

گفتمان گفت‌وگو؛ دیالکتیک همکاری تمدنی و همزیستی فرهنگی

سیدحسین سیف‌زاده*

چکیده:

دوره کنونی، عصر تفوق مدرنیته بر سنت‌های فکری پیشین محسوب می‌شود. اما تحلیل‌های تاریخی و پیش‌بینی دگرگونی‌های آن منجر به شکل‌گیری سه نظریه شاخص در این عرصه شده است. فوکویاما و همفکرانش که معتقد به پایان تنازعات و قبول لیبرال - دمکراسی هستند؛ هانتینگتون که با طرح نظریه برخورد تمدن‌ها، استدلال می‌کند که شیوع مدرنیته و تجددگرایی در حوزه تمدن‌های دیگر، سبب ناهنجاری و تشتت شده و به صورت واکنش‌های تلافی‌جویانه علیه غرب منجلی می‌گردد؛ و گفت‌وگوی تمدن‌های سیدمحمد خاتمی که با بهره‌گیری از تکثرگرایی در متن اندیشه مدرنیته و تلفیق آن با سنت‌ها، مبانی فلسفی دنیای باستان را پایه جهانگرایی اخلاقی خود قرار می‌دهد و گفت‌وگو را در مواجهه بین تمدنی تجویز می‌نماید. نویسنده در این مقاله، ضمن بررسی رویکردهای فوق، به اثبات این امر می‌پردازد که تمدن حالتی انبساطی و برون‌فکنانه به سوی جهانی شدن دارد، درحالی‌که جهت فرهنگ به درون خود بوده و حالتی انقباضی دارد. درنتیجه، می‌توان با طرح جهانگرایی و تبادل کثرت‌گرایانه که هدف آن همزیستی فرهنگ‌های متنوع است، الگوی بهتری برای جهانی شدن و روابط بین‌المللی یافت.

کلید واژه‌ها: تمدن، جهانی‌شدن، جهان‌گرایی، فرهنگ، گفتمان، گفت‌وگو، همزیستی

* سیدحسین سیف‌زاده استاد علوم سیاسی و عضو هیأت علمی دانشکده حقوق و علوم سیاسی دانشگاه تهران است. وی تاکنون بیش از ۱۰ کتاب و ۸۰ مقاله در حوزه تئوری‌های روابط بین‌الملل و مباحث مربوط به توسعه به نگارش درآورده است.

مقدمه

”همسازی لیبرالی“ (فعالانه هژمونیک - منفعلانه وابسته) ”برخورد تمدن‌ها“ و یا ”گفت‌وگوی تمدن‌ها“ بیانگر سه تحلیل از فرایند جهانی شدن و سه پروژه جهانگرایی رقیب برای برخورد با آن است. این سه پروژه، از منظر سه دیدگاه خوش‌بینی لیبرالی، بدبینی محافظه‌کارانه و سازه‌گرایی سنتی - پسامدرنی مطرح شده‌اند. در این مقاله، ابتدا سه دیدگاه مزبور مورد تجزیه و تحلیل قرار می‌گیرد، سپس مدل تلفیقی و جایگزین خود را تحت عنوان جهان‌گرایی گفتمانی مطرح می‌شود.

گفتار اول:

فرایند جهانی شدن و پروژه‌های رقیب جهان‌گرایی

تحولات یک قرن اخیر، به‌ویژه در نیمه و ربع آخر قرن بیستم، با سرعتی چشمگیر عرصه مبادلات انسانی را از سطح محدود ملی فراتر برده است. اگر ملت - دولت، به مقتضای یک ارزش پسینی، امنیت جو و سپس رفاه ساز راه را بسر مبادلات مبتنی بر ارزش‌های پیشینی و حقیقت - مبنایسته است، فرایند جهانی شدن فصل جدیدی در تاریخ مبادلات انسانی باز کرده است؛ گرچه هنوز نسبت به روند آن، تحلیل‌های گوناگون و نسبت به چگونگی برخورد با آن، پروژه‌های گوناگون ارائه می‌شود. هر یک از تحلیل‌ها و پروژه‌های جهان‌گرایی سه‌گانه فوکویاما، هانتینگتون و خاتمی، قرائت خاصی از جهان‌گرایی متفاوت ارائه داده‌اند. این قرائت‌های سه‌گانه هم‌صدا با پساتجددگراها، نشان می‌دهد که چگونه اندیشه و حقیقت و یا واقعیت بیرونی با هم ترکیب شده و تصاویر و تفاسیر گوناگونی از فرایند جهانی شدن ارائه می‌کند. برخلاف پساتجددگرای غربی، مفروضه این پژوهش این است که حقیقت و واقعیت مستقل از هر ذهنیت است؛ هرچند که هر ذهن به مقتضای توان خود و ماهیت واقعیت بیرونی، تصویری خاص از آن را ارائه می‌دهد.

در این نوشته، تلاش خواهد شد تا بحث هستی‌شناسانه، به سطح شناخت‌شناسانه صرف تقلیل نیابد. در این خصوص، تحت تأثیر الهامات اعتقادی خود، مدعی هستم که حقیقت و واقعیت به مثابه وجودی مستقل و بیرونی در برخورد با ذهن هر فرد خاص، پرده‌ای ویژه و تصویری خاص در ذهنیت او ترسیم می‌کند و به این جهت، قرائت‌های

مختلفی نسبت به هستی ارائه می‌دهد. بنابراین، در ارزیابی این سه قرائت، مسأله بررسی هستی‌شناسی فرایند جهانی شدن و هم‌چنین پروژه‌های سه‌گانه در این مقاله موضوعیت پیدا می‌کند. هر یک از این سه پروژه، از هستی‌شناسی خاصی سرچشمه می‌گیرد. با این وجود، بحث ما به هستی‌شناسی محدود نشده، بلکه حوزه‌های مختلف دیگری چون شناخت‌شناسی، روش‌شناسی و ارزش‌ها را نیز در بر گرفته است.

