

نگاهی از منظر فلسفی به مسأله «گفت و گو میان تمدن‌ها»

دکتر علی پایا

چکیده

پرسشی که این مقاله برای بررسی و تحقیق درباره آن به رشته تحریر درآمده، مسأله امکان گفت و گو میان تمدن‌هاست. در آنچه در ذیل می‌آید، کوشش شده تا برخی از آراء مخالف و موافق در این زمینه مورد تحلیل نقادانه قرار گیرد و از این رهگذر چشم‌اندازی روشن‌تری برای دستیابی به پاسخی خرسندکننده برای مسأله مورد بحث فراهم آورده شود.

۱- طرح مسأله

آیا گفت و گو میان تمدن‌ها امکان‌پذیر است؟ پاسخی که ساموئل هانتینگتون استاد رشته مسائل بین‌المللی و مطالعات استراتژیک در دانشگاه هاروارد، در بخش اعظم کتاب پرآوازه خود بر خورد تمدن‌ها^(۱) به این پرسش می‌دهد منفی است. او بر اساس مبانی نظری خود استدلال می‌کند که تمدن‌های بزرگ جهانی در مسیر ستیز و برخورد با یکدیگر به پیش می‌روند. دلیل این امر آن است که به اعتقاد او مشابهت‌های فرهنگی به همکاری میان افراد می‌انجامد و اختلافات فرهنگی به تعرض: «مردم به سوی کسانی می‌شتابند که با آنان اجداد، دین، زبان، ارزش‌ها و نهادهای مشترک دارند، و خود را از کسانی که در این امور با ایشان اشتراک ندارند دور نگاه می‌دارند.»^(۲) به اعتقاد هانتینگتون روسیه و اوکراین هیچگاه با یکدیگر نمی‌جنگند زیرا از رهگذر زبان و دین با یکدیگر پیوند دارند. اشتراک در «چینی بودن» نیز موجب می‌شود تا روابط تجاری میان

چین و تایوان تا حد زیادی تسهیل شود و از مجرای آن اعتماد متقابل میان دو طرف برقرار گردد. موفقیت اتحادیه اروپا نیز به این علت است که جملگی این کشورها از یک دین مشترک برخوردارند. به عبارت دیگر هاتینگتون بر مبنای اصل «کبوتر با کبوتر باز با باز کند همجنس با همجنس پرواز» مدعی است که تمدن‌ها و فرهنگ‌های مختلف شانس نزدیک شدن و گفت و گو ندارند و بر همین مبنای برای تمشیت امور بین‌المللی، دنیا می‌باید میان تمدن‌های بزرگ تقسیم شود و این تمدن‌ها در مواردی که با یکدیگر سروکار پیدا می‌کنند می‌باید با نوعی قرارداد عملی *Modus Vivendi* تعامل کنند، و در بقیه موارد هر یک در منطقه نفوذ خویش به فعالیت مشغول باشند.^(۳)

آلسدیر مک ایتتایر فیلسوف اسکاتلندی که در حوزه فلسفه اخلاق و فلسفه سیاسی صاحب نام است، از جمله دیگر کسانی است که به دلالت دیدگاه‌های فلسفی خود با نظریه گفت و گو میان تمدن‌ها موافقت ندارد. مک ایتتایر معتقد است که رهیافت عقلانی در قلمروهای مختلف نظیر اخلاق یا سیاست تنها در درون یک سنت امکان‌پذیر است. زیرا دلایلی که برای باورها یا اعمال ارائه می‌شوند، صرفاً بر مبنای تعهدات و پای‌بندی‌هایی که بخشی از یک سنت خاص به شمار می‌آیند، قابل توجیه عقلانی هستند.^(۴) تأکید مک ایتتایر بر آن نیست که هیچ نوع عقلانیت عام و فراگیری وجود ندارد که مشترک میان همه سنت‌ها (تمدن‌ها، فرهنگ‌ها، ادیان) باشد، بلکه نظر وی آن است که یک چنین مفهومی از عقلانیت آن‌چنان ضعیف است که نمی‌تواند دلایل عقلانی مناسبی برای قبول عام باورهایی که در یک سنت پذیرفته شده، ارائه دهد.^(۵) به این ترتیب به اعتقاد مک ایتتایر تنها راه حل اختلاف دیدگاه‌ها آن است که معتقدان به یک سنت، به سنت دیگری که آن را پیشروتر از سنت خود می‌یابند، بگردند. سنت پیشروتر به تعبیر مک ایتتایر سنتی است که اموری را که سنت نخست تبیین می‌کند به شیوه‌ای درخورتر تبیین می‌کند، و از عهده تبیین اموری که سنت اول نتوانسته تبیین کند، نیز بر می‌آید. به آن شرط که این تبیین‌ها با معیارهای سنت نخست نیز به عنوان تبیین‌هایی کارساز تلقی شوند.^(۶)

در حالی که مک ایتتایر خود را فیلسوفی متعلق به سنت ماقبل مدرن به شمار می‌آورد، فلاسفه و متفکران پست مدرن نیز که به قیاس ناپذیری^(۷) ارزش‌ها و باورها قائلند، و عقلانیت را امری وابسته به ظرف و زمینه^(۸) و تعین یافته به نحو تاریخی^(۹) به

شمار می‌آورند، همچون مک اینتایر در زمره کسانی قرار می‌گیرند که امکان گفت و گوی میان تمدن‌ها را منفی می‌دانند. برخی از فلاسفه پست - مدرن نظیر لیوتار بر گونه‌گونی و تنوع گفتارها تأکید دارند و منکر وجود یک فراگفتار وحدت بخش هستند که بتواند این گفتارهای محلی و متکثر و متفاوت را در زیر چتر واحدی جای دهد.^(۱۰) این رهیافت منجر به نفی امکان هم‌زبانی و گفت و گو در میان تمدن‌ها (زبان‌ها، فرهنگ‌ها) می‌شود. اما از نظر فلاسفه‌ای چون دریدا، لاکان، بارت، کریستوا، دولوز، و گاتاری که رهیافتی ریشه‌ای‌تر را در قبال مسائل نظری (معرفتی) و عملی اتخاذ کرده‌اند، (معنا) امری قرار و دست نیافتنی است. تلاش برای آشکار ساختن معنا چنانکه دریدا مدعی شده محکوم به شکست است زیرا ما در درون هزارتویی از معانی به هم پیوسته گرفتار شده‌ایم که برای حاضر کردن هر یک، به چیز دیگری متفاوت از آن بازگردانده می‌شویم. به عبارت دیگر هر معنی همواره به عقب بازگردانده می‌شود بی آنکه این امر هیچگاه متوقف شود. این عصاره مفهوم differerance در دریدا است که هم به معنای «تفاوت داشتن differ» است و هم به معنای «به عقب انداختن defer».^(۱۱) رهیافت اخیر نه تنها امکان گفت و گو که امکان تفهیم و تفاهم میان تمدن‌ها را نیز مستحیل می‌سازد.^(۱۲)

۲- ارزیابی نقادانه

هر چند نویسندگانی که در دفاع از نظریه امتناع امکان گفت و گو میان تمدن‌ها قلم زده‌اند، آراء خود را به استدلال‌های محکمی مبتنی ساخته‌اند، اما این امر به معنای بر کرسی قبول نشستن این نظریه نیست. در حقیقت آن گروه از متفکران و فلاسفه که با تنوع امتناع مخالفند نیز به سهم خود کوشیده‌اند تا با استدلال‌هایی قدرتمند، نادرستی دیدگاه رقیب را آشکار سازند. برخی از این استدلال‌ها که در ذیل به نمونه‌هایی از آن اشاره شده، متکی به شواهد عینی است، پاره‌ای دیگر به نتایج و تبعات دیدگاه رقیب توجه دارد و به شیوه برهان خلف بی‌اعتباری این دیدگاه را آشکار می‌سازد. شماری از این براهین نیز وجه نظر خود را آشکار ساختن ضعف درونی استدلال‌های مدافعان نظریه امتناع قرار داده، و بالاخره در دسته‌ای از برهان‌ها بر مطلوبیت فی نفسه گفت و گو تأکید شده است.

