

فرهنگ، سیاست و روابط بین الملل^۱

دکتر احمد نقیب‌زاده^۲

فرهنگ از مقوله‌های سهل و ممتنع علوم اجتماعی است که هر کس برداشت خاصی از آن دارد اما زمانی که قرار باشد، تعریفی علمی از آن به عمل آید دشواری کار آشکار می‌شود. از آنجا که شروع و اوج مطالعات اجتماعی در قالب رشته‌ها و موضوع‌های مشخص با عصر اثبات‌گرایی مقارن بود، مقوله‌های فرهنگی فضای مناسبی برای رشد پیدا نکردند. زیرا ادغام مطالعات فرهنگی در چنین چارچوب تنگی که با جنبه‌های کیفی و تفسیری علوم فرهنگی (اصطلاح ویلهم دیلتای) در تعارض قرار دارد، ناممکن بود. این تعارض از آنجا ناشی می‌شود که فرهنگ از یک سو قابل فروکاستن به کمیات و اعداد و ارقام نیست و از سوی دیگر جز با تفسیر قابل توضیح نمی‌باشد، در حالی که اثبات‌گرایی مبتنی بر عینیت و کمیت است. در عین حال فرهنگ قبل از آن که موضوع یک رشته‌ی خاص دانشگاهی باشد، پیوسته در کانون اندیشه‌های اجتماعی قرار داشته است. کتاب روح القوانين مونتسکیو گواهی بر این مدعا است. رابطه‌ی فرهنگ و سیاست نیز قبل از آن که موضوع بحث‌های نظری قرار گیرد در حوزه‌ی سیاست عملی مورد توجه قرار گرفت. توجه به خلق و خوی اقوام، ملت‌ها، آداب و رسوم و رفتار آنها در مراودات دیپلماتیک امری معمول است. اما آنچه باعث جدیت این

۱. این مقاله در چارچوب طرح پژوهشی نویسنده تحت عنوان: "تأثیر فرهنگ ایرانی بر سیاست خارجی"، با دفتر مطالعات سیاسی و بین‌المللی وزارت امور خارجه تهیه شده است.

۲. احمد نقیب‌زاده، دانشیار علوم سیاسی دانشگاه تهران است.

مسأله شد، استعمار بود. تمام مطالعاتی که در دو سه قرن اخیر صورت گرفته است بدون یک پشتوانه سیاسی و قدرتی که محرک تحقیق و پژوهش در آن زمینه باشد، نبوده است. از این رو نمی‌توان رشته‌هایی مانند مردم‌شناسی، جامعه‌شناسی و مباحث فرهنگی را به این بهانه‌ها بدنام کرد. استعمار حتی اصطلاحات و مفاهیم جدیدی را هم به وجود آورد؛ مثل فرهنگ‌زدایی.^۱ از آن‌جا که موضوع مقاله‌ی حاضر مطالعه‌ی رابطه‌ی بین فرهنگ و سیاست خارجی است، در سه بخش به این موضوع می‌پردازیم، فرهنگ چیست؟ رابطه‌ی فرهنگ و سیاست چگونه است و داده‌های فرهنگی چگونه بر سیاست خارجی اثر می‌گذارد، امیدواریم در بحث‌های بعدی خود بتوانیم این بحث نظری را در مورد ایران (به صورت مطالعه‌ی موردی) به کار ببندیم.

۱- فرهنگ چیست؟

واژه و مفهوم فرهنگ در اندیشه‌ی غربی به آسانی ریشه‌های مذهبی، قدسی و آیینی آن را آشکار می‌سازد. Culture از ریشه‌ی Culte به معنای پرستش یا بهتر بگوییم آداب و آیین پرستش گرفته شده است؛ سپس با مصدر Cultuer به معنای کاشتن و کشاورزی رابطه‌ی دستوری برقرار کرده است. کشاورزی در ایران باستان امری مقدس و جزو عبادات محسوب می‌شده است اما در فرهنگ غرب جنبه‌ی پرورشی آن بیشتر مورد نظر بوده است. معنای کاشت و پرورش گیاه^۲ تا اوایل قرن هجدهم ادامه یافت، اما از آن پس به پرورش فکر و اندیشه نیز تسری یافت. مفهوم فرهنگ از اواسط قرن ۱۸ در برابر طبیعت قرار گرفت و زوج Culture/Nature به عنوان مرز حیات طبیعی و حیات بشری و وجه تمایز انسان از حیوان و طبیعت، در عصر روشنگری، کاربستی گسترده در ادبیات این دوره پیدا کرد؛ به ویژه آن که معنای پرورشی آن با یکی از اصول مدرنیته یعنی پیشرفت^۳ همسویی داشت.^(۱)

در فرانسه فرهنگ، مترادف واژه/ مفهوم دیگری نیز قرار گرفت که در حرکت روشنگری

-
1. Deculturation.
 2. Culture.
 3. Progress.

فرانسه جایگاه رفیعی داشت و آن تمدن^۱ بود. در همان حال فرهنگ، بیشتر مبین جنبه‌های فردی زندگی بشر و تمدن مبین جنبه‌های جمعی آن بود. هنوز تا ابداع یک مفهوم علمی از فرهنگ، راه درازی در پیش بود. رشته‌ی قوم‌شناسی و به‌طور مشخص یک قوم‌شناس انگلیسی به نام ادوارد برنوت تایلر (۱۹۱۷-۱۸۳۲) در اراییه‌ی تعریف جامع از فرهنگ پیشگام شد. وی نیز که تحت تأثیر نگرش فرانسوی بین فرهنگ و تمدن، تمایزی قایل نمی‌شد، نوشت: "فرهنگ یا تمدن در معنای قوم‌شناسی آن عبارت است از مجموعه‌ی مشتعل بر شناخت، باورها، هنر، اخلاق، آداب و دیگر ملکات یا عادات اکتسابی انسان به عنوان عضوی از یک جامعه".^(۲) پس از آن مردم‌شناسان و جامعه‌شناسانی چون فرانسیس بوآس (۱۹۴۲-۱۸۵۸)^۲ در آلمان، دورکیم در فرانسه و برونیسلاو مالینفسکی (۱۹۴۲-۱۸۸۴) در انگلیس در پی اراییه‌ی تعریفی علمی از فرهنگ برآمدند. مالینفسکی در کتاب مشهور خود موسوم به "نظریه‌ی علمی از فرهنگ"^(۳)، فرهنگ را از دیدگاه کارکردگرایی مورد بررسی قرار داد و ارتباط آن را با مجموعه‌ی اجتماعی به نمایش گذاشت. این امر پنجره‌های جدیدی بر مطالعات فرهنگی گشود. به برکت این گشایش بود که کروبر و کلوک هوهن از مردم‌شناسان امریکا، در آغاز دهه‌ی ۵۰ سیاهه‌ی از تعاریف جامعه‌شناسان و مردم‌شناسان از فرهنگ را عرضه داشتند.^(۴)

در سال‌های پس از جنگ جهانی دوم، فرهنگ به عنوان یک موضوع کلیدی در کانون تحلیل‌های کارکردگرایی مردم‌شناسی قرار گرفت. از بین نظام‌گرایان نیز پارسونز و سوروکین به فرهنگ و نقش مذهب و مقدسات در درون یک نظام فرهنگی توجه خاصی مبذول داشتند. سوروکین راه خروج جوامع از بن بست را بسیج و زمینه‌ی بسیج را فرهنگ معرفی می‌کند. به ویژه آن که هیچ تحول و دگرگونی بدون پادرمیانی عامل فرهنگ امکان‌پذیر نیست. پارسونز هم فرهنگ را به عنوان رشته‌ی وحدت همه‌ی نیروها و حوزه‌های زندگی جمعی و فردی، در مرکز تحلیل‌های جامعه‌شناختی خود قرار می‌دهد؛ به ویژه نقش او در برقراری پیوند بین فرهنگ و سیاست قابل توجه است. این رابطه از طریق رابطه‌ی ساختاری بین زیر نظام

1. Civilisation.

2. Franz Boas.

فرهنگی و زیرنظام سیاسی برقرار می‌شود.

