

## بسم الله الرحمن الرحيم

### بررسی تطبیقی مفهوم و نتایج گفت و گو در اندیشه سیاسی باختین و هابرماس

نگارش: علیرضا عنایتی

عضو پیوسته انجمن علوم سیاسی ایران

کارشناس ارشد علوم سیاسی

Ali\_enayatii@yahoo.com

#### چکیده:

از طریق زبان فاصله میان منطقه مکانی «خود» و منطقه شخصی «دیگر» درنور دیده می‌شود و اینجاست که ((گفت و گو)) اهمیت میابد. ((گفت و گو)) به عنوان یک برساخته ی انسان دارای ذات و ماهیت جداگانه و خاص خود نیست بلکه بر اساس کارکردهای آن قابل شناسایی است که تحقیق حاضر با استفاده از مطالعات کتابخانه ای با نگرشی تلفیقی از نشانه شناسی و هرمنوتیک درصدد مطالعه تحلیلی تطبیقی نظرات میخائیل باختین و یورگن هابرماس می باشد. متفکرانی که با وجود تفاوتها، تشابهاتی دارند. هر دو از هگل تأثیر پذیرفته و البته با گفتمان مسلط بر اندیشه خود در خصوص «گفت و گو» نظراتی ارائه داده اند. هابرماس در بحث «عقلانیت ارتباطی» به مسئله ی «چند ساحتی» بودن گفت و گو و در بحث غیر عقلانیت به گفت و گوی «تک ساحتی» («تک گفتار») اشاره می نماید. باختین نیز با نگرشی زبان شناسانه با طرح بحث «بینا متنی» و توجه به «زمینه متن» به نظریه و «منطق گفت و گویی» خود می پردازد. پاشنه آشیل اندیشه هر دو متفکر بر مبنای «ارتباط با دیگری» می چرخد. ارتباط با «دیگری»، «منطق گفت و گویی» باختین را با ویژگیهای خاص آن شکل داده و در اندیشه هابرماس «عقلانیت ارتباطی» را مطرح می سازد. لذا هر دو با طرح بحثهای زبان شناختی و توجه به «زمینه ی متن» و خروج از تک گفتاری؛ به بحث «فهم، شناخت و دانش» می رسند. اساس زندگی فردی و جمعی بشر در هر دو اندیشه بر مبنای ارتباط گفت و گویی و عقلانی نهاده شده است. «بینا متن» باختین و «جهان زیست» هابرماس خود دال بر توجه هر یک بر «موقعیت کلام و سخن در مناسبت» می باشد. از دیگر سو، «شناسایی دیگری» به «معرفت و دانش در اندیشه باختین» و «حقیقت» در اندیشه هابرماس منجر می گردد

#### واژگان کلیدی:

گفت و گو، تک گفتار، ارتباط زبانی، عقلانیت ارتباطی

## مقدمه

به نظر «هگل»، امور عقلانی، همان امور کلی است و آزادی عبارتست از «یکی کردن خود با هدفهایی که از خواهشهای شخصی در مقام فرد خاص، بر می‌انگیزد و بالاتر از آن، یکی کردن خواست شخصی خویش با «خواست همگانی» general will می‌باشد. (کاپلستون، ۱۳۶۷) از نظر هگل خود آگاهی در خود واقعیت ندارد، آنجا واقعی است که باز تابش را در «آگاهی دیگری» باز می‌یابیم. در تلقی «فیخته» رسالت اخلاقی فرد در «نظامی از رسالت‌های اخلاقی بر بنیادی اجتماعی شکل گرفته و معنا پیدا می‌کند. به نظر وی آگاهی فرد به گونه‌ای ضروری «با کسی دیگر» کامل می‌شود، با «تو» و تنها با این شرط، امکان پذیر است» (احمدی، ۱۳۸۰)

بنابراین نگرش، "خودشناسی" بدون «دیگری» ممکن نیست. ما «خود» را از چشم و نگاه «دیگران» می‌شناسیم و در لحظات دگرگونی و تبدیل اندیشه؛ «خود» را در مناسبت با «دیگری» باز می‌یابیم. اما راه «دیگرشناسی» برای «خودشناسی» در این طرز تفکر چگونه ممکن است؟ به نظر می‌رسد که محوریت یافتن «زبان» در فرایند «معرفت» یکی از بسترهای اساسی در باب انسان بوده است. در بستر معرفت شناسی زبان، سعی شده است جایگاه «منطق مکالمه» و موقعیت زبان کاویده شود. «هانس - گئورگ گادامر» معتقد است که زبان و منطق مکالمه و سخن گفتن، همه ی تمکن آدمی است و حدود زبان، حدود عالم ماست و به تفهیم و تفاهم میان «خود» و «دیگری» ظهور می‌یابد و از همین جاست که «نطق و زبان مندی» linguistically حقیقت وجود انسان است. طریقه مواجهه «من» با «دیگری» از طریق زبان ممکن است و از همین رو زبان تعیین هستی شناسی ماست بلکه بالاتر از آن ذات همه نهادهای فرهنگی، اجتماعی، سیاسی، هنری و ... زبان است. «زبان چیزی «درباره وجود انسان نیست بلکه حقیقت وجود اوست و از این رو در دیالوگ «خود» و «دیگری» طرفین به اتحاد رسیده و چه بسا «شنیدن» از «گفتن» اولویت پیدا می‌کند. (گادامر و هابرماس، ۱۳۷۴)

از طریق زبان فاصله میان منطقه مکانی «خود» و منطقه شخصی «دیگری» درنور دیده می‌شود و در آن ساحت، انسانها در هستی یکدیگر شریک می‌شوند از این رو در دیالوگها و موقعیتهای چهره به چهره و روابط با دیگران، نوعی انعطاف پذیری دیده می‌شود، چون داده‌ها و تجربه‌های معرفتی در این موقعیت، عینیت بیشتری می‌یابند. «اینجا» و «اکنون»، «من» و «او» مستمراً با یکدیگر برخورد می‌کنند و در نتیجه مبادله مداومی از نمایش معانی ذهنی «من»، و «او» به ظهور می‌رسند. فرایند چنین مکالمه‌ای به شناخت بهتر منجر خواهد شد یکی از نتایج معرفت شناختی میان «خود» و «دیگری» به وجود آمدن مقوله‌ای بنام «دیگری خواهی» Altrusim است. (کرمی پور، ۱۳۸۰) یعنی همان نظری که باختین دارد؛ از دیدگاه وی بشر را فطرتی غیر متجانس است و لذا زبان واحدی را اختیار نمی‌کند چرا که «دیگری» را مگر در گفت و گو نمی‌یابد و هر که استحاله می‌شود در تلاش است تا «دیگری» را خارج از غیریتش درک کند یعنی خارج از علایقی که «او» را با «دیگری» مرتبط می‌سازد (منیره الفاضل، ۲۰۰۳)

باختین معتقد است سخن بیش از هر چیزی پلی است میان دو انسان که خود به گونه‌ای اجتماعی تضمین می‌شود و معنا را فقط در مناسبات میان افراد می‌توان ساخت؛ و معنا در مکالمه ایجاد می‌شود. (احمدی، ۱۳۷۲) «منطق مکالمه» ساحت «بینا مننی» است و هر سخن با سخنهای پیشین که موضوع مشترکی با هم دارند و با سخنهای آینده که به یک معنا پیشگویی و واکنش به پیدایش آنهاست، گفت و گو می‌کند. «منطق مکالمه» گوهر اصلی اندیشه ی باختین در زمینه انسان شناسی فلسفی است اساس این دیدگاه را می‌توان چنین بیان کرد:

«اگر مناسبتی که «ما» را به «دیگری» پیوند می‌دهد نشناخته باشیم؛ آنگاه نخواهیم توانست «خود» را بشناسیم (احمدی، ۱۳۷۲) «ما» خود را از چشم «دیگری» می‌شناسیم ما لحظات دگرگونی و تبدیل اندیشه خود را در مناسبت با

«دیگری» می‌شناسیم. در یک کلام بازتاب زندگی خویش را در آگاهی افراد دیگر درک می‌کنیم. (تدوروف . ۱۳۷۷) «من» هرگز «خود» را در ساحت بیرونی خویش نمی‌بینم و ادراک حسی از آن ندارم، تنها بازتاب حضورم را در «دیگران» می‌شناسم. «من» نمی‌توانم از خویشتن آگاه شوم ، نمی‌توانم خودم باشم مگر از «راه دیگری» و انسان قلمرویی بیرون از خویشتن ندارد او همواره و یک سر در یک قلمرو به سر می‌برد: در نگاه درون «خویش» او به چشم دیگران می‌نگرد یا بهتر است بگوئیم از راه چشم «دیگران» می‌کوشد تا خویشتن را بازشناسد ... راه ارتباط با «دیگران» چیست؟ چگونه دو سویه این رابطه هم خویشتن و هم «دیگری» را می‌شناسد؟ باختین پاسخ می‌دهند: از «راه مکالمه» ؛ وی می‌افزاید:

«زندگی بنا به ماهیت خود یک مکالمه است . زنده بودن به معنای مشارکت در مکالمه است. زندگی پرسیدن است ، گوش دادن ، پاسخ گفتن، توافق داشتن و غیره است» و «در زندگی نمی‌توانم رخدادهای زندگی و مرگم را متعلق به خویشتن بدانم... رخدادهای تولد، هستی در جهان و دست کم مرگم، نه در «من» کامل می‌شوند و نه برای «من» وجود دارند. ( تودوروف ، ۱۳۷۷)

این همان بازتاب اندیشه هگل است که نوشته بود: «خود آگاهی» در «خود» واقعیت ندارد... آنجا واقعی است که بازتابش را در آگاهی «دیگری» باز یابد.

«نظریه عمل ارتباطی» «هابرماس» در امتداد اندیشه باختین حائز اهمیت است. وی فیلسوفی است که با طرح «حوزه عمومی» ؛ کنش ارتباطی و «عقلانیت ارتباطی» را به عنوان عمل مناسب حوزه عمومی می‌داند. حوزه‌ای که در آن افراد به منظور مشارکت در مباحث باز و علنی گرد هم می‌آیند. حوزه عمومی ریشه در حوزه خصوصی دارد و به واسطه گفت و گو و مذاکره شهروندان درباره مسائل عمومی تشکیل می‌شود. ... در حوزه عمومی هابرماس تنها در حوزه کلام و عقل ارتباطی امکان گذر از علایق جزئی به علایق عقلانی و کلی ممکن می‌گردد. چرا که به عقیده وی عمل ارتباطی و کلامی راه حل مسائل مربوط به حقیقت و اعتبار و رسیدن به علایق کلی را تشکیل می‌دهد. علایق کلی تنها در حوزه «سیاسی» به مفهوم خاص آن تحقق پذیر است که به عنوان حوزه عقلانی کلی فراتر از حوزه اداری و اقتصادی قرار دارد. (هولاب ، ۱۳۷۸)

از دید وی عمل ارتباطی به تعامل دست کم دو عامل اشاره دارد. که یکی قادر به سخن گفتن بوده و دیگری روابط شخصی برقرار می‌کند. این عاملان در پی رسیدن به درکی درباره وضعیت عمل و نقشه‌های عمل خودشان هستند تا اعمالشان را بر اساس توافق هماهنگ کنند. به نظر هابرماس ، زبان نقش محوری و کانونی در این الگو دارد و چنانچه او بر هر عمل عقلانیتی قائل بوده و معتقد است عمل ارتباطی نیز صورت مناسبی از عقلانیت مربوط به خود را دارد که آن «عقلانیت ارتباطی» است. ( لسناف ، ۱۳۷۸)

هابرماس بر اساس الگوی زبان شناختی خود توانسته است مبنای محکمی برای مباحثه آزاد به عنوان شأن نزول و غایت زندگی اجتماعی بدست آورد. ( هولاب ، ۱۳۷۸ ) این نحوه نگرش به زبان، خود توجهی است که به بحث حوزه عمومی و زندگی اجتماعی دارد و اصولاً و اساساً مبنا و زیربنای طرح بحث گفت و گو و زبان فقط و فقط در حوزه‌ای قابل طرح است که «من» در برابر حداقل «تو» باشد و این خود یک اجتماع دو نفره را می‌سازد.

