

نظریه انتقادی روابط بین‌الملل و گفت و گوی تمدن‌ها

حمیرا مشیرزاده*

چکیده

اگرچه گفت و گوی تمدن‌ها مفهومی کاملاً جدید نیست؛ با طرح مجدد آن از سوی سیدمحمد خاتمی، رئیس جمهوری اسلامی ایران، در اواخر دهه ۱۹۹۰ میلادی مورد توجه جدی قرار گرفت. این مفهوم در روابط بین‌الملل دارای مدلولات مهم نظری در سطوح مختلف هستی‌شناختی، معرفت‌شناختی، جامعه‌شناختی و هنجاری است و در عین حال، به اندازه کافی مذاقه نظری نشده است. به نظر می‌رسد که از میان نظریه‌های روابط بین‌الملل، نظریه به اصطلاح انتقادی، یکی از بهترین بسترهای نظری برای فهم و مفهوم‌بندی جایگاه نظری گفت و گوی تمدن‌ها است. شهرت نظریه انتقادی به دلیل تأکید آن بر گفت و گو و گفت‌مان و نقش آن در شکل‌دادن به بنیان حقیقت، غیبت و اجماع است. اینها می‌توانند در سطح بین‌الملل پیامدهای مهمی در ابعاد نظری و فرانظری داشته باشند. این مقاله نشان می‌دهد که چگونه این انگاره می‌تواند در سطح هستی‌شناسی، برداشت دولت محور را از روابط بین‌الملل متحول سازد. از لحاظ معرفت‌شناختی می‌تواند به عنوان بنیانی برای برداشتهایی غیر اروپا محور از روابط بین‌الملل عمل کند و در سطح جامعه‌شناختی، راهی به سمت شکل‌گیری اجتماع اخلاقی است. سرانجام اینکه از نظر هنجاری معطوف به سیاست جهانی عادلانه‌تری است که کمتر جنبه برون‌گذارانه دارد. استدلال این مقاله آن است که همه این ابعاد کم‌وبیش با تعهدات فرانظری، نظری و اخلاقی نظریه بین‌المللی انتقادی همخوانی دارند.

واژگان کلیدی: نظریه انتقادی، هستی‌شناسی.

مقدمه

آنچه ما معمولاً از اصطلاح «گفت‌وگو» در روابط بین‌الملل می‌فهمیم، کانون اصلی آن در بستر دیپلماسی و مذاکرات است. گفته می‌شود که دیپلماسی شامل سه فعالیت نمایندگی، گزارشگری (یعنی گردآوری و انتقال اطلاعات) و مذاکره است. هدف از مذاکره نیل به توافقی میان دو یا چند کشور بر سر موضوعاتی است که در آنها «منافع نسبتاً متداخل و در عین حال رقابت‌آمیز دارند» و اغلب متضمن کاهش شکاف میان مواضع اولیه است. این به معنای آن است که اولاً مذاکرات دولت‌محور هستند؛ یعنی نه تنها این نمایندگانی رسمی، دولت‌ها هستند که مذاکرات را انجام می‌دهند و مدیریت می‌کنند که حول محور موضوعاتی هستند که دولت‌ها آن را «منافع ملی» خود تلقی می‌کنند. ثانیاً مذاکرات معطوف به تغییری در مواضع اولیه طرف‌های دخیل، در اساس با هدف کاهش تنش‌ها یا مدیریت تعارضات است.

مفهوم «گفت‌وگوی تمدن‌ها» به گونه‌ای که ریاست جمهوری اسلامی ایران مطرح کرده است در برخی از ابعاد به مذاکرات متعارف دیپلماتیکی شباهت دارد. اما چیزی متفاوت با مذاکرات و فراتر از آن نیز هست. روشن است که جنبه دولت‌محوری ندارد و تعاملات میان تمدن‌ها - و نه لزوماً، صرفاً یا حتی عمدتاً میان دولت‌ها - را نقطه عزیمت قرار می‌دهد. همچنین، به نظر می‌رسد که مبتنی بر برداشتی ضد واقع‌گرایانه و ضد سیاست قدرتی از جهان در بُعدی دیگر نیز هست؛ به این معنا که خشونت در سطح بین‌المللی را اجتناب‌ناپذیر نمی‌بیند. از آنجا که طرح این انگاره در وهله نخست واکنشی در مقابل نظریه «برخورد تمدن‌ها»ی سمیوئل هانتینگتن بود، می‌شد آن را ساز و کاری برای جلوگیری از خشونت در روابط بین‌الملل بر اساس منطقی متفاوت از منطق هانتینگتن دید. هیچ چیزی در ذات تمدن‌ها وجود ندارد که باعث شود آنها به شکلی خشونت‌آمیز در برابر یکدیگر قرار گیرند و در عوض، می‌توانند برای نیل به فهم متقابل، فائق‌آمدن بر تصاویر کلیشه‌ای، درک شباهت‌ها و پذیرش تفاوت‌ها، بدون آنکه این تفاوت‌ها را منبع بی‌اعتمادی یا تضاد یا حتی لزوماً پدیده‌ای منفی ببینند؛ وارد گفت‌وگو با یکدیگر شوند. رهیافت غیردولت‌محور، همچنین، به معنای

مشروعیت بخشیدن به سازشگران بین‌المللی از جمله گروه‌ها و افراد مختلف است. تمدن‌ها برخلاف دولت‌ها، نمایندگان رسمی ندارند و بنابراین افراد و گروه‌های مختلف در سطوح متفاوت می‌توانند وارد گفت‌وگو شوند. از سوی دیگر، فرض بر این است که گفت‌وگوی تمدن‌ها می‌تواند به جهانی عادلانه‌تر نیز منجر شود و این سرشت عدالت‌جویانه این مفهوم را نشان می‌دهد.

به این ترتیب، می‌توان گفت‌وگوی تمدن‌ها را رهیافتی غیر دولت‌محور، گفت‌وگویی چندفرهنگی و معطوف به عدالت در روابط بین‌المللی تلقی کرد. اما این محدود به روابط بین‌الملل به عنوان یکی از عرصه‌های اجتماعی تعامل انسانی نیست، بلکه به حوزه‌ای مطالعاتی که این روابط در آن توصیف، تفسیر و تبیین می‌شوند - یعنی رشته روابط بین‌الملل - نیز مربوط می‌شود. می‌توان گفت‌وگوی تمدن‌ها را بنیانی برای گریز از قوم‌محوری حاکم بر روابط بین‌الملل از طریق طرح معرفت‌شناسی‌های بدیل، هستی‌شناسی‌های متفاوت و فهم‌های متفاوت از موضوع مورد مطالعه آن نیز قلمداد کرد.

استدلال اصلی این مقاله آن است که با توجه به خصوصیات انگاره گفت‌وگوی تمدن‌ها، این انگاره شباهت‌هایی به نظریه انتقادی در روابط بین‌الملل دارد و می‌تواند در توسعه و تنقیح آن نیز نقش داشته باشد، و برعکس.^۱ نظریه انتقادی بین‌المللی را می‌توان چارچوبی نظری دید که انگاره گفت‌وگوی تمدن‌ها می‌تواند در آن جذب و مفهوم‌بندی شود.

استین و پتفرد (۲۰۰۱) به پنج مفروضه در نظریه انتقادی بین‌المللی اشاره می‌کنند:

۱. «سرشت بشر» چیزی ثابت یا جوهری نیست بلکه شرایط خاص اجتماعی در ادواری خاص به آن شکل می‌دهند.

۲. افراد (سوژه‌ها) را می‌توان در درون جمع‌های خاصی با منافع انضمامی خاصی طبقه‌بندی کرد.

۳. «فاکتی» در مورد جهان وجود ندارد؛ ارزش‌های ما تفاسیر و تبیین‌های ما را از جهان تحت تأثیر قرار می‌دهند.

۴. دانش، در نهایت در پیوند با علایق رهایی‌بخش انسان است.

۵. همهٔ انسان‌ها، به رغم تفاوت‌هایشان، علایق مشترکی در رهایی دارند. بنابراین، نظریهٔ انتقادی یک آموزهٔ جهانی است.

در نگاه اول، به نظر می‌رسد که این مفروضه‌ها لزوماً با انگارهٔ گفت‌وگوی تمدن‌ها سازگاری یا پیوندی ندارند، اما خصوصیات اصلی نظریهٔ انتقادی بین‌المللی که آن را به چارچوبی مناسب برای این انگاره تبدیل می‌کنند، شامل تأکید بر کنش ارتباطی و در نتیجه، بر گفت‌وگو؛ رهیافت انتقادی به نظم موجود بین‌المللی؛ رهیافت انتقادی به دانش موجود در این حوزه؛ نگاه آن به امکانات موجود برای تغییر در نظام بین‌الملل می‌باشد.