برای بررسی این ادعا، مفروضات و فرضیات این سه قرائت به اجمال مطرح شده و با ارائه قرائت خود، بُعد چهارمی به این جدال نظری افزوده می‌شود. البته قرائت چهارم، خصلتی نسبتاً تألیفی دارد؛ به این معنی که به مقتضای مفروضات خود، بخش مناسبی از مؤلفه‌های نظریات را انتخاب و در قالب و چارچوب مفهومی جدید، با ذهنیت‌های خود آمیخته‌ام. بنابراین لازم است تا قرائت‌های مختلف از فرایند جهانی شدن و پروژه‌های جهان‌گرایی را مطرح کنم، تا بتوان با تکیه بر نقاط قوت آنها، طرح مفهومی جدیدی را پی‌ریزی نمود.

الف) جهان‌گرایی تمدنی - معیشتی (فوکویاما، بشلر و دراگر)

برای فوکویاما و همفکران او، بازی ایدئولوژی‌ها و ملزومات آنها، انرژی خود را از دست داده و انسان چاره‌ای جز پذیرفتن اندیشه لیبرال - دموکراتیک غرب ندارد. در نظر او، فروپاشی ذهنیت بنیادگرایانه فاشیستی در قالب محافظه‌کاری و ذهنیت افراط‌گرایانه انقلابی در قالب توتالیترانیسم و مارکسیسم - لنینیسم، همگی حاکی از آن است که این دو نگرش راست و چپ ناکارآمدی خویش را برای سامان بخشی به زندگی بشر نشان داده‌اند. از دیدگاه ژان بشلر، دنیای آینده عرصه افول ایدئولوژی‌هاست. به نظر او، تاریخ به بشر نشان داده که با تحول از سنت به مدرنیسم، نظام عقیدتی و چارچوب‌های فکری گذشته دیگر برای توضیح مسائل تازه کارساز نیست.

به نظر این دسته از اندیشمندان، به جای اعتقاد با مبنای پایدار مدرسی که جنبه ذهنی داشت، مدرنیسم و مدرنیته با توسل به علم تجربی، ایدئولوژی تغییر را نشانده و ایدئولوژی به‌عنوان محصول اجتناب‌ناپذیر منطق تجدد درآمده است. این دسته از اندیشمندان مدعی‌اند که دنیای آینده مبتنی بر ایدئولوژی نخواهد بود. افکار ضابطه‌ای و تنگ‌نظرانه حاکم نشده و عرصه مبادلات بشری جولانگاه کثرت‌گرایی گوناگون از جمله

معرفتی خواهد بود. از دیدگاه این دسته از اندیشمندان، ایدئولوژی بیشتر دشمن‌جویی می‌کند تا رقیب‌جویی. بشر مدعی است سیاسی شدن اعتقاد (و نه سیاست معطوف به اعتقاد) زمینه نوعی میلیتاریسم ستیزه‌جو را ایجاد می‌کند. به نظر او "با ایدئولوژی باید کشت و یا کشته شد". گذر از مدرنیسم، عرصه‌ای جدید بر مبادلات انسانی ایجاد می‌نماید که در آن زیبایی زندگی بر خوف مرگ ناشی از ایدئولوژی پیروز خواهد شد (بشر، ۱۳۷۰: ۱۳۵-۱۳۳).

در راستای این اندیشه، فوکویاما در مقاله (Fukuyama, 1989: 3-18) و سپس در کتاب مفصلی که درباره فرایند جهانی شدن نوشت، با بهره‌گیری از اندیشه‌های فلسفی افلاطون و به‌ویژه هگل، نتیجه گرفت که دمکراسی لیبرال "نقطه پایان تکامل ایدئولوژیک بشریت" و "آخرین شکل حکومت بشری" و به تلقی وی "فرجام تاریخ است" (Fukuyama, 1992). پیتراک در تفسیر چرایی این تحول، تأکید می‌کند:

«آن بومی آفریقایی غربی از ابزارهای جدیدی استفاده می‌کند که تماماً از محصولات فناوری غرب هستند... و به همان اندازه، طبع زیاشناسی او متأثر از نقاشان امپرسیونیست آلمانی و پیکاسو است» (دراکر، ۱۳۵۷: ۱۹).

پیستمن نیز همانند دراکر مدعی است:

«فناوری نوع رفتار و ارتباط انسان را با طبیعت تبیین می‌کند و تعیین کننده کیفیت رابطه انسان‌ها با یکدیگر نیز هست» (پیستمن، ۱۳۷۲: ۳).

ریتسن نیز در این خصوص اظهار می‌دارد:

«ارتباطات در موقعیتی است که می‌تواند فرهنگ‌سازی کند و انسان‌ها جلوه انسانی خود را نداشته باشند، بلکه برای آنها تقاضا سازی کند» (ریتسن، ۱۳۶۸: ۲۵-۲۱).

شاه بیت این اندیشه‌ها در این است که آینده مبادلات بشر در سطح جهانی و حول ارزش پسینی منفعت^۱ بشر می‌چرخد و در آن، جایی برای ارزش‌های پیشینی^۲ نخواهد بود.

ب) جهان‌گرایی فرهنگی - بنیادگرایانه (هانتینگتون)

به یمن فروپاشی شوروی و وقوع جنگ‌های قومی - فرقه‌ای در بالکان، آفریقا، قفقاز، آسیای مرکزی، عراق، افغانستان و... هانتینگتون بی‌مبنایی اندیشه فوکویاما را در

تحلیل و تفسیر جهانی شدن نشان داد. در تحلیل و تفسیر این تحولات، هانتینگتون به مبانی و مفروضات اعتقادی محافظه‌کارانه و واقع‌گرایانه خود وفادار ماند اما فرضیات جدیدی ارائه کرد و بر بقای ملت - دولت تأکید نمود. اما دیگر معیار اتحاد بین ملت، دولت‌ها همانند گذشته چرخش حول محور موازنه قدرت و براساس مسائل امنیتی نیست، بلکه وی بر این باور است که ملت - دولت‌های یک حوزه فرهنگی، گرد هم می‌آیند و عمدتاً علیه فرهنگ غربی سازماندهی می‌شوند.

