

# عدالت، گفتگو و امنیت بین‌المللی

تاریخ دریافت: ۱۳۹۲/۴/۱۸

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۲/۸/۴

نبی‌اله ابراهیمی\*

## چکیده

هدف اصلی این مقاله بررسی جایگاه عدالت و گفتگو در رویه‌های امنیت بین‌الملل است. چگونه گفتگو می‌تواند امنیت بین‌المللی عادلانه‌تری به همراه داشته باشد؟ واقع‌گرایی، لیبرالیسم و سازه‌انگاری، از جمله نظریه‌هایی هستند که می‌توانند به خوبی جایگاه گفتگو را توضیح دهند. روند جهانی شدن و پدیدار شدن موضوع بنیادگرایی، عملاً گفتگو را وارد حوزه نظریه و عمل می‌کند. به عبارتی، گفتگو با جهانی شدن رابطه‌ای دوسویه دارد، یعنی جهانی شدن، گفتمان فوق را تسریع و این گفتمان نیز به روند جهانی شدن کمک خواهد کرد. گفتگو و عدالت از منظری دیگر، به طور عملی و به واسطه رواداری و کنش ارتباطی که بر مبنای عقلانیت ایجاد شده، می‌تواند به طرد بنیادگرایی منجر شود. این مقاله، نخست به تبارشناسی دو مفهوم گفتگو و عدالت می‌پردازد، سپس ارتباط این دو مقوله را با امنیت بین‌الملل، با استفاده از نظریه‌های روابط بین‌الملل مشخص نموده و در پایان، جایگاه گفتگوی فوق را در رابطه با دو موضوع جهانی شدن و بنیادگرایی مورد کندوکاو قرار خواهد داد.

**کلیدواژه‌ها:** گفتگو، امنیت عادلانه، واقع‌گرایی، لیبرالیسم، سازه‌انگاری،

جهانی شدن، بنیادگرایی

ebrahimiir@modares.ac.ir

\* استادیار گروه روابط بین‌الملل دانشگاه تربیت مدرس

فصلنامه مطالعات راهبردی • سال شانزدهم • شماره سوم • پائیز ۱۳۹۲ • شماره مسلسل ۶۱

## مقدمه

هدف اصلی این مقاله بررسی جایگاه عدالت و گفتگو در رویه‌های امنیت بین‌الملل است. چگونه گفتگو می‌تواند امنیت بین‌المللی عادلانه‌تری به همراه داشته باشد؟ به طبع، امنیت به عنوان امری اجتماعی، متأثر از کنش‌های معناداری است که ارتباط منطقی و استدلالی آن با عدالت می‌تواند رویه امنیت عادلانه در سطح روابط بین‌الملل را پدید آورد. امنیت بین‌المللی دیگر از رهگذر واقع‌گرایی قابل درک نیست و گفتمان‌های جدید امنیت در ورای زبان و گفتمان می‌تواند به امنیت عادلانه منجر شود.

واژه گفتگو = دیالوگ<sup>۱</sup> از لغت یونانی دیالوگوس<sup>۲</sup> ساخته شده است. دیا<sup>۳</sup> معمولاً به معنای از میان<sup>۴</sup> است. لوگوس<sup>۵</sup> به معنای «کلمه»، نوعی مفهوم بسیار کمی استدلال و اندیشیدن را افاده می‌کند که در قالب گفتار یا نوشتار ظاهر می‌شود و صورت مفهوم یا نظریه را به خود می‌گیرد. در این معنا، «گفتگو = دیالوگ»، نشان‌دهنده نوعی سیلان و جریان معنی میان شماری از افراد است. از رهگذر این جریان معنی، نوعی فهم و درک نو، که در آغاز گفتگو وجود نداشته، پدیدار می‌شود.

معنای گفتگو در کاربرد جدید آن، پیامد شماری از تحولات در دیدگاه شناخت‌شناسه انسان مدرن است. سقراط به عنوان پدر گفتگو معتقد بود شخص، زمانی مهبیای استفاده از گفتگو می‌شود که به جهل خویش پی ببرد. این برساخته، امری از پیش مشخص شده نیست و حتی یکی از ویژگی‌های ضروری جامعه انسانی نیز به شمار نمی‌آید. می‌توان عوالم ممکنه را فرض کرد که در آن گفتگو هیچ نقشی در تعاملات میان آدمیان بازی نمی‌کند. گفتگو نظیر دیگر برساخته‌های اجتماعی، ذات یا گوهر ثابت ندارد. در واقع، نظیر همه دیگر برساخته‌های اجتماعی، گفتگو، اساساً دارای ذات یا گوهری نیست که بتوان آن را کشف کرد. این برساخته در عوض، واجد کارکرد یا کارکردهایی است که به وسیله کنش‌گران اجتماعی بدان استناد می‌شود و یا بر آن تحمیل می‌گردد. گفتگو به مثابه برساخته اجتماعی می‌تواند به ایجاد دیگر هنجارها و

- 
1. dialogue
  2. dialogues
  3. dia
  4. through
  5. logos

برساخته‌های اجتماعی کمک نماید. در گفتگوی اصیل و جافتاده که فرایند خلق معانی مشترک و ایجاد حیثیت التفاتی در میان جمعی همیار جریان پیدا نموده، هر یک از مشارکت‌کنندگان در گفتگو می‌توانند در نتیجه نهایی تأثیر بگذارند. از این گذشته، این فرآیند می‌تواند کشف کارکردهای تازه برای برساخته‌های اجتماعی موجود را تسهیل کند (پایا، ۱۳۸۱: ۶۷-۶۶).

تمدن‌ها و فرهنگ‌ها و نظایر آنها می‌توانند با بهره‌گیری از گفتگو به عنوان ابزار شناخت و نیز استفاده از رهیافت نقادانه و عقلانی درباره باورهای خود، مسیر دستیابی به درک بهتر را بیمایند (Searle, 1995: 88-99).

با توجه به کندوکاو لغت گفتگو بهتر است واژه تمدن را نیز مورد بررسی قرار دهیم. تمدن، مدنیت و میزان رشد و تعالی و بهبود شرایط زندگی است (Herzoy, 1990: 70). البته، دو واژه تمدن و فرهنگ با توجه به شباهت‌های بسیار، در نظر بعضی از پژوهش‌گران، معانی متفاوتی نیز دارند که بدان می‌پردازیم. فرهنگ‌ها و تمدن‌ها، در عناصر مشترکی مانند مذهب، زبان، آداب و رسوم، تاریخ و نمادها سهیم‌اند، ولی تمدن واژه‌ای کلیدی است که موجب فهم و درک منازعه میان‌دولتی می‌شود، چرا که تمدن والاترین گروه‌بندی فرهنگی مردم و گسترده‌ترین سطح هویتی- فرهنگی ملتی است که از آن برخوردارند. تمدن‌ها پویایی‌هایی دارند که مرزهای مشخصی نمی‌توان برای آنها متصور بود (Russet & Oneal, 2000: 587-588).

به عبارت دیگر، مفهوم و واژه تمدن با مشکلات معنایی و تفسیری همراه می‌شود. بعضی تمدن را به مثابه نوعی مجموعه اجتماعی- فرهنگی می‌پندارند و بعضی آن را به عنوان فرایند در نظر می‌آورند. برای مثال، الیاز روندهای متمدنانه را به طور تاریخی مشتمل بر محدودیت‌هایی حول رفتار انسانی می‌راند که درونی شده است. این روند می‌تواند هر روزه در رفتار متمدنانه بروز نماید و از مجموعه‌ها و بافت‌های اجتماعی- فرهنگی متفاوت باشد. در مقابل، تمدن به مثابه فرآیند، به معنای آن است که این انگاره به مثابه مجموعه‌ای اجتماعی- فرهنگی است که به طور ویژه‌ای به محتوای فرهنگی و رویه‌های مرتبط با آن اهتمام دارد و در ادبیات معاصر، به طور خیلی سریع سیاسی شده است (Robertson, 2006: 422).

