

تمدن نوین اسلامی بر بستر رسانه تمدنی گذار از رسانه‌های دولت محور

محمد بابایی^۱

چکیده

مطالعات تاریخ رسانه نشان داده است، رسانه‌ها صرف نظر از نوع و شکل آنها و مدرن یا سنتی بودن، این قابلیت را دارند که در هرگونه حرکت و تحول اجتماعی از جمله پیشران‌ها باشند. این مقاله به بررسی الزامات ساختاری و محتوایی رسانه هم در زمینه‌سازی و هم در چشم‌انداز تمدن نوین اسلامی می‌پردازد. مقاله تلاش می‌کند به این پرسش اصلی پاسخ دهد که اگر قرار است رسانه‌ها در زمینه‌سازی تحقق تمدن نوین اسلامی پیشران و یاریگر باشند از نظر ساختاری و محتوایی از کدام ویژگی‌ها باید برخوردار باشند؟ از آنجا که نوع و عملکرد رسانه در مقیاس محلی با نوع و عملکرد آن در مقیاس ملی و در اینجا تمدنی متفاوت است؛ انتظار می‌رود نوع و عملکرد رسانه در مقیاس تمدن نوین اسلامی نیز در تراز چنین تمدنی عمل کند. طرح مفهوم "رسانه‌های تمدنی" از یک سو و تبیین ویژگی‌های آن نظیر برخوردار بودن از رویکرد تمدنی، حرکت در مسیر وحدت‌آفرینی در عین کثرت، توحیدگرایی، عدالت‌محوری، پیشرفت‌گرایی، نفی سلطه و... به لحاظ محتوایی؛ و نیز طرح مفهوم «عصبیت رسانه‌ای»^۲ از سوی دیگر؛ بر مبنای خصلت‌هایی همچون همگرایی، یاریگری و نیز تعلق خاطر رسانه‌ای فراگیر و... بر پایه اصول و مبانی اعتقادی به جای منافع رسانه‌ای، گروهی، ملی، منطقه‌ای، نسبی، طایفه‌ای و قومیتی، مهم‌ترین یافته‌های این مقاله است. مقاله برای گردآوری داده‌های پژوهش از روش اسنادی و نیز برای تحلیل داده از رویکرد توصیفی^۳ تحلیلی بهره گرفته است.

واژگان کلیدی: عصبیت رسانه‌ای، رسانه‌های تمدنی، تمدن نوین اسلامی، بین‌الذنهانی

۱- استادیار گروه علوم سیاسی دانشگاه خوارزمی: mohammadbabaei@Khu.ac.ir

Mbabaee48@gmail.com

۲- بکارگیری دو مفهوم رسانه‌های تمدنی و عصبیت رسانه‌ای برای اولین بار و از نوآوری‌های مقاله است.

مقدمه

ایده اصلی این مقاله مبتنی بر چند پیش فرض است. اول؛ اگر تمدن را مجموع داشته‌ها و اندوخته‌های مادی و معنوی بشر بدانیم، این معنای تمدن گاه وجه غالب قومی و خُرد دارد و گاه وجه غالب کلان و جهانی؛ ساکولسای^۳ این دوگانگی ماهیت تمدن را "نوعی پارادوکس" می‌داند که سعی می‌کند آن را برطرف کند. در نظر او از یک سو، تمدن به موجودیت‌های عظیمی اشاره دارد که شامل مجموعه‌های کلان دیگری، مانند ملت‌ها و جامعه‌ها، می‌شود. توین بی - نویسنده مجموعه تاریخ تمدن نیز هنگامی که تمدن را به عنوان واحدهای مناسب تحلیل تاریخ به کار می‌برد، این معنا را در نظر دارد و بر همین اساس نیز بیست و شش تمدن را به‌عنوان واحدهای تحلیل در طول تاریخ برمی‌شمرد. از دیگر سو، تمدن به معنای رفتار «تمدنانه» یا شخص «تمدن»، در سطح تحلیلی خرد نیز به کار می‌رود، یعنی برای اشاره به رفتار انسانی خاص. ساکولسای البته با مقایسه این کاربرد از اصطلاح تمدن با اصطلاح «جامعه‌پذیر»، بیان می‌کند که این معنا از تمدن صرفاً در سطح فردی کاربرد ندارد (ساکولسای، ۱۳۹۵: ۵۹). آنچه در مقاله حاضر مد نظر است البته هر دو معنا اما با تأکید بر وجه کلان آن است. به نظر می‌رسد این وجه از معنی تمدن میان نظریه پردازان اولیه تمدنی محبوبیت بیشتری داشته است. باودن^۴ معتقد بود امیل دورکیم و مارسل موس نیز تمدن را این‌گونه می‌دیدند. بنابر این از نگاه او «تمدن از محیطی اخلاقی تشکیل می‌شود که تعداد مشخصی از ملت‌ها را در دل خود جا داده است. طوری که هر فرهنگ ملی‌ای صرفاً سبک معینی از کل واحد را بسازد». (باودن، ۱۳۹۵: ۴۷)

دوم؛ اینکه برخلاف معدودی، اغلب تعاریف از تمدن وجه هنجاری دارند - تأکید بر مدنیت، کسب خوی شهری، دوری از خشونت، رعایت آداب معاشرت، حرکت به سوی آفرینشگری، خلق آثار ماندگار و فاخر و.. (ساکولسای، ۱۳۹۵: ۶۲ و اباذری، ۱۳۸۱: ۲۲-۲۰). از این نگاه هیچ تمدنی و از جمله آنچه در اینجا مد نظر است یعنی تمدن اسلامی نیز برکنار از این نگاه و خصلت نیست. نتیجه این گزاره یعنی عموم تمدن‌های پیش روی

3- Arpad Szokolczai

4- Bert Bawden

ما بی شک مطلوب‌تر از تمدن‌های گذشته در نظر گرفته شده‌اند. شاید به تعبیر اشتراوس این امر ناشی از ذهنیت دوانگار بشری است. این که ذهن آدمی متأثر از اسطوره‌های ته نشین شده در ناخودآگاه، جهان را همواره براساس نوعی دوئیت فهم می‌کند. به گفته بازول نیز^۵ وقتی از تمدن به معنای مرحله‌ای بالاتر از رشد بشری یاد می‌شود، برداشتی مورد توافق وجود داشته و هنوز هم دارد که تمدن را از مرحله پایین‌تر جدا می‌کند و اسم آن را معمولاً بربریسیم و گاهی هم فرهنگ می‌گذارد. (تیریاکیان، ۱۳۹۵: ۱۳۲)

سوم و آخر اینکه تمدن از هر وجهی نگریسته شود تبیین آن برکنار از نقش فناوری نخواهد بود. در این میان فناوری‌های رسانه‌ای در معنای مرسوم و امروزی آن نقشی برجسته در پیش‌برندگی و پیش‌رانی تمدن‌ها داشته و بخشی جدانشدنی از تحولات تمدنی بوده‌اند. فناوری‌ها نه فقط در پیشرفت تمدن‌ها که در ایجاد و تغییر و تحول آنها تأثیر داشته‌اند. به جهت اتکاء مقاله حاضر بر نکته اخیر، برخی مصادیق و مستندات آن را در آراء پژوهشگران مرور می‌کنیم.

نقش رسانه‌ها در تحولات تمدنی

نویسندگان کتاب "تاریخ اجتماعی رسانه‌ها از گوتنبرگ تا اینترنت" از پژوهشگران فرهنگ و تاریخ می‌خواهند به نقش رسانه‌ها و ارتباطات جمعی در هر مقطعی از تاریخ توجه کنند: "ارتباطات را جدی بگیرند؛ هم نظریه‌ی ارتباطات و هم فناوری‌های ارتباطی را" (۱۳۹۱: ۱۶). هرولد آدامز اینیس کانادایی^۶ (۱۸۹۴-۱۹۵۲)، نیز که از نگاهی تاریخی به اهمیت رسانه‌ها در جهان باستان پرداخته است در سیر تاریخی مطالعه‌اش در می‌یابد که تمدن‌های متعدد، رسانه‌های ویژه خود را ایجاد می‌کنند و این رسانه‌ها به ویژه از جهت نوع سازمان‌ها و یا انحصار و عدم انحصار ابزارهای قدرت، وضعیتی خاص بر تمدن‌ها

5- Boswell

6- Harold Innis

تحمیل می‌کنند^۷ (بریگز و برک، ۱۳۹۱: ۲۱-۲۰). به تدریج با توسعه ارتباط الکتریکی (اختراع تلگراف در قرن نوزدهم) احساس تغییرات سریع گسترش می‌یابد. بحث اصلی در اینجا البته چگونگی، ماهیت و علل آن بود؛ "مثلا اینکه آیا بهره‌گیری از رسانه به ویژه رسانه‌های جدیدتر مانند تلویزیون جامعه‌ها را نابود می‌کنند یا اینکه شکل نوینی از جامعه خلق می‌کنند^۸ که در آن مجاورت مکانی اهمیت کمتری دارد؟" (امیرپور و بهرامیان، ۱۳۹۲: ۵۹). "جین چپمن" در مطالعه مبسوط تاریخ تحولات رسانه بر آن است که تکنولوژی‌های عصر آغاز مدرن، نقاط مختلف جهان را به هم نزدیک‌تر کردند به گونه‌ای که کره زمین را به مکانی کوچک‌تر تبدیل نمودند (چپمن، ۱۳۹۲: ۱۳). چپمن ریشه‌های تمدن فعلی به ویژه وضعیت جهانی سازی کنونی رسانه‌ها را نیز در تحولات اجتماعی قرن نوزدهم جستجو می‌کند (ریشه یابی صنعت سینما در فرهنگ بصری قرن نوزدهم و نیز قدمت رادیو و بین‌المللی شدن صنعت رسانه در سال‌های پیش از ۱۹۱۴ در بریتانیا). او می‌گوید خاستگاه قرن نوزدهمی بین‌المللی شدن، بستر را برای "جهانی شدن" معاصر از طریق سه فرایند فراهم کرد. ۱- شروع فعالیت برخی صنایع رسانه‌ای مانند رادیو، تلویزیون، سینما و موسیقی، به عنوان صنایع جهانی ۲- رشد منطقه‌ای و سراسری برخی صنایع رسانه‌ای مانند روزنامه‌ها اما جهانی شدن آنها فقط بعد از توسعه رویکردهای مدرن کسب و کار و به مدد تکنولوژی‌های جدید ۳- پیشگامی شروع تفکر جهانی شدن از سوی برخی صنایع. مانند جولیوس رویتر که پیش از پیدایش تلگراف از کبوتر برای انتقال اطلاعات تجاری میان مرزهای کشورها استفاده می‌کرد. (چپمن، ۱۳۹۲: ۱۵-۱۴). آنچه از

۷- مراد اینیس، از واژه "رسانه‌ها"، موادی بودند که برای برقراری ارتباط به کار می‌رفتند، از همین رو او به بیان تفاوت میان مواد به نسبت با دوام همچون چرم، گل و سنگ با محصولات به نسبت ناپایدار مانند پاپیروس و کاغذ پرداخت (بریگز و برک، ۱۳۹۱، ص ۲۰).

۸- دیدگاه‌های اولیه در این باره متعلق است به گوستا لویون (۱۹۳۱-۱۸۴۱) جامعه شناس فرانسوی که یکی از مهمترین اثرات شکل‌گیری رسانه‌ها را ایجاد "انبوه خلق" می‌دانست و نیز گابریل تارد (1843-1904) دیگر جامعه شناس فرانسوی که نتیجه گسترش رسانه‌ها را شکل‌گیری "همگان" یا عامه‌ای تلقی کرد که اعضای آن الزامی به در کنار هم بودن نداشتند. (امیرپور و بهرامیان، ۱۳۹۲، ص ص

نظر چپمن مهم است فناوری‌هایی است که ضمن دارا بودن کارکردهای رسانه‌ای، توانسته‌اند افزون بر توسعه قلمرو اطلاع رسانی خود، تأثیرات لازم را بر جوامع و ملت‌ها از جهت ایجاد تغییرات لازم در سبک زندگی و نیز نحوه تفکر ایجاد کنند. یکی از نقاط عطف در این خصوص البته نقش رسانه در زمینه سازی وقوع انقلاب فرانسه در سال ۱۷۹۸ بود (چپمن، ۱۳۹۲: ۳۷-۳۳). بعدها هربرت مارشال مک لوهان^۹ نیز عامل اساسی تحولات تاریخی و اجتماعی را نظام‌های ارتباطی و نوع فناوری‌های رسانه دانست. به نظر او، نظام ارتباطی، تعیین کننده‌ی محتوای پیام است و اساساً "رسانه، پیام است" (مک لوهان، ۱۳۷۷: ۵). از نظر مک لوهان فناوری‌های ارتباطی (از حروف الفبا تا رایانه‌ها) عامل اصلی تغییرات اجتماعی و روانی به خصوص در سبک زندگی انسان (نوع رفتار فردی و جمعی، تغییر و جابجایی یا سکون و بی تحرکی و...) است (مک لوهان، ۱۳۷۷: ص ۳-۴) و ضمن تأکید بر نقش خاص حواس انسانی در ایجاد، تکامل و تزلزل انواع ارتباطات و همچنین تأثیر قاطع وسایل ارتباطی در تحولات اجتماعی تاریخ بشر، تاریخ حیات بشری را مبتنی بر نوع فناوری ارتباط جمعی به سه دوره متمایز فرهنگ شفاهی، چاپی و الکترونیکی تفکیک می‌کند. دوره اول را "عصر ارتباطات شفاهی" (کهکشانش شفاهی)، دوره دوم را عصر "ارتباطات چاپی" (کهکشانش گوتنبرگ) و دوره سوم را "عصر ارتباطات الکترونی" (کهکشانش مارکنی) نامگذاری می‌کند (محسنیان راد، ۱۳۸۴: جلد اول). مک لوهان عامل اصلی مفهوم مرکزی خود یعنی دهکده جهانی را نیز فناوری‌های رسانه‌ای وصف می‌کند (مک لوهان، ۱۳۷۷: ۱۷۲). برخی نویسندگان به همین دلیل اینیس و مک لوهان را تنها افرادی دانسته‌اند که سرگذشت رسانه‌های جمعی را با رویکرد جبرگرایی فناورانه^{۱۰} در تاریخ تمدن انسانی مرکزیت دادند (راجرز، ۱۳۸۷، ۷۸۷) اما این رویکرد نیز با نقدهای جدی مواجه شد. از جمله تک عاملی بودن تحلیل تحولات جامعه و بی‌توجهی به تحولات فرهنگ، ضعف در استدلال، پویایی نداشتن نظریه و صرف اتکا به شواهد

9- Herbert Marshal McLuhan

10- Technological Determinism

تاریخی (رشیدپور، ۱۳۹۰: ۱۵-۶). این در حالی است که پیش از مک لوهان، زیگموند فروید آلمانی نیز در تبیین تمدن‌ها همین دید را مطرح کرده بود.^{۱۱}

