

تمدن به مثابه سطح تحلیل

رسول نوروزی فیروز*

چکیده

در بیشتر رشته‌های علوم انسانی تحلیل‌ها مبتنی بر نظریه‌ها صورت می‌گیرند و اساساً تحلیل خارج از نظریه اتقان و اعتبار کافی را ندارد. در نوشتار پیش‌رو به این پرسش پرداخته می‌شود که در حوزه مطالعات تمدنی - به‌عنوان یکی از حوزه‌های مطالعاتی نظری علوم اجتماعی - چگونه می‌توان از تمدن به مثابه یک سطح تحلیل و یا یک چارچوب نظری در تحلیل پدیده‌های اجتماعی بهره برد؟ به بیان دیگر، کاربست تمدن به مثابه یک نظریه چیست؟ از این‌رو، پرسش فرعی دیگر در این زمینه آن است که در استفاده از تمدن به‌عنوان یک سطح تحلیل، بر چه مفاهیمی باید توجه شود و هر مفهوم به کدام نیازمندی یا پرسشی پاسخ می‌دهد؟ در این مقاله تلاش می‌شود تا ضمن بررسی ماهیت تمدن، نقطه کانونی و قلب تمدن، چگونگی ساخت یک تمدن (فرایندی یا وضعیتی) و نیز حوزه اعتبار تمدنی، چارچوبی نظری برای تبیین و تحلیل در تمدن پژوهی به دست داده شود.

کلیدواژه‌ها

تمدن، نظریه، ایده هدایت‌گر تمدن، حوزه اعتبار تمدن، مطالعات تمدنی.



مقدمه

تحلیل جهان اجتماعی از منظرهای مختلفی امکان‌پذیر است و این امر سبب ظهور رشته‌های علمی متعدد و نیز نظریه‌های مختلف در درون هر یک از رشته‌های علمی شده است. این رشته‌های علمی از منظر خاصی پرسش‌هایی را در باب جهان پیرامونی خود مطرح کرده و به آن پاسخ می‌دهند تا شناخت بیشتری از موضوع مورد مطالعه (توصیف)، روابط میان عناصر و اجزای آن پدیده (تبیین) و در نهایت کشف قاعده‌مندی‌ها (نظریه) و پیش‌بینی تحولات آینده آن پدیده بر اساس قواعد به دست دهند. بخشی از پرسش‌ها به مباحث فرائظری معطوف است که به پرسش‌های زیر می‌پردازد: جهان اجتماعی چیست؟ (هستی‌شناسی). آیا امکان شناخت آن وجود دارد؟ و در صورت امکان، این شناخت چگونه محقق می‌شود؟ (معرفت‌شناسی و روش‌شناسی) از سوی دیگر، بخش دیگری از پرسش‌ها به مباحث محتوایی نظریه‌ها معطوف است. هر نظریه به منظور ارائه تحلیلی منطقی‌تر و کاربردی‌تر از جهان پیرامونی، برای پرسش‌های محتوایی خاصی اولویت قائل است. در نهایت، نظریه‌پرداز با اتکا به این بنیان‌های نظری و فرائظری، با ارائه نظریه‌ای جهان پیرامون خود را تحلیل می‌کند.

در حوزه مطالعات نظری تمدن، برای استفاده از تمدن به‌مثابه یک چارچوب نظری، باید پرسش‌هایی محتوایی طرح شود تا بتوان تحلیلی قاعده‌مند ارائه داد. با فرض پذیرش تعریف اسپریگنز (۱۳۸۷) از نظریه که طرح آن را برای حل مسئله می‌داند تا ما را به وضعیت مطلوب رهنمون شود، تمدن کدام مسئله را حل می‌کند و ما را به کدام وضعیت مطلوب رهنمون می‌شود؟ تمدن کدام بی‌نظمی و بحران را می‌تواند دریابد، علل آن را تشخیص دهد و برای حل آن راه‌حل ارائه دهد؟ و در نهایت اگر بخواهیم از تمدن به‌عنوان یک نظریه بهره‌مند شویم، پرسش‌های اصلی تمدن، چه پرسش‌هایی خواهند بود؟ در نوشتار پیش‌رو تلاش می‌شود به این پرسش‌ها به‌اجمال پاسخ داده شود. از این رو، نخست با ارائه بحثی کوتاه در باب نظریه و نظریه‌پردازی و بیان چگونگی استفاده از تمدن به‌مثابه یک سطح تحلیل، به بررسی برخی تعریف‌ها از تمدن و مباحث دیگری در این زمینه خواهیم پرداخت.



نظریه

سال بیستم، شماره ۸۰، زمستان ۱۳۹۴

۱. ضرورت نظریه‌پردازی، سطح تحلیل و نظریه تمدنی

هرچند تعریف یکسانی از نظریه در علوم اجتماعی وجود ندارد و هر گرایش نظری تعریف خاص خود از نظریه را ارائه می‌دهد، با وجود این، بحث از ضرورت استفاده از نظریه و نظریه‌پردازی در علوم اجتماعی مفروض است و تحلیل‌ها مبتنی بر نظریه‌ها صورت می‌گیرند و اساساً تحلیل خارج از نظریه از اعتبار کافی برخوردار نیست و حتی مورد نکوهش است (بلیکی، ۱۳۸۴: ۱۸۵). نظریه کمک می‌کند که ما تصویر درست‌تری از واقعیت داشته باشیم تا بتوانیم آن را به‌خوبی توضیح داده، بفهمیم و تفسیر کنیم (مارش و استوکر، ۱۳۸۸: ۴۳). به دیگر بیان، نظریه در مقام کشف روابط علی میان پدیده‌ها و بیان نوع و چگونگی این روابط و نیز کشف مشکلات و معضلات در وضعیت موجود بر اساس روابط بین پدیده‌ها (تبیین) و در نهایت روند و نتایج این روابط و همچنین ارائه راهکارهایی برای رسیدن به وضعیت مطلوب (نظریه‌پردازی و حل بحران) راه‌گشا می‌باشد. از این‌رو، به لحاظ منطقی در تحلیل تمدنی نیز بایستی از یک چارچوب نظری که پیش فرض‌هایی دارد و پرسش‌هایی را مطرح می‌کند بهره برد که از آن به‌عنوان «علم تمدن» می‌توان یاد کرد. مطالعه علم تمدن این امکان را فراهم می‌کند تا دگرگونی‌های تمدنی و اشکال آن را از هم تشخیص دهیم (Koneczny, 1962: 317) و در حقیقت امکان فرصتی برای مقایسه تمدن‌ها و حتی تحلیل و پردازش نظریه‌های تمدن را فراهم می‌سازد البته در فضایی که تاریخ تمدن مواد خام آن را به دست می‌دهد.

رویکرد تمدنی از قابلیت‌های تحلیلی متعددی برخوردار است. این قابلیت‌ها زمانی روشن‌تر می‌شود که موضوع مورد تحلیل وارد سیستم تحلیل تمدنی شود:

۱. گاهی تمدن به‌عنوان یک متغیر و مفهوم در علم سیاست بین‌الملل یا سیاست خارجی تحلیل می‌شود. در این صورت، سطح تحلیل تمدن پاسخ‌های متفاوتی نسبت به دیگر سطوح تحلیلی ارائه می‌دهد. دو پرسش اساسی در این نوع تحلیل طرح می‌شود: نخست اینکه آیا معیاری برای سنجش تمدن‌ها از یکدیگر می‌توان به دست داد؟ و دیگری آنکه آیا تمدن‌ها امکان تعامل با یکدیگر را دارند؟





۲. گاهی از چگونگی ساخت یک تمدن پرسش می‌شود که آیا امری ناخودآگاه است که در طول تاریخ رخ می‌دهد یا اینکه مقوله‌ای است که می‌توان به صورت ارادی نیز بدان دست یافت؟ به دیگر بیان، آیا تمدن‌سازی پروژه‌ای است که قواعد خاص خود را دارد و برای رسیدن به آن می‌توان برنامه‌ریزی کرد یا اینکه این امر امکان‌پذیر نیست و تمدن امری تاریخی است و تنها پس از محقق شدن آن می‌توانیم به بررسی آن پردازیم؟

۳. پرسش دیگر، رابطه «علم تاریخ» و «علم تمدن» است که می‌توان با استفاده از سطح تحلیل تمدنی، تلاقی‌ها و تمایزهای این دو دانش را مشخص کرد و پرسید که آیا «تمدن»، همان تاریخ است؟ یا اینکه تمدن‌شناسی یک علم یا شاخه علمی مستقل است؟

۴. حتی در سطوحی خردتر، مانند بررسی اندیشه‌های یک متفکر نیز می‌توان از سطح تحلیل تمدن بهره برد و بررسی کرد که آیا در اندیشه‌های آن متفکر عناصر و مفاهیم تمدنی وجود دارند یا خیر؟

بنابراین، پژوهشگری که از منظر تمدنی به یک مقوله نظر می‌کند، باید پیش از ورود به مرحله پاسخ و ارائه تحلیل، معیارها، مبانی و پیش فرض‌های تمدن‌پژوهی خود را مشخص سازد، زیرا یکی از معیارهایی که باعث تمایز نظریه‌ها و در نتیجه تحلیل‌ها از یکدیگر می‌شود، قلمروی است که پژوهشگر برای مطالعه پدیده مورد نظر برمی‌گزیند. در همه علوم، اعم از طبیعی یا اجتماعی، وقتی پژوهشگر با پدیده‌ای مواجه می‌شود، یا تمام آن پدیده را به عنوان یک کلیت، به مثابه موضوع مورد تحقیق خود برمی‌گزیند یا اینکه پژوهش خود را به جزئی از آن معطوف می‌کند و بر اساس آن به تحلیل می‌پردازد، از آن امر به مقوله سطح تحلیل (Level of analysis) یاد می‌شود (Singer, 1961:77). سطح تحلیل شامل دو طیف خرد و کلان است که دو سر طیف پژوهش‌های اجتماعی هستند. کاربست سطح تحلیل این است که مشخص می‌کند در نگاه نظریه پرداز و تحلیلگر کدام یک از کارگزاران و کنشگران حاضر در زمینه پژوهشی مورد نظر، از اولویت برخوردارند، زیرا پژوهش‌ها زمینه‌مند هستند و از این رو، به زمان و مکان وابسته‌اند؛ یعنی در یک زمان و مکانی ممکن است سطح تحلیل کل مورد توجه متفکر باشد و از منظر وی عناصر خاصی در اولویت باشند و در زمان و مکان دیگری، سطح تحلیل خرد و عناصری دیگر ضروری باشند.

