

گفت‌وگو؛ از مفهوم زبانی تا معنای جهانی

هادی خانیکی

موضوع این مقاله بررسی سیر تحول مفهومی «گفت‌وگو» و «گفت‌وگوی میان تمدن‌ها» است. مشترکات لفظی و پیشینه تاریخی این دو مقوله مانع از آن نمی‌شود که الزام‌ها و اقتضاهایی که موجب طرح جدید آن‌ها در سطوح مختلف عملی و اجتماعی شده است، مورد توجه قرار نگیرد. اکنون رویکردهای گفت‌وگویی در فلسفه، زبان‌شناسی، جامعه‌شناسی، ارتباطات و علوم سیاسی جایگاه ویژه‌ای یافته‌اند و «ایده گفت‌وگوی تمدن‌ها» در ورای مناسبات تنش‌آمیز سیاسی و بین‌المللی، با اقبال شایسته‌ای در حوزه فرهنگ و علم روبه‌رو شده است. این ایده ظرفیت آن را دارد که با بهره‌مندی از رهیافت‌های نوین گفت‌وگویی به یک نظریه اجتماعی تبدیل شود. تلاش این مقاله توصیف مؤلفه‌ها و طبقه‌بندی نظریه‌های مهم گفت‌وگو برای تبیین بنیان‌های نظری گفت‌وگوی میان تمدن‌هاست. کلید واژگان: گفت‌وگو، گفت‌وگوی تمدن‌ها و فرهنگ‌ها، خرد ارتباطی، خرد هرمنوتیک، خرد گفت‌وگویی، گفت‌وگوی درون یک سنت.

پیشینه گفت‌وگو

گفت‌وگو اگرچه پدیده‌ای از جنس سخن، کلام و گفتار است، اما به یقین وجه ممتازی در میان انواع سخن و گفتار دارد. «دیالوگ» برخلاف «مونولوگ» نه به تنهایی سخن گفتن است و نه طولانی حرف زدن، انحصار در کلام و متکلم وحده شدن نسبتی با دیالوگ ندارد، از این‌رو شناخت درست و تاریخی دیالوگ مسئله نخست در گفت‌وگو است.

سخن گفتن، گفت‌وگو و مباحثه، هنر اصلی یونانیان بود. یونانیان مردمانی پرسخن و پرگو بودند. واژه‌ها برای ایشان تأثیر جادویی داشت و هنر سخنوری در یونان باستان، یکی از

مهم‌ترین هنرها به‌شمار می‌رفت (شرف، ۱۳۵۶: ۱۱۶). از این‌رو دیالوگ‌های سقراطی که کوششی برای شکل بخشیدن به اندیشه و احساس فرد، در برخورد با جهان پیرامونی و زندگی بود، پس از مرگ او منشأ پیدایی گرایش‌های فکری و فلسفی متعددی شد، که وجهه مشترک آنان، تابع روش فلسفه قرار دادن موضوعی به صورت سؤال و جواب، یا مکالمه و مباحثه بین‌الائین یا در میان چند نفر بود (پازارگاد، بی‌تا: ۸۹). افلاطون در *دیالوگ فیلبوس*، دیالکتیک را که به معنای هنر گفت‌وگوست، هدیه خدایان به آدمیان می‌داند (شرف، ۱۳۵۶: ۱۱۵).

ادبیات کهن، متون دینی و اندیشه‌های فلسفی و اجتماعی به لحاظ آن‌که در پی عرضه محیطی بازتر بوده‌اند، از عرصه‌های گشودن باب گفت‌وگو هم در شکل و هم در محتوا بوده‌اند. در نظام مذهبی انسان با هستی‌بخش خود و با خطاب «تو» با او به مکالمه می‌نشیند (فریدزاده، ۱۳۷۸). بر همین اساس هم‌نوعان را نیز در امتداد معنای «تو» به‌عنوان طرف نزدیک و مستقیم ارتباط مورد التفات قرار می‌دهد. در کتاب *مقدس*، و در *قرآن کریم* خطاب به «انسان» را مکرر می‌بینیم که با این خطاب، «فرد» آدمی به «شخص» تعالی می‌یابد. در بینش اصیل دینی و حکمت معنوی، انسان، نه به دلیل فردیت و نه به دلیل جمعیت، بلکه به خاطر این‌که او و فقط او مخاطب صدای قدسی است، اصیل است (خاتمی، ۱۳۸۰: ۳).

کلام «اگوستین قدیس» از شواهد روشن این نوع از گفت‌وگو است. اگوستین در کتاب *اعترافات* شیوه‌ای گفت‌وگویی برمی‌گزیند و از این مسیر به اندیشیدن و یقین به هستی آن‌چه برتر از دسترسی همه ادراک‌ها است، می‌رسد. او در این فرایند شناخت نیک‌بختی را تجربه می‌کند و در نهایت اندیشه از تردید درباره همه حقایق، به یقین عاری از تردید می‌انجامد (یاسپرس، ۱۳۶۳: ۲۹-۳۱).

کتاب *مکالمات* کنفوسیوس هم جلوه دیگری از زمینه‌های آئینی گفت‌وگو را نشان می‌دهد. در کتاب چهارم *مکالمات* کنفوسیوس ذیل عنوان هنر یاد دادن و یاد گرفتن آمده است: «کسی که دارای فضیلت اخلاقی است، آرام سخن می‌گوید... این آهستگی و آرامی در سخن گفتن کار آسانی نیست. در این جهان که اغلب مردم بر ضد یکدیگر می‌خروشند، خودداری از هیجان و کینه و پرخاش کاری بسیار دشوار است. برای نجات یافتن از این دشواری، راهی جز آرام و نرم سخن گفتن نیست» (کنفوسیوس، ۱۳۷۵: ۲۰۴).

قرآن کریم، که معجزه گفتار و کلام است، سندی روشن در ابتدای فرهنگ اسلامی بر گفت‌وگوست: دوزخیان و اهل عذاب آنان‌اند که از نعمت «شنیدن» حقایق و خرد ورزیدن محروم بوده‌اند: لو کنا نسمع او نعقل ما کنا فی اصحاب السعیر (ملک، آیه ۱۰)، پیامبر خدا تنها یک رسالت دارد و آن ابلاغ است: ما علی‌الرسول الا البلاغ (مائده، آیه ۹۹) و بلاغ هم

آگاهی‌بخش است و هم رهایی‌بخش. گوهر انسان خردمندی و اراده است و خرد در سایه دانش و آگاهی بارور می‌شود و اراده و اختیار مرهون تسلط انسان بر هوای نفس است (خاتمی، ۱۳۷۹: ۲).

ادب فارسی - در نظم و نثر - از شیوه‌های گفت‌وگویی برای بیان مضامین مختلف بهره فراوان برده است. کتاب *کلیده و دمنه* به‌عنوان یکی از کهن‌ترین متون، کتابی در قالب گفت‌وگوست. معروف‌ترین آثار عاشقانه فارسی نظیر *شیخ صنعان*، *لیلی و مجنون*، *خسرو و شیرین* نظامی نیز به‌صورت گفت‌وگوهایی مستقیم یا غیرمستقیم سروده شده‌اند. در واقع فیلسوفان و عارفان و شاعران در آن‌جا که می‌خواهند وجوه انسانی، اخلاقی و عقلانی حقیقت را بهتر ترسیم کنند و از عدم مفاهمه در سطوح مختلف بکاهند، به زبان گفت‌وگو روی می‌آورند.

پیشینه تاریخی و فرهنگی گفت‌وگو ایجاب می‌کند که دگرگونی‌های معنایی و گسترده‌تری معانی آن با معیارهای علمی مورد مطالعه قرار گیرد. اشتراک‌های لفظی در حوزه‌های مختلف فلسفی و علمی و مقاطع متفاوت تاریخی نباید مانع پرداختن به مفهوم نوین گفت‌وگو و گفت‌وگوی میان تمدن‌ها شود، بر این اساس امروز باید مؤلفه‌ها و عوامل مؤثر در توجه جهانی به مقوله گفت‌وگو را بازشناسیم و ببینیم در چه قالب‌های نظری قابل جمع هستند؟

مفاهیم نوین گفت‌وگو

گفت‌وگو مفهومی بر ساخته آدمی است، از این رو نمی‌توان آن را امری از پیش داده شده تلقی کرد. حتی می‌توان گفت نظیر دیگر بر ساخته‌های اجتماعی بشر دارای ذات و گوهر ثابتی نیست، بلکه بیشتر کارکردهایی دارد که به وسیله کنشگران اجتماعی به آن اسناد داده شده و یا بر آن تحمیل می‌شود.

معنای گفت‌وگو در کاربرد جدید آن، نتیجه شماری از تحولات در دیدگاه‌های معرفت‌شناسانه انسان مدرن است (پایا، ۱۳۸۱: ۶۷). سقراط پدر گفت‌وگو، این فرایند را از آن لحظه ممکن می‌دانست که انسان به جهل خویش وقوف یابد، گفت‌وگو از نظر سقراط محصول توجه آدمی به این نکته است که «نمی‌داند». همین معرفت یعنی «علم به جهل» محرکی برای رشد معرفت فردی از طریق گفت‌وگو با دیگران می‌شود و به دیگران نیز کمک می‌کند تا در مسیر بسط معرفت قرار گیرند. این طرز تلقی سقراطی در جهان مدرن وضوح و قوت بیشتری یافته است، به طوری که امروز پیشرفت در معرفت را متکی به نقادی‌ها و ارزیابی‌های مستمر می‌دانند.