### مفهوم گفت و گو:

واژه ی «گفت و گو» یا «dialogue» از لغت «دیالوگوس» dialogos ساخته شده است. «دیا dia» معمولاً به معنای «از میان» است اما در ارتباط با گفت و گو مترادف واژه «Inter» است که «میان یا بین between» معنی می‌دهند. «Logos» به معنای «کلمه» ؛ نوعی مفهوم بسیار کلی استدلال و اندیشیدن را افاده می‌کند که در قالب گفتار یا نوشتار ظاهر می‌شود و صورت یک مفهوم یا نظریه را به خود می‌گیرد در این معنی گفت و گو یا دیالوگ نشان دهنده نوعی سیلان و جریان معنی میان شماری از افراد است از رهگذر این معنی نوعی فهم و درک نو که آغاز گفت و گو وجود نداشته پدیدار می‌شود.

گفت و گو در معنای دقیقی که بیان خواهد شد واژه‌ای برساخته آدمی است این برساخته امری از پیش داده شده نیست و حتی یکی از ویژگیهای ضروری جامعه انسانی نیز به شمار نمی‌آید می‌توان عوالم ممکن را فرض کرد که در آن گفت و گو هیچ نقش در تعاملات میان آدمیان بازی نمی‌کند . گفت و گو نظیر دیگر برساخته‌های اجتماعی دارای یک ذات یا گوهر

ثابت نیز نیست در واقع نظیر دیگر برساخته‌های اجتماعی انسان، گفت و گو اساساً دارای ذات یا گوهری نیست که بتوان آنرا آشکار کرد این برساخته در عوض، واجد کارکرد یا کارکردهایی است که به وسیله کنش گران اجتماعی بدان اسناد داده می شود و یا بر آن تحمیل می‌گردد.

در میان برساخته‌های اجتماعی گفت و گو می‌تواند به خلق و ایجاد دیگر نهادها و برساخته‌های اجتماعی مدد رساند. هر یک از مشارکت کنندگان در یک گفت و گوی اصیل که فرایند خلق معانی مشترک اتفاق می افتد، می‌توانند در نتیجه نهایی تأثیر گذار باشند. از این گذشته این فرایند می‌تواند کشف کارکردهای تازه برای برساخته‌های اجتماعی موجود را تسهیل کند. (پایا، ۱۳۸۱)

از دید هابرماس ربط انسانها به هم در داد و ستد و تعامل اجتماعی کاملاً متفاوت از نوع رابطه ی انسان با محیط طبیعی او است و برای همین علوم اجتماعی لوازم دیگری می‌طلبند و نیازمند شناخت از نوع دیگری هستند. انسانها در مقام موجودات اجتماعی با یکدیگر تعامل دارند، و برای تعامل نیازمند فهم و درک یکدیگر هستند. این کار آنها با استفاده از زبان مشترک انجام می‌دهند. او این تعامل انسانی مبتنی بر زبان را «عمل ارتباطی» می‌نامد. به عقیده هابرماس خصلت و نوع علاقه ما به جهان اجتماعی، و بر این اساس شناخت ما از آن، بایستی با علاقه تکنیکی ما به جهان طبیعی و شناختمان از آن فرق داشته باشد. این علاقه و شناخت متناسب با جامعه را هابرماس «شناخت عملی» یا شناخت «موثر عملی» می‌نامد. بیان پراطلاع‌تر را هابرماس برای شخصی کردن و شناخت مورد بحث بکار می برد که چنین است «درک و فهم متقابل عمل مدار». (لسناف، ۱۳۷۸)

به اعتقاد هابرماس اعمال انسانها چون موجوداتی زبانی هستند؛ پیوندی خاص و ویژه با بیان زبانی دارند. آنچه که وی آن را «ادعاهای اعتباری قابل نقد» می‌خواند. بنابراین هر عمل هدف مداری که مبتنی بر اعتقادی واقعی یا اعتقاداتی نسبت به جهان است که اگر این اعتقادات صحیح باشند عمل را عقلانی می‌کنند. اگر از شخصی بخواهیم که عمل خود را توضیح دهد یا توجیه کند قاعداً باید اعتقاد و یا اعتقادات واقعی خود را که مربوط به آن عمل است با کلمات بیان کند. بدین ترتیب او در قبال صدق و حقیقت اعتقاداتش متعهد می شود یا به اعتبار هابرماس به اعتبار و ارزش ادعایش متعهد می‌شود. اما چنین ادعایی ذاتاً قابل نقد است یعنی دیگران آزادند که سند و مدرکی خلاف آنرا ارائه دهند بنابراین شخصی بایستی متعهد به دفاع یا جرح و تعدیل اعتقادات واقعی خود در پرتو اسناد و مدارک و گواهی های مربوط به آن گردد. شخص عامل چه از اعتقادات خود دفاع کند و چه در آنها جرح و تعدیلی به عمل آورد و تغییر نشان دهد به دو صورت چون عاملی عقلانی است متعهد به اختیار کردن عقاید و عمل کردن بر مبنای آنها است. «در متن عمل ارتباطی ما صرفاً کسی را عقلانی نمی‌دانیم که قادر باشد حکمی واقعی» را پیش نهد و در صورت نقد شدن بنیان حکمش را با اشاره به مستندات متناسب محکم کند بلکه ما آن کسانی را هم عقلانی می‌دانیم که از هنجارهای مستعد پیروی می‌کنند و قادراند وقتی که نقد می شوند عملی خود را با تشریح وضعیت در پرتو توقعات مشروع توجیه کنند». (لسناف، ۱۳۷۸)

بنابراین گفت و گو امری است که بر اساس آن به شناسایی «دیگری»، «تو» ی «مخاطب» و یا «غایب» با برقراری رابطه‌ای که شناخت «من» نیز مستلزم شناسایی همان «دیگری»، «تو» یا «غیر» می‌باشد و همان ابزاری است که در عقلانیت ارتباطی و مفاهیم‌ای مد نظر هابرماس متجلی می‌گردد. به هر حال گفت و گو این برساخته انسانی کارکردهایی دارد و متردافهایی که گاه این ترادف به دلیل تداخل کارکردهای اشتباه به جای یکدیگر و در عوض و قبال هم به ذهن متبادر می‌شوند یعنی یکسری نشانها و کدها با نشانه‌ها و کدهای دیگر به اشتباه یکسان نگریسته می‌شوند و این در حالی است که تفاوتی گاه ماهوی دارند. لذاست که باید این مفاهیم و واژه‌هایی که از لحاظ معنایی به یکدیگر نزدیک هستند را بشناسیم و در نهایت با تحلیل نشانه شناسانه گفت و گو به مبانی و نحوه عملکرد آن نیز برسیم واژگانی نظیر ارتباط Communication، گپ و صحبت (محواره) Conversation، مذاکره Negotiation، بحث discussion و در نهایت سخن یا گفت‌و‌مان discours.

«ارتباط» از حیث ریشه لغوی مبتنی بر واژه لاتین Communication به معنای شریک شدن To share یا «امری را به صورت مشترک در آوردن» است به این اعتبار یک معنای برقراری ارتباط To communicate عبارتست از «انتقال (یا مشترک

ساختن) اطلاعات یا معرفت در میان اشخاص با حداکثر دقت و امانت ممکن» در مقابل در گفت و گو هر یک از طرفین ضرورتاً نمی‌کوشد تا اندیشه‌ها یا آراء اطلاعاتی را که پیشاپیش برایش شناخته شده است به معرفت مشترک مبدل سازد بلکه تلاش اصلی کسانی که در گفت و گو شرکت می‌جویند آن است که «چیزی را با ما مشارکت یکدیگر خلق کنند.» (پایا ، ۱۳۸۱)

آدمی طبعاً و ذاتاً مایل است که دیگران کلام و سخنش را بفهمند و به منظورش پی ببرند. انسانها حتی اگر از کمترین درجه معرفت و امکانات برخوردار باشند، می‌کوشند برای بیان و تفهیم مافی الضمیر خویش از «طریق زبان» به سطح ذهن و فکر مخاطب نقبی زده و رهیافتهای درون خود را به دیگران عرضه کنند. مخاطب نیز برای فهمیدن و شناخت در قلمرویی که چه بسا گوینده از آن بی خبر بوده واکنش نشان می‌دهد. این کنش و واکنش زبانی - معرفتی فرایند مکالمه و تفهیم برای ایضاح مقصود به «فهم عمیق‌تر» را پارادایم ارتباط سازی «دیالوگ» میسر می‌سازد. در این میان دیالوگ و ارتباط سازی حلقه ارتباطی است که پاره‌ها و اجزای اندیشه‌ها را به هم پیوند می‌زند. در چنان ساحتی ذهن از یک نقطه به نقطه‌ای دیگر پیش می‌رود و در یک جریان حلقوی برای رسیدن به مقصد و مقصود تداوم می‌یابد. (کرمی پور ، ۱۳۸۲)

«گپ و صحت» از واژه‌ای به معنای «زیستن در میان» یا «بودن با» be familiar with از واژه لاتین (Conversar) اخذ شده که به معنای «همدمی» است. بر این اساس گپ و صحبت نشان دهنده نوعی تجمع دوستانه یا سخن مألوف گفتن است. حال آنکه گفت و گو می‌تواند میان کسانی برقرار شود که جمع دوستانه‌ای به شمار نمی‌آیند، یا سخن آشنایی رد و بدل نمی‌کنند. در واقع در گفت و گو لاقول در مرحله اولیه آن ممکن است مسیر اندیشه هر یک از مشارکت دهندگان فرسنگها با دیگران فاصله داشته باشد.

«مذاکره» از واژه لاتین negotita به معنای «به انجام رساندن» «جریان معامله» عمدتاً ناظر به یافتن راه و مفری از میان موانع خاص است. به این معنی مذاکره صرفاً هدفی عمل گرایانه را دنبال می‌کند و بنابراین حوزه کارکرد آن به مراتب محدودتر از گفت و گو است.

