

فرهنگ‌شناسی

گفتارهایی در زمینه‌ی فرهنگ و تمدن

دکتر چنگیز پهلوان

روشن است که مفهوم گسترده و پیچیده‌ای چون فرهنگ را نمی‌توان با یک یا چند نوشته مهار و محدوددهی آن را به‌آسانی ترسیم کرد. مفهوم و عرصه‌ی فرهنگ از دیرباز در معرض تفسیرهایی گونه‌گون و متنوع قرار داشته است. نویسندگان، ادیبان و محققان مختلف هر یک از دید و نظر خود با آن دست و پنجه نرم کرده‌اند، و تفسیری دلخواه یا روشمند از آن داشته‌اند. پرسش اصلی این نیست که چه تعریفی از فرهنگ عرضه می‌کنیم، مهم آن است که بررسیهای مربوط به فرهنگ را در ارتباطی منظم، منسجم و سازمان‌یافته که اجزاء آن پیوندی منطقی با هم داشته باشند و اندیشه‌ای واحد و همگن را به‌نمایش درآورند، در چارچوبی علمی و برخوردار از پژوهش و بهره‌مند از نگرشی تاریخی قرار دهیم. کتاب حاضر در این راه گام برمی‌دارد و صاحب این قلم نیک می‌داند که تا سرفهزل مقصود راهی دراز در پیش است.

۱	۳۰۰
۵۰	۱۳

دکتر چنگیز پهلوان

فرهنگ‌شناسی

گفتارهایی در زمینه‌ی فرهنگ و تمدن

فرهنگ شناسی

فرهنگ شناسی

گفتارهایی در زمینه‌ی فرهنگ و تمدن

دکتر چنگیز پهلوان

تهران، ۱۳۷۸

پهلوان، چنگیز
فرهنگ‌شناسی / چنگیز پهلوان. - تهران، پیام امروز، ۱۳۷۸.
[ی]، ۵۵۲ ص.
کتابنامه به صورت زیرنویس.
واژه‌نامه.
۱. فرهنگ. ۲. فرهنگ ایرانی. الف. عنوان.
۴ ف ۸ / ج ۱۰۱ HM ۳۰۶

انتشارات پیام امروز

فرهنگ‌شناسی
(گفتارهایی در زمینه‌ی فرهنگ و تمدن)
دکتر چنگیز پهلوان
چاپ اول: ۱۳۷۸
لیتوگرافی: طیف‌نگار
چاپ: سارنگ
تعداد: ۲۲۰۰ نسخه
بها: ۲۳۰۰ تومان
این کتاب با همکاری نشر قطره منتشر شده است.

شابک: X-۶-۹۱۸۲۵-۹۶۴ ISBN: 964-91825-6-X

مرکز پخش: نشر قطره
خیابان انقلاب، ابتدای وصال شیرازی، پلاک ۹، طبقه همکف
تلفن: ۶۴۶۶۳۹۴-۶۴۶۰۵۹۷
صندوق پستی ۳۸۳-۱۳۱۴۵

Printed in The Islamic Republic of Iran

فهرست

پیشگفتار ۱

فصل اول: مفاهیم و پیشینه‌ها

۱. دگرگشت یک واژه ۳
۲. جایگاه فرهنگ ۸
۳. فرهنگ و تمدن ۲۴

فصل دوم: مفهوم فرهنگ در مکاتب مختلف

۱. فرهنگ از نظر انسان‌شناسی ۳۵
۲. فرهنگ بنا به تعریف انسان‌شناسان ۴۸
فرانتس بواس ۵۱
۳. مفهوم فرهنگ در قوم‌شناسی فرانسه ۵۶
تقابل مفاهیم فرهنگ و تمدن در قرن نوزدهم و آغاز قرن بیستم ۶۱
فرهنگ از نظر دورکیم ۶۷
لوی بروول ۷۰
۴. رواج مفهوم فرهنگ: فرهنگ در آمریکا ۷۳
میراث بواس: تاریخ فرهنگی ۷۵
مالینوفسکی و تحلیل کارکردگرای فرهنگ ۷۸

۸۱		مکتب فرهنگ و شخصیت
۸۳		روت بندیکت و نظریه الگوهای فرهنگی
۸۵		مارگارت مید و واگذاری فرهنگی
۸۷		شخصیت پایه
۹۰		۵. درسهای انسان‌شناسی فرهنگی
۹۴		لوی استروس و تحلیل ساختاری فرهنگ
۹۷		فرهنگ‌باوری و جامعه‌شناسی
۱۰۰		رویکرد میانگنشی به فرهنگ

فصل سوم: فرهنگ‌پذیری

۱۰۳		۱. نگاهی دیگر به مفهوم فرهنگ
۱۰۴		۲. فرهنگ‌پذیری
۱۰۸		۳. درباره‌ی روابط میان فرهنگها
۱۱۱		۴. ابداع مفهوم فرهنگ‌پذیری
۱۱۲		۵. بیانی‌های مطالعات فرهنگ‌پذیری
۱۱۴		۶. پیچیدگیهای نظری فرهنگ‌پذیری
۱۱۶		۷. نظریه‌ی فرهنگ‌پذیری و مکتب فرهنگ‌مداری
۱۱۷		۸. فرهنگ‌پذیری از نظر روزه باستید
۱۲۰		۹. سنخ‌شناسی تماس فرهنگی
۱۲۴		۱۰. نوسازی مفهوم فرهنگ

فصل چهارم: توسعه‌ی فرهنگی

۱۲۹		۱. توسعه‌ی فرهنگی: مقدمه
۱۳۳		۲. درباره‌ی توسعه‌ی فرهنگی
۱۳۳		سابقه
۱۳۳		دو برخورد به مسئله
۱۳۶		گونه‌گونی دریافت
۱۳۹		سیاست فرهنگی سنتی

۱۳۹	سیاست فرهنگی جدید
۱۴۶	چند نکته در پایان
۱۴۷	۳. هدفهای توسعه‌ی فرهنگی
۱۵۰	۴. چشم‌اندازهای توسعه‌ی فرهنگی
۱۵۱	مفهوم بُعد فرهنگی توسعه
۱۶۰	توسعه و رشد جمعیت
۱۶۳	چالشهای علمی و تکنولوژیک
۱۶۵	برخی از روندهای وراملی
۱۷۳	چند محور نگرش
۱۷۴	نکته‌هایی در باره‌ی پیشرفت
۱۷۷	شناسایی عوامل فرهنگی
۱۷۹	متغیرهای کند و تند
۱۸۰	عوامل تداوم (یا متغیرهای کند)
۱۸۰	عوامل تغییر (یا متغیرهای تند)
۱۸۲	جنبه‌ی بیرونی و درونی فرهنگ
۱۸۴	شناسایی نقش عوامل عمده در ساخت‌بندی ارزشها و هنجارهای فرهنگی ...
۱۸۴	باورها و طبیعت
۱۸۷	هنجارها و ساختهای اجتماعی و سیاسی
۱۹۰	هنجارهای اقتصادی
۱۹۴	نوآوری و سنت: دانش، کاردانی و تکنولوژی
۱۹۸	توسعه و رشد اقتصادی
۲۰۳	کنش و واکنش میان فرهنگ و توسعه
۲۰۶	زمینه‌های کاربرد راهبردهای جدید

فصل پنجم: توسعه‌ی فرهنگی: دو مطالعه‌ی موردی

۲۰۹	۱. توسعه‌ی فرهنگی در اروپا
۲۰۹	زمینه
۲۱۶	سیاستهای فرهنگی در اروپا

۲۲۱	 هویت فرهنگی در اروپا
۲۳۷	 ۲. توسعه‌ی فرهنگی در آفریقا
۲۳۷	 تحول، تجربیات و چشم‌اندازها
۲۴۰	 جایگاه فرهنگ آفریقا
۲۴۱	 سیاستهای فرهنگی
۲۴۶	 سازمان اداری توسعه‌ی فرهنگی

فصل ششم: توسعه‌ی فرهنگی در آسیا

۲۵۱	 ۱. نمایی از فرهنگهای آسیایی
۲۶۵	 ۲. دولت و فرهنگ در آسیا
۲۶۵	 حق دسترسی به فرهنگ
۲۶۷	 فرهنگ و توسعه
۲۶۸	 تجددخواهی در ایران
۲۷۲	 نو و کهنه
۲۷۳	 وام‌گیری فرهنگی
۲۷۴	 روشنفکری ستم‌دیده
۲۷۵	 نیاز به مظلومیت
۲۷۵	 فیلیپین
۲۷۶	 فرهنگ موزه‌ای؟
۲۷۶	 وحدت در عین تکثر
۲۷۹	 جوهر سیاست فرهنگی
۲۸۲	 دخالت دولت و تحکیم وحدت
۲۸۳	 نقش آسیا
۲۸۶	 ۳. گفتارهایی درباره‌ی سیاست و توسعه‌ی فرهنگی (۱)
۲۹۵	 ۴. گفتارهایی درباره‌ی سیاست و توسعه‌ی فرهنگی (۲)
۳۰۶	 ۵. گفتارهایی درباره‌ی سیاست و توسعه‌ی فرهنگی (۳)
۳۱۲	 برخی تجربه‌های آسیایی
۳۲۴	 نگاهی به کنفرانس وزیران فرهنگ در آسیا

فصل هفتم: صنعت فرهنگ

۳۳۵	۱. کارکردهای گونه گونه صنعت فرهنگ
۳۵۰	۲. درباره ی صنعت فرهنگ
۳۶۵	۳. نگاهی دیگر به صنعت فرهنگ
۳۶۷	زمان مصرف
۳۷۴	۴. تجارت فرهنگ
۳۷۴	مدخل
۳۷۵	زمینه ی نظری
۳۷۹	رویارویی چین و آمریکا
۳۸۵	تایلند
۳۸۶	نگاهی به پیشینه ی بحث در ایران
۳۸۹	کدام روش و چرا؟
۳۹۴	کپی رایت نرم افزارها
۳۹۶	نتیجه

فصل هشتم: جهانی شدن

۳۹۹	۱. جهانی شدن به چه معناست؟
۴۰۷	جهانگیر شدن یا امپریالیسم فرهنگی
۴۱۰	نگاهی دیگر به فرهنگ جهانی و فراگرد جهانی شدن
۴۱۳	جهانی شدن و ساخت بندی جهان
۴۲۳	الگوی حداقل جهانگیر شدن از نظر روبرتسون
۴۲۴	اول: مرحله ی جنینی
۴۲۵	دوم: مرحله ی آغازین
۴۲۵	سوم: مرحله ی خیزش
۴۲۵	چهارم: مرحله ی نبرد برای سرکردگی جهان
۴۲۶	پنجم: مرحله ی تردید یا تردید انگیزی
۴۲۷	۲. فرهنگ، رزمگاه ایدئولوژیک نظام مدرن جهانی
۴۳۳	نظام تاریخی سرمایه داری

۴۳۸		نظام فکری اقتصاد جهانی سرمایه‌داری
۴۴۳		شش تضاد اقتصاد جهانی سرمایه‌داری
۴۵۹		نقد روی باین
۴۶۶		پاسخ والرش‌تاین به روی باین
۴۶۸		۳. آیا جامعه‌ی جهانی امکان‌پذیر است؟
۴۸۱		۴. موقعیت تمدنی و فرهنگ جهانی
۴۸۳		فرهنگ جهانی
۴۸۹		موقعیت تمدنی
۴۹۷		کشور - ملت و فرهنگ جهانی
۴۹۸		ساختار ملی
۵۰۵		ساختارهای منطقه‌ای و ساختارهای جهانی
۵۰۸		آیا می‌توان تمدنها را مرزبندی کرد؟

فصل نهم: زمینه‌های فرهنگ‌شناسی

۵۱۹		۱. مطالعات فرهنگی
۵۲۶		تکنوگرایی فرهنگی
۵۳۲		۲. مطالعات فرهنگی
۵۳۵		۳. فلسفه‌ی میان فرهنگیّت و ریخت‌شناسی فرهنگ جهانی
۵۳۵		رویکردی تازه به فرهنگهای امروز
۵۳۷		سه منظر میان - فرهنگیت
۵۳۸		درباره‌ی مفهوم فرهنگ جهانی
۵۴۱		برخی خصوصیات فرهنگ جهانی
۵۴۱		درباره‌ی تفسیر و تأویل فرهنگ جهانی
۵۴۴		درباره‌ی فرهنگِ فرهنگ جهانی
۵۴۷		مشخصات مقالاتی که بیشتر در نشریات به چاپ رسیده‌اند
۵۴۹		واژه‌نامه

به نام خداوند جان و خرد

پیشگفتار

کتاب حاضر نخستین مجموعه از نوشته‌هایی است که به قصد سامان دادن به مفهوم و حوزه‌ی فرهنگ به عنوان رشته‌ای دانشگاهی فراهم آورده‌ام. امید دارم که با انتشار مجلدات دیگر بتوانم در اعتلای مفهوم و محتوای فرهنگ همچون رشته‌ای علمی در ایران به نحوی گسترده و جامع سهم بگیرم. صاحب این قلم از سال ۱۳۴۹ به این سو سرگرم پژوهش و آموزش در پهنه‌ی فرهنگ بوده است و اکنون می‌کوشد اندوخته‌های این سالیان دراز را به گونه‌ای منظم و با تکیه بر زمینه‌های نظری در اختیار علاقه‌مندان قرار دهد. روشن است که مفهوم گسترده و پیچیده‌ای چون فرهنگ را نمی‌توان با یک یا چند نوشته مهار و محدوده‌ی آن را به آسانی ترسیم کرد. مفهوم و عرصه‌ی فرهنگ از دیرباز در معرض تفسیرهایی گونه‌گون و متنوع قرار داشته است. نویسندگان، ادیبان و محققان مختلف هر یک از دید و نظر خود با آن دست و پنجه نرم کرده‌اند، و تفسیری دلخواه یا روشمند از آن داشته‌اند. پرسش اصلی این نیست که چه تعریف از فرهنگ عرضه می‌کنیم، مهم آن است که بررسی‌های مربوط به فرهنگ را در ارتباطی منظم، منسجم و سازمان یافته که اجزاء آن پیوندی منطقی با هم داشته باشند و اندیشه‌ای واحد و همگن را به نمایش در آورند، در چارچوبی علمی و برخوردار از پژوهش و بهره‌مند از نگرشی تاریخی قرار دهیم. کتاب حاضر در این راه گام برمی‌دارد و صاحب این قلم نیک می‌داند که تا سر منزل مقصود راهی دراز در پیش است. در کتاب حاضر مباحث بنیادی و مباحث جدید در کنار هم قرار گرفته‌اند. عقاید و باورهای شماری از فرهنگ‌شناسان و فرهنگ پژوهان را آورده‌ام و

هر جا که نظری مستقل داشته‌ام همراه با آنها طرح کرده‌ام. به این اعتبار می‌توان گفت که تألیف حاضر ویژگی خاص خود را دارد. امیدوارم بتوانم در همین مقطع و برای گامهای بعد از توجه و ملاحظات دوستداران این رشته از مباحث برخوردار شوم.

متن حروفچینی شده‌ی کتاب را دوستم قاسم هاشمی‌نژاد که در آن سالهای گذشته نیز در حوزه‌ی انتشارات فرهنگی همکاریهایی ارزنده داشت، از نظر گذراند و در نمونه‌خوانی و برخی از نشانه‌گذاریها مرا همراهی کرد. از او تشکر می‌کنم و همچنین از مدیریت و بخش آماده‌سازی کتاب در نشر قطره که در چاپ این مجلد نهایت همکاری را داشته‌اند.

عنوان اصلی کتاب را «فرهنگ‌شناسی» گذاشته‌ام با این آرزو که شاید روزی کسانی دیگر از راه تأمل و درنگ علمی، گامهای نخستین را به کمال برسانند و گرفتار مباحث جنجالی در پهنه‌ی فرهنگ نشوند، با ایستادگی این مسیر پر پیچ و خم را پشت سر بگذارند و به پرسشهای بنیادی علمی در این حوزه دلبستگی بیابند.

چنگیز پهلوان

دی ۱۳۷۷

فصل اول

مفاهیم و پیشینه‌ها

۱. دگر گشت یک واژه

واژه‌ی فرهنگ را در زبانهای اروپایی (انگلیسی، فرانسوی و آلمانی) kultur, culture, culture می‌گویند که از واژه‌ی CULTURA بر می‌آید، از ریشه‌ی لاتینی COLERE. این واژه طیف معنایی گسترده‌ای داشته است: مسکن گزیدن، کشت کردن، حراست کردن، پرستش کردن، برای مثال معنای مسکن گزیدن از COLONUS بر آمده است که با همان واژه‌ی COLONY قرابت دارد؛ یا معنای پرستش از CULTUS بر آمده است که با ریشه‌ی CULYT خویشاوندی دارد. آن چه که بعدها بیشتر در زبانهای اروپایی رواج یافت همان معنایی است که در کشت کردن نهفته بود یعنی CULTURA، هر چند که در قرون وسطی به معنای پرستش و عبادت نیز به کار می‌رفت. در بسیاری از زبانهای اروپایی این واژه هنوز همان معنای آغازین را حفظ کرده است، مثلاً در اصطلاح کشت باکتری یا در استعمال واژه‌ی KULTURA در روسی و بلغاری به معنای پرورش گیاه. البته باید در ضمن توجه داشت که در همان لاتین کلاسیک این واژه معنای دیگری نیز یافته بود. سیسرو (Cicero) در یکی از نوشته‌هایش می‌گوید: Cultura... animi philosophia est، به این معنی که فلسفه، فرهنگ روح است.

ریمون ویلیامز (Raymond Williams) می‌نویسد cultura در فرانسوی کهن به صورت couture بود که بعدها معنی خاص خود را پیدا کرد: دوخت و دوز. پس‌انتر به شکل culture درآمد که در نیمه‌ی نخست قرن پانزدهم میلادی

به انگلیسی انتقال یافت. معنای آغازین واژه که در کشاورزی و کشت و زرع به کار می‌رفت، گرایش به رشد طبیعی را نشان می‌داد، و به این اعتبار می‌توان گفت که یک فراگرد را متبلور می‌ساخت.

از قرن شانزدهم میلادی معنای گرایش به رشد طبیعی که در کشت و زرع به کار می‌رفت، تعمیم یافت و در مورد فراگرد توسعه‌ی انسانی نیز به کار برده شد. تا اواخر قرن هیجدهم و اوایل قرن نوزدهم فرهنگ با این دو معنارواج داشت. چند کاربرد این واژه را در قرنهای هفدهم و هیجدهم در زبان انگلیسی در زیر می‌آوریم:

— مور (More) می‌گوید:

To the culture and profit of their minds

— بیکن (Bacon) فرهنگ را چنین به کار می‌گیرد:

The culture and manurance of theri minds (1605)

— هابز هم فرهنگ را به گونه‌ای مشابه به کار می‌برد:

A culture of their minds (1651)

— و جانسون چنین می‌گوید:

she neglected the culture of her understanding (1795)

در اینجا می‌بینیم که فرهنگ معنای آغازین را که خصلتی عملی داشت پشت سر می‌گذارد و به سوی معنایی استعاره‌ای سیر می‌کند. از طرف دیگر مشاهده می‌کنیم که فرهنگ دیگر به یک فراگرد مشخص محدود نمی‌شود؛ یک فراگرد عام را که در ضمن خصلتی انتزاعی دارد می‌نمایاند. درست از همین جا و با جذب معنایی انتزاعی است که واژه‌ی فرهنگ تحول پیچیده‌ای را در تاریخ مدرن می‌پیماید. البته درست نمی‌دانیم که دقیقاً این تحول، و استعمال فرهنگ در معنایی پوشیده و پنهان در چه مقطعی در زبانهای اروپایی به وقوع پیوسته است. آن چه می‌دانیم این است که فرهنگ به عنوان یک اسم مستقل، فراگردی انتزاعی یا محصول چنین فراگردی پیش از پایان قرن هیجدهم میلادی اهمیتی نداشته است و تا نیمه‌ی قرن نوزدهم میلادی معمول نبوده است. با این حال می‌توان گفت که این تحول به طور ناگهانی در زبانهای اروپایی به وقوع پیوسته است.

جان میلتن، شاعر انگلیسی، در ۱۶۶۰ فرهنگ را در معنایی انتزاعی به کار می‌گیرد. در قرن هیجدهم در انگلستان هنوز معنای رایج فرهنگ همان معنایی است که از CULTIVATION و CULTIVATED به دست می‌آید. در قرن هیجدهم (۱۷۳۰) یکی از اسقفان انگلیس به نام کیلا لا در نامه‌ای فرهنگ را در معنایی متفاوت از معنای رایج به کار می‌برد و فراگردی انسانی را منظور می‌کند. در همین قرن و در آغاز قرن نوزدهم میلادی شواهد دیگری در دست است که کاربرد این معنای تازه از فرهنگ را نشان می‌دهند.

در فرانسه تا قرن هیجدهم واژه‌ی فرهنگ بسان انگلیس به چیزی پرورش یافته اشاره داشت. کاربرد مستقل آن به صورت اسم از قرن هیجدهم به بعد سر بر می‌آورد. واژه‌ی تمدن (CIVILIZATION) نیز در همین قرن هیجدهم به صورت یک اسم مستقل عرض اندام می‌کند. رابطه‌ی فرهنگ با تمدن خود موضوعی پیچیده است که جداگانه به آن اشاره خواهیم کرد.

ریمون ویلیامز سپس می‌گوید واژه‌ی فرهنگ در آلمان با وام‌گیری از زبان فرانسوی ابتدا به صورت kultur و پس‌انتر به شکل kultur به کار می‌رود. استعمال این واژه در ابتدا مترادف است با تمدن (CIVILIZATION). نخست در معنایی انتزاعی که معزف یک فراگرد عام، به کار گرفته می‌شود که متمدن بودن و فرهیخته بودن را می‌نمایاند. پس از آن در معنایی رواج پیدا می‌کند که مورخان رنسانس (عصر روشنگری) از تمدن مراد می‌کردند و توصیفی از فراگرد دنیایی و غیر دینی تحول بشری در تاریخنگاریهای عام خود به دست می‌دادند.

هردر (Herder) در این زمینه دگرگونی تعیین‌کننده‌ای پدیدار ساخت و در رساله‌ی خود به نام «اندیشه‌هایی درباره‌ی فلسفه‌ی تاریخ بشریت» (۱۷۸۴-۹۱) درباره‌ی فرهنگ نوشت هیچ چیز نامشخص‌تر از معنای این واژه نیست، هیچ چیز فریبنده‌تر از انطباق این واژه بر ملتها و دورانها نیست. او اندیشه‌ی پیشرفت تک خطی بشریت را که در تاریخنگاریهای عصر روشنگری انعکاس می‌یافت مورد انتقاد قرار داد. انقیاد بخش عظیمی از جهان را توسط اروپا نکوهید و درک عمیقی از فرهنگها و ملتهای دیگر را مطرح ساخت. هردر از فرهنگها، به صورت جمع سخن به میان آورد. از فرهنگهای ملتها و دورانهای مختلف، و فرهنگهای گروههای اجتماعی و

اقتصادی در درون یک ملت یاد کرد که بی‌تردید تحولی مهم به شمار می‌رفت. این مفهوم در جنبش رومانتیک بازتابی وسیع یافت، و در برابر مفهوم تمدن قرار گرفت. این مفهوم به کار گرفته شد تا بر فرهنگهای ملی و سنتی تأکید گذاشته شود. پس‌انتر این مفهوم را به کار گرفتند تا خصلت غیرآلمانی تمدن صنعتی را نشان دهند. پس از آن این مفهوم را استعمال کردند تا میان توسعه‌ی انسانی و توسعه‌ی مادی تمایز قائل شوند. هو بولت نیز میان رشد مادی و رشد معنوی انسان تفاوت گذاشت.

در دهه‌ی چهل قرن نوزدهم میلادی، فرهنگ را در آلمان در همان معنای تمدن مورد استفاده قرار می‌دادند. کلم (KLEMM) در کتاب خود به نام «تاریخ عمومی فرهنگ بشریت» کوشید نشان دهد که بشریت از بردگی به سوی آزادی شتافته است. مورگان نیز در کتاب خود به نام «جامعه‌ی کهن» (یا جامعه‌ی باستان) مراحل از پیشرفت را برشمرد که با تفکر «کلم» همخوانی داشت. تیلور، انسان‌شناس انگلیسی، در کتاب «فرهنگ ابتدایی» (۱۸۷۰) واژه‌ی فرهنگ را به کار بست، و نه تمدن را. از همین جاهاست که فرهنگ در معنای تازه‌ی خود کاربردی خاص و روشن می‌یابد.

با این حال باز باید پیچیدگی تحول و کاربرد مدرن این واژه را از نظر دور نداشت. به یک اعتبار این واژه همچنان در همان معنای مادی هم به کار می‌رود، مانند کشت چغندر قند (SUGAR-BEET CULTURE) یا کشت میکرب (GERM CULTURE). از این معنای مادی که بگذریم، فرهنگ در معنای انتزاعی خود سه کاربرد عمده پیدا می‌کند: اول به صورت یک اسم مستقل و انتزاعی که فراگرد عام رشد فکری، معنوی و زیبایی‌شناسانه را می‌نمایاند؛ دوم آنکه کاربردی عام یا خاص پیدا می‌کند که معرف روش زندگی معینی است (در یک گروه، مردم، دوره یا بشریت به طور کلی)؛ و سوم توصیف آثار و تجربیات فکری که به خصوص فعالیتهای هنری را هدف می‌گیرد. استعمال واژه‌ی فرهنگ در مفاهیم مجازی، در زبانهای مختلف معناهای مختلفی به این واژه داد. زبانهای ایتالیایی و اسپانیایی جدید همان cultura را حفظ کرده‌اند در حالی که زبانهای انگلیسی و فرانسه آن را به صورت Culture به کار می‌برند. واژه Kultur از زبان آلمانی به زبانهای

سوئدی، دانمارکی و نروژی راه یافته است در حالی که در زبان هلندی به شکل *Cultuur* تجلی می‌کند. زبان روسی و چند زبان دیگر *Kultura* به کار می‌برند. در زبانهای فنلاندی-اوگریک (Finno-Ugric) بُن‌واژه بدین صورتها تظاهر می‌کند: در فنلاندی *Kultuuri*، در استونی *Kultuur* و در مجاری *Kultura*. به نظر می‌رسد که زبان ایسلندی، تنها زبان جدید ملّی اروپایی است که در مقابل استفاده از این واژه مقاومت کرده است، چون فرهنگ به زبان ایسلندی ترجمه شده و آن را *Menninz* می‌گویند.

زبان جدید ویلز *Diwylliant* را به معنای فرهنگ به کار می‌برد. فرهنگ انگلیسی-ژاپنی نشان می‌دهد که واژه‌ی ژاپنی *banka* برای دانش روشنفکری و *Culture* به معنای وضعیت تمدن یک قوم به کار می‌رود که معادل کشت کردن یا فرهنگ بدنی یا فرهنگ اخلاقی نیست.

امروز بسیاری از فعالیتهای هنری را با فرهنگ مترادف می‌گیرند و وزارتخانه‌هایی در دنیا به اسم وزارت فرهنگ برپا شده‌اند که بسته به مورد و کشور، فعالیتهای مختلفی را به نام فرهنگ و هنر سازمان می‌دهند. در ایران چنین وزارتخانه‌ای نخست با نام وزارت فرهنگ و هنر در سال ۱۳۴۳ به راه افتاد. که پس از انقلاب ۵۷ تغییر نام داد و اکنون با نام وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی کار می‌کند. در ضمن وزارت آموزش عالی ایران نیز نام فرهنگ را یدک می‌کشد و با عنوان وزارت فرهنگ و آموزش عالی رسمیت یافته است. البته کشور دیگری را نمی‌شناسم که دو وزارتخانه‌اش واژه‌ی فرهنگ را در عنوان رسمی خود به کار ببرند.

کاربرد واژه‌ی فرهنگ در زبانهای گوناگون را نمی‌توان با همین توضیحات مختصر به پایان برد. اما این سابقه نشان می‌دهد که پیشینه‌ی این واژه چه بوده است و اکنون در چه معنایی بیشتر به کار می‌رود. به خصوص بر اثر پژوهشهای قوم‌شناختی و به ویژه با راه‌اندازی رشته‌ای به نام انسان‌شناسی فرهنگی، کاربرد این واژه چارچوب علمی روشن‌تری یافته است. در زبان فارسی در قیاس با زبانهای اروپایی، واژه‌ی فرهنگ معنای غیر مادی واضح‌تری دارد. وقتی می‌گوییم فرهنگ ترافیک، منظورمان نوع خاصی از رفتار در حوزه‌ی راهنمایی و رانندگی است. یا وقتی می‌گوییم

فلانی فرهنگ آپارتمان‌نشینی ندارد، منظورمان این است که با قواعد و آداب سکونت در مجتمع‌های مسکونی آشنا نیست. هنگامی که می‌گوییم فلانی فرهنگ خانه‌داری ندارد، یعنی نمی‌داند چگونه خانه و کاشانه‌ی خود را اداره کند. این معناها در زبان فارسی همگی به نوعی رفتار و به شیوه‌ی زیستن توجه می‌کند. در حالی که در غرب معنای دانشگاهی و علمی فرهنگ پیشرفت زیادی کرده است و کاربردهای تازه‌ای یافته است، در زبان فارسی دانشگاهی و تحقیقاتی، امروزه در ایران این کاربردها هنوز دقیق نشده‌اند و هر کس بنا به ارتباط خود این واژه را به کار می‌گیرد. با وجود این باید گفت که تنها جایی که معنایی مشخص و نسبتاً روشن از واژه‌ی فرهنگ را دنبال می‌کند همان رشته‌ی انسان‌شناسی در دانشگاه است. البته در این جا هم فقط نوع خاصی از این واژه را مورد استفاده قرار می‌دهند و خصوصیات جدید این مفهوم را تعقیب نمی‌کنند. هنوز درس جامعه‌شناسی فرهنگی در رشته‌های علوم اجتماعی یا جامعه‌شناسی در ایران جا نیفتاده است، و آن جایی هم که یادی از این درس می‌شود، چارچوب مشخصی از آن و از پژوهش‌های تازه به دست داده نمی‌شود. از این که بگذریم، فرهنگ نتوانسته در ایران به صورت رشته‌ای مستقل مقام و منزلتی ویژه برای خود دست و پا کند. محدود ساختن فرهنگ به تک درسی به نام جامعه‌شناسی فرهنگی، نمی‌تواند تمامی ابعادی را که در دوران ما در چارچوب مطالعات فرهنگی یا علوم فرهنگی یا فرهنگ‌شناسی جا گرفته‌اند، پاسخگو باشد. به همین سبب باید نگرش و رویکردی تازه به فرهنگ را پرورش داد.*

۲. جایگاه فرهنگ

کمتر کسی امروز می‌کوشد پدیده‌های تاریخی و زندگی جمعی را فقط با اتکاء به روش مادی تبیین تاریخ توضیح دهد. گرچه رویارویی دو روش

* این گفتار را با بهره‌گیری از منابع زیر نوشته‌ام:

Raymond Williams, Keywords. Fontana Press London. 1983.

Tim O'sullivan et al, key concepts. Routledge. London. 1994.

Rouymond Williams, Culture. Fontana Press 1981.

چنگیز پهلوان، فرهنگ و برنامه‌ریزی، پژوهشکده‌ی علوم ارتباطی و توسعه‌ی ایران، تهران ۱۳۵۸.

تفسیر مادی و غیرمادی تاریخ را می‌توان از دیرباز در سیر تکامل اندیشه‌ها باز شناخت، با این حال باید گفت که در دوره‌های خاص یکی از این دو برجستگی ویژه‌ای می‌یابد و با تفوق و تسلط بر دیگری عمل می‌کند بی‌آن که به نفی دیگری بینجامد. هرچند همه می‌پذیرند که تاریخ انسان مجموعه‌ای است از اعمال متقابل، درهم تنیده و به هم آمیخته‌ی عنصرهای مادی و معنوی، یا به بیانی دیگر عنصرهای عینی و ذهنی، با وجود این، تأکید گذاشتن بر یک عنصر در برابر دیگری معمولاً به این قصد انجام می‌گیرد که وجه غالب در تبیین پدیده‌ها بهتر شناسانده شود و معیاری برای توضیح درست زندگی اجتماعی به دست آید. فعلاً از نگرشهای افراطی می‌گذریم که با بسنده کردن به یک جهت و نفی جهت دیگر عرض اندام می‌کند.

قرن بیستم میلادی شاهد کشاکش شدید و تأثیرگذاری متقابل این دو قطب اندیشه بوده است. از سویی گسترش استعمار و ترویج شیوه‌ها و نگرشهای غرب سرمایه‌داری را می‌بینیم که به خصوص از سه قرن پیش تداوم می‌یابد و از سویی دیگر برآمدن و شکل‌گیری و افول سوسیالیسم دولتی را شاهد هستیم که با اتکاء به اندیشه‌ی برابری مطلق انسانها دست به عمل می‌زند و خود را حامی و هواخواه فکر مادی تاریخ می‌داند. گرچه طیف مادی عملکردهای استعمار به مراتب گسترده‌تر از اردوی دیگر است اما جانبداری از اندیشه‌ی غیرمادی را پیش می‌گیرد و زیر لوای فرهنگ و تمدن وارد پهنه‌ی کارزار فکری می‌شود. اردوی سوسیالیسم نیز با آن که به هواخواهی از توضیح مادی تاریخ پرچم خود را برمی‌افرازد و تمامی سعی خود را به کار می‌اندازد تا به پیشرفتهای سرمایه‌داری دست بیابد، اثر فرهنگ و اندیشه را در شکل‌گیری زندگی اجتماعی نادیده می‌گیرد یا خوار می‌شمارد؛ در حالی که نمی‌تواند موفقیت چندانی در گستره‌ی توسعه‌ی مادی کسب کند همواره در میدان نبرد به یاری ایدئولوژی سیاسی خود به مقابله با حریف می‌پردازد. همین وضعیت پیچیده نشانگر این واقعیت است که نمی‌توان به فهم پدیده‌های تاریخ از راه دوقطبی کردن موقعیتهای چندبعدی دست یافت.

در طول قرن بیستم ما بارها شاهد کوششهای بسیار در جهت دوقطبی

کردنهای گوناگون بوده‌ایم: اردوی کار در برابر اردوی سرمایه، اردوی امپریالیسم در مقابل اردوی ضد امپریالیسم، جبهه‌ی زحمتکشان رویاروی جبهه‌ی استثمارگران، هواخواهان معنویت در پیکار با طرفداران مادیت، اقتصاد در برابر فرهنگ و... هرکدام از این دوگانگی‌ها بی‌تردید مبین گوشه‌ای از واقعیت است بی‌آن که بتواند به فهم همه‌ی واقعیت مدد برساند. دگرگونی‌های شدید و تکان‌دهنده‌ی آخر قرن نه تنها ما را با واقعیت‌های تازه‌ای آشنا ساخته است، بلکه در ضمن نشان داده است که برخی اردوها آسان در هم ادغام می‌شوند و منافع مشترکی پیدا می‌کنند. مخالفان پیشین به صورت متحدان جدید درمی‌آیند و متحدان قبلی از هم می‌گسلند و در صف‌آرایی‌های نو در برابر هم قرار می‌گیرند. اگر در همین گذشته‌ی نزدیک، اردوی سوسیالیسم خود را متحد اردوی رنجبران می‌دانست حالا به اردوی مخاصم پیوسته است تا از منافع خود بهتر حراست کند. چه چیز موجب این نزدیک‌شدنها و دور شدن‌ها می‌شود؟ روشن است که عامل مادی یا عامل اقتصادی به تنهایی کافی نیست تا بتوان این‌گونه پدیده‌های بغرنج را توضیح داد.

اکنون که در پایان قرن میلادی قرار گرفته‌ایم و به آستانه‌ی قرنی تازه پا می‌گذاریم نیازمند نگرش‌هایی دیگر هستیم تا بتوانیم خود را از قید و بندهای پیشین رها سازیم و به ساماندهی تازه‌ای دست پیدا کنیم. گرچه اکنون همه از اقتصاد و پیشرفت اقتصادی یا تفوق تکنولوژیک سخن می‌گویند و فروپاشی اتحاد شوروی را نتیجه‌ی نابسامانی صرف عوامل اقتصادی می‌دانند ولی نباید از دیده دور داشت که درست در همین مقطع عرصه‌ی فرهنگ از اهمیت و توجه فزاینده‌ای برخوردار می‌شود. این واقعیت که چرا بعضی از اقتصادها پا می‌گیرند و برخی دیگر ناتوان می‌مانند، یا این که چرا نهادهای نوین اقتصاد در جامعه‌های معینی رشد نمی‌کنند یا به کمال نمی‌رسند و بسیاری چیزهای دیگر از همین دست را نمی‌توان فقط از طریق روابط تولیدی و مالکیت بر ابزار تولید در اقتصاد توضیح داد. اندیشه‌های حاکم بر جامعه‌ها در طول تاریخ، نحوه‌ی برخورد و نگرش مردمان به جهان و هستی، شیوه‌های زیست و شکل‌های گوناگون اجتماعی شدن، فرهنگ‌پذیری و جز

آن می‌توانند ما را بهتر به فهم و درک موضوعی اقتصادی برسانند تا عوامل محض اقتصادی. از این رو ما وارد مقوله‌ای دیگر می‌شویم که در زبان متعارف آن را فرهنگ می‌نامند.

کمتر مفهومی به اندازه‌ی مفهوم فرهنگ در حوزه‌ی علوم اجتماعی در معرض تفسیرها و تعبیرهای گوناگون بوده است. از این رو می‌توان گفت که مفهوم فرهنگ نه تنها دشواریهای زیاد به بار آورده است بلکه به سبب تنوع و وسعت معنا ایجاد وحدت نظر بر سر گستره‌ی موضوعی آن میسر نشده است. با این حال در هر دوره کوششهای تازه‌ای برای طرح دوباره‌ی مفهوم فرهنگ و مسائل آن به کار بسته شده است و حتی برخی از نظریه‌پردازان بر این باور بوده‌اند که می‌توانند حوزه‌ی مسائل فرهنگی را در چارچوب رشته‌ای دانشگاهی و علمی مهار کنند و به نظم بکشند.

در اروپای قرن نوزدهم مفهوم فرهنگ از اعتبار معنوی ویژه‌ای برخوردار بود اما کاربرد گسترده‌ی آن باعث شد که به تدریج دقت خود را از دست بدهد و ارزش علمی خاصی به دست نیآورد. با وجود این همواره کشش و جذبه‌ی خاصی به سوی این مفهوم مشاهده می‌شد. کاربردهایی چون فرهنگ سیاسی، فرهنگ فراغت، فرهنگ کار، فرهنگ شهری یا چیزهایی از این دست کار را به جایی رساند که دیگر کسی درست ندانند فرهنگ به چه معناست. همین امروز هم در زبان فارسی فرهنگ را در معناهای مختلف به کار می‌گیرند: فرهنگ ترافیک، فرهنگ آپارتمان‌نشینی، فرهنگ روستایی یا فرهنگ ماشین‌سواری. همه‌ی اینها در ضمن بیانگر موقعیت خاص جامعه‌ای است که با مفهوم فرهنگ، بسته به حال و هوای خود، سروکار پیدا می‌کند.

در حالی که جامعه‌های اروپایی در قرن نوزدهم خود را در بستر ملی (کشور - ملت‌ها) می‌آراستند و تصور می‌کردند با اتکاء به یک فرهنگ یعنی فرهنگ ملی خود به هویتی متمایز و یگانه می‌رسند، امروز کمتر کسی را در اروپا می‌توان یافت که از اشتراکات فرهنگ اروپایی سخن نگوید و نخواهد بر میراث مشترک اروپایی نیز تأکید بگذارد.

دگرگونیهای پدید آمده در مفهوم فرهنگ، به خصوص بر اثر گسترش

نظام آموزش و رسانه‌های همگانی یا روند جهانی شدن، در نهایت دوستداران مسائل حوزه‌ی فرهنگ را در برابر وظایف تازه‌ای قرار داده است. با توجه به این فرگشتها (= تحولات) گرچه به یک اعتبار می‌توان گفت که محتوا و هیأت فرهنگ تغییر می‌یابد ولی هرگز رنگ و رو نمی‌بازد و از میان نمی‌رود. هرچند طیف وسیع اندیشه‌ها و عقاید نمی‌گذارد فرهنگ را به آسانی جمع و جور کرد و بر سر حیطه‌ی موضوعی و محتوایی آن به توافق رسید، یا اجزای پراکنده‌ی آن را در مجموعه‌ای منسجم به هم آمیخت و از سامانی منسجم و روشن برخوردار ساخت، با این حال همواره فرهنگ با قدرت و توانی چشمگیر حضور خود را به اثبات می‌رساند. اندیشه‌ها و نمادها در جریانهای سیل‌آسای اجتماعی در وجود جنبشها، گروههایی که در جست‌وجوی شکلهای تازه‌ای از زیست هستند، شناورند و آنها را به نیروهای جدیدی تبدیل می‌کنند. در واقع ما در زمان حاضر بیش از هر موقع دیگر در معرض اندیشه‌ها که به شکل شفاهی، کتبی یا تصویری جلوه‌گر می‌شوند و جوهر و محصول فرهنگ به حساب می‌آیند، قرار گرفته‌ایم به میزانی که از طبیعت فاصله می‌گیریم، آن را از نو می‌آراییم، به آن معنای تازه‌ای می‌دهیم یا زندگی فردی و جمعی خود را از طریق کوششهای متنوع در پرتو اندیشه‌ها می‌سنجیم، حیات این جهانی و آن جهانی را به هم می‌پیوندانیم یا حتی از هم متمایز می‌سازیم، یکی را یا هر دو را می‌ستاییم و بالاخره در جست‌وجوی ابدیت بر اعتقادات رهایی‌بخش در این جهان پا می‌فشاریم یا رستگاری را فقط در آخرت می‌جوییم، و با همه‌ی اینها در اساس می‌خواهیم تفسیری از واقعیت‌های ظاهر و باطن فراهم آوریم که چیزی نیست جز فکر و اندیشه. تصورات ما از جهان واقع جهت‌دهنده‌ی اعمال و کردار ماست در ارتباط با محیط پیرامونمان. با توجه به همین تعبیر از اندیشه است که فریدریش تنبروک می‌گوید به معنی وسیع کلمه هر آن چه انسان می‌کند و هر آنچه عمل او به بار می‌آورد، در حوزه‌ی فرهنگ قرار می‌گیرد! به نظر او اندیشه، جوهر فرهنگ است زیرا که کلید تفسیر واقعیت را به دست

می‌دهد. او سپس اضافه می‌کند به همان میزان که فرهنگ بنیادهای اجتماعی دارد، اجتماع هم بنیادهای فرهنگی دارد.

یاکوب بورکهارت^۱ می‌گوید سه قدرت بزرگی که واقعیت هستی بشر و روند تاریخ را تعیین کرده‌اند عبارتند از: دین، دولت و فرهنگ. این سخن را هنگامی می‌توان درست سنجید که بتوان از هر یک از این قدرتها تعریفی مشخص به دست داد و هر کدام را، و این به خصوص اهمیت دارد، در بستر و براساس سرشت تاریخی هر جامعه مورد تجزیه و تحلیل قرار داد. بدین ترتیب ما نه تنها هر مفهوم را در یک چارچوب واقعی، یعنی جامعه‌ای معین و نه انتزاعی، برمی‌رسیم و درک می‌کنیم، بلکه از این که بگذریم تنها براساس سرنوشت هر جامعه یعنی شکل‌گیری و تحول آن به سنجش مشخص این سه مفهوم دست می‌یابیم.

براساس تعریفی دیگر فرهنگ شامل تمامی عادات یک جامعه است. یا اگر جامعه را مجموعه‌ای افرادی سازمان‌یافته بدانیم که شیوه‌ی زندگی خاصی دارند در این صورت فرهنگ یعنی همین شیوه‌ی زندگی. «تسودی باریو» در کتاب خود به نام «جامعه، فرهنگ و شخصیت»^۲ می‌نویسد بیشتر تعریفهای فرهنگ بر دو نکته تأکید می‌گذارند: نخست عناصر فرهنگ، چه به صورت عادات اجتماعی جلوه‌گر شوند و چه به صورت روش زندگی یک جامعه تظاهر بیابند؛ دوم اثرانگیزاننده و هنجاری این عناصر بر رفتار فرد. به بیان دیگر کارکرد ویژه‌ی فرهنگ، آفرینش و نگاهداری تداوم و همبستگی میان افراد یک جامعه‌ی معین است. اصطلاحاتی چون باورهای مشترک، اندیشه‌ها، ارزشها و معیارها و همچنین الگوهای رفتار اغلب در همین چارچوب به کار می‌روند. اما این بدان معنی نیست که هر یک از اعضای جامعه نمی‌توانند و نباید عادات شخصی، باورها و اندیشه‌هایشان را متحول بسازند. بلکه بدین معناست که اصطلاح فرهنگ معرف خصلت مشترک چنین پدیده‌هایی است، یعنی عادات، باورها و اندیشه‌ها که خود مروج وفاق

1. Jacob Burckhardt. Ibid.

2. Zevedei Barbu. *Society, Culture and Personality*, Gerat Britain, Blackwell, 1971. P. 75.

میان هدفها و انسجام عمل در جامعه‌ای خاص هستند.^۱ اگر بخواهیم بنا به استنباط عمومی هم پیش برویم می‌بینیم که به‌طور متعارف فرهنگ به صورت پدیده‌ای ذهنی معرفی می‌شود. بدین معنا که اصطلاحاتی چون باورها، هنجارها و ارزشها مشخص‌کننده و معرف وضعیت ذهن هستند. یا اگر بخواهیم سخنانمان را اندکی دقیق‌تر بیاراییم می‌توانیم بگوییم که فرهنگ معرف ساختهای مشترک انگیزشی^۲ در میان اعضای یک جامعه است. البته از روی دیگر باید توجه داشت که جلوه و تظاهر همین پدیده‌های روانی یا نفسانی معمولاً صورت عینی به خود می‌گیرند. معنی این نکته چه می‌تواند باشد؟ یعنی برخی از باورها در عمل رفتارهای معینی را شکل می‌دهند. مثلاً خوردن برخی از غذاهای معین یا نخوردن غذاهایی خاص که خود می‌تواند شکل دهنده‌ی روال و تحول نوعی خاص از اقتصاد یا دین یا سیاست بشود.^۳ به همین سبب باورهای مبتنی بر توتم و ارتباط آنها با نهادهای اساسی در جامعه‌های ابتدایی موجب شد که مالینوفسکی به یک طبقه‌بندی دو قطبی روی بیاورد و میان فرهنگ مادی و فرهنگ معنوی تفاوت بگذارد. فرهنگ مادی اشاره دارد به عادات اجتماعی و نهادها، و فرهنگ معنوی توجه دارد به مجموعه‌ی باورها، اندیشه‌ها و ارزشهای مشترک در میان اعضای یک جامعه.

اوسوالد اسپنگلر^۴ نیز که یک مورخ بود با توسل به همین روش دو قطبی، میان فرهنگ و تمدن تفاوت قائل شد به نحوی که گویی این دو، معرف دو شیوه‌ی زندگی یکسره متفاوت هستند. یکی متأثر است از ارزشهای معنوی و دیگری تحت تأثیر ارزشهای مادی قرار دارد. یکی بر تحول روانی و اخلاقی فرد تأثیر می‌گذارد و دیگری رفاه مادی او را شکل می‌دهد.^۵ اسپنگلر در این زمینه برای اثبات نظر خود به مقایسه‌ی زندگی در یونان باستان با روم

1. Ibid. P. 76.

2. Motivational Structure.

3. Ibid.

4. Oswald Spengler.

5. The Decline of The West, London, 1949.

می‌پردازد.

بحث بر سر ناهمگونی یا همگنی فرهنگ و تمدن از دیرباز توجه اندیشگران علوم انسانی را به خود جلب کرده است. در زبان فرانسه بیشتر نویسندگان این دو اصطلاح را با هم می‌آمیزند و به جای هم به کار می‌برند، در حالی که نویسندگان آلمان میان دو مفهوم *Bildung* و *Kultur* تفاوت قائل شده‌اند. اصطلاح نخست را فرهنگ گرفته‌اند و اصطلاح دوم را برابر تمدن به کار برده‌اند.^۱ آیلرز در فرهنگ آلمانی - فارسی خود برای واژه‌ی نخست معادل‌های زیر را نیز گذاشته است: دانش، فرهنگ، ادب، تعلیم، پرورش، تهذیب.^۲

واژه‌ی فرهنگ در زبان فرانسه بیشتر جنبه‌ی معنوی دارد. از این رو ممکن است بر میانمایگی تمدن‌های ابتدایی تأکید بگذارند ولی این بدان معنا نیست که این تمدنها فاقد ارزشهای فرهنگی‌اند. و برعکس بر مبنای همین نظر ممکن است ملتی بتواند در پناه جلوه‌ی تمدن، فرهنگی میانمایه را پنهان بدارد.^۳

بر اساس نظر هگل، فیلسوف آلمانی، می‌توان روح را دارای دو جنبه دانست: «ذهنی» و «عینی». از فرهنگ هنگامی سخن می‌گوییم که روح بشر فعالیتها، روشها، اکتسابات و رفتارهایش را به نقد می‌کشد و سعی می‌کند آنها را بهبود ببخشد تا از قید و بندها رهایی یابد و هر آنچه را که از درون مانع شکوفاییش می‌شود از میان بردارد. از سوی دیگر از تمدن هنگامی سخن می‌گوییم که روح بشر تجلیات بیرونیش را نقد می‌کند تا خود را از آن چه که از بیرون مانع تحقق موقعیت راستینش می‌شود برهاند.

از این رو می‌توان گفت تمامی مفاهیم، نظریه‌ها، شناختها و اندیشه‌هایی که بافت مذاهب، علوم، هنرها و فنون را شکل می‌دهد در حوزه‌ی فرهنگ واقع می‌شود. و آن چه که به تمدن تعلق می‌گیرد عبارت است از جلوه‌ی مشخص یا تحقق دانشهای گوناگونی که بر اثر فرهنگ کسب شده است. به

1. J. Laloup et J. Nelis, Culture et Civilisation, Casterman, 1977. P. 17.

2. W. Eilers, Deutsch - Persisches Woerterbuch, Band 1. Harrassowitz 1967.

3. Lalopu/Nelis. Ibid.

این اعتبار قانون الکترومکانیک به فرهنگ تعلق دارد زیرا که معرّف پیروزی خرد بر جهل جهان مادی است؛ ولی یک قطار برقی محصول تمدن است به سبب آن که بیانگر پیروزی «تحقق‌یافته»ی انسان بر جهان مادی است. به زبان دیگر، هرگاه که انسان سعی خود را نسبت به خرد به کار می‌بندد از فرهنگ سخن می‌رود؛ و هرگاه که جهان را تغییر می‌دهد پای تمدن را به میان می‌کشد.^۱

آیا با وجود آن چه که آمد می‌توان میان فرهنگ و تمدن به همین آسانی و با اتکاء به روش دوقطبی‌سازی تمایز قائل شد و هر پدیده و مقوله‌ای را منتسب به این یا آن ساخت؟ پدیده‌های پیچیده و چندبعدی را دشوار بتوان با این شیوه پاسخ گفت. تجلیات مادی یا تمدنی هر بار حاصل یک جریان تازه‌ی فرهنگی نیستند، و از این گذشته خود می‌توانند موجب حرکتها و کوششهای فرهنگی تازه‌ای بشوند. این تصور که هر جلوه‌ی مادی اثر بی‌واسطه‌ی یک عمل فرهنگی است، تصور دقیقی نیست. یک دستاورد مادی خود می‌تواند انگیزه‌ی آفرینشهای فرهنگی بشود. در مورد آثار هنری این رابطه به‌ویژه پیچیده‌تر می‌شود. آیا یک پرده‌ی نقاشی را باید متعلق به حوزه‌ی فرهنگ بدانیم یا به حوزه‌ی تمدن؟ هنگامی که آثار هنری عرضه می‌شوند خود به آفرینشهای تازه‌ای میدان می‌دهند. در این حالت دشوار بتوان به بحث تقدم و تأخر روی آورد یا راه‌حلی از این طریق جست‌وجو کرد. اگر همین معناهای دوگانه را نیز در نظر بگیریم و به اصطلاح با دوگانه‌سازی پیش برویم، باز باید این واقعیت را پذیرفت که رابطه‌ی فرهنگ و تمدن خود رابطه‌ای است پیچیده و تأثیرگذار بر یکدیگر که گاه، اگر برداشتی دیگر از این اصطلاح نشود، می‌توان آن را ارتباطی دیالکتیک نام نهاد. یعنی این دو تأثیر متقابل برهم دارند و می‌گذارند. انسان جهان را تغییر می‌دهد و آن را به تمدن و فرهنگ تبدیل می‌کند. این کوشش انسان برای آن است که خود را از نیروهای جهل و ظلمت برهاند و به روشنایی و روشن‌اندیشی برسد و در نهایت امکاناتی بیشتر برای خود خلق کند. چنان که گوته در واپسین دم گفت: نور،

1. Ibid. P. 18.

نور بیشتر.

به یک اعتبار دیگر، هنگامی که آدمی کوششهایی را در جهت انسانی ساختن به کار می‌بندد او را با فرهنگ (= فرهیخته)، و هنگامی که همراه با دیگران در این انسانی ساختن مشارکت می‌کند او را متمدن می‌نامند.

در زبان فارسی نیز فرهنگ دستخوش تحولاتی شده است. ولی در فارسی برخلاف لاتین این اصطلاح بار معنوی داشته است. اگر در لاتین واژه‌ی فرهنگ از پروراندن آمده است و کاربرد آن در زراعت و کشت بوده است، در فارسی از دیرباز در معنای ادب، عقل و آداب و چیزهای بسیاری از این دست به کار رفته است.^۱ برخی از پژوهشگران فکر می‌کنند هر بار که ما به علوم جدید اجتماعی روی می‌آوریم باید بکوشیم فقط با مفاهیم اروپاییان کار کنیم یا آن مفاهیم را به فارسی امروز منتقل کنیم. به هر حال برای فرهنگ و تمدن مادر فارسی از دیرباز معناها و کاربردهایی داشته‌ایم که در برخی موارد حتی با دریافت امروزین علوم اجتماعی جدید هماهنگی دارد. جنبه‌ی معنوی فرهنگ که در اروپا در دوره‌ای اهمیت داشته است با کاربرد فرهنگ در بُعد معنوی در زبان فارسی همخوانی دارد. تمدن همانگونه که در لاتین در اصل بار شهرنشینی داشته است، در فارسی نیز با همین معنا رواج یافته و سپس از گسترش معنایی برخوردار شده است. پس اگر امروز در فرنگ معنای متفاوتی یافته است به سبب ضعف یا قوت این یا آن زبان نیست. متفکرانی پا به میدان می‌گذارند و معناهای تازه‌ای با خود به همراه می‌آورند. ما هم که امروز همه چیز و همه‌ی ارزشهای خود را در این جا و آن جا، پراکنده و انفرادی، بر می‌رسیم، هرگاه به تفکری اصیل در این زمینه دست پیدا کنیم توان آن نیز می‌یابیم که معناهای تازه‌ای را برای واژه‌های پیشین برگزینیم.

به موضوع فرهنگ و تمدن باز می‌گردیم. هنوز می‌خواهیم قدری دیگر به مفهوم فرهنگ بپردازیم. دیدیم که با همه‌ی تعریفهای گونه‌گونی که از فرهنگ وجود دارد به اندازه‌ی کافی از آن ابهام‌زدایی نمی‌شود. هر نوع

۱. نگاه کنید به: صادق کیا، فرهنگ، از انتشارات وزارت فرهنگ و هنر ۱۳۴۹؛ داریوش آشوری، تعریفها و مفهوم فرهنگ، از انتشارات مرکز فرهنگی آسیا، ۲۵۳۷؛ چنگیز پهلوان، فرهنگ و برنامه‌ریزی، از انتشارات پژوهشکده‌ی علوم ارتباطی و توسعه ۱۳۵۸.

مرزبندی فرهنگ به مدد تعریف اگر نتواند با واقعیتها ارتباط برقرار کند و حاصل واقعیتها نباشد، کاری خواهد بود در خلاء. فرهنگ در مقابل طبیعت دربرگیرنده‌ی همه‌ی چیزهایی است که بر اثر عمل انسانی به وجود می‌آید. از این رو فرهنگ از درون خصلت و خصوصیت این عمل که انسان را تبدیل به موجودی فرهنگی می‌سازد، سر برمی‌آورد.^۱ از دیرباز انسان را موجودی اجتماعی تعریف کرده‌اند. این عامل محدودکننده البته درست است، ولی نباید از یاد برد که این خصوصیت فقط به انسان تعلق ندارد. برخی از انواع عالی حیوانات نیز به طور جمعی می‌زیند. آنچه انسان را از این نوع از حیوانات متمایز می‌کند در واقع رفتار اجتماعی اوست که شکلهای متنوعی به خود می‌گیرد و مهمتر از همه آن که وابسته به محیط معینی نیست و از این گذشته نمی‌توان آن را ویژه‌ی نوعی خاص از موجودات دانست. برخلاف حیوانات، انسان از منظومه‌ی طبیعت خارج می‌شود در حالی که رفتار حیوانات با توجه به نوع خاص خود به طور غریزی با طبیعت سروکار دارد و آن را تنظیم می‌کند. حیوانات در این ارتباط با طبیعت معمولاً راه‌حلهای مشخص و ثابتی دارند، ولی انسان از روشها و راه‌حلهای گونه‌گون بهره می‌گیرد. انسان برای ارضای غریزه‌ها و نیازهایش هیچ راه‌حل مشخص و ثابتی نمی‌شناسد. به همین سبب و به علت این که رفتار انسان در ارتباط با طبیعت نامشخص است، به ناچار به نظر تن بروک، باید این نقصان را از طریق فرهنگ برطرف کند و به تعادل دست پیدا کند. پس می‌توان گفت که انسان موجودی است فرهنگی، نه طبیعی.

انسان نسبت به وضعیت موجود و آنچه که در برابرش قرار دارد واکنش نمی‌کند، بلکه با اتکاء به معناهایی واقعیت را خلق می‌کند. عمل انسان ناشی از تصوراتی است که به طور نمادین وضعیت موجود را معنا می‌کنند و معرف آن هستند. به همین علت است که می‌گوییم انسان موجودی است فرهنگی و می‌تواند واقعیت را با توجه به معناها بیافریند. پس می‌توان گفت که انسان براساس معناهای تنظیم شده‌اش رفتار می‌کند نه براساس معیارهایی طبیعی و

از پیش تعیین شده. اگر کاری را انجام می‌دهد یا عملی را فروگذار می‌کند، همه‌اش براساس معناهایی خاص است. اگر این توجیه را بپذیریم نه تنها خصوصیت انسان را به عنوان موجودی فرهنگی پذیرفته‌ایم، بلکه خواهیم دانست که فرهنگ از این ویژگی انسان ناشی می‌شود. به معنای وسیع کلمه هرآنچه که بر اثر عمل انسانی صورت وقوع پیدا می‌کند، فرهنگی است: همه‌ی دست‌سازها از ابزار ساده گرفته تا تکنیک پیشرفته، طبیعت پرورنده و عمل اقتصادی، هنرهای زیبا و علوم، نهادها و جریانهای اجتماعی شدن، بازی و ورزش. بنابراین جامعه نیز یک پدیده‌ی فرهنگی است که بر اثر عمل معنادار انسان به وجود می‌آید و متکی به معناهایی است. بدین اعتبار است که به نظر تن بروک می‌توان گفت انسان موجودی است فرهنگی به جای آن که بگوییم موجودی است اجتماعی.^۱

هنگامی که می‌گوییم انسان موجودی است فرهنگی این موضوع برای همه‌ی علوم که به نحوی با انسان عمل‌کننده و فرآورده‌های او سروکار دارند از اهمیتی بنیادی برخوردار می‌شود. بر این اساس است که جامعه را نیز یک محصول فرهنگی فرض می‌کنیم. این محصول فرهنگی نه یک فرآورده‌ی طبیعی است و نه حاصل اجتماعی بودن انسانهاست. حال با توجه به این نکته می‌توان نتیجه گرفت که یکی از دشواریهای علوم اجتماعی این است که انسان را صرفاً موجودی اجتماعی می‌داند و محور توجه خود را مبتنی بر ویژگی انسان به عنوان یک موجود فرهنگی قرار نمی‌دهد. به غیر از واقعیتهای محض طبیعی، همه‌چیز فرهنگی است. در واقع هرآنچه را که انسان در آن دخالت می‌کند، می‌پروراند. پرورش خاک^۲ که در اوایل قرن شانزدهم در زبان انگلیسی به کار برده شد یا زراعت (= کشت و پرورش کشت) ما را به نخستین معناهای فرهنگ ارجاع می‌دهد.^۳ بعدها این معنا در زبانهای اروپایی گسترش یافت و به حوزه‌های دیگر انتقال یافت. از این رو می‌بینیم که معناهای گوناگون فرهنگ از همین خصوصیت و ویژگی انسان به

1. Ibid. P. 16.

2. Cultivation of Soil.

۳. چنگیز پهلوان، همانجا، ص ۸.

عنوان موجودی فرهنگی ناشی می‌شود. اگر این جنبه از موضوع و انشعابات این ارتباط را نادیده بگیریم، طبیعی است که معناهای مختلف فرهنگ ممکن است باعث کدورت خاطر بشود.

فرهنگ در جامعه به وقوع می‌پیوندد و سیر می‌کند. از این رو قابل اشاعه، انتقال و واگذاری، درخور تغییر و تکثیر است. به همین اعتبار می‌توان هر جامعه را یک فرهنگ دانست. زیرا هر جامعه‌ای فرهنگ خاص خود را شکل می‌دهد و می‌سازد. تن بروک به این اعتبار فرهنگ را به دو چهره‌ی ژانوس^۱ تشبیه می‌کند: انسان، خالق (آفریننده) و در همان حال مخلوق (آفریده‌ی) فرهنگ است.^۲

با آن که به صراحت در بالا آمد که هر جامعه‌ای فرهنگ خاص خود را دارد، باز ممکن است این تصور پیش آید که اگر انسان فرهنگش را می‌آفریند پس می‌بایست در سراسر عرصه‌ی بشری با یک فرهنگ مواجه می‌بودیم و نه فرهنگهای مختلف. چنان که ذکر شد انسان برخلاف حیوان نسبت به پیرامونش واکنشهای متفاوت نشان می‌دهد. بنابراین انسانهایی که در موقعیتهای متفاوت قرار می‌گیرند، واکنشهای گونه‌گون نسبت به پیرامون خود نشان می‌دهند و همین واکنشها هنگامی که در طول زمان از استمرار برخوردار شود ویژگیها و خصوصیات یک فرهنگ را می‌سازد و آن را از فرهنگها (= واکنشها)ی دیگر متمایز می‌سازد. «هر در» (۹۱-۱۷۸۴) فرهنگ را به صورت جمع به کار برد: فرهنگها. بدین ترتیب با فکر تک‌خطی در حوزه‌ی فرهنگ و تمدن فاصله ایجاد می‌شود. استعمال این اصطلاح به صورت جمع به‌ویژه در قرن نوزدهم در جریان تکامل انسان‌شناسی تطبیقی که می‌خواهد کلیت یک شیوه‌ی متفاوت زندگی را مشخص کند، اهمیت می‌یابد. البته راجع به طبیعت و عنصرهای شکل‌دهنده یا تعیین‌کننده‌ای که این خصوصیات متمایز فرهنگها را به بار می‌آورند پرسشهایی اساسی مطرح است و طیفی از پاسخها در رشته‌ی انسان‌شناسی و رشته‌های دیگر وجود دارد. گاه از روح دین یا روح ملی سخن می‌رود و گاه شکلها و شیوه‌های متفاوت و ویژه‌ی

1. Janus

2. Tenbruck. Ibid. P. 16.

سیاسی و اقتصادی مورد تأکید قرار می‌گیرد. ریموند ویلیامز^۱ با اشاره به یک کاربرد قدیم فرهنگ که آن را پرورش فعالانه‌ی ذهن می‌دانست، می‌گوید ما می‌توانیم بین طیفی از معناها تفاوت قائل شویم:

۱. وضعیت تکامل یافته‌ی ذهن، مثل وقتی که می‌گوییم آدم با فرهنگ. این کاربرد را مانیز در زبان فارسی از قدیم داشته‌ایم که یکی دو نمونه‌ی آن چنین است:

در ترازوی مرد با فرهنگ این محقر چه وزن دارد و سنگ
(هفت‌پیکر)
از وجود تو خیزد ای شه با فرهنگ پیروزه ز کان، دُر ز صدف، لعل ز سنگ
(ازرقی)

یا: «نوشیروان وقتی از جمله‌ی رعایای خویش مردی با فرهنگ یافت در حق او اصطناعی فرمود و به درجه‌ی منادمت خویش برسانید.» (خردنامه)؛ اصطلاح بی‌فرهنگ (= بیفرهنگ) نیز در فارسی در برابر آن اصطلاح نخستین به کار رفته است:

مخالقان تو بی‌فره‌اند و بی‌فرهنگ معادیان تو نافرخ‌اند و نافرزان
(قطران)

یا «گفتم از چه چیز پرهیز کنم، گفت از مزاح کردن با زیردست^۲، خویش و بی‌فرهنگان» (ظفرنامه)^۳. جالب این است که در این مثال آخر در صورت جمع به کار رفته است و اشاره دارد به اشخاص، نه به کلیت‌های مجزا، چنان که «هر در» یا انسان‌شناسان در نظر داشته‌اند. البته یک کاربرد دیگر جمع هم در فارسی داریم که بر موضوع و نه شخص، دلالت می‌کند، ولی آن هم به معنای فرهنگ به عنوان یک مجموعه‌ی زیستی نیست:

تو هم از خردی بدانستی همه فرهنگها ناکشیده ذل شاگردی و نادیده تعب
(فرخی)

که در اینجا فرهنگ به معنای دانستی است.^۴

1. Raymond Williams, *Culture*, London, 1981. P. 11.

۲. صادق کیا، همانجا، صص ۱۳۰ - ۱۳۲.

۳. همانجا، ص ۱۴۸.

۲. یک طیف دیگر معنا اشاره دارد به روند این تکامل، مانند مورد فعالیت‌های فرهنگی یا علائق فرهنگی. در این جا با همان معنای نخست سروکار داریم. البته ممکن است جنبه‌های دیگر نیز بیاید. گاه ممکن است همان معنای مورد اول پیش بیاید، و گاه ممکن است با فرهنگ به عنوان یک عمل طراحی شده یا برنامه‌ریزی شده روبه‌رو شویم. فعلاً به این مورد دوم نمی‌پردازیم تا فرصتی دیگر.

۳. طیف سوم: ابزار این روندها، مثل فرهنگ به عنوان هنرها، یا: آثار فکری بشر. ویلیامز می‌گوید در دوران کنونی این مورد سوم بیشتر کاربرد عام پیدا کرده است، هرچند که آن دو مورد دیگر نیز در جای خود به کار می‌روند؛ این مورد سوم با کاربرد انسان‌شناختی و جامعه‌شناختی نیز، البته نه به آسانی، همزیستی دارد و به «تمامی شیوه‌ی زندگی» مردمی متمایز یا گروه اجتماعی دیگر اشاره می‌کند.^۱

ویلیامز سپس به گونه‌ای دیگر به همان روش دوقطبی یا دوبخشی توسل می‌جوید و می‌گوید ما می‌توانیم میان دو گروه معنایی تفاوت بنهیم. (۱) هنگامی که روح آگاهی دهنده‌ی تمامی یک شیوه‌ی زندگی در طیفی از فعالیت‌های اجتماعی تجلی می‌یابد ولی بیشتر در فعالیت‌های خاص فرهنگی نمایان است، مانند زبان، سبک هنر، انواع آثار فکری.

(۲) وقتی تأکید بر تمامی یک نظم اجتماعی قرار می‌گیرد. در چارچوب این نظم ما به فرهنگی خاص از نظر سبک‌های هنری و آثار فکری برمی‌خوریم. این فرهنگ محصول مستقیم یا غیرمستقیم نظمی است که عمدتاً بر اثر دیگر فعالیت‌های اجتماعی ایجاد شده است.

این دو دیدگاه را اغلب ایدئالیستی و ماتریالیستی می‌نامند. البته در دیدگاه مادی که در بند ۲ مطرح می‌شود تأکید بر «عمدتاً فعالیت‌های دیگر» است و فرهنگ در حد همان روح آگاهی دهنده است که در این صورت حکم ثانویه دارد، نه اولیه.

مجموعه‌ی این نگرش بنابه ضرورت به مطالعه‌ی عمیق ارتباط میان

1. R. Williams. Ibid. P. 11.

فعالیت‌های فرهنگی و دیگر شکل‌های فعالیت‌های اجتماعی منجر می‌شود. هر کدام از این دو موضع یا دیدگاه متکی است بر روش خود. در موضع اول باید به مدد تاریخ ملی، سبک‌های هنری و انواع آثار فکری به توضیح و تشریح روح آگاهی‌دهنده پرداخت. این توضیح در ارتباط با دیگر نهادها و فعالیت‌ها معرّف علائق و ارزش‌های اصلی مردمی خاص است. در موضع دوم سعی می‌شود با شناسایی خصلت‌های قابل کشف یک نظم عمومی اجتماعی به شکل‌های ویژه‌ی تجلیات فرهنگی راه پیدا کرد.

ویلیامز سپس می‌گوید جامعه‌شناسی فرهنگ، به گونه‌ای که وارد نیمه‌ی دوم قرن بیستم شد، ترکیبی بود از این دو موضع. هر یک از این دو موضع شکلی از همگرایی را با موضع دیگر به نمایش گذاشت، هرچند که کسانی پای‌بند شکل خالص و ناب هر یک از آنها نیز بودند. در این جا او به دیدگاه ناب ایدآلیستی و مارکسیسم عامیانه که بلای جان روشنفکران در نیمه‌ی دوم قرن بیستم شد اشاره دارد بی‌آنکه نام ببرد. او خود در اساس به شکلی از روش مارکسیستی پای‌بند است هرچند که فرهنگ والا یا عالی^۱ او از ابتدال مارکسیسم عامیانه که روشنفکران ایران را برای دورانی طولانی اسیر خود ساخت، به دور است. اما این همگرایی تازه از نظر او چیست؟ این همگرایی عنصرهای مشترک زیادی دارد با موضع مادی وقتی که بر تمامیت یک نظم اجتماعی تأکید می‌گذارد، ولی از این موضع بدین شکل فاصله می‌گیرد که می‌گوید عمل (=پراکسیس) فرهنگی و تولید فرهنگی را نمی‌توان به سادگی و مستقیماً حاصل نظم اجتماعی دانست؛ بلکه خود اینها عنصرهای اصلی این ساختار به شمار می‌روند. این همگرایی در عین حال عنصرهای مشترکی

۱. فرهنگ والا یا فرهنگ عالی را در برابر اصطلاح Highculture, Hochkultur در آلمانی و انگلیسی گذاشته‌ام. در کتاب آقای صادق‌کیا، اصطلاح «آسمان فرهنگ» به معنای فرهنگ و تربیت عالی آمده است:

گر درون آمدن به خانه رواست	تا درآیم سخن بگویم راست
که ملیح‌ای آسمان فرهنگ	از زمانه چه رسم دید و چه رنگ

(هفت‌پیکر)

صادق‌کیا، همانجا، ص ۱۳۰.

دارد با موضع معنوی یا ذهنی هنگامی که بر پراکسیس فرهنگی به عنوان یک عامل در میان عوامل دیگر تأکید می‌گذارد، ولی به عوض آن که روح آگاهی‌دهنده را که تصور می‌شد سازنده‌ی همه‌ی فعالیت‌های دیگر است اصل بگیرد، می‌گوید فرهنگ یک نظام معنادهنده است که از طریق آن می‌توان یک نظم اجتماعی را منتقل، باز تولید، تجربه و کشف کرد.^۱ روشن است که ویلیامز خود به این نوع از همگرایی دلبستگی دارد. می‌گوید در چارچوب معنای انسان‌شناختی و جامعه‌شناختی فرهنگ که به تمامیت یک شیوه‌ی متمایز زندگی اشاره دارد می‌توان یک نظام مجزای معنادهنده را در همه‌ی شکل‌های فعالیت‌های اجتماعی مشاهده کرد. از طرف دیگر معنای تخصصی و همچنین مشترک فرهنگ به عنوان فعالیت‌های هنری و معنوی نه تنها شامل هنرها و شکل‌های تولید معنوی سنتی می‌شود، بلکه عملها (=پراکسیسها)ی معنادهنده را، از زبان گرفته تا هنرها و فلسفه، ژورنالیسم، مُد و تبلیغات که مبین این حوزه‌ی پیچیده و گسترده است، در بر می‌گیرد.^۲ ویلیامز در کتاب خود از این روش پیروی می‌کند.

۳. فرهنگ و تمدن

نوربرت الیاس^۳، جامعه‌شناس آلمانی، در آستانه‌ی جنگ دوم جهانی، هنگامی که اندیشه‌های برتری‌جویی فضایی تیره و تار در سراسر اروپا پدید آورده بود، با نگارش کتابی به نام «روند تمدن» به روش نسبتاً بدیعی در جامعه‌شناسی متوسل شد تا بر این نکته تأکید ورزد که انسانها در حوزه‌ی تمدن غرب همواره به شکل کنونی نبوده‌اند و رفتار نمی‌کرده‌اند. آنچه که امروز در غرب تمدن نام گرفته است در دورانهای گذشته‌ی تاریخ غرب به همین معنا و به همین میزان وجود نداشته است. به نظر او اگر یک انسان غربی را به دوران قرون وسطی بازگردانیم، شاهد چیزهای بسیاری می‌شود که امروز در جامعه‌های دیگر یا به اصطلاح غربیان در جامعه‌های «غیرتمدن»

1. Williams. Ibid. PP. 12-13.

2. Williams. P. 13.

3. Norbert Elias, Ueber den prozess der Zivilisation, Suhrkamp. 1977.

جریان دارد. انسانهای غرب از دیرباز به همین نحو و به همین گونه که در این زمانه خاص جامعه‌های غربی است حضور نداشته‌اند. اکنون انسانهای غربی خود را «تمدن» می‌نامند ولی همین انسانها در دورانهای پیشین در جامعه‌هایی می‌زیسته‌اند که همسانی و همشکلی با جامعه‌های کنونی آنان ندارد.

این که جامعه‌ها و انسانها بر اثر زمان در معرض تحول و دگرگونی قرار می‌گیرند پرسشی تازه نیست. آن چه اهمیت دارد و بدیهی نمی‌نماید این است که این دگرگونیها چگونه به وقوع پیوسته‌اند و تمدن در غرب چه مسیری را پیموده است؟ اساس آن چه بود، چه انگیزه‌هایی داشت و علل و نیروهای محرکه‌اش کدام بود؟

او این احساس را دارد که جامعه‌شناسی و اصولاً بررسیهای اجتماعی به جریانهای بزرگ تاریخ کمتر توجه داشته‌اند و معتقد است که برای فهم درست در مسئله‌ی تکوین روانی فرد و رشد و بلوغ او باید در ارتباط با بنیادهای تکوین اجتماعی به تفحص و پژوهش پرداخت. الیاس قصد دارد به فهم این جریانهای بزرگ تاریخ و روند تمدن در جامعه‌های غرب مدد برساند.

الیاس برای آن که بتواند به این مسائل و پرسشهای بنیادین پاسخ بدهد نخست به جست‌وجوی معناها و ارزشهایی می‌پردازد که براساس آنها مفهوم تمدن در آلمان و در فرانسه به کار برده شده است. آن چه در زیر می‌آید فقط دربرگیرنده‌ی گوشه‌هایی از بررسیهای او در زمینه‌ی مفهوم فرهنگ و تمدن است. نخست مفهوم تمدن را توضیح می‌دهد و سپس به تقابل این دو مفهوم در حوزه‌ی فرهنگ آلمان توجه می‌کند و پس‌انتر همین تقابل را در فرهنگ فرانسه و انگلیس برمی‌رسد.

به نظر الیاس مفهوم تمدن با داده‌های گوناگون ارتباط می‌یابد: با درجه‌ی تحول تکنیک (فن)، با قواعد رفتار یا آداب‌دانی، با تکامل شناخت علمی، با اندیشه‌ها و آیینهای دینی. این مفهوم را می‌توان در مورد نوع سکونت، زندگی مشترک یا همزیستی زن و مرد، نحوه‌ی کیفر قضایی یا تدارک و تهیه‌ی خوراک نیز به کار بست. و اگر نیک بنگری تقریباً هیچ چیز نیست که به شکل

«تمدن» یا «نامتمدن» تجلی نکند. و به همین سبب نمی‌توان به آسانی با واژگانی اندک مجموعه‌ی پدیده‌هایی را که زیر نام «تمدن» قرار می‌گیرد، گردآوری و جمع‌بندی کرد.

اما هنگامی که می‌خواهیم ببینیم به واقع کارکرد عمومی مفهوم «تمدن» چیست و براساس چه وجه اشتراکی تمامی این نگرش‌ها، وضع‌گیری‌ها و دست‌آوردهای گونه‌گون انسانی را «تمدن» می‌نامیم، آنگاه در وهله‌ی نخست با چیزی بسیار ساده مواجه می‌شویم: این مفهوم بیانگر خودآگاهی غرب است. همچنین می‌توان آن را احساس ملی یا خودآگاهی ملی غرب نام نهاد. این مفهوم همه‌ی آن چیزهایی را در بر می‌گیرد که جامعه‌ی غربی دو سه قرن اخیر تصور می‌کند در برابر جامعه‌های پیشین یا جامعه‌های ابتدایی‌تر معاصر کسب کرده است. به مدد همین مفهوم است که جامعه‌ی غربی می‌کوشد آن چه را که معرف و ویژگی‌هایش به‌شمار می‌رود و به آن می‌بالد، مشخص کند: تحول تکنیک، قواعد رفتاری، تکامل معرفت علمی یا جهان‌بینی و بسیاری چیزهای دیگرش را.

الیاس در این جا به نکته‌ای مهم و متمایزکننده اشاره دارد. در واقع بدین سان غربیان با تکیه بر مفهوم تمدن معنایی متأخر و حتی معاصر به آن می‌بخشند. آن چه که امروز در دسترس آنان است تمدن نام می‌گیرد و از این طریق به آنان این امکان را می‌دهد تا خود را از جامعه‌های دیگر به‌ویژه جامعه‌هایی که در سطح تحول کنونی تکنیک آنان قرار ندارند متمایز کنند. این دیدگاه در اساس دیدگاهی است غیرتاریخی یا درست‌تر بگوییم دیدگاهی است مبتنی بر محدودیت تاریخی. یعنی اگر هم از تاریخ بهره می‌گیرد و به آن تکیه می‌زند فقط تاریخ معاصر و تاریخ تحول کنونی را پیش رو قرار می‌دهد نه سیر تاریخی جامعه‌های بشری و در نتیجه سیر تاریخی تمدنهای گونه‌گون و تأثیری را که آنها بر هم‌دیگر می‌نهند. مفهوم تمدن چنان که الیاس به درستی می‌گوید در زمان حاضر بیانگر خودآگاهی غرب است، حتی بیانگر خودآگاهی ملی در غرب.

الیاس در ادامه‌ی این مطلب می‌گوید: ولی «تمدن» در نظر ملت‌های غرب معنایی یکسان ندارد. به خصوص میان کاربرد انگلیسی و فرانسوی این واژه

از یکسو، و کاربرد آلمانی آن از سویی دیگر تفاوتی بارز وجود دارد. در آن‌جا در نظر گروه نخست این مفهوم هم‌زمان بیانگر غرور یک ملت است نسبت به اهمیت خود در زمینه‌ی پیشرفت غرب و بشریت به‌طور کلی؛ در این‌جا، در حوزه‌ی زبان آلمانی، به معنای چیزی است کاملاً سودمند هرچند که فقط اهمیتی دست دوم دارد، یعنی چیزی است که فقط جنبه‌ی خارجی انسان، فقط سطح و ظاهر وجود انسان را در بر می‌گیرد. هنگامی که در زبان آلمانی می‌خواهند به خود هویت بدهند، هنگامی که می‌خواهند در وهله‌ی نخست غرور نسبت به دستاوردها و طبیعت خاص خود را به بیان درآورند واژه‌ی «فرهنگ» را به کار می‌گیرند.

نکته‌ی مهمی که الیاس در اینجا بدان اشاره دارد این است که هر یک از جامعه‌های غربی، با وجود آن‌که در مواردی بستر مشترک داشته‌اند راه واحدی را برای دستیابی به سطح کنونی نپیموده‌اند. از این گذشته می‌توان به این مورد نیز توجه داشت که حوزه‌ی فرانسه و انگلیس بخش مهمی از خودآگاهی خود را در ارتباط با کشورگشاییها، دسترسی به منابع و بازارهای تازه و سرانجام ایجاد مستعمرات در قاره‌های دیگر شکل بخشیده‌اند. در اساس، و در وهله‌ی نخست، حوزه‌ی فرانسه و حوزه‌ی انگلیس با توجه به کسب منافع مادی با دیگر نقاط جهان ارتباط برقرار ساختند. پس از آن بود که عنصر شناسایی فرهنگهای دیگر را به مجموعه‌ی فعالیت‌های خود افزودند، آن‌هم بدین سبب که بتوانند بر سود و منفعتشان بیفزایند. در مرحله‌ی بعد این شناسایی توانست به یک مکانیسم مستمر و سرانجام علمی نیز تبدیل شود. به همین علت فرانسوی و انگلیسی که در جریان کشورگشایی و فتح بازارهای جدید بود بیش از پیش از تفاوت و تمایز خود با بومیان آگاه گشت. آنان را واپس مانده و خود را متمدن دید و دانست. این خودآگاهی و تفاوت و تمایز به ویژه در قلمرو ابزار مادی زیست انسانی نمود و جلوه‌ای آشکار و بارز پیدا کرد؛ سپس تفاوت‌های رفتاری، نحوه‌ی زیست و نگرش به جهان هستی از اهمیتی خاص برخوردار گشت.

آلمانیان مسیری متفاوت پیمودند. وحدت ملّی در آلمان دیرتر از، به‌خصوص آن دو حوزه، شکل گرفت. امر درونی و متمایزکننده بیشتر

جنبه‌ی روحی و معنوی داشت تا جنبه‌ی مادی. آلمانیان کشورگشاییهای فرانسویان و انگلیسیان را در پشت سر نداشتند. می‌کوشیدند تا جایگاهی روشن برای فرهنگ خود در مجموعه‌ی اروپایی به‌دست آورند. تماس با غیراروپاییان از راه پژوهش و مطالعه در احوال فرهنگها و تمدنهای باستان انجام شد که بی‌تردید آنان را به سوی ارزشهای دیگر در آن فرهنگها و تمدنها سوق می‌داد.

الیاس می‌گوید در این جا با پدیده‌ای خاص سروکار داریم: کاربرد درونی واژگانی چون «تمدن» به فرانسوی و انگلیسی یا «فرهنگ» به آلمانی در هر یک از جامعه‌های موردنظر کاملاً روشن و مفهوم است. ولی آن طریقی که بخشی از این جهان در آنها گرد می‌آید، و آن نحوه‌ای که به شکلی بدیهی حوزه‌های خاصی را تعریف می‌کنند و از یکدیگر متمایز می‌سازند، ارزشگذاریهایی نهفته‌ای را که ناگفته در خود جای می‌دهند، همه‌ی اینها را دشوار می‌توان برای کسانی که به این جامعه‌ها تعلق ندارند توضیح داد.

مفهوم فرانسوی و انگلیسی «تمدن» می‌تواند با داده‌های سیاسی یا اقتصادی، مذهبی یا فنی، اخلاقی یا اجتماعی ربط پیدا کند. مفهوم «فرهنگ» در آلمانی در اساس به معنای داده‌های معنوی، هنری و مذهبی است و با قوت تمام میان داده‌هایی از این دست از سویی و داده‌های سیاسی، اقتصادی و اجتماعی از سوی دیگر آشکارا فاصله ایجاد می‌کند. مفهوم فرانسوی و انگلیسی «تمدن» می‌تواند متوجه کارها و اعمال باشد، ولی به همین میزان می‌تواند گرایش و رفتار انسانها را صرف‌نظر از آن که چیزی به‌بار آورده‌اند یا نه، دربر بگیرد. در مقابل، در مفهوم «فرهنگ» در زبان آلمانی توجه به «behaviour» (= رفتار) و به ارزشهایی که یک انسان بی‌هیچ عملی، به برکت صرف وجود و رفتارش داراست، بسیار رنگ باخته است؛ ناب‌ترین شکل معنای خاص آلمانی اصطلاح «فرهنگ» در اشتقاق آن به صورت صفت، «فرهنگی» (kulturell)، تجلی می‌کند که ارزشهای ذاتی یک آدم را نمی‌نمایاند، بلکه ارزش و خصلت دستاوردهای انسانی معینی را مشخص می‌سازد. اما این واژه، یعنی خصلت فرهنگی، را نمی‌توان عیناً به فرانسوی و انگلیسی منتقل کرد.

اصطلاح «پرورش یافته» (= kultiviert یا cultivé = فرهنگ یافته) با مفهوم غربی تمدن کاملاً قرابت دارد. این اصطلاح به نحوی معرف عالی‌ترین شکل «متمدن بودن» است. انسانها یا خانواده‌هایی را هم که از نظر «فرهنگی» هیچ «بازدهی» نداشته‌اند، می‌توان «پرورش یافته» (= فرهنگ یافته) نامید. اصطلاح «پرورش یافته» (= فرهنگ یافته) درست مانند اصطلاح «متمدن بودن» در وهله‌ی نخست مرتبط می‌شود با نحوه‌ی رفتار یا سلوک انسانها. این اصطلاح معرف کیفیت اجتماعی انسانها، نحوه‌ی سکونت آنان، آداب معاشرت، شیوه‌ی سخن گفتن و لباس پوشیدنشان است؛ در مقابل اصطلاح «فرهنگی» به‌طور مستقیم خود انسان را هدف نمی‌گیرد، بلکه منحصرأ به دستاوردهای مشخص انسانی می‌پردازد.

در همین ارتباط تفاوت دیگری میان این دو مفهوم سر برمی‌آورد. «تمدن» معرف یک روند یا دست‌کم معرف سرانجام یک روند است، مرتبط می‌شود با چیزی که همواره در حرکت است، مداوم «به پیش» می‌رود. اصطلاح آلمانی «فرهنگ» به گونه‌ای که اکنون به کار می‌رود، جهت حرکت متفاوتی دارد: مرتبط می‌شود با فراورده‌های انسان که همچون «شکوفه در کشتزارها» حضور دارند، به صورت آثار هنری، کتابها، نظامهای دینی یا فلسفی که نمایانگر خصوصیات مردمی معین به‌شمار می‌روند. از این رو اصطلاح فرهنگ خصلتی محدودکننده دارد.

الیاس سپس می‌گوید مفهوم تمدن تا حدودی تفاوت‌های ملی میان ملت‌ها را محو می‌کند؛ بر آن چه که وجه مشترک همه‌ی انسانهاست یا بر آن چه که بنا بر احساس کسانی که به آن تمدن تعلق دارند می‌بایست وجوه مشترک به حساب آید، تأکید می‌نهد. این مفهوم خود آگاهی ملت‌هایی را متجلی می‌سازد که مرزها و خصوصیات ملی آنها از قرن‌ها پیش با جلوه‌ای خاص طرح نمی‌شوند، زیرا که کاملاً تثبیت شده‌اند؛ ملت‌هایی که از دیرباز خود را وراسوی مرزهایشان می‌گسترانند و دست به استعمار می‌زنند.

در مقابل، مفهوم آلمانی فرهنگ تفاوت‌های ملی و ویژگی گروه‌ها را به‌خصوص برجسته می‌سازد؛ به مدد همین کارکرد است که وراسوی حوزه‌ی زبان آلمانی و ورای موقعیت آغازینش، مثلاً در قلمرو پژوهشهای

قوم‌شناسی و انسان‌شناسی، از اهمیت برخوردار گشته است. این موقعیت آغازین در واقع موقعیت ملتی است که در مقایسه با ملت‌های غربی بسیار دیر به اتحاد و استحکام سیاسی دست یافت؛ در مرزهایش از قرن‌ها پیش تا دوران معاصر تغییراتی پدیدار می‌گشت یا در معرض تغییرات قرار می‌گرفت. در مقابل کارکرد مفهوم تمدن که کارکردی است شامل گرایش‌های مستمر توسعه‌طلبانه‌ی گروه‌ها و ملت‌های استعمارگر. در مفهوم فرهنگ، خود آگاهی ملتی تبلور پیدا می‌کند که همواره می‌بایست از خود بپرسد: «خصوصیت و ویژگی ما در چیست؟» ملتی که می‌بایست مرزهایش را در جهات گوناگون از نظر سیاسی و معنوی بجوید و تحکیم کند. جهت حرکت مفهوم فرهنگ، تمایل آن به مرزبندی، به تشخیص، به تثبیت تفاوت‌های گروهی، با همین روند تاریخی تطبیق می‌کند.

در اینجا می‌توان نظر الیاس را این‌طور تعبیر کرد که این مرزبندی و تشخیص در واقع پاسخی است به جریان تاریخی شکل‌گیری ملت آلمان و نیازهای برآمده از آن. در ایران نیز از انقلاب مشروطیت به این سو همواره این پرسش مطرح بوده است. بحث‌هایی که در زمینه‌ی تاریخ ایران، هویت و هویت ایرانی در این دوران به شیوه‌های گوناگون طرح شده است در اساس پاسخی بوده است به نیازهای برآمده از جریان جدید تشکیل کشور - ملت. ایرانی کیست؟ چه خصوصیتی دارد؟ این‌گونه پرسش‌ها همه نشانگر بحران‌ها و تنش‌هایی بوده است که پیکر جامعه‌ی ایرانی را فراگرفته بوده است. مقاومت‌های شدیدی که در برابر هواخواهان این جریان جدید صورت گرفت حکایت از آن دارد که به چه میزان و با چه شدت و حدتی نیروهای سنتی، محلی، قومی و اشرافیت بازمانده‌ی عشیره‌ای در مقابل تشکیل حکومت مرکزی، استقرار قانون واحد و سراسری مقاومت به خرج داده‌اند. این نیروها حتی از ابزار جدید مانند احزاب بهره می‌گرفتند تا بتوانند ایستادگی و مخالفت خود را در پوشش اندیشه‌های تند و رادیکال موجه جلوه دهند. در مقاطعی حتی سخن گفتن از ایران و به میان آوردن نام این سرزمین و فرهنگ مترادف می‌شد با فاشیسم، پان‌ایرانیسم و چیزهایی دیگر از این دست. چنان که در همین دوره‌ی اخیر نیز ایران‌دوستان ناچار در برابر چنین اتهاماتی قرار

گرفتند و ایستادگی کردند تا امروزه که افراد و گروه‌ها و سازمانهای مختلف گاه از سر سیاست‌بازی و گاه به سبب درکی تازه در حوزه‌ی ایران‌خواهی با هم به رقابت می‌پردازند.

مسخره کردن تاریخ ایران، طرد بزرگان و سران و سرداران تاریخ این فرهنگ، شرم داشتن از گذشته‌ی باستانی ایران، همه و همه نشانگر گوشه‌هایی از این مقاومت در برابر تشکیل دولت نوین در ایران و مرحله‌ی گذار از شکل سنتی و پراکنده‌ی قدرت به مرحله‌ی تشکیل قدرت سراسری و فراگیر، یا به بیانی دیگر پایه گذاری ایران نوین بوده است. شاید بتوان جریان تشکیل ملت در ایران را که در اساس به صورت غیرمادی و به هر حال به عنوان جریانی متمایزکننده و تشخیص دهنده به ایران به عنوان یک کل از سایر کشورها و مجموعه‌های منطقه تجلی یافته است، و البته فقط از این بابت نه از نظر محتوا و معنا با جریان پیچیده‌ی شکل‌گیری کشور - ملت در آلمان مقایسه کرد. در ایران به میزانی که از مشروطیت به بعد جریان شکل‌گیری کشور و دولت نوین وارد مراحل پیچیده‌تر می‌گشت، در میان نیروهای سنتی و حتی نیروهای تازه وارد در صحنه‌ی اجتماع و سیاست، جریان گسست از فرهنگ خودی، ایران‌گریزی و حتی ایران‌ستیزی تشدید می‌گشت. در آلمان برعکس با تشکیل دولت واحد و متمرکز، تجلیل تاریخ و فرهنگ مشترک سخت رواج می‌یافت و نیروهای مرکزگرا تقویت می‌گشتند. در ایران کار به جایی رسید که حتی سخن‌راندن از زبان فارسی که عزیزترین میراث مردمان این منطقه است، در معرض انتقاد و نکوهش قرار می‌گرفت و همچون شووینیسیم طرد می‌گشت. شعرا و سخنوران ایران را تحقیر می‌کردند و با تمام نیرو بر خصوصیات عقب مانده‌ی محلی تأکید می‌گذاشتند. و به آن‌چه که واپس مانده بود فخر می‌ورزیدند. به این ویژگیها، تفاوتها و تمایزها و حتی در مواردی تشابه‌ها بازخواهیم گشت.

با همه‌ی این احوال در ایران هم فرهنگ در اساس معنایی معنوی و والا دارد و از یک نظر به تشخیص دادن و متمایز کردن مدد می‌رساند. به همین اعتبار هم می‌توان آن را از نظر روش‌شناسی محدودکننده دانست. الیاس سپس می‌گوید در خودآگاهی فرانسویان و انگلیسیان مدتهاست

این پرسش که چه چیز در واقع فرانسوی است؟ یا چه چیز در اساس انگلیسی است؟ مطرح نگشته است. ولی این پرسش که چه چیز آلمانی است؟ طی قرنهای گذشته هنوز آرام نگرفته است و به دلوپسیهای گوناگون میدان می‌دهد. مفهوم فرهنگ در مرحله‌ای معین - در میان پاسخهای مختلفی که داده شده است - به این پرسش پاسخ می‌دهد.

سپس الیاس می‌گوید: «ساخت خودآگاهی ملی نیز که مبتنی بر مفاهیمی چون فرهنگ و تمدن به بیان درمی‌آید، بسته به مورد سخت متفاوت است. اما هرچه هم که تفاوت‌های این خودآگاهیها باشد، هنگامی که آلمانی با غرور از 'فرهنگ' سخن می‌گوید، یا فرانسوی و انگلیسی با غرور به «تمدن» شان می‌اندیشند، در نظر همه بدیهی می‌نماید که به همین نحو می‌توان به جهان انسان همچون یک کل یا یک مجموعه نگریست و درباره‌ی آن به داوری نشست. آلمانی می‌تواند استنباط خود را از مفهوم فرهنگ به فرانسوی و انگلیسی توضیح دهد، اما او نمی‌تواند سنت خاص تجربه‌ی ملی خود را، ارزش عاطفی هاله‌ای را که از نظر او به‌طور بدیهی بر گرداگرد این واژه فراگرفته است، به آنان نشان بدهد.

فرانسوی یا انگلیسی در بهترین حالت می‌تواند به آلمانی بگوید از نظر او چه معنایی مفهوم تمدن را به تجسم خودآگاهی ملی تبدیل می‌کند، ولی هرچند هم که این مفهوم در نظرشان عقلانی و منطقی جلوه کند، باز از مجموعه‌ای از موقعیتهای تاریخی سر برمی‌آورد و پیرامون آن را فضاهایی عاطفی و سنتی فراگرفته‌اند که دشوار بتوان آنها را مشخص ساخت و به تعریف درآورد ولی با این حال جزء جدایی‌ناپذیر معنای آن به‌شمار می‌روند. و درست به همین دلیل چنین بحثی به سرانجام نمی‌رسد چنانچه آلمانی بخواهد به فرانسوی یا انگلیسی نشان دهد که به چه علت در نظر او، هر چند مفهوم تمدن دارای ارزش است، اما منزلتی دست دوم دارد.»

از نظر الیاس مفاهیمی چون این دو مفهوم بسان آن واژه‌هایی می‌مانند که گهگاه در گروههای محدود و بسته، در یک خانواده یا فرقه، در یک کلاس درس یا در یک «انجمن» پدیدار می‌شوند، در نظر محارم معنایی ژرف دارند و در نظر ناوابستگان اهمیتشان اندک است. این‌گونه مفاهیم با توجه به

تجربیات مشترک شکل می‌گیرند. رشد و نمو، و تغییر و دگرگونی آنها با سرنوشت همان گروهی که این مفاهیم به صورت تجلیاتش بروز می‌کند، ارتباطی تنگاتنگ دارد.

موقعیت و سرنوشت آن گروه در این مفاهیم بازتاب پیدا می‌کند. از این رو همواره جلوه‌ای کمرنگ دارند، و در نظر کسانی که همان تجربیات را نیازموده‌اند و با اتکاء به همان سنتها و موقعیتها سخن نمی‌گویند هرگز آن جامعیت معنایی لازم را نمی‌یابند.

در واقع فرقه‌ها یا خانواده‌ها نیستند که مفاهیم «فرهنگ» و «تمدن» را پدید می‌آورند بلکه ملت‌ها یا دست‌کم قشرهای معینی از این ملت‌ها را باید پدیدآورنده به حساب آورد. اما در ارتباط با واژه‌های خاص در مورد آنها همان چیزی صادق است که در نزد گروه‌های کوچکتر دیدیم: این واژه‌ها از انسان‌ها برمی‌آیند و انسان‌هایی را که سنت و موقعیتی مشترک دارند مورد خطاب قرار می‌دهند.

مفاهیم ریاضی را می‌توان از مجموعه‌ای که آنها را به کار می‌گیرد جدا ساخت؛ مثلاً مفهوم مثلث را می‌توان بدون توجه به موقعیتهای اجتماعی توضیح داد، ولی در مورد مفاهیمی چون تمدن و فرهنگ نمی‌توان از چنین روش‌ها بهره گرفت.

این امکان وجود دارد که افراد با توجه به گنجینه‌ی واژگان موجود در گروه خود واژه‌هایی را شکل بدهند یا دست‌کم به آنها معنایی تازه ببخشند. سرانجام این واژه‌ها موفق می‌شوند و جا می‌افتند. دیگرانی می‌آیند و این معناهای تازه را در هیئت جدیدشان برمی‌گیرند، آنها را در گفته‌ها یا نوشته‌هایشان پرداخت می‌کنند. سپس این واژه‌ها بین افراد مبادله می‌شود تا آن‌که به ابزاری سودمند تبدیل می‌گردد، تجربه‌ی جمعی و مشترک را به بیان درمی‌آورند و به تفاهم متقابل مدد می‌رسانند. آن‌گاه «مِ‌روز» می‌شوند و در زبان محاوره‌ی جامعه‌ی معینی به صورت مفاهیمی قابل دسترس درمی‌آیند. و این بدان معناست که این واژه‌ها نه فقط نیازهای فردی معین که نیازهای یک جمع را برمی‌آورند. سرنوشت چنین واژه‌هایی در وجودشان تجلی و تداوم می‌یابد. همین تداوم موجب می‌شود که آدمی بتواند از امکانات گوناگون

استعمال آنها بهره بگیرد. به درستی روشن نیست از چه رو معناها و محدودیتهایی خاص با چنین واژه‌هایی پیوند خورده است، به چه سبب این تأکید یا آن امکان جدید را می‌توان از درون آنها برکشید. فرد، این واژه‌ها را به خدمت خود در می‌آورد زیرا که در نظرش بدیهی می‌نمایند، زیرا که از همان کودکی می‌آموزد که از طریق همین واژه‌ها به جهان نگاه کند. روند تکوین اجتماعی این واژه‌ها از یاد می‌رود، نسلی آنها را به نسلی دیگر وامی‌سپرد بی‌آن که نسبت به کلیت فراگرد تغییر یابنده‌ی آنها حضور ذهن داشته باشد. این واژه‌ها تا هنگامی به حیات خود ادامه می‌دهند که بازتاب تجربیات و موقعیتهای پیشین، دارای ارزشی امروزین باشند، در هستی کنونی جامعه نقشی ایفا کنند؛ تا هنگامی به حیات خود ادامه می‌دهند که نسلهای پی‌درپی از راه معنای واژه‌ها می‌توانند تجربیات خود را تشخیص بدهند. همین واژه‌ها هنگامی که در زندگی کنونی جامعه نقشی ایفا نمی‌کنند و تجربه‌ای با آنها پیوند نمی‌یابد، به تدریج می‌میرند. گهگاهی این واژه‌ها دستخوش سکون می‌شوند یا حوزه‌هایی معین در آنها سکون پیدا می‌کنند، سپس در یک موقعیت جدید اجتماعی دوباره ارزشی امروزین می‌یابند. از آن جهت باز به یاد آورده می‌شوند که چیزی در موقعیت کنونی جامعه، از طریق بازتاب موقعیتهای پیشین، در این واژه‌ها تجلی پیدا می‌کند.

در مجموع الیاس تجربه‌ی خاص هر کشور را مهم می‌داند و سعی می‌کند با در نظر گرفتن هر تجربه‌ی خاص و موقعیت معین به درک معنای اصطلاحات پیچیده و چندمعنایی برسد. اما این روش الزاماً به نفی پذیرش نکات و عناصر مشترک در یک حوزه‌ی فرهنگی گسترده‌تر یا به اعتباری دیگر میان فرهنگهای یک مجموعه یا فرهنگهای هم‌سرنوشت نمی‌انجامد.

فصل دوم

مفهوم فرهنگ در مکاتب مختلف

۱. فرهنگ از نظر انسان‌شناسی

رشته‌ی انسان‌شناسی بیش از هر رشته‌ی دیگر در حوزه‌ی علوم اجتماعی به بحث راجع به فرهنگ و مفهوم آن علاقه و دلبستگی نشان داده است. این‌گونه مباحث به حوزه‌های دیگر علوم اجتماعی نیز کشیده شده است. در قلمرو فلسفه و جامعه‌شناسی و حتی علوم سیاسی کوششهایی دیگر و متفاوت با رویکرد انسان‌شناسانه به کار رفته است. رشته‌ی انسان‌شناسی که با نگرستن به دیگری، به عنصر غیرخودی و به خصوصیات متفاوت عنصر بیگانه شکل پذیرفت، همواره سعی داشته است به ابعاد گونه‌گون فرهنگ در زندگی یک جامعه‌ی معین و اصولاً به فرهنگهای مختلف و سرانجام به فرهنگ به عنوان یک کلیت توجه داشته باشد.

