

کتابخانه ی روشنگری فرهنگی

(گفتارهای ۱۱- ۱۶)

## تمدن چیست ؟

گفتاری در باره ی مفهوم و معنای تمدن

دفتر نخست

نوشته ای از

چنگیز پهلوان

اندیشه / ایران

بهار- تابستان ۱۳۹۶

در این جلد از مجموعه گفتارهای روشنگری فرهنگی توجه اصلی معطوف است به مفهوم تمدن .

گفتارهای زیر را در این جلد می بینیم:

۱. تمدن چیست؟

۲. تمدن و فرهنگ

۳. دیدگاه های فیلیپ باگی

۴. حوزه ی فرهنگی – حوزه ی تمدنی

۵. مطالعات تطبیقی تمدنی

۶. جهان وطنی و محلی گری

تاکنون در مجموعه ی کتابخانه ی روشنگری فرهنگی دو جلد انتشار یافته است.

جلد نخست چهار گفتار را دربر گرفته است شامل:

۱. چرخه های گفتار در ایران معاصر

۲. پایان قرن

۳. خودخردبینی فرهنگی

۴. نقد فرهنگ همراه سه پیوست.

جلد دوم شش گفتار را دربردارد شامل:

۱. فرهنگ چیست؟

۲. کسروی و فرهنگ چیست؟

۳. کریس جنکس و کتاب فرهنگ

۴. کلیفورد گرتز

۵. فرهنگ یا فرهنگها

۶. سرمایه ی فرهنگی

## تمدن چیست ؟

در این نوشته می‌کوشم در ارتباط با دو مفهوم فرهنگ و تمدن نکته‌هایی روشن‌گرانه بیاورم و از ضرورت تفاوت‌گذاری میان این دو مفهوم بار دیگر سخن برانم. در گذشته در کتاب «فرهنگ‌شناسی» و سپس خاصه در کتاب «فرهنگ و تمدن» در این مقوله سخن گفته‌ام اما بسیار نکته‌ی ناگفته هنوز برجاست که تصور می‌کنم نگارشی تازه را در این مورد موجه جلوه‌گر سازد.

توضیحاتی بیشتر و شاید روشن‌تر از گذشته در ارتباط با مفهوم تمدن از اهمیت برخوردار است به خصوص در این دوران که مفهوم تمدن جلوه‌هایی نوبه‌نمایش می‌گذارد. در کتاب «فرهنگ و تمدن» از این هر دو مفهوم از دیدگاه نظریه پردازان گوناگون به تفصیل بحث شده است و هرکس می‌تواند نگاهی به آن بیندازد و آگاهی‌هایی کسب کند. حال اگر برخی خاصه در حوزه‌ی انسان‌شناسی بخواهند از توجه به معنای فرهنگ و تفاوت آن با تمدن سرباززنند، بی‌تردید راهی خطا می‌پیمایند و از راه پیشرفت و تکامل فکری باز می‌مانند.

در فصل تمدن در کتاب «فرهنگ و تمدن» دیدگاه‌ها و نگرش‌های شماری از اندیشگاران را آورده‌ام اما اکنون و در این رساله‌ی کوتاه می‌خواهم بیشتر به تفاوت‌گذاری میان این دو معنا بیندیشم و به سهم خود بکوشم با توسل به نگرش‌های گوناگون در این پهنه سهم بگیرم. از آنجاکه سالهاست به عرصه‌ی «حوزه‌ی تمدن ایرانی» اشاره داشته‌ام شاید بتوانم از بابت نظری نیز در همین مقوله نکته‌ها و سنجش‌هایی در خور به بحث بنشانم. کسانی که تنها به بهره‌گیری از مفهوم فرهنگ بسنده می‌کنند، حوزه‌ی گسترده‌ای از معناها را که در چارچوبی دیگر می‌گنجند یا باید بگنجند تا بتوان گوشه‌هایی نو را در این حوزه در نظر آورد، از دیده دور می‌دارند و همچنان در قالب‌های سنتی درجا می‌زنند.

البته نیک آگاهم که این کار تازه چندان آسان نیست و آسان به هدف نمی‌رسد. عرصه‌ی علوم انسانی اما با همه‌ی این دست از دشواریها سروکله زده است و از همین راه توانسته است بر غنای مباحث خود بیفزاید. از این گذشته پرداخت مفهوم و اندیشه‌ی تمدن می‌تواند به نوبه‌ی خود نه تنها مفهوم و ابعاد فرهنگ را وسعت دهد و از جلوه

هایی تازه برخوردار سازد، بل به سهم خود قادر است به جای تقابل میان دو مفهوم فرهنگ و تمدن وجه تازه ای به بار نشانند و از راه درهم تافتن یا پیوندان این دو مفهوم چارچوبهایی ثمربخش فراهم آورد.

۱. از طریق تفاوتگذاری میان فرهنگ و تمدن می توان به روشن سازی جایگاه آنها توجه داد بی آن که نیازی به کنار گذاشتن یکی از این دو باشد یا جایگزین کردن یکی از آنها. اگر بخواهیم این روش را به زبان «وولف شفر» بیان کنیم در این صورت تمدن معرفت نظارت انسان بر طبیعت یا مهار طبیعت توسط انسان است که در این حالت به صورت مفرد به کار می رود و فرهنگ به ساختار اجتماعی معنا اشاره دارد و می توان آن را به صورت جمع به کار گرفت. بدین اعتبار اصطلاح تمدن بیان کننده ی یک کلیت اجتماعی - طبیعی (=گل) است و فرهنگ نشاندهنده ی اجزای این کلیت (=گل) است.<sup>۱</sup>

به واقع «وولف شفر» می خواهد بگوید نمی توان در حوزه ی علوم اجتماعی و علوم انسانی به درک درستی از جریان توسعه ی علم تکنولوژیک دست یافت چنانچه فقط در محدوده ی فرهنگهای محلی بمانیم و جهانی شدن «تکنوساینس»<sup>۲</sup> یا علوم تکنولوژیک را در مقیاس جهانی در نظر نگیریم.

---

<sup>۱</sup>. Schaefer, Wolf. Global Civilization and Local Cultures. P.301. In: International Sociology. Sep. 2001. Vol. 16(3).

<sup>۲</sup> اصطلاح تکنوساینس در کاربرد متعارف ارجاع می دهد به تمامی فعالیتهای جامع بشری در عرصه ی تکنولوژی در ارتباط با روشهای جدید علمی. این حوزه در قرنهای هفدهم و هیجدهم میلادی در اروپا پدیدار گشت. بدین سان تکنوساینس به معنای وسیع کلمه دربرگیرنده ی تمامی تاریخ کاربرد تکنولوژی و روشهای مدرن علمی توسط بشر است. این عرصه شامل دوران آغازین توسعه ی تکنولوژیهای پایه همچون شکار، کشاورزی (و همه ی ابزارهای مرتبط با آنهاست) تا کاربردهای اتمی، بیوتکنولوژی، حوزه ی ژناتیک، دانشهای رایانه ای (کامپیوتری).

در معنای تخصصی و محدود تکنوساینس ارجاع می دهد به علم تکنولوژیک و بستر اجتماعی آن. تکنوساینس در این معنا می پذیرد که معرفت علمی نه فقط از نظر اجتماعی رمزبندی شده است و موقعیتی تاریخی دارد بلکه بر اثر مواد مادی و غیر بشری شبکه های تکنوساینس دوام یافته و از ثبات برخوردار شده اند.

بر اساس تکنوساینس حوزه های علم و تکنولوژی در ارتباط با هم قرار دارند و باهم رشد می کنند و معرفت علمی نیازمند زیرساختهای تکنولوژیک است تا قادر شود از ثبات و پیشرفت بهره مند شود. این اصطلاح در کاربرد فلسفی جلوه هایی ظریف تر دارد که با ریزبینیهای فیلسوفان معنا می یابند. در این نوشته فعلاً اصطلاح علم یا علوم تکنولوژیک را به کار می گیریم و در موارد خاص معنای آن را به دست می دهیم.

این رویکرد از نگرش فیزیکی‌دان مشهور به نام «موری چل - من» نشأت می‌گیرد که گفته بود باید مطالعات تخصصی خود را با به کارگرفتن نگاهی اجمالی به کل تکمیل کنیم.<sup>۳</sup>

«شفر» می‌گوید «جل-من» بر ای باور است که موقعیت کنونی جهانی نیازمند دوام پذیر بودن کل است. از این گذشته چنین تداومی نیازمند شماری راهبردهای گذار است. به همین سبب «جل-من» هفت گذار یا هفت محور را برمی‌شمرد: گذار جمعیتی، بدین معنا که به نوعی ثبات جمعیت بشری دست بیابیم؛ گذار تکنولوژیک، بدین معنا که بتوان نیازهای بشر را برآورده ساخت و آمل و آرزوهای بشری را با کمترین میزان برخورد با محیط زیست و اثرگذاری بر آن ارضاء کرد؛ گذار اقتصادی، یعنی دست یافتن به وضعیتی که رشد کیفی بتواند به تدریج جانشین رشد کمی بشود و در همانحال از شدت فقر در جهان کاسته شود؛ گذار اجتماعی به معنای گذار به جامعه ای با نابرابری کمتر؛ گذار نهادی بدین معنا که بتوان ابزاری مؤثر جهت غلبه بر تضادهای فراهم آورد و با معضلات مدیریت زیست‌گروه (= کره ی زیستی) و فعالیت‌های بشری در چارچوب آن دست و پنجه نرم کرد؛ گذار اطلاعاتی به سوی تغییر مردم عادی و گروه‌های نخبه یعنی تبدیل اطلاعات به معرفت و فهم؛ سرانجام گذار ایدئولوژیک به نگرشی جهانی که بتواند وفاداریهای محلی، ملی و منطقه ای را به شعوری سیاره ای بپیوندد. آیا می‌توان گفت جهان آماده ی سازگاری با این گذارهای دشوار است؟

در ارتباط با سنجش این هفت گذار پسانتر نکته‌هایی می‌آورم.

به باور «شفر» شاید بتوان گفت گام‌هایی کوچک در این مسیر برداشته می‌شود اما این کار به مدد روش و شیوه ای مشترک و جمعی صورت نمی‌گیرد. می‌دانیم که هزینه ی اجتماعی و محیط زیستی سازمان‌های اقتصادی و صنعتی مدام در حال افزایش اند و آنچه در این زمینه می‌بینیم خلاف امید سیر می‌کند. جهانی شدن امروز مسائل و معضلات را در برابر دیدگان هر فرد آشکار ساخته است و چیزی که می‌توان آن را یک کل جهانی نامید در درون همه ی ما لانه کرده است. پرسشی که در این ارتباط مطرح می‌شود این است که چگونه باید به این جریان نگاه بیفکنیم.

در زمانی نه چندان دور تصویر بزرگ تاریخ بشری شامل شماری اندک از تمدن‌های گسترده ی محلی و شمار زیادی از فرهنگ‌های کوچک بود. تصویر بزرگ دوران کنونی، به باور «شفر» سخت متفاوت از گذشته است. یک تمدن علمی - تکنولوژیک داریم که

---

<sup>3</sup> Gell-Mann, Murray. The Simple and the Complex. In: David S. Alberts and Thomas J. Czerwinski (eds.) Complexity, Global Politics, and National Security. Pp. 2-12. National Defense Uni. Washinton D.C. 1997.

به تدریج سراسر جهان را فرامی گیرد. از این رومی توان گفت ما در حال حرکت به سوی تمدنی جهانی (= تمدنی فراگیر) هستیم که سراسر گیتی را می پوشاند. به بیان دیگر ما داریم حرکت می کنیم به طرف تمدنی فراگیر با شمار زیادی فرهنگهای محلی. فرهنگهای محلی به واقع گوشت و استخوان این جهان اند و تمدن بالنده ی علمی-تکنولوژیک دستگاه عصبی آن به حساب می آید. این تحول رومی توان فرضیه ی جهانی (= یا فرضیه ی سراسری) نام نهاد.

«شفر» معتقد است ناظران تاریخ معاصر بیشتر گذشته (= قدیم) رومی بینند تا جدید (= نو) را؛ آنان با معرفتی که از گذشته دارند به دوران کنونی می نگرند. برای مثال می دانیم که اندیشه های سنتی در ارتباط با تمدن و فرهنگ جانبدارانه اند و آمیخته به ضعف و نقص، اما باید از خود بپرسیم از «تکنوساینس» چه می دانیم؟ بیش از یک قرن است که توازن قدرت اجتماعی در حال چرخش به سود علوم طبیعی است و در حال حاضر «تکنوساینس» به سوی مرکز جاذبه ی تمدنی حرکت می کند. جامعه شناسان، انسان شناسان و تاریخنگاران به طور سنتی آموخته اند که از تمدن بپرهیزند و به جای آن همه چیز را به مدد فرهنگ تجزیه و تحلیل کنند. بدین سان فرهنگ شده است عنصری «درونی» (= خودی) و تمدن عنصری «بیرونی» (غیر خودی). چرا چنین شده است؟ زیرا تمدن در تقابل و در تضاد قرار دارد با وحشیگری و بربریت. کافی است در این مورد نگاهی بیندازیم به کتاب «ریمون ویلیامز» به نام «واژگان کلیدی».

«ویلیامز» می نویسد هنوز هم در زبان انگلیسی مدرن، «تمدن» (سیویلیزیشن) به یک موقعیت و وضعیت کلی و عام اشاره دارد و هنوز هم در تقابل قرار دارد با وحشیگری و بربریت. اما نسبی گری درونی در حوزه ی مطالعات تطبیقی و بازتاب یافته در استعمال واژه ی «تمدن» بر معنای عمده ی این واژه اثر گذاشته و به همین علت هم این واژه صفات تعریف کننده ای را به خود جذب کرده است. چنانکه می گوئیم: تمدن غربی، تمدن مدرن، تمدن صنعتی، تمدن علمی و تکنولوژیک<sup>4</sup>. بدین اعتبار به نظر «ویلیامز» این واژه خصلتی خنثی به خود گرفته است و هرگونه ای از نظم اجتماعی کسب شده یا هرگونه ای از سبک زندگی را باز می نمایند و از همین رو نیز با معنای اجتماعی مدرن فرهنگ در کشاکش قرار می گیرد. با این حال همین معنای «موقعیت کسب شده» به اندازه ای نیرومند است که قادر است کیفیتی هنجاری برای آن حفظ کند. در این رابطه و معناست که می توان «تمدن را سبک و شیوه ای از زندگی دانست».

---

4. Williams, Raymond. Keywords. Fontana Press 1983. P.59.

«ویلیامز» در اینجا می گوید شرایط جامعه ی تمدن یافته به گونه ای هستند که می توان آنها را کسب کرد یا از دست داد.<sup>5</sup>

گرچه بنا به تعریف «ویلیامز» تمدن مرحله ای والا از زندگی است اما چیزی است که می توان آن را کسب کرد یا از دست داد. به نظر «شفر» این کاربرد ناخوشایند در ارتباط با این کیفیت تمدن غربی ما رانسبت به واژه ی تمدن محتاط و نگران می کند. چگونه می توان امروز از تمدن سخن گفت؟ یا چگونه ممکن است از تمدن سخن نگفت؟<sup>6</sup> به همین جهت است که او فکر می کند سنجشی تحلیلی در زمینه ی تفاوتگذاری میان «فرهنگ» به عنوان ساختار اجتماعی معنا، و «تمدن» به عنوان سلوک علمی-تکنولوژیک با مورد نخست و همچون طبیعت دوم، ضرورت دارد تا بتوان تصویری بهتر از کل این موضوع به دست داد.

«شفر» نظر خوشی به «ساموئل هانتینگتن» نشان نمی دهد. می نویسد «هانتینگتن» نخست با نگارش مقاله ای در مجله ی «فورن افرز» (= سیاست خارجی) به نام «برخورد تمدنها؟» به سال ۱۹۹۳ پیش بینی کرد که جنگ میان تمدنها آینده ی سیاست جهانی را تعیین خواهد کرد. خطوط گسل میان تمدنها در اساس خطوط نبرد آینده را می سازند. «هانتینگتن» از نظر «شفر» تایخننگاری گمراه کننده است. به دنبال مقاله ی یادشده که با علامت پرسش آمیخته بود، کتابی انتشار داد که دیگر حتی این علامت پرسش را نداشت و عنوان برگزیده اش یعنی برخورد یا جنگ میان تمدنها را امری حتمی می دانست. «هانتینگتن» می گوید کسانی که «تمدن» را مفرد به کار می بندند فرض براین دارند که که تمدنی جهانی و جوددارد. از نظر او چنین استدلالی را نمی توان استوار و پایدار دانست.<sup>7</sup>

«شفر» می گوید وقتی که «هانتینگتن» نسبت به رؤیاهای مرتبط با پیشرفت اخلاقی، شک و تردید ابراز می کند، حق با اوست، اما اگر فرض براین بدارد که این رؤیاهای هنوز هم معتبرند، اشتباه می کند. فرضیه ی جهانی شدن، تمدن (به صورت مفرد) را فراگردی نمی داند که انسانها را بهتر بسازد. تمدن جهانشمول، علمی، تکنیکی، بی طرف و دور از تعصب، اقتصادی که «پاول ریکور» به سال ۱۹۶۱ از آن یاد می کند، جهانی تمام عیار و بی نقص و عیب نمی سازد. به گفته ی «پاول ریکور» یک «تمدن واحد جهانی» پیشرفتی است ابزاری که دسترسی مجازی به ابزار ارتباطات جهانی را در

<sup>5</sup>. Ibid. Pp.59-60.

<sup>6</sup>. Schaefer. Ibid.. P.302.

<sup>7</sup>. Schaefer. Ibid. P.303. and: Samuel P. Huntington. The Clash of Civilizations. Simon & Schuster 1996. P.41.

اختیار مردم قرار می دهد، اما نه یک زندگی خوب را. این تمدن تصویرهای رفاه و فقر را در سراسر جهان می پراکند، بی آن که شرایطی برابر ایجاد کند.

«تمدنها» (به صورت جمع) همان چیزی است که «هانتینگتن» در نظر دارد: کلیتهایی جهانی- تاریخی که از دیرباز داشته ایم به شمول برخورد میان آنها. به باور «شفر» اما «تمدن» به صورت مفرد همان چیزی است که اکنون داریم؛ نوعی جدید که بیشتر هرگز نداشته ایم. جوانه های تمدن جهانشمول از ربع پایانی قرن بیستم به تدریج سراسر جهان را فرامی گیرند. این تمدن متعلق به آینده نیست؛ هم اکنون در جریان است.<sup>8</sup>

«هانتینگتن» می گوید تمدن و فرهنگ در مجموع به شیوه ی زندگی مردمی معین ارجاع می دهند. تمدن به عبارت دیگر، از نظر او، همان فرهنگ است با وضوح و شفافیت. هر دو «ارزشها، هنجارها، نهادها، و شیوه های اندیشیدن را در بر می گیرند که نسلهای پی در پی در جامعه ای معین به آنها اهمیتی والا می دهند.» این توصیف را هانتینگتن عیناً از نوشته ای از «ادا بزمن» وام گرفته است.<sup>9</sup> «بزمن» می نویسد فرهنگ و تمدن از نظر محققان گوناگون معنای مختلفی دارند اما آنچه آنها را به هم می پیونداند بنیادی ترین و پایدارترین شیوه های است که یک گروه در طول زمان به آنها پایبند می ماند یعنی همان ارزشها و هنجارها و نهادها و شیوه های اندیشیدن است. نوشته ی «بزمن» البته نکته های مهم دیگری را در بر می گیرد اما «هانتینگتن» به ذکر همان بند اول این نوشته بسنده کرده است چون بیشتر به کارش می خورده است. از این نوشته در جای خود باز یاد خواهیم کرد.

«هانتینگتن» «تمدن» را همان فرهنگ می داند اما می گوید تمدن تجلی فرهنگ است در معنایی گسترده. به باور «شفر» این سخن هانتینگتن را می توان نوعی بیان موجز و فشرده به حساب آورد. از این رو «شفر» عقیده دارد که هنوز «هانتینگتن» همان معنای جاری فرهنگ و تمدن را در نظر دارد که در زبان انگلیسی هر دو واژه در قرن بیستم مترادف به کار رفته اند. از این رو اگر تمدن همان فرهنگ است در معنایی گسترده در این صورت می توانست کتاب خود را «برخورد فرهنگها» نام بگذارد. بدین سان مفهوم برآمده و از این دو واژه آن قدر شبیه به هم هستند که هر کس می تواند بنا به ذوق خود یکی از آنها را به کارگیرد. تنها تفاوت میان این دو واژه در این روش فقط اندازه ی آنهاست. یکی محدودتر است و دیگری گسترده. در ضمن خوب است بدانیم که ترجمه ی کتاب «هانتینگتن» به زبان آلمانی شده است «برخورد فرهنگها». شفر به این

<sup>8</sup> Schaefer. Ibid.

<sup>9</sup> Bozeman, Adda. Civilizations under Stress. Reflections on Cultural Borrowing and Survival. Winter 1975. P.1.

مورد اشاره ای نکرده است. «شفر» می گوید بنا به نظر «هانتینگتن» فرهنگها را می توان بسیار کوچک برشمرد، در حالی که «تمدنها» مجموعه ها یا آمیزه هایی متراکم به شمار می روند. همین موجب می شود که «هانتینگتن» واژه ی «تمدن» را برمی گزیند. بنابراین تصور «هانتینگتن» ارجاع می دهد به «برخوردهای بزرگ» میان واحدهای فرهنگی «بزرگ» که آنها را «تمدنها» می نامد. هانتینگتن به طرح مفهوم فرهنگ در حوزه ی زبان آلمانی تنها به یک اشاره بسنده می کند و به قول «شفر» به گونه ای کنایه آمیز از آن در می گذرد و می گوید «تمدن خارج از حوزه ی آلمان یک هستی/کلیت فرهنگی به شمار می رود». به عقیده ی او متفکران آلمانی در قرن نوزدهم به وضوح میان تمدن و فرهنگ تفاوت قائل بودند. تمدن را شامل مکانیک (شیوه های کار/مهارت)، تکنولوژی، و عناصر و عوامل مادی می دانستند و فرهنگ را شامل ارزشها، آرمانها (ایده آلهای)، هنرهای فکری والا و کیفیها و خصوصیات اخلاقی یک جامعه می نمایانند. «هانتینگتن» براین باور است که این تفاوتگذاری در جایی دیگر پذیرفته نشد و تنها در اندیشه ی آلمانی تداوم پیدا کرد. او بیش از این به اندیشه ی آلمانی نمی پردازد. ادبیات گسترده ای در زبان آلمانی در این زمینه وجود دارد که اگر «هانتینگتن» می خواست با آن دست و پنجه نرم کند، تازه اگر با این ادبیات آشنایی می داشت، کارش به درازا می کشید. البته هانتینگتن به ادبیات انگلیسی در این زمینه اشراف دارد و از غیرانگلیسی زبانان تنها «فرنان برودل» فرانسوی را برمی کشد که کتاب مشهور او به نام «تاریخ تمدنها» به انگلیسی برگردانده شده است.

«هانتینگتن» خود را با «برودل» هماهنگ می داند. می گوید تمدن از نظر «برودل» یک فضا، یک حوزه ی فرهنگی به شمار می رود و دربرگیرنده ی مجموعه ای از خصوصیات و پدیده های فرهنگی است. البته با همه ی شباهتهایی که «هانتینگتن» تصور می کند با «برودل» دارد حق می بود یادآور می شد که روش «برودل» جوری دیگر است. «برودل» تمدن را تبلور گونه ها و مجموعه هایی مختلف می داند. یکبار چارچوبی مکانی برای تمدن در نظر می گیرد و معتقد است از این بابت می توان فضای جغرافیایی هر تمدنی را روی نقشه ترسیم کرد، یکبار هم تمدن را برابر می گیرد با مفهوم جامعه، اقتصاد، شیوه ی تفکر.<sup>۱۲</sup>

خوشنهای متفاوت از فرهنگ و تمدن در چه هنگام سربرمی آورند؟ «شفر» سه مقطع زمانی را در این ارتباط برمی شمرد. می گوید نخستین دگرگونی پیرامون ۱۷۵۰ در آلمان رخ داد. در این زمان فرهنگ به معنای پرورش اجتماعی و اخلاقی رواج یافت.

1 .Schaefer.Ibid.304.

0

1 .Huntington.Ibid.

1

<sup>۱۲</sup> در این مورد نک. به کتاب این قلم به نام «فرهنگ و تمدن». نشر نی، ۱۳۸۸.

دگرگونی دوم نیز آلمانی به شمار می رود که فرهنگ را در پایان قرن هیجدهم همچون سلاحی به کار می گیرد نخست علیه آریستوکراسی و سپس علیه ملت فرانسوی. سومین دگرگونی خصلتی تحلیلی دارد. نویسندگان گوناگون می کوشند معنایی عینی (=ابژکتیو) بیابند برای فرهنگ و تمدن. این فهم تحلیلی جایگاه خود را در فاصله ی دوجنگ جهانی استوار ساخت خاصه بر اثر دخالت‌های «آلفردوبر» و «روبرت مرتون».

کتاب مشهور «کروبر/کلاکون» که شمار در خورتوجهی از تعریفهای فرهنگ را گردآوری کرده است، سالها پیش از آنکه رشته ای به نام «مطالعات فرهنگی» راه بیفتد به سال ۱۹۵۲ به چاپ رسید.<sup>۲</sup> گردآورندگان این مجموعه ی ارزشمند خود می نویسند ۱۶۴ تعریف را جمع کرده اند هر چند که می توانستند شمار بیشتری را بیاورند. گوشه ی کوچکی از این کتاب را در زمانی که دفتر مطالعات فرهنگی و مرکز فرهنگی آسیا را در ارتباط با وزارت فرهنگ و هنر راه انداخته بودم در مجموعه ی انتشارات به چاپ رساندم. مترجم قابلی نیافتم که از عهده ی کل کار بر آید. این نکته به کنار در همین کتاب از تفاوتگذاری میان دو مفهوم فرهنگ و تمدن سخن می رود (نک. صص ۱۱ به بعد). کروبر/کلاکون به ریشه ی لاتین این دو واژه اشاره دارند و به کسانی که این دو مفهوم را یکی می گیرند و کسانی که آنها را از هم متفاوت طرح می کنند، اشاره می کند. بیشتر محققانی که به این اثر توجه داشته اند شمار زیاد تعریفهای گردآوری شده را ستوده اند در حالی که تحلیها و حتی پیوستهای این کتاب نیز ارزش خاص خود را دارند.

کاربرد نوآورانه ی مفهوم فرهنگ در ارتباط با جامعه و تاریخ، نخستین بار در متنهای آلمانی در دوران پس از ۱۷۵۰ میلادی سربرمی آورد. پیشتر همین واژه در لاتن و حتی پیش از آن در ارتباط با کشاورزی و در گونه های ترکیبی مانند فرهنگ مروارید یا صدف یا باکتریها به معنای کشت باکتری به کار می رفت چنانکه امروز هم به همین سان رواج دارد. در آن هنگام در زبان آلمانی هم «فرهنگ» را با حرف «C» می نوشتند (Cultur)، نه مانند امروز با حرف «K» (Kultur) و این واژه به معنای پرورش اجتماعی و اخلاقی به کار می رفت. پیش از ۱۷۵۰ امر پرورش انسانی (= بشری) در حوزه ی زبان فرانسوی، انگلیسی و آلمانی تحت عنوان «تمدن» (civilization) پوشش داده می شد. این واژه بازمی گردد به لاتن به صورتهای: civis, civilis, civitas. این واژه در زبان لاتن کلاسیک به کار نمی رفت. بنابراین «کروبر/کلاکون» واژه ی «civilization» را می توان شکلگیری تازه ای در زبانهای رومیایی به شمار آورد که نمونه ی آن را در زبان فرانسوی مشاهده می کنیم که از فعل «civiliser» مشتق شده

---

<sup>1</sup> Kroeber, A.L./ Kluckhohn, Clyde. Culture: A Critical Review of Concepts and Definitions. 1952. P. 149.

است به معنای اکتساب و بهره مند گشتن از آداب (= رفتار) پالایش یافته، شهرنشینی و پیشرفت و بهسازی.

به کارگیری فرهنگ در ارتباط با جامعه و تاریخ بشری به باور «کروبر/کلاکون» در اواخر ۱۷۵۰ در زبان آلمانی و پس از آن مشاهده شده است. از این رو این کاربرد را یکی از خصوصیات زبان آلمانی می دانند. زبانهای رومیایی و انگلیسی به هنگام خیزش و آگاهی، واژه ی «تمدن» را به جای «فرهنگ» به کار می بستند تا پرورش اجتماعی، بهبود وضع، پالایش و تهذیب و پیشرفت را بنمایانند. ریشه ی لاتن این واژه را دربالا آوردم. دراصل هسته ی این چارچوب رامی توان سیاسی و در ارتباط با شهر و شهرنشینی دانست یعنی شهروند در بستر یک کشور در مقابل مردمی برآمده از عشیره و قبیله. در زبان ایتالیایی همتای این واژه «سیویلیتا»ست (=civilita) که تصویری رود «دانته» نخستین بار به کار گرفته باشد. در انگلیسی هم می دانیم که «ساموئل جانسون» استفاده از «سیویلیتی» (civility) را به «تمدن» (civilization) ترجیح می داد.<sup>۱۴</sup>

«کروبر/کلاکون» می نویسند از این رو می توان گفت که دو اصطلاح «فرهنگ» و «تمدن» هر دو بی شبهه ایده و اندیشه ی بهبود و بهسازی به سوی کمال را در درون خود در بر می گرفته اند و همین معنا را امروز هم چه در محاوره ی عمومی و چه در گفتار روشنفکری حفظ کرده اند. از دهه ی پنجاه میلادی (۱۹۵۲ به بعد) واژه ی فرهنگ کاربردهای علمی روشن تری کسب کرد که در مواردی همسان می بودند با معنای تمدن در این معنا مجموعه ای از صفات و محصولات جامعه های بشری و کل بشریت یعنی ورای حوزه ی زیست شناختی و موروثی منظور می شوند که به این اعتبار از خصلتهای نوع بشر به شمار می روند و در جامعه های بشری به چشم می خورند. این خصوصیت را پیش از ۱۷۵۰ نمی توان مشاهده کرد. در ۱۸۷۱ نخستین تعریف آشکار در مورد فرهنگ را انسان شناس مشهور «تیلور» به دست می دهد. با این تعریف که در کتاب «تیلور» به نام «فرهنگ ابتدایی» در همان آغاز سر بر می کشد واژه ی فرهنگ بستری علمی می یابد. «شفر» می گوید «تیلور» در انتخاب میان دو واژه ی «فرهنگ» و «تمدن» مردد بود و سرانجام واژه ی فرهنگ را برای عنوان کتاب خود برگزید و تعریفی از آن به دست داد.

اشاعه ی واژه ی فرهنگ از آلمان به کشورهای دیگر سخت آهسته صورت می گرفت و سرانجام در قرن نوزدهم بود که خارج از آلمان با انتشار کتاب «تیلور» شکلی واضح و روشن به خود گرفت. «تیلور» در همان جمله ی آغازین کتاب خود نیز میان فرهنگ

1 .Ibid.P.145.

و تمدن تفاوت نگذاشت: می نویسد «فرهنگ یا تمدن». «شفر» زمان اشاعه و رواج واژه ی فرهنگ را حدود یک قرن محاسبه می کند: از ۱۸۵۰ تا ۱۹۵۰. شاید منظورش انتشار کتاب «تیلور» (۱۸۷۱) باشد تا انتشار کتاب «کروبر/کلاکون» (۱۹۵۲). تصور نمی کنم این سنجش از دقت برخوردار باشد. البته تصور بر این است که «تیلور» با به کارگرفتن واژه ی فرهنگ در عنوان کتابش در اساس نخستین کاربرد عمده و مهم از این واژه را به دست داده است. این نباید بدان معنا نباید تصور شود که گویا در فاصله ی ۱۸۵۰ تا ۱۸۷۱ هیچ کاربرد دیگری وجود نداشته است. مهمترین جنبه ی اثر «تیلور» به باور بسیاری در این نکته نهفته بود که با اقبال انسان شناسان روبه رو گشت و در عمل در نهایت منجر شد به برپایی رشته ای علمی. گرچه کاربرد نوآورانه ی تیلور در ارتباط با واژه ی فرهنگ هواخواهانی کسب کرد اما مخالفت شماری از محققان علوم انسانی و فرهنگ نویسان را در انگلستان و در فرانسه نیز برانگیخت. در آمریکا نسبت به این واژه حساسیتی به چشم نخورد. بیش از همه در فرانسه امتناع نسبت به این واژه ملموس بود. در این کشور پژوهشگران همچنان کاربرد واژه ی تمدن را ترجیح می دادند.

در دوران پس از ۱۷۵۰ در آلمان به دو واژه برمی خوریم که یکی فرهنگ است و دیگری واژه ی تمدن. در نتیجه حالا دو واژه داریم. اما به باور «شفر» این تحول را باید تا نیمه ی قرن نوزدهم میلادی یک امر داخلی آلمانی به حساب آورد. «کانت» و بسیاری متفکران دیگر آلمانی واژه ی «فرهنگ» و مشتقات آن را به کار می گرفتند تا بتوانند راجع به «پرورش (= در واقع یعنی تربیت و تهذیب) بشری» سخن بگویند. اما نویسندگان انگلیسی زبان و زبانهای رومیایی همچنان واژه ی «تمدن» را به کار می گرفتند. به نظر «شفر» این را باید فقط یک تفاوت و اختلاف منطقه ای دانست. آلمانیان به جای یک واژه حالا دو واژه داشتند برای پرورش انسانی: یکی فرهنگ بود در معنای ارگانیک؛ و دیگری تمدن بود در معنای شهری و سیاسی. در اینجا «شفر» با کنایه می گوید آنچه که «هانتینگتون» ادعا می کند یعنی تمدن در اساس از یک معنای نوآورانه ی آلمانی برآمده است.

یک نکته ی دیگر که تا اندازه ای حساسیت برانگیخت عنوان کتاب «تیلور» بود. او نه تنها واژه ی فرهنگ را در جلوه ای تازه به کار گرفته بود، بل همراه با آن با آوردن واژه ی «ابتدایی» به دنبال واژه ی فرهنگ عنوانی ترکیبی به دست داه بود به صورت «فرهنگ ابتدایی» (Primitive Culture) که این نیز تا اندازه ای شگفت انگیز شده بود. عقیده ی رایج این است که «تیلور» می خواست روایت تاریخی تحول یابنده و

1 .Schaefer.Ibid.P.305.

پیشرونده ای به دست دهد و به همین جهت هم واژه ی «ابتدایی» را به معنای مراحل آغازین و اولیه منظور کرده بود. «شفر» می گوید از این رو بود که استعمال واژه ی «تمدن» را مناسب نمی دید. تمدن بیشتر برای تبیین مراحل بالاتری مناسب می بود و نمی توانست مقصود او را جهت بیان مرحله ای آغازین تأمین کند. برخی هم براین باورند که واژه ی «ابتدایی» در معنای «فرهنگ بدوی» لحاظ شده است.

## فرهنگ و تمدن در آلمان

زمینه های تقابل دو واژه یا دو مفهوم فرهنگ و تمدن در آلمان چگونه سامان یافت و شکل گرفت؟ چگونه آلمانیان از سویی فرهنگ را به تمدن افزودند و از سویی دیگر این دو مفهوم را در برابر و تقابل با هم قرار دادند؟ «نوربرت الیاس» در کتاب مشهور خود به نام «فراگرد تمدن» به این موضوع توجه می کند. در باره ی نظر «الیاس» در دو کتابم توجه داده ام. یکی در «فرهنگ شناسی» و دیگری در «فرهنگ و تمدن». به اختصار اما در اینجا نظر «شفر» را می آورم که معتقد است این تقابل میان «واژه ی تمدن» به سبک فرانسوی و «فرهنگ» به سبک آلمانی را نباید بیماری واگیر ناسیونالیسم قرن نوزدهمی دانست. علت اصلی این امر در اساس بیانگر پیکار شهروندان آلمانی دلبسته به روشنگری بود در مقابل «رژیم کهن».

زبان فرانسوی در واقع زبان طبقات بالای حاکم در همه ی ایالات آلمان و حتی در سراسر اروپا بود. «فریدریش کبیر» حدود سال ۱۷۸۰ در باره ی زبان و ادبیات آلمانی رساله ای به زبان فرانسوی نگاشت با عنوان «ادبیات آلمان» و از این راه «زبان گنگ محلی» آلمانی را ریشخند کرد. به نظر فریدریش کبیر هر گروهی یا شاید بتوان گفت هر منطقه ای / ایالتی در آلمان بر این تصور بود که زبانش / لهجه اش بهترین است. همین را فریدریش «زبان گنگ محلی» (patois) می نامید و می گفت طبقات پایین آلمانی زبان بر اثر ترجمه ی شکسپیر به آلمانی ذوق زده شده و به هیجان آمده است. از نظر او شکسپیر لایق همان وحشیان کانادایی می بود چه رسد به ترجمه اش. یکی از آثار گوته را که حتی برای نخستین بار به انگلیسی انتشار یافته بود (Goetz of Berlichingen) تقلیدی نفرت انگیز از همین آثار بد انگلیسی می دانست. می گفت نمی دانم چرا عوام دنبال تکرار این دست از حماقتها هستند و این بیمزگیهای زننده را می پسندند. «فریدریش» با همین لحنی که آن را صادقانه می دانست و البته باید آن را خوارنگری و تحقیر به شمار آورد کیفیت دانشگاه های آلمانی را می نکوهید. کانت، گوته و شیلر از زخم زبان او در امان نبودند. عقاید فریدریش کبیر به واقع هنگامی بر زبان رانده می شوند که فرانسه و انگلستان مراحل اساسی شکلگیری فرهنگی و ملی خود را پشت سر گذاشته اند و زبان در هر دو کشور صورتی کلاسیک و استوار کسب کرده است.

فریدریش کبیر در این رساله ی خود از رشد اندک و ناکافی و نارسای زبان آلمانی می نالد و شکوه سرمی دهد چنانکه نویسنده ای دیگر (موویون) چهل سال پیش از او همین کار را کرده بود.<sup>۱۶</sup>

«الیاس» می نویسد یک سال پس از این رساله به سال ۱۷۸۱ اثر معروف «شیلر» به نام «راهزنان» و کتاب اثرگذار «کانت» به نام «نقد خرد ناب» انتشار یافتند. به سال ۱۷۸۷ دو اثر مهم دیگر نیز به زبان آلمانی سربرآوردند یکی «دُن کارلوس» از شیلر بود و دیگری «ایفی ژنی» (=ایفی گنی یا ایفی گنیا) اثر «گوته». به دنبال این کتابها شماری از آثار ادبی و فلسفی به جامعه ی آلمانی زبان عرضه می شود. «الیاس» به درستی بر این باور است که این آثار از مدتها پیش تدارک دیده می شدند و در راه بودند. از این رو نباید تصور کرد که چنین چیزهایی ناگهان یا در عرض یکی دو سال آفریده می شوند.

عقاید «فریدریش کبیر» در واقع بازتاب «سنت جامعه ی درباری دوران پیش - ملی» یا به زبانی دیگر عصر پیش از شگلگیری عنصر ملی (= ملت) در آلمان به شمار می رود یعنی دورانی که «کانت» و اندیشگران پیرو او ارزشهای جامعه ی مدنی را با صراحت و به روشنی بیان می کردند. تقابل آلمانی میان «فرهنگ» و «تمدن» در چنین بستری تحول یافت و سربرآورد.<sup>۱۷</sup> چهارسال پس از رساله ی «فریدریش»، کانت به سال ۱۷۸۴ میان فرهنگ و تمدن تفاوت می گذارد. فرهیختگی بر اثر هنر و علم سامان می یابد و متمدن شدن همان دستیابی به ادب و نزاکت ظاهری است. کانت اما در عین حال معتقد است که «ما» یعنی جامعه ی آن روزگار هنوز از بلوغ اخلاقی به میزان کافی برخوردار نیست. البته عقیده داشت آرمان اخلاقی تنها از راه فرهنگ کسب می شود. بدین ترتیب به عقیده ی «شفر» فهم و درک آلمانی را در ارتباط با تفاوت میان فرهنگ و تمدن می توان در این گفتار دوران ساز و شفاف کانت مشاهده کرد که فرهنگ را پیوند می زد با اهداف والای پرورش اخلاقی و تمدن را فقط برآیند رفتار خوب (=ادب و نزاکت) می دانست که برابر بود با ادب درباری. این نکته ها در رساله ی کوتاه و معروف کانت به نام «اندیشه ای در باره ی تاریخی عمومی با نیت جهان- شهروندی» عنوان شده اند. کانت اخلاقیات راجوهر فرهنگ می دانست اما به کارگرفتن این اندیشه را در ارتباط با ظواهر اخلاقی همچون شرافت طلبی و نجابت ظاهری تنها به معنای تمدن می دانست. این بخش از گفتار کانت خاصه به زبان آلمانی اندکی پیچیده است و دشوار. به همین سبب تنها باید به مراجعه به متن آلمانی آن را درک کرد یا اگر کسی بخواهد از

<sup>1</sup> SEE: Norbert Elias, Ueber den Pßozess der Zivilisation. Bd. I. Pp. 7-12. suhrkamp 1977. /and :Schaefer. Ibid. P. 307.

<sup>1</sup> Schaefer. Ibid. P. 307.

ترجمه‌ی انگلیسی بهره بگیرد باید از ترجمه‌ی معتبر استفاده کند تا دچار اشتباه نشود. این رساله‌ی کانت<sup>۱۸</sup> را در مجموع «شفر» درست درک کرده است.

در اینجا مهم این است بدانیم که در زیر این تفاوت‌گذاری چیزی ژرفتر تر نهفته بود که بیانگر تضاد اجتماعی عمیقی به حساب می‌آمد. این تضاد در اساس تجلی نبرد طبقاتی میان بورژوازی بود با آریستوکراسی. همین امر اما با انقلاب فرانسه دستخوش دگرگونی گشت خاصه وقتی که ناپلئون خطاب به سربازانش گفت شما این پیروزی و فتح را با پیامدهای بی‌شمارش به خاطر تمدن به عهده گرفته‌اید. در نتیجه درک و فهم آلمانی از فرهنگ/تمدن و دوگانگی برآمده از آن دگرگون گشت و از یک امر عمدتاً اخلاقی و اجتماعی تبدیل شد به یک امر در اساس ملی.<sup>۱۹</sup>

اهمیت آنچه در اینجا آمدین است که نه فقط کاربرد این واژه‌ها را باید در مسیر تاریخ و در مقیاس ملی در نظر گرفت، بل در همان حال این امکان وجود دارد که معنای آنها بر اثر تحولات درونی و بیرونی تغییر بیابند. کسانی که در ایران بی‌باکانه فرمایشات تاریخی از خود بروزی دهند و نسنجیده ترکیب‌هایی چون «استبداد ایرانی» یا «تجددآمرانه» ضرب می‌کنند در اساس نه فقط استنباط تاریخی منسجمی ندارند، بل نوعی پریش اندیشی را که محصول گسستگی ذهن تاریخی است، به نمایش می‌گذارند و دست پخت روزنامه‌نگارانه‌ی ارزان‌بهای راه‌مچون کالای فکری به ظاهر نوآورانه‌ی ای روانه‌ی بازار پریشان اسلام اندیشان بی‌سرپرست و یتیم می‌سازند.

