

دو فصلنامه آینده‌پژوهی ایران  
سال دوم، شماره سوم، پاییز و زمستان ۱۳۹۶

## عصبیت رسانه‌ای در تمدن نوین اسلامی و آینده بدیل رسانه‌ها؛ گذار از رسانه دولت‌محور به رسانه تمدنی

محمد بابایی\*

استادیار دانشگاه خوارزمی

### چکیده

مطالعات تاریخ رسانه نشان داده است که رسانه‌ها صرف‌نظر از نوع و شکل آنها و مدرن یا سنتی بودن، این قابلیت را دارند که در هرگونه حرکت و تحول اجتماعی، از جمله پیشران‌ها باشند. این مقاله به بررسی الزامات ساختاری و محتوایی رسانه، هم در زمینه‌سازی و هم در چشم‌انداز تمدن نوین اسلامی می‌پردازد. مقاله می‌کوشد به این پرسش اصلی پاسخ دهد که اگر قرار است رسانه‌ها در زمینه‌سازی تحقق تمدن نوین اسلامی پیشران و یاریگر باشند، از نظر ساختاری و محتوایی از کدام ویژگی‌ها باید برخوردار باشند؟ از آنجاکه نوع و عملکرد رسانه در مقیاس محلی با نوع و عملکرد آن در مقیاس ملی و در اینجا تمدنی متفاوت است، انتظار می‌رود نوع و عملکرد رسانه در مقیاس تمدن نوین اسلامی نیز در تراز چنین تمدنی عمل کند. طرح مفهوم «رسانه‌های تمدنی» از یک‌سو، و تبیین ویژگی‌های آن، نظیر برخوردار بودن از رویکرد تمدنی، حرکت در مسیر وحدت‌آفرینی در عین کثرت، توحیدگرایی، عدالت‌محوری، پیشرفت‌گرایی، نفی سلطه و... به لحاظ محتوایی از سوی دیگر، و نیز طرح مفهوم «عصبیت رسانه‌ای»<sup>۳۷</sup> بر مبنای خصلت‌هایی همچون هم‌گرایی، یاریگری، و نیز تعلق خاطر رسانه‌ای فراگیر و... بر پایه اصول و مبانی اعتقادی، به جای منافع رسانه‌ای، گروهی، ملی، منطقه‌ای، نسبی، طایفه‌ای و قومیتی از سوی سوم، مهم‌ترین یافته‌های این مقاله است. مقاله برای گردآوری داده‌های پژوهش از روش اسنادی، و نیز برای تحلیل داده از رویکرد توصیفی - تحلیلی بهره گرفته است.

**واژگان کلیدی:** عصبیت رسانه‌ای، آینده تمدنی، آینده تمدن اسلامی، رسانه‌های تمدنی، تمدن نوین اسلامی.

\* تاریخ دریافت مقاله: ۱۳۹۶/۴/۱ تاریخ پذیرش نهایی: ۱۳۹۶/۹/۸

آدرس الکترونیکی نویسنده: mohammadbabaei@Khu.ac.ir و Mbbaee48@gmail.com

۱- به‌کارگیری دو مفهوم «رسانه‌های تمدنی» و «عصبیت رسانه‌ای» برای نخستین بار و از نوآوری‌های مقاله است.

## مقدمه

ایده اصلی این مقاله، بر چند پیش‌فرض استوار است:

نخست، اگر تمدن را مجموع داشته‌ها و اندوخته‌های مادی و معنوی بشر بدانیم، این معنای تمدن، گاه وجه غالب قومی و خرد دارد و گاه وجه غالب کلان و جهانی. ساکولسای<sup>۱</sup> این دوگانگی ماهیت تمدن را «نوعی پارادوکس» می‌داند که سعی می‌کند آن را برطرف کند. در نظر او، از یک سو تمدن به موجودیت‌های عظیمی اشاره دارد که شامل مجموعه‌های کلان دیگری، مانند ملت‌ها و جامعه‌ها، می‌شود. توین‌بی، نویسنده مجموعه «تاریخ تمدن» نیز هنگامی که تمدن را به عنوان واحدهای مناسب تحلیل تاریخ به کار می‌برد، این معنا را در نظر دارد و بر همین اساس نیز ۲۶ تمدن را به عنوان واحدهای تحلیل‌در طول تاریخ برمی‌شمرد. از دیدگرسو، تمدن به معنای رفتار «تمدنانه» یا شخص «تمدن»، در سطح تحلیلی خرد نیز به کار می‌رود؛ یعنی برای اشاره به رفتار انسانی خاص. ساکولسای، البته با مقایسه‌های کاربرد از اصطلاح تمدن با اصطلاح «جامعه‌پذیر»، بیان می‌کند که این معنا از تمدن، صرفاً در سطح فردی کاربرد ندارد (ساکولسای، ۱۳۹۵: ص ۵۹). آنچه در این مقاله مدنظر است، البته هر دو معنا، اما با تأکید بر وجه کلان آن است. به نظر می‌رسد که این وجه از معنای تمدن، میان نظریه‌پردازان اولیه تمدنی محبوبیت بیشتری داشته است. باودن<sup>۲</sup> معتقد بود که امیل دورکیم و مارسل موس نیز تمدن را این گونه می‌دیدند. بنابراین، از نگاه او، «تمدن از محیطی اخلاقی تشکیل می‌شود که تعداد مشخصی از ملت‌ها را در دل خود جای داده است؛ طوری که هر فرهنگ ملی‌ای صرفاً سبک معینی از کل واحد را بسازد» (باودن، ۱۳۹۵: ص ۴۷).

پیش‌فرض دوم این است که برخلاف معدودی، بیشتر تعاریف از تمدن، وجه هنجاری دارند؛ همچون: تأکید بر مدنیت؛ کسب خوی شهری؛ دوری از خشونت؛ رعایت آداب معاشرت؛ حرکت به سوی آفرینشگری؛ خلق آثار ماندگار و فاخر؛ و... (ساکولسای، ۱۳۹۵: ص ۶۲؛ ابازری، ۱۳۸۱: ص ۲۰-۲۲). از این نگاه، هیچ تمدنی، از جمله آنچه در اینجا مدنظر است، یعنی تمدن اسلامی نیز برکنار از این نگاه و خصلت نیست. نتیجه این گزاره، یعنی عموم تمدن‌های پیش‌روی ما، بی‌شک مطلوب‌تر از تمدن‌های گذشته در نظر گرفته شده‌اند. شاید به تعبیر اشتراوس، این امر ناشی از ذهنیت دوانگار بشری است؛ اینکه ذهن آدمی متأثر از اسطوره‌های ته‌نشین شده در ناخودآگاه، جهان را همواره براساس نوعی دوگانگی فهم می‌کند. به گفته بازول<sup>۳</sup> «تیز» وقتی از تمدن به معنای مرحله‌ای بالاتر از رشد بشری یاد می‌شود، برداشتی مورد توافق وجود داشته و

1- Arpad Szakoleczai.

2- Bert Bawden.

3- Boswell.

هنوز هم دارد که تمدن را از مرحله پایین تر جدا می‌کند و اسم آن را معمولاً بربریسیم و گاهی هم فرهنگ می‌گذارد» (ملاعباسی، ۱۳۹۵: ص ۱۳۲).

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

### ۱- نقش رسانه‌ها در تحولات تمدنی

نویسندگان کتاب «تاریخ اجتماعی رسانه‌ها، از گوتنبرگ تا اینترنت»، از پژوهشگران فرهنگ و تاریخ می‌خواهند به نقش رسانه‌ها و ارتباطات جمعی در هر مقطعی از تاریخ توجه کنند: «ارتباطات را جدی بگیرند؛ هم نظریه ارتباطات و هم فناوری‌های ارتباطی را» (بریگز و برک، ۱۳۹۱: ص ۱۶). هرولد آدامز اینیس<sup>۴۱</sup> کانادایی (۱۸۹۴-۱۹۵۲م) نیز که از نگاهی تاریخی به اهمیت رسانه‌ها در جهان باستان پرداخته است، در سیر تاریخی مطالعه‌اش درمی‌یابد که تمدن‌های متعدد، رسانه‌های ویژه خود را ایجاد می‌کنند و این رسانه‌ها، به ویژه از جهت نوع سازمان‌ها یا انحصار و عدم انحصار ابزارهای قدرت، وضعیتی خاص بر تمدن‌ها تحمیل می‌کنند<sup>۴۲</sup> (همان: ص ۲۱-۲۰). به تدریج با توسعه ارتباط الکتریکی (اختراع تلگراف در قرن نوزدهم)، احساس تغییرات سریع گسترش می‌یابد. بحث اصلی در اینجا، البته چگونگی، ماهیت و علل آن بود؛ «مثلاً اینکه آیا بهره‌گیری از رسانه، به ویژه رسانه‌های جدیدتر مانند تلویزیون، جامعه‌ها را نابود می‌کنند یا اینکه شکل نوینی از جامعه خلق می‌کنند<sup>۴۳</sup> که در آن، مجاورت مکانی اهمیت کمتری دارد؟» (امیرپور و بهرامیان، ۱۳۹۲: ص ۵۹). جین چپمن در مطالعه مبسوط تاریخ تحولات رسانه، بر آن است که فناوری‌های آغاز عصر مدرن، نقاط مختلف جهان را به هم نزدیک‌تر کردند؛ به گونه‌ای که کره زمین را به مکانی کوچک‌تر تبدیل

1- Harold Innis

۴۲- مراد اینیس، از واژه «رسانه‌ها»، موادی بودند که برای برقراری ارتباط به‌کار می‌رفتند؛ از همین رو، او به بیان تفاوت میان مواد به نسبت بادوام، همچون چرم، گل و سنگ با محصولات به نسبت ناپایدار، مانند پاپیروس و کاغذ پرداخت (بریگز و برک، ۱۳۹۱: ص ۲۰).

۴۳- دیدگاه‌های اولیه در این باره متعلق است به گوستا لویون (۱۸۴۱-۱۹۳۱م)، جامعه‌شناس فرانسوی، که یکی از مهم‌ترین اثرات شکل‌گیری رسانه‌ها را ایجاد «انبوه خلق» می‌دانست و نیز گابریل تارد (۱۸۴۳-۱۹۰۴م)، دیگر جامعه‌شناس فرانسوی، که نتیجه گسترش رسانه‌ها را شکل‌گیری «همگان» یا عامه‌ای تلقی کرد که اعضای آن الزامی به درکنار هم بودن نداشتند (امیرپور و بهرامیان، ۱۳۹۲: ص ۶۰-۵۱).

نمودند (چپمن، ۱۳۹۲: ص ۱۳). چپمن ریشه‌های تمدن فعلی، به‌ویژه وضعیت جهانی‌سازی کنونی رسانه‌ها را نیز در تحولات اجتماعی قرن نوزدهم می‌جوید (ریشه‌یابی صنعت سینما در فرهنگ بصری قرن نوزدهم و نیز قدمت رادیو و بین‌المللی شدن صنعت رسانه در سال‌های پیش از ۱۹۱۴م در بریتانیا). او می‌گوید: خاستگاه قرن نوزدهمی بین‌المللی شدن، بستر را برای «جهانی شدن» معاصر، از طریق سه فرایند فراهم کرد: ۱. آغاز فعالیت برخی صنایع رسانه‌ای، مانند رادیو، تلویزیون، سینما و موسیقی به‌عنوان صنایع جهانی؛ ۲. رشد منطقه‌ای و سراسری برخی صنایع رسانه‌ای، مانند روزنامه‌ها؛ اما جهانی شدن آنها فقط بعد از توسعه رویکردهای مدرن کسب‌وکار و به‌مدد فناوری‌های جدید؛ ۳. پیشگامی آغاز تفکر جهانی شدن از سوی برخی صنایع؛ مانند جولیوس روبرت، که پیش از پیدایش تلگراف، از کیبوتر برای انتقال اطلاعات تجاری میان مرزهای کشورها استفاده می‌کرد (همان: ص ۱۵-۱۴). آنچه از نظر چپمن مهم است، فناوری‌هایی است که ضمن دارا بودن کارکردهای رسانه‌ای، توانسته‌اند افزون‌بر توسعه قلمرو اطلاع‌رسانی خود، تأثیرات لازم را بر جوامع و ملت‌ها از نظر ایجاد تغییرات لازم در سبک زندگی و نیز نحوه تفکر ایجاد کنند. یکی از نقاط عطف در این خصوص، البته نقش رسانه در زمینه‌سازی وقوع انقلاب فرانسه در سال ۱۷۹۸م بود (همان: ص ۳۷-۳۳). بعدها هربرت مارشال مک‌لوهان<sup>۴۴</sup> نیز عامل اساسی تحولات تاریخی و اجتماعی را نظام‌های ارتباطی و نوع فناوری‌های رسانه دانست. به‌نظر او، نظام ارتباطی، تعیین‌کننده محتوای پیام است و اساساً «رسانه، پیام است» (مک‌لوهان، ۱۳۷۷: ص ۵). مک‌لوهان، فناوری‌های ارتباطی (از حروف الفبا تا رایانه‌ها) را عامل اصلی تغییرات اجتماعی و روانی، به‌ویژه در سبک زندگی انسان (نوع رفتار فردی و جمعی، تغییر و جابه‌جایی یا سکون و بی‌حرکی و...) می‌داند (همان: ص ۴-۳) و ضمن تأکید بر نقش خاص حواس انسانی در ایجاد، تکامل و تزلزل انواع ارتباطات و همچنین تأثیر قاطع ابزارهای ارتباطی بر تحولات اجتماعی تاریخ بشر، تاریخ حیات بشری را براساس نوع فناوری ارتباط جمعی، به سه دوره متمایز فرهنگ شفاهی، چاپی و الکترونیکی تفکیک می‌نماید: دوره اول را «عصر ارتباطات شفاهی» (کهکشانش شفاهی)، دوره دوم را عصر «ارتباطات چاپی» (کهکشانش گوتنبرگ) و دوره سوم را «عصر ارتباطات الکترونی» (کهکشانش مارکنی) نام‌گذاری می‌کند (محسنیان‌راد، ۱۳۸۴، ج ۱). مک‌لوهان عامل اصلی مفهوم مرکزی خود، یعنی دهکده جهانی را نیز فناوری‌های رسانه‌ای وصف می‌کند (مک‌لوهان، ۱۳۷۷: ص ۱۷۲). برخی نویسندگان، به‌همین دلیل اینیس و مک‌لوهان را تنها افرادی دانسته‌اند که سرگذشت رسانه‌های جمعی را با رویکرد جبرگرایی فناورانه،<sup>۴۵</sup> در تاریخ تمدن انسانی مرکزیت دادند (راجرز، ۱۳۷۸: ص ۷۸۷)؛ اما این رویکرد نیز با نقدهای جدی مواجه شد؛ از جمله:

1-Herbert Marshal McLuhan.

2- Technological Determinism.

