

صلح پایدار در جهان متکثر

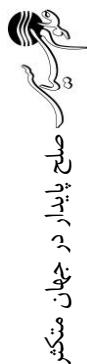
تاریخ دریافت: ۹۶/۲/۷

تاریخ تأیید: ۹۶/۳/۲۱

محمدتقی قزلسفلی *

یکی از مسائل اساسی نظریه سیاسی و بین‌المللی، از گذشته تاکنون متوجه این مهم بوده است که چگونه می‌توان از دریچه بصیرتی نو در عرصه فرمانروایی داخلی و فراگیر به ایجاد اخلاق صلح و امنیت پایدار کمک کرد. از چشم‌انداز عصر جهانی، مسئله صلح قابل اتکا، به محاق رفته است. بروز صلح شکننده در نظام بین‌الملل، توجه متفکرانی بزرگ، از جمله یورگن هابرماس، مایکل والزر، جان راولز و دریدا را برانگیخته است. براین اساس، نویسنده در نوشتار حاضر از این مفروضه اولیه خود دفاع خواهد کرد که امکان ارائه نظریه‌ای برای صلح پایدار در جهان متکثر امروزی وجود دارد. مقاله حاضر پیش از ارائه و دفاع از مفروضه خود، با ابتدا به دیدگاه‌های متفکران مورد اشاره در این نوشته، به استناد چالش‌های فرارو در جهان، چهار اصل بنیادی را در این زمینه به بحث خواهد گذاشت. مقاله به روش توصیفی - تحلیلی نوشته شده و از نظریه هنجاری - انتقادی به منظور عملی ساختن صلح در تراز غیرغربی و همسو با مشارکت جهان‌زیست‌های فرهنگی متکثر بهره خواهد برد.

کلیدواژه‌ها: صلح، جهانی شدن، گفت‌وگوی فرهنگی، راولز، هابرماس.



۱. طرح مسئله

برای بخش معدودی از اهل نظر اوضاع گذرای آغاز دهه نود در سده گذشته، زمینه‌ای از خوش‌بینی را در خصوص «پایان» معضلات دامن‌گیر حیات سیاسی تشدید کرد و حتی براین‌اساس، ضرورت نیاز به نظریه‌پردازی کلان برای تبیین شرایط فرارو، بی‌معنا تلقی شد. با فروپاشی کمونیسم در اروپا، این تصور پدید آمد که ما به لحظه‌ای سرنوشت‌ساز از زمان رسیده‌ایم که از آن با عنوان «پایان تاریخ» یاد می‌شود. برای نمونه، فرانسیس فوکویاما در جایگاه یک پیشگوی تاریخی بر آن شد که «پیروزی مقتدرانه لیبرالیسم سیاسی و اقتصادی، نقطه پایان تکامل ایدئولوژیک نوع بشر و جهانی شدن لیبرال‌دموکراسی غربی به‌عنوان شکل نهایی حکومت انسانی است» (فوکویاما، ۱۳۸۴، ص ۱۷-۲۱؛ ۱۳۸۶، ص ۹-۳۵). از این سال‌ها به بعد، برخی به ورود جهان به یک حرکت خودبه‌خودی و پایان تفاوت‌های ایدئولوژیکی معتقد بودند و مسئله اصلی گسترش تدریجی اقتصاد بازار و لیبرال‌دموکراسی به بقیه جهان در میان بود. اما وضعیت وخیم جهان و به‌ویژه بعد از حادثه یازده سپتامبر ۲۰۰۱ به این واکنش میدان داد که چنین دکترین خوش‌بینانه‌ای حتی از نظر اهداف خود به ثمر نرسیده و آزادی یا عدالتِ طرح و بسط یافته در آرمان سیاسی و فلسفی برای توده‌ها محقق نشده است. اریک هابسباوم، مورخ مشهور در اشاره‌ای گزنده به معضلات سیاسی و خشونت‌های گسترده قومی، فوکویاما را به شخصیت ساده رمان‌کامندید ولتر تشبیه و او را «دکتر پانگوس دهه نود» معرفی می‌کند. چرخه اهریمنانه خشونت‌ها این تعبیر کریستیان دلا کامپانی را یادآوری می‌کند که «وضع سلامت جهان خوب نیست» (کامپانی، ۱۳۸۲، ص ۱).

بر اساس آمار ارائه‌شده، از آغاز سده بیستم تا دهه نود آن، تعداد کشته‌ها از مرز ۱۸۷ میلیون نفر گذشته است (Hurrell, 2007, p25). براین‌اساس، اگر بنا باشد هر جسد را در یک ثانیه بشماریم، شش سال بی‌وقفه طول می‌کشد تا همه مردگان را به شمارش درآوریم. البته وضعیت از نیمه دهه نود به این سو نیز چندان رضایت‌بخش نبوده است. پابرجایی فقر گسترده، میلیون‌ها بی‌خانمان و مهاجر، پدیده روزافزون بیکاری، افزایش رفتارهای شرارت‌بار همچون بزهکاری و قاچاق مواد مخدر، وحشت از خشونت‌هایی که اکنون سوریه را در معرض خطر قرار داده است تا شیوع تروریسم در اروپا، همگی نشانه‌هایی از ضعف‌ها و نارسایی‌های یک ایدئولوژی یا در مفهومی معقولانه، دکترین در مواجهه با شرارت‌های موجود است. به قول رابرت کاکس، نظریه‌پرداز انتقادی «نظریه‌ها همواره برای کسی و برای

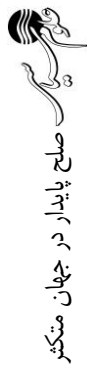


منظوری پرداخته می‌شود» (گریفیتس، ۱۳۹۱، ص ۳۸). براین اساس، اگر منصف باشیم، می‌بینیم چگونه طی دهه گذشته شمار فزاینده‌ای از متفکران دست‌اندرکار نظریه سیاسی و بین‌المللی تصریح کرده‌اند که مقصود و توجه نظریه‌ها باید «خویشتن چندپاره» و «شوربختی» آدمی در جهان معاصر باشد.

همان‌طور که سون اریک لیدمن در سال ۱۹۹۷ در کتاب *در سایه آینده* نشان داده است، از سال‌های پایانی قرن گذشته به‌وفور و از طرف چهره‌های بزرگ فلسفه و سیاست به شرایط ناعادلانه و کاستی‌های اخلاقی در جهان پیرامونی نقدهای جدی وارد شده است. اندرو هیوود در کتاب *سیاست جهانی* از نقصان نظریه‌های موجود در پردازش جهانی عاری از خشونت سخن گفته و چشم‌انداز آتی جهانی را در این زمینه امیدوارکننده ارزیابی نکرده است (Heywood, 2011, p508-520).

با وجود اینکه چنین جهت‌گیری‌ها و دغدغه‌خاطرهای اخلاقی در میان نظریه‌پردازان هنوز در عمل امکان موفقیت‌چندانی نیافته است، از جهت ایده‌ای که در این مقاله پی گرفته می‌شود، مسائل و معضلات مورد ادعای متفکران که به برخی اشاره شد، واجد دو اهمیت اساسی است. نخست بنا به تعبیر اسپریگنز، این مصایب از کاستی‌هایی در سطح نظریه‌پردازی در زمینه صلح و عدالت خبر می‌دهد و از دیگرسو، برخوردی فعالانه و مسئولانه را با مشکلات جهانی می‌طلبد.

