

امکان قرائت فلسفه میان فرهنگی در اندیشه مولوی با تأکید بر آراء ادهرمال

تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۰۳/۰۶

حسن عسکری^۱

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۹/۰۸/۳۰

علی اصغر مصلح^۲

رضا داوری اردکانی^۳

چکیده

اندیشمندان فلسفه‌ی میان فرهنگی با قبول «دیگری» و نقد فلسفه مدرن از یک سو و بهره‌مندی از تکثر فلسفی دوران پست مدرن و توجه به اقتضات جهانی شدن از سوی دیگر، از فلسفه میان فرهنگی به عنوان گرایش جدید فلسفه در دوران معاصر، سخن به میان می‌آورند و با نفی انحصار طلبی در فلسفه و فرهنگ خاص به دنبال تئوری گفتگوی بین فلسفه‌ها و فرهنگ‌های اند. نظریه‌ای که لازمه‌اش امکان بررسی آراء جدیدی از منظر فلسفه مذکور بوده و زمینه طرح اندیشه‌هایی نظیر مولوی را فراهم می‌سازد. همچون «دیگری» در نگاه ادهر مال «هستی مطلق و جلوه‌های متنوع آن» در اندیشه مولانا است. مبنایی که بر اساس آن می‌توان از امکان قرائت فلسفه میان فرهنگی سخن گفت. در مقاله حاضر با روش «توصیفی - تحلیلی» و بر اساس مبنای «دیگری» و «هستی مطلق و انتشار حقیقت» به عنوان فرضیه، نظریه «فلسفه میان فرهنگی» و ابعاد گوناگون آن تبیین شده است. مولوی بر این اساس، قائل به تکثر فرهنگ‌ها و فلسفه‌هاست. این تکثر زمینه فلسفه میان فرهنگی و تلاش برای دست یابی به همپوشانی فلسفه‌ها و فرهنگ‌ها؛ یعنی معرفت حقیقت مطلق را برای آدمیان مهیا می‌سازد. از طرفی حقیقت مذکور زمینه هم‌زبانی و گفتگوی میان فلسفه‌ها و فرهنگ‌ها را آماده کرده و افق‌هایی از فهم مشترک را میان آنها فراهم می‌کند.

کلید واژه‌ها: رام ادهر مال، مولوی، فلسفه میان فرهنگی، دیگری، وجود مطلق، هرمنوتیک و گفتگو.

۱. دانش آموخته دکتری گروه فلسفه دانشکده حقوق، الهیات و علوم سیاسی - واحد علوم تحقیقات تهران - دانشگاه

آزاد اسلامی تهران - ایران: h.askari95@gmail.com

۲. استاد گروه فلسفه دانشکده ادبیات فارسی و زبانهای خارجی - دانشگاه علامه طباطبایی تهران - ایران (نویسنده

مسئول): amosleh@yahoo.com

۳. استاد گروه فلسفه دانشکده ادبیات، دانشگاه تهران - ایران: rdavari@ias.ac.ir

بیان مسئله

اندیشمندان «فلسفه میان فرهنگی»^۱ ناظر به شرایط معاصر، می‌خواهند امکان و استعداد فلسفه‌ها و فرهنگ‌های مختلف را برای پیدایش زبانی مشترک و تفاهم با یکدیگر بررسی کنند. «رام ادھر مال»^۲، فیلسوف آلمانی هندی تبار، یکی از بنیان‌گذاران این فلسفه است (Choe, 2008: 3) او مانند اندیشمندان این حوزه با طرح مسئله «دیگری»^۳ و پرسش از آن که محوری‌ترین پرسش و اصل بنیانی در فلسفه مذکور است، زمینه پرداختن به چیستی و سایر زوایای فلسفه میان فرهنگی را فراهم می‌کند. با قبول «دیگری» و نحوه مواجهه و گفتگو با او، از فلسفه با رویکرد تک فرهنگی و تمرکز در فلسفه خاص رها شده و زمینه چندگانگی فلسفی و فرهنگی و ارتباط میان آنها آماده می‌شود. در نوشتار حاضر پرسش اصلی امکان قرائت فلسفه میان فرهنگی بر اساس نگاه ادھر مال در اندیشه مولوی است؟ اگر به پرسش مذکور جواب مثبتی می‌توان داد، چگونه و بر اساس چه مبنایی در اندیشه مولوی این قرائت امکان پذیر است؟ آن بنیانی که در اندیشه مولوی با مبنای ادھر مال هم خوانی دارد و می‌تواند تئوری برای امکان فلسفه میان فرهنگی فراهم آورد، مسئله «هستی و جلوه‌های گوناگون آن» است. نکته مورد توجه عدم قرائت واحد از فلسفه میان فرهنگی است که مورد تأکید اندیشمندان این حوزه است؛ بنا بر این، پرسش‌های فلسفه میان فرهنگی که برآمده از شرائط معاصر است واحد بوده؛ اما پاسخ فرهنگ‌ها متفاوت است. پاسخ متفاوت، اصل امکان قرائت میان فرهنگی را نفی نمی‌کند.

^۱. Intercultural Philosophy.

^۲. Ram Adhar, Mall.

^۳. Other.

فلسفه میان فرهنگی و دیگری

۱. «دیگری» به عنوان مبنای اساسی

ادهر مال همچون سایر اندیشمندان این حوزه بر اساس مبنای دیگری و قبول غیریت به نوعی تکثر و تفاوت نسبی می‌رسد که در آن هم تفاوت‌ها ملاحظه شده و هم نوعی هم پوشانی بین ایده‌های متفاوت برقرار می‌شود. چرا اندیشمندان فلسفه میان فرهنگی چنین مبنایی را مطرح می‌کنند؟ جهان معاصر چه ویژگی‌هایی دارد که برای توصیف آن نیاز به چنین مبنایی است؟ اندیشمندان این حوزه از یک سو با فلسفه مدرنی روبرو هستند که در آن سوژه محوری و خود بنیادی انسان با جهان و مسائل آن مطرح است. در این نگاه جهان به ابژه-ایی تبدیل شده که انسان به عنوان یگانه سوژه یقینی به مسائل معنا می‌دهد. و از طریق عقل خود بنیاد خویش به نظم چنین جهانی می‌پردازد و به مسائل آن پاسخ می‌دهد و آنچه در چارچوب عقل خود بنیاد و جهان ابژه شده قرار نمی‌گیرد به حاشیه و محاق برده می‌شود (خاتمی، ۱۳۸۰: ۱۰۳). و تکثر تو در تو عصر کنونی که به واسطه وسائل ارتباط جمعی به جهان شبکه‌ایی با اندیشه‌های گوناگون تبدیل شده، نادیده انگاشته می‌شود. در چنین نگرشی برای دیگری و ایده تفاوت ارزشی قایل نبوده، فلسفه به فلسفه غربی منحصر شده و حقیقت از منظر آن نگریسته می‌شود (داوری، ۱۳۸۷: ۱۶). در چنین فضایی برای فرهنگ‌ها و فلسفه‌های دیگر جایی باقی نمی‌ماند و موضوع فلسفه میان فرهنگی که شرط آن تکثر و قبول فلسفه‌های متعدد است، از میان می‌رود. نگاه فلسفه مدرن مورد نقد عموم اندیشمندان این فلسفه است. آنها همچون نیچه، هایدگر و ویتگنشتاین متأخر از ایده‌های متفاوت سخن می‌گویند و به دنبال نشان دادن حد فلسفه مدرنند. از سوی دیگر جهان متکثر بر اساس فلسفه پست مدرن که به گفته لویتار فراروایت‌ها در آن از بین رفته (لویتار، ۱۳۸۴: ۴۳) و جهان به ایده‌های بسیار گوناگون تبدیل شده که هریک از این ایده‌ها نهایتاً می‌توانند با یکدیگر زیست مسالمت آمیز داشته باشند، چگونه قابل شناخت است؟ آیا نباید در بستر چنین جهانی که پدیده جهانی شدن نیز به گوناگونی آن دامن می‌زند به دنبال نوعی همپوشانی و تجدید فراروایت در معنای جدیدش بود؟ تا ضمن قبول تکثر که شرط لازم فلسفه میان فرهنگی است با همپوشانی بین

ایده‌های به شدت متکثر، زمینه شناخت از منظرهای گوناگون فلسفی را ایجاد کرد و به دوره‌ایی پس از فلسفه پست مدرن اندیشید. در چنین شرائطی، مال همچون سائر اندیشمندان این حوزه، به دنبال آن است تا تکثر و همپوشانی جهان کنونی را موجه ساخته و ترسیم کننده الگوهایی از اختلاف فرهنگی باشد. او در کتاب «فلسفه میان فرهنگی» بر اساس چنین مبنایی امکان تأمل در چیستی و زوایای گوناگون این فلسفه را فراهم می‌کند (Mall, 2000: 15).

