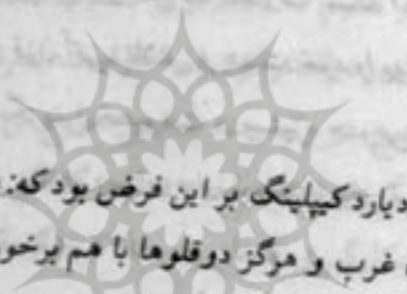


نقل چنین بدانند و الله اعلم بالصواب...
 گذر از مشورته...
 اندازه پذیرد...
 فرجه قرار...
 هیچ آمدنی...
 بگر مزان...
 فساد و بائیدار...
 طرد تمدن دیگر...

بینا-متن ها / بینا-تمدن ها:

بحثی در جغرافیای مشترک تمدن ها

دکتر محمدرضا تاجیک



چکیده

زمانی رود یارد کیلیتنگ بر این فرض بود که: «شرق، شرق است و غرب، غرب و هرگز دو قلوبا با هم برخورد (ملاقات) نمی کنند». از دیرباز چنین منطق «کلام محوره» و «دوانگاری چهاره زیرین اندیشه، گفتمان و روابط و مناسبات ملل مختلف بوده است. «غرب» همواره «شرق» را به مثابه «دگر» خارجی خود تعریف کرده و در سیمای او جز اهریمن سیرتمی، اورتجاع و ناتوانی دماغی نشانی دیگر ندیده و راه رهایی و توسعه او را جز در پذیرش حمل تاریخی و تک خطی معرفت غربی نیافته است. شرق نیز غرب را به مثابه سرزمین تاریکی ها و ظلمت ها، سرزمینی که خورشید در آن غروب می کند، تصویر کرده و در چهره واژگونه آن به تعریف خود پرداخته است. ارمغان این نوع نگرش برای بشریت جز «طرد» «حذف» و «برخورده» نبوده است. خاتمی از جمله اندیشمندانی است که معتقد است عصر فرا-گفتمان های کلام محوره به پایان رسیده و... علی رغم

سختی‌ها و مصیبت‌ها، مسیر زندگی بشر به سوی رهایی و آزادی است و این تقدیر و سنت تغییرناپذیر خداوند است و مطمئناً بداندیشی و زشت‌کاری برخی از بندگان او، نمی‌تواند تقدیر خداوند و مسیر تاریخ را دگرگون کند... از والاترین دستاوردهای این قرن، پذیرش ضرورت و اهمیت گفتگو 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 مدنیت چه در صحنه کشورها و چه در پهنه جهانی در گرو گفتگو میان جوامع و تمدن‌ها با سلاقت، آراه و نظرات متفاوت است. اگر بشریت در آستانه هزاره و قرن آتی، تلاش و همت خود را بر نهادینه کردن گفتگو، و جایگزینی خصومت و ستیزه‌جویی با تفاهم و گفتگو، استوار سازد، دستاورد ارزشمندی برای نسل آتی به ارمغان آورده است.

آیا «گفتگوی تمدن‌ها» یک آموزه و رهیافت سیاسی - تاریخی است؟ آیا اساساً گفتگوی تمدن‌ها قابلیت و خاصیت بیان‌ثوری را دارد؟ آیا گفتگوی تمدن‌ها حاصل تجمیع داده‌های تاریخی، تحلیل متغیرهای بی‌بدیل نظام بین‌المللی و ابطال فرضیه‌ها و بینه‌های رقیب است؟ آیا گفتگوی تمدن‌ها صرفاً در بستر گفتمان سیاسی یک سیاستمدار معنا می‌یابد؟ آیا گفتگوی تمدن‌ها هویتی نقیضی دارد و در تقابل با نظریه «برخورد تمدن‌ها» شکل گرفته است؟ آیا گفتگوی تمدن‌ها یک راه برون رفت از بحران فقدان مقبولیت / مشروعیت جهانی و نیز بحران انزوا است؟ آیا گفتگو درباره «گفتگوی تمدن‌ها» یک تاکتیک سیاسی نیست که رسالتش پالایش چهره زمخت و تک‌گفتار و ستیزش‌گر (بحران‌زا و بحران‌زی) نظام است؟ آیا می‌توان گفتگو و گفتمان را خارج از مدار قدرت فرض و تصویر کرد؟ آیا هیچ دو متن و دو گفتمان و دو تمدنی خارج از روابط و متعلق قدرت می‌توانند تعامل و توابلی با هم داشته باشند؟ آیا کارگزاران و پیشقراولان گفتگوی تمدن‌ها دولت‌ها و دولتمردان هستند؟ آیا اساساً عصر ما در آستانه پذیرش و

تحقق چنین پنداری قرار دارد؟ به بیان دیگر، آیا در بستر و سپهر زمانه ما نشانه‌ای دال بر گذر از ستیزش تمدن‌ها به سوی مفاهمه آنان به چشم می‌خورد؟ آیا...

