

قدرت، گفتگو و صلح

مهدی رهبری*

تاریخ دریافت: ۹۴/۰۹/۱۶ - تاریخ تأیید: ۹۵/۰۱/۲۵

چکیده

انسان‌ها به منظور دستیابی به صلح و جلوگیری از خشونت به عنوان آرزوی دیرین خود، تاکنون شیوه‌های مختلفی را آزموده‌اند که از جمله می‌توان به تقویت وجدان فردی، قانونگذاری، تأسیس نهادهای مجری قانون، تأسیس نهادهای مدنی و بین‌المللی اشاره نمود. گرچه توجه به چنین مواردی از اهمیت اساسی برخوردار است و می‌تواند به کاهش خشونت کمک نماید، اما تاکنون در عرصه عمل هرگز نتوانست به ایجاد صلح پایدار و جلوگیری از تضييع حقوق افراد بشر بیانجامد. در این میان، یکی از شیوه‌هایی که می‌تواند به طور قابل توجه‌ای به کاهش خشونت‌ها کمک نماید و امروزه تحت تأثیر گسترش فضای جهانی و تعامل میان افراد و ملت‌ها نیز بیشتر از سوی محافل علمی مورد توجه قرار گرفته است «گفتگو» می‌باشد. گفتگو و یا عقلانیت بین‌الذهانی با تأکید بر هم‌زبانی در مقابل عقلانیت ابزاری، زمینه‌های صلح، تفاهم و قدرت مبتنی بر توافق و اجماع را در مقابل قدرت مبتنی بر سلطه و خشونت فراهم می‌سازد. آنچه در این مقاله به بررسی آن خواهیم پرداخت، رابطه میان قدرت به عنوان یک امر کلی و دارای شمولیت (که همه حوزه و سطوح فردی و جمعی را دربر می‌گیرد) با گفتگوست و اینکه چگونه این فرآیند می‌تواند به ایجاد صلح کمک نماید. در این باره دیدگاه اندیشمندان مختلف را در رابطه با اهمیت و آثار گفتگو مورد تحلیل قرار داده و در نهایت مدلی از قدرت مبتنی بر اجماع و گفتگو را که می‌تواند به صلح پایدار (چه در عرصه داخلی و چه جهانی) بیانجامد ارائه خواهیم نمود.

واژگان کلیدی: قدرت؛ سیاست؛ گفتگو؛ صلح؛ اجماع؛ دموکراسی؛ خشونت.

مقدمه

اگر قدرت را «توانایی اعمال خواسته‌ها» بدانیم که همه عرصه‌های زندگی بشر را در بر می‌گیرد، آنگاه می‌بایست میان چگونگی اعمال قدرت یا شیوه‌های مختلف تحقق خواسته‌ها و آثار مطلوب تفاوت قائل شویم. در تعریف فوق، آنچه سبب تفکیک میان قدرت از «نفوذ» می‌شود، در بیان واژه «توانایی» است و یا امکانات ذهنی و عینی‌ای که به فرد، گروه یا دولتی امکان تحقق خواسته‌هایش را می‌بخشد. در نفوذ آنچه از اهمیت برخوردار است، برخلاف قدرت، عدم وجود اجبار در تحقق خواسته‌هاست؛ در حالی که در قدرت، در صورت برآورده نشدن خواسته‌ها از طریق مسالمت‌آمیز، در نهایت می‌توان از عناصر اجبارآمیز استفاده نمود. (پالمر، ۱۳۷۲: ۳۶)

نسبت به چیستی قدرت، شیوه‌های اعمال‌کنندگی آن به ویژه در عرصه سیاسی از اهمیت بیشتری برخوردار است. همین مسئله در طول تاریخ سبب شکل‌گیری و سقوط تمدن‌ها، جوامع و دولت‌های متفاوت گشته و جدال‌های سختی را در عرصه سیاسی و در عرصه‌های دیگر موجب شده است. متفکران، با توجه به تعاریف ارائه شده از سوی خود، اشکال یا چهرگان قدرت را نیز مورد توجه قرار داده‌اند که همانا به نحوه ظهور قدرت مربوط می‌شود. تفاوت عمده میان متفکران در این زمینه، مربوط به ماهیت و رسالت قدرت است. با توجه به چنین تقسیم‌بندی‌هایی که ابعاد سیاسی قدرت را در برمی‌گیرند، و با این پیش‌فرض که قدرت به طور عام شامل «توانایی اعمال خواسته‌ها» می‌شود، شیوه‌های اعمال شونده‌ی آن را به دو شکل «سلطه» و «اجماع» تقسیم می‌نماییم که اولی تشکیل‌دهنده جامع بسته و خشن و دومی شکل‌دهنده جامع باز و صلح‌آمیز می‌باشد. شکل سلطه قدرت، که شکل غالب در اعصار و گفتمان‌های مختلف بوده است، کاملاً یکسویه و نابرابر است که مبتنی بر توانایی یک طرفه است. در حالی که شکل دوم از قدرت یعنی «اجماع» مبتنی بر کثرت، توافق و گفتگو بوده و دوسویه است. قدرت در شکل اول، دارای وحدت بوده و با بنیان‌های متافیزیکی و معرفتی خاص دارای پیوند است، به نحوی که سبب سرکوب و به حاشیه راندن سایرین شده و به صورت آشکار و یا پنهانی اعمال می‌گردد. در حالی که در شکل دوم، قدرت متکثر بوده و دیگران را نیز دارای بنیان‌های حقیقی می‌پندارد و برخلاف سلطه، حقیقت را منحصر به یک شخص، گروه و یا جامعه‌ای خاص نمی‌داند. از این‌روست که

سرکوب جای خویش را به صلح، تفاهم و توافق می‌دهد. پس آنچه که در شکل اجماعی از قدرت دارای اهمیت است، کثرت حقایق است که به تکثر قدرت نیز می‌انجامد. سیاست نیز برخلاف شکل سلطه از قدرت بر مبنای رضایت شهروندان و مشارکت آن‌ها در تصمیم‌گیری شکل می‌گیرد.

آنچه در خصوص شکل سلطه قدرت لازم به ذکر است اینکه سلطه همواره، مابین اکثریت و اقلیت در نوسان است. در سلطه همواره اقلیتی حاکم کنترل جامعه را بر عهده دارند که گاه همچون نظام‌های توتالیتر و استبدادی در مقابل اکثریت هستند و یا همچون نظام‌های دموکراتیک، در جهت تحقق خواسته‌های واقعی اکثریت می‌باشند. در جوامع دموکراتیک مدرن نیز اقلیتی تحت عنوان غیر و دیگری وجود دارند که با شیوه‌های مختلف به حاشیه رانده شده‌اند. از این میان می‌توان به حاشیه‌هایی چون سنت، انسان‌های شرقی، رنگین پوست و مانند آن‌ها اشاره نمود که به شیوه‌های آشکار و پنهان سرکوب آن‌ها صورت می‌پذیرد. (بشپریه، ۱۳۷۹: ۵۵-۵۶) در حالی که برخلاف نظام‌های دموکراتیک، در نظام‌های استبدادی، سرکوب اکثریت و اقلیت غیرحاکم به راحتی و آشکارا انجام می‌گیرد.

در هر حال، در مدل اجماعی از قدرت، تلاش اساسی بر سر آن است که بتوان فارغ از روابط سلطه به حداکثر تفاهم و توافق میان اعضاء از طریق گفتگو دست یافت. امری که به نظر می‌رسد با توجه به تجربه تاریخی سایر شیوه‌های دستیابی به صلح، از کارآمدی بالاتری برخوردار بوده و می‌تواند در بنا نمودن جامعه‌ای صلح‌آمیز کمک نماید.

۱- چارچوب نظری

در دوره مدرن، برداشت اولیه از قدرت مبتنی بر توانایی صرف کنش بوده است، در حالی که برداشت دومی نیز وجود دارد که قدرت را دارای حق کنش دانسته و چنین توانایی و حقی را متکی بر توافق کسانی می‌داند که قدرت بر آن‌ها اعمال می‌شود. برای نمونه پارسونز قدرت را این‌گونه تعریف می‌کند: «توانایی کلی تضمین اجرای تعهدات لازم‌الاجرا توسط واحدهای موجود در یک سیستم عمل جمعی، در زمانی که این تعهدات با توجه به تأثیرشان بر اهداف جمعی مشروعیت یافته‌اند و در صورت سرپیچی، فرض بر آن است که تعهدات با توسل به مجازات‌های موضعی و منفی تقویت می‌گردند.» (Parsons, 1969: 361)

هابرماس استدلال می‌کند که برخلاف ماکس وبر که «قدرت را امکان تحمیل اراده خود بر دیگران تعریف می‌کند.» آرنت در ترسیم جامعه مطلوب خویش «قدرت را توانایی به توافق رسیدن در ارتباطات آزاد می‌داند.» (آرنت، ۱۳۵۹: ۶۸) هابرماس به کتاب *خشونت* آرنت استناد می‌کند که در آنجا وی میان قدرت (به عنوان توانایی بشر نه تنها برای عمل بلکه برای عمل هماهنگ) و توانمندی، زور و خشونت تمایز کلی می‌گذارد. به نظر وی، همه این اصطلاحات، ابزاری هستند. تعریف آرنت از قدرت به مدلی از کنش اشاره دارد که کاملاً متفاوت با مدل غایت‌شناختی است. در مدل غایت‌شناختی با ساختار وسیله - هدفی که دارد، رسیدن به یک هدف از پیش تعیین شده اصل سازمان‌دهنده تمامی کنش‌هاست. برعکس آرنت عمل را به عنوان «سهیم شدن انسان‌های برابر در سخنان و اعمال یکدیگر» تعریف می‌کند. به گفته هابرماس: «عمل ذاتاً ارتباطی است. در مدل ارتباطی، گروه‌ها به دنبال «توافق» و نه صرفاً کامیابی خودشان هستند.» (Habermas, 1983: 173) قدرت سیاسی یعنی قدرت با هم و به طور هماهنگ عمل کردن، از دل اقدام مشترک افرادی زاده می‌شود که کنش و واکنش آن‌ها بر پایه هنجارهای دوسویگی (reciprocity) احترام و برابری پی‌ریزی شده است و اجماع و وفاق‌شان «از دید همه گروه‌ها غایتی فی‌نفسه» انگاشته می‌شود. (Habermas, 1983: 157)

