

نبراس

فصلنامه علمی، پژوهشی

شماره دهم، تابستان ۱۴۰۴



ویژه

جنبه های اندیشه میان فرهنگی

فهرست مقاله ها:

نسبت فلسفه میان فرهنگی با انسان شناسی فلسفی پلسنر
استاد سید حسین اشراق

واکاوی مبانی فلسفه میان فرهنگی
دکتر فهیمه نصیری

مفهوم فلسفه میان فرهنگی
پروفسور رام ادهار مال

گفتمان های دیاسپورای افغانستانی در آلمان
سید عبدالصیر مصباح

فرصت ها و چالش های جهانی شدن میان فرهنگی
سید برهان الطافی

گفتگوی چند جانبه میان فرهنگی در فلسفه
پروفسور فرانتس مارتین ویمر

در جستجوی تفاهم: اندیشه میان فرهنگی در بستر چند یارگی فرهنگی افغانستان
جاوید راحل

گزارش ها:

رونمایی از کتاب "تأملاتی در باره شر"
اهدای جایزه ابن سینا به نخست وزیر آلبانیا
یادبود پنجمین سالگرد درگذشت حیدری وجودی در هامبورگ

معرفی کتاب:

مفاهیم کلیدی در فلسفه میان فرهنگی
نویسنده: استاد سید حسین اشراق

فلسفه میان فرهنگی: جنبه ها و روش های نوین
ویراستاران: فردریش گنورگ والنر، فلوریان اشمیدس برگ و فرانتس مارتین ویمر

پدیدارشناسی میان فرهنگی: بازی با واقعیت
نویسندگان: یوگو ایشیهارا و استیون ای. تینر

ویژۀ «جنبه‌های
اندیشه میان
فرهنگی»

نبراس

فصلنامه علمی، پژوهشی

شماره ۱۰ تابستان ۱۴۰۴ فورشیدی



مؤسسه مطالعات و تحقیقاتی نبراس

صاحب امتیاز:

سید حسین اشراق

مؤسس و مدیر مسئول:

مهندس عطیه رضوی

سرمدیر:

جاوید هاشمی

مدیر اجرایی:

تمامی حقوق برای مؤسسه مطالعات و تحقیقات نبراس محفوظ می باشد.

www.nebras.eu

وبسایت:

info@nebras.eu

آدرس الکترونیکی:

اعضای هیئت تحریریه:

اسامی (به ترتیب حروف الفبا)

- دکتر افسون اشراق
- مهندس سیدسروش اشراق
- دانشجوی دکتری سیدبرهان الطافی
- دانشجوی فلسفه مکارم داریوش
- دانشجوی دکتری رضا درخشان
- دانشجوی دکتری جاوید راحل

مشاوران علمی (به ترتیب حروف الفبا)

- دکتر سید حسن اخلاق
- دکتر سید علی اقبال
- دکتر گلاب شاه امانی
- دکتر سید علی حسینی
- دکتر سید عبدالصمد مشتاق
- دکتر سید عبدالحسین موسوی
- دکتر تفسیره هاشمی

مشاور حقوقی: معصومه گودرزی

همکاران فنی: سید احمد رضوی / نادیه فخری

برگ آرا و طراح جلد: بصیر احمد امیری

تذکر:

۱. **نبراس** در جهت ترویج فرهنگ نقد و نظرهای علمی، پژوهشی مساعی همه جانبه به خرج می دهد.
۲. **نبراس** از مقاله های علمی و تحقیقی صاحب نظران در زمینه های فرهنگی، حقوقی، سیاسی، تاریخی، صلح، حقوق بشر و توسعه استقبال می کند.
۳. تمامی آرا و نظریات در مقاله ها الزاما بیانگر دیدگاه **نبراس** نیستند.
۴. **نبراس** در تلخیص و ویرایش مقاله های پذیرفته شده آزاد می باشد.
۵. **نبراس** برای بهبود روند کار از آرا و نظریات علمی و انتقادی دانشوران بهره می گیرد.

فهرست

فهرست مقاله ها:

نسبت فلسفه میان فرهنگی با انسان شناسی فلسفی پلسنر
استاد سید حسین اشراق / ۵

واکاوی مبانی فلسفه میان فرهنگی
دکتر فهیمه نصیری / ۲۰

مفهوم فلسفه میان فرهنگی
پروفسور رام ادهار مال / ۳۲

گفتمان های دیاسپورای افغانستانی در آلمان: تحلیل انتقادی رویکرد های ارتباطات میان فرهنگی با جامعه میزبان
سید عبدالصیر مصباح / ۴۷

فرصت ها و چالش های جهانی شدن میان فرهنگی
سید برهان الطافی / ۶۳

گفتگوی چند جانبه میان فرهنگی در فلسفه
پروفسور فرانتس مارتین ویمر / ۷۴

در جستجوی تفاهم: اندیشه میان فرهنگی در بستر چند پارگی فرهنگی افغانستان
جاوید راحل / ۷۹

گزارش ها:

رونمایی از کتاب "تأملاتی در باره شر" / ۹۳

اهدای جایزه ابن سینا به نخست وزیر آلبانیا / ۹۵

یادبود پنجمین سالگرد درگذشت حیدری وجودی در هامبورگ / ۹۶

معرفی کتاب:

مفاهیم کلیدی در فلسفه میان فرهنگی
نویسنده: سید حسین اشراق / ۹۸

فلسفه میان فرهنگی: جنبه ها و روش های نوین
ویراستاران: فردریش گئورگ والتر، فلوریان اشمیدس برگر و فرانتس مارتین ویمر / ۱۰۰

پدیدارشناسی میان فرهنگی: بازی با واقعیت
نویسندگان: یوکو ایشیهارا و استیون ای. تینر / ۱۰۳

در اندیشه میان فرهنگی، زبان نه تنها وسیله ارتباط، بلکه مرز جهان‌های گوناگون است؛ چنان‌که ویتگنشتاین^۱ گفته است: "مرزهای زبان من، مرزهای جهان من‌اند". هر زبان پنجره‌ای است به واقعیت فرهنگی خود و تنوع زبان‌ها بیانگر تنوع جهان‌های معنایی و هستی‌شناختی متفاوت است. بنابراین، تعمیم‌های کلی‌گرایانه در فهم فرهنگ‌ها تحریف‌آمیز است؛ زیرا هر فرهنگ در بستر زمان و مکان ویژه خود معنا می‌یابد و هیچ روایت واحد و عینی فراتر از این تفاوت‌های بنیادین ادراکی نیست. به قول کیتارو نی‌شیدا^۲، فیلسوف مکتب کیوتو "واقعیت تاریخی و ادراک وابسته به سنت فرهنگی است، از این‌رو گفتگوی میان فرهنگی ضرورت اجتناب‌ناپذیر است". چنین گفتگویی، بی‌آنکه تفاوت‌ها را محو کند، زمینه‌ساز گشودن جهان چندوجهی است که بر پایه "وحدت در کثرت" استوار است؛ جهانی که "جهان جهان‌ها" را در تعامل متقابل و تحول‌آفرین گرد می‌آورد و هر تمدن را در سهم خود از حقیقت و واقعیت سهیم می‌سازد. بدین‌سان، اندیشه میان فرهنگی راه‌گشای عبور از رقابت دشمنانه به سوی ساختار نوینی است که چندصدایی، تنوع و همزیستی مسالمت‌آمیز را محور فهم و سازندگی جهان معاصر قرار می‌دهد.

1. Ludwig Wittgenstein (1889 – 1951)

2. Kitaro Nishida (1870 – 1945)

یادداشت سردیر

با خرسندی اعلام می‌کنیم که فصلنامه نبراس در این نوبت با «ویژه‌نامه جنبه‌های اندیشه میان فرهنگی» پیش روی شما قرار گرفته است. در زمانی که تک‌صدایی همچنان تهدید ساختاری برای ظرفیت‌های انسانی و امکان زیست مشترک به‌شمار می‌آید، این ویژه‌نامه نه تنها مجموعه‌ای از مقالات، بلکه کوششی در جهت بازگشایی افق‌هایی برای گفتگو و تفکر در سپهر چندصدایی است.

نبراس از آغاز بر آن بوده است تا در گسترش مرزهای اندیشه، ترویج ارزش‌های اخلاقی، و پاسداشت از کرامت انسان، هم‌زمان با حفظ روحیه انتقادی مشارکت کند؛ روحیه‌ای که آن را نه تنها یک روش، بلکه بخشی از هویت فرهنگی خود می‌داند. از این‌رو، بر حقیقت‌جویی به‌مثابه پیش‌شرطی برای هر گفتمان اصیل تأکید می‌ورزد؛ حقیقتی که در گشودگی به افق‌های تازه، در بازاندیشی مداوم پیش‌فرض‌ها، و در مواجهه با مسئله‌مندی جهان معاصر رخ می‌نماید.

در وضعیتی که از یک‌سو با بحران‌هایی مانند ناپایدار شدن زیست‌محیطی، نابرابری اقتصادی، فقر، جنگ و بی‌عدالتی مواجه‌ایم، و از سوی دیگر نیازمند افق‌های نو برای پیوند و گفتگو هستیم، در این وضعیت نظریه‌ورزی انتقادی و بازاندیشی فلسفی نه اموری فرعی، بلکه ضرورتی برای درک موقعیت انسانی ما به‌شمار می‌رود.

در این چارچوب، نقش علوم انسانی و اجتماعی - به‌ویژه تفکر فلسفی - نه در حاشیه، بلکه در مرکز فرآیندهای بازسازی معنا، کنش ارتباطی، و گشودگی فرهنگی قرار می‌گیرد. وضعیت دشوار مردم افغانستان - به‌ویژه زنان و دخترانی که حتی انسانیت‌شان نیز انکار می‌شود، گواه روشنی بر عمق بحران، و نیز نشانه‌ای از ضرورت بازاندیشی در بنیادهای همزیستی، آموزش، عدالت و آزادی است.

در این وضعیت، ما بیشتر از هر زمان دیگر به تفکر انتقادی نیاز داریم و این تفکر تنها در صورتی شکوفا می‌شود که از قید و بندهای قومی، زبانی، مذهبی و ایدئولوژیک رها شویم. در این رهایی است که تفکر می‌تواند در بستر چندگفتگویی (پُلی‌لوگ) به درک عمیق‌تر و وسیع‌تر دست یابد. زیرا تفکر، نه در انزوا، بلکه در گفتگو با «دیگری» جان گرفته و بالیده است، با این‌همه، باید پذیرفت که حتی سنت‌های فلسفی نیز گاه دچار جزم‌اندیشی و گسست از تنوع فرهنگی و اجتماعی شده‌اند.

با این حال، تاریخ اندیشه گواهی بر پویایی، ترجمه‌پذیری و انتقال آن از زبانی به زبان دیگر و از زمینه‌ای به زمینه‌ای تازه است. در همین گذرگاه‌های انتقال است که امکان فهم متقابل، تولید معنا، و تکوین افق‌های نو فراهم می‌شود. از این‌رو، ما نیازمند موقعیتی برای اندیشیدن میان فرهنگی هستیم؛ موقعیتی که در آن، سنت‌ها نه در تقابل، بلکه در گفتگوی انتقادی، امکان بازخوانی یکدیگر را می‌یابند.

سلطه مفهومی تک‌صدا، که در پوشش بدهت یا عقلانیت واحد ظاهر می‌شود، امروزه خود به بحران بدل شده است. اصرار بر معناهای یک‌سویه، و طرد دیگرگونگی، نوعی خشونت نمادین را بازتولید می‌کند. در جهانی که به‌شدت به کثرت‌گرایی نظری و اخلاقی نیاز دارد، رویکرد میان فرهنگی تلاشی برای به‌رسمیت‌شناختن تنوع در سطح تفکر، زبان، و تجربه است.

در این زمینه، مفهوم «هم‌زیستی» که ریشه در واژه لاتین *convivere* (باهم‌زیستن) دارد، برای ما تنها یک صورت‌بندی اخلاقی نیست، بلکه نشانی از یک امکان فلسفی است: امکان زیستن در افق مشترک، بی‌آن که تفاوت‌ها به کلیت انتزاعی فروکاسته شوند، فراهم است؛ هم‌زیستی، در این معنا، نوعی بودن با دیگری است، جایی که تفاوت نه مانعی برای ارتباط و تفکر، بلکه شرط امکان آن‌ها تلقی می‌شود.

از منظر ما، هم‌زیستی تنها به معنای مجاورت فیزیکی یا مدارای سطحی نیست، بلکه زیست‌مبثی بر گفتگوی ژرف است، که در آن تفاوت‌ها مجال ظهور می‌یابند و معنا از دل تبادل انتقادی پدید می‌آید. آنچه ما از آن با عنوان «هم‌زیستی ژرف» یاد می‌کنیم، نشانه ضرورت فلسفی است: ضرورت اندیشیدن مشترک، در فضایی که درک متقابل، آگاهی تاریخی، و احترام به کثرت فرهنگی بنیاد آن را می‌سازند.

نبراس در این ویژه‌نامه، تلاش کرده است امکان‌های تفکر میان فرهنگی را بررسی و برجسته کند و نسبت آن را با شرایط متغیر جهان معاصر به بحث گذارد. از منظر ما، میان فرهنگی بودن نه تنها تعبیری از تنوع، بلکه چشم‌اندازی برای بازاندیشی فلسفی است: چشم‌اندازی که در آن، پرسش‌های اساسی انسان بار دیگر، در تقاطع سنت‌ها و تجربه‌ها، احیا می‌شوند.

در جهانی که مرزهای فکری و جغرافیایی به‌گونه‌ای فزاینده مورد پرسش قرار می‌گیرند، نبراس بر این باور است که تنها از رهگذر گشودگی به دیگری، و در سایه تعهد انتقادی به تفکر و گفتگو، می‌توان به افق مشترک اندیشید. در این مسیر، خوانندگان را نه تنها مخاطب، بلکه بخشی از این فرآیند زنده و دیا‌لوگ‌محور قلمداد می‌کنیم.

سخن مدیر مسئول

در روزگار ما، اندیشه میان فرهنگی نه تنها چنان یک گرایش نوین فلسفی، بلکه به مثابه ضرورت گریزناپذیر برای درک متقابل و کنش معنادار در جهان چندلایه و واگرا رخ نموده است. این اندیشه، افق بدیع برای نزدیکی فرهنگ‌ها و تمدن‌ها می‌گشاید و پاسخی در خور به بحران‌های برخاسته از سوءفهم‌های میان فرهنگی، تنش‌های تاریخی، و چالش‌های ناشی از جهانی شدن عرضه می‌دارد. در عصری که با شتاب‌گیری ارتباطات دیجیتال، مهاجرت‌های فراملی، و تلاقی روزافزون فرهنگ‌ها مواجهیم، فلسفه میان فرهنگی به راهبرد نظری و عملی بدل شده است که زیست جهان تفاوت را به امکان گفتگو، همزیستی و هم‌آفرینی بدل می‌سازد.

خاستگاه این رویکرد، ضرورت بازاندیشی در مفاهیمی چون «خود»، «دیگری»، «تفاوت» و «مرزهای فرهنگی» است. در پی ویرانی‌های دو جنگ جهانی و گسست‌های ناشی از آنها، پرسش از هویت، تعلق، و امکان گفتگوی فرامرزی، در مرکز توجه فلسفه و انسان‌شناسی قرار گرفت. در چنین بستری، اندیشه میان فرهنگی کوشیده است تا با گذار از دستگاه‌های مفهومی مرکزگرا، اصولی چون «برون مرکز بودن»، «هم‌مکانی تفاوت‌ها»، و «موقعیت مکالمه‌محور» را به عنوان بنیان‌های نوین تعامل فرهنگی مطرح سازد.

در این میان، توجه به رهیافت‌هایی همچون انسان‌شناسی فلسفی و تلقی سه‌لایه‌ای از وجود انسان، جایگاه محوری می‌یابد. فهم انسان به مثابه موجود ساختارمند که از خود بیرون رانده شده و در افق گشودگی نسبت به دیگری معنا می‌یابد، بستری برای طرح نوعی رابطه غیرمالکانه و گفتگو محور با جهان پیرامون فراهم می‌سازد. در این افق، فلسفه نه بازنمایی جهان از یک منظر یکتا، بلکه سامان دادن گفتگوی چندآوایی میان افق‌های گوناگون تفکر است.

در این چشم‌انداز، جوامعی چون افغانستان - با حافظه تاریخی‌ای غنی از هم‌نشینی تمدن‌ها، گوناگونی فرهنگی، و تجربه‌های زیسته ریشه‌دار - ظرفیت ممتاز برای بازآفرینی گفتمان میان فرهنگی در اختیار دارند. این سرزمین که روزگاری در بستر تمدنی جاده ابریشم تاریخی نقش مهم میان شرق و غرب را ایفا می‌کرد، امروز نیز می‌تواند به میدان بازاندیشی فلسفی و تبادل اندیشه‌های معطوف به همزیستی بدل شود. هرچند در دهه‌های اخیر درگیر فروپاشی نظم اجتماعی و سلطه گفتمان‌های تمامیت‌خواه بوده است، اما همچنان حامل سرمایه‌های انسانی، تاریخی و عقلانی‌ای است که می‌تواند افق‌های نو برای صورت‌بندی گفتمان‌هایی مبتنی بر کثرت‌پذیری بگشایند.

در عین حال، نمی‌توان از تهدیدهای برخاسته از نژادپرستی نوین، ناسیونالیسم افراطی، و پدیده تکفیر غافل بود. این گرایش‌ها، با برساختن «دیگری» به مثابه دشمن، مسیرهای تفاهم را مسدود می‌سازند و امکان‌های همزیستی را به چالش می‌کشند. در این بستر، اندیشه میان فرهنگی نه تنها رویکرد نظری، بلکه نمودی از مقاومت اخلاقی و کنش آگاهانه است؛ مقاومتی که در آن تفاوت نه تهدید، بلکه سرچشمه یادگیری متقابل و نیرویی برای آفرینش افق‌های مشترک انسانی تلقی می‌شود.

افزون بر این، در جهانی که با بحران‌های متقاطع و ساختاری چون تغییرات اقلیمی، بیماری‌های فراگیر، بحران مهاجرت و ناپایداری‌های اقتصادی روبه‌روست، میان فرهنگ‌گرایی می‌تواند بنیانی برای گفتگوهای اخلاق محور جهانی و شکلی نوین از همبستگی انسانی فراهم آورد. در این معنا، اندیشه میان فرهنگی نه تنها گفتمان دانشگاهی، بلکه امکانی برای بازاندیشی در باب «بودن در جهان» و طراحی زیست جهانی مشترک است.

در چنین زمینه‌ای، بازخوانی مفهوم «هویت» نیز اهمیت می‌یابد؛ هویتی که نه ایستا و تثبیت‌شده، بلکه فرایند سیال، چندلایه، و شکل‌پذیر در بستر مواجهه و گفتگوست. در جوامع در حال گذار که با بحران‌های هویتی دست به گریبان‌اند، اندیشه میان فرهنگی می‌تواند نقشی درمان‌گرانه و پلی میان گذشته، حال و آینده ایفا کند.

در این راستا، جایگاه رسانه‌ها و نهادهای علمی متعهد به گفتگو و اندیشه‌ورزی نیز مضاعف می‌شود. فصلنامه علمی - پژوهشی «نبراس»، با محوریت ترویج و تعمیق اندیشه میان فرهنگی، می‌تواند مجالی برای عرضه دیدگاه‌های متنوع، نقد پارادایم‌های بسته، و بسط نظریه‌هایی در زمینه کثرت‌گرایی، تفاهم فرهنگی و گفتگوی تمدنی فراهم آورد. این فصلنامه با انتشار مقالاتی که به بازسازی و بومی‌سازی مفاهیم نظری در پرتو تجربیات تاریخی جوامع شرقی و دستاوردهای فرهنگی غرب می‌پردازد، می‌کوشد سهمی در حفظ و احیای سنت گفتگو و خردورزی ایفا کند.

بدین‌سان، اندیشه میان فرهنگی، در پی عبور از انسدادهای مفهومی و سلطه‌گری‌های تمدنی، چشم‌اندازی برای مشارکت در سرنوشت مشترک انسانی می‌گشاید؛ چشم‌اندازی که از دل تفاوت‌ها می‌جوشد، اما به سوی نوعی همبستگی اخلاقی و وجودی راه می‌برد.

نسبت فلسفه میان فرهنگ با انسان شناسی فلسفه پلسنر

انسان موجود برون مرکز است^۲
پلسنر

چکیده:

تحلیل نسبت «فلسفه میان فرهنگی»^۳ و «انسان شناسی فلسفی»^۴ نشان دهنده پیوند ژرف و ساختاری میان این دو عرصه اندیشه‌ورزی است. نوشتار پیش رو بر مفهوم «جایگاه‌مندی برون مرکزی انسان»^۵ تمرکز دارد؛ مفهومی که از بنیادهای محوری اندیشه هلموت پلسنر^۶، فیلسوف آلمانی و یکی از بنیان‌گذاران انسان‌شناسی فلسفی در قرن بیستم، به شمار می‌رود. این مفهوم، بیانگر ویژگی یگانه انسان است که به او امکان می‌دهد خود را نه تنها به مثابه موجود درون‌گرای زیسته، بلکه به‌عنوان هستنده اندیشنده و ناظر در نسبت با جهان و دیگری بازشناسد. انسان با تکیه بر این توانایی بنیادین، در بسترهای متنوع فرهنگی و زیستی، به تأمل در موقعیت خویش می‌پردازد و در کنش متقابل با دیگری، نمود هستی‌شناسانه خود را بازتاب می‌دهد.

مفهوم «برون مرکزی بودن» افزون بر جنبه‌های اخلاقی و فرهنگی، با ساختارهای بنیادین هستی انسان نیز پیوند دارد. این مفهوم بر توانایی انسان در فاصله‌گذاری با خود، و فهم خویش همچون «پرسش گشوده»^۷ تأکید می‌کند، ظرفیتی که زمینه‌ساز گشودگی هستی آدمی و امکان مواجهه چندسویه او با واقعیت است.

از همین رو، انسان‌شناسی فلسفی می‌تواند نقش مؤثری به‌مثابه زمینه نظری و روشی برای فهم و پیشبرد گفتگوهای میان‌فرهنگی در جهان معاصر ایفا کند. جهانی که در آن تنوع روزافزون و کثرت فرهنگی، ما را به سوی چارچوب‌هایی نو برای تبیین تفاوت‌ها و همپوشانی‌های میان فرهنگ‌ها، و همچنین دستیابی به فهم ژرف‌تر از انسان و جایگاه او در جهان چندفرهنگی، سوق می‌دهد.

در این راستا، بازنگری در مفهوم «جایگاه‌مندی برون مرکزی» در بستر انسان‌شناسی فلسفی، نه تنها نسبت انسان با زیست‌جهان خویش را تبیین می‌کند، بلکه افق‌هایی تازه برای تحلیل موقعیت‌های فرهنگی و انسانی می‌گشاید. این پژوهش می‌کوشد نشان دهد چگونه انسان‌شناسی فلسفی می‌تواند بستر پربار و پویا برای توسعه گفتگوهای میان‌فرهنگی فراهم آورد و به شکل‌گیری فهم متقابل در جهان امروز یاری رساند.

واژه‌های کلیدی: فلسفه میان فرهنگی، انسان شناسی فلسفی، جایگاه‌مندی برون مرکز، تنوع، پولیفونی، پولی لوگ، پلورالیسم.

مقدمه

در دنیای امروز، که تنوع فرهنگی به پدیده اجتناب‌ناپذیر و برجسته بدل شده است، فلسفه میان فرهنگی در پی عبور از مرکزگرایی فرهنگی و گشودن افق‌های نوینی برای همزیستی و گفتگوی مؤثر میان فرهنگ‌هاست. این رویکرد بویژه در دهه های اخیر، نه تنها به یکی از محوری‌ترین موضوعات فلسفه معاصر تبدیل شده، بلکه تأثیرات عمیقی بر فهم ماهیت فلسفه و جایگاه اجتماعی آن بر جای گذاشته است.

فلسفه میان فرهنگی، که بر ضرورت درک و احترام به «دیگری» استوار است، می‌کوشد فرایند فهم و پذیرش تفاوت‌های فرهنگی را بر پایه گفتگوهای سازنده و در افق گشوده‌شده منطقی «تفاوت» سامان دهد. در این رویکرد، مفهوم «فرهنگ‌های

2. Mensch ist, exzentrisch (Eng: The human being is ex-centric)

3. Intercultural Philosophy

4. Philosophical Anthropology

5. Die exzentrische Position des Menschen (Eng: The eccentric position of the human being)

6. Helmuth Plessner (1892 – 1985)

7. Offene Frage (Eng: Open question)

ناب و خالص» با پرسش بنیادین مواجه می‌شود؛ پرسشی که نه تنها به چالش‌های معرفتی دامن می‌زند، بلکه زمینه‌ساز فضای گفتگو و مدارا میان فرهنگ‌ها نیز می‌گردد. از همین‌رو تأکید می‌شود: «اگر نتوانیم با منطق آن کنار بیاییم، خطر آن وجود دارد که در برخورد با دیگران با مواجهه‌ای خشونت‌آمیز روبه‌رو شویم» (اشراق، ۱۳۹۴: ۵).

در این راستا، اندیشه‌های هلموت پلسنر در زمینه انسان‌شناسی فلسفی، به‌ویژه مفهوم «جایگاه برون‌مرکزی» انسان، نقش مهم در شکل‌دهی به گفتگوهای میان‌فرهنگی ایفا می‌کند. انسان‌شناسی پلسنر، با تأکید بر وضعیت انسان به‌عنوان موجود «خودآگاه» و «نا تمام»، این ویژگی‌ها را از جمله شرایط بنیادی برای گشودگی به‌سوی دیگری و امکان فهم و پذیرش او می‌داند؛ به‌ویژه در مواجهه با کسانی که در افق‌های زیستی و فرهنگی متفاوت از ما قرار دارند. این دیدگاه در اندیشه گادامر نیز بازتابی روشن دارد؛ آن‌جا که او از این ویژگی انسانی به‌عنوان «واضح‌ترین نشانه حیات و عمیق‌ترین نفس فکری در مسیر تبادل فرهنگ‌ها» (Gadamer, 1990: 62) یاد کرده است. این مفاهیم فلسفی محتوایی را می‌سازند که به گونه بنیادین وظیفه فلسفه میان‌فرهنگی را تعریف می‌کنند و در دهه‌های اخیر، فهم فلسفه و علوم انسانی را از اساس دگرگون کرده‌اند.

از همین‌رو گفته می‌شود که پدیده تفاهم میان‌فرهنگی، در پیوند با مفهوم «فهمیدن» در هرمنوتیک، معنا می‌یابد؛ مفهومی که می‌تواند نگاه انتقادی ما را نسبت به فهم از جهان و امکان‌های ارتباط میان‌فردی برانگیزد و زنده نگه دارد. در این راستا، اندیشمندانی چون رایمون پانیکار^۱، هاینز کیمرله^۲، ادهارمال^۳، مارتین ویمر^۴، بتانکور^۵، گیورگ اشتنگر^۶، کلودیا بریکمن^۷ و دیگر متفکران، چارچوب‌هایی برای درک میان‌فرهنگی ارائه کرده‌اند که بر گشودگی به دیگری و پذیرش تنوع فرهنگی تأکید می‌ورزند.

پانیکار بدین باور است که فلسفه امروز باید فراتر از سنت‌های تک‌فرهنگی برود و به شکل «گفتگوی میان‌فرهنگی» بازتعریف شود، به گمان وی:

ضرورت فلسفی زمانه ما، میان‌فرهنگی است. در این میان، دو انگیزه اصلی برای این ضرورت شناسایی شده‌اند: یکپارچگی فرهنگی و چندفرهنگی. فلسفه میان‌فرهنگی می‌تواند به ما نشان دهد که تمدن‌های دیگر - بی‌آن‌که جنبه‌های منفی‌شان نادیده گرفته شوند - دارای افسانه‌ها، روایت‌ها و نظام‌های معنایی متفاوتی بوده‌اند که امکان زیست کامل را برایشان فراهم کرده است. حتی اگر فرهنگ‌ها با یکدیگر ناسازگار باشند، این ناسازگاری به معنای ناتوانی از برقراری ارتباط نیست (O'Neill, 2023: 6).

از همین‌رو، فلسفه میان‌فرهنگی نه تنها یک امکان، بلکه ضرورت تاریخی برای حفظ معنای انسان در جهان معاصر تلقی می‌شود؛ ضرورتی که گفتگوی آزاد با سنت‌های فلسفی دیگر را جدی می‌گیرد و زمینه‌ساز بازسازی متقابل آن‌ها می‌گردد. به همین دلیل، تحلیل‌گران در این زمینه از «فرایند هرمنوتیک میان‌جایگاهی»^۸ یا «روند میان‌پارادایمی»^۹ سخن گفته‌اند، وضعیتی که در آن «هویت فلسفی خود همیشه در مواجهه با غیریت فلسفی دیگری خود را می‌سازد و بازسازی می‌کند» (Estermann, 2021: 90). کیمرله^{۱۰} بر این باور است که «میان‌فرهنگی بودن، امروزه به تمامی عرصه‌های زندگی ما نفوذ کرده است؛ از این‌رو، فلسفه باید در تمام حوزه‌ها میان‌فرهنگی شود تا بتواند ارتباط عملی خود را حفظ کند» (Chini, 2004: 122). به همین دلیل، او تأکید می‌کند که «باید روشی برای دیدار میان فرهنگ‌ها یافت که زمینه‌ساز شکوفایی یک جریان پویای دیالوگ و امکان تبادل بر پایه تنوع باشد بی‌آن‌که سنت‌های خاص در فرایند یک همگون‌سازی فراگیر از میان بروند» (Kimmerle, 2005: 51).

مارتین ویمر در تحلیل نسبت میان فلسفه و فرهنگ تأکید دارد که فلسفه تلاشی برای پاسخ‌گویی به پرسش‌های بنیادین در حوزه‌های هستی‌شناسی، معرفت‌شناسی و اخلاق است؛ پرسش‌هایی که در هر فرهنگ به‌شیوه‌ای خاص و متمایز صورت‌بندی می‌شوند. از همین‌رو تصریح می‌کند: «هیچ فرضیه فلسفی را نباید نظریه‌ای موجه و قابل اتکا دانست، مگر آنکه در روند

1. Raimon Panikkar (1819 – 2010)

2. Heinz Kimmerle (1930)

3. Ram Adhar Mall (1937)

4. Franz Martin Wimmer (1942)

5. Raúl Fornet-Betancourt (1946)

6. Georg Stenger (1957)

7. Claudia Brickmann

8. diatopic hermeneutics

9. inter-paradigmatic

10. Heinz Kimmerle (1930)

شکل‌گیری آن، افرادی از سنت‌های فرهنگی گوناگون مشارکت داشته باشند» (Wimmer, 2004: 50). این رویکرد ناظر به امکان شناسایی و تحلیل «اشتراکات» و «هم‌پوشانی‌های» میان فرهنگی در مفاهیم فلسفی است. در این چارچوب، فلسفه نه تنها در پی روشن‌سازی این مسائل است، بلکه می‌کوشد آن‌ها را متناسب با زمینه‌های فرهنگی متفاوت صورت‌بندی کند؛ به گونه‌ای که امکان نقد و بررسی آن‌ها در بستر دیالوژیک^۱ و بیناذهنی فراهم شود.

تحقق این هدف، مستلزم تعریف مفاهیم، گسترش استدلال‌ها، و تأمل روشمند در شیوه‌های دستیابی به شناخت و پرهیز از خطاست. با این حال، ویمر تصریح می‌کند که این تنها بخشی از حقیقت ماجراست. پاسخ‌هایی که به این پرسش‌های بنیادین ارائه می‌شوند، می‌توانند اشکال گوناگونی به خود گیرند؛ پاسخی که به نحوی بازتاب دهنده ساختارها و معناهای درونی هر فرهنگ است. رام ادهار مال، فیلسوف هندی‌تبار ساکن آلمان، نیز بر همین نکته تأکید دارد و می‌نویسد: «فلسفه، فرآورده فرهنگی است، و هر فرهنگ، دربردارنده فلسفه است» (Mall, 1998: 54). از همین‌رو، آنچه پویایی و تداوم فلسفه را تضمین می‌کند، ظرفیت آن برای گفتگوپذیری است؛ همان‌گونه که ویمر از امکان «شنیدن صداهای دیگر» (Wimmer, 1998: 12) تا سطح پولی‌لوگ^۲ سخن می‌گوید.

مفهوم «مکان‌داشتگی مکان نداشته در هرمنوتیک میان فرهنگی»^۳ (Mall, 2005: 105)، که ادهار مال در اثر خود «خوانش میان فرهنگی هرمنوتیک هانس-گئورگ گادامر»^۴ مطرح می‌کند، بازتاب روشن از بنیان‌های نظری دیدگاه میان فرهنگی در باب فهم است. این مفهوم، که در پیوند ظریف با تجربه زیسته انسان در بسترهای متکثر فرهنگی معنا می‌یابد، به موقعیتی اشاره دارد که در آن، فاعل فهم در عین بی‌جایگاهی یا گسست از جایگاه سنتی خویش، به نحو دیگر در یک «جای» یا افق فرهنگی نوین حضور می‌یابد؛ گویی از خلال این گسست، گونه‌تعلق تازه شکل می‌گیرد.

ادهار مال، با اتخاذ رویکرد میان فرهنگی، استدلال می‌کند که امکان فهم متقابل نه بر اساس تعاریف خشک و پیش‌ساخته از فرهنگ، بلکه بر پایه نوعی «دانش ضمنی» استوار است؛ دانشی که از وضعیت‌های واقعی و مشترک میان افراد یا سنت‌ها بر می‌خیزد. این دانش ضمنی باید در قالب مفهومی و بینافهمی درآید تا امکان بازنمایی و بازتاب آن در بافت‌های گوناگون فرهنگی فراهم گردد و نیز «درک خود در تلاش برای فهم دیگری مضاعف گردد» (مال، ۱۳۸۵: ۵۷).

برخی تحلیل‌گران بر این باور اند که ایده پارادوکسیکال «مکان‌داشتگی مکان نداشته» به نظر می‌رسد از مواجهه خلاقانه رام ادهار مال با هرمنوتیک انسان‌شناختی پلسنر الهام گرفته است، زیرا:

هلموت پلسنر در گوتینگن، مال را با انسان‌شناسی فلسفی آشنا کرد؛ رویکردی که به بررسی موقعیت انسان در جامعه از منظر انسان‌شناختی می‌پردازد و بر پیوند تن و ذهن تأکید دارد. خیلی زود، میان این دو، رابطه‌ای الهام‌بخش شکل گرفت. هنوز هم فلسفه پلسنر در کانون فعالیت‌های پژوهشی مال قرار دارد (Yousefi & Mall, 2005: 72).

ادبیات و پیشینه پژوهش

در اندیشه فلسفی معاصر، فلسفه میان فرهنگی، بویژه در قلمرو زبان آلمانی، به عنوان یک عرصه نوین و چالش‌برانگیز، در پی یافتن پاسخ‌هایی به مسائل اساسی روابط انسانی در دنیای متنوع و چندفرهنگی است. یکی از مباحث اساسی در این زمینه، ارتباط فلسفه میان فرهنگی با انسان‌شناسی فلسفی است. هلموت پلسنر، با معرفی مفهوم «برون مرکز بودن انسان»، به بازنگری در فهم انسان از خود و دیگری پرداخت و بدین‌سان بستر نظری را برای گفتگوهای میان فرهنگی بیشتر فراهم ساخت. نظریه «موضع برون‌مرکزی» پلسنر به ریشه وضعیت وجودی انسان، جستجوی او برای معنا و افق‌های فراسوی زندگی اشاره می‌کند، یعنی کانون هستی انسان بیرون از خود او قرار گرفته است. این مفهوم به ما امکان می‌دهد تا نسبت به خویش‌شن و جهان پیرامون، نگاهی بیرونی و بازتابی داشته باشیم. چنین وضعیتی نشان می‌دهد که انسان، به‌عنوان موجود خودآگاه، می‌تواند از خود فاصله بگیرد و در موقعیت خویش در جهان تأمل کند. به عبارت دیگر، انسان‌ها برخلاف موجودات دیگر، از درون خود فاصله می‌گیرند و به گونه همزمان در جهان‌های بیرونی و درونی خود درگیر می‌شوند، چیزی که در تفکر پلسنر به عنوان ویژگی منحصر به فرد انسان تعریف می‌شود.

پلسنر بر آن بود که بنیان‌های حیات انسانی را از منظر پدیدارشناختی توصیف کند و انسان را موجودی می‌داند که از رهگذر

1. Dialogic (گفتگوی - گفتگو محور)

2. Polylog (Eng: polylogue)

3. Orthaftes Ortlosigkeit interkultureller Hermeneutik (Eng: situated unsituatedness in Intercultural Hermeneutics)

4. Hans-Georg Gadamer's Hermeneutik interkulturell gelesen (Eng: Hans-Georg Gadamer's Hermeneutics Read Interculturally) [2005]

«وضعیت بیرونی» (Plessner, 2019: 27) خود را برجسته می‌سازد. به این معنا که انسان‌ها فاقد مرکز مشخصی هستند و از خود بودن خود جدا شده‌اند، در حالی که موجودات غیرانسان به گونه کامل «متمركز» و در خانه خود قرار دارند. از این منظر، «خود» حیوانات غیرانسان هیچ‌گاه از بدن زیسته خود جدا نمی‌شود.

پلسنر بر این باور است که وظیفه ما بازآفرینی دیالوگ‌ها و بازخوانی مفاهیم بنیادی همچون «زندگی»، «زنده بودن» و «زنده» است، جایی که شواهد و پشتیبانی‌هایی که به صورت شهودی و تجربی در اختیار قرار دارند، می‌توانند مورد استخراج و تحلیل قرار گیرند. در این چارچوب، هدف تحلیل زندگی انسانی از منظر بدن زیسته است، برخلاف «راه حل‌های بی‌فرجام دوگانه انگاری» (سرل، 1382: 18) که انسان را به ابعاد ذهنی و مادی، عینی و ذهنی، یا روحی و جسمانی تقسیم می‌کنند.

پلسنر در نقد دوگانه انگاری^۱ های سنتی‌ای که از پارادایم دکارتی به ارث رسیده است، تأکید کرده است که «این تفکیک میان علم طبیعی (اندازه‌گیری) و علم آگاهی و خودشناسی انسان، علم انسان‌شناسی را به اشتباه می‌برد» (Plessner, 2019: 65). او قصد ندارد این دوگانگی را به گونه کامل رد کند، بلکه هدف اش نشان دادن چگونگی همپوشانی این ابعاد است که تجربه زیسته انسان بر اساس آن‌ها شکل می‌گیرد. در نگاه پلسنر، «وجود انسانی به گونه همزمان شامل «جهان بیرونی و جهان درونی، هم‌زیست^۲ است» (Plessner, 2017: 15)، بنابراین، انسان به‌عنوان موجود بیولوژیکی، نه تنها در دنیای ذهنی، بلکه در پیوند با بدن زیسته و محیط بیرونی خود، تجربه‌ای متمایز از سایر موجودات می‌آفریند.

پلسنر تأکید می‌کند که هدف اصلی این انسان‌شناسی فلسفی، برجسته سازی وجود طبیعی زندگی انسانی از منظر زیست‌شناسی فلسفی است. به باور وی: «انسان توسط طبیعت زنده حمل می‌شود؛ هرچند که روحانی باشد، همچنان در سلطه آن باقی می‌ماند و از طبیعت نیروی لازم و ماده را برای هرگونه تعالی می‌گیرد» (Plessner, 2019: 71)، به سخن دیگر «ساختار یک انسان‌شناسی فلسفی به عنوان پیش‌زمینه نظری، مستلزم آن است که وضعیت‌های بنیادین هستی انسان، بویژه در بستر زندگی زیسته، مورد واکاوی قرار گیرد» (Plessner, 2019: 71).

از دیدگاه پلسنر، انسان موجودی است که نه تنها در وضعیت «میان بودگی» قرار دارد، بلکه همواره در حالت «برون مرکز بودن» خود، تجربه از «خود» و «دیگری» را می‌آزماید؛ تجربه که در شکاف میان «بدن زیسته» و «خودآگاهی» بازتاب می‌یابد. این ساختار دوسویه و باز انسان، که میان «درون» و «برون»، «خود» و «دیگری» در نوسان است، ظرفیت بنیادینی برای برقراری ارتباط میان فرهنگی فراهم می‌آورد. به همین دلیل، پلسنر از این «نقطه تماس» میان درون‌گرایی و برون‌گرایی در موجودات زنده به عنوان «مرز^۳» یاد کرده است. در واقع، فلسفه پلسنر بر اساس تفکری از «مرز» شکل گرفته است که «او را به گونه پیوسته به بازاندیشی در باب میان فرهنگی بودن سوق داده است» (Dejung 2005, 95).

از این منظر، انسان‌شناسی فلسفی پلسنر نه تنها بستر نظری فهم رابطه میان «خویشتن» و «دیگری» را فراهم می‌آورد، بلکه افق جدیدی برای تأمل در تفاوت‌های فرهنگی و ضرورت گفتگوی سازنده میان آن‌ها می‌گشاید. این گشودگی در برابر تفاوت و تنوع، در واقع گسترش اندیشه انسان‌شناختی پلسنر است که بر ویژگی‌های سیال و ناتمام بودن هستی انسانی تأکید دارد. بدین ترتیب، فلسفه میان فرهنگی همچون انسان‌شناسی فلسفی پلسنر در نظر گرفته می‌شود، زیرا تأکید او بر مرزهای میان «خود» و «دیگری»، «درون» و «برون» و گشودگی به تفاوت‌های فرهنگی، بستری مناسب برای تأمل در ارتباطات میان فرهنگی و فهم متقابل فراهم می‌آورد. از همین رو می‌توان مدعی شد که فلسفه پلسنر، با تکیه بر مفاهیم «مرز» و «فاصله»، می‌تواند به گونه مؤثر به گفتمان میان فرهنگی کمک کند و ابعاد تازه‌ای از آن را به نمایش بگذارد.

فلسفه میان فرهنگی: تاریخچه و زمینه‌های توسعه

فلسفه میان فرهنگی در حوزه آلمانی‌زبان، در آغاز در پی چالش‌های برخاسته از جهانی‌شدن و مواجهه با تنوع فرهنگی پدیدار شد و پاسخ نظری به بحران‌های هویتی و گفتمان‌های مرکزگرا بود. این جریان فلسفی در اواخر دهه ۱۹۸۰ و اوایل دهه ۱۹۹۰ میلادی، بویژه در واکنش به مجموعه از تحولات جهانی، پرسش‌های معرفت‌شناختی و بحران‌های نظری در سنت فلسفه غربی شکل گرفت.

فلسفه میان فرهنگی عناصر و محتوای خود را از دو سرچشمه اساسی اخذ می‌کند: نخست، رجوع به میراث فلسفی در تاریخ اندیشه؛ و دوم، بهره‌گیری از دستاوردهای علوم انسانی و طبیعی. حوزه‌هایی چون فلسفه تاریخ، انسان‌شناسی فلسفی، جامعه‌شناسی، روان‌شناسی، زیست‌شناسی و انسان‌شناسی فرهنگی، که هر کدام به گونه در شکل‌گیری فضای تأملی این

1. Dualismus (Eng: Dualism)

2. Outer world and inner world, co-world (Eng: Außenwelt und Innenwelt, Mitwelt)

3. Grenze (Eng: Boundary)

رویکرد مؤثر بوده اند و زمینه را برای گفتگوی میان رشته‌ای میان فلسفه و علوم انسانی فراهم ساخته اند. همچنان «نمایندگان اصلی فلسفه میان فرهنگی به صورت عمده به سه فیلسوف اصلی: پلسنر، یاسپرس^۱ و ماکس شلر، استناد می‌کنند» (Jammal, 2012: 7).

با توجه به این گفته مشهور هگل^۲ اندیشمند بزرگ فلسفه تاریخ، مبنی بر اینکه «فلسفه، زمانه خود را در تفکر در می‌یابد» (Münchow, 2022: 161)، فلسفه میان فرهنگی درک نوینی از نسبت میان تفکر و تاریخ عرضه می‌دارد. این فلسفه برخاسته از تأملات انفرادی در یک سنت خاص نیست، بلکه حاصل مشارکت فکری اندیشمندانی از فرهنگ‌ها، زبان‌ها و افق‌های گوناگون است. از این‌رو، امکان دست یافتن به مفاهیم مشترک درباره مسائل معاصر، در بستر گفتگوی میان فرهنگی، بنیان عقلانی و توجیه نظری می‌یابد.

فلسفه میان فرهنگی بر این اصل تأکید دارد که در طول تاریخ، فیلسوفان بسیاری با دغدغه‌های زمانه خود زیسته اند و مسائل اجتماعی و انسانی را به مثابه بخشی از فلسفیدن خود درک کرده اند. چنان‌که مرلو-پونتی^۳ خاطر نشان ساخته است: «فیلسوف همواره در دل تاریخ جای دارد» (مرلوپونتی، ۱۳۷۵: ۱۱۸)، حتی آنگاه که به امر مطلق یا فرازمانی می‌اندیشد، از افق تاریخی خود فراتر نمی‌رود. از این‌رو، پرسش از «زمانه» و «مطالبه آن از ما» یکی از مدخل‌های اصیل تفکر فلسفی تلقی می‌شود.

بدین‌سان، هیچ فلسفه را نمی‌توان به‌عنوان پاسخ نهایی و کامل به مسائل بشر تلقی کرد؛ با این حال، برخی فلسفه‌ها پژواک ضرورت‌ها، خواست‌ها و رنج‌های دوران خود هستند. از این منظر، فلسفه میان فرهنگی را می‌توان همچون صدای هم‌نوا با دغدغه‌های عصر حاضر شنید؛ صدایی که فراخوانی برای بازاندیشی درباره جایگاه «تفاوت»، «دیگری»، و امکان گفتگوی معنادار میان سنت‌ها و فرهنگ‌هاست.

تحولات اساسی در سنت فلسفه غرب، این مسیر را هموارتر ساخته است: نیچه^۴ با طرح مسئله نیهیلیزم^۵، فرگه^۶ با مفهوم نگاری^۷، ویتگنشتاین^۸ با نظریه «بازی زبانی»^۹، هایدگر^{۱۰} با ایده «پایان متافیزیک»^{۱۱}، آدورنو^{۱۲} با «دیالکتیک منفی»^{۱۳}، فوکو^{۱۴} با تحلیل قدرت / گفتمان^{۱۵}، گادامر با «دایره هرمنوتیکی»^{۱۶}، دریدا با مفهوم «تفاوت»^{۱۷}، هر یک در بازگشایی فلسفه به سوی تجربه‌های دیگر و عبور از خودمحوری فرهنگی نقش داشته اند.

همزمان، دگرگونی‌های جهانی نیز به این جریان قوت بخشیده اند، آن‌گونه که کلاوس باده^{۲۰} اشاره می‌کند، امروزه «انسان‌ها از مرزها می‌گذرند و مرزها نیز از انسان‌ها عبور می‌کنند»^{۲۱} (Bade, 2018: 207). در چنین جهانی، مفاهیمی همانند «فرهنگ جهانی» و «جهانی‌شدن» نه تنها واجد تمایلات همگون‌ساز، بلکه حامل بارهایی از تفاوت، تنش و گسست نیز هستند. فلسفه میان فرهنگی به‌عنوان واکنشی به این پیچیدگی‌ها ظهور کرده است. اندیشمندانی که به این رویکرد پرداخته اند، به‌خوبی از تحولات جدید در عرصه‌های اقتصاد، سیاست، فرهنگ و روابط اجتماعی آگاه بوده اند. در جهانی که هویت‌ها به‌گونه سیال و برساخته در تعامل با یکدیگر شکل می‌گیرند، مفهوم فرهنگ ناب و خالص به چالش کشیده می‌شود و ضرورت گفتگو، همزیستی و مدارای فرهنگی «در فضای باز همسخنی» (پالمر، ۱۳۸۲: ۲۱۹) بیش از پیش احساس می‌گردد.

1. Karl Jaspers (1883 - 1969)

2. Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770 - 1831)

3. Philosophie ist ihre Zeit in Gedanken erfaßt (Eng: philosophy is its time apprehended in thoughts)

4. Maurice Merleau-Ponty (1908 - 1961)

5. Friedrich Nietzsche (1844 - 1900)

6. nihilism

7. Gottlob Frege (1848- 1925)

8. Begriffsschrift (Eng: conceptual notation or concept-script)

9. Wittgenstein (1889/1951-)

10. Sprachspiel (Eng: Language-game)

11. Martin Heidegger (1889 - 1969)

12. Ende der Metaphysik (Eng: End of Metaphysics)

13. Theodor W. Adorno (1903- 1969)

14. negative dialektik (Eng: negative dialectics)

15. Michel Foucault (1926 - 1984)

16. Macht / Diskurs (Eng: power/discourse)

17. Hermeneutischer zirkel (Eng: Hermeneutic Circle)

18. Jacques Derrida (1930 -2004)

19. différence/différance (Eng: différence / différence)

20. Klaus Jurgen Bade (1944)

21. Menschen über Grenzen - Grenzen über Menschen (Eng: People over borders - Borders over people)

در همین زمینه، این فلسفه با سه معضل کلان جهان معاصر نیز پیوند می‌یابد: نخست، نگاه سلسله‌مراتبی به فرهنگ‌ها که ریشه در سنت‌های استعماری دارد و همچنان در بسیاری از گفتمان‌های فلسفی و اجتماعی به‌گونه‌ی ضمنی بازتولید می‌شود؛ دوم، تهدید نژادپرستی که در بستر بحران‌های اجتماعی، مهاجرتی و اقتصادی به‌اشکال نو پدید سر برآورده است؛ و سوم، خطر گفتمان‌های تکفیری که در عرصه‌های مذهبی، سیاسی و فرهنگی، با «توهم هویت یگانه» (Sen, 2006: 18) و طرد «دیگری»، امکان گفتگو و تفاهم را از میان می‌برند و بسترهای خشونت‌های نمادین یا واقعی را فراهم می‌سازند. فلسفه‌ی میان‌فرهنگی در مواجهه با این چالش‌ها، می‌کوشد تا «دیگری» را نه تهدید، بلکه امکانی برای بسط افق فهم و بازشناسی خویش‌نشدن در آینه تفاوت‌ها تلقی کند.

کاوش در مفاهیمی همچون «بازی‌های زبانی» و نظریه «شباهت خانوادگی»^۱ در اندیشه‌ی ویتگنشتاین، «تاریخ‌مندی فهم»^۲ و مفهوم «بازی» در هرمنوتیک گادامری، و همچنین بازخوانی نظریه «برون مرکز بودن» انسان در چارچوب «چرخش حیاتی»^۳ از منظر هلموت پلسنر - که بر امکان صورت‌بندی نوعی «هرمنوتیک بیان ناپذیری‌های غیرزبانی» تأکید می‌کند - همگی رویکردهایی را نمایان می‌سازند که زمینه درخور برای تأمل نو درباره درهم‌تنیدگی پیچیده میان امر خویش و امر بیگانه در بستر میان‌فرهنگی فراهم می‌آورند. پلسنر بر این باور است که باید بیاموزیم تا «امر بیگانه را با چشمان دیگر بنگریم» (Plessner, 1982: 171)، نگاهی که:

«میان» را به موضوع ویژه‌ای تبدیل می‌کند، و از هر گونه مرکزگرایی سر باز می‌زند، چیزی که در فلسفه‌ی وی [پلسنر] قابل بازیافت است. از همین رو آثار پلسنر در مقایسه با سایر پدیدارشناسی‌های بیگانگی به گونه خاص در خور توجه واقع شده‌اند (Felgenhauer, 2020: 259).

این توجه به مسئله، تلاش‌های نظری اندیشمندانی چون فرانتس مارتین ویمر، هاینس کیمرله، رام آدهار مال، رایمون پانیکار و بتانکور را در قالب فلسفه‌ی میان‌فرهنگی به ثمر نشانده است. افزون بر این، زمینه‌های مفهومی آن به‌گونه غیرمستقیم از سنت پدیدارشناسی و نقد هستی‌شناسی هایدگر نیز الهام گرفته‌اند، چنان‌که کیمرله تصریح کرده است: «جهت‌گیری بنیادین فلسفه‌ی میان‌فرهنگی در امتداد همان خطی قرار دارد که نقد هایدگر از متافیزیک دنبال می‌کند» (Kimmerle, 2000: 46).

انسان‌شناسی «برون مرکز» در نظریه پلسنر، بویژه در تلاش او برای فهم جایگاه انسان در مواجهه با دیگری، چشم‌اندازهایی نو برای تأمل درباره موقعیت انسان در جهان چندآوا، چندمعنا و چندمرکز را می‌گشاید؛ جهانی که در آن، فهم «خود» مستلزم عبور از مرزهای فرهنگی، زبانی و مفهومی است، به گونه‌ای که ساختارهای هویتی و ادراک‌های متفاوت را شکل می‌دهند، چیزی که برای «غلبه بر فاصله‌های فرهنگی در مکان‌های متفاوت» (Panikkar, 1988: 130) مهم به شمار می‌رود. این مسیر فکری تا «فلسوفان تفاوت»^۴ گسترش می‌یابد، اندیشمندانی چون لویناس^۵، فوکو^۶، دلوز^۷، لیوتار^۸، دریدا^۹، کریستوا^{۱۰} و ایریگاری^{۱۱}، که پیش از هرگونه سامانه فلسفی جامع و فراگیر، به مفهوم «دیگری» روی آورده‌اند. برای این فیلسوفان، «دیگری» نه تنها در قالب «غیریت آینه‌وار» خویش‌نشدن، بلکه به‌عنوان موجود مستقل و اصیل درک می‌شود. از این رو، این متفکران، فلسفه تفاوت را به مثابه همسویی با فلسفه میان‌فرهنگی در تحول نوین فلسفه درک کرده‌اند.

اندیشمندان فلسفه میان‌فرهنگی بر این نکته تأکید دارند که گفتگو و تفاهم میان فرهنگی مستلزم بازنگری عمیق در مفاهیم بنیادینی چون زبان، تاریخ و زمان است. در این چارچوب، فلسفه میان‌فرهنگی به گونه‌ی اساسی به چگونگی برقراری ارتباط میان فرهنگ‌ها، شناخت و فهم «دیگری»، و پذیرش تفاوت‌ها می‌پردازد. از این رو، فلسفه میان‌فرهنگی تنها یک شاخه نوظهور در درون فلسفه نیست؛ بلکه در پی آن است که فلسفه در بستر وضعیت میان‌فرهنگی عصر حاضر، خودآگاهی و خودسنجی نوینی بیابد که بازتاب‌دهنده تحولات عمیق فکری و فرهنگی باشد.

1. Familienähnlichkeit (Eng: Family resemblance)
2. Geschichtlichkeit des Verstehens (Historicity of understanding)
3. vital turn
4. The Philosophers of Différance
5. Emmanuel Levinas (1906–1995)
6. Michel Foucault (1926–1984)
7. Gilles Deleuze (1925–1995)
8. Jean-François Lyotard (1924–1998)
9. Jacques Derrida (1930–2004)
10. Julia Kristeva (born 1941)
11. Luce Irigaray (born 1930)

انسان‌شناسی فلسفی پلسنر و «برون مرکز بودن»

هلموت پلسنر در کتاب خود، «سطوح ارگانیسم و انسان: درآمدی بر انسان شناسی فلسفی»^۱، انسان را موجود بی‌پایان و ناتمام می‌بیند که همواره از موقعیت برون مرکز به خود نگاه می‌کند، ایده‌ای که پلسنر در برابر دیدگاه‌های طبیعت‌گرایانه و تقلیل‌گرایانه ارائه می‌دهد و تأکید دارد که انسان هیچ‌گاه نمی‌تواند به گونه کامل خود را در یک موقعیت ویژه قرار دهد. این ویژگی انسان که به نام «برون مرکز بودن» شناخته می‌شود، به انسان این امکان را می‌دهد که همواره در جستجوی «خود» و «دیگری» باشد و در فرآیند تأویل و درک از خود و دیگران قرار گیرد.

این مفهوم به ویژه در زمینه فلسفه میان فرهنگی اهمیت دارد، چرا که اساس گفتگوی میان فرهنگی نوعی برهم‌کنش ارتباطی برای درک و پذیرش دیگران برای پولیفونی^۲ است. در واقع، انسان شناسی پلسنر با تأکید بر جایگاه برون مرکزی انسان، نشان می‌دهد که انسان‌ها نمی‌توانند به گونه کامل از تفاوت‌ها و دیگران جدا شوند، بلکه همیشه در فرآیند ارتباط با دیگری قرار دارند، از همین رو تأکید می‌شود که:

فرهنگ‌ها با یکدیگر در تماس هستند و همیشه از راه تماس فرهنگ‌های ابتدایی با فرهنگ‌های برتر زوال نمی‌یابند. در این فرآیند، رابطه از باروری و غنی‌سازی متقابل و تداوم در تبادل فهم برقرار می‌شود و این به لطف ریشه انسانی مشترکی است که همواره خود را اثبات می‌کند و در این تعاملات پیوسته نوسازی می‌شود (Boccignone, 2014 : 181)

میراث پلسنر در تفکر معاصر حوزه آلمانی زبان

در آلمان معاصر، اندیشمندان بسیاری به توسعه نظریات پلسنر پرداخته‌اند. این اندیشمندان با بسط مفاهیم پلسنر، به ویژه مفهوم «برون مرکز بودن»، تلاش کرده‌اند تا چارچوب‌هایی برای فهم و گفتگوی میان فرهنگی ایجاد کنند. کریستوف دیونگ^۳ فیلسوف اجتماعی برجسته سده بیستم در اثرش «هلموت پلسنر: خوانش میان فرهنگی»^۴، پلسنر را به عنوان پیشگام نوعی دانش فلسفی نوین معرفی می‌کند؛ دانشی که «میان فرهنگی بودن» را در کانون انسانیت قرار می‌دهد. او تأکید می‌ورزد که آثار پلسنر باید از منظر خوانش میان فرهنگی تحلیل شوند. به گفته وی: «پرسش این است که آیا انسان‌شناسی فلسفی پلسنر می‌تواند پاسخی برای مسئله حیاتی میان فرهنگی بودن ارائه دهد؟ پاسخ به این پرسش سخت و اضطراب‌آور، به گونه محتاطانه اما آکنده از قدردانی: آری، است» (Dejung, 2005: 11).

کاترین فلگنهایور^۵ پژوهشگر فلسفه میان فرهنگی و انسان شناسی فلسفی در مقاله تحت عنوان «با چشمان دیگر- امر بیگانگی در گفتمان میان فرهنگی»^۶، از انسان شناسی پلسنر به عنوان فلسفه اصیل و میان فرهنگی یاد کرده است. به گمان وی پدیده «بیگانگی» موضوع مهم برای فلسفه میان فرهنگی است. او با بهره‌گیری از فلسفه طبیعت پلسنر، به ویژه مفهوم «مرز محسوس» [مرز هستی‌مندی تنانه]^۷ که مختص موجودات زنده است، نشان می‌دهد که چگونه می‌توان «بین»^۸ در فلسفه بینافرهنگی را به عنوان فضایی برای مواجهه خود و دیگری در نظر گرفت.

یورگن بولتن^۹ در مقاله تحت عنوان «عدم وضوح و چندمعنایی: توانش میان فرهنگی»^{۱۰}، که در مجموعه «چشم‌اندازهای توانش میان فرهنگی»^{۱۱} منتشر شده است، از پیوند فلسفه میان فرهنگی و منطق فازی^{۱۲} سخن به میان آورده و اشاره کرده است که تلاش‌ها برای روشن‌سازی مفاهیم «فرهنگ» و «توانش میان فرهنگی» بیشتر تحت تأثیر تفکر «یا-یا» قرار دارد، چیزی که این گفته را در ذهن تداعی می‌کند: «هیچ امر مسلم و ناظر به واقع در باره معنای آنچه سخنگو بر زبان می‌آورد وجود ندارد» (براون و دیگران، 1383: 255)، از همین رو او منطق فازی را پیشنهاد می‌کند که به جای تعیین مرزهای قطعی، به پذیرش پیچیدگی‌ها

1. Die Stufen des Organischen und der Mensch (Eng: The Levels of the Organic and the Human) [1928]

۲. پولیفونی (Polyphonie) واژه موسیقایی و به معنای چندآوایی است.

3. Christof Dejung (1968)

4. Helmuth Plessner interkulturell gelesen (Eng: Helmuth Plessner: Intercultural Reading) [2005]

5. Katrin Felgenhauer

6. Mit anderen Augen – Fremdes im interkulturellen Diskurs (Eng: With Different Eyes: The Foreign in Intercultural Discourse) [2020]

7. Grenze der leiblichen Existenz (Eng: the boundary of embodied existence)

8. inter

9. Jürgen Bolten (1955 – 2023)

10. Unschärfe und Mehrwertigkeit: Interkulturelle Kompetenz vor dem Hintergrund eines offenen Kulturbegriffs (Eng: «Blur and Ambiguity: Intercultural Competence in the Context of an Open Concept of Culture») [2011]

11. Perspektiven interkultureller Kompetenz (Eng: Perspectives of Intercultural Competence)

12. Fuzzy - Logik (Eng: Fuzzy Logic)

و درجات مختلف توجه دارد. استدلال بولتن این است که منطق فازی می‌تواند به گونه مؤثر با فلسفه میان فرهنگی پیوند پیدا کند و به درک پیچیدگی‌های تعاملات فرهنگی یاری برساند. او تصریح کرده است:

در فلسفه میان فرهنگی، مفاهیمی مانند فرهنگ و توانش میان فرهنگی همیشه در چارچوب طبقه‌بندی‌های قطعی یا دوگانه (مثل درست / غلط یا خود / دیگری) نمی‌گنجند. منطق فازی، که به درجات مختلف حقیقت توجه دارد، می‌تواند به عنوان ابزاری برای پذیرش و درک چندمعنایی‌ها و ابهامات موجود در فرهنگ‌ها و تعاملات انسانی استفاده شود. این رویکرد امکان می‌دهد که ما مفاهیم فرهنگی را به جای ساده سازی در قالب دوگانگی‌ها، به عنوان درجاتی از حقیقت و تفاوت در نظر بگیریم، که در تعاملات میان فرهنگی انعطاف‌پذیری و دقت بیشتری ایجاد می‌کند (Bolten, 2011 : 57).

بدین‌سان، روشن می‌شود که هر نظریه‌ای بر شالودهٔ تأویل استوار است و تنها در پیوند با ارجاع به داده‌ها می‌تواند توجیه‌پذیر گردد - امری که هیلاری پاتنم^۱، فیلسوف تحلیلی معاصر، نیز بر آن تأکید ورزیده است؛ چنان که می‌گوید:

ما با دانشی سروکار داریم که لبه‌هایی خاکستری دارد، لبه‌هایی که از واقعیت‌های سیاه و قرارداد‌های سفید رنگ گرفته‌اند. با این حال، به گمان من، دلیل استوار در دست نداریم که بتوان بر اساس آن نتیجه گرفت که در این بافته بی‌تردید تار و پودهایی که سراسر سیاه یا سراسر سفید باشند را از یکدیگر بازشناخت (Putnam, 2002 : 138).

کتاب «میان فرهنگی: درجات ارگانیکی پلسنر در زمینهٔ تاریخی- فرهنگی^۲» با تمرکز بر مفهوم «درجات ارگانیکی»، تلاش می‌کند تا اندیشهٔ پلسنر را در زمینهٔ «تعارضات بین علوم انسانی و علوم طبیعی» بازخوانی کند. نویسندگان کتاب، پلسنر را به مثابهٔ نمایندهٔ برجستهٔ «فلسفهٔ طبیعت، یا دقیق‌تر، زیست فلسفه^۳» معرفی می‌کنند، دانشی که او آن را به عنوان زیربنای انسان‌شناسی خود توسعه داده است. در این بازخوانی، اصول بنیادین فلسفهٔ او در نسبت با پیامدهای علوم زندگی مدرن تحلیل می‌شوند. رویکرد پلسنر، که ناظر بر عبور از شکاف میان طبیعت و فرهنگ است، می‌تواند «به موضوع جذابی برای پژوهش تاریخی و بویژه، پژوهش سیستماتیک تبدیل شود و بستر مفهومی برای اندیشهٔ میان فرهنگی فراهم آورد» (Köchy & Michelini, 2015 : 9).

یواخیم فیشر^۴ نظریه‌پرداز معاصر اجتماعی آلمانی در کتاب اش «جایگاه مندی برون مرکزی: مطالعاتی در باب هلموت پلسنر^۵»، بویژه در فصل «تئوری‌های پلورالیزم درونی ذهن یا فرهنگ: کاسیرر^۶، شلر^۷، پلسنر^۸»؛ آرای میان فرهنگی پلسنر را در ارتباط با مفهوم «جایگاه مندی برون مرکزی» مورد بررسی قرار می‌دهد. وی در این بخش به تحلیل تطبیقی دیدگاه‌های پلسنر با سایر متفکران می‌پردازد و بویژه بر این نکته تأکید می‌ورزد که پلسنر در نظریهٔ «سه شکل معناگذاری حواس (هندسه، زبان و موسیقی) به گونهٔ ویژه در پی معرفی پلورالیزم ذهنی است و بر ابعاد مختلف تجربهٔ انسانی تأکید می‌کند» (Fischer, 2016 : 16).

