

فراروایت تمدن یا فرایند تمدن‌ها؟؛ خوانشی از پروبلماتیک فرهنگ - تمدن

یوسف باذری^۱

سارا شریعتی^۲

مهدی فرجی^۳

تاریخ دریافت: ۱۳۸۹/۱۱/۱۵

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۰/۰۲/۰۹

چکیده

از جمله مفاهیم پرمناقشه در علوم انسانی مفهوم «تمدن» است که در مورد آن کمتر توافقی میان اندیشمندان می‌توان یافت؛ چه در تعریف و چه در جهت‌گیری. ادبیات بسیاری در مورد «تمدن» تولید شده و هریک از زاویه‌ای خاص بدان پرداخته‌اند. برخی رو به گذشته دارند و تمدن را امری تاریخی می‌بینند. برخی حال را می‌نگرند و تمدن را همچون پروژه می‌انگارند. برخی چشم به آینده دارند و به فرجام تمدن می‌اندیشند؛ در این میان عده‌ای دل‌نگرانند و دهشت و بدفرجامی می‌بینند و عده‌ای دل‌خوش از غایت تمدن به تفرج مشغولند. هستند اندیشمندانی که در تعریف‌شان از تمدن صبغه ایدئولوژیک چشم‌نوازتر است. در این مقاله تلاش می‌کنیم با نگاهی اجمالی به دیدگاه‌های متعدد، مفهوم‌سازی متفاوتی از پروبلماتیک فرهنگ - تمدن ارائه دهیم و از منظری متفاوت به خوانش دیدگاه‌های تمدنی بپردازیم.

واژگان کلیدی: تمدن، فرهنگ، فرایند متمدن شدن، فراروایت مدرنیته، تمدن به مثابه

برنامه پژوهشی، فرهنگ «درون» و تمدن «برون»^۴.

۱. دانشیار گروه جامعه‌شناسی دانشگاه تهران yabazari@ut.ac.ir

۲. استادیار گروه جامعه‌شناسی دانشگاه تهران smazinani@ut.ac.ir

۳. دکتری جامعه‌شناسی نظری - فرهنگی دانشگاه تهران mfarajy@ut.ac.ir

4. Culture is 'in' and Civilization is 'out'.

مقدمه

اهالی علوم دقیقه می گویند هر چه بر «بعد» افزوده شود درک آن نیز دشوارتر می شود. به گونه ای که ذهن مرکب باید جایگزین نوع بسیطاش شود. می گویند تصور بیش از «سه بعد» در اجسام ممکن است اما به غایت دشوار. به گمانم برخی واژگان هم از همین جنس هستند و از سه بعد هم، گذشته اند. واژه چندبعدی ای چون تمدن یکی از آنهاست. به قدری تعاریف متکثر و مقوله بندی های متعددی از ابعاد مختلف در مورد تمدن ارائه شده که گاه به نظر می رسد بیش از آنکه باعث زدودن ابهام شود بر ابهام افزوده شده است. افزون بر این برخی واژه تمدن را مترادف با واژه فرهنگ گرفته اند. واژه ای که خود به مراتب داستانی مغشوش تر از تمدن دارد.^۱ با این احوال به گمان ما می توان تعاریف و دیدگاه های مختلف در مورد تمدن را در چند مقوله گنجاند. یکی از تعاریف کلاسیک، در معنایی عینی و مادی، تمدن را شمول گراترین واحدی می داند که بشر به آن تعلق دارد. چنان که در مواجهه با هر فردی اولین شناختی که می توانیم از هویت او حاصل کنیم این پرسش است که «به کدام تمدن تعلق دارد؟» (توین بی، ۱۳۷۶؛ دورانت، ۱۳۸۶). به قدر کفایت تمدن هایی در جغرافیا و تاریخ زمین یافت می شود که آدمیان را در این مقولات بتوان شناخت. به تعبیر ویل دورانت (۱۳۸۶) تمدن نظامی اجتماعی است که در نتیجه وجود آن خلاقیت فرهنگی امکان پذیر می شود و جریان پیدا می کند. یکی از مناقشه ها در تعریف تمدن از همین جا آغاز می شود که برخی نگاهی تاریخی به تمدن دارند و برخی در عرض جغرافیایی تمدن را همچون پروژه ای عظیم می پندارند.

برخی تمدن را به معنای گسترش عقلانیت می دانند (وبر، ۱۳۸۴). برخی تمدن را مترادف با کنترل نفس و سرکوب غرایز دانسته اند (فروید، ۱۳۸۲؛ الیاس، ۲۰۰۰؛ مارکوزه، ۱۳۸۲). در مقابل برخی سلطه بر طبیعت و روابط و مناسبات انسانی و به عبارتی رشد اقتصادی و اجتماعی را به تمدن نسبت داده اند (مارکس، ۱۳۸۸؛ رستو، ۱۹۶۰). برخلاف دیدگاه های تکاملی برخی دیگر دیدگاهی بدبینانه داشته و بر فلسفه دوری تمدن ها باور دارند (ابن خلدون، ۱۳۸۶؛



۱. هردر (Herder) بر آن است که «هیچ چیز نامعین تر از واژه فرهنگ نیست». لوئیل شکوه می کند که «در این جهان هیچ چیز فراتر از معنای این کلمه نیست... و در تحدید معنای فرهنگ کوشیدن به مانند سعی در گرفتن هوا در مشت است و تازه آن وقت هم می بینیم که آن، بجز در جنگ ما در همه جا هست» (برنارد ۱۳۷۳: ۷۵). ویلیامز (۱۹۸۱) هم فرهنگ را جزء دو سه واژه پیچیده در زبان انگلیسی می داند. برای مطالعه بیشتر در مورد تعریف فرهنگ ر.ک. به «کتاب فرهنگ» (۱۹۸۱)، «انقلاب طولانی» (۱۹۶۱) به ویژه فصل تحلیل فرهنگ اثر ریموند ویلیامز و «فرهنگ مدرن» (۱۹۹۸) به ویژه فصل «فرهنگ چیست»؟ اثر راجر اسکروتن که دیدگاه ها و تعاریف مختلفی را در مورد فرهنگ شرح داده است.

۲. در تعریف تمدن، ابن خلدون تمدن را بیشتر خلق و خوی آدمی می داند. ابن خلدون از نخستین متفکرانی است که در مورد تمدن بحث کرده است. وی در «مقدمه» (۱۳۸۶) حالات اجتماعی انسان را تمدن می نامد. به نظر وی اساساً تاریخ یعنی شرح ظهور و افول تمدن های انسانی.



اشپنگلر، ۱۹۲۱). برخی همچون فوکویاما (۱۹۹۲) با بنیادهای هگلی و رویکردی تکاملی و خوش‌بینانه از پایان تاریخ سخن گفته‌اند و به وحدت تمدنی اعتقاد دارند. در مقابل هانتینگتون (۱۳۷۸) بر آن است که تاریخ را چنین پایانی نیست و جهان واحد نیست و ما باید منتظر برخورد تمدن‌ها باشیم. از منظری بینابینی آلورین تافلر در «موج سوم» (۱۳۸۵) معتقد است که تاریخ را نه پایانی وحدت‌بخش است و نه چنان نزاعی که شمشیر بر زبان غالب شود. در جهان متشکل از تمدن‌های مختلف، هر تمدنی باید همزیستی با دیگری را بیاموزد.

اما گذشته از تعابیر یادشده در مورد تمدن^۱ به نظر می‌رسد تا قرن هجدهم واژه تمدن صرفاً به معنای مؤدب بودن و نجابت درک می‌شد. از قرن هجدهم این واژه باری ارزشی در برابر بربریت، توحش، سببیت و بدویت پیدا می‌کند. برای نخستین بار در دنیای انگلیسی زبان این پیشنهاد بازول^۲ بود که واژه تمدن در برابر بربریت قرار گیرد. مفهوم تمدن که بازول به دنیای انگلیسی زبان معرفی کرد، با مدرنیته و ایدئولوژی مدرنیته گره خورده است. به گونه‌ای که عموماً نشانه تکامل پیشرفت انسانی شد (مازلیش، ۲۰۰۱: ۲۹۳).