در میانه‌ی این مطالعات و بحث‌ها بود که عده‌یی از سیاست‌شناسان بحث فرهنگ سیاسی را به میان آوردند. تقسیم فرهنگ به فرهنگ اقتصادی، سیاسی و غیره فقط می‌توانست کار جامعه‌شناسان امریکایی باشد و گرنه جامعه‌شناسان اروپایی که هنوز به آموزه‌های دورکیم و ویر وفادار بودند، چنین تقسیم‌هایی را نمی‌پذیرفتند. اما زمانی که جامعه‌شناسان آنگلو ساکسن به جامعه‌شناسی تاریخی توجه جدیدی مبذول داشتند، جامعه‌شناسان اروپایی نیز با آنها همراه نشدند و در آنجا امر مقدس و نقش مذاهب در شکل‌گیری حوزه‌های فرهنگی و نظام‌های سیاسی در کانون مباحث جامعه‌شناسی تاریخی قرار گرفت.

رابطه‌ی سیاست و فرهنگ چندی به دلیل سیطره‌ی مکتب واقع‌بینی که منکر تأثیر فرهنگ بر سیاست خارجی بود و هم‌چنین به دلیل تأثیر نگرش‌های متأثر از مارکسیسم یا مارکسیست‌های تاریخ‌گرا مثل مورو، اسکاچپول و والرشتاین، مورد بی‌مهری قرار گرفته بود. اما جامعه‌شناسی تاریخی از یک سو و فروپاشی شوروی به عنوان یک رویداد اثرگذار بر نگرش‌های سیاسی از سوی دیگر رابطه‌ی فرهنگ و سیاست را به صورت موضوعی جالب مطرح ساخت، زیرا در عصر "جهان‌گرایی"^۱ بحث حقوق بشر، خرده فرهنگ‌ها، برخورد یا گفت‌وگوی فرهنگ‌ها و ده‌ها مقوله‌ی دیگر که در گذشته کمتر مورد توجه اندیشمندان روابط بین‌الملل قرار می‌گرفت به صورت موضوع‌های حاد سیاست بین‌الملل مطرح شدند.^(۵)

۲- فرهنگ و سیاست

از میان مطالعات فرهنگ که به پاره‌یی از آنها در بالا اشاره شد می‌توان سه نظریه‌ی عمده، در مورد روابط فرهنگ و سیاست، را از هم تفکیک کرد. یکی نظریه‌های فرهنگ‌گرا^۲ که فرهنگ را بن‌مایه‌ی تمامی کنش‌های اجتماعی از جمله سیاست تلقی می‌کنند و دیگری نظریه‌هایی که فرهنگ را مخلوق جامعه و تابع عوامل دیگر از جمله (به نظر عده‌یی از آنها) سیاست می‌دانند و از جامعه‌شناسی سیاسی فرهنگ سخن به میان می‌آورند و بالاخره

1. Globalization.

2. Culturaliste.

تعامل‌گرایان که فرهنگ و سیاست و سایر پدیده‌های اجتماعی را در کنش و واکنش با یکدیگر می‌بینند.

الف) دیدگاه فرهنگ‌گرا و تابعیت سیاست از فرهنگ: این دیدگاه با کارهای

مردم‌شناسان امریکایی در دهه‌ی ۵۰ ظهور کرد. مالینفسکی، گیرتز و بروان در صدر این مکتب قرار می‌گیرند. اگر تعریف مالینفسکی از فرهنگ را بپذیریم که می‌گوید: "فرهنگ اعم از ابتدایی یا پیچیده، کلیتی است مشتمل بر ابزارهای مادی و جنبه‌های غیرمادی زندگی انسان مثل باورها و عادات و آداب و رسوم که به انسان اجازه می‌دهد با مسایل ملموسی که فراروی او قرار می‌گیرند مقابله کند،"^(۶) آنگاه فرهنگ نه تنها به تصورات و رفتارهای مردمی جهت می‌دهد بلکه تعیین‌کننده‌ی رفتارهای جمعی نیز تلقی می‌شود. فرهنگ تمام زندگی بشر را دربرمی‌گیرد و روابط انسان‌ها با یکدیگر و با محیط آنها را تنظیم می‌کند و به ویژه در فرآیند ادغام فرد در بدنه‌ی جامعه، نقش اساسی ایفا می‌کند.

کلیفورد گیرتز هم همین باور را در قالبی نظام‌گونه (سیستماتیک) القا می‌کند. فرهنگ در انگاره‌ی گیرتز نظامی معرفی می‌شود که دارای ابعاد گوناگون است و این عناصر در ارتباط با یکدیگر کلیتی تام و فراگیر به وجود می‌آورند. وی مختصات اساسی یک نظام فرهنگی را به شکل زیر معرفی می‌کند:^(۷)

-- فرهنگ ادغام‌گراست، زیرا موجد پیوندهای اجتماعی است. تعامل‌های اجتماعی و کنش و واکنش بین بازیگران اجتماعی فقط در صورتی امکان‌پذیر است که کمیته‌یی از رمزگان (کدها) معانی بین آنها وجود داشته باشد.

- فرهنگ هنجاری است، زیرا قواعد جهت‌گیری در کنش‌های اجتماعی را در قالب نظام ارزش‌ها به افراد تحمیل می‌کند.

- فرهنگ جامع است؛ زیرا عناصر مختلف زندگی اجتماعی را در قالب منطق وحدت بخش معنایی خود، به هم جمع می‌آورد. به عبارت دیگر به برکت شبکه‌یی از معانی و تفاسیر مشترک، تمام فعالیت‌ها و روابط لازم برای تأسیس یک جامعه را به هم پیوند می‌دهد.

گی روزه جامعه‌شناس فرانسوی نیز نقش‌های اجتماعی فرهنگ را چنین

برمی‌شمارد: (۸)

- الگوهای فرهنگی، قواعدی هستند که در هر شرایط اجتماعی به کنش افراد یک جامعه چنان ساختی می‌بخشد که برای سایر افراد آن گروه یا جامعه قابل فهم و قبول باشد.
- نقش‌های اجتماعی، مجموعه‌های خاصی از الگوهای کنش هستند که به انجام کار ویژه‌های اجتماعی مختلف در چارچوب جمع ساخت می‌بخشند. مانند نقش‌های خانوادگی پدر یا مادر.