فیشر در این فصل نشان می‌دهد که پلسنر چگونه با طرح مفهوم «جایگاه مندی برون مرکزی»، انسان را به عنوان موجودی تحلیل می‌کند که به گونهٔ هم‌زمان در درون و بیرون فرهنگ خود قرار دارد. پلسنر با بهره‌گیری از این مفهوم، تمایز بنیادین انسان از سایر موجودات زنده را برجسته می‌سازد؛ چراکه انسان قادر است از موقعیت خود فاصله بگیرد، و این توانایی فاصله‌گذاری، امکان تفکر انتقادی و شکل‌گیری روابط اجتماعی پیچیده‌تر را فراهم می‌آورد. به این معنا که «هرگونه رفتار انسانی تنها در تعامل پویا با محیط پیرامونی‌اش قابل فهم است؛ و هر کنش، پاسخی تنیده در تنش و پرسشگری نسبت به موقعیتی است که در آن پدید می‌آید» (Fischer, 2018 : 174).

1. Hilary Putnam (1926- 2016)

2. Zwischen den Kulturen. Plessners (Stufen des Organischen » im zeithistorischen Kontext) (Eng: Between the Cultures. Plessner's «Stages of the Organic» in the Context of Contemporary History) [2015]

3. Biophilosophie (Eng: Biophilosophy)

4. Joachim Fischer (1951)

5. Exzentrische Positionalität. Studien zu Helmuth Plessner (Eng: Excentric Positionality. Studies on Helmuth Plessner) [2016]

6. Ernst Cassirer (1874 - 1945)

7. Max Scheler (1874 - 1928)

8. Theorien der inneren Pluralität des Geistes oder der Kultur: Cassirer, Scheler, Plessner (Eng: Theories of the Inner Plurality of Mind or Culture: Cassirer, Scheler, Plessner)

فلگنهاور تصریح کرده است که رویکرد پلسنر به مرزهای قابل مشاهده که تنها به موجودات زنده اختصاص دارد، این امکان را فراهم می‌آورد تا فلسفه میان فرهنگی به گونه سیستماتیک به عنوان فضایی برای تعامل میان «خود» و «بیگانه» مورد بررسی قرار گیرد. از این رو، برای درک این مرزها، باید بیاموزیم که با «چشمان دیگری به جهان بنگریم». پلسنر این دیدگاه را با ادعایی پیوند می‌دهد که از محتوای میان فرهنگی برخوردار است، چنانچه گفته است: «اگر فلسفه امروز بخواهد چیزی فراتر از یک دسپلین آکادمیک مطرح باشد، باید به گونه بنیادی برای بیگانه گشوده باشد» (Felgenhauer, 2020: 257)، زیرا به باور او «بیگانه را نمی‌توان شکست داد یا به تصرف درآورد، بیگانه تهدید نیست، بلکه باید آن را به عنوان پیش شرط اساسی تمامی فهم‌های واقعی به رسمیت شناخت» (Felgenhauer, 2020: 269)، چیزی که حکایت از گشودگی نسبت به پدیدارها دارد و فضای گفتمان میان فرهنگی به دنبال دیالوگ با بیگانه را از ما می‌خواهد. در مجموعه با عنوان «انسان شناسی فلسفی به مثابه پراتیک میان رشته‌ای»^۱، از انسان شناسی فلسفی پلسنر به عنوان یکی از بسترهای نظری مهم در شکل گیری اندیشه میان فرهنگی یاد شده و نقش او در کنار دو متفکر دیگر، یعنی ماکس شلر^۲ و نیکلای هارتمان^۳، به گونه برجسته تحلیل گردیده است. از نگاه نویسندگان این مجموعه:

اهمیت این سه تن نه تنها در آن است که آنان از پیشگامان انسان شناسی فلسفی به شمار می‌روند، بلکه در این واقعیت نیز نهفته است که آن‌ها بنیان‌گذاران نوعی انسان شناسی میان رشته‌ای بوده اند؛ و همین ویژگی، آن‌ها را به شریکان ایده آل برای گفتگو پیرامون پرسش‌های اساسی دوران معاصر و آینده بدل می‌سازد (Dzwiza & Speer, 2021: IX).

این مجموعه به شیوه منسجم و تحلیلی نشان می‌دهد که چگونه سه متفکر برجسته دانشگاه کلن (شیلر، هارتمان و پلسنر)، که پس از جنگ جهانی اول بازتأسیس شده بود، گفتگوی میان رشته‌ای و پایدار را بنیان نهادند؛ گفتگویی که نه تنها در حوزه خودش، بلکه در گستره بین‌المللی، بازتاب داشته است.

در این میان، می‌توان به مقاله رالف بکر^۴ با عنوان «سوژه میان فرهنگی: مبانی انسان شناختی و رسانه‌ای تفاوت فرهنگی انسان در آثار ویلهلم فون هومبولت و هلموت پلسنر»^۵ قابل توجه است. این نوشتار که در مجموعه «ایده تساهل در فلسفه میان فرهنگی»^۶ منتشر شده، با نگاه انتقادی به نسبت میان رسانه و فرهنگ در اندیشه هومبولت و پلسنر می‌پردازد و در پرتو آن، مفهوم «سوژه میان فرهنگی» را تحلیل و واکاوی می‌کند. رالف بکر در بررسی خود به این نتیجه می‌رسد که:

هومبولت^۷ به بررسی «تفاوت ساختارهای زبانی انسان و تأثیر آن بر تحول ذهنی نوع بشر» (عنوان اثر اصلی او) می‌پردازد، و پلسنر به شرایط انسان شناختی (در چارچوب شرایط انسانی) آن دسترسی واسطه‌ای - رسانه‌ای به واقعیت علاقه‌مند است که گوناگونی شیوه‌های بیان اشکال مختلف زندگی انسانی را پدید می‌آورد. از اینجا روشن می‌شود که هومبولت و پلسنر ما را به پدیدارهای بنیادینی باز می‌گردانند که نه تنها در تنوع فرهنگ‌ها، بلکه پیش‌تر در نسبت انسان با خود و با جهان ریشه دارند. همان گونه که هومبولت از بیان زبانی آغاز می‌کند، در انسان شناسی پلسنر نیز پیوند بدن مند انسان نقش اساسی دارد (Yousefi & Fischer, 2005: 14).

بکر نشان می‌دهد که چگونه این دو متفکر، بر بستر مفاهیم انسان شناختی و امکان‌های بیانی انسان، به فهم ژرف‌تر از تفاوت فرهنگی نائل می‌شوند؛ تحلیلی که برای بازاندیشی در مفهوم تساهل در بستر فلسفه میان فرهنگی، افق تازه می‌گشاید و زمینه ساز درک انتقادی از روابط میان فرهنگ‌ها می‌گردد.

1. *Philosophische Anthropologie als interdisziplinäre Praxis (Eng: Philosophical Anthropology as an Interdisciplinary Praxis)*.

2. *Max Scheler (1874-1928)*

3. *Nicolai Hartmann (1882-1950)*

4. *Becker Ralf (1975)*

5. *Das interkulturelle Subjekt. Die anthropologischen und medialen Grundlagen der kulturellen Verschiedenheit des Menschen bei Wilhelm von Humboldt und Helmuth Plessner (Eng: The Intercultural Subject: The Anthropological and Medial Foundations of Human Cultural Difference in Wilhelm von Humboldt and Helmuth Plessner) [2003]*

6. *Die Idee der Toleranz in der Interkulturellen Philosophie (Eng: The Idea of Tolerance in Intercultural Philosophy)*

7. *Wilhelm von Humboldt (1767-1835)*

خوانش از امکان گفتگوی میان فرهنگ بر اساس مفهوم برون مرکز بودن انسان

مفهوم «برون مرکز بودن» پلسنر به گونه ویژه در تحلیل امکان گفتگوی میان فرهنگی اهمیت دارد. این مفهوم به این معناست که انسان‌ها به گونه طبیعی از یک موقعیت مرکزی و محدود خود فراتر رفته و همواره درگیر فرآیند تأویل و درک دیگری هستند. در جهان چندفرهنگی معاصر، جایی که تفاوت‌های فرهنگی و اجتماعی به گونه فزاینده برجسته شده است، گفتگوی میان فرهنگی نه تنها ضرورت اخلاقی یا اجتماعی، بلکه ضرورت وجودی برای انسان‌ها به شمار می‌آید. از این رو، گفته می‌شود که انگیزه گفتگو تنها به فرآیند «دانستن» محدود نمی‌شود، بلکه به عنوان یک امر هستی‌شناختی نیز مطرح است که در ارتباط با «من-تو» نمود می‌یابد؛ «تویی که همه توهای دیگر را در نظر می‌گیرد» (بوبر، ۱۳۸۶: ۱۲۳) و زمینه های «بینامتنیت»^۱ را فراهم می‌آورد.

در این بستر، «برون مرکز بودن» به عنوان ویژگی انسان، امکان درک و پذیرش «دیگری» را فراهم می‌آورد. انسان‌ها از این موقعیت می‌توانند به فرهنگ‌ها و دیدگاه‌های مختلف توجه کنند و درک نمایند که هر فرهنگ به گونه مستقل از موقعیت «خود» و «دیگری» تأویل می‌شود. از این طریق، آنان می‌توانند به صورت مؤثر با یکدیگر ارتباط برقرار کنند.

در این بستر، «برون مرکز بودن» به عنوان ویژگی انسان، امکان درک و پذیرش «دیگری» را فراهم می‌آورد. انسان‌ها از این جایگاه می‌توانند به فرهنگ‌ها و دیدگاه‌های مختلف توجه کنند و درک نمایند که هر فرهنگ از موقعیت «خود» و «دیگری» تأویل می‌شود. از این طریق، آنان می‌توانند در تعامل با یکدیگر، مسیرهای جدیدی برای فهم و گفتگو در عرصه‌های فلسفی، اخلاقی و هستی‌شناختی بگشایند که فضای پویا برای تکامل انسانی و گسترش دایره فهم و تجربه مشترک ایجاد می‌کند.

مبانی نظری تحقیق

در بررسی «نسبت فلسفه میان فرهنگی با انسان شناسی پلسنر»، مفهوم کلیدی و برجسته همانا «جایگاه برون مرکزی» انسان است. پلسنر، در مخالفت با نگرش‌های طبیعت‌گرایانه و تقلیل‌گرایانه، انسان را موجودی تعریف می‌کند که از «موقعیت برون مرکز» برخوردار است. این موقعیت بدین معناست که انسان هیچ‌گاه قادر به قرار گرفتن در موقعیت‌های محدود و خاص نیست و همواره نگاهی بیرونی به خود و جهان دارد. از آنجایی که انسان در هر موقعیتی از زاویه بیرونی به جهان و خود می‌نگرد، این ویژگی به او این امکان را می‌بخشد که «دیگری» را درک کرده و «خود» را در موقعیت‌های متنوع و گوناگون فرهنگی، اجتماعی یا تاریخی قرار دهد. در این گشودگی به سوی دیگران و فرهنگ‌های مختلف، انسان به واسطه دیدگاه برون مرکزی به فهم عمیق‌تری از تفاوت‌ها و شباهت‌های انسانی دست می‌یابد. در این چارچوب، فلسفه میان فرهنگی که در پی رسیدن به درک چندسویه میان فرهنگ‌هاست، با بهره‌گیری ویژه از مفهوم «برون مرکز بودن انسان» در منظومه فکری هلموت پلسنر، زمینه‌ای فراهم می‌سازد تا آدمیان با گذر از مرزهای تنگ فردی، تاریخی و فرهنگی، چشم‌اندازهای تازه‌ای از شناخت تنوع و گوناگونی انسانی را پیش روی خود بگشایند. بر این بنیاد، مفهوم «برون مرکزی» نه تنها به عنوان یکی از پایه‌های انسان‌شناسی فلسفی پلسنر شناخته می‌شود، بلکه می‌توان آن را ابزار اندیشگی و سودمند برای گشودن راه‌های گفتگوی میان فرهنگی و رویکردهای ژرف‌تر به دیگری دانست.

در این نگاه، انسان به عنوان موجودی که همواره در موقعیت برون مرکز قرار دارد، قادر است تفاوت‌ها را درک کرده و آن‌ها را بپذیرد. این موقعیت، انسان را به سوی فهم عمیق‌تر از «دیگری» هدایت می‌کند و او را قادر می‌سازد که خود را در موقعیت‌های گوناگون فرهنگی، اجتماعی و تاریخی قرار دهد. از این رو، گفتگوی میان فرهنگی تنها به عنوان یک امر اخلاقی یا فرهنگی مطرح نمی‌شود، بلکه به یک ضرورت وجودی بدل می‌گردد که ریشه در سرشت انسانی دارد.

در واقع، امکان گفتگوی میان فرهنگی نه تنها برای شناخت و درک متقابل فرهنگ‌ها، بلکه برای تحقق انسانیت انسان‌ها در جهان چندفرهنگی و پیچیده ضروری است. این امر نه تنها بر نیاز به همزیستی مسالمت‌آمیز میان انسان‌ها تأکید دارد، بلکه بستر اصلی برای شکل‌گیری هویت‌های انسانی پویا و منعطف را فراهم می‌آورد. در این صورت، باید به وسوسه‌های «یکسان‌سازی» توجه داشت؛ پدیده‌ای که به تعبیر هانا آرنت^۲، «با چیرگی تمام می‌کوشد انسان‌ها را به صورتی سازمان دهد که تکرار و تمایز نامحدودشان از بین برود و کل انسانیت به صورت فردی واحدی درآید» (آرنت، ۱۳۹۸: ۲۶۲). ناسیونالیسم نوین، افراط‌گرایی مذهبی و نژادپرستی، همگی تمایلات و وسوسه‌هایی هستند که انسان‌ها را به سوی یکسان‌سازی فرهنگی سوق می‌دهند. این خطرات، که «هیچ‌گونه نقد و سنجشی را مجاز نمی‌شمارند» (پوپر، ۱۳۷۷: ۱۰۵۰)، افزون بر انکار تنوع فرهنگی، به ترویج ایدئولوژی‌های یوتوپیایی و تجویز خشونت نیز می‌انجامند. چنین فرآیندی نه تنها برای «هرمنوتیک فرهنگ

1. Eng: intertextuality

2. Hannah Arendt (1906 - 1975)

ها» تهدید جدی به‌شمار می‌آید، بلکه هویت‌های خاکستری تمدن‌ها را نیز با چالش‌های برخورد‌های تمامیت‌خواهانه روبرو می‌کند.

روش تحقیق

روش این تحقیق، کیفی و مبتنی بر تحلیل نظری متون فلسفی است. این مقاله با بهره‌گیری از روش‌شناسی کیفی و تحلیل متون فلسفی، نشان می‌دهد که فلسفه میان فرهنگی، در عین حال که موضوع فرهنگی و اخلاقی به نظر می‌رسد، در حقیقت ریشه‌های عمیق‌تری در ساختارهای بنیادین انسان‌شناختی و وجودی دارد. از این منظر، نظریات پلسنر به ویژه در زمینه انسان‌شناسی فلسفی، به عنوان یکی از مبانی برای فهم ماهیت و لزوم گفتگوهای میان فرهنگی در دنیای پیچیده و متکثر کنونی، قابل بررسی و توسعه هستند.

در این پژوهش، مطالعه و تحلیل آثار هلموت پلسنر و دیگر اندیشمندان فلسفی مانند مارتین ویمر، پانیکار، کیمرله، آدهار مال، بتانکور و پژوهشگران فعال در حوزه فلسفه میان فرهنگی، به بررسی نسبت انسان‌شناسی پلسنر با فلسفه میان فرهنگی پرداخته شده و نحوه بسط مفاهیم پلسنر در این زمینه مورد تحلیل قرار گرفته است. روش تحقیق مبتنی بر استخراج و تحلیل مفاهیم کلیدی از متون فلسفی است که به گونه مستقیم با مسئله گفتگوی میان فرهنگی و انسان‌شناسی ارتباط دارند.

یافته‌های تحقیق

۱. پلسنر با طرح مفهوم «برون‌مرکزبودن» انسان، امکان مواجهه با دیگری را بخشی ذاتی از وجود انسانی می‌داند. این ویژگی به انسان توان می‌دهد نه تنها از مرزهای تنگ موقعیت خود فراتر رود، بلکه با حفظ فاصله، در عرصه‌های فرهنگی و اجتماعی وارد گفتگو با دیگران شود. از نظر پلسنر، منطق جامعه مدرن، منطق فاصله است؛ چرا که آزادی، بدون وجود فاصله‌ای میان افراد و بدون رعایت آن، تحقق‌پذیر نیست. انسان‌ها باید آزاد باشند تا در بستر این فاصله، بتوانند خویشتن را در آزادی شکل دهند.

۲. گفتگوی میان فرهنگی نه تنها امر اخلاقی یا فرهنگی، بلکه ضرورتی برخاسته از واقعیت هستی‌شناختی^۱ انسان است؛ ضرورتی که به گونه بنیادین با ساختار «برون‌مرکزبودن» انسان، به تعبیر هلموت پلسنر، گره خورده است. انسان، چون در مرکز خویش مأوا ندارد، همواره به سوی دیگری گشوده است. این گشودگی، شرط نخستین خودفهمی، درک دیگری، و امکان تفاهم میان فرهنگی است. از این رو، گفتگوی میان فرهنگی نه تنها امر ممکن، بلکه ضرورتی انکارناپذیر است؛ فرصتی برای گشوده شدن به سوی دیگری و دریافت جایگاه خویش در نسبت با افق‌های متکثر معنا، آنجا که حقیقت، نه در تملک فردی، بلکه در مشارکت و فرایند تعامل مشترک شکل می‌گیرد.

انسان در مسیر دریافت حقیقت، خویشتن را در «موقعیت مکالمه‌محور» قرار می‌دهد و می‌پذیرد که بخشی از حقیقت نزد او و بخش دیگر نزد مخاطب است. به همین دلیل، هانس گئورگ گادامر به روشنی تصریح می‌کند: «هیچ گونه اظهار نظر یا حکمی وجود ندارد که به طور مطلق درست باشد» (کوزنز هوی، ۱۳۷۱: ۶۷). بنابراین، حقیقت در انزوا یا نظام‌های بسته به دست نمی‌آید؛ بلکه تنها در بستر گفتگو و در پرتو افق معنایی مشترک می‌توان به آن نزدیک شد.

۳. برخی پژوهشگران، همچون کاترین فلگنهاور، یواخیم فیشر و رالف بکر، با بازخوانی انسان‌شناسی فلسفی پلسنر، آن را بسط داده و در جهت تبیین امکان گفتگو میان افق‌های فرهنگی به کار گرفته‌اند. از منظر آنان، انسان تنها از رهگذر «واسطه‌مندی» و «قرار گرفتن در معرض دیگری» به خودفهمی و تاریخ‌مندی دست می‌یابد؛ ویژگی‌ای که گفتگوی میان فرهنگی را نه تنها کنش بیرونی، بلکه نمود پویای خودفهمی انسان در افق گشوده و میان‌ذهنی می‌سازد. در این چارچوب تفسیری، تأکید پلسنر بر ساختار چندلایه و ناهم‌سطح تجربه انسانی، این امکان را فراهم می‌آورد که تنش‌ها و فاصله‌های میان انسان‌ها نه به مثابه مانع، بلکه به عنوان شرط امکان فهم متقابل و «بینافهمی» تلقی شوند؛ امری که از نسبت افق با افق فهم حکایت دارد.

۴. فرانتس مارتین ویمر، با توجه به انسان‌شناسی فلسفی پلسنر، مفهوم «برون‌مرکز بودن» و «نگاه چندوجهی او به انسان» (Wimmer, 2017: 1)، فلسفه میان فرهنگی را مورد توجه قرار داده است. او در آثار خود بر اهمیت درک موقعیت‌های برون مرکزی انسان‌ها برای دستیابی به تفاهم تأکید می‌کند و معتقد است که در گفتگوهای میان فرهنگی، انسان‌ها باید از نگاه خودمحور فراتر رفته و جایگاه دیگری را درک کنند تا تفاهم معنا دار شکل بگیرد. ویمر بر اساس همین مبانی، نظریه «پلی‌لوگ^۲»

1. existenzielle faktizität (existential facticity)

2. polylogue / polylog

(Wimmer, 2007: 89) را مطرح می‌کند و تأکید می‌نماید که تنها از طریق درک موقعیت‌های برون مرکزی انسان‌ها و برقراری گفتگوی چندجانبه است که می‌توان به تفاهم واقعی و مؤثر در عرصه فرهنگی دست یافت.

فرجام سخن

در پرتو انسان‌شناسی فلسفی هلموت پلسنر، این حقیقت برجسته می‌شود که انسان، برخلاف سایر موجودات، از توانایی بنیادین تأویل خویش و درک دیگری برخوردار است؛ ظرفیتی که او را قادر می‌سازد از موقعیت خویش فراتر رود، خود را در جایگاه دیگری قرار دهد و با او به گونه‌ای مؤثر ارتباط برقرار کند. این ویژگی نه تنها در سطح وجودی فرد انسان نقش تعیین‌کننده دارد، بلکه در ساحت فرهنگی و اجتماعی نیز شرط بنیادی امکان گفتگوهای میان فرهنگی به شمار می‌رود. بر این مبنا، انسان‌شناسی پلسنر نه تنها به مثابه بنیان فلسفی برای تحلیل ماهیت انسان، بلکه به عنوان افق گشایی برای درک متقابل میان فرهنگ‌ها، نقشی راهبردی و مؤثر ایفا می‌کند.

این نوشتار نشان می‌دهد که فلسفه میان فرهنگی، در پیوند با انسان‌شناسی پلسنر و به ویژه از منظر مفهوم «برون مرکز بودن»، می‌تواند به عنوان بستر نظری برای شکل‌گیری گفتگوی اصیل و زنده میان فرهنگ‌ها ایفای نقش کند. این برون مرکز بودن، نوعی گشودگی بنیادین است: گشودگی به دیگری، به تفاوت، و به امکان عبور از مرزهای سخت و فروبسته فرهنگی، بدون آن که دیگری به چارچوب‌های از پیش مفروض فروکاسته شود.

اندیشمندان آلمانی زبان معاصر با تداوم و گسترش این بنیان، بر ضرورت خلق فضای مفهومی و اخلاقی تأکید کرده‌اند که در آن انسان‌ها نه در وضعیت تقابل، بلکه در افق همزیستی مبتنی بر تفاهم و بازشناسی متقابل حضور یابند. در چنین وضعیتی، میراث پلسنر در حوزه تفکر همچنان می‌تواند الهام‌بخش کسانی باشد که در جستجوی بنیان‌های فلسفی برای گفتگوهای میان فرهنگی در دنیای امروز هستند.

در جهانی که بقای انسانی آن بیش از هر زمان دیگری به ظرفیت‌های گفتگویی وابسته است، آموزه تودوروف معنای ژرف‌تری می‌یابد که می‌گوید: «گوهر زندگی، گفتگو است» (تودوروف، ۱۳۷۷: ۱۸۴). بر این اساس، هم «برساختن هویت برای یکسان‌سازی» (کاستلز، ۱۳۸۰: ۳۰) باید به پرسش گرفته شود، و نیز رهایی از «جزم ایقان» به عنوان امر انسانی‌تر و جدی‌تر تلقی گردد؛ چنان که پل ریکور بیان می‌کند: «زندگی در عدم ایقان، هرچند دشوارتر است، اما بسی انسانی‌تر است» (ریکور، ۱۳۷۴: ۸).

در این چشم‌انداز، «برون مرکز بودن» انسان نه تنها به عنوان امکانی برای رهایی از سوژکتیویزم و خودمرکزبینی فرهنگی مطرح می‌شود، بلکه راهی برای رهایی از سلطه روایت‌های کلان، اسطوره‌های ایدئولوژیک و جزم‌باوری‌هایی است که گفتگو را ناممکن می‌سازند. انسان، به مثابه موجود سیال، گشوده و همواره در حال شدن، در مرکز گفتمانی جای می‌گیرد که شرط امکان زیست مشترک در جهان متکثر و «پیچیده» (مورن، ۱۳۸۱: ۳۹) است.

منابع فارسی:

- آرنت هانا (۱۳۹۸). توتالیتاریسم (ترجمه محسن ثلاثی)، تهران: نشر ثالث.
- اشراق سید حسین (۱۳۹۴). مفاهیم کلیدی در فلسفه میان فرهنگی، کابل: نبراس.
- براون استوارت و دیگران (۱۳۸۳). صد فیلسوف در قرن بیستم، ترجمه عبدالرضا سالار بهزادی، تهران: نشر ققنوس.
- بوبر مارتین (۱۳۸۶). من و تو، ترجمه ابو تراب سهراب و الهام عطاردی، تهران: نشر فروزان.
- پالمر ریچارد (۱۳۸۲). علم هرمنوتیک، ترجمه محمد سعید حنایی کاشانی، تهران: نشر هرمس.
- پوپر کارل (۱۳۷۷). جامعه باز و دشمنان آن، ترجمه عزت‌الله فولادوند، تهران: شرکت سهامی انتشارات خوارزمی.
- تودوروف تزوتان (۱۳۷۷). منطق گفتگویی باختین، ترجمه داریوش کریمی، تهران: نشر مرکز.
- ریکور پل (۱۳۷۴). زندگی در دنیای متن، ترجمه بابک احمدی، چاپ چهارم، تهران: نشر مرکز.
- سرل جان (۱۳۸۲). ذهن، مغز و علم، ترجمه امیر دیوانی، قم: بوستان کتاب.

- کاستلز مانوئل (۱۳۸۰). عصر اطلاعات: قدرت و هویت، جلد ۲، ترجمه حسن چاووشیان، تهران: طرح نو.
- کامپانی دولا کریستیان (۱۳۸۲). تاریخ فلسفه در قرن بیستم، ترجمه باقر پرهام، تهران: نشر آگه.
- کونز هوی دیوید (۱۳۷۱). حلقه انتقادی، ترجمه مراد فرهادپور، تهران: روشنگران و مطالعات زنان.
- مال رام ادهار (۱۳۵۸). فلسفه مطلق نداریم، ترجمه پریش کوششی، خردنامه همشهری، شماره ۱۰، تهران: همشهری.
- مرلوپوتنی موریس (۱۳۷۵). در ستایش فلسفه، ترجمه ستاره هومن، تهران: نشر مرکز.
- مورن ادگار (۱۳۸۱). پارادایم «پیچیدگی» روش نوین در جامعه‌شناسی امروز [گفتگو با ادگار مورن]، بازتاب اندیشه، شماره ۲۵، قم: مرکز پژوهش‌های صدا و سیما.

English Sources:

- Boccignone, Maria Elena. (2014). *The duty of personal identity: Authenticity and irony*. In J. de Mul (Editor), *Plessner's philosophical anthropology: Perspectives and prospects*. Amsterdam: Amsterdam University Press.
- Estermann, José. (2021). *Andean philosophy as a questioning alterity: An intercultural criticism of Western andro- and ethnocentrism*. In *Intercultural Philosophy / Andean Philosophy*. Barcelona: European Institute of Intercultural Philosophy.
- O'Neill, John. (2023). *Panikkar's intercultural philosophy and arch disciplinarity*. In *Foundations of Arch disciplinarity* (First edition). ARC. Voyage. Retrieved from <https://www.arc.voyage>
- Panikkar, Raimon. (1988). *Interpreting across boundaries: Essays in comparative philosophy*. Princeton, New Jersey: Princeton University Press.
- Plessner, Helmuth. (2017). *The Levels of Organic Life and the Human* (Klaus Schoellner, Translator; Hans-Peter Krüger, Editor). Potsdam: Publication Server of the University of Potsdam.
- Plessner, Helmuth. (2019). *Levels of Organic Life and the Human: An Introduction to Philosophical Anthropology* (Millay Hyatt, Translator; J. M. Bernstein, Introduction; Phillip Honenberger, Editorial assistance). New York, NY: Fordham University Press.
- Putnam, Hilary. (2002). *The collapse of the fact/value dichotomy and other essays including the Rosenthal Lectures*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.
- Sen, Amartya. (2006). *Identity and violence: The illusion of destiny*. London: Penguin Books.
- Wimmer, Franz Martin. (2007). *Cultural centrism and intercultural polylogues in philosophy*. *International Review of Information Ethics*, 7. Edmonton: University of Alberta.

Deutsche Quellen:

- Bade, Klaus J. (2018). *Historische Migrationsforschung [Originally published 2002]*. Historical Social Research, Supplement, 30, 206–226.
- Becker, Ralf. (2003). *Das interkulturelle Subjekt. Die anthropologischen und medialen Grundlagen der kulturellen Verschiedenheit des Menschen bei Wilhelm von Humboldt und Helmuth Plessner*. In H. R. Yousefi & Joachim Fischer (Editors), *Die Idee der Toleranz in der interkulturellen Philosophie* (pp. 17–44). Nordhausen: Traugott Bautz Verlag.
- Bolten, Jens. (2011). *Unschärfe und Mehrwertigkeit: „Interkulturelle Kompetenz“ vor dem Hintergrund eines offenen Kulturbegriffs*. In Ulrike Hößler & Wolfgang Dreyer (Editors), *Perspektiven interkultureller Kompetenz* (pp. 45–62). Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Chini, Tobias Christoph. (2004). *Interkulturelle Philosophie. Disziplin, Orientierung, Praxis? Ein Literaturbericht*. Polylog. Zeitschrift für interkulturelles Philosophieren, (12). Wien: Wiener Gesellschaft für Interkulturelles Philosophieren.

- Dejung, Christian E. (2005). *Helmuth Plessner interkulturell gelesen*. Nordhausen: Interkulturelle Bibliothek.
- Dzwiza, Elżbieta Natalia, & Speer Ohlsen, Antje. (2021). *Philosophische Anthropologie als interdisziplinäre Praxis*. Paderborn: Mentis Verlag.
- Felgenhauer, Katharina. (2020). *Mit anderen Augen – Fremdes im interkulturellen Diskurs*. In Annette Zschauer (Editor), *InterCultural Philosophy / Kulturen und Methoden* (pp. 13–28). Heidelberg: heiJournals.
- Fischer, Joachim. (2016). *Exzentrische Positionalität. Studien zu Helmuth Plessner*. Weilerswist: Velbrück Wissenschaft.
- Fischer, Joachim. (2018). *Plessners vital turn. Ekstatik der „exzentrischen Positionalität“*. In *Soziologien des Lebens. Überschreitung – Differenzierung – Kritik* (pp. 95–110). Bielefeld: transcript Verlag.
- Gadamer, Hans-Georg. (1990). *Das Erbe Europas*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.
- Jammal, Ebrahim. (2012). *Interkulturelle Philosophie und Interkulturalität*, Intercultural philosophy and interculturalism. *Interculture Journal: Online-Zeitschrift für Interkulturelle Studien*, 11(16), 5–22. <https://nbn-resolving.org/urn:nbn:de:0168-ssaar-454656>.
- Kimmerle, Heinz. (2000). *Philosophien der Differenz: Eine Einführung*. Würzburg: Königshausen & Neumann.
- Kimmerle, Heinz. (2005). *Afrikanische Philosophie im Kontext der Weltphilosophie*. Nordhausen: Traugott Bautz Verlag.
- Köchy, Karl, & Michelini, Francesco. (Editors). (2015). *Zwischen den Kulturen: Plessners „Stufen des Organischen“ im zeithistorischen Kontext*. Freiburg im Breisgau: Karl Alber Verlag.
- Mall, Reinhard Adhar. (1998). *Das Konzept einer interkulturellen Philosophie*. *Polylog. Zeitschrift für interkulturelles Philosophieren*, (1). Wien: Wiener Gesellschaft für Interkulturelles Philosophieren.
- Mall, Reinhard Adhar. (2005). *Hans-Georg Gadamer Hermeneutik interkulturell gelesen*. Nordhausen: Traugott Bautz Verlag.
- Münchow, Thorsten. (2022). *Kritik der ethischen Institution: Kant, Hegel und der Tod Gottes*. Bielefeld: transcript Verlag.
- Plessner, Helmuth. (1982). *Mit anderen Augen: Aspekte einer philosophischen Anthropologie*. Stuttgart: Reclam Verlag.
- Wimmer, Franz Martin. (1998). *Thesen, Bedingungen und Aufgaben interkulturell orientierter Philosophie*. *Polylog. Zeitschrift für interkulturelles Philosophieren*, (1). Wien: Wiener Gesellschaft für Interkulturelles Philosophieren.
- Wimmer, Franz Martin. (2004). *Interkulturelle Philosophie: Eine Einführung*. Wien: Böhlau Verlag.
- Wimmer, Franz Martin. (2017). *Kollektive Identitäten und plurale Zugehörigkeiten: Über die Einbettung von kollektiver Identität in der Philosophischen Anthropologie von Helmuth Plessner* [Seminararbeit, Philosophisches Institut, Universität Wien]. Wintersemester 2016/17/.
- Yousefi, Hamed Reza, & Fischer, Joachim (Editors). (2005). *Die Idee der Toleranz in der interkulturellen Philosophie: Eine Einführung in die Angewandte Religionswissenschaft* (Neue Folge, Band 3). Nordhausen: Traugott Bautz Verlag.
- Yousefi, Hamed Reza, & Mall, Reinhard A. (2005). *Grundpositionen der interkulturellen Philosophie*. Nordhausen: Traugott Bautz Verlag.

واکاوی مبانی فلسفه میان فرهنگی

چکیده

پژوهش حاضر با هدف استخراج مبانی فلسفه میان فرهنگی با روش پژوهش تحلیل محتوای کیفی انجام شد. ابزار گردآوری داده های پژوهش، مصاحبه نیمه ساختاریافته بود. نمونه به صورت هدفمند از میان شش صاحب نظر فلسفه میان فرهنگی، که دارای کتاب و مقاله در این زمینه بودند، انتخاب شد. یافته ها نشان داد، مبانی فلسفه میان فرهنگی با توجه به مبانی نظری و همچنین از دیدگاه این صاحب نظران در بحث هستی شناسی دو مؤلفه ساختار متحول و متکثر هستی؛ و معنای متکثر زندگی را شامل می شود. در بحث معرفت شناسی شامل چهار مؤلفه منتشر بودن حقیقت؛ خودشناسی و دیگرشناسی؛ مفاهمه از طریق گفتگوی مبتنی بر استدلال؛ و برخورداری از ساحتی کثرت گرایانه است و در بحث مبانی انسان شناسی شامل چهار مؤلفه پیوستگی انسان با طبیعت؛ اجتماعی بودن انسان؛ برخورداری انسان از آزادی و مسئولیت اجتماعی؛ و همچنین برخورداری ذاتی انسان از فکر و فلسفه می باشد، و در نهایت در بحث ارزش شناسی دربرگیرنده چهار مؤلفه برخورداری از ساحتی نسبی گرایانه، برخورداری از ساحتی کثرت گرایانه، برخورداری از ساحتی استکبارستیزانه، و برخورداری از ساحتی زیبایی شناسانه می باشد.

واژه های کلیدی: فلسفه میان فرهنگی، هستی شناسی، معرفت شناسی، انسان شناسی، ارزش شناسی

مقدمه

مطالعه روندهای تاریخی نشان می دهد که سده هجدهم و آغاز سده نوزدهم، دوره ای تعیین کننده در شکل گیری نسبت میان تفکر اروپایی و برداشت آن از «جهان غیراروپایی» بوده است. این دوران، که همزمان با گسترش علوم انسانی، نظم استعماری و صورت بندی فلسفه تاریخ مدرن است، با تکوین گفتمان هایی همراه بود که می کوشیدند جهان را در چارچوب مفاهیم جهان شمول، ولی در عین حال ریشه دار در تجربه اروپایی، سامان دهند. در این بستر فکری، ایمانوئل کانت^۲ در درس گفتارهایی چون «جغرافیای طبیعی»^۳ و نیز نوشته های انسان شناختی خود، کوشید تا تصویری از تفاوت های فرهنگی و اقلیمی میان جوامع بشری ارائه دهد. در این تحلیل ها، که آمیزه ای از عناصر مردم نگارانه، زیست محیطی و گاه پیش داورانه اند، نوعی سلسله مراتب تاریخی و فرهنگی قابل مشاهده است که در آن، تمدن اروپایی جایگاه ویژه ای می یابد. او اروپا را محل تکوین عقلانیت، اخلاق و قانون مندی می داند، و جوامع دیگر را در مراحل متفاوتی از «بلوغ تاریخی» توصیف می کند. با این حال، خوانش های معاصر از این متون، میان تفسیرهای پدیدارشناختی، نقد ایدئولوژیک و دفاع از چارچوب اخلاقی کانت در نوسان اند. گئورگ ویلهلم فریدریش هگل^۴ نیز در «درس گفتارهایی درباره فلسفه تاریخ»^۵، تاریخ را به مثابه روندی تفسیر می کند که در آن، «روح» به آگاهی از آزادی دست می یابد. جمله مشهور او - «روح آزاد است، و تاریخ، پیشرفت در آگاهی از آزادی است»^۶ - نمایانگر فهمی دیالکتیکی از تاریخ جهانی است که در آن، فرهنگ ها بر مبنای توان شان برای تحقق مفهوم آزادی در ساختارهای سیاسی، اخلاقی و دینی سنجیده می شوند. هگل در این زمینه، نقش مسیحیت را در

۱. استادیار گروه علوم تربیتی و مشاوره، دانشگاه پیام نور، تهران، ایران
ORCID: 0000-0002-5142-4378
E-mail: F_nasiri@pnu.ac.ir

2. Immanuel Kant (1724-1804)

3. Physische Geographie (1802)

4. Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770-1831)

5. Lectures on the Philosophy of World History (1837)

6. Der Geist ist frei, und die Geschichte ist der Fortschritt im Bewusstsein der Freiheit (Eng: Spirit is free, and history is the progress in the consciousness of freedom).

تکوین آگاهی فردی و جهانی از آزادی تعیین کننده می‌داند و اروپا را نقطه اوج این فرایند معرفی می‌کند. با این همه، تفسیرهای هگل از آسیا، آفریقا و تمدن‌های بومی قاره آمریکا - که در دستگاه نظری او بیشتر فاقد نقش کنشگر در مسیر تاریخ جهانی تصویر می‌شوند - در گفتمان‌های معاصر فلسفه و نقدهای پسااستعماری، به موضوعی مناقشه‌برانگیز و محل بازخوانی‌های جدی بدل شده‌اند. برخی خوانش‌ها، این مواضع را بازتاب زمینه‌های فکری و تاریخی زمانه او می‌دانند و در پی فهم جایگاه آن‌ها در کل دستگاه فلسفی هگل‌اند؛ در حالی که شماری از مفسران این رویکرد را بازتابی از محدودیت‌های ساختاری در افق تاریخی فلسفه مدرن و نگاه غالب اروپامحور آن تلقی می‌کنند، هگل نیز در امتداد همین سلسله‌مراتب مفهومی که پیش‌تر نزد کانت دیده می‌شود، تصریح می‌کند: «اروپا جهان را درنور دیده و به تملک خود درآورده است...» (یوسفی، ۱۳۹۶: ۸۴).

«یوسفی در کتاب «مبانی و ساختار فلسفه میان فرهنگی» به رویدادی اشاره می‌کند که در تابستان سال ۲۰۰۸، در یکی از همایش‌های بین‌المللی فلسفه میان فرهنگی در سوئیس رخ داد. به گفته او، در جریان این همایش، گفتگوی جدی و بحث‌برانگیز میان اندیشمندان آفریقایی و اروپایی شکل گرفت». یکی از شرکت‌کنندگان آفریقایی، اهل غنا، بلافاصله پس از پایان سخنرانی یکی از همتایان فرانسوی خود، با صدای بلند و در فضای سالن بیان کرد:

ای همکار محترم! تا کی باید دنیای تفکر این خودشیفتگی و خودمرکز پنداری علمی شما را تحمل کند؟ چرا باید در ذهن بسیاری از مردم در اروپا وقتی اسم آفریقا را می‌آوریم، فقر و بدبختی و جنگ و جنایت یا زرافه و فیل و کرگدن تداعی شود؟ چرا وقتی از آمریکای لاتین می‌گوییم باید در ذهن بسیاری از انسان‌ها فقر و بدبختی تداعی شود؟ و چرا وقتی از اروپا می‌گوییم در ذهن جهانیان رفاه و فرهنگ و تمدن تداعی می‌شود؟ باعث و بانی این همه بدبختی در آفریقا و آمریکای لاتین کیست؟ ملت‌های این سرزمین؟ شما با من و ملت‌های ما دویست سال متمدن چه کردید؟ شما ما را مثل میمون‌های جنگل می‌بینید. شما همه چیز ما را گرفتید، زبان ما را، فرهنگ ما را و استعدادهای ما را به اروپا بردید و ما را در کشورهای مان اسیر سیرو سلوک خود کردید. امروز سیاستمداران شما حتی حاضر به عذرخواهی برای کردهای نیاکان خود نیستند (یوسفی، ۱۳۹۶: ۸۲-۸۳).

در سده بیستم، متفکران برجسته منتقد مدرنیته و بنیان‌های فکری آن شدند. سه فیلسوف بزرگ دوران ساز، نیچه^۱، ویتگنشتاین^۲ و هایدگر^۳ هر کدام به گونه‌ای نارسایی‌های تفکر معاصر را برملا ساخته‌اند. اگر اندیشه متفکران دیگری مانند مارکس^۴، وبر^۵، فروید^۶، هوسرل^۷، فوکو^۸ و دریدا^۹ را هم به این متفکران اضافه کنیم، درمی‌یابیم که «در خود غرب، وضع غالب، نقد و بیان ناتوانی‌ها و ضعف‌های تفکر مدرن است» (مصلح، ۱۳۹۷: ۴۷۵). از این رو «فلسفه میان فرهنگی از اواخر دهه ۸۰ و اوایل دهه ۹۰ میلادی، به ویژه با تأسیس انجمن فلسفه میان فرهنگی در شهر کلن و در سال ۱۹۹۲، مطرح گردیده است» (پین، ۱۳۹۰: ۱۶۳) و تلاش کرد تا «سه بنیاد جزم‌اندیشانه مدرنیته - کلان‌روایت^{۱۰} بنیادگرایی^{۱۱} و جوهرگرایی^{۱۲} - را نقد کرده و از آن فراتر رود» (حقیقی، ۱۳۹۳: ۳۳). به طور کلی، اندیشه پست مدرن متوجه بحرانی در فرهنگ شد، و بر این باور بود که به هیچ رو نمی‌توان سنت فرهنگی یا شیوه فکری واحدی را به منزله یک فراروایت به خدمت گرفت. چنانکه ژان-فرانسوا لیوتار^{۱۳} در شرایط پست مدرن بیان می‌کند، یک تعریف ساده از پست مدرن، «تردید درباره فراروایت‌ها» (بهشتی، ۱۳۸۶: ۴۲۶) است. رام ادهرمال^{۱۴} از اندیشمندان برجسته فلسفه میان فرهنگی، برخی ابعاد اندیشه پست مدرن را هم‌سو با تقویت بنیان‌های این فلسفه می‌داند. او با تأکید بر نقش مفهوم «تفاوت» و نقد کلان‌روایت‌ها در پست‌مدرنیسم، این

1. Friedrich Nietzsche (1844 - 1900)

2. Ludwig Wittgenstein (1889 - 1951)

3. Martin Heidegger (1889 - 1976)

4. Karl Marx (1818 - 1883)

5. Max Weber (1864 - 1920)

6. Sigmund Freud (1856 - 1939)

7. Edmund Husserl (1859 - 1938)

8. Michel Foucault (1926 - 1984)

9. Jacques Derrida (1930 - 2004)

10. Grand Narrative / Metanarrative

11. Fundamentalism

12. Essentialism

13. Jean-François Lyotard (1924 - 1998)

14. Ram Adhar Mall (1937)

نگرش را امکانی برای پذیرش تکرار در پاسخ به مسائل فلسفی و فرهنگی ارزیابی می‌کند. از دیدگاه او، چنین تأکیدی بر گشودگی در فهم جهان، زمینه‌ساز شکل‌گیری گفتگوی اصیل و انتقادی میان فرهنگ‌ها و سنت‌های فلسفی گوناگون است. از همین رو می‌نویسد: «هیچ فلسفه‌ای، فلسفه نهایی نیست و هیچ فرهنگی، فرهنگ نهایی نیست. چنین بصیرتی همراه تمامی فلسفه‌ها و فرهنگ‌های گوناگون است و از مطلق‌انگاری آن‌ها جلوگیری می‌کند» (Mall, 2000: 15).

ساختار شکنی هم می‌تواند به معنای شکستن تلقی‌های مطلق‌نگرانه باشد. فلسفه‌های پست‌مدرن تا جایی که نسبت و اتصال فرهنگ‌ها را نفی نکنند، مورد تأیید فلسفه میان فرهنگی است. مال به طور خلاصه، فلسفه میان فرهنگی را موقفی معرفی می‌کند که هیچ مزیتی برای فرهنگی یا فلسف‌های خاص نمی‌شناسد. همین‌طور «جایی نسبت به جای دیگر، یا نظام مفهومی نسبت به نظام دیگر و حتی زبانی نسبت به زبانی دیگر ترجیح ندارد» (مصلح، ۱۳۹۷: ۲۰۵-۲۰۷). بنابراین:

فلسفه میان فرهنگی، داعیه کلیت‌گرایی و فراگیری فرهنگ و فلسفه غرب را نقد می‌کند و خواستار روی‌آوری به دیگر فرهنگ‌ها و سنت‌های فکری موجود در آن‌ها و گفتگو با آن‌ها در سطحی برابر و هم‌تراز است؛ تا از این طریق امکان فهم متقابل فراهم شود (پین^۱: ۱۳۹۰: ۱۶۳).

مبانی فلسفه میان فرهنگی این است که:

در آن می‌پذیریم انسان‌ها به رغم این که ممکن است در فرهنگ‌های مختلف فلسفی بیندیشند، اما نحوه اندیشه آن‌ها به رغم فلسفی بودن می‌تواند متفاوت باشد. تنوع و تکرار در اندیشه فلسفی راه می‌دهد و در نتیجه، برای فلسفه خاستگاه معینی به لحاظ تاریخی قائل نیست (حسینی بهشتی، ۱۳۹۹: ۱۷).

این فلسفه، «بنیان‌های استواری برای مفاهیم تحمل، مدارا و گفتگو تدارک دیده است» (قاسم‌پور، ۱۳۸۴: ۱۰). مهم‌ترین جنبه‌های فلسفه میان فرهنگی را پیوند متقابل میان فلسفه و فرهنگ، و همچنین تلاش برای یافتن مشترکات در جهت ترسیم یک رنگین‌کمان فرهنگی تشکیل می‌دهد. این فلسفه بر آن است تا:

تبیین گفت‌وگو میان فرهنگی‌ها را بر عهده گیرد و زمینه‌سازی کند که متفکران از فرهنگ‌های متفاوت در گفتگو با یکدیگر اندیشه‌ورزی‌شان را ادامه بدهند. به همین جهت از نگاه باز، پرمدارا و کثرت‌گرا برخوردار است، همچنان باور دارد که هیچ فرهنگ یا سنت فلسفی خالص و جاودانه‌ای وجود ندارد (اشراق، ۱۳۹۶: ۲).

گزاره‌ای که نقطه عزیمت مناسبی برای عبور از انحصارگرایی فرهنگی و آغاز گفتگوی اصیل میان افق‌های متفاوت است. در واقع:

فلسفه میان فرهنگی، به بنیان‌های انسانی پدیدارهای عالم معاصر توجه می‌دهد. در فلسفه میان فرهنگی به خصوص به معضلات و بحران‌هایی توجه داده می‌شود که ریشه در نادرستی مناسبات انسانی دارند. این توجه می‌تواند ما را به ایجاد مناسبات بهتر انسانی رهنمون شود (مصلح، ۱۳۹۴: ۵۹).

فلسفه میان فرهنگی به دنبال «رابطه تکمیلی» میان فرهنگ‌هاست؛ فرانتس مارتین ویمِر^۲ این رابطه تکمیلی را «کنسرت فرهنگ‌ها»^۳ مینامد. این رابطه دال بر این است که فرهنگ‌ها مکمل یکدیگر اند، «در این رابطه، تعامل میان فرهنگ‌ها نه تنها ممکن، بلکه مطلوب است» (دهقانی، ۱۳۹۶: ۸۱).

اندیشه میان فرهنگی، در مقام یک رویکرد فلسفی، پرسش از «خود» را در پیوند درونی با درک «دیگری» صورت‌بندی می‌کند. این رویکرد، بر آن است که فهم خود انسانی همواره در پرتو مواجهه با دیگری شکل می‌گیرد؛ زیرا هیچ هویتی به‌طور مستقل و بریده از دیگری قابل تأمل نیست. از این منظر، بازنگری در تلقی «خود» از «دیگری» و

1. Irmgard Pinn (1946)

2. Franz Martin Wimmer (1942)

3. Concert of Cultures

بازاندیشی در شیوه ارتباطی میان این دو، افق‌های تازه در نسبت میان فرهنگ‌ها می‌گشاید و زمینه‌هایی نو برای هم‌فکری، تفاهم و گفتگو فراهم می‌سازد. چنان‌که هایدگر اشاره می‌کند:

«بودن من در جهان، متضمن رابطه با دیگران است و دیگری بخشی از من در جهان است»؛ از این منظر، اندیشه فلسفه میان‌فرهنگی، بی‌آن‌که در صدد کمرنگ کردن «خود» باشد، به دنبال آن است که «خلاً» میان «خود» و «دیگری» را به سود هر دو پُر کند. و بهترین عنصری که می‌تواند این خلاً را پُر کند، عنصر «گفتگو» است (خزایی، ۱۳۹۲: ۳۱۴).

بدیهی است که در جهان معاصر، با افزایش پیچیدگی‌های فرهنگی و اجتماعی، ضرورت یافتن راه‌حل‌هایی مبتنی بر فهم متقابل و همزیستی مسالمت‌آمیز میان فرهنگ‌ها بیش از پیش احساس می‌شود. فلسفه میان‌فرهنگی تلاش می‌کند تا با تأکید بر گفتگو و ارتباط دوسویه، بستری برای عبور از تعصبات و جدایی‌ها فراهم آورد و اهمیت تعامل پویا میان «خود» و «دیگری» را برجسته سازد. از همین رو تأکید می‌شود «گفتگو، بیش از آنکه یک ابزار انتقال مفهومی باشد یک شیوه نوین زندگی است و بر پایه‌های عدالت خواهی، واقع بینی، صلح دوستی، رواداری، حقیقت جویی و بردباری استوار است» (رضوی راد، ۱۳۸۵: ۴۱).

فیلسوفان میان‌فرهنگی رهیافت یا راهنمایی کلی دارند و آن اینکه فلسفه امروز باید به مسائل اجتماعی و انضمامی بپردازد؛ در غیر این صورت پژوهش دانشگاهی و محض و به تعبیر دقیق‌تر «به درد خور نخواهد بود» (دهقانی، ۱۳۹۶: ۳۶). از لحاظ نظری انجام این پژوهش می‌تواند به تقویت ادبیات موجود در زمینه فلسفه میان‌فرهنگی کمک کند. فقر پژوهشی موجود در این حوزه یکی از انگیزه‌های مهم انجام این پژوهش بود.

۲. پیشینه پژوهش

در چند سال اخیر، پژوهش‌هایی در زمینه فلسفه میان‌فرهنگی از زوایای مختلف انجام شده است. برخی از پژوهش‌های مرتبط با موضوع حاضر به شرح ذیل است:

سنایی و دهقانی (۱۳۹۶) در پژوهشی با عنوان «تحلیل امکان و چرایی فلسفه آفریقایی بر اساس خوانش میان‌فرهنگی هاینس کیمرله^۱ از تاریخ فلسفه» نشان داده‌اند که کیمرله تحت تأثیر هرمنوتیک گادامر^۲ «از امتزاج افق‌های فهم برای گفتگو میان دو فرهنگ» (سنایی و دهقانی، ۱۳۹۶: ۹) سخن می‌گوید. به نظر او، «برای اینکه فرهنگ‌های مختلف در تعامل با هم قرار گیرند، لازم است ضمن حفظ هویت فرهنگی، از مرکزیت‌گرایی فاصله بگیرند تا امکان گفتگو میان آنها فراهم شود» (سنایی و دهقانی، ۱۳۹۶: ۹). این فرآیند مستلزم آن است که «فرد از منطق گفتگو یا گوش سپردن فارغ از پیش‌داوری بهره گیرد تا خود را در مقابل فرهنگ مقابل گشوده سازد و بدین نحو امتزاج میان افق‌های فهم تحقق یابد» (سنایی و دهقانی، ۱۳۹۶: ۲۳).

مشکات و مصلح (۱۳۹۷) در پژوهشی با عنوان «فلسفه میان‌فرهنگی بر مبنای فلسفه فرهنگ هردر»، مهم‌ترین مؤلفه‌های فلسفه میان‌فرهنگی را به شرح زیر برشمرد: فلسفه میان‌فرهنگی در برابر اروپامحوری و جهان‌روایی قرار می‌گیرد؛ «تفاوت»، کانون مفهوم میان‌فرهنگی است؛ این فلسفه تنها یک جهت‌گیری در فرآیند فلسفه‌ورزی نیست، بلکه بر نحوه عمل و مواجهه با دیگری تأمل دارد. فلسفه میان‌فرهنگی به مرکزگرایی خویش یا دیگران معترض است؛ نسبیت‌گرایی بنیادین و خودسرانگی را نمی‌پذیرد و در عین پذیرش کثرت‌گرایی، در پی وحدت‌گرایی است. پژوهش به این نتیجه می‌رسد که:

فلسفه میان‌فرهنگی در عین باور به کثرت فرهنگی، حفظ هویت‌ها، مرکزیت‌ها و تفاوت‌ها، راه را بر نسبیت‌گرایی بنیادین و شکاکیت بسته است، چنانکه در عین باور به امور یاد شده در و پنجره‌های ارتباطات یا گفتگوی چند جانبه را در «منادها»ی فرهنگی و تمدنی گشوده است؛ گفتگویی که می‌تواند به داد و ستد آگاهانه و انتخابی در فرهنگ‌ها و تمدن‌ها منجر شود و انسان‌ها را در انسانیت گرد آورد (مشکات و مصلح، ۱۳۹۷: ۱۵۰).

1. Heinz Kimmerle (1930 – 2016)

2. Hans-Georg Gadamer (1900–2002)

اسدی، شمشیری، یوسفی و کریمی (۱۳۹۸) در پژوهشی با عنوان «ویژگی‌های برنامه‌درسی صلح‌محور بر اساس آموزه‌های فلسفه میان فرهنگی» به بررسی برنامه‌درسی صلح‌محور پرداختند و آن را در چهار بخش: هدف، محتوا، روش و ارزشیابی، تحلیل کرده‌اند. آموزه‌های فلسفه میان فرهنگی در این مطالعه عبارت بودند از: «حقیقت منتشر، توجه به دیگری، گفتگو محوری و توجه به مسائل عینی جامعه».

پژوهشگران در این پژوهش توصیه کرده‌اند:

اولین گام باید اصلاح یا پاک‌سازی محتواهای ضد همزیستی و صلح باشد. گام مهم بعدی، تهیه محتوایی است که زمینه‌آشنایی و شناخت صحیح دیگر فرهنگ‌ها و دستاوردهای فکری و معنوی و تمدنی آنها و آشنایی با نقش‌سازنده آنها را فراهم کند. باید محتوای آموزشی‌ای تدوین شود که کثرت‌های فکری، فرهنگی، قومی، نژادی و امثال اینها در آن دیده شود و افق نگاه دانش‌آموز را در پهنه زمان و مکان گسترش دهد (اسدی، شمشیری، یوسفی و کریمی، ۱۳۹۸: ۱۳۲).

نصیری، ماهرزاده و بناهان (۱۴۰۱) در پژوهشی با عنوان «واکاوی مؤلفه‌های فلسفه میان فرهنگی در کتاب‌های مطالعات اجتماعی دوره ابتدایی ایران» به تحلیل عمیق متون درسی پرداختند. آنها با استفاده از روش تحلیل محتوای کیفی، توانستند «چهار مقوله دیگرشناسی و توجه به دیگری؛ تکرارگری؛ صلح؛ و استقلال هویت فرهنگی به عنوان مؤلفه‌های فلسفه میان فرهنگی استخراج شد که می‌توان گفت به همه آنها توجه کمتری شده است» (نصیری، ماهرزاده و بناهان، ۱۴۰۱: ۲۰۹). این یافته‌ها تأکید می‌کنند که فلسفه میان فرهنگی، فراتر از یک رویکرد نظری، به عنوان بستر عملی برای تعلیم و تربیت مدرن و دموکراتیک باید مورد توجه جدی قرار گیرد.

نصیری (۱۴۰۳) پژوهشی با عنوان «روند شکل‌گیری و بسترهای زمینه‌ساز فلسفه‌ورزی میان فرهنگی» با روش توصیفی انجام داد. یافته‌های این پژوهش نشان داد که «سه بستر جزم اندیشی دوران مدرنیته شامل کلان‌روایت، بنیادگرایی و جوهرگرایی از عوامل زمینه‌ساز شکل‌گیری فلسفه میان فرهنگی محسوب می‌شوند» (نصیری، ۱۴۰۳: ۴۸).

در خارج از حوزه فارسی زبان نیز پژوهش‌هایی در این زمینه انجام شده است که به مرتبط‌ترین آنها اشاره می‌شود: پانیکار^۱ (۲۰۰۴) در پژوهشی با عنوان «درآمدی بر فلسفه میان فرهنگی»^۲ به چالش برانگیز بودن این حوزه از فلسفه به سبب ماهیت دوسویه فلسفه و فرهنگ اشاره می‌کند. به باور او، فلسفه میان فرهنگی در تقابل میان کلی‌گرایی ذات‌مند فلسفه و ساختار اسطوره‌ای فرهنگ با تنش‌ها و ناسازگاری‌هایی مواجه است. وی با برجسته ساختن نسبت میان لوگوس^۳ (اسطوره) و میتوس^۴ (عقل)، امکان شکل‌گیری گفتگوی معنادار میان فرهنگ‌ها را مطرح می‌سازد؛ گفتگویی که از رهگذر اسطوره‌زدایی متقابل می‌تواند افق‌های مشترک میان فرهنگی را بگشاید. از این منظر، «فلسفه میان فرهنگی نه در پی حذف تفاوت‌ها، بلکه درصدد یافتن راه میانه برای پاسخ‌گویی به تکرر فرهنگی جهان معاصر است» (Panikkar, 2004: 55).

لوسی‌اک و خان-سویک^۵ (۲۰۰۸) در پژوهش تحلیلی درباره آموزش و یادگیری میان فرهنگی در مدارس اتریش^۶ نشان دادند که اگرچه نوعی تغییر جهت‌گیری از نگاه قوم‌مدارانه به سوی آموزش میان فرهنگی مشاهده می‌شود، اما این تحول در عمل به آن صورت که انتظار می‌رود در محیط‌های آموزشی تحقق نیافته است. به باور آنان، این «کمبود اجرای یادگیری میان فرهنگی در مدارس» (Luciak & Khan, 2008: 493) بیش از هر چیز ناشی از کاستی‌های ساختاری، نبود تنوع فرهنگی در میان کادر آموزشی، و فقدان برنامه‌ریزی مناسب در سطوح درسی و محتوای آموزشی است. یافته‌های پژوهش^۷ اسپینو^۸ (۲۰۰۹) در آمریکا، بر ضرورت گسترش رویکرد میان فرهنگی در نظام تعلیم و تربیت تأکید دارد. این پژوهش مجموعه‌ای از اصول بنیادین را برای بنیان‌گذاری فلسفه آموزش و پرورشی پیشنهاد

1. Raimon Panikkar

2. An Introduction to Intercultural Philosophy

3. mythos

4. logos

5. Mikael Luciak & Gabriele Khan-Svik

6. Intercultural Education and Intercultural Learning in Austria – Critical Reflections on Theory and Practice

7. Foundations for an Intercultural Philosophy of Christian Education

8. Hosffman Ospino

می‌کند که نسبت به بافت‌های فرهنگی متکثر، مسئولانه و پاسخ‌گو باشد. اسپینو با اشاره به «تأثیر عمیق تنوع فرهنگی در بافت آموزشی معاصر آمریکا»، بازنگری در جایگاه، موضوع، و پرسش‌های روش‌شناختی آموزش را از منظر میان‌فرهنگی، ضرورت انکارناپذیر می‌داند. از نگاه او «آموزش در جهان امروز تنها زمانی می‌تواند به تحولات فرهنگی پاسخ مؤثر دهد که از الگوهایی جامع، میان‌فرهنگی و کارآمد بهره‌گیرد» (Ospino, 2009: 303).

در ادامه، هنسون^۱، فیلسوف برجسته سوئدی، در پژوهش خویش تحت عنوان «فلسفه و گفتگوی میان‌فرهنگی»^۲ (۲۰۱۳) سه رکن بنیادین را چنین تبیین می‌کند: «نخست، ارزش ذاتی همه شرکت‌کنندگان و شرایط آنان باید به رسمیت شناخته شود؛ دوم، همه شرکت‌کنندگان باید با ذهن باز در بحث حضور یابند؛ و سوم، شرکت‌کنندگان باید مبنای مشترکی برای گفتگو داشته باشند» (Hansson, 2013: 93). این سه شرط نه تنها چارچوب فلسفی برای گفتگوی میان‌فرهنگی ارائه می‌دهد، بلکه سرآغاز تحقق نوعی همزیستی فهم‌مندانه و انسانی است که از دل آن می‌توان به شکل‌گیری جهان باز و پویا امید بست.

پژوهش حاضر با هدف تبیین و استخراج مبانی فلسفه میان‌فرهنگی از پژوهش‌های فوق‌الذکر متمایز است و در صدد پاسخ به پرسش زیر می‌باشد:

چه تبیینی می‌توان از مبانی (انسان‌شناسی، معرفت‌شناسی، هستی‌شناسی و ارزش‌شناسی) فلسفه میان‌فرهنگی ارائه داد؟

۳. روش پژوهش

روش پژوهش حاضر توصیفی-تحلیلی و ابزار پژوهش، مصاحبه نیمه ساختاریافته بود. مصاحبه به صورت هدفمند با شش نفر از صاحب‌نظران فلسفه میان‌فرهنگی که دارای کتاب و مقاله در این زمینه بودند انجام شد. در این پژوهش با انجام مراحل مختلف کدگذاری و تحلیل و بررسی دقیق آنها اعتماد لازم حاصل شد.

۴. یافته‌های پژوهش

مفاهیم کلیدی فلسفه میان‌فرهنگی بر اساس مبانی نظری و تحلیل نظرات مصاحبه‌شوندگان استخراج گردید که در ادامه آورده شده است.

الف. مبانی هستی‌شناسی فلسفه میان‌فرهنگی

هستی‌شناسی فلسفه میان‌فرهنگی به بررسی چیستی و ماهیت وجود در چارچوب تنوع و تعامل فرهنگی می‌پردازد تا فهم عمیق‌تر و جامع‌تر از واقعیت فراهم آورد. این شاخه از فلسفه به دنبال آن است که ویژگی‌های بنیادین وجود را در بستر همزیستی فرهنگ‌ها تحلیل کند و ماهیت هستی را فراتر از محدودیت‌های تک‌فرهنگی بررسی نماید. از همین رو تأکید می‌شود: «هستی‌شناسی فلسفی ویژگی‌های کلی وجود را مورد مذاقه قرار می‌دهد؛ تا تئوری جامعی درباره هستی ارائه کند» (ابراهیم‌زاده، ۱۳۸۳: ۱۷).

از این منظر، فلسفه میان‌فرهنگی با تأکید بر تفاوت‌ها و اشتراک‌های وجودی فرهنگ‌ها، زمینه‌ای برای فهم چندوجهی واقعیت فراهم می‌آورد.

دیدگاه یکی از مصاحبه‌شوندگان در این زمینه چنین بیان شده است:

انسان همیشه و همه جا در بستر فرهنگی خود، جهان بینی تولید میکند و دنبال فهم ساختار هستی و معنای زندگی است. بدیهی است که متفکران فرهنگ‌های مختلف، دستگاه‌های فکری خود را می‌سازند که برآمده از سایه روشن‌های شخصیت فردی و ساختارهای فرهنگی آنهاست. به همین دلیل پاسخ‌های متفاوتی در فرهنگ‌های اسلامی، مسیحی و غیر مسیحی در مورد نظریه معرفت، ساختار درونی منطق، سرچشمه‌های اخلاق، فلسفه دین، روابط اجتماعی و تولید علم و فن آوری وجود دارد.

1. Sven Ove Hansson

2. Philosophy and Intercultural Dialogue

جدول ۲. کدگذاری شاخص های مبانی هستی شناسی فلسفه میان فرهنگی

عامل اصلی (مقوله یا گروه)	عامل های فرعی (تم)	کدگذاری باز
هستی شناسی	درک ساختار متحول و متکثر هستی	شناخت جهان به عنوان یک واقعیت متغیر و متحرک
		درک دگرگونی نگرش انسانها به جهان هستی
		شناخت نسبت به متغیر بودن واقعیت
	درک معنای متکثر زندگی	درک تفاوت جهان بینی و نگرش دیگران با توجه به بستر فرهنگی شان
		درک اصل کثرتگرایی و احترام به تنوع های فرهنگی

ب. مبانی معرفت شناسی فلسفه میان فرهنگی

معرفت شناسی درباره امکان شناخت، یا امکان شناخت جهان و ماهیت خود شناخت بحث میکند و سعی دارد روشن کند که آیا انسان میتواند حقایق را بشناسد، حدود و ارزش شناخت انسان چقدر است؟ ماهیت شناخت چیست؟ منابع و ابزار شناسایی کدامند؟ ماهیت حقیقت و خطا چیست؟ (ابراهیم زاده، ۱۳۸۳: ۱۷).