در کل، تمدن خود گویای بعد مادی فرهنگ است. به بیان دیگر، واژه تمدن چه به صورت مفرد و چه به صورت جمع، بیانگر مرحله تکاملی از زندگی اجتماعی انسان است که

ویژگی عمده آن اسکان‌یافتگی است. از این رو، واژه تمدن با محل استقرار و اسکان گروه‌های انسانی که شهر نامیده می‌شود، هم‌ریشه بوده و از آن مشتق شده است. با وجود این، نباید شهرنشینی را مترادف تمدن دانست، چرا که اسکان گروه‌های انسانی در محیط جغرافیایی با درجه‌ای از تکامل دانش فنی و نظام‌مندکردن زندگی اجتماعی مبتنی بر تقسیم کار عادلانه، لازمه رویش و رشد تمدن‌هاست. در این معنا، تمدن دربرگیرنده ویژگی‌های مادی و معنوی یک گروه اجتماعی در گسترده تاریخ بوده و نشانگر درجه هوشمندی انسان‌ها در تنظیم مناسبات اجتماعی بین خود است و با مفهوم فرهنگ پیوند می‌خورد. از این منظر، کلمه فرهنگ برای توصیف روشنفکری و جنبه‌های زیباشناختی تمدن نیز به کار رفته است. به هر حال، موضوع فرهنگ و تمدن، مطالعه شیوه زندگی گروه‌های انسانی است. به همین دلیل، از دیدگاه بعضی از پژوهش‌گران، تمدن همان فرهنگ است در ابعادی بزرگتر. هم تمدن و هم فرهنگ، با ارزش‌ها، هنجارها، نهادها و شیوه تفکر جوامعی سروکار دارد که نسل‌های متمادی برای آنها اهمیت زیادی قایل بوده‌اند. طبق نظر «دارسن»، تمدن نتیجه فرآیند اصیل و ویژه‌ای از خلاقیت فرهنگی است که محصول کار گروه خاصی از مردم است (مولایی، ۱۳۸۴: ۱۲۷-۱۲۸).

فرهنگ عبارت است از اشیا و ابزارهای ساخته‌شده دست بشر و نحوه کاربرد و ارزش نمادین آنها، فنون، علوم، آثار علمی، شیوه زیستن، عادات خورد و خوراک، نحوه انجام‌دادن کارها، پیشینه‌ها، مهارت‌های هنر و معماری و آثار هنری، زبان و سازمان و آرمان‌های اجتماعی، فضایل اخلاقی، سنت‌ها و عملکردها، تصورات، دیدها، رویکردها، جهان‌بینی‌ها، اندیشه‌ها و روش‌های اندیشیدن و احساس داشتن درباره چیزها و ارزش‌ها و باورها و مفروض‌های پایه‌ای مشترک و همین‌طور رفتارهای ناشی از آنها در گروهی از مردم، الگوهای رفتار و روش‌های فرارساندن خاصه‌های فرهنگی از نسلی به نسل دیگر یا از مردمی به مردم دیگر (مستقیمی، ۱۳۸۵: ۸۷-۸۸).

ارتباط میان فرهنگ، گفتگو و گفتگوی برابر و متمدانه، پیش‌شرط‌های مهمی برای امنیت عادلانه محسوب می‌شوند. اگر قدرت‌های بزرگ به روش‌شناسی تمدن و یکسان‌انگاشتی تمدن‌های مختلف باورداشته باشند، آنگاه امنیت عادلانه در ورای این مهم حاصل می‌شود.

این تعریف جامع از فرهنگ و قرابت آن با تمدن است که می‌تواند درک فراتر و وسیعی را در اختیار ما قرار دهد. به هر حال، گفتگوی عادلانه از لحاظ لغوی و مفهومی به خوبی به عنوان برساخته اجتماعی مورد بررسی قرار گرفت. این برساخته به دلیل اهمیت نقش ارتباطات و مسئله جهانی شدن و در چارچوب حل منازعه یا منبع منازعه به عنوان گفتمان وارد روابط بین‌الملل شده است. دگرگونی‌های گفتمانی میان ملل، بازآفرینی و ناملایمات در سیاست خارجی کشورها و همچنین، عقلانی‌شدن امور، جایگاه گفتگوی عادلانه و امنیت عادلانه را به عنوان یک برساخته در روابط بین‌الملل نوین برجسته ساخته است.

### الف. امنیت و گفتگو

امنیت به مفهوم حفاظت از ارزش‌های اساسی، هنجارها، قواعد و نهادهای جامعه است. این تعریف، نظام دولت‌ها و اصول، ارزش‌ها و هنجارهای ناشی از آن را در بر می‌گیرد. به علاوه، شامل حمایت از مردم و تأسیسات و اصول حقوقی آنها در برابر تهدیدات نظامی و غیرنظامی و تضمین الزامات اساسی و آزادی‌های بنیادین است و نقش نیروی نظامی در تحقق امنیت، برجسته و اصل تلقی می‌شود (Makinda, 2008).

ایده مطروحه و مقبول در دهه ۱۹۹۰، ایجاد تحول و دگرگونی در مفهوم امنیت و به بیان دیگر، توسعه این مفهوم است که به اشکال مختلفی پدیدار شده است: بسط مفهوم از امنیت ملیت‌ها به امنیت اشخاص و گروه‌ها؛ گسترش مفهوم از امنیت کشورها به سوی امنیت نظام بین‌الملل و در واقع محیطی فراملی؛ مطرح‌شدن مفاهیمی چون امنیت سیاسی، اقتصادی، اجتماعی، زیست‌محیطی و انسانی در کنار امنیت نظامی و در نهایت، توسعه مسئولیت سیاسی برای تضمین امنیت که علاوه بر دولت‌های ملی به سمت نهادهای بین‌المللی و حکومت‌های منطقه‌ای و محلی گسترش یافته است (Rothschild, 1995).

در جهان امروز، جامعه بین‌المللی اعمال فشار بر هر کشوری را که در تحقق حقوق سیاسی، اقتصادی و مدنی مردم خود از طریق سیاست‌های عامدانه و با رفتارهای نابرابر، تعدی و تبعیض، قصور بورزد، با هدف تغییر و اصلاح روش‌هایش مشروع و مجاز می‌شمارد. البته، نبردهای ایدئولوژیکی بین شرق و غرب و دیدگاه‌های سکولار غربی و اسلام، هر یک درصدد حاکم

نمودن ارزش‌های مورد قبول خود به عنوان ارزش‌های بهتر برای پذیرش جهانی هستند. در مواجهه با چنین حقایقی، بسیاری معتقدند برای تحقق صلح و نظم جهانی و پذیرش حق دولت‌ها در تعیین سرنوشت خود، بهتر است همزیستی مسالمت‌آمیز را بپذیریم. بدون شک، نظم ارزش است، زیرا صلح را حفظ می‌کند و تبادلات اقتصادی و اجتماعی را به صورت یکنواخت و آرام در سراسر جهان ممکن می‌سازد و این موارد برای تحقق ارزش‌های اخلاقی جهانی ابزارهای مؤثری هستند، به ویژه اینکه بسیاری از افراد را قادر می‌سازند به حقوق اقتصادی و اجتماعی خود که تحقق آن در فقدان نظم بعید است، دست یابند (Smith & Others, 2005).

این تحول در مفهوم امنیت، کمک شایانی به مقوله عدالت در امنیت بین‌المللی کرده است. بحث عدالت و اخلاق به حوزه‌های مطروحه و مهمی در گفتگوی بین‌المللی تبدیل شده است. مجمع عمومی و کمیسیون‌های تابعه ملل متحد به این رویه‌های عادلانه کمک شایانی کرده‌اند. این مقاله نیز در همین راستا جایگاه گفتگوی عادلانه را در نظریه‌های روابط بین‌الملل همانند واقع‌گرایی، لیبرالسم و سازه‌انگاری مورد کندوکاو قرار خواهد داد و در پایان، گفتگوی عادلانه را از نظریه تا عمل و از منظر مسایل و چالش‌های دنیای امروز همانند جهانی شدن و رشد بنیادگرایی توضیح داده و تفسیر می‌کند.