۲. چیستی فلسفه میان فرهنگی

قبل از پرداختن به مفهوم فلسفه میان فرهنگی به عناصر آن اشاره می‌شود. مال برای فلسفه و فرهنگ نوعی شمولیت قائل است که دارای مصادیق گوناگونی نیز هست. او استدلال می‌کند اگر فلسفه‌ها و فرهنگ‌ها کاملاً از هم جدا باشند، هیچ گونه شناختی نسبت به آنها به دست نمی‌آید؛ اما اگر آنها با هم متفاوت باشند، تحت مصداق مفهوم کلی فلسفه قرار گرفته و نسبت به آن شناخت پیدا می‌شود (Ibid, 2000: 1-2). ویژگی مذکور تفاوت فلسفه و فرهنگ‌ها و اشتراک آنها را نیز نمایان می‌سازد، اشتراکی که زمینه هم‌زبانی بین فرهنگ‌ها و فلسفه‌ها را فراهم می‌آورد. مال در مقدمه مقاله «مفهوم فلسفه میان فرهنگی» از هر گونه فلسفه و فرهنگ خالص اجتناب می‌ورزد و نوعی تکثر را در ذات این دو ملاحظه می‌کند. او معتقد است فلسفه و فرهنگ در بستر انضمامی و در ارتباط با یکدیگر به شکل تاریخی ساخته می‌شوند و نمی‌توان از فلسفه و فرهنگ خالص نظیر فلسفه و یا فرهنگ غربی سخن گفت و بر این اساس خاستگاه متنوع برای فلسفه‌ها و فرهنگ‌ها همانند عموم اندیشمندان این حوزه قائل می‌شود. و در بستر چنین تنوعی به چیستی آن دو می‌پردازد. او در کتاب فلسفه میان فرهنگی راجع به فلسفه بیانی این گونه می‌آورد: «اگر فلسفه، رویکرد تئوریک و تبیین پدیده‌ها را دنبال می‌کند و همچنین در رهیافت عملی، دستورالعمل زندگی است این تبیین‌ها و الگوهای زندگی برحسب فرهنگ‌های مختلف، متفاوتند» (Mall, 2000: 4) و مجدداً فلسفه را به لحاظ بستر فرهنگی متکثر می‌داند. همچنین فرهنگ را در مقاله مفهوم فلسفه میان فرهنگی، چارچوب جهت‌گیری‌ها و گرایش‌ها هم در مقام تئوری و هم در مقام عمل، تعریف می‌کند (Mall, 2000: 1).

توجه به چندگانگی مفهوم فرهنگ که متأثر از زمینه‌های جامعه شناختی، دینی و غیره نزد ادهر مال بوده، موجب تنوع الگوهای فرهنگی می‌شود. این الگوها ضمن اینکه ذیل معنای عام فرهنگ قرار گرفته، متنوع نیز می‌باشند و رویکردهای مختلف فرهنگی از جمله رویکرد «میان فرهنگی» را رقم می‌زنند. ادهر مال در کتاب فلسفه میان فرهنگی با نفی رویکردهای چهارگانه که در مقابل رویکرد میان فرهنگی است - یعنی رویکرد «تک فرهنگی»، رویکرد «چند فرهنگی بدون ارتباط و نسبت متقابل با هم»، «رویکرد انتزاعی» و «رویکرد تلفیقی» - به رویکرد خود می‌پردازد. مال دو رویکرد نخست را محصول فلسفه مدرن و پست مدرن می‌داند که در مباحث قبلی به آنها اشاره شد؛ اما «رویکرد انتزاعی»^۱ که در آن فلسفه‌ایی بریده از واقعیت‌های فرهنگی و خارج از آنها، بدون نسبت انضمامی میان فرهنگ‌ها، ارائه می‌شود. همچنین «رویکرد تلفیقی» که با «گلچینی» از فرهنگ‌های مختلف در فضای انتزاعی، معجونی به نام فلسفه میان فرهنگی عرضه می‌کند که به علت روشمند نبودن مورد پذیرش قرار نمی‌گیرد (Mall, 2000). مال در ادامه به رویکرد میان فرهنگی خود می‌پردازد. در نگاه او، تفکر «میان فرهنگی» تفکر در هم تنیده‌ای است که از یک سو به واسطه تفاوت‌ها در عرصه انضمامی اساس گذاری می‌شود و در نتیجه فضا و امکان چند صدایی را فراهم می‌آورد و از سوی دیگر به واسطه تشابه‌ها به همپوشانی‌ها، نائل می‌آید. رویکردی که نزد سایر اندیشمندان این حوزه نیز، بر اساس داد و ستد میان فرهنگ‌ها در عین بقای فرهنگ‌ها بر هویت خود، شکل می‌گیرد (کیمیرله، ۱۳۸۰).

با توجه به آنچه بیان شد؛ فلسفه در نگاه مال پاسخ نظری و عملی به مسائل تئوریک و عرصه‌های عملی زندگی انسانی است. این پاسخ‌ها برخاسته از فرهنگ و الگوهای گوناگون آن است؛ بنا بر این، از منظر فرهنگ و الگوهای متنوع آن می‌توان پاسخ‌های مختلف فلسفی برای حوزه‌های متعدد زندگی انسان ارائه داد. هم الگوها و منظرها؛ یعنی فرهنگ متنوعند و هم پاسخ‌ها؛ یعنی فلسفه؛ بنا بر این، مال، منظور خویش را از «فلسفه میان فرهنگی» در کتاب خود بیان می‌دارد و به این تنوع اشاره دارد: «مراد در اینجا فلسفه‌ای است که به ما امکان درک مفهوم عام فلسفی «حقیقت» را به صورت «همه جایی» در سنت‌های مختلف فلسفی، می‌دهد. منطق ویرانگر «این- یا آن» نمی‌تواند

^۱ Abstraction

این جا کارساز باشد. راه حل رضایت بخش می‌تواند فراتر از این دو اصل «وحدت کلی» در برابر «تقابل بنیادین» جستجو شود. به این معنا که راه میانه‌ای را باید پیمود و بر اشتراکات و همپوشانی‌های فرهنگ‌ها و فلسفه‌های مختلف انگشت گذاشت» (Mall, 2000: 10).

این اشتراک همان اشتراکی است که برخاسته از مواجهه انسان با حقیقت؛ یعنی فلسفه با الگوی انسانی؛ یعنی فرهنگ است؛ البته این اشتراک دارای مصادیق گوناگون است منتها چون در راستای راه‌یابی به حقیقت است به نوعی همپوشانی بدل می‌شود؛ بنا بر این، فلسفه میان فرهنگی «حقیقت فلسفی» را در میان فلسفه‌های گوناگون منتشر دانسته و هیچ فلسفه‌ای نمی‌تواند ادعای انحصار در رسیدن به آن حقیقت را داشته باشد. حتی اگر تنها یک «حقیقت» واحد وجود داشته باشد. هیچ فلسفه و فرهنگی نمی‌تواند مدعی باشد که آن «حقیقت» را تنها در انحصار خود دارد (Panikkar, 2000).

با توجه به آنچه به اجمال راجع به فلسفه میان فرهنگی و عناصر آن بیان شد که تفصیل آن در مقاله‌ایی با عنوان «بررسی و نقد فلسفه میان فرهنگی بمنابۀ رویکرد بینا دینی» از نویسنده قابل پی گیری است.^۱ می‌توان به این نتیجه رسید که عنصر «تکثر» با تفسیر خاصی از آن؛ یعنی «تکثر توأم با همپوشانی» روح فلسفه میان فرهنگی است همچنان که مال در کتابی با همین نام بدان تصریح می‌کند (Mall, 2000: 15). این نوع تکثر از یک سو ریشه در مبنای دیگر ادهر مال دارد که به آن اشاره شد. از دیگر سو بر خاسته از مشترکات زیست انسانی است که در روش فلسفه مذکور راجع به آن سخن خواهیم گفت. در هر حال بر اساس این نوع تکثر می‌توان ماهیت فلسفه میان فرهنگی را تبیین کرد؛ زیرا در پرتو آن فلسفه‌ها، فرهنگ‌ها و فهم‌های گوناگون (مؤلفه اول فلسفه مذکور) زاده شده و نسبت و ارتباط متقابل میان آنها بر اساس همپوشانی‌های انسانی ایجاد می‌شود (مؤلفه دوم). هستی جدید میان فرهنگی در جهان اجتماعی و فرهنگی آدمیان، امکان فلسفه میان فرهنگی را فراهم می‌آورد. فلسفه و فرهنگ‌های خاص از ضیق وجودی خود با هستی‌های جدا از هم رها شده به سعه وجودی در کنار هم نائل می‌آیند و افق‌های موسعی از معرفت، مفاهمه و

۱. رک به فصلنامه علمی - پژوهشی اندیشه نوین دینی، ۱۳۹۷، ش ۵۴، ص ۱۴۴-۱۲۵.

مواجهه با حقیقت را که به عنوان گوهر مشترک، فلسفه‌ها است برای یکدیگر، فراهم می‌آورند؛ البته گشوده شدن افق‌های جدید معرفتی، به معنای نسبییت حقیقت و معرفت نیست آن چنان که در فلسفه پست مدرن این گونه می‌شود. تمامی اندیشمندان فلسفه میان فرهنگی از جمله مال در راستای نقد فلسفه مدرنی‌اند که با رویکرد سوژه محوری در صدد نفی اندیشه دیگری و مطلق انگاشتن خود است. ادهر مال ویران شدن فلسفه و فرهنگ و باور به حقیقت را یک نگرانی نابجا و گمراه کننده می‌داند و اعلام می‌کند: آنچه ویران می‌شود خود فلسفه و یا حقیقت نیست؛ بلکه برداشته‌ها و کاربردهای بنیادگرایانه و مطلق انگار از فلسفه و حقیقت و همچنین نسبی انگاری افراطی است که نابود می‌شود (Ibid, 2000: 9-10).