گفت‌وگوی تمدن‌ها را می‌توان «مناظره‌ای عمومی» در سطح بین‌المللی دید که تا حدی شبیه به «سپهر عمومی بین‌المللی» است. بنابراین، نوعی مداخله یا عملی در این حوزه است که پیامدهایی برای حوزهٔ مطالعاتی روابط بین‌المللی دارد. بنابراین، هم تقاضا و هم ساز و کار برای تغییر در تعاملات بین‌المللی و بنیان بالقوه‌ای برای تغییر در نظریهٔ بین‌المللی است.

در این مقاله، نخست انگارهٔ گفت‌وگوی تمدن‌ها در پرتو نظریهٔ کنش ارتباطی یورگن هابرماس به عنوان یک مناظرهٔ عمومی بین‌المللی، بررسی خواهد شد و سپس ابعاد معرفت‌شناختی آن مورد بررسی قرار می‌گیرد. بخش بعد به ابعاد هنجاری نظریهٔ انتقادی و گفت‌وگوی تمدن‌ها اختصاص دارد. در بخش آخر گفت‌وگوی تمدن‌ها به عنوان عرصه‌ای که در آن معانی بین‌الذهانی جدید و در نتیجه، روابط بین‌الملل جدید می‌تواند شکل گیرد، مورد بررسی قرار خواهد گرفت. در هر بخش، رابطهٔ میان گفت‌وگوی تمدن‌ها و نظریهٔ انتقادی تشریح می‌شود.

گفت‌وگوی تمدن‌ها به عنوان مناظرهٔ عمومی بین‌المللی

گفت‌وگوی تمدن‌ها را می‌توان مناظره‌ای عمومی در سطح بین‌المللی دانست. پیش‌فرض آن وجود یک سپهر عمومی حداقل جنینی در سطح بین‌الملل است که گفت‌وگوی میان

طرف‌های مختلف می‌تواند در درون آن شکل گیرد. فرض بر آن است که شرکت در گفت‌وگو برای همگان آزاد است و گفت‌وگو می‌تواند حول محور هر موضوعی مورد توجه عموم قرار گیرد. فرض دیگر آن است که این گفت‌وگو می‌تواند راه را برای فهم متقابل بگشاید و حتی به توافقی مبتنی بر اجماع منتهی گردد. به گفته تاجیک (تاجیک، ۱۳۷۹: ۲۲۵) گفت‌وگوی تمدن‌ها مبتنی بر خرد و اخلاق ارتباطی است عقلانی که بر فهم بین‌الذنهانی و حق بشر نسبت به انتخاب آزاد تأکید دارد؛ عقلانی که نوید جامعه‌ای فارغ از سلطه، نامنی و بی‌اعتمادی می‌دهد. به نظر می‌رسد که میان گفت‌وگوی تمدن‌ها و نظریه کنش ارتباطی هابرماس و همچنین مفهوم سپهر و مناظره عمومی رابطه‌ای وجود دارد. بنابراین جا دارد به بررسی افکار هابرماس در این زمینه پردازیم.^۲

هابرماس (۱۹۶۲-۱۹۸۹) سپهر عمومی را عرصه مناظره آزاد در مورد مسائل مختلف مورد توجه جامعه می‌داند. او می‌نویسد:

«منظور از «سپهر عمومی» در وهله نخست عبارت است از قلمروی از زندگی اجتماعی که در آن چیزی نزدیک به افکار عمومی می‌تواند شکل گیرد... شهروندان... به شکلی فاقد محدودیت... در مورد مسائل مورد علاقه عمومی بحث می‌کنند... منظور از اصطلاح «افکار عمومی» وظیفه نقد و کنترلی است که جمع عمومی شهروندان به شکل غیررسمی انجام می‌دهند...»

سپهر عمومی جایی است که افراد برای مشارکت در مناظرات آزاد گرد هم می‌آیند. اگرچه او به بررسی سپهر عمومی بورژوازی اروپای قرون هجدهم و نوزدهم می‌پردازد، آنچه برای او حایز اهمیت است خصوصیات است که به بنیان‌های یک دموکراسی راستین شکل می‌دهند و اصول برابری و دسترس‌پذیری بنیان مشارکت و کنترل دموکراتیکی را تشکیل می‌دهند. آنچه او در ذهن دارد احیای این سپهر در جوامع معاصر (داخلی) است. او به طور ضمنی، تحقق آن را بدون توسل به خشونت علیه نظم اجتماعی موجود امکان‌پذیر می‌داند (هولاب، ۱۳۷۵). هابرماس بعداً (۱۹۸۶-۱۹۸۴) انگاره کنش ارتباطی را مطرح کرد و در آن

مناظره، گفتمان و گفت‌وگوی فارغ از سلطه و آسیب‌شناسی‌های زبانی را مد نظر قرار داد که معطوف به فهم و اجماع بین‌الاذهانی است؛ یعنی رویه‌ای که متناسب با سپهر عمومی است. او این شرایط را «وضعیت کلامی آرمانی» می‌نامد؛ وضعیتی که در آن اختلاف‌نظرها و تعارضات به شکلی عقلانی از طریق شیوه‌ای ارتباطی حل و فصل می‌شود که کاملاً رها از اجبار است و تنها نیروی استدلال برتر است که در آن غالب می‌شود. به نظر او، «زبان» ابزار لازم برای آفریدن اجماع و توافق میان سوژه‌های متکلم و کنش‌گر را فراهم می‌آورد. دو طرف گفت‌وگو بی‌تردید تجارب متفاوتی دارند و عقایدشان متفاوت و حتی متضاد است، اما باید قادر باشند از طریق «گفتمان» - یعنی شکل خاصی از تعامل که در آن کنش به حالت تعلیق درمی‌آید تا مفروضه‌ها و تعهدات پایه به شکل متقابل مورد سؤال و تردید واقع شوند - این اختلافات را حل کنند. در این شرایط است که نیروی استدلال برتر غلبه می‌یابد.

آنچه او «اخلاق ارتباطی» می‌نامد، تکلیف متقابل برای خلق چنین وضعیتی را موجب می‌شود. از طریق تعامل ارتباطی، سوژه‌های متکلم و کنش‌گر به فهم نایل می‌شوند و به یکدیگر پیوند می‌خورند. به گفته هابرماس: «کنش‌های کلامی به عنوان میانجی تفاهم سه عمل انجام می‌دهند: الف) برقراری و تجدید روابط بین‌الاشخاصی، که از طریق آنها متکلم رابطه‌ای را با چیزی در جهان سامانه‌های (اجتماعی) مشروع برمی‌گیرد؛ ب) بازنمایی (یا فرض) وضعیت‌ها و رویدادهایی که متکلم از طریق آنها رابطه‌ای را با چیزی در جهان موجود برمی‌گیرد و ج) آشکارساختن تجارب - یعنی بازنمایی خود - که متکلم از طریق آن رابطه‌ای را با چیزی در جهان ذهنی که خود به آن دسترسی ممتازی دارد، برمی‌گیرد.» (همان) به این ترتیب، کنش ارتباطی کنشی معطوف به فهم است و نه موقعیت در مقابل دشمنی با منافع رقیب؛ حال آنکه موفقیت در تعامل رقیب از طریق کنش راهبردی حاصل می‌شود. و این شکل غالب تعامل در سطح بین‌الملل نیز هست. خاتمی نیز در سخنرانی خود در دانشگاه فلورانس همین برداشت را مطرح می‌کند و می‌گوید: «گفتن و شنیدن کوششی یک‌جانبه - یا چندجانبه - است برای نزدیک‌تر شدن به حقیقت و دست‌یافتن به تفاهم.» (خاتمی،

به این ترتیب، گفت‌وگو یا به بیان هابرماس، گفتمان یکی از مؤلفه‌های جلب نظریه انتقادی است و نه تنها بنیان دموکراسی و شکل‌گیری اخلاقی گفتمانی است که بنیان حقیقت و عینیت نیز تلقی می‌شود (که این نکته در سخنان خاتمی نیز دیده می‌شود) و در نتیجه واجد مدلولات معرفت‌شناختی است. هابرماس سوژه‌شناسا را اجتماعی و پویا می‌بیند و بر تکوین اجتماعی شناخت تأکید دارد. هیچ شناسنده‌ای بدون یک فرهنگ وجود ندارد و تجربه اجتماعی میانجی هر نوع معرفت و دانشی است.