البته، هانتینگتون برای غرب جایگاه ویژه‌ای قائل است. در واقع، هانتینگتون به‌طور تلویحی، اشاعه فرایند جهانی شدن به کشورهای جنوب را متضمن عقب‌گرایی تمدنی از مدرنیسم ایدئولوژیک به سنت‌گرایی اعتقادی می‌داند. به بیان او:

«سیاست جهانی اینک وارد مرحله جدیدی شده است... فرضیه من این است که اصولاً نقطه اصلی برخورد در این جهان نو، نه رنگ ایدئولوژی دارد و نه بوی اقتصادی، شکاف‌های عمیق میان این افراد و به اصطلاح نقطه جوش برخوردها، دارای ماهیت فرهنگی خواهد بود. پس ملت - دولت‌ها نیرومندترین بازیگران در عرصه جهانی باقی خواهند ماند، اما درگیری‌های اصلی در صحنه سیاست جهانی، میان ملت‌ها با گردهمایی در تمدن‌های مختلف روی خواهد داد» (هانتینگتون، ۱۳۷۴: ۴۶-۴۵).

هانتینگتون این مرحله جدید از تاریخ نوین سیاسی را تلفیقی از تعارض بین ارزش‌های ایدئولوژیک مدرنیته با ارزش‌های اعتقادی دنیای سنتی می‌داند. او به‌طور تلویحی - و شاید آگاهانه - عرصه مبادلات جهانی کشورهای جنوب را باز نمود و بازتاب تحولات داخلی کشورهای در حال توسعه می‌داند که طسی آن، تقابل سنت و مدرنیسم وضعیتی نابسامان و نابهنجار را در چنین جوامعی که در حال گذار هستند، به وجود می‌آورد. او به درستی تأکید دارد که این وضعیت نه کاملاً شبیه محیط ارزش‌های اعتقادی در دنیای سنتی است و نه به دنیای ارزش‌های مادی و منفعتی جهان مدرن شباهتی دارد. به نظر او، وضعیتی جدید پیش آمده است. او برای نشان دادن این تفاوت اظهار می‌دارد طی چند قرن اخیر که کشور - دولت^۱ تأسیس شده، تعارض به شکل‌های مختلف خودنمایی کرده است.

طی یک قرن و نیم پس از صلح وستفاليا در سال ۱۶۴۸، تعارضات شکل دودمانی داشت. او به نقل از پالمربیان می‌کند که "در سال ۱۷۹۳ جنگ شاهان به پایان رسیده و جنگ ملت‌ها آغاز شده است" (همان: ۴۶). وی مدعی است که:

«این الگوی قرن نوزدهمی تا پایان جنگ جهانی اول دوام یافت و سپس در نتیجه وقوع انقلاب روسیه و واکنش‌هایی که در برابر آن نشان داده شد، درگیری ملت‌ها جای خود را به برخورد ایدئولوژی‌ها داد» (همان).

این اندیشمند سیاسی در مقاله و کتاب "برخورد تمدن‌ها"، منادی تحولی اساسی در ساختار جهانی شده است. به نظر او، برخلاف سه برهه گذشته که تمدن غرب عرصه "نزاع بین شهروندان، چالش ملت - دولت‌ها و برخورد ایدئولوژی‌ها" بود، در سیاست عصر جدید، "برخورد تمدن‌ها وضعیتی را به وجود آورده است که ملت‌ها و دولت‌های وابسته به تمدن‌های غربی ... در قالب شکل دهندگان و محرکان تاریخ در کنار غرب قرار می‌گیرند" (همان: ۴۷). هانتینگتون معتقد است این مجاورت به دلایل زیر به "برخورد" خواهد انجامید:

- ۱- "وجوه اختلاف تمدن‌ها نه تنها واقعی، بلکه اساسی است." هانتینگتون به استناد ضرب‌المثل واقع‌گرایانه گذشته چراغ راه آینده است، نیت انسانی را به هیچ گرفته و آینده را زندانی گذشته کرده و می‌گوید: "در طول قرن‌ها، اختلاف‌های موجود بین تمدن‌ها طولانی‌ترین و خشن‌ترین درگیری‌ها را پدید آورده است."
- ۲- "هوشیاری تمدنی، آگاهی به وجوه مختلف بین تمدن‌ها و همچنین وجوه اشتراک در درون هر تمدن را تقویت می‌کند ... " با این مقدمه هانتینگتون نتیجه می‌گیرد که "خودآگاهی تمدنی" به "اختلاف‌ها و دشمنی‌هایی که ریشه عمیق تاریخی دارند، یا چنین پنداشته می‌شوند، دامن می‌زند."

دیدگاه فوق شبیه دیدگاه بدبین‌های ایرانی است که مجاورت را عامل برخورد دانسته و "دوری و دوستی" را تجویز می‌نمایند. آنان در نمی‌یابند که برخورد نه از مجاورت با معتقدات و اصول ناشی از آن، بلکه از خودمحوری جاهلانه و عدم تسامح و تساهل نسبت به دیگران حکایت می‌کند.

- ۳- "روند نوسازی" اقتصادی و تحول اجتماعی در سراسر جهان، انسان‌ها را از هویت دیرینه و بومی‌شان جدا می‌سازد و همچنین ملت - دولت‌ها را به مثابه یک منشاء

هویت‌بخش تضعیف می‌کند. به نظر هانتینگتون، جنبش‌های "بنیادگرای مذهبی" در جهت پر کردن خلاء "هویت" به وجود آمده، عمل می‌کنند. او به استناد گفته ژیل کپل، تجدد حیات بنیادگرایی مذهبی را تجلی "انتقام پروردگار" می‌داند (همان: ۱۱).
۴- تمدن غرب موجب "پدیده بازگشت به اصل خویش، در تمدن‌های غیرغربی" - یا کشورهای جنوب - می‌شود و درحالی‌که نخبگان این کشورها به خود آگاهی ضدغربی می‌رسند؛ "شیوه زندگی و عادات غربی به‌ویژه آمریکایی ... در میان توده مردم رواج می‌یابد. در نتیجه، درون این کشورها نوعی تعارض ایجاد می‌شود.

