

محمود لطفی

# گفت و گوی تمدن ها چشم اندازی هرمنوتیکی



شوشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی  
علوم انسانی

هنگامی که از مهاتما گاندی دیدگاهش را درباره تمدن غربی پرسیدند خیلی خوب پاسخ داد: «ایده خوبی است». این پاسخ به ما یادآوری می‌کند که «تمدن» یک دارایی تضمین شده نیست، بل کوششی است آسیب‌پذیر، و همواره نوسدنی. به لحاظ دستوری، تمدن بیش‌تر نقش فعلی دارد تا اسمی. این نکته به خصوص درباره «تمدن جهانی» نوظهور (که گاهی «جهان شهر» نوپا نامیده می‌شود) نیز صادق است. در این جا هم باید احتیاط کرد. [زیرا] امروزه (هر کس که ادعا کند «به نام» تمدن جهانی سخن می‌گوید، با دلیل قانع‌کننده) به داشتن مقاصد پنهان سلطه‌طلبانه و امپریالیستی متهم خواهد بود. برخلاف آن چه که یکی از گرایش‌های سطحی جهان شهری وانمود می‌کند، تمدن در دوران ما آن چیزی است که دستوردان‌ها (با وجود بستگی شدید و انکارناپذیر شبکه تعامل‌های جهانی) *plurale tantum* می‌خوانندش (به این معنا که تمدن همیشه جمع است). بنابراین اگر قرار است که واقعاً رویارویی تمدنی وجود داشته باشد، تمدن‌های شرکت‌کننده در این رویارویی باید (در حالی که خود را از هرگونه خود - محورسازی فرهنگی یا قومی دور نگه می‌دارند) با فروتنی و متانت پیش بروند: به این نحو که حداقل در ابتدا، از دیدگاه یا چشم‌انداز متمایز خودشان، یعنی با یادداشتن و به کار گرفتن «پیش - دآوری‌های» فرهنگی - تاریخی خودشان، حرکت کنند.

حتی بعضی وقت‌ها مقام‌های دولتی بلندپایه پیچیدگی رویارویی جهانی را تشخیص می‌دهند، و به آن اذعان می‌کنند. چند وقت پیش، مجمع عمومی سازمان ملل سال ۲۰۰۱ را سال «گفت‌وگو میان تمدن‌ها» اعلام کرد. اعلامیه مجمع، با این که از ابتکار خوب حکایت می‌کند، فوری انبوهی از پرسش‌ها و موضوع‌های پردردسر را (برای کسانی که به مسائل فلسفی علاقه‌مند هستند) به وجود می‌آورد. در بیانیه سازمان ملل متحد معنای «تمدن» چیست؟ آیا در این بیانیه تمدن به معنای پیشرفت در علم، تکنولوژی و صنعت (از جمله تکنولوژی دیجیتال و هسته‌ای) است؟ در این صورت، چگونه ممکن است که رویارویی حقیقی میان تمدن‌ها

وجود داشته باشد؟ زیرا این نوع «پیشرفت» مشخصه بعضی از تمدن‌ها (به خصوص تمدن‌های گذشته) نبوده است، و امروزه، بنا بر معیار سازمان ملل، تمدن‌های مختلفی به عنوان «توسعه‌نیافته» یا «در حال توسعه» (و، به این ترتیب، در حال متمدن شدن) طبقه‌بندی می‌شوند. مسائل مشابه‌ای وجود دارند که مفهوم «گفت‌وگو» را [نیز] در برمی‌گیرند. (طبق آن چه که بعضی از تحلیل‌گرها «عصر انفورماتیک» ما یا دوران «تمدن انفورماتیک» می‌نامند) آیا «گفت‌وگو» هم ارزش مذاکرات تجاری و معادله‌های اطلاعاتی است که توسط کامپیوترهای دیجیتال یا اینترنت دنبال می‌شوند؟ اما در این صورت، جدا از اختلاف‌های زیاد منابع فنی، آیا احتمال ندارد که گفت‌وگو در یک وسیله ارتباطی یک‌دست و مضحک (که بیش‌تر مخصوص نخبگان متخصص است) محدود شود. در آن چه که در زیر می‌آید من می‌خواهم معنای «گفت‌وگوی تمدن‌ها» را، تا اندازه‌ای، تکیه به آموزه‌های پیش‌کسوت نام‌دار فلسفه معاصر اروپایی یعنی هانس - گئورگ گادامر بررسی کنم. این بررسی را در سه مرحله پیش می‌برم. در بخش اول، سعی می‌کنم که معنای «تمدن» را با برجسته کردن بعضی از اجزای سازنده اصلی آن و جلب توجه به برخی از اصطلاح‌هایی که در مقابل «تمدن» قرار می‌گیرند یا قلمروهایی که در سرحد آن هستند، روشن کنم. در مرحله دوم، می‌خواهم با تعیین جهت از دیدگاه نخستین خودم (یا مجموعه پیش - دآوری‌های هرمنوتیکی) یعنی از نظرگاه تمدن «غربی» معنای تمدن را توضیح دهم. در بخش آخر تلاش می‌کنم تا معنا یا مفهوم «گفت‌وگوی» تمدن‌ها را شرح دهم (به خصوص گفت‌وگویی را که در زمینه شهر جهانی نوپا یا جهان شهر نوظهور پیش می‌رود).

### تمدن و لوازم آن

اصطلاح «تمدن» چند پهلو و بحث‌برانگیز است. از افول غرب اوسوالد اشنیگلر (۱۹۱۸/۲۲) تا محاکمه تمدن آرندل توین بی (۱۹۴۸)، و نوشته مشهور (با بدنام) ساموئل هانتینگتون با عنوان «برخورد تمدن‌ها» (۱۹۹۳)،

در مورد تمدن، با دو اصطلاح مهم که در  
مقابل «تمدن» قرار می‌گیرند یا با دو گستره‌ع مده که  
در سرحد آن هستند، مواجه می‌شویم:  
(۱) طبیعت، و (۲) امر قدسی

دلیل مهم و قابل توجه است که معنای اصلی تمدن را یعنی ارتباط تمدن را با زندگی شهری و شهروندی (دست کم در سنت غربی) روشن می‌کند. به این نحو، حدود این اصطلاح روشن‌تر می‌شود (همان‌طور که یک مفهوم همیشه در حدودش به روشنی می‌رسد). در مورد تمدن، با دو اصطلاح مهم که در مقابل «تمدن» قرار می‌گیرند یا با دو گستره‌ع مده که در سرحد آن هستند، مواجه می‌شویم: (۱) طبیعت، و (۲) امر قدسی. اولی بر اساس این که به لحاظ تاریخی بر شهر مقدم است، و مبنای همیشگی آن می‌باشد، و دومی با «استعلاء از» شهر (هم‌چون یک نهاد این جهانی یا «زمان‌مند») حدود شهر را مشخص می‌کنند، و از آن فراتر می‌روند. احتمال دارد که عبارت «اصطلاح‌های مقابل [تمدن]» گمراه‌کننده باشد، زیرا [در این جا] الزاماً تضاد و نفی متقابل وجود ندارد. [بنابراین]، شاید بهتر باشد که از تعبیر «لوازم یا مکمل‌های [تمدن]» استفاده کنیم (مکمل‌هایی که تأثیر زیادی بر شهر می‌گذارند، و حتی گاهی در تضاد با آن قرار می‌گیرند). درست همان‌طور که مقتضیات تمدنی نیز آن‌ها را مورد تعدی و کشمکش قرار می‌دهند.