نظر مصاحبه شونده ای در این زمینه چنین بود:

دریچه نگاه فلسفه میان فرهنگی نه تجزیه طلبانه بوده و نه به دنبال حذف نوع شناخت و جهان بینی های دیگران است. فلسفه میان فرهنگی بینش یا بصیرتی برای احترام متقابل به نوع جهان بینیها، تعریف انسان، تشخیص ساختار هستی و نقش انسان در آن است. فلسفه میان فرهنگی، هستندگی و نوع بودن هیچ مکتبی را مردود نمی شمارد، بلکه آنها را به عنوان یک غنای فرهنگی و زمین های مناسب برای یادگیری متقابل در نظر دارد. به نحوی که به بسترهای فرهنگی انسان در قاره های مختلف آفریقا، اروپا، آسیا و ... توجه دارد و در واقع، تعریف انسان را در این بسترهای مختلف زیر سؤال نمیرد. در فلسفه میان فرهنگی تأکید بر گفتگو میان و درون بسترهای فرهنگی است و نه خود فرهنگها. فلسفه میان فرهنگی به دنبال چشماندازهای نوین و بازاندیشی کلیه امور میان و درون بسترهای کوچک و بزرگ فرهنگی است. بحث معرفت شناسی فلسفه میان فرهنگی برگرداندن حق و حقوق بسترهای فرهنگی با ایجاد زمینه گفتگوی مبتنی بر استدلال است. گفتگوی میان بسترهای فرهنگی باعث می شود اعضای مشارکت کننده به درک بهتر از یکدیگر و مهمتر از آن به درک خودشان برسند.

نظر مصاحبه شونده دیگری نیز چنین بود:

فلسفه میان فرهنگی کثرت گراست؛ بدین معنا که به خوانش های گوناگون معرفت شناختی در بسترهای فرهنگی مختلف احترام می گذارد. این فلسفه پیش از هر چیز به شیوه های متنوع تعریف انسان در چارچوب سنت های فکری و دینی چون اسلام، بودیسم، هندوئیسم و ... ارج می نهد. بینشی که در آن تمامی بسترها یک حق رأی دارند. و صدای همگان، از جمله گروه های متنوع قومی، نژادی، طبقاتی، مذهبی، جنسیتی، مهاجران، حاشیه نشینان، و کسانی با پیشینه های گوناگون خانوادگی و اجتماعی، باید شنیده شود و زمینه ای برای همزیستی مسالمت آمیز آنان فراهم گردد. مباحث معرفت شناسی در فلسفه میان فرهنگی ابعاد متعددی دارد. از آنجا که مسیر سیر حکمت در جهان منحرف شده و اروپا آن را به گونه ای انحصاری در اختیار گرفته است، تاریخ نگاری های موجود باید به طور همه جانبه آسیب شناسی شوند و در موارد لازم، تصحیح یا از نو بازنویسی گردند. یکی از نکاتی که فلسفه میان فرهنگی روی آن تأکید دارد، نیاز جهان به یک تاریخ نویسی نوین در تمامی زمینه های علمی است. فلسفه میان فرهنگی به دنبال چشم اندازهای نوین و بازاندیشی کلیه امور میان و درون بسترهای کوچک و بزرگ فرهنگی است. یکی از خاستگاه های فلسفه میان فرهنگی این است که روی تغییر نوع نگاه و چرخش گفتمانی کار کند. شرط کلیدی و معرفتی برای ورود به وادی فلسفه میان فرهنگی، شناخت تاریخ تفکر بسترهای فرهنگی خود و بسترهای دیگر است.

جدول ۳. کدگذاری شاخص های مبانی معرفت شناسی فلسفه میان فرهنگی

عامل اصلی (مقوله یا گروه)	عامل های فرعی (تم)	کدگذاری باز
معرفتشناسی	منتشر بودن حقیقت	عدم انکار یا رد مکاتب، جهان بینی ها یا انسان های دیگر
		ایجاد زمینه های یادگیری متقابل درون و میان بسترهای فرهنگی
		ضرورت به دست آوردن حقیقت از تمامی گروه ها و بسترهای فرهنگی
	خودشناسی و دیگرشناسی	ایجاد زمینه شناخت و درک بهتر از خود و دیگران
		کسب آگاهی عمیق و درونی از ریشه های فرهنگی خود
	مفاهمه از طریق گفتگوی مبتنی بر استدلال (برخورداری از ساحتِ خردورزانه)	ایجاد زمینه های گفتگوی مبتنی بر استدلال درون و میان بسترهای فرهنگی
		شناسایی زمینه ها و مبانی مشترک برای گفتگو
		تأکید بر آموزش مؤلفه های آگاهی، تعقل، تعامل و تساهل روشمند
		توانایی کشف و تفسیر تجارب فرهنگی مختلف
		توانایی ارزیابی انتقادی ابعاد مثبت و منفی بسترهای فرهنگی مختلف
	برخورداری از ساحتِ کثرت گرایانه	توانایی درک شباهت ها و تفاوت های بسترهای فرهنگی
		همزیستی فرهنگ های متفاوت و تحمل یکدیگر در زندگی اجتماعی
		شناخت، پذیرش و احترام به تنوع ها و تکررها، به رسمیت شناختن آداب و رسوم، سنت ها و هنجارهای فرهنگ های مختلف
		ایجاد زمینه بازنویسی تاریخ علم، دانش، فرهنگ، ادیان و...

ج. مبانی انسان شناسی فلسفه میان فرهنگی

بدون آگاهی از تعریف انسان و ابعاد وجودی او، پرداختن به هر یک از علوم انسانی پرچالش خواهد بود؛ زیرا هر مکتبی تا زمانی که انسان مورد نظر خود را تبیین و تعریف نکند، نمی تواند اهداف خویش را در ارتباط با سعادت و کمال توضیح دهد و تحقق بخشد. یکی از راه های اساسی شناخت و ارزیابی یک مکتب، بررسی انسان شناسی آن است. در اندیشه کثرت گرای میان فرهنگی، انسان موجود زیستی و پیوسته با جهان تلقی می شود. در توصیف این دیدگاه چنین آمده است:

انسان جدا از طبیعت نیست. بلکه جزئی از طبیعت و همیشه با آن است. این موجود زیستی همواره تحت تأثیر محیط طبیعی و اجتماعی خود قرار دارد و مدام در تأثیر و تأثر متقابل با آن ها قرار دارد. به این اعتبار، انسان دارای ذات اجتماعی و تأثیرپذیر است. فکر فرد همواره در مسیر جمع به کار می افتد. انسان محصول و در عین حال سازنده جامعه خویش است و هر کاری که انجام می دهد، نتیجه کنش های متقابل اوست. زیرا جامعه به طور خلاصه عبارت از افراد به علاوه روابط متقابل میان آن هاست (موسوی، قلندری و چنانی، ۱۳۹۴: ۱۵).

مصاحبه شونده‌ای در این زمینه بیان داشت:

فلسفه بستر فرهنگی دارد، ولی جوهر آن جوهر فرافرهنگی و جهانی است. پایتخت این فلسفه همه جا می‌تواند باشد و کسی نمی‌تواند دست به تصاحب این میراث بشریت بزند. هر انسانی دارای فکر و فلسفه است. به طور کلی، خاستگاه فلسفه، زادگاه بشر است. هیچ تفاوتی هم بین انسان آفریقایی، آسیایی، آمریکایی، و... وجود ندارد. فلسفه، طبیعت انسان شناسانه دارد و برآمده از سازواره‌های وجودی انسان است. این سازواره‌ها دارای جلوه‌های مدون و متنوع در بسترهای فرهنگی است.

جدول ۴. کدگذاری شاخص‌های مبانی انسانشناسی فلسفه میان فرهنگی

عامل اصلی (مقوله یا گروه)	عامل‌های فرعی (تم)	کدگذاری باز
انسانشناسی	پیوستگی انسان با طبیعت	شناخت انسان به عنوان موجودی زیستی و پیوسته با جهان
		عدم جدایی انسان از طبیعت
	اجتماعی بودن انسان	تأثیرپذیری مداوم انسان از محیط طبیعی و اجتماعی
		تأثیرگذاری مداوم انسان بر محیط طبیعی و اجتماعی
		انسان محصول و در عین حال سازنده جامعه خویش است
	بر خور داری انسان از آزادی و مسئولیت اجتماعی	بر خور دار بودن انسان از شخصیت مستقل، مختار و آزاد
		بر خور دار بودن انسان از شخصیتی مسئول و متعهد
	بر خور داری ذاتی انسان از فکر و فلسفه	هر انسانی بالقوه یک فیلسوف است
		خاستگاه فلسفه، زادگاه بشر است

د. مبانی ارزش‌شناسی فلسفه میان فرهنگی

در فلسفه میان فرهنگی، ارزش‌ها نه از موضع مطلق‌انگاران، بلکه در بستر گفتگو، تفاوت و همزیستی فرهنگی بررسی می‌شوند. برای درک بنیان‌های این نگاه، ابتدا باید دریافت که ارزش‌شناسی چه معنایی دارد. در تعریف این حوزه آمده است: «ارزش‌شناسی به بحث درباره نظریه ارزش می‌پردازد و درصدد است تا آنچه را که اخلاقاً خیر و صحیح است، توصیه نماید» (ابراهیم‌زاده، ۱۳۸۳: ۱۸). نظر مصاحبه‌شوندگی در این زمینه:

نکته مشترک نمایندگان فلسفه میان فرهنگی این است که هیچ چیز را مطلق نمی‌دانند و با ملاحظات خاصی «نسبی‌گرا» هستند. فلسفه میان فرهنگی یک نوع «فلسفه صلح» محسوب می‌شود. یکی از اهداف این فلسفه، ایجاد گفتگوی گسترده و تقریب دیدگاه‌ها برای رسیدن به زندگی مسالمت آمیز و صلح پایدار است که باران آن از آسمان اندیشه ورزی فلسفی بر سر جهان می‌بارد. فلسفه میان فرهنگی دارای ساحت استکبارستیزانه و عدالت‌مدارانه نیز می‌باشد.

دیدگاه یکی از مصاحبه‌شوندگان محترم، نکته درخور تأملی را درباره تلقی فلسفه میان فرهنگی از حقیقت مطرح می‌کند: «در فلسفه میان فرهنگی اگر چه حقیقت مطلق رد نمی‌شود، اما اعتقاد بر این است که حقیقت منتشر است که هر بخش آن ممکن است نزد گروهی یا فرهنگی یا فلسفه‌ای یافت شود که باید با گفتگوهای میان فرهنگی آن‌را فراچنگ آورد».

جدول ۵. کدگذاری شاخص های مبانی ارزش شناسی فلسفه میان فرهنگی

عامل اصلی (مقوله یا گروه)	عاملهای فرعی (تم)	کدگذاری باز
ارزش شناسی	برخورداری از ساحت نسبی گرایانه	هر بخش حقیقت ممکن است نزد گروهی با فرهنگی یا فلسفه ای یافت شود که باید با گفتگوهای درون و میان فرهنگی آنرا فراچنگ آورد
		درک تنوع و تکثر در عین حفظ هویت ها و تکثرهای محلی، ملی و بین المللی
	برخورداری از ساحت استکبارستیزانه	آموزش همزیستی مسالمتآمیز
		فراهم آوردن زمینه تحقق صلح پایدار جهانی
	برخورداری از ساحت عدالت مدارانه	آشنایی با انواع بسترهای درون و میان فرهنگی در قاره های مختلف و الگوهای شناختی آنها
		آشنایی نسبت به حق رأی داشتن تمامی بسترها در جهان و نگرستن به آنها به عنوان پتانسیل های غنی فرهنگی
		ضرورت شنیده شدن صدای تمامی بسترهای فرهنگی محلی، ملی و بینالمللی اعم از هویت قومی، نژادی، طبقات اجتماعی، مذهب، جنسیت، مهاجران، حاشیه نشینان، پیشینه خانوادگی و اجتماعی و ...
		فراهم کردن زمینه بازاندیشی کلیه امور بسترهای درون و میان فرهنگی
		توجه و احترام به تمامی بسترهای فرهنگی و کمک به توسعه و ترویج آنها همگام با فرهنگ رسمی و مشترک
		ضرورت برگرداندن حق و حقوق تمامی بسترهای فرهنگی
	برخورداری از ساحت زیبایی شناسانه	تقویت احساس مسئولیت پذیری در افراد
		ایجاد زمینه تشکیل یک زندگی خوب (هماهنگ، متعادل و زیبا) برای تمامی افراد

۵. نتیجه گیری

یکی از اصول بنیادین در ساحت هستی شناسی که با توجه به مبانی فلسفه میان فرهنگی باید مورد تأمل قرار گیرد، تلقی جهان به مثابه واقعیت سیال، متغیر و در حال شدن است. این نگرش مستلزم آن است که دگرگونی ادراک انسان ها از هستی، نه به مثابه اختلالی در شناخت، بلکه به منزله بخش ذاتی از رابطه تاریخی و فرهنگی انسان با جهان تلقی شود. در این چارچوب، واقعیت نه امر ایستا و یک سویه، بلکه متکثر، وابسته به زمینه های ادراکی و تاریخی، و گشوده به تفسیرهای بدیل فهمیده می شود. بر این اساس، تفاوت در جهان بینی ها و شیوه های ادراک، امر طبیعی و از لوازم زیست فرهنگی است. در نتیجه، درک و پذیرش کثرت گرایی هستی شناختی، و احترام به تنوع نظام های معنایی و تفسیری در بسترهای فرهنگی گوناگون، یکی از ارکان اساسی در رهیافت میان فرهنگی به فهم هستی به شمار می آید.

یکی از مبانی کلیدی معرفت شناسی در چارچوب فلسفه میان فرهنگی، پرهیز از انکار دیدگاه ها و جهان بینی های دیگران و به رسمیت شناختن امکان های متکثر در ادراک واقعیت است. این رویکرد بر ایجاد بسترهایی برای گفتگوی مبتنی بر استدلال، کشف مبانی مشترک، و تقویت افق های تفاهم تأکید دارد. از مهم ترین آموزه های این حوزه می توان به ضرورت آموزش مؤلفه هایی چون آگاهی انتقادی، تعقل گفتگومحور، تعامل سازنده، و تساهل روشمند اشاره کرد. همچنین، توانایی تفسیر و ارزیابی تجارب متنوع فرهنگی، درک وجوه تفاوت و اشتراک میان بسترهای

معنایی گوناگون، و تحقق همزیستی مسالمت‌آمیز در سطح درون فرهنگی و میان فرهنگی از مؤلفه‌های بنیادین این نگرش به شمار می‌آیند. پذیرش تنوع فرهنگی، شناسایی و احترام به سنت‌ها، آداب و هنجارهای فرهنگ‌های دیگر، و بازاندیشی انتقادی در تاریخ دانش، علم و ادیان نیز از شاخصه‌های کلیدی رویکردی است که معرفت را امر دیالوژیک و گشوده به دیگری می‌داند.

یکی از محورهای بنیادین انسان‌شناسی در فلسفه میان فرهنگی، بازشناسی انسان به عنوان موجود زیستی است که با جهان هستی پیوسته و از طبیعت منفک نیست. انسان در تعامل دوسویه با محیط طبیعی و اجتماعی قرار دارد؛ او هم محصول جامعه خویش و نیز سازنده آن است. این موجود از شخصیت مستقل، آزادی اراده، انتخابگری و مسئولیت‌پذیری برخوردار است و به طور بالقوه دارای گرایش ذاتی به تأمل فلسفی و ظرفیت فهم هستی می‌باشد. در زمینه ارزش‌شناسی، یکی از اصول بنیادین، پذیرش این واقعیت است که هر بخش از حقیقت ممکن است نزد گروه، فرهنگ یا فلسفه‌ای ویژه یافت شود و دستیابی به آن از طریق گفتگوهای درون فرهنگی و میان فرهنگی امکان‌پذیر است. این پذیرفتن تنوع و تکثر باید همزمان با حفظ و احترام به هویت‌های محلی، ملی و فراملی صورت گیرد. آموزش همزیستی مسالمت‌آمیز و فراهم آوردن زمینه‌های تحقق صلح پایدار جهانی، از دیگر الزامات حیاتی است. شناخت بسترهای فرهنگی متنوع در قاره‌ها و الگوهای شناختی متفاوت آن‌ها، زمینه‌ساز درک عمیق‌تر جهان انسانی است. به رسمیت شناختن حق حضور و مشارکت تمامی فرهنگ‌ها به عنوان سرمایه‌های گران‌بهای بشری، اهمیت شنیده شدن صدای آن‌ها در سطوح محلی، ملی و جهانی را دوچندان می‌کند. فراهم کردن امکان بازاندیشی در مسائل فرهنگی، از جمله پیش‌شرط‌های ضروری گفتگوی حقیقی است. سرانجام، احترام به تمامی فرهنگ‌ها و حمایت از توسعه همزمان آن‌ها در کنار فرهنگ‌های رسمی و مشترک، همراه با بازگرداندن حقوق و سهم فرهنگی همه این بسترها، از ملزومات بنیادین برای تحقق گفتگوی واقعی میان فرهنگ‌ها به شمار می‌آید. این اصول به مثابه شاخص‌های اساسی و راهگشای فلسفه میان فرهنگی در مسیر تعمیق تفاهم و همزیستی جهانی مطرح هستند.

منابع:

- ابراهیم‌زاده، عیسی. (۱۳۸۳). فلسفه تربیت. تهران: دانشگاه پیام نور.
- اسدی، حسن، شمشیری، بابک، یوسفی، حمیدرضا، و کریمی، محمدحسن. (۱۳۹۸). ویژگی‌های برنامه درسی صلح‌محور بر اساس آموزه‌های فلسفه میان فرهنگی. پژوهش‌های برنامه درسی، ۹ (۲). تهران: انجمن مطالعات برنامه درسی ایران.
- اشراق، سید حسین. (۱۳۹۶). مفاهیم کلیدی در فلسفه میان فرهنگی. کابل: نبراس.
- بهشتی، محمد. (۱۳۸۶). شهید بهشتی و آموزش و پرورش. تهران: مدرسه.
- پین، ایرمگارد. (۱۳۹۰). رهایی از مطلق‌انگاری فلسفه‌های مدرن: فهم متقابل فرهنگ‌ها با فلسفه میان فرهنگی (ترجمه احمد رجبی). ماهنامه سوره اندیشه، شماره ۵۰-۵۱. تهران: مؤسسه فرهنگی هنری سوره.
- حسینی بهشتی، سید محمدرضا، و یعقوبیان، محمدحسن. (۱۳۹۹). فلسفه میان فرهنگی و اندیشیدنی فراخور زمان. اطلاعات حکمت و معرفت، ۱۵ (۹)، ۱۶-۱۹. تهران: مؤسسه اطلاعات.
- حقیقی، شاهرخ. (۱۳۹۳). گذار از مدرنیته (چاپ ششم). تهران: نشر آگه.
- خزایی، حامد. (۱۳۹۲). بینش میان فرهنگی به مثابه تلاشی برای گفتگو: معرفی و نقد. ماهنامه سوره اندیشه، شماره ۷۲-۷۳ (آذر و دی). تهران: مؤسسه فرهنگی هنری سوره.
- دهقانی، رضا. (۱۳۹۶). درآمدی به فلسفه میان فرهنگی. تهران: پژوهشگاه فرهنگ، هنر و ارتباطات.
- دهقانی، رضا، و سنایی، علی. (۱۳۹۶). تحلیل امکان و چیستی فلسفه آفریقایی بر اساس خوانش میان فرهنگی هاینتنس کیمرله از تاریخ فلسفه. فصلنامه مطالعات فرهنگی، ۱۲ (۳۳). تهران: دانشگاه علامه طباطبائی.
- رضوی‌راد، محمد. (۱۳۸۵). پیدا و پنهان اندیشه میان فرهنگی. فصلنامه پژوهش و حوزه، سال هفتم شماره ۲۶، قم: معاونت پژوهشی مرکز مدیریت حوزه علمیه.

قاسم‌پور، مرتضی. (۱۳۸۴). در ستایش تنوع و تفاوت: نگاهی به مضمون و محتوای فلسفه میان فرهنگی. روزنامه ایران، شماره ۳۳۹۱. تهران: مؤسسه فرهنگی - مطبوعاتی ایران.

مصلح، علی اصغر. (۱۳۹۴). فلسفه فرهنگ: افق جدید برای فرهنگ‌پژوهان (گفتگو با دکتر علی اصغر مصلح؛ مصاحبه کننده: منوچهر دین پرست). اطلاعات حکمت و معرفت، ۱۰ (۵)، مرداد. تهران: مؤسسه فرهنگی-هنری ایران چاپ.

مصلح، علی اصغر. (۱۳۹۷). با دیگری: پژوهشی در تفکر میان فرهنگی و آیین گفتگو. تهران: نشر علمی.

موسوی، زهرا، قلندری، علیرضا، و چنانی، احمد. (۱۳۹۴). کثرت گرایی فرهنگی و تربیت. تهران: انتشارات سیب سبز.

نصیری، فهیمه، ماهرزاده، طیبیه، و بناهان، مریم. (۱۴۰۱). واکاوی مؤلفه‌های فلسفه میان فرهنگی در کتاب‌های مطالعات اجتماعی دوره ابتدایی ایران. فصلنامه اندیشه‌های نوین تربیتی، ۱۸ (۲). تهران: دانشگاه الزهرا.

نصیری، فهیمه. (۱۴۰۳). روند شکل گیری و بسترهای زمینه‌ساز فلسفه‌ورزی میان فرهنگی. پژوهشنامه دیپلماسی فرهنگی، ۱ (۴). تهران: سازمان فرهنگ و ارتباطات اسلامی.

یوسفی، حمیدرضا. (۱۳۹۶). مبانی و ساختار فلسفه میان فرهنگی (ترجمه صدیقه خوانساری موسوی). تهران: مؤسسه فرهنگی هنری پگاه روزگار نو.

Hansson, Sven Ove. (2013). *Philosophy and intercultural dialogue*. Theoria, 79 (2).

Luciak, Mikael, & Khan, Gabriele. (2008). *Intercultural education and intercultural learning in Austria: Critical reflections on theory and practice*. Intercultural Education, 19(6). <https://doi.org/10.1080/14675980802568285/>.

Mall, Adhar Ram. (2000). *Intercultural philosophy*. Boston, MA: Rowman & Littlefield Publishers, Inc.

Ospino, Hosffman. (2009). *Foundations for an intercultural philosophy of Christian education*. Religious Education, 104(3). <https://doi.org/10.1080/000344080902881363/>

Panikkar, Raimon. (2004). *An introduction to intercultural philosophy*. Journal of Zhejiang University (Humanities and Social Sciences), 104 (3).

نویسنده: پروفیسور رام آدهار مال^۱ (اصل مقاله به زبان آلمانی)

ترجمه به انگلیسی: مایکل کیمل^۲

ترجمه به فارسی: مکارم داریوش^۳

مفهوم فلسفه میان فرهنگی

چکیده:

در این مقاله^۴، رام آدهار مال با تأکید بر ضرورت شناسایی و به رسمیت شناختن سنت‌های متنوع فلسفی، استدلال می‌کند که این سنت‌ها در حقیقت نموده‌ها و تجلی‌های گوناگون «فلسفه جاودان»^۵ هستند. از منظر وی، فلسفه میان فرهنگی نه در پی حذف تفاوت‌ها، بلکه در تلاش برای میانجی‌گری میان دو قطب اساسی است: از یک سو، فلسفه‌هایی که در بسترهای تاریخی و فرهنگی خاص شکل گرفته‌اند، و از سوی دیگر، ایده فلسفه جهان‌روا^۶ که خود فراتر از هر فرهنگ خاصی قرار دارد و داعیه فراگیری دارد.

از لحاظ روش‌شناختی، فلسفه میان فرهنگی بر بنیان مطالعات تطبیقی استوار است، به‌ویژه در زمینه بررسی نسبت‌ها و تفاوت‌های میان سنت‌های فلسفی در فرهنگ‌های مختلف. اما مال هشدار می‌دهد که نه «فلسفه جهان‌روا» را می‌توان در شکل ناب و مجرد بازشناخت، و نه فلسفه‌های فرهنگی را می‌توان واجد وحدت درونی و هم‌گونی کامل دانست. هر سنت فلسفی، حتی در درون خود، با تکرار پرسش‌ها، تفسیرها و سطوح گوناگون معنا روبه‌رو است. به بیان دیگر، همان پرسش‌هایی که در بستر میان فرهنگی به شکل چالش‌های ترجمه، تفسیر و تفاهم متجلی می‌شوند، در درون هر فرهنگ نیز، هرچند به صورت متفاوت و با ظرافت‌های خاص خود، وجود دارند و نیازمند تأمل و واکاوی جدی‌اند.

بر پایه این ملاحظات، آدهار مال تحولات بنیادین برای تحقق فلسفه میان فرهنگی پیشنهاد می‌کند: تغییر افق ذهنی و رهایی از تعصبات، گشودگی به سنت‌های دیگر، به رسمیت شناختن روایت‌های مغفول، بازنگری در تاریخ فلسفه و پی‌گیری «وحدت بدون یکنواختی»^۷؛ وحدتی که در گفتگوی انتقادی میان سنت‌ها و کشف ظرفیت‌های مشترک انسانی در دل تفاوت‌ها معنا می‌یابد.

۱. ملاحظات مقدماتی

۱. هیچ فرهنگی به گونه ناب و خالص وجود ندارد، همان‌گونه که هیچ فرهنگی یکسره جدا از سایر فرهنگ‌ها محسوب نمی‌شود. شاخه‌ها و تلاقی‌های فرهنگی، پیچیده‌اند و می‌توان آن‌ها را تا اعماق تاریخی کمابیش بی‌پایان پی گرفت. با وجود ابهام ظاهری غالب بر مفهوم فرهنگ، این مفهوم هم به منزله چارچوب نظری و نیز چارچوب عملی برای جهت‌گیری و فهم عمل می‌کند. یکی از ویژگی‌های بنیادین فرهنگ، شکل‌گیری نوعی شیوه زندگی پایدار در درون رابطه انسان با طبیعت و دیگر فرهنگ‌هاست. همان‌گونه که همه انسان‌ها صرف نظر از تفاوت‌ها، به دلیل انسان بودن از کرامت انسانی برخوردار اند، همه فرهنگ‌ها نیز دارای ارزش برابر اند، هر چند تفاوت‌های

۱. فیلسوف و استاد ارشد فلسفه در دانشگاه فریدریش شیلر ینا - بنیان‌گذار و رئیس «جامعه بین‌المللی فلسفه میان فرهنگی»
E-mail: ramren.mall@gmail.com

۲. جامعه‌شناس

۳. دانشجوی فلسفه در دانشگاه پانتئون سوربن پاریس
E-mail: makarimdariosh@gmail.com

۴. «نبراس» از پروفیسور رام آدهار مال سپاسگزار است که در پی مکاتبه، با ترجمه این نوشته برای انتشار در این فصلنامه موافقت کردند.

5. Ram Adhar Mall, *The Concept of an Intercultural Philosophy* (2000), translation from German into English by Michael Kimmel, in: *Polylog: Forum for Intercultural Philosophy*, Issue 1 (2000), available online at: <http://them.polylog.org/1/fmr-en.htm>.

6. *philosophia perennis*

7. *Cosmopolitan philosophy*

8. *unity without uniformity*

انکارناپذیری میان آن‌ها وجود دارد؛ تفاوت‌هایی که موجب تمایز می‌شوند، اما نباید به تبعیض بینجامند. فلسفه محصول فرهنگ است، و هر فرهنگی در درون خود حامل نوعی فلسفه است، حتی اگر این فلسفه در پوشش شعر یا اسطوره تجلی یابد. این واقعیت که فلسفه‌ها گوناگون اند - چه در درون یک فرهنگ و چه میان فرهنگ‌ها - در عین حال نشان دهنده آن است که این گوناگونی، خود حاصل اندیشیدن فلسفی است.

۲. پروژه میان فرهنگی فلسفه‌ورزی، نه به سود یکی از این دو قطب موضع می‌گیرد و نه دیگری را طرد می‌کند، بلکه خواهان میانجی‌گری میان ویژگی‌های خاص فلسفه‌های گوناگون و کلیت فلسفه واحد و جهان شمول است. یکی از پاسخ‌های ممکن به پرسش از خاستگاه فلسفه آن است که فلسفه را بخشی از میراث فرهنگی بدانیم. پاسخ دیگر آن است که آن را پیش‌شرط نهفته در وضعیت انسانی^۱ به شمار آوریم. فلسفه به منزله نیازی متافیزیکی، بخشی از همین ساختار وجودی انسان است. درست است که مکاتب مختلف فلسفی، بر جنبه‌های متفاوتی تأکید می‌گذارند و تعاریف گوناگونی از فلسفه ارائه می‌دهند. این خود به هیچ روی ناسازگار با روح فلسفی نیست. آنچه به گفتگوی فلسفی آسیب می‌زند، نه این گوناگونی، بلکه مطلق‌انگاری یک دیدگاه خاص و تحمیل آن به مثابه حقیقت نهایی است.

۳. به درستی، نقش فرعی و ابزاروار فلسفه در سده‌های میانه مسیحی مورد تأسف قرار گرفته است؛ اما، رهایی‌ای تنها علم‌گرایانه که وظیفه خود را در تحلیل، توضیح و تبیین نظریه‌هایی می‌داند که منشأ اصلی آن‌ها بیشتر در علوم طبیعی است، بار دیگر فلسفه را به خدمت کار علوم تبدیل می‌کند.

۴. دیدگاهی که فلسفه را امر تنها نظری می‌داند، با تاریخ فلسفه همخوانی ندارد. پیر هادو، فلکه، دومانسکی و دیگران، در تاریخ فلسفه اروپایی، ماهیت فلسفه را به مثابه آموزه‌ای برای زندگی به اثبات رسانده‌اند. با ظهور مسیحیت، فلسفه به عنوان شیوه زیست مستقل به حاشیه رانده شد، چرا که دین مسیحی نمی‌توانست شیوه زیستی دیگر را هم‌پایه و هم‌ارزش با نجات و رستگاری مسیحی به رسمیت بشناسد.

۵. پاسخ به این پرسش که چه زمانی دو پدیده (فرهنگ‌ها، فلسفه‌ها، دین‌ها) از بنیاد متفاوت‌اند و چه زمانی تنها با یکدیگر تفاوت دارند، چنین است: آن‌ها در صورتی متفاوت‌اند که به‌عنوان دو مصداق از یک مفهوم کلی در نظر گرفته شوند. به بیان دیگر، آن‌ها فرهنگ‌ها، فلسفه‌ها یا دین‌های متفاوت‌اند. اما در صورتی که حتی به عنوان فرهنگ، فلسفه یا دین نیز از یکدیگر متفاوت باشند، در این صورت تفاوت آن‌ها رادیکال و بنیادین خواهد بود. در چنین حالتی، اساساً امکان گنجاندن آن‌ها در یک مفهوم عام وجود نخواهد داشت. تفاوت‌های بنیادین، اگر واقعاً وجود داشته باشند، در وهله نخست قابل بیان نخواهند بود. حتی استدلال‌های متضاد نیز، علی‌رغم تناقض‌شان، همچنان «استدلال» نامیده می‌شوند. از این رو، آنچه در اینجا داریم مفهوم کلی، اما هم‌پوشان و قیاسی است که هم در مصداق عینی خود و نیز در مفهوم کلی مشترک ظاهر می‌شود. از همین روست که به کار بردن صفت‌هایی چون «اروپایی»، «هندی»، «چینی» و غیره موجه است.

۶. نگرش میان فرهنگی، در ساده‌ترین سطح، تفاوتی با دیدگاه درون فرهنگی ندارد؛ چرا که در درون هر فرهنگ نیز مدل‌های معرفت‌شناختی، اخلاقی و سیاسی متعددی وجود دارند. با این حال، این دیدگاه میان فرهنگی است که افق مدل‌ها را گسترش می‌دهد و تنوع می‌بخشد، و در عین حال، به شباهت‌های بنیادین و تفاوت‌های روشن‌گر اشاره می‌کند. از این رو، دیدگاه میان فرهنگی ما را از محدودیت‌های ناشی از منظر فرهنگی خود رهایی می‌بخشد.

۲. دربارهٔ هرمنوتیک آنالوژیک میان فرهنگ

۷. ارتباط میان فرهنگ‌ها، فلسفه‌ها، ادیان و جهان‌بینی‌های سیاسی در روزگار ما، کیفیت کاملاً متفاوت با گذشته یافته است. فراخوانی نوینی که از سوی اروپا به آسیا، آفریقا و آمریکای لاتین و به گونه متقابل از سوی این قاره‌ها به اروپا صورت می‌گیرد، در چارچوب موقعیت ویژه شکل می‌گیرد؛ موقعیتی که در آن، قاره‌های غیر اروپایی با صدا و زبان خود در گفتگو حضور دارند.

۸. این شکل نوین از ارتباط، با دیالکتیک هرمنوتیکی چهار بعدی مشخص می‌شود. نخست، فهم اروپا از خود اروپا مدنظر است. با وجود تفاوت‌های درونی، اروپا - تا حد زیادی تحت تأثیر عوامل بیرون از فلسفه - خود را برای غیر اروپایی‌ها به صورت تصویری یکپارچه ارائه کرده است. دوم، تلاش اروپا برای فهم فرهنگ‌ها، ادیان و فلسفه‌های غیر اروپایی است. حوزه‌های علمی نهادینه شده‌ای همچون شرق‌شناسی و انسان‌شناسی فرهنگی گواه این تلاش هستند.

سوم، اکنون قلمروهای فرهنگی غیر اروپایی نیز خود تصویری از خویشتن ارائه می‌کنند، بی‌آنکه ارائه این تصویر را به دیگری واگذارند. چهارم، فهم اروپا آن‌گونه که در فرهنگ‌های غیر اروپایی بازتاب یافته، مورد توجه قرار می‌گیرد. این وضعیت، پرسش‌هایی را دربارهٔ اینکه «چه کسی، کسی دیگر را به چه دلیل و با چه روشی بهتر درک می‌کند؟» پیش می‌کشد. شاید برای اروپا شگفت‌انگیز باشد که امروزه خود اروپا نیز موضوعی برای تفسیر و تأویل شده است.

۹. در چنین شرایطی، وضعیت موجود هرمنوتیکی، خواهان نوعی فلسفه هرمنوتیکی است که از گشودگی ذهنی کافی برای به رسمیت‌شناختن جایگاه خود در دل سنت - حتی در نسبت با چشم‌انداز خاص خود - برخوردار باشد. فلسفه هرمنوتیکی میان فرهنگی باید بتواند این اصل را بپذیرد که نه جهانی که در آن باید سیر و فهم کنیم، و نه مفاهیم، روش‌ها، تصورات و نظام‌هایی که در این مسیر می‌پروانیم، هیچ یک دارای ویژگی‌های پیشینی تاریخی و تغییرناپذیر نیستند.

۱۰. هرمنوتیکی که مدل هویتی را به جایگاه پارادایم ارتقا می‌دهد، در واقع فهم از خود را در تلاش برای فهم دیگری بیگانه تکرار می‌کند. این رویکرد می‌کوشد تا دیگری را در جوهر و ماهیت خود دگرگون سازد، تا آن را به پژواکی از خویش بدل کند. کسانی که حقیقت را به صورت انحصاری در قالب سنت خود تعریف می‌کنند و سنت خود را نیز تنها بر اساس حقیقت تفسیر می‌نمایند، دچار مغالطهٔ مصادره به مطلوب‌اند و ارتباط میان فرهنگی را به مخاطره می‌افکنند. در چارچوب چنین مدلی، فهم همواره با نوعی خشونت همراه است.

۱۱. از این رو، اصل راهنمای هرمنوتیک میان فرهنگی باید چنین باشد: تمایل به فهمیدن و آرزوی فهمیده شدن، دو روی یک سکه‌اند و در پیوند درونی با یکدیگر قرار دارند. جایی که همهٔ چیزها تابع خواست فهمیده شدن می‌شوند، دیگری به رسمیت شناخته نمی‌شود و شأن مستقل او نادیده گرفته می‌شود. به این معنا، مبلغان دینی و برخی انسان‌شناسان با تلاش بسیار زبان‌های بیگانه‌ای همچون چینی یا سانسکریت را می‌آموختند، اما بیشتر برای آنکه خودفهمیده شوند، نه برای فهمیدن حقیقت دیگری. بی‌تردید، در فرآیند فهم دیگری نمی‌توان به کلی از دایره هرمنوتیکی اجتناب کرد؛ اما نباید این دایره را چنان مطلق و جزمی دانست که گویی محکوم به اسارت ابدی آن هستیم.

۱۲. از میان سه مدل هرمنوتیکی ممکن، فلسفه میان فرهنگی از مدل سوم حمایت می‌کند:

۱.۱۳. مدل هویتی، خودفهمی یک فرهنگ، فلسفه یا دین را به عنوان پارادایم انحصاری می‌پذیرد و به درک درست پدیدارشناسانه مبنی بر اینکه ناشناخته باید در چارچوب شناخته‌شده فهمیده شود، معنایی بیش از حد سخت‌گیرانه می‌بخشد. این نوع هرمنوتیک، بر مبنای تخیل فلسفه هویت از هم‌سنجی کامل بنا شده است. در عمل، این بدان معناست که تنها یک بودایی می‌تواند بودایی را بفهمد، تنها یک مسیحی می‌تواند مسیحی را بفهمد، تنها یک افلاطونی می‌تواند افلاطونی را بفهمد، و تنها یک هگلی می‌تواند هگلی را بفهمد. اما چون «افلاطونی» به عنوان یک ذات ناب وجود ندارد، این نوع هرمنوتیک خود را به ورطهٔ تناقض می‌کشانند.

۲.۱۴. هرمنوتیک تفاوت مطلق، تفاوت‌ها را مطلق می‌پندارد و بر تخیل «غیر قابل‌سنجش بودن کامل» مبتنی است. اگر تخیل هم‌سنجی کامل، فهم میان فرهنگی را به مضحکه بدل نماید، تخیل غیرقابل‌سنجش بودن کامل، آن را به کلی ناممکن می‌سازد.

۳.۱۵. هرمنوتیک آنالوژیک، مدلی که فلسفه میان فرهنگی آن را پشتیبانی می‌کند، نه تقلیل‌گرایانه است و نه اسیر دو تخیل پیش‌گفته. این مدل بر اشتراکات واقعی تأکید دارد که به دلایل متعددی وجود دارند. تنها همین اشتراکات هستند که امکان ارتباط و ترجمه را در وهلهٔ نخست فراهم می‌آورند. این اشتراکات می‌توانند دامنهٔ وسیع از حوزه‌های انسان‌شناختی تا عرصه‌های سیاسی را در بر گیرند.

۱۶. دیگری، بی‌آنکه دچار تقلیل یا نادیده‌انگاری شود، قابل دسترسی می‌گردد. کشش نیرومند به سوی هویت در دوران مدرن، و به همان اندازه، تأکید رادیکال بر تفاوت در پسامدرنیسم، قدرت و برندگی خود را از دست می‌دهند. تنها هم‌پوشانی‌ها هستند که امکان تفسیر متقابل را فراهم می‌سازند. این هم‌پوشانی‌ها ساخته می‌شوند، نه آنکه به صورت مستقل و خودبنیاد وجود داشته باشند. آن‌ها در بستر زندگی جای دارند و به زمینه‌های پیدایش، روش‌ها، بصیرت‌ها، ارزش‌ها، منافع، و تفسیرها وابسته‌اند.

این هم‌پوشانی‌ها وجه اشتراک‌هایی را شکل می‌دهند که می‌توانند بر پایه‌ای تجربی و فراتر از هر گونه هستی‌انگاری^۲ استوار شده و بحث‌برانگیز باشند. من کاملاً با ديلتای هم داستان‌ام، آنجا که می‌گوید: «تفسیر ممکن نبود

1. incommensurability

2. ontologizing

اگر نموده‌های زندگی ماهیت بیگانه داشتند. و اگر هیچ چیز در آن‌ها بیگانه نبود، نیازی به تفسیر نبود^۱». ۱۷. افزون بر این، هرمنوتیک آنالوژیک بر آن است که انسان می‌تواند، و حق دارد، آن چیزی را بفهمد که خود نیست، نمی‌تواند باشد، یا نمی‌خواهد باشد. فهم، در چارچوب هرمنوتیک قیاسی، نه بر مبنای قانع کردن و متقاعدسازی، بلکه بر پایه امکان فهم چیزی است که لزوماً از پیش در اختیار ما نیست. مرز بیرونی هر فرآیند هرمنوتیکی، از جمله نوع پدیدارشناختی آن، در مرز نهایی فرایند تکوین^۲ قرار دارد. تمامی قصدها و نیت‌های فهمیدن با دیگری آنالوژیک آغاز می‌شود که خاستگاه آن چیزی است که باید فهمیده شود؛ اما دیگری آنالوژیک هرگز به گونه کامل ساخته نمی‌شود. تنها خداوند قادر است خود را در تصویر خویش بیافریند.

۱۸. سوژه هرمنوتیکی در هرمنوتیک قیاسی، سوژه جدا از سوژه تجربی، فرهنگی و تاریخی نیست، بلکه همان سوژه واحدی است که با نگرش میان فرهنگی‌اش، آن را هم‌زمان «در مکان و بی‌مکان^۳» قرار می‌دهد. چنین سوژه هرمنوتیکی‌ای به مثابه یک مقام تأملی - تفکری، هیچ زبان خاصی را زبان مادری خود نمی‌داند. همواره این آگاهی با او همراه است که هر سوژه عینی می‌توانست سوژه‌ای دیگر باشد. ساده انگارانه بودن سوژه تنها دنیوی^۴ در این ناتوانی نهفته است که نمی‌تواند دیدگاه خود را یکی از میان دیدگاه‌های بسیار ببیند. اما نگرش در سطح بالاتر سوژه هرمنوتیکی این امکان را برای ما فراهم می‌سازد که دیدگاه‌ها - از جمله دیدگاه خودمان - را به عنوان «دیدگاه» دریابیم و از این طریق، گشودگی و بردباری لازم را از خود نشان دهیم.

۳. در مورد تعریف فلسفه میان فرهنگی

۱.۳. آنچه فلسفه میان فرهنگی نیست

۱۹. نخست آنکه، فلسفه میان فرهنگی نام یک سنت فلسفی خاص نیست؛ نه از نوع اروپایی و نه غیر اروپایی. دوم آنکه، با وجود ضرورت داشتن کانون‌هایی برای سنت‌های گوناگون فلسفی (یعنی خاستگاه‌های فلسفه)، فلسفه میان فرهنگی در عین حال مکان‌مند است، اما بی‌مکان است. سوم آنکه، فلسفه میان فرهنگی التقاطی از سنت‌های گوناگون فلسفی نیست، چنان‌که هنوز هم در روایت‌هایی از تاریخ فلسفه دیده می‌شود که به گردآوری جلد‌هایی قطور و مجموعه‌وار افتخار می‌کنند.

۲۰. چهارم، فلسفه میان فرهنگی انتزاع محض نیست که بتوان آن را به وسیله منطق صوری تعریف کرد یا به مفهوم قطعی فروکاست. پنجم، این فلسفه تنها واکنشی یا سازه‌ای کمکی نیست در برابر کثرت‌گرایی بالفعل صحنه فلسفی در بستر فرهنگ‌ها نیست. به بیان دیگر، نباید فلسفه میان فرهنگی به ساختار سیاسی فروکاسته شود که تنها از سر ضرورت و اضطرار پدید آمده باشد.

۲۱. ششم، نیت فلسفه میان فرهنگی نیز این نیست که با شور و شوق رمانتیک و نگاهی آماتورگونه، امر غیراروپایی را به نحو زیبایی‌شناختی یا شگفت‌آمیز تماشا کند. هدف گفتگوی میان فرهنگ‌ها بسی جدی‌تر از آن است که به سلیقه‌گرایی و شیدایی زیبایی‌شناختی فرو کاسته شود. هفتم، فلسفه میان فرهنگی جایگاه جبران یا تکمیل کمبودها نیست؛ به این معنا که فرد در دیگری آن چیزی را بجوید که خود فاقد آن است. چنین نگرشی، از دل پیش‌داوری و ناآگاهی، به تقابل‌هایی چون «فلسفه اروپایی» در برابر «حکمت آسیایی» (فلسفه^۵ و فیلسوفی^۶) دامن زده است. هشتم، فلسفه میان فرهنگی شاخه‌ای از پست‌مدرنیته نیز نیست، هرچند ممکن است آن را تأیید کرده و از آن پشتیبانی کند.

۲۲. نهم، فلسفه میان فرهنگی معادل «فلسفه فرافرهنگی^۷» نیست، اگر مقصود از این اصطلاح، نقطه محوری و ثابتی باشد که بیرون یا فراتر از سنت‌های گوناگون فلسفی جای دارد. این یکی از دلایلی است که ما پیشوند «میان^۸» را به جای «فرا^۹» ترجیح می‌دهیم. افزون بر این، پیشوند «فرا» در حال حاضر از نظر معنایی بیش از حد بار معنایی سنگینی دارد و در فلسفه و الاهیات به تکرار مورد استفاده قرار گرفته است. پیشوند «میان» به فضای

1. W. Dilthey: *Gesammelte Werke*, Bd. 7, Göttingen 1973, S. 225.

2. *consitution*

3. *trans-locally located* (Ger: *orthaft ortlos*)

4. *mundane*

5. *philosophia*

6. *philousia*

7. *trans-cultural philosophy*

8. *inter*

9. *trans*

میانجی اشاره دارد که می‌توان آن را مشاهده و تجربه کرد، و به شکل قیاسی در معنایی شبیه به «شباهت خانوادگی»^۱ نزد ویتگنشتاین گسترش می‌یابد. از نظر من، تنها معنایی از پیشوند «فرا» که با جهت‌گیری فلسفه میان فرهنگی هماهنگ است و به آن وفادار می‌ماند، آن معنایی است که نه بیرون از فرهنگ‌ها یا فلسفه‌ها، بلکه درون آن‌ها قرار دارد و با آن‌ها همراه می‌شود. می‌توان گفت که میان این معنا و «تقلیل استعلایی»^۲ در فلسفه هوسرل نوعی شباهت خانوادگی وجود دارد؛ تقلیلی که خود حالت معادل با یک دگرگونی یا گرایش دینی دارد.

۲۳. جالب است، در حالی که فیلسوفان اروپایی فلسفه هندوستان را بیش از حد مذهبی می‌دانند، متکلمان نیز دین هند را بسیار فلسفی تلقی می‌کنند. امید آن می‌رود که روشن‌سازی مفهومی در روح فلسفه میان فرهنگی بتواند این تناقض ظاهری را برطرف سازد. کسانی که در تقاطع فرهنگ‌های مختلف ایستاده‌اند و زندگی خود را بر ترجمه و انتقال شکل‌های زیستی و بازی‌های زبانی بنا کرده‌اند، از عمق وجود خود تجربه می‌کنند که گفتگو میان فرهنگ‌ها تا چه اندازه ضروری، دشوار و دارای فوریت است.

۳.۲. فلسفه میان فرهنگی چیست؟

۲۴. نخست، فلسفه میان فرهنگی نگرش ذهنی و فلسفی است که همچون سایه‌ای همراه تمامی پیکر بندی‌های فرهنگی خاص فلسفه جاودان^۳ است و مانع از مطلق‌انگاری و نقد ناپذیری آن‌ها می‌شود. دوم، از حیث روش شناختی، این فلسفه به گونه‌ای پیش می‌رود که هیچ نظام مفهومی را بدون دلیل ترجیح نمی‌دهد و هدف آن هماهنگی و سازگارسازی مفهومی است. به این ترتیب، فلسفه میان فرهنگی می‌تواند سهم قابل توجهی در شکل‌گیری گفتمان‌های بخش داشته باشد. باور اینکه فلسفه میان فرهنگی قصد دارد مفاهیم حقیقت، فرهنگ، دین و فلسفه را ویران کند، ترسی خودساخته و بی‌اساس است. آنچه این ترس را آشکار می‌سازد، استفاده بسیار نسبی‌انگارانه و مطلق‌گرایانه‌ای است که تاکنون و تا حدی همچنان از این مفاهیم شده است.

۲۵. سوم، فلسفه میان فرهنگی نشان‌گر نوعی کشمکش همراه با یک مطالبه است؛ کشمکش از آن‌رو که فرهنگ‌های فلسفی‌ای که در گذر زمان به سبب نادانی، تکبر، و نیز عوامل گوناگون بیرون از حوزه فلسفه مورد بی‌توجهی، سوءتفاهم و سرکوب قرار گرفته‌اند، اکنون در سیاق جهانی فلسفه، خواهان برابری و به رسمیت شناخته شدن اند. و مطالبه، از آن‌رو که فلسفه‌ها و فرهنگ‌های غیراروپایی در پی آن‌اند که از رهگذر بازتاب‌بخشیدن به مسائل و افق‌های خاص خود، راه‌حلی برای مسائل فلسفی عرضه کنند.

چهارم، از این امر چنین برمی‌آید که فلسفه میان فرهنگی فرایند‌هایی بخش را بنیان می‌نهد. اما باید در نظر داشت که این‌ها به معنای رهایی دوران اروپایی در عصر روشنگری است، بلکه رهایی اندیشه‌های غیراروپایی و بیرون از اروپا از تصاویری یک‌سویه است که در اروپا طی سده‌ها و حتی هزاره‌ها شکل گرفته‌اند.

۲۶. پنجم، فلسفه میان فرهنگی به معنای پذیرش ضرورت بازاندیشی و بازساخت تاریخ فلسفه از بنیادها و سطوح نخستین آن است. جهان‌شمولی عقلانیت فلسفی در سنت‌های گوناگون فلسفی جلوه‌گر می‌شود، بی‌آن‌که در آن‌ها محدود بماند؛ بلکه در عین حال از آن‌ها فراتر می‌رود.

ششم، فلسفه میان فرهنگی نوعی تلقی از فلسفه است که بُعد همواره حاضر و جاری در «فلسفه جاودان» را در میان اقوام، فرهنگ‌ها و زبان‌های گوناگون به آوا در می‌آورد. از این رهگذر، فلسفه میان فرهنگی در برابر گرایش نیرومند برخی فلسفه‌ها، فرهنگ‌ها، ادیان و جهان‌بینی‌های سیاسی به جهان‌گستر شدن، ایستادگی نظری می‌ورزد.

یکسان‌سازی سخت‌افزار ساختار فناوریانه اروپایی نباید به قیمت بلعیدن و یک‌دست‌سازی تکثر بالنده و سالم نرم‌افزارهای فرهنگی تمام شود. «غربی شدن» را نمی‌توان بی‌چون و چرای معادل «اروپایی شدن» گرفت. آدمی حتی وسوسه می‌شود که از اسطوره‌ای به نام «اروپایی‌سازی انسانیت»^۴ سخن بگوید.

۲۷. هفتم، فلسفه میان فرهنگی، وحدت بدون یکنواختی را توصیه می‌کند. ماهیت فراملی و فراتر از فرهنگ ابزارهای مفهومی رسمی، فناوریانه و علمی نباید با روح میان فرهنگی اشتباه گرفته شود.

هشتم، بخشی از ذات فلسفه میان فرهنگی، ترویج روح تواضع نسبت به دسترسی‌های معرفت شناختی، روش شناختی، متافیزیکی، اخلاقی - معنوی، سیاسی و دینی خود به آن «یکی تنظیم کننده» است که نام‌های بسیاری دارد.

1. family resemblance

2. transcendental reduction

3. Philosophia perennis

4. Europeanizing humanity

۲۸. در غیاب نقطه اتکا (نقطه آرشمیدسی) قابل پذیرش جهانی، فلسفه میان فرهنگی ناهنجاری فلسفه‌ها را به عنوان اشاره گرهایی متفاوت، اما نه به گونه بنیادین متفاوت به «فلسفه راستین» می‌نگرد. در فلسفه میان فرهنگی، ماهیت فلسفه بیشتر از منظر پرسش‌های فیلسوفان تعیین می‌شود تا پاسخ‌های آن‌ها. این امر هم درون هر فرهنگ و نیز در میان فرهنگ‌ها صدق می‌کند. سخن گفتن از یک فلسفه اروپایی، هندی یا چینی به صورت مفرد، به شیوه‌ای تقلیل‌گرا به ایده‌آلیزه کردن و گرفتن بخشی به جای کل می‌انجامد.

۲۹. فلسفه میان فرهنگی هدف دارد تا فلسفه را از مرکزیت تک‌فرهنگی فراتر ببرد و دگرگون سازد. یازدهم، فلسفه میان فرهنگی شرط امکان‌پذیری رشته‌ای به نام فلسفه تطبیقی است؛ چرا که بدون آن، فلسفه تطبیقی در حالتی از موازی‌گرایی جدا افتاده باقی می‌ماند. دوازدهم، فلسفه میان فرهنگی چارچوبی از فلسفه ارائه می‌دهد که ضمن پذیرش کاربرد عمومی مفهوم فلسفه، تنوع مراکز و سرچشمه‌های فلسفی را به رسمیت می‌شناسد. سیزدهم، فلسفه میان فرهنگی طبیعت تاریخی و وابسته به شرایط خاص یک رویه در تاریخ‌نگاری فلسفی را آشکار می‌سازد؛ رویه‌ای که بر اساس آن، بررسی تمامی فلسفه‌های غیراروپایی تنها از منظر فلسفه اروپایی صورت می‌گیرد. نشان دادن اینکه عکس این امر نیز ممکن و مشروع است، یکی از اهداف فلسفه میان فرهنگی است.

۳۰. این یک رویداد تاریخی تصادفی است که شرق‌شناسی وجود دارد ولی غرب‌شناسی شکل نگرفته است. چهاردهم، فلسفه میان فرهنگی به یوروسانتريسم موجود در شرق‌شناسی غربی آگاه است و ارزش‌های فکری ادوارد سعید را به خوبی ارج می‌نهد، اما قصد ندارد همراه با نقد آن، تمام دستاوردها را نیز کنار بگذارد. هدف آن گفتگوی میان فرهنگی است که از ساختار کهنه دوقطبی شرق - غرب فراتر رود، از وجود مراکز دفاع کند، اما با مرکزگرایی مخالفت ورزد.

۳۱. فلسفه میان فرهنگی از چهار دیدگاه برخوردار است: فلسفی، کلامی، سیاسی و تربیتی. از دیدگاه فلسفی، فلسفه میان فرهنگی نشان می‌دهد که تعریف حقیقت فلسفی تنها از طریق یک سنت خاص و تعریف یک سنت خاص از طریق حقیقت فلسفی اشتباه است. از دیدگاه دینی، میان دینی بودن نامی دیگر برای میان فرهنگی است. یک دین جاودانه (ساتانا دارما^۱) نیز در اشکال کلامی مختلف ظهور می‌یابد. میان دینی بودن، دین مستقل و جداگانه‌ای نیست که بتوان به آن تعلق داشت؛ بلکه حساسیتی است که ما را باز و بردبار می‌سازد و افزون بر آن، ما را در برابر وسوسه‌های بنیادگرایی یاری می‌دهد.

۲۳. ۱. از دیدگاه سیاسی، «میان فرهنگی» نام دیگری است برای یک باور دموکراتیک-کثرت‌گرا و جمهوری خواهانه؛ باوری که هیچ گروه، طبقه یا حزبی را یگانه دارنده حقیقت سیاسی نمی‌داند. در چشم‌انداز تربیتی - که از جهاتی شاید مهم‌ترین بُعد باشد، میان فرهنگی به تلاشی عملی برای آموختن و آموزش دادن معنا در اندیشه و کنش، از سطح مهد کودک تا دانشگاه، با تأمل در دیدگاه‌های سه چشم‌انداز دیگر می‌انجامد. تنها از این رهگذر است که می‌توان در برابر بنیادگرایی‌ها - هر جا که پدید آیند - چاره اندیشید؛ چرا که به محض آنکه بنیادگرایی بر میدان عمل سیاسی چیره شود، دیگر برای تربیت و آموزش، مجال مؤثر باقی نمی‌ماند.

تحلیل ارنست کاسیرر از «صورت‌های نمادین^۲»، فلسفه با جهت‌گیری میان فرهنگی را به انعطاف‌پذیری ضروری‌ای مجهز می‌سازد تا بتواند از چیرگی مخاطره‌آمیز بر ایده‌ها و ساختارهای پویای فلسفه‌ها، فرهنگ‌ها و ادیان، آگاه که اینها به گونه مصنوعی و یکنواخت، یکسان‌سازی می‌شوند، پیشگیری کند.

۴. مسئله ترجمه

۳۳. تاریخ اندیشه اروپایی گواه آن است که از آغاز، فرایند ترجمه و مقایسه همواره در عرصه فرهنگ و اندیشه اروپایی جریان داشته است. بنابراین، هر آن کس که در بیش از یک زبان زندگی می‌کند و ناگزیر است در بیش از یک فرهنگ و سنت فلسفی جهت‌گیری یابد، این واقعیت را به خوبی با تمام وجود درمی‌یابد که حقیقت فلسفی، علیرغم جابه‌جایی مجازی و استعاری نام‌ها، همواره در رفت‌وآمد است و ما را از تنگناهای بیش از اندازه محدود رویکرد تنها زبان شناختی‌رهایی می‌بخشد. مهارت زبانی، اگرچه پیش شرط ضروری است، اما برای فهم و مدیریت مسائل روزمره کافی نیست.

۳۴. بی‌تردید، فرایند انتقال مفاهیم کاری دشوار است و هرگز نمی‌تواند تطابق کامل را، چه در سطح میان فرهنگی و چه درون فرهنگی، به گونه کامل به وجود آورد. با این همه، این امر در تمامی موارد صدق می‌کند؛ چه هنگامی که

واژه یونانی لوگوس^۱ را به راسیو^۲ در لاتین، یا به خدای پدر در سنت مسیحی، یا به فرئونفت^۳ در آلمانی، یا به ریزن^۴ در زبان انگلیسی، و یا به دیگر معادل های زبان های گوناگون ترجمه می کنیم.

البته، روشن است که در حوزه میان فرهنگی، چنین ترجمه هایی به مراتب دشوارتر و مسئله دارترند؛ چرا که فاصله ها و تفاوت های میان زبان ها و افق های فرهنگی در این سطح بسیار گسترده تر است. با این حال، نباید فراموش کرد که تفاوت ها و فواصل میان سه شهر آتن، روم، و اورشلیم نیز، در آغاز، کم اهمیت و اندک نبودند.

۳۵. تاریخ اندیشه در اروپا گواه آن است که از همان آغاز، روند ترجمه و مقایسه در عرصه فرهنگ و تفکر اروپایی حضور داشته است. این امر نه تنها موجه، بلکه به گونه ای سازگار با اقتضائات زندگی انسانی نیز بوده است. دستگاه مفهومی فلسفه یونان باستان، در خدمت تکوین و بسط فلسفه مسیحی قرار گرفت و بدین سان، ابزارهای عقل نظری پیشاسقراطی و افلاطونی - ارسطویی، در چارچوب الهیاتی و ایمانی بازآفرینی شدند.

۳۶. در حوزه آسیایی، اصطلاح سانسکریت «دیانا»^۵ به معنای مراقبه، تمرکز و تفکر، مسیر مشابه را طی کرده است و به چینی «چان»^۶ و ژاپنی «زننا»^۷ «یا زن» تبدیل شده است. هر دو مثال نشان می دهند که ترجمه ها و انتقال ها در هر دو حوزه فرهنگی صورت گرفته است. این رویه انگار بر باور نظری استوار است که اشیاء و مفاهیم باید توسط زبان نامیده شوند، اما در زبان کاملاً حل نمی شوند به گونه ای که باقی مانده ای نداشته باشند.

۳۷. هایدگر در گفتگوی خود با یک ژاپنی [تزوکا تومیو]^۸ می نویسد که «نام و آنچه نامیده می شود از اندیشه اروپایی، از فلسفه می آید»^۹ بدین گونه، هایدگر این دیدگاه را منتقل می کند که نه تنها نام فلسفه (که درست است)، بلکه موضوع آن نیز یونانی و اروپایی است (که نادرست است). هایدگر که گفته می شود لاوتسه را بارها خوانده است، باید دریافته باشد که دائو در نام «دائو»^{۱۰} خلاصه نمی شود. محدود کردن فلسفه به سرنوشت اروپایی، جهان شمولی آن را به گونه ای ناموجه تنگ می کند. در این راستا کارل لویوت معتقد بود که «باور بنیادی هایدگر این است که زاین»^{۱۱} (وجود) به روحیه یونانی - اروپایی تمایل دارد^{۱۲}». چنین باوری، چه اروپایی باشد چه نباشد، برای بی طرفی حقیقت فلسفی زبان آور است.

۳۸. کسی که فاقد نگرش میان فرهنگی است، حتی اگر نسبت به فرهنگ بیگانه آگاهی گسترده و عمیقی داشته باشد، همچنان از دستیابی به فاصله گذاری انتقادی ضروری نسبت به سنت خود ناتوان خواهد بود. ماکس مولر، هندشناس برجسته جهانی که هند خود را به نوعی وام دار خدمات علمی او می داند، برای ترسیم وضعیت ناپختگی فلسفه و دین در هند، به نوعی از همان استعاره ای بهره می گیرد که هگل درباره مراتب سنی به کار برده بود. این الگوی پله وار یا مرحله محور، نوعی جایگاه بندی پیشینی و پیش فرض گونه برای فرهنگ ها قائل می شود، گویی که فرهنگ ها را از آغاز، در سلسله مراتب تاریخی جای داده باشد. گفتار زیر از ماکس مولر نیز ریشه در همان منظر هگلی کهن و یورومرکز محور دارد: «مردمان هنوز به اهمیت کامل وداها در مطالعه تاریخی دین پی نبرده اند. پلی از اندیشه که سراسر تاریخ جهان آریایی را در بر می گیرد، نخستین قوس آن در وداهاست و واپسین قوس آن در نقد خرد ناب کانت. اگر در وداها بتوانیم دوران کودکی ذهن آریایی را مطالعه کنیم، در نقد خرد ناب کانت، بلوغ کامل و پختگی آن را می توان مورد بررسی قرار داد»^{۱۳}.

۵. منطق و اخلاق از منظر میان فرهنگی

۳۹. فلسفه در مقام مقایسه فرهنگ ها - که به بیان دیگر، به معنای به کارگیری فلسفه میان فرهنگی است - در اینجا به صورت مختصر در دو عرصه بنیادین منطق و اخلاق مورد بررسی قرار می گیرد.

1. Logos

2. Ratio

3. Vernunft (Eng: reason)

4. Reason

5. Dhyana

6. chan

7. zenna

8. Tezuka Tomio (1903-1983)

9. M. Heidegger: Unterwegs zur Sprache. Pfullingen 1960, S. 86.

10. Dao

11. Sein

12. Vgl. K. Löwith: Geschichtliche Abhandlungen. Stuttgart 1960, S. 175.

13. Zit. in: K. Roy: Hermeneutics. East and West. Calcutta 1993, S. 67.

۱.۵. منطق در هندوستان و اروپا

۴۰. صفت‌هایی چون «هندی»، «چینی»، «اروپایی» و مانند آن‌ها، از آن‌رو موجه و معنادار اند که آن‌چه این اوصاف بر آن دلالت دارند، به‌راستی می‌توانند و می‌باید به‌گونه‌ای دیگر نیز وصف شوند. جهانی‌بودن منطق از میان نمی‌رود اگر، برای مثال، از «منطق هندی» سخن بگوییم؛ همان‌گونه که هنر آشپزی در فرهنگ‌های مختلف با صفات گوناگونی چون «آشپزی چینی»، «فرانسوی» یا «ایرانی» توصیف می‌شود، بی‌آن‌که به کلیت و مفهوم عام آن آسیبی وارد گردد. بنابراین، اطلاق صفت‌های فرهنگی به منطق، نه‌تنها نشانه‌ی نسبی‌گرایی نیست، بلکه می‌تواند راهی برای آشکار ساختن اشکال متکثر عقلانیت در بسترهای گوناگون تمدنی باشد.

۴۱. ویتگنشتاین در پاسخ به پرسش خود درباره‌ی مخرج مشترک بازی‌های زبانی مختلف، اظهار داشت که همه آن‌ها از قواعد پیروی می‌کنند. اما می‌توان پرسید که وجه مشترک و هم‌پوشان مفهوم برتر منطق در چیست؟ نظریه استنتاج در قلب اندیشه منطقی جای دارد. بنابراین، منطق از دیدگاه میان فرهنگی تلاشی است برای ارائه استدلال‌هایی درباره استنتاج‌ها. این الگوهای استدلالی می‌توانند هم در سطح میان فرهنگی و هم درون فرهنگی تفاوت‌هایی داشته باشند.

۴۲. بوچنسکی در اثر معتبر خود «منطق صوری» می‌نویسد: «منطق صوری، تا جایی که می‌دانیم، تنها در دو حوزه فرهنگی پدید آمده است: حوزه اروپایی - غربی و حوزه هندی^۱». استدلال‌های من در مورد منطق از منظر میان فرهنگی تلاش دارد برخی شباهت‌های بنیادی و تفاوت‌های شگفت‌آور را نشان دهد، برای مثال در خصوص قیاس، اصل تناقض، مسئله اعتبار منطق و غیره.

۴۳. در هند، منطق همچنین از روش‌شناسی بحث و مناظره (سامبهاسا، جالپا، ویتاندا، تارکا^۲) توسعه یافته است. نمونه خوبی از روش‌شناسی بحث (تارکاشاسترا^۳) را می‌توان در گفتگویی یافت که در ادبیات جهان مشهور شده است؛ گفتگویی بین راهب ناگاسانا^۴ و پادشاه یونانی باکتریا^۵، مناندر^۶ که حدود سال ۱۵۰ قبل از میلاد در افغانستان و شمال هند حکومت می‌کرد و به فلسفه و دین علاقه داشت و در فنون بحث و مناظره آموزش دیده بود.