- احکام یا تحکیم‌های مثبت و منفی که از یک نظام فرهنگی سرچشمه می‌گیرند با الگوها و نقش‌های اجتماعی مطابقت داشته و جنبه‌ی الزامی آنها را تضمین می‌کنند.
- ارزش‌ها که شاه بیت نظام فرهنگی هستند، قدرت هنجاری الگوها و نقش‌ها را به طور کارآمدتری از احکام تضمین می‌کنند.

- سمبل‌ها یا نمادها به عنوان نشانه‌های آشکاری که جایگزین واقعیت‌های پنهان می‌شوند، از طریق رمزگان معنادار رابطه بین دال و مدلول را برقرار می‌کنند.
به این ترتیب کارویژه‌های اساسی فرهنگ عبارتند از تأسیس جامعه، ایقاع نقش روانی - اجتماعی که به شخصیت افراد شکل می‌دهد؛ انسانی کردن محیط انسان. (۹)

این ویژگی‌ها فرهنگ را به صورت ناظم روابط اجتماعی و کنش‌های فردی و گروهی در می‌آورد که به سلسله مراتب اجتماعی نیز قالب خاص خود را می‌بخشد. در این جاست که می‌توان همراه با ایوشمی^۱، جامعه شناس فرانسوی اذعان کرد که فرهنگ خصوصیتی کاملاً سیاسی دارد، (۱۰) اعم از این که آن را به صورت کلی و در قالب فرهنگ عمومی در نظر بگیریم یا آن را به حوزه‌های مختلفی از جمله فرهنگ سیاسی تقسیم کنیم. نکته‌ی اخیر شامل انبوه کارهایی می‌شود که در مورد اسطوره و سیاست، دین و سیاست و فرهنگ سیاسی صورت گرفته است.

اسطوره و سیاست - ژولین فروند^۲ اسطوره را نوعی تبیین گذشته گرا توصیف می‌کند که فرضیه‌ی مجازی یا افسانه‌یی را جانشین تحلیل علمی می‌کند. (۱۱) اسطوره‌ها آن دسته

1. Yves Schemel.

2. Julien Freund.

از تصورات جمعی هستند که از نظر زمانی بی‌تاریخ و از نظر رابطه با واقعیت، سورئالیست بوده و برپایه‌ی آرزوها و ناکامی‌های یک قوم شکل گرفته‌اند. کار اسطوره این است که ناخودآگاه جمعی را به قسمت خودآگاه آن گره می‌زنند. اسطوره‌ها محکم‌ترین رشته‌هایی هستند که تداوم فرهنگی یک جامعه را تضمین و پایه‌ی محکمی برای هویت فرهنگی یک قوم یا جامعه به وجود می‌آورند. امروز که علوم اجتماعی به سرعت از پایه‌های عینی محروم و در قالب روایت، متن و تفسیر تعریف می‌شوند، اسطوره‌ها که خود روایتی غیرمتداول از تاریخ و رویدادها هستند، اهمیت خاصی پیدا می‌کنند. به همین دلیل نیز پل ریکور، بزرگ‌ترین فیلسوف زنده‌ی فرانسوی، اسطوره را نوعی تفسیر فلسفی تعریف می‌کند.^(۱۲) به هر صورت اسطوره‌ها خود مؤسس جامعه، دولت و هر پدیده‌ی جمعی دیگر هم هستند. پی‌یر کلاستر به شدت از این نکته دفاع می‌کند و معتقد است که منشأ جامعه از پویایی درونی آن سرچشمه نمی‌گیرد بلکه این آیین‌ها و افسانه‌ها هستند که اولین ماده‌ی همبستگی اجتماعی را به وجود می‌آورند: "اگر جامعه خود به باز تولید خود می‌پردازد نباید چنین تصور کرد که خود-بنیان هم هست، بلکه بنیان‌گذاری جامعه و نهاد آن به عاملی پیش اجتماعی^۱ یا فوا اجتماعی^۲ مربوط می‌شود. این عامل، کار کسانی است که پیش از آدم‌های کنونی و در زمانی غیر از زمان آنها قرار داشته‌اند. این عوامل کار اجداد و پیشینیان ما بوده و افسانه‌ها مانند شرح نمایش بنیان‌گذاری جامعه به وسیله‌ی اجداد ما، بنیان جامعه‌ی را پی‌افکننده و به جمع‌آوری اندرزها، قواعد و قوانین آن و مجموعه دانشی پرداخته‌اند که باید طی آیین‌های اولیه به جوانان منتقل گردد.^(۱۳) رومولیوس را که گرگ پس از تولد به کوه‌ها برده بود، پس از بزرگ شدن باز آمد و شهر رم را پی‌افکنند. این افسانه‌ی مؤسس دولت - شهر رم بود. جمشید جم نیز کشور ایران را بنا نهاد و هر آنچه او از عدل و داد، کشاورزی و ابداع و اختراع انجام داد، روایت‌هایی است که فرهنگ عمومی ایران را پی‌نهاد. راز تداوم فرهنگ ایران نیز در همین اسطوره‌هاست. جوانمردی و پیکار با اهریمن و رجحان شهادت بر زندگی بیهوده و خفت‌بار، هنوز هم جزو نظام ارزشی مردمی است که در پهنه‌ی این سرزمین زندگی می‌کنند. به همین

1. Pre-Social.

2. Meta-Social.

سان اگر دولتی یا حکومتی بتواند بر قدرت اسطوره‌ها تکیه زند ستاره‌ی اقبالش از هر دولت عقل‌گرایی درخشان‌تر خواهد بود. زیرا همان‌طور که نویسنده‌ی کتاب "افسانه‌های سیاسی مدرن" می‌گوید: افسانه، انسان را به دوران طلایی و افسانه‌یی گذشته برگردانده و نگرش پیوستاری از جامعه‌یی که در آن زندگی می‌کند در خود احساس می‌کند. (۱۴)

افسانه‌ها هنوز هم حالت تأسیس‌کنندگی خود را حفظ کرده‌اند چنان‌که مالینفسکی اسطوره را چونان "منشور اجتماعی" توصیف می‌کند. (۱۵) دولت‌های تازه تأسیس از آن بهره می‌گیرند تا به ملت خود هویت بخشند و مبنایی برای قدرت سیاسی خود پیدا کنند. استفاده از افسانه‌ها اگر از حد معینی بگذرد، زنگ خطر فاشیسم به صدا درمی‌آید. دولت‌های ناآرام کنونی، همان‌هایی هستند که کار خود را بر افسانه بنا نهاده‌اند. دولت هیتلر نمونه‌ی بارز دولتی است که بر پایه‌ی جاودانگی افسانه‌یی بنا شده بود. (۱۶) دولت اسرائیل یک سره از افسانه نشأت گرفته و همه‌ی دولت‌های تازه به استقلال رسیده‌ی آسیای مرکزی به دنبال افسانه‌ی بنیان‌گذاری خویش هستند. دولت ترکیه نیز چندی در پی افسانه‌ی پان توراییسم بود. هم‌چنین سخنرانی‌ها و تشریفات سیاسی و رابطه‌ی آنها با افسانه‌پردازی را نباید از یاد برد. شاید هیچ چیز به اندازه‌ی افسانه در شکل‌گیری یک دولت و در فرآیند سلطه دخیل نباشد.