۳. روش فلسفه میان فرهنگی

اکنون پرسش این است که چگونه ممکن است، فلسفه‌های که هر یک از فرهنگ‌های خاصی برآمده و دارای زبان و اندیشه ویژه‌ای هستند از چندگانگی مذکور رها شده به مفاهمه و زبان مشترک نایل آیند؟ و فلسفه میان فرهنگی را با چشم اندازه‌های جدیدی از معرفت نسبت به یکدیگر بگشایند؟ پاسخ پرسش‌های فوق، روش فلسفه میان فرهنگی را در باب «هرمنوتیک» و «گفتگو» رقم می‌زند.

۱,۳. هرمنوتیک

هرمنوتیک در اندیشه ادهر مال از جایگاه بسیار بالایی برخوردار بوده و به واسطه او، فلسفه میان فرهنگی روشمند و چگونگی پرداختن به ماهیت فلسفه مذکور هموار گردیده است (Choe, 2008: 4). او در کتاب فلسفه میان فرهنگی تمایل به «فهمیدن دیگری» و «فهم شدن توسط دیگری» را جوهره «هرمنوتیک فلسفه میان فرهنگی» می‌داند (Mall, 2000: 17). هرمنوتیک مذکور «دیگری» را نه دشمن پنداشته و در نتیجه او را نفی کرده و از او می‌گریزد و نه «دیگری» به خود تقلیل داده شده و در نتیجه بازتاب شناخت خود می‌شود. آن چنان که در فلسفه مدرن این گونه می‌شود. در این هرمنوتیک «دیگری» در کنار خود و بی‌ارتباط با آن مطرح نبوده، همچنان

که در فلسفه پست مدرن- با تفسیر افراطی از آن- این گونه می‌شود؛ بلکه هرمنوتیک فلسفه میان فرهنگی تعمیق خود را در «دیگر بودگی دیگری» می‌بیند و امکان گفتگو با او را فراهم می‌آورد (مصلح، ۱۳۸۶: ۷۶). در نظر مال، در جایی که همه چیز تحت الشعاع خاص فهمیده شدن قرار گیرد اساساً «دیگری» به عنوان فرد دارای حق لحاظ نشده، جدی گرفته نمی‌شود. چنانچه اشاره می‌کند در رنسانس دوم؛ شناخت آسیا و به طور کلی شرق شناسی با شکست مواجه شد؛ زیرا شرق به عنوان «دیگری» با فرهنگ و فلسفه متفاوت، مورد قبول غرب واقع نشد (Mall, 2000: 15). بر اساس فلسفه میان فرهنگی مال که تکثر و چندگانگی لازمه آن است. عبور از تمرکزگرایی به عنوان رنسانس سومی قلمداد می‌شود که می‌تواند زمینه فهم میان فرهنگی را فراهم آورد. او از تحول بنیادین هرمنوتیک در فضای میان فرهنگی جهان امروز سخن می‌گوید (Pohl, 1999: 3-4). و به گسترش بی سابقه‌ی افق‌های هرمنوتیک کنونی از افق‌های مورد نظر «گادامر» در کتاب فلسفه میان فرهنگی اشاره داشته و از وضعیت نوین هرمنوتیک با عنوان «دیالکتیک چهار لایه هرمنوتیک» یاد می‌کند که در آن، لایه نخست شامل روشی است که اروپاییان خود را فهم می‌کنند. لایه دوم به نحوه درک اروپاییان از غیر اروپاییان اشاره دارد. لایه سوم شامل شیوه‌ای است که بر اساس آن غیر اروپاییان خود را می‌فهمند و لایه چهارم تصویری است که غیر اروپاییان از اروپاییان دارند (Mall, 2000: 2-3). وضعیت نوین هرمنوتیک در جهان کنونی از نظر ادهر مال، با ملاحظه اقتضانات عصر کنونی به ویژه جهانی شدن و توسعه وسائل ارتباط جمعی و انقلاب‌های اطلاعاتی، جوامع شبکه‌وار و پیچیده با تکثر چند جانبه‌ای را به وجود آورده که نیازمند تلاش برای تبیین هرمنوتیک فلسفه میان فرهنگی در چنین شرایطی است. توجه به همپوشانی‌های فرهنگی- فلسفی در کنار ملاحظه تفاوت‌ها بسیار متنوع آن، رمز تفاهم فلسفه میان فرهنگی است. ویژگی که باعث می‌شود فلسفه‌ها و فرهنگ‌های متنوع که دارای زبان‌های گوناگون بوده به هم زبانی و تفاهم رهنمون شوند (Ibid: 18). ادهرمال با عنایت به همین دو مؤلفه؛ یعنی «همپوشانیها» و «تفاوت- های فرهنگی و فلسفی» به مدل‌های گوناگون هرمنوتیک می‌پردازد و به دنبال روش فهم برای جهان کنونی با چنین فضایی است. او در مقاله «مفهوم فلسفه میان فرهنگی» معتقد است: مدل «این همانی و عینیت» (The identity model) روش فهم منحصر به فرد خود از فرهنگ و فلسفه را دارد و به مثابه پارادایم انحصاری عمل کرده و رویکرد سخت‌پدیدار شناسانه را به شخص اعطا

می‌کند. بر این اساس امور ناشناخته، باید از طریق امور شناخته شده درک و به آن ارجاع، داده شوند (مال، ۱۳۸۵: ۵۶). هرمنوتیک مذکور در عصر کنونی برخاسته از فلسفه مدرن است که با ساده کردن مسایل در چارچوبه فکری خویش در مفاهمه با فرهنگ‌ها و فلسفه‌ها به یکسان انگاری کامل و تکرار شناخت خود می‌پردازد. درمقابل هرمنوتیک یکسان انگارانه «هرمنوتیک تمایز انگارانه کامل» (The hermeneutic of the total difference) پست مدرن، است. مال در مقاله «مفهوم فلسفه میان فرهنگی» معتقد است، این هرمنوتیک خود را در پست مدرنیته افراطی نشان می‌دهد که در آن تفاوت‌ها مطلق انگاشته شده و «تباین کلی» تأیید می‌شود. تباینی که فهم دو طرف از همدیگر را ناممکن تلقی می‌کند در حالی که هماهنگی و تطابق کلی، فهم و درک فرهنگ‌ها از همدیگر را و می‌نهد و آن را بی‌فایده می‌داند (Mall, 2000: 5)؛ بنا بر این، رابطه خود و دیگری در هرمنوتیک تمایز انگارانه کامل، ناممکن می‌شود؛ زیرا ارتباط و تفاهم، متوقف بر قبول دیگری است که در مدل هرمنوتیک تمایز انگارانه، این امر منتفی است. در ادامه مال از «هرمنوتیک تمثیلی» و یا «استنتاجی» (The analogic hermeneutic) که مربوط به فلسفه میان فرهنگی است. سخن به میان می‌آورد. این هرمنوتیک در مقابل هرمنوتیک «یکسان انگارانه» فلسفه مدرن از یک سو و هرمنوتیک «تمایز انگارانه» پست مدرن از سوی دیگر است. «هرمنوتیک تمثیلی» از نقاط مشترک بین خود و دیگری شروع کرده و تدریجا در اثر ارتباط و گفتگو و داد و ستد فرهنگی به نقاط متفاوت می‌رسد. مال معتقد است؛ هرمنوتیک قیاسی، فروگاشی نبوده و از هر دو نظریه مطرح شده دوری می‌جوید. این نظریه که ره آورد استدلال‌ها و دلایل فراوان است از «اشتراکات» موجود شروع می‌کند. تنها اشتراکات است که «ارتباطات»، «تفسیر» و «فهم عالی» را در گام نخست ممکن می‌سازد. این اشتراکات، اموری مستقل و جدا افتاده‌ای نیستند؛ بلکه در متن تجربه‌های زندگی نهفته‌اند. نقاط مشترک در نظر مال در ساختارها و عناصر مشترک در میان فرهنگ‌ها و فلسفه‌ها وجود دارد. او معتقد است این اشتراکات، ریشه در مسائل زیست‌شناختی، انسان‌شناختی، فرهنگی و نظم اجتماعی طبیعت انسان دارد (Ibid: 5-6). مال همچنین از دلیلتای نقل می‌کند اگر تظاهرات زندگی کاملاً بیگانه از هم بودند در آن صورت تفسیر غیرممکن بود و اگر چیزی در آنها بیگانه نبود، لزومی به تفسیر نبود (مال، ۱۳۸۵: ۵۶). این مدل از هرمنوتیک، فهم فلسفه‌ها و فرهنگ‌ها دیگر را ناممکن ساخته و هیچ فرهنگی را در جایگاه مطلق قرار نمی‌دهد. در نظر

ادهرمال، «حقیقت واحد» نامها و عناوین مختلف دارد؛ بر این اساس این عناوین و نامهای مختلف نشان می‌دهند که شباهتهایی میان آنها وجود دارد. شبیه آنچه که ویتگنشتاین، شباهتهای خانوادگی می‌نامد؛ اما آن نامها کاملا یکی و عین هم نیز نیستند؛ از این رو ما نظریه «عینیت و مطابقت» کامل را نمی‌پذیریم؛ زیرا بر اساس آن، دیگر مجالی برای اختلاف باقی نمی‌ماند. همین طور با نظریه نسبیت افراطی نیز مخالفیم؛ زیرا این نسبیت مبتنی بر فرض «اختلافات بنیادین» است که در آن صورت دیگر نمی‌توان از مشابهتهای میان فرهنگها سخن گفت (Ibid).