۴۴. متن مورد نظر، که با عنوان «پرسش‌های میلیندا^۷» شناخته می‌شود، چنین آغاز می‌گردد:

پادشاه گفت: «ای ناگاسنای گرامی، آیا همچنان مایل به ادامه گفتگو با من هستی؟»، ناگاسنا پاسخ داد: «اگر تو، ای پادشاه بزرگ، به زبان یک فرزانه سخن بگویی، من نیز با تو به گفتگو خواهم پرداخت. اما اگر به زبان یک پادشاه سخن بگویی، آنگاه از گفتگو با تو پرهیز خواهم کرد». پادشاه پرسید: «ای ناگاسنای گرامی، فرزنانگان چگونه گفتگو می‌کنند؟». ناگاسنا چنین پاسخ داد: در گفتگو میان خردمندان، ای پادشاه بزرگ، فراز و فرودهایی رخ می‌دهد، اقناعی صورت می‌گیرد و پذیرشی حاصل می‌شود؛ تمایزها و تمایزهای متقابل پدید می‌آید. با این همه، فرزنانگان به سبب اختلاف‌نظر، خشمگین نمی‌شوند...». پادشاه دوباره پرسید: «اما ای ناگاسنای بزرگوار، پادشاهان چگونه گفتگو می‌کنند؟». ناگاسنا پاسخ داد: «آنگاه که پادشاهان در گفتگو ادعایی مطرح می‌کنند و کسی آن ادعا را رد می‌کند، فرمان می‌دهند تا آن فرد را کیفر دهند...»^۸.

این گفتگو، نه‌تنها تمایز روش‌شناختی میان گفتگوی عقلانی و گفتگوی سلطه‌محور را برجسته می‌سازد، بلکه از منظر فلسفه میان فرهنگی، نمونه‌ای شاخص از شکل‌گیری منطق در بستر دیالوگ و اختلاف‌پذیری به‌عنوان عنصر بنیادین کنش عقلانی است.

۴۵. اظهارات و استدلال‌های راهب-فیلسوف بودایی در این گفتگو، شباهت‌های چشمگیری با برخی ویژگی‌های بنیادی گفتگوهای سقراطی-افلاطونی و سنت فکری مرتبط با آن نشان می‌دهد. در رساله منون^۹، سقراط ویژگی‌های

1. J. M. Bochenski: *Formale Logik. Freiburg in Br.* 1956, S. 13.

2. *Sambhasa, jalpa, vitanda, tarka*

3. *tarka-sastra*

4. *Nagasana*

5. *Graeco-Bactrian*

6. *Menandros*

7. *The Questions of Milinda*

8. J. Mehlig (Hg.): *Weisheit des alten Indien. Bd. 2. Leipzig* 1987, S. 347f.

9. *Menon* 75 c-d

گفتگویی را برمی‌شمارد که میان دوستان، یا به گونه عام، میان افراد فرهیخته، خردمند و اخلاق‌مدار روی می‌دهد؛ کسانی که در پی پیروزی تنها در بحث نیستند، بلکه حقیقت را هدف قرار می‌دهند. گشودگی ذهنی، تواضع معرفتی و خویش‌داری، همان فضیلت‌هایی هستند که ناگاسانا نیز در مقام پیش‌شرط گفتگو بر آن‌ها تأکید می‌ورزد. افزون بر این، ناگاسانا به نحوی شرایط امکان «گفتگوی بدون تسلط» و «کنش ارتباطی» (هابرماس) را مطرح می‌کند.

۴۶. نظریه قیاس (انوماناسشتر) ^۱ در سنت هندی را می‌توان به مدل‌های متنوعی از گفتگو و استدلال نسبت داد که در دل سنت فلسفی هند حضور داشته و رشد یافته‌اند. معرفت‌شناسی هندویی، میان دو گونه اصلی از شناخت تمایز می‌نهد: شناخت مستقیم (پراتیاکشیا / آپراکش^۲) و شناخت غیرمستقیم (پاروکشه^۳). از میان شش ابزار شناخت (پرامانا^۴) که عبارت‌اند از: ادراک حسی (پراتیاکش^۵)، استنتاج یا قیاس (انوماناس^۶)، کلام موثق و معتبر (شبدا^۷)، قیاس تمثیلی (اوپامانا^۸)، فرضیه یا اقتضای معنا (ارتاپاتی^۹)، و درک از طریق نبود آگاهی (انوپالابدهی^{۱۰})، تنها ادراک حسی است که به شناخت مستقیم می‌انجامد و به عنوان تنها منبع بی‌واسطه و بی‌میانجی در دریافت حقیقت تلقی می‌شود.

۴۷. استنتاج به معنای شناختی است که پس از شناخت دیگر صورت می‌گیرد. اگر دود را ببینی، استنتاج می‌کنی که آتش هست. این گام استنتاج در نخست منبعی برای دانش است و دوم روشی برای استدلال و اقناع به شمار می‌رود. بنابراین، دو کارکرد، یکی معرفت‌شناختی و دیگری منطقی، در اینجا به صورت مفهومی در هم آمیخته‌اند. ۴۸. موضوع ایده استنتاج شده به حواس داده نمی‌شود. ما دود را می‌بینیم، اما آتش را نمی‌بینیم؛ لبخند را درک می‌کنیم، اما شادی را نه. نظریه قیاس هندی، دو شکل استنتاج را از یکدیگر جدا می‌کند: استنتاج برای سوژه یا فرد (سوارته‌نومانا^{۱۱}) و استنتاج برای دیگران (پارارتها‌نومانا^{۱۲}). شکل نخست، در اصل، به فرآیندی در تولید معرفت اشاره دارد که گرایش روان‌شناختی دارد. این نوع قیاس، به گونه معمول، متشکل از سه گزاره است که با ساختار قیاس ارسطویی قابل مقایسه‌اند.

۴۹. هر کجا دود باشد، آتش نیز هست. بر آن کوه دود هست. پس، آنجا آتش هست.

۵۰. استدلال قیاسی به منزله شیوه‌ای برای اقناع دیگران، در مقابل استدلال برای خود، شامل پنج گزاره است. این قیاس پنج مرحله‌ای در منطق هندویی به شکل زیر ارائه می‌شود:

۵۰. از سوی دیگر، استنتاج به عنوان روشی برای استدلال و اقناع دیگران شامل پنج گزاره است. این قیاس پنج جزئی به شکل زیر است:

۵۱. ۱. فرضیه (پراتیجنا^{۱۳}): بر آن کوه آتش هست

۲. دلیل (هتو^{۱۴}): زیرا دود هست.

۳. شاهد (اوداهارانا^{۱۵}): هرگاه دود باشد، آتش نیز هست، به گونه مثال در آشپزخانه.

۴. کاربرد (آپانایا^{۱۶}): بر آن کوه دود هست و دود همیشه با آتش همراه است.

۵. نتیجه‌گیری (نیگامانا^{۱۷}): بنابراین، بر آن کوه آتش هست.

۱. اصطلاح *anumāna-sāstra* یک ترکیب سانسکریت است که در سنت‌های فلسفی هند، به‌ویژه در منطق و معرفت‌شناسی، جایگاه بنیادین دارد. این اصطلاح به نظریه استدلال یا سیستم استنتاجی اطلاق می‌شود که مبتنی بر قیاس است.

۲. *pratyakṣa / aparokṣa*. (ادراک حسی) به معنای احساس، یعنی همان وجود مادی و محسوس

۳. *parokṣa*

۴. *Pramāṇa*

۵. *pratyakṣa*

۶. *anumāna*

۷. *S'abda*

۸. *upamāna*

۹. *arthāpatti*

۱۰. واژه سانسکریتی به معنای «ندانستن از طریق مشاهده» است.

۱۱. *svārthānumāna* (استنتاج برای خود یا استدلال درونی)

۱۲. *parārthānumāna* (استدلال یا استنتاج برای دیگری)

۱۳. *pratijñā*

۱۴. *Hetu*

۱۵. *udaharana*

۱۶. *upanaya*

۱۷. *niḡamana*

۵۲. این قیاس پنج مرحله‌ای ممکن است در مقایسه با قیاس سه مرحله‌ای، از نظر منطقی طولانی‌تر از حد لازم، پیچیده، و نه چندان صوری به نظر برسد. با این حال، از منظر آموزشی و تعلیم و تربیت، به گونه‌ی کامل قابل درک و معنادار است. این دو شکل از قیاس (سه مرحله‌ای و پنج مرحله‌ای) قابل تبدیل به یکدیگر اند. قیاس سه مرحله‌ای ارسطویی را می‌توان به گونه‌ای باز ساخت که در قالب پنج مرحله‌ای عرضه شود، اینگونه:

۵۳. ۱. فرضیه: سقراط فانی است.

۱. دلیل: زیرا انسان است.

۳. مثال: هر کسی که انسان باشد فانی است، برای مثال فیثاغورس.

۴. کاربرد: سقراط انسان است و انسان بودن همواره با فناپذیری همراه است.

۵. نتیجه‌گیری: بنابراین سقراط فانی است.

۵۴. افزون بر استدلال تجربی و استقرایی، که ناشی از مشاهده مکرر است که هر جا دود باشد آتش هست، هر جا دود نیست آتش نیست، و هر جا آتش نیست دود هم نیست، رابطه ثابت و پایدار (ویا پتی^۱) میان حد وسط یعنی دود و حد اکبر یعنی آتش فرض شده است. حتی از ادراک ویژگی یا رابطه عام و کلی نیز سخن به میان می‌آید. هنگام ادراک یک گاو معین، همزمان ویژگی کلی یا عام «گاو بودن» نیز ادراک می‌شود. اصطلاح فنی برای این نوع ادراک چنین است: ادراک کلی از طریق نشانه^۲. چیزی که می‌توان آن را با مفهوم ادراک شهودی در فلسفه ارسطویی مقایسه کرد.

۵۵. نظریه‌های هندی در باره نفی (ابهوا^۳)، اندیشه دیالکتیکی و تردید، از دیگر موضوعات مهم در قلمرو منطق به شمار می‌روند که می‌توان آن‌ها را از منظر میان فرهنگی مورد بررسی قرار داد. مقوله‌ای چون «تردید»، برای مثال، بر نوعی شناخت تردید آمیز (سامسایا جنانا^۴) دلالت دارد که در شرایط وجود دو دیدگاه متعارض درباره یک موضوع واحد شکل می‌گیرد. تردید در زمره گزاره‌های صادق یا کاذب قرار نمی‌گیرد. برخلاف بسیاری از تلقی‌های اروپایی از تردید، در سنت اندیشه‌ورزی هندی، تردید همیشه مانع کنش نیست. ممکن است شک فلسفی تأثیری بر رفتار و کنش‌های ما نداشته باشد، با این حال، اگر مخاطره‌های همراه با عمل چندان بزرگ نباشد، تردید می‌تواند خود به انجام عمل بینجامد.

۲.۵. به‌نهایت‌های اصلی و تفاوت‌های آموزنده

۵۶. تفاوت‌ها ممکن است تنها ظاهری یا اصطلاحی به نظر برسند، اما چنین نیست. حتی در قلمرو اندیشه منطقی، نگاه میان فرهنگی می‌تواند خطوط پژوهشی‌ای را پیشنهاد دهد که به جایگاه انسان به عنوان یک موجود انسان شناختی مرتبط است. با این حال، در حالی که این تفاوت‌ها همچنان وجود دارند، نباید آن‌ها را به مثابه نقصان یا کمبود تلقی کرد.

۵۷. در حالی که قیاس ارسطویی به طور معمول ماهیت قیاسی و صوری دارد، قیاس هندی همچنان در پیوند فعال با عوامل معرفت شناختی و روان شناختی باقی می‌ماند. مفهوم اعتبار صوری برای اندیشه منطقی هندی نیز اهمیت دارد، اما این اهمیت هرگز به قیمت نادیده گرفتن بُعد مادی استدلال‌های ما تمام نمی‌شود. حضور مرحله دلیل (شواهد) در قیاس هندی گویای همین نکته است. می‌توان فرض کرد که به همین دلیل است که منطق هندی، با وجود گرایش‌های موجود، هرگز به منطق صوری تبدیل نشده است. از منظر میان فرهنگی می‌توان پرسید هنگامی که اعتبار صوری پذیرفته می‌شود، چه مفهومی درک، تحقق و شایسته ارج گذاری می‌یابد؟ آیا این ساختار «اگر-آنگاه» است که اروپاییان را جاودانه می‌کند، با توجه به این که همه انسان‌ها فناپذیراند و اروپاییان نیز انسان اند؟ آیا این موضوع به معنای قیاس (آنومان^۵) در قالب تحقق شناخت است یا تنها به معنای استدلال صوری (تارکا^۶) بدون هرگونه بینش مادی؟ تمامی این مسائل از موضوعات قابل توجه و بحث برانگیز به شمار می‌روند.

۵۸. برتری جایگاه ادراک در اندیشه هندی می‌تواند علت محدودیت توجه این اندیشه به مسائل تنها صوری باشد.

1. vyapti

2. sāmānya-lakṣaṇa-pratyakṣa (Perception of the universal through the particular)

3. abhāva

4. samśaya-jñāna (Eng: Doubtful cognition)

5. anumana

6. tarka

در اندیشه متافیزیکی و منطقی اروپا، به کرات با مفهوم امکان صرف مواجه می‌شویم. نمی‌توان این امر را ناشی از مسائل تجربی دانست؛ بلکه به احتمال این نگرش برآمده از سنت یهودی-مسیحی است که بر آفرینش از عدم تأکید دارد. حتی در فلسفه لاینینتس، شمار بی‌شماری از جهان‌های ممکن پیش از جهان واقعی (یا بهترین جهان) تصور می‌شوند. چنین رویکردی به گونه‌ای کلی با اندیشه هندی بیگانه است، چرا که حالات ممکن / بالقوه (یوگاتا^۱) تنها پس از تحقق واقعیت‌ها قابل تصور و بررسی‌اند. دو حالت امکان‌پذیری و ناممکن بودن، مستلزم مواجهه با واقعیت‌اند. بنابراین، منطق هندی بیشتر در حوزه معناشناسی^۲ باقی می‌ماند تا آنکه در با منطق طبقاتی^۳ یا رده‌ای نزدیک باشد.

۵۹. افزون بر این، «منطق هندی روان‌گرایی را گمراه‌کننده نمی‌داند، بلکه در پی نزدیک‌ساختن منطق، روان‌شناسی و معرفت‌شناسی است. منطق در بافت گسترده‌تری از زندگی جای می‌گیرد. از این‌رو، «منطق هندی از صورت‌گرایی صرف و اندیشه مثالی افلاطونی فاصله می‌گیرد»^۴.

۶۰. در سنت فکری غرب آسیا، اغلب چنین ادعا شده است که اصل عدم تناقض مورد پذیرش قرار نمی‌گیرد. با این حال، وضعیت واقعی امور بسیار پیچیده‌تر است. یک چیز نمی‌تواند به طور هم‌زمان هم الف و هم نقیض الف باشد. این اصل هم در اندیشه ارسطو و هم در منطق بودایی پذیرفته شده است. با این حال، توجیه آن‌ها متفاوت است: برای ارسطو، هویت خود الف در معرض تهدید قرار داشت. برای بودایی‌ها، چیزی به نام الف یکسان و ثابت وجود ندارد.

۶۱. منطق جینی^۵ اعتبار اصل تناقض را به طور کلی به چالش نمی‌کشد، بلکه اعتبار بی‌قید و شرط آن را مورد پرسش قرار می‌دهد. این اصل تنها در صورتی معتبر است که مکان، زمان و جهت بحث یکسان باشند. منطق گزاره‌ای هفت مرحله‌ای (سابتابهنگی‌نایا^۶) در جینیسم نیز نشان می‌دهد که منطق چندارزشی با تفکر هندی هم‌سوتر است.

۶۲. اصول علیت و تناقض، و نیز مقولات نظم و بی‌نظمی، نیازمند بازنگری‌اند اگر بپذیریم که در اندیشه چینی، دائو^۷ نماینده اصلی نظم است، که از وزن و اطلاقی مفاهیم کلی این اصول می‌کاهد. چینی‌ها می‌توانند با ارجاع به اصل وحدت هماهنگ (هو^۸) که به تعادل در طبیعت بزرگ‌تر اشاره دارد، اصل تناقض را دور بزنند. چین‌شناس برجسته، گرانه^۹، تبیین بسیار جالب ارائه می‌دهد از این که چرا چینی‌ها فاقد حس قیاس صوری هستند.

۶۳. «چه ارزشی می‌تواند برای استدلال قیاسی وجود داشته باشد در اندیشه‌ای که از گرفتن ماهیت عینی زمان و مکان سر باز می‌زند؟ چگونه می‌توان مدعی شد که سقراط، چون انسان است، فانی است؟ آیا یقینی هست که در زمان‌های آینده و در مکان‌های دیگر نیز انسان‌ها خواهند مرد؟ اما می‌توان چنین گفت: کنفوسیوس در گذشته است، بنابراین من نیز خواهم مرد، زیرا امیدی اندک است که کسی شایسته زندگی‌ای طولانی‌تر از بزرگ‌ترین حکیمان باشد»^{۱۰}.

۶۴. این امر ممکن است برای برخی از ما نامأنوس جلوه کند. پرسش بنیادین از دیدگاه میان‌فرهنگی چنین است: «تناقض‌ناپذیری یا پی‌آمدگی منطقی چیست و چگونه قابل درک است؟» آیا ممکن است که دو گونه از تناقض‌ناپذیری وجود داشته باشد؛ یکی مبتنی بر منطق صوری و دیگری متوجه ارزش‌ها و اخلاقیات؟ اعتبارهای صوری نسبت به درستی معنایی از وابستگی فرهنگی کمتری برخوردار اند^{۱۱}.

۶۵. از این‌رو، تواضع معرفت‌شناختی و خویش‌داری فلسفی، نتایج اخلاقی و سیاسی مهمی هستند که از اندیشه فلسفی در چشم‌انداز میان‌فرهنگی حاصل می‌شوند.

1. *yogata*

2. *intensional*

3. *class-logic*

4. In his lectures of Göttingen on logic, Misch tries to anchor the logical in the general context of life. Cf. G. Misch: *Der Aufbau der Logik auf dem Boden der Philosophie des Lebens*. Freiburg/Br. 1994.

5. Jainism

6. *saptabhangi-naya* (The seven-step predicate-logic)

7. *Dao* (راه، مسیر، روش)

8. *Ho* (هماهنگی، هم‌آهنگی، سازگاری)

9. Marcel Granet (1884 – 1940)

10. M. Granet: *Das chinesische Denken*. Frankfurt/M. 1985, S. 255.

11. Vgl. R. A. Mall: *Was konstituiert philosophische Argumente?* Bremer Philosophica, 1996/1, Universität Bremen.

۵.۳ اخلاق در مقایسه فرهنگی

۶۶. اخلاق می‌کوشد وضعیت موجود را به وضعیتی که باید باشد نزدیک کند. در این زمینه، نه توافق کاملی درباره وضعیت موجود وجود دارد و نه درباره وضعیت مطلوب. حتی ایده‌های مربوط به کمال بخشی به خود و جهان، هم درون فرهنگی و هم میان فرهنگی، متفاوت اند. هیلاری پاتنم در کتاب «پراگماتیسم - یک پرسش باز» بیان می‌کند که دغدغه اصلی فلسفه این است که چگونه باید زندگی کرد. او می‌نویسد: «ما به تساهل و پلورالیسم ارزش می‌نهییم، اما از شک‌گرایی معرفت‌شناختی که با این تساهل و پلورالیسم همراه شده، نگرانیم»^۱.

۶۷. یکی از پرسش‌های مرکزی در اخلاق این است که ارزش‌هایی که ما را هدایت می‌کنند، چگونه پایه‌گذاری شده‌اند. این پایه‌ها می‌توانند انسانی یا الهی باشند. در مقابل مدل‌های خدا محور و انسان محور، «یونیورسیسم»^۲ چینی پیشنهاد می‌کند که انسان در مسیر خود در تعادل بزرگ‌تری از طبیعت جای دارد و نباید انتظار موقعیت ویژه‌ای داشته باشد. آسمان نه می‌گیرد و نه می‌خندد، چنان‌که لائوتسه گفته است. ساختار نگاه‌دارنده کل کیهان، بنیادی‌تر، نیرومندتر و فراگیرتر از تاریخ بشر است. در چنین افقی، پرسش از جایگاه ممتاز انسان معنای دیگر می‌یابد. ۶۸. تفکر اخلاقی - معنوی بیشتر از این فرض شروع می‌کند که خوبی باید پاداش داده شود. ادیان و فلسفه‌های مختلف دلایل متفاوتی برای این امر ارائه می‌دهند. برای مثال، کانت برای تضمین این ارتباط بین خوبی و پاداش، به جاودانگی روح و وجود خدا استناد می‌کند. در تفکر هندی، مانند بودیسم، «اصل کارما»^۳ برای تحقق این ارتباط مطرح می‌شود. در تفکر اخلاقی با جهت‌گیری الهی، اراده خدا مسئول این امر است. تشخیص مرز بین الهیات و فلسفه در اینجا دشوار است.

۶۹. می‌توان دریافت که باورهای اخلاقی و معنوی مشابه، در سنت‌های گوناگون پشتوانه‌های نظری متفاوتی یافته‌اند. اصول اخلاقی عام، در صورتی که بخواهند در سپهر میان فرهنگی کارآمد باشند، نه باید تنها به شیوه صوری و نه با اتکاء به قدرت سیاسی توجیه شوند. مسئله این نیست که جستجو برای یافتن معیار اخلاقی جهان‌شمول امر نابه‌جا است، بلکه آن دیدگاه که می‌پندارد چنین معیاری در دل یک فلسفه، دین یا فرهنگ خاص یافت شده، گرایش بنیادگرایانه دارد. اندیشه حقوق بشر نیز اختصاص به فرهنگ واحدی ندارد. امروزه می‌دانیم که در کتیبه‌های فراوان پادشاه بودایی، آشوکا، از سده سوم پیش از میلاد، مفاهیم حقوق بشر، هم در مضمون و هم در بیان، به‌روشنی نمایان است. انسان به مثابه انسان باید - دست‌کم در مقام امکان - توان آن را داشته باشد که اعتبار جهان‌شمول حقوق بشر را بشناسد و به آن اذعان کند، حتی اگر در عمل، تحت تأثیر ایدئولوژی‌های گمراه‌کننده، به نقض این حقوق دست زده باشد.

۷۰. ویندلاند، که فرهنگ چینی را بسیار ستایش می‌کند، با این همه، انکار می‌ورزد که این فرهنگ توانسته باشد به اصل اخلاقی جهان‌شمول دست یابد. از منظر او، اندیشه چینی همچنین فاقد حقیقت دینی مکشوف است. ویندلاند، در حال و هوایی نزدیک به وجدگرایی هگلی، تا بدان‌جا پیش می‌رود که حتی فتوحات و مأموریت تمدنی اروپایی را - با همه پیامدهای منفی‌اش - مورد تأیید قرار می‌دهد، و در این باره چنین می‌نویسد: «چنین تأییدی چیزی جز تن‌دادن به حقانیت عریان قدرت نخواهد بود، مگر آنکه باور داشته باشیم که جامعه پیروزمند، حامل ارزش‌های والاتری است»^۴.

۶. وظیفه فلسفه میان فرهنگ

۷۱. دیدگاه میان فرهنگی به روشنی نشان داده است که ادعای مطلق از جانب «یکی» وجود ندارد، مگر آنکه از پیش‌داوری‌ها و ناآگاهی‌ها برآمده باشد که جایگاه، زمان، زبان، دین یا فلسفه‌ای را برتر بداند. روشن‌سازی مفهومی و محتوایی فلسفه میان فرهنگی همچنین نشان داده است که تاریخ فلسفه خود مخزنی بی‌پایان از تفسیرهای گوناگون است. از این رو، تاریخ فلسفه جایگاه هرمنوتیکی است. بر این اساس نتیجه گرفته می‌شود که نمی‌توان تعیین پیشینی و قطعی فلسفه و فرهنگ را که به صورت تعریفی از پیش تثبیت شده باشد، پذیرفت، چرا که چنین تعیینی از دل گشایش‌های تفسیری پیاپی بر نمی‌خیزد و با سرشت چندآوایی تاریخ اندیشه سازگار نیست.

1. H. Putnam: *Pragmatismus - eine offene Frage*. Frankfurt a.M. 1995, S. 10.

2. *Universism* (جهان به مثابه یک کل پیوسته)

3. Karma-principle

4. W. Windelband: *Vom Prinzip der Moral* (1883), in: *Prälimin. Aufsätze und Reden zur Philosophie und ihrer Geschichte*. 2. Bd. Tübingen 1919, S. 176.

۷۲. کسانی که اصطلاح «فلسفه میان فرهنگی» را به دلیل فقدان معیارهای دقیق، مبهم می‌دانند، فراموش کرده‌اند که در شناسایی فرهنگ‌ها، فلسفه‌ها، ادیان و جهان‌بینی‌های سیاسی، نوعی درهم‌تنیدگی در سنت و تصمیم شخصی اجتناب‌ناپذیر است.» کسی که از استدلال‌های فلسفی انتظار پذیرش عام و اتفاق نظر دارد، بار سنگینی بر دوش آن‌ها می‌گذارد. در کشمکش میان استدلال‌های فلسفی نیز، گرایش‌های فلسفی و فرایندهای اجتماعی شدن نقش مهم و گاه سرنوشت‌سازی ایفا می‌کنند^۱.

۷۳. همه نظام‌های اخلاقی و سیاسی در اصل بر بهبود رابطه انسان با دیگر انسان‌ها و با طبیعت تمرکز دارند. اما این پرسش همیشه مطرح است که آیا دگرگونی‌های بیرونی تنها پیش‌شرط‌های لازم‌اند، نه عوامل کافی برای رسیدن به این بهبود واقعی؟

۷۴. امروزه جهانی شدن ساختارهای فناورانه هرچند به شکل یکسان‌سازی سخت‌افزاری مناسبات انسانی بروز یافته است، اما وجه نرم‌افزاری اخلاقی - معنوی فرهنگ‌ها عقب مانده و از روند کلی بازمی‌ماند. این امر ممکن است دلیل تلاش‌های گسترده برای پیوند دادن حوزه اخلاق با سایر علوم باشد.

۷۵. گرایش میان فرهنگی که بر تعامل متقابل پوسته درونی و بیرونی طبیعت انسان تأکید می‌کند، از هر گونه کوتاه‌بینی و جانبداری در تصویر انسان‌ها پرهیز می‌کند. چنین نگرشی امکان گفتگوی میان فرهنگی را فراهم می‌سازد بی‌آنکه ترسی از گم شدن در دیگری وجود داشته باشد و یا تلاش برای جذب و مستحیل ساختن دیگری صورت گیرد. لویناس می‌نویسد: «فلسفه غرب، با پرده‌برداری از چهره دیگری آغاز می‌شود. اما همین دیگری، چون در جامه وجود پدیدار می‌گردد، بیگانگی‌اش را وا می‌نهد. از بدو پیدایش، فلسفه دل‌بسته هراسی است که از دیگری‌ای سرچشمه می‌گیرد که در غربتی گریزناپذیر، همچنان غریبه می‌ماند. فلسفه از آغازین لحظات خویش، در برابر آن دیگری که همچنان دیگری می‌ماند، دچار هراسی ژرف و ناتوان‌کننده است؛ ترسی که به منزله نوعی حساسیت عمیق و غیرقابل گذر است»^۲.

۷۶ - میرچا الیاده پرسشی را مطرح می‌کند که امروز نیز موضوعیت دارد: چرا روح آسیایی نتوانست همچون فرهنگ یونانی - رومی در اروپا ریشه بدواند؟ او با اشاره به کشف زبان سانسکریت، اوپانیشادها و بودیسم در اواخر سده‌های هجدهم و نوزدهم، از «رنسانس دوم» نام می‌برد که ناکام ماند. به نظر الیاده، علت اصلی این ناکامی آن بود که برخلاف رنسانس اول، رنسانس دوم در دایره شرق‌شناسان باقی ماند و از سوی فیلسوفان، الهی‌دانان، ادیبان، هنرمندان و تاریخ‌نگاران - جز در قالب رمانتیک و آرمانی از روح آسیایی - جدی گرفته نشد.

۷۷. اگر چنین باشد که ما در روزگار کنونی، که به تعبیر شلر «عصر جهانی» شکل‌گیری تکنولوژیک و تجدید مواجهه فرهنگ‌هاست، در آستانه «رنسانس سوم» ایستاده‌ایم - و شواهد معتبری نیز بر این امر دلالت دارد - این نه حاصل کوشش شرق‌شناسان، بلکه نتیجه حضور تاریخی فرهنگ‌های غیراروپایی در وضعیت جهانی اکنون است. اگر این رنسانس سوم به توفیق دست یابد، همگان فراخوانده شده‌ایم که از موضع خویش، سهم درخور خود را در پرتو روح میان فرهنگی ادا کنیم. امید می‌رود که افق میان فرهنگی ما را در این مسیر یاری‌رسان باشد.

۷۸. نگرش میان فرهنگی وجود «مرکز» ها را انکار نمی‌کند، بلکه تنها با هر نوع «مرکزگرایی» مخالفت دارد. هیچ فرهنگی - چه آسیایی، چه اروپایی، چه آفریقایی یا آمریکای لاتین - نمی‌تواند خود را یکسره در درون سنت خویش محدود کند، بی‌آنکه دچار نگاه محلی و بسته نشود.

۷۹. فلسفه میان فرهنگی، نوعی جهت‌گیری نوین و بنیادین در تفکر فلسفی است و در عین حال، عنصر سازنده و غایت‌آسایی برای تأمل فلسفی از منظر میان فرهنگی به‌شمار می‌رود. نظریه‌ای که در اینجا از فلسفه میان فرهنگی ترسیم شده است، بر نوعی عقلانیت هم‌پوشان و جهان‌روا تأکید دارد که هرچند از حیث مکانی نامقید است، اما در امتداد سنت «فلسفه جاودان» جای می‌گیرد. این امر به معنای دگرگونی در الگوهای رایج (تغییر پارادایم) است؛ تغییری که به شاخه‌های نظری و عملی فلسفه امکان می‌دهد تا دیدن، آموزش دادن و پژوهش را از چشم‌انداز میان فرهنگی بازتعریف کنند. این جا سخن از تاریخ‌نگاری تازه‌ای از فلسفه در میان است.

ماکس شلر در مقاله خود با عنوان «انسان در عصر همزیستی»^۳، از «فلسفه جهان‌وطنانه»^۴ سخن می‌گوید و می‌نویسد: «روح‌های ملی فراخوانده شده‌اند تا در تمامی امور فرهنگی یکدیگر را تکمیل کنند - و آن‌هم به گونه‌ای که هیچ کدام

1. Vgl. R. A. Mall: Was konstituiert philosophische Argumente? Bremer Philosophica, 1996/1 Universität Bremen.

2. E. Levinas: Die Spur des Anderen. Freiburg i. Br. 1983, S. 211.

3. The Human Being in the Eon of Conciliation

4. Cosmopolitan philosophy

را نتوان جایگزین دیگری ساخت^۱».

۸۰. پیش از هرگونه مطالعات تطبیقی در هر حوزه‌ای، نخست باید فرهنگ میان‌فرهنگ‌مندی را درونی ساخت؛ تنها از این رهگذر است که می‌توان شرایط امکان‌گفتگوی فلسفی را فراهم آورد که بر پایه احترام متقابل و مدارا سامان یابد. فلسفه تطبیقی بی‌آنکه به بینش فلسفی میان‌فرهنگی متکی باشد، کور است؛ و فلسفه میان‌فرهنگی بی‌آنکه در پیوند با فلسفه تطبیقی بایستد، ناتوان و لنگ خواهد بود. این دو در پیوستار مفهومی و روشی، وابسته و مکمل یکدیگرند.

1. M. Scheler: *Gesammelte Werke*. Bd. 5, Bern 1954, S. 386. Hervorhebung durch den Verfasser.

گفتمان‌های دیاسپورای افغانستانی در آلمان: تحلیل انتقادی رویکردهای ارتباطات میان‌فرهنگی با جامعه میزبان

چکیده

پژوهش حاضر با هدف شناسایی رویکردهای دیاسپورای افغانستانی در آلمان در پیوند به ارتباطات فرهنگی با جامعه میزبان، از طریق مصاحبه عمقی با ۱۲ تن از فرهنگیان افغانستانی ساکن در شهرهای مختلف آلمان انجام شده است. این تحقیق در چارچوب نظریه فرهنگ‌پذیری و با استفاده از روش تحلیل مضمون، به این پرسش پاسخ داده است که دیاسپورای فرهنگی افغانستان در آلمان، چه گفتمانی درباره شیوه تعامل با جامعه آلمانی را مد نظر دارند و از کدام روایت‌ها به بسترهای ارتباطات میان‌فرهنگی دوجامعه نگاه می‌کنند. یافته‌های پژوهش نشان می‌دهد که در سطح کلان سه رویکرد عمده (فرهنگی-تعاملی)، (محافظه‌کارانه) و (انتقادی رادیکال) در میان دیاسپورای افغانستانی مبتنی بر چگونگی تعامل فرهنگی با جامعه میزبان وجود دارد.

براساس این پژوهش، وزنه رویکرد تعاملی - که بر گفتگو، ادغام اجتماعی و بازخوانی نوروز در افق جهانی استوار است - در مقایسه با دو رویکرد دیگر، قوی‌تر و کارآمدتر ارزیابی می‌شود. در این میان، رویکرد محافظه‌کارانه بر حفظ اصالت و مرزهای فرهنگی تأکید دارد، و رویکرد انتقادی رادیکال به نقد ساختاری جامعه میزبان و جامعه بومی می‌پردازد. مشارکت‌کنندگان پژوهش پیشنهاد می‌کنند که بازخوانی نوروز از منظر «فرهنگ سبز» و «زیست‌بوم‌محور» می‌تواند آن را به بستر مناسب برای گفتگو با جامعه میزبان تبدیل کند. همچنین، مشارکت نخبگان مهاجر در پروژه‌های تحقیقاتی، سمینارهای دانشگاهی، ترجمه آثار فرهنگی و تولید دانش میان‌فرهنگی از ارزش و تأثیرگذاری بالایی برخوردار است.

واژه‌های کلیدی: ارتباطات میان‌فرهنگی، دیاسپورا، انجمن‌های فرهنگی، نوروز، رسانه‌های تبعیدی، مشارکت، ادغام افق‌ها.

مقدمه

مهاجران افغانستانی از سال‌های دور به این‌سو، به‌عنوان یکی از بزرگ‌ترین کتله‌های مهاجر در آلمان به‌شمار می‌روند. در تقسیم‌بندی عمومی، ما در حال حاضر شاهد نسل سوم مهاجرین افغانستانی در آلمان هستیم که به این کشور به‌حیث زادگاه خود تعلق خاطر دارند. منابع نشان می‌دهند که مهاجرت افغانستانی‌ها به آلمان در چندین مرحله مشخص شکل گرفته است که هر یک تحت تأثیر رویدادهای مختلف ژئوپلیتیکی و روابط دوجانبه بوده‌اند. «مهاجرت اولیه در دهه‌های ۱۹۵۰ و ۱۹۶۰ آغاز شد و بیشتر شامل دانشجویان و تاجران افغان بود که به دلیل تبادلات آموزشی و فرصت‌های تجاری در شهرهایی چون هامبورگ ساکن شدند» (Vaidean, 2017; Ruttig, 2007).

اگرچه «مهاجرت بخشی از منظره اجتماعی و فرهنگی افغانستان است» (Monsutti, 2009: 60)، اما وضعیت سیاسی و اجتماعی این کشور «طی چهار دهه گذشته با درگیری‌های خشونت‌آمیز و رژیم‌های سیاسی و

مذهبی سخت‌گیرانه روبرو بوده است. این شرایط موجب تخریب چندسطحی و فروپاشی گسترده در اقتصاد و زیرساخت‌های افغانستان شده است» (Fischer, 2013: 56). «اشغال شوروی در سال ۱۹۷۹، با ایجاد جابجایی‌های جمعیتی در مقیاسی بزرگ‌تر و تراژیک‌تر، به وخامت وضعیت کشور دامن زد» (Monsutti, 2009: 60). همین روند منجر به «تخریب عمیق‌تر در اقتصاد و زیرساخت‌ها شد و بخش‌های وسیعی از کشور را در وضعیت نامطلوبی قرار داد» (Riesenkampff & Noor, 2017a). از همین رو «موج گسترده‌ای از پناهجویان شکل گرفت و بسیاری از شهروندان افغانستان برای فرار از جنگ و آزارهای سیاسی به کشورهای اروپایی از جمله آلمان غربی پناهنده شدند و درخواست پناهندگی ارائه دادند» (Riesenkampff & Noor, 2017b: 28).

کشور آلمان زمانی برای افغانستانی‌ها به‌عنوان سرزمین مهاجرپذیر و شایسته مهاجرت تبدیل شد که مرزهای این جغرافیا در سال ۲۰۱۵ بر روی مهاجران باز شد و کتله‌های بزرگی از خانواده‌های افغانستانی از مسیر ترکیه و روسیه به اروپا و در نهایت وارد آلمان شدند. با اینکه:

سال ۲۰۱۵ به عنوان سال بحران مهاجرت در اروپا شناخته می‌شود و مهاجرانی از کشورهای مختلف به این قاره وارد شدند، شدت درخواست‌های پناهندگی افغانستانی‌ها به آلمان در آن سال از همه بیش‌تر بود؛ به گونه‌ای که تا سپتامبر ۲۰۱۵ تعداد پناهجویان افغانستانی از ۸۸ هزار نفر فراتر رفت و تا پایان همان سال به بیش از ۱۸۰ هزار نفر رسید. بنابراین، سال ۲۰۱۵ را زمان موج چهارم بزرگ پناهندگان افغانستان به اروپا دانسته اند (Noor, Riesenkampff & Noor, 2017: 28).

با این حال، در کشاکش تجربه مهاجران افغانستانی، سال ۲۰۲۱ را به‌هیچ‌وجه نمی‌توان از قلم انداخت؛ دوره‌ای که در پی سقوط نظام جمهوریت، شمار زیادی از شهروندان تحصیل‌کرده و باتجربه افغانستان، در چارچوب برنامه‌های تخلیه یا حمایت‌های بشردوستانه دولت آلمان، بیشتر از طریق پاکستان و ایران، به‌صورت قانونی به آلمان منتقل شدند. بر پایه آمارهای رسمی، تا پایان سال ۲۰۲۲، آلمان میزبان حدود ۴۲۵٬۰۰۰ نفر از افراد با ریشه افغانستانی بوده است.

با این حال، در زیست‌جهان مهاجرت که دارای چالش‌ها و فرصت‌های متفاوت است، زندگی دیاسپورای افغانستانی هم‌عاری از فرازها و فرودها نیست. یکی از مهم‌ترین مباحث مرتبط در این حوزه، چگونگی تعامل فرهنگی آنان با جامعه میزبان در گذر زمان است که در این میان، «چالش‌های زبانی و تفاوت‌های فرهنگی از موانع اصلی در فرایند ادغام مهاجران افغانستانی در آلمان به شمار می‌روند» (Nedelsky, 2023).

این‌که افغانستانی‌های مهاجر، چه تجربه از تعاملات میان فرهنگی با آلمانی‌ها دارند و فرهنگ آنان در چارچوب چه نوع برخورد‌ها و فعالیت‌های اجتماعی و فرهنگی بازنمایی می‌شود، از اهمیت خاصی برخوردار است. به بیانی، مهاجران افغانستانی نه تنها با چالش‌های ادغام و تفاوت‌های زبانی روبرو هستند، بلکه در فضاهای اجتماعی نیز با الگوهای فرهنگی متفاوتی مواجه می‌شوند و الگوهای فرهنگی مختلفی را باتوجه به تجربه زیسته‌شان در کشور مبدأ و رویارویی‌شان با کشور میزبان به نمایش می‌گذارند. بررسی چگونگی بازنمایی فرهنگ زیسته آنان در این کشور، ما را در فهم عملکرد و استراتژی فرهنگی دیاسپورای افغانستان در آلمان کمک می‌کند. بنابراین، تحلیل این موضوع در چارچوب مفهوم «ارتباطات میان فرهنگی» - که زمینه‌ای گسترده و معتبر برای بررسی پدیده‌های فرهنگی فراهم می‌آورد - از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است.

از این منظر، مسئله اصلی پژوهش حاضر، بررسی ارتباطات میان فرهنگی جامعه دیاسپورای افغانستان در آلمان طی یک دهه اخیر است. این تحقیق می‌کوشد بر پایه تجربه زیسته مهاجران افغانستانی در این کشور، فهم دقیق از چگونگی ارتباطات میان فرهنگی، کنش‌های اجتماعی، و نگرش آنان به مسئله فرهنگ در جامعه میزبان ارائه دهد؛ مؤلفه‌های ارتباطات میان فرهنگی دیاسپورای افغانستانی در آلمان را شناسایی کند؛ و در پرتو این تحلیل‌ها، ارتباطات فرهنگی افغانستانی‌ها با آلمان را از منظر انتقادی مورد واکاوی قرار دهد.

پرسش‌های تحقیق

- چه گفتمان‌هایی در میان جامعه افغانستانی درباره شیوه تعامل با جامعه آلمانی وجود دارد و این گفتمان‌ها چگونه بر عملکرد نهادهای فرهنگی تأثیر می‌گذارند؟

- انجمن‌های فرهنگی، رسانه‌های مهاجر و آیین‌های جمعی چگونه توسط دیاسپورای افغانستانی در آلمان به عنوان ابزار ارتباطات میان‌فرهنگی مورد استفاده قرار می‌گیرند؟
- چه راهکارهایی می‌تواند تعامل مؤثرتر بین نهادهای فرهنگی دیاسپورای افغانستانی و جامعه میزبان آلمانی را تسهیل کند؟

اهداف تحقیق

- شناسایی و تحلیل گفتمان‌های غالب در جامعه مهاجرافغانستانی درباره هویت فرهنگی و ارتباط با جامعه میزبان و تأثیر این گفتمان‌ها بر شکل‌گیری تعاملات فرهنگی.
- ارائه راهکارهای عملی برای بهینه‌سازی عملکرد نهادهای فرهنگی دیاسپورا در تقویت دیالوگ میان‌فرهنگی، با توجه به تجربیات موفق و چالش‌های موجود.

ادبیات پژوهش

ارتباطات میان‌فرهنگی

در ساده‌ترین تعریف، ارتباطات میان‌فرهنگی امکانی برای بازنمایی و ابزاری برای بیان هویت از طریق اشتراک‌گذاری معانی فرهنگی میان فرستنده و گیرنده پیام است. در این مدل ارتباطی، فرستنده و گیرنده به دو یا چند فرد محدود نمی‌شوند، بلکه بخش قابل توجهی از افراد یک جامعه را دربر می‌گیرند. با این تعبیر، می‌توان گفت ارتباطات میان‌فرهنگی فرایندی است که در آن افراد از فرهنگ‌های گوناگون برای انتقال و دریافت پیام‌ها بهره می‌برند. از همین‌رو گفته می‌شود:

این دانش به ما یاری می‌رساند که خود و جهان پیرامون ما [فرهنگ خود و فرهنگ‌های دیگر] را بشناسیم، زیرا مفهوم خود و دیگری، در توجه به وجوه مشترک و تفاوت‌ها نهفته است، به همین جهت توجه به فرهنگ‌های دیگر در حوزه ارتباطات، نقطه آغاز این بحث به‌شمار می‌آید؛ در واقع ارتباطات میان‌فرهنگی، فرایند تماس با فرهنگ‌های دیگر را به‌وجود می‌آورد که می‌تواند زمینه‌ساز داد و ستد یا مبادله فرهنگی شود (اشراق، ۱۳۹۴: ۹۱).

دکتر حسن بشیر در یک جمع‌بندی کلی می‌گوید: «می‌توان ارتباطات میان‌فرهنگی را ارتباطات میان ارتباط‌گر و ارتباط‌گیر دارای دو فرهنگ متفاوت دانست و لذا در این نوع از ارتباطات، دیگری در قالب‌های متفاوت مانند: دین، نژاد و قومیت وجود دارد» (بشیر و شعاعی شهرضا، ۱۳۹۶: ۱۹۵).

دیاسپورا

در ادبیات علمی، یکی از تعاریف معتبر و پرارجاع از «دیاسپورا» توسط ویلیام سافران^۱ اندیشمند معاصر علوم سیاسی، ارائه شده است. او در مقاله خود با عنوان «دیاسپورها در جوامع مدرن: اسطوره‌های سرزمین مادری و بازگشت^۲» شش ویژگی کلیدی برای تعریف دیاسپورا مطرح می‌کند:

- پراکندگی از سرزمین مادری به دو یا چند منطقه خارجی؛
- حفظ حافظه، دیدگاه یا اسطوره‌ای جمعی درباره سرزمین مادری؛
- احساس این‌که در سرزمین میزبان هرگز به‌گونه کامل پذیرفته نمی‌شوند و نوعی بیگانگی را تجربه می‌کنند؛
- آرزوی بازگشت به سرزمین مادری؛
- تعهد به حفظ یا بازسازی سرزمین مادری؛
- حفظ هویت جمعی که به‌گونه قابل‌توجهی با جامعه میزبان متفاوت است (Safran, 1991: 83).

1. William Safran (1930)

2. Diasporas in modern societies: Myths of homeland and return (1991)

نظر به این تعریف، مهاجران افغانستانی در آلمان به عنوان جامعه دیاسپورا در نظر گرفته می شوند که با حفظ هویت فرهنگی خود، در تعامل با جامعه میزبان قرار دارند. این تعاملات به گونه عمده از طریق رویدادهای فرهنگی، انجمن ها، نهادها، گفتگو و یا ارتباطات میان فردی صورت می گیرد.

نظریه فرهنگ پذیری

فرهنگ پذیری یکی از نظریه های مهم و مورد توجه در حوزه ارتباطات، به ویژه ارتباط میان فرهنگی، به شمار می رود. به عنوان تعریفی دقیق تر:

فرهنگ پذیری عبارت است از فرایند دوگانه تغییرات فرهنگی و روانی که در نتیجه تماس بین دو یا چند گروه فرهنگی و اعضای فردی آن ها رخ می دهد: در سطح جامعه، این فرایند شامل تغییراتی در ساختارهای اجتماعی، نهادها و رفتارهای فرهنگی است و در سطح فردی نیز شامل تغییراتی در مجموعه رفتارهای یک فرد می باشد که طی فرایندی طولانی مدت شکل می گیرد (Berry, 2005: 699).

این مفهوم در بسیاری از ابعاد با جامعه پذیری هم پوشانی دارد، اما از آنجا که این فرایند پس از جامعه پذیری اولیه و در چارچوب فرهنگ خودی هر فرد اتفاق می افتد، می توان آن را نوعی جامعه پذیری مجدد یا ثانویه به شمار آورد. پژوهشگران حوزه فرهنگ بر این باور اند که در فرهنگ پذیری، مسئله تغییر مطرح است و این اصطلاح برای اشاره به تغییر در دو سطح، یعنی گروه و فرد، قابلیت کاربرد را دارد.

مطالعات فرهنگ پذیری بیشتر در دو رویکرد روان شناختی و جامعه شناختی قابل دسته بندی اند. رویکرد روان شناختی بر سازگاری فردی و واکنش های درونی تأکید دارد، در حالی که رویکرد جامعه شناختی به عوامل ساختاری، بوم شناختی و جمعیت شناختی می پردازد. فرهنگ پذیری فرایندی است که نتیجه تعامل انتقال مستقیم فرهنگی و تأثیر عوامل غیر فرهنگی، به ویژه آنهایی که توسط فرهنگ غالب شکل می گیرند، می باشد. از این رو:

این تعامل سازگاری اجتماعی-فرهنگی را شکل می دهد که شامل کسب مهارت و مدیریت تعامل در فرهنگ جدید است و هم زمان واکنش های روان شناختی فرد را در گذارهای میان فرهنگی برمی انگیزد. بدین ترتیب، سازگاری اجتماعی-فرهنگی توانایی عملی و سازگاری روان شناختی پاسخ های احساسی فرد را نشان می دهد. فرهنگ پذیری فرایندی چندبعدی است که بُعد فردی و ساختاری دارد و اساس شکل گیری هویت میان فرهنگی است (Wilson, 2013: 3).

تاکنون نظریه های متعددی برای توصیف پدیده فرهنگ پذیری تدوین شده است، که از جمله نظریه های پر کاربرد توسط پژوهشگران حوزه فرهنگ، نظریه جان بری^۱ (۲۰۰۷) روان شناس برجسته روابط میان فرهنگی کادایی را می توان برجسته کرد. به نظر این دانشمند، مهم ترین مسئله این است که وقتی گروه ها یا افراد در معرض فرهنگ بیگانه قرار می گیرند، چگونگی ارتباط خود با دیگران را تعیین می کنند؛ یعنی در مسئله های اجتماعی، فرهنگی و... در مشارکت با دیگران وارد شوند و یا فاصله فرهنگی خود را با آنان حفظ کنند. بری، بر اساس نحوه پاسخ دهی فرد به این پرسش، چهار راهبرد متفاوت فرهنگ پذیری را معرفی می کند:

در جذب یا درون سازی، فرد خویشتن را در اختیار فرهنگ اکثریت قرار داده و جای برای نگهداری ارزش های خودی باقی نمی گذارد؛ در مقابل، در راهبرد جداسازی^۲، از پذیرش فرهنگ اکثریت امتناع نموده و به حفظ ارزش های خودی ادامه می دهد، در یک پارچه سازی^۳، فرد ضمن نگهداری فرهنگ خودی، عناصری از فرهنگ اکثریت را نیز اقتباس می کند؛ و در راهبرد حاشیه ای (حاشیه سازی^۴)، فرد به هیچ یک از فرهنگ خودی و فرهنگ اکثریت، وقتی نمی نهد (تقی یاره، ۱۳۹۲: ۱۰۲).

1. John W. Berry (1939)

2. separation

3. integration

4. marginalization

باید تأکید کرد که انطباق روان‌شناختی و انطباق جامعه‌شناختی، از مؤلفه‌های اساسی در مطالعات فرهنگ‌پذیری به شمار می‌آیند. انطباق روان‌شناختی به تغییرات پایدار و معناداری اشاره دارد که در حوزه روانی رخ می‌دهد و تعیین‌کننده چگونگی واکنش فرد یا گروه به فشارهای درونی و محیطی است. این سازه به واکنش‌های عاطفی‌ای توجه دارد که فرد یا گروه در مواجهه با مسائل و چالش‌های فرهنگی از خود نشان می‌دهند و به «تغییراتی که فرد در موقعیت تماس فرهنگی تجربه می‌کند، ناشی از تأثیر مستقیم فرهنگ بیرونی و فرهنگ در حال تحول گروه خود است» (Berry, 2005: 701) اشاره می‌کند.

اما انطباق جامعه‌شناختی، شامل پاسخ‌های فرد به فرهنگ‌پذیری و ظرفیت فرد در آماده کردن خویش در مشارکت با محیط بین‌فرهنگی می‌شود. بری معتقد است جذب فرهنگ غالب هنگامی رخ می‌دهد که افراد یا گروه‌ها ارزش بیشتری را برای فرهنگ اکثریت و ارزش کمتری را برای حفظ فرهنگ خود قایل شوند. بنابراین، برخی از پژوهشگران ضمن اشاره به زمینه‌های اجتماعی و عوامل خانوادگی و دینی به‌عنوان منابع فرهنگ‌پذیری، چشم‌انداز و فهم جامع‌تری را نسبت به مفهوم فرهنگ‌پذیری ارائه می‌کنند.

پیشینه پژوهش

تحقیقی با عنوان «مهاجران افغان در آلمان: ارتباط میان‌فرهنگی و تأثیر مهاجرت بر فرهنگ افغان»^۱ توسط عبدالقیوم صافی و همکاران اش از دانشگاه پادجارجاران باندونگ اندونزی^۲ در سال ۲۰۰۳ در «نشریه مطالعات رسانه و ارتباطات»^۳ منتشر شد. این مطالعه نشان داد که «محدودیت‌های زبانی، تفاوت‌های فرهنگی و تبعیض» (Safiet al, 2023: 135)، چالش‌های اصلی مهاجران افغان در آلمان است، اما از طریق گروه‌های اجتماعی، رویدادهای فرهنگی و برنامه‌های آموزشی، آنان در حفظ هویت فرهنگی خود فعال هستند.

پژوهشی با عنوان «واکاوی فرایند بین‌نسلی ادغام فرهنگی مهاجران افغانستانی در جامعه ایران: یک مطالعه داده‌بنیاد» که توسط لیلا زندی ناوگران و همکاران در سال ۱۴۰۲ و در چارچوب رویکرد برساخت‌گرا نگاشته شده و در شماره چهارم فصلنامه مطالعات فرهنگی و ارتباطات ایران منتشر گردیده است، نشان می‌دهد که «همسان‌سازی (جذب) فرهنگی در بین مهاجران در یک فرایند بین‌نسلی شکل گرفته است» (ناوگران و همکاران، ۱۴۰۲: ۱۱). این فرایند در جوامع دیاسپورا، از جمله افغانستانی‌ها در آلمان، بیشتر از طریق فضاهای فرهنگی و آیین‌های خاص محقق می‌شود. در این میان، برخی از این فضاها عبارت‌اند از نمایشگاه‌ها، انجمن‌های فرهنگی، کتابخانه‌ها و آیین‌های فرهنگی مانند نوروز که به‌عنوان ابزارهای کلیدی برای برقراری ارتباطات میان‌فرهنگی و حفظ هویت فرهنگی عمل می‌کنند. نمایشگاه‌ها و رویدادهای فرهنگی مهاجران افغانستانی، نه تنها فضایی برای نمایش هنر و فرهنگ آنان فراهم می‌آورند، بلکه بستری مناسب برای تعامل و تبادل فرهنگی با آلمانی‌ها و دیگر جوامع مهاجر نیز به‌شمار می‌آیند.

با توجه به شرایط اجتماعی، اقتصادی و سیاسی که در آن مهاجران افغانستانی در آلمان زندگی می‌کنند، تحقیق در خصوص نحوه تعامل آنان با جامعه میزبان از طریق این فضاها می‌تواند به درک عمیق‌تری از مسائل اجتماعی و فرهنگی آن‌ها منجر شود.

بخش دوم

روش تحقیق

این پژوهش با استفاده از روش تحلیل مضمون^۴ انجام شده است که طی آن داده‌های کیفی حاصل از مصاحبه‌ها با شناسایی، دسته‌بندی و تحلیل مضامین اصلی و فرعی مورد بررسی قرار گرفته‌اند. این روش با کدگذاری نظام‌مند داده‌ها و استخراج الگوهای معنایی، امکان درک عمیق‌تر دیدگاه‌های مشارکت‌کنندگان را فراهم می‌سازد.

جامعه آماری این تحقیق را مهاجران تحصیل کرده افغانستان در آلمان شکل می‌دهند که تجربه زیسته مهاجرت حداقل بعد از سال ۲۰۲۱ در این کشور را دارند و به‌گونه مستقیم یا غیر مستقیم در حوزه فرهنگ افغانستان و تأمین ارتباط با جامعه میزبان فعال بوده‌اند.

1. *Afghan Migrants in Germany: Cross-Cultural Communication and Impact of Immigration on Afghan Culture* (Abdul Qayoum Safi, Herlina Agustin and Edwin Rizal).

2. *Faculty of Communication Science, Universitas Padjadjaran, Bandung, Indonesia*

3. *Studies in Media and Communication*

4. *Thematic Analysis*

روش نمونه‌گیری در این پژوهش به‌گونه هدفمند صورت گرفته است و پژوهش‌گر با استفاده از چند متغیر فعالیت، تحصیلات عالی، حضور در مراکز فرهنگی و اجتماعی) پرسش‌نامه را به آن‌ها ارسال کرده است. حجم نمونه این پژوهش متشکل از ۱۴ تن اعضای دیاسپورای فعال و فرهنگی جامعه افغانستان در شهرهای مختلف آلمان، از جمله برلین، هامبورگ، مونیخ، هانوفر است. در زیر جدول مشارکت‌کنندگان پژوهش براساس ترتیب سن، تحصیل، سابقه مهاجرت، نوع فعالیت فرهنگی آورده شده است.

جدول شماره ۱ فهرست مشارکت‌کنندگان پژوهش براساس کد، شهر، جنسیت، سابقه مهاجرت و تحصیلات

شماره	کد مشارکت‌کننده	شهر	جنسیت	سابقه مهاجرت	تحصیلات
۱	NA	هانوفر	مرد	دو سال	ماستر
۲	KH	اشتوتگارت	مرد	دو سال	ماستر
۳	FI	دورتموند	مرد	شش ماه	داکتر
۴	FA	برلین	مرد	چهار سال	لیسانس
۵	NS	براندبورگ	زن	پانزده ماه	داکتر
۶	SH	کولن	مرد	چهار سال	لیسانس
۷	HE	مونیخ	مرد	سه سال	داکتر
۸	SA	برلین	زن	دو سال	لیسانس
۹	FS	هامبورگ	مرد	دو سال	ماستر
۱۰	AB	ایرفورت	مرد	یک و نیم سال	لیسانس
۱۱	MZ	هامبورگ	مرد	دو سال	لیسانس
۱۲	ZM	گو ترسلو - شلوس هلته	مرد	دو سال	لیسانس

یافته‌های پژوهش

تحلیل مصاحبه‌های انجام‌شده با اعضای دیاسپورای افغانستانی در آلمان نشان‌دهنده تنوع دیدگاه‌ها و رویکردهای آنان نسبت به مسئله ارتباطات میان فرهنگی با جامعه میزبان است. یافته‌ها به وضوح بیانگر آن است که نحوه مواجهه مهاجران افغانستانی با جامعه آلمان تحت تأثیر عوامل متعددی قرار دارد؛ عواملی که از تجربیات زیسته، سطح تحصیلات و نوع نگرش آنها به هویت فرهنگی نشأت می‌گیرد. این مواجهه در برخی حوزه‌ها نزدیک و با اشتراکات زیاد است، اما در بخش‌هایی نیز تفاوت‌های عمیقی را نشان می‌دهد.

پژوهشگر پس از جمع‌آوری، تدوین و دسته‌بندی پاسخ‌ها به چند گروه دیدگاه مهم در راهبرد دیاسپورای افغانستانی در آلمان دست یافت. اظهارنظرهای مشارکت‌کنندگان نشان داد که دیدگاه‌های آنان درباره چگونگی ارتباطات میان فرهنگی مهاجران افغانستانی در آلمان و بسترهای مهم این تعاملات - که شامل انجمن‌ها، رسانه‌های تبعیدی، رستوران‌ها، قهوه‌خانه‌ها و آیین‌های فرهنگی است - بیشتر در سه تیپ کلی قابل طبقه‌بندی هستند:

نخست، دیدگاه فرهنگی - تعاملی که فرهنگ را بستر ارتباط، نوآفرینی و معنا بخشی می‌داند؛

دوم، دیدگاه محافظه‌کارانه - هویتی که فرهنگ را سنگر حفظ اصالت، تمایز و مرزگذاری می‌پندارد؛

و سوم، دیدگاه انتقادی - ساختاری که فرهنگ و بسترهای فرهنگی را میدان مبارزه، نقد و نهادسازی‌های رهایی‌بخش می‌شمارد.

این پژوهش نشان می‌دهد که در مسیر ارتقای ارتباطات فرهنگی میان مهاجران افغانستانی و جامعه آلمان، عوامل متعددی می‌توانند نقش‌آفرینی کنند. انجمن‌های فرهنگی، رسانه‌ها، کتابخانه‌ها، نشست‌های میان فرهنگی و آیین‌های فرهنگی، همگی می‌توانند به عنوان پل‌های ارتباطی مؤثر عمل کنند. اما همان گونه که مصاحبه‌شونده HE می‌گوید، اهمیت و تأثیر این عوامل، در گرو میزان مشارکت، سرمایه‌گذاری فکری و آینده‌نگری مهاجران افغانستانی در این زمینه‌هاست.

تجربه آنان نشان می‌دهد که رابطه‌ای ساختارمند و نهادینه میان دیاسپورای افغانستانی و جامعه میزبان آلمانی هنوز شکل نگرفته یا دست کم، به مرحله فراگیر و مؤثر نرسیده است. با این حال، بسترهای مساعدی که دولت آلمان، نهادهای مدنی و حتی شهروندان آلمانی برای مشارکت اجتماعی، آموزشی و فرهنگی فراهم کرده‌اند، زمینه‌ای است که می‌تواند فرصت‌های تازه‌ای برای مهاجران بیافریند، به‌ویژه برای کودکان، نوجوانان و جوانانی که با زبان و نظام آموزشی آلمان آشنا تر اند و قابلیت‌های بهتری برای درهم‌تنیدگی فرهنگی دارند.

با این که انجمن‌های فرهنگی به عنوان یکی از مهم‌ترین نهادهای میانجی و به‌مثابه بسترهایی برای همدلی و هویت‌یابی جمعی عمل می‌کنند، دیاسپورای افغانستانی در آلمان تاکنون در این زمینه‌ها سرمایه‌گذاری راهبردی و سازمان‌یافته‌ای نداشته است. یکی از مصاحبه‌شونده‌ها معتقد است: «بسیاری از مهاجران به‌صورت فردی درگیر کار و زندگی روزمره شده‌اند و هنوز نتوانسته‌اند نهادهای پایدار، مؤثر و دارای اعتبار بین‌المللی بنا نهند که بتوانند به‌صورت فعال در گفتگوی میان‌فرهنگی شرکت کنند».

مصاحبه‌شونده FS با دیدگاه آینده‌نگرانه معتقد است: «انجمن‌ها باید مانند بافت زنده دیاسپورا عمل کنند و به سمت توسعه هویت ترکیبی حرکت نمایند». این نگاه که بر سازگاری فرهنگی و ایجاد پل‌های ارتباطی تأکید دارد، در تقابل با دیدگاه مصاحبه‌شونده SD قرار می‌گیرد که با رویکرد محافظه‌کارانه اظهار می‌دارد: «ما نباید فرهنگ خود را رها کنیم تا با آلمانی‌ها قاطی شویم». این تقابل گفتمانی نشان‌دهنده تنش موجود بین حفظ هویت اصیل و سازگاری با جامعه میزبان است که از مباحث کلیدی در مطالعات دیاسپورا محسوب می‌شود.

با وجود تقابل این دو گفتمان، مشارکت کنندگان به شکل‌گیری زمینه‌های بسترهای فرهنگی ارتباطات میان دو جامعه امیدوار هستند. به گفته آنان، موج جدید مهاجران افغانستانی، به‌ویژه پس از سلطه دوباره طالبان، در تلاش‌اند که کانون‌های فرهنگی و اجتماعی ایجاد کنند؛ گام‌هایی ابتدایی برداشته شده و این روند، اگر با حمایت نهادهای مدنی آلمانی و مشارکت آگاهانه‌ی مهاجران همراه باشد، می‌تواند به شکل‌گیری فضاهایی منتهی شود که در آن هویت، گفتگو و همزیستی درهم تنیده می‌شوند.

مصاحبه‌شونده HE به این باور است بر این باور است که هرچند برخی از این انجمن‌ها توانسته‌اند در زمینه‌هایی چون برگزاری مناسبت‌های تاریخی نقش‌هایی ایفا کنند، اما در حوزه‌های حیاتی‌تر و بلندمدت‌تری همچون فعالیت‌های علمی، پژوهشی و گفت‌وگوهای میان‌فرهنگی، همچنان خلأیی محسوس وجود دارد.

به باور او، در جامعه مانند آلمان که ساختار آن پیچیده، نظام‌مند و مبتنی بر ارزش‌های مدرن مشارکت مدنی است، انجمن‌های فرهنگی باید با جامعه میزبان وارد تعاملات سازنده، اندیشمندانه و چندلایه شوند. این تعاملات باید از سطح آیین‌های نمادین فراتر رفته و به حوزه‌هایی مانند تولید دانش، تربیت نسل‌های جدید، شکل‌دهی به روایت‌های مشترک و گفتگوی متقابل فرهنگی راه یابد.

کمرنگ‌بودن حضور انجمن‌های افغانستانی در حوزه‌هایی چون پژوهش، فعالیت‌های علمی و گفتگوهای میان‌فرهنگی، نه تنها به معنای از دست رفتن فرصت‌های ارزشمند برای جامعه مهاجر است، بلکه روند هم‌پذیری و هم‌زیستی فعال با جامعه میزبان را نیز با تأخیر و چالش مواجه می‌سازد. از دیدگاه مشارکت‌کننده، انجمن‌های دیاسپورایی باید با نگاهی آینده‌نگر و رویکردی برنامه‌محور، جایگاه معتبر و اثرگذار برای خود تعریف کنند؛ جایگاهی که بتواند صدای مهاجران افغانستانی را نه تنها در درون جامعه دیاسپورا، بلکه در عرصه‌های گفتگوی میان‌فرهنگی با آلمان و حتی در سطح گسترده‌تری چون اروپا، به رسمیت بشناساند و بازتاب دهد.

پاسخگوی با کد HE می‌گوید: «انجمن‌های فرهنگی اگر بخواهند به نهادهایی پویا و ماندگار تبدیل شوند، باید از صرف بازتولید گذشته عبور کنند و به سوی آینده‌ای چندصدایی و میان‌فرهنگی حرکت کنند، آینده‌ای که در آن نه تنها «بودن»، بلکه «اثر گذاشتن» اهمیت می‌یابد».

رسانه‌های مهاجر نیز به عنوان یکی دیگر از بسترهای ارتباطی در این تحقیق مورد بررسی قرار گرفت. پژوهش نشان می‌دهد که رسانه‌های مهاجر افغانستانی در آلمان، در این حوزه (اعم از اطلاع‌رسانی، شکل‌دهی به افکار عمومی، حمایت از همبستگی اجتماعی مهاجران و تقویت گفتگوهای میان‌فرهنگی) نتوانسته‌اند به‌صورت گسترده، حرفه‌ای و تأثیرگذار عمل کنند. اگرچه تلاش‌هایی پراکنده و فردمحور وجود داشته، اما این فعالیت‌ها بیشتر از انسجام ساختاری، کیفیت حرفه‌ای و نفوذ اجتماعی لازم برخوردار نبوده‌اند.