تک‌عاملی بودن تحلیل تحولات جامعه و بی‌توجهی به تحولات فرهنگ؛ ضعف در استدلال؛ پویایی نداشتن نظریه؛ و صرف اتکا به شواهد تاریخی (رشیدپور، ۱۳۴۳: ص ۱۵-۶). این در حالی است که پیش از مک‌لوهان، زیگموند فروید آلمانی نیز در تبیین تمدن‌ها همین دید را مطرح کرده بود.<sup>۴۶</sup>

درخصوص نقش رسانه در دوران معاصر و مدرنیته نیز جان تامپسون<sup>۴۷</sup> بر نقش آنها در کالایی‌سازی<sup>۴۸</sup> اشکال و صور نمادین و تضعیف اقتدار دینی تأکید می‌کند. (Thompson, 1995: p. 52-63) او ظهور صنایع رسانه‌ای را به‌عنوان پایه‌های جدید قدرت نمادین، فرایندی می‌داند که سابقه آن به نیمه دوم قرن پانزدهم بازمی‌گردد؛ دوره‌ای که در طی آن، تکنیک‌های چاپ در سراسر مراکز شهری اروپا گسترش یافت. او حتی تضعیف اقتدار دینی کلیسا و ظهور و گسترش اصلاحات مذهبی در غرب را بی‌تأثیر از صنعت چاپ نمی‌داند (Ibid: p. 51-52). تامپسون همچنین رسانه‌ها را از عوامل ظهور و تکامل مدرنیته، بسط و گسترش اقتصاد و تجارت سرمایه‌داری، شکل‌گیری نظام‌دولت - ملت، تقویت جهانی‌سازی، توسعه فرایند معناسازی و شکل‌گیری هویت شخصی مدرن، و صورت‌بندی اشکال جدید «تعامل اجتماعی شبه‌تعامل رسانه‌ای»، «تعامل از دور» و «تعامل پاسخگویانه از دور»<sup>۴۹</sup> تلقی می‌کند (Ibid: p. 149-173). تافلر، از برجسته‌ترین پیشگویان معاصر، نیز در کتاب «موج سوم» ضمن اشاره به نشانه‌های تغییر، بی‌ثباتی و فاجعه در جهان کنونی، از غروب تمدن صنعتی و طلوع تمدنی نوین خبر می‌دهد و پس از مرور موج اول و دوم حیات بشری و ویژگی‌های اقتصادی، فرهنگی، اجتماعی و الزامات فناورانه آنها، موج سوم تحول زندگی بشر را توأم با تحولاتی توصیف می‌کند که محوریت آن، فناوری‌های اطلاعاتی و البته فناوری‌های رسانه‌ای است. در نگاه او، یک بمب اطلاعاتی در میان ما منفجر شده است و ترکش‌هایی از تصاویر بر سر و روی ما باریدن گرفته که با ضربت خود، ادراک و رفتارمان را در زندگی خصوصی از بنیاد دگرگون ساخته است. در انتقال از سپهر اطلاعاتی موج دوم به سپهر اطلاعاتی موج سوم - که مانند امواج قبلی با مقاومت مواجه خواهد شد - روح و روانمان نیز دگرگون می‌شود (تافلر، ۱۳۸۵: ص ۲۱۵). اگر موج دوم (به‌واسطه فناوری‌های مکانیکی) قدرت عضلانی ما را افزایش

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

2-john Thompson.

3-Commodification.

4-Responsive Action in Distant.

داد، موج سوم (به‌واسطه فناوری‌های اطلاعاتی) قدرت مغز و تفکر و تصمیم‌گیری ما را افزایش داده است. در موج سوم، تغییر جهان از نگاه تحلیلی، مجموعه‌نگر است؛ نوعی جامعه‌گرایی و کل‌گرایی؛ برخلاف موج دوم که فردگرا بود. در چنین شرایطی، جامعه روزبه‌روز متنوع‌تر و گروه‌گروه‌تر می‌شود و نیازهای فردی و محلی مهم‌تر می‌شوند (غیرتوده‌ای شدن رسانه‌ها). جامعه جدید، احتمالاً به‌دور یک شبکه شکل خواهد گرفت، نه به‌صورت سلسله‌مراتبی از نهادهای جدید؛ بلکه همه نهادها در کنار هم خواهند بود. درخصوص تأثیر تحولات فناوری بر فرایند قدرت نیز تافلر بر آن است که نخستین اصل در نظام‌های سیاسی جدید، برخلاف موج دوم که حکومت اکثریت در نظر بود، قدرت اقلیت است. در جامعه قدیم، اقلیت‌ها فاقد قدرت استراتژیک لازم برای درهم شکستن نظام اجتماع بودند؛ ولی در جامعه امروز که همه اقلیت‌اند، دیگر این امر صادق نیست. از نظر تافلر، تغییر تمدنی اخیر جایی است که غیرتوده‌ای شدن رسانه‌ها رخ می‌دهد و از همین رو، ارسال پیام و تصاویر انبوه و متکثر به جامعه، سبب شکل‌گیری ذهن غیرتوده‌ای شده است؛ یعنی به‌واسطه تشدید و تقویت فردیت افراد، ضرورت انتقال اطلاعات سریع و گسترده، بیش‌ازپیش است؛ چون تکرر و افزایش تنوع در جامعه و نیز سرعت تغییرات، واکنش مناسب خود را نیاز دارد و این مستلزم کسب اطلاعات در لحظه است (همان: ص ۲۳۲-۲۳۱). جریان دیگری که در بطن موج سوم همین وضع را تشدید کرده، کاهش استفاده مردم از رسانه‌های فراگیر و توده‌ای چاپی و الکترونیکی، و روی‌آوری آنها به رسانه‌های کوچک‌تر، محلی‌تر، غیرچاپی غیرالکترونیک و شخصی‌تر و آنلاین، به‌ویژه از اواسط دهه ۱۹۷۰م تاکنون است (همان: ۲۲۹-۲۱۹). به‌نظر می‌رسد با برداشتی که تافلر از این تحول دارد، امروزه شاهد نوعی وحدت (فردیت) در کثرت (هویت‌یابی جمعی) در جوامع دستخوش این دگرگونی‌ها هستیم.

کاستلز نیز با همین منطق از تحول پارادایمی در جهان سخن می‌گوید. او انگاره فناوری اطلاعات را چهارچوب جدید فهم و مطالعه تحولات نو می‌داند که همانند مقاطع مهم تحول حیات بشری، مرکزیت آن را نه کشاورزی، صنعت و کارخانه، که «اطلاعات و به‌کارگیری آن» شکل می‌دهد. پارادایم فناوری اطلاعات، دارای چند ویژگی است که درنهایت جامعه اطلاعاتی را شکل می‌دهد: اطلاعات، ماده خام آن است؛ تأثیرات آن فراگیر است؛ بر منطق شبکه‌سازی استوار است و شبکه صورت‌بندی اجتماعی جامعه را شکل می‌دهد؛ و انعطاف‌پذیر است. کاستلز اصلی‌ترین دغدغه چنین جوامعی را درنهایت کسب هویت (فردی، جمعی، دینی، قومی، تاریخی و...) می‌داند. درواقع جوامع شبکه‌ای، جریان‌های قدرت و هویت، تجربه و فرهنگ را در شبکه‌ای تعبیر می‌کنند این یعنی غلبه جریان‌های قدرت و قدرت‌یابی بر قدرت جریان‌ها. کاستلز مهم‌ترین بستر ارتباطی در جوامع شبکه‌ای را شکل‌گیری ابرمتن‌های شنیداری - تصویری بیان می‌کند. اینها قدرت‌هایی هستند که در ساختار و زبان رسانه‌ها نهفته‌اند.

به این ترتیب، از نظر کاستلز، در عصر اطلاعات و جامعه شبکه‌ای، استقلال فرهنگ، در برابر بنیان‌های مادی تجربه قرار دارد. مهم‌ترین بستر شکل‌گیری قدرت در این جوامع، شبکه‌های اجتماعی و افکار عمومی است. بنابراین، یکی از مهم‌ترین عرصه‌های درگیری جوامع نیز تسخیر این‌گونه فضاها، به‌ویژه افکار عمومی است. از نظر کاستلز، قدرت همان ظرفیت ساختاری بازیگران اجتماعی است که خواسته خود را بر دیگر کنشگران اجتماعی تحمیل می‌کنند. ضد قدرت نیز همان ظرفیت بازیگران اجتماعی بر پایه مقاومت در برابر روابط قدرت نهادینه شده است. پس امروزه، هم قدرت و هم ضد قدرت در یک چهارچوب فناورانه جدید عمل می‌کنند. از این رو باید به نظریه‌هایی روی آورد که معطوف به تغییر شکل رابطه قدرت و ضد آن بر اثر پیدایش روندهای جدید رسانه‌ای اند. در این نظریه و فرضیه‌ها، عناصر جدید رسانه‌ای اهمیت یافته و عناصری نیز از صحنه خارج شده‌اند (کاستلز، ۱۳۹۳: ص ۷۶۸-۷۴۳).<sup>۵۰</sup>

برآیند آنچه گفته شد، این است که تحولات اجتماعی همپای تحولات فناوری پیش می‌روند. در این میان، تحولات رسانه‌ای نیز متأثر از تعامل با تحولات اجتماعی پیش می‌روند و بر آن تأثیر هم می‌گذارند. در سال‌های اخیر، این تأثیرگذاری رسانه‌ها بر تحولات اجتماعی، متأثر از سرعت تغییرات فناوری، مشهودتر است. تحولاتی از این دست، البته توجهات را به تدریج به

---

۵۰- در مجموع، مطالعات پژوهشگران، از جمله تهرانیان ۱۳۹۲، کاستلز ۱۳۸۰، تافلر ۱۳۸۷ و ۱۳۹۴، وبستر ۱۳۸۰، گیدنز ۱۳۷۸، نای ۱۳۸۷ نشان داده‌اند که رسانه‌ها در تحولات پیش‌رو چند خصیصه بارز دارند:

- تشکیلات رسانه‌ای گسترده: نظامی فراگیر، جامع و گسترده، کاملاً مسلط بر حیات انسان است؛
- گسترش اینترنت: حجم بالای اطلاعات به صورت متن، تصویر، صوت، و عدد و رقم، با هر درجه از کمیت و کیفیت و محتوای فرهنگی، بدون محدودیت و فارغ از مرزهای سیاسی، در زمانی بسیار کوتاه انتقال داده می‌شود؛
- وضعی ترکیبی: ترکیبی از فناوری‌های اطلاعاتی و ارتباطی، رایانه، دوربین، چاپگر، ویدئو، ماهواره، تلویزیون، و جز آن؛
- دوسویه بودن: خارج شدن مخاطب از وضعیتی منفعل، و مشارکت او به‌طور مؤثر در فرایند ارتباط؛
- پویایی: امکان‌پذیر شدن ارتباط از هر جا، با هر کس، و در هر حال (تافلر، ۱۳۷۰؛ کاستلز ۱۳۹۳ و ۱۳۸۰؛ حسینی پاکدهی، ۱۳۷۳).

بر اساس پیش‌بینی‌های این پژوهشگران، در چنین تمدنی، مدیریت، هدایت یا دست‌کم اثرگذاری بر بخشی از افکار عمومی، در اختیار رسانه‌ها، و دانش و گسترش داده‌های اطلاعاتی نیز محرک اصلی خلاقیت یا آفرینشگری خواهد بود. پژوهشگری که بیش از دیگران برای تشریح و تبیین خصلت فناورانه تمدن آینده تلاش کرده، مانوئل کاستلز است. او محور جامعه شبکه‌ای آینده را قدرت و فرایند تولید آن می‌داند. آنچه در جامعه شبکه‌ای کاستلز از هر چیز مهم‌تر است، قدرت و معنای آن است. از نظر او، قدرت در وهله اول از طریق معناسازی در ذهن انسان و به کمک فرایندهای ارتباطی اعمال می‌شود که در شبکه‌های چندرسانه‌ای جهانی - محلی با رویکرد ارتباط جمعی خودانگیز اجرایی می‌شود؛ در وهله بعد نیز شبکه‌های ارتباطات چندرسانه‌ای، به اتفاق هم بر پیام‌هایی که منتقل می‌کنند، «قدرت شبکه‌ای» اعمال می‌کنند (کاستلز، ۱۳۹۳: ص ۷۴۵-۷۴۳). فرایند معناسازی نیز در بستر فرهنگی هم‌زمان محلی و جهانی صورت می‌گیرد که وجه بارز آن، تکثر بالاست؛ از جمله تکثر سیاسی، تکثر اقتصادی و تکثر فرهنگی (رجایی، ۱۳۷۹: ص ۱۳۴-۱۲۷).

رابطه رسانه و قدرت اجتماعی معطوف ساخت. تازه‌ترین تحول در این باره نیز گسترش رسانه‌های اجتماعی در شکل پیام‌رسان‌های موبایلی، به‌مثابه بارزترین مصداق این فرایند، است. نکته دیگر اینکه غالباً نگاه به نقش رسانه‌ها در تحولات اجتماعی، بر بستر واحدهای سیاسی در قالب دولت ملی مفهوم‌سازی شده‌اند. این نظریه‌ها بر آن بودند تا نوع تعامل دولت در معنای State را با فناوری، به‌ویژه فناوری‌های رسانه‌ای، تبیین کنند. ما در اینجا عموم این نظریه‌ها را دولت‌محور می‌نامیم؛ اما بروز فناوری‌های جدید از یک سو، و نیز دگرگونی در واقعیت و قدرت واحدهای سیاسی ملی در برابر شکل‌گیری انواع جدید هویت‌های سیاسی در قالب هویت‌های فراملی، منطقه‌ای و فرامنطقه‌ای و در تازه‌ترین شکل خود، یعنی تلاش برای بازسازی هویت‌های تمدنی، ضرورت بازنگری در نظریه‌های رسانه‌ای مبتنی بر چهارچوب دولت را بیش‌ازپیش کرده است.

## ۲- آستانه تغییر در نظریه‌های رسانه‌ای

در یک معنا، شاید بتوانیم چهره مؤثر در نظریه‌پردازی‌های رسانه‌ای با رویکرد دولت‌محور را دنیس مک‌کوایل<sup>۵۱</sup> بدانیم. دولت‌محوری<sup>۵۲</sup> کم‌وبیش جان‌مایه نظریه‌های رسانه‌ای بوده که تاکنون متأثر از مک‌کوایل و همفکران او تدوین شده و گسترش یافته است. اگر دولت را در معنای وبری در نظر بگیریم (برخودار از انحصار مشروع اعمال زور)، درمی‌یابیم عموم نظریه‌های رسانه‌ای، چه نظریه‌های متعارف و چه نظریه‌های انتقادی، و نیز نظریه رسانه‌های جدید در شکل رسانه‌های اجتماعی، تا حد زیادی معطوف به موجودیتی به‌نام دولت‌اند. در این میان، نظریه‌های اولیه تبیین‌کننده عملکرد رسانه‌ها، که عموماً در قالب نظریه‌های هنجاری تدوین شده‌اند، هویت خود را در نسبت با دولت و بر بستری تعریف کرده‌اند که در آن، سلطه دولت بر رسانه مشهود است و لذا هویت رسانه نیز در نسبت با دولت تعریف می‌شود (McQuail, 2010: p.183-212; Siebert, Peterson & Schramm, 1963: p.1-10; Altschull, 1984: p.297-299; Hallin and Mancini, 2004: 21-45).