این قرائت از نظریه کنش و مفهوم قدرت در نزد آرنت، مشابهت‌هایی را که میان تأکید مجدد آرنت بر تمایز ارسطویی عمل (praxis) از ساختن (poiesis) از یک سو و تقابل بنیادین کنش ابزاری با کنش ارتباطی در اندیشه هابرماس از سوی دیگر وجود دارد، بارزتر می‌سازد. این قرائت بر بعد گفت و شنودی (dialogical) دریافت آرنت از سیاست تأکید دارد و از ما می‌خواهد تا مفهوم حوزه عمومی آرنت را بیان‌کننده همان «ارتباط آزاد از اجبار» هابرماس بیان‌کنیم. این نکته مهمی است، زیرا تا کنش سیاسی به صورت نوعی ارتباط فارغ از اجبار نباشد، اجماع حاصل از آن فاقد نیروی الزام‌آور و صرفاً نماد دیگری از خشونت پنهان یا آشکار خواهد بود. هابرماس سیمایی را که آرنت در کتاب *وضع بشری* از حوزه عمومی ارائه کرده است، به مثابه تلاشی پدیدارشناسانه برای شناخت نهایی ساختارهای کلی فعالیت بین‌الذهانی در شکل صورت کنش ارتباطی یا پراکسیس می‌داند. طبیعی است که هابرماس مفهوم حوزه عمومی آرنت را شکل اولیه «وضعیت کلامی آرمانی» خود یعنی بیان روشن

شرایط صوری ارتباط فارغ از اجبار در حالت تجرید شده از خود ساختار کنش ارتباطی می‌پندارد. (Habermas, 1987: 315) به نظر می‌رسد که برای هر دو - آرنست و هابرماس - کار ویژه نظریه برملا ساختن شکاف موجود میان عمل جاری و هدف غایی تعامل ارتباطی یعنی رسیدن به توافق برآمده از عقلانیت است. (Habermas, 1987: 315)

مدل «اجماعی» سیاست که هابرماس به آرنست نسبت می‌دهد، تا حدود زیادی بحث‌برانگیز است. آرنست در کتاب *وضع بشری و نیز انقلاب پیوسته* بر اندیشه حوزه عمومی به عنوان فضای «آزادی ملموس» تأکید می‌کند. فضایی که به لحاظ فیزیکی از فضای تلاش معاش و کار جداست، مرزهای آن را قانون مشخص می‌سازد و می‌تواند به مثابه صحنه یا میدانی برای کنش سیاسی به کار آید. نه تنها اجبار و خشونت بلکه تمامی مناسبات سلسله مراتبی یا دستوری از این حوزه بیرون می‌ماند. حوزه عمومی دقیقاً از آن رو فضای آزادی است که میان اشخاصی که به دلیل استعدادهای فردی خود به طور طبیعی نابرابرند، نوعی برابری ساختگی برقرار می‌کند و نیز از آن رو که با مرتبط ساختن و جداساختن همزمان انسان‌ها شرایط بشری «کثرت» را حفظ می‌کند. حوزه عمومی همان «جهان» ساختگی است که همه ما به عنوان شهروند در آن حضور داریم، جهانی در میانی که هم برابری و هم فردیت را ممکن می‌سازد. (Arendt, 1957: 26)

در جایی که این حوزه عمومی، عرصه تاخت و تاز موضوعاتی است که ذاتاً مستعد گفتگو نیستند، کثرت عملاً عقیم می‌شود و حوزه عمومی بعد مندی (three ° dimensionality) خود را از دست می‌دهد. جهان، دیگر از گوناگونی چشم‌اندازها شکل نمی‌گیرد. ریچارد برنشتاین، ادعا کرده است که برداشت آرنست از حوزه عمومی که بر کثرت و برابری پایه می‌گیرد به مفهوم هنجاری از سیاست منجر می‌شود که از مفهوم هنجارین سیاست در نزد هابرماس قابل تشخیص نیست. برنشتاین این مدعای آرنست را که «گفتگو گوهر حیات سیاسی است» روشن‌تر بیان می‌کند. به اعتقاد او وجه مشخصه حوزه عمومی آرنست آن است که سیاست «متضمن بی‌فرمانی» و کنش پیوسته و متقابل شهروندان بر مبنای کثرت بشری و برابری در حقوق است به نحوی که افراد به گفتگو می‌نشینند و سعی می‌کنند تا یکدیگر را مجاب سازند. «اجماع» و نه زور یا خشونت، جانمایه زندگی سیاسی است. مجاب ساختن،

دست‌آموز ساختن دیگران با تصویرپردازی نیست. اجماع مستلزم گفتگوی باز و آزاد در میان انسان‌های برابر است به نحوی که بکوشند آراء خود را شکل داده و روشن ساخته و به آزمون بکشند. چنین برداشتی از سیاست و حوزه عمومی، سبب پیوستگی آرنت با میدان عقلانیت ارتباطی هابرماس می‌شود که در این صورت و به تدریج، سیاست و حوزه عمومی از طریق نیروی یکپارچه‌کننده فارغ از اجبار و اجماع‌زدای یک گفتمان که در آن شرکت‌کنندگان از نظریات ذهنی و جانبدارانه خود به نفع توافق ناشی از عقلانیت دست می‌شورند، پالایش می‌یابد. در حالی که آرنت رسماً از شناخت باوری اخلاقی هابرماس اجتناب می‌کند، برنشتاین خاطر نشان می‌سازد که مؤید این قرائت از اندیشه‌های آرنت، نظریه کانتی خود وی درباره داوری سیاسی «بی‌طرفانه» است. (Bernstein, 1986: 229) آرنت با تأکید بر مفهوم ارتباطی و بین‌الذهانی کنش، زمینه پدیدارشناختی سیاست را از نو کشف می‌کند: «مدل ارتباطی کنش با تجربه کثرت بشری سازگار است. زیرا ارتباط، واسطه‌ای است که از طریق آن کثرت آشکار می‌شود. در عمل و سخن است که ما نشان می‌دهیم کیستیم و تفاوتمان با دیگران در چیست.» (Benhabib, 1986: 244) حوزه عمومی به عنوان نوعی فضای گفتمانی برخوردار از ویژگی‌های قرینگی، سلسله‌مراتبی نبودن و دوسویگی هم مؤخر بر کثرت است و هم کثرت را ممکن می‌سازد و از این راه مجال پیدایی سیاست مبتنی بر شناخت متقابل و احترام به اختلافات را فراهم می‌کند.

بدین‌سان نه هابرماس و نه آرنت، برای طرح نقطه‌نظرات انتقادی‌شان به گفتمان حقوقی متوسل نمی‌شوند و هیچ‌یک را نمی‌توان به باور داشت «مدل حاکمیتی» قدرت متهم کرد. هر دو آن‌ها به امکان وجود قدرت مثبت (و نه قدرت صرفاً منفی یا سرکوبگرانه) اشاره می‌کنند، یعنی قدرتی که زاده تعامل ارتباطی است و از «با یکدیگر و به شکل هماهنگ عمل کردن» ناشی می‌شود. (Arendt, 1968: 143) به نظر هر دو جای جنبه‌های سرکوبگر و منفی قدرت در حوزه سیاست نیست. زور و خشونت و سلسله‌مراتب ملازم با چنین قدرتی است. نظریه حوزه عمومی آرنت و هابرماس، صرفاً «منطقه آزاد از قدرت» (شناخت قدرت به عنوان اجبار مشروع) را از حوزه خصوصی به حوزه عمومی منتقل می‌کند و به این ترتیب قدرت را به صورت «توانایی کنش» تعریف می‌کند. (ویلا، ۱۳۷۶: ۷۵)

۲- قدرت، صلح و گفتگو

قدرت تاکنون بر خشونت بنا شده بود و همین امر آن را به عرصه‌ای برای رقابت و مبارزه بدل می‌ساخت. در حالی که اگر اساس قدرت را بر «گفتگو» بنا نماییم، آنگاه قدرت در تمام سطوح فردی و جمعی آن به عرصه‌ای برای صلح، اجماع و توافق تبدیل خواهد شد. گفتگو معادل واژه دیالوگ به معنی همپرسه دو نفر یا چند نفر، مبادله و مباحثه در باب اندیشه‌ها و به طور مشخص به معنی مبادله و مباحثه برای دستیابی به تفاهم و یا شناخت متقابل آمده است. (Webster, 1986: 389) بدین ترتیب دیالوگ در مقابل مونولوگ قرار می‌گیرد. مونولوگ به معنای تنها سخن گفتن، سخن گفتن طولانی از سوی یک نفر و به طور مشخص، سخن گفتن انحصاری یا متکلم وحده بودن در یک مذاکره است. (webmaster 1986: 921) پیشینه گفتگو به زمانی باز می‌گردد که بشر سخن گفتن آموخت. اما سخن گفتن با گفتگو متفاوت است. زبان‌شناسان و اندیشمندان، برای زبان کارکردهای متعددی برشمرده‌اند. هر یک از انواع سخن یا سخنوری که آدمی فرا گرفته است، نقش و وظیفه تازه‌ای برای او به انجام می‌رساند: انتقال اندیشه‌ها، بیان نیازهای پیچیده عاطفی و روحی، تعامل در امور اجتماعی و ... لکن گفتگو هر چند تافته‌ای است از جنس سخن، اما با دیگر انواع سخن و گفتار تفاوت دارد. (پایا، ۱۳۸۱: ۱۸)