استدلال نخست: اجتناب ناپذیر بودن گفت و گو

شرایط خاصی که به واسطه رشد فزاینده علم و تکنولوژی در دهه‌های پایانی هزاره دوم در عالم پدید آمده، ارتباطات میان ملت‌ها، اقوام، فرهنگ‌ها و تمدن‌ها را چنان افزایش داده است که هرگونه مخالفت با امکان گفت و گو را به نوعی موضعگیری غیرمنطقی مبدل می‌سازد. در سال‌های اخیر این نکته به طور روزافزونی در پرتو پژوهش‌های علمی آشکار شده که ساکنان این سیاره کوچک به مراتب بیش از آنچه که در گذشته تصور می‌شد، به یکدیگر و به زیست بومی که در این سیاره موجود است متکی هستند. مدل‌هایی که از رهگذر بسط دانش سیستم‌های آشوبناک^(۱۳) و سیستم‌های پیچیده^(۱۴) تکمیل شده است، نشان می‌دهد که حتی حرکت بال یک پروانه کوچک در نقطه‌ای از زمین آثار و عوارض دنباله‌داری در دیگر نقاط این سیاره پدید می‌آورد.^(۱۵) این ارتباط تنگاتنگ نه تنها در زیست بوم‌های طبیعی و با بروز نمونه‌هایی نظیر تأثیر خسارت بار تبدیل بخش‌های عظیمی از جنگل‌های آمازون به زمین‌های کشاورزی بر آتش‌سوزی‌های مهیب جنگ‌های انبوه اندونزی، مشهود است، که در زیست بوم‌های اجتماعی نیز با ظهور مواردی همچون تأثیر سقوط اقتصاد کشورهای آسیای جنوب شرقی بر اقتصاد دیگر کشورها، و یا عوارض بروز بیماری مانند ایدز در یک نقطه عالم و انتشار و انتقال آن به نقاط دیگر، آشکار است.

حتی خود هانتینگتون که در بخش اعظم کتاب سیصد و اند صفحه‌ای خود به نفی امکان گفت و گو پرداخته، در چند صفحه آخر به شیوه‌ای متناقض با رهیافت قبلی خود اعلام می‌دارد که «ساکنان همه تمدن‌ها می‌باید برای دستیابی به ارزش‌ها، نهادها، و شیوه‌هایی که در آنها با ساکنان دیگر تمدن‌ها اشتراک دارند به جستجو برخیزند و برای ترویج و بسط آنها کوشش کنند.»^(۱۶)

استدلال دوم - فقدان بدیل مناسب برای گفت و گو

برخی از متفکران با توجه به مشکلات فلسفی که به واسطه پاره‌ای از رهیافت‌ها برای مسأله گفت و گو بروز می‌کند، به صرافت افتاده‌اند تا جانشین‌های دیگری برای گفت و گو پیشنهاد کنند. یکی از قدرتمندترین این جانشین‌ها، ابزار بازار است که به وسیله متفکرانی مانند هایک و فریدمن که مدافع تجارت آزاد هستند پیشنهاد شده است. این دسته از فلاسفه طرفدار بازار آزاد مدعی شده‌اند که بهترین و مناسب‌ترین

بدیل برای گفت و گو، داد و ستدها و مناسبات تجاری است. افرادی که مواضع متفاوت و حتی خصمانه دارند می‌توانند بی‌آنکه نیازی به ورود در بحث و گفت و گو با یکدیگر داشته باشند، به منظور رفع حاجات عملی به مبادله و داد و ستد کالا بپردازند. فردریش هایک از جمله فیلسوفان طرفدار بازار آزاد است که علیه دیدگاه فلاسفه قائل به روشنگری بر ظرفیت محدود افراد برای فهم محیط اطراف خویش تأکید می‌ورزد و علیه مدافعان نظریه عدالت جمعی استدلال می‌کند که افراد برای قضاوت و تصمیم‌گیری در خصوص شرایط اجتماعی در سطوح جهانی توانایی ندارند و اساساً برای این منظور ساخته نشده‌اند. بهترین روش عمل آن است که افراد کار را به دست نیروهای قدرتمند بازار واگذارند و اجازه دهند این مکانیزم‌ها که در جریان تطوری طولانی به درجات بالایی از پیچیدگی و قابلیت رسیده‌اند، کارها را به انجام برسانند. واگذار کردن امور به افراد و تلاش برای دستیابی به راه‌حل‌های مناسب از طریق گفت و گو و تأکید بر بسط عدالت اجتماعی، تنها زمینه را برای قدرتمند شدن طبقه بوروکرات فراهم می‌کند. (۱۷)

اما این بدیل چندان خرسند کننده به نظر نمی‌رسد. اگر طرفین داد و ستد، به حق یکدیگر بر مالکیت بر کالایی که برای مبادله به همراه آورده‌اند قائل نباشند، در آن صورت به عوض آنکه بازار با قوانین آهنین که به اعتقاد معتقدان به آن، به مراتب فراتر از اراده افراد عمل می‌کند، بتواند به همزیستی مناسبت‌آمیز دو طرف کمک کند، تنوع اختلاف را در میان آنان گرم‌تر خواهد کرد.

نگاه هایک به بازار کم و بیش شبیه به دیدگاه فوکو درباره «قدرت» است: هر دو ذاتی نامریی و با قدرتی خداگونه هستند که افراد در چمبره آنها اسیرند و امکان اعمال اراده مستقل ندارند. حال آنکه واقعیت با این مدل‌ها تفاوت بسیار دارد. آنچه که در حوزه اقتصادی (بازار) یا سیاسی (قدرت) به انجام می‌رسد ناشی از تصمیمات و افعالی است که از افرادی با توانایی‌های بشری ناشی شده است. و تغییر در این الگوهای رفتاری می‌تواند در نتیجه عمل بازار یا سیاست تأثیر محسوس بگذارد. (۱۸)

واقعیت این است که نه تنها مدل بازار جانشین مناسبی برای گفت و گو به شمار نمی‌آید، که در عین حال می‌توان هم به مدد شواهد عملی و هم با استفاده از دلایل عقلی نشان داد جدی‌ترین بدیل گفت و گو خشونت است و فرد یا گروه و ملت و تمدنی که از

گفت و گو با غیر خود تن زند، گام در راه بهره گیری از خشونت می نهد.^(۱۹)
 استدلال سوم: ضعف براهین مخالفان امکان گفت و گو
 سومین استدلال که به شیوه‌ای نقضی ارائه شده بر آن تأکید دارد که براهینی که به
 وسیله فلاسفه مخالف امکان گفت و گو مطرح شده است، از قوت اقناعی لازم برخوردار
 نیست و ناتوانی خود این براهین به منزله نوعی برهان خلف، نظریه عدم امکان را
 تضعیف می کند.