آنچه اینجا از «نگرش دولت» مدنظر داریم، تعریف، تبیین، هدایت و گسترش ایده و پدیده‌ها و از جمله نظریه‌ها، از نگاه دولت است. جیمز اسکات در کتاب «دیدن مانند دولت»، ویژگی‌های چنین نگاهی را در قالب دولت مدرن، این‌گونه برمی‌شمرد: سلطه نظم اجتماعی یا مهندسی اجتماعی؛ ساده‌سازی موضوعات پیچیده؛ ایدئولوژی فرانوگرا، که تمایلات جامعه را تعیین

۵۱- دنیس مک‌کوایل به‌تازگی و در تاریخ هشت تیر ۱۳۹۶ برابر با ۲۹ ژوئن ۲۰۱۷ درگذشت. وجه غالب نظریه‌های ارتباطی ارائه‌شده توسط وی، به‌ویژه آنچه به‌عنوان نظریه‌های هنجاری مطرح کرد، معطوف به دولت بود. او در کتابی که در سال ۲۰۰۵ منتشر کرد و در سال ۲۰۱۰ تجدید چاپ شد، با توجه به تحولات جدید در فناوری‌های رسانه‌ای، بخشی از دیدگاه‌های خود را در راستای گسترش فناوری‌های مبتنی بر وب بازنگری کرد. (رک: Mcquail, 2010).



می‌کند؛ دولت اقتدارگرا که سبب اقدام برای تحقق آن تمایلات می‌شود (Scatt, 1998: p.2-5)؛ حاکمیت نظم رسمی در برابر نظامی غیررسمی؛ تقلیل‌گرایی (Ibid: p.7)؛ غلبه منطق سودانگاران؛ و حاکمیت گفتمان دوانگار (Ibid: p.14). به نظر می‌رسد، منظور اسکات از چنین دولتی، ماهیت مسلطی بود که از اواخر قرن نوزدهم خود را به شکل دولت سازمان‌یافته در اروپا نشان داد. دولت در این شرایط، خود را موظف به مداخله در همه امور و اخذ اطلاعات از همه بخش‌های جامعه می‌دانست تا با استفاده از اطلاعات دقیق همه اجزای جامعه، به ویژه سرمایه‌داری، جامعه، دموکراسی و علم و دانش را مهندسی کند و لذا ابزارهای چنین مدیریتی را نیز به صورت سازمان‌دهی شده گسترش می‌داد (بشیریه، ۱۳۷۹: ص ۶۳-۵۰)؛ اما اسکات توضیح می‌دهد که از میان ضعف‌ها و اشکالات متعدد این نوع مدیریت مبتنی بر مهندسی اجتماعی، آنچه مهم‌تر است، به تعبیر او «نابینایی»<sup>۵۳</sup> دولت است. از نگاه او، دولت مدرن قادر به دیدن وجه محلی جامعه نیست. وجه محلی، بخشی از جامعه را شامل می‌شود که در آن، دانش غیررسمی شکل می‌گیرد و گسترش می‌یابد و به کار می‌رود. دولت به علت منطق سودانگاران خود، توان تمرکز بر موضوعات و عرصه‌های غیرسودآور از نگاه خود را ندارد؛ از همین رو، به علت بی‌توجهی به این دانش محلی، سرانجام در جهت تخریب جامعه از یک سو، ناخواسته سبب برانگیختن نیروهای مقاومت از دل این دانش (جامعه مدنی مقاوم در برابر دانش رسمی) از سوی دیگر می‌شود. از نظر اسکات، دانش محلی دانشی است که امکان آموزش آن به سادگی در مدارس و دانشگاه‌ها ممکن نیست. فراگیری این دانش، مستلزم تلاش و عمل در میدان و فراگیری توأم با شرایط غیراستاندارد و متحول است. دولت، حسب منطق دوانگار خود، این بخش را از مدیریت کلان به کناری می‌نهد؛ در حالی که دولت مدرن برای موفقیت در نیل به اهداف، ناگزیر از توجه به این بخش با هدف بهره‌گیری از ظرفیت‌های آن و نیز ممانعت از شکل‌گیری نیروهای مقاومت است (Scatt, 1998: pp.311-334)

اما با طرح مسئله احیای تمدنی و الزامات آن در جهان در چند دهه اخیر و نیز در چند سال گذشته در ایران، به نظر می‌رسد در نظر گرفتن مفهوم تمدن به مثابه واحد تحلیل از جانب برخی تحلیلگران، مستلزم شکل‌گیری مؤلفه‌های دیگر در قواره و ترازوی تمدنی است. یکی از این مؤلفه‌ها، رسانه است. رسانه‌های تعریف‌شده متعارف در چهارچوب واحدهای سیاسی (دولت‌های) کنونی، قادر به تحقق برنامه‌ها، اهداف و راهبردهای مورد نظر برای یک نظام تمدنی نوین نخواهند بود. لازم است در این زمینه ایده‌پردازی نو صورت گیرد. چنین ایده‌ای، البته ریشه در دلالت‌هایی دارد که در ادامه به آنها می‌پردازیم.

### ۳- نگاه دین به رسانه

نخستین دلالت (مبنای نظری)، که از دیدگاه مقاله حمایت می‌کند، نگاه دین اسلام به رسانه است. برخی پژوهشگران این موضوع را از نگاه کلامی دین بررسی کرده‌اند. از این نگاه، فعالیت رسانه‌ای به «امر رسانه‌ای» و «امر تمدنی» تبدیل می‌شود.

اشاره شد که از نگاه فروید و مک‌لوهان، فناوری و از جمله فناوری رسانه‌ای، امتداد توانایی‌های انسان است. فناوری رسانه‌ای نیز از این نظر، امتداد وجودی انسان است. به عبارتی، رسانه و کار رسانه‌ای، بُعدی از ابعاد وجودی انسان است. از نگاه کلامی، نتیجه پذیرش این گزاره آن است که کار رسانه‌ای، در واقع «فعلی انسانی» است. ماهیت عمل رسانه‌ای، ماهیتی انسانی است؛ چون انسان با امتداد ابعادی از وجودش، آنها را متجلی می‌سازد. از این رو، شکل‌گیری هویت انسان رسانه‌ای نیز بخشی از انسان‌شناسی تلقی می‌شود. از آنجاکه در دین اسلام سنجش اعمال نیز مبتنی بر سنجش نیت‌هاست، پس افعال انسانی، مسبوق به انگیزه و معطوف به هدف است؛ و این انگیزه و نیز اهداف انسان باورمند، ریشه در باورهای او دارد. بنابراین، ارسال پیام از طریق رسانه هم شامل همین حکم است؛ یعنی عملی انسانی، که با معیار انگیزه و اهداف سنجیده می‌شود. از این نظر، عمل رسانه‌ای در منظومه دین اسلام، در نهایت عملی انسانی و نیت‌مند و انگیزشی است که همانند اعمال دیگر او پذیرفته می‌شود و قابل مطالعه و بررسی است (مبلغی، ۱۳۹۳: ص ۱۲-۵). با چنین مبنایی برای پذیرش عمل رسانه‌ای به مثابه عملی انسانی که فرد در قبال آن مانند دیگر اعمالش مسئولیت دارد و در برابر آن پاسخگوست می‌توان به تدوین نظریه‌های هنجاری رسانه‌ای از نگاه دین اسلام نیز اقدام کرد؛ نظریه‌ای که چهارچوب فعالیت، اهداف و غایات و نیز حدود آن، در قالب امر و نهی امور و افعال واجب و حرام و مستحب و مکروه و مباح قابل استخراج است (مبلغی، ۱۳۹۴: ص ۹). چنین نگرشی، البته واقعیتی به معنای کنش رسانه‌ای را به مثابه بخشی از فعل وجودی انسان می‌پذیرد و برای آن، دیدگاه خاص (نظریه) قایل است. بنابراین از این نظر، فضا برای نظریه‌پردازی و مطالعه رسانه و کنش رسانه‌ای مبتنی بر نگاه اسلام فراهم است. لذا مطالعه رسانه بر بستر تمدن نوین اسلامی نیز از این نگاه، ممکن و میسر است. رسانه از نگاه تمدنی در اسلام، امری علی‌حده و مجزا از انسان نیست. ایجاد تمدن نوین اسلامی نیز مستلزم بررسی جدی‌تر این وجه از آن است. «امر رسانه‌ای» در این نگاه، به امری تمدنی تبدیل می‌شود؛ امری که در تراز تمدنی و فراتر از امر دولتی در مفهوم متعارف آن قرار می‌گیرد. در نظر گرفتن رسانه در چنین جایگاهی، مستلزم فرایندهایی است که در ادامه به آن می‌پردازیم.

#### ۴- گذار از دولت محوری به تمدن محوری

مبنای بحث در اینجا، میزان استقلال یا وابستگی رسانه است. درباره استقلال یا وابستگی رسانه، دو دیدگاه مطرح است. نخست دیدگاه استقلالی، که رسانه را مستقل از دیگر عوامل اجتماعی و نیروی محرکی مستقل می‌داند که بر جامعه تأثیر می‌گذارد؛ اما دیدگاه دوم، رسانه را وابسته می‌داند و در این میان، بیشترین وابستگی رانیز به نظام سیاسی و دولت‌ها دارد. عموم دیدگاه‌های موجود در منابع و کتب نیز به دلایلی، از جمله سلطه‌پذیری رسانه‌ها در برابر دولت، دیدگاه دوم را پذیرفته‌اند (مک‌کوایل، ۱۳۸۵: ص ۴۳۹).<sup>۵۴</sup>

با این حال، اکنون دلایلی در دست است که نشان می‌دهد می‌توان این وضع را تغییر داد. مرکزیت بیشتر رسانه‌ها در جامعه اطلاعاتی جدید، از یک سو به تغییرات فناوری، و از سوی دیگر به تغییرات راهبردی در سطح واحد تحلیل نظام بین‌الملل مربوط می‌شود. دیدگاه‌های مانوئل کاستلز در نظریه ارتباطات خودانگیخته و ارائه نظریه‌ای ارتباطی از قدرت (کاستلز، ۱۳۹۳: ص ۷۴۸-۷۴۱)، و نیز قرار گرفتن رسانه‌های اینترنتی در خدمت جنبش‌های اجتماعی (کاستلز، ۱۳۹۴: ص ۱۱-۱۰)، تا حد زیادی متأثر از همین تحولات بنیادین‌اند که قلمرو عملکرد و تأثیرگذاری رسانه‌ها را فراتر از قلمرو کنترل دولت‌ها توصیف و تبیین می‌کنند. در این نگرش‌ها، عملکرد رسانه‌ها فراتر از محدودیت‌های متعارف در چهارچوب مرزهای ملی یک واحد سیاسی تعریف شده‌اند. کاستلز در تبیین علل بروز جنبش‌های اجتماعی شمال آفریقا در سال ۲۰۱۱ می‌گوید: «فقط فقر یا بحران اقتصادی یا فقدان دموکراسی نبود که این شورش‌های چندوجهی را ایجاد کرد...؛ اما عمدتاً و در درجه اول، احساس حقارت ناشی از بدبینی و خودبینی صاحبان قدرت، اعم از قدرت مالی، سیاسی یا فرهنگی بود که مردمان را گردهم آورد تا ترس را به خشم و خشم را به امید برای انسانیت بهتر تبدیل کنند» (کاستلز، ۱۳۹۳: ص ۱۰). کاستلز، هرچند صاحبان قدرت در جغرافیای ملی را هدف این جنبش‌ها می‌داند، به نظر می‌رسد هم‌زمان به ورای محدوده‌های جغرافیایی نیز نظری دارد؛ چرا که اصلی‌ترین زمینه و بستر برای گسترش جنبش‌های یادشده را رسانه‌های مبتنی بر اینترنت معرفی می‌کند: «این

---

۵۴- نظریه‌های هنجاری (لیبرال، اقتدارگرا، مسئولیت اجتماعی، رسانه‌های شوروی، توسعه‌گرا و در نهایت مشارکتی)، مهم‌ترین مصداق این دست نظریه‌ها بودند که از سوی مک‌کوایل شکل نهایی یافتند. همچنین ویلبر شرام، سبیرت و همکارانش، هربرت آلتشول و حتی نظریه‌پردازان رسانه‌های خدمت عمومی که بر ترسیم خطی فرضی بین رسانه‌ها و دولت تأکید دارند (اتکینسون و رابوی، ۱۳۸۴: ص ۵۲-۲۷) - و رویکردها و نظریه‌های انتقادی رسانه، مانند دیدگاه بن‌باکدیگیان (۱۳۸۵: ص ۷۵-۸۸) و نیز دیدگاه‌های معمول‌تر متأثر از رویکردهای مارکسیستی، مانند دیدگاه‌های پسانوگرایان، پسانوگرایان و فمینیست‌ها (مهدی‌زاده، ۱۳۸۹: ص ۳۱۸-۲۸۷)، با همین رویکرد، یعنی دولت‌محوری، به دسته‌بندی و تبیین نظریه‌های ارتباطی اقدام کردند.

جنبش‌ها بر مبنای شبکه‌های اجتماعی اینترنتی به وجود آمدند و در جهانی از ارتباطات بی‌سیم سرایت یافتند. اینترنت، فضای خودمختاری برای مبادله اطلاعات و به‌اشتراک گذاشتن احساسات جمعی خشم و امید خلق کرده است» (همان: ص ۱۱). او با این دیدگاه، در واقع نگاه پژوهشگران را به امکان تحلیل رسانه فراتر از مرزهای جغرافیایی ملی متوجه ساخته است. تبیین‌هایی از این دست به ما کمک می‌کنند تا تبیینی فراملی از عملکرد رسانه‌های جدید را لحاظ کنیم. در این معنا، هرچند می‌توان هنوز به تحلیل‌های دولت‌محور از رسانه‌های متعارف ادامه داد، اما واقعیات بیرونی و نیز تحلیل‌های پژوهشگران نشان می‌دهند دوره‌ای تازه در تبیین رسانه‌های جمعی، به‌ویژه با عملیاتی شدن رسانه‌های مبتنی بر وب آغاز شده است. لازم به گفتن است که کاستلز به‌طور مشخص به رسانه در تراز تمدنی اشاره نکرده است. نگاه او، معطوف به کارکردهای رسانه در تراز جهانی است. با این حال، گذار وی نیز از رسانه‌های دولت‌محور، گواهی بر استدلال مقاله است. در این نگاه، امر رسانه‌ای به‌طور کامل متأثر از سلطه دولت در معنای متعارف نیست. با این نگرش، آنچه از بستر کنش رسانه‌ای در نظر داریم، گستره‌ای بین بستر متعارف دولت ملی از یک سو و بستر فرادولتی و جهانی از سوی دیگر است. به‌عبارتی، رسانه تمدنی رسانه‌ای است که به‌لحاظ مرزهای جغرافیایی، در فضایی میان حاکمیت ملی و فضای نظام جهانی عمل می‌کند؛ یک فضای بینابینی جغرافیایی و عینی. نیاز به بیان نیست که رویکرد این مقاله، از این نظر هنجاری است؛ رسانه‌ای که قرار است کارکرد خاصی در قبال پدیده‌های تمدنی دارا باشد و در چهارچوبی معین به هنجارهایی مشخص توجه نشان دهد؛ چه، یک نظام تمدنی نیز هویت‌ها را فراتر از مرزهای ملی، اما محدودتر از نظام جهانی، تعریف می‌کند. آنچه در شکل‌گیری تمدن‌های نوین اسلامی نیز مدنظر است، هویتی گسترده از دولت - ملت‌ها و کوچک‌تر و محدودتر از نظام جهانی با هویتی جهانی است. در چنین شرایطی، صرف‌نظر از ویژگی‌های شکلی یادشده، رسانه تمدنی نمی‌تواند بدون خصلت محتوایی تعریف شود. به‌نظر می‌رسد آنچه این تمایز را از نظر محتوایی ایجاد می‌کند، تعلق خاطر رسانه به تعهدات تمدنی معطوف به آن است. ما این تعلق خاطر را با مفهوم «عصبیت» ابن‌خلدون بیان می‌کنیم. به‌گمان ما، این مفهوم با توجه به ریشه‌های شرقی آن، برای بیان آنچه در اینجا برای روح حاکم بر رسانه در نظر داریم، از مفاهیم دیگر گویاتر است. بیشتر در این باره سخن خواهیم گفت.