با وجود کوشش گسترده‌ای که در این رشته در جهت توضیح و تشریح مفهوم فرهنگ صورت گرفته است، مشهود است که نه تنها وحدت نظری به بار نیامده است، بلکه تنوع عقیده و نظریه را به نحوی فزاینده و گاه آشفته رواج داده است. البته بخش درخور توجهی از این تنوع، به غنای بحثها و تأملات انجامیده که ثمره‌ای نیکو با خود به همراه آورده است. در گستره‌ی علوم اجتماعی اغلب بر سر موضوع و مفهوم رشته‌ها بحث درمی‌گیرد و هر صاحب‌نظری که به تفکری مستقل دست می‌یابد به پروراندن اندیشه یا

نکته‌ای خاص در قلمرو خود دل می‌بندد. در انسان‌شناسی گرایش به عرضه‌ی تفکر مستقل از همان آغاز تقویت گشت، و هر کوشنده‌ای که به تماشای فرهنگی دیگر، فرهنگی غریب و متفاوت از خود می‌نشست، در جست‌وجوی توضیح و تبیینی خاص برمی‌آمد تا در ضمن بتواند تازه یافته‌های خود را به رُخ بکشد. از این رو مفهوم فرهنگ که در انسان‌شناسی عنصری کلیدی به‌شمار می‌رود از آغاز در معرض تغییر و تحول و تفسیرهای رنگارنگ قرار گرفت. با این حال بحث بر سر فرهنگ و کوشش در جهت ارائه‌ی تعریفی جامع از مفهوم فرهنگ همچنان از جاذبه‌ای خاص برخوردار است و هنوز هم موضوع اصلی این رشته به حساب می‌آید. چنان‌که اشاره رفت مباحث مربوط به فرهنگ و تأکید بر نقش فرهنگ در تحول اجتماعی در محدوده‌ی رشته‌ی انسان‌شناسی اسیر نگشت. رشته‌های دیگر علوم اجتماعی، به معنای وسیع کلمه، هر یک به نحوی و از دیدی خاص به مباحث فرهنگ پرداختند و اندیشگران مختلف به نوبه‌ی خود بر غنای این نگرشها و پژوهشها افزودند. امروز کار به جایی رسیده است که دیگر نمی‌توان به‌رویکرد انسان‌شناسانه راجع به فرهنگ بسنده کرد. تمایل بر این است که جلوه‌های گوناگون فرهنگ در حوزه‌ای جامع‌تر از رشته‌ی انسان‌شناسی بررسی شود تا بتوان بغرنجی و پیچیدگی جلوه‌های متنوع فرهنگ را در تمامی حوزه‌های زندگی اجتماعی، روابط میان اجتماعی و حتی قلمرو جهانی و مسئولیت مشترک بشریت برای حفظ و پاسداری از کره‌ی خاکی و استقرار روابطی معقول و پذیرفتنی در سراسر دنیا، در یک مجموعه‌ی به هم پیوسته و در یک کلیت در هم تافته فراچنگ آورد و به آن معنا بخشید.

مفهوم فرهنگ در آغاز در انسان‌شناسی به ویژه از آن رو به کار گرفته شد که بتوان خصوصیات مشترک گونه‌ای خاص از رفتار را که در نوع انسان بسیار تکامل یافته است، به تعریف کشید بی‌آن که یکسره منکر وجود هر نوع نشانه‌ای از این دست در سایر موجودات شد. نیاز پدید آمده برای شناخت این نوع خاص از رفتار در میان انسانها موجب شد که مفهوم فرهنگ تحول و تکامل بیابد. طبیعی می‌نمود که مفهوم فرهنگ بتواند در مسیر توصیف و

تبیین این گونه از خصوصیات مشترک در میان انسانها و تشخیص تفاوت ویژگیهای رفتارهای انسانی با رفتارهای رایج در حیوانات همچون ابزاری سودمند و سخت مؤثر به کار افتد.

در حالی که در زیست‌شناسی بر وحدت‌گونه‌ی انسان تأکید گذاشته می‌شود و همسانی زیست‌شناسانه‌ی نوع انسان مورد توجه است، در انسان‌شناسی تنوع رفتارهای بشر در جامعه‌های مختلف مدنظر قرار می‌گیرد. آنچه به واقع انسانها را از یکدیگر متمایز می‌سازد همانا شیوه‌ی زیست و نگرش آنان نسبت به محیط پیرامون خود، جهان خاکی و جهان برین است. نگرش «نژادی» یا به بیانی دیگر «نژادباورانه» به نوع بشر به منظور تفاوت‌گذاری میان جامعه‌ها و جماعات مختلف نه تنها به تنشهایی و حشتناک و زیانبار میدان داد و به تدریج از اعتبار افتاد، بلکه گذشته از خسرانهایی که به بار آورد، نتوانست در چارچوب نگرشهای علمی نیز برای خود جایی ماندگار دست و پا کند.

به تدریج این اصل در انسان‌شناسی جا افتاد که انسان در اساس موجودی است فرهنگی و به همین اعتبار است که می‌توان جماعات گوناگون را از هم متمایز کرد. اندیشه‌هایی که در قرن نوزدهم راجع به انسان و جامعه عنوان گشت به برپایی دو رشته‌ی دانشگاهی به نامهای جامعه‌شناسی و قوم‌شناسی انجامید. رشته‌ی قوم‌شناسی می‌کوشید به سهم خود به پرسشی که راجع به تکثر بشریت مطرح می‌گشت پاسخی علمی بدهد. چگونه می‌توان با توجه به نوع خاص بشر در عین حال درباره‌ی تکثر جماعات انسانی و تنوع عادات آنها به بحث نشست؟ بنیانگذاران قوم‌شناسی علمی همگی با پایبندی به میراث عصر روشنگری با فیلسوفان این دوره هم عقیده بودند و به اصل وحدت بشریت احترام می‌گذاشتند، اما آنچه در نظر آنان اهمیت داشت این بود که بتوانند در چارچوب این وحدت به تکثر نیز بیندیشند.

قوم‌شناسان نمی‌توانستند و نمی‌خواستند به پاسخی زیست‌شناسانه تن دهند. پایه‌گذاری رشته‌ی علمی تازه‌ای بدین منظور بود که بتوانند توضیحی غیرنژادی برای طرح موضوع تکثر بشریت بیابند. نظریه‌پردازان نژادی، تکثر بشریت را براساس اصل تفاوت نژادی طرح می‌کردند و نتایجی علم‌ستیزانه

از این طریق رواج می‌دادند. در این جا قوم‌شناسان به دو دسته تقسیم شدند: گروهی اصل وحدت را ترجیح می‌دادند و می‌خواستند تکرر را به حداقل برسانند و آن را امری موقتی به‌شمار آورند؛ گروه دیگر، تشکیل شده بود از کسانی که بر اصل تکرر تأکید می‌گذاشتند و می‌کوشیدند ثابت کنند که توجه به تکرر در تضاد با اصل وحدت بشریت قرار نمی‌گیرد. در این میان بود که مفهوم فرهنگ که در آن هنگام در فضای فکری اروپا چرخ می‌زد به صورت ابزاری متناسب برای توجیه اصل تکرر قد برافراشت. این مفهوم در حوزه فکری آلمان و فرانسه با معنایی هنجاری و در نتیجه ارزشی جلوه می‌فروخت، ولی قوم‌شناسان کوشیدند آن را در معنایی صرفاً توصیفی به کار گیرند. اینان برخلاف فیلسوفان نمی‌خواستند بگویند فرهنگ چه باید باشد، بلکه می‌خواستند به گونه‌ای توصیفی بگویند فرهنگ چه هست و چگونه در جامعه‌های بشری تجلی می‌یابد. با این حال، رشته‌ی قوم‌شناسی نتوانست از همان آغاز از این مفهوم کاملاً ابهام‌زدایی کند و خود را از داوریه‌های ایدئولوژیک برهاند؛ ولی این واقعیت که قوم‌شناسی همچون رشته‌ای تازه‌پا نتوانست بر افق فکری آن دوران تأثیر بنهد، موجب شد موضوع فرهنگ بتواند خود را از بستر بحث‌های شورانگیزی که در زمینه‌ی تقابل فرهنگ و تمدن انجام می‌گرفت خلاص کند و به نوعی استقلال نسبی معرفت‌شناسانه دست یابد. البته مفهوم فرهنگ بسته به کشور و سرزمینی که قوم‌شناسی در آن پا می‌گرفت با درجات متفاوتی از موفقیت مواجه می‌شد و به برپایی مکاتبی گونه‌گون منتهی می‌گشت. این مکاتب حتی نتوانستند بر سر کاربرد واژه‌ی فرهنگ به صورت مفرد (فرهنگ) یا جمع (فرهنگها) به توافق برسند. شکل مفرد این واژه از سنت عام‌گرایی (اونیورسالیسم) و کلیت‌باوری نیرو می‌گرفت، در حالی که شکل جمع آن با تکیه بر اصل خاص‌گرایی (پارتیکولاریسم) به مباحثی اندیشه‌برانگیز میدان می‌داد.

قوم‌شناسی و سپس انسان‌شناسی در مرحله‌ای از رشد و تکامل خود سهم ارزنده‌ای در مقابله با اندیشه‌های نژاد پرستانه ایفاء کردند. انسان‌شناسان بنیادگذار چون تیلور و بواس در این میدان و در رویارویی با نژادباوری سهمی بسزا گرفتند و به عنصر فرهنگ در حوزه‌ی علوم اجتماعی مقامی

متشخص و برجسته اعطاء کردند. انسان‌شناسی در مجموع به تدریج به این اصل خو گرفت و به این باور گروید که آنچه انسانها را از هم متمایز می‌کند، به واقع شیوه‌ی زیست و نگرش آنان در اجتماعات مختلف است. نگرش نژادی به نوع بشر به منظور تفاوت‌گذاری میان جماعات مختلف به تدریج از اعتبار افتاد و نتوانست در چارچوب نگرشهای علمی نیز برای خود جایگاهی شایسته کسب کند. اگر بپذیریم که انسان موجودی است فرهنگی، پس عنصر و عامل فرهنگ معیار سنجش و بررسی در پژوهشهای اجتماعی می‌شود، و به همین اعتبار است که می‌توان جماعات انسانی را از هم متمایز ساخت. به قولی جریان طولانی «انسانی‌شدن» (Homonisation) پانزده میلیون سال پیش آغاز گشت. شاید بتوان گفت که مهمترین تغییر پدیدار آمده در طول این مدت گذار از مرحله‌ی تطبیق ژنتیک با محیط طبیعی به مرحله‌ای است که آن را انطباق فرهنگی می‌نامند. آنچه که بعدها «انسان خردورز» نام گرفت، حاصل همین دوره‌ی دوم انطباق است. در این مرحله غرایز به تدریج واپس می‌نشینند و به فرهنگ جای می‌سپرنند. به نظر می‌رسد که مرحله‌ی انطباق فرهنگی کارآتر از مرحله‌ی انطباق ژنتیک است. انسان به واقع مهار این مرحله را به دست می‌گیرد و راجع به آن به تخیل می‌پردازد. از این گذشته مرحله‌ی انطباق فرهنگی نرم‌تر و آسان‌تر از مرحله‌ی ژنتیک تحقق می‌پذیرد و مضافاً آن که قابلیت انتقال‌پذیری هم دارد. فرهنگ این امکان را فراهم می‌آورد که انسان نه تنها خود را با محیط پیرامونش تطبیق دهد، بلکه در عین حال به او امکان می‌دهد که خود را با خود یعنی با نیازهایش نیز تطبیق بدهد. فرهنگ به این اعتبار یعنی فراهم آوردن امکان انتقال طبیعت. بدین ترتیب می‌توان گفت که جماعات انسانی بر اثر شیوه‌ای که در این مرحله‌ی انطباق به کار می‌بندند، از هم متمایز می‌گردند.

در میان حیوانات، حتی میمونهای انسان‌نما، الگوهای رفتاری مشابهی به چشم می‌خورد، در حالی که در میان انسانها چنین تشابهی یافت نمی‌شود. انواع انسان خردورز گرچه از نظر ساختارهای بدنی و ساز و کارهای فیزیولوژیک در مجموع به میزانی زیاد با هم شباهت دارند ولی الگوهای رفتاری سخت متفاوت و متنوعی را به نمایش درمی‌آورند. برای نمونه

می‌توان عادات غذایی را ذکر کرد که از جایی به جای دیگر تغییر می‌کند و تنوع آن در جماعات انسانی به قدری زیاد است که به شمارش در نمی‌آید. در حالی که اسکیموهای قطب شمال تقریباً با اتکاء به گوشت و ماهی می‌زیند، در مقابل می‌توان بومیان مکزیکی را ذکر کرد که روش غذایی متفاوتی دارند و به میزانی زیاد متکی به حبوبات و سبزیجات هستند. در شرق آفریقا شیر و محصولات وابسته به آن را بس عالی و ممتاز می‌دانند، ولی در آفریقای غربی به این‌گونه محصولات دامی چندان ارجحی نمی‌نهند. بسیاری از تیره‌های بومیان آمریکایی برای تغذیه از ماهی استفاده می‌کنند ولی ناوجوها و آپاچیهای مکزیکی جدید و آریزونا ماهی را ماده‌ی غذایی تهوع‌آوری می‌دانند و بر این باورند که درخور و متناسب انسان نیست. بسیاری از بومیان مکزیکی نوعی خاص از سگ را می‌پرورانند و گوشت آن را می‌خورند. البته بومیانی هم هستند که حتی فکر خوردن گوشت سگ را مانند فرهنگهای اسلامی چیزی تهوع‌آور می‌دانند.

نه تنها تنوع مواد غذایی، چنان که آمد، در فرهنگهای مختلف بسیار زیاد است، بلکه با اندکی توجه می‌توان مشاهده کرد که حتی شیوه‌ی ترکیب مواد غذایی به هنگام پخت نیز از فرهنگی به فرهنگ دیگر فرق می‌کند. یهودیان متعصب گوشت و فرآورده‌های لبنی را در یک غذا با هم نمی‌آمیزند و ترجیح می‌دهند که آنها را جدا جدا به مصرف برسانند. رویکرد و عادت مشابهی را در میان اسکیموها می‌بینیم که غذای دریایی را از غذای به دست آمده از حیوانات زمینی سوا می‌کنند و آنها را در ظرفهای جداگانه سر سفره می‌آورند.^۱ روشن است که نمی‌توانیم و نمی‌خواهیم در این جا همه‌ی عادات غذایی را در فرهنگهای گوناگون شرح دهیم. این چند اشاره تنها به این قصد بود که بر عنصر تنوع فرهنگی تأکید کنیم و بدان توجه دهیم، در حالی که عنصر زیست‌شناختی در همه‌ی این فرهنگها مشترک و مشابه است.

یک تفاوت عمده‌ی دیگر میان انسان و حیوان را می‌توان در این واقعیت مشاهده کرد که انسان در مقایسه با حیوان بسیاری از رفتارهای خود را

1. See: Beals/Hoijer, *An Introduction to Anthropology*. 4th Editor. Colition - Macmillan. 1971. P. 7.

می‌آموزد. انسان به هنگام تولد برخلاف بسیاری از حیوانات، هنوز در مرحله‌ی جنینی قرار دارد. کودک پس از تولد هنوز ناتوان و عاجز است و قادر نیست مستقلاً دست به کاری بزند؛ غذا خوردن، حرف زدن و حتی راه رفتن را باید بیاموزد. گرچه فراگرد آموزش در میان کودکان و نوجوانان بسیار سریع شکل می‌گیرد، ولی باید توجه داشت که این جریان در دوران بلوغ نیز ادامه می‌یابد و هنگامی که فرد نقشهای جدیدی به عهده می‌گیرد ناگزیر از یادگیری است تا از عهده‌ی انجام دادن فعالیتهای یا حرفه‌های تازه برآید. کسی که می‌خواهد به شکار برود، یا همسر، پدر یا رهبر یک کار یا یک جریان باشد، می‌باید رفتارهای خاصی را فرا بگیرد. از این روست که می‌توان گفت انسان همواره در معرض یادگیری قرار دارد تا از عهده‌ی انجام دادن نقشهایی برآید که خاص جامعه‌ای است که در آن زاده شده است. به این اعتبار می‌توان گفت مفهوم فرهنگ به آن رفتارهایی توجه دارد که وجه اشتراکشان این است که آموخته شده‌اند، بدین معنی که همه‌ی آنها را باید فراگرفت و آموخت. از این گذشته مفهوم فرهنگ در معرض محدودیتی دیگر نیز قرار می‌گیرد، یعنی فقط در مورد آن جنبه‌هایی از رفتار یاد گرفته و آموخته شده به کار می‌رود که خاص گروه معینی از مردمان است.^۱

انسانها در گروههایی سازمان یافته زندگی می‌کنند که جامعه نام گرفته است. اعضای هر جامعه‌ای شیوه‌های رفتاری خاصی پی می‌گیرند که جامعه‌ی خاص آنان را از دیگر جامعه‌ها متفاوت می‌سازد. این شیوه‌ی رفتاری خاص در واقع فرهنگ همان جامعه است. هر جامعه‌ای فرهنگ خاص خود را دارد و به همین اعتبار تشخیص خود را نسبت به دیگر جامعه‌ها به رخ می‌کشد.

تعریفی که در انسان‌شناسی از فرهنگ به دست می‌آید گسترده‌تر از معنایی است که از این واژه به طور معمول مستفاد می‌شود. در نظر بسیاری از مردم واژه‌ی فرهنگ مترادف است با تحول یا بهبودی که بر اثر آموزش کسب می‌گردد. فرد با فرهنگ یا فرهیخته کسی است که بر اطلاعات و آگاهیهای مرتبط با حوزه‌ی خاصی مانند حوزه‌ی هنر، رشته‌ی موسیقی یا ادبیات تسلط

1. Ibid. P. 102.

یافته است، و از این گذشته دارای منشی مطبوع و پسندیده است. مردمی را که فاقد چنین صفاتی می‌باشند اغلب «بی‌فرهنگ» خطاب می‌کنند. اما در حوزه‌ی انسان‌شناسی چنین تمایزی به کار نمی‌رود. در این رشته، مفهوم فرهنگ محدود به داشتن آگاهی در حوزه‌ای خاص از دانش‌ها نمی‌شود. فرهنگ در انسان‌شناسی تمامی شیوه‌های رفتاری ناشی از فعالیتهای انسانی را دربر می‌گیرد. فرهنگ نه فقط به معنای تسلط بر فنون و مهارت‌ها و شیوه‌های رایج در حوزه‌ی هنر، موسیقی و ادبیات است، بلکه شامل نحوه‌ی کوزه‌گری، لباس‌دوزی یا خانه‌سازی هم می‌شود. محصولات و فرآورده‌های فرهنگ منحصر نمی‌شود به آثار برجسته‌ای چون تابلوی نقاشی مثلاً کمال‌الملک یا موسیقی هنرمندی چون باخ، بلکه کتابهای عادی نقاشیهای کودکان و حتی آوازهای خیابانی و به اصطلاح عامیانه هم فرهنگ به حساب می‌آید. از نظر انسان‌شناسی تقابل «بافرنگ» و «بی‌فرهنگ» وجود خارجی ندارد. ممکن است ما از سطوح فرهنگ، آن هم با اتکاء به معیارهایی خاص سخن بگوییم ولی در هیچ موردی نمی‌توان مدعی شد که کسی یا گروهی فاقد فرهنگ است. اغلب تاریخنگاران هنگامی که به فرهنگ اشاره می‌کنند منظورشان اعمال و فعالیتهای مردم آموزش‌دیده است ولی به زندگی مردم عادی و فرهنگ آنان توجهی ندارند. البته این رسم در تاریخ‌نگاری گذشته سخت مرسوم بود در حالی که امروز دیگر آن رواج پیشین را ندارد. مورخان کنونی به مراتب بیش از گذشته به آداب و رسوم مردم ساده علاقه نشان می‌دهند و سعی دارند حتی گوشه‌هایی از تاریخ یک کشور را با بررسی ژرفانگانه در شیوه‌های زندگی عادی روشن کنند.

در انسان‌شناسی گرایشی آغازین وجود دارد که نمی‌خواهد میان فرهنگ و تمدن تمایزی قائل بشود. به همین سبب این دست از انسان‌شناسان به تفاوت میان متمدن و نامتمدن نیز اعتنایی ندارند. به نظر این گرایش در انسان‌شناسی، همه‌ی تمدنها مرحله‌ای خاص از فرهنگ به شمار می‌روند. تمدنها از نظر کمی و میزان پیچیدگی الگوها از هم متمایز می‌شوند اما از نظر کیفی با فرهنگهای مردمان به اصطلاح نامتمدن تفاوتی ندارند. رشته‌ی انسان‌شناسی در اساس با نگاه به مردمان غیر خودی پایه‌گذاری

شد و برپایه‌ی مطالعه‌ی مردمان بیگانه و متفاوت با مردمان و فرهنگهای اروپایی شکل گرفت. اما امروز این رشته از نظر موضوع و هدف با بحرانهایی مواجه گشته است که بازنگریهایی را ایجاب کرده است. بسیاری از انسان‌شناسان دیگر تمایل ندارند به این که رشته‌ی خود را محدود به رسته‌ای خاص از فرهنگها بدانند و در عمل فقط آنچه را که غیرغربی است مورد مطالعه قرار بدهند. یک رشته‌ی علمی باید بتواند جامعیت هدفها و روشهای خود را به اثبات برساند و موضوع کار و بررسی خود را در همه‌ی جامعه‌ها پی بگیرد. به همین سبب برخی از انسان‌شناسان می‌کوشند به این معضل بنیادی توجه بکنند و راهی نو بجویند. از نظر یک انسان‌شناس امروزین بررسی فرهنگ شهرهایی مانند نیویورک و لندن همان‌قدر اهمیت دارد که پژوهش راجع به یک قبیله‌ی آفریقایی یا یک روستای دورافتاده در افغانستان. البته این میزان از گسترش موضوعی و مفهومی به انسان‌شناسی به عنوان یک رشته‌ی دانشگاهی یاری می‌دهد که از تضادهای آغازین خود تا حدی بکاهد. اما در عین حال این رشته را وارد بحرانی دیگر می‌کند و نمی‌گذارد مرزبندی روشن و آشکاری میان انسان‌شناسی و برخی دیگر از رشته‌های خویشاوند و مجاور مانند جامعه‌شناسی ممکن گردد. به هر حال اگر انسان‌شناسی بخواهد آن‌قدر موضوع کار خود را بگستراند که بتواند به همه‌ی ابعاد زندگی فرهنگی با همه‌ی جلوه‌های فرهنگ در همه‌ی جوامع بپردازد، در این صورت نیازمند بهره‌گیری از روش‌شناسی جامع‌تر و دست‌اندازی به موضوعاتی دیگر خواهد بود که صرف گسترش میدانی یعنی حوزه‌ی مکانی مطالعات فعلی نمی‌تواند پاسخگو باشد. به همین علت است که میل به پایه‌گذاری رشته‌ای تازه که قادر باشد همه‌ی جلوه‌های فرهنگی زندگی بشر را در جامعه‌های مختلف برسد تقویت می‌گردد. نوآوریهای روزافزون در حوزه‌ی تکنولوژی فرهنگ، وضعیت پیچیده و متنوع فرهنگهای ملی در دوران معاصر و همچنین پدیده‌ی جهانی شدن و ارتباط تنگاتنگ فرهنگهای منطقه‌ای با یکدیگر همه و همه موضوعاتی مهم و درخور توجه‌اند که دیگر نمی‌توان به مدد انسان‌شناسی کلاسیک به آنها پاسخ داد.

فرهنگ‌شناسی اصطلاحی است که پیشترها به کار برده شده است به این قصد که امکانات تازه‌ای برای بررسی جلوه‌های حیات فرهنگی فراهم بیاید. در زبان آلمانی اصطلاح علوم فرهنگی (Die Kulturwissenschaften) را بدین منظور به کار برده‌اند. در زبان انگلیسی اصطلاح مطالعات فرهنگی (Cultural Studies) را به منظور تحقیق راجع به ابعاد فرهنگی زندگی اجتماعی به کار می‌گیرند. در زبان فرانسه اصطلاح جا افتاده‌ای در تحقیقات علوم اجتماعی مشاهده نمی‌شود، ولی در متون مختلف اصطلاحی معادل اصطلاح انگلیسی (Etudes Culturelle) رواج یافته است بی‌آن که هنوز توان آن را داشته باشد که به برپایی یک رشته‌ی دانشگاهی یاری برساند.

هنگامی که ما امروز در زبان فارسی اصطلاح فرهنگ را در حوزه‌ی علوم اجتماعی به کار می‌بریم بی‌تردید معانی و معادلهایی را در نظر می‌گیریم که دانشمندان و پژوهشگران غربی از آن ارائه داده‌اند. تحول تاریخی معنای واژه‌ی فرهنگ در غرب، چه بخواهیم و چه نخواهیم بر نحوه‌ی کار ما اثر می‌گذارد. به خصوص باید به یاد داشت که در بیشتر موارد آن‌چه در برابر ما قرار دارد نتایج تحقیقات مردم‌شناسی و جامعه‌شناسی در حوزه‌ی تمدن غربی است؛ از این رو معمولاً با بهره‌گیری از آنها یا بسته به مورد، البته اگر ممکن باشد، با برخورد سنجشی و گاه انتقادی نسبت به پژوهشهای غربی نوشته‌ها و اندیشه‌هایمان را شکل می‌دهیم. به ویژه باید توجه داشت بحثهایی که در سالهای اخیر در زمینه‌ی فرهنگ از سوی گروههای اسلامی در گرفته است، یکسره تقلیدی و فاقد نگرش تلفیقی یا انتقادی بوده است. با توجه به چنین محدودیتی نخست باید بکوشیم موقعیت و جایگاه خود را تعیین کنیم و از میزان ارزش مباحث خود آگاهی بیابیم تا بلکه بعدها بتوانیم از این راه یعنی با ترک محدودیت‌هایمان به نظری مستقل یا حداقل منسجم دست بیابیم.

شاید در یک نگاه اولیه بتوان گفت که در حال حاضر ما در زبان فارسی با دو نوع مفهوم فرهنگ روبه‌رو هستیم. یک مفهوم در زبان خود ما ریشه دارد و کاربردهایی متفاوت از آن حاصل شده است که جداگانه به آن توجه داده شده است و در آثاری که به همین موضوع نیز اختصاص یافته است،

روایت‌هایی از آن به دست آمده است. مفهوم دیگر فرهنگ همین مفهومی است که نخست از حوزه‌ی انسان‌شناسی غربی برآمده است و سپس در بخش‌هایی دیگر از رشته‌های علوم اجتماعی ریشه دوانیده یا جایگاهی مقبول برای خود دست و پا کرده است. این مفهوم در حوزه‌ی تمدن غرب با بهره‌گیری از مطالعات قوم‌نگارانه و انسان‌شناسانه و البته با توجه به ابعاد زندگی فرهنگی در مطالعات علوم اجتماعی و حالا به‌ویژه با شکل‌گیری و بالندگی مباحث سیاست فرهنگی جلوه‌هایی متنوع و اندیشه‌برانگیز پیدا کرده است. از این رو باید گفت وقتی که ما به فرهنگ به این اعتبار توجه کردیم، و حتی رشته‌ای دانشگاهی به نام انسان‌شناسی راه انداختیم، تنها چیزی که مورد توجه ما قرار گرفت، همان بحث‌هایی بود که در حوزه‌ی غرب در زمینه‌ی انسان‌شناسی به راه افتاده بود.

در دهی شصت یونسکو به مباحث تازه‌ای در پهنه‌ی فرهنگ دامن زد. یونسکو با این تصور به میدان آمد که همه‌ی مردم بتوانند به گونه‌ای برابر به فرهنگ دسترسی داشته باشند. از این رو مطالعات گسترده‌ای به راه افتاد که در سه شاخه‌ی سیاست‌گذاری، برنامه‌ریزی و توسعه‌ی فرهنگی تجلی می‌یافت. از این گذشته یونسکو گردهم‌آییهای متنوعی در سطوح کارشناسی و تصمیم‌گیری تدارک دید و برگزار کرد. نشستهای وزیران فرهنگ در مقیاس منطقه‌ای و جهانی را باید از مهمترین تلاشهای یونسکو در این زمینه به حساب آورد. مقارن با این دسته از کوششها در ایران هم علائقی همپای مطالعات یونسکو شکل گرفت. نخست در دبیرخانه‌ی شورای عالی فرهنگ گام‌هایی هرچند ابتدایی برداشته شد. این کوششهای آغازین به همت دبیرکل وقت این شورا، دکتر جمشید بهنام پایه‌گذاری شد. پس از او این دبیرخانه را با همکاری شماری از جوانان علاقه‌مند، به مسیری تکاملی انداختم که در نتیجه به صورت «مرکز مطالعات و هماهنگی فرهنگی» درآمد. این اولین سازمانی بود که به نحوی منظم به پژوهشهای مربوط به سیاست و توسعه‌ی فرهنگی می‌پرداخت. پس از آن دفتر طرح و برنامه‌ی وزارت فرهنگ و هنر وقت را تغییر دادم و در آن‌جا زیر نام «دفتر مطالعات و برنامه‌ریزی فرهنگی» مطالعات مربوط به سیاست و توسعه و آمارهای فرهنگی را پی گرفتیم. در

همین ایام «مرکز اسناد فرهنگی آسیا برای یونسکو» را پایه‌گذاری کردم که دو وظیفه‌ی عمده داشت: پژوهشهای فرهنگی آسیایی در زمینه‌های مختلف به‌ویژه سیاست و توسعه‌ی فرهنگی؛ و در همان هنگام، یعنی اوایل دهه‌ی پنجاه، دو درس سیاست و برنامه‌ریزی فرهنگی، و توسعه‌ی فرهنگی در رشته‌ی انسان‌شناسی دانشکده‌ی علوم اجتماعی و تعاون در دانشگاه تهران بود که به دعوت زنده‌یاد دکتر نادر افشار نادری بر عهده گرفتم. تدریس این دو درس نه تنها این امکان را به وجود آورد که جلوه‌های تازه‌ی کوششهای فرهنگی (یعنی سیاست، برنامه‌ریزی و توسعه‌ی فرهنگی) را بتوان به شیوه‌ای علمی سازمان داد، بلکه انگیزه‌ای شد برای پایه‌گذاری سه رشته‌ی جدید در این زمینه‌ها در دانشگاه فارابی که این هم با تلاش و پشتیبانی دکتر جمشید بهنام به واقعیت درآمد. در این دانشگاه سه رشته‌ی سیاست و برنامه‌ریزی فرهنگی، مدیریت فرهنگی، و روابط بین‌الملل فرهنگی را در سطح فوق‌لیسانس (کارشناسی ارشد) به دانشجویان ایران عرضه شد.

پس از انقلاب این رشته‌ها و این مباحث تازه برای مدتی فروکش کرد و رویکرد ایدئولوژیک به جای آنها نشست. در یکی دو دانشگاه (علامه و آزاد) تک‌درسها و رشته‌هایی همین مباحث را در سطحی نه‌چندان شکوفا و پررونق پی گرفتند. سرانجام پس از یک نبرد و کوشش طولانی در دانشگاه امام صادق (ع) رشته‌ای راه افتاد به نام فرهنگ و ارتباطات که در آغاز قرار بود راهی تازه را پیش بگیرد، که اکنون به سبب دخالتهای تنگ‌نظرانه عقیم شده است. سنجش این کوششها به جای خود، آنچه مهم است این است که دلبستگیهای دانشگاهی با بهره‌گیری از اندیشه‌های غربی جان گرفت. به همین سبب باید گفت که در راه‌اندازی کوششهای علمی در زمینه‌ی فرهنگ از دستمایه‌ها و اندیشه‌های غرب فراوان بهره برده‌ایم و هنوز نیز باید ببریم. رشته‌ی دانشگاهی فرهنگ نیز مانند رشته‌های دیگر در حوزه‌ی علوم اجتماعی به معنای وسیع کلمه با الگوبرداری از پژوهشها و تأملات غربی در ایران به راه افتاده است. تا این جا فکر نمی‌کنم بتوان این دست از کوششها را بی‌ثمر دانست. می‌ماند این مسئله‌ی اصلی که بتوانیم به اندیشه‌ای بکر از طریق رویکردهایی متکی به فعالیت‌های خودی برسیم؛ که این کار تنها در پرتو

صداقت، استمرار، تأمل و سنجش بدون تعصب ممکن می‌گردد. مباحثی که در این سالها با توسل به مفهوم تهاجم فرهنگی در رسانه‌های گروهی ایران بازتاب پیدا می‌کرد، در اساس به قصد تأمین هدفهای آنی سیاسی طراحی می‌شد. از این رو بود که این‌گونه مباحث اعتلای علمی رشته‌ی فرهنگ‌شناسی را به همراه نداشت. تخریب شخصیت‌های فرهنگی و علمی کشور نمی‌تواند مبنای نگرشی ماندگار به یک موضوع پیچیده و دانشگاهی بشود.

در شرایط کنونی یکی از وظایف مهم در عرصه‌ی تفکر، معرفی درست اندیشه‌ها در هر حوزه است. به همین دلیل و با توجه به آن‌چه آمد در این جابه‌شناسایی و سنجش مفهوم فرهنگ در بستر مطالعات فرهنگی در غرب می‌پردازیم. از این راه است که می‌توان به تفکری اصیل، فارغ از هیاوی روزگار نزدیک گشت.

در بسیاری از زبانها معادل مناسبی برای واژه‌ی Culture که در فارسی فرهنگ را هم معنا و هم‌تراز آن گرفته‌ایم وجود ندارد. جالب توجه این که به‌خصوص در جوامع ابتدایی، یعنی جوامعی که بیش از همه مورد مطالعه‌ی انسان‌شناسان قرار گرفته‌اند، تحول زبان شفاهی به جایی نرسیده که مفهومی انتزاعی برای معرفی کلیتی ناملموس شکل بگیرد. این توجه را، البته، نباید به معنای آن دانست که این جوامع دارای فرهنگ نیستند. بلکه شاید بتوان از این نکته چنین نتیجه گرفت که در چنین جوامعی تأمل نظری درباره‌ی فرهنگ خودی به گونه‌ای منسجم تنظیم نشده است و کوششی در جهت دستیابی به تعریفی انتزاعی از فرهنگ به عمل نیامده است. واژه‌ها و مفاهیم را معمولاً به قصد پاسخگویی به نیازها و مسائلی که در یک دوره‌ی تاریخی، در مقطعی از تحول اجتماعی و سیاسی مطرح می‌شوند، برمی‌گزینند یا می‌آفرینند. تحول مفهوم واژه‌ی فرهنگ در هر بستر فرهنگی در واقع جزیی از همان فرهنگ به حساب می‌آید. در این جا که ما این مفهوم را از مجموعه‌ی کوششهای علوم اجتماعی در غرب وام می‌گیریم، ضرورت دارد که به تحول آن در زبانها و مطالعات غربی نیز توجه کنیم تا بتوانیم معنای این وام‌گیری را نیز درست دریابیم.

اگر بخواهیم معنای امروزی و رایج واژه‌ی فرهنگ را بفهمیم، حق آن است که به تکوین اجتماعی، یعنی تبار این واژه از نو نظر بیندازیم.

۲. فرهنگ بنا به تعریف انسان‌شناسان

ادوارد برنت تیلور (Edward Burnet Taylor 1832-1917) انسان‌شناس مشهور بریتانیایی در تعریف مشهور خود از فرهنگ این مفهوم را با تمدن مترادف می‌گیرد و در ارتباط با هم به کار می‌برد. تیلور فرهنگ را چنین تعریف می‌کند: فرهنگ یا تمدن، به مفهوم وسیع کلمه در قوم‌شناسی مجموعه‌ی پیچیده‌ای است که شناخت، باورها، هنرها، اخلاق، حقوق، آداب و رسوم و دیگر قابلیت‌ها یا عاداتی را در بر می‌گیرد که انسان به عنوان عضو جامعه کسب می‌کند.

این تعریف تیلور که به ظاهر جامع و سهل می‌نماید، در اساس جنبه‌ی توصیفی دارد. او با شمارش تعدادی از پدیده‌های زندگی جمعی به تعریف فرهنگ روی می‌آورد. نکته‌ی مهم در تعریف تیلور این است که جنبه‌ی هنجاری (یا به اصطلاح نورماتیو normative) ندارد. از نظر تیلور، فرهنگ کلیتِ زندگی اجتماعی انسان است. از این رو تعریفش جنبه‌ای محدودکننده و انحصارگرایانه ندارد، یعنی نمی‌خواهد فرهنگ را خاص جامعه‌هایی معین بداند و فقط بخشی از بشریت را در این چارچوب بگنجاند. وجه مشخصه‌ی این تعریف، خصلتِ جمعی آن است. از این گذشته در تعریف تیلور می‌بینیم که فرهنگ جنبه‌ی اکتسابی دارد؛ چیزی نیست که بتوان آن را موروثی دانست. به عبارت دیگر عامل زیست‌شناسی (= بیولوژیک) در این جا نقشی بازی نمی‌کند.

در آلمان، پیش از تیلور واژه‌ی فرهنگ را در رشته‌ی قوم‌شناسی به کار برده بودند. گوستاو کلم (Gustave Klemm) فرهنگ را در معنایی عینی به کار می‌گرفت و از آن فرهنگ مادی را مستفاد می‌کرد. تیلور از گوستاو کلم تأثیر پذیرفته بود.

ظاهراً تیلور در مرحله‌ای میان انتخاب «فرهنگ» و «تمدن» درنگ و تأمل می‌کند. اما روشن است که سرانجام واژه‌ی فرهنگ را بر واژه‌ی تمدن ترجیح

می‌دهد و در عنوان کتاب مشهور خود به نام Primitive Culture نیز همین واژه را به کار می‌برد. به نظر او تمدن (Civilisation) حتی در معنایی صرفاً توصیفی، هنگامی که آن را در مورد جامعه‌های ابتدایی به کار می‌بندیم، معنای کاربردی خود را از دست می‌دهد زیرا که منشاء لغوی آن به مدینه و مُدن (Cité) بازمی‌گردد. این مفهوم در حوزه‌ی علوم تاریخی در اصل به معنای دستاوردهای مادی به کار رفته است و چون این‌گونه از جلوه‌های مادی در جامعه‌های ابتدایی چندان تکامل نیافته‌اند در نتیجه نمی‌توان آن را به گونه‌ای دقیق و درست در مورد این‌گونه از جوامع به کار بست. در حالی که فرهنگ به نظر تیلور این مزیت را دارد که می‌توان آن را بی‌طرفانه استعمال کرد و به مدد آن کل بشریت را در نظر آورد. بدین ترتیب تیلور می‌خواهد از آن رویکردی که مردمان «ابتدایی» را موجوداتی متفاوت به حساب می‌آورد بگسلد و فاصله بگیرد. برخی بر این اعتقادند که استعمال امروزی واژه‌ی «کولتور» را در زبانهای اروپایی مدیون ادوارد تیلور هستند. او از پیروان فرقه‌ی «کویکر» (Quaker) بود و به همین اعتبار از افراد وابسته به گروه‌های اقلیت به حساب می‌آمد. دانشگاه‌های انگلیس درهای خود را به روی او بستند و او را نپذیرفتند. بر این باور بود که انسان قابلیت‌ها و تواناییهایی در اختیار دارد که او را قادر می‌سازد به پیشرفت دست پیدا کند. شباهتهای قابل مشاهده در جامعه‌های مختلف بشری را ناشی از وحدت روانی بشریت می‌دانست و به همین سبب عقیده داشت که روح و روان انسانها در شرایط مشابه به گونه‌ای مشابه عمل می‌کند. تیلور که خود را وارث عصر روشنگری می‌دانست به مفهوم کلیت باوری یا اونیورسالیسم، یا به اعتباری دیگر جهان‌روایی فرهنگ که از فیلسوفان قرن هیجدهم برمی‌آمد، دلبستگی و همدلی نشان می‌داد.

دلمشغولی اصلی او متوجه این امر بود که بتواند با به کارگیری یک شیوه‌ی استدلالی و با توسل به یک نحوه‌ی توجیه و رویکرد جامع بر معضل نظری میان تحول فرهنگ و خصلت جهانگیر و عام آن چیره گردد. تیلور نخستین کسی بود که می‌خواست همه‌ی ابعاد مادی، نمادین و حتی جسمانی فرهنگ را در همه‌ی جامعه‌ها مورد مطالعه قرار دهد. به هنگام مطالعه‌ی تحول فرهنگ با توجه به «بازمانده‌ها»ی فرهنگی در مکزیک متوجه همزیستی میان

عادات و رسوم اجدادی با خصوصیات فرهنگی دوره‌ی اخیر شد. سپس به این نتیجه رسید که قاعدتاً باید بتوان بر اساس مطالعه‌ی «بازمانده‌ها» (survivances)، کلیت فرهنگی آغازین را باز نمود و آن را باز ساخت. سرانجام کوشید دستاوردهای خود را تعمیم دهد و به نتایجی عام برسد. در این جا بود که گفت فرهنگ مردمان ابتدایی دوران معاصر در مقیاس جهانی، معرّف و تجسم جهانی فرهنگ آغازین بشر است. این فرهنگ ابتدایی کنونی بازمانده‌ی مراحل آغازین تحول فرهنگی است که فرهنگهای مردمان متمدن باید الزماً از این مرحله عبور کرده باشند. برای دست زدن به این گونه از آزمونها، تیلور از روش تطبیقی سود جست و این روش را وارد قوم‌شناسی کرد. از نظر او مطالعه‌ی فرهنگهای خاص ممکن نمی‌شود مگر به یاری مقایسه. یعنی آن که بتوانیم با استفاده از روش تطبیقی به مقایسه در میان این فرهنگها دست بزنیم، زیرا این فرهنگها در مرحله‌ی مشابهی از پیشرفت فرهنگی با یکدیگر پیوند خورده‌اند. هدف این روش تطبیقی در واقع این بود که تیلور حداقل بتواند به اصطلاح یک میزان یا مقیاسی کمابیش کلی تهیه کند که معرف مراحل تحول فرهنگی باشد.

تیلور سعی داشت که تداوم میان فرهنگ ابتدایی و فرهنگ بسیار پیشرفته را به اثبات برساند. او درست در مقابل کسانی قرار می‌گرفت که به انقطاع میان انسان وحشی و بت پرست از یک سو، و انسان متمدن و یکتا پرست از سویی دیگر قائل بودند. از نظر تیلور تفاوت میان انسان ابتدایی و انسان متمدن را نباید تفاوتی نشأت گرفته از طبیعت آنان به حساب آورد. این تفاوت در واقع نشانگر میزان و درجه‌ی پیشرفت در مسیر فرهنگ است. در این هنگام کسانی بودند که مردمان ابتدایی را حتی انسان به‌شمار نمی‌آوردند. به همین سبب باید برای نظریه‌ی تیلور در آن مقطع اهمیتی بسزا قائل شد. نظریه‌ی تحول‌گرای تیلور برای همه‌ی انسانها دست‌یابی به توسعه و پیشرفت را ممکن می‌داند و اگر در این مرحله برخی از برخی دیگر جلوتر هستند این امر فقط می‌تواند مراحل مختلف پیشرفت را در جامعه‌ی بشری بنمایاند، پس نباید آن را به معنای حضور اختلاف ماهوی در طبیعت انسانها گذاشت و به نظریه‌ای نژادباورانه متمایل گشت. برخی از حکمای الهی در آن وقت

می‌گفتند که خداوند موجوداتی وحشی نمی‌آفریند. و براساس چنین استنباطی نتیجه می‌گرفتند که مردمان ابتدایی را نباید مانند دیگران موجوداتی انسانی دانست. در نظر تیلور همه‌ی انسانها موجوداتی فرهنگی به‌شمار می‌روند و همه‌ی آنان در پیشرفت فرهنگ سهیم‌اند.

نظریه‌ی تحول‌گرای تیلور را به یک معنا می‌توان نظریه‌ی نسبیت فرهنگی نیز دانست که در آن مقطع از زمان بدیع و نادر به حساب می‌آمد. با این حال نباید نظریه‌ی تحول‌گرایی او را نظریه‌ای خشک و جامد تصور کرد. تیلور در مواردی به فرضیه‌ی پراکنش فرهنگی یا به بیانی دیگر فرضیه‌ی اصالت اشاعه نیز توجه می‌داد. به عقیده‌ی او نمی‌توان فقط برپایه‌ی یک مشابهت ساده میان خصوصیات و ویژگیهای دو فرهنگ به این نتیجه رسید که بگوئیم این دو از نظر درجه‌بندی تکامل فرهنگی در مرتبه‌ای واحد و مکانی مشابه قرار گرفته‌اند. ممکن است ما با پدیده‌ی پخش و اشاعه‌ی خصوصیات یکی به سوی دیگری روبه‌رو باشیم.

تیلور را بنیان‌گذار انسان‌شناسی در بریتانیا می‌دانند. او توانست این مطالعات را در حد رشته‌ای دانشگاهی ارتقاء دهد و در سال ۱۸۸۳ در دانشگاه آکسفورد نخستین کرسی انسان‌شناسی را در بریتانیا به‌دست آورد.

فرانتس بواس

انسان‌شناس دیگری که در تحول رشته‌ی انسان‌شناسی و همچنین در پایه‌گذاری رویکردی تازه به پژوهشهای فرهنگی نقشی دورانساز ایفاء کرده است، فرانتس بواس (Franz Boas) است. اگر تیلور را مبدع مفهوم علمی فرهنگ بدانیم، بواس را می‌توان نخستین انسان‌شناسی دانست که تحقیقات خود را مبتنی بر مشاهده‌ی مستقیم شکل داد و بر پژوهش در جایگاه اصلی (وضعیت واقعی = in situ) موضوع مورد مطالعه تأکید گذاشت. به نظر بواس روش مشاهده‌ی مستقیم برای مطالعه‌ی فرهنگهای ابتدایی باید در محل و برای مدتی طولانی به کار گرفته شود تا سودمند افتد.

فرانتس بواس به سال ۱۸۵۸ در خانواده‌ای یهودی - آلمانی پا به جهان گذاشت و تا سال ۱۹۴۲ حیات داشت. او با روحیه‌ای آزادمنشانه پرورش

یافت و نسبت به موضوع نژادپرستی حساسیت نشان می‌داد. خود بواس در دانشگاه در معرض داوریه‌های آزاردهنده‌ی برخی از همشاگردانش قرار گرفته و نژادپرستی را به جان آزموده بود. تحصیلات عالی را در دانشگاه‌های مختلف آلمان پی گرفت: نخست فیزیک، سپس ریاضیات و سرانجام جغرافیای طبیعی و انسانی. مطالعه در موضوع جغرافیا موجب شد که سرانجام به انسان‌شناسی دل ببندد. سالهای ۱۸۸۳ - ۱۸۸۴ را همراه با هیأتی تحقیقاتی نزد اسکیموها سپری کرد. او که به عنوان جغرافی‌دان در این مأموریت شرکت جسته بود، می‌بایست به بررسی‌های مربوط به محیط طبیعی و تأثیرات آن بر جامعه‌ی اسکیمو به تحقیق بپردازد، ولی در جریان پژوهش‌هایش مشاهده کرد که سازمان اجتماعی بیشتر از فرهنگ تأثیر پذیرفته است تا از محیط طبیعی. از این رو هنگامی که به آلمان بازگشت تصمیم گرفت از این پس نیروی خود را مصروف انسان‌شناسی بکند و به این رشته دل ببندد.

فرانتس بواس، چنان که آمد، به تحقیقات میدانی در انسان‌شناسی توجه می‌کرد و می‌خواست که این‌گونه از پژوهش‌ها در مکان اصلی و محل واقعی موضوع مورد بررسی انجام بگیرد.

در سال ۱۸۸۶ به آمریکای شمالی بازگشت و این بار به پژوهش‌های میدانی قوم‌نگارانه راجع به سرخ‌پوستان ساحل شمال شرقی در کلمبیای بریتانی روی آورد. از ۱۸۸۶ تا ۱۸۹۹ در نواحی مختلف به قصد پی‌گیری تحقیقاتش به اقامت‌های طولانی دست زد. در سال ۱۸۸۷ تصمیم گرفت برای همیشه در ایالات متحده‌ی آمریکا سکونت بگزیند و تابعیت آمریکا را بپذیرد.

تمامی سعی و کوشش بواس متوجه آن بود که راجع به تمایز یا تفاوت یا ناهمسانی (différence = difference) بیندیشد. از نظر او ناهمسانی بنیادی میان گروه‌های انسانی حاصل نظم فرهنگی است، نه نژادی. بواس که تحصیلاتش را در زمینه‌ی انسان‌شناسی فیزیک (= جسمانی) به پایان برده بود به این رشته علاقه نشان می‌داد ولی سرانجام کوشید از راه ساخت‌زدایی، آن‌چه را که در آن هنگام موضوع اصلی مطالعات انسان‌شناسی شده بود، یعنی مفهوم نژاد را در معرض تفسیری تازه قرار دهد.

بواس در پژوهشی پرآوازه راجع به ۱۷۸۲۱ نفر از مهاجران تازه‌وارد به آمریکا در فاصله‌ی ۱۹۰۸ و ۱۹۱۰ با توسل به روش آماری نشان داد که در کمتر از یک نسل خصوصیات ریخت‌شناسی این افراد (به‌خصوص جمع‌های سر آنان) بر اثر فشار محیط جدید به سرعت تغییر یافته است. به عقیده‌ی او مفهوم شبه علمی «نژاد» بشر در برابر سنجش‌های علمی تاب مقاومت ندارد. نژاد باوری متکی بر این نگرش و اعتقاد شکل گرفته بود که خصوصیات جسمانی گروه‌های بشری امری ثابت و تغییرناپذیر است. آن‌چه به اصطلاح نژاد خوانده می‌شود، به نظر بواس چیزی ثابت و پایدار و انعطاف‌ناپذیر نیست. از این رو به طور دقیق نمی‌توان یک «نژاد» را به تعریف درآورد، حتی با بهره‌گیری از روشی که آن را میانگین می‌نامند. یعنی آن که مثلاً بتوان حد متوسطی برای قامت یا جمع‌های افراد یک گروه تعیین کرد. بواس بر این نظر است که خصوصیات گروه‌های بشر با توجه به وضعیت جسمانی آنها چیزی انعطاف‌پذیر یعنی شکل‌پذیر و تغییر‌یابنده است. کشفیاتی که بعدها درباره‌ی ژنتیک انسانی صورت گرفت بر نظریات بواس صحنه گذاشت. بواس به نکته‌ای دیگر نیز توجه داد که به نوبه‌ی خود اهمیت داشت. برخلاف عقیده‌ی رایج نژادباوران در آن دوران، به گفته‌ی بواس میان خصوصیات جسمانی و روانی ارتباطی وجود ندارد. این دو زمینه به دو حوزه‌ی تجزیه و تحلیل یکسره متفاوت تعلق دارند. به همین سبب بود که بواس به مفهوم فرهنگ روی آورد تا با اتکاء به آن بتواند تنوع بشریت را بنمایاند. به عقیده‌ی او تفاوت میان مردمان ابتدایی و متمدن را نباید تفاوتی زیست‌شناسانه جلوه‌گر ساخت. این تفاوت در اساس، تفاوتی است فرهنگی، یعنی اکتسابی و نه ذاتی. بواس از نخستین دانشمندان علوم اجتماعی است که مفهوم «نژاد» را به قصد تبیین رفتار انسانی طرد کرد؛ او از مفهوم فرهنگ در مقابله و در مخالفت با مفهوم نژاد سود می‌جست.

بواس برخلاف تیلور که بر تعریف «فرهنگ» به صورت مفرد آن توجه می‌داد، به مطالعه‌ی «فرهنگ‌ها»، به صورت جمع آن، تأکید می‌نهاد. او با شک و تردید به روش مکتب اصالت تکامل تک‌خطی نگاه می‌کرد. این مکتب در آن دوران در حوزه‌ی فکری به صورت نحوه‌ی نگرش غالب در مسائل اجتماعی

تجلی یافته بود. در برابر این روش در سال ۱۸۹۶ از «محدودیت‌های روش تطبیقی در انسان‌شناسی» سخن راند و تکامل‌گرایی (évolutionisme) را به نقد کشید. بواس بر این باور شد که نمی‌توان قوانینی عام برای کارکرد جامعه‌ها و فرهنگ‌های انسانی به‌دست آورد. از این گذشته، فکر می‌کرد که به هیچ وجه نمی‌توان قوانینی کلی در مورد تکامل یا تحول فرهنگ‌ها ارائه کرد. در نتیجه از روشی که به «دوره‌بندی» (périodisation) مشهور شده بود به انتقاد پرداخت. براساس این روش مراحل مختلف تکامل فرهنگ را می‌توان با توجه به منشائی فرضی بازسازی کرد.

بواس در عین حال به نظریه‌های پیروان مکتب اصالت اشاعه (diffusionism) که مبتنی بر بازسازی‌های شبه‌تاریخی بود با بدگمانی می‌نگریست. او با تمامی نظریه‌هایی که مدعی بودند می‌توانند همه‌ی پدیده‌ها را توضیح دهند به مخالفت برخاست و با توسل به دقت علمی هر نوع کلیت‌بخشی یا تعمیم دادن (généralization) را طرد می‌کرد. به همین لحاظ بواس هیچ‌گاه نخواست مکتبی را پایه‌گذاری کند زیرا خود را تحلیل‌گر می‌دانست نه نظریه‌پرداز. به همین سبب او را در رشته‌ی انسان‌شناسی بنیان‌گذار روش استقرایی (inductive) و میدانی می‌دانند. از نظر او قوم‌شناسی، علمی است مبتنی بر مشاهده‌ی مستقیم. به عقیده‌ی بواس به هنگام مطالعه‌ی فرهنگی خاص باید کوچکترین جزئیات را مورد توجه قرار داد. به همین سبب و به علت دقت و دلوایسی‌های علمی هیچ‌گاه نمی‌خواست به هنگام تماس با واقعیت (= جامعه‌ی مورد مطالعه) به گزارشگران توسل بجوید. هر قوم‌شناسی که بخواهد فرهنگی را بشناسد و بفهمد باید خودش زبان محلی را بیاموزد و از گفت و شنودهای رسمی و ظاهری بپرهیزد. موقعیت هر گفت و شنودی بر جوابها تأثیر می‌گذارد و به همین دلیل قوم‌شناس باید به گفتگوهای «خودانگیخته» توجه کند و بس. این همه تنها به مدد اقامت طولانی در محل مورد مطالعه، مراوده با مردم و فرهنگ مورد بررسی ممکن می‌شود.

به یک اعتبار، بواس را می‌توان مبدع روش تکنگاری (مونوگرافی) در رشته‌ی انسان‌شناسی نیز دانست. او بر این عقیده بود که پیش از دست‌زدن به

نتیجه گیریهای کلی باید با دقت تمام کلیه‌ی خصوصیات یک فرهنگ را مورد مطالعه قرار داد. با این حال خود بواس سرانجام به این فکر نیز دلبسته شد که برای ترسیم سیستماتیک و جامع هر فرهنگ، بنابه ضرورت مقداری نظریه پردازی نیز مورد نیاز است؛ و این درست همان چیزی بود که او خود را از توسل به آن منع می‌کرد، گرچه هر فرهنگ را کلّیتی به هم پیوسته می‌دانست.

معنای خاصی از اصطلاح «نسبیت فرهنگی» (cultural relativism) را مدیون بواس هستیم. از نظر بواس نسبیت فرهنگی بیش از هر چیز یک اصل روش شناختی است. به توصیه‌ی بواس در بررسی هر فرهنگی برای آن که گرفتار قوم‌مداری نشویم، باید از پیش‌انگاری دوری جست و نکوشید به مدد مقولات و معیارهای خودی به تفسیر دیگری رو آورد، یا آن که به گونه‌ای پیش‌رس به مقایسه‌ی یک فرهنگ با فرهنگهای دیگر دست زد. او احتیاط، شکیب و «گامهای کوچک» را در مسیر تحقیق گوشزد می‌کرد. به نظر بواس از آن‌جا که هر نظام فرهنگی، نظامی بغرنج و پیچیده است، برای درک پیچیدگی هر فرهنگی باید این نظام را از درون مطالعه کرد تا بتوان پیچیدگیهایش را فهمید. نسبیت فرهنگی در منظومه‌ی فکری بواس علاوه بر آن که یک اصل روش شناختی است، به معنای نسبیت فرهنگ نیز به کار می‌رود.

بواس آلمانی تبار بود و در دانشگاههای آلمان درس خوانده بود. از این رو طبیعی می‌بود که مفهوم خاص فرهنگ در حوزه‌ی تفکر آلمانی بر او تأثیر گذاشته باشد.

از نظر او هر فرهنگ، چیزی است یکّه و ویژه. بواس بیش از هر چیز به اصالت یک فرهنگ توجه می‌کرد. شاید پیش از او خاص بودن هر فرهنگ تا این حد موضوع توجه مستقل پژوهشگران نبوده است. در نظر بواس هر فرهنگ معرف کلّیتی خاص و منحصر به فرد است؛ و به همین اعتبار باید یکتایی و یگانگی هر فرهنگ را مورد پژوهش قرار داد. توجه او فقط معطوف به توصیف پدیده‌های فرهنگی نبود، بلکه می‌خواست این پدیده‌ها را در ارتباط با کلّیتی که به آن پیوسته بودند بفهمد. یک رسم و آیین خاص را فقط می‌توان در ارتباط با بستر فرهنگی آن توضیح داد. در ضمن باید در نظر

داشت که ترکیب اولیه و انسجام هر فرهنگ چگونه شکل گرفته است. هر فرهنگ دارای «سبک» (style) ویژه‌ای است که در زبان، باورها، رسمها، هنرها و جز آن تجلی می‌یابد ولی فقط محدود به اینها نمی‌شود. این «سبک»، خاص هر فرهنگ است و بر رفتار افراد تأثیر می‌گذارد. بواس می‌گفت قوم‌شناس در ضمن وظیفه دارد رشته‌ای که هر فرد را با فرهنگش می‌پیونداند توضیح دهد. به این ترتیب رشته‌ای مستقیم نسبیت فرهنگی را به عنوان یک اصل روش‌شناختی و به عنوان یک اصل معرفت‌شناختی به مفهوم نسبیت فرهنگ می‌پیونداند. انتخاب روش مشاهده‌ی طولانی، منظم و فارغ از پیشداوری درباره‌ی هویت فرهنگی معینی به تدریج منتهی می‌شود به این که این هویت را به عنوان چیزی مستقل در نظر بگیریم. به همین جهت بواس موافق بود که پژوهشگران قوم‌شناسی برای مطالعه‌ی هر فرهنگ باید مدتی طولانی را به کار خود اختصاص دهند و به صورت سیاحتگرانی درنیایند که گذرا به فرهنگی دیگر نگاه می‌اندازند.

بواس در اواخر زندگی‌اش به جنبه‌ای دیگر از نسبیت فرهنگی توجه داد: اصل اخلاقی. بر این اساس باید جایگاه و مقام هر فرهنگ را در نظر گرفت، و احترام و مدارا را نسبت به فرهنگهای متفاوت ارج نهاد. از آن‌جا که هر فرهنگ موقعیتی استثنایی دارد، حق دارد که به هنگام بروز خطر به حمایت از خود بپردازد یا خواستار حمایت از خود بشود*.

۳. مفهوم فرهنگ در قوم‌شناسی فرانسه

گرچه جامعه‌شناسی همچون رشته‌ای علمی در فرانسه به دنیا آمد، اما قوم‌شناسی فرانسوی دیرترها پا گرفت. جامعه‌شناسی به یک اعتبار تمامی فضای تحقیقاتی جامعه‌ی انسانی را در بر می‌گیرد و از این رو قوم‌شناسی یا به

* این بخشها با بهره‌گیری از منابع زیر تنظیم شده است:

Denys Cuche la notion de culture dans les sciences sociales. Éditions la Découverte. Paris 1996.

Hartyl / Hillmann. Wörterbuch der Soziologie A. Kroener Verlag. stuttgart. 3. Auflage 1982.

بیانی دیگر قوم‌نگاری در حد شاخه‌ای از جامعه‌شناسی درمی‌آید. این وضع به معنی آن است که عنصر یا مسئله‌ی اجتماعی بر عنصر یا مسئله‌ی فرهنگی تقدم می‌یابد و اهمیت بیشتری کسب می‌کند.

در فرانسه در قرن نوزدهم و در آغاز قرن بیستم پژوهشگران علوم اجتماعی واژه‌ی «تمدن» (civilisation) را به کار می‌گرفتند، و هرگز به واژه‌ی «فرهنگ» (culture) در معنایی جمعی و توصیفی نمی‌پرداختند و آن را به کار نمی‌بردند. به همین جهت واژه‌ی Kultur آلمانی را به معادل و مشابه فرانسوی‌اش برنمی‌گرداندند و ترجیح می‌دادند واژه‌ی civilisation را به کار بگیرند. برای مثال کتاب معروف تیلور را به نام *Primitive Culture* به این شکل به فرانسوی برگرداندند: *La Civilisation Primitive*.

نویسندگان فرانسوی واژه‌ی فرهنگ را در همان معنی سنتی‌اش در حوزه‌ی فعالیتهای معنوی به کار می‌بردند، به معنای نخه‌گرا و در ارتباط با دستاوردهای فردی: فرهنگ شخصی که فرهیخته (Cultivée) است. همین بستر فکری موجب شد که مفهوم فرهنگ را به صورت توصیفی به کار نبرند. جامعه‌شناسان و قوم‌شناسان فرانسه تحت تأثیر اندیشه‌های کلیت‌باوری (universalisme) بودند که از عصر روشنگری سر برمی‌آورد و به تنوع و تکثر فرهنگها در جامعه‌های بشری اعتنایی نداشت. پرسش مربوط به تکثر فرهنگی در این بستر فکری مقام و منزلتی کسب نمی‌کرد. این چیزها را به واژه‌ی «سیویلیزاسیون» ارجاع می‌دادند نه به کولتور. به همین سبب نیز در عصر اشاعه‌ی روابط استعماری، استعمار تحت لوای مأموریتی متمدن‌کننده (civilisatrice) انجام می‌گرفت.

در دوره‌ی پایانی قرن نوزدهم، در برابر ساختار کشور - ملت فرانسوی پدیده‌ی تازه‌ای سر برافراشت: مهاجرت بیگانگان. از این رو فرانسه به سیاستی فرهنگی توسل جست که هدفش جذب و ادغام چنین مردمانی بود. الگویی که در این زمینه به کار می‌رفت، همان الگوی مرکزیت‌گرا بود که در مورد فرهنگهای محلی به اجرا گذاشته شده بود.

تمدن‌ها مرحله‌ای خاص از فرهنگ به‌شمار می‌روند. تمدنها از نظر کمی و میزان پیچیدگی الگوها از هم متمایز می‌شوند اما از نظر کیفی با فرهنگهای

مردمان به اصطلاح نامتمدن تفاوتی ندارند.

مفهوم فرهنگ در قوم‌شناسی آغازین در فرانسه حضور و جلوه‌ای ملموس ندارد. در سالهای دهه‌ی سی در قرن بیستم بر اثر رواج قوم‌شناسی میدانی (ethnologie de terrain) به تدریج مفهوم فرهنگ در آثار پژوهشگران آفریقاشناس، مانند مارسل گریول (Marcel Griaule) و میشل لیری (Michel Leiris) جا می‌افتد. در این مقطع، قوم‌شناسی توانایی آن را می‌یابد که بر استقلال خود در برابر جامعه‌شناسی اصرار ورزد و ابزارهای مفهومی خاص خود را جا بیندازد. این رویارویی مستقیم و مستمر با جامعه‌شناسی و با مسئله‌ی تکثر فرهنگی به ظهور مفهوم فرهنگ، با توسل به نوعی نسبیت باوری فرهنگی، می‌انجامد. با این حال مفهوم فرهنگ، حتی در آثار قوم‌شناسی نمی‌تواند تا دهه‌ی شصت مفهوم تمدن را کنار بزند. این دو مفهوم گاه به جای یکدیگر به کار می‌روند. اثر کلاسیک روت بندیکت (Ruth Benedict) به نام Patterns of Culture در ۱۹۵۰ زیر عنوان Échantillons de Civilisation که از هر نظر ترجمه‌ای است ناموفق، انتشار می‌یابد.

در آغاز قرن هیجدهم (Culture) هنوز واژه‌ای است کهن در گنجینه‌ی واژگان فرانسوی که از واژه‌ی لاتین Cultura سر برمی‌آورد. این مفهوم که در اصل به کشتزار و دام عنایت دارد، در اواخر قرن سیزدهم در مورد قطعه زمینی به کار می‌رود که روی آن کشت و زراعت صورت گرفته باشد: زمین کشت شده (la terre cultivée).

معنای این واژه در آغاز قرن شانزدهم دیگر به توصیف یک حالت یا وضعیت اشاره ندارد (یعنی چیزی پرورده = cultivée) بلکه یک عمل خاص را معرفی می‌کند: یعنی عمل کشت روی زمین. در فضای قرن شانزدهم واژه‌ی فرهنگ در معنایی مجازی سر برمی‌کشد. به این اعتبار فرهنگ یعنی استعداد، یعنی کار به قصد توسعه. اما این معنای مجازی تا اواخر قرن هفدهم چندان به چشم نمی‌خورد و قادر نیست در حوزه‌ی دانشگاهی جایی برای خود دست و پا کند. در اغلب واژه‌نامه‌های این دوره مدخلی به نام فرهنگ نمی‌یابیم.

تا قرن هیجدهم تحول معنایی این واژه وابستگی چندانی به حرکت ایده‌ها (اندیشه‌ها) ندارد بلکه بیشتر مدیون حرکت طبیعی زبان است که از یک سو به صورت کنایه (فرهنگ همچون یک حالت، فرهنگ همچون یک عمل) تجلی می‌یابد، و از سوی دیگر به شکل استعاره (از فرهنگ زمین در مسیر فرهنگ ذهن و فکر). این جریان از همان الگوی واژه‌ی لاتینی cultura تقلید می‌کند؛ در لاتین کلاسیک هم از این واژه در جهت مجازی استفاده شده است.

در قرن هیجدهم معنای مجازی فرهنگ به تدریج جا باز می‌کند. در واژه‌نامه‌ی آکادمی فرانسه (Dictionnaire de l'Academie Francaise) چاپ ۱۷۱۸، کاربرد مجازی این واژه به چشم می‌خورد. واژه‌ی فرهنگ اغلب برای مشخص ساختن شیئی فرهیخته (= فرهنگی شده) عمل می‌کند، مانند فرهنگ هنر، فرهنگ ادبیات، فرهنگ علوم.

با آن‌که واژه‌ی فرهنگ جزئی از واژگان زبان عصر روشنگری است، فیلسوفان را به آن چندان اعتنایی نیست. در دایرةالمعارف، مقاله‌ای مفصل زیر مدخل «فرهنگ زمین» انتشار می‌یابد بی‌آن‌که به معنای مجازی فرهنگ توجهی شود. این معنا در مقالاتی دیگر همچون آموزش، ادبیات، فلسفه و علوم جلوه‌گر است.

به تدریج «فرهنگ» از این‌که نقشی تکمیل‌کننده به عهده بگیرد، خود را می‌رهاند و فقط در جهت معنایی خاصی به کار می‌رود که به «تربیت» و «آموزش» روان توجه دارد. در این مرحله، در قیاس با گذشته، حرکتی معکوس به خود می‌گیرد و از فرهنگ به عنوان عمل، به فرهنگ به عنوان یک حالت (= حالتی روانی که بر اثر آموزش پرورش یافته است یا حالت فردی که دارای فرهنگ است)، می‌گردد. این کاربرد در اواخر قرن هیجدهم متداول می‌شود و در واژه‌نامه‌ی آکادمی فرانسه، چاپ ۱۷۹۸، جا می‌گیرد. در این واژه‌نامه «روان طبیعی و بی‌فرهنگ» را ناپسند و مطرود می‌نمایند. در واقع این بیان به معنای طرح کردن تقابل دو مفهوم طبیعت و فرهنگ است (nature / culture). این تقابل نزد متفکران دوره‌ی روشنگری جنبه‌ی بنیادی و اساسی دارد. فرهنگ در نظر اینان خصلت متمایزکننده‌ی فضای انسانی است (l'espèce humain). به نظر اندیشگران عصر روشنگری، فرهنگ یعنی

مجموعه‌ی دانشهای انباشته شده و منتقل شده در طول تاریخ بشریت. در قرن هیجدهم هنوز فرهنگ را به صورت مفرد به کار می‌بردند. این روش دیدگاه کلیت‌باورانه (اونیورسالیسم) و اومانیزم (انسان‌باورانه)ی فیلسوفان را باز می‌نمود. اینان بر این باور بودند که فرهنگ، خاص انسان است و به همین جهت نخستین حرف را بزرگ می‌نوشتند: Culture. بدین ترتیب، فرهنگ چیزی بود و رای تمایز قومی و طبقاتی. به این اعتبار، یعنی از نظر ایدئولوژی عصر روشنگری، فرهنگ خصلتی جهانی دارد. این واژه ارتباط پیدا می‌کند با اندیشه‌های پیشرفت، تکامل و آموزش و پرورش، یعنی آن خصوصیتی که محور تفکر آن دوران به حساب می‌آمد. به عقیده‌ی دنیس کوش اگر بپذیریم که جنبش روشنگری در انگلستان پا به عرصه‌ی حیات گذاشت، می‌توان گفت که زبان و واژگان این جنبش در فرانسه پدیدار گشت. این جریان بلافاصله در سراسر اروپای غربی به‌ویژه در پایتختهای بزرگ این منطقه، مانند آمستردام، برلین، میلان، مادرید، لیسن، حتی تا سن پترزبورگ، طنین افکند و بازتابی چشمگیر یافت.

اندیشه‌ی فرهنگ در واقع حاصل دیدگاههای خوش‌بینانه و امیدوارانه‌ی فضای عصر روشنگری است که مبتنی است بر اعتماد به آینده‌ی کمال‌یابنده‌ی انسان. پیشرفت، حاصل آموزش یعنی فرهنگی است گسترش‌پذیر.

فرهنگ با حرف بزرگ (Culture) در واژگان فرانسوی در قرن هیجدهم نزدیکی زیاد دارد با واژه‌ای دیگر: تمدن (civilisation). این هر دو واژه در منظر معنایی واحدی قرار می‌گیرند. این هر دو واژه مفاهیم بنیادی مشابهی را باز می‌تابانند. نگارش واژه‌ی فرهنگ با حرف بزرگ به معنای پیشرفت فرد انسانی است، در حالی که تمدن منعکس‌کننده‌ی پیشرفت جمعی انسانهاست. تمدن نیز مانند همتایش فرهنگ، و به دلیل مشابه، مفهومی است وحدت‌گرا که فقط به صورت مفرد به کار می‌رود. دنیس کوش می‌نویسد مفهوم تمدن که در قرن هیجدهم سر برمی‌آورد در معنای آغازینش به خصوصیات ظریف آداب و رسوم توجه دارد. این واژه در نظر فیلسوفان اصطلاح طلب به سرعت قید و بندهای اولیه‌اش را به دور می‌افکند و روندی از آن مستفاد می‌شود که بشریت را از جهل و خردستیزی می‌رهاند.

اندیشگران اصلاح طلب بورژوا که تحت تأثیر اوضاع و مسائل سیاسی قرار دارند، می‌کوشند استنباط خود را راجع به حکومت و جامعه رواج دهند. اینان معتقدند که حکومت و جامعه باید متکی باشند بر خرد و معرفت.

تمدن، بنابر آنچه آمد، یعنی روند بهبود نهادها، قانونگذاری و آموزش. تمدن حرکتی است مستمر و پایان‌ناپذیر که بر تمامی جامعه اثر می‌نهد و می‌خواهد کارکردهای دولت را از آنچه که خردگریز است برهاند. سرانجام آن که سیویلیزاسیون چتر خود را بر همه‌ی اقوام یعنی تمام بشریت می‌گستراند. گرچه بعضی از ملتها پیشرفته‌اند و برخی هنوز به پیشرفت دست نیافته‌اند، و برخی چون فرانسه، در آن زمان، توانسته‌اند به تدریج به تمدن دست بیابند، با این حال مسیر تمدن، به اعتبار این نظریه، به روی همه باز است و همه‌ی ملتها دیر یا زود به آن دست خواهند یافت حتی ملت‌هایی که «وحشی» اند می‌توانند در همان جاده‌ای گام بردارند که ملتهای پیشرفته از آن گذشته‌اند. مفهوم «سیویلیزاسیون» در این چارچوب نظری، مفهومی است آمیخته با مفهوم پیشرفت در تاریخ.

کاربرد دو مفهوم «فرهنگ» و «تمدن» در قرن هیجدهم حکایت از آن دارد که استنباطی تازه در زمینه‌ی تقدس‌زدایی از تاریخ شکل می‌گیرد. فلسفه‌ی تاریخ خود را از الهیات تاریخ می‌رهاند. اندیشه‌های خوش‌بینانه در مورد پیشرفت در مفاهیمی چون «فرهنگ» و «تمدن» جانشین انتظار و امیدواری دینی می‌شوند. از این هنگام به بعد انسان در مرکز تفکر و در مرکز جهان قرار می‌گیرد. از این جاست که زمینه و امکان برپایی «علوم انسانی» شکل می‌گیرد. دیدرو برای نخستین بار این اصطلاح را در سال ۱۷۵۵ در مقاله‌ای در دایرةالمعارف به کار برد. در ۱۷۸۷ الکساندر شوون (alexandre de Chauvannes) اصطلاح قوم‌شناسی (ethnologie) را به کار برد و آن را چنین تعریف کرد: رشته‌ای که به مطالعه‌ی تاریخ پیشرفت مردمان در جهت کسب تمدن می‌پردازد.

تقابل مفاهیم فرهنگ و تمدن در قرن نوزدهم و آغاز قرن بیستم

مفهوم فرهنگ در معنای مجازی در زبان آلمانی در قرن هیجدهم ظاهر می‌شود و به نظر می‌رسد که انتقال دقیق همان واژه‌ی فرانسوی است. حیثیت

زبان فرانسه در میان طبقات بالایی جامعه‌ی آلمان و اثرگذاری اندیشه‌های عصر روشنگری را می‌توان علت اصلی این وام‌گیری محسوب کرد. با این حال «فرهنگ» در مقایسه با همتای فرانسوی‌اش به سرعت در معنایی بسیار محدود در زبانی آلمانی به کار می‌رود. از نیمه‌ی دوم قرن هیجدهم واژه‌ی فرهنگ از استقبال چشمگیری در میان آلمانیان برخوردار می‌شود، در حالی که در میان اندیشگران فرانسوی واژه‌ی تمدن این موفقیت را نصیب خود می‌سازد. به نظر نوربرت الیاس، در آلمان روشنفکران بورژوازی در رویارویی با آریستوکراسی درباری، واژه‌ی فرهنگ را در سفینه‌ی واژگان خود جای دادند. برخلاف موقعیت حاکم در فرانسه، در آلمان بورژوازی و آریستوکراسی با یکدیگر ارتباط مستقیم نداشتند. شاهزادگان درباری منزوی بودند و درهم می‌لولیدند، در حالی که بورژوازی در همه‌ی زمینه‌های سیاسی روشن‌اندیش‌تر بود. از فاصله‌ی اجتماعی میان شاهزادگان درباری و روشنفکران بورژوازی سرانجام نوعی بغض و کینه به‌بار نشست. از نیمه‌ی دوم قرن ارزشهای «معنوی» شمار درخور توجهی از روشنفکران که مبتنی بر علم، هنر، فلسفه و همچنین دین بود، در برابر ارزشهای «درباری» آریستوکراسی قرار گرفت. از نظر این روشنفکران فقط ارزشهای معنوی اصالت دارند، در حالی که ارزشهای «درباری» سطحی‌اند و فاقد صداقت.

این روشنفکران که اغلب از محیط دانشگاهی برمی‌آمدند از شهریاران آلمان انتقاد می‌کردند که هنر و ادبیات را از یاد برده‌اند و تمامی وقت خود را به تقلید از فرانسه صرف تشریفات به اصطلاح «متمدنانه»ی (Civilisées) درباری کرده‌اند.

هر آن چه اصالت دارد و به غنای فکری و معنوی می‌انجامد، تجسم فرهنگ است؛ برعکس هر آن چه ظاهری است، از سهل‌انگاری برمی‌آید و لطافت سطحی دارد، وابسته است به تمدن. بدین سان فرهنگ در تقابل با تمدن قرار می‌گیرد، همچنان که ژرف‌اندیشی در تضاد با سطحی‌نگری است. در نظر روشنفکری بورژوازی آلمان، اشرافیت درباری حتی اگر متمدن جلوه کند، از فرهنگ بهره‌ای نبرده است. این روشنفکری احساس می‌کند که

رسالت اشاعه‌ی فرهنگ آلمان را به عهده گرفته است.

بدین ترتیب تقابل دو مفهوم فرهنگ و تمدن به تدریج تحول می‌یابد و در نتیجه تقابل اجتماعی تبدیل می‌شود به تقابل و رویارویی ملی. رویدادهای متعددی این جابه‌جایی را ممکن می‌سازد. از سویی رفتارهای به اصطلاح متمدنانه‌ی دربار آلمان به تقلید از دربار فرانسه به صورت نوعی از خودبیگانگی تجلی می‌یابد، و از سوی دیگر میل به جان‌بخشی دوباره به زبان آلمانی نیرومند می‌گردد.

روشنفکران پیشاهنگ اندیشه‌های خود را فقط به زبان آلمانی بیان می‌کنند و در حوزه‌ی مسائل معنوی سعی دارند هر آن چه را که آلمانی است متبلور سازند. در این مقطع، وحدت ملی آلمان هنوز تحقق نیافته است. به نظر این روشنفکری تحقق وحدت آلمان تنها از راه فرهنگ ممکن می‌شود، نه به مدد برنامه‌ای سیاسی. رسالت «ملی» این روشنفکری، به همین سبب، به فرهنگ توجهی خاص دارد.

با انقلاب فرانسه واژه‌ی «تمدن» در آلمان خصلت اشرافی خود را از دست می‌دهد و بیشتر معرّف نیرو و قدرت غرب می‌شود. به همین سان واژه‌ی فرهنگ که معرّف روشنفکری بورژوازی آلمان است و در قرن هیجدهم به این اعتبار به کار می‌رود، در قرن نوزدهم به صورت خصلت متمایزکننده‌ی تمامی ملت آلمان تجلی می‌کند.

خصوصیات طبقه‌ی روشن فکر که فرهنگ خود را از طریق صداقت، ژرف‌نگری و معنویت به بیان درمی‌آورد، به تدریج تبدیل می‌شود به خصوصیات مردم آلمان. ویژگیهای روشنفکری بدین اعتبار معنایی ملی می‌یابد و مبین ویژگیهای ملت آلمان می‌شود؛ یعنی آلمان با همین ویژگیها در غرب مطرح می‌گردد.

به نظر الیاس در پشت این تحول، موقعیتی روانشناسانه قرار دارد که مرتبط است با احساس حقارت. الیاس می‌گوید ایده‌ی فرهنگ در آلمان (یا فکر آلمانی درباره‌ی فرهنگ) را طبقه‌ی متوسط عنوان کرد که از قدرت و منزلت محروم بود، و برای خود نوعی دیگر از مشروطیت اجتماعی را دست‌وپا می‌کرد.

این طبقه خودآگاهی ملی و خصوصیات ویژه‌ی مردم آلمان را که هنوز نتوانسته بودند به وحدت سیاسی برسند، به بیان درمی‌آورد. ملت آلمان، در مقابل همسایگانی چون فرانسه، و به‌ویژه انگلیس، منقسم شده بود به شهریارنشینیهای متعدد. به همین جهت، و چون این ملت بر اثر فقدان وحدت سیاسی تضعیف گشته بود، سعی می‌کرد با تأکید بر عنصر فرهنگ و تجلیل از آن، موجودیت خود را توجیه و برجسته کند.

به همین دلیل است که مفهوم فرهنگ در آلمان به‌خصوص از پایان قرن نوزدهم به این سو، به گونه‌ای فزاینده در جهت تعیین محدوده‌های تفاوت‌های ملی تحول می‌یابد. از این رو می‌توان گفت که مفهوم فرهنگ در آلمان در برابر مفهوم تمدن در فرانسه قرار می‌گیرد که جنبه‌ای جهانگیر دارد. تمدن، تجلی امیال ملتی است که مدت‌ها پیش به وحدت ملی دست یافته است.^۱

یوهان گوتفرد هر در (Johann Gottfried Herder) در ۱۷۴۷ از نبوغ ملی هر قوم یا «روح ملت» (Volksgeist) سخن می‌راند. هر در به تنوع فرهنگها اشاره دارد و آن را مایه‌ی غنای بشریت می‌داند. جهانروایی یکسان‌کننده و به اصطلاح همسان‌ساز را که از عصر روشنگری سر برمی‌آورد، مایه‌ی فقر و تهی‌گشتن بشریت می‌داند. هر در بر این باور بود که هر قوم بنابه فرهنگ خود سرنوشتی خاص را پی می‌گیرد و به انجام می‌برد. او توصیف خود را با ملت آلمان شروع می‌کند و به ملتهای دیگر توجه می‌دهد. به نظر هر در هر فرهنگ، بُعدی از بشریت را می‌نمایاند. استنباط او از فرهنگ مبتنی بود بر عدم تداوم، گسستگی، و ناپیوستگی. با این حال او ارتباط میان فرهنگها را ناممکن می‌داند و می‌معتقد بود که این ارتباط را نمی‌توان با اتکاء به فلسفه‌ی روشنگری پایه‌گذاری کرد، به فلسفه‌ای دیگر از تاریخ نیاز است. به این اعتبار می‌توان هر در را پیشگام مفهوم نسبی‌گرایی فرهنگ دانست. از این رو دومون (Dumont) می‌گوید هر در چشمان ما را به روی «فرنگها» گشود.

پس از شکست «ینا» در ۱۸۰۶، آگاهی آلمانی تحرک تازه‌ای پیدا می‌کند و ناسیونالیسم آلمانی آرایشی نو می‌یابد. در این مقطع تفسیری ویژه‌نگر از

۱. در این باره و در مورد نظریات نوربرت الیاس نک. به فصل اول، بخش ۳ زیر عنوان «فرنگ و تمدن».

فرهنگ آلمانی جان می‌گیرد و در نتیجه کوشش در زمینه‌ی تعریف «خصلت آلمانی» تقویت می‌گردد. حالا دیگر فقط «اصالت» فرهنگ آلمان، و «ویژگی مطلق» آن مطرح نمی‌شود. این خصوصیات جاافتاده است و از پذیرش عام برخوردار شده است. آنچه برجسته می‌شود برتری این فرهنگ است. به همین اعتبار اندیشگران و ایدئولوگهایی سربرمی‌آورند که رسالتی خاص برای مردم آلمان در قبال بشریت قائل‌اند. از این رو اندیشه‌ی فرهنگ در آلمان در پایان قرن نوزدهم تحت تأثیر ناسیونالیسم تحول می‌یابد. به تدریج مفهوم «ملت» با فرهنگ پیوند می‌خورد. فرهنگ نمایانگر روح و نبوغ یک ملت می‌شود. مفهوم ملت فرهنگی بر ملت سیاسی تقدم می‌یابد. فرهنگ همچون مجموعه‌ای از دستاوردهای هنری، فکری و اخلاقی سربرمی‌کشد که معرف میراث یک ملت است و مبنای وحدت آن می‌شود.

این بُعد معنوی را نباید همسان دانست با دستاوردهای فنی (تکنیکی) که مرتبط هستند با پیشرفت صنعتی و به این اعتبار بر اثر نوعی خودباوری بدون روح تحقق پیدا می‌کنند. این شیوه‌ی تفکر که به‌خصوص در قرن نوزدهم رواج می‌گیرد، توسط اندیشگران رومانتیک دامن زده می‌شود. اینان سعی می‌کنند فرهنگ را که تجلی بنیادی و ژرف روح یک ملت است در برابر مفهوم تمدن قرار دهند که از این پس معرف پیشرفت مادی و مرتبط با توسعه‌ی اقتصادی و فنی است. این اندیشه‌ی ذات‌باور (essentialiste) و ویژه‌نگر (particulariste) از فرهنگ منطبق می‌شود با مفهوم قومی-نژادی از ملت، یعنی تجمعی از افراد که منشاء واحدی دارند. به نظر دومون این نگرش در آلمان رشد می‌کند و مبنای تشکیل کشور-ملت آلمان می‌گردد.

در فرانسه تحول مفهوم فرهنگ راهی بس متفاوت می‌پیماید. شیفتگی محافل فرهیخته (Cultivés) در فرانسه به فلسفه و ادبیات آلمان بی‌تردید به گستردگی معنای این واژه در فرانسه انجامیده است. واژه‌ی فرهنگ توأم می‌شود با خصلت و خصوصیات جمعی؛ فقط به معنای رشد فکری فرد نیست. فرهنگ یعنی مجموعه‌ی خصوصیات یک گروه یا یک جماعت. این استنباط از فرهنگ معنایی بسیار گسترده و در عین حال مبهم دارد. در این مقطع با اصطلاحاتی مواجه می‌شویم چون «فرهنگ فرانسوی» یا «فرهنگ

آلمانی» یا «فرهنگ بشریت». به این اعتبار فرهنگ قرابت می‌یابد با مفهوم تمدن و اغلب هر دو به یک معنا به کار می‌روند.

مفهوم فرانسوی فرهنگ به اندیشه‌ی وحدت نوع بشر پیوند خورده است. در دو قرن هیجدهم و نوزدهم در فرانسه نوعی تداوم اندیشه‌ی جهان‌روایی یا عام‌گرایی به چشم می‌خورد. فرهنگ در معنای جمعی آن یعنی «فرهنگ بشریت» به کار می‌رود. با توجه به تأثیری که از آلمان نشأت می‌گیرد، اندیشه‌ی وحدت مبتنی است بر آگاهی از تنوع؛ با وجود تفاوتی که میان فرهنگ آلمانی و فرهنگ فرانسوی وجود دارد، وحدت «فرهنگ بشریت» نیز همچون بستر این تنوع قد برمی‌افرازد. ارنست رنان در ۱۸۸۲ در کنفرانسی مشهور در سوربن زیر عنوان «ملت چیست؟» می‌گوید پیش از فرهنگ فرانسوی، فرهنگ آلمانی، فرهنگ ایتالیایی، با فرهنگ بشریت مواجه هستیم.

در مسیر این تحول، اندیشه‌های خاص‌گرایی یا ویژه‌نگری فرهنگی (Panticularism Culturels) فرو می‌کاهد و روشنفکران تقابل فرهنگ و تمدن را که در آلمان رواج دارد، نمی‌پذیرند. فکر عام‌گرایانه‌ی فرهنگ در فرانسه توأم می‌شود با مفهومی منتخب از ملت که از انقلاب برمی‌آید: تعلق به ملت فرانسوی به نظر رنان یعنی همه‌ی آن چیزهایی که در این ملت باز شناخته می‌شود، یعنی آن چیزهایی که منشاء و خاستگاه آنان را متبلور می‌سازد.

در قرن بیستم رقابت ناسیونالیسم فرانسوی و آلمانی و تقابل و رویارویی خشونت‌بار آنها در جنگ جهانی اول (۱۹۱۴-۱۹۱۸) بر اثر بحث‌های ایدئولوژیک میان دو مفهوم از فرهنگ شدت می‌گیرد. این واژه‌ها تبدیل می‌شوند به شعارهایی که همچون سلاح به کار می‌روند. در فرانسه واژه‌ی فرهنگ در معنایی جمعی استفاده می‌شود و ایدئولوژی ملی فرانسوی به وضوح خود را متمایز می‌گرداند از رقیب آلمانی‌اش که فرهنگ را در معنایی خاص به کار می‌برد. بدین سان این تقابل حتی پس از جنگ هم ادامه می‌یابد که دیگر نمی‌توان آن را نوعی تبلیغات جنگی به حساب آورد.

مباحثه‌ی آلمانی و فرانسوی بر سر فرهنگ در قرون هیجدهم تا بیستم نمونه‌ای است مثالی از دو مفهوم از فرهنگ که یکی خاص‌گراست و دیگری

عام‌باور. این دو کاربرد نشانگر دو مفهوم متمایز از فرهنگ است در حوزه‌ی علوم اجتماعی معاصر.

فرهنگ از نظر دورکیم

امیل دورکیم (۱۸۵۸-۱۹۱۷) روشی بنیادی در انسان‌شناسی فرانسوی پایه‌گذاری کرد. با آن که دورکیم بیشتر به حوزه‌ی جامعه‌شناسی دلبستگی داشت، مطالعات خود را جهت‌ی انسان‌شناسانه بخشید و بدین‌سان خود را از همگنانش متمایز کرد. او می‌خواست عنصر اجتماعی را در همه‌ی ابعاد زندگی بررسی کند و بُعد فرهنگی را در تمامی جامعه‌ها شناسایی کند.

دورکیم با راه‌اندازی «سالنامه‌ی جامعه‌شناسی» (*l'Année sociologique*) در سال ۱۸۹۷ در بنیادگذاری مطالعات قوم‌شناسی در فرانسه سهیم شد. انتشارات متعدد و کوشش‌های پی‌درپی دورکیم موجب شد که قوم‌شناسی فرانسوی در سطح جهان اعتباری چشمگیر پیدا کند.

دورکیم تقریباً هرگز به وضوح مفهوم فرهنگ را به کار نگرفت. در مجله‌ای که نشر می‌داد واژه‌ی فرهنگ همواره به تمدن ترجمه می‌شد. عدم به کارگیری مفهوم را نباید به معنای بی‌اعتنایی او به پدیده‌های فرهنگی دانست. از نظر دورکیم پدیده‌های اجتماعی بنابه ضرورت، بُعدی فرهنگی دارند.

دورکیم سعی فراوان به کار می‌بست تا مفهوم تمدن را از بار ایدئولوژیک ضمنی حاکم بر آن برهاند. در سال ۱۹۱۳ سعی کرد در «یادداشتی راجع به مفهوم تمدن» که با همکاری مارسل موس (Marcel Mauss) فراهم آمده بود، معنایی عینی، نه هنجاری، از تمدن به دست دهد که تکرر تمدن‌ها را بنمایاند بی‌آن که فکر وحدت بشریت را نادیده بگیرد. دورکیم بدون کمترین تردیدی بشریت را واحد می‌داند، اما بر این باور است که هر تمدن خاصی در مجموعه‌ی تمدن بشری سهم و نقشی ویژه دارد. دورکیم میان طبیعت مردمان ابتدایی و متمدن فرق نمی‌گذاشت. مارسل موس که از نظر فکری با دورکیم هم‌رأیی داشت در سال ۱۹۰۱ نوشت تمدن مردمی معین چیزی نیست مگر مجموعه‌ی پدیده‌های اجتماعی همان مردم. از این رو سخن

گفتن از مردم بی‌فرهنگ (incultes)، بدون تمدن، مردم «طبیعی» (یا چنان‌که آلمانیان می‌گویند: Naturvölker) یعنی سخن گفتن از چیزی که وجود خارجی ندارد.

دورکیم و موس در مقاله‌ای مشهور در سال ۱۹۰۲ نوشتند مردمان ابتدایی قادرند فکر منطقی را بپذیرند. دورکیم این عقیده را در کتاب مشهور «اشکال ابتدایی زندگی دینی» در سال ۱۹۱۲ تکرار کرد و بابه کارگیری واژه‌ی فرهنگ نوشت اندیشه‌ی مفهومی از خصوصیات بشریت دوران معاصر است و از این رو آن را محصول فرهنگی کمابیش دیررس نمی‌دانیم.

دورکیم در مواردی با نظریه‌ی تحول‌گرایان هم‌عقیده بود، هرچند که این نظریه را تعلیل‌دهنده می‌دانست و با الگوی تحول تک‌خطی در همه‌ی جامعه‌ها موافقت نداشت. در کتاب «روانشناسی اقوام» با فکر تحول‌همگن تمام بشریت، به مخالفت برخاست و گفت هیچ چیز به ما نشان نمی‌دهد که گونه‌های مختلف اقوام در یک جهت تحول می‌یابند. مردمان مختلف در مسیر تکامل خود راههای گونه‌گونی را می‌پیمایند. به نظر او مردمان پیشرفته را نباید دنباله‌ی مردمان اولیه دانست. اینان همچون درختی می‌مانند که شاخه‌های متنوعی دارد.

دلیلی ندارد که تمدن فردا را ادامه‌ی تمدن امروز بدانیم. از نظر او بهنجار بودن امری است نسبی و وابسته به سطح تکامل هر جامعه. مفهوم بهنجاری (normalité) جنبه‌ی توصیفی دارد و مبتنی است بر نوعی «میانگین» که متناسب است با هر نوعی از جامعه.

مارسل موس در ۱۹۲۹ فکر دورکهایم را پی‌گرفت و با لحنی جدلی در کنفرانسی راجع به تمدنها چنین نوشت:

دولتمردان، فیلسوفان، عامه‌ی مردم، روزنامه‌نگاران هنوز از «تمدن» به صورت مفرد سخن می‌گویند. در دوران ناسیونالیستها، تمدن یعنی فرهنگ خودشان، آن‌چه که از ملتشان برمی‌خیزد، زیرا که تمدن دیگران را ندادیده می‌گیرند. در عصر خردگرایی و عام‌گرایی (اونیورسالیسم) و جهان‌وطنی، تمدن به معنای وضعیت آرمانی چیزهاست؛ یعنی هم خردگراست و هم طبیعی، علی‌است و غایی.

تمدن حاصل پیشرفتی است که ما به تدریج خود را از آن می‌رهانیم. این باور عام‌گرایانه (= جهان‌گرایانه) و ملی‌گرایانه خصلتی است از تمدن جهانی و ملی و اروپای غربی و آمریکای شمالی.

دورکیم به تمدنهای مختلف باور داشت نه یک تمدن که خاص ملتی مشخص باشد. می‌گفت آنچه ما باید در نظر بگیریم حضور تمدنهای گونه‌گون است. به همین علت به نظر او تمدن یعنی مجموعه‌ی پدیده‌های اجتماعی که وابسته به ارگانیزم اجتماعی خاص نیست. این پدیده‌ها در فضاهایی جریان دارند که از مرز ملی درمی‌گذرند و در مقاطعی از زمان تحول می‌یابند که وراسوی تاریخ یک جامعه‌ی معین جریان می‌یابد.

این تعریف را دورکیم از مکتب اصالت اشاعه وام می‌گیرد که به فضاهای فرهنگی (aire culturelle) قائل است، در حالی که پیروان مکتب اصالت تحول یا تکامل‌گرایی به «دورانها»ی تاریخی عقیده دارند، خود دورکیم این هر دو مکتب را نقد می‌کرد و با بازسازی تاریخی این دو مکتب مخالفت می‌ورزید. او می‌خواست روش دقیق و سخت‌گیرانه‌ای را برای مطالعه‌ی پدیده‌های اجتماعی بنیاد بگذارد که مبتنی باشد بر شیوه‌ی تجربی؛ به همین سبب هرگونه روش تطبیقی کلی‌گرایانه را طرد می‌کرد. با این حال باید دانست که دورکیم نظریه‌ای منسجم راجع به فرهنگ نداشت. اندیشه‌های او درباره‌ی فرهنگ مجموعه‌ای به هم پیوسته نیست. توجه اصلی آثار او بیشتر معطوف به این امر بود که بتواند طبیعت روابط اجتماعی را درک کند. از این رو دریافت او از جامعه به عنوان یک کلیت ارگانیک بر استنباط او از فرهنگ یا تمدن تأثیر می‌نهاد. در نظر دورکیم تمدنها تشکیل‌دهنده‌ی «نظامهای پیچیده و همبسته» اند.

دورکیم برخلاف پیروان مکتب اصالت فرد، بر تقدم جامعه بر فرد تأکید می‌گذاشت. به نظر او مکتب اصالت فرد گرفتار نوعی غلو در تحلیل عنصر روانی فرد است که آن را مکتب اصالت نفسانیات می‌نامید (psychologisme). در هر دو اثر خود به نامهای اشکال اولیه‌ی زندگی مذهبی، و خودکشی نظریه‌ی «آگاهی جمعی» (conscience collective) را پرورش داد که می‌توان آن را نظریه‌ی فرهنگی او دانست. به اعتقاد او در هر جامعه‌ای یک «آگاهی جمعی»

وجود دارد که معرّف آن جمع است مانند اندیشه‌ها، ارزش‌ها و عواطفی که مشترک است میان افراد یک جامعه. این آگاهی جمعی تقدم دارد بر فرد، بر فرد تحمیل می‌شود، خارج از فرد قرار دارد و متعالی است. میان آگاهی جمعی و آگاهی فردی عدم تداوم یا ناپیوستگی وجود دارد؛ آگاهی جمعی برتر است از آگاهی فردی، زیرا که پیچیده‌تر و مبهم‌تر است. وحدت و انسجام هر جامعه‌ای بر اثر آگاهی جمعی شکل می‌گیرد.

نظریه‌ی فرهنگی به عنوان یک زَبَر اندام (سوپراارگانیسم) که آلفرد کروبر (Alfred Kroeber) مطرح کرده از فرضیه‌ی دورکیم راجع به آگاهی جمعی تأثیر پذیرفته است. از این گذشته مفهوم الگوی فرهنگی (cultural pattern) و شخصیت پایه (basic personality) که انسان‌شناسان فرهنگ‌باور آمریکایی مطرح ساخته‌اند با مفهوم آگاهی جمعی قرابت دارد. خود دورکیم گاهی اصطلاح «شخصیت جمعی» (personnalité collective) را به کار می‌برد که بسیار نزدیک است با مفهوم آگاهی جمعی.

گرچه مفهوم فرهنگ عملاً در انسان‌شناسی دورکیم حضوری ملموس ندارد ولی مانع از آن نیست که پدیده‌های معینی را که اغلب به عنوان پدیده‌های فرهنگی شناخته شده‌اند در آثار او مورد تجزیه و تحلیل قرار داد.

لوی برول (Lévy Bruhl)

لوی برول را باید یکی از بنیادگذاران رشته‌ی قوم‌شناسی فرانسه به حساب آورد. لوی برول بخش درخور توجهی از فعالیت‌هایش را اختصاص داده بود به مطالعه‌ی فرهنگ‌های ابتدایی. از این گذشته ایجاد مؤسسه‌ی قوم‌شناسی دانشگاه پاریس را باید حاصل سعی و کوشش او دانست. یکی از مسئولان این مؤسسه مارسل موس بود.

در فرانسه دو مکتب در آن هنگام هواخواه داشت. یکی از آنها فرهنگ را یکتانگانه (unitaire) می‌نگریست و دیگری نگاهی داشت متمایزکننده یا جدایی‌گذار (différentielle).

از ۱۹۱۰ لوی برول با انتشار اثرش به نام کارکردهای روحی در جامعه‌های کمتر (Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures) بر عنصر تفاوت

فرهنگی تأکید می‌گذاشت. لوی برول به تفاوت «ذهنیت» (mentalité) میان اقوام قائل بود. مفهوم mentalité از نظر لوی برول، در واقع همان مفهوم فرهنگ است در قوم‌شناسی، هرچند که لوی برول اصطلاح فرهنگ را به کار نمی‌برد.

لوی برول سعی فراوان به کار بست که نظریه‌ی تحول‌گرایی تک‌خطی و نظریه‌ی پیشرفت ذهنی را رد کند. از نظر لوی برول افراد جامعه‌هایی که فرهنگ شفاهی دارند «کودکانی بزرگ» به‌شمار نمی‌روند که پرسشهای مشابهی دارند مانند مردمان «متمدن» که بزرگان واقعی به حساب می‌آیند، ولی پاسخهای ابتدایی و کودخانه به این پرسشها می‌دهند.

لوی برول می‌گوید فعالیت ذهنی مردمان ابتدایی را نباید شکل ابتدایی و اولیه‌ی فعالیت‌های مردمان پیشرفته دانست، مانند کودکان و تقریباً بیمارگون. فعالیت‌های این مردمان در همان بستری که قرار گرفته‌اند، طبیعی و عادی است، پیچیده است و به سبک خود تحول یافته هم به حساب می‌آید.

لوی برول با نظریه‌ی تیلور در مورد آنیمیزم یا روح‌انگاری موافقت نداشت. تیلور می‌گفت روح‌باوری مردمان ابتدایی شکل باور دینی است که به ابدیت روح و موجودات روحی قائل است. برعکس لوی برول معتقد بود که مردمان در همه‌ی جامعه‌ها ذهنیتی «منطقی» دارند که الزاماً از قوانین عقلی مشابهی پیروی می‌کنند. به همین سبب با نظریه‌ی تیلور در مورد آنیمیزم موافق نبود و آن را غلوآمیز می‌دانست.^۱

دورکیم با نظریه‌ی لوی برول موافقت نداشت و تمایز میان ذهنیت ابتدایی و ذهنیت متمدن را نمی‌پذیرفت. او در نقد و سنجش نظریه‌ی لوی برول می‌نویسد: این دو شکل ذهنیت بشری، هرچند متفاوت، خاستگاه و منشاء متفاوتی ندارند؛ یکی از دیگری برمی‌آید و دو گونه‌ی یک تحول به‌شمار می‌روند.

این بحثها در واقع برمی‌گردد به مسئله‌ی تغییر و هویت فرهنگی. سهم

۱. در این مورد نک. به:

فخرالدین عظیمی. «ذهنیت ابتدایی و اندیشه‌ی مدرن». در: نگاه نو. مهر - آبان ۱۳۷۲. صص ۱۲۶-۱۴۶ و همو. همانجا. مرداد - شهریور ۱۳۷۳. صص ۱۸۲-۱۹۲.

لوی برول در این‌گونه مباحث علمی در آن هنگام مشهود است. البته این سهم در دورانی درست درک نشد، از ریخت افتاد و سرانجام طرد گشت و به فراموشی سپرده شد. به چه علت؟

عده‌ای لوی برول را هواخواه نظریه‌ی قوم‌مداری نمی‌دانند. اینان معتقدند تمامی کوشش لوی برول متوجه آن بود که تفاوت را براساس مقولاتی مناسب درک کند. این کوشش در تضاد قرار می‌گرفت با اندیشه‌های جهان‌روایانه (= کلیت‌گرایانه)‌ای که از عصر روشنگری برمی‌آمد و در واقع چارچوبی به‌شمار می‌رفت برای روشنفکران فرانسوی در آغاز قرن بیستم. لوی برول نظریه‌ی خود را در واقع فقط یک «فرضیه‌ی کار» (*hypothèse de travail*) می‌دانست. گرچه او تفاوت ذهنیها را در کار خود مورد توجه قرار می‌داد، اما منکر وحدت روانی نوع بشر نبود. از نظر لوی برول وحدت بشریت اساسی‌تر و بنیادی‌تر از عنصر تنوع است. مفهوم «ذهنیت ابتدایی» یا پیش-منطقی، چیزی نیست جز ابزاری جهت‌اندیشیدن به تفاوت. لوی برول که به پژوهشهای میدانی توسل می‌جست تا این تفاوت را توضیح دهد، نمی‌خواست روشی جز می و دگماتیک بنیان نهد.

از این گذشته تفاوت، ارتباط میان گروههای انسانی را متفی نمی‌کند. این ارتباط میان گروههای انسانی به سبب وجود یک بشریت مشترک ممکن می‌گردد. تفاوت ذهنیها به معنای انقطاع مطلق نیست. گروههای انسانی دارای ذهنیتهای متفاوت می‌توانند با یکدیگر در تماس درآیند هرچند که منطقیهای متضاد دارند. آنچه گروههای انسانی را از هم متمایز و متفاوت می‌کند، در واقع الگو و نحوه‌ی به کار بستن اندیشه‌ی آنهاست و نه ساختارهای روانی ژرف.