گفت‌وگو با مفاهیم مشابه نظیر ارتباط^۱، صحبت^۲، مذاکره^۳، مکالمه^۴، گپ زدن^۵ و مجادله^۶ اساساً تفاوت دارد.

«ارتباط» عبارت است از «چیزی را مربوط یا مشترک یا معمول کردن» (بوهم، ۱۳۸۱: ۲۶). در حوزه‌های تخصصی ارتباطی نیز مقولهٔ ارتباط «انتقال و انتشار آگاهی‌ها و اندیشه‌ها، ایجاد پیوستگی اجتماعی و اشتراک فکری و همکاری عمومی» را در بر می‌گیرد (معمتمدنژاد، ۱۳۷۱: ۳۵) و «فراگرد انتقال پیام از روی فرستنده برای گیرنده» ارتباط تعریف می‌شود «مشروط بر آن‌که در گیرنده پیام مشابهت معنی با معنی مورد نظر فرستنده پیام ایجاد شود». (محسنیان‌راد، ۱۳۷۴: ۵۷) به این اعتبار، معنای برقراری ارتباط عبارت است از انتقال یا مشترک ساختن اطلاعات یا معرفت در میان اشخاص با حداکثر دقت و امانت ممکن (پایا، ۱۳۸۱: ۶۵).

«صحبت» نشانهٔ تشکیل نوعی تجمع دوستانه و سخن مألوف گفتن است، به این سبب، آشنایی سخن و دوستانه بودن جمع مشخصه‌های بارز آن است.

«مذاکره» «به انجام رساندن نوعی دادوستد است. از این‌رو هدفی عملگرایانه برای یافتن راه برون‌رفت از میان موانع خاص به حساب می‌آید.

«بحث»، تجزیهٔ امور و تأکید بر تفکیک و تحلیل پدیده‌ها، دفاع از مفروضات، مجاب کردن و نهایتاً دستیابی به توافق بر سر معنای واحد است. (پایا، ۱۳۸۱: ۶۶).

«گپ زدن»، مکالمهٔ بی‌هدف و «مجادله» اثبات خود در برابر دیگری از راه حمله به او و دفاع از خود در برابر حملات اوست.

میان این معانی با دیالوگ تفاوت‌های آشکاری وجود دارد. دیوید بوهم^۷ دیالوگ را فرایندی می‌داند که در ارتباط خود با خود یا با افراد دیگر و یا محیط او شکل می‌گیرد، هیچ هدفی را دنبال نمی‌کند، اما نتیجه‌ای به بار می‌آورد که حاصل آن درک و فهم تازه برای کسانی است که در جریان این فرایند قرار می‌گیرند. جریانی از معنی است که در جمع ما، در بین ما و در درون ما جاری می‌شود. مفهوم آن است که سیر و جریانی از معنی در همه گروه روان شده و منجر به پیدایش نوعی فهم تازه می‌شود. چیزی که بدیع و خلاقانه است و همین معنای مشترک است که چسب یا سیمانی می‌شود که افراد و جوامع را به یکدیگر می‌چسباند (۱۳۸۱: ۳۲).

در دیالوگ هریک از طرفین ضرورتاً نمی‌کوشند تا اندیشه‌ها یا اطلاعاتی را که به آن‌ها

- | | |
|------------------|-----------------|
| 1. communication | 2. conversation |
| 3. negotiation | 4. discussion |
| 5. chat | 6. dispute |
| 7. David Bohm | |

پیشاپیش دست یافته‌اند، تبدیل به معرفت مشترک کنند. تلاش اصلی کسانی که در گفت‌وگو شرکت دارند این است که «چیزی را با مشارکت یکدیگر خلق کنند».

در گفت‌وگو هدف حل یک مسئله نظری یا رفع یک مشکل عملی است. سازوکار انجام گفت‌وگو فهم سخن «دیگری» و نقد آن است نه حمله به «دیگری» و دفاع از «خود»، به این ترتیب می‌توان گفت: «گفت‌وگو مکالمه‌ای است که در آن شرکت‌کنندگان برای نیل به هدفی واحد و مشترک که حل یا رفع مسئله یا مشکل مبتلا به همه‌شان است، به فهم و نقد سخن یکدیگر می‌پردازند. در فرایند گفت‌وگو فهم سخن تو زمینه‌ساز نقد آن سخن از سوی من می‌شود و نقد من سبب می‌شود که تو یا مدعای خودت را واضح‌تر کنی یا دلیل خودت را قوی‌تر، و این ابضاح مدعا با تقویت دلیل مرا به فهم عمیق‌تر سخن تو و نقد دقیق‌تر آن رهنمون می‌شود و بدین ترتیب و با این سیر دیالکتیکی، گام به گام و دست در دست هم به حل یا رفع مسئله یا مشکل نزدیک و نزدیک‌تر می‌شویم» (ملکیان، ۱۳۸۱: ۱۳۰).

طرح اندیشه گفت‌وگو به معنای جدید آن ریشه در سال‌های پس از جنگ جهانی اول دارد. از مهم‌ترین منابع این اندیشه کتاب *من و تو* نوشته مارتین بوبر^۱ (۱۸۷۸-۱۹۶۵) فیلسوف متأله یهودی است که در سال ۱۹۲۳ در آلمان منتشر شد. بوبر این اندیشه را مطرح کرده که انسان‌ها باید از این‌که یکدیگر را صرفاً «شیئی» تلقی کنند، دست بردارند و با پذیرش متقابل همدیگر - به عنوان انسان‌های هم‌نوع - رابطه «من-آن» را به رابطه «من-تو» تبدیل نمایند. مارتین بوبر اعتقاد داشت که اگر دو یا چند شخص وارد گفت‌وگویی شوند، ارتباطشان چنان می‌شود که کنش و واکنشی که با یکدیگر دارند از آنان انسان‌هایی می‌سازد که با قبل از این هم‌کنشی تفاوت‌های مهمی خواهند داشت، اما این دگرگونی مستلزم این است که اشخاص یکدیگر را غایت فی‌ذاته تلقی کنند، یعنی هیچ‌یک از آنان در این ارتباط گفت‌وگویی، هدف یا اهدافی نداشته باشد که مقتضی نوعی استفاده یا سوءاستفاده از خود یکدیگر باشد (همان: ۱۴۶).

این تلقی بوبر از گفت‌وگو را هم از نظر مطلوب بودن آن و هم از جهت ممکن بودنش می‌توان نقد کرد که در حقیقت با توجه به واقعیت‌های جهان این نگرش در مقام نظر باقی می‌ماند، چراکه بی‌اعتنایی به عقاید اختصاصی طرفین گفت‌وگو در مقام عمل ناممکن می‌نماید، البته می‌توان این آرمان را در جهان واقع دست‌یافتنی هم کرد. به این صورت که به جای تأکید بر این‌که انسان‌ها در گفت‌وگو هیچ هدفی غیر از خود گفت‌وگو نداشته باشند، این گزینه را انتخاب کنیم که انسان‌ها نباید هیچ هدفی غیر از هدف واحد و مشترک همه گفت‌وگوکنندگان داشته باشند.

1. Martin Buber

در گفت‌وگو براساس نظریهٔ افعال گفتاری^۱ جی. ال آستین^۲ فیلسوف انگلیسی سه نوع فعل گفتاری یعنی کاربر آمده از گفتن تحقق می‌یابد، اول فعل بیان^۳ یا ادای جملات معنادار، دوم فعل در حین بیان^۴ یا انجام امور از طریق خواهش یا دستور و سوم فعل بر اثر بیان^۵ یا کار انجام گرفته تحت تأثیر سخن گوینده بر شنونده (ملکیان، ۱۳۸۱: ۱۵۰-۱۵۱). به این ترتیب می‌توان گفت فرایند گفت‌وگو فرایندی منتهی به فهم و فعل مشترک است و اگرچه مضامین مشترکی با ارتباط، صحبت، مذاکره، گپ زدن و بحث دارد اما واجد جنبه‌های دیگری است که باید در فرایند تحول دیدگاه‌های معرفت‌شناسانهٔ انسان کنونی مورد توجه قرار گیرد.

مهم‌ترین نتیجه‌ای که از تبیین این وجوه تمایز به دست می‌آید وقوف به این حقیقت است که گفت‌وگو در عین دیرپایی پدیده‌ای محصول جهان جدید است و انجام دادن آن از عهدهٔ انسانی ساخته است که تجربه‌های معرفت‌شناسانه و هستی‌شناسانه چندین هزارساله را به همراه داشته باشد، از این رو می‌توان «گفت‌وگو را کاوش مشترک برای دستیابی به فهم، ارتباط و امکان افزون‌تر انسانی» دانست (پایا، ۱۳۸۱: ۱۱).