## ۱. واقع‌گرایی و گفتگوی عادلانه

گفتگو خواه میان گروهی از مردم باشد یا بین تمدن‌ها و فرهنگ‌ها و یا از نظر واقع‌گراها دولت‌ها، می‌تواند منجر به بقا و حفظ قدرت سیاسی نیز بشود. از منظر واقع‌گرایی، حتی می‌توان از خلال گفتگوی سازنده و بی‌طرفانه، بقا و استمرار خویش را تضمین کرد. زیربنای گفتگو می‌تواند عقلانیت باشد که از آن منطق سود و زیان به گونه‌ای در ذهن متبادر می‌شود. بر این اساس، مثلث گفتگو، عقلانیت و بقا را می‌توان از درون پارادایم واقع‌گرایی استخراج کرد.

به هر حال، واقع‌گراها، بقا را رکن اصلی اندیشه خود تلقی می‌دانند و با توجه به منطق عقلانیت، معطوف به نتیجه هستند. بنابراین، از نظر آنها، گفتگو ولو به طور صوری می‌تواند متضمن آن اصل والا یعنی بقا باشد.

البته، گفتگو از منظر واقع‌گرایی با آنچه هابرماس گفتگو در شرایط برابر می‌نامد، متفاوت است. این جمله معروف در گفتگویی که توسعه‌یافته‌ها آن را از زبان آنتی‌های قدرتمند در برابر ملیان‌های ضعیف بیان می‌کند، بنیان واقع‌گرایی محسوب می‌شود: «حق... فقط در میان برابرها مطرح است، حال آنکه اقویا آنچه را می‌توانند انجام می‌دهند و ضعفاً از آنچه می‌خواهند رنج برد (مشیرزاده، ۱۳۸۵: ۷۵). ولی آنچه در اینجا اهمیت دارد، رویکرد واقع‌گراها به اصل گفتگوست، ولو اینکه این اصل میان برابرها نباشد.

تامس هابز، فیلسوف سیاسی انگلیسی در قرن هفدهم و یکی از پایه‌گذاران واقع‌گرایی، ترس از مرگ را عامل ورود به گفتگوی بی‌طرفانه معرفی کرده است. به گفته هابز، اشتراک در گزینه و حفظ حیات می‌تواند گروه‌ها و افراد مختلف را به آغاز گفتگو با یکدیگر ترغیب کند. در عین حال، این عامل هرچند از اهمیت بسزایی برخوردار است، ظاهراً چندان که باید خرسندکننده نیست. دلیل این امر آن است که بسیاری از افراد متعلق به فرهنگ‌ها و گروه‌های مختلف حاضرند بر سر آرمان‌شان جان ببازند، اما تن به گفتگو ندهند. بنابراین، می‌باید برای تشویق افراد به ورود در گفتگو معیار دیگری غیر از حفظ صیانت در نظر گرفته شود. در اینجا متوجه می‌شویم حتی هابز واقع‌گرا، اصل گفتگو را ولو به طور حداقلی واجد اهمیت می‌داند که رویگردانی از آن می‌تواند مرگ را به همراه داشته باشد (پایا، ۱۳۸۱: ۶۵).

مورگنتا از دیگر دانشمندان واقع‌گرا که بر عنصر منافع ملی تأکید ویژه‌ای دارد، معتقد است نوع منافعی که عمل سیاسی را در حوزه خاص تاریخی تعیین می‌کند، وابسته به زمینه سیاسی و فرهنگی است که سیاست خارجی در چارچوب آن تعیین می‌شود. مورگنتا، اگرچه دولت‌ها را کنش‌گران اصلی نظام بین‌الملل می‌داند، ولی این به معنی آن نیست که او به تاریخی‌بودن دولت توجه نداشته باشد. او دولت ملی را محصول تاریخی و شرایط آن می‌داند (Morgenthau, 1985: 33-34). از نگاه تاریخی و تفسیری مورگنتا و تأکید او بر زمینه سیاسی و فرهنگی در جهت کنش سیاسی و همچنین، تأکیدی که بر اصل دیپلماسی در سیاست خارجی دارد که به یقین اصل گفتگو زیربنای آن است، این گونه استنباط می‌شود که واقع‌گراها هم به اصل گفتگو میان ملت‌ها بدین نیستند.

گفتگو میان ملل (تمدن‌ها و فرهنگ‌ها) می‌تواند به نتایج ذیل از منظر واقع‌گرایی منجر شود:

(۱) بقا را تضمین می‌کند، (۲) از عدم قطعیت می‌کاهد، (۳) امنیت را تا حد زیادی ارتقا می‌دهد،

چرا که گفتگو تا حد زیادی بیان‌کننده کاهش تهدید وجودی قلمداد می‌شود، (۴) سامانه تاریخی دولت از پیدایش تا کنون، حول بقا و امنیت شکل گرفته و حتی حفظ و تکوین موازنه قدرت در دوران‌های مختلف، از اتحادیه هلنی‌ها تا اروپای معاصر، راهی جز گفتگو نداشته است. بسیاری از جنگ‌ها و به هم خوردن موازنه قوا در پی عدم هماهنگی و نبود گفتگو میان واحدهای سامانه فوق بوده است (Wholf & Little, 2007: 158-180).

در واقع، اگرچه بسیاری بر این باورند که مکتب واقع‌گرایی به امر گفتگو نگاهی شیء‌انگارانه و حداقلی دارد، ولی مکتب فوق گفتگو میان دولت‌ها ملل را نادیده نگرفته و برای حفظ بقا و امنیت و قدرت، آن را لازم و ضروری دانسته است. حتی نئوکلاسیک‌ها که شاخه جدید واقع‌گرایی محسوب می‌شوند، در تحلیل‌های خود بسیار به مطالعات تاریخی و عنصر فرهنگی درون دولت‌ها بها می‌دهند و با توجه به تأکید بر غیر مستقیم و پیچیده بودن تأثیر قدرت نسبی بر سیاست خارجی، راه خود را از نواقع‌گرایی جدا می‌کنند (مشیرزاده، ۱۳۸۵: ۱۰۳).

## ۲. لیبرالیسم و گفتگوی عادلانه

در مورد جایگاه گفتگوی عادلانه در روابط بین‌الملل از منظر لیبرالیسم، بسیاری بر این عقیده‌اند که گفتگوی عادلانه در واقع راه حلی دموکراتیک و مرم‌سالارانه در بطن خود دارد. روح الله رضوانی در این مورد به نطقی که رئیس‌جمهور وقت ایران در سازمان ملل متحد در ۴ سپتامبر ۲۰۰۰ ایراد کرد اشاره می‌کند، آنجا که وی می‌گوید: «گفتگوی تمدن‌ها از نظر مفهومی با نظریه صلح مردم‌سالارانه شباهت دارد که غربی‌ها در بررسی روابط بین‌الملل به کار می‌بردند، ولی ظناً یادآور می‌شویم که در مورد ایران باید آن را صلح مردم‌سالارانه اسلامی خواند.» به عبارتی، گفتگوی عادلانه نه تنها برای جمهوری اسلامی ایران، بلکه برای کل جهان اسلام تولید فرصت امنیتی می‌کند، چرا که تعارض مد نظر غرب در مقام مصداق‌یابی، تنها به جمهوری اسلامی ایران بسنده ننموده و تولید گفتمانی می‌نماید که اصول گفتمان اسلامی را مورد تعرض قرار می‌دهد. این بدان معناست که تمام بازیگران مسلمان تا آن زمان که در این چارچوب خود را تعریف می‌نمایند، موضوع سلطه تمدن غربی می‌باشند (افتخاری، ۱۳۸۴: ۲۱).



