

امکان گفت و گوی ادیان

- امروز بحث اسلام و غرب در میان نیست، بلکه بحث اسلام در غرب نیز مطرح است.

- تأثیر انقلاب اسلامی ایران بر اروپا و آمریکا، مسئله گروگان گیری، هواپیماری های، مطرح شدن مطالبی از سوی کارشناسان و روزنامه نگاران درباره برخورد تمدن ها.

اسپوزیتو با تأکید بر این مؤلفه ها و ضرورت حل مسایل ناشی از چالش های مؤلفه های دوم و سوم از راه گفت و گوی ادیان، به موانعی مشخص در این راه اشاره می کند:

- وجود برداشت و دیدگاه منفی نسبت به طرف دیگر در جهان اسلام.

- برخی از مسلمانان، غرب را یکسره يك تهدید تلقی می کنند و از غریبان بعنوان «صلیبیان جدید» نام می برند.

- در جهان غرب هم گرایش به تصویب لوایح و قوانین مربوط به تروریسم و اقدامات پنهانی، بی گمان روابط مسلمانان و غرب را تحت تأثیر قرار داده است. (آفتاب یزد، ۱۳۸۰/۱/۱۹).

چنین می نماید که اسپوزیتو تحلیل و چارچوب نگاه خود در فرایند گفت و گوی ادیان را بیشتر به مسائل و چالش های سیاسی میان اسلام و غرب معطوف کرده است. هراس برخی از محافل غربی نسبت به گسترش اسلام در آمریکا و اروپا، پدیده انقلاب اسلامی، ماجرای گروگان گیری و روبرویی ایران و آمریکا، مسئله انفجار ظهران (خبر) و حادثه لاکربی، مسئله فلسطین و سرزمین های اشغالی، موضوع تروریسم و انتساب آن به مسلمانان و... از جمله مشکلاتی است که میان اسلام و غرب، غرب بعنوان نماینده احتمالی تمدن مسیحی - دیوار بلندی از بی اعتمادی و بدبینی کشیده است و از نظر اسپوزیتو، می توان همه این سوء تفاهم ها را از راه گفت و گوی ادیان حل کرد. بی گمان چنین نگرشی، گفت و گوی ادیان را تا حد گفت و گوهای دیپلماتیک پایین می آورد و از مسیر اصلی خود دور می کند. البته دغدغه های اسپوزیتو در فرایند گفت و گوی ادیان قابل طرح و بررسی و گمان زدایی است؛ با این حال گفت و گوی ادیان می باید حوزه های فلسفی و معرفتی را در اولویت پوشش خود قرار دهد و به مهم ترین معضلات ناشی از بحران معنویت، معرفت و هویت پاسخ گوید. نگاه

به جرأت می توان گفت - و پذیرفت - مهم ترین عاملی که جلوی گفت و گوی ادیان را می گیرد این نکته است که هر کس - چه يك شهروند عادی، چه يك متفکر دینی - دین و آیین خود را عین حقیقت و صواب مطلق بداند و تحت هیچ شرایطی حاضر نشود از اصول اعتقادی خود عدول کند. آیا گفت و گوی ادیان هدف تعدیل اصولی ادیان را پی گیری می کند؟ اگر چنین باشد، و اگر قرار باشد در جریان گفت و گوی ادیان اعتقادات اصولی یکی از طرفین به سود دیگری کمرنگ یا استحال شود، بی گمان چنین گفت و گویی از آغاز محکوم به شکست است. شاید از منظر همین «حقیقت مطلق» بینی است که بسیاری مجاب شده اند که اصولاً گفت و گوی ادیان نه ممکن است و نه راه به جایی می برد. بدیهی است اگر گفت و گوی ادیان در پارادایمی یکسره ایدئولوژیک وارد شود، چنین ناکامی و شکستی نه تنها محتمل، که قطعی است. همان گونه که يك مسلمان حاضر نیست در شرایط طبیعی از اعتقادات اصولی خود فرود آید، يك مسیحی و یهودی نیز چنین است. باید توجه داشت - و مراقب بود - که اساساً گفت و گوی ادیان به چنین مسیری کشیده نشود. به این ترتیب ممکن است این پرسش مطرح شود که گفت و گوی ادیان کدام هدف غایی را جستجو و رهیابی می کند؟ اگر گفت و گو تنها به منظور مفاهمه و شناخت دیدگاه های طرفین صورت می گیرد - که از يك منظر جز این نیست - می توان مدعی شد که به علت گسترش وسایل ارتباط جمعی، اندیشمندان ادیان گوناگون به روشنی از مسائل متون دینی دیگر آگاهند. بدین سان باز هم گفت و گوی ادیان محل اعتبار خود را از دست می دهد. جان اسپوزیتو (استاد دانشگاه جرج تاون آمریکا، رییس انجمن مطالعات خاورمیانه در آمریکا شمالی و عضو انجمن های مطالعاتی جوامع اسلامی و مطالعات اسلام و دموکراسی) ضرورت گفت و گوی ادیان را در سه مؤلفه زیر جمع بسته است:

- اسلام دومین دین بزرگ دنیا (به لحاظ جمعیتی) است؛ دومین یا سومین دین بزرگ در آمریکا و اروپا.

گفت و گوی تمدن ها:

ایده های فراموش شده

بخش سوم

دکتر محمد فراگوزلو

طرفین باید برای همکاری عملی برنامهریزی کنند. مسلمانان و مسیحیان مشکلات و مسائل مشترکی دارند که برای حل آنها باید اقدامات مشترکی را در دستور کار قرار دهند. در این جا طرف مسلمان (ابطحی)، به نخستین دغدغه مطرح شده در این بخش از سخن ما روی می کند و یادآور می شود: «دینداران دین خود را کامل می دانند.

یعنی معتقدند در دین آنها هیچ نقصانی راه نیافته و نیازی به اخذ از سایر ادیان ندارند. به این ترتیب به نظر می رسد که اعتقاد به کمال با گفت و گو قابل جمع نیست.» و ادامه می دهد: «ظاهرأ گفت و گوی بین الادیانی با پایه ای موانع کلامی مواجه است. و برای برقراری يك گفت و گوی سازنده و با دوام باید این موانع را از پیش رو برداریم. مثلاً باید بکشیم قداست و کمال دین را به نحوی قرائت کنیم که با گفت و گوی بین الادیانی قابل جمع باشد.» در اینجا نشودورخوی پدیده مفاهمه در گفت و گو را پیش می کشد و فراگرد گفت و گوی بین دینی را چنین نمایش می دهد:

اولین مرحله هر گفت و گو تلاش برای فهمیدن طرف مقابل است. پس از درک متقابل، مرحله مقایسه عقاید دو دین است. [در این قیاس ضروری است که] اختلاف نظرها به دقت بررسی و از بزرگ نمایی پرهیز شود. [و سپس کوششی جدی برای آ کشف اشتراکات و تأکید بر این نقاط مشترک صورت گیرد. قرآن خطاب به یهودیان و مسیحیان اعلام می کند: «الهناء و الهکم واحد» یعنی خدای این سه دین یکی است. مجمع دوم واتیکان نیز رسماً اعلام کرد که مسیحیان و مسلمانان خدای یگانه ای را عبادت می کنند. در گذشته همین امر موجب بروز اختلاف جدی میان مسلمانان و مسیحیان می شد. مثلاً مسلمانان معتقد بودند که مسیحیان سه خداوند دارند و لذا کافرند. اما امروز وضع به گونه دیگری است. حال باید به این پرسش پاسخ دهیم که چگونه می توان دین را کامل دانست و در عین حال به اخذ و عطای میان ادیان قایل بود؟ من به عنوان يك مسیحی چگونه می توانم دین خود را کامل بدانم و در عین حال با مسلمانان وارد

نقادانه به پدیده هایی چون نبود ژرف اندیشی ارزش مدارانه و اخلاق گرایانه در عقلانیت ابزاری (یعنوان یکی از ویژگی های عقل مدرن) فرایند شکل گیری نهضت رنسانس علمی، دینی و ظهور جریانهای پروتستانیستی؛ پس نشستن حوزه تفکر دکارتی و اسیینوزایی در برابر مکتب هیوم؛ فراگرد تبدیل تکلیف به حق از راه کاوش در مباحث نومیالیستی و کانسپتوالیستی؛ چگونگی عقب نشینی مسیحیت از ژرفای اجتماع به کُنه قلب مؤمنان؛ عرفی شدن دین و تولد سکولاریسم؛ آغاز فراگرد تمدن صنعتی در کنار فعالیت مکتب های شبه متکلمان مسیحی از جمله کی یر که گور، شلایر ماخر، رودلف بوتمان و تلاش برای رهایی گوهر ایمان از گزند شك؛ بروز نوعی پوزیتیویسم و سر بر آوردن دین انسانی در مکتب اگوست کنت، اومانیسسم فونریاخ، و سرانجام هرمنوتیسسم فو کو و زبان شناسی ویتگنشتاین و توجه به معضلات زیست محیطی و... می تواند تا مدتها دلایل جذابی برای پذیرفتن اصل گفت و گوی ادیان فراهم کند و ضرورتی اجتناب ناپذیر را به امری حیاتی مبدل سازد.

در يك گفت و گوی بین دینی میان عادل نشودور خوی و محمد علی ابطحی، گوشه هایی از سرفصل هایی که گفته شد، بازبانی ساده و به شیوه عمومی، اما به هر حال قابل توجه، مورد بررسی و تبادل نظر قرار گرفته است. نشودورخوی، نخست گفت و گوی ادیان (اسلام- مسیحیت) را به دو مرحله تقسیم می کند. در مرحله نخست:

- لازم است مسلمانان و مسیحیان یکدیگر را به رسمیت بشناسند و همواره در گفت و گو باشند؛

- مسیحیان باید مسلمانان را دیندار و مؤمن به خدای یکتا به شمار آورند. به همین سان، مسلمانان نیز باید مسیحیان را مؤمن بدانند نه کافر؛

- اندیشه نهفته در آیه... مصداقاً لمین پدیه - که در آن قرآن کتب الهی پیش از خود را تأیید می کند - زمینه مساعدی برای گفت و گوی ادیان فراهم می آورد. در دیالوگ میان مسلمانان و مسیحیان باید توجه داشته باشیم که مؤمنی در برابر مؤمنی دیگر قرار گرفته است.

در مرحله دوم، نشودورخوی تأکید می کند که گفت و گو میان پیروان ادیان کافی نیست، بلکه

○ به جرأت می توان گفت - و پذیرفت - مهم ترین عاملی که جلوی گفت و گوی ادیان را می گیرد این نکته است که هر کس - چه يك شهروند عادی، چه يك متفکر دینی - دین و آیین خود را عین حقیقت و صواب مطلق بداند و تحت هیچ شرایطی حاضر نشود از اصول اعتقادی خود عدول کند.

گفت و گو شوم، از آنها چیزهایی را اخذ کنم؟ پاسخ من به طور خلاصه این است که باید میان «دین» و «فهم ما از دین» تفاوت بگذاریم. یکبار یکی از علمای بزرگ مسلمان به من گفت: «قرآن ثابت است و امکان ندارد تغییر کند». من به او گفتم: «بارای تو موافقم. کاملاً درست است که خود قرآن دگرگونی نمی پذیرد. اما آیا فهم و درک ما از قرآن نیز دگرگونی ناپذیر است؟ آیا فهمی که ما از قرآن، تورات و انجیل داشته ایم، فهمی صحیح و کامل بوده است؟ ما باید بکشیم فهم نصوص و متون مقدس را بشناسیم. فهم ما از متون مقدس فهمی کامل و فارغ از خطا نیست. البته این امر حقیقت و کمال خود دین را تحت تأثیر قرار نمی دهد. مسیحیان دین خود را برحق و کامل می دانند. مسلمانان نیز دین خود را برحق و کامل می دانند. اما دینداران نباید به خطا بیندارند که حقیقت و کمال دین به فهم آنان از دین نیز سرایت می کند. قرآن کامل است. اما فهم مسلمانان از قرآن کامل نیست. کتاب مقدس مسیحیان نیز کامل است. اما فهم مسیحیان از این کتاب کامل نیست. خداوند به هر مؤمنی فرصت می دهد که در طول حیات خود برای درک و دریافت ابعادی از حقیقت تلاش کند. به تعبیر دیگر، مسلمانان باید برای درک ابعاد گوناگون وحی از همه امکانات استفاده کنند. آنها باید تاریخ اندیشه های اسلامی را مورد پژوهش قرار دهند. مسیحیان نیز باید از چنین پژوهش هایی بهره جویند و برای درک دقیق آنچه در کتاب مقدس آمده است، نهایت تلاش خود را به کار بندند؛ اما مسلمانان و مسیحیان نباید فراموش کنند که آنچه پس از همه این تلاش ها به دست می آورند، يك معرفت نسبی و ناقص است. خداوند، متعالی و لایتناهی است، اما ما انسان ها محدود و متناهی هستیم. خداوند کامل است و این کمال به متون مقدسی که از جانب او نازل شده نیز سرایت کرده است، اما ما انسان ها که با این متون مواجه می شویم، کامل نیستیم.

○ اگر گفت و گوی ادیان در پارادایمی یکسره ایدئولوژیک وارد شود، ناکامی و شکست نه تنها محتمل، که قطعی است. همان گونه که يك مسلمان حاضر نیست در شرایط طبیعی از اعتقادات اصولی خود فرود آید، يك مسیحی و یهودی نیز چنین است. باید توجه داشت - و مراقب بود - که اساساً گفت و گوی ادیان به چنین مسیری کشیده نشود.