در خصوص نقش رسانه در دوران معاصر و مدرنیته نیز جان تامپسون^{۱۲} به نقش آنها در کالایی‌سازی^{۱۳} اشکال و صور نمادین و تضعیف اقتدار دینی تأکید می‌کند (Thompson, 1995: 52-63) او ظهور صنایع رسانه‌ای را به عنوان پایه‌های جدید قدرت نمادین، فرایندی می‌داند که سابقه‌ی آن به نیمه‌ی دوم قرن پانزدهم بازمی‌گردد؛ دوره‌ای که در طی آن تکنیک‌های چاپ در سراسر مراکز شهری اروپا گسترش یافت. او حتی تضعیف اقتدار دینی کلیسا و ظهور و گسترش اصلاحات مذهبی در غرب را بی تأثیر از صنعت چاپ نمی‌داند (Thompson, 1995: ۵۱-۵۲). تامپسون همچنین رسانه‌ها را از عوامل ظهور و تکامل مدرنیته، بسط و گسترش اقتصاد و تجارت سرمایه‌داری، شکل‌گیری نظام دولت^{۱۴} ملت، تقویت جهانی‌سازی، توسعه‌ی فرایند معناسازی و شکل‌گیری هویت شخصی مدرن و صورت‌بندی اشکال جدید تعامل اجتماعی^{۱۵} شبه تعامل رسانه‌ای، تعامل از دور و تعامل پاسخگویانه از دور^{۱۴} تلقی می‌کند (۱۷۳- Thompson, 1995: ۱۴۹). تافلر - از برجسته‌ترین پیشگویان معاصر نیز در کتاب "موج سوم" ضمن اشاره به نشانه‌های تغییر، بی‌ثباتی و فاجعه در جهان کنونی از غروب تمدن صنعتی و طلوع تمدنی نوین خبر می‌دهد و پس از مرور موج اول و دوم حیات بشری و

۱۱- فروید در کتاب "تمدن و ملامت‌های آن" می‌گوید: "آدمی با هر ابزار، اعضای خود را کامل می‌کند- هم اعضای حرکتی و هم اعضای حسی- محدودیت کاربرد آن را کاهش می‌دهد. موتورهای نیروی غول‌آسایی را در اختیار او می‌گذارند که می‌تواند از آنها همانطور که از ماهیچه‌هایش استفاده می‌کند در همه جهت استفاده کند. با وجود کشتی و هواپیما دیگر نه آب می‌تواند مانع حرکت او بشود و نه هوا. او با عینک ضعف عدسی چشم‌اش را جبران می‌کند با دوربین به مکان‌های دور دست می‌نگرد و با میکروسکوپ بر محدودیت بینایی‌اش که شبکه‌ی به او تحمیل می‌کند چیره می‌شود" (فروید، ۱۳۸۲: ۵۱).

12- john Thompson

13- Commodification

14- Responsive Action in Distant

ویژگی‌های اقتصادی، فرهنگی، اجتماعی و الزامات فناورانه آنها، موج سوم تحول زندگی بشر را توأم با تحولاتی توصیف می‌کند که محوریت آن فناوری‌های اطلاعاتی و البته فناوری‌های رسانه‌ای است. در نگاه او یک بمب اطلاعاتی در میان ما منفجر شده است و ترکش‌هایی از تصاویر بر سر و روی ما باریدن گرفته که با ضربت خود ادراک و رفتارمان را در زندگی خصوصی از بنیاد دگرگون ساخته است. در انتقال از سپهر اطلاعاتی موج دوم به سپهر اطلاعاتی موج سوم - که مانند امواج قبلی با مقاومت مواجه خواهد شد، روح و روانمان نیز دگرگون می‌شود" (تافلر، ۱۳۷۳: ۲۱۵). اگر موج دوم (به واسطه فناوری‌های مکانیکی) قدرت عضلانی ما را افزایش داد، موج سوم (به واسطه فناوری‌های اطلاعاتی) قدرت مغز و تفکر و تصمیم‌گیری ما را افزایش داده است. در موج سوم تغییر جهان از نگاه تحلیلی، مجموعه نگر است؛ نوعی جامعه‌گرایی و کل‌گرایی - برخلاف موج دوم که فردگرا بود. در چنین شرایطی جامعه روز به روز متنوع‌تر و گروه‌گروه‌تر می‌شود و نیازهای فردی و محلی مهم‌تر می‌شوند (غیرتوده‌ای شدن رسانه‌ها). جامعه جدید احتمالاً به دور یک شبکه شکل خواهد گرفت نه به صورت سلسله‌مراتبی از نهادهای جدید بلکه همه نهادها در کنار هم خواهند بود. در خصوص تأثیر تحولات فناوری بر فرایند قدرت نیز تافلر بر آن است که اولین اصل در نظام‌های سیاسی جدید، برخلاف موج دوم که حکومت اکثریت در نظر بود، قدرت اقلیت است. در جامعه قدیم، اقلیت‌ها فاقد قدرت استراتژیک لازم، جهت درهم شکستن نظام اجتماع بودند ولی در جامعه امروز که همه اقلیت هستند دیگر این امر صادق نیست. از نظر تافلر تغییر تمدنی اخیر جایی است که غیر توده‌ای شدن رسانه‌ها رخ می‌هد و لذا ارسال پیام و تصاویر انبوه و متکثر به جامعه، سبب شکل‌گیری ذهن غیر توده‌ای خواهد شده است. یعنی به واسطه تشدید و تقویت فردیت افراد، ضرورت انتقال اطلاعات سریع و گسترده بیش از پیش است چون تکثر و افزایش تنوع در جامعه و نیز سرعت تغییرات، واکنش مناسب خود را نیاز دارد و این مستلزم کسب اطلاعات در لحظه است (تافلر، ۱۳۷۳: ۲۳۲-۲۳۱). جریان دیگری که در بطن موج سوم همین وضع را تشدید کرده است کاهش استفاده مردم از رسانه‌های فراگیر و توده‌ای چاپی و الکترونیکی و روی آوری آنها به سوی رسانه‌های کوچک‌تر، محلی‌تر، غیرچاپی غیرالکترونیک و شخصی‌تر و آنلاین به ویژه از اواسط دهه ۱۹۷۰ تاکنون است (تافلر، ۱۳۷۳: ۲۲۹-۲۱۹).

به نظر می‌رسد با برداشتی که تافلر از این تحول دارد امروزه شاهد نوعی وحدت (فردیت) در کثرت (هویت یابی جمعی) در جوامع دستخوش این دگرگونی‌ها هستیم.

کاستلز نیز با همین منطق از تحول پارادایمی در جهان سخن می‌گوید. او انگاره فناوری اطلاعات را چارچوب جدید فهم و مطالعه تحولات نو می‌داند که به مانند مقاطع مهم تحول حیات بشری مرکزیت آن را نه کشاورزی، صنعت و کارخانه که؛ اطلاعات و بکارگیری آن شکل می‌دهد. پارادایم فناوری اطلاعات دارای چند ویژگی است که در نهایت جامعه اطلاعاتی را شکل می‌دهد: اطلاعات ماده خام آن است؛ تأثیرات آن فراگیر است، بر منطق شبکه سازی استوار است و شبکه صورت بندی اجتماعی جامعه را شکل می‌دهد و انعطاف‌پذیر است. کاستلز عمده‌ترین دغدغه چنین جوامعی را در نهایت کسب هویت (فردی، جمعی، دینی، قومی، تاریخی و...) می‌داند. در واقع جوامع شبکه‌ای جریان‌هایی مانند قدرت و هویت، تجربه و فرهنگ را در ارتباطات شبکه‌ای می‌دانند. این یعنی غلبه جریان‌های قدرت و قدرت‌یابی بر قدرت جریان‌ها. کاستلز مهم‌ترین بستر ارتباطی در جوامع شبکه‌ای را شکل‌گیری ابر متن‌های شنیداری^۵ تصویری بیان می‌کند. این‌ها قدرت‌هایی هستند که در ساختار و زبان رسانه‌ها نهفته هستند. به این ترتیب از نظر کاستلز در عصر اطلاعات و جامعه شبکه‌ای، استقلال فرهنگ در برابر بنیان‌های مادی تجربه قرار دارد. مهم‌ترین بستر شکل‌گیری قدرت در این جوامع، شبکه‌های اجتماعی و افکار عمومی است. لذا یکی از مهم‌ترین عرصه‌های درگیری جوامع نیز تسخیر این‌گونه فضاها به ویژه افکار عمومی است. از نظر کاستلز قدرت همان ظرفیت ساختاری بازیگران اجتماعی است که خواسته خود را بر دیگر کنشگران اجتماعی تحمیل می‌کنند. ضد قدرت نیز همان ظرفیت بازیگران اجتماعی بر پایه مقاومت در برابر روابط قدرت نهاییه شده است. پس امروزه هم قدرت و هم ضد قدرت در یک چارچوب فناورانه جدید عمل می‌کنند. از این رو باید به نظریه‌هایی روی آورد که معطوف به تغییر شکل رابطه قدرت و ضد آن در اثر پیدایش روندهای جدید رسانه‌ای هستند. در این نظریه و فرضیه‌ها عناصر

جدید رسانه‌ای اهمیت یافته‌اند و عناصری نیز از صحنه خارج شده‌اند. (کاستلز، ۱۳۹۳: ۷۶۸-۷۴۳)^{۱۵}

برآیند آنچه گفته شد آن است که تحولات اجتماعی همپای تحولات فناوری پیش می‌روند. در این میان تحولات رسانه‌ای نیز متأثر از تعامل با تحولات اجتماعی پیش

۱۵- در مجموع مطالعات پژوهشگران از جمله تهرانیان ۱۳۹۲، کاستلز ۱۳۸۰، تافلر ۱۳۸۷ و ۱۳۹۴، ویستر ۱۳۸۰، گیدنز ۱۳۸۰، نای ۱۳۸۷ نشان داده است که رسانه‌ها در تحولات پیش رو چند خصیصه بارز دارند:

- تشکیلات رسانه‌ای گسترده: نظامی فراگیر، جامع، و گسترده کاملاً مسلط بر حیات انسان است؛
- گسترش اینترنت: حجم بالای اطلاعات به صورت متن، تصویر، صوت، و عدد و رقم با هر درجه از کمیت و کیفیت و محتوای فرهنگی، بدون محدودیت و فارغ از مرزهای سیاسی، در زمانی بسیار کوتاه انتقال داده می‌شود.

- وضعی ترکیبی: ترکیبی از فن‌آوری‌های اطلاعاتی و ارتباطی، رایانه، دورنگار، چاپگر، ویدئو، ماهواره، تلویزیون، و جز آن.

- دو سویه بودن: خارج شدن مخاطب از وضعیتی منفعل؛ و مشارکت او به طور مؤثر در فرایند ارتباط
- پویایی: امکان پذیر شدن ارتباط از هر جا، با هر کس، و در هر حال (تافلر، ۱۳۷۰؛ کاستلز، ۱۳۹۳ و ۱۳۸۰؛ پاکدهی، ۱۳۷۳)

براساس پیش بینی‌های این پژوهشگران در چنین تمدنی مدیریت، هدایت و یا دستکم اثرگذاری بر بخشی از افکار عمومی در اختیار رسانه‌ها و دانش و گسترش داده‌های اطلاعاتی نیز محرک اصلی خلاقیت یا آفرینشگری خواهد بود. پژوهشگری که بیش از دیگران برای تشریح و تبیین خصلت فناورانه تمدن آینده کوشش نموده مانوئل کاستلز است. او محور جامعه شبکه‌ای آینده را قدرت و فرآیند تولید آن می‌داند. آنچه در جامعه شبکه‌ای کاستلز از هر چیز مهم تراست قدرت و معنای آن است. از نظر او قدرت در وهله اول از طریق معناسازی در ذهن انسان و به کمک فرآیندهای ارتباطی‌ای اعمال می‌شود که در شبکه‌های چند رسانه‌ای جهانی^{۱۶} محلی با رویکرد ارتباط جمعی خودانگیز اجرایی می‌شود. در وهله بعد نیز شبکه‌های ارتباطات چند رسانه‌ای به اتفاق هم بر پیام‌هایی که منتقل می‌کنند " قدرت شبکه‌ای " اعمال می‌کنند. (کاستلز، ۱۳۹۳، ۷۴۵-۷۴۳) فرآیند معناسازی نیز در بستر فرهنگی همزمان محلی و جهانی صورت می‌گیرد که وجه بارز آن تکثر بالاست. از جمله تکثر سیاسی، تکثر اقتصادی و تکثر فرهنگی (رجایی، ۱۳۷۹: ۱۳۴-۱۲۷).

می‌روند و بر آن تأثیر هم می‌گذارند. در سال‌های اخیر این تأثیرگذاری رسانه‌ها بر تحولات اجتماعی متأثر از سرعت تغییرات فناوری، مشهودتر است. تحولاتی از این دست البته توجهات را به تدریج به رابطه رسانه و قدرت اجتماعی معطوف ساخت. تازه‌ترین تحول در این باره نیز گسترش رسانه‌های اجتماعی در شکل پیام‌رسان‌های موبایلی به مثابه بارزترین مصداق این فرایند است.

نکته دیگر آنکه غالباً نگاه به نقش رسانه‌ها در تحولات اجتماعی بر بستر واحدهای سیاسی در قالب دولت ملی مفهوم‌سازی شده‌اند. این نظریه‌ها بر آن بودند تا نوع تعامل دولت در معنای State را با فناوری به ویژه فناوری‌های رسانه‌ای تبیین کنند. ما در اینجا عموم این نظریه‌ها را دولت محور می‌نامیم. اما بروز فناوری‌های جدید از یک سو و نیز دگرگونی در واقعیت و قدرت واحدهای سیاسی ملی در برابر شکل‌گیری انواع جدید هویت‌های سیاسی در قالب هویت‌های فراملی، منطقه‌ای و فرامنطقه‌ای و در تازه‌ترین شکل خود یعنی تلاش برای بازسازی هویت‌های تمدنی، ضرورت بازنگری در نظریه‌های رسانه‌ای مبتنی بر چارچوب دولت را بیش از پیش کرده است.

آستانه تغییر در نظریه‌های رسانه‌ای

در یک معنا شاید بتوانیم چهره مؤثر در نظریه‌پردازی‌های رسانه‌ای با رویکرد دولت محور را دنیس مک کوایل^{۱۶} بدانیم. دولت - محوری^{۱۷} کم و بیش جان مایه نظریه‌های رسانه‌ای بوده که تاکنون متأثر از مک کوایل و همفکران او تدوین شده و گسترش یافته است. اگر دولت را در معنای وبری در نظر بگیریم (برخودار از انحصار مشروع اعمال زور)،

۱۶- دنیس مک کوایل به تازگی و در تاریخ هشتم تیر ۱۳۹۶ برابر با ۲۹ ژوئن ۲۰۱۷ در گذشت. وجه غالب نظریه‌های ارتباطی ارائه شده توسط وی به ویژه آنچه به عنوان نظریه‌های هنجاری مطرح کرد معطوف به دولت بود. او در کتابی که در سال ۲۰۰۵ منتشر و در سال ۲۰۱۰ تجدید چاپ شد، با توجه به تحولات جدید در فناوری‌های رسانه‌ای، بخشی از دیدگاه‌های خود را در راستای گسترش فناوری‌های مبتنی بر وب بازنگری کرد. نک به :

Mcquail, Denis.(2010). *McQuail's Mass Communication Theory*.Sage Publications.