دین و سیاست: دورکیم زمان تولد مذاهب را در کتاب "صور اولیه‌ی حیات مذهبی" به دوره‌ی خاصی از تکوین اجتماعی رجعت می‌دهد که مانند افسانه‌ی دمیدن روح در جنین، هم موجودیت آن را اعلام می‌دارد و هم تداوم آن را تضمین می‌کند. نظام ارزشی که در قلب نظام فرهنگی قرار دارد، رابطه‌ی مستقیمی با مذهب دارد و اگر قرار باشد نظام فرهنگی، تعیین‌کننده‌ی زندگی سیاسی تلقی شود سهم مذهب در این تأثیرگذاری بسیار زیاد خواهد بود. این‌گونه تحلیل‌ها در روزگار فعلی با کارهای آیزنشتاد گره می‌خورد. وی به نوعی گونه‌شناسی از نظام‌های فرهنگی بزرگ دست زده است که نقطه‌ی آغاز آنها به پیدایش مذاهب بزرگ برمی‌گردد. معیار اصلی تقسیم‌بندی بسیار جالب او نوع رابطه‌یی است که مذهب بین آسمان و زمین یا لاهوت و ناسوت یا نظم استعلایی و نظم زمینی برقرار می‌کند. از این رو ادیان و مذاهب به سه دسته‌ی اصلی تقسیم می‌شوند: (۱۷) اول مذاهبی که رابطه‌ی بین زمین و

آسمان را به کلی قطع شده فرض می‌کنند و براین باورند که خداوند پس از خلق انسان او را به حال خود وا گذاشت. این‌گونه مذاهب یا به عبارت بهتر مکاتب مانند کنفوسیوس، کار این جهان را به دست عقلا و حکما می‌سپارند و دلیلی برای تشکیل نخبگان مذهبی نمی‌بینند. نتیجه‌ی این بینش در حوزه‌ی سیاست، استقلال کامل سیاست از مذهب و رهبری جهان سیاست است. دوم مذهبی که نظارت آسمان را بر زمین پیوسته و مستمر می‌بینند. مانند مذهب هندو که در آن نخبگان مذهبی و برهمنان از قدرت زیادی برخوردارند، زیرا به عنوان نمایندگان آسمان بر روی زمین مأموریت دارند تا بر همه چیز و همه کس نظارت دقیقی اعمال کنند. سیاست در این‌گونه جوامع تابع مذهب بوده و از هیچ استقلالی برخوردار نیست. سوم مذاهب بزرگ ابراهیمی یعنی یهود، مسیح و اسلام که در آنها نظم زمینی وظیفه دارد، خود را هرچه بیشتر با نظم آسمانی همراه سازد. در نتیجه، چالش فوق به این جوامع، پویایی می‌بخشد و هیچ حکمی یا وضعیتی ثابت تلقی نمی‌شود، زیرا نظم زمینی که مهم‌ترین تجسم آن نظام سیاسی است باید در جهت کسب مشروعیت و انطباق خود با نظم آسمانی در چالشی پایدار با مذهب به سر برد. در مجموع آیزنشتاد نتیجه می‌گیرد که نظام‌های فرهنگی وحدانی اساساً تکثرگرا هستند، زیرا نخبگان سیاسی و مذهبی از هم جدا هستند و این تفکیک پایه‌ی تفکیک‌های بعدی را تشکیل می‌دهد.

اما عده‌ی دیگر یکسان شمردن مذاهب گوناگون مانند یهود، مسیح و اسلام را که تفاوت‌های اساسی با یکدیگر دارند را نوعی کلی‌گویی و عدم توجه به حقایق امور می‌دانند. برتران بودیه در کتاب "دو دولت" توضیح می‌دهد که چگونه تاریخ مسیحیت حکایت از دوگانگی تشکیلات و نهادهای مذهبی و سیاسی دارد که نه تنها برگرفته از آموزه‌های مسیحیت است (نظریه‌ی دوشمشیر) بلکه در عمل نیز کلیسا توانست در بی‌خبری امپراتوری رم، سلسله مراتب و دستگاه دیوانی خود را بنا نهاده و گسترش دهد. از این رو وقتی قدرت دنیوی متوجه کلیسا شد، قدرت کلیسا در حد توان دفاع از خود استحکام یافته بود و امحای آن مقدور نبود. درحالی که در جوامع اسلامی به دلیل شرایط خاص اجتماعی، اقتصادی و سیاسی زمانه و بستری که اسلام در آن تولد یافت، وحدت به عنوان رمزگان (کد) مسایل اجتماعی بر آنها حاکم شد. در آن روزگار نه دولتی در عربستان وجود داشت و نه ساختار خاص

اجتماعی حاکم بود. در دوره‌ی گذار از جامعه‌ی قبیله‌یی به جامعه‌ی شهری، اسلام خود به عنوان داور به کمک فراخوانده شد و در نبود یک قدرت دنیوی به نیازهای سیاسی، اجتماعی، فرهنگی و حق اقتصادی جامعه‌ی خود پاسخ گفت. نتیجه آن شد که سیاست در جوامع اسلامی هرگز به استقلالی که در غرب به آن دست یافت، نرسید. این امر خود پی آمدهای ناگواری برجای گذاشت از جمله تناوبی از سلطه‌ی غیرمشروع و شورش که شاخص زندگی سیاسی این جوامع گردید. (۱۸) زیرا نظم‌های این جهانی از نظم آرمانی اسلام به دور بوده و در نتیجه فاقد مشروعیت بودند.

حاصل نگرش‌های دینی سیاست به صورت جزئی آن در مجموع این است که باید بنیان‌های فرهنگی هر نظام اجتماعی را به طور جداگانه بررسی کرد و فرهنگ اقتدار خاص هر جامعه را تعریف کرد. (۱۹) به طبع تحولات و گسیخت‌های فرهنگی نظیر جنبش اصلاح دینی در دوره‌ی نوزایی اروپا نیز از اهمیت خاصی برخوردار خواهند بود اما هیچ‌گاه نباید از سرچشمه‌های اصلی غافل ماند.

فرهنگ سیاسی - همان‌طور که دیدگاه فرهنگ‌گرا از درون مکتب کارکردگرایی بیرون آمد، فرهنگ سیاسی نیز از همان مادر زاده شد. کار اساسی در این زمینه، محصول تلاش‌های گابریل آلموند و سیدنی وریا بود. سؤالی که آنها در پی پاسخ آن بودند این بود که بنیادهای فرهنگی دموکراسی چیست؟ آنها با توجه به سه سنتی که در جامعه شناسی سیاسی غرب شکل گرفته است یعنی برداشت فلسفی مبتنی بر اخلاق سیاسی، برداشت جامعه شناختی و برداشت روان‌شناختی یادآور می‌شوند که هیچ یک از این برداشت‌ها نمی‌توانند پاسخ صحیحی به پرسش بالا بدهند. تعریف آلموند و وریا از فرهنگ عبارت است از جهت‌گیری روانی در برابر موضوع‌های اجتماعی، به عبارت دیگر درونی کردن نظام سیاسی به واسطه‌ی روان‌شناسی خاص هر فرد. از این رو فرهنگ سیاسی عبارت است از نحوه‌ی نگرش و بینش هر فرد نسبت به نظام و شخصیت‌های سیاسی و نگرش شخصیت‌های سیاسی نسبت به مردم. آنها همسویی بین فرهنگ و ساختار را موجب ثبات نظام سیاسی می‌دانند و در این راستا سه سطح فرهنگ سیاسی که با سه نوع نظام سیاسی همخوانی دارند را از هم

