

گزارش کتاب

دیگرنگاشته‌ها

هویت تمدنی: تولید و بازتولید تمدن‌ها در روابط بین‌الملل

Civilizational identity: the production and reproduction
of "civilizations" in international relations,

edited by martin hall and Patrick Thaddeus Jackson, Palgrave MacMillan, 2007.

فضه خاتمی‌نیا

کارشناس ارشد زبان و ادبیات انگلیسی

رسول نوروزی فیروز

پژوهشگر گروه مطالعات اسلام و غرب، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی

چکیده: کتاب هویت تمدنی: تولید و بازتولید تمدن‌ها در روابط بین‌الملل، ویراسته مارتین هال و پاتریک جکسون از مجموعه فرهنگ و دین در روابط بین‌الملل است. نویسندگان کتاب در گام نخست تلاش دارند تا مخاطب خود را به ارزشمند بودن تحلیل سیاست بین‌الملل بر حسب تمدن‌ها رهنمون شوند و از این رو به رویکردهای موجود در این حوزه که عبارتند از رویکرد بنیادگرا و غیربنیادگرا می‌پردازند و درصدد ارائه نگاهی مثبت به مقوله تمدن هستند. نویسندگان در نوشتار حاضر به ارائه گزارشی از کتاب مذکور همت گماشته‌اند. کتاب از ۴ بخش تشکیل شده که نویسندگان، مقالات موجود در بخش‌های کتاب و محتوای آن‌ها را مورد مذاقه قرار داده‌اند. **کلیدواژه:** کتاب هویت تمدنی، معرفی کتاب، تحلیل سیاست بین‌الملل، تمدن‌ها در روابط بین‌الملل.

اشاره

کتاب هویت تمدنی، ویراسته مارتین هال و پاتریک جکسون از مجموعه فرهنگ و دین در روابط بین‌الملل^۱ است که جوزف لپید^۲ و فردریک کراتوچویل^۳ ویراستاری آن را برعهده دارند. این نوشتار از این رو حائز اهمیت است که از یک سو، اساساً بررسی سیاست بین‌الملل^۴ با رویکرد تمدنی، امر جدیدی محسوب می‌شود و از سوی دیگر، با توجه به نوپا بودن مطالعات تمدنی در ایران، پرداختن به چنین متونی می‌تواند به شکل‌گیری ادبیات بحث در پژوهش‌های تمدنی کمک شایانی نماید. نویسندگان در گام نخست تلاش دارند تا مخاطب خود را به ارزشمند بودن تحلیل سیاست بین‌الملل بر حسب

تمدن‌ها رهنمون شوند و از این رو به رویکردهای موجود در این حوزه می‌پردازند که عبارتند از: رویکرد بنیادگرا^۱ که در اینجا نظریه شاخص آن، نظریه برخورد تمدن‌های ساموئل هانتینگتون است و دیگری رویکرد غیربنیادگرا^۲ که در حقیقت نقدی است بر رویکرد اول که نویسندگان این کتاب در پی تبیین آن هستند. رویکرد غیربنیادگرا در تحلیل تمدن در واقع تحت تأثیر پروژه عبور از رویکردهای پوزیتیویستی در علوم اجتماعی متولد شده است و از این رو در حوزه تحلیل تمدنی روابط بین‌الملل، نظریه‌های پساپوزیتیویستی نظیر سازه‌انگاری، متکفل این رویکرد شده‌اند. همچنین نویسندگان کتاب هویت تمدنی، در بررسی تمدن و سیاست بین‌الملل، دو بحث کلیدی را ارائه می‌دهند و چنین ادعا می‌کنند که پس از پرداختن به رویکردها در درون چنین تحلیلی است که گرایش ضدبنیادگرایانه مفیدتر خواهد بود. در حقیقت این

1. Culture and religion in international relation.

2. Josef lapid.

3. Fried rick kratochwil.

4. International politics.

5. Essential.

6. NON Essential.

سایر مفاهیم موجود در علوم انسانی دارای تعدد معناست و یک معنای اجمالی و ثابت برای آن وجود ندارد و در توضیح این مطلب به بررسی آثار چند نویسنده مطرح در باب تمدن و تعریف آنها از تمدن می‌پردازد (ص ۲) ادامه می‌دهند که: با وجود استفاده فراوان از تمدن در علوم اجتماعی، معنای دقیقی برای آن در این حوزه مطالعاتی نیز وجود ندارد و این امر در روابط بین‌الملل نیز به همین نحو است (ص ۳). با این وجود استفاده از سطح تحلیل تمدنی، به علت قدرت واقع‌نمایی آن نیز در علوم اجتماعی مرسوم بوده است. مؤلفین برای اثبات مدعای خود شواهدی از آثار جامعه‌شناسان ذکر می‌کنند و به چهار نسل از تلاش برای دست‌یابی به نظریه تحلیل تمدنی در عرصه علوم اجتماعی اشاره می‌کنند و تنها نسل چهارم را غیربنیادگرا می‌دانند که نظریه سازه‌انگاری جزء نظریات این نسل می‌باشد. نویسندگان ادامه می‌دهند: در حوزه روابط بین‌الملل نیز استفاده از سطح تحلیل تمدنی نظیر علوم اجتماعی رواج داشته و از مهم‌ترین آثار تمدنی در این حوزه می‌توان به کتاب هوای گرگ و میش غرب^{۱۲} نوشته کریستوفر کوکر^{۱۳} و کتاب تئوری و تاریخ در روابط بین‌الملل^{۱۴} نوشته دونالد پوچالا^{۱۵} اشاره کرد. در حوزه روابط بین‌الملل مهم‌ترین تئوری که به مطالعات تمدنی پرداخته است نظریه سازه‌انگاری است و این نظریه را می‌توان مهمترین تئوری غیربنیادگرا در روابط بین‌الملل دانست (ص ۴).

در ادامه نویسندگان ذیل مطلبی با عنوان «تنوع در رویکرد بنیادگرایی تمدنی» به این مطلب اشاره می‌کنند که بسیاری از منتقدین هانتینگتون، خود نیز در مباحثشان گرفتار بنیادگرایی می‌شوند و برای اثبات این مدعا به بررسی نظریه ایزنشتاد و رابرت کاکس که در نقد هانتینگتون مطرح شده‌اند، می‌پردازند و هر دو را دارای مشکل بنیادگرایی می‌دانند.

نقطه ثقل نظر نویسندگان مقدمه کتاب، در بحثی با عنوان «شیء انگاری در مقابل نگاه فرایندی به تمدن» مطرح می‌شود و در این قسمت است که مبانی رویکرد غیربنیادگرا به تمدن تشریح می‌شود. وجه مشترک میان مقالات این کتاب این است که نویسندگان آن تلاش کرده‌اند با در نظر گرفتن واژه تمدن به مثابه یک عینیت، از یک رویکرد بنیادگرایانه اجتناب شود. در این نگاه، تمدن شبیه واژه‌های نظیر جامعه و ملت می‌شود، نه واژه‌ای نظیر سیاست که می‌تواند کارگزاری مانند دولت داشته باشد. نگاه به تمدن در جایگاه مقوله‌ای جاری و در حال شدن، فهم بهتری از آن به دست می‌دهد. از این رو می‌توان گفت که تمدن‌ها پروسه‌های ادامه‌داری هستند که از طریق آنها حد و مرزهایی مدام

کتاب برخلاف رویکرد منفی به تمدن، در پی ارائه نگاهی مثبت و کاربردی به مقوله تمدن است. در این نوشتار، گزارشی از کتاب که بر اساس ساختار کتاب تنظیم شده است، ارائه می‌شود. کتاب از یک مقدمه و چهار بخش^۷ تشکیل شده است که در ادامه به مقدمه و مقالات موجود در بخش‌های کتاب پرداخته می‌شود.

فصل اول: مقدمه: تمدن‌ها و تئوری روابط بین‌الملل،^۸ مارتین هال و پاتریک جکسون^۹

ویراستاران کتاب در این مقاله شمای کلی از کتاب ارائه می‌دهند و ضمن بحث در باب اهمیت و ضرورت استفاده از رویکرد غیربنیادگرا در مطالعات آکادمیک مربوط به مقوله تمدن، به بررسی چستی تمدن و نقش آن در تئوری روابط بین‌الملل می‌پردازند و می‌نویسند: در دهه

گذشته شاهد توجه جدیدی به مقوله

«تمدن» و «تمدن‌ها» در بخش‌های مختلف علوم اجتماعی بوده‌ایم؛ اما آنچه مهم است این است که رویکرد بنیادگرا به مقوله تمدن، نظیر رویکرد ساموئل هانتینگتون، راه به جایی نخواهد برد؛ زیرا بر اساس نظریه وی، تمدن‌ها دارای تمایزات بنیادینی^{۱۰} هستند که مانع تعامل آنهاست و از سوی دیگر میان آنها

دشمنی دائمی و کینه‌توزانه^{۱۱} وجود دارد (ص ۱) و از این روست که اساساً بحث از رابطه صلح‌آمیز و گفتگو میان تمدن‌ها بی‌معناست و اصل اول میان آنها جنگ است. این نوع نگاه سبب شده که نقدهایی متوجه نظریه هانتینگتون شود؛ اما کاستی عمده این نقدها این است که در صدد ارائه جایگزینی برای نظریه هانتینگتون برنیامندند. در نتیجه برای تحلیل آکادمیک دیدگاه‌های متفاوت مربوط به مقوله تمدن، نیاز به روشی غیربنیادگرا داریم و این تحقیق به بررسی و معرفی چنین رویکردهایی می‌پردازد (ص ۲).

رویکرد غیربنیادگرا نگاهی متفاوت به مقوله تمدن دارد و برخلاف رویکرد بنیادگرا، تمدن را یک امر شکل‌گرفته و تمام‌شده و ایستا فرض نمی‌کند، بلکه به تمدن نگاه فرایندی دارد و آن را مقوله‌ای در حال شدن می‌بیند. نویسندگان در راستای تبیین نگاه فرایندی به مقوله تمدن (رویکرد غیربنیادگرا)، در بحثی با عنوان «تمدن‌ها در روابط بین‌الملل»، ابتدا به واژه تمدن و تعریف آن پرداخته و می‌نویسند: تمدن نیز همانند

کتاب هویت تمدنی، ویراسته
مارتین هال و پاتریک جکسون از
مجموعه فرهنگ و دین در روابط
بین‌الملل است که جوزف لپید و
فردریک کراتوچویل ویراستاری
آن را بر عهده دارند. این نوشتار
از این رو حائز اهمیت است که از
یک سو، اساساً بررسی سیاست بین
الملل با رویکرد تمدنی، امر جدیدی
محسوب می‌شود.

7. Part.

8. Civilizations and international relations theory.

9. martin hall and Patrick Thaddeus Jackson.

10. Essential differences.

11. Implacable oppositions.

12. *Twilight of the West.*

13. Christopher Coker.

14. *Theory and History in International Relations.*

15. Donald Puchala.

ایجادکننده اجماع و رضایت عمومی نیستند. به عبارت دیگر، تمدن‌ها جایگاه نزاع و رقابت هستند؛ رقابت بر سر منابع مادی و سمبلیک قدرت. در این نزاع در طول زمان، قدرت و ثروت افراد و گروه‌ها تغییر می‌کند؛ بنابراین تمدن‌ها پویا هستند نه ثابت و ساکن و یا حداقل می‌توان گفت که اصل اول در مورد تمدن‌ها، پویایی آنهاست و ایستایی یک وضعیت خاص و استثناست. با این تفاسیر برای بحث راجع به مقوله‌ای با چنین ویژگی‌هایی که ذکر شد، قدم اول آن است که تمدن را یک ساختار منسجم و شی‌گونه در نظر بگیریم، بلکه آن را یک پروسه و رابطه بدنییم و تنها در این صورت است که بحث از تمدن مفید خواهد بود (ص ۸). آنچه مسلم است این است که نباید تمدن‌ها را به منزله ظرفی که در آن اتفاقات متعدد رخ می‌دهد، در نظر بگیریم، بلکه باید آنها را به مثابه ترکیبی از مکانیسم‌ها و پروسه‌هایی در نظر بگیریم که گاهی اوقات قادر به خلق تأثیر حد و مرزهای پایدار هستند. در واقع بحث ما این است که فرایند تمایز فرهنگی باید در پیش‌زمینهٔ هر نوع پس‌بنیادگرایی در مورد تمدن، قرار بگیرد (ص ۱۰). تمدن‌ها متشکل از هزاران فرایند هستند؛ اما در عمل به نظر می‌رسد که مقوله‌هایی ثابت و معین هستند و این همان معیایی است که باید حل شود. به عبارت دیگر، با وجود چنین وضعیتی که میان تمدن‌ها وجود دارد، هویت تمدنی در عمل چگونه به وجود آمده است و چگونه باقی می‌ماند؟ در این تحقیق با اتکا به چهار نسل پژوهش در باب تمدن و نیز با استفاده از مفروضه‌های رویکرد غیربنیادگرا، به این پرسش پرداخته می‌شود (ص ۱۰).

بخش اول: تمدن، تمدن‌ها و تئوری روابط بین‌الملل^{۲۰} فصل دوم: گفتمان‌های هویت تمدنی^{۲۱}، جاکیتا هاگان^{۲۲}

هاگان در این فصل به بررسی بحث تمدنی در روابط بین‌الملل می‌پردازد و تحلیل‌های مختلفی را بررسی می‌کند. او بر این نظر است که به جای تمرکز بر اینکه تمدن‌ها چه هستند، بهتر است توجه خود را به این امر معطوف کنیم که مفهوم تمدن، چه کاربردی دارد. وی در ابتدای این فصل به معنای تمدن می‌پردازد و می‌نویسد: تمدن واژه‌ای پیچیده است که معنای آن با توجه به زمان و مکان و بافتی که در آن وارد شده، تغییر کرده و تکامل یافته است (آرناسون ۲۰۰۱، برادل ۱۹۹۵، مازلیش ۲۰۰۱) و از این رو بهتر است که برای فهم راحت‌ترین اصطلاح پیچیده، تمدن را با مفاهیم مرتبط، و در بافت و جامعه خاص بررسی کنیم. بنابراین واژه تمدن همواره با مفاهیمی نظیر جامعه، پیشرفت، توسعه، دین، فرهنگ، امپراتوری و حتی جامعه انسانی مرتبط می‌شود. پریشی که نویسنده مطرح می‌کند، این است که این پیچیدگی در معنا برای تمدن، چگونه به نحوهٔ استفاده از تمدن در مباحثات و مناظرات حوزه سیاست بین‌الملل شکل می‌دهد؟ زیرا این پیچیدگی همواره بر

تولید و بازتولید می‌شوند. این پروسه‌ها الزاماً معطوف به قدرت هستند و بنابراین باید در بافت اجتماعی مناسب تحلیل شوند (ص ۶).

