

گفت و گوی تمدنها: زمینه‌های عینی و سرمشق‌های نظری

هادی خانیکی*

چکیده

در این مقاله تلاش شده است با تمسک به تنوعات فلسفه سیاسی مدرن، الگوهای که هر یک به نحوی مستعد پذیرش ایده گفت و گوی تمدنها هستند، طبقه‌بندی شوند. این الگوها در قالب سه دسته نظریه «لیبرالی مصلحت جویانه»، «لیبرالی متکی بر پیوند اخلاقی» و «غیرلیبرالی متکی بر همبستگی سیاسی» قابل طرح هستند. هابرماس، گادامر، باختین و فیلسوفان اجتماع‌گرا نظریه‌پردازانی هستند که می‌توانند ذیل این تقسیم‌بندیها مورد مطالعه قرار گیرند.

بخش دوم مقاله به بررسی الگوهای پدید آمده در عرصه ارتباطات طی سه دهه پایانی قرن بیستم و توصیف مختصر ویژگی‌های هر یک اختصاص دارد. نظم پارادایمی نخست عمدتاً دربرگیرنده یک الگوی نقاد به نظم سرمایه‌دارانه در عرصه جهانی است، الگوی پارادایمی دوم به روایت هابرماس از ارتباط قرابت بیشتر دارد و الگوی سوم به مبانی نظری اجتماع‌گرایان نزدیک می‌شود.

بخش سوم مقاله در پی آن است که به اعتبار نظریه‌ها و سرمشقهای مطرح شده به وجوه عمده فلسفی و سیاسی که ایده گفت و گوی تمدنها را به نظریه علمی نزدیک می‌کند، پردازد. بر این اساس می‌توان پیوندهای بیشتری میان اندیشه‌های «اجتماع‌گرا» و ایده «گفت و گوی تمدنها» برقرار کرد.

واژگان کلیدی: اندیشه‌های اجتماع‌گرا، باختین، گادامر، گفت و گوی تمدنها، نظریه لیبرال، هابرماس.

*. استادیار گروه ارتباطات دانشگاه علامه طباطبائی.

مقدمه

اگر چه شیوع جهانی ایده گفت‌وگوی تمدنها به عوامل عدیده در عرصه سیاست بین‌الملل برمی‌گردد، از این نکته نباید غفلت کرد که تحولات نظری در محافل آکادمیک نیز زمینه‌های مقبولیت این ایده را فراهم ساخته است. بسط مفهوم یادشده و استقبال از آن در محافل آکادمیک به انطباق با زمینه‌های یادشده مربوط می‌شود. به این معنا فهم جایگاه ایده گفت‌وگوی تمدنها بدون مطالعه زمینه‌های نظری یاد شده دشوار است و چه بسا که به بیراهه انجامد. در این مقاله تلاش خواهد شد این زمینه‌های نظری به اجمال بررسی شود. اما نه صرفاً به هدف مطالعه عوامل مقبولیت بخشنده به ایده گفت‌وگوی تمدنها، که به هدف گشودن افقهای ممکن برای تفسیر و بازنمایی ایده گفت‌وگوی تمدنها.

آفاق نظری تبیین ایده گفت‌وگوی تمدنها

اگر ایده گفت‌وگوی تمدنها مقرر است به مثابه ایده سامان‌دهنده به نظم در جامعه بین‌المللی ایفای نقش کند، می‌توان با تمسک به تنوعات موجود در فلسفه سیاسی مدرن، به سه راهبرد فهم نظم بین‌المللی به شرح زیر اندیشید. الگوهایی که هر یک به نحوی مستعد پذیرش ایده گفت‌وگوی تمدنها هستند و در پرتو هر یک، ایده گفت‌وگوی تمدنها معنا و مفهومی خاص می‌یابد.

گفت‌وگو و ایده لیبرالی متکی بر قرارداد مصلحت جویانه

ایده لیبرالی متکی بر قرارداد مصلحت جویانه، متضمن مفهوم گفت‌وگو به معنای متاخر آن نیست و به روایتی شاید بسیار بیش از آن که گفت‌وگو باشد، تبیین‌گر و توجیه‌گر برخورد باشد. مبنای فلسفی این رویکرد بر فرد مستقلی استوار است که میل و خواست بنیاد اوست و عقلانیت او در خدمت پیشبرد امیال او عمل می‌کند. فرد آزرده از وضعیت ناامن در وضع طبیعی، گویی برای انعقاد قرارداد سامان‌دهنده به نظم اجتماعی با دیگر افراد به گفت‌وگو



می‌نشیند اما این گفت‌وگو هدفی جز آن ندارد که وضعیت مدنی را برای به حداکثر رسانیدن سود قابل حصول فردی در سایه یک امنیت جمعی، فراهم آورد.

هابز مهمترین چهره این رویکرد به شمار می‌رود. ایده هابزی، بر افراد دستخوش بحران در وضع طبیعی متکی است که برای پرهیز از این بحرانهای ویرانگر به یک «لویاتان» تن در می‌دهند و این تسلیم اگرچه از روی عقلانیت، انتخاب و رضایت است اما به هیچ روی حاصل یک گفت‌وگو و اجماع حاصل از گفت‌وگو نیست. به همین اعتبار الگوی هابزی قدرت، توانایی جذب مفهوم گفت‌وگو را ندارد و فیلسوفان گفت‌وگو در قرن بیستم خواسته یا ناخواسته از الگوی فهم او در باب قدرت فاصله گرفته‌اند. براساس الگوی هابزی از جامعه، افراد براساس «مصلحت» برخی قواعد را برای زندگی جمعی می‌پذیرند. در این الگو میان افراد و جوامع، گفت‌وگو رخ نمی‌دهد و هر ارتباط و مکالمه‌ای باید با میانجیگری یک مرکز (دولت یا سازمانی بین‌المللی) انجام شود.

الگوی لاکه از جامعه نیز با وجود همه تفاوتها، در توجه به آزادیهای فردی شباهتی فراوان با الگوی هابزی می‌یابد. در این الگو افراد و گروهها با هم ارتباط و روابط مستقیم تری دارند. افراد و جوامع براساس این الگو همچون شرکت کنندگان در یک مسابقه بزرگ و همه جانبه می‌باشند که فقط باید با هم «رقابت» کنند، رقابتی که البته براساس مصلحت است اما می‌تواند فراتر از آن نیز برود.

گفت‌وگو و ایده لیبرالی متکی بر پیوند اخلاقی

ایده مذکور از این حیث همانند ایده پیشین لیبرالی قلمداد می‌شود که بر فرد آزاد و مستقل متکی است. اما فرد مستقل و آزاد به جای آنکه بر کانون سود و نفع فردی تعریف شود، بر مبنای وجدان آزاد فردی فهم می‌شود که جویای رهایی و استعلاقی اخلاقی است. این ایده در بنیاد به مونتسکیو و روسو و سرانجام به امانوئل کانت وابسته است. در الگوی کانتی از روابط میان انسانها مفهوم اخلاق نیز نقشی کلیدی می‌یابد. کانونیت امر اخلاقی در گوهر نظم سیاسی،

به معنای نشان دادن ارزشها و هنجارهای مشترک به جای عقلانیت معطوف به سود فردی در رویکرد پیشین است. در دهه‌های پیشین بر مبنای رویکرد کانتی به فرد لیبرالی، هابرماس به مثابه چهره بارزی از ایده فلسفی و سیاسی گفت‌وگو ظاهر شده است و می‌توان روایت هابرماسی از ایده گفت‌وگو را به مثابه مهمترین مصداق ایده لیبرالی متکی بر پیوند اخلاقی دانست.

هابرماس فیلسوف نوکانتی گفت‌وگو

گسترده‌گی اندیشه هابرماس و طرح نظریه‌های گوناگون او در حوزه‌های کانونی فلسفه، سیاست و جامعه‌شناسی موجب شده است که او همواره به عنوان یکی از شاخصه‌های تحول اندیشه جهانی در دهه‌های اخیر نیز مطرح باشد. هابرماس با طرح منظومه‌ای از مفاهیم - از قبیل «زیست جهان»، «عرصه عمومی / خصوصی»، «علائق انسانی» و غیره - چارچوبها و بسترهای فکری مناسبی را برای بحث پیرامون گفت‌وگوی اجتماعی و جهانی پدید می‌آورد.