البته اصطلاح «تمدن» در جهان فرانسوی‌زبان نیز در نیمه دوم قرن هجدهم ابداع و مفهوم‌سازی شد و حدود ۱۰۰ سال پیش تمدن وارد دایره‌المعارف بزرگ فرانسه شد. میرابیو^۳ (۱۷۵۶) از اصطلاح مدرن «تمدن» استفاده کرد تا جامعه‌ای را مشخص کند که در آن حقوق مدنی جایگزین حقوق نظامی شده است؛ یعنی برداشتی قضایی در قرن گذشته وجود دارد. علاوه بر این، وی اصطلاح تمدن را برای توصیف گروهی از مردم به کار برد که در هستی اجتماعی‌شان مؤدب، دقیق، ظریف، آداب‌دان و همچنین شریف هستند (میرابیو، ۱۷۵۶).

درحالی‌که در این فضا تمدن چیزی است که تسلط انسان بر سایر گونه‌ها و طبیعت را تضمین می‌کند؛ و با پیشرفت عجین شده است، اما ماران^۴ پیش از آنکه مطالعات فرودستی و پسااستعماری شروع شود، در رمان خود «Batouala» (۱۹۲۱) دیدگاهی هولناک و بدبینانه در مورد تمدن ارائه می‌کند. وی معتقد است اروپایی‌ها در جنگ جهانی اول به نام تمدن صدها هزار نفر از یکدیگر را قتل عام کردند و بسیاری از مستعمره‌های افریقایی را سنگدلانه ویران و

۱. فهرستی بسیار طولانی از تعابیر مختلف درباره تمدن می‌توان به این لیست افزود که در حوصله این مقاله نیست.

2. Boswell

3. Mirabeau

۴. تیراکین بر آن است که این برداشت از تمدن، اساساً اروپایی است درحالی‌که در بسیاری از تمدن‌های شرقی چنین رابطه‌ای بین انسان و طبیعت دیده نمی‌شود.

5. René Maran

ماران رمان‌نویس افریقایی، در میانه جنگ جهانی دوم با رمان «گورستان» (Charnel House) مشهور شد.



استثمار کردند و اساساً تمدن غربی بر روی اجساد مردگان بنا شده است^۱ (تیراکین، ۲۰۰۱: ۲۷۹). برخی مانند *ادوارد تایلور* در «فرهنگ ابتدایی» (۱۹۵۸) تمایز چندانی بین فرهنگ و تمدن قائل نمی‌شوند. برخی همچون *برادران وبر* بین فرهنگ و تمدن تفاوت قائل شده‌اند. اساساً در سنت آلمانی تمدن صورت خارجی فرهنگ و تجسم و عینیت بیرونی آن است. شافر نشان می‌دهد که تاریخ غنی معاشناختی فرهنگ و تمدن سه تغییر مهم را پشت سر گذاشته است. تغییر اول فرهنگ را به مثابه تربیت اجتماعی و اخلاقی مطرح کرد و نوآوری مفهومی موفق خلق کرد. در واقع در این معنا فرهنگ در حال تبدیل به اصطلاحی باشکوه برای همه متعلقات انسان بود. دومین تغییر مناقشه‌برانگیز صبغه آلمانی به خود گرفت؛ فرهنگ را تبدیل به سلاح کرد؛ ابتدا در برابر دشمن درونی بورژوازی آلمان و سپس در برابر دشمن بیرونی که در ساحل چپ رودخانه راین قرار داشت. تغییر سوم بیشتر تحلیلی بود تا اینکه مشخصه‌ای داشته باشد؛ این تغییر از استفاده ستیزه‌جویانه از فرهنگ و تمدن سرباز زد و معنایی «عینی» برای هریک از دو اصطلاح یافت (شافر، ۲۰۰۱: ۳۰۹). در ادامه به مناقشه‌ای تاریخی بین فرهنگ و تمدن که در سنت فکری آلمان مرسوم بوده می‌پردازیم و سپس مقوله‌بندی سه‌گانه‌ای از روایت‌های تمدنی ارائه می‌دهیم.

فرهنگ و تمدن: مناقشه‌ای آلمانی

در میانه قرن نوزده این هردر بود که به تفکیک بین فرهنگ و تمدن پرداخت. به نظر هردر فرهنگ عاملی حیاتی در زندگی مردم است؛ جریان انرژی اخلاقی‌ای که جامعه را صحیح و سالم نگه می‌دارد. در مقابل، تمدن را همان ظاهر آداب، قانون و فن تکنیکی می‌داند. هردر بر آن است که‌ای بسا ملت‌ها در تمدنی مشترک باشند، اما همیشه با فرهنگشان شناخته شوند؛ بنابراین از منظر هردر این فرهنگ است که آنها را تعریف می‌کند. دیدگاه هردر جریان رمانتیک‌های آلمان را تقویت کرد. رمانتیک‌های آلمانی همچون شلینگ، شلر، فیخته، هگل و هلدلین فرهنگ را به شیوه هردر به مثابه جوهر تعیین‌کننده ملت و نیروی معنوی مشترکی که در همه مراسم، اعتقادات و عملکردهای مردم آشکار می‌شود، ساختند (اسکروتن، ۱۹۹۸: ۱). از دل فهم هردری فرهنگ و تمدن بود که در سنت روشنفکری آلمان، فرهنگ به آن جنبه‌هایی از جامعه ارجاع داده می‌شد که بسیار با ارزش بود و با رشد فردیت یا به طور دقیق‌تر

۱. تمدن، تمدن، غرور اروپایی‌ها و اجساد بی‌گناهان... شما سلطنت‌تان را بر روی اجساد مردگان بنا کرده‌اید. آمال شما و اعمال شما متصف به دروغ است... شما چراغ هدایت نیستید که آتشی در خرمن هستید. شما می‌بلعید آنچه به دست می‌آورید (ماران، ۱۹۲۱)..



با شخصیت ارتباط داشت. برای خلق شخصیتی سراسر خودمنضبط^۱، آموزش^۲ و تربیت اخلاقی ضروری می‌نماید. فرهنگ والای آلمانی ارزش خاصی را برای فرهیخته‌سازی^۳ به مثابه حد اعلاای آرمان ملی قائل شد. فرهنگ بر فرهیخته‌سازی استعداد خام افراد بنا شد (ترنر، ۲۰۰۳، ۹۳) و به تعبیر هومبالت این دانشگاه بود که باید وظیفه فرهیخته‌سازی را به عهده می‌گرفت (اسکروتن، ۱۹۹۸: ۱). در این سنت ملی، گونه نام‌دارترین حامل فرهنگ است. در مقابل، تمدن معانی ضمنی منفی داشت که به رشد تکنیکی جامعه سوداگر ارجاع داده می‌شد و در واقع اثر سرمایه‌داری صنعتی تلقی می‌شد. در اوایل قرن بیستم تمدن به طور روزافزونی به ویژگی‌های منفی تمدن صنعتی امریکا نسبت داده می‌شد که به واسطه تشویق جامعه تجاری‌ای که به لذات عامه‌پسند دامن می‌زد شخصیت و ذائقه فرهیخته افراد را تضعیف می‌کرد (ترنر، ۲۰۰۳: ۹۳).

هم مکتب فرانکفورتی‌ها و هم منتقدان محافظه‌کار جامعه مدرن در طرد تمدن غربی که امریکا مصداق بارز آن بود، سهم داشتند. فی‌المثل، میراث فرهیخته‌سازی را هم در نقد فرهنگی آدورنو از کم‌مایگی جامعه امریکا در «صنعت فرهنگ‌سازی» (۱۳۸۴) می‌توان دید و هم در اعتراض هایدگر به تکنولوژی مدرن در «پرسش از تکنولوژی» (۱۳۸۳). تبلیغات آلمان‌ها در طول جنگ جهانی اول تمایز بین Kultur آلمانی به مثابه چیزی خوب، ژرف و مستحکم و تمدن غربی به مثابه چیزی بد و عادی صرف به ماشین‌آلات و ماتریالیسم را بدعت گذاشت (شافر، ۲۰۰۱: ۳۰۴). جریان راست آلمانی حتی پیش‌تر رفت و جنگ جهانی اول را به مثابه تضاد بین انگلستان به عنوان ملت کاسبکار و دکاندار و آلمان به مثابه اجتماعی از سلحشوران فرهیخته و آریستوکرات تفسیر کرد. درحالی‌که تمدن از دل سوداگری‌های انگلوساکسون‌ها با هدف جست‌وجوی سود برآمده، فرهنگ از دل جست‌وجویی آلمانی به منظور دستیابی به شخصیت و انسانیت برآمده است. این تفاوت عظیم به دلیل این است که مفهوم فردگرایی در این دو سیستم معانی و دلالت‌های بسیار متفاوتی داشت. فردگرایی انگلیسی بر رابینسون کروزوئه تمرکز داشته و فردگرایی آلمانی یا قاره‌ای بر گونه و نیچه (ترنر، ۲۰۰۳: ۹۴).