این مسئله در بسیاری از شاخه‌های علوم انسانی وجود دارد و هر روش و نظریه‌ای یک سطح تحلیلی را به‌عنوان پیش‌فرض مطلوب می‌پندارد؛ برای نمونه، در جامعه‌شناسی می‌توان به سطح تحلیل خرد (اصالت فرد) یا کلان (اصالت جامعه) اشاره کرد. در رشته علمی روابط بین‌الملل نیز برخی نظریه‌ها عامل انسانی را به‌عنوان خاستگاه اصلی منازعه در روابط بین‌الملل شناسایی کرده‌اند (سطح تحلیل فردی). برخی دیگر، دولت - ملت‌ها (سطح تحلیل ملی)، برخی نظریه‌ها، ساختار نظام بین‌الملل (سطح تحلیل سیستمی) (دهقانی، ۱۳۹۴: ۱۲۳)، و در نهایت نظریه‌هایی نیز هستند که مجادله‌های موجود در روابط بین‌الملل را ناشی از مجادله میان تمدن‌ها می‌دانند، زیرا عامل اصلی در نظام بین‌الملل کنونی را، تمدن‌ها می‌دانند، نه دولت‌های ملی (نک: هانتینگتون، ۱۳۷۸؛ Hall and Jackson, 2007).

بنابراین، سطح تحلیل منظری است که زوایه نگاه و گستره نگاه نظریه‌پرداز به جهان اجتماعی را تعیین می‌کند. از این رو، اگر نظریه‌پرداز سطح تحلیل خود را «فرد» قرار دهد (باتوجه به تعریف نظریه‌پرداز از فرد)، به‌طور طبیعی برای وی حفظ فرد و بهبود وضعیت فعلی او یا به بیان بهتر، به سعادت رساندن فرد (خواه دنیوی محض و خواه اخروی محض و یا جمع بین هر دو) نظریه‌پردازی خواهد کرد. اگر نظریه‌پرداز سطح تحلیل خود را جامعه (بسته به تعریف نظریه‌پرداز از جامعه، ملت یا امت) قرار دهد، وضعیت فعلی جامعه (امت یا ملت) را توصیف و تبیین کرده و برای رسیدن به وضعیت مطلوب نظریه‌پردازی خواهد کرد و سعادت جامعه را به‌مثابه یک کل در نظر خواهد داشت. اگر نظریه‌پرداز سطح تحلیل خود را نظام سیاسی (متشکل از دولت و ملت) قرار دهد، حل دشواری‌های نظام سیاسی و به وضعیت مطلوب رساندن آن را هدف قرار خواهد داد. در نهایت، چه‌بسا نظریه‌پرداز سطح تحلیل خود را تمدن قرار دهد و در نتیجه، وضعیت فعلی تمدن موجود را توصیف کند و مزایا، فرصت‌ها و همچنین دشواری‌های آن را بررسی نماید و برای رسیدن به وضعیت مطلوب در گستره تمدنی نظریه‌پردازی کند. این امر سبب خواهد شد نظام پرسش‌های اساسی متفکر بر اساس سطح تحلیلی که برگزیده، تنظیم شود. در هر کدام از این سطوح تحلیلی نظریه‌پرداز تعریفی از «خود» و «دیگربودها» ارائه کرده و بر اساس آن نظریه خود را بیان خواهد داد.



نظریه

تمدن به‌مثابه سطح تحلیل



اتخاذ سطح تحلیل به مبانی فرانظری به‌ویژه هستی‌شناسی برمی‌گردد. در این مقام، اگر تمدن را به‌عنوان سطح تحلیل برگزینیم، در گام نخست بایستی به پرسش‌های هستی‌شناسانه پاسخ دهیم. پرسش‌هایی که امکان شناخت و روش شناخت پدیده را برای ما میسر می‌کنند. در زمینه هستی‌شناسی، نخستین پرسش این است که تمدن چیست؟ یعنی پرسش از چیستی و ماهیت تمدن است که یک پرسش اساسی به‌شمار می‌آید. ماهیت تمدن می‌تواند ما را به فهم تفاوت بنیادین میان «تمدن» و «غیرتمدن» رهنمون شود. هر نظریه‌پردازی با تعریفی که از تمدن ارائه می‌دهد، نخستین گام برای نوع نگاه خود به تمدن و مسائل پیش‌روی آن را بر می‌دارد.

سپس بایستی به این امر پرداخته شود که در شکل‌گیری یک تمدن چه مؤلفه‌هایی مشارکت دارند و مهم‌ترین مؤلفه‌ها در ساخت یک تمدن کدام‌اند و اینکه این مؤلفه‌ها به‌رغم شباهت، در حوزه‌های مختلف تمدنی چه تمایزهایی خواهند داشت؟ برای مثال، اگر عامل‌هایی مانند اقتصاد، فرهنگ، دین، اخلاق، نژاد، زبان و... در ساخت یک تمدن دخیل باشند، کدام عامل می‌تواند نقطه کانونی و موتور محرک ساخت یک تمدن و همچنین ملاک مقایسه و یا برتری آن تمدن با تمدن دیگر و یا معیاری برای تمایز متمدن از بربریت باشد؟ در این نوشتار، از تعبیر ایده‌هدایت‌گر (Presiding Idea) سیدحسین نصر (۲۰۰۹) برای تبیین آن استفاده می‌شود. انتخاب هر کدام از عامل‌های یاد شده به‌عنوان ایده‌هدایت‌گر تمدن، پیامدهای خاص خود را دارد.

پرسش سوم هستی‌شناسانه درباره ماهیت ساختار تمدن است و به این امر می‌پردازد که یک تمدن چگونه ساخته می‌شود؟ آیا تمدن را بایستی به‌مثابه یک امری شیء‌گونه، محقق و عینی (Objective) و یک وضعیت (Condition) که از آن به‌رویکرد جوهر‌گرا (Essentialism) تعبیر می‌شود، در نظر گرفت یا اینکه تمدن را می‌توان امری فرایندی (رویکرد پساجوهر‌گرا) (Post Essentialism) و روندی دانست که پیوسته در حال شدن است (See Hall and Jackson: 2007).

از سوی دیگر، آیا می‌توان معیاری برای سنجش میزان و امکان بقا یا علت بازگشت تمدن در صورت نابودی توسط نیرویی خارج از تمدن، و یا به بیان دیگر، سنجش قدرت

یک تمدن در عرصه عمل به دست داد؟ به عبارت بهتر، چگونه می‌توان درباره سنجش قدرت یک تمدن نظریه‌پردازی کرد و در این مقام، بایستی به چه مؤلفه‌ها و عناصری توجه داشت؟ در این نوشتار، با اقتباس از بحث «حوزه اعتبار تمدنی» پیترو جی. کاتزنشتاین (2011) و بحث «حوزه پرستیژ» رندال کالینز (2004) تلاش می‌شود تبیینی از این امر ارائه شود.

گفتنی است استفاده از سطح تحلیل تمدنی به سبب قدرت واقع‌نمایی آن در علوم اجتماعی مرسوم است (Hall and Jackson, 2007: 4) و می‌توان نمونه‌های متعددی از آن به دست داد. از بارزترین آثاری که با بهره‌گیری از سطح تحلیل تمدنی به نگارش درآمده‌اند می‌توان به نمونه‌های زیر اشاره کرد: الف) المقدمه ابن خلدون که در عالم اسلامی مشهورترین اثر تحلیلی با رویکرد تمدنی است؛ ب) اثر مشهور فلیکس کانتسنی (-1962 Feliks Koneczny) با عنوان درباره تکثر تمدن‌ها (On the plurality of the Civilizations) که می‌کوشد معیاری برای ایجاد یک تمدن مطلوب که تضمین‌کننده بقا آن باشد ارائه دهد؛ ج) برخورد تمدن‌های ساموئل هانتینگتون (۱۳۷۸) و د) پایان تاریخ فرانسیس فوکویاما (1992) که با استفاده از سطح تحلیل تمدن به مقوله نظم و آینده آن در جهان معاصر پرداخته‌اند. با وجود این، استخراج چارچوبی نظری از کارهای پیشین می‌تواند در تحلیل پدیده‌های پیش‌رو کمک شایانی کند. باید تحلیل تمدنی بر اساس پیش فرض‌ها و بنیان‌های نظریه تمدن طراحی شود که این نظریه مفاهیم محتوایی و پرسش‌های خاص خود را مطرح می‌کند.

۲. ماهیت تمدن

تمدن همانند مفهوم فرهنگ از واژگانی است که تعریف‌های بسیاری از آن صورت گرفته است و از این‌رو، به مجادلات لغوی در باب تعریف تمدن و همچنین تمایز آن با فرهنگ وارد نمی‌شویم. آنچه از تعریف‌های متفاوت تمدن - به‌عنوان کلیت - می‌توان به دست داد این است که تمدن تنها یک مفهوم انتزاعی محضی که ویژه فضای ادراکی باشد نیست که تعریف‌های متفاوت از آن تنها در مقام تصور ذهنی فراز و فرود داشته باشد، بلکه تمدن مفهومی است که با عرصه عمل و کنش انسانی مرتبط است و قابلیت تعریف عملیاتی و



نظر

تمدن به‌مثابه سطح تحلیل



انضمامی شدن را دارد و از این رو، در فضای عملیاتی نیز اثرگذار است. بنابراین، این پرسش که آیا تمدن امری واقعی است یا نه، پس از این امر قابل فهم است که آیا می توان ارزش هایی را از درون مفهوم تمدن استخراج کرد یا خیر؟ برای کشف این ارزش ها، نخست لازم است مشخص کنیم که یک تمدن چه محتویاتی دارد؟ و ثانیاً مرزهای آن کجاست؟ (Jackson, 2010: 176-177). این مفاهیم امکان بهره مندی نظری از تمدن را برای ما فراهم می سازد. از این رو، به جای تمرکز بر چیستی تمدن ها، بهتر است توجه خود را به این امر معطوف کنیم که مفهوم تمدن چه کاربردی دارد (Hall and Jackson, 2007: 15)، زیرا هر تعریفی از تمدن پیامدهای ویژه ای دارد و این امر لزوم تمدن پژوهی به مثابه یک علم را ضروری می سازد. گفتنی است هر کدام از تعریف های متفاوت از تمدن نیز بر اساس ویژگی های خاص ارائه شده است. برخی به هنگام تعریف، نگاهی کلان به تمدن دارند و برخی تعریف ها نیز به مهم ترین عنصر تمدن اشاره دارند؛ برخی شاخصه های تمدن را مطرح می کنند و... با وجود این، در ادامه چندین تعریف از تمدن برای بررسی مفهوم تمدن ارائه می شود.

واژه «تمدن» از نیمه دوم قرن هجدهم، در فرانسه ابداع و مفهوم سازی شد. میرابثوی اول (Mirabeau the Elder) (پدر و خطیب مشهور انقلاب فرانسه) در کتابی با عنوان خانه دوست: رفتار با مردم (۱۷۵۶)، از واژه جدید «تمدن» برای توصیف جامعه ای استفاده کرد که در آن قوانین مدنی جایگزین قوانین نظامی شده بود (Mazlish, 2004: 14). در این تعریف، تصمیم های جمعی برآمده از جامعه مدنی (تصمیم گیری از پایین)، جایگزین قوانین برآمده از قدرت محض (تصمیم گیری از بالا) شده است؛ یعنی جامعه متمدن جامعه ای است که در آن برای سامان بخشی به حیات اجتماعی از قوانین مدنی بحث شود، نه قوانین نظامی. چه بسا بر اساس همین الگوی تعریف بود که حاکمیت قوانین الهی نیز خارج از چارچوب تمدن در نظر گرفته شد.