گفتگوی عادلانه از نظر نگارنده می‌تواند نوعی «زیست جهان» و مبنایی برای تعامل سازنده میان تمدن اسلامی و تمدن غربی قلمداد شود. در واقع، گفتگوی عادلانه به مثابه برساخته‌ای اجتماعی، تا حد زیادی خود بستر عقلانی‌شدن و معنایافتن صلح مرمسالارانه را تقویت می‌کند. به طبع، منطق صلح مردمسالارانه اسلامی با منطق صلح مرمسالارانه غربی با پیوند گفتمانی به نوعی صلح کاتی می‌انجامد. البته، گفتمان صلح مرمسالارانه اسلامی بایستی در درجه اول تعارض‌ها و اختلاف‌های هویتی خود را از درون حل نماید تا در بیرون از خود، با دگری به نام هویت غربی به تعامل برسد. همان‌طور که کارل پوپر یادآور می‌شود: «هرچند گفتگو ممکن است منجر به توافق نشود، اما می‌تواند در ذهنیت هر یک از طرفین گفتگو، آثار عمیقی بر جای گذارد و دیدگاه‌های قبلی آنان را در خصوص وضع و حالی که در آن قرار دارند، متحول سازد. به اعتقاد پوپر، تلاش برای به ثمر رسیدن گفتگو و حصول توافق، مانع سهل‌انگاری‌های ذهنی و کسب رضایت پیش‌هنگام از تلاش‌های فکری می‌شود و طرفین بحث را به تکاپو و تلاش بیشتر وادار می‌سازد. پوپر یادآور می‌شود: «شکاف میان چارچوب‌های متفاوت همواره به دلایلی منطقی پرشدنی است.....، اما این شکاف را معمولاً می‌توان پر ساخت» (پوپر، ۱۳۷۹: ۳۷-۳۸).

این اصول پوپری به عنوان پارادایم می‌تواند در گفتگوی غرب و اسلام کارساز باشد. همچنین، به نظر می‌رسد می‌توان پیشنهاد پوپر را با افزودن یک بعد مقرون به مصلحت عمل (پراگماتیستی) کامل‌تر ساخت و به این ترتیب، به شیوه‌ای مؤثر و مقبول برای تحقق اندیشه گفتگوی عادلانه دست یافت. با این مقدمه اساسی می‌توان انتظار داشت برساخته گفتگوی عادلانه می‌تواند شیوه‌ای مؤثر و مقبول برای نزدیکی دو تمدن اسلام و غرب قلمداد شود. در اینجا، جایگاه گفتگوی عادلانه را به طور ویژه در روابط بین‌الملل لیبرالی که نماینده گفتمانی غربی است، متذکر می‌شویم.

لیبرالیسم عام‌نگر و سهل‌گیر است. نظریه سیاسی لیبرال مانند نظریه‌های هابز، لاک، روسو و کانت، نوعاً از تصور انسان‌هایی انتزاعی در وضع طبیعی که در آن این انسان‌های انتزاعی با هم برابرند، آغاز می‌شود. به باور لیبرالیسم، با اینکه ممکن است باورها و فرهنگ‌ها با هم تفاوت داشته باشند، همکاری نفع‌بنیادی در صیانت نفس و رفاه مادی دارد. همچنین، نظریه صلح دموکراتیک کانت که می‌گوید «مردم‌سالاری‌ها با هم نمی‌جنگند»، بر مبنای تبیین مبتنی بر

هنجارهای مردم‌سالاری است که می‌گوید «همان فرهنگ، برداشت‌ها و رویه‌هایی که در داخل کشورها امکان سازش و حل و فصل مسالمت‌آمیز درگیری‌ها را بدون تهدید به خشونت فراهم می‌سازد که در آن سوی مرزهای ملی در مورد دیگر کشورهای مردم‌سالار نیز به اجرا گذاشته می‌شود. به عبارتی، تساهل و گفتگو در داخل کشورها قابل تسری به روابط میان ملل، به ویژه کشورهای مردم‌سالار است (Ruse H, 1993: 622-638). گفتگو با توجه به نقش عوامل تاریخی و اجتماعی خاص، می‌تواند به پیدایش اتحادیه‌های صلح‌جولو منجر شود که به شکلی بصیرت‌آمیز توسط کارل دویچ تشریح و تحلیل شده است. به عبارتی، وجود اجتماع امنیتی، پذیرش درک و به نوعی تساهل در روابط میان فرهنگی و تمدنی است. در واقع، بنای اجتماع امنیتی وابسته به صلح دموکراتیک، احترام متقابل، روح تجارت، رضایت، تعامل، اجماع نخبگی، ارتباطات و جامعه‌پذیری است که همگی در گرو گفتگوی سازنده است.

منظور کارل دویچ از این اجتماع امنیتی این است که مردمان این اجتماع گرد هم آمده‌اند تا روابط میان خود را توسط جنگ به پیش نبرند. در کل، چون لیبرال‌ها معتقدند همه انسان‌ها موجوداتی عقلانی‌اند و به شکل ابزاری توانایی شکل‌دادن و تعقیب منافع و توان فهم اصول اخلاقی و زندگی بر اساس حکومت قانون را دارند، همواره به گفتگو و رواداری و زبان باور دارند (مشیرزاده، ۱۳۸۵: ۲۷). در همین راستا، جان لاک در قرن هفدهم تأکید داشت که «زبان رشته محکم و پیونددهنده جامعه است» لیبرال‌ها به عنوان پیشگام اصل رواداری، آن را در مقابل چیزی که اخلاقاً نادرست است به کار می‌برند. متفکران لیبرالی با الهام از کانت، رواداری را در خود فرد خودمختار دانسته‌اند که از قیود بیرونی و درونی، رها و آزاد است و خردگرایانه، بر وفق عقلانیت عمل می‌کند. رواداری سیاسی که از اصول گفتگوی تمدن‌ها محسوب می‌شود، کنش‌گران عقلانی را ملزم می‌سازد محدودیت‌های دیگری را در پیگیری محوری‌ترین اهداف خود در زمینه محقق‌ساختن استعدادهای خویش بپذیرند و این نیازمند احترام‌گذاردن به دیگران، با همین محوریت است (پایا، ۱۳۸۱: ۱۵۵).

گفتگوی عادلانه یا به عبارتی، گفتگو میان اسلام و غرب، شامل شاخص‌های مشترکی از قبیل رواداری، گفتگو و تعامل است که می‌تواند گفتمان فوق را به اندیشه صلح مردم‌سالارانه اسلامی و غربی نزدیک کند.

### ۳. سازه‌انگاری و گفتگوی عادلانه

برای پی‌بردن به منزلت گفتگوی عادلانه در نظریه سازه‌انگاری روابط بین‌الملل، بهتر است هستی‌شناسی مورد اهتمام این نظریه را که به عنوان ساخت‌های اجتماعی شناخته می‌شود، مورد کندوکاو قرار دهیم. بر این اساس، هنجارها، ارزش‌ها، فرهنگ‌ها، انگاره‌ها و قواعد، تا حد زیادی مشخص‌کننده رفتار و منافع کنش‌گران می‌باشد. این ساخت‌های اجتماعی که گفتگوی عادلانه در بطن آن معنا می‌یابد، می‌تواند رویه‌هایی را ایجاد نماید که در جامعه بین‌الملل به صلح و امنیت منجر شود. سازه‌انگاران فرض‌هایی را مطرح می‌کنند که می‌تواند با نظریه گفتگوی عادلانه، هم‌سنخ باشد:

یک. روابط بین‌الملل بخشی از برساخته اجتماعی واقعیت است. کنش‌گران در مقام افراد اجتماعی، ساختارهایی اجتماعی هستند نه مادی. ساختارها و کنش‌گران متقابلاً یکدیگر را می‌سازند.

دو. نمی‌توان در نظریه روابط بین‌الملل منافع و اولویت‌های کنش‌گران را اموری برون‌زاد یا ثابت گرفت، بلکه آنها در روند تعاملات اجتماعی پا می‌گیرند و دگرگون می‌شوند. در نتیجه، باید از منطق عقلانیت ابزاری که در نظریه انتخاب عقلانی پنهان است درگذشت و منطق اقناع و کنش ارتباطی را منظور ساخت. گفته‌ها به اندازه کردارها بااهمیت هستند.

سه. در روابط بین‌الملل باید اندیشه‌ها و هنجارها را جدی‌تر از آن چیزی گرفت که نظریه‌های سنتی برای منافع مادی قایلند (Went, 1992: 391-425).