نظریه‌ها و گفتمان نظری «فرایند زبان‌شناختی بین‌الذهانی‌ای است که مستلزم وجود اجتماعی از محققان است»؛ اگرچه «هدف این گونه گفتمان نظری رسیدن به «عبارات صادق» است... اما، معیار آزمون و ارزیابی این دعاوی صدق هنجارهایی بین‌الذهانی است که اجتماع آزاد و فارغ از محدودیت محققان آنها را پذیرفته‌اند». به این ترتیب، او نظریه تناظری صدق را نفی می‌کند و در عین حال با توسل به آنچه شاید میزان فهم مبتنی بر اجتماع از عینیت و حقیقت صدق است از نسبی‌گرایی نیز اجتناب می‌کند. اما، آنچه از دید او در سایر تعاملات اجتماعی ضرورت دارد در اینجا نیز لازم است؛ وضعیت کلامی آرمانی که در آن همه محققان آزادند و تنها قدرت استدلال است که غالب می‌شود.

در اینجا بار دیگر می‌توان دید که آقای خاتمی نیز دو موضع معرفت‌شناختی - که مورد انتقاد هابرماس قرار دارد-، یعنی شکاکیت و فهم انحصار‌گرایانه از حقیقت را رد می‌کند. او می‌گوید: «گفت‌وگو نه نسبتی با شکاکان دارد و نه از آن کسانی است که حقیقت را در چنگ و تصرف خویش می‌پندارند.» (خاتمی، ۱۳۸۰: ۷)

هابرماس همچنین آنچه که سلطه‌علائق فنی به شناخت می‌داند و منجر به علم اثبات‌گرایی تجربه - تحلیلی می‌شود، مورد انتقاد قرار می‌دهد. این را می‌توان در بحث او راجع به علایق شناختی دید. به نظر او، سه نوع علایق شناختی وجود دارد که به سه نوع معرفت بشری شکل می‌دهند: علایق فنی به آنچه ما به عنوان علم اثبات‌گرایی تحلیلی - تجربی

می‌شناسیم منتهی می‌شود؛ علایق عملی یا ارتباطی به علم تأویلی یا هرمنوتیکی راه می‌برد و علایق رهایی‌بخش به شناخت انتقادی منجر می‌گردد. اگر چه او نوع نخست علایق و شناخت حاصل از آن را فی‌نفسه تقبیح نمی‌کند، مخالف تمایلات انحصارطلبانه آن در شکل دادن به شناخت انسانی است. رهیافت انتقادی خاتمی به برداشت غالب فنی از شناخت که به جایی مهار قدرت، خود به قدرت شکل می‌دهد، به ایده‌ها بر ماس شباهت دارد. خاتمی بر آن است که این علم «در بیشتر موارد در خدمت افراد و گروه‌هایی قرار می‌گیرد که جز به آیین و سود و فایده نمی‌اندیشند.» (همان، ۱۳۸۰: ۱)

این برداشت‌ها مدلولات مهمی برای نظریه انتقادی بین‌المللی به شکل نقد گفتمان‌های مسلط نظریه‌ای در روابط بین‌الملل دارد که در جامعه‌ای بی‌طرف ارائه می‌شوند؛ اما در واقع در خدمت پیشبرد منافع خاصی هستند. اگر بپذیریم که رشته روابط بین‌الملل تحت سلطه نظریه‌ها یا گفتمان‌های هرمنوتیکی و حتی آن گونه که استیو اسمیت می‌گوید، کل رشته «رشته‌ای هرمنوتیک» است، گفت‌وگو در سطوح مختلف و به خصوص در سطح بین فرهنگی را می‌توان ابزاری برای شکل دادن به فهم‌های جدید از سیاست جهانی دید و حتی به این نتیجه رسید که اگر گفت‌وگو میان اندیشمندان انتقادی روابط بین‌الملل صورت گیرد، می‌تواند به روایت‌های جدید از نظریه انتقادی بین‌المللی منجر شود یا حداقل فرصتی برای نیروهای حاشیه‌ای فراهم سازد تا صدای خود را در درون این حوزه مطالعاتی به گوش دیگران برسانند. به این ترتیب می‌توان دریافت که گفت‌وگوی تمدن‌ها به عنوان مناظره‌ای عمومی در سطح جهانی می‌تواند روابط بین‌الملل و همچنین چگونگی فهم ما از آن را تغییر دهد. برخی از این مدلولات در بخش‌های بعدی مورد بحث قرار می‌گیرند.

گفت‌وگوی تمدن‌ها و نظریه انتقادی: مدلولات هستی‌شناختی

از نظر هستی‌شناختی، نظریه پردازان انتقادی برداشت‌های خردگرایان را از سرشت و کنش انسانی به چالش می‌کشند و بر برساختگی هویت‌های کنش‌گران تأکید دارند و اهمیت هویت

را در آفریدن و شکل‌دادن به منافع و کنش‌ها مورد توجه قرار می‌دهند. کنش‌گران از این منظر به شکل اجتماعی قوام می‌یابند و هویت‌ها و منافع آنها محصول ساختارهای اجتماعی بین‌الذهانی است. این به معنای آن است که نه هویت‌های کنش‌گران ثابت است و نه سرشت تعاملات و روابط میان آنها.

علاوه بر این، نظریه انتقادی، برخلاف نظریه‌های جریان اصلی خود را محدود به مطالعه دولت‌ها و نظام مرکب از دولت‌ها نمی‌کند، بلکه کانون توجه آن عبارت از روابط قدرت و سلطه در کل است. رابرت کاکس در بحث خود راجع به نیروهای اجتماعی در نظام‌های جهانی، اولویت هستی‌شناختی را نه به حکومتی که به کنش‌گران اجتماعی می‌دهد. این به معنای آن است که نه تنها کنش‌گران دولتی هویتی ثابت ندارند، بلکه سایر کنش‌گران نیز می‌تواند در عرصه بین‌الملل نقش‌هایی ایفا کنند.

اگر آن گونه که لینکلتر استدلال می‌کند، دولت‌ها، از یک سو به شکل اجتماعی قوام می‌یابند و از سوی دیگر خودمحوری آنها چیزی نیست که بتوان مسلم پنداشت، بلکه «خصوصیتی» است که به شکل اجتماعی قوام یافته است و اقتضایی تاریخی دارد؛ به معنای آن است که دولت‌ها ضرورتاً مرکز واحد و اصل وفاداری نیستند و تنها کنش‌گر مهم بین‌المللی محسوب نمی‌شوند. خصوصیات آنها به عنوان دولت ثابت و لایتغیر نیست و سرانجام اینکه ممکن است جای خود را به اجتماعاتی دیگر بدهند که ترجیحاً ممکن است سرشتی فراگیرتر داشته باشند. کاکس (Cox, 1931) تأکید دارد که مفاهیمی چون دولت مدرن، دیپلماسی، نهادهای بین‌المللی و غیره جملگی در واقع معانی بین‌الذهانی‌ای هستند که «عادات و انتقادات رفتاری را تداوم می‌بخشند» اما «از نظر تاریخی مشروط» و بنا بر این تغییرپذیرند.

با وجودی که طرح مفاهیمی چون «برخورد تمدن‌ها» و «گفت‌وگوی تمدن‌ها» به نوعی به تمدن‌ها منزلت کنش‌گری می‌دهد، تمدن‌ها را نمی‌توان به عنوان کنش‌گر تلقی کرد؛ زیرا آنها واحدهایی یکپارچه نیستند، اما طرح آنها به عنوان «کنش‌گر» در نظام بین‌الملل واجد مدلولاتی است. اولاً به نظر می‌رسد که از این طرف انحصار کنش‌گران دولتی نفی می‌شود.