در تعریفی دیگر، تمدن گسترده ترین ساختار هویت فرهنگی است (مردن، ۱۳۸۳: ۱۰۲۶). در این معنا تمدن، برای طبقه بندی گسترده ترین گروه های انسانی که با مجموعه ای منسجم از سنت های زیبایی شناختی، فلسفی، تاریخی و اجتماعی شناخته می شوند به کار می رود. این تعریف که در آن «خود» در مقابل «دیگری» قرار می گیرد، در اروپای قرن

هجدهم و نوزدهم با هدف ایجاد معیاری برای سنجش جوامع ارائه شد. در این نگاه، مفهوم اروپایی تمدن - که برابند سنت‌های اروپایی دوران عصر روشنگری و مدرن بود - علت پیشرفت‌های اجتماعی و فکری دانسته شد که معنای ضمنی آن برتری تمدن اروپایی، با میراث یونانی - رومی و مدرنیته بود که در دولت - ملت و دانش متجلی شد. تعیین افراد خارج از تمدن به عنوان «دیگر»، به این اندیشه معنا بخشید و به روشی تبدیل شد که از درون آن به مناطق و مردمان جهان نگریسته می‌شد (مردن، ۱۳۸۳: ۱۰۲۶-۱۰۲۷).

فوکوتساوا یوکیچی از مهم‌ترین نظریه‌پردازان تمدن، دو تعریف از تمدن ارائه می‌دهد: ۱. تمدن به معنای محدود که به افزایش آنچه که انسان مصرف می‌کند، یعنی به افزایش صورت مادی تمدن نظر دارد؛ ۲. تمدن به معنای گسترده که در کنار رفاه مادی روزانه، به پالایش معرفت و پرورش فضیلت نیز توجه می‌کند تا زندگی بشری را به مرتبه بالاتری بکشانند؛ یعنی او برای تمدن دو سطح قائل است: سطح مادی و سطح معنوی که زیربنای تحقق تمدن است و به مثابه موتور محرک تمدن عمل می‌کند و بر اساس نیازهای موجود به صورت‌های مادی تمدن شکل می‌دهد. وی معتقد است معرفت و پرورش امری است که به آموزش نیاز دارد و به تدریج حاصل می‌شود (یوکیچی، ۱۳۷۹: ۱۱۹-۱۲۰). در این تعریف، تمدن از دو بخش کلان مادی و معنوی تشکیل شده است که بخش معنوی به مثابه موتور محرک و زیربنا عمل می‌کند. علی شریعتی نیز در تعریفی مشابه (در سطح کلان) همچون یوکیچی می‌گوید: «تمدن به معنای کلی عبارت است از مجموعه ساخته‌ها و اندوخته‌های مادی و معنوی جامعه انسانی» (شریعتی، ۱۳۶۸، ج ۱: ۵). نیز وی در مقام ساخت انسان متمدن می‌گوید: «باید انسان را تغییر داد، نه اینکه وسایل زندگی را مدرن کرد. وقتی وسایل عوض شود، به خاطر سازش و آماده‌شدن برای مصرف آن کالاها، مسلماً انسان یک مقدار عوض می‌شود، ولی بینش انسان عوض نمی‌شود، فقط ذوق مصرف انسان عوض می‌گردد. هر جامعه متمدنی ماشین، برق، تلویزیون و هواپیما و اسلحه دارد، اما هر جامعه‌ایی که اینها را داشته باشد، حتماً متمدن نیست» (شریعتی، ۱۳۶۸: ۸). آلكس دو توکویل نیز می‌گوید «در میان قوانینی که بر جوامع انسانی حاکم‌اند، یک قانون است که از همه قانون‌های دیگر دقیق‌تر و روشن‌تر است: برای آنکه انسان‌ها متمدن شوند و





همچنان متمدن باقی بمانند باید «هنر به هم پیوستن انسان‌ها» نیز به اندازه افزایش سطح برابری آنها رشد یابد» (به نقل از: هانتینگتون، ۱۳۸۲: ۱۱). در حقیقت، دو توکویل نیز دو مقوله مادی و معنوی را برای تمدن قائل است و اهمیت را به سطح معنوی (هنر هم‌بستگی) می‌دهد.

با توجه به تعریف‌های پیشین از تمدن، روشن شد که این واژه همواره با مفاهیمی مانند جامعه، پیشرفت، توسعه، دین، فرهنگ، امپراتوری و حتی جامعه انسانی مرتبط می‌شود (O' Hagan, 2007: 15). بنابراین، براساس تعریف یوکیچی و شریعتی، اگر در یک گستره تمدنی، عناصر مادی بر عناصر معنوی و روحانی مقدم شوند، هدف تمدن که پالایش معرفت و پرورش فضیلت است محقق نخواهد شد و در حقیقت، نمی‌توان مدعی تشکیل تمدن حقیقی شد. در نتیجه، می‌توان گفت تمدن در درون خود یک مفهوم مثبت است و تغییر در جهت تکامل را به همراه دارد. این تکامل در دو بُعد معنوی و مادی خواهد بود. در نتیجه، تمدن واژه پیچیده‌ای است که معنای آن با توجه به زمان و مکان و بافت موجود، تغییر کرده و تکامل می‌یابد.

۳. ایده هدایت‌گر تمدن

یکی از پرسش‌های اساسی در تمدن‌پژوهی کشف مهم‌ترین مؤلفه هر تمدن است که از آن به نام‌های مختلفی یاد شده است. سید حسین نصر در حوزه مطالعات تمدنی ایده هدایت‌گر تمدن (Presiding Idea of Civilization) را مطرح کرده است (Nasr, 2009: 9).

به باور او، هر تمدنی از یک ایده هدایت‌گر و موتور محرک برخوردار است که تمدن را در جهت تمدن‌شدن قرار می‌دهد. هر تمدنی بسته به تعریفی که از خود و دیگری ارائه می‌دهد، ایده هدایت‌گر را تبیین می‌کند. نصر «ایده هدایت‌گر» را به عنوان «روحی» (Spirit) که تمدن را می‌سازد معرفی می‌کند. مهدی مظفری نیز همانند نصر به مقوله‌ای به نام معیار تمدن می‌پردازد: «هر تمدنی معیار خودش را دارد. معیار تمدن چینی با معیار تمدن اسلامی تفاوت می‌کند؛ درست همان‌گونه که معیار تمدن اروپایی با معیار تمدن هندی تفاوت می‌کند. به عبارت ساده‌تر، معیار هر تمدنی بیانگر کارت شناسایی و دی.ان.ای. (DNA) آن تمدن است. افزون بر آن، معیار تمدن ملاکی برای تعیین این نکته

است که چه کسی «غیرمتمدن» و چه کسی «متمدن» است. «غیرمتمدن» در یک تمدن، می‌تواند در تمدن دیگر «متمدن» در نظر گرفته شود و برعکس» (mozaffari, 2002: 47).

پرداختن به این امر از این جهت اهمیت می‌یابد که پذیرش هر مقوله‌ای به‌عنوان ایده هدایت‌گر و قلب تمدن، پیامدهای خاص خود را در فرایند شکل‌دهی به تمدن خواهد گذارد؛ برای نمونه، اگر اقتصاد - مانند رویکردهای مارکسیستی - قلب تمدن باشد، مسائل متفاوتی طرح خواهد شد و برای برون‌رفت از آن و رسیدن به وضعیت مطلوب نظریه‌پردازی خواهد شد؛ همان‌گونه که در تجربه تاریخی و مجادلات میان اتحاد جماهیر شوروی و ایالات متحده امریکا این نگاه در عالی‌ترین سطح خود نمایان شد. اگر دین ایده هدایت‌گر تمدن باشد، بنا به قاعده باید شاهد ظهور تمدن‌های دینی متعددی باشیم و هر دین بر اساس قواعد و هنجارهای خاص خود تمدن‌هایی را بنا کرده باشد، ولی اگر زبان یا نژاد به‌عنوان ایده هدایت‌گر تمدن در نظر گرفته شود، باید با توجه به ظرفیت‌های هر زبان یا نژادی شاهد تحقق تمدنی خاص باشیم. همچنین اگر اخلاق (مدنی یا الهیاتی) خاستگاه و ایده هدایت‌گر تمدن باشد، تمدن متفاوتی را تجربه خواهیم کرد.

برخی اندیشمندان مانند میرابثوی اول (Mirabeau the Elder)، سیدحسین نصر و یوکیچی ایده هدایت‌گر تمدن‌ها را امور معنوی می‌دانند و اولویت را به این امور می‌دهند. از منظر میرابثو، از آنجا که دین سبب نرمی و لطافت در رفتار می‌شود، منبع اصلی تمدن به شمار می‌رود (Mazlish, 2004: 14). از منظر سید حسین نصر ایده هدایت‌گر، تعریف انسان متمدن از غیرمتمدن را مشخص می‌سازد (Nasr, 2009: 12-16). این ایده را یک دین (به‌معنای عام آن) تعریف می‌کند. در تمدن‌های سنتی ایده هدایت‌گر، امر متعالی و معنوی است. بر اساس این ایده، هر حوزه تمدنی می‌تواند تعریفی متفاوت از تمدن و انسان متمدن ارائه دهد و همان را معیار ارزیابی خود بداند. چنانکه گذشت یوکیچی نیز تقدم را به امور روحانی و عمومی شدن فضیلت‌های شخصی می‌دهد: «تمدن فراشدی را توصیف می‌کند که در آن روابط بشری در جهت بهتر شدن به تدریج تغییر می‌کند و شکل و شمایل معینی به خود می‌گیرد» (یوکیچی، ۱۳۷۹: ۱۱۹).





از منظر کانتسنی اخلاق مدنی و عرفی (سکولار) برآمده از جامعه مدنی، در مقایسه با اموری مانند دین، زبان، نژاد و... مهم‌ترین عنصری است که می‌تواند بقای یک تمدن را تضمین کند و موجب برتری آن در مواجهه با دیگر تمدن‌ها باشد (Koneczny, 1962). این تعریف از قلب تمدن، به تعریف میراثی اول از تمدن شباهت دارد. از منظر کانتسنی یک نمونه مطلوب تمدن در گذشته، در تمدن مسیحیت لاتین محقق شد و اروپای مدرن هم باید برای مبتلا نشدن به مشکلات دیگر تمدن‌ها همین امر را برگیرد. به دیگر بیان، وی تمدن مسیحیت لاتین را از این جهت ارج می‌نهد که بر یک اخلاق سکولار مبتنی بر جامعه مدنی ابتدا داشت. البته انتخاب یک پدیده به‌عنوان مهم‌ترین عنصر در فرایند تمدن‌سازی، به‌معنای انکار دیگر عناصر و منابع نیست؛ چنانچه میراثی اول بر این امر تصریح دارد که دین از این جهت که می‌تواند تعدیل‌کننده آداب و رفتارهای مدنی افراد در جامعه باشد، می‌تواند به‌عنوان منبع تمدن باشد (Starobinski, 1993: 3. quted in Mazlish, 2004: 14).