«بحث» با واژه‌های نظیر Concusion, Percussion هم ریشه بوده و در معنای ضربه و تکان با آنها مشترک است. معنای اصلی این واژه تجزیه امور و تأکید آن بر تحلیل و تفکیک است که هر چند در جای خود حائز اهمیت‌اند، کاربردی نازل در قیاس با «گفت و گو» را دارند. گفت و گو مشتمل است بر پیوند دادن میان اندیشه‌ها و احساسات و ایجاد حوزه مشترکی از معنای دائماً متحول شده که مشارکت کنندگان در گفت و گو را مستمراً به ترازهایی بالاتر معرفتی هدایت می‌کند. (پایا ، ۱۳۸۱) به طور کلی شاید بتوان نقش های ذیل را برای گفت و گو قائل شد و در حالی که این نقش ها در مفاهیم هم معنی آن، بدان سان که در گفت و گو به چشم می‌آیند؛ دیده نمی‌شوند. آنها نقش هایی هستند که برای تحریک جهت ایجاد حرکت و تغییر و احساس برای زمینه سازی پذیرش ساختار جدید ( فدایی عراقی ، ۱۳۷۷) بکار می‌روند. در یک بررسی کلی می‌توان جدول شماره ۱ (پایا ، ۱۳۸۱) را در تفاوت گفت و گو و مفاهیم مترادفش ترسیم کرد.

### انواع و اقسام گفت و گو

با لحاظ مفاهیم مترادف «گفت و گو» و توجه زبان شناسانه به آن لازم است تا نگرشی نیز به انواع و اقسام گفت و گو داشته باشیم؛ که می‌توان آنرا از دو زاویه تقسیم بندی نمود یکی از دیدگاه زمانی و دیگری از نگرش انسانی و مکانی.

#### گفت و گوی «هم زمانی» و «در زمانی»

«سوسور» قائل است که در «زبان فقط تمایز وجود دارد» لذا تمایزی که سوسور میان دو رویکرد به زبان یعنی «هم زمانی» و «در زمانی» طرح کرد، اهمیت زیادی در بحث نظریه ادبی یافته است. به نظر وی می‌توان هر پدیده ی خاص زبان را از دو راه بررسی کرد؛ یا این پدیده همچون بخشی از نظام کلی شناخته می‌شود که «هم زمان» با آن وجود دارد و یا لحظه‌ای از نظام تاریخی به حساب می‌آید. در روش «هم زمانی» وضعیت کامل زبان در یک مقطع خاص مطالعه می‌شود. در روش بررسی «در زمانی» عنصری از زبان در لایه‌های متوالی زبان مورد پژوهش قرار می‌گردد. سوسور با قاطعیت اعلام کرد که اساس کار در شناخت نظام زبان روش بررسی «هم زمانی» است. (احمدی ، ۱۳۷۲)

«گفت و گو» به عنوان یکی از پدیده‌های خاص زبان به مفهوم مطلق آن تلقی می‌شود که اگر بخواهیم بر اساس نظریه تمایز و رویکردهای «در زمانی» و «هم زمانی» آن را تجزیه و تحلیل کنیم می‌توانیم از دو رویکرد آن را مورد بررسی قرار دهیم: «گفت و گوی در زمانی» و «گفت و گوی هم زمانی».

«گفت و گوی در زمانی» گفت و گوهایی را شامل می‌شود که مثل تمدنهای مختلف آثار تاریخ علمی و فرهنگی یکدیگر را در قالب کتب، مقالات، رساله‌ها، نرم‌افزارهای کامپیوتری منتشر کرده و در اختیار یکدیگر قرار می‌دهند و از جریان فکری تمدنهای گذشته و حال مطلع شده و از آن بهره می‌گیرند. «گفت و گوی هم زمانی» آن دسته گفت و گوهایی را شامل می‌شود که علاوه بر برخورداری از «گفت و گوی در زمانی» دانشمندان و فرهیختگان زنده و معاصر ملل با یکدیگر ارتباط برقرار کرده و خود معرف و نماینده فرهنگ و تمدن ملت خویش‌اند طبیعی است که این گفت و گوها در محیط علمی و به دور از اغراض سیاسی صورت می‌گیرند. هر چند که سیاستمداران در مقدمه چینی و برگزاری چنین جلساتی نقش مهمی را دارند و بحثهای بین آنها، وجود و ایجاد جلسات علمی برای تبادل آراء و اندیشه‌ها را تسهیل کرده و رونق و دوام می‌بخشد. (فدایی عراقی، ۱۳۷۷)

#### گفت و گوی تک ساحتی و چند ساحتی

در تقسیم بندی انسانی و مکانی گفت و گو دو قسم گفت و گوی «تک ساحتی» و «چند ساحتی» را می‌توان مد نظر قرار داد. با توجه به نگرش خاص هابرماس و نتیجه حاصل از آن در ذهن نگارنده متن حاضر؛ گفت و گوی تک ساحتی نام «تفکر» را به خود اختصاص داده که در آن، انسان در ذهن خویش به گفت و گو با خویش خویش می‌پردازد و نتایجی را از آن بدست می‌آورد و گفت و گوهایی «چند ساحتی» آن دسته گفت و گوهایی را تشکیل می‌دهند که انسان با انسان دیگر به گفت و گو می‌نشیند و این نوع گفت و گو به دلیل تقسیم بندی جوامع بشری خود نیز به دو دسته «درون متنی» و «برون متنی» تقسیم می‌گردد. گفت و گوهایی «چند ساحتی درون متنی» گفت و گوهایی انسانهای داخل یک جامعه یا یک تمدن با یکدیگر را شامل شده و «گفت و گوهایی چند ساحتی برون متنی» گفت و گوهایی انسانهای جامعه‌ای یا تمدنی با جامعه و تمدن دیگر را در بر دارد. که می‌توان در عرصه روابط بین الملل به هنر دیپلماسی اشاره کرد. هر چند گفت و گوهایی تک ساحتی خود مولد فکر و اندیشه هستند ولی آنها به میزان اثربخشی که گفت و گوهایی چند ساحتی بر جوامع بشری دارند نمی‌توانند مفید فایده باشد. این نوع گفت و گوها در اعتلاء اندیشه و تفکر خاص فرد مشخصی بسیار تأثیر گذارند و تأثیر گذاری آنها بر اجتماع بشری وقتی خواهد بود که در عرصه ی چند ساحتی نمایانگر شوند و تبادل افکار، عقاید و اندیشه‌ها را به همراه داشته باشند و در نهایت اسباب و ایجاد و تکامل هر تمدن را فراهم می‌سازند.

#### تحلیل نشانه شناختی گفت و گو

از آنجایی که گفت و گو ذات و جوهری نداشته و آن را با نشانه هایش می‌توان تمیز و تشخیص داد لذا شناخت مفاهیم مترادف گفت و گو، تفاوت‌ها و تشابهات میان آنها، بیان انواع «هم» و «در» «زمانی» گفت و گو در کنار تبیین وجوه «تک» یا «چند» «ساحتی» گفت و گو مقدمات طرح تحلیل نشانه شناسانه از این واژه را فراهم می‌نماید.

زبان دستگامی از نشانه‌هاست. هر یک از ما در کاربرد شخصی زبان یعنی در گفتارمان، مجموعه‌ای از نشانه‌ها را بر می‌گزینیم از پاره‌ای از تواناییهای زبان سود می‌جوئیم و گونه‌ای سخن فردی یا روش بیان ویژه خود را می‌آفرینیم. در گفتارمان از نشانه‌هایی استفاده می‌کنیم که بنا به قراردادی از پیش پذیرفته، موجد مدلولهایی یا تصویری در ذهن مخاطب می‌شود. ما در زبان هر روزه، بیرون از گستره و امکاناتی که قراردادهای می‌سازند نشانه‌ای بکار نمی‌بریم. زیرا هدفمان ایجاد ارتباط است و ارتباط استوار است به قراردادهای آشنا. مناسبات میان افراد، به معنای نشانه شناسیک شناخت مناسبات میان نشانه‌هاست. آگاهی به این نشانه‌ها یعنی شناخت معانی قراردادی و معانی تازه در حکم کشف مناسبات راستین میان اثر و مخاطب است. (احمدی، ۱۳۸۰)

سوسور میان «مطلق زبان»، «زبان» و «گفتار» تمایز گذاشت. «مطلق زبان» تمامی تواناییها و نیروهای آدمی است برای ارائه معنا و همچون یک دستگاه ضوابط و قاعده‌هایی دارد که فراسوی هر گونه گزینش شخصی وجود دارند.

«زبان» نظام نشانه‌ها و قاعده‌های ویژه است که زبانی خاص (همچون زبان فارسی) را می‌سازد. «گفتار» کاربرد شخصی زبان است. شکل ظهور و فعلیت یافتن آن نظام در سخن گفتن و نگارش است. در گفتن و نوشتن به فارسی امکانات بی‌شماری را در اختیار داریم این امکانات استوارند بر میزان معینی (و نه بی‌پایان) از واژگان و قاعده‌های دستوری. مناسبت میان عناصر بگونه‌ای کامل قابل شناخت است. هر یک از ما این عناصر درونی نظام زبانی گفتار خویش را بر می‌گزینیم. (احمدی، ۱۳۸۰)

باختین در کتاب «مارکسیسم و فلسفه زبان» نظریات سوسور را نقد کرد. او نوشت مهمترین نظر سوسور تمایز میان «زبان» و «گفتار» بود. یعنی تمایز میان عنصر اجتماعی و عنصر فردی... سوسور، تأکید داشت که «موضوع اصلی پژوهش زبان شناسی نمی‌تواند گفتار باشد. آنچه عنصر زبان شناسیک را در گفتار می‌سازد اشکال نهادی همانندی میان گفتار و زبان است. هر چیز دیگری فرعی و تصادفی است. (احمدی، ۱۳۷۲) به نظر باختین گفتار فردی به هیچ رو کنش و حقیقت فردی نیست و نمی‌تواند همچون چیزی فردی بررسی و شناخته شود. برخلاف عنیت گرای سوسور، باید تأکید کرد که «گفتار فردی چیزی است که واقعیت شخصی و زنده زبان را می‌آفریند و دارای ارزش آفریننده‌ای در حد زبان است. «هر چند سوسور این نکته را دانسته بود که «ساختار گفتار، ساختاری اجتماعی است. اما از این کلمه نتیجه‌ای استنتاج نمی‌کرد. باختین تأکید کرد که «شکل بیانی گفتار یعنی آن چیزی که به واقعیت زبان وابسته است، جریان اجتماعی آن است. و هر گونه گفتار جدا از اینکه تا چه حد در خود کامل باشد (حتی تک گفتار ذهنی یا گفتار تک ساحتی) صرفاً لحظه‌ای از «فراشد اجتماعی کلام» است. گفتار، در خود بی معنا است چرا که به گونه‌ای ضروری پاسخی است به گفتار دیگر و این در حالی است که معنا در رابطه ساخته می‌شود. حتی تک گفتار نیز در حکم آفرینش مکالمه‌ای با مخاطبین غایب است (احمدی، ۱۳۸۰) اما گفتار خود را همچون کلی یک پارچه جلوه می‌دهد.