به لحاظ تاریخی، ارتباط میان تمدن و دو لازمه یا مکمل آن همواره پیچیده بوده است. با بررسی این که میزان این ارتباط بیش‌تر برحسب تضاد و تعارض است یا تکمیل‌گری و سازگاری، تا حد زیادی، می‌توان میان تمدن‌های سنتی تمایز قائل شد. شکاف مرسوم میان «شرق» و «غرب» را، که دیگر تا اندازه‌ی زیادی قدیمی شده است، احتمالاً بتوان در راستای این طرح کلی مورد بررسی قرار داد. در تاریخ تمدن غربی، رابطه میان تمدن و دو لازمه آن در کل برحسب تنش و تضاد است (یا شاید بهتر است بگوییم که در تاریخ تمدن غربی جو غالب تضاد تنها موقتاً با تلاش برای سازش و آشتی از میان می‌رفت). متافیزیک غربی و نظریه اجتماعی پُر از دوگانگی‌ها و تمایزهای متولی هستند. گادامر به تمایز یونانی (ارسطویی) میان *physis* و *polis* (یا *nomos* و *physis*) اشاره می‌کند (گرچه، در آن زمان، اصطلاح‌های مزبور معناهای متقابلی نداشتند).

اندیشمندان غربی درباره تمدن، و وضع ناگوار زندگی متمدن اکنون و آینده، عمیقاً اندیشیده‌اند. هانس-گئورگ گادامر در آثار پر حجم‌اش، خیلی به جزئیات تمدن و امکان‌پذیر بودن (یا نبودن) آن نمی‌پردازد. با وجود این، آثار او سرخ‌های مفیدی به دست می‌دهند. به این ترتیب، گادامر در حقیقت و روش، در تفسیر فلسفه عملی ارسطو، چنین اظهار نظر می‌کند:

«تمدن بشری در اصل با طبیعت فرق دارد از این حیث که آن صرفاً جایگاهی نیست که قابلیت‌ها و نیروها به خودشان شکل می‌دهند. انسان در نتیجه عمل و رفتارش آن چه که هست، می‌شود (به عبارت دقیق‌تر، انسان به سبب آن چه که شده است به شیوه‌ای خاص رفتار می‌کند. بر این اساس، ارسطو *ethos* را متفاوت با *physis* در نظر می‌گیرد، از جهت این که *ethos* تلمرویی است که قوانین (فیزیکی) طبیعت در آن عمل نمی‌کند، نه به لحاظ این که بی‌قانونی بر آن حاکم است، بل *ethos* تلمرو نهاد‌های بشری و شیوه‌های رفتار انسانی است که متغیراند و تنها تا اندازه کمی شبیه قوانین هستند.

اظهارات گادامر بر مطلب مهمی تأکید می‌کنند: یعنی بر ارتباط میان تمدن و شیوه‌های رفتار انسانی و به‌ویژه نهاد‌های بشری، که اساساً نهاد‌های «شهر» یا *polis* هستند. این مطلب از راه ریشه‌شناسی تقویت می‌شود. به لحاظ تاریخی، *civilization* از «*civil*» و «*civility*» مشتق شده است. این دو واژه اخیر به واژه لاتینی *cives* (شهروند)، کسی که در *civitas* (یونانی *polis*) سهمی دارد، بازمی‌گردد. در زبان انگلیسی اصطلاح تمدن ابداع نسبتاً جدیدی است، که تاریخ آن به پیش از اواخر سده هیجدهم بازمی‌گردد. زمانی که سمیوئل جانسون، در ۱۷۷۲، فرهنگ زبان انگلیسی‌اش را تألیف می‌کرد، دوستش جیمز بازول مصرانه از او خواست که اصطلاح *civilization* را اضافه کند؛ اما، جانسون توصیه او را نپذیرفت، و گفت که واژه قدیمی‌تر و رایج‌تر «*civility*» را ترجیح می‌دهد. این ماجرا، نه به عنوان یک موضوع جالب تاریخی، بل به این

به هر حال، بعدها این معناهای ضمنی با دقت فزاینده‌ای ظاهر شدند. انسان‌شناس‌های دوران مدرن و نظریه‌پردازان اجتماعی میان «طبیعت» و «فرهنگ» (تمدن) یا «طبیعت» و «پرورش» فرق می‌گذارند. علاوه بر این، به طرح‌های نظری پیچیده که بر مبنای این تفاوت‌گذاری بنا شده است، عادت کرده‌اند. فلسفه سیاسی مدرن تا حد زیادی بر اساس تمایز میان «وضع طبیعی» آغازین و «وضع مدنی (یا سیاسی)» ای که به طور قراردادی پایه‌ریزی شده است، استوار می‌باشد. وضع طبیعی به وحشی‌های پیشامدنی (که برداشت‌های مختلفی از آن‌ها وجود دارد) تعلق دارد و وضع مدنی (یا سیاسی) به شهروندهایی که از امتیازهای حقوق مدنی، و به خصوص حقوق فردی و آزادی، بهره می‌برند. بدون در نظر گرفتن این خط متمایزکننده اندیشه سیاسی مدرن غرب را نمی‌توان فهمید؛ پرسش مهمی که برای این اندیشه مطرح بوده است این است که «وضع طبیعی» (یا وضع طبیعت) تا چه اندازه می‌تواند یا باید در وضع مدنی نفوذ کند، و برعکس.

