

رهیافت‌های نظری گفت‌وگوی بین فرهنگ‌ها

سیدمحمد مهدی‌زاده*

چکیده:

در جهان پرتنوع و متکثر فرهنگی، برای درک متقابل و نزدیکی افق‌های فکری به یکدیگر گفت‌وگو امری ضروری به نظر می‌رسد. نویسندگان در تشریح امکان یا امتناع گفت‌وگو در پرتو رهیافت‌های نظری "مدرنیته"، "پست مدرنیته" و "هرمنوتیک" با طرح این پرسش که آیا انسان‌های متعلق به فرهنگ‌ها و تمدن‌های گوناگون می‌توانند با یکدیگر وارد گفت‌وگو شوند؟ بر این باور است که در یک سر این طیف، نگرش کل‌گرایانه مدرنیستی قرار دارد که با اعتقاد به یگانه بودن فرد و وجود ارزش‌های جهانشمول و عام بشری، نهایتاً حکم به یکسان‌سازی فرهنگ‌ها و سنن همه ملل براساس معیارها و موازین خرد غربی می‌دهد و در سر دیگر این طیف، نگرش نسبی‌گرایانه پست مدرنیستی وجود دارد که با اشاره به نسبی بودن مفاهیم حقیقت و واقعیت و انکار وجود ارزش‌های جهانشمول، امکان گفت‌وگوی بین فرهنگ‌ها را نفی کرده و حکم به یکتانگاری و غیرقابل مقایسه بودن فرهنگ‌ها و سنن می‌دهد.

وی در این مقاله، از مجموعه مباحث مربوط به این حوزه، به بحث پیرامون دو رهیافت خرد آیینی یا کل‌گرایی سنت غربی و نسبی‌گرایی پست مدرنیستی خواهد پرداخت.

کلیدواژه‌ها: پست مدرنیته، خردآیینی، عقلانیت، فرهنگ، گفت‌وگو، مدرنیته، نسبی‌گرایی، هرمنوتیک، یکتانگاری

* سیدمحمد مهدی‌زاده دانشجوی دکتری علوم ارتباطات دانشگاه علامه طباطبائی است.

مقدمه

تنوع و تکثر فرهنگی، به‌عنوان وجه مشخصه جهان امروز، پیش از هر چیز گفت‌وگوی میان فرهنگ‌ها را به منظور درک متقابل و تفاهم و چاره‌اندیشی برای عمده‌ترین مشکلات مبتلابه بشر، ضروری می‌سازد. تجربه تاریخی سده‌های گذشته به بشر آموخته است که فکر ادغام و جذب فرهنگ‌های متنوع در یک فرهنگ واحد جهانی را باید از سر به در کرد. و دیگر اینکه، گره‌گشایی از مسائل و مشکلات امروز جهان، تنها با همکاری و تفاهم همه آحاد مردم و بهره‌گیری از همه باورها و ارزش‌های فرهنگی، امکان‌پذیر است. در این راستا، مغرب زمین، باید از برج عاج تخیلی پایین بیاید و مشرق زمین باید با اتکا به فرهنگ و تمدن خود و بهره‌گیری از دستاوردهای نیکوی تمدن مغرب زمین، باب دیالوگ^۱ و گفت‌وگو با فرهنگ‌ها و تمدن‌های دیگر را بگشایند.

گشوده بودن باب گفت‌وگو پیرامون مسائل و موضوعات مورد علاقه، بارزترین نمونه خردورزی و اخلاقی بودن انسان و حاکمیت منطق به جای زور، در ارتباط او با دیگری است. گسترش فضای مکالمه و گفت‌وگو، منجر به پویایی فکر و اندیشه و دستیابی به رشد اخلاقی و جهانی سالم و عاری از خشونت و زور می‌شود. زبان گفت‌وگو، برخلاف زبان زور و تحکم، زبان تفاهم و عشق و محبت است. به میزانی که دیگری در فضای ذهنی ما حضور بیابد و اندیشه‌اش مورد اعتنای جدی قرار گیرد و وجود ما نیز در نزد او به رسمیت شناخته شود، انسانیت و حقوق انسانی پایدار می‌ماند. در غیر این صورت، رابطه هر کس با دیگری به‌مثابه وسیله‌ای سودآور در راه رسیدن به هدفی شخصی و خودپسندانه شکل خواهد گرفت. به قول "گادامر"، گفت‌وگو باید با حیات انسانی ملازمت همیشگی داشته باشد.

طرح اندیشه گفت‌وگوی بین فرهنگ‌ها و تمدن‌ها توسط خاتمی، در جهان با استقبال خیل عظیم روشن‌اندیشان و انسان‌های منصف و صلح دوست مواجه شد. امید است که با بسط و گسترش این اندیشه و تحقق عملی آن، شاهد جهانی عاری از برخورد و کشمکش همراه با صلح، عدالت و رعایت حقوق انسان‌ها باشیم.

پرسش اصلی نگارنده این است که امکان یا امتناع گفت‌وگوی بین‌فرهنگ‌ها از منظر مدرنیسم، پست مدرنیسم و هرمنوتیک چگونه طرح و تبیین می‌شود؟

گفت‌وگو و جست‌وجوی حقیقت

حقیقت، با ارزش‌ترین و دلرباترین مفهوم در حیات انسانی است و همه جدوجهد و خیردورزی آدمی، برای کشف و شناسایی آن است. اما این گوهر با ارزش را باید در صحنه آزاد برخورد آراء و اندیشه‌ها به دست آورد. ما آدمیان طالب گفت‌وگو و آزادی هستیم چون طالب حقیقتیم. گفت‌وگو در تمام عرصه‌های فلسفی و اجتماعی و حتی علمی، به‌عنوان راه کشف و انتقال حقیقت شناخته شده است. علاوه بر شناختی که از بینش حاصل می‌شود، گفت‌وگو در مسائلی که متعلق به فهم نیز هست، اصلی‌ترین راه به شمار می‌رود. معناداری از فهم برمی‌آید و برای فهم دیگران باید با آنها سخن گفت. "اگر می‌توانستیم تمامی حقیقت را بنگریم، دیگر جست‌وجوگر نبودیم بلکه با خدا یکی می‌شدیم؛ زیرا که حقیقت، خداست؛ اما از آنجا که هنوز در مرحله جست‌وجو هستیم به جست‌وجو ادامه می‌دهیم زیرا که از نقص کمال خود، آگاه هستیم، ... حقیقت در دل هر انسانی جای دارد و باید همین را جست‌وجو کرد اما حق نداریم که دیگران را واداریم تا مثل ما، به حقیقت بنگرند."

حقیقت به‌عنوان امری قطعی و مطلق، در تصرف هیچ‌کس نیست. جست‌وجوی حقیقت، یعنی اینکه انسان همیشه برای گفت‌وشنود آماده باشد و همین آمادگی را از دیگران نیز انتظار داشته باشد. کسی که به راستی خواهان حقیقت و گفت‌وشنود است، با او درباره هر مطلبی می‌توان آزادانه گفت‌وگو کرد و او خود نیز چنین است و هنگام گفت‌وگو نه به کسی اهانت می‌کند و نه برای مراعات حریف، از گفتن سخن خودداری می‌ورزد. نبرد برای حقیقت در حال آزادی، نبرد از روی محبت است.

"کارل یاسپرس" فیلسوف آلمانی می‌گوید: "آزادی، تنها با دگرگون شدن آدمی حاصل می‌شود و با ایجاد سازمان‌هایی برای آدمیانی که دگرگون نشده‌اند نمی‌شود آن را ساخت؛ بلکه پیدایی آن بسته به چگونگی ارتباط و گفت‌وشنود و تفاهم میان آدمیانی است که آماده‌اند با یکدیگر گفت‌وگو کنند."

جهان امروز، تکثرگرایی و گفت‌وگو

ما در جهان امروز، شاهد تنوع و تکثر فرهنگ‌ها هستیم و تلاش‌هایی که برای جذب و ادغام فرهنگ‌های گوناگون در یک فرهنگ غالب و جهانی صورت گرفت، با توفیق همراه نبوده است. این تنوع و تکثر، علاوه بر اینکه یک واقعیت است، در نفس خود با ارزش می‌باشد و مراد از گفت‌وگوی بین آنها به معنی حل و ادغام یکی در دیگری نیست. به قول "پرز دکوئیار":

«ما موظفیم تعهد به کثرگرایی را، نه تنها به منزله اساس بلکه به منزله آرمانی برای روابط میان ملت‌ها و مناسبات درون جامعه‌ها دوباره تأیید کنیم... باید از گوناگونی و تفاوت‌های فرهنگی‌مان خشنود باشیم و از آنها درس زندگی بگیریم» (پرز دکوئیار، ۱۳۷۶).