برخی دیگر مانند تعریفی که از تمدن اروپایی مدرن ارائه شد، معیار اصلی متمدن و غیرمتمدن بودن را هرآن چیزی می‌دانند که در غرب مدرن شکل گرفت؛ از این‌رو، مدرنیته از آن جهت که مدرنیته است، آغاز و انجام تمدن است. اینان تمدن مبتنی بر فلسفه مادی غرب و برآمده از انقلاب‌های صنعتی را بهترین نمونه تمدن دانسته‌اند، ولی مسئله‌ای که درباره ایده هدایت‌گر تمدن مهم است و با تعریف اروپایی از تمدن ارتباط دارد، مقوله تعمیم ایده هدایت‌گر به‌عنوان امر برهم‌زننده نظم تمدنی در سطح جهانی است، زیرا این تعمیم‌دهی مانع تعامل و گفت‌وگوی تمدن‌ها می‌شود. سیدحسین نصر بر این باور است که ایده هدایت‌گر تمدن را نباید تعمیم داد. وی می‌گوید غربی‌ها با تعمیم‌دهی ایده هدایت‌گر خود مانع گفت‌وگوی جهان اسلام با غرب شده‌اند (Nasr, 2009: 15).

البته این دیدگاه در همان آغاز از سوی جنبش رمانتیک به چالش کشیده شد. این جنبش ایده دنیای عینی را که با قوانین جهانی مراقبت می‌شود و می‌کوشد به هنجارهای جهانی قانون و اخلاق دست یابد رد می‌کند. متفکران رمانتیک به ذهنیت و یگانگی اهمیت بیشتری می‌دادند. هر فرهنگ ملی خاص هدف و سرنوشت مخصوص به خود را در تاریخ دارد. متفکرانی مانند هردر (Herder) در آلمان، میشل (Michelet) در فرانسه و

برک (Burke) در انگلیس این دیدگاه مخالف با جهان‌شمول‌بودن روشن‌فکری را مطرح کردند (Cox, 2002: 2). به عبارت دیگر، تفکر تمدنی در غرب، پدیده مدرن‌شدن را محصول استثنایی بودن اروپا می‌داند؛ یعنی پدیده‌ای ویژه غرب و تمدن غربی که نسخه اصلی برای دیگر فرهنگ‌هاست تا با آن مقایسه شوند. این امر، به‌نوعی بنیادگرایی فرهنگی می‌انجامد که در خارج از غرب استعمار را به‌همراه می‌آورد؛ به‌گونه‌ای که در جهان اسلام، به‌عنوان یکی از تمدن‌های فعال، به اشاعه تصویری منفی از اسلام و مسلمانان انجامید (Pasha, 2008: 66) و سبب شد که نوعی تناقض در رفتار برآمده از تمدن شکل بگیرد؛ بدین گونه که در اروپا مقررات متمدنانه اجرا می‌شد، اما در خارج از اروپا چنین نبود. اروپایی‌ها به تحمیل فرهنگ خود از طریق به انقیاد درآوردن ملت‌ها در قالب امپراتوری‌های استعماری روی آوردند (مردن، ۱۳۸۳: ۱۰۲۷-۱۰۲۶) و در نتیجه، این امر سبب شد در معنای تمدن و ایده هدایت‌گر آن بحرانی شکل بگیرد.

بنابراین، توجه به ایده هدایت‌گر تمدن می‌تواند به‌مثابه ابزاری برای مقایسه، تعامل، گفت‌وگو و حتی کشف علت‌منازعه‌های میان‌تمدنی را فراهم آورد، زیرا ایده هدایت‌گر تولیدکننده هویت تمدنی است که سبب تمایز تمدن‌ها از یکدیگر می‌شود. در این میان، محقق نخست بایستی عناصر و منابع تشکیل‌دهنده تمدن و به عبارت بهتر، «هویت تمدنی»^۱ را بشناسد و سپس تعیین کند که از منظر وی کدام‌یک از عناصر به‌مثابه ایده هدایت‌گر تمدن عمل می‌کند که با نبود آن تمدن معیار تمدن‌بودن را از دست می‌دهد و هرگز تحقق عینی نمی‌یابد.

۱. هرچند بحث از ایده هدایت‌گر تمدن بدون بحث از هویت تمدنی ناقص است، شناخت هویت تمدنی در کنار ایده هدایت‌گر تمدن قابلیت‌های تحلیلی نظریه تمدن را افزایش خواهد داد؛ برای مثال، مهم‌ترین کارویژه مفهوم هویت تمدنی در روابط بین‌الملل این است که منبع مهمی برای شکل‌دهی هویت‌ها و علاقه‌ها در سطوح مختلف جهانی، منطقه‌ای و فردی شمرده می‌شود و برای ارزیابی بازیگران و بازی‌ها در عرصه سیاست جهانی به کار گرفته می‌شود. به بیان دیگر، سه سطح تحلیل (کلان، میانه و خرد) که در روابط بین‌الملل مورد توجه تحلیلگران است، تحت تأثیر هویت تمدنی قرار می‌گیرند و از این رو، می‌توان با استفاده از چارچوب تمدن تحلیل استواری از روابط بین‌الملل ارائه کرد (Hall and Jackson, 2007: 16). از این‌رو برخی از متفکران از تمدن به‌مثابه فرابازیگر در روابط بین‌الملل سخن گفته‌اند (See: Jackson, 2007: 33-50).





۴. رویکرد گفتمانی در برابر رویکرد شیء گونه به تمدن

پس از تعریف تمدن و پرداختن به ایده هدایت گر و شناخت آن، پرسش دیگر ماهیت تمدن به لحاظ ساختاری و به مثابه یک کل است. آیا تمدن یک وضعیت است یا فرایند؟ شاید بتوان علت پیدایش این دو دیدگاه درباره تمدن را به شاخصه‌های تمدن بازگشت داد، زیرا تمدن از یک سو محمل ویژگی‌هایی است که امکان تفسیر آن به امری ایستا و ثابت را فراهم می‌کند و از سوی دیگر، ویژگی‌های دیگری دارد که بر تغییر، تحول و پروسه‌بودن آن دلالت دارد که مهم‌ترین آن مقوله رقابت بر سر منابع مادی و نمادین قدرت است و در این نزاع، در طول زمان قدرت و ثروت افراد و گروه‌ها تغییر می‌کند. به دیگر بیان، تمدن‌ها مشکل از هزاران فرایند هستند، اما در عمل به نظر می‌رسد که مقوله‌هایی ثابت و معین هستند و این همان معمایی است که باید حل شود (Hall and Jackson, 2007: 10). این پرسش هستی‌شناختی از این رو اهمیت دارد که پیامدهای متعددی بر آن بار می‌شود.

رویکرد نخست، تمدن را به مثابه یک امر محقق و شیء گونه (Dispositional) در نظر می‌گیرد از آن به رویکرد جوهر‌گرا تعبیر می‌شود. در این رویکرد، هر تمدنی یک ذات و جوهر دارد و در نتیجه، از ویژگی‌های ثابتی برخوردار است که ایستا و تغییرناپذیرند (Hobson, 2007: 15) در نتیجه، تمدن یک برنامه فرهنگی کاملاً منسجم و یکپارچه است که حول محور ارزش‌های کانونی خود به نحو سلسله‌مراتبی سازماندهی شده است که به معنای ارائه یک معیار واحد برای هر کدام از تمدن‌هاست (Katzstein, 2010: 1-2). از این رو، تمدن‌ها تمایزهای بنیادینی دارند که مانع تعامل آنهاست و میان آنها دشمنی دایمی وجود دارد و در نتیجه، اساساً بحث از رابطه صلح‌آمیز و گفت‌وگو میان تمدن‌ها بی‌معناست و در این صورت، اصل اولی میان آنها جنگ است. بارزترین نمونه رویکرد جوهر‌گرا را می‌توان در نوشته‌های ساموئل هانتینگتون و فوکویاما مشاهده کرد (Hall and Jackson, 2007: 1-2) ثمره رویکرد جوهر‌گرا نزاع همیشگی میان تمدن‌ها و پیروزی یک تمدن بر دیگر تمدن‌هاست و این گونه نیست که تمدن‌ها بتوانند در کنار یکدیگر تعارف تمدنی داشته باشند، زیرا هر یک از تمدن‌ها هویت تمدنی خاصی دارد و این هویت‌ها غیریت‌ساز هستند و در این تحلیل گفتمانی، خود در برابر دیگری قرار می‌گیرد، نه در

کنار دیگری.

در این رویکرد تمدن به شکل جمع آن (یعنی تمدن‌ها) استفاده می‌شود. تمدن در این رویکرد راهی برای تعیین علاقه‌ها، هویت و منافع است و از این‌رو، معیاری برای تمایز جوامع در نظر گرفته می‌شود. در حقیقت، در این رویکرد تمدن به‌مثابه ظرفی است که محتویات آن بر اساس آن تفسیر می‌شوند (Hobson, 2007: 16-17) این نگاهی است که امروزه تمدن غربی آن را برجسته ساخته است و در حقیقت، چنانچه در تعریف میرابثوی اول و نیز تشریح سیمون مردن از نگاه غرب به تمدن گذشت که به مفهوم اروپایی از تمدن مشهور است، امکان ارتباط میان تمدن‌ها، انتقال مفاهیم فرهنگی و مباحث مربوط به توسعه سیاسی امکان‌پذیر نیست. این نگاه جهان را به دو بخش متمدن غربی و بربر شرقی تقسیم می‌کند و در خوش‌بینانه‌ترین حالت جهان را با دو گانه «متمدن‌تر» و «متمدن» می‌بیند و از این‌رو، تلاش می‌شود که با ابزارهای استعمار و... دیگر ملت‌ها را به سمت اروپایی شدن بکشانند. در این تعریف از تمدن، قرار گرفتن خود در برابر دیگری به‌گونه‌ای است که هرگز امکان تعامل میان این دو وجود ندارد (نک: مردن، ۱۳۸۳: ۱۰۲۶-۱۰۲۷؛ Hobson: 2007: 16-17).