۵- "کمتر می‌توان بر ویژگی‌ها و تفاوت‌های فرهنگی سرپوش گذاشت." هانتینگتون بدبینانه تأکید می‌کند که مسائل فرهنگی، دشوارتر از مسائل اقتصادی حل و فصل شده یا مورد مصالحه قرار می‌گیرند (همان: ۵۱). به نظر او در "مبارزات ایدئولوژیکی و طبقاتی، مسأله کلیدی این بود که ... افراد می‌توانستند سمت و سو را انتخاب کنند و تغییر دهند و این کار را می‌کردند. درحالی‌که برخورد تمدن‌ها، پرسش از کیستی افراد است پاسخ نابجا به این پرسش می‌تواند همچون شلیک گلوله به مغز باشد" (همان: ۵۲). دیدگاه هانتینگتون حکایت از این دارد که تحولات اخیر، به معنای بازگشت به عقب در عرصه تاریخ است. از نظر او، انقلاب‌ها می‌توانند پرسشی به عقب و به سوی ارتجاع باشند. مفهوم "انتقام پروردگار" حاکی از این پیام تلویحی است.

۶- "اگر وجوه مشترک فرهنگی پیش شرط همبستگی اقتصادی است ... در وضعیت جدید، هنگامی که مردم هویت خود را بر مبنای قومیت و مذهب تعریف می‌کنند، در روابط خود و یا افراد وابسته به مذاهب یا قومیت‌های دیگر، احتمالاً "ما" را مقابل "دیگران" می‌بینند." در نتیجه، این تحولات و اصرار غرب "برای ترویج ارزش‌های خود، یعنی دمکراسی و لیبرالیسم به‌عنوان ارزش‌های جهانی و حفظ برتری نظامی و پیشبرد منافع اقتصادی است که واکنش تلافی‌جویانه تمدن‌های دیگر را برمی‌انگیزد." نهایتاً او پیش‌بینی می‌کند که با اشاعه فرایند جهانی شدن، احتمال برخورد افزایش می‌یابد. برخوردی که احتمالاً در دو سطح صورت خواهد گرفت:

«در سطح خرد میان گروه‌های نزدیک به هم که در امتداد خطوط گسل

تمدن‌ها که غالباً با توسل به خشونت برای کنترل خاک و مهار یکدیگر به

نزاع می‌پردازند و در سطح کلان، دولت‌های وابسته به تمدن‌های مختلف برای کسب قدرت نسبی نظامی و اقتصادی با هم به رقابت می‌پردازند، برای کنترل نهادهای بین‌المللی و طرف‌های ثالث دست به مبارزه می‌زنند و ارزش‌های خاص سیاسی و مذهبی خویش را رقابت‌آمیز می‌کنند» (همان: ۵۳-۵۱).

هانتینگتون با عنایت به این دلایل، آینده را عرصه برخورد تمدن‌ها می‌داند. به نظر او، موضوع مهم، "خطر مواجهه و رویارویی با (آن دسته از) تمدن‌های غیرغربی (است) که مایلند با تکیه بر سنت‌ها و ارزش‌های خود، نوسازی شوند" (همان: ۷۷-۷۳). وی از لحاظ مصداقی نیز برخورد بیسن غرب و دو دنیای اسلام و کنفوسیوسی را نزدیک می‌داند و مدعی است که در آینده بسیار نزدیک، کانون درگیری‌ها، بیسن غرب و چند کشور اسلامی - کنفوسیوسی خواهد بود.

ث) جهان‌گرایی اخلاقی - هنجاری (خاتمی)

درمقابل دو جهان‌گرایی خوش‌بینانه لیبرال و بدبینانه محافظه‌کار فوق، خاتمی مبانی فلسفی دنیای باستان را پایه جهان‌گرایی اخلاقی خود قرار داده و سپس آن را با کثرت‌گرایی پسا تجددگرایانه تلفیق می‌کند. این کثرت‌گرایی موجب می‌شود تا خاتمی در گفت‌وگوی تمدن‌ها از یکسان‌نگری نجات یابد و برعامل فرهنگ بومی از یک سو و تساهل و تسامح با دیگران از دیگر سو تأکید کند.

اقدام عملی خاتمی در عرصه داخلی و خارجی نشان می‌دهد که او نیز همانند هانتینگتون توجه چندانی به دستاوردهای امنیتی - رفاهی در تمدن‌های انسانی - که امروز عامل اصلی در فرآیند جهانی شدن است، ندارد. اما برخلاف هانتینگتون که مجاورت فرهنگی را عامل برخورد شمال و جنوب می‌داند، وی با تأثیرپذیری از آرمان‌گرایی مذهبی خویش و متأثر از نظریه‌های پساتجددگرا، کثرت‌گرایی را عامل مهمی در گفت‌وگوی تمدن‌ها می‌داند.

با این حال، به نظر می‌رسد که خاتمی با عنایت به یافته‌های نظری مکتب فرانکفورت، ضمن نقد تکلف‌های فرهنگی سنتی، درصدد درمان دستاوردهای

مكلف‌ساز تمدن غربی نیز باشد. احتمال می‌رود بی‌توجهی او به این عوامل تمدنی ناشی از جلوه‌های منفی تمدن مزبور باشد. در این خصوص خاتمی اظهار می‌دارد:

«از آن روز که کسانی علم حقیقی را آن دانستند که توانایی بی‌ساورد نه آن که قدرت را مهار کند (توجه نمایید که قدرت در ذات خود در دید خاتمی مطلوب نیست) چند قرن پیش نمی‌گذرد. در این مدت به جای اینکه معلم در خدمت رستگاری انسان و اعتلای شخصیت او باشد، در بیشتر موارد، در خدمت افراد و گروه‌هایی قرار گرفته که جز به آیین سود و فایده نمی‌اندیشند» (خاتمی: ۱۳۷۷).

در جایگاهی دیگر نیز خاتمی این دل‌نگرانی را بروز می‌دهد و می‌نویسد:

«بشر گرچه در اثر پیشرفت دانش و فن بر قدرت تصرف خود در طبیعت افزوده است... و راه‌های تازه‌ای را برای راحت‌تر زیستن و بیشتر برخوردار بودن یافته است، نه تنها عدالت را قربانی کرده است، بلکه حداقل امنیت زندگی معنوی و مادی را نیز از غالب انسان‌ها دریغ داشته است» (خاتمی، ۱۳۷۳: ۲۸۹).