در آلمان حضور دو اصطلاح فرهنگ و تمدن جذابیتی به بار نشاند و شماری از اندیشگران را شیفته‌ی خود ساخت. با این حال همه نمی‌خواستند در پی ستزه جویی میان این دو واژه یا اصطلاح برآیند. اندیشگری چون «اوسوالد اسپنگلر» در جستجوی راهی تازه برآمد. در کتاب «زوال غرب» که به سال ۱۹۱۸ انتشار یافت ترکیب تحلیلی و جدلی تازه‌ای عنوان ساخت. او با توجه به بی‌میلی عمومی آلمانیان نسبت به اصطلاح تمدن در دوربر جنگ جهانی اول نظریه‌ی او را ساماندهی کرد که گذار از فرهنگ به تمدن را به نمایش می‌گذاشت. کتاب «زوال غرب» در واقع و در مجموع نظریه‌ی او است عام که به زوال همه‌ی تمدنها اشاره دارد. از این رو همه‌ی فرهنگهای پیشرفته یعنی همه‌ی آنچه که به آلمانی به معنای تمدن به کار می‌رود و Hochkultur نامیده می‌شود که

1 .See.: Kant.Sonderausgabe.Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbuergerlicher Absicht.In Kants Saemtliche Werke heraus. Von Prof.Dr.Vorlaender.Verlag Meiner 1917.Pp.1-27. Bayerische Staatsbibliothek.

ترجمه‌ی فارسی از این رساله‌ی کوتاه دیدم در تارنمای مؤسسه‌ی ای به نام توانا که بر اساس متنی انگلیسی تنظیم شده بود. این ترجمه نارسا، نادقیق و گاه نادرست است.

1 .Schaefer.Ibid.

به صورت جمع می شود (Hochkulturen) و به آلمانی برابر است با جهان تمدن‌ها در اساس پایانی دارند و به زوال می انجامند. از نظر او تمدن آخرین مرحله ی «فرهنگ عالی» (Hochkultur) است. «اشپنگلر» معتقد است که ما با معضل تمدن سروکار داریم و روبه رو هستیم زیرا هر فرهنگ پیشرفته ای که به جایگاه «فرهنگ عالی» می رسد در نهایت روحش را در جریان شهرنشینی از دست می دهد و در نهایت هنگامی که به مرحله ی تمدن می رسد، رو به نیستی و مرگ می گذارد. این جریان امری ذاتی است و خودکشی هر تمدن همچون قانون طبیعت به شمار می رود. به این اعتبار باید پدیده ی «زوال» (= انحطاط) را سرنوشت همه ی تمدنهای جهان نامید.

«زوال غرب» چنانکه آمد از نظر «اشپنگلر» همان «معضل تمدن» است. این یکی از پرسشهای بنیادی تمامی تاریخ پیشرفته است. تمدن پیامد ارگانیک-منطقی و کمال و نهایت فرهنگ است. می گوید هر فرهنگ، تمدن خود را دارد. آگاهانه اعلام می دارد که برای نخستین بار این دو واژه را در کتابش در معنایی ادواری به کار می گیرد و آنها را تجلی و بیان اجتناب ناپذیر جریانی ارگانیک و متوالی می داند. به همین علت تمدن را سرنوشت محتوم فرهنگ توصیف می کند. این امر هنگامی به وقوع می پیوندد که فرهنگ به اوج و قله ی خود می رسد. تمدنها بیانگر موقعیتهای نهایی و مصنوعی اند. آنها، پایان اند، فرآورده ی فراگرد «شدن» اند و همچون «شده» از این فراگرد رخ می نمایانند، بسان مرگ که در پی زندگی می آید، مانند جمود که به دنبال تحول سر بر می کشد. تمدنها پایان برگشت ناپذیرند که بر اثر ضرورتی درونی همواره دوباره احراز می شوند. این گفته ی آخر در واقع در چارچوب نظریه ای چرخه ای برزبان می آید و به این اعتبار باید آن را فهمید.

«شفر» معتقد است که در دسترس آمدن این دو اصطلاح وابسته به هم جذاب و مسحور کننده می نمود. بسیاری از محققان ناچار حس می کردند باید وراسوی کاربرد خصمانه ی «فرهنگ» و «تمدن» بروند و هر واژه را با جنبه ی متمایزکننده ای از تاریخ بشر هویت بدهند. اثر «اشپنگلر» یعنی «زوال غرب» به سال ۱۹۱۸ انتشار یافت اما استثنایی به شمار می رود در جهت ارائه ی تفسیری و تحلیلی مسالمت آمیز زیرا معجونی استثنایی است که از آمیزه ای از تحلیل و جدل ترکیب یافته است. نظریه های چرخه ای تاریخ همه گرایش به پیشگویی دارند و نظریه ی «اشپنگلر» به باور «شفر» مستثنی نیست. هر تمدنی در مسیر شهرنشینی در نهایت روحش را از دست می

<sup>2</sup> .See.Schaefer.Ibid.P.308. and :Oswald Spengler.Der Untergang des Abendlandes,,Verlag Beck 1969.Pp.43-45.

<sup>2</sup> .Spengler.Ibid.P.43.

<sup>2</sup> .Ibid.

دهد و ناچار باید پس از طی این مرحله و پایان یافتن مرحله ی تمدن، بمیرد و در بگذرد. نظریه ی «اشپنگلر» سرنوشت غرب را محتوم و مقدر می دانست و آن را «منطق زمان» فرض می کرد.

پرسشی که در اینجا مطرح می شود این است که فرهنگ غربی در آغاز قرن بیستم به چه میزان پیشرفته بود؟ آیا هنوز در مرحله ی شادابی و شکوفایی فرهنگ بود یا در مرحله ی سالمندی تمدن که برجسته ترین آثارش را اعجاز دیوان سالاری و کاربرد علم در عرصه ی صنعت می دانستند؟ «اشپنگلر» به باور «شفر» در این زمینه شبهه ای بر جان گذاشت و تردیدی ابراز نداشت. او به وضوح تمام ابراز داشت فرهنگ غربی از آغاز قرن نوزدهم گذار از «انسان فرهنگی» به «انسان تمدنی» را طی می کند. «اشپنگلر» افقی تیره و تاریک می کرد که به نیهلیسم دهه ی بیست قرن بیستم اضافه می شد. در اینجا نیروی ترکیبی انگیزاننده ای پدیدار آمد که از سویی با بلاغت تمام یادآور مرگ فرهنگ بود و از سوی دیگر متأثر از نقد تمدن به سبک نیچه. این جریان به عقیده ی «شفر» بر آلمان عصر «وایمار» سخت تأثیر گذاشت هر چند که خارج از این حوزه چندان اثری نداشت.

از اینها که بگذریم تأمل و درنگ راجع به واقعیت عینی نهفته در پشت فرهنگ و تمدن متمرکز شد روی دادوستد انسان با طبیعت. «پاول بارث» در کتاب مشهور خود به نام «فلسفه ی تاریخ همچون جامعه شناسی» تلخی کرد افکار اندیشگرانی چون «هردر»، «هومبولت» و دیگران را بسنجد و بر برسد. به نظر او «ویلهلم فون هومبولت» کسی بود که کوشید وسعت و گستره ی افراتی اصطلاح فرهنگ را محدود و مهار کند. «هومبولت» فرهنگ را محدود ساخت به مهار طبیعت از طریق علم و تکنولوژی (هنر)، و تمدن را انسانی کردن ملتها (Vermenschlichung der Voelker) بر شمرد. بر ابر گرفتن فرهنگ با سلطه ی انسانی بر محیط فیزیکی (طبیعت بیرونی) و تمدن را با بهبود پیشرونده ی امیال پایه ای انسانی (طبیعت درونی) نگرشی بود که در آلمان قرن نوزدهم توسط نویسندگانی دیگر و حتی خود «بارث» پی گرفته شد. «بارث» می گوید گرچه تقسیم مفهوم قدیم و فراگیر فرهنگ توسط «هومبولت» رواجی گسترده پیدا کرد با اینحال در مجموع یکسره جان یافت. امروزه یعنی در زمان «بارث» فرهنگ را به طور عمده به معنای سلطه ی انسان بر مواد و نیروهای طبیعی به کار می برند و تمدن را در معنای سلطه ی انسان بر خودش می دانند یعنی تسلط بر غرایز نازل و ابتدایی اش. تمدن بیشتر فرآگرددی درونی است و فرهنگ در معنای فراگرددی برونی به کار می رود. تنها وقتی که فرهنگ را در معنای «فرهنگ معنوی» به کار می بریم محدوده و حوزه ی آن

<sup>2</sup> .Barth,P.Die Philosophie der Geschichte als Soziologie.Leipzig 1879.Pp.251-254.

گسترده می شود و حوزه ی درونی را نیز دربرمی گیرد.<sup>۲۴</sup> البته، بنابر نظر «بارث»، معنای قدیم فرهنگ که شامل طبیعت و روح (= معنویت) بود هنوز مطرح است و از بین نرفته است. یک معنای فرهنگ که شامل زیست مادی و همچنین معنوی می شود در واقع به معنای پیکار انسان به منظور غلبه بر طبیعت است. بدین اعتبار نبرد انسان به خاطر آرمانهایش هنوز با نام فرهنگ پیوند خورده است.

نکته ی مهم در طرح این نگرشها این است که بدانیم و ببینیم برخلاف تصور رایج دو مفهوم فرهنگ و تمدن در آلمان و در میان اندیشگران آلمانی تنها به یک صورت و به یک معنا به کار نرفته است. متفکران مختلف رویکردهایی متفاوت و هر بار اندیشه برانگیز داشته اند. شرح همه ی این رویکردها در این گفتار ممکن نیست اما در نوشته های دیگر می کوشم به برخی از نازک کاریهای فکری اندیشگران مختلف اشاره ای داشته باشم.

برای نمونه اشاره می کنم که آثار «آلفرد وبر» جایگاه خاص خود را دارند. او با نگرش و رویکرد «اشپنگلر» توافق نداشت و در بسیاری موارد اندیشه پراکنیهای او را نمی پسندید. «آلفرد وبر» درنگ و تأمل راجع به فرهنگ و تمدن را پیش از جنگ جهانی نخست آغازیده بود اما بر اثر جنگ دستخوش وقفه ای در این زمینه شد و تازه پس از جنگ به دلبستگیهای پیشین بازگشت. فرهنگ را خلاقیت آزاد و شناور و طبیعت درونی می دانست و تمدن را اهلی سازی طبیعت بیرونی. از نظر «آلفرد وبر» فراگرد تمدنی کوشش انباشت شونده ای است آمیخته با کنترل و مهار بشری بر محیط فیزیکی. در حالی که فرهنگ متعلق است به حوزه ی غیر انباشتی زندگی تحت تأثیر اهداف دگرگون شونده و احساسات فردی. نوشته های آلفرد وبر بر شماری از متفکران آلمانی اثرگذار بود و در آمریکا نیز بر دانشمندان و متفکرانی اثر گذاشته بود. آنچه مهم است در اینجا در ضمن این نکته است که شماری از اندیشه های «آلفرد وبر» خاصه نوشته هایش در زمینه ی جامعه شناسی فرهنگ حتی در آلمان تدوام نیافت و به خصوص تا پایان جنگ جهانی دوم دچار وقفه شد. سالها پس از جنگ دوم جهانی بار دیگر علاقه به برخی از حوزه هایی که آلفرد وبر طرح کرده بود با جان گرفت. به این اندیشگر کنار نهاده یا فراموش شده ی آلمانی جداگانه خواهم پرداخت. اکنون در ارتباط با او از نگاه «مرتون» یکی دو نکته می آورم.

«مرتون»، اندیشگر برجسته ی جامعه شناسی، این نگرش «آلفرد وبر» را که معتقد بود تمدن فقط شامل دانشهای عملی و فکری است و مجموعه ای از ابزار تکنیکی در جهت مهار و کنترل طبیعت به شمار می رود، تکرار و از نو بیان کرد. فرهنگ شامل

<sup>2</sup> .Barth.Ibid.P.254.

پیکربندی و شکل بخشیدن به ارزشها، اصول هنجاری (= نورماتیو)، و آرمانهایی است که از نظر تاریخی منحصر به فرد، یکتا و بی همتاست. این سخن را «مرتون» در مقاله ای به نام «تمدن و فرهنگ» اظهار می کند.<sup>۶</sup> «مرتون» تأکید می کرد که فرهنگ و تمدن «مقولاتی تحلیلی - انتزاعی» به شمار می روند، از این رو در ارتباط با پدیده های مشخص این امکان وجود دارد که هر دو جنبه منظور شوند و به حساب بیایند. از این گذشته امکان دارد که تعامل در خورتوجهی میان عناصر آنها در یک کلیت مشخص رخ بدهد. او نظریه ی «آلفردوبر» را در مورد پیشرفت مطلق نقد می کرد و تأکید داشت که آهنگ رشد و توسعه ی تمدنی را نباید همچون متغیری مستقل تفسیر کرد زیرا «استقلال» میان قلمروهای تمدن و فرهنگ می تواند اثری منفی و معکوس به بار بنشانند. نرخ (= آهنگ) انباشت تحت تأثیر عناصر اجتماعی و فرهنگی اند. در جامعه هایی که ارزشهای فرهنگی در مقابل و در تضاد با پرورش تمدن قرار می گیرند نرخ (= آهنگ) توسعه می تواند بی اهمیت و ناچیز باشد؛ چه بسا عوامل پیش بینی نشده و اتفاقی دیگری مانند فاجعه های طبیعی حتی انباشت تمدن را ویران کنند. این نکته ی «مرتون» در خور توجه است. کافی است نگاهی بیندازیم به رویداد انقلاب اسلامی در ایران که شماری از بازگشتهای تمدنی را به نمایش گذاشته است.

«شفر» با توجه به کاربردهای مباحث تاریخی دو مفهوم فرهنگ و تمدن به این نتیجه می رسد که این مباحث سه دگرگونی به بار آورده اند. می گوید غنای معناشناختی مباحث تاریخی در ارتباط با دو مفهوم «فرهنگ» و «تمدن» سه دگرگونی عمده را نشان می دهند. نخستین دگرگونی فرهنگ و تمدن را همچون پرورش اجتماعی و اخلاقی به کار می گیرد، و نوآوری مفهومی موفقیت آمیزی را می آفریند؛ این روش به حدی موفق است که بر اثر آن فرهنگ تبدیل می شود به اصطلاحی والا و بلند مرتبه برای همه ی امور بشری. دگرگونی دوم که جدل برانگیز است یک ویژگی آلمانی به شمار می رود. این دگرگونی، فرهنگ را تبدیل می کند به سلاحی که در اساس علیه مخالفان درونی بورژوازی آلمانی است و سپس علیه خصمی بیرونی در جناح چپ رود «راین» سومین دگرگونی خصلتی کمتر فردی و غیرمتعارف دارد و بیشتر دارای خصلتی تحلیلی است. این دگرگونی از کاربرد جدلی میان فرهنگ و تمدن طفره می رود و می کوشد برای هر یک از ای دو معنایی «عینی» بیابد. این معنای تحلیلی در آغاز قرن بیستم نخست دستخوش نوسان است اما به تدریج به نوعی ثبات دست می یابد. «وبر» و «مرتون» تمدن را دارای وجهه ای تکنولوژیک و فرهنگ را دارای جنبه ای نمادین مطرح می کنند. بدین ترتیب می بنیم که سه دگرگونی برشمرده توسط «شفر» در واقع ما را با سه

<sup>2</sup> .See.Schaefer.Ibid.P.309/Merton.Civilization and Culture.1936.Pp.103-113.

<sup>2</sup> .Schaefer.Ibid.P.316.

مرحله‌ی تاریخی از کاربردهای فرهنگ و تمدن آشنا می‌سازند و در همانحال از رویکردی جدلی و خصمانه میان این دو مفهوم دوری می‌جویند. این تصور عامیانه‌ی رایج که فرهنگ را در عرصه‌ی آلمانی فقط امری معنوی می‌نمایاند و تمدن را امری مادی در این رویکرد جایی ندارند. ما با گذرهای تاریخی به این کاربردها می‌نگریم. فرهنگ در زبان آلمانی درست وقتی که در درون به کار گرفته می‌شد امری معنوی و والا و ارزشی به شمار می‌رفت و بیانگر نگرش بورژوازی بالنده‌ی آلمان است در برابر جامعه‌ی درباری تمدن- نما. از یاد نبریم که همین رویکرد به بالندگی زبان آلمانی منجر شد اما وقتی که از بیرون خاصه از فرانسه به آلمان همچون خصم نگریسته شد این مفهوم و معنای آن تغییر یافت و تبدیل شد به سلاحی ملی (= ناسیونالیستی) علیه خصم بیرونی که خود را متمدن می‌دانست و به تمدن آویخته بود. در مرحله‌ی سوم و نهایی این دو مفهوم این بار وارد عرصه‌ی اندیشگی تازه‌ای شدند که «شفر» آن را تحلیلی می‌داند و نماینده‌ی آن را «آلفرد وبر» می‌داند ولی چنانکه دیدیم پیش از او شخصیت بحث‌انگیزی چون «اشپنگلر» این دو مفهوم را همچون دو مرحله‌ی به کار می‌بندد.

### یک تمدن / چند فرهنگ

آیا می‌توان از فرهنگ و تمدن سخن گفت بی‌آنکه ارتباطی ذاتی میان این دو واژه و جهان قائل شد؟ «شفر» معتقد است چنین کاری امکان دارد. برپایه‌ی نگرشهای «آلفرد وبر» و «مرتون» می‌توان چنین رویکردی را سامان داد و به کلیت کنونی جهان روشن تر و شفاف تر از «هانتینگتون» نگریست.

«هانتینگتون» برشانه‌های «اشپنگلر» و «توین بی» می‌ایستد و جهان را تک چشمی می‌نگرد. «شفر» براین تصور است که او برشانه‌های آن دو اندیشگر یادشده در بالا تکیه می‌زند و با دو چشم به جهان و به کلیت برآمده از آن نگاه می‌اندازد. بزرگان یا غولهای مورد نظر «شفر» دو محور «فرهنگ» و «تمدن» را در برابر خود قرار می‌دهند. از منظر «هانتینگتون» جهان انباشته است از فرهنگهای کوچک و بزرگ. همین نگرش موجب می‌شود که جهان بینی «هانتینگتون» تک ساحتی بشود و او تنها با یک چشم به جهان نگاه بیندازد. آنچه که بستری گسترده دارد همانا جلوه‌ی تمام عیار فرهنگ است که آن را تمدن می‌داند. جهان «شفر» مبتنی است بر دو چیز به هم وابسته: فرهنگهای بسیار با راه‌های متنوع نمادسازی و یک تمدن جهانی با شبکه‌های گسترش یابنده‌ی «تکنوساینس». تنها مقوله‌ی مطرح از نظر «هانتینگتون» همان فرهنگ است بی‌آنکه گزینه‌ی دیگر داشته باشد به نام «تکنوساینس». همه چیز در نظر او با فرهنگ

پیوند خورده است که مرجحاً «فرهنگ غربی» است به سرکردگی کشوری قدرتمند به نام ایالات متحده ی آمریکا.

اعتقاد «اشپنگلر» مبنی بر این که همه ی تمدنها مسیر مشابهی را می پیمایند شامل پیدایش، برآمدن (= طلوع و ترقی) و افول و این نکته که «هانتینگتون» معتقد است که تمدن غرب «تمدنی بالغ و رسیده و در لبه ی پرتگاه افول و سقوط» قرار دارد با معضل و مسئله ای بغرنج رو به روست. «هانتینگتون» در چارچوب نگرش برگزیده اش به باور «شفر» چاره ای ندارد جز آن که فعالانه از این امتیاز غرب در برخورداری بودن از «تکنوساینس» به دفاع برخیزد و با توجه به قدرت زوال یابنده ی غرب در حراست از منافع این تمدن که مظهر آن آمریکا و کشورهای اروپای غربی است به مدد تکنولوژی و برتری نظامی بکوشد و سروری غرب را پاس بدارد.

حال با در نظر گرفتن این چنین معضلی «شفر» سعی می کند راه حلی دیگر بجوید. او می خواهد گزینه ای بیابد و نگرشی سامان دهد که بی «درد و رنج جهانی» باشد. می گوید می توانیم میان تمدن و فرهنگ تفاوت بگذاریم و ساختار اجتماعی معنا را برای فرهنگ در نظر بگیریم و فرهنگ را به این اعتبار تعریف کنیم و رسیدگی و مدیریت مبتنی بر «تکنوساینس» طبیعت (و همچنین طبیعت دوم) را به تمدن واگذار کنیم و آن را کار تمدن بدانیم.

پیش از آنکه این نکته را ادامه دهم خوب است یادآور شوم که از نظر «شفر»، «تکنوساینس» سلامت، مدیریت و نگهداری و حراست طبیعت نخست و طبیعت دوم را به عهده دارد و به نمایش درمی آورد. طبیعت دوم در اینجا به معنای مجموعه و کلیت همه ی ماشینها، ساختارها و نظامهایی است که بر اثر «تکنوساینس» خلق و آفریده شده اند. بدین ترتیب «تکنوساینس» است که طبیعت دوم را می سازد و طبیعت دوم نیازمند «تکنوساینس» است تا راه بیفتد، نمو کند و رونق بیابد.

به باور «شفر» این واقعیت که «تکنوساینس» در مقیاس جهانی در حال جست و خیز است بدین معناست که تمدن در حال پیشرفت است از مقیاسی محلی به مقیاسی جهانی/سیاره ای. ما می توانیم وجوه گوناگون این تمدن بالنده ی جهانی را در عوالم و دنیاها ی فرهنگهای محلی مشخص و جاسازی کنیم؛ و موقعیت همه ی فرهنگهای محلی را در کیهان یک تمدن جهانی مشخص سازیم و قرارگاهشان را بشناسیم. از این رو نباید یکی از این دو را بر دیگری ترجیح دهیم: تمدن جهانی یا فرهنگ محلی. ما قادریم هر دوی اینها را بربرسیم و به طور تحلیلی میان تمدن و فرهنگ بسته به کارکردهایشان تفاوت بگذاریم. بدین ترتیب می توانیم بلندمرتبه گی هنجاری تمدن را بر فرهنگ، تراز

و همسطح کنیم اما تفاوتی معنا دار را حفظ کنیم و ببینیم وابستگی متقابل میان نظام جهانی و آثار و کارهای بدنه‌ی محلی در جاهای مختلف چگونه عمل می‌کند.

برای آنکه بتوان تصویری کلی و بزرگ از فرهنگ و تمدن ترسیم کرد نیازمند شناسایی «تکنوساینس» هستیم. «تکنوساینس» پدیده‌ای است دورگه مرکب از «تکنولوژی علمی شده» و «علم تکنولوژیک». علم کامپیوتر نمونه‌ای در این زمینه به شمار می‌رود زیرا می‌تواند تحقیق و بررسی تکنولوژیک طبیعت را با طراحی علمی ماشینها به هم پیوند بزند. «تکنوساینس» در قرن بیستم میلادی تبدیل گشت به نیروی محرک و گرداننده‌ی تمدن. همین «تکنوساینس» موظف و متعهد است در یک دوره‌ی زمانی در آینده‌ی نزدیک نقشی فزاینده ایفا کند. نگاه غلوآمیز و مبالغه‌کننده در این زمینه را معمولاً زیر عنوان جبریگری (= جبراندیشی) تکنولوژیک می‌شناسیم. مطابق این نگرش، تکنولوژی نیروی محرکه‌ی تاریخ است. جبراندیشی در میان روزنامه‌نگاران و برخی از پست مدرنیستان محبوب است و عامه‌پسند. البته باید در نظر داشت اندیشگرانی که جبریگری را در این زمینه رواج می‌دهند بیشتر با اشاره به رساله‌ی کارل مارکس به نام «فقر فلسفه» در نقد «پروودون» اندیشه‌ی خود را می‌پروراندند. در آن رساله مارکس می‌گوید آسیاب دستی، جامعه‌ای فراهم می‌آورد با ارباب فئودال، و آسیاب بخار جامعه‌ای می‌سازد با سرمایه‌دار صنعتی.<sup>۲۷</sup>

نگرش دیگر ناشی از دست کم گرفتن و بی‌اهمیت جلوه دادن تکنولوژی است. این گروه نام و عنوان خاصی برای خود بر نمی‌گزیند. بسیاری از مورخان و اندیشگران علوم اجتماعی کار دانش و تکنولوژی را به متخصصان می‌سپارند و اینان به نوبه‌ی خود خرسند از این هستند که در حاشیه‌ی حرفه‌ی خود بی‌مزاحمت سرگرم کارشان می‌شوند و هستند!

«نگرش دوچشمی» به باور «شفر» این امکان را به ما می‌دهد که بتوان میان کلیت جهانی (= کُل جهان) و اجزای محلی آن تمایز قائل شد و تفاوت گذاشت. از این راه می‌توان تشخیص داد که جهانی شدن الزاماً «آمریکایی شدن» نیست. چگونه می‌توان این واقعیت را توضیح داد که کشوری چون آمریکا که فرهنگش را در مقیاسی جهانی صادر می‌کند در نوسان است میان محبوبیت شدید و خصومت شدید در عرصه‌ی فرهنگهای دیگر، در حالی که مجموعه‌ی رشد یابنده‌ی پراکسیسهای (= عملکردهای) تمدنی بی‌هیچ مانع و رادعی در دسترس جهانی است؟ چنانچه ما همه چیز را در سبب

<sup>2</sup> .See.Schaefer.P.311 and P.317./Karl Marx. Das Elend der Philosophie.1855 hrsg.Kautsky-BernsteinP.65.DietzVerlag 1972./R.heilbronner/Marx.The Poverty of Philosophy. P.109. FLPH.Moscow/Do Machines Make History? 1994./Donald MacKenzie.Marx and The Machine P.473. JSTOR. Jul 1984.

فرهنگ بیفکنیم، نمی توانیم درک کنیم به چه علت بیشتر فرهنگهای محلی در هایشان را به روی «تکنوساینس» کاملاً باز کرده اند، اما سعی می کنند برای کسب موقعیت ویژه ای به نام «استثنای فرهنگی» به مذاکره بنشینند تا بتوانند ورود محصولات و فرآورده های فرهنگی خارجی را مهار و کنترل کنند. «شفر» در اینجا به دو مورد اشاره دارد که در خور توجه است. یکی عراق دوران صدام حسین است که می خواست مانع ورود اینترنت (شبکه ی جهانی) به کشورش بشود. به هیچ رو در این راه موفق نبود و در نتیجه نمونه ای خلاف آنچه آمد محسوب نمی شود. هنگامی که این مقاله را می نوشت صدام حسین هنوز عنان قدرت را در دست داشت. می گوید صدام نگران این تکنولوژی نبود. آنچه او از آن هراس داشت فرهنگ «خصمانه» و محتوای سیاسی این شبکه بود که به همراه تکنولوژی وارد قلمرو او می گشت. مقاومت و ایستادگی در برابر تکنولوژی غرب به خصوص تکنولوژی فرهنگی نکته ای است که شفر می باید جداگانه به آن نگاه می انداخت. به واقع اوباید نگرشی در این زمینه آشکارا پیرو روند. تصور می کنم کسی که تکنولوژی رایانه ای یا به عبارتی دیگر شمارگرانه (=دیجیتالی) را ابداع می کند در ضمن می خواهد از راه نرم افزار بر مخاطب خود یعنی استفاده کننده ی نهایی (=خریدار و مصرف کننده) تأثیر برجای نهد. از این نکته نمی توان آسان گذشت. اما دیده ایم که مصرف کنندگان رایانه ها و ابزار شمارگر (=دیجیتال) در مواردی قادرند همین ابزار را به خدمت درآورند و از آنها در راه مقاصد خود بهره بگیرند. این نکته را اگر فرصت داشته باشیم جداگانه شرح می دهم. از این که بگذریم خوب است به یکی از تجربه ها و نمونه ها در جمهوری اسلامی ایران نگاه بیندازیم.

در اینجا «شفر» نمونه ی جمهوری اسلامی را در نظر نمی آورد که در برابر تکنولوژی اینترنت نگرشی مدون و سازمان یافته را پی می گرفت و مدام زیر عنوان یک ایدئولوژی سامان یافته ای از «تهاجم فرهنگی» سخن می گفت و این امر را تبدیل کرده بود به سلاحی برای سرکوب شهروندان و مقاومتی خردگیز در برابر «تکنوساینس» خاصه در عرصه ی ارتباطات. در این زمینه خوب است نگاهی بیندازیم به سیاستهای جمهوری اسلامی در زمینه ی «ویدئو» که امروز در پهنه ی تکنولوژی رسانه ای چیزی پیش پا افتاده به حساب می آید اما در مقطعی در جمهوری اسلامی به بازداشت و اذیت و آزار صاحبان ویدئو و وارد کنندگان و تجارت آن می انجامید. آنچه ویدئو را نامقبول می کرد فیلمها و تصاویری بود که به مدد این دستگاه می شد به تماشای آنها نشست.<sup>۲۸</sup> این سیاست رسانه ای جمهوری اسلامی از ویدئو کشیده شد به اینترنت و به سینما و تأثیر و بسیاری از رشته های هنری خاصه موسیقی و رسانه های ارتباطی که

<sup>۲۸</sup> نک کتاب سیاست فرهنگی. نظریه و عمل نوشته ی جنگیز پهلوان. بخش ویدئو همچون رسانه ای خطرناک. نشر فراز. خرداد ۱۳۹۰.

هنوز هم همچنان ادامه دارد. نکته اینجاست که مردم را نباید با سیاستهای محدود کننده یکی گرفت و از طرف دیگر باید به این نکته توجه داشت که سیاست باز فرهنگی، نظامهای بسته و قدرت - محور را به خطر می اندازد. این خصوصیات فرهنگ و تمدن را «شفر» نمی تواند یا نمی خواهد به بررسی بسپرد. اما نمونه ی دیگری که می آورد آن هم از اهمیت برخوردار است. این نمونه در وجود کشور، فرهنگ یا تمدنی پیشرفته چون فرانسه ابراز وجود می کند.

در آغاز دهه ی ۱۹۹۰ در جریان مذاکرات اوروگوه در چارچوب «مذاکرات گات» نماینده ی فرانسه به نام «ژاک لانگ» که وزیر فرهنگ فرانسه هم بود وضعگیری یکسره متفاوتی از سیاستهای آمریکا به نمایش گذاشت. او در حوزه ی رسانه های دیداری - شنیداری در حین مذاکرات خواستار اعطای موقعیتی استثنایی در ارتباط با مورد فرهنگ برای فرانسه شد. «ژاک لانگ» می خواست کنفرانس «گات» در ارتباط با «آمریکایی سازی» صنعت سینما فرانسه را در وضعیت «استثنای فرهنگی» قرار دهد. در آن موقع سیاستمداران فرهنگی فرانسه صنعت سینمای این کشور را قادر به رقابت با آمریکا نمی دیدند و اصرار داشتند از موقعیتی استثنایی در چارچوب «گات» برخوردار شوند. در اینجا ما دیگر با استبداد یا با یدئولوژی سروکار نداریم. آنچه مطرح است دفاع از یک رشته ی صنعتی است که در ضمن در گستره ی فرهنگ و هنر فعالیت دارد و به بقای خود می اندیشد. این موارد را باید در چارچوب نظریه ی تمدنی و فرهنگی جداگانه به بحث گذاشت و به هر حال نگرانی شماری از فرهنگها را نه فقط شناسایی کرد، بل به رسمیت شناخت. سخن گفتن از مفهوم تمدن برتر به معنای چتری فراگیر را می توان به بحث گذاشت اما باید به مقاومت در برابر آن نیز توجه کرد. ممکن است این مقاومت سرآخر به شکست بینجامد اما پیشرفت مراحل تمدنی را کند می سازد و چه بسا خونین و ناحوشایند. همین مقاومتی که در بخشهایی از جهان در برابر آمریکایی سازی فرهنگ در جهان به چشم می خورد بی تردید پیامدهایی دارد که نمی توان در چارچوب نظری آن را نادیده انگاشت.

حال «شفر» می پرسد چگونه می توان این اختلاط میان فرهنگ آمریکایی و جهانی سازی را از هم جدا ساخت. می گوید باید تفاوت بگذاریم میان یک فرهنگ نیرومند محلی و یک تمدن جهانی. هولیوود و مایکروسافت هر دو آمریکایی اند، مورد نفرت اند و در معرض عشق و محبت در سراسر جهان. فرهنگ آمریکایی با فیلمهای هولیوودی، دیگر فرهنگهای محلی را در معرض سبک زندگی خود قرار می دهد. مایکروسافت روایتی «محلی شده» از ویندوز ۹۸ را در فرانسه عرضه می کند. تفاوت میان این دو مورد چنین است: مردم از فرهنگ و اقتصاد تحمیلی اعمال شده توسط یک فرهنگ محلی ناراحت اند و ناخشنود، امانه از «ویندوز سازی» چندین برنامه ای که همزمان روی

صفحات نمایشگر رایانه ها به اجرا در می آیند، خاصه اگر رویارویی میان استفاده کننده و نرم افزار با زبان محلی تطبیق داده شده باشد. ایالات متحده ی آمریکا را می توان امروز پیشاهنگ جهانی سازی دانست، اما «آمریکایی سازی» در ارتباط با فرهنگی «دیگر» به وقوع می پیوندد، در حالی که جهانی سازی در ارتباط با همه ی فرهنگهای دیگر و همچنین فرهنگ خود آمریکا رخ می دهد.

«شفر» که گفتار خود را به سال ۲۰۰۱ به چاپ رسانده است می نویسد در این لحظه ی زمانی مردم زیادی به پدیده ی تمدن جهانی (یا شاید درست آنکه این اصطلاح او را در اینجا به تمدن واحد جهانی یا یک تمدن جهانشمول برگردانیم چنانکه تمام متن این نوشته چنین منظوری را می نمایاند) چندان اعتنایی ندارند؛ به واقع بیشتر مردم که بر اثر فرهنگ محلی خود بار آمده اند، آماده اند یک تمدن واحد جهانی را طرد کنند یا آن را چیزی زیانبار و خطرناک بدانند، با اینحال برای موسیقی جهانی، نامه های الکترونیک جهانی، حقوق بشر، سیاستهای سبز (=محیط زیست سبز) و دیگر اهداف جهانی و منافع گل نگرانه در مسیر هویت یابیهای پرشور و ژرفتر جهانی بذرافشانی می کنند.

در این میان نمادسازی جمعی در جهت تقویت حمایت از یک محیط زیست جهانی برای نوع بشر آغاز گشته است. مردم می توانند به همان میزان پذیرای تمدن این سیاره باشند و به آن ابراز وفاداری کنند که می توانند فرهنگهای محلی شان را پذیرا باشند و در آغوش بگیرند. در اینجا نیاز به زبانی مشترک میان این دو حوزه ضرورت دارد یعنی اگر می توان از راه نمادسازی مشترک در یک جهان محلی آراسته به معناهای میان فردی اشتراک داشت در این صورت می توان در یک جهان فراگیر نیز اشتراک به دست آورد. احساس وفاداری نسبت به یک کره ی خاکی مشترک را می توان از راه نمادسازی مشترک کسب و نگاهداری کرد و در معرض دگرگونی قرار داد؛ همین نمادسازی نیز می تواند هویت گروهی عاطفی بیافریند. «شفر» معتقد است آنچه که در ارتباط با ساختن و احداث اجتماعی ناسیونالیسم رخ داد، امکان دارد بار دیگر تکرار شود. در اینجا از این سخن با اشاره به کتاب معروف «آندرسون بندیکت» درباره ی ناسیونالیسم همچون جماعتی تصور شده می خواهد نتیجه بگیرد که یک «جماعت تصور شده» در ارتباط با کل سیاره ی خاکی نیز امری است محتمل و امکانپذیر. شمار فزاینده ای از مردم در سراسر کره ی خاکی در وضعیتی قرار می گیرند که خود را همچون موجوداتی زنده همسان آن گروه های واقعی دیگر می پندارند.<sup>۲</sup> البته با نگاهی به این بخش از کتاب «بندیکت آندرسون» تردید دارم بتوان به نتیجه ای رسید که «شفر» از «جماعتهای

---

<sup>2</sup> .Andrson, Benedict. *Imagined Communities: Reflections on the Origine and Spread of Nationalism*. 1991/2006. Verso./London. New York. P.188.

تصور شده» ی آن کتاب دارد یا جمعتهای «بندیکت آندرسون» را مشابه با گروه و جماعتی که خود «شفر» در این گفتارش توصیف می کند، دانست. این کسانی که اکنون خود را وفادار به یک تمدن جهانشمول می دانند و فرض می کنند در واقع اولاً با همان جماعت دیگر همزیست اند و همزمان وبه صورت واقعی حتی با هم در یک فضا و چه بسا در یک چارچوب مکانی می زیند اما در ضمن یکی از این دو جلوه هایی جهانی و ورامحلی را نیز همچون فرهنگ مشترک می پذیرد؛ ثانیاً این هر دو گروه در حال حاضر هر دو حداقل در یک چارچوب فرهنگی یعنی فرهنگ محلی باهم شریکند. اینکه یکی به تمدن جهانشمول نیز باور دارد، مقایسه با جماعت های «بندیکتی» را موجه نمی کند. در کار بندیکت یک جماعت که خود را با جماعت گذشته یکی می پندارد به سبب آن است که یکی از دو جماعت دیگر حضور ندارد یا در دسترس نیست. البته در ارتباط با سنجش گفتار «شفر» در جایی دیگر از این نوشته توضیح می دهم اکنون کارم را با ذکر دیدگاه های او ادامه می دهم.

تاریخ جهان گستره ی تمدنهای پیشین را روی نقشه هایی آموزنده ترسیم کرده است. سکونتگاه ها و استقرارهای شهری آغازین میان رودهای دجله و فرات در بین النهرین (میان رودان)، در امتداد رود نیل در مصر، رودهای ایندوس (سند) و گنگ در هندوستان و رودخانه ی زرد در چین گرفته تا مجتمعاتی پسین مانند تمدن اسلامی؛ تمدنهای جهان همواره فضاهایی گسسته و ناپیوسته از هم (با مرزهایی مبهم) را به خود اختصاص داده اند. از نظر «شفر» اینها همه تمدنهایی پیش- جهانی اند. محدودیتهای آشکار فضایی همه ی تمدنهای پیش- جهانی (یعنی آشکار در نظر ما، اما نه در نظر ناظران پیش- جهانی با دانشی ناکافی از جغرافیای کره ی خاکی) در ارتباط با تعریف تمدن آن را همچون خصوصیت و ویژگی فرهنگی زمان و مکان مشخصی به ما معرفی می کنند. البته این ویژگی را «شفر» از فرهنگ «میرام و بستر» برگرفته اما نمی گوید که این یکی از خصوصیات است که این فرهنگ مشهور برای «تمدن» ذکر کرده است در کنار چند ویژگی دیگر. آذر این فرهنگ نخست «تمدن» همچون سطح بالنسبه والایی از توسعه ی فرهنگی و تکنولوژیک تعریف شده است خاصه :مرحله ای از توسعه ی فرهنگی که به نوشتن و نگاهداری اسناد نوشته دست یافته است. از این رو تمدن ویژگی فرهنگی زمانی یا مکانی معین است. برای مثال می گوئیم تمدن اروپایی در ارتباط با سرزمینهای که تحت استعمار خود در آوردند.

<sup>3</sup> .Schaefer.Ibid.P.312.

<sup>3</sup> .See.Civilization in :Merriam-Wbster Online.1999/2017.

از این گذشته در همین فرهنگ «وبستر» می خوانیم که تمدن عبارت است از فراگرد متمدن شدن؛ چنانکه می گوئیم تمدن فراگردی آهسته است همراه با اشتباهات و شکستها و عقب نشینیها. در ضمن همین فرهنگ وبستر «تمدن» را پالایش اندیشه، ادب و نزاکت می داند و آن را همچون وضعیتی وصف می کند که معرف سطح بالایی از تمدن است مانند وضعیتی که رفاه شهری را می نمایاند.

در اینجا می بینیم که فرهنگ وبستر چند خصوصیت را برای واژه ی تمدن می آورد و در یک مورد حتی خود را تکرار می کند وقتی که تمدن را برابر می گیرد با سطح بالایی از تمدن! و ناچار رفاه شهری را تمدن می گیرد. «شفر» چون می خواهد به مفهوم تازه ای از تمدن جهانی دست بیابد گاه موارد نه چندان مهمی را در جهت تقویت استدلال خود برمی شمرد.

نکته ای که در این زمینه مدام مطرح می شود این است که جایگاه تمدن جهانی کجاست؟ «شفر» با بهره گیری از گزارشی از یکی از دستگاه های تحقیقاتی آمریکایی می گوید جایگاه این تمدن جهانی سراسر کره ی خاکی یعنی همین سیاره ای است که آن را کره ی زمین می نامیم که چیزی شناخته شده است اما هنوز به طور کامل کاوش و اکتشاف نشده است. این سیاره و حرکات محیط زیستی آن را ماهواره ها بازمی تابانند، و دانشمندان، گزارشگران و شرکت های خصوصی در باره ی آن تحقیق می کنند. از ۱۹۵۷ به این سو چندین نسل از ماهواره ها دور کره ی زمین می گردند و جنگ و درگیری را با خصلتی جهانی به اجرا درآورده اند، چنانکه در مورد ارتباطات مدنی و تجاری، هواشناسی و اقیانوس شناسی، برنامه های سرگرم کننده و ساماندهی زمین پژوهشهای متعدد به انجام رسانده اند. از این رو مطابق این نظر بنا به عقیده ی «شفر» تمدن جهانی یا جهانشمول سرزمینی مشخص و ثابت ندارد. برای آنکه بتوانیم ستون فقرات و استخوانبندی آن را بیابیم، باید به چارچوب گسترده ی جهانی «شبکه های تکنوساینسی» نگاه بیندازیم. این عنصر تشکیل دهنده ی بنیادی و مهم، به واقع تمدن دوران ما همچون کلیت و مجموعه ای غیرسرزمینی شامل پراکسیسها ی (= اعمال و شیوه های کار) تکنوساینسی با گستره ای جهانی تعریف می کند.

بدین ترتیب «شفر» ما را با تعریفی نو از تمدن واحد جهانی آشنا می سازد. این تعریف تمدن حالا دیگر نه فقط خود را از فرهنگ متمایز می کند، بل از تعریف تمدن به صورت کلاسیک، خواه به سبک مورگان یا اشپنگلر و حتی هانتینگتون فاصله می گیرد و خصلتی تازه دست و پا می کند. بدین سان به باور او حیات تمدنهای جهانی (= کاربرد تمدن به صورت جمع یعنی تمدنهای گوناگون موجود با تعاریف کلاسیک) هنگامی که به چارچوب جهانی «اینترنت» (= شبکه ی جهانی) وصل می شوند، پایان می

یابد. فرضیه ی جهانشمول پیش بینی می کند که آنها تبدیل می شوند به «فرهنگهای محلی در ساختار یک تمدن جهانی (= جهانشمول)». چنین نگرشی افقهای تازه در عرصه ی تحقیقات به روی ما می گشاید: حال فرد می تواند از راه تارنمای گسترده ی جهانی وارد سرزمینهای فرهنگی بشود که پیشتر همچون تمدنهای جهانی شناخته شده بوده اند و به مطالعه راجع به آثار «جهانی سازی» تاریخ جهانی در شبکه های فرهنگهای محلی که دارای همپوشانی اند، بپردازد.