این نگاه هستی‌شناختی، پیامدهای معرفت‌شناختی و روش‌شناختی خاص خود را دارد. در مقام تحلیل پدیده تمدن، اگر آن را به‌مثابه یک امر محقق و شیء گونه در نظر بگیریم، تمدن به‌مثابه امری تاریخی خواهد شد که اولاً، پس از گذر از آن می‌توان آن را بررسی کرد و در نتیجه، علمی به نام «علم تمدن» نخواهیم داشت و بنابه قاعده رشته علمی تاریخ تمدن عهده‌دار تمدن‌شناسی است و در خوش‌بینانه‌ترین حالت تمدن زیرمجموعه‌ای از رشته مطالعات تاریخی خواهد بود و مطالعات نظری تمدن و یا تمدن‌پژوهی مصداقی جز مطالعات تاریخ تمدن نخواهد یافت. بنابراین، این مجادله که آیا مطالعات تمدنی بررسی تاریخ تمدن‌هاست یا اینکه این دو علمی جدا از یکدیگرند، در نگاه هستی‌شناختی به مقوله تمدن ریشه دارد. اگر تمدن امری عینی، ثابت و ایستا باشد، تمدن همان تاریخ است، در حالی که اگر رویکرد دوم (یعنی رویکرد فرایندی) را برگزینیم، تمدن علمی با قواعد خاص خود خواهد بود؛ ثانیاً، امکان تعامل میان تمدن‌ها وجود نخواهد داشت، زیرا هر تمدنی هویت تمدنی خاص خود را دارد و از آنجا که





این هویت‌ها اموری پیشااجتماعی‌اند (اسمیت، ۱۳۹۱: ۲۷۸) که آن را از دیگر تمدن‌ها متمایز می‌کنند، این امر به‌مثابه ایجاد مرز مشخص میان تمدن‌هاست. این هویت نه‌تنها امکان تعامل را از میان می‌برد، بلکه مهم‌ترین علت برخورد تمدن‌هاست.

رویکرد دوم تمدن را به‌مثابه امری فرایندی و درحال‌شدن در نظر می‌گیرد. رویکرد فرایندی یا رابطه‌ای تمدن را به‌مثابه مجموعه‌ای از فعالیت‌های اجتماعی در نظر می‌گیرد که پیوسته در حال دگرگونی است و ثابت نیست (Hobson, 2007: 150). دراین رویکرد، تمدن امری با معیار واحد نیست که دارای یک سلسله‌مراتب اخلاقی سخت باشد، بلکه مقوله‌ای است که در درون خود عناصر متعدد و متکثری را جای داده که میان آنها تعامل برقرار است. در این نگاه، تمدن امری پویاست نه ثابت و ساکن. دست‌کم در این رویکرد اصل اولی در مورد تمدن‌ها پویایی آنهاست و ایستایی وضعیتی خاص و استثنایی است (Hall and Jackson, 2007: 8). از این‌رو، تمدن تنها امری ایستا و تغییرناپذیر نیست، بلکه امکان تغییر و تبدیل در آن وجود دارد. مازلیش درباره فرایندبودن تمدن می‌گوید: «حقیقت این است که تمدن یک فعل، جنبش یا یک فرایند است و لزوماً همواره در حال تغییر است» (Mazlish, 2004: 15).

در تعریف‌هایی که از تمدن ارائه شد، همچون تعریف یوکیچی و شریعتی، تمدن به‌مثابه یک پروسه در نظر گرفته شده است که با توجه به فراگیرشدن فضیلت و معرفت در گستره تمدنی، اجتماع یادشده در جهت تمدن حرکت می‌کند؛ یعنی امکان دگرگونی در تمدن وجود دارد و امری ایستا نیست. در تعریف دوتوکویل از تمدن باعنوان «هنر به‌هم‌پیوستن» نیز، تمدن امری نسبی است و به‌میزانی که این هنر افزایش می‌یابد، تمدن نیز به‌بالندگی خود ادامه می‌دهد. در نتیجه، مسئله تمدن و تمدن‌سازی نیز امری نسبی است. از منظر این دسته از اندیشمندان، این فرایند باید درون‌زا باشد و از سطح پایین به بالا حرکت کند نه به‌عکس. از این‌رو، تحولات درونی تمدن مهم است. در نتیجه، تمدن‌ها اموری پویا هستند و این پویایی در اثر رابطه میان بُعد مادی و معنوی ایجاد می‌شود. بنابراین، برای حفظ پویایی تمدن بایستی هم در جنبه مادی و هم در جنبه معنوی، پویایی آن حفظ شود (مقصودی و تیشه‌یار، ۱۳۸۸: ۱۵۸).

در این صورت، در گام نخست اصل ثابت و معینی در چگونگی رابطه میان تمدن‌ها وجود نخواهد داشت؛ یعنی این گونه نیست که اصل بر جنگ باشد، بلکه تمدن‌ها در مقام تعامل با یکدیگر و برداشتی که از رفتارهای تمدن دیگری دارند، نوع واکنش (خصمانه یا دوستانه) خود را برمی‌گزینند. در نتیجه، گفت‌وگوی میان تمدن‌ها امکان‌پذیر خواهد بود و تمدن‌ها می‌توانند در تعامل با یکدیگر و مکمل‌همدیگر باشند، نه نابودکننده یکدیگر. در این صورت، بقای یک تمدن در بقا و پیشرفت دیگر تمدن‌ها ممکن خواهد بود و در این صورت، رقابت در جهت پیشرفت سرلوحه کار آنها خواهد بود، نه مجادله بر سر منابع و منافع و در نهایت پیروزی یک تمدن بر دیگر تمدن‌ها. در این حالت، هر تمدنی که از انسجام بیشتر و ایده‌هدایت‌گر قوی‌تری برخوردار باشد (حوزه اعتبار تمدنی)، از دیگران پیشی خواهد گرفت.

پیامد روش شناختی این برداشت، فراهم شدن امکان بررسی تمدن در حین و فرایند تمدن‌سازی است. به بیان بهتر، امکان تبیین و تحلیل چگونگی ایجاد یک تمدن ما را به شناخت ساختار تمدن رهنمون می‌شود، زیرا رویکرد غیرجوهر‌گرا و پروسه‌ای - رابطه‌ای این امکان را به ما می‌دهد که رابطه میان کارگزاران تمدن (عناصر تشکیل‌دهنده آن) و ساختار آن را کشف کنیم و چگونگی تأثیرگذاری و تأثیرپذیری‌های آنها را تبیین نماییم. در گام بعدی و پس از شناخت روابط میان عناصر می‌توان درباره امکان داشتن یا نداشتن مدیریت (Manipulate) آن سخن راند. این امر این امکان را برای ما فراهم می‌آورد که از ابتدای شروع تمدن‌سازی با آن همراهی و همدلی کنیم و خود را در معرض فرایند تمدن‌سازی قرار دهیم تا بتوانیم آن را به سمت تمدن دلخواه و وضعیت مطلوب هدایت کنیم. به بیان ساده‌تر، این پرسش که آیا می‌توان تمدن را خلق کرد، یعنی آن را به صورت یک پروژه در نظر گرفت یا نه، با این رویکرد قابل بررسی است، زیرا در این نگاه تمدن پروسه‌ای است که پیوسته در حال دگرگونی خواهد بود و درحقیقت، تمدن و تمدن‌سازی از مقوله‌های نسبی خواهد بود، زیرا تمدن دستاوردی انسانی است و انسان همه دانش‌ها و ابزارهای لازم را در اختیار ندارد تا بتواند به یکباره تمدنی کامل را خلق کند (سریع‌القلم، ۱۳۷۳: ۵۲۰).





این رویکرد برخلاف رویکرد نخست که فاقد پیامد غایت‌شناسانه است، هدف خاصی را برای تمدن تجویز می‌کند و پیامد غایت‌شناسی خاصی را بر آن مترتب می‌داند. در این رویکرد، تمدن بایستی بیش از یک هدف مادی باشد، زیرا در گستره تمدنی کثرت‌های مختلفی هست که سبب می‌شود تمدن حالت یکپارچگی خود را از دست بدهد. آنچه که موجب می‌شود گستره تمدنی به صورت یک کلان‌گفتمان درآید و حرکت به سمت مطلوب را آغاز نماید، غایتی است که در خودآگاه تمدن و بلکه در باور آن نظام اجتماعی، دین یا عقلانیت جمعی وجود دارد و نظام‌های موجود در تمدن نیز بدان سو می‌گرایند. درست پس از گذار از این مرحله است که می‌توان گفت فرایند تمدن‌سازی آغاز شده است. تولد این غایت سبب می‌شود نظام تمدنی به انسجام اجتماعی و در نهایت سیستم اجتماعی برسد (بابایی، ۱۳۸۸: ۸۷-۸۸).

بنابراین، تمدن‌ها از یک همگرایی و همگنی حداقلی برخوردارند، اما این همگرایی چنان ضعیف است که نمی‌توان آنها را همگرا نامید. تمدن‌ها همانند قبیله نیستند که در آنها روابط خانوادگی، اقتصادی و قبیله‌ای ساختار واحدی را شکل دهد، بلکه مغایرت‌های ذاتی موجود در تمدن‌ها سبب می‌شود اجزای اجتماعی و تمدنی زندگی از هم مجزا و متفاوت شوند؛ زمانی این همگرایی در جهت تعالی می‌گراید که به یک غایت خودآگاه برسد و تمدن‌سازی را آغاز کند. از این رو، نظم تمدنی نه یک وضعیت هرج و مرج گونه است و نه یک نظم سلسله‌مراتبی (hierarchical) که از یک مرکزیت کلی برخوردار باشد، بلکه نظم تمدنی یک نظم بینابینی است؛ به این گونه که تمدن‌ها در درون خود از سلسله مراتب‌های متعددی برخوردارند؛ یعنی تمدن‌ها در میانه وضعیت هرج و مرج گونه و سلسله‌مراتبی هستند. نمونه‌ای که برای این وضعیت آورده می‌شود، دوران منازعه میان امپراتوری سیکاگهارا تا دوران استقرار مجدد میجی در ژاپن است (Hall and Jackson, 2007: 7-8). با توجه به وجود کثرت‌ها در تمدن و نیز وجود یک نظم بینابین (میان وضعیت هرج و مرج گونه و سلسله‌مراتبی) در تمدن است که در این رویکرد حد و مرز میان تمدن‌ها کمرنگ دیده می‌شود؛ بدین گونه که میان یک تمدن و تمدن دیگر مرز دقیقی نمی‌توان تعیین کرد و به لحاظ اجتماعی، اقتصادی و فرهنگی میان تمدن‌ها آمیختگی وجود دارد. برخلاف

نگاه جوهر گرایان، تمدن‌ها هیچ‌گاه جدای از یکدیگر، در جزیره‌هایی متروک قرار ندارند، بلکه تمامی تمدن‌ها و پروسه‌های مرتبط با آنها همواره در تبادل و تعامل با یکدیگرند (Hall and Jackson, 2007: 7). همین امر سبب شده است در مطالعات تمدنی، از پدیده‌ای به نام «ژئوتمدن» (Geo-civilization) سخن به میان آید که مراد از آن، مناطقی است که میان دو تمدن مشترک قرار دارند و امکان جدا دانستن این دو و تعیین تعلق هر کدام به تمدنی خاص وجود ندارد (Wei, 2012). از این رو، پیش‌داوری درباره وضعیت جنگ یا صلح میان تمدن‌ها منطقی نیست. هر تمدنی با توجه به میزان قابلیت‌های خود در نظام تمدنی جهانی، قابلیت بازیگری در محیط برآمده از نظم تمدنی را دارد، ولی این قابلیت‌ها تنها به تمدن بودن بازگشت نمی‌کند، بلکه هر تمدنی بسته به میزان قدرت تمدنی خود می‌تواند نقش آفرینی کند و این امر هم در عرصه داخلی و هم در عرصه جهانی و رقابت‌های میان تمدنی مصداق می‌یابد.