ویراستاران سپس به ویژگی‌های تمدن‌ها بر اساس نظریه پس‌بنیادگرایان^{۱۶} می‌پردازند و در حقیقت تعریفی از تمدن بر اساس ویژگی‌های آن ارائه می‌دهند:

۱. حد و مرز میان تمدن‌ها کم‌رنگ است و نمی‌توان برای آنها مرز مشخصی را ترسیم کرد؛ یعنی بین یک تمدن و تمدن دیگر، مرز دقیقی نمی‌توان تعیین کرد و به لحاظ اجتماعی، اقتصادی و فرهنگی میان تمدن‌ها آمیختگی وجود دارد. برخلاف نگاه بنیادگرایان، تمدن‌ها هیچ‌گاه مجزای از یکدیگر، در جزیره‌هایی متروک قرار ندارند، بلکه تمامی تمدن‌ها و پروسه‌های مرتبط با آنها همواره در تبادل و تعامل با یکدیگر بوده‌اند.

۲. تمدن‌ها در تضاد با هم هستند و میان آنها سازواری وجود ندارد؛ بنابراین همواره تنش و مغایرت فراوانی بین آنها وجود دارد و آنچه در تمدن‌ها جریان دارد، سروکار داشتن با این مغایرت‌هاست و دلیلی نیز وجود ندارد که با استناد به آن، حکم به حل شدن این تنش‌ها نماییم و این امر به این دلیل است که معیار مشخصی برای سنجش ارزش‌های موجود در هر گستره تمدنی وجود ندارد و این امر سبب وجود تنش‌های دائمی می‌شود. تضاد میان تمدن‌ها، دقیقاً نظیر تضادی است که میان برخی ادیان وجود دارد (ص ۷).

۳. تمدن‌ها از یک همگرایی و همگنی حداقلی برخوردارند؛ اما به حدی این همگرایی ضعیف است که نمی‌توان آنها را همگرا نامید. تمدن‌ها همانند قبایل نیستند که روابط خانوادگی، اقتصادی و قبیل‌های یک ساختار واحد را شکل دهد، بلکه مغایرت‌های ذاتی موجود در تمدن‌ها باعث می‌شود که اجزای اجتماعی و تمدنی زندگی از هم مجزا و متفاوت شود (ص ۸۰۷).

۴. تمدن‌ها اگرچه در یک وضعیت آنارشیک قرار ندارند؛ اما از یک مرکزیت کلی نیز برخوردار نیستند و از این رو هترارشیک^{۱۷} هستند؛ به این نحو که از سلسله مراتب‌های متعددی برخوردارند. به دیگر بیان، تمدن‌ها در میانه وضعیت آنارشیک (فقدان سلسله مراتب) و هتوارشیک (سلسله مراتبی) هستند. مثالی که نویسندگان برای این وضعیت می‌آورند، دوران منازعه میان امپراتوری سیکاهارا^{۱۸} تا دوران استقرار مجدد میجی^{۱۹} در ژاپن است (ص ۸).

بر اساس این چهار ویژگی، نویسندگان این‌گونه نتیجه‌گیری می‌کنند که اصل اول در تمدن‌ها، تنش‌زا بودن است و اینکه اصولاً تمدن‌ها

20. Civilization, civilizations and IR theory.

21. Discourses of civilization identity.

22. Jacinta O' Hagan.

16. post essentialists.

17. Heterarchical.

18. Sekigahara.

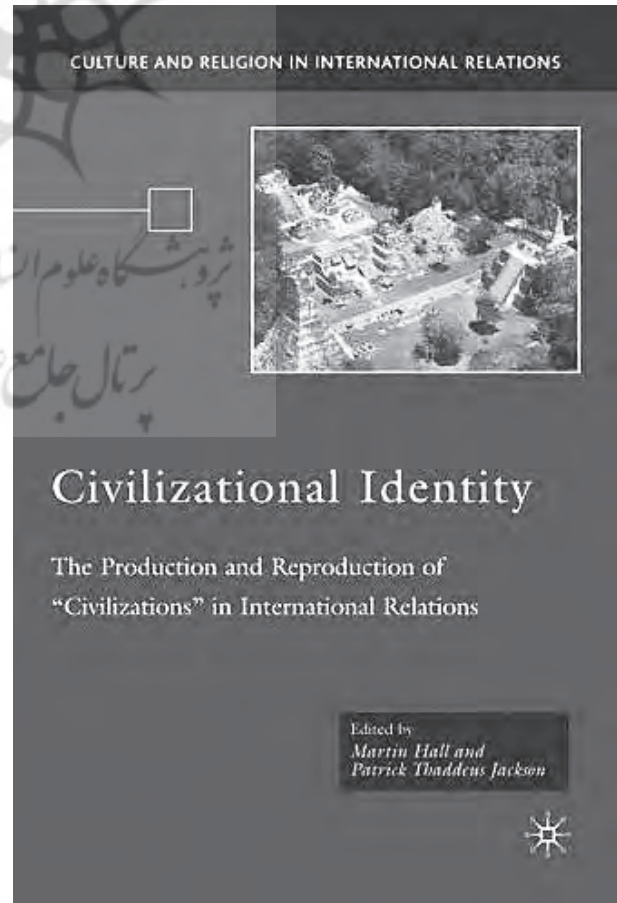
19. Meiji.

می‌شود. به عبارت دیگر، سه سطح تحلیل (کلان، میانه و خرد) که در روابط بین‌الملل مورد توجه تحلیل‌گران است، تحت تأثیر هویت تمدنی قرار می‌گیرند و از این‌رو می‌توان تحلیل مناسبی با استفاده از چارچوب تمدن از روابط بین‌الملل ارائه کرد (ص ۱۶).

ا.هاگان سپس به تحلیل تمدنی در روابط بین‌الملل می‌پردازد. در این بخش نیز بر اساس خط مشی کلی کتاب یعنی تبیین یک رویکرد غیربنیادگرا در مطالعات تمدنی، سعی کرده نشان دهد که تمدن یک مفهوم شی‌گونه و ایستا نیست و هویت تمدنی نیز همانند تمدن یک مفهوم پویاست. ا.هاگان برای اثبات این مدعا تلاش می‌کند تا بررسی کاملی از گفتمان‌های هویت تمدنی به کاررفته در مباحث سیاسی و علمی ارائه دهد؛ زیرا بر این باور است که این امر می‌تواند به روشن‌سازی مسائل نهفته در تحلیل تمدنی در تئوری روابط بین‌الملل کمک کند. وی می‌نویسد: در تحلیل تمدنی در روابط بین‌الملل، دو روش بسیار مطرح هستند. در روش اول تمدن به منزله راهی برای مطالعه و تبیین علایق و هویت به شمار می‌رود و مفهوم تمدن به صورت جمع (تمدن‌ها) برای تعریف و تمایز جوامع سیاسی، قلمرو، شاخص‌های آن و تبادل احتمالی آن با یکدیگر، بر مبنای هویت فرهنگی‌شان به کار گرفته می‌شود. در این روش تمدن به مثابه یک عینیت و ظرف در نظر گرفته می‌شود که محتویات آن بر اساس آن تفسیر می‌شوند. این روشی بنیادگرایانه در مطالعات تمدنی است که اثر برخورد تمدن‌های ساموئل هانتینگتون، جزء این دسته است. در روش دوم که مطلوب نویسنده مقاله است، استفاده از تحلیل تمدن، برای فهم و تبیین مفاهیم و نهادهای مرتبط با حکمرانی مطرح می‌شود. در این رویکرد، تحلیل تمدنی بر تمدن به عنوان یک مفهوم مفرد مرتبط با پیشرفت متمرکز می‌شود که با نهادهای سیاسی، اقتصادی و اجتماعی و عملکردهای جوامع در ارتباط خواهد بود. در این صورت تمدن مفهومی جهانشمول است که نه تنها به پروسه توسعه اجتماعی و مادی اشاره دارد، بلکه نتیجه چنین پروسه‌هایی را نیز در بر می‌گیرد. این بررسی‌ها به این نکته اشاره می‌کنند که چگونه تمدن در تعیین قلمروهای جوامع سیاسی و بین‌المللی به کار می‌رود تا نشان دهد که چه حق و حقوق و الزاماتی باید بر مبنای سطح توسعه سیاسی برای جوامع و تشکلهای سیاسی در نظر گرفته شود. این دورویکرد، اغلب در گفتمان‌هایی که در آن مفهوم تمدن برای ارزیابی بازیگران و جوامع در دنیای سیاست به کار گرفته می‌شود، کاربرد دارند. رویکرد دوم تمدن را مفهومی هنجاری می‌داند که بر همین اساس هویت تمدنی در مباحث علمی و سیاسی نکاتی را مطرح می‌کند که در ارزیابی دیگران در رابطه با خود و یا برخی استانداردهای جهانی به‌کار می‌رود. بنابراین، طبق این دیدگاه می‌توان گفت که چنین هویت‌هایی، ثابت و ایستا نیستند، بلکه همواره در معرض تغییر و تحول قرار دارند (ص ۱۷، ۱۶).

تفسیرهای متعدد از سیاست جهانی تأثیر گذاشته است. برای مثال از واژه تمدن برای دلالت بر تربیت اجتماعی، ابزاری برای سنجش تحول اجتماعی، معیاری برای حقوق بین‌الملل و همچنین برای تمایز میان جوامع اروپایی از سایر جوامع استفاده شده است. ایشان ادامه می‌دهد که از جمله کارهایی که معمولاً برای رهایی از معایب این پیچیدگی و یکنواخت کردن مطالعات تمدنی در روابط بین‌الملل انجام می‌شود، این است که تمایز میان تمدن و سایر مفاهیم را مشخص نماییم (ص ۱۵).

نویسنده هدف نگارش این مقاله را این امر می‌داند که تحقیق در باب تمدن را از طریق تحلیل‌هایی که بر تمدن و هویت تمدنی مبتنی هستند و در گفتمان‌های سیاسی به کار گرفته می‌شوند، تقویت نماییم. به عبارت دیگر، نویسنده به جای اینکه به خود واژه تمدن و معانی آن پردازد که خطر ورود به مباحث بی‌نتیجه را در پی دارد، از گفتمان هویت تمدنی استفاده و به کارکرد آن در سیاست اشاره می‌کند و می‌نویسد: گفتمان یک کلیت رابطه‌ای است که کار آن نه تنها ارائه تعریف از تبادلات اجتماعی است، بلکه باید افزون بر تعریف قادر باشد تا در زمینه تبادلات اجتماعی نیز اطلاع‌رسانی کند و راهنمایی برای آن باشد. از این‌رو مهم‌ترین کارویژه مفهوم هویت تمدنی این است که منبع مهمی برای شکل‌دهی هویت‌ها و علایق در سطوح مختلف جهانی، منطقه‌ای و فردی است و برای ارزیابی بازیگران و بازی‌ها در عرصه سیاست جهانی به کار گرفته



با گفتمان‌های گسترده‌تری از سیاست جهانی مرتبط باشد. این امر به ما کمک می‌کند تا دقیق‌تر بررسی کنیم که چگونه غرب یا اسلام در متمایزکردن جوامع از یکدیگر عمل می‌کنند (ص ۲۲) و از سویی دیگر، تغییرالگوی هویت تمدنی می‌تواند به برداشت فرد از هویت خود در محیط سیاسی که در آن زندگی می‌کند، اثرگذار باشد؛ به این معنا که بافت‌های سیاسی خاص می‌توانند از دیدگاه تمدنی، باعث شوند که فرد برداشت جدیدی از هویت را برای خودش داشته باشد (ص ۲۴). تحلیل گفتمان‌های تمدنی ظرفیت لازم برای بررسی هویت‌های سیاسی معاصر که محدود به قلمرو نیستند را فراهم می‌کند که از نظر مقیاس تاریخی گسترده هستند و حتی فراتر از دولت-ملت می‌روند. از نظر ا.هاگان چنین گفتمان‌هایی در بافت سیاسی معاصر که ما از اهمیت نقش پررنگ بازیگران غیردولتی^{۲۳} در آن آگاه هستیم، بسیار مفید است و همه اینها ممکن است به صورت هویت‌های تمدنی خاص و به مثابه ابزاری برای تعیین حد و مرز و یا مشروعیت بخشیدن به بازی‌ها در چارچوب تسلسل فرهنگی تجلی پیدا کنند (ص ۲۵). گفتمان موجود در سیاست معاصر، دنیای متمدن را در برابر دنیای غیرمتمدن و بربر در نظر می‌گیرد و این‌گونه تحلیل می‌کند که دنیای متمدن همواره قصد دارد دنیای بربر را که نیاز به متمدن شدن دارد، کنترل کند (ص ۲۷). نویسنده در ادامه می‌نویسد از نظر گریگت گانگ مفهوم تمدن پیامد طبیعی و در عین حال ضروری تبادل بین دولت‌هایی با فرهنگ و سیاست متفاوت در راستای ارزش‌ها و نهاد‌های مشترک است و بنابراین می‌توان گفت که این مفهوم ثابت و پایدار نیست، بلکه همواره در تغییر و تحول به سر می‌برد (ص ۲۸).

ا.هاگان در این فصل به رویکردهای مهم در مباحثی مرتبط با مشارکت تحلیل تمدنی، در بررسی سیاست جهانی پرداخته است و در پایان به این نکته اشاره می‌کند که بررسی عمیق و دقیق ماهیت گفتمان هویت تمدنی، در پرداختن به این مسئله که چگونه تمدن و هویت تمدنی در تمایز و ارزیابی تبادلات سیاسی معاصر به کار می‌روند، روشی در راستای توسعه پژوهش در زمینه تمدن و روابط بین‌الملل به شمار می‌رود. از نظر ا.هاگان روشی که در آن هویت‌های تمدنی تفسیر و ارائه می‌شوند، تصادفی نیست، بلکه بعد قدرتمندی از سیاست به شمار می‌رود (ص ۲۹-۳۰).