مشهورترین گفتگو که سابقه آن به آغاز تاریخ باز می‌گردد، دیالوگ‌های سقراط با همنشینان و شاگردانش است. شخص در گفتگو با دیگران از یکسو، معرفت خویش را تعالی می‌بخشد و از دیگر سو، به دیگران مدد می‌رساند تا در مسیر بسط معرفت گام بردارند. در واقع سخن گفتن، گفتگو و مباحثه، هنر اصلی یونانیان بود. یونانیان مردمانی پرسخن و پرگو بودند. واژه‌ها برای آن‌ها تأثیر جادویی داشت و هنر سخنوری در یونان باستان، یکی از مهم‌ترین هنرها به شمار می‌رفت. از این رو دیالوگ‌های سقراطی که کوشش برای شکل‌بخشیدن به اندیشه و احساس فرد در برخورد با جهان پیرامونی و زندگی اجتماعی بود، پس از وی، منشاء پیدایش گرایش‌های فکری و فلسفی متعددی شد که وجه مشترک آنان، تابع روش فلسفه قرار گرفتن موضوعی به صورت سؤال و پاسخ، یا مکالمه و مباحثه چند نفره بود.^۱

۱. نک: گادامر، ۱۳۸۲: ۶۴-۶۶

در نظر افلاطون نیز، هنر گفتگو، یعنی پرسیدن و پاسخ گرفتن و توانایی دادن تعریف یک چیز به دیگری، و گرفتن تعریف درسی از او، تنها راه رسیدن به زیبایی مطلق و وقوف به حقیقت بود. او در دیالوگ فیلبوس می‌گوید: «دیالکتیک هدیه‌ی خدایان به آدمیان است» و در جمهوری گفته است: «هنگامی که هر کسی به وسیله‌ی دیالکتیک بکوشد که از راه استدلال عقلی و جدا از همه‌ی ادراک‌های حسی، راه خود را به سوی چپستی (ماهیت) هر چیزی بیابد و دست بردارد، تا اینکه به وسیله‌ی خود تعقل ماهیت خیر را دریابد، به غایت آنچه معقول است برسد.» (منصورنژاد، ۱۳۸۱: ۶۶)

اما از آنجا که عقاید و افکار و گرایش‌های فکری و فلسفی در متن فرهنگ‌ها و مناسبات اجتماعی قرار دارند و در واقع، تمدن‌ها خود محصول فرآیند تعامل دیالکتیکی سازمان قدرت و عقل، و نیروهای تولیدی و مناسبات اجتماعی و فرهنگی هستند، بنا بر سخن مانهایم، در ورای تلقی‌های گفتاری و پنداری، این مناسبات اجتماعی (طرز زیست، تجربه و میراث معنوی و تاریخی و تمامیت حیات اجتماعی) انسان‌هاست که به ملاقات یکدیگر نائل می‌شوند. طی تاریخ بسیار طولانی این برخورد عقاید و فرهنگ‌های جوامع و ملت‌ها با هم، در هر گفتاری و متن ذهنیت‌یافته و قصدمند، عینیت اجتماعی معینی جریان می‌یابد که به صورت گفتگو بروز می‌کند و متقابلاً در هر دیالوگ، شکل عینی تظاهر یافته‌ی ذهنیتی متصور است که در بطن آن متن قرار دارد. از این رو، گفتگو حاوی روح و بطن و دربرگیرنده‌ی شکل و سبک است. بدین سان می‌توان از انواع گفتگو سخن گفت: گفتگو میان نسل‌ها، گفتگو میان نژادها، گفتگو میان قومیت‌ها، گفتگو میان گروه‌های متعدد جامعه مدنی، گفتگو میان نخبگان حاکم و حکومت‌شوندگان، گفتگو میان جنس‌های مختلف، میان ادیان، میان تمدن‌ها، خرده فرهنگ‌ها و ... (حاجیان، ۱۳۸۱: ۶۶)

محصول یک گفتگوی پرتنر که به منزله‌ی ملاقات دو روح، برخورد و اندیشه، و دیدار دو جان است، تنها مبادله‌ی اطلاعات نیست، بلکه نتیجه‌ی آن تغییر در واقعیات موجود و خلق واقعیات‌های نو، ارتقای مخاطبان به ترازوی معرفتی جدید، پدیدآوردن منظرهای تازه برای سیر در عرصه‌های نظر و عمل و از همه مهم‌تر وفاق و نزدیکی بیشتر است. به این ترتیب، گفتگو محملی برای ایجاد تحول در آفاق و انفس است. اما توجه گسترده به گفتگو به مثابه‌ی یک روش یا ابزاری که می‌تواند کاستی ناشی از توانایی ادراک یک فرد یا یک گروه از کل

واقعیت را جبران کند، امری نوپدید است و تاریخچه آن به زمانی برمی‌گردد که انسان جدید دریافت که معرفت، مجموعه‌ای از فرض‌ها و حدس‌های غیریقینی در باب ماهیت، واقعیات و امور است، و رشد معرفت در گرو نقادی شدن مستمر این فرض‌ها و فرضیه‌هاست.^۱ اندیشمندان و فیلسوفان جدید به این نکته پی‌برده‌اند که هر یک از آدمیان، از منظر خاص خود به واقعیت می‌نگرند. هیچ‌کس نمی‌تواند بر تمام وجوه حقیقت و کل واقعیت اشراف پیدا کند. از این رو، تصویری که هر کس از هستی ارائه می‌دهد، بسته به ابزار معرفتی و ادراکی او، وجهی از واقعیت را می‌نمایاند. از رهگذر گفتگو با دیگران و آشنایی با دیدگاه‌های آنان است که می‌توان از بند اندیشه‌های نارسا و یا نادرست، رهایی یافت و نیز به نکات ارجمندی دست یافت که پیش از این بر فرد و جمع آشکار نبوده است.

از دیدگاه مارک کینگ، در مورد ضرورت گفتگو و مکالمه اختلافی نیست، اما در ارتباط با معیار یا راهنمای آن تفاوت نظر وجود دارد و این مهم به نوبه خود، ضرورت گفتگوی بیشتر را پیش می‌کشد. با وجود آنکه گفتگو نیازمند معیار و موضوع است، اما شکل‌گیری این معیار و موضوع، خود حاصل فرآیند گفتگو است و امری متغیر و از پیش ساخته و پرداخته شده و به عبارتی، نظریه‌پردازی شده یا باور و گمان نیست، بلکه گفتگو می‌گوید که خود معیار و موضوع گفتگو باید نتیجه و محصول گفتگو باشد. (kingwell, 1995: 249)

مقوله گفتگو و ضرورت آن، میان افراد، فرهنگ‌ها و مکاتب بسیاری، از منظرهای گوناگون و گاه متضاد مورد توجه قرار گرفته است. در یک سر طیف نگرش کل‌گرایانه مدرنیستی قرار دارد که با اعتقاد به یگانگی خرد انسانی و وجود ارزش‌های عام، نهایتاً حکم به یکسان‌سازی فرهنگی بر اساس 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 گفتگو بین فرهنگ‌ها را نفی کرده و حکم به غیرقابل قیاس بودن فرهنگ‌ها می‌دهد. (مهدی‌زاده، ۱۳۸۱: ۹۷) یورگن هابرماس در سال ۱۹۹۵ به هنگام دریافت جایزه کارل یاسپرس در سخنانی تحت عنوان رابطه بین فرهنگ‌ها چنین می‌گوید: «به این پرسش بنیادین که آیا انسان‌های متعلق به فرهنگ‌های گوناگون،

۱. نک: عبداللهیان، ۱۳۸۱: ۹-۲۵.

اساساً می‌توانند زمینه مشترکی برای تفاهم داشته باشند و اگر آری، این مبنای مشترک جهانشمول و پیونددهنده 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، در حالی که 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 یک سو 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، منتقدان تاریخ‌گرایی پاسخ‌های بهتر و اندیشیده‌تری یافته‌اند. نخستین پاسخ متعلق به متن - زمینه‌گرایی است که فرض وجود یک خرد انسانی عام 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. ۴. هرمنوتیک فلسفی در برابر این الگوی فهم فرهنگ‌های دیگر که بر جذب و هضم متکی است، الگوی دیگری را قرار می‌دهد. در این الگو نیز متن و زمینه موقعیتی که نقطه عزیمت است به سود عینیتی از پیش مقدر قربانی نمی‌شود، اما موقعیت گفتگو که شنونده و گوینده یا پرسشگر تفسیرکننده و نویسنده پاسخگو در آن قرار دارند، از راه تقارن مناسبات، خصلت‌بندی می‌شود.»