عرفای مسلمانان رأی مهمی دارند که در بحث حاضر به ما مدد می رساند. آنها معتقدند راه انسان به سوی خداوند راهی بی پایان است. البته سالکان طریق الی الله به کشف و شهود و معرفت الهی نایل می شوند؛ اما این کشف و شهودها پایان راه نیست و انسان ها می توانند علی قدر مراتبهم به خداوند نزدیک و نزدیک تر شوند. درک و فهم ما از وحی نیز همین وضعیت را دارد. ما می توانیم برای نیل به درکی هرچه کامل تر از وحی بکوشیم و در عین حال معترف باشیم که هیچ گاه درک و فهم ما واجد کمال مطلق نخواهد شد. ممکن است معرفت امروز ما کامل تر از معرفت دیروز ما باشد، اما همواره معرفتی ناقص و بشری باقی خواهد ماند. این امر درباره تمامی ادیان صادق است و از این جهت ادیان گوناگون با یکدیگر تفاوتی ندارند. اگر نکاتی که بیان کردم مورد پذیرش پیروان ادیان گوناگون قرار بگیرد، راه برای گفت و گو باز می شود و ادیان می توانند به روی یکدیگر گشوده باشند. ادیان و علی الخصوص اسلام و مسیحیت، می توانند حقایق بسیاری را از یکدیگر بیاموزند. من به عنوان يك مسیحی کاملاً آماده ام که سخن عالمان مسلمان را بشنوم و به این ترتیب به حقایق الهی معرفت بیشتری حاصل کنم. این گشودگی، هویت من در مقام يك مؤمن مسیحی را به مخاطره نمی افکند. مسلمانان نیز اگر به چنین گفت و شنودی تن دهند، دچار بحران هویت نخواهند شد. من با علاقه آثار عرفانی و غیر عرفانی مسلمانان را می خوانم و از ایده های مطرح شده در این کتاب ها بهره می برم. از سوی دیگر، دوستان مسلمان فراوانی دارم که آثار عالمان مسیحی را با علاقه مطالعه می کنند و نسبت به نکات و حقایقی که در این آثار مطرح شده، گشوده هستند. (اطلاعات، ۱۳۸۰/۲۸)

در این گفت و گوی بین‌الادیانی، عادل شودر خوی بی این که ضرورت یا مجالی برای شکافتن لایه های مباحث مورد نظر خود ببیند، تلویحاً چند عامل را بعنوان زمینه هایی که می تواند

می‌توان با اندک کاوشی آیات تفسیرناپذیر و روشنی در قرآن کریم یافت که آشکارا از حق آزادی انتخاب دیگران و طبیعی بودن اختلاف نظر میان اقوام و ملت‌های گوناگون سخن گفته است. از جمله و برای نمونه:

- وما جعل علیکم فی الدین من حرج ملة... (خداوند شما را به دین خود سرفراز کرده و در مقام تکلیف بر شما مشقت و رنج ننهاده) (حج: ۷۸)
... ولا یرضی لعباده الکر و ان تشکر و ایرضه لکم و... (....) و اگر طاعت و شکر خداوند به جای آورید، از شما آن پسند اوست و هرگز بار گناه کسی را دیگری به دوش نخواهد گرفت... (زمر: ۷)
... و قل الحق من ربکم فمن شاء فلیؤمن و من شاء فلیکفر (و بگو دین حق همان است که از جانب پروردگار شما آمد، پس هر که خواهد ایمان آورد و هر که می‌خواهد کافر شود) (کهف: ۲۹)
... لا اکراه فی الدین (کار دین به اجبار نیست) (بقره: ۲۵۶)

همچنین در بسیاری از دیگر آیات قرآن کریم از جمله آیه ۱۳ از سوره حجرات و آیات ۳ و ۲۲ از سوره روم، خداوند از وجود و پذیرش اختلاف میان اقوام و ملل و زبان‌ها یاد کرده و آن را ناشی از خواست خداوند و طبیعت و سرشت خلقت دانسته است. در برخی از کتب اصولی و تفسیری نیز از مقوله «بعثت بالحنیفة السمحة السهلة» (مجلسی، ج ۲، ص ۲۳۴) سخن رفته است. اسلام مبلغ صلح و دوستی میان ملت‌ها است و بر همین پایه نه تنها کار دیار را بسیار آسان می‌گیرد و برای اجرای دستورهای شرعی حداکثر مسامحه را قرار می‌دهد، بلکه شرط مسلمان شدن را نه التزام عملی و نه سیردن امضا و تعهد کتبی، بلکه ادای شهادتین دانسته است. رستگاری از نظر اسلام در بیان قلبی و آزادانه یک جمله خلاصه می‌شود: «قولوا: لا اله الا الله، تفلحوا». بدیهی است که چنین نگرشی به اسلام نه فقط پذیرش و گسترش آن را آسان می‌کند، بلکه به تفاهم و همزیستی مسالمت‌آمیز دیگر ادیان و نحله‌های فکری که اسلام نیارده‌اند، کمک می‌کند. با این همه نکته قابل تأمل این است که گرچه حقیقت امری لایه‌لایه و چند وجهی است و با آنکه پذیرش نسبیت حقیقت و حتی شکاکیت می‌تواند نخستین گام در

گفت‌وگویی ادیان را از بن بست بیرون ببرد و به جریان اندازد، مطرح می‌کند. دیگرپذیری با منش تساهل و تسامح؛ اعتقاد به تکثر و تنوع؛ نسبیت فرهنگی، و مدد گرفتن از دانش هر منوتیسم، از جمله مؤلفه‌هایی است که در سرفصل قواعد بازی گفت‌وگویی ادیان با حروفی بارز و درشت نوشته شده است.

تسامح و تنوع‌پذیری

پس از دوم خرداد ۷۶ و پدید آمدن گروه‌بندی‌های تازه سیاسی، اجتماعی و بویژه تغییر نگرش‌های فرهنگی، واژه‌های تسامح، تکثر و تنوع‌پذیری بیش از هر زمان دیگری وارد ادبیات اجتماعی ایران شد و واکنش‌های یکسره متفاوتی برانگیخت. در این دوران محور کشمکش‌های نظری درباره تفسیر تسامح و تکثر، پیش از آن که متوجه متون و علوم دینی باشد، به علت غلظت فضای سیاسی جامعه، متوجه کشمکش‌های سیاسی شد و در جای خود نیز دو قرائت متفاوت از اسلام را در برابر هم قرار داد. اگرچه برخورد میان این دو دیدگاه در ادیان و مکاتب کلامی و فلسفی مختلف سابقه‌ای تاریخی دارد، اما در تاریخ اجتماعی ایران برخورد این دو نظرگاه، به علت شکل‌گیری دموکراسی نسبی پس از دوم خرداد ۷۶ آشکار و توده‌ای شد. در هر صورت و به موجب یک نتیجه‌گیری سریع می‌توان گفت که نظریه‌پردازان دیدگاه نخست در طیف طرفداران گفت‌وگویی تمدن‌ها قرار می‌گیرند و گفتمان گفت‌وگورا باز تولید می‌کنند و صاحب‌نظران دیدگاه دوم در ردیف هواداران برخورد تمدن‌ها جاسازی می‌شوند و لوای گفتمان تک‌گویی را بلند می‌کنند.

گذشته از همه مباحث پرمایه و گاه بی‌پایه‌ای که در این دوران صورت گرفته و حتی در هر طیف به برداشت‌ها و رهیافت‌های گوناگونی رسیده است و با توجه به این که باز شکافی لایه‌های پسینی این مباحث از حوصله و رسالت سخن ما بیرون است، با این همه به اقتضای مجال گفتار و ضرورت پی‌ریزی طرحی نظری از گفت‌وگویی ادیان به جان کلام و آنچه به روشن‌سازی مبحث ما کمک خواهد کرد، در قالب بایدها و نبایدهای فراموش شده، اشارتی خواهیم کرد. در دفاع از نظریه تسامح و تساهل

○ دیگرپذیری با منش تساهل و تسامح؛ اعتقاد به تکثر و تنوع؛ نسبیت فرهنگی، و مدد گرفتن از دانش هر منوتیسم، از جمله مؤلفه‌هایی است که در سرفصل قواعد بازی گفت‌وگویی ادیان با حروفی بارز و درشت نوشته شده است.

بشر و چندگرایی - از جمله چندگرایی فرهنگی - است و با طرد جزم اندیشی و مطلق گرایی سروکار دارد.

فرد آزاد است تا به اعتقادات خود وفادار باشد و بپذیرد که دیگران نیز به عقاید خود پایبند باشند. - برای هماهنگی بین المللی ضرورت دارد که افراد، اجتماعات و ملت‌ها، ماهیت چند فرهنگی خانواده بشری را بپذیرند و به آن احترام بگذارند.

چون روز روشن است کسسه منظور از «دگرپذیری»، پذیرفتن تنوع و تکثر اندیشه‌ها است. در این جا دگرپذیری به معنی پذیرفتن درستی اعتقادات دیگران نیست و به همین دلیل نگرانی کسانی که دگرپذیری را یکی از حلقه‌های فراگرد استحاله می‌دانند، وجه چندانی ندارد. محمد تقی جعفری ضمن تعریفی محدود از تکثر، دغدغه‌های خود را این گونه بیان می‌کند: «پلورالیسم بدین معنا می‌تواند مقبول باشد که ابتدا فرد یا گروه‌های انسانی، اصولی را به مثابه حقایق و اصول موضوعه یک دین بنگرند و آن پیش فرض‌ها مسلم باشد. سپس بپردازند به این که تحقق فلان اصل از کدام راه میسرتر است و نتیجه‌گیری نسبت بدان چگونه باید باشد. ولی چنانچه اساس اصول موضوعه مورد بحث و تردید باشد دیگر کثرت گرایی معنای تحصیلی نخواهد داشت و اصولاً رقابتی تحقق نمی‌پذیرد؛ بلکه یکی به نفی دیگری پرداخته است.» (۱۳۷۶، ص ۳۴۴).

موضوع دگرپذیری و تنوع و تکثر فرهنگ‌ها برای محمد تقی جعفری به خوبی جا نیفتاده است. در این جا به هیچ وجه سخن از به تردید و بحث گذاردن افکار دیگران - بعنوان یک اولویت راهبردی در ماجرای پلورالیسم - در میان نیست. به میان نهادن پیش فرض‌های مسلم مبتنی بر حقایق و اصول موضوعه هم در پارادایم تنوع فرهنگی چندان محلی از اعراب ندارد و بطور کلی ذهن کسی را به خود معطوف نمی‌کند. همچنین دگرپذیری و کثرت گرایی در گونه‌های جامعه‌شناختی، معرفت‌شناختی، و حتی تعارضات سیاسی، هرگز به دنبال تعیین راه‌حل و مشخص ساختن راهبردها و رهیافت‌ها نیست. آنچه در این بحث اهمیت حیاتی دارد این است که بپذیریم از یک حقیقت می‌توان قرائت‌ها و تفسیرهای گوناگون به دست

به دست آوردن سطوح بیشتری از دامن حقیقت شمرده شود، اما مطلق‌نگری به نسبت حقیقت نیز می‌تواند پارادوکس‌هایی فراوی انسان قرار دهد و رهیافت حقیقت‌جویی را به وادی حیرت و گمراهی بکشد. دیوید آمبول تساهل مطلق را به دو بخش سلبی و ایجابی تقسیم کرده و از تناقضاتی که ممکن است به علت رویکرد تساهل مطلق گریبان حقیقت را بگیرد سخن گفته است.

تساهل مطلق سلبی، عدم مخالفت بی‌قید و شرط با هر گونه عقیده در رفتار و شیوه رفتاری است که عدم مخالفت با عقیده ضد تساهلی و رفتارها و شیوه‌های سخت‌گیرانه و غیر تساهلی را نیز شامل می‌شود. با چنین روش و منش، اندیشه‌های گوناگون، از جمله رفتار ضد تساهلی، مجاز شمرده می‌شود و از همین منظر بی‌جا نخواهد بود اگر بگوییم تساهل مطلق سلبی در برآیند نهایی خود به گسترش اندیشه‌های ضد تساهلی می‌انجامد و پیداست که این پدیده چیزی جز نقض غرض نتواند بود.

در فراگرد تساهل مطلق ایجابی، انسان‌ها عملاً از عقاید و رفتارهای دیگر، مخالف و متخالف پیشگیری نمی‌کنند و از بنیاد، چنین حقی را برای خود مجاز نمی‌دانند. گذشته از آن، در چنین نگرشی به مقوله تساهل، هر کس برای مخالف فکری خود، حق مخالفت با عقیده و رفتار خود را قایل است. (Ambuel, 1972, p. 711)

چنین رفتاری ما را در ادای دین نسبت به حقوق دیگران - دیگری که چون ما نمی‌اندیشند - متعهد می‌کند و به ما می‌آموزد که به افکار دیگران احترام بگذاریم و در فراگرد دگرپذیری، به اصل تنوع فرهنگی‌ها پایبندی نشان دهیم. در همین راستا، تصویب اعلامیه جهانی اصول دگرپذیری در بیست و هشتمین کنفرانس عمومی یونسکو در نوامبر ۱۹۹۵ اقدام مهمی به‌شمار می‌رود.

بندهای این اعلامیه بدین قرار است:

- دگرپذیری، پذیرش و درک ارزش و احترام به تنوع غنی فرهنگ‌های جهان، گونه‌های تجلی و راه‌های انسان بودن است.

- دگرپذیری با آگاهی، سعه صدر، ارتباطات و آزادی اندیشه، وجدان و عقیده پرورده می‌شود.

دگرپذیری، مسئولیت در قبال رعایت حقوق

○ اسلام مبلغ صلح و دوستی میان ملت‌هاست و بر همین پایه نه تنها کار دنیا را بسیار آسان می‌گیرد و برای اجرای دستورهای شرعی حداکثر مسامحه را قرار می‌دهد، بلکه شرط مسلمان شدن را نه التزام عملی و نه سپردن امضا و تعهد کتبی، بلکه ادای شهادتین دانسته است.

داد: تفسیرهایی که احتمالاً با تفسیر ما یکسان نیست و حتی دیدگاه ما را به چالش می کشد و نقض می کند. همه غوغا بر سر این است. در قرآن کریم آمده است: «ای مردم ما شمارا خلق کردیم از يك مرد و يك زن و شمارا شعبه شعبه و قبیله قبیله قرار دادیم تا یکدیگر را بشناسید.» (حجرات: ۱۳) پذیرفتن این که مردم شعبه شعبه و قبیله قبیله آفریده شده اند و به تناسب شعبه ها و قبیله های خود اختلاف نظر دارند، اصل نخست در دگرپذیری است. پذیرفتن این نکته که این قبایل هیچ الزام و اجباری ندارند که مانند هم بیندیشند و هر يك از ایشان می تواند به اندازه فهم و برداشت خود مبانی هستی شناسی خود را بیان کند و همه ملزم به پذیرفتن وجود این دیدگاه ها و احترام به آنها هستند و کمترین حقی در حذف و برخورد با عقاید مختلف و مخالف خود ندارند، اصل دوم تنوع پذیری است. و سرانجام گفت و گوی ادیان به ما مدد می رساند تا به قول قرآن کریم «یکدیگر را بشناسیم». شناخت یکدیگر با پذیرفتن آرا و اندیشه های دیگری تفاوت دارد. شناخت بالقوه می تواند به تفاهم میان انسان ها دامن بزند. چنین رهیافتی مستلزم این است که همه ما زمینه های ظهور و بروز تفسیرها و برداشت های گوناگون از متون را آماده سازیم و با احترام به چنین مظلومه درخشانی از تنوع آرا، به همه گفتمان ها مجال نمایش دهیم. دانش هرمنوتیسم وظیفه زایش و بالاش فهم های مختلف را به گرده گرفته است و گفت و گوی ادیان صحنه سازی نمایش این تفسیرها را پذیرفته است.

هرمنوتیک

در لایه های میان بخشی فصل های گذشته، هر جا که مهلتی دست داد از متغیر بودن شناخت، چند وجهی بودن حقیقت، و نسبت فرهنگی سخن گفتیم. آنچه ما از نسبی گرایی فرهنگی درک می کنیم این است که هر متن در جریان ظهور و سقوط فرهنگ ها و تمدن های مختلف باز نمودهای گوناگون دارد. چنین تصویری از باز نموده ها به تناسب عوامل متعدد اقتصادی، اجتماعی، سیاسی و فرهنگی خود را به معرض برداشت و قضاوت می نهد. بدین سان ملاک های

کلی همچون خوب، بد، زشت، زیبا و... برای تفسیر مسائل، بی معطوف شدن به زمینه ها و لایه های ظاهر کننده پدیده ها، ما را به منزلگه مقصود نمی رساند. می توان به این فرض مجاب شد که درک انسان ها از متون در صورتی می تواند منطقی و عقلانی باشد که به تبعیت از فضا های فکری معاصر صورت گیرد؛ گو این که گروهی از اندیشمندان متمایل به دیدگاه اشراقی، دستگاه عقلانی را ناتوان از ارزیابی عقاید مختلف دانسته اند و نسبی گرایی ایدئولوژیک را برای حل معضل تنوع پذیری مطرح کرده اند: «بر فرض که دستگاه عقلانی برای ارزیابی اعتقادات مختلف وجود داشته باشد. با این همه معلوم نیست که اصول این دستگاه عقلانی مورد قبول همه فرهنگ ها باشد. مثلاً بر اساس دیدگاه فرهنگ سنتی ادیان، هیچ نوع رستگاری در بیرون از چارچوب دین خود آنها وجود ندارد. اما با پذیرش نسبی گرایی اعتقادی (ایدئولوژیک)، برخی از ادیان امروز قابل به نجات و رستگاری در دیگر ادیان نیز هستند. نتیجه این نسبی گرایی اعتقادی و در نتیجه نسبی گرایی فرهنگی، خودداری از برخورد های خشونت زادر میان پیروان ادیان با عنوان کشاندن افراد با غل و زنجیر به بهشت يك دین است.» (بابکین، ص ۱۵-۱۶) بر پایه آموزه های نسبی گرایی ایدئولوژیک، می توان پذیرفت که در عالم واقع تنوع و تکثری بالفعل و همه جانبه وجود دارد. از آنجا که این تنوع و تکثر - حتی با فرایند جهانی شدن - به قالب هیچ نحله و مکتب فکری واحدی در نمی آید، پس مجاز شمردن تفسیرهای مختلف، و به رسمیت شناختن و احترام گذاردن به دیگر اندیشان مهمترین شرط آغاز و پیوند هر گفت و گویی است. به عقیده هر در: «هیچ فرهنگی مابعدتر یا متعالی تر از دیگری نیست. فرهنگ ها فقط با هم تفاوت دارند. از این رو باید دین را نسبت به فرهنگی که در آن ظهور پیدا می کند، مورد ملاحظه قرار داد.» (همان، ص ۱۲) به هر حال دانش هرمنوتیک را می توان کلید حل معضلات و مسائل نسبی گرایی، تخالف فهم ها و برداشت ها و بطور کلی تفکر فلسفی، کلامی حاکم بر نسبی گرایی فرهنگی دانست. هرمنوتیسم مباحث بسیار گسترده ای چون: پیش ساخت های معنایی و نقش

○ گرچه حقیقت امری لایه لایه و چند وجهی است و با آنکه پذیرش نسبیت حقیقت و حتی شکاکیت می تواند نخستین گام در به دست آوردن سطوح بیشتری از دامن حقیقت شمرده شود، اما مطلق نگری به نسبیت حقیقت نیز می تواند پارادوکس هایی فراروی انسان قرار دهد و رهیافت حقیقت جوئی را به وادی حیرت و گمراهی بکشد.