اجازه بدهید جهت یافتن پاسخی مناسب برای برخی از سؤالات فوق، بحث خود را در سه فراز سامان‌دهی نموده و فراز نخست را با این پیشا فرض‌ها آغاز کنیم که: «متن هیچ تمدنی فارغ از گفتگوی با دیگر تمدن‌ها نبسته نشده است»، «متن هیچ تمدنی توسط یک مؤلف نگاشته نشده است»، «متن هیچ تمدنی مونولوگ نیست»، «مرز هیچ تمدنی شفاف و پایدار نیست»، «هیچ تمدنی نمی‌تواند هویت خود را در مقابل و در حذف و طرد تمدن دیگر تعریف کند»: بنابراین در یک جمله می‌توان گفت «تمدن‌ها (همچون متن‌ها) خارج از اراده انسان‌ها در گفتگو و تعاملی مستمر با یکدیگرند». و آستانه ورود به فراز دوم را این مفروضیه قرار دهیم که «گفتگوی تمدن‌ها» هم استعداد یک رهیافت (تئوری) و هم قابلیت یک راهبرد (استراتژی) را داراست. فراز سوم بحث را بر این فرضیه بنا نهیم که گفتگوی هیچ دو و یا چند تمدنی خارج از مدار، مناسبات و روابط قدرت صورت نمی‌گیرد. گفتگوی خنثی وجود ندارد. گفتگو عین قدرت است. بازی قدرت یعنی علم، هنر و فن بکارگیری محاوره و مذاکره. گفتگوی یک نوع استراتژی اعمال همینه و اقتدار است.

۲

در همین آغاز لازم می‌نماید که نقطه عزیمت تئوریک خود را با برجسته کردن پایانه‌های اصلی مترتب بر چارچوب نظری حاکم بر این بحث روشن سازیم. با بهره جستن از آموزه‌های بینامتنی Intertextual و گفتمانی Discursive می‌توان: (۱) یک «تمدن» را به مثابه یک «متن» Text و «گفتگوی تمدن‌ها» را به مثابه «ترابط و تعامل بینامتنی» مورد تحلیل قرار داد. اصول بنیادین چنین آموزه‌ای عبارتند از:

- (۱) یک متن یک نویسنده ندارد، و یک مؤلف قبل از آنکه خالق و آفریننده متن باشد قرائت‌کننده آن است.
- (۲) یک متن صرفاً از رهگذر فرایندهایی از قرائت، قابلیت دسترسی و بیان می‌یابد.
- (۳) یک متن خود حاصل تجمیع Condensation متن‌های دیگر است.
- (۴) یک متن «دگر» (و یا حاشیه) خود را در درون خود دارد.
- (۵) مرزهای بینامتنی شفاف و ثابت نیستند بلکه کدر و سیالند.

۶) یک متن در یک رابطه همنشینی، جانشینی، هم‌زمانی و در زمانی با متون دیگر معنا می‌یابد.

۷) یک متن نمی‌تواند به مثابه یک کلیت و تمامیت خود بسنده و درز گرفته شده وجود داشته باشد.

۸) یک متن اساساً نمی‌تواند به مثابه یک نظام بسته، کنش و کارکردی داشته باشد.

۹) ساختارهای متنی که در درون یک متن مستتر هستند، در آن واحد هم پیشا شرط و هم دقایق سازنده و پردازنده آن متن هستند.

۱۰) یک متن اساساً خارج از ایستارهای فرهنگی، ایدئولوژیک، قواعد نوع و جنس، روش‌ها و قواعد تجسم یافته در زبان، و نیز خارج از هر نوع کلیشه، فرمول، و حتی خارج از سایر متون، ساخته و پرداخته می‌شود.

بر اساس این اصول، تمدن‌ها محصول تمام بشری هستند. متصرف کردن آنان به «غربی»، «شرقی»، «کنفوسیوسی»، «اسلامی» و... اگر چه تمایزی مفید است و معرفت‌ها و مصنوعات تمدن بشری را قابل مقایسه و بحث می‌کند و شناسایی تمدن‌ها نسبت به هم و در نتیجه تعامل و تعالی آنان را موجب می‌گردد، لکن آدمی را بدین معنا رهنمود نمی‌شود که می‌توان میان تمدن‌ها دیواری به بلندی دیوار چین بنا نهاد و هویتی شفاف و ناب برای آنان تعریف نمود. تمدن‌ها بر هویت و تشخیصی خاص دلالت دارند، اما از جدایی‌ها حکایت نمی‌کنند. از بیگانگی و ناآشنایی کامل سخن نمی‌گویند و به نوعی انسداد و انجماد پایدار اشارت ندارند. نگاه را به «بیگانه» و «غیر» معطوف نمی‌کنند. به تردیدی مستمر نسبت به «برون» دعوت نمی‌نمایند. حفظ اسرار درون را از گزند ناآشنایان اسرارآمیز و دغل آن طرف مرزهای تمدنی توصیه نمی‌نمایند.