«زیست جهان» یکی از مفاهیم اساسی هابرماس است. این مفهوم که از نحله پدیدارشناسی فلسفه آلمانی اقتباس شده گاه به منظور اثبات عدم امکان گفت‌وگو مطرح می‌شده است. اما روایت هابرماسی از این مفهوم تلاش دارد آن را به عنوان مفهومی در جهت اثبات امکان و ضرورت گفت‌وگو به کار برد و در این راه موفق هم بوده است. زیست جهان در روایت هابرماسی در واقع زیر لایه‌ای است که تمام کنشهای ارتباطی در آن جای گرفته است. به عبارت دیگر افقی است که اعمال ارتباطی و ذهنی ما در آن حرکت می‌کنند» (Habermas, 1987:120) زیست جهان پس زمینه‌ای از مبانی مشترک است که تعامل نمادین و معمولی را ممکن می‌سازد. گستره این فضا شامل حوزه عمومی آموزش و پرورش و مقوله شهروندی به معنای سیاسی است که در طول تاریخ شکل گرفته است. هر چه ساختار زیست جهان اصولی‌تر و متقن‌تر باشد می‌تواند صورتهای ذهنی و درک و تفاهم را عملیتر سازد. از جایگاه تحلیل تاریخی، فرایند عقلانی شدن زیست جهان مثبت ارزیابی می‌شود، اما از دوران



روشنگری به این سو که جوامع دچار تحولات اقتصادی و تکنولوژیکی شدند و سیستم یا نظام اجتماعی نیز در کنار زیست جهان پدیدار شد، امکان کنش ارتباطی و گفتمانی تضعیف گردید. هابرماس از این فرایند با عنوان «استعمار زیست جهان» نام می‌برد (فزلسفلی، ۱۳۸۱: ۴ و ۵). هابرماس در آثار متاخر خود با توجه به تحولات اقتصادی و تکنولوژیکی که حاصل گسترش فرایند «جهانی شدن» است، از زوایای دیگری بر امکان انسجام اجتماعی در زیست جهان نگاه می‌کند. به نظر او «عقلانی شدن زیست جهان» دشمنان زیادی دارد، پیچیده شدن جوامع غربی و گسترش سیستم به حوزه عمومی، ناخواسته واسطه‌هایی چون پول و قدرت را به جای کنشهای ارتباطی نشانده است. در جوامع شرقی نیز چالشهای هویتی نظیر گرایشهای بنیادگرا «اخلاق گفتمانی» را تهدید می‌کند. در این شرایط است که هابرماس با تایید و پذیرش الگوهای گفت‌وگو بین غرب و فرهنگهای دیگر بر امکان مشروعیت جهانی از طریق حقوق بشر تاکید می‌کند. او از هر چه بخواهد به صورت «مونولوگ» با مسائل و مشکلات جهانی مواجه شود فاصله می‌گیرد و بر «زیست جهان گفتمانی» اصرار می‌ورزد.

به عقیده هابرماس کافی نیست که هر فرد جداگانه برای خود بیندیشد که آیا می‌تواند با هنجاری موافقت کند یا نه. آنچه لازم است فرایند واقعی مناظره است. در این شرایط است که هابرماس به درستی از اینکه وظایف اخلاقی خاصی را توجیه کند دست می‌کشد. فیلسوف نمی‌تواند به درستی حاصل و نتیجه گفتمانهای اخلاقی را از پیش حدس بزند. آن تفکرات و ایدئولوژیهایی که چنین ادعایی را طرح کردند فاجعه‌های بشری آفریدند و از فاجعه‌ها باید عبرت گرفت. تلاشهای مبتنی بر مهندسی اجتماعی از بالا و به شکل برنامه نویسی همیشگی، مانع تعامل ارتباطی است. پس آنچه دموکراسی را برتر از دیگر رقبای ایدئولوژیک خود قرار داده، همانا اعتقاد به «زیست جهان گفت‌وگو» است که از فرایند یادگیری مشترک جدا نیست (همان).

هابرماس با به کار بردن واژه «منطق دیالوگ»، تصویر جدیدی از گفت‌وگو در عرصه‌های

اجتماعی و سیاسی ارائه داده است. او از سویی با تکیه بر «دیالوگ» تعلق خاطر خویش به گادامر و فیلسوفان هرمنوتیک را اعلام می‌کند و از سوی دیگر با کاربرد «منطق» جانب‌داری خود را از فلسفه تحلیلی و دغدغه اساسی نسبت به عنصر «عقلانیت» ابراز می‌دارد. تاکید هابرماس بر نظریه «درهم تنیدگی افق‌های معنایی» گادامر و اصالت دادن به «کنش ارتباطی» در برابر «کنش استراتژیک» و «حوزه عمومی» در برابر «قدرت» و «حوزه خصوصی»؛ چشم‌اندازهای امیدبخشی در راه ورود به «جهان زیست‌های گفت‌وگویی» به وجود می‌آورد. از آنجا که اندیشه هابرماس گفت‌وگو است، لذا می‌توان وجهه نظری او را در فلسفه، سیاست و جامعه‌شناسی با ایده گفت‌وگوی تمدن هم سو و هم پیوند یافت. به طور مشخص نظریه‌های کنش ارتباطی هابرماس در ارتباطات و نظریه «وضعیت گفتار آرمانی» او در علوم سیاسی می‌تواند پشتوانه‌های نظری مناسبی برای ایده گفت‌وگوی تمدنها باشند.

آنچه امروز در چارچوب ایده گفت‌وگوی تمدنها در سطح بین‌المللی مطرح شده است متضمن رویکردها و روشهایی است که با بخشهای مهمی از آرای هابرماس و سیر تکوینی آن سازگار است. در نظریه کنش ارتباطی، هابرماس در عین آن که انگیزه‌رهایی را که در آثار مارکس هم دید می‌شود، رها نمی‌کند، اما مایل نیست که استفاده از وسیله انقلابی یا پوزیتیویستی را برای رسیدن به رهایی بپذیرد. هابرماس می‌پذیرد که سرمایه‌داری جامعه‌ای طبقاتی را به ارمغان آورده است و عقلانیت دیوان‌سالارانه یا هدفمند کنترل‌فزاینده‌ای بر زندگی افراد دارد، اما او بر این باور است که «نظام خودکاری را که فرمانهای آن آگاهی اعضای ادغام شده در این فرمانها را نادیده می‌گیرد (Habermas, 1987:333) نباید با «جهان زندگی» یعنی جهان آگاهی و کنش ارتباطی معادل گرفت. شالوده جهان زندگی، دلبستگی به رهایی است، فقط کاربرد تحریف شده عقل و زبان است که درک این امر را دشوار می‌کند. بنابراین وظیفه ما عبارت است از تدارک نظریه‌ای که وضوح جهان شمول این نکته را ممکن کند (لچت، ۱۳۷۷: ۲۹۱). این طرز تلقی هابرماس در افق‌های گشوده تحت عنوان



گفت‌وگوی تمدنها همگنی و همگونی فراوان دارد. در نظریه عمل ارتباطی، «عقلانیت ارتباطی» نقش محوری دارد. عقلانیت ارتباطی که به گفته هابرماس در فرایند گفت‌وگوهای آزادانه، محقق می‌شود سنخیت با مقوله گفت‌وگوی تمدنها برخوردار است. عقلانیت ارتباطی «ذاتی» استفاده بشر از زبان است (لسناف، ۱۳۷۸: ۴۴۶) و هدف از فرایندهای درک و تفاهم رسیدن به توافقی است که با شرایط هم رأیی عقلانی در مورد محتوای یک سخن تطبیق دارد. در اندیشه هابرماس «استفاده از زبان با هدف رسیدن به تفاهم، شیوه اصلی استفاده از زبان است» (Habermas, 1984:288).

گفت‌وگو و ایده غیرلیبرالی متکی بر همبستگی سیاسی

ایده مذکور به جای ابتدا کردن از فرد، از گروه به مثابه اصلی‌ترین واحد اجتماعی آغاز می‌کند. بر مبنای این ایده، فرد در یک موقعیت اجتماعی و فرهنگی و در شبکه‌ای از باورهای پیشاپیش موجود زیست می‌کند و بنابراین فرد مستقل و خود بنیاد کانتی را بر نمی‌تابند. سنتها و تعصبات جمعی را بخشی تفکیک ناپذیر از هویت فرد قلمداد می‌کنند که بدون آنها فرد موضوعیت خود را از دست می‌دهد. بنابراین گفت‌وگو همواره نه میان دو فرد بلکه میان شبکه‌ها و افقهای فرهنگی و اجتماعی ظهور و بروز می‌یابد و علاوه بر وجه اجتماعی، وجهی اخلاقی نیز پیدا می‌کند (گادامر، باختین، مک اپنتاير).

