

## درآمد

و جلال‌الدین محمد بلخی را به سبب اهانت به اهالی قزوین (اگر قزوینی و مار دیدی، مار بگذار و قزوینی بکش) و کار بر دوازده‌های زشت حتی در غزل‌هایش، و حافظ را به علت چندبیتی که ناگزیر در ستایش حاکم خونریزی چون شاه شجاع مظفری سروده است، می‌باید ضد زن، ضد حقوق بشر، نژادپرست و «قلم به مزه»! و در نتیجه ضد فرهنگ ارزیابی کنیم. چنین برداشتی از فرهنگ، شرایط اجتماعی، اقتصادی و سیاسی جامعه را در مقام زیربنای مناسبات انسانی و سازنده فرهنگ به عنوان یک جریان روینایی درک نمی‌کند و می‌کوشد از منظر محدود ارزش‌های پذیرفته شده و ثابت اجتماعی عصر خود و حتی یک جامعه محدود، به نقدی ثابت، کلیشه‌ای، عام و همه‌جانبه از پدیده‌ای متغیر، نسبی و پیچیده دست یازد...

پس از این در آمد کوتاه، شایسته است برای جامع بودن بحث، نظر خود را بر چند کواثر و موجز به تعریف گوناگون از دو مقوله فرهنگ و تمدن معطوف کنیم.

با آنکه این خلدون با تأکید بر وجه معنوی غالب بر فرهنگ، آن را مجموعه‌ای از عادات، رسوم و شئون زندگی مردم دانسته بود (ابن خلدون، ۱۳۷۲، ج ۲، ص: ۲۸۵)، بیشترین تعریف رایج از فرهنگ بویژه در غرب باز او آخر سده نوزدهم مطرح شد. در همین سال‌ها (۱۸۷۱ م) بود که ادوارد تایلور فرهنگ را به صورت مجموعه‌ای از دانش، باور، هنر، قانون، اخلاق، عبادات و توانایی‌های دیگری که انسان از راه عضویتش در جامعه به دست می‌آورد ترسیم کرد. از یک سو، این نکته قابل تأمل است که خاستگاه اصلی این گونه تحلیل‌ها کشورهای انگلوساکسون است و از سوی دیگر باید خاطر نشان کرد که تحلیل‌های فرهنگی در درجه نخست ساخته و پیرداخته مردم‌شناسان است. در تعریف ترماتیلو از فرهنگ گفته می‌شود که فرهنگ عبارت است از مجموعه ارزش‌هایی که میان همه اعضای یک جامعه مشترک است. این تعریف گرچه با واقعیت جامع سنتی تا اندازه زیادی مطابقت دارد ولی نمی‌تواند بازگوکننده واقعیت جامع صنعتی باشد؛ چرا که در این جوامع پیوسته شاهد نوآوری و دگرگونی‌های پیاپی هستیم و ارزش‌های مشترک و پایدار در معرض تحول دائمی است. رفتار گرایان، فرهنگ را شیوه‌ای از رفتار

بنابریک نظریه مشهور زبان‌شناسانه، واژه تمدن از «مدن» و «مدنیت» به معنی شهر و شهرنشینی ریشه گرفته است. اگر چنین شکل‌بندی واژه‌شناسانه‌ای را بپذیریم ناگزیر باید حکم به تقدم فرهنگ بر تمدن بدهیم؛ چرا که تمدن، بر پایه‌ها و پیش‌گفته، با شهر و شهرنشینی آغاز شده است، اما انسان پیش از ورود به عرصه تمدن کشاورزی و پیش از ایجاد شهر، با آنکه در غارها و کوه‌های زیسته است، اما به هر حال از یک چارچوب رفتاری معنادار در مناسبات و ارتباطات خود بهره‌می‌جسته است و تابع مجموعه‌ای از قانونمندی‌های عرفی و به ظاهر هنجاری بوده و به شهادت آثار باقی مانده از غارها، از راه ترسیم نقوش و سنگ‌نبشته‌ها ارتباط مناسب با دیگران برقرار می‌ساخته و حتی بسیاری از رویکردهای خود را به همین شیوه ثبت و تاریخی می‌کرده است. در هر صورت، غارنشینی انسان‌ها می‌تواند در چارچوب فرهنگ غارنشینی، بخشی از عمر جهان و انسان را روایت کند. بدین سان، در متن مبحثی بسیار دامنه‌دار می‌توان مدعی شد که به لحاظ تبارشناسی تاریخی و اجتماعی انسان با فرهنگ غیرتمدن وجود داشته است؛ مشروط بر این که تصور خود را از واژه فرهنگ واقعی‌تر، ملموس‌تر و عینی‌تر کنیم و ارزش‌ها، رفتارها و بسیاری از اصول اخلاقی را - که امروز بهنجار، عرفی و تر از مند تلقی نمی‌شود - از حریم فرهنگ بیرون نیندازیم و صرفاً از فرهنگ، واژه‌ای مثبت در ذهنمان ترسیم نکنیم؛ گویان که در جهان معاصر واژه فرهنگ یکسره بار مثبت به خود گرفته است و هر چه از نظر ماضی‌دانش و نافی اخلاق و رفتار متعارف انسانی باشد، ضد فرهنگ تلقی می‌کنیم. آیا چنین برداشتی از فرهنگ اصولاً درست است؟ اگر چنین باشد، فردوسی را به سبب تصویر نامانوسی که از حقوق زن به دست می‌دهد، و دستاوردهای باشکوه فرهنگ و هنر ملت‌های غیر ایرانی را به هیچ می‌گیرد (هنر نژاد ایرانیان است و بس)، سعدی را به علت نادیده انگاشتن حقوق شهروندی و انسانی اقلیت‌های مذهبی:

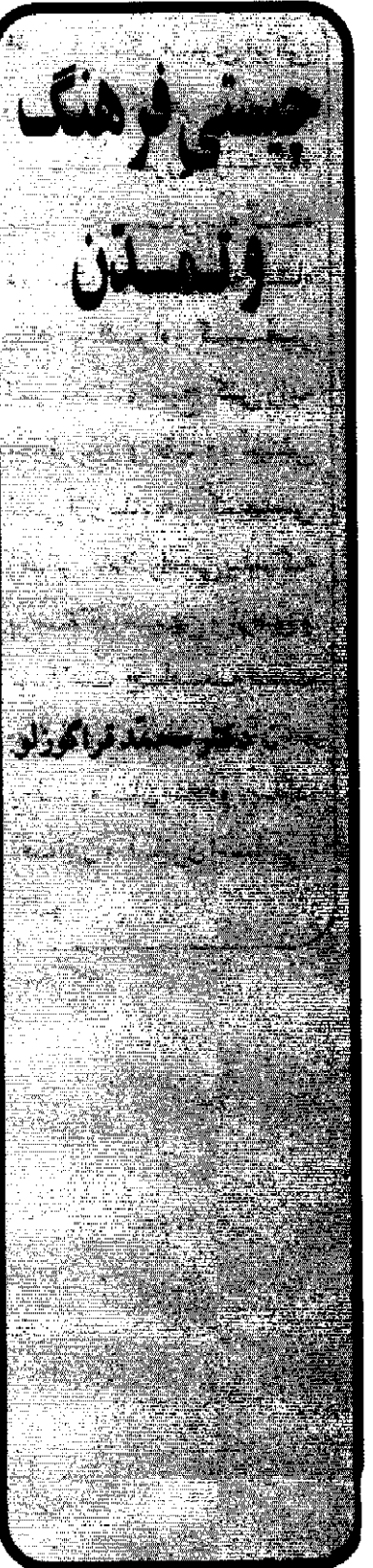
ای کریمی که از خزان غیب

گیر و تر سا و وظیفه خور داری

دوستان را کجاکنی محروم

تو که بادشمن این نظر داری

(سعدی، ۱۳۶۵، ص: ۳)