۱-۲- برهان هانتینگتون

از جمله نقایص جدی که در رهیافت نظری هانتینگتون به چشم می خورد دعاوی
 دویپهلویا ضد و نقیض، و نیز تعمیم‌های خلاف شواهد تاریخی است. به یک نمونه از این
 قبیل تناقض‌گویی‌ها قبلاً اشاره شد. از جمله دیگر موارد نقیض‌گویی می توان به این دو
 تجویز ناسازگار اشاره کرد که در بخش‌های مختلف کتاب بازگو شده‌اند. هانتینگتون از
 یکسو به آمریکاییان توصیه می کند که ارزش‌های غربی را احیا و در سطح جهان ترویج
 کنند، و از سوی دیگر خواستار آن می شود که آمریکاییان با عزل نظر از بقیه عالم، به
 تقویت و استحکام روابط درونی خود بپردازند. ریشه این تعارض در تردید و تذبذب
 هانتینگتون میان نوعی جبرگرایی و نوعی اعتقاد به اراده آزاد است که موجب شده او در
 بخش‌هایی از کتاب با لحنی بدبینانه و مایوسانه مدعی شود که دوران اوج و اقتدار آمریکا
 به پایان رسیده و تنها راهی که برای بقای این کشور باقی است آن است که حصارهای
 رفیع برگرداگرد مرزهای خود برپا سازد و از ورود مهاجران جلوگیری به عمل آورد و در
 صدد محافظت از فرهنگ خود برآید، اما در بخش‌هایی دیگر با بیانی پرحرارت تأکید
 ورزد که هیچ چیز اجتناب‌ناپذیر نیست و تحت یک رهبری قاطع، ایالات متحده مجدداً
 می تواند نقش رهبری تمدن غرب را بر عهده بگیرد و تمدن‌های دیگر را به تبعیت از
 خود وادارد.

در کنار این دیدگاه‌های معارض می باید به برخی دعاوی خلاف شواهد تاریخی و
 نیز تعمیم‌های غیرموجه هانتینگتون اشاره کرد که موجب تضعیف نظریه کلی او شد
 است. از جمله این دعاوی آنکه اقوام هم نژاد و هم‌زبان و هم مذهب، با یکدیگر به
 منازعه بر نمی خیزند. حال آنکه نمونه اسپارت و آتن، که مورد نظر خود هانتینگتون نیز
 بوده است، و یا منازعات طولانی مسیحیان با یکدیگر در اروپا، و دهها نمونه دیگر در

سطح جهان، آشکارا این دعوی کلی را نقض می‌کند. نقیصه دیگری که در کار هانتینگتون می‌توان سراغ گرفت نوعی رهیافت ذات‌گرایانه در قبال امور اعتباری است. تمدن امری اعتباری است که حد و مرز آن به نوع نگاه و دیدگاه خاص ناظر بستگی دارد و با تغییر اعتبار، این حدود و ثغور نیز دستخوش تغییر می‌شود. اما هانتینگتون به تأسی از اسپنگلر از تمدن‌ها چنان سخن می‌گوید که گویی دارای ذات و ماهیتی مشخص و واقعی هستند. به عنوان مثال او ذات تمدن مسیحی را Magna Carta می‌نامد که کنایه از حقوق اساسی سیاسی و مدنی شهروندان است.^(۲۱) و ذات تمدن اسلامی را «جنگجویی مسلمانان»^(۲۲) قلمداد می‌کند که در واقع تکرار همان اسطوره ساختگی «پیشرفت و گسترش اسلام صرفاً در سایه شمشیر» است که قرن‌هاست در ترویج آن تلاش شده است.

در امور اعتباری سخن از ذات و ماهیت به میان آوردن گمراه‌کننده است. امور اعتباری واجد کارکرد هستند اما فاقد ذاتند. این دومی تنها به امور واقعی تعلق دارد. می‌توان از ذات و ماهیت یک قطعه آهن سوال کرد، اما در مورد یک تیم فوتبال تنها می‌توان از کارکرد آن سخن به میان آورد. این کارکرد احياناً می‌تواند با کم و زیاد شدن شمار بازیکنان و تغییر برخی از قواعد حاکم بر بازی کم و بیش احراز گردد، حال آنکه در مورد قطعه آهن، کم و زیاد شدن اتم‌های سازنده آن، منجر به تغییر ماهیت این فلز می‌گردد.

۲-۲- برهان مک‌ایتتایر

دیدگاه ارائه شده از سوی مک‌ایتتایر نیز در خصوص نسبی بودن ارزش‌ها و ممکن شدن گفت و گو تنها در درون سنت‌ها، صورتی از یک نظریه نسبی‌گرایانه در حوزه معرفت‌شناسی است که روایت‌های مختلفی از آن به وسیله نویسندگان مختلف پیشنهاد شده است. به عنوان مثال در حوزه تاریخ علم، تامس کوهن، با طرح مفهوم پارادایم، به شیوه‌ای نزدیک به آنچه که مک‌ایتتایر در قلمرو اخلاق و امور اجتماعی و سیاسی مدعی شده، تأکید کرده است که هم‌زمانی میان کسانی که به پارادایم‌های مختلف تعلق دارند ممکن نیست و افراد تنها در درون هر پارادایم می‌تواند با یکدیگر به تعامل بپردازند.^(۲۳) میشل فوکو نویسنده فرانسوی نیز در دوره تعلق خاطر به ساختگرایی، با طرح مفهوم ایستمه مدعی شده بود که فرهنگ‌ها و تمدن‌های مختلف محصول ایستمه‌های متفاوت

و مستقل از یکدیگرند و هر ایستمه متعلق به دوره‌ای و شرایطی خاص است و میان آنها ارتباطی برقرار نیست. (۲۲) و تنگنشتاین متاخر نیز با طرح مفهوم «صورت حیات» (۲۵) و قول به اینکه مفاهیم، یعنی اجزا مشکله اندیشه ما، تنها می‌توانند در ظرف و زمینه صورت حیات خاص ما به دست آیند و فهم شود، و تأکید بر اینکه ما تنها می‌توانیم در چارچوب یک محیط اجتماعی و از طریق مشارکت در یک جامعه، استفاده از زبان و در نتیجه تفکر کردن را بیاموزیم و نمی‌توانیم خود را از محیط اجتماعی منتزع کنیم و درباره آن از یک منظر مجزا بیندیشیم، به این نتیجه می‌رسد که مفاهیمی که ما را قادر می‌سازد تا تمایزهای موردنظر را برقرار سازیم، ارتباط نزدیکی با صورت حیات ما دارند. اگر صورت حیاتمان متفاوت باشد، مفاهیممان نیز تفاوت پیدا می‌کند و بنابراین به این اعتبار در جهان‌هایی متفاوت از یکدیگر زیست می‌کنیم: «می‌خواهم بگویم: تعلیم و تربیتی کاملاً متفاوت با آنچه ما داریم می‌تواند بنیادی شود برای مفاهیمی کاملاً متفاوت. زیرا در اینجا حیات به گونه دیگری جریان می‌یابد.» (۲۶)