یکی از مصاحبه‌شونده‌ها با نگاه انتقادی اشاره می‌کند که این وضعیت را می‌توان به چند عامل بنیادین نسبت داد:

- نبود زیرساخت‌های سازمانی و حرفه‌ای: بسیاری از این رسانه‌ها فاقد نهادینه‌سازی حرفه‌ای، ساختارهای پایدار،

تیم‌های تخصصی و سیاست‌گذاری رسانه‌ای روشن هستند.

- کمبود منابع مالی و فنی: عدم دسترسی به منابع مالی کافی، تجهیزات فنی به‌روز و حمایت‌های نهادهای حامی رسانه، مانعی در مسیر رشد این رسانه‌ها بوده است.

- فقدان هماهنگی و برنامه‌ریزی جمعی: نبود همکاری میان رسانه‌ای، فقدان چشم‌انداز مشترک و عدم ایجاد شبکه‌های هم‌افزا، از دیگر چالش‌هایی است که مانع از شکل‌گیری تأثیرگذاری جمعی در میان رسانه‌های مهاجر افغانستانی شده است.

این دیدگاه توسط مصاحبه‌شونده NS تأیید می‌شود که معتقد است: «من تا حال تأثیر رسانه‌های افغانستانی را در تبادُل نظر میان فرهنگیان احساس نکرده‌ام». با این حال، مصاحبه‌شونده FS به پتانسیل‌های موجود اشاره دارد و پیشنهاد می‌کند که «تولید محتوای دوزبانه می‌تواند رسانه‌ها را به بازیگر اصلی ارتباطات میان فرهنگی تبدیل کند».

در این پژوهش آیین‌های فرهنگی، به ویژه نوروز، به عنوان یکی از مؤثرترین ابزارهای ارتباطی شناسایی شد. مصاحبه‌شونده AF با اشاره به تجربیات مثبت خود می‌گوید: «نوروز ظرفیت زیادی دارد چون آیین باز و غیرمذهبی است». این دیدگاه توسط مصاحبه‌شونده ZM نیز تأیید می‌شود که معتقد است: «نوروز بهانه‌ای خوبی برای ایجاد تصویر مثبت از مهاجرین است». با این حال، مصاحبه‌شونده MZ با نگاه انتقادی هشدار می‌دهد که «نوروز در چارچوب دیاسپورا، اغلب به جشن نوستالژیک بدون مضمون سیاسی و اجتماعی تقلیل می‌یابد».

مصاحبه‌شونده HE در عین حال به این عقیده است که «این مناسبت تنها یک آیین موسمی یا رویداد شادمانه نیست، بلکه حامل پیام‌هایی عمیق دربارهٔ همزیستی، هم‌پذیری، و نفی خودمرکزپنداری فرهنگی است. از منظر انسان‌شناسی فرهنگی، نوروز نمادی از یک فرهنگ گفتگو‌محور است؛ فرهنگی که در آن، ناهمگونی‌ها و تفاوت‌های تاریخی و اجتماعی نه به عنوان مانع، بلکه به مثابهٔ امکان‌های جدید برای ادغام افق‌ها (به تعبیر گادامر) نگریسته می‌شود. این ویژگی نوروز آن را به بستر مناسب برای ایجاد مواجهه‌های معنادار، مبادلات فرهنگی و تقویت سرمایه اجتماعی میان جوامع مهاجر و میزبان تبدیل می‌کند».

وی به این باور است که از این پتانسیل فرهنگی - تمدنی به گونهٔ بایسته بهره‌برداری نمی‌شود. جشن نوروز بیشتر به سطح یک مناسبت شادمانه تقلیل می‌یابد، بدون آنکه ظرفیت‌های آن در تقویت دیالوگ میان فرهنگی، بازنمایی مثبت دیاسپورا، و خلق نوعی اطمینان متقابل در جامعهٔ میزبان به صورت نظام‌مند و هدف‌مند به کار گرفته شود. رستوران‌ها و فضاهای عمومی نیز به عنوان بسترهای غیررسمی ارتباط فرهنگی، در این تحقیق مورد توجه قرار گرفتند. مصاحبه‌شونده FS معتقد است که «رستوران‌ها فضای غیررسمی و گرمی برای مواجهه میان دو فرهنگ فراهم می‌کنند». این در حالی است که مصاحبه‌شونده MZ با نگاه انتقادی اشاره می‌کند که «رستوران‌ها درون منطق بازار عمل می‌کنند و فرهنگ اصیل ما را به کالای قابل مصرف تقلیل می‌دهند».

ارتباط فرهنگی میان مهاجران افغانستانی و جامعهٔ آلمان، نه تنها ضرورت اجتماعی، بلکه نیاز هستی‌شناختی برای بازاندیشی در باب زیستن مشترک در جهان چندفرهنگی است. این دیدگاه نشان‌دهندهٔ اهمیت رویکرد نظام‌مند و چندسطحی به مسئلهٔ ارتباطات میان فرهنگی است که هم بسترهای رسمی و نیز غیررسمی را در بر می‌گیرد.

مصاحبه‌شونده HE به این باور است که در جوامع مهاجر پذیر، رستوران‌ها، قهوه‌خانه‌ها و فضاهای تغذیه‌ای از دیرباز نقش فراتر از صرف تغذیه ایفا کرده‌اند. این فضاها را می‌توان به منزلهٔ نوعی «میدان فرهنگی کوچک» تلقی کرد که در آن، نمادها، طعم‌ها، زبان و آداب اجتماعی یک فرهنگ خاص به نمایش درمی‌آید و قابلیت معرفی به دیگر فرهنگ‌ها را پیدا می‌کند. در بافت مهاجرتی، رستوران‌ها می‌توانند دروازهٔ برای آشنایی سطحی با فرهنگ مهاجران، مانند غذا، موسیقی و آداب مهمان‌نوازی باشند. در مورد مهاجران افغانستانی در آلمان نیز، شاهد گسترش رستوران‌هایی هستیم که غذاهای سنتی افغانستانی را عرضه می‌کنند و گاه میزبان مشتریان آلمانی و بین‌المللی هستند. اما آیین‌های فرهنگی به ویژه نوروز، در یافته‌های این پژوهش به مثابهٔ سپهر دوگانه ظاهر می‌شوند. از یک سو، مصاحبه‌شونده ZM با دیدگاه ابزاری بیان می‌کند: «نوروز برای ما کارت دعوتی است به جامعهٔ آلمان که نشان می‌دهد ما نه تنها پناهنده، بلکه حاملان تمدن کهن هستیم. نکتهٔ جالب توجه، اجماع نسبی مصاحبه‌شوندگان

بر ظرفیت نوروز به عنوان پل ارتباطی است، اگرچه هر کدام از منظر متفاوت به آن می‌نگرند. باید یادآور شوم که رستوران‌ها و فضاهای عمومی در این پژوهش به عنوان «مناطق تماس»^۱ تحلیل شده‌اند. مصاحبه‌شونده FS با توصیف پدیدارشناسانه می‌گوید: «وقتی آلمانی‌ها در فضای رستوران‌های ما با عطر زعفران و صدای رباب محاصره می‌شوند، نوعی ارتباط حسی و پیشاگفتگویی شکل می‌گیرد که می‌تواند مقدمه‌ای برای دیالوگ عمیق‌تر باشد». اما مصاحبه‌شونده MZ شدار می‌دهد: «این فضاها در خطر تبدیل شدن به پارک موضوعی^۲ فرهنگی هستند که در آن تفاوت‌ها به کالاهای مصرفی تقلیل می‌یابند». این دیدگاه انتقادی توسط مصاحبه‌شونده SD به شکل افراطی‌تری بیان می‌شود: «ما نباید فرهنگ خود را به نمایشگاه و یا رقص و پایکوبی خلاصه کنیم تا دیگران خوشحال شوند». این دیدگاه می‌رساند که مسئله فرهنگ میان جامعه مهاجر افغانستانی مورد کشمکش است.

نوروز، به عنوان یکی از کهن‌ترین آیین‌های فرهنگی در گستره تمدنی منطقه، در بستر مهاجرت افغانستانی‌ها به آلمان، نقش پیچیده، چندلایه و معنادار در شکل‌گیری ارتباطات میان‌فرهنگی ایفا می‌کند. تحلیل داده‌های حاصل از مصاحبه‌ها نشان می‌دهد که این آیین، در تجربه مهاجرت، هم‌زمان سه کارکرد کلیدی دارد: نخست، به مثابه «پل ارتباطی» میان فرهنگ‌ها عمل می‌کند و زمینه تعامل و درک متقابل با جامعه میزبان را فراهم می‌آورد؛ دوم، نقش «سنگر هویتی» را ایفا می‌کند، که در آن مهاجران با حفظ و بازآفرینی عناصر فرهنگی نوروز، پیوند زنده با سرزمین مادری و هویت تاریخی خود برقرار می‌سازند؛ و سوم، نوروز به منزله «ابزار بازنمایی»، به مهاجران امکان می‌دهد تا با نمایش وجوه زیبایی‌شناسانه، اخلاقی و انسانی فرهنگ خود، تصویر جدیدی از افغانستان را در اذهان عمومی جامعه میزبان ترسیم کنند.

در این میان، نوروز نه فقط بازمانده یک آیین سنتی، بلکه به صحنه‌ای پویا برای گفتگو، بازسازی فرهنگی و همزیستی خلاقانه بدل می‌شود؛ صحنه‌ای که در آن، مرزهای فرهنگی نه به عنوان مانع، بلکه به منزله بسترهای تازه‌ای برای شناخت، احترام و همزیستی در چارچوب دیاسپورا معنا می‌یابند.

مصاحبه‌شونده FS با رویکرد میان‌فرهنگی، نوروز را آیینی «انسانی، زیبایی‌شناسانه و شادی‌آور» توصیف می‌کند که می‌تواند «جامعه آلمان را با کنجکاوی و احترام به سمت خود جذب کند». در این بستر آیینی، معناها بازآفرینی می‌شوند و فرصت‌هایی نو برای آفرینش فرم‌های تازه فرهنگی و همزیستی خلاق میان جوامع پدید می‌آید.

مصاحبه‌شونده ZM با نگاه ابزاری به نوروز می‌نگرد و آن را «بهانه‌ای خوبی برای ایجاد تصویر مثبت از مهاجرین» می‌داند. این رویکرد که نوروز را به مثابه «سرمایه فرهنگی» در چارچوب نظری پیر بوردیو^۳ جامعه‌شناس برجسته فرانسوی، به مثابه «سرمایه فرهنگی» تحلیل می‌کند، بیانگر نوعی آگاهی از کارکردهای اجتماعی این آیین در بستر جامعه میزبان است. چنین نگاهی، هرچند ممکن است در نگاه نخست تقلیل‌گرایانه یا سطحی به نظر برسد، اما تلاشی در جهت تبدیل «سرمایه فرهنگی»^۴ به «سرمایه اجتماعی»^۵ است.

مصاحبه‌شونده MZ با هشدار نسبت به «کالایی شدن»^۶ نوروز اشاره می‌کند که چگونه ممکن است این آیین به «کارناوالی برای نمایش دیگری بی‌خطر» تبدیل شود. این دیدگاه انتقادی که با مفاهیم مکتب فرانکفورت درباره صنعت فرهنگ قابل تحلیل است، نگران تقلیل نوروز به کالای مصرفی در بازار چندفرهنگی غرب است. مصاحبه‌شونده HE به درستی اشاره می‌کند که «از پتانسیل نوروز به گونه بایسته بهره‌برداری نمی‌شود». این اظهارنظر که نوروز می‌تواند به «پلتفرمی برای تبادل ارزش‌ها، آموزش تنوع، و تقویت همبستگی اجتماعی» تبدیل شود، با مفهوم «دیپلماسی فرهنگی» در روابط بین‌فرهنگی مرتبط است. نوروز در این خوانش، نه فقط جشن سنتی، بلکه ابزاری برای گفتگوی تمدن‌ها محسوب می‌شود.

1. Contact Zones
2. Theme Park
3. Pierre Bourdieu (1930–2002)
4. Cultural capital
5. Social capital
6. Commodification

جدول شماره ۲ جدول مضامین اصلی و فرعی پاسخ‌های مصاحبه‌شوندگان:

شماره	گروه دیدگاهی	مضمون اصلی	مضمون فرعی	تحلیل خلاصه	نقل قول کلیدی
۱	دیدگاه آیینی- دیالوگی (HE, FS, ES, AF, RR, NS)	نوروز به مثابه بستر گفت‌وگوی میان فرهنگی	نوروز به عنوان آیین غیرمذهبی، همگانی و زیبا، ظرفیت ایجاد دیالوگ دارد.	نوروز، اگر به درستی برنامه‌ریزی شود، می‌تواند ابزاری قدرتمند برای پیوند دیاسپورا و جامعه میزبان باشد. این رویکرد بر مشارکت فعال، تبادل ارزشی، و خلق تجربه مشترک انسانی تأکید دارد.	نوروز نمادی از فرهنگ گفت‌وگومحور است... امکان "ادغام افق‌ها": نوروز از آیین به پلتفرم چندمنظوره فرهنگی تبدیل شود. "نوروز نه سیاسی‌ست، نه دینی... بلکه آیین انسانی و شادی‌آور است".
۲	دیدگاه هویتی- محافظه‌کارانه (SD)	حفظ هویت در برابر جذب فرهنگی	نوروز باید اصالت سنتی‌اش را حفظ کند؛ نه ابزار نمایش برای دیگران.	جشن‌ها زمانی معنا دارند که به هویت قومی و دینی وفادار بمانند. هرگونه ترکیب با سبک‌های غربی، تهدیدی برای اصالت است.	"نوروز باید برای اهل نوروز باشد".
۳	دیدگاه ابزاری -پروژه‌محور (ZM)	نوروز و انجمن‌ها به عنوان ابزار فاندپذیر و نمایشی	مشارکت فرهنگی از منظر ابزار مدیریتی و ارزیابی‌پذیر	ارتباط فرهنگی در بستر پروژه‌ها باید با معیارهای گزارش‌دهی و جذب فاند هماهنگ شود، ولو اصالت فرهنگی در آن قربانی شود.	"برای ما مهم این است که پروژه موفق ثبت شود... نه این که چقدر از دل مردم آمده باشد."
۴	دیدگاه انتقادی- رهایی‌بخش (MZ)	فرهنگ به مثابه مقاومت علیه سلطه فرهنگی	انجمن‌ها و آیین‌ها باید محل بازاندیشی، نقد و تولید روایت باشند.	آیین‌ها اگر از منطق کالایی‌شدن و تکرار صرف خارج شوند، می‌توانند بسترهایی برای بازآفرینی مفهوم شهروندی و نقد ساختارهای نژادپرستانه شوند.	مهاجر نباید فقط سوزهای فرهنگی برای تماشا باشد، بلکه باید کنشگر منتقد باشد.
۵	دیدگاه فرهنگی کاربردی (ES, RR, NS)	برنامه‌ریزی مؤثر برای نوروز و ارتباطات فرهنگی	اهمیت زبان، دعوت رسمی، استفاده از رسانه‌ها و آموزش متقابل	برگزاری نوروز در سطح عمومی همراه با ترجمه، روایت‌گری و دعوت رسمی مقامات آلمانی می‌تواند به تعامل مؤثر کمک کند. رسانه‌ها و فضای مجازی نیز ابزار مهمی‌اند.	بخش‌های معرفی فرهنگ باید به زبان جامعه میزبان باشد و مقامات را باید کشاند «آموزش زبان و فرهنگ دو طرف بسیار مؤثر است».
۶	دیدگاه پل‌ساز فرهنگی (AF, ES, FS)	نقش انجمن‌ها به عنوان پل‌های میان فرهنگی	فضاهای فرهنگی، رستوران‌ها، هنر، نسل دوم	انجمن‌ها و آیین‌ها، اگر آگاهانه طراحی شوند، می‌توانند فضای خلق امید، معنا، و ارتباط انسانی ایجاد کنند؛ به‌ویژه برای نسل دوم.	انجمن‌ها فضاهای زنده ساختن معنا و خلق امید‌اند "انجمن‌ها ابزار حفظ حافظه، بیان هویت و ارتباط انسانی‌اند".
۷	دیدگاه بوم‌شناختی- فراملی (HE, ES)	بازخوانی نوروز از منظر دغدغه‌های معاصر (زیست‌محیطی، معنویت انسانی)	پیوند نوروز با مفهوم "فرهنگ سبز"	نوروز می‌تواند به آیینی جهانی و مرتبط با دغدغه‌های روز (محیط زیست، اخلاق مسئولانه) تبدیل شود، به شرط بازخوانی آن در افق‌های نو.	"نوروز از منظر فرهنگ سبز و زیست‌بوم‌محور بازخوانی شود".
۸	۱. ترکیبی، آینده‌نگر (HE, FS, AF, ZM1, NZ)	اهمیت شبکه‌ای و مکمل ابزارهای فرهنگی برای تقویت ارتباطات فرهنگی	نشست‌ها و آیین‌های تعاملی؛ انجمن‌های باز و حرفه‌ای؛ مشارکت راهبردی دیاسپورا	این گروه تأکید دارد که هیچ ابزار فرهنگی‌ای به تنهایی کافی نیست، بلکه ترکیب هوشمندانه آن‌ها در قالب پروژه‌های ساختارمند می‌تواند مؤثر باشد. همچنین بر لزوم سرمایه‌گذاری فکری، نهادسازی، و حرکت به سوی تولید معنا و هویت ترکیبی تأکید می‌شود.	"نشست‌های فرهنگی تعاملی و آیین‌های عمومی مثل نوروز اهمیت ویژه دارند- «این انجمن‌ها باید به سوی آینده‌ای چندصدایی و میان فرهنگی حرکت کنند...» «انجمن‌ها باید نقش پل ارتباطی واقعی ایفا کنند».
۹	۲. محافظه‌کار فرهنگی (SD)	حفظ فرهنگ خودی و مرزبندی با فرهنگ میزبان	آیین‌های دینی، شب‌نشینی، هویت فرهنگی بسته	این دیدگاه ارتباط فرهنگی را نه به عنوان تبادل، بلکه حفظ مرزهای فرهنگی و سنتی تعریف می‌کند. تعامل با جامعه میزبان از نظر فرهنگی، جامعه را از پشتوانه فرهنگی‌اش دور می‌کند.	"ما نباید فرهنگ خود را رها کنیم- «انجمن‌های فرهنگی باید پناهگاهی باشند برای حفظ هویت افغانی ما...»"

۱۰	۳. انتقادی-رادیکال (MZ۱, MZ)	نقد نولیبرالیسم فرهنگی و نیاز به پروژه‌های رهایی‌بخش	رد فرم‌های کارناوالی و فستیوالی؛ نیاز به بازاندیشی در خود مفهوم فرهنگ	این دیدگاه به شکل رادیکال، فرم‌های موجود فعالیت‌های فرهنگی را زیر سؤال می‌برد و خواستار تحول ساختاری و بازتعریف فرهنگ به مثابه میدان مبارزه طبقاتی، هویتی و سیاسی است.	ما به پروژه‌های فرهنگی رهایی‌بخش نیاز داریم، این انجمن‌های افغانی بازنمایی‌های شبه‌فرهنگی تنزل یافته‌اند.
۱۱	۴. پروژه محور، ابزاری (ZM, RR, NS)	استفاده ابزاری از فعالیت‌های فرهنگی برای دریافت حمایت یا ایجاد تصویر مثبت	بودجه محور بودن؛ پرورش و ورکشاپ برای نمایش ظاهری تعامل	این گروه فعالیت فرهنگی را ابزاری می‌بیند برای دستیابی به فاند و نمایش فرهنگی؛ تأکید بر قالب‌های قابل گزارش و جذاب برای نهادهای تمویل کننده.	مهم این است که برنامه قابل ارائه به نهادهای تمویل کننده باشد. ما باید ورکشاپ‌های زیاد تدویر کنیم تا با جامعه میزبان بیشتر آشنا و مدغم شویم.
۱۲	۵. تجربه گرای خنثی/ ناظر (NZ, NN)	ارزش گذاری همه ابزارها به صورت کلی، بدون تحلیل عمیق	پذیرش همه زمینه‌ها به عنوان مفید؛ عدم ورود به ارزیابی کیفی	این دیدگاه همه چیز را مفید می‌داند اما فاقد تحلیل ساختاری یا انتقادی است. بیشتر بیان تجربه یا برداشت اولیه است تا موضع نظری.	همه بسترها، از انجمن‌ها تا رسانه‌ها و از آیین‌های فرهنگی تا ارتباطات رو در رو ضرور و مثبت است.
۱۳	۶. انتقادی نسبت به عملکرد فعلی انجمن‌ها و رسانه‌ها (NN, HE, F, FS, RR)	ضعف ساختاری و عملکردی انجمن‌ها و رسانه‌ها در ایجاد ارتباطات بینا فرهنگی	تمرکز داخلی، نبود محتوای دوزبانه، ضعف در نهادسازی پایدار	این مضمون بر این تأکید دارد که با وجود ظرفیت بالای انجمن‌ها و رسانه‌ها، عملکرد آنها تاکنون محدود، درون‌گرا و غیرراهبردی بوده است. آینده‌نگری و بازسازی ساختاری لازمه تحول است.	«بسیاری از مهاجران هنوز نتوانسته‌اند نهادهایی مؤثر بنا نهند رسانه‌ها باید به تولید محتوای دوزبانه بپردازند». رسانه‌ها هنوز به ابزار گفتگوی بینا فرهنگی تبدیل نشده‌اند.

بحث و جمع‌بندی

این پژوهش که بر پایه گفتگو با فرهنگیان افغانستانی ساکن آلمان انجام شده، می‌کوشد دیدگاه‌ها و رویکردهای جامعه مهاجر افغانستان را درباره روابط فرهنگی با جامعه آلمان بازخوانی و تحلیل کند. تحقیق با بهره‌گیری از نظریه جامعه‌پذیری فرهنگی سامان یافته و یافته‌ها نشان می‌دهد که در زمینه تعامل فرهنگی با جامعه آلمان، دست‌کم سه تیپ عمده در میان اعضای این دیاسپورا قابل تشخیص است:

۱. گروهی که فرهنگ را بستر تعامل، معناسازی و بازآفرینی می‌دانند (تعاملی - فرهنگی)،
۲. گروهی که فرهنگ را سنگری برای پاسداشت هویت، تمایزگذاری و مرزبندی تلقی می‌کنند (هویتی - محافظه‌کار)،
- و ۳. گروهی که میدان‌های فرهنگی را فضایی برای نقد، مبارزه و بنیان‌گذاری نهادهای رهایی‌بخش می‌شمارند (رویکرد انتقادی).

به عقیده گروهی که نگاه تعاملی دارند، کتابخانه‌ها و مراکز علمی می‌توانند محل تلاقی اندیشه‌ها، روایت‌ها و حافظه‌های فرهنگی باشند، رسانه‌ها ابزار نیرومندی برای بازنمایی واقعیت‌های زیسته مهاجران و و آیین‌های فرهنگی، حامل حافظه تاریخی و ارزش‌های معنوی افغانستانی شوند که در بستر جدید می‌توانند احیا و بازتعریف شوند.

این گروه، ارتباط فرهنگی میان مهاجران افغانستانی و جامعه آلمان را نه تنها ضرورت اجتماعی، بلکه نیاز هستی‌شناختی برای بازاندیشی در باب «زیستن مشترک» در جهان چندفرهنگی می‌دانند. البته چنین ارتباطی تنها زمانی عمیق و پایدار می‌شود که از سطح تعاملات نمادین فراتر رود و به سطح مشارکت فعال، تولید معنا، و همدلی انسانی برسد.

اما به باور مشارکت‌کننده‌هایی که با نگاه محافظه‌کارانه و هویتی به فرهنگ نگاه می‌کنند، تقویت پشتوانه‌ها، اصالت و گفتمان فرهنگی اصیل شرقی متمرکز بر افغانستان، اهمیت بیش‌تر از ادغام و یا رفتن در آغوش جامعه میزبان دارد. در مقابل، گروهی دیگر از مصاحبه‌شوندگان از «فرهنگ بزرگ جهانی» در برابر لیبرالیسم سخن می‌گویند و بر این باور اند که هم فرهنگ‌های دیاسپورا و نیز فرهنگ‌های جامعه میزبان، تنها زمانی می‌توانند تأثیرگذار باشند

که قادر به نقد و به چالش کشیدن طرز تفکر مسلط بر زیست جهان کنونی باشند. به‌باور آنان، اجتماعات فرهنگی امروزی شکل نمادین یافته‌اند و نیازمند بازتعریف هویت‌اند تا بتوانند ساختارهای مسلط جهانی را به چالش بکشند و زمینه‌ای برای پشتیبانی از زنان و اقلیت‌ها فراهم سازند؛ بی‌آن‌که تفاوتی داشته باشد این فرهنگ در جامعه دیاسپورا شکل گرفته باشد یا در جامعه میزبان. بر این اساس، فرهنگ نه تنها عنصری برای هم‌زیستی، بلکه نیروی فعال در نقد وضعیت موجود و امکان‌سازی برای شکل‌گیری جهان عادلانه‌تر تلقی می‌شود.

چشم‌اندازها و پیشنهادهای مشارکت‌کنندگان

گفتگو با مشارکت‌کننده‌های این تحقیق نشان می‌دهد که آینده رسانه‌های مهاجر افغانستانی در آلمان نیازمند همسویی راهبردی، برنامه‌ریزی مشترک و خلق فضاهای رسانه‌ای تأثیرگذار و مشارکت‌محور است؛ فضایی که نه تنها صدای مهاجران را بازتاب دهد، بلکه بتواند در روند بازسازی هویت فرهنگی، تقویت سرمایه اجتماعی و میانجی‌گری میان جامعه مهاجر و جامعه میزبان نقش فعال‌تری ایفا کند.

برای اینکه روابط میان فرهنگی جامعه مهاجر و میزبان به سطح عمیق‌تر و پربارتر برسد، حضور فعال مهاجران در عرصه‌های علمی، دانشگاهی، هنری، و نهادهای مدنی جامعه میزبان اهمیت بنیادین دارد. همان‌طوری که مشارکت‌کننده HE می‌گوید: «در چنین بسترهایی، امکان گفتگو پیرامون مفاهیم کلیدی چون هویت، تاریخ، فلسفه، دین، زبان و تجارب زیسته فراهم می‌شود. به همین دلیل است که مشارکت‌کنندگان مهاجر در پروژه‌های تحقیقاتی، سمینارهای دانشگاهی، ترجمه آثار فرهنگی، و تولید دانش میان فرهنگی، از ارزش و تأثیرگذاری بسیار بالاتری برخوردار است».

در میان همه بسترها، جشن نوروز، به عنوان یک میراث فرهنگی و تمدنی کهن، می‌تواند نقش مؤثری در تقویت پیوندهای فرهنگی میان دیاسپورای افغانستانی و جامعه میزبان در آلمان ایفا کند. نوروز، چنان‌که تجربه‌های اخیر در برخی شهرهای آلمان نشان داده است، می‌تواند به یک نماد فرهنگی فراگیر و فراقومی تبدیل شود. آیینی که نه تنها حافظ حافظه تاریخی دیاسپورای افغانستان است، بلکه به مثابه یک ابزار فرهنگی نرم، زمینه‌ساز بازنمایی فعال و معنادار دیاسپورا در عرصه عمومی نیز می‌گردد. این بازنمایی، در صورت بهره‌گیری آگاهانه از آن، می‌تواند حس اعتماد، درک متقابل و حتی همذات‌پنداری در میان شهروندان جامعه میزبان را تقویت کند.

مشارکت‌کنندگان که دیدگاه تعاملی دارند پیشنهاد می‌کنند که سازمان‌ها و نهادهای فعال در حوزه مهاجرت و فرهنگ، با برنامه‌ریزی‌های میان‌مدت و بلندمدت، جشن نوروز را از یک آیین نمادین به یک پلتفرم فرهنگی برای تبادل ارزش‌ها، آموزش تنوع، و تقویت همبستگی اجتماعی تبدیل کنند. چنین رویکردی نه تنها به انسجام درون دیاسپورایی کمک می‌کند، بلکه به ساختن پل میان فرهنگی در جوامع چندفرهنگی همچون آلمان یاری می‌رساند.

یکی از مصاحبه‌شوندگان چینی پیشنهادی دارد: «به‌عنوان یک فعال فرهنگی، بر این باورم که تقویت ارتباطات میان فرهنگی میان دیاسپورای افغانستانی و جامعه میزبان در آلمان، نیازمند بهره‌گیری هدفمند از ظرفیت‌های فرهنگی-تمدنی مشترک و خلق بستری برای مواجهه‌های معنادار است. در این میان، آیین‌ها و جشن‌های سنتی مانند نوروز می‌توانند نقشی کلیدی ایفا کنند».

نوروز نه تنها یک رویداد تقویمی یا آیین بومی است، بلکه بازتابی از یک حافظه فرهنگی جمعی است که در آن، شادی، همبستگی انسانی، و پیوند با طبیعت در کانون توجه قرار دارند. این ویژگی‌های چندبعدی باعث می‌شوند نوروز به صورت بالقوه به پلی میان فرهنگ‌ها تبدیل شود؛ پلی که نه تنها ارزش‌های تمدنی منطقه‌ای ما را بازتاب می‌دهد، بلکه با دغدغه‌ها و ارزش‌های معاصر جامعه میزبان نیز هم‌افق می‌شود.

در دورانی که موضوعاتی چون تغییرات اقلیمی، حفاظت از محیط زیست و بازاندیشی در نسبت انسان با طبیعت اهمیت فزاینده‌ای یافته‌اند، بازخوانی نوروز از منظر «فرهنگ سبز» و «زیست‌بوم‌محور» می‌تواند آن را به بستر مناسب برای گفتگو با جامعه میزبان تبدیل کند. از این منظر، نوروز دیگر آیین بزرگداشت بهار نیست، بلکه رویدادی است که نوعی از معنویت فرهنگی، اخلاق مسئولانه نسبت به طبیعت و فضیلت زیست‌پذیر انسانی را بازنمایی می‌کند.

پیشنهاد مشخص من آن است که نهادهای فرهنگی مهاجر، انجمن‌های مدنی و فعالان حوزه دیالوگ میان فرهنگی، با برنامه‌ریزی دقیق و چندلایه، از نوروز به عنوان یک پلتفرم چندمنظوره استفاده کنند:

- برای بازنمایی ارزش‌های مثبت فرهنگی دیاسپورا؛

- برای جلب مشارکت فعال جامعه میزبان از طریق دعوت به گفتگو، هنر، موسیقی و روایت‌گری؛

- برای پیوند دادن سنت‌ها با دغدغه‌های مدرن جهانی همچون پایداری زیست‌محیطی و همزیستی مسالمت‌آمیز.

در این راستا، برگزاری نوروز در سطوح مختلف - از مدارس و فضاهای شهری گرفته تا محافل دانشگاهی و هنری - می‌تواند هم به انسجام درون دیاسپورایی کمک کند و نیز راه مؤثر برای ایجاد اعتماد، همدلی و درک متقابل با جامعه میزبان فراهم سازد. چنین رویکردی، نوروز را از یک آیین نمادین فراتر می‌برد و به ابزار فرهنگی بدل می‌سازد که می‌تواند در خدمت دیپلماسی فرهنگی غیررسمی و بازسازی تصویر مهاجران افغانستانی در آلمان نقش آفرینی کند. انجمن‌های فرهنگی، به‌عنوان بسترهایی مهم، نه‌تنها نهادهایی برای حفظ سنت، بلکه زمینه‌هایی برای تداوم گفتگو میان فرهنگ‌ها و بازسازی پیوندهای انسانی در جهان چندصدایی امروز به‌شمار می‌آیند. در جامعه دیاسپورای افغانستان، این انجمن‌ها نقش محوری در پاسداشت هویت فرهنگی، بازنمایی مثبت در جامعه میزبان و مشارکت فعال در فرایندهای میان‌فرهنگی ایفا می‌کنند.

مشارکت‌کننده HE می‌گوید: «تجربه تاریخی تبادل فرهنگ‌ها نشان می‌دهد که پیوند میان تمدن‌ها، همواره از رهگذر ترجمه، تأویل و گفتگو ممکن شده است. در حوزه تمدنی ما، سنت ریشه‌دار در ترجمه و انتقال اندیشه‌های فلسفی، علمی و فرهنگی وجود دارد. این سنت، به‌ویژه در سده‌های میانه، با جنبش سترگی آغاز شد: ترجمه آثار افلاطون، ارسطو، فلوطین، جالینوس، بطلمیوس و فیثاغورث، و سپس شرح و تفسیر آن‌ها در حوزه‌هایی چون فلسفه، حکمت اشراقی، پزشکی، نجوم و ریاضیات. در این فرایند، مترجمان و متفکرانی چون حنین بن اسحاق، ثابت بن قره و ابن مقفع نقش مهم در انتقال میراث فلسفی و علمی یونان به زبان عربی ایفا کردند. اما این جریان تنها در جهت دریافت نبود؛ بلکه متفکران برجسته همچون زکریای رازی، فارابی، ابن سینا، ابوریحان بیرونی و ابن رشد، نیز آثاری پدید آوردند که به زبان لاتین ترجمه شد و برای سده‌های متمادی در محافل علمی اروپا مورد مطالعه قرار گرفتند. این آثار در حوزه‌هایی مانند پزشکی، فلسفه، ریاضیات و نجوم تأثیرگذار بودند و از عوامل مؤثر در آماده‌سازی زمینه‌های فکری اروپا برای تحولات بعدی، از جمله رنسانس، به‌شمار می‌روند.

بدین‌سان، حوزه تمدنی ما نه تنها دریافت‌کننده میراث یونانی و هلنیستی بود، بلکه با آفرینش‌های نو و تأویل‌های ژرف، خود به حلقه واسطی در انتقال دانش به تمدن غرب بدل شد. این تجربه تاریخی، نمونه درخشانی از گفتگوی میان فرهنگی و زایش اندیشه جهانی است. در حوزه زبان آلمانی، ترجمه‌های یوزف فون هامر-پورگشتال^۱، گوته^۲، روکرت^۳ و هانس هنریش شیدر^۴ و آنهماری شیمل^۵ در معرفی چهره‌هایی چون حافظ، مولانا، فردوسی، سعدی و نظامی نقش‌های کلیدی ایفا کرده‌اند. این میراث مشترک، زمینه قوی برای برقراری ارتباط فرهنگی امروزی فراهم می‌کند». در جهان امروز که بحران‌های جهانی، تغییرات اقلیمی، مهاجرت‌های گسترده و تحولات هویتی چالش‌های عمده محسوب می‌شوند، دیگر نمی‌توان به هویت‌های فرو بسته و یک‌سویه دل بست. در درون هر هویتی، لایه‌هایی از هویت‌های متقاطع و چندفرهنگی حضور دارند. به همین جهت، انجمن‌های فرهنگی افغانستانی‌ها در آلمان، با پاسداشت آیین‌هایی چون نوروز، نه تنها حافظ سنت‌های کهن‌اند، بلکه به‌مثابه فضاهایی برای مشارکت مدنی، انتقال دانش فرهنگی، و شکل‌گیری زبان مشترک با جامعه میزبان نیز عمل می‌کنند.

از این منظر، فرهنگ‌های خاستگاه گرفته از افغانستان، به‌ویژه در پیوند با ایران و آسیای میانه، به‌مثابه پل تمدنی میان شرق و غرب، ظرفیت بالایی برای نقش آفرینی در روابط میان فرهنگی دارند. این فرهنگ‌ها از دیرباز در بسترهایی چندزبانه و چندقومی زیسته‌اند و توانسته‌اند الگوهای برای زیست همدلانه، تساهل دینی، و تنوع فکری پدید آورند.

در نهایت، به دوست آلمان خود می‌گوییم:

وقتی از آیین‌های فرهنگی ما مانند نوروز، از انجمن‌های فرهنگی ما، یا از ادبیات فارسی‌زبان سخن می‌گوییم، در حقیقت از بخش‌هایی از تاریخ مشترک تمدنی سخن می‌گوییم که شرق و غرب را به هم پیوند داده است. این پیوند،

1. Joseph von Hammer-Purgstall (1774 - 1856)

2. Johann Wolfgang von Goethe (1749 - 1832)

3. Friedrich Rückert (1788 - 1866)

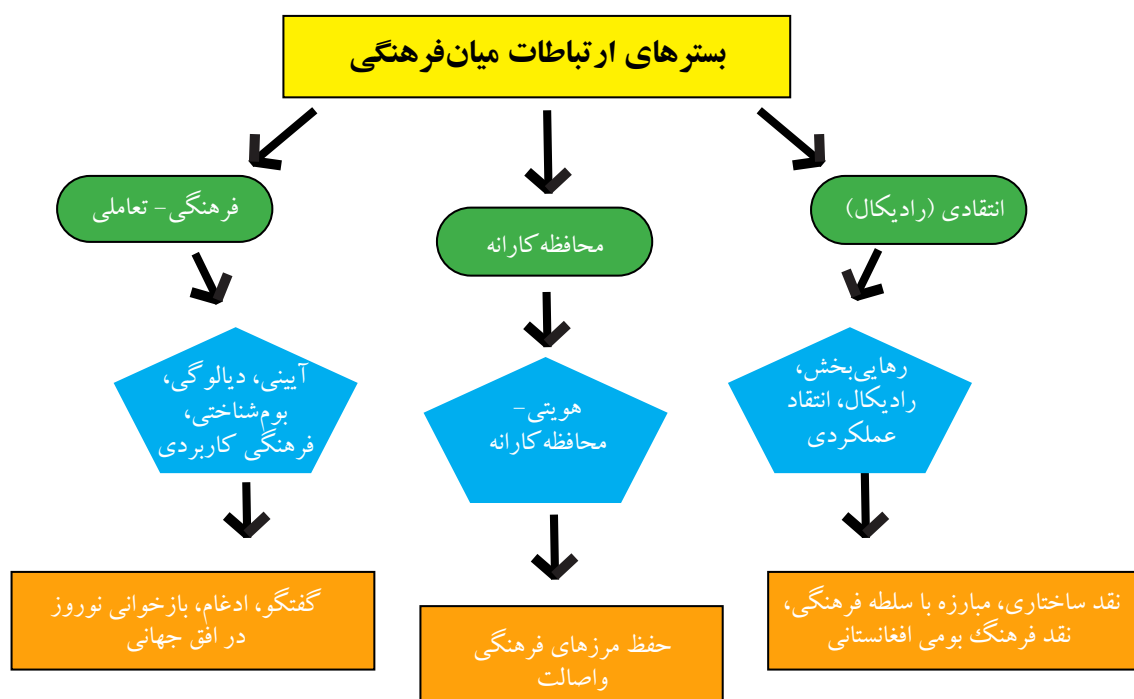
4. Hans Heinrich Schaeder (1896 - 1957)

5. Annemarie Schimmel (1922 - 2003)

امروز بیش از هر زمان دیگری، نیرویی برای همزیستی مسالمت‌آمیز، تفاهم متقابل، و ساختن جهان انسانی‌تر است. رستوران‌ها و قهوه‌خانه‌ها نیز به‌عنوان بسترهای ارتباطات میان فرهنگی دو جامعه شناخته می‌شوند. با این حال، تعاملات افراد دو جامعه در این فضا را باید «سطح مقدماتی ارتباط میان فرهنگی» تلقی کرد. چنین فضاهایی بیشتر بر عناصر «سطحی» یا «حسی» فرهنگ تمرکز دارند؛ مانند ذائقه، رایحه، رنگ و موسیقی. این مؤلفه‌ها، اگرچه می‌توانند کنجکاوای فرهنگی ایجاد کنند، اما الزاماً به «تعامل گفتمانی عمیق» یا «فهم بینا فرهنگی» منجر نمی‌شوند. به تعبیر دیگر، رستوران‌های مهاجران در کشور میزبان، بیشتر زمینه‌ساز نوعی آشنایی حاشیه‌ای با «دیگری فرهنگی» هستند تا بستر گفتگوی انتقادی و فلسفی میان دو یا چند فرهنگ.

در نهایت، می‌توان گفت که رستوران‌ها می‌توانند نقطه آغاز تماس فرهنگی باشند، اما برای رسیدن به درک متقابل، تفاهم پایدار، و تعامل خلاق میان فرهنگ‌ها، نیاز به نهادهای فرهنگی، آموزشی، پژوهشی و گفتگو محور است که زمینه را برای بازشناسی عمیق‌تر فراهم می‌سازند. جامعه مهاجر افغانستانی در آلمان، با داشتن سابقه تمدنی و ظرفیت‌های فکری، می‌تواند نقش مهمی در این مسیر ایفا کند؛ به شرط آنکه از صرف بازتولید کلیشه‌های فرهنگی فراتر رود و در متن جامعه میزبان، حضور خلاق، انتقادی و گفتگو محور پیدا کند.

راهبردهای ارتباطات فرهنگی جامعه دیاسپورای افغانستان با جامعه میزبان



منابع:

- اشراق، سید حسین. (۱۳۹۴). مفاهیم کلیدی در فلسفه میان فرهنگی. کابل: موسسه مطالعات و تحقیقات نبراس.
- بشیر، حسن، و شعاعی شهرضا، محمدحسین. (۱۳۹۷). ارتباطات میان فرهنگی و گفتگوی بین ادیان: مطالعه موردی سه مؤسسه در انگلستان. دین و ارتباطات، ۲۵(۱). تهران: دانشگاه امام صادق.
- تقی‌یار، فاطمه. (۱۳۹۲). مطالعه عوامل روان‌شناختی تأثیرگذار بر فرهنگ‌پذیری دانشجویان. فصلنامه راهبرد فرهنگ، ۲۳، خزان.
- ناوگران لیلا زندگی، عسکری ندوشن عباس، صادقی رسول، افراسیابی حسین، و عباسی شوازی محمد جلال. (۱۴۰۲). واکاوی فرایند بین‌نسلی ادغام فرهنگی مهاجران افغانستانی در جامعه ایران: یک مطالعه داده‌بنیاد. مطالعات فرهنگی و ارتباطات، ۱۹(۷۳). تهران: انجمن مطالعات فرهنگی و ارتباطات.

- Berry, John W. (2005). *Acculturation: Living successfully in two cultures*. International Journal of Intercultural Relations, 29 (6). Amsterdam: Elsevier Science Ltd.
- Fischer, Carolin. (2013). *Afghan diasporas in Britain and Germany: Dynamics, engagements and agency*. In Tan Tai Yong, et al. (Eds.), *Diaspora engagement and development in South Asia*. London, United Kingdom: Palgrave Macmillan. https://doi.org/10.10574_9781137334459/
- Monsutti, Alessandro. (2009). *Afghan migratory strategies and the three solutions to the refugee problem*. Refugee Survey Quarterly, 27(1). <https://doi.org/10.1093/rsq/hdn007>
- Nedelsky, Nicole R. (2023). *A new German 'we'? Everyday perspectives on Germanness and its boundaries* [Manuscript / Book / Article].
- Riesenkampff, Matthias, & Ebad, Noor. (2017a, February 28). *Die aktuelle Migration aus Afghanistan [Länderbericht]*. Berlin, Germany: Konrad-Adenauer-Stiftung e.V. Retrieved from <https://www.kas.de>
- Riesenkampff, Matthias, & Ebad, Noor. (2017b, Februar). *Die historische Entwicklung der Migration aus Afghanistan (Länderbericht)*. Konrad-Adenauer-Stiftung. <https://www.kas.de/afghanistan>
- Ruttig, Thomas. (2017). *Afghan exodus: Afghan asylum seekers in Europe – Case study Germany*. Afghanistan Analysts Network / Friedrich-Ebert-Stiftung.
- Safi, Abdul Qadir, Agustin, Helga, & Rizal, Eka. (2023). *Afghan migrants in Germany: Cross-cultural communication and impact of immigration on Afghan culture*. Studies in Media and Communication, 11(7). <https://doi.org/10.11114/smc.v11i7.6269>
- Safran, William. (1991). *Diasporas in modern societies: Myths of homeland and return*. Diaspora: A Journal of Transnational Studies, 1(1), Spring. Toronto: University of Toronto Press.
- Wilson, Jessie Kaye. (2013). *Exploring the past, present, and future of cultural competency research: The revision and expansion of the sociocultural adaptation construct* (Doctoral dissertation). Wellington: Victoria University of Wellington.

فرصت‌ها و چالش‌های جهانی شدن میان فرهنگ

چکیده

مفهوم جهانی‌شدن میان‌فرهنگی، به‌منزله‌فرآیندی تاریخی، اقتصادی، سیاسی و زبانی، فرصت‌ها و چالش‌های متعددی را فراروی جوامع گوناگون قرار داده است. یافته‌های این پژوهش نشان می‌دهد که تعاملات میان فرهنگی به‌عنوان فرصت‌های ارتباطی، رسانه‌ها و مهاجرت به‌مثابه ابزارهای انتقال و تبادل، گفتگو به‌مثابه امکان زیست مشترک، و تقویت زبان جهانی به‌عنوان بستری برای تفاهم بین‌المللی، از جمله فرصت‌های جهانی‌شدن میان‌فرهنگی به‌شمار می‌روند. در مقابل، چالش‌های این روند را می‌توان در قالب افتراق‌های فرهنگی، تعارض‌های هویتی، نابرابری‌های اقتصادی و اجتماعی، و موانع زبانی و ارتباطی تحلیل کرد. مفهوم «جهانی‌شدن فرهنگ» چارچوب نظری این پژوهش را تشکیل می‌دهد. پرسش اصلی آن است که جهانی‌شدن میان‌فرهنگی چه فرصت‌ها و چالش‌هایی را برای جوامع پدید می‌آورد. فرضیه پژوهش بر این پیش‌فرض استوار است که جهانی‌شدن میان‌فرهنگی می‌تواند هم‌زمان، هم فرصتی برای نزدیکی فرهنگ‌ها و نیز تهدیدی برای تنوع فرهنگی به‌شمار آید. روش پژوهش توصیفی-تحلیلی است و گردآوری داده‌ها از طریق مطالعات کتابخانه‌ای صورت گرفته است.

واژه‌های کلیدی: جهانی‌شدن، میان‌فرهنگی، جهانی‌شدن میان‌فرهنگی، گفتگوی میان‌فرهنگی، هویت و تفاوت فرهنگی

مقدمه

جهانی‌شدن میان‌فرهنگی را نمی‌توان تنها یک پدیده تاریخی یا اقتصادی دانست، بلکه می‌توان آن را چشم‌انداز اندیشمندانه دید؛ چشم‌اندازی که در آن، فرهنگ‌ها از دل رویارویی‌های متقابل، به‌بازشناسی خود، ژرف‌اندیشی و نوآفرینی دست می‌یابند. برخلاف روایت‌هایی که بر همسان‌سازی فرهنگی تأکید دارند، «نگاه میان‌فرهنگی با تکیه بر مفاهیمی چون برون‌مرکز بودن، گشودگی در معنا، و پذیرش دیگری، زمینه را برای پدیدآمدن خرده‌های گوناگون، معنویت‌های چندگانه و اخلاق گفتگویی فراهم می‌سازد» (اشراق، ۱۴۰۴: ۵).

جهانی‌شدن میان‌فرهنگی پدیده‌ای پیچیده و چندلایه است که اثرهای ژرفی بر فرهنگ‌ها و هویت‌های بومی و ملی گذاشته است. با گسترش راه‌های ارتباطی میان فرهنگ‌ها، فرصت‌هایی تازه برای تبادل اندیشه، یادگیری دوسویه و تقویت همزیستی پدید آمده است. این روند که با بهره‌گیری از ابزارهایی مانند فناوری، رسانه‌ها، بازرگانی و مهاجرت شکل گرفته، تبادل آگاهی، نزدیکی انسان‌ها و تفاهم فرهنگی را آسان‌تر کرده است.

با این همه، جهانی‌شدن میان‌فرهنگی یکسویه سودمند نیست؛ بلکه در کنار فرصت‌ها، دشواری‌هایی را نیز با خود دارد؛ از جمله کمرنگ شدن هویت‌های فرهنگی، فراموشی زبان‌ها و سنت‌ها، و گسترش نابرابری‌ها و کشمکش‌های فرهنگی. شناخت درست این فرصت‌ها و چالش‌ها بسیار مهم است، چراکه این جریان می‌تواند بر سیاست‌گذاری فرهنگی، اجتماعی و اقتصادی کشورها اثرگذار باشد.

این نوشته بر آن است تا به بررسی و تحلیل فرصت‌ها و دشواری‌هایی بپردازد که جهانی‌شدن میان‌فرهنگی برای جوامع گوناگون پدید آورده و شیوه‌های برخورد با این چالش‌ها و بهره‌گیری از توانمندی‌های موجود را بازکاوی کند. پرسش اصلی آن است که جهانی‌شدن میان‌فرهنگی چه فرصت‌هایی در برابر ما می‌نهد و چه چالش‌هایی را برمی‌انگیزد؟ گمانه اصلی این است که جهانی‌شدن میان‌فرهنگی می‌تواند در همان حال همچون فرصتی سازنده

و نیز تهدیدی پنهان برای فرهنگ‌ها و جامعه‌ها باشد.

شیوه بررسی در این پژوهش، توصیفی و تحلیلی است و گردآوری آگاهی‌ها از راه مطالعه کتابخانه‌ای انجام شده است. در این روش، پژوهشگر با مراجعه به منابع نوشتاری، داده‌ها را گردآوری، دسته‌بندی و سپس بررسی می‌کند. در همین راستا، کتاب‌ها، نوشتارهای علمی، پایان‌نامه‌ها و تارنماهای معتبر مرتبط با موضوع، مطالعه و تحلیل شده‌اند.

پیشینه تاریخی پژوهش

شجاع احمدوند (۱۳۸۵) در مقاله پژوهشی «جهانی‌شدن و تکثر فرهنگی»، جهانی‌شدن را فرایندی می‌داند که در کنار ایجاد نوعی فرهنگ جهانی، امکان تداوم و بازتعریف فرهنگ‌های متنوع محلی، منطقه‌ای و تاریخی را نیز فراهم می‌آورد. به باور او، جهانی‌شدن نه تنها به یکدست‌سازی فرهنگی منجر نشده، بلکه بستری برای بازسازی هویت‌های فرهنگی در قالب نوین پدید آورده است. این بازسازی، گاه در قالب بومی‌سازی ارزش‌های جهانی مانند دموکراسی، جامعه مدنی و اقتصاد بازار نمایان می‌شود؛ به گونه‌ای که جوامع مختلف می‌کوشند این مفاهیم را با ویژگی‌های سنتی، معرفتی یا زیست‌جهانی خویش تلفیق کنند. این پژوهش تأکید دارد که جهانی‌شدن در عین تقویت همگرایی فرهنگی، به بازتولید تنوع فرهنگی نیز منجر شده است.

محمود آخوندی و محمدعلی جاهد (۱۳۹۱) در مقاله «حقوق جهانی، از تئوری تا عمل با تأکید بر جهانی‌شدن حقوق بشر»، جهانی‌شدن را بر مبنای نزدیکی فرهنگی میان انسان‌ها و نیز پذیرش ارزش‌ها، باورها، آگاهی‌ها، رفتارها و نهادهای مشترک در سطح جهانی تحلیل کرده‌اند. از نظر آنان، این فرایند در دو قالب همسان‌سازی و هماهنگ‌سازی پیش می‌رود.

حیات‌الله محمدی (۱۳۹۳) در کتاب «تأثیر جهانی‌شدن بر فرهنگ در افغانستان»، جهانی‌شدن را پدیده‌ای با پیامدهای مثبت و منفی ارزیابی می‌کند. به گفته او، این پدیده از یک سو موجب گسترش رسانه‌ها و آزادی بیان شده و از سوی دیگر، در حوزه‌هایی چون حقوق بشر و نهادهای وابسته به آن، آثار منفی بر جای گذاشته است.

آنتونی دی کینگ (۱۳۹۵) در کتاب «فرهنگ، جهانی‌شدن و نظام جهانی»^۱، جهانی‌شدن را پدیده‌ای فرهنگی می‌داند که هویت‌های ملی را به چالش کشیده و هویت‌های ترکیبی و فراملی شکل می‌دهد. با استفاده از نظریه‌های والرش‌تاین، هال و آپادورای، او نقش رسانه‌ها، مهاجرت و سرمایه‌داری را در بازتعریف فرهنگ بررسی می‌کند و به نابرابری قدرت شمال و جنوب، کالایی‌شدن فرهنگ و چالش اصالت فرهنگی می‌پردازد. تمرکز کینگ بر تعامل پیچیده فرهنگ‌های محلی با نیروهای جهانی و بازسازی هویت است.

سید برهان الطافی (۱۳۹۷) در پایان‌نامه کارشناسی ارشد خود در رشته روابط بین‌الملل با عنوان «تأثیرات فرهنگی جهانی‌شدن بر افغانستان»، به این نتیجه رسیده است که جهانی‌شدن فرهنگی در جامعه افغانستان پس از طالبان، آثار منفی متعددی بر جای گذاشته است؛ از جمله کالایی‌شدن روابط اجتماعی، گسترش مصرف‌گرایی، گسیختگی هویتی و تضعیف حریم خصوصی. او همچنین به ساختارهای قدرت غیرشفاف در بستر جهانی‌شدن فرهنگی اشاره کرده است.

زهرا دهقان در کتاب «ارتباطات میان فرهنگی و جهانی‌شدن» (۱۴۰۳)، رابطه میان جهانی‌شدن و ارتباطات فرهنگی را بررسی کرده است. وی پس از تبیین مفاهیم کلیدی، به تحلیل ابعاد مختلف جهانی‌شدن و پیامدهای آن بر جوامع می‌پردازد. در این اثر، تأثیر رسانه‌ها و فناوری‌های نوین بر هویت و روابط فرهنگی مورد توجه قرار گرفته و در نهایت، بر لزوم حفظ تنوع فرهنگی و تقویت مفهوم شهروندی جهانی تأکید شده است.

سید برهان الطافی (۱۴۰۴) در مقاله دیگری با عنوان «جهانی‌شدن میان فرهنگی: تعامل فرهنگ‌ها در عصر رسانه و مهاجرت» که در رسانه پل سرخ منتشر شده، جهانی‌شدن میان فرهنگی را فرایندی هم‌زمان و هم‌افزا میان فرهنگ‌ها، نگرش‌ها، هویت‌ها و ارزش‌ها می‌داند که تحت تأثیر عواملی چون تبادل فرهنگی، مهاجرت و رسانه‌ها شکل گرفته است.

در مجموع، پیرامون جهانی‌شدن، ابعاد گوناگون آن، و پیامدهای اقتصادی، سیاسی، حقوقی و ارتباطی آن، ده‌ها کتاب، مقاله و پایان‌نامه در سطوح کارشناسی ارشد و دکتری نگاشته شده است. با این حال، به نظر می‌رسد که

۱. کتاب «فرهنگ، جهانی‌شدن و نظام جهانی» (Culture, Globalization and the World-System) توسط سیدرضا صالحی امیری و مسعود نیازمند در سال ۱۳۹۵ به فارسی ترجمه شده است.

تاکنون پژوهشی مستقل با عنوان «فرصت‌ها و چالش‌های جهانی شدن میان فرهنگی» انجام نگرفته است. از این رو، این موضوع را می‌توان همچنان کمتر بررسی شده و نیازمند پژوهش‌های نوین دانست.

ادبیات نظری تحقیق

در این مقاله، «جهانی‌شدن فرهنگ» به‌عنوان بنیان نظری پژوهش در نظر گرفته شده و به‌منزله راهنمای اصلی در روند نگارش متن ایفای نقش می‌کند. در همین چارچوب، جهانی‌شدن فرهنگ چنین تعریف شده است: «جهانی‌شدن فرهنگ، به معنای شکل‌گیری و گسترش فرهنگی خاص در سطح جهانی است؛ فرآیندی که به ایجاد نوعی همگونی فرهنگی در جهان می‌انجامد» (یعقوبی‌پور، ۱۳۸۸: ۴). به بیان دیگر:

جهانی‌شدن فرهنگ بدین معناست که امروزه بر اثر رشد چشم‌گیر رسانه‌های ارتباطی جمعی و تکنولوژی اطلاعات به هم پیوستگی فزاینده فرهنگی در سراسر جهان به وجود آمده است، به بیان دیگر جهانی‌شدن فرهنگ به امکان تعامل و درک بیش‌تر فرهنگ‌ها از هم‌دیگر و فراهم شدن زمینه‌های جذب بیش‌تر اشاره دارد. به سبب جریان آرام و گسترده اطلاعات جوامع نسبت به هویت فرهنگ و هنجارهای یکدیگر بیش از سایر زمان دسترسی دارند (باقی نصرآبادی، ۱۳۸۷: ۱۵۳).

به باور مک‌لوهان^۱، نظریه‌پرداز فرهنگی، جهانی‌شدن با نقش محوری شبکه‌های رسانه‌ای گره خورده است. از دید او، تحولات رسانه‌ای نوین با گسترش فرهنگ توده یکنواخت، موجب جهانی‌شدن فرهنگ شده‌اند (سراج‌زاده و بابایی، ۱۳۸۹: ۷).

پیتر برگر در سال ۲۰۰۲، برای فرآیند جهانی‌شدن فرهنگی چهار بُعد متمایز قائل شده است؛ ابعادی که به‌طور هم‌زمان در تعامل، تنش و گاه در تقابل با فرهنگ‌های بومی قرار دارند. این چهار بُعد عبارت‌اند از: فرهنگ دواس^۲ فرهنگ ناشی از تجارت بین‌المللی که نماینده منافع اقتصادی جهانی است؛ فرهنگ مک‌ورد^۳ - فرهنگ عامه و سرگرمی جهانی‌شده که از طریق رسانه‌ها، تبلیغات و محصولات فرهنگی ترویج می‌شود؛ فرهنگ بین‌المللی دانشگاهی - فرهنگ روشنفکرانه و علمی که در محیط‌های علمی و دانشگاهی بین‌المللی شکل گرفته و گسترش می‌یابد و فرهنگ جنبش‌های مذهبی نوین - شکل‌گیری و گسترش فرهنگ معنوی عامه که اغلب با تأکید بر معنویت فردی و گرایش‌های نوپدید عرفانی همراه است.

به باور برگر «در برابر این ابعاد، واکنش‌هایی متفاوت شکل می‌گیرند، جایگزینی فرهنگ جهانی به جای فرهنگ محلی، جهانی‌شدن فرهنگ محلی، همزیستی فرهنگ‌های محلی و جهانی بدون ترکیب آن‌ها، و تلفیق فرهنگ عامه جهانی با فرهنگ بومی از طریق واکنش‌های قومی و محلی» (سلیمی، ۱۳۸۴: ۳۱۱). دیدگاه‌های متعددی درباره جهانی‌شدن فرهنگ مطرح شده‌اند که می‌توان آن‌ها را در سه رویکرد کلی دسته‌بندی کرد:

گسترش تجدد غربی: برجسته‌ترین وجه جهانی‌شدن فرهنگی، گسترش نهادها و الگوهای رفتاری‌ای است که پس از فروپاشی نظام فئودالی در اروپای غربی شکل گرفت و سپس به دیگر نقاط جهان گسترش یافت. در سده بیستم، با پیشرفت ابزارهای ارتباطی، فرهنگ و تمدن غربی نفوذ بیشتری یافت. این دیدگاه، جهانی‌شدن فرهنگی را با مفهوم «امپریالیسم فرهنگی» نزدیک می‌بیند.

گسترش فرهنگ مصرفی سرمایه‌داری: در این رویکرد، جهانی‌شدن فرهنگی در واقع تحت تأثیر جهانی‌شدن اقتصاد و گسترش نظام سرمایه‌داری شکل می‌گیرد. در این چارچوب، «فرهنگ آمریکایی، محتوای اصلی این فرهنگ مصرفی را تشکیل می‌دهد» (گل محمدی، ۱۳۸۱: ۱۰۱).

نظریه تجدد متأخر: در ادامه این بحث، آنتونی گیدنز در سال ۱۹۹۰، جهانی‌شدن فرهنگ را در بستر فرآیند تجدد تحلیل کرده و آن را با اصطلاح «تجدد متأخر» توضیح داده است. هرچند برخی از صاحب‌نظران، جهانی‌شدن را تنها تداوم غربی‌سازی دانسته‌اند، «در حالیکه گیدنز^۴ «جهانی‌شدن را با غربی‌شدن یکی نمی‌داند» (شهابی، ۱۳۸۲: ۵).

1. Marshall McLuhan (1911 - 1980)

2. DEWAS Culture

3. McWorld Culture

4. Anthony Giddens (1938)

در نظریه نظام جهانی، جهانی شدن معادل گسترش سرمایه‌داری تلقی می‌شود. این دیدگاه، تنوع فرهنگی را سطحی دانسته و معتقد است در عمق آن، یک منطق فرهنگی واحد یعنی مصرف‌گرایی حاکم است. رفاه فردگرایانه، سودجویی و آسایش شخصی، از نمادهایی هستند که در سطح جهانی ترویج می‌شوند. به‌زعم این نظریه، مصرف‌گرایی تنها شکل محدودی از آزادی را فراهم می‌کند، چراکه مصرف‌کنندگان به قواعد رقابت و کالایی‌سازی تن می‌دهند. پیترز^۱ نیز در سال ۱۹۹۴ تأکید می‌کند که:

جهانی شدن از اروپا و غرب نشأت گرفته است و لذا تاریخ جهانی شدن با تاریخ غرب شروع می‌شود، مطابق با این برداشت جهانی شدن عبارت است از فرایند هژمونیک اشاعه جهانی اشکال فرهنگی که دارای اثرات یکسان بر روی همه فرهنگ‌های گیرنده می‌باشد (شهابی، ۱۳۸۲: ۴).

جمیز لال^۲، در سال ۱۹۹۵، این نظر را نمی‌پذیرد و معتقد است که «ما در یک دهکده جهانی به سر نمی‌بریم... رسانه‌های ارتباطی، محیط فرهنگی را متنوع می‌کنند نه استاندارد» (Lull, 1995: 147). بنیامین باربر^۳ در کتاب «مک‌ورلد در برابر جهاد»^۴ به هم‌زمانی دو روند متناقض اشاره می‌کند؛ روندی که از یک‌سو، شکل‌گیری بازار اقتصادی با گرایش توسعه‌طلبانه و یکنواخت‌سازی را نشان می‌دهد؛ بازاری که تحت سلطه شرکت‌های چندملیتی است و به سوی ادغام و همگون‌سازی فرهنگ‌های محلی در قالب فرهنگی جهانی پیش می‌رود (مک‌دنیا). از سوی دیگر، با رشد گرایش‌هایی چون محلی‌گرایی، خاص‌گرایی و سیاست‌گذاری‌های هویتی در آشکال مذهبی، قومی و نژادی مواجهم (جهاد). این روند، تمامی اشکال مخالفت بنیادگرایانه با تجدد را دربر می‌گیرد و «در اسلام، پروتستانیسم، کاتولیسم، هندوئیسم، بودیسم، کنفوسیوس، صهیونیسم، تبلور می‌یابد» (Baber, 1996: 205).

ساموئل هانتینگتون^۵ در سال ۱۹۹۷ پا را فراتر گذاشته و معتقد است: «جهان اینک به چند حوزه تمدنی تفکیک شده است و هر یک از این حوزه‌ها با سایر حوزه‌ها در تضاد می‌باشد. این تضاد قدرت آمریکا را تضعیف و صلح جهانی را تهدید می‌کند (شهابی، ۱۳۸۲: ۶).

با وجود اختلاف‌نظرهای موجود درباره جهانی شدن فرهنگ، درباره برخی مصادیق آن توافق‌هایی وجود دارد. بهره‌برداری جهانی از محصولات هنری، امکان ارائه اندیشه‌ها در سطح بین‌المللی، ظهور الگوهای مشترکی همچون شیوه‌های لباس‌پوشیدن، غذا خوردن و تعاملات اجتماعی، و همچنین ارزش‌های انسانی مشترک، از مهم‌ترین نمونه‌های جهانی شدن فرهنگ به شمار می‌روند. با این حال، کمتر کسی معتقد است که:

فرهنگ‌های بومی و محلی در این روند به کلی نابود خواهند شد. حتی افراطی‌ترین نظریه‌پردازان هم به ابقا و البته تغییر جایگاه آنها رأی می‌دهند. اما نگاه مسالمت‌آمیز به فرهنگ اقوام و ملت‌ها به جای حذف یا نادیده انگاشتن آنها، این فرصت را پیش خواهد آورد که پروسه‌های برخورد جای خود را به تعامل بدهد (چوپانی، ۱۳۸۸: ۱۵۷).

لستر پیرسون^۶ در سخنرانی دریافت جایزه صلح نوبل سال ۱۹۵۷، فراتر از مرزهای رایج سخن گفت و ضرورت همزیستی مسالمت‌آمیز تمدن‌ها را به‌عنوان محور بنیادین تفکر خود مطرح ساخت. وی معتقد بود که زیست‌جهان‌های تمدنی ناگزیراند در پرتو خردورزی و احترام متقابل، از افق‌های تاریخی، آرمانی، زیبایی‌شناختی و فرهنگی یکدیگر بهره‌مند شوند و به ژرفای زیست انسانی خود معنا و غنا ببخشند. این گفت‌وورد پر معنا، بازتاب روشن در اثر ساموئل هانتینگتن، «برخورد تمدن‌ها و بازسازی نظم جهانی»، اینگونه بازتاب یافته است:

تمدن‌های گوناگون باید یاد بگیرند تا در تعامل صلح‌آمیز نیز در کنار یکدیگر زندگی کنند، از تجربه‌های یکدیگر پند بگیرند، تاریخ، اندیشه‌ها و فرهنگ یکدیگر را بیاموزند و به غنای زندگی خود بیفزایند. اگر جز این باشد، در دنیای شلوغ و کوچک، شاهد چیزی جز سوءتفاهم، تنش و فاصله نخواهیم بود (هانتینگتون، ۱۳۷۸: ۵۱۶).