نوربرت الیاس در «فرایند متمدن شدن» ریشه تفاوت بین اصطلاح فرانسوی تمدن و اصطلاح آلمانی Kultur را تضاد روشنفکران آلمان با آریستوکراسی درباری آلمان می‌داند (الیاس، ۲۰۰۰: ۹). در قرن هجدهم در آلمان زبان فرانسوی، زبان جامعه درباری بود. فردریک

1. Self-discipline
2. Bildung
3. Bildungskultur



کبیر^۱ در ۱۷۸۰ دربارهٔ زبان آلمانی و ادبیات فرانسه نوشت. او لهجه^۲ آلمانی را به مثابهٔ زبانی نیمه وحشی^۳ به سُخره گرفت و از سلیقه بد طبقات پایین آلمانی زبان که با ترجمه‌های آلمانی شکسپیر هیجان زده می‌شدند افسوس می‌خورد. او آثار گوته را به مثابهٔ تقلیدی منزجرکننده از قطعات بد انگلیسی می‌دانست و نمی‌توانست درک کند که چرا تقاضای عمومی برای تکرار این آثار ابلهانه وجود دارد. فردریک کیفیت دانشگاه‌های آلمان را نیز به تمسخر می‌گرفت (الیاس ۲۰۰۰: ۱۴-۱۰).

زخم زبان شاه و کارهای کلاسیک فلسفه و ادبیات آلمان که توسط کانت، گوته و شیلر^۴ منتشر می‌شد هم‌زمان بودند؛ اما در دو جهان جدا. عقاید فردریک منعکس‌کننده سنت اشرافی جامعهٔ درباری پیشاملی بود؛ درحالی‌که کانت و متفکران همراه وی ارزش‌های جامعه مدنی را به وضوح بیان می‌کردند. تضاد آلمانی بین فرهنگ و تمدن در چنین بستری گسترش پیدا کرد. چهار سال بعد از کتاب فردریک، در ۱۷۸۴، کانت در ایده‌ای برای تاریخ جهان‌شمول با هدف جهان‌وطنی نوشت: ما به میزان زیادی با علم و هنر فرهیخته می‌شویم؛ ما به میزان زیادی در همه انواع ویژگی‌ها و آداب و نزاکت اجتماعی^۵ متمدن می‌شویم، اما از این نقطه نظر که بتوانیم خودمان را به لحاظ اخلاقی بالغ فرض کنیم راه درازی در پیش داریم. او اضافه کرد: درحالی‌که ایده اخلاق عملاً در فرهنگ وجود دارد، کاربرد این ایده که فقط در نسخه‌های اخلاقی همچون عشق به شرف و «آداب بیرونی»^۶، گسترش پیدا می‌کند، صرفاً تمدن محاسبه می‌شود. انتقاد کانت از «آداب بیرونی» و تربیت والا به خاطر آداب و نزاکت اجتماعی حمله‌ای در لفافه بود به تشریفات رژیم قدیمی (شافر، ۲۰۰۱: ۳۷).

برداشت آلمانی از تفاوت مهم بین Kultur و تمدن در مفصل‌بندی حیاتی کانت متبلور شد. فرهنگ با اهداف والاتر تربیت و پرورش اخلاقی و تمدن تنها با رفتار خوب مرتبط شد. نتیجهٔ این داستان تضاد اجتماعی شدیدی بود: کشمکش طبقه‌ای بین بورژوازی و آریستوکراسی. این تضاد بعد از انقلاب فرانسه تغییر کرد و به عنوان یکی از نتایج آن، فهم آلمانی دوگانه فرهنگ - تمدن از فهم عمدتاً اجتماعی و اخلاقی به فهم عمدتاً ملی تغییر یافت (شافر، ۲۰۰۱: ۳۷).

1. Frederick the Great
2. Patois
3. Half-barbarous
4. Schiller
5. Social Courtesies
6. Outward Propriety

بعد از مرور مناقشات بین فرهنگ و تمدن در این قسمت سعی می‌کنیم تا با مقوله‌بندی سه‌گانه‌ای از تحلیل‌های تمدنی خوانشی متفاوت از مفهوم تمدن ارائه دهیم و میان فراروایت‌های ایدئولوژیک و روایت‌های تاریخی از تمدن تفکیک قائل شویم.

تمدن یا فراروایت مدرنیته

سنت جامعه‌شناختی که به دنبال جنبش روشنگری ظهور کرد، پرسش‌هایی را پیش کشید که به شکل تنگاتنگی با تأملات قرن هجدهمی درباره تمدن ارتباط داشت. در عالم گفتمانی قرن هجدهم، تمدن به شکل مفرد اغلب در پیوند و مترادف با پیشرفت است. تفکر جامعه‌شناسانه ارتباط قوی (و نه یک پیوستگی غیرنقدانه) با اندیشه پیشرفت را حفظ می‌کند و پس‌زمینه تکاملی به مفهوم تمدن می‌دهد و لذا ارجاعات آشکار به تمدن در حاشیه خطوط اصلی بحث قرار می‌گیرد. به عنوان مثال، مارکس به معانی ضمنی متمدن شدن در فرایندهای رشد نیروهای تولیدی در توسعه به شکل عام یا توسعه سرمایه‌دارانه به صورت خاص اشاره می‌کند. دورکیم هم تعریف کنت از جامعه‌شناسی به مثابه علم تمدن را به شکل تأییدآمیزی نقل می‌کند، بی‌هیچ بحثی درباره پیامدهای احتمالی این نگاه به رشته جامعه‌شناسی (آرناسون، ۲۰۰۱: ۳۸۸).

در کتاب «مدرنیته» (۱۹۹۶) / استوارت هال و همکارانش در بیان بینان‌های تمدن مدرن برخی ایده‌ها را بازمی‌شمارند. در فصل نخست این کتاب همیلتون روشنگری را حداقل ترکیبی از برخی ایده‌ها می‌داند که به طور تنگاتنگی درهم‌تنیده‌اند. این ایده‌ها عبارتند از: خرد، تجربه‌گرایی، علم، عام‌گرایی، پیشرفت، فردگرایی، تساهل و مدارا، آزادی، همسانی ماهیت انسان و عرفی شدن (همیلتون، ۱۹۹۹: ۳-۲۴). این ایده‌ها بنیان‌نگرشی را شکل داد که اگرچه در ابتدا امور مشترک بشریت تلقی می‌شد اما به تدریج تبدیل به ایدئولوژی سلطه و سرکوب شد. والرش‌تاین اشاره می‌کند که دو رویکرد کلی در استفاده از مفهوم تمدن وجود دارد؛ یکی نسبتاً ایدئولوژیک خواهد بود و دیگری نسبتاً خنثی. وی اشاره می‌کند که واژه تمدن دو معنای نسبتاً متمایز دارد؛ از یک سو، به فرایندهایی اشاره دارد که انسان‌ها را متمدن‌تر می‌سازد و آنها را از خصلت‌های حیوانی و سبوعانه دور می‌دارد. به طور مثال هنگامی که استعمارگران فرانسوی در اواخر قرن ۱۹، شعار «مأموریت متمدن‌ساز» را مطرح کردند کسی درباره بی‌همتایی و جهان‌شمول بودن تمدنی که به آن اشاره داشتند، تردید نکرد. از سوی دیگر، واژه تمدن کاربرد