بنا بر آنچه بیان شد؛ هرمنوتیک و روش فهم میان فرهنگی از یک سو ریشه در تجربه‌های مکرر زندگی و یا مشترکات فرهنگها و فلسفهها دارد. و از سوی دیگر، هرمنوتیک مذکور از آبخور تفاوت‌های فلسفهها و فرهنگها سیراب می‌شود. این هرمنوتیک با مبنای ادهر مال یعنی تکرر توأم با همپوشانی نیز سازگار است و از آن استنباط می‌شود؛ زیرا هم به تفاوتها توجه دارد هم به اشتراکات. بعد از تبیین هرمنوتیک فلسفه میان فرهنگی از دیدگاه مال، اکنون پرسش این است که فلسفهها و فرهنگهایی که در واقع و عالم ثبوت، دارای نقاط مشترک بوده چگونه می‌توانند در عمل و عالم اثبات به این نقاط رسیده، همزبانی و مفاهمه را محقق سازند؟ پاسخ به پرسشهای مذکور، روش فلسفه میان فرهنگی را در بخش بعدی یعنی «گفتگو» رقم می‌زند.

۲،۳. گفتگو

مسئله گفتگو از جنبه‌های مختلف مورد تأکید و بررسی اندیشمندان حوزه فلسفه میان فرهنگی قرار گرفته است. نزد ویمر، گفتگو به «پلی لوگ»^۱ ارتقا یافته او از گفتگوهای چند جانبه سخن به میان می‌آورد (Wimmer, 1999). کیمیرله گفتگوهای سقراطی را نمونه‌ای از فلسفه میان فرهنگی قلمداد می‌کند که بر اساس نوعی «گفتگو در گفتگو»، ایجاد شده است (Kimmerle, 2012: 8). بتانکور از معنا و ابعاد گفتگوی میان فرهنگی سخن گفته و آن را جایگزین مناسبی برای معنای جهانی شدن به معنای سلطه مجدد فرهنگ غربی و جهانی سازی می‌داند (Betancourt, 2000, 10-12).

^۱.Plylog.

گفتگو در نظر مال هم مقصد است و هم روش و هدف است؛ زیرا گفتگو، پذیرش یکدیگر و قبول صداهاى متفاوت و تحقق فلسفه میان فرهنگی است. گفتگو روش نیز می‌باشد؛ زیرا به واسطه آن می‌توان به نقاط مشترک و تفاوت بین فرهنگ‌ها و فلسفه‌ها رسید و در نتیجه به هم‌زبانی و فهم متقابل نائل آمد و جنبه طریقیّت گفتگو را نمایان ساخت. مال در کتاب فلسفه میان فرهنگی معتقد است؛ وفاداری به ارتباط و فهم میان فرهنگی، کمک می‌کند، فیلسوفان از شرق و غرب در رهیابی به حقیقت، گفتگو کرده و تلاش کنند ایده‌های همدیگر را فهم نمایند (Mall, 2000: 37). با توجه به اهمیت گفتگو در فلسفه میان فرهنگی، مال به شرایط آن می‌پردازد. «تساوی و تقارن طرف‌های گفتگوی» اولین شرط این گفتگوست (Ibid: 43). در واقع ارتباط گفت و گویی از اشکال مختلف تسلط جدا بوده و لازمه چنین ارتباطی، محدودیت اعتبار دیدگاه خود، است (قاسم پور، ۱۳۸۷). «احترام متقابل» ویژگی بعدی است که ریشه در مواجهه فلسفه‌ها و فرهنگ‌ها با «حقیقت» داشته و همپوشانی در حقیقت موجب می‌شود، طرف‌های فلسفه میان فرهنگی با احترام با یکدیگر برخورد کرده و هر یک برای دیگری منظری جدیدی برای حقیقت بکشایند (Mall, 2000:1). «هم دلی و هم احساسی» ویژگی بعدی گفتگو است. طرف‌های فلسفه میان فرهنگی، چون توسعه و تعمیق وجود خود را در گرو دیگر بودگی طرف مقابل می‌بینند از یک نوع همدلی برخوردار می‌شوند که در بیان مال از آن به گفتگوی همدلانه تعبیر شده است (Ibid:1). «باز بودن نتایج» و گشودگی در برابر همدیگر، یکی دیگر از شرایط گفتگوست. چون هریک از فلسفه‌ها در انتظار معرفت جدیدی از منظر یکدیگرند. حتی این گشودگی در ماهیت و تحقق فلسفه میان فرهنگی نزد اندیشمندان این حوزه مطرح است (Choe, 2008). فلسفه‌ایی که به شکل انضمامی در ارتباط مستمر فرهنگ‌ها و داد و ستد آنها به وجود می‌آید؛ بنا بر این، گفتگو با شرایطی که مال برای آن در نظر گرفت از یک سو ریشه در قبول دیگری دارد و از سوی دیگر، روش درک همپوشانی بین فلسفه‌ها و فرهنگ‌ها و همچنین رسیدن به تفاوت میان آنها را در مقام عمل هموار می‌کند و بدین سان روش فلسفه میان فرهنگی را تکمیل می‌کند. در نتیجه از طریق گفتگو و هرمنوتیک تمثیلی، فلسفه‌ها و فرهنگ‌های چند گانه در نسبت و ارتباط متقابل با یکدیگر به هم‌زبانی و مفاهمه نایل می‌آیند و بدین سان، هم روش فلسفه میان فرهنگی تبیین و هم ماهیت فلسفه مذکور روشن می‌شود.

فلسفه میان فرهنگی در اندیشه مولوی

۱. مبنا و چستی فلسفه میان فرهنگی نزد مولوی

آیا دیگری و ایده تفاوت که بر اساس آن اندیشمندان فلسفه میان فرهنگی به تبیین فلسفه مذکور و عناصر آن پرداختند در اندیشه مولوی پرسش معقولی است؟ اگر پاسخ مثبتی به این سؤال می‌توان داد چه موضوعی قابلیت مبنا شدن را در آراء مولوی دارد. یکی از محوری‌ترین مسائل در اندیشه مولوی «وجود مطلق و تجلی گوناگون آن» و یا «انتشار حقیقت» است. این وجود و حقیقت مطلق خود را به صورت حقایق و موجودات گوناگون در جهان عینی و عالم انسانی نشان می‌دهد. در این میان فلسفه‌ها، فرهنگ‌ها و به طور کلی اندیشه آدمی از جمله شئون انسانی است که مشتمل بر این قاعده بوده و سهمی از حق و حقیقت را داراست؛ بر این اساس، از یک سو تکثر در جهان عینی و عالم انسانی به وجود آمده و از سوی دیگر تطور شئون آدمی در عرصه‌های گوناگون به سوی حقیقت مطلق، امکان طرح فلسفه میان فرهنگی و پرداختن به ماهیت و زوایای گوناگون آن را در آرای مولوی فراهم می‌آورد.

آنچه در نگاه اولی مشهود است کثرت موجودات و اندیشه‌های متنوع است این کثرت را چگونه می‌توان در اندیشه مولوی تبیین کرد؟ تا ضمن قبول تکثر و گوناگونی که یکی از مؤلفه‌های اساسی در فلسفه میان فرهنگی است. کثرت به کثرتی مجزا و بدون همپوشانی با هم شبیه آنچه در فلسفه پست مدرن بود تبدیل نشده و به وحدتی باز گشته و مؤلفه دوم فلسفه مذکور نیز قوام یابد. در مسئله وحدت و کثرت وجود، مولوی پژوهان برخی او را هم‌نظر با ابن عربی و شاگردانش، قائل به «وحدت وجود» می‌دانند در این نظریه، وجود، واحد حقیقی است و وجود اشیاء عبارت از تجلی حق که به صورت اشیاء گوناگون درآمده و امور اعتباری‌اند (نیکلسون، ۱۳۷۲: ۸۲). صاحب تمهید القواعد در همین باره اذعان دارد که وحدت، ذاتی وجود بوده و کثرات ملحقاتی‌اند که بر حسب ذات و به‌خودی خود معدومند؛ اما بالعرض موجود و عارض بر وجودند (ابن ترکه، ۱۳۶۰: ۱۰۸). این دسته از مولوی پژوهان به ابیات گوناگون و موضوعات مختلفی از مثنوی نظیر تصویری از جهان بسان دریای وحدت که در آن زوج و فردی وجود ندارد و مجموعه

آن عرضی است که به صورت های مختلف از یک عقل کل که جوهر هستی بوده زایده شده است استناد می کنند (همایی، ج ۱، ۱۳۷۶: ۲۰۱-۱۹۷).

از سوی دیگر پاره‌ای از مولوی شناسان مولانا را قائل به «وحدت شهود» می‌دانند. نظریه‌ای که توسط شیخ احمد سرهندی مطرح شده است که در آن «وحدت» در مقام شهود و معرفت عارف رخ می‌دهد. عارف به قدری محو تماشای خداست و او را عظیم می‌بیند که سائر موجودات را در مقایسه با حق حقیر و هیچ می‌داند. هر چند در حقیقت موجودات کثیر وجود دارند. از جمله این مولوی پژوهان، نیکلسون است که برای اثبات وحدت شهود به اصالت ثنویت و رابطه من و تویی و گذشتن از کثرت و خودی و واحد دیدن هستی و غیره، استناد می‌جوید (نیکلسون، ۱۳۷۴: ۹۷).