پیش فرض‌ها در فهم متون، بهتر فهمیدن، فهم کامل، نسبیّت معرفت، فهم، معرفت عینی، زبانمندی حاکم بر فهم، فهم‌های پیشینی و پسینی و امتزاج آنها، تکامل و تطوّر معرفت، نیت مؤلف و نقد متون را فرامی‌گیرد و در يك برداشت کلی، درك این مهمّ که «جریان فهمیدن چگونه صورت می‌گیرد؟» دلمشغولی اصلی هرمنوتیسم است. (احمدی، ۱۳۷۲، ص) شاید بتوان گفت که دانش هرمنوتیک بعنوان بزرگترین دستاورد معرفتی- فلسفی و کلامی- نهضت فکری رنسانس، می‌تواند در صورت بهره‌گیری درست و بردبارانه از سوی حوزه‌های دینی و دانشگاهی، بسیاری از مشکلات ناشی از ناتوانی در معاصر سازی دین را حل کند و در گفت‌وگوی اسلام و مسیحیت، افق‌های تازه‌ای در برابر جهان بگشاید. به علت همین اهمیت و جایگاه راهبردی دانش هرمنوتیک در فراگرد گفت‌وگوی ادیان، شایسته می‌دانیم این بخش از سخن را به طرح و شرح و توصیف نظرگاه‌های بزرگان دانش هرمنوتیک اختصاص دهیم.

بی‌گمان اندیشه‌های گادامر در میان بزرگان هرمنوتیک، جای والایی دارد. گادامر بنیان‌گذار دانش هرمنوتیک نو، و از شاگردان هایدگر است. گادامر در کتاب معروف «حقیقت و روش» (Truth and Method) از شأن غول‌هایی چون شلایر ماخر، دیلتای و هایدگر بالا رفت و دیدگاه‌های تازه‌ای در شرح و بسط هرمنوتیک جدید تبیین کرد. فشرده‌آرای گادامر از این قرار است:

- حقیقت لایه لایه و چندوجهی است (اندیشه‌ای که جان‌لاک در تئوری تساهل خود بیان کرده بود) (لاک، ۱۳۷۶، ص ۱۰۸).

- ما از يك سو در حصار سنت هستیم و از سوی دیگر گرفتار زبان، چون دریافته‌ها و اندیشه‌های خود را در قالب زبان بیان می‌کنیم [داستان انگور مثنوی]. ما حتی در اندیشیدن نیز در قلمرو زبان می‌اندیشیم. فهم زبان گونه‌است و تسلط زبان بر ما شرط شناخت ما از جهان است. بنابراین بار معنایی واژه‌ها، فکر و فهم ما را با خود هماهنگ می‌کند و هر فهمی وابسته به زبان و گره خورده با جریان سنت است.

- شناخت متون در سایه قرار گرفتن در وضع

○ تساهل مطلق سلبی، عدم مخالفت بی‌قید و شرط با هر گونه عقیده در رفتار و شیوه رفتاری است که عدم مخالفت با عقیده ضد تساهلی و رفتارها و شیوه‌های سخت گیرانه و غیر تساهلی را نیز شامل می‌شود. با چنین روش و منش، اندیشه‌های گوناگون، از جمله رفتار ضد تساهلی، مجاز شمرده می‌شود و از همین منظر بی‌جان خواهد بود اگر بگوییم تساهل مطلق سلبی در برآیندهایی خود به گسترش اندیشه‌های ضد تساهلی می‌انجامد و پیداست که این پدیده چیزی جز نقض غرض نتواند بود.

«گفت‌وگو» مبسّر است.

- منطق مکالمه برای فهم پرسش و پاسخ متن‌ها ضروری است.

- فهم امروزی و معاصر در اثر تلفیق افق معنایی مفسّر-پیش فرض‌ها، پیش فهم‌ها، پیش داوری‌ها- با افق معنایی متن (مجبانی تاریخی متن) حاصل می‌شود.

- به علت مستغیر بودن سنت‌ها و ارتباط چشم انداز فهم با سنت، تفسیر و شناخت ثابت نیست.

- هرمنوتیک ورود به باطن و متن زبان است. هیچ نگرش و دیدگاه جزئی در معنای يك متن وجود ندارد. (هادی تهرانی، ۱۳۷۷، ص ۲۳۶-۲۲۰)

ماریتین هایدگر تفسیر متفاوتی از فهم ارائه می‌کند و در مبانی هستی شناختی هرمنوتیکی خود به نوعی با هرمنوتیسم شلایر ماخر و دیلتای مرز می‌بندد. از نظر ماخر، هرمنوتیک نوعی «فن فهم» تلقی می‌شود. وی می‌کوشید به این پرسش اساسی پاسخ گوید که: «چگونه همه گفته‌ها یا هر گفته‌ای چه ملفوظ و چه مکتوب و اعماً فهمیده می‌شود؟» فهم تجربه اعمال ذهنی مؤلف متن است و از بیان پایان یافته و ثابت شروع می‌شود و به حیات ذهنی که بیان از آن برخاسته است باز می‌گردد. دیلتای فهم را نیرویی می‌داند که بوسیله آن زندگی با زندگی رویه‌رو می‌شود. دانش هرمنوتیک در مکتب وی در چارچوب علوم انسانی قرار می‌گیرد و از علوم طبیعی جدا می‌شود. به عقیده دیلتای، فهم در مورد علوم انسانی و توصیف در حوزه علوم طبیعی معنی می‌شود. اما هایدگر فهم را قدرت ادراک امکان‌های فردی و انسانی برای هستی و در متن زیست جهانی که خود آدمی در آن زندگی می‌کند می‌داندست و معتقد بود که فهم، استعداد یا قوه خاصی برای احساس موقعیت شخص دیگر نیست. فهم چیزی تصور نمی‌شود که بتوان آن را تصاحب کرد، بلکه دقیقاً حالت یا جزء جدایی ناپذیری از این هستی در جهان است. فهم هویتی موجود در این جهان نیست؛ ساختاری در هستی است که ممارست بالفعل در سطحی تجربی را ممکن می‌سازد. فهم اساس هر تأویل است. فهم با وجود آدمی هم ریشه و هم پیوند است. (احمدی

هر متوتیک گادامر درست مانند هر متوتیک هایدگر بنیان خود را بر فهم می گذارد. گادامر، هر متوتیک را به مثابه کشفی فلسفی تلقی می کند که هسته مرکزی پاسخ به چیستی فهم و چگونگی امکان آن است. گادامر نیز مانند هایدگر فهم را فعلی تاریخی می داند و معتقد است که متن وقتی فهمیده می شود که به شیوه های گوناگون و بر حسب مقتضیات زمانی فهمیده شود. بدین اعتبار، فهم همیشه با زمان و زبان معاصر مرتبط است و امکان فهم خارج از تاریخ وجود ندارد. (بهرامی، اطلاعات، ۱۳۷۹)

فهم و گفت و گو

در هر متوتیک گادامر آنچه زیر عنوان هستی به فهم درمی آید زبان است. به همین اعتبار او فهم و تأویل را در نهایت یک پدیده می داند و فرایند فهم را فرایندی زبانی و تأویلی نشان می دهد. گادامر می نویسد: «ما تشخیص اهمیت نظام مند سرشت زبانی گفت و گو در هر شکلی از فهم را مدیون رمانتیسم آلمانی هستیم. این آیین به ما آموخته است که فهم و تأویل در نهایت یک چیز هستند.» (همان) نتیجه آن در نگاه گادامر تجزیه و تفکیک فهم از تأویل، تنها یک تصور انتزاعی است. فهم و شناخت بیرون از زبان و تأویل امکان پذیر نیست. در هر متوتیک گادامر که به آن «تاریخی گری ریشه ای» نیز اطلاق می شود، فهم سه سویه دارد؛ هر چند این سه سویه از دید او از یکدیگر جدا نیستند: مهارت کاربرد، مهارت فهمی، مهارت تشریحی. اما در هر متوتیک رمانتیک، مهارت کاربردی سویه سوم فهم خواننده نشده است و هر شیز که هر متوتیک رمانتیک را باور دارد به این مهارت توجهی ندارد. در هر متوتیک گادامر دو جهت برای نشان دادن فهم هر متوتیک بعنوان یک پدیده زبانی وجود دارد:

جهت اول: توصیف گادامر از فهم هر متوتیکی با تحلیل پدیده «گفت و گو» آغاز می شود. به باور او فهم همواره شکلی از گفت و گو است؛ رخدادی زبانی که ارتباط در آن تحقق می یابد. جهت دوم: سنت فرهنگی (ادبی، سیاسی، قضایی و...) خود بیشتر در هیئت زبان به مفهوم

گسترده آن. و بیشتر به صورت متون مکتوب وجود دارد. تفسیر این متون یعنی ورود به گفت و گو با آنها. پس فعل در فضای زبان رخ می دهد و مشخصه آن همان چیزی است که گادامر آن را زبانی نامیده است. (بهرامی، همان)

در گفت و گوی ادیان، دانش هر متوتیک می تواند متون مقدس را به زبان معاصر تفسیر و تأویل کند و راه مفاهیم را باز گشاید. چنانچه همه ما، به قرائت های مختلف از دین و سیاست احترام بگذاریم و برداشت خود را از متون مقدس، یگانه برداشت درست و حقیقت مطلق ندانیم، آن گاه می توانیم به تأویل از منظری مثبت بنگریم و اطلاق تفسیر به آرای فردی را بهانه ای برای توجیه تک صدایی قرار ندهیم. احترام به نسبت فرهنگی و اعتقادی، تکثر، فهم و زبان های مختلف، از لوازم شکل بستن هر گونه گفت و گو از جمله گفت و گوی ادیان است. روزگاری پیش از این جلال الدین محمد گفته بود: «مردم اندر حسرت فهم درست». امروز این پرسش مطرح است که «فهم درست» نزد کیست؟ گفت و گوی ادیان ظرفیت و قابلیت آن را دارد که ما را به شناخت فهم درست نزدیک کند؛ هر چند به نظر نمی رسد تا زندگی و اندیشه پویا و فعال باشد، انسان به یک فهم درست همه پذیر مجاب شود.

خاتمی و گفت و گوی تمدن ها

چنانچه تعامل، تبادل و همکاری و همفکری دولت-ملت ها را یک پدیده باستانی و تاریخی بدانیم و حتی نتایج و آثار جنگ ها و برخوردها را نیز نوعی تأثیر فرهنگ ها بر یکدیگر قلمداد کنیم، آن گاه می توانیم مدعی شویم که برخورد تمدن ها و نیز گفت و گوی تمدن ها در حالت برون نظریه ای-منحصر به اندیشه هاتینگتون و خاتمی نمی شود. تاریخ تمدن و فرهنگ سرشار از رویدادهای بزرگ و کوچکی است که به گونه ای بیانگر برخورد و گفت و گو است. بدین اعتبار، گفت و گوی تمدن ها و فرهنگ ها همواره بخشی از سرنوشت جوامع انسانی را تشکیل داده است و بهبود خواهد بود اگر کسی بخواهد در جست و جوی ریشه های تاریخی این پدیده در روابط بین الملل به دنبال مبدع، پیام آور یا بنیان گذار چنین فرایندی بگردد و به این مناقشه

○ در فراگرد تساهل مطلق ایجابی، انسان ها عملاً از عقاید و رفتارهای دیگر، مخالف و متخالف پیشگیری نمی کنند و از بنیاد، چنین حقی را برای خود مجاز نمی دانند. گذشته از آن، در چنین نگرشی به مقوله تساهل، هر کس برای مخالف فکری خود، حق مخالفت با عقیده و رفتار خود را قایل است.

سازمان ملل متحد در ۴ نوامبر همان سال، آغاز هزاره سوم را سال گفت‌وگوی تمدن‌ها نامید و «دستاورد‌های تمدن‌های گوناگون بشریت را که تجلی کثرت‌گرایی فرهنگی و تنوع‌خلاقیت است» ارج نهاد و یاد آور شد: «در طول تاریخ، به زعم موانع ناشی از فقدان تساهل، اختلافات و جنگ‌ها، تأثیر متقابل مثبت و مفید تمدن‌ها بر یکدیگر ادامه یافته است.» مجمع عمومی همچنین بر «اهمیت تساهل در روابط بین‌المللی و قدر و منزلت نقش گفت‌وگو بعنوان وسیله حصول تفاهم و برطرف کردن تهدید» تأکید و خاطر نشان کرد که: «دستاورد‌های تمدنی میراث دسته‌جمعی بشریت را تشکیل می‌دهد و برای بشریت به‌طور رسمی منبع الهام و پیشرفت فراهم می‌سازد.» مجمع از تلاش گروهی جامعه بین‌المللی در ترویج تفاهم از راه گفت‌وگوی سازنده میان تمدن‌ها استقبال و از همه دولت‌ها و نظام ملل متحد از جمله سازمان آموزشی، علمی و فرهنگی (یونسکو) و دیگر سازمان‌های مربوط دولتی و غیردولتی دعوت کرد که در راستای تحقق اهداف این پیشنهاد بشر دوستانه فعالانه مشارکت ورزند.^{۱۵} با این که پیشنهاد گفت‌وگوی تمدن‌ها نه از سوی محمد خاتمی و نه از جانب دولت جمهوری اسلامی ایران، نهادهای مدنی و مراکز نظریه‌پردازی تاکنون از قالب ایده فراتر نرفته و هرگز شکل و شمایل یک نظریه راهبردی در روابط بین‌الملل به خود نگرفته است ولی در هر حال، صاحب این قلم بر آن است که بررسی دیدگاه‌های خاتمی درباره دین، سیاست، معرفت، هویت، عدالت، آزادی، حقوق بشر و... احتمالاً می‌تواند ایده‌وی را تا اندازه‌ای به چارچوب یک نظریه نزدیک کند. در این زمینه، نخستین چیزی که نباید از نظر دور بماند، چهره محمد خاتمی در دو صورت دیپلماتیک (ریس جمهوری اسلامی ایران) و اندیشمندی برآمده از تمدن ایرانی-اسلامی است. این دو چهره، گرچه در مواردی-از جمله زمانی که خاتمی سیاستمداران را از میدان گفت‌وگوهای تمدن‌ها بیرون می‌کند- جمع‌پذیر نیست، اما حاصل گفت‌وگوهای نشان می‌دهد که بیشتر با یک شخصیت فلسفی که ریشه در ژرفای اندیشه‌های اشرافی دارد طرف هستیم. دستکم این است که «خاتمی، با رایانه تعریفی

بی‌بنیاد وارد شود که پیش از خاتمی، کسانی چون توین‌بی، هر تسوگ، هاول-و حتی لنین- از مرادیه تمدن‌ها و فرهنگ‌ها سخن گفته‌اند. با این حال آنچه در این مبحث قابل تأمل تواند بود، پیشنهاد ایده گفت‌وگوی تمدن‌ها از سوی محمد خاتمی در چارچوب یک نظریه مسالمت‌جویانه در پارادایم روابط بین‌الملل است. و نکته جالب‌تر این که این پیشنهاد در پایان هزاره دوم میلادی از جایگاه بزرگترین سازمان مسئول حل‌منازعات جهانی مطرح می‌شود و سخت مورد استقبال دولت‌ها و ملت‌ها قرار می‌گیرد، و بعنوان یک ایده کارساز در شکل‌دهی روابط آینده بین‌الملل، سرفصلی تازه تلقی می‌شود. اهمیت پیشنهاد خاتمی و تصویب آن از سوی مجمع عمومی سازمان ملل متحد از این منظر قابل تأمل و نقد و بررسی است.