با توجه به آنچه گفتیم، پرسش اصلی مقاله حاضر این است که: در جهان واقعی مبتنی بر ارزش‌های متکثر، الزامات و شرایط صلح پایدار چگونه فراهم می‌آید؟ در پاسخ به این پرسش، مقاله با بهره‌گیری از نظریه هنجاری انتقادی، این مفروضه را در دو بخش به آزمون می‌گذارد که صلح همچون وجهی یادگیری اخلاقی (moral learning) و مسئولانه از طریق توجه دادن و الزام کردن کشورها به یکسری ترجیحات ارزشی و سیاسی فراهم می‌آید. این طرح که از حیث تاریخی تکمیل‌کننده نظریه کانت است، برای همراهی با شرایط جهان معاصر با نظریه کسانی چون جان راولز و هابرماس تکمیل شده است. پیش از ارائه طرح یادشده، به مبانی نظریه هنجاری انتقادی می‌پردازیم که عموماً درباره صلح مطرح شده است.





۱. تلقی جهانی صلح؛ یک چارچوب نظری

صلح (Peace, Paix, Pax, Pacis = پاکس) واژه مجادله‌آمیز و بحث‌برانگیزی است.^۱ به قول محقق، صلح از مفاهیم عقلی است و صورت مطلق آن وقتی به دست می‌آید که در سیر و سلوک تاریخ از ضد خودش که «جنگ» باشد، رها شود و این میسر نیست مگر در عالم لاهوت. در عالم ناسوت، صلح همیشه نسبی است؛ به این معنا که پیوسته با «جنگ» همراه است؛ هرچند در پی دور کردن آن از قلمرو خویش باشد. در عام‌ترین و ساده‌ترین معنا و تصور «صلح یعنی همدلی، تفاهم، یگانگی و به‌طور کلی موازنه منافع متعارض و استعدادها

متفاوت» (فلسفی، ۱۳۹۰، ص ۱۰).

در طول دو سده گذشته درباره تعریف صلح و نحوه نگرش به آن، مکاتب و نظریه‌های گوناگونی شکل گرفته است. در دقیق‌ترین سطح، صلح معادلی برای امنیت در روابط قدرت یا نبود خشونت آشکار است، ولی از منظر تفکر انتقادی و با ابتننا بر مباحث معرفت‌شناسی، صلح امکانی برای عدالت اجتماعی در سطح گسترده به شمار می‌آید. برداشت از صلح در دوران جنگ سرد، نبود درگیری مستقیم نظامی میان قدرت‌های بزرگ بود و بر همین اساس سازمان ناتو، مدعی است که در چند دهه گذشته، حافظ صلح بوده است (برترتن، ۱۳۸۰، ص ۵۸). اما از آنجاکه دیدگاه نویسنده با نظریه انتقادی هنجاری به‌عنوان چارچوب نظری پیوند خورده، به‌طور طبیعی با آن‌گونه نظریه‌پردازانی همراه است که معتقدند صلح نمی‌تواند تنها «نبود خشونت آشکار» باشد. از سوی دیگر، بحران‌های جهان امروز، ایده «صلح ساکن» را تضعیف و نیاز به «صلح پویا» را تقویت کرده است.

در واقع مدعای این نوشتار در پردازش به صلح پایدار، مستلزم این است که تفکیک و ستفالیایی امر سیاسی و امر بین‌المللی برداشته شود. چنان‌که به اشاره گذشت، مسائل جهان معاصر این طرز تلقی را بیهوده جلوه داده است که نظریه سیاسی و بین‌المللی از یکدیگر کاملاً مجزا هستند؛ بالعکس نیاز به ترمیم نظریه صلح، نیازمند همراهی این دو است. یادآوری این موضوع در اینجا ضروری است که بگوییم خطرهای ناشی از تروریسم،

۱. نظم و آرامیدن (otium) همه با هم در واژه لاتینی «پاکس» جای دارد. رومی‌ها در پی رسیدن به پاکس در مقام خیر والایتر بودند. هم یونانیان و هم رومیان محراب‌هایی برای صلح درست کرده بودند. در نظر رواقیون عالم را هماهنگی طبیعی و گوهری بود. واژه عبری «سلام» که با «شالوم» عبری هم‌ریشه است، به‌معنای صلح کردن است. در بینش اسلامی صلح زمانی ممکن است که انسان خودش را تسلیم اراده الله (اسلام) کند. در دل این مفهوم‌پردازی‌های نخستین، این باور را می‌شد استخراج کرد که گویی پیش از این بهشتی بوده که صلح مطلق بر آن حاکم بوده است. (نک: بن لو، ۱۳۹۱، ص ۴۳)

خطرهای زیست‌محیطی تا ذره‌گرایی ماده و باور منتج به از خودبیگانگی جامعه سرمایه‌داری، مسائلی نیستند که تنها با چند مقررات موضوعه و تدابیر حقوقی رفع شوند.

صورتی از نظریه هنجاری (normative model) اصلاح‌شده از صلح پایدار که ریشه‌های آن به اندیشه‌های کانت، هگل و در قرن بیستم به انترناسیونالیسم وودرو ویلسون بازمی‌گردد و در بعد نظریه سیاسی در اندیشه‌های راولز، هابرماس و دریدا قابل ردیابی است، بر آن است که می‌توان با تقویت هنجارهای اخلاقی - فرهنگی، مبانی قابل اعتنایی برای نظریه صلح استخراج کرد؛ به گونه‌ای که از تنگ‌نظری صلح لیبرالی که عموماً به صورت «پاکس امریکانا» جای خوش کرده، بپرهیزد. نظریه هنجاری است؛ از آن‌رو که دعوی و درخواست جهان‌شمول و مبتنی بر عقل را برای اصول گوناگون نظم و صلح جهانی پیشنهاد می‌کند و درعین حال، وجهی انتقادی دارد؛ چون ضمن انتقاد به کاستی‌های نظریه‌های موجود، از مبانی معرفتی غیرغربی در این زمینه مدد می‌گیرد.

چنان‌که گفتیم، ریشه تلقی هنجاری از صلح پایدار به سده هجدهم بازمی‌گردد. در آن سده چند متفکر پرآوازه همچون کانت، هردر و ابه دوسن پیر با آثاری مشابه به نام صلح جاویدان بر آن شدند که صلح پویا چیزی جز صلح ساکن یا گورستان است. این مهم برای تحقق، نیازمند تلاش انسان‌ها از طریق بنیادگذاری اتحادیه‌ای از ملت‌هاست. آنها نیز چون فیلسوف نام‌آور، باروخ اسپینوزا باور داشتند که «صلح بهتر است که از جان مایه گیرد»؛ به‌ویژه در این میان، کانت^۱ در مقام نظریه‌پرداز اخلاق بین‌المللی جایگاه ارزنده‌ای دارد. او با دقت و علاقه وافری همسو با واکاوی معرفت‌شناختی و هستی‌شناختی از تاریخ، به این باور رسید که «وضع انسان‌هایی که با هم زندگی می‌کنند، وضع طبیعی نیست؛ این وضع بیشتر وضع جنگی یا تهدید به مخاصمه است، درحالی‌که وضع صلح باید نهادینه باشد» (فلسفی، ۱۳۹۰، ص ۱۲). همچنین کانت در کتاب *آموزه حقوق به‌گونه‌ای روشن*، خواننده را متوجه این نکته ساخته است که در قانون اساسی جهانی، «انسان» غایه القصوای صلح جاویدان است، نه دولت (اکرمی، ۱۳۹۳).

کانت مدل هنجاری خود را درباره صلح در سه اصل بیان کرده است: نخستین اصل تعیین‌کننده صلح می‌گوید نظام مدنی و داخلی دولت یا دولت‌ها باید جمهوری‌خواهانه باشد.