17- State- oriented

درمی‌یابیم عموم نظریه‌های رسانه‌ای چه نظریه‌های متعارف و چه نظریه‌های انتقادی و نیز نظریه رسانه‌های جدید در شکل رسانه‌های اجتماعی، تا حد زیادی معطوف به موجودیتی به نام دولت‌اند. در این میان نظریه‌های اولیه تبیین کننده عملکرد رسانه‌ها که عموماً در قالب نظریه‌های هنجاری تدوین شده‌اند هویت خود را در نسبت با دولت و بر بستری تعریف کرده‌اند که در آن سلطه دولت بر رسانه مشهود است و لذا هویت رسانه نیز در نسبت با دولت تعریف می‌شود (McQuail, 2010: 183-212, Siebert, Hallin, Altschull, 1984 297-299, Peterson, & Schramm, 1963: 1-10 and Mancini, 2004: 21-45).

آنچه اینجا از "نگرش دولت" مد نظر داریم تعریف، تبیین، هدایت و گسترش ایده‌ها و پدیده‌ها و از جمله نظریه‌ها از نگاه دولت است. جیمز اسکات در کتاب "دیدن مانند دولت" ویژگی‌های چنین نگاهی را - در قالب دولت مدرن، این گونه برمی‌شمرد: سلطه نظم اجتماعی یا مهندسی اجتماعی، ساده‌سازی موضوعات پیچیده، ایدئولوژی فرا نوگرا که تمایلات جامعه را تعیین می‌کند، و دولت اقتدارگرا که سبب اقدام برای تحقق آن تمایلات می‌گردد (scatt, 1998: ۵-۲)، حاکمیت نظم رسمی در برابر نظمی غیر رسمی، تقلیل‌گرایی (scatt, 1998: ۷) (غلبه منطق سودانگاران و حاکمیت گفتمان دوانگار (۱۴) scatt, 1998: ۱۹). به نظر می‌رسد منظور اسکات از چنین دولتی، ماهیت مسلطی بود که از اواخر قرن ۱۹ خود را به شکل دولت سازمان یافته در اروپا نشان داد. دولت در این شرایط خود را موظف به مداخله در همه امور و اخذ اطلاعات از همه بخش‌های جامعه می‌دانست تا با استفاده از اطلاعات دقیق همه اجزاء جامعه به ویژه سرمایه‌داری، جامعه، دموکراسی و علم و دانش را مهندسی می‌کرد و لذا ابزارهای چنین مدیریتی را نیز به صورت سازماندهی شده گسترش می‌داد (بشیریه، ۱۳۷۹: ۶۳-۵۰) اما اسکات توضیح می‌دهد که از میان ضعف‌ها و اشکالات متعدد این نوع مدیریت مبتنی بر مهندسی اجتماعی، آنچه مهم‌تر است به تعبیر او "نابینایی"^{۱۸} دولت است. از نگاه او دولت مدرن قادر به دیدن وجهه و وجهه محلی جامعه نیست. وجهه محلی بخشی از جامعه را شامل می‌گردد که در آن دانش غیر رسمی شکل می‌گیرد و گسترش می‌یابد و به کار می‌رود. دولت به علت منطق

سودانگاران خود، توان تمرکز بر موضوعات و عرصه‌های غیر سودآور از نگاه خود را ندارد فلذا به علت بی توجهی به این دانش محلی، در نهایت در جهت تخریب جامعه از یک سو و ناخواسته نیز سبب برانگیختن نیروهای مقاومت از دل این دانش (جامعه مدنی مقاوم در برابر دانش رسمی) از سوی دیگر می‌گردد. از نظر اسکات دانش محلی دانشی است که امکان آموزش آن به سادگی در مدارس و دانشگاه‌ها ممکن نیست. فراگیری این دانش مستلزم تلاش و عمل در میدان و فراگیری توأم با شرایط غیر استاندارد و متحول است. دولت حسب منطق دوانگار خود این بخش را از مدیریت کلان را به کناری می‌نهد. در حالیکه دولت مدرن برای موفقیت در نیل به اهداف ناگزیر از توجه به این بخش با هدف بهره‌گیری از ظرفیت‌های آن و نیز ممانعت از شکل‌گیری نیروهای مقاومت است (scatt, 1998:311-34) اما با طرح مسأله احیاء تمدنی و الزامات آن در جهان، در چند دهه اخیر و نیز در چند سال گذشته در ایران، به نظر می‌رسد در نظر گرفتن مفهوم تمدن به مثابه واحد تحلیل از جانب برخی تحلیل‌گران، مستلزم شکل‌گیری سایر مؤلفه‌ها در قواره و طرازی تمدنی است. یکی از این مؤلفه‌ها رسانه است. رسانه‌های تعریف شده متعارف در چارچوب واحدهای سیاسی (دولت‌ها) کنونی قادر به تحقق برنامه‌ها، اهداف و راهبردهای مورد نظر برای یک نظام تمدنی نوین نخواهند بود. لازم است در این زمینه ایده‌پردازی نو صورت گیرد. چنین ایده‌ای البته ریشه در دلالت‌هایی دارد که در ادامه به آنها می‌پردازیم.

نگاه دین به رسانه

نخستین دلالت (مبنای نظری) که از دیدگاه مقاله حمایت می‌کند نگاه دین اسلام به رسانه است. برخی پژوهشگران این موضوع را از نگاه کلامی دین بررسی کرده‌اند. از این نگاه، فعالیت رسانه‌ای به "امر رسانه‌ای" و "امر تمدنی" تبدیل می‌شود. اشاره شد که از نگاه فروید و مک لوهان فناوری و از جمله فناوری رسانه‌ای امتداد توانایی‌های انسان است. فناوری رسانه‌ای نیز از این نظر امتداد وجودی انسان است. به عبارتی رسانه و کار رسانه‌ای بعدی از ابعاد وجودی انسان است. از نگاه کلامی نتیجه پذیرش این گزاره آن است که کار رسانه‌ای در واقع "فعلی انسانی" است. ماهیت عمل

رسانه‌ای ماهیتی انسانی است چون انسان با امتداد ابعادی از وجودش آنها را متجلی می‌سازد. از این رو شکل‌گیری هویت انسان رسانه‌ای هم بخشی از انسان‌شناسی تلقی می‌گردد. از آنجا که در دین اسلام سنجش اعمال نیز مبتنی بر سنجش نیت هاست، پس افعال انسانی مسبوق به انگیزه و معطوف به هدف است و این انگیزه و نیز اهداف انسان باورمند ریشه در باورهای او دارد. بنابراین ارسال پیام از طریق رسانه هم شامل همین حکم است. یعنی عملی انسانی که با معیار انگیزه و اهداف مورد سنجش قرار می‌گیرد. از این نظر عمل رسانه‌ای در منظومه دین اسلام، در نهایت عملی انسانی و نیت‌مند و انگیزشی است که همانند سایر اعمال او پذیرفته شده و قابل مطالعه و بررسی است. (مبلغی، ۱۳۹۳: ۱۲-۵). با چنین مبنایی برای پذیرش عمل رسانه‌ای به مثابه عملی انسانی که فرد در قبال آن مانند سایر اعمالش مسئولیت دارد و در برابر آن پاسخگوست، می‌توان به تدوین نظریه‌های رسانه‌ای از نگاه دین اسلام نیز اقدام کرد. نظریه‌ای که چارچوب فعالیت، اهداف و غایات و نیز حدود آن در قالب امر و نهی امور و افعال واجب و حرام و مستحب و مکروه و مباح قابل استخراج است (مبلغی، ۱۳۹۳: ۹). چنین نگرشی البته واقعیتی به معنای کنش رسانه‌ای را به مثابه بخشی از فعل وجودی انسان می‌پذیرد و برای آن دیدگاه خاص (نظریه) قایل است. لذا از این نظر فضا برای نظریه‌پردازی و مطالعه رسانه و کنش رسانه‌ای مبتنی بر نگاه اسلام فراهم است. لذا مطالعه رسانه بر بستر تمدن نوین اسلامی نیز از این نگاه ممکن و میسر است. رسانه از نگاه تمدنی در اسلام، امری علیحده و مجزا از انسان نیست. ایجاد تمدن نوین اسلامی نیز مستلزم بررسی جدی‌تر این وجه از آن است. "امر رسانه‌ای" در این نگاه، به امری تمدنی تبدیل می‌شود. امری که در تراز تمدنی و فراتر از امر دولتی در مفهوم متعارف آن قرار می‌گیرد. در نظر گرفتن رسانه در چنین جایگاهی مستلزم فرایندهایی است که در ادامه به آن می‌پردازیم.

گذار از دولت محوری به تمدن محوری

مبنای بحث در اینجا میزان استقلال یا وابستگی رسانه است. درباره استقلال و وابستگی رسانه، دو دیدگاه مطرح است. اول دیدگاه استقلالی که رسانه را مستقل از دیگر عوامل اجتماعی و نیروی محرکی مستقل می‌داند که بر جامعه تأثیر می‌گذارد. دیدگاه دوم اما رسانه را وابسته می‌داند و در این بین بیشترین وابستگی را نیز به نظام سیاسی و

دولت‌ها دارد. عموم دیدگاه‌های موجود در منابع و کتب نیز به دلایلی از جمله سلطه پذیری رسانه‌ها در برابر دولت، دیدگاه دوم را پذیرفته‌اند. (مک کوایل، ۱۳۸۵، ۴۳۹)^{۱۹}

با این حال اکنون دلایلی در دست است که نشان می‌دهد می‌توان این وضع را تغییر داد. مرکزیت بیشتر رسانه‌ها در جامعه اطلاعاتی جدید از یک سو به تغییرات فناوری و از سوی دیگر تغییرات راهبردی در سطح واحد تحلیل نظام بین‌الملل مربوط می‌شود. دیدگاه‌های مانوئل کاستلز در نظریه ارتباطات خود انگیزه و ارائه نظریه‌ای ارتباطی از قدرت (کاستلز، ۱۳۹۳: ۷۴۸-۷۴۱)، و نیز قرار گرفتن رسانه‌های اینترنتی در خدمت جنبش‌های اجتماعی (کاستلز، ۱۳۹۳: ۱۱-۱۰) تا حد زیادی متأثر از همین تحولات بنیادین‌اند که قلمرو عملکرد و تأثیرگذاری رسانه‌ها را فراتر از قلمرو کنترل دولت‌ها توصیف و تبیین می‌کنند. در این نگرش‌ها، عملکرد رسانه‌ها فراتر از محدودیت‌های متعارف در چارچوب مرزهای ملی یک واحد سیاسی تعریف شده‌اند. کاستلز در تبیین علل بروز جنبش‌های اجتماعی شمال آفریقا در سال ۲۰۱۱ می‌گوید "فقط فقر یا بحران اقتصادی یا فقدان دموکراسی نبود که این شورش‌های چند وجهی را ایجاد کرد... اما عمدتاً و در درجه اول، احساس حقارت ناشی از بدبینی و خود بینی صاحبان قدرت اعم از قدرت مالی، سیاسی یا فرهنگی بود که مردمان را گردهم آورد تا ترس را به خشم و خشم را به امید برای انسانیت بهتر تبدیل کنند. (کاستلز، ۱۳۹۳: ۱۰) کاستلز هر چند صاحبان قدرت در جغرافیای ملی را هدف این جنبش‌ها می‌داند اما به نظر می‌رسد

۱۹- نظریه‌های هنجاری (لیبرال، اقتدارگرا، مسئولیت اجتماعی، رسانه‌های شوروی، توسعه‌گرا و در نهایت مشارکتی) مهمترین مصداق این دست نظریه‌ها بودند که از سوی مک کوایل شکل نهایی یافتند. همچنین ویلبرشرام، سیرت و همکارانش، هربرت آلتشول و حتی نظریه پردازان رسانه‌های خدمت عمومی - که بر ترسیم خطی فرضی بین رسانه‌ها و دولت تاکید دارد (اتکینسون و رابوی، ۱۳۸۴: ۵۲-۲۷) و رویکردها و نظریه‌های انتقادی رسانه مانند دیدگاه بن باکدیگیان (۱۳۸۵: ۷۵-۸۸) و نیز دیدگاه‌های معمول تر متأثر از رویکردهای مارکسیستی مانند دیدگاه‌های پسانوگرایان، پساساختارگرا و فمینیست‌ها (مهدی زاده، ۱۳۹۳، ۳۱۸-۲۸۷) با همین رویکرد یعنی دولت محوری به دسته بندی و تبیین نظریه‌های ارتباطی اقدام کردند.

هم‌زمان به ورای محدوده‌های جغرافیایی نیز نظری دارد. چه؛ اصلی‌ترین زمینه و بستر برای گسترش جنبش‌های یاد شده را رسانه‌های مبتنی بر اینترنت معرفی می‌کند: "این جنبش‌ها بر مبنای شبکه‌های اجتماعی اینترنتی به وجود آمدند و در جهانی از ارتباطات بی سیم سرایت یافتند. اینترنت فضای خود مختاری برای مبادله اطلاعات و به اشتراک گذاشتن احساسات جمعی خشم و امید خلق کرده است" (کاستلز، ۱۳۹۳: ۱۱۱) او با این دیدگاه در واقع نگاه پژوهشگران را به امکان تحلیل رسانه فراتر از مرزهای جغرافیایی ملی متوجه ساخته است.

تبیین‌هایی از این دست به ما کمک می‌کنند تا تبیینی فراملی از عملکرد رسانه‌های جدید را لحاظ کنیم. در این معنا هر چند می‌توان هنوز به تحلیل‌های دولت محور از رسانه‌های متعارف ادامه داد اما واقعیات بیرونی و نیز تحلیل‌های پژوهشگران نشان می‌دهند دوره‌ای تازه در تبیین رسانه‌های جمعی به ویژه با عملیاتی شدن رسانه‌های مبتنی بر وب آغاز شده است. لازم به گفتن است که کاستلز به طور مشخص به رسانه در طراز تمدنی اشاره نکرده است. نگاه او معطوف به کارکردهای رسانه در طراز جهانی است. با این حال گذار وی نیز از رسانه‌های دولت محور، گواهی بر استدلال مقاله است. در این نگاه امر رسانه‌ای به طور کامل متأثر از سلطه دولت در معنای متعارف نیست. با این نگرش آنچه از بستر کنش رسانه‌ای در نظر داریم، گستره‌ای بین بستر متعارف دولت ملی از یک سو و بستر فرا دولتی و جهانی از سوی دیگر است. به عبارتی رسانه تمدنی رسانه‌ای است که به لحاظ مرزهای جغرافیایی در فضایی میان حاکمیت ملی و فضای نظام جهانی عمل می‌کند. یک فضای بینابینی جغرافیایی و عینی. نیاز به بیان نیست که رویکرد مقاله حاضر از این نظر هنجاری است. رسانه‌ای که قرار است کارکرد خاصی در قبال پدیده‌های تمدنی دارا باشد و در چارچوبی معین به هنجارهایی مشخص توجه نشان دهد. چه؛ یک نظام تمدنی نیز هویت‌ها را فراتر از مرزهای ملی اما محدودتر از نظام جهانی تعریف می‌کند. آنچه در شکل‌گیری تمدن‌های نوین اسلامی نیز مد نظر است هویتی گسترده از دولت - ملت‌ها و کوچک‌تر و محدودتر از نظام جهانی با هویتی جهانی است. در چنین شرایطی صرف نظر از ویژگی‌های شکلی یاد شده، رسانه تمدنی نمی‌تواند بدون خصلت محتوایی تعریف شود. به نظر می‌رسد آنچه این تمایز را از نظر محتوایی ایجاد می‌کند تعلق خاطر رسانه به تعهدات تمدنی معطوف به آن است. ما این تعلق خاطر

را با مفهوم "عصبیت" ابن خلدون بیان می‌کنیم. به زعم ما این مفهوم با توجه به ریشه‌های شرقی آن برای بیان آنچه در اینجا برای روح حاکم بر رسانه در نظر داریم، از مفاهیم دیگر گویاتر است. پیشتر در این باره سخن خواهیم گفت.