مطالعه ی تاریخ جهانشمول می تواند تبدیل شود به شاخه ای از تاریخ و جامعه شناسی تاریخی. در اینجا خوب است به این نکته اشاره کنم که شماری از اندیشگران و جامعه شناسان و تاریخنگاران آمریکایی پس از فروپاشی اتحاد جماعی شوروی به این فکر افتادند که روح زمانه را تنظیم و ترسیم کنند. حالا که دیگر تهدید کمونیسیم وجود نداشت پس چه چیز می تواند ما را به فهم و درک زمانه هدایت کند؟ در این میان معضلی دیگر وجود داشت که ارتباطی نداشت با کمونیسیم. این معضل مسئله ی مدرن سازی یا عصر مدرن بود که به فارسی همان عصر تجدد می شود. این موضوع موجب می شد که مراحل پیشرفت در جامعه های مختلف به بررسی گذاشته شود و راه های دستیابی به مدرن- بودن یا مدرن- شدن تبدیل شود به الگوی تفکر و اندیشه. چاپ مقاله و کتاب هانتینگتون چارچوب این مباحث را مغشوش کرد و به قولی حتی به بیراهه کشاند. درست وقتی که هانتینگتون به نظریه ی برخورد تمدنها دلبستگی نشان می داد و محافل ستیزه جوی آمریکایی و عرب نیز آن را می پسندیدند و تصور می کردند خصمی جانشین کمونیسیم یافته اند، بسیاری از محافل دانشگاهی آمریکایی به نظریه ی تمدن واحد جهانشمول علاقه نشان می دادند و بر این باور بودند که جهان دارد راه به سوی تمدنی واحد می گشاید. این «پارادایم» با «پارادایم» هانتینگتون که به هر حال وجود تمدنهای گوناگون را می پذیرفت تفاوت داشت. یکی از این دست کسانی که به تمدن واحد جهانمول می اندیشیدند و «شفر» هم از او یاد می کند واوهم در نوشته هایش به «شفر» ارجاع می دهد «مارتین آلبرو» نام دارد که کتابش به نام «عصر جهانشمول»<sup>۳۲</sup> مشهور شد. در اینجا فرصت نیست به او بپردازم. فرضیه ی عصر جهانشمول فرض بر این دارد که تاریخنگاران و دانشمندان علوم اجتماعی بر سر گرایش هدایت کننده در ارتباط با عصر ما، با هم توافق دارند. «شفر» می گوید برای اینکه این پیشنهاد را معتبر سازیم باید از خود بیرسیم مهمترین الگوی تاریخ معاصر چیست؟ در پاسخ می نویسد فرض و نظر من چنین است: شاخه بندی وسیع و گسترده ی فراگردهای جهانی سازی

<sup>3</sup> .Se: Martin Albrow. The Global Age. State and Society Beyond Modernity. Stanford Uni. Press. 1997. Here see: A New Decade of the Global Age 1996-2006. GSJ article. Issue 8. 2007. Pp. 1-17.

در پایان قرن بیستم، و پیدایی یک تمدن «تکنوساینسی» جهانشمول (= تمدن جهانشمول مبتنی بر علم تکنولوژیک).

«اینترنت» (= شبکه ی جهانی) گواهیها و نشانه های مهمی برای طرح تمدنی جهانشمول فراهم آورده است. این تمدن در مقیاس جهانی شالوده و اساسی برای کاربران بسیاری که شمارشان مدام افزایش می یابد، به دست داده است. پایانه های کاربران، مکانهایی به شمار می روند برای تعامل میان «تکنوساینس» جهانشمول و فرهنگهای محلی. این واقعیت که حتی شبکه ای گسترده در مقیاس جهانشمول در همه ی سطوح خصلتی محلی دارد می تواند خوراکی غنی برای مطالعات فرهنگی در ارتباط با «تکنوساینس» تأمین کند.

امروز «اینترنت» بالقوه همه جا حضور دارد با اینحال چارچوب «تکنوساینسی» آن حفره ها و دردهای بسیار دارد (که از خصوصیات عام شبکه به شمار می رود). فرد نیازمند پول است و ماشین (= دستگاه) تا بتواند ارتباط برقرار سازد؛ از این گذشته باید آموزش دید و صلاحیت کسب کرد برای اداره ی این تکنولوژی. بدین ترتیب این نظام و شبکه از نظر جایگاه شناسی دارای دو خصوصیت است: یکی جهانشمول بودن آن است که کلی است و شامل؛ و دیگری محلی بودن آن است که انحصاری است و خاص.

تمدن مبتنی بر «تکنوساینس» ادعای خاص سرزمینی ندارد و فاقد یک جایگاه مرکزی است اما در همه جا رسوخ می کند و همه ی پایتختها و سرزمینها را به هم می پیونداند. «بدین ترتیب «شفر» و همفکرانش می کوشند ارتباط تازه ای میان دو مفهوم فرهنگ و تمدن برقرار سازند. حالا یک تمدن جهانشمول داریم با بسیاری فرهنگهای محلی. این تمدن جهانشمول وراسوی کشور- ملتها (= دولتهای ملی) که تاکنون واحد تحلیل و تفسیر تاریخی، سیاسی و جامعه شناختی بوده اند عمل می کند و اندیشه ی هر اسناک ایجاد یک حکومت جهانی را که در سالهای دهه ی پنجاه قرن بیستم رونق و شکوفایی داشت، تضعیف می کند و سست می گرداند و راه هایی بسیار برای برپایی حکمرانی جهانی فراهم می آورد. این امر به باور «شفر» به جنبشهای جدید اجتماعی فرصتی جهانشمول می دهد.

انرژی بی کران و نامحدود «تکنوساینس» سراسرگیتی را درگیری می کند. فرهنگ «تکنوساینس» تبدیل می شود به بستر مشترک همه ی فرهنگها. پرسشی که در اینجا مطرح می شود چنین است: اگر این «تکنوساینس» فرهنگی داشته باشد، «فرهنگ» آن کجاست؟ در واقع «تکنوساینس» از یک فرهنگ محلی نیز نیرو می گیرد: بستر مشترک دانش کارگرانی که «تکنوساینس» را به کار می گیرند و تولید می کنند. «فرهنگ» خاص آنان منافع و دلبستگیهای انسانی شان را پیوند می زند با قواعد فیزیکی کیهان (=

جهان /عالم/گیتی)؛ این فرهنگ با خود جفتها و زوجهایی را در کانون توجه قرار می دهد مانند «انسانی/غیر انسانی» و بدین ترتیب مطالعات «پسا- انسانی» را امری واجب و ضرور می سازد. در این مورد «شفر» از نوشته های «کاترین هیلز» بهره می گیرد. کافی است نگاهی بیندازیم به کتاب معروف «کاترین هیلز» به نام «چگونه ما پسا- انسانی شدیم». «هیلز» در این نوشته و نوشته های دیگرش که «شفر» به آنها نمی پردازد به عصر تکوین تکنیکی انسان توجه می دهد.<sup>۳۳</sup>

سرانجام «شفر» می گوید یکی از پیامدهای درک «دوچشمی» فرهنگ و تمدن کشف این نکته است که نوع بشر و تمدن روی این سیاره باهم پیش می روند و همواره به صورت مفرد وجود داشته اند. منظورش در اینجا کاربرد تمدن به صورت مفرد است یعنی همواره با یک تمدن یا با رویکردی تمدنی سروکار داشته ایم. در بیشترین دور آنها مردم از این واقعیت ناآگاه بوده اند که امر تمدن در بسیاری از قاره ها و فرهنگها توزیع شده بوده است. اگر تمدن را مهار انسانی طبیعت نخست و طبیعت دوم بدانیم (صرف نظر از اینکه این مهارو کنترل به چه میزان در آغاز تصادفی و غم انگیز بوده باشد)، این جریان وراسوی فهم مشترکی می رود که تصور می کند تمدن فقط هنگامی سربرآورد که انقلاب نوسنگی جاده را برای شهرها و توانایی نوشتن هموار ساخت. در واقع تمدن انسانی با فعالیتهای انسان در جهت مهار طبیعت با نخستین ابزار سنگی (حدود دونیم میلیون سال پیش) آغازگشت، هنگامی که نقشه هایی ذهنی در خاطر شکارگران و گردآورندگان خوراک شکل گرفت و بالاخره و از همه مهمتر اینکه انسان از آتش بهره جست و از آن استفاده کرد.

بدین ترتیب یکبار دیگر «شفر» به مفهوم «فرهنگ» نزدیک می شود. مفهوم تمدن باچنین قدمتی که «شفر» منظور می کند تفاوتگذاری میان این دو مفهوم را دشوار می سازد. بارویکرد «دوچشمی» می خواهد این هر دو مفهوم را در نظر بگیرد اما در عمل گاه این دو را درهم ادغام می کند.

### نتیجه گیری

در پایان «شفر» به نتیجه گیری از گفته هایش رومی آورد و می گوید شبکه های جهانشمول «تکنوساینس» جهانی مشترک آفریده اند که به نوع بشر امکان می دهند تصویر بزرگ را بازبینی کنند. امروزه رمعضل قابل تصورجهانشمولی محافل و مخاطبان پیچیده و بغرنج خود را دارد، در سراسر جهان پراکنده است همراه با شماری

---

<sup>3</sup> .Hayles,N.K.How we became Poſthumans,Virtual Bodies in cybernetics,Literature and Informatics.Uni.ChicagoPress 1999.

مباحث مرتبط، نهادهای تحقیقاتی و فهرستی از انتشارات در شبکه مردم بیشتری از گذشته دارند به اینها بنگرند و اطلاعات جاری را از دیدگاه‌ها و زاویه‌های مختلف بازبینی کنند. ما می‌توانیم ببینیم چه دانش و معرفتی وجود دارد و چه خلأیی به چشم می‌خورد. بدین سان ما نه فقط بر اثر جهان وطنی «تکنوساینس» در مقیاسی جهانشمول به این توان دست یافته‌ایم، بل در عین حال بر اثر فقر مخصصه‌ها و دامهای گسترده در سراسر جهان و محلی‌گری آکادمیک (= دانشگاهی) در دوران چرخش پسا- مدرن در مقیاسی جهانشمول ناتوان و فلج گشته‌ایم.

بسیاری از رشته‌های دانشگاهی که به تاریخ و فرهنگ می‌پردازند تبدیل گشته‌اند به جزیره‌هایی انحصاری در محیطی برخوردار از «تکنولوژی پیشرفته»، در حوزه‌ی امور خاص دارای درک و فهم‌اند، در مورد مسائل جهانشمول رویکردی انتقادی می‌پروراند، اما نسبت به انسانیت «تکنوساینس» جاهل‌اند و نادان. این امری است ناگوار چون دسترسی برابر و دموکراتیک به کالاهای روبه‌ازدیاد ناشی از تمدن بتانده‌ی «تکنوساینس» در همه‌جا به آسانی قابل دسترس نیست، و این خود معضلی پدید می‌آورد در ابعاد جهانی. به نظر «شفر» جهان می‌توانست اندکی بهبود بیابد چنانچه این روشنفکری انسان‌گرایانه‌ی معاصر از سیاست‌های آکادمیک (= دانشگاهی) کمی پس می‌نشست و به دانشمندان علوم طبیعی و اجتماعی در حکومت‌های ملی، شرکت‌های چندملیتی، نهادهای توسعه و سازمان‌های بین‌المللی می‌پیوست.

در تئوری (= از بابت نظری) کالاهای «تکنوساینس»، کالاهایی عمومی‌اند. اما جنبه‌ی معرفتی و دانشی کالاهای عمومی «تکنوساینس» در عمل سخت محدودند. تقریباً همه‌ی نوآوری‌های «تکنوساینسی» توسط شمار اندکی از کشورهای غنی (حدود پانزده درصد از جمعیت کره‌ی خاکی) تولید می‌شوند. در قیاس ملتهایی که قادرند این کالاها را از آن خودگردانند (یعنی حدود پنجاه درصد جمعیت زمین) خوشبخت‌اند زیرا مناطق فقیر جهان، یعنی بیش از یک سوم جمعیت جهان، در حال حاضر از دسترسی به این کالاها کنار گذاشته شده‌اند و محروم‌اند. طبق نقشه‌ای که به سال ۲۰۰۰ در مجله‌ی «اکنومیست» به چاپ رسیده است جهان بر اساس ایدئولوژی تقسیم نگشته است، بل بر اساس تکنولوژی تقسیم گشته است. این نقشه تفاوت می‌گذارد میان آفرینندگان تکنولوژی، پذیرندگان یعنی کسانی که دسترسی به تکنولوژی دارند و محرومان از دسترسی به تکنولوژی. می‌گوید چنین نگاهی کلی و ناپرورده به کل این جریان مطمئناً چندان جذاب و خشنود کننده نیست. از این رو مشارکت برابر در حوزه‌ی «تکنوساینس» جهان وطنی یکی از چهار - پنج هدف آرمانی متناسب برای زمان ما به شمار می‌رود. در واقع «شفر» می‌خواهد بگوید این نوشته‌اش منابع تکنولوژیک تمدن و فرهنگ را به کار گرفته است تا بتواند تمدن را همچون مقوله‌ای مفید و ثمر بخش برای تجزیه و

تحلیل تاریخ به کارگیرد و پنجره های تاریخ و مطالعات جهانشمول را بگشاید و از مقتضیات شرایط کنونی انسانی «تکنوساینس» بداند و معرفی کند.

## ملاحظات

۱. آنچه در این مقاله مهم است یکی طرح مسئله است یعنی تفاوتگذاری میان فرهنگ و تمدن که بی تردید اندیشه برانگیزاست و دیگر این که «شفر» می پذیرد این علم تکنولوژیک یکسان در سراسر جهان پراکنده نشده است. این به اصطلاح «تکنوساینس» در اختیار کشورها ی معنی است و حتی همه ی افراد همان کشورهای صاحب تکنوساینس نیز یکسان از این امکانات بهره نمی برند. او در واقع از یک تمدن در حال شکلگیری جهانی سخن می گوید و نبرد تمدنها به سبک هانتینگتون را نمی پذیرد اما تضادها و نزاعهای جاری در جهان را که اکثریت انسانهای محروم را از بهره بری ازدانش نوین کنار می گذارد و حتی از دسترسی به بدیهی ترین نیازهای زیستی منع می کند بی پاسخ می گذارد و از کنارش می گذرد. ارتباط میان تمدن و فرهنگ را تاحدودی درست طرح می کند اما قادر نیست تا به انتها برود و رابطه ای ماندگار بیابد. طبق این نظریه در واقع در نهایت باید تکنوساینس سراسر جهان را دربرگیرد و نه تنها یک تمدن را به جای همه ی تمدنهای کلاسیک بنشانند بل یک فرهنگ را جانشین همه ی فرهنگهای درون تمدنی بکند. چنین چیزی برخورد تمدنهای هانتینگتون را کنار می نهد اما وقوع برخوردهای تازه را نادیده می انگارد چنانکه سیل مهاجرتهای عظیم توده های فقیر را به غرب و کشورهای دیگر نتوانسته بوده است ببیند یا پیش بینی کند.

سنجش نکته ها و نظریات «شفر» به صورت یک رساله ی مستقل فرصت تحلیلی جداگانه ای می طلبد اما در عین حال می توان در هر مقطعی برخی از نگرشهای او را به نقد کشید و پاسخهای یا سنجشهای موردی به کار گرفت. همه ی اینها بستگی دارد به زمان و امکانات. حال تنها برخی ملاحظات را در اینجا می آورم تا رساله یا مقاله ی او را بی بررسی نگذاشته باشم. البته در خلال طرح نظریات او در بالا در مواردی سنجشها و ملاحظاتی را آورده و نشان داده ام تا تصور نرود که هرآنچه او گفته است یکسره مقبول و پذیرفتنی است.

۲. «شفر» می گوید این تمدن بالنده ی تکنوساینسی یا تمدن مبتنی بر علم تکنولوژیک جانشین مفهوم تمدن به سبک کلاسیک است. کوشش او در واقع گرایش دارد به مفهومی

تازه از تمدن که از ارزشگذاری می پرهیزد و عینیتی علمی را برمی گزیند. او به جز مواردی استثنایی عامل انسانی و شرایط انسانی در جهان کنونی را به بحث نمی گذارد و از توضیح جامع مقاومت توده ها و انسانهایی که از این تمدن دور مانده اند طفره می رود. به هر حال چنانچه این تمدن بخواهد جهانشمول باشد و تمامی جهان را دربرگیرد ناچار باید به موقعیت انسانی و امکانات بشری در مقیاس جهانی بپردازد و به ما بگوید آیا می توان انبوه انسانهای فقیر را نادیده گرفت و تنها به بالندگی این تمدن جدید دلبستگی نشان داد؟ آیا چنین تحولی در نهایت به نابودی این انبوه بزرگ انسانهای محروم نمی انجامد؟ اگر این انبوه انسانهای فقیر جایگاه صاحبان این تمدن بالنده را به خطر بیندازند چه باید کرد؟ همه چیز حکایت از آن دارد که کشورهای دارنده ی این تمدن «تکنوساینس» حاضرند در یک لحظه ی سرنوشت ساز دست به تصمیمگیریهای غم انگیز بزنند. او به نظامهای سیاسی و اجتماعی در رساله ی خود یکسره بی اعتناست و ارتباط این نظامها را با تکنولوژی و تمدن علمی- تکنولوژیک توضیح نمی دهد.

اگر این قلم از مدتها پیش به مفهوم «حوزه ی تمدنی» توجه داده است از این روست که می داند اداره ی جهان کنونی نیازمند سطوحی است خویشاوند و همبسته تا در هیأت حوزه های مختلف و همچنین در چارچوب یک کل جهانی قادر به تعامل باهم باشند. گذار از این حوزه ها و نادیده انگاشتن این سطوح به پاسداری از نظم جهانی مدد نمی رساند.

۳. جهان کنونی نه تنها نیازمند حفظ سطح کشور- ملت است، به برپایی اندیشیده ی حوزه های تمدنی نیز احتیاج دارد. بدین سان این قلم استقرار نظمی عادلانه را در جهان حداقل در سه سطح در نظر می گیرد. نخست سطح کشور- ملت با تعریف ویژه ای که از آن دارد؛ دوم سطح حوزه ی تمدنی و سوم سطح تعامل میان حوزه های تمدنی.

غرب بر اثر تواناییهای نظامی و اقتصادی تنها این سه سطح را برای خود در نظر می گیرد و به موقعیت مردم دیگر جهان که ساختارهای ملی استواری ندارند، چه رسد به شکل بخشی به حوزه های تمدنی جهت نزدیک گردانیدن سطوح کشور- ملت در سامانه ای به نام حوزه ی تمدنی، معیارهایی خاص می سازد که تنها به سود بخشی از ترکیبهای تمدنی است. برای نمونه اروپا توانسته است بر اساس حضور کشور- ملت های گوناگونی در راه ساماندهی تمدنی مشترک به نام اتحادیه ی اروپا گام بردارد و از راه این اتحادیه با دیگر تشکلهای ملی و تمدنی و بر اساس منافع مشترک به دادوستد و تعامل بپردازد.

ما نیک می دانیم که کشور- ملت های ضعیف و تازه به پا خاسته به تنهایی توان نگاهداری از خود را در این جهان بغرنج و چند سویه ندارند چنانچه نتوانند تشکلهای تازه ای راه

بیندازند همان قالب کشور- ملت را نیز از دست خواهند داد و ناچار بردگی نوع تازه ای را پذیرا خواهند شد.

ابعاد این بردگی هنوز به وضوح معلوم نیست اما گوشه هایی از آن در اینجا و آنجا به چشم می خورد. کشورهایایی که قادر نیستند محیط زیست زمین را پاس دارند و از بهره گیری نامنصفانه ی کشور ها و حوزه های تمدنی دیگر آسیب می بینند، در نهایت یا نابود می شوند، یا مردمشان را در هیأت پناهنده و مهاجر از دست می دهند و به بردگی توده وار و ادار می سازند یا شیرازه ی نظامهای اداری و حکومتی شان از هم می گسلد و فاجعه های پیش بینی ناپذیری چون فقرکشنده یا مرگ جمعی را تجربه می کنند.

۴. «شفر» از نظر سطح تمدنی که آن را برتر از فرهنگهای به اصطلاح محلی در نظر می گیرد به عامل انسانی و رشد ناموزون این عامل در مقیاس جهانی اعتنایی ندارد. وقتی سطح تمدنی او محدود می شود به سطح «تکنوساینس» در واقع سطحی خاص را در نظر می گیرد و می سازد گویی که این سطح خود به خود بالنده می شود و پیش می رود و سراسر جهان را به دنبال خود می کشاند. اما واقعیت خلاف این است. در حقیقت حتی مطابق آماری که خود «شفر» می آورد درصد اندکی از مردم جهان ارتباط مستقیم با نوآوری «تکنوساینس» دارند. این درصد از مردم در کشورهای غنی زندگی می کنند و تازه همه ی مردم این کشورها یکسان در تولید و بهره گیری از تکنوساینس شرکت ندارند. بنابراین همین شمار اندک در نهایت به مراتب اندک تر است یعنی کمتر از پانزده درصد. تعداد انگشت شماری از کشورهای جهان تکنوساینس مورد نظر «شفر» را تحت کنترل دارند و شمار اندکی از مردمشان در آفرینندگی و پیشبرد این تکنوساینس سهیم اند. آنچه «شفر» به عنوان پانزده درصد ذکر می کند در واقع کل جمعیت این چندکشور است نه رقم واقعی همه ی آنان که در این طرح علمی سهیم اند و کسانی که بهره گیری کامل از این حوزه ی علمی می کنند. آیا باید این خطر را به جان خرید و سرنوشت بشریت و سایر ی کره ی زمین را به دست این تعداد اندک از مردمان سپرد؟ این چنین کاری می تواند به نابودی کره ی زمین بینجامد.

تصویری که «شفر» از جهان آینده می سازد می تواند به مراتب خطرناک تر از تصویری بشود که هانتینگتون ترسیم می کند و نقش عمده را از همان آغاز به نیروهای رزمی و نظامی می سپارد. هریک از این دو نکته هایی درست و مثبت در ساختار نظری خود دارند اما چیزی که نمی توان از آنان پذیرفت همانا تصویر بزرگی است که از ذهنیاتشان روی پرده ای جهانی نقش می بندد: رسالت نجات جهان به دست گروهی از فرهیختگان و اگذار می شود خواه به صورت تمدن سفید یا تمدن غرب یا به دست

نخبگانی که هدایت و مدیریت و اداره ی جهان «تکنوساینس» را به دست گرفته و می گیرند و در واقع در یک یا چند تمدن پیشرفته حیات خود را ساماندهی می کنند.

۵. نکته ی دیگری که در این مبحث در خور توجه است این است که ما در ضمن کوشش جهت تفاوتگذاری میان دو مفهوم تمدن و فرهنگ در همانحال باید تداخل میان آنها را هم در نظر بگیریم. تصور دستیابی به دو مفهوم یکسره مستقل و به اصطلاح ناب، چندان منطقی و علمی به نظر نمی رسد. در حوزه ی علوم اجتماعی و انسانی ناچار با چنین تداخلهایی سروکار داریم و هر بار در ضمن سعی می کنیم با استقلال نسبی بخشیدن به یک مفهوم تشخیصی برای آن به دست آوریم تا بتوانیم مبحثی علمی و تحقیقی را به هدف برسانیم. در عرصه ی علوم اجتماعی با چنین تداخلهایی بارها سروکار داریم و هر بار با اینحال تحقیقی را با ارائه ی تعریفی موردی- مستقل به سرانجام می رسانیم. برای نمونه مفهوم جامعه با بسیاری از مفاهیم نزدیک به آن تداخل پیدا می کند یا حتی ارائه ی تعریفی ناب از جامعه چندان آسان نمی نماید. کافی است نگاهی بیندازیم به مفهوم سیاست یا ارتباط میان دو مفهوم فرهنگ-جامعه یا فرهنگ - طبیعت و مانند اینها. اگر می خواهیم تفاوت بگذاریم میان دو مفهوم فرهنگ و تمدن درست بدین خاطر است که هریک از این دو مفهوم جنبه هایی خاص را نیز به نمایش می گذارند که آن دیگری به همین اندازه قادر نیست ویژگیهای مورد نظر یا شایسته ی تحقیقی خاص را بیوشاند. البته همپوشانی هم گاه به ما مدد می رساند جامعیتی را فراهم بیاوریم که تفاوتگذاری شاید توان نداشته باشد کلیتی معین را زیر پوشش تفاوتها یا مستقل بودنها دربربگیرد. بدین اعتبار می خواهیم بگوییم به هر حال هر تعریفی حدودمرزی فراهم می آورد سودمند که در همانحال ما را به احتیاط فرا می خواند و هشدار می دهد از مطلق گرایی فاصله نگه داریم.

نمونه ی دیگری که از نظر این قلم مهم می نماید کاربرد مفهوم تمدن است در عنوان یا اصطلاحی به نام «حوزه ی تمدنی». با به کارگرفتن این اصطلاح یعنی حوزه ی تمدنی قصد داریم به کلیتی تازه برسیم که «حوزه ی فرهنگی» به تنهایی نمی تواند جامعیت مورد نظر ما را تبیین کند. در جایی دیگر به تفاوت این دو معنا که نیاز به تفصیل بیشتر دارد می پردازم.

۶. بررسی تاریخی معناهای فرهنگ و تمدن نیز در همین رساله ی «شفر» و در جاهای دیگر نشان می دهد که مفهوم «فرهنگ» بیشتر توأم بوده است با خصلتی معنوی و ارزشی درحالی که تمدن بیشتر بیانگر خصلتی مادی و ابزاری بوده است. درپهنه ی اندیشه ی آلمانی با این گونه از فاصله گذاریها بیشتر روبه رو بوده ایم تا در حوزه های دیگر اندیشه در کشورهای اروپایی. در ضمن خوب است بدانیم که چارچوبهای تحقیقاتی

در دانشگاه های آمریکایی بیش از جاهای دیگر به تشخص بخشیدن به مفهوم «تمدن» تولید فکری داشته است. این نکته شاید اندکی شگفت برانگیز باشد چون همین دانشگاه ها بوده اند که به برپایی رشته ی «انسان شناسی فرهنگی» مدد رسانده اند و حتی ابتکار عمل را در دست داشته اند. همین نکته نشان می دهد که محققان برای کار خود مفاهیمی را ابداع می کرده اند تا بتوانند هدف پژوهشهای معینی را درست تنظیم کنند و پژوهشی خاص را معنادار به پایان نزدیک گردانند ولی هرگز نخواستند بوده اند مفاهیمی دیگر را یکسره از نظر دور دارند. کتابهایی که در آمریکا در ارتباط با مفهوم تمدن به چاپ رسیده اند بسیار ارزشمندند و غنای فکری در خور توجهی به بار نشانده اند بی آنکه ضرور باشد با همه ی آنها موافقت نشان دهیم. یک بررسی تحلیلی یا یک کتابشناسی توصیفی- سنجشی می تواند گامی سودمند در این زمینه به شمار رود.

همانگونه که در آمریکا رشته ی دانشگاهی و تحقیقات مرتبط با «انسان شناسی فرهنگی» رونقی چشمگیر به نمایش گذاشت می توان گفت که حداقل نزدیک چهار دهه است که «مطالعات تمدنی» نیز شکوفایی در خورتوجهی پیدا کرده است. در باره این رشته از تحقیقاتی و رشته ای دیگر که خاصه در انگلستان رونق یافت و به عنوان «مطالعات فرهنگی» شهرتی به دست آورد باید جداگانه سخن گفت.

۷. بنا به تعریفی دیگر اغلب فرهنگ را چیزی یا پدیده ای منحصر به فرد می دانند و تمدن را صورت و هیأتی عام جلوه گر می سازند. چنانچه بخواهیم این تفاوتگذاری را درست بررسی کنیم باید گفت که اشتراکات میان فرهنگهای مختلف یا به بیانی منحصر به فرد حداقل کمتر است از اشتراکات میان تمدنهای گونه گون یا به بیانی عام. معنویات و نظامهای ارزشی که در این تعریف خاص هر فرهنگ به شمار می رود شاید قابل تعمیم نباشد یا دشوار بتوان گوشه هایی از آن را تعمیم داد در حالی که به کارگیری ابزار یا وسایل آسان تر در میان تمدنها مشترک می شوند. کافی است نگاهی بیندازیم به پدیده ی خودرو (ماشین) یا هواپیما. آنچه که در میان تفاوتهای تمدنی حتی در این زمینه اهمیت دارد نوع نگاه و نوع بهره گیری از همین ابزار است که می تواند برآمده از فرهنگ باشد. به هر حال این دو تعریف نگاهی ارزشی - معنوی و رویکردی مادی را می نمایانند. این روش به ظاهر ساده چندان هم آسان جلوه گر نمی شود و نمی تواند ما را به سوی تعریفی ناب سوق دهد و به اعتباری خیالمان را راحت کند. تداخل عنصرها در همین دو تعریف کم نیست. گاه ممکن است رویکرد به ابزار معینی در تمدنهای مختلف یکسان یا به میزان زیادی همانند بروز کنند مانند رویکرد به هدایت خودرو یا هدایت هواپیما و گاه امکان دارد این رویکرد به گونه های مختلف عرض اندام کند مانند شهرسازی، احداث بنا، به کارگیری نوع تأسیسات در شهرها و بناها و چیزهایی دیگر از این دست. حتی امکان دارد در چارچوب یک تمدن کمابیش واحد نوع ایجاد و به

گارگیری این موارد یادشده به شدت از هم متفاوت باشند. کافی است نگاهی بیندازیم به حوزه ی تمدن اروپایی خاصه با توجه به بخش شرقی و بخش غربی آن یا حتی رویکردهای گونه گون آلمان و ایتالیا یا انگلیس در زمینه های ذکرشده.

از سوی دیگر می دانیم که اخذ تمدن مادی نیز یکسان صورت نمی پذیرد. تنوع در این زمینه نه فقط در عرصه ی تمدنی که در عرصه ی فرهنگی نیز به چشم می خورد. در اینجا دو مفهوم داریم که خوب است به آنها نیز توجه کنیم. یکی مفهوم اخذ تمدن است و دیگری مفهوم فرهنگپذیری که در فارسی این دومی را معادل اصطلاح acculturation ضرب کرده اند. در زبان فارسی ادبیات در خور توجهی داریم در ارتباط با «اخذ تمدن» که علی الاصول منظور از آن اخذ تمدن غربی بوده است و نوشته هایی هم داریم از بابت ترجمه ی کتابهای غربی به فارسی در عرصه ی «فرهنگپذیری». آنچه تقی زاده و کسروی و شادمان و مانندشان مکتوب کرده اند در اساس مفهوم کسب تمدنی دیگر یعنی تمدنی پیشرفته را در نظر داشته اند گرچه مثالها و نمونه هایی هم می آورند که به «فرهنگپذیری» ارجاع می دهند بی آن که این اندیشگران با این یکی مفهوم به اعتبار نظری یا دانشگاهی آن حتی آشنایی داشته باشند.

۸. مورد در خور توجه دیگر این است که فرهنگ را لایه های درونی یک مجموعه در نظر بگیریم و تمدن را مفهومی فراگیر بدانیم که کلیتش می تواند رگه های مشترک میان چندین فرهنگ از یک مجموعه را در بر بگیرد و اشتراکاتی را میان آنها به نمایش در آورد. این معنا در ارتباط با مفهوم حوزه ی تمدنی از اهمیت برخوردار است. یک حوزه ی تمدنی در واقع معرف چندین لایه و رده ی فرهنگی است که گاه در مواردی یکسره شبیه به هم هستند و گاه در مواردی خطوطی مشترک به نمایش می گذارند. بدین اعتبار حوزه ی تمدنی مفهومی می شود فراگیر که از هر یک از لایه های درونی خود گسترده تر است و در همانحال لایه هایی را در بر می گیرد که شباهتهایی را بایکدیگر به نمایش در می آورند.

در اینجا این قلم همواره کوشیده است نه فقط حضور تمدنهای گونه گون را در جهان کنونی مورد تأیید قرار دهد بل به مفهومی دیگر نیز اشاره کند که مدتها پیش این مفهوم را حوزه ی تمدنی نام نهاده بود. این مفهوم و خصوصیات آن را «شفر» و همفکرانش در نظر نمی گیرند. حتی کسانی چون «شفر» که در نهایت به تمدن جهانشمول باور دارند ، نمی توانند این واقعیت را از نظر در دارند که ما هم اکنون با تمدنهای مختلف سروکار داریم و از این گذشته چنانکه این قلم معتقد است به مفهومی به نام «حوزه ی تمدنی» نیز باید توجه بیندازیم.

حوزه ی تمدنی در اساس نه تنها لایه های فرهنگی متنوعی را در برمی گیرد، بل می تواند در یک معنای گسترده شامل چند تمدن نیز بشود. کافی است نگاهی بیندازیم به جنوب شرق آسیا که در آنجا با چندین فرهنگ روبه رو می شویم که برخی از آنها را در عرف زبان رایج و حتی علمی «تمدن» نیز می نامند. برای مثال ما فرهنگ چینی را داریم که خود یک تمدن به شمار می رود یا تمدن ژاپنی را داریم که در همین رده جا می گیرد یا فرهنگ کره ای را داریم که مصداق همین مثال است و اینها همه با هم در مجموعه ای مشترک قرار می گیرند که حوزه ی تمدنی جنوب شرقی آسیا محسوب می شوند همراه با تعدادی دیگر از فرهنگها.

همین مثال در ارتباط با مفهوم حوزه ی تمدن ایرانی به گونه ای دیگر صدق می کند؛ البته در اینجا به مراتب گویاتر و شفاف تر و همچنین برخوردار از تنوع بیشتر از حوزه ی تمدن جنوب شرقی آسیا.

ترکیب حوزه ی تمدنی پیچیدگیهای نظری و علمی بسیار دارد. از این مقوله جداگانه نیز سخن خواهم گفت. در اینجا همین قدر بس که می خواهم بگویم نه فقط در دوران کنونی تمدنهای گونه گون داریم، بل ترکیب تازه ی دیگری نیز مطرح است که آن را حوزه ی تمدنی می نامیم. تنها برای آنکه این موضوع را اندکی بیشتر توضیح دهم، یادآور می شوم که حوزه ی تمدنی را نباید با اتحادیه ی تمدنی یا پیمان تمدنی اشتباه گرفت. همپوشانیهای موردی و حتی جامع نباید به تداخل این معناها و مقوله ها بینجامد یا اغتشاش فکری به بار آورد. هر یک از این مفاهیم به جای خود معتبرند و دارای معنایی خاص و همگی آنها نیز به نوبه ی خود ضرورند و معنادار. برای مثال ذکر می کنم که پیمان «نفتا» یک «پیمان تمدنی» است و اتحادیه ی اروپا را می توان یک «اتحادیه ی تمدنی» به حساب آورد. اتحادیه ی کشورهای آمریکایی نیز یک پیمان تمدنی به شمار می رود.

۹. حوزه ی تمدنی را بنا بر گواهیهای تاریخی به صورت غلبه ی یک فرهنگ بر فرهنگهای دیگر نیز دیده ایم. این مورد را می توان در ارتباط با برپایی خلافت عثمانی از توجه برخوردار ساخت. این امر در چارچوب نظریه ی حاضر یک مصنوع یا به بیانی دیگر یک ساختار مصنوعی به شمار می رود که قدرت پایدار ندارد و دیر یازود از هم می گسلد. نمونه های دیگر هم داریم اما اکنون به آنها نگاه نمی اندازیم چون پیچیدگیهایی نظری به بار می نشانند که اکنون به آنها نمی خواهیم بپردازیم.

۱۰. تعارضات میان بخشهای یک حوزه ی تمدنی را نباید علتی برشمرد در جهت ناپایداری حوزه ی تمدنی. روابط تاریخی بغرنجی می توانند این تعارضات را به بار نشانند. اگر برخورد درست و سنجیده سر بر آورد چنین تعارضاتی دیر پا نخواهند بود.

تنها در مواردی که رفتارهای ناسنجیده و خردگریز جلوه بفروشند این امکان وجود داد که تعارضات درون تمدنی به خصوصتهایی تازه و حتی گسلنده بینجامند.

۱۱. یک نکته دیگر و توجه برانگیز پدیده‌ی همزیستی تمدنی است. تاریخ بشر در مقاطع مختلف چنین رویدادی را بارها به نمایش گذاشته است. هنگامی که از برخورد تمدنها به اعتبار «هانتینگتون» سخن می‌رفت به این پدیده از بابت نظری توجه کافی به میان نیامد. تاریخ بشر محصول ستیز و سازش بوده است. هرگونه تفسیری باید قادر باشد به این هر دو جنبه درست نگاه بیندازد و نقش تخریبی و سازنده‌ی هر دو را در نظر بگیرد. به این وجه میان تمدنی در جاهای مختلف اشاره خواهم داشت.

گذرا یادآوری شوم که همزیستی تمدنی در عمل می‌تواند رقابت تمدنی به بار بنشانند و در نهایت پیشرفت تمدنی را ترغیب کند و حتی عنصر گزینش تمدنی را به همراه بیاورد. در چنین حالتی انسانها تمدنی را که اصلح است برمی‌گزینند بی‌آنکه ناچار به ستیز خونبار باشند. اگر در آن وقت از یک تمدنی جهانشمول سخن بگوییم، چنین تمدنی تمدنی گزیده خواهد بود نه تحمیلی. اما اگر بنا بر شیوه‌ی «شفر» تمدنی جهانشمول را بازده فقط پیشرفت «تکنوساینس» در نظر بگیریم در عمل تمدن کنونی غرب را که مهار این تکنوساینس را در دست دارد برگزیده ایم و خواستار امحای تمدنهای دیگر یا کنار گذاشتن تمدنهای غیر غربی خواهیم بود. چنین رویکردی بذخشونتهای تازه‌ای را می‌پراکند که به سود همین تمدن غربی هم نخواهد بود. تمدن جهانشمول تنها وقتی به دست می‌آید که در مرحله‌ای سرنوشت ساز بازتاب مشارکت تمدنهای مختلف باشد. در آن هنگام کوشش مشترک بشریت فرهیخته به صورت تمدنی در هم تافته و ترکیبی در می‌آید و گلستانی رنگارنگ می‌آید.

فروردین ۱۳۹۶



## تمدن و فرهنگ

دو مفهوم تمدن و فرهنگ و معناها و تعریفهایی که از آنها در زبانهای اروپایی به دست داده می شود توجه محققان و پژوهشگران آسیایی را نیز به خود جلب کرده است. در این میان نوشته ای دیده ام از یک پژوهشگر چینی به نام «روان وی» که در مجله ی بین المللی علوم اجتماعی و انسانی به چاپ رسیده است.<sup>3</sup> این محقق نوشته ی خود را به بررسی و معرفی نظریه ی «شفر» اختصاص داده است. به همین سبب هم مختصری از نگرش او را در این باره در اینجا می آورم تا خوانندگان فارسی زبان بدانند چنین مبحثی بازتابی جهانی دارد و به سهم خود می تواند در بازآرایی رشته ی فرهنگ و تمدن اثرگذار بشود.

به نظر «روان وی» یکی از دشواریهای «مطالعات تمدنی» در دوران کنونی چگونگی برخورد با دو مفهوم «تمدن» و «فرهنگ» است. او نیز مانند بسیاری دیگر از محققان آمریکایی در این حوزه اصطلاح «مطالعات تمدنی» را به کار می بندد. این اصطلاح مدتها پیش از آنکه اصطلاح «مطالعات فرهنگی» به کار رفته باشد، در محافل تحقیقاتی آمریکایی به کار می رفت. به نظر او این دو اصطلاح نه تنها از نظر معنایی از هم متمایزند، بل در عین حال همپوشانیهایی را نیز به نمایش می گذارند. این دو مفهوم نه فقط در هم تافتگی دانشگاهی و تاریخی که درگیری معناشناختی نیز دارند. اگر نتوان شفافیت معنایی میان آنها برقرار ساخت، ناچار اغتشاش معنایی پدیدار می شود.

به عقیده ی «روان وی» ژرفای در هم تافتگی این دو مفهوم به حدی بوده است که گاه معناهای آنها نه فقط مترادف به کار می رفته، بل به دیدگاه یا افق دید کسانی که در این حوزه کار می کرده اند، وابسته بوده است. از این در خور فهم است که محققان مطالعات تمدنی به خود حق می داده اند بسته به نظرشان عمل کنند یا حتی ناچار تعاریفی بیاریند اغلب مخلوط و درهم آمیخته بدین معنا که یکی به جای دیگری به کار رود. این امر به نوبه ی خود به فهم بیشتر پدیده ی فراگیر فرهنگی و کنش متقابل فرهنگی در عصر جهانی سازی مدد می رساند. چنین پدیده ای را می توان در دوران جهانی شدن همه جا مشاهده کرد و شتاب فزاینده ی آن را خاصه میان قدرتهای سیاسی و اقتصادی مانند آمریکا، چین، اروپا، جهان عرب، هند، روسیه و ژاپن حس کرد و به جان آزمود.

---

<sup>3</sup> Wei,Ruan."Civilization" and "Cálture".Uni. Shenzhen,China.International Review of Social Sciences and Humanities.Vol.1.No.1(2011).Pp.1-14.

به باور «روان وی» درست به همین خاطر ضرورت دارد معناهای احتمالی و ممکن مفهوم «تمدن» را روشن و شفاف ساخت و آنها را در ارتباط با معناهای گونه گون «فرهنگ» سنجید و تفاوت‌هایشان را برشمرد. در این راه و در جهت دستیابی به چنین منظوری به خصوص با توجه به اغتشاش و اختلال موجود، شاید اصلح آن باشد بکوشیم به توصیف تمدن پردازیم تا تعریفی از آن به دست دهیم. از این رو می توان این کار را با یک پرسش ساده آغاز کرد: تمدن چیست؟

«روان وی» در پاسخ به این پرسش می گوید تمدن در معنای سنتی اش شیوه ی اندیشیدن است، مجموعه ای است از باورها، روش زندگی است. تمدن یک پیوستار فضایی - زمانی است و ساختاری پویا در درازمدت. یک تمدن محصول تکامل بشری است یا مرحله ای تازه در جریان تکامل. در چنین فراگردی شهرها پدیدار می شوند و شیوه های زندگی شهری به تدریج چیره می گردند. یک تمدن حتی در مراحل آغازین جمعیتی زیاد و حوزه ی جغرافیایی وسیعی را دربرمی گیرد. به میزانی که تمدن رشد می کند شمار زیادی از گروه های قومی یا مردمی و تنوعی از رسوم، عادات، زبانها و حتی مذاهب را در درون خود می گنجاند.

در اینجا به نقل از انسان شناس مشهور آمریکایی «رشتون کلبورن» (Rushton Coulborn) نکته ای می آورد در خور توجه. «کلبورن» در کتاب کوچک اما پرآوازه اش به نام «منشاء جامعه های متمدن» می نویسد تفاوت میان «جامعه ی متمدن» و «جامعه ی ابتدایی» در اساس در «کمیت» یا «اندازه» به چشم می خورد. برای مثال یک جامعه ی متمدن دانش بیشتری در اختیار دارد در ارتباط با محیط طبیعی پیرامونش تا جامعه ای ابتدایی؛ جامعه ی متمدن نه فقط در مجموع صاحب ثروت بیشتری است، بل بر اساس سرانه هم ثروتش بیشتر است؛ حوزه ی جغرافیایی جامعه ای متمدن به مراتب وسیع تر از پهنه ای است که جامعه ای ابتدایی در اختیار دارد. تمدن مجموعه ی ویژه ای از ارزشها را در اختیار دارد که در بیشتر موارد به صورت یک دین متجلی می شود و الگوی رفتاری اش نیز پیرو همین دین سامان می یابد. در اینجا جناب «روان وی» که خود چینی است می آید وسط و می گوید در مورد چین ما با یک دین پیشرفته سروکار نداریم. چین چند دین پیشرفته را در خود جای داده است مانند مذهب یا آیین کنفوسیوس، آیین تائو و آیین بودا. البته این جمله ی معترضه از اعتبار گفته ی پیشین نمی کاهد. در ایران باستان نیز در مقاطعی در کنار دین زرتشت دینهای دیگر نیز داشته

<sup>3</sup> See: Rushton Coulborn, *Origines of Civilized Societies*. 1959. Princeton Uni. Press. Pp. 16-17.