جمع دارد که در آن هر تمدن پیوند خاصی با جهان‌بینی، آداب و رسوم، ساختارها و فرهنگ دارد و نوعی کلیت تاریخی را شکل می‌دهد که با سایر گونه‌های این پدیده همزیستی دارد. در مقایسه با دیدگاه اول که بیشتر ایدئولوژیک است این دیدگاه نسبتاً «خشتی» است (والرشتاین، ۱۹۸۸: ۷۱). از سوی دیگر هم در گفتمان علمی و هم در زبان روزمره واژه «تمدن» معنای دوگانه‌ای دارد: اول اینکه تمدن غرب را در مقابل تمدن غیرغربی قرار می‌دهد و دیگر اینکه درباره ظهور، پیشرفت و سقوط احتمالی تمدن هم به طور عمومی صحبت می‌کند. در مورد اولی، ما به مجموعه‌های فرهنگی - اجتماعی متفاوتی اشاره داریم که از واحدهای کوچک‌تری همچون دولت‌ها و جوامع تشکیل شده است. در مورد دومی، علاقمند هستیم که فرایند تاریخی جهان را از طریق شاخص‌ها و معیارهای عمومی شرح دهیم و ارزیابی کنیم. به نظر می‌رسد کلیه شیوه‌های مقوله‌بندی و تمییز مفهوم تمدن اغلب در یک چیز مشترک هستند و آن قائل شدن به سطحی از توسعه به عنوان پیش شرط کاربرد مفهوم تمدن است. اگرچه توانایی ابداع اشکال خاصی از زندگی و شیوه‌های مرتبط با جهان در الگوهای تمدنی متفاوت خودش را آشکار می‌کند اما ممکن است به مثابه قابلیت جهانی انسان در فرایند متمدن شدن تلقی شود. چنین تلقی‌ای چالش بین مفاهیم جهان‌شمول و تکتگراییانه از تمدن را حل نمی‌کند (آرناسون، ۱۹۸۸: ۸۷).

به نظر می‌رسد اصطلاح «تمدن» از همان ابتدا مبهم و دوپهلو بوده است. کاربرد اصلی آن در اندیشه قرن هجدهم تصدیق یک فرایند جهان‌شمول قدرتمند شدن^۱ و فرهیختگی^۲ بود و توسط کسانی ارائه شد که پیش‌برنده نسخه‌ای جهان‌شمول بودند. زمانی که «تمدن» به کلیدواژه تبدیل شد به واسطه دوپهلو بودنش بیشتر مناقشه‌ها و تفاسیر ایدئولوژیک را دامن زد تا مناقشه‌های نظری. در ادامه همین مناقشه‌های ایدئولوژیک است که از تمدن بیشتر صحبت می‌شود تا تمدن‌ها. البته خود این مسئله هم مدتی است که به چالش کشیده شده است. اگر عده‌ای تلاش می‌کنند در جهان افسون‌زده مدرن مفهوم تمدن را به یکی از «مطلق‌های بدیل»^۳ تبدیل کنند؛ در سوی دیگر بسیاری از منتقدان سعی می‌کنند از «تمدن‌ها» به عنوان مفهومی خشتی استفاده کنند (استاروینسکی، ۱۹۸۳: ۴۸، به نقل از آرناسون، ۲۰۰۱: ۳۸۸).

همان‌طور که استاروینسکی نشان داده این نوسان مفهومی که به طور هم‌زمان به تاریخ انواع انسان‌ها به مثابه کل و جهان‌های فرهنگی مجزا در درون این تاریخ اشاره دارد، می‌تواند در اسلاف قرن هجدهمی نظریه‌پردازان مدرن تمدن ردیابی شود. دوره‌های متوالی سنت

1. Empowerment

2. Refinement

3. Substitute Absolutes



جامعه‌شناختی تنوعات بسیاری در مورد این دو موضوع تولید کرده و به این تضادها دامن زده است (آرناسون، ۱۹۸۸: ۸۷). این موضوع در گستره‌ای از مفاهیم اساسی نظریه اجتماعی انعکاس یافته که به برخی از مهم‌ترین آنها اشاره می‌کنیم.

مارکس به بینش تاریخ به مثابه پیشرفت متعهد است به همین دلیل جنبه‌های اختصاصی تمدن‌ها را نادیده می‌گیرد و برتری بی‌چون و چرای تمدن غربی را بدیهی می‌پندارد. از زاویه‌ای متفاوت چهارچوب مفهومی وبر که معطوف به دو مفهوم تحلیلی یعنی فرهنگ و عقلانیت است نیز وبر را به ارائه تحلیل جهان‌شمول از تمدن سوق می‌دهد؛ البته بدون ارائه تعریف واضحی از مرزها و معیارها.

مفهوم تلویحی مارکس از تمدن از فرض‌های اساسی و گزینش‌های استراتژیک او جدا نیست. در مانیفست کمونیست (۱۳۸۸) دستاوردهای بورژوازی در عبارت‌های زیر خلاصه می‌شود: «بورژوازی کشورها را به کشورهای متمدن، ملل دهقانی را به ملل بورژوا و شرق را به غرب وابسته ساخته است». در ایدئولوژی آلمانی (۱۳۸۵) نیروهای طبیعی تولید از نیروهایی که توسط تمدن خلق شده‌اند تمیز داده شده‌اند؛ رشد دومی مترداف است با سلطه نیروی کار، به طور دقیق‌تر نیروی کار ذخیره، و جایگزینی میثاق اشتراکی به جای مبادله پولی. تغییر از بربریسم به تمدن با «تغییر از قبیله به دولت و تغییر از محلی به دولت» برابر می‌شود. در این دیدگاه فرایند متمدن شدن به گسترش پیشرفت و متنوع شدن روابط بین انسان و طبیعت و بین انسان‌ها در جامعه منوط می‌شود. در این دیدگاه سرمایه به مثابه عامل پویایی نابرابر متمدن کردن ظاهر می‌شود. تحلیل اخیر مارکس از توسعه سرمایه‌داری منجر به نتیجه‌گیری‌های مشابهی شد. در گروندرریسه (۱۳۷۸)، او به «تأثیر عظیم متمدن کردن سرمایه» اذعان می‌کند یعنی غلبه بر طبیعت، پیشرفت علم، توسعه چندبعدی ظرفیت‌های انسان و حذف همه موانع ملی و محلی در تعاملات اجتماعی. قطعه مشهوری در مورد حیطه جبر و حیطه اختیار در جلد سوم «سرمایه» (۱۳۸۶)، به یکی از «جنبه‌های متمدن کردن» سرمایه اشاره دارد: ظرفیتی که نیروی مازاد را به شیوه‌ای تصاحب می‌کرد که منجر به پیشرفت تکنولوژیک و اجتماعی می‌شد (آرناسون، ۱۹۸۸: ۱۰۰).

از نظر والرشتاین هم مارکس به بی‌همتا بودن و پیشرفته بودن تمدن مدرن سرمایه‌داری اشاره می‌کرد با این تفاوت که این تمدن را مرحله یکی مانده به آخر می‌دانست نه آخر (والرشتاین، ۱۹۸۸: ۸۷).

در مقایسه با مارکس، نمی‌توان مفهوم خاصی از تمدن را از آثار وبر استخراج کرد؛ اما مفهوم پیچیده فرهنگ در نوشته‌های وبر ما را به بحث تمدن هم نزدیک و هم دور می‌کند. وبر



فرهنگ‌های بسیاری را مطالعه می‌کند اما هیچ‌گاه مفهومی عمومی همچون تمدن از تحلیل‌هایش حاصل نمی‌شود. وی به تحلیل فرهنگ‌های خاص می‌پردازد، مثلاً تحلیل فرایندهای خاص عقلانی شدن؛ اما پُربنی‌راه نیست که کارهای وبر را نقطه آغازی برای برخی نظریه‌های تمدنی بدانیم. جهان‌های فرهنگی که وبر مقایسه می‌کند می‌تواند به مثابه مجموعه‌های ساخت‌یافته فرایندهای عقلانی‌شدن، مفهوم‌سازی شود و پایه بحث‌هایی در مورد استانداردهای فرافرهنگی عقلانیت شود.^۱ به طور خلاصه، به نظر سخت نمی‌آید که از تحلیل‌های وبر شمایی را ترسیم کنیم که همخوان با بحث دورکیم و ماوس از نظریه تمدن باشد (آرناسون، ۱۹۸۸: ۱۰۱).

