

## دوج جهانی شدن ها و ارتباطات بین تمدنی: تحلیل روشمند ارتباط فرهنگی در جهان

سعیدرضا عاملی<sup>۱</sup>

دانشیار گروه ارتباطات و عضو وابسته گروه مطالعات آمریکا - دانشگاه تهران

### چکیده

فرایند جهانی شدن یا جهانی سازی های ایدئولوژیک جدید که معلول ظهور «صنعت ارتباطات جهانی» است، منشأ سرعت بخشیدن به «فراملی شدن» فرهنگ ها و تمدن ها شده است. در واقع جهانی شدن، منشأ ظهور دو گفتگوی جهانی متضاد یعنی «گفتگوی جهانی ارادی» و «گفتگوی جهانی غیرارادی» همزمان در جامعه بشری شده است. پیش از ظهور صنعت ارتباطات جهانی یا به تعبیر مکتب فرانکفورد «صنعت جهانی فرهنگ» اعضای تمدن های جهان امکان دسترسی همزمان و تنفس فرهنگی در فضای واحد را نداشتند، به عبارتی «فضاهای تمدنی»، متفاوت و دورافتاده از یکدیگر بودند و در عین حال بر همدیگر اثر می گذاشتند و از یکدیگر تأثیر می گرفتند اما این فرایند طی یک روند طولانی تاریخی صورت می گرفت. با سرعت گرفتن صنعت حمل و نقل و ظهور جهانی مجازی، جهان هم در فضای فیزیکی و هم در فضای مجازی کوچک شد و در این دو جهان کوچک شده فیزیکی و مجازی، گفتگوی بین فرهنگی و بین تمدنی، بازتعریف معنایی متفاوتی پیدا می کند. در این مقاله تلاش می شود ابتدا تحلیل دقیقی از مفهوم تعمیم یافته گفتگو که متکی بر تفسیر هرمنوتیک «متن» می باشد، ارائه شود و سپس تعامل «متن» گفتگوی بین تمدنی را در ارتباط با «زمینه» های فرهنگی، اقتصادی و سیاسی ناظر بر جهان مورد بحث قرار گیرد. با تحلیل ارتباط بین «متن» و «زمینه» است که به تأثیر فرایند جهانی شدن بر فرایند گفتگو منتقل خواهیم شد. با چنین تفسیری،

- 
- 1.ssameli@ut.ac.ir
  - 2.Global Communication Industry
  3. Trans-Nationalization
  4. Global Communication Industry
  5. Text
  6. Context

چهار نگاه کلان تاریخی را به تمدن‌ها می‌توان ارائه نمود که نقطه پایانی این مقاله خواهد بود. این چهار نگاه بر منطق ریاضی نگاه به آغاز و استمرار روند تمدن‌ها تکیه زده است که عبارتند از: نگاه اروپامحوری نسبی<sup>۱</sup>، اروپامحوری مطلق، امریکامحوری<sup>۲</sup>، و نگاه چندمحوری<sup>۳</sup> به تمدن‌ها. در جمع‌بندی، نگاه جدیدی که منتزع از فضای عمومی جهان به تمدن‌ها یعنی نگاه جهان‌گرایی<sup>۴</sup> به تمدن‌هاست، مورد بحث و مذاقه قرار خواهد گرفت.

**واژه‌های کلیدی:** آمریکا محوری، دو جهانی شدن، ارتباطات فرهنگی، ارتباطات بین‌تمدنی، اروپا محوری مطلق، اروپا محوری نسبی.

#### مقدمه و طرح مسئله

امروز بیشتر از هر روز دیگر نیازمند تحلیل کلی جهان هستیم. جهان کوچک‌شده، مسائل جدی‌تری را نسبت به جهان پیشین که استبداد جغرافیا جداسازی‌های جدی را انجام می‌داد، دربردارد. درک جهان جدید از یک سو نیازمند هنجارشکنی روشنفکرانه (سعید، ۱۳۸۰) و رهیدن از هنجارهای فراگیر معرفتی است، و از سوی دیگر نگاه واقع‌نگرانه منصفانه می‌طلبد. تحلیل ارتباط کل تمدن‌های جهان، مستلزم مطالعه جهان به عنوان یک کل یکپارچه است. متفکرین بسیاری تلاش کرده‌اند جهان را به عنوان یک کل مورد تحلیل قرار دهند و عوامل درگیر در تعاملات فرهنگی، اقتصادی و سیاسی را در سطح جهانی قاعده‌مند کنند.

بعد از جنگ جهانی اول، بحث‌های تمدنی در دنیای غرب جایگاه ویژه‌ای پیدا کرد. متفکرانی چون اسولد اسپنگلر<sup>۵</sup> در آلمان، آرنولد توین بی<sup>۶</sup> در بریتانیا و پیریتین سروکین<sup>۷</sup> و دیگران در امریکا، از ابعاد مختلف به بحث پیرامون تمدن‌ها پرداختند. بین سال‌های ۱۹۳۹ تا ۱۹۴۱، سروکین که به دلیل مخالفت‌هایش با بولشویسم منزوی شده بود، موقعیت علمی



1. Euro-Centrism
2. Americo-Centrism
3. Poly-Centrism
4. Universalism
5. Oswald Spengler
6. Arnold Toynbee
7. Pitrin Sorokin

تازه‌ای در دیپارتمان جامعه‌شناسی دانشگاه هاروارد پیدا کرد و در آنجا به چاپ چهار جلد کتاب در مورد دینامیک‌های فرهنگی و اجتماعی اهتمام ورزید، در این مجموعه سوروکین به مطالعه بحران‌های جامعه غرب و فرهنگ‌ها و تمدن‌هایی پرداخت که در ارتباط با فرهنگ غرب قرار می‌گرفتند. بین سال‌های ۱۹۳۴ تا ۱۹۶۱، توین بی ۱۲ جلد کتاب وزین در مورد مطالعه تاریخ تدوین کرد و در آن ۲۳ تمدن مهم را شناسایی نمود (کون، ۲۰۰۱: ۳). در واقع جنگ‌های بزرگ جهانی موجب تقویت فراملی‌نگری و توجه به «جهان» به عنوان یک عالم یکپارچه و «کلیتی مفهومی» شد. جامعه‌شناسان تلاش کردند به نوعی عامل «پیوندهی» دست پیدا کنند تا منشأ همبستگی و پیوند اجتماعی ملت‌ها شود.

گرچه در دوره جهانی شدن توجه به «مفهوم جهان» توسعه پیدا کرده اما جرارد دیلتی (۲۰۰۰) فضای جهانی شدن را عامل مهمی در خصوص «جهانی‌گرایی» نمی‌داند و معتقد است نگاه جهانی به جهان بارها در تاریخ تکرار شده است نظیر: جهان‌وطنی یونان، پادشاهی جهان چین، اندیشه کلیسای جهانی در مسیحیت و یا نگاه «زنجیره بزرگ حیات» در قرون وسطی، نمونه‌های اندیشه‌های کل‌گرایانه به جهان است. از نظر دیلتی، اندیشه امروز جهانی شدن با نگاه «کیهانی» دوره رنسانسی قابل مقایسه است؛ دوره‌ای که عصر اکتشافات و دوره یادگیری‌های علوم مدرن تلقی می‌شد. البته شرایط امروز متفاوت است. در دنیای امروز به صورت واقعی‌تری، «جهان» درک می‌شود، حداقل بیشتر از گذشته و این همان مفهومی است که رابرتسون (۱۹۹۲) بر آن تأکید می‌کند یعنی افزایش آگاهی نسبت به اینکه دنیا دارای جایگاهی جهانی است. در واقع از نظر رابرتسون، جهانی شدن دارای دو پیامد است: یکی فشرده شدن جهان و دیگری آگاهی نسبت به این فشرده شدن.

یکی از کسانی که سهم مهمی در این راستا دارد، والرشتاین است. رابرتسون (۱۹۹۲): (۱۴۴) معتقد است، اگرچه جامعه‌شناسان بسیاری در اوایل دهه ۱۹۶۰ نظر خود را متوجه تجزیه و تحلیل جهان به عنوان یک کل کرده بودند، اما والرشتاین سهم برجسته‌ای در این جهت دارد. منطق تبیین والرشتاین - چنانکه منتقدان نشان داده‌اند - کارکردگرایانه است، چراکه بر اساس تحلیل او «نقش» واحدها در سیستم، بیان‌کننده علت عملکرد آنهاست. عوامل تبیین‌گر در نظریه والرشتاین نیز بیشتر «مادی» و «عینی» است. نظریه سیستم جهان منتزع از تفکرات مارکس و طرفداران اوست. در واقع می‌توان گفت والرشتاین (۱۹۹۱):

1. Gerard Delanty





یکی از برجسته‌ترین نظریه‌پردازان «تئوری سیستم جهان» است. طرفداران تئوری سیستم جهان معتقدند موفقیت نسبی گروهی از افراد، بستگی به فقر و شکست بسیاری دارد. سیاست‌های جهانی رخدادی است که در یک سیستم جهانی متکی بر منطق سلطه نظام سرمایه‌داری، قاعده‌مند شده است. والرشتاین تأکید می‌کند، واحد مناسب مطالعه جامعه و رفتار اجتماعی «سیستم جهان» است. از نظر او سیستم دو خصوصیت مهم دارد: یکی پیوسته بودن اجزای یک سیستم در درون آن، و دیگری ارتباط فعال و دینامیک اجزا با یکدیگر. بر این اساس شناخت یک جزء از سیستم، مستلزم شناخت آن جزء در ارتباط با سایر اجزا نیز هست. بر این اساس والرشتاین معتقد است تلاش برای تمایز بین اجزای یک سیستم (به عنوان مثال پدیده اقتصادی و سیاسی و یا پدیده‌های فرهنگی - اجتماعی)، یک خطای روشن و آشکار است. از نظر او هیچ عنصری در درون سیستم نمی‌تواند در انزوای کامل مطالعه شود و ناگزیر باید در ارتباط با سایر اجزا مطالعه شود.

والرشتاین معتقد است نگاه همه‌جانبه به سیستم تنها نگاه معتبر است. از نظر او تنها سیستم اجتماعی معتبر «سیستم جهانی» است که کینگ (۱۹۹۱: ۱۰) از آن به عنوان واحدی تعبیر می‌کند که با تقسیم واحد کار و «سیستم‌های فرهنگی چندبُعدی» که عینیت خارجی پیدا کرده، در تعامل است. با این نگاه «جهان‌گراها» معتقدند هر پدیده فرهنگی، اقتصادی، سیاسی و اجتماعی باید در درون چنین سیستمی مطالعه شود. اما آنها معتقد نیستند که همه جهان در یک فرهنگ واحد ذوب شده باشد و یا در آینده ذوب شود. چنین تحلیلی در واقع جهان‌گراهای چپ را به مواضع فکری «شک‌گراها» در خصوص «جهانی‌شدن مطلق» نزدیک می‌کند. تئوری چپ بر یک فرض باطل در خصوص جهانی‌شدن مبتنی شده است که مدعی جدی ندارد، و آن فرایند واحد و در عین حال مطلق جهانی‌شدن است؛ درحالی‌که جهانی‌شدن بر یک چرخه نسبی و متکثر حرکت می‌کند. یکی از این چرخه‌ها - که البته وجه مهم و غالب بر این فضا است - ارزش‌های نظام سرمایه‌داری است اما همه این چرخه در انحصار نظام و ارزش‌های سرمایه‌داری نیست.

والرشتاین (۱۹۹۱) مفهوم فرهنگ جهانی را به عنوان یک «پارادوکس بسیار بزرگ» مورد تحلیل قرار داده است. او معتقد است دو پارادوکس عمده در خصوص فرهنگ

1. World System Theory
2. Multiple Cultural Systems
3. Worldists
4. Gigantic Paradox

جهانی وجود دارد: یکی منطقی است و دیگری تاریخی. پارادوکس تاریخی اشاره دارد به اینکه بیش از هزار سال است که ارزش‌های جهانی وجود دارد اما در عین حال این روند موجب اضمحلال فرهنگ‌های بومی نشده است، و پارادوکس منطقی آن، وجود ارزش‌های جهانی در ۲۰۰ سال اخیر و یا دست‌کم در پنجاه سال اخیر است. نمونه بارز این اجماع جهانی، قوانین جهانی حقوق بشر است که در سال ۱۹۴۸ مورد تصویب سازمان ملل قرار گرفته و مورد قبول عمده کشورهای جهان است.

به نظر والرشتاین (۱۹۹۱: ۹۳) فرهنگ جهانی را می‌توان از دو دیدگاه مورد تحلیل قرار داد. نظریه اول نگاهی است که متمایل به ذوب شدن همه جهان در یک جهان است. بر این اساس، اجزای جهان قدم‌به‌قدم و کم‌کم در هم ادغام می‌شوند تا آنجا که کل دولت - ملت‌های مستقل قدیم در یک اقتصاد واحد، فرهنگ واحد و سیاست واحد ادغام می‌شوند. ما تاکنون به این مرحله نرسیده‌ایم اما ممکن است آینده تاریخ، چنین واقعه غیرمنتظره‌ای را به وجود آورد. نظریه دوم نیز نتیجه‌گیری مشابهی دارد اما روند را به گونه دیگری تحلیل می‌کند. این نظریه بر این گفتمان تأکید دارد که در اساس تفاوت‌های تاریخی و فرهنگی همواره بسیار سطحی بوده است. شکی نیست که تفاوت‌های زیادی از جمله تفاوت‌های ساختاری وجود دارد اما همه آنها یک روند و نظم خاصی را پیروی می‌کنند. در واقع این دیدگاه معتقد است همه فرهنگ‌ها و تمدن‌ها یک مسیر موازی را طی می‌کنند که به یک مسیر واحد منتهی می‌شود. این تمایل سکولاری است به سمت شکل‌گیری «دنیای واحد». جامعه بشری به یک جامعه بشری واحد منتهی می‌شود که از ضرورت‌های حتمی آن فرهنگ واحد است.