## ۵- احیای نظریه هنجاری در حوزه روابط بین‌الملل

سومین دلالت مورد نظر مقاله، تقویت نگاه هنجاری در نظریه‌های بین‌المللی است. این امر، متعاقب سلطه نظریه‌های انتقادی صورت گرفت. به‌لحاظ تاریخی، نظریه انتقادی نخستین بار از سوی مؤسسه تحقیقات اجتماعی دانشگاه فرانکفورت در دهه ۱۹۸۰ مو در نقد سرمایه‌داری، و

در سطح روابط بین‌الملل نیز در واکنش به سلطه دیدگاه‌های نواقع‌گرا و نولیبرالیسم (مبتنی بر پروژه روشننگری خردگرایی) مطرح شد (قوام، ۱۳۸۴: ص ۱۹۲). نقد روشننگری و عقل‌گرایی در روابط بین‌الملل، خود را عمدتاً به شکل نقد ساختار نظام بین‌الملل مبتنی بر زور، و نیز نقد دولت‌محوری و بی‌نظمی و آشوب برخاسته از آن نشان داد. رابرت کاکس، نخستین بار نظریه انتقادی را وارد روابط بین‌الملل کرد. این نظریه، از چهار زاویه به نقد ساخت نظام بین‌الملل پرداخت: ۱. بحث‌های فرانظری (معرفت‌شناسی و هستی‌شناسی)؛ ۲. نقد جریان اصلی در روابط بین‌الملل؛ ۳. توضیح بدیل از روابط بین‌الملل؛ ۴. امکان تحول در نظام و روابط موجود (مشیرزاده، ۱۳۸۴: ص ۲۲۰). دو محور اخیر، به‌ویژه به فهم بهتر موضوع مقاله کمک می‌کنند. کاکس تلاش کرد نظریه‌پردازی انتقادی در توضیح روابط بین‌الملل را وجهی جامعه‌شناختی - تاریخی بدهد؛ از این رو با استفاده از روش ساختاری - تاریخی، ریشه‌های تاریخی وضع کنونی روابط بین‌الملل را نمایان سازد. او در روش خود، برخلاف جریان اصلی که به دولت و ساختار داخلی آن توجهی ندارد، ساخت تاریخی را مبتنی بر رابطه متقابل سه سطح، شامل سازمان‌دهی تولید، اشکال دولت و نظم‌های جهانی بررسی می‌کند و بر آن است که هژمونی بین‌المللی نیز ریشه در هژمونی داخلی دارد که در مرحله اول، طبقات اجتماعی مسلط، آنرا شکل دادند و سپس گسترش یافت و بر کشورهای پیرامونی نیز تأثیر گذاشت (همان).

بسط نظریه انتقادی، در بطن خود به معنای احیای مجدد دیدگاه‌های هنجاری سنتی در نظام بین‌الملل بود. از نگاه هنجاری، سیاست بین‌الملل دربرگیرنده موضوعات اساسی هنجاری است که بشر در زندگی خود با آنها مواجه است؛ موضوعاتی مانند نظم، جنگ و صلح، عدالت و بی‌عدالتی، حقوق بشر، مداخله در حاکمیت دولت‌ها، حفظ محیط، و البته اخلاق. نظریه هنجاری به این موضوع می‌پردازد که فرد به‌عنوان یک شهروند (یا به‌عنوان حکومت، یا به‌عنوان ملت و جامعه‌ای از دولت‌ها) چه باید انجام دهد. هدف نظریه هنجاری، نشان دادن جایگاه اخلاقی نهادها در برابر یکدیگر است (قاسمی، ۱۳۸۸: ص ۱۷۱). نظریه هنجاری روابط بین‌الملل، در برابر تأکید پوزیتیویست‌ها بر «هست‌ها»، با «بایدها» و آنچه «باید باشد»، جهان چگونه باید نظم یابد و انتخاب‌های ارزشی توسط تصمیم‌گیران، سروکار دارد (زرگر، ۱۳۸۶: ص ۷). در تبیین اینکه رویکرد هنجاری چگونه با روابط بین‌الملل مواجه می‌شود، رابرت کاکس دو نوع مواجهه را مشخص می‌کند: ۱. نظریه‌پردازی برای حل مشکل؛ که در آن، جهان آن‌گونه که هست با مناسبات اجتماعی و قدرت، و نیز نهادهایی که این مناسبات را سازمان می‌دهند، بدیهی تصور می‌شود و هدف آن است که ضمن برخورد مؤثر با علل مشکلات، این مناسبات و نهادها بدون تلاطم جریان و فعالیت داشته باشند؛ ۲. نظریه انتقادی؛ که در آن پژوهشگر با بهره‌گیری از مؤلفه‌های هنجاری، از جهان موجود فاصله گرفته، نظم موجود را به پرسش

می‌گیرد و نگاه نهادها و مناسبات اجتماعی و قدرت را بدیهی نمی‌داند (کاکس، ۱۳۸۶: ص ۴۲-۴۰). کاکس، خود این رویکرد را در تبیین نظام جهانی به‌کار گرفته است. او با همین نگاه انتقادی، تمدن را نوعی «تناسب یا تناظر میان شرایط مادی» از یک سو، و «معانی بینادذهنی» از سوی دیگر تعریف می‌کند. این تعریف، بیانگر آن است که از نظر کاکس، چشم‌اندازهای متعددی به جهان، و فهم‌های متفاوتی درباره سرشت جهان، و برداشت‌های متفاوتی از واقعیت وجود دارد. در نتیجه، تمدن‌های مختلف «واقعیت‌های» متفاوتی دارند و این واقعیت‌ها ایند که مستمراً در طول تاریخ متحول می‌شوند و تغییر می‌یابند. این برخلاف رویکرد متعارف و غالب، به معنای پذیرش تنوع دیدگاه‌های معرفت‌شناسی و هستی‌شناسی است. به این ترتیب، شناخت برای نظریه‌پردازان انتقادی در حوزه معرفت اجتماعی و انسانی، نمی‌تواند منحصر به شناخت فنی باشد؛ بلکه در این میان، معنا نقش تعیین‌کننده‌ای دارد. بنابراین، پدیده‌های اجتماعی، تاریخی و منحصر به فردند و معنا دارند و این معنا نیز به شکل تاریخی و اجتماعی ساخته شده است (قاسمی، ۱۳۸۸: ص ۱۷۰).

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

## ۶- سطح تحلیل تمدنی

اندیشمندان بسیاری تاکنون تمدن را به عنوان سطح تحلیل تحولات اجتماعی در نظر گرفته‌اند.<sup>۵۵</sup> این نوع مطالعات، از نظر هویتی و نیز جغرافیایی، تحولات تمدنی را گسترده‌ترین سطح تحولات اجتماعی (هانتینگتون، ۱۳۸۲: ص ۴۷) و مفهوم تمدن را مناسب‌ترین واحد مطالعه برای تاریخ (سوروکین، ۱۳۷۷: ص ۱۴۱) دانسته‌اند. از همین رو، هانتینگتون متعاقب افرادی چون توین‌بی، اما با رویکردی متفاوت، مطالعات آینده بر مبنای واحد تمدنی را روشی مؤثر در شناخت تحولات پیش‌رو دانسته است (هانتینگتون، همان). پیش از هانتینگتون، برنارد لوئیس، مورخ و مستشرق آمریکایی، نخستین بار از برخورد تمدن‌ها سخن گفت و در این سطح به تحلیل رویدادها پرداخت.<sup>۵۶</sup> اما در جهان اسلام، شاید ابن‌خلدون تنها فردی بود که نخستین بار به صورتی «روشمند» به تبیین وضعیت تمدنی اسلام پرداخت. هنری کیسینجر نیز همانند هانتینگتون معتقد است در دنیای بعد از جنگ سرد، شش قدرت برتر خواهند بود که در واقع درون پنج تمدن بزرگ‌اند. بر اساس فرضیه او، منبع اصلی برخورد در جهان نوین، اساساً نه ایدئولوژیک و نه اقتصادی است؛ بلکه شکاف‌های عمیق میان افراد بشر، شکل فرهنگی (و تمدنی) خواهد داشت (امیری، ۱۳۷۴: ص ۲۳).

منظور از سطح تحلیل تمدنی در اینجا، در نظر گرفتن تمدن به مثابه واحد تحلیل اجتماعی در سطح ملی و فراملی است. پژوهشگران برای تحلیل نظام بین‌الملل، چند سطح تحلیل را بر شمرده‌اند: فردی؛ نهادی یا فروملی؛ ملی؛ فراملی یا منطقه‌ای؛ و نظام بین‌الملل؛ اما تحلیل تمدنی در تعریفی اولیه، شامل فرایندی می‌شود که محقق با به‌کارگیری آن، تلاش می‌کند پدیده‌ها و مؤلفه‌های نظام بین‌الملل را از این زاویه ببیند؛ معنا بدهد و تجزیه و تحلیل کند. بدیهی است این رویکرد، بیش از هر چیز در برابر دو رویکرد غالب کنونی، یعنی «سطح ملی» و «سطح تحلیل نظام بین‌الملل» قرار می‌گیرد؛ به این معنا که سطح تحلیل تمدنی، سطحی را فراتر از

۵۵- از جمله آنها، آرنولد توین‌بی در اثر دوازده جلدی «مطالعه تاریخ»، ویل دورانت در مجموعه یازده جلدی «تاریخ تمدن»، پیتربیم سوروکین در کتاب چهار جلدی «پویایی اجتماعی و فرهنگی»، اسوالد اشینگلر در کتاب «سقوط غرب»، فوکوتساوا یوکیشی در کتاب «نظریه تمدن در قرن ۱۹»، نوبرت الیاس در کتاب «فرایند تمدن شدن»، الوین تافلر در کتاب‌های «موج سوم و شوک آینده»، برنارد لوئیس در تقریباً اکثر آثارش، ساموئل هانتینگتون در کتاب «برخورد تمدن‌ها»، و البته ابن‌خلدون در کتاب «مقدمه».

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

دولت‌ها و درعین حال پیش از سطح تحلیل نظام بین‌الملل شامل می‌شود. آن‌گونه‌که از دیدگاه کاکس برمی‌آمد، در سطح تحلیل تمدنی، نه فقط مرزهای و محدوده‌های فضایی و جغرافیایی، که معنا و تولید معنا نیز مهم است. شاید رویکرد منطقه‌گرایی لیک و مورگان، به درک بهتر این مسئله کمک کند. آنها با ارائه رویکرد تحلیل منطقه‌ای از نظام بین‌الملل و با شاخص امنیتی، شش منطقه اصلی و مهم (و نه همه مناطق)، شامل آمریکای لاتین، کشورهای اتحاد شوروی پیشین، آسیا پاسیفیک، خاورمیانه، آفریقا و آسیای جنوب شرقی را برای تحلیل نظام بین‌الملل برمی‌شمرند (لیک و مورگان، ۱۳۹۲: ص ۳۵). ایشان برای تحلیل این مناطق، به سه دیدگاه موجود اشاره می‌کنند:

نخست، دیدگاهی که ماهیت این مناطق را جدای از نظام بین‌الملل نمی‌داند و دولت‌ها در هر شرایطی رفتاری یکسان دارند؛ و به همین دلیل، مناطق هرچند کوچک‌تر از نظام‌های جهانی‌اند، همانند آنها می‌باشند. «منطقه» یک اصطلاح است و واجد هیچ معنا و مفهوم تحلیلی خاص و جداگانه نیست و می‌توان نظریه‌های تحلیلی هر یک را برای دیگری هم به کار برد؛ مانند منطقه خاورمیانه.

دیدگاه دوم، هر منطقه را منحصر به فرد در نظر می‌گیرد؛ مثلاً خاورمیانه یا هر منطقه دیگر، شبیه هیچ‌جای دیگری نیست و آنچه در اینجا کارا یا ناموفق است، بازتاب‌ها و پیامدهای محدودی برای درک و فهم مناطق دیگر دارد؛ از این رو، هر تبیینی باید ویژه منطقه‌ای خاص باشد؛ چون مفروضه‌ها، متغیرها و گزاره‌های مناسب در یک منطقه، وقتی در منطقه دیگر به کار می‌روند، نامرتب یا اشتباه‌اند.

اما سومین رویکرد، تقریباً حد واسط دیگر رویکردهاست. براساس این رویکرد تطبیقی، مناطق بر رفتار کشورها تأثیر می‌گذارند و سطح تحلیل جداگانه‌ای تشکیل می‌دهند و از نظر ویژگی‌ها هم با یکدیگر فرق می‌کنند؛ اما نه براساس متغیرها، بلکه از نظر ارزش و اهمیت هر یک از آنها. بنابراین، درحالی‌که خاورمیانه، شرق آسیا یا آمریکای لاتین به یک صورت قابل تحلیل‌اند، از نظر ویژگی‌ها و خصیصه‌های مربوطه، به‌طور قابل ملاحظه‌ای با یکدیگر فرق می‌کنند: یک منطقه ممکن است از نظر ساختاری دوقطبی، دیگری یک‌قطبی و سومی چندقطبی باشد (همان: ص ۲۵-۲۳). با اقتباس از این دسته‌بندی، می‌توان مسامحتاً سطح تحلیل تمدنی را حد واسط تحلیل دولت‌محور و تحلیل نظام جهانی در نظر گرفت؛ یعنی نوعی نظم میان نظم دولت - محور و نظم مبتنی بر ساخت نظام جهانی. این نظم برپایه ارزش‌ها و انگاره‌هایی خاص و متفاوت از دو نظم دیگر ایجاد می‌شود و تداوم می‌یابد. البته در این میان ممکن است با دو نظم دیگر مشابهت‌هایی داشته باشد، که دارد؛ اما ماهیت و نگرش و البته نظریه خاص خود را برای تحلیل داراست.