می‌دانند که مورد پذیرش همه یا دستکم بخش بزرگی از مردمان است. ایشان بر پایه نظر سنجی می‌کشند رفتارهای متداول يك جامعه را استقرار کنند. آلموند و ورپاد در شمار پژوهشگرانی هستند که با چنین برداشتی از فرهنگ، رفتار سیاسی پنج کشور اروپایی را بررسی کرده‌اند و به مقایسه فرهنگ سیاسی کشورهای انگلستان، آمریکا، آلمان، ایتالیا و مکزیک پرداخته‌اند. کلیفور د گیرتز (Clifford Geertz) با الهام گرفتن از ماکس وبر، فرهنگ را مجموعه‌ای از معانی می‌داند که اعضای يك گروه در تعامل با یکدیگر آن را پذیرفته‌اند و به کار می‌برند. برخلاف تعریف نخست، فرهنگ فاقد معنای ارزشی و بر خاسته از روابط متقابل عاملان اجتماعی است. فرهنگ ابزاری است که رفتار را معنای بخشند. از این دیدگاه، افراد برای رفتار خود معانی خاصی می‌آفرینند و در جریان تعامل اجتماعی مجموعه‌ای از معانی شکل می‌گیرد. این معانی پس از شکل‌گیری، اجتماع و رفتار انسان را سامان می‌دهد و بدان جهت خاص می‌بخشد. این تحلیل به پژوهشگر این امکان را می‌دهد که در مطالعات خود عنصر زمان و مکان را در نظر گیرد [چنانکه در مورد برخی از ویژگی‌های فرهنگی آثار سعدی، بلخی و حافظ گفتیم]؛ چرا که برای فهم معانی رفتار عوامل اجتماعی در جوامع گوناگون، چاره‌ای جز شناخت ظرف زمانی و مکانی تولید رفتار هائ نیست. نتیجه مهم این رویکرد، این است که به پژوهشگر اجازه می‌دهد به جای يك سونگری، به بررسی ویژگی‌های توسعه و نوگرایی در جوامع گوناگون بپردازد و از نوآوری‌های ویژه تمدن‌ها و جوامع غافل نشود. بر پایه چنین نگرشی می‌توان گفت که اعتبار، کیفیت و چیستی فرهنگ و به سخن دیگر، هنجار مندی‌ها و روال‌گرایی‌های اجتماعی از يك جامعه به جامعه دیگر حتی در جوامع چندگانه (plural societies) متفاوت است؛ زیرا ارزش‌های انسانی و باورهای سازمانی و اجتماعی بر پایه فرهنگ عمومی هر جامعه در چارچوب فکری مکاتب گوناگون ارزیابی و تبیین می‌شود. از سوی دیگر، فرهنگ عمومی و حاکم نیز از درون همین مناسبات سازمانی و اجتماعی، اقتصادی، سیاسی بیرون می‌آید.

تعریف‌های کلاسیک از فرهنگ - که آن را مجموعه‌ای از رفتارهای انسانی می‌دانست در سده

بیستم رقبای فراوان یافت، به گونه‌ای که کروبر و کلاکهون در سال ۱۹۵۲ توانستند در کتاب مشترک خود با عنوان «بازبینی مفاهیم و تعریف‌های فرهنگی» يك صدوشصت و چهار تعریف متفاوت از فرهنگ را شناسایی کنند. این دو نویسنده پس از آوردن این تعریف‌ها، تعریف مورد پسند خود را از فرهنگ چنین بیان کردند: «فرهنگ امری انتزاعی، بویژه جدا از رفتار انسان است.» تأکید بر انتزاعی بودن فرهنگ، به معنی انکار وجود عینی آن بود. آنان برای از میان بردن این عیب، در نوشته‌های بعدی خود ادعا کردند که فرهنگ از رفتار انسان مایه می‌گیرد ولی خود رفتار نیست. این تعریف هم منتقدانی پیدا کرد که یکی از آنان وایت بود. او در مقاله‌ای با عنوان «مفهوم فرهنگ» در سال ۱۹۵۹ نوشت: «اصلاً مسئله این نیست که فرهنگ يك امر انتزاعی یا عینی است، بلکه دشواری در تعریف فرهنگ به چهار چوب تعریف و تفسیر علمی آن بر می‌گردد. هر گاه واقعیت و رویدادها در رابطه با اعضای بدن انسان در نظر گرفته می‌شوند، رفتارندوزمانی که آنها را در ارتباط با یکدیگر مورد توجه قرار می‌دهیم فرهنگ به وجود می‌آید. برای مثال، بیان واژه‌ها با عضوی به نام زبان صورت می‌گیرد و بنابراین از این دیدگاه، بیان هر واژه يك رفتار است و اگر همین واژه‌ها را در ارتباط با یکدیگر قرار دهیم يك زبان پدید می‌آید که آشکارا يك عنصر فرهنگی است و مانند هر عنصر فرهنگی دیگر يك واقعیت عینی است و از این رو موضوع مطالعه علم است نه يك پدیده ذهنی مطرح در روان‌شناسی. بدین سان آن دسته از رفتارهای انسان که بر بنیاد نمادسازی استوار است، فرهنگ است.» (Leslie, 1959, p.21).

اسوالد اشپینگلر از اندیشمندیانی است که بیشتر بحث خود را در این زمینه بر آسیب‌شناسی فروپاشی تمدن‌ها و فروریزی فرهنگ‌ها متمرکز می‌کند. با آنکه گمان می‌رود بسیاری از مباحث اشپینگلر - که پس از چهار سده پیشرفت «اندیشه ترقی» (سیدنی پولارد، ۱۳۵۴، ص: ۱۰۱)، ناگهان مسئله انحطاط تمدن غرب را به میان می‌کشد - نوعی هشدار، زینهار و به عبارتی بیدارباش به جوامع و حکومت‌های غربی باشد، اما به هر حال دیدگاهی در باره مفهوم فرهنگ و تمدن - که با روح حاکم بر مباحث ما تا اندازه‌ای همخوانی دارد - قابل توجه است. از دید اشپینگلر،

● تعریف‌های کلاسیک از فرهنگ - که آن را مجموعه‌ای از رفتارهای انسانی می‌دانست - در سده بیستم رقبای فراوان یافت، به گونه‌ای که کروبر و کلاکهون در سال ۱۹۵۲ توانستند در کتاب مشترک خود با عنوان «بازبینی مفاهیم و تعریف‌های فرهنگی» يك صدوشصت و چهار تعریف متفاوت از فرهنگ را شناسایی کنند.

تمدن‌های بشری مانند موجودات زنده‌زایش و بالش و میرش دارند. وی بر پایه نظریه ادواری، تفاوت دقیقی میان مفهوم فرهنگ و تمدن قابل شده و کوشیده است معانی تازه‌ای از این دو مقوله به دست دهد. در آثار اسپینگلر، فرهنگ مرحله‌زایش تمدن است و مقدم بر آن و تمدن مرحله میرش فرهنگ است و مؤخر. تمدن خاتمه است. . . .

چنین در هم فرورفتگی و آمیزش برخی از مرزهای فرهنگ و تمدن است که سبب شده است تعریف‌های گوناگون و متخالف از این دو مفهوم به دست داده شود، اما هنوز اجماعی نظری پیرامون هر یک از دو پدیده فرهنگ و تمدن پدید نیامده باشد؛ و باز دقیقاً به همین علت است که پیوسته با دو عبارت «گفت و گوی فرهنگ‌ها» و «گفت و گوی تمدن‌ها» روبه‌رو می‌شویم تا جایی که حوزه‌های نظری بحث از چارچوب قواعد کلاسیک و تعریف شده، بیرون می‌رود و به درکی شخصی و چه بسا مخوش از مقوله فرهنگ و تمدن می‌انجامد. خوب‌ای تا کید بر اهمیت ادامه این بحث چندان بی‌جان نخواهد بود که به نظر داود هر میداس باوند اشاره کنیم که معتقد است اصولاً به جای «گفت و گوی تمدن‌ها» بهتر است از گفت و گوی فرهنگ‌ها سخن گفته شود.