یک تمدن حاصل تجمیع و تبلور دقایق سازنده و پردازنده تمدن‌های «غیر» است، لذا تعریف حریم گفتنمانی یک تمدن خارج از مدار تمدن دیگر غیرممکن است. بدین معنا، هویت‌های تمدنی همواره کدر و خاکستری‌اند.^(۲) مرزهای تمدنی همواره در هم فرورفته‌اند و فضای جغرافیایی - انسانی مشترکی را موجب گشته‌اند. عناصر و دقایق تمدنی تکثرپذیر و انسداد‌گریزند. از این منظر، تمدن‌ها در گفتگو، تعامل و ترابطی مستمر با یکدیگرند. تاریخ، تمدنی را سراغ ندارد که در تولد، حیات و شکوفایی خود وام‌دار سایر تمدن‌ها نباشد.

تمدن اسلامی نیز به عنوان دوره‌ای خاص از تمدن انسانی از این قاعده مستثنی نبوده است. به گفته زرین کوب: «تمدن اسلامی که لااقل از پایان فتوح مسلمین تا ظهور مغول قلمرو اسلام را از لحاظ نظم و انضباط اخلاقی، برتری سطح زندگی، سعه صدر و اجتناب نسبی از تعصب، و توسعه و ترقی علم و ادب، طی قرن‌های دراز پیشاهنگ تمام دنیای متمدن و مریی فرهنگ عالم انسانیت قرار داده، بیشک یک دوره درخشان از تمدن انسانی است و آنچه فرهنگ و تمدن جهان امروز بدان مدیون است اگر از دینی که به یونان دارد بیشتر نباشد کمتر نیست...» (۳).

اجازه بدهید برای تقویت بیشتر نگرش فوق رویکردهای دیگری را نیز به یاری طلبیده و از منظر آنان باز-تاملی و باز-قرائتی هرچند گذرا بر مباحث خود داشته باشیم. (۱) بر اساس منطق «تکرارپذیری» Iterability (آنگونه که دریدا آن را می‌فهمد) نشانه‌های زیانشناختی و ماورای زیانشناختی قابلیت تکرار شدن در بستر گفتمان‌ها و متن‌های گوناگون را دارند. یک نشانه و یا هویت معرفتی آنگاه که جامه زیانشناختی بر تن می‌کند مرز و بستر Context واحد و ثابت نمی‌شناسد. البته این به معنای مخدوش کردن منطق زمینه‌پردگی Context-dependent مفاهیم نیست. به بیان دیگر ما نمی‌خواهیم بگوییم که یک نشانه زیانشناختی (دال و مدلول) کاملاً با معنایی واحد و مشابه، امکان تکرارپذیری در بسترهای گفتمانی مختلف را دارند. می‌پذیریم که در فرایند هر فصل و وصلی تغییری نهفته است. لکن پر واضح است که پذیرش این منطق به معنای تأیید اتصال ذاتی و همنشینی دائمی «مفهوم» و «زمینه» نیست.

به بیان دیگر، همانگونه که گفتمان‌های مختلف مفاهیم و مقولات مختلفی ارائه می‌کنند، تمدن‌های مختلف نیز بر همین سیاقند. لکن در پاره‌ای مواقع مفاهیمی را که در چارچوب یک گفتمان ارائه شده‌اند، برگرفت و آن را مجدداً در گفتمانی دیگر بازاندیشی و ارائه نمود، اگرچه همیشه چنین نیست.

(۲) منطق «تمایز» differance. دریدا به ما می‌گوید اولاً می‌توان بین تمدن‌ها و دقایق آنان با ادراک این موضوع که یک تمدن تمدن دیگر نیست، تمایز قائل شویم و ثانیاً آنچه به یک تمدن معنا می‌دهد هرگز به طور کامل درک نمی‌شود، بلکه همیشه از دسترس ما خارج است و به تعویق می‌افتد یا درنگ می‌کند. معانی را نمی‌توان از اشاعه یافتن بازداشت. معنا به سبب ماهیت خود همیشه ممکن است از هدفی که برای آن تصور شده

است به سمتی دیگر منحرف گردد. (۳) بر اساس منطق و اساسی Deconstruction نمی توان در سیمای واژگونه یک «تمدن» به تصویر سازی و هویت پردازی «تمدنی» دیگر پرداخت. به دیگر بیان نمی توان تمدنی را در تضاد و حذف «دیگر»ش Other تعریف کرد. و اساسی به مثابه یکمنوع استراتژی قرائت، شالوده و ساخت هر گونه متن و منطق کلام محور Logocentrism و دوانگار Binary opposition را فرو می ریزد و نشان می دهد که هر هویتی کدر است، ساخت هر گفتمانی توسط گفتمان دیگر آلوده Conteminate شده است، و مرزهای هویتی هر مفهومی همواره سیال و فراخ است. از این منظر انسداد مفهومی - هویتی توهم و افسانه ای بیش نیست هر دالی Signifier لبریز از معانی است و این غنای مفهومی مانع از انسداد کامل آن می شود. (۴)