سطح تحلیل تمدنی مورد نظر در اینجا، واجد ویژگی‌های زیر است:



## ۶-۱- خاص‌گرایی فرهنگی در برابر عام‌گرایی اقتصادی

در سطح تحلیل تمدنی، تأکید، بر درک ماهیت مرکب هویت تمدنی متشکل از هویت‌های متکثر است. در این رویکرد، به نقش هر یک از ملت‌ها در شکل‌گیری تمدن، توجه بیشتری می‌شود. رونالد رابرتسون، نویسنده کتاب «جهانی شدن: تئوری‌های اجتماعی و فرهنگ جهانی»، با طرح ضرورت ایجاد جامعه‌شناسی جهانی در برابر جامعه‌شناسی‌های ملی، مهم‌ترین واحدهای تحلیل با نگاه جامعه‌شناختی را تمدن‌ها معرفی می‌کند و با این کار می‌کوشد مطالعه تمدنی را به حوزه مطالعات علوم اجتماعی و انسانی بازگرداند. از نظر او و برخلاف نظریه‌پردازان جهانی شدن، در نظر گرفتن فرایند جهانی شدن به مثابه یک کل واحد (عام‌گرایی)، مستلزم درک سطحی دیگر از تحلیل، یعنی خاص‌گرایی (تأکید بر هویت‌های ملی و سپس هویت‌های تمدنی) است. رابرتسون به‌طور مشخص با نقد نگاه صرفاً اقتصادی والرشتاین به نظام جهانی، تصریح می‌کند که پرداختن به تمایزات تمدنی با توجه به تاریخ آنها (فهم جهان به‌عنوان یک کل و برداشت‌های آنان از شیوه مشارکت تمدن‌ها و جوامع در عرصه جهانی)، ضروری است. او در واقع بر نقش فرهنگ و ویژگی‌های ملی و تمدنی و نیز شیوه مشارکت تمدن‌ها در نظریه نظام جهانی تأکید می‌کند. از نگاه او، نظریه نظام جهانی (والرشتاین) نمی‌تواند بدون توجه به گوناگونی‌های موجود در آن، به‌خوبی فهم شود؛ و تنها این وضع است که به تمدن‌ها امکان می‌دهد تا هم از نظر تاریخی و هم در نگاه به وضع کنونی‌شان، در متن زمینه‌های وراثتمدنی هویت خود بازناسایی کنند (رابرتسون، ۱۳۸۲: فصل‌های ۷ و ۸).

## ۶-۲- نگاه تمدنی تطبیقی

دیدگاه زمینه‌ساز دیگر در این باره، نگاه انتقادی ادوارد تیریکیان با عنوان «تحلیل تمدنی تطبیقی» است. از نظر وی، «تحلیل نظام جهانی» از نگاه والرشتاین و «تحلیل جهانی‌سازی»، الگوهای مهم برای فرایندهای بین «فراجامعه‌ای»<sup>۵۷</sup> فراهم می‌کند؛ اما این فرایند بین جامعه‌ای، لزوماً فرایند یا سطح جهانی شدن یا نظام جهانی نیست (جهان به‌مثابه یک کل، آن‌گونه که والرشتاین می‌گفت)؛ بلکه تحلیل تمدنی پیش‌انگاره‌ای را قبول می‌کند که بر مبنای آن، واقعیت کلان اجتماعی - فرهنگی جهانی، خود دارای مقسوم‌علیه‌های جمعی‌ای بزرگ‌تر از دولت - ملت و کوچک‌تر از کل یکپارچه امر اجتماعی - فرهنگی در جهان است و این یعنی تحلیل تمدنی (تیریکیان، ۱۳۹۵: ص ۱۴۵). وجه تطبیقی در اینجا، معطوف به تمایز شکل‌گیری تمدن، دست‌کم میان اروپا با آسیا و آفریقا است. تمدن در آسیا و آفریقا، زودتر از اروپا حرکت خود را آغاز کرد؛ اما اروپا دیرتر، ولی زودتر به شکل نهایی خود رسید. تمایز، در نوع نگاه به طبیعت

بود. در خارج از اروپا، محقق باید تأثیر کنش‌های محیطی بیرونی بر انسان را مطالعه کند؛ ولی در اروپا علل تعیین‌کننده، «صنعت و فعالیت‌های فکری» انسان است (همان: ص ۱۳۶). بنیادگذاران رویکرد تطبیقی در جامعه‌شناسی تمدن، افرادی همچون ماکس ویر، پیتریم سوروکین، امیل دورکیم، نوربرت الیاس، و در سال‌های اخیر نیز ساموئل هانتینگتون هستند. نگاه تطبیقی به تمدن بر آن است نمونه‌هایی از تمدن بیرون اروپا را بیابد که قابلیت الگودهی و رقابت با تمدن غربی را در بطن خود دارا باشد. جنوب‌شرق آسیا و پیشرفت‌های درخشان فرهنگی و صنعتی بیرهای آن و نیز تمدن اسلامی و کنفوسیوس، به‌ویژه در وجه فرهنگی، نمونه‌هایی از این دست هستند. آنچه در این نگاه محوریت دارد، لحاظ کردن امور تمدنی در مدیریت مشترک امور انسانی است؛ بنابراین، بدیهی است که نگاه اروپا‌محوری و غیریت‌ساز تیر یا کیان در اینجا مورد تأیید نیست. در نگاه تطبیقی، سهم هر فرهنگی در تمدن‌های جهانی محفوظ است و نگاه استیلاطلب در این میان جایی ندارد.

### ۶-۳- هویت‌های ملی، عامل تحول‌آفرین

اشاره شد که از جمله موضوعات مورد توجه نظریه انتقادی آن بود که دریا بد چرا و چگونه دولت‌ها به‌عنوان کانون اصلی وفاداری و به‌عنوان یک نظام سرزمینی که دیگران را از شمول خود حذف می‌کند، شکل گرفت و تا چه حد امکان تحول در آن است. کاکس نیز هدف اصلی مطالعات بین‌المللی را زمینه‌سازی ایجاد جهانی متنوع و کثرت‌گرا می‌داند و برای رسیدن به این هدف، بر این موارد تأکید می‌کند: مطالعه تمدن‌ها؛ جامعه مدنی؛ سپهر زیستی؛ و انسجام اجتماعی؛ که از این میان، مطالعه تمدن‌ها و جامعه مدنی و نیز انسجام اجتماعی برای بحث ما حائز اهمیت است. کاکس مطالعه تمدن‌ها را از جهت لزوم فهم و حفظ تنوعات انسانی مهم می‌داند. منظور از جامعه مدنی نیز حوزه‌ای مستقل از دولت و قدرت اقتصادی است که به‌دنبال اعمال کنترل بر این دو است و عرصه رقابت نیروهای اجتماعی شمرده می‌شود. گرامشی و پیروانش بر شکل‌گیری یک جامعه مدنی در سطح جهانی، که ناشی از فراملی شدن نیروهای اجتماعی و نهادهای فراملی خصوصی و عمومی است، تأکید می‌کنند. انسجام اجتماعی نیز از طریق تقویت نهادهای جامعه مدنی ایجاد می‌شود (مشیرزاده، ۱۳۸۴: ص ۲۳۶-۲۲۳). به‌نظر می‌رسد نکته اصلی در اینجا این است که انسجام اجتماعی، عنصری است که این‌خلدون هم از آن با‌عنوان عصبیت، و ماکیاولی با عنوان فضیلت یاد می‌کرد. ویژگی بارز چنین وضعیتی از نگاه کاکس، غلبه «اخلاق مسئولیت» است که در برابر اخلاق صدقه‌ای قرار می‌گیرد. به‌بیان لینکلینتر (۱۹۹۷م)، حاکمیت اخلاق مسئولیت، زمینه‌ساز شکل‌گیری نظام جهانی سیاسی می‌شود که از دولت فراتر می‌رود و از همه سوژه‌های انسانی حمایت می‌کند؛ منافع فردی را کم‌رنگ می‌سازد و سخاوت بشری فراتر از مرزهای دولتی معطوف به همه جهان را گسترش می‌دهد.

از نظر او، این وضعیت سبب شکل‌گیری اجتماع بشریت می‌شود که در آن همه مردم وفاداری اولیه خود را معطوفش می‌سازند (همان: ص ۲۱۹). کاکس در واقع از لزوم شکل‌گیری هژمونی متقابل نظام بین‌المللی سخن می‌گوید؛ اما چون امکان شکل‌گیری آن را خود نیز بعید می‌داند، شکل‌گیری آن را در داخل جوامع می‌جوید، نه در سطح بین‌الملل؛ به این ترتیب که ایجاد تغییر در نظم بین‌الملل، از طریق بلوک‌های تاریخی جدید در سطح ملی امکان‌پذیر است (سیف‌زاده، ۱۳۸۶: ص ۴۵۰).

نگرش هابرماس به عنوان چهره شاخص نظریه انتقادی نیز وجهی دیگر از بحث ما را حمایت می‌کند. او در چهارچوب رویکرد انتقادی، با طرح مفهوم «زیست جهان»، متشکل از تفاسیر و تجارب جمعی و مشترک میان افراد به مثابه عرصه‌ای پیشاتأملی<sup>۵۸</sup> را ظرفیتی می‌داند برای نهادسازی با هدف حمایت بیشتر از زندگی و ارتباطات روزمره مردم بایکدیگر. قصد هابرماس از تأکید بر خصلت پیشاتأملی این جهان، تأکید بر وجود تعدد و تفاوت‌های فرهنگی‌ای است که با یکدیگر زیست متعاملانه دارند و در عین حال هنوز آلوده به ساختارهای مسلط و هژمونی نظام جهانی نشده‌اند. او این عرصه را نه اقتصادی و سیاسی، که فرهنگی - ارتباطی می‌داند. آنچه این دیدگاه هابرماس را برای دیدگاه ما معنادار می‌کند، نگاه به این عرصه به مثابه فرصتی ماقبل نظام جهانی و عقلانیت‌ابزاری حاکم است که در آن، افراد و ملت‌ها قادرند بنا به مقتضیات، آن را شکل دهند. هابرماس حراست از این عرصه را نیز برعهده نهادهای برخاسته از همین جهان می‌داند (همان: ص ۴۴۹).

## ۶-۴- عصیبت ابن‌خلدونی، بنیادی برای نظم تمدنی

اشاره شد که مطالعات روابط بین‌الملل، به‌ویژه از دهه هشتاد، شاهد توجهی دوباره به نظریه دولت بوده است. پژوهشگران در این گرایش، همچنین در کنار وجوه بین‌المللی دولت، به ابعاد اجتماعی و نحوه ارتباطش با جامعه توجه کردند.<sup>۵۹</sup> مهم‌ترین ویژگی این بازگشت، انکار شیوه مسلط نگاه به دولت و متقابلاً در نظر گرفتن جنبه‌های اجتماعی دولت، به‌ویژه ارتباط آن با جامعه مدنی است. از این نظر، رابرت کاکس با فرارفتن از مفهوم جغرافیایی دولت و توجه به رابطه شکل دولت با ساختارهای گسترده فرهنگی و اقتصادی و خارج کردن آن از مفهومی

1-pre-reflective.

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

- Evans, Peter B., Dietrich Ruesschemeyer, Theda Skocpol. 1985. **Bringing the State Back In**. Edited by. London: Cambridge University Press. - Hobson Jon M. 1989. **Bringing the State Back In, Kicking the State Back Out? Reconstructing the Identity of the Discipline of International Relations?** *Journal of the Nordic International Studies Association*, Vol. 37 (4). Sage publications. London. pp 437-444.

واحد و مجرد، از پیشگامان این تغییر گرایش است. موضوع اصلی در برداشت کاکس از روابط بین‌الملل این است که دولت‌ها دارای شکل‌های گوناگون تاریخی‌اند، و دارای ابزارهای مختلف اجرایی، تنظیم، اجبار و هم‌گرایی، و همچنین برخوردار از بلوک‌بندی تاریخی، که محتواها و محدودیت‌های عمل دولت را مشخص می‌سازد. دیدگاه کاکس، تصویری از یک دولت دارای استقلال را نشان می‌دهد که از یک سو تحت تأثیر نیروهای اجتماعی داخلی (بلوک‌بندی تاریخی) است؛ و از سوی دیگر، تحت تأثیر نظام جهانی قرار دارد. او می‌نویسد: دولت‌ها در عمل خویش دارای اندازه‌ای از استقلال‌اند...؛ اما این استقلال، توسط شرایط داخلی و خارجی محدود می‌گردد. به عبارت دیگر، دولت استقلال خود را درون ساختاری اعمال می‌کند که توسط تاریخش ساخته شده است. جنبه داخلی این ساختار، مربوط به بلوک‌بندی تاریخی دولت می‌شود. جنبه خارجی آن از یک سو به شیوه محدود شدن انتخاب‌های دولت به وسیله شرایط نظامی و مالی جهانی، و از سوی دیگر به میزان نفوذ نیروهای طبقاتی خارج از مرزهای دولت بر بلوک‌بندی تاریخی آن مربوط می‌شود (مشیرزاده، ۱۳۸۴: ص ۲۱۹-۲۱۸). جیمز روزنا این نگاه کاکس را وجهی از تبیین حکمرانی بدون حکمران در سیاست جهانی می‌داند که بر نوعی «بین‌الذهانی» مبتنی است. از نظر او، کاکس بر اساس نوشته‌های ابن‌خلدون چهارچوبی را برای ساختارشنکی هستی‌شناختی زمان «حال در حال گذر»<sup>۶۰</sup> تهیه کرده است که به درک فراتاریخی و پدیدارشناختی نظم‌ها، نهادها و ساختار کمک می‌کند (Rosenau, 1992: p.26).

کاکس در توضیح اینکه چرا از چهارچوب فکری ابن‌خلدون برای تبیین نظام جهانی بهره می‌گیرد، با اشاره به سیالیت بینادهای هستی‌شناختی نظام جهانی، به مشابهت دوره و زمانه ابن‌خلدون با وضع کنونی تأکید می‌کند. ابن‌خلدون از حیات و دگرگونی‌ها و واگرایی و انحطاط ساختارهای سیاسی و اجتماعی دوران خود در برابر گذشته باشکوه و باثبات، آگاه و درصدد بود با فهم منطق آن از میان رویدادهای تاریخی، رهنمودهایی برای عمل بیابد. کاکس می‌گوید: نوع عملکرد او می‌تواند برای دوران ما نیز مؤثر باشد (Cox, 1992: p.136)؛ چون الگوی تفکر ابن‌خلدون برای تبیین نظم جهانی کنونی، از دو جهت سودمند است: اول فهم تمدن اسلامی امروز در کنار تمدن غربی؛ دوم ترسیم و تحقق نظم جهانی آینده (Ibid: p.147). هرچند کاکس نیز به مسامحه، مسئله ابن‌خلدون را دولت برمی‌شمرد، اما بر آن است که از میان مراحل اصلی‌ای که ابن‌خلدون برای حیات تمدن‌ها برمی‌شمرد (ظهور، بلوغ و انحطاط)، دولت فقط مرحله بلوغ آن را شامل می‌شود. از نظر کاکس، اینکه ابن‌خلدون تلاش می‌کند ماهیت تحول دولت را این‌گونه درک کند، مانند تلاش امروز اندیشمندان برای فهم نظم پساوستفالی است و این خود شباهت دوچندان کار او با کار معاصران است (Ibid: p.148).