هابرماس در ادامه می‌گوید: «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 منوط است. بسته به اینکه ما روشنگری محقق شده در دوران مدرن اروپا را چطور بفهمیم، روش

ما در کشیدن خط تمایز میان ایمان و دانش و بین سپهرهایی که ما منطقاً مجازیم در این سپهرها انتظار تفاهم یا تخالف عقلایی داشته باشیم، تفاوت خواهد کرد.» (هابرماس، ۱۳۷۶: ۴) به تبعیت از چنین تقسیم‌بندی توسط هابرماس، می‌توان رویکردهای مربوط به گفتگو میان فرهنگ‌ها و ... را به سه رویکرد خردآیینی، پست‌مدرنیسم و هرمنوتیک تقسیم نمود. (Gallagher, 1992) خردگرایان با اعتقاد به یکی بودن طبیعت انسان، و با تأکید بر وجود ارزش‌های عام و جهانشمول، شناسایی صحیح تفاوت‌ها و برقراری گفتگو را از رهگذر مراجعه به مفهوم «عمومیت» قابل حصول می‌دانند. 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، تفسیر و تحلیل و بیان می‌کنند. مقوله‌های علیت، زمان، مکان و فضا و مادیت از جمله این مقوله‌های کلی هستند. در واقع به نظر کانت، بنیان مشترک‌شناختی فرهنگ‌ها امکان می‌دهد که افراد با هم مبادله فکری یابند. همین مبنای جستجوی اصول و احکام جهانشمول اخلاقی را نیز توجیه می‌کند.» (احمدی، ۱۳۷۴)

خردگرایان معتقدند از نسبی کردن همه چیز باید اجتناب کرد. زیرا در تنوع و تحرک فرهنگ‌ها، برخی از ارزش‌ها دست‌نخورده‌اند و باید آن‌ها را حفظ کرد و محترم شمرد. اما نه به سبب آنکه به منافع خاص 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 به عنوان جزیی 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 اندیشه‌عمومیت 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)

در نقد رهیافت فوق می‌بایست اذعان نمود که پیش‌شرط گفتگوی بین فرهنگ‌ها، پذیرش حق برابر برای طرفین گفتگو به منظور درک متقابل و پرهیز از خصم، حذف و یکسان‌انگاری است. باید نفس تکرر و تنوع فرهنگ‌ها، عقاید و ... را محترم شمرد و صرفاً از منظر یک پارادایم فکری و فرهنگی غالب، حکم به مصادره و انحلال دیگر ارزش‌ها و باورها

نداد. اگر شناسایی دیگران ناشی از اراده معطوف به قدرت و سلطه باشد، اصل گفتگو نقض شده و تفاهم و توافق ممکن نخواهد بود. بنابراین از درون گفتمان مدرنیستی، هرگز نمی‌توان به گفتگو برابر و توافق دست یافت. این گفتمان مبتنی بر «تمایز» و تفاوت‌گذاری میان مدرن و سنتی، عقل و جنون، عقب‌ماندگی و پیشرفت و ... است که سبب شکل‌گیری فرآیندی به نام «غیریت‌سازی» (otherness) می‌گردد. «اندیشمندان روشنگری، سرخوش از گسترش دانایی‌ها، پیشرفت فنی و پالایش اخلاقی اروپای قرن هیجدهم، مفهوم تمدن را ابداع کردند. 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 قرون بعدی، تنفیذ دانش قوم‌شناسی را نیز به دست آورد.» (کروت، ۱۳۷۵)

به اعتقاد آلن فینکل کروت، 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 نامید و ناگهان «قوم‌شناسی» از راه می‌رسد و می‌گوید: نه، این طور 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 نسبی‌گرایی فرهنگی اعتراضی به این‌گرایش غرب برای تحلیل بردن دیگری در خود بود. چنانکه لوی اشتروس می‌نویسد: «در دادرسی بربریت، از این پس، روشنگران روی نیمکت متهمان قرار می‌گیرند نه در جایگاه دادستان.» (مهدی‌زاده، ۱۳۸۱: ۱۰۵) به نظر یک شخص نسبی‌گرا (پست‌مدرن)، 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 نظام ارزشی است. تنها از چشم‌انداز یک نظام معین فرهنگی می‌توانیم هنجارها، ارزش‌ها و باورهای را که مردمان در همان نظام آفریده‌اند، بسنجیم و آن‌ها را عقلانی یا نابخردانه ارزیابی کنیم. 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. هیچ حکم ارزشی و اخلاقی جهانشمول نیست.» (Audi, 1996: 634-635)

پست‌مدرن‌ها، خردآیینان 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 ناتوانی ما در داوری میان ارزش‌ها و هنجارهای فرهنگی به دلیل تمایز عمیق شناختی - مفهومی و نظری تأکید می‌کند. بنابراین هیچ حکم ارزشی و اخلاقی عام وجود ندارد و نمی‌توان هم از موضع معینی، ارزشی خاص را تبلیغ نمود و خواستار عمومیت آن شد و هم از گفتگوی فرهنگی سخن گفت. ژان بودریار می‌گوید: «باید هر گونه فکر احیای یک‌خطی 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.» (بودریار، ۱۳۷۶)

نسبی‌باورها 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 نداشته، هر گویشی رنگ تعلق به سنت و فرهنگ خاص خود را دارد و هیچ معیار فرافرهنگی برای شناخت، توصیف، تأویل و توضیح مناسبات انسانی در زمینه فرهنگی خاص وجود ندارد. بنا بر عقیده لیوتار، عالم پسامدرن، مجموعه‌ای از عوالم تکه‌تکه و مجزاست و به عبارتی، مجموعه‌ای از روایت‌های (narration) دلخواهانه و متفاوت است که تحت هیچ فراروایتی (meta ° narrative) در نمی‌آید و لذا ملاک مشترکی برای هم‌زبانی و تفاهم وجود ندارد. بنابراین از آنجا که ارزش‌ها و باورها قیاس‌ناپذیر هستند و عقلانیت نیز وابسته به زمینه و تعلق تاریخی است، امکان گفتگو میان طرفین منتفی است، زیرا فهم هر زبان تنها در چارچوب همان زبان و بر اساس قواعد مقبول استفاده‌کنندگان آن زبان ممکن می‌گردد. از این روست که می‌توان اظهار داشت گفتارها متنوعند و فراگفتاری وحدت بخش که بتواند این گفتارهای محلی و متکثر و متفاوت را زیر چتر واحدی جای دهد، وجود ندارد. «اهمیت رهایی‌بخش آزاد شدن تفاوت‌ها و گویش‌ها در سوگم‌کردگی همگانی‌ای است که بازشناسی اولیه آن‌ها را همراه می‌کند. من در جهانی از گویش‌ها به گویش خودم صحبت می‌کنم. باید آگاه باشم که گویش من تنها «زبانی» موجود و حقیقی نیست، بلکه گویشی است در میان بسیاری از گویش‌های دیگر. اگر من در این جهان چندفرهنگ، ارزش‌های مذهبی، زیباشناختی، 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 سوگم‌کردگی است.» (واتیمو، ۱۳۷۴: ۶۰)

اما سومین رهیافت در باب گفتگو، رهیافت هرمنوتیک فلسفی است. رهیافت تفسیری مبتنی است بر مکالمه و گفتگو بین افق‌های فکری و فرهنگی متفاوت، جهت تفاهم و درک متقابل و پذیرش این اصل که دیگری نیز ممکن است واجد حقیقت باشد. به گفته 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 زبانی خویش را به 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، ۱۳۷۴)

در این نحله، دیگری به عنوان «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 دیگری برای دستیابی به تفاهم و همدلی و به رسمیت شناختن حق برابر برای طرفین گفتگوست. (Cordes, 2003) «در مکالمه، ما داوری نمی‌کنیم، فقط می‌خواهیم جز دلیلی که خود برای کنش‌ها و باورهای مخاطب می‌آوریم (هر چند که آن دلیل به گمان ما حکم 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 دست‌نخورده و یک‌شکل باقی بماند. قرار نیست که دو فرهنگ برای همیشه به صورت دو دنیای متفاوت و یا متخاصم ادامه یابند. چرا نپذیریم که گروه‌های فرهنگی متفاوت می‌توانند برای درک یکدیگر تلاش کنند؟ بر اساس 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 تأویل 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)

از میان اندیشمندان جدید که سهم عمده‌ای در باب مبحث گفتگو دارد، می‌توان به یورگن هابرماس اشاره نمود. او نیز همانند گادامر، خود را متعلق به نحله هرمنوتیکی می‌داند ولی هرمنوتیک او انتقادی و جامعه‌شناختی است، در حالی که هرمنوتیک گادامر، فلسفی است و در باب فهم می‌باشد. گرچه میان هابرماس و گادامر از لحاظ مبانی تفاوت‌های بسیاری است که نتایج متفاوتی نیز از آن برمی‌خیزد، اما از لحاظ بحثشان در باب ضرورت و نتایج «گفتگو» هدف نسبتاً مشابهی را دنبال می‌کنند. در حالی که دیدگاه گادامر درباره گفتگو، برآمده از نظرگاهش درباره تفهم و تفسیر است، هابرماس دیدگاهش را در این باب، در خصوص حوزه عمومی و عقلانیت تفاهمی پیش می‌کشد. نانسی فریز مفهوم حوزه عمومی (public sphere) در نظر هابرماس را چنین توصیف می‌کند: «این مفهوم، تئوری را در جوامع مدرن مشخص می‌کند که در آن مشارکت سیاسی از طریق گفتگو اجرا می‌شود. حوزه عمومی فضایی است که در آن شهروندان درباره امور مشترکشان گفتگو می‌کنند و از این رو، عرصه نهادینه کنش متقابل گفتگویی است.» (کیویستو، ۱۳۷۸: ۱۱۰)

در واقع از نظر هابرماس، برای رسیدن به وفاق اجتماعی، به حوزه عمومی نیاز داریم. حوزه‌ای که در آن انسان‌ها بتوانند آزادانه، خردمندانه و دور از هر نوع سلطه‌ای (زر، زور، تزویر) به گفتگو بپردازند و در روابط خود تصمیم‌گیری کنند. حوزه عمومی در شرایط آرمانی، قلمروی از حیات اجتماعی است که تبادل اطلاعات و عقاید درباره مسائل مورد توجه و حساس عمومی و در نتیجه شکل‌گیری افکار عمومی در زمینه‌های مختلف در آن حوزه انجام می‌پذیرد. وقتی شهروندان حق گردهمایی و اجتماع با یکدیگر را داشته باشند و در مورد موضوعات روز و مسائل سیاسی به گفتگو بپردازند، حوزه عمومی شکل می‌گیرد. (نظام بهرامی، ۱۳۸۱: ۹۲) «ساختار گسترده همگانی مجموعه‌ای است از شرایط اجتماعی برای ایجاد و ارتقاء خواست دموکراتیک از نظر سیاسی ... سیاست‌گذاری عقلانی بدون