گادامر؛ هرمنوتیک فلسفی و فهم زبانی

گادامر با تکیه بر مفاهیمی همچون «سنت» و «افق» از رویکرد عقلانیت متکی بر فرد لیبرالی جدا می‌شود و ایده گفت‌وگوی او به رویکرد اجتماع‌گرایان قرابت بیشتری می‌یابد. از نظر گادامر هرمنوتیک نمایانگر نحوه به هم پیوستگی کل تجربه‌های انسانی در جهان است. زیرا هر تجربه‌ای ناگزیر باید فهمیده شود. در این فهم و کنش یا تجربه تأویلی زبان انسان

نقش اصلی را به عهده دارد. زبان در پس تجربه‌ها پنهان نیست، بلکه ساحت بنیادین هر تجربه است. گادامر این نظریه را ارائه می‌دهد که فهم، در بنیاد خود فقط امری به طور ناب مربوط به شناسایی و به اصطلاح امری معرفتی نیست. فهم، جایگاه هستی‌شناسانه ما را در جهان همچون هستندگانی تاویلگر روشن می‌کند. فهم از نظر گادامر دیگر با لفظ رایج و قدیمی آلمانی^۱ (یعنی لفظ مورد علاقه کانت و هگل) معلوم و مشخص نمی‌شود، بلکه پیش از هر چیز در حکم^۲ یعنی «ادراک مشترک با دیگران» است. ما فقط در رویارویی و گفت‌وگو با متنها، دیدگاهها، چشم‌اندازها، برداشتهای مختلف دیگران و شکلهای دیگر زندگی و دانسته‌ها که دیگران پیش می‌برند؛ می‌توانیم پیش‌دوریهای خودمان را بیازماییم و دیدگاه خود را کامل کنیم. این عبارت در حقیقت و روش مشهور است که «فهم پیش از هر چیز توافق است». فهم استوار به گفت‌وگو است. مقصود گادامر از گفت‌وگو، بحثی آزادانه و فارغ از امر و نهی میان تاویلگران است. هرمنوتیک گادامر با توجه به نقش مرکزی مفهوم گفت‌وگو در آن، راه را برای برخی از برداشتهای مردم سالارانه می‌گشاید.

این طرز تلقی در نهایت به این گزاره ختم می‌شود که «من دارنده انحصاری حقیقت نیستم». تاویل من از هر امری یعنی «متنی، کنشی و یا رویدادی» فقط دربردارنده بخشی از حقیقت است. این تاویل استوار به پیشداوری من است، همان گونه که تاویل کسی دیگر نیز وابسته به پیشداوری اوست. هر تاویل از راه گفت‌وگو محقق می‌شود و باز از همین راه در افق کلی تاویل می‌گنجد. حتی این افق کلی هم بیانگر تام حقیقت نیست که لحظه‌ای از تاریخ تأرہاست (احمدی، ۱۳۸۰: ۹۸).

گادامر، فهم را به معنای «درهم تنیدگی افقها»^۳ می‌داند که در این فرایند هیچ یک از

1. Verstehen.
2. Verständigung.
3. Fusion of Horizons.



طرفین نادیده گرفته نمی‌شوند. از نظر او فهم یک متن نه به معنای همدلی است که خود را جای مؤلف آن بگذاریم و نه به معنای آن است که متن را تابع معیارهای خود قرار دهیم. «درهم تنیدگی افقها» بدین معناست که فهم از افقهای هر دو طرف فراتر می‌رود، لذا در نگاه گادامر «ما با فهم متن خویشتن را می‌شناسیم». افق امروز بدون افقهای گذشته نمی‌تواند شکل بگیرد و سنت همین درهم شدن یا ادغام مداوم افقهاست (بزرگی، ۱۳۷۷: ۱۳۸).

به این ترتیب، ساختار «تجربه تأویلی» یا «آگاهی متأثر از تاریخ» را دیالکتیک پرسش و پاسخ یا «مکالمه و گفت‌وگو» تشکیل می‌دهد. این مکالمه و گفت‌وگو که سبب ادغام افقها می‌شود، ماهیتی «زبانمند» دارد. اساساً وجود ما مقوله‌ای برآمده از مکالمه و گفت‌وگو است و فهم در قالب زبان شکل می‌گیرد. زبان چیزی نیست که در تصرف ما باشد و در حقیقت پدیده‌ای خودمختار است. هر مکالمه‌ای براساس زبان مشترکی شکل می‌گیرد و بهتر است گفته شود زبان مشترکی به وجود می‌آورد. این پیش شرط فهمیدن در یک مکالمه است. مفهوم زبان از نظر گادامر با فهم و اندیشه رابطه‌ای جدایی ناپذیر دارد.

تأویل همچون گفت‌وگو، دایره‌ای محصور در دیالکتیک پرسش و پاسخ است. تأویل موقعیت اصیل زندگی است که منشی تاریخی دارد و در محیط زبان رخ می‌دهد و به همین دلیل می‌توان آن را، حتی هنگامی که پای تأویل متون در میان است، مکالمه خواند. گفت‌وگو فرآیند فهم متقابل است. از این رو ویژگی هر گفت‌وگوی راستین این است که هر کس به گفته‌های فرد دیگر توجه کند و برای دیدگاه وی ارزش و حق قائل باشد و نه برای فهم شخصیت او که برای درک چیزی که او می‌گوید، به درونش رسوخ کند. مهم این است که بپذیریم که آنچه دیگری می‌گوید حقانیت دارد تا بتوانیم در مورد آن با وی به توافق برسیم. به این ترتیب عقاید دیگری را به شخص او نسبت نخواهیم داد، بلکه آن را به سویه‌اندیشگی عقاید او مربوط خواهیم کرد. گفت‌وگوی هرمنوتیکی، برخلاف گفت‌وگوی مکانیکی - اگر بتوان چنین ترکیبی را به کار برد - زبان مشترک می‌یابد و یافتن زبان مشترک

همچون مکالمه واقعی، فراهم آوردن ابزاری برای حصول فهم متقابل نیست که بیشتر خود کنش فهم و تفاهم است.

باختین؛ خرد گفت و گو و منطق مکالمه

باختین از این حیث که بر نسبت میان من و دیگری به مثابه نقطه عزیمت فلسفی و هستی شناختی و مفاهیمی مانند مکالمه تکیه می کند؛ از رویکرد لیبرالی متکی بر فرد جدا می شود و در عین حال فاصله خود را با رویکردهای جمع گرایانه نیز حفظ می کند. آنچه برای باختین اهمیت دارد، نوع رابطه میان انسانها است و او تمام اجزای فلسفه خویش را براساس مفهوم ارتباط و گفت و گو منتظم و استوار می سازد. مفهوم «بیرون بودگی» و «دیگر بودگی» و «نگاه بیرونی» در شناخت، از جمله بارزترین عرصه های تجلیل این نگاه گفت و گو باختین به فلسفه است. در حالی که میان رمانتیکها و پوزیتویستها جدالی بر سر شناخت ذهنی و عینی در گرفته بود و گروهی تنها شناخت کامل را با معیارهای عینی و علمی معتبر می دانستند و دیگر گروه شناخت را به ویژه در عرصه علوم فرهنگی و انسانی به همدلی محول می کردند، این مفاهیم به یک باره راه جدیدی را نمایان ساخت و این تحولی بزرگ در حوزه علوم انسانی بود.

در حوزه فرهنگ، نگاه بیرونی عامل بسیار مهمی برای فهم است. فرهنگ تنها به چشم فرهنگی دیگر و بیگانه، خود را به تمام به منصفه ظهور می رساند... . یک معنا، تنها هنگامی ژرفای خود را نشان می دهد که در تماس و برخورد با معنایی دیگر و بیگانه قرار می گیرد. در این حالت آنها مشغول نوعی گفت و گو می شوند که از انسداد و تک جنبه ای بودن معنایی خاص و فرهنگی خاص برایشان می برد. سؤالات نویی را برای فرهنگ بیگانه طرح می کنیم. سؤالاتی که برای خودش پیش نیامده بود به دنبال پاسخی برای پرسشهای خود در آن هستیم و فرهنگ بیگانه با بروز جنبه های نو و زوایای معنایی جدید خود، به ما پاسخ می دهد... . چنین برخورد گفت و گو به ادغام یا ترکیب منتهی نمی شود. هر یک وحدت و تمامیت گشوده خود را حفظ می کند و هر دو همدیگر را غنی می سازند (Bakhtin, 1986:7).



بدین ترتیب، در نظر باختین مسئله شناخت مستلزم نوعی گفت‌وگو است. شناخت واقعی نه با نفی خود و همدلی رمانتیک و نه با نفی دیگری و نگاه آزمایشگاهی به دست می‌آید. هر شناختی از دیگری مستلزم گفت‌وگو با اوست. گفت‌وگو از یک سکوی معرفتی و وجودی خاص. نمی‌توان از موضعی ناکجایی، از بالا به شناخت دیگری دست یافت. شناخت دیگری مستلزم وجود رابطه‌ای میان شناسنده و شناساست که رابطه گفت‌وگو است. در حقیقت باختین با تکیه بر گذر دوباره انسان از خرد شناسا به خرد گفت‌وگو، راه تازه‌ای در عرصه ادبیات عصر ما گشود.