در برداشت عالی تامس هابز، تمایز میان طبیعت و شهر برابر است با تمایز میان دو نوع جسم: جسم‌های طبیعی و جسم «مصنوع» دولت. دولت مدنی، به عنوان مظهر ساخته بشری، باید از گسترش هندها و علوم حمایت کند، به‌ویژه باید از اکتشاف‌های علمی و اختراعات و کاربرد فنی (یا تکنولوژیکی) آن‌ها برای افزایش آسایش انسان پشتیبانی کند. یکی از نتیجه‌های گسترش علم و تکنولوژی این است که، با توجه به نیاز دائماً در حال افزایش زندگی «متمدن» به منابع و کالاهای جسم‌های طبیعی (یا کلاً طبیعت) به طور روزافزونی تحت هدایت شهر یا زندگی «متمدن» قرار می‌گیرند. با توجه به این که دولت طبیعی دست‌خوش تمایل‌های نابخردانه است و دولت مدنی تحت تأثیر و نفوذ طرح و قصد خردمندانه می‌باشد. تمایز میان دولت‌های طبیعی و مدرن، به لحاظ انسان‌شناسی، به منزله تضاد میان عقل و هیجان (یا بی‌عقلی) ظاهر می‌شود (در این جا [چنان که می‌بینیم]، تضادی دیگر تمدن غربی را در مسیر «پیشرفت» و «روشن‌گری» قرار می‌دهد، و همراه آن تمایل‌ها و «گرایش‌های» طبیعی نابود می‌شوند). نوربرت ایلاس، در تحقیق و بررسی همه‌جانبه‌اش درباره «فرآیند تمدن‌سازی»، صریحاً و قاطعانه بر گسترش هنرها و علوم، به‌خصوص بر پیشرفت در خردمندی «مدنی»، تأکید می‌کند. خردمندی مدنی نیروی بسیار منعطفی را موجب می‌شود که از سطوح در حال گسترش پیچیدگی اجتماعی و تفاوت‌گذاری عملی حکایت می‌کند. مسلماً (همان‌طور که ایلاس نیز منکر نمی‌شود) جنبه منفی این فرآیند را هم

باید در نظر بگیریم، یعنی استیلا و تسلط بر «بومی‌های» پیشامدنی یا اقوام بومی با حمایت «پیشرفته» امپریالیسم و استعمار غربی.

پس از مسأله بغرنج طبیعت - تمدن دومین گستره مرزی یا سرحدی قرار می‌گیرد یعنی گستره امر مقدس. ارتباط میان تمدن غربی و گستره امر مقدس نیز (با وجود صحنه‌هایی از توافق و سازش) برحسب تنش و تضاد است. این ارتباط هر چه که باشد، خط مرزی میان قلمرو تمدن غربی و گستره امر مقدس مسائل دشواری را پیش می‌آورد. بی‌تردید، تمدن به معنای زندگی شهری یا مدنی لزوماً با دین یا باور دینی ناسازگار نیست؛ اما، از این گذشته، این دو قلمرو را نمی‌توان یکی گرفت یا آن‌ها را در یک دیگر مضمحل کرد - از قضا وقتی که (کسانی چون انسان‌شناس‌های فرهنگی) دین را به سادگی تا حد یک پدیدار «فرهنگی» تقلیل می‌دهند. باور دینی، در مقایسه با زندگی مدنی، یک عنصر «برتر» یا فوق‌العاده را پیش می‌کشد (که در سنت با اصطلاح‌هایی چون «وعده» و «فیض الهی» بیان می‌شد).

هنگامی که به یکی از بنیان‌گذارهای اندیشه مسیحی یعنی سن آگوستین رجوع می‌کنیم دشواری ارتباط مزبور فوری آشکار می‌شود. او در اثر استادانه‌اش، *civitas dei* (شهر خدا)، که در حدود ۴۲۰ میلادی تألیف کرد، هویت نه یک شهر، که دو شهر را مشخص کرد: شهر زمینی یا دنیوی (*civitas terrena*) و شهر آسمانی (*civitas dei*). به نظر آگوستین، شهر زمینی تحت تأثیر نیازهای دنیوی و به‌خصوص حرص قدرت و قدرت‌طلبی آدمی قرار دارد، اما شهر آسمانی بر اساس لطف و رستگاری الهی بنا شده است، و بر این اساس نگاه‌داری می‌شود. این تأثیر در طول نهضت اصلاح دین و، جدیدتر، در آثار کیر گگور، کارل یارت، راینهولت نیبور، و دیگران دوباره با قدرت ظاهر شد.

باید این نکته را در نظر گرفت که از نظر اسقف هیپو دو شهر مزبور کاملاً نقطه متقابل هم نبودند (یا یک دیگر را فنی نمی‌کردند)؛ اما، در دوره‌های بعد این دو شهر را در تضاد و تقابل با یکدیگر قرار دادند (که پی‌آمدهای مهمی

تماس داشته‌اند. عنوان‌های مزبور، جدا از این که «دو شهر آگوستینی» را درهم ادغام می‌کنند، نقایص دیگری نیز دارند: به‌ویژه این نقص را که موقعیت منزلزل و مخاطره‌آمیز دین یهود را در اکثر جوامع سنتی غربی با بی‌تفاوتی نادیده می‌گیرند. علاوه بر این نقطه ضعف‌ها، روشن است که عنوان‌های مزبور بسیار محدود نیز هستند از این حیث که گستره تاریخی، و به معنای واقعی کلمه گسترده تمدنی مهم دیگری را نادیده می‌گیرند: اثر تعیین‌کننده یونان و روم. اگر از این زاویه بنگریم، تمدن غربی به همان اندازه که یهودی - مسیحی است یونانی - رومی هم هست - مسأله اصلی این است که اهمیت هر یک از جایگاه‌های مختلف سنت‌ها را چگونه ارزیابی کنیم.

گادامر، هم چون یکی از برجسته‌ترین تفسیرگرهای سنت‌های اندیشه غربی، به ناچار مجبور بود که بارها درباره این اختلاف اثرات تعیین‌کننده تأمل کند. گادامر برخلاف بعضی از کسانی که (به تازگی) گرایش دارند تا «آتن» و «اورشلیم» را به صورت متقابل در برابر هم قرار دهند، همواره به نقش تنشی، اما تکمیل‌گری متقابل، آن‌ها اذعان کرده است. او، هنگامی که فلسفه مارتین هایدگر را تفسیر می‌کرد (گادامر در موضوع حاضر پیو هایدگر است)، تأکید کرد که نگرش پیشین از طریق اندیشه یونانی (کلاسیک و پیشاسقراطی) و معادشناسی مسیحی شکل گرفته است. گادامر در جایی می‌نویسد که «هایدگر تنش شدید میان زبان مفهومی یونانی‌ها، که تجربه فیزیکی و متافیزیکی‌شان از جهان را به کل کیهان گسترش داده بودند، و تجربه مدرن خودمان را که در اصل از مسیحیت تأثیر پذیرفته و از طریق آن شکل گرفته شده است، تشخیص داده بود، از ظهور مسیحیت به بعد، اندیشه غربی مجبور شده است که با این مسائل اساسی دست و پنجه نرم کند: نخست این که جهت‌گیری اساساً «کیهان‌شناسانه» یونانی‌ها را چگونه تفسیر کند، و دوم این که چگونه مفهوم‌های کیهان‌شناسانه یونانی را در قالب وازگان مسیحی (یا یهودی - مسیحی) بازگو کند.