۵. حوزه اعتبار تمدنی

اگر تمدنی بخواهد به مثابه یک کنشگر در عرصه داخلی یا عرصه جهانی ظاهر شود (See: Jackson, 2007) و برای اینکه میزان قدرت تمدنی وی قابل مقایسه با دیگر تمدن‌ها باشد، باید از شاخصه‌های خاصی برخوردار باشد تا بتواند تبیین‌کننده قدرت تمدنی باشد. به عبارت بهتر، یک تمدن برای تمدن شدن به مؤلفه‌های خاصی نیاز دارد که باید تبیین گردند. برای این امر، با بهره‌مندی از مباحث دو متفکر تمدن‌پژوه، یعنی رندال کالینز و پیتر جی. کاتزنشتاین در ادامه تبیینی از قدرت تمدنی ارائه می‌شود:^۱

رندال کالینز به منظور تبیین قدرت تمدن از اصطلاح «حوزه پرستیژ» (Zone of prestige) بهره می‌گیرد (Collins, 2004: 132-147) و پیتر جی. کاتزنشتاین نیز از اصطلاح «حوزه اعتبار تمدنی» بهره برده است (Katzenstein, 2001: 151). مراد از حوزه اعتبار تمدنی و

۱. همچنین این بحث را می‌توان بر اساس مدرنیته چندگانه ایزنشتاد و فرایندها و عملکردهای چندگانه نوربرت الیاس ارائه کرد (Katzenstein, 2010: 3).





یا قلمرو پرستیژ حوزه اثرگذاری تمدن است که با اتکا به قدرت فرهنگی صورت می‌گیرد، زیرا از منظر کالینز تمدن به‌مثابه پرستیژی است که یک یا چندین مرکز فرهنگی دارند. جذابیت‌های این حوزه اعتباری بر بسیاری از نیروهای متغیر بیرون از خود نیز پرتو افکنده و از برخی حوزه‌های تمدنی می‌گذرند و در برخی دیگر نفوذ می‌کنند. بنابراین، حوزه اعتبار تمدنی، گستره اثرگذاری هر تمدنی است که با توجه به قابلیت‌های تمدنی برای آن فراهم شده است. از این رو، قدرت هر تمدنی به فعالیت‌هایی وابسته است که جذابیت و اعتبار آن را افزایش یا کاهش می‌دهد. این امر بر تمامی عرصه‌های حیات بشری تأثیر می‌گذارد و پوشش‌های رفتاری اعضای این تمدن تحت تأثیر آن شکل می‌گیرد. پویایی‌های سیاست‌های تمدنی نمی‌توانند به عوامل اقتصادی یا سیاسی تقلیل داده شوند، بلکه عوامل فرهنگی در این میان اهمیت بسیاری دارند. این امر با نمونه‌های تاریخی‌ای اثبات می‌شود که در زمان ضعف یا شکست نظامی به لحاظ اقتصادی عقب‌مانده بودند، اما همچنان حوزه اعتبار تمدنی خود را با استفاده از منابع عظیمی که برای بسیاری از مراکز مسلط اقتصادی و نظامی دارای جذابیت بودند حفظ کردند (Katzenstein, 2011: 151-156).

بنابراین، حوزه اعتبار تمدنی دو کارکرد عمده دارد: الف) تولید و بازتولید تمدن در گستره تمدنی که برخی از آن به ژئوتمدن (یاد کرده‌اند؛ ب) حوزه اعتباری تمدنی، سنجش قدرت یک تمدن با دیگر تمدن‌هاست. این امر را می‌توان در قابلیت‌های نفوذ یک تمدن در دیگر حوزه‌های تمدنی پی‌گرفت که با معیارها و فرآورده‌های فرهنگی مانند دین، زبان، هنر و... انجام می‌پذیرد.

یکی از نمونه‌هایی که در حوزه تولید و بازتولید تمدن می‌توان بدان پرداخت، رابطه دین اسلام و تمدن است. گذار از زندگی بدوی و تبدیل شدن به زندگی شهری و در نهایت تبدیل شدن به تمدن بزرگ اسلامی می‌تواند نمونه روشنی از تولید یک تمدن توسط یک دین باشد. بی‌گمان در این فرایند یکی از مصداق‌های بارز تولید و بازتولید و همچنین نفوذ آن به محیط‌های پیرامونی، تبدیل شدن زبان عربی از یک زبان بسیار ساده، ضعیف و شفاهی به زبانی پیچیده و قوی است که با تراث مکتوبی است که در

بسیاری از حوزه‌های علمی مانند فلسفه، هنر، نجوم، ریاضیات، الهیات و ... برجای گذاشت، به زبان معیار تبدیل شد (Gulen, 2006: 224). هرچند زبان مهم‌ترین عامل تعیین‌کننده تمدن نیست، ولی می‌تواند سطوح تمدن را مشخص کند؛ یعنی در رقابت میان تمدنی، زبان از جمله عامل‌های مهم به شمار می‌رود. فلیکس کانتسنی در تقریری که از نسبت میان زبان و تمدن ارائه می‌دهد می‌نویسد:

اگر در یک برهه از تاریخ، زبان نتواند همراه با پیشرفت، گسترش یابد، دستاوردهای جدید نمی‌تواند ترویج یابد و عمومی شوند. بنابراین، در این زمان نفوذ بیگانه شروع می‌شود. این امر چه‌بسا در یک حوزه یا در کل زندگی باشد و همچنین امکان دارد که پیشرفت‌های سطح بالاتر همگی به زبان دیگر رخ دهد که به تدریج سبب می‌شود زبان بومی آن منطقه از زندگی گروهی کنار گذاشته شود و حتی به نابودی زبان بومی آن منطقه بینجامد تا جایی که زبانی که روزی بیگانه به شمار می‌رفت، به زبان بومی آن منطقه تبدیل شود. تمامی زبان‌ها قابلیت پیشرفت همزمان و همگام با سرعت توسعه پیشرفت فکری را ندارند، اما این بدین معنا نیست که چنین جوامعی قابلیت پیشرفت ندارند، بلکه در واقع می‌توانند با استفاده از زبانی دیگر پیشرفت فکری خود را ادامه دهند (Koneczny, 1962: 241).

فروپاشی تمدن اسلامی پس از حمله مغول و بازتولید آن در حوزه‌های ایرانی، ترکی و هندی نمونه‌ای از تولید تمدن اسلامی است.

جنبه دیگر حوزه اعتبار تمدنی مسئله اضطرار است؛ یعنی تمدن‌ها برای ظهور، بقا و گسترش باید از مرزهای اضطرار گذشته باشند و بتوانند به نیازمندی‌های اولیه مادی و معنوی گستره تمدنی خود پاسخگو باشند. در این صورت، با وجود شکست در یک جنبه مثلاً نظامی می‌توانند بار دیگر به سطح تمدنی و تبدیل شدن به یک بازیگر تمدنی بازگردند، زیرا برای تحقق تمدن در مرحله کنش از بینش تمدنی برخوردارند؛ همان‌گونه که کاتزنشتاین بیان داشت برای بقای اعتبار تمدنی و فعال شدن آن، عناصر فرهنگی به مراتب بیش از عناصر مادی دخیل‌اند و این عناصر فرهنگی هستند که موجب بازگشت و ساخت عناصر مادی می‌شوند. همان‌گونه که در بخش تعریف و ایده هدایت‌گر تمدن گذشت تأکید بسیاری از





متفکران در ساخت تمدن بر عناصر معنوی و غیرمادی تمدن بوده است؛ بدین معنا که این روح تمدن است که براساس نیازهایش عناصر مادی را فراهم می‌آورد.

حوزه اعتبار تمدنی در تاریخ همواره سبب گسترش، بازگشت و احیای یک تمدن پس از افول نظامی آن شده است؛ برای نمونه، با خوانشی متفاوت و مثبت از نظریه ابن خلدون در مقدمه که در ظاهر نظریه‌ای درباره چگونگی افول تمدن‌هاست، می‌توان دریافت که نظریه او، نظریه‌ای درباره نحوه کشف حوزه اعتبار تمدن است که سبب جذب اقوام غیرتمدن (بربرها) به تمدن می‌شود؛ یعنی هرچند بربرها قدرت نظامی برتر داشتند، به لحاظ فرهنگی جذب تمدن می‌شدند و در حقیقت، این امر نمایشی از حوزه اعتبار تمدنی بود؛ بدین معنا که حوزه اعتبار تمدنی به لحاظ فرهنگی بسیار قوی بود، اما به لحاظ نظامی توان ایجاد موازنه با بربرها و در نتیجه تضمین بقای خود را نداشتند و همین امر سبب شکست نظامی آن می‌شد، ولی با این حال پیروزی اصلی با فرهنگ تمدنی بود و این به معنای افول تمدن نیست.

بنابراین، یکی از بارزترین نمونه‌ها در تبیین حوزه اعتبار تمدنی، منازعه میان بربرها و جوامع پیشرفته کشاورزی است. در این برخوردها، اقوامی که در کوه، بیابان و جنگل‌های اطراف آنها زندگی می‌کردند و از نظر سیاسی پیچیدگی کمتری داشتند، به جوامع پیشرفته کشاورزی هجوم می‌آوردند. در این منازعه‌ها، بربرهای اطراف پیروزی‌های نظامی به دست می‌آوردند، ولی در طولانی‌مدت تقریباً همواره تمدن تثبیت‌شده کشاورزی بود که از طریق شکست قبیله‌ها یا تغییر آنها به سبک زندگی و نیز به دین خود بر آنها پیروز می‌شد. این نکته در همه‌جای جهان صادق بود؛ خواه در چین که چرخش خاندان پادشاهی آن به الگوی ابن خلدون شباهت داشت، یا در اروپا که در آن موج قبیله‌های بربر مهاجم کاتولیک مسلک شده بودند (و یا در شرق که بیزانسی شده بودند) و در هند یا ایران نیز مسلمان شده بودند. در پایان، سبک زندگی و سازمان دولت‌های کشاورزی تثبیت‌شده به پیروزی رسیدند، زیرا این تنها راه حفظ فرهنگ‌های برگزیده با حمایت رعیت‌های محلی برای جنگ با دشمنان بود (Chirot, 2004: 224).