فلاسفه‌ای نظیر مک ایتتایر را که با تکیه به مفاهیمی نظیر سنت‌ها، پارادایم‌ها، ایستمه‌ها، صور حیات، پایگاه طبقاتی (مارکس) و... امکان تفهیم و تفاهم میان گروه‌ها و افراد مختلف را متنفی اعلام می‌کنند، می‌توان به اقتضای پاپر، فلاسفه معتقد به «اسطوره چارچوب» نامید. (۲۷) از آنجا که این گروه از فلاسفه در این آموزه کلی با یکدیگر اشتراک دارند، برخی نقدهایی که به مواضع هر یک از آنان وارد شود، کم و بیش و احیاناً بنا بر برخی تغییرات، متوجه مواضع دیگر اعضای این مجموعه نیز خواهد بود. به عنوان نمونه در خصوص موضع مک ایتتایر که تأکید دارد خود را به سنت ماقبل مدرن وابسته بدانند می‌توان یادآور شد که سنت‌های گذشته، خود به این نکته که سنتی خاص به شمار می‌آیند، اشعار نداشته‌اند و چنین نبوده است که آگاهانه رفتار و اندیشه‌های خود را بر طبق موازین سنت خاص خود تنظیم کنند. نگاه مک ایتتایر به این سنت‌ها، به عنوان سنت‌های خاص، نگاهی از بیرون سنت است و به این اعتبار نمی‌توان دیدگاه خود مک ایتتایر را ادامه سنت‌های موردنظر وی به شمار آورد. این گونه گسست معرفتی، یکی از نتایج مستقیمی است که از قول به وجود چارچوب‌ها ناشی می‌شود. به این ترتیب مک ایتتایر، با اتخاذ رهیافتی خاص، خود را در چمبره یک پارادوکس، که می‌توان در این مورد آن را پارادوکس سنت‌گرایی نامید، اسیر ساخته است: قول به وجود سنت‌های

بکلی متمایز و مستقل از یکدیگر، نافی ادعای بازگشت به سنت‌های پیشین و اتحاد با آنها خواهد بود.

۲-۳- برهان ارائه شده به وسیله فلاسفه پست مدرن

استدلال فلاسفه پست مدرن نیز با دشواری‌های فراوان روبروست. در رهیافت فلاسفه‌ای نظیر لیوتار، عالم پسا مدرن به منزله مجموعه‌ای از عوالم تکه‌تکه شده^(۲۸) که مجزا و جدا^(۲۹) از یکدیگرند و همچون یک تابلوی کولاژ در کنار یکدیگر جای دارند نظر می‌شود. عالم به این اعتبار مجموعه‌ای است از روایت‌های دلخواهانه و متفاوت که تحت و ظل هیچ روایت کبیری^(۳۰) جای نمی‌گیرد و بنابراین ملاک مشترکی برای هم‌زبانی و تفاهم یافت نمی‌شود. فهم هر زبان تنها در چارچوب همان زبان و بر اساس قواعدی که مورد قبول استفاده کنندگان از آن زبان است امکان‌پذیر است.

از جمله مهمترین نتایجی که بر این رهیافت مترتب است و از قضا خود مدافعان این رهیافت نیز بر آن تأکید دارند، مبدل شدن آن به گرایشی ویرانگر در حوزه معرفتی است. به عنوان نمونه ریچارد رورتی فیلسوف آمریکایی که در زمره مبلغان این رهیافت پست مدرنیستی است، در کتاب مشهور خود فلسفه و آینده طبیعت^(۳۱) پس از تأکید بر گونه‌گونی و استقلال گفتارها و معرفت‌ها و نفی اهمیت کاوش فلسفی، نقش تازه‌ای برای فلسفه پیشنهاد می‌کند که عبارت است از: «سوزن زدن از سر طنز و استهزا و هزل به هر نوع شیوه اندیشه مستقر و تثبیت شده»^(۳۲) به این ترتیب فعالیت فیلسوف پست مدرن مدافع گرایش اول از مقام یک کاوش منظم و جهتدار به نوعی تلاش مخرب، گونه‌ای گفتمان که کارکرد برهم زننده و آشوب‌آمیز دارد بدل می‌شود. متفکر پست مدرن در تلاش برای کسب معرفت و دستیابی به وضوح اندیشه و رفع ابهام و حصول تفاهم نیست بلکه تنها در صدد نقد و خرابکاری^(۳۳) و دامن زدن عامدانه به «بدفهمی» و «سوء قرائت» متن‌هاست. او به هیچ حجت یا قرائت برتر کردن نمی‌گذارد، بلکه معتقد است که در یک بازی وارد شده که هرگاه حوصله‌اش از آن سر رفت می‌تواند آن را عوض کند. اصل بر آن است که چیزی بجد گرفته نشود. هزالی و طنز و نیش زدن، وظیفه‌ای است که فیلسوف می‌باید دنبال کند. اما برخلاف سقراط که او نیز خود را زنبوری می‌دانست که با نیش زدن مردمان، آنان را به جهل و نادانی خویش آگاه می‌ساخت، متفکر پست مدرن، برای خود چنین رسالتی قائل نیست.

در رهیافت فلاسفه‌ای نظیر دریدا که گرایشی افراطی‌تر به شمار می‌آید این نکته مورد تأکید قرار می‌گیرد که ظاهر ساختن معنا اساساً غیر ممکن است و این امر صرف‌نظر از حوزه و قلمرویی که معنا در آن بررسی می‌شود برقرار است. از آنجا که این دسته از فلاسفه پست مدرن در عین حال مدعیند که متن تنها واقعیتی است که با آن سروکار داریم و متن‌ها مرزهای واقعیت را مشخص می‌سازند، این نتیجه حاصل می‌شود که هر کس درون قرائتی که از متون دارد به تله افتاده و از این هزار تو (لایبرنت) راهی به خارج ندارد. دیوید هاروی در وضع و حال پسا مدرنیته^(۳۴) می‌نویسد:

«این بافندگی درون متون^(۳۵) حیاتی مستقل از آن خود دارد. هرچه که بنویسیم معانی را منتقل می‌سازد که ما نه قصد انتقال آن را داشته‌ایم، نه آنکه می‌توانسته‌ایم چنین چیزی را قصد کنیم. کلمات نمی‌توانند آنچه را که مراد ماست بازگو کنند... زبان از مجرای ما کار می‌کند. ساخت شکن با توجه به این نکته بر آن است که در درون یک متن به جستجوی متن دیگری برآید، متنی را در متنی دیگر منحل سازد، یا آنکه در درون متنی، متن دیگری برپا نماید.»^(۳۶)

دریدا از این معضل با عنوان «نوشتن زیر سایه پاک‌کن» یاد می‌کند و می‌گوید ما در آن واحد هم می‌نویسیم و هم پاک می‌کنیم؛ زبان ما از کفایت برخوردار نیست ولی ما ناگزیر به استفاده از آن هستیم. ساخت شکنی هیچگاه به پایان نمی‌رسد زیرا معنی هیچگاه کامل نمی‌شود. در این فراگرد نه هیچ نقطه آغازی وجود دارد و نه هیچ نقطه پایانی. به این ترتیب در درون ساخت شکنی، یک عنصر خود - هزل کننده دائمی وجود دارد که به اعتبار آن هیچ موضعی را نمی‌توان مورد دفاع قرار داد، هر متنی را به محض آنکه نوشته شد می‌باید پاک کرد، و هر اندیشه و نظر را با ساخت شکنی مواجه ساخت. شکاکیتی که از رهگذر اتخاذ این رهیافت بیار می‌آید، تنها با شکاکیت مطلق فیلسوفانی چون پیرون^(۳۷) قابل قیاس است که به کلی منکر هر نوع معرفت بودند. همین جنبه به شدت افراطی این رویکرد که امکان معرفت را نفی می‌کند، نیرومندترین دلیل در ابطال آن به شمار می‌آید.