۱. کانت نظریه سیاسی خود را در جزوه‌های گوناگون، از جمله اندیشه تاریخ دنیا از لحاظ جهان‌شهری و به‌ویژه رساله به‌سوی صلح پایدار به تحریر کشیده است. او درعین حال همین دیدگاه را در آخرین چهل صفحه کتاب آیین حقوق یعنی در بخش دوم همین کتاب موسوم به «حقوق عمومی» مطرح کرده است.



در گام دوم (اصل دوم) همین جمهوری‌ها از طریق اتحادیه‌ای صلح‌جو، صلح میان خود را به‌طور روزافزون تحکیم می‌بخشند. سومین اصل، قانونی جهانی را مقرر می‌دارد که باید با اتحادیه صلح‌جو به اجرا درآید. این قانون جهانی به شرایط مهمان‌نوازی جهانی محدود خواهد بود. آن‌طور که ژاک دریدا به‌تازگی آشکار ساخته، مفهوم مهمان‌نوازی جهانی کلیدواژه‌ای است که گویا اول بار خود کانت در رساله دوران‌ساز صلح پایدار به کار گرفت. دریدا با ابتنا به نظریه کانت، آن را مترادفی برای وفاق، عفو و احترام به دیگری می‌داند (دریدا، ۱۳۸۷، ص ۵۲). به‌هرروی، مدعای اصلی وی که پسندیده می‌نماید آن است که بر اثر نوعی تحول طبیعی از دل ناهماهنگی انسان‌ها، به‌رغم اراده خودشان نوعی هماهنگی سر برمی‌آورد.

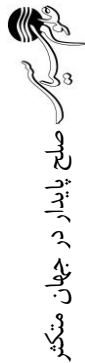
از دیدگاه انتقادی، کانت در صلح پایدار از نظامی حمایت می‌کند که در آن دولت‌ها انحصار استفاده از زور را به فدراسیونی جهانی تفویض می‌کنند. در جهان مدرن معنای این حرف، «سازمان ملل» است که البته نتوانسته در ایجاد و پاسداشت جامعه‌ای عاری از جنگ و دیگر خشونت‌ها موفق باشد. غیر از این مشکل به نظر می‌رسد ایده کانتی کنفدراسیونی از جمهوری‌ها می‌تواند دستاویزی باشد تا امکان مشارکت و تعامل با نظام‌ها و جوامعی که به هر دلیل «غیرجمهوری» نامیده می‌شوند، از دست برود؛ هرچند دقت در کلام کانت نشان می‌دهد جامعه بین‌المللی از دولت‌هایی تشکیل شده است که از نظر اخلاقی و سیاسی با هم تفاوت دارند. از این‌رو، چنان‌که اندرو لینکلتر گفته است، درست‌تر این است که گوهر فلسفه سیاسی کانت را این مقصود بدانیم که «صرفاً راهنمایی برای ما در روند تکامل جامعه جهانی باشد» (لینکلتر، ۱۳۸۵، ص ۳۵۹).

به‌هرحال، به‌رغم اینکه کانت صلح پایدار را یک «آرمان غیرقابل تحقق» می‌داند (دلاکامپانی، ۱۳۸۲، ص ۲۵۳)، ایده‌های خلاق او همچون عدالت بین‌المللی، جهان‌وطنی و شرایط مهمان‌نوازی (احترام به بیگانگان) در آرای متفکران علاقه‌مند به ایده صلح و امنیت جهانی مطرح و پی گرفته شده است. به نظر می‌آید کانت ابتدا قانون جهان‌وطنی را بدون محدودیت، به گستره مهمان‌نوازی جهانی بسط می‌دهد. شرط صلح بادوام بین تمام انسان‌ها رعایت این اصل است. از جمله متفکرانی که این رویکرد هنجاری انتقادی را به‌خوبی بسط عملی می‌دهد، جان راولز (۱۹۲۱-۲۰۰۲) است. فهم دیدگاه راولز و اهمیت محوری نظریه صلح‌طلبی او در بستر حوادث قرن بیستم معنای واقعی پیدا می‌کند؛ چه مواضع صلح‌طلبی امثال کانت در پس اضطراب و هراس‌های ناشی از مخاصمات، بین نحله‌های لیبرالی و

سوسیالیستی مورد بازتفسیر قرار می‌گیرد. پیش از جنگ جهانی دوم، ایده‌ای انترناسیونالیستی لنین و ویلسون اهمیت وافری پیدا کرد. به قول آلن کسلز «برای میلیون‌ها نفر انسان جنگ‌زده، لنین و ویلسون به‌عنوان دو ناجی به نظر می‌آمدند» (کسلز، ۱۳۸۰، ص ۱۸۱).

پس از جنگ جهانی با افزوده شدن هراس جنگ‌های ویرانگر، به تدریج اندیشه صلح به گفتمان غالب و موضوع مباحثه متفکران گوناگون تبدیل شد. اکنون پرسش اصلی این بود که: چگونه می‌توان راه جنگ را بست و صلح را به معنای واقعی پایدار کرد؟ در چارچوب تلقی چپ و راست از صلح‌طلبی دو دیدگاه، هم در نظریه سیاسی و هم بین‌المللی اهمیت اساسی داشتند. در سویه چپ، دیدگاه یورگن هابرماس اهمیت دارد. او با تقسیم ساحت زندگی و عمل آدمی به دو بخش سیستم و جهان زیست، اولی را نماینده قدرت و ثروت و در نهایت، زمینه‌ساز خشونت و جنگ، و دومی را نماینده هیئت اجتماعی برشمرد.

هابرماس با الهام از دیدگاه ارسطو درباره دوستی و مفهوم مهم فرونیسیس^۱ در کتاب *اخلاق نیکوماخسی* به این نتیجه می‌رسد که در دنیای کنونی، سیستم با غلبه بر ساحت اجتماعی و فرهنگی، انسان‌ها را از خودبیگانه ساخته است و این وضع نامتعادل را باید از طریق کنش مفاهمه و بینادهنیت و سرانجام افزایش اعتبار زیست جهان چاره کرد (صدری، ۱۳۹۱، ص ۶۷۸). نویسنده کتاب *کنش/ارتباطی* که به درستی معتقد است صلح مستلزم اصل قابلیت همگانی کردن منافع است (هابرماس در وایت، ۱۳۸۰، ص ۱۲۳)، بر آن است که کنش ارتباطی می‌تواند با افزایش فهم دیگری، این قابلیت را تسهیل کند. او در اینجا قصد همراهی با نظریه متفکران روشنگری چون ولتر و کانت را دارد که معتقد بودند مهم‌ترین مانع صلح میان آدمیان، خودخواهی آدمی و دولت‌هاست. در واقع هابرماس طرفدار نبردی فرهنگی و نه طبقاتی است. بر این اساس، جنگ‌ها تقابل انواع سیستم‌هاست که زیست جهان را به نبرد بی‌حاصل برای توده‌ها و در جهت تأمین منافع سیستم گرفتار می‌کنند. نتیجه اینکه همه انواع منازعات، ناعادلانه و برعهده سرمایه‌داری جهانی است. آخرین نماینده مکتب فرانکفورت با این تلقی درست که صلح صورتی از «پراگماتیسم عام» و مستلزم مشارکت فعالانه عموم کشورهاست، نظریه صلح خود را دارای دو وجه اخلاقی و نهادی ارزیابی می‌کند. اخلاقی است؛ به این دلیل که امروزه در عصر به تعبیر گیدنز «لغزنده بودن جهان» و تهدیدهای مشترک، تفاوتی میان اعضای جامعه بشری وجود ندارد؛ یعنی از نظر هنجارهای



۱. در فلسفه سیاسی ارسطو، فرونیسیس توان تصمیم‌گیری در تبعیت از عقل و فضیلت برای زندگی سعادت‌مندانه (اتودایمونیا) است؛ البته هابرماس در فلسفه خود مفهوم اراده نیک و امر اخلاقی را جایگزین کرد (نک: محمودی، ۱۳۸۴، ص ۸۴).