ادامه دهیم. چنانکه پیشتر نیز یاد آور شدیم، بیشتر مردم‌شناسان و پژوهشگران در زمینه علوم رفتاری، فرهنگ را در حوزه حالات معنوی و پنداری و اصولاً پدیده‌ای یکسره subjective خلاصه کرده‌اند. مک‌ایور می‌گوید: «فرهنگ معادل است با بیان حالات زندگی و تمدن عبارت است از تشکّل جامعه و نظام کنترل شرایط اجتماعی. . . . کروبر نیز، فرهنگ را به ارزش‌های اجتماعی، و تمدن را به واقعیت‌های اجتماعی مرتبط می‌داند.» تعریف محمد تقی جعفری از فرهنگ و تمدن به تعریف مک‌ایور بسیار نزدیک است: «فرهنگ شیوه انتخاب شده برای کیفیت زندگی است که با گذشت زمان و مساعدت عوامل محیط طبیعی و پدیده‌های روانی و رویدادهای نافذ در حیات یک جامعه به وجود می‌آید. [اما] تمدن عبارت است از برقراری آن نظم و هماهنگی در روابط انسانی یک جامعه، که تصادم‌ها و تراحم‌های ویرانگر را منتهی ساخته، مسابقه‌ر شد و کمال را قائم مقام آن بنماید؛ به طوری که زندگی اجتماعی افراد و گروه‌های آن جامعه موجب بروز به فعلیت رسیدن استعدادهای سازنده آن بوده است.» عبارت بعدی این صاحب نظر مفهوم کامل تر و جامع تری از واژه تمدن فراروی ماقرار می‌دهد: «تمدن تشکّل هماهنگ انسان‌ها در حیات معقول با روابط عادلانه و اشتراک همه افراد و گروه‌های جامعه

تمدن‌های بشری مانند موجودات زنده‌زایش و بالش و میرش دارند. وی بر پایه نظریه ادواری، تفاوت دقیقی میان مفهوم فرهنگ و تمدن قابل شده و کوشیده است معانی تازه‌ای از این دو مقوله به دست دهد. در آثار اسپینگلر، فرهنگ مرحله‌زایش تمدن است و مقدم بر آن و تمدن مرحله میرش فرهنگ است و مؤخر. تمدن خاتمه است. . . .

چنین در هم فرورفتگی و آمیزش برخی از مرزهای فرهنگ و تمدن است که سبب شده است تعریف‌های گوناگون و متخالف از این دو مفهوم به دست داده شود، اما هنوز اجماعی نظری پیرامون هر یک از دو پدیده فرهنگ و تمدن پدید نیامده باشد؛ و باز دقیقاً به همین علت است که پیوسته با دو عبارت «گفت و گوی فرهنگ‌ها» و «گفت و گوی تمدن‌ها» روبه‌رو می‌شویم تا جایی که حوزه‌های نظری بحث از چارچوب قواعد کلاسیک و تعریف شده، بیرون می‌رود و به درکی شخصی و چه بسا مخوش از مقوله فرهنگ و تمدن می‌انجامد. خوب‌ای تا کید بر اهمیت ادامه این بحث چندان بی‌جان نخواهد بود که به نظر داود هر میداس باوند اشاره کنیم که معتقد است اصولاً به جای «گفت و گوی تمدن‌ها» بهتر است از گفت و گوی فرهنگ‌ها سخن گفته شود.

«با آن که تعاملات انسانی-اجتماعی که آفریننده فرهنگ و عناصر مربوط به آن است، روینای تعاملات زیست محیطی (interactionism) که سازنده تمدن است به شمار می‌رود، ولی نسبت دیگرگونی‌ها و تغییرات حاصله در آن‌ها برابری نیست. البته در گذشته اختلاف این نسبت پایین بود به نوعی فرهنگ و تمدن در هم تنیده بودند ولی تحولات زیربنایی و تمدن ساز جدید سبب گردید که نسبت اختلاف و به عبارتی تفاوت ضریب تحرک بین آن دو افزایش یابد. همین نابرابری نسبی در پویایی موجب پیدایش فاصله بیشتر میان فرهنگ و تمدن شده است. زیرا تحول فرهنگ و عناصر آن چون هنر، فلسفه، مذهب، اخلاقیات، توأم با سنن و آداب‌گند و تدریجی است؛ حال آن که تغییرات و دیگرگونی‌های پی‌درپی تمدن به سبب پیشرفت‌های چشمگیر در ایجاد وسایل، آلات و ابزار تولید و سایر ملزومات، تکنولوژی و نهادهای مربوط به آنها بسیار سریع بوده است. به عبارت دیگر ضمن آن که در بر تو انقلاب صنعتی و فراتر از آن انقلاب علمی و تکنولوژیک جدید نوعی تمدن جهانی

● از دید اسپینگلر، تمدن‌های بشری مانند موجودات زنده‌زایش و بالش و میرش دارند. وی بر پایه نظریه ادواری، تفاوت دقیقی میان مفهوم فرهنگ و تمدن قابل شده و کوشیده است معانی تازه‌ای از این دو مقوله به دست دهد. در آثار اسپینگلر، فرهنگ مرحله‌زایش تمدن است و مقدم بر آن و تمدن مرحله میرش فرهنگ است و مؤخر. تمدن خاتمه است.

در پیشبرد اهداف مادی و معنوی انسان هادر همه ابعاد مثبت است. «(محمد تقی جعفری، ۱۳۷۶، ش: ۴) الیوت ارونسون، فرهنگ را تلاش آگاهانه انسان برای متقاعد کردن دیگران نسبت به عقلایی بودن رفتار خود تفسیر می کند. اما در تعریف دور کیم از یک نظام فرهنگی، عقلانیت و آگاهی جای چندانی ندارد: «فرهنگ به نظامی از باورها و کارهای مرتبط با مقدسات یعنی تابوها، محرمانت و اعتقادات اطلاق می شود که توسط یک اجتماع اخلاقی واحد مانند کلیسا، همه اعصار رایه هم پیوندی می دهند.»

یامازاکی برای تعریف فرهنگ از «شیوه زندگی» به جای «حالات زندگی» مک ایور استفاده می کند و چون ارونسون «تلاش نیمه آگاهانه» را نیز بر آن می افزاید:

«فرهنگ یک شیوه زندگی و نظامی فرادادی است که از لحاظ جسمانی از قسمت نیمه آگاه ذهن نشأت می گیرد. بر عکس، تمدن نظامی ایده گرایانه است که به نحوی آگاهانه دوباره سازماندهی شده است. اگر چه حذفاصل فرهنگ و تمدن نامشخص است، با این حال این دواز یکدیگر متمایزند. برای نمونه، کار کردن بدست روی ماشین، جزئی از فرهنگ است. حال آن که صنعت مکانیزه شده جزئی از تمدن است. فرهنگ با این که قلمرو محدودی دارد، به دشواری از میان می رود، ولی تمدن اگر گسترده و فراگیر هم باشد، ممکن است تمدن او آگاهانه از میان برداشته شود.» (یامازاکی، ۱۳۷۸، ش: ۱۶۲-۱۶۱)

و عجیب این که یامازاکی دلیل تئوریزه شدن و تولید نظریه بر خورد تمدن هارانشی از همین بدفهمی نسبت به مقوله فرهنگ و تمیز دادن آن از تمدن می داند و می نویسد:

«اتوانی در تشخیص دقیق حذفاصلی که میان فرهنگ و تمدن وجود دارد وجه مشخصه اندیشه کسانی است که پیام آور بر خورد تمدن ها بوده اند. این نظریه بر ایده ای نادرست استوار است، یعنی اینکه یک تمدن همان گونه که می تواند به طور جبری و از پیش، ویژگی یک گروه قومی را معین کند، به همان گونه نیز می تواند فرهنگ آنان را از پیش تعیین کند. بنا بر این، فرهنگ نیز مانند تمدن می تواند جنبه جهانشمول و فراگیر داشته باشد. پیامد عمل کردن بر اساس این مفاهیم نادرست آن است که یک فرهنگ سرسخت که

فاقد عقلانیت نیز هست، بتواند به عنوان یک فرهنگ بر تر مطرح شود، موجودیت سیاسی بیابد و به کشاکش های موجود دامن بزند. حاکمیت فرهنگ از خانواده، دهکده یا دایره آشنایی های اجتماعی به سطح ایل یا ملت کشیده می شود؛ حال آن که به عکس، تمدن طوایف و ملت های گوناگون را در بر می گیرد و خود پدید آورنده یک جهان است.» (پیشین)

ریچار دو یلسون نیز با توجه به تفاوت های اخلاقی، ارزشی و رفتارهای خاص انسان ها، که می تواند به هر حال در فراگردی بر هم کنشی قرار گیر داز «قالب این مفاهیم مشترک» با عنوان فرهنگ یاد کرده است.