نسخه ای که من در اختیار دارم ترجمه ی آلمانی این کتاب است. در این ترجمه برابر تمدن به انگلیسی واژه ی «Hochkultur» در آلمانی به کار رفته است. «روان وی» می گوید «هانتینگتن» از این کتاب تأثیر پذیرفته و اصطلاح «Culture writ large» را از همین کتاب وام گرفته است.

ایم. مهم این است که بدانیم این دینها یا آیینها همه پیشرفته تر از دینهای طبیعی بوده اند. از اینها که بگذریم تمدن بریک اقتصاد پیشرفته تکیه می زند و صاحب علوم و تکنولوژیهای بالنسبه پیشرفته ای است. در اینجا هم حضرت «روان وی» نکته ای به میان می آورد و می گوید در چین باستان یا به قول او در چین دوران پیش- مدرن چندین حوزه ی اقتصادی طبیعی وجود داشت که هر یک اقتصادهایی مستقل بودند و از نظر جغرافیایی آشکارا دور از هم قرار داشتند که اینها را با معیارهای مدرن نمی توان توسعه یافته نامید. باز هم به باور این قلم این نکته نمی تواند از اعتبار داوری «کلبورن» بکاهد. اینها را می توان بخشهایی از یک مجموعه به حساب آورد که بخشهایی به اعتبار آن روزگار پیشرفته و بخشهایی کمتر پیشرفته یا واپس مانده بوده اند. مهم این است که در همان مجموعه مرکزیتی یا حوزه هایی پیشرفته نسبت به دوران پیشین سر بر آورده بوده اند. در ایران باستان هم همه ی ساتراپ نشینها به یک میزان پیشرفته نبوده اند. اما این مبحث را کنار می گذاریم چون می تواند ما را از بحث اصلی دور گرداند. مطالعه ی ژرفتر اثر «کلبورن» نشان می دهد که اوبه اصل ناموزون بودن پیشرفت توجه داشته است به خصوص وقتی که از مهاجرتهای گروه های عقب مانده ی اقتصادی به سوی مراکز پیشرفته سخن می گوید.

«کلبورن» می گوید معمولاً تمدنها به داشتن خط یعنی نظام نگارش، ادبیات، هنرها و موسیقی و همچنین برخوردار بودن از یک نظام پیشرفته ی حقوقی و نهادهای اجتماعی و سازمانهای سیاسی و نظامی پیشرفته و متکی به همه ی ابزارهای مادی متناسب با اینها به خودمی بالند. البته خود او در ضمن درجایی می گوید همه ی تمدنها از آغاز خط نداشته اند.<sup>۳۶</sup>

یک تمدن تشکیل یافته است از عناصری سازنده یا «فرهنگها»یی که در هم تنیده اند بایکدیگر و در تعامل مستمر قرار دارند با جهان بیرونی. این عناصر نه فقط یک تمدن را می سازند، بل دقیقاً همانهایی به شمار می روند که تمدنی را از تمدن دیگر متمایز می کنند. بر همین مبناست که یک تمدن به کسانی که به آن تعلق دارند و به آن متعهد و وفادارند هویت می بخشد. از طریق یک کانون جغرافیایی و متکی به مجموعه ای از ارزشها و نهادهای اجتماعی وابسته به این کانون جغرافیایی است که تمدنی می تواند کسانی را که به آن تعلق دارند از هویتی مشابه برخوردار سازد و آنان را قادر کند خود را به همین طریق از تمدنی دیگری متفاوت بدانند. به بیان دیگر مبتنی بر همین کانون جغرافیایی (= مکانی) مشترک، اصول و ضوابط رفتاری مشترک است که تمدنی

<sup>۳۶</sup>. نک متن آلمانی صص. ۲۲-۲۳.

می تواند انسجام و همبستگی و ثبات و تداوم اعطاء کند به کسانی که به آن تعلق دارند و به آن وفادارند.

«روان وی» با توجه به آنچه آمد می گوید تمدنهای بزرگ همچون هند، چین، غرب و جهان عرب که در گذشته ای دور سامان یافتند و همچنان در طول تاریخ تا به امروز ادامه یافته اند، می توانند از بابت حافظه ی تاریخی - فرهنگی ژرف، جمعیت کلان و گستره ی جغرافیایی بسیار بزرگ به خود ببالند. البته او وقتی در اینجا از تمدن غرب یا جهان عرب سخن می گوید بر این تصور است که این حوزه های تمدنی امروزی از دیرباز در هم تنیده و برخوردار از میدان جغرافیایی واحد یا مشترکی بوده اند. آنچه ما امروز به نام تمدن غرب می شناسیم مقوله ای است متعلق به قرنهای اخیر یا هنگامی که از جهان عرب سخن می گوئیم در بهترین حالت می توان این مفهوم را متعلق به دوران پس از شکوفایی اسلام برگردانیم. در غیر این صورت چگونه می توان تمدنی چون مصر را همسان یا همسرنوشت دانست با تمدن شبه جزیره ی عرب یا در هم تنیدگی امروز جهان غرب را به همه ی دوران تاریخی گذشته برگرداند و همه ی اجزای کنونی این تمدن را برخوردار از پیوستگی تاریخی طولانی در گذشته بایکدیگر دانست. کافی است نگاهی بیندازیم به آمریکای شمالی و ببینیم که این تمدن نوپا عمری طولانی ندارد و حداکثر در همین دو قرن اخیر بخشی از تمدن غرب به حساب می آید. او به تمدن ایرانی اشاره ای ندارد و تصور می کنم آن را نمی شناسد. با اینحال استثنایی قائل می شود و می گوید ژاپن یا تمدن ژاپنی در این رابطه استثنا به شمار می رود. از نظر او تمدن ژاپنی مبتنی است بر یک ملت واحد و بی هوده خواهد بود اگر بخواهیم از «گروه های قومی» در ارتباط با این تمدن سخن بگوئیم. در همین مورد هم او با مقولاتی ناهمسان سخن می گوید. اگر بخواهیم عنصر «گروه های قومی» را وارد این مبحث کنیم یعنی یک تمدن بزرگ را متشکل از گروه های قومی متعدد یا متنوع بدانیم در این صورت معلوم نیست برای مثال در ارتباط با تمدن چین یا کره چگونه سنجشهایی را باید در نظر بگیریم. این مقوله ی بس پیچیده را نمی توان با یک طبقه بندی ساده پاسخ گفت. او در بخشی از استدلال خود به درستی معیارهایی را برمی گزیند اما نمونه ها و مثالهایش گاه با معیارها و توصیفهای پیشینش همخوانی ندارند.

«روان وی» به درستی می گوید یک تمدن بزرگ در طول تاریخ در معرض فرازونشیب قرار می گیرد یا حتی امکان دارد منقرض و منهدم شود؛ با اینحال هنگامی که این تمدن هنوز پابرجاست، بنابه ضرورت در حال رشد است، نه دستخوش رکود؛

در حال تنوع است، نه یکدستی و همسانی؛ گشاده نظر است، نه تنگ نظر؛ دربرگیرنده و فراگیر است، نه بسته و محدود و انحصاری.<sup>۳۷</sup>

به باور او به همین اعتبار باید این واقعیت را نظر داشت که که «تمدن» به معنای متعارف امروزشینش اغلب دلالت دارد بر یک کلیت و موجودیت تاریخی- فرهنگی یا مجموعه ای از مردم یا گروه های قومی که مشترکند در یک مکان جغرافیایی و برخوردارند از مجموعه ای از ارزشها و نهادهای مشترک مبتنی بر همین مکان جغرافیایی با در نظر گرفتن این نکته که مردمی باید وجود داشته باشند که این ارزشها را رعایت کنند و به اجرا گذارند. در همینجاست که او، به شرحی که پیشتر آوردم، استثنای ژاپن را بر می شمرد.

از این گذشته او معتقد است که این معنای اخیر «تمدن» همپوشانی دارد با معنای «فرهنگ» یعنی به همین معنایی که در رشته ی بالنده ی «مطالعات میان- فرهنگی» به کار می رود. به عبارت دیگر گذشته از حضور مجموعه ای از ارزشهای ویژه یا حضور «فرهنگی» خاص، اصطلاح «تمدن» اغلب دلالت دارد بر یک موقعیت ابراجتماعی، ابراقتصادی، ابرتاریخی و ابرسیاسی توده ای از مردم برخوردار از یک مکان جغرافیایی مشترک، باورهای مشترک و نهادهای اجتماعی مشترک که در نتیجه سازنده و تشکیل دهنده ی بازیگری مؤثر در عرصه ی ژئوپلیتیک (صحنه ی جغرافیای سیاسی) و ژئوفرهنگی (جغرافیای فرهنگی) در ارتباط با دادوستدها و تعاملات میان جامعه های بشری به حساب می آید.

حال با توجه به آنچه آمد نتیجه می گیرد که نظریه ی «برخوردمدنها» ی «ساموئل هانتینگتن» یا حتی سناریوی «جنگهای تمدنی» اش برخلاف استنباط عمومی، تضاد و حتی خصومت میان نظامهای ارزشی اسلامی، غربی یا کنفوسیوسی نیست، بلکه تضاد یا جنگ میان جامعه های اسلامی، غربی یا کنفوسیوسی است. در واقع او به تفاوتها یا برخوردهای ارزشی، آداب و رسوم و سنتهای مردمان این موجودیتهای تاریخی - فرهنگی کار ندارد، بل با سماجت تمام مجذوب چیزی است که آن را پیش بینی جنگهای بلافصل میان «تمدنهای» عمده یا مجموعه های مردمی و قومی دارای حوزه های جغرافیایی و ارزشهای مشترک می داند. در واقع او به استقبال خودکشی نوع بشر می رود زیرا «تکنوساینس» بشر را با ابزاری ارزان قیمت در جهت تخریب توده ای مجهز ساخته است.

3 .Wei,Ruan.Ibid.P.3.

صرف نظر از اینکه میان دو مفهوم حوزه های ارزشی و جامعه های مورد بحث تداخل وجود دارد و آسان نمی توان آنها را از هم متمایز ساخت، به هر حال «روان وی» رویکردی متمایز از انتقاداتی که به «هانتینگتن» شده است، جستجو می کند. خودش می گوید این تداخل به هر روی ناشی از تعبیر متفاوت معنایی میان دو واژه ی تمدن و فرهنگ است که هم مترادف با هم به کار می روند و هم به نحوی چشمگیر جایگزین یکدیگر می شوند. برای مثال هنگامی که تفکری خاص و الگوهای رفتاری مردمی معین یا مجموعه ای از مردمان یا گروه های قومی مورد بحث هستند هر دو مفهوم «فرهنگ» و «تمدن» را می توان به کار بست. این امر نه فقط برخوردار از پیشینه ای تاریخی است، بل در دوران معاصر نیز به کار می رود. یا به طور نمونه یادآور می شود که امروز به اعتبار مبحث بالا همان سان از فرهنگ هندی سخن می گوئیم که از تمدن هندی؛ یا فرهنگ چینی و تمدن چینی.

نکته ای که در این ارتباط از توجه برخوردار نمی شود و «روان وی» و دیگران به آن نمی پردازند، عنصر وابستگی و تعلق تمدنی است. این عنصر چه بسا در یک واحد معین جغرافیایی در خور مشاهده نباشد. بدین معنا که عنصر مکانی امکان دارد به صورت واحد به چشم خورد اما عنصر احساس تعلق به تمدنی واحد یا بهره مند شدن از منافعی چشمگیر در چارچوب تمدن تصور شده ی واحدی به نحوی ملموس جلوه بفروشد. برای مثال هنگامی که از تمدن غرب یا غربی سخن می گوئیم فوری دو پاره ی اروپای غربی و آمریکای شمالی را در نظر می آوریم. به حواشی این مورد نمی پردازم که امکان دارد جاهایی دیگر نیز خود را وابسته به این مفهوم بنمایانند. در همین حد یعنی همین دوپاره ی بزرگ به وضوح می بینیم که اروپا و آمریکا در مکان جغرافیایی واحدی قرار ندارند و با اینحال خود را به اشکال مختلف متعلق به تمدنی واحد با سرچشمه های مشترک بر می شمردند. بدین ترتیب تصور می کنم عنصر مکانی که «برودل» به خصوص بر آن تأکید می گذارد همواره در ارتباط با تعریف تمدن عنصری معتبر به شمار نمی رود. در تعریف مفهوم حوزه ی تمدنی مهم این است که بدانیم یک حوزه ی تمدنی از دو پاره ی به هم پیوسته و ناپیوسته تشکیل می شود. در قسمت نخست یعنی بخش به هم پیوسته ی تمدنی معین با عنصر به هم پیوستگی مکانی یعنی حضور امتداد مکانی روبه رو می شویم، در حالی که در بخش دوم یعنی عنصر ناپیوستگی این امکان را مشاهده می کنیم که گوشه یا جلوه ها یا حتی گروه های مردمی معینی از یک تمدن در جایی دیگر سربرآورده اند. این خصلت دوم نیز شکلهایی گونه گون دارد که باید جداگانه راجع به آن به بحث نشست.

در زبانهای اروپایی در ضمن تفاوت گذاشته می شود میان مفهوم «تمدن» و مفهوم «متمدن». تمدن علی الاصول به یک کلیت و موجودیت اشاره دارد. اما وقتی از

«متمدن» سخن می‌گوییم یک بار مردم یا افرادی را منظور می‌کنیم که آداب و رفتارها ی خاصی دارند و در ضمن زیست مادی بالنسبه پیشرفته ای برای خود فراهم آورده اند؛ و یک بار این مفهوم را در ارتباط با مردم «نامتمدن» که در عرف زبانهای اروپایی «مردم وحشی» یا پیرو «بربریت» منظور است، همسان می‌گیریم. انسان شناسی بسیار درگیر این جنبه از مفهوم متمدن بوده است؛ گاه با رویکردی درست و گاه با رویکردی استعماری. به هر حال مردم متمدن، مردمی شهرنشین اند و رفتارهایی پیراسته دارند و وضع زندگیشان بهبود محسوسی را به نمایش می‌گذارد در مقایسه با زیست قبیله ای یا کوچ نشینی و جزآن.

به روایت «روان وی» اندیشگر مشهور آمریکایی به نام «امانوئل والرشتاین» از متفکرانی نام می‌برد که «تمدن» و «متمدن» را در مقابل معناهای «وحشیگری» یا «سبعیت» و «بی تمدن» و «آدم وحشی» قرار داده و به کار برده اند. از آن میان فقط اشاره ای می‌کنم به «آدام فرگوسن» که در کتاب مشهورش به نام «رساله ای در باب تاریخ جامعه ی مدنی»<sup>۳</sup> سال ۱۷۷۳ از این مقوله سخن می‌راند و گفتاری را می‌پروراند که خصلت فلسفی دارد در باب تاریخ. «روان وی» این کتاب را بنا به گفته ی «والرشتاین» نام می‌برد. سالها پیش پیرامون نظریات والرشتاین در کتاب «فرهنگ شناسی» اشاراتی داشته ام. این تقابل معنایی در آن دوران وحتى پس از آن به حدی رواج داشت که صورتی بدیهی به خود گرفته بود. در حالی که در دوران باستان واژه ی «فرهنگ» (cultur) به معنای پرورش ذهن به کار رفته بود.

در اینجا نکته ی در خور توجه دیگر این است که می‌گویند حدود ۱۸۱۹ واژه ی تمدن که به صورت مفرد به کار می‌رفت به تدریج برخوردار شد از کاربردی دیگر که همین واژه را به صورت جمع به کار می‌گرفت. این تحول بس مهم است. در حالی که تمدن در معنای پیشرفت وضع اجتماعی مردمان رواج داشت، کاربرد آن به صورت جمع در واقع از کلیتهای متمایز و متفاوت یاد می‌کند. این کاربرد جمع به معنای روش ویژه ی زندگی یک ملت یا ملتهاست. آن کاربرد مفرد چنانکه پیشتر هم آورده ام در معنای تربیت و تزکیه و وقار است و خصوصیت و برجستگی رفتار را می‌رساند یا مقصود می‌دارد.

آنچه اهمیت دارد این است که این کاربرد جمع به رشته ای از مطالعات میدان می‌دهد که «مطالعات تمدنی» نام گرفته است. متفکرانی چون اوسوالد اشپنگلر، آرنولد توین بی، فرنان برودل تا هانتینگتن و دیگران به این حوزه دلبستگی نشان داده اند. براساس این نگرش و این دست از مطالعات به باور «روان وی» می‌توان نه فقط از تمدن

<sup>3</sup> .Ferguson,A. An Essay on the History of Civil Society.1773.4<sup>th</sup> edition.

چینی، هندی، تمدنهای عرب که از تمدنهایی چون تمدن کوروش در ایران یا از تمدن اروپای قرون وسطی نام برد.

از سوی دیگر چنان که پیشتر یاد شده است انسان شناس برجسته ی انگلیسی در کتاب پیشاهنگ خود به نام «فرهنگهای ابتدایی» (۱۸۷۴) میان دو مفهوم «تمدن» و «فرهنگ» تفاوت نمی گذارد. با اینحال او در اساس وابسته به مفهوم «فرهنگ» استدلال خود را بنا می نهد زیرا مفهوم تمدن، البته به باور «شفر»، به او امکان نمی داد روایت تاریخی تکامل یابنده ای را مبتنی بر آغازی ساده به سوی شکلهای والاتر پیشرفت فراهم آورد و به دست دهد؛ از این گذشته مفهوم تمدن در برگیرنده ی مرحله ای بالا از جامعه ی بشری می بود که نمی توانست مرحله ی آغازین را بنمایاند. به همین سبب بود که انسان شناسان و قوم شناسان در غرب در گزارشهای خود از جامعه های ابتدایی مفهوم «فرهنگ» را به کار می بستند زیرا بر این تصور بودند که مفهوم «تمدن» به میزان زیادی ذخیره سازی شده بود برای توصیف جامعه ی مدرن. به همین علت می شد گفت «تمدن غربی» یا «فرهنگ غربی»، و «فرهنگ ابتدایی» یا «فرهنگهای ابتدایی» ولی قابل قبول نبود که کسی بگوید «تمدن ابتدایی» یا «تمدنهای ابتدایی».

«روان وی» سپس می گوید بدیهی است که واژگان از نظر معنایی از ثباتی بالنسبه پایدار برخوردار باشند یا معنایی تازه بر بگیرند، با اینحال دگرگونی و عدم دگرگونی معنایی در جفت واژگانی چون «تمدن» و «فرهنگ» گاهی وقتها می تواند گیج کننده و شکفت انگیز شود. در اینجا او به «برودل» توسل می جوید و با نقل قول از او می گوید برای مثال کاملاً درست و قابل قبول است که بگوییم «تمدن» حاصل جمع «فرهنگهایی» است که در بر می گیرد؛ یا بگوییم که مکان و حوزه ی جغرافیایی یک «تمدن» همان قلمرو «فرهنگی» آن است؛ یا که بگوییم تاریخ یک «تمدن» همان تاریخ «فرهنگهای» آن است؛ یا بگوییم عناصری که یک «تمدن» به تمدنهای دیگر پخش می کند و اشاعه می دهد میراث «فرهنگی» آن است. سخن «برودل» از این وراتر می رود و عنصر «وامگیری فرهنگی» را خواه مادی باشد یا فکری نیز در همین رده برمی شمرد.<sup>۹</sup> آنچه به نظر «برودل» در معرض دگرگونی قرار نگررفت کاربرد صفت «فرهنگی» به زبان آلمانی است: kulturell که از حدود ۱۸۵۰ رواج یافت و از فراز و نشیبهای معنایی بسیار مصون ماند در قیاس با صفتهای مشابه در زبانهای عمده ی اروپایی.

«روان وی» در واقع داوریهایش را از دیگران وام می گیرد. او که چینی تبار است همه ی این ادبیاتی را که نقل می کند از نویسندگان غربی برمی گیرد. مهم این است که

<sup>3</sup> .See: Ruan Wei. lid. P5; and: F. Braüdel. A History of Civilization.. P.6.

چنین سنجش ظریفی چون تفاوت‌گذاری میان دو مفهوم «تمدن» و «فرهنگ» توجه یک محقق چینی را برانگیخته است. ما سپاسگزار می‌شدیم چنانچه به ما می‌گفت این دو واژه چه بازتابی یا چه برابرنهاده‌هایی در زبان چینی دارند. این قلم این کار را در ارتباط با زبان فارسی انجام داده است در نوشته‌های پیشینش خاصه در کتاب «فرهنگ و تمدن».

یکی از دلایل در هم تنیدگی دو واژه ی تمدن و فرهنگ این واقعیت است که نظریه پردازان کوشیده‌اند آگاهانه یا ناآگاهانه واژه ی تمدن را به مدد واژه ی فرهنگ تعریف کنند. درست است که بخشهایی از محتوای معناشناختی «فرهنگ» همپوشانی دارد با معنای تمدن، این امر اما مانع از آن نشده است که برای تعریف «تمدن» از «فرهنگ» مدد بجویند. کسانی که خواسته‌اند از این راه حل به ظاهر ساده بهره بگیرند از یاد برده‌اند که توسل به چنین روشی در واقع اینان را وامی‌دارد نخست به تعریف «فرهنگ» روآورند. روآوردن به تعریف «فرهنگ» بر اساس این روش اما ممکن نمی‌شود مگر به تعریف درآوردن «تمدن» پیش از آن. بر این اساس است که «هانتینگتن» این دواژه را برابر هم می‌گیرد و تمدن را همان فرهنگ می‌داند با وضوح و شفافیت؛ به بیان دیگر تمدن یعنی تجلی فرهنگ. «فرنان برودل» هم «فرهنگ» را مرحله‌ای خاص می‌نگرد از تکامل عمومی بشریت که در سطحی نازلتر از تمدن قرار دارد.

به طور متعارف شمار زیادی از نظریه پردازان مفهوم تمدن را برای جامعه‌های مدرن به کرامی‌برند و مفهوم فرهنگ را هنگامی به کار می‌بندند که به موضوع جامعه‌های ابتدایی می‌پردازند. بدین ترتیب مفهوم تمدن در رده بندی جایگاهی بلندمرتبه به خود اختصاص می‌دهد و فرهنگ پس از آن قرار می‌گیرد. با همه این احوال محتوای معناشناختی فرهنگ است که وارد مفهوم تمدن می‌شود، نه برعکس. در این میان «کریستور داوسون» از جامعه‌شناسان برجسته ی انگلیسی در حوزه ی مذهب روشی میانه یا روشی خاص برگزید و گفت مفهوم تمدن می‌تواند به خود ببالد که دربرگیرنده ی «تکثر فرهنگی» است. به باور او ما می‌توانیم از فرهنگ فرانسوی یا آلمانی یا بریتانیایی سخن بگوییم اما همه ی اینها در ضمن متعلق به پدیده ی بالاتری هستند که «تمدن غرب» نام دارد. بدین ترتیب به تفاوت یا تمایزی روشن دست می‌یابیم. تمدن در نتیجه ی این تمایزگذاری تبدیل می‌شود به گسترده ترین پدیده ی اجتماعی - تاریخی نشأت گرفته از ابعاد معنوی والا. این روش و این راه حل هیچ پدیده ی والاتر دیگری از تمدن را نمی‌پذیرد.

«امانوئل والرشتاین» این روش رانمی پسندد. او می گوید در کاربردهای غیر-انگلیسی، تمدن به امور جاری زندگی اشاره دارد در حالی که فرهنگ چیزهای پالایش یافته و آراسته را در نظر می گیرد. والرشتاین در ارتباط با این آنتی تز که می توان آن را تقابل این دو مفهوم دانست به کاربرد آلمانی آنها در قرنهای هیجدهم و نوزدهم میلادی توجه می کند که فرهنگ را موقعیتی فاخر می داند که اهداف اخلاقی بلند مرتبه ای را منظور می کند و تمدن را به معنای رفتاری شایسته و درست به کار می گیرد.

این رویکرد دیدگاه «نوربرت الیاس» را برمی گزیند که در کتاب معروفش به نام «روند تمدن» به این دو مفهوم می پردازد. «الیاس» می گوید تمدن در فرانسه به کار می رفت و فرهنگ در زبان آلمانی. به این رویکرد الیاس پیشتر اشاره داشته ام. «الیاس» این امر را متأثر از ناسیونالیسم که در قرن نوزدهم میلادی شایع بود و رواج داشت، نمی داند، بل آن را محصول نبرد و پیکار شهروندان روشنی یافته ی آلمانی می داند علیه آریستوکراسی آلمانی. در آن موقع زبان فرانسوی در واقع زبان فاخر طبقه ی بالای جامعه بود (در قرن هیجدهم میلادی) و زبان آلمانی وسیله و ابزار جامعه ی مدنی آن روزگار به شمار می رفت که آثار کانت، گوته و شیلر به این زبان تولید شده بود. این امر بی تردید تضادی جدی را به نمایش می گذاشت که به بیان دیگر نمایاننده ی نبرد طبقاتی میان بورژوازی و آریستوکراسی به شمار می رفت. این دوگانگی میان فرهنگ و تمدن محصول چنین فضایی در آلمان بود. کانت در اثر کوتاه و معروف خود به نام «اندیشه ای در باره ی تاریخ عمومی با هدفی جهان وطنانه» با خوارشمردن اصطلاح تمدن به آریستوکراسی آلمان می تازد. به باور کانت اندیشه ی اخلاقی و اخلاقیات به واقع در فرهنگ متجلی می شود مانند عشق به افتخار و شرف در حالی که ظاهر بیرونی فقط بازتاب تمدن است. بنابراین فرهنگ تبدیل شد اهداف بالای پرورش اخلاقی و تمدن فقط به معنای رفتار خوب می بود.

نظر «اشپنگلر» را هم پیشتر در بالا آورده ام تا تصویری از درک و فهم آلمانی از این دو واژه به دست داده باشم. البته رویکرد «اشپنگلر» نیز در کنار رویکرد «داوسون» مطرح بوده است که گونه ی متفاوتی از استنباط و درک از این دو مفهوم را به دست می داده است.

از اینها که بگذریم رویکردی ریشه شناسانه نیز داریم. این رویکرد به ریشه ی این واژگان می پردازد و به این نتیجه می رسد که تمدن نوعی «فرهنگ» شهری است. البته این ریشه شناسی به واژه ی تمدن در صورت لاتینی آن توجه می کند. در فارسی هم که جداگانه به آن نگاه خواهم انداخت واژه ی تمدن همین خصلت را دارد. «فیلیپ باگبی» که با نگارش کتاب «فرهنگ و تاریخ» شهرتی به هم زد همین رویکرد را پی

می گیرد. در ضمن علاوه بر یادداشتهایی که در فوق آورده ام به زیر نویس این صفحه نیز نگاه بیندازید. انسان شناس برجسته ی آمریکایی به نام «کلاید کلاکون» در معرفی این کتاب نیز نوشته است تمدن از نظر «باگبی» همان فرهنگ شهری است.

با این تعریف خصلت اصلی تمدن برپاساختن شهرها و ساکنان این شهرها می بود. البته پرسش مهم و معناداری که برجا می ماند این است که «شهرچیست؟». شهرها جماعتی از مردم هستند که به طور عمده به تولید خوراک رو نمی آورند. آبدین ترتیب یک روستا یا شهر کوچک در این تعریف نمی گنجد. به یک علت ساده که جمعیت کوچکی را دربر می گیرند. بااین حال هنوز نمی دانیم چه جمعیتی و به چه میزان می تواند ما را به تعریف شهر نزدیک کند. این قلم در ارتباط با تحقیقی که برای سازمان ملل در ارتباط با «سنجش پیشرفت در سطح محلی» انجام داد به این موضوع در آن هنگام توجه کرد. زمانی بود که جمعیت پنج هزار نفری کافی می بود تا یک مجموعه ی انسانی، شهر محسوب شود. «باگبی» البته به امر تولید و عدم تولید خوراک نیز توجه می کند. بنابراین تا اینجا دو عامل داریم که یکی شیوه ی تولید است و دیگری میزان جمعیت. در مورد میزان جمعیت می دانیم که بسته به شیوه های آمار و تقسیمات کشوری نوسانهایی چشمگیر وجود دارند. به هر حال از نظر «باگبی» این شهر است که برابر است با تمدن. صورتهای دیگر زیست جمعی در همان مقوله ی فرهنگی می گنجد. البته «روان وی» نیز شاید با توجه به موقعیت چین پراکندگی جمعیت را نیز به حساب آورده است. با اینها در اینجا کار نداریم. در مورد تولید «باگبی» می گوید وقتی که اکثریت مردم و ساکنان یک حوزه به طور مستقیم درگیر تولید خوراک نباشند آنگاه ما دارای معیاری هستیم که می توان این مجموعه را شهر نامید. بنابراین نظر او در دورانهای پیش از تاریخ مهمترین عامل این می بود که انسانها بتوانند از اشتغال به تولید خوراک رها شوند و فراغت داشته باشند. از راه کسب این فراغت می بود که انسانها بتوانند زندگی پالایش یافته و فرهیخته ای برای خود دست و پا کنند. همین آزادی و فراغت به آدمیان امکان می داد بتوانند سفرکنند، به دادوستد و تجارت بپردازند، به فعالیتهای تکنولوژیک، نظامی، دینی یا فکری رو آورند و شیوه های اندیشیدن و زیستی

<sup>41</sup> Civic در انگلیسی از ریشه ی لاتین: civilis/civis/civitas مشتق می شود که به ترتیب برابرند با واژگان انگلیسی:

Citizens/citizen/city or polis

<sup>4</sup> Kluckhohn, Clyde. Review of Culture and History by Philip Bagby. uni. California 1959. Pp.1-2. In: Wily Online Library/and :Ruan Wei. Ibid. P.7.

<sup>4</sup> Pahlavan, Changiz. Measurement and Analysis of Progress at the Local Level. Vol. III. Pp.103-138. UNRISD. Geneva 1979.

یا «ارزشهای» خود را در حوزه ای گسترده تر اشاعه دهند. در چنین فراگردی می بود که تمدن پدیدار می شد. گرچه ممکن می بود شیوه ی نگارش (= خط) بیرون از شهر ابداع شده باشد، اما اصلاح و بهبود آن تنها در پرتو حضور متخصصان در درون شهر ممکن می بود زیرا اینان وقت کافی در اختیار می داشتند به چنین چیزهایی توجه کنند. «باگبی» معتقد است که حتی پیگیری و تفکر عقلانی منظم نیز در درون شهرها می توانست شکل بگیرد. مردم شهری یا شهر نشینان وابسته به خلق و خوی دگرگون شونده ی طبیعت نمی بودند و می توانستند کار خود را دنبال کنند. تردید دارم بتوان چنین استدلالی را به همه ی دورانها تعمیم داد. به هر حال بر اساس همین استدلال است که او تمدن را برابر می گیرد با فرهنگ شهر. بالندگی تاریخی شهر به باور او همزمان و مقارن شد با برآمدن «فرهنگهای» جدید و ارزشهای تازه ی دورانساز و تجربه های نهادی. در اساس مطابق با این دیدگاه نفس پیدایی شهر به معنای تولد تمدن است.

تصور می کنم «باگبی» در طراحی این فرضیه اش از نظریه و دیدگاه «کارل یاسپرس» موسوم به «عصر محوری» تأثیر پذیرفته باشد. «کلاکن» معتقد است «باگبی» در پرداخت دیدگاهش از داده های علمی بهره نگرفته است و به همین اعتبار کیفیتی حرفه ای ندارد. با اینحال نباید از اثرگذاری «باگبی» بر دیگران حتی بر اندیشگر برجسته ای چون «فرنان برودل» غافل بود. «برودل» در نوشته های مختلفش از او یاد می کند و می پذیرد اصطلاح تمدن را باید هنگامی به کار گرفت که از شهرها سخن می رود و فرهنگ را می توان وقتی به کاربرد که به حوزه های روستایی هنوز شهری نشده می پردازیم. بدین ترتیب تمدن از نظر «برودل» نوعی فرهنگ پیشرفته است یا به بیانی دیگر مرحله ی پیشرفته ی فرهنگ است. از این گذشته تمدن در نظر او یک «فضا»ست، یک «قلمرو فرهنگی» است.

نکته ی در خور توجه دیگری که در ارتباط با توصیف تمدن به میان می آید تقسیم بندی یا رده بندی تمدنهاست. برای نمونه می توان از یک تمدن در معنای نخستین آن یعنی در معنای عام و دربرگیرنده سخن گفت و تمدنهای وابسته به آن را در زیررده های این مفهوم عام در نظر گرفت. بر مبنای چنین روشی چنانچه تمدن غرب را یک مفهوم عام و فراگیر بدانیم در این صورت تمدنهای اروپا، آمریکا، روسیه و آمریکای لاتین را تمدنهای دومین می دانیم. این رده بندی را می توان به رده های سومین نیز تقسیم کرد. تمدنهای فرانسه، بریتانیا، آلمان و جزآن در رده ی سوم قرار می گیرند. این رده بندی را می توان تا یکی دو رده ی دیگر نیز ادامه داد. سودمندی این طبقه بندی در مواردی سخت پرسش برانگیز تواند بود. بسته به اینکه معیار عام ما برای توصیف مقوله ی اصلی یعنی رده ی نخستین چه باشد این طبقه بندی زیررده های خاص خود را خواهد داشت. برای نمونه اگر دین را معیار و شاخص تمایز گذاری بگیریم آن وقت تقسیم بندی

تمدن غربی تبدیل می شود به تمدن مسیحی و رده بندیهای آن بر پایه ی شاخه های مسیحیت مانند ارتدکس و جزآن. از این مقوله در اینجا بیش از این سخن نمی گوئیم مگر جایی که مناسب این موضوع در این رساله باشد وگرنه بدفهمی به بار می نشاند. فقط یکی از دشواریها را یادآور می شویم. به قول «روان وی» کشوری چون فیلیپین که اکثریت مردم آن مسیحی اند در کجا قرار می گیرد؟ «روان وی» از یاد می برد که جمعیت مسلمان این کشور نیز کم نیست و در معرض ستم نیز بوده است. او حضور شاخه های تمدنهای گوناگون را در یک مکان واحد جغرافیایی و به بیان دیگر در چارچوب یک کشور - ملت باید درست به پاسخ بنشیند. اگر تمدن ایرانی را در نظر آوریم باید بتوانیم حضور شاخه های مسیحی را در قالب این تمدن درست توضیح بدهیم. دوره های تاریخی معینی را نباید به هنگام سنجش و توصیف تبدیل به خصلتی عام کرد. در اینجا تصور می کنم توصیف تمدن به جزئیات و گروه های فرهنگی درون آن تمدن تقلیل نمی یابد. این توصیف باید قادر باشد خصوصیات یا خصلت فراگیر و عام یک تمدن را به نحوی برشمرد که تحولات فرهنگی و حضور متنوع قومها و ادیان درونی آن نیز قابل توضیح و تشریح باشد.

در حوزه ی تمدن ایرانی اگر بخواهیم دوران پیش از اسلام را براساس دین طبقه بندی کنیم تنها دین زرتشت را نمی توان مبنای سنجش قرارداد. دین مهر یا دین مانویت و جزآن نیز اهمیت خود را دارند. از این گذشته دینهای نزدی به به مسیحیت نیز مطرح می شوند که رنگ و بوی محلی دارند و یکسره با کلیسای مسیحی یکسان نیستند یا براین اساس به تنهایی نمی توان دست به سنجش زد. کلیسای نسطوری فرقه ای نیرومند به شمار می رفت. این فرقه پیروان بسیار داشت و حوزه ی وسیعی از فلسطین تا ایران و از آسیای مرکزی تا شمال چین را دربرمی گرفت. آیا بدین اعتبار می توان از تمدن نسطوری همچون یک زیر - طبقه سخن به میان کشید؟ این چیزها بس پیچیده اند. تنها به مدد معیارها و روش شناسی روشن و شفاف می توان به این رویکردها پرداخت و دست به ارزشیابی و سنجش زد. ما در اینجا فعلاً با تمدن به مفهوم عام آن نگاه می اندازیم و همه ی خصوصیات دیگر را از خصوصیات تمدنی معین در نظر می گیریم. نحوه ی کشورداری و نوع شهرنشینی و البته جهان بینی، همه در شمار خصوصیات یک تمدن قرار می گیرند.

موضوع مورد بحث براساس نگرش «شفر» و دیگران این است که آیا این تمدنها همه تمدنهای دوران یا عصر به اصطلاح ابر - تمدن یا تمدن جهانشمول تعلق دارند؟ آیا اینها یعنی تمدنهای پیشین را صرفاً تمدن می نامیم؟ به اعتبار «شفر» تمدن «تکنوساینس» ما را وارد دورانی ساخته است که تمدن با شتابی جهانشمول پیشرفت می کند و ما را از مقیاس محلی به مقیاس سیاره ای می پیوانداند. آیا این نگرش بدین معناست که تمدنهای

دورانهای پیشین رنگ می بازند و ویژگیها و خصوصیات این تمدن فراگیر که سراسر سیاره ی زمین را دربر خواهد گرفت بستر تمدنی تازه و نوین است که از همه ی تمدنهای دوران قبل درمی گذرد و یکسانی و همانندی نوبی به بشریت عرضه می کند؟ این فرضیه ی جهانی شدن تنها به قول «روان ی» به میزانی معتبر خواهد بود که همه ی تمدنهای کنونی روی کره ی خاکی به گونه ای ژرف در معرض «انقلاب تکنو ساینسی» واقع شوند و آینده ی بشریت را به نحوی بی سابقه دگرگون سازد. او که یک چینی است و برای تمدن چین ارزش خاصی قائل است با این حال می گوید این جریان انکارناپذیر است. تصور می کنم این داوری دو بخش دارد. یکی آنکه ما می بینیم همه ی تمدنهای کنونی کره ی خاکی یکسان در برابر انقلاب تکنوساینسی و آثار آن قرار ندارند. دوم این که هر تمدنی به هر فراگرد نوبی که بپیوندد خصوصیات خود را به همراه می آورد. سوم آنکه رقابت و همزیستی تمدنها آمیزشهایی غیر قابل پیش بینی به بار می نشانند. و سرانجام اینکه این تصور تمدن تکنوساینسی در حال حاضر نوعی توجیه عملکرد تمدن غربی است که کم فاجعه و بی خردی از خود بروز نمی دهد. نگاهی بیندازیم به فاجعه ای که تمدن غربی به مفهوم عام خود به اشکال مختلف در خاورمیانه و شمال آفریقا به راه اندخته است. مهاجرتها و تحرکات جمعیتی بی سابقه را ببینیم. اگر تمدنهای دیگر در این جریان تاریخی سهمی خلاق نداشته باشند در عمل نگرش «تکنوساینسی» نوعی تسلیم و انحلال طلبی برای تمدنهای غیر غربی به همراه خواهد داشت.

تمدن چینی در این جریان بغرنج خواستار ایفای نقشی دورانساز است اما هنوز جهانی بینی سامان یافته ای ندارد. یک تمدن را نمی توان تنها به مدد پیشرفت اقتصادی در جایگاه رهبری یا تعیین کنند قرارداد. به همین جهت هم می بینیم که «روان وی» قادر نیست خود را در گفتاری که در ارتباط با سنجش نظریه یافر ضییه ی «شفر» فراهم آورده است جمع و جور کند. هم تسلیم استدلال «شفر» می شود و هم آنکه گاه مقاومتهایی از خود نشان می دهد. درجایی دیگر به درستی می گوید تفاوتهای جغرافیایی، تاریخی و روان شناختی میان تمدنها آنچنان ریشه دار و عمیق اند که در آینده ای نزدیک از میان نخواهند رفت حتی بر اثر رشد انفجاری تکنوساینس که تصور می شود از حضوری فراگیر و مقتدر بهره مند است. البته این رویکرد در ضمن به این معناست که او اصل مطلب را می پذیر ولی تحقق آن را به زودی میسر نمی داند. همیجاست که میان این قلم و این دیگاه تفاوت سر بر می کشد. تصور او در نهایت بی آنکه صراحت به خرج دهد این است که این کار دیر و زود دارد اما سوخت و سوز ندارد! اصل مطلب این نیست. اصل مطلب این است که ما در محله حضور تمدنهای گوناگون هستیم. احتمال دارد که برخی از این تمدنها از بین بروند و برخی برجا بمانند. با اینحال ما همچنان در عصر تمدنها سیر می

کنیم. تنها آمیزش درست و خلاق این تمدنها ما را به سوی تمدنی جهانشمول می رانند بی آنکه این تمدن جهانشمول به امحای تمدنهای دیگر بینجامد. این نکته را با طرح نظریه ی «حوزه ی تمدنی» توضیح می دهم.

«روان وی» معتقد است که این تمدن جهانشمول هنوز در مراحل مقدماتی قرار دارد. این تمدن که او آن را «ابرتمدن جهانشمول» می نامد گرچه انقلابی در عرصه ی اقتصاد و تکنولوژی جهانی شده راه انداخته است و همانندی بی سابقه ای در شیوه های زیستی در تمدنهای عمده به بار آورده است، با اینحال نمی تواند ارزشهای مربوط به هر یک از این تمدنهای حاضر را در آینده ی نزدیک دگرگون سازد چه رسد به تغییر مکانهای جغرافیایی این تمدنها و هویتهای معنوی آنها را.

در همین رابطه خوب است بدانیم که «مطالعات تمدنی» مطالعات علمی محض نیستند. این مطالعات به طور عمده میان رشته ای اند و به گستره ی تاریخ، جغرافیا، دین، فلسفه، جامعه شناسی و انسان شناسی دلبستگی نشان می دهند. به همین علت هم مفاهیمی که به کار می بندند مانند مفاهیم علوم دقیقه نیستند. به همین لحاظ در هم تنیدگی و اغتشاش مفاهیم اجتناب ناپذیرند. از این رو کسانی که در این حوزه کار می کنند مفاهیم خود را به کار می بندند و تعریف خود را از «تمدن» و «فرهنگ» به دست می دهند. با اینحال «روان وی» هم موافق است که چنین وضعیت بغرنجی نباید ما را از جستجو و کوشش در این زمینه بازدارد.

موضوعی که نیازمند کنکاش جداگانه است آمیزش و بازده آمیزش تمدنهاست. در پهنه ی فرهنگ این موضوع به گونه های مختلف بررسی و پرداخت شده است و در تحقیقات میدانی انبوهی داده های سودمند فراهم آمده است. باید دیدمی توان همین مورد را در عرصه ی آمیزش تمدنی نیز به کار بست و از آن در جهت غنای اندیشه ی تمدنی بهره گرفت و اگر پاسخ مثبت باشد باید دید چگونه به این مورد بغرنج می توان اندیشید. در حوزه ی فرهنگ می دانیم به محض آنکه فرهنگی در ارتباط با فرهنگی دیگر قرار می گیرد خواه نا خواه وارد عرصه ی اثرگذاری و اثرپذیری می گردد. این موضوع بسیار گسترده و بسیار مهم است. مکتبهای گوناگون فکری نیز در این مسیر سر بر آورده است. آیا در ارتباط با تمدن هم با همین مورد سروکار داریم؟ به این نکته ها و چیزهای دیگر باید توجه داشت و به هر حال باید به آنها درست پاسخ گفت و درست اندیشید.

اردیبهشت ۱۳۹۶



## فیلیپ باگی

فیلیپ باگی با کتاب کوچکش به نام «فرهنگ و تاریخ» نه تنها در میان اندیشگران حوزه ی «مطالعات تمدنی» و حتی «مطالعات فرهنگی» توجه برانگیخت، بل توانست نقشی خاص برای خود کسب کند و گفتارهایی اساسی برپینگیزاند. این نکته به معنای موافقت یا مخالفت با اندیشه های او نیست. بدین معناست که وقتی اندیشگری به تفکری مستقل دست می یابد و پختگی فکری از خود بروز می دهد، قادر است دست کم در عرصه ی رشته ی خود جایگاهی ماندگار به دست آورد صرف نظر از حجم آثارش.