باختین در «به سوی فلسفه عمل»^۱ این اثر، صحبت از مشارکت ویژه و تکرارناپذیر فرد در هستی می‌کند: هر کنش یا کلام من خاص همین نقطه مکانی و زمانی است، پاسخی است به کنش و کلام دیگری و البته در انتظار پاسخ هم هست. من باید مشارکت داشته باشم چون وجود دارم (Bakhtin, 1993:60). هر «کاری» یعنی ادای دین من به هستی، یعنی به فعلیت رساندن حضور من در میان دیگران و من راهی جز «مشارکت فعال در هستی» ندارم. در این اثر، اخلاق کانتی به خاطر انتزاعی بودن و غیرتاریخی بودن نقد می‌شود (Bakhtin, 1993:25-27) برخلاف کانت، در دستگاه فلسفی هگل به ویژه با مفهوم پربار دیالکتیک، تاریخ هم لحاظ می‌شود، اما باختین «منطق گفت‌وگو» (دیالوجیک) را بر دیالکتیک ترجیح می‌دهد، چرا که در دیالکتیک تز و آنتی تز می‌توانند در یک آگاهی مفرد وجود داشته باشند و نیازی به غیر نیست و گذشته از آن سنتز دیالکتیکی مستلزم جمع و ادغام آگاهیهاست که در زندگی روزمره رخ نمی‌دهد.

اگر عقلانیت پایه‌ای برای تحقق و گسترش کنش ارتباطی و رسیدن به گفت‌وگوی مبتنی بر ارتباط آزاد باشد، پایه دیگر آن وجود فرهنگ چندآوای و گفت‌وشنودی است و این

1. Toward a Philosophy of the Act.

ضرورتی است که در اصطلاح «ناهمگونی زبانی»^۱ باختین مورد توجه قرار گرفته است. باختین با طرح این مفهوم بر آن است که مجموعه‌ای از صداهای اجتماعی و بیان فردی آنها وجود دارد، به عبارت دیگر «ناهمگونی زبانی» مقوله تک صدایی بودن را رد می‌کند و به جای آن به تولید معانی باور دارد که از کنش و واکنش متقابل اجتماعی و یا گفت و شنود سرچشمه می‌گیرد.

باختین تلاش دارد که در چهره پیر خرد داستایفسکی، طرح گذار دوباره انسان از خرد شناسا به خرد گفت‌وگو را ترسیم کند. اگر گوگول کارمند دون پایه‌اش را به دقت توصیف می‌کند، داستایفسکی در برابر یادداشت‌نویس زیرزمینی‌اش، آینه‌ای قرار می‌دهد، آینه‌ای انسانی که او را از زاویه دید دیگری نشان می‌دهد، آنگاه او از چشم دیگری درباره خود به تامل می‌نشیند. بدین ترتیب داستایفسکی با کاستن از نقش و سهم خود و سپردن کار به آگاهی شخصیت «انقلابی کوپرنیکی کوچکی» را به انجام می‌رساند. انقلاب کوچکی کوپرنیکی داستایفسکی، ایدئولوژی نویسنده را از مرکز برداشت و کثیری از صداها و روابط میان آنها را در گستره افقی متن نشان داد. وجود آگاهیهای بسیار در متن و عدم تلاش نویسنده برای برجسته‌سازی یک اندیشه و اقیان، محو یا سرکوب اندیشه‌های دیگر، اندیشه‌ها را در طول محوری افقی به تعامل و برخورد می‌کشاند.

میزانی که باختین به صورتی ضمنی برای اصیل بودن یک گفت‌وگو وضع می‌کند آزادی طرفین گفت‌وگو در پرسش از دیگری است. باختین به خوبی نشان می‌دهد که محل تولید و تولد و ادامه حیات اندیشه «آنجا است که آگاهیهای مختلف با هم تماس می‌یابند» (Bakhtin, 1984:81) «یک ایده تنها زمانی آغاز به حیات می‌کند و زمانی شکل می‌گیرد و توسعه می‌یابد و معبرهای بیان خویش را می‌یابد و به تولید اندیشه‌های دیگر می‌انجامد که با دیگر ایده‌ها رابطه‌ای گفت‌وگو برقرار کند» (Ibid:88). بدین ترتیب هم تولد و هم ادامه حیات یک

1. Heterology.



اندیشه در «جمع» ممکن می‌باشد و حالتی «بینافردی و بیناذهنی» دارد. «در جهانی تک منطق نمی‌توان اندیشه‌ای را رد کرد، آن را اثبات هم نمی‌توان کرد» (Ibid:80). نگرش باختین به فرهنگ و تمدن نیز بر همین پایه است. در نظر او، یک فرهنگ تنها در برابر فرهنگی دیگر و بیگانه، هویت خود را تعیین می‌کند و بدون فرهنگ و تمدنی «دیگر»، اندیشیدن به «خود» و «هویت» محال است.

رهیافتهای جامعه‌گرا^۱: گفت‌وگو در درون یک سنت

ایجاد شک و تردید معرفت‌شناختی جامعه‌گرایان به مفهوم فرد همچون ذاتی مستقل از هستی اجتماعی از دستاوردهای اصلی جامعه‌گرایان و گام بلندی به سوی گفت‌وگو است که از بنیادهای اصلی لیبرالیسم به شمار می‌رود. در باور این نحله از فیلسوفان، فرد همواره در ساختار یک کنش جمعی و در یک نظام معانی بین‌ذهنی و جمعی خود را پیدا می‌کند. بر این اساس نقطه عزیمت ما در امور اجتماعی نه از فرد و عقلانیت فردی که از ذهن جمعی و نظام معانی مندرج در آن است. نظام معانی در رویکردهای جمع‌گرایانه همان جایگاهی را دارد که عقل در فلسفه‌های لیبرالیسم و این با مبانی و رویکردهایی که در ایده گفت‌وگوی تمدنها - و پیش از آن در واقعیت گفت‌وگو جهان‌کنونی - وجود دارد، سازگاریهای فراوانی دارد؛ به ویژه آنکه تحولات تکنولوژیک و سیاسی نیز این زمینه‌ها را تقویت کرده است.

مطابق نظر جامعه‌گرایان به جای ابداع اصول از جایگاهی عینی و جهان‌شمول، مردم باید عمیقاً به سنتهایشان وفادار مانده و به تفسیر جهان معانی که مشترکاً دارا هستند، بپردازند. تمرکز اصلی جامعه‌گرایان بر این است که نخست مفهوم لیبرالی «خود» - که ذاتاً فردگرایانه است - خودآگاهی واقعی ما را از این مفهوم در بر نمی‌گیرد. دوم اینکه؛ لیبرالیسم به میزان کافی به تأثیرات منفی نادیده گرفتن تعهدات اجتماعی منبث از گرایشهای اجتماعات لیبرالی توجه نمی‌کند. سه دیگر اینکه، لیبرالیسم آموزه سیاسی مناسبی برای همه جامعه‌ها و فرهنگها

1.Communitarian.

نیست و نمی تواند باشد. مطلب پایانی اینکه اخلاق سیاسی باید به گونه‌ای باشد که مردم بتوانند زندگی خود را با خیر جماعی که به آنها هویت می‌بخشد پیوند زنند.

فرهنگها در سنت جامعه گرا اهمیت فراوان دارند و این اهمیت به آن سبب است که زمینه‌هایی برای درک اخلاقیات هستند. البته جامعه‌گرایی ما را به نسیت‌گرایی مطلق فرا نمی‌خواند و منکر جهان شمولی‌گرایی نیز نیست. اما اصول اخلاقی که به طور عام پذیرفته شدند را نحیف‌تر از آن می‌داند که در سیاست کاربرد داشته باشند. السدیر مک اینتایر^۱، چارلز تیلور^۲، ام. راولز^۳ و مایکل سندل^۴ نظریه‌پردازان بنام جامعه‌گرایی‌اند که هر یک از زاویه‌ای متفاوت به طرح این مبانی پرداخته‌اند (بهشتی، ۱۳۸۰).