تفکیک می‌کنند. اول فرهنگ سیاسی بسته و کور یا یاروشیال^۱ که با نظام‌های سیاسی ابتدایی و بسته سازگار است. دوم فرهنگ سیاسی انقیادی که در آن مردم از آگاهی برخوردارند اما به دلیل احترام یا ترس، منقاد قدرت سیاسی هستند. این فرهنگ مناسب نظام‌های اقتدارگرا و توتالیتر است که در آن سطحی از انفکاک ساختاری و تقسیم مشاغل وجود دارد، اما مشارکت و توسعه‌ی سیاسی وجود ندارد. سوم فرهنگ مشارکتی که در آن هم آگاهی وجود دارد و هم مشارکت و این فرهنگ با نظام‌های دموکراتیک (غربی) با ویژگی تقسیم کار بالا و نهادهای پارچا همخوانی دارد. (۲۰)

اولین انتقادی که بر نگرش آلموند و وریا صورت گرفته مربوط به استقلال بیش از حد فرهنگ سیاسی است که آن را از مادر خود یعنی فرهنگ عمومی به طور کلی جدا ساخته است. انتقاد دیگر مربوط به تعیین‌کنندگی فرهنگ سیاسی است که گویا تمام نظام‌های سیاسی تابعی از فرهنگ سیاسی جامعه‌ی خویشند. چگونه می‌توان نقش دیگر عوامل اجتماعی را نادیده گرفت. "این مکتب با نادیده گرفتن روابطی که سیاست را به مذهب و اقتصاد یا سایر ابعاد کنش اجتماعی پیوند می‌دهد، خود را از دست‌آوردهای اساسی روش‌های ساختاری محروم ساخته است." (۲۱)

ب) فرهنگ به عنوان تابعی از قدرت سیاسی: مارکس و ماکس وبر هر دو برای باورند که قدرت فرهنگ‌های مختلفی که در رقابت با یکدیگر به مقابله برمی‌خیزند تابع مستقیم قدرت اجتماعی گروه‌هایی است که حامی یا حامل این فرهنگ‌ها هستند. (۲۲) چنان‌که دیدیم در آموزه‌های مارکس، سیاست و فرهنگ بازتابی از شرایط تولید هستند. این دو مقوله هر دو در حوزه‌ی روبنا قرار دارند. اما سیاست در قالب سلطه عبارت است از قدرت طبقه‌ی که مالکیت ابزار تولید را در دست دارد و فرهنگ مسلط هم چیزی جز ارزش‌های همین طبقه نیست که در قالبی غیرمادی بر طبقات زیر سلطه تحمیل می‌شود. به عبارت دیگر سیاست تابعی از شیوه‌ی تولید و فرهنگ تابعی از شیوه‌ی اعمال سلطه خواهد بود. ماکس وبر نیز از

۱. Paroisse کوچک‌ترین واحد در تقسیمات سرزمینی کلیسا بود که در آن مردم چشم و گوش بسته تابع پیش‌نماز یا Cure بودند که تنها مقام سیاسی و مذهبی آن واحد بود.

منظری دیگر به جامعه شناسی سیاسی فرهنگ یعنی شرایط سیاسی که در آن یک فرهنگ بر فرهنگ‌های دیگر غلبه می‌یابد، اهمیت خاصی قایل است. او به خوبی می‌داند که دست کم یکی از دلایل پیروزی پروتستانتیسم در اروپای شمالی و غربی، هواداری شاهزادگان این کشورها از مذهب جدید بود که آنها را نیز از قید سلطه‌ی بازوی دنیوی کلیسا، یعنی امپراتوری مقدس رم - ژرمنی‌رهایی می‌بخشید. اما از یک زاویه‌ی دیگر می‌توان و بر را بنیان‌گذار فرهنگ‌گرایی دانست. زیرا او دگرگونی در اندیشه‌ی مذهبی عصر نورانی را مایه‌ی تحولات بعدی تلقی می‌کند. اما همان‌طور که پارکین القا می‌کند، یک نظام ارزشی به عنوان رکن اصلی نظام فرهنگی، بدون حمایت یک قدرت نهادینه امکان نشرو پایداری نمی‌یابد. از سوی دیگر سلطه‌ی یک گروه بر گروه‌های دیگر نیز با تحمیل ارزش‌های آن گروه به گروه‌های زیر سلطه همراه است. (۲۳) نمونه‌های تاریخی فرضیه‌ی پارکین کم نیست. امپراتوری‌های ساسانی، صفویه و عثمانی از آن جمله است. امپراتوری ساسانی مذهب زرتشت را چنان بازسازی کرد که در خدمت قدرت سیاسی قرار گیرد و بتواند ایران را به یک ایدئولوژی مذهبی مجهز سازد تا در برابر دو امپراتوری مذهبی دیگر یعنی چین بودایی و رم مسیحی توان پایداری داشته باشد. چنین بود که اگر کسی در ایران آن روز به مسیحیت گرایش می‌یافت به خیانت سیاسی هم متهم می‌شد و حتی به عنوان عامل امپراتوری به مجازات‌های سختی می‌رسید. (۲۴) ترکان عثمانی هم که در قرن ۱۱ و ۱۲ میلادی چیزی حدود ۱۰ الی ۱۵ درصد جمعیت آناتولی را تشکیل می‌دادند، پس از سلطه‌ی سیاسی، زبان و مذهب خود را بر دیگران تحمیل کردند. به طبع اگر فرهنگ بخواهد در خدمت سیاست قرار گیرد تا حد زیادی جنبه‌های ایدئولوژیک پیدا می‌کند.

انتقاد وارد بر این نگرش این است که عکس این قضیه صادق‌تر است و آن این که فرهنگ، قدرت سیاسی را مایه‌ی گسترش خود قرار دهد. این نکته به ویژه در مورد اسلام صدق می‌کند. زیرا حکومت و قدرت در اسلام باید در خدمت ترویج دین باشد و نه عکس آن. اما در این که هیچ نظام فرهنگی بدون قدرت قادر به توسعه نخواهد بود کمتر شک روا داشته می‌شود. اما دیدگاه ساختارگرا که نه سیاست را به مذهب و فرهنگ و نه فرهنگ را به سیاست فرو نمی‌کاهد از اعتبار بیشتری برخوردار است.

