Joseph (1995), *Epistemology of comparative philosophy: A critique with reference to P.T. Raju's views*, Rome: Centre for Indian and inter-religious studies.

Masson-oursel, Paoul (1926), *Comparative Philosophy*. London: Routledg.

Masson-oursel, Paoul (1951), *True philosophy is comparative philosophy*, *Philosophy East and West*. Vol. 1, No. 1, University of Hawai'i Press, pp6-9.

Mall, Ram Adhar (2000), *Intercultural Philosophy*, United States: Roman & Littlefield Publishers.

Mall, Ram Adhar (2017), *Intercultural Philosophy: A Conceptual Clarification along with its application in teaching and research beyond the limits of Western Philosophical tradition*, Brazil: Philosophy conference in Sao Paulo.

Mall, Ram Adhar (2018), *How to deal with Differences? Logic of Identity, of Differences, and of Overlaps*. China: Commonality: World Congress of Philosophy, Beijing.

Moeller, Hans-Georg (2022), *Before and after comparative philosophy*, *Asian studies*. X (XXVI), 3.201-224.

Weber, Ralph (2013), "How to Compare?"—*On the Methodological State of Comparative Philosoph*, *Philosophy Compass* 8/7, 593–603.

Wimmer, Franz Martin (2012), *Intercultural Philosophy_Problems and Perspectives*. Atti/Proceedings CIRPIT-Univ. Siena-Roccella Jonica.