اخلاقی، همگی ما اعضای یک جامعه هستیم و به این معنا خطرها و چالش‌ها خصلتی همه‌گیر دارد. از سوی دیگر، نهادی است؛ چون ضمن تقویت سازمان‌های فراملی و مقررات جهانی، باید تلاش کرد قوانین آنها از طریق وفاق جمعی پذیرفته شود.

به نظر می‌رسد از دیدگاه نظریه لیبرالی حامی صلح، با عنوان قراردادگرایی با سویه چپ، دکتربین عدالت جان راولز گامی به جلو تلقی می‌شود. چنان‌که می‌دانیم ایده او ابتدا با انتشار کتاب *دوران‌ساز نظریه عدالت* در سال ۱۹۷۱ طرح شد و بسط یافت. او در این اثر با تعلق خاطر می‌شود که به اصحاب قرارداد اجتماعی و اندیشه‌ای کانت نشان داده است، بر آن می‌شود که با تأکید بر «ماهیت و ذات واحد انسان» نظریه‌ای عام را مطرح سازد؛ چنان‌که ایده عدالت به‌مثابه انصاف نه‌تنها در عرصه داخلی دولت‌ها، بلکه به شکل جهانی‌تر نیز تحقق پیدا کند. با وجود اینکه در کتاب *عدالت به‌مثابه انصاف* از ایده گسترش نظریه خود در سطح جهانی مخالفت کرده، اما سال‌ها بعد در کتاب *قانون مردمان* با اشاره به اصول هشتگانه در میان ملت‌های متمدن، از تسری نظریه خود به سطح جهانی سخن گفته است (راولز، ۱۳۹۰، ص ۵۱). پس از نقدهای متعدد بر رویکرد وی در این اثر و ملاحظات دیگر، او بر آن شد که در سال ۱۹۹۷ عدالت را با خصلتی اساساً جامع عرضه کند که عموماً خصلت غربی تفکر در آن مکتوم بود (اخوان کاظمی و ویسی، ۱۳۹۰، ص ۳۰).

واقعیت مطلب آن است که ایده موردنظر او با قبول کثرت‌گرایی معقول (reasonable pluralism) در جهان امکان موفقیت نداشت، مگر در صورت ارائه راه‌حل یا بدیلی که این نقصان را پوشش دهد. در مقام رفع این مشکل بود که کتاب مهم *قانون مردمان* را به نگارش درآورد تا شاید میان اعتقادش به آرمان صلح و عدالت و حضور کثرت‌باوری پلی بزند (راولز، ۱۳۹۰، ص ۳۶). از آنجاکه راولز همیشه نظریه هنجاری خود را صورتی از اتوپیی واقع‌گرایانه (realistic utopia) می‌داند (همان، ص ۲۳) همواره ابراز امیدواری می‌کند که دولت‌های جهانی به تدریج و با مشاهده عواقب وخیم مخاصمات، به سمت پذیرش اصول موردنظر او حرکت کنند و در راستای بهتر کردن امور دنیا بکوشند.^۱ چنان‌که اشاره شد، او با قید مبانی تاریخی و معرفت‌شناسی غربی، بر آن می‌شود که جوامع بشری را به سه دسته تقسیم کند: (۱) ملت‌های خوب (لیبرال)؛ (۲) ملت‌های بانزاکت (قابل قبول)؛ (۳) ملت‌های بی‌قانون. به اعتقاد برخی از منتقدان، تقسیم ملت‌ها هرچند با لحاظ شواهد نظریه سیاسی درست می‌نماید،

۱. توافق هسته‌ای ایران با قدرت‌های غربی و تداوم مذاکرات در سطح جهانی برای پایان مناقشات در سوریه از جمله موارد مشهودند.

با اصول برابری و تفاوت که خود راولز پیش‌تر بر آن تأکید داشت، منافات دارد. «راولز در کتاب و قانون ملل با تعبیر نامنظم و نادرستی که از مفهوم "تفاوت" به عمل آورده است، حقوق بین‌الملل را درجه‌بندی کرده است و آن را از جامعه مشترکات بین‌المللی که موجودیتی اصیل دارد، دور ساخته است» (فلسفی، ۱۳۹۰، ص ۳۱۵).

به‌هرروی، از منظر هستی‌شناسی کثرت‌گرای جهان معاصر که در مبانی فکری جماعت‌گرایان هم مطرح شده است، جوامع به نظام‌های ارزشی و سنت‌های خاص خود نیز دل‌بستگی دارند. براین‌اساس، اهمیت صلح جهانی در امکان پیوندیابی چنین تلقی‌های متفاوت و متکثر است. از این‌رو، در بخش دوم این نوشتار ضمن استفاده از برخی مؤلفه‌های مثبت راولز و رویکرد گفت‌وگویی هابرماس، ایده صلح پایدار را با لحاظ وجوه دیگری که ضروری می‌نماید مطرح می‌سازیم.

۲. صلح پایدار؛ زمینه‌ها

واقعیت آن است که اگر جامعه جهانی وجود نداشت، به وجود صلحی پایدار هم نیازی نبود. دست‌کم جهان یک جامعه است؛ چون تمام کسانی که در آن زندگی می‌کنند، در مخاطرات جهانی با هم شریک‌اند؛ نظیر مخاطراتی که از سلاح کشتار جمعی، فشار محیطی، جهانی شدن جرم و جنایت تا تروریسم و به‌هم‌دوختگی روابط اقتصادی پدید می‌آیند. ال‌ریش بک به‌درستی می‌گوید جهان پیچیده کنونی کالا توزیع نمی‌کند، بلکه خطرهای جهانی را توزیع می‌کند (بک، ۱۳۸۸، ص ۴۲). همین دغدغه در آرای دیوید هاروی و آنتونی گیدنز نیز به بحث گذاشته شده است. هابرماس یادآوری می‌کند که جهان امروز جامعه‌ای غیرداوطلبانه بر پایه شراکت در خطر‌هاست. اما به‌هم‌تنیدگی تنها دلیل ما برای نیاز به صلحی پایدار نیست؛ حس دیگری نیز وجود دارد که در آن ارزش اخلاقی برابر هر فرد، محور ایده دموکراسی است و بنابراین ما را ملزم می‌کند بر سر پیامدهای اخلاقی این حس جامعه جهانی انسانی توافق کنیم (هابرماس، ۱۳۸۴، ص ۵-۱۷).