احیاء نظریه هنجاری در حوزه روابط بین‌الملل

سومین دلالت مورد نظر مقاله، تقویت نگاه هنجاری در نظریه‌های بین‌المللی است. این امر متعاقب سلطه نظریه‌های انتقادی صورت گرفت. به لحاظ تاریخی نظریه انتقادی نخستین بار از سوی مؤسسه تحقیقات اجتماعی دانشگاه فرانکفورت در دهه ۱۹۸۰ و در نقد سرمایه‌داری و در سطح روابط بین‌الملل نیز در واکنش به سلطه دیدگاه‌های نواقع‌گرا و نولیبرالیسم (مبتنی بر پروژه روشنگری، خردگرایی) مطرح شد (قوام، ۱۳۸۴: ۱۹۲). نقد روشنگری و عقل‌گرایی در روابط بین‌الملل خود را عمدتاً به شکل نقد ساختار نظام بین‌الملل مبتنی بر زور و نیز نقد دولت محوری و بی‌نظمی و آشوب برخاسته از آن نشان داد. رابرت کاکس نخستین بار نظریه انتقادی را وارد روابط بین‌الملل کرد. این نظریه از چهار زاویه ساخت نظام بین‌الملل را مورد نقد قرار داد: ۱- بحث‌های فرا نظری (معرفت‌شناسی و هستی‌شناسی) ۲- نقد جریان اصلی در روابط بین‌الملل ۳- توضیح بدیل از روابط بین‌الملل ۴- امکان تحول در نظام و روابط موجود (مشیرزاده، ۱۳۸۴: ۲۲۰). دو محور اخیر به ویژه به فهم بهتر موضوع مقاله کمک می‌کند. کاکس تلاش کرد نظریه‌پردازی انتقادی در توضیح روابط بین‌الملل را وجهی جامعه‌شناختی - تاریخی بدهد و از این رو با استفاده از روش ساختاری - تاریخی، ریشه‌های تاریخی وضع کنونی روابط بین‌الملل را نمایان سازد. او در روش خود برخلاف جریان اصلی که به دولت و ساختار داخلی آن توجهی ندارد ساخت تاریخی را مبتنی بر رابطه متقابل سه سطح شامل سازماندهی تولید، اشکال دولت و نظم‌های جهانی بررسی می‌کند و بر آن است که هژمونی بین‌المللی نیز ریشه در هژمونی داخلی دارد که در مرحله اول طبقات اجتماعی مسلط آن را شکل دادند و سپس بسط یافت و بر کشورهای پیرامونی نیز تأثیر گذاشت (مشیرزاده، ۱۳۸۴: ۲۲۰).

بسط نظریه انتقادی در بطن خود به معنای احیاء مجدد دیدگاه‌های هنجاری سنتی در نظام بین‌الملل بود. از نگاه هنجاری سیاست بین‌الملل در برگیرنده موضوعات اساسی هنجاری است که بشر در زندگی خود با آنها مواجه است موضوعاتی مانند نظم، جنگ و

صلح، عدالت و بی‌عدالتی، حقوق بشر، مداخله در حاکمیت دولت‌ها، حفظ محیط، و البته اخلاق. نظریه هنجاری به این موضوع می‌پردازد که فرد به عنوان یک شهروند (یا به عنوان حکومت، یا به عنوان ملت و جامعه‌ای از دولت‌ها) چه بایستی انجام دهد هدف تئوری هنجاری نشان دادن جایگاه اخلاقی نهادها در برابر یکدیگر است. (قاسمی، ۱۳۸۸: ۱۷۱) نظریه هنجاری روابط بین‌الملل در برابر تأکید پوزیتیویست‌ها بر "هست‌ها"، با «باید‌ها» و آنچه "باید باشد"، جهان چگونه باید نظم یابد و انتخاب‌های ارزشی توسط تصمیم‌گیران سروکار دارد. (زرگر، ۱۳۸۶: ۷). در تبیین اینکه رویکرد هنجاری چگونه با روابط بین‌الملل مواجه می‌شود رابرت کاکس دو نوع مواجهه را مشخص می‌کند: ۱- نظریه پردازی برای حل مشکل؛ که در آن جهان آن‌گونه که هست با مناسبات اجتماعی و قدرت، و نیز نهادهایی که این مناسبات را سازمان می‌دهند، بدیهی تصور می‌شود و هدف آن است که ضمن برخورد مؤثر با علل مشکلات، این مناسبات و نهادها بدون تلاطم جریان و فعالیت داشته باشند. ۲- نظریه انتقادی؛ که در آن محقق با بهره‌گیری از مؤلفه‌های هنجاری، از جهان موجود فاصله و نظم موجود را به پرسش می‌گیرد و نگاه نهادها و مناسبات اجتماعی و قدرت را بدیهی نمی‌داند (کاکس، ۱۳۸۶: ۴۲-۴۰). کاکس خود این رویکرد را تبیین نظام جهانی به کار گرفته است. او با همین نگاه انتقادی تمدن را نوعی "تناسب یا تناظر میان شرایط مادی از یک سو و معانی بینا ذهنی" از سوی دیگر تعریف می‌کند. این تعریف، بیانگر آن است که از نظر کاکس چشم‌اندازهای متعددی نسبت به جهان، و فهم‌های متفاوتی در مورد سرشت جهان، و برداشت‌های متفاوتی در مورد واقعیت وجود دارد. در نتیجه تمدن‌های مختلف "واقعیت‌های" متفاوتی دارند و این واقعیت‌ها هستند که مستمراً در طول تاریخ متحول می‌شوند و تغییر پیدا می‌کنند. این برخلاف رویکرد متعارف و غالب، به معنای پذیرش تنوع دیدگاه‌های معرفت‌شناسی و هستی‌شناسی است. به این ترتیب، شناخت برای نظریه‌پردازان انتقادی در حوزه معرفت اجتماعی و انسانی نمی‌تواند منحصر به شناخت فنی باشد. بلکه در این میان معنا نقش تعیین‌کننده‌ای دارد. لذا پدیده‌های اجتماعی، تاریخی و منحصر به فرد هستند و معنا دارند و این معنا نیز به شکل تاریخی و اجتماعی ساخته شده است (قاسمی، ۱۳۸۸: ۱۷۰)

در جمع‌بندی این بخش می‌توان گفت محور اصلی در دیدگاه هنجاری متاخر به نظام بین‌الملل، متکی بر شکل‌گیری معناست و به گفته کاکس بر محور "بیناذهنی" شکل می‌گیرد که میان بازیگران نظام بین‌الملل به اشتراک گذاشته شده است. این معنا امری تاریخی و برساخته است و از دوره‌ای به دوران دیگر تحول می‌یابد. در این میان آنچه برای درک نظام بین‌الملل از سوی محقق هنجارگرا اهمیت دارد نه ساختارهای رؤیت‌پذیر و عینی، که فهم درست از معنای بیناذهنی‌ای است که ساختارهای بعضا رؤیت‌ناپذیر را نیز متناظر با آن شکل داده است. از این رو محقق لازم است در مطالعه خود این مهم را در نظر بیاورد که در تبیین نظام بین‌الملل ساخت‌های معنایی متعددی وجود دارند که دائم در تحول‌اند و برای فهم آنها باید به وجوه تاریخی و معنایی توجه کرد. این ساخت‌های معنایی متعدد خود را به شکل هویت‌هایی متکثر ملی نمایان می‌سازند که به گفته کاکس در یک فرایند تاریخی با شرایط مادی جهانی به تناسب و یا تناظری مطلوب اما برساخته نایل می‌شوند. در واقع از نظر کاکس ساخت جهانی خود برگرفته از هویت‌های متکثر کوچکتر است که نباید در تبیین و تحلیل از نظر دور بماند. به نظر می‌رسد این رویکرد در درجه اول امکان پذیرش هویت‌های متکثر در نظام بین‌الملل و در درجه دوم شکل‌گیری هویت‌های تمدنی را منطقی‌تر می‌سازد. بر همین اساس نیز می‌توان گفت شکل‌گیری هویت‌های متکثر معنایی و بین‌الذهنی میان جوامع مختلف سبب ایجاد هویت‌هایی بعضا گسترده‌تر از مرزهای ملی به شکل هویت‌های تمدنی می‌گردد. پذیرش و تبیین این تحول مستلزم پذیرش سطح تحلیل متفاوت در تراز تمدن است.

سطح تحلیل تمدنی

اندیشمندان بسیاری تاکنون تمدن را به عنوان سطح تحلیل تحولات اجتماعی در نظر گرفته‌اند.^{۲۰} این نوع مطالعات از نظر هویتی و نیز جغرافیایی تحولات تمدنی را

۲۰- از جمله آنها آرنولد توین بی در اثر ۱۲ جلدی "مطالعه تاریخ"، ویل دورانت در مجموعه ۱۱ جلدی "تاریخ تمدن"، پیتریم سوروکین در کتاب چهار جلدی "پویایی اجتماعی و فرهنگی"، اسوالد اشپنگلر در کتاب "سقوط غرب"، فوکوتساوا یوکیشی در کتاب "نظریه تمدن در قرن ۱۹"، نوبرت الیاس در کتاب

گسترده‌ترین سطح تحولات اجتماعی (هانتینگتن، ۱۳۷۴، ۴۷) و مفهوم تمدن را مناسب‌ترین واحد مطالعه برای تاریخ (سوروکین، ۱۳۷۷، ۱۴۱) دانسته‌اند. از همین رو هانتینگتن متعاقب افرادی چون توین بی اما با رویکردی متفاوت، مطالعات آینده بر مبنای واحد تمدنی را روشی مؤثر در شناخت تحولات پیش رو دانسته است. (هانتینگتن، ۱۳۸۰، ۲۵۴-۲۳۷). پیش از هانتینگتن برنارد لوئیس مورخ و مستشرق آمریکایی نخستین بار از برخورد تمدن‌ها سخن گفت و در این سطح به تحلیل رویدادها پرداخت. ^{۲۱} اما در جهان اسلام شاید ابن‌خلدون تنها فردی بود که نخستین بار به صورتی "روشمند" به تبیین وضعیت تمدنی اسلام پرداخت. هنری کیسینجر نیز به مانند هانتینگتن معتقد است در دنیای بعد از جنگ سرد شش قدرت برتر خواهند بود که در واقع درون پنج تمدن بزرگ هستند. براساس فرضیه او منبع اصلی برخورد در جهان نوین، اساساً نه ایدئولوژیک و نه اقتصادی است بلکه شکاف‌های عمیق میان افراد بشر، شکل فرهنگی (و تمدنی) خواهد داشت (امیری، ۱۳۷۴: ۲۳).

منظور از سطح تحلیل تمدنی در اینجا، در نظر گرفتن تمدن به مثابه واحد تحلیل اجتماعی در سطح ملی و فراملی است. پژوهشگران برای تحلیل نظام بین‌الملل چند سطح تحلیل را برشمرده‌اند: فردی، نهادی یا فروملی، ملی، فراملی یا منطقه‌ای و نظام بین‌الملل. اما تحلیل تمدنی در تعریفی اولیه شامل فرایندی می‌شود که محقق با به کارگیری آن تلاش می‌کند پدیده‌ها و مؤلفه‌های نظام بین‌الملل را از این زاویه ببیند، معنا بدهد و

"فرایند متمدن شدن"، الوین تافلر در کتاب‌های "موج سوم و شوک آینده"، برنارد لوئیس در تقریباً اکثر آثارش، ساموئل هانتینگتن در کتاب "برخورد تمدن‌ها" و البته ابن‌خلدون در کتاب "مقدمه".

۲۱- لوئیس در سپتامبر ۱۹۹۰ در مقاله‌ای با نام "ریشه‌های خشونت در اسلام" ضمن مروری بر نقاط عطف تعامل اسلام و مسیحیت، در بخشی از مقاله پس از اشاره به اعتراض گسترده مسلمانان پاکستان به انتشار کتاب سلمان رشدی در سال ۱۹۸۹ و نیز فتوای امام خمینی (ره) می‌نویسد: "اکنون باید مشخص باشد که ما با وضعیت و جنبشی فزاینده از موضوعات و سیاست‌ها و دولت‌هایی که آنها را ترغیب می‌کنند مواجهیم. این وضعیت چیزی کمتر از یک "برخورد تمدن‌ها" نیست ° امری شاید غیر عقلانی؛ اما بی شک واکنشی تاریخی از سوی یک رقیب قدیمی برضد میراث یهودی ° مسیحی ماست" (Lewis, 1990:60).