فصل سوم: تمدن‌ها به مثابه بازیگران: یک محاسبه فرابازیگری^{۲۴} پاتریک جکسون^{۲۵}

پاتریک جکسون در این مقاله، رویکرد متفاوتی را در مورد نقش تمدن‌ها در سیاست جهانی مطرح می‌کند. وی می‌گوید: باید بپذیریم که تمدن‌ها در سیاست جهانی از جایگاه بازیگر برخوردارند. البته نوع کنشگری

نویسنده در ادامه به این پرسش می‌پردازد که نهاد‌های اجتماعی و فرهنگی تا چه حدی می‌توانند بین فرهنگ‌های مختلف و تمدن‌های متفاوت، گذار داشته باشند و پاسخ می‌دهد: متفکرینی نظیر هانتینگتون و اسکروتین بر این باورند که فرهنگ غربی و نهاد‌های آن نمی‌توانند در فرهنگ‌هایی که فاقد بنیان‌های قانونی لازم برای برقراری فرهنگ غربی هستند، به خوبی اجرا شوند. ا.هاگان به دیدگاه اسکروتین اشاره می‌کند و می‌گوید: او دیدگاهی شکاکانه به انتقال کارآمد هنجارها و نهاد‌های غربی به سایر فرهنگ‌هایی که فاقد بنیان‌های مناسب و ساختارهای نهادی قانونی لازم برای پذیرش سیستم سیاسی به سبک غربی می‌باشند دارد. در رابطه با دیدگاه اسکروتین دو نکته وجود دارد که به مباحث مطرح‌شده در این فصل مربوط می‌شود: اولی برداشت او از عدم تقارن بین تمدن‌های مختلف دلالت می‌کند که باعث تنش در سیاست جهانی می‌شود؛ از این رو می‌توان گفت که اسکروتین از هویت تمدنی برای تمایز بین ارزش‌های سیاسی و نهاد‌های آن استفاده می‌کند (رویکرد اول) و نکته دوم این است که اسکروتین از هویت تمدنی نه تنها برای تمایز، بلکه برای ارزیابی مقایسه‌ای فرهنگ‌های سیاسی هویت‌های تمدنی متفاوت استفاده می‌کند (ص ۲۰). به عبارت دیگر از دیدگاه اسکروتین می‌توان گفت که فرهنگ غربی قائل به نوعی پلورالیسم و آزادی است که بسیاری از فرهنگ‌ها آرزوی آن را در سر می‌پرورانند؛ اما اشتیاق آنها ذاتاً با ویژگی‌های درونی و محدودیت‌های فرهنگی خودشان محدود می‌شود. ا.هاگان می‌گوید این مباحث در گفتمان‌های معاصر تمدنی و هویت تمدنی در سیاست جهانی، حاکی از آن است که اگرچه این پذیرش وجود دارد که تمدن به صورت پلورالیستیک وجود دارد؛ اما هنوز هم تفکراتی از این دست وجود دارد که در آن از تمدن برای تمایز بین جوامع پیشرفته و غیرپیشرفته استفاده می‌شود، نه اینکه براساس آن ارزش‌های هر یک از جوامع ارزیابی شود. (ص ۲۱).

ا.هاگان سپس به بحث ترکیب گفتمان‌های هویت تمدنی می‌پردازد و می‌نویسد: محدودکردن مطالعات به بررسی صرف معنای واژه تمدن، فهم ما را از نقشی که هویت تمدنی در سیاست معاصر ایفا می‌کند، محدود می‌سازد؛ بنابراین بهتر است که توجه خود را به این امر معطوف کنیم که کجا و چگونه گفتمان تمدنی و هویت تمدنی به کار گرفته می‌شود. او در ادامه می‌گوید که اگرچه گفتمان‌های تمدنی و هویت تمدنی، سبب کشف تمایزات میان تمدن‌ها می‌شود؛ اما از سویی دیگر گفتمان هویت تمدنی می‌تواند در سنجش عادات، رسوم، هنجارها و نهاد‌های سایر تمدن‌ها مفید باشد و موجب ثبات «خود» شود، به نحوی که سلسله مراتبی هنجاری در میان جوامع فرهنگی مختلف ایجاد نماید (ص ۲۱).

ا.هاگان در بحث هویت تمدنی و تعیین حد و مرزها می‌نویسد: تحلیل سیاست تمدنی به فهم ما از سیاست جهانی کمک می‌کند. اثر هانتینگتون نشان می‌دهد که چگونه گفتمان هویت تمدنی می‌تواند

23. Nonstate.

24. Civilizations as actors: a transactional account.

25. Patrick Jackson.

بازیگران اجتماعی که شامل تمدن نیز می‌شود، با حفظ بازیگران انسانی توجه می‌شود. تنها راه دست‌یابی به چنین برداشتی و استفاده بهتر از تمدن در سیاست جهانی، رها ساختن رویکرد بنیادگرایانه به تمدن است و ما را به مسئله گفتگوی تمدن‌ها می‌رساند. (ص ۳۴)

در ادامه نویسنده برای تبیین و اثبات نظر خود، بحثی در باب روش‌شناسی در علوم اجتماعی ارائه می‌دهد و می‌نویسد: در مطالعات علوم اجتماعی تحت تأثیر پوزیتیویسم، متد غالب، دوئالیسم (جدایی عین و ذهن) است؛ اما این رویکردی بنیادگراست و در مطالعه بازیگرانی همانند تمدن ما را با تنگنانهایی مواجه می‌سازد؛ در حالیکه می‌توان در علوم اجتماعی از شیوه‌های دیگری نیز استفاده کرد. در این زمینه مؤلف به بحث و برآشاره می‌کند و آن را به عنوان یک شیوه خاص و غیربنیادگرا در مطالعات علوم اجتماعی شرح می‌دهد و می‌نویسد: از نظرور، هیچ تحلیل علمی عینی از زندگی فرهنگی یا پدیده اجتماعی مستقل از دیدگاه خاص وجود ندارد و تمامی آنها به عنوان موضوع تحقیق انتخاب و دسته‌بندی می‌شوند. به علاوه اینکه هدف علوم اجتماعی این نیست که به طور خنثی و بی‌طرفانه دنیای بیرونی را بازتاب دهد. از نظر ویرانسان «قابلیت» توانایی این را دارد که دیدگاهی را نسبت به جهان اتخاذ کند و به آن معنا بخشد؛ بنابراین علوم اجتماعی به بازتولید جهان می‌پردازد، البته از طریق ارزش‌های فرهنگی که از همان ابتدا به تحقیق جهت می‌دهد (ص ۳۵-۳۶). بنابراین با استفاده از روش غیرمعمول در علوم اجتماعی می‌توان به بررسی جایگاه و نقش تمدن در روابط بین‌الملل پرداخت.

مؤلف در ادامه می‌نویسد: در بررسی نقش تمدن‌ها به مثابه بازیگر، به دنبال نوعی پراگماتیسم جامعه‌انسانی هستیم که شامل تمدن هم بشود. طبق این دیدگاه، فعالیت‌های اجتماعی از بیرون آغاز می‌شوند، نه از درون. به این معنا که با فعالیت‌های متعددی که در تئوری ممکن است به تولید و بازتولید حد و مرزهای مهم اجتماعی بپردازند؛ بنابراین تحلیل، بر فرایندهایی متمرکز می‌شود که چنین تفاوت‌هایی قادر به خلق روایت‌های پیوسته‌ای می‌شوند که بازیگران در آن بازی می‌کنند و مشروعیت در مرکز این تولید و بازتولید قرار می‌گیرد و طبق آن برخی از فعالیت‌ها قابل قبول می‌شوند. نویسنده بر این باور است که تمدن نیز همانند سایر بازیگران می‌تواند در فرایند مشروعیت‌بخشی که هدف آن بقای دولت‌هاست، ایفای نقش نماید و از اینجاست که نقش تمدن را به مثابه یک فرابازیگر پرنسپل می‌شود (ص ۳۸-۳۹).

در ادامه جکسون به بحثی نظری پیرامون مقوله مشروعیت می‌پردازد و می‌گوید: مشروعیت در روابط بین‌الملل معاصر به معنای اصلاح باورهای اصلی ذهنی است. بنابراین مشروعیت به مثابه راهی برای پاسخ به این پرسش در نظر گرفته می‌شود: چه چیزی باعث می‌شود

آنها متفاوت است و نقش آنها، نقش یک فرابازیگراست. جکسون نیز بر اساس خط مشی کلی کتاب در صدد است، رویکرد بنیادگرایانه به تمدن را نقد نموده و رویکرد غیربنیادگرا به تمدن را تبیین نماید. از این رو بحث خود را با نقد و بررسی نظریات جکسون در باب تمدن‌ها آغاز می‌کند و می‌نویسد: از نظر هانتینگتون، تمدن‌ها مقوله‌هایی فرهنگی هستند نه سیاسی؛ زیرا هیچ یک از فعالیت‌های سیاسی نظیر حفظ نظم، اجرای عدالت، جنگیدن و برعهده آنها نیست؛ بنابراین تمدن‌ها بافت‌های فرهنگی هستند که بازیگران سیاسی در آن ایفای نقش می‌کنند (هانتینگتون، ۱۹۹۶، ص ۴۴). از نظر او حتی با اینکه دولت‌ها با نام تمدن فعالیت‌های خود را انجام می‌دهند، باز این دولت‌ها هستند که بازیگر اصلی به شمار می‌روند و تمدن‌ها بازیگر نیستند. همان‌گونه که در بحث‌های پیشین ذکر شد، رویکرد بنیادگرا، نگاهی ایستا به تمدن دارد. در حالی که رویکرد غیربنیادگرا برای تمدن پویایی و کنشگری قائل است و آن را مقوله‌ای در حال شدن می‌بیند. از این رو جکسون بر خلاف هانتینگتون بر این باور است که تمدن‌ها نیز بازیگرند؛ زیرا برای مثال زمانی که از تمدن غرب در برابر تمدن اسلام سخن به میان می‌آید، به مسائلی اشاره می‌شود که دال بر بازیگری تمدن غرب در برابر سایر تمدن‌هاست؛ مسائلی نظیر اعمال دموکراسی در کشورهای اسلامی و... که تنها از یک بازیگر سر می‌زند (ص ۳۳).

وی سپس با ارائه بحثی از ویر و نیز تبیین مفروضات فرابازیگری خود در باب تمدن، این‌گونه نتیجه‌گیری می‌کند که: تمدن‌ها مانند بسیاری از سازمان‌هایی اند که ما برای آنها نامی انتخاب می‌کنیم، به آنها شخصیت مستقل می‌دهیم و رفتارهایی وابسته به آنها داریم. مهم‌ترین تفاوت تمدن با سایر سازمان‌ها این است که تمدن‌ها فاقد مرکزیت هستند. جکسون در ادامه می‌نویسد: همواره ماهیت‌های مختلفی وجود دارد که منشأ وقایع مختلف در جهان است؛ بنابراین باید توجه بیشتری به فرایندها و پروسه‌هایی داشته باشیم که ماهیت‌ها به عنوان بازیگر اجتماعی در آن شکل می‌گیرند. بنابراین سوال اصلی این فصل این است که چگونه می‌شود کنش‌ها را به افراد، دولت و یا تمدن نسبت داد و در پاسخ به این پرسش می‌گوید: از دیدگاه من تمدن نقشی فرابازیگر دارد او ادامه می‌دهد برای آنکه بتوانیم تمدن را به مثابه یک بازیگر فرض کنیم، باید تعریف بنیادگرایانه از بازیگر را رها کنیم و یک تعریف غیربنیادگرایانه از بازیگر (همانند آنچه که در مقوله تمدن مورد نظر است)، ارائه دهیم. به عبارت دیگر، با توسعه شیوه‌ای که در روابط بین‌الملل کارگزار^{۲۶} تعریف و تعیین می‌شود، می‌توان کارگزار بودن را به تمدن نیز توسعه داد. این دیدگاه بر الگوهای روابط اجتماعی و تبادلات فعالیت‌های اجتماعی که در پی حفظ قلمروهای مهم اجتماعی هستند، مبتنی است. در این دیدگاه به اهمیت ادعا در رابطه با ساختار

26. Agent.

دولت‌ها هنجارها قوانین و تعهدات بین‌المللی را بپذیرند؟ از این رو دیدگاه بنیادگرایی دوباره مطرح می‌شود که طبق آن می‌توان گفت که فعالیت اجتماعی محصول عملکرد جایگاه بازیگراست؛ اما ماکس وبر مخالف این رویکرد به مشروعیت است. در واقع وبر سعی دارد تا توجه تحلیلی ما را به بافت اجتماعی معطوف کند که پیامدهای سیاسی از آن به وجود می‌آیند. مشروعیت وبری با تولید و بازتولید محدوده‌های فعالیت سروکار دارد و نکته کلیدی آن این است که چگونه حد و مرزهای پذیرش تعیین می‌شوند و فرایند مشروعیت‌بخشی، فضاهایی را می‌سازد که در آن برخی از فعالیت‌ها، می‌توانند اجرا شوند و سایر فعالیت‌ها قابل پذیرش نیستند. به دیگر بیان، می‌توان گفت که سیاستمداران تنها سیاست‌هایی را اعمال می‌کنند که می‌توانند آن را طبق روشی که برای مخاطبانشان قابل پذیرش است، توجیه کنند. مهم‌ترین وجه تمایز چنین حد و مرزهایی این است که با محدودکردن و تعیین کردن فعالیت، یک بازیگر را خلق می‌کنند و فضایی را معین می‌کنند که بازیگر می‌تواند در آن با مشروعیت فعالیت کند (ص ۴۰). از دیدگاه وبر ادعاهای مشروعیت نوعی فن بیان محسوب می‌شوند؛ زیرا نوعی از گفتمان هستند که برای به دست آوردن پیروزی در مباحثه‌های عمومی طراحی شده‌اند (ص ۴۱). جکسون پس از اشاره به دیدگاه وبر، این سوال را مطرح می‌کند که چگونه فن بیان عمومی می‌تواند بر برون‌داد چالش‌های مشروعیت اثرگذار باشد؟ پاسخی که برای آن مطرح می‌کند این است که این تأثیر مسلماً از طریق تغییر محتوای ذهنی و باور گوینده و شنونده یا مخاطب حاصل نمی‌شود، بلکه نکته کلیدی این تأثیر در چگونگی خلاقانه به کارگرفتن بحث برای خلق فضایی است که در آن بتوان فضای گفتمانی عمومی را به نفع یا ضد یک عملکرد تغییر داد، نهفته است. در این صورت می‌توان گفت که مشروعیت شبیه همان چیزی است که شیملمفنینگ^{۲۷} آن را «فعالیت خطابه‌ای»^{۲۸} می‌نامد که در آن کلمات و مباحث، ابزاری برای شکل‌دهی برون‌دادها به کار می‌روند (ص ۴۵). نهایتاً او می‌گوید که گرچه مطالعه تمدن به مثابه بازیگری سری چالش‌های تکنیکی را با خود به همراه می‌آورد؛ اما از نظر بنیادی مطالعه آن با دیگر بازیگران اجتماعی تفاوتی ندارد (ص ۴۷-۴۸).