به‌راستی آیا اخلاق صلح مورد دعوی این نوشتار باید حتماً بر یک اخلاق همگانی مبتنی شده باشد؟ امروزه پاسخ روشنی وجود دارد و آن اینکه دعوت به جهانی شدن نباید از نوعی اعتقاد به پایان تاریخ یا به گویش جدید، از این قضاوت تجربی حاصل شود که ما به پایان تاریخ رسیده‌ایم. یک اخلاق جهانی که عمدتاً بر پایه یک سنت فرهنگی پا می‌گیرد، هرگز وفاداری داوطلبانه فرهنگ‌های دیگر را جذب نخواهد کرد و تنوع فرهنگی که هدف اصلی است، حاصل نخواهد شد. فرهنگ جهانی باید بر اساس تمام سنت‌های اخلاقی و دینی و



مشارکت بیشتر کشورها پدید آید و زمینه گوناگونی تفسیر و کاربرد را فراهم کند. از جمله در این زمینه می‌توان به پیشنهادهای آمارتیاسن، هانس کونگ و ملاحظیات قابل قبول جمهوری اسلامی برای ایجاد جهانی شکل گرفته از تقریب مذاهب و ارزش‌ها اشاره کرد. به نظر می‌رسد اگر قضاوت منصفانه بر اساس پیامد فرایندهای جهانی شدن متکثر با ابعاد متداخلانه جهان‌زیست‌های فرهنگی دیگر باشد، چنین نظریه مشترکی که بتواند مورد حمایت گسترده قرار بگیرد، می‌تواند به این ترتیب باشد که هر جامعه یا سامان سیاسی در مرحله اول، خود را در داخل به داشتن موارد زیر ملزم نماید. خوب است این نکته مورد توجه قرار گیرد که در نوشته‌های کانت و بعدها والزر و هابرماس، صلح پایدار مستلزم بروز و ظهور خیرهای مشترک در داخل کشورهاست و این مستلزم نهادینه شدن نظام جمهوری و به تبع آن قبول یکسری ترجیحات ارزشی است که به اختصار مطرح می‌شود:

- اقتصادی فراهم‌کننده وسایل مادی و خدمات عمومی لازم برای شأن و مقام انسان؛
- احساس مسئولیت برای ایجاد رفاه و شادکامی دیگران، به‌ویژه نسل‌های آینده؛
- تعهد و پایبندی به برابری وضعیت و فرصت؛
- نوعی احترام به گوناگونی (اعتقاد به اینکه دیگران حق دارند از گونه نژادی و زبانی دیگر باشند)؛
- فرایند سیاسی جامع و مشارکتی؛
- پایبندی به عدم خشونت و اعتقاد به توانمندی در حل اختلاف‌ها با صلح و روندهای متعاملانه.

این اصول گسترده و همگانی در داخل کشورها می‌تواند مقدمه‌ای فراهم کند تا در مرحله دوم، خیرهای مشترک در سطح جهانی مقبولیت بیابد. درعین‌حال، چالش اصلی ابداع فرایندی است که بتواند نتایج و کاربردهای این مشارکت فعالانه را برای صلح جهانی در چارچوب نوعی یادگیری اخلاقی (moral learning) استخراج کند. صلح چه در سطح اول و چه در سطح دوم، مستلزم بلوغ سیاسی و اخلاقی و آگاهی از خطرهایی است که کل موجودیت جامعه بشری را تهدید می‌کند. این دکترین بین‌المللی در مقوله‌ای هابرماسی - والزری اساساً از طریق تشدید فرایند گفت‌وگو و با لحاظ شرایطی ممکن می‌شود که نویسنده آنها را «معیارهای فرهنگی در سطح بین‌المللی» می‌نامد.

۳. صلح پایدار؛ معیارهای فرهنگی

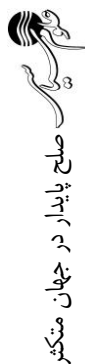
ناگفته نماند هر معیار مورد نیاز برای صلح که می‌خواهد در سراسر جوامع و فرهنگ‌ها کارایی

داشته باشد، باید بر پایه رضایت آزادانه یا در واقع بر پایه اجماع ناشی از گفت‌و شنود خلق شود. اینکه ما چگونه به تدوین یک مجموعه اصول اخلاقی قابل کاربرد در تمام جوامع و فرهنگ‌ها می‌رسیم، امری است که به اندازه نتیجه نهایی اهمیت دارد. رویکرد فرهنگی باید دربرگیرنده و پذیرای شباهت‌ها و تفاوت‌ها در تمام سنت‌ها باشد؛ به طوری که امکان اعتقاد به آنها و حتی احساس غرور و لذت از داشتن آنها را ممکن می‌کند (به نقل از کورونگ، ۱۳۸۱، ص ۳۶-۴۴).

الف) گفت‌وگوی پایدار

بدون تردید مهم‌ترین مؤلفه نظریه جدید، بازگشت به پراتیک گفت‌وگو، اما در حوزه عمومی جهانی است. آنچه در گفت‌وگوی پایدار اهمیت دارد، این مسئله است که در اینجا عمل یا پراتیک موردنظر، فرع بر مناظره‌های فلسفی از گونه‌هایی است که در باب حقیقت یا غیرحقیقی بودن ماهیت امور طرح می‌شود؛ زیرا در این صورت تردیدی نیست که با بحث‌های ارائه شده از سوی تامس کوهن، رورتی و فایرپند که هر چیز را تنها در درون یک سنت امکان‌پذیر می‌دانند، اصل موضوع زیر سؤال است. عمل پایدار، عمدتاً جهت‌گیری عینی برای چاره‌اندیشی درباره معضلاتی است که جهان‌زیست امروز را در معرض خطر قرار داده است. با این احتجاج، نیاز به گفت‌وگو به مقوله‌ای فرامرزی تبدیل می‌شود؛ چنان که حتی ساموئل هانتینگتون، به‌عنوان مهم‌ترین مخالف طرح گفت‌وگوی تمدن‌ها، بر اهمیت چنین فرایندی تأکید می‌ورزد و اعلام می‌دارد که «ساکنان همه تمدن‌ها می‌باید برای دستیابی به ارزش‌ها، نهادها و شیوه‌هایی که در آنها با ساکنان دیگر تمدن‌ها اشتراک دارند، به جست‌وجو برخیزند و برای ترویج و بسط آنها کوشش کنند» (هانتینگتون، ۱۳۸۰، ص ۲۶۶). به عقیده او، چنین خواستی برای تعامل و گفت‌وگوی پایدار نه تنها درگیری‌های تمدنی را محدود می‌سازد، بلکه تمدن‌های مفرد^۱ را نیز تقویت می‌کند. هانتینگتون در گفت‌وگویی با اشاره به اهمیت چنین تلاشی توضیح می‌دهد که با وجود اینکه اغلب تحلیلگران در دهه ۱۹۶۰ از قریب‌الوقوع بودن جنگ اتمی سخن می‌گفتند، در عرصه دیپلماتیک گفت‌وگو جریان یافت و این خطر برطرف شد.

چنان که در نظریات دیوید بوهم نیز آمده است، این تداوم منوط به صورتی از گفت‌وگوی آزاد و بدون قید است و از این رو، می‌تواند مؤثرترین راه برای تحقیق در خصوص بحران‌هایی



۱. به عقیده هانتینگتون تمدن‌های مفرد، تمدن‌هایی‌اند که ترکیبی از حد برتر در حوزه مذهب، امکانات مالی برای خوب زیستن، یادگیری، مفسر، فلسفه و تکنولوژی را دارا هستند.



باشد که جوامع و به‌واقع کل طبیعت بشری امروزه با آن روبه‌روست. پس گفت‌وگوی پایدار می‌تواند از این منظر منافع دیگری نیز به همراه آورد: ۱) راه را برای کاوش جمعی در خصوص فرایند اندیشیدن و خودآگاهی هموار می‌کند. ۲) چشم‌اندازهای منظمی را شکل می‌دهد و به ما در حل مسائل و معضلاتی که موجب حیرت و سردرگمی مان شده، مدد می‌رساند. ۳) در رفع منازعات محلی، منطقه‌ای و جهانی کمک می‌کند (پایا، ۱۳۸۱، ص ۹۲).