چنان که پیش تر گفته شد، تعریف فرهنگ اصولاً در چار چوب رویکردهای نظری مردم شناسان و دیدگاه های جامعه شناختی قرار داشته است. از منظر جامعه شناختی تعاریف فرهنگ در سه طیف جاسازی شده است:

الف. اثبات گرایان به عینیت فرهنگ اعتقاد دارند و این مقوله را جداد از زمان و مکان مورد نقد و بررسی قرار می دهند.

ب. تأویل گرایان بر آنند که چون واقعیت، محصول زمینه و تابع ساختن زمانی و مکانی است، فرهنگ نیز مانند واقعیت ساخته و تصور می شود و به این جهت فرهنگ ها با دیدگاه های خاص خود و با شیوه های گوناگون به جهان می نگرند و بیش های مختلفی از جهان عرضه می کنند. به عبارتی، این دیدگاه فرهنگی است که فهم و تفسیر فردی - اجتماعی مار از جهان شکل می دهد.

پ. ترکیب گرایان معتقدند که مادر مورد فرهنگ تصورات و برداشتهای مشترکی داریم که از احساس مشترک بر خاسته از مبادله معانی بین ذهنی به دست می آید و در این میان معانی بین ذهنی نیز البته اندیشه های مشترکی هستند که آدمیان در باب ماهیت جهان فرهنگ دارند و همین معانی هستی و فرهنگ را تقریر می کنند.

با وجود این تقسیم بندی ها، همه فرهنگ ها دو وجه تشابه دارند:

۱) اقوام فرهنگ و ایستنه به ارتباطات درونی و بیرونی است. سطح درونی از تباطات فرهنگی و ایستنه به انسجام گفتار و کردار و پندار یا به عبارتی

● تأویل گرایان بر آنند که چون واقعیت، محصول زمینه و تابع ساختن زمانی و مکانی است، فرهنگ نیز مانند واقعیت ساخته و تصور می شود و به این جهت فرهنگ ها با دیدگاه های خاص خود و با شیوه های گوناگون به جهان می نگرند و بیش های مختلفی از جهان عرضه می کنند. به عبارتی، این دیدگاه فرهنگی است که فهم و تفسیر فردی اجتماعی مار از جهان شکل می دهد.



● ترکیب گرایان معتقدند که مادر مورد فرهنگ تصورات و برداشت های مشترکی داریم که از احساس مشترک بر خاسته از مبادله معانی بین ذهنی به دست می آید و در این میان معانی بین ذهنی نیز البته اندیشه های مشترکی هستند که آدمیان در باب ماهیت جهان فرهنگ دارند و همین معانی، هستی و فرهنگ را تقریر می کنند.

انتقال آموزش آداب و عادات اجتماعی به نسل های جدید است؛ و سطح بیرونی ارتباطات فرهنگی نیز مبتنی بر مبادله فرهنگ پذیرانه عناصر اشاعه یافته تمدنی دیگر حوزه های فرهنگی است. از همین رو گفته اند: «انگیزه انهدام دیوار برلین احساس وطن پرستانه نبوده، بلکه این امر نشانی از علاقه به شلوار چین و گزیننه های مصرفی فزون تر بوده است.»

۲) باید توجه داشت که «فرهنگ پیامد ناپایدار فرایند مداوم مجادله و منازعه نیست، بلکه نتیجه اجماع است. در چنین چارچوبی «اجماع نه تنها جوانب عقلانی و دیوان سالارانه جامعه را در بر می گیرد، بلکه حتی وجوه احساسی و بخش های غیر فرهیخته مهم آدمی را نیز پوشش می دهد.» (R. Wilson, 1992, p. 412)

جولیوس گولدر و ویلیام کولب از منظری غیر متعارف و نامأنوس به مفهوم فرهنگ نزدیک شده اند و در یک تعریف عجیب، تمدن را نمونه ای خاص از فرهنگ دانسته اند:

«همه ی تمدن ها از جمله تمدن های بزرگ امروزی و عهد باستان فقط نمونه های خاصی از فرهنگ به شمار می روند که از نظر کمیت محتوایی شان و پیچیدگی الگوبندی شان از یکدیگر متمایزند و لوازم لحاظ کیفیت با فرهنگ های اقوام به اصطلاح نامتمدن فرقی ندارند...» (جولیوس گولدر و... ۱۳۷۶، ص: ۱۵۴)

شیرین بشیرورسی بر خلاف دو مؤلف نام برده، فرهنگ را بخش و جلوه ای از تمدن می داند و معتقد است:

«واژه ی تمدن نه فقط شامل شیوه ی عمومی زندگی که فرهنگ و آداب و رسوم و اسلوب زبانی خویش را دارد، بل که از آن مهمتر شامل جهان بینی، یعنی برداشت ما از عالم نیز می باشد. به طور یقین این تعریف در بردارنده طرز تفکر مادر باره ی جهان، یعنی شیوه ی تفکر مامی باشد. فرهنگ به ارزش هایی اطلاق می شود که در شیوه ی زندگی و تجلیات عملی آن ها منعکس است. هر تمدنی نه تنها فرهنگ خاص خود را دارد، بلکه بر پایه ی زبان، شیوه ای برای بیان جهان بینی اش می یابد. مثلاً تمدن غرب از خط لاتین استفاده می کند. در حالی که تمدن اسلامی خط عربی رایج کار می برد. هندوئیسم، اگر بتوان آن را تمدن

نامید، از زبان سانسکریت بهره می جوید...» (بشیرورسی، ۱۳۷۷، ص: ۲۱۰)

این در هم رفتگی مرزهای فرهنگ و تمدن در نظریه ها و آثار دیگر اندیشمندان نیز به روشنی دیده می شود. به عقیده استیو اسمیت و جان پایلیس «تمدن حوزه ای است که در آن آدمیان هویت خود را از مجموعه ای جامع و هم بسته از سنت های تاریخی، فلسفی و اجتماعی دریافت می کنند و این حوزه؛ علی رغم پویایی و تحول زمانی و مکانی همواره بر پایه ی فرهنگی مشخص قرار داشته است.» (Bylis, 1977, p. 81)

از این نگره، تمدن عاملی است که مشروعیت خود را از فرهنگ دریافت می کند و در واقع از آن جا که گسترده ترین ساخت هویت فرهنگی را تشکیل می دهد، فرهنگ با ابزارهای هویت ساز خود، حوزه های تمدنی را به وجود می آورد. از این رو می توان گفت فرهنگ بی تمدن ممکن است ولی تمدن بی فرهنگ ممکن نیست. محمد علی اسلامی ندوشن می گوید مرز میان فرهنگ و تمدن ترسیم کند. وی از تمدن، تصویری علمی و عینی را به می کند و آن را پایه جنبه های اجتماعی اش در بر گیرنده نیازهای مادی انسان ها تعریف می کند و در کنار تمدن، پدیده فرهنگ را امری ذهنی، معنوی و فردی می داند که شاخص های گوناگونی از جمله: ادبیات، هنر، فلسفه و حکمت و اعتقادات مذهبی و غیر مذهبی را پوشش می دهد. به عقیده این نویسنده سنت گرا، گرچه «تمدن و فرهنگ با هم مرتبط اند ولی ملازمه ندارند. همان گونه که تمدن بی فرهنگ وجود دارد، با فرهنگ بی تمدن نیز وجود دارد.» (اسلامی ندوشن، ۱۳۷۱، ص: ۸۶)

به نظر نمی رسد که تعریف شگفت انگیز بالا با پندارهای رایجی که از تمدن وجود دارد، همخوانی داشته باشد. چنانچه تمدن فقط حوزه های عینی و علمی کاروندهای انسانی را شامل شود، آنگاه نه تنها گفتمان «گفتگوی تمدن ها» بسیاری از مصداق های خود را از دست خواهد داد، بلکه اساساً حوزه مبحث تمدن ها نیز در قالبی سخت تنگ و فشرده فرو خواهد رفت. از سوی دیگر، وقتی نویسنده پیش گفته تمدن را پدیده ای علمی معرفی می کند و لا بد برای علم حتی علم تجربی - گونه ای ظرفیت اندیشگر و بصیرتی قابل می شود، چگونه می تواند تمدن را فقط و