واقعیت جهان امروز، تداوم دو جریان موازی "جهانی شدن" و "محلی‌گرایی" است. به عبارتی، آنچه در جهان در حال تحقق است، تنها فراگرد جهانی شدن نیست بلکه کشش دو جانبه و پیچیده‌ای است میان جهانی شدن و هویت‌های منطقه‌ای، قبیله‌ای و فرهنگی.

«در کنار روند جهانی شدن فرهنگ، بسیاری از ویژگی‌های بومی و منطقه‌ای نیز بررنگ می‌شوند. به عبارت دیگر، این روند به طور دیالکتیکی در درون خودش روندی متضاد با خود را تولید می‌کند. در عین حال کیه ارتباطات، جهانی می‌شود و فن‌آوری به همه جسا رسوخ می‌کند، نوعی خودآگاهی قومی، مذهبی و فرهنگی رشد می‌کند و وفاداری‌های محلی‌ای که در این فرهنگ جهانی جای نمی‌گیرند، تقویت می‌شوند و خرده‌هویت‌ها برجسته می‌گردند» (سمتی، ۱۳۷۶).

آیا وسایل ارتباط جمعی، جهان ما را به لحاظ فرهنگی، کوچک و یکسان کرده و یا آن را متنوع و متکثر نموده است؟ "جیانی واتیمو" در این خصوص ایده‌ی جالبی دارد:

«وسایل ارتباط جمعی نقش تعیین‌کننده‌ای در فروریزی دیدگاه‌های مرکز - بنیاد داشته است. آنچه که عملاً با وجود تلاش‌های مراکز عمده سرمایه اتفاق افتاد، این بود که رادیو، تلویزیون و روزنامه‌ها، به عناصری برای گسترش، تکثر و فوران جهان‌نگری‌های گوناگون تبدیل شدند... در

جامعه رسانه‌ای، انگاره آرمانی آزادی و رهایی که مبتنی است بر خودآگاهی روشن و دانش کامل انسان همه آگاه، جای خود را به انگاره‌ای استوار بر نوسان و چندگانگی و کثرت و در نهایت، افول اصل بی‌چون و چرای واقعیت داد... با اضمحلال اندیشه خردمندانه‌گی مرکز - بنیاد تاریخ، جهان ارتباطات همگانی به سان مجموعه‌ای چندگانه از خردمندانه‌گی‌های "محلی" یعنی اقلیت‌های اخلاقی، جنسی، دینی، فرهنگی و یا هنری - که هر کدام صدای خود را دارند - فوران می‌کنند» (واتیمو، ۱۳۷۵).

عبدالکریم سروش نیز می‌گوید:

«پلورالیسم فرهنگی یک واقعیت است. این بذرها در خاک‌های مختلف کاشته می‌شوند نتیجه‌های مختلف می‌دهند ولی تفاهم فرهنگی هم یک واقعیت است. دقیقاً به دلیل وجود داشتن این مبانی و ریشه‌هاست که ما هم می‌توانیم امروز با هم گفت‌وگو کنیم و دریابیم که راه‌ها از کجا جدا شده است و در کجا اشتراک داشته‌اند. اگر به ظواهر بنگریم، همه جنگ و نزاع و طرد و دفع یکدیگر است و این، کار کسانی است که از ریشه‌ها ناآگاهند. اگر به ریشه‌ها نظر کنیم، نکته‌های مشترک بسیار زیادی می‌بینیم. این نکته‌های مشترک بسیار زیاد، هم به ما می‌آموزد که خطوط موازی زیادی داریم و هم اینکه از یک نوع کثرت و چندگانگی فرهنگ، گریزی نیست. تجربه بشری در طول تاریخ، تجربه کمابیش یکسانی بوده است. باید این تنوع و تکثر محترم شمرده شود. اما این تکثر به معنای کثرتی است که در یک مسابقه وجود دارد نه کثرتی که در یک جنگ وجود دارد. فرق است بین پلورالیسم جنگ و پلورالیسم مسابقه‌ای. کثرتی که در یک مسابقه است کثرت است و بدل به وحدت نمی‌شود؛ اما نتیجه‌ای می‌دهد. ولی کثرتی که در جنگ است آن هم کثرت است اما به نتیجه دیگری مبدل می‌شود» (سروش، ۱۳۷۸).

در این جهان پرتنوع و متکثر به لحاظ فرهنگی، دینی، ارزشی و ... برای درک متقابل و نزدیکی افق‌های فکری به یکدیگر، جهت توافق و تفاهم - و نه جذب و ادغام یکی در دیگری - ضرورت گفت‌وگو حس می‌شود. در واقع، جهان متکثر بستر مناسب

گفت‌وگو و مکالمه است و گفت‌وگو به نوبه خود، اصل تکثر را حفظ و بازآفرینی می‌کند. فلسفه گفت‌وگو، پذیرش این اصل است که دیگری نیز وجود دارد و به همان اندازه می‌تواند واجد حقیقت باشد. حتی اگر کسی مدعی باشد که تمام حقیقت در نزد اوست، بخشی از آن حقیقت، عبارت است از حرمت گذاردن به دیگران.

«مراد از جهان‌نگری کثرت‌طلب این است که مکاتب جهانشمول، چه در سطح جهان و چه در چارچوب اجتماعی و سیاسی خویش، بتوانند پیرامون حقیقت تبیین‌های خویش، درستی‌تعالیم و قرامین‌شان و اعتبار وعده‌هایشان به بحث و مشاجره بپردازند بی‌آنکه خود را به آن دسته از دلایل و برهان‌هایی محدود نمایند که انتظار می‌رود در جوامع مدرن به‌طور عمومی به رسمیت شناخته شود. بی‌گمان از چشم‌انداز جهان‌نگری‌ها، چنین تفکری نه قربانی کردن ادعاهای بنیادین نسبت به حقیقت را ناگزیر می‌سازد و نه تغییر معنای ادعاهای ناظر بر حقیقت را به ادعاهایی که وابسته و منوط به متن و زمینه‌اند و بر حقانیت نظارت دارند.

این تفکر تنها حاکی از آن است که در بحث پیرامون مسائل مناقشه برانگیز و بنیادین جهان‌بینی‌ها، هرچند هم که مباحثه به‌طور عقلایی و استدلالی پیش رود، باز هم نمی‌توان انتظار وحدت و توافق را داشت. چنین انتظاری شامل تلاش‌های ناظر بر تفاهم بین فرهنگی نیز می‌شود، مادام که هدف آنها این است که با چشم‌پوشی از تمایزهای موجود در جهت‌گیری‌های ارزشی بنیادین، از احترام گذاردن به ارزش‌ها و شیوه‌های زندگی در فرهنگ‌های بیگانه حمایت کنند، اما تا زمانی که پیشاپیش بر سر شروط و مفروضات مهم این ارتباط توافق نشده باشد، اساساً حرکت به سوی چنان ارتباطی آغاز نمی‌شود.

طرفین مباحثه باید از اعمال قهرآمیز حقایق ایمانی خویش صرف‌نظر کنند، باید سنت‌ها و اشکال زندگی رقیب را کاملاً مستقل از ارزش‌گذاری‌های متفاوت و متقابل به منزله سنت و فرهنگی هم‌ارز و دارنده حق برابر به رسمیت بشناسند ... تفاهم بین فرهنگی، تنها تحت شرایطی میسر خواهد بود که فرهنگ‌های رقیب برای یکدیگر آزادی‌های متقارن قائل شوند و پیشاپیش افق‌ها و چشم‌اندازهای حریف را به‌طور متقابل از آن

خویش سازند. تنها در آن زمان است که فرهنگی سیاسی شکل خواهد گرفت که نسبت به ضرورت نهادینه کردن انسانی و حقوقی شرایط مناسب ارتباط، حساس خواهد بود» (هابرماس، ۱۳۷۶).

گفت‌وگوی بین‌فرهنگ‌ها از منظر مدرنیسم، پست‌مدرنیسم و هرمنوتیک

مقوله گفت‌وگوی میان فرهنگ‌ها را از منظرهای گوناگون و بعضاً متضاد باید نگریست: زیرا هر یک از رهیافت‌ها، خود در بطن و زمینه یک «پارادایم» معرفت‌شناسانه جای می‌گیرد و به این پرسش که آیا انسان‌های متعلق به فرهنگ‌ها و تمدن‌های گوناگون می‌توانند با یکدیگر وارد گفت‌وگو شوند، پاسخ‌های متفاوتی عرضه می‌دارند. در یک سر طیف این پاسخ‌ها، نگرش کل‌گرایانه مدرنیستی قرار دارد که با اعتقاد به یگانه بودن خرد انسانی و وجود ارزش‌های عام و جهانشمول بشری، نهایتاً حکم به یکسان‌سازی فرهنگ و سنن همه ملل براساس معیارها و موازین خرد غربی می‌دهد و در سر دیگر این طیف، نگرش نسبی‌گرایانه پست‌مدرنیستی وجود دارد که با اشاره به نسبی بودن مفاهیم حقیقت و واقعیت و انکار وجود ارزش‌های جهانشمول، امکان گفت‌وگو بین فرهنگ‌ها را نفی کرده و حکم به یکتانگاری و غیرقابل‌مقایسه بودن فرهنگ‌ها و سنن می‌دهد.