شرط حداقل برای برقراری چنین گفت‌وگویی، حفظ احترام به دیگری است. هر یک از مشارکت‌کنندگان (مهمانان هتل) در یک گفت‌وگو باید دیگری را در انسانیت با خود برابر تلقی کند و در برابر دیدگاه‌های او رواداری و تسامح نشان دهد. «قبول و پذیرش گفت‌وگو با دیگری، قبول مسئولیت برای دیگری نیز هست؛ یعنی اهمیت دادن به وجود دیگری پیش از وجود خود. این موقعیت را می‌توان در این جمله فلسفی بیان کرد: "گفت‌وگو می‌کنیم؛ پس هستیم". از این دیدگاه محیط بین‌المللی همانا محصول روابط بین‌ذهنی بازیگران متعدد است. گفت‌وگوی پایدار به درک این نکته کمک می‌کند که "دیگری" برای وجود ما لازم است؛ در تنازع با هستی ما نیست» (سلیمی، ۱۳۸۹، ص ۱۲۴). در واقع تسریع فهم هرمنوتیکی از روابط میان ملت‌ها، به عمومی کردن و تعمیم «دیگری» یا دست یافتن به «دیگری عمومی‌یافته» (generalized other) می‌انجامد.

ب) تأکید بر فهم تاریخی

انتشار کتاب حقیقت و روش (*Truth and Method*) انس - گئورگ گادامر در سال ۱۹۶۰، منشأ مهم جریان هرمنوتیکی در فهم پدیده‌های تاریخی و تأثیر و تأثر فرهنگ و تمدن‌ها در قبال یکدیگر است. البته گادامر در این اثر، فهم تأویلی را در سه زمینه هنر، تاریخ و زبان به کار گرفت که از آن میان مقوله تاریخ اهمیت بسیاری دارد. به زعم او، تاریخ محلی است که انتقال سنت‌های یک فرهنگ در آن صورت می‌گیرد و از آنجا که فهم تاریخ‌مند است، افق تاریخی مفسر و افق تاریخی موضوع از یکدیگر جدا نیستند. افق معنایی مفسر پیشاپیش از سنت و تاریخ متأثر است و معنابخشی‌های کنونی ما نیز در مواجهه با سنت و تاریخ گذشته محک می‌خورند. در این معنای هوسرلی، افق برای تعامل ما گشوده است و در چارچوب زبان و گفت‌وگو نقش و اهمیت خود را نشان می‌دهد. چنین تحلیلی، گادامر را به نقطه‌ای می‌رساند که در آنجا به نقش بنیادی زبان در فعالیت‌های متنوع بشری پی ببرد. در این چشم‌انداز، وظیفه تأویل فلسفی چیزی جز تسهیل کردن ادراک متقابل اذهان بشری و ارتباط با هم نیست.

از نظر گادامر، پیش‌فهم‌ها همانا پیش‌جهت‌گیری‌های باز بودن ما به جهان و اثرات تاریخی است (Open to the effects of history) (رایت، ۱۹۹۸، ص ۸۲۸). تاریخ‌مندی با ایجاد آگاهی مؤثر تاریخی (Effective historical Consciousness) به ما کمک می‌کند تا بدانیم معرفت ما از خویش، تمدن خویش و دیگر اجزای تمدنی مجاور کامل نیست. پیامد بلافصل دیگر تاریخ‌مندی، امکان غلبه بر اصل بیگانگی میان خود با دیگری است. سازوکاری که این عمل را تسهیل می‌کند، اصل «تشریک افق‌ها» (Fusion of horizons) یا «هم‌آمیزی افق‌ها» است. تشریک افق‌ها تحقق کامل مکالمه‌ای است که در آن چیزی بیان می‌شود که فقط متعلق به من یا مؤلف (دیگری) نیست، بلکه مشترک است. به قول دیوید لینگ، تصادم با افق‌های دیگری ما را از مفروض‌های عمیقاً نهفته به‌گونه‌ای آگاه می‌سازد که در غیر این صورت مغفول باقی می‌مانند.

گفت‌وگوی فعالانه، چنان‌که گادامر مطرح کرده است، از فهم تاریخی کمک می‌گیرد تا نشان دهند «فرهنگ‌ها نه منسجم‌اند، نه همگن، نه تک‌معنایی و نه در سکون و آرامش. فرهنگ‌ها ذاتاً چندسویه، کشمکش‌آمیز، تغییرپذیر و باز هستند. فرهنگ‌ها درگیر فرایند دایمی بازخوانی و بازنویسی و دگرگونی هستند که در جریان آن گنجینه‌های متنوع و غالباً متضادشان مجدداً تأیید می‌شوند، دگرگونی می‌پذیرند، صادر می‌شوند، به مبارزه خوانده می‌شوند، مورد مقاومت قرار می‌گیرند و بازتعریف می‌شوند» (فی، ۱۳۸۱، ص ۱۱۲).

فهم تاریخی به ما این بصیرت را می‌دهد تا بفهمیم تمدن کنونی حاصل تأثیر و تأثر متقابل بوده است و این خود جهتی از فرایندهای گفت‌وگوی اثربخش است. «معلوم است که این نوع گفت‌وگو کمتر انتخابی و ارادی و مسبوق به تصمیم و شناخت و بیشتر محکوم حوادث اجتماعی یا اوضاع اقلیمی و اتفاقات تاریخی بوده است» (خاتمی، ۱۳۷۹، ص ۲۱۵). عبارت واتسون در اینجا شایسته یادآوری است که می‌گوید: «ایده نور از شرق می‌تابد (Ex Oriente Lux)، بیان این است که اندیشه‌های علمی زیادی هم از شرق آمده‌اند و این تأثیر و تأثر متقابل بوده است» (واتسون، ۱۳۸۳، ص ۱۱۴). این زمینه تقویت‌کننده توجه جهانی بر روی مشارکت بین‌تمدنی است که به‌عنوان مؤلفه بعدی بررسی می‌شود.

ج) مشارکت بین‌تمدنی

تاریخ به ما می‌آموزد که زندگی ما با زندگی تمام افراد و اقوام دیگر پیوسته است؛ گویی زندگی تمام اقوام و جوامع انسانی با رشته‌ای نامرئی به یکدیگر وابسته است (فلسفی، ۱۳۹۰، ص ۱۵). این استمرار، بیان چیزی است که نویسنده آن را «ضرورت مشارکت بین‌تمدنی»



می‌نامد. در نتیجه، نظریه سیاسی و بین‌المللی هم که در پی عملی کردن اصولی برای صلح نهادینه شده است، باید با نظریه جهان‌ها و ارزش‌های متکثر همسو بوده، ضد اصالت دادن به یک طرز تفکر همچون دکترین «پایان تاریخ» باشد. آمارتیا سن در تأکید بر اهمیت مشارکت بین‌تمدنی می‌نویسد: «کندوکاو ما در مسیر عقل‌ورزی بر سر مقوله‌هایی چون عدالت، نباید در حصار منطقه یا جهان‌بینی خاص باشد. به دلیل گونه‌گونی مقولات معطوف به پرسش‌هایی مشابه، چه‌بسا راه جز به برهوت نبریم» (سن، ۱۳۹۱، ص ۲۳).