والرشتاین هم وبر و هم فروید را دو تن از اندیشمندانی می‌داند که واژه تمدن را به صورت منفرد استفاده می‌کنند نه جمع. اگرچه وبر از آینده این جهان افسون‌زده نگران بود و آن را در قفسی محبوس می‌دید و فروید با مفهوم قربانی‌شدن، ناخوشایندی‌های آن را گوشزد می‌کرد؛ با این حال هر دوی آنها تمدن مدرن را به مثابه ایدئولوژی اجتناب‌ناپذیر جهانی درک می‌کردند (والرشتاین، ۱۹۸۸: ۷۴). تیراکین معتقد است بسیاری از بحث‌های مقایسه‌ای تمدن میراث آثار وبر است و همچنین بسیاری از موضوعات مناقشه‌برانگیز تحلیل تمدن در نوشته‌های وبر آمده است. وبر به طور ضمنی تمدن غربی را به مثابه کلیتی پویا و تعاملی می‌بیند نه هستی‌ای ایستا؛ اقتصاد، سیاست و فرهنگ در اشکال بسیار ترکیبی، نیروهایی بودند که غرب را با عقلانیت خاص و ویژگی سرمایه‌داری گسترده‌اش پیش بردند. «عینیت» که در رویکرد روش‌شناختی وبر بسیار اهمیت دارد و او را به سمت باز کردن تمدن غربی رهنمون می‌شود، هنگامی که وی به سایر تمدن‌ها می‌پردازد، سست می‌شود (تیراکین، ۲۰۰۱: ۲۸۳).

از آثار وبر می‌توان ویژگی‌های اساسی توسعه تمدن مدرنیته را بیرون کشید. از این منظر وبر آخرین پژوهش‌های روشنگری در مورد تمدن است، البته با خوش‌بینی کمتر نسبت به انسان و فضیلت عقل که اصحاب دایره‌المعارف از آن سخن می‌گفتند. مطالعات تطبیقی وبر از ادیان عصر محوری^۲ به مثابه کانون‌های فرعی، به مدرنیته جنبه تکاملی می‌دهد. تصویری که از آثار وبر به ذهن متبادر می‌شود درختی است که شاخه‌های پایین آن تمدن‌های چین، هند و یهودیت باستان است و نوک درخت تمدن مدرن غرب (تیراکین، ۲۰۰۱: ۲۸۴).

در نگاه اول به مطالعات تطبیقی وبر به نظر می‌رسد او به اهمیت الگوها و پویایی‌های تمدنی حساس است؛ اما اساساً وبر هیچ ارجاعی به اندیشه تمدن‌ها به صورت جمع نشان نمی‌دهد؛

۱. اگرچه دیدگاه‌های مقایسه‌ای ادعای جهان‌شول بودن غرب را پروبلماتیک کرده‌اند.



وبر در نهایت از عباراتی استفاده می‌کند که از مفهوم فرهنگ منشأ می‌گیرد (نظیر مناطق فرهنگی و جهان‌های فرهنگی) (آرناسون، ۲۰۰۱: ۳۸۹). در تأیید این نکته می‌توان به نقد/دو/ارد سعید از وبر اشاره کرد. نقد بنیادی ادوارد سعید در شرق‌شناسی (۱۹۷۸)، به مطالعات وبر از جنبه‌های غیرعقلانی تمدن‌های غیرغربی به مثابه توجیهی دیگر برای امپریالیسم فرهنگی اشاره دارد. همچنین تیراکین اشاره می‌کند که پایداری اقتصادی آسیای شرقی در صحنه جهانی منجر به ارزیابی‌های انتقادی آثار وبر در مورد ارزش‌های کنفوسیوسی شد (تیراکین، ۲۰۰۱: ۲۸۴).

تمدن به مثابه برنامه پژوهشی

اما در کنار دیدگاه‌های گروه اول که بر مبنای نوعی مطلق‌انگاری و قطعیت شکل گرفته است، دیدگاه‌هایی هستند که به همزیستی و رقابت و حرکت تمدن‌ها در کنار هم اعتقاد دارند. درک تمدن‌ها به مثابه برنامه پژوهشی و نه موجودیتی مطلق و قطعی نتایج بسیار متفاوتی به بار می‌آورد. به نظر تیراکین «سبعیت جنگ جهانی اول» و «باتلاق سیاسی و اقتصادی» دهه ۱۹۳۰ ضربه‌ای بود بر نظریه‌های تکاملی تمدن. وی بر آن است که «فضاحت آشکار اروپای غربی» در این دوره، ادعای برتری فرهنگی این تمدن و ارزش‌هایش بر سایر ارزش‌ها را غیرممکن کرد. در نتیجه این فضا رویکردهای جامعه‌شناسانه‌ای پروبال گرفت که هر تمدن مهمی را به مثابه کلیتی پویا و فرایند به فعلیت درآمدن می‌بینند تا به مثابه کلیتی تمام و کمال که به موزه تبدیل شده باشد (تیراکین، ۲۰۰۱: ۲۸۶).

از جمله می‌توان به دیدگاه دورکیم - ماوس در مورد تمدن اشاره کرد. به تعبیر آرناسون دیدگاه‌های دورکیم - ماوس در مورد تمدن‌ها به جای دیدگاه‌های تک‌خطی رایج بر تکثر تمدن‌ها تأکید دارد. ماوس حتی سعی می‌کند پدیده‌های تمدنی را به مثابه هستی‌های اجتماعی تئوریزه کند، برای مثال زبان، غذا و دین.^۱ او فرض می‌گیرد که پدیده‌های تمدنی به واسطه

۱. اگرچه دورکیم در «تقسیم کار اجتماعی» (۱۳۶۹) دلیل کنار گذاشتن فرایند متمدن شدن از تحلیل‌هایش را ابهام اخلاقی این مفهوم می‌داند و به طور تلویحی به آن می‌پردازد اما دورکیم در مقاله «تعیین واقعیت اخلاقی» (۱۹۰۸) به تعریف کنت از جامعه‌شناسی به مثابه علم تمدن نقل قول می‌کند. در «جامعه‌شناسی و فلسفه» (۱۹۶۵) نیز می‌گوید: «انسان فقط به آن میزانی انسان است که متمدن است». تمدن کلیت این فرایند انسان‌شدن است که توسط عوامل اجتماعی تحت تعین قرار می‌گیرد و در سطح فردی درک می‌شود. به همین طریق تمدن کلیت ارزش‌های انسانی را دربرمی‌گیرد. بنابراین مفهوم تمدن نشانگر تمایل دورکیم به برابر دانستن اخلاقیات و اجتماعیات است. روی دیگر تمدن را در مقاله مشترک دورکیم و موس با نام «یادداشتی در باب مفهوم تمدن» (۱۹۱۳) می‌توان دید. آنها تمدن را متشکل از پدیده‌های اجتماعی می‌دانند «که دقیقاً به ارگانیزم متعین اجتماعی ضمیمه نشده؛ آنها تمدن را ورای قملرو ملی و تاریخ مشخص یک جامعه می‌دانند». آنها تمدن را «محیط اخلاقی می‌دانند که شامل تعدادی از ملت‌هاست» یا «تکثری از مجموعه‌های سیاسی که با یکدیگر تعامل دارند». عملکرد قلمروها و لایه‌های جهان اجتماعی به مثابه عناصر مجموعه‌های تمدنی متفاوت است (آرناسون، ۱۹۸۸: ۸۹).



شبکه‌های دائمی و ارتباطات گسترده ذاتاً بین‌المللی و فراملی هستند. به طور تلویحی در تأکید تطبیقی دورکیم - ماوس اعتباربخشی به «دیگری» وجود دارد، یعنی تمدن‌های غیرغربی به مثابه چهارچوب‌های شناختی و معتبر، بدون توجه به سطح توسعه اقتصادی و تکنولوژی‌شان با تمدن غربی ارتباط دارند (تیراکین، ۲۰۰۱: ۲۸۵).

در واقع می‌توان گفت تکرر تمدن‌ها در نقطه تعیین‌کننده‌ای از سنت جامعه‌شناسی دوباره کشف شد تا شاید جایگزینی برای بینش‌های تک‌خطی باشند. دورکیم و ماوس (۱۹۷۱، ۱۹۶۸) دوباره پرسش یگانگی و تکرر را پیش کشیدند. آنها تفسیرهایی دربارهٔ بازشناسی تمدن‌ها به عنوان واحدهای یگانه اجتماعی - تاریخی ارائه دادند که به لحاظ نوع و اندازه با مفهوم جامعه متفاوت است. البته باید یادآور شد که دورکیم و ماوس تلاش نکردند که پروبلماتیک تمدن‌ها را در ارتباطی نظام‌مند با مفهوم بازنمایی‌های جمعی حل کنند^۱ (آرناسون، ۲۰۰۱: ۳۸۹).