از دید «باختین» ارتباطات «جوهری گفت و گویی» dialogical دارد. بر اساس این نظریه هر گاه صحبت می‌کنیم یا چیزی می‌نویسیم، مخاطبی را در ذهن داریم و نوشتار یا گفتار ما همیشه در پیوند با آرا و اندیشه‌هایی است که در گذشته از آنها استفاده شده است. مفهوم گفت و گو نسبت به تک گفتار یا گفت گوی تک ساحتی درون متنی monologue که اولویت را به شخصی می‌دهد که می‌نویسد و می‌اندیشد، راهی مفیدتر و درست تر برای فهم ارتباطات است. بعلاوه بر این آنچه ما می‌گوییم پیوند نزدیکی با شخص یا اشخاصی که با آنها سخن می‌گوییم و نیز پاسخهایی که انتظار داریم آنها بدهند، دارد، لذا باید دو پدیده مهم به خاطر سپرده شود: نخست «گذشته» که بر انگاره‌های ما و آنچه خلق می‌کنیم تأثیر دارد و دوم «آینده» و پاسخهایی که انتظار داریم از مخاطبان خود بگیریم و بر آنچه انجام می‌دهیم تأثیر می‌گذارد. همانگونه‌ای که باختین می‌نویسد: «هر گفتمان منثور فراهنری - در همه صورتهای آن، اعم از روزمره، خطابی و دانشورانه - معطوف به چیزی است که «قبلاً بیان شده»، «شناخته شده است»، «در نظر عموم است»

هر واژه‌ای معطوف به پاسخ است و راه گزینی از تأثیر ژرف واژه‌ای که انتظار می‌رود در پاسخ بیان شود، ندارد. این واژه در مکالمه زنده مستقیماً و مشخصاً معطوف به واژگان است که در پاسخ مطرح می‌شود؛ پاسخی را بر می‌انگیزد، آنرا پیش بینی می‌کند، و خود را در جهت پاسخ ساختار می‌بخشد. واژه به خود در فضایی شکل می‌دهد که قبلاً صحبت در آن صورت گرفته است و در عین حال آنچه هنوز گفته نشده است اما ضروری است و در واقع، واژه پاسخ آنرا پیش بینی کرده است، به واژه تعیین می‌بخشد. این وضعیت موجود در هر گفت و گوی زنده‌ای است.

به این ترتیب بر اساس استدلال باختین، تمثیلی که باید از آن برای فهم ارتباطات استفاده کنیم، گفت و گوی (ی چند ساحتی) است و نه (تک ساحتی با عنوان) تک گفتار (آسابرگر، ۱۳۷۹).

نظریه فوق منحصر به متون ادبی نمی‌باشد بلکه با توجه به اندیشه ی «منطق مکالمه‌ای» باختین در مورد «بینامتنی» بودن فهم و درک و تأثیرات محیط و نیز آنچه هابرماس از آن به «جهان زیست» تعبیر می‌کند به مفهومی بس وسیع تر در ارتباطات انسانی می‌توان رسید و «متن» به اقتضاء اندیشه خاص هر یک از این متفکران به ساحت‌های اجتماعی زندگی بشر تسری داده می‌شود. از سویی هر واژه و مفهومی معطوف به پاسخی است. خود این واژه، معطوف به واژه‌ای است

که در پاسخ مطرح می‌شود و این یعنی شکستن رمزگانها توسط گفت و گو و ایجاد زمینه لازم و مساعد برای تعامل آراء و اندیشه ها، که در عین حال «غیریت سازی» را همراه خود دارد و در یک گفت و گوی سازنده تلاش بر این است که «غیریت سازی» به سدی در برابر ادامه گفت و گو و یا مانعی بر سر راه ایجاد جوگفتمانی جدید در خصوص مسئله جدیدی نگردد تا به انحطاط و سیر نزولی تکامل و پیشرفت نرسیم. و اینجاست که بحث ارتباط عقلانی هابرماس دستاویزی متین جهت اداره ی نحوه ی گفت و گو یا شرکت در آن است.

در نظر هابرماس عقلانیت ارتباطی بنیادی‌ترین عقلانیت است. او با روایت «ماکس وبر» از عقلانی کردن غربی پنجه می‌افکند. پروژه هابرماس باز آوردن اعتقاد روشنفکری به ارزشگذاری عقلانی است، اما می‌خواهد آنرا بر بنیاد فلسفی محکمی استوار کند. او برای انجام این کار به مفهوم «عقلانیت ارتباطی» متوسل می‌شود.

هابرماس می‌گوید «عقلانیت ارتباطی» بنیادی‌تر و نیز «گسترده‌تر» از آن «عقلانیت ابزاری» است که «وبر» بر آن تأکید می‌کرد. عقلانیت «ابزاری» یا «هدفمند» چیزی اختصاصاً انسانی نیست. این عقلانیت را کلاً در رفتار همه جانداران می‌توان مشاهده کرد و در واقع یکی از شرایط بقای آنان است. آنچه مختص انسان است زبان است. و امکانات عقلانیت و عقلانی کردن که زبان در سطحی کاملاً متفاوت به وجود می‌آورد و دقیقاً به این دلیل است که زبان ابزار ارتباط و استدلال می‌باشد. عقلانیت ابزاری هم خود البته به واسطه قدرت تکلم انسان قدرت استدلال و مجاب کردن عقلانی بسیار تقویت شده است، اما به نظر هابرماس این مهمترین جنبه عقلانیت ارتباطی نیست. (لسناف، ۱۳۷۸) وی معتقد است وقتی تعبیر «عقلانی» را بکار می‌بریم در واقع قایل به نوعی رابطه نزدیک بین عقلانیت و دانش (شناخت) هستیم. اما وقتی گفته می‌شود، افراد در موقعیتی معین به «گونه‌ای عقلانی» رفتار می‌کنند یا اینکه اظهارات آنها را می‌توان «عقلانی» دانست؛ منظور چیست؟ در اینجا هابرماس اظهار می‌دارد از آنجا که می‌توان «شناخت (دانش)» را به عنوان امری غیر قابل اعتماد مورد انتقاد قرار داد، رابطه نزدیک بین «شناخت» و «عقلانیت» نیز بیانگر آن است که عقلانیت هر «اظهار» یا «تعبیر» به قابل اعتماد بودن «شناخت مضمور» در آن بستگی دارد. لیکن آنچه در این میان نقش خاصی بر عهده دارد حضور عنصر زبان و درک و تفاهم از طریق ارتباط زبانی است که شاخص عقلانیت محسوب می‌گردد. یعنی رفتار و یا شیوه‌های رفتاری افراد در مواجهه با معضلات موجود بر سر درک و تفاهم که سبب می‌شود تا افراد درصدد فراهم ساختن یا ایجاد ابزاری برای نیل به تفاهم و درک موضوع ارتباط (مفاهمه) برآیند بنابراین وقتی می‌توانیم فردی را عقلانی بنامیم که مستعد و آماده نیل به درک و تفاهم بوده و بتواند با تامل در قواعد زبانی مشکلات و تزاوجات موجود را برطرف سازد. (نوذری، ۱۳۸۱)

هابرماس این امر را فرایندی دو جانبه می‌داند که از یک سو ناظر به قابل فهم بودن تعبیر نمادین است، یعنی اینکه آیا تعبیر نمادین مطابق با قواعد و هماهنگ با نظام قواعد زیستی خلق می‌گردند؟ در این رابطه وی پژوهش‌های زبان شناختی را به عنوان یک الگو معرفی می‌کند. از سوی دیگر آن را مسئله‌ای مربوط به شرح و تفسیر معانی تعبیر می‌داند یعنی این که آیا زبان تفسیر و مفسر را می‌توان روشن و واضح ساخت؟ و اگر آری چگونه؟ مضمون اخیر نیز در حقیقت اساسی هر منوتیکی است که هابرماس کار بست "ترجمه" را مناسب آن می‌داند.

به نظر می‌رسد هابرماس خود به نوعی در بحث عقلانیت ارتباطی مسئله‌ی «چند ساحتی» بودن گفت و گو یا «دیالوگ» (dialogue) و در بحث غیر عقلانیت، گفت و گوی «تک ساحتی» «منولوگ» (monologue) یا «تک گفتار» را مطرح می‌سازد. از دید یک گفتمان و سخن دیالوگی (dialogical) وجود «دیگری»، و تلاش برای برقراری ارتباط با وی و در نهایت به عبارت باختمین رسیدن به «شناخت و دانش» وجود دارد در حالیکه در یک تک گفتار یا منولوگ نمی‌توان هیچ «بینا متنی» را یافت در نهایت این عدم وجود «بینامتن» منجر به خلق شخصیت‌هایی چون حی بن یقظان، یا رابسونون کروزونه می‌گردد. شخصیت‌هایی که در حیطه گفتمان ذهنی خویش محصور هستند و در نهایت به جمود فکری و سراسیمگی سقوط و سقط اندیشه دچار شده و قرار می‌گیرند. مفهوم عقلانیت هابرماس چنانچه ذکر شده خود نوعی رسالت هرمونتکی است بدین ترتیب هابرماس عقلانیت را نوعی سرشت با منش سوژه‌های گوینده و کنشگری می‌داند که در قالب شیوه‌های رفتاری تجلی پیدا می‌کند، با شیوه‌هایی که زمینه‌ها و بسترهای مناسبی برای آنها وجود دارد. این به معنای آن است که تعبیر عقلانی تابع



ارزشها عینی هستند. به عبارت بهتر برداشت هابرماس از مفهوم عقلانیت بر حسب وجود «علل» دلایل و زمینه‌های مناسب تعریف می‌گردد. (نوذری، ۱۳۸۱) باختین نیز با طرح بحث «بینا متنی» توجه به «زمینه متن» و بیان نظریه «گفت و گو» و «منطق گفت و گویی» خاص خود به نوعی به این مسئله اشاره دارد و شاید بتوان بین هابرماس و باختین در این خصوص وجه تشابهی پیدا کرد چرا که آشیل اندیشه هر دو متفکر بر مبنای «ارتباط با دیگری» می‌چرخد. و این ارتباط با «دیگری»، «منطق گفت و گویی» باختین را با ویژگیهای خاص آن شکل می‌دهد و در اندیشه هابرماس «عقلانیت ارتباطی» را مطرح می‌سازد چرا که فردی را عقلانی می‌داند که مستعد و آماده نیل به درک و تفاهم بوده و می‌تواند با تأمل در قواعد زبان مشکلات و تزاوجات موجود را بر طرف سازد. بدین سان شاید بتوان گفت هر دو متفکر با طرح بحث‌های زبان شناختی و توجه به محیط و خروج از حالت تک ساحتی و تک گفتاری به بحث «شناخت و دانش» می‌رسند که حاصل تعامل و ارتباط است.

### پیش شرطها و نحوه انجام «گفت و گو»

دیالوگ و مفاهمه روشی برای حل مسائل فلسفی، انسان شناس و معرفت شناسی توسط سقراط بکار گرفته شد که دو هزار سال از آن می‌گذرد از آن زمان تا حال دیالوگ و مفاهمه، روشها و شیوه‌های متفاوتی را به خود اختصاص داده است و تحولات شگرفی را تجربه کرده است. نگرش جدید و متناسب با مقتضیات دوران مدرن نسبت به مبانی نظری دیالوگ در نظریه هابرماس دیده می‌شود. وی مفاهمه را عمدتاً در روابط انسانی مورد توجه قرار داده و معتقد است که انسانها موجوداتی دارای شعوراند و قادرند از طریق زبان منطق به تفاهم برسند و مشکلات خود را حل کنند. هابرماس مهمترین عامل ارتباط انسانها را ارتباط تفاهمی می‌داند این ارتباط در جامعه مدرن برای حصول «اجماع مدنی» بر کلام و زبان متمرکز است در واقع اجماع مدنی نه با زور و دیکتاتوری، بلکه با تفاهم و توافق طرفین حاصل می‌شود.