محمد خاتمی در ۲۱ سپتامبر ۱۹۹۸، به هنگام سخنرانی در پنجاه و سومین نشست مجمع عمومی سازمان ملل متحد، گفت‌وگوی تمدن‌ها را با تأکید بر تلاش همگانی به منظور استقرار صلح، عدالت، آزادی و امنیت جهانی به صورت بیامی فراگیر به جهان فارغ‌شده از جنگ سرد و رهایی یافته از نظام تک‌قطبی، پیشنهاد کرد:

«به نام جمهوری اسلامی ایران پیشنهاد می‌کنم که به عنوان گام اول، سال ۲۰۰۱ از سوی سازمان ملل متحد سال گفت‌وگوی تمدن‌ها نامیده شود، به این امید که با این گفت‌وگو نخستین گام‌های ضروری برای تحقق عدالت و آزادی جهانی برداشته شود. از والاترین دستاوردهای این قرن پذیرش ضرورت و اهمیت گفت‌وگو و جلوگیری از کاربرد زور، توسعه تعامل و تفاهم در زمینه‌های فرهنگی، اقتصادی و سیاسی و تقویت مبانی آزادی و عدالت و حقوق انسانی است. استقرار و توسعه مدیته چه در صحنه کشورها و چه در بینه جهانی در گرو گفت‌وگو میان جوامع و تمدن‌ها با سلايق، آرا و نظرات متفاوت است. اگر بشریت در آستانه هزاره و قرن آتی تلاش و همت خود را بر نهادینه کردن گفت‌وگو و جایگزینی خصومت و ستیزه‌جویی با تفاهم و گفت‌وگو استوار سازد، دستاورد ارزشمندی برای نسل آتی به ارمغان آورده است.»

در پاسخ این پیشنهاد، پیام-مجمع عمومی

○ چون روز روشن است که منظور از «دگرپذیری»، پذیرفتن تنوع و تکراندیشه‌ها است. در این جا، دگرپذیری به معنی پذیرفتن درستی اعتقادات دیگران نیست و به همین دلیل نگرانی کسانی که دگرپذیری را یکی از حلقه‌های فراگرد استحاله می‌دانند، وجه چندانی ندارد.

عقلانی-عرفانی از انسان، منادی یارادایمی جدید در رفتار انسانی است که کشش‌های غریزی و محاسبات عقلانی را تابعی از عشق انسانی می‌کند. خاتمی نتیجه وضعیت موجود را برای بشریت اسفناک می‌داند و برخلاف هانتینگتون که دل‌نگران افول قدرت غرب و صعود دیگر تمدن‌هاست، خاتمی، دل در سودای تعالی بشریت دارد. (سیف‌زاده، ۱۳۷۷، ص ۲۲۹).

چهره دیپلماتیک خاتمی

از يك منظر - چنانکه در بخش سیاست خارجی و امنیت ملی نیز گفته شد - گفت‌وگوی تمدن‌ها برای محمد خاتمی بعنوان يك استراتژی سیاسی مطرح است. او می‌کوشد با این رهیافت، چهره تازه‌ای از جمهوری اسلامی ایران در جهان ترسیم کند و از این راه بر مشکلات بیرون مرزی که موفقیت دولت وی را تهدید می‌کند، چیره شود. دستاوردهای دیپلماتیک دوره نخست ریاست جمهوری خاتمی نشان می‌دهد که وی از این آزمون دشوار سربلند بیرون آمده است. از تبدیل گفت‌وگوهای انتقادی غرب به گفت‌وگوهای سازنده تا پیام مؤثر خاتمی در واکنش به حادثه ۱۱ سپتامبر، راهی بسیار پرفراز و نشیب طی شده است، تا آمریکا و متحدانش بی‌درنگ پس از هر ماجرای تروریستی انگشت اتهام خود را به سوی دولت ایران نشانه نگیرند. اینک چنین به نظر می‌رسد که «دیپلماسی گفت‌وگو» نتایج دلخواهی را که خاتمی و دولتش سخت در پی آن بوده‌اند، دستکم برای ایران - به ارمغان آورده است. چهره مثبت ایران، حتی به چشم دولت‌های محافظه‌کار و بدبین غربی، حاصل چهار سال گفت‌وگوهای مستمری است که خاتمی برچمدار آن بوده است. محمد خاتمی در دوره نخست ریاست جمهوری «در داخل کشور ۸۲ ملاقات با رؤسای جمهوری و سران کشورها، ۶۷ ملاقات با نخست‌وزیران و معاونان نخست‌وزیر و رئیس‌جمهوری؛ ۷۵ ملاقات با وزرای خارجه و معاونان آنان که حامل پیام کتبی رؤسای جمهوری بوده‌اند؛ ۱۶ ملاقات با مشاوران و فرستادگان ویژه رؤسا؛ ۱۲۱ ملاقات با سفرا؛ ۴۳ ملاقات با رؤسای مجالس و رؤسای قوای قضایی؛ ۶۶ ملاقات با دبیران کل و مدیران

سازمان‌های بین‌المللی و مقامات درجه اول سیاسی-مذهبی داشته است. همچنین محمد خاتمی ۱۸۲ ملاقات در سفرهای خارجی با رؤسای کشورهای جهان داشته که تقریباً همه آن‌ها در محل اقامت وی انجام شده است. این عدد غیر از دیدارهای عمومی در جلسات است. یعنی در طول چهار سال اول ریاست جمهوری، ۴۰۴ شخصیت بلندپایه در ملاقات‌های خصوصی به دیدار خاتمی آمده‌اند. توجه به این نکته ضروری است که در طول سال‌های ۷۶-۸۰ رئیس‌جمهوری ۱۸ سفر رسمی به این کشورها داشته است؛ در حوزه اروپا و آمریکا - ایتالیا، فرانسه، آلمان، آمریکا (شرکت در اجلاس سازمان ملل متحد ۲ بار)، ونزوئلا، کوبا و روسیه؛ در حوزه کشورهای عربی و آفریقایی - سوریه (۲ بار)، عربستان سعودی و قطر (۲ بار) و آفریقای جنوبی؛ در حوزه کشورهای آسیایی و آسیای میانه - چین، ژاپن، ترکمنستان و قزاقستان. همچنین ۱۴ نفر از سران کشورهای عربی خاورمیانه و شمال آفریقا، ۱۸ نفر از سران سایر کشورهای آفریقایی، ۸ نفر از سران کشورهای اروپایی و ۳ نفر از سران کشورهای آمریکایی به ایران سفر کرده‌اند. این حجم بالای دیدارها، آن هم با توجه به اهمیت کشورهای مهمی برای امنیت ملی کشور و باعث افتخار ایران است.» (نوروز، ۱۳۸۰/۵/۲۲)

چهره فرهنگی خاتمی

تقابل سیاسی، اقتصادی، نظامی و امنیتی ایران و آمریکا، همواره دشواریها و چالش‌های بسیار به دولت ایران تحمیل کرده است. تحریم اقتصادی و تسلیحاتی و مسدود کردن دارایی‌های ایران، پشتیبانی از عراق در طول جنگ، حمله نظامی به ایران و عملیات طمس، حمله به سکوها و نفتی و هواپیمای مسافربری، اعمال نفوذ در مجامع حقوق بشری، تحریک همسایگان ایران و... تنها گوشه‌ای از اقدامات دشمنانه دولت آمریکا نسبت به دولت ایران به‌شمار می‌رود. تقریباً پس از ماجرای گروگان‌گیری، آمریکاییان کوشیده‌اند با مظلوم‌نمایی و ترفندهای دیپلماتیک، از ایران چهره‌ای خشن و حامی تروریسم تصویر کنند. در

○ دگرپذیری و کثرت‌گرایی در گونه‌های جامعه‌شناختی، معرفت‌شناختی، و حتی تعارضات سیاسی، هرگز به دنبال تعیین راه‌حل و مشخص ساختن راهبردها و رهیافت‌ها نیست. آنچه در این بحث اهمیت حیاتی دارد این است که پذیریم از یک حقیقت می‌توان قرائت‌ها و تفسیرهای گوناگون به دست داد.

○ دانش هر منوتیسم و وظیفه زایش و بالاش فهم‌های مختلف را به گرده گرفته است و گفت‌وگوی ادیان صحنه‌سازی نمایش این تفسیرها را پذیرفته است.

این مدّت ابتکار عمل سیاسی در اختیار آمریکا بوده است. به سخن دیگر آمریکا با بهره‌گیری از ضعف سیاست خارجی ایران، در بیشتر درگیری‌های دیپلماتیک توانسته است توپ بازی را در محوطه بسیار خطرناک هجده قدم ایران حفظ کند و در مواقع لزوم از راه‌های گوناگون و از جمله دخالت در صدور بیانیه‌های حقوق بشری، فشار آوردن به مسکو به منظور قطع همکاری در اجرای طرح‌های مربوط به نیروگاه‌های هسته‌ای، زیر فشار گذاشتن کمپانی‌های نفتی و... این توپ را به سوی دروازه ایران براند. محمد خاتمی با شناخت دقیق موقعیت و صفت‌بندی پیش‌گفته، در نخستین حرکت دیپلماتیک خود، از بهترین آرایش ممکن استفاده کرد و موفق شد با یک حرکت بسیار حساب شده توپ را به داخل زمین آمریکاییان بفرستد. گفت‌وگوی خاتمی با C.N.N در واقع حرکتی بود که بسیار سریع‌تر از حد انتظار، معادلات سیاسی را در مناسبات ایران و غرب به سود ایران تغییر داد. در این گفت‌وگو که بر محور احترام متقابل دولت‌ها و ملت‌ها با تأکید بر گفت‌وگوی تمدن‌ها صورت گرفت، خاتمی بسیار ماهرانه عمل کرد و دولت آمریکا را از ۲۸ مرداد ۱۳۳۲ تا دوران پس از انقلاب اسلامی به نقد کشید و ضمن ابراز احترام به ملت و تمدن آمریکا، افکار عمومی آن کشور را - که طی سال‌های گذشته سخت مسموم و برضد ایران انگیزخته شده بود - به پذیرفتن بسیاری از حقایق تاریخی مکتوم مجاب کرد و از دولت و ملت ایران چهره‌ای مسالمت‌جو، مدارامدار و طرفدار صلح و آرامش بین‌المللی تصویر نمود:

مایه‌ها و پایه‌های تمدن «آنگلو آمریکن» برای ما از دو جهت قابل احترام است. اول از جهت گفت‌وگوی میان تمدن‌ها... از نظر گفت‌وگوی میان تمدن‌ها هر چند ما بنایمان بر این است که از دستاوردهای تمامی تمدن‌ها - تمدن غرب و سایر تمدن‌ها - استفاده کنیم و با آنها گفت‌وگو کنیم ولی هر چه پایه‌ها و مایه‌های دو تمدن به هم نزدیک‌تر باشد مفاهیم و گفت‌وگو آسان‌تر است. ما با انقلابمان داریم مرحله جدیدی از بازسازی تمدن را تجربه می‌کنیم و احساس می‌کنیم آن چیزی را که ما می‌خواهیم،

همانی است که قبل از آن، چهار قرن قبل، بنیان‌گذاران تمدن آمریکایی هم در جستجوی آن بوده‌اند. ما از این جهت خودمان را از نظر فکری نزدیک‌تر با مایه‌های فرهنگ آمریکایی می‌دانیم. دوم مسئله استقلال است. ملت آمریکا پیش‌تاز مبارزات استقلال طلبانه است و آغازکننده تلاش برای استقلال است و در راه استقلال قربانیان زیادی هم داده است که بالاخره منجر شد به اعلامیه استقلال آمریکا که هنوز هم از بیانیه‌ها و اسناد مهم درباره حرمت و حقوق انسانی است... ۱۶

گفت‌وگوی تاریخی خاتمی با C.N.N، واکنش‌های گوناگون و متضادی در داخل و خارج برانگیخت. روزنامه لوموند در نخستین اظهار نظر خود، با عنوان «برای آماده ساختن زمینه مذاکره راه‌های دیگری باید باز کرد» به بررسی مواضع خاتمی پرداخت و از «تضمین وضع ایران پس از انتخاب خاتمی» سخن گفت. فیگارو دیدگاه‌های رییس جمهوری ایران را نوعی «گام نمادین و مثبت به سوی آمریکا» خواند و سخنگوی کاخ سفید «روابط و مناسبات فرهنگی میان ایران و آمریکا» را کارگشا و کافی ندانست و بر لزوم مذاکره مستقیم و مستمر میان دولتمردان پای فشرده. (قراگوزلو، ۱۳۷۶)

گذشته از همه این تحلیل‌ها - که در جای خود نیازمند احتجاج است - نگاه ویژه خاتمی به تمدن غرب، توانسته است بخش عمده‌ای از جهت‌گیری‌های سیاسی وی را نیز تحت الشعاع قرار دهد و قرین توفیق سازد. در واقع گفت‌وگوی تمدن‌ها، می‌تواند افزون بر دریافت پاسخ‌های سیاسی مطلوب، بسیاری از دغدغه‌ها و دیدگاه‌های مکتب فکری - فلسفی خاتمی را نیز منعکس کند. خاتمی در دیدار با شرکت‌کنندگان در کنفرانس وحدت اسلامی که خیر آن با عنوان «تمدن‌ها؛ گفت‌وگو به جای جنگ» در برخی از جراید کشور چاپ شد، بر چند نکته اصولی و اساسی انگشت نهاد: «دنایای اسلام نیازمند تحول درونی است و در درجه اول باید متفکران دنیای اسلام به آن توجه کنند. زیرا این تحول سرمنشأ و نقطه آغازین حرکت به سوی آینده بهتر است و برای این کار باید

از خودباختگی در برابر دیگران و به خصوص تمدن غرب نجات پیدا کنیم و نیندازیم که آنچه غربی‌ها به آن دست یافته‌اند بهترین و آخرین مرحله کمال فکری و اجتماعی بشر است. قطعاً تمدن غرب دستاوردهای مثبت فراوان داشته است، اما به خاطر نگاه تک‌بعدی آن به انسان و جهان دچار نقص‌ها و کمبودهای ذاتی فراوان است؛ و عامل دیگر آن است که باید از تحجّر و ایس ماندگی از زمان نیز نجات پیدا کنیم. . . . اسلام نه تنها در اثر گفت‌وگوی مابین مذاهب خود رشد پیدا کرد، بلکه آغوش خود را به سوی اندیشه‌های غیراسلامی نیز گشود. . . .» (ایران، ۱۳۷۷/۴/۲۲)

نکات برجسته گفتمان خاتمی در زمینه گفت‌وگوی تمدن‌ها در چند مقوله خلاصه می‌شود:

لزوم تحول درونی در دنیای اسلام؛ نقش اساسی متفکران در این تحول؛ تحول به مثابه نقطه آغاز به سوی آینده بهتر؛ پرهیز از خودباختگی و شیفتگی در برابر تمدن غرب؛ تأکید بر ضعف‌های معنوی و هویتی تمدن غرب؛ اخذ دستاوردهای مثبت تمدن غرب؛ گفت‌وگوی مذاهب و ادیان.