«فیلیپ باگی» با نگاه به تاریخ و فلسفه ی تاریخ کار خود را پایه می گذارد و از آنجا می کوشد میان دو مفهوم فرهنگ و تمدن تفاوت بگذارد و حتی نوعی طبقه بندی از تمدنها به دست دهد. در این مورد آخر، کارش را می توان آمیخته با کاستیهای دانست و نارساییهایی در آن مشاهده کرد.<sup>4</sup> بذا همه ی این احوال چنانکه از زیر عنوان نام کتابش هم برمی آید کوشیده است مقدمه ای فراهم آورد برای مطالعات تطبیقی در حوزه ی تمدن.

یکی از خصوصیات آثار بسیاری از جامعه شناسان و فیلسوفان تاریخ، که نمونه های بسیار در دست داریم، ناآشنایی با تمدن ایرانی است. اغلب از این تمدن به گونه ای مشخص نام نمی برند یا آن را گذرا بخشی از تمدن میان رودان یا خاور نزدیک یا گوشه ای از این منطقه نام می برند. کمتر دیده ام که از این تمدن همچون پدیده ی تمدنی مستقل نام ببرند یا خصوصیات متمایز آن را از توجه خاص برخوردار سازند. این تمدن نه فقط دولت مستقلی برپاساخته است که به قول هگل نخستین دولت در تاریخ است، گستره ی وسیعی را زیر فرمان خود درآورد و به شکلهای مختلف از استمرار برخوردار شد و از همه ی اینها گذشته دین (= دینها) سامان یافته ی جامعی عرضه کرد و زبان مستقل و مهمی را به ارمغان آورد که در تداوم خود حتی پس از شکست از نیروی عرب اسلامی همین زبان را چنان پروراند که از مهمترین زبانهای ادبی جهان شد. هیچ زبان دیگری به این حد از استمرار برخوردار نبوده است؛ و سرانجام آنکه این زبان در شعر و نثر و عرفان و سیاست شکوفاییهای خیره کننده ای به بار نشانده است.

«باگی» را هم باید در شمار کسانی قرارداد که در طبقه بندی تمدنی خود به تمدن ایرانی (= تمدن پارسی) جایگاه خاصی نمی بخشند و در نتیجه از آن درست یاد نمی کنند

<sup>4</sup> .Bagby, Philip. Culture and History. Prolegomena to the Comparative Study of Civilizations. Greenwood Press First edition 1959/Reprinted 1976. Pp.44.

و اثرگذاری آن را درست نمی‌سنجند یا اصلاً نمی‌سنجند. در مقابل تمدنهای هندی و چینی در نظر این دانشمندان از جایگاه و مقام خاصی برخوردارند. اگر از چین بگذریم مجموعه‌ی هند بارها با انقطاع تمدنی روبه‌رو بوده است. چین را هم باید تمدن بسته‌ای دانست که تنها در حوزه‌ی پیرامونی خود اثرگذاری داشته است و هیچگاه همچون یک امپراتوری در نیامده، ضمن آنکه اثرپذیری بسیار از خود نشان داده است خاصه در ارتباط با آیین بودا. این موضوع در حوصله‌ی این نوشته نیست. فقط می‌خواهیم برخی دیدگاه‌ها و ملاحظات «فیلیپ باگبی» را بشناسانیم. به همین جهت نکته‌هایی را از کتاب او برمی‌گیریم و آنها را به اختصار می‌شناسانیم به خصوص مواردی را که در ارتباط با نوشته‌ی حاضر معنی و ارتباط دارند. ما به خصوص به رویکرد او در ارتباط با فرهنگ و تمدن توجه کرده‌ایم و می‌خواهیم نکته‌هایی را بر بگیریم که به این موضوع نگاه انداخته‌اند. در بالا نگاه او را در ارتباط با فرهنگ و تمدن و پدیده‌ی شهر کوه برشمرده‌ایم. خوب است یادآور شوم که پیش از او نیز کسانی دیگر چون «روبرت ردفیلد» بوده‌اند که به عنصر تمدن و شهر پرداخته‌اند. فعلاً «فیلیپ باگبی» در مقابل ما قرار دارد.

۱. فیلیپ باگبی در مقدمه‌ی کتابش می‌نویسد در این کتاب یک هدف غایی دارد و یک مسئله که می‌کوشد آن را حل کند. این مسئله در اساس همان چیزی است که توجه فیلسوفانی چون «اشپنگلر» و «توین بی» را به خود جلب کرده بود. این مسئله این است که آیا جریان تکامل تمدن، چه در مرحله‌ی رشد آرام و چه گاهی به صورت افول شتابان، مبتنی بر نظم ترتیب است؟

از نظر «فیلیپ باگبی» این موضوع در دورانی که او این کتاب را می‌نوشت اهمیت بلافصل داشت. در آن دوران به باور او فقدان ایمان، رکود هنر، بی‌اعتبار گشتن آرزوهای لیبرال، خصوصیات فاجعه‌بار جنگهای اخیر همه و همه از افول بلافصل حکایت داشتند.

پرسشی که در اینجا مطرح می‌شود به باور او این است که آیا این افول امری ناگزیر است؟ برای آن که بتوان به این پرسش پاسخ داد باید به کاوش و تحقیق در گذشته روآورد. بخشی از ناکامیابی فیلسوفان تاریخ در یافتن پاسخی به این پرسش به سبب فقدان یک نظام اصطلاح‌شناسی بوده است. «فیلیپ باگبی» می‌خواهد یک نظام دقیق اصطلاح‌شناسی فراهم بیاورد و به همین علت هم کتابش را اختصاص می‌دهد به این مورد. پاسخگویی به این پرسش را به عهده‌ی تحقیقات بیشتر وامی‌گذارد.

۲. «باگبی» می‌گوید انسان‌شناسان از رشته‌ی علمی خود چنان سخن می‌گویند که گویی همه‌ی رشته‌های دیگری که با موجود انسانی سروکار دارند زیر رشته‌های

انسان شناسی به شمار می روند: جامعه شناسی، تاریخ و حتی روان شناسی. توجیه این رویکرد در اساس در عنوان رشته ی آنان نهفته است که «انسان شناسی» است یعنی «دانش انسان». از این عنوان معنایی عام و کلی منظور می کنند. به عقیده ی او به همین اعتبار بود که «کانت» این واژه را به کار برد. در گذشته اما مطالعات انسان شناسان محدود می شد به جوامع ابتدایی و هنوز هم توجه اصلی آنان معطوف به همین مورد است.

جامعه شناسان نیز از سوی دیگر تمایل دارند هر رشته ای را که به «گروه های انسانی» می پردازد در درون خود جای دهند. اینان نیز البته خود را محدود می کرده اند و مرزهایی را در نظرمی گرفته اند. کوششهایشان معطوف بوده است به ساختار و کارکرد جامعه در اروپا و آمریکا. در بستر چنین رویکرد و زمینه ای به جامعه های پیشین /آغازین یا غیر اروپایی توجه نمی کردند و از آنها می گذشتند. در ارتباط با رشته ی تاریخ نیز «باگبی» نقصانهایی را بر می شمرد. معتقد است که خود او می خواهد اصطلاحات و عنوانها را بیشتر در معنای محدودشان در نظر بگیرد و گرفتار وسعت معنایی نشود. هدف او این است که پایه و اساسی فراهم آورد تا بتواند بر آن مینا به تعمیم دادن و دست یافتن به احکام کلی در ارتباط با تاریخ در معنای محدود بکوشد. این تکلیف یا وظیفه را به قول او می توان انسان شناسی یا جامعه شناسی به معنای وسیع کلمه در نظر گرفت. به همین خاطر هم اصطلاح «دانش تاریخ» یا «تاریخ شناسی» را به کار می برد و به بیان دیگر ترجیح می دهد اصطلاح «مطالعه ی تطبیقی تمدنها» را به کار بگیرد. منظور او از «تمدنها» فرهنگهای گسترده، پیچیده، شهری شده و به طور متعارف باسواد است که تکامل آنها بیشتر رویدادهایی را که تاریخنگاران به آنها می پردازند، در برمی گیرد. کتاب او در واقع می خواهد به این رویکرد و دیدگاه توجه کند. از این رو دو فصل از کتابش را به «طبیعت تاریخ» و «درک تاریخ» اختصاص داده است. پس از این دو فصل که در اینجا به آنها نمی پردازیم می رسد به فصلی که «مفهوم فرهنگ» نام گرفته است. ما در این گفتار در اساس می خواهیم دیدگاه او را در ارتباط با دو مفهوم فرهنگ و تمدن به اختصار شرح دهیم.

۳. «باگبی» معتقد است که مفهوم فرهنگ به شیوه ی انسان شناختی به تدریج سامان یافته است. البته با اینحال تردید ندارد که انسانها نسبت به آداب و رسوم و شیوه های زیستی شان و تفاوت اینها با مردمان دیگر در همسایگی شان آگاه بوده اند و راه هایی گوناگون برای بیان این چیزها برگزیده اند. در بونان قدیم میان سنت که به باور این قلم می توان آن را عرف نامید یا حتی آداب و رسوم، و طبیعت تفاوت گذاشته می شد. «باگبی» این تفاوت را مشابه تمایز میان منابع زیستی (بیولوژیک) و فرهنگی رفتار می داند. پدیده ی فرهنگ در چارچوب انسان شناسی معاصر در واقع همین حوزه را در

برمی‌گیرد. فرهنگ در لاتین و انگلیسی میانه همین معنای «پرورش» و به اصطلاح «کشت و زرع روح» را داشته است. این معنا را می‌توان در واژگانی چون کشاورزی و باغداری بازیافت. بعدها «فرهنگ» در واژه نامه‌ی آکسفورد به سال ۱۵۱۰ نخستین جلوه‌ی خود را به معنای کوشش در جهت توسعه و تحول یک شیئی معین به نمایش گذاشت. از این روست که ما به عنوان مثال می‌گوییم «فرهنگ گندم» یا «فرهنگ هنرها». به این اعتبار نمی‌توان «فرهنگ» را به صورتی منفرد و تنها به کار گرفت. در زمانی دیرتر به سال ۱۸۵۲ «جان هنری نیومن» اصطلاحاتی چون «فرهنگ ذهن و روان» یا «فرهنگ فکری» را به کاربرد اما این کاربرد هنوز به معنای استفاده از واژه‌ی فرهنگ به صورت مطلق یا به تنهایی نبود. «باگبی» بر این تصور است که در دوران کنونی یعنی همان زمان نگارش کتابش ما واژه‌ی «پرورش» (cultivation) را به دو معنا به کار می‌بریم یعنی هم در معنای حقیقی- تحت اللفظی- لغوی و هم در معنای مجازی.

در اینجا «باگبی» می‌گوید در قرن هیجدهم در فرانسه نویسندگانی چون «ولتر» و «وووان آرگو» واژه‌ی فرانسوی «فرهنگ» (culture) را در معنایی مطلق به کار گرفتند. در نظر اینان «فرهنگ» به معنای وضعیت (یا پالایش یافتگی) ذهن (عقل و خرد یا اندیشه و ذوق) بود و ارتباطی نداشت با رستنیها و کشت شده‌ها. این کاربرد به سرعت در ارتباط با مهارتهای فردی که آموخته باشد (یعنی تحصیلکرده) به کار گرفته شد. رفتارهای خوب، ادبیات و دانشها و خلاصه همه‌ی اینها را بدین ترتیب «فرهنگ» نامیدند. این معنای از فرهنگ چیزهایی را دربرمی‌گرفت که آدمی می‌توانست آنها را به مدد آموزش کسب کند.

بنا به اطلاعی که «دیکشنری آکسفورد» به ما می‌دهد این معنای فرهنگ تا سال ۱۸۰۵ در انگلستان سر بر نمی‌کشد. «باگبی» می‌گوید «ماتیو آرنولد» تنها کسی بود که در کتاب مشهورش به نام «فرهنگ و اغتشاش» توانست این معنای فرهنگ را از رواج و اشاعه‌ی عمومی برخوردار سازد. حتی امروز هم ما از «کسب فرهنگ» (= به دست آوردن فرهنگ) سخن می‌گوییم یا از «شخصی فرهیخته» به معنای فردی صاحب فرهنگ.

با این همه «باگبی» معتقد است این کاربردها هنوز از کاربرد فنی و مدرن واژه‌ی فرهنگ در انسان‌شناسی بسیار فاصله دارند. تنها با اندیشگرانی چون «هردر» و معاصرانش در حوالی پایان قرن هیجدهم در آلمان است که ما نشانه‌هایی از کاربرد مدرن فرهنگ را تجربه می‌کنیم. از نظر «هردر» (Herder) فرهنگ هنوز مفهومی بهبود بخشنده است؛ یعنی بهبود فرد به مدد اکتساب چیزهایی جهت اصلاح و بهبود

بخشیدن خود یا کسب مهارتها و فنون و آموزشهایی که به فرد امکان دهند خود را بهتر کند یعنی بهبود ببخشد.

چنین اکتساباتی حالا دارای دو وجه هستند؛ یعنی هم دربرگیرنده ی جنبه های فنی زندگی اند و هم شامل جنبه های فکری و معنوی زیست. در این مقطع پذیرفته شده که مردم مختلف می توانند به گونه ها و شکل‌های مختلف در عرصه ی «فرهنگ» سهم بگیرند و از این گذشته می توانند فرهنگ واحدی نداشته باشند. این نکته ی «هردر» که «باگبی» از او به اختصار می گذرد از اهمیت بسیار برخوردار است. او نخستین کسی است که در این معنا از «فرهنگها» (به صورت جمع) سخن می گوید و گونه های مختلف فرهنگ را به رسمیت می شناسد. این توجه «هردر» نطفه ای دموکراتیک در بردارد که پسانترها از آن در نوشته های مختلف یادشده است.

تا نیمه ی قرن نوزدهم میلادی معنای ضمنی فرهنگ، بهبود یا توسعه بود. این امر را می توان در نوشته های «گوستاو کلم» مشاهده کرد که به گفته ی «باگبی» باید او را بنیانگذار رشته ی انسان شناسی علمی برشمرد. به باور «کلم» در همان دوران نیز این معنای ضمنی که به تحول و رشد اشاره داشت در این واژه نهفته بود. به اعتبار گفته ی او این واژه همه ی جنبه ی زندگی اجتماعی مردمی معین را دربرمی گرفت. در نوشته های او این معنای ضمنی «تحول» یا «تکامل» را می بینیم هرچند که این رشته ی علمی چنانکه آمده همه ی جنبه های زندگی اجتماعی مردمی معین را می پوشاند و در برمی گیرد. او از آداب و رسوم، مهارتها، زندگی خصوصی و اجتماعی سخن می گوید. به باور «باگبی» این واژه ی «کلم» را «تیلور» وام گرفت و آن را به گونه ای به کاربرد که هنوز هم برای انسان شناسان انگلیسی زبان از اعتبار برخوردار است.<sup>4</sup> اثر «کلم» کاری است در چندین جلد (یک چاپ قدیم را که دیده ام در ده جلد است). او نه فقط به غرب که به شرق هم می پردازد. کوششی جانانه به کار بسته است برای تدوین کتابی جامع در ارتباط با تاریخ و فرهنگ.

«گوستاو کلم» در نخستین جلد از اثر خود می نویسد اشتباه خواهد بود اگر همه ی تاریخ را در ارتباط با «دولت» یا در ارتباط با «مذهب» بسنجیم. «هگل» را هم نقد می کند که به سیاست و دولت بسیار اهمیت می دهد. می نویسد دیدگاه خودش نه بشریت سیاسی است در ارتباط با دولت، نه ادبی است یا هنری، نه باستان شناسانه (= شاید می خواهد بگوید عتیقه - محورانه) و نه صنعتگرانه؛ آنچه می کوشد بگوید این است که می خواهد به تکامل تدریجی بشریت از خام ترین ایام، از دوران ضعف و ناتوانی

---

<sup>4</sup> .See: Bagby.P.74/ and :Gustav Kfemm, Allgemeine Cultutr-Geschichte der Menschheit.Vol.I.P.21.Lipzig 1843-52.

کودکی، از زمانی که وجودش در مرز حیوانی سیر می کرده است یعنی از قدیم ترین ایام تا دورانی که در هیأت قوم در آمده است از هر جهت بررسی کند و همه ی آنها را در ارتباط با آداب و رسوم، معرفتها، مهارتها، زندگی خصوصی و عمومی در زمان صلح و جنگ، مذهب، علم و هنر در لوای محیط زیست و تدارکاتی که می بیند، از توجه برخوردار سازد.<sup>۴۶</sup>

۴. حال با توجه به آنچه آمد «باگبی» نگاهی هم می اندازد به واژه ی «تمدن». می نویسد این واژه هم تحولی داشته است موازی با واژه و مفهوم فرهنگ. در آغاز «تمدن» هم به معنای فراگرد پالایش فردی به کار می رفت و شاید بتوان گفت بیش از واژه ی فرهنگ به الطاف و موهبتهای اجتماعی عنایت داشت. به همین اعتبار بود که «کانت» گفته بود ما بر اثر فرهنگ و علم فرهیخته شده ایم و بر اثر تنوع و طیفی از موهبتهای اجتماعی متمدن می شویم. در اینجا «باگبی» تأکید می گذارد که صرف فعل «متمدن شدن» در این معنا به قرن شانزدهم میلادی برمی گردد.

«باگبی» می نویسد در نیمه ی دوم قرن هیجدهم واژه ی تمدن مانند فرهنگ به معنای یک وضعیت بود و نه فراگرد پالایش یا در مواردی شیوه های خاص رفتار بسان رفتارهای صیقل یافته ی یک زندگی سیاسی صلح آمیز که خود اینها نتیجه و بازده این فرگرد پالایش و بهبود به شمار می روند. به همین سبب هم «جانسون» در فرهنگ واژگان (دیکشنری) خود ترجیح دا از اصطلاحی چون «مدنیت» (civility) بهره بجوید و نه از «تمدن» (civilization). «مدنیت» در مقابل «بربریت» قرار می گرفت. شاید تصور بر این بوده است که این مفهوم در چنین ارتباطی معنایی شفاف تر دارد از «تمدن».

واژه ی تمدن مانند فرهنگ به مفهوم جدید در فرانسه به کار گرفته شد. چنانکه دیده ایم آلمانیان واژه ی «فرهنگ» را برگرفتند و آن را بسط دادند به حدی که بتواند همه ی ابعاد زندگی اجتماعی را در بر بگیرد خواه پالایش یافته یا نیافته. در فرانسه این واژه ی «تمدن» بود که در قرن نوزدهم در معنایی عام به کار رفت یعنی همان چیزی که در نظر آلمانیان Kultur محسوب می شد. در این باره البته خوب است به نظریات «الیاس» نگاه بیندازیم که این قلم در کتاب «فرهنگ و تمدن» از آن یاد کرده است.

در فرانسه واژه ی تمدن در معنای جدید توسط انسان شناسان و ادیبان تا امروز نیز به کار می رود. از این گذشته چنانکه می دانیم و پیشتر نیز یادآور شده ام «تیلور» در انگلستان نیز نخست واژه ی «تمدن» را به کاربرد تا آنکه پس از آن واژه ی «فرهنگ»

<sup>۴۶</sup>. نک. همان کتاب «کلم» به زبان آلمانی. همانجا، صص ۲۰-۲۱.

را از «کلم» وام گرفت. پس از «تیلور» واژه‌ی فرهنگ در آمریکا رواج یافت هر چند که می‌توان اثرگذاریهایی را از زبان و آثار آلمانی نیز در این حوزه‌ی آمریکایی مشاهده کرد.

«گلدن وایزر» کتابی نوشت به نام «تمدن آغازین»<sup>۷</sup> هر چند که در آثار بعدی ترجیح داد اصطلاح «فرهنگ» را به کار گیرد. استاد مدرسه‌ی جدید مطالعات اجتماعی در نیویورک بود. گاهی هم در دانشگاه کلمبیا تدریس می‌کرد. از این محقق در آثار مختلف کمتر یاد شده است. «باگبی» به اثر او اشاره داشته است. نسخه‌ای که من دیده‌ام چاپ دوم آن است به سال ۱۹۲۳. در واقع فرهنگهای موسوم به فرهنگهای ابتدایی را به بحث می‌گذارد و داده‌های مرتبط با آنها را برمی‌شمرد. در اینجا است که «باگبی» می‌گوید حتی در دوران بعد یعنی زمانی که کتابش را می‌نوشت برخی از محققان از اصطلاح «تمدنهای ابتدایی» سخن می‌گفتند. بدین اعتبار می‌بینیم که مفهوم فرهنگ و تمدن در نظر و در کار برخی از محققان درجه اول نیز گاه برابر بوده یا به جای هم به کار می‌رفته است. این امر را می‌توان در اثر محقق برجسته‌ای چون «توین بی» (Toynbee) نیز مشاهده کرد. کاربرد واژه‌ی «فرهنگ» در انگلستان بیشتر جا افتاد تا فرانسه. در چنین فضایی «تمدن» به معنای آغازین خود نزدیک ترمی شود و به نظر می‌رسد که در معنای فرهنگ پیشرفته‌تر یا توسعه یافته یا حتی در معنای «فرهنگ شهرها» به کار گرفته می‌شود. از این روست که به عقیده‌ی «باگبی» برخی از «فرهنگ چینی» و برخی از «تمدن چینی» سخن می‌گویند در حالی که بیشتر نویسندگان ترجیح می‌دهند بگویند «فرهنگ ابتدایی»، نه «تمدن ابتدایی».

۵. در واقع می‌توان تصور کرد که کاربرد انسان‌شناختی واژه و البته مفهوم «فرهنگ» در آغاز به اندازه‌ی امروز روشن و شفاف نبوده است چنانکه «زیگموند فروید» در زندگینامه‌اش می‌نویسد مفاهیم بینادی و بیشتر اندیشه‌های عام و کلی در رشته‌های علمی در آغاز مبهم و ناروشن بوده‌اند. به مدمشاهدات و تحلیلهای بعدی است که معنا و انسجام مفهومی به تدریج صیقل می‌یابند.<sup>۴۸</sup>

به همین سبب هم «باگبی» معتقد است که درک از مفهوم «فرهنگ» از زمانی که «تیلور» آن را به کار بست، و رابطه‌ی این مفهوم با دیگر پدیده‌ها به تدریج ژرفتر و غنی‌تر شده است. این نکته را می‌توان با مراجعه به کتاب «کروبر/ کلاکھون» که ۱۶۱ تعریف «فرهنگ» را فهرست کرده‌اند به وضوح مشاهده کرد. با همه‌ی استنباطات گوناگون و ناهماهنگی که انسان‌شناسان عرضه کرده‌اند با این حال باید

4 .Goldenweiser,A.Early Civilization.An Introduction to Anthropology.1922/1923.NY.Knopf.

4 .Bagby.Ibid.P.76./Freud.An Autobiographical Study.London 1946.P.106.

تصور کرد که هسته و نطفه ای مشترک وجود دارد که به این محققان انسان شناسی امکان می دهد به مدد همین «مفهوم» با یکدیگر به دادوستد علمی بپردازند و از کار یکدیگر بهره بگیرند؛ و از همه ی اینها گذشته باید بیفزاییم که بر همین اساس توانسته اند رشته ی انسان شناسی را از غنای روزافزون برخوردار سازند. حالا به تحول این مفهوم و شاخه های تازه به بار نشسته ی آن خاصه در سه یا چهار دهه ی پایانی قرن بیست و از آن زمان تاکنون نمی پردازیم که خود تفصیلی جداگانه دارد.

حال نکته ی مود توجه این است که ببینیم این هسته ی معنایی در این دریای تعریفهای در دسترس چیست؟ تا کنون عباراتی داشته ایم و به کار برده ایم همچون «شیوه ی زندگی» یا «همه ی جنبه های زندگی اجتماعی» اما این چنین توصیفهایی به قصد مبهم بوده اند و نمی توانند در خدمت تعریفی سامان یافته قرار بگیرند. به نظر «باگی» شاید بهترین روش آن باشد که به بازبینی گونه های اشیاء یا رویدادهایی بنشینیم که به طور متعارف به عنوان فرهنگ توصیف شده اند. البته در این روش هم نمی توان فهرستی جامع و مانع فراهم آورد اما از این راه می توانیم حوزه های گسترده تری را در نظر بگیریم که تحت پوشش این روش واقع می شوند. در میان این حوزه ها قبل از همه رده های عمده ی فعالیتهای بشری سربرمی آورند، مانند: دین، سیاست، اقتصاد، هنرها، علم، تکنولوژی (= فنآوری)، آموزش، زبان، آداب و رسوم، و چیزهایی از این دست. هر توصیفی از فرهنگ در ارتباط با یک قبیله یا جماعت یا ایل سعی دارد برخی از این رده ها اگر نه همه ی آنها را دربرگیرد. اگر واقعیتهای نهفته در پشت این اثره را بیازماییم به وضوح درمی یابیم که ما در وهله ی نخست با شیوه های رفتار سروکار داریم یعنی روشهایی که موجودات انسانی دست به عمل می زنند. انسانها به پرستش خدایان می پردازند، برای قدرت سیاسی می رزمند و نبرد می کنند، کالاهای رامی خردند و می فروشند، تصویرهایی نقاشی می کنند و جزآن؛ اینها همه فعالیتهایی به شمار می روند که به عنوان «فرهنگ» توصیف می شوند.

در همینجا «باگی» می افزاید «شیوه های رفتار» همه ی آن چیزی نیست که «فرهنگ» دربرمی گیرد. انسان شناسان در ضمن به «اندیشه ها» (= ایده ها)، دانشها و معرفتها، باورها، هنجارها، ارزشها و چیزهایی دیگر هم اشاره می کنند یعنی چیزهایی که به طور متعارف «رفتار» به حساب نمی آیند. برخی از حوزه های فعالیتهای بشر که پیشتر برشمردیم، جلوه هایی را دربرمی گیرند که به معنای دقیق کلمه «رفتار» محسوب نمی شوند. برای نمونه وقتی از مذهب سخن می گوئیم چنین مفهومی شامل باورهای مذهبی و تجربه های دینی و آیینهای مذهبی می شود؛ حوزه ی علم مجموعه ای از معرفتها و همچنین شیوه ی دستیابی و کسب این معرفتها را در برمی گیرد. به همین سبب گونه های غیر رفتاری فرهنگ را حداقل می توان «شیوه های اندیشیدن و

حس کردن» دانست. اینها جلوه هایی از فعالیت‌های روحی یا درونی به شمار می آیند که ما فقط در ارتباط با خودمان مشاهده می کنیم و فرض بر این داریم که در دیگران نیز وجود و حضور دارند. به هر حال می توان گفت که شیوه های اندیشیدن و حس کردن نیز مانند شیوه های رفتاری به معنای محدود کلمه در طبقه بندی چیزهایی واقع می شوند که «فرهنگ» می نامیم.

۶. چنانکه پیشتر هم آورده ایم «باگبی» واژه ی «تمدن» را در معنای خاصی به کار می برد که به مرحله ی والاتر و به اصطلاح پیچیده تر فرهنگ اشاره دارد. از سویی تمدن را متمایز می کند از فرهنگ و از سوی دیگر تمدن را مرحله ی بالا و پیشرفته ی فرهنگ می نمایاند. از نظر او فرهنگ‌های گسترده تر و پیچیده تر، تمدن به حساب می آیند. این مرحله ی پیشرفته معمولاً عرصه ی رویدادهایی را دربرمی گیرد که مورد علاقه ی تاریخنگاران هستند. به باور او مطالعات تاریخی به این حوزه دلبستگی نشان می دهد و از حوزه های کوچکتر که به طور سنتی در انحصار انسان شناسان بوده است متمایز می شود. در زبان محاوره میان انسان «تمدن» و انسان «ابتدایی» تفاوت گذاشته می شود. بدیهی است که این تفاوت‌گذاری مبتنی است بر عقل سلیم یا شاید بهتر باشد بگوییم برآمده از شعور متعارف است.

پیشتر آمد که واژه ی تمدن به گذشته ای تکیه می زند کمابیش مشابه با گذشته ی فرهنگ. کاربرد فنی این واژه در قرن نوزدهم خاصه در فرانسه و انگلستان تقریباً یا حتی دقیقاً همان چیزی بود که فرهنگ منظور می کرد. «تیلور» آگاهانه این دو واژه را به جای هم به کار می بست. در همانحال نویسندگانی هم داریم که اصطلاح «تمدن ابتدایی» را به کار می رده اند. اکنون اما به قول «باگبی» واژه ی «فرهنگ» دست بالا را دارد و به اصطلاح استاندارد یا معیار تبدیل شده است. در برابر می توان گفت واژه ی تمدن برای استفاده های دیگر آزاد است و از این بابت می توان به آن توجه کرد. در اینجا خوب است نکته ای را که «باگبی» به هر حال در این مقطع به آن اشاره ندارد این واقعیت است که در آمریکا، برخلاف انگلستان واژه ی «تمدن» و اصطلاحاتی چون مطالعات تمدنی یا مطالعات تطبیقی تمدنی، از استقبال فراوان برخوردار شده اند و به طور بدیهی به کاررفته اند.

درست برعکس کشورهای فرانسه/انگلستان در نزد اهل قلم در آلمان به منظور تفاوت‌گذاری میان دو واژه ی تمدن و فرهنگ کوششهایی متنوع به کار بسته شده است. گرچه انسان شناسان آمریکایی به این امر علاقه ی چندانی نشان نداده اند اما از استقبال جامعه شناسان برخوردار گشته اند. از نظر «پاول بارث» فرهنگ به معنای «غلبه ی انسان بر طبیعت است» و تمدن به دگرپونی یا شاید بهتر باشد بگوییم اصلاح و پالایش

غریزه‌ی انسانی از راه و توسط جامعه است که بدین اعتبار می‌توانیم بگوییم تمدن غلبه‌ی انسان بر خود است. برخی از دانشمندان آمریکایی از او پیروی کردند در حالی که آلمانیانی چون «تونیس» و «آلفرد وبر» و به دنبال آنان آمریکاییانی چون «مک آیور» و «مرتون»، تمدن را مجموعه‌ای از معرفت‌های عملی و فکری می‌دانستند و بر همین اساس به تمدن همچون مجموعه‌ای از ابزار فنی جهت مهار طبیعت می‌نگریستند. در برابر این نگاه به تمدن اینان فرهنگ را محدود می‌ساختند به آرایش و پیکربندی ارزشها، اصول و آرمانهای هنجاری.<sup>4</sup> به نظر می‌رسد که «باگبی» این تفاوت‌گذاری را نمی‌پسندد. البته یک رویکرد هم دیگر آلمانی همان رویکرد «اشپنگلر» است که تمدن را آخرین مرحله‌ی یک «فرهنگ بزرگ» می‌داند. این مرحله آمیخته است با عدم خلاقیت و منجر می‌شود به پایان گرفتن این «فرهنگ بزرگ». به همین سبب هم عنوان کتاب «اشپنگلر» یعنی «افول غرب» همین نگرش را باز می‌تاباند. در واقع تمدن از نظر «اشپنگلر» جلوه‌ی پایانی فرهنگ است؛ صورت پایانی و به اعتبار دیگر مرحله‌ی نهایی و مرگ را به نمایش می‌گذارد. این اصطلاح «افول» غرب را نباید به منای کتعارف به کار برد. در واقع غرب در این مرحله تمدن را کسب کرده است.

نکته‌ای که «باگبی» در اینجا شفاف توضیح نمی‌دهد این است که «اشپنگلر» هم تمدن را از درون فرهنگ برمی‌کشد. تفاوت‌گذاری او نوعی تقابل به شمار نمی‌رود. از نظر «باگبی» تمدن شکوفایی فرهنگ است و از نظر «اشپنگلر» انحطاط است و ناباروری. مهم این است که به فرضیات هر یک درست نگاه بیندازیم. بر اساس این فرضیات یا بهتر آنکه بگوییم پیش فرضها یا مقدمات است که یکی تمدن را اوج جریان فرهنگ می‌بیند و دیگری از آن همچون افول این جریان یاد می‌کند. «باگبی» با رجوع به ریشه‌ی لغوی به طور بدیهی عنصر شهر را در ارتباط با شکلگیری تمدن برجسته می‌کند. در حالی که نگاه آمیخته با فلسفه‌ی «اشپنگلر» به هر صورت می‌رسد به انحطاط یک دوره و این درست موقعی است که فرهنگ زوال یافته است.

در مجموع از اینها که بگذریم «باگبی» اصطلاح «تمدنها» را در ارتباط با مجموعه‌های فرهنگی بزرگتر و پیچیده‌تر به کار می‌برد. در اینجا تمدن به صورت جمع کاربرد دارد. اما او «تمدن» به صورت مفرد را برای آن نوع و انواعی از فرهنگ که درون این «تمدنها» جای گرفته‌اند به کار می‌گیرد. این تفاوت ظریف را باید در سنجش‌های بعدی و سخنان او در مجموع در نظر گرفت.

هنگامی که «باگبی» از فرهنگ‌های گسترده و بزرگ سخن می‌گوید خواه ناخواه ما را در ارتباط قرار می‌دهد با ابعاد و اندازه‌ی این بزرگی. چه میزانی از گستردگی و

4 .Bagby.Ibid.P.160.

بزرگی لازم است تا فرهنگی را بتوان در حد تمدن برکشید؟ در یک کلام اندازه ای این فرهنگ چیست یا چه باید باشد؟ شمار مردمانی که این فرهنگ را یعنی این شیوه ی زندگی را نگه می دارند و بردوش می کشند به چه اندازه است؟ به باور او این امر نشانه ای با اهمیت به شمار نمی رود. البته قبول دارد که سازمان سیاسی و اقتصادی حوزه های وسیع مسائلی به بار می آورند که در قیاس با حوزه های کوچکتر متفوتند. اگر بخواهیم تنها اندازه و ابعاد را در نظر بگیریم و میان «تمدن» و «فرهنگ ابتدایی» مرز بکشیم این امر یعنی مرزکشی وضع روشنی ندارد. آیا برای نمونه صد هزار نفر یا یک میلیون نفر در چارچوب یک فرهنگ کافی می بود برای آنکه فرهنگی را تمدن بنامیم؟ یا برای مثال پنج میلیون نفر؟ «باگبی» می پذیرد که هر تصمیمی در ارتباط با این امر جنبه ای دلخواه دارد.

از سوی دیگر عنصر پیچیدگی و معیارهای متمایزکننده هم وضعیتی مشابه دارند. مثلاً اگر بخواهیم شمار فعالیتهای تخصصی را معیار قرار دهیم باید بگوییم چه تعداد از این فعالیتهای بسته به گروه های خاص و نه همه ی حاملان یک فرهنگ، را می توان معیار سنجش قرار داد؟ در دهه های قبل از نگارش کتا «باگبی» به قول خود او شماری از انسان شناسان آمریکایی برای آنکه از به کارگرفتن دو مفهوم «تمدن» و «ابتدایی» که به نظرشان نوعی ارزشداوری را به همراه دارد، بپرهیزند، دو معیار فرهنگی «باسواد» و «بی سواد» را مطرح کردند. البته براین باور بودند که هر یک از این دو گونه فرهنگ حد خود ارزشمندند. این روش نیز که زمانی مُد روز بود به تدریج محبوبیت خود را از دست داد. البته این امر مانع از آن نیست که وجود سواد را یکی از خصوصیات تمدن بودن بدانیم. به بیان ساده می خواهد بگوید «فرهنگهای تمدن شده» دارای خط یعنی سوادند هر چند که این امر در همه جا به چشم نمی خورد. در اینجا او فرهنگ مصریان و آزتکه را نمونه می آورد که مبتنی بر سواد نبود؛ یعنی پیش از ورود اسپانیاییان و فرهنگ مصریان و آزتکه را نمونه می آورد که مبتنی بر سواد نبودند. از سوی دیگر نمونه هایی می آورد از طایفه هایی در اندونزی و فیلیپین که فرهنگشان را از هر نظر ابتدایی برمی شمرد اما دارای خط هستند. این نکته بس ظریف است و باید این نمونه ها را خوب شناخت تا بتوان این داروینها را درک کرد. در همین ناحیه ی خودمان می توان از ایزدیها - یزیدیان یادکرد یا نمونه هایی ذکر کرد در میان طایفه هایی از کردان. در نتیجه می گوید «سواد» را نمی توان شاخصه ی تمدن و معیاری متمایز کننده به حساب آورد.

«باگبی» همانگونه که آمد نخست به ریشه ی لغت «تمدن» در لاتینی می پردازد و از آنجاست که عنصر «شهر» را همچون جزیی بدیهی از بدنه ی تمدن بیرون می آورد. اما در همینجا نیاز دارد به تعریف شهر تا قادر باشد تمدن را که یکبار شده بود مرحله

ی پیشرفته ی «فرهنگ» با توسل به توضیح به آن شفافیت ببخشد و در همان حال قادرش سازد تمایز خود را عرضه کند.

نخستین معضلش می شود به تعریف کشیدن شهر. در نهایت می پذیرد که این تعریف به هر حال به معیارهایی بسته به موقعیت عمل می کند. شهر ممکن است بزرگ باشد یا کوچک. در اینجاست که یک معیار بالنسبه کیفی برمی گزیند و می گوید وقتی از شهر سخن می گویم که بیشتر ساکنانش سرگرم کشاورزی نباشند و به بیان دیگر اشتغال عمده ی ساکنان در حوزه ی کشاورزی سازماندهی نشده باشد. از آنجا که ممکن است بگویند اگر ساکنان به شکار و ماهیگیری بپردازند این معیار چه سرنوشتی می یابد. معتقد است وقتی از شهر سخن می گویم فرض بر این داریم که اکثر ساکنان آن سرگرم تولید خوراک نباشند. همین فراغت از تولید خوراک به منظور ارضای نیازهای اساسی به ساکنان شهر امکان می دهد خود را وقف امور تخصصی کنند و فرهنگشان را بغرنج یا پیچیده تر سازند. همین فراغت یا آزادی انسانها را قادر می سازد سفرکنند، به تجارت رو آورند، قدرت نظامی به کار بندند و از این راه حوزه ی فرهنگ خود را بگسترانند. گرچه سواد می تواند خارج از شهرها هم اتفاق بیفتد اما تحول و تکامل و پرورش آن توسط متخصصانی سامان می یابد که ناچار نباشند نیروی خود را وقف امرار معاش کنند. بدین ترتیب انسانها یکسره وابسته به طبیعت نخواهند بود.

در واقع در جماعت‌های ابتدایی هم متخصصان داریم اما شمارشان اندک است و برخی از آنان می توانند وقت خود را فقط به تخصصشان اختصاص دهند. از طرف دیگر جماعت‌های کشاورزی بخشی ضروری از هر تمدنی محسوب می شوند اما این جماعتها بر اثر این واقعیت تحول و تغییر می یابند که از نظر فرهنگی وابسته به شهر می شوند. این ارتباط و تمایز میان روستا-شهر را انسان شناس معرف شیکاگویی به نان «روبرت ردفیلد» و همکارانش به تفصیل شرح کرده اند. همین عامل سکونت درو از زمین کشاورزی و فشارهای زیستی روزان عامل مؤثری در تحول و تکامل فرهنگهای گسترده و پیچیده تر بوده است.

با توجه به آنچه آمد «باگبی» می گوید تمدن همان فرهنگ شهرهاست که بنابه تعریف تجمع و انباشت سکونتگاه های بسیاری از مردمان است یا به عبارتی اکثریتشان در چنین اقامتگاه هایی سکونت پیشه می کنند. این توصیف او را سوق می دهد به تعریفی کوتاه تر که تمدن را فرهنگی می داند که در چارچوب آن شهرها را می یابیم. البته به این حد اکتفا نمی کند و می گوید یک فرهنگ خاص را می توان تمدن نامید هر چند که در مراحل آغازین تکامل خود فاقد شهر (= شهرهایی) باشد؛ بدین ترتیب می توان تداوم حضور این فرهنگ را پاس داشت. البته تأکید می کند که بعید است چنین احتمالی به

وقع پیوسته باشد. آنچه مهم است این است که برآمدن شهرها مقارن بوده است با ظهور ارزشهای تازه و نهادهای جدید که به عبارت دیگر یعنی فرهنگی جدید. این امر نیازمند بررسیهای باستانشناسانه است خاصه در ارتباط با تمدنهایی که گذشته‌ی آنها به حدکافی در معرض کاوش و تحقیق قرارنگرفته اند همچون هند و چین. چه بسا شهرها در مراحل بعدی ظاهر شده باشند. از این رو، به اور «باگبی» شاید نباید آنها را تمدن نامید. در اینجاها که وارد ظرایف تاریخی می شود همواره استلالی به هم پیوسته به نمایش نمی گذارد. ما اکنون به این جزییات نمی پردازیم. مهم خصوصیت کیفی استدلال اوست در ارتباط با گذار فرهنگ به تمدن.

هنگامی که «باگبی» از یک تمدن معین سخن می گوید آن را متوجه یک مجموعه‌ی تاریخی به هم پیوسته می داند اما وقتی اصطلاح «تمدن» را به صورت مطلق به کار می برد معنایی جامع و عام را در نظر دارد که باید بتوان این معنا را در طول تاریخ از حالت عام در وضعیت مشخص جستجو و طبقه بندی کرد. تمدنها بر اثر مجموعه‌ی ای از اندیشه‌ها و ارزشهای بنیادی از هم متمایز می شوند و بر همین اساس انسجام و حضور خود را آشکار می کنند. در عمل اما مرزهای آنها بر اثر حضور یا فقدان مجموعه‌ی ای از نهادهای ویژه مشخص می شوند. در اینجا دو معیار مکان و زمان حضور هر تمدنی را در نظر محقق و آدم عادی ملموس می سازد.

تصور «باگبی» این است که به مدد این خصوصیات و معیارها می توان هشت تمدن را شناسایی کرد و برشمرد. این هشت تمدن در طبقه بندی او عبارتند از: تمدن مصر، بابل، چین، هند، کلاسیک، پرو، تمدن آمریکای میانه، و تمدن اروپای غربی.

مرزبندی دقیق این تمدنها از نظر مکانی و زمانی و همچنین به کار بستن معیارهایی که در بالا آمد، به باور «باگبی» محتاج مطالعات و بررسیهای دقیق است. ما هم در اینجا قصد نداریم طبقه بندی تمدنی او را بسنجیم. تنها نظر او را بازمی تابانیم. در همینجا البته می گوید یک واحد تمدنی دیگر هم دارد که نه شناخت آن آسان است و نه بازگشودن و نمودن آن. این مورد را تمدن نهم می نامد. بنابه اصطلاحات متعارف جغرافیایی این تمدن نامش «تمدن خاور نزدیک» است. در واقع او نمی خواهد یا نمی تواند این حوزه را در ارتباط با تمدنهایش درست شرح دهد. خیلی ساده می گوید معضل از آنجا آغاز می شود که در این ناحیه در بیشتر دورانها یک تمدن پیشینی وجود داشته است. او بدین ترتیب از کنار تمدن ایرانی که مهمترین تمدن این ناحیه به شمار می رود می گذرد. این تمدن را با نقل قولی کوتاه از فریدریش هگل یاد می کنیم. به قول «هگل» با «امپراتوری ایران نخستین گام را به پهنه‌ی تاریخ پیوسته می گذاریم. ایرانیان نخستین قوم تاریخی هستند؛ ایران نخستین امپراتوری از میان رفته‌ی تاریخ است. درحالی که

چین و هند در وضعی ثابت مانده اند و تا زمان ما همچنان به شیوه ی طبیعی و گیاهی زیسته اند تنها ایران میدان آن رویدادها و دگرگونیهای بوده است که از وضع راستین تاریخی حکایت دارد.»<sup>5</sup> مع الاسف بسیاری از محققان مانند «باگبی» به علل مختلف از این تمدن یاد نمی کنند. این مردم بی تردی ملاحظات «هگل» را دیده بوده اند اما به آن اشاره ای ندارند.