این روش گفت و گو به نظر هابرماس می‌تواند به الگوی جهانی نیز تبدیل شود. از دید او در جامعه ایده‌آل، اختلافات به صورت عقلانی و از طریق ارتباط و تفاهمی که عاری از عنصر اجبار است، حل می‌شود. مهارتهای ارتباطی لازمه ایجاد جهانی عقلانی است و هر چه توانایی ایجاد ارتباط و مفاهمه بیشتر باشد، جامعه از سلامت بیشتری برخوردار خواهد بود. از منظر وی «مفاهمه و یا دیالوگ»، مفهوم گسترده‌ای است که در تمام حوزه‌های جوامع انسانی کارآیی دارد.

«وضعیت آرمانی گفتار و سخن» هابرماس (جایگاه گفتمان) همانند وضعیت اصلی «راولز»، صورتی آرمانی است که به این منظور طراحی شده است که بی طرفی و بی غرض همه طرح های گفتمان را تضمین کند این وضعیت شامل شرایط تقارن یا برابری حقوق و قدرت میان همه مشارکت جویان در «گفتمان» است. این تقارن یا برابری باید چنان باشد که در ساختار قواعد ارتباطی آنان هر گونه اجبار درونی یا بیرونی به استثنای نیروی استدلال برتر را حذف کند و بدین ترتیب همه انگیزه‌ها به استثنای انگیزه جستجوی مشترک و همیارانه حقیقت را خنثی کند. هر نظر و دیدگاهی می‌تواند آزادانه بیان شود. (لسنای، ۱۳۷۸)

هابرماس مدعی نیست که صرفاً گفتمان های آرمانی برای همه طرف ها منصفانه هستند، بلکه او مدعی است که نهایتاً اگر گفتمان به حد کافی طولانی شود و ادامه یابد روشی بوجود می‌آید که از دل آن، حقیقت اخلاق یا هنجارهای اخلاقی درست؛ یا حتی دقیق تر از آن هنجارهای ایجاد عدالت بیرون می‌آید.

نهادینه کردن مناظره، گفت و گو و استدلال که از طریق آن سیاست عمومی ساخته می‌شود خود به نوعی دموکراسی گفتمانی است که هابرماس آن را مطرح کرده است. که برای آن باید نظامی از حقوق ساخته شود که حق همه مشارکت جویان در گفت و گو را برای شرکت در قانون گذاری تضمین کند. (پولادی، ۱۳۸۲) هابرماس این استدلال را دارد که تنها از طریق ایجاد ارتباط کامل و آزاد میان انسان های برابر می‌توان تفکر عقلانی خلق نمود. (نوذری، ۱۳۸۱) پس با این اوصاف می‌توان شرایط ایجاد یک گفتمان را از نظر یورگن هابرماس در جدول شماره ۲ نشان داد.

پیش فرض رابطه ی من - تویی این نگره کلی است که انسانیت انسانها به هم وابسته و پیوسته است و گفت و گو مجرای تفهیم و تفاهم و تسهیم تجربه‌ها و دانش‌های خود با دیگران است و اینجاست که بحث ارتباط سازی خود را نمایانگر می‌کند.

بنابراین گفت و گو آفریننده «خویش» و «دیگری» است. «خود» و «دیگری» جز از درون یک قلمرو گفتمانی ممکن نخواهد بود. اما ذهنیت هر فرد متشکل از یک نظام باور - نابوری Be life- dis- be life می باشد که حاصل جمع یا محصول باورها و ناوریهای او نسبت به دنیای مادی و اجتماعی خویش است.

شرایط حداقل برای برقراری یک گفت و گوی اصیل، حفظ احترام «دیگری» است هر یک از مشارکت کنندگان در گفت و گو می باید دیگری را در انسانیت با خود، برابر تلقی کند و در برابر دیدگاههای او رواداری و تسامح نشان داده و به ایشان به دیده حرمت بنگرد. به دیده تحقیر به آراء، فرهنگ، سنت و تمدن «دیگری» نظر کردن و دیدگاهها و سنت و فرهنگ و تمدن خود را برتر انگاشتن، فواید و بهره های یک گفت و گوی اصیل را از بین می برد. زیرا که موقعیت مخاطب را تا حد یک زیر دست و تابع و مادون تقلیل می دهد. این گونه نظر به «دیگری» به معنای نفی موقعیت او به منزله یک سرچشمه منحصر به فرد معرفت و انکار دیدگاه ممتازی است که او برای نظر به واقعیت در اختیار دارد و می تواند به تکمیل دیدگاه خود شخص کمک رساند. این نکته نیز می باید مورد توجه قرار گیرد که همه بر ساخته های اجتماعی دارای یک جنبه ی تجویزی و تکلیفی و اخلاقی هستند، به این معنی که تنها در صورتی می توانند توان خود را آشکار سازند که هر یک از اعضای جامعه ای که قصد بهره گیری از این برساخته را دارند، برای «دیگری» در جامعه خود «حق بهره گیری» قائل شوند. تنها در این صورت است که نظام اعطای کارکرد به برساخته مورد نظر شما می تواند به خوبی نقش خود را ایفا کند در غیاب این نوع «حق غیر» برای تحکیم موقعیت نهاد اجتماعی برساخته شده می باید به زور متوسل شد. در مورد «گفت و گو» این جنبه خاص واجد همان صورتی است که کانت سه قرن قبل متذکر شده بود: قبول این نکته که انسانیت، صرفاً یک ابزار نبوده بلکه هدفی فی نفسه است. (پایا، ۱۳۸۱)

در صورت قائل نبودن به «حق غیر» ما فردی جزم گرا خواهیم بود. شخصی که دارای مجموعه ای از باورها و ناوریهای کاملاً شکل گرفته و بسته است و به هیچ وجه درصدد تغییر و دگرگونیهای آن باورها و ناباورها نیست. از این رو خصلت جزم گرایانه و متصلبانه ناشی از چگونگی باور ما و آنچه بدان باور داریم؛ می باشد.

گشودگی فکری open - Mindendnes و تحجر فکری close - mindedness در حد نهایی؛ یک باور و نظریه است که میانشان درجات مختلفی از باورمندی وجود دارد. (کرمی پور، ۱۳۸۲) اگر فرد در ذهن خود معتقد باشد که من بهتر یا بیشتر می دانم، توانایی بیشتری از دیگران در من به ودیعه گذارده شده و آنها را هم از قوه به فعل تبدیل کرده ام ولی در مقابل، شخص مخاطب من انسانی است که میزان درک، اطلاعات و تواناییهایش به من نمی رسد و من باید او را هدایت کنم و او باید به آنچه من می گویم تن داده آنها را قبول و سرانجام عمل نماید. و اگر از طرف دیگر در ذهن تک گفتاری فرد مخاطب ما هم نیز استعداد پذیرش این مطالب حاکم باشد یعنی خود را ضعیف بداند منتظر و محتاج به وجود یک قهرمان و هادی داشته باشد و خود را بنا به دلایل مذکور و اینکه اصولاً او درست را از نادرست نمی شناسد و شاید وقتی بر اساس فکر، رای و نظر خویش عمل نماید به ناثواب عمل کرده است و به روند فکری متکلم کمک کرده و او را یاری داده است و اگر در چنین محیطی؛ فردی یا جمعی موجود باشند که بخواهند فکر کنند و قبول کنند کثرت افراد موجب تعدد افکار و اندیشه ها می گردد؛ با مشکلات عدیده ای مواجه خواهند شد و در اینجاست که به تقابل، رودررویی خشونت بار و احتمالاً در نهایت با جنگ و در نهایت به حذف یکدیگر از صحنه حیات اجتماعی مواجه خواهیم شد.

در این هنگام است که «گفت و گو» در عرصه زندگی اجتماعی در برابر «تقابل» و «برخورد» با تبیین مبحثی از واقعیت گزارای امور سیاسی - اجتماعی انسان و فراخوانی به تحمل و همکاری در برابر خشونت و دشمنی مطرح می شود که می توان در جدول شماره ۳ پیوست (خوشرو، ۱۳۷۷) به تفاوت این دو مقوله پرداخت.

از دیدگاه فوق گفت و گو بر طرف کننده سوء دریافت ها و سوء نظرها دانسته می شود که بهترین و مهمترین فایده این نظریه در همین است چرا که وقتی سوء نظر و سوء دریافت حل شد دیگر برخورد یا تقابل نه تنها احساس نمی شود بلکه نیاز شدیدی به همگرایی خود را نشان می دهد و این عمل باعث تبادل آراء و اندیشه ها و شکوفایی، بصورت متقابل و البته زایش تفکری جدید و متمایز نسبت به سایر تفکرات می گردد.

اگر عقلانیت پایه ای برای تحقق کنش ارتباطی و رسیدن به گفت و گوی مبتنی بر ارتباط باشد، پایه دیگر آن وجود فرهنگ چند آوایی و گفت و شنودی است. گفت و گو در وسیعترین مفهوم آن، به معنای چگونگی برخورد با تفاوتهاست. در هنگام انجام گفت و گو نه تنها طرفین می پذیرند که تفاوتی وجود ندارد؛ بلکه، موجودیت این تفاوتها به رسمیت شناخته می شود. این امر به مفهوم باختینی کلمه به منزله جهت گیری گوینده در جهت گفتمان و مخاطب مربوط است. (معینی علمداری، ۱۳۸۰)

از این رو، گفت و گو را نمی توان با «سخن گفتن» یکسان انگاشت. در سخن گفتن هیچ الزامی برای چنین سو گیری از جانب گوینده نسبت به شنونده وجود ندارد و ارتباط گیری می تواند کاملاً یک سویه باشد؛ در حالیکه منطقی گفت و گویی نه بر ارتباط یک سویه بلکه فهم «گفت و شنودی» dialogical understanding استوار است. از اینرو، تفاوت موجود میان «سخن گفتن» و «گفت و گو» در واقع یک اختلاف معرفتی است و به اختلاف درجه شناخت فرهنگ ها و تمدن های مختلف مربوط می شود. دانش گفت و گویی می کوشد برای باز اندیشی مدام فرد نسبت به معرفت خود فراهم آورد. از این لحاظ فهم گفت و شنودها نه بر پایه دانش اثباتی بلکه بر پایه کردار و گفت و گو شکل می گیرد. و این دقیقاً آن چیزی است که موجب می شود طرفین به نقد خود پرداخته و تمهیدات آموزش از یکدیگر را فراهم کنند و باعث شوند که با یکدیگر بیاموزند و دیگر، یکی فرمانده و دیگری فرمانبردار نباشد.

به هر حال گفت و گو، به تنوع صداها نیاز دارد، زیرا مکالمه در صورت نبودن تنوع صداها ناممکن است اصولاً پذیرش وجود تنوع در جهان پیش شرط گفت و گو است این تنوع را می توان در اصطلاح «ناهمگونی زبانی» heteroglossia باختین یافت. این اصطلاح بیانگر آن است؛ که مجموعه ای از صداها یا اجتماعی و بیان فردی آنها وجود دارد. «ناهمگونی زبانی» تک صدایی بودن را رد می کند و آنرا القا کننده تمامیت صوری می داند و بجای آن به تولید معانی باور دارد که از کنش و واکنش متقابل اجتماعی (گفت و شنود) سرچشمه می گیرد. پس گفت و گوی مد نظر تک گویانه نیست؛ در حالیکه نظریه برخورد به معانی حاد آن چیزی جز تک گویی را در مناسبات بین تمدنی مشاهده نمی کند. (معینی علمداری، ۱۳۸۰)

شرط دیگر تداوم فرهنگ گفت و شنودی آن است که طرفین گفت و گو یکدیگر را به عنوان طرفهای برابر و دارای منزلت به رسمیت بشناسند. این مسئله به صورت خواسته «به رسمیت شناختن تفاوتها» نیز قابل بیان تمام عیار می دانند و هیچ وجه تاریخی بر آن قائل نیستند بلکه آنرا امری طبیعی می دانند.