در نظر مک اینتایر، همه عقلانیت در بستر نوعی سبک اندیشه حادث می‌شود و یک سنت زمانی دارای نظام است که براساس مفهومی خیر بنا شده باشد (بهشتی، ۱۳۸۰: ۷۶). «لازمه عقلانیت گفت‌وگوی بین سنتهاست که یادگیری یک زبان نخستین دوم^۵، گفت‌وگو و تنازع را ضروری می‌سازد. باید این امکان را تصدیق کرد که سنت یک نفر می‌تواند به وسیله بحرانهای معرفت‌شناختی مضمحل شده و سنتی دیگر، منابعی مناسبتر برای فهم جهان در اختیار داشته باشد. بنابراین، پایبندی به یک سنت، گفت‌وگو با دیگر سنتها را منتفی نمی‌کند و به عدم تساهل منتهی نمی‌شود... با این همه، امکان نقد از درون سنتها وجود دارد، چه رسد به نقد بین سنتها (بهشتی، ۱۳۸۰: ۸۰). به هر رو، آنچه در اندیشه مک اینتایر مهم است باور او بر نابسامانی اخلاق متجدد و وقوع اختلاف نظرهای اخلاقی در زمان ماست. طبق نظر او ما در یک فرهنگ عاطفه‌گرا زندگی می‌کنیم که در آن داوریهای اخلاقی چیزی جز اظهار احساس

1. Alasdir MacIntyre.
2. Charles Taylor.
3. M. Rawls.
4. Michael Sandel.
5. second first language.



و موضع شخصی نیست. در این فرهنگ به «خود» به گونه‌ای نگریسته می‌شود که فاقد هر گونه هویت اجتماعی ضروری است (بهشتی، ۱۳۸۰: ۹۴).

پایبندی جامعه‌گرایان به یک سنت و به مفهوم مشترک خیر آنها را از گفت‌وگو با دیگر سنتها باز نمی‌دارد و به عدم تساهل و تسامح نمی‌انجامد و ارزشهای دموکراتیک را زیر سؤال نمی‌برد. در چارچوب پذیرش سیاست تفاوت جوامع فرهنگی که در عین حال آمیخته به تفاوت اخلاقی هم هست می‌توان نظر جامعه‌گرایان را به عنوان کلیدی برای حل معمای تکوین تشکیل سیاست مبتنی بر خیر مشترک در درون جوامع فرهنگی پذیرفت (بهشتی، ۱۳۸۰: ۲۹۹).

راولز نقطه آغازین حرکت خود را بر مبنای نظریه بازگشت سیاست عدالت اجتماعی قرار داد. به نظر او «برای اجماع بین مکاتب فراگیر اخلاقی، دینی یا فلسفی باید به سراغ ایده‌آلی سیاسی رفت» (بهشتی، ۱۳۸۰: ۳۰۳). البته این ایده آل سیاسی راولز معطوف به مفهومی از سیاست است که بر بحث اخلاقی لیبرالی استوار است و طبیعتاً نمی‌تواند دربرگیرنده سنتهای فکری دیگر باشد.

در زمینه مقابله میان آرمان‌گرایی و مادی‌گرایی، دیدگاه جامعه‌گرا تمایل به آن دارد که موضع وابستگی متقابل را انتخاب کند. بنابراین، این دیدگاه در مقایسه با نظریه‌های جبرگرایانه فرهنگی و یا اقتصادی در زمینه تحول اجتماعی، ارزش بیشتری برای عامل انسانی قائل است. اما فرهنگ و ساختارهای فرهنگی، در دیدگاه جامعه‌گرا وضعیت و موقعیت معنایی دارد. اعاده نوعی از فطرت، هویت فرهنگی، احساس از دست رفته جامعه‌گرایی، نقش حیاتی و عمده‌ای در طرحهای رهایی بخش جنبشهای جامعه‌گرا داشته است. برخلاف طرحهای رهایی بخش لیبرالی، اشتراک‌گرایی و یا تمامیت خواهانه، این امر را نمی‌توان از طریق نقض مادی و یا ساختاری مبتنی بر انباشت اقتصادی، مبارزه طبقاتی، یا اعمال اراده ملی به دست آورد. بلکه رهایی عمدتاً روندی روانی و داخلی در نظر گرفته می‌شود که نمودهای خارجی آن در قالب

صلح اجتماعی و همکاری اجتماعی برای دستیابی به اهداف مشترک آشکار می‌شود. لیبرالیسم، سوسیالیسم و جامعه‌گرایی را می‌توان سه چهره غالب جنبشهای مردم‌سالارانه دانست که ویژگیها و مشخصه‌های تاریخ جهان را طی دو قرن گذشته تشکیل داده است. شکل‌بندیهای تمامیت‌خواهانه که از فاشیسم تا نازیسم، استالینیسم، مائوئیسم و گونه‌های جهان‌سومی آنها را در بر می‌گیرد؛ واکنشهای پیچیده‌ای را نسبت به روندهای مختل‌کننده و آشفته ساز مردم‌سالاری سامان داده و به صورت تحمیل دیوان‌سالارانه به نام برتری‌نژادی، همبستگی‌کارگری، امنیت ملی یا خلوص مذهبی ظاهر شده است. بنابراین ایدئولوژیهای سرمایه‌داری، اشتراکی و جامعه‌گرا امکان و قابلیت ورود به قالبهای تمامیت‌خواهانه را در زمانی که شرایط اقتضا نماید، دارند. آنچه موجب کاستن از این استمداد می‌شود توجه به جنبه‌های گفت‌وگو است که می‌تواند به عنوان عناصر تقویت‌کننده و تضمین‌کننده «مردم‌سالاری» در درون جنبشها و رویکردهای جامعه‌گرا قرار گیرد. مضامین مطرح در ایده گفت‌وگوی تمدن‌ها قابلیت و ظرفیت طرح در فرایند جامعه‌گرایی را بوفور دارند.

عرضه‌های عینی پیدایش و رشد ایده گفت‌وگوی تمدن‌ها

تحولات پرشتاب عرصه ارتباطات به ویژه رشد و پیدایش جامعه شبکه‌ای و دگرگونیهای منتهی به ظهور و بروز جامعه دیجیتال، گفتارهای تولید شده در عرصه بین‌المللی را نیز تغییر داده است. یکی از مهمترین عرصه‌های شناخت این دگرگونی تحلیل‌گفتمان مباحث مطرح شده در عرصه نهادهای بین‌المللی است. تجزیه و تحلیل گفتارهای تولید شده در سازمان علمی، فرهنگی و آموزشی ملل متحد (یونسکو) در طول سه دهه پایانی قرن بیستم این سیر تغییرات را به خوبی نشان می‌دهند. بر اساس پژوهش انجام شده می‌توان تأثیرات ورود به عصر ارتباطات را در سه الگویی زمان‌مند گفتمانی پی‌گرفت:

الگوی پارادایمی نخست



گفتمان نخست که در اواخر دوران جنگ سرد ظهور یافت، با شکاف گفتمانی دوران جنگ سرد و موقعیت یونسکو در آن قابل توضیح است. صور مسلط آگاهی در نهادهای آکادمیک به ویژه در حوزه علوم انسانی از یک سو و نظام‌های ایدئولوژیک بدیل در دوره مذکور کدامند و پارادایم مذکور چه نسبتی با آنها برقرار می‌کند؟

ملاحظه زمینه‌های گفتاری گفتمان نخست مصداق بارزی بر تأخر الگوی گفتار سیاسی در مقایسه با گفتارهای آکادمیک است. هر چه به اواخر دهه هفتاد نزدیک می‌شویم، فضای ناشی از جنگ ویتنام، الگوی مسلط گفتاری در نهادهای آکادمیک را بیشتر تحت تاثیر قرار می‌دهد. دانشگاه‌های آمریکا در دهه هفتاد شاهد ظهور جریان پسارفتارگراست. جریانی که اگر چه در مبانی با جریان رفتارگرا همبستگی دارد اما در عین حال با انتقادات مهمی از جریان مذکور فاصله گرفته است. جریان مذکور رویکرد سیستمی و رفتارگرایی آمریکایی را که ملتزم به روشهای عام و برگرفته از علوم طبیعی در مطالعه امور انسانی است و بیش از حد بر آمار و ریاضیات تاکید دارد، عاری از اخلاق تصویر می‌کند و بر این باور است که دستاورد مکتب رفتارگرایی را باید با ارزشهای انسانی آزادی و برابری و تنوع و تکثر نوع انسانی همراه کرد (Varma, 1983:19). اثر مهم این رویکرد تحلیلی، توجه به ممیزات انسان و عنصر فرهنگ و ارزشهای فرهنگی بود.