به نظر لوی برول «ذهنیتهای پیش منطقی» و «ذهنیت منطقی» ناسازگار نیستند. این دو ذهنیت در هر جامعه‌ای با هم همزیستی دارند؛ البته تقدم و رجحان یکی بر دیگری را می‌توان بسته به مورد مشاهده کرد که این خود به معنای تنوع فرهنگهاست. مفهوم «ذهنیت» یعنی نظام‌های بازنمایی (*représentation*) و نحوه‌ی استدلال و تعقل در بستر یک فرهنگ معین، کلیتی کامل و همگن را می‌سازد.

واکنشهای تندی که نسبت به لوی برول نشان داده شد، نگذاشت فکر او چندان تأثیری بر قوم‌شناسان به جای گذارد. هواخواهان مکتب «des Annales» نظریه‌ی تمایز را برگرفتند و آن را در ارتباط با تمایزبندی در جامعه‌ی معین به کار بستند.

۴. رواج مفهوم فرهنگ: فرهنگ در آمریکا

در دوران معاصر بیش از هر جای دیگر، مفهوم فرهنگ در ایالات متحده‌ی آمریکا رواج یافت. رشته‌ی انسان‌شناسی در آمریکا رونقی چشمگیر یافت و با خود توجه فزاینده‌ی به فرهنگ را همراه آورد. ترکیب جمعیت مهاجری که آمریکا را برپا ساخت، می‌بایست از پیشداوریهای نژادی و برتری‌جویی دوری گزیند تا بتواند اسباب همزیستی مسالمت‌آمیزی را تدارک ببیند. گرچه در عمل اندیشه‌های نژادپرستانه در آمریکا از میان نرفت و از خشونت، به‌خصوص با سیاهان، نکاست بااین حال باید به یاد داشت که اندیشه‌های انسان‌دوستانه در این سرزمین رنگارنگ به حدی بود که بتواند تضمینی برای بقای آن به دست بدهد. چنین تمایلاتی اگر در نظام علمی یک کشور ریشه بدواند، یارای آن می‌باید که تجلی مستمر و پایداری داشته باشد و محدود به گروه‌های انگشت‌شمار نشود. در آمریکای شمالی به واقع چنین شد. رشته‌ی انسان‌شناسی به حدی به مفهوم و موضوع فرهنگ دلبستگی نشان می‌داد که سرانجام دشوار می‌توان دو عنوان «انسان‌شناسی آمریکایی» و «انسان‌شناسی فرهنگی» را از هم متمایز ساخت. این دو چنان باهم عجین شده‌اند که در عرف دانشگاهی نیز وقتی سخن از انسان‌شناسی فرهنگی می‌رود، نام مکتبها و اندیشگران آمریکایی تداعی می‌شود. انسان‌شناسی فرهنگی در آمریکا به موفقیت‌هایی دست یافت که بر رشته‌های مجاور چون روان‌شناسی و جامعه‌شناسی نیز اثر گذاشت.

در آمریکا مفهوم شهروندی با مهاجرت پیوند خورده است. هر آمریکایی یا مهاجر است یا مهاجرزاده. عنصر ملی در آمریکا در اساس بر اثر ادغام گروه‌های مختلف قومی تحول یافته است. قوام یافتن عنصر ملی در ضمن نمی‌بایست به حذف حضور و تداوم جماعت‌های قومی بینجامد. تعلق به

جامعه‌ی ملی در آمریکا، به همین سبب، توأم شده است با عضویت در یک جماعت. از این روست که یک آمریکایی را اغلب به صورت ایتالیایی - آمریکایی، لهستانی - آمریکایی، یهودی - آمریکایی یا جز آن می‌بینیم. دومینیک اشناپر (Dominique Schnappér) در نوشته‌ای به نام «سانترالیسم و فدرالیسم فرهنگی» از این پدیده به عنوان «فدرالیسم فرهنگی» یاد می‌کند که فرهنگ آغازین مهاجران را نوعی تداوم می‌بخشد، بی‌آن که مانع دگرسانی یا تغییر بشود. البته در این جا باید در نظر داشت که این استنباط از فرهنگ آمریکایی، هرچند جلوه‌هایی از واقعیت را در بر می‌گیرد، فاقد جامعیت لازم است. در آمریکا دو گروه دیگر داریم که در این مجموعه نمی‌گنجد: سرخ‌پوستان و سیاهان. به یاد بیاوریم که سرخ‌پوستان، مهاجر نبوده‌اند. آمریکا سرزمین اجدادی‌شان به‌شمار می‌رود و بر اثر مهاجرت گسترده، موجودیت و هویتشان به مخاطره افتاد. سیاهان به ناچار و به اجبار به آمریکا آمدند و تا مدت‌ها حتی به‌طور صوری از حقوق برابر برخوردار نگشتند. بردگی و اسارت جزئی از سرنوشت سیاهان بود. بنابراین در مورد فرهنگ ملی آمریکا و امکان تداوم فرهنگ قومی در این کشور باید با احتیاط سخن گفت و نکوشید موارد مشخص را به سراسر تاریخ کوتاه این کشور تعمیم داد. سرخ‌پوستان تقریباً به نابودی کشیده شدند و سیاهان تنها به سبب تعداد زیادشان توانستند تاب بیاورند و امروز در عرصه‌های مختلف حضور ملموس خود را به نمایش درآورند.

وضعیت خاص آمریکا موجب شد که پژوهشهای جامعه‌شناختی در این کشور به پدیده‌ی مهاجرت و روابط میان قومی توجهی خاص مبذول دارند. رشته‌ی جامعه‌شناسی در دانشگاه شیکاگو که نخستین مرکز آموزش و ترویج جامعه‌شناسی در ایالات متحده‌ی آمریکا بوده است، توجه خود را معطوف ساخت به موضوع بیگانگان در شهر و از این راه افق تازه‌ای در برابر مطالعات مربوط به جامعه‌های مدرن گشود. برای نمونه در فرانسه چنین مطالعاتی تا دهه‌ی هفتاد میلادی پا نگرفت و شناسایی لازم را کسب نکرد. فرانسه موقعیتی متفاوت از آمریکا داشت. جامعه‌ی فرانسوی بر اثر مهاجرت ترکیب نشده بود. فرانسه توانسته بود جامعه‌ی ملی واحدی برپا سازد و الگوی تمدن

فرانسوی را الگویی جهانگیر بیندارد. به همین سبب توجه به تفاوتها و تنوع فرهنگی در زمینه‌ی علوم اجتماعی در فرانسه تا مدتها به اندازه‌ی کافی بازتاب نیافت. به عکس در آمریکا، به دلایلی که آمد، پژوهش منظم راجع به تفاوتهای فرهنگی و تماس میان فرهنگها ترغیب و تشویق می‌شد. البته این امر موجب گشت که گاه پژوهشهای اجتماعی را در آمریکا با نگاهی منفی، «فرهنگ‌باور»، «فرهنگ‌گرا» یا «فرهنگ‌مداری» (culturalism) بنامند. فرهنگ‌گرایی را نباید مکتبی واحد دانست که خاص آمریکاست. دست‌کم می‌توان از سه مکتب فرهنگ‌گرا یاد کرد که خصوصیات متفاوتی دارند. مکتب نخست از آموزشهای فرانتس بواس تأثیر پذیرفته است و فرهنگ را از زاویه‌ی تاریخ فرهنگی برمی‌رسد. مکتب دوم می‌خواهد میان فرهنگ جمعی و شخصیت فردی ارتباط برقرار سازد. سومین مکتب به فرهنگ همچون یک نظام ارتباطی در میان افراد نگاه می‌کند.

میراث بواس: تاریخ فرهنگی

از میان راههای گونه‌گونی که فرانتس بواس در برابر مطالعات فرهنگی گشود، به‌ویژه پژوهش راجع به بُعد تاریخی پدیده‌های فرهنگی در میان پی‌گیرندگانِ بلافصلِ روش او توجه زیاد برانگیخت. در این جا به‌خصوص از آلفرد کروبر (Alfred Kroeber) و کلارک ویسلر (Clark Wissler) یاد می‌کنیم که تلاش می‌کردند به فراگرد توزیع در پهنه‌ی عناصر فرهنگی بپردازند. اینان از قوم‌شناسان مکتب اصالت اشاعه (diffusionism) در آلمان در اوایل قرن حاضر ابزار مفهومی لازم را برای تحقیقات خود وام گرفتند. دو مفهوم به‌ویژه در این مجموعه کاربردی مؤثر داشتند: یکی مفهوم *aire culturelle* به فرانسه یا *culturalorea* به انگلیسی که در این جا معادل آن را پهنه‌ی فرهنگی می‌گذاریم، بود؛ و دیگری مفهوم (trait culturelle) به فرانسه یا (cultural trait) به انگلیسی که در این جا در برابرش اصطلاح ویژگی فرهنگی را به کار می‌گیریم. این مفهوم دومی به ما امکان می‌دهد که عناصر خرد و ریز یک فرهنگ را مشخص کنیم. این کار که به‌ظاهر ساده می‌نماید، در عمل بس دشوار است زیرا که نمی‌توان به آسانی یک عنصر را از یک مجموعه‌ی

فرهنگی مجزا ساخت، به ویژه در زمینه‌ی عناصر نمادین، مگر فقط به منظور تجزیه و تحلیل. هدف از این کار، مطالعه‌ی توزیع مکانی یک یا چند ویژگی فرهنگی در فرهنگهای نزدیک به هم و همچنین تجزیه و تحلیل فراگرد اشاعه‌ی آنهاست. در این حالت، هنگامی که هم‌گرایی (convergence) یا تقارب ویژگیهای مشابه را در یک فضای معین فرهنگی مشاهده می‌کنیم، می‌توانیم از یک «پهنه‌ی فرهنگی» سخن بگوییم. در مرکز هر پهنه‌ی فرهنگی‌ای، خصوصیات بنیادی یک فرهنگ نمایان می‌گردد. در حاشیه و پیرامون این پهنه‌ی فرهنگی این خصوصیات با ویژگیهای برآمده از فرهنگهای همسایه تلاقی می‌کنند.

آلفرد کروبر نشان داد که مفهوم پهنه‌ی فرهنگی در مورد فرهنگهای سرخ‌پوستان در آمریکای شمالی کاربرد دارد. در این مورد در واقع دو مفهوم پهنه‌ی فرهنگی و پهنه‌ی جغرافیایی از نوعی همگنی برخوردارند. ولی به نظر «دنيس كوش» نمی‌توان این مفهوم را در مناطق دیگر هم به کار بست. پهنه‌ی فرهنگی مفهومی بحث‌انگیز است زیرا که مرزها چندان روشن و آشکار نیستند و نمی‌توان آنها را مشخص کرد و خصوصیات مشترک چندان معنی‌دار جلوه نمی‌کنند. با این حال کروبر بر این عقیده است که با انعطاف می‌توان از این مفهوم بهره گرفت.

مفهوم پهنه‌ی فرهنگی و بررسی ویژگیهای مشترک و خویشاوند بین دو یا چند فرهنگ، به واقع وجوه مشترک این فرهنگها، آن تمدن را کلیت می‌بخشد. این کلیت در واقع محل تلاقی ویژگیهای خویشاوند در یک پهنه‌ی تمدنی است. هر فرهنگ برای خود پهنه‌ای دارد، در عین حال با فرهنگهای دیگر نیز وجوه مشترک پیدا می‌کند. عناصر این مجموعه با هم یک تمدن را می‌سازند. پهنه‌ی تمدنی بر اساس وجود و حضور اشتراکات میان فرهنگهای گونه‌گون در یک حوزه شکل می‌گیرد. آیا باید مفهوم پهنه‌ی فرهنگی و مفهوم پهنه‌ی جغرافیایی الزاماً بر هم منطبق شوند؟ اگر چنین شود، البته با انسجام بیشتری روبه‌رو خواهیم بود؛ ولی همواره چنین نیست، به خصوص در مورد مفهوم پهنه‌ی تمدنی. تمدنها در طول تاریخ گستره‌هایی داشته‌اند که بدون مطالعه‌ی گذشته‌ی آنها، پراکنش فرهنگی‌شان، مفهوم و درک نمی‌شود. یک

تمدن مانند جریان نهري است که به هنگام خروشان شدن از موانع، کوهها و سدهای طبیعی درمی‌گذرد و به سوی دیگر سرریز می‌کند. وقتی که تلاطم آب فروبنشیند، وضعیتی در برابرمان سر برمی‌آورد که به آسانی قابل فهم نیست. در پهنه‌ی وسیعی آثار این جوش و خروش برجای می‌ماند؛ آبگیرها و دریاچه‌هایی به وجود می‌آیند، گویی که هر یک بیشتر در همین بستر قرار داشته‌اند. در مرکز، یک نهر یا دریای عظیم واقع شده، و در پیرامون آن، وراسوی موانع، کوهها و سدها مخزنهای آبی جداگانه‌ای شکل گرفته‌اند. حال اگر این نهر یا دریای عظیم از زیرراههایی به این آبگیرها بریزند و با آنها ارتباط دائم برقرار کند، جریان زنده‌ای از تغذیه‌ی واحدهای پیرامونی به راه می‌افتد و پیوندی مستمر برقرار می‌شود؛ اما اگر این ارتباط، به هر علت، قطع شود، در آن صورت آبگیرهای منزوی در پیرامون قرار می‌گیرند. هر ناظری که از پیشینه ناآگاه باشد تصور می‌کند که این واحدهای پیرامونی هیچ پیوندی با پهنه‌ی اصلی ندارند و سرنوشتی مستقل را پشت سر گذرانده‌اند. این تشبیه را می‌توان با مثالی دیگر اندکی بیشتر غنا بخشید. اگر آبگیرهای جدید در محلی واقع شوند که آبخیز باشد در این حالت ترکیب تازه‌ای سر برمی‌آورد. آبگیر ناشی از سیلاب دریا و نهري دیگر با مخزنی تازه پیوند می‌خورد. در این داد و ستد عناصر پیشین با عناصر موجود به هم می‌آمیزند و گونه‌ی تازه‌ای را می‌پروارند؛ ولی اگر آبگیر در محلی خشک سامان بگیرد و پیوندی هم با مجرای اصلی و بستر آغازین نیابد، به تدریج خشک می‌شود، یا تبدیل می‌گردد به باتلاق و مرداب. تمدن‌ها نیز همین گونه‌اند. هنگامی که در گوشه‌ای دور از یک پهنه‌ی تمدنی، خصوصیات و ویژگیهایی می‌بینیم مشترک با بستر اصلی، حتماً در زمانی دورتر تحولی به وقوع پیوسته بوده که توضیح و تشریح و توصیف آن برای ما در زمان کنونی دشوار است یا شاید ممکن نباشد. به خصوص جنگها و تحرکات جمعیتی در عرصه‌های تمدنی چنین آثاری از خود برجا می‌نهند.

هر اشاعه‌ای محصول تماس میان فرهنگهای مختلف و گردش ویژگیهای فرهنگی در یک پهنه است. پژوهشگران تاریخ فرهنگ باید بتوانند مسیر تحولات را درست نشان بدهند تا پدیده‌های امروزی مفهوم شوند. شاگردان

بواس در کار خود، به سبب پیروی از روش‌شناسی تجربی سخت‌گیرانه و موشکافانه‌ی استاد، سخت با احتیاط عمل می‌کردند و از نظریه‌پردازی گشاده‌دستانه می‌پرهیختند و تفسیرهایشان را با وسواس می‌آراستند. برخلاف آمریکا، در اروپا پیروان مکتب اصالت اشاعه گاه با افراط از اشاعه‌گری سخن می‌گفتند و بر اهمیت جریان اشاعه تأکید می‌گذاشتند. در انسان‌شناسی آمریکا، با الهام از همین‌گونه ملاحظات، دست‌آورد نظری دیگری هم به حوزه‌ی پژوهشهای فرهنگی عرضه شد که به درک شکلگیری فرهنگها، به نوبه‌ی خود، کمک می‌کند. مفهوم الگوی فرهنگی (cultural pattern)، به فرانسه (modèle culturel) از همین توجهات سر برآورده است. الگوی فرهنگی، مجموعه‌ی ساختاری شده‌ی ساز و کارهایی (مکانیسمهایی) است که بر اثر آنها هر فرهنگ به پذیرش محیط پیرامونی خود میل می‌کند. این مفهوم در مکتب فرهنگ و شخصیت ژرفای بیشتری می‌یابد.

بواس و شاگردانش خدمت دیگری هم به پژوهشهای فرهنگی می‌کنند. اینان با پژوهش در مورد تماس فرهنگی، و وام‌گیری فرهنگی راه را برای پژوهشهای آینده در زمینه‌ی فرهنگپذیری می‌گشایند. پژوهشهای این گروه، بغرنجی و پیچیدگی پدیده‌ی وام‌گیری فرهنگی و نحوه‌ی وام‌گیری را می‌نمایاند و نشان می‌دهد که این پدیده وابسته است به گروه «دهنده» و گروه «گیرنده». این پژوهشگران فرضیه‌ای را مطرح کردند که بعدها پرورش نظری جامع یافت. به عقیده‌ی اینان میان وام‌گیری و نوآوری فرهنگی تفاوت بنیادی مشاهده نمی‌شود. وام‌گیری اغلب به صورت دگرگشت یا دگرگونی، و به شکل بازآفرینی عنصر وام‌گرفته شده تجلی می‌کند، زیرا که باید خود را با الگوی فرهنگی فرهنگ‌گیرنده سازگار کند.

مالینوفسکی و تحلیل کارکردگرای فرهنگ

مالینوفسکی (۱۸۸۴-۱۹۴۲)، انسان‌شناس انگلیسی است که شهروند اتریش بود و از خانواده‌ای لهستانی برمی‌آمد. همان‌گونه که احتجاجات برخی از طرفداران مکتب اصالت تحول (évolutionism) و اکنشهای طرفداران

پژوهشهای تجربی چون بواس را برانگیخت، به همان‌سان نیز برخی تفسیرهای افراطی هواخواهان مکتب اصالت اشاعه به واکنشهای پژوهشگرانی چون مالینوفسکی انجامید. او با هر کوششی جهت نگارش تاریخ فرهنگهای شفاهی مخالفت می‌ورزید. بر این عقیده بود که باید با توسل به روش مشاهده‌ی مستقیم وضعیت کنونی فرهنگها را مورد مطالعه قرار داد، بی‌آن که بخواهیم به منشاء آنها بازگردیم. به نظر مالینوفسکی بازگشت به منشاء، روشی است توهمی که از عهده‌ی آزمون علمی بر نمی‌آید. مالینوفسکی با خرد کردن (یا اتمی کردن) واقعیتهای فرهنگی که پیروان مکتب اصالت اشاعه (یا اشاعه‌باوران) در پژوهشهای خود دنبال می‌کنند، موافقت نداشت. به نظر مالینوفسکی، پیروان مکتب اشاعه‌گرایی در اساس، موزه‌نگارانه به پدیده‌های فرهنگی می‌نگرند. در چنین نگرشی، پدیده‌های فرهنگی در حد خصوصیات و ویژگیهایی (مانند اشیاء موزه‌ها) گردآوری شده تقلیل می‌یابند که هر یک از آنها را مستقلاً و به تنهایی تشریح می‌کنیم بی‌آن که بتوانیم مقام و منزلت آنها را در یک نظم جامع درک کنیم. مهم این نیست که این یا آن ویژگی در این جا یا آن جا وجود دارد، آنچه مهم است این است که ببینیم این ویژگی چه کارکردی را در یک کلیت فرهنگی انجام می‌دهد. هر فرهنگی معرّف نظامی از عناصر به هم وابسته است. که نمی‌توان آنها را به‌طور مستقل و مجزا مورد مطالعه قرار داد. مالینوفسکی در این باره می‌گوید در هر فرهنگ، هر رسم، هر شیئی، هر اندیشه و هر باور و عقیده‌ای، کارکردی حیاتی انجام می‌دهند؛ همه‌ی آنها وظیفه‌ی معینی را به انجام می‌رسانند و معرّف گوشه یا جزیی غیر قابل جایگزین از یک کلیت انداموار (ارگانیک) هستند.

مالینوفسکی می‌گوید هر فرهنگ را باید در یک منظر همزمان و با توجه به داده‌های کنونی‌اش تجزیه و تحلیل کرد. روش مالینوفسکی خلاف مکتب تحول‌گرایی است که به آینده نظر دارد، و با اشاعه‌گرایی هم که به گذشته چشم می‌اندازد موافقت ندارد. فونکسیونالیسم می‌خواهد به موقعیت کنونی هر فرهنگ بپردازد؛ تنها محدوده‌ی زمانی معقول، زمان حاضر است که انسان‌شناس می‌تواند به‌طور عینی جامعه‌های بشری را مورد مطالعه و

پژوهش قرار دهد.

از این نظر، هر فرهنگ یک کلیت به هم پیوسته است؛ همه‌ی عناصر یک نظام فرهنگی به هم وابسته‌اند و موجب می‌شوند که یک فرهنگ متوازن باشد و به کارکردهای خود پردازد و در ضمن هویت خود را پاس بدارد. به همین سبب مالینوفسکی به عامل دگرگونی درون فرهنگی توجه نمی‌کند. به عقیده‌ی او، دگرگونی فرهنگی در اساس از خارج، بر اثر تماس فرهنگی، پدیدار می‌شود.

مالینوفسکی برای آن که بتواند خصلت کارکردی فرهنگهای مختلف را توضیح دهد، نظریه‌ی «نیازها» را تنظیم کرد که در کتابش به نام نظریه‌ای علمی درباره‌ی فرهنگ در سال ۱۹۴۴ آورده است. می‌گوید عناصر سازنده یک فرهنگ از نظر کارکردی که به عهده دارند می‌خواهند نیازهای اساسی انسان را برآورده کنند. الگوی خود را از علوم طبیعی وام می‌گیرد که انسان را نوعی حیوان می‌داند. هر فرد تعدادی نیازهای جسمانی دارد مانند تغذیه، باز تولید، صیانت از نفس که مبین الزامات بنیادی هستی اوست. فرهنگ دقیقاً پاسخی است کارکردی به این الزامات. این پاسخ به صورت خلق و بنیان‌گذاری «نهادهای»ی تحقق می‌یابد که به معنی شیوه‌ها و راه‌حلهای جمعی (سازمان یافته) به نیازهای فردی است.

نهادهای، عناصر مشخص هر فرهنگ‌اند، و واحد پایه و اساسی همه‌ی بررسیهای انسان‌شناسانه به‌شمار می‌روند که نباید آنها را با «ویژگیها»ی فرهنگی همسان گرفت: هیچ ویژگی و خصوصیتی، معنا و دلالتی نمی‌یابد مگر آن که با نهاد معینی که به آن تعلق دارد پیوند بخورد. از این رو به نظر مالینوفسکی موضوع انسان‌شناسی مطالعه‌ی دلبخواه و منفرد داده‌های فرهنگی نیست، بلکه مطالعه و پژوهش راجع به نهادهاست (مانند نهادهای اقتصادی، سیاسی، قضایی، آموزشی) و ارتباط میان نهادهای یعنی بررسی نظام فرهنگی خاصی که این نهادها در آن ادغام شده‌اند.

نظریه‌ی نیازها، رشته‌ی انسان‌شناسی را در محدوده‌ی خاصی نگاه می‌دارد. دنیس کوش می‌گوید مالینوفسکی براساس چنین چارچوبی راجع به فرهنگ می‌خواهد به مطالعه‌ی طبیعت انسانی بازگردد و از این راه بکوشد،

کمابیش به طور دلخواه، فهرستی از نیازها را تهیه و طبقه‌بندی کند که چندان قانع‌کننده به نظر نمی‌رسد. دریافت زیست‌شناسانه‌ی مالدینوفسکی از فرهنگ با اندیشه‌ی او از ثبات و پایداری هماهنگ در هر فرهنگ همخوانی ندارد. فونکسیونالیسم به عقیده‌ی دنیس کوش محدودیتهای خود را دارد و یارای آن را نمی‌یابد که به تضادهای درون فرهنگی، ناکارکردی (dysfunction) و پدیده‌های بیمارگونه‌ی (آسیب‌شناسی) فرهنگی توجه کند. با این حال دنیس کوش اذعان دارد که نظریه‌ی مالدینوفسکی شایستگیهای درخور توجهی را به نمایش می‌گذارد، زیرا تأکید می‌کند که نمی‌توان با فاصله و از بیرون به مطالعه‌ی یک فرهنگ روی آورد. از نظر روش‌شناسی حتی مشاهده‌ی مستقیم را کافی نمی‌داند. او بر این عقیده است که تنها از راه «مشاهده‌ی مشارکتی» است که می‌توان یک فرهنگ را مطالعه کرد. اصطلاح مشاهده‌ی مشارکتی را که به معنای مشارکت یافتن در فرهنگ مورد بررسی است، مالدینوفسکی وضع کرده است. مشاهده‌ی مشارکتی، امکان شناخت عمیق و ژرف دگرگونی فرهنگی را ممکن می‌سازد و پژوهشگر را از قوم‌مداری می‌رهاند. انسان‌شناس تنها با اقامت طولانی در یک فرهنگ می‌تواند در زندگی مردم مورد مطالعه سهیم شود و با یادگیری زبان بومی به روحیه‌ی آنان پی ببرد و به مدد وسواس و دقت داده‌های به‌ظاهر بی‌اهمیت زندگی روزانه را بشناسد و بتواند دیدگاه بومی (autochtone) را و روابط دوسویه میان داده‌های مشاهده شده را درک کند، و از این راه فرهنگ یک گروه را تعریف کند و بفهمد.

مکتب فرهنگ و شخصیت

انسان‌شناسی آمریکا که سعی داشت تفاوت‌های فرهنگی گروه‌های انسانی را تفسیر کند، از دهه‌ی سی میلادی به بعد در مسیری تازه گام برداشت. با توجه به این که مطالعه‌ی فرهنگ به گونه‌ای انتزاعی سامان یافته بود و پیوندهای موجود میان «فرد و فرهنگش» به حساب نمی‌آمد، تعدادی از انسان‌شناسان کوشیدند ببینند که موجودات انسانی چگونه فرهنگشان را جذب می‌کنند و با آن می‌زیند. در نظر اینان، فرهنگ به صورت واقعیتی فی‌نفسه و خارج از افراد

وجود ندارد، هرچند که هر فرهنگ از استقلال نسبی بهره می‌برد. پرسشی که در این جا مطرح می‌شود این است که این فرهنگ چگونه تجلی می‌یابد، چگونه افراد را وادار به عمل می‌کند و چه رفتارهایی را برمی‌انگیزد. فرضیه‌ای که در این چارچوب عنوان شد این بود که هر فرهنگ شیوه‌ی خاصی از رفتار را می‌سازد که میان افراد شرکت‌کننده‌ی آن فرهنگ مشترک است. همین چیزهاست که ویژگی یک فرهنگ را باز می‌نمایاند و آن را از فرهنگ‌های دیگر متمایز می‌کند. با این حال، فرهنگ همواره به عنوان یک کلیت در نظر گرفته نشده است. توجه انسان‌شناسان همیشه معطوف بوده است به گسستگی و ناپیوستگی میان فرهنگ‌های مختلف. تفاوت نظرهایی که در این زمینه مشاهده می‌شود ناشی از نحوه‌ی توضیح و توجیه این جریان است.

ادوارد ساپیر (۱۸۸۴-۱۹۳۹) (Edward Sapir) از نخستین کسانی است که نسبت به نحوه‌ی بازسازی نظریه‌ی اشاعه‌ی ویژگی‌های فرهنگی شکوه می‌کند و چنین کوششهایی را ضعیف و از نظر محتوی فقیر می‌داند. به نظر ادوارد ساپیر عناصر فرهنگی، مستقل از افراد، از فرهنگی به فرهنگ دیگر منتقل نمی‌شوند. آنچه که انتقال می‌یابد رفتارهای مشخص و خاص افراد هر فرهنگ است به فرهنگی دیگر، و از این راه است که می‌توان نوع وام‌گیری فرهنگ‌های مختلف را توضیح داد.

بدین ترتیب یک جریان فکری در زمینه‌ی نظریه‌های فرهنگی به تدریج پا می‌گیرد که آن را مکتب «فرهنگ و شخصیت» نام گذاشته‌اند. این اصطلاح قدری گسترده است و وحدت معنایی ندارد. از نظر جهت‌گیری و روش‌شناسی برخی به تأثیر فرهنگ بر فرد، و عده‌ای از تأثیر فرد بر فرهنگ توجه کرده‌اند. محققان این مکتب از روان‌شناسی علمی و روان‌کاوی بهره گرفته‌اند و نسبت به روش‌های میان‌رشته‌ای علاقه نشان داده‌اند. پیروان این مکتب نظریه‌ی فروید را وارونه می‌کنند: لیبیدو نمی‌تواند فرهنگ را توضیح بدهد، برعکس لیبیدو را با توجه به منشاء فرهنگی باید مورد توجه قرار داد. به همین سبب مسئله‌ی اصلی از نظر محققان این مکتب، «شخصیت» فرد است. افراد شخصیت‌های متفاوتی دارند که خاص گروه‌های معینی است.

تنوع فرهنگها را باید براساس تنوع شخصیتها مورد توجه قرار داد و در جهت توضیح آنها گام برداشت.

روت بندیکت و نظریه‌ی الگوهای فرهنگی

روت بندیکت (Ruth Benedict) که در سالهای ۱۸۸۷ تا ۱۹۴۸ زیست، شاگرد و پس از آن دستیار فرانتس بواس بود. سفرهای پژوهشی متعددی کرد و مدتها در میان سرخ‌پوستان پوئبلو (Pueblo) در نیومکزیکو زندگی کرد. در فاصله‌ی ۱۹۲۷ تا ۱۹۲۹ ریاست انجمن قوم‌شناسی آمریکا را داشت و در ۱۹۴۷ رئیس انجمن انسان‌شناسی آمریکا شد. او از انسان‌شناسان برجسته‌ی آمریکایی است که می‌کوشید میان پژوهشهای انسان‌شناسی، قوم‌شناسی و سایر رشته‌های خویشاوند علمی ارتباط برقرار کند. او انسان را آمیخته با فرهنگش می‌داند و بر این باور است که شخصیت هر فرد را فرهنگ همان فرد می‌سازد.

به نظر بندیکت الگوهای فرهنگی بر اثر جهت‌گیری عمومی‌شان مشخص می‌شوند.

روت بندیکت در این جا اصطلاح «قوس فرهنگی» (arc culturelle) را به کار می‌برد که شامل کلیه‌ی امکانات فرهنگی در همه‌ی زمینه‌ها می‌شود. به عقیده‌ی او هر فرهنگ فقط می‌تواند بخشی معین از این قوس فرهنگی را دربرگیرد. از این رو فرهنگهای مختلف بر اثر «الگوها» یا سبکهای معینی تعریف و مشخص می‌شوند. از آن جا که این قوس فرهنگی حدی معین و محدود دارد، در نتیجه، به نظر بندیکت، شمار الگوهای فرهنگی نیز نمی‌تواند نامحدود باشد. از این رو می‌توان فرهنگها را به محض آن که شناسایی شوند، طبقه‌بندی کرد. گرچه بندیکت هر فرهنگ را دارای خصوصیتی ویژه می‌داند، اما در عین حال بر این باور است که تنوع فرهنگها را خصوصیتی ویژه می‌داند، اما در عین حال بر این باور است که تنوع فرهنگها را می‌توان به مدد الگوهای معین طبقه‌بندی کرد و از این راه آنها را از نظر خصوصیات به تعدادی معین تقلیل داد. به عبارت دیگر بندیکت با توجه به محدودیتی که برای قوس فرهنگی قائل است، تنوع فرهنگها را نیز

براساس الگوبندی به شمار معینی کاهش می‌دهد. و از این رو تنوع فرهنگها را نمی‌توان پدیده‌ای نامحدود و شمارناپذیر دانست.

بندیکت به اعتبار کتابی که به نام الگوی فرهنگ (patteryns of culture) در سال ۱۹۳۴ انتشار داد، شهرت یافت. پیش از او، بواس و ساپیر گفته بودند که هر فرهنگی الگوی خاصی دارد؛ یعنی ترکیب و شکل و شمایل ویژه‌ای دارد، سبک و شیوه‌ای را به نمایش می‌گذارد که به ویژه همان فرهنگ است.

هر فرهنگ در ارتباط با هدفهایی که دنبال می‌کند، انسجام دارد و دست به گزینشهایی می‌زند. این هدفها به یاری نهادهای موجود (به ویژه آموزش) تعقیب می‌شود، حتی بدون آگاهی افراد. اعضای هر فرهنگ خود را با ارزشهای حاکم وفق می‌دهند. این همان چیزی است که یک فرهنگ را مشخص و متمایز می‌سازد. به این اعتبار حضور و عدم این یا آن خصوصیت یا مجموعه‌ای از خصوصیات فرهنگی، نقشی تعیین‌کننده ایفا نمی‌کند، آن چه اهمیت دارد جهت‌گیری عام است به این سو یا آن سو. بندیکت می‌گوید الگوی کمابیش منسجم تفکر و عمل است که اهمیت دارد. به نظر او یک فرهنگ محل تلاقی ویژگیها و خصوصیات فرهنگی نیست، بلکه روشی است منسجم که تمامی این خصوصیات را به هم می‌پیونداند و ترکیب می‌کند. هر فرهنگ به نحوی الگویی ناخودآگاه در تمامی عرصه‌های زندگی در اختیار اعضای خود قرار می‌دهد.

با توجه به آن چه آمد برای فهم منطق درونی هر فرهنگ باید پیکربندی فرهنگی را به عنوان واحد مطالعه در نظر گرفت. بندیکت بدین ترتیب با توسل به روش تطبیقی، فرهنگها را به دو دسته تقسیم می‌کند و دو الگو می‌سازد که رویاروی هم قرار می‌گیرند. یک دسته از فرهنگها را «آپولونی» می‌نامد و دسته‌ی دیگر را «دیونزی». او با مطالعه‌ی دو گروه از سرخ‌پوستان آمریکا به این نتیجه‌گیری دست می‌زند. یک گروه از سرخ‌پوستان مورد مطالعه‌ی او (یوتلوها) سازگار، آرام، همبسته، ملاحظه‌کار، احترام‌گذار به دیگران، مؤدب، معتدل در بیان عواطف‌اند؛ در حالی که همسایگان همین گروه یعنی سرخ‌پوستان کواکیوتل (Kwakiutl)، بسیار جاه‌طلب، فردگرا، پرخاشگر و حتی خشن‌اند که نشانگر بیان افراطی عواطف آنان بوده است. در

بین این دو الگو، الگوهای میانی دیگری هم وجود دارد، اما بندیکت آنها را در فاصله‌ی دو سر این طیف قرار می‌دهد.

مارگارت مید و واگذاری فرهنگی

مارگارت مید (Margaret Mead) که در فاصله‌ی ۱۹۰۱ تا ۱۹۷۸ زیست و تقریباً با بندیکت هم‌زمان بود در مورد شیوه‌ای که فرد فرهنگش را دریافت می‌کند و تأثیرگذاری این امر بر شکلگیری شخصیت او به مطالعه می‌پردازد. این جریان را که او انتقال فرهنگی یا اجتماعی شدن شخصیت می‌نامد، از توجه خاصی در پژوهشها و مطالعات مارگارت مید برخوردار است. مارگارت مید روشها و الگوهای متفاوت آموزشی را مورد مطالعه قرار می‌دهد تا بتواند پدیده‌ی اثرگذاری فرهنگ بر فرد را درک کند و جنبه‌های غالب شخصیت فرد را در پرتو این روند تأثیرگذاری توضیح دهد.

مید مطالعات خود را در اقیانوسیه در سه جامعه‌ی گینه‌ی نو انجام داد: آراپش (Arapesh) و موندوگومور (Mundugomor) و چامبولی (Chambuli). براساس این مطالعات موردی نشان داد شخصیت مرد و زن که تصور می‌رفت جنبه‌ای عام و فراگیر داشته باشد و از نظمی بیولوژیک (زیست‌شناسانه) تبعیت می‌کند، و به گونه‌ای که فکر می‌شد در همه‌ی جامعه‌ها تجلی می‌یابد، وجود ندارد.

به نظر او حتی برخی از جامعه‌ها نظام فرهنگی آموزشی خاصی دارند که به جدایی و تقابل پسر و دختر اعتنایی ندارد. مثلاً آراپش‌ها کودکان خردسال را چنان تربیت می‌کنند که در آینده، خواه مرد باشند، خواه زن، طبعی مطیع و ملایم، حساس و حاضر به خدمت داشته باشند. در حالی که در نظام آموزشی موندوگومورها بر رقابت و پرخاشگری تأکید گذاشته می‌شود، صرف نظر از عامل جنس، در جامعه‌ی نخست تمامی کودکان، دختر و پسر، ملایم و به اصطلاح نرم و نازک بار می‌آیند و از همه، بدون توجه به عامل جنسیت، انتظار مشابهی می‌رود. در جامعه‌ی دوم کودکان در معرض تربیتی سخت و خشن قرار می‌گیرند، باز هم بدون توجه به تمایز جنسی. از این رو می‌توان گفت که این دو جامعه دو الگوی متفاوت فرهنگی عرضه می‌دارند و دو نوع

شخصیت به کل متضاد می‌پرورانند. با این حال هر دوی آنها دارای عنصر مشترکی هستند: تمایزی میان روان‌شناسی زن، و روان‌شناسی مرد، قائل نیستند و به تولید شخصیتهای متفاوتی که معرف تفاوت زن و مرد باشند دل نمی‌بندند. به اعتبار اصطلاحات امروزی، در بسیاری جامعه‌ها، می‌توان گفت که آرایش‌ها بیشتر به تربیت شخصیتهایی همت می‌گمارند که خصلتی به اصطلاح «زنانه» دارند، و موندوگوورها بر شخصیتهای «مردانه» تأکید می‌نهند.

مید در جامعه‌ی سوم یعنی چامبولی‌ها مشاهده کرد که روشی مشابه روش تربیتی در جوامع دیگر در جهان دارند، یعنی میان زن و مرد تفاوت می‌گذارند و از نظر روانی برخوردی متفاوت با این دو جنس می‌کنند. با این حال چامبولی‌ها خصوصیات ویژه‌ای هم داشتند و برخلاف سایر جامعه‌های متداول امروزی بر این تصور بودند که زنان بنا بر طبیعتشان کارآفرین، پویا، همبسته با همجنسان خود و برون‌گرا هستند؛ برعکس، مردان حساس، نامطمئن، بسیار دلوپس از ظاهر خود و حسود نسبت به هموعانشان. از این رو قدرت اقتصادی در دست زنان است؛ زنان حرکت و جهت گروه را تعیین می‌کنند، در حالی که مردان نقشی تشریفاتی و زیباشناسانه دارند و اغلب در رقابت با یکدیگر قرار می‌گیرند.

با توجه به مطالعاتی که مارگارت مید در این سه جامعه انجام داد و نتایجی که از این پژوهش‌ها گرفت اظهار داشت که شخصیت فردی را با توجه به آنچه آمد نمی‌توان از راه بیولوژیک (زیست‌شناسی)، بلکه با توجه به الگوی فرهنگی خاصی که در هر جامعه‌ای حاکم است و بر اثر آموزش کودکان حاصل می‌شود می‌توان توضیح داد. فرد در مراحل آغازین زندگی‌اش در مجموعه‌ای از بایدها و نبایدها، انگیزه‌ها و ممنوعیتهایی قرار می‌گیرد که بر شخصیت او در دوران بلوغ اثر می‌گذارد و او ناآگاهانه خود را با اصول بنیادی فرهنگش تطبیق می‌دهد. این همان چیزی است که انسان‌شناسان «فرهنگ‌پذیری» می‌نامند. ساختار شخصیت بزرگسالان، بر اثر آموزش پدیدار می‌گردد و به فرهنگ انتقال می‌یابد یعنی تبدیل می‌شود به فرهنگ. از این رو ناهنجاری روانی را نباید امری عام و جهانی پنداشت. ناهنجاری یعنی

ناسازگاری فرد با جهت‌گیری بنیادی فرهنگش. بر این اساس، مارگارت مید می‌کوشد پیوندی میان الگوی فرهنگی، شیوه‌ی آموزش و الگوی غالب شخصیت در هر فرهنگ بیابد. روش‌شناسی مید از چند نظریه مدد می‌گیرد و می‌خواهد با استفاده از مطالعات مشخص‌موردی و تجربی این ارتباط پیچیده را به اثبات برساند.

شخصیت پایه

از نظر انسان‌شناسانی که پیرو مکتب «فرهنگ و شخصیت» هستند، فرهنگ را نمی‌توان فقط با توجه به افرادی که آن را تجربه می‌کنند به تعریف درآورد. از نظر اینان فرد و فرهنگ، دو واقعیت متمایز اما جدایی‌ناپذیرند که یکی بر دیگری تأثیر می‌نهد؛ درک یکی بدون درک دیگری امکان‌پذیر نمی‌شود. در مورد فرد چیزی که درخور توجه است وجه مشترک او با سایر اعضای گروهی است که به آن تعلق دارد. مطالعه‌ی وجه کاملاً فردی شخصیت به کار رشته‌ای دیگر می‌آید که روان‌شناسی نام دارد. وجه مشترک شخصیت را رالف لیتتون Ralph Linton (۱۸۹۳ - ۱۹۵۳)، «شخصیت پایه» می‌نامد. این وجه مشترک شخصیت مستقیماً از فرهنگی تأثیر می‌پذیرد که فرد به آن وابسته است. لیتتون تنوع روان‌شناسی فردی را نادیده نمی‌گیرد. جای پای روان‌شناسی در هر فرهنگی مشاهده می‌شود. آنچه از فرهنگی به فرهنگ دیگر فرق می‌کند، الگوی شخصیت است. انسان‌شناس به انواع روان‌شناسی فردی توجه ندارد و موضوع مورد علاقه‌اش به حساب نمی‌آید. چیزی که انسان‌شناس را به خود جذب می‌کند رفتار مشترک اعضای یک گروه و شخصیت آنان است.

لیتتون با فرانتس بواس آشنا بود و سفرهای پژوهشی زیادی داشت. چند سالی به عنوان انسان‌شناس در موزه به کار پرداخت (۱۹۲۸ تا ۱۹۳۷) و پس از آن در دانشگاه‌های ویسکانسین (Wisconsin)، کلمبیا، سرگرم تدریس شد و به حرفه‌ی استادی رو آورد. از سال ۱۹۴۶ ناشر مجله‌ی معروف «American Anthropologist» شد و در دانشگاه ییل (Yale) تدریس کرد. لیتتون را از مهمترین انسان‌شناسان فرهنگی آمریکا به حساب می‌آورند.

او سعی داشت گرایشهای مختلف را در انسان‌شناسی آمریکایی به هم پیونداند و از روان‌شناسی، روان‌کاوی و جامعه‌شناسی در کار خود بهره بگیرد. او به ارتباط میان فرهنگ و طبیعت انسانی علاقه نشان می‌داد. بنابراین او نیازهای انسانی، مواد خام را برای اثرگذاری فرهنگی فراهم می‌آورد. او سه گونه نیاز را از هم تمیز می‌دهد: نیازهای زیستی، روانی و اجتماعی. این نیازها بر اثر فرهنگ شکل می‌گیرند. نیازهای اجتماعی بر اثر زندگی جمعی پدیدار می‌شوند. نقش فرهنگ، ارضای این نیازهاست. به سبب شکل‌پذیری طبیعت انسانی و از طریق اثرگذاری روندهای فرهنگی در هر جامعه‌ای، اشکال معینی از ارضای نیازها و همچنین «نظامهای ارزشی-گرایشی» (value attitude systems -) سر بر می‌آورند. لیتون برخلاف کاردینر به اثرگذاری محیط زیست بر فرد پس از تشکیل شخصیت پایه اهمیت می‌دهد. شخصیت پایه بر اثر تعلق فرد به گروهی معین در جامعه به وجود می‌آید. لیتون سهم مؤثری دارد در تحول بخشیدن به برخی از مفاهیم مانند منزلت و نقش. او میان منزلت انتسابی و منزلت اکتسابی فرق می‌گذارد.

لیتون به دنبال پژوهشهای نظری بندیکت و مارگارت مید به مطالعاتی در مارکیز و ماداگاسکار پرداخت. براساس این مطالعات، دریافت که هر فرهنگ در میان انواع الگوهای شخصیتی، یک الگوی معینی را بر همه ترجیح می‌دهد و آن نوع خاص را «طبیعی» و عادی تلقی می‌کند. این الگوی خاص یا طبیعی و عادی شخصیتی در واقع همخوانی دارد با فرهنگ رایج در آن گروه یا جامعه و به همین علت نیز اعتبار و شناسایی اجتماعی یافته است. این الگوی عادی را او «شخصیت پایه» می‌نامد و به بیان دیگر بنیاد فرهنگی شخصیت در آن جامعه‌ی معین به شمار می‌رود. او کتابی به هم به همین نام یعنی شخصیت پایه در سال ۱۹۴۵ انتشار داد.

آبرام کاردینر (Abram Kardiner) که در فاصله ۱۸۹۱-۱۹۸۱ می‌زیست به موضوع اخذ شخصیت پایه از طریق آموزش علاقه نشان داد و به پژوهشهایی در این زمینه دست زد. کاردینر که روان‌کاوی آموخته بود با لیتون نیز از نزدیک همکاری داشت. او می‌خواست بداند که شخصیت پایه چگونه در هر فرد شکل می‌گیرد و قوام می‌یابد؟ به همین لحاظ به «نهادهای نخستین» مانند

خانواده و آموزش در هر جامعه توجه کرد. سپس کوشید بدانند که این شخصیت پایه به چه نحو بر فرهنگ گروه تأثیر می‌نهد و به برپایی «نهادهای دومین»، یعنی به خصوص نظامهای ارزشها و باورها، مدد می‌رساند. نهادهای دومین تمامی سرخوردگیهای ناشی از نهادهای نخستین را که بر فرهنگ تأثیری آشکار بر جای می‌گذارند دربر می‌گیرد.

لینتون نمی‌خواست معنایی منجمد، خشک و ثابت از مفهوم «شخصیت پایه» به دست بدهد. به همین سبب بندیکت را سرزنش می‌کرد و می‌گفت می‌خواهد هر فرهنگ را در یک الگوی فرهنگی که منطبق یا یک الگوی غالب رفتاری است، تقلیل دهد. در حالی که یک فرهنگ می‌تواند شاهد همزیستی الگوهای متفاوت شخصیت باشد؛ در عین حال همه‌ی آنها نیز به اصطلاح الگوهای «عادی» یا پذیرفته شده به حساب آیند. این استدلال با توجه به این فرض بود که در بسیاری از فرهنگها نظامهای ارزشی گونه‌گون با یکدیگر همزیستی دارند.

از این گذشته لینتون می‌گفت باید به موضوع تنوع منزلت و پایگاه اجتماعی در بستر یک فرهنگ توجه کرد. هیچ فردی به تنهایی نمی‌تواند معرّف تمامی خصوصیات فرهنگی باشد که به آن تعلق دارد. هر فرد بسته به جنس، سن، پایگاه اجتماعی و عوامل دیگر نقشهای اجتماعی معینی را به عهده می‌گیرد. وجود منزلتهای مختلف و متنوع موجب می‌گردد که شخصیت پایه خود را با این «شخصیتهای منزلتی» تطبیق دهد.

لینتون و کاردینر که به مسئله‌ی تعامل میان فرهنگ و فرد می‌پرداختند، بر این باور بودند که فرد را نباید مخزن منفعل فرهنگش دانست. به همین سبب کاردینر درباره‌ی شخصیت پایه می‌گفت که ترکیب روانشناختی خاصی است که اعضای جامعه‌ی معینی با شیوه‌ی رفتاری ویژه و منحصر به فردی به نمایش می‌گذارند.

هر فرد گرچه از جهات زیادی در چارچوب همان الگوی شخصیت پایه قرار دارد، با این حال دارای خصوصیات و ویژه‌است، شایستگیهایی دارد، و با توجه به آن که انسان است به گونه‌ای ناملموس با اتکاء به همان شخصیت پایه می‌خواهد در تغییر فرهنگش سهم بگیرد. به بیان دیگر هر فرد، فرهنگش را

درونی می‌کند و با آن می‌زید. انباشت انواع خصوصیات فردی (= تنوع فردی) یعنی درونی‌کردنها و زیستنها براساس آنچه که شخصیت پایه را تشکیل می‌دهد، به هر فرهنگ امکان می‌دهد که از درون، البته اغلب با آهنگی سخت کند و آرام، تحول یابد.

نظریه‌ی لیتتون و کاردینر ممکن است به این تصور میدان دهد که شاید آنان دارند همان تئوری به اصطلاح «روح» و «نبوغ» را پی می‌گیرند که برخی از نظریه‌پردازان، به‌ویژه در آلمان، برای مردمان و ملت‌ها قائل بودند. به نظر دنیس کوش هر چند که ممکن است انسان‌شناسان آمریکایی همان پرسش نویسندگان و فیلسوفان آلمانی را مطرح کنند، ولی به پاسخهایی متفاوت می‌رسند. لیتتون و کاردینر دریافتی انعطاف‌پذیر از تغییر فرهنگی دارند که به تنوع فردی توجه می‌کند و عنصر تغییر فرهنگی را نادیده نمی‌گیرد. از این رو می‌توان گفت رویکرد آنان به فرهنگ و به شخصیت پایه جنبه‌ای پویا دارد، نه ایستا.

۵. درسهای انسان‌شناسی فرهنگی

آثار و کوششهای انسان‌شناسان فرهنگی آمریکایی در معرض انتقادات زیادی قرار گرفته است. برخی از منتقدان به‌ویژه در فرانسه این نظریه‌ها را با عنوان «فرهنگ‌باوری» (culturalism) معرفی کرده‌اند. فرهنگ‌باوری خصلتی جهانشمول و عام دارد. فرهنگ‌باوری همچون نظام نظری واحدی می‌نماید در حالی که ما با مکاتب مختلف «فرهنگ‌باوری» روبه‌رو هستیم و برخی از انتقاداتی را که به فرهنگ‌باوری وارد می‌کنیم از مواجهه‌ی خود این مکاتب با یکدیگر وام می‌گیریم. انسان‌شناسی فرهنگی همواره با انتقاداتی درونی دست و پنجه نرم کرده است. طرحهای نظری فرهنگ‌باوران به تدریج و آرام تحول یافت و با اصلاحاتی و دگرگونیهای درونی مواجه بوده است. کافی است نظری به یکایک پژوهشگران مکتب انسان‌شناسی فرهنگی بیندازیم تا مشاهده کنیم که تحول فکری آنان به تدریج و در مدتی طولانی شکل پذیرفته است.

ذات‌باوری را می‌توان گرایشی معرفت‌شناختی دانست که در عوض

توضیح یا پیش‌بینی رفتارهای واقعی اشیاء و انسانها به شناخت معنا یا ماهیت پدیده‌های مادی یا اجتماعی رو می‌آورد. منتقدان مکتب اصالت ذات یا ذات‌باوری می‌گویند این دیدگاه در اساس محتوایی ارزشی و هنجاری دارد و به همین علت نمی‌تواند نگرشی انتقادی به جهان واقعی بپروراند. مکتب ذات‌باوری بر این نظر است که می‌تواند ماهیت یک شیئی را با مفاهیم مرتبط با آن درک کند. از آن‌جا که این مکتب ماهیت شیئی را با تعاریف علمی ارائه شده از مفاهیم همانند می‌انگارد، آن را مکتب رئالیسم مفهومی نیز نام نهاده‌اند.

مکتب ذات‌باوری (= ماهیت‌گرایی، ذات‌گیری essentialisme) یا جوهر‌باوری (= جوهر‌گرایی substantialisme) که فرهنگ را همچون واقعیتی فی‌نفسه و ثابت در نظر می‌گیرد، موجب شد که فرهنگ‌باوران در معرض سرزنش و ملامت قرار بگیرند. کسانی که از راه ذات‌باوری به فرهنگ نظر می‌انداختند، تعداد زیادی نبوده‌اند. مثلاً کروبِر (Kroeber) فرهنگ را متعلق به حوزه‌ی فوق‌اندامی (سوپراورگانیک superorganique) می‌دانست و بر این باور بود که فرهنگ موجودیتی مستقل از واقعیت دارد، از قوانین خاص خود پیروی می‌کند، و در نتیجه هستی ویژه‌ای را به خود اختصاص می‌دهد که مستقل از عمل فردی است و در اختیار و نظارت فرد قرار نمی‌گیرد. بندیکت تصور می‌کرد که هر فرهنگ، بدون اطلاع افراد، هدفی را پی می‌گیرد که مبتنی است بر الگوی خاص همان فرهنگ. اما دیدیم که بیشتر پیروان مکتب فرهنگ و شخصیت در برابر شیئیت بخشیدن به فرهنگ (réification) مقاومت کرده‌اند. مثلاً مارگارت مید تأکید داشت که فرهنگ امری است انتزاعی. شاید هم نمی‌خواست بگوید توهمی. به نظر مید چیزی که به واقع وجود دارد، افرادند که فرهنگ را می‌آفرینند، آن را انتقال می‌دهند و وامی‌سپرنند. انسان‌شناس نمی‌تواند به مشاهده‌ی فرهنگ رو بیاورد. آن‌چه او در صحنه‌ی زندگی و میدان عمل می‌بیند، یعنی آن‌چه او مشاهده می‌کند، چیزی نیست جز رفتار افراد. از این رو می‌توان گفت تمامی کوششهای فرهنگ‌باوران و کسانی که به مارگارت مید نزدیک‌اند متوجه این است که فرهنگ را براساس رفتار افراد درک کنند و بفهمند. مارگارت مید می‌گوید رفتار افراد همان فرهنگ است.

آن‌چه به نام فرهنگ‌باوری شهرت یافته، در واقع مکتب و نگرش واحدی نیست. محققان و فرهنگ‌شناسان گونه‌گون را به این نام معرفی کرده‌اند بی آن که وحدت روش یا نگرش داشته باشند. برخی از انسان‌شناسانی را که پیشتر شناساندیم در شمار «فرهنگ‌باوران» آورده‌اند و به آنان خرده گرفته‌اند که مفهومی ایستا و منجمد از فرهنگ ارائه می‌دهند. با این حال دنیس کوش معتقد است که اینان نخواست‌اند بر ثبات فرهنگ پای بفرسند، بلکه به تحول فرهنگ توجه داشته‌اند. اینان خواسته‌اند این تحول را در پرتو رفتارهای متنوع فردی در جریان اخذ و کسب فرهنگ توضیح دهند. فرد، تاریخی فردی دارد که معرّف وضعیت روانی خاص اوست، و فرهنگش را به گونه‌ای خاص تفسیر مجدد می‌کند. مجموعه‌ی این بازتفسرها، و کنش و واکنشهای میان بازتفسیرهای فردی تحول فرهنگ را ممکن می‌سازد. مارگارت مید تأکید دارد که فرهنگ را نباید امری موجود دانست که فرد آن را به عنوان یک کل، یک مجموعه، یک بار برای همیشه، بر اثر آموزش می‌پذیرد. فرد، فرهنگش را به تدریج و در طول زندگی، و با شیوه‌های مختلف فرا می‌گیرد، و تازه او هرگز نمی‌تواند تمامی فرهنگ گروهی را که به آن تعلق دارد بیاموزد. نکته‌ی مهم دیگری که در ارتباط با انسان‌شناسان فرهنگی عنوان می‌شود، نزدیکی و تمایل آنان به نسبیت‌گرایی فرهنگی است که بر تکثر فرهنگها تأکید می‌نهد، نه بر وحدت و یگانگی فرهنگ. هر فرهنگ کلیتی ویژه دارد، از استقلال برخوردار است، و به همین سبب باید جداگانه مورد بررسی قرار بگیرد و به منطبق درونی آن توجه شود. حال پرسش این است که نسبیت‌گرایی فرهنگی فقط جنبه‌ی روش‌شناختی دارد یا در عین حال مفهومی است. تنوریک. انسان‌شناسان نسبیت‌گرا در ارتباط با این پرسش وضعی مبهم به خود می‌گیرند. از نظر بواس، نسبیت فرهنگی، واکنشی است روش‌شناختی علیه مکتب تحول‌گرایی. بواس نمی‌خواهد بگوید که فرهنگهای مختلف را نمی‌توان به طور مطلق غیر قابل قیاس با یکدیگر دانست؛ بلکه تنها هنگامی می‌توان به قیاس آنها دست زد که هر یک از این فرهنگها به طور کامل مطالعه شده باشند. این تصور که می‌توان فرهنگی خاص را به آسانی شناسایی کرد، مرزهایش را مشخص ساخت و بسان یک کل که تقلیل‌پذیر به فرهنگی دیگر

نباشد، مورد تجزیه و تحلیل قرار داد، توهمی بیش نیست. از نظر روش‌شناختی می‌توان یک فرهنگ معین را به عنوان یک کل مجزا در نظر گرفت که به صورت واقعی نیز دارای استقلال است، ولی این استقلال در ارتباط با فرهنگهای مجاور جنبه‌ی نسبی دارد.

فرهنگ‌باوران نتوانسته‌اند تعریفی روشن و مشخص از «طبیعت فرهنگ»، چنان‌که کروبر گفته است، به دست دهند. با این حال باید گفت که انسان‌شناسی فرهنگی آمریکا توانست سهمی سازنده و نوآورانه در پژوهشهای فرهنگی ایفا کند. درسهایی که مکتب یا مکتبهای فرهنگ‌باوری ارائه داده‌اند هنوز از نظر آموزشی غنی است. امروز دیگر نمی‌توان این واقعیت را نادیده گرفت که شیوه‌های مختلف زیستن و فکر کردن وجود دارد که نمی‌توان آنها را تجلی نوعی کهن‌شیوگی (archaism) دانست یا آنها را «وحشیگری» و «بربریت» قلمداد کرد. همه‌ی نظامهای فرهنگی نوعی انسجام نسبی دارند، و هر یک تجلی خاص و اصیلی از یک بشریت واحد است.

پژوهشگران فرهنگ‌باور سهم عمده‌ای داشته‌اند در روشن ساختن تمایز میان آنچه که وابسته به طبیعت است و آنچه که وابسته به فرهنگ است. به نظر اینان، فرهنگ، طبیعت و تغییر آن را تفسیر می‌کند. حتی کارکردهای حیاتی انسان، مانند خوردن، خوابیدن، جماع کردن، زاییدن و زایاندن، پیشاب ریختن، راه رفتن، دویدن، شنا کردن از فرهنگ تأثیر می‌پذیرد. کلیه‌ی این کارکردها که طبیعی به نظر می‌رسند، در هر فرهنگ جلوه‌ای خاص می‌یابند. مارسل موس در ۱۹۳۶ درباره‌ی «تکنیکهای بدن» گفت: نشستن، خوابیدن و راه رفتن، از فرهنگی به فرهنگ دیگر فرق می‌کند. آنچه در موجود انسانی مشاهده می‌کنیم چیزی نیست جز طبیعت تأثیر پذیرفته از فرهنگ.

نکته‌ای که از مکتب «فرهنگ و شخصیت» می‌توان آموخت، تأکیدی است که بر آموزش در روند تفکیک‌بندی فرهنگی گذاشته می‌شود. آموزش در زندگی انسان امری است ضرور و تعیین‌کننده، زیرا که انسان بر مبنای برنامه‌ای ژنتیک دست به عمل نمی‌زند. زیست‌شناسان می‌گویند برنامه‌ی ژنتیک در انسان از دو چیز تشکیل می‌شود: تقلید و یادگیری.

تفاوت‌های فرهنگی میان گروه‌های انسانی را می‌توان به میزانی زیاد از طریق و براساس نظام‌های گوناگون آموزشی توضیح داد. شیردادن، مراقبت از بدن، شیوه‌ی خوابیدن، از شیر گرفتن و جز اینها، از گروهی به گروه دیگر فرق می‌کند. سه پژوهشگر آمریکایی به نام‌های وایتینگ (Whiting)، کلاکون (Kluckhohn) و آنتونی (Anthony) خواسته‌اند علت حضور آیین‌های خاصی را مانند آیین پاگشایی نوجوانان به هنگام بلوغ در برخی جوامع و علت غیبت چنین آیین‌هایی را در جوامع دیگر توضیح دهند. اینان سعی داشته‌اند میان وابستگی مستقیم به مادر در دوران کودکی و نهادینه شدن چنین آیین‌هایی نوعی همبستگی برقرار سازند. در برخی فرهنگ‌ها مادر و کودک با هم می‌خوابند و پدر چند ماه یا چند سال از مکان مشترک خواب دور می‌افتد یا آیین‌های پاگشایی بسیار سخت‌گیرانه است. در این موارد هنگامی که پدر در لحظه‌ی بلوغ جسمانی فرزندان پسرش تصمیم می‌گیرد که آنان را از سیطره‌ی نفوذ مادر و ابگند و بر اقتدار خود نسبت به پسرانش تأکید بنهد تا آنان را از شورش بازدارد، آن‌گاه همه‌ی تصمیمات در حوزه‌ی افراد ذکور به وقوع می‌پیوندد.

برخی از انسان‌شناسان با تأثیرپذیری از انسان‌شناسان آمریکایی، بی‌آن که خود را وابسته به مکتب فرهنگ‌باوری بدانند، به اهمیت آموزش توجه خاص داشته‌اند. در حالی که آموزش در شماری از فرهنگ‌ها ارتباط با دیگران را تسهیل می‌کند، برعکس در جامعه‌های غربی تعلیم و تربیت از انفرادی شدن کودکان دوری می‌جوید و بر اجتماعی شدن آنان اصرار می‌ورزد.

به نظر دنیس کوش مکتب‌های گوناگون فرهنگ باوری، مفهوم فرهنگ را بسیار غنی ساخته‌اند. فرهنگ را دیگر نباید به عنوان ترکیب ساده یا کنار هم چیدن اجزاء و خصوصیات پراکنده در نظر گرفت. فرهنگ در واقع، و بنابه عقیده‌ی فرهنگ‌باوران، تجمع و کلیت سازمان‌یافته‌ی عناصر وابسته به هم است. سازمان فرهنگ همان قدر مهم است که محتوای آن.

لوی استروس و تحلیل ساختاری فرهنگ

انسان‌شناسی آمریکایی در فرانسه پیروان زیادی نیافت. در این کشور کلود لوی استروس از زاویه‌ای تازه موضوع کلیت فرهنگی را مورد توجه قرار داد.

به نظر او هر فرهنگ را می‌توان بسان کلیت نظام‌هایی نمادین در نظر گرفت که در وهله‌ی نخست شامل زبان، قواعد زناشویی، روابط اقتصادی، هنرها، علم و مذهب می‌شود. تمامی این نظام‌ها جنبه‌هایی از واقعیت مادی و واقعیت اجتماعی را دربر می‌گیرند و به روابط میان این دو نوع واقعیت توجه می‌کنند؛ نظام‌های نمادین نیز خودشان به این یا آن جنبه از هر یک از این واقعیت‌ها می‌پردازند.

لوی استروس با آثار و کوشش‌های همکاران آمریکایی‌اش آشنایی داشت. در فاصله‌ی سال‌های ۱۹۴۱ تا ۱۹۴۷ در آمریکا به سر برد و از مکتب انسان‌شناسی فرهنگی آمریکا به‌ویژه از آثار بواس، کروبر و بندیکت بهره گرفت. لوی استروس چهار اندیشه‌ی اساسی را از روت بندیکت وام گرفت. نخست این اندیشه که فرهنگ‌های مختلف را می‌توان با توسل به یک الگو (Pattern) معین به تعریف درآورد. دوم این فکر که شمار انواع فرهنگ‌ها محدود است. سوم این که مطالعه‌ی جامعه‌ی «ابتدایی» بهترین روش برای تعیین ترکیب‌های ممکن میان عناصر فرهنگی است. چهارم و سرانجام این اندیشه که چنین ترکیب‌هایی را می‌توان مستقل از افراد وابسته به گروه، مورد مطالعه قرار داد زیرا که اینان ناخودآگاه عمل می‌کنند.

روت بندیکت می‌گفت مجموعه‌ی رسم‌های یک مردم (= یک جامعه) همواره به صورت یک «سبک» تجلی می‌کند، و این سبک‌ها، نظام‌ها را تشکیل می‌دهند. بندیکت بر این باور بود که تعداد این نظام‌ها نامحدود نیست، و جامعه‌های انسانی - مانند افراد - از نظر بازیها، خوابها، بخششها هرگز گونه‌هایی مطلق خلق نمی‌کنند، بلکه خود را محدود می‌کنند به گزینش ترکیب‌هایی از یک فهرست آرمانی که بتوان آنها را بازسازی کرد. هنگامی که تمامی این رسم‌ها را احصاء می‌کنیم، چه در اسطوره‌ها و چه در بازیهای کودکان و جوانان، در خوابهای افراد سالم یا بیمار، و رفتارهای بیمارگونه‌ی روانی، در نهایت می‌توان یک جدول زمانی مانند جدول‌های عناصر شیمیایی درست کرد و در آن همه‌ی رسم‌های واقعی و رسم‌های خویشتاوند را طبقه‌بندی کرد و از آن‌جا دریافت که جوامع مختلف در عمل چه چیزهایی را برگزیده‌اند.

گرچه تفکر لوی استروس از میراث انسان‌شناسی فرهنگی آمریکایی سودجسته است، اما سعی دارد از رویکرد موردی یا ویژه‌نگر (particularist) به فرهنگ درگذرد. استروس می‌خواهد به جای مطالعه در تنوع فرهنگها، به تحلیل تغییرناپذیری (invariabilité) یا ثبات فرهنگ بپردازد. از نظر او فرهنگهای خاص را نمی‌توان بدون ارجاع به فرهنگ به عنوان سرمایه‌ی مشترک بشریت درک کرد. در این چارچوب است که بشریت الگوهای ویژه‌ی فرهنگی خود را به اجرا می‌گذارد. آنچه لوی استروس می‌کوشد در بستر تنوع تولیدات بشری کشف کند، مقولات و ساختهای ناخودآگاه روح بشری است.

انسان‌شناسی ساختاری لوی استروس می‌خواهد عوامل «ثابت» (invariants) را فهرست و شناسایی کند: یعنی مواد فرهنگی مشابه در یک فرهنگ را با فرهنگ دیگر که الزاماً به سبب وضعیت روانی بشر از نظر تعداد محدود است. دقیقاً در جایی که فرهنگ، طبیعت را باز می‌نمایاند، یعنی در مقیاس شرایط بسیار کلی کارکرد زندگی اجتماعی، این امکان وجود دارد که قواعد عامی را کشف کرد که اصول ضروری زندگی در جامعه به حساب می‌آیند. طبیعت انسان حکم می‌کند که در جامعه بزید، اما سازمان زندگی در جامعه نشانگر فرهنگ است و به معنای پرداخت و پرورش قواعد اجتماعی است. نمونه‌ی بسیار بارز این قواعد عام که ساختارگرایی به تحلیل آنها می‌پردازد منع زنا با محارم است که بنیادهای آن بر ضرورت مبادلات اجتماعی تأکید می‌نهد.

انسان‌شناسی ساختاری خود را موظف می‌داند هر آنچه را که در زندگی اجتماعی ضرورت دارد، یعنی قواعد عام فرهنگی را، یا به بیان دیگر همه‌ی عوامل پیشینی (a priori) را، در هر جامعه‌ی بشری کشف کند. بر این اساس انسان‌شناسی ساختاری می‌خواهد ساخت‌بندیهای ممکن را که از نظر تعداد محدودند، مواد فرهنگی (matériaux culturels) یعنی هر آنچه را که تنوع فرهنگی را نمایان می‌سازد، و از این راه تغییرناپذیری اصول بنیادی فرهنگی را بشناسد. به این اعتبار، لوی استروس به دو اصل توجه می‌دهد: عام بودن فرهنگ، و ویژگی (particularité) فرهنگها.

لوی استروس برای آن که این دو عامل را یعنی عام بودن فرهنگ و خاص بودن فرهنگها را بنمایاند، مثالی ملموس می‌آورد. او می‌گوید: انسان به ورق‌بازانی می‌ماند که وقتی پشت میز بازی می‌نشینند، ورقهایی در دست می‌گیرند که اختراع نکرده‌اند، زیرا که بازی با ورق امری است از پیش موجود در تاریخ و تمدن بشر... هر دست از بازی احتمالاتی متمایزکننده برای بازیکنان به بار می‌آورد بی‌آن که نسبت به آن آگاه باشند. ورق‌بازان در هر دست از بازی تابع قواعدی هستند، اما هر جامعه‌ای مانند هر بازیکنی معیارهای متنوع نظامهایش را خود تفسیر می‌کند که می‌توانند مشترک باشند یا خاص: قواعد بازی یا قواعد مبتنی بر تاکتیک. می‌دانیم که در هر دست، بازیکنان مختلف یک‌جور بازی نمی‌کنند، هرچند که به علت محدودیتهای ناشی از قواعد بازی نتوانند هرچور که بخواهند بازی کنند.

در واقع لوی استروس، با توسل به این مثال رایج در فرهنگ غرب، می‌خواهد بگوید که گرچه مردمان تابع قواعدی عام هستند اما هر یک، در این جا یعنی هر جامعه، به تفسیری خاص دست می‌زند که وجه مشخصه‌ی آن جامعه است نسبت به آن قواعد مشترک و عمومی. به نظر لوی استروس رسالت انسان‌شناسی این است که بتواند تمام بازیهای ممکن را وصف کند و همه‌ی ورقهای بازی و قواعد حاکم بر بازی را بشناسد. انسان‌شناسی ساختاری مدعی است که می‌خواهد بنیادهای عام فرهنگ را بشناساند و گسست فرهنگ و طبیعت را باز بنمایاند.

فرهنگ‌باوری و جامعه‌شناسی

انسان‌شناسی فرهنگی تأثیر بسزایی بر جامعه‌شناسی آمریکایی گذاشت. شمار درخور توجهی از جامعه‌شناسان آمریکایی بر تعاریف انسان‌شناسان تکیه زدند و از آنها در پژوهشهای خود بهره گرفتند. برای مثال پیروان «مکتب شیکاگو» نسبت به ابعاد فرهنگی روابط اجتماعی حساسیت نشان دادند و در تحقیقات خود به روابط میان قومی رو آوردند. ویلیام آی. توماس (William I. Thomas) در مطالعه‌ی مشهوری که به نام «دهقان لهستانی در اروپا و آمریکا» در فاصله‌ی ۱۹۱۸ و ۱۹۲۰ انتشار داد به تأثیر فرهنگ منشاء

(culture d'origine) مهاجران در نحوه‌ی پذیرش در جامعه‌ی میزبان توجه می‌کند. از طرف دیگر رابرت ای. پارک Robert E. Park به مسئله‌ی تقابل خودانگیزیخته‌ی فرد غربیه (یا بیگانه) با دو نظام فرهنگی رقابت‌کننده یعنی فرهنگ جامعه‌ای که به آن تعلق دارد و فرهنگ جامعه‌ی پذیرنده، می‌پردازد؛ بر اثر این تقابل «انسان حاشیه‌ای» پدیدار می‌گردد که به نظر پارک در هر دو جامعه (نظام) سهم می‌گیرد.

گسترش چشمگیر انسان‌شناسی آمریکا در دهه‌ی سی میلادی بر بخشی از مطالعات جامعه‌شناسی تأثیر بسزایی داشت. نزدیکی میان جامعه‌شناسی و فرهنگ موجب شد که هر دو رشته از روشهای یکدیگر بهره‌مند شوند و به وام‌گیری از هم بپردازند. بر همین اساس بود که مطالعه‌ی «جماعتها»ی شهری (Communautés urbaines) رونق پیدا کرد. این جماعتها که در اساس در شهرهای کوچک یا متوسط، یا در محله‌های شهرهای بزرگ سر برمی‌آورند، از طرف پژوهشگران جامعه‌شناسی به همان‌گونه‌ای مورد مطالعه قرار گرفتند که انسان‌شناسان مثلاً یک جماعت روستایی بومی را مورد بررسی قرار می‌دهند. فرض بر این بود که «جماعت» در اساس به اصطلاح «جهان صغیر» (microcosme) است در برابر «جهان کبیر» (macrocosme) یا جامعه؛ از راه مطالعه‌ی این جماعت می‌توان به درک و فهم فرهنگ هر جامعه نایل آمد. چنین مطالعاتی به‌خصوص در آمریکا اهمیت یافت، زیرا که تصور می‌شد با مطالعه‌ی چنین جماعت‌هایی می‌توان کلیت فرهنگ آمریکایی را درست درک کرد.

کارهای رابرت لیند (Robert Lynd) و روت بندیکت یا مارگرت مید را می‌توان در این جا مثال آورد. به طور نمونه جانشینان رابرت لیند توانستند بیشتر به تنوع فرهنگی جامعه‌ی آمریکا توجه کنند و سعی نداشته باشند بر وحدت فرهنگ آمریکایی اصرار بورزند.

کوششها و آثار انسان‌شناسی آمریکایی منجر شد به ضرب و خلق مفهوم تازه‌ای به نام «خرده‌فرهنگ» یا «زیرفرهنگ» (= subculture). این اصطلاح را انسان‌شناسان به کار گرفتند تا تفاوت آن را با «فرهنگ فرودست» بنمایانند. خرده‌فرهنگی را به این اعتبار نباید فرهنگ نازل یا فرودست پنداشت. از

آن جا که جامعه‌ی آمریکایی بسیار پراکنده و متنوع است، هر گروه اجتماعی در اساس در خرده‌فرهنگ خاص شرکت می‌جوید. جامعه‌شناسان نیز به مفهوم خرده‌فرهنگ توجه کردند و آن را براساس طبقه‌ی اجتماعی یا گروه قومی به کار گرفتند. برخی از محققان هم مفهوم خرده‌فرهنگ را در ارتباط با گروه‌های ناهمگن اجتماعی مورد بررسی قرار دادند و از خرده‌فرهنگ بزه‌کاران، همجنس‌بازان و فقیران سخن گفتند. فرض بر این است که در جامعه‌های پیچیده گروه‌های اجتماعی می‌توانند قالب‌های فکری و عملی خاص خود را داشته باشند، ضمن آن که در فرهنگ عمومی و کلی جامعه هم شرکت می‌جویند. این فرهنگ عمومی و کلی به علت حضور تنوع و تکثر فرهنگی در قیاس با جامعه‌های ابتدایی الگوهای نرم‌تر و کمتر الزام‌آوری را بر افراد تحمیل می‌کند.

از طرف دیگر پدیده‌ای که به نام «پادفرهنگ» (contre-culture) در جامعه‌های مدرن غربی سر برآورد، مانند جریان «هیپی‌ها» در سال‌های شصت و هفتاد میلادی، به واقع می‌کوشید در برابر جریان فرهنگ جهانی یعنی ارزش‌های جهانی شده‌ی فرهنگ غربی، ایستادگی کند و به مبارزه با آن برخیزد. جریان‌ها یا جنبش‌های «پادفرهنگ» خصلتی واحد نداشتند و به همین سبب نمی‌توان همه‌ی آنها را به یکسان مورد ارزیابی و سنجش قرار داد. شکل‌ها و تجلیات این جریان‌ها بسته به کشور و بسته به بستر فرهنگی از هم متفاوت بودند. جریان‌های پادفرهنگ یا «ضدفرهنگ» به جای آن که به تضعیف نظام‌های فرهنگی بینجامند، در مواردی به نوسازی و رشد و پویایی فرهنگی یاری رساندند. به عقیده‌ی دنیس کوش یک جنبش پادفرهنگ نمی‌تواند در برابر فرهنگ حاکم یا فرهنگی که با آن به مقابله برخاسته فرهنگی گزینه‌ای (الترناتیو)، ایجاد کند. به این اعتبار پادفرهنگ چیزی نیست جز یک «خرده‌فرهنگ».

جامعه‌شناسان به موضوع تداوم و استمرار در میان نسل‌ها، فرهنگ‌ها یا حتی خرده‌فرهنگ‌های ویژه‌ی گروه‌های اجتماعی مختلف علاقه و دلبستگی دارند. کند و کاو در چنین موضوعی موجب شد که نظریه‌ی «اجتماعی شدن» (socialisation) سر بر بیاورد. اجتماعی شدن به روند ادغام فرد در جامعه‌ای

معین یا گروهی خاص می‌پردازد و توجه دارد. اجتماعی شدن یعنی درونی کردن شیوه‌های اندیشیدن، حس کردن، و عمل کردن؛ به بیان دیگر یعنی درونی کردن الگوهای فرهنگی مناسب در هر جامعه یا گروه. پژوهشهای مربوط به اجتماعی شدن اغلب در مقیاسی تطبیقی به واقعیت درمی‌آید (مثلاً میان ملتها، میان طبقات اجتماعی، میان جنسها و جز آن). اجتماعی شدن به‌خصوص به زمینه‌ی یادگیری توجه خاص دارد. یادگیری زمینه‌ای است که فرد معیارها و ارزشهایی را درونی می‌کند و در نتیجه خود را برای به کار بستن نوعی خاص از رفتار آماده می‌سازد.

گرچه اصطلاح «اجتماعی شدن» نسبتاً در سالهای اخیر بیشتر به کار بسته می‌شود، اما می‌دانیم که در سالهای سی میلادی در ادبیات جامعه‌شناسی به کار رفته است و به پرسشی بنیادی در جامعه‌شناسی می‌پرداخته است: فرد چگونه عضو جامعه‌اش می‌شود و چگونه تشابه خود را با این جامعه به وجود می‌آورد؟ این پرسشها در آثار دورکیم خصلتی اساسی دارد، هرچند که او این واژه را به کار نمی‌بندد. به نظر دورکیم هر جامعه‌ای از طریق آموزش، مجموعه‌ای از هنجارهای اجتماعی و فرهنگی را به افرادی که این جامعه را تشکیل می‌دهند منتقل می‌کند و از این راه نوعی همبستگی میان اعضای این جامعه به وجود می‌آورد و آنان را وادار می‌سازد که کمابیش این هنجارها را رعایت کنند.

رویکرد میانگنشی به فرهنگ

سایر از نخستین کسانی بود که فرهنگ را به عنوان نظام ارتباطات میان-فردی مورد توجه قرار می‌دهد. به نظر او فرهنگ در ارتباطات میان-فردی تبلور می‌یابد. سایر می‌گوید فرهنگ مجموعه‌ای است از معناها که افراد یک گروه معین به مدد آنها با یکدیگر ارتباط برقرار می‌سازند. او برخلاف هواخواهان مکتب اصالت جوهر که فرهنگ را با توجه به یک جوهر فرضی تعریف می‌کنند، بر این باور است که برای درک فرهنگ باید به تجزیه و تحلیل روندهای پردازش فرهنگ توجه داشت.

پس‌اتر برخی از پژوهشگران صاحب صلاحیت در حوزه‌ی رویکرد

میانکنشی به فرهنگ، اندیشه‌های ساپیر را برگرفتند و ضمن ساماندهی آنها تأکید کردند که تولید معنا موجب و باعث ایجاد ارتباطات میانکنشی بین افراد می‌شود.

در سالهای پنجاه قرن بیستم در ایالات متحده‌ی آمریکا به‌ویژه بر اثر کوششهای جورج بیتسون (George Bateson) و مکتب پالو آلتو (Palo Alto) جریانی به راه افتاد که «انسان‌شناسی ارتباطات» نام گرفت. این رویکرد تازه نه فقط به ارتباطات غیرگفتاری، که به ارتباطات گفتاری بین افراد هم عنایت دارد. در این چارچوب ارتباطات را نباید رابطه‌ی میان فرستنده و گیرنده دانست، بلکه براساس الگویی هماهنگ شده شکل می‌گیرد. به این معنی که مثلاً مجموعه‌ای از افراد برای انجام دادن یک بازی گرد هم می‌آیند و در موقعیت میانکنشی با دوامی قرار می‌گیرند. همه‌ی بازیکنان دارای همبستگی‌اند اما هر یک به سبک خود بازی می‌کند و جزیی از این مجموعه را به صورت فردی به اجرا در می‌آورد. این جزء یا بخش، یعنی فرهنگ، تنها از طریق همین بازی میانکنشی بین افراد تحقق می‌یابد. انسان‌شناسانی که به این مکتب وابسته‌اند سعی می‌کرده‌اند روندهای میانکنشی را که به نظر آنان تولیدکننده‌ی نظامهای فرهنگی مبادلات است، تجزیه و تحلیل کنند.

از این رو کافی نیست که میانکنشها و اثرات آنها را توصیف کنیم؛ باید به بستر یا بافت میانکنشها نیز توجه داشت. هر بافتی قواعد و ضوابط خود را تحمیل می‌کند و از افراد انتظارات خاصی دارد. کثرت بافتهای میانکنشی هم خصلت جمعی و ناپایدار هر فرهنگ را توضیح می‌دهد و هم رفتار به‌ظاهر متضاد یک فرد را که الزاماً از نظر روانشناختی در تضاد با خودش قرار ندارد. بر اساس استنباط میانکنشی می‌توان ناهمگونی یک فرهنگ را درک کرد به جای آن که سعی کرد به نوعی همگونی واهی دست یافت.

رویکرد میانکنشی به فرهنگ در واقع ارزش مفهوم «زیر فرهنگ» یا «خرده فرهنگ»، یا دقیق‌تر بگوییم تقابل فرهنگ / خرده فرهنگ را مورد پرسش قرار می‌دهد. اگر درست است که فرهنگ بر اثر میانکنش بین افراد و گروههایی از افراد به‌بار می‌نشیند، آن‌گاه نادرست خواهد بود بگوییم که خرده فرهنگ، شکلی است متفاوت که هم از فرهنگ کلی مشتق شده است و

هم پیش از آن وجود داشته است. مفهوم فرهنگ و خرده‌فرهنگ بر اساس منطقی مبتنی بر تقسیمات سلسله‌مراتبی از جهان فرهنگی شکل گرفته است، به همان سبکی که زیست‌شناسان جهان زنده را در نظر می‌گیرند و آن را به انواع موجودات و زیر انواع آن تقسیم می‌کنند. در مجموعه‌ی یک بنای فرهنگی آن‌چه نخست می‌آید، فرهنگ گروه است، فرهنگ محلی است، فرهنگی است که افراد را از طریق میانکنش بلافصل به هم می‌پیونداند، نه فرهنگ کلی یک جمع بزرگ. آن‌چه «فرهنگ کلی» نامیده می‌شود چیزی است که از ارتباط گروه‌های اجتماعی با یکدیگر و در ارتباط قرار دادن فرهنگ‌هایشان با یکدیگر، پدیدار می‌شود. در چنین چشم‌اندازی، فرهنگ کلی در محل تلاقی خرده‌فرهنگ‌های همان مجموعه قرار می‌گیرد که خودش هم بسان یک فرهنگ مجزا عمل می‌کند — مانند نظام‌های ارزشی، تصورات و رفتارها که به هر گروه امکان می‌دهد به خود هویت بدهد، خود را بازشناسد و در چارچوب یک فضای اجتماعی عمل کند. از این رو از نظر پیروان مکتب رویکرد میانکنشی اصطلاح خرده‌فرهنگ چیزی است نامناسب، به دیگر سخن نارسا*.

* بخش‌های اخیر با استفاده از منبع زیر تنظیم گشته است:

Denys Cuhe. la notion de culture dans les sciences sociales. Éditions da Découverte. Paris 1996. PP. 15-50.

فصل سوم

فرهنگ‌پذیری

۱. نگاهی دیگر به مفهوم فرهنگ

مطالعات راجع به مفهوم فرهنگ مبتنی بر دو محور بوده است: بررسی فرهنگ‌های خاص و تأمل درباره‌ی اصول عام و فراگیر فرهنگ. مباحثی که راجع به فرهنگ‌پذیری (acculturation) به راه افتاد منظر تازه‌ای در حوزه‌ی تئوری در برابر پژوهش‌های فرهنگی گشود. گرچه موضوعات مربوط به تماس فرهنگی از یاد نرفته بود، اما آن چه لازم می‌بود تا افق تازه‌ای بگشاید مسئله‌ی تغییراتی بود که بر اثر تماس‌های فرهنگی پدید می‌آمد. پیروان مکتب اصالت اشاعه فقط به پدیده‌های وام گرفته و انتشار ویژگی‌های فرهنگی از یک کانون فرهنگی فرضی توجه می‌کردند. اینان ارتباطی یکسویه را در نظر می‌گرفتند و از این راه به شکل نهایی مبادله‌ی فرهنگی دلبستگی نشان می‌دادند. بدین ترتیب موضوع اشاعه الزاماً به تماس میان فرهنگ دریافت شده و فرهنگ داده شده عنایتی نداشت.

ملویل هرסקوویتس (Melville J. Hersekovits) به پدیده‌ی فرهنگ‌پذیری پرداخت تا سازوکارهای فرهنگ را بهتر درک کند. او می‌گوید هنگامی که سنتها در تضادند، بازسازی در درون یک فرهنگ نشانگر نحوه‌ای است که چگونه عناصر این فرهنگ به یکدیگر می‌پیوندند و چگونه همه‌ی آنها عمل می‌کنند.

پرسشی که در این جا مطرح می‌شود این است که چرا پژوهشهای مربوط به تلاقی فرهنگها در مقایسه با پژوهشهای مربوط به فرهنگها به صورت منفرد و جداگانه، دیر سر بر آورد؟

۲. فرهنگ‌پذیری

دگرگونی فرهنگی به میزان درخور توجهی بر اثر اشاعه‌ی فرهنگی یعنی بخش عناصر فرهنگی از جامعه‌ای به جامعه‌ی دیگر تحقق می‌یابد. از اشاعه وقتی سخن می‌گوییم که مردمان فرهنگهای مختلف، به صورت خصمانه یا دوستانه، در تماس قرار می‌گیرند، خواه این تماس مستقیم باشد، خواه از طریق ابزار و وسایلی که دخالت در امور دیگری را ممکن می‌سازند. به هر حال نباید تردید کرد که اشاعه، جریانی خشک و جامد یا به اصطلاح مکانیکی نیست.

هر جامعه‌ای بسته به این که عناصر جدید، با کلی بدنهی الگوساز فرهنگ‌پذیرنده سازگاری دارد یا نه، ممکن است عناصر فرهنگی جدیدی را بپذیرد یا طرد کند. از آن جا که فرهنگها کلیتی درهم تافته‌اند، در جریان تغییر فقط به افزودن یا کاستن خصوصیات فرهنگی دیگر اکتفاء نمی‌کنند. هر عنصر پذیرفته‌ی جدیدی باید با مجموعه‌ی کارکردهای فرهنگ‌پذیرنده سازگاری داشته باشد و از این رو اغلب مشاهده می‌کنیم که عنصر تازه وارد اگر یکسره جا نیفتد، در روند پذیرش در معرض دگرگونی‌هایی قرار می‌گیرد. در جریان تماس فرهنگی احتمال دارد تغییراتی سر بر آورد. از این رو تماس فرهنگی فقط صرف افزودن عناصر جدید به ساختار فرهنگی موجود نیست، بلکه اهمیت آن در این است که ممکن است ساختارهای یکی یا هر دو فرهنگ در تماس را با شتاب زیاد تغییر دهد و به بازسازی ساختاری بکشاند. آن‌گونه تغییری را که بر اثر تماس فرهنگی پدیدار می‌شود، فرهنگ‌پذیری می‌نامیم. فرهنگ‌پذیری گونه‌ای خاص از دگرگونی فرهنگی به شمار می‌رود. گرچه انسان‌شناسان انگلیسی در زمینه‌ی مطالعه‌ی موقعیتهای یادشده سهم درخور توجهی داشته‌اند، اما ترجیح می‌دهند که اصطلاح فرهنگ‌پذیری را به کار نگیرند و از همان اصطلاح تماس فرهنگی (Culture Contact) برای

همه‌ی مواردی که شامل روابط میان - جامعه‌ای می‌شوند سود بجویند. بسیاری از فرهنگ‌شناسان آلمانی نیز به توضیح و تفسیر پدیده‌ی تماس فرهنگی علاقه نشان می‌دهند و این اصطلاح را در جهت تبیین بسیاری از تحولات فرهنگی به کار می‌برند.

گرچه یک فرهنگ ممکن است مدت‌ها در انزوا به سر برد، اما معمولاً بین جوامع مختلف تماسهایی وجود دارد که به استقرار مجموعه‌ای از روابط نسبتاً منظم و باثبات می‌انجامد. عناصر تازه‌ای که از فرهنگی در فرهنگ دیگر سر برمی‌کشند، ممکن است در جامعه‌ی تازه جذب یا طرد شوند. اگر این عناصر را جامعه‌ی پذیرنده وام بگیرد و در درون خود جذب کند، معمولاً تعادل روابط میان دو جامعه را به هم نمی‌زند. از این گذشته، دگرگونی‌ها ممکن است بر اثر نوآوری فرهنگی به وقوع بپیوندند که اغلب حاصل جریانی‌کند و تدریجی‌اند. پژوهشهای فرهنگ‌پذیری می‌توانند ما را در فهم یک فرهنگ و درک روند دگرگونی فرهنگی یاری دهند.

فرهنگ‌پذیری متغیرها و روندهای متعددی دارد. برخی از این متغیرها را در زیر معرفی می‌کنیم:

(۱) یک مورد مربوط می‌شود به میزان تمایز و تفاوت فرهنگی. میزان تفاوت فرهنگی که در تماس آمده‌اند از نظر تکنولوژی (فن‌آوری)، ایدئولوژی و ارزشها، ساختارهای اجتماعی و جز آن نقشی مهم در جریان فرهنگ‌پذیری ایفاء می‌کنند.

(۲) مورد دیگر شرایط و شدت تماس است. تماس ممکن است خصمانه باشد یا دوستانه، ممکن است تعداد معینی از عناصر مُعرّف یک یا هر دو فرهنگ را در برگیرد یا احتمال دارد که به تسلط و تماس گسترده و ژرف بینجامد. این متغیرها ممکن است بر اثر مرور زمان به سبب طولانی شدن تماس تغییر کنند و طبیعت فرهنگ‌پذیری را به همین نسبت تغییر دهند.

(۳) موقعیتهای فرادستی - فرودستی (Superordination - Subordination). فرهنگها ممکن است در شرایطی برابر در تماس قرار گیرند، اما اغلب اتفاق می‌افتد که فرهنگی به علت به کارگیری نیرو و قدرت عریان، فشارهای اقتصادی، ابعاد بزرگتر یا برتری تکنولوژیک (فن‌آورانه) یا حیثیتی که در نظر

فرهنگِ فرو دست دارد، موقعیتی فرادست کسب کند.

(۴) کارگزاران تماس. در این جا باید دید کارگزاران تماس چه کسانی هستند. میسیونهای مذهبی، بازرگانان، مقامات رسمی دولتها (در سطح عالی یا معمولی)؟

(۵) جهت جریان تماس. به چه میزان جریان نوآوری یکسویه یا دو سویه است؟

بسته به متغیرهای یادشده، چند جریان و روند ممکن است به وقوع پیوندد و از این گذشته برخی از این جریانهها ممکن است همزمان رخ دهند:

(۱) جانشینی (substitutive).

عنصر و ویژه‌ی تازه یا مجموعه‌ای از خصوصیات جدید سر برمی‌آورند که جانشین خصوصیات و ویژگیهای موجود می‌شوند و بر اثر پذیرش همان کارکردها را انجام می‌دهند.

(۲) افزودنی (additive).

خصوصیات و ویژگیهای جدید یا مجموعه‌ای از خصوصیات یا نهادها ممکن است جانشین عناصر موجود نشوند ولی به آنها اضافه شوند. در این حالت گاه دگرگونیهای ساختاری درخور توجهی به وجود می‌آید و گاه به دگرگونیهای ساختاری نمی‌انجامد.

(۳) ترکیب به هم آمیختگی / در هم آمیزی (syncretic).

خصوصیات تازه یا قدیم ممکن است در هم بیامیزند و نظام یا خرده‌نظام جدیدی را شکل دهند. در چنین وضعیتی دگرگونیهای ساختاری درخور توجهی جلوه‌گر می‌شود.

(۴) فرهنگ زداینده (deculturative).

تماس ممکن است موجب فقدان بخشی از فرهنگ بشود بی‌آن که امر جانشینی صورت بگیرد. مثال بارز این مورد را می‌توان در سطح اقتصاد مشاهده کرد که کالاهای کارخانه‌ای به از دست رفتن تکنولوژی پیشین بینجامد یا تحمیل اقتدار حکومت، خسران نهادها یا کارکردهایی را موجب شود.

(۵) بنیانگذارانه (originative).

ساختارهای جدیدی که در هیچ‌یک از فرهنگهای در تماس آمده ریشه ندارند، ابداع می‌شوند تا بتوانند پاسخگوی نیازهای تغییر‌یابنده باشند.

(۶) طردکننده (rejectiv).

تغییرات مطلوب آن‌قدر زیادند و به حدی باشتاب رخ می‌دهند که تعداد قابل توجهی از افراد نمی‌توانند آنها را بپذیرند. در چنین وضعی معمولاً مقاومت در برابر تغییر بروز می‌کند. چنین مواردی می‌تواند به نرخ بالایی از سقط جنین و کودک‌کشی بینجامد و میل به بازگشت به گذشته را تقویت کند، زمینه‌ساز شورش‌ها یا جنبشهای دینی بشود و نیاز به حمایت‌های فوق طبیعی را اشاعه دهد. محتوای غیر عقلانی جنبشهای طردکننده اغلب چشمگیر است. بسته به متغیرها و روندهای یادشده، چند نوع فرهنگ‌پذیری ممکن می‌شود:

(۱) اختلاط یا جذب. دو فرهنگی که با هم در تماس آمده‌اند از هم بازشناخته نشوند و فرهنگ واحد جدیدی را شکل دهند. در مورد گروه‌ها، احتمال این امر زیاد نیست، اما در مورد افراد چنین احتمالی اغلب به وقوع می‌پیوندد.

(۲) الحاق (incorporation). یک فرهنگ، استقلالش را از دست می‌دهد اما به عنوان خرده‌فرهنگ به صورت کاست، طبقه یا جامعه‌ای متکثر به حیات خود ادامه می‌دهد.

(۳) خاموشی (extinction). یک فرهنگ چنان خصوصیاتش را می‌بازد که دیگر نمی‌تواند به حیات خود ادامه دهد و فرو می‌کشد. جنگ، بیماری‌های ناشناخته یا انتقال افراد از یک فرهنگ به فرهنگ دیگر را می‌توان از موارد بروز چنین وضعیتی دانست.

(۴) انطباق (adaptation). تعادل ساختاری درونی یا بیرونی تازه‌ای به دست می‌آید. دگرگونی ادامه پیدا می‌کند ولی از سرعت آن کاسته می‌شود و به صورت منتخب و گزینه‌ای عمل می‌کند. ساختارهای جدیدی به وضع موجود افزوده می‌شوند بی‌آن‌که ساختارهای پیشین را از میان بردارند. فرهنگ‌پذیری جریانی است پیچیده و چندبُعدی. بیشتر مطالعات اولیه به

تماس میان یک فرهنگ اروپایی و یک فرهنگ شفاهی در شرایط فرادست - فرودست توجه داشته‌اند در حالی که امروزه می‌توان تظاهرات پیچیده‌تری را مشاهده کرد. حضور ماهواره‌ها و تماسهای بازرگانی و ایجاد سازمانهای منطقه‌ای و ورامنطقه‌ای و جهانی جلوه‌های بسیار بغرنج‌تری را به نمایش درآورده‌اند که مطالعات خاص خود را طلب می‌کنند. مطالعات مربوط به تغییر محتوای فرهنگی اطلاع‌چندانی در مورد تغییرات ساختاری به‌دست نمی‌دهند. مثلاً استفاده از داروهای جدید فقط جریان جانشینی داروهای قدیم را توسط داروهای جدید نشان نمی‌دهند، بلکه تغییراتی در زمینه‌ی نقش طبیب، پرستار و کارکردهای اجتماعی بیماری به‌بار می‌آورند. مطالعات مربوط به تغییراتی که در احوال افراد بر اثر فرهنگ‌پذیری رخ می‌دهد مورد توجه بسیاری از انسان‌شناسان بوده است. گاه می‌بینیم که افرادی دو نقش متفاوت در دو فرهنگ ایفاء می‌کنند. از این رو آنان را دو فرهنگی می‌نامیم. این قبیل افراد می‌توانند حامل دگرگونیها و پیامهایی در یکی از دو فرهنگ یا هر دو فرهنگ باشند و نقشی مؤثر به عهده بگیرند و روندهای انطباق و جذب را شتاب بدهند.

۳. درباره‌ی روابط میان فرهنگها

حال می‌دانیم که تأمل و تفکر راجع به مفهوم فرهنگ بر اثر مطالعات مربوط به فرهنگهای خاص و همچنین اصول عام فرهنگ غنا و ژرفا یافته است. اما گشایش میدان تازه‌ای در حوزه‌ی پژوهشهای فرهنگی درباره‌ی فراگردهای خاصی که «فرهنگ‌پذیری» نام گرفته است، پیشرفت نظری جدیدی به‌بار آورد. گرچه موضوع تمایس فرهنگی در برخی از پژوهشها سربرآورده بود، با این حال تا مدتها مسئله‌ی دگرگونیهای فرهنگی ناشی از تماس فرهنگی، تشخیص و منزلت ویژه‌ای کسب نکرده بود. انسان‌شناسان پیر و مکتب اصالت اشاعه به پدیده‌های وام گرفته و به انتشار «ویژگیهای» فرهنگی از یک کانون فرضی علاقه نشان می‌دادند، ولی آثارشان بر نتیجه‌ی عمل اشاعه‌ی فرهنگی تأکید می‌گذاشت و فقط حالت نهایی مبادله‌ای یکسویه را در نظر می‌گرفت. از این گذشته، اشاعه‌ای که بدین شکل مطالعه می‌شد الزاماً به موضوع تماس

میان فرهنگ دهنده و فرهنگ گیرنده عنایتی نمی‌کرد. همان‌سان که ملویل هرسکوویتس، انسان‌شناس آمریکایی تأکید کرده است، می‌باید پژوهشهایی در زمینه‌ی فرهنگ‌پذیری راه می‌افتاد تا سازوکارهای فرهنگ را بهتر بتوان درک کرد. هرسکوویتس را از پیشگامان مطالعات فرهنگ‌پذیری می‌دانند. او می‌گوید هنگامی که سنتها در تعارض قرار می‌گیرند، جریان باز تطبیق در درون یک فرهنگ نشان می‌دهد که عناصر مختلف فرهنگ چگونه به هم پیوند می‌خورند و تمامی آنها چه کارکردهایی به عهده می‌گیرند.

به نظر روزه باستید (Roger Bastide) احتمال دارد که سمت‌گیری آغازین رشته‌ی قوم‌شناسی به سوی فرهنگهای مشهور به فرهنگهای «ابتدایی» علت اصلی عقب‌افتادن پژوهشهای مربوط به حوزه‌ی فرهنگ‌پذیری باشد. قوم‌شناسان تا مدت‌ها درگیر چیزی بودند که آن را «خرافات مردمان ابتدایی» یا حتی «اسطوره‌ی مردمان ابتدایی» می‌نامیدند. اینان ترجیح می‌دادند توجه خود را معطوف کنند به فرهنگهای بسیار «کهن» (archaïque). تصورشان بر این بود که مطالعه‌ی چنین فرهنگهایی می‌تواند شکلهای آغازین زندگی اجتماعی و فرهنگی را بشناساند و نحوه‌ی پیچیده‌تر شدن و بغرنج‌تر شدن آنها را در دورانهای بعد بنمایاند. بنابراین استدلال، آن‌چه را که ساده‌تر است آسان‌تر می‌توان درک کرد در قیاس با آن‌چه که پیچیده‌تر است. پس از همان‌جا می‌بایست به مطالعه‌ی فرهنگها رو آورد.

افزون بر این، فرهنگهای ابتدایی را دست‌نخورده می‌دانستند، یعنی فرهنگهایی که بر اثر تماس با فرهنگهای دیگر اصلاً تغییر نکرده‌اند، یا فقط به دگرگونی اندکی تن داده‌اند. از این رو قوم‌شناسان نه تنها وسواسهای پژوهشی خود را متوجه خصوصیات آغازین هر فرهنگ کرده بودند، بلکه می‌خواستند در عین حال در جهت شناسایی خصلتهای اصیل هر فرهنگ گام بردارند. از این منظر هرگونه آمیزش فرهنگها را پدیده‌ای می‌پنداشتند که به «خلوص» و پاکی آغازین آسیب می‌رساند و کار میدانی پژوهشگر را مخدوش می‌سازد. به همین سبب حداقل در وهله‌ی اول نمی‌بایست مطالعه‌ی آمیزش و تماس فرهنگی را اولویت بخشید.

در چنین شرایطی، به نظر دنیس کوش، شگفت‌انگیز نیست که یکی از پایه‌گذاران اصلی مفهوم فرهنگ‌پذیری را هرسکوویتس بدانیم که در سالهای پایانی دهه‌ی بیست قرن بیستم (از ۱۹۲۸) از مطالعات مربوط به سرخ‌پوستان که تقریباً به تنها موضوع مورد علاقه‌ی پژوهشهای میدانی در انسان‌شناسی تبدیل گشته بود، رو برگرداند و به تجزیه و تحلیل فرهنگ سیاهانی علاقه نشان داد که اجدادشان بردگان آفریقایی بودند. از آن جاکه هرسکوویتس نزد «بواس» درس آموخته بود طبیعی می‌نمود که منشاء آفریقایی فرهنگ سیاهان قاره‌ی آمریکا را مورد توجه خاص قرار دهد. هرسکوویتس مطالعات خود را متمرکز ساخته بود روی پدیده‌های آمیزش فرهنگی. از این راه توانست قلمرو پژوهشی تازه‌ای به نام آفریقا-آمریکاشناسی (Afro-Americanology) بگشاید و نشان دهد که داده‌های فرهنگ‌پذیری به‌اندازه‌ی داده‌های به‌اصطلاح فرهنگی خالص و ناب، سزاوار توجه‌اند و از نظر علمی جذاب.

تحول مشابهی در سالهای پنجاه قرن میلادی کنونی در قوم‌شناسی در فرانسه به وقوع پیوست. روزه باستید مطالعه راجع به فرهنگ آفریقایی-برزیلی را پی گرفت تا بتواند از این راه جریانهای فرهنگ‌پذیری را شناسایی کند. او به رویکرد دورکیم در مورد شکلگیری و تحول فرهنگ انتقاد کرد و این روش را مسئول واپس‌ماندگی تحقیقات فرانسوی در زمینه‌ی فرهنگ‌پذیری دانست.