برخی از مولوی پژوهان نیز جمع هر دو نظر اعم از وحدت وجود و وحدت شهود در مولانا را ممکن دانسته و معتقدند مولوی ضمن توجه به وحدت وجود بیشتر به مشاهدات خود توجه دارد تا حل مسائل نظری مثل وحدت وجود (زرین کوب، ج دوم، ۱۳۷۲: ۷۴۴).

با توجه به آنچه گذشت هر یک از نظریه‌ها را مبنایی برای وحدت و کثرت در اندیشه مولوی و تفسیر ابیات او در نظر بگیریم با غرض ما منافاتی نخواهد داشت؛ زیرا کثرت در نگاه وحدت وجود به کلی از صحنه وجود حقیقی برکنار شده در حد شئون تنزل می‌یابد؛ بنا بر این، تکثر در جهان عینی و عالم انسانی، ظاهری و اعتباری بوده و اصل وحدت است؛ بنا بر این، ارتباط و هم-زبانی میان فلسفه‌ها و فرهنگ‌ها در این نگاه، بسیار بجا و منطقی می‌نماید. همچنان که برخی اندیشمندانی نظیر ایزتسو بر اساس الگو و ساختار واحد؛ یعنی «وجود» میان عرفان ابن عربی و تائو علی رغم اختلافات ظاهری به هم‌زبانی رسیده و از امکان ارتباط میان آنها سخن گفته‌اند (ایزتسو، ۱۳۹۲).

در نظریه وحدت شهود هم می‌توان اندر پس کثرت در جهان عینی و همچنین عالم اندیشگی آدمیان وحدت را یافت؛ زیرا موجودات دیگر نسبت به حق ناچیز و از خود استقلال‌ی نداشته؛ بنا بر این، می‌توان از ارتباط و هم‌زبانی فلسفه‌ها و فرهنگ‌ها سخن گفت. بعد از بیان اجمالی وحدت و

کثرت در نظر مولوی، اکنون می‌توان به بحث «وجود مطلق و تجلی آن» پرداخت. مسئله تجلی، وجه ظهور وجود مطلق است که موجب پیدایش جهان بوده و از آن در عرفان، تحت عنوان «تجلی خداوند» یاد می‌شود. موضوع تجلی حق و پیدایش تکثر در جهان عینی و اختلاف در عالم و شئون انسانی از مباحث مهم عرفانی است. که در اصطلاح عارفان به معنی آشکار شدن حقیقت در جهان و نیز در معرفت آدمی است. تجلی در معرفت جلوه‌گر شدن حق بر دل سالک است که نتیجه آن شناخت حقیقت و معرفت حق خواهد بود (سراج طوسی، ۱۹۱۴). تجلی در معنای جهان شناختی، پدیدار شدن ذات و صفات حق تعالی در جهان عینی است. در جریان این جلوه‌گری پایان ناپذیر، وجود یگانه مطلق خداوند به گونه‌های مختلف، ظاهر شده، مجموعه موجودات عالم هستی را پدیدار می‌کند (جامی، ۱۳۴۲: ۳۴)؛ اما از آنجا که معرفت عرفانی، معرفت وحدت است، کثرت خطا و موهوم بوده؛ بنا بر این، تجلی در مقام معرفت دارای مراتب است تا عارف از کثرت به وحدت نائل آید (اسیری لاهیجی، ۱۳۷۱: ۲۰۱-۲۰۰). مولوی با زبان دیگر با اشارات نغزی، تجلی حق را مطرح و پرده از کثرت ظاهری او برمی‌دارد:

منبسط بودیم و یک جوهر همه	بی سر و بی پا بُدیم آن سر همه
یک گهر بودیم همچون آفتاب	بی‌گِره بودیم و صافی همچو آب
چون به صورت آمد آن نور سره ^۱	شد عدد چون سایه‌های کُنگره ^۲
کُنگره ویران کنید از مَنجَنیق	تا رود فرق از میان این فریق

(مثنوی، ۱/ ۶۸۶-۶۸۹)

ویران کردن، باعث عبور از کثرت ظاهری و رسیدن به آن گوهر واحد؛ یعنی توحید است.

ده چراغ از حاضر آری در مکان	هر یکی باشد بصورت غیر آن
فرق نتوان کرد، نور هر یکی	چون به نورش روی آوری بی‌شکی

۱. پاک و خالص.

۲. شکل‌های مختلف.

(مثنوی، ۱ / ۶۷۷ - ۶۷۸)

همچو آن یک نور خورشید سما
لیک یک باشد همه انوارشان
صد بود نسبت به صحن خانه‌ها
چون که برگیری تو دیدار از میان

(مثنوی، ۴ / ۴۱۶ - ۴۱۷)

همچنین :

جمله تصویرات عکس آب جوست
چون بمالی چشم خود خود جمله اوست

(مثنوی، ۶ / ۳۱۸۳ - ۳۱۸۲)

مولوی همچنین در ابیاتی تصریح بر وحدت کرده و خلاف آنرا شرک و بت پرستی می‌داند:

مثنوی ما دکان وحدت است
غیر واحد هر چه بینی آن بت ست

(مثنوی، ۶ / ۱۵۲۸)

و آدمی را توجه به آن حقیقت مطلق و یگانه می‌دهد:

دو مگو دو مدان دو مخوان
بنده را در خواجه خود محو دان

ما کی ایم اندر جهان پیچ پیچ
چون الف، او خود چه دارد؟ هیچ هیچ

(مثنوی، ۱ / ۱۵۱۴)

با توجه به آنچه گذشت؛ در اثر تجلی ذات حق، تکثر در جهان عینی و عالم انسانی رخ می‌دهد.

هر چند این تکثر بر اساس وحدت وجود جزء مظاهر حق تعالی بوده و به آن ارجاع داده می‌شود؛
اما واقعی بوده و پوچ و بی‌معنا نیست. بر اساس تفسیر وحدت شهود نیز، اندر پس جهان متکثر می-
توان از وجود مطلق و نامحدود در مقابل موجودات محدود و مقید و ناچیز سراغ گرفت؛ بنا بر این،

این تکثر می‌تواند اولین عنصر اساسی را در امکان قرائت آراء مولوی از منظر فلسفه میان فرهنگی قوام دهد. از طرفی ارجاع تکثر در عالم به ویژه جهان انسانی به واسطه وحدت و توحید در اندیشه مولوی تبیین می‌شود. همچنان که مولوی شناسان بر آن تصریح دارند (چیتیک، ۱۳۸۳: ۱۷؛ شفیعی کدکنی، ۱۳۸۸؛ شیمل، ۱۳۷۸: ۸۳؛ همایی، ۱۳۷۶، ج ۲۰۸: ۱). اگر گوناگونی جهان عینی و تنوع اندیشه انسانی قابل ارجاع به وحدت است؛ پس کثرت و غیریت نسبی بوده و بر این اساس عنصر دوم فلسفه میان فرهنگی که همانا همپوشانی بین شئون انسانی از جمله در بین فلسفه‌ها و فرهنگ‌ها، فراهم آمده و افق‌های جدیدی از هم‌زمانی و ارتباط میان آنها و امکان پرداختن به ماهیت فلسفه مذکور، فراهم می‌شود؛ بنا بر این، تجلی وجود مطلق و انتشار حقیقت، قرابت با مبنای دیگری و ایده تفاوت در اندیشه ادهر مال داشته و موجب پرهیز از انحصار گرایی در فلسفه، فرهنگ و به طور کلی هر مسلک انسانی شده و پرسش از مبنای فلسفه میان فرهنگی به روایت ادهر مال، در آراء مولوی پرسش موجه‌ای بوده که به آن می‌توان جواب مناسبی داد که به آن اشاره شد؛ البته همچنان که در فلسفه میان فرهنگی ادهر مال اشاره شد مولوی براساس مبنای خود به ماهیت فلسفه میان فرهنگی می‌پردازد او در اشعار و داستان‌های نغزی به تنوع مسلک‌ها و همچنین به همپوشانی آنها در مسیر رهیابی به وجود مطلق اشاره می‌کند.

مومن و ترسا، جهود و گبر و مُغ^۱ جمله را رو سوی آن سلطان اَلْغ^۲

بلک سنگ و خاک و کوه و آب را هست و اگشت نهانی با خدا

(مثنوی، ۲۴۱۹/۱-۲۴۲۰)

یعنی هر کسی با آیین خود مسلمان، مسیحی، یهود و آتش پرست حضرت حق را پرستش می‌کند.

کز پی ذوق است سیران سُبُل (مثنوی، ۳۷۵۵/۱)

پس حقیقت، حق بود معبود کُل

۱۱۶

۱. آتش پرست.

۲. بزرگ.

حضرت حق مقصد و معبود کل خلاق است هر چند که بر اثر ذوق‌های مختلف، راه‌ها و سیر کنندگان راه‌ها، متفاوت باشند. (فیه ما فیه، ۱۳۸۵، ۹۷).