«باگبی» کار خود را آسان می کند و می نویسد منعی ندارد که تمدن خاور نزدیک را در وضعیت امروزش «تمدن اسلامی» بنامیم. در قلمرو این تمدن می توان پیروان فرهنگهای دینی دیگری را هم جاداد.

از این گذشته «باگبی» اصطلاح دیگری را هم به کار می بندد تا طبقه بندی نادقیق خود را تکمیل کند. می گوید در کنار تمدنهای عمده شمار در خور توجهی از تمدنهایی وجود دارند که آنها را «تمدنهای پیرامونی» یا «تمدنهای دومین» (peripheral or secondary civilizations) می نامیم. اینها فرهنگهایی هستند شامل شهرها. اینها گرچه شماری از ویژگیها و خصوصیات تمدنهای عمده را وام گرفته اند خاصه در زمینه ی سبکهای هنری و تکنولوژی اما همه ی نهادهای پایه ای و بنیادی تمدنهای عمده را نپذیرفته اند و به همین جهت هم نمی توان آنها را همچون بخشی از تمدنهای عمده به حساب آورد. این تمدنهای به اصطلاح پیرامونی خصوصیات بومی خود را حفظ کرده اند که حتی برخی از این خصوصیات را تمدنهای عمده ی همسایه هم وام گرفته اند. ازین تمدنها هم فهرستی به دست می دهد که تصور می کنم این فهرست هم نیازمند بررسی و در دو قرن اخیر سنجش است.

نکته ی مهم دیگری که «باگبی» عنوان می کند این است که تمدنهای کنونی خواه تمدنهای عمده باشند یا تمدنهای دومین در نسبت و ارتباط با تمدن غربی- اروپایی جنبه ی پیرامونی دارند. او براین باور است که تمدن غربی - اروپایی در سراسر جهان اشاعه یافته است. به بیان دیگر می گوید این تمدن غربی - اروپایی اکنون همه ی بشریت را دربرگرفته است. تصورش براین است که هیچ مردمی نیستند که برخی از خصوصیات تمدن غربی را برنگرفته باشند مگر قبیله های دورافتاده. این داوری او نیازمند سنجشی جداگانه است. در نظر نمی گیرد مقاومتهای جدی و گاه خشونتباری که در واکنش به تمدن غربی به گونه های مختلف در جریان است. از این هم که بگذریم نحوه ی وامگیری و درونی سازی خصوصیات فرهنگی دیگر را نیز باید به نوبه ی خود

<sup>5</sup> .See: F. Hegel, Vorlesungen ueber die Philosophie der Geschichte. Werke 12. Bd. Pp. 215 ff. shuhrkamp 1992.

متن فارسی را به قصد از ترجمه ی مرحوم حمید عنایت برگزفتم تا به این مورد احترام بگذارم. نک. عقل در تاریخ نوشته ی هگل. ترجمه ی حمید عنایت. انتشارات دانشگاه صنعتی آریامهر ۲۵۳۶.

جداگاه به بحث گذاشت. خود او در همینجا می پذیرد کشوری چون هند که وامگیری بالنسبه وسیع داشته است، زندگی روزانه ی توده ی مردم هنوز از همان الگوهای قدیم و سنتی پیروی می کند. همین نمونه نیز کافی است که از اعتبار عام داوری او بکاهد.<sup>5</sup> اما به باور این قلم در هم تنیدگی فرهنگ پیچیده تر از آن است که بخواهیم بگویی یک تمدن سراسر جهان را فراگرفته است. هرکه تفاوتها و اثرگذارپها را درست نسنجد و جریانها و روندهای معاصر را درست ننگرد آسان به دام داوریهایی از این دست می افتد. اثر «باگبی» سالها پیش از اثر معروف «هانتینگتن» در ارتباط با «برخورد تمدنها» نگاشته شده است. نظریه ی برخورد تمدنها یکسره متفاوت است از آنچه «باگبی» طرح می کند.

۷. فصل آخر کتاب «باگبی» اختصاص یافته است به «مطالعه ی تطبیقی تمدنها». در مطالعه ی تطبیقی باید این واقعیت را در نظر گرفت که تمدنها در دو مقوله ی اصلی (عمده) و پیرامونی قرار می گیرند، یعنی تمدنهای نخستین (اصلی/عمده) و تمدنهای دومین (پیرامونی). در نتیجه مطالعه ی تطبیقی هنگامی ثمربخش می شود که به یکی از این دو مقوله بپردازد. «باگبی» می گوید تردید نیست که در هر دو مورد، هم شباهتهایی می بینیم و هم الگوهای تکراری. با اینحال می دانیم که بیشترین شباهتهای الگویی را می توان در میان اعضای یک مقوله ی واحد مشاهده کرد و از آنجا که تمدنهای بزرگ و عمده از وسعت و گستردگی بیشتر برخوردارند، صلاح این است که این کار تطبیقی را با در نظر گرفتن تمدنهای نخستین (عمده) بیازماییم.

در میان تمدنهای بزرگ گونه های مختلفی از قاعده مندی مشاهده می کنیم. برخی قاعده مندیها را می توان در همه ی تمدنها مشاهده کرد، برخی قاعده مندیها خاص یک تمدن اند یا در چند تمدن حضور دارند. به بیان دیگر مطالعه ی تطبیقی نه فقط باید مشابهت را در نظر بگیرد، بل باید به تفاوتهای ثابت و همیشگی نیز نگاه بیندازد. خود این تفاوتها نیز نوعی قاعده مندی می سازند که در نهایت بخشی از تصویر کلی مورد مطالعه را می سازند.

از این رو می توان گفت مطالعه ی تطبیقی شامل آزمون و سنجش تفاوتها و همچنین شباهتهای مستمر است. مطالعه ی تطبیقی کاری آسان نیست. باید مبتنی بر روشها و معیارهای روشن و قابل سنجش و در خور تطبیق باشد. این موضوع باید با شناخت روشهای مختلف تطبیقی به بحث گذاشته شود. در همه ی رشته های علو انسانی مطالعات تطبیقی باید به نحوی سامان بیابند که هم به فهم مورد خاص مدد برسانند و هم به فهم هر رشته در دو حوزه ی همسایه یا دور از یکدیگر. از این رو باید دیدچه چیز

<sup>5</sup> .Bagby.Ibid.P.171.

را در زمان می‌سنجیم و چه چیز را همزمان. اینها نتایج مختلفی به بار می‌نشانند. برای نمونه می‌دانیم که ماکس وبر به مطالعه‌ی ساختارهای اجتماعی توجه داشت و می‌خواست قاعده‌مندیهای همزمان را در روابط میان فردی در تمدن غربی با ساختارهای اجتماعی در تمدنهای دیگر بسنجد و مقایسه کند و ببیند آیا بدین وسیله می‌توان به تعمیم دادنهای معتبر برای همه‌ی بشریت دست زد؟ البته، به نظر باگبی، این مطالعات مقدماتی را هیچگاه جامعه‌شناسان دیگر پی‌نگرفتند. یا اینحال ذکر می‌کند که انسان‌شناسان اجتماعی بودند که در یکی دو دهه‌ی اخیر مطالعه در باره‌ی ساختارهای اجتماعی چین و هند را آغازیدند. از این گذشته همینا به مطالعات مبتنی بر روش همزمانی در ارتباط با برخی از مردم ابتدایی دست زدند هرچند که مقایسه‌های گسترده از نتایج این مطالعات در دست نیست با آنکه نوشته‌های اولیه در این جهت فراهم آمده است. «باگبی» می‌گوید شاید مهمترین نکته این باشد که بتوان قاعده‌مندی را در تجلی و هیأت کلی یک تمدن پیدا کرد. تقسیم‌بندیهای عمده‌ی فرهنگ مانند سیاست، اقتصاد، مذهب، علم و مانند اینها را می‌توان در هر تمدن شناسایی کرد، مهم آن است که بر روی برخی از اینها تأکید بگذاریم و به شرح و بسط و روابط میان آنها پردازیم. برای مثال یکی از مواردی که بنا به استنباط و مشاهده‌ی مشترک می‌توان پذیرفت این است که در فرهنگهای ابتدایی بستگیهای خویشاوندی خواه از راه تبار باشد و خواه از راه ازدواج نقش مهمی در پیونداندن و به اصطلاح جوش دادن جماعت ایفا می‌کند در حالی که در فرهنگهای پیچیده‌تر نظم سیاسی و طبقاتی کارکرد مهمتری دارند تا شبکه‌ی خویشاوندی. این نکته‌ای را که «باگبی» نمونه‌ی آورد باید همچون یک مثال در نظر گرفت. برای آنکه بتوان همین نکته را در مطالعات تطبیقی درست آزمود نیازمند آنیم که فهرستی از شاخه‌های فرهنگ فراهم آوریم که به قول او دارای انسجام منطقی، نظام مند و جامع باشند.

اصطلاحات و مفاهیمی که بنا به عادت به کار می‌گیریم مانند سیاست، اقتصاد، دین، هنر، قانون و مانند اینها بی‌تردید فایده‌ای کلی دارند و تا حال هم به کار ما خورده‌اند اما دشوار بتوان آنها را دقیق به تعریف کشید خاصه که اینها فاقد نظامی منسجم در میان خود هستند. از این گذشته به باور «باگبی» هیچ فهرست جامعی نداریم که بتواند تنوع همه‌ی ویژگیهای فرهنگی را دربر بگیرد. «مالینوسکی» سعی کرد چنین فهرستی بر پایه‌ی طبقه‌بندی روان‌شناختی‌گریزه‌ها یا انگیزه‌های بشری فراهم آورد. کوششهای دیگر هم داریم در چارچوب انجمن‌مانندی در آمریکا که به مطالعه‌ی روابط انسانی می‌پردازد و بازده این مطالعات را نیز انتشار می‌دهد. به عقیده‌ی «باگبی» هیچ یک از اینها تا کنون نتوانسته‌اند پذیرش همگانی کسب کنند. شاید بدین سبب که مقولاتی که طرح می‌کنند از انسجام منطقی و کمال برخوردار نیستند. در اینجا «باگبی» می‌گوید فقدان یک چنین طبقه‌بندی منطقی در ارتباط با تنوع و جورواجوری و بخشهای

مختلف فرهنگ یکی از محدودیتهای علم است و تازمانی که این کمبود بر طرف نشود، پیشرفت علمی محدود و نارسا خواهد ماند.

گونه‌ی دیگری از قاعده بندی همزمانی که از اهمیت بسیار برخوردار است به حوزه‌ی اندیشه‌ها و ارزشها اشاره دارد. این چیزی است و حوزه‌ای است که به تفکر و احساس توجه می‌کند. اینها را می‌توان در بخشها و جنبه‌های مختلف یک فرهنگ در یک چارچوب زمانی معین مشاهده کرد. در اینجا باید همسانیهای گونه‌گون را در ارتباط با ویژگیهای خاص یک فرهنگ و یک تمدن شناسایی کرد. همسانیهای فکری و احساسی در خدمت انسجام دادن به یک فرهنگ یا یک تمدن قرار دارند و هویت آنها را می‌سازند.

مشابه چنین پژوهشهایی را می‌توانیم هنگامی به کار بگیریم که بخواهیم به مطالعه‌ی قاعده‌مندیها در تمدنها در طول زمان بپردازیم. در اینجا می‌توانیم تحول و ویژگی فرهنگی معینی را برای تحقیق برگزینیم یا مجموعه‌ای را در همین فرهنگ انتخاب کنیم و سپس آنها را با تحول همین موارد با خصوصیات یا مجموعه‌ای در چارچوب همین تمدن یا تمدنی دیگر به امید یافتن قاعده‌مندیهای بربرسیم. این روش مطالعه‌ی رمی‌توان در ارتباط با پیکربندیهای گسترده‌تر پدیده‌های فرهنگی، نهادها، حکومتها، کلیساها (= علی‌الاصول منظور عبادتگاه‌ها در هر فرهنگ است)، سبکهای هنری و مکتبهای فلسفی و مانند اینها نیز به کار بست. در این چارچوب می‌توان به مطالعه‌ی روابط میان تحول خصوصیات یا مجموعه‌ها یا حتی پیکربندیهای گسترده‌تر به کار گرفت چنانکه «ماکس وبر» و «تاوونی» برای مثال راجع به ارتباط میان مذهب پروتستان و برآمدن سرمایه‌داری تحقیق کردند یا «مرتون» به رابطه‌ی همین دین و شکلگیری علم در اروپای غربی دست زد. از راه مقایسه‌ی آنچه در یک تمدن روی داد با آنچه در تمدنهای دیگر به وقوع پیوست می‌توان قاعده‌مندیهای یافت که در تمام تمدنها کاربرد داشته باشند.

این نمونه‌ها و مطالعات چنانکه می‌دانیم در تمدن اروپایی سربرکشیده‌اند. مطالعه‌ی تطبیقی اگر مبتنی بر درک چارچوب کلی یک تمدن و تعریف مشخصی از دوره‌ی زمانی و نظام ارزشی و اندیشه‌ای نباشد آسان به گمراهی می‌انجامد چنانکه در ایران پریش اندیشانی بیگانه با تاریخ خود و تاریخ غرب مفاهیمی را برمی‌گیرند و از چیزهای ناروشنی چون «استبداد ایرانی» در طول تاریخ ایران سخن می‌گویند یا دوره‌ی تاریخی معینی را بی‌آنکه تاریخ همین دوره‌ی معین را فهمیده باشند از «تجددآمرانه» حرف می‌زنند. مورد اول یعنی مفهوم «استبداد» معنایی مطلق می‌یابد بی‌آنکه مبتنی بر روشی همزمان یا روشی در زمان سامان یافته باشد و مورد دوم از درک این واقعیت عاجز است که آنچه «تجدد آمرانه» به حساب می‌آید برآیند و تحقق انقلاب مشروطیت ایران است که آمیخته بوده است با تجددخواهی گسترده بنا برشواهد گوناگون. معضل

ایران البته معجونی است از نادانی و پریش اندیشی. اما این واقعیت را هم نباید نادیده گرفت که مطالعه‌ی تطبیقی و دست زدن به قیاس چنانچه مبتنی بر روش نباشد خواه ناخواه به نتایجی مغشوش و بدتر از آن به گمراهی منجر به آشفته اندیشی می‌انجامد. آنچه در ایران فاجعه به بار می‌نشانند نبود یک جامعه‌ی علمی انتقادی خاصه در دوران پس از انقلاب اسلامی و فقدان مرجعیت‌های علمی در رشته‌های مختلف و بدتر از همه‌ی اینها سربرکشیدن فضای کاذب رسانه‌ای غیر حرفه‌ای است که برپایه‌ی باج دادن و باج گرفتن سامان یافته است. در این باره جداگانه می‌نویسم.

اندیشه خرداد ماه ۱۳۹۶

## حوزه ی فرهنگی/حوزه ی تمدنی

## حوزه ی فرهنگی

در عرف انسان شناسی یکی از اصطلاحات بحث انگیز مفهوم «حوزه ی فرهنگی» بوده است. این مفهوم که در ظاهر ساده به نظر می آید، در عمل یا شاید هم به سبب نکته سنجیهای محققان با پیچیدگیهایی درآمیخته و جلوه ای گاه دشوار به نمایش گذاشته است. قصد این قلم در این گفتار این است که نخست توضیحی کوتاه راجع به مفهوم «حوزه ی فرهنگی» بیاورم و سپس از این موضوع گذشته و مفهوم تازه ای را به نام «حوزه ی تمدنی» شرح دهم. سالهاست در این باره نکته هایی آورده ام حالا شاید هنگام آن باشد که از این مرحله بگذرم و تفاوت میان این دو مفهوم را هم در حد مقدور شفاف سازم. بدین ترتیب نه تنها از مرحله ی تمایزگذاری در عرصه ی تعاریف می گذریم، بل به عرصه ای دیگر ورود می کنیم که شاید بتوان آن را آمیزه ای از نوآوری و شفاف سازی دانست با طعمی از نگاه تطبیقی.

۱. پیشینه ی حوزه ی فرهنگی به اختصار چنین است. چنانکه در منابع متعدد دیده ام این اصطلاح را «کلارک ویسلر» ضرب کرده است. او همعصر «فرانتس بوآس»، انسان شناس مشهور، بوده است. «ویسلر» این مفهوم را در چند اثر خود به کار برده است. در اینجا در ضمن به کتاب مشهور او به نام «انسان و فرهنگ» اشاره خواهم داشت.<sup>۲</sup> از مدیران موزه ی تاریخ طبیعی نیویورک، بخش انسان شناسی، بوده است. این پیشینه از این بابت اهمیت دارد که چنین مردم دانشمندی جهت سامان بخشیدن به کار خود و ایجاد نظم و ترتیب گاه اصطلاحاتی ابداع می کرده اند که پسانتر در میدان تحقیق کاربرد می یافته است و به تدریج به مفهومی علمی تبدیل می گشته است. یکی از این موارد شیوه ی چیدمان اشیاء موزه بوده است. به منظور قراردادن و چیدن اشیاء به دست آمده از یک منطقه و یک میدان تحقیقی ناچار می باید روشی را برمی گزیدند. مفهوم حوزه ی فرهنگی به هر حال با چنین پسزمینه ای شکل گرفته است.

۲. «حوزه ی فرهنگی» برابر نهاده ای است برای مفهوم انگلیسی "Culture Area". اما کار بدینجا ختم نمی شود. او در ضمن اصطلاح دیگری را هم به کار گرفت که می توان آن را به فارسی «حوزه ی دیرینگی» ترجمه کرد؛ انگلیسی آن می شود "Age Area". این هر دو مفهوم نخست در جریان مطالعات مربوط به بومیان آمریکایی که آنان را «سرخپوست» یا «هندي آمریکایی» می نامیدند، سربر آوردند و سپس در ارتباط

<sup>5</sup> .Wissler, Clark. Man and Culture: First Print 1923; Reprinting 1965. Johnson Reprint Corporation. US.

با مناطق دیگر نیز به کار گرفته شدند. اما نباید از یاد برد که مفاهیمی نزدیک به این دو مفهوم مدتها پیش از «ویسلر» در عرصه ی «زیست شناسی» به کار برده می شده است. شاید بتوان گفت اهمیت استفاده از این دو مفهوم توسط «ویسلر» این است که برای نخستین بار به آنها جهت نظری روشنی بخشید. کاربرد مفهوم «حوزه ی فرهنگی» فی نفسه ابزاری است به منظور طبقه بندی فرهنگها یا شاید حق آن باشد که بگوییم ابزاری است جهت خوشه بندی ویژگیهای فرهنگی بر اساس مناطق جغرافیایی. چنانکه آمد در واقع روشی بود به منظور ساماندهی (= چیدمان) داده های فرهنگی در موزه ها. پسانتر خود «ویسلر» و کسانی دیگر از همین مفهوم در جهت مطالعات تاریخی بهره گرفتند. هنگامی که انبوهی داده های فرهنگی در اختیار متصدی موزه ی تاریخ طبیعی آمریکا قرار گرفت، سعی شد داده های فرهنگی مرتبط با بومیان آمریکایی به شیوه ای علمی طبقه بندی شوند. بدین ترتیب «ویسلر» در آمریکای بومی پانزده حوزه ی فرهنگی شناسایی کرد. این پانزده حوزه آمریکای شمالی را در بر می گرفت، به آلاسکا و اورگان می رسید، جنوب غربی ایالات متحده را شامل می شد تا آرژانتین و اکوادور و حوزه ی آند در اینجا بود که «ویسلر» به چند نتیجه رسید:

نخست آنکه متوجه شد خصوصیات و ویژگیهای فرهنگی معینی خواه دست ساخته هایی باشند از قبیل ابزار، ظروف یا سرپناه، و خواه شیوه های خاصی از سازمان اجتماعی باشند یا باورهای دینی در مناطق مورد مطالعه به صورت خوشه هایی متجلی می شوند و محدود به همین مناطق هستند؛ به همین جهت هم اینها را حوزه های فرهنگی نام نهاد.

مورد دومی که دریافت این بود که مردم یا «قبایل» هر حوزه ی فرهنگی گرچه از نظر فرهنگی به هیچ رو شبیه هم نبودند، با اینحال کمابیش دارای ویژگیهای خاص هر حوزه بودند.

سومین موردی که متوجه شد این بود که برخی از مردم هر حوزه ی فرهنگی، در وضع مطلوب، مردمی بودند که نزدیک به مرکز جغرافیایی حوزه قرار داشتند؛ اینان دارای همه یا تقریباً همه ی خصوصیات فرهنگی آن حوزه بودند.

چهارمین مورد عبارت بود از اینکه بقیه ی مردم حوزه ی فرهنگی خاصه کسانی که دورتر مرکز جغرافیایی می زیستند شمار کمتری از خصوصیات مشترک فرهنگی را دارا بودند. کم و زیاد این امر بستگی داشت با فاصله ی این مردم از مرکز فرهنگی.

و سرانجام، مورد پنجم، آنکه مردمی که در مرز حوزه ی فرهنگی می زیستند فرهنگی مخلوط یا به اعتباری فرهنگی حاشیه ای داشتند بدین معنا که خصوصیات فرهنگی شان منشعب و اثر پذیر می بود از بیش از یک فرهنگ.<sup>۵</sup>

برای مثال و درک این ملاحظات مورد جلگه ی آمریکای شمالی را به اختصار توضیح می دهیم. در اینجا «ویسلر» خوشه ای یافت مرکب از بیست ویژگی یا خصوصیت فرهنگی که در ضمن شامل موارد زیر بود: شکار گاو میش برای خوراک و فقدان باغداری یا ماهیگیری؛ استفاده از پوست حیوان برای ساختن سرپناه؛ سگ سورتمه؛ سپر مدور؛ ظروف پوستی؛ سازماندهی چادرهای سرپناه در اردوگاه به صورت حلقه ای و دایره وار؛ دلبستگی به نبرد و رزم به مدد سپاهی از جنگجویان مرد به نشانه ی افتخار؛ باور به هدایت مافوق طبیعی؛ رقص آتش و آیینهای دینی پرداخت شده.

۳. «ویسلر» می گوید قبایلی که استقرار مرکزی (= در مرکز استقرار) داشتند کمابیش همه ی این خصوصیات را دارا بودند. بقیه بسته به فاصله ی بامرکز تفاوتهایی به نمایش می گذاشتند. مثلاً قبایلی دورتر از مرکز به جای ظروف پوستی دارای ظروف سفالی بودند. در اینجا ما نمی خواهیم همه ی جزییات مطالعات انسان شناسی را یادآور شویم منظورمان شناسایی مفهوم «حوزه ی فرهنگی» است. «ویسلر» معتقد است که مرکز هر حوزه ی فرهنگی را آسان می توان شناسایی کرد، دشوار موقعی است که بخواهیم مرزهای حوزه ی فرهنگی را بشناسیم. این نکته ها در جای خود مهم اند. در اینجا می بینیم که «ویسلر» در اساس به قصد چیدمان اشیاء در موزه و به مدد روشهای انسان شناختی و با در نظر گرفتن آنچه که به طور متعارف در انسان شناسی، فرهنگ محسوب می شود ما رابه سوی معنایی از حوزه ی فرهنگی راهنمایی می کند. به این چیزها پسانتر در ارتباط با ساماندهی مفهوم «حوزه ی تمدنی» سروکار خواهیم داشت. از حوزه ی مطالعاتی «ویسلر» که بگذریم محققان برجسته ی دیگری همین مفهوم را در ارتباط با آفریقا و آسیا به کار بسته اند؛ مانند «هرسکوویتس» در ارتباط با آفریقا، «لینتن» در ارتباط با ماداگاسکار یا دیگرانی در ارتباط با آسیا. این کوششها را باید در جای خود درست بررسی کرد و اعتبار آنها را با بهره گیری از روشها و مفاهیمی دقیق سنجید.

آنچه که کار «ویسلر» را از اهمیت بیشتری برخوردار می سازد کوششی است که او در زمینه ی مفهومی خویشاوند به نام «حوزه ی دیرینگی» به کار بسته است. سعی او براین بود که این مفهوم دومی را در ارتباط با مفهوم نخستین یعنی حوزه ی فرهنگی

<sup>5</sup> See: An Introduction to Anthropology by Beals/Hoijer. 4<sup>th</sup> edition. 1971, Pp. 583-586. Collier-Macmillan.

ترکیب کند. «حوزه ی دیرینگی» مبتنی بر دو فرضیه است. یکی اینکه ویژگیهای فرهنگی از منشاء و خاستگاه خود به همه سو و جهت اشاعه می یابند؛ و دوم اینکه حوزه ای که یک ویژگی فرهنگی در آن اشاعه یافته است نشانه هایی به دست می دهد از قدمت آن در مقایسه و در ارتباط با ویژگیهای دیگری که در همین حوزه اشاعه یافته اند. این امر بدین معناست که اگر دو ویژگی فرهنگی داشته باشیم به نام الف و ب که از منشاء و خاستگاه واحدی برآمده باشند اما ویژگی الف حوزه ی وسیعتری را از ویژگی ب بپوشاند در این صورت ویژگی الف قدمت بیشتری دارد نسبت به ویژگی ب.

«ویسلر» در کتاب «انسان و فرهنگ»<sup>۵</sup> می گوید تفکیک فرهنگها از یک سنخ واحد حوزه ای جغرافیایی تشکیل می دهند که خصوصیاتشان مبتنی بر این سنخ است. تعریف سنخ فرهنگی را باید به عنوان یک روش طبقه بندی در نظرگفت که پیرو آن می توان فرهنگها را گروه بندی کرد اما مشاهدات میدانی نشان می دهند که هر سنخ فرهنگی جغرافیای خود را دارد زیرا مجموعه ای از ویژگیها و خصوصیات را باید مکانیایی یا به صورت خوشه ای ترسیم کرد. مطالعات انسان شناسی در «جهان جدید» شماری از این حوزه های فرهنگی را نمایان ساخته اند. برای مثال معتقد است که ایالات متحده و کانادا شامل نه حوزه ی فرهنگی اند. این نه حوزه نامهایی جغرافیای دارند مانند جلگه، فلات یا مناطق جنوب شرقی و غربی و جزآن. این نامها معرف حوزه های جغرافیای اند و نشاندهنده ی سرزمینهایی که پوشش می دهند. از این گذشته هر حوزه شمار زیادی از قبایل را دربر می گیرند و به تبع آن شمار زیادی فرهنگهای قبیله ای. آنچه مهم است این است که این فرهنگهای قبیله ای متعلق به یک سنخ اند به نحوی که می توان گفت حوزه ی فرهنگی معرف گستره و دامنه ی این سنخ فرهنگی است. قبول دارد که در مورد همه ی این حوزه ها اطلاعات کافی ندارد یا اطلاعات جامع و دقیق در دسترس نیست اما مهم این است که نتیجه می گیرد که چه به جهان قدیم بپردازیم و چه به جهان جدید باید قبول کنیم که مفهوم حزه ی فرهنگی اعتباری عام و جهانشمول دارد.

در کتاب دیگرش به نام «بومیان جلگه ی آمریکای شمالی» از حوزه های فرهنگی خاص این حوزه ی جغرافیای سخن می گوید.<sup>۶</sup> در کتابی به نام «بومی آمریکایی»<sup>۶</sup> واژه ی «حوزه» را در ارتباط با مفاهیم مختلف به کار می بندد. مانند «حوزه ی خوراک

<sup>5</sup> .Wissler.Ibid.Pp.55-58.

<sup>5</sup> .Wissler,C.North American Indiān of the Plains.NY .American Museum of Natural History 1912.Pp.11-12.

<sup>5</sup> Wissler,C.The American Indian.2<sup>nd</sup> Edition.1922.Oxford Uni.Press.PP.517;Chapter 1.Pp16-28.

در جهان جدید» یا «حوزه ی شکار» یا «حوزه ی کشاورزی» و جزآن. تصویری کنم حق این می بود که «ویسلر» در ارتباط با بخشهای مختلف ، از تنوع واژگانی بیشتری سود می جست. گاه مفوم «حوزه» آمیخته می شود با مفهوم «منطقه» یا «عرصه» یا چیزهایی از این دست. البته که آمیزش و تداخل میان این مفاهیم را نباید نادیده گرفت در حالی که یک مفهوم مرکزی و محوری نباید آسان درهم آمیخته شود با مفاهیم جانبی.

۴. در ارتباط با مفهوم «حوزه ی فرهنگی» ، حداقل در چارچوب یک حوزه، باید به مرکز فرهنگی توجه کنیم و آن را همچون نقطه ی منشاء و خاستگاه در نظر بگیریم. این خاستگاه مشخصه یا ویژگی خاص این مرکز به شمار می رود که خصوصیاتش را به خارج مرکز و در جهت پیرامون حوزه ی خود، اشاعه می دهد. از این امر نتیجه می گیرند که ویژگیهای موجود در حاشیه یا کناره ی یک حوزه ی فرهنگی، معرف قدیمترین لایه ی فرهنگ اند بدان علت که بیشترین اشاعه را داشته اند ، در حالی که هر چه بیشتر به مرکز حوزه نزدیک می شویم، قدمت ویژگیهای فرهنگی یافت شده کمتر می شوند. از این رو مرکز یک حوزه ی فرهنگی نه فقط منطقه ی تجلیگاه فرهنگ مخصوص آن حوزه است، بل در همانحال منطقه ای است که فرهنگ آن طولانی ترین مدت زمان حیات را داشته است. از این راه به مدد فرهنگهای حاشیه ای و حوزه های بلافصل این حاشیه ها و مرکزها (=مراکز)، می توان ابزاری فراهم آورد که به یاری آنها تاریخ فرهنگ واقع در مرکز بازسازی می شود.

۵. شماری از انسان شناسان روش بازسازی تاریخ فرهنگ را با توسل به دو معیار حوزه ی فرهنگی و حوزه ی دیرینگی (= دیرینگی فرهنگی) ، نقد کرده اند. در مجموع این منتقدان می گویند معتبر بودن معیارهای حوزه ی دیرینگی چیزی مبهم است. به نظر اینان ویژگیهای فرهنگی، تازه اگر اصولاً چنین چیزی در عمل رخ بدهد ، به ندرت از مرکز اصلی به گونه ای برابر و مساوی در همه ی جهات اشاعه می یابند. بنابراین بسیاری از خصوصیات را باید با توجه به این نکته در نظر گرفت و بررسی کرد که ویژگیهای حوزه های مختلف اشاعه از نظر قدمت با هم تفاوت دارند. عوامل جغرافیایی و اجتماعی ممکن است مانع گسترش و اشاعه ی ویژگی خاصی در جهتی معین بشوند و اشاعه ی همان را در جهتی و مسیری دیگر شتاب ببخشند. از این گذشته امکان دارد که ویژگیهای فرهنگی در مسیر دادوستد و تجارت بیش از جهتها و مسیرهای دیگر اشاعه بیابند. مورد دیگر اینکه مجموعه ای از ویژگیها مانند باغداری بدون آبیاری ممکن است در منطقه ی نامناسبی مانند صحرایی کم آب و باران ناکامیاب باشد ؛ یا خصوصیات فرهنگی مرتبط با آیینهای تشریفاتی، ویژگیهای زبانی یا مشخصه های نظام ایلی و طایفه ای کمتر با سرعت و شتاب اشاعه می یابند در قیاس با ویژگیهای

فرهنگی دیگری چون ابزار، سرپناه، ظروف یا چیزهایی که به پوشاک ربط پیدا می کنند.

نکته ی دیگری که باید در نظر داشت این است که جریان اشاعه ی فرهنگی امری است در اساس گزینشی. به طور متعارف مردم یک حوزه ی فرهنگی هرگز همه ی ویژگیها یا خصوصیات فرهنگی وارده شده بر خود را در بسته نمی پذیرند. از این گذشته عنصرهایی ممکن است در یک دوره ی تاریخی پذیرفته و در دوره ی تاریخی دیگری طرد شوند. از این موارد در تاریخ ایران زیاد داریم. آنچه در میان انسان شناسان آمریکایی در ارتباط با این موضوع از توجه برخوردارگشت آیین یا مراسم «رقص ارواح» بود. این آیین هنگامی رواج یافت که بومیان موسوم به «پایوت» در «نوادا» در یک دوره در معرض سختیهای اقتصادی و بیماریهای کشنده قرار گرفتند. نخستین بار این رسم به سال ۱۸۷۰ در میان «پایوتها» رواج گرفت و به سرعت در میان بومیان دیگر در نوادا و کالیفرنیا اشاعه یافت. اینان کسانی بودند که با دشواریهای کمابیش یکسانی دست به گریبان بودند. رقص ارواح در اساس به صورتی آیینی مردگان را بازمی خواند و بدین سان شکوه و آزادی بومیان قدیم را که سلطه ی سفید پوستان را نمی پذیرفتند، ارج می گذاشت.

با اینحال برخی از بومیان شمال کالیفرنیا که سختیهای مشابهی را از نظر اقتصادی و بیماری به جان می آزمودند از پذیرش این آیین سر باز زدند. می گویند علت این امر یعنی طرد این آیین چیزی نبود جز هراس از مرگ. در میان بومیان جاهای دیگر مانند بومیان جلگه نیز مقاومت در این زمینه را مشاهده می کنیم چون روحیه ی رزمی داشتند و می توانستند در برابر سفید پوستان بجنگند و تسلیم نشوند. این آیین در همان سال ۱۸۷۰ از رونق افتاد اما در ۱۸۹۰ باز رواج گرفت. در این مقطع بومیان متفرق شده بودند و ناامید. بومیان جلگه که شرایطی دشوار مشابه شرایط ۱۸۷۰ داشتند همان آیین رقص ارواح را با اشتیاق پذیرفتند و بازگشت به سنتهای پیشین و روحیه ی جنگجویی را ستودند.

این پدیده ی رقص ارواح البته شرح و تفصیل زیاد دارد اما آنچه ما در اینجا با آن کار داریم این است که چه بسا خصوصیت فرهنگی معینی در یکجا رواج بگیرد و در جایی دیگر طرد شود یا آنکه در جایی که رواج یافته بپژمرد و در مقطعی دیگر باز جان بگیرد به همان صورت گذشته یا حتی با نوآوریهای معین. کافی است از حوزه ی بومیان آمریکا بیرون بیایم و نگاهی بیندازیم به پدیده ی حرکت دینی در ایران که در جریان انقلاب مشروطیت تضعیف گشت و در دوره ی پهلوی اول به گونه ای چشمگیر و با حمایت توده ی مردم از صحنه ی اجتماعی کنار کشید اما در دوره ای دیگر خاصه

پس از شهریور بیست باز رخ نمود و پس از بیست و هشتم مرداد از صحنه ی اندیشه ی سیاست بیرون رانده شد و به دو سنخ فکری دیگر یعنی سنخ اندیشه ی چپ و سنخ فکر نوخواهی یا تجدد خواهی پهلوی دوم جا باخت اما به تدریج به عللی دیگر که گفتاری خاص می طلبد رونق گرفت به حدی که حتی چپ اندیشان به حمایت از آن علیه تجدد پهلوی دوم به میدان آمدند و از مذهبی که ارتجاعی می دانستند به دفاع برخاستند. اینها را بدین منظور در اینجا عنوان می کنم که نشان دهم این جریانهای فرهنگی ماهیتی سخت بغرنج دارند که نباید به آسانی درباره ی آنها به داوری نشست. در رساله هایی که به موضوع جنبشهای پس از ۸۸ اختصاص داده ام در همان هنگام مورد بازگشت فکری را که طرد شده است، تا اندازه ای شرح کرده ام. اکنون قصد ندارم موضوع را بچرخانم. بازمی گردم به همان مورد حوزه ی فرهنگی.

۶. آنچه مهم است و باید در نظر داشت این است که پدیده ی اشاعه ی فرهنگی را نباید فراگردی مکانیکی دانست. این امر البته در ارتباط با همه ی جنبه های فرهنگ در همه دورانها صدق می کند. اشاعه ی فرهنگی جریانی است بس پیچیده و بغرنج که بسته به شرایط و موقعیتهای فرهنگی، جامعه شناختی و جغرافیایی فرق می کند و جلوه هایی گونه گون به نمایش می گذارد. استنباط مکانیکی فرض بر این دارد که ویژگیها و خصوصیات یک فرهنگ در همه جا و در همه ی مقاطع یکسان و به یک صورت انتقال می یابد، و در فرهنگی دیگر به شیوه ه ای واحد جذب یا پذیرفته می شود. به محض آنکه این استنباط مکانیکی را کنار بگذاریم در این صورت ناچار باید به دریافتی پویا رویآوریم که درکی آمیخته از تنوع و گونه گونی را می طلبد. الگوی آرمانی (= ایده آل) عرضه شده توسط «ویسلر» در همه جا قابل قبول نیست. باید متغیرهای متعددی را در نظر گرفت تا بتوان تنوعات برآمده ای را که به بار می نشانند و تولید می کنند، و از الگوی آرمانی «ویسلر» فاصله می گیرند یا طفره می روند، فهمید و درک کرد.

۷. از این نکته که بگذریم خوب است گذرا اشاره کنم که «ویسلر» در کتاب «انسان و فرهنگ» در بخش دوم چند اصطلاح را شرح می دهد که به فهم مفهوم «حوزه ی فرهنگی» از نظر او مدد می رساند. اصطلاحات به کار گرفته شده عبارتند از: ویژگی یا خصوصیت فرهنگی که واحد مورد مطالعه یا منتقل شده به فرهنگی دیگر به شمار می رود که در واقع به هنگام مطالعه ی یک حوزه ی فرهنگی از آن بهره می جوئیم. این واحد را به هنگام مطالعه ی اشاعه ی فرهنگ در یک حوزه ی فرهنگی معیار قرار می دهیم. اما این واحد همواره در ارتباط با مفهوم دیگری قرار می گیرد که آن را «مجموعه ی فرهنگی» می نامد یعنی مجموعه ای از واحدهای (= ویژگیهای) مورد مطالعه در یک حوزه ی فرهنگی که در ارتباط با هم قرار می گیرند. بدیهی است که

فقط یک واحد به تنهایی نمی تواند معنایی گسترده به بار بنشانند. مجموعه ای واحدها در کنار هم یک مجموعه را می سازند. درچارچوب معنایی «مجموعه» یک فراگرد یا جریان، نهفته است که چگونگی کنار هم قرارگرفتن واحدها و کلیت بخشیدن به آنها را منظور می کند. از این دو گذشته اصطلاح «سنخ فرهنگی» را به کار می گیرد. برای نمونه می گوید فرهنگ ما به مجموعه ی فرهنگ «اورپایی-آمریکایی» تعلق داریم. اما هنگامی که به جزئیات می پردازد به ویژگیهای فرهنگی توجه می کند و فراگرد ویژگی- مجموعه. نمونه ی شیردوشی - گرفتن کره - پنیر را ذکر می کند. ریزه کاریهای این جریان را شرح می دهد و در ضمن می پذیرد که حتی امکان دارد دو خانوار در یک قبیله به یک نحو عمل نکنند یا در فرهنگی این هر سه مرحله یکسان به اجرا درنیاید. به این چیزها الان نمی خواهم بپردازم.

اصطلاح چهارم و مهم او همان «حوزه ی فرهنگی» است که در بالا شرح داده ام. از این که بگذریم به مفهوم «مرکز فرهنگی» توجه می دهد. این مفهوم را هم در بالا به اختصار شرح داده ام. تنها در اینجا خواست یادآور شوم که مفهوم «حوزه ی فرهنگی» در پیوند قرار دارد با مفاهیمی دیگر که همه به هر حال در نهایت در خدمت همان مفهوم اصلی یعنی حوزه ی فرهنگی قرار می گیرند. در مورد مفهوم سنخ فرهنگی البته پیچیدگیهایی داریم.

۸. کتابی دیگر راجع به «انسان شناسی فرهنگی» این مفهوم را از نظر «استیوارد» چنین شرح می دهد: نگرشی است راجع به فرهنگی معین برحسب رابطه ی تکنولوژی (= فنآوری) آن فرهنگ در ارتباط با محیط زیست بهره برداری شده توسط این تکنولوژی.<sup>۷</sup> «جولیان اچ. استیوارد»<sup>۸</sup> یک انسان شناس آمریکایی بود که رویکردی را موسوم به «بوم شناسی فرهنگی» (cultural ecology) طرح کرد. بنابر این رویکرد سعی داشت به تعامل میان فرهنگهای خاص با پیرامون آنها بپردازد. رویکرد دیگر او «هسته ی فرهنگی» (cultural core) نام داشت.<sup>۹</sup> پیرو این رویکرد به خصوصیات و ویژگیهای یک فرهنگ در زمینه ی موضوعات مرتبط با روش زندگی به منظور امرار معاش توجه و بررسی می کرد. اینها همه نشان می دهند که ترسیم یک حوزه ی فرهنگی تنها به مدد گزینش یک ویژگی معین نمی تواند از کمال برخوردار باشد. حتی شیوه ی «ویسلر» موسوم به «مجموعه ی ویژگی» یا ویژگیها

<sup>5</sup> .Haviland, W.A. Cultural Anthropology. 8th Edition. 1975. US. Pp. 156-158.

<sup>5</sup> .Julian H. Steward; See: Theory of Culture change... Uni. Of Illinois Press. Ibid. Pp. 156-7.

<sup>5</sup> .Ibid. P. 158.

نمی تواند کافی باشد. مجموعه ای سامان یافته از خصوصیات لازم است تا بتوان خصلت یک حوزه ی فرهنگی را به بررسی گذاشت.

۹. انسان شناس برجسته ی آمریکایی به نام «کروبر» در نوشته ای کوتاه در ارتباط با نظریه ی «ویسلر» راجع به حوزه ی فرهنگی می نویسد او مفهوم «حوزه ی فرهنگی» و «حوزه ی دیرینگی» (= دیرینگی فرهنگی / یعنی دیرینگی و حوزه) را در سه کتابش (یادشده در بالا) در سالهای ۱۹۱۷ و ۱۹۲۳ و ۱۹۲۶ پرورانده است. وجه مشترک این دو مفهوم از نظر «کروبر» این است که هر دو به توزیع فضایی (= جغرافیایی) پدیده ی فرهنگ توجه دارند. وجه افتراق این دو در این نکته نهفته است که مفهوم حوزه ی فرهنگی به ویژگیها ی فرهنگی انباشت شده در طبیعت ارجاع می دهد، در حالی که روش دیرینگی فرهنگی قابل انطباق است در مورد ویژگیهای مجزا یا خوشه هایی از عناصر قابل تفکیک. از این گذشته وجه افتراق دیگر این دو مفهوم این است که حوزه ی فرهنگی به همین اعتبار به عامل زمانی نمی پردازد، در حالی که مفهوم حوزه ی دیرینگی ابزاری است برای پی بردن به تسلسل و توالی زمانی جدا از توزیع فضایی (= مکانی). این هر دو مفهوم به باور «کروبر» در یک دوره ی طولانی، چنانکه در بالا یاد شد، در علوم زیست شناسی به کار می رفته است. از آنجا که انسان شناسان چندان علاقه ای به مفهوم «حوزه ی دیرینگی» نداشتند، در نتیجه مفهوم «حوزه ی فرهنگی» را مدام به بحث گذاشته اند.<sup>۶</sup>

۱۰. از اینها که بگذریم در رویکردی دیگر برخی از محققان بر این باورند که مفهوم حوزه ی فرهنگی در اساس از رشته ی «جغرافیای فرهنگی» برآمده است که در حوزه ی تفکر آلمانی نمایندگانی برجسته داشته است چون «فریدریش راتسل». جغرافیای فرهنگی در اساس می خواهد مفهوم فرهنگ را در ارتباط با فضا بررسی کند.