در حوزه اروپایی نیز مباحث مسلط محافل روشنفکری و آکادمیک، همچنان در سیطره چپ‌گرایی است که هم با پشتوانه مباحث مارکسیستی، فاشیسم اروپایی را پیامد طبیعی سلطه سرمایه‌داری قلمداد می‌کنند و هم درصدد عرضه روایتی متفاوت با روایت روسی از آموزه‌های مارکس هستند. ماحصل چنان روایتی، تمرکز بر حوزه‌های فرهنگی و توضیح مفهوم قدرت بر مبانی مذکور است. نقد فرانکفورتی‌ها از مناسبات جامعه جدید و استیلای الگوی مصرف انبوه از یک سو و ساختارگرایی فرانسوی با طرح ساختارهای فرهنگی معطوف به باز تولید مناسبات قدرت از سوی دیگر، موبد فاصله‌گزینی از رویکردهای پوزیتیویستی و

علم محورانه پیشین است.

حتی در حوزه گفتمانهای سیاسی نیز نظم گفتمانی نخست کم و بیش با اجماع موجود در منازعات گفتمانی میان دو بلوک چپ و راست نسبت برقرار می‌کند. اگر چه در دهه مذکور همچنان شاهد منازعه میان دو اردوگاه چپ و راست در باب سرشت نظام سرمایه‌داری و آینده آن هستیم اما این منازعه در دهه هفتاد از صور آرمانی و ستیزنده دهه‌های پیشین فاصله گرفته است. غریبها دریافت تک خطی خود از توسعه را که بر مفاهیم صرف اقتصادی استوار بود، فرو گذاشته‌اند و ضرورت دولت رفاه و دخالت موثر دولت در ساماندهی امور اقتصادی و اجتماعی و فرهنگی را مورد تاکید قرار داده‌اند. به علاوه نظریات توسعه در کشورهای جهان سوم نیز به حوزه‌های فرهنگی در کنار حوزه‌های اقتصادی متوجه شده است.

این در حالی است که در بلوک شرق نیز می‌توان شاهد توجه به بحرانهای جامعه سوسیالیستی و ضرورت توجه به برخی دستاوردهای جامعه سرمایه‌داری غربی جان گرفته است. این نکته در دوره‌های گوناگون ضرورت اصلاحات در جامعه شوروی، خود را نمایان می‌کند.

به این ترتیب اگر چه نظم پارادایمی در وهله نخست یک الگوی نقاد به نظم سرمایه‌دارانه در عرصه جهانی است و به سنت چپ‌گرایانه معطوف به عدالت نزدیک است، اما مشاهده می‌شود که این ساختار گفتاری در واقع به مخرج مشترک چالشهای گفتمانی و آکادمیک به رغم همه تنوعات و تنازعات میان آنان نزدیک است.

الگوی پارادایمی دوم

الگوی پارادایمی دوم به شرایط پس از فروپاشی اتحاد شوروی وابستگی دارد. تخریب دیوار برلن منادی فروپاشی و بی‌اعتباری منظومه آموزه‌های نظری نیز بود که مویده آن بلوک سیاسی بودند. به عبارت دیگر همراه فروپاشی آن دیوار، مباحث جمع‌گرایانه و مویده تغییر انقلابی ساختارهای کلان سیاسی، الگوی ایده‌آلی نظم سیاسی و اجتماعی، محوریت آرمان



عدالت، توجه به طبقات مولد و فرودست جای خود را به مفاهیم فردگرایانه، آزادی فردی، تفاوت و تکرار، محدودیت حوزه و قلمرو دولت می‌بخشد. ظهور این مفاهیم به عنوان مفاهیم بنیادین در این دوره ناشی از خوش بینی مفرط در باب غلبه ارزشهای لیبرالی و از میدان به در رفتن مفاهیم نقاد است. این خوش‌بینی مفرط در عین حال از خوش بینی نسبت به فروپاشی بلوک کمونیسم نیز نشأت می‌گرفت و تئوریهایی مانند ایده پایان تاریخ بیانگر آن بود.

استیلای تام گفتارهای لیبرالی و مفاهیمی نظیر موضوعیت محوری فرد و آزادی فردی کم و بیش عرصه مباحث روشنفکرانه و آکادمیک را نیز تحت تأثیر قرار داد. در حوزه اروپایی شاید بتوان کتاب تئوری کنش ارتباطی^۱ هابرماس در سال ۱۹۸۴ را به عنوان پدیده مهم فکری این دهه مورد توجه قرار داد. این کتاب که تحقق‌دهنده پدیده چرخش زبانی^۲ در حوزه علوم اجتماعی و انسانی بود مقوله ارتباطات و زبان را در کانون فهم پدیده‌های انسانی قرار داد. اما الگوی هابرماسی این ارتباط همچنان ملتزم به فرد مستقل و خودبنیاد کانتی بود. مسئله در روایت هابرماسی عبارت از آن است که میان افراد به منزله هسته‌های اجتماعی چگونه ارتباط حاصل می‌شود، خرد به معنای بین‌الذهانی چگونه سامان می‌یابد و اخلاقیات و تنظیمات امور اجتماعی چگونه تحقق پیدا می‌کند. به این عبارت می‌توان الگوی هابرماسی ارتباط و گفت‌وگو را شاکله سامان‌دهنده دومین پارادایم مورد بحث دانست.

الگوی پارادایمی سوم

پارادایم سوم به شرایط خاص دهه نود راجع می‌شود که مشخصه آن ظهور جنبشهای قومی در سطح بین‌المللی است که مهمترین مصداق آن تحولات یوگسلاوی است. این تحولات در سطح جهانی خوش‌بینیهای اولیه بعد از فروپاشی شوروی را بدل به یاس کرد. اینک به نظر می‌آید افقهای آتی را نگرانی از بروز جنگهای گسترده قومی تیره خواهد ساخت و به میدان

1. The Theory of Communicative Action.

2. Linguistic Turn.

آمدن قدرتهای بزرگ در نتیجه این جنگها، توازن دوران جنگ سرد را از میان برداشته و در عوض افق غیرقابل کنترل و پیش بینی از اوضاع ترسیم کرده است.

اگر چه عرصه گفتارهای سیاسی همچنان عرصه ظهور گفتارهای لیبرالی مانند آزادی فردی، حقوق بشر، دموکراسی و جامعه مدنی و گستردن عرصه رقابت و مشارکت در عرصه سیاسی است، اما در حوزههای فکری پاسخگویی به عدم توازن ناشی از فروپاشی اتحاد شوروی به عنوان مسئله اصلی ظهور و بروز داشت. مسئله اصلی در این دهه، برقراری نسبت میان اخلاق و سیاست به روالی متفاوت با ایده مارکسیستی است. یعنی، عرضه گفتار و بیانی که از انگاره ذره انگار فرد فاصله بگیرد و امکان نسبت گذاری میان فرد و محیط اجتماعی و فرهنگیش تبیین و تعریف کرد. در چنین شرایطی اگر چه همچنان گفت و گو شاکله ارتباط اجتماعی است اما این گفت و گو از مبانی لیبرالی فاصله می گیرد و به مبانی تازه ای مسلح می شود که در محافل آکادمیک تحت عنوان اجتماع گرایان شناخته شده اند.

بارآوری ایده گفت و گوی تمدنها در پیوند با نظریه های اجتماع گرایانه

ایده اجتماع گرایانه، به جای توجه به فرد ذره وار لیبرالی، از نسبت های اجتماعی آغاز می کند و مسئله اصلی در رویکرد مذکور برقراری ارتباط میان دو فرد ذره وار نیست که به خلاف فراهم ساختن مبانی اخلاقی روابط افراد و گزینش های اجتماعی بر مبنای هویت های فرهنگی بیانگر و سازنده فرد است. مبانی اجتماع گرایانه در سطح یک گفتار بین المللی درصدد ساختن اجتماع جهانی انسانها و جست و جوی زبانی است که بر مبنای این ارتباطات جهانی امکان تأسیس یک نظام اخلاقی در سطح بین المللی را فراهم سازد. به این اعتبار السدیر مک اینتایر و جان راولز را باید در زمینه و در کانون توجه بیشتر قرار داد.

آنچه مرزهای افتراق را تشکیل می دهد در جای دیگر است. ایده برخورد تمدنها در فهم مناسبات جهانی همچنان الگویی لیبرالی دارد که ریشه هایش را در اندیشه هابز و لاک باید



جست. پیش از آن نظام جهانی، نظام مواجهه دولتهای متکی بر خودخواهیهای ملی بوده است. درحالی که اینک واضح نظریه برخورد تمدنها اعلام کرده است که بازیگران به بازیگران تمدنی ارتقا یافته‌اند. نظریه گفت‌وگوی تمدنها نیز پیش از این، بدون آنکه به وضع بنیادهای لیبرالی پردازد اعلام کرده است که این بازیگران برای حفظ منافع خود بهتر است که به جای برخورد به گفت‌وگو روی آورند.