به بیان واضح‌تر، حضور غیرقابل تردید جهان، ضمانت تداوم آن، مخلوق نبودن و فناپذیری آن، که ارسطو می‌بنداشت از طریق استدلال‌های مفهومی اثبات کرده است، تحت‌الشعاع پرسش انسان از خودش، وجوه منتهای و آینده‌اش، قرار گرفته‌اند. کشف یهودی - مسیحی تقدم آینده، معادشناسی و وعده آن بود که گستره جدیدی را برای فهم جهان گشود.

یونانی‌ها فقط «به طور حاشیه‌ای» از تاریخ مطلع بودند، بیش‌تر به کیهان‌شناسی (با تفسیر متافیزیکی) می‌پرداختند، اما باور یهودی - مسیحی با تأکید بر تاریخ

برای جامعه مدنی داشت). همین که شهر آسمانی و زمینی کاملاً از یکدیگر جدا می‌شوند، زندگی سیاسی و مدنی این جهانی الزاماً از غایت درونی یا معنای اخلاقی - روحانی عاری می‌شود. به بیان دیگر و دقیق‌تر: هر چه شهر آسمانی بالا برده شود و به آن «استعلا بخشیده شود»، از تقدس یا الوهیت زندگی مدنی این جهانی کاسته می‌شود، یا (به اصطلاح ماکس وبر) «زندگی مدنی» «سرخورده» می‌شود. جهان و طبیعت، در بی‌تقدسی و سرخوردگی‌شان، یکسره دست‌خوش مقاصد و آرزوهای انسانی قرار می‌گیرند (این وضعیت، در حد خود، به «پیشرفت‌های» تکنولوژی و علم مدرن کمک زیادی می‌کند. به بعضی از اندیشمندان دینی، این تقدس‌زدایی از دنیا (چنان چه مسیحیت را به عنوان یک مذهب متعالی توحیدی بنگریم) یکی از دست‌آوردهای مهم مسیحیت است. اما همین فاشد ممکن است که، از نظر دیگر، مورد حمایت لادری‌های غیرمذهبی نیز قرار بگیرد - برای مثال، اندیشمندان عصر روشنگری از این جمله‌اند که، از طریق اثبات این که دین موهوم و نامربوط است، مصلحان در پی ریشه‌کن کردن آن بودند. این دیدگاه‌های مغایر و متضاد، دست کم، دشواری ارتباط میان دو شهر و به طور کلی‌تر، تمدن و امر مقدس را آشکار می‌سازند.

### سرگذشت تمدن غربی: یک نمونه

این توضیح‌ها من را به «عمق مبحث دوم می‌رسانند، یا (به عبارت دیگر) من را پیش از این به این جا رسانده‌اند: مبحث تمدن غربی و گسترش تاریخی آن. در این جا خودمان را بی‌درنگ در فضایی از پرسش‌ها می‌یابیم. تمدن غربی را گاهی تمدن «مسیحی» یا «یهودی - مسیحی» نیز می‌خوانند. این عنوان‌ها به صورت عبارات‌های مختصر کلیشه‌ای [، عملاً] مفیداند، اما نظراً گیج‌کننده و مشکل‌آفرین هستند. همان‌طور که بخش پیشین باید آشکار ساخته باشد، دین را - (مسیحی یا غیرمسیحی) نمی‌توان کاملاً هم سطح تمدن یا فرهنگ قرارداد؛ حداکثر چیزی که می‌توان گفت این است که آموزه‌های مسیحی یا یهودی - مسیحی با تمدن غربی

## حضور غیر قابل تردید جهان، ضمانت تداوم آن، مخلوق نبودن و فناپذیری آن، که ارسطو می‌پنداشت از طریق استدلال‌های مفهومی اثبات کرده است، تحت‌الشعاع پرسش انسان از خودش، وجوه متنهای و آینده‌اش، قرار گرفته‌اند

سامان‌دهی می‌شود. پس از تاج‌گذاری شارلمان (۸۰۰ میلادی) جهت تأکید مجدد و صریح بر پیوند با تمدن رومی، کوشش‌های مضممانه‌ای در اروپای غربی صورت گرفت. این کوشش‌ها موجب تثبیت «امپراتوری مقدس روم» شدند که هم‌زمان تحت نظارت دو قدرت (امپراتور و پاپ) هم‌چون حاکم‌های «دو شهر» بود. در این جا، در یک تحول تاریخی عجیب، کیهان‌شناسی رومی یا یونانی - رومی در خدمت معادشناسی مسیحی درآمد.

در این جا مناسب نیست که به تفصیل تاریخ این پیوند شکننده و متزلزل را بازگو کنیم. همین بس که، در جریان چند سده، «شهر آسمانی» بیش از پیش در «شهر زمینی» مضمحل شد، یعنی کلیسا و نظام پاپی دائماً «سیاسی» و «دنیوی» شدند (و همراه آن، لطف الهی تا حد یک ابزار دنیوی - سیاسی تنزل داده شد). در همین زمان، شهر زمینی در نتیجه فساد درونی، رکود اقتصاد فتوئالی، دو دستگی‌های بی‌پایان میان شاهزاده‌ها، رو به انحطاط رفت. طغیان علیه این شرایط، که شکل رنسانس و نهضت اصلاح دین را به خود می‌گرفت، دو جانبه بود. [در] دوره رنسانس، که هجوم دانش‌مندان یونانی از بیزانس تا اندازه‌ای عامل به وجود آمدن آن شد، اساساً احیای امور نفس و پنهان، به‌خصوص ادبیات و فلسفه، تمدن یونانی مطلوب بود، اما علاوه بر این سعی می‌شد که شهر سیاسی با الگوبرداری از جمهوری روم تجدید بنا شود. [در] نهضت اصلاح دین، با زدودن ادعای قدرت دنیوی از شهر آسمانی، در پی بازسازی و پاک‌سازی شهر آسمانی یعنی گستره ایمان و عنایت الهی بودند. میان رنسانس و نهضت اصلاح دین تنش وجود داشت (برای مثال، نزاع بمیان اراسموس و لوتر را در نظر بگیرید)، اما هم‌پوشی نیز بین آن‌ها برقرار بود: بسیاری از اصلاح‌طلب‌های بزرگ یا هوادارهای نهضت اصلاح دین اومانیت‌های اصیل غرقه در متون یونانی و لاتینی بودند (چهره‌هایی چون ملانشتون و دویشلین نمونه‌های سرشناسی هستند). به این نحو، رنسانس و نهضت اصلاح دین (همان‌طور که گادامر اشاره کرده است)، با تأثیر مرکب‌شان، گواهی بر خصوصیت پیچیده و کاملاً باهافین متصل شده تمدن