1. Jan Nederveen Pieterse (1946)

2. James Lull (1944)

3. Benjamin R. Barbe (1939)

4. McWorld vs. Jihad [McWorld versus /against Jihad]

5. Samuel Phillips Huntington (1927 – 2008)

6. Lester Bowles Pearson (1897 – 1972)

فرصت‌های جهانی شدن میان فرهنگی

۱. تعاملات فرهنگی؛ فرصت برای ارتباط جهانی شدن میان فرهنگی

ارتباطات بین فرهنگی به معنای مبادله اندیشه‌ها، معانی و کالاهای فرهنگی میان مردمی از فرهنگ‌های مختلف است که ادراک فرهنگی و نظام‌های نمادین آن‌ها به اندازه کافی متفاوت و مجزا است. در این نوع ارتباطات، در واقع میان طرفین پیوندهای فرهنگی ضعیف یا حتی ناچیز وجود دارد. ارتباطات بین فرهنگی دارای ابعاد و مؤلفه‌هایی است که مهم‌ترین آن‌ها عبارت‌اند از ادراک، فرآیندهای غیرکلامی و فرهنگ (شیخان و دیگران، ۱۳۹۹: ۹).

علم روابط بین الملل به صورت نظری به موضوع ارتباطات فراتر از مرزهای ملی و میان کشورها می‌پردازد، در حالی که مطالعات ارتباطات میان فرهنگی در هر موقعیتی موضوعیت می‌یابد که فرهنگ‌های متفاوت با یکدیگر تلاقی و تعامل داشته باشند. بر این اساس، حوزه اشتراک این دو رشته مطالعاتی زمانی است که روابط با بیگانگان (خارج از مرزهای دولت-ملت) توأم با برخورد و تلاقی فرهنگ‌های ناهمسان باشد. از آن‌جا که عبور از مرزهای ملی و ارتباط با سایر ملیت‌ها بیشتر به معنای تلاقی فرهنگ‌های گوناگون است، می‌توان ادعا کرد که انواع مختلف روابط بین الملل می‌تواند موضوع مطالعه ارتباطات میان فرهنگی باشد.

مصادیق مشترک روابط بین المللی و ارتباط میان فرهنگی را می‌توان به شرح زیر دسته‌بندی کرد: گردشگری؛ مبادلات آموزشی، علمی و همایش‌ها؛ اقدامات دیپلماتیک و سیاسی، فعالیت‌های اطلاعاتی؛ رسانه‌ها، فرهنگ مردم و آثار هنری؛ مهاجرت و پناهندگی؛ کارگری و فعالیت‌های حرفه‌ای؛ سفرها و ملاقات‌های بازرگانی و مالی؛ ورزش؛ و سازمان‌های داوطلبانه (باهنر، ۱۳۷۸: ۸۰).

بر این اساس، جهانی شدن میان فرهنگی بیش از پیش از طریق رسانه‌ها، اینترنت و شبکه‌های اجتماعی گسترش یافته است. این فرآیند امکان آشنایی آسان‌تر و گسترده‌تر مردم سراسر جهان با فرهنگ‌های متنوع را فراهم می‌آورد و در نتیجه، تبادل اطلاعات فرهنگی، افزایش احترام متقابل و تعمیق شناخت میان فرهنگ‌ها را تسهیل می‌کند. جهانی شدن میان فرهنگی نه تنها به گسترش ارتباطات کمک می‌کند، بلکه زمینه‌ای برای گفتگو و فهم متقابل در دنیای چندفرهنگی فراهم می‌سازد که خود از عناصر بنیادین همزیستی مسالمت‌آمیز و توسعه انسانی است.

از منظر نظری، علم روابط بین الملل به بررسی تعاملات فراتر از مرزهای ملی و روابط میان کشورها می‌پردازد. در مقابل، مطالعات ارتباطات میان فرهنگی زمانی اهمیت می‌یابد که فرهنگ‌های متفاوت با یکدیگر برخورد کرده و تلاقی پیدا کنند. این گونه، تقاطع میان این دو حوزه زمانی رخ می‌دهد که روابط فرامرزی، به ویژه روابط میان دولت - ملت‌ها، همراه با مواجهه فرهنگ‌های ناهمسان و متکثر باشد. از آنجا که عبور از مرزهای ملی و تعامل با دیگر ملیت‌ها، به معنای رویارویی با تنوع و تفاوت فرهنگی است، می‌توان گفت بخش قابل توجهی از روابط بین الملل دارای ویژگی‌های ارتباط میان فرهنگی است و به همین دلیل مطالعه این دو حوزه علمی به هم پیوند خورده‌اند. این موضوع را می‌توان در این بیان مشاهده کرد:

انواع مختلف روابط بین الملل می‌تواند موضوع مورد مطالعه ارتباطات میان فرهنگی باشد. انواع مصادیق مشترک روابط بین الملل و ارتباط میان فرهنگی را می‌توان به صورت زیر دسته‌بندی کرد: گردشگری؛ مبادلات آموزشی، علمی و همایش‌ها؛ اقدامات دیپلماتیک، سیاسی و اطلاعاتی؛ رسانه‌ها، فرهنگ مردم و کارهای هنری؛ مهاجرت و پناهندگی؛ کارگری و کارهای حرفه‌ای؛ سفرها و ملاقات‌های بازرگانی و مالی؛ ورزش؛ و سازمان‌های داوطلبانه (باهنر، ۱۳۷۸: ۸۰).

این مصادیق نشان می‌دهد که روابط بین الملل نه تنها عرصه‌ای برای تعامل سیاسی و اقتصادی، بلکه میدان تلاقی فرهنگ‌ها و زمینه‌ای برای تبادل فرهنگی نیز است؛ جایی که ارتباط میان فرهنگی به عنوان ابزار مهم در فهم و مدیریت این تلاقی‌ها ظاهر می‌شود. بنابراین، درک پیوند و هم‌افزایی این دو حوزه برای تحلیل عمیق فرآیندهای جهانی شدن و تعاملات فراملی ضروری است.

۲. تقویت زبان جهانی به عنوان ابزار تفاهم جهانی شدن میان فرهنگی

اکثریت خواسته‌ها و مطالبات انسانی از طریق «زبان» ابراز می‌شود، زیرا زبان نخستین و مهم‌ترین ابزار ارتباطی در روابط بین الملل به شمار می‌رود. مذاکرات دیپلماتیک، تنظیم قراردادهای بین المللی، حل اختلافات مرزی و آبی، و حمایت از ارزش‌های حقوق بشری همه مبتنی بر زبان و ارتباطات هستند. اهمیت زبان در انتقال پیام‌ها، مقاصد و اندیشه‌ها نهفته است؛ چرا که:

فقدان زبان مشترک و درک متقابل می‌تواند منجر به سوء تفاهم‌ها و مشکلات جدی میان ملت‌ها شود. بر این اساس، بسیاری از ناهماهنگی‌ها ناشی از فهم نادرست یا انتقال ناقص پیام‌ها است. هرچه در گفتگوها شفافیت و دقت در انتخاب واژگان بیشتر رعایت شود، احتمال بروز سوء تفاهم کاهش می‌یابد (الطافی، ۱۴۰۴: polesorkhmedia).

اگر روند جهانی‌شدن تنها در چارچوب منطق بازار، سلطه‌گری زبانی و کالایی‌سازی فرهنگی محدود بماند، سرانجامی جز گسست، همگون‌سازی اجباری و از خودبیگانگی نخواهد داشت. به بیان دیگر:

مسئله بنیادی نه خود جهانی‌شدن، بلکه چگونگی تفسیر، فهم و واکنش ما نسبت به این پدیده است. فلسفه میان فرهنگی در این میان دعوتی است به تأمل عمیق درباره امکان زیست در جهان مشترکی که در افق تفاوت‌ها معنا می‌یابد؛ جهانی که در آن هویت‌ها نه به منزله موانع، بلکه به عنوان ظرفیت‌های غنابخش تعامل فهم می‌شوند (اشراق، ۱۴۰۴: ۵).

فرآیند جهانی‌شدن میان فرهنگی، فراتر از یک پدیده ارتباطی یا اقتصادی، به مثابه فرصت بنیادین برای بازاندیشی در نسبت زبان و فهم متقابل ظهور یافته است. زبان جهانی، به ویژه زبان انگلیسی به عنوان ابزار اصلی ارتباطات بین‌المللی در عرصه‌های علمی و اقتصادی، دیگر تنها مهارت تکنیکی نیست؛ بلکه دریچه‌ای است به سوی بسط امکان گفتگوی میان فرهنگی، که در آن تفاوت‌ها نه تهدیدی برای هم‌زیستی، بلکه منابع غنای فرهنگی و مولد توسعه انسانی تلقی می‌شوند. این چشم‌انداز، فلسفه‌ای است که بر مبنای آن، تنوع فرهنگی نه تنها پذیرش دیگری را طلب می‌کند، بلکه شرایط امکان بازتولید هویت‌ها در فضایی مشترک را فراهم می‌آورد؛ فضایی که در آن هر فرهنگ هم‌زمان «خود» و «دیگری» را بازمی‌شناسد و از این فرآیند، فهم عمیق‌تر و انسانی‌تر از جهان و خویشتن حاصل می‌شود.

۳. رسانه‌ها و مهاجرت به مثابه فرصت ابزاری در جهان‌شدن میان فرهنگی

در جهان معاصر، رسانه‌ها و مهاجرت به گونه‌ای تنگاتنگ به یکدیگر پیوند خورده‌اند و هر دو، نقشی بنیادین در فرآیند جهانی‌شدن میان فرهنگی ایفا می‌کنند. دیوید هلد^۱، از نظریه‌پردازان برجسته جهانی‌شدن، تأکید می‌کند که رسانه‌ها می‌توانند به‌طور مؤثر مرزهای جغرافیایی و فرهنگی را از میان بردارند و افق‌های تازه‌ای برای تعاملات میان فرهنگی بگشایند؛ به‌ویژه در «جهانی که دگرگونی‌های شتابان و گسترده، چهره غالب تاریخ معاصر را شکل داده‌اند» (هلد و مک‌گرو، ۱۳۸۷: ۱۱).

از سوی دیگر، امانوئل کاستلز^۲، جامعه‌شناس برجسته اسپانیایی، با معرفی مفاهیمی همچون «جامعه شبکه‌ای»^۳ و «عصر جامعه اطلاعاتی»^۴، جایگاه بنیادین رسانه‌ها را در دگرگونی‌های اجتماعی و فرهنگی معاصر نمایان می‌سازد. او بر این باور است که رسانه‌ها، به‌ویژه در بستر مهاجرت و روند جهانی‌شدن، نقش محوری در شکل‌دهی و گسترش شبکه‌های ارتباطی میان فرهنگ‌ها، جوامع و هویت‌های گوناگون ایفا می‌کنند. این شبکه‌ها، نه تنها کانال‌های انتقال پیام، بلکه بسترهایی برای بازتولید معنا، بازتعریف هویت و خلق افق‌های نوین درک متقابل‌اند. کاستلز بر این نکته تأکید دارد که رسانه‌ها «فرایند معناسازی در ذهن انسان را از طریق سازوکارهای ارتباطی در شبکه‌های چندرسانه‌ای جهانی / محلی، و با بهره‌گیری از اشکال گوناگون ارتباط جمعی — از جمله ارتباط جمعی خودانگیخته — به اجرا درمی‌آورند» (کاستلز، ۱۳۹۳: ۷۴۳). از این منظر، رسانه نه تنها ابزار بازنمایی جهان، بلکه عامل فعال در ساختن آن است. در جهان امروز، رسانه‌ها تنها ابزارهایی برای انتقال اخبار و اطلاعات نیستند، بلکه به‌مثابه پل‌هایی میان فرهنگ‌ها و ملت‌ها عمل می‌کنند و نقش فعال در شکل‌دهی به روابط میان فرهنگی ایفا می‌نمایند. از سوی دیگر، پدیده مهاجرت با خلق فضاهای چندفرهنگی در جوامع میزبان، فرصت‌هایی برای آفرینش معنا و درک متقابل فراهم می‌آورد، اما هم‌زمان با چالش‌هایی چون شکاف‌های فرهنگی، سوء تفاهم‌ها و انزوا نیز همراه است.

1. David Held (1951 - 2019)

2. Manuel Castells (1942)

3. The Network Society

4. The Information Age

در این میان، رسانه‌ها می‌توانند همچون میانجی‌های فرهنگی عمل کنند؛ آن‌ها به مهاجران امکان می‌دهند تا با رمزگان اجتماعی، فرهنگی و اقتصادی کشور مقصد آشنا شوند و در عین حال فضایی برای بازنمایی فرهنگ، روایت‌گری هویت، و تبادل نمادهای معنایی میان مهاجران و جامعه میزبان فراهم می‌کنند. این فرایند در قالب تولید و مصرف محتوای رسانه‌ای - از مستندها و برنامه‌های تلویزیونی گرفته تا پادکست‌ها، وبلاگ‌ها و شبکه‌های اجتماعی - نقش مهم در شکل‌گیری یک «افق تفاهم میان فرهنگی» ایفا می‌کند؛ افقی که در آن، افراد با یکدیگر به اشتراک تجربه، یادگیری سبک‌های زندگی متفاوت و درک حساسیت‌های فرهنگی متقابل می‌پردازند.

به بیان دیگر، رسانه‌ها و پدیده مهاجرت در یک پیوند دیالکتیکی، نه تنها زمینه‌ساز فرایند جهانی شدن میان فرهنگی‌اند، بلکه در مقام نیروهای اجتماعی و تاریخی، نقش فعالی در بازتعریف مفهوم «زیستن با دیگری» ایفا می‌کنند؛ مفهومی که بر ساختن جهان مشترک مبتنی بر تفاوت، احترام و همزیستی آگاهانه استوار است. در این راستا، «رسانه‌ها و مهاجرت نه تنها در فرایند جهانی شدن میان فرهنگی نقش مهمی ایفا می‌کنند، بلکه با تقویت ارتباطات میان فرهنگی، به ساختن جهان مشترک مبتنی بر تفاوت‌ها و احترام متقابل یاری می‌رسانند» (الطافی، ۱۴۰۴؛ Polesorkhmedia.com).

۴. گفتگو به مثابه فرصت زندگی در جهان‌های شدن میان فرهنگی

در جهان پیچیده و چندوجهی امروز، گفتگو فراتر از یک فرایند ارتباطی، بلکه به فرصتی بنیادین برای بازاندیشی در نسبت با «دیگری» و بازتعریف فهم مشترک انسانی بدل شده است. گفتگو به مثابه فضای باز و پویا، امکان عبور از مرزهای فرهنگی بسته و تحکیم جهانی شدن میان فرهنگی را فراهم می‌آورد؛ جایی که هویت‌ها نه به عنوان ماهیت‌های ثابت، بلکه در جریان پیوسته تعامل و تفاهم شکل می‌گیرند. در این چارچوب، گفتگو به مثابه نیرویی است که امکان بازسازی مفاهیم و معانی را در متن تنوع و تفاوت به وجود می‌آورد و زیستن با «دیگری» را به معنای تازه و غنی می‌رساند، به گونه‌ای که گفتگو را به عنوان فرصت زیستی و فلسفی در فرایند جهانی شدن میان فرهنگی بررسی کند؛ فرصتی که نه تنها بر ارتباطات انسانی اثر می‌گذارد، بلکه بنیان‌های مشترک وجود و فهم ما از جهان را نیز دگرگون می‌سازد. در این چشم‌انداز:

فرهنگ‌ها نه به مثابه «بسته‌های بسته‌شده» و ایستا، بلکه همچون افق‌های سیال، پویا و تاریخ‌مند در نظر گرفته می‌شوند که همواره در فرایند زنده از گفتگو با «دیگری» به سر می‌برند. این گفتگو، نه برای دستیابی به توافق سطحی یا حذف تفاوت، بلکه به معنای گشودگی به سوی درون فهمی و به رسمیت شناختن دیگری است؛ دیگری‌ای که همچون منبعی از امکان‌های نو، چشم‌اندازهای بدیعی را برای معنا و زیست انسانی می‌گشاید. جهانی شدن میان فرهنگی، در چنین افقی، می‌تواند مفاهیمی چون عدالت، عقلانیت، کرامت و معنا را از اسارت روایت‌های تک‌صدایی‌های رهایی بخشیده و آن‌ها را در بسترهای متکثر، بومی و فرهنگی بازتعریف کند (اشراق، ۱۴۰۴: ۵).

میخائیل باختین^۱، فیلسوف و نظریه‌پرداز برجسته روس، مفهوم «گفتگو» را به گونه‌ای بنیادین صورت‌بندی کرده است. او معتقد است که گفتگو نه تنها ابزار، بلکه هدف فی‌نفسه در تجربه انسانی است؛ چنان که نشان می‌دهد:

گفتگو مرکز دنیای هنری داستایوفسکی قرار دارد و گفتگو را نه به عنوان یک ابزار، بلکه به عنوان هدف فی‌نفسه به کار می‌رود. در گفتگو، انسان نه تنها خود را در ظاهر نشان می‌دهد، بلکه برای اولین بار همان چیزی می‌شود که هست (خانیک و ترکی هرچگانی، ۱۴۰۳: ۱۲).

از نظر باختین، گفتگو الگوی اساسی زبان و گفتمان است؛ مجموعه‌ای از صداها، نداها و گفته‌هایی که با گفته‌های پیشین وارد تعامل شده و افق آینده را پیش‌بینی می‌کنند. معنا در درون این شبکه زنده و چندصدایی از گفتگوها شکل می‌گیرد، چرا که «هیچ چیز بدون معنا نمی‌تواند وجود داشته باشد». او برای تبیین سازوکار شکل‌گیری معنا، از مفهوم «گفتگوگرایی»^۲ بهره می‌گیرد (خانیک و ترکی هرچگانی، ۱۴۰۳: ۱۳).

1. Mikhail Bakhtin (1895-1975)

2. Dialogism

از همین منظر، گفتگو به مثابه یک فرصت، در فرآیند جهانی شدن میان فرهنگی نقشی مهم ایفا می کند. این فرایند نه تنها امکان ایجاد ارتباطات انسانی و تقویت تفاهم و همدلی میان مردمان فرهنگ های گوناگون را فراهم می آورد، بلکه با کاستن از سوء تفاهم ها و تعارضات، بسترهای تازه برای همکاری و همزیستی مسالمت آمیز پدید می آورد. در جهان امروز که جهانی شدن و ارتباطات میان فرهنگی شتاب گرفته اند، گفتگو به ضرورت انکارناپذیر تبدیل شده است.

در این بستر، جهانی شدن میان فرهنگی بر بنیان هایی همچون فهم متقابل، پذیرش تنوع فرهنگی، حل تعارضات، و تقویت دیپلماسی و ارتباطات بین المللی استوار است. دیپلمات ها و سیاستمداران، با بهره گیری از ظرفیت گفتگو و مذاکره، می توانند نه تنها به حل مسائل جهانی بپردازند، بلکه مسیرهای نو برای همکاری های بین المللی و صلح پایدار بیابند.

چالش های جهانی شدن میان فرهنگی

موانع و چالش های جهانی شدن میان فرهنگی را می توان در ابعاد مختلف سیاسی، اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی بررسی کرد. چالش های سیاسی جهانی شدن میان فرهنگی دارای دو بعد خارجی و داخلی است. از مهم ترین موانع سیاسی در بعد خارجی، «قطع روابط دیپلماتیک» است که مبادلات میان ملت ها را به حداقل می رساند. در بعد داخلی، موانع بیشتر به ساختارهای حکومتی متنوع و متعارض بازمی گردد که فاقد پایگاه مردمی هستند و در نتیجه نمی توانند به نمایندگی از ملت ها، تبادل فرهنگی مؤثر با دیگر ملل را رقم زنند.

در حوزه اقتصادی، جهانی شدن میان فرهنگی موجب تعمیق «شکاف اقتصادی» میان کشورها و ملت ها می شود که به عنوان یکی از چالش های اساسی مطرح است. از سوی دیگر، «چالش های فرهنگی نیز مانعی جدی بر سر راه تبادل آزادانه و برابر فرهنگی به شمار می آید» (دهشیری، ۱۳۷۹: ۵).

با این حال، جهانی شدن میان فرهنگی چهره ای چندوجهی دارد؛ از یک سو، از منظر فلسفی این پدیده حامل امکان های رهایی بخش و گشودن افق های نو است، اما از سوی دیگر، باید با نگاه انتقادی به مکانیزم های سلطه، سوء تفاهم های ساختاری و نابرابری های تاریخی آن نیز توجه کرد. یکی از مخاطرات اصلی این فرایند، کالایی شدن فرهنگ هاست؛ فرایندی که طی آن معنا های عمیق، بافت های تاریخی و مناسک وجودی فرهنگ ها به اشیای مصرفی، نمادهای بازاری پسند و کالاهای نمادین تبدیل می شوند.

در چنین ساختاری، جهانی شدن نه به مثابه گفتگوی برابر، بلکه به عنوان فرآیند استاندارد سازی فرهنگی عمل می کند؛ جایی که فرهنگ های غالب با بهره گیری از ابزارهای رسانه ای، زبانی و آموزشی، روایت های خود را تحت عنوان «عقلانیت جهانی» تحمیل می کنند. در این چارچوب، تفاوت فرهنگی نه به رسمیت شناخته می شود و نه به فرصتی برای غنای متقابل بدل می گردد، بلکه یا به حاشیه رانده شده یا در قالب های مصرف پذیر بازتولید می شود.

افزون بر این، جهانی شدن فرهنگی گاه حامل خشونت نمادین است که به تضعیف زبان های محلی، فراموشی روایت های بومی و گسست های نسلی و معنایی منجر می شود. از همین رو تأکید می شود: «مواجهه میان فرهنگی اگر بدون آگاهی انتقادی و پشتوانه های فلسفی انجام شود، می تواند به نوعی از خودیگانگی جهانی شده بینجامد؛ پدیده ای که بی ریشگی و سردرگمی میان انبوه نشانه ها را به همراه دارد» (اشراق، ۱۴۰۴: ۵).

در بعد فرهنگی، جهانی شدن میان فرهنگی ممکن است به افتراق فرهنگی منجر شود و به کاهش تنوع فرهنگی بیانجامد. فرهنگ های محلی تحت تأثیر فرهنگ های غالب و جهانی، به ویژه فرهنگ غربی، ممکن است تغییرات بنیادین یافته و حتی به تدریج از میان بروند. در روند جهانی شدن میان فرهنگی، افراد و جوامع با فشارهای گوناگون مواجه شده و دچار بحران های هویتی می شوند؛ موضوعی که در جوامعی که خود را به فرهنگ و ارزش های بومی شان متصل می دانند، اهمیت ویژه ای دارد. به همین دلیل تأکید می شود که «جهانی شدن میان فرهنگی می تواند نابرابری ها را میان کشورهای توسعه یافته و در حال توسعه تشدید کند» (مصباح، ۱۴۰۴: ۲).

فلسفه میان فرهنگی این مزیت را دارد که امکان فهم متقابل میان فرهنگ ها را فراهم کند و زیربنای همزیستی مسالمت آمیز و تکامل فرهنگی را بنا نهد. این فرایند پویا می تواند تنوع فرهنگی را به غنای مشترک بدل سازد، اما در عین حال، «جهانی شدن میان فرهنگی پدیده ای دوسویه است؛ به همان میزان که زمینه ساز همگرایی فرهنگی است، در فقدان مدیریت فرهنگی آگاهانه، تهدید جدی برای تنوع فرهنگی به شمار می آید» (موسوی، ۱۴۰۴: ۶).

راه‌های مقابله با چالش‌های جهانی شدن میان فرهنگی

چالش‌های جهانی شدن میان فرهنگی بیشتر شامل تفاوت‌های فرهنگی، زبانی، اجتماعی، اقتصادی و سیاسی است که می‌تواند ارتباطات و تعاملات میان ملت‌ها و جوامع مختلف را پیچیده سازد. با این حال، «مواجهه با این چالش‌ها نه از طریق طرد جهانی شدن، بلکه از راه تقویت موقعیت‌های گفتگویی، بازبانی ظرفیت‌های بومی و بازخوانی خلاقانه مفاهیم در فضای تفسیری چندفرهنگی ممکن می‌شود» (اشراق، ۱۴۰۴: ۵). برای مقابله با این چالش‌ها می‌توان راهکارهای متعددی را در نظر گرفت.

آموزش و آگاهی فرهنگی: ارتقای آگاهی نسبت به فرهنگ‌های گوناگون از طریق آموزش رسمی می‌تواند به کاهش سوءتفاهم‌ها و افزایش درک متقابل کمک کند. همچنین، «تبادل فرهنگی و برگزاری دوره‌های آموزشی، فرصت توسعه مهارت‌های بین فرهنگی را برای افراد فراهم می‌آورد» (مصباح، ۱۴۰۴: ۲).

تقویت مهارت‌های ارتباطی بین فرهنگی: توانایی برقراری ارتباط مؤثر با افراد از فرهنگ‌های مختلف، شامل به کارگیری زبان مشترک، احترام به تفاوت‌های فرهنگی و شناخت حساسیت‌های فرهنگی، می‌تواند به کاهش تنش‌ها و بهبود همکاری‌ها یاری رساند.

توسعه مهارت‌های حل اختلاف: «آموزش روش‌های حل اختلاف که به تفاوت‌های فرهنگی توجه دارند، به افراد و سازمان‌ها امکان می‌دهد در مواجهه با اختلافات، راهکارهای منصفانه و مشترک بیابند» (حافد، ۱۴۰۴: ۳). تقویت همکاری‌های بین‌المللی: ایجاد نهادها و شبکه‌های همکاری بین‌المللی که به تبادل دانش و تجربیات فرهنگی کمک کنند، می‌تواند در مدیریت چالش‌های جهانی شدن مؤثر باشد. مشارکت در پروژه‌ها و ابتکارات جهانی زمینه‌ساز هم‌افزایی میان فرهنگ‌ها خواهد بود.

بهره‌گیری از رسانه‌ها و فناوری‌های نوین: استفاده از رسانه‌ها و شبکه‌های اجتماعی به عنوان ابزارهایی برای تبادل فرهنگی و آگاهی‌رسانی، می‌تواند تعاملات میان فرهنگی را تسهیل کند.

نتیجه‌گیری

جهانی شدن میان فرهنگی، به مثابه پدیده‌ای تاریخی، اقتصادی، سیاسی و زبانی، هم فرصت‌ها و هم چالش‌هایی گوناگون را برای جوامع مختلف به همراه داشته است. فرصت‌های این فرایند را می‌توان در تعاملات فرهنگی به عنوان فرصتی برای ارتباط و تفاهم، تقویت زبان جهانی به عنوان ابزاری برای فهم مشترک، نقش رسانه‌ها و مهاجرت به عنوان ابزارهای پیوند میان فرهنگ‌ها و گفتگو به مثابه زیربنای زندگی در جهان میان فرهنگی جست‌وجو کرد. اما در این روند، افتراق فرهنگی، اختلاف هویتی، نابرابری‌های اقتصادی و اجتماعی، پیچیدگی‌های زبانی و ارتباطی، و تضادهای دینی و مذهبی، چالش‌هایی بنیادین به شمار می‌آیند. هم‌زمان با افزایش همگرایی فرهنگی، فرهنگ‌های محلی در معرض تأثیر فرهنگ‌های غالب قرار می‌گیرند و این فرآیند ممکن است به فراموشی و کمرنگ شدن ارزش‌های فرهنگی اصیل و سنتی بینجامد.

در نهایت، مدیریت هوشمندانه و آگاهانه جهانی شدن میان فرهنگی، تنها راه بهره‌برداری بهینه از فرصت‌ها و کاهش چالش‌هاست. این مدیریت مستلزم سیاست‌گذاری خردمندانه، ارتقای آگاهی فرهنگی و حمایت پایدار از تنوع فرهنگی در عرصه جهانی است تا جهانی شدن به فرصتی برای همزیستی متکامل و غنای فرهنگی بدل شود.

منابع:**منابع چاپی**

- باقی نصرآبادی علی (۱۳۸۷). جهانی شدن فرهنگ و پیامدهای آن، فصلنامه پیام، شماره ۹۱، پاییز، قم: پژوهشگاه علوم اسلامی امام صادق.
- باهنر ناصر (۱۳۷۸). نقش رسانه ملی در توسعه ارتباطات میان فرهنگی، فصلنامه رادیو و تلویزیون، پیش شماره ۲، تهران: انتشارات دانشکده صدا و سیما.
- چوپانی یدالله (۱۳۸۸). پدیده جهانی شدن فرهنگ ها، فصلنامه سیاست، دوره ۳۹، شماره ۳، پاییز، تهران: دانشگاه تهران.
- دهشیری محمدرضا (۱۳۷۹). تبادل فرهنگی میان ملت ها؛ و راهکارها، فصلنامه مطالعات ملی، سال دوم، شماره ۶، تهران: مؤسسه مطالعات ملی.
- سراج زاده سید حسین و بابایی مینا (۱۳۸۹). جهانی شدن، فرهنگ جهانی و کجروی فرهنگی، فصلنامه علمی - پژوهشی علوم اجتماعی، شماره ۴۶، بهار، تهران: دانشگاه علامه طباطبائی.
- سلیمی حسین (۱۳۸۴). نظریه های گوناگون درباره جهانی شدن، تهران: انتشارات سمت.
- شهبازی محمود (۱۳۸۲). جهانی شدن جوانی؛ خرده فرهنگ های جوانان در عصر جهانی شدن، مطالعات جوانان، شماره ۵، بابل: دانشگاه آزاد واحد بابل.
- شیخان محمد مجاور، ببران صدیقه و اصغرکیا علی (۱۳۹۹). نقش رسانه ملی در توسعه ارتباطات میان فرهنگی، مطالعات بین رشته ای در فرهنگ و رسانه، دوره دهم، شماره ۱، شماره پیاپی ۱۹، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- کاستلز مانوئل (۱۳۹۳). قدرت ارتباطات، ترجمه حسین بصیریان جهرمی، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و هنر و ارتباطات.
- گل محمدی احمد (۱۳۸۱). نگاهی به مفهوم و نظریه های جهانی شدن، فصلنامه مطالعات ملی (ویژه نامه جهانی شدن ۲)، سال سوم، شماره ۱۱، زمستان. تهران: مؤسسه مطالعات ملی.
- هادی خانیکی و ترکی هرچگانی، ابراهیم (۱۴۰۳). نقش و اهمیت گفتگو در ارتباطات میان فرهنگی و فهم تفاوت های هویتی، فصلنامه رسانه، ۳۵ (۱)، شماره پیاپی ۱۳۴. تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد.
- هانتینگتون ساموئل (۱۳۷۸). برخورد تمدن ها و بازسازی نظم جهانی، ترجمه محمدعلی حمیدرفیعی، تهران: دفتر پژوهش های فرهنگی.
- هلد دیوید و مک گرو آنتونی (۱۳۸۷). نظریه های جهانی شدن، ترجمه مسعود کرباسیان، تهران: نشر چشمه.
- یعقوبی پور مهدیه (۱۳۸۸). تأثیر جهانی شدن فرهنگ بر هویت ملی، اطلاعات سیاسی - اقتصادی، شماره ۲۶۸ - ۲۶۷، تهران: مؤسسه اطلاعات.

مصاحبه ها

- اشراق، سید حسین. مصاحبه با نگارنده، ۵ خرداد ۱۴۰۴.
- حافد، غوث الدین. مصاحبه با نگارنده، ۳ خرداد ۱۴۰۴.
- مصباح، عبدالصیر. مصاحبه با نگارنده، ۲ خرداد ۱۴۰۴.
- موسوی، سید محمدتقی. مصاحبه با نگارنده، ۶ خرداد ۱۴۰۴.

منابع اینترنتی

- الطافی سید برهان (۱۴۰۳). نقش زبان در روابط بین الملل. بازیابی شده در ۳۱ اردیبهشت ۱۴۰۴، از: <https://polesorkhmedia.com/archives/2133>
- الطافی سید برهان. (۱۴۰۴). جهانی شدن میان فرهنگی: تعامل فرهنگ هادر عصر رسانه و مهاجرت. بازیابی شده در ۵ خرداد ۱۴۰۴، از: <https://polesorkhmedia.com/archives/3332>

منابع لاتین

- Barber Benjamin R (1996). *Jihad vs. McWorld: How globalization and tribalism are reshaping the world*, New York: Ballantine Books.
- Lull James (1995). *Media, communication, culture: A global approach*, London: Polity Press.

گفتگوهای چندجانبه میان فرهنگ در فلسفه^۱

متن سخنرانی^۲ پروفیسور فرانتس مارتین ویم^۳

ترجمه به فارسی: مکارم داریوش^۴

سخن مترجم:

در جهان معاصر، اگر فلسفه بخواهد خود را از انحصار سنت اروپامحور رها سازد و به معنای واقعی کلمه جهانی شود، ناگزیر است با مسئله «میان فرهنگی بودن» روبرو گردد. یکی از چهره‌های برجسته در این جریان، فیلسوف معاصر اتریشی، فرانتس مارتین ویم است که با دقت نظری و حساسیت تاریخی، ضرورت گفتگوی نوین میان سنت‌های فلسفی گوناگون را برجسته می‌کند. او «فلسفه میان فرهنگی» را نه شاخه‌ای فرعی، بلکه امکان بازتعریف خود فلسفه می‌داند.

در کانون طرح فکری ویم، مفهوم بنیادین «پلی لوگ» قرار دارد؛ گفتگوی چندجانبه که از الگوی کلاسیک دیالوگ (میان دو سوژه) فراتر می‌رود و به سطحی ارتقا می‌یابد که در آن چندین سنت و زبان فلسفی به گونه همزمان، برابر و بدون مرکزیت واحد با یکدیگر ارتباط می‌یابند. در این فضای چندصدایی، هیچ کدام از سنت‌ها «موضوع» یا «دیگری» نیستند، بلکه همه به مثابه فاعلان اندیشه حضور دارند و سخن می‌گویند. ویم بر این باور است که فلسفه تنها در بستر پلی لوگ می‌تواند از موقعیت محدود به سنت خاص، به افق جهانی ارتقا یابد.

متن حاضر، که نخستین بار در قالب سخنرانی «گفتگوهای چندجانبه میان فرهنگی در فلسفه» در کنفرانس «کثرت‌گرایی فرهنگی و ایده فلسفه جهان‌شمول» در سال ۱۹۹۵ در سنت لوئیس، ایالات متحده ارائه شده است، در مجموعه مقالات بیست‌ونهمین همایش بین‌المللی لودویگ ویتگنشتاین (کیرشبرگ آم وکسل، اتریش، ۲۰۰۶) منتشر گردیده است. اگرچه این متن فاقد ارجاعات رسمی و ساختار متداول مقالات دانشگاهی است، اما به دلیل بیان شفاف و متمرکز مفاهیم بنیادین ویم، یکی از نوشتارهای محوری وی در بحث میان فرهنگی کردن فلسفه محسوب می‌شود.

۱

از آنجا که این نشست، همایش فیلسوفان است و موضوع اصلی آن فلسفه و مسائل مرتبط با آن می‌باشد، من به گفتگوهای میان فرهنگی به صورت عام نمی‌پردازم، و همچنین درباره گفتگوها در حوزه‌های دین یا فرهنگ (که به روشنی باید از یکدیگر تفکیک شوند) و نیز گفتگوهای سیاسی و مشابه آن سخن نخواهم گفت. تمرکز سخن من بر گفتگوهای میان فرهنگی در چارچوب فلسفه خواهد بود. بدین معنا که بر اساس درک من از فلسفه، منظورم در اصل گفتگوهایی است که به پرسش‌های هستی‌شناختی، معرفت‌شناختی و هنجاری می‌پردازند.

۱. نبراس از پروفیسور فرانتس مارتین ویم سیاست‌گذار است که در پی مکاتبه انجام‌شده، با ترجمه این متن برای انتشار در شماره حاضر موافقت کردند.

۲. بیانیه‌ای برای پل «گفتگوی میان فرهنگی»، بیست و نهمین کنفرانس ویتگنشتاین انجمن لودویگ ویتگنشتاین (ALWS)، کیرشبرگ آم وکسل، ۱۱ آگوست ۲۰۰۶.

E-mail: franz.martin.wimmer@univie.ac.at

۳. فیلسوف معاصر اتریشی

E-mail: makarimdariosh@gmail.com

۴. دانشجوی فلسفه در دانشگاه پانتئون سوربن پاریس

۲

من پیشنهاد می‌کنم که به جای سخن گفتن از «گفتگو»^۱، از «گفتگوی چند جانبه»^۲ سخن بگوییم؛ چرا که هر مسئله‌ای که میان فیلسوفانی با پیش‌زمینه‌ها و سنت‌های فرهنگی گوناگون مورد بحث قرار می‌گیرد، می‌بایست با استفاده از ابزارهای مفهومی و از منظرهای متکثر - در حالت آرمانی، از منظر تمامی سنت‌های فلسفی مرتبط - مورد استدلال و بررسی قرار گیرد. دلیل ساده‌ی من برای به‌کارگیری واژه «پلی‌لوگ»^۳ در دو نکته نهفته است: الف). «دیالوگ» در تصور عمومی بیشتر چنین تداعی می‌کند که تنها دو طرف درگیر گفتگو هستند، گرچه واژه یونانی «دیا»^۴ تنها به معنای «میان»^۵ یا «بین»^۶ است و هیچ‌گونه دلالتی بر شمار طرفین ندارد؛ و ب). این که تفاوت‌های مفهومی و روش‌شناختی مهمی وجود دارد میان گفتگوهایی که تنها دو طرف در آن مشارکت دارند و آن‌هایی که بیش از دو طرف در آن دخیل اند. افزون بر این، که در این جا تنها می‌توانم به اختصار اشاره کنم بی آن که به بسط آن بپردازم، یک واقعیت بنیادین آن است که در بیشتر مواردی که اختلافات فرهنگی در حوزه فلسفه مطرح‌اند، بیش از دو سنت فرهنگی در آن‌ها دخالت دارند.

۳

اکنون اجازه دهید نخستین پرسش خود را مطرح کنم: موضوعات و اهداف گفتگوهای چندجانبه میان فرهنگی در فلسفه چه می‌توانند باشند؟

مایلم به این پرسش در سه گام پاسخ دهم:

الف) در بسیاری از موارد، علاقه متقابل میان فیلسوفانی که از پیش‌زمینه‌های فرهنگی گوناگون می‌آیند، آنان را به سمت توضیح متقابل مفاهیم و نظریه‌ها و روشن ساختن معنای آن چه در آموزه‌ها و متون سنت فکری‌شان آمده است، سوق می‌دهد. بی آن که وارد جزئیات شوم، این فرایند را می‌توان هدف فلسفه تطبیقی دانست که غایت آن، فهم فلسفه‌ای است که از نظر فرهنگی متفاوت است. اما این سطح از تعامل، هنوز به معنای واقعی کلمه، آن چیزی نیست که گفتگوهای چندجانبه میان فرهنگی در فلسفه باید در پی آن باشند.

ب) از نظر من، مسئله گفتگوهای میان فرهنگی یا گفتگوی چندجانبه در فلسفه، تنها در فهم متقابل خلاصه نمی‌شود. بلکه فراتر از آن است: یعنی رسیدن به نقد متقابل، روشن‌سازی متقابل، از طریق فعال‌سازی تمامی سنت‌های اندیشه‌ورزی با مفاهیم و بصیرت‌های خاص خود، روش‌های استدلالی مختص به خود، و غیره.

ج) پس پرسش آن است که موضوع این گفتگوها چه می‌تواند باشد؟ از منظر نظری، هر پرسش، مفهوم یا نظریه فلسفی می‌تواند موضوع گفتگوی چندجانبه میان فرهنگی قرار گیرد - و من با جدیت پیشنهاد می‌کنم که در هر مسئله‌ای از گفتگوی فلسفی، مفاهیم و نظریه‌های فلسفی غیر غربی نیز مورد توجه قرار گیرند. با این حال، از منظر عملی، چنین موضوعاتی در چارچوبی با جهت‌گیری میان فرهنگی مطرح می‌شوند که از دیدگاه سنت‌های غالب در گروه‌های فرهنگی مختلف، بحث‌برانگیز و محل نزاع است. مثال دیگری می‌تواند نشان دهد که در این زمینه، انتظار روش‌های نظری گوناگونی می‌رود.

اگر اعتبار عام (یا جهانی) برخی ایده‌های مربوط به حقوق بشر مورد نقد قرار گیرد به این دلیل که منشأ آن‌ها «غربی» است، باید آگاه باشیم که این بحث دست‌کم در سه سطح استدلالی قابل پیگیری است:

1. dialogue
2. polylogue
3. dia
4. between
5. inter

نخست، این پرسش مطرح می‌شود که آیا این ادعا از لحاظ تاریخی صحیح است؟، این استدلال، دست کم تا حدی، محل تردید است. گفتگو درباره شواهد تاریخی، مشارکت‌ها یا تأثیرات ممکن، اگر چه به تنهایی قادر به حل مسئله نخواهد بود، اما به تفکیک بهتر ابعاد مسئله و صورت‌بندی روشن‌تر آن کمک خواهد کرد. دوم، پرسش کلی‌ای که باید در این زمینه بررسی شود آن است که آیا اصولاً ممکن است ایده‌ای اعتبار جهانی داشته باشد، حتی اگر تنها از یک سنت فرهنگی سرچشمه گرفته باشد؟ انتظار می‌رود که پاسخ فیلسوفان متعلق به هر سنت فرهنگی‌ای، مثبت باشد؛ مگر کسانی که به کلی منکر امکان اعتبار جهانی در هر مسئله‌ای هستند. سوم، ممکن است استدلال در اصل مبتنی بر این باشد که برداشت از «انسان» (در سنت‌های غربی) مثلاً سنت لیبرال (با برداشت‌هایی که در سنت‌های غیر غربی) مثلاً سنت کنفوسیوسی یا سنت‌های قدیمی آفریقایی) مطرح‌اند، تفاوت دارد. در این صورت، فهم متقابل از آنچه در هر یک از این سنت‌ها در خصوص «انسان» مستتر است، شرط لازم برای گفتگو خواهد بود - اما این شرط به تنهایی برای رفع تفاوت‌ها کافی نخواهد بود. در این نقطه است که استدلال‌ورزی میان همه سنت‌های فکری مختلف - یعنی گفتگوهای چندجانبه - باید آغاز شود، تا در تلاش مشترک برای گسترش برد جهانی مفاهیم، پیشرفتی حاصل شود. بدیهی است فیلسوفانی که در این مسیر گام برمی‌دارند، باید برخی اصول بنیادین (عمده‌تر اصول منطقی) را مفروض بگیرند. با این حال، آن‌ها باید آمادگی داشته باشند که دیگر پیش‌فرض‌های مرتبط با موضوع را نیز مورد بازبینی قرار دهند - برای مثال، این پیش‌فرض که شخص، لزوماً موجود منفرد انسانی^۱ است، و نظایر آن.

۴

در این مرحله، باید دو پرسش دیگر را نیز مطرح کرد: آیا فلسفه به گونه ذاتی به چنین گفتگوهای چندجانبه میان فرهنگی نیاز دارد؟ و افزون بر آن: آیا چنین گفتگوهایی چندجانبه اصلاً ممکن‌اند؟ (الف) من مایل‌م به پرسش نخست با یک فرضیه پاسخ دهم - فرضیه‌ای که نمی‌توانم در اینجا به گونه مفصل درباره‌اش بحث کنم. فرضیه این است: فلسفه به مثابه فلسفه - چه غربی باشد، چه هندی، چینی، آفریقایی یا از هر پیش‌زمینه فرهنگی دیگری - با یک معضل بنیادی مواجه است: معضل فرهنگ‌مندی. منظورم از این معضل، امر کاملاً ساده است: فلسفه، در ذات خود، به دنبال دستیابی به شناخت‌ها، گزاره‌ها و نظریه‌هایی است که همگان بتوانند آن‌ها را بفهمند و بپذیرند، یعنی دارای اعتبار عام و فهم‌پذیری جهانی باشند. این یک سوی معضل است.

اما سوی دیگر این است که: هیچ فیلسوفی و هیچ سنت فلسفی‌ای، ابزار و شیوه‌ای برای اندیشیدن و بیان افکار خود ندارد جز آن‌چه در چارچوب نظام‌های نمادینی شکل گرفته‌اند که خاص فرهنگ‌ها و جهان‌بینی‌های معینی‌اند. بیشتر اندیشه‌های فلسفی در قالب زبان بیان می‌شوند - و باید به یاد داشت که زبان‌ها مختلف‌اند و در توانایی بیان ایده‌های انتزاعی با یکدیگر تفاوت دارند - و هیچ زبان واحدی وجود ندارد که «زبان عقلانیت»^۲ نامیده شود. هر زبان یا سیستم نمادین می‌تواند پیش‌فرض‌های پنهانی داشته باشد که ممکن است چیزی را قابل قبول نشان دهد که در زبان یا زبان‌های دیگر قابل قبول یا حتی قابل بیان نباشد. این معضل فرهنگی بودن مهم‌ترین دلیلی است که من را به این باور می‌رساند که فلسفه به چندگفتگوهای میان فرهنگی به طور ذاتی نیازمند است. بدون چنین راستی‌آزمایی میان فرهنگی، هرگز نمی‌توان نسبت به ویژگی‌های خاص خود اطمینان حاصل کرد.

هر زبان یا نظام نمادین به گونه کلی ویژگی‌هایی خاص خود دارد که ممکن است از منظر فلسفی، فضیلت یا کاستی تلقی شود و در اینجا تنها زبان مطرح نیست؛ پیش‌زمینه‌های دینی یا جهان‌بینی‌ها^۳ نیز نقش مهمی ایفا

1. individual

2. language of reason

3. worldview (Ger: Weltanschauung)

می‌کنند. همین معضل فرهنگ‌مندی فلسفه، از نظر من، مهم‌ترین دلیل است که نشان می‌دهد چرا فلسفه به گونه ذاتی به گفتگوهای چند جانبه میان فرهنگی نیاز دارد. بدون چنین بازسنجی میان فرهنگی، هیچ سنت فلسفی ای نمی‌تواند از ویژگی‌ها و محدودیت‌های خاص خود آگاهی دقیقی داشته باشد. در نتیجه، تنها بدیل‌های ممکن برای گفتگوهای چند جانبه میان فرهنگی در فلسفه، دو شکل از مرکزگرایی فرهنگی^۱ خواهند بود: (۱) مرکزگرایی تفکیکی که از ادعای جهان‌شمولی می‌پرهیزد و تنها چیزی را دنبال می‌کند که برای «ما» - یعنی برای یک جامعه انسانی خاص - «درست» یا «معتبر» است. (۲) مرکزگرایی فراگیر که ادعای اعتبار جهانی برای دیدگاه خود دارد و مواضع دیگران را - تا آن‌جا که با دیدگاه او تفاوت دارند - نادیده می‌گیرد. نتیجه هرکدام از این دو شکل مرکزگرایی روشن است: نخستین مورد به نسبی‌گرایی می‌انجامد؛ دومی به تبلیغ و اقناع یک جانبه.

ب) اکنون به سراغ پرسش بعدی برویم که پیش‌تر نیز اشاره‌ای به آن شد: آیا گفتگوهای چند جانبه میان فرهنگی در فلسفه، از نظر اصولی ممکن‌اند؟ در موضوعات بحث‌برانگیز، که از سنت‌های مختلف سرچشمه گرفته‌اند، ما پیش از آن‌که گفتگویی (یا چندگفتگویی) رخ دهد، نمی‌دانیم که کدام یک از طرفین (یا شاید هیچ‌یک از آن‌ها) در این معنا «بر حق» است که یک ادعا، به راستی فهم‌پذیر و معتبر به‌صورت جهانی باشد.

یک مدل نظری ناب از گفتگوی چند جانبه دربردارنده این پیش‌فرض است که هر طرف مشارکت‌کننده آماده آن باشد که باورهای خود را به کلی کنار بگذارد - مگر معدودی از اصول بنیادین منطق که بدون آن‌ها امکان هیچ‌گونه استدلالی وجود ندارد - و آن هم تنها در صورتی که برای موضع طرف مقابل استدلال‌هایی نیرومندتر اقامه شده باشد.

با این حال، دشوار بتوان چنین آمادگی‌ای را در جهان واقعی انتظار داشت - نه در میان فیلسوفان، و به مراتب کمتر در میان کسانی که به باورهای دینی، سیاسی یا عادت‌های ریشه‌دار فکری - فرهنگی پایبند هستند. نخستین پیامد این دریافت درباره گفتگوی چندجانبه میان فرهنگی در فلسفه آن است که نباید انتظار داشت چنین امری از خلال مواجهه نمایندگان از خاستگاه‌های گوناگون پدید آید. تأکید بر این نکته بی‌اهمیت نیست که گفتگوها و گفتگوی چندجانبه فلسفی نه میان فرهنگ‌ها صورت می‌گیرد، نه میان واحدهای سیاسی، و نه میان ادیان؛ چراکه در چنین حالتی، گفتگو مستلزم حضور نمایندگان از ادیان، دولت‌ها یا جوامع با تعریف فرهنگی خواهد بود - نمایندگان که بر نوعی منفعت فرائتوریک تکیه دارند یا موظف‌اند از آن دفاع کنند. در مقابل، گفتگوهای فلسفی میان انسان‌هایی شکل می‌گیرد که در تلاش‌اند بر پایه دلایل نظری، از گزاره‌ای یا نظریه‌ای دفاع کنند یا بر آن نقد وارد سازند.

با این حال، این سخن خود هنوز در سطح نظری باقی می‌ماند. در واقعیت، بعید است که گفتگوهای میان فیلسوفانی که ریشه در سنت‌های فلسفی متفاوت دارند، تحت شرایط برابری کامل (از منظر عوامل غیرنظری) رخ دهند. بنابراین، باید پرسید که چه نتایج عملی قابل‌تحقیقی می‌توان گرفت؟ ممکن است در فلسفه دانشگاهی، رویکردهایی به‌سوی گفتگوهای چندجانبه میان فرهنگی در حال شکل‌گیری باشند. برای مثال، می‌توان یک قاعده عملی اتخاذ کرد: در بررسی هر مسئله فلسفی، تلاش شود که آن مسئله دست‌کم در یک سنت فلسفی فرهنگی متفاوت از سنت خود فرد نیز مورد بررسی قرار گیرد.

برای فیلسوفان غربی، این قاعده بدان معناست که فهرست منابع و مراجع فلسفی خود را تنها در چارچوب اندیشه غربی محدود نکنند. چنین گشودگی و کنجکاوی بارها موجب ظهور اندیشه‌ها و دریافت‌هایی شده است که پیش‌تر انتظار آن نمی‌رفت. این امر به مدد ترجمه‌ها و شبکه‌های جهانی ارتباط میان فرهنگ‌ها در جهان پیوسته در حال جهانی‌شدن امکان‌پذیر شده است. بنابراین، بر فیلسوفان است که با رویکرد فراملی و فرامرزی، میدان گفتگوهای فلسفی را گسترش دهند و از این رهگذر، به غنای نظری و تنوع مفهومی بیفزایند.

۵

اکنون باید پرسش نهایی را مطرح کنیم: چه انتظاری می‌توان از گفتگوهای چندجانبه میان فرهنگی داشت؟ این پرسش در واقع دو پرسش را در بر می‌گیرد: نخست، چه انتظاری می‌توان داشت که سایر انسان‌ها هنگام فعال شدن گفتگوها و یا چندجانبه‌گویی‌های میان فرهنگی توسط فیلسوفان در حوزه‌های تخصصی‌شان داشته باشند؟ و دوم، چه انتظاری می‌توان برای خود فلسفه از چنین گفتگوها و چندجانبه‌گویی‌هایی داشت؟ پاسخ به بخش نخست این پرسش چندان ساده نیست. بی‌گمان باید بین پیامدهای این روند برای سایر رشته‌های علمی و پیامدهایی که ممکن است برای حوزه‌های غیر علمی مرتبط باشد، تمایز قائل شد.

با توجه به چشم‌انداز یادشده، فلسفه دانشگاهی تا حدودی به این معنا جهانی خواهد شد که آموختن مبانی بیش از یک سنت منطقه‌ای برای فیلسوفان امر طبیعی تلقی شود. این امر، به ویژه پس از تأثیرات استعمار، برای غیرغربی‌ها ممکن است آسان نباشد و البته برای غربی‌ها نیز، هرچند به گونه‌ای متفاوت، دشواری‌هایی به همراه خواهد داشت. با این حال، توجه موازی به دیگر رشته‌ها - مانند زبان‌شناسی، روان‌شناسی، تاریخ، نظریه‌های اجتماعی و سایر حوزه‌ها - نه تنها می‌تواند یاری‌رسان باشد، بلکه پرسش‌ها و دیدگاه‌های نوآورانه‌ای را برای جامعه در حال جهانی‌شدن به ارمغان آورد، چرا که ما را با مفاهیم متفاوت سنت‌های منطقه‌ای آشنا می‌سازد. گاهی پژوهش‌های این‌چنینی تأثیر خود را در مباحث فلسفی نیز نشان می‌دهند. به عنوان نمونه، می‌توان به این نکته اشاره کرد که مسائل اخلاقی مرتبط با ژنتیک بیشتر با اتکا به مفاهیم تک‌فرهنگی مطرح می‌شوند که به وضوح ناکافی است.

افزون بر این، عادات گفتگومحور و چندگفتگویی در فلسفه می‌تواند فراتر از حوزه علوم، تأثیرگذار باشد. چنین رویکردها و شیوه‌هایی می‌توانند در سیاست نیز به دوری از پیش‌فرض‌های رایج برتری یا حقارت «فرهنگ‌ها» و «شیوه‌های زیست» کمک کنند. تجربه شخصی من نشان می‌دهد که در بحث‌های سیاسی پیرامون اهداف و روش‌های سیاست‌های توسعه‌ای که امروزه تحت عنوان «همکاری‌های توسعه‌ای» مطرح می‌شوند، بیشتر راهکارهای مشخصی که توجیه‌کننده «همکاری» باشند، مبهم بوده و در جای دیگری جستجو می‌شوند. اگر فیلسوفان در مواجهات واقعی میان فرهنگی در حوزه تخصصی خود تربیت می‌شدند، بدون تردید از آن‌ها درباره تجربیات‌شان پرسیده می‌شد.

پاسخ به نسخه دوم پرسش فوق می‌تواند بسیار مختصر باشد: از طریق گفتگوها و چندگفتگویی‌های میان فرهنگی، فیلسوفان می‌توانند به آن چیزی که به عنوان هدف حرفه‌ای دنبال می‌کنند، یعنی رسیدن به جهان‌شمولی، نزدیک‌تر شوند.

در جستجوی تفاهم: اندیشه میان‌فرهنگی در بستر چندپارگی فرهنگی افغانستان

چکیده

این مقاله با تکیه بر یک چارچوب نظری میان‌رشته‌ای که آراء رام ادهرمال، رائل فورنه - بتانکور و بوآونتورا د سوزا سانتوس را در حوزه‌های فلسفه میان‌فرهنگی، پسااستعماری و معرفت‌شناسی رهایی‌بخش به هم پیوند می‌زند، به واکاوی امکان‌های گفتگوی میان‌فرهنگی در بستر چندپارگی فرهنگی افغانستان می‌پردازد. افغانستان، با تاریخی پر فراز و نشیب از زیست‌جهان‌های متکثر قومی، زبانی و مذهبی، امروز با چالش‌هایی ساختاری و معرفتی مواجه است که مانع شکل‌گیری فضای تفاهم و تعامل انتقادی میان خرده‌فرهنگ‌ها می‌شوند.

در این مطالعه، با استفاده از روش کیفی و رویکرد نظری - تحلیلی، تلاش شده است ظرفیت‌های نهفته در سنت‌های اجتماعی مبتنی بر مدارا، تجربه‌های تاریخی زیست‌مشترک، و خرد محلی برای احیای امکان گفتگوی معطوف به درک متقابل شناسایی شوند. یافته‌های مقاله نشان می‌دهند که علی‌رغم گسست‌های فرهنگی و بازتولید سازوکارهای حذف و طرد، زمینه‌هایی برای بازسازی افق‌های میان‌فرهنگی وجود دارد که می‌توانند مبنای نظری و عملی برای بازاندیشی در باب تفاهم و همزیستی در بافتار افغانستان باشند.

واژه‌های کلیدی: اندیشه میان‌فرهنگی، گفت‌وگوی فرهنگی، افغانستان، چندپارگی فرهنگی

۱. مقدمه

۱.۱. بیان مسئله

افغانستان سرزمینی ست درهم‌تنیده از تنوع‌های عمیق فرهنگی، زبانی، قومی، مذهبی و تاریخی؛ تنوعی که به جای آن که به مثابه سرمایه‌ای برای غنای زیست‌جهان جمعی تلقی شود، در بسیاری از ادوار تاریخ معاصر، به منبعی برای شکاف، گسست و منازعه بدل شده است. ریشه این بحران را می‌توان در ناتوانی تاریخی در پذیرش «چندگانگی فرهنگی» به عنوان یک واقعیت ساختاری - معرفتی جست؛ واقعیتی که غیاب آن، همواره مانعی در مسیر هویت‌سازی جمعی، فهم متقابل و تصور یک گُل مشترک بوده است.

چندپارگی فرهنگی در افغانستان، نه تنها برآمده از تکثر بیرونی گروه‌ها، بلکه ناشی از غیاب بنیان‌های مفهومی و نهادی برای گفتگوی میان‌فرهنگی است. ساختارهای سیاسی مبتنی بر انحصار، تاریخ‌های روایی متضاد، و روایت‌های هویتی ناسازگار، به گونه‌ای عمل کرده‌اند که مفاهیم میان «خود» و «دیگری» همواره دستخوش تزلزل و سوءفهم بوده است. چنان که در جای دیگر آورده‌ام:^۲

همانگونه که مفهوم «خود» از مواجهه با «دیگری» شکل می‌گیرد و معنا می‌یابد، بدون «دیگری»، «خود» مفهوم پنهان در صدفی بسته و ناتوان از درک و شناسایی خویش، به طور کامل و به صورت یک کل است و تنها در «غیر» است که به معنای جسمانی و وجودی خویش دست می‌یابد (راحل، ۱۴۰۴: ۵۴).

در چنین زمینه‌ای، اندیشه میان‌فرهنگی می‌تواند همچون چشم‌اندازی رهایی‌بخش ظاهر شود. این اندیشه که ریشه در سنت‌های فلسفی تأمل در امر تفاوت، گشودگی، گفتگو و همزیستی دارد، نه در پی حذف تفاوت‌ها، بلکه در جستجوی نحوه زیستن با آن‌هاست. از این منظر، میان‌فرهنگی بودن نه امر تنها نظری، بلکه ضرورت تاریخی برای جوامعی است که در معرض فرسایش انسجام اجتماعی قرار دارند.

۱. پژوهشگر و کاندیدای دکتری اندیشه‌های سیاسی E-mail: javidrahil@gmail.com

۲. تعامل گفتگومندانه میان خود و دیگری در امر سیاسی افغانستان و چرخه دیگر ناپذیری

مسئله این پژوهش، پرسش بنیادین و در عین حال زمان‌مند است: آیا اندیشه میان‌فرهنگی، با تأکید بر گفتگو، تفاهم و پذیرش متقابل، در بافتار فرهنگی، اجتماعی و سیاسی افغانستان، امکان تحقق دارد؟ پاسخ به این پرسش مستلزم آن است که هم ظرفیت‌های نهفته در تاریخ و سنت‌های اجتماعی افغانستان برای گفتگوی میان‌فرهنگی شناسایی شود، و نیز موانع ساختاری، گفتمانی و معرفتی آن به‌دقت تحلیل گردد. این مقاله بر آن است تا گامی در این مسیر بردارد.

۱.۲. هدف پژوهش

فلسفه میان‌فرهنگی گرایش نوین در عرصه تفکر است که در واکنش به شرایط پیچیده جهان معاصر، به‌ویژه تنوع و تکثر فرهنگی و ضرورت پاسداشت تفاوت‌ها، در میان طیف گسترده‌ای از اندیشه‌های برخاسته از فرهنگ‌های گوناگون پدید آمده است. «این فلسفه بر شناسایی و احترام به هویت فردی و جمعی و نیز بر حفظ تمایزات فرهنگی تأکید دارد» (مصلح، ۱۳۸۶: ۸۱).

بر این اساس، این پژوهش می‌کوشد با تکیه بر مفاهیم بنیادین اندیشه میان‌فرهنگی، وضعیت چندپارگی فرهنگی افغانستان را در نسبت با مسئله گفتگو و تفاهم تحلیل کند. هدف اصلی، بازاندیشی درباره ظرفیت‌ها و موانع گفتگوی میان‌فرهنگی در جامعه‌ای است که با تنوع فرهنگی و زخم‌های تاریخی مواجه است.

۱.۳. پرسش‌های پژوهش

پرسش اصلی:

در چه چارچوبی می‌توان اندیشه میان‌فرهنگی را به‌مثابه ابزاری برای بازاندیشی نسبت میان «خود» و «دیگری» در جامعه چندپاره افغانستان به کار گرفت؟

پرسش‌های فرعی:

۱. کدام عناصر فرهنگی و تجربه‌های تاریخی در افغانستان می‌توانند به‌عنوان ظرفیت‌هایی برای شکل‌گیری گفتگوی میان‌فرهنگی ایفای نقش کنند؟ ۲. موانع ساختاری و معرفتی پیش‌روی تحقق گفتگوی میان‌فرهنگی در افغانستان معاصر چیست؟

۲. مبانی نظری و مفاهیم کلیدی

۲.۱. مبانی نظری

در این پژوهش، مبانی نظری بر پایه ترکیبی از دیدگاه‌های سه متفکر برجسته شکل گرفته است: رام ادهر مال^۱ با تأکید بر مفهوم «گفتگوی افق‌ها» و فلسفه میان‌فرهنگی؛ راول فورن بتانکور^۲ با رویکرد فلسفه‌های بخشی و تلاش برای هم‌سطح‌سازی معرفتی فرهنگ‌ها؛ و بوآونتورا د‌سوزا سانتوس^۳ که بر استعمارزدایی از معرفت و عدالت شناختی تأکید دارد. هر یک از این اندیشمندان از منظر خاص، بر ضرورت عبور از مرکزیت‌گرایی فرهنگی و بازسازی رابطه میان فرهنگ‌ها بر پایه گفتگو، برابری و شناخت متقابل تأکید می‌ورزند. بررسی و تحلیل اندیشه‌های این متفکران، زمینه‌ای فراهم می‌آورد برای فهم بهتر ظرفیت‌ها و موانع گفتگوی میان‌فرهنگی در افغانستان، و ساختار مفهومی پژوهش را جهت می‌بخشد.

۲.۱.۱. رام ادهر مال

رام ادهر مال^۴، فیلسوف هندی‌تبار مقیم آلمان، از بنیان‌گذاران برجسته فلسفه میان‌فرهنگی به‌شمار می‌رود. او نخستین حلقه این جریان فکری^۵ را در سال ۱۹۹۱ در شهر کلن آلمان بنیان نهاد. فلسفه میان‌فرهنگی، در واکنش به تکثر فرهنگی جهان معاصر و در پاسخ به نیاز فزاینده برای گفتگو، تفاهم و صلح میان فرهنگ‌ها شکل گرفت. از

1. Ram Adhar Mall (born 1937)

2. Raúl Fornet-Betancourt (born 1946)

3. Boaventura de Sousa Santos (born 1940)

۴. رام ادهر مال، فیلسوف هندی‌تبار مقیم آلمان، از پیشگامان فلسفه میان‌فرهنگی است که بر ضرورت گفتگوی چندجانبه میان فرهنگ‌ها و نقد اروپامحوری تأکید دارد. او معتقد است فلسفه باید در بستر شرایط تاریخی و فرهنگی خاص هر جامعه شکل گیرد و به حل مسائل مشترک جهانی کمک کند. رویکرد وی، پل زدن میان تفاوت‌ها و ایجاد افق‌های مشترک فهم است.

5. Society for Intercultural Philosophy

این‌رو، ادهر مال و همراهانش بر نقد «اروپامحوری مدرن» و ضرورت درک فرهنگ‌ها در بستر تاریخی و مکانی خاص هر جامعه تأکید دارند.

به باور آنان، فلسفه باید برخاسته از شرایط تاریخی و اجتماعی زمانه‌اش و آگاه به آن باشد؛ یعنی فلسفه‌ای زمینه‌مند، تاریخی و درگیر با مسائل زمان خویش که بتواند درک معاصر را شکل دهد و در حل مسائل مشترک جهانی، فرهنگ‌های گوناگون را به مشارکت فعال و معنادار فراخواند. چنان‌که اشاره شده است: «فلسفه، نظر به شرایط زمینه و زمان خود، باید برآمده از آن شرایط و خودآگاه به آن‌ها و به ادراک درآمدن زمانه خویش باشد» (حیدری و دیگران، ۱۴۰۰: ۳۳).

ادهرمال مفهوم «منطقه میانه میان فلسفه‌ها»^۱ را مطرح می‌کند، فضایی که بر گفتگوی چندجانبه (پلی‌لوگ)^۲ استوار است، نه گفتگویی که تنها میان دو فرهنگ یا دو سنت فلسفی برقرار می‌شود. وی بر این باور است که «توانایی ارتباط دادن ناهمگون‌ترین صحنه‌ها به همدیگر، بدون پیچیده‌سازی، مسیر امیدواری و عمل در تاریخ انسانی است» (مشکات و مصلح، ۱۳۹۷: ۱۵۲).