نظریه گفت‌وگوی تمدنها به حسب ضرورت نظری، از بنیادهای نظریه برخورد تمدنها فاصله گرفته است و تحکیم مبانی نظری ایده مذکور نیز منوط به نظرورزی در تبیین و تدقیق این فاصله‌گزینی است.

تغییر مبانی نظری به الگوی فلسفی جامعه‌گرایی، پیشاپیش به این معناست که نظریه گفت‌وگوی تمدنها اگر چه نسبتی با نظریات پست مدرن برقرار نمی‌کند، در عین حال به حسب رویکردی نقاد به مبانی مدرنیته راه خود را هموار می‌کند. رویکرد فلسفی مدرن، با تفکیک فرد از موقعیت مکانی و زمانی که در آن زیست می‌کند و باور به مبانی فراهنگی حقیقت، الگویی متمرکز از نظم بخشی به محیط بین‌المللی را مورد نظر قرار داده است. الگوی توسعه که مضمون بنیادی گفتمان بین‌المللی در یکی دو دهه پس از جنگ جهانی دوم بوده ناظر به همین وجه تمرکزگرا در سطح جهانی است.

چرخش به الگوی گفت‌وگو، به معنای وقوف به این امر است که الگوی تمرکزگرای مذکور امکان نظم بخشی به مناسبات جهانی را از دست داده است. ساماندهی مجدد به نظم جهانی منوط به درک ضرورت تجدیدنظر در مبانی مذکور است. ساماندهی مجدد به نظم جهانی که از رهگذر گفت‌وگوی میان حوزه‌های تمدنی می‌گذرد، اتفاق نخواهد افتاد مگر آنکه جهان به مثابه شبکه حوزه‌های متکثر تمدنی مورد توجه قرار گیرد. در چنین سامانی حقیقت صرفاً از رهگذر اجماع بین اذهانی، به نحو اجمالی تحصیل خواهد شد. اجماعی که هیچ بنیادی به جز همان وجه بین اذهانی، بقای آن را تضمین نخواهد کرد.

ایده گفت‌وگوی تمدنها که می‌تواند به بنیادهای جامعه‌گرایی و نظم شبکه‌ای متکی باشد، مسبوق به درکی بیشتر افقی از نظم جهانی است. البته این به آن معنا نیست که این الگوی نظم بخشی، به یک الگوی ایده آلی فاقد سلسله مراتب و کاملاً عرضی راه خواهد سپرد. در چنان صورتی، ایده گفت‌وگوی تمدنها بیشتر یک الگوی تخیلی خواهد بود که نخواهد توانست پاسخگوی مقتضیات ساماندهی قدرت در سطح جهانی باشد. اما ایده گفت‌وگوی تمدنها که مسبوق به جامعه‌گرایی است، واجد چنان وجه یوتوپیک، انتزاعی و غیرواقعی نیست و می‌تواند در جهان واقعی محقق شود.

بدون تردید جامعه‌گرایان با زمینه مند کردن مفهوم صدق و حقیقت به واسطه حوزه‌های فرهنگی و تمدنی، عوامل موجه رابطه سلسله مراتبی میان حوزه‌های تمدنی به روال موجود را کم اعتبار می‌کنند. اما در عین حال ایده جامعه‌گرایان، متضمن الگوی بدیلی در ساماندهی به موازنه قدرت در سطح جهانی است. شایان ذکر است که ایده جامعه‌گرایی اصولاً ناقض الگوهای سلسله مراتبی قدرت نیست. آنچه در یک اجتماع تعیین کننده نوع ارتباط و ساماندهی به قدرت است، نظام معانی تامین کننده ارزشهای باز تولید کننده هنجارها، ارزشها و عوامل کنترل کننده رفتارهاست که قدرت را به نحو عینی باز تولید می‌کند و بدان مشروعیت می‌بخشد. جامعه‌گرایان صرفاً از وجوه باز تولید کننده هویت در یک شبکه ارتباطات اجتماعی سخن می‌گویند؛ هویت‌هایی که شکننده‌اند و در عین حال با یکدیگر هم پوشانی‌های متعدد دارند. اما نمی‌توان از این نکته چشم پوشید که هویت‌های مذکور مستمراً الگوهای از نظم‌دهی و ساماندهی قدرت را نیز باز تولید می‌کنند.

هنگامی که از ایده گفت‌وگوی تمدنها بر مبنای جامعه‌گرایی سخن می‌گوییم، لزوماً این ایده را در نظر نداریم که تمدنها اجتماعات جهانی و تنها بازیگران صحنه گفت‌وگو در عرصه جهانی‌اند. این ایده قبل از هر چیز ذهن را به فراگیرترین شبکه ارتباطی در سطح بین‌المللی متوجه می‌گرداند. شبکه‌ای که با توجه به ایده جامعه‌گرایان خود یک اجتماع در سطح عموم



بشری و جهانی است. بر این مبنا، صحنه جهانی به مثابه محیط مشترک زیست در عرصه جهانی، حاوی مقتضیاتی است که ارزشها و هنجارهای سامان دهنده به خویش را طلب می‌کند. پیش از آنکه سخن به حوزه‌های متکثر تمدنی و هویت‌های بازسازی شده در هر یک متوجه شود، ذهن باید به عالیترین اجتماع بشری متوجه شود که نیازمند نظم هنجارین تازه‌ای است.

گفت‌وگو میان حوزه‌های تمدنی صرفاً به مثابه یکی از الگوهای تمایزگذاری میان طرفهای مشارکت کننده در تولید این نظم هنجاری مطرح می‌شود. بدیهی است که با صورت بندی این نظم هنجاری و پدیدارشدن الگوهای ارزشی و اخلاقی کنترل کننده رفتارها در سطح جهانی، سامانی از قدرت جانشین سامان موجود خواهد بود. سامانی که به واسطه سرشت قدرت لاجرم سلسله مراتبی است و با الگوی تازه‌ای متن و حاشیه در سطح جهانی را تعیین خواهد کرد.

وقوف به این نکته از این حیث حائز اهمیت است که نباید گفت‌وگوی تمدنها به مثابه الگوی بیرون از شبکه مناسبات قدرت فهمیده شود. ایده مذکور در منازعات قدرتی موجود جایگاه یک پادگفتمان نظم مستقر را به عهده دارد اما در عین حال خود در صد ساماندهی به مناسبات قدرتی تازه در سطح جهانی است.

توجه به نکته مذکور از حیث دیگری نیز در خور توجه است: اگر ایده گفت‌وگوی تمدنهای مسبوق به جامعه‌گرایی را بیرون از حلقه منازعات قدرت‌مدار بفهمیم، بر این خواهیم بود که گویی مقرر است در عرصه‌ای عاری از منازعات قدرتی به تاسیس ارزشهای هنجاربخش در سطح جهانی واصل شویم. در این صورت انتقاداتی که به وجه انتزاعی الگوی گفتار آرمانی هابرماس مطرح است به نحو اولی بر الگوی مورد مطالعه ما نیز وارد خواهد بود. گفت‌وگوی میان تمدنها به دقت در منازعات عینی و موجود در سطح جهانی جاری است و بنابراین نباید در فکر داور بی طرفی بود که به حسب منطق میان نظمهای گفتاری دآوری کند.

ایده گفت‌وگوی متکی بر جامعه‌گرایی، به حسب منطق ادراکی آن نمی‌تواند به چنان داوری باور داشته باشد، قطع نظر از این که در یک رویکرد واقع‌بینانه چنان داوری نیز وجود ندارد. ایده مذکور به جای دل‌بستن به داوری بی‌طرف درصدد فراهم ساختن بیشترین ذخائر فرهنگی و وارد شدن در صحنه گفت‌وگو با چهره‌های گوناگون و متکثر موجود در یک حوزه تمدنی خواهد بود. ایده جامعه‌گرایانه، سیاستگذار گفت‌وگو را در یک حوزه تمدنی وادار می‌کند که به جای ساماندهی به یک منطق تک‌ذهنی - هر چه هم منطق مذکور مستحکم و مقبول و عقلانی باشد - به بسیج بیشترین و متنوعترین منابع فرهنگی در یک حوزه تمدنی بیندیشد. مسیری که با مسیر مرسوم در دوران مدرن تباین داشته است. در دوران مدرن حوزه‌های فرهنگی و تمدنی هر چه بیشتر قلمروهای متکثر سنتی و فرهنگی خود را به یک افق و چشم انداز خاص تقلیل داده‌اند. اینک ضروری است هر چه بیشتر حوزه‌های متکثر به خدمت گرفته شوند تا در جریان گفت‌وگوی تمدنها امکان برخورداری از بیشترین سهم ممکن در ساماندهی به نظم هنجارین در سطح جهانی میسر شود.