این تعریف از گفت‌وگو حاکی از آن است که گفت‌وگو به‌عنوان یک برساختهٔ بشری دارای توان مناسب برای ایجاد دگرگونی در جهان واقعی است. البته برساخته‌ها یا نهادهای اجتماعی دارای «ذات قطعیت» نیستند بلکه توانایی آن‌ها بر انجام دادن کار یا ایجاد تحول در جهان خارج ناشی از توانی است که به وسیلهٔ اعضای جامعه‌ای که آن‌ها را برساخته‌اند در این قبیل هسته‌مندها به «ودیع» گذارده شده است (همان: ۸۶). اگر قادر باشیم به شکل جمعی، معانی را بین خود مشترک سازیم تشریک مساعی صورت می‌گیرد، ما از طریق تشریک مساعی ارتباط برقرار می‌کنیم و معنای مشترکی را به وجود می‌آوریم. مفهوم این قضیه این است که یک اندیشهٔ مشترک شکل می‌گیرد که در آن هیچ‌یک از افراد کنار گذاشته نشده است (بوهم، ۱۳۸۱: ۵۷). دیالوگ چیزی بیشتر از شرکت معمولی در یک بازی است که طرفین در مقابل هم قرار می‌گیرند. مشارکت در دیالوگ «بازی کردن با هم» است نه «بازی در برابر هم». در جریان یک دیالوگ هر کسی که مشارکت داشته باشد برنده محسوب می‌شود (همان: ۳۲). بوهم متفکر و فیزیکدان شهیر قرن بیستم که به دنبال خودداری از شهادت علیه اوپنهایمر مورد غضب کمیتهٔ مک‌کارتی در امریکا قرار گرفت و مجبور به مهاجرت از آن کشور شد، از طریق آزمایش‌های متعدد در گروه‌های بیست تا سی نفره نشان داد که از

1. speech acts

2. J.L. Austin (1911-1960)

3. locutionary act

4. illocutionary act

5. prelocutionary

رهگذر این نوع گفت‌وگوها خلاقیت و قوه ابداع می‌تواند بسط پیدا کند. البته قدرتی که می‌تواند از جانب کنشگران اجتماعی به نهادهای برساخته خود آنان داده شود، نامحدود نیست، لیکن حدود و مرز آن را تنها توانایی‌ها و امکان‌های خود این کنشگران معین و محدود می‌کند.

برای بالا بردن توان گفت‌وگو در پیشبرد دگرگونی‌های جهان واقعی تکیه بر دو نکته اهمیت دارد: «نخست آن‌که مزایای گفت‌وگو به منزله یک نهاد و برساخته اجتماعی برای شمار هرچه بیشتری از کنشگران اجتماعی توضیح داده شود و دیگر آن‌که شرایط دستیابی به موفقیت در گفت‌وگوهای معنادار و پایدار نیز به تفصیل تبیین گردد (پایا، ۱۳۸۱: ۹۲).

گفت‌وگو در مقام روش یا ابزار، به تنهایی می‌تواند برای دستیابی به هدف یا اهداف معینی مورد استفاده قرار گیرد و در عین حال می‌تواند بذره‌های اندیشه‌های نو را در اذهان بکارد. امکانات بالقوه‌ای که در اندیشه‌ها یا دیدگاه‌های فرد و جمع موجود است به فعلیت برساند، زمینه را برای هماهنگی گسترده‌تر و همکاری بیشتر مهیا سازد و تحولات اساسی و دوران‌ساز را سبب شود. نیل به این درجه از توانایی در گفت‌وگو مرهون پذیرش نظریه «دیگری» نه در حد «فردست»، «تابع» و «مادون»، بلکه از موضع احترام به «دیگری» و رواداری و تسامح در برابر دیدگاه‌های اوست.

آن‌چه در گفت‌وگو اهمیت می‌یابد، توجه به این مهم است که چون همه برساخته‌های اجتماعی به نحوی دارای جنبه‌های اخلاقی و تجویزی نیز هستند، لذا در صورتی قادر به فعلیت بخشیدن به «توان» خود خواهند بود که هر «فرد» برای «دیگری» حق بهره‌گیری از آن را قائل باشد. فقدان یا ضعف این نوع «حق غیر» برای تحکیم موقعیت نهاد اجتماعی برساخته شده منجر به استفاده از زور و خشونت می‌شود.

گفت‌وگو از این ویژگی در میان برساخته‌های دیگر اجتماعی برخوردار است که می‌توان از آن برای تقویت و تشدید و ترویج خود آن استفاده به‌عمل آورد. فراگیر کردن «گفت‌وگو» و آموزش آن از جمله سازوکارهایی است که احتمال مساعدتر شدن زمینه را برای قبول عام «گفت‌وگو» بیشتر می‌کند. معانی و کارکردهای گفت‌وگو از جمله امور ثابت و لایتغیر نیستند، بلکه تحت تأثیر تحولاتی که در زیست‌بوم‌های اجتماعی و تعامل‌های میان کنشگران اجتماعی به وجود می‌آید، دستخوش تغییر می‌شوند، از این رو هر اندازه کنشگران اجتماعی از عقلانیت بیشتری برخوردار باشند یا در معرض اهتمام بیشتر به مقوله «گفت‌وگو» قرار گیرند بهتر قادر خواهند بود که معانی و کارکردهای تازه‌ای برای «گفت‌وگو» کشف و ابداع کنند.

چارچوب‌های مفهومی

سال‌های پایانی قرن بیستم را از حیث توجه به مفهوم گفت‌وگو شاید بتوان «عصر گفت‌وگو» نامید. به نظر می‌رسد که نوعی گرایش رشد‌یابنده به سمت گفت‌وگو در صورت‌بندی‌های مختلف بروز کرده است. «گفت‌وگوی میان تمدن‌ها»، «گفت‌وگوی میان ادیان»، «گفت‌وگوی میان حاکمان و حکومت‌شوندگان»، «گفت‌وگوی میان طرف‌های خاصه»، «گفت‌وگوی میان نسل‌ها»، «گفت‌وگوی میان نخبگان» و «گفت‌وگوی میان نخبگان و عامه» از جمله صور و اشکالی است که غلبه نظام‌های تک‌گفتاری را اساساً به چالش کشیده است. بر این اساس می‌توان گفت که «گفت‌وگو» گفتمان غالبی است که نظم گفتارهای فرهنگی، اجتماعی و علمی را در آغاز سده بیست‌ویکم بهتر تبیین می‌کند.

اگر بخواهیم براساس شواهدی که به‌ویژه در سال‌های پایانی قرن بیستم در روند توجه به مقوله گفت‌وگو مطرح شده است، قضاوت کنیم؛ شاید بتوانیم از طرح مسئله گفت‌وگوی میان تمدن‌ها و تسری مفهومی آن به عرصه‌های مختلف سیاسی و بین‌المللی و نیز انتشار منابع جدید فرهنگی و علمی در این باب یاد کنیم، می‌توان این واقعیت را از طریق تحلیل گفتمان‌های بین‌المللی و ایده‌های تولید شده در مجامع جهانی نظیر یونسکو و سازمان ملل متحد و نیز اقبال علمی از نظریه‌های علمی در باب گفت‌وگو به خوبی دریافت. در این بخش کوشش می‌شود که با تکیه بر سنخیت و پیوندهای گزینشی میان «گفت‌وگو» و «گفت‌وگوهای تمدن‌ها» به توصیف روشن‌تری از مؤلفه‌های تشکیل‌دهنده این مفهوم پرداخته شود.

ورود به دامنه گسترده تعاریف فرهنگ و تمدن ملازم با گرفتار شدن در مجموعه پراکنده‌ای از مباحث متفاوت و بعضاً متضاد است، اما به ناچار برای دستیابی به مفهوم مشخصی از گفت‌وگوی تمدن‌ها باید از دایره کلی این تعاریف عبور کرد. واژه‌های «فرهنگ» و «تمدن» گاه در تعبیر متعارف با یکدیگر تداخل پیدا می‌کنند، در حالی که هریک از این دو مفهوم به حوزه‌های نظری و مصادیق عینی متفاوتی تعلق دارند. طبعاً وقتی صحبت از گفت‌وگوی میان تمدن‌ها یا فرهنگ‌ها هم به میان می‌آید ناظر به عرصه‌های مختلفی می‌شود، از این رو نیاز مناسب است که مرزهای توصیفی هریک حتی‌الامکان روشن شود.

فرهنگ

واژه فرهنگ در فارسی مرکب از پیشوند «فر» به معنای جلو و بالا و «هنگ» است که در تبارشناسی لغوی از tang و tanga در پهلوی و اوستایی منشعب شده است. این واژه به معنی

برکشیدن و متعالی ساختن و با کلمات هیختن و فرهیختن هم‌ریشه است (دهخدا، ۱۳۵۱، ج ۲۱:۲۲۷). این کلمه و هم‌خانواده‌های آن در ادبیات کهن ایران سابقه دارد. در نزد مولانا بیشتر به معنای «آداب و رسوم»، در *شاهنامه* ابومنصوری به معنی «عظمت و شکوه» و در نزد فردوسی، ناصر خسرو، سعدی و در *قاپوسنامه* به معنای «دانش، علم، حرفه، تعلیم و تربیت و خردمندی» آمده است (آشتیانی، ۱۳۷۷:۶۹).

واژه انگلیسی culture نیز مشتق از کلمه لاتین cultura - و به لحاظ تبارشناسی از ریشه colere به معنی پروراندن و بارور ساختن - است که طیف معنایی گسترده‌ای را در بر دارد: «مسکن گزیدن، کشت کردن، حراست کردن، پرستش کردن» (پهلوان، ۱۳۷۸:۳).