والرشتاین هر دو تئوری را رد می‌کند. او معتقد است هم تئوری که جهت‌گیری سکولار دارد و هم تئوری که فرهنگ‌ها را از اساس مشابه می‌بیند، و هم تئوری که قائل به مرحله‌ای بودن توسعه فرهنگ غالب است، درک صحیحی از فرهنگ ندارند. از نظر او فرهنگ شامل مجموعه‌ای از ارزش‌ها و کردارهای یک جزء است که صحنه عمل آن مربوط می‌شود به بخش کوچکی که جزء بدان تعلق دارد و از طرفی نسبت بین جزء و کل، به نوعی این ارتباط را به کل جامعه جهانی مرتبط می‌سازد. البته والرشتاین منکر این واقعیت نیست که یک نوع یکسان‌سازی در سطح جهان در نظام اجتماعی واقع شده و در حال توسعه می‌باشد. نظام‌های مشترکی مانند نظام سیاسی مشترک دولت - ملت‌ها، اساسنامه‌ای شدن



نظام‌های سیاسی، نظام اداری واحد، وجود اتحادیه‌ها و پول ملی و نظام مدرسه‌ای حکایت از نوعی یکسان‌سازی جهانی دارد.

به نظر می‌رسد نظریه نظام جهانی والرش‌تاین (۱۹۷۴) نقص مهمی را در درون خود پرورش داده است. فرض والرش‌تاین این است که جهان دارای یک سیستم است و این سیستم دارای اجزایی است که به هم متصل است. تغییر در هر جزء، می‌تواند تغییر در سایر اجزا و یا تغییر در کلیت سیستم را به دنبال داشته باشد. این فرض در صورتی صحیح است که اصل سیستماتیک بودن و وجود پیوند بین اجزاء در سیستم جهانی، وجود واقعی داشته باشد که خود نیازمند نوعی پیوند شبکه‌ای بین اجزاء در یک قالب مدیریت شده است. در اینکه جنبه‌هایی از جهان رابطه سیستمی با هم دارند، تردیدی نیست اما بسیاری از امور جهان، خارج از سیستم و به صورت مستقل عمل می‌کنند. با پذیرش این فرض، نظریه نظام جهانی والرش‌تاین بُعد نسبی پیدا می‌کند و در واقع جنبه مطلق بودن خود را از دست می‌دهد.



والرش‌تاین (۱۰۴: ۱۹۹۱) با فرض اینکه فرهنگ جهانی به وجود بیاید یک سؤال بسیار جدی را در خصوص اساس پایداری پدیده‌ای بنام فرهنگ مطرح می‌کند. او می‌گوید فرهنگ یک «بیان جمعی» است که همراه با نوعی موضع داشتن و نوعی تمایز با «دیگر فرهنگ‌ها» هویت پیدا می‌کند. سؤال این است که در صورتی که فرهنگ جهانی به وجود بیاید آیا امکان تحقق چیزی به نام فرهنگ هست یا خیر؟ البته والرش‌تاین باز فرض سؤال خود را بر یک جهانی شدن فرهنگی مطلق پایه گذاری کرده است که مدعی جدی در این خصوص پافشاری نکرده است. بر این اساس ملاحظه می‌کنید که توجه به «جهان به عنوان یک کل دارای اجزاء متعامل» از اهمیت بسیار زیادی در تحلیل نوع روابط جهانی دارد. روابط جهانی و یا روابط بین ملل و فرهنگ‌ها در قالب گفتگو و یا تبادل فرهنگ‌ها و تمدن‌ها با تکیه بر یک نوع نگرش کلان به کل جهان است که امکان فهم جامع را فراهم می‌سازد. در این مقاله تلاش شده است تا با نگاه به نوع نگرش به «جهان» مقوله گفتگوی بین تمدن‌ها مورد بررسی قرار گیرد. ابتداء مفاهیم اصلی مقاله تعریف شده است و سپس نگرش‌های اساسی به جهان و برآیندهای گفتمانی منتزع از آن مورد بحث قرار گرفته است.

با توجه به آنچه گفته شد، می‌توان گفتگوی تمدن‌ها را در فضای جهانی شدن مورد بررسی قرار داد؛ شرایطی که به واسطه آن جهان در یک فضای واحد دیده می‌شود و ارتباط بین تمدنی از همه گذشته تاریخ، متراکم‌تر در نظر گرفته می‌شود؛ جهانی که حضور عوامل «غیرملی» و «فراملی» در آن، گسترده‌تر و محسوس‌تر از گذشته تاریخی ملاحظه می‌شود. به همین منظور مناسب است ابتدا مفهوم گفتگو، تمدن و جهانی شدن مورد بحث قرار گیرد تا فهم کیفیت تعامل این مقوله‌ها آسان‌تر شود.

### الف - تمدن

کلمه Civilization به معنای تمدن در سال ۱۷۷۲ توسط دکتر ساموئل جانسون وارد فرهنگ لغات انگلیسی شد. جانسون ترجیح می‌داد از کلمه مدنیّت استفاده کند، به این دلیل که مدنیّت در همه فرهنگ‌های مدرن، واژه‌ای مشترک با یک معنای خاص و یا مرحله خاصی از فرهنگ دانسته می‌شد که در مرحله خاصی از تاریخ وجود داشته است (دانیل<sup>۱</sup>، ۱۹۶۸: ۱۸). استفاده‌های مشهور از لغت تمدن، در ادبیات انگلیسی قرن نوزدهم مورد توجه قرار گرفت. در اواخر قرن نوزدهم، بحث ریشه‌های تمدن توسط لبوک (۱۸۷۰) و در مباحث مردم‌شناسی، بحثی تحت عنوان مقدمه‌ای بر مطالعه بشر و تمدن توسط ادوارد تیلور (۱۸۸۱) مطرح شد.

متفکران مسلمان سال‌ها پیش از متفکران غربی، در قالب مفاهیم متفاوتی در خصوص تمدن بحث کرده‌اند. بیش از هزار سال قبل، کلمه «مدنیّه» نام کتابی تحت عنوان «السیاسه و المدنیّه» نوشته ابونصر فارابی بود (۳۳۹ هجری قمری). بر اساس نظر فارابی شهرها نیازمند روش ملوکانه زندگی و قوانین مقدس وحی (شریعت) هستند (نجار، ۱۹۶۴: ۹). کلمه مدنیّه از کلمه مدینه به معنای شهر ریشه گرفته که بیانگر معنای تمدن یا فرهنگ متکی بر شهر است؛ شبیه همان ارتباطی که بین کلمه Civilization و Civitas در انگلیسی هست، در زبان و ادبیات عربی بین مدنیّه و مدینه وجود دارد (عبدالجبار بگ<sup>۲</sup>، ۱۹۸۰: ۱۵).

روزنتال (۱۹۶۷) کلمه «عمران» را «شهری کردن» و «تمدن» معنا کرده است. ابن خلدون بارها این کلمه را در ارتباط با شهرهایی که توسط حاکمان اسلامی و خلفای قدیم تأسیس شده بود، استفاده نمود. وی همچنین کلمه «حضاره» را همراه با کلمه عمران استفاده کرده

1. Civility
2. Daniel
3. Abdul Jabbar Beg



است. حضاره در ادبیات ابن خلدون به نوع «استقرار یافته زندگی» و یا زندگی غیر مهاجر و در مقابل زندگی کوچ‌نشینان استفاده شده است.

### ب - جهانی شدن و دوج جهانی شدن ها

جهانی شدن ذهنی، رؤیایی و خیالی، امری قدیمی است که با تولد انسان و ذهن انسانی آغاز شده است. اگرچه توسعه خیال پیوند جدی با تجربه‌های بشری دارد اما سیال جهانی ذهن، عرصه ناستالژی، فرار از واقعیت و پرواز بدون بالی است که انسان با آن پیوند عمیقی دارد. با ظهور صنعت تکثیر اعم از چاپ، صنعت ریسندگی و صنایع کارخانه‌های متنوع دیگر و همچنین با امکان یافتن توسعه و تکثیر فکر و افکار در جهان، تجربه‌های عینی و عملی جدی در جهان به وجود آمد.

در واقع با سرعت گرفتن صنعت حمل و نقل و ظهور جهانی مجازی، جهان هم در فضای فیزیکی و هم در فضای مجازی کوچک شد و در این دو جهان کوچک شده فیزیکی و مجازی، گفتگوی بین فرهنگی و بین تمدنی بازتعریف معنایی متفاوتی پیدا می‌کند.

پارادایم دوفضایی شدن جهان (عاملی، ۱۳۸۲ الف، ۱۳۸۲ ب، ۱۳۸۲ ج، ۱۳۸۳ و ۱۳۸۴) بر این مبنا تأکید می‌کند که فهم واقعیت‌های فردی و اجتماعی با پارادایم‌های تک جهانی امکان‌پذیر نیست. فهم جهان واقعی بدون درک جهان مجازی و بالعکس، مطالعه جهان مجازی بدون توجه به متغیرهای جهان واقعی، مطالعه و نگاه را گرفتار نوعی خطای فهم می‌کند (عاملی، ۱۳۸۶)؛ از این رو لازم است متغیرها یا به عبارت روشن‌تر فرامتغیرهای اساسی فضای مجازی مورد توجه قرار گیرد تا با شناختی نسبی نسبت به عامل‌های اصلی این فضا، تحلیل‌های صحیحی ارائه شود.

### ج - فضاها و حلقه‌های گفتگو و ارتباط

باید توجه داشت که امر گفتگو در «جهان متکثر» امروز، فضاها و قلمروهای متفاوتی پیدا کرده که تمایز این فضاها، اثر تعیین‌کننده‌ای بر درک عمیق حوزه‌های متفاوت گفتگو دارد. در فضای گفتمان جهانی، از یک طرف قلمروهای معرفتی و حوزه‌های اثرگذاری فکر و اندیشه حضور جدی دارد که سطوح متفاوتی از استقلال فکری و تعلقات سیاسی





و ایدئولوژیکی در آن دیده می‌شود؛ از طرف دیگر، گفتگوهای رسمی را دربرمی‌گیرد که هدفمند و دارای اصول موضوعه قطعی است و از سوی دیگر، حلقه‌های گفتگوی عمومی را شامل می‌شود که در حوزه عمومی زندگی توزیع شده و در زندگی روزمره تجلی دارد. حلقه دیگر، گفتگوی رسانه‌ای را شامل می‌شود که گفتگو با تکیه بر یک موضوعی، بر «پاسخ فرض شده» تکیه می‌زند. بر این اساس می‌توان گفت چهار فضای عمده جهانی گفتگو در جوامع مختلف وجود دارد:

۱. **گفتگو و ارتباطات بین‌نخبگان و روشنفکران:** شاید جدی‌ترین گفتگوی اندیشه‌ای و معرفتی که از دیرباز در تاریخ بشر متداول بوده، بحث، جدل و تبادل اندیشه و نظر در میان نخبگان، دانشمندان و رهبران دینی و مذهبی جوامع بوده است. معارفی که در این نوع گفتگوهای شناختی در مسیر تبادل آرا قرار می‌گیرد، لزوماً مورد علاقه عموم مردم نیست و در بسیاری موارد، «فاصله فهم و شناخت» جدی‌ای بین گفتگوی روشنفکری و گفتگوهای رایج در فضای عمومی وجود دارد. به نظر می‌رسد، خصوصاً با جدی شدن عرصه هنر نمادین در عصر رسانه‌های ارتباط جمعی و تنوع و تکثر منابع اطلاع‌رسانی، جایگاه گفتگوی نخبگان نسبت به گذشته بسیار محدود شده است.

۲. **گفتگوهای رسمی و ارتباطات دیپلماتیک:** گفتگوهای رسمی، در سطح دولت‌ها و شرکت‌های بزرگ چندملیتی و سایر فضاها مبتنی بر دیپلماسی است. در واقع این نوع گفتگوها بر اساس مدیریت قراردادی و تعریف‌شده دولت‌ها صورت می‌گیرد و مبتنی بر نوع خاصی از گفتگوی حرفه‌ای است. به عنوان مثال بحث از گفتگوی تمدن‌ها به عنوان یک دیپلماسی سیاسی، فرهنگی یا حتی اقتصادی می‌تواند دستورکار روابط بین‌المللی یک دولت با سایر دولت‌ها و یا کشورهای یک منطقه خاص قرار گیرد. خصیصه اصلی این نوع گفتگوها، تأمین منافع ملی، حزبی، اقتصادی و ایدئولوژیک طرف‌های گفتگوست.

۳. **گفتگو و ارتباط در فضای عمومی جامعه:** در فضای عمومی جامعه نیز گفتگوهای غالبی وجود دارد که جامعه با آن زندگی می‌کند. گفتگوهای رایج در جامعه امروز لزوماً از یک قالب رایج همه‌گیر برخوردار نیست بلکه گفتگو بر اساس عواملی همچون سن، جنس، شغل، نژاد، طبقه اجتماعی، زبان، دین و خرده‌فرهنگ‌های موجود در یک جامعه، تفاوت پیدا می‌کند. از طرفی گفتگو لزوماً جنبه گفت‌و شنود ندارد، بلکه در بسیاری از موارد، شنیدن، خواندن و دیدن یک‌سویه است که از یک طرف به طرف دیگر القاء می‌شود. در واقع از





صرف وجود دو طرف در ارسال و دریافت پیام، مفهوم گفتگو انتزاع می‌شود.

۴. **ارتباطات رسانه‌ای:** گفتگوی رسانه‌ای از این منظر گفتگو تلقی می‌شود که روابط دوجانبه و یا چندجانبه‌ای در آن وجود دارد، متکی بر متن است و پاسخ‌هایی را در دل نهفته دارد. رسانه‌ای مانند تلویزیون و رادیو که مخاطبه می‌کند و در واقع طرف خطاب دارد، ناگزیر باید ناظر بر نوعی مخاطب‌شناسی یا «خواست مخاطب» باشد. اگر چنین ملاحظه‌ای باشد، در گفتگو رسانه‌ای، رسانه مطلب خود را به صورت یک‌سویه ارسال می‌کند و ممکن است پاسخ مستقیم از ناحیه مخاطب نداشته باشد اما بازخورد نظر مخاطب در رفتارهای بعدی رسانه‌ای اثرگذار است، لذا نوعی گفتگوی جدی در حوزه رسانه‌ای صورت می‌گیرد.