رستگاری جنبه دیگری از تجربه انسانی را آشکار کرد: تجربه «امید». در نتیجه، (به گفته گادامر) «تنش میان تجربه انسانی‌ای که خودش را به طور تاریخی آشکار می‌سازد و به سوی آینده هدایت می‌شود، و شکل‌گیری مفاهیمی که از کیهان استنباط شده بودند» مشخصه کل جریان اندیشه غربی است. آن چه که در مورد تفسیر و توضیح گادامر قابل ملاحظه و در خور توجه است این است که او ترکیب سطحی با تضاد ریشه‌ای را رد می‌کند و بالاتر از همه این که تمایل دارد تا به تاریخ رستگاری و کیهان‌شناسی، یا زمان‌مندی یهودی - مسیحی و فلسفه یونانی - رومی به طور هم‌زمان بیندیشد. با توجه به خصیصه تمدن غربی، و تمرکز بر ویژگی‌های اساسی آن، می‌توان گفت که تمدن غربی - در طی مسیر اصلی تاریخی‌اش، در میان دو عنوان مهم قرار گرفته است: یونانی - رومی و یهودی - مسیحی (در حالی که هم‌زمان در معرض تأثیرات «بیرونی»، از سوی افریقا، خاور نزدیک، و [نواحی] دورتر قرار می‌گرفت. تلافی عناصر بر گواهی تولد مسیحیت غربی نقش بسته است. چراکه مسیحیت غربی بر ویرانه‌های تمدن رومی یا یونانی - رومی (یونانی مابانه) کار گذاشته شد، و در میان آن ویرانه‌ها شکل گرفت. روابط میان روم و مسیحیت، در طی سال‌های نخستین، به سبب اذیت و آزار شدید منقطع، پرتنش و خصمانه بود. حتی پس از تغییر دین امپراتور کنستانتین و ترفیع مسیحیت تا حد دین حکومتی تعارض میان رومی و مسیحیت در حد تئوری باقی ماند. همان‌طور که می‌دانیم، بعضی از آباء کلیسای مسیحی (مثل ترتولیان و ایرنئوس) سنت یونانی - رومی را هم‌چون یک سنت بی‌دینانه و «الحادی» محکوم و رد کردند، در صورتی که برخی دیگر (نظیر امبروز و جرژم) می‌خواستند، به یک «دانش‌گزینشی» از همان سنت دست یابند. در طول سده‌های بعد، تمدن مسیحی و رومی، با وجود مجادله‌های بی‌وقفه، وارد گونه‌ای اتحاد هم‌زستی و [در عین حال] متزلزل شدند. کلیسای غربی، که بعدها «کلیسای کاتولیک روم» نامیده شد، از روی نمونه امپراتوری روم سامان‌دهی شد، و پیوسته مثل آن



## گادامر می‌گوید: «ظهور علوم تجربی مدرن در سده هفدهم رویدادی است که به سبب آن ساختار پیشین کلیت شناخت، فلسفه یا philosophia (یعنی کیهان‌شناسی) آغاز به فروپاشی کرد.» در نتیجه این رویداد، وحدت پیشین (هرچند ضعیف) فرهنگ ما زیر سؤال رفت و مشکل ساز شد

سنت و مدرنیته اشاره می‌کند. چنان که گادامر می‌گوید: «ظهور علوم تجربی مدرن در سده هفدهم رویدادی است که به سبب آن ساختار پیشین کلیت شناخت، فلسفه یا philosophia (یعنی کیهان‌شناسی) آغاز به فروپاشی کرد.» در نتیجه این رویداد، وحدت پیشین (هرچند ضعیف) فرهنگ ما زیر سؤال رفت و مشکل ساز شد. گادامر اضافه می‌کند که اگر چنین باشد، آن‌گاه شکل‌گیری تمدن اروپای (غربی) بر مبنای علم نه تنها متضمن یک تمایز است، بل تنش شدیدی را هم با خود می‌آورد. از یک سو، سنت فرهنگی‌ای که در آن پرورش یافته‌ایم فهم ما از خودمان را به موجب ساختار زبانی - مفهومی‌ای که در دیالکتیک و متافیزیک یونانی ریشه داشت، معین می‌کند. از سوی دیگر، علوم تجربی مدرن جهان و کل فهم‌مان از جهان را دگرگون کرده است. این دو در کنار هم قرار دارند. همانطور که همه می‌دانند، جایگاه مدرنیته غربی، که مباحث جدی فلسفی، فرهنگی و سیاسی آن را فراگرفته‌اند، موضوعی کاملاً مورد بحث و مجادله است. از نظر بعضی افراد، از یک سو، شکاف میان مدرنیته علمی و یزدان‌شناسی یونانی و، از سوی دیگر، اختلاف میان مدرنیته «دنیوی / لادری» و ایمان یهودی - مسیحی، زیادتر از آن است که با گسستگی جبران‌ناپذیر متمایز شود (گسستگی‌ای که ممکن است ممدوح یا مذموم باشد). به نظر برخی دیگر، تقابل‌ها یا اختلافات از راه پیوندهای پیدا و پنهان کاهش می‌یابد. این جا مناسب نیست که این بحث پیچیده را بازگو کنیم - جز ذکر این نکته که گادامر خود به عنوان شاگرد بزرگ ارسطو، هگل، و هایدگر همیشه تمایل داشت که اختلاف و گسستگی را با گونه‌ای پیوستگی متوازن کند. به نظر نمی‌رسد که اندکی توضیح بیشتر در چهارچوب لازمه‌هایی که مدرنیته برای «فراشد تمدن‌سازی» دارد، اشکال داشته باشد. در صورتی که بر مبنای استاندهای دقیق «مدنی» و اومانستی داوری کنیم، نمی‌توانیم دستاوردهای چشمگیر دوران مدرن را انکار کنیم. یعنی نمی‌توانیم سهم دوران مدرن را در گسترش شناخت انسانی و تقویت آزادی مدنی - سیاسی و آزادی شخصی نادیده بگیریم. در این جا این نکته را هم

غربی هستند، یعنی مبین ویژگی یونانی - رومی / یهودی - مسیحی تمدن غربی می‌باشند.