فقط در عرصه عملگردهای عینی قرار دهد و از فرایندهای ذهنی که به هر حال در چارچوب دستاوردهایی چون آثار معماری، مجسمه‌سازی، کتاب‌ها و نقاشی‌ها عینیت یافته است، به سادگی بگذرد و آن‌ها را بیرون از حوزه تمدن ببیند؟  
آن‌بیرودر تعریف خود از تمدن، فرهنگ را نیز در دل آن قرار می‌دهد:

«تمدن شامل مجموعه پیچیده‌ای از پدیده‌های اجتماعی قابل انتقال حاوی جهات مذهبی، اخلاقی، زیبایی‌شناختی، فنی یا علمی مشترک در همه اجزای یک جامعه‌ی وسیع و یا چندین جامعه، مرتبط با یکدیگر است.» (آن‌بیرو، ۱۳۷۵، ص: ۹۲)  
به نظر می‌رسد فوکو و تساو ایو کیشی نیز از دریچه‌ای دیگر نظریه آن‌بیرو را تکرار کرده‌اند. کمابیش مفهوم همه‌گیر و گسترده‌ای از تمدن تصویر کرده است که دو محور عمده مادی و معنوی زندگی انسان را فرامی‌گیرد:

«تمدن هم دسترسی به رفاه مادی و هم به اعتلای روح بشری اشاره دارد. هم به معنی فراوانی نیازمندی‌های روزانه است و هم به معنای احترام گذاشتن به پالایش بشری. اگر تنها بخش نخست برآورده شود آیا می‌توان آن را تمدن نامید؟ از سوی دیگر آیا اعتلای روحی رابه تنهایی می‌توان تمدن نامید؟» این تعریف کمابیش همان پاسخی را تداعی می‌کند که ویل دورانت به پرسش «تمدن چیست» می‌دهد: «ترکیبی از امنیت، فرهنگ، نظم و آزادی.» (دورانت، ۱۳۶۸، ص: ۳۱۸)

ادامه دهیم. ساموئل جانسون در سال ۱۷۷۲ ضمن انتشار نخستین لغتنامه دقیق انگلیسی از ضبط واژه تمدن (civilization)، خودداری کرد چرا که عقیده داشت این واژه‌ای با اصطلاح بی‌بایه و من‌درآوردی است! واژه تمدن در سال ۱۸۳۵ برای نخستین بار وارد لغتنامه فرانسوی شد. اما باید به این نکته ظریف و بسیار مهم توجه داشت که سده‌ها پیش از فرانسوی‌ها، جامعه‌شناس اندلسی، ابن‌خلدون، نه تنها از ویایی گوناگون به تمدن و مدنیت نگریسته بود، بلکه حتی پیش از آن که گیون و اشپینگلر دیدگاه‌های خود در باره ظهور و سقوط تمدن‌ها تلویح کنند، به تعریف تمدن پرداخته بود. از نظر ابن‌خلدون، اجتماع انسانی مفهوم می‌است که از آن باید به مدنیت یاد کرد. پس تمدن به حالات اجتماعی انسان اطلاق

می‌شود. با این حال و به عقیده موریزو توسی مفهوم جدید تمدن برای نخستین بار در سده ۱۸ و در عصر روشنگری پدید آمده است. این مفهوم همه‌آرزش‌ها، سنت‌ها و مفاهیمی را که متعلق به دستاوردهای بزرگتری از مردم یک منطقه و دربره‌های خاص از زمان باشد در بر می‌گیرد. (توسی، ۱۳۷۷، ص: ۱۶۰)  
تمدن از واژه لاتین civitas که معادل کلمه po-leis یونانی قدیم است، گرفته شده است. یونانی‌های باستان با این واژه نشان دادند که شهر را به عنوان مجموعه‌ای از نهادها و روابط اجتماعی که سازنده شکل برتری از زندگی است می‌شناخته‌اند. در گذشته، تاریخدانان و مردمان عادی، تمدن‌ها را با جوامع شهری یکسان می‌دانستند بنا بر این هر نظام اجتماعی و سیاسی دیگر، جز شهرها، بلوی یا چنانکه خود یونانیان باستان می‌نامیدند بر می‌خواندند. . . . وقتی توجه به ظهور ساختارهای دولت معطوف شد آشکار گردید که شهرها تنها پیامد این ماجرا نبوده‌اند. . . . معادله «تمدن = شهر» بیش از آن محدود است که بتوان اشکال سیاسی از آن اقتباس کرد. بنا بر این جای آن را معادله «تمدن = دولت» گرفته است. دولت یعنی هر شکل پیچیده از حکومت نهادینه که اجازه می‌دهد گروه‌های گوناگون زیر لوای یک نظام سیاسی در کنار هم با مسالمت زندگی کنند. در نتیجه، آنچه ما «تمدن‌ها» می‌نامیم، نظام‌هایی بوده‌اند که با تنوع، هم‌در فرایند سازنده و هم‌در اجرای آنها مصمم بوده‌اند. . . . اگر به یافته‌های باستان‌شناسان در زمینه پیچیدگی و تنوع مراجعه کنیم، درمی‌یابیم که تمدن‌های اولیه در آسیا پدید آمدند و نخستین ساختار دولتی نیز در نیمه دوم چهارمین هزاره پیش از میلاد، در منطقه پهناوری از غرب نیل تا دره سندو آمور یا به وجود آمد. مرحله شکل‌گیری آنها در دو هزار سال پیش از میلاد رخ داد. روستاییان در هر دره و بخشی از این منطقه پهناور سکنا گزیدند و با استفاده از غلات، حبوب، پستانداران اهلی و ماهیگیری زندگی خود را اداره می‌کردند. صنایع مختص تولید مواد معدنی مورد نیاز برای سفال، فلزات، سنگ و مواد آرایشی دیگر بود. استفاده از مواد خام کمیاب و همسانی فن‌آوری‌ها، بیانگر این است که این حلقه‌های مبادله همان گونه که با اقتصاد آنها مرتبط است با جنبه‌های غیر مادی و فرهنگ‌های آن‌ها نیز ارتباط دارد. این فرهنگ‌های

● به عقیده استیو اسمیت و جان بایلیس «تمدن حوزه‌ای است که در آن آدمیان هویت خود را از مجموعه‌ای جامع و هم‌بسته از سنت‌های تاریخی، فلسفی و اجتماعی دریافت می‌کنند و این حوزه، علی‌رغم پویایی و تحول زمانی و مکانی همواره بر پایه فرهنگی مشخص قرار داشته است.»