رویکرد انتقادی به تمدن غرب با اشاره به ضرورت اصلاحات در تمدن اسلامی، در غالب مواضع فکری خاتمی مشاهده می‌شود: «متأسفانه دستکم در طول این صدوپنجاه سال ما با شیدایی یا نفرت با تمدن غرب روبه‌رو شدیم و شیدایی و نفرت بزرگترین مانع شناخت است.»^{۱۷} نگاه خردمندانه خاتمی به تمدن غرب ناشی از مطالعات عمیق وی در سیر تطور فرهنگ و تمدن غرب است. به علت همین شناخت است که خاتمی بسیار دقیق و با ملاحظه ظرفیت‌ها و دستاوردهای مثبت و منفی تمدن غرب به آن نزدیک می‌شود و از هرگونه افراط و تفریط - چنانکه گفته شد - دوری می‌کند. او به جای غرب‌زدگی و غرب‌ستیزی، غرب‌شناسی را به میان می‌کشد: «پرهیز از هرگونه سطحی‌نگری در مواجهه با غرب و تلاش برای شناخت عمیق، خردمندانه و غیرمقلدانه از آن، مهم‌ترین مرحله‌ای است که برای رسیدن به آگاهی نسبتاً جامع از زمان و مقتضیات آن و در نتیجه قدرت انتخاب باید طی شود. . . .» (خاتمی، ص ۱۳) همین شناخت‌شناسی و آگاهی از دستاوردهای فرهنگ و

تمدن غرب است که خاتمی را به تقسیم‌بندی فرهنگ به دو بخش پویا و ایستا مجاب می‌کند، تا دلایل عقب‌ماندگی و رکود جوامع اسلامی، از این منظر نیز آشکار شود. خاتمی به خوبی از زبان‌هایی که فرهنگ ایستا و قالب‌های راکد و متحجّر بر تمدن اسلامی وارد کرده آگاه است و به‌همین دلیل نگاه خود را به ایجاد تحول در سنت‌های ارتجاعی و گذار احتیاط‌آمیز به دنیای مدرنیته معطوف می‌کند. به نظر سیدحسین سیف‌زاده، واکنش‌های خاتمی نسبت به جلوه‌هایی از مدرنیسم در قالب نوستالژی سنت‌گرایانه نیست، بلکه وی به نقد مطلق‌گرایی در تفسیر دستاوردهای علمی تمدن غرب می‌پردازد. (۱۳۷۷، ص ۲۰۳)

خاتمی حتی به سنت‌های فرهنگی که شولای تقدس پوشیده‌اند نیز نزدیک می‌شود و برای رهایی از کمند ایستایی و تحجّر، به فرهنگ پویا روی می‌کند: «اگر ما تفکر را محور کارمان قرار دهیم، جامعه ما، جامعه پویایی می‌شود. ما دو نوع فرهنگ داریم. یکی فرهنگ پویا؛ یکی فرهنگ ایستا. ما نمی‌توانیم خود را پای بند به این کنیم و بگوییم آنچه به‌صورت فرهنگ گذشته به دست ما رسیده است، مقدّس است و کسی نباید به آن نزدیک شود و هر کس به آن نزدیک شد بی‌دین و عامل بیگانه است. . . . این که بگوییم هر چه از گذشته آمده این عین حقیقت و مقدّس است و بررسی در باره آن نکنیم و به آن نزدیک نشویم، این فرهنگ ایستا می‌شود؛ فرهنگی که روح جامعه را می‌میراند. . . .»^{۱۸}

پویایی فرهنگ و تمدن و تطبیق متناسب با مقتضیات زمان به علت تغییرپذیری بالنده، از نظر خاتمی شرط صعود تمدن اسلامی است. به عقیده نویسنده کتاب «بیم موج»، ظهور تمدن‌ها دو دلیل معین دارد: «الف. پویایی ساختار بشری و جست‌وجو برای پاسخ به سئوالات و نیازهای مبرم. ب. تغییر مستمر آگاهی تاریخی بشر.» (۱۳۷۶، ص ۲۱-۵۷) بدین اعتبار خاتمی انگشت خود را به سوی تغییرات اجتناب‌ناپذیر علمی - فرهنگی نشانه می‌رود و از ضرورت تطبیق تمدن اسلامی با این تغییر و تحولات سخن می‌گوید: «تمدن اسلامی در صورتی می‌تواند بر جهان پیروز شود که بتواند خود را با تغییرات اجتناب‌ناپذیر و

○ آنچه ما از نسبی‌گرایی فرهنگی درک می‌کنیم این است که هر متن در جریان ظهور و سقوط فرهنگ‌ها و تمدن‌های مختلف باز نمودهای گوناگون دارد. چنین تصویری از باز نمودها به تناسب عوامل متعدد اقتصادی، اجتماعی، سیاسی و فرهنگی خود را به معرض برداشت و قضاوت می‌نهد.

نیازهای مردم آن زمان تطبیق دهد.» (همان)

ضرورت تحول درونی جهان اسلام و این اندیشه که مسئولیت این تحول به عهده متفکران و فرهنگ سازان است و مهمترین نتیجه این تحول، رهایی از تحجر و واپس ماندگی از زمان تواند بود، تفکری است که در صد سال اخیر، همواره مطرح بوده و در مواضع سیاسی-اجتماعی روشنفکران دینی از جمله سید جمال الدین اسدآبادی به نمایش درآمده است. در واقع از زمانی که غرب مسیحی، پس از رنسانس، با سرعت شگفت انگیزی به رشد و توسعه دست یافت و جوامع اسلامی را- که به گفته شایگان به تعطیلات تاریخ رفته بودند- پشت سر نهاد، متفکران واقع بین و دوراندیش مسلمان لزوم این تحول را در آثار و اندیشه‌هایشان بارها مطرح کردند. در این جا پرسش اساسی این است که: تحول و رهایی یافتن از تحجر چیست؟ آیا ساختن چندین پل و اتوبان و برج و هتل تحول است؟ آیا تأسیس دانشگاه‌های متعدد که کمتر توفیق تولید علم را دارند و بیشتر به افزایش حجم مدارک تحصیلی بالاتر می‌اندیشند تحول است؟ آیا ایجاد چند کارخانه موتور، تأسیس مترو و غیره تحول است؟ آیا فرستادن چند دانشجو به خارج، آموزش زبان‌های خارجی و فلسفه غرب در حوزه‌های دینی تحول است؟ آیا وارد کردن بی‌حساب و کتاب خودروهای آخرین مدل و خرید تکنولوژی نیمه کاره موبایل تحول است؟ نباید چنان ساده لوح بود که مصرف‌زدگی و استفاده از مظاهر تمدن صنعتی و ایجاد تغییرات روبنایی سال‌های گذشته را به مثابه يك تحول اساسی و عمیق و نجات از واپس ماندگی تلقی کرد. تحول و به عبارت درست‌تر ایجاد تمدن جدید، به منزله یا مساوی تعبیه مصادیق یاد شده- و حتی چند برابر آنها- نیست. برای ایجاد تحول و دستیابی به تمدن جدید نخست باید اندیشه‌های اساسی مادی و معنوی (تمدنی، فرهنگی) متناسب بارشد و توسعه کشور را شناخت و آنها را بعنوان پایه‌های اصلی تأسیس و خلق تمدن جدید به شیوه‌ای کاملاً معنی‌دار تعریف و مستقر کرد. (قراگوزلو، اطلاعات سیاسی-اقتصادی، ش ۱۴۸-۱۴۷).

چهره فرهنگی خاتمی در لابه‌لای ایده گفت‌وگوی تمدن‌ها بر وجهه و سیمای سیاسی او

می‌چرید و کار را به جایی می‌رساند که خاتمی از زیانهای سیاسی شدن- و به تعبیر ما دیپلماسی زدگی- گفت‌وگوی تمدن‌ها سخن می‌گوید: «... متأسفانه خیلی از سیاستمداران ما اهل فکر نیستند. یعنی مشمول گفت‌وگوی بین تمدن‌ها نمی‌شوند. نه نماینده تمدن خودشان هستند و نه صاحب اندیشه هستند. سیاستمداران یا به منافع خودشان می‌اندیشند یا دست‌بالا به منافع ملی خودشان و اگر اهل فکر نباشند، متأسفانه آن منافع را خیلی سطحی می‌نگرند و متعصبانه به آن نگاه می‌کنند و بنابراین آنها اگر زور داشته باشند، خواست‌های خودشان را به زور بر انسان‌ها تحمیل می‌کنند.»^{۱۱} بدین سان، خاتمی نقش‌های نخست بازیگران گفت‌وگوی تمدن‌ها را نیز انتخاب می‌کند و رأی خود را به سود صاحبان اندیشه به صندوق گفت‌وگو می‌ریزد.

گفت‌وگوی تمدن‌ها در گفتمان خاتمی

آینده مبهم بشر، مهم‌ترین دغدغه خاتمی است. غصه آینده انسان، آینده‌ای که با صلح، مدارا، آزادی، عدالت و امنیت تعریف، تضمین و پایدار می‌شود، انگیزه اصلی طرح ایده گفت‌وگوی تمدن‌ها از سوی محمد خاتمی است. در همین مسیر است که از جوامع انسانی می‌خواهد با نگاهی انتقادی به گذشته خود بنگرند و به آینده‌ای بهتر بیندیشند: «هیچ جامعه‌ای نمی‌تواند به آینده‌ای بهتر از گذشته و حال امید و اطمینان داشته باشد، مگر آنکه از سرگذشت بشر عبرت بگیرد و در دستاوردهای تجربه نظری و عملی انسان در تمدن جدید که از جمله در صورت لیبرال دموکراسی ظهور داشته است به عین اعتبار بنگرد و از نتایج مثبت آن که کم و کوچک نیستند، بهره بگیرد.» (خاتمی، همان، ص ۲۸۳-۲۸۴) خاتمی نیز همچون افلاطون دوست می‌دارد که حکیمان و خردمندان بر مستند حکومت بنشینند و شرط رستگاری بشر را در همین حکومت فرزاتگان می‌بیند: «زمانی بشر به رستگاری می‌رسد که حکیمان و خردمندان زمام امور را از دست سیاستمداران کم‌خرد و آزمند بریابورند.»^{۱۲} او قدرت و بویژه قدرت سیاسی را زمانی می‌پسندد که بتواند در کنار دانش در خدمت رستگاری انسان، حفظ محیط زیست و ضامن تحقق عدالت

○ ملاک‌های کلی همچون

خوب، بد، زشت، زیبا و... برای تفسیر مسائل، بی‌معطوف شدن به زمینه‌ها و لایه‌های ظاهر کننده پدیده‌ها، مآرا به منزلگه مقصود نمی‌رساند. می‌توان به این فرض مجاب شد که درک انسان‌ها از متون در صورتی می‌تواند منطقی و عقلانی باشد که به تبعیت از فضاهای فکری معاصر صورت گیرد.

سخنرانی در پنجاه و سومین نشست مجمع عمومی سازمان ملل متحد

- انتقاد از قدرت‌های سلطه‌جو و حکومت‌های سرکوبگر.

- دفاع از تمدن و فرهنگ ایرانی-اسلامی که در صد سال گذشته در آسیا پیشرو تأسیس جامعه مدنی و نظام مشروطیت بوده است.

- دفاع از آزادی که کرامت و فضیلت انسان‌ها در گرو تحقق آن است.

- نفی خشونت در همه ابعاد آن.

- پیشنهاد نامگذاری سال ۲۰۰۱ به سال گفت‌وگوی تمدن‌ها.

- اعتراض به حق تبعیض‌آمیز و تو در شورای امنیت و تأکید بر اینکه تا این حق باقی است یکی از کشورهای مسلمان نیز ششمین عضو دارای حق و تو باشد.

- انتقاد از نسل‌کشی، تجاوز و تحقیر انسان‌ها در گوشه گوشه جهان بویژه فلسطین، افغانستان و کوزوو.

- حمله به صهیونیسم که بالشغال بیت‌المقدس، خانه تفاهم و گفت‌وگوی ادیان را به مرکز نژادپرستی تبدیل کرده است.

- محکوم کردن تروریسم که محصول نومیدی و پوچ‌انگاری است.

- دفاع از امنیت، صلح و ثبات جهانی از موضع نابودسازی همه جنگ‌افزارهای کشتار جمعی.

- پشتیبانی از حقوق زنان و جوانان با تأکید بر نقش خانواده در ساختن فردایی بهتر و تحکیم بنیان‌های جامعه مدنی جهانی.

سخنرانی در مرکز یونسکو

- توجه به دلایل و زمینه‌های توفیق بین‌المللی پیشنهاد گفت‌وگوی تمدن‌ها با تأکید بر این نکته که: هیچ فرهنگ و تمدن بزرگی در انزوا و به گونه انحصاری و جدا از دیگری پدید نیامده است؛ فقط آن بخش از فرهنگ‌ها و تمدن‌ها توانسته‌اند به حیات خود ادامه دهند که دارای «قدرت مبادله» و «گفتن» و «شنیدن» بوده‌اند.

- تبیین نسبت میان هنرمندان و سیاستمداران از یک سو بعنوان بازیگران گفت‌وگوی تمدن‌ها و

اجتماعی باشد. پیشرفت دانش و فناوری به افزایش قدرت انسانی می‌انجامد، با این حال اگر دانش نتواند بر قدرت غلبه کند و تسلیم فزون‌خواهی‌ها و برتری‌طلبی‌ها شود، آنگاه معنویت از زندگی انسان رخت بر خواهد بست: «از آن روز که کسانی علم حقیقی را آن دانستند که توانایی بیاورد نه آنکه قدرت را مهار کند، چند قرن پیش نمی‌گذرد. در این مدت به جای اینکه علم در خدمت رستگاری انسان و اعتلای شخصیت او باشد، در بیشتر موارد در خدمت افراد و گروه‌هایی قرار گرفته که جز به آیین سود و فایده نمی‌اندیشند.» (همان) عدالت اجتماعی بعنوان یکی از دستاوردهای گفت‌وگوی تمدن‌ها در گفتمان خاتمی جایی ویژه دارد. قدرت می‌باید در خدمت تحقق عدالت اجتماعی باشد: «بشر اگرچه در اثر پیشرفت دانش و فن بر قدرت تصرف خود در طبیعت افزوده است... و راه‌های تازه‌ای را برای راحت‌تر زیستن و بیشتر برخوردار بودن یافته است [اما]... نه تنها عدالت اجتماعی را قربانی کرده است، بلکه حداقل امنیت زندگی معنوی و مادی را نیز از غالب انسان‌ها دریغ داشته است.» (همان، ص ۲۸۹) در گفتمان خاتمی قدرت، توانمندی برابر و یکسانی با ظرفیت و قابلیت انسان دارد: «در جامعه مدنی، اراده افراد محدود به امری است که مسا آن را اراده برتر می‌نامیم؛ امری که بدون آن جامعه سیاسی و مدنی متحقق نمی‌شود.» (همان، ص ۳۳)

جز سخنرانی‌های پراکنده‌ای که محمد خاتمی در داخل و خارج کشور کرده و به اقتضای فراز و فرودی از بحث، اشارتی هم به گفت‌وگوی تمدن‌ها کرده است، بطور مشخص شش سخنرانی برون‌مرزی وی بر مبنای طرح و شرح ایده گفت‌وگوی تمدن‌ها صورت گرفته است:

- در پنجاه و سومین نشست مجمع عمومی سازمان ملل متحد (۱۳۷۷/۶/۳۰)؛ در دانشگاه فلورانس (۱۳۷۷/۱۲/۲۰)؛ در مرکز یونسکو (۱۳۷۸/۹/۲۷)؛ در جمع متفکران و فرهیختگان آلمان-وایمار (۱۳۷۹/۴/۲۲)؛ در اجلاس ویژه گفت‌وگوی تمدن‌ها (۱۳۷۹/۶/۱۵)؛ در اجلاس هزاره سران ملل متحد (۱۳۷۹/۶/۱۶).