ماوس همچنین بحث از واقعیت دیگر تمدن یعنی ظهور الگوهای جهانی و ایده‌های جهان‌شمول را نیز پیش می‌کشد. به نظر وی هم اعتقاد به وحدت تمدن و هم اعتقاد به واقعیت پشت آن باید به مثابه ویژگی خاص تمدن غربی اروپایی تحلیل شود. مکانیسم‌های یکپارچه‌سازی توسط جوامع غربی ابداع شدند و گسترش یافتند که در ابتدا اهدافی انسانی داشتند و در نهایت با ایدئولوژی‌ها همراه شدند. از نظر ماوس فرجام تناقض تمدن، پیشرفت است که هدفش زندگی بهتر و شادتر بود اما این عنصر نیز به برتری و هژمونی ملتی خاص یا ایده‌ای خاص بر سایر جوامع ختم شد. اگرچه ماوس به تلاش‌هایی که این دو جریان را با هم آشتی می‌دهند اشاره می‌کند اما چندان به آینده خوش‌بین نیست. او به نوعی جدایی ملت از انسانیت را پیش‌بینی می‌کرد یعنی تبدیل عناصر تمدنی به ابزار خشونت خاص گرایانه (آرناسون، ۱۹۸۸: ۹۱).

الیاس هم یکی دیگر از جامعه‌شناسانی است که نگاهی فرایندی و تکثرگرایانه به تمدن‌ها دارد. الیاس برای مطالعه چگونگی جایگزین شدن رفتارهای متمدنانه در غرب طی قرن‌ها، مواد تاریخی تطبیقی غنی‌ای را تدارک دید. در این فرایند، چگونگی فاصله گرفتن کودکان از بزرگسالان به لحاظ روانی و رفتاری نه تنها به معنای آن است که بچه‌ها باید مجدداً در هر نسل متمدن شوند بلکه همچنین رفتار با «دیگران» (از قبیل زنان و سوزده‌های استعماری) را تسهیل می‌کند. از نظر الیاس تغییراتی که به منظور مهار کردن خشونت در ساختار اجتماعی رخ داد - یا

۱. در ادامه سنت دورکیمی می‌توانیم به کارهای ژرانت اشاره کنیم که تلاشی است بلندپروازانه برای کاربست مقولات دورکیمی به تمدنی غیرغربی یعنی تمدن چین (آرناسون ۱۹۸۸: ۹۹).



همان فرایند تمدن - در روابط قدرت و منزلت اهمیت کارکردی دارد^۱ (تیراکین، ۲۰۰۱: ۲۸۷). در واقع الیاس چهارچوب تفسیری را بسط داد که ممکن است به مثابه مفهوم یگانه تمدن توصیف شود. هدف او این بود که پارادایمی عام‌تر و بسنده‌تر را برای مطالعه فرایندهای درازمدت جایگزین مدل‌های تقلیل‌گرایانه و ناکامل جامعه‌شناسی کلاسیک کند. تمرکز روی دگرگونی‌های قدرت اجتماعی - به اشکال متنوع و بسیارش - زمینه‌ای را آشکار کرد که سنت جامعه‌شناسی در مضمون‌پردازی آن ناکام مانده بود. در عین حال، فرایند متمدن شدن - همان‌طور که الیاس آن را درک می‌کرد - الگوهای تغییر و روندهای در حال توسعه فردیت‌سازی را دربرمی‌گرفت. پویایی‌های درهم‌تنیده صورت‌بندی‌های اجتماعی و ساختارهای شخصیتی، نسبت به راهبردهایی که جریان اصلی جامعه‌شناسی به ارائه آنها تمایل داشت، پیچیده‌تر و به روی تنوع‌های تاریخی گشوده‌تر بودند. به‌ویژه الیاس ادعا می‌کرد که فرایندهای تمایزگذاری و یکپارچه‌سازی که به راه‌های متغیر و متعددی آشکار می‌شوند، بسیار متنوع‌تر از آن چیزی است که متناسب با مدل کارکردگرایان هماهنگ و نامتغیر درآید^۲ (آرناسون، ۲۰۰۱: ۳۸۹).

نکته مهم این است که دیدگاه الیاس به تمدن فارغ از قضاوت ارزشی است و از کارهای الیاس ایده‌ای مبنی بر اینکه تمدن غرب بهترین یا بدترین شیوه‌های رفتاری است استنباط نمی‌شود (الیاس، ۲۰۰۰: xiv). الیاس همچنین تغییرات رفتاری را به عنوان تغییر در تعادل قدرت بین گروه‌های خودی و غیرخودی در هر تمدنی می‌داند. به نظر وی تغییرات ساختاری در جوامع با تغییرات در تعادل قدرت همراه است و بسیاری از تغییرات اجتماعی را با تغییر در شیب قدرت به سوی گروه‌های غیرخودی می‌توان توضیح داد. وی این فرایند را به مثابه فرایندهای غیررسمی شدن یاد می‌کند (الیاس، ۱۹۹۶: ۲۴). الیاس از تغییرات شیب قدرت در بین مردان و زنان، مسن‌ترها و جوانان، والدین و فرزندان، حاکمان و محکومان، جوامع اروپایی و مستعمره‌های سابق و همچنین سایر کشورهای دنیا صحبت می‌کند (الیاس، ۱۹۹۶: ۲۵). در چنین برداشتی از تمدن است که اجازه حیات به سایر تمدن‌ها که عموماً «دیگری» تلقی می‌شوند، ممکن می‌شود. نلسون هم از دیگر جامعه‌شناسی است که از «مواجهات بین تمدنی»^۳ و مواجهات درون‌تمدنی^۴ سخن می‌گوید که به طور مشخص منظورش رویارویی‌های بین علوم در جوامع بزرگ است. در

۱. تیراکین بر آن است که ایده‌های الیاس مقدمه‌ای شد بر تحقیقات فرهنگی مهمی که بعدتر در آثار فوکو و بوردیو می‌توان آنها را دید.

۲. البته آرناسون معتقد است الیاس در نهایت هنگام نظریه‌پردازی نتوانسته به هدف خود برسد و رویکردش تکامل‌گرایانه و کارکردگرایانه شده است.



واقع رویکرد نلسون مسیرهایی را که سایر تمدن‌ها طی می‌کنند معتبر می‌داند. وی قائل به تمدن‌های متفاوت و مسیرهای تمدنی متفاوت است. از دل رویکرد نلسون به تمدن‌ها آثار بسیاری بیرون آمد. از جمله می‌توان به کار کالینز و سعید/امیر/ارجمند اشاره کرد. کالینز به تأسی از نلسون به مواجهات بین تمدنی می‌پردازد. وی در مطالعه‌ای تجربی به جاذبه‌های بین تمدنی در مورد اسپانیای مسلمان و تعامل مؤلفه‌های دینی متعدد با یکدیگر اشاره دارد. او الگوهای مشابهی را در آسیا پیدا می‌کند؛ مثل بودایی‌های هندی که به شمال چین رفته‌اند و این دو تمدن را در هم آمیختند. امیر/ارجمند (۲۰۰۱) نیز در مطالعه‌ای به نحوه مواجهه تمدنی اسلام قرون میانه با ایده‌های سیاسی یونان و Perso-Indian می‌پردازد. وی این پرسش را مطرح می‌کند که چرا در اسلام پذیرش متفاوتی از فلسفه یونان وجود دارد، مثلاً چرا آرای ارسطو پذیرفته می‌شود و آرای افلاطون نه (تیراکین، ۲۰۰۱: ۲۸۷).

تیراکین معتقد است مطالعه تطبیقی/آی‌نشتاد درباره مسیرهای متعدد مدرنیته که تمدن‌های مختلف اقتباس می‌کنند، ادامه‌دهنده همان کوششی است که توسط نلسون و حتی وبر پایه‌ریزی شده است. او به واسطه بررسی تنش‌های بین جهت‌گیری‌های «ارتدوکس» و «دگراندیش» و پیروان آنها به پویایی‌های درونی تمدن‌های عصر محوری پی برد. به نظر آی‌نشتاد این تنش‌ها و کشمکش‌ها هرگز تمام نشدند؛ گسترش مستمر مدرنیته‌های متعدد و تفسیرهای متعدد از آن وجود دارد. این تنش‌ها ممکن است خشن باشد اما خلاق هم هستند و تضمین می‌کنند که تاریخ را پایانی نیست (تیراکین، ۲۰۰۱: ۲۸۸).