خاتمی در اندیشه‌های خود، از تفکرات عدالت‌جویانه لاسکی بهره می‌گیرد و نقد خود از مدرنیته و علم‌گرایی را کامل می‌کند:

«انگیزه و محرک فیلسوفی که به دنبال علم و دانش می‌رفت، یک کنجکاوی بی‌حاصل نبود بلکه از آن جهت به دنبال آن می‌رفت که آن را مفتاح قدرت می‌دانست» (خاتمی، ۱۳۷۳).

خاتمی در باب درمان "محنت‌های" بشر مدعی است که باید تغییری پارادایمی در ذهنیت سیاسی پدید آورد و فضای گفتمانی جدیدی ایجاد کرد که در آن "باطن قدرت سیاسی محبت و عدالت باشد." به نظر او رسیدن به قدرت سیاسی مبتنی بر محبت و عدالت زمانی میسر می‌شود که "گفت‌وگوی تمدن‌ها مظهر و نمود آن باشد" (خاتمی: ۱۳۷۷).

به نظر خاتمی، فرایند جهانی شدن وضعیتی جدید به وجود آورده است:

«والاثرین دستاوردهای این قرن، پذیرش ضرورت و اهمیت گفت‌وگو و جلوگیری از کاربرد زور، توسعه، تعامل و تفاهم در زمینه‌های فرهنگی اقتصادی و سیاسی و تقویت معانی آزادی و عدالت و حقوق انسانی می‌باشد» (همان).

خاتمی برخلاف هانتینگتون اظهار می‌دارد که "فطرت انسانی چون آئینه روح خدایی است"، پس "خصوصیت‌گرایی بشر در قرون اخیر، نشان از عدول وی از فطرت خود داشته است." به نظر او "روح پروردگار" بشر را چنین ساخته است. از اینجا است "که انسان دارای تاریخ و فرهنگ و آزادی است" (همان). بنابر اتکای بر این آموزه‌هاست که در نظام فکری او، گفت‌وگو ایزاری برای آزادی انسان است. این امر در داخل هر جامعه - از جمله جامعه ایران - از طریق تحقق جامعه مدنی و در عرصه خارجی از طریق اقدام ملت - دولت‌ها امکان‌پذیر می‌شود.

البته خاتمی درخصوص بازیگر عرصه خارجی ساکت است و با وجود این، در کلام نشان می‌دهد که برخلاف هانتینگتون، قدرت را نه همچون بازی بلکه مساوی ظرفیت و توانمندی انسان می‌داند (خاتمی، ۱۳۷۳: ۳۴). پس چنان‌که ملت - دولت به عنوان نهادی مورد قبول او باشد - چنان‌که پذیرش ریاست جمهوری حاکی از آن است - وی برای این نهاد کارکردی متفاوت از هانتینگتون قائل است. به جای تأکید هانتینگتون بر قدرت محافظه‌کارانه مهارکننده، خاتمی به "قدرت پرورشی و اعتلاء بخش" معتقد است.

گفتار دوم

جهان‌گرایی گفتمانی: همکاری در تمدن جهانی و همزیستی فرهنگ‌ها

بررسی اندیشه‌های سه‌گانه مذکور نشانگر این است که مفهوم فرهنگ و تمدن به صورت جایگزین هم به کار رفته‌اند، تسامحی که از نظر علمی پذیرفته نیست. تمدن به دستاوردهای بشری جهت تأمین امنیت و رفاه اطلاق می‌شود و فرهنگ به جلوه معنایی و درونی (هرچند با محتوای غیرایدئولوژیک) برقراری ارتباط با تمدن و محیط خارجی اشاره دارد. بنابراین جهت حرکتی تمدن، انبساطی، برون‌فکنانه و به سوی جهانی شدن است؛ درحالی‌که جهت حرکتی فرهنگ انقباضی، درون‌فکنانه و به سوی بومی و یا حتی شخصی شدن است. اولی نتیجه نیازی انسانی است که با شخصیت حقوقی انسان قابل حصول است و دومی سازنده شخصیت حقیقی اوست. چنین است که این دیدگاه، در قیاس با دیدگاه هانتینگتون، فوکویاما و همفکرانشان، به دیدگاه خاتمی نزدیک‌تر است. البته این پژوهشگر، برخلاف خاتمی، به جای نقد یکجانبه دستاوردهای تمدن مدرنیته، تلاش نموده است تا ضمن نقد، جایگاه مناسبی برای این دستاوردها تعیین

کند. برای خاتمی شخصیت حقیقی - که بُعد فرهنگی وجود است - "اصالت" و شخصیت حقوقی، "ضرورت" دارد. بنابراین انسان یک شخصیت حقیقی و هزاران شخصیت حقوقی (شغلی، خانوادگی، شهری، ملی، منطقه‌ای و جهانی) خواهد داشت. اما تعریف انسان از خویشتن خویش و در چگونگی برخورد با این شخصیت‌های حقوقی‌اش، باید از قوام و تمامیت برخوردار باشد. به رغم اینکه تلیق عرفان، با هستی‌شناسی فلسفی، بر شباهت خاتمی با نویسنده این مقاله می‌افزاید، محتوای اندیشه فلسفی من از لحاظ کیفی با محتوای فلسفی اندیشه فوکویاما و خاتمی متفاوت است. نگارنده از بُعد شناخت‌شناسی نیز با نگرش پوزیتیویستی فوکویاما و هانتینگتون بیگانه است، ولی مدعی است که خاتمی به فیض نگرش پساتجددگرا متعهد است؛ در حالی که لازم است با توجه به دستاوردهای تمدن مدرن، این حوزه را منبسط نمود و جلوه تمدنی (شبه مدرنیسم) و فرهنگی (ستی) و کثرت‌گرایی (پساتجددگرا) را در آن جا داد. به نظر می‌رسد که برخلاف علم‌گرایی پوزیتیویستی دو نحله اول و دوم، خاتمی صرفاً در حد فلسفه و عرفان باقی مانده و جایی برای علم تجربی در اندیشه‌اش باز نکرده است. به همین دلیل، چگونگی اجرای گفت‌وگوی تمدن‌ها و تأسیس جامعه مدنی در اندیشه و عمل خاتمی، جای ویژه‌ای باز نکرده است و ایده آن صرفاً در حد اندیشه‌ای فلسفی باقی مانده است.