مسئله «برابری» در به رسمیت شناخته شدن اهمیت زیادی دارد زیرا برابری تنها زمانی به معنای واقعی کلمه محقق می گردد که چنین ارج شناسی متقابلی وجود داشته باشد.

وجه دیگری که در ایده «به رسمیت شناخته شدن» اهمیت زیادی دارد مسئله «دستیابی به احترام اجتماعی» است. این حس احترام موجب می شود که هر طرف گفت و گو دیگری را به همکاری و هم داستانی فراخواند و موقعیت او را از لحاظ اجتماعی در جریان عمل مشترک رعایت کند. به رسمیت شناخته شدن اهمیت زیادی برای پیشبرد گفت و گو دارد زیرا تا زمانی که «احترام متقابل» بین گفت و گوها برقرار نباشد نمی توان انتظار دستیابی به توافق را داشت. (معینی علمداری، ۱۳۸۰)

پیدایش هر گفت و گو متضمن تحقق سه عنصر ارتباطی است، این عناصر عبارتند از:

- ۱- «گوینده» یا شناسنده
- ۲- «شنونده» یا شناخته شونده
- ۳- «جریان» گفت و گو یا فرآیند شناسایی

این مکانیسم ارتباطی بین گوینده - شنونده و جریان گفت و گو در صورتی جنبه گفت و گویی خواهد داشت که کنش مناسبی وجود داشته باشد. راه شناخت کنشهای آدمی آن است که آنرا به مثابه «رویدادهای ارتباطی» در نظر بگیریم. البته باید در نظر داشت که مدل ارتباطی کنش به هیچ وجه بین دو مفهوم «کنش و ارتباط» این همانی برقرار نمی کند، بلکه صرفاً کنش را به این خاطر که در مقابل دیگری صورت می گیرد، یک عمل ارتباطی محسوب می کند. از اینرو، در هر کنشی یک

حیثیت التفاتی وجود دارد و کنشهای فردی در خلأ بروز نمی کند بلکه در جهانی واقع می شود که فرد با دیگران در آن شریک است. (معینی علمداری، ۱۳۸۰)

هرکنشی را واکنشی است و محصول تعامل بین این کنش و واکنش خود پدیده‌ای قابل مطالعه، بررسی و توفیق خواهد بود. گفت و گو خود نیز همچنین امری است که در ذات خود هم کنش دارد و هم واکنش. یعنی این کنش و واکنش نتیجه مند است.

### نتیجه گفت و گو در اندیشه باختین و هابرماس

از دید باختین «ویژگی علوم انسانی» یعنی جهت گیری این علوم به سوی معانی، افکار، دلالتها و نظایر آن، همواره توجه ما را برانگیخته است. این افکار، معانی، و دلالتها از «غیر»؛ از «دیگری» صادر می شوند و تنها به طور بنیادی با تجسم در «متن» است که به مادیت در می آیند و در دسترس پژوهشگر قرار می گیرند. (تودوروف، ۱۳۷۷)

«متن» واقعیتی بی واسطه (واقعیت اندیشه و تجربه) است واقعیتی که این اندیشه ها و رشته های دانش فقط در درون آن می توانند تشکیل و قوام یابند آنجا که متنی موجود نیست نه موضوع پژوهش موجود است و نه اندیشه. (تودوروف، ۱۳۷۷)

باختین در اشاره ای به بحث فاعل و شخص و شیء در هر اندیشه ای علوم انسانی را از علوم دقیقه و طبیعی جدا می کند در اندیشه و دانش مربوط به شیء فقط یک برون بود وجود دارد ولی در دانش شخصی، فاعلی هست که می اندیشد یعنی علوم انسانی از طرفی شخصی است و از طرفی نیز شیء ای. او در این بین توجه قابل تاملی به جوانب معنا شناختی و عینی بر سوبه بنایی تاکید می ورزد. زیرا هر اثری را فاعلی است و برای او اندیشه ای؛ و عمل فاعل از سویی شیء ای و از سویی شخصی است. باختین در این میان وی در بررسی مبحث معنا شناختی به ردگیری نشان های زبان شناختی می رسد.

نشان هایی که اصطلاح آثار تصلب یافته مقاصد نویسنده هستند واز تفسیر اشکال زبانی متد اول که در جریان کار زنده و قصدمندانه به جا مانده اند حکایت می کنند. اما این نشان های خارجی که در سطح زبانی قابل مشاهده و تشخیص هستند برای آنکه درک شوند باید ابتدا بوسیله تفسیر به فهم در آیند، تفسیری که به مقصودی که به این نشانه ها حیات بخشیده است تاسی می جوید (تودوروف، ۱۳۷۷) در دید وی «علوم انسانی» در نوع خاصی از گفت و گو خلاصه می شود؛ رابطه متقابل و پیچیده متن (موضوع مطالعه) با زمینه و بافتی که به متن چهار چوب می دهد. (تودوروف، ۱۳۷۷) یعنی او در اشاره به علوم انسانی ترجیح می دهد از «فهم» سخن بگوید تا از «دانش... که در بررسی مفهوم «فهم» می گوید: فهم محیطی است برای متنهای دیگر، تفسیری است دوباره در بافت جدید است. (تودوروف، ۱۳۷۷) «هرگونه فهم واقعی مبتنی بر کنش فعالانه است و از ابتدا نطفه یک پاسخ را در خود دارد. تنها فهم فعال است که می تواند به دریافت مضمون (معنای گفتار) نایل آید. تنها به واسطه ی «شدن» است که دریافت شدن امکان پذیر می شود. فهم در هر گونه ی آن طبیعتی گفت و گویی دارد. فهم با گفته همان گونه روبرو می شود که در گفت و شنود یک پاسخ در مقابل پاسخ دیگر قرار می گیرد. همواره در جستجوی سخن متقابلی است در مقابل سخن گوینده و در اینجاست که وی بیان می دارد «اندیشه در پی اندیشه. تجربه ی تجربه ای دیگر است، سخن در پی سخن ها، متن های موثر بر متون دیگر است.» (تودوروف، ۱۳۷۷)

البته در «تفسیر ساختارهای نمادین به ناچار باید تا اعماق بی کرانگی معانی نمادین پیش رود؛ به عبارت دیگر این تفسیر نمی تواند بدانگونه که ما از علوم دقیق (طبیعی) برداشت می کنیم علمی باشد. تفسیر معانی نه علمی بلکه عمیقاً معرفتی است.» (تودوروف، ۱۳۷۷) با در نظر گرفتن چنین اندیشه ای از سوی باختین می بایست تعریف علم را در حیطه علوم انسانی همان معرفتی دانست که حاصل تعامل آراء و اندیشه ها یا به عبارتی معرفتی که حاصل از منطقی گفت و گویی که در طبیعت تقابل وجود دارد البته تقابلی که در نظر این زبان شناس روس است.

هابرماس از متفکرینی است که همچون باختین به نقد پوزیتویسم پرداخته و به مسئله ارتباطات انسانی توجهی وافر نشان می دهد که شاید بتوان حوزه تفکر این دو اندیشمند را با وجود اختلافات بین اندیشه آنها در حیطه هر منوتیک یافت. چرا که به نظر هابرماس اعتبار احکام علمی وابسته به معیارهایی است که پیشاپیش در متن پیش فهم های پذیرفته شده و روابط ذهنی گزینش شده اند. بدین سان علوم اثباتی به عنوان بازتاب شی گشتگی از موانع عمده رهایی اجتماعی هستند. عقل

زندانی علم جدید - به معنای اثباتی آن - شده است. به نظر هابرماس شناخت علمی به معنی اثباتی تنها مبتنی بر یک دسته از علایق انسانی یعنی علایق تکنیکی است. وی در مقابل علایق عملی انسان درک روابط تفاهمی و بین ذهنی را که بر ویژگی زبان در انسان تکیه دارند، مبنای حوزه شناخت تاویلی می داند (هولاب، ۱۳۷۸). شیوه تفکر اثباتی، نگرش تفاهم و ارتباط عقلانی و بین الاذهانی را تضعیف می کند و در نتیجه « عرصه عمومی » روبه زوال می رود و عقل ارتباطی در چنبر سلطه وسیستم گرفتار می آید. به نظر هابرماس حوزه های وسیعی از « جهان زیست » بر حسب علایق سیستم علمی، سیاسی - اقتصادی مسلط یعنی عقلانیت "ابزاری" سراسری شی گونه بازسازی شده است. نتیجه سلطه سیستم بر جهان زیست از دست رفتن فضا، تزلزل هویت جمعی، بیگانگی و شی گونگی جامعه بوده است.

گسترش حوزه عقلانیت ارتباطی مستلزم گسترش تواناییهای کلامی و ارتباطی است از اینجا هابرماس به مفهوم « وضعیت کلامی آرمانی » می رسد که در آن تواناییهای ارتباطی و کلامی لازم برای ایجاد جهانی عقلانی، تحقق می یابند یعنی در وضعیت کلامی ایده آل توانایی و عقلانیت ارتباطی و تفاهمی به کمال می رسد. در واقع وضعیت کلامی ایده آل پدیده ای ساخته ذهن نیست بلکه در همه روابط گفتاری مندرج است و خود راهنمای تکامل به سوی ارتباط عقلانی سراسری است که در آن فرد می تواند امکان « عمومی » شدن علایق، خود را دریابد (نوذری، ۱۳۸۱) از دید هابرماس « حقیقت » خود محصولی تک ذهنی نیست بلکه عنصری بین الاذهانی است که در عمل کلام ظهور می یابد. بدین سان حقیقت به داوری بین ذهن وابسته است. بنابر این هابرماس « نظریه گفتاری حقیقت » را در مقابل نظریه های اثباتی و تک ذهنی مطرح می کند. حقیقت تاکنون بدست نیامده زیرا تاریخ گذشته مبتنی بر ارتباط کلامی ناقص بوده است به نظر هابرماس حقیقت برخاسته از وضعیت کلامی غیر مخدوش است یعنی تصویری از « خلاف واقع » است که بر اساس آن می توان واقعیت را نقد کرد.