چنان که از برداشتهای تجربی این پژوهش پیداست مسبوق کردن ایده گفت‌وگوی تمدنها به ایده جامعه‌گرایی به معنای آن است که تمدنها اگر چه از مهمترین بازیگران عرصه گفت‌وگو در سطح جهانی هستند اما تنها بازیگران این زمینه نیستند. پیش از این از عامترین صورت اجتماع بشری و نظم و زبان هنجاریخس به آن سخن به میان آمد. بر مبنای این سخن همچنین ضروری است که از صورتهای تازه اجتماع در سطح جهانی سخن بگوییم. اینک با توجه به دگرگونیهای پرشتاب به ویژه تحولات تکنولوژیک ارتباطی، امکان تشکیل اجتماعات دیجیتالی در سطح جهانی فراهم آمده است. این اجتماعات دیجیتالی - که «وب لاگ»های اینترنتی از جمله موارد بومی شده ما در آن عرصه است - نماینده صورتی از اجتماعات فراتمدنی و یا فروتمدنی‌اند که هم قادر به اختلال افکنی در جریان گفت‌وگوی تمدنها هستند و هم قادرند به روند مذکور غنا بخشند. الگوی گفت‌وگوی تمدنها مسبوق به



جامعه‌گرایی، به ناگزیر این قبیل اجتماعات را نیز باید در شبکه گفت‌وگو در سطح جهانی وارد کند و امکان به حداکثر رسانیدن حضور مثبت آنان را فراهم سازد.

همچنین ایده گفت‌وگوی تمدن‌های مسبوق به جامعه‌گرایی نیازمند ساماندهی مجدد به حوزه‌های تحت نظارت دولت - ملت‌هاست. اکنون این تلقی وجود دارد که فراگیرترین صورت اجتماع بشری در حال ساماندهی به الگوی تازه‌ای از نظم بخشی است و در صدد است تا زبان و نظم ارزشی و هنجاری تازه‌ای برای این منظور فراهم کند. این فضای جهانی همه دولت‌ها را به تلاش برای به دست آوردن بیشترین موقعیت برای زیست در جهان فردا ترغیب کرده است لذا در چنان صورتی هر دولت - ملت موجود باید هر چه بیشتر از درک تک ذهنی نسبت به زمینه فرهنگی که به آن تعلق دارد فاصله بگیرد و هر چه بیشتر خویش را به نحو چندذهنی و به حسب متنوعترین حوزه‌های معنایی موجود در سنت خود تعریف کند. این خط‌مشی بدون تردید نیازمند بازسازی ساختارهای سیاسی نیز هست. چرا که تکیه بر صورت‌بندی‌های متنوع فرهنگی نیازمند الگوهای چندذهنی مشروعیت دهنده به ساختار سیاسی نیز هست. اینها مجموعه‌ای از ضرورت‌های به هم پیوسته هستند که در افق گفت‌وگوی تمدن‌های مسبوق به جامعه‌گرایی بهتر قابل فهم‌اند.

منابع

- احمدی، بابک (۱۳۸۰) ساختار و هرمنوتیک، تهران، گام نو
- باختین، میخائیل و دیگران (۱۳۷۳) سودای مکالمه، خنده، آزادی: میخائیل باختین، ترجمه محمد جعفر پوینده، ویراستار رضا خاکبانی، تهران، شرکت فرهنگی هنری آراست
- بزرگی، وحید (۱۳۷۷) دیدگاه‌های جدید در روابط بین‌الملل: تأویل‌شناسی، پانوگرایی، نظریه انتقادی، تهران، نشر نی
- بشیریه، دکتر حسین (۱۳۷۷) «از دیالکتیک تمدنها تا دیالوگ تمدنها»، گفتمان: فصلنامه سیاسی، اجتماعی، شماره سه
- بهشتی، حسینی سیدعلیرضا (۱۳۸۰) بنیاد نظری سیاست در جوامع چند فرهنگی، انتشارات بقعه، تهران
- خاتمی، سیدمحمد (۱۳۷۷) از دنیای شهر تا شهر دنیا (سیری در اندیشه سیاسی غرب)، چاپ ششم، تهران، انتشارات طرح نو
- قزلسفلی، محمدتقی (۱۳۸۱) «در زیست جهان گفت و گو» گزارش گفت و گو، شماره ۲۶
- گادامر، هانس گنورگ (۱۳۷۷) زبان به مثابه میانجی تجربه هرمنوتیکی، در هرمنوتیک مدرن: گزینه جستارها، نیچه و دیگران، ترجمه بابک احمدی و دیگران، تهران نشر مرکز
- لچت، جان (۱۳۷۷) پنجاه متفکر بزرگ معاصر، از ساختارگرایی تا پست مدرنیته، ترجمه محسن حکیمی، تهران، انتشارات خجسته
- لسناف، مایکل، ایچ (۱۳۷۸) فیلسوفان سیاسی قرن بیستم، ترجمه خشایار دیهیمی، نشر کوچک، تهران
- مک ایتنایر، السدیر (۱۳۸۱) «فضایل، وحدت حیات بشری و مفهوم سنت»، ترجمه ابوالقاسم شگری از مدرنیسم تا پست مدرنیسم، لارنس کهن، ویراسته عبدالکریم رشیدیان، نشر نی، تهران
- منوچهری، عباس (۱۳۸۰) نظریه نزاع و نظم گفت و گوئی، در نامه فرهنگ: فصلنامه تحقیقاتی در مسائل فرهنگی و اجتماعی، سال یازدهم، دوره سوم، شماره ۲، تابستان
- هابرماس، یورگن (۱۳۸۰) جهانی شدن و آینده دموکراسی: منظومه پساملی، ترجمه کمال پولادی، تهران، نشر مرکز
- هابرماس، یورگن (۱۳۸۱) «پایان تبعیض، آغاز مدارا»، سخنرانی در انجمن حکمت و فلسفه،



- گزارش گفت و گو، سال دوم، شماره ۲۶، مرکز بین‌المللی گفت و گوی تمدنها، خرداد
هائیتینگتون، سامونل پی (۱۳۷۸) برخورد تمدنها و بازسازی نظم جهانی، ترجمه محمدعلی حمید
رفیعی، تهران، دفتر پژوهشهای فرهنگی
- هولاب، رابرت، یورگن هابرماس (۱۳۷۵) نقد در حوزه عمومی، ترجمه دکتر حسین بشیریه، نشر نی، تهران
- Bakhtin, M. M. (1993) *Toward a Philosophy of the Act*. Liapunov, Vadim (trans.),
Liapunov, Vadim and Holquist, Michael (eds.). Austin, TX: University of Texas
press.
- Bakhtin, M. M. (1984) *Problems of Dostoevsky's Poetics*. Edited and Translated by
Caryl Emerson. Manchester: manchester University Press
- Bakhtin, M. M. (1986) “ Response to a Question from the Novy Mir editorial staff “
in Bakhtin
- Bakhtin, M. M. (1990) *The Dialogic Imagination: Four Essays*. Edited by Michael
Holquist. Translated by Caryl Emerson and Michael Holquist. Austin, TX:
University of Texas press
- Gadamer, Hans – Geore. (1975) *Truth and Method*. The Seabury Press, New York,
Global Dialogue Institute, site: <http://astro.temple.edu/~duialogue/>
- Habermas, Jurgen. (1971) *Toward a Rational Society*. Translated by Jeremy J.
Shapiro, Boston, Beacon Press
- Habermas, Jurgen. (1981) *The Theory of Communicate Action*, Volume One: Reason
and the Rationalization of Society. Translated by Thomas McCarthy, London:
Heinemann
- Habermas, Jurgen. (1987) *The Theory of Communicatve Action*, volume Two: The
Critique of Fuctionalist Reason. Boston: Beacon Press
- Habermas, Jurgen. (1989) *The Structural Transformation of the Public Sphere*.
Cambridge, MA: MIT Press

- Habermas, Jorgen. (1990) *Moral Consciousness and Communicative Action*
Cambridge, MA: The MIT Press
- Habermas, Jorgen. (1992) "The Unity of Reason in the Diversity of its Voices".
Trans: William M. Mohengarten, in Jorgen Habermas *Postmetaphysical*
Thinking. Cambridge, MA: MIT Press
- Habermas, Jorgen.C (1976) *Communication and the Evolution of Society*. Boston:
Beacon press
- UNESCO *Dialouge Among Civilization*. (2001) The Round on the Eve of the United
Nation's Millenium Summit. School of Diplomacy and International Relations:
Seton Hall University, NJ
- Varma, S. P. (1983) *Modern Political Theory*, Vani Educational Books