کار آی‌نشتاد یک نظریه تمدنی تکثرگرایانه را در دستورکار قرار می‌دهد تا کاراترین چهارچوب را برای تحلیل جامعه‌شناسی کلان فراهم سازد. البته بسیاری از پرسش‌های بنیادین را هم بدون پاسخ باقی می‌گذارد. با توجه به خط سیر تکثرگرایانه‌ای که وی اختیار می‌کند باید توجه بیشتری به پروبلماتیک فرایندهای متمدن شدن نشان دهد: این میدانی است که توسط الیاس و پیروان او از نقطه نظر مفهوم یگانه تمدن کشف شد. یکی از وظایف انجام‌نشده آن، پیوند دادن تحلیل روندها و دگرگونی‌های طولانی‌مدت با روندها و دگرگونی‌های بادوام و نه الگوهای فرهنگی تغییرناپذیر است؛ به عبارت دیگر، کارهای بیشتری باید روی زمینه‌های تمدنی، منابع و سویه‌های پویایی‌های تاریخی انجام شود. اگر که تنوع در بنیان‌های اساسی، تمدن‌ها را از یکدیگر جدا می‌سازد، این نکته باقی می‌ماند که تا چه میزانی این امر در مسیرهای توسعه‌ای آنها و به‌ویژه در اشکال یا ویژگی‌های واگرای فرایندهایی بازتاب می‌یابد که در نگاه اول ساده‌تر به نظر می‌آید که با عباراتی عام دسته‌بندی‌شان کرد (آرناسون، ۲۰۰۱: ۳۸۸).

تمدن و فقدان قدر مشترک

به این جمله ویل دورانت کمی دقت کنیم: «در حالت کنونی که بزرگی اروپا رو به زوال می‌رود و در عین حال آسیا مشغول تجدید حیات است و خوب می‌توان پیش‌بینی کرد که بزرگ‌ترین مسئله قرن بیستم قضیه تصادم میان شرق و غرب خواهد بود... آینده متوجه اقیانوس آرام است و ما باید همه هوش و حواس خود را به این طرف از جهان معطوف داریم» (دورانت، ۱۳۸۶). ادبیات جنگجویانه و هشداردهنده دورانت به طور تلویحی می‌گوید که راهی برای گفت‌وگوی تمدن شرق و غرب وجود ندارد و در نهایت یکی بر دیگری فائق خواهد شد؛ ایده‌ای که در دهه‌های اخیر در مفهوم‌سازی هانتینگتون آشکارا نمایان می‌شود. برخی بر آن هستند که با تمام مراودات و بده - بستان‌هایی که بین تمدن‌ها برقرار است در نهایت گفت‌وگو میان تمدن‌ها ممکن نیست. آنچه میان تمدن‌ها می‌ماند نه زبان که شمشیر است. پیروی از دیدگاه‌هایی که به ایده فاقد قدر مشترک بودن اعتقاد دارند دیدگاه‌های تمدنی را نیز به لشکرکشی‌های تمدنی می‌کشاند.

به نظر تیراکین درک وبری از تمدن جهت‌گیری‌های اساسی را در تحلیل تمدنی شکل داده است که مهم‌ترین آن در دهه ۱۹۹۰ را می‌توان «برخورد تمدن‌ها» نامید (تیراکین، ۲۰۰۱: ۲۸۵). هانتینگتون فرجام نظم نوین جهانی در دوران بعد از جنگ سرد را برخورد تمدن‌ها می‌داند. از نظر هانتینگتون تمدن موجودیتی فرهنگی است. دهکده‌ها، ناحیه‌ها، گروه‌های قومی، ملیت‌ها و فرقه‌های مذهبی در یک محدوده مشخص هریک فرهنگی متمایز دارند که در سطوح گوناگون عدم تجانس فرهنگی قرار دارند، اما در کلیتی به نام تمدن مشترک هستند. به نظر وی تمدن برترین گروه‌بندی فرهنگی و گسترده‌ترین سطح هویت فرهنگی انسان است (هانتینگتون، ۱۳۸۴: ۲۵-۲۴).

از این منظر تفاوت فرهنگ و تمدن صرفاً در اندازه آنهاست. فرهنگ‌ها خیلی کوچک هستند درحالی‌که تمدن‌ها همیشه مجموعه‌های بزرگی هستند؛ به بیان دیگر ایده «برخورد تمدن‌ها»ی هانتینگتون عبارت است از: «برخوردهای بزرگ میان واحدهای فرهنگی بزرگ». از نظر وی تمدن به معنای بزرگ‌ترین واحد فرهنگی است که انسان‌ها در قالب آن تعریف می‌شوند؛ زبان مشترک، تاریخ مشترک و نیازهای مشترک مقوله‌هایی هستند که جزء ویژگی‌های تمدن محسوب می‌شوند (تیراکین، ۲۰۰۱: ۳۰۵).

اما گذشته از مناقشه بر سر تعریف تمدن، به نظر می‌رسد هانتینگتون تمدن‌ها را به مثابه





پروژه درک می‌کند نه فرایند. درحالی‌که متفکرانی همچون موس، الیاس و دیگران که در گروه قبل از آنان سخن رفت، بر معنای فرایندی تمدن تمرکز دارند و تمدن را به مثابه برنامه پژوهشی درک می‌کنند اما هانتینگتون تمدن را به عنوان مجموعه فرهنگی - اجتماعی که شیوه زندگی خاصی را دربرمی‌گیرد و مرزهای اقلیمی مشخصی دارد درک می‌کند. نتیجه چنین برداشتی از تمدن بار ایدئولوژیک و قضاوت ارزشی به همراه می‌آورد که برخی متمدن و برخی غیرمتمدن فرض می‌شوند و فرض تضاد بین این دو گروه بدیهی به نظر می‌رسد. از دل چنین نگاهی است که «برخورد تمدن‌ها» بیرون می‌آید (رابرتسون، ۲۰۰۶).

هانتینگتون در برخورد تمدن‌ها بر آن است که تضاد بعد از جنگ سرد فرهنگی - تمدنی است تا سیاسی. به نظر وی تضادها در قرن نوزدهم تضاد دولت - ملت بود درحالی‌که در اواخر قرن بیستم تضادها در حال تبدیل به تضادهای تمدنی هستند. به نظر وی جنگ‌های دولت - ملت‌ها در دوران جنگ سرد تضادی ایدئولوژیک شد و بعد از فروپاشی شوروی این تضاد در حال تبدیل به تضادهای تمدنی است. وی هفت یا هشت تمدن را نام می‌برد که محور کشمکش خواهند بود و در نهایت به دلیل تضاد بنیادین تمدن اسلام و کنفوسیوس با غرب، جنگ آخر بین تمدن اسلام و کنفوسیوس با تمدن غرب شعله‌ور خواهد شد (هانتینگتون، ۱۳۷۸، ۱۳۸۴).^۱

نتیجه اینکه اولاً هانتینگتون از منظری کلان به تمدن‌ها می‌نگرد و آنها را مجموعه‌های فرهنگی می‌داند. برخلاف برخی متفکران گروه دوم، همچون الیاس که تمدن را از منظری خرد و در لابه‌لای رفتارهای زندگی روزمره می‌یابند. دیگر اینکه اگرچه هانتینگتون به بده - بستان میان تمدن‌ها اعتقاد دارد اما فرجام کار را جنگ تمدن‌ها می‌داند و نه مرادۀ بین آنها که در نتیجه به طور تلویحی در این میانه خون و آتش، یکی خیر است و یکی شر و لاجرم با قضاوتی ارزشی جنگ آخرالزمان ساخته می‌شود.

جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

تمدن‌ها به لحاظ سطوح پیچیدگی اجتماعی و سازمانی از دیگر تمدن‌ها متمایز می‌شوند. همین ویژگی است که موجب می‌شود عموماً اندیشمندانی که تمدن را مهم‌ترین و کلان‌ترین سطح تحلیل می‌دانند استفاده هنجاری از واژه تمدن را مجاز بدانند و به برتری فرهنگی و اغلب اخلاق تمدنی خاصی رضایت دهند؛ به‌طوری‌که از منظر هگلی مسیر حرکت تمدنی غایتی

۱. نقدهای بسیاری بر دیدگاه هانتینگتون نوشته شده است. برای اطلاع بیشتر رک: مقالات محمد قراگوزلو در دوماهنامه اطلاعات سیاسی - اقتصادی.