استدلال چهارم: مطلوب بودن گفت و گو در مقام یک ابزار عمل اجتماعی^(۳۸) فرد یا جامعه‌ای که از گفت و گو با دیگران خودداری می‌ورزد مستعد گرایش به خشونت می‌شود. راز این گرایش به خشونت را باید در ناتوانی این قبیل افراد یا جوامع

در برقراری ارتباط با دیگران جستجو کرد. تشویق گفت و گو خواه در سطوح کوچک و محدود نظیر خانواده و خواه در محدوده‌های بزرگتر نظیر جوامع ملی یا بین‌المللی و نهایتاً در میان تمدن‌ها، می‌تواند زمینه‌ساز تفاهم و تعاون میان افراد و گروه‌ها باشد. این تفاهم به نوبه خود بستر مناسبی برای رشد معرفتی و تمدنی ابنای بشر فراهم خواهد آورد.

همچنان که یک فرد دور افتاده از جمع نظیر رابینسون کروزوئه، در گفت و گو با خود و در خود نمی‌تواند بهره‌های معرفتی چندانی به دست آورد، قوم و ملت و تمدنی نیز که با دیگر اقوام و ملل و تمدن‌ها گفت و گو نمی‌کند، علاوه بر آنکه خود را از تجارب دیگران محدود می‌سازد، نمی‌تواند در مسیر شکل دادن به آینده جامعه جهانی، که این روزها هرچه بیشتر به یک خانواده گسترده شباهت پیدا کرده، نقش فعالی بازی کند. متفکرانی که در دفاع از نظریه گفت و گوی میان تمدن‌ها سخن رانده‌اند، استدلال‌ات خود را عموماً بر این پیش فرض اساسی مبتنی ساخته‌اند که دستاوردهای تمدنی که ابنا بشر در طول هزاره‌های پیشین برای نسل کنونی به میراث گذارده‌اند، گنجینه‌هایی آسیب‌پذیر و به سادگی از میان رفتنی‌اند و حفظ و نگاهداری از آنها، و رشد و بسطشان، در گرو اتخاذ رهیافت‌هایی عقلانی و سنجیده است. گفت و گوی خردمندانه میان افراد و تمدن‌ها، به یک اعتبار شاید مؤثرترین ابزار برای دستیابی به این مقصود به شمار آید.

۳- تأملی در باب برخی شرایط تحقق گفت و گو

در میان براهینی که در مخالفت با امکان گفت و گو میان فرهنگ‌ها و تمدن‌ها اقامه شده، ظاهراً مهمترین آنها برهانی است که بر تباین اساسی و غیرقابل رفع ارزش‌های مورد قبول اقوام و گروه‌ها و تمدن‌های مختلف استوار است. هرودوت، مورخ مشهور یونانی، داستان درخود تأملی را از داریوش اول، پادشاه ایران، نقل می‌کند که این مسأله تباین ذاتی را به خوبی آشکار می‌سازد. به نقل هرودوت، داریوش اول می‌خواست به یونانیانی که در قلمرو وی زندگی می‌کردند درسی بدهد. سنت یونانیان آن بود که مردگان‌شان را می‌سوزاندند. داریوش، چنانکه در تاریخ هرودوت می‌خوانیم، یونانیانی را که در سرزمین او می‌زیستند احضار کرد و از آنان پرسید به چه بهایی حاضرند گوشت پدرانشان را پس از درگذشتشان بخورند. آنان پاسخ دادند که همه ثروت روی زمین

نمی‌تواند آنان را به چنین کاری ترغیب کند. داریوش سپس کالانیان‌ها (۳۹) را... که پدرانشان را می‌خوردند، احضار کرد، و در حضور یونانیان، که مترجم به همراه خویش داشتند، از آنان پرسید که در برابر چه بهایی حاضرند اجساد پدرانشان را پس از مرگ بسوزانند. و آنان با صدای بلند ضجه برآوردند و از او درخواست کردند که چنین عمل شنیعی را متذکر نشود. (۴۰)

این یک مورد حاد از تفاوت میان فرهنگ‌ها و تمدن‌هاست. کسانی به اعتبار همین تفاوت‌های بنیادین در میان تمدن‌های مختلف، مدعی شده‌اند که گفت و گوی سازنده و مثمر ثمر میان تمدن‌ها امکان‌پذیر نیست و سرنوشت محتوم تمدن‌ها برخورد و مقابله است.

در بخش‌های پیشین مقاله حاضر بر این نکته تأکید شد که شرایط کنونی در عرصه جهانی انجام گفت و گو را اجتناب‌ناپذیر ساخته و عدم ورود در گفت و گو می‌تواند زمینه را برای بروز خشونت مهیا سازد. اما اگر ورود در گفت و گو نیز، آنچنان‌که از نمونه منقول از هرودوت برمی‌آید، مشکل‌گشا نباشد در آن صورت چه راهی برای خروج از بن‌بست باقی می‌ماند و بر چه مبنایی می‌توان گفت و گو را موجه ساخت و امکان عملی آن را فراهم آورد؟

به اعتقاد فیلسوفانی که به گفت و گو به چشم ابزاری ضروری نظر می‌کنند، آنچه که راه گفت و گو را میان دیدگاه‌های مخالف و معارض هموار می‌کند، اتخاذ یک رویکرد بیطرفانه و غیرجانبدارانه است. اما این رویکرد بیطرفانه بر چه مبنایی می‌باید استوار شود.

هابز ترس از مرگ را عامل ورود به یک گفت و گوی بیطرفانه معرفی کرده است. به گفته هابز اشتراک در گزینه حفظ حیات می‌تواند گروه‌ها و افراد مختلف را به آغاز گفت و گو با یکدیگر ترغیب کند. اما این عامل هرچند از اهمیتی بسزا برخوردار است، ظاهراً چندان‌که باید خرسندکننده نیست. دلیل این امر آن است که بسیاری از افراد متعلق به فرهنگ‌ها و گروه‌های مختلف حاضرند بر سر آرمان‌ها جان ببازند اما تن به گفت و گو ندهند. بنابراین می‌باید برای تشویق افراد به ورود در گفت و گو معیار دیگری، غیر از «حفظ حیات» در نظر گرفته شود.

جرمی بنتام اصل سودانگاری را مطرح کرده: اگر افراد بیاموزند که اختلافاتشان را به

زبان منافع مشترک ترجمه کنند آنگاه می‌توانند اختلافاتشان را به شیوه‌ای تکنوکراتیک مرتفع سازند. این معیار نیز در عین خوش نمونی چندان که باید کارساز نیست زیرا ترجمه منافع به زبان مشترک کار آسانی به شمار نمی‌آید. از این گذشته حتی اگر غلبه بر این مشکل را مفروض بگیریم، مشکل دیگری رخ می‌نماید و آن اینکه دستیابی به طریقه‌ای بیطرفانه در این رهیافت به سادگی میسر نیست.