۵. **ارتباطات مجازی:** گفتگوی مجازی در محیط‌های مجازی که «فضای واحد» محسوب می‌شود، از ظرفیت فراملی، چندملیتی، چندزبانی و همچنین از ذات ارتباطات شبکه‌ای همزمان برخوردار است. بروز گسترده این فضا را می‌توان در قالب شبکه‌های ارتباطات چندرسانه‌ای شبکه‌ای به‌وضوح مشاهده کرد (عاملی، ۱۳۸۸). ارتباطات در این فضا در محیطی صورت می‌گیرد که فرد را در منظر و مأوای جهانی قرار می‌دهد.

باید توجه داشت در گذشته گفتگوی نخبگان و گفتگوهای رسمی در جامعه سنتی تأثیرات جدی بر فضای عمومی جامعه داشته اما با قدرت گرفتن «گفتگوی رسانه‌ای» و «توسعه مشغله‌های اجتماعی» جامعه انسانی و «سلطه کالا» و یا به تعبیر فیدرستون (۱۹۹۵) با کالایی شدن زندگی روزمره، اثر نخبگان بر جامعه تضعیف شده است. به عبارت دیگر نخبگان جدید در جامعه به وجود آمده‌اند که «مرجع گفتگوهای مردم‌پسند» جامعه شده‌اند. نخبگان امروز رمان‌نویسان، هنرپیشگان، خوانندگان پاپ، ورزشکاران حرفه‌ای، مدل‌های لباس و آرایش و نخبگان هنر سمبولیک هستند. البته باید توجه داشت لزوماً نخبگان جای یکدیگر را تنگ نمی‌کنند اما «انحصار جریان نخبگی» که در گذشته در اختیار قشر خاصی از نخبگان دینی و روشنفکری بوده، در بسیاری از جوامع کم‌رنگ شده و یا اساساً از بین رفته است.

دانیل هالین (۱۹۹۴: ۳۳) بر این نظریه تأکید می‌کند که ظهور رسانه‌های ارتباط جمعی تجاری که در سال ۱۸۳۰ در ایالات متحده کار خود را آغاز کرد دو فرایند متناقض را به وجود آورد، از یک طرف توسط روزنامه‌ها فضای باز دموکراسی را در جامعه به وجود آورد، و از طرف دیگر تولید اطلاعات سیاسی را به صورت متمرکز و انحصاری در اختیار

صاحبان تجارت قرار داد و رابطه فضای عمومی فعال با نظام سیاسی را تخریب نمود. در واقع کار حرفه‌ای رسانه که ادعا می‌کرد «قدرت فوق سیاسی» است، جایگزین «تعامل طبیعی جامعه و نظام سیاسی» شد. بر این اساس باید گفت اساساً فضای عمومی، گرفتار نوعی بی‌ارادگی در قلمروهای فرهنگی، اجتماعی، سیاسی و اقتصادی شده است. گفتگو نیز به عنوان یک «مقوله تعاملی» در فضای عمومی اتفاق می‌افتد. البته این فضای عمومی قبل از ظهور صنعت ارتباطات، شکل طبیعی داشت و بسیاری از روندهای ارتباطی بر اساس اراده و خواست واقعی طرفین ارتباط، اتفاق می‌افتاد اما به مرور عوامل متعددی موجب ایجاد «فضای عمومی صنعتی» شده است. به عبارتی نوعی روابط ساخته شده و دست‌ساز شده وارد تعاملات اجتماعی شده که عرصه متفاوتی را برای گفتگو فراهم نموده است. این فضای جدید در سطح بسیار گسترده‌ای در فضای مجازی شکل گرفته و شبکه‌های بزرگ اجتماعی در این فضا بروز کرده است (عاملی، ۱۳۸۸).

با توجه به روشن شدن مفاهیم کاربردی تمدن، جهانی شدن و گفتگو و همچنین تبیین قلمروها و حوزه‌های مهم گفتگو، در اینجا به بحث اصلی مقاله یعنی توجه به روندهای حاکم بر تاریخ ارتباطات و روابط بین‌تمدنی در جهان می‌پردازیم.

### گفتگوهای بین‌تمدنی در جهان - ارتباط یا سلطه

تحلیل گفتگوی تمدن‌ها به عنوان یک فرایند جهانی در تاریخ گذشته، نیازمند تحلیل ظرفیت‌های ارتباطی بین ملل جهان است. باید دید در مسیر تاریخ تا چه مقدار امکان دسترسی بین ملل جهان فراهم بوده، تا چه مقدار انتقال فرهنگ در سطح جهانی صورت می‌گرفته و تا چه اندازه حرکت تمدن‌ها در مسیر جهانی سرعت داشته است. به عبارت دیگر، ارتباط از دوسویه ارتباط‌گر و ارتباط‌گیر با واسطه پیام برخوردار است و نوعی رفت‌وبرگشت بین طرفین ارتباط برقرار می‌شود. اگر ارتباط تبدیل به سلطه شود، عمل ارادی بین کنش‌گران ضعیف می‌شود و در عمل یک‌سویه، ارتباط فعال و سوی دیگر ارتباط دریافت‌کننده غیرفعال خواهد بود. با این چشم‌انداز می‌توان به تحلیل کلان گفتگوهای حاکم بر گفتگوی تمدن‌های جامعه بشری پرداخت و آن را در چهار نگاه تمدنی، طبقه‌بندی نمود. این چهار نگاه بر منطق ریاضی مبتنی است و با تکیه بر احتمالات عقلی، نگاه صاحبان





تمدن‌ها به آغاز و استمرار روند تمدن‌ها را مورد تحلیل قرار داده است. این چهار نگاه، تفسیر سه رویکرد مهم تمدنی یعنی اروپامحوری<sup>۱</sup>، امریکامحوری<sup>۲</sup> و رویکرد چندمحوری<sup>۳</sup> نسبت به تمدن‌های جوامع انسانی است.

گفتگوی تمدن‌ها دارای حلقه گفتگوی ارادی و حلقه‌های گفتگوی غیرارادی است. گفتگوی اول متکی بر ضمیر خودآگاه جامعه بشری است و گفتگوی دوم، متکی بر ضمیر ناخودآگاه بشری و عمل غیرارادی جامعه انسانی است. گفتگوی ارادی در فضا و نگاه «متکثر به تمدن‌ها» هم در مرحله تولد و هم در مراحل استمرار تاریخی است. سه نگاه دیگر منشأ تصرف در ضمیر ناخودآگاه جامعه بشری و تفسیر یک‌جانبه کل تاریخ بشری است. این چهار رویکرد به تاریخ تمدن‌ها، در عبارتهای ذیل خلاصه شده است:

۱. بر اساس نگاه اول، تمدن بشری بر حول یک تمدن خاص یعنی تمدن اروپا که ریشه در تمدن روم، یونان و پاریس دارد، شکل گرفته، اما در روند تاریخی خود به کانون‌های تمدنی مستقلی تبدیل شده که از اختصاصات شهری، معماری، هنر، موسیقی و علمی خاص خود برخوردار بوده است. بر اساس این نگاه، کل تمدن‌های بشری برخاسته و وام‌دار از تمدن غرب است.

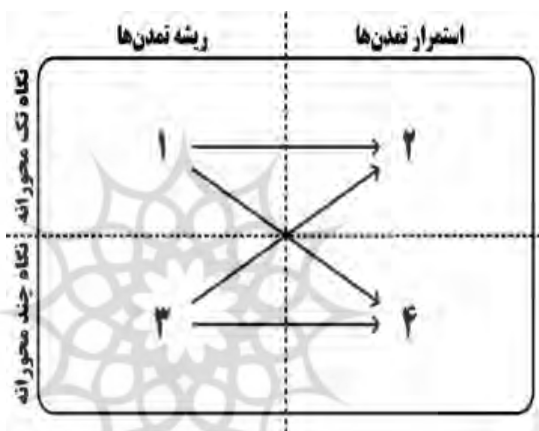
۲. در فرض دوم، تمدن بشری هم در مرحله تولد و هم در استمرار تاریخی خود دارای

تمدن محسوب نمی‌شوند و یا عناصر تمدنیشان متعلق به همین کانون‌های خاص تمدنی غرب است. نگاه اول و دوم منطبق بر تحلیل‌های «اروپامحورانه» است. فرض سوم بر این باور است که تمدن‌های بشری در حوزه پیدایش خود دارای کانون‌های متعددی بوده‌اند، اما همه آنها به جز تمدن امریکا، در مسیر تاریخی خود دچار اضمحلال و فرسودگی عنصری شده‌اند؛ به این معنا که تمام اختصاصات خود را در حوزه ادبیات، فلسفه، هنر، موسیقی، معماری و شهرسازی از دست داده‌اند و در تمدن امریکا ذوب شده‌اند. بر اساس این تحلیل، تمدن‌های غیرامریکایی در ادامه مسیر حیات تمدنی خود ناگزیر به پذیرش یک تمدن مرکزی یعنی تمدن امریکا هستند. این نگاه در واقع معرف اندیشه «امریکاگرایی»<sup>۴</sup> و یا «امریکا - مرکزی»<sup>۵</sup> به تمدن‌های امروز و آینده جهان است.

1. Euro-Centrism
2. Americo-Centrism
3. Poly-Centrism
4. Americanism
5. Americo-Centrism

فرض چهارم بر این باور است که تمدن‌ها نه در مرحله پیدایش و نه در روند و استمرار تاریخی خود بر پیکر و بدنه یک تمدن یا یک کانون تمدنی خاص تکیه نکرده‌اند، بلکه هم در مرحله پیدایش و هم در مرحله رشد و توسعه، چندمحوری بوده‌اند و این دیدگاه معرّف «نگاه چندمحوری» به پیدایش و استمرار تمدن‌هاست. بر اساس این نگاه، مرکزیت منتهی به حذف سایر تمدن‌ها و یا حاشیه‌ای کردن سایر تمدن‌ها وجود ندارد و همه تمدن‌ها جایگاه خاص درون تمدنی خود را دارند.

مدل رویکردهای متفاوت به ریشه و استمرار تمدن‌ها



### فرضیه اول: اروپامحوری نسبی (در دوره مدرنیته)

همان‌طور که گفته شد، اروپامحوری بر دو فرض استوار شده است. فرض اول نگاهی نسبی به محوریت تمدن اروپا در مرحله پیدایش دارد اما مرکزیت مطلق آن را در دوران معاصر مفروض می‌داند، و بر اساس فرض دوم نگاه مطلق به مرکزیت تمدن اروپایی فرض شده که بر کل تاریخ جامعه بشری حاکم است.

بر اساس فرض اول، همه تمدن‌های جامعه بشری در مرحله پیدایش تاریخی خود ریشه واحد دارند و در واقع برخاسته از یک تمدن یعنی تمدن اروپایی هستند، اما در استمرار تاریخ بوده که شرایط جغرافیایی، نژادی، قومی و اختصاصات برخاسته از ادیان، موجب شکل‌گیری تمدن‌های مستقلی شده است. در واقع این نگاه به نوعی جامعه غرب را به عنوان یک جامعه خودی، دارای برجستگی‌های فرهنگی و تمدنی می‌داند و از جامعه غیرغرب



به عنوان «دیگری» که دارای ضعف‌های فرهنگی و تمدنی است، متمایز می‌کند. این نگاه توضیح‌دهنده رویکرد سلطه‌آمیز برخی متفکران و دولتمردان اروپایی و بلکه نگاه مسلط اندیشه غربی بر جوامع شرقی است. نگاه شرق‌شناسی غرب که شرق را دائماً به عنوان یک پدیده عجیب و غریب مورد تحلیل قرار می‌دهد، منعکس‌کننده این نوع نگاه است. بر این اساس جهان به دو قطب تقسیم می‌شود: غرب و شرق، شمال و جنوب. در این نگاه غرب به عنوان مدل کامل تمدن که محصول اندیشه عقلانی و توسعه اقتصادی و برتری فرهنگی است، یک تمدن مسلط فرض می‌شود، و شرق به عنوان یک منطقه عقب‌افتاده که تلاش می‌کند با توسعه فرهنگی، سیاسی و اقتصادی راه غرب را طی کند، تحلیل می‌شود. گرچه جهان امروز تمدن‌های مختلفی را در بستر خود به وجود آورده اما تمدن‌ها دارای بار ارزشی هستند. در واقع تمدن متعالی و تمدن پست، در این نگاه وجه تمایز تمدن غرب و سایر تمدن‌هاست.



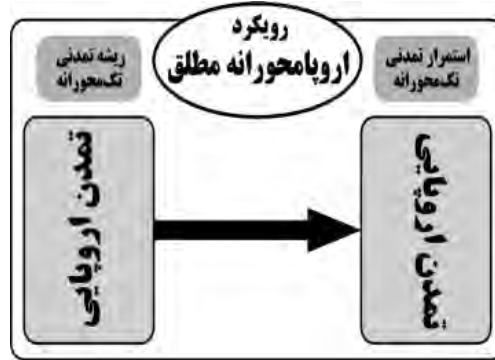
مدل اول: رویکرد اروپامحورانه نسبی



### فرضیه دوم: اروپامحوری مطلق (مسلط بر تاریخ)

بر اساس این تحلیل، اساساً تمدن بشری بر محور تمدن روم، پاریس و آتن شکل گرفته و در طول تاریخ، تمدن‌های اروپایی تمدن مسلط بر همه جوامع بشری بوده‌اند و اساساً تمدن غیراروپایی، تمدن محسوب نمی‌شود. به عبارتی دستاوردهای سایر ملل یا جنبه تمدنی ندارد و یا اگر شکوفایی‌های تمدنی در میان ملت‌های غیرغربی دیده می‌شود، برخاسته از تمدن غرب است.