« عقلانیت مفاهمه ای » هابرماس متضمن امکان حضور، برداشت یا مفهومی موسع تر از "عقلانیت" است که معطوف به « کلام استدلالی » می باشد. هابرماس ضمن شرح بسط نظریه احتجاج (استدلال) (argumentation) در ارتباط با مضامین فوق اظهار می دارد:

« در شروع کار من به قرائت شناخت گرا از عقلانیت ادامه خواهم داد که اساساً بر حسب استفاده از شناخت یا دانش توصیفی تعریف شده است. این برداشت را می توان در دو سمت متفاوت بسط داد. اگر از کاربرد یا استفاده غیر ارتباطی از دانش در کنش غایت شناختی شروع کنیم، در آن صورت پیشاپیش برای مفهوم عقلانیت ادراکی - ابزاری - اتخاذ کرده ایم که از طریق تجربه گرایی عمیقاً بیانگر خود فهمی مدرن به شمار می رود این نوع عقلانیت به خود نشانه هایی دال بر خود نگهداری موفقیت آمیز حاصل از منش و موضع آگاه نسبت به شرایط محیطی یا سازش و تطبیق هشیارانه با آن به همراه دارد. از سوی دیگر اگر از استفاده ارتباطی از دانش گزاره ای شروع کنیم، و در آن صورت پیشاپیش برای موسع تر از مفهوم عقلانیت در پیوند، برداشتهای دوران باستان از مفهوم لوگوس Logos (سخن) تصمیم گیری کرده ایم این برداشت از مفهوم « عقلانیت ارتباطی » با خود نشانه هایی به همراه دارد که نهایتاً مبتنی و متکی هستند بر تجربه محوری نیروی الزام آور نامحدود، بلا مانع، متحدسازنده و اجماع آور کلام استدلالی که طی آن مشارکت کنندگان مختلف بر نقطه نظرات صرفاً ذهنی خود غلبه کرده و به یمن دو طرفه و متقابل بودن عقیده ای عقلانی در خصوص وحدت دنیای عینی و بینی الاذهانی جهان زیست خود اطمینان خاطر حاصل می کنند.

به این ترتیب در نگاه کلی می توان مفهوم عقلانیت در اندیشه سیاسی هابرماس را به تعبیر وی به معنای آزاد ساختن توان بالقوه استدلال و تعقل نهفته در عمل تفاهمی (کنش ارتباطی) دانست که یک فرایند جهانی - تاریخی به شمار می رود (نوذری، ۱۳۸۱) چنین بنظر می رسد هابرماس اندیشمندی است که بیشترین تاکید وی بر بحث « ارتباطات و کنش ارتباطی » است چرا که این ارتباط بالقوه دارای اندیشه هایی تفاهمی هستند و تلاششان بر ایجاد تفاهم است تا بر اساس آن بتوان به تعقل منجر به شناخت رسید.

با توجه به مجموعه آراء و اندیشه های باختین و هابرماس در مورد روابط بین افراد از لحاظ منطقی مکالمه ای و عقلانیت ارتباطی، شاهد تلاش هردو متفکر در رسیدن به حالت « تفاهم » و به عبارتی حصول فهم مشترک هستیم یعنی برای درک

نتیجه حاصل از منطق حاکم بر اندیشه هریک می بایست بدانیم رسیدن به فهم مشترک چیست؟ به عبارت بهتر کلید واژه نتیجه ای که از تعامل انسانها حاصل می شود با در نظر گرفتن استدلال هابرماس و باختین « تفهم » است که به شرح آن می پردازیم.

در کاربرد دقیق جامعه شناختی تفهم عبارتست از قرار دادن خود به جای دیگران و درک معنا و مقصود رفتار و اعمال انسان. درک اینکه آنان چه معنایی از رفتار و اعمال خود در ذهن دارند، یا چه معنایی به آن می دهند، مقصود و منظور آنان چیست؟ و یا درک اینکه اعمال و رفتارشان در خدمت چه اهدافی است. برای مثال اگر جامعه شناسان می خواهند به تجزیه و تحلیل درباره شرایط و مناسباتهای مربوط به تکان دادن دست ( به معنای خداحافظی) بپردازند. قبل از هر چیز باید بدانند کدام حرکت دست وبالا و پایین بردن آن به معنای خداحافظی و کدام به معنای دیگری است. عدم درک معنای اعمال و افعال افراد می تواند موجب خلطها و گمراهیهای جدی شود. زیرا ممکن است یک رشته اعمال و رفتار را که عملاً به رده ها یا مقولات متفاوتی تعلق دارند، ذیل یک رده یا مقوله دسته بندی نماییم. ( نوذری ، ۱۳۸۱) به عبارت دیگر تفهم رویه ای است که در آن به کشف ، شناسایی و تصدیق معانی ای اقدام می شود که افراد برای رفتار خود قائل اند. این بحث خواهی نخواهی مسئله شناخت کدها، رمزگانها و نشانه ها را بیان می دارد بحثی که در زبانشناسی و علم هرمنوتیک با نشانه شناسی مورد تجزیه و تحلیل قرار می گیرند و باختین در مباحث خود منطق گفت گویی را مطرح می سازد منطقی که در آن شناسایی «دیگری» و برقراری ارتباط با آن بخودی خود منتج به نتیجه تفهم است و شاید بتوان یکی از مهمترین نتایج حاصل از گفت و گو را در تفهم یافت که در نهایت تولید دانش و معرفت می نماید.

بدین ترتیب هابرماس، نیز با توجه به رویکرد هرمنوتیکی در برخورد با درک تفهمی از معانی، مقاصد و اهداف عاملان و کنشگران اجتماعی که کنش اجتماعی در پیوند تنگاتنگ با شرایط عینی و تلقی عاملان از آن قرار دارد. از سوی دیگر « معنی » یا « معانی » مورد نظر کنش اجتماعی یا معانی ای که کنش اجتماعی در صدد نیل و تحقق آنها و یا آشکار ساختن آنهاست اساساً نوعی معانی بین الاذهانی هستند که در قالب آن خود را می یابند و بر مبنای آن عمل می کنند» ( نوذری ، ۱۳۸۱) هابرماس معتقد است شناخت حاصل از علاقه ها به جهان طبیعی و در نهایت «درک فهم متقابل عمل مدار» دو سطح دارد. در سطح نخست همه انسانهای عادی و بهنجار آنها از طریق فرایند اجتماعی شدن بدست می آورند که تصویری با ساختار زبانی از جهان اجتماعی شان به آنها می دهد قادرشان می سازد تا در آن مشارکت کنند اما در مرحله دوم این شناخت دارای یک سطح «علمی» نیز هست. علمی را که به دنبال چنین شناختی هستند. هابرماس در جاهای مختلف علوم هرمنوتیک ، علوم تاریخی- هرمنوتیک و علوم فرهنگی می نامد در اینجا دیدگاه های هابرماس متأثر از دیدگاه «دیلتای» در مورد هرمنوتیک است اما او معتقد است درک جامعه کاملاً شبیه درک یک متن نیست و شامل درکی فراتر از درک زبان آن است

(لسناف ، ۱۳۷۸) شاید بتوان بین نظرات باختین و هابرماس نقاط مشترکی را یافت از سویی باختین زبان شناسی است که به « فرا زبان شناسی» و منطق گفت و گویی می رسد و موضوع علوم انسانی را انسان آفریننده ی متن می داند و همان چیزی است که هابرماس نمی خواهد شناخت اجتماعی را به آن شناخت از نوع «عملی» یا در «علوم هرمنوتیک» محدود کند یعنی درک یک جامعه کاملاً شبیه درک یک متن نیست و شامل درکی فراتر از زبان است. (لسناف ، ۱۳۷۸)

هرچند علوم «هرمنوتیکی» علمی انتقادی نیستند به سوالاتی مربوط به قدرت، قیود اجتماعی ، مشروطیت و ... نمی پردازند و لیکن با توجه به اینکه ما در حدود تحلیل موضوعی بنام « گفت و گو» هستیم که این حوزه نیازمند وجود یک نوع ارتباط است و به یک فهم می انجامد و باختین نیز هدف علوم اجتماعی و انسانی را «فهم» می داند.

اگر بخواهیم از این زاویه به بحث نظر بیافکنیم خواهیم دید نقاط مشترکی بین تفکر این دو اندیشمند - البته در این موضوع خاص - وجود دارد توجه به « فهم ارتباطی»، ایجاد شناخت و معرفت که در پی خود «علم»، «فهم» یا «دانش» را همراه دارد.

کارل پوپر یاد آور شده است که گفت و گو هرچند ممکن است به دستیابی به توافق منجر نشود. اما می تواند در ذهنیت هر از یک طرفین گفت و گو آثار عمیقی بر جای بگذارد دیدگاههای قبلی آنان را در خصوص وضع وحالی که در آن دارند متحول سازد به اعتقاد وی شرط مثمر ثمر بودن گفت و گو حصول توافق نیست به عکس در بسیاری از موارد عدم حصول توافق، مانع از سهل انگاریهای ذهنی و کسب رضایت پیش هنگام از تلاشهای فکری می شود و طرفین را به تکاپو و تلاش بیشتر وادار می سازد و این تلاش می تواند به نتایج قابل توجهی معرفتی و عملی منجر شود آنچه به مثمر ثمر بودن گفت و گو مدد می رساند از یک سو قبول این نکته که بوسیله طرفین است که گفت و گو ابزاری مناسب تراز خشونت است و از سویی دیگر با تسامح و حتی احترام نظر کنند (پایا ، ۱۳۸۱) به این ترتیب پوپر در مورد نظریه «اسطوره چارچوب» معتقد است که چنین نیست که :

« ... شکاف میان چارچوبهای مختلف، یا میان فرهنگهای متفاوت همواره به دلیل منطقی پرشدنی است... [ اما ] این شکاف را معمولا می توان پر ساخت... ممکن است که هیچ فرض مشترکی وجود نداشته باشد احیاناً ممکن است صرفاً مسائل مشترک موجود باشد زیرا گروههای مختلف مردم ، بر طبق یک قاعده ، در مسائل زیادی نظیر مسئله بقاء اشتراک دارند اما حتی به مسائل مشترک نیز ممکن است هموا ه حاجت نباشد. نظریه من آن است که منطقی نه اسطوره ی چارچوب و نه نقیض آن را تثبیت نمی کند، اما ما می توانیم کوشش کنیم که از یکدیگر چیز بیاموزیم، موفقیت ما تا حد زیادی به نیت خیر ما ، و تا اندازه ای به شرایط تاریخیمان و موقعیت و شرایطی که مسئله مان در آن مطرح می شود دارد» (پوپر ، ۱۳۷۹)

« آموزه مورد اشاره مبتنی بر نوعی اعمال محدودیت اختیاری و آگاهانه از جانب طرفین گفت و گو در خصوص عدم اصرار بر پیگیری برخی از مسائل مورد اختلاف است که بر اساس شواهد و قرائن موجود، در یک ظرف زمانی و مکانی معینی، حصول توافق بر سر آن ممتنع می نماید. به عبارت دیگر بر مبنای این آموزه وقتی طرفین گفت و گو در می یابند که بر سر برخی مسائل اختلاف بنیادین و ظاهراً غیر قابل رفع دارند، ضرورت ندارد که در همان گام نخست به جستجوی ارزش مشترکی برخیزند که این اختلاف نظر را از بین ببرد، این هم لازم نیست که اختلاف به یک چارچوب خنثی که بر سر آن توافق وجود دارد ترجمه شود بلکه تنها می باید درباره این اختلاف سخن نگوییم و ایده آله و نظراتی را که موجب تفرقه ، می شود موقتاً از موارد گفت و گو خارج سازیم. (پایا ، ۱۳۸۱) در این روش نیز هریک از طرفین گفت و گو می باید برای دستیابی به موفقیت به نوعی فداکاری و ایثار کنند اما این به مفهوم چشم پوشی از اصول اساسی نیست. طرفین گفت و گو در عین وفاداری به اصول مورد احترام خود به عوض آنکه بکوشند بر سر چیزی که آن را حق می پندارند اصرار بورزند و موجبات شقاق در جامعه را پدید آورند تلاش می کنند زمینه را برای بسط مشترکات مهیا سازند.