مهم تر از آن اینکه چون تمدن‌ها بر خلاف دولت‌ها نمی‌توانند مجموعه‌ای رسمی و انحصاری از نمایندگان تمدنی داشته باشند هر کسی و هر گروهی می‌تواند از طریق مشارکت در گفت‌وگو کنش اجتماعی در نظام بین‌الملل وارد شود و به عنوان «کنش‌گر» مد نظر قرار گیرد. علاوه بر این تمدن‌ها، بر خلاف هویت‌های دولتی، فاقد مرزهای ثابتی هستند و نمی‌توانند همانند دولت‌ها رویه‌های درون‌گذارانه و برون‌گذارانه‌ای اعمال کنند. به نظر می‌رسد که تعلق به تمدن‌ها امری سیال تر است. به این معنا که فرد می‌تواند حس کند که به چندین تمدن تعلق دارد یا یکی را می‌تواند از میان آنها «انتخاب» کند. تمدن‌ها را می‌توان به طرق مختلف تقسیم و طبقه‌بندی کرد. تاریخ، نژاد، مذهب، قرابت جغرافیایی، جهان‌بینی‌های عام، سطح پیشرفت اقتصادی - اجتماعی و غیره جملگی به عنوان معیار باید برای تمایز میان تمدن‌های مختلف به کار گرفته می‌شوند. می‌توانیم از تمدن واحد نوع بشر سخن بگوییم یا از چندین تمدن کوچک که گاهی جملگی در درون یک دولت واحد هستند. آخرین نکته که اهمیت زیادی نیز دارد این است که چون تمدن‌ها واحدهایی یکپارچه نیستند و مبتنی بر تفاوت‌های درونی‌اند، نمی‌توان آنها را ثابت و لایتغیر دانست یا فرض کرد که صدای واحدی می‌تواند نمایندگی هر یک از آنها را به عهده داشته باشد.

به این ترتیب، اگر چه تمدن‌ها را می‌توان منابع هویتی (همانند دولت‌ها) دانست، از این نظر با دولت‌ها تفاوت دارند که مبتنی بر مرزهای روشنی نیستند. به بیان تاجیک، «تمدن‌ها بر هویت‌های خاصی دلالت دارند اما... هویت‌های تمدنی همواره کدر و خاکستری‌اند. آنها معمولاً شامل مجموعه‌هایی در هم تنیده از هویت‌ها هستند و فاقد جغرافیا یا فضای ثابتی می‌باشند. جغرافیا(های) انسان، (فضا و عرصه‌هایی که در چتر آن، انسان‌ها به تعریف هویت خود و غیر می‌پردازند. سرنوشت و تاریخ فن را روایت می‌کنند، آرمانشهر خود را ترسیم می‌کنند و...) همه از هم فرو رفته‌اند.» (تاجیک ۱۳۸۰: ۲۲۹-۲۲۷). می‌توان تمدن‌ها را عرصه‌هایی دانست که هویت‌ها از آنها مستمراً برساخته و بازساخته می‌شوند. «ما» و «دیگران» تعریف و باز تعریف می‌شوند. از آنجا که مهم‌ترین هویت‌ها در سیاست جهانی مدرن، یعنی

هویت‌های دولتی نیز در همین عرصه شکل می‌گیرند، بسترهای تمدنی می‌توانند هویت دولت‌ها را نیز تحت تأثیر قرار دهند. چنین تغییراتی می‌تواند به دگرگونی در احساس تعلق اجتماعی در سطوح مختلف منجر شود. این امر پیامدهای معناداری برای روابط بین‌الملل و نیز فهم آن دارد. ما می‌توانیم از سطوح متعدد تمدن، سطوح متعدد گفت‌وگو و فهم متقابل میان آنها که خود به سطوح جدیدتری نیز می‌تواند راه پیدا کند، بیندیشیم.

این در نقطه مقابل فهم یکپارچه‌نگرانه‌ای است که به انواع کلیشه‌سازی‌هایی که در روابط بین‌الملل با آنها آشنا هستیم، منتهی می‌شود. اگرچه هرمان به‌درستی می‌گوید که جلوگیری از کلیشه‌سازی بسیار آسان‌تر از نابودساختن کلیشه‌هاست، می‌توانیم ببینیم که از طریق گفت‌وگو در سطوح مختلف، کلیشه‌ها به تدریج رنگ می‌بازند. به بیان دیگر، این تغییر هستی‌شناختی می‌تواند راه را برای فهم امکانات تغییر در روابط بین‌الملل بگشاید که در ادامه بحث به آن خواهیم پرداخت.

گفت‌وگوی تمدن‌ها و معرفت‌شناسی کثرت‌گرا

گفته می‌شود که «یکی از مهمترین مساهمت‌های نظریه انتقادی بین‌المللی، گسترش قلمرو موضوعی روابط بین‌الملل در جهت شمول مسائل معرفت‌شناختی است». همان‌گونه که پرایس و رویس اسمیت می‌گویند نظریه پردازان انتقادی رهیافت‌های اثبات‌گرا و تلاش‌های آنها برای شکل‌دادن به عبارات صادق، عینی و قابل واریسی تجربی در مورد جهان طبیعی و اجتماعی را مورد تردید قرار می‌دهند. آنها همیشه از علوم اجتماعی در کل و روابط بین‌الملل به‌طور خاص، به دلیل محدودشدن به آنچه یورگن هابرماس «علاقه فنی شناخت» یا کاکس نظریه پرداز معطوف بر «حل مشکل» می‌نامند، انتقاد کرده‌اند. چیزی که در این گونه رهیافت‌ها به شناخت وجود ندارد، توجه به تفاوت میان جهان اجتماعی به عنوان برساخته‌ای زمانی و مکانی و جهان عینی طبیعی است که کنترل آن هدف شناخت فنی قلمداد می‌شود. این شناخت مؤلفه خودبازاندیشی را وارد تحقیق اجتماعی نمی‌کند. در مقابل نظریه پردازان

انتقادی آن‌اند که پژوهشگر باید به شکلی دیالکتیکی عمل کند و پژوهش خود را بخشی از کلیت یا تمامیت اجتماعی بداند. (هولاب، ۱۳۷۵: ۵۶) از این منظر، علایق عملی و رهایی‌بخش در قلمرو اجتماعی موضوعیت بیشتری دارند. این چالشی معرفت‌شناختی در مقابل فهم مسلط اثبات‌گرایانه از شناخت با همهٔ دعاوی انحصار‌گرایانه‌اش در این حوزه است. یکی از اصلی‌ترین مضامین آن نفی شناخت رها از ارزش است و تأکید بر بازاندیشی در مورد آنچه وجود دارد و آنچه باید باشد. (هولاب، ۱۳۷۵: ۶۲-۵۹) نظریه‌پردازان انتقادی این نکته را تشخیص می‌دهند که کنش‌گر و مشاهده‌گر را نمی‌توان جدا کرد که هر دو آنها در «بازتولید قوام‌بخشی و تثبیت واحدهای اجتماعی مورد مشاهدهٔ خود» درگیرند.

نقد نظریه‌پردازان انتقادی بر جریان اصلی اثبات‌گرا در روابط بین‌الملل به دلیل محافظه‌کاری آن و عدم فهم امکان تغییر در حیات اجتماعی در کل و در روابط بین‌الملل به‌طور خاص است. همان‌گونه که لینکلتر می‌گوید نظریهٔ سیاسی بین‌الملل باید شامل آگاهی از امکان در جهان اجتماعی به منظور تعدیل ماهیت آن باشد. در عین حال محدودیت‌های تغییر نیز تشخیص داده می‌شود.

نظریهٔ انتقادی اجازه می‌دهد گزینه‌ای هنجاری به نفع نظم اجتماعی و سیاسی متفاوت با نظم موجود، مطرح شود، اما طیف انتخاب را به سامانه‌های بدیلی محدود می‌کند که تحولات امکان‌پذیر در جهان موجود هستند. به این ترتیب، نظریهٔ انتقادی واجد یک عنصر آرمان‌گرایانه هست؛ به این معنا که می‌تواند تصویری منسجم از آینده‌ای بدیل ارائه کند، اما درک آن از فرایندهای تاریخی آرمان‌گرایی آن را محدود می‌کند. این نظریه همان‌گونه که تفوق نظم موجود را نفی می‌کند، بدیل‌های نامحتمل را نیز کنار می‌گذارد.