تجربه و تحلیل کند. بدیهی است این رویکرد بیش از هر چیز در برابر دو رویکرد غالب کنونی یعنی سطح ملی و سطح تحلیل نظام بین‌الملل قرار می‌گیرد. به این معنا که سطح تحلیل تمدنی سطحی را فراتر از دولت‌ها و در عین حال پیش از سطح تحلیل نظام بین‌الملل شامل می‌شود. آن‌گونه که از دیدگاه کاکس برمی‌آید در سطح تحلیل تمدنی نه فقط مرزهای و محدوده‌های فضایی و جغرافیایی که، معنا و تولید معنا نیز مهم است. شاید رویکرد منطقه‌گرایی لیک و مورگان به درک بهتر این مسأله کمک کند. آنها با ارائه رویکرد تحلیل منطقه‌ای از نظام بین‌الملل و با شاخص امنیتی، شش منطقه (و نه همه مناطق) اصلی و مهم شامل آمریکای لاتین، کشورهای اتحاد شوروی پیشین، آسیا پاسیفیک، خاورمیانه، آفریقا و آسیای جنوب شرقی را برای تحلیل نظام بین‌الملل بر می‌شمرند. (لیک و مورگان، ۱۳۹۲: ۳۵). لیک و مورگان برای تحلیل این مناطق به سه دیدگاه موجود اشاره می‌کنند. اول؛ دیدگاهی که ماهیت این مناطق را جدای از نظام بین‌الملل نمی‌داند و دولت‌ها در هر شرایطی، رفتاری یکسان دارند و به همین دلیل مناطق هر چند کوچک‌تر از نظام‌های جهانی هستند اما همانند آنها می‌باشند. منطقه یک اصطلاح است و واجد هیچ معنا و مفهوم تحلیلی خاص و جداگانه نیست و می‌توان نظریه‌های تحلیلی هریک را برای دیگری هم به کار برد مانند منطقه خاورمیانه. دیدگاه دوم اما؛ هر منطقه را منحصر به فرد در نظر می‌گیرد. مثلاً خاورمیانه یا هر منطقه دیگر شبیه هیچ جای دیگری نیست. و آنچه که در اینجا کارا یا ناموفق است بازتاب‌ها و پیامدهای محدودی برای درک و فهم مناطق دیگر دارد. لذا هر تبیینی باید ویژه منطقه‌ای خاص باشد. چون مفروضه‌ها، متغیرها و گزاره‌های مناسب در یک منطقه وقتی که در منطقه دگر به کار می‌روند نا مرتبط یا اشتباه هستند. اما سومین رویکرد تقریباً حد واسط دیگر رویکردهاست. بر اساس این رویکرد تطبیقی، مناطق بر رفتار کشورها تأثیر می‌گذارند و سطح تحلیل جداگانه‌ای تشکیل می‌دهند و از نظر ویژگی‌ها هم با یکدیگر فرق می‌کنند اما نه براساس متغیرها بلکه از نظر ارزش و اهمیت هریک از آنها. بنابراین درحالی که خاورمیانه، شرق آسیا یا آمریکای لاتین به یک صورت قابل تحلیل هستند اما آنها به طور قابل ملاحظه‌ای از نظر ویژگی‌ها و خصیصه‌های مربوطه با یکدیگر فرق می‌کنند. یک منطقه ممکن است از نظر ساختاری دو قطبی؛ دیگری یک قطبی و سومی جند قطبی باشد (لیک و مورگان، ۱۳۹۲: ۲۵-۲۳). با اقتباس از این دسته‌بندی می‌توان

مسامحتاً سطح تحلیل تمدنی را حد واسط تحلیل دولت محور و تحلیل نظام جهانی در نظر گرفت. یعنی نوعی نظم که میان نظم دولت - محور و نظم مبتنی بر ساخت نظام جهانی. این نظم بر پایه ارزش‌ها و انگاره‌هایی خاص و متفاوت از دو نظم دیگر ایجاد می‌شود و تداوم می‌یابد. در این بین ممکن است با دو نظم دیگر مشابهت‌هایی داشته باشد؛ که دارد اما ماهیت و نگرش و البته نظریه خاص خود را برای تحلیل داراست.

سطح تحلیل تمدنی مورد نظر در اینجا واجد ویژگی‌های زیر است

خاص‌گرایی فرهنگی در برابر عام‌گرایی اقتصادی

در سطح تحلیل تمدنی تأکید بر درک ماهیت مرکب هویت تمدنی متشکل از هویت‌های متکثر است. در این رویکرد به نقش هر یک از ملت‌ها در شکل‌گیری تمدن توجه بیشتری می‌شود. رونالد رابرتسون نویسنده کتاب "جهانی شدن: تئوری‌های اجتماعی و فرهنگ جهانی" با طرح ضرورت ایجاد جامعه‌شناسی جهانی در برابر جامعه‌شناسی‌های ملی، مهم‌ترین واحدهای تحلیل با نگاه جامعه‌شناسی را تمدن‌ها معرفی می‌کند و با این کار تلاش می‌کند مطالعه تمدنی را به حوزه مطالعات علوم اجتماعی و انسانی باز گرداند. از نظر او و برخلاف نظریه‌پردازان جهانی شدن، در نظر گرفتن فرایند جهانی شدن به مثابه یک کل واحد (عام‌گرایی) مستلزم درک سطحی دیگر از تحلیل یعنی خاص‌گرایی (تأکید بر هویت‌های ملی و سپس هویت‌های تمدنی) است. رابرتسون به طور مشخص با نقد نگاه صرفاً اقتصادی والرش‌تاین به نظام جهانی تصریح می‌کند که پرداختن به تمایزات تمدنی با توجه به تاریخ آنها (فهم جهان به عنوان یک کل و برداشت‌های آنان از شیوه مشارکت تمدن‌ها و جوامع در عرصه جهانی) ضروری است. او در واقع بر نقش فرهنگ و خصوصیات ملی و تمدنی و نیز شیوه مشارکت تمدن‌ها در نظریه نظام جهانی تأکید می‌کند. از نگاه او نظریه نظام جهانی (والرش‌تاینی) نمی‌تواند بدون توجه به گوناگونی‌های موجود در آن به خوبی فهم شود و تنها این وضع است که به تمدن‌ها امکان می‌دهد تا هم از نظر تاریخی و هم در نگاه به وضع کنونی‌شان، در متن زمینه‌های وراثمدنی هویت خود بازشناسایی کنند (رابرتسون، ۱۳۸۲: فصل‌های هفتم و هشتم)

نگاه تمدنی تطبیقی

دیدگاه زمینه‌ساز دیگر در این باره نگاه انتقادی ادوارد تیریایکیان با عنوان "تحلیل تمدنی تطبیقی" است. از نظر تیریایکیان "تحلیل نظام جهانی" از نگاه والرشتاینی و "تحلیل جهانی سازی" مدل‌هایی مهم برای فرایندهای بین "فراجمعه‌ای"^{۲۲} فراهم می‌کند. اما این فرایند بین جامعه‌ای لزوماً فرایند یا سطح جهانی شدن و یا نظام جهانی نیست (جهان به مثابه یک کل آن‌گونه که والرشتاین می‌گفت). بلکه تحلیل تمدنی پیش‌انگاره‌ای را قبول می‌کند که بر مبنای آن واقعیت کلان اجتماعی^{۲۳} فرهنگی جهانی خود دارای مقسوم‌علیه‌های جمعی‌ای بزرگتر از دولت^{۲۴} ملت و کوچکتر از کل یکپارچه امر اجتماعی^{۲۵} فرهنگی در جهان است و این یعنی تحلیل تمدن. تیریایکیان، ۱۳۹۵، ۱۴۵). وجه تطبیقی در اینجا معطوف به تمایز شکل‌گیری تمدن دست‌کم میان اروپا با آسیا و آفریقا است. تمدن در آسیا و آفریقا زودتر از اروپا حرکت خود را آغاز کرد اما اروپا دیرتر، ولی زودتر به شکل نهایی خود رسید. تمایز در نوع نگاه به طبیعت بود. در خارج از اروپا محقق باید تأثیر کنش‌های محیطی بیرونی بر انسان را مطالعه کند ولی در اروپا علل تعیین‌کننده "صنعت و فعالیت‌های فکری" انسان است (تیریایکیان، ۱۳۹۵: ۱۳۶). بنیادگذاران رویکرد تطبیقی در جامعه‌شناسی تمدن افرادی همچون ماکس ویر، پیتیریم سوروکین، امیل دورکیم، نوربرت الیاس و در سال‌های اخیر نیز ساموئل هانتینگتن هستند. نگاه تطبیقی به تمدن بر آن است نمونه‌هایی از تمدن بیرون اروپا را بیابد که قابلیت الگودهی و رقابت با تمدن غربی را در بطن خود دارا باشد. جنوب شرق آسیا و پیشرفت‌های درخشان فرهنگی و صنعتی ببرهای آن و نیز تمدن اسلامی و کنفوسیوس به ویژه در وجه فرهنگی نمونه‌هایی از این دست هستند. آنچه در این نگاه محوریت دارد لحاظ کردن امور تمدنی در مدیریت مشترک امور انسانی است. لذا بدیهی است که نگاه اروپا محوری و غیریت‌ساز تیریایکیان در اینجا مورد تأیید نیست. در نگاه تطبیقی سهم هر فرهنگی در تمدن‌های جهانی محفوظ است و نگاه استیلاطلب در این بین جایی ندارد.

هویت‌های ملی؛ عامل تحول آفرین

اشاره شد که از جمله موضوعات مورد توجه نظریه انتقادی آن بود که دریابد چرا و چگونه دولت‌ها به عنوان کانونی اصلی وفاداری و به عنوان یک نظام سرزمینی که دیگران را از شمول خود حذف می‌کند شکل گرفت و تا چه حد امکان تحول در آن است. کاکس نیز هدف اصلی مطالعات بین‌المللی را زمینه‌سازی ایجاد جهانی متنوع و کثرت‌گرا می‌داند و برای رسیدن به این هدف بر این موارد تأکید می‌کند: مطالعه تمدن‌ها، جامعه مدنی، سپهر زیستی و انسجام اجتماعی که از این میان مطالعه تمدن‌ها و جامعه مدنی و نیز انسجام اجتماعی برای بحث ما حائز اهمیت است. کاکس مطالعه تمدن‌ها را از جهت لزوم فهم و حفظ تنوعات انسانی مهم می‌داند. منظور از جامعه مدنی از نیز حوزه‌ای مستقل از دولت و قدرت اقتصادی است که به دنبال اعمال کنترل بر این دو است و عرصه رقابت نیروهای اجتماعی محسوب می‌شود. گرامشی و پیروانش بر شکل‌گیری یک جامعه مدنی در سطح جهانی که ناشی از فراملی شدن نیروهای اجتماعی و نهادهای فراملی خصوصی و عمومی است تأکید می‌کنند. انسجام اجتماعی نیز از طریق تقویت نهادهای جامعه مدنی ایجاد می‌شود (مشیرزاده، ۱۳۸۴: ۲۳۶-۲۳۳). به نظر می‌رسد نکته اصلی در اینجا این است که انسجام اجتماعی، عنصری است که ابن‌خلدون هم از آن به عنوان عصبیت و ماکیاولی به عنوان فضیلت یاد می‌کرد. ویژگی بارز چنین وضعیتی از نگاه کاکس غلبه "اخلاق مسئولیت" است که در برابر اخلاق صدقه‌ای قرار می‌گیرد. به بیان لینکلتر (۱۹۹۷) حاکمیت اخلاق مسئولیت زمینه‌ساز شکل‌گیری نظام جهانی سیاسی می‌شود که از دولت فراتر می‌رود و از همه سوژه‌های انسانی حمایت می‌کند، منافع فردی را کمرنگ می‌کند و گسترش سخاوت بشری فراتر از مرزهای دولتی معطوف به همه جهان را بست می‌دهد. از نظر او این وضعیت سبب شکل‌گیری اجتماع بشریت می‌شود که در آن همه مردم وفاداری اولیه خود را معطوفش می‌سازند (مشیرزاده، ۱۳۸۴: ۲۱۹) کاکس در واقع از لزوم شکل‌گیری هژمونی متقابل نظام بین‌المللی سخن می‌گوید اما چون امکان شکل‌گیری آن را خود نیز بعید می‌داند شکل‌گیری آن را در داخل جوامع جستجو می‌کند نه در سطح بین‌الملل. به این ترتیب که ایجاد تغییر در نظم بین‌الملل از طریق بلوک‌های تاریخی جدید در سطح ملی امکان‌پذیر است (سیف‌زاده، ۱۳۸۶: ۴۵۰)

نگرش هابر ماس نیز به عنوان چهره شاخص نظریه انتقادی وجهی دیگر از بحث ما را حمایت می‌کند. او در چارچوب رویکرد انتقادی با طرح مفهوم "زیست جهان" متشکل از تفاسیر و تجارب جمعی و مشترک میان افراد به مثابه عرصه ای پیشاتاملی^{۲۳} را ظرفیتی می‌داند برای نهاد سازی با هدف حمایت بیشتر از زندگی و ارتباطات روزمره مردم بایکدیگر. قصد هابرماس از تأکید بر خصلت پیشاتاملی این جهان تأکید بر وجود تعدد و تفاوت‌های فرهنگی است که با یکدیگر زیست متعاملانه دارند و در عین حال هنوز آلوده به ساختارهای مسلط و هژمونی نظام جهانی نشده‌اند. او این عرصه را نه اقتصادی و سیاسی که فرهنگی - ارتباطی می‌داند. آنچه این دیدگاه هابرماس را برای دیدگاه ما معنادار می‌کند نگاه به این عرصه به مثابه فرصتی ماقبل نظام جهانی و عقلانیت ابزاری حاکم است که در آن افراد و ملت‌ها قادرند بنا به مقتضیات آن را شکل دهند. هابرماس حراست از این عرصه را نیز بر عهده نهادهای برخاسته از همین جهان می‌داند (سیف زاده، ۱۳۸۶: ۴۴۹)

عصبیت ابن‌خلدون، بنیادی برای نظم تمدنی

اشاره شد که مطالعات روابط بین‌الملل به ویژه از ده هشتاد شاهد توجهی دوباره به نظریه دولت بوده است. پژوهشگران در این گرایش همچنین در کنار وجوه بین‌المللی دولت به ابعاد اجتماعی و نحوه ارتباطش با جامعه توجه کردند.^{۲۴} مهم‌ترین ویژگی این بازگشت انکار شیوه مسلط نگاه به دولت و متقابلاً در نظر گرفتن جنبه‌های اجتماعی دولت به ویژه ارتباط آن با جامعه مدنی است. از این نظر رابرت کاکس با فرارفتن از مفهوم جغرافیایی دولت و توجه به رابطه شکل دولت با ساختارهای گسترده فرهنگی و

23- pre-reflective

۲۴- بحثی خوب از موافقان و مخالفان این دیدگاه در منابع زیر آمده است :

- Bringing the State Back In(1985). Edited by Peter B. Evans, Dietrich Ruesschemeyer, Theda Skocpol. Cambridge University Press.
- Bringing the State Back In, Kicking the State Back Out Reconstructing the Identity of the Discipline of International Relations? By: JOHN M. HOBSON. Journal of the Nordic International Studies Association Vol. 37(4): 437° 444.

اقتصادی و خارج کردن آن از مفهومی واحد و مجرد، از پیشگامان این تغییر گرایش است. موضوع اصلی در برداشت کاکس از روابط بین‌الملل این است که دولت‌ها دارای شکل‌های گوناگون تاریخی هستند، و دارای ابزارهای مختلف اجرایی، تنظیم، اجبار و همگرایی و همچنین برخوردار از بلوک‌بندی تاریخی که محتواها و محدودیت‌های عمل دولت را مشخص می‌سازد. دیدگاه کاکس تصویری از یک دولت دارای استقلال را نشان می‌دهد که از یکسو تحت تأثیر نیروهای اجتماعی داخلی (بلوک‌بندی تاریخی) است و از سوی دیگر تحت تأثیر نظام جهانی قرار دارد. او می‌نویسد: دولت‌ها در عمل خویش دارای اندازه‌ای از استقلال هستند... اما این استقلال توسط شرایط داخلی و خارجی محدود می‌گردد. به عبارت دیگر دولت استقلال خود را درون ساختاری اعمال می‌نماید که توسط تاریخش ساخته شده است. جنبه داخلی این ساختار مربوط به بلوک‌بندی تاریخی دولت می‌شود. جنبه خارجی آن از یک سو به شیوه محدود شدن انتخاب‌های دولت به وسیله شرایط نظامی و مالی جهانی و از سوی دیگر به میزان نفوذ نیروهای طبقاتی خارج از مرزهای دولت بر بلوک‌بندی تاریخی آن مربوط می‌شود (مشیرزاده، ۱۳۸۳، ۲۱۹-۲۱۸). جیمز روزنا این نگاه کاکس را وجهی از تبیین حکمرانی بدون حکمران در سیاست جهانی می‌داند که بر مبتنی بر نوعی "بین‌الذلهانی" است. از نظر او کاکس بر اساس نوشته‌های ابن‌خلدون چارچوبی را برای ساختار شکنی هستی‌شناختی زمان "حال در حال گذر"^{۲۵} تهیه کرده است که به درک فراتاریخی و پدیدارشناختی نظم‌ها، نهادها و ساختار کمک می‌کند. (Rosenau, 1992, 26)

کاکس در توضیح اینکه چرا از چارچوب فکری ابن‌خلدون برای تبیین نظام جهانی بهره می‌گیرد با اشاره به سیالیت بینادهای هستی‌شناختی نظام جهانی، به مشابهت دوره و زمانه ابن‌خلدون با وضع کنونی تأکید می‌کند. ابن‌خلدون از حیات و دگرگونی‌ها و واگرایی و انحطاط ساختارهای سیاسی و اجتماعی دوران خود در برابر گذشته باشکوه و با ثبات، آگاه و در صدد بود با فهم منطق آن از میان رویدادهای تاریخی، رهنمودهایی برای عمل بیابد. کاکس می‌گوید نوع عمکرد او می‌تواند برای دوران ما نیز مؤثر باشد (Cox, 1992, 136) چون مدل تفکر ابن‌خلدون برای تبیین نظم جهانی کنونی از دو

جهت سودمند است: اول فهم تمدن اسلامی امروز در کنار تمدن غربی، دوم ترسیم و تحقق نظم جهانی آینده (Cox, 1992, 147). هر چند کاکس نیز به مسامحه مسأله ابن خلدون را دولت برمی شمرد اما بر آن است که از میان مراحل اصلی‌ای که ابن خلدون برای حیات تمدن‌ها برمی شمرد (ظهور، بلوغ و انحطاط) دولت فقط مرحله بلوغ آن را شامل می‌گردد. از نظر کاکس اینکه ابن خلدون تلاش می‌کند ماهیت تحول دولت را این‌گونه درک کند مانند تلاش امروز اندیشمندان برای فهم نظم پساوستفالی است و این خود شباهت مضاعف کار او با کار معاصران است. (Cox, 1992, 148).

کاکس با اشاره به نقش پیامبر در جامعه اسلامی از نگاه ابن خلدون، مفهوم نبوت (Prophecy) را به دیگر مفهوم بنیادی او یعنی "عصیبت" پیوند می‌زند. عصیبت مفهوم پر مناقشه‌ای است که بعضاً از سوی برخی مانند فرانتز روزنتال^{۲۶} اما نارسا به "احساس گروهی"^{۲۷} معنا شده است. اما از نظر کاکس عصیبت شکلی از همبستگی هماهنگ با گذار از ساخت بی طبقه به ساختار طبقه‌ای است. به نظر او عصیبت نوعی از بین‌الذهانی^{۲۸} است هم معطوف به بنیادگذاری دولت و جزئی خلاق برای دوران بحرانی توسعه کنونی (Cox, 1992, 153). به گفته کاکس اسلام با توجه به اتکاء آن بر وحدانیت، با ایجاد بنیادی اعتقادی و ایدئولوژیک سبب شکل‌گیری چنین روحیه‌ای در میان طوایف و قبایل شده است. به عبارتی وحدت سیاسی قبیله از یک سو ریشه در باورمندی به وحدانیت و از سوی دیگر روحیه وحدت و همبستگی قبیله دارد که یکدیگر را تقویت می‌کنند (Cox, 1992, 154). بنابر این در چارچوب ذهنی ابن خلدون عصیبت به مثابه بین‌الذهانی شرط ضروری برای ایجاد شکلی برتر از هستی جمعی یعنی دولت است. و نیز وحدانیت توأم با آن، نیروی بالقوه کامل برای بنیادگذاری نظمی جهانی است. از نظر کاکس عصیبت ابن خلدونی در واقع به مثابه بنیاد ساختارهای سیاسی دولت است (Cox, 1992, 155) و لذا آنچه را ابن خلدون به صراحت نمی‌گوید اما می‌توان از کلام او استنباط کرد امکان وجود گزینه‌هایی از جهان‌های بین‌الذهانی است که قادرند

26- Franz Rosenthal

27- group feeling

28- intersubjectivity

بدون از دست دادن منطق درونی و پویایی خود و بدون آنکه یکی با اتکاء به عصبیت خود برای جذب دیگران و سلطه بر آنها تلاش کند همزیستی داشته باشند و این همان امکان ایجاد دنیایی پساہژمونیک در آستانه قرن بیست و یکم است (Cox, 1992, 159).

کاکس در پایان نوشته‌ای درباره این خلدون به امکان ایجاد کلان جوامع متمایز، پررونق هر یک با انسجام و همبستگی خاص خود می‌پردازد که بر بنیاد نوعی همزیستی فرا^{۲۹} بین‌الذہانی (supra-intersubjectivity) قرار دارند. این بین‌الذہانی برتر ناگزیر از تأمین اصول همزیستی بدون سازش ضروری تفاوت‌ها در هدف است. همچنین باید میزانی از هماهنگی مدارهای کلان جوامع متفاوت را فراهم کند. از نظر او این فرا^{۳۰} بین‌الذہانی مدلی برای آینده است که در آن تمایزات به سوی وحدتی نوین در شکل یک ہژمونی جهانی جدید ادغام می‌شوند (Cox, 1992, 159).

آنچه تا اینجا گفته شد تبیین زمینه‌های استدلال برای مباحث بعدی است. این زمینه‌ها بیانگر شاخص‌هایی هستند که قرار است چارچوب‌های امر رسانه‌ای را در قالب عملکردهای رسانه در تراز تمدن و در اینجا در تراز تمدن اسلامی شکل بدهند. در واقع، امر رسانه‌ای به مثابه امری وجودی "شخصیت تمدنی"^{۳۱} خصلت‌هایی را داراست که آن را از آنچه تاکنون بوده متفاوت می‌کند. از این رو ضروری است مجموعه‌های درگیر امر رسانه در تراز تمدنی نگاه خود را با شرایط نوین منطبق کنند.

رسانه تمدنی؛ ویژگی‌ها و جهت‌گیری‌ها

برآیند شاخص‌های عملکرد رسانه در بستر تمدنی بر اساس آنچه تاکنون گفته شد اجمالا مواردی از این دست است: نگاه به امر رسانه‌ای به مثابه امری وجودی، تعامل فراملی با دیگر ملیت‌های واقع در یک تمدن، توجه به معناسازی مشترک، تقویت و حمایت از تنوع و تکثر هویت‌های فرهنگی در بستر تمدن، ابتناء بر بنیادهای وحدت بخش تمدنی، در نظر گرفتن پیشینه تنوعات فرهنگی، برنامه‌ریزی برای شکل‌گیری

۲۹ - نگارنده در مقاله ای دیگر مفهوم شخصیت تمدنی را و بایسته های آن را تبیین کرده است. نک به: رسانه‌ها و تمدن نوین اسلامی؛ از گفت‌مان سازی تا کمپین (پویش) فراگیر رسانه‌ای. در: مجموعه مقالات نخستین هفته علمی تمدن نوین اسلامی. اسفند ۱۳۹۴.

بین‌الذهانی تمدنی و زمینه‌سازی برای ایجاد هژمونی جدید تمدنی فارغ از یکدست‌سازی و معطوف به آرمان تمدن. ادامه مقاله با تبیین مفهوم رسانه تمدنی و عصبیت رسانه‌ای بیشتر به این موضوع می‌پردازد.

قلمرو جغرافیایی رسانه تمدنی

منطق تاریخی در تحلیل رویدادها، فرایندی تاریخی را برای تحولات بیان ترسیم می‌کند. پژوهشگران نیز در مطالعه تحولات رسانه از نگاه فنی بر این نظرند که رسانه‌ها در جغرافیای زمانی و مکانی خاص ظهور یافته‌اند و لذا تعاملاتی متناسب با شرایط محیطی در پیش گرفته‌اند. بر اساس همین منطق می‌توان تکامل رسانه‌ها همپای تحول دولت‌ها را ترسیم کرد:

دولت‌های محلی: رسانه‌های محلی (رسانه با پوشش محدود جغرافیایی ° فروملی)

دولت‌های ملی: رسانه‌های ملی (رسانه‌های معطوف به مرزهای سرزمینی)
 موجودیت‌های منطقه‌ای و فرامنطقه‌ای متأثر از همگرایی‌های سیاسی- هویتی: رسانه‌های منطقه‌ای (شبکه‌های تلویزیونی و یا اتحادیه‌های رسانه‌ای با پوشش منطقه‌ای و فرامنطقه‌ای)

نظام جهانی: رسانه‌های جهانی (سازمان‌های رسانه‌ای با ظرفیت تولید و پخش جهانی؛ تلویزیون‌های ماهواره‌ای و البته اینترنت و رسانه‌های مبتنی بر وب).

به نظر می‌رسد در این میان جای رسانه‌های تمدنی خالی است .

استدلال ما در اینجا ریشه در دیدگاهی دارد که معتقد است تمدن‌ها مناسب‌ترین واحدهای تحلیل در مطالعات متأخر به ویژه در حوزه جهانی شدن هستند. برخی نویسندگان سه نسل اندیشمندان علوم اجتماعی که تمدن را به متأخرترین سطح تحلیل اجتماعی تبدیل کردند شناسایی می‌کنند. در نسل اول افرادی چون ماکس وبر با بحث درباره ویژگی‌های مدرنیته غربی و دروکییم با بحث درباره امکان تحول جامعه از انسجام مکانیکی به انسجام ارگانیکی آنها در تمدن غربی قرار دارند. نسل دوم را افرادی مانند پیتریم سوروکین و مطالعات او درباره تمدن غرب و زیر ساخت‌های آن و نیز نوربرت

الیاس و مطالعاتش درباره فرایند تمدنی شدن و ارتباط آن با موضوع خشونت تشکیل می‌دهند. اما درنسل سوم نظریه پردازانی مانند آیزنشتات و هانتینگتن به پیشبرد و انسجام بیشتر این سطح تحلیل توجه کردند. آیزنشتات با مطالعه درباره مسیرهای چندگانه مدرنیته و نقد دوگانه مدرنیته در غرب و سنت در مناطق غیر غربی، و نیز هانتینگتن با مطالعه درباره نظم آینده جهان که شامل نظم تمدنی هم می‌شد (و بی‌نظمی آن نیز ریشه در مواجهات تمدنی داشت) توانستند در قطعیت نظم‌ها و تعارض‌های ایدئولوژیک نظم مبتنی بر تضاد دولت^۵ ملت‌ها تردید وارد کند (تیریاکیان، ۱۳۹۵: ۴۶-۱۳۹). از این نظر آنها ضمن تغییر سطح تحلیل، نگاه متفاوتی را هم به ماهیت تعاملات و نیز تعارضات بسط دادند. از نگاه آنها پس از عبور از سطح تحلیل منطقه‌ای و پیش از پرداختن به سطح تحلیل جهانی (ه‌مثابه یک کل واحد) از سطح تحلیل تمدنی نباید غفلت کرد. این سطح از تحلیل بیانگر وجود رویه‌ها و جریان‌هایی است که خود می‌تواند بر فرایندهای جهانی تأثیرگذار باشد. لذا شکل‌گیری نظام جهانی مطلوب در گرو شناخت جریان‌های اصلی در سطح تمدن‌هاست. بدیهی است این سطح تحلیل طیفی از جریان‌ها را از سیاسی^۶ هویتی گرفته تا اقتصادی، فرهنگی، دینی و ایدئولوژیک در بر می‌گیرد.

قلمرو معنایی رسانه تمدنی

مقصود در اینجا ماهیت عملکرد رسانه و محدوده معنایی آن در رویکرد تمدنی است. تمدن‌ها در طول تاریخ امری مجرد و بدون تأثیرپذیری نبودند. تأثیر و تأثر تمدنی نیز به علت ماهیت غالب فرهنگی آن عموماً امری تدریجی، فرایندی بوده و به شکل طبیعی تحقق می‌یافته است. در این معنا اجبار و تحمیل در تعاملات تمدنی چندان نتیجه بخش نبوده است. آر.جی. کالینگوود فیلسوف انگلیسی زمانی در ابتدای دهه ۱۹۴۰ در تعریف تمدن به سه مؤلفه تمدن اقتصادی، تمدن اجتماعی و تمدن حقوقی اشاره کرده بود. او بازار را قلمرو تمدن اقتصادی دانست اما نه در معنای صرف جستجوی پول (که البته جزو آنهم بود) بلکه "جستجوی متمدنانه ثروت" تعبیر نمود. از نظر او این هدف از دو مسیر محقق می‌شود. اول مبادله متمدنانه یعنی بدون اجبار و سلطه؛ دوم تولید متمدنانه یعنی تولید تخصصی و مبتنی بر اندیشه ورزی (به نقل از باودن، ۱۳۹۵: ۴۹). او در توضیح دو مؤلفه دیگر تمدن بر همین سیاق نیز بر لزوم توجه به قوانین و اصولی مانند نبود اجبار

و سلطه، تفکر و اقتناع، کنش جمعی، انصاف، عدالت، اخلاق، و قانون (در همه وجوه آن) تأکید می‌کند.

به همین سیاق شانیت کار رسانه در تراز تمدن، توجه به اصول و قوانین و الزامات بنیادینی است که سبب تسهیل حرکت تمدن می‌گردد و مانع آن نمی‌شود. از این نگاه نه فقط هدف کار رسانه در تراز تمدن باید متمدانه باشد بلکه شیوه‌های نیل به آن نیز باید متمدانه در نظر گرفته شود. شاید بتوان با کمک تعبیر وبری آن را "رسانه معطوف به تمدن" توصیف نمود. کالینگوود در همان سخنرانی تأکید کرد: تمدن فرایندی است برای نزدیک شدن به وضع ایده آل " (به نقل از باودن، ۱۳۹۵: ۵۰). عملکرد رسانه‌ها در عرصه تمدنی یعنی تلاش برای نیل به وضعیت ایده‌آل. وضعیت ایده‌آل تمدن متناسب با ماهیت هر تمدنی قابل تعریف است اما در اینجا به معنی توانمندسازی جمعی به منظور اداره خود تحت نظامی از قوانین و قواعد معین است. با این وصف، رسانه تمدنی، معطوف به الزامات تمدنی در چارچوب‌های مشخص است. الزاماتی که نه فقط در غایات، در شیوه‌ها و راهبردها و نیز مبتنی بر چارچوب‌های محتوایی معین نمایان می‌گردد. کار رسانه‌ای متمدانه، معطوف به غایات و آرمان‌های متمدانه مبتنی بر واقعیات موجود است. حتی ملاحظات روزمرگی آن نیز توأم با دغدغه غایات تمدنی شانیت می‌یابد. بدیهی است در مسیر نیل به تمدن نوین اسلامی، رسانه‌ای متمدانه است که مبتنی بر شاخص‌هایی باشد که تاکنون از سوی نظریه‌پردازان و پژوهشگران برای برنامه‌ریزی و کار رسانه‌ای تدوین شده است. مواردی مانند کنش‌پذیری جمعی و تعامل، انصاف، عدالت، امید، اخلاق، آگاهی بخشی، اقناع و قانون و مانند آنها.