این سه فرضیه سازه‌انگاران، نشان می‌دهد اولاً، گفتگوی عادلانه به عنوان برساخته اجتماعی، تا حد زیادی عامل تعامل اجتماعی است و بر پایه اقناع و کنش ارتباطی شکل می‌گیرد. ثانیاً، گفتگوی عادلانه به مثابه هنجار اجتماعی، بیش از آنکه مبتنی بر منافع مادی باشد، در چارچوب منافع اجتماعی معنا می‌یابد. در بعدی دیگر، ایده گفتگوی عادلانه به دنبال ایجاد جامعه بین‌الملل است که مکتب انگلیسی و سازه‌انگاران بر آن اجماع دارند. به عبارت دیگر، گفتگوی عادلانه متضمن قرائتی هدلی بولی از جامعه بین‌الملل است که مرکب از دولت‌هاست و در شرایطی پدید می‌گیرد که گروهی از دولت‌ها با آگاهی از برخی منافع و ارزش‌های مشترک به «جامعه» تبدیل شوند، به این معنا که در روابطشان با یکدیگر، خود را مقید به مجموعه‌ای مشترک از قواعد تصور کنند و در کارویژه نهادهای مشترک سهم باشند (Bull, 1997: 11-13).

به هر حال، سازه‌انگاران بر این باورند که سیاست بین‌الملل در قالب جامعه بین‌المللی شکل می‌گیرد نه نظام بین‌الملل. گفتگوی تمدن‌ها جز اینکه بر جامعه بین‌الملل تأکید دارد، به خودی خود نوعی هنجار اجتماعی هم محسوب می‌شود که می‌تواند معیاری برای منافع عقلانی کنش‌گران باشد. سازه‌انگاران معتقدند جامعه بین‌الملل بر اساس هنجارها و قواعد خاصی شکل می‌گیرند و این هنجارها و قواعد، همگی به عنوان معیارهایی برای منافع عقلانی دولت‌ها و کنش‌گران قلمداد می‌شود (Walt, 1998: 18) و منافع بر مبنای آنها شکل می‌گیرد. هنجارها و قواعد اساسی بازی بین‌المللی است که معین می‌کند چه بازیگرانی و با پیروی از چه قوانینی نتایج مورد نظر کنش را در عرصه بین‌المللی پدید می‌آورد. به عبارت بهتر، هنجارها باعث نمی‌شوند دولت به کنش خود جهت خارجی دهد، بلکه دلایل عقلانی را برای دولت فراهم می‌آورد تا بتواند کنش خود را به نحو بهتری انجام دهد. همچنین، مبنای گفتگوی تمدن‌ها نیز هست که سازه‌انگاران آن را کلید کنش می‌دانند. زبان نیز تنها انعکاس‌دهنده مفاهیم نمی‌باشد، بلکه در حقیقت خود نوعی رفتار و کنش است (خبیری، ۱۳۷۸: ۱۶۱-۱۶۰).

سازه‌انگاران به عنوان منبع تحول در روابط بین‌الملل، به گفتمان و امور گفتمانی اهتمام ویژه‌ای دارند. برای مثال، نیکلاس اونف می‌گوید: «ما نمی‌توانیم همه ویژگی‌های جهان را مستقل از گفتمان راجع به آن بشناسیم.» یا ونت بیان می‌دارد که نباید به شرایط گفتمانی که به شرایط مادی معنا می‌دهد، بی‌توجه بود (مشیرزاده، ۱۳۸۵: ۲۳۷-۳۹).

با توجه به اهمیت گفتمان در سازه‌انگاری می‌توان گفت گفتگوی عادلانه خود به صورت نوعی گفتمان درآمده و دارای شرایط گفتمانی است. به عبارت دیگر، برای شکل‌دادن به گفتگو و سپس ادامه آن، باید به گونه‌ای از زبان استفاده کنیم که سه حوزه مرجع ذهنی، بین‌الذهانی و عینی، یعنی سه مقوله بنیادی منتقل شده به سه رابطه متفاوت با جهان از هم متمایز شوند. وانگهی، چون برخورد و اختلاف و تنوع طبیعی تجربیات، بخشی از شرایط انسانی را شکل می‌دهد، من و شما هر دو باید بدانیم چگونه موارد اختلاف بین خودمان را بشناسیم و آنها را مشخص و محدود سازیم. باید بتوانیم اختلاف‌هایمان را به یاری نوع دیگری از گفتگو، در قالب آنچه هابرماس آن را گفتمان می‌نامد، حل کنیم. به بیان هابرماس برای شکل‌دادن به نوع ویژه‌ای از تعامل، کنش را به حالت تعلیق در می‌آوریم تا متقابلاً مفروض‌ها و

تعهداتمان را زیر سؤال ببریم. گفتگوی عادلانه، البته از منظر هابرماس، نوعی کنش ارتباطی است. کنش ارتباطی ذاتاً گفت و شنودی است. نقطه آغاز تحلیل کاربردشناسی گفتار، وضعیت گوینده و شنونده‌ای است که به درک متقابل دوطرفه تمایل دارند. گوینده و شنونده که ظرفیت آن را دارند تا به هنگام زیر سؤال رفتن ادعایی در باب اعتبار (مفروضات و مبانی مورد نظر خود)، موضع مثبت یا منفی اتخاذ کنند (پیوزی، ۱۳۸۴: ۲۶).

بعد مهم نظریه سازه‌انگاری، توجه آن به نقش هویت در شکل دادن به رفتار و منافع کنش‌گران است که در اینجا مسئله هویت و رابطه آن با گفتگوی تمدن‌ها مطرح می‌شود. گفتگوی تمدن‌ها با توجه به ایجاد فهم و تعامل و به عنوان نوعی هنجار و قاعده، تا حد زیادی نشان‌دهنده رفتار دولت‌هایی است که به گفتمان و شرایط گفتمانی مسلح می‌شوند. این کنش‌گر تمدنی با ورود به این کنش ارتباطی، نشانه‌ای برای دیگری می‌فرستد و «دیگری» این نشانه را بر مبنای برداشت خودش از وضعیتش تفسیر می‌کند و بر اساس این تفسیر علامتی «به خود» می‌دهد و «خود» پاسخ می‌دهد. در این تعامل است که هویت خود و دیگران به عنوان دولت‌های وارد شده به گفتگوی تمدن‌ها شکل می‌گیرد. هویت دولت‌ها در کانون نظریه سازه‌انگاری قرار دارد. از این منظر، هویت عبارت است از فهم و انتظارات در مورد خود که خاص نقش می‌باشد. هویت‌ها به ظهور هم‌زمان گزینش‌های عقلانی قوام می‌بخشند و این الگوهای هنجاری سیاست بین‌الملل هستند که به آن شکل می‌دهند. هویت‌ها را نمی‌توان جدا از بستر اجتماعی آنها تعریف کرد. کنش‌گران با مشارکت در معانی جمعی، کسب هویت می‌کنند و این هویت به عنوان مشخصه و ویژگی کنش‌گران بین‌المللی، گرایش‌های انگیزشی و رفتاری آنها را به وجود می‌آورد. بنابراین، هویت به موضوع فهم تبدیل می‌شود، زیرا از یک سو، غیر ثابت و سیال است و از سوی دیگر به منافع و رفتار کشورها جهت می‌دهد (Went, 1999: 330-33).

بنابراین، هویت‌های عادلانه دولت‌ها تابعی از فهم مشترک، شناخت و رویه‌های حاصل از تعامل، هنجارها و قواعد است که گفتگوی عادلانه، به خودی خود تمامی این ساخت‌های اجتماعی را تولید و بازتولید می‌کند و این روند خود بستر ایجاد گفتمانی تعامل‌گرایانه و صلح‌آمیز خواهد بود که کنش را به تعریق انداخته و عقلانیت ارتباطی وام‌گرفته از یک زیست جهان و جهان‌بینی را معنا می‌دهد. در واقع، گفتگوی تمدن‌ها با توجه به جایگاهی که در نظریه

سازهانگاری دارد، به دلیل رویه‌های شناختی و تعامل‌گرایانه خویش و ایجاد هویت مبتنی بر برساخته‌هایی چون هنجارها، ارزش‌ها و سازه‌های فرهنگی و تمدنی می‌تواند به صلح و امنیت در روابط بین‌الملل کمک نماید.