نفی انحصار اثبات‌گرایانهٔ شناخت فی‌نفسه به معنای رد نظریهٔ تناظری صدق است؛ یعنی این دعوی که پیوندی میان دعاوی شناختی که بر اساس برخی استلزامات خاص روش‌شناختی حاصل می‌شود از یک سو، و «واقعیت بیرونی» از سوی دیگر، وجود دارد. این به معنای آن است که هیچ دعوی شناختی را نمی‌توان مطلق دانست و بنابراین، شناخت امری زمینه‌مند

است. این مسئله در مورد خود نظریه انتقادی نیز صدق می‌کند. کاکس (۱۹۸۱) می‌گوید نظریه انتقادی از نسبی بودن خویش آگاه است اما تأکید نظریه پردازان انتقادی بیشتر بر تحول تاریخی شناخت بر اساس تغییر در شرایط و در طول زمان است. به بیان کاکس، «چارچوب کنش در طول زمان متحول می‌شود و یکی از اهداف اصلی نظریه انتقادی، فهم این تغییرات است». به نظر می‌رسد که در نظریه انتقادی، تأکید کمتر بر نقش تفاوت‌های فرهنگ در شکل دادن به انواع مختلف دعاوی شناخت، حتی در وضعیت‌های تاریخی مشابه (معاصر یا تاریخی) است. البته، نظریه پردازان انتقادی نیز مانند هم‌تایان پساتجددگرای، خود برای نفی «حصاربندی رشته‌ای» آمادگی دارند. اما می‌توان انتظار داشت که گفت‌وگوی تمدن‌ها به برداشت کثرت‌گرایانه‌ای از شناخت رسد که از تنوع فرهنگی برمی‌خیزد. این به معنای آن است که تأکید بیشتر بر این است که گفت‌وگوی میان فرهنگی می‌تواند به بستر پرتنوع‌تری از دعاوی شناختی منجر شود و حتی همه این دعاوی می‌توانند «انتقادی» هم باشند. اگر نظریه انتقادی منتقد رویه‌ای برون‌گذارانه است، یکی از قلمروهایی که می‌توان چنین رویه‌هایی را در آن دید در درون رشته‌هایی چون روابط بین‌الملل است و نظریه پردازان انتقادی (همراه با دیگران، از جمله تجددگرایان و فمینیست‌ها) با این گونه برون‌گذاری‌ها مخالف‌اند اما، می‌توان رویه‌هایی برون‌گذارانه را در درون خود نظریه انتقادی نیز دید، آنگاه چالشی انتقادی در مقابل آن موجه جلوه می‌کند. از این بیرون‌گذاری‌های ممکن می‌توان با گفت‌وگوهای میان فرهنگی اجتناب کرد؛ گفت‌وگوهایی که می‌توانند به تعداد روایات از نظریه انتقادی بین‌المللی منجر شوند یا به نظریه انتقادی بین‌المللی مبتنی بر اجماعی وسیع‌تر منتهی گردند.

باید این نکته را نیز افزود که اگر چه نظریه پردازان انتقادی نسبی بودن شناخت را تشخیص می‌دهند، موافق نظر نسبی‌گرایانه در این مورد نیستند که هر چیزی در علم و دانش امکان‌پذیر است. به عبارت دیگر «ضد شالوده‌انگاری رادیکال» نیستند و «شالوده‌انگاری حداقلی» به معنای آن است که آنها سرشت مشروط کل شناخت و رابطه میان شناخت و قدرت را تشخیص می‌دهند. آنها بر این باورند که معیارهایی مبتنی بر اجماع برای تمایز میان تفاسیر

موجه و ناموجه از حیات اجتماعی و اصول اخلاقی حداقل آن وجود دارد. البته، بسیاری از جمله براون، تلاش نظریه پردازان انتقادی را برای بازسازی «شالوده‌ها»، به شکلی که تاکنون به نتیجه رسیده است، ناموفق می‌دانند. اما می‌توان گفت که در کل برداشتی گفتمان - پایه از عینیت و صدق (که می‌توان گفت و گوی تمدن‌ها را فراگیرترین و جامع‌ترین نمود آن دانست) می‌تواند به چنین «شالوده‌ای» شکل دهد؛ هر چند این شالوده‌ای مستحکم یا ثابت نخواهد بود. این به معنای به رسمیت شناختن تفاوت بدون سلسله‌مراتب است، «برابری که تفاوت را به رسمیت می‌شناسد و از آن استقبال می‌کند» این دقیقاً چیزی است که رشته روابط بین‌الملل فاقد آن است. راه معمول برخورد با «دیگران» این بوده است که تفاوت آنها به عنوان فرودستی تلقی شود یا تلاش گردد با حذف تفاوت‌ها، برابری آفریده شود. اما اینها می‌توانند جای خود را به رهیافتی بدیل دهند که در آن تفاوت به رسمیت شناخته می‌شود و حتی از آن استقبال می‌گردد و «گفت‌وگو محوری» می‌تواند به عنوان بهترین ساز و کار تحقق آن عمل کند. اگر این مسئله در سطح معرفت‌شناختی به رسمیت شناخته شود، می‌توانیم شاهد ظهور یا مشروعیت‌یابی صداهای جدید نظری از بخش‌های حاشیه‌ای‌تر اجتماع محققان روابط بین‌الملل باشیم.

چالش علیه نظم موجود

نظریهٔ هنجاری، روابط بین‌الملل را مجموعه آثاری می‌دانند که بر بُعد اخلاقی روابط بین‌الملل و سرشت اخلاقی روابط میان اجتماعات / دولت‌ها بر اساس ملاحظات سنتی مانند خشونت و جنگ و تقاضاهای جدید در مورد عدالت توزیعی بین‌الملل تأکید دارند. تأکید براون بر «عدالت» به عنوان دغدغهٔ اصلی نظریه‌های هنجاری بین‌الملل به عنوان گونه‌ای از نظریهٔ سیاسی در کل است.

نظریهٔ انتقادی هم، نظام موجود و هم نوع روابط اجتماعی غالب در آن را مورد نقد قرار می‌دهد و می‌کوشد این نظام را تغییر دهد و همین دغدغه به «علائق هنجاری نظریهٔ انتقادی

بین‌المللی» شکل می‌دهد. اگر بتوان این را بُعد هنجاری نظریه انتقادی دانست، ضرورتاً به معنای تعهدات ارزشی آن است. گفته شد که نظریه انتقادی امکان بی‌طرفی دعاوی شناختی را نفی (و حتی آن را محکوم) می‌کند و خود نیز مدعی رها بودن از ارزش نیست. این نظریه به دنبال شکل‌دادن به نظریاتی است که صراحتاً متعهد به آشکار ساختن و برانداختن ساختارهای سلطه باشند. نظریه پردازان انتقادی می‌کوشند «بشریت را از ساختارهای ستمگرانه سیاست جهانی و اقتصاد جهانی که تحت کنترل قدرت‌های هژمونیک است رهایی بخشند... آنها درصدد آشکار ساختن چهره واقعی سلطه شمال ثروتمندتر بر جنوب فقیر هستند... نظریه پردازان انتقادی صراحتاً و آشکارا سیاسی هستند. آنها از ایدئولوژی مترقیانه رهایی خود هواداری می‌کنند و آن را پیش می‌برند.»

اشلی در تعریف «رهایی» آن را تضمین آزادی از محدودیت‌های به رسمیت شناخته شده، روابط سلطه و شرایط ارتباط و فهم تحریف‌شده‌ای می‌داند که به معنای «انکار ظرفیت انسان‌ها برای ساختن آینده خود بر اساس آگاهی و اراده کامل هستند.» همان‌گونه که دیوتاگ خاطر نشان می‌سازد، رهایی به معنای تقاضای استقلال یا حق تعیین سرنوشت خویش است. همچنین به معنای تلاش برای نیل به امنیت برای عموم نوع بشر است؛ امنیتی که منحصر به دولت‌ها نیست، بلکه بسط می‌یابد تا کل روابط اجتماعی انسانی و همه اجتماعات را در بر گیرد. از سوی دیگر، کاکس به مدلولات توزیعی ناعادلانه نهاد‌های بین‌المللی موجود اشاره می‌کند و نشان می‌دهد که چگونه به نفع کشورهای سرمایه‌داری پیشرفته عمل می‌کنند و به آنها کمک می‌کنند تا کشورهای دیگر را مورد استثمار قرار دهند و سلطه خود را دورادور جهان پیش ببرند (Ashley 1981: 227).