کاکس با اشاره به نقش پیامبر در جامعه اسلامی از نگاه ابن خلدون، مفهوم نبوت (Prophesy) را به دیگر مفهوم بنیادی او، یعنی «عصبیت» پیوند می‌زند. عصبیت، مفهوم پرمناقشه‌ای است که بعضاً از سوی برخی، مانند فرانتز روزنتال<sup>۱</sup>، اما نارسا به «احساس گروهی»<sup>۲</sup> معنا شده است؛ اما از نظر کاکس، عصبیت شکلی از همبستگی هماهنگ با گذار از ساخت بی‌طبقه به ساختار طبقه‌ای است. به نظر او، عصبیت نوعی از بین‌الذهانی<sup>۳</sup> است؛ هم معطوف به بنیادگذاری دولت و هم جزئی خلاق برای دوران بحرانی توسعه کنونی (Ibid: p.153). به گفته کاکس، اسلام با توجه به اتکای آن بر وحدانیت، با ایجاد بنیادی اعتقادی و ایدئولوژیک، سبب شکل‌گیری چنین روحیه‌ای در میان طوایف و قبایل شده است. به عبارتی، وحدت سیاسی قبیله، از یک سو در باورمندی به وحدانیت، و از سوی دیگر، در روحیه وحدت و همبستگی قبیله ریشه دارد که یکدیگر را تقویت می‌کنند (Ibid: p.154). بنابراین در چهارچوب ذهنی ابن خلدون، عصبیت به مثابه بین‌الذهانی، شرط ضروری برای ایجاد شکلی برتر از هستی جمعی، یعنی دولت است؛ همچنین وحدانیت توأم با آن، نیروی بالقوه کامل برای بنیادگذاری نظمی جهانی است. از نظر کاکس، عصبیت ابن خلدونی در واقع به مثابه بنیاد ساختارهای سیاسی دولت است (Ibid: p.155) و لذا آنچه ابن خلدون به صراحت نمی‌گوید، اما می‌توان از کلام او استنباط کرد، امکان وجود گزینه‌هایی از جهان‌های بین‌الذهانی است که قادرند بدون از دست دادن منطق درونی و پویایی خود، و بدون آنکه یکی با اتکا به عصبیت خود برای جذب دیگران و سلطه بر آنها تلاش کند، همزیستی داشته باشند؛ و این همان امکان ایجاد دنیایی پسا هژمونیک در آستانه قرن بیست و یکم است (Ibid: p.159).

کاکس در پایان نوشته‌ای درباره ابن خلدون، به امکان ایجاد کلان‌جوامع متمایز، پررونق و هریک با انسجام و همبستگی خاص خود می‌پردازد که بر بنیاد نوعی همزیستی فرابین‌الذهانی<sup>۴</sup> فرابین‌الذهانی<sup>۴</sup> قرار دارند. این بین‌الذهانی برتر، ناگزیر از تأمین اصول همزیستی بدون سازش سازش ضروری تفاوت‌ها در هدف است. همچنین باید میزانی از هماهنگی مدارهای کلان‌جوامع متفاوت را فراهم کند. از نظر او، این فرابین‌الذهانی، الگویی برای آینده است که در آن، تمایزات به سوی وحدتی نوین در شکل یک هژمونی جهانی جدید ادغام می‌شوند (Ibid: p.159).

آنچه تا اینجا گفته شد تبیین زمینه‌های استدلال برای مباحث بعدی است. این زمینه‌ها بیانگر شاخص‌هایی هستند که قرار است چهارچوب‌های امر رسانه‌ای را در قالب عملکردهای رسانه

1-Franz Rosenthal.

2.group feeling.

3.Intersubjectivity.

4-supra-intersubjectivity.

در تراز تمدن، و در اینجا در تراز تمدن اسلامی، شکل بدهند. در واقع، امر رسانه‌ای به‌منابه امری وجودی «شخصیت تمدنی» خصلت‌هایی را داراست که آن را از آنچه تاکنون بوده، متفاوت می‌کند. از این رو، ضروری است مجموعه‌های درگیر امر رسانه در تراز تمدنی، نگاه خود را با شرایط نوین منطبق کنند.

## ۷- رسانه تمدنی؛ ویژگی‌ها و جهت‌گیری‌ها

برآیند شاخص‌های عملکرد رسانه در بستر تمدنی، براساس آنچه تاکنون گفته شد، اجمالاً مواردی از این دست است: نگاه به امر رسانه‌ای، به‌منابه امری وجودی؛ تعامل فراملی با دیگر ملیت‌های واقع در یک تمدن؛ توجه به معناسازی مشترک؛ تقویت و حمایت از تنوع و تکثر هویت‌های فرهنگی در بستر تمدن؛ ابتدا بر بنیادهای وحدت‌بخش تمدنی؛ در نظر گرفتن پیشینه تنوعات فرهنگی؛ برنامه‌ریزی برای شکل‌گیری بین‌الذهانی تمدنی؛ و زمینه‌سازی برای ایجاد هژمونی جدید تمدنی، فارغ از یک‌دست‌سازی و معطوف به آرمان تمدن. ادامه مقاله با تبیین مفهوم رسانه تمدنی و عصبیت رسانه‌ای، بیشتر به این موضوع می‌پردازد.

## ۷-۱- قلمرو جغرافیایی رسانه تمدنی

منطق تاریخی در تحلیل رویدادها، فرایندی تاریخی را برای تحولات بیان ترسیم می‌کند. پژوهشگران نیز در مطالعه تحولات رسانه از نگاه فنی، بر این نظرند که رسانه‌ها در جغرافیای زمانی و مکانی خاص ظهور یافته‌اند؛ و لذا تعاملاتی متناسب با شرایط محیطی درپیش گرفته‌اند. براساس همین منطق، می‌توان تکامل رسانه‌ها همپای تحول دولت‌ها را ترسیم کرد: دولت‌های محلی؛ رسانه‌های محلی (رسانه با پوشش محدود جغرافیایی - فروملی)؛ دولت‌های ملی؛ رسانه‌های ملی (رسانه‌های معطوف به مرزهای سرزمینی)؛ موجودیت‌های منطقه‌ای و فرامنطقه‌ای متأثر از همگرایی‌های سیاسی - هویتی؛ رسانه‌های منطقه‌ای (شبکه‌های تلویزیونی یا اتحادیه‌های رسانه‌ای با پوشش منطقه‌ای و فرامنطقه‌ای)؛ نظام جهانی؛ رسانه‌های جهانی (سازمان‌های رسانه‌ای با ظرفیت تولید و پخش جهانی؛ تلویزیون‌های ماهواره‌ای؛ و البته اینترنت و رسانه‌های مبتنی بر وب). به‌نظر می‌رسد، در این میان جای رسانه‌های تمدنی خالی است.

استدلال ما در اینجا ریشه در دیدگاهی دارد که معتقد است تمدن‌ها مناسب‌ترین واحدهای تحلیل در مطالعات متأخر، به‌ویژه در حوزه جهانی شدن هستند. برخی نویسندگان، سه نسل از اندیشمندان علوم اجتماعی را شناسایی می‌کنند که تمدن را به متأخرترین سطح تحلیل اجتماعی

۱- نگارنده در مقاله‌ای دیگر، مفهوم شخصیت تمدنی و بایسته‌های آن را تبیین کرده است (ر.ک: محمد بابایی، ۱۳۹۴. «رسانه‌ها و تمدن نوین اسلامی؛ از گفتمان‌سازی تا کمپین (پویش) فراگیر رسانه‌ای». در: مجموعه مقالات نخستین هفته علمی تمدن نوین اسلامی. قم: دبیرخانه نخستین همایش هفته علمی تمدن نوین اسلامی).

تبدیل کردند: در نسل اول، افرادی چون ماکس وبر با بحث درباره ویژگی‌های مدرنیته غربی، و دروکیم با بحث درباره امکان تحول جامعه از انسجام مکانیکی به انسجام ارگانیکی، آن‌هم در تمدن غربی قرار دارند؛ نسل دوم را افرادی مانند پیتریم سوروکین و مطالعات او درباره تمدن غرب و زیرساخت‌های آن، و نیز نوربرت الیاس و مطالعاتش درباره فرایند تمدنی شدن و ارتباط آن با موضوع خشونت تشکیل می‌دهند؛ اما درنسل سوم، نظریه‌پردازانی مانند آیزنشتات و هانتینگتون، به پیشبرد و انسجام بیشتر این سطح تحلیل توجه کردند. آیزنشتات با مطالعه درباره مسیرهای چندگانه مدرنیته و نقد دوگانه مدرنیته در غرب و سنت در مناطق غیرغربی، و نیز هانتینگتون با مطالعه درباره نظم آینده جهان، که شامل نظم تمدنی هم می‌شد (وبی‌نظمی آن نیز ریشه در مواجهات تمدنی داشت)، توانستند در قطعیت نظم‌ها و تعارض‌های ایدئولوژیک نظم مبتنی بر تضاد دولت - ملت‌ها تردید وارد کنند (تیریاکیان، ۱۳۹۵: ص ۱۴۶-۱۳۹). از این نظر، آنها ضمن تغییر سطح تحلیل، نگاه متفاوتی را هم به ماهیت تعاملات و نیز تعارضات بسط دادند. از نگاه آنها، پس از عبور از سطح تحلیل منطقی‌ای و پیش از پرداختن به سطح تحلیل جهانی (به‌مثابه یک کل واحد)، از سطح تحلیل تمدنی نباید غفلت کرد. این سطح از تحلیل، بیانگر وجود رویه‌ها و جریان‌هایی است که خود می‌تواند بر فرایندهای جهانی تأثیرگذار باشد. بنابراین، شکل‌گیری نظام جهانی مطلوب، درگرو شناخت جریان‌های اصلی در سطح تمدن‌هاست. بدیهی است که این سطح تحلیل، طیفی از جریان‌ها را، از سیاسی - هویتی گرفته تا اقتصادی، فرهنگی، دینی و ایدئولوژیک، دربرمی‌گیرد.

#### ۷-۲- قلمرو معنایی رسانه تمدنی

مقصود در اینجا، ماهیت عملکرد رسانه و محدوده معنایی آن در رویکرد تمدنی است. تمدن‌ها در طول تاریخ، امری مجرد و بدون تأثیرپذیری نبودند. تأثیر و تأثر تمدنی نیز به‌علت ماهیت غالب فرهنگی آن، عموماً امری تدریجی و فرایندی بوده و به‌شکل طبیعی تحقق می‌یافته است. در این معنا، اجبار و تحمیل در تعاملات تمدنی چندان نتیجه‌بخش نبوده است. آر.جی. کالینگود، فیلسوف انگلیسی، زمانی در ابتدای دهه ۱۹۴۰م در تعریف تمدن، به سه مؤلفه تمدن اقتصادی، تمدن اجتماعی و تمدن حقوقی اشاره کرده بود. او بازار را قلمرو تمدن اقتصادی دانست؛ اما نه در معنای صرف جست‌وجوی پول (که البته جزو آن هم بود)؛ بلکه به «جست‌وجوی متمدنانه ثروت» تعبیر کرد. از نظر او، این هدف از دو مسیر محقق می‌شود: نخست، مبادله متمدنانه، یعنی بدون اجبار و سلطه؛ دوم، تولید متمدنانه، یعنی تولید تخصصی و مبتنی بر اندیشه‌ورزی (به‌نقل از باودن، ۱۳۹۵: ص ۴۹). او در توضیح دو مؤلفه دیگر تمدن نیز به‌همین سیاق بر لزوم توجه به قوانین و اصولی مانند نبود اجبار و سلطه، تفکر و اقناع، کنش جمعی، انصاف، عدالت، اخلاق، و قانون (در همه وجوه آن)، تأکید می‌کند.

به‌همین‌سیاق، شأنیت کار رسانه در تراز تمدن، توجه به اصول و قوانین و الزامات بنیادینی است که سبب تسهیل حرکت تمدن می‌گردد و مانع آن نمی‌شود. از این نگاه، نه تنها هدف کار رسانه در تراز تمدن باید متمدانه باشد، بلکه شیوه‌های نیل به آن نیز باید متمدانه در نظر گرفته شود. شاید بتوان با کمک تعبیر وبری، آن را «رسانه معطوف به تمدن» توصیف کرد. کالینگوود در همان سخنرانی تأکید کرد: تمدن فرآیندی است برای نزدیک شدن به وضع ایدئال (همان: ص ۵۰)؛ بنابراین، عملکرد رسانه‌ها در عرصه تمدنی، یعنی تلاش برای نیل به وضعیت ایدئال. وضعیت ایدئال تمدن، متناسب با ماهیت هر تمدنی قابل تعریف است؛ اما در اینجا به معنای توانمندسازی جمعی به منظور اداره خود تحت نظامی از قوانین و قواعد معین است. با این وصف، رسانه تمدنی، معطوف به الزامات تمدنی در چهارچوب‌های مشخص است؛ الزاماتی که نه تنها در غایات، که در شیوه‌ها و راهبردها و نیز مبتنی بر چهارچوب‌های محتوایی معین نمایان می‌شود. کار رسانه‌ای متمدانه، معطوف به غایات و آرمان‌های متمدانه مبتنی بر واقعیات موجود است. حتی ملاحظات روزمرگی آن نیز توأم با دغدغه غایات تمدنی شأنیت می‌یابد. بدیهی است در مسیر دستیابی به تمدن نوین اسلامی، رسانه‌ای متمدانه است که مبتنی بر شاخص‌هایی باشد که تا کنون نظریه‌پردازان و پژوهشگران برای برنامه‌ریزی و کار رسانه‌ای تدوین کرده‌اند؛ مواردی مانند کنش‌پذیری جمعی و تعامل، انصاف، عدالت، امید، اخلاق، آگاهی‌بخشی، اقناع، قانون و مانند اینها.