به سرفصل‌های هر یک از این سخنرانی‌ها اشاره‌ای کوتاه می‌کنیم.

○ برخی از ادیان امروز قایل به نجات و رستگاری در دیگر ادیان نیز هستند. نتیجه این نسبی‌گرایی اعتقادی و در نتیجه نسبی‌گرایی فرهنگی، خودداری از برخورد‌های خشونت‌زا در میان پیروان ادیان با عنوان کشاندن افراد با گل‌وزنجیر به بهشت يك دین است.

اخلاق و سیاست و از سوی دیگر بعنوان منطقی و ماهیت گفت‌وگوی تمدن‌ها.

- رویکرد به پیش شرط‌های گفت‌وگوی تمدن‌ها، ضمن تأمل در مقولهٔ رواداری (تساهل) و تعاون مشترك.

- تعریف گفت‌وگو: «گفت‌وگو در اینجا به معنای دقیقی به کار می‌رود و با امور دیگری نظیر تأثیر و تأثر، مبادله و سیطرهٔ فرهنگی و تمدنی متفاوت است. تأثیر و تأثر در حوزهٔ تمدن و فرهنگ و همچنین مبادلات فرهنگی و علمی می‌تواند مبتنی بر عوامل مختلفی و از آن جمله جنگ باشد؛ چنانکه سیطرهٔ صورت واحدی از تمدن و فرهنگ بر رقیبای خود نیز گاهی با قهر و غلبهٔ برهنه و آشکار، و در زمان ما، با کمک تکنولوژی ارتباطی اتفاق افتاده و می‌افتد. اما گفت‌وگو در مقام و موقع روانی، فلسفی و اخلاقی خاص امکان تحقق می‌یابد و بنابراین با ابتدا بر هر نوع جهان‌بینی و با اعتقاد به هر نظام اخلاقی، سیاسی، دینی و فلسفی نمی‌توان مدافع گفت‌وگو بود. برای تحقق گفت‌وگو نیازمند احکامی عام، شامل و پیشین هستیم که با عزل نظر از آنها گفت‌وگو به معنای دقیق کلمه ممکن نخواهد شد. چنین احکامی و همچنین اصل پیشنهاد و گفت‌وگوی تمدن‌ها همچنان که با احکام جزئی پوزیتیویست‌ها و مسلمات مدرنیسم تعارض دارد، با شکاکیت بی‌حد و حصر پست‌مدرن‌ها نیز نسبتی ندارد و به این دلیل یکی از وظایف متفکران طرفدار نظریهٔ گفت‌وگوی فرهنگ‌ها و تمدن‌ها تنقیح مبانی فلسفی و تبیین اصول فکری این نظریه است، به نحوی که چنین نظریه‌ای هم از جزمیت معاند با هر نحو تحریری حقیقت نجات یابد و هم از غرقاب مهلك شکاکیت بی‌انتهای متفکران پست‌مدرن در امان باشد که فارغ از رنج و درد عظیم انسانی هزاران انسان محروم و گرفتار، دعوت به هر نوع عدالت‌خواهی و ظلم‌ستیزی را ناشی از يك نوع فراگفتمانی می‌دانند که آن را توجیه و تبیین فلسفی نمی‌توان کرد.»

- تقبیح جنگ، تقدیس صلح یا تأکید بر نسبت میان صلح و گفت‌وگو، صلح میان انسان و طبیعت.

- ترغیب اندیشمندان به مطالعه، شناخت و نقد

و بررسی موضوع «جدال‌شناسی».

سخنرانی در دانشگاه فلورانس (انسان،

ملتقای مشرق جان و مغرب عقل)

- تأمل در مفاهیم «گفت»، «شنود» و «مخاطب».

- نگرش عرفسانی و فلسفی به انسان و نقد مدرنیته.

- تلاش برای توجیه ضرورت گفت‌وگوی اسلام و غرب.

سخنرانی در جمع اندیشمندان و فرهیختگان آلمان - وایمار

- ضرورت گشودن باب تازه‌ای در فهم واقعیت‌های جهانی و یافتن نگرش‌های نو در شرق و غرب از راه گفت‌وگوی واقعی میان تمدن‌ها و فرهنگ‌ها.

- تأکید دوباره بر نقش مؤثر دانشمندان، اندیشمندان و اندیشه‌سازان بعنوان بازیگران اصلی گفت‌وگوی تمدن‌ها با استناد به دل‌بستگی‌های ولفگانگ گوته آلمانی به حافظ شیرازی.

- لزوم نقد سنت و مدرنیته از راه شناخت مبانی و مبادی وابسته، با توجه به این که هیچ يك از این دو خیر مطلق و شر محض نیست.

- طرح تجربهٔ مردم‌سالاری سازگار با مبانی دینی بعنوان دستاورد انقلاب اسلامی ایران و پیش کشیدن تعاریفی از اصلاحات: «اصلاحات پیام زندگی مسالمت‌آمیز، سرشار از معنویت و اخلاق در دنیای معاصر است. اصلاحات دفاع از حریم و حقوق انسان‌ها و دعوت به خردورزی و خردمندی است. اصلاحات از میان بردن چهرهٔ فقر و تبعیض و پاسداری از حقوق شهروندی و اهتمام به امر عدالت اجتماعی است. و این همه در بستر دینی آینده‌نگر و سازگار با انسان امروز و فردا تجربهٔ جدیدی را پیش روی ما می‌گذارند. ما در این تجربه به همکاری و همراهی همهٔ اندیشمندان، متفکران و جوامع پای‌بند به گفت‌وگو و تفاهم نیاز داریم و امیدواریم که این تلاش در ارتقای سطح گفت‌وگوها و مناسبات بین‌المللی و خلق دنیای عاری از خشونت، تبعیض و سلطه مؤثر افتد.»

سخنرانی در اجلاس ویژهٔ گفت‌وگوی تمدن‌ها

- اشاره به موقعیت ژئوپلیتیک ایران، با تأکید بر

○ گفت‌وگوی تمدن‌ها و فرهنگ‌ها همواره بخشی از سرنوشت جوامع انسانی را تشکیل داده است و بیهوده خواهد بود اگر کسی بخواهد در جست‌وجوی ریشه‌های تاریخی این پدیده در روابط بین‌الملل به دنبال مبدع، پیام‌آور یا بنیان‌گذار چنین فرایندی بگردد و به این مناقشه بی‌بنیاد وارد شود که پیش از خاتمی، کسانی چون توین بی، هرتسوگ، هاول و حتی لنین - از مرادۀ تمدن‌ها و فرهنگ‌ها سخن گفته‌اند.

پدیده‌ای به نام «قدرت ادغام» که خصیصه اصلی روح ایرانی در طول تاریخ است.

- تبیین ایده گفت‌وگویی تمدن‌ها بعنوان يك پارادایم جدید در مناسبات بین‌المللی؛ «پارادایمی که اگر از منظر اخلاقی ملاحظه شود، در واقع دعوت به و نهادن اراده معطوف به قدرت و تمسک و گرایش به اراده معطوف به عشق است. و در این صورت نتیجه نهایی گفت‌وگویی تمدن‌ها و فرهنگ‌ها نه فقط هم سخنی که هم‌دلی و محبت است.»

[به نظر ما، محمد خاتمی در باز تولید مفهوم قدرت، بیش از اندازه متعارف به مکتب عرفان عاشقانه، با گرایشهای اشراقی و شهودی روی کرده است. آیا واقعاً با اراده معطوف به عشق می‌توان روابط بین‌المللی را تنظیم کرد و پارادایمی نو به دست داد؟ اگر پاسخ ایدئالیستی این پرسش مثبت باشد، تبیین واقع بینانه - و نه بدبینانه - مناسبات تاریخی دولت‌ها و ملت‌ها پاسخ دیگری به مسأله می‌دهد. نگارنده این سطور پیش‌تر نیز یاد آور شده است که به جای توجه به مقوله «اراده معطوف به قدرت» و نشان دادن نگرش بسیار هیجانی و آسمانی «اراده معطوف به عشق» به جای آن، بهتر است، «اراده جهانی معطوف به تقسیم و توزیع و مهار کردن قدرت» مدنظر قرار گیرد.]

- توضیح شرایط و بررسی امکان تحقق گفت‌وگویی تمدن‌ها به دو صورت غیر ارادی تأثیر و تأثر مصادیق فرهنگ‌ها و تمدن‌ها، از يك سو و گفت‌وگو میان نمایندگان آنها (دانشمندان، هنرمندان و فیلسوفان)، از سوی دیگر.

[خاتمی، همچون گذشته، در کنار این میز هیچ صندلی یا جایی برای دیپلمات‌ها و سیاستمداران خالی نمی‌کند.]

- تأکید بر وضع اسفبار نسبت میان انسان و طبیعت بعنوان دستور کار اصلی گفت‌وگویی تمدن‌ها.

- نفی روایت دکارتی - فایستی تمدن غرب (طرد مونولوگیسم) و دعوت از حوزه‌های مختلف فرهنگی و تمدنی برای پیوستن به کاروان گفت‌وگو.

- تأمل در نقش دولت‌ها: «پیشنهاد گفت‌وگویی تمدن‌ها گرچه مستلزم شناخت جغرافیایی

فرهنگی و حوزه‌های مختلف تمدن است، اما نمی‌توان نقش و تأثیر بی‌همتای دولت‌ها را نادیده گرفت. بدون تعهد جدی دولت‌ها و بدون ملزم شدن آنها به لوازم رأی مثبت خود به قطعنامه گفت‌وگویی تمدن‌ها، نمی‌توان چشم‌امیدی به نتایج سیاسی این پیشنهاد داشت.»

سخنرانی در اجلاس هزاره سران ملل متحد

- تأکید بر اصلاح ساختار قدرت در جهان معاصر با اشاره به ابزارهای آن از جمله به رسمیت شناختن مردم‌سالاری در عرصه جامعه جهانی؛ حاکمیت انسان بر سرنوشته خود؛ برآمدن قدرت - بویژه قدرت سیاسی - از خواست و گزینش مردم و پذیرش نظارت مستمر مردم بر نهاد قدرت، و نهادینه کردن این نظارت بشری.

- دغدغه جهانی شدن بعنوان مشهودترین عرصه تحولات کنونی: «جهانی شدن، اگر چه فرصت‌های جدیدی را در برابر جوامع بشری گشوده است، اما از وجود انحصارهای قدرت و سرمایه تأثیر پذیرفته است. در این جاست که باید به بالا بردن ظرفیت‌های ملی دولت‌ها و اقتدار حاکمیت‌های مردم‌سالار، اندیشید، تا به‌طور واقعی سطح و سهم مسئولیت و تعهد بین‌المللی ارتقا یابد. ظرفیت‌سازی برای مشارکت فعال و مؤثر همه اعضای جامعه، اعم از دولت‌ها و نهادهای جامعه مدنی، در فرایند تصمیم‌سازی‌های بین‌المللی، پیش‌نیاز این مهم است.»

پی‌نوشت‌ها

۱. شاید بد نباشد که با بهره‌گیری از مبحثی که این خلدون به میان کشیده است، این نکته را بیفزاییم که تعامل تمدن‌ها، گاهی نیز در قالب جنگ و برخورد صورت می‌گرفته و نتایج مثبتی به جا می‌گذاشته است.
۲. محمد توحیدفام، «جایگاه گفت‌وگویی تمدن‌ها در پارادایم تحول دولت و دموکراسی» (مقاله ارائه شده در گروه علوم سیاسی مرکز بین‌المللی گفت‌وگویی تمدن‌ها).
۳. در حالی که ۸۰٪ جمعیت جهان ۲۰٪ از تولید ثروت جهان را به خود اختصاص می‌دهند، فقط می‌توانند در تولید دانش و تکنولوژی يك درصد ایفای نقش کنند. ن.ک به:

○ بی‌گمان اندیشه‌های گادامر در میان بزرگان هرمنوتیک، جای‌والایی دارد. گادامر بنیان‌گذار دانش هرمنوتیک نو، و از شاگردان هایدگر است. گادامر در کتاب معروف «حقیقت و روش» (Truth and Method) از شأنه غولهایی چون شلایر ماخر، دیلتای و هایدگر بالارفت و دیدگاه‌های تازه‌ای در شرح و بسط هرمنوتیک جدید تبیین کرد.

محمود سریع القلم، «تحول فرهنگی و آینده توسعه یافتگی ایران»، مجموعه مقالات همایش دین، فرهنگ و توسعه، ص: ۲۹.

۴. نیز بنگرید به:

- مانوئل کاستلز، عصر اطلاعات، برگردان: احمد علیقلیان و افشین خاکباز، ج ۲، قدرت و هویت.

- ماکس هورکهایمر، تاریخ سپیده دمان فلسفه بورژوازی، ص: ۱۲۵.

- پیتر مارتین و هارولدشومان، دام جهانگرایی، ص: ۱۰۳.

۵. بوریس فون لوهوزن «جنگ خلیج فارس، جنگ بر ضد اروپا» برگردان: شهر روز رستگار، به نقل از: محمد قراگوزلو، «بررسی آلودگی آبهای خلیج فارس (برمودای خلیج فارس)»، اطلاعات سیاسی - اقتصادی، ش: ۱۳۳-۱۳۴.

۶. محمدعلی ابطحی، رییس دفتر آقای خاتمی (در دوره اول ریاست جمهوری وی) در گفت و گویی، نوع و تناسب ارتباط امنیت داخلی و سیاست خارجی را با ذکر یک مصداق مشخص این گونه تشریح کرده است:

«با وجود کسب این همه موفقیت در عرصه جهانی (منظور وی تنایج سیاست تنش زدایی است) بر اساس گزارش رسمی نماینده ما در سازمان ملل متحد اگر دستگیری ملی- مذهبی ها اتفاق نمی افتاد نام ایران برای اولین بار از لیست کشورهای تحت نظر سازمان حقوق بشر خارج می شد. کسانی که قرار بود برای خارج شدن ما از این فهرست رأی بدهند، وقتی دستگیری ها اتفاق افتاد گفتند برای خارج شدن شما از این فهرست رأی نمی دهیم. لذا این رفتارها در داخل بر روابط سیاسی- اقتصادی و قدرت ریسک ما نیز اثر می گذارد. رییس اتحادیه اروپا در نیویورک به من گفت: عزم اروپا برای حمایت اقتصادی از ایران جدی است، به شرطی که مسائل حقوق بشر رعایت شود.» نوروز ۲۲ مرداد ۱۳۸۰، ص: ۱۰.

۷. داود هر میداس باوند، سخنرانی هفتگی در گروه علوم سیاسی مرکز بین المللی گفت و گوی تمدن ها.

8. "For a culture of Peace and dialogue among civilizations against a culture of war and violence" Kishinev, Republic of moldav, 16 Mars 1998.

۹. هانس فان کینگل، «تقدیر دانشگاه در ایجاد فرهنگ تفاهم»، برگردان: عبدالرضا هوشنگ مهلوی، سخنرانی در گروه علوم سیاسی مرکز بین المللی گفت و گوی تمدن ها.

۱۰. استفاده از اصطلاح «تمدن اسلامی» در این مورد - که نظام های سیاسی مطرح هستند - چندان درست به نظر نمی رسد. واقعیت این است که می باید میان رژیم های حاکم بر ملت های مسلمان و تمدن اسلامی، از یک سو و تمدنی که

مسلمانان ساخته اند از سوی دیگر تفاوت های ماهوی و نظری قایل شد؛ کما اینکه میان دولت چپ گرای کشور چین و تمدن کنفوسیوس، مرزهای مشخصی وجود دارد. این خلط محض در مقاله «برخورد تمدن ها» هانتینگتون و نیز در مقاله نگارنده به چشم می خورد. به عقیده هدیگستون بهتر است به جای تمدن اسلامی از تعبیر «تمدن مسلمانی» استفاده شود:

Marshal G.S.Hodgson, The Venture of Islam, Vol.1 Chicago University of Chicago, 1944, p:57.