این ترکیب تمدنی پیچیده به هم ریخته بود و در طول سده‌های بعدی دوباره به طور اساسی در جهت خاصی قرار گرفت. تمدن غربی، با ادامه حرکت «فراشد تمدن سازی» خودش - که از طریق علم بیکنی و خردگروی دکارتی تشدید می‌شد - مرتباً قلمرو زندگی شهری را (هم‌چون یک مصنوع مدنی) گسترش داد. در همان حال، به تدریج لوازم و افق‌های مکمل‌اش را تحت تأثیر قرار می‌داد و بر آن‌ها مسلط می‌شد. اگر از این زاویه نگاه کنیم، روشن‌گری غربی از یک فلسفه شکاکانه - اومانستی (که ولتر و دیدرو معرف آن بودند) و همچنین از ترقی‌پروزمندانان دانش تجربی و تحقق فنی / تکنولوژیکی آن خبر داد. باید درباره این مسأله تأمل کرد که آیا تمدن غربی از جزء سازنده یا رگه سومی تشکیل شده است: یعنی، [از] فرهنگ «مدرنیته» و لازمه‌های اجتماعی و عقلانی آن. روشن است که مدرنیته غربی با دو عنصر تعیین‌کننده قبلی ارتباط پیچیده‌ای دارد. خردمندی و دانش مدرن، از جهت‌های بسیاری میراث انتقادی - فلسفی یونان و روم را اقتباس و حفظ می‌کنند، اما از جهات مهمی نیز از آن سنت جدا می‌شوند، مخصوصاً با طرد یزدان‌شناسی و کیهان‌شناسی سنتی. گرایش به دنیوی کردن کامل [امور] و رویکرد غالباً ضد - دینی، ویژگی‌های بارز مدرنیته پسا‌روشن‌گری غربی هستند. گرایش‌هایی که مانع نمی‌شوند تا مدرنیته حقیقت معنوی فراوان و فردگروی‌ای را که ایمان مسیحی (اصلاح شده) پیش‌تر پرورده بود، در زرادخانه خود وارد کند. محوریت «حقوق انسانی» در تمدن مدرن غربی با تلافی آموزه‌های یونانی - رومی (به‌خصوص تعالیم رواقی)، معنویت مسیحی، و شیفتگی انسان مدرن به فردگروی غیردینی، توصیف می‌شود.

گادامر، به‌خصوص در مقاله‌ای با عنوان «شهروندهای دو جهان» به تنش شدیدی که مدرنیته در ساختار تمدن غربی وارد کرد، توجه و اشاره کرده است. مقاله «شهروندهای دو جهان» نه به «دو شهر» آگوستینی بل به دو جهان متقابل (با این وجود بیش‌تر هم‌پوشی‌کننده)

نباید فراموش کرد که انتقاد از مدرنیته، لازمه‌های آن برای «تمدن‌سازی» (هم‌چون یک سایه) دائماً، از آغاز، همراه مدرنیته بوده‌اند: نقدی که در مشاهیر و نهضت‌هایی چون روسو، رومان‌تیسیم، نیچه، آگزیستانسیالیسم، و ساخت‌شکنی به بهترین وجه ظاهر شد. در این جا، به این موضوع نمی‌پردازم، فقط به هشدار می‌دهم که گادامر در حقیقت و روش داده است، تأکید می‌کنم: «ما نباید نقد درست و برحق از (جنبه‌های) مدرنیته را در «تقابل با آزادی خرد» قرار دهیم.»

### به سوی گفت‌وگویی میان تمدن‌ها

این یافته‌ها من را به موضوع آخر می‌رسانند یعنی به این مطلب که فرائد تمدن‌سازی چه لوازمی برای عصر جهانی ما، و مخصوصاً برای گفت‌وگوی نوظهور میان تمدن‌ها دارد. بحث پیشین اثبات کرد که تمدن، و از این رو گفت‌وگو رویارویی تمدنی بسیار پیچیده است. تمدن، بر اثر رسوب‌های تاریخی، ساختارهای «پیچیده» و «چندلایه» دارد که از لایه‌ها و رگه‌های مختلف، و غالباً متزلزل تشکیل یافته است. علاوه بر این، هر لایه این ساختار در معرض خوانش‌ها و تأویل‌های متعدد قرار دارد. بدین‌سان، هر لایه پیوند مشترک رگه‌های تاریخی است. علاوه بر این چندگانگی، جای گرفتن زندگی شهری را نیز در شبکه‌ای که من آن را لوازم یا افق‌های مکمل زندگی شهری می‌خوانم، باید در نظر گرفت. تمام این ویژگی‌های تمدن غربی را می‌توان به تمدن‌های دیگر که در عرصه نوظهور جهانی با اهمیت هستند، سرایت داد. چنان‌که نویسندگان مختلف تأکید کرده‌اند، در مورد جوامع اسلامی می‌توان میان آن چه که از ماقبل اسلام مانده است، سنت‌های اسلامی، و لایه‌های فرهنگی مدرن (که پیش‌تر تحت تأثیر غرب شکل گرفته‌اند) تمایز قائل شد. بنابراین، روشن است که «تمدن اسلامی» یک ساختار معنایی یک‌دست و جمع‌وجور نیست. این‌گونه ملاحظه‌ها مانع پندار خام درباره همگونی جهانی می‌شوند. تمدن‌های مختلف، که از مسیرهای تاریخی گوناگون حکایت می‌کنند، از عهدی پیچیدگی و چندگانگی خودشان به طرق مشخص برمی‌آیند (این پیچیدگی و چندگانگی را در سایه کیهان‌شناسی‌ها، هستی‌شناسی‌ها، و معرفت‌شناسی‌های مختلف ترفیع می‌دهند). این درخصوص رویارویی تمدنی به این معناست که، گفت‌وگو، برای این که ثمربخش باشد، باید درون تمدنی یا بین تمدنی باشد، و در عین حال، در سراسر مرزهای تاریخی و جغرافیایی پیوندهایی را برقرار کند. دقیقاً در برابر این وضعیت چندگانگی است که

هرمنوتیک گادامر مفید از آب درمی‌آید. به عبارت دیگر، هرمنوتیک گادامر در برابر این وضعیت شیوه‌ای از گفت‌وگو را مرکز توجه خود قرار می‌دهد که پذیرای افق‌های باز و متعدد است. تقریباً همه نقش محوری گفت‌وگو (Gespräch) را در اثر گادامر به خوبی می‌دانند. اما این مسأله نیازمند اندکی تفصیل است. گادامر در حقیقت و روش، آن جا که به تفسیر مُدل افلاطونی می‌پردازد، بر این نکته تأکید می‌کند که گفت‌وگو «از راه پرسش و پاسخ» پیش می‌رود، و علاوه بر این بر تقدم پرسش‌گری اصرار می‌ورزد: «پرسیدن عبارت است از گشودن (یک مسأله)، گشودگی آن چه که مورد بحث است منوط به وضعیت نامعلوم پرسش است». مطمئناً، پرسش‌گری در این جا بلهوسانه یا بی‌مورد نیست، بل پرسش‌گری با دغدغه نسبت به یک موضوع یا مبحث (sache) هدایت می‌شود - دغدغه‌ای که تمام گفت‌وگو کننده‌ها در جست‌وجوی آزاد حقیقت در آن سهم هستند: «از پیش بردن گفت‌وگو قبل از هر چیز ایجاب می‌کند که هیچ یک از گفت‌وگوکننده‌ها [فقط] حرف خود را نزنند... یعنی به خود اجازه دهند تا از طریق موضوعی که به آن‌ها جهت می‌دهد، هدایت شوند. این مسأله خود مستلزم این است که سعین نکنیم دیگری را رد کنیم، بل باید صادقانه چشم‌انداز دیگران را دقیقاً مورد بررسی قرار دهیم.»