#### ۸- عصبیت؛ روح حاکم بر رسانه تمدنی

از نگاه این مقاله، اصلی‌ترین وجه کار رسانه تمدنی در تراز تمدن نوین اسلامی، غلبه عصبیت بر آن است. این مفهوم، نیازمند توضیح است. ابن‌خلدون، متفکر مسلمان تونس‌ی قرن هشتم، با ابداع مفهوم «عصبیت»، در واقع نزدیک‌ترین مفهوم را برای درک پویایی‌های قدرت در فرایندهای حکمرانی سرزمین‌های اسلامی، به‌ویژه در شمال آفریقا ارائه کرد. به تدریج، اندیشمندی در سرزمین‌های اسلامی و غربی با پی بردن به اهمیت کلیدی این مفهوم در درک تطورات جوامع اسلامی، به ارائه تعبیر خود از این مفهوم محوری پرداختند. ابن‌خلدون در کتاب «مقدمه»، تعریفی واضح و روشن از عصبیت ارائه نکرده؛ بلکه به صورت تدریجی و در روندی تکاملی، هربار وجوهی از این مفهوم کلیدی را تبیین کرده است. در کنار اشارات متعدد ابن‌خلدون به این مفهوم، و نیز تعبیر شارحان ابن‌خلدون، می‌توان گفت: آنچه محوریت دارد، قرابت، پیوستگی و رابطه تنگاتنگ این مفهوم با عنصر قدرت و ساخت قدرت است: «ریاست، جز به وسیله قدرت و غلبه به دست نمی‌آید و غلبه هم، چنان‌که یاد کردیم، تنها از راه عصبیت حاصل می‌شود» (ابن‌خلدون، ۱۳۶۲: ص ۲۴۹). صرف نظر از تعبیر متعددی که از این مفهوم ارائه



شده است، به نظر می‌رسد آنچه در کتاب «فرهنگ علوم اجتماعی» در این باره آمده است، به معنای مورد نظر ما درباره عصبیت رسانه‌ای نزدیک تر باشد. در این کتاب، معنای مورد نظر ابن خلدون از عصبیت چنین است: «عصبیت، پیوند و همبستگی بین انسان‌هاست. این همبستگی، در معنای خاص، ناشی از خویشاوندی است و بر نسب متکی است؛ اما در معنای عام، هر نوع پیوند ناشی از ملک و عقیده را دربرمی‌گیرد. عصبیت می‌تواند در همه جا وجود داشته باشد؛ اما به زعم ابن خلدون، این قبایل بدوی و روستائینان هستند که عصبیت آنها قوی تر است» (ساروخانی، ۱۳۶۷: ص ۳۳۷).

آن گونه که ساروخانی بیان می‌کند، عصبیت همبستگی بین افراد است و در معنای عام، هر نوع همبستگی ناشی از ملک و عقیده را شامل می‌شود؛ همچنین در همه جا می‌تواند وجود داشته باشد؛ پس محدود به زمان و مکان یا کنش خاصی از انسان نیست. بشیریه هم در کتاب «انقلاب و بسیج سیاسی»، عصبیت را مرتبط با قدرت سیاسی می‌داند که ریشه آن در همبستگی جمعی است: «عصبیت، اراده جمعی معطوف به قدرت است که مبتنی بر نوعی از همبستگی است که قوت و زوال دولت‌ها، به قوت و زوال آن بسته است» (بشیریه، ۱۳۷۲: ص ۱۰۸). این برداشت نیز به منظور خود ابن خلدون نزدیک است؛ چه ابن خلدون نیز عصبیت را امری ثابت نمی‌داند؛ بلکه با قوت و ضعف آن، دارندگان آن نیز دچار قوت و ضعف می‌شوند (شیخ، ۱۳۷۱: ص ۱۰۶). به عبارتی، برهه‌هایی از تاریخ یک ملت که شاهد اوج آن هستیم - حاصل مراقبت از عصبیت است؛ و برعکس، دروه‌های زوال، نشانه غفلت و پاسداری نکردن از این عنصر حیاتی است. و البته از نگاه ابن خلدون بدیهی است دولت اگر مشتمل بر گروه‌هایی باشد که عصبیت متفاوت دارند، از تجانس و یگانگی کم بهره خواهد بود و دچار اغتشاش خواهد شد (همان). از منظر مقاله حاضر، به نظر می‌رسد مسامحتاً تعبیر ناسیونالیسم نیز مقصود را برساند؛ یعنی عصبیت، به مثابه عامل وحدت بخش و متحدکننده‌ای است که از لحاظ روانی و تاریخی، افراد را به هم پیوند می‌زند و موجب یکدلی و یکرنگی آنها می‌شود؛ زیرا کارکرد ناسیونالیسم وحدت‌گرا جز این نیست که افراد را در رسیدن به هدف مقدرشان متحد و یکدل سازد (رسایی، به نقل از اطهری، ۱۳۷۸: ص ۷۷). عصبیت به مثابه عامل وحدت بخش، هم‌زمان می‌تواند عاملی برای آنچه ابن خلدون «عمران» می‌نامد، باشد. یکی از تمایزات بزرگ انسان بر جانوران دیگر، همکاری است؛ یعنی باهم سکونت گزیدن و باهم کارکردن و نیازهای یکدیگر را با کار عمومی برآوردن. معنای عمران همین است (ابن خلدون، ۱۳۶۲: ص ۷۷). محسن مهدی همین معنا را مدنظر دارد و در این باره عصبیت را علت نخستین دگرگونی‌ها و جنبش‌ها پس از شکل‌گیری عمران می‌داند که

۱- تعابیر متعدد از عصبیت را می‌توان در این منابع مطالعه کرد: طباطبایی، ۱۳۷۹؛ آزاد ارمکی، ۱۳۷۴؛ روزنتال، ۱۳۹۴؛ شیخ، ۱۳۷۱؛ ابولا، ۱۳۶۳؛ مهدی، ۱۳۷۲؛ حسین، ۱۳۸۲؛ صادقی فسایی، ۱۳۷۹؛ اطهری، ۱۳۷۸.

دولت نیز به واسطه آن قوام و دوام می‌یابد. عصبیت در این تعبیر، نخستین سببی است که پایداری شیوه زندگی، رسوم و قوانین یک گروه اجتماعی را تعیین می‌کند (مهدی، ۱۳۷۲: ص ۳۲۸-۳۳۰). ناصیف نزار، از دیگر شارحان اندیشه ابن‌خلدون نیز عصبیت را وجه همبستگی اجتماعی می‌داند: «اهمیت همبستگی اجتماعی نسبی (عصبیت) در اندیشه ابن‌خلدون، بی‌چون و چراست» (به نقل از اطهری، ۱۳۷۸: ص ۷۷-۷۸). طه حسین عصبیت را در نظر ابن‌خلدون، جوهر اصلی قبیله و عامل تشکیل دولت و دگرگونی‌های آن می‌داند (حسین، ۱۳۸۲: ص ۱۱۳ و ۱۲۷) و در عین حال بر آن است که از نگاه ابن‌خلدون، عصبیت در کنار عامل «فضیلت» می‌تواند کارویژه خاص خود را محقق کند. در واقع، فضایل و اخلاقیات، شرط ضروری برای بقای اجتماع است. این اخلاقیات که بنیاد آن در دین است - نه ویژگی رهبران، که ویژگی افراد اجتماع نیز هست (همان: ص ۱۲۷). برخی پژوهشگران نیز آن را هماهنگی سرزمین‌های دولتی و همکاری افراد معنا کرده‌اند که امروزه معنای انسجام اجتماعی و رواج گروهی از آن مستفاد می‌شود (شیخ، ۱۳۷۱: ص ۱۰۳). عصبیت، از ریشه عصبه، به معنای خویشان پدری است؛ ولی ابن‌خلدون آن را در معنای وسیع‌تر به کار برده و آن را مهم‌ترین عامل تبیین تحولات اجتماعی می‌گرداند: نوعی اشتراک اعضای دولت در کارها و همسودی و همفکری آنان (همان: ص ۱۰۴). مراد ابن‌خلدون از اشتراک نسب (عصبیت)، مفهوم محدود «هم‌خونی» نیست؛ بلکه آن را بر هم‌سوگندی و هم‌پیمانی نیز شامل می‌گرداند (همان: ص ۱۰۵). باید دانست که در چنین فرهنگی، برخی افراد متعلق به یک نسب، در خاندان دیگری داخل می‌شوند؛ و این امر، از راه خویشاوندی یا هم‌سوگندی (حلف) یا هم‌پیمانی (ولاء) ممکن است روی دهد (همان). در این موارد، در نتیجه تعمیم عصبیت جامعه بر افراد تازه وارد، آسایش افراد تازه وارد تأمین می‌شود. در نهایت اینکه، عصبیت از نگاه ابن‌خلدون وجه دینی هم دارد؛ یعنی هر دعوتی که باید به وسیله آن عموم مردم را هم‌رأی کرد، ناچار باید متکی به عصبیت باشد (همان: ص ۱۰۷). با این تعبیر، عصبیت از نگاه ابن‌خلدون امری جدای از دین و دین‌داری نیست و همپای آن تغییر می‌کند. تغییر در دین‌داری، البته سبب تغییر در عصبیت خواهد شد و برعکس (همان: ص ۱۰۸). عصبیت در کنار دین‌داری در نگاه ابن‌خلدون، از اصلی‌ترین عوامل تداوم و ثبات جوامع است و غفلت از آن نیز سبب تضعیف قدرت عصبیت و نیز قدرت دولت خواهد شد. کار رسانه‌ای در تراز تمدن اسلامی نیز خارج از این چهارچوب معنا ندارد. کار رسانه‌ای متمدنانه در اینجا، امری است که سبب همبستگی و پیوند میان هم‌کیشان مبتنی بر دین‌داری و بنیادهای مشترک اعتقادی بشود. روح عصبیت، متوجه گستره وسیع مخاطبان، نه فقط در جغرافیای گسترده هم‌کیشان، که در قلمرو معنا نیز معطوف به معانی، غایات و وجوه متمدنانه‌ای است که در تراز تمدن نوین اسلامی تعریف شده است. در چنین بستری، امر رسانه‌ای امری گسترده از حدود دولت‌های ملی، و البته محدودتر از نظام جهانی است. در همه

این وجوه و مراحل نیز غایت اصلی رسانه، حفظ و تقویت روح همبستگی و پیوند میان فرهنگ‌های متکثر در راستای نیل به غایاتی فراگیر و دربرگیرنده است. بدیهی است عصبیت رسانه‌ای، متوجه انسان‌هایی است که این روح را در خود و کنش‌های رسانه‌ای خود متجسم ساخته‌اند؛ و از این رو، آفات آن نیز همان آفاتی است که این خلدون آنها را سبب زوال تمدن‌ها و آغاز سیر نزولی آن برشمرده است.

## ۹- وجوه عصبیت رسانه‌ای

رابرت کاکس درباره فهم تحول و تداول دوره‌های تاریخی نیز به این خلدون استناد می‌کند. او تلاش این خلدون برای درک ماهیت و کنه حوادث دوران خود را در مفهوم درک «منطق درونی»<sup>۲</sup> حوادث بیان می‌کند. کاکس درک تحولات اجتماعی و تمدنی در منطق این خلدونی را منوط به درک تغییرات ذهنی مشترک میان افراد می‌داند. به این صورت که افراد براساس درک بین‌الذهانی مشترکی که از دگرگونی‌های محیطی به دست می‌آورند، ناگزیر از مواجهه با آن از طریق ایجاد تغییرات عینی در شکل نهادها و کنش‌های جمعی‌اند. کاکس این فرایند را در نهایت سبب تحکیم و تداوم چیزی می‌داند که آن را «همبستگی اجتماعی»<sup>۳</sup> می‌نامند (Leysens, 2008: p.43-44). از این نظر، مهم‌ترین وظیفه مورخ نیز تشخیص تصاویر ذهنی مشترکی است که افراد براساس آن، کنش‌های خود را شکل می‌دهند؛ به عبارتی، دریافت وحدت ذهن و عین در برهه‌ای خاص از تاریخ (Ibid). بر این اساس، رسانه تمدنی با ویژگی‌هایی که ذکر شد، برخوردار از عصبیت رسانه‌ای است. برای فهم بهتر این مفهوم، آن را در دو سطح تبیین می‌کنیم:

## ۹-۱- عصبیت درون رسانه‌ای

منظور از عصبیت درون رسانه‌ای، هم‌گرایی هدفمند میان بخش‌های سازمان رسانه‌ای در یک فرایند رسانه‌ای است؛ نوعی خودآگاهی تک‌تک کارگزاران رسانه‌ای از: رسانه، امر رسانه‌ای، وسازوکار، اهداف و عملکردهای آن. به تعبیر لوسی کونگ،<sup>۴</sup> این خودآگاهی، در شکل «هم‌گرایی»<sup>۵</sup> از سطح رهبری سازمان تا کلیه کارگزاران گسترده است. در این فرایند، حضور و فعالیت نیروهای مختلف و متکثر، مفروض است؛ اما همین جریان‌ات، در فرایندی هم‌گرا به سوی غایات تعیین‌شده سازمان رسانه‌ای، عملکردهای خود را همسو می‌کنند. بدیهی است هم‌گرایی در چنین سطحی، بر بستر اینترنت و رسانه‌های جدید صورت می‌گیرد که ریشه در تحولات

1-Internal Logoc.

2- Social Cohision.

3-Lucy kung.

4- Convergence.

فناوری رسانه‌ای دارد (kung,2008:p.97). در چنین سازمان‌هایی، خلاقیت و توانایی سازمانی تطبیق با دگرگونی‌ها مبتنی بر شناخت، امری مفروض است. (Ibid:p.161).

## ۹-۲- عصبیت برون‌رسانه‌ای

عصبیت برون‌رسانه‌ای، پیام معطوف به هماهنگ‌سازی عناصر تمدنی با یکدیگر، از جمله هم‌سوسازی تمام فرهنگ‌های متنوع موجود در گستره تمدن است. در اینجا، هدف کار رسانه‌ای، ایجاد بین‌الذهانی برپایه عناصر مشترک، از جمله دین، و نیز آماده‌سازی گفتگویی برای انطباق با دگرگونی‌های اجتماعی است. نتیجه این فرایند، همبستگی اجتماعی موردنظر کاکس است. عصبیت رسانه در شکل بیرونی، به تعبیر تافلر، تشکیل‌دهنده بایگانی گسترده‌ای از تصاویر و ذهنیات مشترک انسانی است. هدف این بایگانی تمدنی تصاویر، همسان‌سازی رفتار موردنیاز یک نظام تمدنی است. این تصاویر و انگاره‌ها، با توجه به تنوعات فرهنگی، لازم است پیوسته تغییر کنند و انطباق یابند. اگر این کار صورت نگیرد، فرایند تمدن‌سازی در وجه رسانه، از واقعیت دور می‌شود و عصبیت رسانه‌ای به واسطه از دست دادن امکان پاسخگویی متناسب، قدرت عمل را از دست خواهد داد (تافلر، ۱۳۷۳: ص ۲۱۸). نکته قابل ذکر در اینجا، تأکید کونگ بر وجه تفسیری در تدوین استراتژی مدیریت رسانه‌ای است. کونگ با تأکید بر استراتژی تفسیری به جای استراتژی عقلانی (که همواره در پی منطق عقلانی و متعارف است)، توجهات را به جزئیات و ویژگی‌ها، و البته معانی متنوع فرهنگی در زیست تمدنی معطوف می‌کند (این همان معنای مورد تأکید جیمز اسکات در کتاب «دیدن مانند دولت» است). این نوع استراتژی رسانه‌ای، در کنار هم‌گرا بودن، خواهان زیست متعامل نیز هست (kung,2008:p.161) و تلاش دارد مبتنی بر بین‌الذهانی شکل بگیرد و برپایه وجوه مشترک، از جمله دین، تفاوت‌ها را به مانعی در راه رسیدن به غایات تمدنی تبدیل نکند. امر رسانه‌ای در چنین بستری، امری بنیادی، زمینه‌ساز، فراگیر، متعامل، معنایاب و تسهیل‌گر خواهد بود.