مدل دوم: رویکرد اروپامحورانه مطلق (مسلط بر کل تاریخ)



با وجود اینکه قبل از ظهور و توسعه تمدن یونان، تمدن‌های بسیاری وجود داشته، اما متفکران غربی مثل مک نیل<sup>۱</sup> (۱۹۸۶: ۳۳) تمدن‌های دوران کلاسیک را صرفاً اروپایی تعریف می‌کنند: «تمدن‌های کلاسیک نوعی از زندگی اجتماعی هستند که حول شهرهای یونان شکل گرفته‌اند که بعدها به اطراف مدیترانه توسعه پیدا کرده و در دوران امپراطوری روم به حداکثر گسترش خود رسیده‌اند».

نگاه برتری جویانه به تمدن اروپایی ریشه در اندیشه فلسفی غرب دارد. متفکرانی همچون هگل و منتسکیو به وضوح بر فضیلت تمدن اروپا بر سایر تمدن‌های جهان تصریح کرده‌اند. هگل معتقد است از میان چهار تمدن جهان، تمدن رومی، برترین است. او از چهار جهان یا تمدن<sup>۲</sup> بحث می‌کند: «شرقی، یونانی، رومی و ژرمنی، و اگرچه در این مورد

### 1. Mcnill

۲. متاسفانه متفکرین غرب متأثر از نگاه خود محورانه، همواره نگاه تحقیر آمیزی نسبت به تمدن‌های غیر غربی داشت‌هاند. همین تقسیم بندی هگل نمونه بارزی است که بطور واضح همه تمدن‌های بزرگ غیر غربی را با یک رویکرد کل گرایانه تحت عنوان تمدن شرق ذکر می‌کند. در صورتیکه فقط بعنوان مثال توجه به آثار تمدن اسلامی در غرب، کافی است برای اینکه تمدن اسلامی بعنوان یک تمدن بزرگ که صاحب آثار گسترده تمدنی بوده است، مورد توجه مرکزی هگل و متفکرین غربی قرار گیرد. بعنوان مثال قرطبه در قرن نهم میلادی، دوران طلایی اروپا را به خود اختصاص داد. قرطبه تحت تأثیر حضور اسلام تبدیل به مرکز مهم روشنفکری اروپا شد و در دورانی که لندن روستای کوچکی بود که حتی یک لامپ در خیابان‌ها آن وجود نداشت در قرطبه یک میلیون نفر در ۱۱۳۰۰۰ خانه زندگی می‌کردند. هفتصد مسجد و سیصد حمام عمومی در سرتاسر شهر وجود داشت. خانه‌ها بالکن‌های مرمری برای تابستان و هواکش‌های مناسب برای هوای گرم در زمستان داشتند، حیاط‌های بزرگ و زیبا از مشخص‌های این خانه‌ها بود. خیابان‌های مسطح و روشن بود. در زمانی که در سایر نقاط اروپا کاغذ ناشناخته بود، در هر کجای قرطبه کاغذ یافت می‌شد، کتابفروشی‌های بسیار و بیش از ۷۰ کتابخانه در قرطبه بود. (Burke, ۱۹۸۵, P. ۳۸). تا پایان هزاره اول قرطبه مرکز علم و دانش اروپا بود. دانشجویان از فرانسه و انگلیس به قرطبه می‌رفتند تا فلسفه، علوم تجربی و پزشکی بیاموزند (Digest, ۱۹۷۳, P. ۶۲۲). در کتابخانه بزرگ قرطبه ۶۰۰۰۰۰ نسخه خطی وجود داشت. قرطبه شهر صلح و دوستی و آرامش بود. شهر تسامح و بزرگ نگرى بود. پیروان و دانشمندان مسیحیت، یهودیت و اسلام در کنار هم با آرامش و صلح و همکاری زندگی می‌کردند (بروک، ۱۹۸۵، ص ۳۸ (Cleugh, ۱۹۵۳: ۷۱)



که او سومی را برتر از دومی می‌داند، جای تردید و بحث است، اما کاملاً آشکار است که از نظر هگل تمدن اول پست‌ترین و تمدن چهارم والاترین تمدن‌هاست. تمدن شرقی نازل‌ترین تمدن‌هاست زیرا بیشترین فاصله را با تحقق آزادی به معنی تطابق اراده اخلاقی و عقلانی فرد با قوانین و رسوم اجتماع دارد.» از نظر هگل، تمدن شرقی نازل‌ترین تمدن است زیرا بیشترین فاصله را با تحقق آرمان اروپایی دارد (پلامناتز، ۱۹۷۶: ۱۴۶). پلامناتز (۱۹۷۶) می‌نویسد:

«در روزگار هگل، پست شمردن رسوم و آرمان‌های غیراروپایی به وسیله اروپاییان، چیز تازه‌ای نبود. منتسکیو که این همه به خاطر سعه صدر و نداشتن تعصب، ستایش شده، به همان میزان معتقد به برتری اروپاییان بود اما این برتری را صرفاً مسلم فرض می‌کرد و هرگز درصدد اثبات این نکته برنیامد که آرمان‌های اروپایی بهترین آرمان‌ها هستند، بلکه تنها می‌خواست نشان دهد آب‌وهوا و جغرافیا موانعی بر سر راه اقوام دیگر برای نیل به آن آرمان‌ها یا حتی تصور آنها ایجاد نموده است.»

هنگامی که هگل به بیان تمدن ژرمن می‌رسد، در واقع همه تمدن اروپایی را در تمدن ژرمن خلاصه می‌کند. وی معتقد است دو نوع ژرمن را باید از هم متمایز نمود: ژرمن خالص که مربوط به ژرمن‌ها، اسکاندیناوی‌ها، هلندی‌ها و انگلیسی‌هاست و ژرمن‌های غیرخالص که شامل اقوام رومی (فرانسویان، ایتالیایی‌ها و اسپانیایی‌ها) می‌شود. از نظر او، اقوام پس از آنکه معنای آزادی را به شیوه‌ای عمیق‌تر از اقوام رومی در مذهب پروتستان کسب کردند، دیگر نیازی به ایجاد انقلابی از نوع انقلاب فرانسه ندارند، بدین معنا که اقوام ژرمن از نوع اول را قوم کمال‌یافته و برتر جهان می‌داند. هگل معتقد به شرافت سنتی ژرمن‌ها و معتقد بود ژرمن‌ها از خصیصه‌ای به نام Gemuth به معنای دلیری برخوردار هستند که غیر ژرمن‌ها از آن بی‌بهره هستند.

از نگاه جامعه‌شناسان انتقادگرا مثل شیلر<sup>۲</sup> (۱۹۷۶)، سعید<sup>۳</sup> (۱۹۹۳) و امین<sup>۴</sup> (۱۹۸۹) نگاه اروپامحورانه نقش مهمی در ایجاد سلطه فرهنگی، سیاسی و اقتصادی اروپا داشته است. به لحاظ تاریخی این نوع نگاه منشأ تدوین یک‌سویه تاریخ تحولات علمی، سیاسی



1. Plamenatz
2. Schiller
3. Said
4. Amin



و اجتماعی تاریخ بشری است و همواره تاریخ به صورت یک‌سویه و به نفع تمدن اروپایی به نگارش درآمده است و هیچ توجه جدی به میراث علمی و تمدنی سایر تمدن‌ها نشده است (امین، ۱۹۸۹). در حقیقت پشتوانه روشنفکری سلطه غرب، نگاه اروپامحورانه به همه میراث بشری است. بر این اساس امروز جامعه بشری نیازمند گفتگوی علمی در خصوص نقش همه تمدن‌ها در ساختن جامعه بشری است.

اندیشمندانی همچون/امین (۱۹۸۹)، لوی<sup>۱</sup> (۱۹۹۵)، سلمان سعید<sup>۲</sup> (۱۹۹۷)، استم<sup>۳</sup> (۱۹۹۷)، داسل<sup>۴</sup> (۱۹۹۸)، مزروعی<sup>۵</sup> (۱۹۹۸) و سانبرگ<sup>۶</sup> (۲۰۰۹) بر این باورند که نگاه اروپامحورانه، ابزاری بوده که منشأ توسعه امپراطوری غرب شده است. لوی (۱۹۹۵: ۷۱۴) معتقد است اروپامحوری، روندی است که از سال ۱۴۵۰ از طریق ارزش‌های اروپایی آغاز شده و منبع بنیادین توسعه انگیزه‌هایی است که برخاسته از نگاه‌های ایدئولوژیک، نژادی، دینی، فرهنگی و یا اخلاق سلطه‌طلبانه و قائل به برتری غرب بر ارزش‌های بومی سایر ملت‌ها بود.

سمیر/امین (۱۹۸۹) اروپامحوری را ذات اصلی ایدئولوژی سرمایه‌داری می‌داند که منشأ ایجاد شخصیت سلطه و انگیزه‌های توسعه‌طلبانه جوامع توسعه‌یافته غرب شده است. امین معتقد است اروپامحوری منعکس‌کننده ناتوانی جوامع غربی در مواجهه با سایر تمدن‌های جهان است. از نظر امین ریشه اروپاگرایی را به لحاظ تاریخی می‌توان در دوران رنسانس جستجو کرد که منجر به اوج گرفتن جهان مدرن شد. امین (۱۹۸۹: ۷۱) می‌گوید:

«با آغاز رنسانس، در اثر دو عامل اساسی تحول سریعی در جهان مدرن به وجود آمد: برجسته شدن جامعه سرمایه‌داری در اروپا از یک طرف و پیروزی اروپا بر جهان از طرف دیگر. اینها عوامل مهمی بودند که این روند را تسریع کردند و در واقع دو جنبه از یک توسعه واحد را توضیح می‌دهند. دنیای جدید به اصطلاح از سلطه متافیزیک آزاد شد و در عین حال بنیادهای مادی را بر جامعه سرمایه‌داری حاکم نمود. از این طریق انقلاب فرهنگی جامعه مدرن راهی را گشود که منجر به کشف پیشرفت‌های علمی و استفاده نظامند از توسعه منابع مادی توسعه و شکل‌گیری جامعه سکولار شد. این روند به سادگی می‌توانست

1. Lowy
2. Salman Said
3. Stam
4. Dussel
5. Mazrui
6. Sundberg



منشأ ایجاد جامعه دموکراتیک شود. همزمان با این اتفاق، اروپا به کانون اصلی و متمرکز تمدن تبدیل شد. به دنبال آن بود که اروپا به مشروعیت توسعه‌طلبی در جهان دست پیدا کرد و فائق آمدن بر همه جهان را محیا دید.

سلمان سعید (۱۹۹۷: ۱۲۷) می‌گوید: «نظریه امین متکی بر تحلیل ماتریالیسم تاریخی است، به همین دلیل مشکلات زیادی در تحلیل امین وجود دارد که برخاسته از تأکید او بر تحلیل فرهنگ‌گرایانه از پدیده اروپامحوری است. معنادارترین شکل این تحلیل زمانی است که او فرهنگ را به ساحت «ساختار برتر» تقلیل می‌دهد و این زمانی است که امین معتقد می‌شود اروپاگرایی به عنوان یک ساختار برتر به نظام سرمایه‌داری ضمیمه شده است. در واقع امین با چنین تحلیلی از «مرکزگرایی» سوسیالیسم را به عنوان راه‌حلی هم برای نابرابری برخاسته از نظام سرمایه‌داری و هم اروپامحوری معرفی کند.

بر این اساس روشن است که نگاه سعید به اروپامحوری، متفاوت از نگاه امین است. به این دلیل که سعید اساساً اروپامحوری را در بستر غیرمرکزی شدن غرب مطالعه می‌کند، درحالی‌که امین اروپامحوری را در داخل گفتمان مدرنیته و نوسازی غرب مورد تحلیل قرار می‌دهد. مانند امین، سعید نیز معتقد است منطق اروپامحوری سلطه‌طلبی و نفوذ سلطه‌طلبانه غرب بر «دیگران» است. سعید اشاره می‌کند «ظهور اسلام‌گرایی بازتاب اروپاگرایی است و در واقع اسلام‌گرایی به منظور حذف اروپاگرایی پا به عرصه حیات گذاشت (سعید، ۱۹۹۷: ۱۵۵). سعید معتقد است بعد از دو جنگ جهانی و ظهور روند غیراستعماری کردن امور، دیدگاه برتری غرب، دیگر اعتباری ندارد. تعادل بین برتری غرب و ضعیف شدن اسلام، نمی‌تواند منجر به مخالفت با اسلام شود. سعید همچنین بر این باور است که یکی از پیامدهای نگاه خودمحرانه اروپا این است که دیگر انتخاب بین غرب و اسلام تابع تقسیم جهان به «جهان مرکزی» و «جهان پیرامون» نیست».

فرد هالیدی (۱۹۹۹: ۹۰۲-۸۹۲) با نظر سعید مخالف است و می‌گوید جنگ اصلی بین اسلام و غرب نیست بلکه جنگ اصلی داخل عالم اسلام است. گویاترین سند مبنی بر این واقعیت، جنگ‌هایی است که امروز در ایران، افغانستان، پاکستان، مصر و الجزایر اتفاق افتاده است. البته روشن است همه مثال‌هایی که هالیدی ذکر می‌کند، مواردی است که دخالت و نقش غرب در ایجاد این جنگ‌ها را هم در آغاز و هم در استمرار بسیار محسوس و مستند



به اسناد شفاف نشان می‌دهد. اضافه بر آن، تضادهای موجود بین عالم اسلام و دنیای غرب امروز متکی بر برخورد های نظامی نیست بلکه متکی بر امپریالیسم فرهنگی و رسانه‌ای است. این سلطه فرهنگی و برتری جویی فرهنگی فرایندی است که توسط دولتمردان غرب و با حمایت متفکرین غرب و امریکا به جامعه بشری تحمیل شده است. این سلطه فرهنگی از طریق جریان یک‌سویه اطلاعات، تلویزیون‌های ماهواره‌ای و امپراطوری هالیوود، به دنیای اسلام تحمیل شده است. نگاهی ولو اجمالی به تاریخ استعماری و پسااستعماری عرصه‌های گسترده‌تری از نقش جهان غرب را در نابسامانی‌های جهانی منعکس می‌کند (گاندی، ۱۳۸۸؛ کلار، ۲۰۰۷؛ شرایی، ۲۰۰۸؛ علی عبدالوف، ۲۰۰۹).