ج) فرهنگ و سیاست در تعامل با یکدیگر: نظریه‌های نظام‌گرا یا سیستماتیک - مینا بهترین مدافع تعامل‌گرایی است. زیرا این الگو به ما امکان می‌دهد زیرسیستم‌های متعددی را در درون نظام اجتماعی از هم تفکیک کرده و سهم هر یک را در حفظ ساختار کلی بازشناسی کنیم. در این صورت کارهای پارسونز از اهمیت ویژه‌یی برخوردار خواهد بود. جامعه، خود نظامی است که به زیر سیستم‌های متعددی تقسیم می‌شود. اما از آن میان چهار زیر سیستم سیاسی، اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی، زیر سیستم‌های اساسی را تشکیل داده و از طریق زیرسیستم مبادله با یکدیگر پیوند خورده و بر یکدیگر اثر می‌گذارند. گرچه پارسونز دگرگونی در نظام فرهنگی را عامل مهمی در تحول اجتماعی می‌داند و تأکید می‌کند که فرهنگ نفوذ مسلطی بر نظام اجتماعی و سایر زیرسیستم‌ها اعمال می‌کند،^(۲۵) اما این تأکید را نمی‌توان به حساب فرهنگ‌گرایی یا گرایش به علیت فرهنگی به حساب آورد. حتی وقتی معیار فرهنگی را مایه‌ی تفکیک سه نوع جامعه‌ی ابتدایی، بینابین و مدرن قرار می‌دهد و برای مثال تأکید می‌کند که گذار جامعه‌ی ابتدایی به جامعه‌ی میانی بر اثر پیدایش خط صورت‌گرفت به سختی می‌توان او را فرهنگ‌گرا در معنای علی آن به حساب آورد. مگر آن که در وفاداری او به نظریه‌ی سیستم‌ها تردید روا داریم. البته پارسونز شناسان سه مرحله‌ی عمده در تحول افکار او را از هم جدا می‌کنند و تصریح می‌کنند که در مرحله‌ی سوم تا حد زیادی به وبر نزدیک شده بود که این بحث اینک مورد نظر ما نیست.

از جامعه‌شناسان دیگری که به تأثیر متقابل و نوعی همکاری بین فرهنگ و سیاست باور دارند، ژرژ بالاندیه است. این همکاری از نظر او در سایه‌ی یک عامل سوم یعنی نظم^۱ صورت می‌گیرد. "همسویی امر قدسی و سیاست در صورتی امکان‌پذیر است که این دو مفهوم از طریق نگرش یا مفهوم سومی که بر آنها مسلط است عمل کنند و آن نظم می‌باشد که اهمیت بالای آن را مارسل موس به ما گوشزد کرده است."^(۲۶) در جای دیگر می‌گوید: "امر قدسی و سیاست به همراهی یکدیگر به حفظ نظم موجود می‌پردازند و دیالکتیک بین آنها مثل همان دیالکتیکی است که موجد نظم شده است. در اینجا است که امکان یک کلیت

1. Ordre.

سازمان یافته، فرهنگ و جامعه‌یی به وجود می‌آید که انسان‌ها از طریق نگاهی‌تان امر قدسی و دارندگان قدرت به تکریم آن می‌پردازند.^{۲۷)} به این ترتیب اگر نظم را به جای نظام بگذاریم در اندیشه‌ی بالانديه نیز به همان تعامل فرهنگ و سیاست می‌رسیم که در اندیشه‌ی پارسونز شاهد آن بودیم.

۳- فرهنگ، سیاست خارجی و روابط بین‌الملل

هم زمان با طرح مسایل فرهنگی، نقش فرهنگ در جوامع مختلف، فرهنگ و سیاست، این سؤال هم مطرح شد که فرهنگ چه تأثیری بر سیاست خارجی می‌گذارد و در روابط بین‌کشورها چه نقشی ایفا می‌کند. از آنجا که این سؤال‌ها در دهه‌ی ۵۰ و ۶۰ مطرح می‌شد و در این زمان نگرش غالب بر روابط بین‌الملل همان مکتب موسوم به واقع بینی بود، جای مهمی در میان مباحث سیاست خارجی و روابط بین‌الملل باز نکرد. مورگنتا که نسبت به تأثیر داده‌های فرهنگی بر سیاست داخلی نگاه مثبتی داشت به صراحت معتقد بود اگر کسی به ملودی‌های چایکفسکی گوش فرا دهد، به هیچ روی به معنای علاقه به شوروی نیست و هیچ عاملی جز قدرت در روابط بین‌الملل مؤثر نیست. اما به تدریج که حنای مکتب رئالیسم کم‌رنگ‌تر می‌شد، توجه به مسایل فرهنگی در روابط بین‌الملل افزایش می‌یافت.

مارسل مرل - استاد روابط بین‌الملل دانشگاه سوربن - از اولین کسانی بود که پیشنهاد برای خروج از حلقه‌ی بسته‌یی که از زمان هابز بر روابط بین‌الملل سایه افکنده است به یک دیدگاه فرهنگی متوسل شد. کار مهم او ابتدا نقد دیدگاه‌های فرهنگ نما بود که با انتقاد تند از هگل شروع شد و به آندره زیگفريد، الی فور و هیپولیت تن که در پایان قرن نوزدهم به تعریف فرهنگ در قالبی روان‌شناسانه می‌پرداختند نیز سرایت کرد.^{۲۸)} پس از آن باید به انبوه کارهایی اشاره کرد که در مقیاسی خردتر در زمینه‌های فرهنگ و جنگ، فرهنگ و روابط اقتصادی، فعالیت‌های فرهنگی که در کنار دیپلماسی رسمی صورت می‌گیرد، نقش دین در سیاست خارجی، فرهنگ و ارتباطات و موضوع‌هایی از این قبیل که در مجله‌های علمی و نیمه علمی ظاهر شد تا آن که در آخرین سال‌های قرن بیستم دو نظریه‌ی کلان بین‌المللی با صبغه‌ی فرهنگی به ظهور رسید: برخورد فرهنگ‌ها و پایان تاریخ. شاید نظریه‌ی سومی را نیز بتوان به

آن اضافه کرد که امروزه در جریان است و آن گفت و گوی بین تمدن‌هاست. نظریه‌ها هر چه باشند روابط بین‌الملل در عصر جدید هیچ‌گاه خالی از بعد فرهنگی نبوده است. مهم‌ترین پدیده‌ی روابط بین‌الملل در روزگار معاصر یعنی استعمار به شدت با مسایل فرهنگی چه به صورت تحمیل فرهنگ استعمارگر و چه به صورت امحای فرهنگ‌های بومی گره خورده بود. همین جریان در عصر استعمار نو به صورت دیگری مطرح بود که در قالب دفاع از دموکراسی، آزادی و حقوق بشر، تمام فرهنگ‌های غیراروپایی و غربی را به مبارزه می‌طلبید. نتیجه آن که به هیچ روی نمی‌توان عامل فرهنگ را در سیاست‌های خارجی و روابط بین‌الملل نادیده گرفت. حتی نگاهی به ادارات فرهنگی دولت‌ها در ارگان‌های سیاسی خارج از کشور، خود نشان می‌دهد که سیاست خارجی و به تبع آن روابط بین‌الملل دارای یک بعد فرهنگی هم هست.