گویاترین بیان، داستان چهار مسافر غریبی در مثنوی است که خواستار خرید انگور با چهار نام مختلف بودند:

اختلاف خلق از نام اوفتاد
چون به معنی رفت آرام اوفتاد
(مثنوی، ۳۶۸۰/۲)

گاه مولوی علت تکرر را به نظرگاه آدمیان، ارجاع می‌دهد. در داستان معروف عرضه فیل و تصویر گوناگون از آن هر کدام دست به هر قسمت فیل می‌زدند، فیل را براساس چشم اندازه‌های گوناگون ناودان، بادبزین، ستون و تخت می‌پنداشتند. (مثنوی، ۱۲۵۹/۳-۱۲۶۷)

در آخر مولوی، نتیجه می‌گیرد که:

از نظرگه گفتشان بُد مختلف
آن یکی دالّش لقب داد آن الف
در کف هر کس اگر شمعی بُدی
اختلاف از گفتشان بیرون شدی
(همان، ۱۳۶۷-۱۲۶۸)

و در نهایت می‌گوید برای دیدن خداوند:

چشم حس همچون کف دست است و بس
نیست کس را بر همه آن دسترس
(همان، ۱۲۶۹)

در داستان موسی و شبان نیز، این تکرر و همپوشانی به شکل بسیار زیبا مورد توجه قرار می‌گیرد. و بر اساس سیرت گوناگون اشخاص و فرهنگ‌ها به گونه زیر، تفسیر می‌شود:

هر کسی را سیرتی بنهادهام

هر کسی را اصطلاحی داده‌ام

در حق او مدح و در حق تو ذم

حق او شهد و در حق تو سم

ما بری از پاک و ناپاکی همه

از گران جانی و چالاکی همه

من نکردم امر تا سودی کنم

بلکه تا بر بندگان جودی کنم

هندوان را اصطلاح هند مدح

سندیان را اصطلاح سند مدح

(مثنوی، ۱۷۵۳/۲-۱۷۵۷)

و نتیجه می‌گیرد:

این حقیقت دان نه حق‌اند این همه

نه به کلی گم‌رهانند این رمه

ز انک بی حق باطلی ناید پدید

قلب را ابله به بوی زر خرید

حق شب قدرست در شبها نهران

تا کند جان هر شبی را امتحان

نه همه شبها بود قدر ای جوان

نه همه شبها بود خالی از آن

(مثنوی، ۲۹۳۳/۳-۲۹۳۶)

بنا بر این، این اختلاف که گاه در عالم عینی و گاه در شئون و فهم انسانی رخ می‌نماید. چون برخاسته از وجود مطلق بوده به اختلاف بنیادی تبدیل نمی‌شود تا مانع ارتباط مسلک‌ها و فلسفه‌های گوناگون در فرهنگ‌های مختلف شود و نوعی همپوشانی بین این تکثر به وجود می‌آید؛ بنا بر این، می‌توان ماهیت فلسفه میان فرهنگی را نزد مولوی همچون ادهر مال به تصویر کشید. او ضمن قبول تکثر در فلسفه و فرهنگ و به طور کلی اندیشه و مسلک آدمیان آنها را به وحدت و بهره‌ای که از حق دارند، ارجاع می‌دهد و زمینه ارتباط و هم‌زبانی را در مسیر کشف حقیقت می‌گشاید؛ بنا بر این، همه مذاهب فلسفی و دینی در فرهنگ‌های مختلف، رو به سوی آن حقیقت مطلق داشته و با

نام‌های متعدد آن را دنبال می‌کنند (زرین کوب، ۱۳۸۹: ۴۵). این وجود مطلق که هر آن جلوه‌های گوناگون داشته و خود را به هزاران گونه در عالم واقع و فهم آدمیان به نمایش درمی‌آورد، شئون مختلف انسانی را در ارتباط و مشارکت با هم قرار داده تا بر اساس چشم اندازهای گوناگون با آن حقیقت متعالی، مواجهه شوند. همچنان که ماهیت فلسفه میان فرهنگی نزد ادهر مال از یک سو از تکثر فلسفه و فرهنگ‌ها و همچنین ارتباط و نسبت متقابل میان آنها در کشف حقیقت به عنوان وجه مشترک آدمیان سخن می‌گوید. این نتیجه در اندیشه مولوی نیز قابل بررسی بوده که به آن اشاره شد؛ البته نوع پاسخی که مولوی به تکثر و همپوشانی می‌دهد با پاسخ ادهر مال، متفاوت است و این امر طبیعی بوده، خللی در اصل مطلب ایجاد نمی‌کند؛ اما آیا تکثر فهم آدمیان در مواجهه با وجود مطلق، نوعی پلورالیسم معرفتی را نزد مولانا نتیجه نمی‌دهد و معرفت عرفانی را دچار نسبیت‌گرایی معرفتی نمی‌گرداند؟! همچنان که برخی لازمه منطقی فلسفه میان فرهنگی را علی‌رغم تصریح صاحبان آن به مطلق‌انگاری حقیقت و معرفت، کثرت‌گرایی معرفتی می‌دانند. هرگز؛ زیرا واقعیات متکثر در جهان هستی ضمن اینکه واقعی بوده و علم به آنها حقایق را به نمایش می‌گذارد. به وجود مطلق در اندیشه مولوی بازگشت می‌کند و رمزی است از حقیقت غایی و وجود مطلق. به این مطلب مولوی پژوهان تصریح دارند (همایی، ۱۳۷۶، ج ۱: ۵۳۹-۵۳۸؛ نصر و دیگران، ۱۳۸۹: ۱۰۹؛ چیتیک، ۱۳۸۳: ۳۶-۲۷؛ زرین کوب، ۱۳۸۹، ۴۵)؛ زیرا هم بر اساس وحدت وجود همه واقعیات‌ها جزء شئون وجود مطلق بوده به آن رجعت می‌کنند و هم بر اساس وحدت شهود، واقعیات در مقابل وجود مطلق اگر چه وجود دارند؛ اما ناچیز و از خود استقلال ندارند؛ اما نسبیت معرفت در واقعیاتی که رمزی از وجود مطلقند، به دلیل محدودیت آدمی است. این محدودیت یا خود را به صورت نسبیت عرضی برخاسته از منظرهای گوناگون و همچنین زبان و فرهنگ آدمیان به نمایش می‌گذارد و یا ممکن است محدودیت آدمی به نسبیت طولی برگشت کرده و از تکامل معرفت و نقص او خبر دهد (پارسانیا، ۱۳۹۴). قصه‌ی «فیل در تاریکی» نمونه برجسته آن است. هر یک از افراد با لمس فیل در تاریکی از زوایای مختلف تصویر خود را ارائه می‌دادند. این تصاویر در عین حالی که درست بوده و بخشی از فیل را به نمایش می‌گذاشت و دارای ارزش معرفتی بوده و حقایقی را بیان می‌داشت؛ البته مشروط به اینکه این تصاویر جزئی‌تعمیم داده نشده و کل فیل قلمداد نگردد. در صورت اتفاق این عمل نسبیت رویارویی و تقابل ایجاد شده و

همه تصاویر جزئی، فیل پنداشته شده و صاحبان آن دچار اشتباه می‌شدند. در همان مثال، اگر در کف یکی از لمس کنندگان شمعی می‌بود به آگاهی بالاتری نسبت به فیل رهنمون شده و نزد او نسبت طولی تحقق می‌یافت و با مقایسه تصویر کلی فیل با تصویر قبلی که جزئی و اندر پس تاریکی حاصل شده بود، می‌فهمید که تصویر قبلی بخشی از فیل بوده است نه کل فیل (پارسانیا، ۱۳۹۷)؛ بنا بر این، تکثر معرفت و فهم آدمیان در مواجهه با وجود مطلق اگر چه نوعی معرفت نسبی را در پی دارد که ناشی از محدودیت آدمی است؛ اما با پلورالسیم معرفتی منافات دارد. در نگاه مولوی و عارفان مهمترین محدودیتی که باعث نسبییت معرفت آدمی شده «خود بینی» است که فعل، صفات و ذات خود را مستقل و جدا از وجود مطلق می‌بیند و دچار کثرت گرایی می‌شود. این کثرت گرایی و معرفت جزئی هر چند ارزش منطقی دارد؛ اما ناخود آگاه، مستقل از وجود مطلق ملاحظه می‌شود. در نتیجه آدمی را در خطا و بزرگترین محدودیت نگاه می‌دارد. تجلی در مقام معرفت و مراتب آن همچنان که بیان شد، آدمی را از افعال، صفات و ذات خویش رهانیده، فانی در وجود خداوندی و به آگاهی وجود مطلق، اندر پس معرفت جزئی و نسبی، رهنمون می‌کند؛ بنا بر این، امکان قرائت فلسفه میان فرهنگی نزد مولانا بر اساس مبنای وجود مطلق و تجلی آن، امری است معقول که به آن اشارت رفت.

۲. روش فلسفه میان فرهنگی نزد مولوی

پرسشی که در اینجا می‌توان مطرح کرد این است که چگونه فلسفه‌ها و فرهنگ‌های متفاوت می‌توانند به حق رهنمون شوند تا جنبه همپوشانی میان خود را فراهم آورند؟ همچنان که در روایت مال از فلسفه میان فرهنگی، هم‌زبانی و مفاهمه میان فرهنگ‌ها و فلسفه‌های متکثر به همپوشانی‌ها رجعت می‌کرد. پاسخی که در آراء مولوی به این پرسش می‌توان داد. روش فلسفه میان فرهنگی را سامان می‌دهد. مولوی در رهیابی به وجود مطلق خداوندی از «طلب و جستجوی حق» به عنوان روشی مؤثر سخن می‌گوید.