مشارکت بین‌تمدنی، زمینه و ابزار مناسبی برای مبارزه با سولیسیسم یا من‌محوری است. اینکه یک تمدن یا یک کشور، تنها به اتکای توان مادی و معنوی خود بخواهد مشکلات فرارو را هموار کند، با فضای جهان متکثر کنونی همخوانی ندارد. پس «هیچ تمدنی از هیچ تمدن دیگری استغنا کامل ندارد. به عبارت دیگر، نه هیچ تمدنی غنی مطلق است و نه هیچ تمدنی فقیر مطلق. هر تمدنی ممکن است از جهتی نیازمند به تمدن دیگری باشد و از جهت دیگر برآورنده نیاز آن تمدن. اگر نمایندگان یک تمدن، تمدن خود را تجسم حقانیت و کمال و تمدن دیگران را تجسم بطلان این نقش بدانند» (ملکیان، ۱۳۸۰، ص ۹-۲۵). آمارتیا سن با نقد خودمحوری غربی، به‌روشنی نشان می‌دهد که اهمیت مشارکت بین‌تمدنی از این جهت هم هست که مفاهیمی غنی از عدالت، انصاف، مسئولیت، نیکی و دوستی را می‌تواند به جهان‌های دیگر عرضه بدارد.

ایده مشارکت بین‌تمدنی، مفری است که تاکنون اندیشه‌های راهبردی و زندگی متفکرانه در جمعی بزرگ‌تر از متافیزیک غرب مطرح کرده است. اینجاست که مجدداً فضیلت گفت‌وگو با دیگری یا با جهان درمُحاق مانده رو می‌کند: «گفت‌وگو فقط کوششی برای صحبت کردن با یکدیگر نیست، بلکه بودن من در جهان هستی است که مرا انسانی دیالوگی می‌سازد. بدون گفت‌وگو با دیگران من هم نخواهم دانست که چه کسی هستم» (دالمایر، ۱۳۸۷، ص ۵۴-۵۵). لذا اگر قرار باشد وجهی دامن‌گستر در سیاست جهانی مورد توجه قرار بگیرد، همانا خواست وحدت اخلاقی برای تعامل انسان گفتمانی (Discursive human interaction) است که بدون تعلق خاطر خاص تاریخی یا دینی، در آرمان مشارکت عادلانه سهم بایسته خود را ایفا کند.

د) گسترش فضیلت‌خواهی و پایایی

بدون تردید با زوال یا از میان رفتن اخلاق و فضیلت، جامعه بشری نیز رو به تباهی خواهد گذاشت. طبیعی است فضیلت‌خواهی را نمی‌توان یک‌جا و به‌طور هم‌زمان و کامل در حوزه

عمومی وسیع تمهید کرد، ولی اینکه بیندیشیم بشر از چه طریقی می‌تواند خود را به صفاتی چون احساس هم‌دردی با هم‌نوعان، بخشودگی، عشق و محبت پیوند بزند، می‌تواند در پرهیز از شر و بدی‌هایی چون جنگ و انواع خشونت‌ها به کمک جامعه آید. بر این اساس است که مهم‌ترین مؤلفه خود را در نظریه صلح پایدار، خواست فضیلت و توسعه وجوه آن قرار داده‌اند. آنچه خواست فضیلت در بعد وسیع را شدت بخشیده، گسترش بلایای طبیعی و همین‌طور بلایای ساخت بشر است (توین بی و ایکدا، ۱۳۸۱، ص ۷۰-۷۷). از نیمه سده گذشته تاکنون (آغاز سال ۲۰۱۶) کاهش این آلام نیازمند فرایندی است که احساس همدلی و شفقت و دیگر دوستی را به‌عنوان بخشی از فضیلت از یادرفته یا تضعیف‌شده می‌طلبد.

به یاد داشته باشیم در اندیشه‌های بسیاری از رهبران و متفکران اخلاق‌گرا شاهد گسترش چنین اخلاقی بوده‌ایم: (۱) نیکوکاری یا احسان، یعنی ایجاد بیشترین خیر ذاتی ممکن، عدم بدکاری، یعنی پرهیز از آزار دیگران و آسیب رساندن به آنان؛ (۲) دادگری یا عدالت، یعنی توزیع امور استلزام‌آور برحسب استحقاق اشخاص؛ (۳) اصلاح نفس (ملکیان، ۱۳۸۱، ص ۱۱-۱۲).

در دوران کنونی چه‌بسا اخلاقیانی چون گاندی، مارتین لوتر کینگ، دالایی لاما، نلسون ماندلا و دیگر انسان‌های اخلاقی جهان با دعوت به هم‌دردی و گشایش ذهن به‌سوی «گفت‌وگو» این شاخصه‌ها را از مناظر مختلف مورد توجه قرار داده‌اند. به اعتقاد آنان، یگانه راهی که انسان‌ها می‌توانند به همه جنبه‌های زندگی‌شان در سطحی عملی کرامت و شرافت بخشند، دست کشیدن از نفرت و آسیب‌رسانی به دیگری و تلاش برای رفتار کردن همراه با معنویت و زیبایی است. آنان به‌درستی اندیشیده‌اند که اوضاع کنونی جهان دچار خلأ فضیلت و تقواست و همین خود در کاهش رواداری و جنگ‌طلبی‌ها مؤثر بوده است. از این‌رو «وضع کنونی ما باید در وجودمان حس فروتنی ایجاد کند و این حس فروتنی باید ما را به کسب منزلت یا کرامتی برانگیزد که بدون آن زندگی ما ارزشی ندارد» (توین بی و ایکدا، ۱۳۸۱، ص ۶۳۰-۶۳۱).

۴. نتیجه

در نوشتار حاضر، این پرسش مطرح شد که: چگونه مصایب ناشی از ناکامی‌های موجود در امکان هم‌زیستی مسالمت‌آمیز، بازخوانی مبانی و اصول نظریه‌پردازی سیاسی و بین‌المللی را برای صلحی پایدار ضروری ساخته است؟ سپس نوشتار به این سمت سوق داده شد که اگر با توجه به عصر جهانی شدن و افزایش خطرهای چون مشکلات زیست‌محیطی و



تروریسم، تفکیک و ستفالیایی امر سیاسی (سیاست دولت) و امر بین‌المللی (روابط بین‌الملل) بی‌معناست، در نتیجه کلیدواژه «قواعد بازی» (rules of game) ویتگنشتاین، بهترین گزینه برای ترسیم وضعیت گریزناپذیر بازیگران در عصر تصویرهای متعارض است که به‌منظور هم‌زیستی مسالمت‌آمیز به فراگیری و اعمال قواعد بازی نیاز دارند.

با لحاظ نقصان‌های ذکرشده برای تفکیک بیهوده امر سیاسی و بین‌المللی، بخش دوم مقاله بر این اساس به نگارش درآمد که: حال چگونه می‌توانیم مسائل مبتلابه جامعه بشری را اصلاح کنیم و معیارهایی که برای تعمیق چنین صلحی ضروری است، چیست؟ تعمیق هرچه بیشتر گفت‌وگوی پایدار، فهم تاریخی از تاریخ همچون محل تلاقی تجربیات، مشارکت بین‌تمدنی برای پیشگیری از سولپسیسم یا من‌محوری فرهنگی، فکری و کشوری، و ایده مسئولیت همگانی ما برای صلح عملی از منظر ایجاد امیدواری و خوش‌بینی به آینده؛ چراکه اگر بپذیریم هیچ امیدی نیست، تضمین کرده‌ایم که هیچ امیدی نخواهد بود، و اگر بپذیریم غریزه‌ای برای عدالت و آزادی هست، امکان‌های تغییر را هم مدنظر داشته‌ایم.