معنای نخستین واژه فرهنگ که در اروپا به مفهوم کشاورزی و کشت و زرع به کار می‌رفت، گرایش به رشد طبیعی را نشان می‌داد، اما به وضوح می‌توان دریافت که از قرن شانزدهم میلادی به بعد این مفهوم تعمیم‌یافته و شامل توسعه انسانی نیز شده است. در حقیقت فرهنگ در غرب معنای آغازین را که خصلتی عملی داشته است، پشت سر نهاده و به سوی معنایی استعاره‌ای سیر می‌کند (همان: ۴). مفهوم فرهنگ در حوزه علوم اجتماعی همواره در معرض تفسیرها و تعبیرهای مختلف قرار داشته است، از این‌رو تنوع و گستردگی معانی کمتر امکان آن را به وجود آورده است تا بر سر گستره موضوعی آن وحدت نظر به وجود آید. دگرگونی‌های پدید آمده در مفهوم فرهنگ به‌خصوص بر اثر گسترش ارتباطات، روند جهانی شدن و نظام آموزش، گستره تأثیرگذاری و نقش‌های حوزه فرهنگ را نیز تغییر داده است.

براساس تعاریف کلاسیک، فرهنگ را شامل تمامی عادات یک جامعه می‌دانند: «بیشتر تعریف‌های فرهنگ بر دو نکته تأکید می‌گذارند: نخست عناصر فرهنگ به‌صورت عادات اجتماعی و یا روش زندگی یک جامعه، دوم اثر انگیزاننده و هنجاری این عناصر بر رفتار خود. به بیان دیگر کارکرد ویژه فرهنگ، آفرینش و نگاه‌داری تداوم و همبستگی میان افراد جامعه معین است. اصطلاحاتی چون باورهای مشترک، اندیشه‌ها، ارزش‌ها، معیارها و همچنین الگوهای رفتار اغلب در همین چارچوب به کار می‌روند» (باربیو، ۱۹۷۱:۷۵).

در یک تقسیم‌بندی کلی و فشرده کروبر و کلوکون^۱ (۱۹۵۲) حدود ۱۶۴ تعریف فرهنگ را در شش طبقه جای داده و برای هر طبقه یکی از مهم‌ترین نظریه‌پردازان آن را برگزیده‌اند. جدول زیر طبقه‌بندی آنان را از تعاریف موجود فرهنگ نشان می‌دهد:

1. Krober & Kluckohn

جدول شماره ۱. طبقه‌بندی کروبر-کلوکون از تعاریف فرهنگ

گروه	نمایندگان طبقه‌ها	تبیین‌های مختلف
یک	فرانتس بوآس	فرهنگ به مثابه یک کل جامع و فراگیر
دو	رالف لیتون	فرهنگ به مثابه ارثیه اجتماعی
سه	پاول سیرز	فرهنگ به مثابه طرح زندگی
چهار	رالف پیدینگتون	فرهنگ به مثابه ابزارهای حل مسائل
پنج	جان گیلین	فرهنگ به مثابه الگوها و سازمان‌های اجتماعی
شش	کیمبل یانگ	فرهنگ به مثابه تغلیظ حیات اجتماعی

کروبر و کلوکون خود اذعان دارند که غالب این تعاریف از یک نکته مهم غفلت کرده‌اند و آن وجه تجریدی و انتزاعی فرهنگ است. البته نقدهایی به تعاریف این دو نیز مطرح است، که عمدتاً ناظر بر مجرد شدن مفهوم فرهنگ است. به هر حال، به طور متعارف فرهنگ به صورت پدیده‌ای ذهنی معرفی می‌شود، و اگر بخواهیم این مضمون را دقیق‌تر تبیین کنیم می‌توانیم فرهنگ را معرف «ساخت‌های مشترک انگیزشی در میان اعضای یک جامعه بدانیم» (پهلوان، ۱۳۷۸: ۱۴).

فرهنگ در زبان فارسی نیز متأثر از همین تحولات مفهومی بوده است. در فارسی برخلاف لاتین این واژه از ابتدا بار معنوی داشته و از دیرباز به معنای ادب، عقل و آداب و مفاهمی از این دست بوده است. جنبه معنوی فرهنگ آن‌گونه که در دوره‌ای از تاریخ اروپا اهمیت یافته است با کاربرد فرهنگ در بعد معنوی آن در زبان فارسی همگونی و همخوانی دارد.

تمدن

تمدن را در لغت فارسی در خو گرفتن با آداب شهریان و یا همکاری افراد جامعه در امور اجتماعی، دینی، اقتصادی و... می‌دانند (معین، ۱۳۶۰، ج ۱). تمدن از کلمه مدینه در عربی، به معنای شهر، گرفته شده و واژه معادل آن حضاره است که از ریشه حضور و تجمع آمده است. در لاتین هم civilization نشأت گرفته از ریشه civitas به معنی شهر و شهروندی است که معادل کلمه poleis یونانی است و در کل civil به معنی مدنی و شهری است (موریزیو توسی، ۱۳۷۷: ۱۵).

دو تلقی از تمدن وجود دارد. در تلقی نخست که جنبه معمولی و روزمره دارد تمدن به

معنای «فراتر رفتن ایده‌ها و شیوه‌های زندگی از مرزهای یک کشور است»، چنان‌که تمدن ایرانی مقوله‌ای فراتر از ملیت ایرانی است. در تلقی دوم، که از پیچیدگی و دقت بیشتری برخوردار است، «تمدن مجموعه‌ای از فراگردهای اجتماعی است که از گرد هم آمدن توده‌ای از مردم با زینت‌ها، شیوه‌های زندگی، اخلاقیات، هنرها و پیشه‌ها پدید می‌آید». به این ترتیب، هنگامی‌که مثلاً از تمدن بیزانس صحبت می‌کنیم، منظورمان حیطه‌ای جغرافیایی است که در آن شیوه‌های زندگی، اخلاقیات، هنرها و پیشه‌های واحدی سیادت داشت و مسقط‌الرأس آن امپراتوری روم شرقی بود. (معینی علمداری، ۱۳۸۰: ۵۵ و ۵۶).

با این حال طبقه‌بندی تمدن‌ها در بسیاری از موارد جنبه ذهنی دارد و تشخیص مرزهای هویتی تمدن‌ها نیز آسان نیست، چون برخی تمدن‌ها نیز به مرزهای جغرافیایی کشورها محدود می‌شوند و «مرزهای سیاسی» و «مرزهای تمدنی» بر یکدیگر انطباق می‌یابند، اما بسیاری از تمدن‌ها نیز فراتر از مرزهای جغرافیایی هستند و از نقطه‌ای به نقطه دیگر منتشر می‌شوند و مرزهایشان هم با اشاعه پیدا کردن مدام جابه‌جا می‌گردند.

در فرایند مطالعات تمدنی نهایتاً روشن می‌شود که نقطه چرخش‌های تمدنی در جهان‌نگری آن‌هاست و بر آن اساس نمی‌توان بین عوامل مادی و فرهنگی تمدن‌ها نیز تفکیک قائل شد. هر تمدن با پیرامون خود در تبادل و تعامل است و دادوستد میان تمدن‌ها تنها جنبه مادی ندارد، بلکه مبادله اطلاعات، ارزش‌ها و معناها را نیز در بر می‌گیرد. این تبادل و تعامل خود تمدن‌ها را نیز دستخوش فعل و انفعال‌ها و دگرگونی‌هایی می‌کند. تمدن‌ها کلیت‌هایی نیمه‌گشوده‌اند، اما درجه گشودگی آن‌ها با یکدیگر تفاوت دارد، همین اختلاف سطح در گشودگی آن‌هاست که بر میزان تمایل یا عدم تمایل آن‌ها بر گفت‌وگو تأثیر می‌گذارد. در حقیقت با سیطره فضای گفت‌وگوشنود بر هر حوزه تمدنی، امکانات چندمعنایی و تفسیرپذیر بودن خودنمایی می‌کند در حالی‌که غلبه حالت تک‌معنایی راه گفت‌وگوشنود را مسدود می‌سازد.

جوامع متمدن از سامانی نظام‌مند بهره‌مند هستند و ویژگی‌های متمایزی دارند. هر یک از این ویژگی‌ها می‌تواند نقطه عزیمتی برای تفکیک تمدن‌ها و شناخت تمایز میان آن‌ها باشد. در حقیقت این ویژگی‌ها ارجاع‌های جدیدی را مطرح می‌کنند که اگرچه در نظریه‌های تمدنی به‌وضوح بیان نمی‌شوند، اما بنای ناگفته آن‌ها هستند. جدول زیر معادله میان این ویژگی‌های تمدنی و ارجاع‌های آن‌ها را نشان می‌دهد:

جدول شماره ۲. ویژگی‌های اصلی و ارجاعات تمدن‌ها

نظریه پردازان	شکل تقابل	ویژگی اصلی تمدن	ارجاع
ابن‌خلدون، چایلد، بگ‌بای	شهر و غیر شهر	شهرنشینی	آبادی
توین‌بی	مازاد و عدم مازاد اقتصادی	مولد بودن	چیرگی بر طبیعت
کوئیگلی	تولید و عدم تولید	اضافه تولید	انباشت ثروت
موس و دورکم	نظام‌های عقیدتی و نهادی	محیط اخلاقی	برتری ارزشی
تی‌یار دوشاردن	نظم و گریز از نظم	نظم	فنون کنترل

ماهیت تمدن‌ها متأثر از عوامل تکوینی آن‌ها و شناخت روابط ناشی از آن عوامل است. در پیدایش تمدن‌ها و نیز اعتلا و انحطاط آن‌ها، علل و عوامل فراوانی تأثیر دارند ولی به نظر می‌رسد که دو عامل از همه مهم‌تر و اساسی‌تر است، یکی پویایی ذهن و دیگر پیدایش نیازهای جدید در زندگی. هر تمدنی بر پیش و برداشتی از هستی، طبیعت و انسان مبتنی است و با وضع تاریخی اقوام مناسبت دارد و تا وقتی که آن اندیشه و پیش از عهده پاسخگویی به پرسش‌های اساسی و تأمین نیازهای قوم و جمعیتی برآید، زندگی شاداب و با نشاط است. اما هنگامی که ذهن و جان یک قدم از پوسته تمدن موجود که شکل زندگی او را مشخص می‌کند، بزرگ‌تر شد، آن قوم به تفکری دیگر و در نتیجه تمدنی دیگر رو می‌آورد. (خاتمی، ۱۳۷۲: ۱۷۳ و ۱۷۴).