بعد از بررسی منزلت و جایگاه گفتگوی عادلانه در سه نظریه واقع‌گرایی، لیبرالیسم و سازهانگاری در روابط بین‌الملل، بهتر است الگوی گفتگوی عادلانه را در عمل و در دو بعد جهانی‌شدن و بنیادگرایی مورد کندوکاو قرار دهیم. به تبع، این گفتمانی جدید در باب امنیت بین‌الملل و امنیت عالانه نیز محسوب می‌شود.

### ب. جهانی‌شدن و گفتگوی عادلانه

گفتگو در میان دیگر برساخته‌های اجتماعی از این خاصیت برخوردار است که می‌توان از آن در جهت تقویت و تشدید و ترویج خودش، انتقاد کرد. در واقع، خلق و حفظ برساخته‌های اجتماعی، نیازمند نوعی رایه و معرفتی رسمی است که طی آن، شأن و موقعیت خاص برساخته یا نهاد مورد نظر شناخته می‌شود و با تکرار آن و رایه معرفتی به شیوه‌های مختلف، موقعیت برساخته، به واسطه تقویت حیثیت التفاتی جمعی، بیش از پیش تحکیم می‌گردد. بنابراین، به منظور فراگیرکردن گفتگو می‌باید از همه موقعیت‌هایی که به ارائه معرفتی بهتر آن در سطوح هرچه گسترده‌تر منجر می‌شود، حداکثر استفاده را برد. گفتگوی عادلانه در عصر جهانی‌شدن و جنبه جهانی ارتباطات آن، نمونه خوبی از این قبیل اقدامات ترویج‌کننده است. در واقع، جهانی‌شدن ارتباطات، احتمال مساعدتر شدن زمینه برای قبول عامل «گفتگو» را بیشتر می‌کند (پایا، ۱۳۸۱: ۹۶).

جهانی‌شدن به کمک گفتگوی عادلانه می‌آید و در فراگیرکردن این هنجار و ارزش وارد عمل شده و گفتگوی عادلانه را در سه نظریه مورد بحث برای ایجاد بقا (واقع‌گرایی)، صلح دموکراتیک (لیبرالیسم) و هنجار و هویت عادلانه (سازهانگاری) عملی می‌کند.

در ادامه بحث جهانی‌شدن و گفتگوی عادلانه، از منظر آنتونی گیدنز، مسئله جهانی‌شدن و بازاندیشی را وارد حوزه گفتگوی عادلانه کرده و به این می‌پردازیم که گفتگوی عادلانه چگونه دولت را به بازاندیشی در مورد امنیت عادلانه وا می‌دارد.

به اعتقاد گیدنز، هر دوره مدرنیته (اولیه و متأخر) مبتنی بر بازانندیشی انسان‌هاست (البته گیدنز جهانی شدن را مدرنیته متأخر می‌داند). به بیان دیگر، یکی از الزامات جامعه مدرن این است که افراد تصمیماتی اتخاذ کنند و دست به انتخاب‌هایی بزنند. در جوامع مدرن این انتخاب‌ها باید به نحو عقلانی صورت گیرد. لازم به ذکر است که در نظر گیدنز بازانندیشی‌ای که با مدرنیته ظهور کرده با بازانندیشی‌ای که در ذات اعمال انسان است و همیشه وجود داشته، متفاوت است. بازانندیشی مدرن به نوعی تجدید نظر جدی و دایم در پرتو دانش و اطلاعات جدید اشاره می‌کند (گیدنز، ۱۳۸۴: ۴۵).

اگر جهانی شدن (مدرنیته متأخر) را مرحله آغاز روابط نوین بدانیم و بازانندیشی دولت‌ها در این عصر را مفروض بگیریم، آنگاه می‌توانیم موضوع گفتگوی تمدن‌ها و جهانی شدن را با توجه به نظریه گیدنز در رابطه با جهانی شدن مورد کندوکاو قرار دهیم. به عبارتی، ریسک‌ها و تردید مخاطرات دولت‌ها در عصر مدرنیته متأخر (جهانی شدن) با ریسک‌های پیش روی دولت‌ها با دوران پیشامدرن و ماقبل و ستفالی متفاوت است. در نگاه آنتونی گیدنز، جامعه مدرن لزوماً مخاطره‌آمیزتر از جامعه سنتی نیست، ولی ماهیت مخاطرات آن متفاوت است. در جوامع سنتی، ریسک‌ها بیشتر طبیعی بودند و شامل مواردی چون سیل، ریزش کوه، زلزله، بیماری و مانند آنها می‌شدند. در مقابل، گیدنز معتقد است امروزه با مخاطرات مصنوعی و دست‌ساخته خود مواجهیم که آن را جامعه بیم‌زده می‌نامد.<sup>۱</sup>

با همین مقیاس، جنگ‌های هسته‌ای، تروریسم، بمباران‌های موشکی و غیره که ساخته انسان مدرن امروزی می‌باشد، در عصر جهانی شدن (مدرنیته متأخر) سبک و سیاق نوینی پیدا کرده است. پیش‌گیری از چنین ریسک‌ها و مخاطرات مصنوعی در عصر جهانی شدن، نیازمند گفتگو و به تعویق انداختن کنش دولت‌هاست تا از خلال آن به صلح و امنیت دست یابیم. نگارنده در اینجا از دموکراسی گفتگویی گیدنز وام گرفته و آن را در عصر جهانی شدن به روابط میان کشورها تسری می‌دهد. به اعتقاد گیدنز، جامعه جدید نخست تحت تأثیر امواج جهانی قرار گرفته و ساخت‌یابی در همه سطوح آن در جریان است و بازانندیشی سنت‌ها تحت تأثیر این عوامل تسریع شده که او

دموکراسی گفتگویی را لازمه چنین جامعه و جهانی می‌داند. گیدنز معتقد است در جامعه جدید فردیت روز به روز بیشتر می‌شود و شکل‌های کهن همبستگی رنگ می‌بازد و از این رو، اعتماد باید فعالانه بازسازی شود و این فقط با گفتگو میسر است (گیدنز، ۱۳۸۴: ۳۵).

این نوع گفتگو آن با هم پیوند با عدالت و امنیت می‌تواند به عنوان هنجار و فضای عمومی و با در نظر گرفتن هم‌زیستی با دیگران، در وضعیت مدارای متقابل به نتیجه برسد. جهانی شدن این فرصت را به گفتگو می‌دهد تا این رویه، درونی شده و تعمیم یابد. در واقع، ارتباطات در عصر جهانی شدن، می‌تواند به وسیله آموزش، این امیدواری را به وجود آورد که این مفهوم برای نسل‌های بعد به صورت امری نهادینه و داده‌شده جلوه‌گر شود، درست همانگونه که هم‌اکنون بسیاری از امور برساخته اجتماعی، در میان نسل‌های کنونی واقعیت‌های داده‌شده و راسخ تلقی می‌شود، حال آنکه همین واقعیت‌ها در نظر واضعان و خالقان، از چنین وضعیت مستحکمی برخوردار نبوده‌اند (پایا، ۱۳۸۱: ۹۳).

این امر در این حال بدین معناست که کنش‌گران اجتماعی می‌توانند به نحو فعال، معمای تازه و کارکردهای جدیدی را برای گفتگو خلق کنند و آن را به ابزار مناسب رفتارها بدل نمایند (پوپر، ۱۳۷۹: ۸۵). در نظریه ساخت‌یابی گیدنز، قواعد و منابعی که در جریان تولید و بازتولید کنش اجتماعی ساخته می‌شوند، وسیله بازتولید نظام اجتماعی نیز به حساب می‌آیند (Karsperson, 2000: 34-6). در این راستا، گفتگوی عادلانه خود به عنوان قاعده و هنجار، عامل بسیاری از کنش‌های اجتماعی است که بازتولید آن توسط روند جهانی شدن، به عنوان ساخت معرفتی و مدرن با ابزار شناخت (رسانه‌ها و ارتباطات) انجام می‌شود. این تولید و بازتولید می‌تواند بقا، صلح دموکراتیک و هویت متمدنانه یا رفتار متمدنانه کنش‌گران در جامعه بین‌المللی را معنا بخشد.