فصل چهارم: بحثی در باب چرخش گفتمانی در تحلیل تمدنی:^{۲۹} هیوارد الکر^{۳۰}

مقاله هیوارد الکر نقد و بررسی فصول پیشین است. الکر در ابتدا خلاصه‌ای از مقدمه کتاب نوشته پاتریک جکسون و مارتین هال می‌آورد و شیوه استنتاج آنها را نقد می‌کند و می‌گوید که دلیل کافی برای

اثبات فرضیه مقاله (رویکرد غیربنیادگرا) ارائه نشده است و ویژگی‌های چندگانه‌ای که برای رد شی‌گونه‌گی و اثبات پویایی تمدن ارائه می‌شود نیز کافی نیست؛ یعنی چگونه می‌توان به این نتیجه رسید که مرز میان تمدن‌ها کم‌رنج و ضعیف است، تمدن‌ها تنش‌زا هستند، از سلسله مراتب متعدد برخوردارند، فاقد مرکزیت واحد هستند و نهایتاً اینکه دائماً در حال تغییرند؟ در هر صورت الکر نمی‌پذیرد که نویسندگان توانسته باشند مدعای خود را، یعنی پویا بودن تمدن و اینکه بایستی به شیوه‌ای غیربنیادگرا تمدن را مطالعه کرد، اثبات نموده باشند. در مورد مقاله ا.هاگان با عنوان گفتمان‌های تمدنی نیز الکر بر این باور است که این مقاله به درستی به آنچه که من در تحلیل تمدنی «رویکرد گفتمانی» می‌نامم پرداخته است. از نظر الکر، ا.هاگان به خوبی از دیدگاه سالتر استفاده می‌کند و بحث می‌کند که «در تفکر معاصر،

تمایل زیادی به استفاده از مفهوم تمدن به منظور ارزیابی و تمایز جوامعی که در مقایسه با دیگرانی که کمتر توسعه یافته هستند و به پیشرفت مادی و اخلاقی دست یافته‌اند، وجود دارد (ص ۵۱-۵۲). الکر می‌نویسد ا.هاگان نیز همانند هال و جکسون دیدگاهی نقادانه به نظریه هانتینگتون در رابطه با «تمدن‌ها» به مثابه ماهیت‌هایی ناهمگن و

نامتمرکز با تنش‌ها و تناقض‌های درونی دارد و می‌گوید که به سختی می‌توان تعیین کرد که تمدن‌ها تحت تأثیر سیاست هستند یا نه؟ و به همین دلیل مبهم هستند؛ یا اینکه تعیین کنیم که همگن هستند و یا دارای حد و مرز؟ او از ما می‌خواهد که به رویکرد گفتمانی توجه کنیم تا دریابیم که چرا و چگونه هویت‌های تمدنی روی کار آمدند. از نظر الکر، ا.هاگان بحث‌های جهانی مهم در رابطه با تعریف تمدنی، توسعه، و زوال آن را نادیده می‌گیرد و می‌گوید که این مقوله‌ها برای تبیین اینکه چگونه این جنبه‌های تمدنی در فعالیت‌های گفتمانی شکل می‌گیرند و اثبات لزوم توجه بیشتر به آنها ناکافی است. همچنین الکر در مورد مقاله تمدن‌ها به مثابه بازیگر پاتریک جکسون نیز بر این باور است که با وجود تلاشی که این نویسنده در پی اثبات شیوه ضدبنیادگرایانه خود داشته، نتوانسته ثابت نماید که چگونه می‌توان تمدن اسلامی یا تمدن غربی و یا سایر تمدن‌ها را شبه بازیگر فرض کرد؟ و دلایل وی را نیز کافی نمی‌داند. (ص ۵۲-۵۳).

نقطه ثقل مقاله الکر، بحثی نظری درباره‌ی نظریه ضدبنیادگرایی است که آن را با رویکرد گفتمان‌پساساختارگرایی ربط می‌دهد و تلاش می‌کند که این دیدگاه پیشنهاد شده را به نوعی با انقلاب هستی‌شناسانه‌ای

از نظر هانتینگتون، تمدن‌ها

مقوله‌هایی فرهنگی هستند

نه سیاسی؛ زیرا هیچ یک از

فعالیت‌های سیاسی نظیر حفظ

نظم، اجرای عدالت، جنگیدن

و برعهده آنها نیست؛ بنابراین

تمدن‌ها بافت‌های فرهنگی هستند

که بازیگران سیاسی در آن ایفای

نقش می‌کنند.

27. Schimmelfenning.

28. Rhetorical action.

29. Discussion: on the Discursive turn in the Civilizational Analysis.

30. Hayward R. Alker.

شبکه‌ها و جوامع جهانی اشاره کردند و در پایان می‌گوید اگر می‌خواهیم که مقوله‌گفتمانی در تحلیل‌های تمدنی مثمر‌تر باشد، باید به مفهوم‌سازی‌های موازی نیز توجه شود (ص ۵۷-۵۸)

بخش دوم: تمدن (ها)، دین و روانشناسی^{۳۳}

فصل پنجم: تمدن، پساشرق‌شناسی و اسلام؛^{۳۴} مصطفی کمال پاشا^{۳۵}

مصطفی پاشا نیز همانند سایر نویسندگان دیگر این کتاب در صدد است تا با نقد رویکرد بنیادگرا، لزوم استفاده از رویکرد غیربنیادگرا در تحلیل تمدن را اثبات نماید. وی تلاش می‌کند این امر را با انتقاد از آثار پساشرق‌شناسی به انجام برساند. کمال پاشا این فصل را با یک مقدمه آغاز می‌کند که بازگشت تحلیل تمدنی به حوزه روابط بین‌الملل، پیام‌های متناقضی را در رابطه با ماهیت جهان معاصر به همراه می‌آورد. این تناقض بدین نحو نمایان می‌شود که از طرفی مدرنیته را، پدیده‌ای جهانی شده تأیید می‌کند و از طرف دیگر بر تداوم تفاوت‌های بین‌اشکال متمایز زندگی فرهنگی تأکید می‌کند.

کمال پاشا مقاله خود را در سه بخش سیاست و تحلیل‌های تمدنی، رژیم‌های اسکوپیک شرق‌شناسی^{۳۶} و آگونیزم و پساشرق‌شناسی^{۳۷} ارائه کرده و مسئله اصلی او در این مقاله، تبیین رابطه تمدن، پساشرق‌شناسی و اسلام است. نویسنده در این فصل از یک سو به پیوند بین بنیادگرایی مستشرقین و هرژمونی در راستای دست‌یابی به گفتمانی کامل‌تر در رابطه با تمدن اشاره می‌کند و از سویی دیگر به این مقوله می‌پردازد که چگونه نقش دین در قلمرو فرهنگی اسلامی، ممکن است از یک دیدگاه پساشرق‌شناسی بررسی شود (ص ۶۲).

نویسنده در بخش سیاست و تحلیل‌های تمدنی، نخست به رویکرد بنیادگرایانه فرهنگی غربی‌ها (شرق‌شناسان) به سایر نقاط جهان، مخصوصاً حوزه تمدنی اسلام و نتایج آن می‌پردازد و می‌نویسد: تفکر تمدنی در غرب، پدیده مدرن شدن را محصول استثنایی بودن اروپا می‌داند؛ یعنی پدیده‌ای مختص به غرب و تمدن غربی است و نسخه اصلی است که دیگر فرهنگ‌ها می‌توانند با آن مقایسه شوند (ص ۶۲-۶۵). پاشا تأکید می‌کند که بنیادگرایی فرهنگی در خارج از غرب استعمار را به همراه می‌آورد و اشاعه تصویری منفی از اسلام و مسلمانان نیز جدا از این پروژه نیست. قدرت سمبلیک و مادی غرب، نسخه‌ای خاص از تمدن اسلامی را ترویج می‌کند (ص ۶۶).

در بخش رژیم‌های اسکوپیک شرق‌شناسی او به شاخصه‌های این

مصطفی امیربایر^{۳۱} از آن با عنوان «جامعه‌شناسی رابطه‌ای»^{۳۲} یاد می‌کند، ربط دهد. با در نظر گرفتن چنین رویکرد جامعه‌شناسانه‌ای، آلکربراین باور است که می‌توان در مورد نظر جکسون در ارتباط با نمایندگی و یا بازیگری مسئول، پیشرفت حاصل شود. سرانجام نیز این بخش را با اشاره به رویکردهای جایگزین برای فهم پیشرفت‌های تاریخی جهان معاصر به پایان می‌برد (ص ۵۳).

او پیشنهاد می‌دهد که مفهوم ضدبنیادگرایی که هال و جکسون مکرر به آن اشاره کردند، با آنچه که جکوب تورفینگ (۲۰۰۵) «تئوری گفتمان پسا ساختارگرایی» می‌نامد ریشه مشترک دارد. تورفینگ بر این باور است که وی‌ژگی اصلی تئوری گفتمان پسا ساختارگرایی، «هستی‌شناسی ضدبنیادگرایی و معرفت‌شناسی ضدبنیادگرایانه» آن است. به عبارت دیگر، پسا ساختارگراها با رئالیست‌های فلسفی در این نکته اتفاق

نقطه ثقل مقاله الکر، بحثی نظری

درباره نظریه ضدبنیادگرایی

است که آن را با رویکرد گفتمان

پسا ساختارگرایی ربط می‌دهد

و تلاش می‌کند که این دیدگاه

پیشنهاد شده را به نوعی با

انقلاب هستی‌شناسانه‌ای که

مصطفی امیربایر از آن با عنوان

«جامعه‌شناسی رابطه‌ای» یاد

می‌کند، ربط دهد.

نظر دارند که دنیایی فراتر از ادراک ما در جهان بیرونی وجود دارد؛ اما «حقیقت» آن مستقل از ما نیست، بلکه ویژگی‌ای از زبان ما به شمار می‌رود. به دیگر بیان می‌توان گفت که تئوری گفتمان «رویکردی نسبی، مفهومی، و تاریخی به شکل‌گیری هویت دارد» (ص ۵۴). تورفینگ این‌گونه پیشنهاد می‌کند که تئوری گفتمان پسا ساختارگرایی مخالف «توضیح

و تبیین اتفاقی پدیده‌های اجتماعی است؛ زیرا این امر سبب می‌شود که رخدادهای طبیعی، پایبند قوانین جهان شمول و به عبارتی گرفتار جهان‌شمول بودن بشوند». از طرفی دیگر آنها همچنین مخالف تلاش برای یافتن «ماهیت اتفاقی ذاتی پدیده‌های اجتماعی» هستند (ص ۵۵). الکر با دیدگاهی نقادانه می‌گوید که هیچ‌یک از نویسندگان قبلی، تبیین تصادفی پدیده‌ها را به طور کامل رد نکردند و همچنین «تئوری گفتمان پسا ساختارگرا» را به طور کامل تصدیق نکردند. الکر می‌گوید که گرچه در واقع هر یک از نویسندگان فصول پیشین با رویکردی پساپوزیتیویست، به عملکرد ساختاری اجزای زبان پرداختند؛ اما با این وجود همه آنها به برداشت من از هستی‌شناسی و معرفت‌شناسی تحلیل‌های گفتمانی معاصر اشاره کردند (ص ۵۶).

در پایان از نظر الکر، تمدن‌ها باید از دیگر ماهیت‌های فرهنگی-اجتماعی و یا پروسه‌های تاریخی جهانی جدا شوند. به دیگر بیان او می‌گوید که نویسندگان قبلی در فصل‌های پیشین تنها به صورت اجمالی و گذرا به جایگزین‌هایی نظیر سیستم جهانی، نظم جهانی،

31. Mustafa Emirbayer.

32. Relational sociology.

33. Civilization(s), Religion, and Psychology.

34. Civilizations, Postorientalism and Islam.

35. Mustapha kamal pasha.

36. The scopic regimes of orientalism.

37. Agonism and post orientalism.

تمدنی تلقی می‌شود. سؤال اصلی که او مطرح می‌کند، این است که گفتمان تمدنی چه ویژگی خاص و منحصر به فردی دارد که از نظر استراتژیکی کاربردی می‌شود. در این فصل سالتر در صدد است تا به ویژگی‌های خاص گفتمان تمدنی بپردازد که آن را در جنگ علیه ترور کاربردی ساخته است. سه ویژگی مهم که سالتر برای گفتمان تمدنی مطرح می‌کند، عبارتند از: نخست اینکه گفتمان تمدن در مقابل بربریت، یک دوگانگی قدرتمند را به وجود می‌آورد که در آن تفاوت‌های بین «دیگران بد متعدد»^{۴۰} کاملاً برجسته می‌شود. دوم: محکوم کردن بربرها فوری را به وجود می‌آورد که در آن، برای برخی راهکارهایی که در حالت عادی غیرقابل توجیه هستند، مشروعیت می‌یابند. سوم اینکه بربرها در استراتژی خود، تهدید علیه تمدن را فردی می‌کنند و سالتر می‌گوید که با در نظر گرفتن این شرایط، آمریکا به جای مخالفت با یک گروه یا جامعه که ممکن است دلایل مشروع داشته باشند، به مخالفت با افرادی می‌پردازد که بربر هستند و طبق آن نابودی بربرها تنها واکنش ممکن به شمار می‌رود (ص ۸۱، ۸۲). در رابطه با گفتمان بربر/تمدن، سالتر سه ویژگی را مطرح می‌کند که عبارتند از: این گفتمان دشمن را خارج از قلمرو سیاسی نرمال فرض می‌کند، تنها راه حل ممکن را نابودی یا استعمار است و گفتمان مجزایی است که اجازه می‌دهد تناقض‌های متعددی، حل نشده باقی بمانند. در بخش بربرها به منزله استثنا،^{۴۱} سالتر می‌گوید که توصیف «دیگر بود»^{۴۲} به عنوان بربر، استفاده از مقیاس‌های استثنایی را به وجود می‌آورد؛ زیرا بربرها تنها خارج از قلمرو سیاسی نیستند، بلکه در کل ضد سیاسی هستند (مخالفان سیاسی). در واقع بربرها همواره خارج از حد و مرزهای سیاسی قرار می‌گیرند (ص ۸۵).