چپروت بر این باور است که ابن خلدون با مشاهده این فرایند در تاریخ آفریقای

شمالی، این پدیده را به عنوان پدیده‌ای تبیین کرد که در آن عشایر صحراهای سخت بر قلمروهای حکومت شهرهای نرم حکومت کردند و خودشان را به عنوان حاکمان آن گماشتند و در عوض ضعیف‌تر شدند و توانایی خود را برای عقب‌راندن قبیله‌های کوچ‌نشین جدید از دست دادند (Chiro, 2004: 224)، اما با خوانشی متفاوت از ابن خلدون می‌توان به جنبه مثبت این مجادله توجه کرد که پیروزی تمدن بر بربریت با توجه به قدرت فرهنگی است. یکی از مهم‌ترین و موفق‌ترین این نمونه‌ها جهان اسلام است که فاتحان خود را به لحاظ فرهنگی در خود جذب کرد؛ یعنی کوچ‌نشین‌های عرب و بربر، ترک‌ها و مغول‌ها همگی به اسلام روی آوردند و خود را با سبک زندگی کسانی که بر آنها غلبه کرده بودند تطبیق دادند (Ibid.).

حوزه تمدن ایرانی - اسلامی در دوره سلوکیان و مغولان نمونه دیگری برای تشریح حوزه اعتبار تمدنی است. در دوره سلوکیان به‌رغم برتری کامل نظامی - سیاسی یونانی‌ها بر ایران و تلاش جدی آنها برای تغییر فرهنگ، زبان و حتی نژاد ایرانی، اعتبار تمدنی حوزه ایران سبب ناکامی پروژه یونانی‌سازی ایران شد و در نهایت، این اعتبار تمدنی به‌روی کار آمدن اشکانیان انجامید. این امر در شرایطی بود که پیش از سلوکیان، مقدونیان نزدیک به دو سده پروژه یونانی‌سازی را در ایران به اجرا گذاشته بودند، ولی با وجود این، تمدن ایرانی توانست هویت خود را حفظ کند. در حقیقت، می‌توان این دوره را دوره تهاجم فرهنگی غرب به آسیا دانست که آسیا با اتکا بر اعتبار تمدنی خود توانست از آن به سلامت گذر کند. مغولان نیز از دیگر گروه‌هایی بودند که به‌رغم سلطه نظامی و سیاسی بر ایران نتوانستند بر اعتبار تمدنی ایران فائق آیند و ناچار مقهور فرهنگ ایرانی - اسلامی شدند. مغولان که به لحاظ تمدنی در شرایط بدوی بودند، جذب حوزه تمدنی ایران شدند و این امر نشانه‌ای از قدرت و اعتبار حوزه تمدنی ایرانی است که به‌رغم شکست سیاسی توانست مغولان را جذب خود کند (نک: قدیانی، ۱۳۸۴: ۸۹-۹۶).

همان‌گونه که در تعریف آلکس دوتوکویل از تمدن گذشت، یکی از مقوله‌های مهم در مباحث تمدنی هم‌بستگی در درون گستره تمدنی است که امری معنوی و روانی است و نقش ویژه‌ای در تمدن‌سازی ایفا می‌کند. رابرت کاکس در مورد نقش هم‌بستگی در





ایجاد تمدن می‌نویسد: «قدرت هم‌بستگی جامعه مدنی مقیاسی برای سنجش ظرفیت جامعه در توسعه تمدنی و نیز سنجش ظرفیت آن برای مقابله با فروپاشی و «بلعیده شدن» از سوی تمدن دیگر است. بنابراین، فهم بیشتر عواملی که از هم‌بستگی مدنی حمایت می‌کنند، مؤلفه‌ای اساسی در فهم پویایی‌های تمدنی به شمار می‌رود (Cox, 2002: 17).

حوزه اعتبار تمدنی می‌تواند معیاری برای رقابت تمدنی نیز باشد. همان‌گونه که گذشت مهم‌ترین عنصری که در تعریف تمدن، ایده هدایت‌گر تمدن و هم‌چنین حوزه اعتبار تمدنی برای تمدن در نظر گرفته می‌شود، مؤلفه‌های غیرمادی است. از این‌رو، رقابت واقعی میان تمدنی، برخلاف گفته هانتینگتون، رقابت نظامی نیست. مهم‌ترین رکن این رقابت، به گواهی تاریخ در همه مجادلات میان تمدنی، رقابت و منازعه فرهنگی است که سبب گسترش معیار یک تمدن می‌شود. این گسترش معیار از کانون تمدن به سمت بیرون تمدن است یا اینکه در کانون تمدن نسبت به مهاجمان نظامی رخ می‌دهد و سبب جذب آنان در گستره تمدنی می‌شود. از این‌رو، میان قدرت واقعی یک تمدن و گسترش معیار آن ارتباط مستقیمی وجود دارد. زمانی که یک تمدن، قوی‌تر از تمدن دیگر می‌شود، معیار آن به‌مثابه یک معیار برتر غالب می‌شود.^۱ با وجود این، برای جنبه تحلیل تمدنی و بحث حوزه اعتبار تمدنی مهم است که این معیار «درونی» شود و به‌طور داوطلبانه پذیرفته شود (مانند تغییر کیش تبعیت از دموکراسی و غیره). تمدن‌های ضعیف تنها می‌توانند معیارهای ضعیفی را از نظر مقیاس و حیطة کاربرد و پذیرش خلق کنند (Mozaffari, 2002: 47).

بنابراین، میان حوزه اعتبار تمدن و ایده هدایت‌گر تمدن ارتباط و وثیقی در عمل شکل خواهد گرفت. ایده هدایت‌گر تمدن، می‌تواند سبب افزایش اعتبار تمدن و یا سبب

۱. همچنان‌که در مباحث مربوط به تعریف تمدن و ایده هدایت‌گر تمدن گذشت، چه‌بسا تمدن برتر بخواهد با توجه به رویکرد تعمیم‌گرایانه خود معیار برتری خود را در قالب مواردی همچون «کاپیتولاسیون» و «معاهده‌های نابرابر» بر دیگران تحمیل کند که در این صورت، رد کردن معیار برتر و یا مخالفت با آن جرمی قابل مجازات خواهد بود و مجازات‌ها نیز می‌تواند به اشکال مختلفی وجود داشته باشند: جهاد علیه غیرمسلمانان، تحریم‌های اقتصادی علیه عراق، محکوم کردن جهانی شرایط حقوق بشر در چین و غیره (Mozaffari, 2002: 47).

ضعف آن در قبال دیگر تمدن‌ها شود. هر تمدنی بر اساس ایده هدایت‌گر خود شکل می‌گیرد و به وسیله آن با دیگر تمدن‌ها رقابت می‌کند. ماهیت این ایده در شکل‌دهی به حوزه اعتبار بسیار مهم است. هر تمدنی بر اساس حوزه اعتبار تمدنی خود گسترش می‌یابد و هرچه تنوع و تکثر فرهنگی در یک تمدن بیشتر باشد و نیز درجه هم‌بستگی با وجود این تکثر از سطح بالایی برخوردار باشد، تمدن در فرایند گسترش قرار خواهد گرفت؛ برای نمونه تمدنی که دارای زبان‌های متعددی است، می‌تواند از این ظرفیت در فرایند ارتقای خود بهره‌گیرد. یا تنوع‌های مذهبی، نژادی و... می‌توانند به‌عنوان مسیرهای اثرگذاری حوزه اعتبار تمدنی و فعال‌شدن آن در جهت گسترش تمدن عمل کنند؛ برای نمونه، در حوزه تمدن عثمانی وجود زبان‌های سه‌گانه عربی، فارسی و ترکی سبب غنای این تمدن شد و از عناصر مهم پویایی درونی این تمدن گردید. در این تمدن، عربی زبان علم، ترکی زبان گفت‌وگو و فارسی زبان هنر بود. امروزه نیز یکی از عناصری که می‌تواند در فرایند تمدن‌سازی ایرانیان تأثیرگذار باشد، مؤلفه‌های مذهبی، زبانی و فرهنگی است. ایران می‌تواند به‌عنوان کشوری با مذهب تشیع، مناطق شیعه‌نشین را که به‌طور سنتی به تمدن اسلامی - ایرانی وابسته بودند جذب خود کند. زبان فارسی نیز یکی از مهم‌ترین عناصر فعال برای افزایش حوزه اعتبار تمدن ایرانی - اسلامی عمل خواهد کرد. در حقیقت، هرچه عناصر سازنده هویت تمدنی از تکثر و پویایی بیشتری برخوردار باشند، حوزه اعتبار تمدنی افزایش خواهد یافت و به گفته عبدالحسین زرین‌کوب (۱۳۵۵: ۳۱)، می‌توان تمدنی اسلامی خلق کرد که زبانش عربی، فکرش فارسی، خیالش هندی و زورش ترکی باشد.

نتیجه‌گیری

استفاده از تمدن به‌مثابه یک سطح تحلیل می‌تواند منجر به توسعه تحلیلی بینجامد، بدین معنا که می‌توان در کنار سطوح تحلیل فردی، اجتماعی و سیاسی، از پایگاه جامع‌تری به مسائل نگریست و اگر برون‌دادهای این تحلیل با موارد متعددی به آزمون نهاده شود، تمایزهای این سطح تحلیل با سطوح دیگر را به‌خوبی نمایان می‌سازد. از سوی دیگر، به





منظور استفاده از تمدن به عنوان یک سطح تحلیل، روش یا یک چارچوب نظری برای تحلیل پدیده‌های اجتماعی، می‌توان موارد زیر را به عنوان قواعد تحلیل پیشنهاد کرد:

۱. به نظر می‌رسد برای فهم بهتر تمدن توجه به کاربرد تمدن یا ارائه تعریفی کاربردی از تمدن به مراتب کارگشا تر از گرفتار آمدن در بازی بی‌انتهای لغت‌شناسانه خواهد بود.

۲. هر تمدنی یک ایده هدایت‌گر دارد که به مثابه نقطه کانونی و قلب تمدن است که در بیشتر نظریه‌های تمدنی، امور غیرمادی سازنده اصلی این پدیده هستند.

۳. با توجه به مباحث نظری بیان شده درباره ساختار تمدن، تنها یک برداشت و آن هم «شیء بودگی تمدن» و «تمدن به مثابه یک وضعیت» در باب تمدن‌ها وجود ندارد، بلکه ممکن است تمدن‌ها به صورت یک فرایند دیده شوند که بر این امر الزامات متعددی بار می‌شود، که از مهم‌ترین آنها این است که تمدن لزوماً با تاریخ مترادف نیست. تنها در برخی از رویکردهاست که تمدن به مثابه یک پدیده تاریخی خواهد بود، ولی در دیگر رویکردها تمدن به مثابه امری در حال شدن است که برای درک تحولات درونی آن، نظریه‌های تاریخ قابلیت تحلیل نخواهند داشت، بلکه برای کشف و تبیین آن به نظریه (های) مستقل تمدنی نیاز خواهیم داشت.