«هابرماس» در سال ۱۹۹۵ به هنگام دریافت جایزه کارل یاسپرس در سخنانی تحت عنوان رابطه بین فرهنگ‌ها چنین می‌گوید:

«به این پرسش بنیادی که آیا انسان‌های متعلق به فرهنگ‌های گوناگون، اساساً می‌توانند زمینه مشترکی برای تفاهم داشته باشند و اگر آری، این مبنای مشترک جهانشمول و پیوند دهنده چه خواهد بود، تاکنون چند پاسخ متفاوت داده شده است:

۱- از یک طرف کل‌گرایی حق به جانب سنت غربی است که نقطه عزیمت خود را یگانه بودن خرد فطری در همه انسان‌ها می‌داند و بدین دلیل، معیارها و موازین علم و فلسفه (غربی) را چراغ راهنمایی تلقی می‌کند که در پرتو آن می‌توان آن‌چه را که اعتبار عقلایی دارد با اطمینان کامل تعبیر و تفسیر کرد.

۲- نقطه مقابل این پاسخ، نسبی‌گرایی با خود متناقضی است که مدعی است همه سنن فرهنگی قدرتمند، معیارهای ویژه و مسلماً قیاس‌ناپذیر خویش را برای تشخیص حق از باطل دارند و در هر سنت، مقوله عقلانیت از معنایی خاص و متعلق بدان سنت برخوردار است. بدین ترتیب، درحالی‌که پیروان جهانشمول بودن معیارهای عقلایی، دستاوردهای علوم اجتماعی و تاریخی را بر باد می‌دهند؛ نسبی‌گرایی، خود را یک‌جا مغلوب و مقهور این دستاوردها می‌کند. از یک‌سو حقایق ایمانی گوناگون، قربانی نقد یک خرد واحد می‌شوند و از سوی دیگر این خرد جهانشمول، در حقایق ایمانی اتحادناپذیر، چندپاره می‌شود.

۳- در این باره هم‌اوردجویان تاریخی‌گری، پاسخ‌های پخته‌تر و اندیشیده‌تری یافته‌اند. نخستین پاسخ متعلق به متن - زمینه‌گرایی است که فرض وجود یک خرد انسانی جهانشمول را با دیده تردید می‌نگرد. از این دیدگاه، ادعاهای نامشروط ناظر بر حقیقت، تنها در قالب روایت‌های محلی و منطقه‌ای ظاهر می‌شوند و همواره در متن و زمینه یک سنت معین، ریشه‌ای ژرف دارند.

[«السدیر مک اینتایر» و «ریچارد رورتی» به‌عنوان پیروان این دیدگاه می‌کوشند از تناقض موجود در موضع نسبی‌گرایی پرهیز کنند، زیرا نسبی‌گرایی ناگزیر است وابسته بودن اعتبار نظر خود را به هر متن و زمینه‌ای انکار کند و آن را در مقایسه با هر نظر دیگر، یک استثنا بداند. بنا به نظر مک اینتایر، به هنگام برخورد جهان‌نگری‌های رقیب، حقیقت متعلق به سنت قوی و غالب، خود را از این طریق به نمایش می‌گذارد که سنت مغلوب، معیارها و موازین خویش را رها ساخته و از راه پذیرش آیین تازه می‌کوشد راه گریزی از بن‌بست و بحران شناخت‌شناسانه خویش بجوید. ولی «رورتی» با منش تفسیر‌گرایانه پسندیده‌ای، نخست می‌خواهد از متن و زمینه متعلق به خویش مطمئن شود، اما به نحوی یک جانبه بدین متن وفادار می‌ماند. وی خود را پیرو قوم محوری خوش اقبال معیاری می‌داند که هر یک از ما به نوبه خود بهترینش می‌دانیم و تفاهم بین فرهنگ‌ها را چنین معنا می‌کند که هر فرهنگ همواره در تلاش

است فرهنگ بیگانه را در جهان دائماً گسترش یابنده خویش، جذب نماید و به شکل و شمایل فرهنگ خویش در آورد.]

۴- تأویل (هرمنوتیک) فلسفی در برابر این الگوی فهم فرهنگ‌های دیگر که بر جذب و هضم متکی است الگوی دیگری را قسار می‌دهد. در این الگو نیز متن و زمینه موقعیتی که نقطه عزیمت است به سود عینیت از پیش مقدر قربانی نمی‌شود اما موقعیت گفت‌وگو که شنونده و گوینده یا پرسشگر تفسیر کننده و نویسنده پاسخگو در آن قسار دارند از راه قسارن مناسبات، خصلت‌بندی می‌شود.

[بنا به این تعبیر، تفاهم تنها بین طرفینی ممکن است که انتظار دارند بتوانند از یکدیگر بیاموزند و در مبادله چشم‌اندازهایی که معطوف به هر یک از آنهاست، بکوشند افق پیش - ادراک‌های زبان خویش را با افق دیگری نزدیک نمایند. بدین ترتیب، تأویل‌گرایی می‌کوشد با استفاده از شرایط ارتباطی موفق، به بالقوه‌گی جهانشمول خردی که در زبان پیکر یافته است، دست یابد و تلاش و جسارت برای تفاهم بین فرهنگی را برانگیزد. "هابرماس" ادامه می‌دهد:]

اما کماکان روشن نیست که تلاش برای تفاهم به سوی کدام هدف می‌تواند نشانه رود؟ آیا هدفش توافق و تفاهم بر سر موضوع است یا با توجه به مخالفت‌هایی که عقلاً قابل انتظارند، هدف متواضعانه‌اش احترام متقابل به قدرت حقه سنت‌های متقابل و متناقض است؟ پاسخ به این پرسش عمیقاً به درک ما از روشنگری منسوط است. بسته به اینکه ما روشنگری متحقق شده در دوران مدرن اروپا را چطور بفهمیم، روش ما در کشیدن خط تمایز بین ایمان و دانش و بین سپهرهایی که ما منطقاً مجازیم در این سپهرها انتظار تفاهم یا تخالف عقلایی داشته باشیم، تفاوت خواهد کرده (همان).

با پیروی از تقسیم‌بندی هابرماس از رویکردهای مربوط به گفت‌وگویی بین فرهنگ‌ها، سه رویکرد:

الف) خردآیینی (مدرنیته)؛ ب) نسبی‌گرایی (پست‌مدرنیسم) و ج) تأویل (هرمنوتیک) به اجمال بررسی می‌شود.

الف) رهیافت خردآیینی (مدرنیته)

خردآیینان معتقدند که "طبیعت انسان" یکی است و در هر حالت، هر جامعه و هر موقعیتی، دگرگونی‌ناپذیر باقی می‌ماند و تفاوت‌هایی چون رنگ پوست یا اختلاف‌های جسمانی در این بنیان یکسان، خللی وارد نمی‌کند. به قول دکارت "میان آدمیان، عقل از همه چیز بهتر تقسیم شده است" کاسیرر از قول روشنگران نوشته است:

«خرد برای همه افراد بخرد، همه ملل، همه ادوار و همه فرهنگ‌ها یکی است. از تغییر‌پذیری عقاید دینی و بندهای اخلاقی و اعتقادات گرفته تا عقاید نظری و احکام، می‌توان عنصری پایدار و استوار بیرون کشید که فی‌نفسه پایدار است و همین یگانگی و پایداری است که ذات واقعی خود را بیان می‌کند... خرد آیینان به نسبی باوران ایراد می‌گیرند که در قائل شدن به تمایز مطلق دو یا چند دنیا، اساس کار و ادعای مرکزی خود یعنی انکار امر مطلق را از یاد می‌برند. تمایز دنیاها، "مطلق" نیست. بی‌شک میان دنیای یک دانشمند یا روشنفکر غربی امروزی و جهان فکری و فرهنگی کسی که "انسان ابتدایی" خوانده می‌شود و بومی قبیله‌ای در آفریقا یا اقیانوسیه است، تفاوت زیادی وجود دارد. اما میان اینها ارتباط انسانی ایجاد می‌شود و راه همدلی‌شان بسته نیست. آیا تاکنون نوشته‌ای از هیچ انسان‌شناسی خوانده‌اید که اعلام کند من به میان فلان قوم "ابتدایی" رفتم اما هیچ چیز از زندگی، روابط خویشاوندی و خانوادگی، آداب و رسوم و... آنان درک نکردم؟ حتی پرشورترین نسبی باوران و تمام انسان‌شناسان و فرهنگ‌شناسانی که با صراحت، کار خود را تأویل زندگی‌های دیگر دانسته‌اند (برای نمونه کلیفورد گیرتز)، در گزارش‌های خود چیزهایی را که درک کرده‌اند بیان می‌کنند و خبر از گونه‌ای ارتباط ممکن با فرهنگ‌های دیگر می‌دهند و به شکل‌های گوناگون می‌کوشند تا قیاس‌هایی را میان "جهان نمادین انسان به اصطلاح ابتدایی" و جهان مدرن ایجاد کنند» (احمدی، ۱۳۷۴).