در بخش الزام وجود بربرها، سالتر به این نکته می‌پردازد که جنگ بین تمدن‌ها، در واقع امروزه جنگ بین تمدن غرب و بربرهاست (ص ۸۷). به عبارت دیگر برخورد بین تمدن‌ها، برخوردی تمدنی است که غرب و امروز آمریکا رهبری آن را بر عهده دارد و بربرها نقش تروریست را دارند (ص ۸۷). به دیگر بیان، سالتر این گونه این بحث را به پایان می‌برد که این روایت بدین معناست که آمریکا خود را نماینده جهان و تمدن می‌داند و از این رو هر کشوری که در جنگ علیه ترور با آمریکا متحد می‌شود، متمدن می‌شود و عدم اتحاد با آمریکا نیز نشان از بربریت آن است و علامتی است برای حمله بعدی به آمریکا (ص ۸۸).

سالتر در بخش بعدی که مجموعه^{۴۳} بربرها نام دارد، به این بحث می‌پردازد که بر اساس این نگاه بنیادگرایانه به مسئله تمدن/بربر است که آمریکا خود را مجاز می‌داند، منافع خود را در سطح جهانی و همه‌گه

بنیادگرایی و نقد آن بر اساس فرهنگ اسلامی می‌پردازد: جدایی میان سنت و مدرنیته و جدایی میان قلمرو خصوصی باورهای دینی از قلمرو سکولار و اجتماعی، از شاخصه‌های اصلی بنیادگرایی به شمار می‌رود (ص ۶۷) که این جدایی در غرب وجود دارد؛ اما در قلمرو فرهنگی اسلامی وجود ندارد. تاریخ‌گرایی برتری غرب را با ترویج این ایده که غیرغربی‌ها ناقص هستند، تأیید می‌کند و هژمونی، پروژه‌ای است برای تثبیت رهبری در فرایندی به نام متمدن ساختن دیگران که غیرغربی‌ها را از نقص‌هایی که دارند، رها می‌سازند (ص ۶۹).

در بخش آگونیسیم و پساشرق‌شناسی کمال پاشا به تبیین رویکرد غیربنیادگرایانه خود می‌پردازد و بر اساس آن رویکرد بنیادگرایانه در مطالعه تمدنی اسلام را به چالش میکشد و اشاره می‌کند: در برداشت پساشرق‌شناسی، برخلاف دیدگاه شرق‌شناسانه اسلام پدیده‌ای ابدی و غیرقابل تغییر نیست؛ یعنی برخلاف شرق‌شناسان که دین را از سیاست جدا نمی‌داشتند، پساشرق‌شناسان، قلمروهای اجتماعی را جدا و متفاوت از یکدیگر می‌دانند و بر این باورند که دین باید در بافت مکانی و زمانی خود قرار بگیرد (ص ۷۰، ۶۹) از سویی دیگر، از نظر پساشرق‌شناسان هویت‌ها نسبی هستند و محصول ارتباط و مرادوه با دیگر فرهنگ‌ها هستند (ص ۷۰) او همچنین به این نکته اشاره می‌کند که چگونه تحلیل پساشرق‌شناسانه و پسااستعماری، باید مراقب باشد تا بنیادگرایی را که با آن مخالفت می‌کند تکرار نکند (ص ۷۱). پاشا مقاله را با این نتیجه‌گیری به پایان می‌برد که پیشنهاد گفتگوی تمدن‌ها از سوی سید محمد خاتمی، تحلیل را در مسیر برداشت‌های غیرهژمونیکی قرار می‌دهد؛ به عبارت دیگر در نظر گرفتن مکان‌ها و موقعیت‌های متعدد برای تحلیل تمدنی، به مثابه نقطه مقابلی در برابر دیدگاه هژمونیکی غربی، می‌تواند شروع تازه‌ای را پیشنهاد دهد (ص ۷۳).

فصل ششم: منتظر بربرها نباشید،^{۳۸} مارک سالتر^{۳۹}

در این مقاله نویسنده به رویکردی بنیادگرا می‌پردازد و تلاش می‌کند با تبیین آن جلوه‌ای روشن از رویکرد بنیادگرا ارائه دهد تا به ضرورت استفاده از یک رویکرد غیربنیادگرا رهنمون شود. نویسنده بر این باور است که تحلیل تمدنی درباره بربرها (تروریست‌ها) از سوی ایالات متحده آمریکا، تبدیل به یک استراتژی کاربردی در سیاست خارجی شده است. بنابراین نویسنده در این مقاله به مفهوم بربریت و به طور خاص بر مفهوم تروریست به عنوان بربریت مدرن و کاربرد آن در مشروع سازی جنگ علیه ترور تمرکز کرده است.

وی مقاله را با این بحث آغاز کرده است که جنگ علیه تروریست‌ها در سیاست آمریکا و گفتمان عمومی، به منزله برخورد تمدن‌ها و جنگ

40. Various bad others.

41. Exception.

42. Other.

43. Bodies.

38. Not Waiting for the Barbarians.

39. Mark B. Salter.

اروپامحوری و نگاه آنها به جهان سوم به منزله «دیگربود»، نقطه کانونی تحلیل‌ها و نقدهای پسااستعماری را شکل می‌دهد (ص ۹۷). او ادامه می‌دهد که نئوگاندیسم‌ها، در تلاش برای مقابله با قدرت و دانش انحصاری غرب به دفاع از تمدن هندی پرداختند و در این راستا غرب را «دیگربود» خواندند و خود گرفتار تناقض شدند (ص ۹۸).

کینوال بحث را این‌گونه ادامه می‌دهد که نویسندگانی نظیر آشیش ناندی^{۴۶} و تی. ان. ماندن^{۴۷} که طرفدار نئوگاندیسم هستند، به مقابله با غرب محوری و سلطه غربی پرداختند و این کار را از طریق خلق استنشالیسم فرهنگی اسطوره‌شده خود انجام دادند؛ اما او بر این باور است که این نویسندگان، مسئول هر نوع افراط در بنیادگرایی هندی هستند (ص ۱۰۲، ۱۰۴). به عبارت دیگر کینوال بر این باور است که نئوگاندی‌ها در تلاش برای تحقق بخشیدن به خود هندی در ارتباط با مفاهیمی نظیر خود، ملت، فرهنگ و تمدن، موفق به خلق حد و مرزهایی شدند. ادعای آنها این بود که گروه‌هایی که در گفتمان غرب در حاشیه قرار گرفته بودند، مرکزیت پیدا کنند و این خود باعث ایجاد تناقض شد (ص ۱۰۵).

فصل هشتم: امپراتوری آمریکا و فعالیت تمدنی،^{۴۸} دنیل اچ، نکسون^{۴۹}

مقاله دنیل نکسون ضمن ارائه بحثی انتقادی از مباحث سه فصل قبل، این فصول را جمع‌بندی می‌کند و به این موضوع اشاره می‌کند که سه مقاله قبلی که توسط پاشا، سالتر و کینوال نوشته شده بود، هریک به نوعی به رابطه بین گفتمان تمدنی و امپراتوری می‌پردازد (ص ۱۰۹). او تلاش می‌کند تا به یکی دیگر از نتایج رویکرد بنیادگرا، یعنی امپراتوری پردازد و از این رو تلاش می‌کند که رابطه میان گفتمان تمدنی و امپراتوری را با یک نمونه موردی (آمریکا) عینیت بخشد. همانند سه نویسنده قبلی او نیز به این نکته می‌پردازد که تک‌محوری^{۵۰} در بافت گفتمان مربوط به تمدن شکل می‌گیرد. خلاصه اینکه ترکیب تک‌محوری و تمدن‌گرایی، باعث بهبود روابط اجتماعی امپریالیستی^{۵۱} نمی‌شود، بلکه استراتژی مشروعیت را برای ادعاهای اقتدار امپراتوری فراهم می‌کند (ص ۱۱۲). زمانی که اقتدار به صورت ویژگی خاص نوع معینی از اجتماع غیرامپراتوری تبدیل می‌شود، می‌توان تنوع امپراتوری از اقتدار را به اقتدار فراتر از قلمرو «دولت‌های مقتدر» ربط داد (ص ۱۱۳). تک‌محوری بر پایه اقتدار داخلی دولت‌ها استوار است و دارای ویژگی

خاکی تعریف کند و بر اساس آن با دشمنان خود به مبارزه بپردازد. او در مورد ویژگی علیه بربریت می‌نویسد: جنگ علیه ترور، نه برنده‌ای دارد و نه دشمن آشکاری، نه قلمروی که تصاحب شود و نه شرایطی برای شکست؛ تنها بهانه‌ای است به نام پروسه تمدن که باید تکمیل شود (ص ۸۸). هدف از جنگ علیه ترور، ریشه‌کن کردن بازیگران خشونت طلب است. این تهدیدها در اذهان تروریست‌ها وجود دارد و از آنجا که آمریکا نمی‌تواند بربرها را کنترل کند، در صدد است تا مجموعه آنها را کنترل کند؛ یعنی با نگاهی تمدنی به سراغ آنها می‌رود و همین امر سبب توسعه حوزه نفوذ و دخالت آمریکا می‌شود (ص ۸۹). بنابراین جای تعجب نیست که هر نوع حرکتی که برای آمریکا تهدید به حساب می‌شود، در این چارچوب قرار می‌گیرد و بربر و تروریست نامیده می‌شود و این روایت استراتژیک اخلاقی-سیاسی، تنها به دلیل تهدید شدن تمدن توسط بربرها موجه می‌شود (ص ۹۲).

در انتها نیز سالتر بحث را در بخش چگونه گفتمان تمدن‌ها معنادار می‌شود، به پایان می‌برد و می‌گوید که گفتمان تمدن‌ها، با حضور بربرها در نقطه کانونی آن و سه ویژگی که برای آن برشمردم، توجیه و برای جنگ آمریکا علیه تروریست و پذیرش آن نیز در مجامع عمومی آسان‌تر می‌شود. گفتمان تمدن‌ها تهدید را به منزله بحرانی برای تمدن مطرح می‌کند. سالتر بر این باور است که کشف و پرداختن به ابهامات و تناقض‌های موجود در گفتمان بربر/تمدن است که توجیه تاکتیک‌های جنگ علیه ترور را مشکل می‌سازد (ص ۹۲).

فصل هفتم تمدن‌ها، نئوگاندیسم و خود هندو،^{۴۴} کاترینا کینوال^{۴۵}
کاترین کینوال در این فصل به یک نمونه از منتقدین رویکرد بنیادگرایی می‌پردازد که خود دچار نوعی بنیادگرایی شده‌اند. در این فصل کینوال نشان می‌دهد که چگونه نئوگاندیسم‌ها که منتقد بنیادگرایی هستند، در تلاش برای انتقاد از قرائت تمدنی غربی، خودشان گرفتار همان بنیادگرایی می‌شوند و یک ماهیت هندی غیرقابل تغییر را تأیید می‌کنند. در واقع آنها در پی تلاش برای تحقق بخشیدن به خود (self) هندی، مفاهیمی نظیر سنت، فرهنگ و تمدن خودشان، ساختارهای غالبی می‌خواستند پشت سر بگذارند که بر آنها غالب می‌شود (ص ۹۵).

به عبارت دیگری تأکید می‌کند که اگرچه تحلیل انتقادی تمدنی در نقد تئوری روابط بین‌الملل، مقوله‌ای کلیدی است؛ اما در مورد یکپارچگی مفهوم تمدنی قانع نشده است. اگر هدف، احیاء خود مفهوم باشد، رویکردهای تفسیری در معرض خطر استنشالیسم تمدنی قرار می‌گیرند.

در بخش تمدن‌ها و منتقدین پسااستعماری، او می‌گوید که انتقاد از

46. Ashish nandy.

47. T. N. Manden.

48. Discussion: American, Empire and Civilizational, Practice.

49. Daniel H. Nexon.

50. Unilateralism.

51. Imperial.

44. Civilizations, Neo-Gandhianism, and the Hindu Self.

45. Catarina Kinnvall.

خودیاری^{۵۲} و خودمختاری^{۵۳} است. از نظر استفن کراسنر، این امر تناقض به همراه دارد؛ زیرا اگر دولتی به دنبال خودیاری باشد، رفته‌رفته اقتدار خود را از دست می‌دهد؛ یعنی خودیاری به نوعی آنارشیک است و قدرت برتری وجود ندارد که سیاست را دیکته کند (ص ۱۱۳). در ادامه نکسون به این نتیجه می‌رسد که تک‌محوری در حمایت از یک جامعه تمدنی، ماهیت کمک به خود را تغییر می‌دهد و در حقیقت، خودیاری به نوعی «کمک به دیگری» اجباری تبدیل می‌شود که توسط یک دولت خاص با ادعای حق صحبت داشتن برای کل جامعه و نمایندگی داشتن از طرف آن به بقیه تحمیل می‌شود که امروزه آمریکا از این موقعیت برخوردار است و این نقش را ایفا می‌کند (ص ۱۱۵). او سرانجام بحث را با این نتیجه‌گیری به پایان می‌برد که ارتباط بین گفتمان‌های تمدنی، امپراتوری و تک‌محوری، حاکی از این است که در سیاست‌های جهان معاصر، نیروهای دیگری نیز هستند که برتری ایدئولوژی‌های نظریه‌پردازان تمدن را حفظ می‌کند (ص ۱۱۶).