«نینا براون» در نوشته ای که به «فریدریش راتسل»، «کلارک ویسلر» و «کارل زاوئر» نگاه می اندازد می نویسد یک حوزه ی فرهنگی، منطقه ای است از جهان که مردم ساکن آن ویژگیهای فرهنگی مشابهی دارند. برای مثال می توان یک ویژگی فرهنگی را مانند کشت ذرت در نظر گرفت و توزیع شماری از جماعتی را که این ویژگی را به کار می بندند و در این امر با یکدیگر مشترکند در یک حوزه ی فرهنگی ترسیم کرد. از سوی دیگر تعدادی از محققان شماری از جماعتها را از بابت ویژگیهای

---

<sup>6</sup> Kroeber, A.L., The Culture-Area and Age-Area Concepts of Clark Wissler. Uni. Chicago In Methods in Social Science 1931; Pp.248-249.

فرهنگی متمایز و شاخص در یک حوزه ی فرهنگی قرار می دهند و به صورت یک گروه درمی آورند بدان سبب که دارای مجموعه های ی مشترک فرهنگی اند.

تجزیه و تحلیل حوزه ی فرهنگی به نظر «نینا براون» به گونه ای گسترده در عرصه ی انسان شناسی و جغرافیای فرهنگی مورد استفاده قرار گرفته است زیرا مقایسه ی میان مناطق مختلف را آسان می سازد و یاری می دهد به امر به بازسازی تاریخی توسعه ی فرهنگی. این مفهوم در ضمن در خدمت پاسخگویی به مسائل مرتبط با اثرگذاری محیط و پیرامون طبیعی بر شکل فرهنگهای انسانی قرار می گیرد!

«نینا براون» معتقد است که تفاوتگذاری میان مناطق مبتنی بر حوزه ی فرهنگی ریشه ای قدیم داراما آثار جغرافیدان آلمانی به نام «فریریش راتسل» مفهوم «دایره ی فرهنگی» را که به آلمانی می شود «Kulturkreis» (به انگلیسی: Culture Circle) به تکامل این مفهوم و این مکتب یاری رساند. مفهوم دایره ی فرهنگی توجه می کند به عنصر اشاعه ی فرهنگ بر اساس ویژگیهای فرهنگی منشعب از چند خوشه ی فرهنگی غالب. این مفهوم آلمانی پیوند خورده است با نام «لئو فروبنیوس» که از او در نوشته ای دیگر یاد کرده ام. اندیشگران و جغرافیدانان دیگری در آلمان و فرانسه نیز در این زمینه کار کرده بوده اند. بدین اعتبار نمی توان برخلاف نظر انسان شناسان آمریکایی فقط «ویسلر» را در اینجا تنها اندیشگر پایه گذار مفهوم حوزه ی فرهنگی به شمار آورد. یک اندیشگر فرانسوی به نام «پل ویدال دو لا بلاش» مفهومی مرتبط با موضوع مورد بحث پروراند به نام «شیوه ی زندگی» (genre de vie). هنگامی که به تاریخ زندگی این افراد در مقایسه با «ویسلر» نگاه می افکنیم می بینیم تقریباً همه با انکی تفاوت در دوره ای نزدیک به هم می زیسته اند. «نینا براون» نقشه ای را می آورد نشانگر حوزه های فرهنگی در آمریکای شمالی بر اساس فنون گردآوری خوراک در میان بومیان. «ویسلر» در این نقشه خفت حوزه ی فرهنگی را از هم متمایز کرده است. نکته ی مهم اینجا این است او که نخست یک ویژگی را برگزیده و مشابهتهای مبتنی بر این ویژگی را در میان بومیان بررسی کرده است. این امر از نظر روش شناسی اهمیت دارد. یک حوزه را می گیرد بعد یک خصوصیت فرهنگی را انتخاب می کند و سپس تکنیک به کار گرفته شده را شرح می دهد در میان بومیان یک منطقه ی بزرگ (=یک قاره) و سرآخر این منطقه ی بزرگ را بر اساس معیارهای یادشده تقسیم می کند به هفت حوزه ی فرهنگی.

---

<sup>6</sup> .Brown, Nina. F. Ratzel, C. Wissler, C. Sauer: Culture Area Research and Mapping. CSISS. eScholarship. Internet.

یک نکته را در اینجا گذرا یاد می‌کنم و آن اینکه مفهوم «دایره ی فرهنگی» در حوزه ی آلمانی با مفهوم «حوزه ی فرهنگی» به روایت انسان شناسان آمریکایی تفاوت دارد. در حوزه ی آلمانی برخی از این مفهوم در مسیر گرایشهای نژادپرستانه بهره می‌گیرند و بر این باورند که بشریت منشاء واحدی ندارد. در مکتب تکامل گرا همه ی بشریت از یک منشاء واحد برآمده اند در حالی که در مکتب «دایره ی فرهنگی» خاستگاه های مختلف در نظر گرفته می‌شود و بدین اعتبار تفاوتها معناهای نژادی می‌یابند.<sup>۶</sup>

تیر ۱۳۹۶

---

<sup>6</sup> .Kronsteiner,Ruth."Kulturkreis"oder Rassismus im neuen Gewand.Vortrag 2005.ISOP.Internet:Die Evolution des Menschen.

## حوزه ی تمدنی

اگر درست است که مفهوم حوزه ی فرهنگی پیشینه ای طولانی دارد و در معرض سنجشها و بررسیهای نظری و میدانی قرار گرفته است و هر نکته ای که درباره ی آن به بحث گذاشته می شود ناچار باارجاع دادن به سابقه باید پرورانده شود، مفهومی به نام «حوزه ی تمدنی» هنوز از توجه درست و لازم برخوردار نشده است و مفهومی جا افتاده به حساب نمی آید.

از این رو باید گفت این قلم که سالهاست در حوزه ی عملی نیز با این مفهوم سرو کله زده و کوشیده است آن را پروراند، هنوز کاری بس دشوار در پیش دارد.

غالب گفتارها و جستجوها و تحقیقات در ارتباط با تمدن را مباحثی تشکیل می دهند که مفهوم و معنای این موضوع را مد نظر قرار می دهند. البته مباحثی هم داریم که از اینها گذشته خصلت تمدنها را برمی رسند و حوزه ی جغرافیای یک تمدن را هم دارای اهمیت می دانند. آنچه این قلم می کوشد با نگاه به گذشته ی این مباحث و در همانحال با فاصله گذاری عنوان کند رویکرد تازه ای است که آن را «حوزه ی تمدنی» نام نهاده است. در زیر با شماره گذاری شماری از موضوعات و دشواریهای مرتبط با این مبحث را می آورم و سعی می کنم در حد مقدور روشناییهایی در خور به بار بنشانم .

۱. نخست خوب است گذرا بنویسم که مفهوم حوزه ی تمدنی چیزی نیست که بخواهیم از نظر روش شناسی آن را درچارچوب مطالعات تطبیقی قرار دهیم. این قلم نسبت به کاربرد همه جانبه ی مطالعات تطبیقی چندان خوش بین نیست. با این حال برخی وجوه رویکرد تطبیقی را سودمند می داند و نمی خواهد نادیده بگیرد. از همین رو هم در چارچوب بررسیهای مرتبط با حوزه ی تمدنی در موارد معینی می توان به روش تطبیقی توسل جست و از آن بهره گرفت بی آنکه افراط پیشه کرد یا به بیانی دیگر اصل تطبیقی را همچون روشی خشک و جامد به کار بست.

مطالعات تطبیقی در رشته های مختلف به باور این قلم کاربردهای خاصی دارند. این بدان معناست که در هر رشته ای ویژگیهایی خاص به چشم می خورند که بر خصلت و طبیعت رویکرد تطبیقی اثر می گذارند. به همین سبب تصور می کنم دشوار بتوان پیروی از یک روش عام را در زمینه ی مطالعات تطبیقی توصیه کرد. اگر هم بخواهیم در مواردی قواعدی عام ترسیم کنیم باید بدانیم که این قواعد تنها در حوزه ی روش

شناسی عام در خور توجه توانند بود، نه در مورد خاص. بهتر آن است که از توصیف عام بگذرم و هنگامی که به موردی خاص برسم آن را توضیح دهم.

۲. حوزه ی تمدنی مفهومی است پیچیده که با مطالعات تمدنی تفاوت دارد هر چند از آن بهره می گیرد چنانکه از مطالعات فرهنگی نیز در حد در خورتوجهی سود می جوید. با اینحال بررسی یک حوزه ی تمدنی را نمی توان منحصر کرد به بهره گیری از دو رشته ی مطالعات فرهنگی و مطالعات تمدنی. در اینجا یعنی در زمینه ی مفهوم حوزه ی تمدنی با رشته های دیگر نیز سروکار داریم. به همین جهت تنها به مدد روش مطالعات میان رشته ای می توان رویکردی تازه پروراند که به مطالعات خاص این موضوع یاری بدهد. بدیهی است که روش برپایی مطالعات میان رشته ای نیز را نباید روشی خشک و ثابت تصور کرد. در هر مورد مطالعات میان رشته ای شکل و شمایل ویژه ای دارد که مربوط به همان مورد می شود و به کمک مطالعات مدام و مستمر سامان می یابد.

تحقیق راجع به «حوزه ی تمدنی» گاه نیازمند مطالعات تاریخی است و گاه محتاج رشته ی سیاست شناسی و در بسیاری موارد محتاج فرهنگ شناسی، دین شناسی، انسان شناسی، روان شناسی، علم اقتصاد، رشته ی هنر و معماری و جز آن. از این رو هنگامی بررسی در ارتباط با حوزه ی تمدنی معنا می یابد که بسته به مورد از یک یا چند رشته در جهت درک و فهم موضوعی خاص بهره بگیریم و بتوانیم از این بهره گیری در جهت معنا بخشیدن به حوزه ی تمدنی سودجوییم. این رویکرد به تفصیلی جداگانه نیاز دارد که در این مختصر نمی گنجد.

۳. تا جایی که می دانم تنها کشوری که مطالعات تمدنی را در شمار رشته های دانشگاهی قرار داده است و به آن توجهی خاص دارد، کشور ایالات متحده ی آمریکاست. این کشور در غنابخشیدن به حوزه ی انسان شناسی فرهنگی نیز سهمی شایسته داشته است و محققان برجسته ای را به عرصه ی علم و فرهنگ معرفی کرده است. اما مطالعات مرتبط با مفهوم حوزه ی تمدنی در این کشور پانگرفته است. کم نیستند آمریکاییانی که در عرصه ی اندیشه و عمل به یگانه بودن آمریکا باور دارند و معتقدند آمریکا به تنهایی یک قاره است و قادر است همه ی نیازهایش را به تنهایی تأمین کند. با همه ی این احوال همین آمریکا با شرکت فعال در جنگ جهانی اول و در جنگ جهانی دوم از انزوای سازمان یافته بیرون آمد و درک کرد که امنیتش وابسته به امنیت جهان است. این تلقی خاصه در دوران پس از جنگ جهانی دوم و خاصه در دوران جنگ سرد در نظام فکری سیاسی آمریکایی که به تفکرات راهبری تکیه می زند غلبه داشت. آمریکا به حدی پیش رفت که پدیده ی جهانی شدن و اقتصاد رقابتی را در درون سازمان تجارت

جهانی با تمام نیرو دنبال کرد و از این سازمان به ویژه در ارتباط با سیاستهای گمرکی چنان بهره می گرفت که گاه ورود به این سازمان را مشروط به پذیرش مجموعه ای از معیارها می دانست و در عمل هم به مدد هم پیمانانش به اجرا می گذاشت.

ظهور اقتصادهای موازی به خصوص در جنوب شرقی آسیا و حتی رقابت کشورهای اروپایی در عرصه ی زیست اقتصادی در آمریکا و مهمتر از همه پیشرفت استثنایی اقتصاد چین به تدریج چنان گردانندگان آمریکایی را نگران ساخت که به پدیده ی واپسگرایی «دونالد ترامپ» تن دادند و در شیپور انزوا طلبی بازدمیدند و خلاف همه ی تعهدات جهانی خود از شعار «نخست آمریکا» به دفاع پرداختند. انتقاد از پیمانهای تمدنی چون «نفتا» به حدی اشاعه یافت که کشوری چون کانادا را هم نگران کرد. اینها را می نویسم تا نشان دهم مطالعات تمدنی در ایالات متحده ی آمریکا سمت و سوی «غرب نگر» داشته است که حتی اکنون توان پایبند بودن به همین نگرش را هم ندارد. گروه پشتیبان «دونالد ترامپ» به حدی جلو آمده اند که حتی اتحادیه ی اروپا را هم برنمی تابند. از خروج انگلیس از این اتحادیه حمایت می کنند و آلمان را که متحد دیرین آمریکا بوده است به خاطر قدرت رقابتی اش در عرصه ی اقتصادی سخت می نگویند. اینها همه نشان می دهند مطالعات تمدنی به تنهایی کافی نیست ما را به درکی درست از نگرش تمدنی برساند. شماری از پژوهشگران آمریکایی هنوز خود را بخشی از تمدن غرب می دانند اما تعداد بسیاری هم بر عنصر یگانگی آمریکا پا می فشارند و ناچار بر عنصر برتری سفیدپوستان تکیه می زنند. کتاب «برخورد تمدنها» و کتاب «ماکیستیم» اثر «هانتینگتن» به خصوص از اندیشه ی «تکثر فرهنگی» در آمریکا فاصله نگاه می دارد و خطر آمیزش و پذیرش مهاجران آمریکای لاتن را برجسته می کند. این امر به دو معناست یکی پاکیزه نگاه داشتن ترکیب جمعیتی آمریکاست و دو دیگر تأکید بر ضرورت تک فرهنگی بودن آمریکا حداقل به صورت عنصر غالب. این کتاب می خواهد بگوید اگر ایالات متحده به سوی کثرت گرایی فرهنگی برود دیگر قادر نخواهد بود رسالت تاریخی خود را به انجام برساند. آنچه در کتاب «هانتینگتن» مهم است قبول اندیشه ی حضور تمدنهای مختلف در جهان است اما اهمیت همین امر را هم می خواهد در پرتو «برخورد» فروبکاهد. از یاد نبریم که «پدیده ی ترامپیسم» امری اتفاقی نبوده است. سالیان دراز است که اندیشه «نخست آمریکا» در این کشور ریشه داشته است و هنوز هم که هنوز است از برابری «سیاه پوستان» و «رنگین پوستان» دوری می جوید. اوج این تضاد لاینحل را در جنگهای داخلی مشاهده می کنیم اما می دانیم که همچنان در جامعه ی آمریکا روان است و حتی با گزینش یک رئیس جمهور سیاه پوست پایان نگرفته است. دو آمریکا داریم که بی تردید تبلور تضادی ژرف در این جامعه و در این کشور است.

البته در اینجا قصدمان این نیست که با این موضوع بپردازیم. تنها خواستیم این پدیده را در ارتباط با مطالعات تمدنی نشان دهیم. در یک کلام اگر کشوری نخواهد پیشینه و نحوه ی پیدایش خود را درست درک کند نه فقط نخواهد توانست نقشی تمدنی در برپایی اندیشه ی حوزه ی تمدنی ایفا کند، بل مهمتر از این خواهد توانست بازیگری مهم در معادلات منطقه ای جهانی باشد چه رسد به آنکه بخواهد نقش رهبری در عرصه ی جهانی به دست بگیرد.

۴. برپایی پیمانهای منطقه ای و تمدنی به تنهایی به برپایی حوزه ی تمدنی نمی انجامند. این چنین پیمانهایی می توانند مدرسان چنین اندیشه ای باشند اما تا حصول به سامندهی حوزه ی تمدنی بسیار فاصله دارند. پیمانهای منطقه ای می توانند به صورت پیمانهای تمدنی باشند یا براساس نگرشی منفعت- محور شکل گرفته باشند. در همانحال ممکن است یک پیمان منطقه ای در عین حال پیمانی تمدنی باشد. خوب است این چند مورد را از هم تفکیک کنیم. یک پیمان صرف منطقه ای می تواند به شکل پیمان «سنتو» باشد. در این پیمان حتی یک عضو غیر منطقه ای مانند بریتانیا هم شرکت داشت. از طرف دیگر ترکیه هم عضو این پیمان بود. به هر حال چنین پیمانی را نمی توان یک پیمان تمدنی نام نهاد. حتی یک پیمان منطقه ای به حساب نمی آید. پیمانی بود نظامی براساس منافع مشترک شرکت کنندگان در یک مقطع معین. برعکس آن می توان «پیمان سعدآباد» را نام برد. این پیمان خصلتی منطقه ای داشت. اعضای این پیمان عبارت بودند از ایران، افغانستان، عراق و ترکیه. بخشی از اعضای این پیمان در عرصه ی تمدن به هم پیوسته ی مشترکی قرار داشتند و یکی از اعضاء یعنی ترکیه در ارتباط تمدنی ناپیوسته ای حضور می یافت. این پیمان ترکیبی در همانحال خصلتی موقت را ساماندهی کرده بود و هر پنج سال یکبار قابل تمدید بود. پیمان مهم دیگری داریم به نام «اکو». پیمان «اکو» در واقع جانشین سازمان همکاری منطقه ای برای توسعه (RCD) بود که از سال ۱۹۷۹ تا ۱۹۶۴ فعالیت داشت. در ۱۹۹۲، سازمان هفت عضو کشور جدید را به عضویت پذیرفت که عبارت بودند از : افغانستان – آذربایجان ، قزاقستان – قرقیزستان – تاجیکستان – ترکمنستان و ازبکستان. این ترکیب نزدیک بود به یک پیمان تمدنی ناگفته. اینها همه ترکیبهایی از پیمانهای منطقه ای و تمدنی به شمار می رفته اند. آنچه در این پیمان حضور نداشت اندیشه ای تمدنی بود. بیشتر به عنصر همکاریهای منطقه ای توجه می شد نه به اندیشه ی برپایی حوزه ی تمدنی. مهم این است بدانیم که ایران در این منطقه چندبار با پیمانهای مشترک با خصلتهای متفاوت تجربه ی همکاری داشته است.

برپایی حوزه های تمدنی نیازمند صبر و شکیب فراوانند و با شتاب و با بی حوصلگی و بدتر از آن با فرصت طلبی سودجویانه ی ملی به جایی نمی سرند. سالها پیش وقتی

که از جستجو برای سامان دادن به ساختارهای منطقه ای سخن گفتم به این نکته اشاره داشتم و چنین ساختارهایی را گامی مقدماتی در این راه می دانستم. از این گذشته باید توجه داشت که حتی گام برداری درست و بجا در جهت یک حوزه ی تمدنی مدتها بایس و پیش توأم خواهد بود. باید بدانیم که کشورها و جامعه های متعلق به یک حوزه ی تمدنی آسان به یک تفاهم پایدار نوین دست نمی یابند. همین مورد ایالات متحده ی آمریکا نشان می دهد که چگونه پیمانی چون «نفتا» در معرض فروپاشی یا دست کم بی اثری قرار می گیرد. تنها اتحادیه ای که بالنسبه توانسته حیاتی کمابیش پایدار دست و پا کند همین اتحادیه ی اروپاست. در همینجا هم شاهدیم که چگونه انگلستان پس از سالها با سیاست جدایی سراسر این اتحادیه را در معرض زلزله ای آسیب پذیر گذاشته است. از این گذشته سیاستهای شتابزده ی آلمان در جهت تشویق کشورهای بالکان به عضویت شتابزده در این اتحادیه معضلات بی شماری به بار نشانده است. حتی کشوری چون لهستان با بی میلی و با مقاومتها ی فراوان در این اتحادیه حضور دارد و از نقش سرکردگی اقتصادی آلمان در این اتحادیه بارها ابراز ناخشنودی کرده است. هنوز هم اتحادیه ی اروپا در مسیر گسترش گام برمی دارد در حالی که در درون با دشواریها و ناسازگاریها دست به گریبان است. این اتحادیه از نظر دیوان سالاری پیشرفت در خور توجهی کسب کرده است اما کارآییهایش به اندازه ی گسترش این دیوان سالاری پرهزینه نبوده است. در آغاز اتحاد جماهیر شوروی با پیمان رُم و سپس اتحادیه ی اروپا مخالفت می ورزید. اکنون اما آمریکا که روزگاری این پیمان را با سکوت تحمل می کرد و روزگاری با ستایش از آن یاد می کرد، سرانجام نشان داد که خواستار تداوم این پیمان نیست و ترجیح می دهد با اعضای این اتحادیه به صورت منفرد و جداگانه سروکار داشته باشد تا به صورت یک جمع متحد. این تمایل را بیش از همه رئیس جمهوری کنونی ایالات متحده به نمایش گذاشته است که آشکارا از جدایی بریتانیا به حمایت برخاست و گرایشهای جداسازی را نیز از حمایت خود برخوردار می سازد.

اتحادیه ی اروپا نخست با سازمان زغال سنگ و فولاد پایه گذاری شد به سال ۱۹۵۱ و سپس پیمان رُم آمد به سال ۱۹۶۳ و مدتها پس از آن اتحادیه ی اروپا. اروپاییان تازه درک می کنند که اتحادشان در پرتو یک اتحادیه ی تمدنی می تواند در دراز مدت به سودشان باشد. این اتحادیه اما در مواردی بی آنکه بگوید و بگویند ترجیح می دهد محوری تمدنی - مسیحی را سازماندهی کند تا محوری تمدنی - جغرافیایی. شماری از کشورهای تازه به عضویت درآمده به راستی پیشینه ای مشترک با اعضای محوری- مرکزی این اتحادیه ندارند اما به سبب گرایشهای مسیحی خواستار هم هویتی با هسته ی کشورهای اتحادیه برمی آیند. بزرگترین آزمون این اتحادیه گذشته از جدلهای اقتصادی،

همین موج مهاجرت‌های توده‌ای از خاورمیانه و آفریقا بوده است که نشان داد همه‌ی اعضا از یک نگرش متحد برخوردار نیستند.

۵. در حال حاضر کشور- ملت‌های بسیاری با تنش‌های درونی قومی، زبانی، دینی و ساختاری روبه‌رو هستند. برخی از اینها طبیعی‌اند و برخی هم بر اثر مدیریتهای سیاسی ناپخته و متمرکز برآمده‌اند. بسیاری از این تنشها را می‌شد به موقع از میان برداشت اما بر اثر مرور زمان به صورت تضادهایی لاینحل جلوه می‌فروشند. این نوع از تضادها و تنشها مانع برپایی حوزه‌ی تمدنی مشترک می‌شوند. نیک می‌دانیم که گاه عناصر و اجزای یک تمدن مشترک به حدی باهم خصومت می‌ورزند که شکل‌گیری هرگونه همکاری و همبستگی را میان اجزای خود ناممکن جلوه می‌دهند درحالی که با اجزای بیگانه و برون‌تمدنی به این حد خصومت و عناد نمی‌ورزند. بسیاری از این تضادها به مرور زمان شکل گرفته‌اند و در اساس خصلتی کاذب هرچند صورتی واقعی دارند. کاذبند چون خصلتی ماندگار ندارند و واقعی‌اند چون بر اثر استبداد یا خصومت‌های درون‌تمدنی سامان یافته‌اند. هر نوع سازماندهی در جهت گام برداری در جهت برپایی یک حوزه‌ی تمدنی باید نخست بتواند بر این تضادها غلبه کند. بسیاری از کشور- ملت‌ها نیازمند بازآرایی‌اند تا قادر شوند نقشی آفریننده در عرصه‌های گوناگون بازی کنند و گرنه همچون بدنه‌ای مفلوج درجا می‌زنند تا سرانجام رخت بر بندند و از حیز انتفاع بیفتند.

شماری از خصومت‌های درون‌تمدنی در اساس میراث به جا مانده از استعمار است. غلبه بر این میراث را نمی‌توان به راحتی فراچنگ آورد مگر به مدد آگاهی تاریخی و خودآگاهی نسبت به اصل تمدن مشترک.

۶. یکی از جلوه‌های تفرقه افکنانه در چارچوب کشور- ملت‌ها و به تبع آن در عرصه‌ی تمدن مشترک معضل زبان‌های گوناگون بوده است. این معضل دو خصلت داشته است. یکی خصلت طبیعی و بدیهی یعنی حضور زبان‌های گوناگون. دیگر خصلت کاذب به تصور آنکه زبان آموزی تنها به مدد یک زبان می‌تواند هویت یک گروه یا یک قوم یا یک فرهنگ برآمده و حاضر را پاس دارد و از نابودی و امحاء این مجموعه‌ی به هم پیوسته را بازدارد. این خصلت کاذب به حدی نیرومند شد که حتی در میان آذری زبانان دیدیم به چه میزان از فارسی‌گريزان بودند؛ به حدی که این مورد دامن می‌زدند که فراگیری انگلیسی را برای مثال بر یادگیری فارسی ترجیح می‌دادند.

این رویکرد کاذب بر اساس علم‌گریزی و واکنش نسنجیده تقویت می‌شد. نخست آنکه یادگیری دو زبان در دوران کودکی به هیچ‌رو نمی‌توانست به زیان زبان مادری بینجامد. تحقیقات مختلف نشان داده‌اند حتی یادگیری دوزبان به صورت همزمان چنین

نتیجه ای یعنی نابودی یک زبان را به سود زبان دیگر به بار نمی‌نشانند. برعکس فراگیری دو یا حتی سه زبان می‌تواند به باروری دانش زبانی و حتی نیرومند ساختن تواناییهای زبانی بینجامد. برای نمونه می‌دانیم سیاست زبانی در اتحادیه ی اروپا سیاستی سه زبانی است. همین استنباط نادرست در ایران بود که موجب شد تصور بر آن باشد که هر کودکی تنها باید به زبان مادری خود آموزش ببیند. این جریان نه تنها می‌توانست و می‌تواند به زیان کودکان قومی و اقلیتها منجر شود، بل به خصوص می‌تواند به فقر زبان مادری در یک چوب ملی و حالا در این شکل جدید به ضرر گروه های کوچکتر در حوزه ی تمدنی تحول بیابد.

از سوی دیگر برخی از زبانهای اقلیتی ساختار واحدی ندارند و رونق بخشیدن به آنها سالیان و دهه ها زمان می‌طلبد و تازه بر اثر تحولات گوناگون خاصه تحولات رسانه های شمارگر نمی‌دانیم در یک فاصله ی زمانی دور دست با چه زبانی سروکار خواهیم داشت. از این که بگذریم باید بدانیم هرگونه واپس ماندگی در دوران جدید چنانچه همچنان ادامه بیابد می‌تواند با ضریب بالاتری در یک دوره ی زمانی سربربکشد به حدی که دیگر قابل غلبه نباشد و گروه قومی یازبانی معینی را یکسره به پیروی از چیزی ناخواسته براند.

برای نمونه در تمام این دوران جنگ جهانی نخست تا پایان قرن بیستم بسیاری زبان کردی را زبانی واحد جلوه گر می‌ساختند. این استنباط غیرعلمی نوعی وحدت کاذب زبانی به بار نشانده بود. پیشرفت تحقیقات نشان داد که ما با چند شاخه زبان کردی روبه رو هستیم که به آسانی قابل ادغام نیستند. علاوه بر این مورد به تدریج دریافتیم که خود کردی زبانان نوعی برتری زبانی را ترویج می‌داده اند و زبانهایی را هم که کردی نبوده اند به زور و با شدت عمل گردی وانمود می‌ساخته اند. یکی از این زبانها همین زبان زازا / دملی بوده است. لهجه های کوچکتر در حوزه و در پرتو زبان کردی که ریشه هایی غیر کردی داشته اند یا به تدریج کردی وانمود شده اند یا به مرور زمان از بین رفته اند.

همین تحول را در ارتباط با زبانهای ترکی تبار مشاهده کرده ایم. برخی از این زبانها به سبب حضور در حوزه ی تمدن ایرانی سخت با زبان فارسی آغشته بوده اند یا به سبب تماس هفتاد ساله با زبان روسی از این زبان بسیار تأثیر پذیرفته اند به گونه ای که سخن گفتن از یک زبان ترکی - تبار واحد نادرست خواهد بود. ترکی زبانان آسیای مرکزی سرنوشت زبانی متفاوتی داشته اند با ترکی زبان ترکیه که نقش زبان مرکزی را به عهده گرفته است. در همین آسیای مرکزی هم با یک گونه از ترکی سروکار نداریم. آنچه در ازبکستان داریم متفاوت است از چیزی که در قزاقستان می‌بینیم.

در چنین منظومه‌ی بصرنجی چه باید کرد؟ در حوزه‌ی تمدنی صلاح آن است که با یک زبان مرکزی کار کنیم و از زبانهای دیگر حمایت به عمل آوریم و به بقای آنها بیندیشیم. فایده‌ی چنین روشی نه تنها غنابخشیدن به زبان مرکزی خواهد بود، بل بقای زبانهای کوچکتر یا اقلیت را هم مدد می‌رسانیم و در دوره‌ی طولانی آنها را حیات خواهیم بخشید. نظام آموزش عالی متکی به همین زبان مرکزی خواهد بود و همین نظام مرکزی ما را قادر خواهد ساخت داد و ستد زبانی را پی بگیریم و زبانهای اقلیتها را از توان علمی برخوردار سازیم به حدی که تنها در محدوده‌ی آموزش ابتدایی اسیر نمانند و از این مرز گذشته در حد حوزه‌های حرفه‌ای ارتقا بیابند. اما این چنین روشی به هیچ‌رو تضمینی برای بقای ابدی این زبانها نخواهد بود. زبانهایی که بتوانند آفرینندگی بیشتری نشان دهند از زبانهای دیگر پیش خواهند افتاد. بدین ترتیب نوعی رقابت سالم زبانی پیش رو خواهیم داشت که به تدریج زبانی را که نیرومند تر است از بخت بیشتری در جهت بقا و حتی رونق برخوردار می‌سازد. تاریخ تحول زبان فارسی این نوع از تحول را به ما نشان می‌دهد. هیچ زبانی از بخت ابدی بهره‌مند نمی‌شود مگر به مدد خلاقیت اندیشه و بهره‌گیری از ابداع صورتهای گوناگون زیست مادی و فنی، و همچنین ضرب و ازگان تازه که برآمده از این زیست تازه باشند. کسانی که تصور می‌کنند می‌توانند به یاری واژه‌سازی تقنی یا مصنوعی، تجدد به بار بنشانند راهی خطا می‌روند. زبان به تبع تحول در شکل زیست و نیرومند گشتن آگاهی از نوسازی بهره خواهد گرفت. هیچگاه نمی‌توان میانبری گمراه‌کننده را ترویج داد و از داخل و خارج با واژه‌سازی نوعی از تفکر و گونه‌ای از فناوری را خلق کرد و ترویج داد.

۷. بیش از همه نظام نوین آموزشی در پاره‌های تن و بدنه‌ی حوزه‌ی تمدنی به برپایی این حوزه و ایجاد یا تقویت تفاهم و همدلی میان مردمان و باشندگان آن یاری می‌دهد. نظام همسو و دادوستد علمی و آموزشی مستمر، البته در کنار عنصر خودآگاهی تمدنی، مهمترین عامل شکلگیری یک حوزه‌ی تمدنی است. هم‌اکنون نظامهای آموزشی در بستر حوزه‌ی بلافصل تمدن ایرانی و حوزه‌های مرتبط با آن دستخوش ناهمخوانیهای بسیار است. این نظامها نه از نظر برنامه‌ی درسی، نه از بابت کتابهای درسی و نه از بابت نحوه‌ی نگارش، بدندی آموزشی و بازده آموزشی در یک مقوله‌ی منسجم و به هم پیوسته قرار دارند. در نتیجه می‌توان گفت این نظامهای آموزشی آشفته با خود و با یکدیگر نیز ناهماهنگ اند و حتی ناسازگار و چه بسا متضاد. این مقوله نیازمند توضیح و تفصیل بسیار است و همچنین محتاج بررسیهای تحقیقی تخصصی در چارچوب نظام آموزش و پژوهش.

۸. در نوشته های مختلف نشان داده ایم که مفهوم «حوزه ی تمدنی» متفاوت است از مفهوم فرهنگ یا مفهوم تمدن به طور اعم و به طور اخص. گرچه مفهوم حوزه ی تمدنی از همه ی اینها سود می جوید اما به تنهایی چیزی است جدا از مفاهیم همسایه به تنهایی و حتی در معنایی عام و مطلق. مفهوم «حوزه ی تمدنی» پیوندی تنگاتنگ دارد با مفهوم «برپایی حوزه ی تمدنی» یا «شکلگیری حوزه ی تمدنی». این وجه از کار در اساس ارتباط دارد با سیاست تمدنی.

سیاست تمدنی در اینجا به معنای شکل نگرش به حوزه ی تمدنی و به تبع آن برنامه های کوتاه مدت و بلند مدت اجرایی در مسیر برپایی و بازسازی و حراست از یک حوزه ی تمدنی است. هر گونه سخنی از حوزه ی تمدنی بی معنا می شود چنانچه فاقد یک نگرش تمدنی باشیم و محروم از یک سیاست تمدنی. تمدنهایی هم که سیاستهایشان را پی می گیرند و مدام از راهبردهای کوتاه مدت و درازمدت سخن می گویند به گونه ای اعلام نشده سیاست تمدنی مورد نظرشان را به اجرا درمی آورند.

در اینجا بنابراین با دو نوع سیاست مواجه می شویم. سیاست تمدنی اعلام شده و اعلام نشده. بسیاری از کشورهای قدرتمند ترجیح می دهند سیاستهای راهبردی خود را اعلام نشده و تحت لوای هدفها یا عنوانهایی دیگر پیگیری کنند. در مواردی هم برخی از تمدنها یا اتحادیه های تمدنی هدفهای خود را آشکارا بر زبان می رانند و به محض آنکه احساس خطر کنند خود را متعهد به حفظ و پاسداری از کشور- ملت خود و تمدن مشترکشان معرفی می کنند. مانند ایالات متحده ی آمریکا یا اتحادیه ی اروپا. روسیه هم همین کار را می کند اما اغلب هدفهایش را در پوششهایی دیگر به اجرا می گذارد. این قلم در کارهای مختلف من جمله در کتاب «سیاست فرهنگی: نظریه و عمل» در نقد سیاستهای فرهنگی ایران در گذشته و حال به اهمیت سیاست تمدنی توجه داده است. اکنون فقط نکته هایی بیشتر در توضیح این مقوله می آورم.

۹. در ابتدا خوب است یادآور شوم در حوزه ی تمدنی در این منطقه ی گسترده ی جغرافیایی دست کم با سه نوع سیاست گسترش خواننده سروکار داریم که برخی دوست دارند از آن یا از آنها همچون «سیاست تمدنی» نام ببرند. این سیاستها گاه به صورت سیاست فرهنگی ظاهر می شوند، گاه به شکل سیاست سلطه جویی ملی جلوه می فروشند، در مواردی در کسوت همبستگی و غلبه ی مذهبی خواستار تحمیل خود هستند و به ندرت مشاهده می کنیم که عنصری تمدنی در اینجا و آنجا خواهان خود نمایی باشد.

این سه سیاست عمده که فعلاً از آنها همچون سیاست تمدنی یا سیاستهایی آغشته به برخی عنصرهای تمدنی نام می بریم بی آنکه به واقع همواره حتی به گونه ای منسجم

چنین خصلتی داشته باشند، توسط سه کشور ایران، عربستان سعودی و ترکیه به نمایش گذاشته می شوند. این هر سه مورد را باید جداگانه و به تفصیل نیز بررسی کرد. آنچه در اینجا می آید تنها به شناسایی این سه مورد توجه می کند به امید آنکه در فرصتی دیگر آنها را از شرحی مستقل برخوردار سازم.

الف - در ارتباط با ایران در گذشته مطالب مختلف نوشته ام. از نقد سیاستهای جمهوری اسلامی در ارتباط با افغانستان گرفته تا سنجش سیاستهای فرهنگی همین جمهوری اسلامی در ارتباط با رسانه ها و هنر و بسیاری عرصه های دیگر. در اینجا تنها به یکی دو جنبه ی دیگر اشاره می کنم.

سیاست خارجی شیعه گرایانه ی جمهوری اسلامی را خاصه منتقدان و مخالفان این رژیم نمی پسندند و مدام خواستار عقب نشینی این رژیم از سوریه، عراق، لبنان، بحرین، یمن و افغانستان می شوند. این نگرش که خاصه در خارج کشور و به ویژه از سوی ایرانیان پیگیری می شود آمیخته است با کاستیهای فراوان و نادیده انگاشتن موقعیت جغرافیای سیاسی ایران و همبستگیهای تمدنی اش. از این گذشته عده ای سیاست شیعی گرایانه ی جمهوری اسلامی را به نحوی نادرست می سنجند و مخالفت خود را با سیاستهای جمهوری اسلامی در هم می آمیزند با عقب نشستن از دفاع از حقوق شیعیان در منطقه و در کشورهای مختلف. از نظر تاریخی دو نکته را باید در نظر داشت. یکی آنکه ایران از هنگامی که توانست به خصوص در عصر پهلوی سیاستی ملی اتخاذ کند همواره به دفاع از حقوق شیعیان متمایل بوده است همراه با دفاع از حق حضور ایران در حوزه ی جغرافیای راهبردی. نادیده گرفتن حقوق شیعیان در منطقه و در کشورهای گوناگون بی تردید یک اشتباه سیاسی و یک خطای فرهنگی است. این امر را نباید مخلوط کرد با نقد سیاستهای خارجی و داخلی جمهوری اسلامی ایران در ارتباط با گروه های مذهبی و قومی.

قرنهاست که شیعیان از بابت سرکوبهای دهشتناک در معرض نابودی قرار داشته اند. از سوی بسیاری از فرقه های اسلامی و از طرف حکومتهای کشورهای همجوار. چگونه می توان از حق اهل تسنن در ایران سخن گفت بی آنکه به حق شیعیان در کشورهای دیگر اشاره داشت. حتی وقتی عده ای از حق نگرش عرفی یعنی «سکولار» سخن می گویند نباید از دیده دور دارند که عرفیگری یعنی «سکولاریزم» به هر حال براساس حق آزادی انتخاب مذهب پایه ریزی شده است، نه بر بنیادهای نادیده انگاشتن یک مذهب به سود مذاهب دیگر. این قلم در بدترین شرایط در جمهوری اسلامی تبعیض مذهبی را نکوهیده است و از حق اهل تسنن ایران به دفاع برخاسته است به حدی که حتی در نشریه ی هواخواهان «ملی - مذهبی» هم سرزنش شده است اما این امر نباید

ما را از حق شیعیان در جهت برگزاری آیینهای دینی خود غافل گرداند یا بسان برخی از این گویندگان غافل تلویزیونهای ایرانی خارج از ایران خاصه در ایالات متحده ی آمریکا، به یورش لجام گسیخته به دین شیعه سوق دهد به حدی که به خود اجازه دهیم امامان شیعه و تاریخ شیعه را به مضحکه بکشانیم. این کار را نمی توان به هیچ رو قابل توجیه دانست.

در زمان محمد رضاشاه کشور ایران در لبنان حضور فعال داشت و حتی به برپایی مؤسسات آموزشی در آنجا مدد می رساند. ایران به بحرین علاقه نشان می داد و با سیاستهای استعماری انگلیس مخالفت می ورزید هر چند که در یک دوره به وعده های انگلستان در ارتباط با بحرین و جزایر خلیج فارس بی هوده و به اشتباه اعتماد کرد. به همین سان بود دل بستگی ایران به عراق و افغانستان و تاجیکستان. اگر یمن در این حوزه برجستگی نیافت به خاطر آن بود که هنوز رژیم پیشین فرصت کافی به دست نیاورده بود و در ضمن مدام در معرض نقد مخالفان داخلی و فشار سیاستهای انگلیس و اتحاد جماهیر شوروی قرار داشت. یا این حال ایران در همان دوران نیز به یمن و تحولاتش بی اعتنا نبود. متأسفانه باید بنویسم که گروه های سیاسی و اپوزیسیون سیاسی در ایران به مراتب ناپخته تر از رژیم وقت عمل می کردند به حدی که برخی از آنها حتی خواستار تجزیه ی ایران بودند چه رسد به دل بستگی تمدنی.

هر تمدنی برای بقای خود بسته به شرایط زمانی و بسته به امکانات از یکی از بازوهایش بهره می گیرد. هر تمدن پویا و بالنده ای بازوهای دارد که نباید کاربرد آنها را نادیده انگارد و تنها به یکی از ابعاد حیات خود اکتفا کند. ایران باید دفاع از حقوق شیعیان و جذب بخشهای دور افتاده اش را باید در یک نگرش جامع و همه سویه در نظر بگیرد و به همگرایی بلا فصل یا دورنگرانه ای در چارچوب یک اندیشه ی کلی علاقه و همدلی نشان دهد.

مخالفان رژیم پهلوی اغلب همسو با نگرشهای استعماری برآمده از غرب به خصوص انگلستان و سپس اتحاد جماهیر شوروی عمل می کردند و سخنانی ناسنجیده چون «ژاندارم خلیج فارس» یا «نظامیگری در منطقه» و «سرکوبگر اقوام و ملیتها» بر زبان می راندند. هیچ یک از گروه های موسوم به اپوزیسیون، چه ملی و چه چپ و چه مذهبی هرگز به نقش تمدن ایرانی در پاسداری از صلح در منطقه و بازداشتن چیزی که تحت عنوان ناسیونالیسم عربی علیه ایران و موجودیتش رواج داشت، اشاره نمی کردند.

در یک کلام ایران را می توان به چند اعتبار تعریف کرد: یکی مفهوم ایران است و اعتبار تاریخی آن؛ دوم ایران همچون یک کشور- ملت که در اینجا هم با دو وجه

تاریخی و عصر تجدد سروکار داریم. هریک از این دو تفصیل جداگانه ای می طلبند؛ سوم ایران همچون یک مفهوم فرهنگی و سرانجام ایران در بستر حوزه ی تمدنی خاصه در چارچوب مفهوم «حوزه ی تمدن ایرانی».

بی آنکه بخواهم به همه ی این موارد بپردازم تنها اکتفا می کنم به یک وجه مهم از رسالت کشور- ملت ایران. این مورد بر نقش فرهنگی ایران تأکید می گذارد. ایران پس از یورش عرب به مدد فرهنگ خود به بازسازی و به پاسداری از خود رو آورد و جلوه ای تازه به بار نشاناند که توانست استمرارش را از استحکام برخوردار کند. این نکته از اهمیتی خاص برخوردار است. البته این استمرار به مدد سلسله های پادشاهی ایران توانست هر بار به حیات خود رنگ و بوی تازه ای اعطاء کند اما همین جلوه ها همه از فرهنگ و ادب ایرانی بهره می جستند. کسانی که از انحطاط سیاسی ایران در پرتو اندیشه ی سیاسی سخن می گویند با ناآگاهی و غفلت از این وجه از تمدن ایرانی در می گذرند. از نظر اینان اندیشه ی سیاسی تنها یک صورت کامل دارد که آن هم از یونان سرچشمه می گیرد. این مردمان قادر نیستند شکل های گوناگون و رنگارنگ اندیشه ی سیاسی را بفهمند به علت آن که به عنصر فرهنگ خاصه ادب در سرزمینها و فرهنگهای مختلف اعتنایی نمی کنند. اگر بخواهیم به اعتبار اندیشه ی سیاسی یونانی به جهان بنگریم آنگاه تمدنهای بزرگی چون هند، چین، مصر و تمدنهای باستان بی معنی خواهند شد و تنها یک تمدن غربی به علت یونانیگری در تاریخ بشر اصالت می یابد. این رویکرد یکسره غیر علمی، غیر تاریخی و در نهایت کاذب خواهد بود. نه به فلسفه ی تاریخ تکیه می زند و نه به درکی درست از سرنوشت بشر.