۴. با توجه به آنچه گذشت ایده هدایت‌گر تمدن، سبب شکل‌گیری هویت تمدنی می‌شود. هویت تمدنی بر گستره حوزه اعتبار تمدنی اثر می‌گذارد، ولی میان عناصر تمدنی رابطه خطی وجود ندارد، بلکه در یک وضعیت برساختگی فعال هستند؛ یعنی هم هویت و هم حوزه اعتبار تمدنی و هم ایده هدایت‌گر هر سه برخاسته‌اند و اگر ایده هدایت‌گر امری آسمانی مانند دین باشد، با توجه به تقاضاهای برآمده از تعامل میان عناصر، چه بسا مورد بازخوانی قرار گیرد. از سوی دیگر، در بسیاری مناطق، به‌رغم وجود مظاهر مادی تمدنی، چه بسا تمدن واقعی نداشته باشیم، زیرا این مناطق فاقد عنصر معنوی و در حقیقت فاقد حوزه اعتبار تمدنی هستند و قابلیت اثرگذاری فرهنگی را ندارند. از این رو، بیشتر این مناطق با وضعیت بربریت در برابر تمدن بررسی خواهند شد. با توجه به تبیین مفاهیم محتوایی، تمدن می‌تواند به مثابه یک روش یا سطح تحلیل در

تحلیل پدیده‌های اجتماعی به کار رود؛ برای نمونه، هنگام بررسی نظریه یک متفکر اسلامی یا مجتهد یا مفسر قرآن و ... ، با استفاده از سطح تحلیل تمدن می‌توان بررسی کرد که آیا فرد نظریه‌پرداز در مقام حل بحران‌های تمدن اسلامی است یا اینکه تنها به سعادت فرد و جامعه می‌اندیشد؟ یا هنگام بررسی دولت‌های مختلف در نظام بین الملل یا مناطق مختلف می‌توان میان قدرت دولت‌های مختلف براساس تقسیمی جدید همچون دولت‌های تمدنی و دولت ملی سخن گفت و تمایزهای سیاست خارجی این دو گونه دولت‌ها را به مدد این روش تحلیل کرد، زیرا بدون اتخاذ سطح تحلیل تمدن نه می‌توان درک درستی از پاره‌ای از نظریه‌های متفکران داشت و نه می‌توان در عرصه‌های عملی مانند بررسی و تحلیل سیاست خارجی کشورها اظهار نظر درستی ارائه کرد؛ برای نمونه، اگر یک تحلیل‌گر سیاست بین الملل، بتواند حوزه اعتبار تمدنی یک بازیگر در نظام بین الملل را کشف کند و گستره تمدنی مؤثر آن را بر اساس قاعده تبیین نماید، می‌تواند حوزه‌های نفوذ بین المللی آن کشور را تشریح کند و چشم‌اندازهای احتمالی فعالیت‌های آن را پیش بینی کند. نیز در مقام مقایسه تمدن‌ها یا ارائه طرحی برای گفت‌وگوی تمدن‌ها، اگر فرد تحلیل‌گر به تفاوت و تمایز در ایده هدایتگر هر تمدن یا نوع نگاه آن گستره تمدنی به انسان متمدن و تمدن معیار توجه نکند، شاید نتواند چه در حوزه ادراکی و چه در عرصه عملیاتی تبیینی درست به دست دهد. در هر صورت، کار بست تمدن با مفاهیم محتوایی آن می‌تواند به مثابه یک روش تحلیل پدیده‌های اجتماعی از جمله در حوزه مطالعات نظری تمدن در نظر آید که اگر مفاهیم این سطح تحلیل به طور کامل بررسی گردند، مطالعات نظری تمدن فضایی جدید را تجربه خواهد کرد.



کتابنامه

۱. ابن خلدون، عبد الرحمان بن محمد (۱۳۶۷)، مقدمه، ترجمه پروین گنابادی، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
۲. اسپریگنز، توماس (۱۳۸۷)، فهم نظریه‌های سیاسی، ترجمه فرهنگ رجایی، چاپ پنجم، تهران: آگه.
۳. اسمیت، کریستین رويس (۱۳۸۶)، سازه‌انگاری، در جمعی از نویسندگان، نظریه‌های روابط بین الملل، تهران: بنیاد حقوقی میزان.
۴. بلیکی، نورمن (۱۳۸۴)، طراحی پژوهش‌های اجتماعی، ترجمه حسن چاوشیان، تهران: نشر نی.
۵. جمعی از نویسندگان (۱۳۸۶)، جستارهایی در باب تمدن، قم: نشر پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
۶. دهقانی فیروزآبادی، سیدجلال (۱۳۹۴)، نظریه و فرانظریه در روابط بین الملل، تهران: نشر مخاطب.
۷. زرین کوب، عبدالحسین (۱۳۵۵)، کارنامه اسلام، تهران: نشر امیرکبیر.
۸. سریع القلم، محمود (۱۳۷۳)، «قواعد تمدن‌سازی و آینده تمدن اسلامی»، مطالعات خاورمیانه، ش ۳.
۹. سیمون مردن (۱۳۸۳)، «فرهنگ در امور جهانی»، در: جهانی‌شدن سیاست: روابط بین الملل در عصر نوین بین المللی، ج ۲، ترجمه گروهی از مترجمان، تهران: ابرار معاصر.
۱۰. شریعتی، علی (۱۳۶۸)، تاریخ تمدن، ج ۱، تهران: نشر قلم.
۱۱. قدیانی، عباس (۱۳۸۴)، تاریخ، فرهنگ و تمدن ایران در دوره سلوکیان و اشکانیان، تهران: فرهنگ مکتوب.
۱۲. مارش، دیوید و جری استوکر (۱۳۸۸)، روش و نظریه در علوم سیاسی، ترجمه امیرمحمد حاجی یوسفی، چاپ پنجم، تهران: پژوهشکده مطالعات راهبردی.
۱۳. مقصودی، مجتبی و ماندانا تیشه‌یار (۱۳۸۸)، تمدن ایرانی فراسوی مرزها، چاپ اول، تهران: تمدن ایرانی.
۱۴. هانتینگتون، ساموئل (۱۳۷۸)، برخورد تمدن‌ها و بازسازی نظم جهانی، ترجمه محمدعلی حمید رفیعی، تهران: دفتر پژوهش‌های فرهنگی.



۱۵. _____ (۱۳۸۲)، سامان سیاسی در جوامع دستخوش توسعه، ترجمه محسن ثلاثی، تهران:

نشر علم.

۱۶. یوکیچی، فوکوتساوا (۱۳۷۹)، نظریه تمدن، ترجمه چنگیز پهلوان، چاپ دوم، تهران: نشر گیو.

17. Chirot Daniel (2004), "A Clash of Civilizations or of Paradigms? Theorizing Progress and Social Change," In: Saïd Amir Arjomand and Edward A. Tiryakian (Eds.), *Rethinking Civilizational Analysis*, Sage Publications.

18. Collins, Randall (2007), "Civilizations as Zones of Prestige and Social Contact", In: Saïd Amir Arjomand and Edward A. Tiryakian, *Rethinking Civilizational Analysis*, Sage Publications.

19. Cox, Robert W. (2002), *Civilizations and The Twenty-First Century: Some Theoretical Considerations*, In: Mehdi Mozaffari (ed.), *Globalization And Civilizations*, Routledge.

20. Gulen, M. Fethullah (2006), *The Essentials of the Islamic Faith*, Light: Newjersey.

21. Hall, Martin And Jackson, Patrick Thaddeus (Eds.) (2007), *Civilizational Identity: The Production and Reproduction Of "Civilizations," In: International Relations*, Palgrave Macmillan.

22. Hobson, John M. (2007), "Deconstructing The Eurocentric Clash of Civilizations: De-Westernizing the West by Acknowledging the Dialogue of Civilizations," In: M. Hall, P. Jackson (Eds.), *Civilizational Identity: The Production and Reproduction of 'Civilizations' In: International Relations, Culture and Religion*, Palgrave Macmillan.

23. Jackson, Patrick (2007), "*Civilizations as Actors: A Transactional Account*," In: M. Hall, P. Jackson (Eds.), *Civilizational Identity: The Production and Reproduction Of 'Civilizations'*, Palgrave Macmillan.



نظر
صدر

تمدن به‌مشابه سطح تحلیل

24. Jackson, Patrick (2010), "How to Think about Civilizations?" In: *Civilizations in World Politics: Plural And Pluralist Perspectives*, Routledge.
25. Katzenstein, Peter. J. (2010), *Civilizations in World Politics: Plural and Pluralist Perspectives*, Routledge.
26. Katzenstein, Peter. J. (2011), "Civilizational State, Secularism and Religion," In: Craig Calhoun; Mark Juergensmeyer Jonathan Vanantwerpen, *Rethinking Secularism*, Oxford University Press.
27. Koneczny, Feliks (1962), *On the Plurality of the Civilizations*, *Polonica Series*, No. 2, London: Polonica Publications.
28. Mazlish, Bruce (2004), "Civilization in a Historical and Global Perspective," In: Saïd Amir Arjomand and Edward A. Tiryakian (Eds.), *Rethinking Civilizational Analysis*, SAGE Publications.
29. Mehdi, Mozaffari (Ed.) (2002), *Globalization and Civilizations*, Routledge.
30. Nasr, Seyyed Hossein (2009), "Civilizational Dialogue and the Islamic World," In: Al-Idrus Mohamed Ajmal Bin Abdul Razak (Ed.), *Islam Hadhari: Bridging Tradition and Modernity*, Kuala Lumpur: International Institute Of Islamic Thought And Civilization (ISTAC).
31. O' Hagan Jacinta (2007), "Discourses Of Civilization Identity," In: M. Hall, P. Jackson (Ed.), *Civilizational Identity: The Production and Reproduction of 'Civilizations'*, In: *International Relations, Culture and Religion*, Palgrave Macmillan.
32. Pasha, M. K. (2008), "Civilizations, Postorientalism and Islam," In: M. Hall, P. Jackson (Eds.), *Civilizational Identity: The Production and Reproduction of 'Civilizations' In International Relations, Culture and Religion*, Palgrave Macmillan.



۱۳۰

نظر

سال

بیستم

شماره ۸۰

زمستان

۱۳۹۴

33. Singer, J. David (1961), "The Level-Of-Analysis Problem in International Relations," *World Politics*, Vol. 14, No.1.
34. Wei, Ruan (2012), "Geo - Civilization," *Comparative Civilizations Review*, No. 66.
35. Wei, Ruan (2012), "Geo - Civilization," *Comparative Civilizations Review*, No. 66.



۱۳۱

نظر
صدر

تبدیل به‌مشابه سطح تحلیل