مشارکت دموکراتیک مردم قابل اجرا نیست. برای چنین مشارکتی شرکت در انتخابات آزاد سیاسی لازم است، ولی کافی نیست. دستیابی به چنین مشارکتی باید از طریق فرآیندهای تصمیم‌گیری نهادی شده صورت پذیرد. این‌گونه فرآیندها باید جزئی جدایی‌ناپذیر از فضای عمومی اجتماع باشند و در عین حال قابلیت دریافت امواج روابط سیاسی را نیز داشته باشند. ولی آراء عمومی خود باید با استفاده از گفتگو و تبادل نظر ساخته شوند تا بتوانند نفوذی عقلانی بر سیاست داشته باشند؛ پس باید دارای گستره همگانی سیاسی‌ای باشیم که ساختاری بازدارنده نداشته باشد.» (جهانگلو، ۱۳۷۴)

از نگاه هابرماس، کنش ارتباطی و تفاهم و گفتگو موجب عقلانی شدن زندگی جمعی می‌شود. سلامت جامعه در گرو گسترش توانایی تفاهم است، چنانکه در روان‌درمانی فردی نیز بیمار در حال درمان به تدریج توانایی ارتباطی بیشتری پیدا می‌کند. به این معنی که قادر می‌شود اطلاعات سرکوب‌شده در ناخودآگاه را به خودآگاه بیاورد و در نتیجه، نظارت عقلانی بیشتری بر تصورات و واکنش‌ها و امیال خود پیدا کند. در روان‌درمانی، اعاده سلامت به معنی تجدید توانایی ارتباط است. در این روند، به تدریج انگیزه‌های ناخودآگاه، تسلیم قدرت کلام و زبان می‌شود، زیرا تجربه خصوصی و سرکوب‌شده، قابل انتقال، ارتباط و تفاهم می‌گردد و با ذخائر گسترده معانی موجود در روابط کلامی ارتباط پیدا می‌کند. جامعه ناسالم نیز وضعیتی همانند وضع بیمار روانی دارد. همان‌گونه که بیماری فرد در کاربرد نابهنجار زبان و کلام آشکار می‌گردد، بیماری جامعه نیز در کمبود ارتباط و تفاهم بر اساس معانی و زبانی مشترک نمودار می‌شود.^۱

نزد هابرماس، عقلانی کردن عرصه زندگی به معنای پرهیز جدی از خشونت و عنصر محوری آن یعنی زور فیزیکی و ایجاد یک نظام ارتباطی است که در آن، ایده‌ها امکان انتقال بیابند. عقلانیت مورد نظر او، به واسطه امکان ایجاد یک ارتباط و گفتگویی فارغ از فشار بیرونی، ترس و تهدید به وجود می‌آید. (هابرماس، ۱۳۷۷) در این نوع عقلانیت، مبنای رابطه، تلاش دوطرفه برای اقناع یکدیگر است. به عبارت دیگر، هدف، رسیدن به هم‌فهمی است. در کنش ارتباطی، فعالیت‌ها به سمت رسیدن به تفاهم و همدلی معطوف

۱. نک: بشیریه، ۱۳۷۲: ۸-۱۸.

شده است. به بیان هابرماس «در کنش ارتباطی افراد در پی آن هستند که کنش‌های خود را در یک وضعیت مشترک هماهنگ کنند.»^۱ در نظریه کاربرد زبان استعلایی، فضا برای انتقاد از ارزش‌های موجود بر اساس دیدگاه وضعیت کلامی مطلوب باز است. در حقیقت، هابرماس خواهان حفظ درک انتقادی از عواملی است که برای خنثی کردن اشتیاق همگانی برای نیل به حوزه عمومی عقل‌ها، انگیزه‌ها، منافع و اندیشه‌های قابل مفاهمه آزاد، دست به دست هم می‌دهند. (لاکلاو، ۱۳۷۷) حقیقت نیز در اینجا، از عنصری بین‌الذهانی (intersubjective relation) تشکیل می‌شود که در کلام ظاهر می‌گردد. با تفکیک اعتبار و حقیقت چیزها از همدیگر، اثبات یا نفی حقیقت هر حکمی نیازمند داوری بین‌الذهانی از طریق مشارکت گفتاری و تفاهمی کسانی است که بالقوه درگیر این وضعیت هستند. (هابرماس، ۱۳۷۷)

در پی تحولات نیمه دوم قرن بیستم، برخی از متفکرین بر آن شدند تا همراه با رویکردهای نظری و معرفت‌شناسانه جدید، سیاست را نیز با مقتضیات نوین تبیین کنند. بر این اساس عنوان می‌شد که اگر هدف غایی یک اجتماع سیاسی، همانا تعقیب منافع مشترک است، کار ویژه سیاست را می‌توان همان رسیدن به منفعت عمومی تعریف کرد. بر این اساس، متفکرانی چون دیوید هلد، هانا آرننت و حتی پل ریکور و کلود لوفور بر آن شدند که اصولاً ذات سیاست منازعه و سلطه‌جویی نیست، بلکه همانا کاهش منازعات و امکان آزادی است. دیوید هلد تاریخ ظهور و تحول دموکراسی را بر این اساس تحلیل می‌کند و هانا آرننت نیز با ژرفای عمیقاً فلسفی در رویکرد آدمیان به سیاست، در این مسیر گام می‌گذارد. برای آرننت سیاست عرصه گفتگوست چون قدرت سیاسی امری همگانی است. کار ویژه سیاست هم حفظ همین حوزه عمومی یعنی حوزه برابری و آزادی است. در طرح ناتمام آرننت با موضوع «سیاست چیست؟» این مقوله آن چیزی است که عملاً بین انسان‌ها رخ می‌دهد. «بدون دیگران یا به تعبیری در نبودن با دیگران، انسان حتی ویژگی خاص انسان بودنش را از دست می‌دهد و در رده حیوانات قرار می‌گیرد.» (انصاری، ۱۳۷۹)

البته سیاست در این معنا با سومین نوع فعالیت انسانی که در واقع بالاترین آن نیز هست، یعنی «عمل» همراه می‌شود. او می‌نویسد: «ما با گفتار و کردار خویشتن را وارد جهان بشری می‌کنیم، و ورود ما به آن به سان دومین زایش ماست. آدمی خواستار جاودانگی است. برای رسیدن به این هدف، باید با گفتار و کردار هویت خویش را به ثبوت رساند و سیاست درست همین جا پای به صحنه می‌گذارد. روح یکتای سیاست است که به آدمیان می‌آموزد چگونه به آنچه بزرگ و تابناک است، هستی بخشند.» (فولادوند، ۱۳۷۶: ۵۷۱)

به عقیده کلود لوفور، سیاست تنها در جایی یافت می‌شود که در آنجا آدمیان با هویت خاص خود در برقراری نسبت هویتی با یک جامعه، همگی در صحنه همگانی مشترک حضور می‌یابند. با شرکت در این فضای سیاسی است که بر جو سیاست‌زدایی شده نسبت به جهان - زیست که بخشی از آن محصول الگوهای توتالیتر است، غلبه خواهد شد. دموکراسی واقعی نیز در این شرایط امکان بقا می‌یابد. به نظر لوفور «دموکراسی تنها در جایی وجود دارد که در آن بحث و گفتگو در باب حقیقت سیاست در میان باشد.»^۱

طرح «هرمنوتیک عمومی» از سوی پل ریکور که وظیفه‌اش مجتمع ساختن تمام شاخه‌های تفکر است نیز به همین معناست. او که همواره نگران حفظ گفتگو میان فلسفه و علوم انسانی بود، در همسویی با تفکر آرنست، در پی الگوسازی برای اخلاق سیاست برمی‌آید. اخلاق سیاسی در فضایی همگانی پدیدار می‌شود که از فرمول هرمنوتیک عمومی فاصله ندارد. همین گزینه است که به آفرینش فضاهای آزادی و خلاقیت مدد می‌رساند. از این جهت می‌توان قدرت را نیز به صحنه سیاست دعوت کرد. در اینجا قدرت به معنای اراده در اخلاق سیاسی برای تصمیم‌گیری پیرامون سرنوشت مشترک بشری است. (ریکور، ۱۳۷۳)

برای برخی اندیشمندان نیز، مسئله گفتگو از بُعد فلسفی و در رابطه با متن مطرح است. از آن میان می‌توان به میخائیل باختین (۱۸۹۵-۱۹۷۵) نویسنده روسی در زمان حکومت توتالیتر شوروی، اشاره نمود. اساس نگرش دموکراتیک باختین را می‌توان در نقشی مشاهده کرد که برای گفتگو در ساختن شناخت آدمی قائل است. باختین با موضع سیاسی خاصی به سراغ مسئله زبان می‌رود و آن را در ارتباط با مسئله گفتگو مطرح می‌سازد. در این خصوص،

۱. نک: جهانگل، ۱۳۷۴: ۷۲-۷۶.