خرد آیینان با تأکید بر وجود ارزش‌های عام و جهانشمول، شناسایی صحیح تفاوت‌ها و برقراری گفت‌وگو را از رهگذر مراجعه به مفهوم "عمومیت" قابل حصول می‌دانند. "ایمانونل کانت" می‌گوید:

«اندیشگری بخردانه، در بنیان خود، وابسته به رشته مفاهیمی کلی و جهانشمول است، مفاهیمی که افراد انسان به یاری آنها و با آنها، جهان را تجربه، تحلیل، تفسیر و بیان می‌کنند. مقوله‌های علیت، زمان، مکان و فضا و مادیت از جمله این مقوله‌های کلی هستند. در واقع به نظر کانت، بنیان مشترک شناختی فرهنگ‌ها امکان می‌دهد که افراد با هم مبادله فکری یابند. همین مبنا، جست‌وجوی اصول و احکام جهانشمول اخلاقی را نیز توجیه می‌کند» (همان).

خردگرایان معتقدند از نسبی کردن همه چیز باید اجتناب کرد؛ زیرا در تنوع و تحرک فرهنگ‌ها، برخی از ارزش‌ها دست نخوردنی هستند و باید آنها را حفظ کرد و محترم شمرده به سبب آنکه به منافع خاصی خدمت می‌کنند، بلکه به دلیل اینکه از طریق هر یک از ما به تمامی بشریت مربوط می‌شوند. ارزش‌هایی مانند: حقوق بشر، دموکراسی، آزادی، صلح و عدالت.

«شناسایی درست تفاوت‌ها هنگامی است که تفاوت را به‌عنوان جزئی از کل مورد شناسایی قرار دهیم. در حقیقت، یعنی اینکه بگوییم: شما متفاوت هستید اما تفاوت‌های شما بخشی از فرهنگ عام و جهانی است و از این جهت ... اگر تفاوت‌ها با نوعی اندیشه عمومیت مرتبط نشود، نمی‌توان آنها را به صورتی معتبر و صحیح بازشناخت ... شناسایی صحیح تفاوت‌ها، همواره از رهگذر مراجعه به مفهوم عمومیت قابل حصول است» (فری، ۱۳۷۶).

خردباوران، نسبی باوران را فاقد هماهنگی و پیوستگی درونی می‌دانند و معتقدند که این نحله - درحالی‌که هرگونه آیین را رد می‌کند - خود تبدیل به آیین شده است. نسبی باوری، هیچ آزمون شناخت شناسانه‌ای را معتبر نمی‌داند. اما خود، حکمی شناخت شناسانه می‌دهد. اگر حرف نسبی باورها درست باشد که هیچ ملاک قطعی برای تشخیص درست از نادرست وجود ندارد، چگونه صحت حرف خود آنان ثابت می‌شود؟ به عبارتی، اگر این حکم نسبی باوران را بپذیریم که هیچ حقیقتی وجود ندارد، پس خود این نحله، تهی از حقیقت است و اگر آن را استثنا بدانیم، دچار تناقض می‌شویم.

«نحله مدرنیسم قرن نوزده استدلال می‌کرد که ما در جهان شاهد یک راه رشد بیشتر نیستیم و آن راهی است که در غرب اتفاق افتاده و عین آن

هم در سایر کشورها تکرار خواهد شد. بنابراین باید منتظر فروپاشی جامعه سنتی در کشورهای در حال توسعه بود. فروپاشی و افول مذهب و فرهنگ سنتی، نظام معیشتی سنتی و غیره. سرانجام به پیدایش جامعه مدرنی می‌انجامد که سکولار، عقل‌گرا و دنیاگراست. به طور کلی مدرنیست‌ها یکسان‌انگار هستند و قائل به این می‌باشند که تجربه بشری، تجربه یکسانی است؛ زیرا ساخت ذهن انسان، یکسان است و خردمندی و توانایی عقلی انسان در همه فرهنگ‌ها و تمدن‌ها یکسان است» (بشیریه، ۱۳۷۴).

در نقد ایدئولوژی یکسان‌انگار مدرنیسم باید گفت که پیش شرط گفت‌وگوی بین فرهنگ‌ها، پذیرش حق برابر برای طرفین گفت‌وگو به منظور درک متقابل و پرهیز از هضم، حذف و یکسان‌انگاری است. باید نفس تکثر و تنوع فرهنگ‌ها، سنت‌ها، عقاید و ... را محترم شمرد و صرفاً از منظر یک پارادایم فکری و فرهنگی غالب، حکم به صادره و انحلال دیگر ارزش‌ها و باورهای فرهنگی نداد. اگر شناسایی دیگران ناشی از اراده معطوف به قدرت و سلطه باشد، اصل گفت‌وگو نقض شده و تفاهم و توافق حاصل نخواهد شد.

در جهان امروز، برای تحقق اصل گفت‌وگو، باید از حدود پارادایم اروپایی و غربی فراتر رفت و برای همه فرهنگ‌ها حقی برابر برای اظهار نظر و برخورداری از حقیقت و خردمندی قائل شد.

گفتمان مدرنیسم مبتنی بر "تمایز" بود، تمایز میان عقل و جنون، تجدد و سنت، مرد و زن و هر آنچه همخوان و سازگار با باورها و عقاید مدرنیسم نبود "غیر" و "دیگری" قلمداد می‌شد و می‌بایست یا به دور افکنده شود و یا به نحوی در این ایدئولوژی حل و جذب شود. مدرنیسم در پی تحقق این اصل یعنی "ساختن جهان بر صورت خویش" فضای تنفس و رشد دیگر اعتقادات و سنن را به شدت دچار محدودیت ساخت.

«اندیشه‌مندان روشنگر، سرخوش از گسترش دانایی‌ها، پیشرفت فنی و

پالایش اخلاقی که اروپای قرن هجدهم به آن نائل شده بود، مفهوم تمدن را ابداع کردند که معرف آن وضع بود. این به آن معنا بود که آنها از سرنوشت آن روز خود، یک الگو، از عادات ویژه خود قابلیت‌های تعمیم‌پذیر، از ارزش‌های خود معیارهای مطلق داوری و از اروپایی. ارباب و صاحب اختیار طبیعت و بهترین موجود آفرینش را ساختند. این

بزرگ‌بینی ... در قرن بعد، تنفیذ دانش قوم‌شناسی - در شرف پیدایش - را نیز به دست آورد.» برای مثال «مورگان» در کتاب «جامعه کهن» نوشت: «اکنون با تکیه بر دلایل نردیدناپذیر می‌توان اطمینان داد که در تمام قبایل بشری، مرحله وحشیگری مقدم بر دوران بربریت بود همچنان که دوران بربریت نیز بر تمدن، تقدم داشته است. همچنان که می‌دانیم تاریخ بشر، چه از لحاظ منشأ، چه از لحاظ تجربه و چه از لحاظ پیشرفت یکی است» (فینکل کروت، ۱۳۷۵).

اروپایی‌ها با اطمینان به این امر مسلم بود که در پایان قرن نوزدهم کار استعمار را به انجام رساندند. اروپایی خردمند و فن‌سالار تجسم پیشرفت و ترقی در برابر سایر جامعه‌های انسانی شد و لذا تسخیر این جوامع از طرف او، همچون سریعترین و بزرگوارانه‌ترین وسیله‌ای بود که عقب مانده‌ها را به مدار تمدن می‌کشاند. ملت‌های پیشرفته رسالتی برای خود قائل بودند و آن تسریع حرکت غیراروپایی‌ها به سوی آموزش و رفاه بود. باید در راه خیر و صلاح همان مردم بدوی، تفاوت‌های آنها یعنی - عقب ماندگی‌شان - را در کلیت جهانی غرب، مستحیل کرد.