نظریه انتقادی بین‌المللی؛ عدالت، آزادی و امنیت انسانی را اهداف اخلاقی اصیل تلقی می‌کند. در اینجا می‌توان شباهت‌هایی را با رهیافت انتقادی خاتمی به روابط بین‌الملل که در بحث‌های او در مورد گفت‌وگوی تمدن‌ها یا مستقل از آنها مطرح شده‌اند، مشاهده کرد. او در موارد مختلف آنچه را که تجلیات ناعادلانه نظام بین‌المللی موجود می‌بیند، مورد انتقاد قرار

داده است. سلطه، شکاف فزاینده میان ثروتمندان و فقیران، میراث عصر استعمار، قوم‌مداری، استبداد، خشونت، فقدان امنیت برای افراد و جوامع و غیره (خاتمی ۱۳۷۹، ۱۳۸۰). او در جست‌وجوی جهانی است که در آن «صلح» از طریق گفت‌وگو تحقق می‌یابد «عدالت و صلح» بنیان رفتار بین‌المللی است، انسان‌ها و حقوق آنها مورد احترام باشند، «جامعه مدنی» بر مبنای «حقوق بشر» در همه کشورها و کل جهان برقرار می‌شود، «مردم‌سالاری در عرصه بین‌المللی» تحقق می‌یابد، «حاکمیت انسان بر سرنوشت» به رسمیت شناخته می‌شود و سرانجام «یک اجتماع اخلاقی خاص» که در آن توسل به خشونت و استفاده از زور تقبیح می‌شود به بنیانی برای تأسیس «جامعه جهانی» تبدیل می‌شود. نوعی «مالیات بین‌المللی» به عنوان ابزاری باز توزیعی در نظر گرفته شود و فرهنگ‌ها و تمدن‌های مختلف بتوانند در ضمن حفظ هویت‌های خود، به یک جهان واحد انسانی شکل دهند (خاتمی ۱۳۷۹: ۸۵-۸۴ و ۱۳۸۰: ۴۵، ۲۰-۱۱، ۷۵-۷۴).

این ملاحظات به آنچه لینکلتر به عنوان برداشت‌هایی بخش از سیاست جهانی ارائه می‌کند، شباهت دارد. چارچوب جدید او مبتنی است بر:

۱. بر ساختن نظامی جهانی و سیاسی که فراتر از دولت است و در کل سوژه‌ای انسانی است.
۲. افول منافع منفرد و رقابت‌هایی که گفته می‌شود دولت‌ها را حفظ می‌کند و مروج تعارض بین‌المللی و در نهایت جنگ است.
۳. ظهور و گسترش سخاوت بشری در ورای مرزهای دولتی و بسط آن به مردم در همه‌جا.
۴. در نتیجه شکل گرفتن اجتماعی مرکب از نوع بشر که کانون اصلی وفاداری همگان است. به نظر لینکلتر (۱۹۹۸) دولت به عنوان نوعی اجتماع اخلاقی و سیاسی، برساخته‌ای تاریخی و اجتماعی بوده که ابزاری برای برون‌گذاری و درون‌گذاری بر مبنای نوعی فرایند توجیه عقلانی است. اما این امری ثابت نیست و می‌تواند به مفهوم وسیع‌تر اجتماعی در مقیاس جهانی تبدیل شود. لینکلتر «ایجاد موازنه‌ای عادلانه میان امر عام و امر خاص را در کاربرد عملی هر شکلی از برون‌گذاری و درون‌گذاری» وظیفه اصلی سیاسی می‌داند. لینکلتر انتظار

دارد که «تحقق زندگی اخلاقی در نظام بین‌المللی مرکب از دولت‌ها امکان‌پذیر شود».

از سوی دیگر، رابرت کاکس (۱۹۸۱)، در بحث در مورد تناقضات درونی نظم فعلی جهانی، خاطر نشان می‌سازد که جنبش‌های اجتماعی می‌توانند از اینها برای پیشبرد چالش‌هایی کارآمد علیه این نظم استفاده کنند و نظم جهانی عادلانه جدیدی را جایگزین آن سازند. استیون گیل موارد ذکر شده را نیروهای ضد هژمونیکی می‌داند که ترتیبات سیاسی و نهادی مسلط را به چالش می‌کشند. در عین حال، نیازی عاجل به یک گفتمان ضد هژمونیکی به عنوان مجموعه‌ای بدیل از ارزشها، مفاهیم، و ملاحظات وجود دارد. کاکس (۱۹۸۱) شکل‌گیری ضد هژمونی را تحول نامحتملی در نظام بین‌الملل می‌داند، اما آن را کلاً هم نفی نمی‌کند. اگرچه تأکید او بر تحولات داخلی به عنوان نقطه عزیمتی برای ایجاد تغییر در نظام بین‌الملل است و نه برعکس؛ این واقعیت را نیز انکار نمی‌کند که پیوندهای فراملی می‌توانند نیروهای اجتماعی درگیر در فرایند شکل‌گیری ضد هژمونی خصوصاً روشنفکران انتقادی را تقویت کنند. اینان منابع مشروعیت‌زدایی از نظم‌های هژمونیکی هستند، زیرا تضادهای درونی موجود در ایدئولوژی‌های مسلط را آشکار می‌سازند و برداشت‌های بدیلی از نظم اجتماعی ارائه می‌کنند. این نیروهای ضد هژمونیکی نظم‌های اجتماعی موجود را به چالش می‌کشند و نظم عادلانه جدیدی می‌آفرینند.

اما نظم‌های جهانی بدیل چگونه شکل می‌گیرند؟ چگونه می‌توان آنها را به گونه‌ای شکل داد که کمتر جنبه برون‌گذارانه و خاص داشته باشد؟ چگونه می‌توان یک نظم جهانی «عادلانه» را تعریف کرد؟ چگونه یک نظم جهانی جدید می‌تواند عام‌گرایانه باشد و در عین حال، به تفاوت‌ها بیشتر توجه کند؟ حتی قبل از همه اینها چگونه نیروهای ضد هژمونیکی می‌توانند بر امکان شکل‌گرفتن هژمونی داخلی در میان خودشان فائق آیند و چگونه می‌توانند تضمین کنند که صداهای مختلف از فرصتی برابر برای آنکه شنیده شوند، برخوردار خواهند شد؟ در بخش بعد به این مسئله می‌پردازیم.

نظم جدید جهانی بر مبنای ذهنیت‌های جدید

از نقطه نظر جامعه‌شناختی می‌توان دید که چگونه ساختارهای موجود طبیعی و دائمی نیستند، بلکه تاریخی دارند و احتمال دارد ترتیبات متفاوتی در آینده جایگزین آنها شوند.

البته، همه رهیافت‌های جامعه‌شناختی از چنین ظرفیتی برخوردار نیستند، اما می‌توان دید که همه رهیافت‌های سازه‌انگارانه با تأکیدی که بر نقش هویت‌ها، معانی، فهم‌های بین‌الذهانی، رویه‌های اجتماعی و غیره در تکوین جهان بین‌الملل دارند، مفیدند. همه اینها تحول در سیاست جهانی را ممکن تلقی می‌کنند. به این ترتیب، ضرورتی ندارد جهان واقع‌گرایانه سیاست قدرت را دگرگونی‌ناپذیر بدانیم، بلکه می‌توانیم ببینیم که چگونه کنش‌گران ممکن است در جریان رویه‌های خود هویت‌ها، منافع و... خود را تغییر دهند. یکی از این رهیافت‌های جامعه‌شناختی نظریه کنش ارتباطی هابرماس است. همان‌گونه که تامس ریس خاطر نشان می‌سازد. نظریه انتقادی هابرماس در مورد کنش ارتباطی می‌تواند به مسائل تجربی در سیاست جهانی پردازد. این نظریه، فهم ما را از اینکه کنش‌گران چگونه به شناخت مشترکی از وضعیت‌ها شکل می‌دهند و در مورد «قواعد بازی» به توافق می‌رسند افزایش می‌دهد؛ همچنین، متضمن تلاش برای یافتن راه‌حل‌های بهینه برای مشکلات مشترک و نیل به اجماع در مورد یک چارچوب هنجاری مشترک است. اگرچه ریس این را در یک سطح میان - دولتی به کار می‌گیرد. امکان یا حتی ضرورت آن را برای کاربرد در مورد کنش‌گران غیردولتی نیز مد نظر دارد.

نظریه پردازان انتقادی می‌پذیرند که «هیچ‌راه زندگی‌ای را نمی‌توان به عنوان معیار گرفت و هیچ فرهنگ یا دولت واحدی نمی‌تواند به شکلی مشروع بنیان‌های هنجاری را برای چنین نظامی تعیین کند». کاکس می‌خواهد «جهان‌های بین‌الذهانی بدیل» همزیستی داشته باشند، بدون آنکه یکی بر بقیه مسلط شود یا آنها را در خود جذب کند. لینکلتر بر آن است که رهیافت‌های جامعه‌شناختی که بر تاریخ‌مندی هویت‌ها تأکید دارند، متوجه‌اند که هویت‌ها

می‌توانند «در اجتماعات گفت‌وگویی‌تر، ناآموخته شوند.»