و اساسی که بر عدم تعیین مرجع Indeterminacy of reference تأکید می ورزد، نفس امکان هر گونه بررسی و ارزیابی کلی گرایانه Totalistic را به پرمش کشیده و بنیان هر سلسله مراتب تشنج زا را مورد حمله قرار می دهد. البته هدف و اساسی واژگونی ارزش ها نیست، بلکه متهدم کردن رابطه اصلی میان برتر Superior و فروتر Inferior است که موجب پدید آمدن افق معنایی - امکان به وجود آمدن هر گونه معنای خاص - گفتارهایی خاص می شود. (۴) از این منظر ما «تمدن برتر» و «تمدن فروتر»، «تمدن مرکزی» و «تمدن حاشیه ای» نداریم.

(۴) بر مبنای منطق «اختلاط» Hybirdity (آنگونه که اندیشمندانی نظیر همی بابا H. Bhabha مطرح می کنند) (۵) هویت ها عموماً به صورت مختلط و گره خورده ظهور و بروز می نمایند. جغرافیا(های) انسانی Human Geography (فضا و عرصه ای که در بستر آن انسان ها به تعریف هویت خود و غیر خود می پردازند، سرنوشت و تاریخ خود را روایت می کنند، اتوبیای خود را ترسیم می نمایند و...) هم در هم فرو رفته اند. هویت ها، متن ها، معرفت ها و تمدن های بشری همه و همه در جغرافیای مشترک انسانی شکل گرفته اند.

چنانچه فرض نمایم که در تصویر وضعیت هر دو هویت و گفتمانی نسبت به هم چهار حالت: ۱- فصل کامل، ۲- وصل کامل، ۳- تداخل و تعامل متن و حاشیه ای و ۴- تداخل و تعامل همسنگ (بطور نسبی) وجود داشته باشد، هیچ دو تمدنی نمی توانند

رابطه خود را در گستره دو حالت نخست تعریف کنند. رابطه سوم نیز رابطه‌ای استعماری - استثماری را تداعی می‌کند (اگرچه آنچه در عالم واقع حادث می‌شود معمولاً از این نوع است). طریقی که باقی می‌ماند حالت چهارم است. حتی در سطح روابط دو واحد ملی (بزرگ و کوچک) نیز جز این حالت مقبول نمی‌افتد. هیچ واحد ملی ضعیف و کوچکی رابطه خود را با سایر واحدها از جمله قدرت‌های بزرگ خارج از مدار حقوق مساوی تعریف و تجویز نمی‌کند.

(۵) بر پایانه منطبق زبانشناختی همانطور که هیچ زبانی به تنهایی وجود ندارد و زبان تنها و واحد نداریم، تمدنی نیز به تنهایی وجود ندارد و تمدن تنها و واحد نداریم. همینطور کلیت زبانی یا شمولیت زبانی نیز نداریم، بلکه آنچه وجود دارد عبارت است از تلاقی و تجمع لهجه‌ها، گویش‌ها، لهجه‌های عامیانه محلی، اصطلاحات و عبارات روزمره و کوچه بازاری، و زبان‌های ویژه. هیچ گوینده - شنونده زبانی ایده‌آلی، توانمندتر از جامعه زبانی همگن وجود ندارد، یک تمدن نمی‌تواند به مثابه یک کلیت و تمامیت خود ایجاد کننده و خودبسنده وجود داشته و به مثابه یک نظام بسته و سترون عمل نماید. آنچه در تمدن وجود دارد عبارت است از تلاقی و تجمع هویت‌های گونه‌گون فرهنگی، معرفتی و... چیزی به نام زبان مادری نداریم، بل آنچه که وجود دارد قبضه قدرت توسط زبانی غالب و مسلط در قالب چندگانگی و تنوع سیاسی است، (۶) چیزی نیز به نام تمدن مادر که تمامی تمدن‌های دیگر از آن نشأت گرفته باشند، نداریم. در یک کلام، تمدن‌ها در هم‌راه تاریخ حیات خود در گفتگویی دائمی و بلاانقطاع با هم بوده‌اند، و اراده معطوف به قدرت آدمیان هیچگاه نتوانسته آن را به سکون و سکوت بکشاند.