حالت‌های تک‌معنایی که به محدود شدن دامنه گفتمانی معنا منجر می‌شود متأثر از هویت‌سازی‌ها و غیریت‌سازی‌های تمدنی است. سنت‌ها و نظام‌های ارزشی و نهادهای تمدنی مبناهایی را به وجود می‌آورند که هرگونه تعبیری را برنمی‌تابند و طبیعی است هر قدر تحول مفهومی به تکرر معنایی آسیب برساند، به همان نسبت ظرفیت گفت‌وگوی تمدن‌ها کاهش می‌یابد. در حالی که با افزایش تعداد مدل‌های مشترک روندی خلاف این واقع می‌شود و فرصت‌های تازه‌ای برای گفت‌وگو فراهم می‌آید. «هرچه حالت چندمعنایی در تمدنی بیشتر حاکم باشد، به همان نسبت آمادگی بیشتری برای تماس و حتی یادگیری از سایر تمدن‌ها وجود خواهد داشت. برعکس، به هر میزان گرایش به فروکاهندگی معنا و فرهنگ و تمدنی رشد کند، مجال کمتری برای گفت‌وگوی تمدن‌ها باقی می‌ماند و حالت برخورد و تخاصم بر روابط آن تمدن با دیگران حاکم می‌شود (معینی علمداری، ۱۳۸۰: ۷۳ و ۷۴).

فرهنگ، تمدن و گفت‌وگو

در متن فرهنگ و تمدن امکانات زیادی برای تکرار معنا وجود دارد و تنگ شدن عرصه بر تلقی‌های چندمعنایی و سیطره نگرش‌های تک‌معنایی محدودیت‌های فراوانی در راه گفت‌وگوی تمدن‌ها ایجاد می‌کند. براساس نظریه‌های موجود پیرامون تفسیر متن، نمی‌توان یک متن را به هر شکلی تفسیر کرد و دامنه تفسیرپذیری متون مختلف نیز یکسان نیست. برخی متون گشوده و چندمعنایی هستند، و متونی هم بسته بوده و تحت تفوق نظام‌های تک‌گفتاری قرار دارند. به این ترتیب می‌توان نتیجه گرفت که همه متن‌های تمدنی دارای رابطه چندبنیانی میان یک دال (گفتار) و چند مدلول (معنا) نیستند. هر قدر رابطه چندبنیانی در یک فرهنگ یا تمدن جنبه مسلط‌تری داشته باشد، طبعاً آن فرهنگ یا تمدن رغبت بیشتری به تعامل با سایرین نشان می‌دهد. برعکس، فرهنگ‌ها و تمدن‌هایی که از حالت گشودگی متن فاصله گرفته‌اند، از گفت‌وشنود با سایرین طفره می‌روند (معینی علمداری، ۱۳۸۰: ۸۲).

مخاطبانی که نتوانند از تمدن‌های دیگر بشنوند یا در برابر آن‌ها شکیبایی داشته باشند، چیزی جز شناخت یک‌سویه درباره آن‌ها نخواهند داشت. مسئله اصلی که به عدم شناخت یا تقلیل معنا در این فرایند معرفتی منتهی می‌شود، «عدم برقراری ارتباط» است، چون زمانی که صحبت از گفت‌وگوی تمدن‌ها به میان می‌آید مقصود آن نیست که مخاطب یا مبانی آن تمدن را بپذیرد و یا تنها در موقعیتی که با آن تمدن مبانی مشترکی دارد، به گفت‌وگو بپردازد. منظور دستیابی به امکانی برای ارتباط است و در واقع گفت‌وگوی تمدن‌ها زمانی معنا پیدا می‌کند که اساساً امکان برقراری ارتباط میان تمدن‌ها وجود داشته باشد.

دورافتادگی و تفاوت‌های معنایی تمدن‌ها که می‌تواند اساساً ماهیت ارتباطی میان آن‌ها را از شکل زنده و بالنده دور کنند و حداکثر در وضعیتی «ترجمه‌ای» قرار دهند، در صورتی کمتر اتفاق می‌افتد که کنش‌ها و واکنش‌های نشانه‌ای، در سطح متعادل قرار داشته باشند و فرایند تبادل معنایی دستخوش اختلال نشود.

غیریت^۱ و غیریت‌سازی^۲ به‌ویژه در شکل افراطی آن، از جمله عواملی هستند که می‌توانند به صورت نشانه‌هایی در خدمت «انکار دیگری» و دفاع از یک «خود وانموده» و نه یک «خود واقعی» درآیند و به جای گفت‌وگوی میان‌فرهنگی و میان تمدنی به برخورد میان آن‌ها منتهی شوند. در غیریت‌سازی‌های افراطی براساس تفاوت ماهوی میان تمدن‌های فرادست و فرودست، سخن گفتن از برتری یک تمدن به استدلال درباره ضرورت متمدن‌سازی دیگری

1. otherness

2. othering

می‌انجامد و رابطه «تمدن‌ساز» (فرستنده) و «تمدن‌شونده» (گیرنده) جای گفت‌وگوی تمدن‌ها را می‌گیرد. در حادترین شکل آن، فرستنده هرگونه ارتباط با تمدن دیگر را نفی می‌کند و بر این مدعاست که طرف دیگر باید صرفاً شنونده و کنش‌پذیر باشد و بدین ترتیب در حاشیه قرار بگیرد (همان: ۱۲۴ و ۱۲۵).

ادوارد سعید در کتاب *شرق‌شناسی* به چگونگی «بازنمایی شرق از سوی اروپاییان» پرداخته است. شرقی‌های سعید موضوع گفت‌وگوها و روایت‌های نهادینه شده‌ای هستند که باید تحلیل و کنترل شوند ولی هرگز نباید به آن‌ها اجازه سخن گفتن داد (بروردی، ۱۳۷۷: ۱۷)، همه آن‌ها در شرایط «دیگربودگی» قرار دارند و شرق‌شناسی بیانگر تفاوت شرقی‌ها با ویژگی‌های عادی غربی‌ها و نتیجتاً نشانه‌ای برای غیریت‌سازی است. شرق‌شناسی از نظر سعید ماهیت گفت‌وگویی ندارد، مجموعه‌ای از دانش و نظامی است که شرق را فقط به مثابه «دیگری تمدن غربی» بازنمایی می‌کند. به این لحاظ او شرق‌شناسی را «سبک غربی ایجاد سلطه، تجدید ساختار، آمریت داشتن و اقتدار بر شرق» می‌داند (سعید، ۱۳۷۱: ۱۶).

در برابر این مجموعه از مبانی غیر گفت‌وگویی در تمدن‌شناسی، حلقه‌های فکری انتقادی جدیدی شکل گرفته است که به گفت‌وگوهای تمدنی توجه بیشتری دارند. این نظریه‌ها اگرچه هنوز به الگوی مسلط در علوم اجتماعی تبدیل نشده‌اند، اما در طول سه دهه اخیر رشد چشمگیری داشته‌اند. پسا‌ساختارگرایی، پسا‌مارکسیسم، نشانه‌شناسی و نقد تجدد متأخر از این جمله‌اند. در این دیدگاه‌ها به مقوله‌بندی‌های تمدنی و معرفت‌شناختی توجه بیشتری معطوف می‌شود و تفاوت میان «واقعیت» و «بازنمایی واقعیت» بیشتر مدنظر قرار دارد، از این‌رو در آن‌ها معمولاً تفسیرهای جدیدی از موجودیت اجتماعی و هویت فرهنگی ارائه می‌شود که با غیریت‌سازی مفرط و وجود شکاف‌های ترمیم‌ناپذیر میان خود و دیگری ناسازگار هستند.

در این تفاسیر نو، تمدن‌ها نه یک متن بلکه محصول ترکیب چندین متن و حاصل ترکیب چندین صدا در کلیتی واحد هستند. مفهوم «بینامتن» بیانگر تداخل این متن‌ها و ترکیب صداهاست و تأییدی برای تکرار معنایی و نفی غیریت‌سازی مفرط و نقد جریان فروکاستن معنا و خاصیت نشانگی به عنوان امری تصنعی است (معینی علمداری، ۱۳۸۰: ۱۳۴).

وقتی سخن از گفت‌وگوی تمدن‌ها به معنای یک فرایند به میان می‌آید، در آن فروبستگی و کلیت غیرقابل تجزیه بودن تمدن‌ها مورد مناقشه قرار می‌گیرد. گفت‌وگوی تمدن‌ها با اعتقاد به تکرار تمدن‌ها و اندیشه چندفرهنگ‌گرایی^۱ همراه است. اندیشه چند فرهنگ‌گرایی «تنوع» و

1. multiculturalism

«تعدد» را به‌عنوان لوازم زندگی مدرن می‌پذیرد، اما این مفاهیم تنها مشخصه‌های گفت‌وگویی نیستند. برای آن‌که این مفاهیم بتوانند به گفت‌وگوی تمدن‌ها تأثیرگذار باشند، باید در پارادایم فرهنگ خاصی قرار گیرند که جنبه گفت‌وگویی داشته و بر «فهم ارتباطی» استوار باشد. تحولات ارتباطی به دلایل مختلف این زمینه را فراهم ساخته و میان «چندگانگی فرهنگی»، «فهم» و «ارتباط با دیگران» نسبت‌های جدیدی برقرار کرده است.