باختین در بیان مهمترین مشخصه گفتار به منطق گفت و گویی یعنی سوبه ی "بینا متنی" آن اشاره دارد. هرگفتمان (سخن discourse) در باب این موضوعی مشخص خواه ناخواه در گفت و گو با تمامی سخن هایی است که پیش تر از آن درباره این موضوع گفته شده اند، و همچنین باتمام سخن های متعاقب خود که واکنشهایشان را پیش بینی کرده وانتظار می کشد هر صدای منفرد تنها می تواند از طریق آمیختن با مجموعه پیچیده ای از هم سرایان خود را بگوش دیگران برساند و بر این اساس باختین خود را ملزم می داند تا تفسیری نو از فرهنگ در رئوس کلی آن را ارائه دهد : فرهنگ مجموعه ای است از سخنهایی که در خاطره جمعی حفظ شده اند (مجموعه ای که گذشته از قالبی مشتمل بر کلمات و الفاظ غیر معمول که قالبی هم هست ) و هر گوینده باید موفقیت خود را نسبت به آن تعیین کند(تودوروف ، ۱۳۷۷).

حال وقتی دو یا چند متن با یکدیگر مواجه شوند هر کدام براساس داده های قبلی خود و پیش داوریهای خاص خود؛ فرهنگی دارند که با توجه به آن موفقیت خویش را در آن مشخص و معین نموده اند لذا وقتی این دو با یکدیگر مواجه می شوند دو حالت را می توان فرض گرفت اول اینکه با توجه به نوع فرهنگی که در گفتمان و سخن آنها تعریف شده نتوان طرف مقابل را شناسایی کرد و دوم اینکه امکان مواجهه و ایجاد ارتباط وجود داشته باشد.

هر گفتمان و سخن که فرهنگهای مذکور را می آریند اساس طرح یا رد بحث گفت و گو را بنیان نهاده و ملت یا فرهنگی که سخن حاکم بر آن مبتنی برحقانیت خویشتن خویش و عدم پذیرش وجود دیگری - چه اندیشه و چه غیر آن - باشد نمی

تواند باطرف مقابل خود در نازلترین سطح ارتباط برقرار سازد تا چه رسد به درک آن اما اگر فرهنگ مسلط بر اساس گفتمان پذیرش «دیگری» بنیان نهاده شده باشد برقراری ارتباط را میسر و سهل کرده و تمهیدات لازم جهت تبادل آراء را فراهم می نماید لذاست که ایجاد فهم و در نهایت معرفت مد نظر باختینی یعنی اندیشه در پی اندیشه، یا تفهم مد نظر هابرماس فراهم می گردد.

آنچنان که سقراط در بخشی از خطابه دفاعی مشهور خود بدان اشاره می کند، محصول توجه آدمی به این نکته است که نمی داند آنگاه همین معرفت ناب، یعنی علم به جهل، محرکی می شود برای آنکه شخص در گفت و گو با دیگران از یک سو، معرفت خویش را رشد دهد و از دیگر سو به دیگران مدد رساند تا احیاناً جهل مرکب خود را به جهل بسیط مبدل کنند و آنگاه در مسیر بسط معرفت گام بردارند. (رومانوگاردینی، ۱۳۷۰)

محصول یک گفت و گوی پرثمر که به منزله ملاقات دو روح، برخورد دو اندیشه و دیدار دو جان است، تنها مبادله اطلاعات نیست، بلکه نتیجه آن تغییر در واقعیات موجود و خلق واقعیت‌های نو، ارتقای مخاطبان به ترازهای معرفتی جدید و پدید آمدن منظرهای تازه برای مسیر در عرصه های نظر و عمل است. بدین ترتیب گفت و گو عملی است برای ایجاد تحول در آفاق و انفس. گفت و گو ابزاری است که می تواند در اندیشه و عمل مخاطبان اثر گذار باشد (پایا، ۱۳۸۱) چرا که رشد معرفت در گرو نقادی شدن مستمر فرضیه هایی است که انسان در باب واقعیت امور بدانها می پردازد، و اندیشیدن با خود و در خود، برای رشد موقت و برآمدن بالهای هستی و دستیابی به دیدگاههای دوران ساز، کفایت نمی کند اندیشیدن به یک اعتبار، همچون گفت و گوی تک ساحتی درون متنی است که شخص با خویش و یا آنچه در پیرامونش می گذرد ارتباط برقرار می کند. در این گفت و گو پاره های مختلف اندیشه با یکدیگر مواجه می شوند میانشان علاقه برقرار می شود و از اتحاد شان پاره های تازه ای از اندیشه نو زاییده می شود اما رابینسون کروزوئه یا حی بن یقظان که مخاطبانی نداشته باشند تا دیدگاههایشان را به نحو نقادانه ارزشیابی کنند. لاجرم اسیر باورها و فرضها و نظرات خود باقی می مانند.



## جداول

### جدول شماره ۱

#### مقایسه مفهوم «گفت و گو» و واژگان مترادف گفت و گو

واژه مترادف گفت و گو	واژه ی گفت و گو
ارتباط Comminucation. انتقال یا مشترک ساختن اطلاعات با معرفت در میان اشخاص با حداکثر دقت و امانت	- عدم تلاش طرفین جهت تبدیل اندیشه‌ها به معرفت مشترک - خلق چیزی با مشارکت یک دیگر
گپ و صحبت : Conversation. - مستلزم تجمع دوستان - وجود مسیر اندیشه‌ای هم جهت بین طرفین	- ایجاد حس تحرک جهت حرکت و تغییر - عدم استلزام - عدم اجباری وجود مسیر اندیشه‌ای هم جهت بین طرفین - دست کم در آغاز کار
مذاکره :Negovation. - هدفی عمل گرا دارد.	- حوزه کاری فراتر از عمل گرایی را شامل می شود.
بحث Conussion. - تجزیه و شکستن مسائل و موضوعات به اجزاء - مشاهده با تمایزات میان اجزا - موجه کردن / دفاع از مفروضات الزامی کردن ، مجاب کردن، اقناع کردن - دست یابی به توافق بر معنای واحد	- مشاهده کل در میان اجزا - مشاهده ارتباطات میان اجزا پرسش و تحقیق در خصوص مفروضات فراگیری از رهگذر تحقیق و آشکارسازی - خلق معنای مشترک میان تمامی از افراد

### جدول شمار ۲

#### اخلاق گفتمانی هابرماس

برابری و تقارن حقوقی و سیاسی قدرت میان همه ی شرکت کنندگان در گفتمان
حذف هر گونه اجبار درونی و بیرونی
توجه به نیروی استدلال برتر
تلاش برای جستجوی مشترک و همپارانه حقیقت
آزادی بیان
سعه صدر ، تحمل و صبر
نهادینه کردن مناظره و گفت و گو (دموکراسی گفتمانی)

جدول شماره ۳

مقایسه گفت وگو با تقابل و رویایی

رویارویی و تقابل	گفت و گو
مبتنی بر تبعیض و نابرابری	مبتنی بر برابری (گفت و گو از موضع برابر)
تنوع، علت و زمینه ایجاد تصادم	تنوع فرهنگها زمینه ساز همکاری
تاکید بر خطوط تمایز برای شروع درگیری	توجه به زمینه های مشترک برای شروع گفت وگو
درپس دشمنی، سلطه و وابستگی	در جستجوی دوستی و همبستگی
به دنبال ترسیم تصویرهای مغشوش و معیوب	به دنبال ایجاد تفاهم مشترک و آگاهی اصیل
احداث دیوار بی اعتمادی	ایجاد پلهای اعتماد بین طرف ها
متضمن خشونت و تهدید	مستلزم تحمل و مشاوره
مخفی کاری برای مانع تراشی و تخریب	شفافیت برای همکاری و سازندگی
همیشه یک طرف برنده یا بازنده یا هیچ	مفید برای همه طرفهای گفت و گو
مبتنی بر ترس و طرد	مستلزم عقل و نقد و اخلاق
جنگ آوران و خشونت ورزان در تبادل آتش	صاحب نظران و اهل اندیشه در تبادل کلام
تهی شدن از ماهیت تمدنی و اخلاقی	اغناء و تعمیق تمدنها با گفت و گو
راهبرد کلان: جنگ تام و بی پایان	راهبرد کلان: صلح عادلانه و پایدار

### فهرست منابع و مأخذ

- 1- آسابرگر . آرتور . نقد فرهنگی . ترجمه حمیرا مشیر زاده . تهران . انتشارات باز . ۱۳۷۹
- 2- احمدی . بابک . ساختار و تاویل متن . تهران . نشر مرکز . ۱۳۷۲
- 3- احمدی . بابک . ساختار و تاویل متن . تهران . نشر مرکز . ۱۳۸۰
- 4- پاپا . علی . گفت و گو در جهان واقعی . تهران . طرح نو . ۱۳۸۱
- 5- کارپوپر . اسطوره چارچوب . علی پایا . تهران . طرح نو . ۱۳۷۹
- 6- پولادی . کمال . تاریخ اندیشه‌های سیاسی در غرب «قرن بیستم» . تهران . نشر مرکز . ۱۳۸۲
- 7- تودوروف . تزوتان . منطق گفت و گویی میخائیل باختین . ترجمه داریوش کریمی . نشر مرکز . ۱۳۷۷
- 8- رومانوگواردینی . مرگ سقراط . تفسیر چهار رساله افلاطون . ترجمه محمد حسن لطفی . تهران ۱۳۷۶
- 9- کاپلستون . فردریک . تاریخ فلسفه . ج ۷ . ترجمه داریوش آشوری . تهران . انتشارات علمی و فرهنگی و پرورش . ۱۳۷۶
- 10- لسناف . مایکل . اچ . فیلسوفان سیاسی قرن بیستم . ترجمه خشایار دیهیمی . تهران . نشر کوچک . ۱۳۷۸
- 11- معینی علمداری . جهانگیر . موانع نشانه شناختی گفت و گوی تمدنها . تهران . نشر هرمس . ۱۳۸۰
- 12- نوذری . حسینعلی . بازخوانی ها برماس . تهران . هرمس . ۱۳۸۱
- 13- هولاب . رابرت . یورگن هابرماس «نقد در حوزه عمومی» ترجمه حسین بشیریه . تهران . نشرنی . ۱۳۷۸
- 14- الفاضل . منیره . موقع الحوار فی البناء السوری للقصه و الروایه . الوطن العربی . aug.13.2003
- 15- خوشرو . غلامعلی . گفت و گوی تمدنی چیست؟ . سیاست خارجی . تهران . انتشارات وزارت امور خارجه . ۱۳۷۷
- 16- فدایی عراقی . غلامرضا . مبانی نظری گفت و گوی تمدنها از دیدگاه اسلام و قرآن . چیستی گفت و گوی تمدنها . تهران . سازمان مدارک فرهنگی انقلاب اسلامی . ۱۳۷۷
- 17- کرمی پور . الله کرم . رابطه میان «خود» و «دیگری» . فصلنامه علوم سیاسی . قم . دانشگاه باقرالعلوم (ع) . بهار ۱۳۸۲
- 18- گادامر و هابرماس . (مجله) ارغنون شماره ۸ و ۷ زمستان ۱۳۷۴