عصر مفرغ نشان می‌دهد که آغاز فرایند توسعه که دولت و تمدن را به وجود آورد، ریشه در سنت‌های گوناگونی دارد که باهم یکی می‌شوند، اما هرگز ماهیت اصلی خود را از دست نمی‌دهند. ویل دورانت، نویسنده جامع‌ترین تاریخ تمدن، در آثار گوناگون خود در «نظم اجتماعی» به عنوان مهمترین شاخص و تار و پود سازنده تمدن‌ها تأکید می‌کند. نکته مهم در اندیشه‌های ویل دورانت غیر از تعریف جامع وی از تمدن، اصراری است که بر سرزمین خاور میانه به عنوان زادگاه خاستگاه اصلی تمدن بشری می‌ورزد و یونان را میراث‌خوار یا وارث ذخایر این تمدن می‌داند. از نظر ویل دورانت، تمدن را می‌توان به شکل کلی آن، عبارت از نظامی اجتماعی دانست که در نتیجه وجود آن خلاقیت امکان‌پذیر می‌شود و جریان پیدامی‌کند. در تمدن چهار رکن و عنصر اساسی می‌توان تشخیص داد که عبارت است از: پیش‌بینی و احتیاط در امور اقتصادی، سازمان سیاسی، سنت‌های اخلاقی و کوشش در راه معرفت و بسط هنر. ظهور تمدن هنگامی امکان‌پذیر است که هرج و مرج و ناامنی پایان پذیرفته باشد؛ چه فقط هنگام از میان رفتن ترس است که کنج‌کاو و نیاز به ابداع و اختراع به کار می‌افتد و انسان خود را تسلیم غریزه‌های می‌کند که او را به گونه طبیعی به راه کسب علم و معرفت و نهیة وسایل بهبود زندگی سوق می‌دهد. ویل دورانت از عوامل کلانی چون: «زمین‌شناسی»، «شرایط جغرافیایی»، «اوضاع و احوال اقتصادی» و «فرهنگ عمومی» به عنوان شاخص‌های زایش و میراث تمدن‌ها یاد می‌کند. به عقیده این پژوهشگر برجسته آمریکایی، خاور میانه خاستگاه اصلی نخستین تمدن است: «از زمان تدوین تاریخ دست کم شش هزار سال می‌گذرد و در نیمی از این زمان خاور میانه مرکز امور و مسایل بشری بوده است. از این اصطلاح مبهم خاور میانه منظور ما تمام جنوب باختری آسیاست، که در جنوب روسیه و دریای سیاه و مغرب هندوستان و افغانستان قرار دارد؛ و با مساحت بیشتری این نام را شامل مصر نیز می‌دانیم. چه این سرزمین از زمان‌های بسیار دور با خاور پیوستگی داشته و با یکدیگر شبکه پیچ در پیچ فرهنگ و تمدن خاوری را ساخته‌اند. در این صحنه‌ای که تحدید حدود دقیق آن مقصور نیست و بر روی آن مردم و فرهنگ‌های مختلف وجود داشته‌اند، کشاورزی و

بازرگانی، اهلی کردن جانوران، ساختن ارابه، سکه زدن، سندنوشتن، پیشه‌ها و صناعت قانون‌گذاری و حکومت‌رانی، ریاضیات و پزشکی، هندسه و نجوم، تقویم و ساعت و منطقه البروج، الفبا و خط‌نویسی، کاغذ و مرکب، کتاب و کتابخانه و مدرسه، ادبیات و موسیقی، تجارت و معماری، سفال‌لعاب‌دار و اسباب‌های تجملی، یکتاپرستی و تک‌همسری، اسباب آرایش و جواهر، مالیات بر درآمد، نردو شرط‌نچ و... برای نخستین بار پیداشده‌اند و در راه جزیره کرت و یونان و روم از فرهنگ همین خاور میانه گرفته شده است. آرین‌ها خود واضع و مخترع تمدن نبودند، بلکه آن را از بابل و مصر به عاریت گرفته‌اند و یونانیان نیز سازنده کاخ تمدن به‌شمار نمی‌روند، زیرا آنچه از دیگران گرفته‌اند به مراتب بیش از آن است که از خود به جای گذاشته‌اند. یونان در واقع همچون وارثی است که ذخایر سه هزار ساله علم و هنر را که با غنایم جنگ و بازرگانی از خاور میانه به آن سرزمین رسیده، به ناحق تصاحب کرده است. با مطالعه مطالب تاریخی مربوط به خاور نزدیک و احترام گذاشتن به آن در حقیقت و امری را که نسبت به مؤسسان واقعی تمدن اروپا و آمریکاداریم ادا کرده‌ایم.» (ویل دورانت، ۱۳۷۲، ج اول، ص: ۸۱)

نباید تصور کرد که منظور ویل دورانت از خاور میانه به عنوان پایگاه و خاستگاه اصلی نخستین تمدن بشری محدود کردن تمدن به یک نظام ژئوپلیتیکی منطقه‌ای سیاسی است. این نکته بسیار روشن است که تمدن اصولاً و اساساً ناظر به یک منطقه سیاسی نیست. تأکید نویسنده تاریخ تمدن بر نقش آرین‌ها و بابلی‌ها در پیدایش تمدن نیز به مفهوم محدود کردن تمدن به یک مجموعه انسانی نیست. در اینجا سخن از شکل‌گیری جامعه‌ای پیشرفته است که موفق شده در بر تو خلاقیت، دستاوردهای گسترده مادی و معنوی پیدا کند و همه آنها را در اختیار دیگر جوامع قرار دهد. در واقع همین خلاقیت است که توین‌بی را نیز مجاب کرده است تا تمدن را محصول نبوغ اقلیت مبتکر و نوآور بداند و به وجود آمدن شهرها را به اقلیت‌ها و اشخاص هوشمند نسبت دهد. با آنکه ویل دورانت به روشنی از جایگاه اصلی ظهور تمدن سخن گفته و کلید نخستین شهر تمدن را در دستان مردمان خاور میانه دیده است، اما پیشرفت‌های

● آرن پیرو در تعریف خود از تمدن، فرهنگ را نیز در دل آن قرار می‌دهد:

«تمدن شامل مجموعه پیچیده‌ای از پدیده‌های اجتماعی قابل انتقال حاوی جهات مذهبی، اخلاقی، زیبایی‌شناختی، فنی یا علمی مشترک در همه اجزای یک جامعه وسیع یا چندین جامعه مرتبط با یکدیگر است.»

غرب و سر بر آوردن تمدن استوار بر مدرنیته و غفلت سازندگان اصلی تمدن از قافله پیشرفت و توسعه انسانی سبب شده است که غرب نه به عنوان يك کشور مشخص یا جمعی از متفکران وابسته به يك مکتب فکری خاص، بلکه از موضوع پرچمدار تمدن پسا صنعتی، هموار هاز نوعی برتری تمدنی بر شرق و ویژه آسیا سخن بگوید. احسان تراقی معتقد است: «فرضیه‌ی داروین درباره‌ی تطور انواع و انتخاب اصلح در مورد جانوران دلیل و درك تازه‌ای به دست علما و فلاسفه دو قرن اخیر مغرب زمین داد تا مفهوم تطور را به تمام تمدن‌ها و فرهنگ‌ها تعمیم دهند و عملاً انسان غربی و تمدن غربی را پیشرفته‌ترین انسان‌ها و کاملترین تمدن‌ها به حساب آورند.» (احسان تراقی، ۱۳۵۵، ص: ۶۱)

داریوش شایگان در مقاله‌ای با عنوان «تعطیلات تاریخ» ایجاد فاصله میان تمدن آسیا و غرب را بررسی و نقد کرده است. به عقیده وی، «وقتی عصر مدرن شروع شد، ما دیر رسیدیم و جا ماندیم. وقتی گفتمان مدرن شروع شد، ما در بازی شرکت نکردیم و به تعطیلات تاریخ رفتیم». شایگان معتقد است که البته ماجرای تعطیلات تاریخ فقط شامل حال ما نبوده بلکه شامل حال همه تمدن‌های سنتی بوده است. در اواخر سده نوزدهم، هنگامی که قدرت‌های مسلط و استعمارگر مثل انگلیس و فرانسه بر جهان حاکم شدند، تمدن‌های سنتی اصلاً نمی‌دانستند چه می‌گذرد. فکر می‌کردند يك عده نزدشان مهمان آمده‌اند. ولی متوجه نبودند که در واقع همه در دام افتاده‌اند. این است که از آخر سده نوزدهم در کشورهای اسلامی مسئله نهضت مطرح شد. حتی سید جمال الدین اسدآبادی نیز موضوع عقب ماندگی را مطرح کرد. از روزی که بحث عقب ماندگی به گونه جدی مطرح شد، ما سعی کردیم از تعطیلات تاریخ خارج شویم.» از نظر شایگان ورود به تمدن مدرنیته گریز ناپذیر است؛ چرا که مدرنیته تنها تمدنی است که اجازه نفس کشیدن به همه می‌دهد. با این همه وی منتقد بعضی از زوایای اخلاقی و ارزشی تمدن مدرن نیز هست. به عقیده نویسنده کتاب‌های «آسیا در برابر غرب»، و «افسون زدگی جدید»، در تمدن مدرنیته حفره‌های پر نشده‌ی زیادی وجود دارد. علت این که امروز این فرقه‌های مذهبی و عجیب و غریب به وجود می‌آیند