وی زمینه اجتماعی را در نظر دارد و می‌خواهد گوناگونی صداها را در جامعه تقویت کند. در این زمینه، بر عنصر گفتگو تأکید می‌شود. باختین بر حضور فراگیر سویه بینامتنی در سخن کاملاً آگاه است و بین تقابل‌سازی گفتگویی و تک‌گویی به اولی اصالت می‌دهد. وی به هنگام بحث درباره منطق گفتگویی، به نوعی بینامتنی نظر دارد. بینامتنی (intertextuality) عبارت است از مناسباتی که بین سخن غیر و سخن من برقرار می‌شود. بینامتنی از یک زبان خاص فراتر می‌رود و در عرصه «فرازبانی» قرار می‌گیرد. در عرصه ادبیات، وجود مقوله بینامتنی موجب می‌شود که در هر متن، گوینده‌های مختلفی یافت شود.^۱

به هنگام صحبت درباره بینامتنی، تک‌گویی بسیار کمرنگ می‌شود و مناسبات گفتگویی شاخص و متمایز می‌گردد و قابل تقلیل به مناسبات منطقی و روانشناختی و روابط منطقی نخواهد بود، بلکه نوعی مناسبات معناساختی جدید جای آن را می‌گیرد. باختین مدعی است که هیچ گفتمانی تهی از وجهی بینامتنی نیست و از همان ابتدا معتقد بود که هر گفتمانی از وجود حداقل دو عامل حکایت می‌کند و بنابراین به طور بالقوه، جنبه گفتگویی دارد. پس بین گفتگو و شناخت نمی‌توان فاصله انداخت. در واقع گفتار، بیان فردیت تقلیل‌ناپذیر مؤلف نیست، حتی به طور مثال در یک اثر ادبی، وجود بینامتنی موجب می‌شود که در هر متن گوینده‌های مختلف یافت شود. بنابراین نباید متن را تنها حاوی یک رشته روابط منطقی ساده و همسو بدانیم. در یک متن واحد، صداها گوناگون به هم می‌رسند و در نهایت، هر سخن به سخن غیر برخورد می‌کند و ناگزیر از ورود به عمل متقابل با آن است. هر اثر، مشتمل بر تماس‌های پیشین و کاربردهای قبلی است. نمی‌توان این پیشینه‌های تماس و برخورد را نادیده گرفت و حذف کرد. تأکید باختین بر ضرورت بینامتنی به گونه‌ای است که در نهایت، به این نتیجه می‌رسد که برای شناخت خویشتن، به غیر نیازمندیم. مهم‌ترین کنش‌ها، آن‌ها که بیان خودآگاهی ما را تشکیل می‌دهند، تنها در رابطه با خودآگاهی «دیگری» تعین پیدا می‌کند. بدین ترتیب، زندگی بدون گفتگو با دیگری معنا ندارد و فرد نیمه خود را از دست می‌دهد.^۲

۱. نک: تودوروف، ۱۳۷۷: ۱۲۰-۱۲۵.

۲. نک: معینی، ۱۳۸۱: ۱۶۱-۱۷۳.

در آثار هایدگر نیز سه معنا برای «گفتگوی اندیشمندانه» آمده است: ۱. گفتگوی میان فیلسوفان. گفتگویی که قرار است ابهامی را برطرف سازد و به حالت تاریک روشنی پایان دهد. ۲. گفتگوی میان شاعر و فیلسوف، همچون گفتگویی که میان هولدرلین، شاعر محبوب هایدگر، و هایدگر جریان یافت و به ابهام و تاریک روشنی و آنچه مورد شک است و به ناسازگاری پایان دهد. ۳. گفتگوی اندیشمند با خود؛ مکالمه با خویشتن یا با اندیشه‌های گذشته خود. هایدگر در درس‌های ۳۰-۱۹۲۹ یعنی «مفاهیم بنیادین متافیزیک»، گفتگو به معنای نخست، یعنی مکالمه میان فیلسوفان را برجسته کرد. او کل فلسفه را تاریخ این گفتگو خواند، و نشان داد که فلسفه نمی‌تواند پژوهشی برای کشف معناهای نهایی و قطعی باشد. (Heidegger, 1995: 5) در درس‌های هولدرلین و مقاله‌های هایدگر درباره شعرهای او، و ریلکه، تراکل، و گئورگه، گفتگو به معنای دوم برجسته شد. در مقاله «زبان در شعر» که عنوان دوم آن «گفتاری درباره کار شاعرانه گئورگ» می‌باشد، و در سال ۱۹۵۳ منتشر شده، می‌خوانیم: «تمامی گفتگوی اندیشمندانه با گفته‌های شاعرانه یک شاعر درون این مبادله میان بحث و روشنگری جای دارد. فقط یک گفتگوی شاعرانه با گفته‌های شاعرانه یک شاعر یک گفتگوی واقعی است. این گفتگویی شاعرانه میان شاعران است. اما همچنین گفتگویی ممکن، و در همان حال ضروری است. مکالمه‌ای است میان اندیشیدن و شعر، زیرا رابطه‌ای متفاوت (در هر مورد متمایز) با زبان، ویژه هر دوی اندیشه و زبان است. گفتگوی میان اندیشه و شعر سودای فراخواندن گوهر زبان را دارد، تا جایی که میرایان بتوانند بیاموزند که دوباره درون زبان زندگی کنند. گفتگوی میان اندیشه و زبان طولانی است. تازه آغاز شده است.» (Heidegger, 1971: 160-161) وجه مشترک شعر و فکر فلسفی این است که هر دو زبانی مبهم دارند. پس این گفتگو برای هر دو طرف آشناست. اما سومین نوع گفتگو تمامی آثار هایدگر را در بر گرفته است. این شکل گفتگو، اندیشه خویش را پی‌گرفتن و نقدکردن است. کوشش برای یافتن ریشه‌های آن و دریافتن مسیر آن است. به معنای دقیق کشف این است که ما همواره در راهیم.

به دلیل تأثیر هایدگر بود که فهم از نظر هانس گئورگ گادامر دیگر با واژه رایج و قدیمی آلمانی *Verstehen* (واژه مورد علاقه کانت و هگل) مطرح نشد، بلکه بیش از هر چیز در حکم *Verstandigung* یعنی «ادراک مشترک با دیگران» دانسته شد. ما فقط در رویارویی

و گفتگو با متن‌ها، دیدگاه‌ها، چشم‌اندازها و برداشت‌های مختلف دیگران و شکل‌های دیگر زندگی و دانسته‌ها که دیگران آن‌ها را به پیش می‌برند، می‌توانیم «پیش‌فهم»‌های خود را (که گادامر بدان‌ها «پیش‌داوری» می‌نامد) بیازماییم، و دیدگاه خود را کامل کنیم. این عبارت در «حقیقت و روش» مشهور است که «فهم پیش از هر چیز توافق است». فهم را نباید از کوشش انسان‌ها برای فهمیدن همدیگر جدا نمود. گفتگو باید چنین چشم‌اندازی را در پیش روی خود داشته باشد تا ادامه یابد. او به تأکید، تفسیر را «کنشی در گستره منطقی مکالمه» می‌داند، «هم مکالمه مخاطب با متن، هم مکالمه مخاطب‌ها با یکدیگر، هم مکالمه افق‌های متفاوت دلالت‌های معنایی.» (احمدی، ۱۳۷۲: ۲۷) رسالت هرمنوتیک برای او رسیدن به هم‌زمانی است. «گادامر به پیروی از هایدگر معتقد است که حقیقت بشر هم‌زمانی است یا لاقلاً نسبت حقیقی میان افراد آدمی با هم‌زمانی برقرار می‌شود. در هم‌زمانی برقراری نسبت حقیقی با گذشته و حال ممکن می‌شود و زمان حال از زبان گذشته به حقایقی درباره‌ی خود پی می‌برد.» (داوری، ۱۳۷۴: ۵۵) به این ترتیب می‌توان گفت انسان چیزی جز گفتگو نیست. حقیقت وجود آدمی در جریان گفتگو و با قرار گرفتن در برابر خطاب و تأثیر تدریجی تاریخ و موارث فرهنگی شکل می‌گیرد. حقیقت انسان تفاهم است. انسان در جریان گفتگو و مطالعه به تدریج ساخته می‌شود.

اهمیت گفتگو از سوی ارنست کاسیرر نیز مورد توجه قرار گرفته و او پای شناخت‌شناسی و معرفت‌یابی را در میدان گفتگو به میان می‌کشد «برای فهمیدن انسان باید حقیقتاً با وی رو در رو شد و در رویارویی با وی تردید نکرد. فقط از راه مناظره و جدل می‌توان به طبیعت انسان معرفت پیدا کرد.» (کاسیرر، ۱۳۷۳: ۲۸)

کینگل نیز معتقد است: «گفتگو رقابت‌پذیر نیست؛ زیرا هدف آن برنده شدن نیست، بلکه هدف تفاهم و ایجاد احساس برای دیگران است. در گفتگو اهمیت سخن گفتن کمتر از شنیدن است.» (کینگل، ۱۳۸۰)

هنری هال و الکساندر نیکولسکی در اهمیت گفتگو با تأکید بر اینکه علوم اجتماعی و به ویژه سیاست و منطق حاکم بر آن همواره منشاء تنازع بوده است، به ریاضی روی می‌آورند و از آن به عنوان «منطق مشترک» که در صورت حاکمیت

بر فضای گفتگو، بر بسیاری از مشکلات پوشش توان گذاشت، یاد می‌کنند. (هال، ۱۳۶۹: ۱۴۲) از نگاه نیکولسکی دقت و مبانی استراتژیک ریاضی، از این علم اندیشه‌ای منطقی ساخته است که با وجود انتزاعی بودن، بسیار مفید و ثمربخش است: «ریاضی به عنوان سر سلسله علوم می‌تواند الگویی برای منطق مشترک و دستیابی به هندسه گفتگو تلقی شود.» (نیکولسکی، ۱۳۶۵)

فرآیند اجماع و گفتگو، فرآیند دشواری می‌نماید. لذا نیازمند شرایطی است که به تداوم آن انجامیده و از هر گونه سلطه و خشونت جلوگیری نماید. از جمله این شرایط، می‌تواند در سطح رابطه با دیگری مطرح شود. رابطه انسان با دیگری به تعامل میان هویت‌ها کمک می‌نماید: ۱. انسان در مقابل دیگری، وجود او، درد و رنج او، عکس‌العمل نشان دهد. ۲. انسان از دیگری پرسش کند، با او وارد گفتگو شود، خود را بدو بگشاید و بشناساند. ۳. انسان خود (یعنی منافع، دانش و باورهای خود) را در مقابل دیگری (یعنی منافع، دانش و باورهای دیگری) زیر سؤال برد. اصل اول را می‌توان اصل احساس، اصل دوم را اصل گفتار یا بیان و اصل سوم را اصل تعقل نامید. اصل اول اشاره به این امر دارد که انسان از لحاظ احساسی پیش از آنکه بیاندیشد و مسائل را سبک و سنگین کند، دارای حس همدردی نسبت به دیگران است. اصل دوم، اصل گفتار، مشخص می‌کند که انسان در موقعیت‌های معمولی و غیراضطراری زندگی نیز تا حدی حساسیت و گاه علاقه خود را نسبت به وجود دیگری حفظ می‌کند. اصل سوم یعنی اصل تعقل این نکته را مطرح می‌کند که در برخورد با دیگری، انسان مرجعیت و مشروعیت خود را زیر سؤال می‌برد. (محمودیان، ۱۳۷۹)