از نظر/استم (۱۹۹۷) اروپاگرایی گفتمانی باقی مانده از استعمارگرایی است؛ روندی که قدرت‌های اروپایی را به یک سلطه گسترده اقتصادی، نظامی، سیاسی و فرهنگی بر سراسر آسیا، افریقا و امریکای لاتین رساند. بر این اساس اروپاگرایی، یک نگاه نژادگرایانه است که تبدیل به یک جریان فکری جهانی شده است. استم می‌گوید: اروپاگرایی، ایدئولوژی مرکزی و مشترک نظام سرمایه‌داری است که در قالب یک اندیشه عقب‌افتاده، شکل جدید استعمارگرایی را مشروعیت می‌بخشد.

دوسل<sup>۵</sup> (۱۹۹۸: ۴) می‌گوید، وبر مسئله تاریخ جهانی را در مواجهه با این سؤال قرار داده که چه ترکیبی از شرایط سبب می‌شود تمدن غرب و فقط تمدن غرب، به یک پدیده فرهنگی تبدیل شود که خط توسعه‌ای را متکی بر ارزش‌های معنادار جهانی به وجود آورد. این نگاه به این معناست که اروپا مالک یک شخصیت و خصیصه داخلی استثنایی است که به لحاظ عقلانیتی که بر آن حاکم است، اندیشه مسلط بر همه فرهنگ‌های جهان می‌شود. هگل به صورت واضح از این سلطه فرهنگی به «سلطه آلمانی» تعبیر می‌کند. از نظر هگل، روح آلمانی، روح دنیای جدید خواهد بود. از نظر او روح اروپایی (روح آلمانی) حقیقت مطلق است که خود را به جهان تحمیل کرده و به منصف ظهور خواهد رساند بدون آنکه مدیون کسی یا فرهنگی شود. دوسل معتقد است اروپا - مرکزی متکی بر دو اصل اساسی

1. Gandhi
2. Clare
3. Sharae
4. Ali Abdullatif
5. Dussel
6. German Hegemony



است: اصل اول اینکه مرکزیت اروپا را به قلمروهای فکری و روشنفکری دنیای پیرامون که جهان حاشیه‌ای و دست دوم محسوب می‌شوند، تحمیل می‌کند. اروپا - مرکزی اشاره به این معنا دارد که از رنسانس ایتالیا گرفته تا بازسازی و دوره روشنگری آلمان و همچنین انقلاب کبیر فرانسه، اروپا مرکز جهان است و مابقی جهان، جهان پیرامون این مرکز محسوب می‌شوند. دوم اینکه اروپا از طریق تعامل با امریکا به عنوان فرهنگ مرکزی «نظام جهانی» تجلی پیدا می‌کند و این در واقع نوعی مدیریت مرکزیت اروپا در ارتباط با فرهنگ امریکا در جهان است.

از نظر دوسل (۱۹۹۸) تقسیم‌بندی تاریخ جهان به دوره باستان (عصر قهقرا)، قرون وسطی (عصر ابتدایی) و دوره مدرن (اروپا)، از جمله تقسیم‌بندی‌های ایدئولوژیک و تغییر شکل‌دهنده سازمان تاریخ گذشته است. این نوع تقسیم‌بندی بر اساس تحمیل مرکزیت اروپا به همه تاریخ گذشته است. ۴۵۰۰ سال تجربه سیاسی، اقتصادی، تکنولوژیکی و فرهنگی جامعه بشری در تعاملات و ارتباطات منطقه توسط اروپا، مصادره به مطلوب شده و ابزاری برای «مرکزیت دادن» به اروپاست که هرگز در طول تاریخ مرکزیت نداشته و در واقع در دوران اوج خود، یک فرهنگ و نظام سیاسی پیرامون محسوب می‌شده است، (دوسل، ۱۹۹۸: ۵).

مزروعی (۱۹۹۸: ۱۰) عوامل بنیادی را که بیانگر تراحم بین اروپا مرکزی و هویت مسلمین، توضیح می‌دهد. او به صورت واضح توضیح می‌دهد که در نیمه اول قرن بیستم، دوسوم جهان اسلام، از کانو تا کراچی، از کایرو تا کوالامپور، از داکار تا جاکارتا، توسط غرب مستعمره شده‌اند. در این دوره جهان اسلام به صورت جدی تجزیه شده و حتی بیش از گذشته تحت نفوذ فرهنگی غرب درآمده است. این شکل از سلطه غرب ممکن است به عنوان فرایند ماقبل جهانی شدن تلقی شود. این نوع سلطه قبل از ایجاد صنعت و فناوری ارتباطات به وجود آمده است. صنعت ارتباطات منشأ رشد فشار رسانه‌های غرب بر نحوه توزیع اخبار، اطلاعات و سرگرمی است که شامل سینما، تلویزیون، ویدئو و دنیای کامپیوتری اخبار می‌شود. از نظر مزروعی، فناوری جدید غرب، نه فقط حامل حرفه و تخصص، بلکه حامل ارزش‌های جدید است. نتیجه مشخص این روند، شکلی از جهانی شدن ابعاد مختلف یک فرهنگ خاص است. اروپا - مرکزی و امریکا - مرکزی عنوان اصلی جهانی شدن غرب را به عنوان یک حقیقت محض که سایر فرهنگ‌ها در نهایت باید جنبه‌هایی از آن را بپذیرند، در عرصه جهانی مطرح می‌کند. مزروعی دو مثال مشخص یعنی تقویم مسیحی و روزهای تعطیل هفته را که توسط



بسیاری از کشورهای اسلامی پذیرفته شده، مطرح می‌کند و معتقد است بسیاری از کشورهای افریقایی و آسیایی تقویم خود را به تقویم مسیحی تغییر داده‌اند و از تعبیری مثل (BC) Before Christ که به معنای قبل از صلیب کشیدن مسیح است، استفاده می‌کنند و بسیاری از تعطیلات سال را منطبق بر تقویم مسیحی کرده‌اند و به جای تعطیل هفتگی جمعه که با سنت‌های مذهبی منطبق است، یکشنبه را تعطیل هفته اعلام کرده‌اند.

بسیاری دیگر، نظریه‌های اروپامرکزی را با نگاه‌های متفاوتی مورد نقد قرار داده‌اند، مانند کسانی که جریان یک‌سویه اطلاعات را مورد انتقاد قرار داده‌اند (تونستال، ۱۹۷۷) و یا کسانی که به نقد امپریالیسم رسانه‌ای و فرهنگی پرداخته‌اند (بوید برت، ۱۹۷۷؛ لی، ۱۹۸۰ و تامیلنسون، ۱۹۹۹) و بعضی به نقد وابستگی فرهنگی (فاکس، ۱۹۹۲) پرداخته‌اند. استاندارد کردن ساختار سیاسی، فرهنگی و اقتصادی جوامع مختلف بر اساس استاندارد جوامع غربی (شیلر، ۱۹۷۶)، انحصاری کردن خدمات اطلاعاتی و علمی جنبه‌های دیگری از تحلیل‌های نقادانه نسبت به اروپا - مرکزی است که در این مقاله امکان طرح آن وجود ندارد.

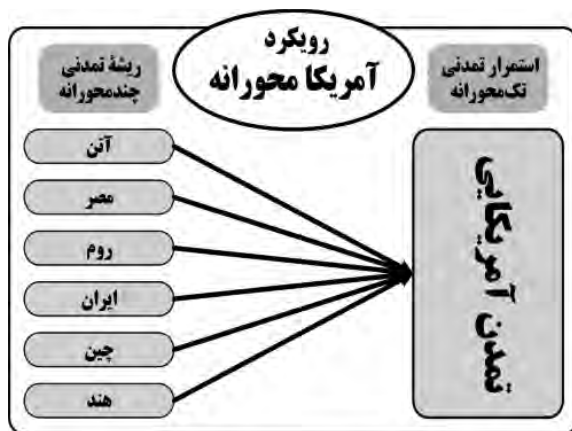
به هر صورت، بر اساس نگاه اروپا - مرکزی تاریخ به گونه‌ای نگارش شده که گویی اندیشه عمومی بشر در همه علوم، ابداعات و اختراعات جامعه بشری اروپایی بوده است. در چنین گزارش‌گری‌ای از تاریخ، همه تمدن‌های کهن فراموش شده‌اند و در واقع تنها تمدن موجود، تمدن اروپا فرض شده است. تاریخ استعمار اروپا، در این نوع نگارش مغفول مانده و بیشتر بر جنبه‌های مثبت و پیشرفت اروپا تأکید شده است. در واقع این نگاه حکایت از نوعی نگاه افراطی خودمحورانه به تاریخ گذشته، حال و آینده جهان دارد.

### فرضیه سوم: نگاه امریکا - مرکزی یا امریکاگرایی

فرضیه سوم معرف نگاهی است که تمدن امریکایی را مرکز اصلی تمدن‌ها در جهان مدرن معرفی می‌کند. بر اساس این نظریه، اگرچه امریکا هیچ ریشه تمدنی کهنه‌ای ندارد، اما تمدنی است که از طریق پیوند با تمدن‌های پیشین شکل گرفته است. بر اساس این نظریه، تمدن امریکایی، شکل کامل یک تمدن مدرن است و سایر تمدن‌ها برای اینکه به یک تمدن واقعی دست پیدا کنند، باید به تمدن امریکا ملحق شوند. بر اساس این نظریه، مرکز همه تمدن‌های امروز جهان امریکا و سایر تمدن‌هایی که شامل تمدن‌های اروپایی نیز می‌شود، دنباله‌روی تمدن امریکا هستند (پرینگتون، ۱۹۵۴).



مدل سوم: رویکرد آمریکا - مرکزی به تمدن‌ها



فصلنامه علمی - پژوهشی

۲۲

دوره سوم  
شماره ۹  
بهار ۱۳۸۹

تمدن امریکایی تأکید گسترده‌ای بر ارزش «تغییر»، «اختراع و ابتکار»<sup>۱</sup>، «جدیدبودن»<sup>۲</sup> و «جوان و جوانی»<sup>۳</sup> به عنوان ارزش مطلق دارد. برعکس، نگاه امریکایی به هر چیز متعلق به گذشته و سنت و اساساً هر چیز کهنه - حتی انسان‌های کهنه - بی تفاوت است و یا اساساً اعتبار و احترامی برای آنها قائل نیست. اسلام و تمدن اسلامی نیز از این منظر که جزء ارزش‌های غیر امریکایی است و همچنین از این جهت که متعلق به قوانین و مقرراتی است که ۱۴۰۰ سال پیش نازل شده و دارای اعتباری نیستند، مورد محکومیت این نوع طرز تلقی از تمدن جامعه بشری قرار می‌گیرند. لرنر (۱۹۶۴: ۴۰۵) به طور واضح می‌نویسد: «مفاهیم قرآنی به عنوان قوانین عملی برای زندگی روزمره، برای کسانی مفید است که همچنان در جوامع بیابانی بدوی زندگی می‌کنند، مانند جوامعی که پیام قرآن به پیامبر اسلام وحی شد. توسعه تاریخی ارتباطات جمعی به طور عمده کار گروهی است که خارج از جامعه عرب مسلمان شده‌اند. تنوع مذاهب و رقابت‌های سیاسی در خاورمیانه نشان می‌دهد هویت جمعی که تحت اشراف سمبولیک اسلام جمع شده، امری است که تحقق و اعتبار آن بسیار بعید به نظر می‌رسد... در حقیقت تنها راه‌حل نجات جامعه جدید، مدرن کردن آن است. مهم‌ترین مشکل برای رهبران کشورهای خاورمیانه این است که بین مکه و

1. Change
2. Innovation
3. Newness
4. Youth and Youthness

صنعتی شدن جامعه باید یکی را انتخاب کنند و باید در واقع مکانیسم مواجهه با این چالش را دریابند».

فراموش کردن تمدن‌های قدیم و برخورد با هر نوع استقرار و استمرار میراث فرهنگی، بخشی از فلسفه آمریکا - مرکزی و امریکاگرایی است. فرض بر این است که تمدن امریکا، تمدن منحصر به فرد و برجسته‌ای است. مارگارت مید<sup>۱</sup> (۱۹۵۶) که از مردم‌شناسان مشهور امریکایی است، بر نوظهوری و خلاق بودن تمدن امریکایی تأکید می‌کند. مید معتقد است تمدن امریکا یک تمدن نو و متکی بر فلسفه‌ای است که به جای پس‌انداز به خاطر ترس از فقر منابع، بر «تولید» و «فراوانی» تأکید می‌کند. طی سه قرن، مردان بسیاری با سوابق فرهنگی و تمدنی متفاوت وارد امریکا شدند و زبان و تعلقات قدیم خود را در سرزمین و رودخانه کهن خود رها کردند. در این مهاجرت، خویشاوندان، خانواده و همه نمادهای فرهنگی خود را رها کردند و یاد گرفتند که چگونه بر اساس مد جدید غذا بخورند و لباس بپوشند.



مید می‌گوید همان‌طور که ما توانستیم خود را تغییر دهیم، معتقدیم که دیگران نیز می‌توانند و می‌خواهند که تغییر کنند. جامعه بشری فقط باید لذت زندگی بهتر را بچشد و ما علائم روشنی را می‌بینیم که جامعه بشری به صورت آزادانه به این تمدن ملحق خواهد شد. در واقع از نظر مید، جریان امریکایی شدن جهان فرایندی خودسامانگر خواهد بود که تفاوت‌های اساسی با جریان استعماری گذشته دارد و از مهم‌ترین آنها، عدم نیاز به توسل به زور و محوریت پیدا کردن فرهنگ در این فرایند تغییر است.