اکنون به وضوح از فرضیه‌هایی نظیر «اشاعه فرهنگی تمدن‌ها» سخن به میان می‌آید: اکنون اشاعه و استقراض تمدنی امری طبیعی، ولی غیر خودکار و عملی ارتباطی قلمداد می‌شود. کوچک‌تر شدن جهان که از جمله مظاهر اشاعه جهانی فن‌آوری است، ذوات عقلی تمدن‌ها را که با یکدیگر تباین‌هایی نیز دارند به ناچار در تماس مستقیم قرار داده است. این تماس موجب هیجان‌هایی گشته است، حال آن‌که چنین تماس‌هایی در قدیم به شکل استقراض فرهنگی و در جریان کند جرح و تعدیل و سنتزسازی و از طریق قشرهای واسطه یعنی روشنفکران صورت می‌گرفت. امروزه وظیفه روشنفکران در دیده‌بانی در مرزهای تمدن خود به مراتب خطرتر و مهم‌تر از گذشته است. ابزار شناسایی «دیگرهای» تمدنی باید دقیق‌تر باشند، نحوه قضاوت باید منصفانه‌تر از همیشه باشد و جریان‌های استقراضی باید با حساسیت بیشتری ارزیابی شوند» (صدری، ۱۳۸۰: ۷۱).

وضعیت کنونی جهان نشان می‌دهد که در موقعیت‌های بهنجار و متعادل بین‌المللی، اصل بر گفت‌وگوی تمدن‌ها و نه برخورد میان آن‌هاست، اما پیشبرد این روند در گرو برآوردن شرایطی است که عمده‌ترین آن‌ها «استقرار اخلاق گفت‌وگوشنودی»، «فهم ارتباطی» و «روحیه مدنی» است. با تکیه بر این شرایط می‌توان نتیجه گرفت که تثبیت ایده گفت‌وگوی تمدن‌ها در عرصه روابط بین‌الملل مستلزم وجود یک فرهنگ مدنی-ارتباطی در مقیاس جهانی، منع غیریت‌سازی مفرط و افزایش تمایل تمدن‌های مختلف به شناسایی و آموختن از یکدیگر می‌باشد (معینی علمداری، ۱۳۸۰: ۱۶۶).

هیچ تمدنی پدیده بسیط و در خود فرو بسته‌ای نیست، تمدن‌ها با یکدیگر ترکیب می‌شوند و تنها از طریق ترکیب است که عناصری از آن‌ها محفوظ می‌مانند، به سخن دقیق‌تر دو مقوله استمرار و گسست تمدن‌ها در مقوله ترکیب دیالکتیکی و سنتز گرد می‌آیند. «دیالکتیک تمدن‌ها در ناخودآگاه تاریخ صورت می‌گیرد و... در آن دیالوگ تمدن‌ها در پوشیدگی و در پی اراده‌های سیاسی ادامه می‌یابد... در حالی که خودآگاه تاریخ عرصه خواست‌ها و اراده‌های قومی و ملی و روابط بین‌المللی، جنگ‌ها و ستیزها و سازش‌ها، ارتباطات سیاسی و فرهنگی و غیره است و همان سطحی است که بحث جدال و رویارویی تمدن‌ها در آن صورت می‌گیرد (بشیریه، ۱۳۷۷: ۲۰).

گفت‌وگوی تمدن‌ها و فرهنگ‌ها مفهوم و رویکردی سیاسی-فرهنگی و بین‌المللی است که هنوز از مشخصه‌های جامع برای تبیین یک نظریه علمی برخوردار نشده است، اما شاخص دیدگاه تازه‌ای است که با تکیه بر چند فرض تئوریک مشخص از جمله «پذیرش گفت‌وگو و تفاهم در ارتباطات میان جوامع و افراد»، «پذیرش مفاهیم تمدن و فرهنگ به‌عنوان عوامل پایه‌ای و تعیین‌کننده در عرصه تحولات و مناسبات بین‌المللی»، «پذیرش تنوع، تفاوت و تمایز میان تمدن‌ها» و «پذیرش الگوی رفتار مدنی و اخلاق معنوی در قلمروهای فردی و اجتماعی» بنا شده است.

از نظریه‌های جدید گفت‌وگو تا گفت‌وگوی تمدن‌ها

تحولات نظری در محافل فکری، علمی و آکادمیک از جمله عوامل مهمی است که زمینه‌های مقبولیت ایده گفت‌وگوی تمدن‌ها را فراهم ساخته است، بسط این مفهوم و استقبال از آن در مراکز علمی به انطباق با زمینه‌های یاد شده مربوط است، به این معنا، فهم جایگاه ایده گفت‌وگوی تمدن‌ها و شناخت راه‌های تبدیل این ایده به یک نظریه از طریق مطالعه زمینه‌های نظری معاصر میسر می‌باشد. به نظر می‌رسد بررسی آرای گفت‌وگویی نظریه‌پردازان برجسته معاصر نظیر هابرماس، گادامر، باختین و مک‌ایتنایر بتواند چشم‌انداز جدیدی در این جهت بگشاید. نظریه‌های این متفکران معطوف به مفاهیم نوینی از گفت‌وگوست و خود مبین تحول جهان اندیشه به سوی گفت‌وگوست. (خانیکی، ۱۳۸۱: فصل دوم). چکیده این نظریه‌ها عبارتند از:

هابرماس و خرد ارتباطی

یورگن هابرماس^۱ فیلسوفی است که در طرح اصول مفاهمه، دیالوگ و کنش ارتباطی به‌عنوان عناصر اصلی و کلیدی نظریه‌های فلسفی و اجتماعی گام‌های بلندی برداشته است. او به طرح رویکرد معرفت‌شناسانه‌ای می‌پردازد که گفت‌وگو و امر بین‌الذهانی در کانون آن جای گرفته است. در این زمینه نقطه عزیمت او فاعل شناسایی است که به واسطه علائق پیش‌شناختی‌اش، درکی مبتنی بر علائق از امر واقع می‌یابد. او می‌کوشد توضیح دهد فاعل یا عامل شناسایی یک موجود اجتماعی پویا و فعال است. نقطه ظهور هابرماس به مثابه فیلسوف گفت‌وگو در جایی است که وی «کنش تفاهمی»، «کنش معطوف به درک»،

1. Jürgen Habermas

را در مقابل «کنش استراتژیک» یا «کنش معطوف به موفقیت» قرار می‌دهد. (هابرماس، ۱۹۷۶: ۲۸۵).

مطابق نظر هابرماس، انسان‌ها با یکدیگر تعامل ارتباطی برقرار می‌کنند و هنگامی که شنونده‌ای گفتار-کنشی را می‌پذیرد، توافقی میان دست‌کم دو ذهن کنشگر و متکلم پدید می‌آید. هابرماس معتقد است که برخلاف تصور مارکسیست‌های ارتدکس «فرهنگ، دین، اخلاق و قانون» از الزام‌ها و ضرورت‌های اقتصادی پیروی نمی‌کنند و براساس منطق خود تکامل می‌یابند، هرچند که با هنجارهای اقتصادی نیز به نحوی تعامل دارند. در «زیست جهان» ساختارهای اجتماعی و اقتصادی با کنش و آگاهی تلفیق می‌شوند. زیست جهان را در مقام تعریف می‌توان در برگیرنده سابقه و زمینه معانی مشترک دانست که عمل متقابل نمادین معمولی را امکان‌پذیر می‌سازد. (هابرماس، ۱۹۸۲: ۲۷۹). «حوزه عمومی» هابرماس عرصه‌ای است که در آن افراد به منظور مشارکت در مباحث باز و علنی گردهم می‌آیند و کنش ارتباطی از طریق بیان و گفت‌وگو تحقق می‌یابد. (هابرماس، ۱۹۸۹).

گادامر و خرد هرمنوتیک

گئورگ گادامر^۱ فهم را به معنای «درهم تنیدگی افق‌ها»^۲ می‌داند که در این فرایند هیچ‌یک از 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 گفت‌وگوست 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 جدایی‌ناپذیر دارد.

1. Hans Georg Gadamer

2. fusion of horizons

تأویل، همچون گفت‌وگو، دایره‌ای است محصور در دیالکتیک پرسش و پاسخ. 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 فراشد 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، بلکه 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 سویه اندیشگی عقاید او مربوط خواهیم کرد. در گفت‌وگویی هرمنوتیکی زبان مشترک پیدا می‌شود، و یافتن زبان مشترک همچون مکالمه واقعی، فراهم آوردن ابزاری برای حصول فهم متقابل نیست، بلکه بیشتر خود کنش فهم و تفاهم است (گادامر، ۱۹۷۵: ۲۰۳).

باختین و خرد گفت‌وگویی

برای میخائیل باختین^۱ نوع رابطه میان انسان‌ها اهمیت بسیار دارد، از این رو او تمام اجزای فلسفه خویش را براساس مفهوم ارتباط و گفت‌وگو استوار می‌سازد. مفهوم «بیرون بودگی» و «دیگر بودگی» و «نگاه بیرونی» در شناخت، از جمله بارزترین عرصه‌های تجلی این نگاه گفت‌وگویی باختین به فلسفه است. در حالی که میان اومانیسیت‌ها و پوزیتیویست‌ها جدالی بر سر شناخت ذهنی و عینی در گرفته بود، باختین با این نگاه یکباره راه جدیدی را نمایان ساخت که این تحولی بزرگ در حوزه علوم انسانی بود.