به گفته آرمسترانگ نیز، صلح و سازش و مدارای عمومی نیازمند گفتمانی متشکل از واژگان عمومی و مشترک است. انتظار می‌رود که چنان واژگانی هویت‌های اخلاقی را توصیف کند که جامعه می‌خواهد که اعضایش دارای آن باشند. از آنان خواسته می‌شود که چنین هویت‌های اخلاقی را جهت اهداف عمومی، به‌رغم دارا بودن هر نوع هویت دیگر و خصوصی دارا باشند. فقط زمانی که آدمی از جدا کردن سیطره عمومی از سیطره خصوصی سرباز زند، می‌توان گفت که او در رویای جامعه‌ای است که از دموکراسی اجتماعی صرف فراتر رفته و یا اینکه او در رویای «انقلاب تام» است. فقط در این زمان است که آنارشسیسم

جذاب به نظر می‌رسد. فقط در این زمان است که آدمی وسوسه می‌شود تا واژه‌های تحقیرآمیز مثل «قدرت» را برای توصیف نتایج هر صلح و سازش و مدارای اجتماعی و هر عمل متعادل‌کننده سیاسی به کار برد. (Armstrong, 1992)

از نظر پوپر، مباحث عقلانی و سودمند فقط در حالی شکل می‌گیرد که طرفین گفتگو دست کم در چارچوب مشترکی از فرضیه‌های اساسی مشترک باشند و به ضرورت توافق برای تداوم و پیگیری چنین گفتگوهایی ایمان داشته باشند.^۱ دیوید هلد نیز از اساس منکر ضرورت تجانس زبان و خرد و اجتماع در جریان گفتگو است. او در نقد دیدگاه‌های پسامدرن، از دریچه نگاهی فرا فلسفی می‌گوید: «به جای پرداختن به مباحث پسانو که تأکید فراوان بر تجانس زبان، فرد و اجتماع دارند و به جای بحث در طرفداری لیبرال از اصول جهانشمول، باید از هر گونه گرایش بنیادگرا دوری کرد و گفتگو را چونان منبع اصلی جهت‌گیری جهانی به کار گرفت.» (Held, 1991: 28)

چارلز تایلر، با طرح این سؤال که در جامعه‌ای با تنوع و تعدد فرهنگی، چگونه می‌توان به طور معقول به «هویت مشترک» و صلح دست یافت؟ به بحث در این زمینه می‌پردازد و معتقد به سیاست «شناسایی» در قبال سیاست «تفاوت» است. از دید او واژه هویت به مواردی مانند فهم بشر از موجودیت خود و ویژگی‌های بنیادین اشاره می‌کند. فرض بر این است که هویت با شناسایی یا عدم شناسایی شکل می‌گیرد، «عدم شناسایی یا شناسایی نادرست می‌تواند به تنش منجر شود و سرکوب، فشار، حبس و محدودیت را همراه آورد.» بنابراین در جوامع چند فرهنگی ضروری است که فرهنگ‌ها یکدیگر را مورد شناسایی قرار دهند، به هم احترام بگذارند و قائل به «فرهنگ غالب» نباشند. (Taylor, 1994: 25) هابرماس نیز سه ویژگی برای وضعیت آرمانی گفتار ترسیم می‌کند: ۱. هر شخصی که قادر به سخن گفتن و کنش است، مجاز به شرکت در گفتگو است. ۲. (الف): هر کس مجاز است هر گزاره و حکمی را مورد سوال قرار دهد. (ب): هر کس مجاز است هر گزاره و حکمی را (که می‌خواهد) در گفتگو طرح کند. (ج): هر کس مجاز است گرایش‌ها، امیال و نیازهایش را بیان کند. ۳. هیچ گوینده‌ای را

۱. نک: پوپر، ۱۳۷۷: ۱۲۵-۱۴۲.

نمی‌توان به اجبار، چه درونی و چه بیرونی، از اعمال حقوق خود، تعیین شده در بندهای ۲ و ۳، بازداشت. (Habermas, 1991: 89) «به نظر هابرماس، هسته و جوهره اصلی عقلانیت ارتباطی، اختیاری و سبب نوعی وحدت و اجماع در گفتگوهای دو طرفه است. اگر چه این عقل ارتباطی در فرا شدهای حیات اجتماعی انسان‌ها مضمّن است ولی با اعمال دو طرفه مفاهمه موجب کنش هماهنگ می‌گردد. به نظر وی، آگاهی است که موجب فهم متقابل می‌شود. انسان‌ها با شرکت در یک مباحثه است که از افکار هم آگاهی می‌یابند. مباحثات تضمین‌کننده مشارکت برابر و آزاد است. در جستجوی جمعی برای حقیقت، هیچ اجباری برای کسی وجود ندارد جز استدلال و بحث برتر و بهتر.» (Bent, 1998: 211-212)

رابرت دال نیز شرایطی را برای مکانیسم وفاق جمعی بیان می‌دارد: توان سازگاری و تساهل بسیار برای سازش؛ رهبران قابل اعتماد که بتوانند با مذاکره، کشمکش را به نفع پیروانشان حل نمایند؛ اتفاق نظر وسیع در زمینه اهداف و ارزش‌های اصلی؛ هویت ملی و قومی؛ و تعهد به راهکارهای دموکراتیک نافی ابزارهای خشن و قهری. (دال، ۱۳۷۸: ۱۹۲)

نتیجه‌گیری

مدل اجماعی قدرت برای دستیابی به صلح، همان‌گونه که مشاهده گردید، مبتنی بر رضایت حکومت شوندگان و کثرت خواسته‌هاست. چنین اجماعی بر توافق و گفتگوی طرفین استوار است، بدون آنکه هدف، سلطه یکی بر دیگری باشد. با این وجود، اگر این مدل را بپذیریم، در نهایت به این نتیجه خواهیم رسید که برخلاف سلطه که روابط قدرت در آن یکسویه بوده و مبتنی بر توانایی حاکمان است، در اجماع این رابطه دوسویه بوده و مبتنی بر آزادی و برابری طرفین می‌باشد. در سلطه، سرکوب خواسته‌های جامعه به صورت مختلف انجام می‌شود، در حالی که در اجماع، اصل بر کثرت حقایق و خواسته‌ها است و سرکوب اکثریت و اقلیت در کار نیست، بلکه با این فرض که همگی حقیقی‌اند و هیچ‌کدام حقیقت مطلق نیستند، به آزادی تمامی گروه‌ها منجر می‌شود، بدون آنکه حکومت موقتِ عده‌ای با رأی اکثریت به سرکوب و یا ناحق بودن اقلیت تعبیر گردد. از این رو، در این جوامع، قدرت همواره در جریانی دائمی و سیال بوده و امکان ظهور حقایق دیگری، غیر از حقایق مسلط

وجود دارد. (Feyerebend, 1975: 253) توافق نیز در چنین جوامع، موقتی و نسبی خواهد بود و نه دائمی و غیرقابل گسست.

در این صورت، می‌بایست از شکل‌گیری صلح جدیدی در عرصه‌های فردی، اجتماعی، ملی و بین‌المللی تحت عنوان «صلح مبتنی بر اجماع» سخن گفت. در این زمینه معمولاً از دو گونه اجماع سخن گفته می‌شود: نخست اجماعی که درصدد یک کاسه کردن تفاوت‌ها است و هیچ‌گونه غیری را بر نمی‌تابد و معتقد به هویت واحد، مشترک و همگانی است. در حالی که دومین شکل اجماع، درصدد شناسایی تفاوت‌ها بوده و خود نتیجه توافق‌های مقطعی است. سیاستی که به جای سلطه، بر گفتگو تفاهم و توافق بنا گردیده است.

همچنین چنانچه سیاست باز و دموکراتیک تفاوت مبتنی بر اتخاذ رویکردی گفت و شنودی است، برخورد و رویارویی جزئی از این گفت و شنود بوده، مستلزم آن است. هویت‌های مخالف می‌باید تمایل به قدر کافی خیرخواهانه نسبت به یکدیگر و اعتقاد به کیفیت در حال بهبود شرایط مشترک زندگیشان را به منظور همکاری برای استقرار مصالحه‌ای نظری و موقتی گسترش دهند. البته چه بسا آنچه بر سر آن به توافق می‌رسند و به عنوان اصول موقت همکاری می‌پذیرند همچون اغلب موارد حاصل شنیدن نظرات مخالف، مغایر یا صرفاً متفاوت با خود باشد. (یتمن، ۱۳۸۱: ۱۹۳)

در صورتی که صلح بخواهد حفظ گردد و مانع از سلطه‌ای خاص شود، می‌بایست سیاست گفتگو و اجماع مبتنی بر توافق، جایگزین اجماع کل‌نگر و مرکزیت‌گرا شده و ادامه یابد. چندگونگی، مستلزم گفت و شنود همگانی و ضد و نقیض در برابر تحمیل‌های جانبدارانه دولت و شرط آن خنثایی و بی‌طرفی دولت است. (ژاندرن، ۱۳۷۸: ۲۴۳)

در مجموع، به نظر می‌رسد سیاست مبتنی بر اجماع، با چندگانگی هویتی که بر گفتگو و توافق بنا گردیده است، راهکار مناسبی برای جوامع چند فرهنگی چون ایران که از نظر سرزمینی متنوع، از لحاظ قومیتی متکثر و از لحاظ فرهنگی، فکری و سیاسی نیز از تنوع هویتی عمده‌ای برخوردار است، محسوب شده و می‌تواند به صلح پایدار و حقوق انسانی منجر گردد.