این طلب در راه حق، مانع کشی است

کین طلب کاری مبارک جنبشی است

(مثنوی، ۳: ۱۴۴۲)

و به طلب دائمی و فزونی آن در هر حالتی توصیه می‌کند:

تو به هر حالی که باشی می‌طلب آب می‌جو دایماً ای خشک لب (مثنوی، ۳: ۱۴۳۹)

در طلب زن دایماً تو هر دو دست که طلب در راه، نیکو رهبر است

لنگ و لوک و خفته شکل و بی ادب سوی او می‌غیژ و او را می‌طلب

(مثنوی، ۳: ۹۷۹-۹۸۰)

جهدکن تا این طلب افزون شود تا دلت زین چاه تن بیرون شود (مثنوی، ۵: ۱۷۳۵)

و نتیجه می‌گیرد:

گر گران و گرشتابنده بود آنکه جوینده ست یابنده بود (همان: ۹۷۸)

من طلب کردم وصالش روز و شب یافتم اینک به حکم من طلب

گفت پیغمبر رکوع است و سجود بر در حق کوفتن حلقه وجود

حلقه آن در هر آن کو می‌زند بهر آن دولت سری بیرون کند

(مثنوی، ۵: ۲۰۴۹-۲۰۴۸)

این طلب آدمی را از خود رهانیده به حقیقت مطلق می‌رساند و زمینه همپوشانی میان فلسفه و فرهنگ‌ها را فراهم می‌آورد؛ بنا بر این، می‌توان آن را به عنوان پاسخی به روش در آراء مولوی نسبت به فلسفه میان فرهنگی با قرائت ادهر مال دانست. ادهر مال در روش هرمنوتیک تمثیلی خود، ابتدا سعی در رسیدن به همپوشانی میان طرف‌های فلسفه میان فرهنگی را داشت همچنان که به آن اشاره شد. این نتیجه در آراء مولوی به واسطه طلب، قابل پیگیری است. مولوی در ادامه از گفتگو به عنوان یکی دیگر از روش‌های فلسفه میان فرهنگی سخن به میان آورد. گفتگو نزد او از مصادیق طلب و جستجو بوده و یکی از روش‌هایی است که برای رهنمون شدن به حقیقت از آن

بهره‌مند می‌شود. مولوی گفتگو را به شکل حداکثری معنا می‌کند. گفتگو در نظر او نه تنها در میان آدمیان، فرهنگ‌ها و مذاهب می‌تواند در جریان باشد و روشی برای فلسفه میان فرهنگی قلمداد شود؛ بلکه بدلیل تجلی هستی مطلق همه موجودات می‌توانند به سخن درآیند و مخاطب آدمی قرار گیرند.

سنگ احمد را سلامی می‌کند کوه یحیی را کلامی می‌کند (مثنوی، ۱۰۱۸/۳)

باد حمال سلیمانی شود بحر با موسی سخندانی شود (مثنوی، ۱۰۱۵/۳)

حتی در این تفسیر، گفتگو، از گفتگوی زبانی هم فراتر می‌رود و شامل تمامی موجودات که از عدم به صحنه وجود پای می‌گذارند، نیز می‌شود. گفتگویی که برخاسته از معیت و حضور خداوند با مخلوقات بوده و به هم‌سخنی و گفتگوی خداوند با آفرینندگان تعبیر می‌شود (پژوهنده، ۱۳۹۱: ۹۱). این گفتگو در نظر مولوی شرط استمرار حیات و زندگی تلقی می‌شود.

هر دمی از وی همی آید آلتست جوهر و اعراض میگردند مست

گر نمی آید بلی زیشان ولی آمدنشان از عدم باشد بلی

(مثنوی ۱/ ۲۱۱۰-۲۱۱۱)

که بررسی آن، خارج از موضوع مقاله است؛ اما آنچه با گفتگوی فلسفه میان فرهنگی ارتباط پیدا می‌کند، این است که وقتی همه موجوداتی که به ظاهر از شعور برخوردار نبوده، می‌توانند به سخن درآیند. به طریق اولی حاملان فرهنگ‌ها و فلسفه‌ها که از درک و آگاهی برخوردارند، می‌توانند جهت دست‌یابی به حق با هم گفتگو کنند. شرط اساسی چنین گفتگویی کنش ارتباطی است؛ بنا بر این، مولوی از سویی از زبان قال و زبان حال سخن به میان می‌آورد تا قلمرو گفتگو را از گفتگوی لفظی به گفتگوی غیر لفظی و تعاملات انسانی گسترش دهد و بیان می‌دارد: «ما را با آن کس که اتصال باشد دم به دم با وی در سخنییم و یگانه و متصلیم. در خموشی و غیبت و حضور» (مولوی، ۱۳۸۵). و از طرفی از هم‌زبانی و همدلی سخن می‌گوید تا گفتگوهایی سازنده را که باعث

اتصال و جذب و کشش شده و به هم افق شدن طرفین گفتگو کمک می‌کند از غیر آن تمییز دهد و بیان می‌دارد:

همزبانی خویشی و پیوندی است مرد با نا محرمان چون بندی است

ای بسا هندو و ترک همزبان ای بسا دو ترک چون بیگانگان

پس زبان محرمی خود دیگرست همدلی از همزبانی بهترست

(مثنوی، ۱۲۰۵/۱-۱۲۰۷)

مضاف بر موارد مذکور مولانا در داستان‌های بیشماری، امکان لازم را برای شنیدن صداهای گوناگون فراهم می‌آورد (نامور مطلق، ۱۳۸۷: ۴۰۳). و از دیالوگ به گفتگوهای چند جانبه (پلی لوگ) ارتقاء می‌یابد؛ به بیان دیگر مضمون گفتار به تعداد اشخاص قصه از زوایا مختلف طرح و بررسی می‌شود و ... به محاوره افلاطونی شباهت می‌یابد (زرین کوب، ۱۳۸۹: ۲۱۹). نظیر آنچه در روش فلسفه میان فرهنگی با توجه به دنیای کنونی و جهانی شدن به صداهای مختلف توجه می‌شود.

در هر حال گفتگوهایی که برخاسته از همزبانی و همدلی بوده می‌تواند تکثر فلسفه‌ها و فرهنگ‌ها را به وحدت رهنمون شده و روشی برای دست یابی به وجود مطلق قلمداد شود که در ادامه به همدلی پرداخته می‌شود.

اما چگونه مولوی همچنان که اشاره شد، می‌تواند چنین تفسیر و تأویل‌های نغری از هستی نماید و زمینه گفتگو میان اجزاء عالم عینی و شئون مختلف انسانی فراهم آورد؟ پاسخ به این پرسش‌ها، مسئله مفاهمه و همزبانی مولوی را با کل هستی به عنوان روش بعدی به ارمغان می‌آورد.

نزد مولوی کل هستی متنی است که دارای حیات بوده و تجلی و نشانی از وجود مطلق خداوندی است که می‌توان با آن همزبان و بالاتر همدل شد و تأویلات گوناگونی از آن داشت (زرین کوب، ۱۳۸۱). نکته‌ای که مولوی در باب تأویل بیان کرده این است که جهان، جهان صورتهاست و

نسبت این عالم با خدا نسبت صورت با بی صورتی است:

صورت از بی صورتی آمد برون باز شد کانا الیه راجعون (مثنوی، ۱: ۱۱۴۹)

به بیان دیگر، جهان در چشم عارفان الفاطی است که معنای آن را خداوند تشکیل می‌دهد. رابطه، رابطه ظهور و ظاهر است نه رابطه علت با معلول. در آن صورت باید دست به تاویل این عالم برد؛ یعنی باید جهان را چون متنی دید که مفاهمه با آن، محتاج تفسیر است، نه چون موجودی که محتاج کشف قوانین او هستیم (سروش، ۱۳۸۰) این مفاهمه، نیازمند خویشاوندی و محرمی است که مولوی بدان اشاره می‌کند:

جمله ذرات عالم در نهان	با تو میگویند روزان و شبان
ما سمیعیم و بصیریم و خوشیم	با شما نامحرمان ما خامشیم
چون شما سوی جمادی می روید	محرم جان جمادان کی شوید؟
از جمادی در جهان جان روید	غلغل اجزای عالم بشنوید
فاش تسبیح جمادات آیدت	وسوسه تأویل ها بر بایدت

(مثنوی، ۱۰۱۸/۳ - ۱۰۲۲)

و بر اساس آن خویشاوندی، مولوی با کل هستی که دارای عناصر زنده بوده و مشغول تسبیح آن وجود مطلقند، همزبان شده، غلغل اجزای عالم را می‌شنود و به تأویلات گوناگون در آن می‌پردازد. چنین تصویری از عالم در نظر مولوی که به هزاران گونه بیان می‌شود (مثنوی، ۴۴۱۱/۳؛ ۱۰۱۹/۳؛ ۲۰۱۹/۳-۲۰۲۱؛ ۲۴۱۶/۴-۲۴۲۲؛ ۸۵۷/۶ - ۸۶۰) امکان فهم مشترک را در بین فلسفه‌ها و فرهنگ‌های گوناگون می‌گشاید. همچنان که ادهر مال بر اساس همپوشانی‌هایی که ریشه در مشترکات انسانی، زیست‌شناسی و غیره داشت، این هم‌زبانی را ایجاد کرد؛ به بیان دیگر، هستی مطلق خداوندی اندر پس تقابلات ظاهری جهان عینی و تعارضات شئون انسانی، حضور داشته و

بین آنها هم‌پوشانی و مفاهمه بر قرار می‌کند.