«قوم‌مداری» در روزگار ما بزرگترین مانع ارتباط میان فرهنگ‌ها و همکاری واقعی بین‌المللی است. چنین احساسی، از عدم درک طرف مقابل سرچشمه می‌گیرد. قوم‌مداری بدان معناست که ارتباط تنها از یک سو برقرار می‌شود، دادوستدی انجام نمی‌گیرد و سخن طرف مقابل شنیده نمی‌شود.

«پایه اصلی قوم محوری این است که کسی بگوید باورها، کنش‌ها، هنجارها و ارزش‌های مورد قبول من برتر از سایر باورها، کنش‌ها، هنجارها و ارزش‌هاست و در هرگونه رویارویی محتمل با آنها سرانجام پیروز خواهند شد، چراکه بیانگر حقیقت غایی و زندگی انسانی هستند و هرگاه اقوام دیگر با مبانی آنها آشنا شوند و عاقلانه به منافع خود بیاندیشند، جملگی آن را خواهند پذیرفت. این پایه قوم محوری در بهترین شکل خود جسا را برای ایجاد بحث بخردانه می‌بندد و با خرد باوری همبسته می‌شود و در بدترین شکل خود در صدد تحمیل دیدگاه‌هایش بر می‌آید و نمونه‌اش هم سیاست استعماری است که زمانی به‌عنوان عامل رشد دهنده ارزش‌ها و کنش‌های مدرن توجیه می‌شد» (احمدی، ۱۳۷۴).

تفرعن و خودبینی مغرب‌زمینیان در سده‌های گذشته، علاوه بر آنکه پیامدهای تلخی چون استعمار، جنگ و چپاول و اهانت به فرهنگ و تمدن انسان‌های نیم‌کره دیگر را

در برداشت، در مطالعات به ظاهر علمی نیز خود را آشکار ساخته است. "ادوارد سعید" در کتاب شرق‌شناسی با بهره‌گیری از اندیشه‌ها و نظریات "میشل فوکو" گفتمان "شرق‌شناسی" را عبارت از نوعی سبک غربی در رابطه با ایجاد سلطه، تجدید ساختار، داشتن آمریت و اقتدار بر شرق می‌داند و بر این باور است که رابطه و نسبت شرق و غرب - رابطه قدرت و سلطه - درجات مختلفی از یک برتری و تفوق پیچیده است. شرق‌شناسی خیلی بیش از آنچه به‌عنوان یک موضوع وعظ و سخنرانی درست در مورد شرق باشد، به‌عنوان نشانه با ارزشی از اعمال قدرت اروپایی - آتلانتیک بر شرق محسوب می‌شود. سرمایه‌گذاری مستمر روی شرق‌شناسی، به‌عنوان یک نظام معرفتی درباره شرق، آن را به‌عنوان ابزار مقبول پالودن شرق در وجدان غربی‌ها درآورد.

همچنان‌که بیان کردیم، گفتمان مدرنیسم مبتنی بر "تمایز" میان خود و دیگری بود. ابتدا مجموعه‌ای از ویژگی‌ها و شاخص‌های اساسی برای این ایدئولوژی ترسیم گشت و سپس همه باورها و عقاید دیگر که با این شاخص‌ها همخوان نبودند در اردوگاه "غیر" و "بیگانه" قرار گرفتند. از جمله، مفهوم "سنت" برای خودشناسی مدرنیسم خلق شد.

«سنت، یکی از غیرت‌های اساسی تجدد است. به‌طور کلی با ظهور تجدد است که مفهوم سنت و جامعه سنتی پدیدار می‌شود. خلق مفهوم سنت و جامعه سنتی به‌عنوان ابزار مقایسه، لازمه خودفهمی تجدد است. سنت و تجدد بدین‌سان انسانیت را دو پاره می‌کند. آنچه مدرن نیست در اردوگاه سنت افکنده می‌شود. جامعه سنتی نخست وضع و سپس به‌عنوان عنصری بیرونی، از دایره عقل تجدد طرد می‌شود. مفهوم جامعه سنتی از نیازمندی‌های ایدئولوژیک تجدد برای خودشناسی بر می‌خیزد. مردمان جامعه سنتی در ذهنیت تجدد، هم عصر تجدد نیستند بلکه در زمان دیگری زیست می‌کنند. جامعه سنتی تنها به شرط نفی خود، امکان ورود به عصر عقل تجدد را پیدا می‌کند؛ یعنی اینکه باید دیگر خودش نباشد و این خود بودن یا نبودنش را هم عقل تجدد تعیین می‌کند. بدین‌سان در ذهنیت تجدد دو سطح زیستی کاملاً متمایز پیدا می‌شود. میان سنت و تجدد هیچ پیوندی متصور نیست. به‌طور کلی غیرت سنت، سبب هویت یافتن تجدد می‌شود. در نتیجه تجربه تجدد به رغم اندیشه تجدد، یعنی اوماننیسم و انسان محوری، دچار تحدید می‌شود» (بشیریه، بهار و تابستان ۱۳۷۶).

به عقیده "آلن فینکل کرووت" فیلسوف فرانسوی، نسبی‌گرایی فرهنگی به معنای مقابله با تفرعن غربی و نقش مسلط غرب بود. غرب به نام رشادت‌هایش در عالم صنعت خود را آقای جهان می‌داند و ناگهان قوم‌شناسان از راه می‌رسند و می‌گویند: نه، اینطور نیست که یک تمدن باشد و تعدادی اقوام وحشی، بلکه تعدادی فرهنگ وجود دارد. پس متواضع‌تر باشید و وجود دیگری را بپذیرید. چون دیگری همواره قابل جذب و هضم نیست. دیگرانی هستند که در مقابل شما مقاومت می‌کنند. پس می‌توان گفت که نسبی‌گرایی فرهنگی اعتراضی بود به این گرایش غرب برای تحلیل بردن دیگری در خود. مفاهیم وحشی، بربر و بدوی همه انگ‌هایی کینه‌آمیز هستند که دیگر، انسان‌شناسان هیچ اعتباری فکری برای آن قائل نیستند و آنچه با سقوط این صورتک‌ها از ارزش می‌افتد، همانا نظریه تکامل انسان در طول زمان و تمایز بین ملل عقب مانده با ملل پیشرفته است. چنان‌که "لوی استراوس" می‌نویسد که: در دادرسی بربریت، از این پس، روشنگران روی نیمکت متهمان قرار می‌گیرند نه در جایگاه دادستان.

"جیانی واتیمو" فیلسوف پست مدرن ایتالیایی ضمن انتقاد از اندیشه تاریخ تک خطی چنین می‌نویسد:

«مدرنیسم در لحظه‌ای به سرانجام می‌رسد که به دلایل گوناگون، دیگر نتوان تاریخ را تک خطی انگاشت. ما تاریخ را نظم گرفته بر مبنای سال صفر ولادت مسیح می‌انگاریم و آن را مشخصاً پیوستاری از وقایع زندگی کسانی که در مرکز قرار دارند می‌خوانیم. این مرکز یعنی غرب، جایگاه تمدن، نقطه‌ای که بیرون آن جوامع بدوی و کشورهای عقب‌مانده قرار می‌گیرند. "والتر بنیامین" در مقاله "پیش‌نهادهایی درباره فلسفه تاریخ" نشان داد که تاریخ تک خطی باز نمودی از گذشته است که توسط طبقات و گروه‌های اجتماعی فرادست ساخته شده است. درست همان‌طور که تاریخ را تنها از دیدگاه مرکز - بنیاد می‌توان تک خطی دید، مفهوم ترقی نیز نیاز به انگاره خاصی از انسان به‌عنوان معیار و محک دارد. در دوران مدرن این معیار، همواره انسان مدرن اروپایی بوده است. انگار که بگوییم: ما اروپایی‌ها عالی‌ترین صورت انسان هستیم و همه روند تاریخ، پیش و کم در جهت تحقق کامل این انگاره آرمانی سو گرفته است» (واتیمو، ۱۳۷۴).

یک اروپا محور، باور ندارد که اروپایی مسیحی و متمدن با بومی عقب مانده برابر باشد. او شاید بپذیرد که هر دو انسان‌اند و از یک طبیعت برخوردارند ولی قبول ندارد که هر دو، آفریننده نظام‌های ارزشی برابری هستند. در واقع از باور به ارزش‌های متفاوت، توجیه برتری ارزش‌های خود را می‌یابد.

ب) نسبی‌گرایی (پست مدرنیسم)

به نظر یک شخص نسبی‌نگر، چیزی حقیقت ندارد مگر اینکه از نظر کسی، حقیقت دانسته شود یا بهتر بگوییم کسی "اعتبار" خود از جهان و اندیشه‌ها را "حقیقت" بنامد.