۱۱. نیز بنگرید به:

Alisdair Macintyre, Whose Justice? Which Rationality?, Notre Dame University, Notre Dam Press, 1988, p:p: 6-364-393.

۱۲. یوسف پراگلا، «اصول و مبانی گفت و گوی تمدن ها در اندیشه امام خمینی»، برگردان: رامین گلکانی، مشکوة، ۶۷: نیز بنگرید به: همان، روزنامه جمهوری اسلامی، ۱۳۷۹/۱۲/۸.

۱۳. مواضع افراطی دیپلمات های محافظه کار غرب، همواره واکنش هایی تند و سخت در جهان اسلام برانگیخته است. پس از حادثه تروریستی ۱۱ سپتامبر (حمله به برج های دوقلوی سازمان تجارت جهانی در مینتن)، سیلیوی برلوسکونی، نخست وزیر ایتالیا در یک اظهار نظر غیر متعارف از برتری تمدن غرب سخن گفت و اتهاماتی به جهان اسلام وارد کرد. این موضع گیری افراطی به سرعت واکنش هایی در ایران و دیگر کشورهای اسلامی برانگیخت و نخست وزیر ایتالیا را وادار به عقب نشینی و پوزش خواهی کرد.

۱۴. در این باره روایت دیگری نیز نقل شده است. بنگرید به: تاریخ الامم والملوک، جلد ۲، ص: ۷۳؛ الکامل ابن اثیر، جلد ۲، ص: ۵۵؛ امتاع الاسماع، ص: ۲۱؛ شرح نهج البلاغه ابن ابی الحدید، جلد ۲، ص: ۱۰۸.

۱۵. دستور کار پنجاه و سومین اجلاس مجمع عمومی سازمان ملل متحد به شماره: 16/Nov, 1998- A/RES/ 53/22-168

۱۶. گفت و گو با کریستین اماپور، خبرنگار C.N.N، ۱۳۷۶/۱۰/۱۹.

۱۷. محمد خاتمی، سخنرانی در جمع ایرانیان مقیم آمریکا، ۱۳۷۷/۶/۲۹.

۱۸. محمد خاتمی در دیدار با معلمان نمونه، ۱۳۷۷/۲/۱۲.

۱۹. محمد خاتمی، مصاحبه با خبرنگاران داخلی و خارجی، ۱۳۷۶/۹/۲۳.

۲۰. محمد خاتمی، سخنرانی در پنجاه و سومین اجلاس مجمع عمومی سازمان ملل متحد، ۱۳۷۷/۷/۳۰.

○ هرمنوتیک گادامر درست مانند هرمنوتیک هایدگر بنیان خود را بر فهم می گذارد. گادامر، هرمنوتیک را به مشابه کشفی فلسفی تلقی می کند که هسته مرکزی پاسخ به چیستی فهم و چگونگی امکان آن است. گادامر نیز مانند هایدگر فهم را فعلی تاریخی می داند و معتقد است که متن وقتی فهمیده می شود که به شیوه های گوناگون و بر حسب مقتضیات زمانی فهمیده شود. بدین اعتبار، فهم همیشه بازمان و زبان معاصر مرتبط است و امکان فهم خارج از تاریخ وجود ندارد.

- آشتیانی، منوچهر (۱۳۷۷)، «چیستی گفت‌وگوی تمدن‌ها»، (مقاله)، چیستی گفت‌وگوی تمدن‌ها، تهران: سازمان مدارک فرهنگی انقلاب اسلامی.
- آفاجری، هاشم (۱۳۷۷)، «شرایط امکان و امتناع گفت‌وگوی تمدن‌ها»، (مقاله)، منبع بالا.
- ابن اثیر، عزالدین علی، کامل تاریخ بزرگ اسلام، برگردان ابوالقاسم حالت، بی‌نا. بی‌تا، (بیست جلدی).
- ابن خلدون، عبدالرحمن (۱۳۷۲)، مقدمه ابن خلدون، برگردان محمد پیروین گنابادی، چاپ سوم: تهران، علمی-فرهنگی (دو جلد).
- ابن ندیم، محمد بن اسحق (۱۳۴۳) الفهرست، برگردان محمد رضا تجرد، تهران: بی‌نا.
- احصاری، ابراهیم (۱۳۸۰)، «آینده جهان، پیش‌بینی فرض‌ها»، (مقاله)، همشهری ۱۱ تیر.
- احمدی، بابک (۱۳۷۲)، ساختار و تأویل متن، چاپ دوم، تهران: مرکز.
- اسپوزیتو، جان (۱۳۸۰)، «قرن بیستم قرن جنگ بود، قرن حاضر قرن گفت‌وگوست»، (گفت‌وگو)، آفتاب یزد، ۱۹ فروردین.
- استاد رحیمی، رضا (۱۳۷۷)، «جهانی شدن و گفت‌وگوی تمدن‌ها»، (مقاله)، چیستی گفت‌وگوی تمدن‌ها.
- اسلامی ندوشن، محمد علی (۱۳۷۱)، فرهنگ و شبه فرهنگ، چاپ اول، تهران: یزدان.
- اشینگلر، اسوالد (۱۳۶۹)، فلسفه سیاست، برگردان هدایت‌الله فروهر، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- افلاطون (۱۳۶۴)، رساله ته‌ته تنوس، (دوره آثار افلاطون)، برگردان محمد حسن لطفی و رضا کاویانی، تهران: خوارزمی.
- اندلسی، قاضی صاعد (۱۳۱۸)، طبقات الامم، ضمیمه گاهنامه سیدجلال‌الدین طهرانی، تهران: بی‌نا.
- امیری، مجتبی (۱۳۷۷)، «نقش مفاهیم تمدن‌ها در سیاست خارجی ایران»، (مقاله)، چیستی گفت‌وگوی تمدن‌ها.
- امیری، مجتبی (۱۳۷۵)، نظریه برخورد تمدن‌ها؛ هانتینگتون و منتقدانش، تهران: انتشارات وزارت امور خارجه.
- آیوبی، حاجت‌الله (۱۳۷۷)، «ما و تمدن غرب»، پیش شرط‌های گفت‌وگو»، (مقاله)، چیستی گفت‌وگوی تمدن‌ها.
- برنال، جان (۱۳۵۴)، علم در تاریخ، برگردان: اسدیور پیرانفر - تهران، امیرکبیر. (جلد اول).

- بزرگمهری، مجید، نصیری طوسی، علی (۱۳۷۷)، «یونسکو و گفت‌وگوی تمدن‌ها»، (مقاله)، چیستی گفت‌وگوی تمدن‌ها.
- بشیرورسی، شبیر (۱۳۷۷)، «جنبه‌های فرهنگی و معنوی گفت‌وگوی میان تمدن اسلامی و تمدن غرب»، (مقاله)، منبع بالا.
- بلخی، جلال‌الدین محمد (۱۳۷۵)، مثنوی معنوی به اهتمام: ر. نیکلسن، چاپ پنجم، تهران: امیرکبیر.
- بهرامی، محمد (۱۳۷۹)، «ریشه‌های تاریخی هرمنوتیک»، (مقاله)، اطلاعات، ۸ اسفند.
- بیرو، آلن (۱۳۷۵)، فرهنگ علوم اجتماعی، برگردان: باقر ساروخانی، تهران: کیهان.
- بیگلر، مارگوت (۱۳۶۴)، سکوت سرشار از ناگفته‌هاست، برگردان: احمد شاملو، محمد زرین‌بال، تهران: ابتکار.
- بیگدلی، علی (۱۳۷۷)، «نظریه‌پردازی اندیشمندان غربی در حوزه تمدن اسلامی»، (مقاله)، چیستی گفت‌وگوی تمدن‌ها.
- بابکین، ریچارد (۱۳۷۷) دین؛ اینجا، اکنون، برگردان: مجید محمدی، تهران: قطره.
- پایا، علی (۱۳۷۷)، «معجزه گفت‌وگو»، راه نو، شماره ۴ و ۵.
- — (۱۳۷۷)، «نگاهی از منظر فلسفی به مسأله گفت‌وگوی تمدن‌ها»، (مقاله)، چیستی گفت‌وگوی تمدن‌ها.
- پیراگلر، یوسف، «گفت‌وگوی تمدن‌ها در اندیشه امام خمینی»، (مقاله)، برگردان: رامین گلماکانی، مشکوه، ۶۷.
- پویر، کارل (۱۳۷۷)، اسطوره چهارچوب، تهران: طرح نو.
- پهلوان، چنگیز، «در جستجوی ساختارهای نوین منطقه‌ای»، (مقاله)، گفت‌وگو، ۳.
- — (۱۳۶۳)، نظریه تمدن (ترجمه) تهران: نشر آبی.
- تاجیک، محمد رضا (۱۳۸۰)، «گفت‌وگوی تمدن‌ها، ثوری یا استراتژی»، (گفت‌وگو)، ایران، ۴ و ۶ اردیبهشت.
- تافلر، الوین (۱۳۷۴)، جنگ و پادجنگ، برگردان: مهدی بشارت، تهران: اطلاعات.
- تافلر (الوین، هابیدی)، (۱۳۷۶)، به سوی تمدن جدید، برگردان: محمدرضا جعفری، تهران: سیمرغ.
- توسی، موریزیو (۱۳۷۷)، «تنوع‌های فرهنگی و منشأ تمدن‌های اولیه»، (مقاله)، چیستی گفت‌وگوی تمدن‌ها.
- توین بی، آرنولد (۱۳۶۶)، تاریخ تمدن، برگردان: یعقوب آزند، چاپ چهارم، تهران: مولی.
- — (۱۳۶۵)، تحقیقی در باب تاریخ، برگردان: ع. وحید مازندرانی، ج ۲، تهران: توس.

○ بر پایه آموزه‌های

نسبی‌گرایی ایدئولوژیک، می‌توان پذیرفت که در عالم واقع تنوع و تکثری بالفعل و همه‌جانبه وجود دارد. از آنجا که این تنوع و تکثر - حتی با فرایند جهانی شدن - به قالب هیچ نحله و مکتب فکری واحدی در نمی‌آید، پس مجاز شمردن تفسیرهای مختلف، و به رسمیت شناختن و احترام گذاردن به دیگر اندیشان مهم‌ترین شرط آغاز و پیوند هر گفت‌وگویی است.

- نهرانیان، مجید (۱۳۸۰)، گفت‌وگوهای قومی و بی‌نظمی نوین جهانی، برگردان: حسین قاضیان، تهران: سروش.
- جعفری، محمد تقی (۱۳۷۶)، «پلورالیزم دینی»، (مقاله)، کتاب نقد، ش ۴، پاییز.
- جهانپنگلو، رامین (۱۳۸۰)، تفاوت و تساهل، تهران: نشر مرکز.
- حسام‌د، بی‌تا (۱۳۸۰)، «قدرت، تبارشناسی و تاریخ» (مقاله)، حیات نو، ۱۷ خرداد.
- حقیقت، سید صادق (۱۳۷۸)، گفت‌وگوهای تمدن‌ها و برخورد تمدن‌ها، تهران: مؤسسه فرهنگی طه.
- خاتمی، سیدمحمد (۱۳۷۶)، بیم موج، تهران: سیمای جوان.
- خسروشاهی، سیدهادی (۱۳۷۹)، «جهانی‌شدن و روابط ایران و مصر» (مقاله)، اطلاعات، ۸ اسفند.
- دابلیو، جان (۱۳۶۹)، ارتباط گفتاری میان مردم، تهران.
- دکونیار، خاویرپرز (۱۳۷۷)، تنوع اخلاقی، گزارش کمیسیون جهانی فرهنگ و توسعه، برگردان: گروه مترجمان، تهران: مرکز انتشارات یونسکو.
- دوتوا، آلن، «رویارویی با جهانگرایی» (مقاله)، برگردان: محمد تقی قزلسفلی، ایران فردا، ش ۱۲۳.
- دوران، ویل (۱۳۶۸)، درآمدی بر تاریخ تمدن، برگردان: احمد بطحایی و خسار دهبیسی، چاپ دوم، تهران: آموزش انقلاب اسلامی.
- — (۱۳۷۲)، لذات فلسفه، برگردان: عباس زریاب خوبی، چاپ هشتم، تهران: علمی-فرهنگی.
- — (۱۳۷۲)، تاریخ تمدن، ج ۱، برگردان: احمد آرام، علی پاشایی و امیرحسین آریانپور، چاپ چهارم، تهران: آموزش انقلاب اسلامی.
- دوکاسترو، خوزه (۲۵۳۵)، کتاب سیاه گرسنگی، برگردان: خلیل ملکی، چاپ سوم، تهران: گام.
- رجایی، فرهنگ (۱۳۸۰)، پدیده جهانی شدن، برگردان: عبدالحسین آذرننگ، تهران: آگاه.
- رشاد، علی اکبر (۱۳۷۸)، «اهداف گفت‌وگوی تمدنی» (مقاله)، قیاسات، ۴، سال چهارم.
- روح‌الامینی، محمود (۱۳۷۴)، زمینه‌های فرهنگ‌شناسی، تهران: پیام نور.
- زرین کوب، عبدالحسین (۱۳۶۲)، تاریخ در ترازو، چاپ سوم، تهران: امیرکبیر.
- زیبا کلام، صادق (۱۳۷۷)، «از بندارگرایی تا واقعیت، بازخوانی مجدد نظریه برخورد تمدن‌ها» (مقاله)، چیستی گفت‌وگوی تمدن‌ها.
- — (۱۳۷۷)، ما چگونه ما شدیم، چاپ چهارم، تهران: روزنه.
- ژوکوفسکی، الکسی (۱۳۷۷)، «مباحث فلسفی در گفت‌وگوی اسلام-مسیحیت» (مقاله)، چیستی گفت‌وگوی تمدن‌ها.
- ساعدی، غلامحسین (۱۳۵۵)، عزاداران بیل، تهران: آگاه.
- سعید، ادوارد (۱۳۷۵)، اسلام یک هویت فرهنگی، برگردان: مجتبی امیری، تهران: دفتر مطالعات سیاسی و بین‌المللی.
- سه‌رودی، شهاب‌الدین (۱۳۵۲)، حکمة الاشراف، به کوشش ه‌کرین، تهران، دانشگاه تهران.
- سیف، احمد، «بربریت تمدن، لیب‌الیم جدید در پایان قرن بیستم» (مقاله)، اطلاعات سیاسی-اقتصادی، ۱۰۰-۹۹.
- سیف‌زاده، سیدحسین (۱۳۷۷)، «مبادله همکاری تمدنی و مفاهمه همدلانه فرهنگی» (مقاله)، چیستی گفت‌وگوی تمدن‌ها.
- شایگان، داریوش (۱۳۸۰)، افسون‌زدگی جدید، برگردان: فاطمه ولیایی، تهران: نشر و پژوهش فرزندان روز.
- — (۱۳۸۰)، «پایه آب و پایه در خاک» (گفت‌وگو)، همشهری ماه، ۶ مرداد.
- شفیعی کدکنی، محمدرضا (۱۳۶۷)، موسیقی شعر، چاپ دوم، تهران: آگاه.
- شهرستانی، عبدالکریم (۱۳۵۵)، الملل و النحل، تصحیح و مقدمه: محمدرضا جلالی نایینی، تهران: بی‌با.
- طباطبایی، سید محمدحسین، تفسیر المیزان، برگردان: سیدمحمدباقر موسوی همدانی، چاپ پنجم، انتشارات اسلامی، ج ۸، بی‌تا.
- عظیمی، حسین (۱۳۷۸)، «توسعه و ارتباط آن با تمدن» (مقاله)، مجموعه مقالات اجلاس بررسی راه‌های عملی حاکمیت وجدان‌کاری و انضباط اجتماعی، به اهتمام: محمد فرگوزلو، تهران: دانشگاه آزاد اسلامی.
- فاضلی، مسعود (۱۳۸۰)، «میراث علمی تمدن اسلامی» (مقاله)، نوروز، ۷ مرداد.
- قمرآهانی، فاطمه (۱۳۷۸)، «توسعه پایدار از منظر یونسکو» (مقاله)، مجموعه مقالات اجلاس بررسی راه‌های عملی حاکمیت وجدان‌کاری و انضباط اجتماعی.
- فعال، احمد (۱۳۸۰)، «دام جهانگرایی» (مقاله)، نوروز، ۲۱ و ۲۲ مرداد.
- فیض کاشانی، ملامحسن، المحجة البیضاء فی الحیاء الاحیاء، چاپ اول، بیروت، دار الاحیاء التراث العربی، ۱۳۹۲ هـ (۱۹۷۲ م)، چهار جلدی.
- قادری، حاتم (۱۳۷۷)، «گفت‌وگو و حلقه‌های معرفتی گفت‌وگو؛ مطالعه موردی آیاتی از قرآن» (مقاله)، چیستی