با وجود آن که دورکیم می‌کوشید بر شیوه‌ی اورگانیسم اندیشی (organicism) که جامعه را به اورگانیسمی زیست‌شناختی تشبیه می‌کرد غلبه کند، با این حال بر این باور بود که توسعه‌ی جامعه‌ی بشری در اساس از درون صورت می‌گیرد. به عقیده‌ی دورکیم دگرگونی اجتماعی و فرهنگی در اصل برپایه‌ی تحول درونی جامعه به وقوع می‌پیوندد. تغییرات وارد شده از بیرون بر خصوصیات ویژه‌ی جامعه اثر چشمگیری برجا نمی‌نهد. عامل عمده به نظر او همانا عنصر درونی است. از این رو پژوهشگر باید به پویایی فرهنگی درونی هر جامعه توجه کند. دورکیم در این ارتباط تأکید داشت که منشاء اولیه‌ی روندهای اجتماعی کمابیش مهم را باید در چارچوب محیط اجتماعی درونی همان جامعه جست‌وجو کرد، زیرا محیط اجتماعی بیرونی،

یعنی محیطی که بر اثر حضور جامعه‌های پیرامونی ایجاد شده است و مستعد انجام دادن برخی اعمال است، فقط می‌تواند، به مدد میانجیهای محیط اجتماعی درونی، بر کارکردهای حمله و دفاع اثر بگذارد. به عبارت دیگر دورکیم می‌خواهد بگوید که پذیرش و طرد عنصر بیرونی بستگی دارد به عوامل درونی در هر جامعه. به این اعتبار محیط بیرونی هنگامی می‌تواند نقشی مؤثر داشته باشد که عنصر درونی آمادگی اثرپذیری از خود نشان دهد. دورکیم در ضمن در این ارتباط تأکید می‌کند که دو نظام اجتماعی و فرهنگی به کل متفاوت از هم نمی‌توانند در یکدیگر نفوذ کنند که در نتیجه احتمال ایجاد جامعه‌ای درهم آمیخته سخت ضعیف خواهد بود. به نظر دورکیم جامعه‌هایی که باهم ترکیب می‌شوند نباید چندان از هم دور باشند و گرنه اجماع اخلاقی میان آنها غیرممکن می‌گردد. به نظر دنیس کوش مواضع نظری دورکیم موجب شد که تحقیقات انسان‌شناسی در فرانسه مدتی طولانی از توجه به مسئله‌ی رویارویی فرهنگها غفلت کند. کوششهای روزه باستید در زمینه‌ی تحقیقات آفریقایی - برزیلی، و ژرژ بالاندیه در مورد جامعه‌ی معماری در آفریقا، آن‌هم پس از جنگ دوم جهانی، این امکان را فراهم آورد که فرانسه بتواند از نگرش دورکیم فاصله بگیرد و با پرسشهای تازه‌ای در حوزه‌ی فرهنگ دست و پنجه نرم کند.

۴. ابداع مفهوم فرهنگ‌پذیری

مشاهدات و تأملات مربوط به پدیده‌ی تماس میان فرهنگها همزمان بوده است با ابداع مفهوم فرهنگ‌پذیری. اما نکته‌ی مهم این است که این مشاهدات در بیشتر موارد بدون اتکاء به نظریه‌ای تشریحی انجام پذیرفته است و اغلب آلوده بوده است به ارزشداوری نسبت به آثار تماسهای فرهنگی. برخی از مشاهده‌گران آمیزش فرهنگی را بسان اختلاط نژادی دانسته‌اند و از آن همچون پدیده‌ای منفی و کمابیش آسیب‌شناختی یاد کرده‌اند. حتی امروز هنگامی که فردی را «فرهنگ‌پذیرفته» خطاب می‌کنند، در واقع تأسف خود را بر زبان می‌آورند و می‌خواهند بگویند چیزی غیرقابل جبران به وقوع پیوسته است. انسان‌شناسی و جامعه‌شناسی فرهنگ نمی‌خواهد درگیر چنین

داوریهای مثبت یا منفی بشود. اصطلاح فرهنگپذیری در حوزه‌ی فرهنگ‌شناسی (انسان‌شناسی، جامعه‌شناسی) محتوایی کاملاً توصیفی دارد و از هرگونه موضعگیری اصولی به‌دور است.

به نظر دنیس کوش اصطلاح فرهنگپذیری را جی. دبلیو. پاول (J. W. Powell) انسان‌شناس آمریکایی به سال ۱۸۸۰ ضرب کرد. او می‌خواست بدین وسیله انتقال شیوه‌های زندگی و اندیشه‌ی مهاجران را در تماس با جامعه‌ی آمریکایی مورد توجه قرار دهد؛ به همین لحاظ اصطلاح acculturation را به کار گرفت. این واژه نمی‌خواهد به زدوده شدن فرهنگ یا به اصطلاح «فرهنگ‌زدایی» (deculturation) پردازد و فقط به این وجهه از تحول فرهنگی چشم بدوزد. در واژه‌ی acculturation، پیشوند «a» جنبه‌ای سلبی (privatif) ندارد، بلکه از نظر ریشه‌شناختی از ad لاتین برمی‌آید و نشانگر حرکتی است نزدیکی جوینده یا به اصطلاح «تقریب» گرا. در سالهای دهه‌ی سی میلادی تأملات و تفکرات منظمی راجع به پدیده‌ی دیدار یا رویارو شدن فرهنگها در میان انسان‌شناسان آمریکایی سر برکشید و در نتیجه تعریفی مفهومی از این واژه به دست داده شد. از این تاریخ به بعد دیگر نمی‌شد این واژه را بی‌دقت و مبهم به کار گرفت. از این رو وقتی که انسان‌شناسان فرهنگی از فرهنگپذیری سخن می‌گویند می‌باید الگوی فرهنگپذیری موردنظر خود را روشن کنند و روشن بگویند که این فرهنگپذیری چگونه و بر اثر چه عواملی به‌بار آمده است.

۵. بیانی‌ی مطالعات فرهنگپذیری

پیش از آن که داده‌های تجربی در زمینه‌ی فرهنگپذیری وسعت و غنای زیاد بیابند، شورای پژوهشهای علوم اجتماعی ایالات متحده‌ی آمریکا که در سال ۱۹۳۶ به وجود آمده بود، کمیته‌ای را مأمور سنجش پژوهشهای مربوط به فرهنگپذیری کرد. شرکت‌کنندگان در این کمیته عبارت بودند از: روبرت ردفیلد، رالف لیتون و ملویل هرسکوویتس. این کمیته بیانی‌ای در مورد فرهنگپذیری فراهم آورد که به «بیانی‌ی مطالعات فرهنگپذیری» (در سال ۱۹۳۶) شهرت یافته است. از جمله، در این بیانی‌ی آمده است که فرهنگپذیری

مجموعه‌ی پدیده‌هایی را می‌نامند که حاصل تماس مستمر و مستقیم میان گروه‌هایی از افراد فرهنگهای مختلف است و دگرگونی‌هایی را در الگوهای فرهنگی یکی از دو گروه یا هر دو موجب می‌شوند.

براساس این بیانیه، فرهنگ‌پذیری را نباید با «دگرگونی فرهنگی» همسان گرفت. اصطلاح دگرگونی فرهنگی را انسان‌شناسان بریتانیایی به کار بستند. دگرگونی فرهنگی یک خصلت اساسی دارد و در نتیجه می‌توان آن را ناشی از علل درونی به حساب آورد. همین اصطلاح را در مورد دو پدیده‌ی دیگر به کار بردند: دگرگونی فرهنگی درونی (endogène) و دگرگونی فرهنگی بیرونی (exogène). در این جا فرض بر این است که این دو پدیده از قوانین مشابهی تبعیت می‌کنند که چندان موجه نمی‌نماید.

از این گذشته فرهنگ‌پذیری را نیز نباید همانند همسان‌سازی (assimilation) گرفت. همسان‌سازی، مرحله‌ی نهایی جریان فرهنگ‌پذیری است. در آن هنگام تصور بر این بود که همسان‌سازی به ندرت اتفاق می‌افتد، اما امروز که فرهنگ جهانی نیرومند و همسان‌سازی سر برآورده است باید به این پدیده از نو نگاه انداخت.

و بالاخره آن که فرهنگ‌پذیری را نباید با مفهوم «اشاعه» اشتباه کرد. گرچه وقتی که از فرهنگ‌پذیری سخن می‌رود همواره با پدیده‌ی اشاعه‌ی فرهنگی مواجه می‌شویم، ولی باید در نظر داشت که اشاعه می‌تواند بدون تماس مستمر و مستقیم نیز پدیدار شود. از طرف دیگر، اشاعه فقط جنبه‌ای از روند فرهنگ‌پذیری را در بر می‌گیرد در حالی که فرهنگ‌پذیری پدیده‌ای است بغرنج و چندبُعدی.

«بیانیه‌ی فرهنگ‌پذیری» سهمی تعیین‌کننده و دقیق در مطالعات فرهنگی دارد. این بیانیه میدان تازه و ویژه‌ای در برابر پژوهشهای فرهنگی می‌گشاید و ابزار نظری مناسبی فراهم می‌آورد. بیانیه با توجه به پژوهشهای انجام شده، طبقه‌ای خاص از مواد به دست آمده را پیشنهاد می‌کند و سنخ‌شناسی جدیدی از تماسهای فرهنگی فراهم می‌آورد که در زیر خصوصیات عمده‌ی آن را می‌آوریم:

— تماسهای فرهنگی می‌توانند خصلتی دوستانه یا خصمانه داشته باشند،

— تماسها در میان گروه‌هایی تقریباً از نظر اندازه برابر یا کاملاً متفاوت سر برمی‌آورند،

— تماس در میان گروه‌های فرهنگی همسطح یا متفاوت از نظر پیچیدگی به وجود می‌آیند،

— تماسها می‌توانند حاصل استعمار یا مهاجرت باشند.

با توجه به این سنخ‌شناسی می‌توان از موقعیتهای فرادست (مسلط) یا فرودست (وابسته) در چارچوب روند فرهنگپذیری یاد کرد؛ از روند فرهنگپذیری یعنی شیوه‌های «گزینش» عناصر وام گرفته یا مقاومت در برابر وام‌گیری سخن گفت؛ اشکال ادغام عناصر را در الگوی منشاء مورد توجه قرار داد؛ مکانیسمها (سازوکارها)ی روان‌شناختی ترغیب‌کننده یا بازدارنده‌ی فرهنگپذیری را در نظر گرفت؛ و سرانجام آن که می‌توان به نتایج اساسی و احتمالی فرهنگپذیری، شامل واکنشهای منفی و اغلب جنبشهای «ضد فرهنگپذیری» توجه داشت.

هرسکو ویتس، لیستون و ردفیلد می‌خواستند بغرنجی پدیده‌های فرهنگپذیری را بنمایانند. فرهنگپذیری با توجه به آنچه آمد پدیده‌ای است پویا و آنچه که باید مورد تجزیه و تحلیل قرار بگیرد همانا روند فرهنگپذیری است و نه فقط نتایج حاصل از تماس فرهنگی.

۶. پیچیدگیهای نظری فرهنگپذیری

انسان‌شناسان آمریکایی برخلاف نظریات ساده‌اندیشانه و قوم‌مدارانه‌ای که در مورد فرهنگپذیری عنوان می‌شد و به سود فرهنگ غرب به میدان آمده بودند، در تجزیه و تحلیل‌هایشان مفهوم «گرایش» (tendance) را که ساپیر از رشته‌ی زبان‌شناسی وام گرفته بود، وارد ساختند تا بتوانند توضیح دهند که به چه علت فرهنگپذیری را نباید گروهش خالص و ناب به فرهنگی دیگر تلقی کرد. انتقال فرهنگ آغازین به فرهنگ دیگر از طریق «گزینش» عناصر فرهنگی وام گرفته صورت می‌گیرد، و این گزینش با توجه به «گرایشهای» ژرفی رخ می‌دهد که در فرهنگ گیرنده وجود دارد. فرهنگپذیری الزاماً به امحاء فرهنگ گیرنده نمی‌انجامد و منطق درونی آن را دگرگون نمی‌سازد.

هرسکوویتس برای آن که بتواند سطوح مختلف فرهنگ‌پذیری را ژرف‌تر بنگرد، مفهوم تازه‌ای به نام «باز تفسیر» (reinterpretation) ضرب کرد. باز تفسیر روندی است که بر اثر آن معناهای قدیم به عناصر جدید نسبت داده می‌شوند یا روندی است که بر اثر آن ارزشهای جدید، معناهای فرهنگی شکلهای قدیم را تغییر می‌دهند.

بیشتر انسان‌شناسان فرهنگی، حتی خود هرسکوویتس، بخش نخست این تعریف را برگرفتند و به کار بستند، زیرا که به عنوان وارثان مکتب فرهنگ‌باوری (culturalism) خود را به اصل تداوم معنایی فرهنگها، حتی در عرصه‌ی تغییر، متعهد می‌دانستند. مثال بارز این مورد را می‌توان در شیوه‌ی خاصی که گاهوکو - کاماها در گینه‌ی نو فوتبال بازی می‌کردند، مشاهده کرد. اینان که از طریق کارگزاران مذهبی با این بازی آشنا شده بودند، فقط به شرط آن که دو طرف به تساوی برسند، بازی را متوقف می‌کردند؛ در نتیجه ممکن می‌بود که چند روز بازی را ادامه دهند. این جریان نشان می‌دهد که فوتبال در نظر اینان فاقد معنای رقابت است، بلکه برعکس می‌کوشند این بازی را مطابق آیینهای خود درآورند و همبستگی میان خود را تقویت کنند. از این رو می‌توان گفت که در این جا معناهای قدیم به عناصر جدید اختصاص داده می‌شوند.

نظریه‌پردازان در انسان‌شناسی آمریکایی این امکان را فراهم آورد که بتوان دگرگونیهای فرهنگی مرتبط با فرهنگ‌پذیری را امری اتفاقی به حساب نیاورد. قانون عامی که بر اثر این کوششهای نظری وضع شد می‌گوید: عناصر غیرنمادین (مانند عناصر فنی و مادی) یک فرهنگ سهل‌تر از عناصر نمادین (مانند عناصر مذهبی، ایدئولوژیک و جز آن) قابل انتقال هستند.

روژه باستید می‌گوید بارنت (H. G. Barnett) برای آن که پیچیدگی فراگرد فرهنگ‌پذیری را نشان دهد، سه عنصر را در زمینه‌ی ویژگیهای فرهنگی از هم متمایز می‌کند: شکل، کارکرد و معنا. براساس این تمایز سه قاعده‌ی مکمل را می‌توان اعلام کرد:

(۱) هرچه شکل از فرهنگ پذیرنده دورتر و با آن بیگانه‌تر یا غیرعادی‌تر باشد، پذیرش آن سخت‌تر است،

(۲) شکلهای آسان‌تر می‌توان انتقال داد تا کارکردها را. بارنت، برخلاف

اندیشه‌ی مالینووسکی، تأکید می‌کند که کارکردهای هم‌ارز وارد شده در یک فرهنگ به‌ندرت می‌توانند به گونه‌ای مؤثر و کارآمد جانشین نهادهای قدیم بشوند.

۳) یک ویژگی فرهنگی، صرف‌نظر از شکل و کارکردش، هرچه از نظر معنایی با فرهنگ پذیرنده سازگارتر باشد، بهتر پذیرفته و جذب می‌شود. در این جا اندیشه‌ی باز تفسیر هر سکویتس را باز می‌یابیم.

۷. نظریه‌ی فرهنگ‌پذیری و مکتب فرهنگ‌مداری (Culturalism)

دنیس کوش می‌گوید نظریه‌ی فرهنگ‌پذیری بر اثر چالش مکتب فرهنگ‌محوری پسا‌گرفت. از این رو شاید شگفت‌انگیز نباشد که فرهنگ‌پذیری را دچار همان محدودیتها و تنگناهایی ببینیم که مکتب فرهنگ‌مداری (فرهنگ‌باوری یا فرهنگ‌محوری) با آنها دست‌به‌گریبان است. مکتب فرهنگ‌پذیری به میزان زیاد معطوف می‌شود به برخی از «ویژگیهای» فرهنگی که آنها را منزوی در نظر می‌گیرد و از یاد می‌برد که مکتب «فرهنگ و شخصیت» سعی کرده است فرهنگ را به عنوان یک کل، یک نظام مستقر سازد. هر فرهنگ یک کل و یک وحدت سازمان‌یافته و ساخت‌بندی شده است که همه‌ی عناصر آن به یکدیگر وابسته‌اند؛ از این رو کسی که تصور می‌کند می‌تواند عناصر «مثبت» فرضی در یک فرهنگ را برگزیند و به عناصر مثبت فرضی در فرهنگی دیگر بپیوندد، راهی باطل را در پیش می‌گیرد. صرف‌نظر از ارزش‌دوریهای حاکم بر چنین دیدگاهی که به نوبه‌ی خود دشواریهایی را به بار می‌آورد، اصولاً چنین گزینش و پیوندی ناممکن می‌نماید. از این گذشته محققان مکتب فرهنگ‌پذیری، حتی هر سکویتس، بر مفهوم دیگری که آن را «بازمانده‌های فرهنگی» (survance) می‌نامیدند، سخت پافشاری می‌کردند. بازمانده‌های فرهنگی یعنی عناصری که از فرهنگ پیشین یا قدیم برگرفته و در فرهنگ ترکیبی جدید حفظ شده‌اند و می‌توانند به هر قیمتی تداوم فرهنگ را با وجود همه‌ی دگرگونیهای آشکار به اثبات برسانند و نشانگر نوعی «بومی‌گردانی» (naturalisation) باشند. در نتیجه فرهنگ همانند «طبیعت دوم» فرد تجلی می‌یابد که از آن نیز، مانند

طبیعت زیست‌شناختی او، نمی‌توان گریخت. تمامی علائق مطالعات پسینی در حوزه‌ی فراگرد فرهنگ‌پذیری متوجه این نکته بوده که بتوانند تشابه میان فرهنگ و طبیعت را نسبت به هم در نظر بگیرند و اهمیت پدیده‌های عدم تداوم را در فراگرد فرهنگ‌پذیری نمایان بسازند.

از این گذشته برخی از پژوهش‌های انسان‌شناختی درباره‌ی روندهای فرهنگ‌پذیری به نظر روزه‌باستید در چارچوب مکتب روان‌محوری (psychologisme) قرار گرفته‌اند. این استنباط از آن جهت سربرکشیده بود که انسان‌شناسان برای نقش فرد در تماس فرهنگی اهمیت زیاد قائل بودند.

به عقیده‌ی انسان‌شناسان افرادند که از فرهنگی با فرهنگی دیگر در تماس می‌آیند، نه فرهنگها. از این رو می‌گفتند فرهنگ را که امری است انتزاعی نباید شیئیت بخشید. اما این افراد به گروه‌های اجتماعی تعلق دارند، مانند گروه‌های جنسی، سنی، منزلتی و جز آن. فرد به هیچ‌نحو به طور مطلق دارای استقلال نیست. بنابر این شرکت فرد را در فراگرد فرهنگ‌پذیری نمی‌توان فقط با اتکاء به روان‌شناختی فردی درک کرد. محدودیتهای اجتماعی حاکم بر افراد را نیز باید در نظر گرفت. باستید می‌گوید حتی اگر بخواهیم به هر قیمت تجزیه و تحلیل خود را با توجه به معیارهای شخصیت فردی سامان بدهیم، نباید بافت اجتماعی و تاریخی مؤثر در شکلگیری شخصیت فردی را نادیده بگیریم. بررسیهای لیتون و کاردینر درباره‌ی شخصیت پایه نشان داد که می‌توان از چارچوب روان-محوری که خصلتی تقلیل‌دهنده دارد و راتر رفت و برای فهم رویدادهای فرهنگی به تکوین روانی اکتفاء نکرد. ایروینگ هالوول (Irving A. Hallowel) نیز نگرش مشابهی را برمی‌گزیند. او بر این باور است که دگرگونیهای شخصیتی اعضای نسلهای اول و دوم که در معرض فرهنگ‌پذیری قرار می‌گیرند، خصلتی سطحی دارد. دگرگونی عمقی در شخصیت پایه فقط در نسل سوم به وقوع می‌پیوندد.

۸. فرهنگ‌پذیری از نظر روزه‌باستید

در فرانسه مطالعات مربوط به فرهنگ‌پذیری با نام روزه‌باستید (۱۸۹۸ - ۱۹۷۴) که مسائل افرو-آمریکانیسم را پی می‌گرفت، پیوند خورده است. او

بیش از هر کس دیگر در بازشناسی انسان‌شناسی آمریکایی در زمینه‌ی فرهنگ‌پذیری سهم گرفته است و این میدان تحقیقاتی را در رشته‌ی انسان‌شناسی تشخیص بخشیده است. با آن که به کوششهای انسان‌شناسان آغازگر آمریکایی در پهنه‌ی فرهنگ‌پذیری ارج می‌نهاد، سعی وافر به کار بست تا در آثار مختلف خود رویکرد تازه‌ای را به پدیده‌ی فرهنگ‌پذیری بنیان بگذارد.

روژه باستید که جامعه‌شناسی را نیز مانند انسان‌شناسی آموخته بود بر این باور تأکید می‌گذاشت که عنصر فرهنگی را نمی‌توان مستقل از عنصر اجتماعی مورد مطالعه قرار داد. به نظر او بزرگترین نقص و محدودیت مکتب «فرهنگ‌محوری» آمریکایی این است که در آثار خود در مورد فرهنگ‌پذیری به ارتباط میان عنصر فرهنگی و عنصر اجتماعی توجه نکرده‌اند. در مکتب فرهنگ‌محوری این خطر به چشم می‌خورد که امور اجتماعی به امور فرهنگی تقلیل بیابند (برعکس هم می‌توان گفت این امکان وجود دارد که در مکتب جامعه‌شناسی محوری، امور فرهنگی به امور اجتماعی تقلیل پیدا کنند).

بر اساس آنچه آمد روابط فرهنگی را باید در داخل چارچوبهای مختلف روابط اجتماعی مورد مطالعه قرار داد، روابطی مانند جذب، رقابت، تعارض و همستیزی. رویدادها و پدیده‌هایی همچون آمیزش فرهنگی، اختلاط فرهنگی - یعنی همسان‌سازی (assimilation) را باید در چارچوب مناسب خود جا داد؛ یعنی باید در چارچوب ساخت‌بندی (structuration) یا ساخت‌شکنی (déstructuration) اجتماعی‌شان، مورد مطالعه قرار داد.

باستید معتقد بود که مکتب فرهنگ‌محوری میان سطوح مختلف واقعیت، ابهام و اغتشاش به بار می‌آورد و دیالکتیک میان روبنا و زیربنا را درست درک نمی‌کند. در حالی که به نظر او دقیقاً به مدد همین دیالکتیک می‌توان پدیده‌ی فرهنگ‌پذیری و واکنشهای زنجیره‌ای را شناخت و فهمید. تمامی دگرگونیهای فرهنگی، آثار ثانوی (effets secondaires) پیش‌بینی نشده به وجود می‌آورند؛ حتی اگر این آثار همزمان با دگرگونیها به وقوع نپیوندند به هر حال نمی‌توان آنها را نادیده گرفت.

برای روشن شدن نکته‌ای که در بالا آمد، یک مثال می‌آوریم. ورود پول، به عنوان عامل واسطه در جریان مبادله، همراه با استعمار در جامعه‌ی سنتی آفریقایی فقط موجب گذار و دگرگونی اقتصاد کالایی و باز توزیع (redistribution) نمی‌شود. ورود پول دگرگونی‌های دیگری هم به همراه می‌آورد، به‌ویژه در نظام‌های همسرگزینی. مطابق قاعده‌ی عرفی برای همسرگزینی می‌بایست چیزی به عنوان جبران و تلافی در اختیار خانواده‌ی عروس گذاشت. در برخی از جوامع پیرو این منطق که در قبال هر هدیه‌ای باید به نحوی تلافی کرد، تعدادی دام به خانواده‌ی عروس می‌دهند. پول که جانشین کالا می‌گردد، ساختار مبادله را به نحوی عمیق تغییر می‌دهد: گردآوری پول لازم برای پرداخت شیر بهای عروس دیگر مستلزم همکاری تمامی شبکه‌ی خویشاوندی نیست، برخلاف وضعیت سنتی که داماد باید با اهداء یک گله بهای موردنظر را بپردازد. بدین ترتیب ازدواج به امری فردی تبدیل می‌گردد و بیش از پیش به صورت معامله‌ای اقتصادی، و نه اجتماعی، درمی‌آید، در حالی که در وهله‌ی نخست غایت مبادله در ازدواج سنتی، ایجاد اتحاد میان دو گروه از خویشاوندان بوده است. در مواردی که عروس می‌تواند مانند بازرگان یا مزدبگیر شخصاً درآمد پولی داشته باشد، آسان‌تر می‌تواند طلاق بگیرد، زیرا که قادر است پولی را که همسرش پرداخته است پس بدهد. از این رو طلاق افزایش می‌یابد در حالی که یکی از کارکردهای شیربها در ازدواج سنتی تضمین ثبات ازدواج بوده است. در مقابل این آسیب دوگانه‌ای که به اصول اخلاقی وارد آمده بود (یعنی «خرید عروس» و عدم ثبات ازدواج) کارگزاران مذهبی (میسونرها) ناگزیر رسم شیربها را لغو کردند. این عمل انتظارات آنان را برنیاورد: از یک سو زن و شوهر دیگر خود را ازدواج کرده نمی‌پنداشتند، و از سوی دیگر زنان که دیگر خود را متعهد به پس دادن شیربها نمی‌دیدند، سهل‌تر به طلاق رو می‌آوردند و همسری دیگر برمی‌گزیدند.

روژه باستید با ارجاع به مارسل موس می‌گوید جریان فرهنگ‌پذیری یک پدیده‌ی اجتماعی فراگیر را به‌وجود می‌آورد. فرهنگ‌پذیری با تمامی سطوح واقعیت اجتماعی و فرهنگی در تماس می‌آید. به همین سبب جریان

دگرگونی فرهنگی را نمی‌توان، نه به‌طور افقی در داخل یک سطح و نه به‌طور عمودی میان سطوح مختلف، از پیش محدود کرد، همین نکته توهّمات کارگزاران مذهبی را در گذشته نشان و توضیح می‌دهد که خواستار یک فرهنگ‌پذیری محدود در میان بومیان بودند؛ یا امروزه، توهّمات کارگزاران اقتصادی را می‌بینیم که فکر می‌کنند می‌توانند با انتقال تکنولوژی به اصطلاح «سبک»، فرهنگ کشورهای عقب‌افتاده را حفظ کنند، در حالی که این تکنولوژی در نهایت می‌تواند به همان میزان ساخت گسیختگی به‌بار آورد که انتقال تکنولوژی «سنگین» که تصور می‌رفت آثاری مخرب‌تر داشته باشد. در واقع تمامی شبکه‌ی عملیاتی سنتی بر اثر انتقال تکنولوژی در معرض تغییر قرار می‌گیرد و در نتیجه کلیه‌ی روابط اجتماعی مرتبط با آن دگرگون می‌شود.

۹. سنخ‌شناسی تماس فرهنگی

روژه باستید اندیشه‌ی طبقه‌بندی گونه‌های مختلف فرهنگ‌پذیری را از انسان‌شناسی آمریکا وام گرفت، اما از آن‌جا که فرهنگ‌پذیری را فراگردی فوق‌العاده پیچیده می‌دانست و نمی‌خواست به توصیفی ساده یا تعمیم‌دانه‌ی افراطی تن دهد، سنخ‌شناسی خاص خود را طراحی کرد. نظر به این که باستید به عنصر اجتماعی اهمیت می‌داد، کوشید در این سنخ‌شناسی نیز چارچوب‌های اجتماعی را وارد کند.

باستید سعی دارد «موقعیتها» (situations) تماس، مانند «موقعیت استعماری» را که ژرژ بالاندیه (Georges Balandier) در سال ۱۹۵۵ مطرح ساخت، به تعریف درآورد. با این حال او با نظر شتابزده‌ی بالاندیه که معتقد بود انسان‌شناسی فرهنگی موقعیت‌های اجتماعی را به حساب نمی‌آورد، موافقت نداشت. باستید یادآور می‌شود که «بیانیه» این مورد را به عنوان یک موضوع مطرح کرده است، اما این بخش از برنامه‌ی تحقیق که «بیانیه» در نظر گرفته است به رشد پژوهش‌های انسان‌شناسی فرهنگی در ایالات متحده نینجامیده است. در نظر گرفتن موقعیت‌های احتمالی مختلف همان اندازه از نظر روش‌شناختی اهمیت دارد که مفهوم عام فرهنگ‌پذیری که اغلب بستگی

دارد به «موقعیت» خاصی که تحقیق به بررسی آن می‌پردازد.

در همه‌ی موقعیتهای فرهنگ‌پذیری باید گروه‌های دهنده و گروه‌های گیرنده را یکسان به حساب آورد. اگر به همین اصل وفادار بمانیم در آن صورت نمی‌توانیم از یک ارتباط یکسویه سخن به میان آوریم و فقط فرهنگ‌دهنده یا فرهنگ‌گیرنده را عامل تعیین‌کننده بدانیم. فرهنگ‌پذیری هرگز ارتباطی یکسویه به بار نمی‌نشانند. به همین علت روزه باستید اصطلاح «نفوذ متقابل» (interpénétration) یا «تلاقی دوسویه» (entrecoisement) فرهنگها را پیشنهاد می‌کند به جای فرهنگ‌پذیری که نمی‌تواند به وضوح متقابل بودن یا دوجانبگی اثرگذاری را بنمایاند.

باستید با توجه به سه معیار بنیادی، سنخ‌شناسی خود را طراحی می‌کند: اول معیار عام، دوم معیار فرهنگی، سوم معیار اجتماعی. معیار نخست یعنی حضور یا فقدان دست‌آموز کردن (manipulation) واقعیتهای فرهنگی و اجتماعی. در این حالت سه گونه موقعیت سر برمی‌آورد:

● فرهنگ‌پذیری خودانگیخته، طبیعی، آزاد که در حقیقت هیچ‌گاه به صورت کامل تحقق پیدا نمی‌کند. در این حالت، دگرگونی فقط بر اثر تماس به وجود می‌آید و هر یک از دو فرهنگ حاضر بر اساس منطق درونی خود عمل می‌کند.

● فرهنگ‌پذیری سازمان‌یافته اما اجباری به سود فقط یک گروه، مانند موقعیت بردگی یا استعماری. در این جا قصد این است که در کوتاه‌مدت، فرهنگ گروه تحت سلطه به نفع گروه غالب یا سلطه‌گر تغییر بیابد. فرهنگ‌پذیری در این حالت به کمال نمی‌رسد و فقط در بخشهایی تحقق می‌یابد که از نظر فرهنگ سلطه‌گر به علت عدم شناخت از علّیت فرهنگی به ناکامی می‌انجامد. این موقعیت اغلب موجب فرهنگ‌گسیختگی (décultration) می‌شود، بی‌آن که فرهنگ‌پذیری به بار آورد.

● فرهنگ‌پذیری برنامه‌ریزی و مهار شده که به صورت منظم به اجرا درمی‌آید و هدفگیری درازمدتی را پی می‌گیرد. برنامه‌ریزی، با شناخت از علّیتهای فرهنگی و اجتماعی کار خود را دنبال می‌کند. برنامه‌ریزی در نظامهای سرمایه‌داری منجر می‌شود به نئوکلینالیسم (استعمار جدید). در نظامهای

کمونیستی خواستار ایجاد «فرهنگ پرولتاریایی» است که «فرهنگ ملی» را در بر می‌گیرد و از آن در می‌گذرد. فرهنگ‌پذیری برنامه‌ریزی شده به یک گروه امکان می‌دهد که شیوه‌ی زندگی خود، مثلاً توسعه‌ی اقتصادی، را به عنوان یک آرمان تحمیل کند.

در این جا باستید رژیم کمونیستی را مثال می‌زند و به گونه‌های دیگر فرهنگ‌پذیری برنامه‌ریزی شده نمی‌پردازد. علی‌الاصول کلیه‌ی نظام‌هایی که شیوه‌ی زندگی خاصی را به جامعه تحمیل می‌کنند در همین مقوله می‌گنجند. معیار دوم که به نظم فرهنگی توجه دارد، دو عامل همگنی یا ناهمگنی فرهنگ‌های موجود و مورد بررسی را در نظر می‌گیرد.

و سرانجام، معیار سوم که به نظم اجتماعی توجه می‌کند و در این ارتباط به باز بودن یا بسته بودن نسبی جامعه‌هایی که در تماس می‌آیند، اهمیت می‌دهد. جامعه‌هایی که خصلت اشتراکی دارند و گونه‌گونی جدایی‌های اجتماعی اندکی از خود به نمایش می‌گذارند در برابر جامعه‌هایی قرار می‌گیرند که هویت آنها مبتنی است بر فردیت، تمایز و فرق‌گذاری. میزان نفوذ فرهنگی خارجی در این دو نوع جامعه متفاوت است.

با توجه به این سه معیار می‌توان الگوهای مختلفی در زمینه‌ی تماس فرهنگی تنظیم کرد که هر یک دارای سه بُعد عام نیمه‌سیاسی، فرهنگی و اجتماعی‌اند.

به نظر دنیس کوش، روزه باستید چندان به طبقه‌بندی پدیده‌های فرهنگ‌پذیری پایبند نیست، او سعی دارد که پدیده‌های مختلف فرهنگی را به مدد تجزیه و تحلیل عوامل مختلفی که می‌توانند نقشی در فرایند فرهنگ‌پذیری بازی کنند توضیح دهد بی‌آن که عوامل غیر فرهنگی را نادیده بگیرد. عوامل مختلف می‌توانند به‌طور متقابل یکدیگر را تقویت یا خنثی کنند. اگر متغیرهای تعیین‌کننده را در نظر بگیریم در اساس به موارد زیر دست می‌یابیم:

● عوامل جمعیت‌شناختی. چه گروه‌هایی در اکثریت‌اند و چه گروه‌هایی در اقلیت؟

اکثریت آماری را نباید با اکثریت سیاسی اشتباه کرد. مثلاً در موقعیت

استعماری اکثریت آماری از نظر سیاسی در اقلیت قرار می‌گیرد. یک جنبه‌ی دیگر عامل جمعیت‌شناختی، ساخت جمعیت در تماس است: نسبت جنسها، هرم سنی، جمعیت مجرد (مانند دوران فتح آمریکا یا در برخی از گونه‌های مهاجرت) یا خانواده‌های تازه تشکیل یافته و جز آن.

● عامل محیط زیست. محل تماس کجاست؟ در مستعمرات یا در متروپل؟ در فضای روستایی یا در فضای شهری؟

● عامل قومی یا «نژادی». ساخت روابط میان قومی چیست؟ آیا با روابط فرادست و فرودست سروکار داریم؟ از چه نوع: پدرسالارانه یا رقابتی؟ آن‌چه که به هنگام آزمایش عوامل مختلف مهم است، این است که ساختارهای احتمالی مختلف روابط اجتماعی را به حساب آوریم.

باستید در سطحی دیگر از تأملات خود که بسیار انتزاعی می‌نماید، اندیشه‌ی دو علیت را مطرح می‌کند که در همه‌ی فراگردهای فرهنگ‌پذیری جلوه‌ای دیالکتیک دارد: علیت درونی و علیت بیرونی. او نخستین کسی نیست که به این دو علیت توجه می‌کند، اما اولین کسی است که بر میانکنش (=تعامل) مستمر میان این دو تأکید می‌نهد. علیت درونی یک فرهنگ یعنی شیوه‌ی کارکرد ویژه‌ی آن فرهنگ و منطق خاص آن. علیت درونی می‌تواند دگرگونی فرهنگی برون‌زا را تقویت کند یا نقشی بازدارنده ایفاء کند. متقابلاً علیت برون‌زا که در ارتباط با دگرگونیهای برون‌زا قرار دارد، فقط بر اساس علیت درونی عمل می‌کند.

همین علیت دوگانه است که پدیده‌ی واکنشهای زنجیره‌ای را توضیح می‌دهد. علیت بیرونی دگرگونی را در مقطعی در یک فرهنگ برمی‌انگیزاند. این دگرگونی را این فرهنگ بر اساس منطق خاص خود «جذب» می‌کند و مجموعه‌ای از سازگاریهای پی‌درپی را به همراه می‌آورد. به بیان دیگر علیت بیرونی انگیزاننده‌ی علیت درونی است: هر نظام فرهنگی‌ای به نقطه‌ای می‌رسد که برای باز یابی حدی از انسجام از خود واکنش نشان می‌دهد.

باستید با دورکیم هم‌عقیده است که بر اهمیت فضای درونی تأکید می‌گذاشت، اما با بازنمایی نقش فضای بیرونی و به‌ویژه ارتباط دیالکتیکی آن با فضای درونی از او فاصله می‌گیرد. دیالکتیک پویای درونی و بیرونی منجر

می‌شود به یک ساخت‌بندی جدید فرهنگی که در چارچوب آن وقتی که دگرگونی فرهنگی سطحی باشد علّیت درونی تفوق می‌یابد، یا در همان چارچوب علّیت بیرونی می‌تواند بر علّیت درونی چیره شود چنان‌چه تقلید فرهنگی رواج داشته باشد.

۱۰. نوسازی مفهوم فرهنگ

برخی بر این عقیده‌اند که پژوهشهای فرهنگ‌پذیری به گونه‌ای ژرف بر جریان نوسازی فرهنگی اثر گذاشته است و تعریفی پویا از فرهنگ را فراهم آورده است. شاید به این اعتبار بتوان گفت که، به نظر دنیس کوش، ما از فرهنگ سخن نمی‌گوییم تا فرهنگ‌پذیری را بفهمیم، بلکه از فرهنگ‌پذیری حرف می‌زنیم تا فرهنگ را بفهمیم. هیچ فرهنگی در «موقعیتی ناب» قرار ندارد، همواره هویتی یکسان نداشته است و نمی‌تواند هیچ تأثیری از خارج نپذیرفته باشد. فراگرد فرهنگ‌پذیری پدیده‌ای است عام، هرچند که اشکال و درجات بسیار متنوعی به خود می‌گیرد.

در این فراگرد هر فرهنگی که در موقعیت تماس فرهنگی قرار می‌گیرد دستخوش ساخت‌زدایی و سپس ساخت‌یابی می‌شود و از این نظر همه‌ی نظامهای فرهنگی به چنین تحولی تن می‌دهند. همه‌ی فرهنگها دارای فراگردی واحد هستند:

- تشکیل (Construction)، ساخت‌زدایی (déconstruction) و ساخت‌یابی (reconstruction). آنچه که فرهنگها را از هم متمایز می‌سازد، موقعیتهای آنهاست. از این نظر شاید بتوان واژه‌ی فرهنگ‌یابی (culturization) را جانشین واژه‌ی فرهنگ (culture) کرد. فرهنگ‌یابی مضمون فرهنگ‌پذیری است و بُعد پویای فرهنگ را می‌نمایاند.

باستید بر این باور است که مطالعه‌ی مرحله ساخت‌زدایی از نظر علمی به همان اندازه مهم است که مرحله‌ی ساخت‌یابی. ساخت‌زدایی را نباید الزاماً پدیده‌ای منفی دانست که بالضروره به ترکیب‌زدایی (décomposition) فرهنگ بینجامد. اگر فرهنگ‌زدایی (déculturation) می‌تواند معلول دیدار فرهنگها باشد، در عین حال می‌تواند علّت ساخت‌یابی فرهنگی نیز قرار

بگیرد. باستید که به مطالعه‌ی موردی فرهنگهای افرو-آمریکایی می‌پرداخت، مشاهده کرد که با وجود قرن‌ها بردگی، یعنی ساخت‌زدایی اجتماعی و فرهنگی، سیاهان آمریکا توانستند فرهنگهای اصیل و پویا بیافرینند.

از این نظر باستید در برابر لوی استروس و دریافت او از مفهوم ساخت قرار می‌گیرد که به نظرش خصلتی ایستا دارد، نه پویا. او می‌گوید به جای ساخت باید از ساخت‌بندی (structuration)، ساخت‌زدایی و ساخت‌یابی سخن گفت. فرهنگ، ساختمانی (construction) است همزمان (synchrone) که در هر لحظه از طریق این سه حرکت خود را می‌پردازد. لوی استروس پیرو نظریه‌ای که در مورد ساخت‌گرایی دارد، نگرشی بدبینانه نسبت به پدیده‌های فرهنگ‌زدایی در جامعه‌های مستعمره ارائه می‌دهد. از نظر او این فرهنگ‌زدایی به انحطاط فرهنگی می‌انجامد که نشانه‌ای است از بیماری مشترک همگان.

در مواردی عوامل فرهنگ‌زدایی چیره می‌شوند و جلو فراگرد ساخت‌یابی فرهنگی را می‌گیرند. تکه‌های بازمانده از فرهنگ اصلی ممکن است با گوشه‌هایی از فرهنگ غالب همزیستی کنند اما ارتباط ساختاری میان آن دو به وجود نمی‌آید و معنای ژرف این عناصر محو می‌شود. این وضعیت نامتجانس نمی‌تواند به برپایی یک نظام منسجم مدد برساند. این ساخت‌زدایی بدون ساخت‌یابی احتمالی، نوعی گمراهی (désorientation) فردی پدیدار می‌کند که موجب بیماری روانی یا رفتارهای بزهکارانه می‌شود.

در بسیاری از مواقع ساخت‌زدایی، مرحله‌ی آغازین باز ترکیب (recomposition) فرهنگی به شمار می‌رود که کمابیش مهم خواهد بود. بعضی وقتها این امر به نوعی تحول (mutation) یا دگرگونی یا جهش فرهنگی منجر می‌شود؛ از این رو می‌توان گفت که عدم تداوم به سوی تداوم و استمرار حرکت می‌کند. در این مورد، باستید از «فرهنگ‌پذیری شکلی» (acculturation formelle) سخن می‌گوید، زیرا که این جریان با شکلهای (Gestalt) حتی شکلهای نفسانی (روانی) سروکار دارد - یعنی با ساختهای ناخودآگاه که از

طریق فرهنگ خبر و اطلاع دریافت می‌کنند. در مواردی دیگر فرهنگ‌پذیری را «مادی» (matérielle) می‌نامند، یعنی به محتوای آگاهی روانی مانند ارزشها و تجسمها (représentation) که محسوس‌اند می‌پردازد، مثل اشاعه‌ی یک خصوصیت فرهنگی، دگرگونی یک آیین، تبلیغ یک اسطوره.

این تمایزگذاری امکان می‌دهد که شماری از پدیده‌ها را بهتر بتوان درک کرد، به‌خصوص آنهایی را که پادفرهنگ‌پذیری (contre-acculturation) می‌نامند - مانند جنبشهای منجی‌گرانه، جنبشهای بینادگرا و به یک اعتبار همه‌ی جنبشهایی که خواستار بازگشت به اصل هستند. پادفرهنگ‌پذیری هنگامی رخ می‌دهد که فرهنگ‌زدایی آن‌قدر عمیق شده است که مانع بازآفرینی ناب و آسان فرهنگ اصلی می‌شود. اغلب جنبشهای پادفرهنگ‌پذیری الگوهای سازمانی و حتی نظامهای ناآگاهانه‌ی تجسمها (représentation)ی خود را از فرهنگ غالب که تصور می‌کنند با آن می‌ستیزند، وام می‌گیرند. پادفرهنگ‌پذیری همواره نوعی واکنش ناامیدانه به فرهنگ‌پذیری شکلی است. در این حالت هواخواهان فرهنگ‌پذیری می‌خواهند خود را «آفریقایی»، «عربی» یا «اسلامی» بکنند و اصالت آغازین خود را بازیابند. اینان فقط می‌خواهند آثار فرهنگ‌پذیری مادی را محدود سازند. پادفرهنگ‌پذیری شکلی، امری ناممکن است. پادفرهنگ‌پذیری شکلی را نمی‌توان با صدور حکم و فرمان به راه انداخت؛ نشانی از اراده‌ی آگاهانه ندارد. پادفرهنگ‌پذیری بی‌آن که به منشاء بازگردد، یعنی درست آن چیزی که در ابتدا اعلام می‌کند، یکی از گونه‌های ساخت‌یابی جدید فرهنگی به‌شمار می‌رود. گذشته را نمی‌سازد، بلکه چیزی تازه به‌بار می‌آورد.

مطالعات فرهنگ‌پذیری باعث بازآزمایی مفهوم فرهنگ شد. فرهنگ به این اعتبار کلیتی پویا، کمابیش منسجم و کمابیش همگن (امانه به‌طور کامل) می‌گردد. عناصر ترکیب‌کننده‌ی فرهنگ از منابع مختلف در زمان و در مکان به‌دست می‌آیند و هیچ‌گاه به‌طور مطلق در یکدیگر ادغام نمی‌شوند. به بیان دیگر فرهنگ مانند یک بازی در یک نظام می‌ماند. این بازی به روزنه‌ای می‌ماند که آزادی افراد و گروه‌ها در آن جاری می‌شود.

از این رو نمی‌توان از فرهنگهای «ناب» و فرهنگهای «دورگه» (metissee)

سخن گفت. بر اثر تماس فرهنگی، همه‌ی فرهنگها به درجات مختلف فرهنگی «آمیخته» (mixte) به حساب می‌آیند و در معرض تداوم و عدم تداوم قرار دارند. اغلب میان دو فرهنگی که مدتی طولانی در تماس با هم بوده‌اند تداوم بیشتری به چشم می‌خورد تا میان مراحل مختلف یک نظام فرهنگی معین در طول تاریخ. به بیان دیگر باستید می‌گوید گسستگی فرهنگی را باید بیشتر در نظم زمانی جست‌وجو کنیم تا در نظم مکانی. پیوستگی تأکید شده (یا مورد نظر) در یک فرهنگ معین، اغلب بیانگر رویکردی ایدئولوژیک است نه واقعیت. هنگامی که گسستگی در واقعیتها مشاهده می‌شود، بر تداوم ادعا شده تأکید بیشتری گذاشته می‌شود.

تمایز گذاشتن میان فرهنگها و در نظر گرفتن آنها به عنوان کلیتهای مجزا می‌تواند از نظر روش‌شناختی ابزار مفیدی به شمار آید که در تاریخ قوم‌شناسی ارزشی جست‌وجوگرانه داشته است و به تفکر درباره‌ی تنوع فرهنگی یاری رسانده است. یک فرهنگ معین کجا آغاز یا کجا متوقف می‌شود؟ پرس‌وجو درباره‌ی چنین پرسشی یعنی پرس‌وجو درباره‌ی «مقیاس» (échelle) مناسب در مطالعه و توصیف فرهنگها. لوی استروس به این پرسش پاسخ می‌دهد و می‌گوید فرهنگ مجموعه‌ای است قوم‌نگارانه که از نقطه‌نظر تحقیق نسبت به فرهنگهای دیگر مبین تفاوتهایی معنادار است. اگر بخواهیم تفاوت معنادار میان آمریکای شمالی و اروپا را تعیین کنیم، آنگاه با دو فرهنگ متفاوت سروکار داریم؛ اما اگر به فرض علاقه‌ی ما متوجه تفاوت معنادار میان مثلاً پاریس و مarseille بشود، در این حالت این دو مجموعه‌ی شهری می‌توانند به‌طور موقت به شکل دو واحد فرهنگی درآیند. از این گذشته اگر مجموعه‌ای از افراد را در نظر بگیریم، مشروط به این که از نظر زمانی و مکانی واقعیت داشته باشند، آنگاه همزمان با نظامهای متعدد فرهنگی مواجه خواهیم شد: نظام عام، نظام قاره‌ای، نظام ملی، نظام ایالتی، نظام محلی و جز آن؛ حتی خانوادگی، حرفه‌ای، عقیدتی، سیاسی و غیره.

ژان لو آمسل (Jean-Loup Amsele) می‌گوید گسستگی واقعی میان فرهنگهایی که به تدریج در ارتباط با هم قرار می‌گیرند، لااقل در درون یک فضای اجتماعی معین وجود ندارد. فرهنگهای مختلف را نمی‌توان به‌طور

مطلق نسبت به هم بیگانه دانست، حتی اگر به منظور کسب تشخیص بر تفاوت میان خود تأکید بگذارند. چنین وضعیتی قاعداً محقق را وادار می‌سازد که رفتاری «تداوم‌گرا» برگزیند و در نتیجه به بُعد ارتباطی، درونی و بیرونی نظامهای فرهنگی موجود اهمیت بدهد*.

* این فصل را با استفاده از منابع زیر نوشته‌ام:

- Ralph L. Beals / Harry Hoijer. An Introduction to Anthropology. The MCMILLAN Company. N.Y. 1971. PP. 600-616.
 Denys cuche. op. cit. PP. 53-67.
 Hartyiel / Hillmann. Wörterbuch der Sozioloie. A. kröner. 1982.

فصل چهارم

توسعه‌ی فرهنگی

۱. توسعه‌ی فرهنگی: مقدمه

مفهوم توسعه‌ی فرهنگی بر اثر کوششهایی که یونسکو در دهه‌ی هفتاد میلادی قرن بیستم به کار بست، از رواج چشمگیری در مباحث و گفتگوهای فرهنگی بهره‌مند شد. پیش از آن نیز یونسکو بابرپایی مجامعی کارشناسی در طی دهه‌ی شصت، ابزار لازم را جهت دامن زدن به این دست از تأملات و نگرشها فراهم آورده بود.

نخستین مجمع بزرگی که به مباحث سیاستهای فرهنگی، و همپای آن مباحث توسعه‌ی فرهنگی اختصاص یافت، «نشست بین دولتی راجع به ابعاد نهادی، اداری و مالی سیاستهای فرهنگی» در مقیاس جهانی بود. این نشست در سال ۱۹۷۰ توسط یونسکو سازمان داده شد که به خصوص به مفهوم توسعه‌ی فرهنگی و سیاستهای مرتبط با آن توجهی ویژه مبذول کرد.

به دنبال نشست بزرگ ۱۹۷۰ در شهر ونیز، نشستهای منطقه‌ای دیگر تدارک یافت که می‌بایست به مسائل خاص هر حوزه، و گاهی هر قاره، بپردازد. این گردهماییها در اروپا به سال ۱۹۷۲ (در هلسینکی)، در آمریکای لاتین به سال ۱۹۷۲ (در بوگوتا)، در آسیا به سال ۱۹۷۳ (در جاکارتا) و در آفریقا به سال ۱۹۷۵ (در آکرا) برگزار شد. از این میان مفهوم تازه‌ای ضرب گشت که میان دو مفهوم پیشین یعنی سیاست فرهنگی و توسعه‌ی فرهنگی

پیوندی عملی برقرار می‌ساخت: «سیاستهای توسعه‌ی فرهنگی». از آن جاکه یونسکو به جنبه‌های عملی فرهنگ و به عبارتی دیگر به اقدام فرهنگی دلبستگی نشان می‌داد و خواستار مشارکت هر چه بیشتر شهروندان هر کشور، هر حوزه و هر قاره در تصمیمات فرهنگی، یعنی زندگی فرهنگی از پیش اندیشیده، یا فرهنگ سازمان داده شده، بود به همین سبب به مباحث اجرایی و کاربردی علاقه‌ای فزاینده نشان می‌داد تا اسباب تحقق تأملات خود را در مقیاسی گسترده، در سطح جهان فراهم آورد. مفهوم «سیاستهای توسعه‌ی فرهنگی» در ضمن نشان می‌دهد که «سیاست فرهنگی» می‌خواهد «فرهنگ» را توسعه و در اختیار مردمان بیشتری قرار بدهد؛ یعنی مردمان بیشتری بتوانند از آن چه که به نام «فرهنگ» به جامعه عرضه می‌شود، سود بجویند و بهره بگیرند.

به یک اعتبار، توسعه‌ی فرهنگی را می‌توان نتیجه و حاصل توسعه‌ی عمومی دانست. هدفهای توسعه، و روشهای دستیابی به این هدفها، معرّف انتخابها و گزینشهایی است که در زمینه‌ی ارزشها به عمل می‌آید. این گزینشها با کل نظام اجتماعی - اقتصادی ارتباط پیدا می‌کند. در واقع توسعه امری است پیچیده و چند بُعدی که در دراز مدت در جهت هدفهایی سیر می‌کند که خصلتی اجتماعی - فرهنگی دارند. به همین سبب تأمل و تفکر درباره‌ی توسعه باید به صورت میان - رشته‌ای تعقیب و ارزیابی گردد، و به اصل، به ریشه‌ها، یعنی به فرهنگ هر جامعه‌ی معین توجه بیندازد.

هنگامی که از توسعه‌ی فرهنگی سخن می‌گوییم و قصد می‌کنیم که با گزینشهای معینی امکانات دسترسی مردم را به فرهنگ فراهم بیاوریم، در عمل از نوعی فرهنگ که خاص نخبگان است، دوری می‌جوئیم و می‌خواهیم قابلیتها و شیوه‌هایی را پرورانیم و بگسترانیم که متکی به مفهوم گسترده‌تر از فرهنگ باشد؛ یعنی فرهنگ را برای مردم عادی هر جامعه سازمان بدهیم و تدارک ببینیم. از این رو، توسعه معنایی وسیع و همه‌جانبه می‌یابد؛ در محور چنین توسعه‌ای، انسان قرار می‌گیرد. این انسان الزاماً به گروههای ویژه‌ای، یعنی نخبگان جامعه وابستگی ندارد. توسعه‌ی فرهنگی تمامی مردمان را هدف می‌گیرد، نه فقط نخبگان را. هدف توسعه‌ی فرهنگی فراهم آوردن

اسباب دسترسی توده‌های مردم به فرهنگ و مشارکت آنان در زندگی فرهنگی است. بدین ترتیب دو عامل در این جا اهمیت می‌یابد. دسترسی و مشارکت. مفهوم توسعه‌ی فرهنگی با این دو خصلت سر و کار دارد، و می‌خواهد چارچوبهایی تنظیم کند که به تحقق دو حوزه‌ی یاد شده در زمینه‌های مشخص مدد برساند.

توسعه‌ی راستین هنگامی به واقعیت می‌پیوندد که مشارکت وسیع مردمان در جریان طراحی توسعه و همچنین در مرحله‌ی اجرای برنامه‌های آن میسر شود. توسعه‌ی درون‌زا فقط با مشارکت گسترده‌ی مردم به هدفهای خود دست می‌یابد. از این رو هدف و آرمان سیاست فرهنگی این است که بتواند برای جامعه‌های مختلف، توسعه‌ای متوازن و متعادل فراهم آورد، به نحوی که تمامی عوامل اقتصادی و اجتماعی به منظور تأمین پیشرفت در زندگی افراد و جماعات در ارتباط با هم قرار بگیرند و به کنش و واکنشی متناسب با نهادهای جامعه‌ی مورد نظر بپردازند و از این گذشته رفتار فرهنگی مردم را نیز در نظر بگیرند. توسعه‌ی همه‌جانبه‌ی جامعه و فرد تنها با برخورداری از آگاهی کامل از ویژگیهای فرهنگی جامعه‌ی عمل می‌پوشد.

نشستهای یونسکو یا چنان که نامیده شده است، کنفرانسهای منطقه‌ای در زمینه‌ی سیاستهای فرهنگی، مباحث مربوط به توسعه‌ی فرهنگی را با توجه به مسائل خاص هر منطقه از غنای چشمگیری بهره‌مند ساخت، و جلوه‌ها و نکته‌هایی تازه به گفتگوهای کارشناسی افزود. تمامی این کنفرانسها به نقش دولت و دستگاه دیوان سالاری فرهنگی در حوزه‌ی فرهنگی توجه خاص کردند و بر ضرورت حمایت دولت و کارگزارانش از هنرمندان تأکید نهادند. موضوع دیگری که در این نشستها مورد بحث قرار گرفت، تکثرگرایی فرهنگی بود. مبحث تکثرگرایی فرهنگی در حقیقت جلوه‌ای دیگر از موضوع هویت فرهنگی به شمار می‌آید. این واقعیت که فرهنگ بر اثر مشارکت گروههای مختلف هویتی و سهم‌گیری این گروهها در زندگی فرهنگی عمومی غنی‌تر می‌شود، به خصوص در دهه‌ی هشتاد، محافل روشنفکری و حتی سیاستگذاری را به سوی خود جلب کرده بود. اروپاییان که توانسته بودند بر اثر تحول تاریخی ویژه‌ای به تنوع فرهنگی در عین حفظ

وحدت دست بیابند، این مباحث را یکسویه به پیش می‌رانند و موضوع تکثر فرهنگی را چنان دامن می‌زدند که اغلب به نادیده انگاشتن اشتراکات میان مردمان و جماعت‌هایی می‌انجامد که در یک مجموعه‌ی تمدنی می‌زیستند. با این حال نباید اهمیت مبحث تکثر فرهنگی را از دیده دور داشت. در برخی از واحدهای سیاسی چنان ستمی بر جماعت‌های فرهنگی می‌رفت که گاه نابودی و ادغام محض این جماعت‌ها را در هویتی برساخته، یا هویتی تبلیغ شده، هدف می‌گرفت. نمونه‌ی افغانستان که شماری از سیاستمداران امحاء جماعت‌های متنوع قومی غیر پشتون را پی می‌گرفتند یا حقوق شیعیان را همچون جماعتی متفاوت زیر پا می‌گذاشتند، نشان می‌دهد که توسل به مبحث تکثر می‌توانست حق حیات را برای همه‌ی اقوام و گروه‌های دینی و فرهنگی، و حتی دگراندیشان تضمین کند.

نمونه‌ای دیگر از تشکیل واحدهای سیاسی غیر طبیعی، کشور یوگسلاوی به شمار می‌رود که مجموعه‌ای چند قومی و چند فرهنگی بوده است بی‌آن که برای همه‌ی اجزای خود حقوق متساوی قائل شود. این مجموعه‌ی مصنوعی که بر اثر تحولات دهه‌ی نود میلادی در هم فرو ریخت، به خشونت‌ها و جنایت‌هایی غیر قابل تصور میدان داد. صرب‌ها نه تنها در طلب حفظ حاکمیت انحصاری بودند، بلکه نابودی مسلمان را امری بدیهی می‌دانستند. بنابراین مبحث تکثر فرهنگی را باید از نو سنجید و دو خصلت وحدت و تنوع آن را در معرض سنجش‌ها و نگرش‌هایی چند بُعدی قرار داد.

یکی دیگر از مباحث در خور توجه این نشست‌های یونسکو مبحث ارتباط میان اقدام فرهنگی و محتوای آموزش بود. از آن جا که رشد و تعالی فرد در سیاست‌های فرهنگی و آموزشی اهمیتی اساسی و بنیادی دارد، فرض بر این قرار می‌گرفت که کوشش‌ها و اقدامات فرهنگی می‌بایست با آموزش عمومی و تخصصی پیوندی ناگسستنی بیابد و شکوفایی انسان‌ها از راه تقویت آرمان‌ها و ارزش‌های هدایت‌کننده تعقیب گردد. به این اعتبار رشد و شکوفایی هر فرد وقتی تحقق می‌یابد که انسان‌ها بتوانند از خلاقیت یا شرکت خلاق در جامعه بهره‌مند شوند و آزادانه اندیشه‌های خود را بپرورانند.

علاوه بر مباحث بنیادی و نظری، کنفرانس‌های یونسکو به مباحث اجرایی

و برنامه‌ریزی نیز علاقه نشان می‌دادند. چگونه می‌توان فرهنگ را در حوزه‌ی برنامه‌ریزی فرهنگی با جلا و رونقی تازه آراست و پیراست. موضوع سرمایه‌گذاری در حوزه‌ی فعالیتهای فرهنگی یا به اصطلاح «اقتصاد توسعه‌ی فرهنگی» چیزی نبود که بتوان آسان از آن گذشت یا با توسل به گفتارهایی کلی راه حلی برای آن جست. تولید انبوه کالاهای فرهنگی در چارچوب برخی از کشورها اهمیتی فزاینده می‌یابد. از این گذشته نقشی که شرکت‌های چند ملیتی در زمینه‌ی صدور فرهنگ و اشاعه‌ی ارزشهای معینی به دست گرفته‌اند، نگرانیهای فزاینده‌ای به ویژه برای کشورهای «واردکننده‌ی فرهنگ» یا «پذیرنده» به بار آورده است. توجه به این ابعاد مباحث توسعه‌ی فرهنگی نشانگر آن است که دیگر نمی‌توان به توسعه‌ی فرهنگی فقط از زاویه‌ی اخلاقی، عدالتخواهی یا مساوات‌طلبی نگاه انداخت.

۲. درباره‌ی توسعه‌ی فرهنگی

سابقه

توسعه‌ی فرهنگی مفهومی است که پس از جنگ جهانی دوم رواج یافته است و بر اساس اسناد و اطلاعات موجود می‌بینیم که مباحث مربوط به آن از دهه‌ی هفتاد میلادی شکل گرفته است. این مفهوم از همان آغاز نطفه‌ی بحث‌های مخالف را نیز در درون خود پرواند که تا این هنگام ادامه دارد. با وجود این ما شاهد به کار گرفتن روزافزون این مفهوم هر چند به معنای گوناگون هستیم.

در اینجا کوشش بر آن است که با یاری گرفتن از اسنادی که در این زمینه منتشر شده‌اند و معمولاً در دسترس عموم نیستند، اطلاعات لازم برای فراهم آوردن بحث گسترده در اختیار گذاشته شود.

دو برخورد به مسئله

از هنگامی که بحث‌های مربوط به سیاست و توسعه‌ی فرهنگی در سطح بین‌المللی جریان یافت بر نقش و مسئولیتهای دولت در حوزه‌ی فرهنگ

تأکید شد. به نظر طراحان مسئله — که مرکز سازمانی آنها در یونسکو بود — دولتها می‌بایست در همگانی کردن فرهنگ بکوشند و نگذارند که فرهنگ در حوزه‌ی نخبگان محدود و محبوس بماند. چنین سیاستی فرصت‌های بسیار برای مشارکت فعال مردم در زندگی فرهنگی فراهم می‌آورد.

برای نخستین بار در دسامبر سال ۱۹۶۷ میزگردی مرکب از کارشناسان بیست و چهار کشور از طرف یونسکو در موناکو تشکیل شد تا به گفتگو درباره‌ی مسائل مربوط به سیاست‌های فرهنگی بپردازد. شرکت‌کنندگان در این میزگرد که به اعتبار شخصیتشان دعوت شده بودند سوابق کاری گونه‌گونی داشتند.

مستولان فعالیتهای فرهنگی در سطح ملی، کارشناسان علوم اجتماعی و انسانی، هنرمندان و نمایندگان سازمانهای غیر دولتی. در مقدمه‌ی سند نهایی این میزگرد چنین می‌خوانیم: «در تمدنی که تحت استیلای تکنولوژی قرار گرفته است، اقدام فرهنگی (cultural action) نقشی فزاینده ایفاء می‌کند، و با هدف بخشیدن به کار آموزشی و کوشش علمی آنها را کمال می‌بخشد. اقدام فرهنگی تضمینی ایجاد می‌کند که توسعه در خدمت همگان قرار گیرد. دیگر کافی نیست که تنی چند برای گسترش ارتباط با نخبگان کارهایی انجام بدهند. اقدام فرهنگی متوجه همه‌ی مردمان است تا به زندگی فرهنگی دسترسی داشته باشند و سهمی فعال در آن بیابند.

توسعه‌ی فرهنگی باید اکنون با پیشرفت تکنولوژیک و علمی همسو شود و همراه با آن گام بردارد. توسعه‌ی فرهنگی باید به تدریج در تمامی سیاست‌های توسعه و در امتداد سیاست‌های مربوط به فعالیتهای آموزشی و علمی جای خود را بیابد.^۱

در همین مجمع اظهار شد که توسعه‌ی اقتصادی و اجتماعی باید دست در دست توسعه‌ی فرهنگی به پیش برود. جریان پیشرفت اقتصادی به طور کلی در حوزه‌ی فرهنگی منعکس می‌گردد و فعالیت فرهنگی انگیزاننده‌ی زندگی اقتصادی است. به نظر شرکت‌کنندگان در این مجمع برنامه‌ی سوادآموزی و توسعه‌ی فرهنگی یک کل غیر قابل تفکیک را تشکیل می‌دهند و پیشرفت

1. Cultural Policy, a preliminary study, Unesco 1969.

فرهنگی همه‌ی مردم به جنبش سوادآموزی نیز نیرو می‌بخشد.

نتایج میزگرد یاد شده بر چند نکته تأکید می‌گذارد:

۱. اهمیت نقش اقدام فرهنگی در تکمیل برنامه‌های آموزشی و علمی،
۲. ایجاد امکانات برای همه‌ی مردم به منظور دسترسی به زندگی فرهنگی و به عهده داشتن سهمی فعال در آن،
۳. توسعه‌ی فرهنگی همراه با پیشرفت تکنولوژیک گام بردارد،
۴. فعالیت فرهنگی توفیق توسعه‌ی اقتصادی را تضمین می‌کند و باید همپای آن به پیش برود.

در این برداشت نخستین، مشاهده می‌کنیم که به اهمیت اقتصادی فعالیت‌های فرهنگی توجه شده است تا این شبهه را که فرهنگ امری است تجملی از میان بردارد. این نقطه نظر، یعنی نقش مؤثر فرهنگ در کامیابی توسعه‌ی عمومی، در اسناد و مجامع بعدی مقامی مرکزی می‌یابد و همچون سلاحی در دست مسئولان امور فرهنگی در برابر برنامه‌ریزان اقتصادی به کار می‌رود. می‌بایست به برنامه‌ریزان توسعه‌ی اقتصادی که همه چیز را در رشد مادی می‌نگریستند ثابت کرد که تنها به مدد ابزار مادی نمی‌توان به اعتلای جامعه‌ی انسانی دست یافت. اینان باید بپذیرند که فرهنگ نه تنها به کامیابی برنامه‌های اقتصادی مدد می‌رساند بلکه نیکیبختی انسان را نیز در همه‌ی این برنامه‌ها در نظر دارد. از اینرو نگرستن به اقدام فرهنگی چون چیزی تجملی حتی به زیان عمل اقتصادی است.

پذیرفتن استدلال‌های فوق بی‌تردید ما را به سوی برنامه‌ریزی فرهنگی سوق می‌دهد؛ اصطلاحی که به همان اندازه‌ی مفهوم توسعه‌ی فرهنگی، مورد تردید فرهنگ دوستان و فرهنگ‌آفرینان قرار گرفت. گروهی از اینان ربط دادن فرهنگ با امور اقتصادی را کاری نادرست می‌دانند و به کار بردن معیارهای اقتصادی را در زمینه‌های فرهنگی زیان‌آور. به نظر عده‌ای فرهنگ والاتر از آن است که با توسعه‌ی اقتصادی سنجیده شود و به عنوان ابزاری کمکی برای برنامه‌ریزی توسعه‌ی عمومی به کار رود. مضافاً اینکه اگر امر برنامه‌ریزی به حوزه‌ی فرهنگ راه بیابد، دیوان‌سالاران و سیاستمداران فرصت می‌یابند محتوای فرهنگ را نیز تعیین کنند و خسرانهای بسیار به بار

آورند. اگر چنین کاری واقعیت یابد به نظر اوژن یونسکو «هنرمندان به اشاعه دهندگان افکار رسمی آنان و مدافعان ایدئولوژیهایشان تبدیل خواهند شد.»^۱ این نگرانی زمینه‌های تاریخی بسیاری دارد و نمی‌توان به سادگی از آن گذشت. نظارت بر کار هنرمندان و فرهنگ آفرینان گاه چنان زیان‌هایی به آفرینش هنری زده است که اصولاً هر نوع برنامه‌ریزی مرتبط با فرهنگ را مورد پرسش قرار داده است. از آن جا که توسعه‌ی فرهنگی در ارتباط با توسعه‌ی اقتصادی است و در چارچوب برنامه‌ی توسعه‌ی عمومی مطرح می‌شود راه را برای دولت و در نتیجه دیوان‌سالاران و سیاستمداران می‌گشاید و اینان را حاکم بر سرنوشت فرهنگ آفرینان می‌کند. در چنین وضعی آیا می‌توان با یاری دادن سیاستمداران و دیوان‌سالاران به سود توسعه‌ی فرهنگی به میدان آمد؟ آیا چنین اقدامی به معنای تسلط این گروه بر هنرمندان نیست؟ اوژن یونسکو در تحلیلی که از کنفرانس وزرای فرهنگ اروپا در هلسینکی می‌کند چنین می‌نویسد: «کار کردن آفرینندگان برای کارمندان که به جای آفرینندگان می‌اندیشند یکسره نقض غرض است و این گمراهی به خصوص هنگامی بیشتر می‌شود که مأموران، دیوان‌سالاران و سیاستمداران کاری نمی‌کنند جز تکرار آن چه که آفرینندگان دیگری در زمان دیگری تصور کرده‌اند.»^۲

گونه‌گونی دریافت

توسعه‌ی فرهنگی دقیقاً به چه معناست؟ سالهای اخیر شاهد انتشار اسناد مختلفی در این زمینه است. تفسیرها گرچه در مواردی عناصر مشابهی را در بر می‌گیرند، لیکن با توجه به شرایط فرهنگی کشورها و قاره‌ها نمایشگر تفاوت‌هایی نیز هستند.

در سندی که برای کنفرانس بین‌دول دربار‌ی سیاست‌های فرهنگی در اروپا (که در ژوئن ۱۹۷۲ در شهر هلسینکی برگزار شد) فراهم آمد نوشته شده است که نظریه‌ی پذیرفته شده‌ای درباره‌ی توسعه‌ی فرهنگی وجود ندارد.^۳

۱. فرهنگ و زندگی، شماره ۱۵، ص ۷۴، نشریه‌ی دبیرخانه‌ی شورای عالی فرهنگ و هنر.

۲. همانجا، صفحه ۷۴.

3. Intergovernmental Conference on Cultural Policies in Europe. Helsinki 19-28 June 1972 - SHC / Eurocult / 9. unesco

به نظر تهیه‌کنندگان این سند، توسعه‌ی فرهنگی هم هدف است و هم فراگرد. هدف است از آن رو که جامعه را قادر می‌سازد به خلق زندگی و محیط خود بپردازد، و این یعنی مشارکت؛ اما فراگرد توسعه‌ی فرهنگی به معنای مشارکت تنها نیست و باری بیش از آن در بر دارد. مشارکت هنگامی با ارزش می‌شود که مبنای انتقادی داشته باشد و سرچشمه‌های تغییر را تقویت کند. چنین دریافتی هم معنای اومانستی و هم معنای اجتماعی فرهنگ را در بر می‌گیرد.

کشورهای اروپایی شرکت‌کننده در کنفرانس هلسینکی در سند نهایی کنفرانس متفقاً توسعه‌ی فرهنگی را به عنوان جزء لاینفک توسعه‌ی عمومی دانستند و سیاست فرهنگی را عامل اساسی توسعه‌ی اجتماعی و اقتصادی هر ملتی برشمردند.^۱ در همین سند شرکت‌کنندگان اظهار می‌کنند که بدون توجه به ساختهای سیاسی، اجتماعی و اقتصادی کشورهای شرکت‌کننده، فرهنگ به معنای وسیع آن در زمان مابخش جدایی‌ناپذیر زندگی روزمره شده است. در همین کنفرانس بر نقش و مسئولیت مقامات دولتی در زمینه‌ی سیاست فرهنگی تأکید شده است. در این جا باید یادآور شد که کلیه‌ی کشورهای سوسیالیستی اروپای شرقی و اتحاد جماهیر شوروی نیز در این کنفرانس شرکت داشتند و اگر به ساختهای متفاوت سیاسی، اجتماعی، اقتصادی اشاره می‌شود به همین خاطر است.

در گزارش کمیسیون امور فرهنگی برنامه‌ی ششم فرانسه (۱۹۷۵-۱۹۷۱) در مورد توسعه‌ی فرهنگی چنین می‌خوانیم: «توسعه‌ی فرهنگی یک جامعه در یک لحظه‌ی معین از رشد اقتصادی و اجتماعی آن جامعه، باید چگونگی روابط متقابل انسان و جامعه‌ی مورد نظر را تعیین کند. به این معنی که می‌باید حد خودمختاری شخص، توانایی او را به منظور تثبیت خود در جهان، امکان برقراری ارتباط با دیگران و مشارکت بیشتر در جامعه و در عین حال توانایی رها ساختن خود از چنگ آن را نشان دهد. گرچه اعضای کمیسیون ممکن است دارای عقاید سیاسی متفاوت باشند اما پاره‌ای از ارزشهای فردی و

1. Intergovernmental Conference on Cultural policies in Europe. Final report, Helsinki - 19-28, June 1972. Unesco.

اجتماعی برای همه‌ی آنان گران‌قدر است و همه‌ی آنان رشد فرهنگی را غایت رشد و توسعه‌ی اقتصادی می‌دانند.^۱

رابطه‌ی متقابل فرد و جامعه مسئله‌ای است که دو سند فوق به آن توجه خاص دارند. جامعه‌ای که نتواند افراد خود را به مشارکت خلاق وادارد، نه تنها توسعه‌ی اقتصادی را بدون هدف دنبال می‌کند بلکه همین توسعه‌ی اقتصادی را نیز نمی‌تواند همواره به پیش براند. به نظر تهیه‌کنندگان دو سند قبلی، انسان باید هدف توسعه‌ی اقتصادی باشد و بتواند نه تنها برای بهروزی جامعه‌ی خود بکوشد، بلکه فرصت تغییر و حتی رهایی از آن را به هنگامی که با آن همسازی ندارد داشته باشد. گرچه این نکات پیش از این در آراء بسیاری از فیلسوفان هم آمده است، گردآوردن آنها تحت عنوان توسعه‌ی فرهنگی به هیچ روی از قدر آنها نمی‌کاهد و حتی به ما این امکان را می‌دهد که کوشش کنیم با تفسیری جدید در ارتباط با نظریه‌ی توسعه‌ی اقتصادی بر ارج و اعتبار آنها بیفزاییم و ابعاد تازه‌ای را در این رابطه بیابیم و برجسته کنیم.

اجازه دهید کار واریسی اسناد را ادامه دهیم. به نظر شورای اروپا که در سالهای اخیر به مسئله‌ی توسعه‌ی فرهنگی پرداخته است فکر توسعه‌ی فرهنگی منشأ جدیدی دارد و به طور اساسی دارای دو زمینه‌ی ذهنی است: -از یکسو، گرایش انتقادآمیز به مفهوم سنتی فعالیتها و امور فرهنگی، -از سوی دیگر، این اعتقاد که جامعه‌ی ما به بخشهای اقتصادی، اجتماعی و آموزشی محدود نمی‌شود.^۲

به نظر شورای اروپا جامعه‌ی امروزی که نخستین بار در تاریخ می‌تواند امکانات توسعه‌ی انسانی را در دسترس همه‌ی افراد قرار دهد باید به طور منظم شرایط دموکراتیک را برای توسعه‌ی فرهنگی فراهم سازد. سیاستهای فرهنگی در اروپا اکنون از مرحله‌ی سیاست سنتی حفظ و نگهداری گذار کرده است و به مرحله‌ی جدید سیاست سازماندهی فرهنگی وارد شده است. شرح این دو سیاست به دنبال می‌آید.

۱. فرهنگ و زندگی، ش، ۱۵، ص ۷۶.

2. Cultural Cooperation, an experiment. Strasbourg April 1972. P. 18, Printed in Belgium by Presses Universitaires de Bruxelles, Brussels.

سیاست فرهنگی سنتی

هدف چنین سیاستی افزایش شناخت جهانی از آن دسته آثار میراث فرهنگی است که ارزشهای نخبگان را بیان می‌کند. در اینجا هدف آن است که فرهنگ به مدد اشکال سنتی چون موزه، کتابخانه و تئاتر در دسترس مردم قرار بگیرد. از این رو تأکید بر «عرضه» است و هدف، «افزایش» مصرف فرهنگی است. مراکز فرهنگی (خانه‌های فرهنگ) نشانگر چنین سیاستی هستند. لیکن باید پذیرفت که این مراکز در شکل کنونی خود تقاضای عمومی را برآورده نمی‌کنند و تنها مورد توجه بخشی از مردم‌اند و فرهنگ برای فرهیختگان فراهم می‌کنند. اگر «خانه‌های فرهنگی» و تئاترهای «مردمی» موفق به نفوذ در بخشهای جدیدی از جمعیت نشده‌اند به آن خاطر است که مخاطبان ما دارای خصوصیات یکسان نیستند. ما با گروههای متنوعی از مخاطبان رو به رو هستیم. به جای عرضه‌ی فرهنگی یکسان، مهمتر و حتی اجتناب‌ناپذیر آن است که گسترده‌ترین امکانات انتخاب را به وجود آوریم.

سیاست فرهنگی سنتی به افزایش میزان جذب فرهنگ به وسیله‌ی طبقات فرهیخته توجه دارد. این به خودی خود خوب است اما چیزی بر توسعه‌ی فرهنگی دیگر بخشهای جمعیت نمی‌افزاید. این یک واقعیت است که اکثریت مردم به فرهنگ سنتی به میزانی اندک توجه دارند و از تجهیزات گروهی (چون موزه، کتابخانه و...) کمتر استفاده می‌کنند. اگر بخواهیم از لحاظ «مصرف» فرهنگی به مسائل بنگریم مهمتر آن است که به بازاری که صنایع فرهنگی ایجاد کرده‌اند بپردازیم و تلویزیون را با اهمیت‌تر از چند تئاتر و تالار کنسرت بدانیم.^۱

سیاست فرهنگی جدید

هدف هر سیاست فرهنگی که به دموکراتیزه کردن فرهنگ گرایش دارد و می‌خواهد توسعه‌ی فرهنگی افراد را اعتلا بخشد باید متکی بر مشاهده‌ی رفتار و تحقیق در زمینه‌ی خواستها باشد و به تقاضاها اعتنا کند. باید به

۱. همانجا، ص ۲۰.

فرهنگی که تجربه می‌شود راه داد و به فرهنگی که بر روند یادگیری فرهنگی تأکید می‌گذارد و شرایط هر فرد را در نظر دارد اهمیت گذاشت. از این نظر گاه هر چیزی که برای فرد معنایی داشته باشد، هر چیزی که به او لذت‌آرسانی دارد و به توسعه‌ی او مدد برساند، فرهنگی است. از این رو توسعه‌ی فرهنگی اساساً با کسب آموزشهای تخصصی ترکیب می‌گردد. فرهنگ گروه مجموعه‌ی نشانه‌هایی است که آدمی از طریق آنها به تعیین وضع خویش در جهان می‌پردازد و بنا به نیاز، استعداد و قابلیتش در آن غوطه می‌زند تا خود را بیان کند. توسعه‌ی فرهنگی، در تحلیل نهایی، بستگی دارد به غنی کردن و شکل دادن فرهنگ شخصی هر فرد به نحوی که او را قادر سازد تا خود را بیان کند و فرهنگ خود را تولید کند. بدون گذراندن دوره‌ی یادگیری، فرد در جهانی غرق می‌شود که در آن نه سهمی دارد و نه آن را درک می‌کند. از نظر گاه عملی، هر چیزی که فرد را قادر سازد که وضع خود را در جهان و در برابر دیگران درست تعیین کند، جنبه‌ی فرهنگی دارد: هر چیزی فرهنگی است که فرد را به درک بهتر موقعیت خود قادر سازد به شکلی که اگر ضروری باشد بتواند در آن تجدیدنظر و بر آن غلبه کند.

برای آسیاییان توسعه‌ی فرهنگی به نکته‌های دیگری نیز توجه دارد: چگونگی برخورد با میراث فرهنگی، تأکید بر هویت ملی و همچنین اتخاذ سیاستی فرهنگی که به امحاء عقب‌ماندگی بینجامد، همه دارای اهمیت‌اند. مسئله‌ی اساسی این است که چگونه می‌توان سنت را حفظ کرد و به پیشرفت دست یافت؛ یا چگونه می‌توان به سوی پیشرفت همه جانبه گام برداشت و جامعه‌ای بنا نهاد که با ارزشها و میراثهای فرهنگی همساز باشد؟ اگر قرار باشد از همه‌ی آن چه که از گذشته باقی مانده است حراست شود، در آن صورت مشکلی وجود نخواهد داشت یا حداقل از نظر صوری دشواریها یکباره کنار می‌روند. لیکن درست به آن علت که پاسداری از همه‌ی میراثها غیرممکن است و حفاظت و مراقبت از برخی از آنها گاه غیر ضرور و گاه بازدارنده، آسیاییان با مسئله‌ی انتخاب روبه‌رو می‌شوند؛ و این انتخاب کاری است بس دشوار که در نهایت هویت فرهنگی یک قوم را تعیین می‌کند. کشورهای در حال توسعه، به ویژه آنها که زیر سلطه‌ی بیگانه بوده‌اند، به طور

جدی با این مسئله مواجه‌اند و در عین حال ناگزیر از انتخابند. اگر این انتخاب آگاهانه انجام نشود ناچار در جریان دگرگونیهای ناگزیر در جامعه، خود به خود و گاه به بدترین شکل صورت خواهد گرفت. پس این سؤال پیش می‌آید که کدام عناصر میراث فرهنگی را باید زنده نگاه داشت و از آنها پاسداری کرد؟ در اسناد کنفرانس وزرای فرهنگ آسیا که به سال ۱۹۷۳ در جوکارا تا برگزار شد، توسعه‌ی فرهنگی از دو دیدگاه مورد بررسی قرار گرفت. نخست توسعه‌ی فرهنگ به عنوان عامل هویت ملی مطرح شد و سپس از توسعه‌ی فرهنگی به عنوان ابزار تغییر اجتماعی یاد شد.

در این اسناد به کشورهای در حال توسعه توصیه می‌شود به تحلیل مستقلی از وضعیت سیاسی - فرهنگی خود که هدفش شناساندن فرهنگ ملی، ارزیابی مجدد میراث فرهنگی و انطباق آن با نیازهای امروزی باشد بپردازند، زیرا تنها بدین وسیله است که می‌توانند از الگوی توسعه‌ی اروپایی - آمریکایی اجتناب کنند و راه دیگری بیابند.^۱ به نظر عده‌ای فرهنگهای سنتی عواملی را در بر می‌گیرند که با شرایط امروزی زندگی مردم کشورهای در حال توسعه «نامنتطبق» است. بنابراین در مواردی دیده می‌شود که پافشاری بسیار برای حفظ سنتها مانع ورود کشور به دنیای نوین می‌گردد. گفته می‌شود که نیاز به حفظ سنتهای «غریب» یا «رنگارنگ» به هر قیمت ممکن معمولاً از طرف جهانگردانی توصیه می‌شود که هیچ‌گونه تعهد و مسئولیتی ندارند. حال آنکه از نظر مردم یک کشور، هر چند سنتها به طور کلی والا و گرامی به شمار می‌آیند، آن چه که واقعاً ضرورت دارد توسعه و نوسازی کشور در جهت رفع گرسنگی و سایر احتیاجات است.^۲ این نکته درست است که نگاهداری سنتها نباید به معنای موزه‌ای کردن آنها یا به خاطر خوشایند تعدادی جهانگرد باشد که خواستار دیدن چیزهای «جالب» و «غیر متعارف» (به ویژه از نقطه نظر ارزشهای غربی) هستند. مسئله بر سر یافتن راهی است که ضمن حفظ فرهنگ ملی امکان گام نهادن در مسیر توسعه‌ای را مهیا سازد،

۱. توسعه‌ی فرهنگی، ص ۶-۷، نشریه دفتر مطالعات و برنامه‌ریزی فرهنگی وزارت فرهنگ و هنر، ۱۳۵۳.

۲. همانجا، ص ۸.

که منطبق با این فرهنگ باشد.

در چنین حالی می‌توان از آن سنتهایی که نه معرف فرهنگ ملی هستند و نه به سود توسعه و ترقی، صرف‌نظر کرد و با انتخاب درست، مسئله‌ی سنت و پیشرفت را به گونه‌ای هماهنگ و همساز که در جهت بهبود وضع زندگی همه‌ی ساکنان سرزمین باشد، مطرح کرد و به جستجوی راههای مناسب رو آورد.

کشورهای آسیایی در راه پاسخگویی به مسائل یاد شده ناگزیر به برخورد با گذشته‌ی نزدیک خود که ناشی از تسلط استعمار است نیز هستند. استعمارگران تنها به ایجاد سازمانهای سیاسی، اجتماعی و اقتصادی متناسب با نیازهایشان اقدام نکرده‌اند، بلکه همراه با این تأسیسات به اشاعه و تحمیل فرهنگ خود و ارزشهای آن نیز پرداخته‌اند.

این تحمیل فرهنگی گاه تا آن اندازه وسعت و عمق پیدا کرده که مردم را از تکلم به زبان خود باز داشته و زبان بیگانه را رواج داده است. حال بدیهی است که برای تقویت مبانی هویت فرهنگی باید زبان بومی را جایگزین زبان بیگانه کرد، ولی چنین سیاستی خالی از مشکلات و دشواریها نخواهد بود. اگر کشوری با آمادگی کامل به مقابله‌ی این گونه مشکلات نرود و از آنها بهراسد بی‌تردید از هویت خود روی گردانیده و عناصر یگانگی ملی خود را از دست خواهد داد. استعمار در کشورهای آسیایی به مدد تأسیسات اداری خود قشر برگزیده‌ای را به فراگیری زبان، ادبیات، هنر و سایر جنبه‌های فرهنگی «کشور مادر» تشویق کرده و وابستگان به این قشرهای برگزیده را به صورت رسولان فرهنگی خود در کشورهای تحت سلطه تربیت کرده است. مردم در این سیاست جایی نداشته‌اند و آن چه به حساب نیامده فرهنگ آنان بوده است. کشورهای آسیایی برای زدودن این آثار استعمار و تحکیم هویت فرهنگی خود راهی دراز و بس پیچیده در پیش دارند و باید با آگاهی و تکیه بر عناصر سازنده‌ی فرهنگ ملی خود به مقابله‌ی سختیها بروند. در این راه نمی‌توان تنها با حفظ میراث و نگاهداری سنتها به شکل نخستین آنها گام نهاد. یاری جستن از قدرت آفرینش و توانایی در نوآوری فرهنگی برای استمرار بخشیدن به فرهنگ ملی و آماده ساختن آن برای رویارویی با شرایط جدید

بس مهم هستند. اگر فرهنگی نتواند در هر دورانی به خلاقیت‌های جدید بپردازد و گذشته را از نو تفسیر کند از باروری و شکوفایی باز خواهد ماند و رکود و رخوت بر سرنوشتش حاکم خواهد شد. کشورهای آسیایی، امروز شاید بیش از هر زمان با این مسئله درگیر باشند. طرد فرهنگ تحمیلی، بهره گرفتن از سنتها و میراث فرهنگی اگر با خلاقیت و نوآوری توأم نباشد نمی‌تواند درخت فرهنگ را آن چنان تنومند و استوار سازد که در برابر توفانها و فریبهای فرهنگی جدید پایداری و ایستادگی کند. برای آسیاییان، به همین خاطر، توسعه فرهنگی نه تنها به هویت فرهنگی و ملی توجه دارد بلکه باید به عنوان عاملی برای تغییر اجتماع نیز به کار رود. برای تغییر اجتماعی و کوشش در راه پیشرفت، الگوهای بومی وجود دارد. توسعه فرهنگی در این جا مجالی دارد که به انتخاب درست یاری رساند. الگوی غربی پیشرفت احتمالاً نتایج گسترده و وسیعی را در کوتاه‌ترین مدت امکان‌پذیر می‌کند، لیکن در پیروی از الگوی غربی این سؤال پیش می‌آید که چگونه می‌توان بدون مواجهه با «از خود بیگانگی» به توسعه‌ی مورد نظر رسید.^۱ در مقابل الگوی غربی می‌توان الگوی دیگری انتخاب کرد که کندتر و آهسته‌تر به سوی پیشرفت می‌رود، لیکن اساس محکمتری دارد و در ارتباط با فرهنگ ملی و تحرک اجتماعی نتایج مطمئن‌تری را عرضه می‌کند.

روشن است که الگوهای توسعه به همین دو الگو ختم نمی‌شود. لیکن اگر این دو الگو را به عنوان دو راه حل پایه‌ای در نظر بگیریم سایر الگوها یا جنبه‌ی تلفیقی خواهند داشت و یا نوعی میانبر عرضه خواهند کرد.

خصوصیاتی که برای دو الگوی به اصطلاح پایه‌ای بر شمرده شد گرچه نشان‌دهنده‌ی تمایز این دو الگوست لیکن وافی به مقصود نیست. الگوی غربی پیشرفت تنها از خود بیگانگی به بار نمی‌آورد. این الگو در بسیاری از کشورهای جهان و اکثر کشورهای آسیایی حتی ایجاد یک اقتصاد مستقل ملی را ممکن ساخته است و اگر «نتایجی گسترده و وسیع در مدتی کوتاه» به بار آورده است چندان عمیق و ژرف نبوده‌اند. البته در زمان ما برای برنامه‌ریزی توسعه‌ی ملی نمی‌توان واقعیت‌های اقتصادی در سطح بین‌المللی را نادیده

گرفت و پنداشت که بی‌نیاز از دستاوردهای علمی دیگران می‌توان یک تنه به همه چیز دست یافت. بهره‌گیری از تجربیات سایر ملل همواره و برای همه سودمند است به ویژه برای کشورهایی که به هر حال به منظور تحول اساسی در بنیادهای اقتصادی - اجتماعی خود و دسترسی به توسعه‌ی عمومی نمی‌خواهند همان زمانی را که غریبان طی کرده‌اند پشت سر بگذارند.

توسعه‌ی فرهنگی برای آسیاییان زمینه‌های تحرک اجتماعی را فراهم می‌آورد و کوششهای آنها را در راه پیشرفت با نتیجه‌ی مثبت روبه‌رو می‌گرداند. اگر کشوری با جریانهایی که در جهان مارخ می‌دهد به صورت انفعالی برخورد کند و عزمی راسخ و اراده‌ای قاطع نداشته باشد و بر فرهنگی پویا و آفریننده تکیه نزنند هم از توسعه‌ی اقتصادی راستین محروم می‌ماند و هم باید به قبول آثار ناخوشایند آن در فرهنگ ملی خود تن دهد. توسعه‌ی فرهنگی برای آسیاییان به معنای آن است که زمینه‌های تغییر اجتماعی را فراهم آورد و افقهای منطبق با شرایط و فرهنگ ملی را در برابر آنها بگشاید. بدین معنا توسعه‌ی فرهنگی، فعالیتی خاص عده‌ای قلیل از نخبگان نمی‌تواند باشد. باید حوزه‌ی مشارکت کسانی را که از امکانات و ثمرات فرهنگی بهره‌مند می‌شوند هر چه بیشتر گسترده کرد و به مردمان این امکان را داد که «خود در روند فرهنگی شرکت کنند».^۱

در آفریقا با وجود تفاوتهای فرهنگی بسیار با آسیا مسائل مشابهی مطرح است. در سندی که برای کنفرانس بین‌المللی درباره‌ی سیاستهای فرهنگی در آفریقا^۲ (در غنا) تدارک دیده شد به نکات زیر برمی‌خوریم:

۱. به هنگام تحصیل استقلال، اکثر کشورهای آفریقایی به توسعه‌ی اقتصادی اولویت مطلق دادند. بعدها به ویژه در پنج سال اخیر مسئولان سیاسی احساس کردند که به توسعه‌ی فرهنگی کشورهاشان نیز نیاز هست،
۲. در کشورهای آفریقایی تأکید بر هویت ملی مهم قلمداد می‌شود،
۳. هدف توسعه‌ی فرهنگی باز یافتن استقلال ملی در همه‌ی زمینه‌هاست،

۱. همانجا ص ۲۱.

2. Intergovernmental Conference on Cultural Policies in Africa. ACCRA 27 Oct, 6 Nov. 1975. "Present situations and trends" Unesco.

۴. هدف توسعه‌ی فرهنگی تغییری است ریشه‌ای در نگرش و رفتار که باید به اعتماد بیشتر به ارزشهای ملی منجر شود؛ هدف آن برقراری دوباره‌ی فرهنگ ملی و احیاء ارزشهای سنتی است،

۵. توسعه‌ی فرهنگی به عنوان نیروی محرک توسعه‌ی اقتصادی و هدف نهایی توسعه به طور کلی است. بدین سان فرهنگ محصولی برای مصرف نیست بلکه باید چون یک رویه (attitude) در جهت تأکید بر شخصیت اصلی نگریسته شود،

۶. استعمار و جامعه‌ی مصرف، جوامع اروپایی را خراب کرده‌اند. اما فرهنگ سرمایه‌ای است که تمامی اعضای جامعه در آن سهیم‌اند. با ورود استعمار، فرهنگی بیگانه به سود یک اقلیت وارد شده است؛ اکنون لازم است که به ریشه‌های اصلی بازگشت و ارزشهایی را که به وسیله‌ی استعمارگران طرد شده بودند باز یافت؛ تعدادی از کشورها کوشش می‌کنند تسلط زبان و فرهنگ بیگانه را به دور اندازند،

۷. بازگشت به گذشته را نباید ناسازگار با ایجاد یک جامعه‌ی صنعتی-فنی دانست؛ چنین کوششی همساز با ایجاد یک جامعه‌ی فرهنگی آفریقایی است، از این رو باید به گفتگوی فرهنگی پرداخت،

۸. تنوع فرهنگی که روزی عاملی برای تفرقه و جدایی در کشور بود، امروز چون سرمایه‌ای ملی نگریسته می‌شود؛ سیاست فرهنگی هر کشور عاملی مهم در راه ایجاد وحدت ملی است.

در اینجا لازم است به نظرهای «لئوپولد سدار سنگور» که از مدتها پیش به اتفاق یاران دوران جوانی‌اش به فرهنگ سیاه توجه داشته نیز اشاره کنیم. سنگور می‌گوید «سیاهان دارای فرهنگ بوده‌اند، فرهنگی که با نشان دادن آن به جهانیان شایسته‌ی دفاع است.»^۱ اصطلاح «نگریتود» محصول دورانی است که سنگور به اتفاق امه سزر و داماس در پاریس به خاطر از بین بردن احساس حقارت در بین سیاهان به سبب رنگ پوست مبارزه می‌کردند و سیاهان را به خودآگاهی و غرور فرهنگی فرا می‌خواندند. سنگور می‌گوید «ما سیاهان به خصوص در امر هنری هیچ چیزی برای آموختن از دیگران

۱. فرهنگ و توسعه، مجله‌ی جاودان خرد، ص ۱۰، سال دوم، شماره دوم.

سراغ نداریم.^۱ سنگور به عامل فرهنگ اهمیت ویژه‌ای می‌دهد و در نطقی که به مناسبت هفتادمین سال تولدش در داکار پایتخت سنگال ایراد کرد به نقش و مقام فرهنگ در تکامل جامعه پرداخت. به نظر سنگور «سیاست باید در خدمت فرهنگ باشد و نه - چنان که بدبختانه در اکثر کشورهای جهان دیده می‌شود - فرهنگ در خدمت مقاصد سیاسی به کار گرفته شود».^۲

سنگور ادامه می‌دهد و می‌افزاید «اگر چه در مسائل مربوط به کسب استقلال ملی، حق تقدم والوئیت با سیاست است ولی اصالت و تقدم بالذات نه تنها از لحاظ سیاست بلکه از نظر اقتصادی نیز باید همیشه از آن فرهنگ باشد. حتی من به خود جرأت داده می‌گویم که استقلال فرهنگی به معنای «اراده برای فکر کردن و عمل کردن با خود و برای خود» شرط لازم و ضروری هر گونه استقلال و من جمله استقلال سیاسی است».^۳

سنگور به نکته‌ای اشاره می‌کند که پیش از این نظر مطرح شده و آن این که فرهنگ نباید به عنوان عاملی فرعی و کمکی در توسعه‌ی اقتصادی تلقی شود، بلکه باید به عنوان یک عامل اصلی در جریان استقلال سیاسی و اقتصادی به کار گرفته شود. اگر بخواهیم مقام فرهنگ را در جریان توسعه‌ی عمومی و تحصیل استقلال سیاسی - اقتصادی تنها در یک جمله تعیین کنیم می‌توان گفت که فرهنگ وجدان تمامی کوششها و اقدامات ماست.

چند نکته در پایان

۱. آن چه در بالا آمد تنها باید به عنوان مقدمه‌ای بر یک بحث گسترده تلقی شود. چنین بحثی می‌تواند در به دست دادن اسباب لازم برای تنظیم یک نظریه‌ی ملی در زمینه‌ی توسعه‌ی فرهنگی مؤثر واقع شود.
۲. بسیاری از زمینه‌های مربوط به توسعه‌ی فرهنگی نیاز به پژوهشهای ژرف و تطبیقی دارد. بدون این پژوهشها اقدام فرهنگی فاقد دورنگری و بی‌بهره از غنای لازم خواهد شد.

۱. گفتاری در باب استعمار، نوشته‌ی امه سرز، انتشارات نیل ۱۳۴۵.

۲. فرهنگ و توسعه، همانجا، ص ۲.

۳. همانجا، ص ۲.

۳. همانطور که دیده شد توسعه‌ی فرهنگی مفهومی است که در هر کشور شکلی خاص می‌یابد چرا که ریشه‌های عمیقی در فرهنگ ملی دارد. توسعه‌ی فرهنگی چیزی نیست که به مدد الگوهای بیگانه ممکن گردد و مسئولان یک کشور به خیال این که دیگران در این راه کار کرده‌اند خود را از تفکر و جستجو فارغ بدانند. امر فرهنگی هر گاه از تفسیر ملی و درونی به دور بماند چیزی مصنوعی و عنصری بیگانه خواهد شد.

۴. از این رو آفرینش و نوآوری در کار فرهنگی اساس و پایه را تشکیل می‌دهد و هیچ سیاست فرهنگی پایداری نمی‌تواند به این مهم بی‌توجه بماند. ۵. برنامه‌ریزی فرهنگی اگر تنها به گسترده کردن حوزه‌ی دخالت دولت راه دهد و یا فقط توسط عناصر اداری تنظیم شود بی‌تردید نتایج خوشایند به بار نمی‌آورد.

۶. برنامه‌ی توسعه‌ی ملی بر خلاف آن چه تاکنون توسط برنامه‌ریزان اقتصادی تصور می‌شد امری است فرهنگی. چنانچه برنامه‌ی توسعه‌ی ملی بدون نگرش فرهنگی تنظیم گردد یا روشن‌تر بگوییم اگر فرهنگ جوهر برنامه‌ی توسعه‌ی ملی نباشد، نه می‌توان سخنی از توسعه‌ی ملی به میان آورد و نه اصولاً به توسعه‌ی درونی دست یافت. در چنین حالتی دیگر نمی‌توان در برنامه‌ی توسعه‌ی ملی به تنظیم چند اقدام فرهنگی بسنده کرد، بلکه باید اساساً توسعه‌ی ملی را بر اساس فرهنگ ملی پایه گذاشت.

۳. هدفهای توسعه‌ی فرهنگی

۱. هدفهای توسعه‌ی فرهنگی را باید در ارتباط با هدفهای گسترده‌ی جامعه و همچنین وظایف دولت مورد بررسی قرار داد. به هنگام تنظیم هدفهای توسعه‌ی فرهنگی باید تنوع گروههای اجتماعی و تعدّد هدفهایی را که در سطح تصمیم‌گیری مطرح هستند در نظر گرفت. برای آگاهی یافتن از هدفهای واقعی توسعه‌ی فرهنگی ضرورت دارد که پیچیدگی واقعیتهای اجتماعی، فرهنگی و اقتصادی را بشناسیم. باید به عمل توجه داشت و از برخورد نظری که کلی است و در همه‌ی کشورها مشابه است پرهیز کرد.

۲. برای تشخیص هدفهای توسعه‌ی فرهنگی می‌توان روشهای گونه‌گونی در نظر گرفت:

الف. تجزیه و تحلیل تاریخی سیاستهای فرهنگی و اقدام فرهنگی
به مدد تجزیه و تحلیل تاریخی می‌توان هدفهای اعلام شده (Explicit Objectives) در گفته‌ها و اظهارهای سیاستمداران و مسئولان اقدام فرهنگی را شناخت و به همین ترتیب نیز هدفهای پوشیده (Implicit Objectives) را که هدفهای واقعی هستند تعیین کرد. هدفهایی که بدین وسیله شناسایی می‌شوند ممکن است با هدفهای دیگر مراکز تصمیم‌گیری در تضاد باشند. از این رو لازم است روشهای دیگری را نیز برای تجزیه و تحلیل برگزید.

ب. تجزیه و تحلیل هدفها
در این روش گروههای آماج و مرکزهای تصمیم‌گیری مورد بررسی قرار خواهند گرفت. این که چه اقدامی باید انجام گیرد نیز در اینجا مورد بررسی و سنجش قرار خواهد گرفت.
مشورت با کارشناسان. بدین وسیله کوشش خواهد شد فهرستی از اقدامهای ممکن تهیه و سپس از نظر خصوصیات طبقه‌بندی شود.
تجزیه و تحلیل ریخت‌شناختی (morphology). در اینجا با دقت تمام اقدامهای انجام شده و نتایج آنها در ارتباط با گروههای آماج که مورد مطالعه قرار گرفته‌اند توصیف می‌شوند. تجزیه و تحلیل نتایج این روش می‌تواند حوزه‌ی وسیعی از اقدامها و هدفهای ممکن را در برابر ما بگشاید.
مشورت با استفاده‌کنندگان. این کار از طریق مصاحبه‌های نیمه تدارک دیده شده (semi-guided interviews) انجام می‌شود. چنین تحقیقی که برای تعیین خواستهای استفاده‌کنندگان صورت می‌گیرد، طبیعت جامعه‌شناختی دارد اما باید به منظور به دست آوردن آمارهای کارا (efficient) انجام پذیرد و اطلاعاتی با کیفیتی بالا فراهم آورد و تعمیم بخشیدن آنها را نیز ممکن سازد.

ب. تحقیق درباره‌ی هدفهای تولیدکنندگان فرهنگی
منظور از تولیدکنندگان در این جا آفرینندگان و همچنین صنایع و

سازمانهایی است که در تولید کالاها و خدمات فرهنگی سهیم‌اند. در مورد آفرینندگان مثلاً مسئله‌ی آموزش، شرایط کار و رفتار آنان می‌تواند بررسی شود. در مورد دسته‌ی دوم می‌توان مثلاً تولید و توزیع کنندگان کتاب، فیلم، رادیو و تلویزیون و... را مورد بررسی قرار داد.

تجزیه و تحلیل حوزه‌های فرهنگی در اینجا تجزیه و تحلیل نظامها در ارتباط با حوزه‌های فرهنگی مورد نظر است. این نوع تحقیق دارای خصلت درازمدت است. به دنبال تجزیه و تحلیل وضع کنونی و سیر تکاملی گذشته که متغیرهای اصلی در توسعه‌ی فرهنگی را مشخص خواهد کرد، هدفها و قیود درازمدت توسعه‌ی فرهنگی بررسی می‌شود.

استفاده از شاخصهای اجتماعی مفید است و باید به ویژه الگوهای رفتاری مورد نظر را نشان دهد، تضادها را حل کند، نیازها را ارضاء کند و موانع را برطرف سازد.

تجزیه و تحلیل نظامها برای بررسی وابستگی متقابل میان سطوح تصمیم‌گیری و میان خرده نظامها که واقعیت اجتماعی - اقتصادی را می‌سازند، ضرورت دارد. مثلاً: سازمان اجتماعی، نظام تولید، طبیعت اقتدار، الگوهای فرهنگی و بطور کلی راه و رسم زندگی.

۳. برای تعیین یک سیاست و یا اقدام فرهنگی معتبر باید هدفهای گروههای آماج را به دقت توصیف کرد. گروههای آماج انواع گونه‌گونی دارند: - استفاده کنندگان یا مصرف‌کنندگان فرهنگی.

- تولیدکنندگان فرهنگی. اگر مشارکت در آفرینش فرهنگی وسیع باشد ممکن است این گروه در گروه نخست ادغام شود.

- دولت و سازمانهای نیمه عمومی (Semi-public bodies) انجمنها و گروهها.