جمله تصورات، عکس آب جوست چون بمالی چشم خود، خود جمله اوست (مثنوی ۳۱۷۸/۶)

مصدق کامل مشاهده وجود خداوندی، خود مولوی است که اندر پس هر حادثه‌ای او را می‌بیند و بر اساس آن می‌تواند با هر دین و مسلکی ارتباط ایجاد کرده با آن هم‌زبان شده، سر از صلح کُل درآورد (مولوی، ۱۳۶۳: ج ۷، ۵۱)؛ بنا بر این، هم‌زبانی در نزد مولوی روشی برای دست یابی به حقیقت مطلق و راهی برای هم‌پوشانی و مفاهمه میان فرهنگ‌ها و فلسفه‌ها از یک سو و درک تفاوت میان آنها از سوی دیگر است و با هرمنوتیک فلسفه میان فرهنگی ادهر مال سازگاری دارد. روشی که بر اساس مبنای مولوی؛ یعنی حقیقت مطلق و جلوه‌های گوناگون آن نیز قابل تفسیر است؛ زیرا تکثر عالم عینی و جهان انسانی که خود را در فلسفه‌ها، فرهنگ‌ها و به طور کلی مسلک‌های انسانی نمایان ساخته، به آن حقیقت مطلق تأویل می‌شود و زمینه مفاهمه را میان اندیشه‌های گوناگون انسانی فراهم می‌آورد.

نتیجه گیری

نتایج فلسفه میان فرهنگی، در آراء مولوی قابل پیگیری بوده و مولوی پاسخ خود را به زوایای گوناگون فلسفه مذکور می‌دهد؛ بنا بر این، می‌توان از چیستی و روش آن نزد مولوی، سخن گفت. و همه مسایل مذکور را با مبنای «وجود مطلق و تجلی آن» تبیین کرد و در نهایت میزان سازگاری و امکان قرائت آراء مولوی از منظر فلسفه میان فرهنگی را نمایان ساخت و بالمآل از گشایش افق‌های جدید در گفتگوی میان فلسفه‌ها و فرهنگ‌ها، سخن به میان آورد. هر چند پیگیری نتایج فلسفه میان فرهنگی، در اندیشه مولوی پاسخ‌های متفاوت با پاسخ اندیشمندانی نظیر مال دارد؛ اما منافاتی با اصل هم‌سخنی آراء مولوی با فلسفه میان فرهنگی ندارد.

فهرست منابع

- ابن ترکه اصفهانی، صائن‌الدین، (۱۳۶۰)، *تمهید القواعد*، تصحیح سیدجلال‌الدین آشتیانی، تهران، انجمن فلسفه ایران.
- اسیری لاهیجی، محمد، (۱۳۷۱)، *مفاتیح‌الاعجاز فی شرح گلشن راز*، به کوشش محمدرضا برزگر خالقی و عفت کرباسی. تهران، زوار.
- ایزتسو، توشی هیکو، (۱۳۹۲)، *صوفیسم و تائویسم*، ترجمه ی محمد جواد گوهری، تهران، روزنه.
- پارسانیا، حمید، (۱۳۹۷)، «تحمل اجتماعی و پلورالیسم دینی»، سایت حمید پارسانیا.
- _____، (۱۳۹۴)، «بررسی پلورالیسم اجتماعی جان هیک از دیدگاه امام خمینی»، سایت حمید پارسانیا.
- بازوکی، شهرام، (۱۳۷۹)، «دکارت و مدرنیته»، *فصلنامه فلسفه*. سال اول.
- پژوهنده، لیلا، (۱۳۹۱)، «چیستی و چرایی پرسش و پاسخ از دیدگاه مولوی»، *فلسفه و کلام اسلامی*، پاییز و زمستان، شماره ۴۵.
- جامی، عبدالرحمان، (۱۳۴۲)، *لویح*، به کوشش حسین تسبیحی، تهران.
- چیتیک، ویلیام سی، (۱۳۸۳)، *طریق صوفیانه عشق*، ترجمه ی سررشته داری، تهران، نشر مهر اندیش.
- خاتمی، محمود، (۱۳۸۰)، «لویناس و آن دیگری»، *نامه فرهنگ*، شماره ۴۲.
- داوری، رضا، (۱۳۸۳)، *فلسفه تطبیقی*، تهران، ساقی.
- _____، (۱۳۸۷)، *نگاهی دیگر به تاریخ فلسفه اسلامی*. تهران، دانشگاه تهران.

زرین کوب، عبد الحسین، (۱۳۸۹). بحر در کوزه، تهران، مهارت.

_____ (۱۳۸۱)، *پله پله تا ملاقات خدا؛ در باره زندگی، اندیشه و سلوک مولانا*، تهران، نشر صدف.

_____ (۱۳۷۲)، *سرنی*، تهران، علمی.

زمانی، کریم، (۱۳۸۸)، *شرح جامع مثنوی دوره ی هفت جلدی*، تهران، انتشارات اطلاعات.

سراج طوسی، عبدالله، (۱۹۱۴م)، *اللمع فی التصوف*، به کوشش نیکلسن. لیدون.

سروش، عبدالکریم، (۱۳۸۵)، «صورت و بی صورتی»، *ماهنامه آفتاب*، شماره ۱۰.

شفیعی کدکنی، محمدرضا، (۱۳۸۸)، *دیوان شمس*، تهران، انتشارات سخن.

شیمیل، آن ماری، (۱۳۷۸)، *من بادم تو آتش؛ درباره زندگی و آثار مولانا*، ترجمه ی فریدون بدره ای، تهران، توس.

قاسم پور، مرتضی، (۱۳۸۷)، «فلسفه میان فرهنگی»، *هفته نامه خردنامه همشهری*، شماره ۸۷.

کیمیرله، هاینس، (۱۳۸۰). *فلسفه میان فرهنگی*. ترجمه ای از گزیده کتاب هاینس کیمیرله. سایت آفتاب.

لیوتار، ژان فرانسوا، (۱۳۸۹)، *وضعیت پست مدرن؛ گزارشی درباره دانش*، ترجمه قمرالدین بادیردست، تهران، نشرنی.

مال، ادهر رام، (۱۳۸۵)، «فلسفه مطلق نداریم (طرح یک فلسفه میان فرهنگی)»، ترجمه پریش

کوششی، *خرد نامه همشهری*، شماره ۱۰.

نیکلسون، رینولد، (۱۳۷۲)، *عرفان عارفان مسلمان*، ترجمه اسدالله آزاد، مشهد، دانشگاه فردوسی.

_____ (۱۳۷۴)، *تصوف اسلامی و رابطه انسان و خدا*، ترجمه محمدرضا شفیعی کدکنی، تهران، توس.

مصلح، علی اصغر، (۱۳۸۶)، «خاستگاه بینش و فلسفه میان فرهنگی»، نامه حکمت، سال پنجم، شماره ۲.

مولوی، جلال الدین محمد، (۱۳۸۵)، *فیه ما فیه*، تهران، امیر کبیر.

_____ (۱۳۶۳)، *کلیات شمس (۹ جلدی)*، تهران، امیر کبیر.

نصر و دیگران، (۱۳۸۹)، *گنجینه معنوی مولانا*، ترجمه شهاب الدین عباسی، مروارید.

همایی، جلال الدین، (۱۳۷۶)، *مولوی نامه*، دوره دوجلدی، قم، نشر ستاره.

Betancourt, Raúl- Fonet, (2000), "philosophical Presuppositions of Intercultural Dialogue online at polylog": platform for Intercultural Philosophy, Retrieved 2010-09-07.

Choe, Hyondok, (2008), *Introduction to Intercultural Philosophy Its Concept and History*.

Panikkar, Raimon, (2000), "Religion, Philosophy and Culture", polylog 1 (1998): 13.

Pohl, Karl-Heinz, (1999), *Chinese Thought in a Global Context*, Leiden, Boston, Koln, Brill.

Kimmerle, Heinz, (2012), "Philosophy, By admin Published": August 13, 2012.

Mall, Ram- Adhar, (2000), *Intercultural Philosophy*, Rowman & Littlefield Publishers, Inc.

_____ , (2000), "The Concept of an Intercultural Philosophy", Online: <http://them.polylog.org/1/fmr-en.htm>.

Wimmer, Franz- Martin, (2012), “Is Intercultural Philosophy a New Branch or a New Orientation in Philosophy?”, By admin Published: September 14, 2012.

————, (1996) “Polylogues on Conflicting Values - the Role of Cultural Centrisms”, First published in: D'Souza, Gregory (ed): Interculturality of Philosophy and Religion. Bangalore: National Biblical Catechetical and Liturgical Centre.

———, (2013), “Theses, conditions and tasks”, Published: Nov 22, 2013.