پا پر یادآور شده که هرچند گفت و گو ممکن است به دستیابی به توافق منجر نشود، اما می‌تواند در ذهنیت هر یک از طرفین گفت و گو آثار عمیقی بر جای بگذارد و دیدگاه‌های قبلی آنان را در خصوص وضع و حالی که در آن قرار دارند متحول سازد. به اعتقاد پا پر شرط متمر ثمر بودن گفت و گو حصول توافق نیست. به عکس در بسیاری از موارد عدم حصول توافق، مانع از سهل‌انگاری‌های ذهنی و کسب رضایت پیش‌هنگام از تلاش‌های فکری می‌شود و طرفین بحث را به تکاپو و تلاش بیشتر وادار می‌سازد. و این تلاش می‌تواند به نتایج قابل توجه معرفتی و عملی منجر شود. آنچه به متمر ثمر بودن گفت و گو مدد می‌رساند از یکسو قبول این نکته به وسیله طرفین است که گفت و گو ابزاری مناسب‌تر از خشونت است و از سوی دیگر پذیرش این امر که هر دو طرف می‌باید به سنت‌ها یا قوانین طرف دیگر با تسامح و حتی احترام نظر کنند. به این ترتیب فیلسوف اتریشی در مورد نظریه «اسطوره چارچوب» معتقد است که چنین نیست که «... شکاف میان چارچوب‌های مختلف، یا میان فرهنگ‌های متفاوت، همواره به دلایل منطقی پرشدنی است... [اما] این شکاف را معمولاً می‌توان پر ساخت. ممکن است که هیچ فرض مشترکی وجود نداشته باشد. احیاناً ممکن است صرفاً مسائل مشترک موجود باشد. زیرا، گروه‌های مختلف مردم، بر طبق یک قاعده، در مسائل زیادی، نظیر مسأله بقا، اشتراک دارند. اما حتی به مسائل مشترک نیز ممکن است همواره حاجت نباشد. نظریه من آن است که منطقی، نه اسطوره چارچوب و نه نقیض آن را تثبیت نمی‌کند، اما ما می‌توانیم کوشش کنیم که از یکدیگر چیز بیاموزیم. موفقیت ما تا حد زیادی به نیت خیر ما، و تا اندازه‌ای به شرایط تاریخمان، و موقعیت و شرایطی که مسأله‌مان در آن مطرح می‌شود، بستگی دارد.»^(۴۱)

به نظر می‌رسد می‌توان پیشنهاد پا پر را با افزودن یک بعد پراگماتیستی و مصلحت‌عملی، کاملتر ساخت و به این ترتیب به شیوه‌ای مؤثر و مقبول برای تحقق اندیشه گفت و

گو میان تمدن‌ها دست یافت.

اشاره شد که وجود تفاوت‌های بنیادین در نظام‌های ارزشی و باورها می‌تواند به نحوی جدی مانع از امکان گفت و گو یا تداوم آن شود. در این گونه موارد به کار بستن یک آموزه پراگماتیستی سهل و ساده به وسیله طرفین گفت و گو راه را برای حل معضلات و مشکلاتی که از همزیستی افراد و گروه‌هایی که بر سر حقایق اخلاقی و معرفتی توافق ندارند هموار می‌سازد.

آموزه مورد اشاره مبتنی بر نوعی اعمال محدودیت اختیاری و آگاهانه از جانب طرفین گفت و گو در خصوص عدم اصرار بر پیگیری برخی از مسائل مورد اختلاف است که بر اساس شواهد و قرائن موجود، در یک ظرف زمانی و مکانی معین، حصول توافق بر سر آن ممتنع می‌نماید. به عبارت دیگر بر مبنای این آموزه وقتی طرفین گفت و گو در می‌یابند که بر سر برخی از مسائل اختلاف بنیادین و ظاهراً غیرقابل رفع دارند، ضرورت ندارد که در همان گام نخست به جستجوی ارزش مشترکی برخیزند که این اختلاف نظر را از بین ببرد، این هم لازم نیست که اختلاف به یک چارچوب خنثی که بر سر آن توافق وجود دارد ترجمه شود، لازم هم نیست که با سخن گفتن در این خصوص که یک موجود غیرزمینی چگونه می‌تواند اختلاف را از بین ببرد از آن فراروی کنیم. بلکه تنها می‌باید درباره این اختلاف سخن نگوییم و ایده‌آل‌ها و نظریاتی را که موجب تفرقه میان ما می‌شود، موقتاً از مدار گفت و گو خارج سازیم. البته می‌توان بحث بر سر این موارد را در خلوت و جلسات خصوصی (به منظور فراهم آوردن زمینه مناسب) دنبال کرد. آنچه که توجه بدان اهمیت دارد آن است که بحث عام درباره این قبیل مسائل (در غیاب زمینه لازم) نمی‌تواند به رفع مشکل کمک کند.

آموزه پیشنهادی به این معنی نیست که کسانی که می‌خواهند برخی از روابط قدرت را مورد چالش قرار دهند، سکوت اختیار کنند. به عکس در یک جامعه باز افراد می‌باید بتوانند دیدگاه‌های خود را ابراز کنند. این آموزه، به پرسش‌هایی که شهروندان صاحب دیدگاه‌های مختلف در درون یک جامعه، و یا اعضای تمدن‌های متفاوت مطرح می‌کنند راجع نیست، بلکه ناظر به پاسخ‌هایی که این شهروندان یا اعضا به یکدیگر ارائه می‌کنند.

آموزه پیشنهادی در قیاس با شیوه مورد نظر هابرماس در این خصوص تفاوت دارد

که هابرماس به یک شرایط ایده‌آل نظر دارد که در آن گفت و گو کنندگان با دستیابی به حقیقت اخلاقی به توافق می‌رسند. اما در این آموزه توصیه شده است که این هدف احياناً غیر قابل دسترس با هدف دیگری که قابل دسترس‌تر است تعویض شود. به این معنی که طرفین بکوشند با تکیه به موازین پراگماتیستی بر سر اموری به گفت و گو پردازند که شانس حصول توافق در آنها زیاد است. (۴۲)

البته در این روش نیز هر یک از طرفین گفت و گو می‌باید برای دستیابی به موفقیت به نوعی فداکاری و ایثار کنند. اما این فداکاری از نوع چشم‌پوشی از اصول اساسی نیست. طرفین گفت و گو در عین وفاداری به اصول مورد احترام خود به عوض آنکه بکوشند بر سر چیزی که آن را حق می‌پندارند اصرار بورزند و موجبات شقاق در جامعه را پدید آورند، تلاش می‌کنند زمینه را برای بسط مشترکات مهیا سازند. موفقیت در این امر به نوعی نقش بازی کردن اجتماعی نیاز دارد که کم و بیش مشابه نهاد تقیه در سنت خود ماست. تقیه، در اصیل‌ترین صورت آن، معامله بر سر حقیقت نیست. بلکه توجه عمیق به این نکته که در هر نقش و موقعیت اجتماعی، شمار زیادی از حقایق وجود دارند که با آن نقش و موقعیت بی‌ارتباطند و تأکید بر آنها، در آن موقعیت، نه تنها به حصول نتیجه‌ای مناسب منجر نمی‌شود، که می‌تواند، حرمت خود آن حقوق را نیز خدشه‌دار سازد. به عنوان مثال تأکید علمای بزرگ بر اینکه وقتی شیعیان به حج می‌روند می‌باید پشت سر امام جماعت در مکه و مدینه نماز بخوانند، نوعی کاربرد صحیح تقیه است. در این دستور نظر بر آن بوده که به عوض طرح مسائل اختلاف برانگیز بر جهات وحدت بخش تکیه شود تا از این رهگذر موجبات مفاهمه و دوستی میان مسلمانان پیش از پیش فراهم آید و به تدریج شرایطی ایجاد شود تا در آن امکان مطرح شدن مسائل مورد اختلاف نیز میسر گردد. (۴۳)