۳

یکی از کار ویژه‌های مفید تئوری کمک به ورود مناسب به بطن و متن موضوع و هدایت آدمی در نگرش و پردازش صحیح‌تر به مسأله می‌باشد. آیا اساساً از یک منظر علمی امکان قرار دادن موضوعی به نام «گفتگوی تمدن‌ها» در چارچوب‌های نظریه متعارف وجود دارد؟ در یک نگاه کلی از منظر نویسنده این سطور:

(۱) چنانچه هر «امر واقعی» Fact ملفوف و پیچیده در تئوری Theory-laden است، دلیلی وجود ندارد که «گفتگو» را از این قاعده مستثنی کنیم. از دیدگاه فلسفه علم امور

واقع و شواهد و داده‌های تجربی، ملفوف و پیچیده در تئوری‌ها Theory-laden هستند. هیچ داده و گزارش مأخوذ از مشاهده‌ای نمی‌تواند در چهره‌ای محض، خالص و ناب هستی یابد، بلکه همواره مسبوق به پاره‌ای فرضیات معین می‌باشد. حتی هر مشاهده علمی‌ای (همانند آنچه در علم فیزیک انجام می‌شود) علاوه بر آنکه مبتنی بر امور محسوس است واجد سویه‌های نظری مبتنی بر رأی، تفسیر و تأویل نیز هست.

۲) چنانچه تئوری‌ها صرفاً بر سپهر فرضیه‌ها و بینه‌های مؤید ابتناء نیافته‌اند، مאלاً لزومی بر بدست دادن داده‌های تجربی - تاریخی مشخص و متعدد برای تئوریزه کردن «گفتگوی تمدن‌ها» نیست. بر اساس آموزه فرانسیس بیکن ما معمولاً صدق قضایای کلی را به شرط آنکه به وسیله نمونه‌های آماری کافی تأیید شده باشند می‌پذیریم. به بیان دیگر، صرفاً از رهگذر بررسی مجموعه‌ای از امور واقع است که به یک نظریه کلی نائل می‌شویم. برای مثال نیوتون با مشاهده افتادن چند سیب از درخت به قانون سقوط همه اجسام پی برد و قانون جاذبه عمومی را صورت‌بندی کرد (نظریه استقرایی). دیوید هیوم (۱۷۱۱ - ۷۶) اثبات کرد که نمی‌توان صدق تعمیم‌هایی را که از مجرای استقراء (استقراء ناقص) حاصل می‌شوند، را مقرر ساخت. روشن است که با هیچیک از اصول منطق قیاسی نمی‌توان صدق یک گزاره کلی درباره جهان خارج را اثبات کرد. تجربه گذشته ما و نیز این واقعیت مشهود که «استقراء» عملاً کارگشاست برای به کرسی نشاندن آن اصل اساسی استقراء که ما را قادر می‌سازد صدق قضایای کلی را از مشاهده جزئیات نتیجه بگیریم، کفایت نمی‌کنند. دلیل این امر آن است که خود تجارب گذشته عبارتند از تعمیم‌هایی که بر مبنای تعداد معدود و محدودی از امور واقع (فکت‌ها) بنیاد گذارده شده‌اند و کیست که بتواند صدق خود این تعمیم‌ها را تضمین کند؟

اگر نظریه‌های علمی چیزی بیش از تعمیم‌های استقرایی نیستند در آن صورت چگونه می‌توان صدق آنها را محقق و مقرر ساخت؟ واقعیت‌های تجربی نمی‌توانند صدق تعمیم‌ها، و گزاره‌های کلی را مقرر سازند زیرا همواره امکان کشف یک امر واقع تازه که مبطل قضیه باشد وجود دارد. آیا پذیرش این منطق به منزله تأیید عدم وجود رابطه بین تجربه و صدق قضایا و نظریه‌های علمی نیست؟

در پاسخ به این سؤال پوپر معتقد بود که قضایای کلی را نمی‌توان محقق کرد لکن می‌توان آنها را ابطال نمود. ما هر قدر سقوط سیب و یا سایر اجسام را شماره و تجربه

کنیم باز هم نمی‌توانیم به یقین صدق نظریه جاذبه نیوتون را تأیید نماییم. لکن یک مورد خلاف برای ابطال این نظریه کافی است. از منظر پوپر، دانشمندان برای استنتاج یک نظریه علمی به جمع‌آوری داده‌ها و تعمیم موفقیت‌آمیز آنها متوسل نمی‌شوند، بلکه آنها نخست نظریه‌ای را در ذهن می‌پرورند آنگاه از داده‌های تجربی برای ابطال کردن و حذف نظریه‌های نادرست بهره می‌گیرند. نظریه‌های علمی فرضیه‌ها و حدس‌هایی بیش نیستند. تنها آن دسته از نظریه‌ها که از محک ابطال - یعنی مواجهه با پهنه‌های خلاف و مناقض - به سلامت جسته‌اند به عنوان نظریه‌هایی که موقتاً صدقشان پذیرفته شده در نظر گرفته می‌شوند. پوپر همچنین این منطقی را که امور واقع و داده‌ها را غیر مربوط به صدق نظریه‌ها می‌داند، نادرست می‌پندارد و معتقد است که امور واقع مأخوذ از تجربه برای حذف نظریه‌های غلط مورد نیاز هستند.