بخش سوم: برخورد بین تمدنی^{۵۴}

فصل نهم: استانداردهای جهانی تمدن بازار،^{۵۵} برت باودن و لئونارد سیبروک^{۵۶}

در این فصل برت باودن و لئونارد سیبروک نیز همانند سایر نویسندگان، به انتقاد از رویکرد بنیادگرایانه به تمدن می‌پردازند و بحث خود را به تمدن و مطالعه جهانی شدن اقتصادی معطوف می‌کنند. نویسندگان بر این باورند که رویکرد بنیادگرایانه در مباحث اقتصاد سیاسی بین‌المللی، نتایج منفی به همراه دارد و بنابراین نیازمند به یک رویکرد غیربنیادگرا در این زمینه هستیم. آنها با تمرکز بر ایده «استانداردهای تمدن بازار»، بر ابهام این واژه تأکید می‌کنند؛ یعنی تبعیت از این معیارهای تمدن اغلب، پیش‌نیاز برای توسعه اقتصادی فرض می‌شود؛ اما همچنین بر روابط قدرت ماسک می‌گذارد. با اشاره به استفاده محتاطانه از ایده استاندارد تمدن بازار، باودن و سیبروک به موردی معاصر و تاریخی می‌پردازند که در آن به‌کارگیری استانداردهای جهانی، هم تأثیر مثبت و هم تأثیر منفی در پی داشته است. نویسندگان در این فصل به این نکته می‌پردازند که چگونه استانداردهای جهانی تمدن بازار در بافت‌های مختلف، شکل متفاوت به خود می‌گیرند و اینکه با تکامل دولت‌های مدرن، سیستم‌هایی به عنوان «معیارهای استاندارد تمدن» به وجود می‌آید که دولت‌ها برای مشروعیت یافتن، به عنوان عضوی از جامعه بین‌المللی باید از آن تبعیت کنند (ص ۱۱۹).

باودن و سیبروک اظهار می‌کنند که مفهوم معیار تمدن، در مباحث

52. Self help.

53. Autonomy.

54. Inter-Civilizational Encounters.

55. Global Standards of Market Civilization.

56. Brett Bowden and Leonard Seabrooke.

جهانی شدن بسیار مهم است؛ زیرا مبنایی را به وجود می‌آورد که طبق آن دولت‌ها در جهانی شدن بازار طبقه‌بندی می‌شوند (ص ۱۲۰). بنابراین در این فصل آنها به مفاهیمی نظیر جهانی شدن، کنترل و مدیریت افراد در اقتصاد سیاسی بین‌المللی معاصر می‌پردازند (ص ۱۲۰). آنها اشاره می‌کنند که بر اساس کارهای اخیر در تئوری روابط بین‌الملل و عبور از رویکردهای ساختارگرا، معیار جهانی تمدن و ایده جامعه بین‌المللی زیر سؤال می‌رود؛ زیرا به‌کارگیری این معیارها در بافت‌های مختلف، برون‌دادهای متفاوتی دارد و در واقع این مفاهیم، بافت محور هستند (ص ۱۲۱). به عبارت دیگر گرچه این معیارها توسط ابرقدرت‌ها تعیین می‌شوند؛ اما در فرایند پذیرش در دیگر بافت‌ها دستخوش تغییر می‌شوند (ص ۱۲۱). این دو در توضیح این امر می‌نویسند: سه

ویژگی اصلی تمدن؛ یعنی تمدن اقتصادی، اجتماعی و قانونی که به تمدن سیاسی-اجتماعی ختم می‌شوند، توسط غرب و اروپا تعیین می‌شوند و همین امر توجیه لازم برای ترویج استعمار را فراهم می‌کند (ص ۱۲۲). تاریخ نشان داده که معیار تمدن، همواره وسیله‌ای بوده برای تمایز مردم متمدن از مردم غیرمتمدن و بربر و در حال توسعه (ص ۱۲۲). به عبارت دیگر، استفاده

نویسنده بر این باور است که تحلیل تمدنی درباره بربرها (تروریست‌ها) از سوی ایالات متحده آمریکا، تبدیل به یک استراتژی کاربردی در سیاست خارجی شده است. بنابراین نویسنده در این مقاله به مفهوم بربریت و به طور خاص بر مفهوم تروریست به عنوان بربریت مدرن و کاربرد آن در مشروع‌سازی جنگ علیه ترور تمرکز کرده است.

از استانداردهای جهانی تمدن بازار، به نوعی نگاه گفتمانی بر اساس الگوی متمدن/بربر ختم می‌شود که نگاهی بنیادگراست و نتایجی همچون استعمار را در پی دارد. در تبیین این مطلب نویسندگان در بخشی با عنوان معیارهای جهانی بازار می‌نویسند: عدم توانایی جوامع غیراروپایی در وفق دادن خود با این معیارهای تعیین شده در جوامع اروپایی، باعث جدایی آنها از جوامع متمدن شده و همین امر باعث توزیع ناعادلانه سیستم اقتصاد و سرمایه‌داری شده است؛ از این رو جوامع اروپایی با شعار متمدن کردن سایر جوامع، استعمار را در پیش گرفتند (ص ۱۲۳).

در ادامه آنها می‌گویند که به‌کارگیری استانداردهای جهانی تمدن بازار، می‌تواند هم تأثیرات مثبت و هم تأثیرات منفی را با خود به همراه داشته باشد. آنها با استفاده از مستندات تاریخی و بررسی مطالعات موردی معاصر، به اختصار به این نکته پرداختند که چگونه نهادهای بین‌المللی، معیارهای جهانی را برای کنار آمدن با چالش‌های جهانی پذیرفتند؛ زیرا اگرچه به‌کارگیری آنها باعث پیشرفت بهتر و رشد اقتصادی می‌شود؛ اما باید اینها را هم در نظر داشت که چگونه ابرقدرت‌ها در اقتصاد خواسته یا ناخواسته قوانین ساختاری را وضع

می‌کنند که فرهنگ‌ها، بازیگران و افراد کشورهای زیرمجموعه را در کنترل خود قرار دهد (ص ۱۲۷).

سپس در بحثی با عنوان معیارهای جهانی تمدن، به این نکته هم اشاره می‌کنند که گرچه معیارهای جهانی تمدن بازار ممکن است تحمیل شود؛ اما امروز با آن مقابله نیز می‌شود. به عبارت دیگر بازیگرانی هستند که گرچه ممکن است این معیارها را الگو قرار دهند؛ اما در عمل به صورت متفاوت ایفای نقش می‌کنند. به دیگر بیان در بافت محلی خودشان از این ساختارهای تعیین شده توسط ابرقدرت‌ها تقلید محض نمی‌کنند، بلکه آن را طبق هنجارها و ارزش‌ها و معیارهای محلی خود تغییر می‌دهند (ص ۱۳۰، ۱۳۱) و این همان رویکرد غیربنیادگرا به مقوله اقتصادی است که نویسندگان در تلاشند آن را تبیین نمایند.

فصل دهم: امت متکثر: خوانش تمدن اسلامی از درون،^{۵۷} پیتر مندویل^{۵۸}

مندویل در این فصل به قرائت‌های مختلف از اسلام در جهان اسلام اشاره می‌کند تا تکثرگفتمانی در مورد تحلیل تمدنی را در جهان اسلام نشان دهد. به عبارت دیگر از این مقاله چنین برمی‌آید که نویسنده تلاش دارد تا رویکردهای بنیادگرا و غیربنیادگرا در حوزه تمدنی جهان اسلام را تشریح نماید. از این رو در این فصل، نویسنده در صدد است تا سؤالاتی را در رابطه با آثار تمدنی به عنوان یک ژانر مطرح کند و با بررسی مباحث تاریخی درباره استعمارگرایی و جهانی شدن در بین مسلمانان، بر برداشتی از تمدن‌ها به عنوان تشکیلی از مباحث درونی یک گروه متکثر تأکید می‌کند؛ به عبارت دیگر می‌گوید که چه کسی می‌تواند به نمایندگی از یک تشکل کثرت‌گرا صحبت کند. وی به شرایطی می‌پردازد که گفتگوی تمدنی به منزله یک ماهیت گفتمانی در آن شکل می‌گیرد و در همین باره به بحث‌هایی در رابطه با گروه‌بندی‌های تمدنی نظیر اسلام و غرب اشاره می‌کند (ص ۱۳۵).

او می‌گوید که خوانش جهان از منظرواژگان تمدنی، حکایت از وجود نوع خاصی از هویت سیاسی دارد. سؤال اصلی‌ای که او مطرح می‌کند، این است که خوانش یک سری از ادعاهای تمدنی داده‌شده از درون یک بافت چه چیزهایی را در مورد سیاست و تاریخی که باعث شکل‌گیری آن تمدن می‌شود، را در اختیار ما قرار می‌دهد (ص ۱۳۶). نویسنده در ادامه بر دو برهه تاریخی از بحث درباره نقطه نظر شخصیت‌های مهم مسلمان در رابطه با معنا و نقش اسلام در جهان، متمرکز می‌شود که اولی به پاسخ مسلمانان به امپریالیسم اروپایی اشاره می‌کند و دیگری به دیدگاه‌های شخصیت‌های کلیدی مسلمانان در ارتباط با چگونگی فهم ماهیت و معنای اسلام در مواجهه با جهانی شدن (ص ۱۳۷) نظر

دارد. همچنین در ادامه به دورویکرد مهم که از آنها با عنوان «احیای اسلامی»^{۵۹} و «اصلاح‌گرایی اسلامی»^{۶۰} یاد می‌شود، اشاره می‌کند (ص ۱۳۸) و به دیدگاه‌های ابن عبد الوهاب و جمال الدین اسدآبادی، دو شخصیت برجسته هریک از این گروه‌ها می‌پردازد و در پایان به این نتیجه می‌رسد که در هریک از این دو شخصیت، به برداشت متفاوتی از آنچه که تمدن را در اسلام شکل می‌دهد، می‌رسیم. از نظر عبد الوهاب تمدن، ثابت و محدود به زمان و مکان (رویکرد بنیادگرا) است و افغانی تفکری پویا و قابل تغییر در پروسه‌های مختلف و در شرایط زمانی مختلف دارد (رویکرد غیربنیادگرا) (ص ۱۴۱، ۱۴۲).

سپس به مرکزیت تمدنی در اسلام^{۶۱} می‌پردازد و از قضاوی یاد می‌کند و می‌گوید: قضاوی قرائتی از اسلام را مطرح می‌کند که به پیچیدگی‌های زندگی در دنیای جهانی شده، حساس است و به آن واکنش نشان می‌دهد؛ اما از راه حل‌های لیبرال غربی برای کنار آمدن با این چالش‌ها استفاده نمی‌کند. قضاوی همچنین از طرفی نگران لیبرالیسم روبه‌رشد در اسلام و از طرف دیگر نگران خطر افراط‌گرایی گروه‌هایی نظیر القاعده است. قضاوی با اتکا به رهنمودهای قرآنی برای مسلمانان در زمینه تشکیل جامعه‌ای «میان‌رو»، به دیدگاه مرکزی‌ای اشاره می‌کند که به پاره‌سازی هسته تمدنی اسلامی می‌پردازد. قضاوی در آثار خود بیشتر به انتقاد از متفکرین مسلمان می‌پردازد که تقلید کورکورانه از تفکرات پیشینیان دارند (ص ۱۴۵). قضاوی در زمینه جهانی شدن و رابطه با دیگران، بر این باور است که تا زمانی که فواید برگرفته از این رابطه طبق تمدن اسلامی باشد و طوری از آن استفاده شود که با تمدن اسلامی سازگار باشد، قابل قبول است. البته او از تعدد و تنوع در سنت اسلامی آگاه است. در آخر مندویل به این نکته می‌پردازد که چگونه رویکرد قضاوی، نوعی از گفتمان تمدنی در نظر گرفته می‌شود. اول اینکه دیدگاه او در چارچوب جهانی شدن شکل گرفته و برای تمامی اعضای امت است. دوم اینکه قضاوی به این نکته نیز آگاه است که درخواست‌ها برای برداشت از تمدن اسلامی، تنها زمانی قابل فهم می‌شود که به صورت محسوسی تجلی پیدا کند (ص ۱۴۶).

به طور خلاصه می‌توان گفت که مندویل در این فصل از آثار و نوشته‌های تمدنی به عنوان یک ژانر صحبت می‌کند و در صدد است تا به این سؤال پاسخ دهد که به چه کسی در این ژانر توجه می‌شود. مندویل با بررسی بحث‌های تاریخی و رابطه با استعمارگرایی و جهانی شدن بین مسلمانان، بر فهم تمدن به عنوان بحث‌های درونی موجود در یک فضای متکثر تأکید می‌کند.

59. Islamic revivalism.

60. Islamic reformism.

61. Civilizational centrism in Islam.

57. The Heterarchic Umma: Reading Islamic Civilization from Within.

58. Peter Mandaville.

وجود دارد که غربی‌ها بدون کمک گرفتن از تمدن شرقی‌ها، می‌توانستند به این جایگاه برسند یا نه؟ گرچه غرب تلاش می‌کند تا بر میراث‌هایی که از شرق گرفته، سرپوش بگذارد و آن را انکار کند و به جای اینکه تمدن‌های غیرغربی را شریک^{۶۶} خود بداند، آنها را با لقب «دیگری وحشی» معرفی می‌کند. در ادامه هابسن به ماهیت اروپامحوری اشاره کرده و می‌گوید، رویکرد هانتینگتون بر اروپامحوری استوار است و طبق این دیدگاه، غرب تنها الگوی تمدن جهان است و این فقط منحصر به غرب است و از سایر تمدن‌ها تأثیر نپذیرفته است. در بخش بعدی هابسن این رویکرد را رد می‌کند و رویکرد رابطه‌ای غیراروپامحور را مطرح می‌کند که بر تعاملات بین تمدنی و فراتمدنی استوار است (ص ۱۵۱).