همان‌گونه که عبارت منقول از کاکس و بیانات مشابه سایر نظریه‌پردازان انتقادی در مورد امکان تغییر در نظام بین‌الملل بر اساس تغییر در ذهنیت‌ها نشان می‌دهد، گفت‌وگوی تمدن‌ها می‌تواند بهترین شیوه برای نیل به چنین هدفی باشد. خودِ کاکس خاطر نشان می‌سازد که «برخورد تصویرهای جمعی رقیب شاهدهی دال بر امکان وجود راه‌های بدیل به سمت توسعه است». لینکلتر از این هم فراتر می‌رود و امکان نیل به نوعی جهانشمولی از طریق گفت‌وگو را مطرح می‌سازد.

پرسشی که مطرح می‌شود این است که گفت‌وگوی تمدن‌ها تا چه حد می‌تواند به اشتراکات ذهنی جدید در روابط بین‌الملل منجر شود. در اینجا مفهوم «اخلاق‌گفتمان» در نظریه انتقادی مفید خواهد بود. همان‌گونه که دیوتاک به درستی می‌گوید:

«منظور از توسل به اخلاق‌گفتمان، فراهم ساختن ابزاری برای حل و فصل موقعیت‌های تعارض اجتماعی به شکلی عادلانه و بی‌طرفانه است. این نوع اخلاق بنیانی برای پیشبرد نقطه‌نظری اخلاقی در مواردی است که برخورد فرهنگ یا اخلاق پیش می‌آید؛ یعنی هر جا که عرصه سیاست هست. در مقابل دیدگاه‌های شکاکانه‌ای که به غیرقابل قیاس بودن ظاهری ارزش‌ها تسلیم می‌شوند، اخلاق‌گفتمان همچنان نسبت به... تصمیم‌پذیری متعهد می‌ماند» (Devetak 1996: 170).

اخلاق‌گفتمان «به عنوان ابزاری برای تصمیم‌گیری اجماعی در مورد اصول یا ترتیبات جدید بین‌المللی» بنیان اجتماع اخلاقی است. این نزدیک‌ترین شباهت میان رهیافت انتقادی و انگاره گفت‌وگوی تمدن‌ها است. اخلاق‌گفتمان «معطوف به برقراری و حفظ شرایط لازم برای گفت‌وگوی باز و غیربرون‌گذارانه است». هر فرد یا گروهی که ممکن است تحت تأثیر هنجار، نهاد یا اصلی قرار گیرد، می‌تواند وارد گفت‌وگو درباره آن شود. این روش از آن جهت دموکراتیک است که همه حق دارند یک «دعوی اعتبار» را بپذیرند یا رد کنند. سرانجام اینکه «عدالت راهنمای آن است». همچنین، تشخیص داده می‌شود که «مشارکت دادن

افراد و گروه‌هایی که به شکل نظام‌یافته‌ای حذف شده‌اند، در مورد چگونگی تأثیر منفی رویه‌های اجتماعی و سیاست‌ها بر منافع آنها، تعهد اخلاقی مهمی برای هر جامعه‌ای است که مبادرت به این فرایند تغییر می‌کند.»

این امر برای سیاست بین‌الملل پیامدهایی دارد. اولاً باعث می‌شود طرف‌هایی غیر از دولت وارد تعیین دستور کار بین‌المللی و تصمیم‌گیری در مورد مسائل مورد توجه جهانی شوند. ثانیاً ابزاری برای حل و فصل مسالمت‌آمیز تعارضات از طریق گفت‌وگو است (خاتمی، ۱۳۸۰ و ۱۳۷۹). در اینجا نهادینه‌سازی گفت‌وگو ضرورت پیدا می‌کند (خاتمی، ۱۳۸۰: ۶). چارچوب‌های متعددی در سطوح بین‌حکومتی و غیرحکومتی بین‌الملل در این زمینه ضرورت دارند.

اینکه آیا این رهیافت به جامعه بین‌المللی همبستگی‌گرایانه‌تر یا کثرت‌گرایانه‌تری منجر می‌شود، روشن نیست. لینگلتر می‌گوید که ممکن است بر اساس قرابت یا دوری فرهنگی، برداشت‌های همبستگی‌گرایانه یا کثرت‌گرایانه غالب شوند. او بر آن است که در کشورهای مرکز در اروپا ظهور همبستگی محتمل‌تر است. اما می‌توان پرسید که چرا گفت‌وگوها به شکلی هدایت نشوند که نوعی همبستگی پذیرای کثرت شکل گیرد.

در اینجا باید به تأثیر تفاوت‌های فرهنگی توجه داشت. بی‌تردید درجاتی از انسجام فرهنگی برای هدایت گفت‌وگوهای منجر به اجماع لازم است. همان‌گونه که ریس استدلال می‌کند در حال حاضر حداقلی از زیست جهان مشترک بین‌المللی وجود دارد و کنش‌گران به آن از طریق تجارب مشترک و خاطرات مشترک تاریخی خود شکل می‌دهند. اگر آنها وارد یک فرایند ارتباطی شوند تا به «تعریفی مشترک از وضعیت» برسند، ممکن است راه‌حل‌هایی مبتنی بر اجماع برای مشکلات مشترک جهانی نیز بیابند. از طریق خود فرایند گفت‌وگو است که اطراف مختلف آن می‌توانند به برآوردی از درجات معقول همبستگی‌گرایی و کثرت‌گرایی در جهان برسند. البته، نباید در مورد امکان شکل‌گیری آرمان همبستگی‌گرایانه در کوتاه‌مدت راه‌گرافه پیمود. همان‌گونه که لینگلتر و مک‌میلان می‌گویند، «این حس رو به

رشد که آثارش چیزی است که دولت‌ها می‌فهمند، همراه با هیچ درجه‌ای از اطمینان متقابل در ظرفیت دولت برای ایجاد تغییر سیاسی عمیق و ضروری نیست.» اما، در عین حال، نباید این نکته را فراموش کنیم که نظام مدرن بین‌المللی با همه امتیازات و کاستی‌هایی که در آن است، محصول کارگزاری انسانی است و همین نیرو، به خصوص آن‌گاه که به شکلی آگاهانه اعمال شود، می‌تواند ما را به نظامی متوازن‌تر برساند و اگر قرار است هر نوع «تعدیلی در نظام بین‌الملل» پیشنهاد شود، باید به شکلی جمعی از طریق اجماع عقلانی تعیین شود و نه آنکه یکی از اعضای قوی‌تر، نظام آن را به شکلی یک‌جانبه برانگیزد.

نتیجه‌گیری

استدلال اصلی این مقاله آن بود که انگاره گفت‌وگوی تمدن‌ها در برخی ابعاد شباهت‌هایی به درون‌مایه و نظریات اظهارشده در نظریه انتقادی بین‌المللی دارد و در برخی دیگر از ابعاد می‌تواند به غنای این نظریه کمک کند. این امکانات نخست در سطح معمولی «سپهر عمومی بین‌المللی» یعنی جایی که گفت‌وگو را می‌توان به عنوان مناظره‌ای عمومی در بیان هابرماسی آن دید، مورد بحث قرار گرفت. گفت‌وگوی میان تمدن‌ها می‌تواند به فهم‌های جدید، تعیین دستور کارهای بدیل و اجتناب از پیامدهای عدم تقارن در قدرت در سطح بین‌المللی منجر شود.

در سطح هستی‌شناسی، سرشت ایستای روابط بین‌الملل با طرح انگاره گفت‌وگوی تمدن‌ها نفی می‌گردد. دولت‌ها تنها کنش‌گران مورد بحث در روابط بین‌الملل نیستند. از سوی دیگر، این مبتنی بر این فرض است که واحدهای موجود در سیاست جهانی داده‌های طبیعی مفروض قلمدادشده‌ای نیستند. هویت‌ها و منافع دولت‌ها ثابت نیستند و می‌توانند از طریق تعامل تغییر کنند.

از نظر معرفت‌شناختی، هم نظریه انتقادی و هم انگاره گفت‌وگوی تمدن‌ها مبتنی بر این فرض هستند که راه واحدی برای شناخت جهان، از جمله جهان روابط بین‌الملل، وجود ندارد.

تأکید نظریه پردازان انتقادی بیشتر بر تاریخی بودن نظریه پردازی است؛ حال آنکه انگاره گفت و گوی تمدن‌ها بر تنوعات میان فرهنگی تأکید دارد. به این ترتیب، هر دو بر مشروعیت گفتمان‌های ضد هژمونیکی و صداها‌ی حاشیه‌ای تأکید دارند.