### ج. گفتگوی عادلانه، فراسوی امنیت ناعادلانه

در ادامه رابطه میان جهانی شدن و گفتگوی عادلانه، در این بخش رابطه میان گفتگوی عادلانه و بنیادگرایی را مورد کندوکاو قرار می‌دهیم. در ابتدا لازم است از بنیادگرایی که تعاریف گوناگونی دارد ابهام‌زدایی کنیم. طبق نظر پارخ، بنیادگرایی مستلزم جدایی میان مذهب و جامعه



نیست، وجود متن مقدس واحد یا مجموعه‌ای از متون در رابطه سلسله‌مراتبی با یکدیگر، دسترسی مستقیم معتقدان به متن یا متون و قدرت مذهب برای استفاده از دولت به منظور تقویت هویت مذهبی است. بنیادگرا هیچ جدایی میان سیاست و مذهب را نمی‌پذیرد، هدفش این است که دولت را به دست بیاورد و از آن استفاده کند. اختیار سنت تفسیری را رد می‌کند، اما به هر حال متن را در پرتو اهداف سیاسی می‌خواند و از این رهگذر می‌خواهد «دنیا را به مبارزه بطلبد و آن را از نو بسازد». بنیادگرا نه تنها خود را ملزم به اطاعت از دستورات اعتقادی می‌داند که خویش را به عنوان تضمین‌کننده اطاعت دیگران از آن دستورات می‌شناسد. از نظر پارخ، بنیادگرایی اساساً با حالت ارتودکسی افراطی غیرمدرنیست در مذهب فرق می‌کند. چون این دومی از امور دنیوی کناره‌گیری می‌کند، اصلاح مفاسد را به خدا وا می‌گذارد و هر گونه خواندن پویای متن مذهبی را مردود می‌شمارد. بالاخره اینکه، بنیادگرا هرچه بیشتر به رهبر خاص متکی است تا به دکترین خاص (میلی، ۱۳۷۷: ۳۱).

با این تعریف از بنیادگرایی، این سؤال مطرح می‌شود که آیا گفتگوی عادلانه در عمل تعدیل‌کننده و طردکننده بنیادگرایی نخواهد بود؟ آیا گفتگوی عادلانه به عنوان هنجار تعامل‌گرایانه، صلح‌طلبانه و مردم‌سالارانه، نمی‌تواند پادگفتمانی در قبال بنیادگرایی چه دینی و چه غربی آن باشد؟ برای پاسخ به این دو سؤال بهتر است به رابطه میان گفتگوی عادلانه و طرد بنیادگرایی پردازیم. با تعریفی که از بنیادگرایی ارائه شد، معلوم گردید این پدیده با توجه به اینکه هویت خود را در جامعه یا سیستم، تحریف‌شده می‌داند و به نوعی تهدید وجودی را برای خود برجسته می‌سازد، در عمل مستعدترین موضوع برای تبدیل شدن به مسئله ماندگار امنیتی است. از توضیحاتی که می‌توان برای این قابلیت داد، این است که چنین جمع‌های محدودی (دولت-ملت‌ها و طبق پیش‌بینی هانتینگتون، تمدن‌ها) که توسط بنیادگرایان به نام عناصر هویت‌بخش خود مثلاً تمدن اسلامی مورد حمایت بنیادگرایان، درگیر رقابتی با دیگر جمع‌های محدودی هستند که خود باعث تقویت استحکام موجودیتشان می‌شود و این گونه تعاملات، احساس ما بودن را دوچندان می‌سازد. از آن جا که جمع‌های محدود از خودشان به عنوان «ما» یاد می‌کنند، ساخته‌های اجتماعی هستند که در تعامل میان افراد به کار می‌آیند. این گونه استناد، نوعی همبستگی تفسیری ایجاد می‌کند و چارچوبی است که در آن اصول مشروعیت و ارزش‌گذاری،

مشخص می‌شود و فرد در دل آن به تفسیری از رویدادها دست می‌یابد. هویت این جمع‌ها چارچوبی اجتماعی است که شأن و جایگاه داوری دارد. از منظر مکتب گپنهاگ، می‌توان گفت بنیادگرایان به عنوان بازیگران امنیتی‌کننده، کسی یا گروهی هستند که کنش گفتاری امنیتی را انجام می‌دهند. این بازیگران معمولاً مرجع امنیت نیستند، زیرا به ندرت می‌توانند با استناد به لزوم دفاع از بقای خودشان از امنیت سخن بگویند. در حالت معمولی، بنیادگرایان اسلامی از ضرورت دفاع از اصول و اخلاقیات و جامعه اسلامی سخن می‌گویند (بوزان و ویور، ۱۳۸۶: ۶۹).

بنیادگرایان اسلامی اسلام را امنیتی کرده‌اند، اما گفتگوی عادلانه و برابری سوزدها، می‌تواند در عمل با گفتار و کنش خویش و به مثابه پادگفتمانی علیه بنیادگرایی، موضوع امنیتی اسلام را برای غرب به موضوع فرهنگی و فلسفه موضوعی اسلام را به عنوان امر بین‌الذنهانی در مقوله‌ای اجتماعی - فرهنگی و متمدانه در تعاملات با غرب، بازتعریف کند. تفاوت میان بازیگر و موضوع امنیت در مورد خاص نیز معمولاً به سبب وجود مقوله جداگانه مخاطبان است. به بیان دیگر، کنش امنیتی‌کننده برای این صورت می‌گیرد که مخاطبان متقاعد شوند به دلیل سرشت امنیتی خاص فلان موضوع، اتخاذ روش‌های فوق العاده ضروری است. بنابراین، یکی از خطرات امنیتی‌کردن و کنش گفتاری بنیادگرایان اسلامی این است که می‌تواند سبب تکیه بیش از حد بر وجه کنش‌گر شود و بدین ترتیب قدرتمندان را در موقعیتی ممتاز قرار دهد (مانند مخالفان گفتگوی صلح عادلانه در غرب) و هم‌زمان مخاطبانی که به داوری درباره کنش می‌پردازند را موقعیتی حاشیه‌ای ببخشد. چاره این امر نیز گفتمان «گفتگوی صلح عادلانه» است که ذاتی گفتاری - کنشی دارد و با عقلانیت ارتباطی خویش و ایجاد زیست جهان، عملاً سپهر عمومی میان اسلام و غرب را معنا می‌بخشد. گفتگوی غرب و اسلام در واقع به طرد وجه کنش‌گری بنیادگرایان و طرح آنان به عنوان دگری در هویت اسلامی می‌انجامد. در واقع، گفتگوی عادلانه در برابر بنیادگرایی و مخالفان گفتگوی سازنده صلح‌گرا، کنشی طردکننده و در قبال موافقان گفتگوی عادلانه و اسلام‌گرایی میانه‌رو، کنشی دربرگیرنده را اتخاذ خواهد نمود. در این راستا، می‌تلمن معتقد است « اگر گفتگوی عادلانه که با جهانی‌شدن سنخیت دارد، به رسمیت شناخته شود، این

امکان وجود دارد که آگاهی اسلامی را بتوان خارج از نگرش‌های ملی یا حاشیه‌ای مورد توجه قرار داد» (Mittelman, 1999: 191-2).

به هر حال، پیش‌برد انگاره گفتگوی صلح عادلانه به موازات امنیت عادلانه، به طرد بنیادگرایی می‌انجامد، چرا که این انگاره در سطح جهانی را می‌توان پیشنهادی برای شکل دادن به چنین حوزه‌ای در قلمرو بین‌المللی دانست. شکل‌گیری نوعی سپهر عمومی میان غرب و اسلام، ضامن آن است که کنش‌گران مرتباً رفتار خود را توضیح دهند و توجیه کنند. این نه تنها شامل کنش‌گران غیردولتی است، بلکه به این معناست که حتی دولت‌ها در مقابل یکدیگر موضع می‌گیرند و می‌کوشند یکدیگر را متقاعد کنند. این گفتگو در عمل سه حوزه بقا، صلح و رفتار متمدنانه را در حوزه‌های تمدنی شکل می‌دهد و در نهایت به امنیت عادلانه ختم می‌شود.