مید (۱۹۵۶: ۳۷۶) می‌گوید: وقتی بوفالوی وحشی از بین می‌رود، سرزمین باز، ظهور می‌کند، سلاح‌ها و نوک تیرها هر نوع بی‌فایده‌گی را نشانه می‌گیرند، و هر نوع احتیاج به پایان دادن به تمدن‌های گذشته توسعه پیدا می‌کند؛ اینجاست که مردمان ساده‌ روزگار باید تغییر کنند. نه تنها لباس‌ها بلکه رفتار آنها، عقاید اقتصادی آنها و عادت‌های سیاسی آنها باید منطبق بر دنیای مدرن شود. در آن هنگام، وقتی که مسیر زندگی جدید خود را با نوآوری‌های مدرن منطبق کردند، دیگر مربوط به آن جوامع است که با زمینه‌های فرهنگی جدید مشارکت کنند یا خیر. کسانی که علاقمند هستند خود و فرزندان خود را از تمدن جدید بهره‌مند سازند، باید همه شیوه‌های زندگی را یکی پس از دیگری بر

1. Margarth Mead

اساس این مدل جدید زندگی تغییر دهند. اگرچه سخت است که یک عادت خارجی را بر عادت‌های قدیمی تحمیل نمود، اما بسیار آسان‌تر خواهد بود که همه عادت‌های جدید را جایگزین همه عادت‌های قدیم نموده و عادت‌هایی را برگزیند که نسبت به عادت‌های قدیم، انسانی‌تر است و شرایط مثبت و بهتر را فراهم می‌کند.

نگاه خودمحورانه و یا تک‌محورانه به جهان، در دیدگاه‌های امریکاگرایانه، نه تنها منشأ کوچک شمردن سایر فرهنگ و تمدن‌ها شده بلکه به نوعی منشأ تحقیر و توهین به ارزش‌های فرهنگی، تمدنی و دین‌سایر ملل شده است. نگاه سلطه و نگاه تحقیر، دو وجه مشترک دیدگاه امریکا - مرکزی است. متفکران بسیاری این نوع دیدگاه را به نقد کشیده‌اند و در واقع نگاه امریکاگرایانه را نگاه ایدئولوژیکی دانسته‌اند که به مبارزه با سایر ایدئولوژی‌ها قیام کرده است.

اسکات لوکس<sup>۱</sup> (۲۰۰۲) رئیس دپارتمان امریکاشناسی دانشگاه بیرمنگهام، از جمله نقادان برجسته سیاست خارجی امریکاست که با صراحت تمام، دیدگاه‌های سلطه‌آمیز و خودمحورانه مبتنی بر امریکاگرایی را به نقد کشیده است. او در سخنرانی رسمی خود قبل از ۱۱ سپتامبر (می ۲۰۰۱) اعلام کرد: «امروز بزرگ‌ترین خطر برای جهان، بنیادگرایی اسلامی نیست بلکه بزرگ‌ترین خطر برای جهان» بنیادگرایی امریکایی<sup>۲</sup> یعنی «امریکاگرایی»<sup>۳</sup> است. او چهار ادعا را برای تبیین نظریه خود بیان می‌کند:

محوریت همه تصمیمات دولت امریکا، مرکزیت‌بخشی جهانی به دولت امریکاست. با این نگاه باید گفت جهانی شدن به عنوان یک روند، جای خود را به جهانی شدن به عنوان یک «سیستم کنترلی» داده است. او به نقل از دونالد پیس می‌گوید: «اگر جهان به لحاظ تولید، توزیع و تراکم سرمایه به یک سیستم به هم پیوسته تبدیل شده باشد، باید گفت دولت - ملت‌ها دیگر کارکرد فعالی در صحنه قانون‌گذاری ندارند و سیستم تولید، توزیع و تراکم سرمایه آنها مختل شده است». محوریت این اختلال مربوط می‌شود به سیاست‌های برنامه‌ای امریکا. البته لزوماً نتیجه این روند محوریت سیاسی امریکا در جهان نخواهد بود و همان‌طور که رولند رابرتسون بیان کرده، ممکن است امریکا به دلیل عدم پذیرش «نظام جهانی» با حاشیه‌نشینی مواجه شود. نگاه سلطه‌آمیز می‌تواند دو بازتاب داشته باشد: یا منجر



1. Scott Lucas
2. American Fundamentalism
3. Americanism



به توسعه حوزه اقتدار شود و یا موجب حاشیه‌نشینی جدی شود.

در مورد قدرت‌مداری امریکا باید گفت که امریکاگرایی بر این اصل متکی است که آسیا (به استثنای ژاپن)، خاورمیانه، افریقا و امریکای لاتین به عنوان کشورهای پیرامون (حاشیه) مطرح هستند. تاریخ‌دانان برجسته‌ای مثل لاندستد و برگان<sup>۱</sup> معتقدند حتی اروپا در دهه ۱۹۹۰ «ضمیمه فرهنگی» امریکا محسوب می‌شود.

فقط مسئله دولت و قدرت امریکا نیست که روحیه امریکامحوری امریکا را تفسیر می‌کند، بلکه نحوه معرفی این اندیشه تحت چتر «آزادی» نیز اهمیت دارد. بعضی از متفکران امریکا مانند دانیل بل در سال ۱۹۵۰ و یافرانسیس فوکویاما در سال ۱۹۹۰ ایدئولوژیک بودن تفکر امریکاگرایی را با بیان اینکه این یکی از اندیشه‌های جهانی و طبیعی انکارناپذیر است، تأیید کرده‌اند.

در مورد ملت امریکا نیز باید به این مطلب اشاره کرد که ملت به عنوان ساختار و امتداد روند سیاسی، فرهنگی، اقتصادی و ایدئولوژیکی مطرح است. همان‌طور که سلمان سعید می‌گوید: امریکا یک ساختار مسلط و سلطه‌آمیز است و هر نظام سلطه‌آمیز نمی‌تواند فراملی نگاه کند.

بنیان تفکر امریکاگرایی در یک ظرف امریکاگرایی و ضد امریکاگرایی قابل درک است (عاملی<sup>۲</sup>، ۲۰۰۷؛ تشال، ۲۰۰۸). از نظر اسکات لوکس، انتقادی که به امریکا قبل و بعد از ۱۱ سپتامبر وارد است، مربوط به شبکه خصوصی دولت، فرهنگ و ایدئولوژی امریکاگرایی است. به لحاظ تاریخی این انتقاد ریشه در دوران جنگ سرد دارد. تضاد بین امریکا و اتحاد جماهیر شوروی بعد از ۱۹۴۵ نه‌تنها شامل تضاد دیپلماتیک، قدرت نظامی و اقتصادی بود بلکه شامل کل روش زندگی یعنی فرهنگ نیز بود.

در این مجال مختصر، امکان طرح نقدها و دیدگاه‌های متفاوت در خصوص امریکاگرایی به عنوان اندیشه قالبی که از قرن نودهم آغاز شده و در قرن بیستم شکل «ایدئولوژی سخت» به خود گرفته نیست. اما در جمع‌بندی می‌توان بر این جنبه تأکید کرد که نگاه امریکا - مرکزی، صرفاً یک دیدگاه سیاسی بدون پشتوانه فکری و فرهنگی نیست، بلکه دیدگاهی است که حوزه‌های معرفتی و عمومی آن طی دو قرن گذشته شکل گرفته و

1. Geir Lundestad and Volker Berghahn
2. Ameli
3. Teshale



سیاست‌مداران امریکا و نظام سرمایه‌داری امریکا به پشتوانه آن، به دنبال حاکمیت بر کل جهان هستند و در واقع «امریکاگرایی» به نوعی یک «دیدگاه جهان‌گرایانه» با تفکر «سلطه بر جهان» است. این نگاه در سیاست‌های دهه آخر قرن بیستم با شفافیت و ظهور بیشتری در میان تفکرات سیاسی دولتمردان امریکا و تفکرات فلسفی، جامعه‌شناسی و سیاسی متفکران موافق سیاست‌های امریکا قابل مشاهده است.

از منظری دیگر، مدار اصلی توجه منتقدان نظام سرمایه‌داری مثل هورخیمر<sup>۱</sup>، آدرنو<sup>۲</sup>، مارکوزه<sup>۳</sup> و هابرمس<sup>۴</sup> (۱۹۸۹) متوجه نوع تعامل نظام سرمایه‌داری با فضای عمومی است. نقادان نظام سرمایه‌داری معتقدند فضای عمومی توسط رسانه‌های نظام سرمایه‌داری محدود و اساساً تخریب شده، به گونه‌ای که امکان هر گونه گفتگوی درون‌تمدنی و بیرون‌تمدنی را محدود کرده‌اند. بنابراین امکان انعکاس نظر فردی و جمعی در درون جوامع و دولت - ملت‌ها و بیرون مرزهای ملی که در واقع رکن دکتترین نظام لیبرال دموکراسی است، فراهم نیست (دانیل هالین<sup>۵</sup>، ۱۹۹۴: فصل دوم).



### فرضیه چهارم: نگاه چندمرکزی

برخلاف گرایش‌های اروپامرکزی و امریکامحوری، فراساختارگراها تلاش کرده‌اند نگاه «چندمرکزی چندفرهنگی گرا» را جایگزین اندیشه اروپا - مرکزی و امریکامحوری کنند. از نظر آنها اندیشه چندمرکزی، یک اندیشه جهانی شده چندفرهنگی است که مورد قبول همه فرهنگ‌ها و تمدن‌هاست. در نگاه چندمحوری، جهان دارای مکان‌های فرهنگی و تمدنی فعال و متعددی است. این در واقع امکان وجود محورهای متعدد تمدنی را مفروض قرار می‌دهد. نگاه چندمحوری بر محورهای خاصی تأکید نمی‌کند بلکه بر چندمحوری بودن قدرت، انرژی و تلاش مدنی بشر تأکید دارد. از نظر استم چندمحور<sup>۶</sup> به مجموعه‌ای از مراکز قدرت مربوط نمی‌شود، بلکه چند محور معرف یک اصل قانونمند متمایزکننده و عقلانی است که نگاه تک‌محورانه را از نگاه چندمحورانه به عنوان یک دکترین فکری

1. Horkheimer
2. Adorno
3. Marcuse
4. Habermas
5. Daniel C. Hallin
6. Poly

از هم جدا می‌کند. بر اساس دکترین چندمحوری بودن تمدن‌ها، هیچ مزیتی برای تمدن خاصی وجود ندارد. در این نگاه، به لحاظ معرفت‌شناسی، حتی اگر بعضی تمدن‌ها از قدرت اقتصادی و سیاسی بیشتری برخوردار باشند، منشأ برتری تمدنی آنها و مرکزی تلقی شدنشان، آن تمدن محسوب نمی‌شود (استم، ۱۹۹۵: ۱۰۲).

#### مدل چهارم: رویکرد چندمحوری تمدن‌ها



نظریه چهارم بر این عقیده تأکید می‌کند که تمدن بشری هم در مرحله پیدایش و هم در استمرار تاریخی خود، چندمرکزی بوده و هست. بر این اساس هر جامعه‌ای دارای خصوصیات بومی خود هم به لحاظ تاریخی و هم به لحاظ جغرافیایی است و دارای اختصاصات بسیاری در امور اجتماعی، سنت‌های فرهنگی، هنر، موسیقی، معماری، علائم و نمادهای فرهنگی و اجتماعی می‌باشد. هریک از این خصیصه‌های فرهنگی و تمدنی در هر جامعه‌ای دارای ویژگی‌های خاص خود است و نمادها و معانی خاص خود را دربردارد. بر این اساس تمدن مصر، چین، هند و ایران و همچنین تمدن یونان، روم، پاریس و آتن از هیچ برتری و تفوقی به لحاظ تمدنی بر یکدیگر برخوردار نیستند، بلکه دارای ویژگی‌های متفاوت و اعضای تمدنی خاص خود هستند و هریک دارای معماری، شهرسازی، ابداعات و ابتکارات صنعتی و علمی، صنایع دستی و هنر خطاطی، نقاشی و مجسمه‌سازی خاص خود هستند که نسبت و ارتباط عمیقی با تاریخ دینی و فرهنگی آن جامعه نیز دارد.

۱. نوشته‌های چانگ، (۱۹۷۶)؛ فرای، (۱۹۷۵) و جازوری، (۱۹۹۰) در این زمینه قابل توجه است.



بر این اساس، تحمیل هر نوع اجزای فرهنگی و تمدنی به صورت غیرطبیعی بر «موزائیک فرهنگی و تمدنی» یک جامعه موجب نوعی «تأخر فرهنگی» و «ازهم‌پاشیدگی فرهنگی» می‌شود. مسیر تعامل فرهنگ باید بر یک تبادل طبیعی تکیه داشته باشد تا فرصت «حضم فرهنگی و تمدنی» برای مخاطبان به وجود آید. به نظر می‌رسد دیدگاه رئیس‌جمهور سابق جمهوری اسلامی ایران جناب آقای خاتمی در طرح گفتگوی تمدن‌ها، مبتنی بر مدل چهارم باشد؛ دیدگاهی که به همه فرهنگ‌ها به دیده احترام می‌نگرد و به دنبال نوعی تعادل جهانی، صلح و آرامش جهانی است. این دیدگاه در واقع با تأیید اعضای سازمان ملل، برنامه کار آغاز هزاره سوم غرب قرار گرفت و سال ۲۰۰۱ را به نام سال گفتگوی تمدن‌ها نام‌گذاری نمود. شروع هزاره سوم با ایده گفتگوی تمدن‌ها، معرف نگاه معرفتی جدیدی است که به صورت نهادینه در جهان در حال شکل‌گیری است و جهان را به سمت نوعی عقلانیت جدید، متمایل می‌سازد.

با این نگاه، تاریخ پیدایش تمدن‌ها بر اساس مستندات تاریخی مورد مطالعه قرار می‌گیرد و تلاش می‌شود در تقریر تاریخ منصفانه برخورد شود. مک‌نیل<sup>۱</sup> (۱۹۸۶) معتقد است تمدن‌های اولیه سه تا شش هزار سال قبل از میلاد مسیح در مصر، ایران و بین‌النهرین ظهور کردند و نخستین جامعه شهری پنج هزار سال پیش در بین‌النهرین کنار رود نیل به وجود آمد (کوون،<sup>۲</sup> ۲۰۰۱: ۲۵). این تمدن‌ها هرگز در جنگ و مواجهه با یکدیگر قرار نگرفتند.