نگرش روش‌شناسی، جلوه تک‌بعدی روش‌شناسیک^۱ در ذهنیت‌های سه‌گانه فوق را به خوبی نشان می‌دهد. هیچ یک از این سه اندیشمند خود را نیازمند روشی جدید ندیده‌اند. این در حالی است که تحولات جدید، روش‌های جدیدی را می‌طلبد. به این لحاظ، این نویسنده همچون فایربرند، به کثرت‌گرایی شناخت‌شناسیک و روش‌شناسیک از جمله دیالکتیک و دیالوگ معتقد است. درست است که می‌توان همانند فروید اظهار داشت که دیالکتیک در وجدان ناخودآگاه و گفت‌وگو در وجدان خودآگاه اتفاق می‌افتد و لذا نباید تسلیم حدیث و ضرورت‌های دیالکتیک شد؛ اما نکته مهم این است که جریان حرکت تمدنی و فرهنگی انسان لاجرم دیالکتیکی است و متضمن دو حرکت برون‌فکنانه و درون‌فکنانه است. هیچ یک از این اندیشمندان متعرض این امر روشی و

شناختی جدید نشده‌اند. زیرا دو نحله اول در سطح علم اثبات‌گرا و خاتمی در حد بازی ذهنی فلسفی باقی می‌ماند. در حالی که باید در گفتمان فراساختاری، به ملزومات ساختاری هم توجه داشت.

به رغم آنکه خاتمی اخیراً تحت فشار نقدها به پیشرفت هم اشاره داشته است، ولی جایگاه پیشرفت در سطح اقدام خارجی و داخلی وی هنوز مشخص نیست. فقدان توجه به جلوه‌های تمدنی در عرصه خارجی نشان می‌دهد که معلوم نیست خاتمی برای ایران چه نقش منطقه‌ای و بین‌المللی قائل است. خاتمی در سطح داخلی نیز در حد ارائه پیام فلسفی گفت‌وگو باقی مانده و اهتمام به چگونگی علم و فن اجرای آن نورزیده است. هنوز در ذهنیت او مشخص نیست که نیروهای اصلاح‌طلب و طرفدار جامعه مدنی از لحاظ علمی و فنی چگونه می‌توانند موانع را از بین ببرند و به اهداف خود دست یابند.

در سطح ارزشی، برخلاف نحله فکری اول که بر حوزه منافع و قدرت و به کلامی دیگر، ارزش‌های پسینی تأکید دارند، به‌طور غالبی خاتمی به ارزش‌های پیشینی (حوزه فضیلت و معنویت) پایدار و متعهد است. گلابه‌جویی‌های خاتمی - به جای راهجویی‌های علمی - حاکی از آن است که خاتمی هنوز نتوانسته است به تلفیقی راسخ از ارزش‌های پسینی و پیشینی نائل آید. به نظر من، ارزش‌های استعلایی او به معنای دقیق کلمه (فضیلت و معنویت) اصالت دارند. اما تجربه نشان داده است که بدون ارزش‌های پسینی (قدرت) کمتر می‌توان ابزار رسیدن به ارزش‌های پیشینی را فراهم آورد. مقایسه فساد رایج در کشورهای فقیر جهان با قلت فسادهای تعریف شده در کشورهای ثروتمند این ادعا را تقویت می‌کند.

برخلاف دیدگاه علم‌گرایی پوزیتیویستی دو نحله اول و دیدگاه صرفاً فلسفی خاتمی، طرح مفهومی این مقاله هر دو جلوه فوق را در قالب دو مفهوم تمدن و فرهنگ مطرح می‌کند. از لحاظ فلسفی، هر دو جلوه فوق در بخش دوم عنوان مقاله عبارت‌بندی شده است: همکاری در تمدن جهانی و همزیستی فرهنگ‌های متنوع و گفت‌وگویی که جهت دستیابی به این هدف ضروری است.

از لحاظ علمی دستیابی به این هدف ملزوماتی تاریخی دارد که با هر درجه از رشد و توسعه نمی‌توان به آن نائل شد. مطالعه روانشناسانه بیولوژیک مازلو و فلسفی هانا آرنست مبین این شعر از مولوی است که می‌گفت: "نه همین لباس زیباست نشان آدمیت". هدف والای گفت‌وگوی خاتمی نیازمند تحقق ملزومات علمی - فنی بسیار از جمله جامعه‌شناختی - روانشناختی است که در کوتاه مدت نمی‌توان به آن رسید. در دیدگاه مازلو، علاقه‌گریزی، به مثابه عشق گرفته شده است؛ در نتیجه سلسله مراتب احتیاجات وی به صورت نردبانی از نیازهای اولیه فیزیولوژیک آغاز و سپس از مسیر نیازهای امنیتی (بخوانید حب - بغض‌گریزی) گذر کرده و پس از عبور از حوزه احترام (بخوانید حریم‌شناسی شناختی) به حوزه خود - تحقق بخشی (بخوانید عشق و معنا) می‌رسد (Maslow, 1943: 370-396).

تعدیل در اندیشه مازلو نشان می‌دهد که در ذهنیت نویسنده این مقاله، خواستن توانستن نیست؛ بلکه خواستن فلسفی و یا حتی غریزی می‌تواند انگیزه تحقق برای شناختن و دانستن باشد و شناختن و دانستن، نیازمند مهارت و عشق برای توانستن است. تجربه عدم موفقیت ملت ایران در کسب توسعه در داخل و اعتلای منزلت خارجی آن، حاکی از فقدان توجه به این ملزومه علمی است.