باید توجه داشت که در وادی علوم انسانی - سیاسی نمی‌توان همچون پهنه علوم دقیقه و تجربی معتقد به «پیوستگی و تداوم سیر علمی» شد (نظریه کوهن)^(۷) و صحنه فعالیت انسانی را همچون مرغزاری ساکت و آرام تصور کرد که در آن اندیشمندان فعالیت روزانه خود را با تلاش برای تبیین گزارش‌های مأخوذ از مشاهده، مطابق قواعدی که نظریه مستقر و مقبول مجاز شمرده، به انجام می‌رسانند. در چنین عرصه‌ای نمی‌توان به سادگی از رهگذر نقادی به حذف فرضیه‌های رقیب پرداخت (نظریه لاکاتوش)^(۸). و به سهولت و شفافیت نمی‌توان به تعریف و تحدید متدولوژی‌های جاری و ساری در آن پرداخت، چراکه به تجویز فیرابند «در متدولوژی هر چیزی رواست»^(۹) به بیان دیگر، در تحلیل مسائل انسانی و پدیده‌های سیاسی نمی‌توان انتظار داشت که اندیشمندان و کارشناسان موضوع دقیقاً مطابق آموزه‌های پوپر عمل کنند و با دریافت اولین قرینه و سمه خلاف و پهنه نقیض خط بطلانی بر تئوری خود بکشند. همواره این امکان وجود دارد که داده‌های تجربی تازه دریافت شده کاملاً تهی از حقیقت و گمراه‌کننده باشند. البته امکان غلط بودن داده‌ها ما را به این نظریه که «صدق گزاره‌ها و قضایا مبتنی بر قراردادهایی هستند که میان آدمیان صورت می‌گیرد» رهنمود نمی‌کند. خلق و ابداع فرضیه‌ها به مدد تصور خلاق اندیشمندان، و سپس نقادی نظریه‌هایی ابداعی و تلاش برای ابطال آنها بر اساس پهنه‌های معارض متعدد و بررسی دقیق داده‌ها می‌توانند نقطه عزیمتی مناسب (به دوراز دو قطب جزمیت و نقادی) برای پژوهشگر علوم انسانی باشد.

بی تردید اجماع بیشتری میان اندیشمندان در مورد قابلیت و استعداد طرح «گفتگوی تمدن‌ها» به مثابه یک استراتژی می‌توان یافت. چنانچه «استراتژی» را هنر و علم به کار بردن قدرت ملی، در تمام شرایط، به منظور نیل به اهداف و مصالح ملی بدانیم، «گفتگوی تمدن‌ها» می‌تواند به مثابه یک استراتژی کلان و کارا در سطح بین‌المللی مطرح گردد. کلاوس ویتز معتقد بود که جنگ ادامه سیاست است به بیان دیگر. از همین منظر می‌توان گفت که «گفتگو» نیز ادامه سیاست است لکن با بیانی متفاوت. بهتر بگوییم، گفتگو هم هدف هر سیاست ورزی است و هم راهبرد مناسب برای نیل بدان. گفتگو راه گذر مسالمت‌آمیز است برای نیل به شرایط مسالمت‌آمیز. گفتگو طریقی صلح‌آمیز است برای رسیدن به صلح.

البته باید پذیرفت که چنین نگرشی در سطح روابط بین‌الملل بیشتر تداعی کننده رویکردهای «ایده‌آلیستی» است تا «رئالیستی». فرض «گفتگوی تمدن‌ها» به مثابه استراتژی‌ای که در صورت پرداخته و اجرا شدن می‌تواند انتظامی در کثرت و پراکندگی موجود در عرصه جهانی ایجاد نماید و «تحمیل و گفتگو» را جایگزین «ستیزش و برخورد» کند و افقی زیبا و مبتنی بر صلح و دوستی و هم‌صدایی (در عین چند صدایی) و همزیستی بر روی همگان بگشاید و نیز راهبردی که می‌تواند مرز و سلسله مراتب طولی و تشنج‌زای بین مرکز و حاشیه را در هم بریزد، آنان را در کنار هم قرار دهد، و راه مفاهمه و مباحثه را طریقت مطلوبشان تصویر و تعریف کند، چندان واقعی و قابل حصول به نظر نمی‌رسد.