در ادامه هابسن دیدگاه اروپامحور و نظریه هانتینگتون و به دیگران تمایز و جدایی تمدن‌ها را رد می‌کند و می‌گوید که تمدن غرب در خلاء و به دلیل پویایی آن این‌گونه برجسته نشده است، بلکه در ارتباط با سایر تمدن‌ها بوده است و در دو بخش جداگانه به تأثیرپذیرفتن تمدن غرب از تعامل با تمدن اسلامی و تمدن چینی اشاره می‌کند. او می‌گوید که تمدن غرب از قرن هفت تا قرن شانزدهم، در اثر تعامل با کشورهای دیگر تحت تأثیر تمدن اسلامی قرار گرفت و از قرن شانزدهم به بعد از چین تأثیر پذیرفت (۱۵۵). نویسنده در پایان بر اساس رویکرد غیربنیادگرا، تحلیل تمدنی خود از غرب را این‌گونه ارائه می‌دهد: این قدرت غرب بوده که به آن اجازه داد که به خوبی از دستاوردهای سایر تمدن‌ها اقتباس کند؛ بنابراین شایسته است که پذیرش چندفرهنگی بودن تمدن غرب، باید جایگزین تمایزات تمدنی انحصاری غرب شود (ص ۱۶۴).

فصل دوازده: جایگاه زنان در نظم بخشی به جوامع انسانی در مراحل مختلف تمدن،^{۶۷} آن تونز^{۶۸}

آن تونز در این مقاله تلاش دارد تا با مطالعه جایگاه زنان در تحلیل‌های تمدنی، بنیادگرایی در تحلیل‌های تمدنی در غرب، درباره جایگاه زنان را به تصویر بکشد و از این رهگذر، نیازمندی به یک رویکرد غیربنیادگرا در چنین موضوعاتی را به اثبات برساند. به عبارت دیگر هنگامی که غرب عدم حضور زنان در جامعه را نماد متمدن بودن می‌دانست، این نگاه را تعمیم می‌داد و امروز که حضور آنان در فرایندهای سیاسی اجتماعی در غرب امری پذیرفته شده است، آن را نمادی از متمدن بودن می‌داند. نویسنده به خوبی توانسته این تناقض را در تحلیل تمدنی غرب نسبت به جایگاه زنان نمایان سازد. بنابراین هدف اصلی این مقاله، پرداختن به این موضوع است که چگونه جایگاه و نقش زنان در تعیین موقعیت متمدن بودن یک فرهنگ اثرگذار است. تونز به این مقوله می‌پردازد که

فصل یازده: ساختار شکنی در برخورد تمدن‌های اروپامحور: غرب‌زدایی از غرب با تأیید گفتگوی تمدن‌ها،^{۶۲} جان هابسن^{۶۳}

در این فصل هابسن نیز در راستای تبیین رویکرد غیربنیادگرا و نقد رویکرد بنیادگرا به موضوعی دیگر می‌پردازد. وی برداشت اروپامحور از غرب را ثمره رویکرد بنیادگرایانه به مقوله تمدن می‌داند و بر این اساس ضمن انتقاد از هانتینگتون، تلاش می‌کند تا نیازمندی به رویکرد غیربنیادگرا را به اثبات برساند. او بر تعامل تاریخی گفتمانی بین شرق و غرب تأکید می‌کند و به انتقاد از برداشت اروپامحور از غرب می‌پردازد که طبق آن غرب، خودساخته و متکی به خود است نه دیگران. هابسن دیدگاهی جایگزین در رابطه با شکل‌گیری غرب ارائه می‌دهد و آن «فهم بین تمدنی و فراتمدنی» است؛ و بنابراین از ما می‌خواهد که در تصویرپردازی جدید از غرب، دیدگاهی کثرت‌گرا داشته باشیم. هابسن بحث را با بررسی دیدگاه جکسن در رابطه با تحلیل تمدنی آغاز می‌کند. جکسن تحلیل‌های تمدنی را به دو دسته تقسیم می‌کند. ذات‌گرا^{۶۴} و فرایندی / رابطه‌ای.^{۶۵}

رویکرد اساسی در تحلیل تمدنی بنیادگراست است و طبق آن تمدن‌ها ویژگی‌های ثابتی دارند که ایستا و تغییرناپذیرند. در مقابل، رویکرد فرایندی / رابطه‌ای، تمدن را به مثابه مجموعه‌ای از فعالیت‌های اجتماعی در نظر می‌گیرد که مدام در حال تغییر هستند و ثابت نیستند. متفکرانی نظیر هانتینگتون، قائل به نوع اول هستند و بنابراین نظریه جنگ تمدن‌ها را مطرح کردند؛ اما هابسن بر این باور است که تمدن‌ها در ارتباط با سایر تمدن‌ها، همواره ترکیبی هستند که در ارتباط با سایر تمدن‌ها حاصل می‌شوند و بنابراین قائل به دیدگاه دوم است. او بر این باور است که دیدگاه جنگ تمدن‌ها برگشتگی تمدن‌ها غلبه کرده است و همین باعث شده که غرب، متمدن بودن را به صورت انحصاری برای خود در نظر بگیرد. به عبارت دیگر، او بر این باور است که دیدگاه هانتینگتون «خود غربی» را شکل می‌دهد که همواره خود را برتر از «دیگری» می‌داند و همین جنگ‌های متعددی را به وجود می‌آورد. هابسن می‌گوید: برای داشتن جهانی آرام و صلح طلب، باید تصویری که از هویت غرب وجود دارد را با رویکردی مبتنی بر تمدن‌های چندگانه بازسازی کنیم. و این کار تنها با تأیید اشتراک‌ها و پیوندهایی که از طریق گفتمان‌های سازنده بین تمدن‌ها حاصل می‌شود، ممکن می‌شود (ص ۱۵۰).

دومین نکته‌ای که او مطرح می‌کند این است که افزون بر بازسازی تصویر هویت تمدن غرب، نکته دیگری که باید تأیید شود، مدیون بودن تمدن غرب به شرقی‌هاست. به عبارت دیگر از نظر هابسن، جای بحث

66. Partner.

67. The Status of Women and the Ordering of Human Societies along the Stages of Civilization I.

68. Ann Towns.

62. Deconstructing the Eurocentric Clash of Civilizations: De-Westernizing the West by Acknowledging the Dialogue of Civilizations.

63. John M. Hobson.

64. Substantialist.

65. processual/relational.

می‌رفت (۱۷۶) و اختصاص دادن کارهای منزل به زن‌ها در پیشرفت مؤثرتر بود (ص ۱۷۸)؛ اما بعد از جنگ سرد، این دیدگاه کاملاً تغییر کرد. بار دیگر همانند دیدگاه قبلی نقش زن‌ها و جایگاه آنها در تعیین تمدن، تأثیرگذار بود؛ اما این بار مشارکت زن‌ها در عرصه سیاسی و اجتماعی نشان از متمدن بودن جامعه شد (ص ۱۷۸) و حالا متفکرین غربی این ویژگی‌ها، یعنی عدم مشارکت زن‌ها در عرصه سیاسی را، شاخص جوامع غیرمتمدن و در حال پیشرفت می‌دانند (ص ۱۷۸) و این نکته حاکی از آن است که گویا غرب دچار فراموشی شده است (ص ۱۷۹).

فصل سیزدهم: بحث: سیاست‌های گفتگوی تمدنی،^{۶۹} ژاکلین بست^{۷۰}

ژاکلین بست در این فصل ضمن ارائه بحثی انتقادی از فصول پیشین، به جمع‌بندی بخش می‌پردازد و این پرسش را مطرح می‌کند که شاخص سیاسی گفتگوی تمدنی چیست؟ این موضوع اصلی است که چهار فصل گذشته به طور ضمنی در این بخش به آن اشاره داشتند. خواه این مسئله مربوط به شرق باشد یا غرب، در بافت‌های مذهبی باشد یا سکولار، در مباحث مربوط به جهانی شدن اقتصاد باشد و یا در ارتباط با نقش زنان. این نویسندگان در فصل‌های پیشین این بخش به این نکته پرداختند که زبان تمدن، همواره دلالت‌های سیاسی را به همراه دارد. سپس با مطرح کردن این بحث می‌خواهد در ادامه نشان دهد که چگونگی صحبت ما درباره تمدن مهم است و بر این باور است که تنها یک نوع گفتمان تمدنی وجود ندارد؛ بلکه اشکال متنوعی از آن وجود دارد. البته این امر بدین معنا نیست که الگویی برای آنها وجود ندارد. در واقع بست می‌گوید که ما به تبیین گفتگوی تمدنی حول دو محور منطق و سبک می‌پردازیم. با وجود شباهت ذکرشده، این فصل‌ها دو منطق تمدنی کاملاً متفاوت را به کار می‌گیرند. برخی به تمدن‌ها به صورت جمع، برخی نیز بر تمدن به صورت منفرد و جهانشمول نگاه می‌کنند.

بست در این فصل به بررسی دیدگاه‌های نویسنده‌های پیشین می‌پردازد و سپس به این نکته اشاره می‌کند که این دورویکرد، نسبت به تمدن؛ یعنی رویکرد تعددگرایانه و جهانشمول تأثیری متقابل بر یکدیگر دارند و پیشنهاد می‌دهد که اگر ما در صدد هستیم که مفهومی تعددگرایانه سیاسی از تمدن را ترویج بدهیم، باید رابطه بین معیارهای جهانشمول و ویژه آن را جدی بگیریم (ص ۱۸۱، ۱۸۲).

در بخش تمدن و تمدن‌ها او اشاره می‌کند که برای پذیرش تمدن به صورت جمع، باید جهان را به گروه‌های متعدد و خاص تقسیم کنیم؛ یعنی همان دیدگاهی که مندویل در رابطه با متفکرین اسلامی، و هابسن در رابطه با متفکرین غربی مطرح کرد. از طرف دیگر برای

چگونه جایگاه زنان با پیشرفت تمدن ارتباط دارد و نیز بحث می‌کند که تمدن غربی ظاهراً دچار یک فراموشی تاریخی شده است. امروز حضور زنان در عرصه سیاسی و تصمیم‌گیری‌های سیاسی، معیار اصلی برای متمدن بودن به شمار می‌رود؛ در حالی که در گذشته این چنین نبود؛ یعنی زنان باید از عرصه سیاسی در جوامع متمدن حذف می‌شدند. در این مقاله تونز سعی می‌کند با پرداختن به سه موضوع، به بررسی نقش زنان در رابطه با تمدن بپردازد: اول او نشان می‌دهد که چگونه نقش زنان در سیاست و حکومت به همراه جایگاه آنها در رابطه با تمدن، تنها از قرن ۱۹ به بعد مطرح شد. در مرحله بعد نشان می‌دهد که چگونه و با چه فکری، نقش زنان با پیشرفت ارتباط داشت. در بخش آخر توجه خود را به تفاوت بین دیدگاه‌های موجود در دو قرن حاضر در رابطه با زنان معطوف می‌کند و بررسی می‌کند که چگونه در قرن ۱۹ حذف زن‌ها از عرصه سیاسی، نشان متمدن بودن جامعه بود و متفکران آن زمان بر این باور بودند که تنها جوامع بربر، زن‌ها را وارد عرصه سیاسی می‌کنند (ص ۱۶۸، ۱۶۷).

تونز می‌گوید که اندیشمندان علوم اجتماعی برای دست‌یابی به پاسخ این پرسش که چگونه جوامع از حالت بربر به تمدن می‌رسند،

به بررسی ماهیت تمایز جنسیتی

پرداختند (۱۷۰). در قرن ۱۹ بین

متفکرین علوم اجتماعی این توافق

وجود داشت که تمایزهای جنسیتی،

بیشتر نشان پیشرفت آن جامعه

است. برخی این پیشرفت را تأثیر

تکامل و تغییر مردها می‌دانستند و بر

این باور بودند که زن‌ها پویا نیستند.

برخی دیگر نیز نظیر اسپنسر بر این

باور بودند که تمایزهای روبه‌رشد،

نتیجه اقتباس و سازگاری مردها و زنان با فرایند متمدن شدن است و

پیش‌بینی کرد که در آینده این تمایزها از بین می‌روند (ص ۱۷۳). در

هریک از این دو دیدگاه، مشابهت جنسیتی با بربر بودن جامعه و نبود

پیشرفت مرتبط بود؛ در حالی که تمایز جنسیتی، نشانگر پیشرفته بودن

و متمدن بودن جامعه بود. بنابراین جایگاه زن‌ها نماد واضحی برای

تعیین موقعیت جامعه در رده‌های تمدن بود (ص ۱۷۴).

در این راستا سؤالی ذهن سیاستمداران و نویسندگان و متفکرین علوم

اجتماعی را درگیر کرده بود: چگونه این تفاوت‌های جنسیتی را برای

تضمین پیشرفت بیشتر هدایت کنند؟ چگونه باید تفاوت زن‌ها از

مردها را کنترل کرد؟ اینها سوال‌هایی بود که پاسخ‌های متعددی به

آن داده شد. برخی بر این باور بودند که ورود زن‌ها در عرصه سیاسی

تنها در جوامع بربر ممکن بود (۱۷۵). حذف زن‌ها از عرصه سیاسی و

سپردن مشاغل سیاسی به مردها، ویژگی اصلی جوامع متمدن به شمار

رویکرد اساسی در تحلیل تمدنی

بنیادگراست است و طبق آن

تمدن‌ها ویژگی‌های ثابتی دارند که

ایستا و تغییرناپذیرند. در مقابل،

رویکرد فرایندی/رابطه‌ای، تمدن را

به مثابه مجموعه‌ای از فعالیت‌های

اجتماعی در نظر می‌گیرد که مدام

در حال تغییر هستند

و ثابت نیستند.

69. Discussion: The Politics of Civilizational Talk.

70. Jacqueline Best.

که موج چهارم تحلیل تمدنی، در مرحله آغازین است؛ از این رو ارائه نتیجه‌گیری قطعی در این مرحله شایسته نیست. بیل فرگوسن به طور کلی بر مباحث ارائه شده در این کتاب می‌پردازد و مارتین هال به موارد احتمالی قابل پژوهش در آینده اشاره می‌کند.