- گفت‌و‌گویی تمدن‌ها.
- قراگوزلو، محمد (۱۳۷۹)، «چندگانگی در معنا و مفهوم تمدن» (مقاله)، حیات نو، ۷، آبان.
- سید (۱۳۷۸)، «اتحاد تمدن‌ها، چالش‌ها و بالش‌ها» (مقاله)، ایران، ۱۸ و ۱۹ و ۲۵ خرداد.
- (۱۳۷۹)، «از تقابیل به تعامل برویم» (مقاله)، حیات نو، ۱۱ اسفند.
- (۱۳۷۹)، «از داووس تا پورتو» (مقاله)، حیات نو، ۲۰ بهمن.
- (۱۳۷۸)، «اسلام و گفت‌و‌گویی تمدن‌ها» (مقاله)، همشهری، ۱۴ و ۱۷ مهر.
- (۱۳۷۸)، «بحران در یک نظریه» (مقاله)، همشهری، ۳ و ۴ و ۶ شهریور.
- (۱۳۸۰)، «تحمل و مدارا در ویلنیوس»، ملت، ۱۳ اردیبهشت.
- «توسعه پایدار از منظر گفت‌و‌گویی تمدن‌ها» (مقاله)، اطلاعات سیاسی-اقتصادی، ۱۵۷-۱۵۸.
- (۱۳۷۸)، «حالات عشق پاک، تهران: مؤلف.
- قراگوزلو، محمد، «خطوط گسل در نظریه برخورد تمدن‌ها» (مقاله)، اطلاعات سیاسی-اقتصادی، ۱۴۷-۱۴۸.
- (۱۳۷۹)، «دست‌آورد بی‌دست‌آورد» (مقاله)، حیات نو، ۲۵ اسفند.
- (۱۳۸۰)، «رد پای گرگ»، ملت، ۱۸ اردیبهشت.
- (۱۳۸۰)، «سمپات‌های وطنی نظریه برخورد»، ملت، ۳۱ اردیبهشت.
- (۱۳۷۷)، «گفت‌و‌گویی تمدن‌ها پروژه نیمه تمام قرن» (مقاله)، همشهری، ۲۰ و ۲۲ اسفند.
- (۱۳۷۸)، «گفت‌و‌گویی تمدن‌ها؛ سیاست در خدمت فرهنگ» (مقاله)، همشهری، ۵ و ۶ تیر.
- «گفت‌و‌گویی تمدن‌ها مرهمی بر زخم‌های عمیق تر از انزوا»، اطلاعات سیاسی-اقتصادی، ۱۶۳-۱۶۴.
- (۱۳۷۹)، «گفت‌و‌گویی تمدن‌ها و احیای فرصت‌های از دست رفته» (مقاله)، حیات نو، ۴ اسفند.
- (۱۳۸۰)، «گفت‌و‌گویی تمدن‌ها و اقتدار ملی» (مقاله)، حیات نو، ۲۷ فروردین.
- (۱۳۸۰)، «فواد مصباح» (آیین گفت‌و‌گو» (مقاله)، حیات نو، ۶ بهمن.
- قزلسفلی، محمدتقی (۱۳۷۸)، «پست مدرن‌ها و گفت‌و‌گویی تمدن‌ها» (مقاله)، عصر آزادگان، ۷ بهمن.
- قزوینی، زکریا (۱۳۱۷ ق)، «عجایب المخلوقات و غرایب الموجودات، در ذیل حیات الحیوان دمیری، مصطفی البابی الحلبی، و اولاده، چاپ مصر.
- کاستلز، مانوئل (۱۳۸۰)، «عصر اطلاعات، برگردان:
۱. علیقلیان، ا. خاکباز، تهران: طرح نو.
- کاسیسیر، ارنست (۱۳۷۳)، «رساله‌ای درباره انسان (درآمدی بر فلسفه و فرهنگ)، برگردان: بزرگ نادرزاد، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی، مطالعات فرهنگی.
- کاشفی، محمدرضا، «سببیت فرهنگی» (مقاله)، قیاسات، ۴، سال چهارم.
- کریستف زیمرلس، والتر، و گشورک گادامر، هانس (۱۳۸۰)، «گفت‌و‌گو نیازمند درک دیگری است»، برگردان: هدایت‌الله شاه‌رکنی، همشهری، ۶ تیر.
- کوزتزهوی، دیوید (۱۳۷۱)، «حلقه انتقادی، برگردان: مراد فرهادپور، تهران: گیل + روشنگران.
- گولد، جولیس؛ کولب، ویلیام (۱۳۷۶)، فرهنگ علوم اجتماعی، ویراستار: محمدجواد زاهدی، تهران: مازیار.
- گیدنز، آنتونی (۱۳۸۰)، «جهانی شدن، کنترل دنیای عنان گسیخته» (گفت‌و‌گو)، برگردان: رضا استاد رحیمی، ایران، ۲۱ شهریور.
- لاک، جان (۱۳۷۶)، «نامه‌ای درباره تساهل، برگردان: شیرزاد گلشاهی، تهران: نشر نی.
- لگنهاوزن، محمد (۱۳۷۸)، «چه کسانی می‌توانند وارد گفت‌و‌گویی تمدن‌ها شوند» (مقاله)، برگردان: محمد باقر قیومی، قیاسات، ۴، سال چهارم.
- لینتون، رالف (۱۳۳۷)، «سیر تمدن، برگردان: پرویز مرزبان، تهران: فرانکلین.
- مجتهدزاده، پیروز (۱۳۸۰-۱۳۷۹)، «جغرافیای سیاسی، سیاست جغرافیایی» (مقالات مسلسل)، اطلاعات.
- «نظام دگرگون‌شونده جهانی و آثارش در منطقه خلیج فارس»، اطلاعات سیاسی-اقتصادی، ۹۳-۹۴.
- محمدی اصل، عباس، «درآمدی بر جامعه‌شناسی مناسبات فرهنگی تمدن‌ها» (مقاله)، اطلاعات سیاسی-اقتصادی، ۱۵۷-۱۵۸.
- مددیپور، محمد (۱۳۸۰)، «شوری برخورد تمدن‌ها» (مقاله)، کیهان، ۲۷ خرداد.
- معتمدزاد، کاظم (۱۳۸۰)، «جهانی شدن، وسائل ارتباط جمعی، گفت‌و‌گویی تمدن‌ها» (گفت‌و‌گو)، همشهری، ۳۱ اردیبهشت.
- معنوی تهرانی، علی (۱۳۸۰)، «وضعیت بشری و تمدن اطلاعاتی» (مقاله)، نوروز، ۷ و ۱۰ شهریور.
- مندل، ارنست (۲۵۲۵)، اروپا در مقابل آمریکا، برگردان: ضیاء یویا-خلیل هراتی، چاپ دوم، تهران: چاپخش.
- منصور، رضا (۱۳۷۸)، ایران ۱۴۲۷، عزم ملی برای توسعه، تهران: طرح نو.
- مورن، ادگار (۱۳۷۵)، شناخت شناخت، برگردان: علی اسدی، تهران: سروش.

- آغاز کنیم» (مقاله)، آبان، ۵۳.
- Ambuel. David, (1972) "Philosophy and the Question of Intolerance" from **Philosophy Religion and the Question of Intolerance**, ed By Mehdi Amin Razavi, State University of New York.
- Barker, M. (1989). **Ideology power and the critics**, Manchester, Manchester University.
- Baylis. John, and Smit. Steve, (1997) **Globalization of world Politics**, London, Oxford University.
- Bent. F, "Habermas and foucault: thinker for civil society" **Brit. In. of Sociology** No: 49, 1998.
- Burns. Edward Menail. (1979) **Western Civilization** vol I, English Edition, U.S: 1973.
- Derrida. Jacque. (1982) **Positions**. Chicago University..
- **For a culture of Peace and dialogue among civilizations against a culture of war and violence**, Kishinev, Republic of Moldav, 1998.
- Fukuyama. francis. (1992) **The end of history and the last man**, New York, The Free Press.
- Fuller. G, **The Geopolitic of Islam and the West**, Boulder, Westview, 19.
- Giddens, Anthony' (1990) **The consequences of modernity**, London, Polity.
- Gottman, Jean, "Geography and International Relation", **world Politics**, No: 3, 1951.
- Grudine. Robert, **On dialogue**, Houghton Mofflin, Boston: 1990.
- Harvey. David, (1982) **The postmodernity condition**, Blackwell.
- Hayek. Fredrich Von. (1976) **Law lagislation and liberty The mirage of Social Justice**, Chicago, Chicago University..
- Held. David, (1991) **Political Theory today**, New York, Polity.
- Hodgson. G.S, (1974) **The venture of Islam**, Chicago, University of Chicago, Vol I, 1974.
- Huntington. S.P, "The democratic distemper", **The American Commonwealth**, N. Glaz and I. Kritol, ed. New York, 1976.
- King.J, "A clash of civilization: Pentagon Rhetoric on the Islam Threat", **Middle East International**, No: 493, 3 March, 1995.
- Knights. D and willmott. H. "Organization culture as a manegment strategy", **International Studies of Manegment and Organization**, Vol: 27, No: 3, 1987.
- Kreitner. Robert and kinicki. Angelo, (1922) ○ نراقی، احسان (۱۳۵۵)، آنچه خود داشت، تهران: امیر کبیر.
- نصر، سیدحسین (۱۳۷۳)، «رویارویی تمدن‌ها و سازندگی بشر»، کلک، اسفند.
- — (۱۳۵۰)، علم و تمدن در اسلام، برگردان: احمد آرام، تهران: نشر اندیشه.
- نصری، عبدالله (۱۳۷۸)، تکاپوگر اندیشه‌ها (زندگی، آثار و اندیشه‌های محمدتقی جعفری)، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- نقیب‌زاده، احمد، «گفت‌وگوی تمدن‌ها زمینه‌های رشد جامعه مدنی ایران را فراهم کرد» (گفت‌وگو)، گزارش گفت‌وگو، ۸.
- نیکسون، ریچارد (۱۳۷۱)، فرصت را دریابیم، برگردان: حسین وفسی‌نژاد، تهران: طرح نو.
- نیکولسکی، الکساندروف (۱۳۶۵)، ریاضیات (محتوی، روش و اهمیت آن)، برگردان: پرویز شهریاری، تهران: توکا.
- نیمروزی، رسول (۱۳۷۷)، «گفت‌وگوی تمدن‌ها، راهی برای تکامل و بقای جوامع» (مقاله)، چپستی گفت‌وگوی تمدن‌ها.
- والرشتاین، اسانوتل (۱۳۷۶)، «آینده نظام جهانی سرمایه‌داری در دوره پس از جنگ سرد» (مقاله)، برگردان: حمید احمدی، فصلنامه راهبرد، ۳.
- هادوی تهرانی، مهدی (۱۳۷۷)، میانی کلامی اجتهاد، تهران: خانه خرد.
- هال، هنری (۱۳۶۹)، تاریخ فلسفه و علم، برگردان: عبدالحسین آذرنگ، تهران: سروش.
- هانتینگتون، ساموئل (۱۳۷۸)، برخورد تمدن‌ها و بازسازی نظم جهانی، برگردان: محمدعلی حمیدرفیعی، تهران: دفتر پژوهش‌های فرهنگی.
- — (۱۳۷۳)، موج سوم دموکراسی در پایان سده بیستم، برگردان: احمد شهسا، تهران: روزنه.
- باوند، دلوود (۱۳۷۷)، «برخورد تمدن‌ها یا گفت‌وگوی آنها» (مقاله)، چپستی گفت‌وگوی تمدن‌ها.
- یاسیرس، کارل (۱۳۶۳)، آغاز و انجام تاریخ، برگردان: محمدحسن لطفی، چاپ سوم، تهران: خوارزمی.
- یاقوت حموی (۱۳۹۹ و ۱۹۷۹)، شهاب‌الدین عبدالله، معجم البلدان، دار احیاء التراث العربی: بیروت.
- یامازاکی، مازاکازو، «غرب و یویایی تمدن در شرق آسیا» (مقاله)، برگردان: جهانگیر جهانگیری، اطلاعات سیاسی-اقتصادی، ۱۶۱-۱۶۲.
- یشری، یحیی (۱۳۷۸)، «میانی نظری گفت‌وگوی تمدن‌ها» (مقاله)، قیسات ۴، سال چهارم.
- یوسفی اشکوری، حسن، «گفت‌وگوی تمدن‌ها راز کجا

World, penguin Books, U.K.

- Robertson, Roland (1992) **Globalization Social theory and Global culture**, California.
- Robertson, Roland, - Khondker, Habib, "Discourses of Globalization", **International Sociology**, Vol: B (II), March 1998.
- Rokeach. Milton, (1973) **The nature of human values**, New York, Free.
- Schiller. H.I. (1979) "Transnational media and National development" in Nordenstreng. K, and Shiller, H.I (eds) **National Sovereignty and International Communication**, N.J. Norwood,;
- Spengler. David, (1939) **The Decline of the West**, New York, Knopf.
- Toyenbee. Arnold, (1964) **A Study of History**, Abridged by Somerwell, D.C. Oxford, Oxford University.
- "UNESCO and a culture of Peace", (1997) **Promoting a Global Movement**, France, UNESCO.
- Wallerstein. Imanuel, (1974) **"The modern world system"** New York:.
- White. Leslie, and Dillingham. Beth, (1974) **The concept of culture**.
- Willy Clus, **New York Times**, September, 1995.
- Wilson. Richard, (1992) **Compliance Ideologies**, New York, Cambridge, University.

Organization Behavior, 2nd edition Bos. M.A: Irwin.

- Kuhn. Thomas, (1962) **The Structure of Scientific Revolutions**, Chicago, Chicago University.
- Lewis. B, (1994) **The shaping of the modern Middle East**, New York, Oxford.
- Libes. T, and Katz. E, (1993) "The Export of Meaning", **Cross Cultural Reading of Dallas**, New York.
- Linton. Ralf, **The study of man**, New York Prentice Hall, 1964.
- Lyotat. Jean, (1994) **"The Postmodern condition": A Report on knowledge**, Manchester University.
- Macintyre. Alisdair, (1988) **Whose Justice? which rationality?**, Notre Dame University of Notre Dame.
- Ohmae. K, (1991) "Global consumer want sony for soil", **New Perspectives Quarterly**, Fall.
- Peters. T, and Waterman. R, (1982) **Search of Excellence**, New York, Harper & Row.
- Petras. J, "cultural Imperialism in the 20th. Century", **Journal of Contemporary Asia**, Vol: 23, N: 20, 1993.
- Popper. Karl, (1994) **Myth of the Framework**, London, Routledge.
- Robertson. J.m, (1990) **History of the**

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی