

دکتر حمیرا مشیرزاده\*

## گفتگوی تمدن‌ها از منظر سازه‌انگاری<sup>۱</sup>

چکیده:

این مقاله تلاشی است برای بررسی جایگاه انگاره گفتگوی تمدن‌ها در نظریه روابط بین‌الملل. از میان نظریه‌های روابط بین‌الملل سازه‌انگاری به عنوان یکی از بسترهای نظری مناسب برای جذب این انگاره انتخاب شده است، زیرا این نظریه بر ابعاد هستی‌شناختی روابط بین‌الملل، برساخته بودن واقعیت بین‌المللی، و دگرگونی‌پذیری روابط بین‌الملل تأکید دارد و بر مبنای این دگرگونی‌پذیری راه را برای طرح مسائل اخلاقی، هنجاری، و ارزشی که این انگاره بر آنها تأکید دارد، می‌کشاید. بر این مبنا نقش گفتگوی تمدن‌ها با توجه به دستاوردها و مباحث نظری و فراتروری مورد توجه این نظریه، مورد بررسی قرار می‌گیرد و نشان داده خواهد شد که علاوه بر آنکه این نظریه می‌تواند در روشن شدن اهمیت و جایگاه انگاره گفتگوی تمدن‌ها راهگشا باشد، خود این انگاره در بسیاری از ابعاد مؤید و مکمل جدی‌ترین موضوعات مورد توجه سازه‌انگاری است. در این مقاله پس از نگاهی اجمالی به انگاره گفتگوی تمدن‌ها و اهمیت آن در روابط بین‌الملل شالوده‌ها و محورهای اصلی سازه‌انگاری مورد بررسی قرار می‌گیرند و پس

\* استادیار گروه روابط بین‌الملل دانشکده حقوق و علوم سیاسی دانشگاه تهران

از این نویسنده تاکنون مقالات زیر در مجله دانشکده حقوق و علوم سیاسی منتشر شده است:

«جنبش زنان و روابط بین‌الملل»، سال ۷۸، شماره ۴۵ - «تجدد و زمینه‌سازی ظهور جنبش‌های اجتماعی در

غرب»، سال ۷۸، شماره ۴۶ - «فمینیسم در عرصه سیاست گفتمان»، سال ۸۱، شماره ۵۷ - «جنبش زنان و مفاهیم

بنیادین سیاست»، سال ۸۲، شماره ۵۹.

۱- این مقاله مستخرج از طرح "مفهوم‌بندی گفتگوی تمدن‌ها در نظریه روابط بین‌الملل" به شماره ۳۵۳/۲/۹۱۹

می‌باشد که با حمایت مالی معاونت پژوهشی دانشگاه تهران برای مرکز مطالعات عالی بین‌المللی دانشکده

حقوق و علوم سیاسی انجام شده است.

از آن نسبت گفتگوی تمدن‌ها با این مبانی مورد بحث قرار خواهد گرفت.

واژگان کلیدی:

تمدن، گفتگو، سازه‌نگاری، نظریه روابط بین‌الملل، هویت.

### مقدمه: گفتگوی تمدن‌ها و نظریه روابط بین‌الملل

به بیان رابرت جکسون (Jackson, 2000, p.10)، "سیاست جهانی مانند هر سیاستی تا حد چشمگیری قلمرو گفتمان و گفتگو است". آنچه که ما معمولاً از اصطلاح "گفتگو" در روابط بین‌الملل می‌فهمیم، در بستر دیپلماسی و جوهره اصلی آن یعنی "مذاکرات" است. گفته می‌شود که دیپلماسی شامل سه فعالیت است: نمایندگی، گزارش (یعنی جمع‌آوری و انتقال اطلاعات) و مذاکره. هدف از مذاکره نیل به توافقی میان دو یا چند کشور در مورد مسائلی است که "آنها در آن منافع نسبتاً متداخل اما در عین حال، رقیب دارند" و تلاش می‌شود که از راه مذاکره "شکاف میان مواضع اولیه [طرفین] کاهش یابد." (Hughes, 1994, p. 182) به بیانی دیگر، مذاکره "فرایندی ارتباطی میان دولت‌هایی است که به دنبال نیل به نتیجه‌ای قابل قبول در مورد موضوع یا موضوعاتی هستند که برای هر دو از اهمیت برخوردار است؛" رویه‌ای که گذار دولت‌ها از یک وضعیت خاص در روابطشان به وضعیتی دیگر را موجب می‌شود. (Cohen, 1997, p. 9) این به آن معنا است که اولاً، مذاکرات دولت‌محور<sup>۱</sup> هستند یعنی نه تنها این نمایندگان رسمی دولت‌ها هستند که آنها را به انجام می‌رسانند و مدیریت می‌کنند، بلکه حول محور آنچه دولت‌ها "منافع ملی" تلقی می‌کنند، صورت می‌گیرند. ثانیاً، مذاکره راهی برای اجتناب از درگیری و استفاده از زور در روابط میان کشورهایی که دارای اختلاف نظر در موارد خاص هستند، تلقی می‌شود. و سرانجام اینکه اساساً مذاکرات معطوف به تغییری در مواضع اولیه طرفین است و هدف از آن کاهش تنش‌ها و/یا مدیریت تعارضات است.

انگاره "گفتگوی تمدن‌ها" به گونه‌ای که محمد خاتمی، ریاست جمهوری اسلامی ایران، مطرح کرد، در ابعادی به مفهوم مذاکره دیپلماتیک متعارف شباهت‌هایی دارد، اما چیزی بسیار

بیشتر از آن و متفاوت با آن نیز هست. گفتگوی تمدن‌ها نیز مانند مذاکرات دیپلماتیک متضمن استفاده از ابزار گفتگو به جای استفاده از زور در عرصه بین‌المللی است. اما اولین تفاوت آشکار آن است که دولت‌محور نیست، بلکه تعاملات میان تمدن‌ها - و نه صرفاً، صرفاً، یا حتی عمدتاً میان دولت‌ها - را نقطه عزیمت خود قرار می‌دهد. همچنین به نظر می‌رسد در بعدی دیگر نیز مبتنی بر برداشتی ضدواقع‌گرایانه<sup>۱</sup> و ضدسیاست قدرتی<sup>۲</sup> از جهان است، به این معنا که خشونت در سطح بین‌المللی را اجتناب‌ناپذیر تلقی نمی‌کند. ایده گفتگوی تمدن‌ها در اصل واکنشی بود در برابر نظریه ساموئل هانتینگتون در مورد "برخورد تمدن‌ها"؛ و سازوکاری را برای پیشگیری از خشونت میان تمدن‌ها بر اساس منطقی کاملاً متفاوت با منطق هانتینگتون پیشنهاد می‌کرد؛ هیچ نیرو یا ویژگی ذاتی در تمدن‌ها وجود ندارد که باعث شود آنها ناگزیر به شکلی خشونت‌آمیز در برابر یکدیگر قرار بگیرند؛ در عوض، آنها می‌توانند برای نیل به فهم متقابل، فائق آمدن بر تصویرسازی‌های کلیشه‌ای، درک شباهت‌ها و/یا هم‌تکمیلی‌هایی که با یکدیگر دارند، و پذیرش تفاوت‌های خود بدون آنکه این تفاوت‌ها را منبع بی‌اعتمادی و/یا تضاد یا حتی پدیده‌ای ذاتاً منفی تلقی کنند، وارد گفتگو شوند. رهیافت غیردولت‌محور همچنین به این معنا است که در صحنه بین‌الملل کنشگران دیگری غیر از دولت‌ها (مانند افراد و گروه‌های مختلف) از مشروعیت برخوردارند. تمدن‌ها برخلاف دولت‌ها نمایندگان رسمی ندارند؛ بنابراین می‌توان در سطوح مختلف گفتگو‌هایی را میان افراد و گروه‌های مختلف در نظر داشت. ویژگی دیگر انگاره گفتگوی تمدن‌ها این است که فرض می‌شود گفتگو می‌تواند به جهانی عادلانه‌تر منتهی شود و این امر خصوصیت عدالت‌جویانه آن را نیز که باز برخلاف برداشت‌های به اصطلاح واقع‌گرایانه از روابط بین‌الملل است، نشان می‌دهد.

یکی از مسائلی که در مورد انگاره گفتگوی تمدن‌ها مطرح است، فقدان نظریه‌پردازی مکفی درباره آن است. در میان نظریه‌های روابط بین‌الملل پاره‌ای از نظریات مانند مکتب انگلیسی، نظریه انتقادی<sup>۳</sup> و نظریه سیاسی بین‌المللی می‌توانند زمینه جذب این انگاره باشند. علاوه بر آنها،

1- anti-realistic.

2- anti-power-politic.

۳- در طرح پژوهشی که این مقاله مبتنی بر آن است جایگاه گفتگوی تمدن‌ها در هر سه نظریه مکتب انگلیسی،

در طول دهه اخیر یکی از مهم‌ترین نظریه‌های روابط بین‌الملل سازه‌انگاری<sup>۱</sup> بوده است که به نظر می‌رسد می‌تواند زمینه مناسبی برای نظریه‌پردازی در مورد گفتگوی تمدن‌ها باشد. این نظریه که ریشه در نظریه اجتماعی و مباحث فرانظری در کل علوم اجتماعی دارد، با تأکید بر سرشت برساخته روابط بین‌الملل، اهمیت قواعد، رویه‌ها و نهادها در شکل دادن به هویت‌های کنشگران، و اهمیت هویت در شکل دادن به منافع و سیاست‌ها، از یک سو راه را برای تبیین هم‌شکلی‌ها و تداوم‌ها در سیاست بین‌الملل و سیاست خارجی کشورها می‌گشاید و از سوی دیگر، به طور بالقوه با تأکیدی که بر تاریخی بودن و ساخته بودن نظام بین‌الملل و هویت کنشگران دارد، راه را برای نظریه‌پردازی در مورد تغییر و تلاش برای یافتن تعاملات و روابط بدیل و به تبع آن نظام‌های بدیل در سطح بین‌الملل بر اساس تغییر در ویژگی‌هایی چون خشونت، خودمحموری، امنیت‌جویی، و ... و در نتیجه، نظریه‌پردازی هنجاری و تجویزی در روابط بین‌الملل می‌گشاید.

به این ترتیب، پرسشی که با توجه به خصوصیات انگاره گفتگوی تمدن‌ها و نظریه سازه‌انگاری می‌توان مطرح کرد این است که انگاره گفتگوی تمدن‌ها چه جایگاهی در نظریه سازه‌انگارانه روابط بین‌الملل می‌تواند داشته باشد؟ این از یک سو به این معنا است که دریا بیم این بستر نظری در روابط بین‌الملل چگونه می‌تواند برای جذب این انگاره مناسب باشد و از سوی دیگر متضمن آن است که دریا بیم چه مساهمت‌هایی را می‌توان از گفتگوی تمدن‌ها برای این نظریه روابط بین‌الملل انتظار داشت.

می‌توان گفتگوی تمدن‌ها را رهیافتی غیردولت‌محور<sup>۲</sup>، گفتگویی<sup>۳</sup>، چندفرهنگی<sup>۴</sup>، و

---

نظریه انتقادی، و سازه‌انگاری بررسی شده است. مقاله‌ای در زمینه نظریه انتقادی روابط بین‌الملل و گفتگوی تمدن‌ها در کنفرانس بین‌المللی در مورد گفتگوی تمدن‌ها و علم سیاست (تهران: اردیبهشت ۱۳۸۲) ارائه شد که به زودی منتشر خواهد شد. مقاله مربوط به گفتگوی تمدن‌ها از منظر مکتب انگلیسی روابط بین‌الملل نیز در آینده نزدیک منتشر می‌شود.

1- constructivism.

2- non-statist.

3- dialogical.

4- multicultural.

معطوف به عدالت<sup>۱</sup> به روابط بین‌الملل تلقی کرد. این برداشت به روابط بین‌الملل - به عنوان یکی از عرصه‌های اجتماعی تعاملات انسانی - محدود نمی‌شود؛ بلکه در سطحی نظری و فراتر از به مباحث پایه در آنچه که ما به عنوان حوزه مطالعاتی روابط بین‌الملل یا حوزه‌ای که در آن این گونه تعاملات توصیف، تفسیر و تبیین می‌شوند، یعنی «رشته روابط بین‌الملل» نیز مربوط می‌گردد.

در این مقاله نخست نظریه سازه‌انگاران در ابعاد متفاوت آن مورد بررسی قرار می‌گیرد و نشان داده خواهد شد که چگونه هستی‌شناسی آن همراه با تأکیدی که بر نقش قواعد، نهادها، هویت دارد، می‌تواند زمینه مناسبی برای جذب ایده گفتگوی تمدن‌ها باشد. سپس گفتگوی تمدن‌ها به عنوان یکی از راه‌های بر ساختن جهانی جدید در روابط بین‌الملل مورد بررسی قرار می‌گیرد.

### سازه‌انگاری در روابط بین‌الملل

نظریه سازه‌انگاری در روابط بین‌الملل ریشه در «مسئله جامعه‌شناسی شناخت» دارد که در دهه ۱۹۷۰ از سوی پیتر برگر و توماس لاکمن (۱۳۷۵) در کتاب *ساخت اجتماعی واقعیت: رساله‌ای در جامعه‌شناسی شناخت مطرح شد*. از این منظر «واقعیت ساخته و پرداخته جامعه است». منظور از واقعیت در یک معنای وسیع عبارت است از «کیفیتی مرتبط با پدیده‌هایی که آنها را مستقل از خواست و اراده خود می‌دانیم (و نمی‌توانیم «آنها را کنار بگذاریم»)» تعریف می‌شود و شناسایی به عنوان «اطمینان به اینکه پدیده‌ها واقعیتند و از خصوصیات ویژه برخوردارند» تعریف می‌شوند. (برگر و لاکمن، ۱۳۷۵، ص ۷) توجه جامعه‌شناختی به واقعیت و شناسایی به اعتبار نسبت اجتماعی آنها است. (برگر و لاکمن، ۱۳۷۵، ص ۹) تأکید بر این است که خود کنشگران اجتماعی چگونه واقعیت را برمی‌سازند و بر مبنای آن عمل می‌کنند. پس در اینجا تعامل اجتماعی نقشی بنیادین دارد. از آنجا که این تعاملات و فرایندهای اجتماعی هستند که به هویت‌ها شکل می‌دهند، باعث حفظ آنها می‌شوند و یا آنها را دگرگون می‌سازند، و این برداشت

1- justice oriented.

وجود دارد که هویت‌ها بر ساختارها تأثیر می‌گذارند و باعث حفظ یا تغییر آنها می‌شوند، انگاره هویت نقشی مهم در این برداشت پیدا می‌کند. از سوی دیگر، از آنجا که واقعیت زندگی سرشار از جلوه‌های عینی است که موردی خاص از آن را دلالت تشکیل می‌دهد و زبان یکی از مهم‌ترین نظام‌های دلالتی است، دلالت، زبان و گفتمان نیز اهمیت خاصی می‌یابند. (برگرولاکمان، ۱۳۷۵، صص ۲۳۶ به بعد و ۵۴ به بعد) به بیان نیکلاس اوفن، سازه‌انگاری از "کردارها"<sup>۱</sup> شروع می‌شود یعنی آنچه انجام می‌شود، اعمالی که صورت می‌گیرند و کلماتی که گفته می‌شوند. (Dnuf, 1989, pp. 22,57)

باید توجه داشت که سازه‌انگاری نظریه‌ای واحد نیست، بلکه مجموعه‌ای از نظریه‌ها را در بر می‌گیرد که در مورد بر ساختگی واقعیت اجتماعی اتفاق نظر دارند، اما در مورد اهمیت و نقش هویت، قواعد، نهادها، زبان، گفتمان و... از یک سو، و مباحث معرفت‌شناختی و روش‌شناختی از سوی دیگر، اختلاف نظر دارند. طبقه‌بندی‌های متفاوتی از سازه‌انگاری ارائه شده است و معمولاً آنها را شامل دو گروه رادیکال / عمیق / نسبی‌گرا / پسامدرن و متعارف / نازک / تجربه‌گرا / مدرن می‌دانند و گاه نیز گروهی را در میانه آنها تشخیص می‌دهند. (Knutson, 1997; Ruggie, 1998; Price and Reus-Smit, 1998; Smith, 1995) سازه‌انگار تلقی می‌شوند و گاه از آنها با عنوان سازه‌انگاران متعارف یاد می‌شود، می‌پردازیم و به دیدگاه‌های سازه‌انگاران انتقادی، پساتجددگرا، و فمینیست نخواهیم پرداخت.

از آنجا که محور اصلی مباحث سازه‌انگاری واقعیت اجتماعی است، می‌توان آن را بیش از هر چیز یک مبحث هستی‌شناختی دانست. هستی‌شناسی عبارت است از "مراجع"<sup>۲</sup> انضمامی یک گفتمان تبیینی. "هستی‌شناسی یک نظریه ساختارهای جهان "واقعی" (اشیا، واحدها) و فرایندهایی است که یک نظریه مطرح می‌کند و در توضیحات نظری خود به آنها می‌پردازد: هم مجموعه‌ای ساختاریافته از واحدها و انواع مشخصی از چیزها است، و هم پیوندها و روابط میان آنها را شامل می‌شود. به بیان دیگر، هستی‌شناسی یک نظریه به ما می‌گوید که این نظریه چه چیزی را "واقعیتی" می‌داند که مورد مطالعه قرار می‌دهد. (Griffiths, 1992)

1- deeds.

2- referents.

یکی از اولین مباحث هستی‌شناختی در هر نظریه‌ای این است که کدام واحدهای تحلیلی<sup>۱</sup> یا موجودیت‌ها<sup>۲</sup> را موضوع مطالعه خود قرار دهد. با وجودی که سازه‌انگاران مانند جریان اصلی نظری در روابط بین‌الملل بر کنشگران دولتی تأکید دارند (از میان سازه‌انگاران الکساندر ونت صراحتاً این برداشت را در کانون دعاوی سازه‌انگاری جای می‌دهد)، (Wendt, 1994) اما به نظر می‌رسد که لزوماً از لحاظ نظری راه را برای تلقی افراد، گروه‌ها، سازمان‌های غیردولتی، سازمان‌های بین‌المللی و... به عنوان کنشگر نمی‌بندند. از میان سازه‌انگاران نیکلاس اونف به این مسئله می‌پردازد که در سیاست جهانی دیگر به سادگی نمی‌توان "چه کسی" (یعنی کنشگر) را دولت‌ها یا نمایندگان آنها یعنی "سربازان" و "شهروندان" دانست. این به ویژه در حوزه کار "افتع و توضیح"، "معنا و معناداری" اهمیت دارد. (Onuf, 1989, p. 232)

سازه‌انگاران بر برساخته بودن مفاهیمی چون حاکمیت و نقش رویه‌های دولت‌ها و کنشگران جامعه بین‌الملل در شکل دادن و بازتولید آن تأکید دارند. پس لزوماً چیزی در ذات جامعه بین‌المللی نیست که دولت‌ها را به تنها کنشگران مشروع آن بدل کند. این نکته صریح که اگر کنشگران در رویه‌های خود اصل حاکمیت را کنار گذارند، دیگر این "واقعیت" وجود نخواهد داشت، (Wendt, 1992, pp. 150-151) به این معنا است که می‌توان سایر واحدهای اجتماعی را نیز به عنوان کنشگر به رسمیت شناخت، مشروط به اینکه کنشگر بودن آنها را رویه‌های سایر کنشگران به رسمیت شناسد.

جدا از مسئله واحدهای مورد مطالعه، سازه‌انگاری مبتنی بر سه مفروضه اصلی هستی‌شناختی است: برساخته بودن هویت و اهمیت ساختارهای معنایی و فکری در آن، رابطه متقابل میان کارگزار و ساختار، و نقش هویت در شکل دادن به منافع و سیاست‌ها.

برساختگی هویت: در مقابل جریان اصلی در روابط بین‌الملل که هویت کنشگران را در نظام بین‌الملل مفروض و ثابت قرار می‌دهند، سازه‌انگاران (که مهم‌ترین خصوصیت متمایز خود را در قلمرو هستی‌شناسی می‌دانند) بر "برساخته" بودن<sup>۳</sup> هویت کنشگران تأکید دارند و اهمیت

1- units of analysis.

2- entities.

3- constructedness.



هویت را در خلق و شکل‌گیری منافع و کنش‌ها مطرح می‌کنند. (Price and Reus-Smit, 1998, p. 261) کنشگران از این منظر به شکل اجتماعی قوام می‌یابند و هویت‌ها و منافع آنها محصول ساختارهای اجتماعی بین‌الذهانی می‌باشد. (Reus-Smit, 2001, p. 214) هویت به معنای فهم‌های نسبتاً ثابت و مبتنی بر نقش خاص از خود و انتظارات دیگران است. بنابراین امری "رابطه‌ای" است. (Smith, 1995, p. 244) این به معنای آن است که اولاً، هویت‌ها و سرشت تعاملات و روابط میان آنها ثابت و لایتغیر نیست؛ ثانیاً، "بلوک‌های ساختمانی واقعیت بین‌المللی هم ذهنی و فکری<sup>۱</sup> هستند و هم مادی؛ ثالثاً، معنا و اهمیت عوامل فکری مستقل از زمان و مکان نیست. (Riggie, 1998, p. 33) به بیان دیگر، می‌توان گفت که هستی‌شناسی سازه‌انگاره "تحولی یا گشتاری"<sup>۲</sup> است و نه موقعیتی.<sup>۳</sup> (Dessler, 1989) توجه به نقش ساختارهای فکری و غیرمادی که جنبه بین‌ذهنی دارند، سازه‌انگاری را در برابر واقع‌گرایی قرار می‌دهد. (Wendt, 1994, p. 385) از این منظر هر هویتی تعریف اجتماعی کنشگر است و ریشه در نظریه‌هایی دارد که کنشگران به شکل جمعی درباره خود و دیگران دارند و به ساختار جهان اجتماعی قوام می‌بخشند. (Wendt, 1992) پس این نظام‌های معنایی هستند که تعریف می‌کنند کنشگران محیط مادی خود را چگونه باید تفسیر کنند. (Price and Reus-Smit, 1998, p. 266) معانی جمعی به ساختارها شکل می‌دهند، ساختارها به کنش‌ها سازمان می‌بخشند، با مشارکت در این معانی جمعی هویت شکل می‌گیرد، و چون هویت امری نسبی و رابطه‌ای است، اهمیت یک هویت خاص و تعهد به آن امری ثابت نخواهد بود. (Wendt, 1992, p. 131)

باید توجه داشت که ساخت اجتماعی هویت دولت‌ها می‌تواند در دو سطح مطرح شود، یکی سطح داخلی و تأثیر ساختارهای بین‌ذهنی داخلی در شکل دادن به هویت و دیگری سطح بین‌المللی و تأثیر ساختارها و فرایندهای بین‌المللی و تعاملات میان دولت‌ها در شکل دادن، تثبیت و یا تغییر هویت‌ها. آنچه که سازه‌انگاری سیستمی الکساندر ونت را از سازه‌انگاری سطح واحد نویسدگانی چون پیتر کاتزنستاین جدا می‌کند همین تمایز است. ونت تأکید دارد که باید

1- ideational.

2- transformational.

3- positional.



میان "تکوین جمعی"<sup>۱</sup> که به قوام دولت‌ها قبل از تعامل در نظام بین‌الملل برمی‌گردد و "تکوین اجتماعی"<sup>۲</sup> هویت آنها که در تعامل با سایر دولت‌ها در نظام شکل می‌گیرد تفکیک قائل شد. منظور از هویت جمعی "خصوصیات ذاتی، و خودسازمان‌دهنده‌ای" است که به کنشگر به شکل انفرادی قوام می‌بخشد. برای سازمان‌ها (از جمله دولت) این می‌تواند "به معنای افراد تشکیل‌دهنده آن، منابع مادی، و اعتقادات و نهادهای مشترکی باشد که افراد بر اساس آنها به عنوان یک «ما» عمل می‌کنند." چهار دسته از منافع بر اساس این هویت جمعی شکل می‌گیرد که عبارتند از: امنیت مادی که شامل تمایز از دیگر کنشگران است؛ امنیت هستی‌شناختی که موجد میل به هویت‌های اجتماعی باثبات است؛ شناسایی به عنوان کنشگر از سوی دیگران به شکلی و رای بقا از طریق استفاده از زور عریان؛ و توسعه به معنای تأمین خواست‌های انسانی برای زندگی بهتر که دولت‌ها در سطح جمعی مسئول آن شناخته می‌شوند. (Wendt, 1994, p. 385)

هویت‌های اجتماعی به تعبیر ونت مجموعه معانی‌ای هستند که یک کنشگر با توجه به دیگران یعنی به عنوان یک موضوع اجتماعی<sup>۳</sup> به خود نسبت می‌دهد. معمولاً هویت‌های اجتماعی متعدد هستند و واجد ویژگی‌های فردی و ساختاری اجتماعی می‌باشند. این هویت‌ها "طرحواره‌هایی شناختی"<sup>۴</sup> محسوب می‌شوند که کنشگر را قادر می‌سازند تعیین کنند که در موقعیتی که در ساختار نقش‌های اجتماعی مبتنی بر فهم‌ها و انتظارات مشترک دارد، کیست. این هویت‌ها می‌توانند ناشی از تعامل دولت با جامعه داخلی یا تعامل دولت با سایر کنشگران در نظام بین‌الملل باشند. (Wendt, 1994, p. 385)

آنچه که مورد تأکید ونت است هویت اجتماعی دولت‌ها است که به شکلی درون‌زا نسبت به نظام یعنی بر اثر تعامل با سایر دولت‌ها در نظام بین‌الملل شکل می‌گیرد. اما بی‌تردید حتی آنچه او هویت جمعی می‌نامد نیز هویت اجتماعی است، اما ماقبل تعامل با سایر دولت‌ها و ناشی از تعامل با جامعه داخلی می‌باشد. به عبارت دیگر، نمی‌توان مرزی میان هویت جمعی و هویت اجتماعی داخلی ترسیم کرد. چگونه می‌توان با تشبیه دولت به فرد ماقبل اجتماعی دولت را

1- corporate constitution.

2- social constitution.

3- social object.

4- cognitive schemas.

غیراجتماعی یا ماقبل اجتماعی دانست؟ ممکن است بتوان در سطح فرد انسانی، فردی را تصور کرد که به شکلی غریزی و بدون تعامل با دیگران زندگی می‌کند و به فکر بقای خود است، اما چنین تصویری از دولت که اساساً نهادی اجتماعی است نمی‌توان داشت. پس شاید بهتر باشد سرچشمه‌های هویت دولت‌ها را هم داخلی و هم سیستمی تصور کنیم و به تعامل میان این دو توجه داشته باشیم.

**رابطه کارگزار و ساختار:** سازه‌انگاران بر رابطه متقابل میان کارگزار و ساختار تأکید دارند. آنها از یک سو در برابر برداشت‌های فردگرایانه و اراده‌گرایانه‌ای قرار می‌گیرند که صرفاً بر نیات و کنش کارگزار تأکید می‌کنند و ساختارها را چیزی جز مجموعه‌ای از واحدها یا کنشگران نمی‌دانند و به نقش ساختارها در شکل دادن و قوام بخشیدن به کارگزاران توجه ندارند؛ از سوی دیگر، در مقابل نگرش‌های ساختارگرایانه‌ای هستند که به تمرکز بر نقش ساختارها در تعیین بخشیدن به هویت و رفتار کنشگران جایی برای نقش آگاهی، فاعلیت، و عاملیت اجتماعی نمی‌گذارند. از دید ونت (۱۹۹۲)، هویت‌ها "حلقه اصلی در قوام متقابل کارگزار و ساختار" هستند و اونف (۱۹۸۹) چنین نقشی را در "قواعد" جستجو می‌کند.

سازه‌انگاران برای اجتناب از تعیین‌گرایی و اراده‌گرایی به مفهوم ساختاریابی<sup>۱</sup> متوسل می‌شوند. آنتونی گیدنز با طرح انگاره ساختاریابی می‌کوشد که تأکید بر ساختارها را با تأکید بر نقش کارگزاران یا کنشگران در روابط اجتماعی تلفیق کند؛ زیرا از یک سو انسان‌ها هدفمند هستند و کنش آنها در بازتولید و/یا تحول جامعه اثر دارد. از سوی دیگر، نمی‌توان منکر آن شد که جامعه انسانی مرکب از روابطی است که به تعامل میان انسان‌ها ساختار می‌بخشد. پس باید در عین تمایز هستی‌شناختی میان این دو به قوام‌بخشی متقابل آنها توجه داشت. (Wendt, 1987, pp. 337-38) ونت بر آن است که "ساختارهای اجتماعی نتیجه پیامدهای خواسته و ناخواسته کنش انسانی هستند" اما در عین حال، "همان کنش‌ها یک بستر ساختاری تقلیل‌ناپذیر را مفروض می‌گیرند و یا این بستر به عنوان یک میانجی برای آنها عمل می‌کند." (Wendt, 1997, p. 360) اونف میان سطوح خرد و کلان قوام‌بخشی متقابل تفکیک قائل می‌شود و بر آن است که در

سطح خرد، چيستی قواعد مطرح می‌شود و در سطح کلان، فهم کارکرد قواعد. از یک سو تأکید بر اعمال و رویه‌های کنشگران است که به قواعد و هنجارها شکل می‌دهد و از سوی دیگر اعمال کنشگران در بستر قواعد شکل می‌گیرد و معنادار می‌شود. به این ترتیب، اشخاص و جوامع در یک فرایند مستمر به یکدیگر قوام می‌بخشند. (Onuf, 1989, pp.7, 29) به بیان ویند:

از یک نقطه نظر سازه‌انگارانه، محدودیت‌ها و فشارهای هنجاری را به عنوان نظام‌های ضمانت اجرا یا مجازات<sup>۱</sup> که به شکلی آزادانه یا به طور عامدانه برقرار شده‌اند، نمی‌فهمیم و نباید بفهمیم. این نظام‌ها صرفاً تنظیمی یا ایستا یا مستقل از رویه‌های عینی نیستند. قواعد و هنجارها کنش را امکان‌پذیر می‌سازند و اغلب محدودیت‌هایی که تصور می‌شود وجود دارند، در ارتباط نزدیک با گفتمان‌ها و مسئله مشروعیت می‌باشند. (Wendt, 1997, p. 246)

اونف بر نقش قواعد در قوام‌بخشی متقابل اشخاص و جوامع تأکید دارد. قواعد کارگزاران را بر اساس ساختارها و ساختارها را بر مبنای کارگزاران تعریف می‌کنند و این تعاریف نیز هرگز قطعی نیستند. به عبارت دیگر، با تغییر در تعداد، نوع، رابطه و محتوای قواعد است که ساختارها و کارگزاران به شکل مستمر بازتعریف می‌شوند. قواعد صرفاً جنبه تنظیمی ندارند، بلکه جنبه تکوینی نیز دارند، زیرا با توجه به قواعد است که کردارهای اجتماعی معنا پیدا می‌کنند. (Onuf, 1989, pp. 7-8) می‌توان گفت از این منظر، روابط بین‌الملل به مثابه یک بازی با قواعد خاص خود است که کنش‌ها در درون آن و بر اساس چارچوب قواعد آن تفسیر می‌گردند. به این ترتیب، سیاست بین‌الملل قلمروی اجتماعی تلقی می‌شود که ویژگی‌های آن نهایتاً از طریق ارتباطات و تعامل میان واحدهای آن تعیین می‌شود. (Ringman, 1997, p. 270) چیزی به عنوان نظم آنارشیک ماقبل اجتماعی وجود ندارد. معناداری کارگزاری و کنشگری منوط به اتکاء به قواعد بازی و رویه‌های حاکم بر آن است که شامل تجارب گذشته، عادات، و روزمرگی‌های کم و بیش مکانیکی است. بنابراین روابط بی‌قاعده نیست. (Wind, 1997, p. 237) نظام بین‌الملل

جامعه‌ای است که کنشگران در آن با یکدیگر تعامل می‌کنند و این تعاملات بر اساس قواعد و هنجارهایی صورت می‌گیرد که جنبه بین‌ذهنی دارند. این جامعه مانند هر جامعه دیگری به اشخاص/کنشگران قوام می‌بخشد و در عین حال، اعمال اشخاص/کنشگران است که به آن شکل می‌دهد. (Onuf, 1989, p. 8) به بیان جان راگی (۱۹۹۸)، رویه‌های کنشگران هستند که به قواعد و هنجارهای تعریف‌کننده نظام بین‌الملل قوام می‌دهند. از دید فریدریش کراتوچویل (۱۹۸۹) نیز نظام بین‌الملل مجموعه‌ای از قواعد و هنجارها است که از طریق رویه‌های تکراری شکل می‌گیرند.

**نقش هویت در شکل دادن به منافع:** از یک نگاه سازه‌انگارانه، منافع ناشی از روابط اجتماعی است و نمی‌توان به شکلی ماقبل تعاملی/ماقبل اجتماعی از منافع سخن گفت. هویت‌ها "تجسم شرایط فردیتی هستند که کارگزاران از طریق آنها با یکدیگر رابطه برقرار می‌کنند. از آنجا که این شرایط باعث می‌شوند کنشگران خود را ملزم به عمل در وضعیت‌های خاص ببینند، به نحوی منافع آنها را تعریف می‌کنند. (Wendt, 1994, p. 386)

به بیان دیگر، آنچه مردم می‌خواهند وابسته به این است که با "که" تعامل دارند، تا چه حد به دیگران وابسته هستند، در فرایند تعامل چه می‌آموزند، و چگونه به اولویت‌ها و دعاوی خود نسبت به دیگران مشروعیت می‌بخشند. کنشگران بین‌المللی در درون ساختارهای معنایی‌ای عمل می‌کنند که تجسم هنجارهای خاصی هستند و کنشگرانی که در آنها عمل می‌نمایند از طریق فرایند جامعه‌پذیری می‌آموزند که باید چه اولویت‌هایی داشته باشند. (Lepgold and Nincic, 2001, pp. 150-151)

به علاوه، فرض سازه‌انگاران در مورد تغییرپذیری هویت دولت‌ها و تأثیری که جامعه فراملی که آنها در آن واقع شده‌اند و تأثیرات جامعه‌پذیری در آن بر برداشت‌شان از خود و دیگری دارد و همچنین توجهی که برخی از سازه‌انگاران به سرچشمه‌های داخلی تعیین و تغییر هویت‌ها دارند، جملگی به این معنا است که راه را برای تغییر اولویت‌ها، منافع، برداشت‌ها، اهداف و... دولت‌ها باز می‌دانند (هرچند که نسبت به جهت این تغییرات موضعی "لاادری" Lepgold and Nincic, 2001, p. 143; Wendt, 1992) اتخاذ می‌کنند). به بیان ونت، "منافع و هویت‌های اجتماعی همیشه از طریق تعامل در فرایند هستند." با وجودی که ممکن است در برخی از شرایط بتوان با

توجه به ثبات نسبی هویت‌ها آنها را مسلم انگاشت، اما همیشه هم چنین نیست. (Wendt, 1994, p. 386)

اگر دولت‌ها از یک سو به شکلی اجتماعی برساخته می‌شوند و از سوی دیگر، خودمحوری<sup>۱</sup> آنها چیزی نیست که بتوان مسلم و طبیعی پنداشت، (Linklater, 1990) بلکه "خصوصیتی است که به شکل اجتماعی تولید شده و ماهیت تاریخی، مشروط و موقتی دارد"، (Devetak, 1996, p. 164) این به معنای آن است که لزوماً مرکز اصلی وفاداری نیستند، تنها کنشگر بین‌المللی مهم نمی‌باشند، خصوصیات آنها به عنوان دولت لایتغیر نیست، و سرانجام ممکن است جای خود را به سایر اشکال اجتماع بدهند که سرشت درون‌گذارانه بیشتری داشته باشند.

هویت و منافع متحول هستند و نت بر آن است که این تحول در نظام بین‌الملل از سه راه صورت می‌گیرد: نهاد حاکمیت که باعث می‌شود کنشگران دولتی در شرایط آتارشی هم درجاتی از خویشتنداری داشته باشند؛ رشد همکاری که می‌تواند به تحول در هویت‌ها منجر شود؛ و تلاش‌های عامدانه برای تحول هویت‌های خودمحور به هویت‌های جمعی. حاکمیت بنیانی اجتماعی برای فردیت و امنیت دولت‌ها است؛ نهادی است بین‌اندھنی و وابسته به "دیگری". حاکمیت با تعریف سرزمینی امنیت، احترام به حاکمیت دیگران، و دنبال کردن امنیت از طریق جامعه بین‌المللی و نهادهای آن می‌تواند دولت‌ها را از واھمه از دست دادن موجودیت و تهدید علیه بقای خود تا حدی رها کند. دولت‌ها به رغم خودمحوری ممکن است با تعاملات در بلندمدت و پاداش‌هایی که از همکاری به دست می‌آورند، به نهادهای مبتنی بر همکاری شکل دهند. فرایند خلق نهادها فرایندی از درونی کردن فهم جدید از خود و دیگری، و بنابراین، عامل قوام بخشیدن به هویت‌های جدید است. اما رشد همکاری فرایندی کند و تدریجی است. اما می‌توان به تغییر آگاهانه هویت‌ها و منافع نیز دست زد. با وجود "اراده‌گرایانه" بودن این برداشت، نباید آن را مغایر سازه‌انگاری دانست. ایفای نقش متضمن‌گزینشی توسط کنشگر است، اما کنشگران مستمراً دست به چنین تغییری نمی‌زنند. اما امکان آن در شرایطی که پاداش‌های آن

1- egotism.

بیشتر از هزینه‌هایش باشد، هست. (Wendt, 1992)

ونت (۱۹۹۲) در مورد این تحول آگاهانه هویت‌ها کانون توجه خود را تبدیل یک نظام امنیتی رقابتی به یک نظام مبتنی بر همکاری قرار می‌دهد. او این فرایند تحول‌ساز را شامل چهار مرحله می‌داند. نخست مسئله فروپاشی اجماع در مورد تعهدات هویتی پیش می‌آید که عواملی چون هزینه‌های تعهدات پیشین در آن دخیل هستند. در مرحله بعد، برداشت‌های قدیمی در مورد "خود" و "دیگری" و به تبع آن ساختارهای تعامل موجود زیر سؤال می‌رود و "خودها"ی ممکن جدید تشخیص داده می‌شوند. این به مرحله سوم که رویه‌های جدید است منجر می‌شود. رویه‌ای که در اینجا اهمیت پیدا می‌کند، چگونگی "قالب‌بندی" دیگری است یعنی "خود" از تاکتیک‌هایی برای بازنمایی خود استفاده می‌کند که تعاریف "دیگری" از موقعیت‌های اجتماعی را تغییر می‌دهد و نقشی را می‌آفریند که "خود" مایل به ایفای آن است. با این کار، "خود" "دیگری" را نسبت به اتخاذ هویتی نوین برمی‌انگیزد. از این طریق "دیگری" به تدریج "خود" و روابطش با آن را به گونه‌ای جدید تعریف می‌کند. پاداشی که از طرف "دیگری" داده می‌شود، مرحله چهارم از این فرایند تحول‌آفرین است. نتیجه این فرایند نهادینه شدن هویت‌بخشی مثبت میان امنیت خود و دیگری از سوی هر دو طرف است که به بنیانی بین‌ذهنی برای تعهدات جدی‌تر به هویت‌ها و منافع جدید شکل می‌دهد.

به این ترتیب، سازه‌نگاری برای ما جهان روابط بین‌الملل را به عنوان جهانی برساخته ترسیم می‌کند که ساختارهای بین‌ذهنی در قوام بخشیدن به آن و هویت کنشگران، منافع آنها، و تعاملات آنها در آن نقش دارند و این رویه‌های کنشگران است که به نوبه خود می‌تواند در یک فرایند عامدانه یا ناآگاهانه به ساختارها شکل دهد، آنها را بازتولید کند، و یا در آنها تحول ایجاد کند. حال باید دید که گفتگوی تمدن‌ها در این میان چه جایگاهی می‌تواند داشته باشد.

### گفتگوی تمدن‌ها و برساختن روابط بین‌الملل

می‌توان گفتگوی تمدن‌ها را در وهله نخست نگاهی معطوف به و/یا تقاضایی برای تغییر در روابط بین‌الملل دانست. این تغییر را می‌توان در چند سطح دنبال کرد. یکی تغییری هستی‌شناختی در روابط بین‌الملل است که خود شامل دو وجه است. یکی تغییر در برداشت از

کنشگران مشروع بین‌المللی که طرح "تمدن‌ها" به جای "دولت‌ها" آن را نشان می‌دهد و دیگری اینکه با توجه به اینکه هدف از آن ایجاد تغییر در دولت‌ها و روابط آنها نیز هست، واجد فرضی در مورد تأثیر گفتگوی تمدن‌ها بر هویت دولت‌ها و سایر کنشگران نیز می‌باشد. دوم تغییر در رویه‌های بین‌المللی که صرف طرح انگاره "گفتگو" در برابر انگاره "برخورد" تمدن‌ها مؤید آن است. سوم ایجاد تغییر در ساختارهای بین‌الذهانی، رویه‌ها و نهادهای بین‌المللی در جهت ایجاد تغییر در واقعیات روابط بین‌الملل همچون ایجاد عدالت در روابط شمال و جنوب نیز سطح دیگر این تغییر است.

یکی از مدلولات طرح گفتگوی تمدن‌ها در روابط بین‌الملل جنبه هستی‌شناختی آن است. آیا تمدن‌ها می‌توانند موضوع روابط بین‌الملل باشند؟ آیا آنها را می‌توان "کنشگر" روابط بین‌الملل دانست و اگر پاسخ مثبت است، به چه معنا؟ آیا "گفتگو" می‌تواند در تغییر هویت‌های کنشگران در روابط بین‌الملل اعم از دولت‌ها و غیر از آن مؤثر باشد؟ این سئوالات ما را به بحث هستی‌شناسی می‌رساند.

همان گونه که در بالا نیز اشارت رفت، نظریه‌های جریان اصلی روابط بین‌الملل از یک سو معمولاً دولت‌ها را کنشگران اصلی مشروع در نظام بین‌الملل تلقی می‌کنند و از سوی دیگر، بر هویت مشخص و از پیش تعیین شده کنشگران تأکید دارند. آنچه که با بحث گفتگوی تمدن‌ها از نظر هستی‌شناسی در روابط بین‌الملل مطرح می‌شود، یکی بسط دامنه "کنشگران" در روابط بین‌الملل است به گونه‌ای که شامل "واحد‌های تمدنی" نیز بشود و دیگر مسئله تأثیر گفتگوی تمدن‌ها بر هویت کنشگران (به خصوص کنشگران دولتی) است.

به نظر می‌رسد که با طرح ایده برخورد تمدن‌ها و متعاقب آن، گفتگوی تمدن‌ها، "تمدن‌ها" به عنوان "کنشگران" ممکن در روابط بین‌الملل مطرح می‌شوند. اما باید توجه داشت که تمدن‌ها را نمی‌توان جز مسامحتاً "کنشگر" تلقی کرد؛ همان گونه که فرض مسامحه‌آمیز "یکپارچگی" دولت‌ها است که آنها را به کنشگران نظام بین‌الملل بدل می‌کند، تمدن‌ها را نیز نمی‌توان جز با فرض (نادرست) یکپارچه‌انگاری، کنشگر دانست. در عین حال، طرح آنها به عنوان کنشگر بین‌المللی به این معنا است که انحصار کنشگران دولتی نفی می‌شود. مهم‌تر از آن اینکه چون تمدن‌ها برخلاف دولت‌ها، نمی‌توانند مجموعه‌ای از نمایندگان رسمی، صوری، و انحصاری



داشته باشند، هر کس یا گروهی می‌تواند از طریق مشارکت در گفتگوهای بین تمدنی در کنش اجتماعی در نظام بین‌الملل درگیر شود. علاوه بر این، تمدن‌ها یک ویژگی متمایز دیگر نیز دارند، آنها برخلاف هویت‌های دیگری چون دولت‌ها مرزهای ثابتی ندارند و نمی‌توانند رویه‌های برون‌گذارانه و درون‌گذارانه‌ای را به مانند دولت‌ها اعمال کنند. به نظر می‌رسد تعلق به تمدن‌ها سیال‌تر است به این معنا که شخص یا گروه می‌تواند احساس تعلق به هویت‌های تمدنی متعددی داشته باشد و/یا یکی را به دیگری ترجیح دهد.

از سوی دیگر، خود تمدن‌ها را نیز می‌توان به اشکال مختلف و بسیار متعددی تقسیم‌بندی و طبقه‌بندی کرد. تاریخ، نژاد، دین، مجاورت جغرافیایی، جهان‌بینی‌های عام، سطح توسعه اجتماعی - اقتصادی و... را می‌توان به عنوان معیار اصلی تشخیص تمدن‌های متفاوت به کار گرفت و کم و بیش عملاً از همه این معیارها، تک به تک یا در ترکیب با یکدیگر، برای تشخیص حوزه‌های تمدنی استفاده شده است. تعریف تمدن و حوزه تمدنی چنان باز است که می‌توان از "تمدن واحد نوع بشر" یا "تمدن جهانی واحد" سخن گفت و یا در مورد ده‌ها تمدن کوچک (گاه حتی چندین تمدن در درون یک دولت واحد) صحبت کرد. <sup>۱</sup> نکته دیگر آنکه چون تمدن‌ها واحدهای یکپارچه‌ای نیستند، بلکه مبتنی بر تفاوت‌های درونی می‌باشند، نمی‌توان آنها را ثابت و لایتغیر فرض کرد یا صدای واحدی را نماینده یکی از آنها دانست.

به این ترتیب، تمدن‌ها نیز می‌توانند مانند دولت‌ها، منبع هویت باشند، اما از این جهت با دولت‌ها متفاوتند 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 مجموعه‌های درهم‌تنیده‌ای از هویت‌ها هستند. جغرافیاها یا فضاها ثابتی نیستند: "جغرافیا(های) انسان (فضا و عرصه‌هایی که در چتر آن، انسان‌ها به تعریف هویت خود و غیر می‌پردازند؛ سرنوشت و تاریخ خود را روایت می‌کنند؛ آرمان‌شهر خود را ترسیم می‌کنند و...) همه در هم فرورفته‌اند." (تاجیک، ۱۳۷۹، صص ۲۲۷ و ۲۲۹)

می‌توان تمدن‌ها را به عنوان عرصه‌هایی تصور کرد که هویت‌ها در آنها دائماً برساخته و بازساخته می‌شوند، "ما" و "دیگری" تعریف و بازتعریف می‌شوند. از آنجا که مهم‌ترین هویت‌ها در سیاست جهانی معاصر یعنی هویت‌های دولتی در همین عرصه شکل می‌گیرند، می‌توان این نکته را عنوان کرد که هر نوع تغییرات هویتی در فضاها و وسیع‌تر یا محدودتر در بسترهای تمدنی، هویت‌های دولتی را نیز تحت تأثیر قرار می‌دهد. در شرایطی که عرصه سیاست هویت<sup>۱</sup> جایگزین عرصه سیاست ایدئولوژیک<sup>۲</sup> می‌شود، اهمیت این امر زیاده‌تر هم می‌گردد. همین تغییرات می‌توانند به تغییری در احساس تعلق اجتماعی<sup>۳</sup> در سطوح متفاوت منتهی گردند. این برای روابط بین‌الملل و فهم ما از آن واجد پیامدهای مهمی است. می‌توانیم سطوح مختلف تمدن، سطوح متفاوت و متکثر هویت، سطوح متعدد گفتگو و فهم متقابل را در میان آنها که باز به نوبه خود منجر به سطوح جدیدتری می‌تواند بشود، تصور کنیم.

می‌توان گفت که گفتگوی تمدن‌ها می‌تواند از سطوح متفاوتی بر هویت کنشگران تأثیر گذارد. اگر نهادهای بین‌المللی را با تکیه بر چشم‌انداز سازه‌انگارانه سیستمی (سطح کلان) تجسم معانی مشترک علی و تجویزی و عرصه‌های گفتگویی بدانیم که هنجارها در درون آنها به کار گرفته می‌شوند، تفسیر می‌گردند و تغییر پیدا می‌کنند، نهادینه شدن گفتگوی تمدنی چه به صورت مشارکت دولت‌های متعلق به تمدن‌ها و فرهنگ‌های مختلف در آن و چه با مشارکت کنشگران غیردولتی دارای هویت‌های تمدنی می‌تواند سرچشمه تغییر در روابط تمدن‌ها و دولت‌های متعلق به آنها باشد. به بیان دیگر، اگر "تمدن‌ها" این را "بیاموزند" که می‌توانند با یکدیگر گفتگو کنند، اگر در جریان گفتگو رویه‌های جدیدی شکل گیرد و حتی مهم‌تر از آن، خود گفتگو به عنوان یک رویه در تعاملات میان تمدن‌ها توسعه یابد و به بخشی از "ساختارهای هنجاری و ذهنی" (Reus-Smit, 2001, p. 217) تبدیل شود، می‌تواند به شکل‌گیری هویت‌های جدید (یعنی فهم جدید از خود و دیگران) و به تبع آن بازتعریف منافع، اهداف و... منجر شود. شاید بتوان به وضوح در اینجا دید که چگونه قوام متقابل میان کارگزاران و ساختارها

1- identity politics.

2- ideological politics.

3- sense of community.

صورت می‌پذیرد:<sup>۱</sup> این خود کنشگران هستند که به رویه گفتگوی تمدنی شکل می‌دهند و با عمل خود باعث تحول در ساختارهای هنجاری و فکری می‌شوند و پس از آن این ساختارهای معنایی جدید هستند که هویت‌های آنها را تحت تأثیر قرار می‌دهند. به بیان رویس - اسمیت، این تأثیر از طریق سه سازوکار صورت می‌گیرد: تخیل<sup>۲</sup> - که در اینکه کنشگران دایره ممکنات (تصور امکانات برای عمل، راهبردهای متصوره و محدودیت‌ها) را چگونه ببینند تأثیر دارد؛ ارتباطات<sup>۳</sup> - که باعث می‌شود کنشگران خود را ناگزیر به توجیه اعمال خود برای دیگران کنند و به هنجارها و قواعدی متوسل شوند؛ و محدودیت<sup>۴</sup> - که حتی در صورت عدم تأثیر ساختارها در تخیل و ارتباطات، در عمل با توسل به زبان توجیه، برای کنشگر محدودیت‌هایی ایجاد می‌کنند. (Reus-Smit, 2001, pp. 218-19)

این در برابر فهم یکپارچه‌ای از کنشگران (دولت‌ها، تمدن‌ها و...) است که به انواع کلیشه‌سازی‌هایی منجر می‌شود که در روابط بین‌الملل با آن آشنایی داریم. اگرچه، هرمن به درستی می‌گوید که جلوگیری از شکل گرفتن کلیشه‌ها بسیار آسان‌تر از کنار گذاشتن و امحاء آنها است، (Hermann, 2001, p. 24) اما باز هم می‌توان به امحاء تدریجی کلیشه‌ها از طریق گفتگو در بلندمدت امیدوار بود. به بیان دیگر، چرخش هستی‌شناختی می‌تواند راه را برای فهم امکانات تغییر بگشاید که در ادامه بحث به آن خواهیم پرداخت.

خاتمی (۱۳۸۰ و ۱۳۷۹) در بیان انگاره گفتگوی تمدن‌ها همیشه بر بعد انتقادی، عدالت‌جویی، صلح‌طلبی، و تأکید بر آزادی انسان‌ها که مورد توجه نظریه هنجاری روابط بین‌الملل می‌باشد، تأکید داشته است. او آنچه را که تجلیات ناعادلانه نظام بین‌المللی موجود تلقی می‌کند، یعنی سلطه، شکاف فزاینده میان ثروتمندان و فقیران، میراث عصر استعمار، فقدان امنیت برای افراد و جوامع، را مورد انتقاد قرار داده است. به نظر خاتمی، ریشه نزاع‌ها و تعارضات در سطح جهانی، علاوه بر عوامل روحی و درونی، عوامل سیاسی و اقتصادی است. فاصله وحشتناک فقر و غنا

1- Wind, M. (1997), "Nicholas G. Onuf, The Rules of Anarchy", in Neumann and Waever, eds.

2- imagination.

3- communication.

4- constraint.

میان جوامع است که اگر تعدیل نیابد، نمی‌توان ساده‌لوحانه و خوش‌باورانه خواهان صلح و گفتگو و مفاهمه شد. (خانمی، ۱۳۸۰، ص ۴۷) او به دنبال جهانی است که در آن "صلح" زمینه گفتگو باشد و گفتگو زمینه استمرار صلح را فراهم آورد، "عدالت و صلح" به بنیان‌های رفتار بین‌المللی تبدیل شوند، "مردم‌سالاری در عرصه بین‌المللی" تحقق یابد، انسان‌ها و حقوق آنها ("رهایی، آزادی، مصونیت و سربلندی ... همه انسان‌ها") مورد احترام باشد، "جامعه مدنی" مبتنی بر حقوق بشر در همه کشورها و در کل جهان شکل گیرد، "حاکمیت انسان بر سرنوشت" خود به رسمیت شناخته شود، و سرانجام "یک اجتماع اخلاقی حساس" برقرار شود که در آن توسل به خشونت و "استفاده از زور در منازعات ملی و بین‌المللی تفسیح" شود، نوعی "مالیات" بین‌المللی برای تحقق عدالت توزیعی شکل گیرد، و فرهنگ‌ها و تمدن‌های مختلف بتوانند در ضمن حفظ هویت‌های خود به یک جهان واحد انسانی شکل دهند. (خانمی ۱۳۷۹، صص ۸۵-۸۴، ۱۳۸، صص ۲۰-۱۱، ۴۵، ۷۵-۷۴. تأکیدها از من است) به عبارت دیگر، گفتگوی تمدن‌ها با وجودی که به یک معنای نفی‌نفسه می‌تواند هدف باشد، وسیله‌ای نیز برای نیل به هدفی دیگر یعنی عدالت جهانی است.

همان‌گونه که دیده می‌شود، خاتمی هم بر نقد و ارزیابی انتقادی روابط موجود میان دولت‌ها تأکید دارد (دیدگاهی که با اجتماع‌محوری همخوانی دارد و به برداشت کثرت‌گرایانه<sup>۱</sup> از جامعه بین‌الملل نزدیک است) و هم بر ارزش، احترام، حقوق، شأن و... انسان‌ها به عنوان انسان که حاکی از توجه او به وجود نوعی اجتماع جهانی فراملی و ارزش‌های عام بشری است (که با دیدگاه جهان‌وطن‌انگاران هماهنگ است و با برداشت همبستگی‌گرایانه<sup>۲</sup> از جامعه بین‌المللی نیز قرابت دارد). نگاه او به جامعه مدنی جهانی به معنای پذیرش چنین امری است. به علاوه، به نظر می‌رسد که اشاره او به اینکه "ایجاد و استمرار سازمان ملل متحد را می‌توان شاهدی بر حرکت تکاملی جهان و جامعه بشری تلقی نمود" (خانمی، ۱۳۸۰، ص ۵، تأکید از من است) (خانمی، ۱۳۸۰، ص ۷۵) امید او به اینکه بتوان "جهانی معنوی و انسانی، برخوردار از آزادی و پیشرفت برای همه بشریت" ساخت، (خانمی، ۱۳۸۰، ص ۷۴) و تأکید او بر اینکه لازمه "جامعه جهانی" وجود یک

"اجتماع اخلاقی حساس" است، (خانمی، ۱۳۸۰، ص ۷۵) جملگی نشان می‌دهند که او نگاهی نیز به اجتماع جهانی بشری دارد؛ اجتماعی که در آن در عین شکل‌گیری جهانی انسانی و عام، تفاوت‌ها به رسمیت شناخته شود و مورد احترام قرار گیرد.

خانمی می‌گوید لازمه گفتگوی تمدن‌ها "جدال‌شناسی" و "بررسی زمینه‌های جنگ و نزاع" است. (خانمی، ۱۳۸۰، ص ۴۶) به نظر او، "باید با نگاهی انتقادی به گذشته روابط بین‌المللی" نگریست. (خانمی، ۱۳۸۰، ص ۱۴) "بدون درس گرفتن از گذشته سیاسی جهان و بدون کاوش در علل بروز فاجعه‌های عظیم جهانی در قرن بیستم و خلاصه بدون نقادی سرمشق [یا پارادایم] حاکم بر روابط بین‌الملل که متکی بر گفتمان قدرت و تقدیس و تفضیم اقتدار بود، نمی‌توانیم دولت‌ها و مردم جهان را به سرمشق گفتگوی فرهنگ‌ها و تمدن‌ها دعوت کنیم." (خانمی، ۱۳۸۰، ص ۶۷) اگر بتوان نشان داد که آنچه در روابط بین‌الملل موجود است، طبیعی، ازلی و ابدی نیست، می‌توان به امکان‌پذیری بالقوه گفتگوی تمدن‌ها در تغییر نظام بین‌المللی رسید. باید دریابیم که چرا دولت‌ها خودمحور هستند و منافع‌شان را در تضاد با یکدیگر تعریف می‌کنند، چرا وجه شاخص روابط دولت‌ها تعارض است، چرا اجتماع اخلاقی در سطح بین‌الملل تا این حد ضعیف است، و... پس زمینه گفتگوی تمدن‌ها این است که شکل‌گیری و قوام نظام موجود و چگونگی و/یا چرایی آن را بشناسیم.

به نظر اندرو لینک لیتز (۱۹۹۸)، منظور از فهم جامعه‌شناختی از روابط بین‌الملل این است که دریابیم چگونه اجتماع اخلاقی در سطوح ملی و جهانی قبض و بسط می‌یابد. شاید بتوان با بسط این تعریف، توجه به چگونگی برساخته شدن نظم موجود بین‌الملل و همچنین در درون آن، برساخته شدن هویت‌ها و به تبع آنها اولویت‌ها و منافع را وظیفه اصلی جامعه‌شناسی روابط بین‌الملل دانست. او می‌نویسد:

تحقیقات جامعه‌شناختی این مسئله را آشکار می‌سازد که ساختارهای موجود طبیعی و دائمی نیستند بلکه تاریخی دارند و احتمال آن وجود دارد که در آینده ترتیبات متفاوتی جایگزین آنها شوند. تشخیص بذره‌های تغییر آیسند در نظم‌های موجود اجتماعی خصوصیت اصلی تحقیق جامعه‌شناختی است.... چنین رهیافت‌هایی این استدلال را مطرح می‌کنند

که برداشت‌های موجود از هویت و دیگربودگی<sup>۱</sup> تاریخی دارند: آنها به هیچ وجه طبیعی یا دائمی نیستند، و می‌توان در اجتماعی‌گفتگویی تر آنها را کنار گذاشت. تحلیل جامعه‌شناختی ... [می‌تواند] محدودیت‌ها و امکانات موجود برای شکل‌گیری سمت‌گیری‌های پیشرفته‌تری نسبت به تفاوت را مورد بررسی بازاندیشانه قرار دهند. (Link later, 1998, pp. 3-4)

با این بیان کلی می‌توان از این منظر به مطالعه زمینه‌هایی پرداخت که در آنها هویت خود و دیگری شکل می‌گیرد و این هویت‌ها چگونه جنبه خصمانه و تعارض‌آمیز می‌یابند و یا بالعکس چه زمینه‌ای برای تغییر آنها وجود دارد.

ما در جهانی زندگی می‌کنیم که رقابت‌ها، و فراتر از آن تعارضات، میان دولت‌ها و وجه شاخص آن است. همان‌گونه که گفته شد، واقع‌گرایان این وضع را مسلّم می‌انگارند و آن را زیر سؤال نمی‌برند و به چگونگی شکل‌گیری نظامی که در آن کنشگران چنین هویت‌هایی می‌یابند، فرایندهایی که در آنها این هویت‌ها مستمراً بازتولید می‌شوند و همچنین شرایطی که می‌توانند باعث برساخته شدن هویت‌های جدید و متفاوتی شوند، نمی‌پردازند. در این برداشت تعارضی اجتناب‌ناپذیر میان استلزامات هویت ملی و نیاز به اجتماع جهان مبتنی بر همبستگی و همزیستی سیاسی فرض گرفته می‌شود و در نتیجه، هویت ملی در برابر اجتماع جهانی قرار می‌گیرد. (Zalewski and Enloe, 1997, p. 281) در اینجا آنچه بیش از هر چیز به ما کمک می‌کند، برداشت‌های سازه‌انگاران است که بسیار راهگشا است، زیرا می‌تواند به ما نشان دهد که اولاً وضع موجود وضعی تاریخی و برساخته و در نتیجه، قابل تغییر است و ثانیاً، می‌توان با استفاده از مطالعات جامعه‌شناختی و روان‌شناسی اجتماعی نشان داد که چگونه گفتگوی تمدن‌ها می‌تواند زمینه تغییر هویت‌ها در نظام بین‌الملل و همچنین شکل‌گیری اجتماع جدید بین‌المللی باشد.

مطالعات سازه‌انگارانه به ما نشان می‌دهند که چگونه گروه‌های اجتماعی به شکل سیاسی به کنشگران منفرد شکل می‌دهند، چگونه آنچه مردم می‌خواهند وابسته به این است که با "که"

1- otherness.

تعامل دارند، تا چه حد به آن گروه‌ها وابسته‌اند، از فرایند تعامل چه می‌آموزند، و چگونه اولویت‌ها و دعاوی شناختی خود را نسبت به دیگران مشروعیت می‌بخشند. آنها نشان می‌دهند که همان‌گونه که فهم مردم از مشروعیت یا سرشت اجتماع تغییر می‌کند، اولویت‌های آنها نیز دچار دگرگونی می‌شود. (Lepgold and Nincic, 2001, pp. 150-51)

در روابط بین‌الملل، سازه‌انگاران به این پرداخته‌اند که آنچه از دید خردگرایان در روابط بین‌الملل، هویت ثابت و مسلم دولت‌ها پنداشته شده است، در واقع امری تاریخی، حادث، متحول و در نتیجه قابل دگرگونی است. آنها نشان می‌دهند که چگونه منافع دولت‌ها نسبت به تعاملات میان آنها جنبه درون‌زا<sup>۱</sup> دارد و برداشت آنها از "خود"، "دیگری"، منافع خود، و به تبع اینها، رفتارهایشان تابع رویه‌ها، هنجارها، قواعد، الگوهای تعامل میان آنها و نیز هنجارها و قواعد داخلی آنها است؛ و چگونه رابطه میان واحدها و ساختارها رابطه‌ای یک‌سویه و تعیین‌گرایانه نیست، بلکه ساختارها محصول رویه‌های کنشگران هستند و به نوبه خود، هویت‌ها و منافع کنشگران را مشروط می‌سازند. برای سازه‌انگاران سازه‌های تمدنی، عوامل فرهنگی، هویت‌های دولتی و غیره از این نظر که به منافع و رفتار دولت‌ها شکل می‌دهند مهم هستند. (Ruggie, 1998, p. 19) البته همان‌گونه که روپس - اسمیت (۲۰۰۱) خاطر نشان می‌سازد، سازه‌انگاران در مورد تأثیر ساختارهای معنایی، قواعد، هنجارها، و... در سطوح داخلی و بین‌المللی اتفاق نظر ندارند. سازه‌انگاران سیستمی، صرفاً بر هویت اجتماعی دولت‌ها که در سطح نظام و در تعامل با سایر بازیگران حاصل می‌شود و نقش ساختارهای هنجاری و فکری بین‌المللی به عنوان محصول تعامل دولت‌ها، تأکید دارند؛ سازه‌انگاران سطح واحد اهمیت هنجارهای حقوقی و اجتماعی نهادینه ملی را مورد توجه قرار می‌دهند؛ و سازه‌انگاران کل‌گرا می‌گویند که هر دو دسته از عوامل توجه کنند.

آنچه در نگاه سازه‌انگاران جلب توجه می‌کند و از نظر بحث ما حائز اهمیت است، تأکید بر هویت و تأثیر عوامل فرهنگی در شکل گرفتن هویت‌ها، منافع، رفتارها و... است. هویت‌ها به ما و دیگران می‌گویند که ما کیستیم و به ما می‌گویند که دیگران کیستند. (Hopf, 1998, p. 174) و

1- endogenous.



این هویت‌ها هستند که می‌گویند که ما چه منافعی داریم. اما نه هویت‌ها و نه به تبع آنها منافع اموری ثابت نیستند. هویت‌های دولتی نیز به شکلی تاریخی ساخته شده‌اند. اگر دولت‌ها در نظام بین‌الملل کنونی خود را گرفتار معضله امنیت می‌بینند، منافع خود را در تضاد و یا رقابت با دیگران می‌دانند، در میان بسیاری از دولت‌ها تخصص و تعارض از وجوه نسبتاً پایدار رفتار آنها شده است، و...، اینها ناشی از تعریفی است که از خود و دیگران می‌کنند. به بیان چپرسون، ونت و کاتزنستاین (1996)، این خصوصیات فرهنگی محیط‌های داخلی و بین‌المللی هستند که به دغدغه‌ها و ملاحظات دولت‌ها (در بحث آنها، منافع و سیاست‌ها امنیتی آنها) شکل می‌دهند. به بیان دیگر، رفتار بین‌المللی هم پیامد شناخت است و هم آن را تعدیل می‌کند یعنی هم کنش با فرض شناخت است و هم کنش می‌تواند موقعیت‌های جدیدی بیافریند که به ارزیابی مجدد شناخت‌های سنتی منجر شود. (Hasenclever et al., 1997, p. 188) همان‌گونه که دولت‌ها اغلب بر اثر جامعه‌پذیری در محیط بین‌المللی هویت‌هایی مبتنی بر تعارض یافته‌اند، می‌توان تصور کرد که با تغییر رویه‌ها و در نتیجه، دگرگون شدن هنجارها و... هویت‌هایی دیگرگون بیابند.

به این ترتیب، هویت و منافعی که اکنون دولت‌ها به تبع آن برای خود تعریف می‌کنند، تا حد زیادی به نظام بین‌الملل موجود و پایه‌های شکل‌گیری آن برمی‌گردد. به نظر هرماندز و منکوزو، سازه‌انگاری به ما کمک می‌کند با تحلیل هویت دولت‌ها، امکان وجود اشکال بدیل از دولت و همچنین تعدد هویت‌های دولت‌ها را در نظر بگیریم. بر اساس برداشت‌های سازه‌انگاران، به عنوان نمونه، اگر با یک کنشگر به گونه‌ای رفتار شود که گویی دشمن یا "سرکش" است، "یاد می‌گیرد" همان نقش را ایفا کند. هویت‌ها دائماً در حال تغییر و انطباق‌اند و تحت تأثیر دیگران قرار می‌گیرند. (Hernandez and Mancuso, p. 3) به بیان ونت (1994)، اینکه دولت‌ها دیگری را دوست یا دشمن خود بدانند، تأثیر زیادی در تعاملات آنها خواهد داشت. و سرانجام اینکه تغییر هویت‌ها حداقل در بلندمدت می‌تواند ساختارها را تغییر دهد. (Hasenclever et al., 1997, p.189) تأکیدها از نویسنده است)

البسته بسیاری از سازه‌انگاران عملاً بیش از آنکه به امکانات تحول توجه کنند، به عوامل بازتولید و تداوم وضع موجود توجه دارند و از این بابت مورد انتقاد نیز قرار گرفته‌اند. (Wendt, 1997, p. 247) علت این امر را شاید بتوان در این دید که به بیان الکساندر ونت، تحول هویت‌ها و به تبع آن منافع، به این دلیل فرایندی آهسته و تدریجی است که کاری عمداً در جهت آن انجام نمی‌شود. همان‌گونه که گفته شد، او بر آن است که برای تحول هویتی در وهله نخست شکسته شدن اجماع در مورد تعهدات هویتی و سپس بررسی انتقادی باورهای قدیمی در مورد "خود" و "دیگری" لازم است. (Wendt, 1992, pp. 156,159)

سازه‌انگاری با "طبیعت‌زدایی" از جهان اجتماعی، تأکید بر نقش رویه‌ها و هنجارها در شکل‌گیری هویت‌ها و منافع، و قوام متقابل<sup>۱</sup> کارگزار و ساختار، (Hopf, 1998, p. 1763) راه را برای "بازاندیشی"<sup>۲</sup> در حیات اجتماعی بین‌المللی می‌گشاید. هنگامی که ونت (1992) بر نقش انتظارات مشترک و فرهنگ ترس و خصومت به عنوان مبنای سیاست قدرت و اهمیت توزیع قدرت در نظام بین‌الملل (که از سوی نواقح‌گرایان مورد توجه قرار می‌گیرد، تأکید می‌کند)، این مسئله پیش می‌آید که نهادینه شدن امری چون گفتگوی تمدن‌ها در سطح بین‌الملل می‌تواند به عنوان مبنایی برای تجارب و انتظارات مشترک جدیدی عمل کند که خود می‌تواند به شکل‌گیری تعاریف جدید از خود و دیگری و وضعیت نظام بین‌الملل منتهی شود، زیرا "عناصر نهادینه یا فرهنگی محیط‌های جهانی یا داخلی دولت‌ها ... به هویت‌های پایه دولت‌ها، یعنی خصوصیات "کنشگر مآبی"<sup>۳</sup> یا هویت ملی دولت شکل می‌دهند." (Jepperson, Wendt and Katzenstein, 1996, p. 58)

وجه "تمدنی" گفتگو به طور خاص از این نظر اهمیت می‌یابد که به نظر می‌رسد به طور خاص پس از فروپاشی شوروی و پایان جنگ سرد، پایه‌های "تمدنی" هویت‌ها اهمیت بیشتری می‌یابند و اگر "خود" و "دیگری" تمدنی بتوانند به جای هویت‌های مبتنی بر تضاد (آن‌گونه که ساموئل هانتینگتون (1993) مطرح می‌کند) (بگریه به میری، ۱۳۷۴) بر هویت‌های مبتنی بر تفاوت و

1- mutual constitution.

2- reflexivity.

3- actorhood.

پذیرش و به رسمیت شناختن دیگری عمل کنند، یکی از مهم‌ترین زمینه‌های تعارض در نظام بین‌الملل موجود می‌تواند تضعیف شود. به بیان سازه‌انگاران، گفتگوی تمدنی به عنوان یک "کردار"<sup>۱</sup> یا کنش کلامی می‌تواند به شکل‌گیری قواعد بیانجامد و برای کنش‌ها محدودیت ایجاد کند. (Onuf, 1989; Zelfus, 2002) به بیان دیگر، شاید بتوان گفتگوی تمدن‌ها را تلاشی عمدی در جهت بازتعریف خود و دیگری (لزوماً نه در جهت از دست دادن هویت‌ها، بلکه در جهت دشمن و متعارض تلقی نکردن هویت‌های تمدنی - فرهنگی) دانست.

از سوی دیگر، اگر به این نکته توجه کنیم که برای سازه‌انگاران سطح واحد هنجارها، قواعد و در کل فرهنگ داخلی جوامع نیز می‌تواند در شکل‌گیری هویت دولت‌ها و تعریف آنها از خود و جایگاه خود و دیگران در نظام بین‌الملل و الگوهای دوستی و دشمنی آنها مؤثر باشد، باید دید گفتگوی تمدن‌ها در این سطح چه اثری دارد. می‌توان گفت که گفتگوی تمدن‌ها که در سطحی دولتی محدود نیست و شامل گفتگوی میان افراد، گروه‌ها، سازمان‌های غیردولتی و ... نیز هست، می‌تواند با تأثیرگذاری بر نیروهای مؤثر در شکل دادن به ساختارهای معنایی جمعی در داخل جوامع به شکلی دیگر بر تعریف دولت‌ها از خود و دیگری تأثیر کند و الگوهای تضاد یا تنخاص میان جوامع را تغییر دهد. اما چگونه؟ در اینجا بهره‌گیری از برداشت‌های جامعه‌شناختی/روان‌شناختی اجتماعی از تأثیر گفتگو در جلوگیری و همچنین رفع کلیشه‌سازی‌هایی که بنیان تعاریف از "دیگری" و در نتیجه تعریف او در تضاد با "خود" هستند، می‌تواند راهگشا باشد.

تجارب متفاوتی که به هویت افراد و گروه‌ها شکل می‌دهند، باعث شکل‌گیری چشم‌اندازها می‌شوند. هر قدر که ارتباطات و تعاملات میان این گروه‌ها کمتر باشد، بی‌اعتمادی متقابل بیشتر می‌شود و افکار کلیشه‌ای نسبت به دیگری شکل می‌گیرد؛ به این معنا که در مورد خصوصیات یک گروه دیگر به اعتقاداتی جمعی با تمرکزی گزینشی بر خصوصیتی که تمایزبخش‌ترین هستند، می‌رسیم. خود این کلیشه‌ها در مورد کسانی که مانند ما نیستند، مانع از حرکت به سمت مکالمه و گفتگو می‌شود. هر قدر تفاوت میان گروه‌ها بیشتر باشد، احتمال آنکه آن خصوصیات

1- deed.

متفاوت در تصور کلیشه‌ای که هر گروه از دیگری دارد، ظاهر شود و این کلیشه‌های متقابل جنبه مبالغه‌آمیزتری بگیرند، بیشتر می‌شود. "ما" خود را یکپارچه نمی‌بیند، اما "دیگری" را یکپارچه تلقی می‌کند یعنی پدیده‌ای که "همگنی گروه بیرونی"<sup>۱</sup> نامیده می‌شود. تفکر کلیشه‌ای باعث می‌شود اطلاعات مغایر با کلیشه‌ها به گونه‌ای بازتفسیر شوند که با کلیشه همخوانی پیدا کنند. (Herman, 2002, pp.17-22) این در کل به بیان زیگمونت بومن (2001) به شکل‌گیری تعصب<sup>۲</sup> می‌انجامد که باعث استانداردهای اخلاقی دوگانه می‌گردد. در نتیجه، آنچه برای گروه خودی، حق و ناشی از شایستگی تلقی می‌گردد، (اگر هم انجام گیرد) برای اعضای گروه غیرخودی جنبه "لطف" پیدا می‌کند و حتی فراتر از آن، خشونت و بی‌رحمی نسبت به اعضای گروه غیرخودی مغایر وجدان اخلاقی قلمداد نمی‌شود. اعمال واحد از سوی گروه خودی و غیرخودی نام‌های متفاوتی می‌گیرند و همان کار واحد برای یکی خوب، درست و اخلاقی تلقی می‌شود و اگر از سوی دیگری صورت گیرد، بد، نادرست و غیراخلاقی دانسته می‌شود.

آنچه در این میان می‌تواند به رفع این کلیشه‌سازی‌ها، تعصبات و پیشداوری‌ها، بیرون‌گذاری‌ها و مانند آن کمک کند، گفتگو است. زیرا با افزایش تماس‌ها و تعاملات، نادرستی برداشت‌های یکپارچه‌انگارانه روشن می‌شود، کلیشه‌ها جای خود را به برداشت‌های واقع‌بینانه‌ای می‌دهند که نشان از تکتو، ناهمگونی، و ناهمگنی در گروه مقابل دارند و باعث می‌شوند گروه مقابل به زیرگروه‌هایی تقسیم شوند. تماس همچنین می‌تواند پیوندهای عاطفی مثبتی میان طرفین برقرار نماید. این می‌تواند به معنای دادن مشروعیت و اعتباری نظیر آنچه به گروه خودی داده می‌شود به گروه مقابل باشد. این امر خصوصاً وقتی حاصل می‌شود که گفتگو میان کسانی باشد که به فهم گروه‌های دیگر از مسائل علاقه‌مند باشند. گفتگو شباهت‌های میان خود و دیگری و همچنین تفاوت‌های درونی خود و دیگری را نشان می‌دهد که موجب ارزیابی مجدد گروه خود در مقابل دیگری می‌شود. در نتیجه، طرف‌های گفتگو خود را در قالب گروه‌های وسیع‌تری تعریف می‌کنند که شامل هر دو آنها می‌شود. به علاوه، در مواردی که گفتگو میان گروه‌ها و اشخاصی است که به نوعی با ارزش‌ها، شناخت، فرهنگ و... طرف مقابل آشنا هستند

1- outgroup homogeneity.

2- prejudice.

و می‌کوشند میان دو طرف پل بزنند، گفتگو و تماس می‌تواند موجب شکل‌گیری هنجارها، رویه‌ها، و انتظارات جدید شود. (Herman, 2002, pp.25-30)

به این ترتیب است که می‌توان انتظار داشت گفتگوهای میان تمدنی و میان فرهنگی در سطوح متفاوت باعث شکل‌گیری برداشت‌های جدید از خود و دیگری در جامعه جهانی و به تبع آن در جامعه بین‌المللی مرکب از دولت‌ها شود.

### نتیجه‌گیری

نگاهی به مباحث مطرح‌شده نشان می‌دهد که تا چه حد انگاره گفتگوی تمدن‌ها می‌تواند برای روابط بین‌الملل و نظریه‌پردازی در این حوزه اهمیت داشته باشد. هستی‌شناسی دولت‌محور مسلط در روابط بین‌الملل نیز با چالش نظریه سازه‌انگاری روبه‌رو بوده است. سازه‌انگاران برآنند که نه تنها دولت‌ها لزوماً تنها کنشگران و هویت‌های مؤثر در روابط بین‌الملل نیستند، بلکه خود نیز هویتی ثابت و لایتغیر ندارند و هویت آنها تابعی است از فهم مشترک، شناخت، رویه‌های حاصل از تعاملات، هنجارها، قواعد و غیره. در نتیجه، جهان کنونی روابط بین‌الملل که پدیده‌ای تاریخی و زمینه‌مند است، می‌تواند جز این باشد که هست. انگاره گفتگوی تمدن‌ها نیز هستی‌شناسی دولت‌محور را به چالش می‌کشد. در شرایطی که اجتماعات هویتی متکثر شده‌اند و سیاست هویت اهمیت بی‌سابقه‌ای یافته است، تأثیر هویت‌های تمدنی در حیات بین‌المللی غیرقابل انکار است. در عین حال، تمدن‌ها را به سهولت نمی‌توان "کنشگر" روابط بین‌الملل دانست و حتی هنگامی که از گفتگوی تمدن‌ها سخن می‌گوییم، نمی‌توانیم این واقعیت را نادیده گیریم که تمدن‌ها فاقد یکپارچگی، نمایندگی واحد، مرزهایی روشن، رویه‌های برون‌گذارانه و درون‌گذارانه دقیق، و هویت‌های ثابت هستند. آنها بیشتر عرصه‌های شکل‌گیری و بازشکل‌گیری هویت‌ها هستند و می‌توانند هویت‌های فرعی درون‌تمدنی یا فراتمذنی مانند دولت‌ها را نیز تحت تأثیر قرار دهند. در نتیجه، نه تنها تمدن‌ها واحدهای هویتی متفاوتی با دولت مفروض در نظریه‌های جریان اصلی روابط بین‌الملل هستند و می‌توانند شامل واحدهای هویتی متکثر و متعددی در درون خود باشند و امکان کنشگری را به آنها بدهند، بلکه می‌توانند به عنوان عاملی مؤثر در برساختن و بازساختن هویت‌های دولتی از طریق تأثیر بر

تعاملات و رویه‌های داخلی و جهانی عمل نمایند.

شاید بتوان مهم‌ترین مساهمت انگاره گفتگوی تمدن‌ها را در سطح نظریه‌پردازی هنجاری روابط بین‌الملل دانست. در اینجا گفتگوی تمدن‌ها نه تنها نوعی خاص از تعامل در سطح بین‌المللی محسوب می‌شود که جایگزین روابط و تعاملات خشونت‌آمیز است، بلکه سازوکار و وسیله تغییر در این روابط هم در سطح جامعه بین‌المللی مرکب از دولت‌ها و هم در سطح جامعه جهانی مرکب از انسان‌ها محسوب می‌شود. از یک سو، دغدغه‌های مربوط به بی‌عدالتی در نظام بین‌الملل از اروپامداری حاکم بر هنجارها، قواعد و ارزش‌های آن تا نابرابری‌های اقتصادی تا بی‌عدالتی نسبت به "تفاوت‌ها" در جهان همه مورد توجه نظریه‌پردازان هنجاری روابط بین‌الملل بوده، اما کمتر مورد توجه سازه‌انگاران قرار داشته است. ریشه بی‌عدالتی‌های کنونی در رویه‌های بیرون‌گذارانه دولت ملی مدرن و ضعف یا فقدان جامعه جهانی اخلاقی شناخته شده است. گفتگو به عنوان مهم‌ترین سازوکار برای شکل‌گیری و تقویت این جامعه جهانی تلقی می‌شود. گفتگویی میان متفاوت‌ها و با احترام به تفاوت میان آنها و در عین حال، احساس مسئولیت نسبت به "دیگران" در نظام بین‌الملل. این امر مورد توجه مکتب انگلیسی و بالاخص نظریه انتقادی در روابط بین‌الملل بوده، اما مورد توجه سازه‌انگاری قرار نگرفته است. سازه‌انگاری باید به این امر پردازد که گفتگو است که می‌تواند حوزه‌های فرهنگ مشترک بشری را در گستره تداخل افق‌ها نشان دهد تا بتوان از این طریق به نوعی جهان‌وطن‌انگاری مبتنی بر ارتباط رسید. سرانجام اینکه باید دید گفتگوی تمدن‌ها چگونه می‌تواند باعث تغییر واقعی در حیات بین‌المللی شود. در اینجا اشاره کردیم که با نشان دادن برساختگی، تاریخمندی و زمینه‌مندی روابط بین‌الملل و هویت‌های فعال و مؤثر در آن است که می‌توان راه را برای درک امکان‌پذیری در نظام موجود با اتکا بر دگرگونی‌پذیری آن و نهایتاً ایجاد تغییر عملی در آن گشود. نشان داده شد که چگونه گفتگو می‌تواند در تغییر هویت‌ها، الگوهای دوستی و دشمنی و کنار گذاشتن برداشت‌های کلیشه‌ای از دیگری مؤثر باشد.