اما برخلاف آگوست کنت، من مدعی هستم که علم اثبات‌گرا و راهبرد اجرای آن، منزلگاهی افزون بر منزلگاه‌های اعتقادی و فلسفی است و نه جایگزین آن. افزودن این جایگاه‌ها به یکدیگر، موجب بسط معرفت و توانمندی‌های انسانی خواهد شد. هانا آرنست مدعی است که تلفیق این عوامل، سبب می‌شود تا جهان‌بینی‌های فلسفی متفاوتی بر زندگی انسان تأثیر بگذارد. او بدون آنکه وارد حوزه فلسفه تاریخ شود تا جهت حیات زندگی فلسفی را نشان دهد و یا همانند مازلو با تکیه بر روانشناسی، جهت علمی حرکت زندگی را نشان دهد، سه زندگی و جهان‌بینی متفاوت را به وصف می‌کشد: انسان معیشت‌جو، انسان خلاق و انسان عامل (بخوانید آزاده) (Arendt, 1958:76).

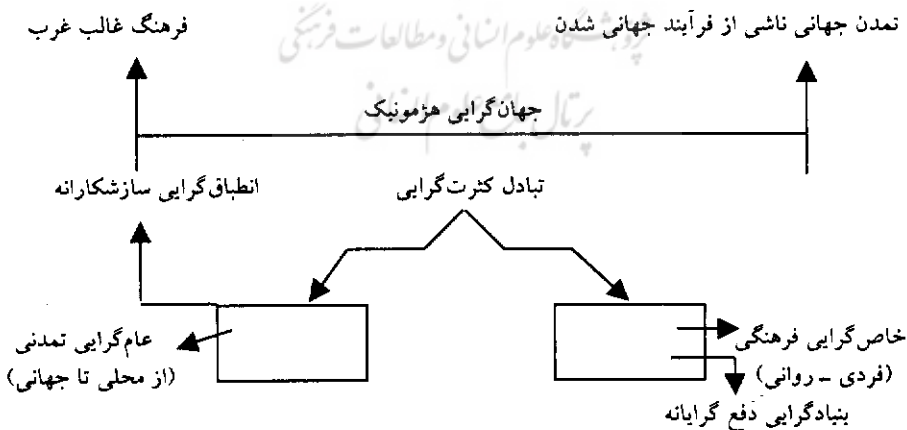
با تعدیل و سپس بهره‌مندی از نظریه‌پردازی‌های فوق و با عنایت به دو لایه تمدنی و فرهنگی، از لحاظ وصفی چهار عکس‌العمل کلی درباره گفت‌وگو و یا برخورد تمدن‌ها قابل شناسایی است: جهان‌گرایی هژمونیک (با دو شاخه

آرمان‌گرا و واقع‌گرا) انطباق‌گرایی سازش‌گرایانه^۱، بنیادگرایی دفع‌گرایانه و تبادل کثرت‌گرا با دو زیرمجموعه آرمان‌گرایی و واقع‌گرایی. از این میان، جهان‌گرایی هژمونیک (لیبرالی و محافظه‌کارانه فعالانه) آمریکا و غرب با دو شاخه آرمان‌گرایی و واقع‌گرایی، خواهان هژمونی فرهنگی غربی همراه با دستاوردهای تمدن جهانی است. درمقابل این جهان‌گرایی هژمونیک، دو نگرش منفعلانه به شکل زیر بروز کرده است:

انطباق‌گرایی سازش‌گرایانه که ضرورت ورود به تمدن جهانی را پذیرش ارزش‌های فرهنگ غرب می‌داند، کشورهایی مانند ترکیه، آذربایجان و رژیم گذشته ایران، چنین گرایشی دارند. دوم، بنیادگرایی دفع‌گرایانه است که ضرورت حیات را نفی کامل تمدن جهانی و ارزش‌های فرهنگی و غرب می‌داند و رژیم‌هایی همانند انور خوجه و طالبان، چنین نگرشی دارند.

جریان تبادل کثرت‌گرا با دو زیر شاخه آرمان‌گرایی و واقع‌گرایی، تمدن جهانی را دستاورد مشترک بشری می‌داند و بر تمایز و تنوع فرهنگی تأکید می‌کند. برخلاف دیدگاه‌های دیگر، به نظر می‌رسد که صرفاً این دیدگاه می‌تواند زمینه‌ساز گفت‌وگو باشد. نمودار زیر این تقسیمات را به تصویر می‌کشد:

نمودار انواع جهان‌گرایی‌ها



چگونگی برخورد با جهان‌گرایی هژمونیک حاکی از سه نظام فکری است: نظام معیشتی، نظام هویتی و نظام معنا. عکس‌العمل هژمونیک، در قالب نظام معیشتی قرار می‌گیرد. نظام معیشتی ساخته و پرداخته مدرنیسم بر محور فرهنگی غرب است و در این نظام، موفقیت معیار جهان هستی است و شخصیت حقیقی، تابعی از شخصیت حقوقی بر حول محور موفقیت یا عدم موفقیت قرار دارد. انطباق‌گرایان سازش‌گرا، منفعلانه جذب این نظام می‌شوند. نظام هویتی در وضعیت حاضر، تجلی عکس‌العمل انفعالی به غلبه قدرت فائده‌تمدن جهانی و فرهنگ غربی است و متأسفانه جلوه آسیب‌شناختی آن در قالب بنیادگرایی خشونت‌گرا و ستیزگر رخ می‌نمایاند. "ما" در مقابل و در ستیز با "دیگران" تعریف می‌شود. بنابراین نظام معنا حاوی توجه به هر دو جلوه تمدنی است. "هویت" همانند طرح اخلاقی خاتمی، جلوه معنوی و خصلتی را به خود گرفته و ورای بنیادگرایی هویتی مبنای موردنظر هانتینگتون قرار می‌گیرد. در کنار این جلوه فرهنگی، دستاوردهای تمدنی بشر مورد توجه قرار می‌گیرد که معطوف به رفاه و امنیت انسانی است.