تمدن مدرن کنونی حاصل تلاش و مواجهه با معضلات بی‌شماری است. جهان درهم‌پیوسته کنونی به مدد عوامل اقتصادی و تکنولوژیک، مقوله‌ای نیست که بتوان با تقلیل دادن آن به‌مثابه «روایت غربی» آن را قرائت کرد یا آن را به کنار نهاد و یا به‌جای آن از فلان اتوپیای تک‌ذهنی حمایت کرد. تنها در بستر مدرنیته نقاد و هم‌اندیشی می‌توان اصول و خط‌مشی مبانی اخلاق صلح را تدوین کرد و این همه نیازمند افزایش توان ما برای تعامل فعلا نه با بازیگران نظام جهانی است؛ آنچه هگل در زبان فلسفی از آن با عنوان اندیشه تأیید (acknowledgement) یاد کرده است. کسی که آماده باشد بدون چشم‌داشت، دیگری را تأیید کند، خود می‌تواند به تأیید خویش هم امیدوار باشد. اندیشه تأیید غالباً با تأیید بر ضرورت تداوم گفت‌وگوی پایدار تا رسیدن به درجه‌ای از تحکیم روابط عادلانه ادامه می‌یابد.

از این رو، مهم‌ترین اصل صلح پایدار که به کرات مورد توجه قرار گرفت، دعوت به دوستی است. دوستی فضیلتی است که باید دو «شهروند» از دو جهان متفاوت فرهنگی را به یکدیگر وصل کند و میان آنها نوعی «گفت‌وشنود» دائمی برقرار سازد. به بیان دیگر و در سطح کلان، چون یک دوست باید به «خیر» دوستش بیندیشد، پس جمع دوستان باید مجتمعاً بکوشند خیر مشترک را افزون کنند و حتی زمانی که الزام پیش آمد، یعنی نفع جامعه اقتضا کرد، باید با یکدیگر سازش و مواضعه کرد. در گفت‌وگو انسان تنها در برابر نظرها و مواضع آن دیگری گشاده نیست، بلکه این امکان را نیز دارد که با استدلال منطقی بر او اثر بگذارد.

از یاد نبریم که ایده صلح از دل جنگ‌های بی‌شمار جان به در برده است و هنوز آدمیان را به امید و تلاش برای آینده وامی‌دارد. این تصمیم و انتخاب خود ماست که خوش‌بین باشیم و برای صلح حرکت کنیم.



۵. منابع

- اکرمی، موسی (۱۳۹۳)، *فلسفه از تعبیر جهان تا تعبیر جهان*، تهران، مؤسسه نگاه معاصر.
- بک، اولریش (۱۳۸۸)، *جامعه مخاطره جهانی*، ترجمه محمدرضا مهدی‌زاده، تهران، کویر.
- برترتن، شارلوت (۱۳۸۰)، *پارادایم امنیت بعد از جنگ سرد در ناامنی جهانی*، ترجمه اصغر افتخاری و دیگران، تهران: پژوهشکده مطالعات راهبردی.
- پایا، علی (۱۳۸۱)، *گفت‌وگو در جهان واقعی*، تهران، طرح نو.
- توین بی، آرنولد و دایسا ایکدا (۱۳۸۱)، *برای قرن بیست و یکم*، ترجمه فیروز مجیدی، تهران، ثالث.
- خاتمی، سید محمد (۱۳۷۹)، *انسان ملتقای جان*، تهران، وزارت خارجه.
- دالمایر، فرد (۱۳۸۷)، *سیاست مدن و عمل*، ترجمه مصطفی یونسی، تهران، پرسش.
- دریدا، ژاک (۱۳۸۷)، *جهان‌وطنی و بخشایش*، ترجمه امیر هوشنگ افتخاری راد، تهران، گام نو.
- راولز، جان (۱۳۹۰)، *قانون مردمان*، ترجمه عرفان ثابتی، تهران، ققنوس.
- سلیمی، حسین (۱۳۸۹)، *هرمنوتیک و شناخت روابط جهانی*، تهران، نشر رخداد نو.
- سن، آمارتیا (۱۳۹۱)، *اندیشه عدالت*، ترجمه احمد عزیزی، تهران، نشر نی.
- صدوری، محمود (پاییز ۱۳۹۱)، «اقتصاد و جنگ»، در: *ویژه‌نامه جنگ و صلح مهرنامه*، تهران.
- فی، برایان (۱۳۸۱)، *فلسفه امروزی علوم اجتماعی*، ترجمه خشایار دیهیمی، تهران، طرح نو.
- فوکویاما، فرانسیس. (۱۳۸۳)، *آینده پسانسانی*، ترجمه حبیب‌الله فقیهی‌نژاد، تهران، روزنامه ایران.
- _____ (۱۳۸۶)، *امریکا بر سر تقاطع*، ترجمه مجتبی امیری وحید، تهران، نشر فی.
- فلسفی، هدایت‌الله (۱۳۹۰)، *صلح جاویدان و حکومت قانون*، تهران، نشر فرهنگ نو.
- کامپانی، کریستیان دلا (۱۳۸۲)، *فلسفه سیاست در جهان معاصر*، ترجمه بزرگ نادرزاد، تهران، هرمس.
- کورونگ، شن. (۱۳۸۱)، «دموکراتیک‌سازی مناسبات بین‌المللی»، گزارش گفتگو، سال اول، شماره دوم.
- گریفیتس، مارتین (۱۳۹۱)، *نظریه روابط بین‌الملل برای قرن بیست و یکم*، ترجمه علیرضا طیب، تهران، نشر نی.
- لو، بن (پاییز ۱۳۹۱)، «صلح»، در: *ویژه‌نامه جنگ و صلح مهرنامه*، ترجمه خشایار دیهیمی، تهران.



- لینکلتر، اندرو (۱۳۸۵)، *صلح لیبرالی*، ترجمه علیرضا طیب، تهران، دفتر مطالعات سیاسی و بین‌المللی.
- لیدمن، سون ادیک (۱۳۸۷)، *در سایه آینده*، ترجمه سعید مقدم، تهران، اختران.
- ملکیان، مصطفی (۱۳۸۰)، *راهی به رهایی*، تهران، مؤسسه پژوهش نگاه معاصر.
- محمودی، سیدعلی (۱۳۸۴)، *فلسفه سیاسی کانت*، تهران، نگاه معاصر.
- وایت، استیون (۱۳۸۰)، *یورگن هابرماس؛ خرد و عدالت*، ترجمه محمد حریری، تهران، قطره.
- هلد، دیوید و آنتون مک گرو (۱۳۸۲)، *جهانی شدن و مخالفان*، ترجمه مسعود کرباسیان، تهران، علمی و فرهنگی.
- هابرماس، یورگن (۱۳۸۴)، *جهانی شدن و منظومه بساملی*، ترجمه کمال پولادی، تهران، مرکز.
- _____ (۱۳۸۰)، *خود، عدالت و نوگرایی*، ویراست استیون وایت، ترجمه محمد حریری، تهران، قطره.
- هانتینگون، ساموئل (۱۳۸۰)، *برخورد تمدن‌ها*، ترجمه مجتبی امیری وحید، تهران، دفتر پژوهش‌های فرهنگی.
- Beck, Ulrich (1992), *Risk Society: toward a new modernity*, London, sage.
- Bird, Colin (2006), *An Introduction to Political Philosophy*, Cambridge, University press
- Craig, Edward (1998), *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, (vol.9), London, Routledge.
- Heywood, Andrew (2011), *Global Politics*, London, Macmillan Palgrave.
- Hurrell, Andrew, (2007), *On Global Order*, London, Oxford.