واحد می‌یابد و در روایت فوکویامایی به «پایان تاریخ» می‌انجامد. یا از منظر وبری عقلانیت مدرنیته گریزناپذیر می‌نماید و در روایت هانتینگتونی از وبر، به ناچار آتش جنگ آخرالزمان زبانه خواهد کشید. یا از نظر توینز بی تمام تمدن‌های معاصر محکوم به تقلید از تمدن غربی هستند و دیر یا زود در برابر تمدن غربی سر تعظیم فرود خواهند آورد.

همچنان‌که ژاپن، روسیه، ترکیه و برخی کشورهای دیگر، از چندی قبل به تقلید از صنایع و آداب و رسوم ملل غرب پرداخته‌اند؛ بدین ترتیب از منظر متفکران این دیدگاه همه فرهنگ‌ها در جوامع مختلف ناگزیر متأثر از تمدن غالب عصر خواهند بود و نوعی وحدت فرهنگی را که به نحوی به وحدت دینی هم می‌انجامد برای اداره زندگی بشر در نظر می‌گیرند؛ لذا در چنین برداشتی واژه تمدن در برابر واژگانی چون بربریت یا سبعبیت قرار می‌گیرد (تیراکین، ۲۰۰۱: ۲۸۷). اما از منظری دیگر می‌توان تمدن را نه چون شی‌ای سخت و متصلب بلکه چون پدیده‌ای فرایندی و در حال شدن دید که معطوف به رفتارهای افراد در سطوح زندگی روزمره باشد و تغییرات در آن را ممکن دانست. نگاه موس، الیاس، نلسون و ایزنشتاد به پدیده تمدن، با تمام تفاوت‌هایی که با یکدیگر دارند، در این امر مشترک است که حیات تمدنی نه انحصاری است و نه از شکلی خاص برخوردار است و نه واحد. تعامل، گفت‌وگو و مراودات میان تمدن‌ها منجر به تغییرات آنها و برهم خوردن تعادل قدرت میان آنها خواهد شد اما در این مناسبات نمی‌توان از منظر غایت‌شناسی متعین که گاه شبیه طالع‌بینی‌های هندی می‌شود سخن به میان آورد.



منابع

- آدورنو ت. و هورکهایمر، م. (۱۳۸۴) *دیالکتیک روشنگری*، مترجم: مراد فرهادپور و امید مهرگان، تهران: گام نو.
- ابن خلدون، ع (۱۳۶۶) *مقدمه*، مترجم: محمد پروین گنابادی، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- بارنارد، ف. (۱۳۷۳) *نظریه‌های فرهنگ و تمدن در عصر جدید*، مترجم: محمدسعید حنایی کاشانی، نامه فرهنگ، شماره ۱۵-۱۴: ۷۵-۸۵.
- تافلر، آ. (۱۳۸۵) *موج سوم*، مترجم: شهین دخت خوارزمی، تهران: علم.
- توین بی، آ. (۱۳۷۶) *بررسی تاریخ تمدن*، تهران: امیرکبیر.
- دورانت، و. (۱۳۱۶) *تاریخ تمدن: مشرق زمین: گاهواره تمدن*، مترجم: احمد آرام و دیگران، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- دورکیم، ا. (۱۳۶۹) *درباره تقسیم کار اجتماعی*، مترجم: باقر پرهام، تهران: کتابسرای کابل.
- سعید، ا. (۱۳۸۶) *شرق شناسی*، مترجم: عبدالرحیم گواهی، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
- فروید، ز. (۱۳۸۲) *ناخوشایندی‌های فرهنگ*، مترجم: امید مهرگان، تهران: گام نو.
- مارکس، ک. (۱۳۷۸) *گروندریسه؛ مبانی نقد اقتصاد سیاسی*، مترجم: باقر پرهام و احمد تدین، تهران: آگه.
- مارکس، ک. (۱۳۸۶) *سرمایه*، مترجم: ایرج اسکندری، تهران: فردوس.
- مارکس، ک. و انگلس، ف. (۱۳۸۵) *ایدئولوژی آلمانی*، مترجم: تیرداد نیکی، تهران: اختران.
- مارکس، ک. و انگلس، ف. (۱۳۸۸) *مانیفست کمونیست*، مترجم: مسعود صابری، تهران: طلایه پرسو.
- مارکوزه، ه. (۱۳۸۲)، «گرایش نهفته در روانکاوری»، در: فروید، زیگموند، *ناخوشایندی‌های فرهنگ*، مترجم: امید مهرگان، تهران: گام نو.
- وبر، م. (۱۳۸۴) *اقتصاد و جامعه*، مترجم: عباس منوچهری و دیگران، تهران: سمت.
- هانتینگتون، س. (۱۳۷۸) *برخورد تمدن‌ها و بازسازی نظم جهانی*، مترجم: محمدعلی حمید رفیعی، تهران: دفتر پژوهش‌های فرهنگی.
- هانتینگتون، س. (۱۳۸۴)، «برخورد تمدن‌ها»، در: *پاسخ آسیا به نظریه برخورد تمدن‌ها*، ویرایش: سلیم رشید، مترجم: سید محمدصادق خرازی، تهران: خورشیدآفرین.
- هایدگر، م. (۱۳۸۳) «پرسش از تکنولوژی»، مترجم: شاپور اعتماد، *وخنون*، ۱ (۱): ۳۱-۱.
- “Perso-Indian Statecraft, Greek Political Science and the Amir Arjomand, S. (2001) Muslim Idea of Government”, *International Sociology*, Vol. 16 (3): 455-473
- Arnason Johann, P. (1988) “Social Theory and the Concept of Civilization”, *Thesis Eleven*, Vol. 20(-): 87-105
- Arnason Johann, P. (2001), “Civilizational Pattern and Civilizing processes”, *International Sociology*, 16 (3), pp. 386-405
- Elias, N. (1996) *The Germans: Power Struggles and the Development of Habitus in the*



فصلنامه علمی-پژوهشی

۱۸

دوره چهارم
شماره ۲
تابستان ۱۳۹۰



- Nineteenth and Twentieth Centuries*, Cambridge: Polity Press
- Elias, N. (2000) *The Civilizing Process. Sociogenetic and Psychogenetic Investigations*, Oxford: Blackwell
- Fukuyama, F. (1992) *The End of History and the Last Man*, New York: NY: Free Press
- Hall, Stuart and et al. (eds.) (1966) *Modernity: an Introduction to Modern Societies*, USA: The Open University.
- Hamilton, P. (1999) "The enlightenment and the Birth of Social Science", Hall, Stuart and et al. (eds.), *Modernity: an Introduction to Modern Societies*, USA: The Open University.
- Maran, R. (1921) *Batouala*, Paris: Albin Michel
- Mazlish, Bruce (2001), "Civilization in a Historical and Global Perspective", *International Sociology*, Vol. 16 (3): 293-300
- Robertson, R. (2006) "Civilization", *Theory, Culture & Society*, Vol. 23 (2-3): 421-427
- Rostow, W. W (1960) *The Stages of Economic Growth: A Non-communist Manifesto*, Cambridge: Cambridge University Press
- Schäfer Wolf (2001), "Global Civilization and Local Cultures: A Crude Look at the Whole", *International Sociology*, Vol. 16 (3): 301-319
- Scruton, R. (2000) *Modern Culture*, London-New York: Continuum
- Spengler, O. (1965) *The Decline of the West*, New York: The Modern Library
- Tiryakian, Edward A. (2001), "The Civilization of Modernity and the Modernity of Civilizations", *International Sociology*, 16 (3), pp. 277-292
- Turner, S. (2003) "Warrior Charisma and the Spiritualization of Violence", *Body Society*, Vol. 9(-):93-108
- Tylor, E. (1958) *Primitive Culture*, New York: Harper & Brothers.
- Wallerstein, I. (1998) "The Modern World-System as A Civilization", *Thesis Eleven*, Vol. 20: 70-95
- Williams, R. (1961) *The Long Revolution*, Great Britain: Pelican Books
- _____. (1981) *Culture*, Great Britain: Fontana
- _____. (1985) *Keywords: A Vocabulary of Culture and Society*, New York: Oxford University Press