برخلاف نظر خاتمی و هانتینگتون، این جلوه تمدنی نقش مهمی در رفتار انسانی ایفاء می‌کند و برخلاف فوکویاما و همفکرانش، این جلوه ابزار زندگی است و نه هدف آن. بنابراین در طرح حاضر، جهت رسیدن به این ابزار زندگی باید از لحاظ فلسفی برای آن ضرورت قائل شد و از لحاظ علمی در راه رسیدن به نهایت بازی در سطح جهانی، آن چنان اقدام کرد که سایه فعالیت امنیتی - رفاهی انسان بازتابی جهانی پیدا کند. این جلوه در زندگی بازتابی همسان‌گرا و مشترک برای کلیه انسان‌ها دارد. اما اهداف زندگی انسان، فرهنگی است که به زندگی فضیلت و معنا می‌بخشد. فضیلت و معنا، اصالتاً جلوه درون‌گرایانه دارند و منجر به بی‌همتایی انسان می‌شوند.

تبادل کثرت‌گرا، همسانی‌های تمدنی را ضرورت زندگی و بی‌همتایی فرهنگی را اصل زندگی محسوب می‌کند. اولی به همکاری و فعالیت مشترک نیاز دارد و دومی با همزیستی سازگاری دارد. جهت دسترسی به همکاری در تمدن جهانی و همزیستی فرهنگ‌های متنوع، گفت‌وگو ابزار کارآمدی می‌باشد. گرچه این تقسیم‌بندی فلسفی توجیهات نویسنده را به نمایش می‌گذارد، اما از لحاظ فلسفه تساریخ، جریان تحولات تاریخی، نهایتاً بشر را به این نتیجه می‌رساند. از لحاظ علمی، پیش‌بینی من این است که همه افراد جوامع به این درجه نخواهند رسید.

از لحاظ تجویزی نیز می‌توان به ایجاد یک برنامه توسعه متوازن تمدنی - فرهنگی و با استفاده از سه اهرم قدرت، فضیلت و معنویت، به این جایگاه رسید. سیر این تحول باید از قدرت آغاز و از طریق چارچوب فضیلت‌جوی فلسفی، به معنویت عرفانی برسد. هرچند که قدرت اولویت و ضرورت دارد، فضیلت اولویت و معنویت اصالت دارد. در عمل، با عنایت به قبض و بسط مفروضات ذهنی فرد و یا جامعه انسانی می‌توان به تلفیق‌های بسیار متفاوتی رسید. مثلاً می‌توان با تکیه بر روش به جای هدف، به سه راه‌حل انحرافی تندروری، ستیزه‌جویی و اقتداگرایی دیوان‌سالارانه رسید. اما کلیه این راه‌حل‌های روش‌مبنا را می‌توان به‌عنوان ابزار دسترسی به سه نگرش فلسفی قلمداد کرد.

نتیجه‌گیری

در مقاله حاضر، تأملات نظری مربوط به سه جهان‌گرایی لیبرالی (فعالانه - منفعلانه)، بنیادگرایانه و اخلاقی خاتمی، مورد بحث قرار گرفت. در طی بحث‌ها نشان داده شد که به رغم ماهیت خوش‌بینانه دو طرح لیبرالی و بنیادگرایانه، اندیشه‌پردازان این دو نحله فکری عمدتاً در فضای فکری پوزیتیویسم جا می‌گیرند.

طرح خاتمی، بیشتر جلوه فلسفی دارد و این نگرش، مؤلفه‌هایی از جامعه فضیلت‌جو - معناجوی باستان را با کثرت‌گرایی پساتجددگرا مخلوط کرده است. به رغم اشاره به دستاوردهای علمی - تمدنی، ولی در عمل در چارچوب مفهومی خاتمی، جایگاه این مؤلفه مشخص نیست. نهایتاً با بهره‌گیری از نقاط قوت سه اندیشه فوق، طرح جهان‌گرایی تبادل کثرت‌گرایانه مطرح می‌شود که محور اهداف آن، همکاری در تمدن جهانی و همزیستی فرهنگ‌های متنوع است. بر گفت‌وگو به‌عنوان اهرم لازم برای رسیدن به این هدف، همانند دیدگاه خاتمی تأکید شده است.

برای نشان دادن تفاوت‌ها، مفروضات هستی‌شناسانه، شناخت‌شناسانه، روش‌شناسانه و ارزش‌شناسانه طرح‌های مزبور، همراه با فرضیات راهجویانه هر کدام مطرح شد. در نهایت تلاش شد تا برای رسیدن به این هدف، از معارف بشری در زمینه‌های اعتقادی و شناختی (فلسفی - علمی - مهارتی) بهره گرفته شود.

منابع :

- بشار، ژان (۱۳۷۰)، *ایدئولوژی چیست*، ترجمه علی اسدی، تهران، بی‌نا.
- پستمن، نیل (۱۳۷۲)، *تکنوپولی*، ترجمه صادق طباطبایی، تهران، سروش.
- خاتمی، سیدمحمد (۱۳۷۳)، *از دنیای شهر تا شهر دنیا: سیری در اندیشه سیاسی غرب*، تهران، نشر نی.
- ----- (۱۳۷۷)، *سخنرانی در پیجا و سوئیس*، اجلاس مجمع عمومی سازمان ملل متحد.
- دراکر، پیتر (۱۳۷۴)، *جامعه پس از سرمایه‌داری*، ترجمه محمود طلوعی، تهران، رسا.
- ریتسن، والتر ب. (آبان ۱۳۶۸)، "پیشرفت تکنولوژی و حاکمیت دولت‌ها"، ترجمه علیرضا طبیب، *ماهنامه سیاسی - اقتصادی*، سال سوم، شماره ۳۰، صص ۲۵-۲۱.
- هانتینگتون، ساموئل (۱۳۷۴)، *نظریه برخورد تمدن‌ها: هانتینگتون و منتقدانش*، ترجمه و ویراسته مجتبی امیری، تهران، مؤسسه چاپ و انتشارات وزارت امور خارجه.
- Arendt, H. (1943), *The Human Condition*, Chicago.
- Fukuyama, Francis (Summer 1989), "The End of History?", *The National Interest*, Vol. 16, PP. 3-18.
- ----- (1992), *The End of History and the gast Man*, London, Passim.
- Maslow, A.H (1958), "Theory of Human Motivation", *Psychological Review*, PP. 370-396.



پڙو، شڪاھ علوم انسانی و مطالعات فرہنگی
پرتال جامع علوم انسانی