بر اساس دیدگاه رام ادهرمال، «هیچ فرهنگ ناب و خالصی وجود ندارد» (Mall, 2000: 4)، زیرا فرهنگ‌ها در بستر تاریخ، همواره در معرض تعامل، تأثیرپذیری، و تداخل با یکدیگر قرار داشته‌اند. این پویایی میان فرهنگی موجب شکل‌گیری نوعی آمیختگی شده است که در آن، مرزهای مطلق و انعطاف‌ناپذیر فرهنگی جای خود را به درهم‌تنیدگی و تحول داده‌اند. شواهد تاریخی از سرزمین هند، به‌ویژه در مواجهه سنت‌های بومی با اندیشه‌های بیرونی، نمونه‌ای روشن از این «مواجهه فرهنگی» (حیدری و دیگران، ۱۴۰۰: ۳۶) را نشان می‌دهد.

ادهرمال در مسیر دستیابی به نوعی هرمنوتیک مبتنی بر تناسب، از مفهوم «همپوشانی میان سنت‌ها»^۳ بهره می‌گیرد؛ مفهومی که امکان گفتگو و درک متقابل میان مکاتب فلسفی و سنت‌های فرهنگی را ممکن می‌سازد، بی‌آنکه به حذف تفاوت‌ها یا حل شدن آن‌ها در کلیت یک‌دست منجر شود. او در برابر نسبیت‌گرایی افراطی می‌ایستد و در عین پذیرش کثرت دیدگاه‌ها، به این باور پایبند است که حقیقت، امر چندبعدی و گشوده است که هیچ فرهنگ یا سنت فکری خاصی نمی‌تواند آن را به انحصار خود درآورد. حقیقت، نه امر ایستا و مطلق، بلکه افق پویا است که در روند گفتگوی نقادانه و جستجوی مشارکتی میان فرهنگ‌ها آشکار می‌شود و تنها از رهگذر احترام و «فهم درست دیگری آن گونه که هست» (حیدری و دیگران، ۱۴۰۰: ۳۹-۴۰) می‌توان به آن نزدیک شد.

ادهرمال با تفکیک «زمان خطی»^۴ و «زمان دوری»^۵، به تجربه تاریخی انسان‌ها می‌پردازد. زمان خطی با آغاز و پایان مشخص، بیشتر در ادیان متعالی مطرح است، در حالی که زمان دوری به چرخه‌ها و تکرار وقایع تاریخی اشاره دارد.

این مبانی نظری چارچوب فلسفی مهمی برای تحلیل اندیشه میان فرهنگی در بستر چندپارگی فرهنگی افغانستان فراهم می‌آورد. توجه ادهرمال به گفتگوی چندجانبه، نقد مرکزیت‌گرایی و تأکید بر نسبیت‌گرایی معتدل، متناسب با نیازهای جامعه چندپاره افغانستان است که در آن تنوع فرهنگی و تاریخی عمیق وجود دارد. همچنین، توجه وی به مفهوم «منطقه میانه» و هرمنوتیک چهاروجهی به پژوهش امکان می‌دهد تا فراتر از تقابل‌های دوقطبی، مسیر تفاهم و تعامل میان فرهنگ‌ها را بازشناسی کند. بنابراین، بهره‌گیری از این مبانی، ابزار تحلیلی مناسبی برای بازانديشی نسبت «خود» و «دیگری» در جامعه افغانستان فراهم می‌سازد.

۲.۱.۲. رائل فورنه بتانکور

رائول فورنه بتانکور^۶، فیلسوف و نظریه‌پرداز کوبایی-آلمانی، از چهره‌های برجسته فلسفه میان فرهنگی و فلسفه انتقادی است که در آثار خود بر اهمیت آموزش و گفتگوی برابر میان فرهنگ‌ها تأکید می‌کند. او معتقد است فلسفه باید از سلطه و هژمونی فرهنگی غرب آزاد شود و فضای دموکراتیک و برابر برای تبادل اندیشه میان فرهنگ‌ها فراهم آورد. از همین رو تأکید می‌کند:

1. The middle ground between philosophies
2. polylogue
3. overlapping among tradition
4. linear time
5. cyclical time

۶. رائل فورنه بتانکور، فیلسوف کوبایی‌تبار ساکن آلمان، یکی از چهره‌های برجسته معاصر در حوزه فلسفه میان فرهنگی به شمار می‌رود. او با تأکید بر رهایی از مرکزیت‌گرایی غربی در تولید معرفت، کوشیده است زمینه‌ای برای گفتگوی برابر، بدون سلطه و واقع‌بینانه میان فرهنگ‌ها، به ویژه در عرصه‌های فلسفه، آموزش و فرهنگ فراهم آورد. آثار وی ترکیبی از الهیات‌های بخش، فلسفه تطبیقی و نقد ساختارهای قدرت معرفتی است، که به بازانديشی و بازسازی مناسبات فرهنگی و فکری می‌پردازد و افق‌های تازه‌ای برای تعامل میان فرهنگی گشوده است.

گفتگوی میان فرهنگی امروزه به عنوان گزینه‌ای برای امید مطرح می‌شود. اما مایلم اضافه کنم که این گفتگو همچنین به عنوان راهکار جایگزین برای بیان و پیوند دادن امیدهای ملموس همه کسانی پیشنهاد می‌شود که امروز جرأت می‌کنند جهان‌های ممکن دیگر را تصور کنند و تجربه نمایند (Fornet- Betancourt, 2000).

فلسفه میان فرهنگی از منظر بتانکورت باید تلاش کند «اخلاق گفتمان و فلسفه‌رهایی» (Demenchonok, 2014: 4) را گسترش دهد؛ اخلاقی که در آن قدرت تحمیلی و مرکزگرایی حذف شود و تفاوت‌ها به عنوان مزیت‌ها و ظرفیت‌های مشترک پذیرفته شوند. از این‌رو، در نگاه فورنه‌بتانکورت، گفتگوی میان فرهنگی نباید به یک طرف اجازه دهد که فرهنگ خود را به دیگری تحمیل کند، بلکه باید بر مبنای احترام متقابل و شناخت تفاوت‌ها پیش رود. او فلسفه‌رهایی‌بخش را راهکاری برای مقابله با نابرابری‌ها و محدودیت‌های فرهنگی می‌داند که می‌تواند در آموزش و پرورش و فضای عمومی فرهنگ تأثیرگذار باشد. تفکر او سرشار از دعوت به بازاندیشی در هویت فرهنگی و گشودگی به تجربه‌های دیگر است. به همین دلیل، در مقالات «تاریخچه و توسعه فلسفه میان فرهنگی»^۱ آورده است که «فلسفه میان فرهنگی با در نظر گرفتن شکل‌های مختلف فلسفه‌ورزی در فرهنگ‌ها شکل گرفته و در پی بروز چندصدایی آن‌هاست» (Bonilla, 2024: 80). چند صدایی‌ای که از عقلانیت همزیستی مسالمت‌آمیز فرهنگ‌ها سخن می‌گوید و فراتر از مرزهای فرهنگی و زبانی حرکت می‌کند و بر پایه احترام متقابل و شناخت تفاوت‌ها گسترش می‌یابد.

۳.۱.۲. بواونتورا د سوزا سانتوس

بواونتورا د سوزا سانتوس^۲، جامعه‌شناس و فیلسوف پرتگالی، فلسفه میان فرهنگی را در چارچوب گسترده‌تری بازتعریف می‌کند که ضمن پاسداشت از تنوع فرهنگی، به نقد ساختاری سلطه معرفتی غرب و چشم‌پوشی از دانش‌ها و فلسفه‌های بومی می‌پردازد. در نگرش او، فلسفه میان فرهنگی ابزاری است برای گشودن افق‌هایی که در آن صدای فرهنگ‌های کمتر دیده شده شنیده شود و عدالت اجتماعی به معنای حقیقی محقق گردد؛ «روندی که امکان شناسایی نظام‌های چندگانه دانش را فراهم می‌آورد؛ نظام‌هایی که نه تنها جایگزین علم مدرن‌اند، بلکه در قالب شکل‌بندی‌های نوین با آن تعامل دارند» (Sousa, 2014, 199). این رویکرد فراتر از پرداختن صرف به تفاوت‌های فرهنگی، به بازاندیشی در مناسبات دانش و قدرت می‌پردازد و بستر گفتگوی فلسفی چندصدایی را فراهم می‌سازد. او بر این باور است که باید به جای تداوم سلطه «اپیستمولوژی‌های شمالی»^۳ که دانایی را در چارچوب‌هایی یک‌سویه و قدرت‌محور تعریف می‌کنند، افق‌های بدیل و چندصدای را که «اپیستمولوژی‌های جنوب»^۴ می‌نامد، به رسمیت شناخت و به آن‌ها میدان داد. در چشم‌انداز سانتوس، فلسفه میان فرهنگی نه یک پروژه نظری، بلکه عرصه‌ای است برای کنش، مقاومت، و گفتگویی آزاد و برآمده از درون تفاوت‌ها، که در آن فرهنگ‌ها و نظام‌های دانایی به حاشیه‌رانده شده، امکان بازتعریف خود و نسبت‌شان با دیگری را بازی می‌یابند. این فلسفه، بنیانی برای بازاندیشی در نسبت میان دانش و قدرت فراهم می‌آورد؛ گفتگویی که نه به همزیستی سطحی، بلکه به دگرگونی ساختارهای نابرابر معرفت و فرهنگ می‌اندیشد. سانتوس تأکید دارد که این گفتگو باید از سطح مناسبات ظاهری فراتر رود و به بازسازی بنیان‌های شناختی و ارتباطی میان فرهنگ‌ها بینجامد. بازسازی که «از یک سو پاسخی به جهان‌شمولی انتزاعی و گسسته از زمینه‌هایی است که نظریه‌های غرب‌محور بر آن تکیه دارند، و از سوی دیگر تلاشی برای عبور از بن‌بست ایده سنجش‌ناپذیری فرهنگ‌هاست» (Santos, 2014: 334). در این چشم‌انداز، فلسفه میان فرهنگی تلاشی برای دگرگونی اپیستمیک و گشودن افق نو در پیوند میان دانش، قدرت و عدالت است؛ افقی که در آن، رهایی معرفت از سلطه هژمونیک شرط امکان همزیستی معنادار در جهان چندآوا به شمار می‌آید؛ جهانی که در ریشه‌های آن، آنچه سانتوس از آن با عنوان «اکولوژی دانش‌ها»^۵ (Santos, 2014: 188) یاد می‌کند، نهفته است.

از منظر سانتوس، فلسفه میان فرهنگی ابزاری برای به نقد کشیدن نظام‌های قدرت جهانی است که بر ساختارهای هژمونیک فرهنگی و معرفتی استوار اند. این فلسفه در پی گشودن افق باز و برابر است؛ افقی که در آن صدای

1. History and Development of Intercultural Philosophy (2015)

۲. بواونتورا د سوزا سانتوس، جامعه‌شناس و نظریه‌پرداز پرتگالی، با ایده «اپیستمولوژی‌های جنوب» به نقد سلطه معرفت غربی پرداخته و خواهان به رسمیت‌شناختن شیوه‌های بدیل دانستن در جهان جنوب است. آثار او به‌ویژه در پیوند با عدالت اجتماعی، جنبش‌های مردمی و استعمارزدایی از دانش، نقش برجسته‌ای در شکل‌دهی نظریه‌های میان فرهنگی و ضد هژمونیک داشته‌اند.

3. Northern epistemologies

4. Epistemologies of the South

5. the ecology of knowledges

فرهنگ‌ها و دانش‌های مغفول مانده و کم‌نمایش یافته شنیده شود و عدالت اجتماعی به عنوان شرط بنیادین برای تحقق آزادی و کرامت انسانی محقق گردد. بازتعریف دانش و فرهنگ مستلزم رهایی از قاب غرب‌محوری است؛ رهایی‌ای که به چندصدایی معرفتی و تنوع فرهنگی منجر می‌شود؛ تنوعی که تنها از طریق آن می‌توان همزیستی مسالمت‌آمیز و همکاری سازنده میان فرهنگ‌ها را ممکن ساخت. این رویکرد، در پرتو بازشناسی «ناهمسانی‌های توزیعی همراه با تغییرات در روابط قدرت و دانش» (Santos, 2018: 137)، نشان می‌دهد که دانش نه به مثابه کالایی بی‌طرف، بلکه به عنوان نیرویی در خدمت گروه‌های اجتماعی برخوردار از دسترسی بیشتر به منابع علمی عمل می‌کند و به همین سبب، تأثیر آن در جهان واقعی همواره بر پایه این نابرابری‌ها شکل می‌گیرد.

۲.۲. مفاهیم کلیدی

فرهنگ مفهوم چندبعدی است که از طریق دین، تاریخ، زبان، ارزش‌ها و نهادها قابل فهم است. ریموند ویلیامز فرهنگ را در سه بعد اصلی تحلیل می‌کند: «آموزش (انتقال دانش و ارزش‌ها)، هنر (ابزارهای خلاقانه بیان) و شیوه زندگی (الگوهای رفتاری و زیستی اجتماعی)» (Williams, 1976: 87). این سه بعد در تعامل اند و فرهنگ را به عنوان پدیده‌ای پویا و در نسبت با ساختارهای قدرت و جامعه معرفی می‌کنند. با توجه به این دیدگاه چندبعدی، تمایز میان اصطلاحات مرتبط با فهم روابط فرهنگی اهمیت می‌یابد؛ برای توضیح اصطلاح میان فرهنگی باید به تمایز آن با دانش واژه‌های درون فرهنگی، چندفرهنگی، بین فرهنگی، ترافرهنگی اشاره شود که:

این تمایز را بر اساس اثر استمبر^۱ در مورد واژه‌های درون رشته‌ای، چند دسته‌ای، بین رشته‌ای، میان رشته‌ای و ترارشته‌ای صورت داده ایم. در رویکردهای درون فرهنگی، چندفرهنگی و بین فرهنگی، کنشگران همه چیز بر اساس فرهنگ خودی ارزیابی می‌کنند. در رویکرد ترافرهنگی فرهنگ خودی یا فرهنگ دیگری وجود ندارد؛ اما در رویکرد میان فرهنگی کنشگران در بستر مشترک خود و دیگری را فهم می‌کنند و در عین حال به جهت فرهنگ از همدیگر متمایزند. (غمامی و اسلامی تنها، ۱۴۰۱: ۱۰)

۲.۲.۱. اندیشه میان فرهنگی

اندیشه میان فرهنگی^۲ مفهومی است که بر تعامل، گفتگو و تفاهم میان فرهنگ‌های مختلف تأکید دارد. این دیدگاه، بر خلاف رویکردهای تک فرهنگی یا چندفرهنگی صرف، تأکید بر تبادل فعال فرهنگی، پذیرش تفاوت‌ها و خلق فضای مشترک برای تعامل دارد. اندیشه میان فرهنگی، بیش از آنکه به حفظ هویت‌های فرهنگی به صورت ایستا بپردازد، به فرآیند ارتباط و تعامل پویا میان فرهنگ‌ها توجه می‌کند و امکان ایجاد فهم متقابل و همزیستی مسالمت‌آمیز را فراهم می‌آورد. از نظر رام ادهرمال:

فلسفه آنگاه میان فرهنگی است که در آن نگرشی حضور یابد که از مطلق‌انگاری جایگاه خویش – یعنی از ادعای پاسخ یگانه – پرهیز کند و در عوض، منشأ خود را به منزله یکی از میان جایگاه‌های ممکن به رسمیت بشناسد و بپذیرد، بر پایه اصلی که می‌توان آن را «بی مکانی مکانمند»^۳ نامید (Mall, 2025: 2).

در چنین رویکردی، آنچه اهمیت دارد نه ادعای حقیقت مطلق، بلکه شیوه‌ای از مواجهه با دیگری است که بر شنیدن، گفتگو، و پذیرش تکرر متمرکز است؛ و از همین روست که تأکید می‌شود: «این تنها یک رویه در برخورد با دیگری است، نه یک نظریه در مورد حقیقت خود یا دیگری» (مشکات و مصلح، ۱۳۹۷: ۱۵۳-۱۵۴).

۲.۲.۲. چندپارچگی و چندگانگی فرهنگی

چندپارچگی فرهنگی^۴ به وجود هم‌زمان چند فرهنگ، قومیت، زبان و مذهب در یک جامعه اشاره دارد که هر یک دارای ویژگی‌ها و هویت‌های متمایز هستند. این پدیده بیشتر با گسستگی و تفکیک میان این گروه‌ها همراه است

1. Marilyn Stember
2. Intercultural Thought
3. located placelessness
4. Cultural Pluralism

و می‌تواند موجب تنش، سوء تفاهم و ضعف انسجام اجتماعی شود. در مقابل، چندگانگی فرهنگی^۱ مفهوم مثبت‌تر است که بر تنوع فرهنگی غنی و پذیرش تفاوت‌ها در یک جامعه تأکید دارد؛ چندگانگی فرهنگی به تعامل و پیوند میان فرهنگ‌ها، قومیت‌ها، زبان‌ها، ادیان و سبک‌های زندگی مختلف اشاره دارد و نمایانگر وجود هویت جمعی و انسجام اجتماعی است. این تمایز، اهمیت توجه به چگونگی مواجهه جوامع با تنوع فرهنگی و ساختن هویت‌های همزیستی را برجسته می‌سازد.

چندگانگی فرهنگی زمانی به فرصت سازنده تبدیل می‌شود که ساختارهای گفتگو و تفاهم تقویت گردند و از بروز تعارضات جلوگیری شود. بر همین اساس، «ارتباطات میان فرهنگی زمانی پدیدار می‌گردد که افراد متعلق به فرهنگ‌ها یا زیرفرهنگ‌های هویتی متفاوت، در تعامل و ارتباط با یکدیگر قرار گیرند» (غمامی و اسلامی تنها، ۱۴۰۱: ۱۰). این امر ضرورت دارد که با نگرش فرهنگ‌محور و هویت‌محور به مسئله نگریسته شود؛ نگرشی که در آن تمرکز اصلی بر تبیین رابطه پیچیده و دیالکتیکی میان فرهنگ و هویت، در قالب مفاهیم بنیادین «خود» و «دیگری» قرار گیرد - مفاهیمی که از ارکان اصلی نظریه‌های انسان‌شناختی محسوب می‌شوند. این رویکرد فلسفی امکان فهم عمیق‌تر فرایندهای شکل‌گیری هویت جمعی و چگونگی مواجهه با تنوع فرهنگی را فراهم می‌سازد و زمینه‌ساز شکل‌گیری فضای گفتگوی همدلانه و تعامل سازنده میان فرهنگ‌ها می‌گردد؛ فضایی که همزیستی و هم‌افزایی فرهنگی را ممکن می‌سازد.

چندفرهنگی به معنای اذعان به تنوع فلسفه‌ها و شیوه‌های زیستن در بستر سنت‌های فرهنگی گوناگون است و می‌تواند تمهیدی برای تحقق گفتگوی میان فرهنگی به شمار آید؛ با این حال، از آنجا که بیشتر به همزیستی صرف فرهنگ‌ها بسنده می‌کند و نسبت به ترابط و تعامل نقادانه میان آن‌ها بی‌توجه می‌ماند، از مفهوم میان فرهنگی متمایز می‌گردد. در چندفرهنگی به تنوع فلسفه‌ها در دامن سنت‌های فرهنگی مختلف اذعان دارد و این که در واقع «تمهیدی برای تحقق مفهوم میان فرهنگی است اما متمایز از آن است، چرا که ترابط میان فرهنگ‌ها را مورد بی‌مهری قرار می‌دهند» (حیدری و دیگران، ۱۴۰۰: ۴۸).

در بافت پیچیده افغانستان، چندپارچگی فرهنگی از یک سو یکی از عناصر بنیادین در شکل‌گیری هویت ملی و اجتماعی است، و از سوی دیگر، به دلیل فقدان ساختارهای نهادی و اجتماعی پایدار و مؤثر، بیشتر به منبع تعارض، سوء تفاهم و بحران تبدیل شده است. این وضعیت نشان می‌دهد که صرف وجود تنوع فرهنگی، بدون بنیان‌های گفتگویی و نهادهای میان فرهنگی، نه تنها به غنای اجتماعی نمی‌انجامد، بلکه ممکن است به واگرایی و تضعیف انسجام جمعی منجر شود.

۲.۲.۳. مفهوم «خود» و «دیگری» در اندیشه میان فرهنگی

در انسان‌شناسی، «شناخت خود و دیگری» از مفاهیم محوری در تحلیل فرایندهای زیست انسانی به شمار می‌رود. در این چارچوب، می‌توان تبیین کرد که: «رابطه خود و دیگری به معنای اندیشه مواجهه بیناسوژگی، یکی از مسائل مطرح نزد منتقدان عصر مدرن بوده است» (راحل، ۱۴۰۴: ۵۳). بر همین اساس، بازشناسی و بازاندیشی نسبت «خود» و «دیگری»، به مثابه یکی از ارکان اساسی در اندیشه میان فرهنگی، مطرح می‌گردد؛ چرا که «خود تنها از طریق مواجهه با دیگری شکل می‌گیرد و معنا می‌یابد» (راحل، ۱۴۰۴: ۵۴).

در جوامع چندپاره‌ای همچون افغانستان، این نسبت اغلب به واسطه پیش‌داوری‌ها، تعصبات ریشه‌دار و فقدان اعتماد متقابل آسیب می‌بیند؛ آسیبی که فرایند گفتگو و تفاهم میان فرهنگی را با مانع مواجه می‌سازد. اندیشه میان فرهنگی، در واکنش به این وضعیت، می‌کوشد تا دیوارهای انزوا و بی‌اعتمادی را درهم شکند و بر ضرورت گفتگویی گشوده، متقابل و مبتنی بر فهم دوسویه تأکید ورزد.

۲.۲.۴. گفتگوی میان فرهنگی

فلسفه میان فرهنگی بر برابری در مواجهه با دیگری تأکید دارد، جایی که فهم متقابل و احترام به تفاوت‌ها، زیربنای هر تعامل سازنده است. در این راستا، «مسئله محوری نحوه فهم ما از دیگری است؛ در این دیدگاه، دیگری همانند خود دیده می‌شود و نسبت متقارن میان خود و دیگری برقرار است» (دهقان و مصلح، ۱۳۹۴: ۴۲). این نگرش، بنیاد گفتگویی را فراهم می‌آورد که نه بر سلطه یک طرف، بلکه بر تعامل هم‌ارز و همزیستی فرهنگی استوار است.

مهم‌ترین موضوع در فلسفه میان فرهنگی آن است که ماهیت انسان در بستر تبادل، تفاوت‌ها و اشتراکات مفهومی شکل می‌گیرد. انسان یگانه موجودی است که توانسته زندگی اجتماعی خود را از سلطه مطلق غریزه اجتماعی، که میان دیگر موجودات اجتماعی مشترک است، رها سازد. بدین سان، زندگی اجتماعی انسان‌ها بدون حضور دیگری ممکن نیست و ارتباط میان «خود» و «دیگری» از رهگذر زبان برقرار می‌شود. زبان، به مثابه مهم‌ترین ابزار سیاست‌سازی در رابطه با خود و دیگری، نقش بنیادینی در شکل‌دهی تعاملات انسانی و ساختارهای اجتماعی ایفا می‌کند. به همین دلیل، «اندیشمندانی همچون فردیناند دو سوسور^۱ به اهمیت محوری زبان در روابط انسانی و ساختار اجتماعی پی برده‌اند» (راحل، ۱۴۰۴: ۵۵).

بدیهی است که گفتگوی میان فرهنگی تنها به معنای تبادل اطلاعات نیست، بلکه ناظر به درک ژرف از دیگری و پذیرش تفاوت‌هاست. این نوع گفتگو بر بنیان جستجوی نقاط اشتراک و شکل‌دهی به افق مشترک از فهم است؛ افقی که می‌تواند از شدت تنش‌ها بکاهد و به تقویت انسجام و همبستگی اجتماعی بینجامد. از این رو، «گفتگوی میان فرهنگی امر ضروری برای همه فرهنگ‌هاست؛ چراکه تلاقی‌های فرهنگی در روزگار ما چنان گسترده و درهم‌تنیده‌اند که وضعیت هر فرهنگی نه تنها مسئله‌ای برای مردمان وابسته به آن فرهنگ، بلکه مسئله‌ای برای همگان است» (مصلح، ۱۳۸۶: ۷۶). بنابراین، در بافتی چون افغانستان - که با پیشینه‌ای پرفرازونشیب از شکاف‌های فرهنگی و قومی مواجه بوده است - چنین گفتگویی می‌تواند زمینه‌ساز همزیستی مسالمت‌آمیز و بازسازی اعتماد میان گروه‌های متکثر گردد.

گفتمان فرهنگی در افغانستان، با محوریت زبان فارسی و پیوند با میراث تاریخی آریانای باستان، می‌تواند بستری برای بازاندیشی در ارزش‌های فرهنگی فراهم آورد و به کاهش گرایش‌های تنگ‌نظرانه، تبعیض‌های زبانی و نابرابری‌های فرهنگی یاری رساند. افغانستان به عنوان سرزمینی میان تمدن‌های کهن شرق و غرب، با پیشینه‌ای ژرف در زبان، فرهنگ و تاریخ، از ظرفیت بالقوه‌ای برای احیای معنا و هویت فرهنگی خویش برخوردار است. شکل‌گیری تحول در عرصه فرهنگ، می‌تواند زمینه آمادگی جامعه برای بازگشت به افق‌های مشترک و حرکت به سوی آینده‌ای آگاهانه و معطوف به گفتگو را فراهم سازد.

در همین راستا، هدف گفتگو معنادار ساختن کنش ارتباطی برای «متوازن کردن منافع مختلف» (هابرماس، ۱۳۸۰: ۱۶۹) است. این رویکرد بر پایه تعقل و تأمل مشترک برای دستیابی به اجماع منطقی درباره مسئله مشترک استوار است. هابرماس به همین جهت تأکید می‌کند که «گفتگو عرصه‌ای برای تحقق نوعی اقناع و توافق اجتماعی است که در آن مشروعیت فرآیند گفتگو هرگونه اجبار را نفی می‌کند» (همان: ۱۶۶). این تأکید نمایانگر اهمیت بنیادین احترام به خودآگاهی و آزادی مخاطبان در فرآیند تعامل میان فردی است، امری که زیربنای هر نوع همزیستی فرهنگی و فهم مشترک را تشکیل می‌دهد.

پیونددهندگی، و ابزاری برای نزدیک‌سازی مردمان و فرهنگ‌هاست و می‌تواند به شناخت ریشه‌ها و مجموعه علل و عواملی بینجامد که در فاصله گرفتن دولت‌ها و جوامع از یکدیگر تأثیرگذار بوده‌اند» (ودادی و اخلاقی‌نسب، ۱۳۹۲: ۲۳).

تحولات فرهنگی در افغانستان بازتابی از کنش‌های جمعی پیچیده است، جایی که تلاش برای احیای فرهنگ تاریخی در برابر هجوم الگوهای وارداتی قرار گرفته است. برداشت‌های قشری از مذهب و تفسیرهای افراطی فرهنگ قبیله‌ای در کنار پذیرش بی‌انتقاد فرهنگ‌های وارداتی، شکاف عمیق میان سنت و تجددگرایی ایجاد کرده است. این بحران نیازمند بازاندیشی فلسفی و فرهنگی عمیق برای فراهم کردن زمینه گفتگوی میان فرهنگی و همزیستی سازنده است.

۳. ادبیات پژوهش

موضوع گفتگوی میان فرهنگی و بررسی امکان‌های آن در جوامع چندقومیتی، یکی از مباحث نوپدید در علوم انسانی است. نظریه‌پردازانی چون: رام‌ادهرمال، رائول فورنیه بتانکور و بواوتورا د سوزا سانتوس در دهه‌های اخیر تلاش کرده‌اند تا بر اساس فلسفه تطبیقی، زمینه‌ای برای گفتگوی اصیل میان افق‌های فکری و فرهنگی گوناگون فراهم کنند. از منظر این متفکران، اندیشه میان فرهنگی نه تنها واکنش نظری به بحران مرکزیت‌گرایی فرهنگی غرب است، بلکه الگویی برای مواجهه انتقادی و همدلانه با دیگری در فضای جهانی‌شده معاصر به شمار می‌آید. در سوی دیگر، پژوهش‌های متعددی پیرامون ساختار فرهنگی، اجتماعی و قومی افغانستان به بررسی ابعاد پیچیده

تنوع زبانی، قومی و تاریخی این کشور پرداخته‌اند. پژوهش‌های محمد نظیف شهرانی به‌ویژه در زمینه مردم‌شناسی سیاسی، به نقش روابط قومی، اقتصاد غیررسمی و الگوهای متغیر قدرت در جوامع محلی افغانستان پرداخته‌اند. آثار او، از جمله مقاله انقلاب‌ها و شورش‌ها در افغانستان: دیدگاه‌های مردم‌شناسانه^۱ (۱۹۸۴)، بحران‌های هویتی و اجتماعی در بستر ساختار فرهنگی متکثر افغانستان را به خوبی تبیین کرده است.

بارنت روبین^۲ در اثر مشهور خود تحت عنوان فروپاشی افغانستان^۳ (۲۰۰۲) ریشه‌های واگرایی سیاسی، ضعف نهادهای ملی و تأثیر جنگ‌های داخلی بر ساختار اجتماعی کشور را تحلیل می‌کند. همچنین، کتاب افغانستان: تاریخ فرهنگی و سیاسی^۴ نوشته توماس بارفیلد^۵ (۲۰۱۰) با نگاه انسان‌شناختی و تاریخی، نقش ساختار نامتوازن دولت‌سازی، روابط قبیله‌ای و تنش‌های میان مرکز و پیرامون را در شکل‌گیری شکاف‌های اجتماعی و بحران‌های هویتی افغانستان بررسی می‌کند.

از سوی دیگر، در حوزه زبان فارسی نیز، برخی منابع به شناسایی مشخصات توسعه نیافتگی و بحران فرهنگی پرداخته‌اند که به ترتیب زمانی عبارتند از: بصیر احمد دولت‌آبادی، شناسنامه افغانستان (۱۳۸۲)، علی جان رحمانی یزدری، علل عقب‌ماندگی افغانستان (۱۳۸۶)، دیدار علی مشرقی، بحران هویت ملی در افغانستان (۱۳۸۹)، شفیع الله کارورز خاوری، چرا پس‌مانده‌ایم (۱۳۹۱)، عبدالحفیظ منصور، موانع توسعه سیاسی در افغانستان (۱۳۹۲)، محمد اکرم عارفی، توسعه سیاسی در افغانستان (۱۳۹۳).

برخی دیگر از منابع نیز به طور مختصر و گذرا به موضوع فرهنگ و توسعه نیافتگی پرداخته‌اند. با این حال، کمتر پژوهشی به‌گونه مشخص تلاش کرده تا اندیشه میان‌فرهنگی را در بستر چندپارگی فرهنگی افغانستان به کار گیرد و امکان‌های نظری و عملی گفتگوی فرهنگی را در این بافت تاریخی-اجتماعی بررسی کند. پژوهش حاضر می‌کوشد با تکیه بر دیدگاه‌های میان‌فرهنگی معاصر و شناخت بستر خاص افغانستان، به این نیاز علمی پاسخ دهد.

۴. روش‌شناسی پژوهش

این پژوهش از نوع نظری-تحلیلی است و با هدف بازاندیشی در بستر چندپارگی فرهنگی افغانستان، به بررسی مفاهیم و چارچوب‌های اندیشه میان‌فرهنگی در نسبت میان «خود» و «دیگری» می‌پردازد. در این راستا، از روش تحقیق کیفی با رویکرد توصیفی-تحلیلی بهره گرفته شده است. داده‌های پژوهش بیشتر از طریق منابع کتابخانه‌ای، مقالات علمی و آثار مفهومی در حوزه‌های فلسفه میان‌فرهنگی، مطالعات هویتی و جامعه‌شناسی فرهنگی گردآوری شده‌اند. تمرکز بر خوانش انتقادی متون و تطبیق مفاهیم نظری با بستر تاریخی و فرهنگی افغانستان، مسیر اصلی تحلیل در این پژوهش را شکل می‌دهد.

۵. ظرفیت‌های فرهنگ و تاریخ برای شکل‌گیری گفتگوی میان‌فرهنگی در افغانستان

افغانستان از نظر فرهنگی سرزمین بسیار متنوع و چندلایه‌ای است. در این میان، باید به این نکته توجه داشت که «کمر بند قومی پشتون‌ها از فرهنگ قبیله‌ای و به‌شدت سنت‌گرا برخوردار است؛ فرهنگی که با آداب و رسوم به‌دقت تعریف‌شده‌ای همراه است و این قواعد، روابط خانوادگی و مناسبات فراتر از ساختار قبیله‌ای را نیز سامان می‌دهند» (مارسدن، ۱۳۸۸: ۲۷). از همین منظر می‌توان دریافت که «سنت‌ها یا عنعنات در افغانستان، ریشه در اخلاق اجتماعی و شیوه‌های زیستی مردم دارند و در بستر تاریخی طولانی مدت، طی هزاران سال شکل گرفته‌اند» (رسولی، ۱۳۸۶: ۱۱۳).

چنان‌که منابع تاریخی این سرزمین نشان می‌دهند، ساختارهای فرهنگی و سنتی در بسیاری از مناطق، تغییرات بنیادینی به خود ندیده‌اند و همچنان در شکل‌دهی به نظم اجتماعی ایفای نقش می‌کنند. با وجود پیچیدگی‌های قومی و زبانی، افغانستان دارای بسترهایی تاریخی و فرهنگی است که - علی‌رغم بی‌توجهی به آن‌ها - می‌توانند به‌مثابه ظرفیت‌هایی ارزشمند در راستای تقویت گفتگوی میان‌فرهنگی و همزیستی سازنده عمل کنند. برخلاف تصویر رایج از افغانستان به‌عنوان کشوری همواره درگیر منازعه و تفرقه، واکاوی لایه‌های فرهنگی

1. *Revolutions and Rebellions in Afghanistan: Anthropological Perspectives.*

2. Barnett Rubin

3. *The Fragmentation of Afghanistan*

4. *Afghanistan: A Cultural and Political History*

5. Thomas Barfield

و بازخوانی تجربه‌های تاریخی آن نشان می‌دهد که رگه‌هایی از همزیستی، تساهل و تعامل میان فرهنگی نیز در حافظه جمعی این جامعه حضور دارد و می‌تواند مبنایی برای بازاندیشی در نسبت میان فرهنگ‌ها و تقویت افق‌های گفتگویی قرار گیرد.

یکی از این ظرفیت‌ها، تجربه زیست‌مشترک تاریخی اقوام در مناطقی چون کابل، هرات، بلخ، پروان، تخار، بامیان، بغلان، کندز و بدخشان است. در این مناطق، اقوام مختلف با زبان‌ها، آیین‌ها و شیوه‌های زیست متفاوت، در طول قرون، نوعی نظم نانوشته و تفاهم ضمنی برای هم‌زیستی برقرار کرده‌اند. این تجربه‌های زیسته، اگرچه شکننده، ولی حاکی از امکان‌پذیری گفتگو در دل تنوع‌اند.

مردم افغانستان در عرصه فرهنگ ملی با دو چالش اساسی مواجه‌اند: نخست آن‌که این کشور با خُرده‌فرهنگ‌هایی روبه‌روست که در میان اقوام و قبایل گوناگون ریشه دارند. این خُرده‌فرهنگ‌ها، در حالی که گاه منشأ شکاف و واگرایی می‌شوند، می‌توانند به مثابه بستری برای گفتگوی میان فرهنگی نیز نقش‌آفرین باشند. دوم آن‌که در عصر جهانی شدن، «بحران هویت فرهنگی بیشتر از پیش به وجود می‌آید و در گرداب فشار کشورهای جهان‌سومی گیر آمده است» (مشرقی، ۱۳۸۹: ۴۶).

در چنین زمینه‌ای، با فرهنگی مواجه هستیم که در آن، روحیه غالب شخص‌گرایی است و روابط خانوادگی، جایگاه و اعتبار فرد را تعیین می‌کنند؛ رویکردی که در تضاد آشکار با اصل شایسته‌سالاری و شخصیت‌محوری قرار دارد.

در همین حال، از سوی دیگر، ادبیات فارسی، پشتو، و زبان‌های محلی همچون ازبکی و ترکمنی همواره بسترهایی برای درک متقابل فراهم کرده‌اند. شخصیت‌هایی چون خلیل‌الله خلیلی، علی شیر نوایی، عبدالقهار عاصی و کاظم کاظمی، هر یک در بستر قومی متفاوت اما با زبانی مشترک، افق‌هایی میان فرهنگی گشوده‌اند که گویای اشتراکات زبانی و معنایی در این سرزمین است. این عناصر و تجربه‌ها، اگر با نگاهی میان فرهنگی بازخوانی شوند، می‌توانند بنیانی برای بازسازی اعتماد فرهنگی و گشودن افق‌هایی تازه در گفتگوی میان فرهنگی جامعه افغانستان فراهم آورند.

۶. موانع ساختاری و معرفتی گفتگوی میان فرهنگی در افغانستان معاصر

جامعه، مجموعه‌ای انسانی با نظام و ساختار معینی است که با اراده جمعی شکل می‌گیرد و بر پایه نیازهای روز، مهندسی و بازپردازی می‌شود. از این رو، می‌توان فرهنگ را از نظر مفهومی از جامعه متمایز دانست، هرچند هیچ فرهنگی بدون حضور جامعه نمی‌تواند وجود داشته باشد. «اختلافات فرهنگی میان انسان‌ها با انواع گوناگون جامعه ارتباط دارند» (گیدنز، ۱۳۸۲: ۵۶). اجتماعات بشری، کانون‌های پرورش و بروز کنش‌های فرهنگی به‌شمار می‌آیند. روحیه ستیزه‌جویی و خشونت، که در فضای رقابت‌آمیز و ناامن زندگی قبیله‌ای شکل می‌گیرد، پیامدهای زیانباری بر روند شکل‌گیری ملت - دولت داشته است. از این منظر:

ما هیچگاه شاهد روند دموکراتیک و یا بدون زور انتقال قدرت نبوده ایم و زمانی که به هر دلیلی قدرت مرکزی توان سرکوب خود را از دست داده، سالها طول کشیده است تا دولت بتواند اقتدار خود را تثبیت نموده و نظم و امنیت را برقرار کند (صالحی، ۱۳۸۱: ۲۴).

با وجود آن‌که افغانستان در عرصه فرهنگی ظرفیت‌هایی برای تعامل و گفتگوی میان فرهنگی دارد، این ظرفیت‌ها بیشتر در سایه موانع جدی قرار گرفته‌اند که تحقق تفاهم پایدار و گفتگویی معنادار را دشوار می‌سازند. این موانع را می‌توان در دو گروه اصلی دسته‌بندی کرد: موانع ساختاری و موانع شناختی و گفتاری.

۶.۱. موانع ساختاری

نخست، ساختار دولت-ملت در افغانستان هرگز مجال آن را نیافت تا به صورت جامع و فراگیر در تاروپود جامعه نهادینه شود. دولت، در اغلب دوره‌های تاریخ معاصر این سرزمین، نه بازتاب‌دهنده تنوع هویتی اقوام و فرهنگ‌های گوناگون آن، بلکه در حکم ابزاری در دست نخبگان یا گروه‌هایی خاص برای اعمال سلطه از بالا به پایین بوده است؛ سلطه‌ای که به جای ایجاد همزیستی مبتنی بر گفتگو، انسجام تحمیلی و عمودی را بر جامعه بار کرده است. این ساختار تمرکزگرا نه تنها گفتگوی افقی و برابرمندانه میان گروه‌های فرهنگی را امکان‌پذیر نساخته، بلکه با تولید و بازتولید انحصارهای چندلایه، شکاف‌های درون فرهنگی و میان فرهنگی را تعمیق بخشیده است. زیرا «استبداد

پدیده‌ای است که ریشه در ساختار تاریخی و اجتماعی این سرزمین دارد» (رسولی، ۱۳۸۶: ۱۲۸).

در همین زمینه، تعبیر دکتر اکرم عثمان از افغانستان به مثابه «قفس» حامل معنای ژرف‌تر از یک تصویر استعاری صرف است. «قفس» در اینجا نه تنها اشاره به محدودیت‌های فیزیکی یا سیاسی دارد، بلکه به صورت ساختارمند در ساحت‌های زبان، باور، سنت، سیاست، آموزش، و حتی رفتارهای روزمره اجتماعی نهادینه شده است. این قفس، نظامی بازدارنده است، به گونه‌ای که در آن فرد نه در مقام سوژه آزاد و گفتگومحور، بلکه در جایگاه ابژه‌ای مقید و مقهور، در میان دیوارهای انباشته تاریخ، ایدئولوژی و استبداد، به حیات اجتماعی ادامه می‌دهد. در چنین فضایی، دیگر تنوع فرهنگی به امکان گفتگو نمی‌انجامد، بلکه به محملی برای تعارض و سلطه بدل می‌شود؛ زیرا زمانی که در جامعه‌ای چون افغانستان، تکرر به نقطه‌ای برسد که گروهی «نیت‌شان تحمیل چیزهایی که خود حقیقت می‌پندارند به دیگران» باشد (فریره، ۱۳۵۸: ۹۵)، آن‌گاه میدان گفتگوی میان فرهنگی از پیش تهی و مسدود شده است.

دوم، فقدان سیاست‌گذاری فرهنگی عادلانه و نیز نبود نهادهای مستقل و کارآمد در حوزه گفت‌وگوی میان فرهنگی، بسترهای نهادی لازم برای شکل‌گیری تفاهم و مفاهمه میان فرهنگ‌ها را تضعیف کرده و از میان برده است. در فقدان چنین سازوکارهای ساختاری، نهادهایی همچون رسانه‌ها، نظام آموزشی، و حتی زبان رسمی، در بسیاری موارد در راستای بازتولید گفتمان یک فرهنگ مسلط عمل کرده‌اند. این فرادستی فرهنگی نه تنها به حاشیه‌راندن زبان‌ها و روایت‌های دیگر انجامیده، بلکه شیوه‌های متنوع زیستن را نیز حذف کرده است؛ بدین‌سان، نهادهایی که می‌بایست عرصه کنش ارتباطی و درک متقابل باشند، به ابزارهایی برای یکدست‌سازی و طرد بدل شده‌اند.

سوم، رویکردهای قومی محور و بهره‌برداری ابزاری از تنوع فرهنگی توسط بازیگران سیاسی، گفتگو را به تقابلی میان دیدگاه‌ها و هویت‌ها تبدیل کرده است. به جای ایجاد پل‌های ارتباطی و درک متقابل، تمایلات گروهی گاه به بازتولید گفتمان‌های محدودکننده و انحصارگرایی منجر شده‌اند. تنوع و چندگانگی قومی در افغانستان هرگز در روند ملت‌سازی و گسترش یک ملت‌باوری (ناسیونالیسم) متوازن و نماینده، همچون جوامع چندقومی مانند هندوستان، برای دستیابی به وفاق و همبستگی ملی تبلور نیافته است» (رحیمی، ۱۳۸۷: ۱۰۴).

این نوع ناسیونالیسم، اگرچه برای برخی حامل نوعی غرور و اعتماد به نفس بوده، اما برای دیگران به مثابه چارچوب محدودکننده و بازدارنده در تجربه زیسته آنها ظاهر شده است؛ از همین رو «دکتر سید عسکر موسوی، ناسیونالیسم افغانی را یک تابو می‌نامد» (رسولی، ۱۳۸۶: ۱۲۶).

از این منظر، بحران هویت ملی را می‌توان بازتاب کمبود سرمایه اجتماعی، یعنی فقدان اعتماد و هم‌زیستی پایدار میان تنوع‌های فرهنگی و اجتماعی دانست. در چنین بستری، رابطه میان گروه‌های فرهنگی و ساختارهای حکومتی بیشتر در چارچوب سازوکارهای محرومیت و جدایی شکل می‌گیرد، نه همبستگی و گفتگو، و این امر مانع بنیادین در مسیر تحقق درک متقابل و هم‌زیستی مسالمت‌آمیز میان فرهنگ‌ها است.

۶.۲. موانع معرفتی - گفتمانی

در حوزه معرفت نیز، فقدان تربیت میان فرهنگی در نظام‌های آموزشی، رسانه‌ای و دینی کشور، یکی از موانع بنیادین بر سر راه شکل‌گیری گفتگو و تفاهم میان فرهنگ‌ها بوده است. نسل‌های پی‌درپی در فضایی رشد یافته‌اند که اغلب با گفتمان‌های تک‌صدایی، انحصارگرا و فاقد آموزه‌های هم‌زیستی فرهنگی شکل گرفته است.

پیش‌فرض‌های دیرپای قوم‌محور، که در زبان، روایت‌های تاریخی، اسطوره‌های ملی و خاطره‌های جمعی بازتاب یافته‌اند، نوعی نسبت تقابلی میان «خود» و «دیگری» را بازتولید کرده‌اند؛ نگاهی که به جای شنیدن صدای دیگری، او را یا نادیده می‌گیرد یا در حاشیه قرار می‌دهد. ساختار جامعه نیز، چنان‌که در تحلیل‌های انتقادی برخی پژوهشگران با عنوان «سیاست قوم‌مدارانه» (سجادی، ۱۳۹۱: ۴۱) توصیف شده است، زمینه‌ساز شکل‌گیری نوعی سلسله‌مراتب نابرابر شده که در آن گرایش به برتری طلبی قومی می‌تواند به تضعیف عدالت اجتماعی بینجامد.

در چنین شرایطی، نابرابری‌های ساختاری نه تنها بازتولید شده، بلکه در برخی سطوح به شکل نوعی تبعیض نهادینه و نظام‌مند درآمده است که از سطوح بالا به ساختارهای پایین جامعه سرایت می‌کند. این وضعیت، با حضور نخبگان گرایش‌مند در رأس قدرت، به بی‌عدالتی فراگیر دامن زده است.

در نهایت، فقر اندیشه‌ورزی فلسفی و فقدان گفتمان نقادانه در عرصه عمومی، سبب شده است که حتی در میان نخبگان فرهنگی و دانشگاهی، ظرفیت گفتگو، تفکر میان فرهنگی، و بازاندیشی در پیش‌فرض‌های بنیادین، به گونه‌ای بایسته و مؤثر شکل نگیرد.

۷. بحث و نتیجه‌گیری

پژوهش حاضر کوشید با تکیه بر مفاهیم بنیادین فلسفه میان فرهنگی، چشم‌انداز تازه برای بازاندیشی نسبت میان «خود» و «دیگری» در بستر چندپارگی فرهنگی افغانستان فراهم آورد. در این راستا، روشن شد که افغانستان گرچه کشوری با تنوع اتنیک، زبانی و دینی گسترده است، اما به واسطه تاریخ سیاسی پرفرازونشیب، سیاست‌های انحصارطلبانه، و گفتمان‌های قوم‌محور، فرصت‌های گفتگوی میان فرهنگی را تا امروز به درستی تجربه نکرده است. در عین حال، بررسی‌ها نشان می‌دهد که حافظه تاریخی و فرهنگی این سرزمین، بسترهایی برای شکل‌گیری تفاهم میان فرهنگ‌ها را در خود نهفته دارد. تجربه‌های زیست مشترک اقوام، تنوع زبان‌ها و ادبیات، و مفاهیم دیرپای همزیستی، بخشی از این سرمایه‌اند. عرف‌های اجتماعی، جلوه‌های مشترک در هنر و اسطوره، و نیز خاطرات جمعی از لحظات هم‌سرنوشتی، نشان می‌دهند که گفتگو امر ممکن و ریشه‌دار است. اگر این ظرفیت‌ها بازشناسی و تقویت شوند، می‌توانند بنیان منطقی برای پروژه گفتگوی میان فرهنگی فراهم سازند.

با استفاده از چارچوب نظری ترکیبی برگرفته از اندیشه‌های رام ادهر مال، فورنه بتانکور، و بوونتورا د سوزا سانتوس، این نتیجه حاصل شد که عبور از منازعات فرهنگی در افغانستان مستلزم پذیرش چندگانگی به مثابه یک واقعیت بنیادین است؛ نه یک بحران. بازشناسی «دیگری» نه به عنوان تهدید، بلکه به عنوان شریک هم‌افق، نیازمند یک تغییر معرفتی و نهادی عمیق است.

سرانجام، این پژوهش تأکید می‌کند که اندیشه میان فرهنگی تنها یک پروژه نظری نیست، بلکه راهی برای بازسازی فضای اجتماعی - سیاسی افغانستان است. جامعه که در آن تفاوت‌ها به جای حذف، شنیده شوند؛ و فرهنگ‌ها به جای تقابل، در افق گفتگو معنا یابند.

منابع:

الف) فارسی

احمدی، احمد، و اخلاقی نسب، حسین. (۱۳۹۲). خودنمایی مثلث گفت‌وگوسازی، تنش‌زدایی و احترام متقابل در میان شاخص‌های ارتباطات میان فرهنگی. مجله مدیریت فرهنگی، ۷ (۲۰)، تابستان. تهران: پژوهشگاه فرهنگ، هنر و ارتباطات. حیدری، احمدعلی، یعقوبیان، محمدحسن، و پورحسن، قاسم. (۱۴۰۰). فلسفه میان فرهنگی از دیدگاه رام ادهر مال. فصلنامه حکمت و فلسفه، ۱۷ (۶۵)، بهار. تهران: مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.

دهقانی، رضا، و مصلح، علی اصغر. (۱۳۹۴). پولی لوگ (گفتگوی چندجانبه میان فرهنگی) به مثابه الگویی برای پژوهش‌های فلسفی و گذار از فلسفه تطبیقی. فصلنامه غرب‌شناسی بنیادی، ۱۶ (۱)، بهار و تابستان. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.

رحیمی، مجیب الرحمن. (۱۳۹۰). نقدی بر ساختار نظام سیاسی در افغانستان. کابل: انتشارات سعید.

رسولی، یاسین. (۱۳۸۶). پاسخ سنت به سکولاریسم در افغانستان. تهران: انتشارات عرفان.

راحل، جاوید. (۱۴۰۴). تعامل گفتگومندانان میان خود و دیگری در امر سیاسی افغانستان و چرخه دیگرناپذیری. فصلنامه علمی - پژوهشی نبراس (ویژه‌نامه خود و دیگری)، ۹، بهار. نورنبرگ: مؤسسه مطالعات و تحقیقات نبراس.

سجادی، سید عبدالقیوم. (۱۳۹۱). جامعه‌شناسی سیاسی افغانستان. کابل: انتشارات فرهنگ.

صالحی، جواد. (۱۳۸۱). ریشه‌های فرهنگی بحران همگرایی در افغانستان. فصلنامه مطالعات خاورمیانه، ۹ (۱)، بهار. تهران: مرکز پژوهش‌های علمی و مطالعات استراتژیک خاورمیانه.

عارفی، محمداکرم. (۱۳۹۳). توسعه سیاسی در افغانستان: موانع و چالش‌ها. کابل: انتشارات مرکز مطالعات استراتژیک وزارت امور خارجه جمهوری اسلامی افغانستان.

فریره، پائولو. (۱۳۵۸). آموزش ستم‌دیدگان (ترجمه احمد نیرشک و سیف‌الله داد). تهران: شرکت سهامی انتشار.

گیدنز، آنتونی. (۱۳۸۲). جامعه‌شناسی (ترجمه منوچهر صبوری). تهران: نشر نی.

مارسدن، پیترو. (۱۳۸۸). طالبان: جنگ، مذهب و نظام جدید در افغانستان (ترجمه کاظم فیروزمند). تهران: انتشارات مرکز.

مصلح، علی اصغر. (۱۳۸۶). خاستگاه بینش و فلسفه میان فرهنگی. نامه حکمت، ۵ (۲)، پاییز و زمستان. تهران: مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.

مشکات، محمد، و مصلح، علی اصغر. (۱۳۹۷). فلسفه میان فرهنگی بر مبنای فلسفه فرهنگ هردر. فصلنامه حکمت و فلسفه، ۱۴ (۵۴)، تابستان. تهران: مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.

مشرقی، دیدار علی. (۱۳۸۹). بحران هویت ملی در افغانستان: راهکارها و راه حل ها. کابل: انتشارات سعید.

هابرماس، یورگن. (۱۳۸۰). بحران مشروعیت: تئوری دولت سرمایه داری (ترجمه جهانگیر معینی علمداری). تهران: گام نو.

غمامی، سید محمدعلی، و اسلامی تنها، علی اصغر. (۱۴۰۱). «هم‌شناسی فرهنگی» به مثابه ارتباطات میان فرهنگی در قرآن با رویکرد تطبیقی. فصلنامه علمی مطالعات فرهنگی - ارتباطات، ۲۳ (۵۷)، بهار. تهران: پژوهشگاه فرهنگ، هنر و ارتباطات.

(ب) انگلیسی

- Barfield, Thomas. (2010). *Afghanistan: A Cultural and Political History*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Bonilla, Alcira Beatriz. (2024). *Intercultural philosophy as translation and dialogue between situated "sentipensares"*. Revista Guillermo de Ockham, 22(1), January–June. Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET) & Instituto de Filosofía, Universidad de Buenos Aires, Argentina.
- Demenchonok, Edward (Ed.). (2014). *Intercultural dialogue: In search of harmony in diversity*. Newcastle upon Tyne, UK: Cambridge Scholars Publishing.
- Fornet-Betancourt, Raúl. (2000). *Philosophical presuppositions of intercultural dialogue*. Vienna, Austria: Polylog e.V. Polylog. <https://www.polylog.org/philpresuppositions>
- Mall Ram-Adhar. (2000). *Intercultural Philosophy*. Lanham, MD: Roman & Littlefield Publishers.
- Mall, Ram Adhar. (2025). *When is philosophy intercultural?* inter.culture.philosophy. <http://hdl.handle.net/20.500.12424232088/>
- Rubin, Barnett R. (2002). *The Fragmentation of Afghanistan: State Formation and Collapse in the International System*. New Haven, CT: Yale University Press.
- antos, Boaventura de Sousa. (2014). *Epistemologies of the South: Justice against epistemicide*. Oxford, UK: Routledge.
- Santos, Boaventura de Sousa. (2018). *The End of the Cognitive Empire: The Coming of Age of Epistemologies of the South*. Durham, NC: Duke University Press.
- Shahrani, M. Nazif. (1984). *Revolutions and rebellions in Afghanistan: Anthropological perspectives*. In R. Fernea (Ed.), *Revolutions in the Modern World*. Austin, TX: University of Texas Press.
- Williams, Raymond. (1976). *Keywords: A vocabulary of culture and society*. New York, NY: Oxford University Press.

- مقاله باید در محیط Microsoft Word XP با قلم "IR Nazanin" (اندازه ۱۳)، در قطع A4 و با حجم تقریبی ۴۵۰۰ تا ۵۰۰۰ کلمه تنظیم شود.
 - چکیده به زبان فارسی و انگلیسی (هر یک حداکثر ۲۵۰ کلمه) همراه با مقاله، و نیز واژگان کلیدی (حداکثر ۷ واژه) ضمیمه گردد.
 - ارجاع‌ها باید به شیوه درون‌متنی (APA) تنظیم شوند، به گونه مثال:
 - برای منابع فارسی: (یثربی، ۱۳۹۶: ۱۱۰)
 - برای منابع غیرفارسی: (Sandel, 2003: 115)
 - در صورت استفاده از چند اثر یک نویسنده در یک سال، از حروف "الف"، "ب"، "ج"، ... یا a، b، ... برای تمایز استفاده شود.
 - ارجاع درون‌متنی باید در خود متن مقاله آورده شود و از به‌کارگیری عباراتی مانند "همان"، "پیشین"، "همان‌جا" پرهیز گردد.
 - زیرنویس‌ها فقط برای توضیح اصطلاحات یا ارائه نکات فرعی استفاده شود. به هیچ‌وجه از زیرنویس برای ارجاع‌دهی استفاده نگردد.
 - واژگان یا اسامی خاص لاتین در پانویس درج شده و معادل فارسی آن‌ها در متن بیایند.
 - نقل‌قول‌های کمتر از ۴۰ واژه در میان علامت "..." و درون متن آورده می‌شوند؛ اما اگر بیش از ۴۰ واژه باشند، بدون گیومه و با تورفتگی، به صورت جداگانه در متن درج می‌گردند.
 - فهرست منابع در پایان مقاله، ابتدا منابع فارسی و سپس منابع لاتین، به ترتیب الفبای نام خانوادگی نویسنده تنظیم گردد. به گونه مثال:
 - کتاب: پوپر، کارل (۱۳۸۴). اسطوره چارچوب: در دفاع از علم و عقلانیت، ترجمه علی پایا، تهران: نشر مرکز.
- Rawls, John (1972). A Theory of Justice, Oxford: Oxford University Press.
- مقاله: نام خانوادگی، نام نویسنده. "عنوان مقاله"، نام نشریه، شماره نشریه، سال / دوره، محل نشر: نام ناشر.
 - مقاله الکترونیکی: نام خانوادگی، نام نویسنده، (سال نشر). "عنوان مقاله"، نام نشریه الکترونیکی، [آدرس اینترنتی].
 - مقالات ارسال شده نباید پیش‌تر در نشریات فارسی‌زبان داخلی یا خارجی منتشر شده باشند.
 - پذیرش نهایی مقاله و چاپ آن، منوط به تأیید هیئت تحریر و مشاوران علمی نبراس است.
 - نبراس در ویرایش علمی و ساختاری مقاله‌ها مطابق استانداردهای خود آزاد است.
 - نبراس ترجیح می‌دهد مقاله‌هایی را منتشر کند که حاصل پژوهش علمی در زمینه‌های علوم انسانی، مطالعات فرهنگی و فلسفه باشند.
 - از نویسندگان محترم انتظار می‌رود که به همراه مقاله، سمت علمی یا آموزشی، نشانی دقیق محل کار، و نشانی پست الکترونیکی خود را نیز درج نمایند.
 - نبراس مسیر خود را بر پایه رویکردهای معاصر و معیارهای علمی در حوزه علوم انسانی، فلسفه و مطالعات فرهنگی پی می‌گیرد.
 - نبراس در پی معرفی آخرین دستاوردهای نظریه‌پردازان معاصر و ترویج نگاه انتقادی و مستقل در عرصه علوم انسانی است.
 - نبراس از وابستگی‌های نهادی و سیاسی دوری جسته، و از نویسندگان اندیشمند و خوانندگان فرهیخته خود برای حفظ پیوندهای معنوی، اخلاقی و علمی قدردانی می‌کند.
 - نبراس با وفاداری به حقیقت، به گسترش مرزهای دانش، تقویت ارزش‌های اخلاقی و ترویج معیارهای حقوق بشری پایبند است و خود را بخشی از جریان روشنفکری متعهد می‌داند.

رونمایی از کتاب «تأملاتے درباره شر»

بخش خبری نبراس - ۲۳ مارچ ۲۰۲۵

مراسم رونمایی از کتاب تازه منتشرشده «تأملاتے درباره شر»، نوشته دکتر عبدالرشید فکرت، نویسنده مقیم آلمان، به شکل دیجیتال برگزار شد. این نشست با حضور پژوهشگران فلسفه، استادان علوم انسانی و جمعی از دانشجویان علاقه‌مند همراه بود. در این برنامه، استاد سید حسین اشراق، بنیان‌گذار مؤسسه مطالعات و تحقیقات نبراس، به عنوان سخنران حضور یافت و تحلیلی چندسویه از موضوع کتاب ارائه کرد.

استاد اشراق در آغاز سخنرانی، ضمن تمجید از تلاش مؤلف برای گشودن گفتگوی نو درباره مسئله شر، تأکید کرد که ورود به این عرصه به‌ویژه در فضای فکری معاصر ما، ضرورت‌گریزناپذیر است؛ زیرا موضوع شر از جمله معماهای فلسفی است که هم ریشه در تاریخ اندیشه دارد و نیز پیامدهای زیست‌جهانی و عملی گسترده‌ای بر جای می‌گذارد. وی افزود: گفتگو درباره شر نمی‌تواند تنها محدود به یکی از شاخه‌های معرفت باشد، بلکه نیازمند نگرشی میان‌رشته‌ای است؛ با این حال، تأکید کرد که هر رویکرد باید در درون منظومه مفهومی، روش‌شناسی و اهداف خاص خود سامان یابد تا از آشفتگی نظری و خلط معناها جلوگیری شود.

در ادامه، استاد اشراق به بازخوانی تاریخی مفهوم شر پرداخت و مسیر تحول آن را در سنت‌های فلسفی غرب و حوزه‌های اندیشه‌ای جهان اسلام به‌اختصار ترسیم کرد. وی به پنج رویکرد عمده در تحلیل فلسفی مسئله شر اشاره کرد: تلقی شر به‌مثابه فقدان یا نبود خیر؛ فهم شر به عنوان پیامد ناگزیر ساختار مادی جهان؛ پیوند شر با امکان آزادی انسان؛ ظهور شر در نتیجه جزئی‌نگری و غفلت از کلیت هستی؛ شر به‌مثابه پیامد نادانی و محدودیت شناخت بشر.

او یادآور شد که این رویکردها هرچند به سنت‌های فلسفی یا الهیاتی تعلق دارند، اما هیچ‌کدام نتوانسته‌اند به‌گونه کامل از بار مسئله بکاهند یا رنج انسانی را در بُعد هستی‌شناختی‌اش تبیین‌پذیر سازند.

در بخش میانی سخنرانی، استاد اشراق به تفکیک سه‌گانه شناخته‌شده میان شرهای طبیعی، اخلاقی و زیستی پرداخت. در این چارچوب، شرهای طبیعی به رویدادهایی مانند زلزله یا سیل اشاره دارند، شرهای اخلاقی به کنش‌های انسانی مانند خشونت، ستم و جنایت، و شرهای زیستی به رنج‌هایی چون بیماری، درد، فرسودگی و مرگ بازمی‌گردند که به وضعیت زیستی انسان گره خورده‌اند. وی همچنین پارادوکس کلاسیک شر در نزد اپیکور، نقد دیوید هیوم از تنویدیسی، و نظریه دفاعی لایبنیتس را مرور

کرد. اشراق در این زمینه، به تحلیل کانت از شکست تنویدیسی نیز پرداخت و پیوند اندیشه او با مفهوم «ابتدال شر» در آثار هانا آرنه را برجسته ساخت.

او در ادامه، از گسترش مفهوم شر به حوزه‌های ساختاری و نهادی سخن گفت و به نظریه «شر سیستمی» که در ادبیات معاصر اخلاق و سیاست مورد توجه قرار گرفته، اشاره کرد. از نظر وی، تحلیل این نوع شرها نیازمند رویکرد چندوجهی است که بتواند ساختارهای نهادی، مناسبات قدرت و فرآیندهای دیرپای خشونت‌زا را در پرتو عقلانیت انتقادی مورد بررسی قرار دهد.

استاد اشراق در فراز پایانی سخنان خود، بر این نکته تأکید کرد که مسئله شر را نمی‌توان در یک چارچوب مفهومی واحد حل و فصل کرد. به تعبیر او: «ما در برابر شبکه‌ای از بازی‌های زبانی، معقولیت‌های گوناگون و پاسخ‌های متکثر قرار داریم؛ پاسخ‌هایی که در دین، فلسفه، علم، هنر و سایر صورت‌بندی‌های فرهنگی هر یک منطق درونی خاص خود را دارند و نباید در قالب یک‌دست فهمیده شوند».

او همچنین یادآور شد که پژوهش درباره شر، نه‌تنها مستلزم دقت فلسفی، بلکه نیازمند حساسیت زبانی، روش‌مندی پژوهشی و رعایت معیارهای نگارشی و تحلیلی در متون علمی است. از این رو، وی بر ضرورت ارتقاء کیفیت ویرایش، اصطلاح‌شناسی، و انسجام منطقی در آثاری که به این موضوع می‌پردازند، تأکید کرد.

در ادامه سخنرانی، استاد اشراق به یکی از کاستی‌های کتاب اشاره کرد و آن را فقدان تحلیل انتروپویدیسی (انسان‌محورانه مسئله شر) دانست. وی خاطرنشان ساخت که جامعه ما نیازمند تأمل انتقادی و روشن‌بینانه درباره شکل‌های خاص شر در بافت تاریخی و اجتماعی خود است؛ از جمله شرهای برخاسته از استبداد دینی، توسعه‌نیافتگی، تبعیض، زن‌ستیزی، نژادپرستی و ایدئولوژی‌های خشونت‌محور. وی افزود: «برای رهایی از این شرهای ساختاری، باید گفتگویی جدی را آغاز کنیم و در پرتو عقلانیت و همدلی، گام‌هایی برای روشن‌سازی وضع موجود و رهایی از آن برداریم».

پس از سخنرانی، شماری از شخصیت‌های علمی از جمله دکتر یاسر میردامادی، دکتر زهیر مرسلین و دکتر عمر جويا دیدگاه‌های خود را درباره کتاب بیان کردند. گرداندگی این نشست بر عهده شمس‌الرحمن عزیزی بود. در بخش پایانی برنامه، دکتر فکرت، نویسنده کتاب، سخنانی درباره انگیزه‌ها و مسیر نگارش کتاب خود ارائه کرد و به پرسش‌های حاضران پاسخ داد.