۴. با توجه به این که مصرف‌کنندگان در مرکز تجزیه و تحلیل قرار دارند، ضوابط زیر از جهت تعیین تفاوتهای رفتاری آنها در ارتباط با توسعه‌ی فرهنگی دارای اهمیت‌اند:

خصوصیات فردی؛ سن، جنس، شغل، تحصیلات، درآمد، میزان وقتی که صرف کار و فراغت و رفت و آمد می‌شود، یعنی بودجه‌ی زمان، فضای فرهنگی و شغل پدر و مادر، مشارکت در فعالیتهای سیاسی و اجتماعی، زندگی مذهبی، میزان مشارکت در فعالیتهای فرهنگی. خانواده و گروه؛ ساخت و ابعاد خانواده، وضع مسکن، تجهیزات از نظر وسایل فرهنگی مثل تلویزیون و...

محیط زیست؛ محل اقامت (شهر یا روستا، برنامه‌ریزی شهری)، تجهیزات موجود فرهنگی و امکانات دسترسی به آنها، اقدامهای فرهنگی دولت.

ضوابط عمومی؛ فرهنگ ملی یا خود مختاری منطقه‌ای، فرهنگ‌پذیری، جدایی یا انسجام فرهنگ در بخشهای گونه‌گون زندگی. تمامی این ضوابط کمکی است برای تبیین رفتار فرهنگی. منطقاً نمی‌توان یک سیاست توسعه‌ی فرهنگی را در خلأ درک کرد بدون آن که تمام این متغیرها را به حساب آورد.

۴. چشم‌اندازهای توسعه‌ی فرهنگی

فرهنگ و توسعه به ظاهر دو مفهوم ناهمجنس‌اند. فرهنگ را هم به معنای تبلور کلیت یک جامعه دانسته‌اند، و هم به معنای مجموعه‌ی تاریخ یک جامعه؛ فرهنگ بنیادی است کمابیش بی‌زمان (فارغ از زمان) که همه چیز مبتنی بر آن است؛ میراث جامعه و خلاقیت آن است که به صورت خلاقیت هنری و ادبیات تجلی پیدا می‌کند. در مقابل، فرض بر این بود که توسعه حاصل دگرگشت جامعه‌های غربی است که از اوایل قرن نوزدهم آغاز شده و به صورت لیبرالیسم اقتصادی و پیشرفتهای علمی و فنی تداوم یافته است. از اواخر قرن نوزدهم موضوع هزینه‌های فرهنگی و اجتماعی پیشرفتهای فنی جلوه‌ای جداگانه و مستقل به دست آورد، و در این دوره‌ی اخیر، به سبب دگرگونیهای سریع، حتی تقابل قهرآمیز و مسالمت‌آمیز میان این پیشرفت و فرهنگهای مختلف - به ویژه فرهنگهای غیر غربی - به عنوان پدیده‌ای خاص به مشغولیت ذهنی پژوهشگران و سیاست‌گذاران تبدیل

گشت. این ملاحظات و دلمشغولیه‌ها هنوز به معنای آن نبود که بتوان ارتباط و پیوندی منسجم میان این دو مقوله برقرار ساخت.

تغییرات شتابان در زمینه‌های مختلف فنی و علمی، همزمان شد با احیاء اندیشه‌ها و کوششهایی در زمینه‌ی گسترش فعالیتهای استعماری از یک طرف، و چالش بنیادی اقتصاد لیبرال به وسیله‌ی سوسیالیستها از طرف دیگر که به برنامه‌ریزی مرکزی و اقتصاد دولتی باور داشتند. البته سوسیالیستها هم صرف نظر از این دو اصلی که یاد شد، خواهان پیشرفت علمی و رشد اقتصادی، به‌خصوص در حوزه‌ی صنایع سنگین به عنوان موتور توسعه بودند. در کشورهای غیر غربی یا تازه استقلال یافته، تحول اجتماعی شکل دیگری به خود گرفت. رهبران و اندیشگران این کشورها دستیابی به استقلال اقتصادی را تنها در پرتو استعمارزدایی ممکن می‌دانستند. از این رو تأکید بر هویت فرهنگی در میان ملتهای جدید مقامی ویژه پیدا کرد و همپای با آرمان توسعه‌ی اقتصادی در عرصه‌ی مبارزات و فعالیتهای اجتماعی قد برافراشت. به همین سبب بود که یونسکو در نشستهایی که در زمینه‌ی سیاستهای فرهنگی در سطح حکومتها تدارک دید، کوشید دو مفهوم فرهنگ و توسعه را به هم پیونداند و میان آنها ارتباط برقرار کند. اوج این دست از کوششها را می‌توان در مجمع جهانی سیاستهای فرهنگی مشاهده کرد که در سال ۱۹۸۲ در شهر مکزیک برپا گشت. در این مجمع جهانی مفاهیم و تعاریف فرهنگ، توسعه و بُعد فرهنگی توسعه از توجهی خاص برخوردار شد. پیش از آن یونسکو در دهه‌های هفتاد و هشتاد کنفرانسهای منطقه‌ای متعددی سازمان داده بود و در هر یک از آنها گوشه‌ای از این موضوع را با توجه به خصوصیات منطقه‌ای مورد بررسی قرار داده بود. در این جا باید به یک نکته اشاره داشت و آن این که مفهوم توسعه‌ی فرهنگی در همین سازمان یونسکو نیز مراحل را پشت سر گذاشته است. در آغاز بیشتر به توسعه‌ی فعالیتهای فرهنگی توجه می‌شد و به تدریج جنبه‌ای تازه از مبحث بُعد فرهنگی توسعه برجسته گشت.

مفهوم بُعد فرهنگی توسعه

مفهوم بُعد فرهنگی توسعه به نحوی چشمگیر در معرض تحول بوده است. در سالهای دهه‌ی هشتاد اندیشه‌ی بُعد فرهنگی، تحول پیدا کرد و به صورت

اندیشه‌ای درآمد که به عوامل، متغیرها و آثار فرهنگی توسعه می‌پردازد. فرهنگ را دیگر به عنوان بُعد کمکی و یاری دهنده یا زینت بخش توسعه در نظر نمی‌گرفتند، بلکه به فرهنگ به مثابه بافت جامعه در ارتباط با توسعه و به عنوان نیروی درونی جامعه توجه می‌کردند. مذاکرات کنفرانس جهانی مکزیکو را باید بازتابی از این گونه نگرشها دانست.

به این اعتبار، بُعد فرهنگی توسعه شامل تمامی عناصر روان‌شناسانه و جامعه‌شناسانه‌ای - مانند عوامل اقتصادی، فنی و علمی - می‌شود که بهبود زندگی مادی و معنوی مردم را هدف می‌گیرد بی‌آن که بخواهد به مدد دگرگونیهای قهرآمیز شیوهی زندگی یا نحوه‌ی تفکرشان را تغییر دهد؛ در عین حال این رویکرد سعی دارد کامیابی فنی برنامه‌ها و طرحهای توسعه را امکان‌پذیر سازد.

در سند کنفرانس جهانی مکزیکو آمده است که توسعه‌ی متوازن تنها در صورتی تضمین می‌شود که بتوان عوامل فرهنگی را به صورت جزء پیوسته‌ی برنامه‌های راهبردی طراحی کرد؛ باید این برنامه‌های راهبردی را با توجه به بستر تاریخی، اجتماعی و فرهنگی هر جامعه تنظیم کرد. (همانجا صص ۲۱-۲۲). از این رو باید در مرحله‌ی برنامه‌ریزی، عوامل فرهنگی را به حساب آورد، خواه به صورت عوامل محدود کننده که از شتاب توسعه می‌کاهند، یا به عنوان عواملی که موجبات دگرگونی و تغییر اجتماعی را فراهم می‌آورند. از این گذشته هر جا که بخواهیم به تأثیر فرهنگی - اجتماعی اقدامات انجام شده در زمینه‌ی دگرگونیهای اقتصادی و اجتماعی بپردازیم، عوامل فرهنگی را در نظر می‌گیریم.

کنفرانس جهانی مکزیک دو تعریف از فرهنگ و توسعه به دست داد که می‌توان گفت تعریف بُعد فرهنگی توسعه از آنها نشأت گرفته است. در سالهای دهه‌ی شصت و دهه‌ی هفتاد میلادی، مفهوم فرهنگ فقط فرآورده‌ها و محصولات فرهنگی را مورد توجه قرار می‌داد. این محدودیت معنایی به خصوص آثار هنری، ادبیات و میراث فرهنگی را که به صورت شیئی یا بنا تجلی یافته بودند، در بر می‌گرفت. این نحوه‌ی نگرش به فرهنگ به تدریج به شکلگیری مفهوم دیگری انجامید که توسعه‌ی فرهنگی نام گرفت. از حدود

۱۹۷۵ به بعد بود که مفهوم تازه‌ای رواج یافت که آن را بُعد فرهنگی توسعه خواندند. در ماده‌ی ۱۶ بیانیه‌ی سیاستهای فرهنگی مصوب کنفرانس جهانی سیاستهای فرهنگی در مکزیک در سال ۱۹۸۲ آمده است که فرهنگ تمامی ویژگیهای متمایزکننده‌ی در هم تافته‌ی معنوی، مادی، فکری و عاطفی است که خصلت یک جامعه یا یک گروه اجتماعی را می‌نمایاند. فرهنگ نه فقط شامل هنرها و ادبیات می‌شود بلکه شیوه‌های زندگی، حقوق اساسی انسان، نظامهای ارزشی، سنتها و باورها را در بر می‌گیرد. به نظر نویسندگان گزارش «بُعد فرهنگی توسعه» این تعریف با همه‌ی آن که خصلتی کلی و عام دارد، ولی در معرض محدودیتهایی ضمنی نیز قرار می‌گیرد. این تعریف نمی‌تواند طبیعت پویای هر فرهنگی را به طور کامل به بیان در آورد یا به مبادلات و داد و ستد میان فرهنگها پردازد. از این گذشته به اندازه‌ی کافی به تحول فرهنگها اعتنا نمی‌کند. این تحول به دو صورت تجلی می‌یابد: یک بار به علت پویایی هر فرهنگ، و بار دیگر به سبب آن که فرهنگها در معرض جریان جهانی شدن، نوسازی (مدرن سازی) و دگرگشتهای فن آورانه (تکنولوژیک)، اقتصادی و اجتماعی واقع می‌شوند. مفهوم توسعه نیز مانند مفهوم فرهنگ پیچیده است و دستیابی به تمامی کاربردهای آن به آسانی میسر نمی‌شود. در گزارش نهایی کنفرانس مکزیک درباره‌ی توسعه چنین آمده است: توسعه، جریانی است پیچیده، جامع و چند بعدی که شمول آن و راتر از رشد صرف اقتصادی می‌رود. روند توسعه تمامی ابعاد زندگی و همه‌ی نیروهای یک جامعه را در بر می‌گیرد، و اعضای جامعه را به مشارکت فرامی‌خواند به امید آن که از مزایای آن بهره‌مند شوند. چنین تعریفی از توسعه بر این پایه استوار گشته که توسعه می‌باید مبتنی باشد بر اراده‌ی هر جامعه و می‌باید هویت همان جامعه را به بیان در آورد.

به عقیده‌ی محققان یونسکو فقط یک برداشت گسترده و انسان‌شناختی می‌تواند بنیادهای لازم را برای توصیف فرهنگ و همچنین همبستگی‌اش با توسعه به دست بدهد؛ در همین ارتباط باید پیچیدگی، جامعیت و جنبه‌ی چند بُعدی طبیعت توسعه را نیز در نظر گرفت. به نظر اینان پذیرش این تعریف منجر خواهد شد به قبول یک رویکرد سیستمیک در زمینه‌ی

فراگردهای تغییر و دگرگونی با توجه خاص به تجزیه و تحلیل مسئله‌ی پویایی فرهنگی و مسئله‌ی کنش و واکنش میان فرهنگ و توسعه. بر اساس این تعریف، انسانها، کارگزاران توسعه و بهره‌وران آن به شمار می‌روند. از این رو تنها با رویکردی یکپارچه می‌توان به تمامیت این جریان دست یافت. به همین سبب مفهوم بُعد فرهنگی توسعه نه تنها مبین یک واقعیت است، بلکه بر این نکته تأکید می‌گذارد که استفاده از داده‌های فرهنگی یکی از شرایط اساسی کامیابی راهبردهایی است که به قصد دستیابی به توسعه‌ی اقتصادی و اجتماعی متوازی طراحی می‌شود. به همین اعتبار، بُعد فرهنگی توسعه باید مبتنی باشد بر زندگی واقعی فرهنگی همه‌ی جامعه‌های بشری.

گرچه این تعریف یا درست‌تر بگوییم این نگرش رایج در یونسکو که در بیانیه‌ها و قطعنامه‌هایش نیز تجلی می‌یابد می‌تواند برای برخی از مسائل نظری در حوزه‌ی علوم اجتماعی راهگشا باشد یا دست کم از برخی از دشواریهای حاکم بر معضلات نظری بکاهد، ولی باید به یاد داشت که یونسکو بنا به طبیعتش، و کارشناسانی که در این سازمان به کار گمارده می‌شوند، و نگرانیهایی که در ارتباط با نگهداری شغلشان دارند، رویهم رفته می‌کوشند میانگینی از نظریات طرح شده را به صورت نظریه‌ی مورد قبول همگان عنوان کنند تا رضایت کشورهای شرکت کننده را فراهم بیاورند. یونسکو نمی‌خواهد وارد دشواریهای بحث‌انگیز در حوزه‌ی علوم اجتماعی بشود. ترجیح می‌دهد که تعریفهایی را به نظم بکشد که بیشترین مقبولیت ممکن را کسب کنند. به همین سبب باید با تعاریف یونسکوپی در حوزه‌ی علوم اجتماعی با دقت و وسواس رو به رو شد. از سوی دیگر، بسیاری از آن چه که در یونسکو مطرح می‌شود از فرهنگ رایج لیبرالیسم غربی نشأت می‌گیرد. واقعیت آن است که تعریفهایی که در بالا عنوان شد، گاه جنبه‌ی نصیحت‌آمیز دارند و بیانگر واقعیتهای همه‌ی جامعه‌های بشری نیستند. گاه توسعه در برخی از کشورها به گونه‌ای دیگر به دست آمده است. نمونه‌ی چین، ویتنام و حتی ژاپن متفاوت است از تجربه‌ی غرب، یا آن چه در بیانیه‌ی مکزیک آمده است. از طرف دیگر اگر جریان توسعه می‌بایست مبتنی بر

زندگی واقعی فرهنگی هر جامعه باشد، پس نمی‌توان از یک توسعه سخن گفت. باید از جریانهای توسعه یا «توسعه‌ها» صحبت به میان آورد که در بسترهای فرهنگی، تاریخی و اجتماعی متفاوت روی می‌دهند. به خصوص مفهوم توسعه‌ی فرهنگی مقید به این وضعیت است. این جنبه‌ی از موضوع در تعریف یونسکو جای مطلوب خود را پیدا نمی‌کند. امروز، برخلاف گذشته، بیشتر نظریه‌پردازان و سیاستمداران بر این باورند که توسعه صرفاً یک امر اقتصادی نیست. عوامل فرهنگی و بسیاری عوامل دیگر بر جریان توسعه تأثیر می‌گذارند. به این اعتبار توسعه روندی است چند بُعدی. کنفرانس جهانی سیاستهای فرهنگی یونسکو در مکزیک در حقیقت همین نکته و نظریه‌ی پذیرفته شده را باز می‌تاباند. یونسکو در اساس سازمانی است بازتابنده‌ی آن چه که پیشتر جا افتاده است. این سازمان سستیپنده و رزمنده نیست. بر سر نوآوریهای بحث‌انگیز پا نمی‌فشارد؛ و اگر هم بخواهد فکری تازه را عرضه بکند، آن قدر به مطالعات مقدماتی می‌پردازد که میانگینی از نظریات به دست بیاید.

از طرف دیگر باید به یادداشت که گرچه بسیاری از اندیشگران به اهمیت جنبه‌های فرهنگی توسعه علاقه نشان می‌دهند، ولی این امر هنوز به معنای آن نیست که بر سر میزان تأثیر یا کیفیت عامل فرهنگ در چارچوب توسعه توافقی عام حاصل شده باشد. دشواریهای نظری و عملی درخور توجهی در این زمینه به چشم می‌خورد که هر نظریه‌پردازی باید بتواند پاسخهایی متناسب با آنها فراهم بیاورد. از این گذشته در عرصه‌ی عمل، شماری از سیاستمداران و کارگزاران در برابر پذیرش عنصر فرهنگ در توسعه مقاومت می‌کنند زیرا که ناچار به تغییر نحوه و شیوه‌ی تفکر و رفتار خود می‌شوند. رویکرد فرهنگی به توسعه گاه می‌تواند به تضاد با راهبردهای اقتصادی یا حتی سیاسی بینجامد، چنان چه آمادگیهای لازم وجود نداشته باشد.

به خصوص جامعه‌هایی که در مسیر تحول اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی قرار گرفته‌اند یا در حال گذار به دموکراسی هستند و می‌خواهند اقتصاد بازار را جانشین اقتصاد دولتی بسازند با بحرانهایی پایدار دست به گریبانند. این پدیده را می‌توان هم در کشورهای جنوب مشاهده کرد و هم در

آن دسته از کشورهای شمال که در معرض چنین دگرگونی‌هایی قرار گرفته‌اند. به همین جهت شاید مفید باشد که مفهوم توسعه را در ارتباط با مفاهیم مکمل آن یعنی توسعه نیافتگی، توسعه‌ی نادرست یا توسعه‌ی «جایگزین» (alternative) بررسی کرد. در گزارش یونسکو آمده است که این مفاهیم در «شمال» و هم چنین در «جنوب» بر اثر معضلات عملی و نارساییهای رویکردی صرفاً اقتصادی به توسعه سر بر آورده‌اند.

مفهوم توسعه نیافتگی به طور ضمنی به معنای آن است که الگویی از توسعه در برابر ما قرار دارد که جامعه‌های دیگر را نسبت به آن الگو یا نظم اقتصادی مطلوب عقب مانده‌تر می‌بینیم. این الگوی توسعه یافته در واقع همان الگوی کشورهای صنعتی غرب است. طبیعی است که در چنین قیاسی همواره عامل اقتصادی اهمیت می‌یابد. زندگی پیشرفته‌ی مردمان کشورهای غرب صنعتی، به صورت الگوی مردمان کشورهای قرار گرفته است که زندگی اقتصادی نازل‌تری داشته‌اند و در مقایسه با مردمان کشورهای غربی خود را از بسیاری جهات محروم دانسته‌اند. بنابراین وقتی که اصطلاح «کشورهای کمتر توسعه یافته» به کار گرفته می‌شود، ناگفته در اساس، همین عامل اقتصادی صرف به صورت معیار سنجش در نظر گرفته می‌شود. در مباحث جدید، به ویژه مباحث فرهنگی یا مباحث مربوط به بُعد فرهنگی توسعه، این طرز تفکر صرفاً اقتصادی نقد می‌شود و دیگر آن مقبولیت پیشین را ندارد.

برخی دیگر از اندیشگران توسعه، اصطلاحاتی دیگر را به کار بسته‌اند و با مفاهیمی چون «مرکز» و «پیرامون» و می‌روند یا به وابستگی کشورهای جنوب به شمال توجه می‌دهند. به اعتبار این شیوه‌ی نگرش همه‌ی کشورهای جنوب در یک گروه جای می‌گیرند. چنین نگرشی با واقعیتها همخوانی ندارد. همه‌ی کشورهای غیر غربی را نمی‌توان در یک مقوله گنجانده و همه‌ی آنها را در یک رده جای داد. کشورهایی هستند که توانسته‌اند در مسیر توسعه گام بردارند بی‌آن که از فرهنگ خود بریده باشند. به عقیده‌ی برخی از نظریه‌پردازان توسعه، کشورهای شرق آسیا را می‌توان در این مقوله جای داد.

اصطلاح توسعه‌ی نادرست یا توسعه‌ی کژاندام (misdevelopment) را هنگامی به کار می‌برند که کشوری الگویی از توسعه، معمولاً توسعه‌ی غربی، را به گونه‌ای تحریف شده و ناپرورده به کار بسته باشد: از نظر مدیریت، در زمینه‌های فرهنگی و اجتماعی یا حتی اقتصادی. عده‌ای، کشورهای پیشین سوسیالیست را در این مقوله جای می‌داده‌اند. کشورهای پیشین سوسیالیست که می‌خواسته‌اند از غرب پیشی بگیرند، چنان گرفتار شدند که سرانجام از الگوی سوسیالیستی دست کشیدند. الگوی غربی به نظر بسیاری از اندیشگران سوسیالیست یا حتی کشورهای به اصطلاح جهان سوم آن روزگار، الگویی صرفاً اقتصادی به شمار می‌رفت. فرض بر این بود که غرب توانسته با نوآوری‌های صنعتی و اقتصادی به پیشرفتهای کنونی دست بیابد. در حالی که در غرب جنبشهای اعتراضی متنوعی سر برآورد که به نحوه‌ی توسعه در غرب نگرشی انتقادی داشتند و نمی‌خواستند که توسعه‌ی اقتصادی با بهایی‌گراف به وقوع بپیوندد. این جنبشها که به شکلهای گوناگون سر بر می‌آوردند، خواستار آن بودند که تحول و پیشرفت اقتصادی مانع تحول اجتماعی و رواج بیکاری نشود یا به بهای آسیب رساندن به محیط زیست و عوامل انسانی صورت نگیرد. به همین سبب بود که بسیاری از هواخواهان جنبشهای اجتماعی در غرب یا سیاستمداران در کشورهای در حال توسعه خواستار ایجاد نوعی تعادل میان عوامل اقتصادی و اجتماعی شدند و بر عنصر عدالت اجتماعی تأکید گذاشتند. اینان اصرار داشتند که ابزار بهبود وضعیت اجتماعی را زیر نظر بگیرند تا استفاده‌ی از آنها به نحوی مطلوب انجام پذیرد.

اصطلاح توسعه‌ی نادرست را نمی‌توان فقط راجع به گروه معینی از کشورها به کار بست. به واقع توسعه‌ی نادرست، توسعه‌ای است که با خود نابسامانیهای گونه‌گون به بار می‌آورد. این گونه از توسعه در کشورهای «جنوب» یا جهان سوم و بسیاری دیگر از کشورها رواج داشته است. چنان که آمد در کشورهای وابسته به اردوی شوروی سابق نیز به چشم می‌خورد، ولی مهمتر از همه این که پدیده‌ی توسعه‌ی نادرست در خود غرب نیز نمود بسیار داشته است. به نظر گروهی از اندیشگران، توسعه‌ی نادرست هنگامی به

وقوع می‌پیوندد که توسعه‌گران بر تقدم عنصر اقتصادی اصرار بورزند، محاسبات صرفاً اقتصادی را مبنای اندیشه و عمل خود قرار بدهند و به منافع کوتاه مدت بیندیشند، به جای آنکه ملاحظات انسانی و اجتماعی را در نظر بگیرند. توسعه‌ی نادرست یعنی رجحان ملاحظات اقتصادی بر همه‌ی عوامل دیگر و نادیده انگاشتن بهایی که انسانها و جامعه برای سیاستهای صرفاً اقتصاد - محور، ناچار، باید پردازند. توسعه‌ی نادرست به همراه خود فقر، بیکاری، محرومیت گروههای اجتماعی یا اقلیتهای فرهنگی، انسان زدایی محیط شهری، مهاجرت جماعات روستایی و حاشیه نشینی در کناره‌ی مراکز شهری به بار می‌آورد. این گونه توسعه منجر می‌شود به ناهمسازی خرده فرهنگهای شهری با ارزشهای غالب که در فرهنگها و جامعه‌های مختلف به شکلهای متنوعی تجلی می‌یابد.

مفهوم توسعه‌ی جایگزین چیزی نیست که حتی بتوان معنای کلی قابل قبولی برای همگان از آن به دست داد. در واقع این الگوی از توسعه یعنی تجربه‌ی خاص هر کشور برای رهایی از تقلید صرف. تقلید در امر صنعتی شدن یا الگو برداری از تجربه‌ی کشور دیگر می‌تواند به دشواریهای زیاد بینجامد و، البته، توسعه‌ای کژاندام را پیرو راند. به ویژه در دوران پس از جنگ جهانی دوم، هنگامی که آمریکاییان به کمک کشورهای واپس مانده آمدند، اغلب الگوها و برداشتهای خود را در این رسته از کشورها رواج می‌دادند. این گونه فعالیتها موجب شد که عده‌ای به فکر توسعه‌ی درون زا بیفتند و از تقلید صرف پرهیزند.

جریان توسعه اغلب چنان آشفتگیهایی در جامعه‌های مختلف به بار آورده است که سیاستمداران و برنامه‌ریزان را نگران کرده است. در مواردی حتی عده‌ای با نفس توسعه به مخالفت پرداختند و به گونه‌ای رومانتیک از تمامی خصوصیات جامعه‌ی سنتی به طور کلی، یا جامعه‌ی سنتی خود به دفاع برخاستند. از این گروه که بگذریم، به واقع توسعه هنگامی به صورت یک ضرورت پدیدار می‌شود که نظام ارزشی جامعه‌ی بومی دیگر یارای ایستادگی و توجیه خود را ندارد. مشروعیت سنتی در هم می‌ریزد و نمی‌تواند خود را از نوباز تولید کند. پیروان پیشین به معترضان کنونی تبدیل

می‌شوند؛ عامل همستیزی و تعارض در جامعه شدت می‌گیرد به حدی که اگر اسباب‌گذار سالم فراهم نیاید، می‌تواند به ستیزه‌هایی خشونت‌بار میدان بدهد و جامعه را به سوی آشوب یا انقلاب بکشانند.

هنگامی که جوانان در یک جامعه امیدها و آرزوهای خود را در چارچوب نظام ارزشی کنونی در جامعه نتوانند به واقعیت در آورند، یا اصولاً امیدها و آرزوهایشان بیرون از این نظام شکل بگیرد یا الگوهای درونی و بومی دیگر کارایی نداشته باشند، در نتیجه عامل و الگوی بیرونی تقویت می‌شود و اسباب تغییر به سوی نظامی دیگر فراهم می‌آید. در آغاز تصور بر این بود که توسعه‌ی اقتصادی می‌تواند به این دست از تمایلات پاسخ بدهد و نیازهای تازه را برآورده کند. حالا روشن است که دگرگونی‌هایی از این دست فقط محدود به حوزه‌ی اقتصاد نمی‌شود. وقتی که نظام ارزشی کنونی کارآیی پیش‌خود را از دست می‌دهد، زمینه‌هایی جدی برای تغییر بروز می‌کند. سپس دولتمردان، اندیشگران و برنامه‌ریزان به این فکر می‌افتند که این تغییر را هدایت شده به پیش برانند. همین تصمیم یعنی توسعه‌ی برنامه‌ریزی شده و آگاهانه است که در چند دهه‌ی گذشته رواج بسیار یافته است. از نظر تاریخی فرق است میان توسعه‌ای که به طور طبیعی، بر اثر کنش و واکنش نیروها به وقوع می‌پیوندد، و توسعه‌ای که هدایت شده است و برنامه‌ریزی شده. در بحث‌های مربوط به توسعه در واقع ما با این گونه‌ی دوم سر و کار داریم. جامعه‌های زیادی می‌خواهند شرایط زندگی خود را بهبود بخشند؛ آنها در راه توسعه گام برمی‌دارند و بسته به نوعی که حرکت می‌کنند با دشواری‌هایی مواجه می‌شوند یا درست‌تر آن که معضلاتی بر سر راهشان قد علم می‌کند که ناچار به مقابله با آنها می‌شوند. این معضلات در اغلب موارد در برنامه‌ی آغازین پیش‌بینی نشده‌اند. در مواردی هم که از پیش درباره‌ی آنها تفکری کلی وجود داشته است، راه‌حلهای مناسبی در جهت غلبه بر آنها طراحی نشده است. به هر حال، وقتی که از ابعاد گونه‌گون توسعه سخن گفته می‌شود، در اساس منظور از توسعه همین توسعه‌ی برنامه‌ریزی شده است. به همین سبب است که برنامه‌ریزان یا متفکران می‌خواهند خسرانهای این گونه توسعه را از میان بردارند یا به حداقل برسانند.

یکی از رویکردهای عام به توسعه که به ظاهر پاسخی مناسب نیز به نظر می‌رسد، این است که می‌گویند توسعه جریانی است فراگیر، یعنی همه‌ی ابعاد زندگی را در بر می‌گیرد؛ و دیگر این که توسعه روندی جریانی است چند بعدی. تصور بر این است که اگر به این دو خصوصیت توجه بشود، می‌توان به توسعه‌ای هموار و موزون دست یافت. برنامه‌ریزان توسعه‌ی فرهنگی در اساس می‌خواستند و می‌خواهند در این جریان چند بُعدی، جایی هم برای فرهنگ دست و پا کنند. به این اعتبار، عامل فرهنگ هم باید در جریان توسعه سهم بگیرد و هم این که به عنوان مجموعه‌ای از آثار مثبت و منفی توسعه به حساب بیاید؛ نکته‌ای که نیازمند تأمل و تفکر است. پرسش اصلی این است که چگونه می‌توان جریان توسعه و شکل نوین اقتصادی را با فرهنگ سنتی آشتی داد.

توسعه و رشد جمعیت

در بیست سال گذشته تحولات چشمگیری در زمینه‌ی رشد جمعیت جهان رخ داده است. با توجه به این پدیده که به هر حال تصویر جهان را تغییر داده است، گزارشگران یونسکو در ارتباط با عامل فرهنگ یا به اصطلاح بُعد فرهنگی توسعه دست به نتیجه‌گیری‌هایی زده‌اند که در زیر با آنها آشنا می‌شویم:

— رشد جمعیت جهان ایجاب می‌کند که توجه به مسائل توسعه‌ی اقتصادی و اجتماعی از اولویت برخوردار شود، و عوامل غیر اقتصادی، به ویژه عوامل فرهنگی را در نظر بگیریم. این عوامل می‌توانند تولید و توزیع متوازن کالاها و منابع را که برای زندگی فکری و معنوی بشریت حائز اهمیت است، شتاب ببخشند یا موانعی بر سر راه آنها به وجود بیاورند.

— رشد فزاینده‌ی شمار جوانان (تا ۲۴ سال) به خصوص در کشورهای در حال توسعه نیز بر بُعد فرهنگی توسعه تأثیر می‌نهد. این تأثیر به حدی است که دشواری‌های گونه‌گونی به بار می‌نشانند؛ دشواری‌هایی مانند تقابل فرهنگ آغازین با فرهنگ آموخته یعنی فرهنگی که بر اثر آموزش فراگرفته شده است، گذار از مدرسه به کار، حفظ انسجام خانواده، کوشش در جهت دستیابی

به ارزشهای انگیزه‌دار در برابر ارزشهای مادی که جهان مدرن آنها را ترویج می‌دهد.

به نظر گزارش‌گران یونسکو، نرخ رشد جمعیت جهان در کشورهای در حال توسعه، نسبت فزاینده‌ی تعداد جوانان به کل جمعیت و افزایش شمار شهرنشینان را باید شاخصهایی مهم و تعیین کننده در ارتباط با آینده‌ی جهان و معضلات توسعه‌ی بین‌المللی دانست. این شاخصها را باید با رشد تولید جهانی کالاها و خدمات مقایسه کرد تا معنای واقعی آنها روشن شود. آیا با این تحولات می‌توان نیازهای اساسی را برآورده کرد؟ بهره‌گیری از منابع طبیعی، مدیریت منابع و حفظ محیط زیست یعنی وضعیت انسان - طبیعت در نظام زیست بومی به چه صورت در می‌آید؟

در بیست و چهارمین اجلاس عادی سازمان ملل گزارش برون‌تولد به نام «آینده‌ی مشترک ما» (The Brundtland Report: Our Common Future) مطرح شد. در این گزارش در ضمن آمده است که با توجه به مسئله‌ی رشد جمعیت جهان، ارضای نیازهای اساسی، و مسئله‌ی مبارزه با فقر می‌باید مسئله‌ی ابعاد خانواده را نیز در نظر گرفت تا زنان بتوانند به حقوق بنیادی خود در چارچوب خانواده، در زمینه‌ی آموزش و کار دست بیابند. نکته‌ای که در گزارش برون‌تولد به آن توجه شده است نشان می‌دهد که هرگونه اقدامی در جهت بهبود بخشیدن موقعیتهای مختلف زیستی باید بتواند به مشکلات برخاسته در زمینه‌های گوناگون پاسخ بدهد و به تأثیر فرهنگی در این موارد توجه بکند.

با توجه به آن چه آمد باید در نظر گرفت که چالشهای اقتصادی را تنها می‌توان در ارتباط با چالشهای جمعیتی درست ارزیابی کرد. آیا با توجه به تحولاتی که پیشتر یاد شد می‌توان به نیازهای اساسی بشریت در آینده پاسخی درست داد؟ به نظر گزارش‌گران یونسکو موقعیتهای کنونی چندان امیدوارکننده نیست.

حال خوب است نگاهی بیندازیم به برخی از ملاحظات که در سومین گزارش توسعه‌ی انسانی آمده است. این گزارش را برنامه‌ی توسعه‌ی سازمان ملل (UNDP) در سال ۱۹۹۲ تهیه کرده است. در این گزارش سعی شده است

مسئله‌ی ارتباط میان رشد اقتصادی و توسعه‌ی انسانی یا به بیان دیگر بهبود شرایط زندگی و جنبه‌های منفی توسعه‌ی اقتصادی از نوا ارزیابی شود:

— رشد اقتصادی خود به خود منجر به بهبود شرایط زیستی زندگی فرد در مقیاس ملی و جهانی نمی‌شود. گروه‌ها و کشورهایی که از نظر اجتماعی و اقتصادی در فقر بسر می‌برند به بسیاری چیزها مانند اعتبار، سرمایه و کارآمدترین ابزار و وسایل تولید دسترسی ندارند.

— کشورهای غنی و فقیر به یکسان به بازار جهانی دسترسی ندارند. از آن جا که بازار جهانی در اختیار کشورهای بزرگ صنعتی قرار دارد، به ویژه در ارتباط با مواد جدید و فرآورده‌های دارای ارزش افزوده‌ی بالا، کشورهای فقیر نمی‌توانند محصولات خود را آزادانه به این بازار صادر کنند. (همانجا، ص ۲۹). این موقعیت موجب شده که کشورهای فقیر در موقعیتی اسفناک قرار بگیرند و نتوانند بدهیهای خود را بپردازند. به همین سبب این کشورها ناچار می‌شوند که به تغییراتی ساختاری تن در دهند؛ و تازه اگر نتوانند این تغییرات را همراه سازند با سرمایه‌گذاریهایی در بخشهای تولیدی و اشتغال زا، به ناچار گروه‌های کم درآمد را تحت فشار می‌گذارند که می‌تواند به ناآرامیهای اجتماعی بینجامد.

وضعیت نابسامان کشورهای کم درآمد از این رو بر نگرانیهای کشورهای صنعتی می‌افزاید که معمولاً منجر می‌شود به مهاجرت جوانان بیکار به کشورهای غربی. بحرانهای اقتصادی در غرب به تدریج از ظرفیت پذیرش این کشورها می‌کاهد و در برابر موجهای مهاجرت مقاومت و سرسختی بیشتری نشان می‌دهند. مردمانی که دست به مهاجرت نمی‌زنند و در کشور خود می‌مانند به ناچار باید راهبردیهای برای بقاء ببندیشند. البته همه‌ی کشورها و مناطق جهان در موقعیت یکسان قرار ندارند. به نظر کارشناسان یونسکو در جنوب شرقی آسیا و در چین پیشرفت شتابان اقتصادی توأم نبوده است با فرهنگ گسیختگی یا تقابل فرهنگ سنتی و توسعه‌ی اقتصادی. در غرب نیز موقعیتهای متفاوتی به چشم می‌خورد. کشورهای اروپای غربی و اروپای شرقی موقعیتهای نابرابری دارند. حتی ممکن است در یک کشور معین با دو وضعیت پیشرفته و واپس مانده رو به رو شویم.

به هر حال، حضور فرهنگی که آمیخته با ارزشهای پویا باشد، و پذیرش الگویی از توسعه‌ی اجتماعی و اقتصادی که متکی به فرهنگ، ارزشها و روحیه‌ی جامعه یا کشور مورد نظر باشد، برای گام گذاشتن به جاده‌ی توسعه ضرورت دارد. بدون در نظر داشتن این موارد، سیاستها و طرحهای اقتصادی در زمینه‌ی آموزش، بهداشت و خانواده کامیاب نمی‌شود، از این گذشته شرایط دستیابی به اطلاعات و تکنولوژیهای جدید بهبود نمی‌یابد.

آن چه آمد یک سوی این موضوع را می‌نمایاند. از سوی دیگر باید به یاد داشته باشیم که چالشهای فرهنگی نیز جنبه‌ی دیگری از موقعیت کنونی جهانی به حساب می‌آید. فرهنگها را، به گزارش یونسکو، نباید همچون سنگ‌نبشته به شمار آورد. ارزشها، شیوه‌های زندگی، سنتها و باورها بر اثر توسعه‌ی اقتصادی در معرض تحول و تغییر قرار می‌گیرند. فرهنگها نه فقط بر اثر تحولات اقتصادی، بلکه بر اثر تماس با فرهنگهای دیگر و جریانهای فرهنگی در مقیاس جهانی نیز تأثیر می‌پذیرند. هنگامی که جامعه‌ای در برابر چالشهای گونه‌گونی قرار می‌گیرد، این دسته از چالشها بر حوزه‌ی فرهنگی جامعه نیز تأثیر می‌گذارند و ساختهای آن را متحول می‌سازند.

این دو جریان، یعنی توسعه‌ی اقتصادی و تحولات فرهنگی، به طور مستقیم موضوع بُعد فرهنگی توسعه را در بر می‌گیرند، به خصوص در ارتباط با طراحی و آثار برنامه‌ها و راهبردهای توسعه. هنگامی که بخواهیم به تعامل میان فرهنگ و توسعه در مقیاس جهانی بپردازیم، به این مسائل باید توجه بکنیم.

چالشهای علمی و تکنولوژیک

امروز همه می‌دانند که پیشرفتهای علمی و فنی بشریت را در برابر پرسشهای متعددی قرار داده است که خصلتی پیچیده و چند بُعدی دارند. از آغاز قرن کنونی به این سو، و البته به ویژه پس از جنگ جهانی دوم همگان شاهد چنان پیشرفتهایی در زمینه‌ی علم و فن بوده‌اند که در نوع خود یکّه و بی‌سابقه‌اند. در مقایسه با قرنهای پیشین می‌توان گفت که هیچ گاه بشریت در مدتی به این کوتاهی و فشرده‌گی به این همه تحولات بنیادی دست نیافته است. با این حال

پیشرفت همه جانبه‌ی علم و فن در این مدت کوتاه مسائل اخلاقی زیادی به همراه آورده است، که از این نظر هم با گذشته غیر قابل قیاس است. پیشرفتهای علمی و فنی در قرنهای پیشین در مقایسه با امروز ارتباط بیشتری با جنبه‌های اخلاقی زندگی بشر داشته‌اند. این بدان معنی نیست که در گذشته همه‌ی ترقیات علمی پیوندشان با معیارهای اخلاقی زمانه‌ی خود تنگاتنگ بوده و هیچ تنشی در این میان به چشم نمی‌خورده است. در آن روزگاران نیز برخی پیشرفتهای در معرض پرسشها و چالشهای اخلاقی واقع می‌شده‌اند. اما از آن جا که رشد دانش بشری به تدریج و در برخی رشته‌ها شکل می‌گرفته، در واقع می‌توان گفت که بحرانهای یا تحرکات غیر متعارف در حوزه‌ی اخلاق آن چنان نبوده که نتوان به پاسخی مناسب به منظور غلبه بر بحرانهای دست یافت.

در دوران حاضر مبحث اخلاق در ارتباط با علم و فن چنان بغرنج شده که در سراسر دنیا به اشکال مختلف قد علم می‌کند. همه‌ی فرقه‌های مذهبی و حتی هواخواهان اخلاق مدنی سرگرم پاسخهایی به دشواریها و مشکلات ناشی از پیشرفتهای مادی‌اند. هم اکنون موضوع شبیه سازی انسان بسیاری از سیاستمداران و حتی دانشمندان را گرفتار ساخته است. از این موضوع بغرنج که بگذریم، می‌دانیم که برخی پیشرفتهای علمی و فنی با معیارهای رایج در برخی جامعه‌ها ناسازگار است و حتی به مقاومت مردم با شاخه‌ها یا جلوه‌هایی معین از رونق علمی و اشاعه‌ی تکنولوژی می‌شود. در ایران خودمان در دوران پیش از انقلاب گروههای گسترده‌ای در جامعه برخی از تجلیات فنی را نمی‌پسندیدند و حتی می‌نکوهیدند. به یاد بیاوریم که گوش دادن به رادیو، نگاه کردن به تلویزیون یا حتی استفاده از تلفن در محافل مذهبی معینی توصیه نمی‌شد. پس از انقلاب ۵۷ وضع دگرگون گشت. رهبران مذهبی، جامعه را تشویق به استفاده از وسایل ارتباط جمعی کردند. می‌دانیم که فروش دستگاههای تلویزیون در دوران پس از انقلاب فزونی گرفت و بر شمار بینندگان تلویزیون در سراسر ایران افزوده شد. این تحول نشان می‌دهد که ورود و رواج تکنولوژی نیازمند پذیرش از سوی جامعه است و از آن جا که هر جامعه‌ای فرهنگی خاص دارد و حساسیتها،

سخت‌گیرها یا نرمشهای معینی را از خود بروز می‌دهد، ضرورت دارد که به تعامل بین فرهنگ و توسعه توجه کرد تا از میزان تنشهای احتمالی بتوان کاست. از طرف دیگر اگر علم و فن در نظام آموزشی هر جا که زمینه‌ای استوار نیابد، از رونق لازم بهره نخواهد گرفت و درونی نخواهد شد.

از آن چه آمد می‌توان، در همین مقطع، دست کم به دو نتیجه رسید. نخست آن که ترقیات علمی در جامعه‌های بشری جلوه‌های گوناگونی از رویارویی و پذیرش به بار می‌آورند که در بستر فرهنگی هر جامعه قابل توضیح است. دو دیگر آن که شماری از پیشرفتهای و تحولات در زمان حاضر در مقیاس جهانی تنشهای اخلاقی به بار آورده‌اند که بشریت را به یکسان به پاسخگویی واداشته‌اند. از این رو می‌توان دو مقطع عام و خاص را در این جا تشخیص داد. یکی حاصل وضعیت خاص هر جامعه است و دیگری مسئله‌ای است که تمامی جامعه‌ها با آن رو به رو هستند. تمامی این بغرنجیها در حوزه‌ی مسائل فرهنگی قرار می‌گیرند. به همین سبب ضرورت دارد که پیشرفت علمی و فنی را بیش از پیش با توجه به زمینه‌های فرهنگی زیست بشر پیوند زد و به ویژه در وسایل ارتباط جمعی این جنبه از موضوع را در چارچوب بررسیهای جداگانه‌ای مورد عنایت قرار داد.

برخی از روندهای وراملی

گرچه برنامه‌ی توسعه در اساس در چارچوب کشوری و ملی به وقوع می‌پیوندد، ولی با بسیاری از مسائل مواجه می‌شود که بیرون از محدوده‌ی کشوری و ملی ریشه دارد. این موضوع چندان وسیع است که نمی‌توان در مبحث حاضر همه‌ی ابعاد آن را مورد توجه قرار داد. در این جا فقط به برخی از گوشه‌های آن اشاره می‌کنیم. برخی از جنبه‌های دیگر را در بخشهای دیگر بررسی می‌کنیم.

در دوران کنونی شمار در خور توجهی از پدیده‌های توسعه‌ی فرهنگی جنبه‌ای وراملی دارند یا بازتاب موقعیتهایی هستند که کمابیش در همه جای دنیا به گونه‌ای مشابه تجلی می‌یابند. به بیان دیگر، برخی از جریانهای توسعه‌ی فرهنگی وراسوی یک کشور، یک حوزه‌ی وسیع جغرافیایی، یا

حتی یک قاره سر بر می‌آورند. برخی از این جریانها جنبه‌ی جهانی دارند و برخی دیگر در بین چند حوزه‌ی فرهنگی و جغرافیایی حرکت می‌کنند. از این میان می‌توان به تحولی که در موقعیت ادیان صورت می‌گیرد اشاره داشت، یا به پذیرش برخی از الگوهای فرهنگی در مقیاس جهانی، به اشاعه یا زوال برخی از زبانها، تحرکات وسیع جمعیتی، مهاجرت‌های اقتصادی، جهانگردی، اوج‌گیری ناسیونالیسم و قوم‌گرایی که همه بر مسئله‌ی توسعه اثر می‌نهند.

اشاعه‌ی ادیان به خصوص سه دین بزرگ مسیحیت، بودائیت و اسلام پدیده‌ای است توجه برانگیز. جریانهای دینی مختلف، به ویژه این سه دین بزرگ، در جهان معاصر در حال هجرت از سویی به سوی دیگرند. برخی از فرق دینی و کیشهای و آیینهای مذهبی از گوشه‌ای سر بر می‌آورند و در گوشه‌ای دیگر رواج می‌یابند. در کشوری چون آمریکا که با باورهای مسیحی بینان‌گذاری شد، امروز حضور اسلام و بسیاری فرق غیر مسیحی چشمگیر است.

پیشرفت وسایل ارتباط جمعی به اشاعه‌ی الگوهای واحد در میان فرهنگها و گروههای مختلف سخت میدان داده است. الگوهای رفتاری و ارزشی معینی به مدد ارتباطات جمعی چنان رواج می‌یابد که حتی دشوار می‌توان منشأ پیدایی آنها را پی گرفت. مهاجرت‌های گسترده به ترویج ارزشها و اندیشه‌هایی می‌انجامد که مردم کشور میزبان به آنها یکسره بیگانه‌اند. استقرار سیاستهای توسعه که در اساس نیازمند همبستگی، اعتماد به نفس و کوششهای طولانی مدت است بی‌تردید از این تحولات اثر می‌پذیرد. به ویژه کشورهایی که از نظر توان و نیروی تکنولوژیک ضعیف هستند، بیش از کشورهای دیگر در معرض این موقعیت دشوار قرار می‌گیرند. کشورهای صنعتی بزرگ بهتر می‌توانند الگوها و نظامهای ارزشی خود را صادر کنند و بقیه را تحت تأثیر بگیرند. به همین سبب برخی از زبانها توانسته‌اند به مدد قدرت صنعتی و نیروی اقتصادی در مدتی کوتاه موقعیتی مستحکم برای خود دست و پا کنند. نیاز اقتصادی به اشاعه‌ی این زبانها در نقاطی بسیار دور افتاده از خاستگاه آغازینشان انجامیده است. مردمی که هیچ‌گاه با این زبانها و

بستر فرهنگی آنها در تماس نبوده‌اند به سبب احتیاجات گونه‌گون فنی و اقتصادی ناچار با این زبانها آشنایی یافته‌اند. در نتیجه زبان بومی دستخوش فقر گشته است و در مواردی حتی تن به زوال می‌دهد. درست در موقعی که سخن از تنوع فرهنگی می‌رود و مجامع مختلف جهانی دفاع از تنوع و کثرت را امری پسندیده و مطلوب می‌دانند، روندهایی از این دست جهتی معکوس را تقویت می‌کند و به یکپارچه‌سازی مجال عرض اندام می‌دهد. چنین تعارض و تضادی را چگونه می‌توان به نحوی مطلوب حل کرد؟ سازمان یونسکو که خود را مدافع تنوع و کثرت فرهنگی می‌داند به پدیده‌ی نیرومند یکپارچه‌سازی جهان توسط کشورهای قدرتمند چنان که شایسته است نمی‌پردازد.

موضوعی دیگر که اهمیتی خاص دارد، مهاجرت‌های جمعی از گوشه‌ای به گوشه‌ی دیگر در جهان کنونی است. این مهاجرت‌ها به صورت‌های گونه‌گون تجلی پیدا می‌کند. مهاجرت از روستا به شهر یکی از شکلهایی است که در بسیاری از نقاط جهان معضلات فراوانی به بار آورده است. به خصوص در شماری از کشورهای در حال رشد یا عقب مانده این قبیل مهاجرت‌ها به فرهنگ گسیختگی، تنش‌های فرهنگی، برپایی فرهنگ‌های حاشیه‌نشینی و جرم و جنایت میدان داده است. شهرهایی بزرگ در برخی از نقاط جهان در مدتی کمتر از دو دهه سر بر آورده‌اند که قادر به حل مشکلات خود نیستند. گسترش بی‌اندازه و غیرعادی شهرهایی چون تهران و قاهره بی‌تردید حاصل این دست از مهاجرت‌ها بوده است. در آمریکای لاتین و آفریقا نیز از این گونه شهرها بسیار به چشم می‌خورد. مهاجرت از روستا به شهر نه فقط شهرها را با مشکلات زیاد در زمینه‌ی خدمات، بهداشت، آموزش و امنیت مواجه می‌کند، بلکه روستاها را از ریخت می‌اندازد و تبدیل به زمین بی‌حاصل می‌کند. اشتیاق به ترک روستا و میل به اقامت در شهر در واقع زمینه‌ی زندگی روستایی را سست می‌کند و فرهنگ زیستی و جمعی واحدهای کوچک کارآمد را از هم می‌گسلد. این گونه مهاجرت تا حال بدترین نوع مهاجرت به شمار می‌رفت.

اکنون در برخی از نقاط جهان با گونه‌ای دیگر از مهاجرت رو به رو هستیم

که ابعاد اجتماعی، اقتصادی و فرهنگی آن به اندازه‌ی همان مهاجرت از روستا به شهر می‌رسد. مهاجرت‌های جمعی اجباری پدیده‌ی خاصی است که به ویژه در نقاط جنگ دیده‌ی جهان رواج یافته است. جابه جاییهای جمعیت در بعضی از نقاط جهان آثاری با خود به همراه آورده است که نباید آن را کوچک شمرد.

نوعی دیگر از تحرکات جمعیتی، در مهاجرت‌هایی به وقوع می‌پیوندد که از کشورهای اصطلاح جنوب به شمال صورت می‌گیرد. عامل اقتصادی و گریز از فقر بومی به پیدایی نوعی دیگر از زندگی در دآلود می‌انجامد. گذار از فرهنگی روستایی یا غیر صنعتی و غیر مدرن به فرهنگ شهری و صنعتی و مدرن همواره، به ویژه در نسل اول، توأم بوده است با محنتها و رنجهای فراوان. در موارد زیادی در کشورهای صنعتی پیشرفته به سبب ورود جمعی مهاجران از کشوری دیگر و بیگانه با فرهنگ آن سرزمین، تمایلات نژادپرستانه بروز کرده است و مخالفت با مهاجران جلوه‌ای غیر انسانی به خود گرفته است. حتی حضور این مهاجران باعث شده که حزبها و دستجات افراطی در مقیاس سیاستهای ملی از این پدیده بهره بگیرند و خواستار اقدامات اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی خاصی بشوند. این اقدامات فقط متوجه مهاجران و محدود به آنان نبوده است بلکه بر زندگی مردم بومی نیز تأثیر بر جای نهاده است.

هم اکنون در شماری از کشورهای غربی گروههایی از مردم مهاجر تشکیل شده است که فرهنگ، رفتار و حتی دین خود را با خود به همراه آورده‌اند. همبستگی میان این مردم بسته به رفتار میزبانان شدت و ضعف می‌یابد. این همبستگی عامل تدافعی مهمی است در برابر اعمال و واکنشهای افراطی برخی از میزبانان. به میزانی که ادغام در جامعه‌ی میزبان صورت می‌گیرد، تنشهای میان دو گروه مهاجر و بومی فرو می‌کاهد. وضعیت اقتصادی و بحرانهای موجود در جامعه‌ی میزبان نیز در نحوه‌ی واکنش به مهاجران مؤثر بوده است.

پدیده‌ی دیگری که در این میان نمودی جهانی یافته است، گسترش فزاینده‌ی جهانگردی است. گرچه جهانگردان حضوری موقت در فرهنگی

بیگانه دارند و قاعدتاً باید به نظر برسد که این اقامت موقت چندان تأثیری نمی‌تواند از خود بر جای بنهد ولی اکنون روشن است و در تحقیقات مختلف نشان داده شده است که جهانگردی می‌تواند آثار تخریبی زیادی به بار بنشاند. جهانگردان که اغلب مدتی کوتاه در فرهنگی دیگر قرار می‌گیرند رفتارهایی کاملاً بیگانه با فرهنگ بومی از خود نشان می‌دهند. از این گذشته، این جهانگردان گاه به سبب دور بودن از محیط اصلی و خاستگاه خود، به رفتارهایی روی می‌آورند که احتمالاً در زادگاه یا سکونتگاه خود از این گونه رفتارها می‌پرهیزند.

وضعیت اقتصادی نسبتاً مناسب جهانگردان اروپایی موجب شده که غربیان بیشتر از بسیاری دیگر از مردم جهان بتوانند به جهانگردی دست بزنند. در نتیجه برخی از نقاط جهان تبدیل شده به گردشگاههای جهانگردان غربی. تماس جهانگردان با فرهنگ بومی، اغلب تماسی است سطحی. گذران اوقات محدود به نحوی دلچسب برای هر جهانگرد، یک هدف مهم است. این رو تمام تأسیسات و خدمات محلی باید به نحوی سامان بیابد که بتواند رضایت جهانگردان مجهز به چنین ارزشهایی را جلب کند. این مجموعه‌ی بسیار پیچیده به درهم ریختگی و کالایی شدن فرهنگ بومی می‌انجامد. همه چیز در خدمت درآمد ارزی قرار می‌گیرد. این درآمد به بهایی گزاف به دست می‌آید: از دست دادن خود برای رضایت غیر خود. سطحی بودن تماس نه به بومیان امکان می‌دهد که تماس فرهنگی راستینی برقرار بسازند و نه به جهانگردان فرصت می‌دهد که بر دانش و معرفت خود نسبت به فرهنگی دیگر چیزی بیفزایند. انسانها همواره به طور مستقیم با هم در تماس نمی‌آیند. ارتباط غیر مستقیم و تأثیرگذاری غیر مستقیم از گونه‌های فزاینده‌ی تماس فرهنگی در جهان معاصر به شمار می‌رود. گسترش وسایل ارتباط جمعی به اشاعه‌ی فرهنگهای غیر بومی در جهان امروز سخت دامن می‌زند. انواع تولیدات سمعی و بصری و به خصوص ماهواره‌ها شرایطی پدید آورده‌اند که یکسره چهره‌ی تماس فرهنگی را دگرگون ساخته است. ماهواره‌های آسیایی را می‌توان در این جا ذکر کرد که رواج دهنده‌ی فرهنگی یکسان‌ساز و یکپارچه‌کننده‌اند. هم اکنون این ماهواره‌ها سراسر آسیا را فرا گرفته‌اند و از

چند مرکز به ترویج فکر و فرهنگ غربی یاری می‌رسانند. نمونه‌ای دیگر از تحولات وراملی را می‌توان در برپایی سازمانها و اتحادیه‌های منطقه‌ای مشاهده کرد. این گونه از تشکلات در اروپا، در دنیای عرب، در اتحاد آمریکا و مکزیک و کانادا یا حتی در منطقه‌ای وسیع از آسیا به شکل تجمعی ضعیف چون «اگو» برپا شده است. در جنوب شرقی آسیا، و دو کامنولث انگلیسی و روسی نیز نمونه‌هایی دیگر از این قبیل سازمانهای وراملی را می‌بینیم. همه می‌دانند که در دوران حاضر منافع ملی یک کشور را نمی‌توان با حصار کشیدن به دور مرزهای آن کشور تأمین کرد. منافع ملی را در جهان کنونی در اشتراک با گروهی از کشورها که به صورت همسایه یا هم‌فرهنگ جلوه گر می‌شوند می‌توان پاس داشت. ادغام در بازار جهانی این احتمال را تقویت می‌کند که یک فرهنگ ملی نتواند در برابر تجلیات فرهنگی دیگر دوام بیاورد. شاید راه بقاء ایجاد تشکلهایی همگن و همدرد در مناطق مختلف باشد تا خسرانهای ادغام یا سازگاری با بازار جهانی به حداقل کاهش یابد.

نمونه‌هایی که یاد شد نشان می‌دهد که شماری از پدیده‌های وراملی بر سرشت و سرنوشت توسعه‌ی فرهنگی در مقیاسی کوچکتر، مثلاً ملی، اثر می‌گذارند. از این رو توسعه‌گران نه فقط پدیده‌هایی را باید در نظر بگیرند که در سطح ملی روی می‌دهند، بلکه باید به رویدادهایی اعتنا داشته باشند که در سطحی وسیع‌تر رخ می‌دهند.

نوسازی جامعه مسائلی را به همراه می‌آورد که جنبه‌ی فرهنگی دارند. در واقع تجربیات و ارزشهای فرهنگی مرتبط با نوسازی جامعه را می‌توان بُعد فرهنگی توسعه نام نهاد. این بُعد فرهنگی به خصوص با جنبه‌هایی از زندگی ارتباط دارد که فقط در چارچوب فرهنگ ملی روی نمی‌دهند. چنان که درآمد برخی از این مسائل جنبه‌ی وراملی دارند. برخی دیگر نیز پیوند یافته‌اند با وضعیت انسان در ارتباط با طبیعت یعنی محیط زیست انسان. نحوه‌ی برخورد با طبیعت از نوع ارزشهای حاکم بر فرهنگ فرد یا جامعه نشأت می‌گیرد. در برخی از فرهنگها، طبیعت، مقدس به شمار می‌رود. در حالی که در وضعیت کنونی در بسیاری از فرهنگها اسراف و تطاول در

برخورد با طبیعت رواج یافته است.

زیاده‌طلبی زیانبار در فرهنگهای صنعتی و به اصطلاح مدرن که به ویژه در غرب اشاعه یافت، به زوال طبیعت انجامیده است. بی‌آن که بخواهیم در این جا سنت‌مداری کنیم یا دلتنگی و اندوهمان را برای گذشته‌ای شیرین و منزله بر زبان بیاوریم، واقعیت این است که برخی از فرهنگهای باستانی یا غیر صنعتی، تخریب طبیعت را می‌نکوهیده‌اند؛ خوردن گوشت حیوانات را نمی‌پسندیده‌اند و تقدس مظاهری از جلوه‌های محیط زیست را بر خود واجب می‌دانسته‌اند. روشن است که رفتار انسان در بستر چنین فرهنگی متفاوت خواهد بود با رفتار انسان در فرهنگی که بر مصرف فزاینده تأکید می‌نهد.

از اینها که بگذریم رفتار انسان را در زمینه‌ی بهداشت می‌توان مثال زد. معضلاتی چون بیماری ایدز، استعمال مواد مخدر، بی‌تردید علاوه بر عوامل دیگر، جنبه‌ی فرهنگی هم دارند. گروههایی که گرفتار این بیماریها و عادات می‌شوند، اغلب به صورت گروههای حاشیه‌ای در می‌آیند و به همین علت هم که شده دشواریهایی بر سر راه رشد عادی و متوازن در جامعه می‌تراشند. توسعه‌ی زندگی شهری و نحوه‌ی گذران فراغت در جامعه‌های شهری، تنهایی، فشارهای روانی، بحرانهای اخلاقی و روحی، اگر درست طرح و تحلیل نشوند، سرانجام تبدیل می‌گردند به مانعی در برابر برنامه‌ی توسعه در هر کشوری.

با توجه به آن که شمار فزاینده‌ای از پدیده‌های فرهنگی در سطوح وراملی روی می‌دهند یا به بیان دیگر بسیاری از پدیده‌های وراملی بر پدیده‌های ملی و درونی تأثیرگذار هستند و به همین سبب باید برنامه‌هایی آموزشی متناسب با این تحولات طراحی کرد. این برنامه‌های آموزشی نه تنها باید بتوانند جوانان را برای فهم، برخورد یا حتی رویارویی با پدیده‌های تازه تربیت و آماده کنند، بلکه وظیفه‌ای دیگر نیز به عهده دارند که در واقع آماده‌سازی نسل جوان برای درک فرهنگهای دیگر است. به این ترتیب باید جوانانی تربیت کرد که به پدیده‌ی چند فرهنگی دلبستگی نشان دهند. پدیده‌ی چند فرهنگی در جهان معاصر بیش از هر زمان به چشم می‌خورد و

واقعیتی انکارناپذیر به شمار می‌رود. در برخی از نوشته‌های فرهنگی پدیده‌ی چند فرهنگی محدود می‌شود به ضرورت رعایت فرهنگهای دیگر که البته امری است پسندیده؛ ولی پدیده‌ی چند فرهنگی را نباید به همین حد محدود ساخت. پدیده‌ی چند فرهنگی به معنای آن است که گاه برخی از تحولات و تغییرات و دگرگونیها بر اثر آمیزش و تلاقی و اثرگذاری چند فرهنگ به وجود می‌آیند. از این گذشته پدیده‌ی چند فرهنگی در ضمن به این معناست که باید بتوان علاوه بر احترام به فرهنگ دیگری، ارزشهای دیگر فرهنگها را درست دریافت تا از این راه روحیه‌ی همزیستی میان فرهنگها را تقویت کرد. از این طریق، بی‌تردید، بهتر می‌توان صلح را در جهان آینده پاس داشت. ترس از فرهنگ دیگری به نزاع می‌انجامد. این پدیده را در این جا «فرهنگ پرهیزی» نام می‌نهم. در برخی از فرهنگها ارزشهایی رایج شده است که پرهیز و دوری جستن از فرهنگ دیگر را اشاعه می‌دهد. در همین دوره‌ی اخیر، پس از فروپاشی شوروی، غربیان ستیز با اسلام را پیش گرفتند و تبلیغات ناخوشایندی را نسبت به اسلام در سراسر جهان دامن زدند. پدیده‌ی اسلام ستیزی یا اسلام پرهیزی چنان گسترده شده است که می‌توان گفت به نحوی جای یهود ستیزی و ضد کمونیسم را گرفته است؛ پدیده‌هایی که به واقع از غرب برخاستند. در شرق به این نحو، با یهود ستیزی رو به رو نمی‌شویم؛ یا دشمنی سازمان یافته و نهادی شده با مسیحیت به نظر نمی‌رسد. از همه‌ی اینها که بگذریم، موضوع اصلی این است که آموزش آینده با توجه به این پدیده‌ها طراحی شود، و از این مهمتر آن که آموزش آینده با در نظر داشت فرهنگ باید به اجرا در آید. آن چه جامعه‌های بشری نیاز دارند، آموزشی است آمیخته با فرهنگ. این دسته از آموزشها را نباید با آموزش فرهنگی یکسان گرفت. آموزش فرهنگی مقوله‌ای است که با توسعه‌ی فرهنگی ارتباط نزدیک دارد ولی هدفهای خاصی را پی می‌گیرد - مانند آموزش کارگزاران فرهنگی؛ یا تربیت مدیران فرهنگی یا انواع آموزشها دیگر از این دست، در ارتباط با میراث فرهنگی، میراث دینی یا آموزشهای مربوط به رشته‌ی هنر. بُعد فرهنگی آموزش وظایفی گسترده به عهده دارد و تمامی آموزشها را هدف می‌گیرد. آموزش چند فرهنگی در واقع بنیانهای

کنونی آموزش را متحول می‌سازد و به آن روح و جان تازه می‌دمد. به ویژه همکاریهای تمدنی در منطقه‌ای گسترده‌تر از فرهنگ ملی بدون توجه به آموزشهای چند فرهنگی ممکن نمی‌شود. درک و فهم دیگری، فرهنگ دیگری و ارزشهای متفاوت، سهم عمده‌ای دارد در تشویق به همزیستی و ترویج مدارای فرهنگی.

چند محور نگرش

به فرهنگ می‌توان از دیدگاههای مختلف نگریست. ما در این جا فقط با توجه به نکاتی که در این فصل آمد چند اصل یا محور را برای نگرش به بُعد فرهنگی توسعه بر می‌شمریم.

— توجه به فرهنگ به عنوان عاملی پویا در مسیر توسعه و دگرگونیهای جامعه. فرهنگ را نباید چیزی ثابت و ایستا در نظر گرفت. هر فرهنگ گذشته، حال و آینده‌ای دارد. این اصل البته همواره صادق نیست. گاه فرهنگها در معرض نابودی قرار می‌گیرند. در این صورت نمی‌توان آینده‌ای برای آنها متصور شد. با این حال مهم این است که بدانیم در مسیر توسعه نباید به فرهنگ به عنوان موجودی معین و مشخص برخورد کرد که به یک صورت خاص در برابر ما قرار می‌گیرد. اصل پویایی پیچیده‌تر از آن است که بخواهیم آن را با یک اصطلاح و با یک تعریف به زبان بیاوریم. اصل پویایی به ما حکم می‌کند که با تفکری پویا به فرهنگ بنگریم. در هر تغییر و حرکتی عوامل مختلف را باز بیندیشم و بازسنجیم. با این نحوه‌ی نگرش هم فرهنگ همچون عاملی پویا به حساب می‌آید، و هم انسانهایی که با فرهنگ سر و کار دارند. از سوی دیگر، توسعه نیز عامل متحول و پویا جلوه می‌کند. توسعه فقط برنامه‌ای نیست که توسط عده‌ای به اجرا گذاشته می‌شود. هر حرکت توسعه در جامعه دگرگونیهایی به بار می‌آورد که باید به موقع به آنها برخورد کرد و آنها و تأثیراتشان را مورد ارزیابی قرار داد. سه عاملی که در این جا مطرح می‌شود، همه به گونه‌ای پویا سر بر می‌آورند: انسان، فرهنگ و توسعه. آمیزش و مبادله‌ی این سه عامل با هم در هر مقطع پیچیدگیهایی تازه و تجلیاتی بدیع دارد. توجه به این مجموعه‌ی بغرنج را می‌توان همان بُعد

فرهنگی توسعه نام گذاشت.

— در گزارش یونسکو آمده است که فرهنگها را نباید چیزی به اصطلاح «بکر» به حساب آورد و با ارجاع به مبدائی اسطوره‌ای با آنها برخورد کرد. فرهنگها بر اثر تماس میان مردمان مختلف تغییر می‌پذیرند. فرهنگهای منزوی و فرهنگهای اقلیتهایی که از جریان اصلی جامعه دور افتاده‌اند، جلوه‌ای ثابت به خود می‌گیرند. این ثبات را نباید به سود بقای فرهنگ به‌شمار آورد. به بیان دیگر، می‌توان گفت که هر فرهنگ زنده‌ای نه تنها «بکر» نیست، بلکه حاصل آمیزشهای بسیاری است که در طول زمان تجربه شده است. در نتیجه سخن گفتن از فرهنگ ناب نیز درست به نظر نمی‌رسد. از این رو فرهنگ را شاید نباید به عنوان فقط یکی از «عوامل» توسعه در نظر گرفت. هر فرهنگ بیان کلی وضعیت یک جامعه است.

با توجه به آن چه آمد، توسعه را هم نباید فقط تجلی پیشرفت اقتصادی، نوسازی، صنعتی کردن و علم دانست. توسعه در واقع یعنی توسعه‌ی انسانی، هم در مقیاس فردی، و هم در مقیاس جمعی.

— اگر توسعه مانند فرهنگ جریانی پویا و متحول به حساب بیاید، در این صورت نمی‌توان به توسعه به عنوان جریانی هموار و موزون نگاه کرد. بحرانهای ناشی از توسعه، حتی در کشورهای پیشرفته‌ی صنعتی به ما می‌آموزاند که توسعه بغرنجیها، ناهمواریها و ناموزونیهای مخصوص به خود را دارد.

— گرچه شناخت فزاینده‌ای نسبت به نقش فرهنگ در جریان توسعه به وجود آمده است، ولی باید به یاد داشت که هنوز در صحنه‌ی جهانی و ملی سیاستمداران به عامل سیاست و اقتصاد بیشتر توجه دارند تا به عامل فرهنگ. از این رو کاری دشوار در پیش است.

نکته‌هایی در باره‌ی پیشرفت

از دو دهه‌ی پیش به این سو درک و استنباط و آگاهی ما از مفهوم فرهنگ و مفهوم توسعه همواره در حال تغییر بوده است. مفهوم بُعد فرهنگی توسعه از همین دگرگونیها برخاسته است. وقتی از عوامل فرهنگی مؤثر در جریان

توسعه سخن می‌گوییم یا به عواقب فرهنگی توسعه اشاره داریم، حکایت از آن دارد که عناصری تازه وارد صحنه‌ی سنجشهای ما از توسعه شده است. در سال ۱۹۷۰ در کنفرانس جهانی و نیز فرهنگ را برابر دانستند با کیفیت زندگی. از آن پس نه تنها این پرسش مطرح شد که کیفیت زندگی چیست، و چگونه می‌توان پیشرفت آن را سنجید، بلکه به تدریج این رویکرد نیرو گرفت که کیفیت زندگی بسته به هر جامعه یا درست‌تر بگوییم در هر فرهنگ معنایی متفاوت دارد. اینها همه در واقع بیانگر دشواریهایی است که در مقیاس عملی و نظری سر بر می‌کشند.

گزارشگران یونسکو می‌گویند در سطح نظری باید تفکر و پیشنهادها را برای تحلیل علمی با منظر و افق جهانی پیوند بدهیم، واقعیت‌های ناشی از تنوع فرهنگی را در دنیا درک کنیم و ارتباط و تعامل مستمر میان فرهنگ و جنبه‌های دیگر زندگی را در نظر بیاوریم. از این رو چند مرحله را بر می‌شمرند که در زیر می‌آوریم. اول این که اگر بخواهیم مفهوم فرهنگ را شامل شیوه‌های زندگی، نظامهای ارزشی، معرفت و مهارتها بکنیم، در این صورت باید بدانیم که این امر تغییری جدی در رویکرد به توسعه، هدفها و مکانیسمهای توسعه پدید می‌آورد. این بدان معنی است که اگر بخواهیم فعالیت‌هایمان را با توجه به جنبه‌های روانی - جامعه شناختی فرهنگ در مراحل مختلف سامان بدهیم، در این صورت ضرورت دارد که عوامل و تجلیات فرهنگ را به حساب بیاوریم. دوم این که عوامل فرهنگی موردنظر را باید به ترتیب اولویت فهرست کنیم و هر آن چه را که بر هدفها و ارزشها تأثیر مستقیم بر جای می‌نهد یا با آنها برخورد ایجاد می‌کند بشناسیم، و عواملی را که عوامل دیگر را شکل می‌دهند متمایز سازیم. سرانجام آن که باید بازیگران، عوامل، سطوح و حوزه‌های توسعه را از دیدگاهی فرهنگی مشخص کنیم و آنها را در مجموعه‌ای از کنش و واکنشهای پویا و رشد یابنده قرار دهیم.

این نحوه‌ی برخورد به ارتباط میان فرهنگ و توسعه نشان می‌دهد که هر فرهنگی با اتکاء به معیارهای خاص به جریان توسعه نگاه می‌اندازد. این شکل از توسعه که امروز در جهان به چشم می‌خورد در واقع در فرهنگ

کشورهای صنعتی سر برآورد. در کشورهای غربی صنعتی عوامل زیر اهمیت یافتند: فردگرایی (اندیویدوالیسم که در مباحث حقوق بشر تجلی قانونی می‌یابد)، اصل رقابت، موفقیت اقتصادی، ارتباط میان تشکیلات و بازده. در کشورهای پیشین سوسیالیستی ارزشهایی دیگر برجسته شدند: کسب خوشبختی به مدد پیشرفت علمی، رشد اقتصادی و تمرکز تمامی قدرت در دولت. در کشورهای کمونیستی به مردم در عین حال نوید داده می‌شد که با کار و کوشش خود، جامعه‌ای بر پا خواهند ساخت که در آن به تدریج دولت از میان خواهد رفت. این امید با واقعیت‌های جامعه‌های کمونیستی که تقویت روزافزون دولت را پی می‌گرفتند در تضاد بود. این دو مثال نشان می‌دهد که هر جامعه‌ای یا هر مجموعه‌ی فرهنگی معینی با توسل به معیارها و ارزشهای خاصی می‌تواند توسعه یعنی تغییر در بنیادهای خود را دنبال کند. سخن در این جا این است که تغییر بنیادها، آثار فرهنگی بسیاری را به همراه می‌آورد که باید به آنها توجه داشت. همین مبحث و همین توجه است که در حوزه‌ی توسعه‌ی فرهنگی جای می‌گیرد و موضوع بررسیهای فرهنگی توسعه است.

کشورهای غیر صنعتی در مسیر دستیابی به توسعه‌ی صنعتی یا مدرن در واقع با عنصر تازه‌ای مواجه هستند که آن را شتاب می‌نامیم. این کشورها می‌خواهند با سرعت بر واپس ماندگی غلبه کنند. همین تمایل مسائل زیادی به بار می‌آورد که نیازمند بررسیهایی جداگانه است. میل و نیاز به غلبه بر عقب ماندگی در برخی از کشورهای غیر صنعتی در دهه‌های گذشته چنان نیرومند گشته بود که برخی از این کشورها را به سوی انقلاب و دگرگونیهای عمیق سوق داد. در یک صد سال پیش به خصوص در برخی از کشورهای اسلامی، متفکران و اندیشگران می‌خواستند ثابت کنند که اسلام را نباید عامل واپس ماندگی دانست. این سخن را بسیاری از این متفکران نمی‌توانستند درست و مستدل یا قانع کننده بر زبان برانند. کوشش زیادی صورت می‌گرفت برای آن که ثابت کنند اسلام مخالفتی با توسعه ندارد و این غرب است که نگذاشته توسعه در کشورهای اسلامی به واقعیت بپیوندد. اندیشگران چپ در همین کشورها کارشان آسان تر بود. به عامل استعمار و

امپریالیسم اشاره می‌کردند و با طرد این عامل، تمامی گناه را به گردن عنصر بیرونی می‌انداختند. این گونه برخوردها که هر کدام فقط گوشه‌ای از واقعیت را در بر می‌گرفت و به مدد آن از بررسی کل واقعیت در می‌ماند یا گاه از رویارویی با پیچیدگیها و بغرنجیهای ناشی از این واقعیت می‌گریخت، سرانجام بحرانهای توسعه را شدت بخشید. کوشش در جهت شناسایی راههای عملی برای غلبه بر بحرانهای ناشی از جریان توسعه چنان مشغولیتهایی آفرید که بسیاری سعی می‌کردند بتوانند با دانش مدیریت بر دشواریهای برآمده از توسعه‌ی شتابان غلبه کنند.

مرحله‌ی بعد، مرحله‌ای بس پیچیده‌تر بود. عده‌ای دریافتند، تازه اگر بتوانند هر آن چه را در کشورهای صنعتی وجود دارد به دست بیاورند، در واقع خود را در دیگری محو کرده‌اند و با این تقلید صرف خود را در دیگری حل کرده‌اند. در بهترین حالت اگر کشوری کارش با موفقیت آمیخته می‌شد، ادغام و نابودی خود را تدارک دیده بود. به همین لحاظ بود که مباحث مربوط به توسعه و هویت تا اندازه‌ای نیرومند گشت. پرسش اصلی این بود و هست که چگونه می‌توان با حفظ هویت خود به تحول و نوسازی نیز دست یافت؟ پاسخی عملی به چنین پرسش به ظاهر روشنی، چندان آسان نبود. موضوع دیگری که در این مجموعه از مباحث اهمیت دارد این است که نحوه‌ی برخورد با توسعه یا به بیان دیگر نوع توسعه‌ی مورد نظر بر نوع برخورد با فرهنگ تأثیر می‌گذارد. آیا در برنامه‌ی توسعه اولویت با جنبه‌های اقتصادی است؟ آیا برنامه‌ی توسعه (از بابت زمانبندی، بودجه، رویه‌های مدیریت، هدفگیری) از نرمش و انعطاف برخوردار است؟ آیا فرهنگ در حد آموزش و برافکندن بی‌سوادی عنوان شده است؟ هر یک از این اولویتها نیازمند نوعی نگرش خاص است.

شناسایی عوامل فرهنگی

کدام عوامل فرهنگی را در کار توسعه باید به حساب آورد؟ فکر می‌کنم این پرسش را باید در ارتباط با تعریفی که از فرهنگ بر می‌گزینیم پاسخ دهیم. در کنفرانس جهانی سیاستهای فرهنگی یونسکو در مکزیک گفته شد که عوامل

تشکیل دهنده‌ی یک فرهنگ یعنی تمامی خصوصیات متمایزکننده‌ی یک جامعه یا یک گروه اجتماعی. همچنین آمده است که این عوامل ممکن است معنوی، فکری، مادی یا احساسی باشند. عوامل فرهنگی ممکن است تأثیری مثبت یا منفی بر جریان توسعه داشته باشند. از این رو باید به شناسایی آنها پرداخت و آنها را به حساب آورد. به اعتبار کنفرانس مکزیک باید به عوامل زیر توجه داشت:

— سنتها و باورها

— حقوق بنیادی انسانها

— نظامهای ارزشی

— نحوه‌ی زندگی

هنرها و ادبیات این مقولات در واقع خصوصیات فرهنگها را تعیین می‌کنند. به نظر گزارشگران یونسکو مقوله‌ی حقوق بشر جنبه‌ی جهانی دارد؛ و مقوله‌ی «هنرها و ادبیات» نیز محدود می‌شود به فرهنگ «فرهیختگان». حال اگر بخواهیم ارتباط این مقولات را با توسعه بسنجیم، باید با دقت بیشتر اهمیت و محتوای اصطلاحات به کار برده شده را تجزیه و تحلیل کنیم. این تجزیه و تحلیل می‌باید عناصر و جنبه‌های زیر را در بر بگیرد:

— نرخ تغییر عوامل فرهنگی (کند یا تند)،

— ترتیب اولویت عوامل فرهنگی: عوامل تعیین کننده و شکل دهنده‌ی

ساختها و راهبردها در مقابله با ارزشهای توسعه،

— ابعاد فرهنگی کنش و واکنشهای اجتماعی،

— تعامل میان توسعه گران، عوامل فرهنگی و غیر فرهنگی توسعه،

سطوح و حوزه‌های عمل،

— تأثیر فرهنگی توسعه‌ی اقتصادی، اجتماعی و فنی،

— اولویتهای توجه به حوزه‌های کاربرد آنها: عوامل فرهنگی و تأثیر

فرهنگی سیاستها و طرحها در حوزه‌ی اقتصاد (مانند اقتصاد پولی، پس

اندازها، کشاورزی، بخش غیر دولتی) و حوزه‌های اجتماعی (مانند آموزش

پایه، بهداشت، غذا و تغذیه، مسکن، توسعه‌ی شهری، جمعیت، نقش زنان در

توسعه).

این فهرست بالا را یونسکو فراهم آورده است. واقعیت این است که این فهرست عام را نه تنها باید در چارچوب هر فرهنگ باز سنجید، بلکه برپایی هر فهرستی با توجه به تاریخ و سیاستهای حاکم در هر کشور در یک مقطع معین زمانی می‌تواند معنای عملی و مشخص داشته باشد. با این همه، فهرستی مانند فهرست بالا این فایده را دارد که بتوان با نگاه به آن فهرستی جایگزین طراحی کرد یا از طریق نقد این فهرست به فهرستی دیگر رسید که حاصل نقادی و تأمل خاص باشد.

نکته‌ی دیگری که در این جا باید به آن توجه داشت این است که تحقیقات مربوط به این حوزه قاعدتاً دارای دو جنبه می‌تواند باشد. یکی آن که به علایق دانشگاهی محقق و پژوهشگر پیوند بخورد، و دو دیگر آن که به ابعاد عملی توجه بیندازد و زمینه را برای تصمیم‌گیری عملی فراهم بیاورد. به هر حال نه تنها باید از مطالعات انسان شناسانه، جامعه‌شناسانه و تاریخی بهره گرفت، بلکه باید بتوان با روی آوردن به مطالعات عملی و مشاهده‌ی میدانی و تفسیر دستاوردهای آنها بر غنای این کار افزود.

متغیرهای کند و تند

در ارتباط با مسئله‌ی تداوم و تغییر، هر فرهنگ شاخصهایی توصیفی دارد که در بستر تاریخی همان فرهنگ قرار گرفته‌اند و با گذشته و آینده پیوند خورده‌اند. برخی از این شاخصها در دراز مدت تغییر می‌یابند یا حتی می‌توان گفت که تغییرناپذیرند. اینها بنیادهای فرهنگی و هدفهای غایی جامعه را می‌سازند. این گونه شاخصها تنها در پرتو دگرگونیهای اقتصادی ریشه‌ای یا شورشهای سیاسی تغییر می‌پذیرند. در عوض شاخصهایی هم هستند که با شتاب تغییر می‌یابند، مانند شماری از الگوهای مصرف.

از این رو می‌توان گفت که با دو مقوله یا دو دسته یا دو گروه از عوامل مواجه هستیم. یک دسته آنهایی هستند که میراث و تاریخ یک جامعه را می‌نمایانند یعنی تداوم آن را نشان می‌دهند، و دسته‌ی دیگر عواملی هستند که عناصر تغییر را در بر می‌گیرند. به نظر گزارشگران یونسکو باید به این دو دسته از عوامل توجه داشت تا بتوان ارتباطی منطقی و درست میان فرهنگ و

توسعه برقرار ساخت.

عوامل تداوم (یا متغیرهای کند)

- سنتها، باورها، نظامهای ارزشی و هنجارهای اجتماعی، خانوادگی، قانونی، اخلاقی و معنوی، نهادها و ساختهای قدرت.
- شیوه‌های زندگی، نحوه‌ی تفکر و تولید، تجربیات، عادات، توزیع کارکردها و وظایف، عادات غذاخوری.
- رویدادها، وقایع، جشنواره‌های تاریخی، ملی و مذهبی.
- زبان و شکلهای دیگر میراث غیر مادی.

عوامل تغییر (یا متغیرهای تند)

- (نیازها و امیال مردم یعنی راهبردهای بقاء.
- دانش (علم)، و مهارتها (تکنولوژیها، نحوه‌ی سازمان اجتماعی، مدیریت محیط زیست، پزشکی و...)
- خلاقیت و توانایی نوآوری
- زبان محاوره به ویژه تحت تأثیر وسایل ارتباط جمعی.
- انتقال تکنولوژی و ارتباطات میان‌فرهنگی، مبادلات اقتصادی و تجارت.
- مهاجرت.

- تغییرات متناسب با محیط زیست.

این دو دسته از عوامل را باید بتوان در ارتباط با مسائل توسعه ارزیابی کرد. کدام از آنها توسعه را به پیش می‌راند و کدام از آنها مانع پیشرفت توسعه می‌شود. تا این جا البته می‌توان به آسانی این موارد را برشمرد، ولی واقعیت این است که کار در عمل از این دشوارتر است. اگر بپذیریم که فرهنگ در اساس مجموعه‌ای است پویا و متحول در این صورت با معضلات نظری و حتی عملی مواجه خواهیم شد. درست است که میراث فرهنگی را در این جا جزء عوامل کند به حساب آورده‌اند ولی همین میراث بسته به این که چگونه تفسیری از آن به دست داده شود، می‌تواند به عاملی انگیزاننده و تغییردهنده

تبدیل شود. البته گزارشگران یونسکو هم به همین عامل به عنوان عنصری پویا توجه کرده‌اند، ولی این توجه چنان که باید از شمول و گستردگی لازم برخوردار نیست. به نظر یونسکو، گزینش عناصر معینی از میراث به معنای پویا گردانیدن میراث است.

پویایی میراث یا به بیان دیگر پویا گردانیدن میراث به این حد نباید محدود شود که اگر برخی چیزها را از گذشته بگیریم و با زمان حاضر تطبیق دهیم پس در نتیجه میراث را پویا ساخته‌ایم. تا مدتها تصور سودگیری از میراث به همین حد محصور بود. می‌گفتند باید ببینیم چه چیز از میراث با زمان معاصر همخوانی دارد، آن را بگیریم و پیورانیم؛ آن چه را که به حال دوران کنونی سودمند نیست، کنار بگذاریم. این تصور ساده از میراث در عمل دشواریهای زیاد به بار آورد. برخی از جوامع به پیروی از تصورات، اغلب خام، فن سالاران (تکنوکراتها) یا دیوان سالاران (مدیران اداری) به مبارزه با بسیاری از تجلیات میراث برخاستند. این مبارزه اغلب حاصل نخستین استنباط همین گروه از توسعه گران بود. اولین رویارویی با مانع، به این تصور نیرو می‌بخشید که باید از این گونه میراث‌های دست و پاگیر چشم پوشید و راه را برای تغییر یا توسعه باز کرد.

واقعیت این است که هم عوامل تداوم و هم عوامل تغییر می‌توانند بسته به تفسیری که از آنها می‌شود نقش شتاب دهنده یا بازدارنده داشته باشند. اما کار به همین جا ختم نمی‌شود. ما باید از طرف دیگر جریان توسعه را نیز به حساب بیاوریم. نوع توسعه‌ای که طراحی می‌کنیم می‌تواند بر انتخاب و تصمیم‌گیری ما اثر بگذارد. این تصور که همواره باید برای راه اندازی و پیشبرد توسعه ببینیم کدام عنصر فرهنگی سودمند است، تصویری است یکسویه. در موارد زیادی باید نحوه‌ی برخورد به توسعه را نیز در نظر گرفت. گاه تغییر در برنامه‌ی توسعه بیشتر به ما کمک می‌کند که دشواریها را از سر راه برداریم تا آن که بخواهیم تغییراتی در فرهنگ جامعه به وجود بیاوریم.

تجربه نشان می‌دهد که در بسیاری موارد برخورد با میراث را نمی‌توان منحصر ساخت به گزینش عناصر معینی از این میراث در ارتباط با برنامه‌ی توسعه. چنان چه مجموعه‌ی میراث در یک جامعه برنامه‌ی توسعه را به جان

نیازماید و خود در توسعه‌ی طراحی شده سهیم نگردد، هر نوع انتخاب و گزینشی بی‌فایده خواهد بود.

این بحث البته پیچیده‌تر از آن است که بتوان همه‌ی ابعاد آن را در این جا طرح کرد. قصد این است که بتوان مجموعه‌ی فرهنگ جامعه را به نحوی مطلوب در ارتباط با توسعه مورد بررسی قرار داد. تقسیم‌بندی بالا که عوامل فرهنگی را به دو دسته‌ی مقاوم و تغییرپذیر بخش می‌کند، فقط یک گونه برخورد با فرهنگ است. بسته به فرهنگ جامعه و بستر تاریخی آن می‌توان تقسیم‌بندیها و بخش‌بندیهای دیگر و متفاوتی ارائه کرد. در ضمن باید در نظر داشت که عناصر استمرار و عناصر تغییر نیز همواره ثابت نیستند. اشتباه خواهد بود اگر تصور کنیم که همواره پوشاک و مسکن به آسانی تغییر می‌پذیرند و مثلاً عادات و باورها همواره در برابر تغییر مقاومت به خرج می‌دهند. این چیزها همه در چارچوب تاریخ و تجربه‌ی خاص هر جامعه وضعیتی یک‌ه و استثنایی دارند. به همین سبب تصور می‌کنم بهترین راه آن است که برای هر جامعه الگویی خاص همان جامعه طراحی کنیم؛ و تازه همین الگو را نیز بسته به شرایط در معرض تغییر و تطبیق قرار دهیم.

در برخی از کشورها مقولات یا شاخصهای فرهنگ در برابر دخالت بیرونی سخت مقاومت به خرج می‌دهند و با تغییر سخت مخالفت می‌کنند. اما اگر همین جریان تغییر از درون جامعه سر بر آورد و این احساس تقویت گردد که همه چیز از درون رخ می‌دهد، در این صورت ممکن است همان عامل مقاومت‌کننده با نرمی تن به تغییر دهد تا بتواند با دیگر مجموعه‌های داخلی همساز عمل کند. اگر جریان توسعه را جریان تغییر و تطبیق بدانیم در این صورت باید در نظر بگیریم که روند توسعه‌ی درونزا شاید تنها راه کم‌خطر در مسیر ایجاد تغییر در جامعه و سازگار گردانیدن آن با دنیای کنونی باشد.

جنبه‌ی بیرونی و درونی فرهنگ

گرچه فرهنگ می‌تواند در برابر جهان بیرون از خود به صورت یک کانون تجمع و حتی وحدت در آید و حد فاصلی با محیط پیرامون خود ترسیم کند،

در درون و در داخل نقشی دیگر و شکلی متفاوت به خود می‌گیرد. در تعارضهای میان - فرهنگی معمولاً هر فرهنگ بیانگر یک کلیت متمایز کننده با دیگری است، ولی در داخل خود به سبب تقسیمات اجتماعی که بر اساس گروههای سنی، جنسی، تفاوت میان شهر و روستا، سنت و نوسازی پدیدار می‌شود، انشعابات می‌یابد که هر بار معرف گروه یا بخشی معین است. بنابراین تجلی وحدت بیرونی هر فرهنگ به یک اعتبار بازتابی است کلی از تفاوتها و جزئیاتی که در داخل جریان دارد. بعضی معتقدند که کلیت بیرونی یک فرهنگ در اساس بازتاب ارزشهای حاکم در یک فرهنگ است، یعنی انعکاس فرهنگ گروه حاکم. این تصور درست نیست. گاه بازتاب بیرونی یک فرهنگ بیانگر چنین موقعیتی است، ولی همواره چنین نیست. اغلب بازتاب بیرونی یک فرهنگ، به ویژه در دورانی که وسایل ارتباط جمعی الکترونیک نیرومندند، فقط صورت ظاهری و ساخته و پرداخته برای حوزه‌ی خارجی و بیرونی آن فرهنگ است. معمولاً این صورت ساخته و پرداخته از چندان عمقی در داخل همان فرهنگ برخوردار نیست. فرهنگی که در بیرون تبلیغ می‌شود گاه چیزی تصنعی و غیر واقعی است. از طرف دیگر ممکن است یک گروه حاکم بتواند برای مدتی کوتاه یا حتی طولانی، جلوه و گوشه‌ای از یک فرهنگ را بگیرد و به عنوان تمامیت آن فرهنگ منعکس کند. به هر حال، این مجموعه‌ی پیچیده نشان می‌دهد که در ارتباط با فرهنگ می‌باید هر بار روشن کنیم که با چه گروهی سروکار داریم تا بتوانیم با توجه به این مطلب به کار توسعه بپردازیم. از این گذشته، می‌باید بدانیم چه اهدافی در حوزه‌ی بیرونی و محیط خارجی یک فرهنگ تعقیب می‌شود تا بتوانیم به شناسایی این خصوصیات و مقاصد بپردازیم.

برنامه‌ی توسعه نمی‌تواند کامیاب گردد چنانچه به شناسایی درست این تفاوتهای فرهنگی نپردازد. گاه جلوه‌ای از یک فرهنگ فقط بیانگر وضعیت اقتصادی رایج در همان جامعه می‌تواند باشد. مثل رواج فقر در یک مقطع زمانی که ممکن است تبدیل شود به وجه اشتراک گروههای مختلف در همان جامعه. در چنین حالتی چتر تازه‌ای بر روی خرده فرهنگها انداخته می‌شود، و وجه مشترک آنها چیزی نیست جز فقر. در مواقع جنگ، قحطی، آشوبهای

بزرگ اجتماعی بروز چنین پدیده‌ای، یعنی فرهنگ فقر، طبیعی می‌نماید.

شناسایی نقش عوامل عمده در ساخت‌بندی ارزشها و هنجارهای فرهنگی

هر فرهنگی به هنگام رویارویی با تغییر، متکی بر عواملی است که بر میزان و نحوه‌ی پذیرش توسعه تأثیر می‌گذارد. نگرشها و تواناییهای درونی هر فرهنگ را می‌توان خصوصیتی به شمار آورد که تداوم و دگرگشت آن رازیر نظر می‌گیرند. برخی از این خصوصیات نقشی تعیین‌کننده ایفاء می‌کنند. به همین جهت عده‌ای از برنامه‌ریزان توسعه‌ی فرهنگی تمایل دارند فهرستی از ارزشهای فرهنگی تنظیم کنند تا بتوانند میزان سازگاری و ناسازگاری آنها را با توسعه بنمایانند.

باورها و طبیعت

محیط طبیعی و باورهای انسان بر شکلگیری ارزشها، سازمان اجتماعی و اقتصادی، شیوه‌ی زندگی و تجلیات فکری و زیباشناختی اثر می‌نهند. در واقع این عوامل در ارتباط با ساختهای سیاسی، اقتصادی و اجتماعی، چارچوب هر جامعه، یعنی «جهان بینی»، نظام ارزشی و هنجارهای آن جامعه را می‌سازند.

کنش و واکنش میان باورها و طبیعت چندان ساده نیست و از الگویی ثابت و جبری تبعیت نمی‌کند. تجربه نشان داده که فرهنگهای متفاوت در برابر محیط جغرافیایی مشابه، واکنش یکسانی ندارند. تنوع واکنش فرهنگها نسبت به محیطشان از تجربه‌ی تاریخی آنها نشأت می‌گیرد.

باورها یعنی مذهب، کیشهای عمومی (مانند نیایش اجداد)، عادات و آداب نمادین و مقدس سنتها (نحوه‌ی اندیشیدن، انجام دادن و رفتار کردن که از نسلهای پیش منتقل شده است)، آیینهای فرقه‌ای و رویه‌هایی که از پیشینیان انتقال یافته است، رسمها (یعنی عادات جمعی که از دیر باز به ارث رسیده است). بر این اساس باورها یعنی جوهر یک فرهنگ. بُعد عرفانی فرهنگ یعنی هر آن چه که مقدس تصور می‌شود، مبنای نگرش به جهان، معنای زندگی، ارتباط میان گذشته و آینده، نظامهای ارزشی، رفتارها و

نگرشها، و حتی به طور غیر مستقیم ساختارهای اجتماعی را می‌سازد. سنت و رسمها به نوبه‌ی خود تداوم در جامعه، نحوه‌ی برخورد با لحظات حساس در زندگی، و تفاوت میان امور مجاز و ممنوع را باز می‌تابانند.

مجموعه‌ی باورها، رابطه‌ی انسان را با مرگ تعیین و مراحل مختلف زندگی را تنظیم می‌کند، تفاوت میان امور مطلوب و نامطلوب را روشن می‌سازد و به کوششهای انسان در زمینه‌های مادی و فکری و معنوی معنا می‌دهد. به این اعتبار هیچ جامعه‌ای را نمی‌توان یافت که فاقد ارزشهای هدایت‌کننده باشد. به نظر گزارشگران یونسکو این ارزشها به هنگامی که با واقعیتهای این دنیایی مواجه می‌شوند، می‌توانند برنامه‌های توسعه را شتاب بخشند یا از سرعت آنها بکاهند یا حتی مانع تحقق آنها بشوند. این داوری فقط بخشی از واقعیت را در بر می‌گیرد. اگر برنامه‌ی توسعه را یک امر روشن و از پیش تعیین شده بدانیم در این صورت ممکن است که این ارزشها با تحقق این برنامه تضاد پیدا کنند؛ ولی اگر برنامه‌ی توسعه را نیز امری نسبی بدانیم در آن صورت می‌توان گفت که توسعه را باید سازگار با این ارزشها سامان داد، و هر دو را یعنی ارزشها و توسعه را با هم متحول ساخت به نحوی که جامعه به مقاومت با توسعه نپردازد. کسانی که می‌خواهند برنامه‌ی توسعه را اصل بگیرند با دشواریهای عملی زیادی رو به رو می‌شوند. اگر برنامه‌ی توسعه را امری بدانیم که به بهبود زندگی و مردم کمک می‌رساند در این صورت باید همین بهبود را منطبق سازیم با واقعیتهای ارزشی حاکم در جامعه.

عامل دیگری که در این زمینه مطرح می‌شود بر شکلگیری فرهنگ تأثیر می‌گذارد، طبیعت یا محیط طبیعی نام دارد. این عامل بر اثر رویارویی و برخورد جامعه با فضای پیرامونی و محیطش پدیدار می‌گردد. به همین سبب باید به ارتباط میان اعضای یک جامعه یا یک گروه با عواملی چون آب، زمین، هوا، گیاهان و جانوران توجه داشت. این عوامل هم میراث طبیعی یک مجموعه است و هم این که بر وضعیت اقتصادی مانند کشت، شکار، دامداری و ماهیگیری تأثیر می‌گذارد، و هم آن که از نظر میراث فرهنگی اهمیت دارد. میراث فرهنگی هر جامعه‌ای انباشته است از اندیشه‌هایی مشخص و دقیق

درباره‌ی محیط زیست. این قبیل اندیشه‌ها در ارتباط با مجموعه‌ی باورهای هر جامعه شکل می‌گیرد. در هر جامعه، در ضمن، تجربیاتی یافت می‌شود که به کیهان یا به اصطلاح کلیت هستی، نقش گروه‌ها و افراد جامعه در مورد نحوه‌ی اداره‌ی منابع طبیعی توجه دارد. برای مثال در دین زرتشتی طبیعت مقدس است. برای درختکاری جشنهایی ترتیب داده شده است؛ مهرگان جشنی است که مانند نوروز با طبیعت سروکار دارد. سال نوی ایرانی درست با اول بهار همزمان می‌شود. در نظر دهقانان غرب آفریقا طبیعت نه فقط سودمند که مقدس است. انسان و طبیعت پیوند تنگاتنگ دارند. درخت، نمادی است دوگانه. کسی که درخت را می‌کارد، مالک زمین نیز به شمار می‌رود. از این گذشته، مثلاً در سنگال، ارواح نیاکان در درختان سکونت می‌گزینند. در ایران نیز زمینهای معینی، مثلاً در مناطقی که درخت زیتون کاشته می‌شود، یا در مناطقی که درختان خرما وجود دارند، مالکیت زمین بر حسب درخت محاسبه می‌شود. درخت است که خرید و فروش می‌شود، نه زمین. در بسیاری از امامزاده‌ها درختانی وجود دارند که مقدس هستند و مردم به آنها دخیل می‌بندند. در پنجشیر تعلق هر درخت کاشته شده بر همگان معلوم است، و به طور طبیعی هر که درخت می‌کارد نسبت به آن زمین نیز حق دارد. اگر چند نفر در یک زمین صاحب ریشه باشند در این صورت همین زمین به صورت ملک مشاع در می‌آید.

سنت فرهنگی در جامعه‌های مختلف، معرفتها و آگاهیهای را در بر می‌گیرد که به طور جمعی به دست آمده است. توجه به طبیعت و حفظ منابع طبیعی جزئی از سنتهای فرهنگ هر جامعه محسوب می‌شود. در هر نظام زیست بومی، انسان می‌آموزد که چگونه با طبیعت رو به رو شود و به حراست و استفاده از آن دست بزند. به ویژه در نظامهای کشاورزی این امر به وضوح مشاهده می‌شود. ابزاری که برای بهره جویی از زمین و بازجانبخشی به آن به کار می‌رود، بخشی از این گونه معرفتها به حساب می‌آید. در برخی فرهنگها رویارویی با طبیعت با مجموعه‌ای از دانشها و باورهای ماوراءالطبیعی به هم می‌آمیزد. انسان در واقع به اعتبار سنت و میراث فرهنگی خود، و همچنین به اعتبار دانشهایی که در بستر هر جامعه‌ای

فرامی‌گیرد با طبیعت رو به رو می‌گردد. هر دینی به نحوی به طبیعت می‌پردازد و از طریق نظام ارزشی خود به طبیعت برخورد می‌کند. در ضمن باید در نظر داشت که برخی از باورها و آیینهای دینی در بستری پرورانده شده‌اند که با شرایط امروز همخوانی ندارند و چه بسا که به طبیعت آسیب بزنند. این تصور که طبیعت «مادر خوانده»‌ای است فرسایش‌ناپذیر، با توجه به عامل افزایش جمعیت در جهان امروز، می‌تواند به نابودی طبیعت بینجامد. در ماداگاسکار سنتی وجود دارد به نام تاوی (Tavy) که قطع درختان و سوزاندن چوب، و همچنین چرای افراطی دام را نیکو می‌دارد. این رسم با در نظر داشت این واقعیت که جمعیت مرتب فزونی می‌گیرد به تخریب جنگلها می‌انجامد. اگر در گذشته جمعیتی اندک در زمینی وسیع می‌توانست با این رسم روزگار بگذراند، امروز حراست و پاسداری از این سنت، جز نابودی طبیعت، حاصلی دیگر ندارد.

با توجه به آن چه آمد می‌توان گفت که سنتهای دینی و فرهنگی در جامعه‌های گوناگون باید بازاندیشی شوند تا به بقای انسان چون گذشته مدد برسانند و گرنه دست و پا گیر می‌شوند و از اعتبار ارزشهای خوبشان نیز کاسته می‌شود.

هنجارها و ساختهای اجتماعی و سیاسی

هنجارها و ساختهای اجتماعی و سیاسی که در واقع بازتابی هستند از نظام ارزشی حاکم در یک جامعه، ارتباطی پیچیده و به اصطلاح دیالکتیک با فرهنگ دارند. این هنجارها و ساختها، هم سازنده و تشکیل دهنده‌ی فرهنگ به حساب می‌آیند و هم نتیجه و دستاورد هر فرهنگ. خانواده، رفتار سیاسی و همچنین اقتصادی فرد در اساس متأثر است از وابستگی فرد به گروه یا جامعه‌ای معین. فشارهای اجتماعی، خانوادگی، عشیره‌ای و قومی، جماعتی و اجتماعی به اشکال گوناگون تجلی می‌یابند. به نظر گزارشگران یونسکو تجربیات قانونی در این ارتباط از اهمیتی خاص برخوردارند.

اختلافات درونی هر جامعه‌ای با توجه به معیارهای قانونی و هنجارهای اجتماعی و سیاسی همان جامعه حل و فصل می‌گردد یا همچنان ادامه می‌یابد.

هنگامی که سخن از مردم فقیر، معلول، حاشیه‌نشین می‌رود، دو راه در برابر هر اجتماعی سر بر می‌آورد: اتکاء به سنت، یا توسل به نوآوری اقتصادی، اجتماعی، یا تکنولوژیک.

از سوی دیگر مسئله‌ای که امروز مطرح شده و نمی‌توان به سادگی از کنار آن گذشت میزان ارتباط و همخوانی این هنجارها یا نظامهای قانونی جامعه‌های مختلف با حقوق اساسی بشر است. در بیانیه‌ی کنفرانس مکزیک راجع به سیاستهای فرهنگی به اعلامیه‌ی جهانی حقوق بشر، در این زمینه، اشاره شده است و این حقوق را چنین بر می‌شمرد: زندگی، آزادی و امنیت فرد؛ مساوات در برابر قانون؛ آزادی اندیشه، وجدان و مذهب؛ برخورداری از حمایت قانون در برابر تجاوز به حریم خصوصی افراد، خانواده، مسکن، مکاتبات و هتک حیثیت؛ حق برخورداری از پناهندگی؛ حق تعلق به ملیت؛ حق تشکیل خانواده؛ حق مالکیت و... اینها را بسیاری از سیاستمداران و اندیشگاران در جهان امروز در شمار حقوق اساسی انسان می‌دانند، صرف نظر از این که به چه فرهنگ یا جامعه‌ای تعلق داشته باشد. با این حال طبیعی است که این حقوق در معرض تفسیرهای گوناگون قرار دارند و به آسانی توافق بر سر معنا و کاربرد آنها میسر نمی‌شود.