به نظر او در حوزه فرهنگ، نگاه بیرونی عامل بسیار مهمی برای فهم است. فرهنگ تنها به چشم فرهنگی دیگر و بیگانه خود را به منصفه ظهور می‌رساند... یک معنا، تنها هنگامی ژرفای خود را نشان می‌دهد که در تماس و برخورد با معنایی دیگر و بیگانه قرار می‌گیرد: آن‌ها مشغول نوعی گفت‌وگو می‌شوند که از انسداد و تک‌جنبه‌ای بودن معنایی خاص و فرهنگی خاص فرایشان می‌برد. سؤالات نوینی را برای فرهنگ بیگانه طرح می‌کنیم، سؤالاتی که برای خودش پیش نیامده بود، به دنبال پاسخی برای پرسش‌های خود در آن هستیم، و فرهنگ بیگانه با بروز جنبه‌های نو و زوایای معنایی جدید خود، به ما پاسخ می‌دهد... چنین برخورد گفت‌وگویی به ادغام یا ترکیب منتهی نمی‌شود. هر یک

1. M. Bakhtin

وحدت و تمامیت گشوده خود را حفظ می‌کند و هر دو همدیگر را غنی می‌سازند (باختین، ۱۹۸۵: ۷).

به این 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، گفت‌وگویی از یک سکوی معرفتی و وجودی خاص. نمی‌توان از موضعی ناکجایی و از بالا به شناخت دیگری دست یافت. شناخت دیگری مستلزم وجود رابطه‌ای میان‌شناسنده و شناساست که رابطه‌ای گفت‌وگویی است. در حقیقت باختین با تکیه بر گذر دوباره انسان از خرد شناسا به خرد گفت‌وگویی راه تازه‌ای در عرصه ادبیات عصر ما گشود.

میزانی که باختین، به صورتی ضمنی، برای اصیل بودن یک گفت‌وگو وضع می‌کند آزادی طرفین گفت‌وگو در پرسش از دیگری است. او با جست‌وجو در تاریخ فرهنگ و به‌ویژه در رمان، کارناوال را زمان-مکانی معرفی می‌کند که در آن امکان گفت‌وگو با دیگری فراهم آمده است. در کارناوال همه اندیشه‌ها و گفتارها به صورتی افقی در کنار یکدیگر قرار می‌گیرند و هیچ اندیشه، گفتار یا نمادی از مازاد معنایی برخوردار نیست. شاه‌ها بازیچه دست دلک‌ها می‌شوند و تمامی تلاش باختین در اثری که به این نظریه اختصاص دارد بر آن است که نشان دهد که این جابه‌جایی میان شاه و دلک به هیچ معنا به صورت وارونه شدن همان منطق عمودی پیشین صورت نمی‌گیرد (باختین، ۱۹۸۴: ۱۲۲).

باختین به خوبی نشان می‌دهد که محل تولید و تولد و ادامه حیات اندیشه «آن‌جاست که آگاهی‌های مختلف باهم تماس می‌یابند» (همان: ۸۱). «یک ایده تنها زمانی آغاز به حیات می‌کند، زمانی شکل می‌گیرد، توسعه می‌یابد، معبرهای بیان خویش را می‌یابد، به تولید اندیشه‌های دیگر می‌انجامد که با دیگر ایده‌ها رابطه‌ای گفت‌وگویی برقرار کند» (همان: ۸۸). به این ترتیب هم تولد و هم ادامه حیات یک اندیشه در «جمع» ممکن می‌باشد و حالتی «بینافردی و بینادهنی» دارد. «در جهانی تک منطق نمی‌توان اندیشه‌ای را رد کرد، آن را اثبات هم نمی‌توان کرد» (همان: ۸۰). نگرش باختین به فرهنگ و تمدن نیز بر همین پایه است. یعنی، 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.

مک‌ایتتایر^۱ و گفت‌وگو در درون یک سنت

مطابق نظر جامعه‌گرایان^۲، که مک‌ایتتایر هم از جمله مشاهیر آنان است، 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. فرهنگ‌ها در سنت اجتماع‌گرایان اهمیت فراوان دارند و این اهمیت به آن سبب است که زمینه‌هایی برای درک اخلاقیات هستند. البته اجتماع‌گرایی ما را به نسبت‌گرایی مطلق فرا نمی‌خواند و منکر جهان شمولی‌گرایی نیز نیست، اما اصول اخلاقی که به‌طور عام پذیرفته شدند را نحیف‌تر از آن می‌داند که در سیاست کاربرد داشته باشند. السدیر مک‌ایتتایر، چارلز تیلور^۳، ام. راولز^۴ و مایکل سندل^۵ نظریه‌پردازان به نام اجتماع‌گرایی‌اند که هریک از زاویه‌ای متفاوت به طرح این مبانی پرداخته‌اند. (حسینی بهشتی: ۱۳۸۰).

در نظر مک‌ایتتایر، همه عقلانیت در بستر نوعی سبک اندیشه حادث می‌شود و یک سنت زمانی دارای نظام است که براساس مفهومی خیر بنا شده باشد (همان: ۷۶). «لازمه عقلانیت گفت‌وگوی بین سنت‌هاست که یادگیری یک «زبان نخستین دوم»^۶، 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، پابندی 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 (همان: ۸۰).

پابندی اجتماع‌گرایان به یک سنت و به مفهوم مشترک خیر، آنان 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 به‌عنوان کلیدی برای حل معمای تکوین تشکیل سیاست مبتنی بر خیر مشترک در درون جوامع فرهنگی پذیرفت (همان: 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» (همان: ۳۰۳). البته این ایده‌آل سیاسی راولز، معطوف به مفهومی از سیاست

1. Alasdir MacIntyre

2. communitarians

3. Charles Taylor

4. M. Rawls

5. Michael Sandel

6. second first language

است که بر بحث اخلاقی لیبرالی استوار است و طبیعتاً نمی‌تواند دربرگیرنده سنت‌های فکری دیگر باشد.

باختین، گادامر، هابرماس و اجتماع‌گرایان، به‌رغم تمامی موانع سیاسی سر راه خویش، به صورت‌های مختلفی مفاهیم «گفت‌وگو» و «ارتباط» را تبیین کرده‌اند. این متفکران که نمایندگی نحله‌های مختلف اندیشه را بر عهده دارند و تأثیر خویش را بر تمامی حوزه‌های فکری معاصر گذارده‌اند و بر این نظر اجماع دارند که انسان موجودی اجتماعی است و نمی‌توان او را فارغ از ارتباط با دیگری در نظر آورد. برخی از این نظریه‌پردازان به صراحت از تاریخی بودن پدیده فرهنگ نیز سخن گفته‌اند، و هر تعریفی از فرهنگ را متضمن ارائه تعریفی از «فرهنگ دیگر» دانسته‌اند. ایده گفت‌وگوی میان تمدن‌ها برای تبدیل شدن به نظریه‌ای جامع باید و می‌تواند بر وجوه بارزی از نظریه‌های این متفکران تکیه کند و با نقد و تلفیق آن‌ها پشتوانه نظری و علمی جدیدی در تبیین فراهم کند. این تلاش نظری برای غنا بخشیدن به مفهوم گفت‌وگوی تمدن‌ها می‌تواند پایه‌های فکری خود را بر ایده‌های فلسفی ارتباطی و جمع‌گرایانه‌ای قرار دهد که از مبانی نظری ارائه شده توسط باختین، هابرماس، گادامر و جامعه‌گرایان به‌ویژه مک‌اینتایر تغذیه می‌کنند.

طرح گفت‌وگوی تمدن‌ها براساس اجتماع‌گرایی

ایده گفت‌وگوی تمدن‌ها می‌تواند به بنیادهای اجتماع‌گرایی و نظم شبکه‌ای متکی باشد تا مسبق به درکی کمتر عمودی از نظم جهانی شود. البته این به آن معنا نیست که این الگوی نظم‌بخشی، به یک الگوی ایده‌آلی فاقد سلسله‌مراتب و کاملاً عرضی راه خواهد سپرد. بدون تردید اجتماع‌گرایان با زمینه‌مند کردن مفهوم صدق و حقیقت به واسطه حوزه‌های فرهنگی و تمدنی، عوامل موجه‌کننده مناسبات سلسله‌مراتبی میان حوزه‌های تمدنی به روال موجود را کم‌اعتبار می‌کنند. اما در عین حال ایده اجتماع‌گرایان، متضمن الگوی بدیلی در ساماندهی به موازنه قدرت در سطح جهانی است. ایده اجتماع‌گرایی اصولاً ناقض الگوهای سلسله‌مراتبی قدرت نیست. آنچه در یک اجتماع تعیین‌کننده نوع ارتباط و ساماندهی به قدرت است، نظام معانی تأمین‌کننده ارزش‌های بازتولیدکننده هنجارها، ارزش‌ها، و عوامل کنترل‌کننده رفتارهاست. این نظام معانی قدرت را به نحو عینی بازتولید می‌کند و به آن مشروعیت می‌بخشد. می‌توان گفت که اجتماع‌گرایان به وجوه بارز تولیدکننده هویت در یک شبکه ارتباطات اجتماعی می‌پردازند. این‌گونه هویت‌ها شکننده‌اند و در عین حال با یکدیگر هم پوشانی‌های متعدد دارند. نمی‌توان از این نکته نیز چشم پوشید که هویت‌های مذکور مستمراً

الگوهای از نظم‌دهی و ساماندهی قدرت را نیز بازتولید می‌کنند. وقوف به این نکته از این حیث حائز اهمیت است که نباید گفت‌وگوی تمدن‌ها را به مثابه‌ الگوی بیرون از شبکه‌ مناسبات قدرت فهمیده شود. این ایده در منازعه‌های قدرت جایگاه یک یادگفتمان نظم مستقر را به‌عهده دارد، اما خود نیز در صدد ساماندهی به مناسبات تازه در سطح جهانی است.