همین است. این همه اقبال به یوگا، سیر و سلوک شرقی، این همه اقبال به فنون معنوی چینی، فنون رزمی ژاپنی و آیین‌های بودایی و بتی، این همه اتفاقات نشان می‌دهد که انسان امروزی نیازهایی دارد که تمدن امروزی جهان بر آورده نمی‌کند. قطع نظر از ملیت و جغرافیای انسان‌ها باید پرسید این نیاز چیست؟ شایگان پاسخ این نیاز را در «آن سوی آینه‌ها»، و در لابه‌های تمدن‌های قدیم می‌جوید: «من این امانت گمشده را در کتاب افسون زدگی جدید، قاره گمشده روح نامیده‌ام؛ يك قاره با دنیایی اقلیمی است که انسان به آن نیاز دارد. حالا چگونه باید این را در کل دانش امروزی جای داد نمی‌دانم. این مسئله‌ای است حل نشده. باز تاب این نیاز را اغلب در فیلم‌های تخیلی، علمی می‌بینید: جنگ ستارگان، ماتریکس و...» (داریوش شایگان، ۱۳۸۰، صص: ۱۸۱-۱۱۰)

در این جا این پرسش مطرح است: آیا گفتگوی تمدن‌ها، که می‌تواند در یکی از قبالب‌های خود دادوستدها و تعامل فرهنگ و تمدن‌ها و ملت‌های سنتی و مدرن را طراحی و عملی کند، می‌تواند این نیاز انسان را بر آورده سازد؟ آیا جمع تمدن سنتی و مدرن به عبارات دیگر آشتی یا ادغام سنت و مدرنیته از راه گفتگوی تمدن‌ها، می‌تواند به بحران هویت و معرفت که انسان معاصر را سخت تهدید می‌کند، پایان دهد؟ حسین سیف‌زاده با تأکید بر این نکته که «حوزه دسترسی تمدنی در حال جهانی شدن است»، از يك سو و به گونه تلویحی خبر از میرایی تمدن‌های گذشته می‌دهد، و از سوی دیگر با سخنی مبهم و تأویل پذیر در برابر پرسشهای پیش گفته مطرح می‌کند:

«انبساط جهانی شدن، متضمن پویش متضاد و واگرایی انقباضی در زمینه خود آگاهی فرهنگی تا سطح فرد است.» (حسین سیف‌زاده، ۱۳۷۷، ص: ۱۲۲)

اماداریوش شایگان که با آن همه تردید و انتقاد تمدن مدرن را اورانداز کرده و روزنه‌های امید انسان عصر مدرنیته را به سوی اصالت‌های اخلاقی و ارزشی تمدن سنتی گشوده بود، سرانجام بی هر گونه رهنمود، ماجرای بحران هویت را به حال خودرها می‌کند و از اساس، جمع بین سنت و مدرنیته را غیر ممکن می‌داند. او در کتاب «انقلاب مذهبی» ضمن

● باید به این نکته ظریف و بسیار مهم توجه داشت که سده‌ها پیش از فرانسوی‌ها، جامعه‌شناس اندلسی، ابن خلدون، نه تنها از زوایای گوناگون به تمدن و مدنیت نگریسته بود، بلکه حتی پیش از آن که گیبون و اسپینگلا دیدگاه‌های خود را درباره‌ی ظهور و سقوط تمدن‌ها تدوین کنند، به تعریف تمدن پرداخته بود.



تأکید فراوان بر جمع نشدن سنت و مدرنیته، از نوعی نبود خویشاوندی هستی شناختی میان این دو دوره سخن می گوید:

«تمام کتاب هویت چل تکه روی این ساخته شده بود که ما حوزه‌های شناخت مختلف داریم که این‌ها را نمی‌شود در یک سنتز بزرگ جای داد و چون فکر انسان نیاز به سنتز دارد ما نمی‌توانیم در پراکندگی زندگی کنیم. می‌خواهیم همه را در یک قالب جا بدهیم. به عبارت دیگر ما نیاز به یک سیستم فراگیر داریم، لذا خیلی دشوار است اسکیزوفرنی خودمان را بپذیریم و بدانیم چه کسی هستیم. شما با یک شاه کلید نمی‌توانید تمام درها را باز کنید. شما به ابزارهای مختلف نیاز دارید. شما نمی‌توانید سهروردی را با همان روشی که هگل را درک می‌کنید، تأویل کنید. مثلاً موقعی که می‌خواهید موسیقی ایرانی روی ساز غربی بیان بزناید باید تمام کلیدها را عوض کنید. همچنان موقعی که از یک فرهنگ به فرهنگ دیگر می‌رویم که دیگر در یک اقلیم نیستیم. در یک عصر تاریخی نیستیم. باید کوه‌ها را عوض کنیم و آن را با حال و هوای جدید منطبق سازیم. این کار خیلی دشوار است...» (شایگان، پیشین)

به نظر می‌رسد تاریخ‌شایگان مارا در برابر یک معمای بزرگ قرار می‌دهد. از آنجا که به گفته حسین سیف‌زاده «حوزه دسترسی تمدنی در حال جهانی شدن است»، و با توجه به گسترش آبر رسانه‌ها، همگانی شدن دسترسی به اطلاعات، از طریق شاهراه‌های بزرگ الکترونیک و تأثیر مستقیم جهانی شدن اقتصاد بر بدیده فرهنگ و تمدن، و با توجه به این که قرار نیست گفتگوی فرهنگ‌ها و تمدن‌ها ما را از یک فرهنگ به فرهنگ دیگر ببرد، باز دیگر به همان پرسش سوزان ولادیمیر ایلیچ لنین برمی‌گردیم: در فرایند تازه‌ای که ناقوسش از سمیده دم غروب سده گذشته به صدا درآمده است، «چه باید کرد؟»

طرح نکاتی را که به صورت چندسرفصل گفته خواهد شد به حساب پاسخ پرسش پیش گفته نخواهیم گذاشت و از آنها به عنوان گشوده ماندن در ریچه بحث سود خواهیم برد:

الف. تمدن مجموعه‌ای از کار و ندها و دستاوردهای مادی و معنوی است که انسان‌ها در

راستای شکوفاسازی و در مسیر سامان دادن به زندگی خویش ایجاد می‌کنند. به گفته تافلر «هیچ واژه دیگری این همه موضوعات گوناگون مانند تکنولوژی، زندگی خانوادگی، مذهب، فرهنگ، سیاست، تجارت، سلسله مراتب، رهبری، ارزش‌ها، اخلاق جنسی و معرفت‌شناسی را به شایستگی دربر نمی‌گیرد.» (تافلر، ۱۳۷۶، ص: ۲۹)

ب. هر تمدن باید تفکر اساسی و اصولی شکل می‌پندد و بازوال و انحطاط آن تفکر رو به سقوط و اضمحلال می‌گذارد.

پ. هر تمدن در جریان شکوفایی خود در گذر زمان رفته رفته نهادها و زیرساخت‌های اصلی فرهنگی، سیاسی، اجتماعی، اقتصادی و علمی متناسب با خود ایجاد می‌کند.

ت. هر تمدن بر پایه و مایه اندیشه و بصیرت اصلی آن دارای ظرفیت خاص و ارزش تعیین شده است.

ث. در فراگرد سقوط هر تمدن، بخش قابل توجهی از نهادها و فکری سابق، با تمدن جدید بیگانه و بی‌ارتباط می‌شود و سرانجام به صورت سنت‌های خرافی جلوه می‌کند.

ج. دستاوردهای چشمگیری از نهادها و مادی و معنوی ایجاد شده در یک تمدن زوال یافته به صورت میراث تاریخی درمی‌آید و به موزه‌های باستانی و فرهنگی سپرده می‌شود.

چ. جامعه کنونی ایران در حال پشت سر گذاردن تمدن و فرهنگی خاص است و اینک ناگزیر است بسیاری از نهادها و سنتی و قدیمی خود را تغییر دهد. این تحول گریز ناپذیر، ناگزیر می‌باید در حوزه‌های مادی و معنوی پیش آید. در عین حال ضروری است تلاش شود که اندیشه‌های اصلی تمدن اسلامی را - که الزاماً همان تمدن بر ساخته مسلمانان نیست - بشناسیم و بدانیم که این اندیشه‌ها مغایرتی با اندیشه‌های اصلی تمدن صنعتی ندارد.