«هیچ مبنای عقلی وجود ندارد که نظام ارزشی A را برتر از نظام ارزشی B بدانیم. مبنای عقلانی، خود زاده نظامی ارزشی است. تنها از چشم‌انداز یک نظام معین فرهنگی می‌توانیم هنجارها، ارزش‌ها و باورهایی را که مردمان در همان نظام آفریده‌اند، بسنجیم و آنها را عقلانی یا نابخردانه ارزیابی کنیم. در برابر این حکم نسبی‌نگرانه، شماری از نویسندگان بر این گفته پافشاری کرده‌اند که دست‌کم برخی از ارزش‌ها جهانشمول‌اند و به همین دلیل نمی‌توانیم بگوییم که تمام ارزش و هنجارها "به‌طور کامل، ویژه فرهنگ‌های متفاوت و از این‌رو با هم قیاس‌ناپذیرند". اما باید از آنها پرسید که آن ارزش‌های جهانشمول کدامند؟ هر ارزش در دل یک نظام مفهومی شناختی و در چارچوب عقاید و باورهایی که پیش‌تر، فرهنگی خاص آنها را آفریده است، طرح و بیان می‌شود. حتی مختصری آشنایی با زندگی هر روزه مردمانی دیگر که فرهنگ‌هایی دیگر دارند نشانی می‌دهد که هیچ حکم ارزشی و اخلاقی جهانشمول نیست» (احمدی، ۱۳۷۴).

با توجه به نکته‌های بالا، نسبی‌نگرها، خرد آیینان را متهم می‌کنند که هر چند پیوسته از مکالمه فرهنگی دم می‌زنند، اما در واقع، باور به ارزش‌هایی مسلط را تبلیغ می‌کنند. نسبی‌نگری فرهنگی، موردی خاص از نسبی‌نگری شناخت‌شناسانه است که بر ناستوانی ما در دآوری میان ارزش‌ها و هنجارهای فرهنگی به دلیل تمایز عمیق شناختی - مفهومی و نظری تأکید می‌کند. بنابراین هیچ حکم ارزشی و اخلاقی جهانشمول نیست و نمی‌توان هم از موضع معینی، ارزشی را تبلیغ نمود و خواستار جهانشمولی آن شد و هم از گفت‌وگوی فرهنگی سخن گفت.

پست مدرنیست‌ها معتقدند که هیچ ارزش عام و جهانشمولی وجود ندارد. "یک ارزش نمی‌تواند جهانشمول باشد و اگر باشد مانند مایعی بسیار رفیق محو می‌شود. تقریباً مثل یک پدیده بانکی است. اگر همه سهام داشته باشند، دیگر ارزش سهامی وجود نخواهد داشت و حتی دیگر مبادله نخواهد شد. پس حتی اندیشه دمکراتیک، فرهنگ یا فرهنگی کردن دمکراسی، بی‌نظمی و اختلاط آنتروپیک است" (بودریار، ۱۳۷۶).

در رهیافت نسبی‌گرایانه پست مدرنیستی، باور به وجود ارزش‌های جهانشمول می‌تواند در خود، شکل دهنده اندیشه قوم محوری باشد. زیرا این، ارزش‌ها و باورهای خاص تمدن و فرهنگ غرب است که زیر عنوان جهانشمولی بودن، تبلیغ می‌شود و نهایتاً به مصادره ارزش‌های متنوع فرهنگ‌های گوناگون به نفع ارزش غرب، می‌انجامد. بنابراین هیچ‌گونه حکم ارزشی و اخلاقی، جهانشمول نیست و نمی‌توان هم از موضع معینی، ارزش‌هایی را تبلیغ نمود و خواستار جهانشمولی آن شد و هم از گفت‌وگوی فرهنگ‌ها سخن گفت. "ژان بودریار" می‌گوید:

«باید هرگونه فکر احیای یک خطی بودن جهانشمول را رها کرد، گفتن اینکه تاریخی خردمندانه وجود دارد که در آن سرانجام تمام جوامع با هم کنار خواهند آمد درست نیست در این مورد، من هوادار فردیت جوامع هستم» (همان).

"دانیل لیتل" در کتاب تبیین در علوم اجتماعی، چند تقریر مختلف پست مدرنیست‌ها از نسبیتهای جهانشمول فرهنگی به دست می‌دهد: نسبیتهای مفهومی، نسبیتهای اعتقادی و نسبت ارزشی - هنجاری.

نسبیتهای مفهومی بر آن است که زبان‌های مختلف، واجد نظام‌های مفهومی غیرقابل قیاس هستند و در نتیجه، فرهنگ‌ها و گروه‌های مختلف، جهان را در مقولاتی می‌گنجانند که غیرقابل قیاس با یکدیگرند.

نسبیتهای اعتقادی بر آن است که فرهنگ‌های مختلف واجد معیارهای مختلفی برای برآورد و سنجش اعتقاداتند که گاه از بُن‌آشتی‌ناپذیرند و در نتیجه دارای نظام‌های اعتقادی غیرقابل قیاس با یکدیگرند.

نسبیتهای هنجاری هم بر آن است که فرهنگ‌های مختلف، واجد نظام‌های ارزشی مختلف‌اند و لذا علوم اجتماعی باید برای هر گروه فرهنگی، پرونده مستقلی باز کند و

هنجارها و ارزش‌هایی را که در بُن رفتار آن گروه است جداگانه در مطالعه گیرد (لیتل، ۱۳۷۳).

نسبی باورها با ثابت پنداشتن فرهنگ‌ها و با انکار امکان شناخت، ارتباط، همدلی و مکالمه کارساز فرهنگی، در واقع همه راه‌ها را بسته معرفی می‌کنند. به اعتقاد اینان، فرهنگ‌ها به روی هم پنجره‌ای ندارند و هر گویشی رنگ تعلق به سنت و فرهنگ خاص خود را دارد: هیچ استانده فرافرهنگی برای شناخت، توصیف، تأویل و توضیح مناسبات انسانی در زمینه فرهنگی خاص وجود ندارد.

به عقیده "ویتگنشتاین"، مفاهیم که اجزای تشکیل دهنده اندیشه هستند، تنها در عرصه صورت حیات خاص ما حاصل و فهم می‌شوند. لذا، تنها می‌توان در چارچوب محیط اجتماعی و از طریق مشارکت اجتماعی، استفاده از زبان و در نتیجه، تفکر کردن را آموخت و نمی‌توان از این لحاظ فرد را از محیط اجتماعی جدا کرد و درباره او از منظری مجزا اندیشید. بدین‌سان، مفاهیمی که ما را قادر می‌سازند تمایزهای موردنظر را برقرار کنیم، ارتباط نزدیکی با صورت حیات ما دارند. پس اگر صورت حیات ما متفاوت باشد، مفاهیم ما نیز تفاوت می‌یابد و به همین دلیل است که ما در جهان‌های متفاوت از یکدیگر زیست می‌کنیم و این بدان معناست که آموزش‌های متفاوت، بیان مفاهیمی متفاوت است که در گونه‌های متفاوت حیات جریان یافته است و انتقال آنها بدون زمینه، ناممکن می‌نماید.

بنابر رأی "لیوتار"، عالم پسا مدرن مجموعه‌ای از عوالم تکه‌تکه و مجزاست و به عبارتی، مجموعه‌ای از روایت‌های دلخواهانه و متفاوت است که تحت هیچ فراروایتی در نمی‌آید و لذا ملاک مشترکی برای هم‌زبانی و تفاهم وجود ندارد. بنابراین، از آن جا که ارزش‌ها و باورها قیاس‌ناپذیر هستند و عقلانیت نیز وابسته به زمینه و تعلق تاریخی است، امکان گفت‌وگویی فرهنگ‌ها منتفی است، زیرا فهم هر زبان تنها در چارچوب همان زبان و براساس قواعد مقبول استفاده‌کنندگان آن زبان ممکن می‌گردد. از این‌رو است که می‌توان اظهار داشت گفتارها متنوع‌اند و فراگفتاری وحدت بخش که بتواند این گفتارهای محلی و متکثر و متفاوت را زیر چتر واحدی جای دهد وجود ندارد.

اهمیت‌هایی بخش آزاد شدن تفاوت‌ها و گویش‌ها در سوگم‌کردگی

همگانی‌ای است که بازشناسی اولیه آنها را همراه می‌کند. من در جهانی از

گوش‌ها به گوش خودم صحبت می‌کنم. باید آگاه باشم که گوش من "زبان" بکه نیست بلکه زبانی است در میان بسیاری از زبان‌ها. اگر من در این جهان چند فرهنگ، ارزش‌های مذهبی، زیبایی‌شناختی، سیاسی و قومی خود را ارائه می‌دهم باید به دقت از تاریخ‌مندی، ناپایداری، بستگی و محدودیت این نظام‌ها و در درجه اول نظامی که به من مربوط می‌شود آگاه باشم. در چندگانگی "گوش‌ها" و در جهان‌های مختلف فرهنگی‌ای که مردم‌شناسان و قوم‌شناسان به ما معرفی کرده‌اند، زیستن در این جهان چندگانه به معنای تجربه آزادی به مثابه نوسانی پیوسته میان تعلق و سو گم‌کردگی است (واتیمو، ۱۳۷۴).