منابع

الف - فارسی

۱. آرت، هانا (۱۳۵۹)، *خشونت، ترجمه عزت الله فولادوند*، تهران: انتشارات خوارزمی.
۲. احمدی، بابک (۱۳۷۲)، «خرد هرمنوتیک»، *کلک*، شماره ۳۸، صص ۱۰-۲۱.
۳. احمدی، بابک (۱۳۷۴)، *کتاب تردید*، تهران: نشر مرکز.
۴. انصاری، منصور (۱۳۷۹)، *هانا آرت و فلسفه سیاسی*، تهران: نشر مرکز.
۵. بشیریه، حسین (۱۳۷۲)، «هابرماس، نگرش انتقادی و نظریه تکامل»، *اطلاعات سیاسی - اقتصادی*، شماره ۷۳-۷۴.
۶. بشیریه، حسین (۱۳۷۹)، *نظریه‌های فرهنگ در قرن بیستم*، تهران: مؤسسه فرهنگی آینده‌پویان.
۷. بودریار، ژان (۱۳۷۶)، *نقد عقل مدرن (گفتگو با رامین جهاننگلو)*، ترجمه حسین سامعی، تهران: نشر مرکز.
۸. پالمر، مونتگی و ... (۱۳۷۲)، *نگرشی جدید به علم سیاست*، ترجمه منوچهر شجاعی، تهران: دفتر مطالعات سیاسی و بین‌المللی.
۹. پایا، علی (۱۳۸۱)، *گفتگو در جهان واقعی*، تهران: طرح نو.
۱۰. پوپر، کارل (۱۳۷۷)، *جامعه باز و دشمنان آن*، ترجمه عزت الله فولادوند، تهران: خوارزمی.
۱۱. تودوروف، تزوتان (۱۳۷۷)، *منطق گفتگوی میخائیل باختین*، ترجمه داریوش کریمی، تهران: نشر مرکز.
۱۲. حاجیانی، ابراهیم (۱۳۸۱)، «گفتگوی بین فرهنگی و انسجام ملی»، *فصلنامه مطالعات ملی*، شماره ۱۲.
۱۳. جهاننگلو، رامین (۱۳۷۴)، *مدرنیته، دموکراسی و روشنفکران*، تهران: نشر مرکز.
۱۴. دال، رابرت (۱۳۷۸)، *دریاره دموکراسی*، ترجمه حسین فشارکی، تهران: انتشارات شیرازه.
۱۵. داوری اردکانی، رضا (۱۳۷۴)، «هرمنوتیک و فلسفه معاصر»، *نامه فرهنگ*، شماره ۱۸، صص ۵۴-۶۱.
۱۶. ریکور، پل (۱۳۷۳)، *زندگی در دنیای متن*، ترجمه بابک احمدی، تهران: نشر مرکز.
۱۷. ژاندرن، ژولی سادا (۱۳۷۸)، *تساهل در تاریخ اندیشه غرب*، ترجمه عباس باقری، تهران: انتشارات نی.
۱۸. علیخواه، فردین (۱۳۷۶)، «کنش ارتباطی و زبان در اندیشه هابرماس»، *راهبرد*، شماره ۱۳.
۱۹. عبداللهیان، حمید (۱۳۸۱)، «عقلانیت و استدلال: گفتگو در میان نسل‌های جدید»، *فصلنامه مطالعات ملی*، شماره ۱۲، صص ۷-۲۶.
۲۰. فری، لوک (۱۳۷۶)، *نقد عقل مدرن (گفتگو با رامین جهاننگلو)*، ترجمه حسین سامعی، تهران: نشر مرکز.
۲۱. فولادوند، عزت‌الله (۱۳۷۶)، *خرد در سیاست*، تهران: طرح نو.

۲۲. کروت، آلن فینکل (۱۳۷۵)، شکست اندیشه، ترجمه عباس باقری، تهران: فرزانه روز.
۲۳. کینگل، هانسن فان (۱۳۸۰)، «نقش دانشگاه در ایجاد فرهنگ تفاهم»، ترجمه عبدالرضا هوشنگ مهدوی، *اطلاعات سیاسی - اقتصادی*، شماره ۱۷۱ و ۱۷۲، صص ۴۲-۴۹.
۲۴. کیویستو، پیتر (۱۳۹۲)، *اندیشه‌های بنیادی در جامعه‌شناسی*، ترجمه منوچهر صبوری، تهران: نشر نی.
۲۵. گادامر، هانس گئورگ (۱۳۸۲)، *آغاز فلسفه*، ترجمه عزت‌الله فولادوند، تهران: انتشارات هرمس.
۲۶. لاکلاو، ارنست (۱۳۷۷)، «گفتمان»، *مجله گفتمان*، شماره ۲.
۲۷. منصورنژاد، محمد (۱۳۸۱)، «گفتگو و برخورد اندیشه‌ها»، *گزارش گفتگو*، شماره ۲۷.
۲۸. معینی علمداری، جهانگیر (۱۳۸۱)، «معرفی کتاب منطق گفتگویی میخائیل باختین»، *فصلنامه مطالعات ملی*، شماره ۱۲، صص ۱۶۱-۱۷۶.
۲۹. محمودیان، محمد رفیع (۱۳۷۹)، «عقل مدرن: از خرد عملی تا خرد خودبافتی و دیگربافتی»، *نامه فلسفه*، شماره ۱.
۳۰. مهدی‌زاده، محمد (۱۳۸۱)، «رهیافت‌های نظری گفتگوی بین فرهنگ‌ها»، *فصلنامه مطالعات ملی*، شماره ۱۲، صص ۹۱-۱۱۶.
۳۱. نظام بهرامی، کامیل (۱۳۸۱)، «گفتگو در اندیشه یورگن هابرماس»، *فصلنامه مطالعات ملی*، شماره ۱۳، صص ۸۹-۱۰۸.
۳۲. نیکولسکی، الکساندرف (۱۳۶۵)، *ریاضیات (محتسوا، روش و اهمیت آن)*، ترجمه پرویز شهریاری، تهران: انتشارات توکا.
۳۳. واتیمو، جیانی (۱۳۷۴)، *پسامدرن، جامعه شفاف؟*، ترجمه مهراون مهاجر، تهران: نشر مرکز.
۳۴. ویلا، دانار (۱۳۷۶)، «پسامدرنیسم و حوزه عمومی»، ترجمه منصور انصاری، *مجله اطلاعات سیاسی اقتصادی*، شماره ۱۲۲-۱۲۱.
۳۵. هال، هنری (۱۳۶۹)، *تاریخ فلسفه و علم*، ترجمه عبدالحسین آذرنگ، تهران: انتشارات سروش.
۳۶. هابرماس، یورگن (۱۳۷۶)، «حقیقت و حقانیت»، ترجمه رضا سلحشور، نقد کتاب، شماره ۴.
۳۷. هابرماس، یورگن (۱۳۷۶)، «دین و خشونت»، *کیان*، سال هشتم، شماره ۴۵.
۳۸. یتمن، آنا (۱۳۸۱)، *تجدید نظرهای فرا مدرنی در سیاست*، ترجمه مریم وتر، تهران: انتشارات کویر.

ب- لاتین

39. Arendt. H (1957). *The Human Condition*, Chicago: University Of Chicago press.
40. Armstrong, Timothy.J (1992). *Michel Foucault Philosopher*, London: Harvester Wheatsheat, Chapter 5.

41. Audi, Robert (1996), *The cambridge Dictionary of philosophy*, Cambridge: Cambridge university press.
42. Bernstein, R (1986). *Philosophical - Political Profiles*, Philadelphia: University Of Pennsylvania Press.
43. Benhabib, Seyla (1986). *Critique, Norm, Utopia*, New York,: Columbia University Press.
44. Bent, F (1998). Habermas and Foucault: thinker For Civil Society , *Brit*, institute of Sociology, No. 49.
45. Cordes, D (2003). Metamorphosis: Rhetoric, Democratic Deliberation and The Surrendering of The Self ,*Political Science*, Lewisburg: Bucknell university, 17 October.
46. Feyerabend, Paul (1975). *Against Method: Outline Of An Anarchistic Theory Of Knowledge*, London: New Left Books.
47. Gallagher, Shaun (1992). Conversation in Postmodern, in *Lyotard: Aesthetics and Politics*, ed. Hugh Silverman, London: Routledge.
48. Habermas, j (1983). *The Theory Of Communicative Action*, Trans. Thomas McCarthy, Boston: Beacon.
49. Habermas, j (1987). *The Philosophical Discourse Of Modernity*, Trans. Fredrick G. Lawrence, Cambridge: Massachusetts Institute Of Technology Press.
50. Habermas, j (1991). Discourse Ethics: Notes On a Program Of Philosophical Justification in, *The Communicative Ethics Controversy*, ed: by S.Behabib and F. Dallmyr, MIT, London.
51. Heidegger, M (1971). *On the way to language*, Trans. F. D. Hertz and J. Stambaugh, Newyork harper and Row.
52. Heidegger, M (1995). *The Fundamental Concepts of Metaphysics: World, Finitude, Solitude*, Trans, W. Mcneill and N. Walker, Indiana university press.
53. Held, D (1991). *Political Theory Today*, New York: Polity.
54. kingwell, Mark (1995). *A civil Tongue: Justice, Dialogue, and the politics of pluralism*, Pennsylvania: the Pennsylvania state university press.
55. Parsons, T (1969). *On The Concept Of Political Power In Idem*, Politics And Social Structure, New York: Free Press.
56. Taylor, Charles (1994). *Multi - Culturalism; Examining the Politics Of Recognition*, U.S.A: Princeton University Press.
57. Webster (1986). *Dictionary*, New York City: Hall press.