بسیاری از اندیشمندان معتقدند که آنچه در عصر ما (بهتر بگوییم در همه اعصار) در حال تغییر است، صور و فن‌آوری‌های قدرت است و نه اصل آن. به بیان دیگر آدمیان را هیچ‌گریزی از مناسبات و روابط قدرت نیست. خروج از مدار یک چهره از قدرت به منزله ورود به حریم چهره دیگر قدرت است. لذا به یک معنا ما در عصری می‌زییم که کماکان «جنگ همه علیه همه» منطبق حاکم بر آن است. عصری که همچون همیشه تاریخ بشریت «انسان‌گرگ انسان» است. در چنین زمانه‌ای تنها «اخلاق سیاسی» رهگشاست و نه «سیاست اخلاقی». تنها با کسب منزلت برتر در سلسله مراتب قدرت است که می‌توان منافع و ارزش‌های حفظ و بسط داد و نه از رهگذر پند و اندرزهای انسان دوستانه.

به رغم این واقعیت باید پذیرفت که بر سپهر روابط و مناسبات بین‌المللی، نقش‌ها و منزلت‌ها از قبل نبشته نشده‌اند، بلکه این بازیگران هستند که با بهره‌جستن حرفه‌ای از کارت‌های در دست خود نقش و شأن خود را به نظام جهانی دیکته می‌کنند. این حرف درستی است که کارت‌های (مؤلفه‌های قدرت) در دست هر بازیگر متفاوت است. این نیز درست است که «کارت بیشتر مساوی جایگاه رفیع‌تر و نقش و تأثیری بیشتر»؛ لکن در طول تاریخ کم نبوده‌اند واحدهای ملی کوچکی که در اثر حرکت‌های بزرگ و بهره‌جستن از فن‌آوری‌های نوین قدرت، ستاره بازی شده‌اند. با وجود اینکه قدرت سایه سنگین خود را بر روابط و مناسبات ملل و دول افکنده است، هر واحد ملی مایل است که همواره در صحنه‌های جهانی حضوری فعال داشته باشد. صرفاً از رهگذر نقش آفرینی مؤثر در چنین عرصه‌هایی است که جوامع می‌توانند متغیرهای محیطی را در جهت منافع و اهداف خود سمت دهی نمایند و منزلتی شایسته و درخور کسب کنند. اگرچه «جامعه ملل» و «حاکمیت فراملی» هیچگاه نتوانسته جایگزین «جامعه ملی» و حاکمیت آنان گردد، لکن امروزه تردیدی نیست که تأمین و تحفظ و اقتدار هر واحد مستقل ملی، پروندی تعاملی و ناگسستگی با محیط فراملی آن یافته است. در عصر ارتباطات کنونی نمی‌توان به دیوار چین اندیشید و ثواب و صواب مملکت خویش را در گوشه عزلت گزیدن و نظاره‌گر حوادث زمانه بودن جستجو کرد. در جامعه جهانی کماکان حق با قوی است، و بازیگری که نمی‌تواند پیروز شود لاجرم شکست خواهد خورد. بازیگری که نمی‌تواند ببرد، نمی‌تواند بازی کند و بازیگری که در صحنه حضور ندارد، تاریخ او را فراموش خواهد کرد.

لذا چاره‌ای دیگر جز همواره کردن راه وجود ندارد. در سیاست و به ویژه در سیاست بین‌الملل هیچگاه نمی‌توان به راه هموار و افق مشخص اندیشید. هنر یک استراتژیست و بازیگر سیاسی در شناخت روح زمانه و چهره‌های قدرت حاکم بر آن و اندیشیدن و انتخاب مناسب‌ترین گزینه راهبردی است. گفتگوی تمدن‌ها بر اساس بینه‌های مؤید بسیاری استعداد یک «استراتژی بزرگ» را داراست و در صورت طراحی مطلوب می‌توان از آن به مثابه یک راهبرد چند منظوره بهره‌جست.

با مشربی فوکویی می‌توان گفت که هر گفتگویی از یک سو ملفوف و پیچیده در

روابط و مناسبات قدرت است، و از سوی دیگر خود به مثابه یک نوع فن آوری قدرت عمل می‌کند. هیچ گفت و گویی خارج روابط قدرت و در فضا و عرصه‌ای خنثی صورت نمی‌گیرد. البته گفتگو دارای منطبق استراتژیکی خاص خود است. به اعتقاد فوکو، جدا از فعالیت آگاهانه افراد و عوامل انسانی، قدرت در هر زمینه و مورد از منطبق استراتژیکی خاص آن زمینه پیروی می‌کند. این استراتژی‌ها به هیچ فرد یا طبقه خاصی تعلق ندارند و زاده خود زمینه و شرایط محیطی و به نحو مستقل از استراتژی‌ها خود مختار و خو جوش قدرت معتقد است که نظیر خاصه‌های ناگهان ظاهر شونده emergent properties در تئوری تطور بدون نظر به یک غایت خاص ظهور می‌یابند.