در ارتباط با حوزه ی تمدنی شاید بتوان گفت تنها ایران، در یک بستر کلی است که می تواند باز به مدد فرهنگش به همبستگیهای تمدنی دل بستگی ژرف نشان دهد و بازسازی حوزه ی تمدنی خود را از این راه پی بگیرد. این عنصر که رویکرد فرهنگی را به بازسازی تمدنی می پیونداند در همانحال قادر است امر بازسازی را صلحجویانه و فارغ از جنگاوری مستمر دنبال کند. عنصر فرهنگی در این مقوله خصلتی ترکیبی دارد. به فرهنگ، ادبیات، اندیشه ی عرفانی، همزیستی دینی و همزیستی سیاسی تکیه می زند و می خواهد برپایی حوزه ی تمدنی را بر اساس کشور- ملت های مختلف و از این گذشته با توجه به ترکیبهای کوچک سیاسی مستقل قومی، زبانی یا حتی دینی در معرض هجوم و انحطاط بنگرد، پی بگیرد و به واقعیت بنشاناند. سخن در باره ی حوزه ی تمدن ایرانی به همین اندازه به پایان نمی رسد. این قلمروی رنگارنگ، درهم تنیده و در همانحال هر بخش و گوشه اش برخوردار از نوعی استقلال عمل و ابتکار سیاسی و اقتصادی، پدیده ای است نو در عرصه ی اندیشه ی تمدنی و پیوندهای فرهنگی. سخن در این باره بسیار است.

ب- کشور دیگری که در این منطقه در ارتباط با حوزه ی تمدنی می تواند مطرح شود کشور کنونی عربستان سعودی است. این مورد از هر بابت در خور توجه است. نخست آنکه کشوری است مصنوعی و جدیدالولاده . بیشتر عشایر و قبیله های عربی در این حوزه حضور داشته اند و باهم می ستیزیده اند. سرانجام یک گروه که خاندان آل سعود باشد به قوت خود و با برخورداری از حمایت نیروهای بیرونی بر دیگر گروه ها چیره آمده است و مبنای مشروعیت خود را تحت عنوان «خادم حرمین شریفین» سامان داده است (مسجدالحرام در مکه و مسجد النبی در مدینه).

کشور کنونی عربستان با برگرفتن نام این خاندان به طور رسمی «عربستان سعودی» نامیده می شود گویی که سراسر این سرزمین و کشور به همین خاندان تعلق دارد. همین عنوان رسمی با لقب برگزیده در تناقض قرار دارد. از سویی کشور متعلق است به گروهی از قبایل یعنی آل سعود و از سوی دیگر مشروعیت حکمرانی مبتنی است بر خدمتگذاری به حرمین شریفین. این کشور اما برای بقای خود وظایف دیگری هم دارد و برای خود در نظر می گیرد. این وظایف متوجه رفاه شهروندان این کشور است و برنامه ریزی برای استخراج نفت و نظامیگری مبتنی بر سرکوب اتباع معترض نسبت به حکومتداری خاندان آل سعود و از همه مهمتر ترویج نوعی تفسیر اسلامی و دینی تحت عنوان «وهابیت». در نتیجه مسلمانانی که به تفسیر وهابی پایبندی ندارند در معرض انواع تهمتها و سرکوبها و از همه بدتر طرد و حذف قرار می گیرند. برای نمونه به خصوص شیعیان مقیم این کشور را می توان نام برد که سخت ترین یورشهای حکومتی را متحمل می شوند، سرانشان نیست و نابود می گردند و خانه ها و سکونتگاه ها و حتی قلمروهای زیستی و شهرهایشان ویران می شوند. بدین ترتیب می توان گفت خاندان آل سعود مشروعیتی چند وجهی برای خود قائل شده اند: نخست خدمت به حرمین شریفین است بدین معنا که مهمترین مساجد اسلامی را در انحصار خود گرفته اند بی آنکه مسلمانان دیگر را در این امر دخالت بدهند. دوم مشروعیت قبیله ای است. بدین معنی که قبیله ای که چیره آمده است خود را مشروع برمی شمرد به اعتبار قدرت سیاسی. سوم طلب فرمانبرداری از ساکنان این کشور است به اعتبار خدمتگذاری به حرمین شریفین و اعمال قدرت حاکم و سرکوبگر. سنت حقوقی و قانون اساسی در این کشور به سی سال اخیر بازمی گردد. در مجموع این کشور حتی براساس قانون اساسی اش بر پایه ی قرآن و سنت اداره می شود و این دو منبع بسته به تفسیر به اجرا درمی آیند. در نزاعهای قبیله ای تنها یک قبیله که همین خاندان کنونی سعودی وابسته به آن است به قدرت رسیده است و همه چیز حتی حق تفسیر معنویت و دین را به دست گرفته است.

در نهایت این کشور حتی بر اساس قانون اساسی اش بر پایه ی قرآن و سنت اداره می شود و این دو منبع بسته به تفسیر به اجرا درمی آید. عربستان سعودی حتی تاکنون فاقد یک مجلس حتی به ظاهر انتخابی است. آذر اینجا قصدمان نشان دادن تمایل این حکومت پادشاهی موروثی است به ایجاد یک حوزه ی گسترده تر که شامل واحدهای سیاسی مختلف می شود. عربستان سعودی استنباطی تمدنی ندارد. آنچه مهم است همبستگی دینی است که چنین حوزه ای را برخوردار از هویت می سازد. در یک دوره ی طولانی عربستان از طریق کشورهای دیگر که نقش واسطه های نیابتی داشته اند و به مدد درآمدهای نفتی مقاصدش را دنبال می کرده است. در دوره ی ناسیونالیسم عربی بر عربیتش تأکید داشته است و در دوره ای هم از حضور کشورهای چون مصر و عراق و سوریه و اردن بهره می برده است. از هنگامی که عراق دستخوش بحران گشت و مصر دیگر بسان گذشته عمل نمی کرد ناچار مستقیم وارد میدان شد و مدعی نوعی رهبری اسلامی - عربی گشت. همین امر موجب شد که تضادهای درونی این نظام قبیله ای - سلطنتی آشکار تر از گذشته چهره نشان دهد. اکنون سعی بر این دارد که ادعای گسترش طلبی اش را با سود جستن از واحدهای سیاسی کوچک مانند شیخ نشینهای خلیج فارس پی بگیرد و نوعی حوزه ی نفوذ سرو سامان دهد. همین سیاست هم به سرعت دستخوش بحران شد و نتوانست وحدت سیاسی - تمدنی پایداری به بار بنشاند. برای نمونه قطر روبرگرداند و عمان باسکوت و مستقل عمل می کند. البته عربستان سعودی مصر و اردن را به یاری دلارهای نفتی پیرامون خود گردآورده است ما به مدد همین سیاست حتی نتوانست پاکستان، سوریه و ترکیه را علیه ایران بسیج کند. اتحاد عربستان سعودی با شیخ نشینهایش نه نیروی نظامی عمل کننده ای به بار نشانده است و نه خرید مستمر سلاح توانسته به این کشور قدرت نظامی عمل کننده ای اعطاء کند. جنایات خشن و چندی آور این کشور در یمن وجدان همین جامعه ی جهانی را هم به درد آورده است. چگونه ممکن است کشور مدعی خدمت به اسلام و عربیت تا این حد به همسایه اش یعنی یمن با بی رحمی و خشونت دست و پنجه نرم کند.

خرید لجام گسیخته ی سلاح از ایالات متحده ی آمریکا نه فقط نشانه ای بود از بی پایگی امپراتوری آمریکا، بل نشان داد به چه میزان این خادمان حرمین شریفین حاضرند مسلمانان را نابود سازند و با اتکای به غیر مسلمانان بر قدرت عشیره ای تکیه بزنند.

۶۳. در این مورد رجوع شود به متن موسوم به «النظام الاساسی للحکم» مصوب ۱۴۱۲ هجری. این متن همان قانون اساسی این کشور است. «دستور» یا قانون اساسی بنابراین متن همان قرآن است و سنت پیامبر (ماده اول). در ماده پنجم می گوید این کشور پادشاهی موروثی است. بنابراین کشوری داریم متعلق به یک خاندان قبیله ای که خود را نگاهدارنده و خدمتگزار حرمین شریفین می داند. قانونش قرآن است و سنت پیامبر و در نتیجه همین یک خانواده حق تفسیر همه چیز را در اختیار دارد.

کشور عربستان سعودی نه خاطره ی تاریخی منسجمی دارد، نه به اسلامی باز و متکی به مدارا تکیه می زند و نه حاضر است همه ی مسلمانان را برابر بینگارد. این کشور با بحران درونی و بیرونی دست به گریبان است و قادر نیست بر همه ی معضلاتش چیره شود. از سویی اندیشه‌های مذهبی افراطی می پروراند و از سوی دیگر اماکن مذهبی مسلمانان جهان را در چنگال انحصاری خود اسیر آورده است. چنانچه نتواند عنصر کشور- ملت را از به گونه ای سامان یافته از عنصر «حرمین شریفین» تفکیک کند همواره با تناقض و تضاد روبه رو خواهد بود. مسلمانان جهان حق دارند خواهان شرکت در مدیریت اداره ی حرمین شریفین باشند. آنچه روشن است این است که یک قبیله توان برپایی حوزه ای تمدنی را ندارد.

پ- سومین کشور- ملتی که در چارچوب منطقه ای ما نقش تمدنی برای خود در نظر می گیرد و از بازسازی مجموعه ای تمدنی سخن می گوید کشور کنونی ترکیه است. این کشور بر ناسیونالیسم نیرومند ترکی تکیه می زند و از همین راه به تدریج آرمانهایی دیگر می پروراند بی آنکه بتواند از پشتوانه ای تاریخی یا اندیشه ای روشن بهره بگیرد. هنگامی که جنگ جهانی نخست پایان گرفت و امپراتوری عثمانی به بدترین وجهی خاتمه یافت، ترکان جوان به جمهوری تازه تأسیس یافته ای به نام ترکیه آویختند و بارها اعلام داشتند از آرمانهای عثمانی فاصله گرفته اند. این جمهوری از همان آغاز و به وضوح نطفه ای غربگرا در درون خود می پروراند به حدی که حتی شیوه ی نگارش سنتی خود را یکباره دفن کرد و رسم الخط دیگری برگزید. این چرخش غیرضرور از ابتدا گسست فرهنگی ژرفی پدیدار ساخت بی آنکه معنای آن از ابتدا بر همگان و حتی دست اندرکاران روشن باشد.

شخصیت یگانه ای چون «کمال آتاترک» مظهر و نماد جمهوری تازه تأسیس یافته شد و از آغاز کوشید هرگونه مخالفتی را با نظام جدید در نطفه خفه کند. ترکیه ی جدید بخشهای عمده ای از امپراتوری خود را با فاتحان جنگ واسپرد تا بتواند بازمانده ی سرزمینهایش را در پرتو «پان ترکیسم» نگاهدارد و به مدد نوسازی که چیزی نبود جز غربگرایی تمام کمال در مسیر تازه ای گام بردارد. این سیاست اما مخالفان بالفعل داشت و بدتر از آن ترکیب جمعیتی اش بلندپروازیهای رهبران نوحاسته را بر نمی تابید.

ارمنیان که ساکنان قدیم این ناحیه بوده اند و از دیرباز در اینجا می زیسته اند، قدم حضورشان بیش از ترکان ترکیه ای بوده است اما اینان در دوران عثمانی همان اندازه در معرض نسل کشی قرار داشته اند که در عصر ترکیه ی کمال آتاترک. هزاران هزار ارمنی از خانه و کاشانه بیرون رانده شدند و به فجیع ترین وضعی نابود گشتند. ترکیه

اما همواره این فاجعه را انکار کرده است و نه فقط این رویداد را جعلی قلمداد می کرد، بل خود را نیز تبرئه می کرد و هرگونه شرکتی در نسل کشی را دروغ و ساختگی می دانست.

سیاست نسل کشی در ارتباط با مردم کرد نیز طراحی شده بود اما به علت شمار زیاد کردن تحقق کامل آن امری آسان به شمار نمی رفت. اینان را «ترکان کوهی» می نامیدند و چیزی را به نام «کرد» به رسمیت نمی شناختند.

تیر ۱۳۹۶

## مطالعات تطبیقی تمدنی چیست

## مطالعات تطبیقی تمدنی چیست؟

شاید نگاهی به برخی از برنامه های دانشگاهی آمریکایی در ارتباط با مطالعات تطبیقی بتواند ما را با اندیشه و روش شناسی این مطالعات اندکی آشنا سازد.

۱. در اطلاعیه ای راجع به یک گردهمایی دانشگاهی به سال ۱۹۷۹ آمده است که هشتمین دیدار سالانه ی انجمن بین المللی مطالعات تطبیقی تمدنی در ایالات متحده ی آمریکا در ۲۲ تا ۲۵ ماه مارس ۱۹۷۹ در دانشگاه ایالتی کالیفرنیا برگزار می شود. در میان موضوعاتی که قرار بوده است در این گردهمایی سالانه به بحث گذاشته شود، مباحث زیر بوده اند: رویکرد تطبیقی به اسطوره شناسی، آثار ادبی همچون متنها ی تمدنی، بهشت و دوزخ در افق تمدن تطبیقی، و سرانجام گزینه های نظری و روشن شناختی در چارچوب مطالعات تطبیقی تمدنی.<sup>۶</sup>

این اطلاعیه دو نکته ی مهم در بردارد. نخست آنکه در تاریخ یادشده هشتمین کنفرانس از این دست در آمریکا برگزار می شده است و دوم اینکه چند رویکرد مهم مانند روش شناسی و برخی از موضوعات مورد توجه را مورد تأکید قرار داده است. ما اکنون می دانیم که گستره ی موضوعات مورد علاقه در حوزه ی مطالعات تطبیقی تمدنی از اینها ورا تر رفته است. به هر حال چون این نوشته قصد ندارد تاریخچه ی چنین مطالعاتی را در آمریکا بشناساند، تنها خواسته ام نشان دهم که این دست از مطالعات تطبیقی به هر حال پیشینه ای در خور توجه دارند.

۲. به واقع اگر بخواهیم اندکی دقیق تر به این پیشینه نگاه بیندازیم، می بینیم که «انجمن بین المللی مطالعات تطبیقی تمدنی» که به اختصار آن را «ISCSC» می نامند به سال ۱۹۶۱ تنسٹ «اوتمار اودرل»، «راشتون کلبورن» و «آرنولد توین بی» در شهر «سالزبورگ» در اتریش پایه گذاری شد. نخستین «پرزیدنت» این انجمن «پیتریم سوروکین» جامعه شناس فرهنگی - تمدنی مشهور بود.

رهبری این انجمن به سال ۱۹۷۱ به آمریکا کوچید. در پنجاه و پنجمین شماره از نشریه ی این انجمن آمده است که در آن هنگام بیش سی کشور در این انجمن شرکت جسته بودند. یعنی به سال ۲۰۱۷. نخستین «پرزینت» آمریکایی این انجمن «بنجامین نلسون» بود. او در فاصله ی ۱۹۷۱-۱۹۷۷ این سمت را در دست داشت. «پرزیدنت» وقت این انجمن

<sup>6</sup> .See Internet under: Comparative Study of Civilizations. Download in 2017.

به نام «تابی هاف» در همین شماره می نویسد در صدد برپایی چهل و هفتمین کنفرانس سالانه ی انجمن است به قصد آنکه بتواند مفاهیم تحلیل تطبیقی و تاریخی را از دقت و ثمر بخشی بیشتری برخوردار سازد. به باور او «بنجامین نلسون» و همگامان بنیادگذارش در این اندیشه بودند که مطالعه ی مجموعه های تمدنی مرکب از جامعه های متعدد و گروه های قومی را براساس شکل فرهنگی خاص و یکتای آنها را با توجه به همه ی وعده ها و محدودیت‌هایشان بربرسند. «تابی هاف» به نقش عنصر آگاهی که آن را «ساختار آگاهی» می نامد و پیوند آن با تکوین و شکلگیری تمدنی اشاره می کند و می گوید ادبیات علوم اجتماعی از زمان تشکیل این انجمن مملو از منابعی شده است که بر «جامعه ها» و «کشور- ملت‌ها» تأکید گذاشته اند. این منابع و آثار مکتوب در اساس تعامل میان جامعه ها و کشور‌ملت‌ها، پیمانها و اتحادها، توازن قوا و شیوه های فزاینده ی جهانی شدن پیوندها و معاشرتها را در نظر می گیرند. حال ما باید، از خود می پرسد، ببینیم بزرگترین تشکل اجتماعی - فرهنگی اثرگذار بر جامعه ها و کشور- ملت‌ها چیست؟ از نظر او پاسخ به چنین پرسشی برای این انجمن اهمیتی حیاتی دارد. به همین سبب هم اعلام می کند که قصد دارد در چهل و هشتمین نشست انجمن را برای سال ۲۰۱۸ در «سوژو» در چین تدارک ببیند.<sup>۶۵</sup>

۳. «تابی هاف» در یکی از نوشته هایش به خطابه ی خود در چهل و ششمین نشست عمومی کنفرانس «انجمن» به سال ۲۰۱۶ به رویارویی «شرق» و «غرب» در حوزه های قانون و علم اشاره می کند و می گوید این موضوع پیچیده تر از آن است که بتوان در نوشته ای کوتاه آن را به تفصیل و به گونه ای جامع عرضه کرد. به باور او از بنیانگذاران انجمن نه «سوروکین» و نه «توپین بی» هیچکدام طرحی ماندگار جهت پیگیری تجزیه و تحلیل تطبیقی تمدنی برجانگذاشته اند و کسی هم نگرشی تحلیلی از این موضوع به دست نداده است.<sup>۶۶</sup> از نظر او شاخص ترین کسی که رویکردی مبتنی بر تحلیل تمدنی داشته است و در ضمن با اشاره به وبر، دورکیم و ماوس ابراز نظر کرده است «بنجامین نلسون» بوده است. او در نوشته ای به نام «تجزیه و تحلیل (= آنالیز) تمدنی و رویارویی میان- تمدنی» که به سال ۱۹۷۳ به چاپ رسید، به این موضوع می پردازد. در اینجا می بینیم که سالها پیش از «هاتینگتن» موضوع برخورد تمدنها در محافل دانشگاهی آمریکایی مطرح بوده است.

این مفهوم بنیادین که مطابق آن هر تمدنی حداقل مبتنی است بر دو جامعه یا بیشتر که اشتراکات دینی، حقوقی و اظهارات (= تجلیات) نمادین دارند، مدتها پس از آنکه توسط

<sup>65</sup> .See: The ISCS Newsletter. Winfer 2017. P.1. Website of iscsc.org.

<sup>66</sup> .See: Comparative Civilizations Review No.75. Fall 2016; Pp.9-16. Toby E. Huff, Civilizational Analysis and some Paths Not Taken, Part I. P.9.

«بنجامین نلسون» و شاگردانش، من جمله خود «تابی هاف»، طرح شده بود، در میان شماری از دانشگاهیان و محققان برگرفته شد و از توجه برخوردار گردید.

البته در همینجا «تابی هاف» می گوید این اندیشه در همان موقع به سرقت رفت و به صورت تجزیه و تحلیل تاریخی- جامعه شناختی با انتشار کتاب «امانوئل والرشتاین» ظاهر گردید. گردانندگان «انجمن» هرچه کوشیدند «والرشتاین» را جهت شرکت در نشست سالانه فراخوانند، موفق نشدند. می خواستند او را در اجلاسی گسترده به چالش بخوانند. در ضمن «تابی هاف» معترف است که نظریه ی «نظام جهانی» والرشتاین در همان ایالات متحده هواخواهانی کسب کرد. این قلم در همان زمانها و درست وقتی که هموطنان سرگرم بازی اصلاح طلبی بودند مقاله ای در باره ی «والرشتاین» و نظریه اش به چاپ رساند و در کتابش نیز منتشر کرد اما فضای سیاست زده ی وطنی به این چیزها اعتنایی نداشت چنانکه به موضوع مهاجران افغانستانی و اثرگذاری تمدنی آن حرکت تاریخی اعتنایی نمی ورزید. مباحث تمدنی در ایران رونقی نیافت زیرا که می توانست بساط بسیاری از خرده فروشان را در هم فروریزد.

باری به باور «تابی هاف» اکنون رویکرد نظام - جهانی از صحنه برون رفته است و در همین رابطه شایان ذکر می داند بنویسد که «نظام» والرشتاین نه جایی به فرهنگ اختصاص داده بود و نه جایی داشت برای نهادهایی چون دین و قانون. در نتیجه نه چین و نه جهان اسلام در این «نظام جهانی» نقشی می داشتند مگر به صورت «پیرامونی».<sup>۶۷</sup> از این گذشته «تابی هاف» نظریه ی «جهانی» یا «جهانی شدن» را نمی پسندد و نقد می کند. این نظر «آرنولد توین بی» را که تمدن را ایجاد و خلق وضعیتی در جامعه می اند که تمامی بشریت قادر می شود به نحوی موزون و هماهنگ همزیستی پیشه کند، جدی نمی گیرد. یکی از پیروان «توین بی» این ادعای او را بسط داده بود و مدعی شده بود «امروز در جهان فقط یک تمدن وجود دارد». به باور «هاف» دوده ی نخست قرن بیست و یکم این استنباط را با توجه به واقعیات «ژئوپلیتیک» دور از دسترس قرار داده است.<sup>۶۸</sup>

۴. نظریه پردازان جهانی شدن مانند «رولاند رابرتسون» و آنانکه وابسته به او هستند می گویند مردم به گونه ای فزاینده «جهان ما را همچون فضایی واحد» حس و تعبیر می کنند. آیا این گفته با واقعیات تطبیق می کند؟ در این مورد باز سخن خواهیم گفت.

<sup>6</sup> .Huff.Ibid.P.10.

<sup>6</sup> .Ibid.P.11.and:Ronald Robertsoff,Globalization.SocialTheory and Global Culture.Sage Publications.1994.Pp.129-137.

«تابی هاف» اما ازدو اندیشگر مهم در نمی گذرد. می نویسد از این زمینه ها که بگذریم هرچه بیشتر به نوشته های حجیم «سوروکین» و «توین بی» نگاه می افکنم، درمی یابم که هر دو این نویسندگان و همچنین «والرشتاین» آگاهانه نخواستند از بینش و بصیرت «ماکس وبر»، محقق بزرگ آلمانی که مهمترین جامعه شناس قرن بیستم میلادی هم به حساب می آمد، چیزی بیاموزند.

«سوروکین» به حدی پیش رفت که حتی در نوشته ای علیه با استعدادترین شاگردش یعنی «روبرت مرتون» مشهور که رساله ای درباره ی «علم، تکنولوژی و جامعه در قرن هفدهم میلادی در انگلستان» نوشته بود و به سال ۱۹۳۸ انتشار یافت، علیه «ماکس وبر» وضع گرفت و گفت او یک عامل (=فاکتور) را می گیرد و اثر آن را بر عاملی (= فاکتوری) دیگر می سنجد که کاری است «کودکانه». «ماکس وبر» به باور او اثرگذاری مذهب را، یا قانون مرتبط با آن را بر دیگر شرایط اجتماعی در حد «شبه علمی» بررسی می کند. در حالی که همین «سوروکین» در آغاز کار علمی اش با اشتیاق دانشجویانش را به گونه ای گسترده با آثار «وبر» آشنا می ساخت.

«روبرت مرتون» در واقع همان روشی را پیش گرفته بود که «ماکس وبر» در رساله ی مشهورش به موضوع ارتباط پروتستانتیسم و برآمدن سرمایه داری پرداخته بود. منتهی «مرتون» می خواست همین مورد را در ارتباط با خیزش و گسترش علم شرح دهد و مطرح کند. از نظر «هاف» رویکرد «سوروکین» نابارور و عقیم بود در حالی که رویکرد «وبر» و «مرتون» منبعی پایان ناپذیر در جهت پرورش مطالعات و نگرشهای تازه به شمار می رفت.

اگر این نکته ها را می آورم برای آن است که خواننده ی ایرانی ببیند جدل علمی در غرب چگونه بوده است و از آنها درنگ و تعمق واقعی بیاموزد، نه «تأمل» سرسری. «ماکس وبر» می آید موضوعی را طرح می کند که سالیان سال توجه بسیار جلب می کند و پس از او «روبرت مرتون» همان روش را برمی گزیند و در زمینه ی اجتماعی دیگری به کار می بندد. رویکرد «مرتون» در ایران شناخته نیست اما به هیچ رو از اهمیت آن نمی کاهد. او از برجسته ترین استادان آمریکایی در دانشگاه هاروارد بوده است. از اینها که بگذریم در این میانه نمی توان به کار «ماکس وبر» توجه داشت بی آنکه نگاهی بیندازیم به آثار «ارنست ترولچ» در زمینه ی نقش اجتماعی دین.

«مرتون» نیز می کوشد نقش اجتماعی مذهب را در نظر بگیرد اما این بار او به جای سرمایه داری به ارتباط دین و علم می پردازد. در حالی که «ماکس وبر» سعی داشت بستر دینی برآمدن سرمایه داری مدرن را ترسیم کند، «روبرت مرتون» می کوشید همین امر را در ارتباط با رونق و نضج علم در بستری دینی بربرسد. جامعه ی برگزیده و مورد

مطالعه‌ی «مرتون» در انگلستان قرار داشت. در اینجا او «انجمن پادشاهی» لندن را در معرض تحقیق قرار داد و با مطالعه‌ی زندگینامه‌ی اعضای این انجمن یعنی دانشمندان وابسته به آن به این نتیجه رسید که اکثریت این دانشمندان یعنی چیزی حدود ۶۲ درصد آنان «پیوریتن» یعنی پیرایشگران دینی بودند. این جماعت در اساس همان فرقه‌ی پروتستان انگلیسی‌اند. اگر این درصد را به کل جمعیت انگلیس در آن زمان بسنجیم، می‌بینیم که «پیوریتن» ها در کل جمعیت سهم به مراتب اندکی دارند. بدین ترتیب با توجه به درصد بالای «پیوریتن» ها در میان دانشمندان، این امر بسیار توجه برانگیز است. از این امر به نتیجه‌ای مشابه نتیجه‌ی «ماکس وبر» می‌رسد و از نقش مذهب پروتستان در ترویج علم در انگلستان در آن دوره زمانی یاد شده، یاد می‌کند.

۵. باز می‌گردم به آرای «تابی هاف». بی‌تردید او ستایشگر «ماکس وبر» به حساب می‌آید و از نقد و نکوهش «آرنولد توین بی» باز نمی‌ایستد. معتقد است بسیاری به «توین بی» اهمیت «ماکس وبر» را یادآور می‌شده‌اند اما «توین بی» آنان را نادیده می‌گرفته است. در حالی که «ماکس وبر» توجه خود را معطوف کرده بود به مذاهب بزرگ دنیا و به مطالعات مذهب در هند و چین، دین یهود و همچنین اسلام می‌پرداخت، «توین بی» نتوانست مجموعه‌ای از تأملات متکی به زمان در ارتباط با مذاهب دنیا عرضه کند. او نقش مهم مذاهب را در زمینه‌ی آرایش و پیکر بندی تمدنی نادیده گرفت؛ به همین سان «سوروکین» نیز تمامی اندیشه‌ی اثر بخشی مطالعات دینی را در نظر نگرفت. با این نقد و چنین نگاهی مکتب و گروه مطالعات تمدنی پیرامون «بنجامین نلسون» به این بزرگان اندیشه‌های تاریخی و جامعه‌شناختی و تمدنی نگاه می‌اندازند. خاصه «ماکس وبر» در نظر اینان از بابت مطالعات تمدنی اهمیت دارد به خصوص که او آشکارا تمدن غرب را پدیده‌ای یگانه برمی‌شمرد. «هاف» می‌گوید در یک کلام این امر یکی از راه‌های «ناپیموده» است. نوشته‌ی او همین عنوان را برگرفته است. این بخش نخست از «راه‌های ناپیموده» به شمار می‌رود. نوشته‌ای دیگر هم دارد که بخش دوم از «راه‌های ناپیموده» نام دارد.

بدین ترتیب «ماکس وبر» در نظام فکری این هواخواهان مطالعات تمدنی برنامه‌ای جدی در حوزه‌ی «تجزیه و تحلیل تمدنی» (= Civilizational Analysis) یا به بیانی دیگر «بررسیهای تمدنی» در همان دوره ۱۹۱۹ طراحی کرده بوده است. «ماکس وبر» خاصه در مقدمه‌ای که بر مجموعه‌ی موسوم به «گفتارهای گردآوری شده در زمینه‌ی جامعه‌شناسی دین» نگاشته است طرفداران نظریه‌ی یگانگی تمدن غربی را به خود

---

<sup>6</sup> .Ennebakk,Vidar.The Three Merfton Theses.Journal of Classicql Sociology.2007.7(2).Pp.221-222.

جلب کرده است. «وبر» در ارزیابی و سنجش گسترده‌ی خود از تاریخ غرب و جهان با توجه به مناسبات تمدنی در آخرین سال از زندگی خود در چارچوب تجزیه و تحلیل تاریخی و جامعه‌شناختی پرسشی بنیادین و بزرگ طرح می‌کند و می‌خواهد بداند چگونه جهان غرب توانست به چنین رشد و توسعه‌ای تمدنی دست بیابد که مختص به این یا آن «جامعه» نباشد، بل با خصلتی وراملی، ورا- اجتماعی قدعلم کند. نه «سوروکین» و نه «توین بی» خود را در معرض چنین چالشی قرار ندادند. این چالش در ضمن به باور «تابی هاف» پنجره‌ای دیگر به رویمان می‌گشاید تا ببینیم چرا و به چه علت «جهان غیر غربی» راههایی به کل متفاوت پیمود.

آنچه که در اندیشه و آثار «ماکس وبر» بیش از همه هواخواهان این گونه از رویکرد و درک تمدنی را شیفته‌ی خود ساخته است همان مقدمه‌ای است که «وبر» در آخر کارش بر مجموعه نوشته‌های خود در ارتباط با «جامعه‌شناسی دین»، یک اثر سه جلدی، نگاشته است. همین مقدمه را در یک چاپ آلمانی «اخلاق پروتستان و روح سرمایه داری» نیز در دست دارم. این مقدمه را «تالکوت پارسونز» ترجمه کرد و بر ترجمه‌ی خود از «اخلاق پروتستان و روح سرمایه داری» افزود. چون چاپهای آثار «وبر» متعدّدند چه بسا متخصصان می‌توانند بگویند کدام چاپ برای نخستین بار این مقدمه یا اندیشه‌های این مقدمه را دربرداشته است. تصور من، تاجایی که می‌دانم، این است که «وبر» این مقدمه را بر همین چاپ مجموعه گفتارها نوشته بوده است. اما آنچه به شهرت این مقدمه یاری رساند همان ترجمه‌ی «پارسونز» بود. او این مقدمه را بر ترجمه‌ی خود گذاشت. بدین ترتیب خاصه در ایالات متحده‌ی آمریکا و در کشورهای غرب حتی در آلمان مقدمه‌ی «وبر» شهرتی ویژه کسب کرد به خصوص در میان طرفداران نظریه‌ی تمدنی به سبک غربی و کسانی که در هیأت تمدن غربی، والاترین شکل تمدن بشری را می‌نگریستند.

این مقدمه بسیار کوتاه است. «وبر» در این پیشگفتار فشرده از دل و جان تمدن غرب را همچون ذروه‌ی تمدن بشری می‌نمایاند. از نظر او همه چیز و همه‌ی دانشها و همه‌ی کوششهای فرهنگی فرهنگها و تمدنهای گوناگون در غرب به کمال می‌رسد. از موسیقی گرفته تا معماری، از شیمی و دانشهای دیگر گرفته تا نظام اداری و اندیشه‌ی اجتماعی. تصور نمی‌کنم این تصویر، تا حدودی و شاید هم بسیار غلوآمیز، مددی برساند به درک جایگاه تاریخی و سهم تمدنهای غیر غربی. اما درست همین نگرشهاست که شماری را به خصوص در آمریکا هواخواه پروپاقرص او ساخته است.

«وبر» در نخستین جمله از این مقدمه‌ی کوتاه می‌گوید مسائل تاریخ جهانی هر فرزند جهان فرهنگی اروپای مدرن را ناگزیر و به حق در برابر این پرسش قرار می‌دهد که

چه ترکیبی از شرایط منجر به آن شد که درست در عرصه ی غرب و فقط در همینجا، پدیده هایی فرهنگی سربر بیاورند (همان سان که حداقل دوست داریم تصور کنیم) که در مسیر تکامل خود اهمیت و اعتباری جهانشمول داشته باشند.

ترجمه های این جمله ی مقدماتی در برخی متنها اغلب همه ی ظرایف مورد نظر «وبر» را کامل در بر نمی گیرند. با اینحال باید بگویم که ترجمه ی «تاکوت پارسونز» وفادار به مضمون متن اصلی است.<sup>۷۰</sup>

«وبر» سپس می افزاید «فقط در غرب «علم» در مرحله ای از تکامل قرار دارد که ما آن را امروز «معتبر» می دانیم.<sup>۱</sup> این همان نظری است که به باور «تابی هاف» ارزیابی و سنجش کلی تمدن غرب است به اعتبار نگرش تمدنی که در آخرین سال حیات «وبر» تبلور یافته است. این گفته راجع به این یا آن «جامعه» نیست، بل متوجه تکاملی است و راملی و ورا- اجتماعی بر پایه ی نگرشی تمدن بنیاد، چنانکه پیشتر ذکر شد.

از اینجا سپس «وبر» شماری از حوزه هایی را برمی شمرد که جهان غربی به نحوی شاخص و متمایز از دیگر تمدنها تکامل یافت. نخستین حوزه از این میان، حوزه ی «علم» است. غرب در این حوزه به مرحله ای از پیشرفت دست یافت که به مراتب بیش از دیگر بخشهای جهان بود. «هاف» می نویسد در حالی که همه گونه تأملات دینی و فلسفی در دیگر بخشهای جهان وجود داشت «وبر» از استثنایی بودن الاهیات سیستماتیک (= روش مند/قاعده مند) یاد می کند؛ اروپاییان قرون میانه توانستند این حوزه را به حد و مرحله ای از رشد برسانند که آن را «ملکه ی علوم» بنامند.

«ماکس وبر» اما به این حد بسنده نمی کند. با ذکر نمونه بسیاری از دستاوردهای تمدنهای دیگر را فقط آغاز و شروع رشته ای از پیشرفتهای برمی شمرد و کمال و «عقلانیت» پسانی را مرهون تمدن «هلنی» و در مجموع غربی توصیف می کند. این رویکر «وبر» را می توان به دو علت در معرض نقد قرار داد. نخست آنکه تعامل میان تمدنها را در نظر نمی گیرد و طرح پرسش و پایه گذاری یک رشته ی علمی مانند نجوم یا پزشکی را آن قدر مهم نمی داند که تکامل بعدی آن را ارج می نهد؛ و دو دیگر آنکه در سنجش

---

<sup>7</sup> .See :Max Weber, The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism. Translated by T. Parsons. With foreword by R. H. Tawney. Third Impression 1950. UK. P. 13.

چاپ نخست در ۱۹۳۰/چاپ دوم در ۱۹۴۸. این متن کاملترین متنی است که در ترجمه های انگلیسی دیده ام. در ۳۱۸ صفحه است.

<sup>7</sup> .Weber, Max. Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus. P. 2. Vorbemerkung. Quelle 20 Maerz 2006. Internet: Wikisource, der freien Quellensammlung.

خود به عوامل دیگر تمدنی و فرهنگی و توسعه‌ی سیاسی و نظامی در هر حوزه‌ی ای در این زمینه نگاه نمی‌اندازد.

او می‌پذیرد که مقدمات بسیاری از رشته‌ها و علوم در بابل، هندوستان، چین و مصر فراهم آمده بوده است اما هیچگاه به حد دستاوردهای یونانی و رومی نرسیده بوده‌اند. در اینجا او یکسره حوزه‌ی تمدن ایرانی را که «هگل» خاصه در عرصه‌ی «دولت‌سازی» به آن ارجح می‌نهد، در نظر نمی‌گیرد، و از این گذشته دوره‌های تمدنی را در هم می‌آمیزد. از سویی از یونان و روم باستان سخن می‌گوید و از سوی دیگر عصر اروپای میانه را مطرح می‌کند و تازه همه‌ی اینها را با مفهوم عصر مدرن می‌پیونداند. از همه‌ی اینها هم که بگذریم چگونه می‌توان نقش «انباشت دانش» را در عرصه‌ی تمدن بشری نادیده بگیریم. این مبحث غامض و پیچیده را باید در جای خود به سنجش سپرد. «تابی هاف» هم به این نکته‌ها یکسره بی‌اعتناست. روش «توین بی» و «سوروکین» را نقد می‌کند اما حق می‌بود می‌نوشت که آن دو به سهمگیری تمدنها در پیشرفت دانش بشری بی‌توجه نبوده‌اند. در عرصه‌ی قانون‌گرچه «وبر» می‌پذیرد که نظامهای حقوقی دیگری هم در هند و چین و در خاورمیانه وجود داشته‌اند اما می‌گوید هیچ یک نظام حقوقی منظم‌صوری (= رسمی) و عقلانی نیافریدند چنانکه قانون مدنی رُم و نظام پیشرفته‌ی قوانین شرعی علمای مسیحی فراهم آوردند. این نظر یکسره نادقیق است. «وبر» گرچه به اسلام اشا راتی دارد اما از ادبیات این دین خاصه در عرصه‌ی قوانین شرعی و حکومتی چه بسا ناگه‌ها بوده‌باشد. کافی است نگاهی بیندازیم به کتاب «احکام سلطانی» اثر «ماوردی» یا کتب فقه شیعه و سنی که به نحوی حیرت‌انگیز به جزییات می‌پردازند و منابع مفصلی در زمینه‌ی تجارت و دادوستد و مالکیت در اختیار می‌گذارند. سنجش این قوانین را نباید یکسره نادیده گرفت و تصور کرد چنین چیزهایی وجود نداشته‌اند. البته معنای این نظامهای حقوقی نیازمند داوریهای جداگانه‌اند. حتی در عرصه‌ی حکومتداری در تمدنهای غیر غربی منابع گسترده‌ای در دست داریم. حضرت «تابی هاف» نیز با این ادبیات آشنایی ندارد. با این حال او معتقد است که در یک کلام می‌توان گفت «وبر» به گونه‌ای شگفت‌انگیز مجموعه‌ای از تفاوت‌های علمی، اقتصادی، حقوقی و هنری میان «شرق» و «غرب» را مدتها پیش از آنکه مطالعات تطبیقی شناخته شده باشند فراهم آورده است و نشان می‌دهد که جهان چگونه در این مسیر قرار گرفته است. در همینجا البته «هاف» می‌پذیرد که این ادعاهای «وبر» در پرتو مطالعات جدید نیازمند بررسیهای دقیق‌تری هستند. با همه‌ی این احوال معتقد است که «علوم مدرن» به گونه‌ای یگانه و منحصرأ در غرب سربرکشیدند. به نظر او «وبر» بود که پرچم این پرسش را به اهتزاز درآورد و این امر را به منبع عمده‌ای برای تحقیقات بعدی تبدیل کرد. در همینجا اما از اثر بزرگ و مهم زیست‌شمیدانی که پسانتر در کسوت

مورخ به کارش ادامه داد یاد می کند. «جوزف نیدام» در اثری چند جلدی به نام «علم و تمدن در چین» کاری بزرگ به انجام رساند به حدی که حتی «بنجامین نلسون»، رواج دهنده ی اینگونه از مطالعات تمدنی از آن همچون «چالش نیدام» یاد می کند. باز هم «تابی هاف» بر نظر خود پا می فشارد و می گوید هم «نیدام» و هم «وبر» می دانستند به چه علت «علم مدرن» در چین یا جایی دیگر پدیدار نگشت.<sup>۷۲</sup>

نکته ای که از نظر «تابی هاف» دور می ماند این است که «ماکس وبر» در همان مقدمه ی کوتاهش در زیرنویس به اثری از «کارل یاسپرس» به نام «روان شناسی جهان بینیا» و کتابی دیگر به نام «شخصیت شناسی» اثر «لودویگ کلا گس» اشاره می کند که آنها را ناسازگار بارویکرد خود می داند اما می نویسد در آن نوشته نمی خواهد به آنها پاسخ دهد. <sup>۳</sup> لار یک نگاه کلی «تاب هاف» معتقد است که انقلاب حقوقی - قانونی اروپایی در دو قرن دوازده و سیزده میلادی بنیادهایی را فراهم آورد که ما امروز تحت عنوان «نهادهای مدرن سیاسی» می شناسیم. این تحول شامل روند شکلگیری قانون، مفهوم نمایندگی انتخابی در همه ی مؤسسات، ایده ی سازمانهای خودمختار و مهمتر از همه سازمانها و انجمنهای حرفه ای مانند تشکلهای پزشکان و وکلا، سازمانهای خیریه، دانشگاه ها و همچنین شهرها و شهرکهاست.

این نکته ها نیازمند بررسیهای دقیق اند. در همه ی غرب بدینسان نبوده است و همه ی شرق نیز فاقد همه ی این روندها نبوده است. در مطالعات تطبیقی باید این چیزها را یک به یک بررسی و مورد به مورد و از کشور به کشور به سنجش سپرد. یک چنین جمعبندی کلی نگرانه ای آسان به گمراهی می انجامد و می تواند از غرب یک کلیت پیوسته و فراگیر به دست دهد و از شرق نیز یک مفهوم واحد و مبتنی بر یک کلیت همگن بسازد.

خود او در بخش دوم این نوشته که دنباله ی همین فکر را می گیرد و آن را «راه های ناپیموده بخش دوم» نام نهاده است حداقل به سه رویارویی میان شرق و غرب اشاره می کند. در اینجا تنها این سه مورد را ذکر می کنم و از آن می گذرم چون در غیر این صورت این موضوع را به جاهایی می کشد که در حال حاضر به این مبحث چندان کمکی نمی کند.<sup>۷۴</sup>

7 .Huff.Ibid.P.14.

7 .See:Karl Jaspers.Psychologie d'ér Weltanschauungen.Verlag Julius Springer Berlin 1919.And:Ludwig Klages.Charakterologie.Barth Verlag 1928.

7 .Huff,Toby.Civilizational Analysis and Paths not Taken.Pqrt II.The Great Divergence.CSR.No.76 Spring 2017.Article 7.Pp.5-27.

در بخش دوم این نوشته اش می خواهد نشان دهد که تفاوت‌های توسعه ی تمدنی سرانجام در سه تمدن تبلور یافتند. نخستین رویارویی میان تمدن بیزانس (= آن را تمدنی یونانی/رُمی می داند) و تمدن اسلامی در طول دو قرن هشتم و نهم است، دومین رویارویی میان اسلام بود و غرب در قرن دوازدهم و سومین رویارویی در قرن هفدهم بود میان میسیون‌های مسیحی و علمای مذهبی چینی. از آنجا که خود او قبول دارد که این رویکرد بسیار وسیع و پیچیده است اکتفا می کند به شرحی کوتاه از این برخوردها. معلوم است اندکی هم با برخی مفاهیم حوزه ی اسلامی مانند حدیث و کلام و این چیزها آشنایی پیدا کرده بوده است. کار من به بیراهه خواهد کشید اگر بخواهم به سنجش دانش و نظریات او بپردازم. همین اندازه کافی است بدانیم که محور زمانی او قرن‌های دوازده و سیزده میلادی است و سپس بنا به ضرورت پای قرن هفدهم را به میان می کشد. خلاصه کردن تماسها و برخوردهای تمدن‌های غیر غربی با تمدن غرب به این دوره ی زمانی چندان مقبول نیست. چرا از جنگ‌های ایران و یونان در پیش از این دوران سخن نمی گوید یا رویارویی ژاپن یا هند یا مصر و... با غرب؟ این نگاه غربی به تاریخ تحول جهان کمکی نمی کند به درک درست از تاریخ جهان.

مرداد ۱۳۹۶



Cultural Enlightenment Library

(Discourses 11- 16)

## **What is Civilization?**

By

Dr. Changiz Pahlavan

IRAN/Andisheh 1396/2017