در گزارش یونسکو آمده است که ساختار قدرت در هر جامعه‌ای بر نحوه‌ی به کار بستن این حقوق تأثیر می‌نهد. به همین اعتبار فرهنگ هر جامعه در واقع بازتاب فرهنگ گروه حاکم بر همان جامعه است. گروه حاکم گروهی است که قدرت سیاسی، اقتصادی و معنوی را در جامعه به کار می‌بندد. گروههای دیگر در همان جامعه یا وابسته به گروه حاکم‌اند، یا آن که می‌کوشند با گروه حاکم به مذاکره بنشینند، یا آن که بر سر اهداف خود با گروه حاکم به ستیز می‌پردازند. شبکه‌ی پیچیده‌ی گروههای مختلف یا به اصطلاح گروههای فشار بر مجموعه‌ی روابط موجود در هر جامعه اثر می‌گذارد. به همین سبب گزارشگران یونسکو نیز بر این باورند که چنین گروهها و روابطی بر نحوه‌ی اجرای راهبردهای توسعه به طور کلی، و راهبردهایی که به منظور ادغام در اقتصاد جهانی طراحی می‌شوند، تأثیری بسزا بر جای می‌نهند.

از آن جاکه از دیر باز هر جامعه‌ای متکی به مجموعه‌ای از قوانین شفاهی یا کتبی زندگی اعضای خود را سامان بخشیده است، بنابراین بررسی نظامهای حقوقی حاکم در هر جامعه به شناخت خصوصیات فرهنگی آن جامعه یاری می‌رساند. نحوه‌ی کارکرد هر جامعه، به کارگیری قدرت، شیوه‌ی حل اختلافات میان افراد و گروهها، سامان دادن فعالیتهای اجتماعی، آموزشی، دینی، ورزشی، و تشکیل خانواده، همه و همه بر اساس این نظامهای قانونی سامان می‌یابند. این نظامهای حقوقی اغلب ریشه‌ای مذهبی دارند. به تدریج که به صورت مکتوب در می‌آیند، گاه از ریشه‌ی مذهبی خود جدا می‌شوند، و با تفاوتهایی جلوه‌ای مستقل می‌یابند. در بسیاری جوامع قانون عرفی و قانون مکتوب نیز در کنار هم قرار می‌گیرند.

موقعیت و نقش زن و مرد در جامعه که از گذشته‌ها و پیشینه‌های دور نشأت می‌گیرد، در ضمن پیوندی تنگاتنگ دارد با مذهب؛ اما از اینها که بگذریم وضعیت زن و مرد با ساختار خانواده، محیط زیست اجتماعی، مالکیت، ساختارهای قدرت و سازمان تولید در هر جامعه نیز ارتباط می‌یابد. وظایف، نقشها و تأثیرگذاریهای زن و مرد بر خانواده و جامعه، و میزان مشارکت آنها در امور اقتصادی و زندگی اجتماعی را باید جزو خصوصیات هر فرهنگ محسوب کرد.

در گزارش یونسکو به تحقیقی اشاره دارد که در منطقه‌ای در کنیا انجام شده است. در منطقه‌ی کیسی (Kisii) در کنیا دیده شد که اهل محل تمایل چندانی به مراجعه به مراکز بهداشتی ندارند. بهانه‌های مختلف می‌آورند. از جمله می‌گفتند که کارشان زیاد است و راهشان دور. گرچه زنان می‌خواستند که زود به زود حامله نشوند، اما مردان و مادر شوهران با این کار یعنی استفاده از ابزار ضد حاملگی مخالفت می‌ورزیدند. به همین علت پژوهشگران فعالیتهای خود را از نو آراستند و آموزش به مردان و مادر شوهران را نیز در برنامه‌ی تنظیم خانواده گنجانند. در میان بانته‌ها نیز این باور رواج دارد که ارواح مردگان بر اعمال ما نظارت دارند و بازماندگان را هدایت می‌کنند، اما اگر نوزادی در خانواده به دنیا نیاید این ارتباط با ارواح قطع می‌شود. در نتیجه زنان نازا در میان این مردم طرد می‌گردند. اینها نشان می‌دهد که تا چه حد

برنامه‌ی تنظیم خانواده با فرهنگ یک جامعه در ارتباط قرار دارد.

هنجارهای اقتصادی

در گزارش یونسکو آمده است هر جامعه‌ای فرهنگی را به بار می‌نشانند که قواعد و نظامهایی خاص خود دارد که ناظر بر کاردهایش هستند. در میان این قواعد و نظامها، شماری هنجارهای اقتصادی به چشم می‌خورند که به تولید، بازاریابی، مصرف کالاها و خدمات، و سرشت و پاسداری از میراث به مفهوم وسیع کلمه (میراث اقتصادی و همچنین فرهنگی و طبیعی) توجه دارند. این هنجارها بر نقش و الگوی عمل گروه‌های مختلف آن جامعه اثر می‌نهند. فعالیتهایی که اعضای این گروه‌ها، یعنی حاملان فرهنگ آن جامعه، به منظور تحقق خواسته‌هایشان انجام می‌دهند، از این هنجارها تأثیر می‌پذیرند.

در کشورهای در حال رشد که زمین هنوز از ابزار اصلی تولید به شمار می‌رود، با عوامل و خصلتهای فرهنگی سخت پیوند خورده است: تخصیص زمین، نظام بهره‌گیری از زمین و همچنین نحوه‌ی برخورد با محیط پیرامون. به نظر همین گزارش نحوه‌ی زندگی و آهنگ آن متأثر است از نظام مالکیت، فردی یا جمعی، و شیوه‌های بهره‌گیری از زمین. به خصوص هنگامی که شیوه‌ای از تولید جایگزین شیوه‌ای دیگر می‌شود باید به این عوامل توجه داشت. ابزار تولید نیز در جامعه‌های به اصطلاح سنتی همین وضعیت را دارند. هر شغلی منزلت خاص خود را دارد و میزان حیثیت مشاغل وابسته است به نگرش فرهنگی حاکم در جامعه.

گزارشگران یونسکو بر این تصور بوده‌اند که این چیزها خاص جامعه‌های در حال رشد یا به اصطلاح سنتی است. واقعیت این است که جامعه‌های صنعتی یا به اصطلاح پیشرفته نیز از نظر ماهیتی در این زمینه‌ها متفاوت نیستند. نحوه‌ی کار در سازمانهای بزرگ تولیدی، یا شیوه‌ی برخورد به زمین و ابزار تولید در نظامهای کشاورزی صنعتی نیز با فرهنگ حاکم در همان جامعه پیوند دارد. هر جامعه‌ای بسته به وضع خود با این نوع از مسائل مواجه می‌شود. زمینه‌ی تاریخی و فرهنگی هر جامعه‌ای بر مردمان آن جامعه، یعنی بر نحوه‌ی تولید در آن جامعه، تأثیر می‌گذارد. از این نظر

نمی‌توان گفت که این چیزها فقط خاص جامعه‌هایی است که سنتی قلمداد می‌شوند. مثالهای زیادی می‌توان آورد که نشان می‌دهند چگونه مشاغل در جامعه‌های صنعتی طبقه‌بندی می‌شوند و منزلت می‌یابند که ناشی از فرهنگ آن جامعه‌ی خاص است. در این جا باید اسباب یک نظریه‌ی کلی را در ارتباط با اقتصاد و فرهنگ پی ریخت. آن گاه بر این اساس می‌توان تفاوتها و اختلافات میان جامعه‌های سنتی و صنعتی را برشمرد، نه این که تصور کرد شیوه‌ی تولید تنها در جاهای خاصی با فرهنگ ارتباط پیدا می‌کند، یا آن که اصولاً موضوع را به نحوی توضیح داد که تصور شود همه‌ی این قبیل از ارتباطات فرهنگی در جامعه‌های سنتی قابل مشاهده است. از آن جا که جامعه‌های سنتی به هنگام رویارویی با تغییر بیشتر در معرض تحولات قرار می‌گیرند، البته می‌توان به آنها هشدار داد که باید به مسائل فرهنگی توجه داشته باشند، ولی این بدان معنی نیست که این مقولات در جامعه‌های صنعتی منشأ و خاستگاهی فرهنگی ندارند. جامعه‌های صنعتی پیشرفته به ویژه پس از جنگ جهانی دوم در معرض تحولات زیادی قرار گرفتند که بر الگوهای زیستی‌شان سخت اثر نهاد و مردم بسیاری در حوزه‌های اجتماعی مختلفی به ناچار می‌بایست خود را با این تحولات تطبیق می‌دادند. این تطبیق نیز جنبه‌ی فرهنگی دارد. ورود ابزار الکترونیک به این حد و میزان برای جامعه‌های غربی در دوران پیش از جنگ نیز امری غریب و بیگانه بود. شبکه‌ی خبر رسانی، و وسایل ارتباط جمعی نیز همین وضع را دارد. بنابراین می‌توان گفت که ما باید به مقوله‌ی فرهنگ در حوزه‌ی اقتصاد توجه بیندازیم و این مقوله را در برنامه‌ریزیها و محاسبات خود بگنجانیم. نوعی که یونسکو به این موضوع توجه می‌کند به این احساس دامن می‌زند که گویی این چیزها فقط در جامعه‌های پیش صنعتی به وقوع می‌پیوند و به مسائل آنها باید نظر انداخت تا این نکته‌ها را دریافت. این برخورد یا در مواردی این تأکید بیش از حد به گمراهی نظری می‌انجامد. از طرف دیگر، برای آن که معنای برخی از گزارشهای سازمانهای جهانی را درست بفهمیم باید در نظر بیاوریم که غربیان خود در رویارویی با جامعه‌های غیر غربی به داوریهایی نادرستی دست زده‌اند و به همین سبب نیازمند بازنگری داوریهایشان هستند. این

موضوع به خصوص در زمینه‌ی برنامه‌های توسعه و کمک‌های توسعه که در کشورهای غیر غربی به اجرا در آورده‌اند به وضوح قابل مشاهده است. بسیاری از شکست‌های غربیان در زمینه‌ی اعطای وام‌ها و کمک‌های توسعه زبانزد کسانی است که این دسته از سیاست‌های کشورهای صنعتی را بررسیده‌اند. ناآشنایی غربیان با فرهنگ‌های دیگر، برخورد خودمحورانه‌ی آنان با فرهنگ متفاوت، فرونگری به فرهنگ‌های غیر صنعتی، و از همه مهم‌تر چشم‌داشت به سرمایه و منابع و ثروت‌های کشورهای غیر غربی موجب شد که بسیاری از طرح‌هایشان به شکست بینجامد. از این رو می‌توان گفت که مباحث توسعه‌ی فرهنگی فقط خاص کارگزاران کشورهای در حال رشد نیست، بلکه در حوزه‌ی روابط بین‌المللی نیز جایگاه و منزلت خود را دارد. برای مثال گذار به اقتصاد پولی، برای برخی از کشورها تجربه‌ای به کل تازه به‌شمار می‌رود. مردمان این دسته از کشورها نمی‌توانند به سرعت با اقتصاد پولی ارتباطی درست برقرار کنند. این شیوه‌ی رفتار به نظر کارشناسان غربی امور توسعه سخت عجیب و شگفت‌آور می‌نمود. کارشناسان غربی به جای آن که بستر فرهنگی جامعه‌ی مورد نظر را درک کنند، اغلب به نكوهش مردمان بومی می‌پرداختند، و تصورشان بر این بود که اینان مردمی بی‌توجه و لالایی هستند. واقعیت این است که اقتصاد پولی، اقتصادی است یکسره متفاوت، و نباید از کسانی که این نحوه‌ی رفتار اقتصادی را نمی‌شناسند انتظار داشت که به سرعت خود را مطابق میل برنامه‌ریزان تغییر دهند. گذار از یک شیوه‌ی زندگی اقتصادی به شیوه‌ای دیگر برای هر جامعه و فرهنگی سخت و دردآور است. تغییرات زیادی را باید در دوره‌ی گذار به جان آزمود و پذیرا شد. بنابراین در برنامه‌های توسعه صرف طراحی یک برنامه کافی نیست و به آسانی به شکست می‌انجامد، چنان‌چه سنجش درستی از نهادهای سنتی و نحوه‌ی نگرش مردم در قبال تغییرات موردنظر به عمل نیامده باشد. مفهوم خرج کردن در یک اقتصاد کالایی و غیر پولی، مفهومی است کاملاً نو و بیگانه. این یک پدیده‌ی فرهنگی است که باید در محاسبات در نظر گرفته شود.

از سوی دیگر در شماری از فرهنگ‌ها مردمان حاضرند همه‌ی دارایی‌های خود را در راه برگزاری مراسم و آیین‌های خود به مصرف برسانند. برای برخی

از برنامه ریزان توسعه، این شیوه‌ی رفتاری به کل غریب و غیر عقلانی می‌نماید. برگزاری مراسم ازدواج و مرگ در برخی فرهنگها بسیار با اهمیت است و جزیی از معنای هستی و زندگی به شمار می‌رود. در افغانستان هم اکنون، مردم همه‌ی کوشش خود را به کار می‌اندازند که مراسم ازدواج فرزندان شان مطابق رسم و رسوم آن کشور برگزار شود؛ یا می‌خواهند که مراسم تدفین مردگان شان با حضور همه‌ی خویشاوندان و آشنایان تدارک دیده شود. این دو رسم در افغانستان کنونی در واقع نه تنها به تحکیم نهاد خانواده می‌انجامد و از میزان طلاق می‌کاهد بلکه به همبستگی اجتماعی نیز مدد می‌رساند و موقعیت ممتازی را فراهم می‌آورد. معاشرت با نزدیکان و دوستان و برپا کردن سفره در میان این مردم از اهمیت زیادی برخوردار است که نباید آن را بی‌ارزش دانست. هدیه دادن در مراسم، مهریه و چیزهایی از این دست گرچه ممکن است از دید توسعه گران اسراف جلوه کند ولی در نظر مردمانی بسیار جزیی مهم از نظام فرهنگی و اجتماعی به حساب می‌آید. مردمان فقیر و غنی در این فرهنگها به یکسان به این دسته از آیینها ارج می‌نهند، و هر یک بسته به توان خود در گرامیداشت آنها سهم می‌گیرند.

کمیاب شدن پس از انداز در کشورهای غیر صنعتی را نیز باید یکی دیگر از خصوصیات فرهنگی - اقتصادی این کشورها دانست. نبود یک نظام جا افتاده و مورد اعتماد بانکی اغلب موجب شده که مردم همان اندک پس انداز خود را به دست افراد مورد اعتماد بسپارند. به همین سبب هنگامی که قرار است نظام مالی گسترده و سازمان یافته‌ای به همراه بانکها در جهت تحقق برنامه‌های توسعه به راه انداخت، می‌باید، به این ویژگیها توجه داشت. در ایران هنگامی که همراه با اصلاحات ارضی به روستاییان وام داده می‌شد، بسیاری از وامها در جهت زیارت اماکن مذهبی استفاده می‌کردند. پول نقدی که از طریق وام به دست روستاییان می‌رسید عملاً در راه توسعه‌ی واحد کشاورزی به کار نمی‌افتاد. این امر باعث شده بود که روستاییان مردمی ریاکار جلوه‌گر شوند. واقعیت اما این بود که این مردم سالها در آرزوی زیارت اماکن مذهبی بوده‌اند، و انجام دادن فرایض مذهبی خود را مقدم بر هر کاری دیگر می‌دانسته‌اند.

نوآوری و سنت: دانش، کاردانی و تکنولوژی

در هر فرهنگ و هر جامعه‌ای انسانها در طی قرن‌ها توانسته‌اند دانش‌هایی فنی و عملی بیندوزند. مردمانی که در هر جامعه‌ای می‌زیند، می‌توانند بسته به نیازها و نگرش‌هایشان بر معضلات خود غلبه کنند. هنگامی که نیازها، به هر علتی تحول می‌یابند، نیاز به فراگیری مهارت‌هایی تازه پدیدار می‌گردد. در چنین موقعیت‌هایی عده‌ای، به خصوص به هنگام رویارویی با تغییرات شدید، می‌کوشند دانش‌ها و مهارت‌هایی تازه کسب کنند. به همین سبب دگرگونی‌های فرهنگی نویی شکل می‌گیرد که نمی‌توان با توسل به شیوه‌ی سنتی پاسخگوی آنها شد. اشاعه‌ی دانش‌ها، در عمل، هم در جامعه‌ی سنتی و هم در جامعه‌های مدرن به تقسیمات فرهنگی تازه‌ای میدان می‌دهند، و همین تقسیمات فرهنگی در نهایت تقسیماتی اجتماعی به بار می‌آورند.

نظام‌های گونه‌گون آموزش، خواه در خانواده باشد، خواه در جامعه، خواه در مدرسه تحقق یابد و خواه در خارج از مدرسه، چه به صورت سنتی باشند و چه به صورت مدرن، همه بی‌تردید تأثیری تعیین‌کننده بر فرهنگ‌ها به جای می‌گذارند. و از این گذشته نحوه‌ی گذار از زندگی فرهنگی سنتی به زندگی فرهنگی مدرن را نیز زیر تأثیر خود در می‌آورند. به یک اعتبار می‌توان گفت که حوزه‌ی آموزش یعنی رویارویی با ارزش‌ها و دانش‌های نو. امروز که به تحولات ایران در سده‌ی حاضر می‌نگریم شاید بتوان با جرأت گفت که هیچ زمینه‌ای دیگر به اندازه‌ی آموزش جامعه‌ی ایران را متحول نساخته است. رواج آموزش مدرسه‌ای در آستانه‌ی انقلاب مشروطیت و گسترش نظام آموزش مدرسه‌ای در دوران پس از انقلاب مشروطیت، به خصوص پس از انقراض قاجاریه، چنان بر روان و معرفت جامعه‌ی ایران تأثیر گذاشته است که معنای تاریخی و فرهنگی آن را باید جداگانه به دست سنجشی تازه سپرد. در گزارش یونسکو آمده است که کم‌بها دادن به فرهنگ‌های شفاهی در قیاس با فرهنگ‌های کتبی اغلب گمراهی به بار می‌آورد. ناتوانایی در زمینه‌ی خواندن و نوشتن به معنای بی‌دانشی نیست. در بسیاری فرهنگ‌ها، سنت‌های شفاهی به اندازه‌ی سنت‌های کتبی با اهمیت‌اند زیرا که ابزار گذار میراث فکری

جامعه را فراهم می‌آورند.

هر جامعه‌ای به تولید دانش می‌پردازد و ذخیره‌ای از کاردانیهای گونه‌گون را در اختیار دارد، مثلاً در زمینه‌هایی مانند پزشکی، کشاورزی، تغذیه، ساختمان‌سازی، بهداشت فردی و سلامت عامه. اینها، منابع فرهنگی هر جامعه‌اند که نباید آنها را کم ارزش دانست. موج نوخواهی در کشورهای جهان سوم در دوران پس از جنگ جهانی دوم چنان اغتشاشی از نظر ذهنی پدیدار ساخت که توسعه‌ی تکنولوژی بومی نادیده انگاشته شد و دانش و قابلیت‌های فن‌آوری ملی بی‌اعتبار گشت. شیفتگی نسبت به انتقال تکنولوژی مدرن در بیشتر کشورهای در حال توسعه، نوعی دزدگی از دانش و مهارت‌های محلی را به همراه داشت. سیاست‌های ناهمگن آزادگاری ورود تکنولوژی مدرن، کاربرد تکنولوژی بومی را به حداقل رساند و ارج دانش و قابلیت‌های ملی را در این کشورها فرو کاست. طرح‌های بزرگی که با بهره‌گیری از تکنولوژی مدرن به راه افتاد، تأثیری منفی بر محیط زیست بر جای گذاشت، و علاوه بر آن مهر بی‌اعتباری و ناکارآمدی بر پیشانی تجربه‌های فرهنگی و کاردانیهای بومی کوفت. فرهنگ هر محلی در واقع اعتماد به نفس آن جماعت است، و همین فرهنگ باید بتواند راه را برای دستیابی به توسعه بگشاید. اگر تکنولوژی وارداتی این اعتماد به نفس را به هم بریزد و دستاوردهای این فرهنگ را یکسره بی‌قدر و ارزش وانمود سازد، در این صورت حتی پذیرش و توفیق تکنولوژی جدید باید با معضلاتی مبهم و اغلب ناشناخته دست و پنجه نرم کند. تکنولوژی مدرن غربی همواره با انگیزه‌ی سودجویی همراه و آمیخته بوده است. این انگیزه، خلاف طبیعت کاردانیهای بومی، توزیع رفاه، و سازمان اجتماعی جامعه در کشورهای در حال توسعه حرکت می‌کرده است.

در ارتباط با این مباحث دو نظر دیگر هم وجود دارد. یکی می‌گوید جامعه‌های سنتی اصولاً در برابر تکنولوژی مدرن مقاومت نشان می‌دهند؛ و دیگری می‌گوید هر جامعه‌ای باید بسته به ساختارهایش عمل کند و با توجه به این محدودیت فقط در همین حد به سوی تکنولوژی مدرن برود. این دو گرایش در اساس مبنایی ایستا دارند. هر فرهنگ را ثابت، بی‌تحرك و بی‌تغییر

می‌انگارند. فرهنگ‌های سنتی، به این اعتبار سنتی نامیده می‌شوند، یعنی از سوی شماری از جامعه‌شناسان غربی و حتی غیر غربی، که به عصر تکنولوژی امروزمین دست نیافته‌اند. اگر این معیار را کنار بگذاریم، جامعه‌های غیر غربی در سطوح مختلفی از تحول اجتماعی قرار دارند. از این رو دشوار می‌توان معنایی واحد، در چارچوب این بحث، برای مفهوم سنتی ترسیم کرد. همین داوری در مورد کشورهای صنعتی مدرن نیز صدق می‌کند. تکنولوژی مدرن نیز در حال تغییر است و همه‌ی جامعه‌های صنعتی در سطح مشترک و یکسانی از نظر بهره‌گیری از تکنولوژی قرار نگرفته‌اند. بنابراین اول باید به عامل پویایی بها داد. جامعه‌هایی که بنا به عادت سنتی خوانده می‌شوند آمادگی زیادی در مورد پذیرش تکنولوژی متفاوت، یعنی متفاوت از تکنولوژی بومی نشان داده‌اند. برخی از تحلیلهای کنونی در زمینه‌ی توسعه‌ی فرهنگی هنوز با معیارها و الگوهای دو دهه‌ی هفتاد و هشتاد پا به میدان می‌گذارند و به جهان می‌نگرند. بسیاری از کشورهای به اصطلاح سنتی، امروز به این یا آن شکل از تکنولوژی مدرن دست یافته‌اند و حتی در بازار جهانی حضوری هر چند اندک از خود نشان می‌دهند. تکنولوژی بومی در بسیاری جاها در رویارویی با تکنولوژی مدرن به ناچار واپس نشست. شماری از ساختارهای بومی و محلی در کشورهای بسیار بر اثر ورود تکنولوژی غربی در هم ریخت. طرحهای بزرگ در این کشورها بحرانهای اجتماعی پدیدار ساختند و فرآیند تطبیق با تغییرات ناشی از این بحرانها هنوز به پایان نرسیده است. بنابراین در این جا ما اکنون با دو مبحث رو به رو هستیم. یکی نگاه به تاریخچه‌ی تماس فرهنگ بومی با تکنولوژی مدرن، و دو دیگر موقعیت کنونی کشورهای در حال توسعه در قبال کشورهایی که به مدد پیشرفتهای خود می‌کوشند فاصله‌ای از نوع دیگر میان خود و کشورهای غیر خودی ایجاد کنند. ارتباط کشورهای در حال رشد با کشورهای صنعتی پیشرفته، ارتباط میان تکنولوژی بومی و تکنولوژی مدرن پیچیده‌تر از آن است که بتوان در این جا به زوایای گوناگون آن پرداخت. مهم آن است که کشورهای مختلف به هنگام ورود دانشهای جدید احساس از خود بیگانگی نکنند، تمامی هستی و دانشهای خود را به دور نیندازند، چنان شتابزده به

میدان نروند که ساختارهای فرهنگی و اجتماعی خود را دستخوش تغییر و دگرگونی بسازند و بحران بیافرینند. مسئله‌ی اصلی بر سر نحوه، درجه‌ی تغییر و نوع تماس است؛ نوع تکنولوژی چیزی است که در مرحله‌ی بعد خود به خود به علت وضعیت مناسب و ساختارهای متناسب تعیین خواهد گشت. در چین در دوران مائو بسیار سعی شد که تکنولوژی روستایی از میان نرود. این کشور به اشتغال مردم اهمیت می‌داد و فریب شعارهای جهانی از دو سو، سرمایه‌داری آمریکا و سوسیالیسم روسی، را نمی‌خورد. و به تدریج تکنولوژی خود را متحول می‌ساخت. با این حال همین کشور در گوشه‌هایی از سرزمین خود، پیشرفته‌ترین تکنولوژی را بر پای می‌ساخت. بمب اتمی می‌خواست، موشک طراحی می‌کرد و هواپیماهای پیشرفته را به تقلید و نسخه‌برداری درست می‌کرد. این گونه تکنولوژی جدید و پیشرفته نیازمند دانشهایی جدید است، پس باید ساختارهای متناسب آموزشی برای یادگیری این چنین دانشهایی به راه انداخت. برخی تحلیلگران غربی با ستایش از تکنولوژی بومی می‌خواهند تمایل کشورهای در حال توسعه را به پیشرفت، به تسلط به دانش جدید، به چیرگی بر تکنولوژی مدرن و ابزارهای آن، نادیده بگیرند. گاه احساس می‌شود که برخی از این بحثها در چارچوب یک نگاه کلی و راهبردی به تقسیم کار در جهان دنبال می‌شود، گاهی هم احساس این است که نکند تجلیل از تکنولوژی بومی به طور مطلق و پرورش نگرشهای ایستا به فرهنگها، نوع دیگری از روابط فرادست و فرودست را به بار آورد؟ این البته یک سوی این طیف است. سوی دیگر این طیف خود مردمان محلی‌اند که گاه با آشفتگی به دنبال تکنولوژی جدید می‌روند، مردمان خودی را تحقیر می‌کنند، تواناییهای ملی را مسخره می‌کنند، و فقط آداب و رسوم و محصولات غربیان را نیک می‌پندارند. این نگرش بومی غرب مدار سرانجام تواناییها و کاردانیها و مهارتهای ملی را ویران می‌سازد و به سوی چیزی بیگانه و ناشناخته گام برمی‌دارد. جریانی دیگر که بر اثر جنبشهای دینی در این دهه به خصوص سر بر آورده است، نوع تازه‌ای از خودمداری و طرد هر چیز غیر خودی را رواج می‌دهد. این جریان که نگران نابودی همه‌ی سنتهای محلی است، در رویارویی با تغییر و طرد عنصر مدرن چنان به نگرشهای

افراطی ارج می‌گذارد که سرانجام به صورت جریانی واپس‌گرا قد علم می‌کند، و ناخواسته موجی از واکنشهای ضد سنت را در جامعه به حرکت می‌اندازد. مسئله‌ی اصلی در چارچوب این بحث در واقع دست یافتن به نگرشهایی متوازن، متعادل، متناسب با رشد محلی، هماهنگ با تحولات جهانی است. خصوصیات دیگری هم لازم است تا بتوان در این راه درست گام برداشت. آن چه آمد تنها چند نمونه بود.

پرسشی دیگری که یونسکو طرح می‌کند این است که آیا می‌توان تکنولوژی سنتی و مدرن را با هم ترکیب کرد؟

ناکامیابی طرحهای اجرایی در کشورهای مختلف برنامه‌ریزان را به تأمل و داشت تا اشاعه‌ی تکنولوژی جدید را با توجه به ابعاد فرهنگی مرتبط با نظام زیست بومی به اجرا بگذارند و دانش مدرن را با مهارت‌ها و کاردانیهای محلی بیامیزند. تجربه نشان داد که گروههای اجتماعی هنگامی می‌توانند فنون جدید را جذب کنند که پیشتر مهارت‌های مقدماتی را فرا گرفته باشند. چنانچه تمهیدات لازم فراهم نشود، نوآوری می‌تواند بدگمانی و عدم اعتماد به بار آورد. تجربیاتی که در زمینه‌ی داروهای طبی در آفریقا به دست آمد نشان داد که نه تنها می‌توان اروپای بومی و اروپای صنعتی را با ترکیب و آمیزهای مقبول با هم آشتی داد و بسته به امکانات به ترویج هر دو در کنار هم پرداخت، بلکه با آموزشهای کوتاه مدت طبیبان سنتی را همراه با روانکاوان به کار گرفت. تنظیم سیاستها و برنامه‌های اقتصادی و فرهنگی در حوزه‌ی صنایع دستی نیز نتایج مطلوبی به دست داده است. چینیان، برای نمونه، توانستند صنایع دستی خود را به تولید انبوه برسانند و در بازاریابی نیز موفق باشند. آمیزش متناسب تکنولوژی سنتی با تکنولوژی مدرن البته به وضعیت هر کشور، سابقه‌ی تاریخی، خصوصیات فرهنگی، موقعیت بازار و برنامه‌ریزیهای اندیشیده بستگی دارد تا به صورت جریانی مطلوب و جزیی از اقتصاد و فرهنگ تداوم یابد.

توسعه و رشد اقتصادی

فرانسوا پرو، اقتصاددان فرانسوی، میان رشد اقتصادی و توسعه تفاوت قائل می‌شود. به نظر او رشد اقتصادی با شاخصهای کمی مانند تولید ناخالص ملی

سرمایه گذاری ناخالص و جز آن اندازه گیری می شود. بنا به گزارش یونسکو اما توسعه با پیشرفت اقتصادی، اجتماعی و انسانی ارتباط دارد زیرا که انسان نیروی حرکت دهنده و هدف غایی توسعه به شمار می رود. از این رو می توان گفت که توسعه، یک فرهنگ است. ارزشهای بنیادی این فرهنگ را می توان چنین بر شمرد: اعتقاد به پیشرفت با توسل به علم، تمایل به نو سازی، باور به آینده ای بهتر، و بالآخره ایجاد ثروت از طریق انباشت سود حاصل از فعالیت اقتصادی. توسعه، فرآیندی است دراز مدت که با در نظر داشت هدفهایی بسیار طولانی و به صورت برنامه های کوتاه مدت و میان مدت به اجرا در می آید.

چنین استنباطی از توسعه به سامان گیری نظام سرمایه داری چشم می دوزد. اگر هدفهای توسعه را به گونه ای دیگر در نظر بگیریم در آن صورت به نظام ارزشی دیگری نیاز خواهیم داشت که به طور طبیعی به گونه ای دیگر در هدفهای کوتاه، میان و دراز مدت بازتاب می یابد. اقتصاددانان همواره رشد اقتصادی را معیار سنجش پیشرفت انسانی دانسته اند. فیزیوکراتها نیز در قرن هیجدهم همین اندیشه را می پروانددند: اقتصاد هدف غایی جامعه است و در پرتو این هدف شکلگیری و رشد جامعه و به همراه آن سعادت فردی تأمین می گردد. برآمدن اقتصاد تجاری و سرمایه داری این بینش را کنار گذاشت و به جای آن بر رشد سود کوتاه مدت تأکید گذاشت. اندیشه ی تأمین سعادت از طریق پیشرفت اقتصادی و فنی بار دیگر در نیمه ی دوم قرن بیستم سر بر آورد. از این رو می توان گفت که رشد اقتصادی با نیتی اومانیستی [انسان باورانه] برگشت و به عنوان نیروی محرک توسعه در اذهان جا افتاد، ولی این نگرشها در وجود شرکتهای بزرگ به پیدایی اندیشه های اکونومیستی [اقتصاد باورانه] میدان داد.

خصیصه ی اصلی مکتب اکونومیسم [اقتصاد باوری] توجه مطلق به حداکثر رساندن سودآوری کوتاه مدت در هر طرح توسعه ی اقتصادی است. این رویکرد در واقع با فرهنگ جامعه های صنعتی که دارای اقتصاد لیبرال اند همخوانی دارد. بازیگران اصلی در اقتصاد لیبرال، نیروهای بازاریاند و عنصر مسلط و غالب، راهبرد پیمانکارانه است. رقابت به هر قیمت، تشکیلات و

موفقیت اقتصادی با معیارهای صرفاً مالی سنجیده می‌شود و مدرنیّت در برابر سنت قرار می‌گیرد. الگوی توسعه‌ی اکونومیستی سه خصیصه‌ی عمده دارد:

الف. استنباطی تک خطی و مکانیکی از تاریخ. چنین استنباطی فرض بر این دارد که همه‌ی جوامع باید راه معینی را طی کنند و مراحل مشابهی را پشت سر بگذرانند. بر این اساس، اقتصاد می‌تواند همان چیزی را فراهم آورد که کشورهای پیشرفته هم اکنون در اختیار دارند. نظریه‌ی مشهور روستو (Rostow) را شاید بتوان بهترین نمونه‌ی این جریان به حساب آورد.^۱ او از پنج مرحله‌ی رشد سخن می‌گوید. جامعه‌ی سنتی (بدون علم یا تکنولوژی)، مرحله‌ی پیش از خیزش (فراهم آمدن مقدمات اقتصادی، تغییر روحیه)، خیزش (سرمایه‌گذاری و ذخیره، صنعتی شدن انبوه)، بلوغ (پذیرش تکنولوژی مدرن در هر زمینه)، و بالآخره، جامعه‌ی مصرفی.

ب. استدلال قوم‌مدارانه. بنابراین استدلال تمامی جامعه‌ها باید ارزشهایی را بپذیرند که جامعه‌های غربی بر اساس آنها بر پا گشته‌اند: روحیه‌ی ابتکار، انگیزه‌ی سود، رقابت، انباشت ثروت و امنیت مادی.

پ. از دو استدلال بالا که جنبه‌ی بنیادی دارند بگذریم، مکتب اقتصادباوری پیش‌فرضهایی برای خود پرورانده است و بسته به آنها دست به عمل می‌زند. فرض بر این است که اقتصاد و به تبع آن ابزار سیاست اقتصادی می‌تواند هر کشوری را در مسیر دستیابی به اهداف توسعه بیندازد و موفق گرداند.

این استنباط نشان می‌دهند که توسعه انگار از مسیری واحد عبور می‌کند و همه‌ی کشورهایایی که می‌خواهند به توسعه برسند باید از این مسیر بگذرند. تفکر لیبرال بر این عقیده است که آزادی اقتصادی بهترین بستر برای شکوفایی انسان و دستیابی به سعادت است.

از نظر فرهنگی، این الگویی است تحول‌محور: هر فرهنگی باید از مراحل تاریخی معینی بگذرد تا به مرحله‌ی نهایی، یعنی فرهنگی مدرن،

1. W. W. Rostow, the Stages Economic Growth. N. Y. Cambridge 1962.

جامعه‌ای صنعتی، فنی، عقلانی، مولد و کارآمد برسد. از سوی دیگر باید بدانیم که آثار فرهنگی توسعه‌ای صرفاً اقتصادی عبارت است از: فرهنگ مصرف، تمرکز بیش از اندازه‌ی جمعیت در شهرهای بزرگ، ریشه‌کن شدن، غیر شخصی شدن و حتی غیر انسانی شدن فرهنگ، و بالأخره ویرانسازی طبیعت و محیط زیست. این تحول نه تنها همه‌ی جامعه‌ها را تهدید می‌کند، بلکه نوع بشر را به مخاطره می‌افکند. به نظر گزارشگر یونسکو این چنین دریافتی، صرف نظر از این که نیت کسانی که از آنها به دفاع بر می‌خیزند چه باشد، ابعاد فرهنگی توسعه را نادیده می‌انگارد و فقط به ابعاد فنی، اقتصادی و مالی متوجه است. طرفداران مکتب اکونومیستی یا توسعه باوری، الگوها و فنهای را رواج می‌دهند که در کشورهای صنعتی تجربه شده‌اند. این الگوها به سبب غیر واقعی بودن، و ناهماهنگ بودن با فرهنگهای دیگر اغلب ناموفق از آب در می‌آیند.

چنان‌که دیدیم اقتصاد باوری مبتنی بر دو محور اصلی است: رشد اقتصادی به عنوان محرک و هدف غایی توسعه؛ و حداکثر سود در کوتاه مدت به عنوان توجیه هر اقدام. این دو محور به واقع بر ارزشهای فرهنگی نیز تأثیر می‌نهند و زمینه‌ساز شکلگیری ارزشهایی متناسب می‌شوند. از طرف دیگر باید در نظر داشت که این دو محور ممکن است با محورهای بومی و غیر غربی در تضاد قرار گیرند. بسیاری جامعه‌های غیر غربی، بر خلاف غرب، با فرهنگ گذشته‌ی خود پیوندی روزمره و تنگاتنگ دارند، در حالی که مردم در غرب با جلوه‌های مهمی از فرهنگ پیشین فقط در اوقات فراغت تماس حاصل می‌کنند. در برخی از جامعه‌های غیر غربی برخی از عناصر تشکیل دهنده‌ی فرهنگ نقشی تعیین کننده به عهده دارند و نه تنها بر نگرش مردم در مورد کارکردهای جامعه، که حتی بر اهداف و برنامه‌های اقتصادی و فعالیتهای اجتماعی نیز اثر می‌نهند. بنابراین، بحث بر سر سنت و مدرنیت بستگی دارد به عناصر تشکیل دهنده‌ی فرهنگ هر یک. چه استنباطی از سنت و چه استنباطی از مدرنیت در هر جامعه رواج دارد؟

سنت و مدرنیت دو چیز ثابت و دو الگوی تغییرناپذیر به شمار نمی‌رود. البته در هر سوی این طیف تمایلاتی افراطی به چشم می‌خورد. این تمایلات

را نیز باید در برنامه‌های توسعه مورد نظر قرار داد، ولی نباید تسلیم آنها گشت. مثلاً در مقابل اکونومیسم، سنت باورانی وجود دارند که می‌گویند دانش، کاردانی، ارزشها، شکلها، سازمان اجتماعی و اقتصادی، الگوهای رفتاری و بیان فکری و هنری باید در چارچوب سنت عمل کنند. بنابراین اعتبار، هر چیز بستگی دارد به این که با سنت تطبیق می‌کند یا نه؟ سنت باوران گرچه ممکن است راه افراط بپیمایند ولی دیده شده که در عمل می‌خواهند هویت جامعه و تداوم تاریخی آن را حفظ کنند. به همین سبب وضع‌گیری سنتی را نباید یکسره منفی پنداشت. این وضع‌گیری سنت را در برابر تغییرات شتابان پاس می‌دارد. هنگامی که سنت باوری به اصولی منجمد پایبندی نشان می‌دهد و هر تغییری را طرد می‌کند، در آن صورت به گزینه‌هایی افراطی دل می‌بندد که مانع تحول و توسعه می‌شوند. واقعیت این است که سنت، خود تحول می‌پذیرد. سنت نیز چیزی ثابت و الگویی تغییرناپذیر نیست.

هنگامی که سنت در معرض داوری گروه‌های مختلف اقتصادی و فرهنگی قرار بگیرد، در عمل یعنی تن سپرده است به تفسیرهایی تازه، به تفسیرهایی متفاوت از گذشته. در هر جامعه‌ای معمولاً سنت‌مداران برای ایفای نقش‌های خود پایگاه‌هایی نهادی شده در اختیار گرفته‌اند و از آن جاست که قدرت خود را به اجرا می‌گذارند. گروه‌های دیگر، گروه‌های نوظخته و گروه‌هایی که خواستار تحول اجتماعی‌اند، سنت را مطابق منافع خاص خود تفسیر می‌کنند که طبیعتی متفاوت دارد با تفسیر سنتی. همین کوشش‌های تازه استخوانبندی سنت را می‌لرزاند و از اُبَهِت مطلق آن می‌کاهد. به همین لحاظ می‌توان گفت که یک جامعه‌ی به ظاهر ایستا می‌تواند در معرض ابتکارهای متنوع و نوآوری‌های گونه‌گون قرار بگیرد و در نهایت در مسیری متکثر گام بردارد.

اندیشه‌های اکونومیستی و مدرنیست افراطی، سنت را یکسره نادیده می‌گیرند و از ارج و ارزش آن می‌کاهند. سنت در نظر اینان مانعی است مشکل آفرین. باید از راه نوسازی بر آن غلبه کرد و از آن در گذشت. اینان سنت را خوار می‌شمارند. در واقع هیچ نوآوری موثقی نمی‌تواند گسسته از سنت به موفقیت بینجامد.

اگر توسعه را جریانی درازمدت و رویکردی کلیت‌باورانه برای آینده‌ی جامعه بدانیم در این صورت مقام سنت و نوآوری، ارتباط متقابل و تأثیر هر یک بر دیگری درست تعیین می‌گردد. در سند کنفرانس فرهنگی جهانی یونسکو آمده است که انسان منشأ، عامل و هدف غایی توسعه است. این سند چیزی را که در نظر نمی‌گیرد مسئله‌ی جهانی شدن است. هر فرهنگ به حال خود رها نشده که بتواند به تنهایی در همه‌ی امور مربوط به خود دست به تصمیم‌گیری بزند.

کنش و واکنش میان فرهنگ و توسعه

در زمینه‌ی کنش و واکنش میان فرهنگ و توسعه عوامل زیادی درگیر هستند. شاید بهترین راه برای فهم این تعامل به کار گرفتن روش تحلیلی باشد. بر مبنای این روش می‌توان عوامل فرهنگی را در ارتباط با عوامل اقتصادی، فنی-علمی و فعالیتهای اجتماعی مورد ارزیابی قرار داد.

در گزارش یونسکو راجع به کنش و واکنش فرهنگ و توسعه آمده است که نخست باید به فراگرد تصمیم‌گیری توجه کرد. چگونه می‌توان جریان تصمیم‌گیری را به گونه‌ای مورد ارزیابی قرار داد که شامل عملیات پیشین، اطلاعات و پژوهشهای مربوط به مسائل کنونی بشود و در ضمن به مسئله‌ی محتوا نیز بپردازد؟ چگونه می‌توان جریان پیشرفت را از دیدگاه راهبردی و محتوا از آغاز تا زمان حاضر پی گرفت؟ پیشرفت در معرض چه کژیها و تحریفهایی واقع شده است؟ و بالاخره این که راهبردها، سیاستها و طرحها در این حوزه چگونه مورد تفسیر قرار گرفته‌اند؟

برای پاسخگویی به این پرسشها تحلیل ما از کنش و واکنشها باید متوجه تعامل میان تصمیم‌گیران سطح بالا و تصمیم‌گیران اجرایی بشود؛ این که ارتباط میان بازیگران محلی و غیر محلی چگونه است، و بالاخره اطلاعات به چه نحو از پایین به بالا جریان می‌یابد؟ از این راه می‌توان نتیجه گرفت که آیا اقدام کنونی را باید ادامه داد، اصلاح کرد یا با دخالتهایی تازه اقدام دیگری را جایگزین آن کرد.

نکته‌ی دیگر که باید در نظر گرفت مشارکت مردم در یک طرح اجرایی از

زمان برنامه‌ریزی، اجرا و ارزشیابی است. مشارکت مردم در طرح‌ها بهترین و شاید تنها راهی است که می‌توان به عنوان بُعد فرهنگی توسعه به حساب آورد. تحقق این امر مسائل بفرنجی را مطرح می‌کند و رویکردی تربیتی را در این زمینه مشروعیت می‌بخشد. افزایش آگاهی تصمیم‌گیران و آموزش کارگزاران توسعه و مطلع نگاه داشتن مردم، همه و همه به توسعه‌ای مبتنی بر فرهنگ می‌انجامد.

دو نکته در مورد تعامل میان فرهنگ و توسعه از اهمیت خاص برخوردار است: اول تعامل میان ساخت‌بندی عوامل فرهنگی و شدت عوامل فرهنگی ساختمان است؛ و دوم تعامل میان عوامل فرهنگی و عوامل غیر فرهنگی است. برای نمونه، چنین روابطی میان باورها و سنتها، برخی عادات غذایی، برخی هنجارهای حاکم بر زندگی خانوادگی، و الگوهای تولید و فعالیتهای اقتصادی مشاهده می‌شود.

عوامل فرهنگی ممکن است آثار منفی یا مثبت بر وجوه مختلف زندگی اقتصادی و اجتماعی داشته باشند. بسیاری از تحلیلگران به سبب رویکرد کوتاه مدت به توسعه، ارزیابی درستی از عوامل فرهنگی نداشته‌اند. موضوع مهمتری که باید توجه داشت مسئله‌ی پویایی فرهنگ توسعه است که منشأ آن ارزشهای انگیزشی در هر فرهنگ است. تعلق خاطر به هویت فرهنگ که گاه می‌تواند آثار جانبی ویرانگر داشته باشد، در عین حال، می‌تواند انگیزه‌ای برای دگرگونیهای اقتصادی و اجتماعی به شمار رود. از نظر برخی مردم هویت فرهنگی یعنی اعتماد به فرهنگ خود.

از طرف دیگر اقداماتی که در زمینه‌ی اقتصادی یا اجتماعی تدارک دیده می‌شود، باید الزاماً با بستر فرهنگی - اقتصادی هر محل به کنش و واکنش بپردازد. برخی جنبه‌های برنامه‌های توسعه می‌تواند زخمهایی روانی بر الگوهای رفتاری موجود و شیوه‌های زندگی بر جای بگذارد، در حالی که تدارک اندیشیده‌ی برنامه‌ها آنها را بیشتر در خور پذیرش می‌سازد.

جنبه‌ای دیگر از تعامل که در خور اهمیت است، ارتباطی است که میان فرهنگ محلی و فرهنگ بیرونی جریان می‌یابد. رشد اقتصادی، پیچیدگی فزاینده‌ی تقسیم کار، کالاها، خدمات و تجارت و تنوع نهادها و سازمانها، از

جمله تجلیات ملموس و آشکار شیوه‌ی زندگی درونی شده توسط اعضای جامعه است از طریق فرهنگشان. این امر نشان‌دهنده‌ی ورود فرهنگ بیرونی در فرهنگ موجود است. از این جنبه‌ی قضیه در انسان‌شناسی زیر عنوان فرهنگ‌پذیری بحث می‌شود. از آن جا که در زمان حاضر هیچ فرهنگ خود بسنده‌ای نداریم و مراودات فرهنگی به خصوص بر اثر شبکه‌ی گسترده‌ی حمل و نقل، ارتباطات و وسایل ارتباط جمعی فزونی گرفته است، موضوع فرهنگ‌پذیری اهمیت بیشتری از گذشته یافته است. فرهنگ‌پذیری بر اثر روابط میان فرهنگی شتاب بیشتری به خود گرفته است و نباید آن را الزاماً به عنوان امری منفی در محاسبات توسعه در نظر آورد. تسریع روند جهانی شدن به این موضوع معناهای تازه‌ای می‌دهد که در مبحث فرهنگ جهانگیر باید به آن توجه کرد.

موضوع تأثیر فرهنگی توسعه پیوندی تنگاتنگ دارد با موضوع کنش و واکنش. جریان کنش و واکنش در واقع به معنای تن دادن به تکان فرهنگی است که بر اثر ناسازگار بودن برخی «حوزه»ها با هم و همچنین آهنگ تغییر در هر جامعه پدیدار می‌گردد. چنان که دیدیم داده‌ها و تأثیرات برآمده از عوامل برون اقتصادی، فنی و سازمانی به دنبال خود محتوای متفاوت فرهنگی وارد بستر موجود یک فرهنگ می‌کند. این عوامل بر اثر پیشرفتهای حاصل از گسترش شبکه‌ی حمل و نقل، ارتباطات و وسایل ارتباط جمعی شتاب می‌گیرد. این جریان الزاماً پدیده‌ای منفی نیست. تاریخ جهان به هر حال تاریخ تماسهای فرهنگی بوده است.

دگرگونی‌هایی که در نگاه نخست می‌بایست محدوده‌ی معینی مانند اقتصاد یا اصلاحات اجتماعی و سازمانی را در برگیرند، ممکن است به سهولت بی‌ثباتی فرهنگی را دامن بزنند. مردمی که در معرض چنین تغییراتی قرار می‌گیرند، چه بسا خود را ناتوان از پذیرش دگرگونی‌ها یا تطبیق آنها با نیازها، روحیه و شیوه‌ی زندگی شان ببینند و در نتیجه نسبت به مقامات و کارگزارانی که مسئول یا شریک این تغییرات شناخته شده‌اند، ابراز بی‌اعتمادی بکنند.

برای مثال می‌توان دگرگونی‌هایی را ذکر کرد که در شیوه‌ها و فنون سنتی در حوزه‌ی کشاورزی رخ می‌دهند: هنگامی که فنون جدید کشت و کشاورزی

ماشینی جایگزین روشهای سنتی می‌شود، یا وقتی که نظام مالکیت تغییر می‌کند، رسمهای جاری بر اثر پیدایی قوانین کتبی به کنار می‌روند، زمان کار و استراحت با سازماندهی تازه‌ای زیر و رو می‌گردند. و همین مصداق می‌یابد وقتی که طب سنتی جایش را به پزشکی جدید وا می‌نهد.

آن چه در این گونه تغییرات مسئله برانگیز می‌شود، سرعت و میزان دگرگونیهای تحمیلی بر وضعیت موجود است. گسترش مهار نشده‌ی جهانگردی، به عنوان نمونه‌ای دیگر، می‌تواند بر موقعیت مشاغل و ارزشهای رفتارهای فرهنگی محلی تأثیری ناخوشایند بر جای بگذارد. نوسازی و مدرن سازی کشاورزی موجب مهاجرت روستاییان به شهرها می‌شود و فرهنگ گسستگی و حاشیه‌نشینی را رواج می‌دهد.

چنان چه تغییرات مورد نظر در برنامه‌های توسعه مهار نشده به وقوع بپیوندد، می‌تواند مخاطرات زیادی را در بستر جامعه پراکند و عواقب نیندیشیده‌ای را دامن بزند. پذیرش فرهنگی پدیده‌های نو و بیگانه را تنها می‌توان از طریق مشارکت و آموزشهای متناسب در میان مردم محل جا انداخت. چنان چه طرحهای جدید بر اساس وضعیت موجود فرهنگی و با توجه به شرایط هر جامعه و سنجیده به راه بیفتد، در آن صورت ارزشهای کنونی در برابر دگرگونیهای ناگهانی نمی‌ایستند و آسیب‌پذیر نمی‌گردند. مردمی که در مقابل تغییرات ناشی از جریان توسعه به فرهنگ خود اعتماد کنند، حتی حاضرند همین فرهنگ را مبنا و پایه‌ی توسعه قرار بدهند و از آن همچون عاملی شتاب دهنده بهره‌مند شوند.

زمینه‌های کاربرد راهبردهای جدید

الگویی ساده برای طبقه‌بندی راهبردها و طرحهای توسعه، تقسیم آنها به یکی از دو مقوله‌ی توسعه‌ی اقتصادی یا توسعه‌ی اجتماعی است. اگر بخواهیم به ابعاد مختلف اثرگذاری عوامل فرهنگی در فعالیتهای مشخص در حوزه‌های اقتصادی و اجتماعی نگاه بیفکنیم، در آن صورت می‌توان زمینه‌های زیر را در نظر آورد: الف، در پهنه‌ی اقتصاد: پس انداز، فعالیتهای تجاری بخش غیر رسمی، و کشاورزی و دامداری، ب، در پهنه‌ی اجتماعی:

آموزش، اقدام، بهداشت، تغذیه، زیستگاه، سکونت و توسعه‌ی شهری، خانواده، و نقش زن در توسعه. در تمام این فعالیتها الگوهای سنتی و هنجارهای رفتاری نقشی اساسی و پویا ایفاء می‌کنند*.

* در نگارش بخش یادداشتهای توسعه‌ی فرهنگی از منبع زیر استفاده کرده‌ام:

The cultural dimension of development. UNESCO. Paris 1995.

و همچنین از:

Goals of development UNESCO. paris 1988.

François Perroux. Anew concept of development. Croom Helm / UNESCO. paris 1983.

فصل پنجم

توسعه‌ی فرهنگی: دو مطالعه‌ی موردی

۱. توسعه‌ی فرهنگی در اروپا

زمینه

مفهوم توسعه در اساس جزیی است جدایی‌ناپذیر از رشد جامعه‌های صنعتی در اروپا از قرن هیجدهم، که نخست در انگلیس و سپس در دیگر کشورهای اروپایی باز شناخته شد. از نظر تحلیلی، توسعه‌ی فرهنگی واکنشی است به رشد اقتصادی که مبتنی است بر الگوهای کمی و تفاوت‌هایی است برای توجه به کیفیت در رشد یا در زندگی.

تصور کلود فابریزیو (Claud Fabrizio) این است که انباشت میزان معینی از رفاه مادی لازم است جامعه از نبرد بر سر تأمین حداقل زندگی فراغت بیابد، و تعدادی از افراد بتوانند به فعالیتهایی بپردازند که هدفش تولید کالای به اصطلاح «مفید» نباشد. اما خود او بلافاصله می‌پذیرد که غنای زندگی فرهنگی، امکان دارد همپای توسعه نیافتگی اقتصادی سر بر آورد؛ همچنان که بیشتر سرودهای سستی یونانی، و همچنین تأثر سایه در این کشور در دورانهای فقر اقتصادی و وابستگی سیاسی پدیدار گشت. به این اعتبار می‌توان گفت که فقر زیستی، درد و رنج سیاسی یا مذهبی گاه به خلق آثار هنری و فرهنگی ممتاز میدان می‌دهد. به نظر فابریزیو، در چنین مواردی فقدان اساسی‌ترین ضروریات زندگی و نبود بنیادی‌ترین امکانات زیستی،

موجب می‌شود که ارزشهای جمعی ستوده شود. این سخن چندان دقیق نیست. زیرا بسیاری از آثار ممتاز هنری نیز که بیانگر ارزشهای کاملاً فردی است در چنین دورانی پدیدار آمده‌اند. البته در برخی از تجلیات فرهنگ توده‌ای، مردمی یا در مواردی روستایی و عامیانه، می‌توان در بحرانهای اجتماعی توسل به امکانات بیان هنری را معیاری دانست برای تجلیل از ارزشهای جمعی و ابراز تمایل به آن چه که جماعت یا جامعه را حفظ می‌کند. کلود فابریزو با توجه به معضلی که خود پدید می‌آورد، یعنی از یک سو غنای فرهنگ را وابسته به رفاه اقتصادی می‌داند و از سوی دیگر باز می‌پذیرد که فرهنگ می‌تواند حاصل دوران فقر باشد، دست به نتیجه‌گیری شگفت‌تری می‌زند. او می‌گوید ارتباط غنای فرهنگی با رفاه مادی، خاص فرهنگهای درباری و نخبگان است در حالی که فرهنگهای مردمی یعنی فرهنگهایی که کل جامعه می‌ستاید در اساس فرهنگهایی هستند زائیده‌ی فقر. این مرزکشی هم درست نیست و راه به جایی نمی‌برد. گاه دیده‌ایم که نخبگان جامعه از لایه‌های پایینی برآمده‌اند. نمونه‌های چنین مواردی در تاریخ ایران بسیار به چشم می‌خورد. در آلمان چنان که الیاس در کتاب روند تمدن می‌آورد، نخبگان بورژوازی از طبقات متوسط جامعه سر بر آوردند و در مقابل فرهنگ درباری که در حال نزول بود قد برافراشتند. قائل شدن به این گونه تمایزهای صریح و مطلق در حوزه‌ی فرهنگ، و از دست دادن جانب احتیاط فقط می‌تواند بر ابهام موجود بیفزاید، بی‌آن که به بسط فضاهای نظریه‌پردازی کمکی بکند.

گزارشگر یونسکو به این حد کفایت نمی‌کند و داوریهای کلی خود را باز هم می‌پروراند. او می‌گوید فرهنگهای سنتی همواره فرهنگهای روستایی‌اند، فرهنگهای جماعتهای کوچک‌اند. ورود انبوه فراورده‌های تکنولوژیک به بازار، به ویژه پس از جنگ دوم جهانی، و تأثیرگذاری نیرومند این محصولات بر تقاضاهای فرهنگی، یکسان‌سازی بی‌سابقه‌ی الگوهای فرهنگی که به دنبال آن سر بر آورد، موجب شگفتی گشت. به همین سبب محصولات و خدمات فرهنگی از این هنگام به بعد به صورت محور مباحث مربوط به توسعه‌ی فرهنگی در آمد. این چنین استنباطی از سنت نادقیق و

بلکه نادرست است. محدود ساختن مفهوم فرهنگ سنتی به روستاها و جماعت‌های کوچک، در واقع برداشتی است محدود از سنت. برخی رسوم سنتی در بستر روستاها و جماعت‌های کوچک نگهداری می‌شوند، ولی این به آن معنا نیست که فرهنگ سنتی را مساوی بدانیم با فرهنگ روستایی. فرهنگ سنتی می‌تواند حتی در مقیاس ملی و کشوری نیز به چشم بخورد. هند در دوران پیش از استعمار توانسته بود فرهنگ سنتی خود را در سطح کشوری و ملی پاس بدارد به نحوی که محدود به جماعت‌های کوچک نباشد. در برخی کشورهای اسلامی فرهنگ سنتی اسلام جنبه‌ی سراسری داشته است. کافی است به نمونه‌ی افغانستان یا حتی ایران در آستانه‌ی انقلاب مشروطیت نگاه بیندازیم. این که صنعت فرهنگی الگوهای مشابه و یکسان به بار می‌نشانند، البته درست است، ولی به معنای از بین رفتن خصلت‌های سنتی نیست. دهی اخیر نشان داده که با وجود قدرت بی‌سابقه و یکسان ساز صنعت فرهنگ و ایجاد الگوهای جهانی، با این حال جنبشی جهانی در جهت ایجاد و حفظ هویت و پاسداری از الگوهای متمایز فرهنگی در گرفته است. این جنبه‌ها را باید درست و در جای خود سنجید تا معنای هر کدام به وضوح بیان گردد.

توسعه‌ی فرهنگی در دو جهت عمل می‌کند. از یک جهت، رشد اقتصادی توانسته ابزار مادی لازم را برای دستیابی به توسعه‌ی فرهنگی فراهم آورد، کالاها و خدمات فراوانی را به قیمتهای نازل به بازار عرضه کند، و از این گذشته اوقات فراغت درخور توجهی برای فعالیتهای غیر تولیدی در دسترس مردم قرار بدهد. اینها همه به برکت رشد اقتصادی میسر گشته است. اما از جهت دیگر، توسعه‌ی فرهنگی نقشی اصلاح کننده بازی می‌کند و می‌خواهد به ابعاد کیفی زندگی در کشورهای غنی توجه دهد که به گونه‌ای فزاینده در مقولات کمی یعنی زندگی مبتنی بر مصرف که اغلب جنبه‌ای معنوی ندارد محو شده است.

ارتباط متقابل توسعه‌ی اقتصادی و توسعه‌ی فرهنگی ابعاد پیچیده‌ای دارد. فعالیتهای فرهنگی گونه‌گونی بر جنبه‌های اقتصادی تأثیر می‌گذارند. فعالیتهای مربوط به اوقات فراغت و سرگرمی‌هایی که مردم مشتاقانه دنبال می‌کنند، بر رونق کوششهای اقتصادی می‌افزاید. از سوی دیگر در

کشورهایی که اقتصاد بازار را بر پا ساخته‌اند، طبقات متوسط نمی‌توانند به اندازه‌ی نیاز خود از فراورده‌های فرهنگی بهره بگیرند. این طبقات که معمولاً از سطح آموزشی و فرهنگی بالایی برخوردارند، از نظر مالی یارایی آن ندارند که برای تأمین نیازهای معنوی خود به انبوه کالاهای عرضه شده به بازار دسترسی پیدا کنند. تقاضاهای فرهنگی طبقات متوسط در دو دهه‌ی گذشته فزونی گرفته است، در حالی که بهره‌مندی همین طبقات از بازار کالاهای فرهنگی به همین حد رشد نکرده است. در نتیجه می‌توان گفت که الگوی توسعه‌ی اقتصادی محض در اغلب موارد به از خود بیگانگی این طبقات انجامیده است. در همین ارتباط باید در نظر گرفت که الگوهای اقتصادی شتابزده، در کشورهای غیر صنعتی موقعیتهای بغرنج‌تری به بار آورده‌اند. بر اثر نوسازی شتابزده ساختارهای طبقاتی سنتی در هم می‌شکنند و نیازهای مختلفی در گوشه‌های مختلف جامعه پدیدار می‌شوند که همپای کالاها و فعالیتهای فرهنگی عرضه شده به جامعه تحول نمی‌یابند. ارتباط متقابل توسعه‌ی اقتصادی و توسعه‌ی فرهنگی در اروپا چیزی است که نیاز به اصلاح نظام تولید اقتصادی و فرهنگی دارد، در حالی که کشورهای غیر صنعتی یا کشورهایی که در گذشته جهان سوم نام گرفته بودند، محتاج به بازسازیهای ساختاری‌اند تا تعادلی مجدد در جامعه برقرار گردد.

در کشورهای اروپایی وسایل ارتباط جمعی سهم عمده‌ای در اشاعه‌ی محصولات و آثار فرهنگی به عهده دارند. رسانه‌های همگانی در عین آن که توانسته‌اند مردمان بیشتری را با دستاوردهای هنری و آثار فرهنگی آشنا سازند، در همان حال در برابر این پرسش جدی نیز قرار گرفته‌اند که آیا بر غنای محتوای فرهنگ هم افزوده‌اند یا تنزل کیفیت آنها را به همراه آورده‌اند. صنعت فرهنگ در واقع محصولات کلاسیک هنری را به گونه‌ای بی‌سابقه در دسترس شمار فزاینده‌ای از مردم قرار داده است. آثار هنری یونان باستان در دوران کنونی بیش از زمان خلق آنها بیننده و استفاده‌کننده داشته‌اند. با این حال همه می‌دانند که در ارتباط با سایر محصولات عرضه شده توسط این وسایل، نوعی میانمایگی رواج می‌گیرد، نوعی همسان‌سازی و تنوع‌زدایی اشاعه می‌یابد که در نهایت بازدارنده‌ی خلاقیت فردی است. از این گذشته،

منافع اقتصادی و سیاسی نیز بر نحوه‌ی تولید فرهنگی اثر می‌نهند و آن چه را که در خدمت منافع گروه‌های معینی در می‌آید، از ترویج بیشتری برخوردار می‌سازند. این نقش دو گانه‌ی وسایل ارتباط جمعی، به خصوص وسایل الکترونیک، در مواردی موجب نگرانی علاقه‌مندان به مباحث توسعه‌ی فرهنگی شده است. وسایلی چون کتاب و در مواردی روزنامه هنوز نقشی برانگیزاننده دارند و می‌توانند تأمل و دقت فردی را تقویت کنند، ولی وسایل الکترونیک که یکسره توسط مراکز قدرتمند اداره می‌شوند علی‌الاصول به اهدافی دلبستگی نشان می‌دهند که خصلتی یکسان ساز، همگن و اغلب منفعل‌کننده را به نمایش در می‌آورند. این وسایل، در ضمن اشاعه‌ی فرهنگی ایدئولوژیک، فرهنگی القاء‌کننده و فرهنگی برده‌وار را می‌پرورانند و به ویژه در موارد حساس و بحرانی جامعه را به تبعیت از منافع و آرمانهای گروه‌ها و محافل قدرت می‌کشانند.

به نظر گزارشگر یونسکو، پدیده‌های توده‌ای رفتار فرهنگی بیشتر مردم اروپا را تحت تأثیر خود گرفته‌اند. گرچه این پدیده‌ها همه به شکل مستقیم عمل نمی‌کنند، اما تأثیرگذاری آنها را نباید نادیده گرفت. زندگی شهری سکونت جمعی را تبدیل کرده به شیوه‌ی غالب و رایج سکونت در اروپا؛ شرایط کار در صنعت و دستگاه اداری نیز گونه‌ای دیگر از رفتار توده‌ای متأثر از سازمان صنعت و مدیریت را می‌نمایانند. وضعیت کار در غرب بسیاری از مردم عادی را به بیگانگی نسبت به شرایط کار سوق داده است و فقط مدیران سطوح بالا به کار خود دلبستگی نشان می‌دهند؛ کارمندان و کارگزاران عادی چنین احساسی را ندارند، زیرا نمی‌توانند احساس خود را به نحوی مؤثر به بیان در آورند و سهمی مسئولانه در اجرای وظایف خود به عهده بگیرند. برخی کشورها مانند سوئد سالهاست می‌کوشند که با ایجاد روحیه‌ی گروهی فرصتهایی مسئولانه و خلاقانه در اختیار کارگران قرار دهند و آنان را از تسلیم شدن محض به کارهای خسته و کسل‌کننده در خط تولید معاف بسازند. این کوششها هنوز وسعت و رواج لازم را نیافته و به صورت الگوی غالب در نیامده است.

تولید صنعتی، خواه به صورت تولید اقتصادی خواه به شکل تولید

سازمانی، در نهایت موجب همسانی محصولات شده‌اند و به یک اعتبار از تنوع ذوق و الگوها کاسته‌اند، و انگیزه‌های خلاقانه را باز داشته‌اند. کوششهایی که در زمینه‌ی ایجاد کیفیت در تولید صنعتی به کار بسته می‌شود، سخت محدود و اندک است، و از این گذشته به سبب هزینه‌ی بالای تولید ترغیب و تشویق نمی‌گردد. این چنین کوششهایی هنوز در تمامی پهنه‌ی تولید به چشم نمی‌خورد و همهی کارگران و کارگزاران صنعت را در بر نمی‌گیرد.

رشد فرهنگ توده یا فرهنگ انبوه در غرب مسائل پیچیده و بغرنجی را طرح کرده است. آیا این چنین گسترشی که در حوزه‌ی فرهنگ توده‌ای به وقوع می‌پیوندد به زیان خلاقیت نمی‌انجامد؟ فرهنگ توده‌ای به همراه خود نوعی میانمایگی را دامن می‌زند و نمی‌گذارد که فرهنگ عالی (= والا) با قدرت و توانی مؤثر به میدان بیاید. با این حال نمی‌توان حضور کوششهای سازنده‌ای را که در زمینه‌ی فرهنگ عالی به کار می‌رود نادیده گرفت. ذوق عامیانه به حدی از طریق نظام رسانه‌های همگانی و شیوه‌ی زیست و کار به سوی ساده‌پسندی و زود فهمی سوق داده می‌شود که گزارشگر یونسکو را نگران می‌سازد و می‌گوید فعالیتهای و فراورده‌های عالی محصور و محدودند و یارای آن ندارند که نهادینه بشوند و تجلی رسمی و همگانی بیابند. این موقعیت، مردمان عادی را از واقعیت فرهنگی دور می‌سازد زیرا که از توان درک و فهم آن عاجزند.

در تحقیقی که در کانادا در دهه‌ی هشتاد به عمل آمد معلوم شد که فعالیتهای فرهنگی کلاسیک علاقه‌ی فقط چهارده درصد از کاناداییان را به خود جلب کرده است؛ تأثر (نمایش) از توجه فقط ده درصد برخوردار بوده است، و اپرا کمتر از دو درصد، باله یک درصد، کنسرت‌های موسیقی شش درصد. از میان بازدیدکنندگان این گونه برنامه‌ها بیست درصد را دانشجویان و بیست درصد را کارکنان و کارگران تشکیل می‌داده‌اند. از نظر سنی بیشتر بازدیدکنندگان برنامه‌های یاد شده، زیر سی و پنج سال بوده‌اند که آموزش متوسطه یا عالی را به پایان برده بوده‌اند؛ اینان از نظر شغلی در سطح متوسط یا بالا قرار داشته‌اند؛ محل سکونت این گروه در دو ایالتی بوده که بالاترین میزان

شه‌رنشینی را دارند. اوناتوریو و کبک. فقط هشت درصد از مردم به نگارخانه‌های هنری، به موزه‌ها و بناهای تاریخی می‌روند. در این گروه که هشت درصد از کل جمعیت را تشکیل می‌دهند، بیش از چهل درصد زیر بیست و پنج سال قرار داشته‌اند. در مقابل، بیش از پنجاه درصد از جمعیت به موسیقی جاز یا کنسرت‌های موسیقی پاپ، به سیرک، به انواع برنامه‌های سرگرمی، سینما و ورزش علاقه نشان می‌داده‌اند؛ بیش از شصت درصد از این عده زیر سی و پنج سال بوده‌اند. در این تحقیق آمده که پوشش تلویزیون در کانادا صد درصد و پوشش رادیو هفتاد درصد بوده است.

پهنه‌ی علائق فرهنگی و میزان مشارکت مردم در این یا آن فعالیت، البته، از کشوری به کشور دیگر در غرب دارای تفاوت‌هایی است که خصوصیت فرهنگی هر جامعه را می‌نمایاند، ولی در بسیاری از زمینه‌ها مشابهت‌های چشمگیری نیز وجود دارد که نباید از یاد برد. مثلاً اپرا و باله در همه‌ی کشورها، هنری بومی و میان کشوری شده است. ارکسترهای سمفونیک جزئی از فرهنگ عمومی غرب به شمار می‌روند. گزارشگر یونسکو به این وجوه تشابه توجه کافی نشان نداده است. گرچه محورهایی را که می‌گیرد بیانگر نوعی اشتراکات است، به سبب آن که بیشترین کشورها در قاره‌ی اروپا قرار گرفته‌اند، اما وقتی که پای آمریکا و کانادا به میان می‌آید نمی‌تواند این مجموعه را درست، به گونه‌ای همگن و در عین حال متفاوت، معرفی کند. وجوه تشابه و اشتراکات فرهنگی در زمینه‌ی توسعه‌ی فرهنگی حداقل دو نتیجه‌ی عملی به بار می‌آورد: نخست آن که هر کشوری حتی کوچک می‌تواند آثار و فعالیت‌های هنری بزرگ را با بهایی اندک و برای مدتی کوتاه در اختیار خود در آورد؛ دوم آن که هزینه‌ی تربیت و نگهداری گروه‌ها و فعالیت‌های معینی در حوزه‌ی فرهنگ به حداقل می‌رسد و هر جامعه بسته به علائقش گوشه‌ای از این فرهنگ را در اختیار می‌گیرد و در صحنه‌ی مشخصی ابراز وجود می‌کند. یکی مثلاً در اپرا قوی است و دیگری در برپایی مثلاً نمایش (تأثر) و تربیت بازیگران. فقط به علت وجود ذوق مشترک است که می‌توان در همه جای غرب از دستاوردهای یکدیگر به گونه‌ای سازمان یافته و حتی نهادی شده سود جست، آن هم با پرداخت بهایی نازل.

کشورهای کوچک در غرب به سبب همین وجوه اشتراک قادرند بهترین نمایشگاهها، کنسرتها، نمایشها، اپراها و باله‌ها را برای یک یا چند شب در اختیار خود در آورند و مردمشان را از آخرین تحولات در عرصه‌های گوناگون مطلع و آگاه سازند. شهرهای کوچک در وضعی مشابه قرار گرفته‌اند و یارای آن دارند که از بهترین دستاوردهای متروپلها به طور موقت، اما مرتب، بهره‌مند شوند.

سیاستهای فرهنگی در اروپا

رشد و گسترش فعالیتهای فرهنگی در حوزه‌ی تمدن غرب چیزی است که دولتها نمی‌توانند نسبت به آن بی‌تفاوت بمانند. در کشورهایی که اقتصاد برنامه‌ای وجود دارد، توسعه‌ی فرهنگی به شکل بخشی از سیاستهای دولت در آمده است. در کشورهایی هم که دخالت دولت در زمینه‌های مختلف در جریان است بی‌آن که به انحصار بینجامد، تشویق و ترغیب ابتکار خصوصی جزئی از برنامه‌ی دولتی به شمار می‌رود. کشورهای دارای اقتصاد لیبرال می‌بایست به تدریج با این واقعیت خو بگیرند که برخی فعالیتهای فرهنگی بدون برخورداری از حمایت رسمی نمی‌توانند به حیات خود ادامه بدهند. در کشورهای متکی بر اقتصاد لیبرال، احترام به ابتکار فردی و پشتیبانی غیر دولتی از فعالیتهای هنری جنبه‌ی غالب را دارد. در این کشورها فقدان یک سیاست رسمی فرهنگی در واقع خود به صورت سیاستی فرهنگی تجلی می‌کند.

دخالت دولت در زمینه‌ی فرهنگ یعنی پاسخگویی به نیازها، یعنی روشی برای استقرار وضعیتی مطلوب یا اصلاح شرایط وضع موجود. مفهوم نیاز در مقابل مفهوم تقاضا قرار دارد که در اساس مفهومی است اقتصادی. مفهوم تقاضا مبنایی پولی دارد و بر اساس معیارهای بازاریابی تجلی پیدا می‌کند، به همین لحاظ ورود این مفهوم به حوزه‌ی توسعه‌ی فرهنگی در زمینه‌ی مباحثی چون کیفیت، تعداد و تنوع پیامها اغتشاشاتی به بار آورده است. کاربرد مفهوم تقاضا در حوزه‌ی فرهنگ در معنای اقتصادی می‌تواند به گسترش نابرابریها در زمینه‌ی دسترسی به پدیده‌های فرهنگی و مشارکت در

فرهنگ برای توده‌ی مردم بینجامد.

مفهوم نیاز نیز به آسانی به تعریف در نمی‌آید. چگونه می‌توان چیزی را به تعریف کشید که جنبه‌ی ذهنی یا کیفی دارد؟ به هر حال تعیین چارچوب نیازهای فرهنگی کاری است دشوار. چه کسی مسئول محاسبه‌ی نیاز است؟ متخصصان و کارشناسان، یا آنان که در لایه‌های مختلف جامعه مسئولیتهایی به دست دارند؟

مفهوم نیاز و تقاضا بسته به نوع اقتصاد معنایی متفاوت می‌یابد. از این گذشته، باید در نظر داشت که نیاز و تقاضا در فرهنگهای مختلف نیز معناها و محتواهایی متفاوت پیدا می‌کند. بنابراین، بر خلاف نظر گزارشگر یونسکو، باید به عنصر بستر فرهنگی نیز توجه داشت تا بتوان نیاز و تقاضا را از نظر فرهنگی در یک جامعه به صورتی قابل استفاده در سیاستگذاری مشخص ساخت. از این گذشته، باید در نظر گرفت که دولتها و قدرتهای مرکزی یا شرکتهای بزرگ چند ملیتی می‌توانند به نیازها و تقاضاهایی یکسره تازه در جامعه دامن بزنند. از این روست که اصطلاح نیازهای کاذب ضرب می‌شود تا نوع خاصی از نیاز را که غیر ضرور، تحمیلی یا القاء شده است بتوان به تعریف در آورد.

در اتحاد جماهیر شوروی که اقتصادی کاملاً برنامه‌ریزی شده به اجرا در می‌آمد، دستگاه دولت همه چیز را مشخص می‌کرد و اصول سیاستهای فرهنگی را به تعریف می‌کشید. به پیروی از نظریات لنین آموزش، دانش علمی و فعالیتهای هنری جزء لاینفک رشد اقتصادی و سیاسی محسوب می‌شدند. دولت سعی می‌کرد ابزار لازم را برای نظارت بر این حوزه‌ها فراهم آورد و همکاری و مساعدت انجمنهای مردمی را در جهت تحقق اهداف و آمال خود جلب کند.

در کشوری چون سوئد که سیاست فرهنگی جدید خود را در سال ۱۹۷۴ تنظیم کرد، به حکومت تذکر داده شد که با توجه به تولید فزاینده و انبوه صنعتی به مسئله‌ی اوقات فراغت توجهی خاص مبذول دارد. حکومت می‌بایست از آثار منفی محصولات فرهنگی مبتنی بر تولید صنعتی بکاهد و اجازه ندهد که تمامی بازار در اختیار تولیدکنندگان قرار بگیرد به گونه‌ای که

مصرف‌کننده چاره‌ای نداشته باشد جز آن که از همین فرآورده‌ها استفاده کند. یکی از پایه‌های اصلی هر سیاست فرهنگی، مفهوم «مخاطب فرهنگی» است. در زمینه‌ی فرهنگ، واقعیت این است که ما با یک مخاطب مواجه نیستیم؛ مخاطبان فرهنگی گونه‌گونی وجود دارند که سیاستگذاری فرهنگی باید بتواند به این تنوع به تناسب پاسخ بدهد. گاه می‌بینیم که نیازهای مخاطبان مختلف در تضاد با هم قرار دارند و هر یک در جست و جوی تحقق اهداف خود بر می‌آیند. این گونه‌گونی مخاطبان در عین حال کلیت یک جامعه را می‌نمایاند که جلوه‌های مختلفی از تمایلات را در بر می‌گیرد.

سه الگوی مختلف حکومتی، یعنی برنامه‌ریزی محض، دخالت مودی دولت، و بالاخره پرهیز دولت از دخالت در امور به خصوص فرهنگی، اشکال گونه‌گونی از ارتباط دولت با توسعه‌ی فرهنگی، سیاستگذاری فرهنگی، را به همراه آورده است و پاسخهای متنوعی را به پدیده‌ای واحد پایه‌ریزی کرده است. از آن جا که در نظامهای اقتصادی هنوز با مسئله‌ی نابرابری در زمینه‌ی درآمد و مالکیت رو به رو هستیم، مهم آن است که بدانیم چگونه می‌توان حداقل در زمینه‌ی فرهنگی عنصر برابری را تبدیل به عنصر غالب بکنیم و از نابرابری محض در زمینه‌ی فرهنگ، در حد امکان، بکاهیم. البته روشن است که تحقق چنین هدفی به سهولت ممکن نمی‌شود. این موضوع را باید جداگانه بررسیید. به هر حال مهم آن است که در تنظیم سیاست فرهنگی به همخوانی هدفها و منابع توجه داشت.

سیاست فرهنگی به چه معناست؟ کلود فابریز یو می‌گوید سیاست فرهنگی یعنی همگرا ساختن اقدامهای جمعی به منظور تحقق اهداف معین، و برنامه‌ریزی به منظور استفاده از منابع. هر سیاست یعنی روند انتخاب گزینه‌های عمومی در جامعه‌ای معین.

سیاست به گونه‌های مختلف تعریف و تنظیم می‌شود. گاه صرفاً جنبه‌ای تخصصی و فنی دارد، گاه در بخش معینی به اجرا در می‌آید که آن را سیاست بخشی می‌نامند، یا آن که جنبه‌ای عام و کلی دارد، که همه‌ی این سطوح در حوزه‌ی سیاستگذاری فرهنگی نیز به اجرا گذاشته می‌شود. نمونه‌ی سوئد نشان می‌دهد که سیاست فرهنگی این کشور را می‌توان در سطوح مختلف

توصیف کرد: هدفهای کلی سیاست اجتماعی که سیاستهای فرهنگی را هم در بر می‌گیرد؛ سیاستهای بخشی یا موردی که هدفهای خاصی را پی می‌گیرد؛ و سرانجام برنامه‌ریزی اقدامهای فنی یعنی شیوه‌ها و ابزار کار که تحقق هدفها را امکان‌پذیر می‌سازند.

پیش از آن که سیاست فرهنگی در کشوری تنظیم گردد کارگزاران باید بتوانند خصوصیات فرهنگی، تواناییهای فکری و مادی را در آن جامعه ارزیابی کنند؛ گونه‌های مختلف تمایلات را در نظر بگیرند و هدفهای کوتاه مدت و دراز مدت را درست بسنجند. در این صورت است که ترسیم خطوط عمده‌ی هر سیاست به وضوح و خردمندانه به واقعیت می‌پیوندد.

تدوین سیاست فرهنگی نیازمند ابزار مناسب برای گردآوری اطلاعات علمی، تعریف طبیعت و گستره‌ی نقش دولت در ارتباط با بخش عمومی و بخش خصوصی است. چنین سیاستی می‌تواند مبتنی بر واقعیات شکل بگیرد و اهداف مورد نظر را با اتکاء به خصلتهای ویژه‌ی هر فرهنگ تعقیب کند. از این رو برای تعیین محتوای سیاست فرهنگی نه تنها باید به مسائل تخصصی و حرفه‌ای در زمینه‌ی فعالیتهای هنری توجه داشت، بلکه باید زندگی عمومی فرهنگی مردم را نیز در نظر گرفت، و در ضمن ارتباط حوزه‌ی فرهنگ را با حوزه‌ی خویشاوند چون آموزش، اطلاع رسانی رسانه‌های همگانی، محیط زیست و کیفیت زندگی، به نحوی متوازن و متعادل برقرار ساخت.

در اروپا مباحث متنوعی به ارتباط فرهنگ و آموزش اختصاص یافت. در شوروی سابق اصولاً آموزش جزئی از فرهنگ به حساب می‌آمد و به هنگام بحث از فرهنگ و اقدامات دولت در این حوزه، همواره سرمایه‌گذارهای آموزشی را نیز منظور می‌کردند. در کشورهای غربی اروپا سعی و کوشش فراوان به کار رفت تا آموزش از وجهه‌ای فرهنگی بهره‌مند باشد. با این حال، روشن بود و هست که استقرار رابطه‌ای تنگاتنگ میان آموزش و فرهنگ را نمی‌توان امری سهل و ساده پنداشت. از آن جا که زندگی پیشرفته‌ی انسان در جامعه‌های اروپایی در معرض انواع آموزشهای سازمان یافته قرار دارد، به همین سبب مفهوم و معنای آموزش را گستراندند و به ویژه بر آموزش مداوم تأکید نهادند تا بتوانند چارچوب برنامه‌ی همه‌جانبه‌ی فرهنگ را توجیه کنند

و بر ضرورت چنین ارتباطی تأکید نهند.

از اروپا که بگذاریم اصولاً در همه‌ی جوامع انسانها از بدو تولد تا مرگ بدون انقطاع آموزش می‌بینند و بسیاری از آموخته‌هایشان جزء لاینفک فرهنگ به شمار می‌رود. بدین ترتیب، چگونه می‌توان اصولاً آموزش و فرهنگ را از هم متایز کرد و سپس به استقرار ارتباط میان این دو روی آورد؟ پاسخ به چنین پرسشی در واقع به صورت یکی از معضلات سیاستگذاری فرهنگی سر بر آورده است. به نظر من این تفکیک و سپس این ارتباط تنها از نظر تشکیلاتی و سازمانی می‌تواند توجیه‌پذیر گردد. آن چه به صورت آموزش مدرسه‌ای و دانشگاهی سامان یافته است، در عرصه‌ی برنامه‌ریزی به حوزه‌ی آموزش تعلق می‌گیرد، و تمامی آموزشهای عمومی دیگر در پهنه‌ی فرهنگ عمومی جامعه جای دارد. این تفکیک فقط با اتکاء به عنصر سازماندهی می‌تواند مقبولیت بیابد و گر نه هر گونه توجیه دیگری نارساست و سخت می‌لنگد. نحوه‌ی آموزش مدرسه‌ای و دانشگاهی، محتوای این آموزش و بالاخره شیوه‌ی تربیت مدرسان، همه و همه در اساس بخشی از فرهنگ هر جامعه است که جدا ساختن آنها از چارچوب فرهنگ زیانبار خواهد بود. اروپاییان نیز با تعام کوششهایی که کرده‌اند نتوانسته‌اند راه حل مناسبی بیابند. آموزش مدرسه‌ای و دانشگاهی همچنان جداست و تصمیم‌گیری نسبت به آنها در حوزه‌ای، جز حوزه‌ی فرهنگ، سر و سامان می‌گیرد. راه حل دیگری که در این زمینه عنوان شده این است که کلیه‌ی فعالیتهای جنبی حوزه‌ی آموزش را به اختیار سیاستگذاران و برنامه‌ریزان فرهنگی در آورند. و فقط آن چه را که در مجموعه‌ی درسی می‌گنجد به سیاستگذاران و برنامه‌ریزان آموزشی بسپارند. اینها همه راه‌حلهایی است که در زمینه‌ی ارتباط درست و متعادل میان دو حوزه‌ی فرهنگ و آموزش عرضه شده است. واقعیت این است که در پهنه‌ی سیاست فرهنگی، همانند سیاستگذاری در عرصه‌های دیگر، فقط به سبب آن که مسئولیتها و وظایف باید مشخص باشد به چنین مباحثی توجه می‌شود و گر نه فرهنگ آن قدر کلی و عام می‌گردد که در عمل معنای خود را از دست می‌دهد و چه بسا بی‌فایده و ناسودمند از آب در می‌آید.

از آموزش که بگذریم، مجموعه‌ی کوششهایی که در زمینه‌ی رسانه‌های همگانی انجام می‌پذیرد، خصلت و مبنایی فرهنگی دارند که جداسازی این دو از هم ناممکن و شاید هم زیانبار باشد. در حال حاضر در اروپا، و در بیشتر کشورهای جهان، تصمیم‌گیری راجع به وسایل ارتباط جمعی جدا از بدنه‌ی تشکیلاتی و سازمانی فرهنگ انجام می‌شود. تأثیرگذاری فوری و مؤثر رسانه‌های همگانی به حدی است که سیاستمداران دوست ندارند این حوزه را به دست کسانی بسپارند که معمولاً به تفکر درباره‌ی مسائل درازمدت و کیفی خو کرده‌اند. این بحث پیچیده را نمی‌توان در این جا در حدی کافی و وافی به انجام رساند و فرصتی دیگر می‌طلبید.

گرچه برخی از رسانه‌های همگانی چون رادیو و تلویزیون معمولاً جدا از فرهنگ مورد توجه واقع می‌شود، ولی مطبوعات و کتاب که دو جزء به هر حال مهم از رسانه‌های همگانی به شمار می‌روند در بیشتر کشورها در چارچوب سیاستگذاری فرهنگی جای داده می‌شود. به ویژه محافل روشنفکری و تحصیلکرده نسبت به سیاستهایی که در زمینه‌ی کتاب و مطبوعات اتخاذ می‌شود حساسیت نشان می‌دهند و جزییات را با علاقه دنبال می‌کنند. مسائلی چون ممیزی، آزادی عقیده و ایجاد امکانات متنوع برای تولید کتاب و نشریه به گونه‌ای که گروههای مختلف عقیدتی بتوانند آراء خود را بدون برخورد با مانع به جامعه بشناسانند، هنوز در سراسر جهان به طرق مختلف مطرح می‌شود و در معرض بحثهایی جانانه قرار می‌گیرد. در کشورهای غربی حضور شرکتهای نیرومند و گاه انحصاری در زمینه‌ی تولید کتاب و مطبوعات مورد انتقاد محافل روشنفکری است، در حالی که در کشورهایی در جهان که دموکراسی عقیدتی چندان مطلوب نیست، موضوع اصلی همچنان ممیزی است و مبارزه بر سر نشر آزادانه‌ی اندیشه. تمامی این مباحث با توسعه‌ی فرهنگی ارتباط می‌یابد و سیاستهای فرهنگی در هر کشور به ناچار باید پاسخهایی مناسب برای آنها تنظیم و ترسیم کنند.

هویت فرهنگی در اروپا

هویت فرهنگی موضوعی است پیچیده و چند بُعدی که در هر حال نمی‌توان آن را به خصوص در زمینه‌ی سیاستها و توسعه‌ی فرهنگی نادیده انگاشت.

هر تمدن در طول تاریخ بر اساس تصویر خاصی از خود در شکل بخشی به تاریخ بشر سهم گرفته است. سنجش مقام و منزلت هر تمدن ما را به درک واقعیتها رهنمون می‌شود. از طرف دیگر، اگر در مورد حراست از هویت فرهنگی محض هر تمدن غلو شود، و فرض بر این باشد که دروازه‌ها را باید بست تا نسیمهای بیگانه نتوانند به درون راه ببابند، در این صورت طریق هر گونه مراوده و مبادله‌ای را می‌بندیم و به جای خلوص ناب به فقیرتر گردانیدن آن تمدن دست می‌باییم. از آغاز تاریخ می‌بینیم که تمدنها بر اثر آمیزش با یکدیگر، نه تنها هویت خود را پاس نگه داشته‌اند، بلکه توانسته‌اند از جلوه‌های تمدنهای دیگر نیز بهره‌مند شوند. به ویژه در دوران معاصر که وسایل ارتباط جمعی افقهای تازه‌ای گشوده‌اند و به نحوی بی‌سابقه فرهنگها را در ارتباط با هم قرار می‌دهند، سخن گفتن از فرهنگ ناب، معنایی جدی ندارد. در ضمن، تسلط برخی نظامهای اقتصادی به تسلط فرهنگی انجامیده است، پس با عنصر تازه‌ای از مفهوم هویت مواجه هستیم که باید جداگانه آن را در نظر گرفت.

به نظر کلود فابریز یو هویت فرهنگی شامل خصوصیات رفتاری بالنسبه همگنی در یک جامعه‌ی بشری است. این خصوصیات رفتاری در شیوه‌ی زندگی، نظامهای ارزشی، شیوه‌های تولید، روابط اجتماعی و سرانجام در تولید فکری و هنری، بازتاب پیدا می‌کند. اغلب مفهوم هویت فرهنگی با مفهوم هویت ملی پیوند می‌خورد، ولی نه همیشه، چنان‌که در مورد اقلیتهای فرهنگی در یک مجموعه‌ی ملی مشاهده می‌کنیم، یا در نمونه‌ی کشورهای که به سبب تنوع اقلیتهای به صورت فدرال اداره می‌شوند. از این گذشته مفهوم هویت فرهنگی را به کار می‌گیرند تا بتوان بر مساوات و برابری یک گروه در برابر بیگانگان یا فرهنگهای نیرومندتر تأکید گذاشت، یا آن‌که بتوان به مدد این مفهوم به وحدت در داخل یک مجموعه دست یافت و هویت فرهنگی ملی را از توان وحدت بیشتر برخوردار ساخت. و سرانجام آن‌که در ارتباط با مفهوم هویت فرهنگی می‌توان معنایی تاریخی، جغرافیایی یا قومی - اجتماعی قائل شد.

با توجه به آن‌چه آمد فابریز یو می‌پرسد هویت فرهنگی اروپایی به چه

معناست؟ آیا می‌توان به اندازه‌ی کافی عناصر فرهنگی معناداری یافت که در سراسر مجموعه‌ی اروپا و آمریکا، و اسرائیل که به نظر او در همین مجموعه قرار می‌گیرد، مشترک باشد؟ اشتراک میان روسیه‌ی قرون وسطی با مثلاً ساحل غربی در آمریکا، یا سوئد با جنوب پرتغال در چیست؟ به همین لحاظ به نظر او در چنین مواردی دشوار می‌توان به اندازه‌ی کافی عناصر معناداری پیدا کرد که این فرهنگهای مختلف در آن اشتراک داشته باشند تا بر اساس وجوه مشترک از هویتی واحد سخن گفت. از این رو به جای فرهنگ اروپایی ترجیح می‌دهد اصطلاح «فرهنگ غربی» را به کار ببرد. در تقسیم‌بندیهای جغرافیایی یونسکو، اسرائیل نیز در منطقه‌ی اروپا جای گرفته است. او می‌گوید اسرائیلیان و حتی آمریکاییان نمی‌خواهند اروپایی نامیده شوند. فابریزو می‌گوید از اینها که بگذریم، کشورهایی در جهان از «تهاجم فرهنگی غرب» سخن می‌گویند نه از تهاجم فرهنگی اروپا.

واقعیت این است که تقسیم‌بندیهای منطقه‌ای یونسکو چندان دقیق نیست و بنا به ملاحظات سیاسی خاصی شکل گرفته است. وقتی فابریزو از تعلق اسرائیل و آمریکا به منطقه‌ی اروپا یاد می‌کند برای آن است که مثلاً اسرائیل در آن هنگام توسط کشورهای عربی به رسمیت شناخته نمی‌شد و نمی‌توانست در کنفرانس فرهنگی کشورهای عرب شرکت کند. بنابراین یک ملاحظه‌ی سیاسی را نباید از معنایی فرهنگی برخوردار ساخت و بر اساس آن به توجیه وضعیتی غیر قابل توجیه روی آورد. در یونسکو چند تقسیم‌بندی عمده وجود دارد. مثلاً کشورهای آمریکای لاتین در یک منطقه گنجانده شده‌اند. ولی ایالات متحده‌ی آمریکا بنا به بسیاری ملاحظات در این منطقه جای نگرفته است. یا کشورهای عرب که بیشترشان در آسیا قرار دارند کنفرانس خاصی برای خود دست و پا کرده‌اند. از این رو آسیا تقسیم شده به کشورهای عرب، از یک سو، و کشورهایی که از ایران شروع می‌شود و تا اقیانوسیه می‌رسد، از سوی دیگر. به همین جهت، مثلاً استرالیا در همین مجموعه‌ی آسیایی دوم واقع شده است. در هنگامی که اتحاد شوروی بر پا بود، شوروی هم در کنفرانس اروپایی شرکت می‌جست و هم در کنفرانس آسیایی یونسکو. در آفریقا هم وضع چندان روشن نبود. مصر هم در

کشورهای عربی عضویت داشت و هم در کنفرانسهای آفریقایی. کشورهای موسوم به مغرب هم وضعیتی دو گانه داشته‌اند یا دارند. البته در مواردی تمایل برخی از کشورها نیز در یونسکو در نظر گرفته می‌شده، ولی نباید این همه را موجه و مقبول دانست. یونسکو هنوز نتوانسته به یک طبقه‌بندی معقول و پذیرفتنی برسد. به همین لحاظ، نظریه‌پرازی بر اساس وضعیت تنظیم شده توسط یونسکو کاری است نادرست.

از این جنبه‌ها که بگذریم نکته‌ای که فابریزو در مورد «فرهنگ غربی» می‌گوید چندان دقیق نیست. درست است که فرهنگ غربی امروز از سوی بسیاری از کشورهای غیر غربی به عنوان فرهنگ یورش آورنده معرفی می‌شود، ولی اگر بخواهیم اصطلاح فرهنگ غربی را به گونه‌ای به کار بگیریم که هویت‌های جداگانه‌ی اجزای این فرهنگ نادیده بماند، به مباحثی مبهم و نادقیق کشیده خواهیم شد. ضمن آن که یک تمدن غربی در برابر ما قرار دارد که در مواردی اشتراکاتی را به نمایش در می‌آورد، برخی از اجزاء این فرهنگ یا تمدن غرب تعارضات و تضادهایی هم از خود بروز می‌دهند. دو جنگ جهانی در حوزه‌ی همین تمدن به وقوع پیوست، اروپا و آمریکا هم اکنون بر سر مسائل مختلف اختلافات و تعارضاتی دارند، اسرائیل با آن که به غرب چسبیده است چاره‌ای ندارد جز آن که با منطقه‌ی خود تفاهم پیدا کند، و بالأخره آن که روسیه در وضعیتی دو گانه قرار دارد: از یک سوی بازویی آسیایی دارد، و از سوی دیگر بدنه‌ای اروپایی؛ این دو گانگی در ارتباط روسیه با آمریکا هم به چشم می‌خورد: هم به عنوان قدرت بزرگ وارد صحنه می‌شود، و هم به عنوان قدرتی وابسته به اروپا. آن چه این مجموعه‌ی غرب را متحد می‌کند مسیحیت است، ساختارهای مشابه اجتماعی و سیاسی و فرهنگی است، و بالأخره منافع.

فابریزو می‌گوید منطقه‌بندیهای داخل اروپا نیز بیانگر وجوه مختلف هویت اروپایی است. برای نمونه می‌توان گروه کانال - دریای شمال - بالتیک را در نظر گرفت، یا گروه مجاور به دریای مدیترانه که چهار هزار سال به قول او قدمت بلا انقطاع دارد؛ بعد در جهت شرق منطقه‌ی اسلاوها قرار دارد که با جهان اسکاندیناوی مرتبط است. آمریکای شمالی هم جای خود دارد. به نظر

او در این منطقه‌بندیها چند خصلت عمده می‌بینیم: نخست تأثیر یونانی - لاتینی که به دنبال آن سنت یهودی - مسیحی می‌آید، و بعد نوبت می‌رسد به خیزش بی‌سابقه‌ی اقتصادی و فکری دوران رنسانس که از درون آن حرکتی بازگشت‌ناپذیر در جهت تفکر علمی پدیدار گشت، و پس از آن رشد سریع کشفیات علمی بود، انقلاب صنعتی از اواخر قرن هیجدهم با جنبش سوسیالیستی و انشعابات آن توأم شد. اینها خصوصیات اروپا به شمار می‌روند و هویت اروپایی را تشکیل می‌دهند. البته فابریز یو قبول دارد که در این هویت‌بندی نباید نقش حوزه‌های فرهنگی دیگر به خصوص آسیا را نادیده گرفت.

میراث فرهنگی اروپا به گونه‌ای بر شکلگیری هویت فرهنگی اروپایی تأثیر گذاشته است که این دو مفهوم با هم پیوند خورده‌اند. این میراث، پایه و اساس خلاقیت‌های هنری و فرهنگی و علمی را در اروپا و آمریکا تشکیل می‌دهد و به نوبه‌ی خود بر شیوه‌ی زندگی غربی نیز تأثیر می‌نهد.

میراث اروپایی فقط میراثی نیست که از مذهب، هنر و دانش برآمده باشد. اروپاییان با برپایی سیاست‌های استعماری فرهنگ‌های مردم زیادی را در جهان به سوی نیستی و نابودی کشاندند. فرهنگ زدایی حاصل از استعمار چیزی است بی‌سابقه. نظام‌های ارزشی مردم بومی در هم فرو ریخت بی‌آن که نظام ارزشی جایگزینی در اختیار جامعه قرار بگیرد.

اروپا از سویی به سنت و میراث اومانیزم تکیه می‌زند و از سوی دیگر بر پایه‌ی سنت استعماری نگاه خاصی به بقیه‌ی جهان دارد. به این دو، تحول فرهنگی پس از جنگ جهانی دوم اضافه می‌شود که اتکاء دارد به تولید انبوه کالاهای فرهنگی و شکلگیری فرهنگ توده. گسترش وسایل ارتباط جمعی در همه‌ی این زمینه‌ها به ویژه اشاعه‌ی فرهنگ توده نقش مؤثری ایفاء کرده است.

به نظر فابریز یو مفهوم هویت فرهنگی به میزانی زیاد مبتنی است بر مفهوم میراث فرهنگی. این امر عاملی است اساسی در هر تأمل و تفکری راجع به کارکرد فرهنگ در جامعه. بُعد ملموس این میراث را می‌توان در آثاری مانند بناها و ساختمانهای کهن، موزه‌ها، کشفیات باستان‌شناسی دید؛

بعد ناملموس این میراث را که شامل سنتهای فرهنگی و فکری هر جامعه است در کتابخانه‌ها و مراکز اسناد نگهداری می‌شود و در تفکر و رسوم انسانهای گذشته سر بر آورده است: نویسندگان، پژوهشگران، فیلسوفان، سیاستمداران و همچنین مردمان عادی، شاهدان رویدادها و اندیشه‌هایی که در دوران خود عنوان کرده‌اند.

در اروپا انباشت فزاینده‌ی نوشته‌ها و آثار پیشینیان در طول سده‌های گذشته چشمگیر و یک‌ه است. گردآوری این آثار به خصوص در یک صد سال گذشته بر اثر توسعه‌ی مطبوعات افزایش یافته است. بناها و ساختمانهایی که از گذشته باقی مانده‌اند به علت استفاده از سنگ و همچنین وجود هوای مناسب، بسیار زیاد است. با این حال، در اروپا هم پرسش جدی و اندیشه برانگیز این است که آیا می‌توان به مدد همین میراث فرهنگی به پیش رفت یا آن که اتکاء به میراث مانعی بر سر راه شیوه‌ی نوین زندگی امروزی است؟ آیا چنین میراثی را تنها باید حفظ کرد یا باید راهی جست تا بتوان از طریق آموزش یا فنون سمعی و بصری و استفاده‌ی مستمر از بناها این میراث را در زندگی کنونی ادغام کرد؟ جای دادن و جا انداختن میراث در زندگی روزانه یعنی پیوند دادن گذشته به حال. در این مقطع است که حکومتها نقشی مهم به عهده می‌گیرند.

از هنگامی که مفهوم فرهنگ در اروپا، در حوزه‌ی برنامه‌ها و سیاستهای عمومی، معنایی گسترده‌تر یافت و از محدوده‌ی خلاقیت‌های هنری بیرون آمد و به مسائلی دیگر چون دسترسی و مشارکت توجه انداخت، حکومت نقشی متفاوت از گذشته به عهده گرفت. پیش از آن دخالت دولت در امور فرهنگی جنبه‌ی تجربی و ثانوی داشت و ملهم بود از مفهوم لیبرال که از گذشته به ارث رسیده بود و به پشتیبانی و حمایت از هنر همت می‌گماشت. همین حد از ارتباط دولت با فرهنگ، البته، موجب شده بود که دستگاههای معینی در چارچوب ساختار دولت شکل بگیرد و به وظایف محدود و خاصی بپردازد. نخستین اقدام گسترده‌ی حکومت در زمینه‌ی توسعه‌ی فرهنگی وقتی تحقق یافت که نگرشی جامع در زمینه‌ی ارتباط دولت با فرهنگ شکل گرفت. از این وقت بود که اندیشه‌ی تدوین سیاستهای فرهنگی برنامه‌ریزی

شده پدیدار گشت و به سنجش نیازها بر اساس داده‌های علمی و تهیه‌ی فهرستی از اقدامات ضرور توجه شد. بر همین اساس، کشورهای اروپایی به‌بازسازی واحدهای فرهنگی موجود خود روی آوردند. در برخی جاها وزارتخانه‌هایی برای امور فرهنگی بر پا کردند و در جاهایی هم شوراهای فرهنگ یا مدیریت ویژه‌ی فرهنگ در داخل یک وزارتخانه‌ی موجود، سامان دادند.

بنابراین اگر بخواهیم تا این جا تجربه‌ی اروپاییان را به قول امروزیان جمع‌بندی کنیم، چند مرحله قابل تشخیص است:

الف. نگاه انداختن به فرهنگ به گونه‌ای گسترده و وسیع.
ب. دولت فقط نقش پشتیبان ندارد، بلکه باید در مواردی دست به دخالت بزند.

ت. دولت با تدوین سیاستهای فرهنگی برنامه‌ریزی شده به میدان می‌آید.
ث. سیاست فرهنگی و برنامه‌ریزی فرهنگی جنبه‌ای علمی منی‌یابد و مبتنی است بر سنجش نیازها به طریق علمی.

د - بازسازی تشکیلات موجود فرهنگی یا سازماندهی واحدهایی که از عهده‌ی انجام دادن اهداف فوق برآیند.

رواج چنین نگرشی در میان دستگاههای حکومتی در اروپا چندان سخت نبود. به بودجه و فراهم آوردن نیروی انسانی ماهر نیاز بود تا از عهده‌ی برنامه‌ای ساختن چنین هدفهایی برآید. در طرف دیگر، هنرمندان و روشنفکران قرار داشتند. هنرمندان نیز با آن که با تردید به چنین اقداماتی می‌نگریستند، هر جا که به طور ملموس از این سیاستها بهره‌مند می‌گشتند، موافق بودند و اگر مشکلاتی بر سر راهشان قد بر نمی‌افراشت سخنی نمی‌گفتند. گروههایی از روشنفکران، خواه هنرمند و خواه نویسنده، به این سیاستهای برنامه‌ریزی شده با تردید نگاه می‌انداختند و حتی با آنها مخالفت می‌کردند.