فصل چهاردهم: مسیرهای مختلف به سمت تمدن،^{۷۱} بیل فرگوسن^{۷۲}
فرگوسن در این فصل به صورت اجمالی به مبحث کلی این کتاب می‌پردازد و می‌گوید که این کتاب در نظر دارد دیدگاه بنیادگرا در تحلیل تمدنی را کنار گذاشته و برای فهم تمدن، از رویکردهای سازه‌انگاران و غیربنیادگرا استفاده کند. وی ضمن ارائه مباحثی نظری درباره تحلیل تمدنی، تلاش می‌کند راهکارهایی عملی بر اساس رویکرد برای دست‌یابی به تمدن پیشنهاد کند. فرگوسن می‌گوید: برای رسیدن به فهمی بهتر از تمدن، بایستی چهار رویکرد و یا دیدگاه مرتبط با تمدن را بهتر بشناسیم که عبارتند از: رویکرد تجربی،^{۷۳} نوع ایده‌آل،^{۷۴} سازه‌انگاران^{۷۵} و هنجاری.^{۷۶} در ادامه او بحث می‌کند که همه این دیدگاه‌ها نوعی دلالت هنجاری را با خود همراه دارند (ص ۱۹۱). در بررسی دیدگاه تجربی، نظریه هانتینگتون درباره جنگ تمدن‌ها را بررسی می‌کند و می‌گوید که او و پیروانش دیدگاه بنیادگرا دارند که در بررسی تمدن در این کتاب این دیدگاه راه به جایی نمی‌برد. ادعای پی‌بردن به ماهیت تمدن و معرفی آن به عنوان یک مقوله ثابت، همواره با شکست مواجه می‌شود. تأکید هانتینگتون بر تفاوت‌ها و تمایزات، به جنگ تمدن‌ها منجر می‌شود. فرگوسن بر این باور است که در دنیایی که رو به جهانی شدن است، ارزش‌ها بر پیوندهای مشترک باید بنا شود که باعث اتحاد می‌شود و نه بر تفاوت‌ها و تمایزهایی که باعث شکاف و جنگ می‌شود (ص ۱۹۴-۱۹۵). در بخش نوع ایده‌آل به این نکته اشاره می‌کند که نوع ایده‌آل، بخشی از دیدگاه بنیادگرا را شکل می‌دهد و متأثر از آن نیز هست؛ زیرا نوع ایده‌آل همواره در صدد است تا رده‌های پایین‌تر از خود را تبیین و معرفی کند (ص ۱۹۵).

در بخش سازه‌انگاران فرگوسن می‌گوید همان‌طور که در این کتاب آمده، تمامی تمدن‌ها برساخته‌های اجتماعی هستند که با هویت‌های متعددی که شاخص جوامع انسانی است، سازگاری پیدا می‌کنند و یا با آن به رقابت می‌پردازند (ص ۱۹۶) در اینجا مسئله‌ای که مطرح می‌شود، این است که چرا برخی از هویت‌ها در زمان‌های خاص به صورت غالب در می‌آیند و بقیه نه؟ سؤال بعدی این است که آیا تمدن‌ها دارای نماینده هستند؟ پاسخی که بر این سؤال داده می‌شود.

پذیرش تمدن به صورت مفرد باید دیدگاه‌های جهانشمول داشته باشیم و جهانی را در نظر بگیریم که در آن همه ظرفیت تمدن شدن را دارند. این نکته نیز توسط باودن و سیبروک در زمینه اقتصاد سیاسی و آن‌تونی در زمینه رهبران سیاسی و مقوله زنان بررسی شد. بست بر این باور است که هر دوی این رویکردها تأثیر مشابهی دارند (ص ۱۸۲). به عبارت دیگر بست می‌گوید که گرچه تمدن‌ها ممکن است متعدد و به صورت جمع باشند؛ اما همواره یک تمدن و گفتمان غالب وجود دارد که این تعدد را پوشش می‌دهد و در پی ترویج هویت خاص است. بست می‌گوید که دغدغه باودن و سیبروک و تونی مسئله تمدن به صورت جمع یا مفرد نیست، بلکه آنها در اصل به تمایل سیاسی معاصر، بر برداشت مفرد و جهانشمول تمدن اشاره می‌کند. در واقع آنها می‌گویند که گرچه در رویکرد جهانشمولانه به تمدن سعی می‌شود که همه افراد را در نظر بگیرند؛ اما در عمل تلاش می‌شود تا معیارهای خاص غربی، به عنوان هنجارهای جهانی انتخاب شود (ص ۱۸۳) به دیگر بیان آنها می‌گویند که بسیاری از افرادی که به جهانشمول بودن تمدن قائل هستند، همانند آنها که به متعدد بودن آن قائل هستند، سعی می‌کنند که نوع خاصی از تمدن و معیارهای خاص را بر دیگران تحمیل کنند؛ یعنی نوع خاصی از تمدن را برتر از سایر تمدن‌ها معرفی می‌کند (ص ۱۸۴).

بست در ادامه می‌گوید که به عبارت دیگر گفتگوی تمدنی جهانشمول محور، گرچه معیارهای جهانشمولی برای تمدن در نظر می‌گیرد؛ اما همانند مرزبانی می‌شود که بعضی از تمدن در بالا و برخی دیگر در پایین قرار می‌گیرند و فاصله‌ای که بین پله‌های آن وجود دارد، در واقع میزان متمدن بودن فرهنگ‌ها را تعیین می‌کند (ص ۱۸۶).

در پایان بست به این نکته اشاره می‌کند که با تمرکز بر رابطه بین منطق تمدن جهانشمولانه یا تعددگرا و خاص نوعی سومی از واکنش به وجود می‌آید که از یک گفتمان تمدنی علیه دیگری استفاده می‌کند و از آنجایی که هر دو گفتمان تمدنی جهانشمول و خاص وابسته به یکدیگر هستند، هر نوع تلاشی برای استفاده یکی علیه دیگری سرانجام به تناقض‌های بیشتر ختم می‌شود. بست می‌گوید که تنها جایگزین مناسب این است که یا دسته‌بندی‌های مربوط به تمدن را حذف کنیم یا اینکه گفتگوی تمدنی را فعالیتی جمعی و متعدد در نظر بگیریم که قابل تغییر است. بست بر این باور است که اگر می‌خواهیم برداشت متفاوت و جدیدی از تمدن را ارائه دهیم، باید ماهیت دوگانه گفتمان تمدنی را در نظر داشته باشیم و به ابهامات و تناقض‌های موجود در گفتمان تمدنی جهانشمول و خاص توجه کنیم (ص ۱۸۷).

بخش چهارم: نتیجه‌گیری و چشم‌انداز

در بخش چهارم که بخش نهایی است در دو فصل به جمع‌بندی کلی از مباحث این کتاب می‌پردازد و به این مسئله اشاره می‌شود

71. Pathways to Civilization.

72. Yale H. Ferguson.

73. Empirical.

74. Ideal type.

75. Constructivist.

76. Normative.

تحلیل تمدنی را برای تئوری روابط بین‌الملل ممکن سازد. این رویکرد دقیقاً در میانه شیوه‌های تاریخی و شیوه‌های اسطوره‌شناختی در مطالعه ظهور غرب است (۲۰۱). نقطه کانونی این پروژه حول این ایده استوار است که غرب و یا هر نوع تمدن خودبازتاب‌دهنده^{۸۰} دیگر دقیقاً بر مبنای همین برداشت از خود شکل می‌گیرد. به عبارت دیگر غرب همان چیزی است که غربی‌ها و غیرغربی‌ها آن را آن‌گونه تصور می‌کنند و آن را روایت می‌کنند؛ بنابراین ایده‌های تمدنی همواره ماهیت اسطوره دارند؛ زیرا پدیده‌های سیاسی و اجتماعی معناداری را روایت می‌کنند (ص ۲۰۲).

حال این‌گونه بحث خود را ادامه می‌دهد که در مباحث مربوط به تحلیل تمدنی، دو مفهوم برداشت بازتابی^{۸۱} وجود دارند؛ یکی اروپامحوری است و دیگری ارزشیابی‌گرایی^{۸۲}. اروپامحوری به این معنا که مفهوم تمدن، اروپا را به ذهن متبادر می‌کند و از سویی دیگر تمدن با نوعی ارزشگذاری همراه است، به این معنا که هر کسی که به یک تمدن تعلق دارد، بهتر از بربرها و یا وحشی‌هاست (۲۰۳). در پایان حال این‌گونه نتیجه‌گیری می‌کند که در نسل چهارم تحلیل تمدنی در تئوری روابط بین‌الملل، باید به رابطه بین روابط بین‌الملل و انسان‌شناسی^{۸۳} و روابط بین‌الملل و فلسفه تاریخ اهمیت داده شود (ص ۲۰۴)؛ زیرا هر یک از اینها در بررسی اسطوره‌تاریخی^{۸۴} تمدن دخیل هستند و می‌توانند به شناخت بهتر آن کمک کنند. از نظر حال، تفاوت بین مردم‌شناسی و روابط بین‌الملل در اسطوره‌تاریخی^{۸۵} اروپا و غرب ریشه دارد. دوم اینکه روابط بین‌الملل، فلسفه‌ای از تاریخ است که در زبان معاصر بیان شده است و نشانی از روایت قدیمی دارد. نکته‌ای که باید دانش پژوهان روابط بین‌الملل به آن توجه کنند، تقسیم‌های فراتئوریک بین خردگرایان/بازتاب‌گرایان^{۸۶}، پوزیتویسم و پساپوزیتویسم نیست، بلکه باید توجه کنند که آیا روابط بین‌الملل بر مبنای درستی بنا نهاده شده است یا نه؟ (ص ۲۰۴) در حقیقت حال پژوهشگران را به موضوع اصلی روابط بین‌الملل ارجاع می‌دهد و در نوع نگاه بنیادگرایانه به روابط بین‌الملل تشکیک می‌کند.

خلاصه اینکه مارتین حال در بخش آخر به این نکته اشاره می‌کند که این کتاب بخشی از «موج چهارم» تفکر در رابطه با دنیای تمدن را شکل می‌دهد. نویسندگان در این کتاب می‌خواهند با روش غیربنیادگرا به بررسی تمدن بپردازند. حال بر این باور است که استفاده از روش مردم‌شناسی اسطوره و فلسفه تاریخی، می‌تواند در راستای بررسی تمدنی مفید باشد.

این است که تمدن‌ها نماینده ندارند؛ اما گفتمان حاکم و غالب تعیین می‌کند که چه کسانی با تمدن سازگاری دارند و چه کسانی ندارند. رویکرد آخر، یعنی رویکرد هنجاری در بررسی تمدن، توجه را به قضاوت اخلاقی درباره رفتار درست و نادرست معطوف می‌سازد. «ما»، «دیگران»، «متمدن» و «بربر» واژه‌هایی هستند که خنثی و بی‌طرف نیستند و با گذر زمان دارای ارزش‌ها و بار معنایی متفاوت هستند. در آخر فرگوسن به یکی از حقیقت‌های تلخ جامعه انسانی اشاره می‌کند که بارها و بارها ثابت شده که افراد و جوامع متمدن رفتارهایی بربر و وحشیانه دارند و این را می‌توان در نمونه‌هایی از کشتارهای جمعی و خسارات ناشی از بمب‌های هسته‌ای در جنگ‌های جهانی مشاهده کرد. سؤالی که رویکرد هنجاری به آن می‌پردازد این است که آیا تا زمانی که تبعیض نژادی، کشتارهای جمعی و آسیب به محیط زیست و فاصله طبقاتی وجود دارد، می‌توان به معنای واقعی به تمدن دست یافت؟ (ص ۱۹۷). به عبارت دیگر رویکرد بنیادگرا به تمدن و ویژگی‌هایی که این رویکرد برای تمدن در نظر می‌گیرد را با ارائه مواردی که ناقض متمدن بودن کشورهای غربی است نقد می‌کند.

فصل پانزدهم: به سمت نسل چهارم در پژوهش تمدنی،^{۷۷} مارتین حال^{۷۸}

در فصل آخر مارتین حال به طور مختصر اشاره می‌کند که تحلیل‌های تمدنی، می‌توانند مسیرهای جدیدی را به سمت مطالعه تاریخ و تاریخ روابط بین‌الملل نشان دهند. به عبارت دیگر می‌گوید که توجه به نحوه تولید دانش، می‌تواند در تحلیل‌های تمدنی تأثیرگذار باشد. از نظر او نقطه اشتراک فصل‌های پیشین در این است که همه به اهمیت تحلیل‌های تمدنی اشاره کردند. از نظر او گفتمانی که دانش در آن شکل می‌گیرد مهم است و از این رو در مورد تئوری روابط بین‌الملل نیز روایتی که باعث شکل‌گیری آن شده، از اهمیت برخوردار است. در این بخش آنچه برای حال جالب است توجه به روایت روابط بین‌الملل است و می‌گوید: روایتی که من به آن علاقمندم، روایت توسیدید، ماکیاولی، هابز و روسواز روابط بین‌الملل نیست. حتی این روایت که نخستین مورد این رشته در کجا پدید آمد نیست، بلکه آن روایت این است که موضوع اصلی روابط بین‌الملل چگونه به موضوع اصلی آن تبدیل شد؟ به دیگر بیان، روابط بین‌الملل یک واقعیت تجربی خاص را به عنوان موضوع خوب تعریف می‌کند که با تأسیس دولت ملی در سال ۱۶۴۸م آغاز می‌شود. حال می‌خواهد بداند که ایده تمدن چه نقشی در این روایت ایفا می‌کند (ص ۱۹۹، ۲۰۰).

او در بخش تحلیل تمدنی می‌گوید که ادعای اسطوره‌تاریخی^{۷۹} می‌تواند

80. Self reflective.

81. Reflective.

82. evaluationalism

83. anthropology

84. mythisoring

85. mythistory

86. reflectivist

77. Toward a Fourth Generation in Civilizational Scholarship.

78. Martin Hall.

79. Mythistory.