از دیدگاه فوکو، قدرت چیزی نیست که در مالکیت دولت، طبقه حاکمه و یا شخص حاکم باشد، بر عکس قدرت، یک استراتژی است: قدرت نه یک نهاد و نه یک ساختار بلکه «وضعیت استراتژیکی پیچیده» و «کثرت روابط میان نیروها» است. بر طبق تحلیل فوکو، «قدرت» تنها بر روی افراد آزاد و اعمال آنها اعمال می‌شود و آنان را بر می‌انگیزد تا از میان گزینه‌های مختلف دست به انتخاب بزنند. از همین رو شرط وجود قدرت، رابطه مستمر آن با مبارزه، مقاومت و آزادی است. اما هر جا نافرمانی و مقاومت به پایان برسد، رابطه قدرت هم پایان می‌یابد. بدین سان فوکو میان قدرت و خشونت تمایز مهمی قائل می‌شود.^(۱۰)

بنابراین در پس هر گفتگویی اراده‌ای معطوف به قدرت نهفته است. هر گفتگویی ناظر بر موضوعی مشترک است، اگرچه چنین موضوعی همواره با نوعی دلمشغولی، دغدغه و عصبیت همراه است، زیرا موضوع خنثی اساساً وجود ندارد و در صورت وجود، گفتگویی را طلب نمی‌کند. اجازه بدهید همراه با فوکو گامی به پس گذاشته و کلام آخر را اینگونه تقریر کنیم که در پیشینه هر اراده آزادی نیز قدرتی نهفته است. به سخن دیگر، آنگاه که اراده آزاد و مختار انسان‌ها و جوامع انسانی به «گفت و گو» میان خود تعلق می‌گیرد، سیرتی قدرت گون و هبیتی هیمنه طلب شالوده و منطبق زیرین آن را سامان داده است. آنچه از این رهگذر (گفتگو) متحقق می‌شود، چالشی دیگر با ابزاری دیگر است. برای تقسیم امتیازات و کسب امتیاز بیشتر و بهتر باید تلاش کرد.

پی‌نوشت‌ها

1- See Michael Worton and Judith Still (eds.), *Intertextuality: Theories and Practices* (Manchester and New York: Manchester University Press, 1990)

۲- ادوارد سعید در نقد خود به نظریه برخورد تمدن‌های مطرح شده توسط ساموئل هانتینگتون، بیان می‌دارد: نگرش هانتینگتون به اسلام و غرب، این دو مقوله را کاملاً یکدست و نفوذناپذیر تصور می‌کند به گونه‌ای که هر غربی و هر مسلمانی باید وفاداری خود را به یکی از آن دو اعلام کند. حقیقت امر این است که جهان اسلام و جهان غرب هیچ کدام منسجم و یکپارچه و همگون نیستند. عکس این مدعا و وجود تنوع در درون هر یک از این دو جهان، واقعیتی است که باید پذیرفت. (ادوارد سعید، «اسلام یک هویت فرهنگی است»، در «نظریه برخورد تمدن‌ها، هانتینگتون و منتقدانش»، ترجمه و ویراسته: مجتبی امیری (تهران: دفتر مطالعات سیاسی و بین‌المللی، ۱۳۷۴)، ص ۲۱۴-۲۱۵

۳- زرین کوب عبدالحسین، *تسامح ماد تمدن انسانی اسلام*، در عبدالحسین زرین کوب، کارنامه اسلام، چاپ دوم (تهران: انتشارات امیرکبیر، ۱۳۵۵)

۴- نگاه کنید به رابرت کان دیویس و لاری فینک، *نقد ادبی قرن بیستم*، ترجمه هاله لاجوردی، ارغنون، شماره ۴، سال اول / زمستان ۱۳۷۳، ص ۱۲-۱۳

5- See Bhabha H.K., *The Location of Culture* (London: Routledge, 1994)

6- Deluze and Guattari, Felix (1981) *Rhizome* (1976), tr. Paul Foss & Powel Patton, U & C, 8, 49-71

۷- نگاه کنید به توماس کوهن، *ساختار انقلاب‌های علمی*، ترجمه احمد آرام، تهران: سروش، ۱۳۶۹

۸- لاکانوش بین نظریه‌ها و برنامه‌های تحقیقاتی فوقی قائل است. یک نظریه تحقیقاتی *Research Programme* متشکل از دو قاعده متدولوژیک است: اولی به آن دسته از راه‌های تحقیق که می‌باید پیگیری شود اشاره می‌کند (معین کشف مثبت *Positive Heuristic*) و دیگری راه‌هایی را که می‌باید از آنها اجتناب کرد مشخص می‌سازد (معین کشف منفی *Negative Heuristic*)

9- Feyerabend Paul, *Against Method: Outline of an Anarchistic Theory* (London: NLB, 1975)

۱۰- هیوبرت دریفوس، پل رابینو، میشل فوکو، *فراسوی ساختگرایی و هرمنوتیک*، ترجمه حسین بشیریه (تهران: نشر نی، ۱۳۷۶)، ص ۲۶