الف) فرهنگ و سیاست خارجی: «تاریخ یک ملت چیزی نیست جز فرآیندی که

آن ملت به بیان تجلی روح خود می‌پردازد»^(۲۹) فرمول هگل را می‌توان چنین تفسیر کرد که تاریخ و هستی یک جامعه چیزی جز تجلی فرهنگی آن جامعه نیست. حضور یک کشور در عرصه‌ی بین‌المللی، در حالت عادی حضوری فرهنگی است. تمام ویژگی‌های تاریخی و فرهنگی یک جامعه در ادامه‌ی چهره و هویت و مقام آن جامعه در صحنه‌ی بین‌المللی نقش قاطعی ایفا می‌کنند. همان‌طور که در مقاله‌ی یادآور شدیم تأثیر فرهنگ بر سیاست خارجی به سه وجه قابل تصور است: اول تأثیر کل بر کل یا تأثیر فرهنگ عمومی بر مجموعه‌ی رفتارهای بین‌المللی، دوم به صورت تأثیر کل بر جزء یا تأثیر فرهنگ عمومی بر سیاست‌گزاران و سوم از طریق تأثیر نهادهای فرهنگی بر ارگان‌های تصمیم‌گیرنده.^(۳۰) پژوهشگرانی که به موارد مشخص علاقه‌مند هستند بر وجه دوم بیشتر تأکید می‌کنند. الیزابت کایر با مطالعه در مورد فرانسه بین دو جنگ در مقاله‌ی نشان می‌دهد که چگونه فرهنگ عمومی یک جامعه بر آموزه‌های (دکترین‌های) نظامی تأثیر می‌گذارد.^(۳۱) او در نتیجه‌گیری بحث خود می‌گوید: «فرهنگ به ما اجازه می‌دهد اعمال خود را هماهنگ کنیم و از قضا یا درک مشترکی داشته باشیم. حتی این عیب را هم دارد که دید ما را محدود می‌کند و ما را از واقعیات دور می‌سازد...

اما چرا گزینش‌های مدنی را پیش از آن که برپایه‌ی منافع استوار بدانیم به آن مبنایی فرهنگی قایلیم؟ زیرا مسأله‌ی منافع ملی ناظر بر کل تاریخ نیست. ما باید به معنایی که بازیگران به کنش و سیاست‌های خود قایلند درک کنیم.^{۳۲} در تأیید این نقل قول باید اضافه کنیم که اساساً راهبرد در سیاست‌های خارجی از جایگاه مهمی برخوردار است و راهبرد عمیقاً با ذهنیت (استراتژ) پیوند دارد و ذهنیت نقطه‌ی اتصال فرد با فرهنگ محسوب می‌شود. علاوه بر آن (استراتژ) معنا و اهداف خاصی را دنبال می‌کند که به هیچ روی نمی‌تواند خالی از ابعاد ارزشی و هنجاری باشد. به این ترتیب به جایی می‌رسیم که همراه با یک نویسنده‌ی مسایل نظامی بگوییم "وقتی به تحلیل نزاع‌های قرن بیستم می‌پردازیم خود به خود تبیین‌های فرهنگی که به نظر می‌رسد راقم سبک ملی سیاست خارجی یک دولت است در نظر ما از اولویت برخوردار می‌شود."^{۳۳} از این پس مفهوم کلیدی استانیلی هوفمن یعنی "سبک ملی" بیش از هر معیار دیگری می‌تواند در کار تحلیل و تشخیص سیاست خارجی یک کشور مفید باشد. برای مثال وی معتقد است اگر آمریکایی‌ها به خود اجازه می‌دهند در امور دیگران مداخله کنند به این دلیل است که خود را روی جزیره‌ی احساس می‌کنند که در اطراف آن عده‌یی در حال غرق شدن هستند و آنها را به مدد می‌طلبند. این وظیفه‌ی اخلاقی آمریکایی‌هاست که به کمک دیگران بروند. بنابراین بدون توجه به جنبه‌های مسیحایی فرهنگ آمریکا سیاست خارجی این کشور را نمی‌توان به نیکی شناخت.

ب) فرهنگ و روابط بین‌الملل - روابط بین‌الملل را می‌توان در دو حالت کلی

تصور کرد یکی جنگ و دیگری صلح. در هیچ یک از این دو حالت با غیبت عامل فرهنگی روبه‌رو نیستیم. جنگ ایرلند علیه انگلیس که سال‌ها در صدر اخبار جهان قرار می‌گیرد چه ریشه‌یی جز ریشه‌ی فرهنگی دارد؟ اختلاف‌های مذهبی در طول تاریخ عامل مهمی در بروز جنگ‌ها بوده است. نظریه‌ی هانتینگتون به رغم انتقادهای سختی که برانگیخته از یک نظر حایز اهمیت می‌باشد. آن تعیین یا توجه به حوزه‌های فرهنگی جهان حاضر است. پیش از او اوران یانگ به این نکته اشاره کرده بود که نمی‌توان معیار دو قطبی را برای تشریح مسایل بین‌المللی دوره‌ی جنگ سرد کافی دانست. زیرا حتی اگر محور مسکو - واشنگتن را اصل

بگیریم نباید فراموش کنیم که از نظر فرهنگی جهان با گسست‌های بی‌شماری رو به روست که در قالب تنگ جهان دو قطبی قابل توضیح نیست. (۳۴) این حوزه‌های فرهنگی به رغم اختلاف‌های درونی که گاه به جنگ‌های خونین می‌انجامد (جنگ آلمان و فرانسه به رغم فرهنگ مسیحی - اروپایی، جنگ ایران و عراق به رغم فرهنگ اسلامی - شرقی و ده‌ها مثال دیگر) معرف نوعی همبستگی‌های منطقه‌یی هستند که در تشکل‌های آتی جهان نقش مهمی ایفا خواهد کرد. این نکته را تجربه‌ی اروپای واحد تأیید می‌کند. تلاش برای ایجاد وحدت بین جوامعی که فرهنگ آنها به یکدیگر نزدیک است، سابقه‌ی طولانی دارد. پیشنهاد اتحاد مقدس از طرف تزار الکساندر در اوایل سده‌ی نوزدهم، با پیشنهاد اتحاد ملل اسلامی از طرف اقبال لاهوری یا پیش از آن از طرف سیدجمال‌الدین اسدآبادی گویای زمینه‌ی مساعد و پویایی بالقوه‌یی است که در این گونه مناطق وجود دارد. نقطه‌ی مقابل همسویی‌های فرهنگی، تعارض‌هایی است که هنگام هجوم فرهنگی یا تحمیل فرهنگ‌های بیگانه بروز می‌کند. از زمانی که امریکا مسأله‌ی حقوق بشر را نه برای بشر که به عنوان ابزاری در سیاست خارجی خود به کار گرفته است، از سوی حوزه‌های فرهنگی دیگر مثل کشورهای اسلامی یا شرق دور طرح‌هایی از حقوق بشر عرضه شده است که نشان می‌دهد درک هر فرهنگ از یک مسأله‌ی واحد مانند حقوق بشر به اندازه‌ی کافی متفاوت است تا به یک طرح واحد بینجامد. (۳۵)

نتیجه‌گیری

فرهنگ به عنوان پایدارترین نقد زندگی جمعی، هیچ‌یک از رفتارهای فردی و اجتماعی را خارج از قلمرو تأثیرگذاری خود قرار نمی‌دهد. رابطه‌ی فرهنگ و سیاست خارجی نیز به صور مختلف تظاهر می‌کند. گذشته از جهت‌گیری‌های کلی، جنگ‌ها و دوستی‌ها، اتحادها نیز هیچ‌کدام خالی از بعد فرهنگی نیستند. تأثیر فرهنگ ملی بر سیاست خارجی در عصر توسعه‌ی ارتباط، وضوح و روشنی آشکارتری به خود می‌گیرد. مهم‌ترین سؤال امروز این است که آیا جهان به سوی نوعی همسویی^۱ فرهنگی به پیش می‌رود یا به سوی واگرایی^۲.