### نتیجه‌گیری

می‌توان گفت امنیت و عدالت، هر دو، هم هدف به حساب می‌آیند و هم ابزار تحقق هدف. از این رو، به نظر می‌رسد امنیت و به ویژه امنیت بین‌المللی، با عدالت، اخلاق و حقوق بین‌الملل، بالخصوص حقوق متعلق به افراد انسانی پیوندی متقابل دارند. تحقق حقوق بشر موجب برقراری امنیت نوظهور و نقض آن موجب ناامنی و هرج و مرج می‌گردد و بالعکس. پادزهر این مسئله و جلوگیری از این ناامنی، تقویت انگاره امنیت عادلانه است.

تأکید بر مفهوم امنیت عادلانه، به عنوان واحد بین‌ذهنی در جهت فهم و در عین حال، حفظ تنوعات انسانی است. فهم روش‌شناسانه از گفتگو اهمیت ذاتی دارد. تمدن‌ها و فرهنگ‌ها اجزای مهم این گفتگو هستند که در ذهن انسان‌ها جای دارند و به فهم متعارف شکل می‌دهند. آنها مجموعه‌ای از معانی بین‌ذهنی می‌باشند که به اشخاص فهمی از واقعیت می‌دهند و آنان را قادر می‌سازند به شکلی معنادار با یکدیگر ارتباط برقرار کنند... فهم تمدن‌ها انسان‌ها را قادر می‌کند دریابند مردمی که تاریخ فهم متعارف آنها را به گونه‌ای متفاوت شکل داده، چگونه رویدادها را به اشکال متفاوتی تصور و تفسیر می‌کنند (مشیرزاده، ۱۳۸۵: ۲۳۶-۲۴۳).

گفتگو میان این واحدهای بین‌ذهنی همانطور که در نظریه‌های روابط بین‌الملل از قبیل واقع‌گرایی، لیبرالیسم و سازه‌نگاری که به آن پرداختیم، در عمل، صلح مردم‌سالارانه و هویت و

رفتار متمنانه را از آن مردمی می‌کند که فهم و درک مطالعات امنیت عادلانه را داشته‌اند. در واقع، این شناخت و اهتمام به انگاره گفتگو، خود زمینه‌ساز صلح و امنیت به عنوان هسته اصلی و اولیه مطالعه روابط بین‌الملل است. گفتگوی عادلانه با جهانی‌شدن، در عمل، به صورت امری معرفتی نهادینه می‌شود و حتی خود گفتگوی عادلانه در تسریع روند جهانی‌شدن، نقش ویژه‌ای را به دلیل نزدیکی میان ملل ایفا می‌کند.

گفتگوی عادلانه به دلیل اینکه در قالب عقلانیت ارتباطی شکل گرفته و بر اصل کنش و گفتار متکی است، می‌تواند در سپهر عمومی، رویه تعامل گرایانه‌ای را میان تمدن‌های اسلام، غرب و کنفوسیوس برقرار سازد که نتیجه آن کنش‌های همراه با شناخت عاریت‌گرفته از یک زیست جهان می‌باشد. این گفتمان عملاً به طرد بنیادگرایی و آگاهی‌بخشیدن به جامعه اسلامی و همچنین، مخالفان نزدیکی شرق و غرب می‌انجامد. اگرچه این راهی بس طولانی است، ولی آغاز خوبی برای صلح و امنیت بین‌المللی محسوب می‌شود.

امروز منبع تهدید امنیتی جهان، جنگ و تهدید نظامی صرف نیست؛ بلکه علل اقتصادی، اجتماعی، زیست‌محیطی و مانند آنها نیز در این زمینه نقش دارند. پیش از این، افزایش قدرت، عامل تحقق امنیت در برابر تهدیداتی چون جنگ و خشونت بود، اما امروزه با تغییر منابع تهدید، تحقق مفهوم متحول امنیت نیازمند کاربست ابزار دیگری از جمله عدالت و صلح عادلانه است.

## منابع

- افتخاری، اصغر (بهار ۱۳۸۴)؛ «نشانگان امنیت در سیاست خارجی حجت الاسلام خاتمی»، *سیاست خارجی*، سال نوزدهم.
- بوزان، باری، الی ویور و پاپ دووید (۱۳۸۶)؛ *چارچوبی تازه برای تحلیل امنیت*، ترجمه علیرضا طیب، تهران: پژوهشکده مطالعات راهبردی.
- پایا، علی (۱۳۸۱)؛ *گفتگو در جهان واقعی*، تهران: نشر نو.
- پوپر، کارل (۱۳۷۹)؛ *اسطوره چارچوب*، ترجمه علی پایا، تهران: طرح نو.
- پیوزی، مایکل (۱۳۸۴)؛ *یورگن هابرماس*، ترجمه احمد تدین، تهران: هرمس.
- خبیری، کابک (۱۳۷۸)؛ «گفتمان سازنده‌گرایی در روابط بین‌الملل»، در *محمد رضا تاجیک، گفتمان و تحلیل گفتمانی*، تهران: فرهنگ گفتمان.
- گیدنز، آنتونی (۱۳۸۴)؛ *چشم‌اندازهای جهانی*، ترجمه محمد رضا جلالی‌پور، تهران: طرح نو
- مستقیمی، بهرام (۱۳۸۵)؛ «نقش فرهنگ در شکل‌گیری سیاست خارجی»، *مجموعه مقالات همایش ارتباطات بین فرهنگی و سیاست خارجی: رویکردی ایرانی*، تهران: انتشارات بین‌المللی المهدی.
- مشیرزاده، حمیرا (۱۳۸۵)؛ *تحول در نظریه روابط بین‌الملل*، تهران: سمت.
- مولایی، یوسف (۱۳۸۴)؛ *حاکمیت و حقوق بین‌الملل*، تهران: علم.
- میلی، ویلیام (۱۳۷۷)؛ *افغانستان - طالبان و سیاست‌های جهانی*، ترجمه عبدالغفار محقق، مشهد.

- Bruce M., Russet, John R. O'Neal (2000); "Clash of Civilizations, or Realism and Liberalism Déjà Vu? Some Evidence", *Journal of Peace Research*, Vol. 37, No. 5.
- Bull, D.H. (1977); *The Anarchical society*, London: Macmillan.
- Herzoy, Roman (1999); *Preventing the clash of civilizations: A peace strategy for the twentieth century*, New York.
- Karsperson, Larsbo, Giddens, Anthony (2000); *Introduction to social theories*, Oxford: Blackwel.
- Makinda, Samuel (2008); "International law and security: exploring a symbiotic relationship", *Australian journal of international affairs*.
- Mittelman, J.H, (1999); *Globalization Critical, Reflections*, London: Lynne Rienner.
- Morgenthau, H. J. (1985); *Political among Nations*, New York; Alfred.

- Robertson, Ronald (2006); "There, culture, society, *Journal of Peace Research*, Vol. 23, No. 2-3.
- Rothschild, Emma (1995); *What is security?* The MIT Press on behalf of American Academy of Arts & Sciences.
- Russett, Bruce (1993); "Normative and structural causes of Democratic peace", *American political science review*, Vol. 8, No. 3, pp. 622-638
- Searle, John (1999); *Mind, Language and Society, the construction of social reality*, London: Phoenix.
- Smith, Steve & Others (2005); *Power in global governance*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Walt, Stephen (1998); "International Relations, one world, many theories', *Foreign Policy*, No. 11.
- Went, Alexander (1992); "Anarchy is what states make of it, the social construction of power politics", *International Organization*, 46 (2), pp. 391-425
- Went, Alexander (1999); *Social Theory of International Politics*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Wholf, William C., Little, Richard (2007); "Testing balance of power, Theory in world history", *European Journal of international Relations*, Vol.13. No. 3, pp. 158-180