ارتباط دولت با فرهنگ در آغاز در همه‌ی کشورهای اروپایی به گونه‌ای یکسان به اجرا در نمی‌آمد. در کشورهایی چون فرانسه که نظام حکومتی متمرکز بود، طراحی برنامه‌ی واحد فرهنگی برای سراسر کشور ممکن

می‌بود ولی در کشورهایی چون آلمان این کار به صورت متمرکز و واحد میسر نبود، ایالات آلمان حق داشتند سیاست‌های فرهنگی جداگانه‌ای برای خود تدوین کنند و چاره‌جوییهایی متفاوت بیندیشند. در روسیه با دو وضع رو به رو هستیم. وقتی که اتحاد شوروی برپا بود سیاست فرهنگی پیچیده‌ای در آن جا به اجرا در می‌آمد که بر واحدهای وابسته به این مجموعه تأثیر می‌گذاشت. روسی سازی سراسر اتحاد شوروی یکی از سیاست‌های اساسی حکومت شوراهای بود. رواج زبان روسی در سراسر حوزه‌ی نفوذ شوروی اهمیتی ویژه داشت، اشاعه‌ی رفتارها و آداب روسیان در تمام جمهوریه‌ها امری عادی به شمار می‌رفت و دلبستگی به فرهنگ بومی را امری پست و ناستوده به می‌دانستند. شعار جهانی شدن، گذشتن از هویت خود و کسب هویت تازه‌ای به حساب می‌آمد که هویت شورایی بود ولی به واقع چیزی نبود جز پذیرش یا تحمیل هویت روسی.

در اتحاد شوروی سابق سیاست فرهنگی از سوی سازمان‌های رسمی حکومتی و انجمن‌های حرفه‌ای تعقیب و تدوین می‌شد. حکومت منافع عام خود را از طریق سازمان‌های رسمی بر زبان می‌آورد و گروه‌های حرفه‌ای از طریق همان انجمن‌ها. در واقع حزب کمونیست همه چیز را می‌چرخاند و به همین تشکلهای سازمانها اتکامی کرد. بدین سان، به ظاهر، دیگر تنشی مشکل آفرین پدید نمی‌آمد که مزاحمتی بر سر راه دولت بتراشد. از نظر ایجاد تأسیسات فرهنگی شوروی سابق فعالیت‌های هنری و آموزشی را همراه با هم سازمان می‌دادند. همه چیز در اختیار افراد عادی جامعه قرار می‌گرفت، ولی محتوای این همه مبتنی بود بر یک ایدئولوژی خاص و اغلب مبتنی بود بر سیاست‌زدگی. انواع انجمن‌ها و خانه‌های فرهنگ موظف بودند سیاست حزب را به اجرا در آورند و فرهنگ حزبی را در دسترس مردم بگذارند و افراد جامعه را در آن چه که به گونه‌ای رسمی سازمان داده شده است، مشارکت دهند.

در کشورهای اسکاندیناوی امر سیاست فرهنگی هم از سوی دولت به اجرا در می‌آمد و هم از سوی تشکلهای مورد حمایت دولت، و هم از سوی شرکتها و مؤسسات غیر دولتی. در ایالات متحده بیشتر فعالیتها بر اساس

جمع‌آوری کمک از مردم و ثروتمندان سازمان داده می‌شود. این تنوع نشان می‌دهد که سیاست فرهنگی در هر کشور باید بنا به خصوصیات ساختارهای سیاسی، اقتصادی و اجتماعی همان کشور سامان یابد تا بتواند به کامیابی نسبی دست یابد.

تدوین سیاستهای فرهنگی گرچه به گونه‌های مختلف، چنان که آمد، صورت گرفت ولی پس از گذشت اندک مدتی معلوم شد که بیشتر فعالیتهای شهرها دنبال می‌شود. سیاستگذاران و کارگزاران فرهنگی در شهرها از امکاناتی برخوردار بودند که تحقق اهدافشان را به سهولت ممکن می‌ساخت. روستاها در اروپا به تدریج و بی آن که کسی سخنی بگوید از شعاع سیاستگذاری خارج گشتند. به همین سبب موجی سر بر آورد که از عدم تمرکز به خصوص در حوزه‌ی فرهنگ جانبداری می‌کرد. کلود فابریزو می‌گوید سیاست فرهنگی باید هم متمرکز باشد و هم غیر متمرکز. در کشوری چون آلمان که بیشتر این گونه امور داخلی در دست حکومتهای ایالات است، ناگهان این ضرورت حس شد که چه کسی مسئول سیاست فرهنگی ملی در آلمان است؟ در کشورهایی چون فرانسه که خصلت اداری متمرکز دارند بر عدم تمرکز تأکید گذاشته شد تا مردم نواحی کوچکتر نیز از محصولات فرهنگی تازه برخوردار شوند. فابریزو می‌گوید دولت نباید به مدیریت مستقیم امور فرهنگی روی بیاورد. وظیفه‌ی دولت تأمل، مطالعه، هدایت، تشویق، اطلاع‌رسانی و سرانجام هماهنگی است.

اقدام فرهنگی چیزی است که باید در سطوح پایین پی‌گیری شود و وظیفه‌ی سازمانهای محلی باشد. بنابراین سیاستگذاری در دست دولت است همراه با حمایت و پشتیبانی و جهت‌دادن؛ و اجرا در دست سازمانهای محلی یا، اضافه کنم، حرفه‌ای است.

آیا سیاست فرهنگی، به اعتباری که در این جا بحث شد، می‌تواند از عده‌ی چالشهای جدید بر آید و تمامی زندگی جامعه‌ی امروزیین غرب را در بر بگیرد یا به پرسشهای برآمده پاسخگو باشد؟ این گونه تأملات به نظر کلود فابریزو به بحثهای تازه‌ای در اروپا میدان داد. به نظر او باید فرهنگ را در ارتباط با تمدن مورد بررسی قرار داد تا بتوان به جامعیت لازم دست یافت.

حوزه‌ی فعالیتهای فرهنگی گسترده‌تر از گذشته است و پیوندهای آن با حوزه‌های دیگر به خصوص حوزه‌ی علم، وسایل سمعی و بصری، محیط زیست، کوششهایی که زیر نام «پاد فرهنگ» انجام می‌شود، فرهنگهای سنتی و حوزه‌های دیگر، انکارناپذیر است. تنیدگی این حوزه‌های مختلف نشان می‌دهد که سیاست فرهنگی به شیوه‌ی سنتی دیگر پاسخگوی نیازهای پیچیده و چند بُعدی امروزی نیست. به همین لحاظ نهادها و سازمانهای فرهنگی گذشته یارای آن ندارند که به همهی این بغرنجها بپردازند. این سخن فابریزو درست است، ولی یافتن راه حل برای چنین نگرشی کاری آسان نیست. نباید از یاد برد که اگر معنا و حوزه‌ی سیاست فرهنگی را آن قدر بگسترانیم که به همهی امور رایج در جامعه بپردازد، در آن صورت دیگر نمی‌توان بین سیاست فرهنگی حاکم بر حوزه‌ی توسعه‌ی فرهنگی، و سیاست ملی در زمینه‌ی توسعه‌ی عمومی تمایز قائل شد. به نظر این قلم نباید گستردی سیاست فرهنگی به قدری فراگیر شود که مآلاً، بی‌آن که حتی بخواهد، محو گردد و تشخیص خود را از دست بدهد. آن چه مربوط به پیوند دادن سیاست فرهنگی با حوزه‌های همجوار و حتی دورتر می‌شود باید با شیوه‌ای تازه تنظیم شود. باید بتوان در سیاست فرهنگی حلقه‌های ارتباطی را نیز دید و پیوند فرهنگ را با حوزه‌های دیگر درست سرو سامان داد. بنابراین سیاست فرهنگی دو خصلت اصلی می‌یابد: یکی، پرداختن به مسائل فرهنگی روشن و آشکار؛ و دو دیگر، تنظیم ارتباط با زمینه‌هایی که یا بر فرهنگ تأثیر می‌گذارند و یا فرهنگ بر آنها اثر می‌نهد. شاید این شیوه کمکی باشد به حفظ تشخیص و منزلت سیاست فرهنگی، و همچنین جلوگیری از امحاء سیاست فرهنگی از طریق گسترده کردن مستمر آن، یعنی مبهم ساختن حوزه‌ی اصلی سیاستهای توسعه‌ی فرهنگی.

توصیه‌های سیاستگذاران فرهنگی به عامه‌ی مردم، اشاعه‌ی فرهنگی جهت‌دار، تأکید بر شیوه‌های رایج در زندگی و فعالیتهای فرهنگی، همه و همه با مقاومت گروههایی از جامعه‌های غرب به خصوص جوانان مواجه شده است. این گروهها در دهه‌ی هفتاد و سپس در دهه‌ی هشتاد کوشیدند فرهنگی دیگر در مقابل فرهنگ، به قول آنها، رسمی ارائه دهند. این فرهنگ

مقابل یا فرهنگ بدیل را پاد فرهنگ یا ضد فرهنگ نام نهادند. بیگانه گشتن جوانان با شیوه‌های رسمی و فرهنگ هدایت شده، خشم و اعتراض شمار زیادی از آنان را برانگیخت. کلود فابریز می‌نویسد پاد فرهنگ حاصل شرایط زندگی و وضعیت فرهنگی حاکم در بیشتر کشورهای صنعتی توسعه یافته است. جوانان می‌خواستند راه‌هایی متفاوت برگزینند. پاد فرهنگ می‌خواهد آن چه را که جامعه از دست داده است یعنی جامعه‌پذیری و ارتباط انسانی میان افراد را احیاء کند. به همین سبب راه اعتراض به شرایط موجود را بر می‌گزیند و الگوهای رایج را به باد انتقاد می‌گیرد. پاد فرهنگ از خود الگوی خاصی عرضه نمی‌کند. اعتراض به وضع موجود خصلت عمده‌ی جنبش پاد فرهنگ است. از اعتراض و انتقاد است که چیزی تازه باید سر بر بیاورد.

در حالی که جامعه‌های اروپایی سرگرم راهیابی در زمینه‌ی ابزار جدید فنی و تکنولوژیک بودند، در سطوح محلی حرکت‌های معترضان‌های دیگری جان گرفت. تأکید بر فرهنگ‌های سنتی محلی و متشخص ساختن خصوصیات فرهنگی و قومی، وسیله‌ای گشت برای اعتراض به فرهنگ غالب. این جنبش‌ها بر هویت ویژه‌ی خود اصرار می‌ورزیدند و نمی‌خواستند در جریان‌های نیرومند فرهنگی جامعه جذب و در نهایت محو شوند. جریان دیگری که هم اکنون نیز نیرومند است جنبش محیط زیست است که به نام‌های مختلف در کشورهای اروپایی پدیدار شده است. هواخواهان این جنبش در جست و جوی زندگی واقعی‌اند. این جنبش بر شرایط زیست، روش‌های تولید و حراست از محیط و کره‌ی خاکی تأکید می‌گذارد. جنبش‌های محیط زیست پس از یک دوره‌ی کوتاه به آرمان‌های اجتماعی نیز دلبستگی نشان دادند، و به جنبش‌هایی سیاسی تبدیل گشتند. در آلمان سبزها در ایالات نمایندگانی به دست آوردند و از آن جا راه خود را به پارلمان گشودند.

آن چه مهم است این است که غرب توانایی دارد که این جنبش‌های گوناگون را در دامن خود بپروراند، به آنها امکان عرض اندام بدهد، و سرانجام آنها را جزیی از نظام موجود بسازد. همین جنبش‌ها و جریان‌های فکری ابزار لازم را برای سنجش انتقادی سیاست‌های فرهنگی، به قول فابریز، نسل اول فراهم آورد. او می‌نویسد این سیاست‌های فرهنگی هم از

نظر محتوا و هم از نظر نحوه‌ی تصمیم‌گیری به نقد کشیده شد. نخستین انتقاد معطوف می‌شد به نقش گسترده‌ی مقامات مرکزی در زمینه‌ی تنظیم و مدیریت امور فرهنگی. دومین انتقاد متوجه مجاری توزیع بود؛ ارتباطی یکسویه از طرف عرضه بر تقاضا چیره شده است. سوم روحانی است که در برخی کشورها به فعالیت‌های حرفه‌ای فرهنگی در مقابل فعالیت‌های خلاقانه‌ی فردی داده می‌شود. این سه محور انتقادی در عرصه‌ی سیاست‌های فرهنگی آغازین بر نحوه‌ی ساماندهی فعالیت‌های بعدی در حوزه‌ی سیاست‌های فرهنگی تأثیراتی در خور توجه بر جای گذاشت. به بیان دیگر، منتقدان حضور بازیگرانی تازه را در پهنه‌ی سیاست‌های فرهنگی می‌طلبیدند و نمی‌خواستند همه چیز منحصر به بازیگران سابق، یا سستی، بشود. دعوت بازیگرانی تازه به صحنه‌ی سیاست‌های فرهنگی در عمل به معنای زمینه‌سازی در جهت تمرکز زدایی در حوزه‌ی فعالیت‌ها و تصمیم‌گیری‌های فرهنگی، تقویت مشارکت مردم در حوزه‌ی تصمیم‌گیری، تعیین سیاست‌های راهبردی (استراتژیک) و انتخاب‌ها و سرانجام حمایت از فعالیت‌های غیر حرفه‌ای می‌بود. بر آمدن طبقات جدید اجتماعی که معمولاً طبقات متوسط نامیده می‌شوند به رواج این گونه تمایلات دامن می‌زد. این طبقات متوسط خواستار آن بودند که نقشی فعال در پهنه‌ی «دموکراتیک کردن فرهنگ» به دست بگیرند.

تمرکززدایی فعالیت‌های فرهنگی به ویژه در کشورهایی که نظام اداری متمرکز دارند، موضوعی است حساس. در کشورهایی هم که نظام فدرال دارند مسئله‌ی تمرکززدایی، البته به گونه‌ای متفاوت، مطرح است و از اهمیت برخوردار است. تمرکززدایی فرهنگی جنبه‌هایی متنوع دارد. تمرکززدایی اداری یکی از انواع آن است، ولی نباید موضوع تمرکززدایی را به همین حد محدود ساخت. با این حال در اروپا مسئله‌ی تمرکززدایی به خصوص از نظر سازمانی، و انتقال اختیارات مرکز به مقامات محلی همچنان در مرکز مباحثات قرار دارد. فابریزو معتقد است که تمرکززدایی و دموکراسی فرهنگی دو روی یک سکه‌اند. از این رو، تصمیم‌گیری‌های فرهنگی نباید منجر شود به نخبگان فرهنگی در پایتخت و شهرهای بزرگ؛ گفتگوی فرهنگی با عامه‌ی مردم تنها هنگامی میسر می‌شود که مرکز تصمیم‌گیری‌ها به

مردم محلی واگذار شود تا بتوانند رأساً راجع به اهداف و ابزارهای سیاست فرهنگی دست به گزینش بزنند. این واقعیت که تمرکززدایی حتی در شهرهای بزرگ و در پایتختها هم می‌تواند مؤثر باشد و به خلاقیت فرهنگی و تصمیم‌گیریه‌ای واقع‌بینانه مدد برساند در این جا از توجه لازم برخوردار نمی‌شود. البته منصفانه باید گفت که کشورهای اروپایی در زمینه‌ی تمرکززدایی تجربه‌هایی ارزنده و سزاوار تحسین داشته‌اند، ولی نباید موضوع تمرکززدایی فرهنگی را به این حد از تجربه‌اندوزی محدود ساخت. در مواردی حتی سیاستهای متمرکز فرهنگی می‌تواند به تحقق تمرکززدایی مدد برساند. مثلاً ایجاد مؤسسات بزرگ فرهنگی در سطح ملی، مانند اپراها و موزه‌های بزرگ، این امکان را فراهم می‌آورد که بتوان برنامه‌ها و نمایشگاههای آنها را به سایر نقاط کوچک ارسال کرد بی‌آن که نیاز به هزینه‌ی جداگانه‌ای باشد. مناطق کوچک به تنهایی یارایی آن را ندارند که تأسیسات بزرگ و پر هزینه‌ای را مستقلاً بر پا سازند و اگر در ارتباط با مرکز قرار گیرند در عمل از فراورده‌های فرهنگی بزرگ بهره نخواهند گرفت. واگذاری کلیه‌ی مسئولیتها و اختیارات به مقامات محلی در عمل می‌تواند حتی مشکل‌آفرین نیز بشود. در مسائل فرهنگی باید موضوع تمرکززدایی را با همه‌ی ابعاد پیچیده‌اش در نظر گرفت و بر این تصور نبود که می‌توان شیوه‌های تمرکززدایی سیاسی و اداری را یکسره به حوزه‌ی فرهنگ منتقل ساخت.

مشارکت و همکاری نیز عناصر مکمل سیاستهای تمرکززدایی در زمینه‌ی تصمیم‌گیری به شمار می‌روند. هدف سیاستهای عمومی فرهنگی در اروپا فراهم آوردن امکانات مشارکت برای گروههای متنوع اجتماعی در امور سیاستگذاری و فعالیتهای فرهنگی است، اما این چیزی نیست که در همه جای اروپا به یکسان و با کامیابی به اجرا در بیاید. برخی کشورهای اروپایی مانند سوئد، آلمان، انگلستان یا حتی فرانسه که نظامی متمرکز دارد، در موقعیت مشابهی بسر می‌برند؛ و برخی دیگر ساختارهایی سرکوب‌کننده داشته‌اند و دارند مانند یوگسلاوی. تمرکززدایی در این کشورها معناهای ذهنی و عملی متفاوت و سخت متمایزی داشته است و دارد. و از این رو نمی‌توان موضوع تمرکززدایی را با نگرشی مطلق به بررسی گذاشت و

معنایی واحد برای آن در نظر گرفت.

پدیده‌ی دیگری که در سالهای گذشته در کشورهای غربی به تدریج نیرومند گشت و اشاعه یافت، رواج فعالیتهای غیر حرفه‌ای در زمینه‌ی فرهنگ بود. مردم عادی که در برابر تولید انبوه وضعی منفعل پیدا کرده بودند و چاره‌ای جز مصرف فراورده‌های شرکت‌های بزرگ در عرصه‌ی برنامه‌های هنری و ابزار فرهنگی نداشتند، به تدریج با سازماندهی فعالیتهایی مستقل در برابر غولهای فرهنگی به مقاومت پرداختند. این گونه فعالیتهای که در آغاز فاقد غنای فرهنگی لازم بودند، و فقط به اعتبار خود انگیزش کوشندگانی که آنها را تدارک می‌دیدند ستوده می‌شدند، به مرور زمان به شایستگی‌هایی دست یافتند و مقام و منزلتی در گستره‌ی زندگی فرهنگی و حتی سیاستهای فرهنگی یافتند. گروههای غیر حرفه‌ای توانستند بسیاری از جوانان را به سوی خود بکشانند و مشارکت مردمی که خود را منفعل می‌دیدند، فراهم بیاورند. گروههای موسیقی و نمایش در این مجموعه، کامیابیهای تحسین برانگیزی به دست آوردند.

سیاست فرهنگی به نظر کلود فابریز یو فقط اشاعه‌ی آثار یا اشکال سنتی نیست؛ این چنین سیاستی باید انسان را یاری دهد که خود و دیگران را بشناسد، بتواند امیال و مقاصد خود را به دیگران تفهیم کند و از محیط پیرامونش آگاهی یابد. در این جاست که کارگزاران فرهنگی نقش و اهمیت می‌یابند. اینان، سازماندهندگان یا موزعان فعالیتهای فرهنگی‌اند و باید توان آن را داشته باشند که فعالیتهایی را جان بدهند و احیاء کنند.

تحقق بسیاری از اهداف سیاستهای فرهنگی نیازمند کارگزارانی است که مردم را در راه دسترسی به زندگی آزادانه‌تر، فعال‌تر و خلاق‌تر یاری دهند. کارگزاری فرهنگی علاوه بر آن چه آمد شامل فعالیتهایی می‌شود که مردم را جهت تطبیق با دگرگونیها، ارتباط برقرار ساختن با دیگران، مشارکت مؤثر در زندگی جامعه و شکوفا کردن شخصیت و استقلال خود، مدد برسانند. کارگزاری فرهنگی را هنگامی می‌توان کارآمد دانست که مخاطبان به فعالیتهای انجام شده واکنش نشان دهند و گر نه کارگزاری امر یکسویه خواهد شد. کارگزاران هنگامی موفق‌اند که بتوانند با افراد و گروهها و جماعتها

ارتباط برقرار کنند، بر تعارضات موجود غلبه کنند، مردم را به مشارکت در فعالیتها و تصمیم‌گیریها وادارند، و از فعالیتهای غیر حرفه‌ای در زمینه‌ی خلاقیت فرهنگی و هنری حمایت کنند.

کارگزاری فرهنگی هنگامی می‌تواند سودمند باشد که به صورت جزئی از سیاست فرهنگی به معنای جامع کلمه به اجرا در آید. کارگزاری فرهنگی در چشم‌اندازی گسترده از فرهنگ می‌تواند در زمینه‌های محیط زیست و آموزش مداوم، وسایل ارتباط جمعی و صنعت فرهنگ امکانات تازه‌ای فراهم آورد و فعالیتهای خلاقانه‌ی فردی را به گونه‌ای پیروانند که دسترسی به دموکراسی فرهنگی از آن حاصل آید. این چنین فعالیتهایی نیازمند دخالت و حمایت مقامات رسمی و دولتی در هر کشور است و باید در مجموعه‌ی برنامه‌ریزی، سرمایه‌گذاری و همچنین تمرکززدایی و مشارکت جایی مشخص داشته باشد تا اثرگذار از آب در آید.

هدف کارگزاری فرهنگی این است که مردم عادی و منزوی را به حوزه‌ی فعالیتهای فرهنگی علاقه‌مند سازد، افراد را در گروههای کوچک بسیج کند، مشارکت را در سطوح مختلف پیروانند. از این گذشته کارگزاری فرهنگی یعنی کمک به یافتن شیوه‌هایی در جهت نوآوری فرهنگی و آشکال‌تازگی بیان و تجلیات فرهنگی؛ کارگزاری فرهنگی در ضمن باید یارای آن بیاید که تشکیلات و سازمانهای موجود را زیر نظر بگیرد و به نوسازی و بازسازی آنها کمک برساند؛ فراهم آوردن بستری مناسب برای گذران اوقات فراغت، بهره‌گیری فعال و خلاق از زندگی، برقرار کردن ارتباطات و لذت جویی از توسعه‌ی محلی و مشارکت در این توسعه چیزهایی است که از کارگزاری فرهنگی توقع می‌رود.

کارگزاری فرهنگی را نمی‌توان تنها از طریق سازمان یافتگی به اجرا در آورد - یعنی کارگزاران حرفه‌ای برای حوزه‌های موردنظر تربیت و گسیل کرد. در اروپا استفاده از کارکنان شهرداریها، مدیران مدرسه، آموزگاران و مربیان ورزش نیز به عنوان کارگزار به کار گرفته شدند. از اینان که بگذریم داوطلبان کارگزاری نیز نقش مؤثری ایفاء می‌کنند. کارگزاری فرهنگی چیزی نیست که بتوان آن را در انزوا و جدا از دیگر فعالیتهای برنامه‌ها پی گرفت.

کارگزاری در ارتباط با یک راهبرد کلی می‌تواند معنا بیابد و کامیاب گردد. کارگزاری فرهنگی فعالیتی خنثی نیست. بر اثر کوششهای کارگزاران اغلب ذهن انتقادی نسبت به سیاستهای عمومی تقویت می‌گردد و روحیه‌ی فعالیتهای و خودآگاهی نیرومند می‌شود. نقش کارگزاران، بسته به نوع تأسیسات، فرق می‌کند. اگر کارگزاری فرهنگی بر پایه‌ی یک نظام اخلاقی شکل بگیرد در این صورت عنصر داوطلبانه نقشی برجسته ایفاء خواهد کرد و اگر به صورت شغل سازمان بیابد در این حالت جنبه‌ی اخلاقی و داوطلبی تضعیف می‌گردد و برای تداوم تحرک در میان کارگزاران به ناچار باید به شیوه‌های دیگر توسل جست. به نظر کلود فابریز یو یک کارگزار باید دارای خصوصیات زیر باشد: شور و اشتیاق برقرار کردن ارتباط، برخورداری از فضیلت گفتار و بیان، استعداد گفتگو، حس ایجاد روابط انسانی و احترام به دیگران. از این گذشته کارگزار باید از چنان آموزش و تربیتی برخوردار باشد که بتواند با حوزه‌های مختلف هنری را بشناسد و با آنها ارتباط برقرار کند.

فابریز یو می‌گوید در مورد تربیت کارگزاران فرهنگی دشوار می‌توان تنها با اتکاء به یک الگوی معین دست به عمل زد. در آغاز تصور بر این بود که استعداد طبیعی و روحیه‌ی کوشندگی کافی است تا کارگزار در فعالیتهای خود کامیاب شود. حال احساس می‌شود که کارگزار باید از آموزش حرفه‌ای برخوردار شده باشد تا بتواند در کار خود مؤثر واقع گردد و فعالیتهای فرهنگی را به سطح قابل قبولی برساند. به همین دلیل انجمنهای مردمی و وزارتخانه‌ها و سازمانهای نیمه دولتی برنامه‌هایی در اروپا تنظیم کردند تا بتوانند کارگزاران مورد نظر خود را پرورش دهند.

آموزش کارگزاران باید به دو بُعد اصلی توجه کند: نخست این که یک کارگزار چگونه با مردم ارتباط برقرار کند، و دو دیگر این که بتواند در فضاها و محیطهای مختلف کار کند. در مورد نخست کارگزار باید زبانهای مختلف رشته‌های فرهنگی و هنری را بداند: موسیقی، ارتباطات سمعی و بصری، سینما، توانایی ارتباط داشتن شفاهی، کتبی و جسمانی.

برخی از خصوصیات که آمد جنبه‌ی عام دارد و برخی از آنها خاص فرهنگ اروپاست. در هر کشوری بسته به وضعیت فرهنگی، پیشینه و نوع

تحولی که تجربه شده کارگزارانی وجود دارند. مهم آن است که سیاستگذاران توسعه‌ی فرهنگی قبل از هر چیز بتوانند با توجه به خصوصیات کشور، خود کارگزاران سنتی را شناسایی کنند و بر اساس این شناسایی آموزش و تربیت کارگزاران جدید را تدارک ببینند. جامعه‌های اروپایی به میزانی درخور توجه سازمان یافته‌اند و قابل قیاس با جامعه‌هایی نیستند که در موقعیت مشابهی قرار ندارند. از این رو به خصوص در زمینه‌ی کارگزاری باید ویژگیهای فرهنگی هر کشور، نیازها و تقاضاها را درست سنجید.*

۲. توسعه‌ی فرهنگی در آفریقا

تحول، تجربیات و چشم‌اندازها

برای آفریقاییان، بیش از هر چیز، رهایی از استعمار از اولویت برخوردار بوده است. مبارزه در راه استعمارزدایی، مبارزه‌ای بوده است پیچیده و چند بُعدی. آفریقاییان در مسیر این مبارزه در واحدهای سیاسی گونه‌گونی جای گرفتند که حاصل سیاستهای استعماری بود، نه تحول طبیعی ساختارهای قومی، سیاسی و فرهنگی‌شان. با این حال در دورانی که مردم آفریقا به نبرد با استعمار می‌پرداختند، بر حفظ فرهنگ و هویت متفاوتشان سخت اصرار می‌ورزیدند. استعمارگران با خرد انگاشتن و حتی تحقیر فرهنگهای آفریقایی به «تمدن» خود فخر می‌فروختند و از «رسالت تمدنی» اروپاییان سخن می‌گفتند. کشورهای کنونی آفریقایی در اساس بر اثر دخالتهای سیاسی، منافع قدرتهای استعمارگر و برخی ملاحظات فرهنگی سر بر آورده‌اند. این واحدهای سیاسی که به هنگام پایه‌گذاری خصوصیات ترکیبی و ناهمگن داشته‌اند، هنوز هم با معضلات و دشواریهای زیستی متعددی مواجه هستند. از این رو مباحث فرهنگ و هویت فرهنگی در کشورهای آفریقایی اهمیتی حیاتی و تعیین کننده دارد، چنان که بر نحوه‌ی زیست،

* در نگارش این فصل در ضمن از منبع زیر بهره گرفته‌ام:

Claude Fabrizio. Cultural development in Europa. In: cultural development, some regional experiences. UNESCO. Paris 1981.

همزیستی این کشورها و استمرار صلح در این قاره اثر می‌نهد. اگر نخواهیم به ریشه‌های فرهنگ و تاریخ آفریقا برگردیم و جست و جوی خود را در گذشته‌های دور پی بگیریم، در این صورت به نظر برخی از فرهنگیان قاره‌ی آفریقا، می‌توان کنفرانس باندونگ در ۱۹۵۵ در اندونزی را ملاک کار قرار داد که با شرکت بیست و پنج کشور مستقل آفریقایی و آسیایی برگزار شد و تحرکی دورانساز در میان جنبشهای آزادیبخش و کشورهای آسیایی و آفریقایی به بار آورد. کشورهای شرکت‌کننده در این کنفرانس یک هزار و چهار صد میلیون انسان را نمایندگی می‌کردند که در آن هنگام معرف حدود نیمی از بشریت بوده است. کنفرانس باندونگ ضمن توجه به مسائلی حساس چون حق تعیین سرنوشت و همزیستی مسالمت‌آمیز، بر ضرورت حراست از فرهنگهای آفریقایی تأکید نهاد و خواستار آن شد که آفریقاییان بتوانند آزاده سرنوشتشان را به دست بگیرند و سامان بدهند.

به دنبال کنفرانس باندونگ، در اندک زمانی نخستین کنگره‌ی بین‌المللی نویسندگان و هنرمندان سیاه برگزار شد. نویسندگان آفریقا بر این باور بودند که سیاستهای فرهنگی استعمارگران به مراتب خطرناک‌تر از سیاستهای اقتصادی آنان است. خطر این می‌بود که بر اثر استمرار، آفریقا روحش را از دست بدهد، یعنی جوهر وجودی و هستی‌اش را.

علیون دیوپ با یادآوری این گفته‌ی ارنست کاسیرر که طبیعت انسان را با حروف درشت در طبیعت دولت حک کرده‌اند، به توصیف سیاستهای فرهنگ‌زدایی آفریقا توسط استعمار پرداخت و نتیجه گرفت که فقط دولت می‌تواند سنتهای فرهنگی و تشخیص آن را تضمین کند. یک جماعت کوچک غیردولتی حتی اگر برخوردار از آزادی سیاسی هم باشد، دشوار می‌تواند تصویری از گذشته‌اش را باز بیافریند. به نظر می‌رسد که دیوپ نیز نگران امکان بقای واحدهای خرد فرهنگی بوده است. دسترسی به دولتی مستقل و برخوردار از حاکمیت ملی را مهم می‌دانسته است تا بتوان در برابر استعمار در ابعادی پذیرفتنی و قابل دوام قدم برداشت. کنگره‌ی نویسندگان و هنرمندان سیاه را شاید بتوان نخستین گام جمعی در جهت نوزایش فرهنگ قاره‌های آفریقا دانست. در این کنگره پیکاری نظری و پیکاری گفتاری

پایه‌ریزی شد که آثار آن وراتر از قاره‌ی آفریقا می‌رفت. ادبیات آفریقایی در چهار گوشه‌ی جهان پا گرفت، به ویژه در پاریس. نویسندگان آفریقایی از ادبیات سود می‌جستند تا دردها و رنجها و آلام مردم آفریقا و ستمهایی را که بر ایشان رفته است باز بنمایانند. علیون دیوپ می‌گوید فرهنگ چیزی نیست مگر کوشش جانانه‌ی هر مردم، و هر انسانی که به مدد تجربه‌ها، آمال، کار و فکرش، جهانی سرشار از زندگی را باز می‌سازد؛ تفکر و شور و احساسی که بیش از هر چیز به عدالت، عشق و صلح دل می‌بندد. در این مقطع تاریخی، ادیبان آفریقا دو هدف را پی می‌گرفتند: نخست شناساندن فرهنگ خود به جهان، و دوم دامن زدن به خودآگاهی در میان مردم آفریقا. به همین سبب علیون دیوپ می‌گفت فرهنگ نیرویی است برای رهایی و همبستگی، و همچنین بازتاب شخصیت درونی مان.

این رویکرد به فرهنگ، هدفها و آرزوهای بسیار مشخصی را دنبال می‌کند. در این جا مانند اروپا مسئله منحصر نمی‌شود به دسترسی مردم به محصولات فرهنگی یا چیزهایی دیگر از این قبیل. در این جا مسئله بر سر مرگ و زندگی است. مسئله این است که چگونه بتوان فرهنگ یک قاره را در برابر فرهنگ بیگانه پاس داشت و بقای آن را با پیکار و نبرد بر سر هست و نیست، ممکن ساخت. در این جا فرهنگ یعنی همه چیز. فرهنگ یعنی جنگ با آنان که می‌خواهند تو را در بند نگاه دارند و به بند بکشند.

روند توسعه با توجه به تجربیاتی که در نقاط مختلف جهان به دست آمده است چند مرحله را طی کرده است. در آغاز توسعه امری بوده است صرفاً اقتصادی. همه چیز از دیدگاه سودمندی اقتصادی بررسی و ملاحظه می‌شده است. پس از این مرحله سخن از توسعه‌ی اجتماعی به میان آمده است. سپس توجه به آموزش و بهبود شرایط زیستی مردمان اهمیت می‌یابد و تصور بر این است که اگر توسعه‌ی اقتصادی همپای توسعه‌ی اجتماعی شکل نگیرد، امکان دستیابی به اهداف عمومی توسعه میسر نمی‌گردد.

پس از این دو مرحله بحث به توسعه‌ی فرهنگی می‌کشد. حال سخن از آن می‌رود که توسعه را نمی‌توان در جامعه‌ای به واقعیت در آورد، مگر آن که فرهنگ آن جامعه را ارج نهاد، و وراتر از آن امکاناتی فراهم آورد که مردمان

بتوانند به یکسان از جلوه‌های فرهنگ موجود و فرهنگ تولید شده بهره‌مند شوند. از این جهت که توسعه‌ی فرهنگی همچون بُعدی حیاتی از توسعه‌ی عمومی سر بر می‌آورد و این اندیشه جان می‌گیرد که انسان هم ابزار توسعه است، و هم هدف توسعه.

در آفریقا جریان مباحث توسعه‌ی فرهنگی در دو جهت سیر می‌کند. در یک جا همپای مباحث عمومی پیش می‌رود، به ویژه در جاهایی که کشورهای مستقل سر بر آورده‌اند، و در جهت دیگر همان تأکید بر رهایی از استعمار است، خواه استعماری که حضور دارد، خواه استعماری که با فرهنگش می‌خواهد فرهنگ بومی را از میان بردارد.

جایگاه فرهنگ آفریقا

ماجرای جوانان و نوجویان و دریانوردانی که در سده‌های چهاردهم و پانزدهم میلادی با حمایت مالی و تشویق قدرتهای غربی به آفریقا رسیدند، در آغاز بر این تصور بودند که می‌باید تعالیم مسیح را اشاعه دهند. فکر می‌کردند بخشی از بشریت را یافته‌اند که نسبت به پیدایی مسیح و تعالیم او جاهل است. به قول یکی از نویسندگان آفریقایی می‌بایست این گوسفند رها شده از رمه را به آغل بازگرداند. این جهاد مذهبی به سرعت رنگ و روی واقعی خود را نمایان ساخت و نشان داد که آرمان اشاعه‌ی دین مسیحی، چیزی نیست جز پوششی برای تأمین منافع مادی قدرتهای آن روزگار. در آن هنگام این اندیشه رواج داده می‌شد که مردمان سرزمینهای ناشناخته، وحشی، ناآموخته و فاقد گذشته و سرگذشت‌اند. همین دست از اعتقادات کافی می‌بود که استعمارگران اینان را انسان ندانند و هرگونه رفتاری را با وحشیان جایز بدانند. فقدان زبان کتبی در میان آفریقاییان موجب شد که استعمارگران آنان را مردمانی ابتدایی و طرد شده از بشریت بنمایانند که نتوانسته‌اند در مسیر تکامل گام بردارند.

این رفتار غربیان چند قرن ادامه یافت. استعمارگران تا آغاز قرن بیستم بی‌آن که با مخالفتی جدی رو به رو شوند سلطه‌ی خود را در سرزمینهای دور دست می‌گسترانیدند. این رفتار حتی در قرن بیستم نیز جلوه‌ای سخت و خشن از خود به نمایش می‌گذاشت، اما در ضمن و به ناچار می‌بایست با

انتقادات و مخالفت‌هایی در درون تمدن غرب دست و پنجه نرم کند. دانشمندانی سر بر آوردند و در برابر نظریه‌های غیر علمی و انسان ستیزانه‌ی استعمار ایستادگی به خرج دادند و از اندیشه‌هایی دیگر در رویارویی با فرهنگ‌های بیگانه هواخواهی کردند.

استعمارگران غربی در دوران کشورگشایی‌هایشان همه چیز مردم آفریقا را به غارت بردند: کالاها و ذخایرشان را، هویت، تاریخ و فرهنگشان را. انتشار اسناد و پژوهش‌های روشنگرانه‌ی برخی انسان شناسان و مورخان و متفکران اروپایی به تدریج راه انتقاد از برخوردها و رفتارهای پیشین را هموار ساخت و بر اهمیت تمدن و فرهنگ آفریقا، هر چند ناقص، تأکید گذاشت. کاوش‌های باستان‌شناسی نیز به یاری این گونه تفکرات شتافت و به تقویت بیداری و خودآگاهی آفریقا مدد رساند. تأمل و مطالعه در ارزش فرهنگ‌های شفاهی در مجموعه‌ی این کوشش‌ها جایگاهی والا و بسزا یافت.

سیاست‌های فرهنگی

کشورهای آفریقایی به سبب تجربه‌ی تلخی که از استعمار اروپایی داشته‌اند، به موضوع و مفاهیم سیاست و توسعه‌ی فرهنگی سخت دلبسته می‌نمودند و هر یک به طریقی و به گونه‌ای به نظریه‌پردازی در این حوزه روی آوردند. گرچه سراسر آفریقا استعمار را به جان آزموده بود، اما هر گوشه‌ی آفریقا تجربه‌ای یک‌گانه و متفاوت را به نمایش می‌گذاشت. نه فقط تنوع استعمارگران تجربه‌ی استعماری را، در عین وحدت، رنگارنگ ساخته بود، بلکه تنوع اقوام و تنوع زندگی فرهنگی در نقاط مختلف، به استنباطات و تفکراتی گونه‌گون در پهنه‌ی مسائل سیاست و توسعه‌ی فرهنگی دامن می‌زد.

یکی از کشورهای آفریقایی با اتخاذ روشی انقلابی تا آن حد پیش رفته بود که می‌خواست ارتباطی بیولوژیک (زیست‌شناسانه) میان فرهنگ و توسعه، مانند ارتباط روح و بدن، برقرار کند. کشورهایی هم بودند که فرهنگ را از سه زاویه می‌نگریستند: اقتصادی، سیاسی و فرهنگی. از نظر همه‌ی کشورهای آفریقایی فرهنگ را باید مهمترین ابزار توسعه و پیشرفت به حساب آورد. برای بسیاری از آفریقاییان فرهنگ یعنی هویت ملی. این

درست چیزی بود که به خصوص پس از برپایی کشورهای مستقل در قاره‌ی آفریقا به بحث گذاشته شد. چگونه می‌توان این کشورها را از هویت فرهنگی متمایزی برخوردار ساخت؟ در عین حال شماری از روشنفکران آفریقایی از هویت واحد فرهنگی در سراسر آفریقا سخن می‌گفتند. این دو جنبه از بحث بر سر هویت همچنان در جریان است و گونه‌های متنوعی از اندیشه را به بار نشانده است.

این نکته درخور توجه است که اصطلاح «تهاجم فرهنگی» ابتدا در آفریقا به کار گرفته شد. هنگامی که آفریقاییان می‌خواستند بر تحقیر تحمیلی از سوی استعمارگران چیره شوند، با فرهنگ‌های اروپایی به مقابله برخاستند و فرهنگ سیاه و رنگ سیاه را برجسته‌تر و والاتر از دیگر فرهنگ‌ها و رنگ‌ها باز نمودند. این رویکرد گرچه آمیخته بود با گرایش‌های افراطی، اما شاید نیاز آن مقطع از رویارویی و خودآگاهی فرهنگی به شمار می‌رفت. این گونه تفکرات سیاه خواهانه با استفاده از مظاهر فرهنگ غرب و تلفیق جلوه‌های فرهنگ‌های غربی با فرهنگ‌های آفریقایی به مخالفت می‌پرداختند. آفریقاییان برای آن که بتوانند هویت خود را پاس بدارند آمیزش با فرهنگ‌های اروپایی را سودمند نمی‌دانستند. به همین سبب اصطلاح «تهاجم فرهنگی» یا «یورش فرهنگی» را ضرب کردند. تهاجم فرهنگی می‌توانست، روشنفکران آفریقایی را از کوشش در راه دستیابی به هویتی ناب باز بدارد و به بحث‌هایی بکشانند که این هویت ناب را خدشه‌دار سازد.

در آفریقا دولت هنوز همچون قدرت جامع و فراگیر عمل می‌کند. نهادهای مدرن مدنی و احزاب سیاسی نتوانسته‌اند در جامعه ریشه بدهند و فارغ از دولت، فعالیتی مستقل و متکی به خود را سازمان دهند. از استثنائات در این جاسخن نمی‌گوییم. آفریقای جنوبی می‌رود که نمونه‌ای ویژه به قاره‌ی آفریقا ارائه بدهد، اما هنوز دستخوش بحران‌های دوران گذار است. این رو می‌توان گفت که مهمترین مرجع تعیین سیاست‌های فرهنگی در کشورهای قاره‌ی آفریقا، همچنان نهاد نیرومند دولت است. به این اعتبار سیاست فرهنگی در خدمت تحکیم و تداوم بخشیدن به یک جنبش سیاسی یا به قدرت حاکم است و در مواردی کارکرد ایدئولوژیک پیدا می‌کند. کارکرد

ایدئولوژیک فرهنگ در دوران پس از استقلال، در عمل در تضاد با آرمانهای آغازین فرهنگ قرار می‌گیرد. در دوران مبارزه با استعمار، تأکید بر فرهنگ کارکردی متفاوت داشت و هویت آفریقایی را در مقابل هویت تحمیلی برجسته می‌کرد. در دوران پس از استقلال، کارکرد سیاست فرهنگی در خدمت یک فرد، یک حزب، یک جنبش یا یک قدرت مستقر در می‌آمد. این حالت در کشورهایی که ترکیب قومی متنوعی داشتند، به زیان اقوام اقلیت، یا اقوام برکنار مانده از قدرت حاکم می‌انجامید. این گرایش جدید در زمینه‌ی سیاست فرهنگی، به آن خصلتی ایدئولوژیک می‌داد و در نتیجه زیانبار می‌گردید. در هر ارزیابی از مسائل سیاست فرهنگی در آفریقا باید به این دو مرحله‌ی متفاوت، یعنی مرحله‌ی رویارویی با استعمار و مرحله‌ی استقرار قدرت دولتی تفاوت قائل شد و ویژگیهای آنها را جداگانه ارزشیابی کرد.

از آن جا که کشورهای آفریقایی حاصل مرزکشیهای خودسرانه‌ی استعماری است، به اندازه‌ی کافی تخم نفاق و چند دستگی و تضاد در هر کشور وجود دارد که در هر تصادم کوچکی بتواند شعله‌ور شود و اسباب قوم کشی و جنگ داخلی را فراهم بیاورد. در چنین شرایطی سیاست فرهنگی در حد شعارهای سیاسی تقلیل می‌یابد و به خدمت اهداف سیاسی خاصی کشیده می‌شود. سیاست فرهنگی که می‌بایست در پیچه‌هایی تازه بگشاید و از مرحله‌ی گذار معنایی تازه برای فرهنگهای آفریقایی بجوید، بسته به مورد تبدیل می‌گردد به سیاستی خشک و جامد که نیات گروههای ذینفوذ را تحقق می‌بخشید تا بتوانند بر اقلیتها و بر جماعت‌های ضعیف و دورمانده از قدرت یا در مواردی بر اکثریت خاموش به یاری یک چارچوب فکری ایدئولوژیک حکم برانند.

این ساختار ایدئولوژیک دیگر به فرهنگ عامه‌ی مردم اعتنایی نداشت. سیاست فرهنگی ایدئولوژیک به تدریج جلوه‌هایی از رفتارهای استعمارگران را بر می‌گرفت و از توجه به فرهنگهای شفاهی چشم می‌پوشید. سیاستمداران، گروههای سیاسی و در بهترین حالت روشنفکران به تنظیم چنین سیاستهایی دست می‌زدند. در نتیجه مشارکت مردم بی‌سواد نفی می‌شد و چنین مردمی را، بسان استعمارگران، فاقد فرهنگ جلوه‌گر

می‌ساختند. فرهنگ اصیل آفریقایی در اساس فرهنگی است مردمی، دور از تبعیض، آمیخته با تساهل و متعلق به مردمی که زندگی ساده‌ای را در ارتباط با طبیعت و محیط زیست خود سپری می‌کنند. این مرحله از سیاست فرهنگی در کشورهای آفریقایی نیکبختی و بهروزی اکثریت مردم را هدف نمی‌گیرد و اهمیتی به این چیزها نمی‌دهد. در این مقطع است که می‌توان گفت سیاست فرهنگی نخبه‌گرا به غرب می‌گراید و برای استقرار قدرت دولتی به عنوان یک هدف مطلق، نیازمند فرهنگ وارداتی می‌شود. محصولات و فراوردهای فرهنگ غربی در سراسر قاره پخش می‌گردد و حیات فرهنگهای بومی را به مخاطره می‌افکند. چنین وضعیتی بی‌نهایت بغرنج و پیچیده است.

به نظر پاپاگویه آن دیایه توسعه‌ی فرهنگ در بیشتر کشورهای آفریقایی دو هدف را تعقیب می‌کرده است: رهایی سیاسی و رهایی روانی. حال، مسئله این بود که آیا چنین مقاصدی یارای آن دارد که تبدیل به نسخه‌ای بشود در برابر فرهنگ استعماری؟ فرهنگ استعماری خواستار نفی فرهنگی آفریقایی بود. آیا کوششهای متفاوت می‌توانست فرهنگی جدید، فرهنگی ضد استعماری بنیان نهد؟

گسترش شهر در آفریقا بر نحوه‌ی زیست مردم تأثیر زیاد داشته است. عادات زندگی دگرگون می‌شود. ویلاهایی ساخته می‌شود که یکسره متفاوت از نوع مسکن در گذشته، در روستاهایند. در این شهر خیابانهای طویل، ماشینها، ساختمانها و اشیاء وارداتی به چشم می‌خورند که می‌باید نیازهای طبقه‌ی جدید، طبقه‌ی نوخاسته، یعنی بورژوازی بالنده را پاسخگو باشند. شهرها محل سکونت نخبگان جدید آفریقایی شده‌اند. در روستاها همچنان توده‌ی مردم به سر می‌برند. شهر با خود مدرنیسم غربی را به دنبال می‌آورد. جامعه را دو فرهنگی می‌سازد و به تضادها دامن می‌زد. نویسنده‌ای نیجریه‌ای به نام ووله سویینکا (Wolé Soyinka) درباره‌ی وسوسه‌های مدرنیسم از قول یکی از قهرمانان اصلی رمانش می‌نویسد: قسم می‌خورم که در یکی دو سال آینده همه چیز در شهر تغییر خواهد کرد. جهیزیه از رواج می‌افتد و زنان همپای مردان کار خواهند کرد. جاده‌ای در این جا کشیده خواهد شد که عادات شهری را برایمان به ارمغان می‌آورد. ما ظرفهای آلومینیومی خواهیم

خرید و ماهی‌تاوه برای همه‌ی زنان. ظرفهای گلین، ابتدایی و غیر بهداشتی است. هر مرد فقط حق خواهد داشت یک همسر بگزیند، وگرنه دچار ضعف جنسی می‌گردد. رئیس قبیله دیگر بر اسب نخواهد نشست، او سوار ماشین خواهد شد، یا دست کم دو چرخه‌ای (موتوری) می‌خرد. جنگلها را می‌سوزانیم، درختان را می‌اندازیم، و آن‌گاه باغهای عمومی برای عشاق بر پا می‌کنیم. روزنامه‌هایی خواهیم داشت با عکسهای دختران سکسی. هنگامی که زنانمان مسابقات زیبایی را ببرند تمامی دنیا خواهد توانست پیشرفتهای ما را ببیند. در حالی که آنان در شهر لاگوس هر روزه کارخانه می‌سازند، مادر این جادور خود می‌چرخیم و سرگرم بازی و رقص هستیم. کلاسهای «رقص مدرن» کجایند؟ آیا در این دور و بر کسی می‌داند چگونه باید یک کوکتل پارتی بر پا کرد؟ ما باید در این قرن یا با دیگران زندگی کنیم یا از بقیه‌ی جهان ببریم. به جای نوشیدنی سنتی مان، حالا باید چای با شیر و شکر بنوشیم.

این حرفها را وُله سویینکادر ۱۹۶۸ نوشت. حالا همه چیز به هم ریخته است. همه‌ی این حرفها تحقق پذیرفته است. آفریقاییان نه تنها شیوه‌های زیستی‌شان را دگرگون ساخته‌اند، بلکه به دینهای توحیدی می‌گرایند و گذشته‌ی فرهنگی‌شان، یعنی هویتشان، یعنی همان چیزی را که در برابر استعمار پاس می‌داشتند، به تدریج در معرض تغییر می‌گذارند و ریشه هایشان را کمابیش در برابر مدرنیسم فریبده‌ی غرب از دست می‌دهند.

ورود شتابان دنیای مدرن غرب تمامی روابط فردی را در آفریقا دگرگون ساخت. رواج پول، ساختار اقتصادی سنتی مبادله‌ی کالایی را به هم می‌ریزد. عادات کار اروپایی زندگی سنتی را غیر انسانی می‌سازد. سازمان دهی جدید زمان و فضا، همه چیز را فرو می‌پاشد. فرهنگ شفاهی آفریقایی که مبنای شادی و خوشی بود در معرض دگرگونیهای غیر منتظره واقع می‌شود. ورود به جهان جدید، بهایی دارد. آفریقا دارد این بها را می‌پردازد.

شبکه‌ی ارتباطات جدید، شیوه‌ی ارتباطات سنتی را در هم می‌کوبد. ارتباطات مستقیم فردی محو می‌گردد و ابزار جدید ارتباطی جانشین آن می‌شود. ارتباط انسان و طبیعت و پیرامونش در معرض خطر قرار می‌گیرد. تکنولوژی مدرن چنان فریبده است که آفریقایی ملموس و عادی نمی‌تواند

میزان خطرات ناشی از آن را درست بسنجد. این تمدن جدید یک خصلت عمده دارد: نیازها بیشتر از امکانات است. انسان جدید آفریقایی موجودی است سطحی و مصنوعی. به همین سبب سیاست توسعه‌ی فرهنگی در آفریقا با دشواریها و معضلات پیچیده‌ای رو به رو است.

هدفهای توسعه‌ی فرهنگی در آفریقا در اساس مواجهه است با تهدیدات تازه نسبت به فرهنگ آفریقا. در ۱۹۶۷ پروفیسور انگلبرت ام ونگ (Engelbert Mveng) از مرگ فرهنگی یا بقاء سخن گفت. به نظر او زبان آفریقا، هنرش، قانونش، نظامهای فکری و ادبیاتش به تدریج کنار زده می‌شود و حیاتی حاشیه‌ای پیدا می‌کند. در عوض زبانهای خارجی، هنرها، قانونها، نظامهای فکری و ادبیات بیگانه بر تمامی جنبه‌های زندگی خصوص و عمومی می‌تازد. فرهنگ از پول تبعیت می‌کند. فرهنگ کشورهای ثروتمند چنان به فرهنگهای ملی یورش می‌برد که دیگر توانایی مقابله را از دست می‌دهند. خانواده‌های آفریقایی به فرزندان شان زبان بومی نمی‌آموزند. می‌خواهند بر زبانهای خارجی تسلط بیابند. دست ساخته‌های برجسته‌ی هنری آفریقا به خارجیان سپرده می‌شود و در مجموعه‌های هنری آنان جای می‌گیرد. آفریقا همه چیزش را به خارجیان عرضه می‌کند. این وضعیت را پروفیسور انگلبرت ام ونگ عدم تناسب فرهنگی نام نهاده است (cultural disappropriation). بر اثر این تحول، هویت فرهنگی بومی از بین می‌رود و هویتی اکتسابی جای آن را می‌گیرد. او می‌گوید آن چه بر سر آفریقا می‌آید ولگردی فرهنگی است. از هر خلاقیتی دوری جستن و بریدن، دست تکدی به در خانه‌های دیگران، دیگر فرهنگها، دراز کردن.

برای مطالعه در فرهنگ آفریقا امروز باید به آمریکا یا لندن رفت. غربیان به فرزندان خود طبیعت و فرهنگ آفریقا می‌آموزاند، در حالی که آفریقاییان بی‌خبر از خود به فرهنگ غرب چشم می‌دوزند. به همین جهت به نظر شماری از متفکران آفریقایی هدف توسعه‌ی فرهنگی در آفریقا باید تأمین وحدت آفریقا باشد.

سازمان اداری توسعه‌ی فرهنگی

همه‌ی کشورهای آفریقایی ساختارهای اداری برای فعالیت در زمینه‌ی توسعه‌ی فرهنگی بر پا کرده‌اند. بیشتر این دستگاهها در دهه‌ی هفتاد میلادی

سازماندهی شد. چند تایی هم قبل از این در دهه‌ی شصت میلادی سر بر آورده بودند. کنفرانس جهانی فرهنگ در ونیز بسیاری از سیاستگذاران را از اهمیت کار در حوزه‌ی فرهنگ به عنوان حوزه‌ای مستقل آگاه کرد. برخی از کشورهای آفریقایی وزارتخانه و نیز دستگاههای مستقل اداری برای پی‌گیری اهداف توسعه‌ی فرهنگی پی‌ریزی کرده‌اند. این دستگاهها فاقد نیروی انسانی ماهر برای تحقق اهداف خود بوده‌اند. از این رو به ناچار شهروندان غربی را می‌آورده‌اند تا آموزشهای موردنیاز در اختیار آفریقاییان قرار بدهند. در نتیجه، نحوه‌ی نگرش و تفکر غربیان رواج می‌یافته است. برخی کشورها و سازمانهای غربی امکانات و تجهیزاتی را به عنوان کمک به کشورها و سازمانهای آفریقایی می‌داده‌اند که راه‌اندازی آنها نیز محتاج دانشهای فنی خاصی بوده است. به سبب عدم آشنایی با این تجهیزات، آفریقاییان به ناچار باز دست نیاز به سوی کشورهای کمک‌کننده دراز می‌کرده‌اند تا استفاده‌ی بهینه از این تجهیزات به عمل بیاید. همراه با کامپیوتر، تلویزیون، ابزارهای سنجش و اندازه‌گیری و انواع دوربینها وارد می‌شد، به ناچار می‌بایست افرادی نیز در معیت این وسایل به کار گرفته شوند که نحوه‌ی استفاده از آنها را به آفریقاییان بیاموزند. به بیان دیگر، همراه با تکنولوژی، فرهنگ آن نیز قدر بر می‌افراشت. مراکز فرهنگی جدید آفریقایی درست مانند مراکز فرهنگی غربی ساخته و پرداخته شده‌اند. از این رو تشابه زیادی وجود دارد میان ساختمانها و مراکز فرهنگی آفریقایی با تأسیساتی از این دست در غرب. آن چه به هم می‌ریزد آفریقای آفریقاییان است. عنصر آفریقایی بر اثر توسعه‌ی فعالیتهای فرهنگی به نیستی کشیده می‌شود و به نام توسعه‌ی فرهنگی چیزهایی سر بر می‌آورد که دیگر آفریقایی نیست. هویتی به مردم نمی‌دهد که هیچ، هویت سنتی آنان را هم به دامن نابودی پرتاب می‌کند. از این گذشته ابزار و وسایل جدید منطبق با نیازهای واقعی مردم آفریقا وارد این قاره نشده‌اند. بسیاری از این ابزار محصولات کارخانه‌های غربی‌اند و پاسخگوی نیازهای رایج در غرب. از این بابت هم توسعه‌ی فرهنگی در آفریقا با معضلاتی ناشناخته مواجه بوده است.

در آفریقا در دهه‌ی نود میلادی دو تأسیس فرهنگی سهم عمده در زندگی

جدید داشته‌اند: یکی وسایل ارتباط جمعی است و دیگری دانشگاه. در تمام کشورهای آفریقایی تازه استقلال یافته دانشگاههایی بر پا گشته‌اند که بیانگر توجه آفریقاییان به آموزش عالی است. با این حال به نظر گزارشی که برای یونسکو تهیه شده است این دانشگاهها اغلب نتوانسته‌اند نیروی انسانی لازم و آموخته را برای دستیابی به اهداف خود فراهم بیاورند. دانشجویانی که می‌خواهند اعتبار علمی شایسته‌ای در جامعه دست و پا کنند هنوز به دانشگاههای غربی رو می‌آورند. دانشگاههای آفریقایی، در بسیاری از موارد، نتوانسته‌اند به منزلت علمی مناسبی برسند. با این که دانشگاههای آفریقایی در آغاز نتوانستند نیروی انسانی مورد نیاز کشورهاشان را تربیت کنند، به تدریج به پیشرفتهایی دست یافتند که تغییر برنامه‌های درسی و محتوای آموزش را، تا حدی، به بار آورد. جنبش سال ۱۹۴۸ در این راستا سهم عمده‌ای ایفاء کرد. کوششهای تازه مانع از فرار مغزها از آفریقا نگشت. در نتیجه، بهترین فارغ‌التحصیلان دانشگاههای آفریقا در غرب در جست و جوی کار بر می‌آمدند و از کشورهای خود می‌گریختند. فقدان ساختارهای بنیادی تحقیقاتی اجازه نمی‌داد که دانشگاههای آفریقا رأساً به تولید خلاقانه‌ی علم بپردازند.

پس از دانشگاهها نوبت می‌رسد به گروههای هنری و انجمنهای نویسندگان و هنرمندان. با توجه به آن که رقص و موسیقی دو عنصر تعیین‌کننده در زمینه‌ی فرهنگ آفریقایی به شمار می‌روند، این گونه تشکلهای با استقبال مردم مواجه می‌شده‌اند. اما چنان که آمد فقدان ساختارهای تحقیقاتی این گروهها را در حد باز تولید فرهنگ عامیانه نگه می‌داشت و نوآوری اصیل در فرآورده‌های آنها پدیدار نمی‌گشت.

مراکز فرهنگی همان گونه که یاد شد به یاری کشورهای غربی یا در دوران استعمار پی‌ریزی شد. این مراکز در اصل اشاعه‌ی فرهنگ کشور تأسیس‌کننده‌ی مرکز را پی می‌گرفتند. مراکز فرهنگی این چنین در سراسر آفریقا توانست جوانان بسیاری را جذب کند و به فعالیتهای خود علاقه‌مند سازد. کتابخانه‌های تالارها و دیگر جلوه‌های این مراکز به غربی‌سازی فرهنگ آفریقایی دلبستگی نشان می‌دادند و تظاهرات فرهنگ آفریقایی را چندان

جدی نمی‌گرفتند. فرنگیان در واقع فرهنگ آفریقایی را حتی وقتی که در کشورشان به اجرا در می‌آمد فقط از سر کنجکاوی می‌نگریستند نه به عنوان چیزی مهم و فرهنگی در خور ستایش. آقای کریستیان والبر (christian valbert) در نشستی در آبیجان که به نمایش آفریقا اختصاص یافته بود گفت عامه‌ی مردم اروپا، یعنی مردم فرانسه زبان، به آفریقا علاقه‌ای ندارند؛ این عدم علاقه یا از سر ناآگاهی است یا آن‌که نمی‌خواهند واقعیت از دست رفتن امپراتوری را بپذیرند. این که نمایشهای سنتی آفریقا می‌تواند شمار درخور توجهی از تماشاگران را به سوی خود جلب کند برای این است که اروپاییان اینها را با قالبهای فکری خود می‌سنجند: طبل، رنگ، خصلت وحشی، وزنهای موسیقایی و شهوت انگیز این چیزها به اروپاییان اطمینان خاطر می‌دهد. آنان به دنبال چیزهای غیر معمول‌اند...

با توجه به در صد بالای بی‌سوادی در آفریقا، رادیو در میان وسایل ارتباط جمعی بیشترین کاربرد را دارد. تمامی کشورهای آفریقایی دارای نظامهای ملی رادیویی هستند. بیشتر این نظامهای رادیویی در دوران استعمار بر پا گشته‌اند. برخی از این رادیوها تا چهل درصد شنونده دارند و با پخش موسیقی کامیابیهایی داشته‌اند. یک دستگاه رادیو به خصوص در روستاها مورد استفاده‌ی شمار زیادی از ساکنان آن محل قرار می‌گیرد. به همین سبب تعداد شنندگان رادیو بیشتر از تعداد دستگاههای موجود است.

پس از رادیو، تلویزیون نفوذی در خور توجه دارد. در اوایل دهه‌ی هشتاد فقط نیمی از پنجاه کشور آفریقایی به نوعی دارای نظام تلویزیونی بوده‌اند. در برخی از کشورها شمار بینندگان بسیار کم بوده است. این وضع البته به تدریج تغییر یافت. دیگر وسایل ارتباط جمعی مانند کتاب و روزنامه به سبب رواج بی‌سوادی چندان رونقی ندارند. البته کتاب، ابزار اصلی نظام آموزش است و در این نظام کاربردی مؤثر دارد.

میزان سرمایه‌گذاریهای فرهنگی در آفریقا ناروشن است. این ابهام نه فقط ناشی از تعریف فرهنگ است بلکه آشفتگی اوضاع اقتصادی و نبود سازمانهای متعارف مالی و اقتصادی هر گونه دستیابی به آمار و اطلاعات دقیق را ناممکن می‌سازد.

فصل ششم

توسعه‌ی فرهنگی در آسیا

۱. نمایی از فرهنگهای آسیایی

چنانکه می‌دانیم همه‌ی کشورهای آسیایی سرنوشت فرهنگی مشابهی نداشته‌اند و تحول و دگرگونی فرهنگی در همه‌ی آنها یکسان و همزمان روی نداده است. از این گذشته، در کشورهای آسیایی برخورد گروههای اجتماعی با جهان و اندیشه‌های نو که در بستر فرهنگی دیگر شکل گرفته بود تجلی واحد نداشت. در برخی کشورها حکومتگران با چهره‌ای گشاده به استقبال حرکت‌های تجدد خواهانه می‌رفتند و در کشورهایی فرمانروایان دست در دست نیروهای بازدارنده از پذیرش تغییر سر باز می‌زدند. از اینها هم که بگذریم، تجدد خواهی در هر کشور به گونه‌ای خاص قد برافراشته است و در هر مقطع با آرمانی معین جلوه کرده است. روزگاری دست یافتن به فن نظامیگری مدرن و سلاحهای آتشین به صورت آرزوی فرمانروایان، سپاهیان و نوگرایان درآمده بود و روزگاری استقرار حکومت قانون چاره ساز همه‌ی دشواریها معرفی می‌گشت. در ژاپن خاندان حکومتگر نه تنها با ورود دانشهای نو و نمونه‌برداری از صنعت غرب مخالفت نشان نمی‌داد بلکه خود را مروج چنین اندیشه‌هایی می‌دانست. در همان زمان حتی پیش از آن در ایران کوششهایی در دوران آغازین یک پادشاهی پنجاه ساله معروف به دوره‌ی ناصری پایه‌گذاری شد که اگر با همان شتاب نخستین و با همان نیت

خیر دنبال می‌گشت بی‌تردید سرنوشتی دیگر نصیب ایران می‌کرد. دولتمردی بزرگ چون امیرکبیر قربانی دسیسه‌های دربار و سلطانی باهوش و هوسباز می‌گردد. برنامه‌های بلند اندیشانه‌ی او از شتاب آغازین بی‌بهره می‌ماند و دستخوش آهنگ کند ملال‌آوری می‌شود که در نهایت نتواند کمترین تغییری در ساختار قدرت و بازوهای اجرایی آن به وجود آورد. یأس ناشی از این وضع البته به اندیشه‌هایی میدان داد که پدیدآورنده‌ی نهضت مشروطیت شدند. در چین و در هند با تجربه‌هایی دیگر رو به رو می‌شویم. دخالت‌های استعمار، برانگیزاننده‌ی نیروها و آرمان‌هایی می‌شود که هر یک از تاریخ و فرهنگ خود تأثیر گرفته و روشی خاص خود برای غلبه بر استعمار و اخذ تمدن جدید برگزیده است.

همین تنوع تجربه‌ها در سراسر آسیاست که به تنوع سرنوشتها دامن می‌زند و بر ویژگیهای رویارویی هر کشور با دنیای جدید تأکید می‌گذارد. طبیعی است که این همه پیچیدگی و کثرت مطلوب کسانی نیست که می‌خواهند با الگوهای از پیش آماده به فهم آسان پسندانه‌ی تمام آسیا روی بیاورند.

از سوی دیگر، این تنوع و بغرنجی نباید ما را از کوشش در راه یافتن وجوه مشترک و ایجاد منافع به هم پیوسته باز دارد. به هر حال در هر بررسی موشکافانه و ژرفی باید به خصوص به دو عامل حکومت و مذهب، یعنی نقش این دو در برابر تمدن جدید و حفظ هویت فرهنگی، توجه داشت. باید دید کدام و به چه میزان پذیرای دگرگونی و کدام و به چه میزان خواستار وضع موجود بوده‌اند. در ضمن باید از یکپارچه انگاشتن هر یک از این دو عامل پرهیخت و به لایه‌های درونی، انشعابات و گروهبندیهای داخل آنها نیز نگاه انداخت.

تحول و دگرگونی فرهنگی در آسیا در اساس بر اثر رویارویی صورت گرفت. فرهنگهای آسیایی به شیوه‌ی کهن به حیات خود تداوم می‌بخشیدند و هر یک شگردها و روشهایی برای غلبه بر جهان پیرامون خود می‌پرواندند. تماس با نیروهای گوناگون غرب برخی از این فرهنگها را وادار کرد به ارزشهای خود دوباره بیندیشند و در جستجوی چارچوبهای اجتماعی

تازه‌ای برآیند. ورود فنون جدید میل به آشنایی با این فنون و شیوه‌ی به کار گرفتن آنها را پدید آورد و به دنبال خود بر نظام آموزش، هر چند به تدریج، اثر گذاشت. فنون جدید حاصل نظامهای فرهنگی - سیاسی - اقتصادی دیگری بودند که بر مبنای باورها و ارزشهای متفاوتی شکل گرفته بودند. نظام ارزشی در فرهنگهای آسیایی که اغلب پیشینه‌ای هزار ساله، و برخی گذشته‌ای چند هزار ساله داشتند با نظام ارزشی غرب که فنون جدید از آن جا می‌آمد یکسره فرق داشت. نگاه به جهان، سازمان اجتماعی و بنیادهای قدرت در فرهنگهای آسیایی با همه‌ی تفاوتهایی که با هم داشتند به یکدیگر بیشتر می‌مانستند تا به غرب. از این رو مقابله‌ای که آغاز گشته بود مقابله‌ای بود بر سر هستی و نیستی؛ و گزینشهایی که می‌بایست انجام بگیرد بس پیچیده بود و بغرنج. اگر بر پابندی مطلق به فرهنگ سنتی تأکید گذاشته می‌شد می‌توانست به واپس ماندگی مطلق بینجامد و چه بسا به نابودی همان سنتهایی که به خاطر آنها تغییر و تحول طرد شده بود. و اگر کشوری تصمیم می‌گرفت یکسره تسلیم فرهنگ غرب شود یا فرهنگ غرب را از آن خود کند در این صورت با دو مشکل مواجه می‌گردید: اول مقاومتهای سرسختانه‌ی نیروهای سنت‌گرا، و دوم عدم آمادگی کشور برای جا انداختن شیوه‌ی زندگی و جهان‌بینی غربی. در واقع باید امروز که تجربه‌های گوناگونی در برابر ما قرار دارد بگوییم که غربی شدن هم به آسانی امکان‌پذیر نمی‌گردد. غرب برای خود ارزشها، نگرشها و مهارتهایی دارد که فرهنگهای بیگانه با آن به سهولت آنها را فراچنگ نمی‌آورند. بی‌آن که بخواهیم نیکی یا بدی این ارزشها را بسنجیم و به ارزشداوری درباره‌ی آنها دست بزنیم می‌توان گفت که برخی کسان یا برخی فرهنگها تنها از سردرماندگی به نفی یکسره‌ی غرب دست می‌زنند تنها برای آن که خود را درگیر بغرنجیهای حاصل شده از رویارویی نگردانند.

راه سوم که امروزه نیز زیاد از آن سخن می‌رود، این بود که فرهنگهای آسیایی ضمن حفظ اصالت خود هر آن چه را که از غرب می‌پسندند دست چین کنند و هر آن چه را نمی‌پسندند کنار بزنند و دور بریزند. این راه که به ظاهر آسان و موجه می‌نماید در عمل بسیار سخت و دشوار است و گاه چنان پیچیده و غامض می‌گردد که به آسانی نمی‌توان گفت چه چیز حاصل گزینش

پسندشده‌هاست و چه چیز حاصل دورریخته‌ها.

رویاریویی، نمونه‌برداری، گزینش یا تقلید از غرب همه بیانگر یک جریان پیچیده و بغرنج فرهنگی‌اند که نباید به راحتی از آن گذشت و با سر دادن چند سخن شعارگونه و مردود شمردن دگراندیشان دشواریهای این فراگرد را نادیده گرفت. چه کسانی که خواستار غربی شدن بوده‌اند و چه کسانی که بر حفظ وضع موجود و سنت تأکید گذاشته‌اند در واقع هر دو اندیشه‌هایی داشته‌اند که باید آن اندیشه‌ها را شناخت و، با توسل به روش درون فهمی، معنای فرهنگی و تاریخی آنها را روشن کرد. طرد کردن و بر حسب زدن فایده‌ای به ما نمی‌رساند. عده‌ای می‌کوشند جریانهای فکری - فرهنگی را حاصل توطئه و بند و بست معرفی کنند و در تاریخ مدام به دنبال خائن و خادم بگردند. این روش که همه چیز را به سیاه و سفید تقسیم می‌کند راه به جایی نمی‌برد و فهم تاریخ را ناممکن می‌کند. درست است که خارجیان چه بسا جریانهایی را در کشوری به راه بیندازند و از این راه و از راه تسلط بر اندیشه بکوشند بر رویدادهای داخلی تأثیر بگذارند، ولی تاریخ یک کشور را نباید منحصر به این امر کرد و تمامی تمایل به خارج را یکسره ناشی از خیانت دانست و در نتیجه از بررسی علت‌های پیدایی چنین تمایلی غافل ماند.

جریان تمایل به غرب نخست از علاقه‌ی شدید به غلبه بر واپس ماندگی نشأت گرفت. این تمایل به ویژه در آغاز به این خاطر پدیدار گشت که نیروهای سنت گرا به هیچ وجه خواستار تغییر در نحوه‌ی زندگی و نگرش خود نبودند و بر آن چه که نمود ساخت موجود بود اصرار می‌ورزیدند. رویاریویی بین سنت‌گرایان و نوگرایان در برخی از کشورها یک رویاریویی راستین فرهنگی بوده است که بی‌تردید بر نحوه‌ی شکلگیری سرنوشت مردم هر کشور نیز تأثیر گذاشته است و در برداشتهای آنان از پیشرفت، نوسازی، میزان پایبندی به گذشته و سنت مؤثر بوده است. شناسایی درست برخورد اندیشه‌ها در این حوزه‌ی حیاتی جزئی است از تاریخ اندیشه در هر کشور آسیایی که به نوبه‌ی خود می‌تواند در شکلگیری صحیح اندیشه‌های بعد سهمی سازنده داشته باشد.

واقعیت این است که در یک مقطع زمانی تحول و دگرگونی فرهنگی

اجتناب‌ناپذیر شده بود و هر کشوری که می‌خواست بر تداوم موجودیت و هستی خود اصرار بورزد به ناچار می‌بایست جسارت به خرج دهد و پذیرای تغییراتی گاه ناخوشایند و اغلب ناهمگن با روشهای سنتی خود بشود. شرایط و موقعیت خاص جغرافیایی-سیاسی هر کشور بر شدت و ضعف این جریان اثر می‌نهاد و دولتمردان را وامی‌داشت که بسته به وضع ویژه‌ی واحد سیاسی خود دست به تصمیم‌گیری بزنند. مثلاً در ایران نمی‌توان اثرهای ناشی از جنگ با روسیه را نادیده گرفت. از دست دادن بخشی از خاک کشور که زیانهای جبران‌ناپذیر عظیمی به بار آورد به نوبه‌ی خود موجب شد که در دل و روح افراد دلسوز تردیدهایی نسبت به صحت و سلامت نوع حکومت و نهادهای وابسته به آن به وجود بیاید.

شماری از پژوهشگران هنگامی که با ایستادگی و اصرار سنت‌گرایان مواجه می‌شوند یا شکست نوگرایان را، هر چند موقت و گذرا، مشاهده می‌کنند یکسره به نظریه‌ای نیندیشیده روی می‌آورند و اعلام می‌دارند که توسعه، خواه اجتماعی و اقتصادی خواه فرهنگی، باید بر اساس و مبتنی بر فرهنگ سنتی و هماهنگ با آن جریان پیدا کند. اینان از یاد می‌برند که اگر فرهنگ سنتی نیرو و توان کافی می‌داشت و از پویایی لازم بهره‌مند می‌شد می‌توانست بی‌تردید بی‌نیاز از هر گونه‌ای توسعه به حیات بالنده‌ی خود ادامه دهد و بر فرهنگهای مجاور یا دور دست هم اثر بپند. وقتی ما از توسعه سخن می‌گوییم به اعتباری منطقاً باید بپذیریم که وضعیت حاکم، خواه فرهنگی باشد خواه اقتصادی، به هر حال به نحوی دچار وقفه و سکون شده است که نیاز به نوعی دخالت اندیشیده از بیرون پیدا کرده است. اگر فرهنگی به گونه‌ای زنده و پویا و جستجوگر زندگی خود را سامان بدهد و از نوگرایی و تطبیق با شرایط جدید غافل نماند دیگر نیازی به توسعه، حداقل به این گونه که الان مطرح است، نخواهد داشت بلکه می‌تواند الگوی فرهنگها قرار بگیرد و ارزشها و معیارهای خود را همچون سرمشق و راهنما به آنها عرضه بدارد. وقتی ما اندیشه و برنامه‌های توسعه را به جریان می‌اندازیم یعنی می‌پذیریم که وارد یک فراگرد پیچیده‌ی تعارض بشویم و ناهماهنگیهایی را با فرهنگ سنتی و وضعیت حاکم به جان بخریم. طبیعی است که اگر در این دوره‌ی

طولانی یکسره به تعارض تن بدهیم و از ایجاد هماهنگیهای لازم بهره‌ییم آن‌گاه به ناچار با تنشهایی ناخوشایند مواجه خواهیم گشت. تا جایی که این تنشها و تعارضها نظام ارزشی حاکم بر توسعه یا حتی نظام ارزشی سنتی را یکسره و به گونه‌ای مطلق نفی نکنند و از تن در دادن به جریانی پیچیده و دشوار که گاه دستخوش ناهماهنگی و گاه تسلیم به هماهنگی است دوری نجویند می‌توان امید بست که جریان توسعه در طیفی موزون و ناموزون راه بییماید و از تعادل شکننده و در عین حال استمرار یابنده‌ای در جهت کامیابی هدفهای خود بهره بگیرد. چه بسا از این راه جریان توسعه به وضعیت موزون تازه‌ای برسد و از دوره‌ی ناهماهنگی و ناموزونی غالب درگذرد.

به میزانی که از شدت جریان ناموزون کاسته شود در واقع ما شاهد جا افتادن و پذیرفته شدن جریان توسعه خواهیم بود و ناظر تعارضها و کشمکشهای تازه‌ای که طبیعتی متفاوت با درگیرها و رویاروییهای پیشین دارد. تعارضهای تازه از طبیعت وضع جدید بر می‌آید و چیزی آمیخته با سرشت هر جامعه‌ی پویا است. در حالی که تعارضهای پیشین بر سر استقرار ارزشهایی نو و تازه در برابر ارزشهای سنتی و حاکم بوده است.

پیدایی نیازهای جدید در کشورهای آسیایی به تدریج نه تنها بر ارزشهای فرهنگی که بر ساخت قدرت نیز تأثیر گذاشت و جامعه را به سوی پذیرش روند شکلگیری حکومتی مدرن سوق داد. طبیعت این حکومت و نظام سیاسی نو با طبیعت حکومت و نظام سیاسی کهنه یکسره فرق داشت. حکومتهای جدید نه تنها به حراست و حفاظت از کشور توجه داشتند بلکه مدعی بودند که می‌خواهند وضع اقتصادی و فرهنگی مجموع کشور را نیز تعالی بخشند و بر واپس ماندگی غلبه کنند. حضور چنین حکومتهایی که چهارگوشه‌ی هر کشور را با هم مرتبط می‌ساخت، به تدریج بر ساختهای عشیره‌ای و قبیله‌ای چیره می‌گشت، دیوان سالاری متمرکزی به جای حکومتهای محلی و فئودالی می‌نشاند، و از همه مهمتر در دو حوزه‌ی آموزش و ارتش نظامی ملی و متشکلی در سراسر کشور به وجود می‌آورد، طبیعی می‌بود که این موقعیت تازه به استقبال رویاروییهای با همهی گروههای ایستا و محافظان وضع موجود برود. این واقعیت که در جامعه‌های

آسیایی تحول ابزار تولید و روابط تولید عامل دگرگون‌کننده‌ی ساخت قدرت نبوده‌اند به ما هشدار می‌دهد که از سرمشقهای ایدئولوژیک برای فهم جامعه‌های آسیایی دوری بجوییم. در آسیا اندیشه‌ی پیشرفت و نظاره‌ی پیشرفت بیگانگان یا حضور ملموس سربازان استعمار بیش از هر چیز به عنصر تغییر میدان داد و نیروهای هواخواه دگرگونی را هویت بخشید. این نیروها برای آن که بتوانند کشور را از دور باطل عقب افتادگی برهانند می‌بایست نخست بتوانند تفکر پیشرفت و تغییر را فراتر از حوزه‌ی خود تبلیغ کنند و پشتیبانی گسترده‌ای برای آن به دست آورند. اما از آن جاکه چنین کاری به آسانی ممکن نبود، در عمل ما در کشورهای آسیایی با تجربه‌هایی گونه‌گون رو به رو می‌شویم. در بعضی جاها حکومت توانسته است با یاری قدرت متمرکز خود در یک دوره به هر حال بر مخالفان تغییر غلبه کند و در بعضی جاها این رویارویی گاه به اندازه‌ای شدید بوده است که به کشمکشهای خونین یا حتی انقلاب انجامیده است. هر کشور در این حوزه تجربه‌ای دارد که خاص همان کشور است و از تاریخ، موقعیت جغرافیایی و شرایط اجتماعی آن حکایت می‌کند.

هیچ کس نمی‌تواند این واقعیت را نادیده بگیرد که به هر حال تمدن غرب تمدنهای آسیایی را وادار به تأمل، بازاندیشی و تصمیم‌گیریهای تازه کرده است. آن چه امروز به نام جریان توسعه‌ی مدرن مطرح می‌شود در حقیقت و در اساس هنگامی مطرح شد که مردمان پیشرفته‌های غربیان را دیدند یا از آن پیشرفته‌ها نکته‌ها شنیدند. دستیابی به آن چه کشورهای غرب داشتند، یا سرمشق قرار دادن غرب یا حتی نفی مطلق غرب همه و همه حکایت از حضور غرب یا مسئله برانگیز بودن آن در فرهنگهای آسیایی داشته است. کسانی که می‌خواهند این پدیده‌ی بغرنج را نادیده بگیرند و به ژرفای آن نیندیشند بی‌هیچ تردید به گرایشهای آسان‌پسندانه دامن زده‌اند و با توسل به ارزش داوریه‌ای رایج از تماس با بغرنجیهای اجتماعی گریخته‌اند. نیروها و گروههایی که به میدان آمدند و با ارزشهای حاکم به مخالفت پرداختند تا کشور خود را در مسیر پیشرفت و ترقی ببندازند، نیروهایی بوده‌اند صادق و پیشرو که هیچ گاه نمی‌توان حضور سودمندشان را نادیده گرفت، هر چند که

همه‌ی سخن‌ها و گفته‌ها و نوشته‌هایشان درست نبوده باشد. ترقی‌خواهی در دوره‌ی پایانی قرن نوزدهم و در آغاز قرن بیست میلادی در کشورهای آسیایی جریانی بوده است دورانساز که بر سرنوشت این قاره تأثیری شگفت بر جای نهاده است. آسان می‌توان با فاصله از اندیشه‌های یک سده‌ی پیش به انتقاد نشست و از جایگاه متعالی امروز از آنها خرده گرفت. اما نباید از یاد برد که شاید موقعیت کنونی ما مدیون همان اندیشه‌ها و مجریانی باشد که این زمان به آسانی و با اتکاء به ارزشهای کنونی نگرشهای آنان را طرد می‌کنیم یا کوتاه‌نگرانه می‌پنداریم. کسانی که با تمام قوا بر ساخت اقتصاد قبیله‌ای، عشیره‌ای و فئودالی تاختند و منادی بر پایی اقتصادی سراسری، ملی و فراگیر شدند تا بتوانند پاسخگوی نیازهای تازه‌ی جهان باشد بی‌هیچ تأمل به بقای موجودیت فرهنگ و تمدن کشورشان یاری رسانده‌اند. ما سود نخواهیم جست از این که دیگران را بنکوهیم اما در عمل هر آن چه را که گفته‌اند و کرده‌اند، بگوییم و بکنیم. این دوزبانگی کاری است ناسودمند و حتی زیان‌بار که بی‌اعتقادی و بی‌باوری در بین مردم رواج می‌دهد و به استحکام بخشیدن به یک اخلاق سیاسی ملی در کشور آسیب می‌رساند.

در آن شمار از کشورهای آسیایی که نیروهای نوگرا و سنت‌گرا نتوانستند در آغاز قرن میلادی حاضر به هم بیوندند و با هم بیامیزند وضعیتی خاص پدیدار گشت. در نتیجه‌ی آن، بخشی از نیروهای فکری جامعه به ایستادگی در برابر برنامه‌های توسعه پرداختند و در مواردی نیز با عدم مشارکت و کناره‌گیری مخالفت خود را با دولت جدید و با اندیشه‌های برآمده از آن نمایان ساختند. این وضعیت خاص موجب شد که در برخی کشورها با تقویت نیروی نظامی و رسالت بخشیدن به این نیرو به خنثی ساختن موقت یا همیشگی گروه‌های ایستاد اقدام شود و در برخی دیگر موقعیتی متزلزل برای تمامی برنامه‌ی توسعه و نوسازی به وجود آید و بنیانهای دولت و توسعه را به مخاطره بیفکند. تجربه‌های بعدی کشورهای آسیایی نشان داده است که حتی هنگامی که همین نیروهای بازدارنده به قدرت می‌رسند پس از اندک زمانی به ناچار به همان برنامه‌های توسعه روی می‌آورند و هر آن چه را که پیشتر نکوهیده‌اند سرمشق و راهنمای خود می‌سازند. این جریان هر چند به

زیانهای جبران‌ناپذیر برای چنین کشورهایی انجامیده اما در واقع موجب شده است که پایین‌ترین قشرهای ایستاراهم که به اندیشه‌های توسعه در یک چارچوب ملی و کشوری دلبستگی نشان نمی‌دادند و از مسئولیت سراسری در یک جامعه‌ی ملی کمترین اطلاعی نداشتند تکان بدهد و این قشرها را زیر و رو کند و به هنگام به کار بستن قدرت آنها را با پیچیدگیهای جامعه‌ی نو آشنا سازد. این که حاصل چنین روندی چه خواهد شد و خسارتهای ناشی از این تجربه تا چه اندازه خواهد بود و این که آیا اصولاً جامعه‌ی ملی از چنین تجربه‌ای جان سالم به در خواهد برد، بستگی دارد به حرکت‌های آینده‌ی نیروهای به قدرت رسیده و گروه‌های مخالف اندیش وضع تازه. به یک اعتبار، حالا همه‌ی جامعه در معرض اندیشه‌ی توسعه قرار دارد ولی اگر امکان ایجاد همبستگی ملی تازه‌ای به وجود نیاید و نیروهای به قدرت رسیده بر ظاهر دیدگاه‌های خود پافشاری کنند، از جذب نیروهای راستین توسعه طلب بپرهیزند یا آنها را به عنوان عنصرهای غیر خودی طرد کنند و با فکر توسعه و نوسازی ملی به بازی بنشینند و از همه مهم‌تر آن که حاضر نشوند اسباب‌گذار از خود را فراهم بیاورند به ناچار جامعه باز دستخوش تنش خواهد شد؛ ولی اگر این بار هم از آن به سلامت بگذرد به توسعه‌ای عمیق و ماندگار دست خواهد یافت.

ورود تکنولوژی جدید و به خصوص وسایل ارتباط جمعی، فرهنگ‌های آسیایی را واداشت در برابر وضع تازه که می‌رفت حضور خود را در همه‌ی جهان بگستراند دست به تصمیم‌گیری بزنند. فرهنگ‌های آسیایی قدیم‌تر از فرهنگ‌های غربی بودند، ارزش‌هایی داشتند (و دارند) جهانشمول که در درون خود از انسجام و به هم پیوستگی چشمگیری برخوردارند. با این حال نمی‌توان این مهم را نادیده گرفت که تکنیک مدرن از فرهنگی دیگر برخاست و روال جدید زندگی و ارزش‌های همراه با آن در جایی دیگر جز آسیا شکل پذیرفت. در همه‌ی تاریخ بشر داد و ستد فرهنگی به غنی‌تر کردن فرهنگ‌ها انجامیده است، پس دلیلی نمی‌بود که آسیاییان بخواهند از پذیرش دانش‌های نو تنها به این علت که در منطقه‌ای دیگر سر برآورده است روی برگردانند. با این حال باید گفت که در برخی از کشورها گروه‌هایی از هیأت

حاکمه و لایه‌های اجتماعی متنوعی از سنت‌گرایان، هر گونه تغییری را مغایر هدفهای خود می‌دانستند و از پذیرش دگرگونی اکراه داشتند.

برخی از این گروه‌ها از این هراس داشتند که ورود تکنولوژی جدید و پس از آن رسانه‌های گروهی به خصوصیات سنتی جامعه، یا درست‌تر آن که بگوییم به هواخواهان جامعه‌ی بسته، آسیب بزند و آنان را از هم پیرا کند. در جامعه‌ی ماقبل صنعتی مردمان زندگی سنتی آرام و بی‌دغدغه‌ای را می‌گذراندند، به شرایط سخت خو کرده بودند و همه چیز را به عنوان تقدیر پذیرا بودند. کسی به جز آن چه که می‌گذشت اندیشه‌ای در سر نمی‌پروراند و اندیشه‌ی بهبود موقعیت موجود را در تخیل خود راه نمی‌داد. هر نوع تحولی تنها به تدریج و بر اساس ارزشهای موجود تصورپذیر می‌بود. در حالی که ورود دانشهای جدید پرسشهای بنیادی مطرح می‌کرد که می‌توانست به نفی بخشی از سنت به ویژه آن چه که ناسودمند و بازدارنده جلوه می‌کرد بینجامد. این رویارویی سخت و گاه اندوهناک به اعتباری تمامی جامعه‌ی فرهنگی آسیایی را در معرض تغییری سرنوشت ساز قرار دارد. یا می‌بایست به بردگی تن داد که در آسیا نکوئیده می‌نمود یا می‌بایست به گزینش دست زد که بهترین راه آن پر و بال دادن به تفکر خلاق می‌بود. یک راه دیگر این می‌بود که شیوه‌ی گزینش با شتابزدگی در پیش گرفته شود بی‌آن که هدفی، برنامه‌ای یا تفکری زمینه ساز آن بشود. حال است که می‌توان گفت که جامعه‌های آسیایی هر یک به راهی رفته‌اند و شیوه‌ای برگزیده‌اند.

در چنین فضایی آسیا می‌بایست به یک وضعیت دشوار دیگر نیز پاسخ بگوید و با روشنی و وضوح لازم دیدگاهش را اعلام بدارد. این وضعیت دشوار در واقع چیزی نبود جز هجوم آلودگی فرهنگی همراه با تکنولوژی جدید، سربازان، بازرگانان و ماجراجویان غربی. فرهنگهای وارداتی اغلب خصلتی تجارتنی داشتند و به سهولت رواج می‌یافتند و بر جامعه‌های آسیایی به گونه‌ای ناگوار تأثیر می‌نهادند. این جریان بر اثر ضعف جامعه‌های آسیایی به خصوص در پایان قرن نوزدهم و آغاز قرن بیستم میلادی شدت گرفت و نگذاشت تماس طبیعی فرهنگی میان برگزیدگان دو قاره به نحوی خلاق به راه خود ادامه بدهد. در این جا بود که فرهنگهای آسیایی که در طول قرن‌ها

توانسته بودند توانایی جذب عنصرهای فرهنگی غیر خودی سودمند را در درون خود بپروانند به ناچار به ایستادگی در برابر ورود عنان گسیخته‌ی چیزهایی پرداختند که در آنها نیک و بد با هم آمیخته بود و مجالی برای گزینش خونسردانه فراهم نمی‌آورد. در یک کلام، هر برخوردی بیانگر نوعی تصمیم‌گیری می‌بود. حتی کسانی که می‌خواستند از راه سکوت از برابر سیل رویدادها بگریزند به ناچار به نوعی تصمیم‌گیری میدان می‌دادند. مواجهه‌ی فرهنگی به خصوص در آغاز قرن بیستم به قدری شدید بود که کسی نمی‌توانست با سیاست منزله‌طلبی یا سکوت یا انتقادهای سهل‌انگارانه از تصمیم‌گیریهای فوری و عاجل سرباز زند و دشواریهای چنین موقعیتهایی را نادیده بگیرد. اگر هم کسی و گروهی چنین می‌کرد، در واقع روشی ناپسند بر می‌گزید که حکایت از فرصت‌طلبی می‌کرد.

تاخیری که در پیشرفت اجتماعی، اقتصادی و فرهنگی در کشورهای آسیایی پیش آمده بود به نوبه‌ی خود به تفاوت شدید میان گفتار و رفتار انجامید. این تفاوت به ویژه نخست در میان حکومتگران پدیدار شد که می‌خواستند با ابزار سیاسی فرصت به دست آورند و از قبول دگرگونی سرباز زنند. در یک گروه دیگر که این تفاوت گفتاری و رفتاری شدت گرفت گروه روشنفکران بود. روشنفکران در گفتار خواستار نوآوری و تغییر بودند، اما در عمل نه تنها زیست سنتی را گرامی می‌داشتند بلکه با اتخاذ شیوه‌های غیر مسئولانه هر نوع تغییری را موکول به ایجاد وضعیتی آرمانی می‌ساختند و سرانجام با سر دادن شعارهای ورامدن هر نوع پیشرفت تدریجی را ناممکن می‌کردند. به ویژه روحیه‌ی قبیله‌ای، منطقه‌ای و مریدپروری در میان روشنفکران نمی‌گذاشت تفکر پیشرفت که در یک مقطع خاص به صورت ایجاد یک ساختار ملی - سیاسی متمرکز تجلی پیدا کرده بود، در میان عامه‌ی مردم رواج یابد. در این میان گروه‌های ذی نفوذ سنتی که در جامعه پایگاهی گسترده داشتند، بر خلاف تصور رایج، در آغاز قرن بیستم از وحدت نظر کامل برخوردار نبودند و در برابر اندیشه‌ی ترقی پاره پاره شده بودند و هر پاره بسته به پیشامدها وضعی خاص بر می‌گزید. با این حال باید گفت تفاوت ژرف میان گفتار و رفتار اجتماعی - فرهنگی در همه‌ی قشرهایی که در تماس

با تغییر قرار گرفته بودند مشاهده می‌شد که هنوز هم با شدت و ضعف در کشورهای آسیایی به چشم می‌خورد. یک عامل مهم دیگر در تحول فرهنگی این است که رویارویی با اندیشه‌ی تغییر، خواه به صورت مخالفت یا موافقت با آن باشد، به هر حال به تغییر اندیشه‌ها می‌انجامد و هیچ‌کس یا گروهی از این پراکسیس ایمن نمی‌ماند. از این نظر هم کشورهای آسیایی مسیرهایی گونه‌گون پیموده‌اند. گویی تنها تجربه‌ی مستقیم، حتی به بهای گزاف، می‌تواند عنصر تغییر را درونی بسازد و اندیشه‌ی توسعه و پیشرفت را مقبول جلوه بدهد. به اعتبار دیگر می‌توان گفت که میزان ملی شدن هر جامعه در آسیا بستگی داشته است به میزان گستردگی تجربه‌ی مستقیم فشرده‌ی وسیع جامعه به خصوص لایه‌های با نفوذ و تأثیر گذار. ملی شدن جامعه‌های آسیایی فرا گرد پیچیده و بغرنجی است که طی آن هر جامعه از نظر فکری، سیاسی و اقتصادی به هم پیوستگی پیدا می‌کند و از حضور یک ساختار ملی برخوردار می‌گردد که ضامن آن جامعه به عنوان یک واحد ملی یعنی کشور - ملت است.

فرهنگهای آسیایی برای غلبه بر بغرنجیهای ناشی از رویارویی با غرب ناچار به تحول پیچیده و دشوار درونی نیز روی آوردند و برای ورود به عصر کشور - ملت و ایجاد یک ساختار همه جانبه‌ی ملی بخشهای مختلف کشور را به هم نزدیک ساختند و وادار به تبعیت از یک ساختار سیاسی ملی گردانند. این جریان، طبیعی می‌بود که با مقاومت و ایستادگی قدرتهای ایالتی در کشور، عشیره‌ها و قبیله‌ها و از همه مهمتر نیروهای سنتی دینی در هر منطقه رو به رو شود. شکلگیری ساختار ملی نه تنها به پدیدار گشتن قدرت سیاسی متمرکز میدان داد بلکه چارچوبهای فعالیتهای دینی هر ایالت را هم دستخوش تغییر ساخت و به ایجاد یک چارچوب ملی مذهبی یاری رساند. جریان ملی شدن جامعه‌های آسیایی جریانی است بس بغرنج که باید با توجه به تاریخ و فرهنگ هر جامعه مورد بررسی قرار بگیرد.

نیاز به توسعه با خود نیاز به وارد ساختن تکنولوژی غیر خودی را به همراه آورد و در نتیجه این پرسش را مطرح ساخت که چگونه می‌توان فرهنگی سنتی را حفظ کرد یا دست کم آن را از تداوم بهره‌مند ساخت تا هویت ملی هر جامعه از بین نرود. از این گذشته، پرسشی دیگر مطرح شد که

آیا می‌توان تکنولوژی جدید را درون‌زا ساخت و نیاز به تکنولوژی بیگانه را در یک دوره‌ی زمانی از میان برداشت؟ این وضعیت جدید در واقع بیانگر دو خصلت عام و خاص بود. زیرا تکنولوژی جدید جنبه‌ی جهانی داشت و سودمندبهایش در همه جا به کار می‌رفت اما در مقابل، فرهنگ که خواستار ورود و پذیرش این تکنولوژی بود، جنبه‌ی منطقه‌ای یا ملی داشت و می‌بایست یا انسجام خود را پاس بدارد تا بتواند به همان صورت کهن بر جا بماند یا دگرگونی‌هایی را پذیرا شود تا راه ورود و بهره‌برداری از تکنولوژی جهانی را هموار گرداند. این در نتیجه، به معنای کنار گذاشتن برخی از جنبه‌های سنت می‌بود. در این جا مجموعه‌ای از کنشها و واکنشها صورت گرفت که طبیعت آنها بر سرنوشت (نخست) شکلگیری جامعه‌ی ملی و (سپس) بر میزان پذیرش تکنولوژی و اندیشه‌ی نوخواهی تأثیر گذاشت. در این جریان پیچیده‌ی کنش و واکنش طبیعی می‌بود که شکل‌های سنتی فرهنگی نیز از تغییر مصون نماند و همراه با تغییراتی که در جامعه پدیدار می‌گشت نقشها و تظاهرات تازه‌ای بپذیرد. رواج شهرنشینی، گسترش آموزش نوین و سراسری شدن دستگاه دیوان سالاری دولت نه تنها واحدهای اقتصادی پیشین را در معرض تغییر قرار داد بلکه روند به هم پیوستگی کشوری را شدت بخشید و با ایجاد راهها و وسایل ارتباطی جدید گوشه‌های دورافتاده را در ارتباط با یکدیگر قرار داد. هر چند کند و آهسته ولی این جریان به راه افتاده از حرکت باز نمی‌ایستاد، هر چه را که بر سر راهش می‌بود با خود به حرکت می‌انداخت و خصلت محدود و منطقه‌ای را از درون باز می‌ساخت. هر چیزی که از بستر خود جدا می‌گشت بی‌تردید در وضع تازه معنایی و شکلی تازه می‌یافت. مراسمی که فقط منحصر به روستاهای معینی می‌بود، یا دست ساخته‌هایی که در یک حوزه‌ی کوچک عرضه می‌شد و آیین‌هایی دینی که در یک مجموعه‌ی روستایی همگان را به مشارکت کامل فرا می‌خواند، حالا در بستر شهری به هنگامی که به حوزه‌ای بزرگتر عرضه می‌شدند هم از نظر شکل و هم از نظر ایجاد ارتباط و معنا از تغییر مصون نمی‌ماندند. مراسم و آیین‌گاه جنبه‌ی دینی و محلی خود را از دست می‌دادند و حتی به صورت نمایشهای غیر دینی و غیر محلی تجلی پیدا می‌کردند و تماشاگرانی می‌یافتند

که نه با بازیگران الفتی داشتند و نه مشارکتی نسبت به آن رویداد حس می‌کردند. و کالاهای دست ساخته دیگر فارغ از خصوصیت فردی سازنده‌ی آن به صورت کالاهایی در میان هزاران کالای دیگر دست به دست می‌شدند. درست است که ورود تکنولوژی بیگانه ساختار اجتماعی را دستخوش تغییر ساخته بود، اما در همان حال شکلها، تولید بسته را از درون درهم ریخته بود و منفجر ساخته بود و به ملی شدن یعنی سراسری شدن هر آن چه که پیشتر محلی و محدود بود انجامیده بود.

با این حال باید پذیرفت تا هنگامی که این تغییرات به رشد و توسعه‌ی علمی در کشورهای آسیایی منتهی نشود و تکنولوژی بیگانه تبدیل به تکنولوژی درونی نگردد، فراگرد تغییر فراگردی ناموزون خواهد بود و فرهنگ بومی بیشتر و بیشتر تغییر خواهد پذیرفت. کشورهای که تصور می‌کنند راه میان‌بُر وجود دارد اشتباه می‌کنند. باید قبول کرد و پذیرفت که حفظ فرهنگ خودی چیزی نیست جز تفسیر خودی از تکنولوژی جدید و تولید این تکنولوژی به مدد مهارت‌های ملی. هر جریان توسعه‌ی فرهنگی پویا و سالمی باید شرایط متغیر را بپذیرد و بر آن تأثیر بنهد. نکوهش عنصر غیر خودی و ابراز انزجار نسبت به آن به جایی نمی‌انجامد. فرهنگ خودی را نباید به معنای تغییر ناپذیری شرایط بومی گرفت. هر سستی باید توان آن را داشته باشد که خود را آزادانه و به گونه‌ای طبیعی تحول بدهد و هر جا که لازم باشد فراسوی خود برود و به تفسیر تازه‌ای از خود دست بیابد. هر فرهنگ پویا و با تحرکی از تغییر و دگرگونی نمی‌هراسد و از آینده‌سازی برای خود نمی‌گریزد. کشورهای آسیایی باید هر یک با در نظر گرفتن وضع خود به ایجاد دانش و مهارت علمی دامن بزنند تا جریان ورود تکنولوژی بیگانه را تغییر بدهند و خود به تکنولوژی متناسبی دست بیابند تا در داد و ستد علمی جهان بتوانند مشارکت سازنده داشته باشند. باید جسارت داشت و پذیرفت که رسم‌ها و آیین‌های کهن را نمی‌توان یکسره حفظ کرد و از نوسازی ارزش‌ها دوری گزید. تداوم فرهنگی در اصل هنگامی میسر می‌گردد که به نوسازی همیشگی، به تأمل و بازنگری میدان بدهد و با نیرویی آفریننده و خلاق به گزینش‌های درست بگردد. تمدن علمی مدرن سراسر جهان را خواهد گرفت

و کشورهای آسیایی هنگامی می‌توانند مؤثر واقع شوند که تفسیر و ترکیب درستی از نو و کهن، از تداوم و تغییر ارائه بدهند.

ایران که همواره پلی بوده است بین شرق و غرب و امپراتوریهای قدرتمند باستان و جدید را به هم مرتبط ساخته است در این جهان پیچیده اگر با گشاده‌رویی و با مدارا به میدان بیاید فرصتهای نیکویی خواهد داشت برای آن که نقشی جهانی ایفا کند. با این کار نه تنها حوزه‌ی پهناور فرهنگی ایرانی را نیروی تازه می‌بخشد بلکه به تعالی تمدن بشری و همکاریهای نوین بین‌المللی قوت و نیرو خواهد داد.