## ۱۰- نتیجه‌گیری

مبانی و استدلال‌های مطرح‌شده در اینجا، بیانگر ضرورت تغییر از رویکرد رسانه‌های دولت‌محور به رسانه‌های تمدنی است. براساس آنچه گفته شد، وجوه تمایز اصلی رسانه تمدنی با شکل‌های متعارف، در دو خصلت اساسی است: نخست، کنش در سطح تمدنی؛ شامل مدیریت و رهبری، هدف‌گذاری و غایت‌مندی تمدنی، و نیز تدوین راهبردهای فراملی و تمدنی؛ دوم، روح حاکم بر رسانه یا همان عصبیت رسانه‌ای؛ که لازم است با شیوه‌های عملیاتی نیز اجرایی و مستمراً تقویت و احیا شود. عصبیت رسانه‌ای به مثابه مزاج (شیخ، ۱۳۷۱: ص ۱۰۶) رسانه‌ای، در فضایی رقابتی به تعامل می‌پردازد. لازمه تداوم حیات کنش رسانه تمدنی، حفظ عصبیت رسانه با خصلت‌هایی است که در متن به آنها اشاره شد. این ضرورت بازسازی و

احیای مستمر، ریشه در باور ابن خلدون به تغییرات مستمر جوامع و دولت‌ها دارد که در تبیین دوره‌ای او از تحولات نمایان می‌شود. از این رو، موفقیت سازمان رسانه در تمدن نوین اسلامی و حفظ عصبیت آن، در گرو احیا و ممانعت از خمودی آن است.

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

### کتابنامه

۱. ابادری، یوسف. (۱۳۸۱). «نوربرت الیاس و فرایند متمدن شدن». نامه علوم اجتماعی. شماره ۱۹.
۲. ابن خلدون، عبدالرحمن. (۱۳۶۲). مقدمه ابن خلدون. ترجمه محمد پروین گنابادی. تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
۳. اطهری، سیدحسین. (۱۳۷۸). کالبدشکافی زوال و انحطاط سیاسی از دیدگاه ابن خلدون و ماکیاولی. تهران: انتشارات بقیه.
۴. اتکینسون، دیوید و مارک رابوی (۱۳۸۴). رادیو و تلویزیون خدمت عمومی: چالش قرن بیست و یکم. ترجمه مرتضی ثاقب فر، تهران: انتشارات سروش
۵. امیرپور، مهناز و شفیق بهرامیان. (۱۳۹۲). مبانی کلی نظریه‌های ارتباط جمعی. تهران: انتشارات جامعه‌شناسان.
۶. امیری، مجتبی. (۱۳۷۴). نظریه برخورد تمدن‌ها و منتقدانش. تهران: دفتر مطالعات سیاسی و بین‌المللی وزارت امور خارجه.
۷. ایولا، کوست. (۱۳۶۳). جهان‌بینی ابن خلدون. ترجمه مجید مظفری. تهران: شرکت سهامی انتشار.
۸. آزاد ارمکی، تقی. (۱۳۷۴). اندیشه اجتماعی مسلمین. تهران: انتشارات سروش.

۹. باودن، برت. (۱۳۹۵). «آرمان تمدن؛ منشأها، معناها و اشارات». ترجمه محمد عباسی. در: راه ناهموار تمدن؛ هفت مقاله درباره تمدن. گزینش محمد ملاعباسی. تهران. ترجمان علوم انسانی.
۱۰. باکدیگیان، بن. (۱۳۸۵). انحصار نوین رسانه‌ای. ترجمه علیرضا عبادتی. تهران: نشر ساقی.
۱۱. بریگز، ایسا و پیتر برک. (۱۳۹۱). تاریخ اجتماعی رسانه‌ها؛ از گوتنبرگ تا اینترنت. ترجمه حسن نمک‌دوست. تهران. انتشارات همشهری.
۱۲. بشیریه، حسین. (۱۳۷۲). انقلاب و بسیج سیاسی. تهران. انتشارات دانشگاه تهران.
۱۳. بشیریه، حسین. (۱۳۷۹). درآمدی بر جامعه‌شناسی تجدد. قم. دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.
۱۴. تافلر، آلون و هایدی تافلر. (۱۳۸۵). به سوی تمدن جدید. ترجمه محمدرضا جعفری. تهران. نشر علم.
۱۵. تافلر، آلون. (۱۳۹۱). موج سوم. ترجمه شهیندخت خوارزمی. تهران. انتشارات فرهنگ نشر نو.
۱۶. تهرانیان، مجی (۱۳۹۲). بازاندیشی تمدن، ارتباطات و ترور در دهکده جهانی. ترجمه داود آقارفعی و مرجان اردشیرزاده. تهران. انتشارات سیمای شرق.
۱۷. چپمن، جین. (۱۳۹۲). درآمدی بر تاریخ تطبیقی رسانه‌ها ۲۰۰۲-۱۷۸۹. ترجمه داریوش دل‌آرا. تهران. نشر ساقی.
۱۸. حسین، طه. (۱۳۸۲). فلسفه اجتماعی ابن‌خلدون. ترجمه امیر هوشنگ دانایی. تهران. مؤسسه انتشارات نگاه.
۱۹. حسینی پاکدهی، علیرضا. (۱۳۷۳). «تکنولوژی‌های ارتباطی و نظام‌های اجتماعی». فصلنامه رسانه. شماره ۲.
۲۰. رابرتسون، رونالد. (۱۳۸۲). جهانی شدن، تئوری‌های اجتماعی و فرهنگ جهانی. ترجمه کمال یولادی. تهران: نشر ثالث.
۲۱. راجرز، اورت میچل. (۱۳۸۷). تاریخ تحلیلی علم ارتباطات؛ رویکردی شرح‌حال‌نگارانه. ترجمه غلامرضا آذری. تهران. نشر دانه.
۲۲. رجایی، فرهنگ. (۱۳۷۹). پدیده جهانی شدن، وضعیت بشری و تمدن اطلاعاتی. ترجمه عبدالحسین آذرنگ. تهران. انتشارات آگه.
۲۳. رشیدپور، ابراهیم. (۱۳۴۳). نقش وسایل ارتباط جمعی در رشد ملی؛ نقش روزنامه، رادیو، فیلم، تلویزیون و سایر وسایل ارتباطی در تحولات اجتماعی. تهران. انتشارات مؤسسه مطالعات و تحقیقات اجتماعی دانشگاه تهران.

۲۴. روزنتال، اروین. آی. جی. (۱۳۹۴). اندیشه سیاسی اسلام در سده‌های میانی. تهران. نشر قومس.
۲۵. زرگر، افشین. ۱۳۸۶. «نظریه هنجاری روابط بین‌الملل در جهان معاصر». فصلنامه سیاست خارجی. شماره ۳.
۲۶. ساروخانی، محمد باقر. (۱۳۶۷). فرهنگ علوم اجتماعی. تهران: انتشارات کیهان.
۲۷. ساکولسای، آرپاد. (۱۳۹۵). «تمدن و سرچشمه‌های آن». ترجمه سیدعلی تقوی نسب. در: راه ناهموار تمدن؛ هفت مقاله درباره تمدن. گزینش محمد ملاحباسی. تهران. ترجمان علوم انسانی.
۲۸. سوروکین، پیتیریم الکساندروویچ. (۱۳۷۷). «نظریه‌های جامعه‌شناسی و فلسفه نوین تاریخ». ترجمه اسدالله نوروزی. رشت: انتشارات حق‌شناس.
۲۹. سیف‌زاده، حسین. (۱۳۸۶). نظریه‌ها و تئوری‌های مختلف در روابط بین‌الملل فردی - جهانی شده؛ مناسبت و کارآمدی. تهران. مرکز چاپ و انتشارات وزارت امور خارجه.
۳۰. شیخ، محمدعلی. (۱۳۷۲). پژوهشی در اندیشه ابن‌خلدون. تهران. انتشارات دانشگاه شهید بهشتی.
۳۱. صادقی فسایی، سهیلا. (۱۳۷۹). بررسی جامعه‌شناختی تئوری انحطاط ابن‌خلدون. تهران. انتشارات امیرکبیر.
۳۲. طباطبایی، سیدجواد. (۱۳۷۹). ابن‌خلدون و علوم اجتماعی. تهران. نشر نی.
۳۳. فروید، زیگموند. (۱۳۸۲). تمدن و ملالت‌های آن. ترجمه محمد مبشری. تهران. نشر ماهی.
۳۴. قاسمی، فرهاد. (۱۳۸۸). اصول روابط بین‌الملل. تهران. میزان.
۳۵. قوام، عبدالعلی. (۱۳۸۴). روابط بین‌الملل نظریه‌ها و رویکردها. تهران. سمت.
۳۶. کاستلز، مانوئل. (۱۳۹۳). قدرت ارتباطات. ترجمه محمود بصیریان جهرمی. تهران. پژوهشگاه فرهنگ، هنر و ارتباطات.
۳۷. کاستلز، مانوئل. (۱۳۹۴). شبکه‌های خشم و امید، جنبش‌های اجتماعی در عصر اینترنت. ترجمه مجتبی قلی‌پور. تهران. نشر مرکز.
۳۸. کاکس، رابرت. (۱۳۸۶). «نیروهای اجتماعی دولت‌ها و نظم‌های جهانی فراسوی نظریه روابط بین‌الملل». در: اندرولینک لیتز، نواواقع‌گرایی؛ نظریه انتقادی و مکتب برسازی. ترجمه علیرضا طیب. تهران. وزارت امور خارجه.
۳۹. گیدنز، آنتونی. (۱۳۷۸). تجدد و تشخص (جامعه و هویت شخصی در عصر جدید). ترجمه ناصر موفقیان. تهران: نشر نی.

۴۰. لیک، دیوید ای و پاتریک مورگان. (۱۳۹۲). نظم‌های منطقه‌ای؛ امنیت‌سازی در جهانی نوین. ترجمه جلال دهقانی فیروز آبادی. تهران: انتشارات پژوهشکده مطالعات راهبردی.
۴۱. مبلغی، احمد. (۱۳۹۳). «پیش‌درآمدی بر فقه رسانه (موضوع‌شناسی)». فصلنامه مطالعات رسانه و امت. سال ۱. شماره ۱.
۴۲. مبلغی، احمد. (۱۳۹۴). «نظریه کلامی رسانه». فصلنامه مطالعات رسانه و امت. سال ۱. شماره ۲.
۴۳. محسنیان راد، مهدی. (۱۳۸۹). «ایران در چهار کهکشان ارتباطی از ابتدا تا امروز». تهران: انتشارات سروش.
۴۴. مبلغی، احمد. (۱۳۹۳). «نظریه کلامی رسانه». فصلنامه مطالعات رسانه و امت. سال ۱. شماره ۱.
۴۵. مشیرزاده، حمیرا. (۱۳۸۴). تحول در نظریه‌های روابط بین‌الملل. تهران: سمت.
۴۶. مک کوایل، دنیس. (۱۳۸۵). درآمدی بر ارتباطات جمعی. ترجمه پرویز اجلالی. تهران: دفتر مطالعات و توسعه رسانه‌ها.
۴۷. مک‌لوهان، مارشال. (۱۳۷۷). برای درک رسانه‌ها. ترجمه سعید آذری. تهران: مرکز تحقیقات، مطالعات و سنجش برنامه‌های صداوسیما.
۴۸. ملاعباسی، محمد و دیگران. (۱۳۹۵). راه ناهموار تمدن. تهران: ترجمان علوم انسانی.
۴۹. مهدی، محسن. (۱۳۷۲). فلسفه تاریخ ابن‌خلدون. ترجمه مجید مسعودی. تهران: انتشارات انقلاب اسلامی.
۵۰. مهدی‌زاده، سیدمحمد. (۱۳۹۳). نظریه‌های رسانه، اندیشه‌های رایج و دیدگاه‌های انتقادی. تهران: انتشارات همشهری.
۵۱. نای، جوزف اس. (۱۳۷۸). قدرت در عصر اطلاعات؛ از واقع‌گرایی تا جهانی شدن. ترجمه سعید میرترابی. تهران: انتشارات پژوهشکده مطالعات راهبردی.
۵۲. هانتینگتون، ساموئل. (۱۳۸۲). نظریه برخورد تمدن‌ها و منتقدان آن. ترجمه مجتبی امیری. تهران: دفتر مطالعات سیاسی و بین‌المللی وزارت امور خارجه.
۵۳. وبستر، فرانک. (۱۳۸۰). نظریه‌های جامعه‌اطلاعاتی. ترجمه اسماعیلی قدیمی. تهران: انتشارات امیرکبیر.
۵۴. یوکیشی، فوکوتساوا. (۱۳۶۳). نظریه تمدن در قرن ۱۹. ترجمه چنگیز پهلوان. تهران: شرکت سهامی نشر آبی.

55. Altschull, J. H. (1984). **Agents of power: The role of news media in Hunan affairs**. New York. Longman.

56. Cox, Robert w. (1992). "Towards a post-hegemonic conceptualization of world order: reflections on the relevancy of Ibn Khaldun". In: Governance



- without government. order and change in world politics. edited by James N. Rosenau and Ernst-Otto Czempiel. London: Cambridge University Press.
57. Hallin, Daniel C. and Paolo Mancini. (2004). **Comparing Media Systems; Three Models of Media and Politics**. England: Cambridge University Press.
58. Küng, Lucy. (2008). **Strategic Management in the Media. Theory to Practice**. London. SAGE pubs.
59. Lewis, Bernard. (1990). "The Roots of Muslim Rage; Why so many Muslims deeply resent the West, and why their bitterness will not easily be mollified". Atlantic Monthly.
60. Leysens, Anthony. (2008). **The Critical Theory of Robert W. Cox Fugitive or Guru?**. Hampshire: Palgrave MacMillan.
61. Mcquail, Denis. (2010). **McQUAIL'S Mass Communication Theory**. London. Sage Publications.
62. Rosenau, James N. (1992). "Governance, order, and change in world politics". In: Governance without government. order and change in world politics. edited by James N. Rosenau and Ernst-Otto Czempiel. Cambridge. Cambridge University Press.
63. Scott, James C. (1998). **Seeing Like a State; How Certain Schemes to Improve the Human Condition Have Failed**. London. Yale University Press.
64. Siebert, F. S., Theodore Peterson and Wilbur Schramm. 1963. **Four theories of the press**. Urbana. University of Illinois Press.
65. Thompson, John B. (1995). **The Media and Modernity, A Social theory of the Media**. Cambridge. Polity Press in association with Blackwell Publishers.