در پایان نباید این نکته را از نظر دور داشت که هر آنچه در مورد نقش‌ها، قابلیت‌ها و کارکردهای گفتگوی تمدن‌ها گفته شد، در وهله نخست منوط به تحقق آن در عمل است. با وجودی که بحث درباره موانع و مشکلات موجود در مقابل تحقق گفتگوی تمدن‌ها از منظر

نظریه‌های روابط بین‌الملل (خصوصاً از نگاهی واقع‌گرایانه و همچنین پساتجددگرایانه) بسیار جدی است، اما پرداختن به آن فرصتی دیگر می‌طلبد. در اینجا به این نکته بسنده می‌کنیم که حتی از نگاه نظریه مورد بررسی ما در این مقاله، گفتگوی میان‌تمدنی به سهولت ممکن و/یا تأثیرگذار نخواهد بود. با وجودی که با نگاهی اراده‌گرایانه<sup>۱</sup> می‌توان دولت‌ها، سازمان‌های غیردولتی، نهادهای بین‌المللی و... را دعوت به مشارکت در گفتگویی جهان‌گستر کرد، اما نباید و نمی‌توان موانع ساختاری را نادیده گرفت. هر آنچه در اینجا گفته شد، در جهت نشان دادن این نکته بود که اگر گفتگوی تمدنی به عنوان یک رویه در نظام بین‌الملل شکل گیرد، می‌تواند در جهت ایجاد تغییرات ساختاری مؤثر باشد. اما این بیشتر یک فرض منطقی است تا یک واقعیت تجربی. به نظر عالم سازه‌انگار روابط بین‌الملل، نیکلاس اونف، می‌توان منطقاً به "جهان صاحبان نفوذی" اندیشید که به شکلی قابل‌تصور به یک "پلی‌آرشی" توأم می‌بخشند، اما آنها عملاً چنین نمی‌کنند. آنچه (تداوم آن) در سیاست جهانی امروز محتمل‌تر است "حکومت عده‌ای معدود، هژمونی، سلسله‌مراتب" است. (Onuf, 1989, p.232)

در عین حال، می‌توان گفت که وارد شدن گفتگوی تمدن‌ها در دستورکار بین‌المللی در سال ۲۰۰۱ و تعهدی که دولت‌ها در سازمان ملل در مورد انجام آن پیدا کردند، به یک اعتبار خود به نوعی قاعده تعهدی<sup>۲</sup> (به معنای تعهد به انجام کنشی در آینده که قواعدی را برای گوینده ایجاد می‌کند) (Onuf, 1989) شکل داده است که به هر تقدیر دولت‌ها را تا حدودی مقید می‌سازد. به بیان کوزلوسکی و کراتوچویل، تغییرات بنیادی در روابط بین‌الملل هنگامی روی می‌دهد که رویه‌ها و قواعد مقوم نظام اجتماعی تغییر کنند. این فرایندی است که نشان می‌دهد چگونه کنشگران می‌توانند باعث تحول بنیادی در نظام بین‌الملل شوند. (Koslowski and Kratochwill, 1994, p. 134) اما همان‌گونه که در بالا نیز اشاره شد، چنین تحولی لاجرم بطیء و بسیار تدریجی و لاجرم غیرخطی خواهد بود.

با توجه به اهمیت سیاست هویت و خطرانی که به نظر می‌رسد به شکل تقابل و برخوردهای خشونت‌آمیز در سطح جهانی به نام تمدن‌ها و هویت‌های تمدنی صورت می‌گیرد و

1- voluntaristic.

2- commissive.



خود حاکی از عدم درک متقابل، کلیشه‌سازی‌های نادرست، و نارضایتی‌های بنیادین و تاریخی از روابط میان‌تمدنی است، ضرورت این گفتگو را ایجاب می‌کند ولی به نظر می‌رسد که تنها با بسیج فکری نیروهای طرفدار گفتگوهای جهانی و فشار آنها بر دولت‌ها خصوصاً دولت‌های قدرتمند برای تلاش جهت فهم "دیگران" است که امکان تحقق عملی آن وجود دارد.

### کتابنامه:

- ۱- برگر، پ. و لاکمن، ت. (۱۳۷۵)، *ساخت اجتماعی واقعیت: رساله‌ای در جامعه‌شناسی شناخت*. تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- ۲- تاجیک، م. (۱۳۷۹)، *جامعه امن در گفتمان خاتمی*، تهران: نشر نی.
- ۳- جورج، جی. و کمبل، دی. (۱۳۷۵)، *الگوهای مخالفت و استقبال از تفاوت‌ها: نظریه اجتماعی انتقادی و روابط بین‌الملل*، ترجمه حمیرا مشیرزاده، راهبرد، ۱۲.
- ۴- خاتمی، س. م. (۱۳۷۹)، *انسان، ملتقای مشرف جان و مغرب عقل*، تهران: مرکز چاپ و انتشارات وزارت امور خارجه.
- ۵- خاتمی، س. م. (۱۳۸۰)، *مبانی نظری گفتگوی تمدن‌ها: مجموعه سخنرانی‌های سید محمد خاتمی در طرح گفتگوی تمدن‌ها*، تهران: سوگند.
- ۶- مورگنتا، ه. (۱۳۷۲)، *سیاست میان ملت‌ها*، ترجمه حمیرا مشیرزاده، تهران: انتشارات وزارت امور خارجه.
- ۷- امیری، م. (مترجم و ویراستار) (۱۳۷۴)، *نظریه برخورد تمدن‌ها، هانتینگتون و منتقدانش*، تهران: دفتر مطالعات سیاسی و بین‌المللی.
- 8- Ashley, R. K. (1984), "The Poverty of Neo-Realism," *International Organization*, 38, 2 (Reprinted in Linklater, ed.).
- 9- Bauman, Z., (2001), ed. *Thinking Sociologically*, (Oxford: Blackwell).
- 10- Booth, K. and Smith, S. eds., (1997), *International Relations Theory Today*. Cambridge: Polity Press.
- 11- Brown, C., (1992), *International Relations Theory: New Normative Approaches*, New York: Columbia University Press.
- 12- Brown, C. (1994), "Turtles All the Way Down": Anti-Foundationalism, Critical, Theory and International Relations," *Millennium*, 23, 2: 213-36,

(Reprinted in Linklater, ed.).

- 13- Burchill, S., Linklater, A. *et al.*, (1996, 2001), *Theories of International Relations*, London: Macmillan and New York: Palgrave.
- 14- Cohen, R. (1997), *Negotiating Across Cultures* Revised edition, Washington DC: US Institute of Peace Press.
- 15- Dessler, D. (1989), "What's at Stake in the Agent-Structure Debate?" *International Organization*, 43, 39: 441-73.
- 16- Devetak, R. (1996), "Critical Theory," in Burchill, Linklater, *et al.*
- 17- Devetak, R. (1995), "The Project of Modernity and International Relations Theory," *Millennium*, 24, 1: (Reprinted in Linklater, ed.).
- 18- Griffiths, M. (1992), *Idealism and International Politics*, New York and London: Routledge.
- 19- Hasenclever, A., Mayer, P. and Rittberger, W. (1997), *Theories of International Regimes* Cambridge: Cambridge University Press.
- 20- Hermann, M. G. (2002), "One Field, Many Perspectives: Shifting from Debate to Dialogue," in D. J. Puchala, ed., *Visions of International Relations: Assessing an Academic Field*, Columbia: University of South Carolina Press.
- 21- Hopf, T. (1998), "The Promise of Constructivism in International Relations Theory," *International Security*, 23, 1, (Reprinted in Linklater, ed.).
- 22- Hughes, B. (1994), "The Functions of Diplomacy," in W. C. Olson, ed., *Theory and Practice of International Relations*, Englewood Cliffs, NJ: Prentice Hall.
- 23- Huntington, S. (1993), "The Clash of Civilizations?" *Foreign Affairs*.
- 24- Jackson, R. (1997), "The Political Theory of International Society," in Booth and Smith, eds.: 110-28.
- 25- Jackson, R. (2000), *The Global Covenant: Human Conduct in a World of States*. Oxford: Oxford University Press.

- 26- Jepperson, R. L., Wendt, A., and Katzenstein, P. J. (1996), "Norms, Identity, and Culture in National Security," in P. Katzenstein, *The Culture of National Security: Norms and Identity in World Politics*, New York: Columbia University Press.
- 27- Koslowski, R. and Kratochwil, F. (1994) "Understanding Change in International Politics: The Soviet Empire's Demise and the International System," in R. N. Lebow and T. Risse-Kappen, eds., *International Relations Theory and the End of Cold War*, New York: Columbia University Press.
- 28- Kratochwil, F. (1989) *Rules, Norms and Decisions: On the Conditions of Practical and Legal Reasoning in International Relations and Domestic Affairs*, Cambridge: Cambridge University Press.
- 29- Leggold, J. and Nincic, M. (2001), *Beyond the Ivory Tower: International Relations Theory and the Issue of Policy Relevance*, New York: Columbia University Press.
- 30- Linklater, A. (1982), *Men and Citizens in the Theory of International Relations*, London: Macmillan.
- 31- Linklater, A. (1992), "The Question of Next Stage in International Relations Theory: A Critical-Theoretical Point of View," *Millennium*, 21, 1: 77-98, (Reprinted in Linklater, ed.
- 32- Linklater, A. (2000) ed., *International Relations: Critical Concepts in Political Science*, London: Routledge.
- 33- Neumann, I.B. and Waever, O., eds. (1997), *Future of International Relations*, London and New York: Routledge.
- 34- Onuf, N. (1989), *World of Our Making: Rules and Rule in Social Theory and International Relations*, Columbia: University of South Carolina Press.
- 35- Price, R. M. and Reus-Smit, C. (1998) "Dangerous Liasons? Critical International Theory and Constructivism," *European Journal of*

*International Relations*, 4, 3.

- 36- Risse, T. (2000), "Let's Argue': Communicative Action in World Politics," *International Organization*, 54, 1.
- 37- Reus-Smit, C. (2001) "Constructivism," in S. Burchill, A. Linklater, et al.
- 38- Ruggie, J. G. (1998) *Constructing the World Polity: Essays on International Institutionalization*, London and New York: Routledge.
- 39- Shapcott, R. (2001), *Justice, Community and Dialogue in International Relations*, Cambridge: Cambridge University Press.
- 40- Smith, S. (1996), "Positivism and Beyond," in S. Smith, K. Booth and M. Zaleski, eds., *Positivism and Beyond*, (Cambridge: Cambridge University Press.: 11-44, (Reprinted in Linklater, ed.
- 41- Smith, S. "Reflectivist and Constructivist Approaches in International Theory," in Baylis and Smith, eds..
- 42- Stean, J. and Pettiford, L. (2001), *International Relations: Perspectives and Themes*, London: Longman.
- 43- Waltz, K. (1979), *Theory of International Politics*, New York: Random House.
- 44- Wendt, A. (1987), "The Agent-Structure Problem in International Relations Theory," *International Organization*, 41, 3 (1987).
- 45- Wendt, A. (1992), "Anarchy Is What States Make of It," *International Organization*, 46, 2; (Reprinted in J. Der Derian, ed., *International Theory: Critical Investigations*, London: Macmillan, 1995).
- 46- Wendt, A. (1994), "Collective Identity Formation and the International State," *American Political Science Review*, 88.
- 47- Wind, M. (1997), "Nicholas G. Onuf, The Rules of Anarchy," in Neumann and Waever, eds.
- 48- Zehfuss, M. (2002), *Constructivism in International Relations: The Politics of Reality*, Cambridge: Cambridge University Press.



پرویشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی  
پرتال جامع علوم انسانی