اهدای جایزه ابن سینا به نخست وزیر آلبانیا: گامی در تقویت تفاهم میان فرهنگ

بخش خبری نبراس
لندن ۲۶ جون ۲۰۲۵ میلادی

آقای رامنا همچنین از تلاش‌های انستیتوت مطالعات استراتژیک افغانستان برای حفظ آنچه «حضور زنده و جهانی روح افغانستان» خواند، تجلیل کرد و خاطرنشان ساخت که چنین تلاش‌هایی گواه آن است که «افغانستان آزاد هنوز پایرجاست و آینده‌ای پیش رو دارد» وی با یادآوری وضعیت ناگوار زنان در افغانستان تحت حکومت طالبان، به نقل از رمان «هزار خورشید تابان» اثر خالد حسینی، تأکید کرد که «بدون آموزش زنان، هیچ جامعه‌ای به کامیابی نخواهد رسید.

از منظر معرفتی، جایزه بین‌المللی ابن سینا بر سنت فلسفی و عقلانیت گفتگو محور تکیه دارد و در راستای آن معنا می‌یابد. این جایزه با الهام از ابن سینا به عنوان نمادی از پیوند میان شرق و غرب، علم و اخلاق، فلسفه و فرهنگ، می‌کوشد تا صدایی برای همگرایی تمدن‌ها، دفاع از ارزش‌های انسانی، و به رسمیت شناختن دیگری باشد. تا کنون، شش دوره از این جایزه برگزار شده است که سه دوره نخست آن پیش از سقوط دولت پیشین در کابل، و سه دوره اخیر آن در خارج از افغانستان برگزار شده‌اند. در پنجمین دوره، یک زوج بریتانیایی به دلیل حمایت از موسیقی فولکلور افغانستان و کمک به زنان افغان برگزیده شده بودند.

در مجموع، اهدای ششمین جایزه ابن سینا به نخست‌وزیر آلبانیا را می‌توان نشانه‌ای از هم‌گرایی جهانی در برابر انزوای فرهنگی و بی‌تفاوتی اخلاقی دانست؛ نوعی بازشناسی تلاش‌های ملموس برای برقراری پل‌هایی میان فرهنگ‌ها، ملت‌ها، و وجدان‌های انسانی.

در چشم‌اندازی که پیوند میان فرهنگ‌ها، پاسداری از کرامت انسان و تقویت همزیستی صلح‌آمیز را به منزله بنیان‌های سیاست اخلاقی معاصر در نظر می‌گیرد، انستیتوت مطالعات استراتژیک افغانستان طی مراسمی در شهر لندن، «جایزه بین‌المللی ابن سینا: همکاری فرهنگ‌ها برای صلح» را به نخست‌وزیر جمهوری آلبانیا، آقای ادی رامنا، اعطا کرد. این مراسم، که در تاریخ پنجم سرطان ۱۴۰۴ خورشیدی (۲۶ جون ۲۰۲۵ میلادی) برگزار شد، ششمین دور این جایزه معتبر را رقم زد و گامی مهم در جهت تحکیم تفاهم میان فرهنگی، به‌ویژه در بستر بحران‌های جهانی، تلقی می‌شود.

این جایزه که نخستین بار در سال ۱۳۹۷ خورشیدی پایه‌گذاری شد، بر آن است تا از کنشگرانی در ساحت جهانی تقدیر کند که در حفظ تنوع تمدنی، ارتقاء صلح پایدار، دفاع از خیر عمومی، و پاسداشت کرامت انسانی نقش برجسته داشته‌اند. از این منظر، اهدای جایزه به آقای رامنا را می‌توان نه تنها به مثابه یک حرکت نمادین، بلکه به عنوان تأیید فلسفی و عملی بر ارزش‌های جهان‌شمول همدلی، تعهد اخلاقی و مسئولیت‌پذیری فراملی در قبال رنج انسانی تلقی کرد.

انستیتوت مطالعات استراتژیک افغانستان در بیانیه رسمی خود اعلام کرده است که این جایزه در پاسداشت نقش محوری ادی رامنا در گسترش تفاهم میان فرهنگی، و همچنین به پاس حمایت سخاوتمندانه دولت و مردم آلبانیا از پناهجویان افغانستان - به‌ویژه زنان - در یکی از دشوارترین ادوار تاریخ معاصر افغانستان، به وی اهدا شده است.

در پیام ویدیویی ادی رامنا که در مراسم اهدای جایزه پخش شد، وی با اشاره به تجربه تاریخی آلبانیا در دوران دیکتاتوری کمونیستی اظهار داشت که مردم آلبانیا رنج استبداد و هزینه‌های سنگین آزادی را از سر گذرانده‌اند. از همین رو، به باور وی، تصمیم دولت آلبانیا برای میزبانی و حمایت از ورزشکاران، کنشگران مدنی، نخبگان فرهنگی و به‌ویژه زنان افغانستان، تصمیمی برآمده از حافظه تاریخی خود این ملت بوده است. او تأکید نمود: «با امید و اراده، می‌توان درد و شر را مغلوب کرد».

یادبود پنجمین سالگرد درگذشت حیدری وجودی در هامبورگ

بخش خبری نبراس

هامبورگ - آلمان، ۲۹ جون ۲۰۲۵

زندگی و آثار

غلام حیدر، متخلص به حیدری وجودی، در سال ۱۳۱۸ خورشیدی در پنجشیر چشم به جهان گشود. او از چهره‌های برجسته عرفان‌پژوهی و ادب صوفیانه در افغانستان معاصر به‌شمار می‌رود و آثارش تلفیقی از سنت ادبی کلاسیک با دغدغه‌های معنوی و انسان‌گرایانه روزگار ماست.

از او چهارده دفتر شعر و شماری از مقالات پژوهشی درباره مولانا، بیدل و متون عرفانی کلاسیک برجای مانده است. از جمله نوشته‌های تحقیقی حیدری وجودی می‌توان به پژوهش‌هایی درباره ترکیب‌های شعری در آثار نظامی گنجوی، گردآوری و تصحیح اشعار عشق‌ری، و گزیده غزل‌هایی از واصل کابلی تا واصف باختری اشاره کرد که همگی در جهت بازفهم میراث ادبی و عرفانی زبان فارسی سامان یافته‌اند.

از آثار شاخص او در قالب کتاب می‌توان به عناوین زیر اشاره کرد: سالی در مدار نور، لحظه‌هایی در آتش و آب، با لحظه‌های سبز بهار، میقات تغزل و سایه معرفت. این آثار بیانگر جهان‌بینی عرفانی شاعر و تلاش او برای پیوند میان تجربه‌های درونی، تأملات فلسفی و بیان شاعرانه‌اند. در دهه ۱۳۷۰ خورشیدی و در پی تشدید جنگ در کابل، حیدری وجودی ناگزیر به ترک وطن شد و دوران مهاجرت را با ادامه فعالیت‌های فرهنگی و معنوی سپری کرد. گفته می‌شود او واپسین بازمانده شاعران کلاسیک صوفی مشرب افغانستان بود که با برگزاری حلقه‌های مثنوی‌خوانی، نسل جوان را با مفاهیم عرفانی و آموزه‌های مثنوی معنوی مولانا آشنا می‌ساخت.

پاره‌ای از اشعار او نیز توسط هنرمندان افغانستان در قالب ترانه اجرا شده‌اند و نزد مردم از شهرت و محبوبیت برخوردارند. حیدری وجودی در سال ۱۳۹۹ خورشیدی درگذشت و با فقدان او، یکی از صداهای برجسته عرفانی و ادبیات سنتی افغانستان خاموش شد.

به مناسبت پنجمین سالگرد درگذشت حیدری وجودی، شاعر و عارف نامدار افغانستان، مراسم فرهنگی - ادبی در شهر هامبورگ آلمان برگزار شد. این برنامه به ابتکار نهاد فرهنگی «خانه صلح و دموکراسی» و با حضور جمعی از استادان دانشگاه، نویسندگان، شاعران، پژوهشگران و علاقه‌مندان به ادبیات و اندیشه عرفانی برگزار گردید.

در این نشست، شرکت‌کنندگان با شعرخوانی، سخنرانی و بازخوانی بخش‌هایی از آثار و تأملات فکری حیدری وجودی، به بررسی ابعاد گوناگون میراث ادبی، معرفتی و فلسفی او پرداختند. سخنرانان بر جایگاه ویژه او در پیوند میان سنت عرفانی و دغدغه‌های معاصر تأکید کردند و آثار او را نمونه‌ای از تفسیر نوین سنت معنوی در پرتو مسائل فلسفی، اخلاقی و فرهنگی امروز دانستند.

یکی از محورهای اصلی این برنامه، بازخوانی نسبت عرفان و تفکر فلسفی در آثار وجودی بود. به باور برخی سخنرانان، او از طریق زبان شاعرانه، تفسیرهای عرفانی و رویکرد تأملی، امکانی برای عبور از محدودیت‌های ایدئولوژیک و زبانی و نیل به تجربه‌ای بیناذهنی و انتقادی نسبت به انسان، جهان و معنای زیستن فراهم کرده است. در این چارچوب، عرفان در نزد او نه تنها سلوک فردی، بلکه افقی برای بازاندیشی هستی‌شناسانه تلقی می‌شود. از حیدری وجودی چهارده دفتر شعر و مجموعه‌ای از مقالات پژوهشی در زمینه عرفان، به‌ویژه درباره مولانا و بیدل، بر جای مانده است. از جمله آثار پژوهشی او می‌توان به تحلیل ترکیب‌های شعری در اشعار نظامی گنجوی، گردآوری و تصحیح اشعار عشق‌ری، و گزیده‌ای از غزل‌های شاعران کلاسیک افغانستان از واصل کابلی تا واصف باختری اشاره کرد.

در پایان نشست، سخنرانان بر اهمیت حفظ، تحلیل انتقادی و بازخوانی میراث فکری و ادبی چهره‌هایی چون حیدری وجودی تأکید کردند؛ میراثی که می‌تواند در پرتو بحران‌های معنایی، اخلاقی و معرفتی روزگار ما، چشم‌اندازهایی برای گفتگوی میان فرهنگی و بازاندیشی درباره انسان و سنت‌های فکری فراهم سازد.

مفاهیم کلیدی در فلسفه میان فرهنگی

نویسنده: پروفیسور سید حسین اشراق

مفاهیم کلیدی در فلسفه میان فرهنگی نوشته استاد سید حسین اشراق است که با توجه به اهمیت مسئله برای جامعه ما نوشته شده است، این اثر خلاصه‌ای از نظریات مهم در زمینه فلسفه میان فرهنگی است که از یک طرف با استفاده از منابع و با روش علمی تحقیق به رشته تحریر در آمده و از جانب دیگر نقش منطقی گفتگو و مدارا را مستدل می‌کند، مقوله‌هایی که نیاز امروز فردای حیات مدنی حکایت می‌نماید و یکجانبه گرایی برای برتری جویی‌های خودمركز پندار را در برابر پرسش قرار می‌دهد، روندی که احترام «دیگری» را مهم می‌انگارد و به رسمیت شناسی یکدیگر را در کانون توجه خویش قرار می‌دهد.

فلسفه میان فرهنگی از گرایش‌های جدید فلسفه است که مهمترین جنبه‌های آن را پیوند متقابل فلسفه و فرهنگ و یافتن مشترکات برای ترسیم رنگین کمان فرهنگ‌ها تشکیل می‌دهد.

فلسفه میان فرهنگی عناصر و محتوای اندیشه و پژوهش خود را از سویی با رجوع به فیلسوفان بزرگ و از سوی دیگر از حوزه مطالعات و پژوهش‌های علوم انسانی و حتی علوم طبیعی فراهم کرده است، فلسفه تاریخ، انسان‌شناسی فلسفی، جامعه‌شناسی، روان‌شناسی، زیست‌شناسی و انسان‌شناسی فرهنگی هر کدام به نحوی بستر تأملات فلسفه میان فرهنگی را شکل داده و بیشتر از هر گرایش دیگر فلسفه، زمینه داد و ستد میان فلسفه و علوم انسانی را بوجود آورده است.

فلسفه میان فرهنگی بر آن است تا تبیین گفتمان همزیستی میان فرهنگ‌ها را بر عهده گیرد و زمینه سازی کند که متفکران از فرهنگ‌های متفاوت در گفتگو با یکدیگر اندیشه‌ورزی شان را ادامه بدهند، بهمین جهت «از نگرش باز، پرمدارا و کثرت گرا برخوردار است، همچنان باور دارد که هیچ فرهنگ یا سنت فلسفی خالص و جاودانه وجود ندارد، از همین رو تماس میان فرهنگ‌ها و تغییر در هماهنگی با تحولات زمان» اجتناب ناپذیر است، می‌باید این نگرش مهم شمرده شود و جدی تلقی گردد.

از منظر فلسفه میان فرهنگی، شکل‌گیری اندیشه فلسفی در جوامع مختلف متفاوت است، این روش دیدگاه‌هایی را به چالش می‌کشد که فلسفه را دارای سرچشمه واحد و فراگیر می‌انگارند و راه را برای وجود تفاوت‌ها و شیوه‌های متساهلانه باز نمی‌گذارند.

فلسفه میان فرهنگی با رد مطلق‌انگاری و نفی ذات باوری می‌کوشد از طریق بازخوانی ادبیات فلسفی در فرهنگ‌های متفاوت، مسیر گفتگو و مدارا میان آن‌ها را فراهم کند و تکاپوی متفکران برخاسته از متن‌های اجتماعی ناپکسان را در مواجهه مشترک با معضلات تعارضات فرهنگی در جهان معاصر کارآیی ببخشد.

فلسفه میان فرهنگی با توجه به این گفته هگل که «فلسفه به ادراک درآمدن زمانه اش» می‌باشد، می‌تواند مدعی شود که خصوصیت ادراک زمانه معاصر را داراست، این فلسفه پیامد تأملات یک جانبه فیلسوفان حوزه مشخص نیست بلکه تبلور دریافت و فهم مشترک اندیشمندان متعلق به فرهنگ‌های متفاوت می‌باشد، با همین ویژگی است که بحث امکان دستیابی به نتایج مشترک فرهنگ‌ها و سنت‌های مختلف برای درک و تبیین مسائل جهان معاصر از توجیه منطقی برخوردار می‌شود، توجیهی که نوید بخش فراهم سازی زمینه‌های همسخنی در تفکر فلسفی و همگرایی در چشم اندازهای فرهنگی است.

فلسفه میان فرهنگی اذعان می‌کند که در مسیر تاریخ بشری تعدادی زیادی از فیلسوفان به سرنوشت جوامع شان اندیشیده، دغدغه مسایل زمانه شان را داشته و «رویاریویی با مشکل‌های» اجتماعی را جدی جدی تلقی نموده اند، در واقع «فلسفه و فیلسوف در دل تاریخ جا دارند» و در نسبت جدی با زمانه شان قرار گرفته اند، حتی اگر به فرا زمان و امر مطلق هم پرداخته باشند باز هم متعلق به زمانی اند و افق تاریخمند شان مجال پرداختن به آنها را داده است، بنابراین یکی از راه‌های ورود به اندیشه فلسفی پرسش از زمان و مسائل مربوط به آن می‌باشد؛ با توجه به این ظرفیت می‌توان پرسید که: زمانه چگونه ما را مورد خطاب قرار می‌دهد و از ما چه می‌خواهد؟ این در حالیکه هیچ فلسفه نمی‌تواند خود را کامل‌ترین و پاسخگو ترین معرفی کند، اما برخی از فلسفه‌ها را می‌شود بازتابی از خواست زمانه شان تلقی کرد، با توجه به همین تعبیر می‌توان «فلسفه میان فرهنگی» را به عنوان صدای زمانه و پرسشی هماهنگ با انتظار دوران معاصر به حساب آورد، بر همین مبناست که نیچه با نیهلیزم، فرگه با «مفهوم‌نگاری»، هایدگر با «پایان متافیزیک»، ویتگنشتاین با «بازی زبانی»، فوکو با «قدرت / گفتمان» در فرهنگ غربی در واقع ورود به مرحله دیگری از فلسفیدن را مطرح نموده اند؛ با توجه

علامت سؤال رویرو می کند؛ این وضعیت همه، از جمله اصحاب اندیشه را برای بر عهده گرفتن وظایف سنگین فرا می خواند؛ زیرا قرار گرفتن در «عصر اطلاعات» زمینه این را بوجود آورده است که با فرهنگ ها و شیوه های اندیشیدن دیگر وارد ارتباط گسترده گردیده و از مزیت های مهم آن که منطق گفتگو و مداراست بهره ببریم، و اگر نتوانیم با این منطق کنار بیاییم، این خطر وجود دارد که در برخورد با دیگران در مواجهه خشونت آمیز قرار بگیریم و شاهد بهانه هایی برای «شلیک» در برابر «استدلال» باشیم، به همین دلیل است که از فلسفه میان فرهنگی به عنوان یک راه برای تعاطی افکار و یک نظریه پیشرو جهت تبادل نظریات و یک راهبرد «غلبه بر فاصله میان فرهنگ ها در مکان های متفاوت» استقبال به عمل می آید.

شناسنامه کتاب:

نام کتاب: مفاهیم کلیدی در فلسفه میان فرهنگی

نویسنده: سید حسین اشراق

ناشر: مؤسسه مطالعات و تحقیقات نبراس

محل نشر: کابل، افغانستان

تاریخ نشر: ۱۳۹۴

به همین تحولات است که زمینه های گذار از اندیشه های خودمحورانه که گاه صریحاً در آثار متفکران غربی، اروپا محورانه نامیده می شد فراهم گردید، به همین اساس می توان وجه مهم در گفتمان فلسفی معاصر را بازخوانی و نقد تاریخ متافیزیکی و حتی اشتیاق برای بهره وری از میراث های غیراروپایی دانست؛ فلسفه های پست مدرن را می توان پیگیر جدی تمامی ماجراهای فلسفی شناخت که برای از هم گسیختن شیرازه های تاریخ متافیزیک مانند «حقیقت» و «هویت» مساعی همه جانبه به خرج داده اند، «مرگ خدا» در نیچه، «مرگ انسان» در فوکو، «مرگ مؤلف» در رولان بارت، «مرگ فرا روایت» در لیوتار و غیره، همگان مظاهری از تجربه های پرسشگرانه در وجوه نظری فرهنگ ها بوده اند، اوج و بسط های که متناسب با دگردیسی های معاصر خود را نشان داده و اندیشه های متنوع را ارائه نموده اند، دعوت به «گفتگو» نیز یکی از اندیشه های برخاسته از این دگردیسی هاست، چنانچه تعداد زیادی از فیلسوفان نیمه دوم قرن بیستم به تلویح یا به تصریح به «گفتگو» فراخوانده اند، اما جستارهای پذیرش «تفاوت» در فلسفه های پست مدرن، «گفتگو مندی فهم» در هرمنوتیک و سرانجام «احترام به دیگری» در فلسفه میان فرهنگی، دریافت هایی به شمار می روند که سیر جدید اندیشه فلسفی را به نمایش می گذارند. تحولات جدید زمینه این را بوجود آورده است که به قول کلاوس باده «عبور انسان ها از مرزها و عبور مرزها از انسان ها» را عینیت بخشیده و مفهوم تازه به نام فرهنگ جهانی را وارد بحث های مهم جریان های فکری نماید، تا آنجا که سخن گفتن از فرهنگ جهانی و جهانی شدن، به موازات انگاره یکسان سازش، تصویری از تمایز را نیز بوجود می آورد، تصویری که رابطه وحدت و کثرت را نیز معنا دار می کند، همچنان پرسش هایی مانند: آیا فرهنگ جهانی و جهانی شدن فقط در قیاس با گذشته از دست رفته به تصور ما می آید؟ یا هنوز از تفاوت و مقاومت فرهنگ های قومی و منطقه ای خبری هست؟ را دامن می زند.

فلسفه میان فرهنگی با جدی پنداشتن و پاسخ گفتن به چنین پرسش هایی جان می گیرد و شکوفا می شود، اغلب متفکران معاصر که به تقویت جهت گیری میان فرهنگی در فلسفه دعوت کرده اند، به شرایط کاملاً جدیدی اشاره می کنند که بر جهان ما تأثیرگذار اند، واقعیتی که عرصه های اقتصاد، سیاست، فرهنگ و روابط اجتماعی را نیز تحت تأثیر قرار داده است.

جهان معاصر در شرایط موجود، داد و ستد های گسترده و همه جانبه را تجربه می کند، جهانی که با وجود برساختن هویت های گوناگون، بحث فرهنگ های ناب و خالص را با



پدیدارشناسی میان‌فرهنگی: بازی با واقعیت

نویسندگان: یوکو ایشیهارا و استیون ای. تینر / ویراستار: مونیکا کیرلوسکار-شتاین‌باخ

کتاب همچنین با بهره‌گیری از اشعار هایکو، به‌ویژه آثار ماتسوئو باشو، شاعر برجستهٔ جاپانی، بُعد زیباشناسانه و تجربی به بحث فلسفی می‌افزاید. هایکو، با زبان موجز و پرمعنا، سکوت و حضور در لحظه را ستایش می‌کند و خواننده را به تجربه‌ای آگاهانه و ژرف دعوت می‌نماید که با روح پدیدارشناسی میان‌فرهنگی هم‌نواست؛ روشی برای بودن در جهان که پذیرش تفاوت‌ها، سکوت معناگرا و تعامل پیوسته با واقعیت را طلب می‌کند.

از منظر روش‌شناسی، این کتاب ترکیبِ منحصر به فرد از تأملات نظری ژرف و تمرین‌های عملی است که به خواننده امکان می‌دهد فلسفه را نه تنها به عنوان دانش نظری، بلکه به مثابهٔ سبک زندگی و تجربهٔ زیسته درآورد. این ویژگی، اثر را از بسیاری متون فلسفهٔ نظری متمایز می‌سازد و آن را به منبعی راهگشا برای دانشجویان، پژوهشگران فلسفه و مطالعات میان‌فرهنگی و همچنین هر خواننده‌ای که در جستجوی فهم نوین و عملی از جهان و واقعیت است، بدل می‌کند.

نویسندگان کتاب مرزهای فلسفهٔ قاره‌ای و سنت آسیای شرقی را درمی‌نوردند و با تلفیق دانش نظری و تجربهٔ زیستهٔ عمیق، افق فلسفی نو می‌گشایند که به گفتگوهای جهانی فلسفه و انسان‌شناسی فلسفی چشم‌انداز تازه می‌بخشد. این رویکرد میان‌رشته‌ای و میان‌فرهنگی، کتاب را به اثر برجسته در حوزهٔ فلسفه معاصر و مطالعات جهانی بدل کرده است. یوکو ایشیهارا، استاد کالج هنرهای آزاد جهانی دانشگاه ریتسومیکان جاپان، با تخصص در فلسفهٔ مکتب کیوتو و پدیدارشناسی کلاسیک، پژوهش‌های خود را به‌ویژه بر مفهوم «بازی» متمرکز ساخته و بررسی کرده است که چگونه فیلسوفان مدرن برای گذر از مابعدالطبیعهٔ سوژه‌محور به ایدهٔ «بازی» روی آورده‌اند.

استیون ای. تینر، نویسندهٔ دوم کتاب، دهه‌ها تجربهٔ ژرف در حوزه‌های مراقبه، آموزش و تأمل فلسفی دارد و مطالعات و تمرین‌های جدی در سنت‌های ذن، تائوئیسم و کنفوسیوس‌گرایی انجام داده است. رویکرد او آمیزه‌ای خلاقانه از دانش نظری و تجربهٔ زیستهٔ شخصی است که بر وحدت میان نظریه و عمل در فلسفه تأکید دارد و افق تازه برای تلفیق سنت‌های معرفتی فراهم می‌آورد.

کتاب «پدیدارشناسی میان‌فرهنگی: بازی با واقعیت» اثر برجسته و نوآورانه است که در پی بازاندیشی بنیادین مفهوم «واقعیت» از خلال مواجهه‌ای خلاقانه و نقادانه میان دو سنت فلسفی برجسته و در ظاهر ناهمگون است: سنت پدیدارشناسی اروپایی، به ویژه در خطوط فکری ادموند هوسرل و مارتین هایدگر، و اندیشهٔ جاپانی، به‌ویژه فلسفه ذن بودیسم و آموزه‌های نی‌شیدا کیتارو، فیلسوف شاخص مکتب کیوتو.

نویسندگان این اثر با رویکرد میان‌فرهنگی و گفتگو محور، فراتر از قالب‌های فلسفی مرسوم و تعاریف انتزاعی حرکت کرده‌اند و با بهره‌گیری از روش یا تعلیق داوری (اپوخه)، تلاش می‌کنند تجربهٔ زیسته را در بستر مواجهه‌ای اصیل و همدلانه میان افق‌های فرهنگی و فلسفی به شیوه‌ای تازه و زنده بازنمایی کنند. این روش، که ریشه در پدیدارشناسی هوسرل دارد، خواننده را به فاصله‌گیری از پیش‌داوری‌ها و قضاوت‌های شتاب‌زده فرا می‌خواند تا به تجربهٔ ناب، بی‌واسطه و بی‌پرده از جهان دست یابد.

یکی از محورهای مهم فلسفی کتاب، تأکید بر مفهوم «بازی» به عنوان الگوی بنیادین برای فهم و تعامل انسانی است؛ مفهومی که از اندیشه‌های هانس گنورگ گادامر الهام گرفته شده است. در این چارچوب، بازی فراتر از سرگرمی یا تفریح صرف است و به مثابهٔ فرآیند سیال، باز و پویا تبیین می‌شود که امکان گشودن افق‌های نو در تجربه و معنا را فراهم می‌آورد. بازی، مبنای گفتگوی میان‌فرهنگی فهم‌گرایانه است، گفتگویی که بر پایهٔ تقابل یا تضاد نیست بلکه ظرفیت خلق معانی تازه و غنای معرفتی را به وجود می‌آورد.

در بخش مربوط به فلسفهٔ جاپانی، کتاب با دقت به آثار نی‌شیدا کیتارو می‌پردازد؛ فیلسوفی که فراتر رفتن از دوگانگی‌های ذهن/عین، فاعل/مفعول و خود/دیگری را بنیادین می‌داند. از منظر نی‌شیدا، واقعیت نه به عنوان شیء ثابت بیرونی، بلکه به مثابهٔ بستر زنده، پویا و در حال تغییر است که در آن خویشتن و جهان در ارتباط مستمر و متقابل تجربه می‌شوند. این نگرش بازتاب‌دهندهٔ روح مکتب کیوتو است که بر وحدت وجود، پیوند متقابل و سیالیت هویت تأکید دارد.

شناسنامه کتاب:

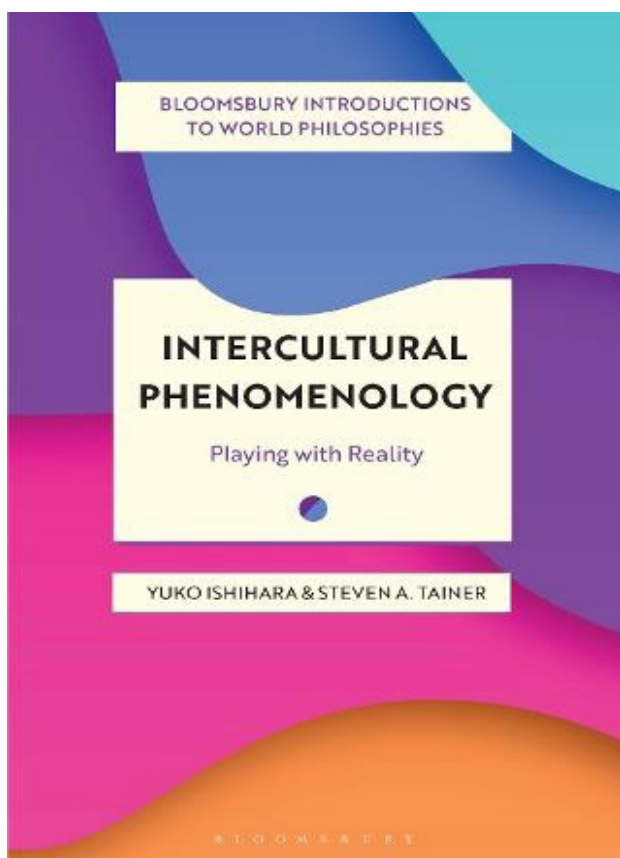
نام کتاب: پدیدارشناسی میان فرهنگی: بازی با واقعیت
 نویسندگان: یوکو ایشیهارا و استیون ای. تینر
 ویراستار: مونیکا کیرلوسکار - شتاین باخ
 ناشر: بلومزبری آکادمیک
 محل نشر: لندن
 تاریخ نشر: ۲۰۲۴
 زبان کتاب: انگلیسی

مونیکا کیرلوسکار - شتاین باخ، استاد فلسفه و دارنده کرسی «تنوع بخشی به فلسفه» در دانشگاه آزاد آمستردام، به عنوان ویراستار پروژه، انسجام نظری و رویکرد میان رشته‌ای و میان فرهنگی کتاب را تضمین کرده است. او یکی از چهره‌های پیشرو در گسترش فلسفه میان فرهنگی در جهان غرب به شمار می‌آید و سردبیری «فصلنامه فلسفه‌های جهان»^۱ را برعهده دارد.

انتشار این اثر در مجموعه معتبر «معرفی‌های بلومزبری به فلسفه‌های جهانی»^۲، که بر ترویج فلسفه‌های جهانی و گفتگوهای فرهنگی تمرکز دارد، تضمین کننده کیفیت علمی و رعایت بالاترین استانداردهای پژوهشی بین‌المللی است. این مجموعه ضمن معرفی سنت‌های فلسفی متنوع، کوششی در جهت عبور از محدودیت‌های جغرافیایی و فرهنگی فلسفه و ارائه فرصت باز و گشوده برای تجربه فلسفه در گستره جهانی به شمار می‌آید.

کتاب «پدیدارشناسی میان فرهنگی: بازی با واقعیت» مشتمل بر دو بخش اصلی است. بخش اول خواننده را با مفاهیمی چون دعوت به بازی با واقعیت، غوطه‌وری در بازی، گشایش، بازیگوشی و آزادی، تمرین بازی کردن و گفتگو با سنت‌های تأملی آشنا می‌کند. بخش دوم به تمرین پدیدارشناسی می‌پردازد و ضمن بررسی زمینه‌های تاریخی و نظری، جنبه شخصی عمل و مفهوم «بازی» را واکاوی می‌کند و در نهایت دیدگاه‌های فلسفی جاپانی درباره «تمرین»، «طبیعت» و «بازی» را مطرح می‌سازد. کتاب با ارائه مطالعات پیشنهادی، یادداشت‌ها و کتاب‌شناسی کامل، زمینه‌ای جامع برای درک و تعمیق این حوزه فلسفی فراهم می‌آورد.

در نهایت، این کتاب فراتر از مطالعه تطبیقی یا معرفی فلسفه‌های غیرغربی است؛ چشم‌انداز نوین، پویاتر و زیربنایی نسبت به ماهیت واقعیت و تجربه زیسته در جهان به هم پیوسته عرضه می‌کند. اثری که تفاوت‌های فرهنگی را نه به عنوان موانع، بلکه به مثابه بسترهایی برای گسترش فهم و تعمیق گفتگو می‌بیند و خواننده را به «بازی»ی خلاقانه، آگاهانه و مستمر با واقعیت، معنا و دیگری دعوت می‌کند؛ بازی‌ای که امکان تحول و نوآوری بی‌وقفه را در خود دارد.



1. Journal of World Philosophies

2. Bloomsbury Introductions to World Philosophies

فلسفه میان‌فرهنگی: جنبه‌ها و روش‌های نوین

ویراستاران: فریتس گ. والنر، فلوریان اشمیدس برگر، فرانتس مارتین ویمر

کتاب، به بررسی نسبت میان اصول جهان‌شمول فلسفی (به‌ویژه در حوزه اخلاق و معرفت) و واقعیت انکارناپذیر تنوع فرهنگی اختصاص دارد. در اینجا پرسش‌هایی چون «آیا می‌توان به عقلانیتی فراتر از مرزهای فرهنگی دست یافت»، «آیا جهانی بودن همواره به معنای اروپامحوری است؟» و «چگونه می‌توان از نسبی‌گرایی افراطی پرهیز کرد بی‌آن‌که در دام استبداد عقلانیت واحد افتاد؟» مطرح می‌شوند. پاسخ‌ها با ارجاع به سنت‌های فکری غیرغربی، به‌ویژه فلسفه‌های هندی، چینی، آفریقایی و آمریکای لاتین، تصویر چندصدای و چندسویه از جهانی بودن انتقادی ارائه می‌دهند.

۳. روش‌شناسی‌ها و ابزارهای پژوهش در فلسفه میان‌فرهنگی
بخش سوم کتاب به روش‌های ممکن برای گفتگوی میان‌فرهنگی فلسفی می‌پردازد. در اینجا، پاره‌ای از روش‌ها و رویکردهای تحلیل همچون هرمنوتیک، پدیدارشناسی، تحلیل گفتمان، دیالوگ فلسفی، و همچنین رویکردهای انتقادی از منظر پسااستعماری و نظریه پسااستعماری معرفی و تحلیل می‌شوند. یکی از نوآوری‌های این بخش تأکید بر روش‌شناسی‌های «بین-موضوعی»^۱ است؛ رویکردهایی که از جایگاه یک‌سویه به گفتگو نمی‌نگرند، بلکه نقطه عزیمت شان ترکیبی از چند چشم‌انداز است. کتاب در اینجا می‌کوشد نه فقط به سطح مفاهیم، بلکه به بُعد ابزارهای شناختی و اپیستمولوژیکی گفتگو نیز بپردازد.

۴. تحلیل‌های فرهنگی و فهم منطق درونی تفاوت‌ها
در بخش پایانی، تمرکز بر ساختارهای معنایی فرهنگ‌هاست؛ فرهنگی که واجد حساسیت‌های ادراکی، منطق درونی، و نظام‌های ارزشی خاص خود است. نویسندگان این بخش تأکید دارند که هیچ فرهنگ یا سنتی، حتی سنت فلسفی غرب، نمی‌تواند به‌تنهایی معیار نهایی عقلانیت یا معنای زندگی باشد. این فصل تأملی‌ست درباره «دیگری فرهنگی»؛ یعنی دیگری‌ای که نه تنها به عنوان موضوع تحلیل، بلکه به‌مثابه شریک گفتگو و امکان‌بخش افق‌های تازه شناختی دیده می‌شود.

کتاب «فلسفه میان‌فرهنگی: جنبه‌ها و روش‌های نوین» حاصل همکاری سه تن از برجسته‌ترین متفکران حوزه فلسفه میان‌فرهنگی است که در قالب مجموعه‌ای ویراسته، رویکرد ساختاری، روش‌مند و در عین حال بازاندیشانه به چشم‌اندازهای نوین این فلسفه ارائه کرده‌اند. این اثر در مجموعه «فرهنگ و شناخت» منتشر شده و از لحاظ نظری و روش‌شناختی، یکی از منابع مرجع در حوزه فلسفه میان‌فرهنگی به شمار می‌رود.

کتاب در پی پاسخ‌گویی به پرسش بنیادین است که امروزه نه تنها در نظریه‌پردازی فلسفی، بلکه در سیاست، آموزش، و زندگی روزمره نیز به ضرورتی اجتناب‌ناپذیر بدل شده است: چگونه می‌توان فلسفه را در جهان چندفرهنگی، ناهمگون و میان‌وابسته بازاندیشید؟ پاسخ این کتاب به این پرسش، نه با توسل به یک نظام نظری بسته، بلکه از طریق مجموعه‌ای از مقالات میان‌رشته‌ای، انتقادی و متنوع ارائه شده است که هرکدام از منظر خاص به ابعاد مفهومی، روش‌شناختی، اخلاقی و تمدنی فلسفه میان‌فرهنگی می‌پردازند.

کتاب مشتمل بر یازده مقاله است که در قالب چهار بخش سازمان‌دهی شده‌اند. این بخش‌ها همچون چهار ستون اصلی، بنای نظری این اثر را شکل می‌دهند:

۱. بازاندیشی مفاهیم بنیادین در افق فلسفه میان‌فرهنگی
در این بخش، مفاهیم کلیدی چون فرهنگ، هویت فلسفی، جهانی‌بودن، تفاهم متقابل و مرزهای زبان و معنا بازخوانی و بازتعریف می‌شوند. نویسندگان این مقالات، با تأکید بر ضرورت گذار از تلقی‌های ذات‌گرایانه از فرهنگ، به سراغ مفهوم فرآیندی و پویا از فرهنگ می‌روند؛ فرهنگی که نه به‌مثابه یک ساختار بسته، بلکه چونان عرصه‌ای گشوده برای گفتگو و تفاهم درک می‌شود. این بخش همچنین به بررسی امکان شکل‌گیری زبان مشترک برای گفتگوی فلسفی میان فرهنگ‌ها می‌پردازد، بی‌آن‌که تفاوت‌ها را نادیده گیرد یا به‌نام تفاهم، به یکنواختی برسد.

۲. تنش میان جهان‌شمولی و تکثر فرهنگی
یکی از برجسته‌ترین و در عین حال پیچیده‌ترین بخش‌های

اهمیت نظری و جایگاه این اثر در ادبیات فلسفه میان فرهنگی یکی از ویژگی‌های این کتاب، نگاه چندبُعدی آن به فلسفه میان فرهنگی است: از یک سو، رویکرد نظری و انتقادی دارد که ریشه در تحولات فلسفه مدرن و بحران‌های عقلانیت دارد؛ و از سوی دیگر، توجه عملی و کاربردی دارد که آن را در پیوند با مسائل اجتماعی، آموزشی و سیاسی معاصر قرار می‌دهد. از همین روست که این کتاب را می‌توان هم یک مرجع فلسفی دانست، و نیز سند میان‌رشته‌ای که در گفتگو با مطالعات فرهنگی، انسان‌شناسی، آموزش فلسفه، و نظریه انتقادی قرار دارد.

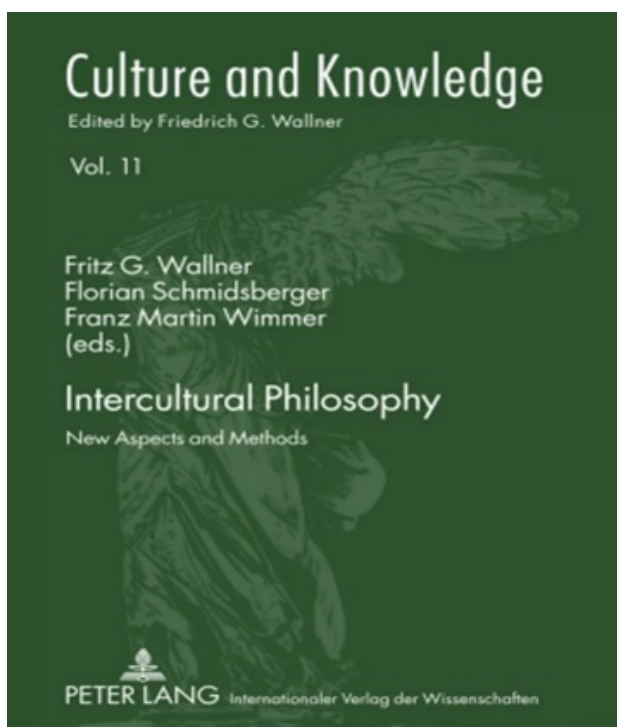
در میان آثار منتشر شده در باب فلسفه میان فرهنگی، این کتاب به‌ویژه از آن جهت اهمیت دارد که حاصل همکاری چهره‌هایی چون فرانتس مارتین ویمِر و فریتس گ. والنر است؛ کسانی که نه تنها در مقام نظریه‌پرداز، بلکه به‌عنوان بنیان‌گذاران نهادهای پژوهشی و کنفرانس‌های بین‌المللی در این زمینه، سهم تعیین‌کننده داشته‌اند.

نتیجه‌گیری: افق‌های گشوده فلسفه میان فرهنگی کتاب «فلسفه میان فرهنگی: جنبه‌ها و روش‌های نوین»؛ نه تنها به‌عنوان اثر تخصصی در حوزه فلسفه، بلکه به‌مثابه فراخوانی برای بازاندیشی در خود فلسفه عمل می‌کند؛ فراخوانی برای عبور از مرزهای معرفتی، زبانی و فرهنگی، و گشودن باب گفتگوی چندآوایی در عصری که فهم دیگری، فهم خود نیز هست.

این کتاب به‌ویژه برای پژوهشگرانی که در پی راهی برای فراروی از دوقطبی‌های مدرن - سنتی، غربی - غیرغربی، عقلانی - عاطفی، یا نظری - عملی هستند، افق تازه می‌گشاید و آن‌ها را به تفکری دعوت می‌کند که هم‌زمان ریشه‌دار، متکثر و آینده‌نگر است.

شناسنامه کتاب:

نام کتاب: فلسفه میان فرهنگی: جنبه‌ها و روش‌های نوین^۱
ویراستاران: فریتس گ. والنر، فلوریان اشمیدس‌برگر، فرانتس مارتین ویمِر
ناشر: انتشارات بین‌المللی پیتر لانگ
محل نشر: فرانکفورت
سال انتشار: ۲۰۱۰
زبان: انگلیسی



Executive Editor's Note

It is with great pleasure that we present this issue of *Nebras* as a Special Edition on Dimensions of Intercultural Thought. At a time when monologism continues to pose a structural threat to the human capacity for shared existence, this special edition is not merely a compilation of articles, but a deliberate effort to open up new horizons for dialogue and reflection within a polyphonic sphere.

Since its inception, *Nebras* has sought to contribute to the expansion of intellectual frontiers, the promotion of ethical values, and the safeguarding of human dignity - while maintaining a critical spirit that we regard not merely as a method, but as an essential aspect of our cultural identity. Accordingly, we affirm the primacy of truth-seeking as a precondition for any genuine discourse - a truth that reveals itself in openness to emerging horizons, in the continual rethinking of presuppositions, and in a sustained engagement with the problems of our contemporary world.

In a global condition marked on one side by crises - ecological instability, economic inequality, poverty, war, and injustice - and on the other by an urgent need for new avenues of connection and dialogue, critical theorizing and philosophical reflection are not peripheral luxuries, but necessary conditions for understanding our human condition.

Within this framework, the role of the humanities and social sciences - especially philosophical thought - is not marginal, but central to processes of meaning reconstruction, communicative engagement, and cultural openness. The dire situation of the people of Afghanistan - especially women and girls, whose very humanity is being denied - bears witness to the depth of the crisis and signals the urgent need to rethink the foundations of coexistence, education, justice, and freedom.

Today, more than ever, we need critical thinking - thinking that can only flourish if it is freed from the constraints of ethnic, linguistic, religious, and ideological dogmas. It is in this emancipation that thought finds its vitality within polylogical settings, reaching for a deeper and more expansive understanding. For thought, in its essence, is not born in isolation, but grows through encounter with the Other. And yet, it must be acknowledged that even philosophical traditions have not been immune to dogmatism and estrangement from cultural and social plurality.

Nonetheless, the history of thought testifies to its dynamic character, its translatability, and its ability to traverse linguistic and contextual boundaries. It is precisely within these transitional spaces that mutual understanding, the generation of meaning, and the emergence of new horizons become possible. We are therefore in need of an intercultural condition of thinking - a condition in which traditions, rather than standing in opposition, critically engage and reinterpret one another.

The conceptual hegemony of monologism - often masked as self-evident rationality - has itself become a site of crisis. The insistence on univocal meaning and the exclusion of alterity reproduces a form of symbolic violence. In a world that is in urgent need of theoretical and ethical pluralism, the intercultural approach seeks to recognize diversity at the level of thought, language, and lived experience.

Within this context, the concept of coexistence, rooted in the Latin *convivere* (to live together), is for us not merely a moral formulation, but the expression of a philosophical possibility: the possibility of dwelling in a shared horizon without reducing difference to an abstract totality. Coexistence, in this sense, is a mode of being-with-the-other, wherein difference is not an obstacle to communication and thinking, but rather the very condition of their possibility.

From our perspective, coexistence is not reducible to physical proximity or superficial tolerance, but is instead grounded in profound dialogue, in which differences are allowed to appear, and meaning emerges through critical exchange. What we call deep coexistence is, above all, a philosophical necessity: the necessity of thinking together in a space shaped by mutual understanding, historical awareness, and respect for cultural plurality.

In this special edition, Nebras has endeavored to explore and highlight the possibilities of intercultural thought and to examine its relation to the changing conditions of the contemporary world. From our standpoint, interculturality is not merely a reflection of diversity, but a perspective for philosophical rethinking - a horizon in which the fundamental questions of human existence are revived at the intersection of traditions and experiences.

In a world where intellectual and geographic borders are increasingly called into question, Nebras is committed to the belief that only through openness to the Other - and through a critical commitment to thinking and dialogue - can a shared horizon be envisioned. On this path, we consider our readers not merely as recipients, but as integral participants in this living, dialogical process.

Editorial Statement by the Editor-in-Chief

In our time, intercultural thought has emerged not merely as a novel philosophical orientation but as an inescapable necessity for mutual understanding and meaningful action within an increasingly multilayered and divergent world. This mode of thinking opens up new horizons for rapprochement among cultures and civilizations, offering a timely and thoughtful response to the crises born of intercultural misunderstandings, historical tensions, and the far-reaching challenges of globalization. In an age marked by accelerating digital communications, transnational migrations, and the growing intersection of diverse cultural worlds, intercultural philosophy has become both a theoretical imperative and a practical orientation - transforming the lifeworld of difference into a space for dialogue, coexistence, and co-creation.

The point of departure for this approach lies in a radical rethinking of concepts such as "self," "other," "difference," and "cultural boundaries." In the wake of the devastations of two world wars and the ruptures they engendered, questions of identity, belonging, and the possibility of transboundary dialogue moved to the center of philosophical and anthropological concern. Within this context, intercultural thought has sought to move beyond conceptual systems rooted in centric logics, proposing instead such principles as decentering, co-spatiality of differences, and the dialogical position as foundational modes of cultural interaction.

In this endeavor, approaches like philosophical anthropology and the tripartite conception of the human being have assumed a pivotal role. Conceiving of the human not as a self-enclosed substance but as a structured being thrown out of itself - one who finds meaning in the horizon of openness toward the other - creates the condition for a non-possessive, dialogue-centered relation to the surrounding world. Within this horizon, philosophy is no longer the representation of the world from a singular vantage point, but rather the orchestration of a polyphonic dialogue among multiple horizons of thought.

Viewed from this angle, societies such as Afghanistan - with their rich historical memory of civilizational cohabitation, cultural plurality, and deep-rooted experiential knowledge - possess unique potential for revitalizing the intercultural discourse. Once a vital node along the Silk Road and a bridge between East and West, Afghanistan retains the capacity to serve as a crucible for philosophical reconsideration and intellectual exchange aimed at cultivating coexistence. Despite recent decades marked by the collapse of social order and the dominance of totalizing discourses, the country remains a repository of intellectual, historical, and human capital capable of opening new vistas for articulating discourses grounded in pluralism.

At the same time, one must not overlook the threats posed by resurgent racism, radical nationalism, and the phenomenon of ideological excommunication. These forces construct the "other" as enemy, block the paths to mutual understanding, and undermine the very possibility of coexistence. In this setting, intercultural thought becomes more than a theoretical stance - it emerges as a form of ethical resistance and conscious action: a resistance in which difference is not perceived as a threat but as a source of mutual learning and a generative force for the creation of shared human horizons.

Moreover, in a world beset by overlapping and structural crises - climate change, pandemics, migration upheavals, and economic instability - interculturalism offers a foundation for morally oriented global dialogues and a renewed form of human solidarity. In this sense, intercultural thought is not merely a scholarly discourse but an opening for rethinking being-in-the-world and for envisioning a shared lifeworld.

Against this backdrop, a reexamination of the concept of identity becomes imperative - an

identity understood not as fixed or static, but as a fluid, multilayered, and malleable process unfolding within the space of encounter and dialogue. In transitional societies grappling with crises of identity, intercultural thinking can play a therapeutic role - serving as a bridge between past, present, and future.

In this regard, the role of media and academic institutions committed to dialogue and reflective inquiry becomes ever more vital. The academic journal *Nebras*, devoted to fostering and deepening intercultural thought, aims to serve as a platform for the articulation of diverse perspectives, the critique of closed paradigms, and the advancement of theoretical frameworks concerning pluralism, cultural understanding, and civilizational dialogue. By publishing articles that revisit and localize theoretical concepts in light of the historical experiences of Eastern societies and the cultural achievements of the West, this journal seeks to contribute to the preservation and revitalization of traditions of dialogue and reflective reason.

Thus, intercultural thought - by transcending conceptual closures and civilizational dominations - opens a horizon for participating in the shared destiny of humanity: a horizon that emerges from within difference itself and gestures toward a form of ethical and existential solidarity.

Sayed Hussain Eshraq¹

The Relationship Between Intercultural Philosophy and Plessner's Philosophical Anthropology

The human being is ex-centric
Helmuth Plessner

Abstract:

A philosophical investigation into the relationship between intercultural philosophy and philosophical anthropology reveals a profound and structural bond between these two domains of thought. The present essay centers on the notion of "human eccentric positionality" - a core concept in the thought of the German philosopher Helmuth Plessner, one of the foundational figures of twentieth-century philosophical anthropology.

This concept articulates the unique ability of the human being not only to experience itself as a living, inwardly immersed creature but also to recognize itself as a reflective and observing entity - relationally situated with respect to the world and the Other. It is through this fundamental disposition that the human being, across diverse cultural and existential landscapes, engages in reflective awareness of its position and, in reciprocal interaction with the Other, manifests its own ontological presence.

The concept of eccentricity - beyond its ethical and cultural dimensions - bears a profound connection to the ontological architecture of human existence. It underscores the human capacity for self-distancing and for apprehending itself as an "open question" - a potentiality that grounds the openness of human being and enables its polylogical engagement with reality.

In this light, philosophical anthropology may serve as a potent theoretical and methodological foundation for advancing intercultural dialogue in today's world - a world in which the ever-growing multiplicity and cultural plurality call for new frameworks to interpret difference, intersections between cultures, and a deeper comprehension of the human being within a polyphonic and pluricultural cosmos.

Revisiting the concept of eccentric positionality within the horizon of philosophical anthropology not only clarifies the human relation to its life-world but also opens new vistas for analyzing cultural and existential conditions. This study aims to demonstrate how philosophical anthropology can offer a fertile and dynamic ground for fostering intercultural dialogue and facilitating mutual understanding in the contemporary world.

Keywords: *Intercultural philosophy, philosophical anthropology, decentered positionality, diversity, polyphony, polylogue, pluralism*

Dr. Fahimeh Nasiri¹

An Analysis of the Foundations of Intercultural Philosophy

Abstract:

This inquiry endeavors to articulate the foundational architecture of intercultural philosophy through a rigorous qualitative content analysis methodology. Empirical data were obtained via in-depth, semi-structured interviews conducted with six deliberately selected scholars who possess a demonstrable corpus of scholarly contributions to the discourse on intercultural thought. The findings illuminate a nuanced ontological framework characterized by a fluid, dynamic, and pluralistic conception of being, alongside an acknowledgment of the manifold horizons of existential meaning.

Epistemologically, the research delineates four interdependent constituents: the repudiation of epistemic monism in favor of a dispersed, dialogical notion of truth; the imperative of reflexivity in both self-understanding and the comprehension of the cultural Other; the centrality of argumentative and rational discourse as the medium of intercultural engagement; and the necessity of cultivating a polyphonic epistemic space that affirms difference without descending into relativistic arbitrariness.

From an anthropological vantage point, the study foregrounds the ontic continuity between the human and the natural world, the essentially social constitution of human subjectivity, the dialectic of personal autonomy and collective ethical responsibility, and the human predisposition toward philosophical contemplation and meaning-making.

In the axiological dimension, intercultural philosophy emerges as grounded in a pluralist ethos marked by relativistic sensibility, anti-hegemonic critique, resistance to epistemological and cultural narcissism, and an enduring orientation toward aesthetic valuation as a medium of intercultural resonance.

Keywords: *Intercultural philosophy; ontology; epistemology; philosophical anthropology; axiology; pluralism; reflexivity; dialogical rationality*

1. Assistant Professor, Department of Educational Sciences and Counseling, Payame Noor University, Tehran, Iran.
ORCID: 0000-0002-5142-4378
E-mail: F_nasiri@pnu.ac.ir

Professor Ram Adhar Mall¹

The Concept of Intercultural Philosophy²

Translated from German into English by Michael Kimmel³

Translated from English to Persian by Makarim Dariosh⁴

Abstract:

It is a matter of philosophical reason to acknowledge and wholeheartedly embrace the plurality of philosophical traditions across the world. These traditions must not be viewed as marginal or exceptional; rather, they represent culturally embodied expressions of a universal philosophical impulse - distinct articulations of philosophy that have emerged and evolved within diverse civilizational contexts. From this perspective, intercultural philosophy assumes a mediating role: it seeks to connect philosophies rooted in particular cultures with a universal philosophical discourse striving to become a shared human language.

The methodology of intercultural philosophy is grounded in comparison. Accordingly, philosophy, in its purest form, never arises in isolation within a single culture but is always imbued with a kind of intrinsic plurality. This foundational plurality demonstrates that translation and intercultural hermeneutics are essential instruments for any genuine philosophical dialogue. Without them, philosophical understanding remains unattainable.

What is proposed in this vision is a transformation of intellectual orientation: openness of mind, epistemic humility, and a willingness to engage with traditions that have historically - and often unjustly - been excluded from the philosophical canon. Rereading and reconstructing the history of philosophy, along with a commitment to unity in diversity, form the core objectives of this approach.

No culture or tradition is pure or isolated. Every culture is the product of encounters, intertwinements, and reciprocal influences over time. While differences must be respected, they should not lead to exclusivism. Philosophy is, in essence, a reflective act at the heart of thought - not a battlefield for absolute and final oppositions.

Intercultural philosophy seeks neither to impose a singular tradition nor to deny the possibility of universality. What is pursued is a productive mediation between these two poles. Within this understanding, philosophy is not the legacy of a single culture

1. Philosopher and senior professor of philosophy at Friedrich Schiller University Jena – founder and president of the International Society for Intercultural Philosophy. E-mail: ramren.mall@gmail.com

2. "Nebras" extends its sincere gratitude to Professor Ram Adhar Mall, who, following our correspondence, kindly agreed to the translation and publication of this work in the present issue.

3. Persian translation of the text by Makarim Dariosh, Philosophy Student at the University of Paris 1 Pantheon-Sorbonne. E-mail: makarimdariosh@gmail.com

4. Michael Kimmel: Sociologist

but a metaphysical necessity rooted in the human condition. The multiplicity of schools and perspectives is not an obstacle to dialogue but its very precondition. What truly threatens philosophy is not disagreement, but dogmatic absolutism.

In the field of hermeneutics, the intercultural condition introduces new challenges. The accelerated encounter between cultures and philosophical systems - especially in the context of globalization and the increasing recognition of voices beyond the European tradition - demands a reevaluation of hermeneutical approaches. Intercultural hermeneutics must be founded upon mental openness, historical-cultural relativization of concepts, and a reflexive awareness of one's own position and presuppositions.

Keywords: *Intercultural philosophy, cultural diversity, intercultural dialogue, hermeneutics, cultural translation, universal philosophy, unity in diversity*

Sayed Abdul Basir Mesbah¹

Discourses of the Diaspora of Afghanistan in Germany: A Critical Analysis of Intercultural Communication Approaches with the Host Society

Abstract:

The present study aims to identify the approaches of the Afghan diaspora in Germany concerning cultural communication with the host society. It is based on in-depth interviews with twelve Afghan cultural figures residing in various German cities. Grounded in acculturation theory and employing thematic analysis, this research addresses the question: What discourse does the Afghan cultural diaspora in Germany adopt regarding modes of interaction with German society, and through which narratives do they view the intercultural communication contexts between the two communities? The findings reveal three predominant macro-level approaches within the Afghan diaspora concerning cultural interaction with the host society: (1) the Cultural-Interactive approach, (2) the Conservative approach, and (3) the Radical Critical approach. Among these, the Interactive approach - which emphasizes dialogue, social integration, and a global reinterpretation of Nowruz - is assessed as the most robust and effective compared to the other two. The Conservative approach focuses on preserving cultural authenticity and boundaries, while the Radical Critical approach engages in structural critique of both the host and native societies.

Participants suggest that reinterpreting Nowruz through the lenses of “green culture” and “eco-centric perspectives” can transform it into a suitable platform for dialogue with the host society. Additionally, the involvement of migrant elites in research projects, academic seminars, translation of cultural works, and the production of intercultural knowledge holds significant value and impact.

Keywords: *Intercultural communication, diaspora, cultural associations, Nowruz, exile media, participation, integration of horizons*

Sayed Borhan Altafe ¹

Opportunities and Challenges of Intercultural Globalization

Abstract:

The concept of intercultural globalization, understood as a historical, economic, political, and linguistic process, has introduced a complex constellation of opportunities and challenges for diverse societies. The findings of this study reveal those intercultural interactions - such as communicative exchanges, the role of media and migration as vectors of transmission and transformation, dialogue as a precondition for co-existence, and the consolidation of a global language as a foundation for mutual understanding - constitute key opportunities generated by the process of intercultural globalization.

Conversely, the challenges emerging from this trajectory can be analyzed in terms of cultural disjunctions, identity-based conflicts, socio-economic inequalities, and linguistic as well as communicative barriers.

This research is theoretically anchored in the concept of cultural globalization, which serves as the analytical framework. The central question it explores is: What kinds of opportunities and challenges does intercultural globalization generate for contemporary societies?

The guiding hypothesis posits that intercultural globalization simultaneously represents both an opportunity for cultural convergence and a potential threat to cultural plurality and diversity.

The research methodology is descriptive-analytical, and data collection has been conducted through extensive library-based inquiry.

Keywords: *Globalization, intercultural, intercultural globalization, intercultural dialogue, identity, cultural difference*

Franz Martin Wimmer¹

Intercultural Polylogues in Philosophy²

Translated from English to Persian by Makarim Dariosh³

Abstract :

Intercultural philosophical discourse must transcend the confines of bilateral dialogue and be reconceived as polylogue - a multilayered, multidirectional engagement among diverse philosophical traditions. The pressing ontological, epistemological, and normative questions of our time cannot be meaningfully addressed within the horizon of a single cultural framework. Rather, they demand the mutual activation of conceptual, methodological, and anthropological resources that reside within plural traditions of thought.

Comparative philosophy, while indispensable as a preliminary gesture- introducing and juxtaposing concepts across traditions - remains insufficient on its own. What is required is a deeper, dialogical praxis wherein problems themselves are subjected to intercultural interrogation. Such interrogation must make explicit the cultural presuppositions that underlie even the most seemingly universal philosophical categories.

For example, debates surrounding the universality of human rights cannot rest solely upon their genealogical roots in the Western Enlightenment. They must interrogate whether the very notion of the "human," upon which such rights are predicated, is conceptualized in analogous ways across cultures. Without such critical reflection, claims to universality risk devolving into hegemonic abstraction.

Philosophy, by its nature, is suspended in a paradox: it aspires toward universal truth while being inevitably embedded in specific linguistic, symbolic, and socio-historical contexts. This paradox does not weaken philosophy's claim to truth; rather, it intensifies the need for intercultural engagement. Absent this engagement, philosophy either retreats into isolationist parochialism - validating only the conceptualities of a singular culture - or lapses into expansionist universalism that silences other voices.

Intercultural polylogue thus emerges not merely as a moral or political imperative, but as a methodological necessity. Despite the asymmetries of power and access that haunt the global intellectual landscape, such a polylogue - rooted in epistemic humility, conceptual curiosity, and the active translation of marginalized thought-holds the potential to transform philosophy itself, revitalizing its vocation in an entangled, pluralistic world.

Keywords: *Intercultural philosophy, polylogue, universality, human rights, cultural relativism, conceptual translation, epistemic humility*

1. Contemporary Austrian philosopher

E-mail: franz.martin.wimmer@univie.ac.at

2. Nebras extends its sincere gratitude to Professor Franz Martin Wimmer, who, following our correspondence, graciously granted permission for the translation and publication of this text in the present issue.

3. Persian translation of the text by Makarim Dariosh, Philosophy Student at the University of Paris 1 Pantheon-Sorbonne.
E-mail: makarimdariosh@gmail.com

Jawid Rahil¹

In Search of Understanding: Intercultural Thought within the Context of Afghanistan's Cultural Fragmentation

Abstract:

This article adopts an interdisciplinary theoretical framework that interweaves the perspectives of Ram Adharmal, Raúl Fornet-Betancourt, and Boaventura de Sousa Santos across the domains of intercultural philosophy, postcolonial theory, and emancipatory epistemology. It critically explores the potentials for intercultural dialogue amid the profound cultural fragmentation of Afghanistan. With its tumultuous history marked by plural ethnic, linguistic, and religious lifeworlds, Afghanistan currently faces structural and epistemic challenges that obstruct the formation of a shared space for understanding and critical engagement among its subcultures.

Employing a qualitative methodology coupled with a theoretical-analytical approach, this study seeks to uncover latent capacities embedded in social traditions grounded in tolerance, historical experiences of coexistence, and localized knowledge systems as foundations for revitalizing possibilities of dialogue oriented toward mutual understanding. The findings reveal that despite deep cultural ruptures and the perpetuation of exclusionary mechanisms, there exist promising grounds for reconstructing intercultural horizons, which may serve as both theoretical and practical bases for rethinking coexistence and understanding within the Afghan context.

Keywords: *Intercultural thought, cultural dialogue, Afghanistan, cultural fragmentation*

Table of Contents

Articles

The Relationship Between Intercultural Philosophy and Plessner's Philosophical Anthropology

Professor Sayed Hussain Eshraq

An Analysis of the Foundations of Intercultural Philosophy

Dr. Fahimeh Nasiri

The Concept of Intercultural Philosophy

Professor Ram Adhar Mall

Discourses of the Diaspora of Afghanistan in Germany: A Critical Analysis of Intercultural Communication Approaches with the Host Society

Sayed Abdul Basir Mesbah

Opportunities and Challenges of Intercultural Globalization

Sayed Burhan Altafe

Intercultural Polylogue in Philosophy

Professor Franz Martin Wimmer

In Search of Mutual Understanding: Intercultural Thought within the Context of Afghanistan's Cultural Fragmentation

Javid Rahal

Reports

Launch of the book Reflections on Evil

Presentation of the Avicenna Prize to the Prime Minister of Albania

Commemoration of the Fifth Anniversary of Haidari Wujudi's Passing in Hamburg

Book Introductions

Key Concepts in Intercultural Philosophy

Author: Sayed Hussain Eshraq

Intercultural Philosophy: New Aspects and Methods

Editors: Friedrich Georg Wallner, Florian Schmidtsberger, and Franz Martin Wimmer

Intercultural Phenomenology: Playing with Reality

Authors: Yoko Ishihara and Steven A. Tainer

Editorial Board: Listed in alphabetical order

- PhD Student Sayed Borhan Altafi
- Dr. Afsoon Eshraq
- Engineer Sayed Soroush Eshraq
- Makarim Dariosh, Philosophy Student at the University of Paris 1 Pantheon-Sorbonne
- PhD Student Javid Rahel

Scientific Advisors: Listed in alphabetical order

- Dr. Sayed Hassan Akhlaq
- Dr. Golab Shah Amani
- Dr. Tafsirah Hashemi
- Dr. Sayed Ali Hussaini
- Dr. Sayed Ali Iqbal
- Dr. Sayed Abdul Hussain Mousavi
- Dr Sayed Abdul Samad Mushtaq

Legal Advisor: Masoumeh Godarzi

Technical Collaborators: Said Ahmad Rezavi / Nadia Fakhri

Layout and Cover Design: Basir Ahmad Amiri

Notice:

- Nebras is committed to promoting a culture of academic critique and research through comprehensive efforts.
- Nebras welcomes scholarly and research articles from experts in cultural, legal, political, historical, peace, human rights, and development fields.
- The opinions and views expressed in the articles do not necessarily reflect the perspective of Nebras.
- Nebras reserves the right to summarize and edit accepted articles.
- Nebras utilizes the scientific and critical insights of scholars to improve its processes.

Special Issue on
*Aspects of
Intercultural
Thought*

NEBRAS

Academic Research Quarterly

Issue: 10, Summer 2025



Owner:	Nebras Scientific-Research Organization
---------------	---

Founder and Responsible Director:	Sayed Hussain Eshraq
--	----------------------

Editor-in-Chief:	Engineer Atya Razavi
-------------------------	----------------------

Executive Director:	Javid Hashemi
----------------------------	---------------

Website:	www.nebras.eu
-----------------	--

E-Mail:	info@nebras.eu
----------------	--

All rights reserved for Nebras. Nebras Academic Research Quarterly



NEBRAS

Academic Research Quarterly
Issue 10 – Summer 2025

Special Issue on Aspects of
Intercultural Thought

Articles:

The Relationship Between Intercultural Philosophy and Plessner's Philosophical Anthropology

Professor Sayed Hussain Eshraq

An Analysis of the Foundations of Intercultural Philosophy

Dr. Fahimeh Nasiri

The Concept of Intercultural Philosophy

Professor Ram Adhar Mall

Discourses of the Diaspora of Afghanistan in Germany

Sayed Abdul Basir Mesbah

Opportunities and Challenges of Intercultural Globalization

Sayed Burhan Altafe

Intercultural Polylogue in Philosophy

Professor Franz Martin Wimmer

In Search of Mutual Understanding

Javid Rahal

Reports:

Launch of the book Reflections on Evil

Presentation of the Avicenna Prize to the Prime Minister of Albania

Commemoration of the Fifth Anniversary of Haidari Wujodi's Passing in Hamburg

Book Introductions:

Key Concepts in Intercultural Philosophy

Author: Prof. Sayed Hussain Eshraq

Intercultural Philosophy: New Aspects and Methods

Editors: Friedrich Georg Wallner, Florian Schmidberger, and Franz Martin Wimmer

Intercultural Phenomenology: Playing with Reality

Authors: Yoko Ishihara and Steven A. Tainer