استفاده از روش تقیه یا ایفای نقش اجتماعی مناسب در قلمرو گفت و گوی میان تمدن‌ها (که در واقع به معنای گفت و گوی میان افراد است) به یک اعتبار مشابه روشی است که دانشمندان علوم تجربی در بررسی نظم‌های موجود در طبیعت مورد استفاده قرار می‌دهند در علوم تجربی تفاوت مهمی میان سیستم‌های باز و سیستم‌های تحت کنترل برقرار می‌شود. در درون سیستم‌های باز، یعنی جهان طبیعت، انواع نیروها و گرایش‌ها و توان‌ها در کارند و همین امر شناسایی و بررسی یک اثر خاص را دشوار

می‌سازد. دانشمندان به منظور کاوش در خصوص اثر مورد نظر، از سیستم‌های تحت کنترل (آزمایشگاه‌ها) استفاده می‌کنند، که در آن با بهره‌گیری از روش‌های گوناگون نظیر ایده آل سازی و تقریب، از ظهور آثار عوامل نامربوط جلوگیری می‌کنند و به این ترتیب به عامل مورد نظر فرصت و امکان می‌دهند تا اثر خود را آشکار سازد. به عنوان نمونه مطالعه در خصوص نیروی جاذبه، مثلاً نیرویی که از طرف زمین به برگی که در خزان از درختی رها شده، وارد می‌آید، در درون سیستم‌های باز بسیار دشوار و احیاناً ناممکن است. دلیل این امر آن است که این برگ در همان آن که تحت تأثیر نیروی جاذبه قرار دارد، از آثار عوامل متعدد دیگر نیز متأثر است. اما در درون یک سیستم تحت کنترل که در آن کوشیده شده تا آثار این عوامل غیر مرتبط حذف شود، بررسی اثر جاذبه بخوبی امکان‌پذیر خواهد بود.

آموزه مبتنی بر استفاده از روش تقیه یا ایفای نقش اجتماعی نیز متکی به همین اصل حذف یا تعلیق اثر عوامل نامربوط در تعامل‌های اجتماعی میان افراد یا تمدن‌هاست. مزیت بزرگ این روش آن است که می‌تواند در درون جوامع، به ایجاد جامعه باز (۲۲) کمک کند، و در عرصه جهانی و میان فرهنگ‌ها و تمدن‌ها نیز زمینه را برای تفاهم میان وارثان تمدن‌های گوناگون، و بالتبع صلح و همکاری و تعاون بین‌المللی آماده سازد.

پی‌نوشت‌ها

۱- Samuel Huntington, *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*, Simon and Schuster, New York, 1996.

۲- همان مدرک، فصول ۱ و ۲.

۳- تأکید بر این نکته ضروری است که غرض مقاله کنونی نقد تفصیلی آراء هانتینگتون آن‌گونه که در کتاب برخورد تمدن‌ها ارائه شده نیست. هدف بررسی یکی از نتایجی است که از رهافت خاص او به مسأله مورد بحث حاصل می‌شود. هانتینگتون کتاب خود را ظاهراً به منظور ارائه نوعی هشدار جدی به دولتمردان و برنامه‌ریزان آمریکایی و نیز شهروندان این کشور، در خصوص خطر از بین رفتن موقعیت ممتاز کنونی آمریکا در سطح جهانی، به رشته تحریر درآورده است. به این اعتبار کتاب هانتینگتون، نمونه دیگری است از نوعی شیوه ادبی (ژانر) نازک که با انتشار کتاب ظهور و سقوط قدرت‌های بزرگ، نوشته هل کندی، از اواسط دهه ۱۹۸۰ به اینسو ظهور و بروز پیدا کرد. پیام کلی آناری که در این شیوه جدید نگارش یافته‌اند و از جمله نمونه‌های دیگر آن

منی توان به کتاب‌هایی مانند *The Closing of the American Mind* نوشته Allan Bloom و *Dumbing Down: Essays on the Strip Mining of American Culture* ویراسته John Thornton و Katharine Washburn اشاره کرد. آن است که آمریکاییان به دلیل رفاه زدگی و تنبلی فکری و غفلت از خطر دشمنان بالقوه در داخل و خارج موزه‌های کشور خود، در معرض ابتلا به همان سرنوشتی هستند که امپراطوری عظیم انگلیس در اوایل قرن اخیر بدان دچار شد.

هرچند پیام اصلی هانتینگتون به اقتضای شیوه (ژانر) نگارش آن، خطاب به رهبران و مردم آمریکاست، اما انتشار آن در سطح بین‌المللی با واکنش‌های گسترده‌ای از سوی متفکران غیرآمریکایی نیز همراه بوده است. این که یک نظریه یا دعوی در خصوص یک پدیده خاص، بر نگرش افراد در قبال آن پدیدار تأثیر بگذارد و جغرافیای بحث در خصوص آن را دگرگون سازد، امری بی‌سابقه یا کم‌سابقه نیست. مقاله کنونی با توجه به این تأثیرات ثانوی، و در ارتباط با بازتابی که کتاب هانتینگتون بر ذهن خوانندگان در عرصه بین‌المللی داشته، تحریر شده است.

4- Alisbair MacIntyre, *Whose Justice? Which Rationality?* Notre Dame, University of Notre Dame Press, 1988, pp 6, 346, 393.

۵- همانجا، صص ۱۶۶، ۳۳۳، ۳۵۱، ۳۶۷.

۶- مدرک پیشین، صص ۱۶۷-۱۶۶، ۳۶۵-۳۶۴.

7- incommensurability

8- context-dependent

9- historically-determined

10- Jean-Francois Lyotat, *The Postmodern Condition: A Report on Knowledge*, Manchester University Press, 1984.

11- Jacque Derrida, *Positions*, Chicago University Press, 1982.

۱۲- صرفنظر از کسانی که به دلایل فلسفی با امکان گفت و گوی میان تمدن‌ها مخالفند، کسانی نیز به دلایل عملی به مطلوب بودن این امر، اعتراض دارند. این دسته با اشاره به نیات سودجویانه و سلطه‌طلبانه نمایندگان تمدن‌های دیگر، بر این نکته تأکید می‌کنند که برقراری گفت و گو با این تمدن‌ها حاصلی جز ضرر و زیان به بار نمی‌آورد. از آنجا که در رساله حاضر، بررسی مسأله فلسفی امکان گفت و گو میان تمدن‌ها مطمح نظر است، در ادامه مقاله به این انتقاد عملی نمی‌پردازیم. اما در پایان از محصول کاوش نظری در خصوص مسأله مورد نظر، نتایجی را نیز برای این پرسش عملی ارائه می‌دهیم.

13- chaotic systems

14- complex systems

۱۵- در این خصوص از جمله بنگرید به:

R.L.Devancy, *An Introduction to Chaotic Dynamical Systems*, Addison-Wesley, 1989; Ian Stewart, *Does God Play Dice?*, Blachwell, 1989.

۱۶- مدرک مذکور در یادداشت شماره ۱، صص ۲۱۸-۲۲۱.

17- Fredrich von Hayek, *Law, Lagislation, and Liberty: The Mirage of Social Justice*,

Chicago University Press, 1976, pp. 62-101.