عصبیت؛ روح حاکم بر رسانه تمدنی

از نگاه این مقاله اصلی‌ترین وجه کار رسانه تمدنی در تراز تمدن نوین اسلامی، غلبه عصبیت بر آن است. این مفهوم نیازمند توضیح است. ابن‌خلدون متفکر مسلمان تونسوی قرن هشتم، با ابداع مفهوم "عصبیت" در واقع نزدیک‌ترین مفهوم را برای درک پویایی‌های قدرت در فرایندهای حکمرانی سرزمین‌های اسلامی به ویژه در شمال آفریقا ارائه کرد. به تدریج اندیشمندانی در سرزمین‌های اسلامی و غربی با پی بردن به اهمیت کلیدی این مفهوم در درک تطورات جوامع اسلامی، به ارائه تعابیر خود از این مفهوم

محوری پرداختند. ابن خلدون در کتاب مقدمه تعریفی واضح و روشن از عصبیت ارائه نکرده است بلکه به صورت تدریجی و در روندی تکاملی هر بار وجوهی از این مفهوم کلیدی را تبیین کرده است. در کنار اشارات متعددی که ابن خلدون به این مفهوم می‌کند و نیز تعابیر سایر شارحان ابن خلدون؛ می‌توان گفت آنچه محوریت دارد قرابت، پیوستگی و رابطه تنگاتنگ این مفهوم با عنصر قدرت و ساخت قدرت است: "ریاست جز به وسیله قدرت و غلبه به دست نمی‌آید و غلبه هم چنانکه یاد کردیم تنها از راه عصبیت حاصل می‌شود" (مقدمه، ۲۴۹). صرف نظر از تعابیر متعددی که از این مفهوم شده است^{۳۰} به نظر می‌رسد آنچه در کتاب "فرهنگ علوم اجتماعی" در این باره آمده است به معنای مورد نظر ما درباره عصبیت رسانه‌ای نزدیک‌تر باشد. در این کتاب معنای مورد نظر ابن خلدون از عصبیت چنین است:

عصبیت پیوند و همبستگی بین انسان‌هاست، این همبستگی در معنای خاص ناشی از خویشاوندی است و بر نسب متکی است اما در معنای عام هر نوع پیوند ناشی از ملک و عقیده را در بر می‌گیرد.

عصبیت می‌تواند در همه جا وجود داشته باشد اما به زعم ابن خلدون این قبایل بدوی و روستانشینان هستند که عصبیت آنها قوی‌تر است (ساورخانی، ۱۳۶۷: ۳۳۷).

۳۰- تعابیر متعدد از عصبیت را می‌توان در این منابع مطالعه کرد: طباطبایی، سید جواد (۱۳۷۹۹) ابن خلدون و علوم اجتماعی. تهران: نشری نی؛ آزاد ارمکی، تقی (۱۳۷۴). اندیشه اجتماعی مسلمین. تهران: انتشارات سروش؛ روزنتال، اروین. آی. جی (۱۳۹۴). اندیشه سیاسی اسلام در سده‌های میانی. تهران: نشر قومس. شیخ، محمد علی (۱۳۷۲). پژوهشی در اندیشه ابن خلدون. تهران: انتشارات دانشگاه شهید بهشتی؛ ایولا، کوست (۱۳۶۳). جهان بینی ابن خلدون. ترجمه مجید مظفری. تهران: شرکت سهامی انتشار؛ مهدی، محسن (۱۳۷۲). فلسفه تاریخ ابن خلدون. ترجمه مجید مسعودی. تهران: انتشارات انقلاب اسلامی؛ حسین، طه (۱۳۸۲). فلسفه اجتماعی ابن خلدون. ترجمه امیر هوشنگ دانایی. تهران: موسسه انتشارات نگاه؛ صادقی فسایی، سهیلا (۱۳۷۹). بررسی جامعه‌شناختی تئوری انحطاط ابن خلدون. تهران: انتشارات میرکبیر؛ اطهری، سیدحسین (۱۳۷۸). کالبد شکافی زوال و انحطاط سیاسی از دیدگاه ابن خلدون و ماکیاولی. تهران: انتشارات بقعه.

آن گونه که ساروخانی بیان می‌کند عصبیت همبستگی بین افراد است و در معنای عام هر نوع همبستگی ناشی از ملک و عقیده را شامل می‌شود. همچنین در همه جا می‌تواند وجود داشته باشد. پس محدود به زمان و مکان و یا کنش خاصی از انسان نیست. بشیریه هم در کتاب "انقلاب و بسیج سیاسی" عصبیت را مرتبط با قدرت سیاسی می‌داند که ریشه آن در همبستگی جمعی است: "عصبیت اراده جمعی معطوف به قدرت است که مبتنی بر نوعی از همبستگی است که قوت و زوال دولت‌ها به قوت و زوال آن بسته است" (بشیریه، ۱۳۷۲: ۱۰۸). این برداشت نیز به منظور خود ابن‌خلدون نزدیک است. چه ابن‌خلدون نیز؛ عصبیت را امری ثابت نمی‌داند بلکه با قوت و ضعف آن، دارندگان آن نیز دچار قوت و ضعف می‌شوند (شیخ، ۱۳۷۱: ۱۰۶) به عبارتی؛ برهه‌هایی از تاریخ یک ملت که شاهد اوج آن هستیم حاصل مراقبت از عصبیت است و برعکس؛ دره‌های زوال نشانه غفلت و پاسداری نکردن از این عنصر حیاتی است. و البته از نگاه ابن‌خلدون بدیهی است دولت اگر مشتمل بر گروه‌هایی باشد که عصبیت متفاوت دارند از تجانس و یگانگی کم بهره خواهد بود و دچار اغتشاش خواهد شد (شیخ، ۱۳۷۱: ۱۰۶). از منظر مطالعه حاضر به نظر می‌رسد مسامحتاً تعبیر ناسیونالیسم نیز مقصود را برساند. یعنی عصبیت به مثابه عامل وحدت بخش و متحد کننده‌ای است که از لحاظ روانی و تاریخی افراد را به هم پیوند می‌زند و باعث یکدلی و یکرنگی آنها می‌گردد. زیرا کارکرد ناسیونالیسم وحدت‌گرا جز این نیست که افراد را در رسیدن به هدف مقدرشان متحد و یکدل سازد. (رسایی به نقل از اطهری: ۱۳۷۸: ۷۷) عصبیت به مثابه عامل وحدت بخش همزمان می‌تواند عاملی برای آنچه ابن‌خلدون "عمران" می‌نامد باشد. یکی از تمایزات بزرگ انسان بر جانوران دیگر، همکاری است یعنی باهم سکومت گزیدن و باهم کارکردن و نیازهای یکدیگر را با کار عمومی برآوردن. معنی عمران همین است (مقدمه: ۷۷) محسن مهدی همین معنا را مد نظر دارد و در این باره عصبیت را علت نخستین دگرگونی‌ها وجنبش‌ها پس از شکل‌گیری عمران می‌داند که دولت نیز به واسطه آن قوام و دوام می‌یابد. عصبیت در این تعبیر نخستین سببی است که پایداری شیوه زندگی، رسوم و قوانین یک گروه اجتماعی را تعیین می‌کند. (مهدی، ۱۳۷۳: ۳۳۰-۳۲۸) ناصیف نصار از دیگر شارحان اندیشه ابن‌خلدون نیز عصبیت را وجه همبستگی اجتماعی می‌داند: "اهمیت همبستگی اجتماعی نسبی (عصبیت) در اندیشه ابن‌خلدون بی‌چون و چراست" (به نقل از اطهری،

۱۳۷۸: ۷۷-۷۸). طه حسین عصبیت را در نظر ابن‌خلدون جوهر اصلی قبیله و عامل تشکیل دولت و دگرگونی‌های آن می‌داند (حسین، ۱۳۸۲: ۱۱۳ و ۱۲۷) و در عین حال بر آن است که از نگاه ابن‌خلدون عصبیت در کنار عامل "فضیلت" می‌تواند کار ویژه خاص خود را محقق کند. در واقع فضایل و اخلاقیات شرط ضروری برای بقاء اجتماع است. این اخلاقیات که بنیاد آن در دین است نه ویژگی رهبران، که ویژگی افراد اجتماع نیز هست. (حسین، ۱۳۸۲: ۱۲۷). برخی پژوهشگران هم آن را هماهنگی سرزمین‌های دولتی و همکاری افراد معنی کرده‌اند که امروزه معنی انسجام اجتماعی و رواج گروهی از آن مستفاد می‌شود. (شیخ، ۱۳۷۱: ۱۰۳). عصبیت از ریشه عصبه به معنی خویشان پدری است ولی ابن‌خلدون آن را در معنی وسیع‌تر به کار برده و آن را مهم‌ترین عامل تبیین تحولات اجتماعی می‌گرداند. نوعی اشتراک اعضای دولت در کارها و همسودی و همفکری آنان (شیخ، ۱۳۷۱: ص ۱۰۴). مراد ابن‌خلدون از اشتراک نسب (عصبیت) مفهوم محدود همخونی نیست بلکه آن را بر هم سوگندی و هم پیمانی نیز شامل می‌گرداند. (شیخ، ۱۳۷۱: ۱۰۵). باید دانست که در چنین فرهنگی برخی افراد متعلق به یک نسب در خاندان دیگری داخل می‌شوند و این امر از راه خویشاوندی یا هم سوگندی (حلف) یا هم پیمانی (ولاء) ممکن است روی دهد. (شیخ، ۱۳۷۱: ۱۰۵) در این موارد در نتیجه تعمیم عصبیت جامعه بر افراد تازه وارد آسایش افراد تازه وارد تأمین می‌شود. در نهایت اینکه عصبیت از نگاه ابن‌خلدون وجه دینی هم دارد. یعنی هر دعوتی که باید به وسیله آن عموم مردم را هم‌رأی کرد، ناچار باید متکی به عصبیت است (شیخ، ۱۳۷۱: ۱۰۷). با این تعبیر عصبیت از نگاه ابن‌خلدون امری جدای از دین و دینداری نیست و همپای آن تغییر می‌کند. تغییر در دینداری البته سبب تغییر در عصبیت خواهد شد و برعکس (شیخ، ۱۳۷۱: ۱۰۸). عصبیت در کنار دینداری در نگاه ابن‌خلدون از اصلی‌ترین عوامل تداوم و ثبات جوامع است و غفلت از آن نیز سبب تضعیف قدرت عصبیت و نیز قدرت دولت خواهد شد. کار رسانه‌ای در تراز تمدن اسلامی نیز خارج از این چارچوب معنا ندارد. کار رسانه‌ای متمدنانه در اینجا امری است که سبب همبستگی و پیوند میان هم‌کیشان مبتنی بر دینداری و بنیادهای مشترک اعتقادی بشود. روح عصبیت متوجه گستره وسیع مخاطبان نه فقط در جغرافیای گسترده هم‌کیشان، که در قلمرو معنا نیز معطوف به معانی، غایات و وجوه متمدنانه‌ای که در تراز تمدن نوین اسلامی تعریف شده است. در چنین بستری امر

رسانه‌ای امری گسترده از حدود دولت‌های ملی و البته محدودتر از نظام جهانی است. در همه این وجوه و مراحل نیز غایت اصلی رسانه، حفظ و تقویت روح همبستگی و پیوند میان فرهنگ‌های متکثر در راستای نیل به غایاتی فراگیر و در برگیرنده است. بدیهی است عصبیت رسانه‌ای متوجه انسان‌هایی است که این روح را در خود و کنش‌های رسانه‌ای خود متجسم ساخته‌اند و از این رو آفات آن نیز همان آفاتی است که ابن‌خلدون آنها را سبب زوال تمدن‌ها و آغاز سیر نزولی آن برشمرده است.

وجوه عصبیت رسانه‌ای

رابرت کاکس درباره فهم تحول و تداول دوره‌های تاریخی نیز به ابن‌خلدون استناد می‌کند. او تلاش ابن‌خلدون برای درک ماهیت و کنه حوادث دوران خود را در مفهوم درک "منطق درونی"^{۳۱} حوادث بیان کند. کاکس درک تحولات اجتماعی و تمدنی در منطق ابن‌خلدون را منوط به درک تغییرات ذهنی مشترک میان افراد می‌داند. به این صورت که افراد براساس درک بین‌الذهانی مشترکی که از دگرگونی‌های محیطی به دست می‌آورند ناگزیر از مواجهه با آن از طریق ایجاد تغییرات عینی در شکل نهادها و کنش‌های جمعی هستند. کاکس این فرایند را در نهایت سبب تحکیم و تداوم چیزی می‌داند که آن را "همبستگی اجتماعی"^{۳۲} می‌نامند (Leysens, 2008, 43-44). از این نظر مهم‌ترین وظیفه مورخ نیز تشخیص تصاویر ذهنی مشترکی است که افراد براساس آن کنش‌های خود را شکل می‌دهند. به عبارتی دریافت وحدت ذهن و عین در برهه‌ای خاص از تاریخ (Leysens, 2008, 43-44). براین اساس رسانه تمدنی با ویژگی‌هایی که ذکر شد، برخوردار از عصبیت رسانه‌ای است. برای فهم بهتر این مفهوم آن را در دو سطح تبیین می‌کنیم.