آن چه که مخصوصاً در نظر گادامر راجع به گفت‌وگو حائز اهمیت است، این است که گفت‌وگو اساساً معنایی غیرابزاری دارد. در این جا گفت‌وگو نه تنها متضمن کنش پرسش‌گری است، بل مستلزم تجربه مورد سؤال قرار گرفتن یا «به پرسش خوانده شدن» نیز هست (تجربه‌ای که غالباً به شیوه‌های گیج‌کننده و پریشان‌کننده یافت می‌شود). گشودگی گفت‌وگو دقیقاً عبارت است از این که گفت‌وگو کننده‌ها خود را «مخاطب» یا در معرض مجادله دیگران قرار دهند: مخصوصاً افراد بیگانه، متفاوت، و ناآشنا. به گفته گادامر، تحقیق هرمنوتیکی بر «دوگانگی آشنایی و ناآشنایی» (fremdheit) مبتنی است، از این حیث که شخصی که وارد گفت‌وگو می‌شود باید خود را در معرض پرسش‌گری، حتی یک پرسش‌گری بنیادی، قرار



دهد. گادامر در ادامه می‌گوید که بنابراین فهم مبتنی بر گفت‌وگو به منزله «جایگاه حقیقی هرمنوتیک» همیشه «در میان» معقل است: میان خود و دیگری، آشنایی و ناآشنایی، حضور و غیاب. با پرداختن به جزئیات این موضوع، می‌توان گفت که گفت‌وگو در «حالت میانه» اتفاق می‌افتد، میان افعال و فعلیت محض - که به قول گادامر «تجربه هرمنوتیکی (Erfahrung)» است که به مثابه خطر پذیرش یک امر بکر و ناآشنا فهمیده می‌شود. هنگامی که وجه «حالت میانه» جدی گرفته شود، گفت‌وگو دیگر عمل ساختن یا ساخت شکنی حساب شده محسوب نمی‌شود. همان‌طور که گادامر اشاره می‌کند، عبارت «گفت‌وگویی داشتن (ein Gespräch führen)» عملاً همراه‌کننده است. زیرا هر چه گفت‌وگو اصیل‌تر باشد، اجرای آن به قدرت ارادی هر یک از دو طرف کم‌تر وابسته است»، از این رو صحیح‌تر است که بگوییم ما «گرفتار گفت‌وگو» یا «دچار آن می‌شویم».

این‌گونه ملاحظه‌ها نه تنها شامل روابط بین فردی می‌شوند، بل بر رویارویی تمدنی هم (حتی شاید به نحوی عمیق‌تر) صدق کنند. «مطالعه فرهنگ‌های مشرق زمین» در گذشته دقیقاً عبارت بود از کوشش برای تسلط و «بی‌ارزش کردن» دیگری، به طوری که «غرب» هیچ‌وقت «مورد سؤال قرار نمی‌گرفت» (یا هرگز به خودش اجازه نمی‌داد تا مورد سؤال قرار بگیرد). برای پرهیز از این نتیجه، لازم است که گفت‌وگوی تمدنی برنامۀ قدرت‌طلبانه و سیاست همگون‌سازی را (به معنای «Mission civilisatrice») که یک مفهوم قدیمی فرانسوی است) کنار بگذارد. این سخن به این معناست که گفتمان درونی تمدن را نباید تا حد «درگیری‌های فرهنگی» تنزل داد، درست همان طوری که گفت‌وگوی میان - فرهنگی فرانسوی «برخوید تمدن‌های» هانتینگتون قرار می‌گیرد؛ اما در هیچ یک از این موارد هدف ترکیب بی‌وجه و همگن‌سازی اختلاف‌ها نیست. گفت‌وگوی تمدنی، مانند روابط بین‌المللی، باید دیگری (Fremheit) را جدی بگیرد، و از این رو باید تفاوت‌ها و تمایزهایی را که نمی‌توان به سادگی از میان برد، مدنظر داشته باشد. در این جا لازم است که (غالباً در سکوت) صبورانه خوددار باشیم، و با رضایت به دیگری گوش بدهیم. اثر مشهودی از هایدگر باعنوان «گفت‌وگویی درباره زبان» وجود دارد. این اثر گفت‌وگویی است میان هایدگر و یک ژاپنی (در موضوع‌هایی چون هنر، ترجمه و...). این گفت‌وگو به خاطر قابلیت نفوذ و چندبعدی بودنش چشمگیر است. در طول گفت‌وگو، هایدگر و شخص ژاپنی، بی آن که در پی جذب واحد دیدگاه یک‌دیگر باشند، سعی می‌کنند که با تأمل و خوددارانه، یکدیگر را بفهمند و به هم نزدیک‌تر

شوند. در این تبادل فکری، با وجود نکات مورد توافق، سردرگمی، خودسنجی، و سکوت (حتی سکوت در مورد سکوت) وجود دارد.