در هر صورت، چالش یا جنگ بین تمدن‌ها همواره محصول قدرت‌طلبی‌های سیاسی، اقتصادی و فرهنگی صاحبان منافع بوده است. در واقع این برخوردها بین تمدن‌ها نبوده زیرا مظاهر تمدنی، گزیده‌های زیبای یک فرهنگ است که مورد قبول جمعیت‌های بزرگ قرار گرفته و از همین منظر امکان ماندگاری در بین نسل‌های متعدد را پیدا کرده است. از طرفی، زیبایی و نیکی هرگز با هم‌سنخ خود در جنگ و درگیری نیست بلکه زیبایی با پلیدی در جنگ است، صاحبان منافع هستند که برای به انحصار کشیدن منافع به نفع خود و ملت خود و به طور عمده به نفع گروه‌های کوچک، به جنگ علیه سایر ملت‌ها اقدام می‌کنند. این جنگ، روزگاری در شکل نظامی صورت می‌گرفته و در دوران جنگ سرد در شکل سلطه رسانه‌ای و فرهنگی تجلی پیدا کرده و امروز در دوران «پس از جنگ سرد»



1. Mcnill
2. Cowen
3. Post-Cold-War

در فرایندی چندبُعدی نظامی، سیاسی، اقتصادی و فرهنگی «اقتدار و سلطه خود را تحمیل می‌کند».

مطالعات لئونارد ولف (۱۹۷۱: ۸) نشان می‌دهد قبل از قرن بیستم تمدن‌های بسیاری همچون یونان، مصر و فلسطین در کنار یکدیگر و بدون هیچ‌گونه مداخله یا مزاحمتی برای همدیگر در حال توسعه بودند. ولف معتقد است برخورد تمدن‌ها از زمانی آغاز شد که فرایند یکسان‌سازی فرهنگی، سیاسی و اقتصادی به نوعی اقتدارمداری سیاسی تبدیل شد. این یکسان‌سازی در واقع از پیامدهای ظهور صنعت جهانی ارتباطات است که به نقش و جایگاه فرایند جهانی شدن اشاره دارد.

### چالش استمرار تمدن‌ها و محیط دوفضایی شده جهانی

باید توجه داشت که تمدن‌ها دارای ابعاد مادی و معنوی هستند. میراث مادی تمدن‌ها متعلق به آثار باقی‌مانده تاریخی مربوط به هنر، معماری، موسیقی و آثار باستانی مربوط به جنبه‌های مختلف دستاوردهای تمدنی یک جامعه در محیط فیزیکی جهان است و آثار معنوی تمدن‌ها مربوط به آن مجموعه هنجارها، ارزش‌ها و رفتارهای مدنی استقرار یافته حاملان یک تمدن است که در ذهنیت و بازنمایی‌های ادبی، هنر و رسانه‌ای تعیین و تحقق پیدا می‌کند. در واقع تمدن‌ها دارای «ابعاد عینی» و یک «بروز ذهنی» هستند. بر همین اساس ملت‌ها یک «چشم‌انداز عینی» به تمدن‌ها دارند و یک «چشم‌انداز ذهنی». از طرفی باید دانست که توجه به عینیت‌های تمدنی مستلزم نوعی توجه ذهنی به مظاهر تمدنی است. بدون توجه ذهنی، حتی مواجهه با آثار تمدنی، موجب یک نوع «پیوند تمدنی» نمی‌شود. همچنین می‌توان ارتباط معرفت ذهنی و عینی را با ارتباطات درون‌فردی و ارتباطات میان‌فردی که مریل<sup>۱</sup> و همکاران او تبیین کرده‌اند، تفسیر نمود.

میریل و همکاران ارتباطات را به دو نوع «ارتباطات میان‌فردی<sup>۲</sup>» و «ارتباطات درون‌فردی<sup>۳</sup>» تقسیم می‌کنند. ارتباط میان‌فردی می‌تواند بین دو نفر، چهره‌به‌چهره، یا به صورت غیرحضور و یا بین افراد متعدد با یک نفر یا چند نفر صورت بگیرد. این نوع ارتباطات می‌تواند از طریق وسایل ارتباطات راه دور مثل تلکس، تلفن، فاکس یا اینترنت



1. Merrill
2. Interpersonal
3. Intrapersonal

باشد. ارتباطات فردی می‌تواند رسمی و غیررسمی، شخصی و یا غیرشخصی باشد. وقتی صدها و یا میلیون‌ها نفر به یک برنامه رادیویی یا تلویزیونی گوش می‌دهند، در واقع درگیر با یک ارتباطات غیرشخصی هستند. باید توجه داشت این نوع ارتباط حداقل باید بین دو نفر باشد. ارتباط درون‌فردی، نوع معهود و معمول ارتباط نیست، به این دلیل که در درون یک فرد اتفاق می‌افتد. ارتباط میان‌فردی بدون ارتباط درون‌فردی امکان‌پذیر نیست. در واقع ارتباط درون‌فردی همان ارتباطی است که موجب تفکر می‌شود. به همین دلیل چگونگی ارتباطات با خارج و با افراد، بستگی به چگونگی ارتباطات درون‌فردی دارد (مریل و همکاران، ۱۹۹۴: ۶). با این نگاه، ارتباط با مظاهر مادی تمدنی منوط به ارتباط ذهنی و درون‌فردی، با مقوله‌های تمدنی است. در صورتی که به هر دلیل، مانعی پیش روی ارتباطات درون‌فردی با مقوله‌های بومی تمدنی به وجود آید، به دنبال آن، پیوند معنادار با میراث تمدنی نیز قطع می‌شود. با این توضیح، می‌توان جهانی شدن را فرایندی دانست که اساساً نقش مهمی در تقویت نگاه جهان‌گرایانه و تضعیف نگاه بومی داشته است؛ اگرچه این برآیند یک مقوله مطلق نیست و در جنبه‌های دیگر می‌تواند عامل تقویت‌کننده و موجب برجسته شدن سنت‌های ملی و بومی شود. در اینجا به اختصار بعضی از چالش‌های جهانی شدن و استمرار تمدن‌ها مورد بحث قرار می‌گیرد:

۱. چالش ارتباطات و گفتگوهای ارادی در بستر جهان دوفضایی شده: اراده در این نوع گفتگوها می‌تواند به دو مرجع متفاوت بازگردد: گاه می‌گوییم گفتگو ارادی و منظور خود فرد درگیر در گفتگوست، یعنی فرد یا افرادی از روی خواست و اراده خود وارد عرصه گفتگو و ارتباط می‌شوند، اما گاه اراده به عاملی خارج از طرفین گفتگو برمی‌گردد، و در واقع گرداننده و مدیر بیرونی، اراده خود را بر محتوا و شکل گفتگو و ارتباطات انسانی تحمیل می‌کند و طرفین گفتگو و ارتباط در یک فرایند اراده‌شده توسط یک عامل خارجی، قرار می‌گیرند. جهانی شدن هم در جهان اول و هم در جهان دوم به عنوان یک فرایند، برنامه و پروژه مدیریت شده، هر دو نوع گفتگو را به وجود می‌آورد. این مطلب از یک سو، بازخوردی ارادی دارد که ناشی از توسعه آگاهی و جهان‌نگری است که جامعه امروز را به ارتباط و گفتگوی جهانی تشویق می‌کند و از طرف دیگر، اراده‌های مدیریت شده‌ای است که اراده خود را در قلمرو جهانی به سایر ملت‌ها تحمیل می‌کنند. هر دو گفتگوی ارادی می‌تواند منشأ تغییر جهت اساسی در توجه به جوامع بومی شود و به نوعی، مدار توجه



جامعه را از میراث تمدنی منصرف نموده به یک عرصه متنوع، متکثر و در عین حال بدون برآیندهای مستقر و باثبات متوجه کند.

۲. چالش ارتباطات و گفتگوهای غیرارادی در بستر فضای دوج جهانی شده: گفتگوی غیرارادی نیز دو مرجع دارد: از یک سو غیرارادی است، به این دلیل که فرد یا طرفین گفتگو به صورت ناخواسته در روزمره زندگی و در فرهنگی که با آن زندگی می کنند، به مدل سازی ها و هنجارپذیری هایی گرفتار می شوند که به صورت خودسامان گر و غیرارادی فرد را به انفعال می کشاند. از سوی دیگر غیرارادی بودن به عوامل خارج از گفتگو برمی گردد، به این معنا که عامل مدیریت شده ای این نوع گفتگوها را مدیریت نمی کند بلکه این فرایند طبیعی است که ناشی از توسعه عوامل تکنولوژیک و ارتباطات است. این عوامل منشأ ایجاد گفتگوهای جدیدی می شوند و در واقع به صورت مدیریت نشده، فرایند فراموشی شدن فرهنگ ها و تمدن ها را به وجود می آورند.

نگاه پروژه ای و ایدئولوژیک صرف به جهانی شدن، موجب غفلت از جنبه های طبیعی و بازتاب های طبیعی این روند می شود. واقعیت این است که صنعت جهانی ارتباطات، دسترسی جهانی جوامع دورافتاده از هم دیروز را به صورت جدی فراهم نموده و این نزدیک و کوچک شدن فضای ارتباطات در جهانی که گستره وسیع و متنوعی از فرهنگ ها، تمدن ها و ارزش های اجتماعی در آن قرار گرفته، می تواند منشأ یک چالش گفتگو در جوامع باشد. البته بدیهی است جهان در آغاز این مسیر قرار گرفته و هنوز فرصت مدیریت شرایط جدید را که در واقع مستلزم نوعی مدیریت جدید در عرصه اجتماعی است، فراهم نکرده است.

۳. چالش خارج شدن از مدار تمدن های کهن در فضای اول و دوم جهان: چالش جدی که جهانی شدن در ارتباط با تمدن ها به وجود آورده، چالش فراموشی و بی توجهی به «میراث تمدنی» گذشته است. این چالش برخاسته از ضعیف شدن «ذهنیت تمدنی» و عدم ارتباط و علقه معنوی با مظاهر تمدنی گذشته است. مقوله هایی که روزمره زندگی جامعه معاصر را پر کرده، مظاهر مصرفی و غیرماندگار تولیدات جدید در عرصه های مختلف است. شاید به همین دلیل باشد که امثال بومن<sup>۱</sup> (۱۹۹۵) بر این معنا تأکید می کنند که «همه چیز در حال



از بین رفتن است». در واقع نگرانی‌های امثال پاکسمن<sup>۱</sup> (۱۹۹۹) و مار<sup>۲</sup> (۲۰۰۰) نسبت به هویت ملی بریتانیا، از همین جهت است. فضای یکپارچه‌شده جهان، همه داعیه‌داران مرکزیت تمدن‌ها را نیز نگران نموده است. در فضای اول جهان، توسعه دسترسی‌ها و گفتگوهای قدرت‌گرایانه غربی، می‌تواند ظرفیت کم‌رنگ شدن فرهنگ و تمدن‌های بومی سایر ملل را به همراه داشته باشد. از سوی دیگر، در فضای مجازی، زمینه توسعه سلطه قدرت فرهنگی و تمدنی غرب، ظرفیت گسترده‌تری پیدا کرده که در صورت بی‌توجهی و پُررنگ نکردن تمدن‌های سایر ملل، امکان پراکندگی تمدن فراهم می‌شود.

### نتیجه‌گیری

جهانی‌شدن حکایت از یکی‌شدن فضای جهانی می‌کند. به تعبیر رولند رابرتسون، جامعه جهانی امروز از همه گذشته تاریخ متراکم‌تر شده است. فشردگی جهان، می‌تواند منشأ افزایش چالش و تشدید خسارت‌های ناشی از برخورد و جنگ شود. رفع برخورد و جنگ از جامعه جهانی، مستلزم تحول اساسی در نگاه به «خود» و «دیگری» است. نگاه خودمحورانه به خود و قائل شدن مرکزیت برای تمدنی خاص، و نگاه حقیرانه به «دیگری» و پیرامونی دانستن سایر تمدن‌ها، منشأ تشدید برخورد تمدن‌ها خواهد شد. تغییر این فضا نیازمند تغییر بنیادین در این نوع نگرش است. از طرفی، نگاه تقلیل‌گرایانه به مقوله گفتگو و خلاصه کردن گفتگو در گفتگوهای شفاهی و عدم توجه به نقش مرکزی رسانه‌های ارتباط جمعی و ساختار تعاملی فضای مجازی در فرایند گفتگو و تبادل اندیشه‌ها، فرهنگ‌ها و تمدن‌ها، موجب تأکید بر ساحت محدود و سنتی گفتگو و غفلت از ابعاد گسترده و مهم گفتگو خواهد شد. نگاه تقلیل‌گرایانه به گفتگو می‌تواند سهم مهمی در محدود شدن فرایند گفتگو در فضای نخبگان روشنفکر و عدم سرایت آن به نخبگان عرصه هنر و فضای عمومی جامعه داشته باشد.