- عصبیت درون رسانه‌ای: منظور همگرایی هدفمند میان بخش‌های سازمان رسانه‌ای در یک فرایند رسانه‌ای است. نوعی خودآگاهی تک تک کارگزاران رسانه‌ای از

31- Internal Logoc

32- Social Cohision

رسانه، امر رسانه‌ای، سازوکار، اهداف و عملکردهای آن. به تعبیر لوسی کونگ^{۳۳} این خودآگاهی در شکل "همگرایی"^{۳۴} از سطح رهبری سازمان تا کلیه کارگزاران گسترده است. در این فرایند حضور و فعالیت نیروهای مختلف و متکثر مفروض است. اما همین جریان‌ها در فرایندی همگرا به سوی غایات تعیین شده سازمان رسانه‌ای عملکردهای خود را همسو می‌کنند. بدیهی است همگرایی در چنین سطحی بر بستر اینترنت و رسانه‌های جدید صورت می‌گیرد که ریشه در تحولات فناوری رسانه‌ای دارد (kung,2008:97). در چنین سازمان‌هایی خلاقیت و توانایی سازمانی تطبیق با دگرگونی‌ها مبتنی بر شناخت، امری مفروض است. (kung,2008:161)

- عصبیت برون رسانه‌ای: پیام معطوف به هماهنگ‌سازی عناصر تمدنی با یکدیگر از جمله همسو سازی تمام فرهنگ‌های متنوع موجود در گستره تمدن. در اینجا هدف کار رسانه‌ای ایجاد بین‌الذهانی بر پایه عناصر مشترک از جمله دین و نیز آماده سازی گفتمانی برای انطباق با دگرگونی‌های اجتماعی است. نتیجه این فرایند همبستگی اجتماعی مورد نظر کاکس است. عصبیت رسانه در شکل بیرونی به تعبیر تافلر تشکیل دهنده بایگانی گسترده‌ای از تصاویر و ذهنیات مشترک انسانی است. هدف این بایگانی تمدنی تصاویر، همسان‌سازی رفتار مورد نیاز یک نظام تمدنی است. این تصاویر و انگاره‌ها با توجه به تنوعات فرهنگی لازم است دائم تغییر کنند و انطباق یابند اگر این کار صورت نگیرد فرایند تمدن‌سازی در وجه رسانه، از واقعیت دور می‌گردد و عصبیت رسانه‌ای به واسطه از دست دادن امکان پاسخگویی متناسب، قدرت عمل را از دست خواهد داد (تافلر، ۱۳۷۳: ۲۱۸). نکته قابل ذکر در اینجا تأکید کونگ بر وجه تفسیری در تدوین استراتژی مدیریت رسانه‌ای است. کونگ با تأکید بر استراتژی تفسیری بجای استراتژی عقلانی (که همواره در پی منطق عقلانی و متعارف است) توجهات را به جزئیات و ویژگی‌ها و البته معانی متنوع فرهنگی در زیست تمدنی معطوف می‌کند (این همان معنای مورد تأکید جیمز اسکات در کتاب "دیدن مانند دولت" است). چنین استراتژی رسانه‌ای در کنار همگرا بودن، خواهان زیست متعامل نیز هست (kung,2008:161). تلاش دارد مبتنی

33- Lucy kung

34- convergence

بر بین‌الذهانی شکل گرفته بر پایه وجوه مشترک از جمله دین، تفاوت‌ها را به مانعی در راه نیل به غایات تمدنی تبدیل نکند. امر رسانه‌ای در چنین بستری، امری بنیادی، زمینه‌ساز، فراگیر، متعامل، معنایاب و تسهیل‌گر خواهد بود.



نتیجه گیری

مبانی و استدلال‌های مطرح شده در اینجا بیانگر ضرورت تغییر از رویکرد رسانه‌های دولت محور به رسانه‌های تمدنی است. بر اساس آنچه گفته شد وجوه تمایز اصلی رسانه تمدنی با شکل‌های متعارف در دو خصلت اساسی است. اول: کنش در سطح تمدنی؛ شامل مدیریت و رهبری، هدفگذاری و غایت‌مندی تمدنی و نیز تدوین راهبردهای فراملی و تمدنی. دوم: روح حاکم بر رسانه یا همان عصبیت رسانه‌ای؛ که لازم است با شیوه‌های عملیاتی نیز اجرایی و مستمرا تقویت و احیاء گردد. عصبیت رسانه‌ای به مثابه مزاج (شیخ، ۱۰۶: ۱۳۷۱) رسانه‌ای در فضایی رقابتی به تعامل می‌پردازد. لازمه تداوم حیات کنش رسانه تمدنی حفظ عصبیت رسانه با خصلت‌هایی است که در متن به آنها اشاره شد. این ضرورت بازسازی و احیاء مستمر، ریشه در باور ابن‌خلدون به تغییرات مستمر جوامع و دولت دارد که در تبیین دوره‌ای او از تحولات نمایان می‌شود. از این رو موفقیت سازمان رسانه در تمدن نوین اسلامی و حفظ عصبیت آن در گرو احیاء و ممانعت از خمودی آن است.

تمدن نوین اسلامی از نظر محتوایی خود را فارغ از محدودیت‌های ساخت سیاسی تعریف می‌کند تا به تراز تمدنی نایل آید. در این بین مؤلفه‌هایی از ساخت سیاسی ملی را که همسو با غایت تمدنی است حفظ می‌کند و مابقی را که به مانع تبدیل می‌شوند رها می‌کند. رسانه تمدنی چشم به غایات تمدنی دوخته است و در کنار تعاملات متعارف، "پیوست تمدنی" را در نظر دارد. رسانه تمدنی از نظر سازمانی، مبتنی بر عصبیت رسانه‌ای؛ از نظر مدیریت و رهبری، خلاق و نوآور؛ از نظر استراتژی همگرا؛ از نظر محتوا معناساز؛ از نظر پیام، تولید کننده گفتمان بین‌الذهانی و از نظر غایات مبتنی بر مشترکات تنوعات فرهنگی و بنیاد های اعتقادی دینی است.

منابع:

فارسی

۱. اباذری، یوسف (۱۳۸۱). نوربرت الیاس و فرایند متمدن شدن. نامه علوم اجتماعی. شماره ۱۹.
۲. آدلر، فیلیپ جی (۱۳۸۷). تمدن های عالم. ترجمه محمد حسین آریا. جلد ۱. تهران: انتشارات امیرکبیر.
۳. امیریور، مهناز و شفیع بهرامیان (۱۳۹۲). مبانی کلی نظریه های ارتباط جمعی. تهران: انتشارات جامعه شناسان.
۴. امیری، مجتبی (۱۳۷۴). نظریه برخورد تمدن ها و منتقدانش. تهران: دفتر مطالعات سیاسی و بین المللی وزارت امور خارجه.
۵. باودن، برت (۱۳۹۵). آرمان تمدن: منشاء ها، معناها، و اشارات. ترجمه محمد عباسی. در: راه ناهموار تمدن؛ هفت مقاله درباره تمدن. گزینش محمد ملاعباسی. تهران: ترجمان علوم انسانی.
۶. بریگز، ایسا و پیتربک (۱۳۹۱). تاریخ اجتماعی رسانه ها؛ از گوتنبرگ تا اینترنت. ترجمه حسن نمک دوست. تهران: انتشارات همشهری
۷. بشیریه، حسین (۱۳۷۲). انقلاب و بسیج سیاسی. تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
۸. بشیریه، حسین (۱۳۷۹). درآمدی بر جامعه شناسی تجدد. قم: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.
۹. تافلر، آلوین (۱۳۹۱). موج سوم. ترجمه شهیندخت خوارزمی. تهران: انتشارات فرهنگ نشر نو.
۱۰. تافلر، الوین و دیگران (۱۳۷۷). به سوی تمدن جدید. ترجمه محمدرضا جعفری، تهران: نشر سیمرغ.
۱۱. تهرانیان، مجید (۱۳۹۲). بازاندیشی تمدن، ارتباطات و ترور در دهکده جهانی. ترجمه داود آقارفعی و مرجان اردشیرزاده. تهران: انتشارات سیمای شرق.
۱۲. حسینی پاکدهی، علیرضا (۱۳۷۳). تکنولوژی های ارتباطی و نظام های اجتماعی. فصلنامه رسانه. شماره ۲.

۱۳. چپمن، جین (۱۳۹۲). درآمدی بر تاریخ تطبیقی رسانه‌ها ۲۰۰۲-۱۷۸۹. ترجمه داریوش دل آرا. تهران: نشر ساقی.
۱۴. هوشنگی، حسن (۱۳۹۱). رسانه، اخلاق و دین. مجموعه مطالعات رسانه. ج ۱. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
۱۵. مبلغی، احمد (۱۳۹۳). نظریه کلامی رسانه. فصلنامه مطالعات رسانه و امت. سال اول، شماره اول. بهار و تابستان.
۱۶. مبلغی، احمد (۱۳۹۳). پیش درآمدی بر فقه رسانه (موضوع شناسی). فصلنامه مطالعات رسانه و امت. سال اول، شماره دوم. پاییز و زمستان.
۱۷. رابرتسون، رونالد (۱۳۸۲) جهانی شدن: تئوری های اجتماعی و فرهنگ جهانی. ترجمه کمال پولادی. نشر ثالث.
۱۸. راجرز، اورت میچل (۱۳۷۸). تاریخ تحلیلی علم ارتباطات؛ رویکردی شرح حال نگارانه. ترجمه غلامرضا آذری. تهران: نشر دانه.
۱۹. - رجایی، فرهنگ (۱۳۷۹). پدیده جهانی شدن، وضعیت بشری و تمدن اطلاعاتی. ترجمه عبدالحسین آذرنگ. تهران: انتشارات آگه.
۲۰. رشید پور، ابراهیم (۱۳۴۳). نقش وسایل ارتباط جمعی در رشد ملی: نقش روزنامه، رادیو، فیلم، تلویزیون، و سایر وسائل ارتباطی در تحولات اجتماعی (ترجمه و تألیف). تهران: انتشارات مؤسسه‌ی مطالعات و تحقیقات اجتماعی دانشگاه تهران.
۲۱. زرگر، افشین (۱۳۸۶). نظریه هنجاری روابط بین‌الملل در جهان معاصر. فصلنامه سیاست خارجی. شماره ۳. پائیز.
۲۲. ساکولسای، آرپاد (۱۳۹۵) تمدن و سرچشمه‌های آن. ترجمه سید علی تقوی نسب. در: راه ناهموار تمدن؛ هفت مقاله درباره تمدن. گزینش محمد ملاحباسی. تهران: ترجمان علوم انسانی.
۲۳. سیف زاده، حسین (۱۳۸۶). نظریه‌ها و تئوری‌های مختلف در روابط بین‌الملل فردی - جهانی شده: مناسبت و کارآمدی. تهران: مرکز چاپ و انتشارات وزارت امور خارجه.
۲۴. فروید، زیگموند (۱۳۸۲). تمدن و ملالت های آن. ترجمه محمد مبشری. تهران: نشر ماهی.
۲۵. کاکس، رابرت (۱۳۸۶). نیروهای اجتماعی دولت‌ها و نظم‌های جهانی فراسوی نظریه روابط بین‌الملل. در: نو واقع‌گرایی؛ نظریه انتقادی و مکتب برسازی. نوشته اندرولینک لیتر. ترجمه علیرضا طیب. تهران: وزارت امور خارجه.

۲۶. کاستلز، مانوئل (۱۳۹۳). قدرت ارتباطات. ترجمه محمود بصیریان جهرمی. تهران: پژوهشگاه فرهنگ، هنر و ارتباطات.
۲۷. کاستلز، مانوئل (۱۳۹۴). شبکه‌های خشم و امید: جنبش‌های اجتماعی در عصر اینترنت. ترجمه مجتبی قلی پور. تهران: نشر مرکز.
۲۸. قاسمی، فرهاد (۱۳۸۸). اصول روابط بین‌الملل. تهران: میزان.
۲۹. قوام، عبدالعلی (۱۳۸۴). روابط بین‌الملل نظریه‌ها و رویکردها. تهران: سمت.
۳۰. هابرماس، یورگن (۱۳۸۰). جهانی شدن و آینده دموکراسی. ترجمه کمال پولادی، تهران: مرکز.
۳۱. هانتینگتن، ساموئل (۱۳۸۲). نظریه برخورد تمدن‌ها و منتقدان آن. ترجمه مجتبی امیری. تهران: دفتر مطالعات سیاسی و بین‌المللی وزارت امور خارجه.
۳۲. جمیل میلانی و علی امینی (۱۳۹۳). جهانی شدن رسانه و تحقق امت واحده اسلامی (نگاهی به فرصت‌ها و تهدیدهای پیش روی جهان اسلام در فرایند جهانی شدن رسانه‌ها). فصلنامه مطالعات امت و رسانه. سال اول. شماره اول.
۳۳. مبلغی، احمد (۱۳۹۳). پیش‌درآمدی بر فقه رسانه (موضوع شناسی). فصلنامه مطالعات رسانه و امت. سال اول. شماره اول.
۳۴. محمدی، فرشته (۱۳۹۳). ویژگی‌های رسانه تأثیرگذار منطبق بر آموزه‌های دینی. فصلنامه امت و رسانه. شماره اول. سال اول.
۳۵. مددپور، محمد (۱۳۸۳). خودآگاهی تاریخی (کتاب اول) مبانی نظری تاریخ و فرهنگ. تهران: موسسه فرهنگی منادی تربیت.
۳۶. مشیرزاده، حمیرا (۱۳۸۴). تحول در نظریه‌های روابط بین‌الملل. تهران: سمت.
۳۷. مک لوهان، مارشال (۱۳۷۷). برای درک رسانه‌ها. ترجمه سعید آذری. تهران: مرکز تحقیقات، مطالعات و سنجش برنامه‌ای صداوسیما.
۳۸. ملاعباسی، محمد و دیگران (۱۳۹۵). راه ناهموار تمدن. تهران: ترجمان علوم انسانی.
۳۹. مهدی زاده، سیدمحمد (۱۳۸۹). نظریه‌های رسانه، اندیشه‌های رایج و دیدگاه‌های انتقادی. انتشارات همشهری.
۴۰. مهدی، محسن (۱۳۷۲). فلسفه تاریخ ابن‌خلدون. ترجمه مجید مسعودی. تهران: انتشارات انقلاب اسلامی.
۴۱. - نای، جوزف اس (۱۳۷۸). قدرت در عصر اطلاعات؛ از واقع‌گرایی تا جهانی شدن. ترجمه سعید میرترابی. تهران: انتشارات پژوهشکده مطالعات راهبردی.

۴۲. یوکیشی، فوکوتساوا (۱۳۶۳۹). نظریه تمدن . ترجمه چنگیز پهلوان. تهران: شرکت سهامی نشر آبی.

منابع لاتین

1. Altschull, J.H.(1984). Agents of power: The role of news media in Hunan affairs. New York: Longman.
2. Cox, Robert w(1992). Towards a post-hegemonic conceptualization of world order: reflections on the relevancy of Ibn Khaldun. in: Governance without government: order and change in world politics.edited by James N. Rosenau and Ernst-Otto Czempiel. Cambridge University Press.pp132-159.
3. Küng, lucy(2008).Strategic Management in the Media: Theory to Practice.London: SAGE pubs.
4. Rosenau, James N (1992). Governance, order, and change in world politics .in: Governance without government: order and change in world politics.edited by James N. Rosenau and Ernst-Otto Czempiel. Cambridge University Press.pp1-29.
5. Leysens, Anthony(2008). The Critical Theory of Robert W. Cox Fugitive or Guru? Palgrave MacMilan.
6. Thampson,John B.(1995). The Media and Modernity ,A Social theory of the Media. Polity Press in association with Blackwell Publishers.
7. Mcquail,denis(20۱۰).McQUAIL,S Mass Communication Theory.Sage Publicatins.
8. Hallin, Daniel C. and Paolo Mancini.(2004).Comparing Media Systems: Three Models of Media and Politics.Cambridge University Press.
9. Siebert, F. S., Theodore Peterson, and Wilbur Schramm(1963). Four theories ofthe press. Urbana. University of Illinois Press.
10. Scott, James C.(1998).Seeing Like a State;How Certain Schemes to Improve the Human Condition Have Failed.london:Yale University Press.
11. Lewis,Bernard(1990). The Roots of Muslim Rage;Why so many Muslims deeply resent the West, and why their bitterness will not easily be mollified.Athlantic Monthly.pp47-60.



پروفیسر گاہ علوم انسانی و مطالعات فرہنگی
پرتال جامع علوم انسانی