توجه به تمایز و فاصله‌ها باعث می‌شود که لوازم یا مکمل‌های تمدن را که قبلاً ذکر شد دوباره در نظر آوریم. اگر از نظرگاه اگزیستانسیال - انسانی نگاه کنیم، این گستره‌ها را می‌توان هم‌چون افق‌ها یا مرزهای گشوده تلقی کرد (نه هم‌چون قلمروهایی که بتوان رفته‌رفته به خود اختصاص داد و در آن‌ها اقامت گزید). در این جا نیز اثر گادامر به ما کمک می‌کند از جهت این که مفهوم «افق» را (که نخست ادموند هوسرل مطرح کرد)، برجسته می‌کند و آن را به عنوان «دیدرس» توصیف می‌کند. دیدرس فراسوی «آن چه در دسترس است» می‌رود (اما نه به نحوی که آشنای نزدیک را فرو گذارد و به غریبه دور بچسبد). گشودگی افقی گفتمان تمدنی یعنی توجه به تمدن‌های دیگر، و نیز توجه به لازمه‌های تمدن (طبیعت و امر مقدس) - که از راه‌های مخفی و غیر انفورماتیک در گفتمان انسانی مداخله می‌کنند. پرسش این است که آیا ما اجازه می‌دهیم به خودمان تا به این شیوه مخاطب قرار بگیریم. این معنا از گشودگی در نوشته‌های اخیر هایدگر، در تأویل‌های او از «سخن گفتن زبان»، تلویحاً ذکر شده بود. هایدگر در بین تأویل‌ها زبان را هم‌چون طریقی می‌بیند که فضای آغازین رامی گشاید: فشایی برای گره خوردن هایدگر آن را چهار - لایه یا چهار - گانه نامید). گادامر در بخش پایانی حقیقت و روش نظر مشابهی را درباره زبان بسط می‌دهد. او در آن جا به خصوصیت «نظری» زبان، یعنی به ویژگی زبان هم‌چون تصویر یا آینه روابط کلی عالم اشاره می‌کند. در آن جا می‌خوانیم که زبان نظرپردازانه است از این حیث که «امکان‌های محدود یک واژه با معنای مورد نظر [آن واژه] در جهتی به سوی امر نامحدود مرتبط هستند؛ بنابراین، سخن گفتن یعنی «ربط دادن آن چه که گفته می‌شود با بی‌کرانگی امر ناگفته در یک رشته معنایی جامع که به تنهایی فهم را اعطا می‌کند». گادامر اشاره می‌کند که، در متن تمدن غربی و گستره یهودی - مسیحی آن، خصوصیت نظری زبان (طنین زبان در امر نامحدود) عمیقاً در کتاب مقدس ریشه دارد. در کتاب مقدس، گفتار آدمی صرفاً منعکس‌کننده جنبه عمیق زبان است که به رسالت و «فراخوانی» الهی متوسل می‌شود؛ بنابراین، سفر پیدایش خدا را به عنوان آن که جهان را به بودن «فرا می‌خواند»، معرفی می‌کند، و عهد جدید خدا را «کلمه» (logos, verbum) می‌داند که در مسیح متجسم شده است. تمدن‌ها و سنت‌های دینی دیگر موارد مختلفی دارند که به جنبه نظری زبان و ویژگی

فراخوانی الهی (یا فراتجربی) تصریح می‌کنند. طبیعت نیز، به شیوه کلمه الهی [امر مقدس]، به طور پوشیده که نیازمند دقت جدی است، زندگی انسانی را تحت تأثیر قرار می‌دهد. برای مثال: اگر ما جنگل‌های استوایی را تخریب کنیم یا لایه اوزون را سوراخ کنیم، طبیعت از راه گرم شدن و تغییرهای اقلیمی دیگر با ما سخن می‌گوید، عواقب اعمال مان را به ما نشان می‌دهد. در این مورد نیز فرآیند جاری جهانی‌سازی مسئولیت بوم‌شناسانه را به یک وظیفه جهانی تبدیل می‌کند.

اجازه بدهید که، به عنوان نتیجه، بعضی از لوازم اساسی گفت‌وگوی تمدنی مربوط به زمان خودمان را به طور خلاصه شرح بدهیم. گفت‌وگوی تمدنی باید به «تمدن» که به منزله یکی از اشکال زندگی شهری است، توجه کند. همان‌طور که اشاره کردم، زندگی شهری به این معنا مستلزم نحوه‌ای فرهنگی یا رفتار شهری است، که تحت تأثیر استانداردها و قوانین مدنی - سیاسی قرار دارد. آگاهی از مشکل‌ها و نقض‌های زندگی تمدن مدرن مانع از توسعه جامعه شهری و گسترش یک «حوزه عمومی» مسئول (در سطح جهانی یا در حال جهانی شدن) نمی‌شود. جامعه جهانی در حال تشکیل نیز، گذشته از این که چه جنبه‌های دیگری دارد، یک «شهر» خواهد بود که (گرچه مثل دولت ملی نیست) تحت اداره قوانین اجرایی عادلانه و متوجه مقتضیات دولت کارآمد (مسئول/ پاسخ‌گو) است. بالاتر از همه، زندگی مدنی جهان‌گیر فضیلت‌های تابعیت عملی - سیاسی را پرورش خواهد داد: یعنی، تعهد به عدالت اجتماعی و حکومت قانون، و پذیرش ضروریات تأمل‌برانگیز «تدبیر» مدنی (phrasis)، اما، علاوه بر این، باید به لوازم یا مکمل‌های تمدن که به زبان مختص خودشان با ما سخن می‌گویند، توجه کنیم. در مجموع، گفت‌وگوی تمدنی منطقاً گفت‌مانی چند زبانه خواهد بود که در حوزه‌های متعدد پیش می‌رود، از جمله در حوزه سیاست، دین، فلسفه و بوم‌شناسی (و - به تبع - اقتصاد و اینترنت).

در این ترکیب پیچیده، همان‌طور که ارسطو دریافت) سیاست از جهات زیادی دارای ساختاری واحد و منظم است. جهانی‌سازی فقط با حمایت از تعهد به عدالت اجتماعی و مسئولیت‌همگانی نه تنها می‌تواند به عنوان پیش‌گام یک بازار کلان و دولت کلان (یا شاید دولت تفوق‌طلب) باشد، بل می‌تواند هم‌چون راه ورود به صلح و عدالت جهانی یا میان‌تمدنی هم باشد. این جا خوب است که یادی کنیم از شرایط پیچیده صلح و مخصوصاً از ویژگی آن به عنوان هدیه عدالت (opus iustitiae pax: برای این که در شهر صلح حقیقی داشته باشیم، باید با امر قدسی (به هر نحوی که در چهارچوب

بزدان‌شناسی بیان می‌شود)، با خودمان، و با طبیعت در صلح و آرامش باشیم. نادیده گرفتن یا برجسته کردن هر یک از این گستره‌ها در برابر گستره دیگر تخطی از صلح است. آگوستین، در شهر خدا، از اشکال متفاوت «صلح» که در «شهرهای» مختلف حکم فرماست، سخن می‌گوید، و از نوعی تطابق میان آن‌ها دفاع می‌کند. مهاتما گاندی، که به لحاظ زمانی نزدیک‌تر است به ما، بر اهمیت عدم خشونت (ahimsa) تأکید می‌کند. (به نظر او) ahimsa صرفاً یک امر سلبی نیست، بل تشویق به این است که «بگذاریم هستند (ها) باشند» یا اجازه بدهیم که ابعاد مختلف انسان شکوفا شود. بی‌کوپرک، متخصص [اندیشه] گاندی، که استلزام‌های این دیدگاه موافق با هم‌آهنگی تمدنی را بیرون می‌کشد، (به درستی) اظهار می‌کند که «تمام فرهنگ‌ها - بی آن که غیرقابل قیاس باشند - به فرهنگ‌های دیگر گرایش دارند و از تأثیرهای آن‌ها بهره می‌برند.» در نتیجه گرایش واقعاً فراگیر به جهان‌شمولی «صرفاً از طریق یک گفت‌وگوی برابر و آزاد میان - فرهنگی (یا میان - تمدنی) قابل دست‌یابی است.»



علوم انسانی و مطالعات فرهنگی  
مجمع علوم انسانی