ح. در این فرایندی باید درباره تمدن قدیم و سنتی خود و این نکته مهم که چه اندازه از آن رami توان و باید حذف یا حفظ کرد بیندیشیم و وضع کنونی خود را در چارچوب تمدن دلخواه و نوع ارتباط آن با تمدن صنعتی غرب روشن کنیم.

(حسین عظیمی، ۱۳۷۸، ص: ۱۹۵)

● با آنکه ویل دورانت به روشنی از جایگاه اصلی ظهور تمدن سخن گفته و کلید نخستین شهر تمدن را در دستان مردمان خاورمیانه دیده است، اما پیشرفت‌های غرب و سربر آوردن تمدن استوار بر مدرنیته و غفلت سازندگان اصلی تمدن از قافله پیشرفت و توسعه انسانی سبب شده است که غرب نه به عنوان یک کشور مشخص یا جمعی از متفکران وابسته به یک مکتب فکری خاص، بلکه از موضع پرچمدار تمدن پسا صنعتی، همواره از نوعی برتری تمدنی بر شرق و بویژه آسیا سخن بگوید.

● **داریوش شایگان در مقاله‌ای با عنوان «تعطیلات تاریخ» ایجاد فاصله میان تمدن آسیا و غرب را بررسی و نقد کرده است. به عقیده وی، «وقتی عصر مدرن شروع شد، ما دیر رسیدیم و جامانیدیم. وقتی گفتمان مدرن شروع شد، ما در بازی شرکت نکردیم و به تعطیلات تاریخ رفتیم».** شایگان معتقد است که البته ماجرای تعطیلات تاریخ فقط شامل حال مانوده بلکه شامل حال همه تمدن‌های سنتی بوده است.

- \_\_\_\_\_ (۱۳۸۰) «بای در آب و پای در خاک» (گفت‌وگو)، همشهری ماه، ۶ مرداد.
- عظیمی، حسین، (۱۳۷۸). «توسعه و ارتباط آن با تمدن»، (مقاله)، مجموعه مقالات اجلاس بررسی راه‌های عملی حاکمیت و جدان کاری و انضباط اجتماعی. به اهتمام: محمد قراگوزلو. تهران: دانشگاه آزاد اسلامی.
- قراگوزلو، محمد، (۱۳۷۹). «چندگانگی در معنای مفهوم تمدن»، (مقاله)، حیات نو، ۷ آبان.
- گولد، جولیس؛ کولب، ویلیام (۱۳۷۶). فرهنگ علوم اجتماعی. ویراستار: محمد جواد زاهدی. تهران: مازیار.
- لیتون، رالف، (۱۳۳۷). سیر تمدن. برگردان: پرویز مرزبان. تهران: فرانکلین.
- عراقی، احسان (۱۳۵۵). آنچه خود داشت. تهران: امیرکبیر.
- هر میداس یانود. داود (۱۳۷۷). «بر خورد تمدن‌ها یا گفت‌وگوی آنها»، (مقاله)، چستی گفت‌وگوی تمدن‌ها.
- یامازاکی، مازاکازو. «غرب و پویایی تمدن در شرق آسیا» (مقاله). برگردان: جهانگیر جهانگیری، اطلاعات سیاسی - اقتصادی، ۱۶۲-۱۶۱.
- برداشت آزاد از مقاله: حسین عظیمی، «توسعه و ارتباط آن با تمدن»، مجموعه مقالات دومین اجلاس و جدان کاری و انضباط اجتماعی، به اهتمام محمد قراگوزلو، ص: ۱۹۵.
- Baylis John, and Smit. Steve, (1997). *Globalization of world Politics*, London, Oxford University.
- Held. David, (1991). *Political Theory today*, New York, Polity.
- Lewis. B (1994). *The shaping of the modern middle East*, New York, Oxford.
- Linton. Ralf, *The study of man*, New York Prentice Hall, 1964.
- Toyenbee. Arnold, (1964). *A study of History*, Abridged by Somerwell, D.C. Oxford, Oxford University.
- White. Leslie, and Dillingham. Beth, (1974). *The concept of culture*.
- Wilson. Richard (1992). *Compliance Ideologies*, New York, Cambridge University.
- این مقاله بعدها اساس کتابی شد با مشخصات زیر:  
Leslie A. White and Beth Dillingham, *The concept of culture* 1973.
- به نقل از: قاسم افتخاری، «فرهنگ و تمدن، تفاوت‌ها و شباهت‌ها». (این مقاله در یکی از جلسات داخلی گروه علوم سیاسی مرکز بین‌المللی گفت‌وگوی تمدن‌ها ارائه شد و از سوی اعضای وقت گروه که نگارنده نیز در شمار ایشان بود- مورد نقد و بررسی قرار گرفت و در گزارش گفت‌وگو ش: ۴ به چاپ رسید.)

- ابن خلدون. عبدالرحمن، (۱۳۷۲). مقدمه این خلفون. برگردان: محمد سپهریون گلابادی، چاپ سوم: تهران، علمی فرهنگی. (دو جلد).
- اسلامی ندوشن. محمدعلی، (۱۳۷۱). فرهنگ و شبه فرهنگ. چاپ اول، تهران: یزدان.
- ایشینگلر. اسوالد، (۱۳۶۹). فلسفه سیاست. برگردان: هدایت‌الله فروهر. وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- برنال. جان، (۱۳۵۴). علم در تاریخ. برگردان: اسدپور پیرانفر. تهران، امیرکبیر. (جلد اول).
- بشیرورسی، شبیر، (۱۳۷۷). «جنبه‌های فرهنگی و معنوی گفت‌وگوی میان تمدن اسلامی و تمدن غرب» (مقاله)، چستی گفت‌وگوی تمدن‌ها. تهران: سازمان مدارک فرهنگی انقلاب اسلامی.
- بلخی، جلال‌الدین محمد، (۱۳۷۵). مثنوی معنوی. به اهتمام: ر. نیکلسن، چاپ پنجم، تهران: امیرکبیر.
- بیرو. آلن، (۱۳۷۵). فرهنگ علوم اجتماعی. برگردان: باقر ساروخانی. تهران: کیهان.
- تافلر. الوین، (۱۳۷۴). جنگ و پادجنگ. برگردان: مهدی بشارت. تهران: اطلاعات.
- تافلر. (الوین، هایدی)، (۱۳۷۶). به سوی تمدن جدید. برگردان: محمد رضا جعفری. تهران: سیم‌رخ.
- توسی. موریزو، (۱۳۷۷). «تنوع‌های فرهنگی و منشأ تمدن‌های اولیه»، (مقاله)، چستی گفت‌وگوی تمدن‌ها.
- توین‌بی. آرنولد، (۱۳۶۶). تاریخ تمدن. برگردان: یعقوب آژند. چاپ چهارم، تهران: مولی.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۶۵). تحقیقی در باب تاریخ. برگردان: ع. وحید مازندرانی، ج ۲، تهران: توس.
- جعفری. محمدتقی، (۱۳۷۶). «پلورالیزم دینی»، (مقاله)، کتاب نقد، ش. ۴، پاییز.
- دورانت. ویل. (۱۳۶۸). درآمدی بر تاریخ تمدن. برگردان: احمد بطحایی و خسار دهبیمی. چاپ دوم، تهران: آموزش انقلاب اسلامی.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۷۲). *لذات فلسفه*. برگردان: عباس زریاب خویی، چاپ هشتم، تهران، علمی، فرهنگی.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۷۲). تاریخ تمدن. ج ۱. برگردان: احمد آرام، علی یاشایی و امیرحسین آریانیور. چاپ چهارم، تهران: آموزش انقلاب اسلامی.
- \_\_\_\_\_ سیف‌زاده، سیدحسین. (۱۳۷۷). «مبادله همکاری تمدنی و مفاهیم همدلانه فرهنگی»، (مقاله) چستی گفت‌وگوی تمدن‌ها.
- شایگان. داریوش، (۱۳۸۰). افسون‌زدگی جدید. برگردان: فاطمه ولیانی. تهران: نشر پژوهش‌فروزان‌روز.