در مورد ملاحظات اخلاقی، نظم موجود ناعادلانه تلقی می‌شود و نظریه پردازان انتقادی به دنبال تغییر آن هستند. هم در نظریه انتقادی و هم در انگاره گفت و گوی تمدن‌ها نظم موجود از نظر نابرابری‌ها، حاشیه گذاری‌ها، خشونت، روابط قدرت، سلطه و... مورد انتقاد قرار می‌گیرد.

دو شاخه اصلی نظریه انتقادی را در این زمینه می‌توان در آثار اندرو لینکلتر و رابرت کاکس دید. تأکید کاکس (هر چند بدون نگاهی خوش بینانه) بر تأثیر نیروهای ضد هژمونیکی است. لینکلتر به دنبال تغییری در سرشت اجتماع بین‌المللی همراه با نوعی عام‌گرایی و احترام به تفاوت‌ها از طریق مشارکت دادن همه طرف‌های ذیربط در شکل دادن به دستور کار بین‌المللی است. گفته شد که بهترین ساز و کار نیل به یک ائتلاف ضد هژمونیکی یا نوع جدیدی از اجتماع سیاسی در سطح بین‌المللی، گفت و گو در سطوح مختلف است و مفهوم گفت و گوی تمدن‌ها را می‌توان به منزله دعوتی به گفت و گو‌گرایی چندسطحی تلقی کرد.

پی‌نوشت

۱. اگرچه برخی از نویسندگان از اصطلاح نظریه انتقادی در معنایی وسیع و اصطلاحی عام شامل رهیافت‌های مختلف انتقادی، مانند «نظریه انتقادی» مکتب فرانکفورت، فمینیسم، پساتجددگرایی، پساساختارگرایی، نظریه هویت و غیره استفاده می‌کنند (به‌عنوان نمونه، نک: Hernandez and Mancuso, Lapid 1989). من در اینجا به تبعیت از براون (۱۹۹۹) تمایزی میان نظریه انتقادی ملهم از مکتب فرانکفورت و به‌خصوص یورگن هابرماس (و همچنین روایت مارکسیستی آنکه متأثر از نظریه آنتونیو گرامشی است) و کاربرد عام این اصطلاح قائل می‌شوم. در زبان انگلیسی نظریه انتقادی در معنای اول با حروف بزرگ در آغاز واژه‌ها (Critical Theory) متمایز می‌شود که در فارسی امکان این تمایزگذاری وجود ندارد. در این مقاله منظور

من از نظریه انتقادی در معنای نخست است؛ اما در عین حال از بحث‌های مشترک میان آن و سایر رهیافت‌های انتقادهای به تناسب بهره خواهم برد.

۲. شایان ذکر است که این بُعد از نظریه انتقادی چندان در نظریه انتقادی روابط بین‌الملل مورد توجه قرار نگرفته است. چشمگیرترین استثنا اندرو لینکلتر است که انگاره گفت‌وگو را در سطح بین‌المللی/ بین فرهنگی مطرح کرده است.

منابع

- تاجیک، محمدرضا (۱۳۷۹) جامعه امن در گفتمان خاتمی، نشر نی، تهران
- خاتمی، سیدمحمد (۱۳۷۹) انسان ملتقای، مرکز انتشارات وزارت امور خارجه، تهران
- خاتمی، سیدمحمد (۱۳۸۰) مبانی نظری گفت و گوی تمدن‌ها: مجموعه سخنرانی‌های سیدمحمد خاتمی در طرح گفت و گوی تمدن‌ها، سوگند، تهران
- هولاب، ر.س (۱۳۷۵)، یورگن هابرماس، نقد در حوزه عمومی، ترجمه حسین بشیریه، نشر نی، تهران
- Ashly, R. K. (1981) " Political Realism and Human Interests," *International Studies Quarterly* 25
- Ashley, R.K. (1984) "the Poverty of Neorealism," *International Organization*, 38 (2): 222-86. (Reprinted in Linklater, ed., 2000: 1572-1632
- Bernstein, R. J. (1976) *The Restructuring of Social and Political Theory*. New york and London: Harcourt Brace Jovanovich
- Brown, C. (1992) *International Relations Theory: New Normative Approaches*. New York: Columbia University Press
- Brown, C. (1994) "Turtles All the Way Down: Anti-Foundationalism, Critical Theory and International Relations," *Millennium*, 23(2): 213-36. (Reprinted in Linklater, ed., 2000: 1655-79 (Burchill, Scott and Linklater, Andrew (1996) *Theories of International Relations*. London: MacMillan
- Cox, R. W. (1981) "Social Forces, States and World Orders: Beyond International Relations Theory," *Millennium*, 10 (2): 126-55. (Reprinted in Linklater, ed., 2000 : 1537-71 ,(Cox, R. W. and Sinclair, T.J. (1996) *Approaches to World Order* . Cambridge: Cambridge University Press
- Devetak, R. (1995) " The Projects of Modernity and International Relations Theory," *Millenium* 24(1): 27-51. (Reprinted in Linklater, ed., 2000: (1731-5), Devetak, R. (1996) " Critical Theory," in Burchill et al.: 145-78

- Gordon, G. (1997) *Ethics and International Relations* . Oxford: Blackwell
- Habermas, J. (1971) *Knowledge and Human Interests* . Translated by J.J. Shapiro.
Boston : Beacon Press
- Habermas, J. (1984) *The Theory of Communicative Action*, Translated by T. McCarthy. Boston: Beacon Press
- Habermas, J. (1989) *The Structural Transformation of the Public Sphere: An Inquiry into a Category of Bourgeois Society*. Cambridge, MA : MIT Press
- Hasenclever, A., Ayer, P. and Rittberger, W. (1997) *Theories of International Regimes*, Cambridge : Cambridge University Press
- Hermann, M.G. (2002) "One Field, Many Perspectives : Shifting from Debate to Dialogue," in Puchala, ed. : 16-41
- Hernandez, J. and Mancuso, S. (1998) *Critical International Relations Theories: Applications to the Russian Topic*
- Holub, R. C. (1991) *Jurgen Habermas: Critic in the Public Sphere*. London and New York: Routledge (refernces to pages are to the Persian edition, translated by H. Bashireeyeh; Nashr-e Ney, Tehran
- Hopf, T. (1998) " The Promise of Constructivism in International Relations Theory, " *International Security*, 23 (1): 171-200 (Reprinted in Linklater, ed., 200 : 1756-1783 .(Hughes, B. (1994 [1991]0 "The Functions of Diplomacy, " in W.C. Olson, ed., *Theory and Practice of International Relations* Englewood Cliffs, NJ: Prentice Hall
- Jackson, R. and Sorensen, G. (1997) *Introduction to International Relations*, New York and Oxford : Oxford University Press
- Lapid : Oxford University Press
- Lapid, Y. (2002) " Sculpting the Academic Identity, " in Puchala, ed.: 1-15

- Linklater, A. (1982) *Men and Citizens in the Theory of International Relations*, London: MacMillan
- Linklater, A. (1982) " The Question of the Next Stage in International Relations Theory: A Critical - Theoretical Point of View, " *Millennium* , 21 (1): 77-98. (Reprinted in Linklater, ed., 2000: 1633-54
- Linklater, A. and MacMillan, J. (1995) " Introduction: Boundaries in question,; in Question: New Directions Relations , London and New York: Pinter Publishers
- Linklater, A. (1997) "Neorealism in Theory and Practice, " in Booth and Smith, eds.: 241-61
- Linklater, A. (1998) *The Transformation of Political Community*. Oxford: Polity Press.
- Neufeld, M. (1994) " Reflexivity and International Relations Theory, " in Cox, W. S. and Siolander, C.T., eds
- Price, R.M. and Reus-Smit, C.(1998) " Dangerous Liaisons? Critical International Theory and Constructivism," ' *European Journal of International Relations*, 4(3): 256-81
- Puchala, D.J., ed. (2002) *Visions of International Relations: Assessing an Academic Field*. Columbia: University of South Carolina Press
- Risse, T. (2000) "Let's Argue: Communicative Action in World Politics,"*International Organization* , 54(1): 1-39
- Smith, S. (2000) "The Discipline of Intenational Relations: Still and American Social Science?" *The British Journal of Politics and International Relations*. 2(3): 374-402
- Smith, S. (2002) "The United States and the Discipline of International Relations: Hegemonic Country, Hegemonic Discipline., *International Studies Review*. 4(2): 67-86



Stein, J. and Pettiford, L. (2001) *International Relations: Perspectives and Themes*.
London: Longman