نکته مهم دیگر، مربوط به تغییری است که در فضای عمومی جهانی ملاحظه می‌شود. با توجه به گسترش و عمیق شدن دانش بشری و توسعه دسترسی‌ها به اطلاعات و سایر فرهنگ‌ها و تمدن‌ها، شاهد کاهش عصیتهای خودخواهانه، قومی‌گرایانه و ملی‌گرایانه





هستیم؛ نگاهی که به فرایند عمومی کردن میراث تمدن‌ها به عنوان فرایندی «غیرمرکزگرایانه» تمایل نشان می‌دهد. در واقع این نگاه حکایت از نظریه پنجمی می‌کند که محصول تعامل فرایند جهانی‌شدن و تو در تو شدن تمدن‌هاست و آن «مدل عمومی کردن میراث تمدنی» است. با این نگاه که عناصر تمدنی می‌تواند در خدمت جامعه جهانی قرار گیرد و منشأ تولید ارزش‌های جهانی مشترک شود، به شکلی که منشأ ایجاد دشمنی و سلطه اقتصادی، سیاسی در سطح جهانی نشود و از آن طرف سبب ایجاد توزیع جهانی نیک‌ها و ارزش‌های تمدنی برگرفته از همه تمدن‌ها شود. با این نگاه، دستاوردهای بشری در حوزه‌های معماری، هنر و علوم تجربی مثل ریاضیات، شیمی، علوم پزشکی و... در هر کجای جهان که ظهور کند مایع افتخار و استفاده همه جامعه جهانی است و در واقع ظهور این افتخارات، تولد ملی دارد ولی در انحصار یک ملت نیست و منشأ سلطه یک ملت بر ملت دیگر نیست بلکه منشأ افتخار برای جامعه بشری است. عناصر تمدنی می‌تواند منشأ تقویت فرهنگ ملی کشورها شود ولی به عنوان ابزار سلطه فرهنگی ملت‌ها استفاده نشود. از طرفی باید توجه داشت میراث علمی، هنری و تمدنی جامعه بشری، میراث مستقل و مولود یک فرد خاص، قوم خاص و ملت خاص نیست بلکه محصول تجربیات گسترده اندیشمندان، نخبگان و ملل جهان است. به عنوان مثال، مخترع یک مقوله صنعتی و الکترونیکی مثل ماشین یا رایانه، یک فرد یا افراد خاص نیست بلکه محصول انباشت و ترکیب دانش بشری است که منجر به تولید ماشین و رایانه شده است. با این نگاه، حتی مدرنیته با همه فرایندهای تمدنی خود محصول غرب نیست بلکه محصول بلوغ و انباشت عقلانیت کل جامعه بشری است، معماری اسلامی نیز بر تولید بومی صرف تکیه نزده، بلکه محصول تجربه‌های مختلفی از سایر اقلیم‌های فکری بشری است.

این نگاه همراه است با نوعی تحلیل فراساختارگراها به ساختار جهانی. از نقطه نظر اینان، هر نوع نگاه تک‌محورانه به تمدن‌ها، منشأ سلطه‌گری فرهنگی یا سلطه اجتماعی و سیاسی می‌شود. سلطه منشأ «استفاده ابزاری از منابع تمدنی» و «ابزار تمدنی به ابزار قدرت اقتصادی و سیاسی» تبدیل می‌شود. در نتیجه قدرت تک‌محورانه برای توسعه سلطه خود، نیازمند حذف رقیب‌های فرهنگی و تمدنی است. این حذف، منشأ جنگ‌ها و برخوردهای عظیمی در طول تاریخ شده است. با تکیه بر مدل پنجم، منابع تمدنی نه تنها به عنوان ابزار



سلطه اقتصادی و سیاسی استفاده نمی‌شوند، بلکه به عنوان منابع متعلق به همه جامعه جهانی در خدمت کل بشریت قرار می‌گیرند. برای دستیابی به صلح و زندگی متناسب و آرام، باید نگاهی تقویت شود که همه جهان و همه اعضای تمدن‌ها را محترم می‌شمارد. میل طبیعی، جامعه بشری را به سمت «نگاه عام‌گرایانه به منابع تمدنی» می‌کشاند. انسان طبیعی صلح‌طلب، جنگ‌ستیز و انسان‌دوستانه دارد و در عین حال میل به قدرت و خودخواهی در وجود او زبانه می‌کشد.

جهان با دو تجربه غنی عقلانیتِ نوین‌یادِ مبتنی بر صلح‌طلبی، پرورش پیدا کرده است: تجربه نخست مربوط به تاریخ تلخ جنگ‌ها و برخوردهای بی‌نتیجه اما پُرخسارت است و تجربه دوم به گسترش دانش بشری برمی‌گردد. این دو بلوغ و عقلانیت جدید، لایه‌های عصیّت را مضمحل نموده است. لذا امروز، در مقایسه با گذشته تاریخ، فضای عمومی از روحیه جهان‌شمولی و نگاه غیرمرکزگرایانه و سلطه‌گریزانه گسترده‌تری برخوردار شده است. جهان امروز جهانی است که صلاحیت آرامش و صلح در پرتو مدیریت تضادها در آن به صورت ملموس دیده می‌شود. به طور حتم، ادیان الهی کلیدی‌ترین نقش را در توسعه روابط سالم و نگرش‌های صلح‌طلبانه داشته‌اند و مرجعیت اصلی آرامش بشر، حکمت الهی است و بدون این مرجعیت، امکان صلح و آرامش و گفتگوی سالم و انسانی امکان‌پذیر نیست.

باید توجه داشت که جهان قدرت به‌خصوص قدرت‌های موسوم به قدرت جهانی، تشنگی و گرسنگی اشباع‌نشده‌ای نسبت به سلطه و توسعه قدرت دارد و حتی بعد از پایان جنگ سرد، این تشنگی و گرسنگی قدرت، دامنه وسیع‌تری پیدا کرده است. الگور رئیس ستاد انتخاباتی کلیتون، از توسعه جغرافیای امریکا به همه جهان به بهانه حفظ محیط زیست سخن می‌گوید و در تلاش‌های قدرت‌طلبانه، همه فضای دوم جهان یعنی فضای مجازی را نیز بستر قدرت فراگیر خود قرار می‌دهد. این واقعیت، جهان را نسبت به سلامت ارتباطات جهانی نگران می‌سازد و می‌طلبد که خردمندان جهانی، راهی برای مهار قدرت‌طلبی در جهان پیدا کنند. این مسیر، در فضای مردمی هموار شده، اگر فضای نخبگانی جهان نیز همراهی کند، امید جدی برای مهار قدرت‌های شیطانی در جهان وجود خواهد داشت.



## منابع

پلامناتز، ج. (۱۳۶۷) «شرح و تفادی بر فلسفه اجتماعی و سیاسی هگل»، در: بررسی نقادانه نظریه‌های اجتماعی و سیاسی از ماکباول تا مارکس، فصل سوم و چهارم، مترجم: دکتر حسن بشریه، تهران: نشر نی. سعید، ا. (۱۳۸۰) نقش روشنفکر، مترجم: حمید عضدانلو، تهران: نشر نی. عاملی، س. ر. (۱۳۸۲ الف) «دوج جهانی شدن‌ها و آینده جهان»، کتاب ماه علوم اجتماعی، ۶۹ و ۷۰، صص ۲۸-۱۵.

\_\_\_\_\_ (۱۳۸۲ ب) «دوج جهانی شدن‌ها و جامعه جهانی اضطراب»، نامه علوم اجتماعی، دوره ۱۱، شماره ۱، صص ۱۷۴-۱۴۳.

\_\_\_\_\_ (۱۳۸۲ ج) «دوج جهانی شدن‌ها و هویت‌های همزمان آینده»، در: کارگاه علمی آینده‌اندیشی، قابل دسترس در وبگاه جامعه اطلاعاتی ایرانی: [www.iranwsis.org](http://www.iranwsis.org)

\_\_\_\_\_ (۱۳۸۳) «فناوری همزمان ارتباطات و دوفضایی شدن فرهنگ»، دیدگاه، دوره ۱، شماره ۱، صص ۲۵-۱.

\_\_\_\_\_ (۱۳۸۴) «دوفضایی شدن جهان و موبایل و کامپیوتر: جامعه مجازی فراگیر و بازسازی هویت فردی»، در: همایش فناوری اطلاعات و ارتباطات و توسعه، نشریه فرهنگ و فناوری، جلد ۱، شماره ۴، صص ۴۲-۴۱.

\_\_\_\_\_ (۱۳۸۶) «دین مجازی؛ دوفضایی شدن محیط دینی و ارتباطات درون‌دینی و بین‌دینی»، در یگانه، م. ج. و عبداللهمیان، ح.، دین و رسانه، تهران: طرح آینده.

\_\_\_\_\_ (۱۳۸۸) شبکه‌های مجازی علمی، تهران: پژوهشکده مطالعات فرهنگی و اجتماعی. گاندی، ل. (۱۳۸۸) پسااستعماری، مترجمان: مریم عالم‌زاده و همایون کاکاسلطانی، تهران: پژوهشکده مطالعات فرهنگی و اجتماعی.

Ali Abdullatif, A. (2009) "Beyond Orientalist, Colonial and Nationalist Models: a Critical Mapping of Maghribi Studies (1951-2000)", *Third World Quarterly*, Vol. 30 (6):1227-1236.

Amine, L. S. (2008) "Country-of-origin, Animosity and Consumer Response: Marketing Implications of Anti-Americanism and Francophobia", *International Business Review*, No. 17 (4): 402-422.

\_\_\_\_\_ (2007) "Intercultural Approach to Americanism and Anti-Americanism: British Muslim Impressions of America Before and After 11 September", *Comparative American Studies*, Vol. 5 (1) :37-61.

Albrow, M. (1996) *The Global Age*, Cambridge: Polity Press.

Amin, S. (1989) *Eurocentrism, USA*: Monthly Review Press.

Bauman, Z. (1995) *Life in Fragments*, Oxford: Blackwell.

Boyed-Barrett, O. (1977) "Media Imperialism: Towards and International Framework for the Analysis of Media Systems", in" Curran, James & Curevitch,



Michael and Woollacott, Janet (eds.), *Mass Communication and Society*, Great Britain: Edward.

Chang, K. C. (1976) *Early Chinese Civilisation: Anthropological Perspectives*, Cambridge: Massachusetts and London, Harvard University Press.

Chaudhuri, K. N. (1990) *Asia before Europe: Economy and Civilisation of the Indian Ocean from the Rise of Islam to 1750*, Cambridge: Cambridge University Press.

Clare, H. (2007) "What's in a Name? Bisexuality, Transnational Sexuality Studies and Western Colonial Legacies", *The International Journal of Human Rights*, Vol. 11 (1-2): 13-32.

Cowen, N. (2001) *Global History: A Short Overview*, Cambridge: Polity Press.

Danesi, D. (1994) *Cool: The Signs and Meanings of Adolescence*, Toronto, Buffalo and London, University of Toronto Press.

Daniel, G. (1968) *The First Civilisations: the Archaeology of Their Origins*, Newyork: Thomas Y. Crowell.

Dussel, E. (1998) "Beyond Eurocentrism", in: Fredric Jameson & Masao Miyoshi (eds.) (1998), *The Cultures of Globalization*, Durham and London: Duke University Press.

Fox, E. (1992) *Cultural Dependency Thrice Revisited*, UCD Photocopy Collection.

Frye, R. N. (1975) *The Gold Age of Persia: The Arabs in the East*, Great Britain: Harper & Noble Import Division.

Habermas, J. (1989) *The Structural Transformation of the Public Sphere: An Inquiry into a Category of Bourgeois Society*, Cambridge: MIT Press.

Halliday, F. (1999) Review Article: Islamophobia, *Ethnic and Racial Studies*, Vol. 22 (5): 892-902.

Hallin, D. C. (1994) *We Keep American on Top of the World: Television Journalism and Public Sphere*, London & NewYork: Routledge.

Held, D., & others (1999) *Global Transformations: Politics, Economics and Culture*, Cambridge: Polity Press.

Labbock, J. (1870) *The Origins of Civilisation and the Origin Condition of Man*, London: Longman.

Lee, C. (1980) *Media Imperialism Reconsidered*, London: Beverly Hills, Sage Publications.

Lerner, D. (1964) *The Passing of the Traditional Society: Modernizing the Middle East*, NewYork, A Free Press.

Lowy, R. F. (1995) "Eurocentrism, Ethnic Studies, and the New World Order: Toward a Critical Paradigm", *Journal of Black Studies*, Vol. 25 (6): 712-736.

Luard, E. (1990) *The Globalization of Politics*, London, Macmillan.

Mazrui, A. A. (1998) "Globalizaiton, Islam, and the West", *American Journal of Islamic Social Sciences*, Vol. 15(3):-.





- McNeill, W. H. (1986) *History of Western Civilisation*, Chicago & London: The University of Chicago Press.
- Mead, M. (1956) *New Lives for Old*, New York: A Mentor book.
- Merrill, J. C., & Lee, J., & Friedlander, E. J. (1994) *Modern Mass Media*, New York: Harper Collins College Publishers.
- Noel, C. (2001) *Global History: A Short Overview*, Cambridge: Polity Press.
- Ohmae, K. (1995) *The End of the Nation State*, New York: Free Press.
- Parrington, V. L. (1954) *Main Currents in American Thought*, London: A Harvest Book.
- Paxman, J. (1999) *The English: a Portrait of a People*, London, Penguin Books.
- Robertson, R. (1992) *Globalization: Social Theory and Global Culture*, London: Sage.
- Said, E. (1978) *Orientalism*, England: Penguin Books.
- Sharae, D. (2008) "Reconstructing Hybridity: Post-Colonial Studies in Transition", *The Modern Language Review*, Vol. 103 (3): 815-816.
- Sayyid, B. S. (1997) *A Fundamental Fear: Eurocentrism and the Emergence of Islamism*, London & New York: Zed Books Ltd.
- Stam, R. (1995) "Eurocentrism, Polycentrism, and Multicultural Pedagogy: Film and the Quincentennial", in: R. D. L. Campa, E. A. Kaplan and M. Sprinker (eds.), *Late Imperial Culture*, London & New York: Verso.
- Shiller, H. (1976) *Communication and Cultural Domination*, New York: International Arts and Sciences Press.
- Sundberg, J. (2009) Eurocentrism, *International Encyclopedia of Human Geography*, PP. 638-643.
- Taylor, E. (1881) *Anthropology: an Introduction to the Study of Man and Civilisation*. London: Macmillan
- Teshale, T. (2008) "Modernity, Eurocentrism, and Radical Politics in Ethiopia", *African Identities*, Vol. 6 (4): 345-371.
- Tomlinson, J. (1999) *Globalization and Culture*, Chicago: The University of Chicago Press.
- Tunstall, J. (1977) *The Media are American: Anglo-American Media in the World*, London: Constable.
- Wallerstein, I. (1974) *The Modern World System*, New York: Academic Press.
- Wallerstein, I. (1991) "The National and the Universal: Can There Be Such a Thing as World Culture?" In: A. King (ed.), *Culture, Globalization and the World System*, London: Macmillan Press Ltd.
- Woolf, L. (1971) *Imperialism and Civilisation*, New York and London: Garland Publishing, Inc.