پست مدرنیست‌ها تجربه کشورهای مختلف را با یکدیگر غیرقابل مقایسه دانسته و معتقدند که هیچ جبر تاریخی و هیچ قانونمندی کلی تاریخی در کار نیست که همه کشورهای تابع آن باشند و بنابراین هیچ‌گونه نظریه عمومی نمی‌توان عرضه کرد که ناظر و شامل بر تجربه همه کشورها باشد. پس تمدن‌ها خصالتی یکتا دارند.

ث) ره‌یافت تأویلی (هرمنوتیک)

ره‌یافت هرمنوتیکی مبتنی است بر مکالمه و گفت‌وگو بین افق‌های فکری و فرهنگی متفاوت، جهت تفاهم و درک متقابل و پذیرش این اصل که دیگری نیز ممکن است واجد حقیقت باشد. به قول هابرماس:

«تفاهم، تنها بین طرفینی ممکن است که انتظار دارند بتوانند از یکدیگر بیاموزند و در مبادله چشم‌اندازهایی که معطوف به هر یک از آنهاست، بکوشند افق پیش ادراک‌های زبان خویش را با افق دیگری نزدیک نمایند... تأویل‌گرایی می‌کوشد با استفاده از شرایط ارتباطی موفق، به بالقوه‌گی جهان‌شمول خردی که در زبان پیکر یافته است دست یابد و تلاش و جسارت برای تفاهم بین فرهنگی را برانگیزد» (هابرماس، ۱۳۷۶).

در این نحله، دیگری به‌عنوان "سوژه" یعنی موجودی برخوردار از شعور فرض می‌شود و ارتباط از نوع سوژه - سوژه است، نه سوژه - ابژه. این ره‌یافت ناشی از اراده معطوف به فهم متقابل و نزدیک شدن به افق فکری دیگری برای دستیابی به تفاهم و همدلی و به رسمیت شناختن حق برابر برای طرفین گفت‌وگوست.

«در مکالمه، ما داوری نمی‌کنیم فقط می‌خواهیم جز دلیلی که خود برای کنش‌ها و باورهای مخاطب می‌آوریم (هرچند که آن دلیل به گمان ما محکم باشد) دلایل او را هم بشناسیم. مکالمه، "دادرسی" نیست، بلکه تلاشی است برای ایجاد "تفاهم"، حتی در شرایطی که تفاهم ناممکن می‌نماید. قرار نیست که فرهنگی برای ابد دست نخورده و یک شکل باقی بماند. قرار نیست که دو فرهنگ برای همیشه به صورت دو دنیای متفاوت وجه متخاصم ادامه یابند. چرا نپذیریم که گروه‌های فرهنگی متفاوت می‌توانند برای درک یکدیگر تلاش کنند؟ براساس پذیرش برابری و حقوق مساوی دو طرف مکالمه، می‌توان کوششی را در جهت چاره‌جویی مشترک آغاز کرد. ممکن است که در این تلاش یکی از دو طرف، و شاید هر دو، بتوانند دیگری را در افق دانایی خود درک کنند. حتی با پذیرش نسبی‌نگری رادیکال، هنوز می‌توان به آخرین تیر ترکش این واپسین کوشش در یافتن بدیلی تازه، دل بست. مگر آنکه راه دستیابی به معنای مشترک را به طور مطلق بسته ببینیم. اما در این حالت نیز کیست که حق لذت بازی زبانی تازه‌ای را از من بگیرد؟ درست به این دلیل که زبان مشخصی به قول "ویتگنشتاین" وجود ندارد. زبان بسته، زبان بیرون از ارتباط، نیز بی‌معناست. من می‌گویم و گفته من راه ارتباط با دیگری را شاید بگشاید. من می‌کوشم تاویل او را برای خود بازسازی کنم، تلاش می‌کنم تا منطق نهفته کار او را بشناسم و بازی زبانی ویژه او را درک کنم» (احمدی، ۱۳۷۴).

گفت‌وگو، سوء تفاهم و مسئولیت "غرب" و "شرق"

امروزه غرب و شرق باید بپذیرند که می‌توانند از یکدیگر بیاموزند و در این راستا باید با یکدیگر وارد گفت‌وگو شوند و ضمن احترام متقابل به ارزش‌های فرهنگی یکدیگر، از طرد و تخطئه هم بپرهیزند. تجربه تاریخی ثابت کرد که غرب باید هوس ادغام و جذب فرهنگ و عقاید دیگر در فرهنگ خود را از سر به در کند و اصل تکثر و تنوع فرهنگی را بپذیرد و به این واقعیت اذعان نماید که زندگی از منظرهای گوناگون، معانی گوناگون پیدا می‌کند و رد کورکورانه تمام آن چیزهایی که از آن او نیست، نوعی جاهلیت و تکبر است. به قول "فینکل کروت"، انسان‌های موسوم به متمدن از برج عاج

تخیلی خود به درآیند و با فروتنی روشن بینانه بپذیرند که آنها نیز گونه‌ای انسانی در ردیف بومیان هستند.

غرب و شرق باید موانع موجود بر سر راه گفت‌وگو و تفاهم را بشناسند و مشترکاً در راه رفع آنها اقدام نمایند. زیرا هرگونه گفت‌وگو و تفاهمی، منوط به ایجاد شرایطی انسانی و برابر است.

«نابرابری دسترسی به منابع تولید و محرومیت بخش‌گیری از ساکنان سیاره از قدرت تصمیم‌گیری، یکی از خطرهای اساسی‌ای است که گوناگونی فرهنگ‌ها و میراث حکمتی را که این فرهنگ‌ها حفظ می‌کنند و انتقال می‌دهند تهدید می‌کند. منطق بازار و مطالبه حداکثر سود، با حفظ محیط زیست، چندگرایی فرهنگی و عدالت اجتماعی منافات دارد. تقریباً در جای جای جهان سوم، فرهنگ‌های مردمی به‌ویژه فرهنگ‌های مردم بومی به حاشیه رانده می‌شود و در یک نزاع نابرابر، زیر فشارهای سیاسی و اقتصادی خارجی له می‌شوند و این یک فاجعه است. مردمی که از نمادهای فرهنگی راهنمای زندگی‌شان محروم شده‌اند، با وسایلی همچون تلویزیون، آگهی و مصرف‌زدگی، در معرض تجربه‌های جدید فرهنگی قرار می‌گیرند و این تجربه‌های جدید که از یک ساختار متفاوت ارزش‌ها و مفاهیم برخاسته است، احساس امنیت فرهنگی و اجتماعی آنان را نابود می‌کند» (کوتاری، اردیبهشت ۱۳۷۶).

«در حال حاضر برخورد میان اندیشه‌های همگانی و سوسه‌های برتری‌طلبی، همچنان ادامه دارد. محافظ سیاسی و اقتصادی مسلط قبل از هر چیز، نگران استمرار قدرت و منابع ثروت خویش در قلمروی هستند که قبلاً جهان سوم نامیده می‌شد ... همه در چشم قدرت‌های دولتی و شرکت‌های خصوصی گوناگون، دلایل کافی برای رجحان دادن آن منافع به سخنان مبهم مربوط به همبستگی جهانی به حساب می‌آید ... غرب با عادت کردن به این فکر که با ابداع مفهوم انسان مدرن، کلید همگانی را در اختیار دارد هم نبوغ خود را دست بالا گرفته و هم ابداع خود را از ارزش انداخته است. غرب فراموش کرده است که فرهنگ‌ها و تمدن‌های دیگر غیر از فرهنگ و تمدن خودش ارزش‌هایی دست یافته‌اند که فضا و

زمانشان را با هنر پیچیدگی هایش متعالی کند و تمامی انسان‌ها را فراگیرد»
(محمود، تیرماه ۱۳۷۲).

به نظر می‌رسد برای برداشتن موانع گفت‌وگو، بیشترین تلاش باید از سوی غرب به عمل بیاید زیرا این غرب بود که طی سده‌های گذشته با نوعی تفرعن و خودخواهی، در صدد نفی و انکار فرهنگ‌ها و تمدن‌های دیگر برآمد و علاوه بر اهانت به ارزش‌ها و هویت‌های قومی دیگر، با استعمار و چپاول ملل محروم، خاطرات تلخ و دردناکی را بر اذهان باقی گذاشت و امروز اوست که به قول فنیکل کروت باید از برج عاج تخیلی پایین بیاید و خود را در کنار و ردیف دیگران ببیند.