1. Convergence.

2. Divergence.

واقعیتی که امروز غیرقابل انکار است، روند جهانی شدن^۱ و از بین رفتن بسیاری از مرزهایی است که در گذشته ابدی تصور می‌شدند. عمده‌ترین مسایل امروز جهان، اعم از توسعه‌ی دموکراسی و حقوق بشر یا روند جهانی شدن یا برخورد تمدن‌ها یا گفت‌وگوی تمدن‌ها قبل از هر چیز دارای بعد فرهنگی هستند. دموکراسی و حقوق بشر مقوله‌هایی از فرهنگ غرب هستند یا دست کم تفسیر غربی آن هدف گسترش و فراگیری است. جهانی شدن نیز حتی اگر در قالب سرمایه‌داری و جنبه‌های مادی آن مطرح باشد، جنبه‌های فرهنگی آن مثل ماهواره، بحث‌های علمی، ادبی و هنری که در شبکه‌های ارتباطی به مبادله گذاشته می‌شوند غیرقابل انکار است. هر چند عده‌ی همسویی در ظواهر مثل لباس، نوع غذا، سبک زندگی، استفاده از وسایل فنی و غیره را نشانه‌ی یکی شدن فرهنگ جهان و ادغام همه‌ی خرده فرهنگ‌ها در فرهنگ غرب می‌دانند، اما جوهره‌ی فرهنگ‌ها یعنی نظام ارزشی و مفاهیم بنیادی عناصری نیستند که قابل ذوب شدن باشند. اما قابل فراموش شدن هستند. می‌توان یک فرهنگ کهن را رها کرد اما نمی‌توان آن را در فرهنگ دیگری ادغام کرد. از این رو مادام که عده‌ی به عنوان حاملان یک فرهنگ در جهان وجود دارند آن فرهنگ نیز به حیات خود ادامه خواهد داد. به همین دلیل تنها راه چاره، ایجاد زمینه‌های گفت‌وگو بین فرهنگ هاست و نه تلاش برای ادغام آنها در یکدیگر. وقتی فرهنگ به عنوان عمده‌ترین مشغله‌ی روز درآید، باید در انتظار این بود که جنگ‌ها و صلح‌ها نیز حول عوامل فرهنگ شکل گیرند. این نکته یادآور آن است که قرن بیست و یکم قرن فرهنگ و پارادایم فرهنگی است. اندیشمندان و صلح طلبان جهان نیز از طریق فرهنگ (راه حل‌های فرهنگی) ارزیابی طریق خواهند کرد. این راز جهانی شدن پیشنهاد رییس جمهور ایران در مورد گفت‌وگوی تمدن‌هاست. درجایی که نه امحای فرهنگ‌ها امکان پذیر باشد و نه ادغام آنها، راهی جز برخورد یا گفت‌وگو باقی نمی‌ماند. فرهنگ امریکایی برخورد تمدن‌ها و فرهنگ ایرانی (مشمول از ادبیات و اشعار صلح آمیز) گفت‌وگوی تمدن‌ها را پیشنهاد می‌کند؛ تا چه (که) قبول افتد و چه در نظر آید؟

1. Globalization.

کتاب شناسی

1. Denys Cuch, *La Nation de Culture dans les sciences sociales*, Paris, La Decouverte, 1996, p. 9.
2. Edward- Brunett Tylor, (Primitive Culture- London, 1871), *La Civilisation Primitive*, Paris, Ranwald, 1876- 1878, Vol. 1, p. 1.
3. Bronislaw Malinowski, *Une Theorie Scientifique de la Culture* (1944) Paris, Maspero, 1968.
4. A. Kroeber, C. Kluckhohn, *Culture. A Critical Review of Concepts and Definitions*, New York, Vintage Books, 1952.
۵. برای اطلاع بیشتر به مقاله‌ی زیر رجوع کنید:
Mozaffari Mehdi, *Mega Civilization: "Global Capital and New Standard of Civilization"*, *International Studies Association*, Paris, Aug, 1999.
6. B. Malinowski. B, *Op. Cit.*, pp 35-36.
7. Geertz Clifford, *The Interpretation of Culture*, New York, Basic Books, 1973, P. 312 et suiv.
8. Guy Rocher, *Introduction a la sociologie General*, Paris, HMH, 1968, Tom I: L'action sociale, pp 40 et suiv.,.
9. *Ibid.* pp. 117-123.
10. Yves Schemeil, "Les Cultures politiques" in M. Grawitz et J. Leca. *Traite de science politique*, Paris, PUF, Vol. 3, 1985, Chap.4 .
11. Julien Freund, *Essdu politique*, Paris, Ed. Sirey, 1965, p. 76.
12. *Encyclopaedia Universalis*, Vol. 11, pp, 527-528.
13. Pierre Clastres, *Mythes et rites des indiens d' Amerique du sud*, paris, seuil, 1980, pp 78-79.
14. Reszler A., *Les Mythes politiques Modernes*, PUF, 1981, p. 219
15. Malinowski B., *The Foundations of Faith and Morals*, in G. Balandier, *Anthropologie politique*, PUF, 1995, p. 139.
16. A. Reszler, *Op. Cit.*, p. 219.
17. Eisenstadt S.N., "Cultural Traditions and political Dynamics: The origines and Modes of Ideological politics" *British Journal of Sociology*, 32, No. 2. Juin 1981, pp 155-181.

18. Bodie Bertrand, *Les deux Etats*, Favord 1986, pp. 41-50.
19. Ranhold Bendix, *Kings or people*, university of California press, 1976, P. 13.
20. Almond G. Verba S., *The civic Culture Revisited*, Boston, Little Brown, 1980, pp. 41-95.
۲۱. بدیع برتران، فرهنگ و سیاست، ترجمه‌ی: احمد نقیب‌زاده، تهران، (نشر دادگستر، ۱۳۷۶)، ص. ۵۴.
22. Denys Cuche, *Op. Cit.*, p. 69.
23. F. Parkin, *Class inequality and political order: Social stratification in capitalista and communiste societies*, London, praeger, 1971, p. 81.
24. "Velayate Fagihe Sassani?" *The Penquim History of the World*, by J. M. Roberts, London, 1992, pp. 308-310.
25. Guy Rocher, *Talcott Parsons et la Sociologie Americaine*, PUF, 1972, p. 103.
26. Balandier G., *Op. Cit.*, p. 128.
27. *Ibid.*, p. 129.
28. Marcel Merl, *Forces et Enjeux dans les Relations Internationales* Paris, Economica, 1985, p. 341.
29. Hegel, *Raison et Histoire*, Chap. 2.
۳۰. نک: نقیب‌زاده احمد، تأثیر فرهنگ ملی بر سیاست خارجی، فصلنامه‌ی سیاست خارجی، پاییز ۱۳۷۸، صص ۶۴۳-۶۴۴.
31. Kier Elizabeth, "Culture and Military Doctrine", *International Security*, Vol 1914. Spring, 1995, pp 65-68.
32. *Art. Cit.*, p. 80.
33. Papa Khalilou Fall, "Culture et Relation Internationales", *Defense Nationali* aout-sep, 1991, p. 121.
34. Young Oran, "Political Discontinuities in the International system", *World Politics*, Vol. xx, 1968, pp. 369-392.
35. Mourgean J., *Les Droits de l'Homme*, PUF, pp. 79-80.