- ۱۸- در مورد دیدگاه‌های فوکو بنگرید به: علی پایا، «جایگاه مفهوم صندوق در آراء، فوکو»، نامه فرهنگ، شماره‌های ۲۲ و ۲۳، تابستان و پاییز ۱۳۷۵.
- ۱۹- در این خصوص نگاه کنید به: علی پایا، «معجزه گفت و گو»، راه نو، شماره‌های ۲ و ۳.
- ۲۰- هانتینگتون می‌نویسد: «مهمترین عناصری که یک تمدن را تعریف می‌کنند در صورت کلاسیک آن به وسیله آنتی‌ها بازگو گردید زمانی که به اسپارتنی‌ها اطمینان دادند که آنان را به ایرانیان نخواهند فروخت: «زیرا بسیاری ملاحظاتی قدرتمند وجود دارد که ما را از این کار، حتی زمانی که بدان متماایل باشیم، منع می‌کند. نخستین و مهمترین، شمایل‌ها و جایگاه خدایان است که سوزانده شدند و به ویرانه مبدل گشتند: این امری است که می‌باید انتقام آن را با بالاترین توان بازگیریم، نه آنکه با مردی که چنین اعمالی را مرتکب شده مزد دوستی ببازیم. ثانیاً، اینکه نژاد یونانی دارای خون و زبان واحد است، و معابد خدایان و مراسم قربانی کردنشان مشترک است؛ و سنت‌های مشابه ما، اگر قرار باشد آنتیان به این امور خیانت ورزند، پسندیده نخواهد بود» (هرودوت جنگ‌های ایرانیان) (Huntington, *Who Are We?*, New York: Basic Books, 1996, pp. 11-12).
- ۲۱- Magna Carta منشوری است که سرداران انگلیسی در ۱۵ ژوئن ۱۲۱۵ شاه جان King John را وادار به امضای آن کردند. این واژه بعداً در ادبیات انگلیسی به حقوق و آزادی‌های سیاسی و شهروندی و نیز هر نوع قانون اساسی‌ای که این آزادی‌ها را تضمین کند اطلاق شده است.

22- Muslin bellicosity

- ۲۳- کوهن در جاب اول کتاب مشهور خود ساختار انقلاب‌های علمی خاطرنشان ساخت: «به یک معنی که نمی‌توانم آن را به گونه‌ای روشن‌تر توضیح دهم، پیشنهاددهندگان و حامیان پارادایم‌های رقیب، داد و ستد خود را در عوالم مختلفی به انجام می‌رسانند. یکی از این عوالم حاوی اجسام مقیدی است که به آرامی سقوط می‌کنند، عالم دیگر دارای آونگ‌هایی است که حرکات خود را دائماً تکرار می‌نمایند. در یکی از این دو عالم همه محلول‌های شیمیایی، مرکب به حساب می‌آیند و در دیگری محلول. یکی از این دو جهان به صورت فضایی مسطح و تخت مجسم می‌شود و دیگری در قالب یک فضای خمیده ماتریسی، این دو گروه از دانشمندان به هنگام فعالیت علمی در این عوالم متفاوت، وقتی از یک نظرگاه مشترک و در یک راستای واحد به امور می‌نگرند، چیزهای مختلفی را روایت می‌کنند.» (به نقل از درآمدی تاریخی به فلسفه علم، جان لازری، ترجمه علی پایا، انتشارات سمت، چاپ دوم، ۱۳۷۷، ص ۲۶۸. مشخصات کتاب کوهن چنین است:

Thomas Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions*, first edition, Chicago: University of Chicago Press, 1962.

۲۴- رک یادداشت شماره ۱۷.

25- form of life

- ۲۶- رک مقاله نگارنده با عنوان «نگاهی به برخی نتایج آموزه‌های وینگشتاین برای علوم اجتماعی»، در کتاب در دست چاپ فلسفه تحلیلی چیست؟ و چند مقاله دیگر، تهران، طرح نو، زمستان ۱۳۷۷.
- ۲۷- پاپر این اسطوره را چنین معرفی می‌کند: «بحث عقلانی با مشتمل‌نم‌ها در صورتی امکان‌پذیر است که

شرکت کنندگان در بحث در یک چارچوب مشترک از مفروضات اساسی شریک باشند یا، لافل به این شرط که برای ادامه بحث بر سر چنین چارچوبی توافق کرده باشند.»

Karl Popper, *Myth of the Framework*, Routledge, 1994, pp. 34-35.

ترجمه فارسی این اثر به فلم نگارنده به زودی به وسیله انتشارات طرح نو منتشر می‌شود.

28- fragmented

29- isolated

30- meta-narrative

31- Richard Rorty, *Philosophy and the Mirror of Nature*, Blackwell, 1986.

۳۲- همانجا، ص ۳۹۲.

33- subversion

34- D.Harvey. *The Postmodernity Condition*, London: Blackwell, 1989.

35- intertextual weaving

۳۶- هاروی، همان مدرک، صص ۴۹، ۵۱

37- Pyrrho

۳۸- برای تفصیل این استدلال نگاه کنید به مقاله نگارنده با عنوان «معجزه گفت و گو» که در یادداشت شماره ۱۹ معرفی شد.

39- Callatians

۲۰- Heerodotus, III, 38. به نقل از اسطوره چارچوب، کارل پاپر، انتشارات طرح نو، زمستان ۱۳۷۷.

۲۱- مدرک پیشین، ص ص ۳۷-۳۸.

۲۲- هابرماس معتقد است که حقیقت اخلاقی نامی است که ما به نتایجی می‌نهییم که در شرایط یک گفت و گوی آینده‌آل به آن دست می‌یابیم. این نظریه در آثار مختلف هابرماس از زوایای گوناگون بسط یافته است. به عنوان نمونه نگاه کنید به:

J.Habermas, *The Theory of Communicative Action*, translated by, Thomas McCarthy, Boston: Beacon, vol. 1: 1984, vol. 2: 1987.

۲۳- در خصوص معنای تقیه نگاه کنید به المیزان، علامه محمد حسین طباطبایی، و تشیع علوی و تشیع صفوی،

دکتر علی شریعتی، انتشارات حسینیه ارشاد، ۱۳۵۰، ص ۲۶۳.

نحوه عمل میرزا تقی خان (امیرکبیر) در کنفرانس ارزنه الروم و در برابر نماینده برادعای عثمانی که خواستار عدم موفقیت کنفرانس بود، و نیز نمایندگان دولین روس و انگلیس که منافعی عمدتاً با منافع عثمانی گره خورده بود و به این اعتبار بطور ضمنی از این دولت جانبداری می‌کردند، یک نمونه بسیار در خور توجه و درس آموز از استفاده از این ابزار تقیه و ابدای نقش اجتماعی در عین پای بندی به اصول است. میرزا به نقل دکتر فریدون آدمیت، در بسیاری از جلسات، با توجه به نحوه جهت گیری نماینده عثمانی، از مطرح ساختن مواردی که می‌توانست مانع پیشرفت کار گردد خودداری ورزید و رسیدگی به آنها را با هشباری به زمان‌هایی موکول ساخت که زمینه برای طرح بحث مناسب بود. در این موارد نیز با چنان مهارتی دیدگاه‌های خود را بازگو کرد که کمتر جای اعتراض باقی می‌گذارد. نگاه کنید به، امیرکبیر و ایران، فریدون آدمیت، انتشارات خوارزمی، ۱۳۵۵.

44- open society