«غرب ناگزیر است به تجدیدی کردن نهد که هر روز راه‌هایی پیش‌بینی شده در پیش خواهد گرفت و قابلیت‌های درونی و مکانیسم‌های نابدینی آن از اختیارش بروند؛ زیرا که از خاطره‌هایی دیگر سرچشمه می‌گیرند و وفاداری‌هایی جز آنچه غرب دارد می‌طلبند. غرب ناگزیر است ساختارهای ذهنی و اشکال فکری‌ای را که تعلق به او ندارند، جذب کند زیرا که شهروندانی اهل جاهای دیگر به آن ساختارها، اعتبار و شایستگی همگسانی خواهند داد... غرب باید به آینده‌ای بیندیشد که دیگر خود به تنهایی نمی‌تواند آن را آرزو و یا هدایت کند و باید بیاموزد که چگونه تبدیل به عنصری در میان دیگر اجزای متشکله جامعه بشری شود...» (همان).

سرنوشت و آینده دو نیمکره جهان در گرو صلح و هماهنگی و گفت‌وگو و تبادل نظر بین همه ساکنان این سیاره است. و اصل انکارناپذیر امروز و فردای جهان، کثرت‌گرایی فرهنگی و احترام به سلیقه‌های گوناگون می‌باشد. همه فرهنگ‌های انسانی، اندیشه‌ها، آیین‌ها، روش‌ها و باورهایی را از یکدیگر وام گرفته‌اند. پس می‌توان گفت که موفقیت گونه انسانی در همین توانایی او برای فراگیری تجربه دیگران، انطباق با آن و باز بودن به روی آن است. یکی از خطرهایی که در آینده سیاره را تهدید می‌کند، ناتوانی آشکار فرهنگ غرب در درک و جدی گرفتن تجربه فرهنگ‌های دیگر است. فرهنگ‌هایی که راه‌حل‌هایی کاملاً متفاوت برای مسأله بقا و حیات ارائه می‌دهند.

«اگر رویکرد تک محصولی در عرصه کشاورزی کوتاهترین راه به سوی فاجعه باشد، آنگاه رویکرد تک فرهنگی چه پیامدهایی را در عرصه فرهنگ انسانی خواهد داشت؟ ما پیوسته از نابودی گونه‌ها و قفسیر شدن میراث

ژنتیک در محیط زیست حرف می‌زنیم اما در مورد نابودی زبان‌ها، واژه‌ها، اندیشه‌ها، ارزش‌ها، آیین‌ها، سنت‌ها و نیز نابودی آوازه‌ها، رقص‌ها، نمایش‌ها و ... چه می‌توان گفت؟ و در کل در مورد گوناگونی انسانی چه می‌توان گفت؟ فرهنگ غرب شاید بتواند از رهگذر راه‌های حفظ و حمایت و بهره‌برداری پایدار تا حدودی از نابودی گونه‌ها در محیط زیست جلوگیری کند، اما آیا حفاظت و حمایت و استفاده بخردانه و پایدار از گوناگونی فرهنگ‌های انسانی مهم‌تر نیست؟ رویکرد تک محصولی صرفاً موجب کاهش گونه‌های جانوری می‌شود. روش‌های تکنولوژیک و مدیریت برخاسته از تنها یک فرهنگ، موجب نابودی فرهنگ‌های انسانی و یک شکل شدن آنها می‌شود. پس گوناگونی، نشانه سلامت - چه در امور انسانی و چه در محیط زیست - است و این دو با یکدیگر رابطه تنگاتنگ دارند» (هیث، اردیبهشت ۱۳۷۶).

خاطرات تلخ "جنگ‌های صلیبی" و "استعمار" همچنان در اذهان مشرق زمینی‌ها سنگینی می‌کند و هنوز سوء تفاهم‌ها برطرف نشده است. اما بدیهی است در برداشتن گام‌هایی به سوی صلح و تفاهم، مسئولیت‌هایی متوجه شرق و به خصوص کشورهای اسلامی نیز هست. قدرت و بالندگی هر فرهنگی، برخوردار فعالانه و گزینش‌گرانه با فرهنگ‌های دیگر و نگاه نقادانه و اصلاح‌گرانه به گذشته خود است. مشرق زمین باید بپذیرد همچنان که تقلید و دنباله‌روی در عرصه فرهنگ، مذموم و نکوهیده است، خزیدن در لاک خود و بی‌خبر و محروم ماندن از علم، اندیشه و دستاوردهای خردمندان و نیکوی مغرب زمینی‌ها، تاج افتخاری نیست که بر سر خود بگذارند. شرق و به خصوص اسلام باید با بهره‌گیری از اندیشه‌های نوین و تمیز سره از ناسره، خود را قوی نموده و ضمن برخورد شجاعانه با دنیای جدید، هوشمندان به باب گفت‌وگو با فرهنگ و تمدن غرب را بگشاید و به قوت برهان و دلیل، حربه از دست رقیب بستاند. باید بپذیریم که جغرافیای رویداد یک اندیشه و فرهنگ، معیاری برای صدق و کذب و یا حق و باطل بودن آن به دست نمی‌دهد. بلکه باید همه چیز را با ترازوی منطق و دلیل سنجید و آنچه گرفتاری است برگرفت و بی‌جهت از مالخولیای آن نهراسید. این گفت‌وگو پیش از آنکه بین دولت‌ها آغاز شود باید در میان متفکران و اندیشمندان تمدن‌های گوناگون شکل بگیرد.

ملت‌های غرب و جنوب باید یاد بگیرند که ارزش‌های خاص خویش را به کمک ارزش‌هایی که آنها را به هم پیوند می‌دهد تقویت کنند و اینکه ملت‌های غرب از ادامه این تصور که همگانگی مقوله‌ای صرفاً غربی است دست بردارند و ملت‌های جنوب، کار ادغام بُعد تازه هماهنگی را در ارزش‌های خاص خود آغاز کنند (محمود، تیرماه ۱۳۷۲).



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

منابع:

- احمدی، بابک (۱۳۷۴)، کتاب تردید، تهران، نشر مرکز.
- بشیریه، حسین (۱۳۷۴)، دولت عقل، تهران، مؤسسه نشر علوم نوین.
- ----- (بهار و تابستان ۱۳۷۶)، "تجدد: غیریت‌ها و محدودیت‌ها"، نقد و نظر، سال سوم، شماره ۲ و ۳، صص ۴۶۰-۴۴۲.
- بودریار، ژان (۱۳۷۶)، نقد عقل مدرن (گفت‌وگو با رامین جهانگللو)، ترجمه حسین سامعی، تهران، نشر مرکز.
- یرز دکونیار، خاویر (اردیبهشت ۱۳۷۶)، "تنوع خلاق ما"، پیام یونسکو، شماره ۳۱۶.
- سروش، عبدالکریم (۱۳۷۸)، "اسلام و غرب: از بدفهمی به تفاهم" پیام امروز.
- سمنی، هادی (۲۰ آبان ۱۳۷۶)، "انقلاب اسلامی، طرحی تمدنی"، روزنامه ایران.
- فری، لوک (۱۳۷۶)، نقد عقل مدرن (گفت‌وگو با رامین جهانگللو)، ترجمه حسین سامعی، تهران، نشر مرکز.
- فینکل کروت، آلن (۱۳۷۵)، شکست اندیشه، ترجمه عباس باقری، تهران، نشر فرزاد روز.
- کوناری، اسمینو (اردیبهشت ۱۳۷۶)، "توسعه و چندگرایی فرهنگی"، پیام یونسکو، شماره ۳۱۶.
- لیل، دانیل (۱۳۷۳)، تبیین در علوم اجتماعی، ترجمه عبدالکریم سروش، تهران، انتشارات صراط.
- محمود، حسین (تیرماه ۱۳۷۲)، "میراث مشترک انسان"، پیام یونسکو، شماره ۲۷۷.
- واتیمو، جیانی (۱۳۷۴)، "پسامدرن، جامعه شفاف؟"، ترجمه محبوبه مهاجر، سرگشتگی نشانه‌ها، تهران، نشر مرکز.
- هابرماس، یورگن (۱۳۷۶)، "حقیقت و حقیقت"، ترجمه رضا سلحشور، نقد کتاب، نشر نیکا، شماره ۴.
- هیت، ترنس (اردیبهشت ۱۳۷۶)، "دور باطل"، پیام یونسکو، شماره ۳۱۶.



پښتونستان د علومو او مطالعاتو فریښتی
پرتال جامع علوم انسانی