مسبق کردن ایده‌گفت‌وگوی تمدن‌ها به نظریه‌های اجتماع‌گرایی به معنای آن است که تمدن‌ها اگرچه از مهم‌ترین بازیگران عرصه‌گفت‌وگو در سطح جهانی هستند، اما تنها بازیگران این زمینه نیستند. بر مبنای این سخن ضروری است که بر صورت‌های تازه‌اجتماع در سطح جهانی تأکید شود. اکنون با توجه به دگرگونی‌های پرشتاب علمی و فنی به‌ویژه تحولات فن‌آوری‌های ارتباطی، امکان تشکیل اجتماع‌های دیجیتالی در سطح جهانی فراهم آمده است. این اجتماع‌های دیجیتالی صورتی از اجتماعات فراتمدنی و یافرو تمدنی را نمایندگی می‌کنند. این صورت‌بندی‌های جدید هم‌قادر به اختلال‌افکنی در جریان گفت‌وگوی تمدن‌ها هستند و هم قادرند به روند مذکور غنا بخشند. الگوی مسبق به اجتماع‌گرایی گفت‌وگوی تمدن‌ها باید به ناگزیر این قبیل اجتماعات را نیز در شبکه‌های گفت‌وگو در سطح جهانی وارد کند و امکان به حداکثر رسانیدن حضور مثبت آنان را فراهم سازد.

ایده مسبق به اجتماع‌گرایی گفت‌وگوی تمدن‌ها همچنین 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 دولت-ملت‌ها را به تلاش در جهت به‌دست آوردن بیشترین موقعیت برای زیست در جهان فردا ترغیب کرده است، لذا در چنان صورتی هر دولت-ملت موجود باید هرچه بیشتر از درک تک‌ذهنی نسبت به زمینه فرهنگی که به آن تعلق دارد، فاصله بگیرد. دولت-ملت‌ها اکنون باید بتوانند هرچه بیشتر خود را به نحو چند ذهنی و به حسب متنوع‌ترین حوزه‌های معنایی موجود در سنت خود تعریف کند. این راهبرد بدون تردید بازسازی نگرش‌ها و ساختارهای سیاسی را ضروری می‌کند، چراکه تکیه بر صورت‌بندی‌های متنوع فرهنگی نیازمند الگوهای چندذهنی مشروعیت‌دهنده به ساختار سیاسی نیز هست. این‌ها بخشی از مجموعه ضرورت‌های به هم پیوسته‌ای هستند که در افق الگوی مسبق به اجتماع‌گرایی گفت‌وگوی تمدن‌ها بهتر قابل فهم‌اند. توفیق یا عدم توفیق در تحقق آن‌ها مستلزم اهتمام نظری بیشتر و ایجاد ساختارهای مناسب برای گفت‌وگوی تمدن‌ها در سطوح ملی و بین‌المللی است.

منابع

- آشتیانی، منوچهر (۱۳۷۷)، «چیستی گفت‌وگوی تمدن‌ها»، مجموعه مقالات همایش چیستی گفت‌وگوی تمدن‌ها، سازمان مدارک فرهنگی انقلاب اسلامی، تهران.
- بروجردی، مهرزاد (۱۳۷۷)، *روشنفکران ایرانی و غرب*، ترجمه جمشید شیرازی، تهران: نشر فرزانه روز.
- بزرگی، وحید (۱۳۷۷)، *دیدگاه‌های جدید در روابط بین‌الملل: تأویل‌شناسی، پسانوگرایی، نظریه انتقادی*، تهران: نشر نی.
- بشیریه، دکتر حسین (۱۳۷۷)، «از دیالکتیک تمدن‌ها تا دیالوگ تمدن‌ها» گفت‌مان: فصلنامه سیاسی، اجتماعی. شماره سه.
- بوهم، دیوید (۱۳۸۱)، *در باره دیالوگ*، تدوین لی نیکول، ترجمه محمدعلی حسین‌نژاد، تهران: دفتر پژوهش‌های فرهنگی.
- پازارگاد، بهاء‌الدین (بی‌تاریخ)، *مکتب‌های سیاسی*، تهران: اقبال.
- پایا، علی (۱۳۸۱)، *گفت‌وگو در جهان واقعی*: تهران، طرح نو.
- پهلوان، چنگیز (۱۳۷۸)، *فرهنگ‌شناسی: گفتارهایی در زمینه فرهنگ و تمدن*، تهران: پیام امروز.
- توسی، موریو (۱۳۷۷)، *تنوع‌های فرهنگی و منشأ تمدن‌های اولیه*، مجموعه مقالات همایش چیستی گفت‌وگوی تمدن‌ها، سازمان مدارک فرهنگی انقلاب اسلامی، تهران.
- حسینی بهشتی، سید علیرضا (۱۳۸۰)، *بنیاد نظری سیاست در جوامع چند فرهنگی*، انتشارات بقعه، تهران.
- خاتمی، سید محمد (۱۳۷۷)، *از دنیای شهر تا شهر دنیا (سیری در اندیشه سیاسی غرب)* چاپ ششم تهران، انتشارات طرح نو.
- خاتمی، سید محمد (۱۳۷۹)، *اسلام، روحانیت و انقلاب اسلامی*، تهران: طرح نو.
- خاتمی، سید محمد (۱۳۷۸)، *بیم موج*، تهران، سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- خاتمی، سید محمد (۱۳۸۰)، *گفت‌وگوی تمدن‌ها*، تهران، انتشارات طرح نو.
- خانیک، هادی (۱۳۸۱)، *گفت‌وگوی تمدن‌ها و ارتباطات بین‌المللی: بررسی زمینه‌های عینی و ذهنی در سه دهه پایانی قرن بیستم*، پایان‌نامه دکتری، تهران: دانشگاه علامه طباطبایی.
- سعید، ادوارد (۱۳۷۱)، *شرق‌شناسی*، ترجمه عبدالرحیم گواهی، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
- صدری، احمد (۱۳۸۱)، *گفت‌وگوی تمدن‌ها و نظریه اشاعه فرهنگی*، تهران، مرکز بین‌المللی گفت‌وگوی تمدن‌ها با همکاری انتشارات هرمس.
- کنفوسیوس (۱۳۷۵)، *مکالمات*، ترجمه کاظم‌زاده ایرانشهر، چاپ ششم، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
- گادامر، هانس گئورگ (۱۳۷۷)، *زبان به مثابه میانجی تجربه هرمنوتیکی*، در *هرمنوتیک مدرن: گزینیه جستارها*، فردریش نیچه و دیگران، تهران: نشر مرکز، صص ۲۰۱-۲۳۶.
- محسنیان‌راد، مهدی (۱۳۷۴)، *ارتباط‌شناسی*، چاپ دوم، تهران: انتشارات سروش.
- معمدینژاد، دکتر کاظم (۱۳۸۰)، «به سوی جامعه اطلاعاتی، با چشم‌اندازی تاریخی» *فصلنامه رسانه*، سال دوازدهم، شماره ۴، زمستان.
- معینی علمداری، جهانگیر (۱۳۸۰)، *موانع نشانه‌شناختی گفت‌وگوی تمدن‌ها*، تهران: مرکز بین‌المللی گفت‌وگوی تمدن‌ها و انتشارات هرمس.

ملکیان، مصطفی (۱۳۸۰)، گفت‌وگوی تمدن‌ها، ضرورت فرهنگی، پل فیروز، شماره اول.
یاسپرس، کارل (۱۳۶۳)، *اگوستین*، ترجمه محمدحسن لطفی، شرکت انتشاراتی خوارزمی.

Bakhtin, M.M. (1984) *Problems of Dostoevsky's Poetics*. Edited and Translated by Caryl Emerson. Manchester: Manchester University Press.

Bakhtin, M.M. (1985) *Rabelais and His World*. Translated by Helen Iswolsky. Bloomington, MN: Indiana University Press.

Barbu, Zevedei. (1971) *Society, Culture and Personality*. Oxford: Brasil Blackwell.

Gadamer, Hans-Georg (1975) *Truth and Method*. The Seabury Press, New York.

Habermas, Jürgen (1976) *Communication and the Evolution of Society*. Boston: Beacon Press.

Habermas, Jürgen (1989) *The Structural Transformation of the Public Sphere: An Inquiry into the Category of Bourgeois Society*. translated by Thomas Burger with the Assistance of Fredric Lawrence, Cambridge, MA: MIT Press.

Habermas, Jürgen (1982) in thompson. Held, eds, Habermas: Critical Debates. London: Mc Millan.

هادی خانیکی، عضو هیئت علمی دانشگاه علامه طباطبایی است. از ایشان تاکنون مقالات متعددی در نشریات داخلی و خارجی به چاپ رسیده است.