۲. دولت و فرهنگ در آسیا

حق دسترسی به فرهنگ

آسیا به دو گونه استعمار را آزموده است: مستقیم و غیر مستقیم. آن جا که استعمار حضور مستقیم داشته و به مدد نیروهای نظامی و دستگاهها و مدیریتهای سیاسی اقتدارش را به رخ بومیان کشیده، طبیعی است که واکنشهایی دیگر گونه برانگیخته است، به خلاف جایی که استعمار خواسته است از راه نفوذ و رسوخ در نظام سیاسی و اشاعه‌ی اندیشه‌هایی خاص، رویدادها را به سود خود تغییر دهد و مسیر دلخواه خود را مسیر دلخواه آرمانی بومیان جلوه‌گر سازد. به همین سبب در دوران بیداری در کشورهای آسیایی برخوردهای متنوعی با استعمار پدیدار می‌گردد و هر یک به سبکی و هر کشور با برگزیدن روشی به استعمار زدایی می‌پردازد. گاه طرد نیروهای استعمارگر و حفظ آثار اداری، آموزشی و نظامات حکومتی به صورت استعمار زدایی قد برمی‌افرازد و گاه بازگشت به اصل و ریشه، و طرد هر آن چه نمود و جلوه‌ی استعماری دارد به عنوان استعمار زدایی سر بر می‌آورد. گاهی نیز میل به افراط‌گیری یا دستیابی به نوعی هویت یا خلوص ناب چنان چیره می‌گردد که از میان برداشتن همه‌ی آثار گذشته را هدف می‌گیرد و به نوعی غباروبی گذشته را هدف می‌گیرد، چنان که نتیجه‌اش ریشه‌کنی تام و تمام می‌انجامد. از آن جا که حضور مستقیم یا غیر مستقیم استعمار در قاره‌ی

آسیا رویدادی بوده است تاریخی که بر همه‌ی ابعاد زندگی اجتماعی، فرهنگی، اقتصادی و سیاسی تأثیر گذاشته است به ناچار هر کشور باید مدام به بازاندیشی این حضور پردازد تا جایی که بتواند تفسیری مستقل از رویارویی با استعمار به دست بدهد و از این گذشته، به تفسیری مستقل از فرهنگ و توسعه دست پیدا کند. تفسیر مستقل چیزی نیست جز پروراندن اندیشه‌های آزاد، ترویج آزاداندیشی، پرهیختن از تفکر ایدئولوژیک و سرانجام ترسیم و تنظیم یک چارچوب یا ساختار ملی که فراسوی اختلافات سیاسی روزانه تبدیل شود به اندیشه‌ی مشترک همه‌ی گروه‌های اجتماعی. در دوران استعمارزدایی، مردمان آسیایی بیش از هر چیز بر هویت فرهنگی خود تأکید می‌گذاشتند و می‌خواستند به ریشه‌های خود بازگردند. عده‌ای از دولتمردان و حتی روشن‌اندیشان خواستار دستیابی به هویتی مطلق بودند که از هر گونه تأثیرپذیری استعماری مصون باشد و برخی دیگر واقع‌بینانه خواستار تلفیقی تازه بودند تا مردم و کشورشان از نوآوری‌های تمدن غربی بی‌بهره نمانند و بازگشت به هویت پیشین به معنای بازگشت به بدویت و واپس ماندگی در نیاید.

در کشورهایی که حضور استعمار به گونه‌ای غیر مستقیم لمس می‌شده، مانند ایران، وضعیت پیچیده و غامضی پدیدار گشته بود. در این کشورها بدیها و آسیب‌های استعمار تجلی و تبلوری مشخص نداشت، اما شاید بتوان گفت که همه‌ی شئون زندگی از دخالت‌های استعماری تأثیر پذیرفته بود بی‌آن که به خصوصت‌های روزمره‌ی آشکار مردمان با استعمارگران بینجامد. حضور سربازان استعمار تجلی ملموس و روزانه نداشت و کسی خواستار بیرون راندن نظامیان بیگانه نمی‌گشت. با این حال اما فشارهای سیاسی و قدرت نماییه‌ای قدرتهای استعماری بر تمامی ابعاد زندگی اثر می‌گذاشت و نوعی رفتار و اندیشه‌ی تأثیر پذیرفته و محاسبه‌کننده و رعایت‌کننده شکل می‌گرفت. در ایران در اواخر قرن نوزدهم میلادی و در دوره‌ای از قرن بیستم می‌توان خصوصیات چنین اثرگذاریهایی را به آسانی مشاهده کرد. بخشی از این اثرگذاریه‌ها به تغییر و دگرگونی زندگی سنتی می‌انجامید و بخشی از آنها تصمیم‌گیریهای سیاسی را از نو می‌آراست. نیروهای تجدیدطلب هم با این که از اندیشه‌های غربی تأثیر پذیرفته بودند خواستار دستیابی به استقلال و در

نتیجه‌ی طرد دخالتهای بیگانگان بودند و، از این رو، با نگرشی تازه به موضوع هویت فرهنگی به میدان آمده بودند. به یک اعتبار می‌توان گفت که موضوع هویت فرهنگی در آغاز قرن بیستم ابتدا برای تجددخواهان مسئله برانگیز شده بود نه برای سنت‌گرایان. سنت‌گرایان که در حال و هوای خود بودند تنها در برابر تغییر و دگرگونی مقاومت می‌کردند و نیرویی بازدارنده به شمار می‌آمدند، اما نوگرایان به سبب آن که هم خواستار کسب و جذب فنون جدید و آداب و رسوم تازه بودند و هم خواستار درونی ساختن این روشهای جدید، در نتیجه با دشواریهای فکری و عملی ویژه‌ای دست به گریبان می‌شدند. در نظر اینان مفاهیم تازه‌ای چون برابری و حقوق بشر جنبه‌ی عام می‌داشت و می‌بایست در سراسر جهان به یکسان به کار گرفته می‌شد و راه نجات از بن‌بستهای استبدادی چیزی نبود جز استقرار قانون و از همه بالاتر دسترسی به هویتی تازه که راهگشای آشنایی با فنون غرب می‌بود. در دورانی که کوششهایی گسترده برای دستیابی به استقلال در جریان بود، هم استقلال به معنای بیرون راندن بیگانگان و هم استقلال به معنای متوقف ساختن نفوذ خارجی‌ان و لغو امتیازات آنان، مفهوم حق دسترسی به فرهنگ نیز در میان اندیشه‌های روشن شکل پذیرفت.

فرهنگ و توسعه

بیاننامه‌ها یا قانونهای اساسی یا دیگر قانونهای پایه‌ای کشورهای آسیایی که حاصل استقلال طلبیهای آنها بوده است همگی به شکلی مفهوم و معنای فرهنگ را در بر دارند و از میل به حفظ هویت فرهنگی در کنار مفاهیم سیاسی، اجتماعی و اقتصادی دیگر حکایت می‌کنند. در بسیاری از کشورها، بعدها که برنامه‌های توسعه به عنوان اسناد ترقی‌خواهی قد برافراشتند، همگی بر فرهنگ خودی تأکید می‌گذاشتند و برای هویت ملی ارجی فراوان قائل بودند. قانون اعتلای فرهنگ و هنر در جمهوری کره در ۱۹۷۲* خواستار ایجاد

* اطلاعات مربوط به کشورهای آسیایی را در این بخش از منبع زیر گرفته‌ام:

Emmanuel Pauchpa Dass. Cultural development in Asia. Im: cultural development. UNESCO. Paris 1981.

بنیان‌هایی استوار بود تا توسعه‌ی فرهنگی نیرومندی را در سطح ملی ممکن گرداند. از این گذشته هدف‌های عمده‌ی سیاست‌های فرهنگی ملی در دو کشور سنگاپور و پاکستان خواستار نیرومند گردانیدن زندگی فرهنگی ملی بودند و همچنین ایجاد حق برای تمامی مردم به نحوی که بتوانند در این زندگی فرهنگی مشارکت داشته باشند. از این‌ها که بگذریم از برنامه‌ی سوم عمرانی توسعه در ایران توجه ویژه‌ای به برنامه‌های فرهنگی و هنری شد. در ضمن، توسعه‌ی فرهنگی به عنوان جوهر توسعه‌ی عمومی اعلام گشت، هر چند توجه عملی متناسب با چنین آرمانی مشاهده نشد.

در دوران پایانی استعمار کهن، تأکید بر حق فرهنگی ناشی می‌شد از کوشش‌هایی که در جهت دستیابی به حق استقلال انجام می‌گرفت. این، در مجموع، کشورهای آسیایی را به جست و جو در جهت یافتن و شناسایی عنصرهای سنتی و عوامل بالقوه‌ای برای شکل بخشی به هویتی فرهنگی رهنمون می‌گشت که مبتنی بر جامعه‌ی فرهنگی حتی‌المقدور هماهنگ و منسجمی باشد. تلاش برای دست یافتن به یک نظام سیاسی نوین یا اصلاح نظام موجود در جهت کسب استقلال یا تلاش به منظور غلبه بر نارسایی‌ها و ایجاد موقعیت سیاسی تازه‌ای که بتواند پیشرفت را همراه با عنصرهای سنتی هویت ممکن گرداند جریانی بوده است که در بیشتر کشورهای آسیایی روی داده است. در برخی از آنها که ساختار سیاسی و فرهنگی اجازه می‌داده این جریان از نیمه‌ی دوم قرن نوزدهم میلادی آغاز گشته است. در کشورهای دیگر، بسته به وضعیتشان، این جریان از آغاز قرن بیستم یا در فاصله‌ی انقلاب اکتبر تا جنگ دوم جهانی و در برخی هم که ساختار ایستا و مقاومت‌کننده‌ی کهن به آسانی تن به تغییر نمی‌دادند این رویداد پس از جنگ دوم جهانی آغاز گردید.

تجددخواهی در ایران

عده‌ای تصور می‌کنند که دگرگونی اجتماعی و فرهنگی در ایران اواخر قرن نوزدهم میلادی و اوج‌گیری آن در شروع قرن بیستم به صورت انقلاب مشروطیت چیزی بوده است خاص ایران. به همین خاطر، هنگامی که نارضایتی خود را از اندیشه‌های نوآورانه‌ی آن روزگار بر زبان می‌رانند به

نحوی، گاه ناخوشایند، همه چیز را ناشی از توطئه و صحنه‌سازی جلوه‌گر می‌سازند. رویداد دوران‌ساز انقلاب مشروطیت حاصل و برآیند تحولات پیچیده، نارضایتیها و سرخوردگیهایی بوده است که در طول پادشاهی قاجاریه سر بر آورد؛ و به ویژه نشأت گرفته از رویدادهایی بود که پیامد جنگهای ایران و روسیه بوده‌اند و از آن گذشته جدایی سیاسی و فرهنگی جهان ایرانی را موجب شده‌اند. گرچه زمینه‌های انقلاب مشروطیت از خیلی پیش فراهم آمده بود اما با شلیک به سوی ناصرالدین شاه و به خون غلتیدن او شدت گرفت و اسباب به نمایش گذاشتن فروپاشی سلسله‌ای در حال گذار و به اعتباری اندوهبار و شوم را فراهم آورد. این سلسله نه به آرمانهای خود وفادار بود و نه به اندیشه‌های نوگرایانه‌ی غرب که به ظاهر به آن دلبستگی نشان می‌داد. فرمانروایان این سلسله حاضر بودند تمامی تاج و تخت خود را به حراج بگذارند تا به تماشای ظاهر غرب بروند و خود را مضحکه‌ی کشورهای میزبان بسازند. اینان دیگر نه غرور پادشاهان گذشته را نمایان می‌ساختند و نه به نوسازی و تجدد دلبستگی نشان می‌دادند تا بر اثر دستاوردهای این نوسازی و تجددخواهی وسایل سفرهای تفریحی خود را نیز فراهم آورند. در دوران عجز و ناتوانی همین سلسله بود که در طول یک پادشاهی پنجاه ساله فریاد قانونخواهی برآمد و سراسر کشور را به هم نزدیک گردانید و مفهوم مدرن ملت و دولت را در سطح گسترده‌ی کشوری عنوان کرد. آذربایجانی برای حکومت تهران جنگید و شمالی از تداوم حکومت مشروطیت خواست به دفاع برخیزد. در یک کلام، تمامی کسانی که تا آن هنگام به رئیس‌ان و زمینداران محلی تن در می‌دادند با مفاهیمی انتزاعی چون قانون، میهن، ملت، دولت و ده‌ها چیز دیگر الفت یافتند، به تدریج از این مفاهیم انتزاعی در گذشتند و به انتظار دستاوردهای ملموس و مادی آن نشستند. انقلاب مشروطیت در دورانی انجام پذیرفت که ژاپن نوسازی اجتماعی را از داخل حکومت و با یاری فرمانروایان به پیش می‌راند. اما ایرانیان ترقیخواه که از دلبستن به حکومت ناامید گشته بودند و آرمانخواهیهایشان بازده ملموسی به بار نمی‌آورد یکسره شوریدند و نظام پادشاهی را به قبول نظامی نوین که در تاریخ ایران بی‌همتا بود به زور فرا

خواندند. روشنفکران مشروطه، روشنفکرانی بودند صدیق با همه‌ی نارساییها و ناروشناییهایی که در اندیشه هایشان تبلور داشت. اما کدام تحول اجتماعی آن دوره‌ی جهان بوده است که از چنین ابهامهایی به دور مانده بوده است و می‌تواند ادعا داشته باشد که از همان آغاز با روشن بینی، تمامی جوانب را نیک می‌نگریسته و به دقت ترسیم می‌کرده است. نوسازی، در واقع، در آسیا روندی بوده است آمیخته با آگاهی و تجربه، در دوران فقدان اندیشه‌های منسجم فلسفی توسعه‌گرا، ناچار باید با تفسیر اندیشه‌های برگرفته از خارج یعنی از غرب که تجلی و نماد نوگرایی بودند بسنده کرد و واقعیت‌ها را با سنجش کاستیهای آنها به ارزیابی نشست. هیچ اندیشه و تجربه‌ای در خلأ شکل نمی‌پذیرد و آرمانخواهی گسسته از واقعیتها به جایی نمی‌انجامد، بسا که گمراهی و اغتشاش فکری را دامن بزند و ارزش مقطعی رویدادها را ناچیز و خوار جلوه دهد.

در انقلاب مشروطیت گروههای اجتماعی گوناگونی شرکت جستند، عناصری برانگیزاننده‌ی این جنبش بودند و عناصری با تأخیر به آن پیوستند. امروز درست نیست کسانی را که دیرتر پیوستند بنکوهیم و ارزش حضور آنها را نادیده بگیریم. در عین حال نباید از یاد برد که آغازگران گاه تندرویهایی داشته‌اند که با بُن‌خوی جامعه و فرهنگ رایج و متعارف مردم همخوانی نداشته و ناآرامیها و نگرانیهایی به بار می‌آورده است. اینها همه طبیعی است. انقلاب مشروطیت مانند هر انقلابی یک جریان عادی نبوده است. از این گذشته، نباید نادیده گرفت که اصناف و گروههای روحانیون نیز در این انقلاب شرکت داشته‌اند و با روشنفکران، یعنی منورالفکران و اصولاً تجددخواهان، هم‌راییهایی نشان می‌داده‌اند. اما حالا که از آن زمان گذشته است، خواه به اعتبار سیاسی و خواه به اعتبار نارسایی در تبیین و تفسیر درست تاریخ، کار به جایی رسیده است که تفسیر انقلاب مشروطیت میدان به جناح‌بندی داده است. به جای آن که از آن به عنوان سرآغازی در تحول جامعه یاد شود و به مثابه نیروی دگرگون‌سازنده‌ی ارزشهای ایستای پیشین تجلیل گردد نباید تنها به سبب درگیری ناخوشایندی که در یک مقطع معین، تازه آن هم با تأیید و دخالت گروهی از روحانیان با گروهی دیگر از روحانیان

بروز کرد، تمامی انقلاب مشروطیت را در معرض نکوهش بی‌امان عده‌ای قرار داد و اساس انقلاب مشروطیت را که دورانساز بوده است بی‌اعتبار ساخت. واقعیت این است که نیروهایی در هر دو سو به پایبندیهای کهنه‌ی خود دلبستگی نشان می‌دادند. هم در جبهه‌ی حکومتگران و خاندانها و غیر روحانیان و هم در جبهه‌ی روحانیان و حوزه‌های مذهبی و اصولاً طیف وسیع سنت‌گرایان. واقعیت این است که در هر دو سو نیروهای پویا و نوخواه وجود داشته‌اند و اگر امروز ما از رویارویی راستین و فرهنگی این دو جبهه در آن مقطع یاد می‌کنیم به معنای آن نیست که تنها گروهی معین خواستار تغییر و گروهی معین خواستار توقف بوده است. در ضمن روشن است که نطفه‌ی حرکت در میان مکلاها نیرومندتر بود. اما کیست که بتواند در آن مقطع خط فاصل معینی بکشد و مکلا را از غیر مکلا جدا بکند. جامعه در آن زمان دستخوش اندیشه‌های تغییردهنده شده بود و طبیعی بود که روحانیت نخواهد از مردم فاصله بگیرد. رساله‌ی مرحوم نائینی که بی‌تردید هنوز از مهمترین رساله‌های عصر مشروطیت به شمار می‌رود به قلم یک روحانی است. آن هم یک روحانی طراز اول. پس چه دلیلی دارد که امروز محافلی از روحانیت بکوشد با تفسیرهای خاص یا تسلیم گشتن به تفسیرهای غیر خودی و اغلب ابداعی از آن جنبش دورانساز فاصله بگیرد و با نکوهش آن، ارزشهای تاریخی مشروطیت را از دیده دور بدارد؟ این عمل نه مفید است و نه به سود شکلگیری یک تفکر منسجم تاریخی که جامعه‌ی ما امروز بیش از هر چیز به آن نیاز دارد. طیف وسیع سنت‌گرایان در مجموع بود که نمی‌خواست به نوآوری تن بدهد و نظام نوین آموزش و قانونگذاری را بپذیرد. وقتی هم که می‌پذیرفت آن قدر شرط و شروط می‌گذاشت که آن تحول نتواند به کمال خود برسد. با این حال باید پذیرفت که تمامی این وضعیت بیانگر توان فرهنگی و نشاندهنده‌ی میزان پذیرش نوآوری و تغییر در جامعه‌ی ایران بوده است. شاید در چنین مواقعی بهتر آن باشد که شتاب تغییر همراه با توان واقعی جامعه تنظیم شود، بی‌آن که نوآوران خود را تسلیم به آهنگ ملال‌آور زندگی ایستاکرایان بسازند. حفظ پیشگامی و پیشاهنگی در هر تحول اجتماعی تأثیری ماندگار خواهد داشت و هیچ گروه پیشرو و

پیشتازی نباید تسلیم گروه‌ها و اندیشه‌های ایستا و زمان ستیز شود.

نو و کهنه

مهم آن است که رهبران پیشرو ناگزیر بودند متناسب با احوال جامعه‌ی خود و بسته به موقعیت اجتماعی و سیاسی گام بردارند. ولی نباید نیروهای روشن‌اندیش جامعه را هم محدود به این نوع از تصمیم‌گیری‌های سیاسی ساخت و پروازهای فکری را در چارچوب بسته‌ی ملاحظات ایدئولوژی اسیر و محبوس ساخت. جامعه‌ی ما هنوز ارزیابی درستی از دگرگونی‌هایی که از مشروطیت به این سو انجام گرفته است در اختیار ندارد؛ نظام آموزشی ما هنوز به رجال خود و گروه‌های پیشگام این دوره از تاریخ درست ارج نمی‌نهد. آن چه در تاریخ گذشته است به همه‌ی جامعه‌ی ما تعلق دارد و هیچ کس سود نخواهد برد اگر با این قصد به میدان بیاید که دیگری را نادیده بگیرد و بخش مهمی از اندیشه‌ی تغییر را یکسره محکوم سازد و وابسته به بیگانگان قلمداد کند. جهان آن روزگار در داد و ستد بود و اثر غرب و تمدن غرب بر همه‌ی جهان چیزی بود آشکار. از این گذشته، میل به فراگیری فنون و اندیشه‌های غربی چیزی بود فراگیر و در اصل آرزویی بود که تمامی جامعه آن را می‌پروراند و دسترسی به آن را دوست می‌داشت. اگر بخواهیم این همه را با ساده‌اندیشی از دیده دور بداریم و با اصطلاح «غربزدگی» به آسانسازی پدیده‌ها روی بیاوریم، بی‌تردید به کاری سودمند و مفید دست نزده‌ایم و جامعه‌ی خود را از بهره‌گیری تمامی توان خود محروم ساخته‌ایم. یکی از خواستهای مهم مردمان در انقلاب مشروطیت بی‌تردید حق دسترسی و بهره‌یابی از فرهنگ بود. حالا که فرهنگ مفهومی گسترده یافته بود مردمان می‌خواستند آن را از انحصار گروه اجتماعی معینی بیرون آورند و درباره‌ی شکل‌های گونه‌گون و سودمندی‌ها و ناسودمندی‌های آن آزادانه بحث کنند. حق چاپ کتاب، حق انتشار روزنامه، حق نگاه به تاریخ باستان و ارزش‌های آن همه و همه چیزهایی بود که در کنار و همراه با قانونخواهی و تأسیس مدارس جدید تجلی می‌یافت. نبرد اساسی و پیکار روزانه، جدلی بود بر سر نو و کهنه که در همه جا نمودار می‌گشت.

وام‌گیری فرهنگی

باز برگردیم به کره که کشوری است باستانی با فرهنگی کهن. این کشور، بر خلاف ژاپن که هویت فرهنگی خود را استمرار بخشیده بود، به رغم تاریخی چهار هزار ساله نتوانسته بود به هویت فرهنگی روشن و صریحی دست یابد. تأثیر نیرومند فرهنگ چینی به نحوی در خور توجه فرهنگ کره‌ای را «چینی زده» کرده بود. اشرافیت کره به گونه‌ای فزاینده از فرهنگ چینی وام می‌گرفت، اما مردم عادی که در تماس مستقیم با فرهنگ چینی قرار نداشتند توانستند فرهنگ بومی خود را حفظ کنند. در نتیجه، نوعی دو شاخگی در این فرهنگ مشاهده می‌شود. تازه باید به این نکته نیز توجه داشت که در قرن چهارم و قرن پنجم با ورود آیین بودا عنصر جدیدی با تمامی فرهنگ کره در آمیخت که بر بغرنجی آن افزود. از این گذشته، در دوران تماس با غرب عنصر دیگری در این میدان رنگارنگ قد برافراشت که به طور متعارف آن را غربی شدن می‌نامند. با این حال باید افزود که وام‌گیریهای فرهنگی در کره همگی به نحوی درونی شد. به همین لحاظ، در ظاهر، چنین به نظر می‌رسد که آشفتگی و تضاد در همه‌ی ریشه‌های فرهنگی جامعه و در ژرفای آن ریشه‌ها خانه گزیده است. از این روست که امروز کره در جستجوی هویت فرهنگی راستین خود قد افراشته است و سعی دارد آن سنتهای فرهنگی خود را برجسته کند که نماینده‌ی هویت او هستند. چه چیز اولویت دارد؟ آیین کنفوسیوس؟ آیین بودا؟ عنصر فرهنگی چین یا آن عنصر کارا و سودمند روزمره که عنصر غربی نام گرفته است؟ یا ده‌ها عنصر وام‌گرفته‌ی دیگر فرهنگی؟ جامعه‌ی کره که در واقع جامعه‌ای است پویا و توانسته در دوران معاصر تلفیق مطلوبی از این وام‌گیریها ارائه دهد، می‌کوشد عنصرهای زنده و پویای سنت فرهنگی خود را به رخ بکشد، از جدل بی‌حاصل پرهیزد و رو به سوی ترقی و پیشرفت بگذارد. بحث بر سر وام‌گیری فرهنگی و گزینش عنصرهای مطلوب از سنت و پیشرفت تا هنگامی سودمند است که به پویایی جامعه یاری برساند و به عنوان عنصری بازدارنده جلوه نکند. هیچ جامعه‌ای نمی‌تواند بماند بی‌آن که خود را تطبیق بدهد و از جهان بیگانه بیاموزد. کسانی

که با تکیه به عنصر خودی در جهان کنونی به میدان می‌آیند و از هر فرهنگ دیگری با اتکاء به برجسب زدن یا غرور کاذب می‌گریزند در واقع به ترویج خردستیزی یاری می‌رسانند و «خودداشته‌ها» را وسیله‌ای می‌کنند برای کسب سود آنی، بی‌آن که به آنها باور داشته باشند یا اصولاً عملی در جهت حراست از «خویشتن خویش» به درستی و به راستی انجام دهند.

روشنفکری ستمدیده

اینان همه در شمار کسانی به حساب می‌آیند که با سود گرفتن از تاریک اندیشی عوام هر نوع اصطلاح و مفهومی را ضرب می‌کنند تا آسان پسندی عوامانه را رواج دهند و از «غریزدگی» ابزاری بسازند برای بیان دلتنگیهای خود و اصرار بر واپس ماندگیهای جامعه. روشنفکری جهان واپس مانده دل خوش می‌کند به مجموعه‌ای از ابزار زبانی تا توجیهی بتراشد برای ناتوانی خود و وسیله‌ای بسازد برای ستمدیدی تخیلی‌اش. این وضع نابسامان سرانجام به جایی می‌انجامد که جامعه و روشنفکری عقب افتاده تنها با برافراشتن پرچم مظلومیت بر تداوم منظومه‌ای از عجز و درماندگی صحنه می‌گذارد و در دادگاه با این ادعا شرمندگی خود را جبران می‌کند که گویا تجاوز دیدگی می‌تواند همچون سند برائت به کار آید. روشنفکر جهان عقب مانده نیاز دارد همواره خود را در برابر یک متجاوز قرار دهد تا به این وسیله از داوری سخت تاریخ رهایی یابد. همان گونه که در جامعه‌شناسی و در روان‌شناسی تعریف پدیده‌ی تجاوز و تجاوز دیدگی هنوز از بغرنجی رهایی نیافته است، به طور طبیعی نمی‌توان برای روشنفکری که در معرض تجاوز قرار گرفته است سند برائت تنظیم کرد تا به اثبات بی‌گناهی او مدد رساند. این روشنفکر جهان واپس مانده در ذهنیت خود نوعی نیاز به تجاوز دیدگی را می‌پروراند تا هر نوع گناهی را به گردن دیگری، به گردن عنصری جز خود، بیندازد تا بتواند معصومیت خود را به رخ همگان بکشانند. جامعه و روشنفکر واپس مانده نیاز به تجاوز دارد تا ناتوانیهای درونی خود را در پرده‌ای از ابهام پپوشاند و تبلی و کاهلی فکری خود را ناشی از عنصر متجاوز جلوه‌گر سازد. کره با توسل به اندیشیدن و از راه تفسیر وام گرفته‌ها و تلفیق درست

ارزشهای به دست آمده به جای آن که به سوگ بنشیند به بازسازی و احیاء دست زد و در هر دو بخش، هم در بخش شمالی و هم در بخش جنوبی، کوششی همگانی را دامن زد تا از جهان مدرن عقب نماند. طبیعی است که شیوه‌ی کره‌ی شمالی و روش کره‌ی جنوبی از وحدت و همگنی برخوردار نبود، ولی آن چه هر دو کره به آن ارج گذاشتند چیزی نبود جز تمامیت کره و فرهنگ کره. همین شیوه بوده است که امروز می‌تواند به وحدت این کشور و فرهنگ آن بینجامد و سربلندی و افتخار بیافریند.

نیاز به مظلومیت

در کشورهایی که عناصر غرورآفرین فرهنگ ملی همواره با برچسب زدن طرد شده است عملاً نوعی تفکر سنت‌انگارانه متجلی شده که حتی در دوران و پایان‌گیری عصر ایدئولوژی در مقیاس جهانی بی‌قیدی خود را در پوشش تجزیه‌طلبی نمایان ساخته است. هدف این بوده که از راه تجزیه و انهدام فرهنگ خودی به مظلومیت ناشی از تجاوزدیدگی برسد و از ناتوانی خود نوعی شهادت کاذب بسازد. در همان حال، روشنفکر و جامعه‌ی روشنفکری رسمی به تجزیه‌طلبی دامن می‌زند و شیرازه و اساس یک فرهنگ را از هم می‌پراکند و با بی‌اعتنایی به توده‌ها، اما ظاهراً به خاطر آنها، مجموعه‌ای از اندیشه‌های آشفته و هضم نشده را ترویج می‌دهد، حال آن که همین توده‌ها با گسیل فرزندان‌شان به جبهه‌ای اسطوره‌ای در عمل از میهن خود به دفاع برمی‌خیزد و دست رد به تجزیه‌طلبی رایج روشنفکری می‌زند. این جاست که واقعیت خشن بر لایب‌الگیری تفکر روشنفکر رسمی می‌چربد و جلوه‌ی دیگری از فرهنگ و هویت را به رخ می‌کشانند.

فیلیپین

در فیلیپین که چهار قرن فرمانروایی استعمار اسپانیا را به جان آزموده بود، و تقریباً به مدت یک قرن سرپرستی و قیمومت آمریکا توانسته بود بر آثار حضور تمدنهای چینی و هندی چیره شود، کوششی جدی به کار بسته می‌شود تا عنصر فیلیپینی به عنوان یک عنصر جمعی و همگانی جلوه کند و در همان حال در سیاست فرهنگی خود بر وحدت در عین تکثر تأکید بکند. با

اتکاء به این عنصر هویت بخش است که فرهنگ ملی به جوهر راستین خود می‌رسد و با ارج گذاشتن به رسمها، سنتها و باورهای جماعت‌های متنوع قومی به وحدتی نوین دست می‌اندازد و از تکثر خود اتحادی تازه بر پا می‌سازد. همین وحدت و درست همین تکثر در جایی که بخواهد به اندیشه‌های جدایی طلبانه دامن بزند به وحدت میل می‌کند و به روحیه‌ای که شهرت دارد به روحیه‌ی فیلیپینی می‌گراید و آرایش مطبوع و مستمری به بار می‌آورد. همین آرایش است که اساس و زمینه‌ی شخصیت فرهنگی فیلیپینی را شکل می‌دهد و در نهایت وحدت ملی و سیاسی کشور را پایه‌ریزی می‌کند.

فرهنگ موزه‌ای؟

بسیاری گفته‌اند و به این قول باور دارند که فرهنگ را نباید همچون یک شیئی متعلق به موزه نگریست و حراست و پاسداری از آن را همچون عتیقه بازی رواج داد و ارج نهاد. نگرشی که فرهنگ را همچون عتیقه می‌نگرد در بهترین حالت به نوعی تفکر روشنفکری به ظاهر ناب ولی ناسودمند دامن خواهد زد که هدفی ندارد جز تفنن با عنصر قدیم، آرمانی ندارد جز تسکین دلتنگیها. این نگرش می‌کوشد از طریق مجلس آرایبی با عناصر قدیم، خستگی از عنصر جدید و ناسازگاری با عنصر مدرن را با توسل به هویتی مبهم به تشخیصی کاذب تبدیل کند. فرهنگ هر ملت عنصری است زنده و پویا که در حرکت است. از گذشته می‌گیرد، با آینده می‌آمیزد و همواره سعی دارد به ترکیبی تازه دست بیابد که شاید به صورت تلفیقی خلاق جلوه گر شود. آن چه برای هر فرهنگ می‌ماند تنها اندیشه است. اندیشه‌ی خلاق و تفسیر بارور است که به هر فرهنگی چهره‌ای تازه می‌دهد، جلو کهنه شدن آن را می‌گیرد و آمیختگی آن را با جریان نو تشویق می‌کند و می‌پروراند. هیچ گاه در تاریخ، سنت‌گرایی محض به جایی نینجامیده است جز خموشی و دلتنگی و سرانجام نابودی آن چه به عنوان سنت مقدس بت‌وار تعظیم و تکریم می‌شده است.

وحدت در عین تکثر

دوران استعمارزدایی در جامعه‌های آسیایی دورانی است بعرنج که همزمان می‌شود با کوششهای دستگاه سیاسی دولت به منظور حفظ و حراست از

چارچوبه‌ای که مرزهای سیاسی ملی نام گرفته است. گرچه روند تشکیل کشور - ملت هنوز در بسیاری جاها در آسیا پایان نگرفته است، با این حال واحدهای سیاسی جدید ناگزیر به عنوان دولت ملی قد علم می‌کنند و به دفاع از یک واحد ملی می‌پردازند. در بخشی از آسیا مرزهای تاریخی به طور طبیعی از مناقشه و جدل میان همسایگان به دور ماند، اما در بیشتر مناطق آسیا درگیریهای تاریخی و وجود اقوام گوناگون که هنوز در داخل یک واحد ملی منسجم ذوب نشده بودند، به نزاعهای جدیدی دامن زد که مطلوب قدرتهای بزرگ قرن نوزدهم بود. کانونهای آشوب، از نظر همین قدرتها و قدرتهای تازه در قرن بیستم، می‌توانست همچون ابزاری سودمند به کار گرفته شود و جریان شکلگیری منسجم واحدهای کشور - ملت را دستخوش رکود بسازد و صدها نقطه‌ی بالقوه‌ی درگیریهای آتی را در هر گوشه‌ای به ارث بگذارد. واقعیت این است که برخی از واحدهای تازه‌ی سیاسی، ساخته و پرداخته‌ی نیروهای بیگانه بودند و گرچه در آغاز با شور و شوق رهبران سیاسی و توده‌ها آراسته می‌شدند ولی در عمل چون برآیند وضعیت طبیعی - تاریخی هر منطقه نبودند از آینده‌ای امیدبخش و صلح‌آمیز حکایت نمی‌کردند. به همین سبب مطلوب آن بود و هنوز هم هست که وحدت این واحدهای سیاسی با پیروی از اصل حفظ وحدت در عین احترام به تکثر پاسداری شود. هر جا در آسیا که این سیاست دنبال شد ثمره‌هایی نیکو به بار آورد و هر جا که دخالت‌های بیگانه‌ی گرفتاریهای میان قومی را توانست بشوراند به اصل وحدت واحد سیاسی آسیب وارد ساخت. دولتهای جدید حالا می‌بایست هم به حراست از مرزهای خود بپردازند و هم نیروهای گریز از مرکز را به پیروی از قدرت مرکزی و نظم‌ی تازه فرا بخوانند. از طرف دیگر، درست نبود و نیست که واحدی سیاسی، یعنی یک کشور، برپا گردد به انتظار روزی که به دست و به اراده و تمایل بیگانگان منحل شود. هیچ واحد جدی و استواری را نمی‌توان واحدی سیاسی دانست، بی‌آن که سیاستهایی برای بقاء و استمرار حیات خود طرح‌ریزی کند. به ویژه امروز که این به اصطلاح نظم‌نوین جهانی خواستار نقشه‌کشیهای جدید است باید با هوشیاری تمام عمل کرد و تسلیم افسران نقشه‌کش قدرتهای فعلی جهان نشد. این افسران و واحدهای

نقشه‌کشی نظامی نه تنها در گذشته میراثی شوم بر جای گذاشتند و آشناییهای سطحی خود را معیار تصمیم‌گیریهای زیانبار قرن بیستم کردند، متأسفانه امروز نیز تنها به سبب برخورداری از قدرت، مرزبندیهای را در سر می‌پرورانند که به تصمیم‌گیریهای آنی و فوری آنان کمک برساند بی آن که ذره‌ای نشان از دلبستگی به فرهنگها و تمدنهای کهن آسیایی. چه دلیلی دارد که ما امروز خود را تسلیم چنین سربازانی بکنیم که تنها خوب می‌دانند چگونه نشانه بروند و هدف را از میان بردارند بی خبر از چگونگی پدید آمدن این هدف و ارزش تمدنی آن. نظم‌نوین جهانی که هنوز نظامی سامان یافته و جاف‌تاده نیست، یکی از هدفهای خام و خطرناکش بر پای ده‌ها و صدها واحد کوچک کاذب ملی است تا حکمرانی بر جهان را آسان سازد و گردش کالا را که غایت نظم سرمایه‌داری است به راحتی امکان‌پذیر کند. خطر این نظم‌نوین در این است که تمدنها را ارج نمی‌نهد، می‌خواهد شرکتهای بزرگ را جانشین ملتها و فرهنگها بسازد و تمدن آینده‌ی جهان را در وجود تعدادی شرکت عظیم جهانی خلاصه کند. به همین سبب، دیگر تمدنها ارزشی و اعتباری نخواهند داشت. آن چه بر جای خواهد ماند بشریتی است بی‌هویت که در خدمت سازمانهایی بی‌هویت تنها به سود رسانی مدد می‌دهد. در مرکزهایی از جهان مدیریتهایی بی‌ملیت همچون «مغز بزرگ» عمل خواهند کرد و هر آن چه را که رنگ تمدن کهن و بومی داشته باشد خواهند رویید. در چنین وضعی همه‌ی انسانها کارمندان دستگاههای عظیمی خواهند بود که هیچ کس از مدیریت مرکزی آنها آگاهی ندارد و حتی مدیران آنها را نخواهد شناخت. این چنین نظامی نمی‌تواند در حفظ تمدنهای باستانی خلاق بشری مؤثر واقع شود و دوران شکوفایی تمدنهای نوینی را نوید بدهد.

با این حال ما نمی‌خواهیم روند جهانی شدن را که با اوج‌گیری اقتصاد بورژوازی شتاب گرفت و اکنون می‌رود که به کمال خود برسد نادیده بگیریم. جهان ما از دوران انقلاب صنعتی به سوی وحدت گام برمی‌دارد، ولی این وحدت به معنای حذف تنوع و تکثر نباید باشد. در حال حاضر دو نوع وحدت و دو نوع تکثر در جریان است. یکی وحدت جهانی در عین حفظ تکثر است، یعنی ملتها و فرهنگها و تمدنها. دیگری وحدت واحدهای

سیاسی ملی است به خصوص در آسیا و آفریقا که تا حال نتوانسته‌اند جریان شکلگیری فرایند ملت‌سازی را به پایان برسانند. این واحدها را نیز نباید در نظم نوین در هم کوید، عجولانه در بی‌تابیهای تصمیم‌گیری مدیران جهانی از آنها در گذشت و آنها را از میان برداشت. جهان ما هنوز فرایند وحدت - تکثر عصر بورژوازی را به پایان نرسانده است. صلاح نیست که شرکتهای بزرگ که هیچ علاقه‌ی تمدنی اساسی و پایه‌ای ندارند به عنوان محور تصمیم‌گیری جهان آینده در آیند و همگان را به همسان‌سازی کره‌ی زمین و به اعتباری نابودسازی آن سوق دهند به امید آن که کره‌ای دیگر را جانشین این کره‌ی خاکی بسازند. کره‌ی زمین هنوز و تا آینده‌ای دور امکاناتی دارد و خواهد داشت که درست نیست به دست مهاجران اروپایی که دارای تمدنی موفق ولی نادرپایند و از آگاهی تاریخی و ملی بی‌بهره‌اند از میان برود. شرکتهای ناشناخته و عظیم جهانی امروز همان هدفی را پی می‌گیرند که مذاهب به ویژه در دوران فتودالی به بشریت نوید می‌دادند. گذار از کره‌ی خاکی به مابعدالطبیعه. گذار به بهشتی دیگر که در آن جا نه ملتی وجود دارد و نه تمدنی. این نوید یکسان سازنده، نویدی است دروغین که تنها سود مدیران ناشناخته و کارمندان بی‌هویت را هدف می‌گیرد. در چنین فرایندی ملتها و تمدنهای کهن به صورت مزدوران و بندگان این شرکتها در می‌آیند. حال، از ملت و کشور صحبت نمی‌رود. کسی را دیگر جرأت آن نخواهد بود که از استعمار سخن براند. چرا که ما جهانی داریم یکدست که هیچ ملتی بر دیگری آقایی نمی‌کند. حالا شرکتهایی وجود دارند که به ظاهر به همه تعلق دارند. اما عده‌ای اربابان هستند به صورت مدیر و عده‌ای بندگان هستند به صورت کارمند و کارگر. آن مدیران از منطقه‌ی معینی از جهان بر می‌آیند و این کارمندان دست دوم و کارگران جدید از مناطق دیگری از جهان. جهان شاید دو قطبی شدن دیگری را بیازماید که بسی وحشتناکتر و خوفناکتر از گذشته است.

جوهر سیاست فرهنگی

با همه‌ی این احوال، نمونه‌هایی از سیاستهای مربوط به سیاست وحدت در عین تکثر را یادآور می‌شویم. زیرا که هنوز جهان پایان نگرفته است و مسائل

جهان مدرن در برابر ما خودنمایی می‌کنند.

در اندونزی جوهر سیاست فرهنگی از همین اصل پیروی می‌کند و می‌خواهد به وحدت فرهنگی برسد، ولی در همان حال به تکثر فرهنگی در دو مقطع منطقه‌ای و محلی ارج بنهد. وحدت در تکثر شعار اندونزیان است. هنگامی که اندونزی به استقلال دست یافت کوشید میراث غنی فرهنگ ملی خود را که ترکیبی بود از گروه‌های قومی با زبانهای گوناگون و زمینه‌های مختلف فرهنگی حفظ کند. با این حال این وحدت نمی‌توانست پابر جابماند اگر زبانی ملی نقشی میانجی ایفا نمی‌کرد. زبان اندونزیایی نه تنها به عنوان زبان رسمی پذیرفته شد، بلکه نقش وحدت دهنده را در سراسر کشور به عهده گرفت. در همان حال زبانهای محلی به عنوان بخشی از فرهنگ غنی ملی از حمایت دولت برخوردار گشتند.

در همین کشور با احترام گذاشتن به تاریخ و بزرگان و اسطوره‌ها و پهلوانان ملی، سعی شد به آرمانهایی به عنوان عناصر تداوم بخشنده‌ی فرهنگ ملی ارج گذاشته شود. روشفکر بازی هرج و مرج طلب و غیر مسئول را به بهایی هر چند گران مانع شد. این روشنفکری در ایران می‌خواست به مدد یک ایدئولوژی خوارنگرانه همه‌ی پیشینه‌ی کشور را به حراج بگذارد و آرمان طبقه‌ای موهوم را که در کشوری دوردست پرورانده می‌شد به جای آرمان وحدت دهنده و نگاه‌دارنده‌ی کشور بنشانند. پاسداری از فرهنگ مادی که تجلیات آن همچون قصرها، مکانهای مقدس، بناهای تاریخی، مزارها و جز آن جلوه می‌کرد در همه جا شناسایی شد تا از آنها به عنوان ابزاری آموزشی استفاده گردد و به جوانان غرور و عظمت ملی اعطا کند.

در اندونزی افسانه‌ها، رقصها، باورها و آیینها عنصرهای عمده‌ی زندگی فرهنگی به شمار آمدند و تمامی نیروها به کار بسته شد تا نگذارد چنین نمودهایی به دست فراموشی سپرده شوند یا به تدریج از صحنه‌ی زندگی روزانه ناپدید گردند. آوازهای محلی در همه جا ضبط و حفظ می‌شد تا گواه صادق فرهنگ محلی باشند. افسانه‌ها نمایانگر طیف وسیعی از تنوع فرهنگی بودند. افسانه‌های کودکان، افسانه‌های بزرگسالان، داستانهایی که معرف ضرب‌المثلها بودند و خرد متعارف مردم یک سرزمین را نمایان می‌ساختند.

در هند تداوم فرهنگی توانست نظام ارزشی تمامی مردم این سرزمین متنوع را به هر حال حفظ کند. سرزمینی که زبان فرهنگی عمده‌اش فارسی بود، ولی بر اثر حضور استعمار انگلیس و ناتوانی واحد سیاسی ایران در آن هنگام جای و مقام خود را از دست داد و برای ده‌ها و صدها زبان و لهجه‌ی متنوع میدان گشود. سرزمینی که سه میلیون متر مربع وسعت دارد و جمعیتی نزدیک به یک میلیارد نفر را در بر می‌گیرد. تنوع نژادها، کاستها، گروه‌های قومی، خرده فرهنگها و فرقه‌های مذهبی سراسر این سرزمین بزرگ را پوشانده‌اند و وحدت تزلزل‌پذیر و شکننده‌ای را با تمام قوا تا حال نگاه داشته‌اند. تفکر مردم دارای ریشه‌های قدیم است و حکایت از رنگارنگ بودن سابقه‌ی فرهنگی این کشور سیاسی می‌کند و، در عین حال، از گذشته‌ای دور و میراثی باستانی خبر می‌دهد که همه‌ی آن منشأ واحدی ندارد. مردم و فرهنگهای مختلف توانسته‌اند با هم بیامیزند و بحرانهایی گاه‌خونین را پشت سر بگذارند، ولی هنوز از آینده‌ای مطمئن برخوردار نیستند. این که با چنین خصوصیتی هنوز می‌توان از هویتی هندی که تردیدناپذیر باشد سخن راند البته جای بحث دارد. زیرا از یک سو صحبت از هند می‌شود و از سوی دیگر فرهنگهای گوناگون و اغلب نیرومند محلی در جستجوی هویتی غیر هندی بر می‌آیند. در آستانه‌ی کسب استقلال و بیرون راندن استعمار، وحدتی شگفت‌آور در هند پدیدار شد که هدفی سیاسی می‌جست. اما پس از این مرحله، حکومت مرکزی از همان آغاز چاره‌ای نیافت جز آن که فرهنگهای محلی را همچون هویت‌هایی مستقل بپذیرد و در راه همکاری میان آنها بکوشد تا وحدت سیاسی پس از استقلال از درون نپاشد و به هم نریزد. به همین خاطر بسیاری از دانشگاهها و مؤسسات تحقیقاتی مطالعاتی به راه انداختند تا به شناسایی فرهنگها و تمدنهای محلی بپردازند و در واقع با بهره جستن از روش تطبیقی خصوصیات آسیایی آنها را باز بنمایند. در هند به توسعه‌ی روستایی اهمیت داده شد تا روستاها از پیشرفت اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی در خور توجهی برخوردار شوند و به احیاء صنایع دستی سنتی و هنری روستاییان یاری داده شود. به همین خاطر مراکزی ایجاد شد که به مراکز منطقه‌ای شهرت یافتند و در سراسر کشور به کار پرداختند. با این

حال باید گفت که هند به سبب برخورداری نداشتن از یک زبان ملی، و از یک هویت سراسری و چند مورد مشابه دیگر که جایش این جا نیست، هنوز که هنوز است در خطر تجزیه قرار دارد و ممکن است از اندیشه‌های بی‌باکانه‌ی نقشه‌کش‌ان ارتشهای قدرتمند جهان در امان نماند. ضمناً باید به یاد داشت که هند ترکیبی است از دست‌کم دو فرهنگ عمده که بخشی از آن جزء جدایی‌ناپذیر جهان ایرانی است. متأسفانه هند به جای آن که در داخل یک نظام مشترک آسیایی جلب شود، از بیم پاره‌ی جداگشته‌ی خود به ابر قدرتی که حالا دیگر فرو ریخته تو سل جست.

دخالت دولت و تحکیم وحدت

مرزهای کنونی آسیایی به دو صورت در برابر ما قدمی افزانند. برخی از آنها که سابقه‌ای دراز و طولانی دارند چون جلوه‌ی طبیعی و جغرافیایی جداسازی منطقه‌ها و کشورها از هم هستند، و برخی هم که شمارشان کم نیست حاصل و ثمره‌ی جنگهای استعماری یا دخالت‌های ناخوشایند افسران استعماری‌اند که گاه نظرشان را به ساستمداران نیز تحمیل کرده‌اند. در این چنین واحدهای طبیعی می‌نماید که ناهماهنگی‌هایی بروز کند و اغلب، متأسفانه، بر اثر دخالت نیروهای قدیم استعماری درگیری‌ها و جدایی‌طلبی‌هایی سر بلند کند. به همین سبب باید گفت و پذیرفت که آسیا امروز دستخوش دگرگونی‌هایی جدی است. اگر این دگرگونی‌ها با توجه به تمدنهای کهن این قاره شکل بگیرد به تفاهمی پایدار کمک خواهد رساند، و اگر باز دستخوش منافع یا هوسبازیهای استعمار جدید بشود از آینده‌ای نویدبخش خبر نخواهد داد. در آسیا چند حوزه‌ی تمدنی بزرگ وجود دارد که موجب افتخار فرهنگ بشری است و هنوز نیروی آن را دارد که در جهان آینده و نظامی نوین که در حال شکل گرفتن است بازی‌کننده‌ی نقشی مؤثر باشد. بخشی از این حوزه‌ی تمدنی امروز در حوزه‌ی اقیانوس آرام است و در حوزه‌ی علائق آمریکا قرار می‌گیرد. و بخشی دیگر در حوزه‌ی اقیانوس هند است و به خلیج فارس می‌رسد. ما در این جا نمی‌خواهیم از همه‌ی حوزه‌های تمدنی آسیا صحبت بکنیم، فقط می‌خواهیم بگوییم که اگر آسیا به خود بیاید و به حوزه‌های تمدنی باستانی خود نزدیک شود نه تنها از نابودگشتن یا محو

شدن چندین حوزه‌ی تمدنی بشری جلوگیری خواهد کرد بلکه می‌تواند به یاری این تمدنها بازار گسترده‌ی فرهنگی و اقتصادی زنده و پویایی را بچرخاند و بگرداند که محور جهانی آرام، خلاق، سازنده و در عین حال صلح آفرین باشد. امروز اتکاء صرف به تمدن آمریکایی خطایی فاحش خواهد بود. آمریکا کشوری است جوانسال و متحدی است ناپایدار. هیچ کشوری در تاریخ تمدن بشری تا حال نتوانسته است در مدتی به این کوتاهی دستاوردهایی چنین بزرگ و با عظمت به بشریت تقدیم کند و حق آن است که ما با چنین کشوری روابط فرهنگی و سیاسی داشته باشیم. به خصوص توجه کنیم که اکنون در سطوحی نیز این نظر پذیرفته شده است. نفی دستاوردهای این تمدن به تاریکاندیشی می‌انجامد و از همه بدتر نوعی خام‌اندیشی ریشه سوز و بنیان‌کن اما دلخوش‌کننده را رواج خواهد داد. این دلخوشی نه اساسی دارد و نه پایه‌ای. با همه‌ی این جنبه‌های مثبت که تمدن آمریکایی یعنی این تمدن مهاجر به جهان عرضه داشته نوعی تکوین و تکامل یافته است که در هیأت شرکتهای بزرگ تولیدی، اما بی‌هویت و بی‌ریشه، می‌تواند پراکنده شود و با فاصله گرفتن از عنصر فرهنگی تمدن بر عنصر تولید صرف تأکید بگذارد و جهان را دستخوش وضعیتی سخت تازه و به احتمال خطرناک بسازد. اروپا این وضع را ندارد اما آسان نیز نمی‌تواند به وحدت مطلوب خود یا بهتر بگوییم هویت واحد و نیرومندی دست بیابد که توانایی اداره‌ی جهان داشته باشد. آن چه در غرب به عنوان یک جریان دوم وجود دارد و بی‌تردید در جای خود ستودنی است، تمدنی مدرن است که تکنولوژی جدید و فرهنگ آن را عرضه می‌دارد. نوعی احساس مسئولیت در برابر این کره‌ی خاکی و اصولاً کل این جهان در حوزه‌ی تمدنی دیگر به همان اندازه یافت نمی‌شود. حراست از کره‌ی خاکی و دسترسی به سیارات دیگر همه اندیشه‌هایی است که اکنون در تمدن غربی در جریان است، نه در تمدنهای دیگر.

نقش آسیا

تا هنگامی که تمدنهای آسیایی نتوانند به استقلال فکری برسند بی‌تردید گرفتار اندیشه‌ها و روشهای برآمده از غرب خواهند بود. در عین حال باید آگاه بود که تمدنهای آسیایی با این بضاعت کنونی به چنین توان و نیرویی

نخواهند رسید، مگر آن که همه‌ی اندوخته‌های خود را روی هم بریزند و با احترام گذاشتن به تمدنهای باستانی خود به وحدتی تازه برسند که البته هنوز همه‌ی ابعاد آن روشن نیست. این کاری است دشوار. کاری است عظیم. و بالاخره کاری است که از عهده‌ی مردان اندیشگر و اهل عمل بر می‌آید. آسیا از آمریکایی شدن سودی نخواهد برد، هر چند ناگزیر است در ارتباط با آمریکا از دانش آن فرا بگیرد. آسیا به اروپا نیز نمی‌تواند یکسره دل ببندد و به این اندیشه دلخوش کند که از رویارویی اروپا با آمریکا بهره‌گیری کند. هیچ تمدنی را نمی‌توان با دلالتی و واسطه‌گری یا فرصت‌طلبی به جایی رساند و بر پا نگاهداشت. هر تمدنی باید با اتکاء به نیروی درونی و ذاتی و اندیشنده‌ی خود عمل کند و از نو کردن خود نهراسد و هر جا که لازم باشد حکومت را فدای بقای تمدن بسازد. در این جاست که دولتهای آسیایی نقشی اساسی به عهده می‌گیرند. از یک سو باید به بازسازی طبیعی حوزه‌های تمدنی کمک برسانند و از سوی دیگر به همکاریهای آسیایی دامن بزنند. تمدنهای بزرگ آسیایی باید در همان حال که به بقای خود می‌اندیشند به همکاری با یکدیگر، به بهره‌گیری از هم، با نزدیک شدن به ارزشهای همدیگر و در یک کلام حتی به جذب حوزه‌های همانند نیز فکر کنند و راههایی بیابند برای آسیای قرن بیست و یکم. این جریان پیچیده و بغرنج در صورتی کامیاب می‌گردد که تنگ نظریها از میان برود، اندیشه‌ی آسیایی بودن اعتبار بیابد و برای آسیاییان افتخارآمیز بشود. غنی‌ترین کشور آسیایی از نظر فرهنگی با فقیرترین کشور آسیایی بیشتر قرابت دارد تا با کشورهای غنی غربی. مگر نه آن که امروز ژاپن در معرض یورشهای نگران‌کننده‌ی غرب، هم آمریکا و هم اروپا، قرار گرفته است؟ ژاپن به رغم این که با کشورهای صنعتی غرب می‌آمیزد و در نقشه کشیهای جهانی غرب شرکت می‌کند ولی سرانجام کشوری است آسیایی. اگر ژاپن به یاری توسعه‌ی اقتصادی کشورهای همسایه و دور خود در قاره‌ی آسیا بشتابد بی‌تردید از امنیت پایدارتری برخوردار خواهد شد تا به خاطر سودجوییهای کوتاه مدت و کوتاه نگرانه به صورت کشوری غربی - صنعتی در آسیا قد برافرازد و خویشاوندیهای فرهنگی خود را نادیده بگیرد. ژاپن در جنگ دوم جهانی آزمود و مستقیم تجربه کرد که تنهایی آسیایی اش تا

چه حد برایش زیانبار بوده است. هیچ کشوری نمی‌تواند در جهان سربلند بماند و از امنیت ملی نیز بهره‌مند بشود بی‌آن که از حضور همسایگانی آرام، علاقه‌مند یا متحد برخوردار گردد.

آسیا امروز به دو نوع بازار مشترک نیاز دارد. یکی بازار مشترک وسیع آسیایی است که میان همه‌ی کشورهای آسیایی عمل کند و متعلق به همه‌ی آسیا باشد، و دیگر بازارهای منطقه‌ای است که در حوزه‌های تمدنی و جغرافیایی معینی بر پا گردد و بسته به وضع طبیعی - فرهنگی - سیاسی هر حوزه سازمان داده شود. همکاری این دو نوع بازار برای بقای هر دوی آنها لازم است. در عین حال طبیعی است که هم بازار بزرگ آسیایی و هم بازارهای منطقه‌ای آسیایی می‌توانند برای به دست آوردن تکنولوژی مدرن با دنیای غرب و دیگر حوزه‌های تمدنی (مانند حوزه‌ی تمدنی عرب، آفریقا و آمریکای لاتین) ارتباط متناسب برقرار کنند و در تحکیم بازارهای آسیایی و حتی تحکیم وضع فرهنگی - اقتصادی هر کشور و هر حوزه‌ی خویشاوند نیز بکوشند. این جریان چند لایه دارای بغرنجیهایی است که بر حضور دولتمردان، دانشمندان، فرهنگیان و سرانجام بازرگانانی متهور و دوراندیش تأکید می‌نهد.

همه‌ی این اوضاع و همه‌ی این کوششها در واقع به خاطر آن است که ما هم بتوانیم از حوزه‌ی تمدنی خود به دفاع برخیزیم، هم از محوگشتن حوزه‌ی تمدنی آسیایی جلوگیری کنیم، هم نگذاریم یک فرهنگ واحد میان تهی به نام فرهنگ جهانی دلفریبهایی بکند و از تنوع و تکثر که اساس و پایه‌ی غنای فرهنگ بشری است محروم بماند، همه‌ی جهان را در خود فرو ببرد و به یکدستی زودگذر و زیانبار امکان دهد. چیزی که بالأخره باز لایه‌بندیها یعنی تمدنهایی تازه به بار خواهد آورد که سرشت و خصلت آنها هنوز بر ما روشن نیست. از این گذشته، چه ضرورتی دارد که از تمدنهای خود به خاطر آینده‌ای ناروشن چشم‌پوشیم؟ واقعیت این است که تمدنهای آسیایی از پویایی باز نایستاده‌اند و توان و نیروی آن را دارند که خود را باز بیارایند و با دستاوردهای تازه‌ی بشری آشنا سازند. در این حوزه و حوزه‌های مشابه است که دولتها دارای نقشی دورانساز می‌گردند.

۳. گفتارهایی درباره‌ی سیاست و توسعه‌ی فرهنگی (۱)

در سال ۱۹۸۸ سازمان تربیتی، علمی و فرهنگی ملل متحد (یونسکو) همزمان با مجمع عمومی سازمان ملل متحد دهه‌ی ۱۹۸۷-۱۹۹۸ را دهه‌ی جهانی توسعه‌ی فرهنگی اعلام کرد و تأکید تازه بر فعالیتهای فرهنگی گذاشت.

پیش از آن یونسکو به خصوص در دهه‌ی هفتاد فعالیتهای وسیعی را در دنیا پی ریزی کرد که مجموع آنها توجه جهانی را به مسئله‌ی سیاست فرهنگی برانگیخت. کنفرانسهای جهانی و قاره‌ای که با شرکت وزیران فرهنگ کشورهای عضو یونسکو برگزار شد گوشه‌ای از این فعالیتهای را می‌نمایاند. نشستهای گونه‌گون در سطح کارشناسان به پژوهش و بررسی بیشتر درباره‌ی مفهوم سیاست فرهنگی و هدف کلی آن یعنی توسعه‌ی فرهنگی میدان داد و در بسیاری از کشورها، من جمله ایران، کوششهای بسیاری در این پهنه پایه‌گذاری شد که سنجش دوباره و خونسردانه‌ی آنها بی‌تردید می‌تواند سودمند باشد.

در این گفتار و در گفتارهایی که پس از آن خواهد آمد، می‌کوشم با استفاده از فرصتی که به مناسبت دهه‌ی جهانی توسعه‌ی فرهنگی پیش آمده است، به سهم خود در روشن ساختن مفاهیم کلیدی این رشته از دانشهای گامی بردارم و هر بار به مناسبت به مورد ایران اشاره‌ای بکنم، یا گفتاری را فقط به سیاستهای فرهنگی ایران در حال حاضر یا در دوران گذشته اختصاص بدهم، مسائل نظری مرتبط با این حوزه را طرح کنم و اگر نیرو و توانی بماند زمینه‌هایی برای به راه انداختن یک رشته‌ی پژوهشی و آموزشی به نام «فرهنگ‌شناسی» در ایران فراهم آورم.

اصطلاح «سیاست فرهنگی» در آغاز به کار می‌رفت تا مجموعه‌ی اقدامهای دولت در حوزه‌ی فرهنگی و همچنین معنای آنها را بتوان تبیین و مشخص کرد. طبیعی است که هر دولتی نه تنها به قصد تأثیرگذاری در حوزه‌ی فرهنگ دست به دخالت می‌زند، گاهی هم با عدم مداخله و اجتناب کردن از هر عملی می‌تواند بر همین حوزه تأثیر بنهد. پس کوشش در فهم این هر دو جنبه می‌تواند ما را به درک نیت و غایت هدف دولت کمک برساند.

به این اعتبار، در واقع سیاست فرهنگی مجموعه‌ی پیچیده‌ای است از فعالیتهای گوناگون که به گونه‌ای ارگانیک و در یک ساختار بغرنج با هم ارتباط دارند. به بیان دیگر، این فعالیتها نباید الزاماً با هم ارتباط مکانیکی بیابند. در برخی از کشورها یک وزارت فرهنگ یا سازمانی با نامی مشابه وجود دارد که مسئولیت فعالیتهای فرهنگی دولت را برعهده دارد، ولی در کشورهایی دیگر همین فعالیتها به عهده‌ی دستگاههای گوناگون گذاشته می‌شود که هر یک مدیریت مستقل خود را دارند و فاقد ارتباط سازمانی‌اند. امکان دارد که در کشوری فقط یک مرکز سیاستگزاری فرهنگی وجود داشته باشد (مانند کوبا یا کشورهای سوسیالیستی پیش از دگرگونیهای اخیر) و در کشوری کار سیاستگزاری فرهنگی در دست مراکزهای مختلف ولی مکمل یکدیگر باشد (مانند بریتانیا یا آمریکا). در صورت نخست با تمرکز روبه‌رو هستیم و در صورت دوم با عدم تمرکز. در شکل متمرکز باز این امکان وجود دارد که عمل فرهنگی در اختیار یک سازمان یا چند سازمان قرار بگیرد که هر یک الگویی خاص به حساب می‌آیند. در شکل عدم تمرکز نیز می‌توان الگوهای مختلفی را مشاهده کرد. گاه عدم تمرکز می‌تواند به صورت سازمانی تجلی کند و گاه به صورت منطقه‌ای و گاهی هم به صورت رشته‌ی فعالیت. شکلهای دیگری هم وجود دارد که از ذکر همه‌ی آنها خودداری می‌کنیم. آنچه در این جا اهمیت دارد این است که ببینیم آیا در هر یک از این دو صورت یک نگرش کلی و ملی در حوزه‌ی فرهنگ و فعالیتهای فرهنگی جریان دارد یا پهنه‌ی فرهنگ دستخوش دیدها، سیاستها و اندیشه‌های متفاوت و حتی متناقض است. ممکن است تصور شود که در شکل متمرکز سیاستگزاری چگونه می‌توان از حضور سیاستهای متفاوت و حتی متناقض سخن گفت، در حالی که همه‌ی اندیشه‌ها از یک مرکز و از یک حوزه نشأت می‌گیرد. در واقع چنین امکانی وجود دارد. نخست آن که ممکن است مرکزیت واحد را گروههای مخالف یا دیگراندیش و ذی‌نفوذ در عمل قبول نکنند و خود به سیاستگزاریهای خاص و غیر رسمی دست بزنند. شکل دیگرش این است که گرچه در یک کشور به صورت ظاهر یک مرکز و حتی یک سازمان فرهنگی به سیاستگزاری و هدایت فعالیتها می‌پردازد، اما در

عمل مرکز‌های دیگری هم وجود دارند که هر یک سرگرم کار خود است و در عمل از سیاست مرکزی پیروی نمی‌کند.

اگر بخواهیم برای آن شکلی از تمرکز که در عمل باید حضور گروه‌های مخالف ذی‌نفوذ را تحمل کند مثالی بزنیم می‌توان از بسیاری از نظام‌های استبدادی نام برد که گرچه از نظر سیاسی پاجا هستند ولی از نظر فرهنگی دیگر مردمان اعتنایی به سیاستها و هشدارهای آنان نمی‌کنند. مثال چکسلواکی پیش از دگرگونیهای اخیر یا مورد آفریقای جنوبی و حتی همین کشور عراق در نزدیکی ما می‌تواند به فهم این الگو مدد برساند.

و اگر بخواهیم برای آن گونه از مرکزیت که در ضمن ناچار به تحمل مرکزهای دیگر هم هست مثالی بزنیم شاید مثال ایران یکی از بهترین نمونه‌های آن باشد. در واقع در ایران سیاستگزاری فرهنگی از سوی دولت انجام می‌گیرد و حتی یک دستگاه عمده، یعنی وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، مسئولیت اجرای این سیاست را به عهده دارد اما در عمل مرکزها و دستگاهها و سازمانهای مختلف یافت می‌شوند که هر یک سرگرم کار خود هستند و گاه متناقض با سیاست رسمی عمل می‌کنند. جالب آن که برخی از آنها از کمکهای رسمی دولتی بی‌بهره نیستند یا تنها به مدد همین کمکها روی پا ایستاده‌اند. مثال ایران آمیزه‌ای است از تمرکز و عدم تمرکز که بسته به مورد به سود این یا آن شکل می‌چرخد. در مورد ایران همه‌ی گروهها و سازمانها و مؤسسه‌های متمرکز و غیر متمرکز در واقع پیرو و هواخواه سیاست فرهنگی کلی و اسلامی‌اند، هر چند که در عمل هر یک از آن کل و از این اسلام تعبیر و معنای خاصی را ارائه می‌دهند. با این حال نباید، مورد ایران را با آن موردی که تمرکز به سبب دیگراندیشان ذی‌نفوذ قدرت اجرایی را از دست داده یکسان گرفت. البته، در مثال ایران مخالفان و دگراندیشان فرهنگی را هم نباید نادیده گرفت و از اهمیت حضور آنان غافل ماند. ولی آن چه ایران را از سایر الگوها یکسره متمایز می‌کند این است که از هر الگویی اندکی برداشت کرده است و معجون خاصی از کار در آمده است که باید آن را جداگانه سنجید و از آن جداگانه سخن گفت. به همین خاطر الگوی ایران شاید پیچیده‌تر و بغرنج‌تر از سایر الگوها به حساب آید. نکته‌ای دیگر که می‌تواند بررسی این وضعیت

را باز هم پیچیده‌تر سازد این است که در ایران همین دستگاه مرکزیت نیز برخوردار از وحدت نظر و رویه نیست و زاویه‌های گوناگون آن هماهنگی ندارند.

سیاست فرهنگی در واقع ادامه‌ی سیاست است با ابزار فرهنگی. روزگاری فون کلاو سویتس، نظریه‌پرداز نظامی پروس، سخنی داهیا نه گفت و جنگ را ادامه‌ی سیاست دانست اما با ابزاری دیگر. از سخن اوست که سود می‌جوییم و سیاست فرهنگی را به همان سان تعریف می‌کنیم. در اساس هر دولتی به همه‌ی حوزه‌های زندگی اجتماعی نظر دارد و می‌خواهد که این حوزه‌ها را بنا به میل خود، یا تا آن حد که می‌تواند مطابق شیوه‌ی خود، شکل دهد یا بر آنها تأثیر بگذارد. این وضع در طول تاریخ همواره مشاهده شده است و چیزی نیست که بخواهیم از آن به عنوان یک نوآوری سخن بگوییم. آن چه امروز را با گذشته متفاوت می‌کند وسعت عمل دولتها و گستره‌ی فعالیتهای فرهنگی است، به‌خصوص که تکنولوژی نوین فرهنگی بر امکانات پیشین چندین برابر افزوده است. در گذشته و حتی اکنون گروههایی از «روشنفکران» فکر می‌کردند و می‌کنند که سیاست فرهنگی چیزی است نکوهیدنی و سخن گفتن از آن یا روشن‌تر بگوییم سر و سامان دادن به آن یاری رساندن است به نظام حاکم. این طرز تفکر پیش از انقلاب اسلامی ۵۷ در ایران در بین این «روشنفکران» رواج بسیار داشت و البته از آن بدتر این می‌بود که کسی از این حد و راتر برود و به برنامه‌ریزی فرهنگی هم بپردازد. سیاست و برنامه‌ریزی فرهنگی برابر بود با مهار زدن بر زندگی فرهنگی به وسیله‌ی دولت. و این چیزی نبود که بتواند مقبول بیفتد. در واقع همان «روشنفکران» که این دخالت را می‌نکوهیدند از دخالت دولتهای سوسیالیستی در حوزه‌ی فرهنگ ستایش می‌کردند و رئالیسم سوسیالیستی را سخت رواج می‌دادند. از نظر اینان اگر دولت ماهیتی پذیرفتنی می‌داشت دخالتش عیبی نمی‌داشت اما نمی‌خواستند این حق را برای هر دولتی قائل شوند.

به راستی هم در تاریخ تا حال بیشترین دخالت را در حوزه‌ی فرهنگ دولتهایی داشته‌اند که از یک ایدئولوژی منسجم برخوردار بوده‌اند. وگرنه هر

حکومتی به اعتبار زور و قدرتی که به کار می‌بندد نمی‌تواند بر فرهنگ به همان اندازه تأثیر بگذارد. برای تأثیر گذاشتن باید، علاوه بر قدرت، برخوردار از یک نظام ارزشی مشخص و مدونی بود که کارگزاران و هواخواهان حکومت را همچون چراغ راهنما باشد و به یاری آن بتوان خودی را از بیگانه باز شناخت و با همان وسیله آن بیگانه را طرد کرد. نظامهای سیاسی برخوردار از ایدئولوژی در طول تاریخ به خصوص در قرن بیستم، دارای خصلت واحد و پیشینه‌ی یکسان نبوده‌اند. آن چه در بین آنها مشترک است همان خصلت بهره‌مند بودن از یک تفکر ایدئولوژیک است و گرنه در دیگر زمینه‌ها، چه سیاسی چه نظری، با هم وحدت ندارند و به یک شکل عمل نمی‌کنند.

آن گروه‌هایی که اصطلاحاً به عنوان «روشنفکر» شناخته شده‌اند در گذشته با هر نوع دخالت و اندیشه‌ی حکومت وقت در قلمرو فرهنگ ستیز می‌کردند و برنامه‌ریزیهای فرهنگی ناشی از آن سیاستها را هم به طور طبیعی مطرود جلوه می‌دادند. این گروه‌ها گرچه در اصل از نظر فرهنگی نمی‌بایست تفاوتی با رژیم گذشته داشته باشند، به خاطر مسائل سیاسی و دلتنگی نسبت به سستی مبهم، تظاهر به مخالفت با همه‌ی مظاهر فرهنگی آن وقت می‌کردند. بدین ترتیب بحث درباره‌ی سیاست و توسعه‌ی فرهنگی بحثی بود نامطبوع و اگر به ناچار در می‌گرفت به خاطر آن بود که حکومت را بنکوهند. این گروه‌ها در نتیجه قادر نمی‌بودند ساختار شکلگیری و طبیعت آن سیاست فرهنگی را درک کنند به خصوص که فقدان یک چارچوب تفکر ملی و مشترک موجب می‌شد که همه به خاطر عوامل سیاسی تمامیت ملی ایران را هم بی‌اهمیت بدانند و درباره‌ی آن تردید کنند. از آن جا که اساس تفکر این «روشنفکری» تغییر نیافته، حالا هم درباره‌ی نقش دولت در حوزه‌ی فرهنگی تصورات نادرست در سر می‌پرورانند.

خوب است در این جا یک نکته را روشن کنیم و آن این که سیاستگزاری فرهنگی یک چیز است و بررسی و پژوهش درباره‌ی سیاست فرهنگی چیزی دیگر. به نظر ما هر ساختار قدرت یا دولتی سیاست فرهنگی اعلام شده یا اعلام نشده‌ای را پی می‌گیرد که شناخت آن از ضروریات زندگی فرهنگی امروز است. این که بگوییم دولت نباید در فرهنگ دخالت بکند

همان قدر ناسنجیده است که بگوییم دولت باید پایش را از حوزه‌ی اقتصاد بیرون بکشد. اما این که بگوییم دولت چگونه باید دخالت بکند، به چه میزان در هر حوزه‌ای نظارت بکند، کجا حضور بیابد و کجا اجازه دهد امور فرهنگی سیر طبیعی خود را طی بکند و...، سخنی است علمی که نیاز به تحقیق و بررسی مداوم را مهم می‌داند زیرا که می‌خواهد با اتکاء به داده‌های مشخص، فکری را مطرح کند.

حال که پذیرفتیم هر دولتی و هر قدرتی، چه بخواهیم چه نخواهیم، از یک سیاست فرهنگی دلپذیر یا ناخوشایندی پیروی می‌کند، و حال که قبول داریم پژوهش و تحقیق راجع به سیاست فرهنگی یک ضرورت به شمار می‌آید، پس باز سعی می‌کنیم درباره‌ی معنای سیاست فرهنگی به تأمل بیشتر بپردازیم.

از هنگامی که یونسکو به ویژه در دهه‌ی شصت بحثهای مربوط به سیاست فرهنگی را به راه انداخت و نشستهای مرتبط با آن را برگزار کرد، هدفش این بود که دولتها را وادارد که به حوزه‌ی فرهنگ بیشتر توجه کنند و مقدار بیشتری از بودجه‌ی خود را وقف فرهنگ بکنند تا فرهنگ در دسترس همه‌ی مردمان قرار بگیرد. این که فرهنگ به چه معنا بود یا به چه معناست سخنی است دیگر که به موقع به آن خواهیم پرداخت. بنابر نظر کارشناسان کشورهای مختلف که در نشستهای یونسکو شرکت می‌کردند تأکید بر برنامه‌های فرهنگی در کشورها نه تنها به غنی‌تر کردن زندگی فرهنگی مردمان هر کشور منتهی می‌شد، بلکه می‌توانست در ژرفتر ساختن تفاهم بین‌المللی نیز مؤثر افتد. دست اندرکاران معتقد بودند که دولتها باید تجلیات فرهنگ نو را در اختیار بیشترین تعداد ممکن شهروندان خود قرار دهند، به حفظ سنتهای نیکو بپردازند و از انحصار ابزار و امکانات فرهنگی در اختیار گروه یا گروههای معینی جلوگیری کنند. دسترسی برابر به فرهنگ معنای تازه‌ای در بر دارد که با تفکر حاکم بر رشته‌ی انسان‌شناسی همخوانی نداشت.

بنابر نظر انسان‌شناسان همه‌ی مردم و همه‌ی گروههای اجتماعی و اصولاً هر جماعت و جامعه‌ای دارای فرهنگ است. هیچ جامعه‌ای نیست که بتوان آن را بی‌فرهنگ دانست. این نظر انسان‌شناسان که در آغاز پیش پا افتاده یا حتی بدیهی جلوه می‌کند دارای معنای ژرف و اهمیت تاریخی بسیار است.

هنگامی که اروپاییان به منظور گسترش بازرگانی و نفوذ خود به قاره‌های تازه رفتند و با اجتماعات دیگرگونه‌ای رو به رو گشتند پنداشتند که آن جماعات بهره‌ای از فرهنگ نبرده‌اند. فرهنگ از نظر اروپاییان همان چیزی بود که در قاره‌ی اروپا رواج داشت. بومیان به ویژه در قاره‌ی سیاه‌مردمانی می‌نمودند وحشی، بی‌فرهنگ که رفتارهایشان در نزد سیاحان و جهانگشایان جنون‌آمیز می‌نمود. جنون در آن هنگام معنای کلینیکی خاصی داشت که با برخی از هیجانات و حتی آیینهای بومیان در نگاه نخست مشابه بود. اروپاییان جهانگشا مردمانی بودند عادی و ماجراجو که در جامعه‌ی خود از نظر دانش در سطحی نازل قرار می‌گرفتند و انگیزه‌ی سودجویی بود که آنان را به راههای دوردست می‌کشاند. اینان نمی‌توانستند معنای آیینها و مراسم بومیان را بفهمند. در نزد این اروپاییان هر که مسیحی نبود بی‌مذهب بود و هر که چون آنان نمی‌زیست بی‌فرهنگ بود. همین داوریه‌های نادرست باعث شد که فرهیختگان اروپایی پس از مطالعات عمیق در جوامع ابتدایی دست به داوریه‌های دیگری بزنند تا از رواج اندیشه‌هایی که از جهانگشایی اروپایی بر می‌آمد و به تدریج با عنصر برتری نژادی نیز آمیخته می‌شد، و بدتر از همه حاصلش می‌توانست به نابودی موجه بومیان بینجامد، جلوگیری کنند. انسان‌شناسانی که به این راه رفتند در آن هنگام اندیشه‌هایی متهورانه می‌پراکندند حتی در برابر آن دسته از همکاران که عملشان هماوایی نزدیک با جهانگشایی بورژوازی داشت. انسان‌شناسی با آن که خود علمی بود برآمده از نظام گسترده‌ی استعماری و در آغاز وسیله‌ای بود برای فهم جوامع دیگر به منظور تسلط بر آنها، با این حال مانند هر رشته‌ی علمی از دستاوردهای خود تأثیر پذیرفت و خود نیز دچار تحول گشت.

پس این نظر انسان‌شناسان که همه‌ی جماعات دارای فرهنگ هستند نه تنها سخنی است درست بلکه، چنان که دیدیم، در آغاز حتی نظری بوده است دوران ساز. اما همین نظر برای منظوری که ما در این نوشته داریم نظری است نارسا، حتی به اعتباری بازدارنده. اگر بگوییم مردمان همه فرهنگ دارند پس دیگر وظیفه‌ای پدیدار نمی‌گردد برای برخوردار شدن از فرهنگ یا فرهنگ بیشتر. آن چه سیاست فرهنگی می‌خواهد این است که فرهنگ توسعه بیابد و

در دسترس همگان به یکسان قرار بگیرد، در حالی که انسان‌شناسی، به یک اعتبار، برای این کارگزیری نمی‌شناسد.

نظر انسان‌شناسان آغازین برای این که جلو و حشیگری کشورگشایان را بگیرند نظری بود درست، اما این نظر نمی‌توانست پدیده‌ی تحول یا به اصطلاح دگرگونی فرهنگی را توضیح بدهد. حوزه‌ای از انسان‌شناسی آن قدر به موضوع کار خود، یعنی بررسی جوامع ابتدایی، دلبسته بود که نمی‌خواست این جوامع تغییر یابند. برای آنان همه‌ی آن چه ابتدایی می‌نمود عزیز و گران قدر بود زیرا که هم موضوع مطالعه‌ی آنان بود و هم آن که چیزی بود متفاوت از آن چه داشتند. به خصوص، همین تفاوت و غریب بودن باعث می‌شد که آنان به حفظ ساختار آن جوامع دلبستگی نشان دهند.

رویارویی جوامع ساده با نمایندگان جوامع پیچیده و آشنایی با دست‌افزارهای پیشرفته‌ی آنان خود به خود میل به دگرگونی را در جوامع آغازین ایجاد کرد و به تدریج، بر اثر آشنایی بیشتر با زیست‌های متفاوت، به آن دامن زد. این یک سوی قضیه بود. سوی دیگر قضیه این بود که جهانگشایان برای آن که بتوانند به داد و ستد بیشتر بپردازند ناچار بودند در قاره‌های تازه مکشوف تغییراتی بدهند تا هم سود بیشتر ببرند و هم امکانات زیست برای خود فراهم کنند. اینها و بسیاری چیزهای دیگر ساخت جوامع ابتدایی را به هم ریخت، تمایل به دگرگونی را شدت بخشید و گرایش به برخورداری شدن از رفاه و فرهنگ تازه را نیرومند ساخت. این فرهنگ تازه مظاهر و تجلیاتی داشت که در اختیار جامعه‌ی پیشین، جامعه‌ی اولیه، جامعه‌ی کهن، جامعه‌ی ابتدایی، جامعه‌ی سنتی یا هر نام دیگری که بخواهید بر آن بگذارید نبود. پس انسان‌شناسی ناچار شد به موضوع دگرگونی اجتماعی و فرهنگی بپردازد و آن را در حوزه‌ی کنجکاویهای خود جای دهد.

رفتار انسان‌شناسان و اصولاً کسانی که خواستار حفظ جامعه‌ی سنتی بودند، گرچه در آغاز در برابر استعمار جنبه‌ای پیشرو داشت، اما بعد به صورت نوعی مقاومت ارتجاعی درآمد. برای آن که این رفتار را بفهمیم خوب است در تاریخ معاصر ایران به مثال اسکان عشایر اشاره کنیم. عشایر ایران در آغاز قرن شمس‌ی حاضر نیرویی بودند کمابیش تأثیرپذیر

از سیاست‌های بیگانه و ساختاری داشتند ابتدایی. رؤسای عشایر در حوزه‌ی نفوذ خود قدرت مطلق داشتند، با زیردستان هر گونه که می‌خواستند عمل می‌کردند و از همه مهم‌تر آن‌که در برابر ایجاد یک دولت مرکزی که از هر نظر برای حفظ ایران اهمیت می‌داشت مقاومت می‌ورزیدند. با این حال وقتی دولت مرکزی می‌رفت که شکل بگیرد و سدهای پیش پای خود را از میان بردارد و در داخل و در سراسر کشور نظامی مرتبط و متحد برپا سازد بسیاری از سیاستمداران، روشنفکران، سازمان‌های سیاسی و سپس دانشگاهیان این عمل را نکوهیدند و حتی تاریخنگاری متعارف ایران از آن به عنوان یک فاجعه و جنایت یاد کرد. چنین نگرشهایی به خصوص در آغاز انقلاب ۵۷ قوت گرفت و هنوز هم ادامه دارد. پیش از انقلاب بودند انسان‌شناسان، جامعه‌شناسان، مورخان و دانشگاهیانی که هر گونه دخالت دولت را به منظور اسکان عشایر انتقاد می‌کردند و صریح و آشکار خواستار حفظ ظاهر و باطن جامعه‌ی عشایری بودند. «روشنفکری» متعارف ایرانی نه تنها در عمل، هر چند نامنسجم و اغلب متناقض، از این جامعه‌ی عشایری به دفاع بر می‌خاست بلکه می‌کوشید برای مبارزه علیه حکومت وقت در وجود سران عشایر متحدانی برای خود بیابد و با بسیج مسلحانه‌ی عشایر، یعنی عقب‌افتاده‌ترین نیروهای مولده‌ی جامعه، جنگ چریکی به راه اندازد و به اصطلاح مرفقی‌ترین شکل تولید را بر سر کار بیاورد. تمایل روشنفکری چپ به وحدت با نیروهای واپس‌مانده‌ی جامعه، دفاع از شکل‌های عقب‌مانده‌ی حیات اجتماعی و در واقع مقاومت در برابر مظاهر عصر جدید در ضمن بیانگر نوعی دل‌تنگی این روشنفکری برای گذشته و شیوه‌های ساده‌تر زیست است. از نظر تاریخی جالب توجه است که هسته‌های فکری و اصلی بزرگترین تشکلهای مخالفت با حکومت از اوایل قرن شمس حاضر در وجود دانش‌اندوختگان و روشنفکران قاجاری شکل می‌گیرد یا از آنان تأثیر می‌پذیرد. بزرگترین تشکل چپ پس از شهریور بیست نیز با حضور و تحت تأثیر شاهزادگان و روشنفکران قاجاری که امید به بازگشت در دلشان شعله‌ور بود پدیدار می‌شود. در همین حال باز از نظر تاریخی مهم است که قاجاریان که برای بقای خود از روسیه تضمین می‌گیرند زمینه ساز تشکلهای

چپ هم می‌شوند. عوامل دیگر را نمی‌خواهیم در این مورد نادیده بگیریم، فقط می‌خواهیم به این یک عامل هم توجه بدهیم. باری، هدف ما در این جا فقط باز نمودن نوعی دلبستگی مبهم به فرهنگهای سنتی است و مقاومت در برابر تغییر. مثال دیگر در این جا مقاومتی است که آن «روشنفکری» و بخشی از قشر دانشگاهی ما در برابر تغییر در ساخت کشاورزی سنتی ایران می‌کرد و از حفظ روستاها و شیوه‌های کشاورزی قدیم سخت به دفاع برمی‌خاست. قنات که نوعی نماد رومانتیک کشاورزی ایران شده بود و در بسیاری از جاها عملاً دیگر نقشی نداشت چنان ستوده می‌شد که هنوز به عنوان تنها راه نجات از بی‌آبی معرفی می‌گشت.

اینها و بسیاری نمونه‌های دیگر از تاریخ معاصر ایران نمایانگر مقاومت در برابر تغییر است. (امیدوارم این توضیحات ابتدایی راه به بدفهمی باز نکنند. ما قصد نداریم هیچ حکومتی را ستایش یا نکوهش کنیم. قصد ما این است که با مثالهای مشخص موضوع کار خود را روشن سازیم.) ما می‌خواهیم نشان دهیم که گاه کسانی حتی اگر نیت خیر هم داشته باشند ممکن است به آسانی به سبب غم و اندوه مبهمی که در دلشان برای گذشته و سنت جان می‌گیرد به دام اندیشه‌ها و عنصرهای واپس مانده‌ی تاریخی بیفتند.

سیاست فرهنگی نمی‌گوید که مردم فرهنگ ندارند بلکه می‌خواهد بیشترین امکانات فرهنگی را در دسترس بیشترین مردمان قرار دهد. به همین خاطر از دولت که نماینده‌ی قدرت در جامعه و تبلور اراده‌ی مردم یک سرزمین است یا دست کم باید باشد انتظار دارد که زمینه‌های دسترسی مردم را به فرهنگ فراهم آورد. این که دولت این کار را با سلامت انجام می‌دهد یا نه، این که دولت با این عمل خود به خلاقیت فرهنگی مدد می‌رساند یا نه، این که دولت فقط تبدیل به یک مکانیسم نظارت می‌شود یا زمینه ساز آفرینشهای فرهنگی، اینها و بسیاری مسائل دیگر چیزهایی هستند که باید در جای خود از آنها سخن گفت.

۴. گفتارهایی درباره‌ی سیاست و توسعه‌ی فرهنگی (۲)

سیاست فرهنگی در اساس سیاستی است ملی. یعنی سیاستی است که یک کشور خاص در پیش می‌گیرد و می‌کوشد در قلمرو سیاسی و فرهنگی خود

آن را جا بیندازد. طبیعی است که هر سیاست ملی به حوزه‌ی پیرامونی خود و اصولاً پیوندهای خود در جهان دلبستگی‌هایی دارد و بی‌تردید خواهان تأثیرگذاری بر رویدادهایی است که وراسوی مرزهایش شکل می‌گیرد و جریان می‌یابد. وقتی سخن از یک سیاست ملی فرهنگی می‌رود ممکن است برخی تصور کنند که چنین سیاستی الزاماً محدود و محصور است به کشوری معین که هیچ علاقه‌ای به خارج از محدوده‌ی خود ندارد. برخی نیز فکر می‌کنند که یک سیاست ملی تنها هنگامی به محدوده‌ی بیرونی خود نگاه می‌افکند که بخواهد بر آن چیره شود یا آن را از میان بردارد. چنین سیاستی را عظمت‌طلبانه می‌نامند و آن را می‌نکوهند. حقیقت این است که داوریهایی چنین کلی با واقعیت تطبیق نمی‌کند.

یک سیاست ملی، به خصوص یک سیاست ملی فرهنگی، به چند علت می‌تواند به حوزه‌ی پیرامونی خود علاقه نشان دهد، وراتر از آن، احساس دلبستگی پایدار داشته باشد. گاه ممکن است این دلبستگی با واحدهای فرهنگی همجوار تجلی بیابد و گاه ممکن است در کشش به واحدهای فرهنگی دورتر از مرزها جلوه گر شود. مثلاً اگر کشوری چون ایران را در نظر بگیریم می‌بینیم که این کشور به سبب مرزهای طبیعی و تحمیلی در طول تاریخ، پیوندهای فرهنگی ژرفی با کشورهای همجوار خود دارد که هم به شکل جماعات فرهنگی معین رخ می‌کند و هم به صورت حوزه‌ی فرهنگی گسترده. ایران هم با کردان در عراق و ترکیه و... پیوستگی دارد، هم با شیعیان در این کشورها و هم با حوزه‌ی زبان و فرهنگ فارسی و ایرانی از افغانستان گرفته به بالا. اینها را ما علائق پیوسته می‌نامیم. اما وقتی از دلبستگی ایران به گروه‌های ایرانی در آمریکا و اروپا صحبت می‌کنیم یا علاقه‌ی ایران به سرنوشت فارسی‌زبانان در چین یا شیعیان و مسلمانان در آسیای دور و در آفریقا و جز اینها، آن را علاقه‌های ایران و دلبستگی‌های این کشور به حوزه‌های دورتر از مرزهایش می‌شناسیم که به نوبه‌ی خود از اهمیت برخوردارند. این علاقه می‌تواند حتی به صورت میل به یادگیری یا نمونه‌برداری از فرهنگی غیر خویشاوند تجلی کند. مانند تمایل ایرانیان به غرب در انقلاب مشروطیت یا گسیل فرزندان خود به اروپا، هر چند گاه

غلو آمیز، به دانش‌اندوزی در آن خطه.

خلاصه آن که فرهنگ ملی، فرهنگی محصور و تنگ‌نظرانه نیست یا درست‌تر آن که بگوییم نباید باشد. مثال دیگری را در نظر بیاورید. یک کشور آمریکای لاتین از چند جهت وابسته است. اول به کشورهای آمریکای لاتین. دوم به سرزمین مادر که در هیأت اسپانیا یا پرتغال تظاهر می‌کند. سوم به حوزه‌ی مسیحیت که حوزه‌ی فرهنگی بسیار گسترده‌تری است. و بالاخره به کشور - قاره‌ی ایالات متحده‌ی آمریکا که نقشی سرنوشت‌ساز در امور آمریکای لاتین بازی می‌کند. وابستگی‌های دیگرش جنبه‌ی عام و در همان حال فرعی دارند که از آنها در این جا حرف نمی‌زنیم.

منظورمان نخست این بود که نشان دهیم سیاست فرهنگی همواره سیاستی است ملی که نظام فرهنگی و سیاسی یک کشور آن را طراحی می‌کند و به اجرا در می‌آورد؛ قصدمان، دوم، این بود که بگوییم سیاست ملی فرهنگی نه الزاماً باید تنگ‌نظرانه طراحی شود و نه آن که الزاماً سیاستی است عظمت‌طلبانه. سیاست ملی فرهنگی را مانند هر سیاست دیگری می‌توان واقع‌بینانه طراحی کرد یا تخیلی یا به گونه‌های دیگر که به همه‌ی آنها به موقع خواهیم پرداخت.

حال که سیاست فرهنگی در اساس دارای خصلتی است ملی، خوب است این نکته را نیز بیفزاییم که بسته به ساختار سیاسی هر کشور ممکن است خرده‌فرهنگها، گروهها و سازمانهای سیاسی نیز دارای سیاستهای فرهنگی خاص خود باشند. این سیاستها ممکن است در بخشهایی با سیاست ملی فرهنگی همخوانی داشته باشد، از اساس در تضاد با آن قرار بگیرد یا یکسره به صورت بازتاب همان سیاست ملی در گوشه‌ای یا در حوزه‌ای از کشور تجلی پیدا کند. به این باب نیز جداگانه خواهیم پرداخت. فعلاً ما با مسائل مربوط به سیاست فرهنگی دولت، یعنی نظام سیاسی سر و کار داریم که در وجود قدرت حاکم تجلی می‌یابد.

مطالعه‌ی سیاست ملی فرهنگی ایجاب می‌کند که ما به شناسایی نمایشها و هدفهای دستگاههای حکومت بپردازیم، طرحهایی را که این دستگاهها به اجرا در می‌آورند مشخص و تجزیه و تحلیل کنیم و شیوه‌ی به اجرا در آمدن

این طرح‌ها و دگرگونی‌هایی را که در آنها روی می‌دهد بررسی کنیم. در بررسی علمی هر سیاست فرهنگی‌ای باید به دو عامل که مکمل یکدیگر نیز هستند توجه کرد. نخست آن که باید ببینیم عنصرهای سازنده‌ی یک سیاست فرهنگی چیست؛ یعنی غایتها و هدفها، ابزار و منابع به کار گرفته شده و نوع فعالیت‌های به کار بسته شده کدامند. در مرحله‌ی بعد باید بکوشیم ثمره‌ها و بازده‌ها را بسنجیم و ببینیم سیاست‌های به کار بسته شده چه نتیجه‌هایی به بار آورده است. این نوع از پژوهش به اصطلاح پژوهش پسینی است، یعنی که پس از به کار بسته شدن سیاست‌ها به سنجش اثرهای بر آمده از این سیاست‌ها علاقه نشان می‌دهد. در ضمن در همین جا پژوهشگر باید بکوشد بفهمد که در میان دگرگونی‌ها و تغییرهای پدیدار شده کدام یک حاصل سیاست‌های به اجرا در آمده‌اند و کدام یک منشأ بیرونی دارند. این نوع از پژوهش که دربرگیرنده‌ی دو جنبه‌ی کیفی و کمی است از نظر روش‌شناسی بغرنج و پیچیده است، به خصوص که باید در نظر داشت این دو مرحله در عمل آن گونه که در حوزه‌ی نظری دیدیم از هم جدا نیستند. در آینده از این موضوع و از روش‌شناسی سخن خواهیم گفت.

در آغاز هنگامی که مباحثی زیر عنوان سیاست فرهنگی عنوان می‌گشت منظور توسعه‌ی فعالیت‌های فرهنگی و هنری به معنای متعارف آن بود. بعد به مسئله‌ی هویت فرهنگی و سرانجام به مسئله‌ی فرهنگ توسعه توجه شد. مسائل مربوط به حوزه‌ی نخست را می‌توان به دست یک یا چند دستگاه سپرد و از آنها انتظار داشت که برنامه‌ها و طرح‌های درازمدت یا کوتاه مدت تهیه کنند و به اجرا در آورند. اما آن چه مربوط به هویت فرهنگی یا فرهنگ توسعه می‌شود چیزی است که باید به عنوان جوهر سیاست‌های ملی یک کشور در آید و در همه‌ی فعالیت‌های اقتصادی و اجتماعی بازتاب پیدا کند تا تحقق آنها در یک دوره‌ی زمانی درازمدت امکان‌پذیر شود. نکته‌ای که باید در این جا افزود این است که سیاست ملی فرهنگی یک کشور در واقع سیاستی است جامع که نه تنها همه‌ی حوزه‌های یاد شده را در بر می‌گیرد، بلکه ناظر به حفظ تمامیت یک فرهنگ ملی است. در مورد کشورهایی چون ایران که عمل و اثر فرهنگی گسترده‌تری، وراسوی مرزهای سیاسی کنونی‌شان، داشته‌اند به

مسائل مهمی چون پاسداری از یک حوزه‌ی فرهنگی باستانی و پویانیز توجه می‌کند. به همین خاطر، سیاست ملی فرهنگی جوهر اساسی تمامی سیاست ملی باید باشد و سیاست‌گذاری کشور باید زمینه‌هایی فراهم آورد تا حوزه‌ی یاد شده بتواند در جهان پیچیده‌ی کنونی با برخورداری از امنیت فرهنگی به حیات خود به گونه‌ای آفریننده، خلاق و پویا ادامه بدهد.

به هر حال برای آن که بتوان به بررسی علمی و مشخصی راجع به سیاست فرهنگی دست زد لازم می‌آید که حوزه و محدوده‌ی این سیاست را مشخص ساخت. روشن ساخت که چه چیزهایی مستقیم به حوزه‌ی این سیاست ارتباط پیدا می‌کنند، چه چیزهایی جنبه‌ی مشترک یا به اصطلاح میان رشته‌ای دارند و چه چیزهایی بر اثر فعالیت‌هایی که در رشته‌های دیگر صورت می‌گیرد بر سیاست فرهنگی تأثیر می‌گذارد. روشن ساختن محدوده‌ی بررسی، کار آسانی نیست، هم به سبب طبیعت موضوع و هم به خصوص در کشورهایی چون ایران که هنوز بسیاری از فعالیت‌ها دارای حوزه‌ی اداری و سازمانی مشخصی نیستند و حتی قانونگذاری نتوانسته از تداخل و تکرار بکاهد و مرزهای استواری برقرار سازد این جریان دشوارتر می‌شود. حتی کشورهای اروپایی هم که در این زمینه بیشتر تجربه دارند و به هر حال با مرزبندی‌های اداری روشن‌تری به فعالیت می‌پردازند در این حوزه از تداخل و تکرار مصون نمانده‌اند. گاهی وقتها نه تنها میان وزارتخانه‌های فرهنگ و امور اجتماعی تداخل و رقابت صورت می‌گیرد و بر سر اقدام به فعالیت یا تعریف میدانی از فعالیت‌ها اختلاف و رقابت پدیدار می‌گردد، بلکه تداخل و دوباره کاری میان دستگاه‌های فرهنگی و وزارت خارجه که به نوعی خود را مسئول کلیه‌ی امور و راسوی مرزها می‌داند به آسانی مشاهده می‌شود. از این رو تعریف حوزه‌ی سیاست فرهنگی اغلب با دشواری روبه‌رو می‌شود. تنها راه این است که با بررسی مداوم همواره حوزه‌ی پژوهش را روشن ساخت، به بحث گذاشت و دوباره به مرزبندی دست زد. در همین حال نباید از یاد برد که حتی هنگامی که مرزهای موضوعی حوزه‌ی سیاست فرهنگی مشخص شد باز باید بر اثر تحول رویدادهای ملی و جهانی و به ویژه بر اثر تکامل تکنولوژی، نرمش به خرج داد و پذیرای موضوعهای تازه بود تا میدان

پژوهش علمی سیاست فرهنگی دستخوش جمود و واقع‌گریزی نشود. در این جا یک معضل روش‌شناختی پدیدار می‌گردد. وقتی که ما می‌گوییم سیاست فرهنگی سیاستی است ملی، در عمل به معنای آن خواهد بود که این سیاست از کشوری به کشور دیگر تغییر می‌یابد و در هر کشوری با توجه به شرایط آن کشور شکل می‌گیرد. در این حالت آیا باز می‌توان از عملی بودن پژوهشهای مرتبط با سیاست فرهنگی سخن گفت؟ آیا موضوعی که از حوزه‌ای به حوزه‌ی دیگر تغییر می‌یابد می‌تواند مبنای یک رشته‌ی علمی یا دست‌کم تشکیل‌دهنده‌ی بخشی از این رشته‌ی علمی بشود؟

در واقع همه‌ی حوزه‌های علوم انسانی با مسائل مشابهی دست به گریباندند. وقتی ما صحبت از سیاست می‌کنیم البته به موضوعها و مسائل نظری کلی توجه داریم، ولی در عمل همواره سیاست چیزی است مشخص که در جایی مشخص یعنی کشوری معین تحقق می‌یابد. در حوزه‌ی جامعه‌شناسی نیز وضع به همین سان است. ما هم بحثهای نظری کلی داریم و هم در عمل پژوهش با جامعه‌ای خاص سر و کار پیدا می‌کنیم. در موضوع سیاست فرهنگی نیز با همین موقعیت رو به رو هستیم. گرچه همواره از سیاست فرهنگی به عنوان یک موضوع علمی سخن می‌گوییم که در واقع از نظر ما بخشی از رشته‌ی جامع فرهنگ‌شناسی را می‌سازد و در مجموع این گفتارها قصد داریم به آن دست پیدا کنیم، ولی در حوزه‌ی پژوهش و در عمل همواره با سیاست فرهنگی معینی رو به رو هستیم که در جایی معین به واقعیت پیوسته است. امکان دارد که این سیاست آثار برون مرزی و جهانی هم بیابد، اما این گسترش ناقض سخن ما نیست.

به هر حال، از این مبانی نظری که بگذریم هر تحلیل‌گری باید بتواند برای درک معنای یک سیاست حکومتی در زمینه‌ی فرهنگ، ابزار و وسایل خاص پیدا کند و در همان حال با بهره‌گیری از روش‌شناسی خاصی اجزاء یک سیاست فرهنگی را بشکافد و از راه این تجزیه به درک معنای هر جزء و سپس کل این سیاست دست پیدا کند. مثلاً در گزارشی درباره‌ی سیاست فرهنگی در فرانسه می‌خوانیم که یک تحلیل‌گر می‌تواند سیاست یک حکومت خاص را در حوزه‌ی فرهنگ به بخشهای گوناگون تقسیم کند و هر

بخش را موضوع بررسی جداگانه‌ای قرار بدهد: نمایش، موسیقی، باله، ادبیات، هنرهای تجسمی، معماری، سینما، خلاقیت‌های رادیویی و تلویزیونی و جز آن. طبیعی است که ناروشن بودن مرزهای رشته‌های هنری و تکامل تکنیک (فن‌آوری) تقسیم‌بندیهای سنتی را بر هم می‌زند.

بخش بندی دیگری که امکان دارد این است که اقدامها و دخالت‌های دولت را در ارتباط با هدف‌های اساسی سیاست فرهنگی مورد بررسی قرار داد. هدف‌هایی مانند حفظ میراث، حمایت از هنرمندان خلاق، آموزش حرفه‌ای هنرمندان، اشاعه‌ی فعالیتهای فرهنگی برای عموم مردم، توسعه‌ی مبادلات فرهنگی بین‌المللی، پژوهش و حوزه‌هایی مشابه این حوزه‌ها. یا مثلاً به طور خاص در مورد ایران می‌توان از حفظ و بالندگی قلمرو فرهنگ ایرانی سخن گفت.

این شیوه‌ی پژوهش درباره‌ی سیاست فرهنگی فوایدی در بر دارد. بدین وسیله می‌توان بر غنا و ژرفای مطالعات بخشی افزود. در عین حال این شیوه دشواریهایی هم در بر دارد. برخی از آنها ناشی از این امر است که می‌توان به شیوه‌های گوناگون کارکردهای سیاست فرهنگی را طبقه‌بندی کرد. بررسی دقیق واقعیتها، از سوی دیگر، نشان می‌دهد که گاهی وقتها دشوار یا حتی ناممکن است که بتوان یک اقدام مشخص را که به وسیله‌ی دولت صورت می‌گیرد به روشنی وابسته به یک کارکرد معین ساخت. مثلاً سیاست‌هایی که در برخی کشورها و حتی ایران در حوزه‌ی سینما یا کتاب انجام می‌گیرد، نشان می‌دهد که کارکردهای «خلاقیت»، «اشاعه» و «حمایت از یک حوزه‌ی سراسری فعالیتها» با همدیگر ارتباط نزدیک و تداخل دارند و به یکدیگر وابسته‌اند. و فراتر از همه‌ی اینها باید به کارکرد نظارت و ممیزی نیز توجه داشت که گاه بر همه چیز اثر می‌نهد و به صورت داور نهایی تجلی می‌کند.

فعالیت‌های حوزه‌ی سیاست فرهنگی را به گونه‌ای دیگر نیز می‌توان بخش‌بندی کرد و بر اساس نقش بازیگران، یعنی مجریان سیاست فرهنگی، به بررسی پرداخت. در فرانسه آمده‌اند و نقش مسئولان مدیریتهای مرکزی وزارت فرهنگ، دستگاه‌های بزرگ دولتی مرتبط با فعالیت‌های فرهنگی و دستگاه‌های ایالتی را بررسی کرده‌اند. از این گذشته، به نقش مردان و زنانی که

در استانها و واحدهای کوچکتر امور فرهنگی را در دست دارند توجه کرده‌اند. حتی کسانی که در سازمانهای غیر دولتی فعالیت می‌کنند و همچنین نمایندگان سازمانهای حرفه‌ای از نظر پژوهشگران دور نمانده‌اند و به عنوان بازیگران حوزه‌ی سیاست فرهنگی دارای اهمیت هستند. در ایران ولی موضوع پیچیده‌تر است، به خصوص که نهاد مذهب میل دارد بر همه‌ی امور فرهنگی نظارت کند یا دست کم از طریق کارگزاران مورد اعتماد خود این امور را هدایت کند. در سوی دیگر، دولت قرار دارد که هر چند مذهبی است اما به هر حال وظیفه‌ای قانونی هم دارد و فرض بر این است که باید طبق قانون رفتار کند. در وضع کنونی، بخش غیر دولتی فرهنگی سخت ضعیف است و عامل عمده‌ای در حیات فرهنگی کشور به حساب نمی‌آید. دولت نه تنها در حوزه‌ی رادیو و تلویزیون با انحصار مطلق عمل می‌کند، بلکه در حوزه‌ی هنرهای نمایشی هم تصمیم‌گیرنده‌ی نهایی و مطلق به حساب می‌آید. در بسیاری از زمینه‌ها هم که دولت نقش انحصاری ندارد به نحوی عمل می‌کند که بخش غیر دولتی نتواند به عنوان یک عامل مستقل بر حوزه‌ی خود تأثیر بگذارد. مثلاً در مورد کتاب، به دلایل گوناگون، ناشران غیر دولتی وابسته به تصمیمات اقتصادی دولت بوده‌اند. تصمیماتی مانند بهای کاغذ و جز اینها. البته در این حوزه نظارت سیاسی نقش عمده‌ای داشته است. دستگاههای وابسته به دولت و متأثر از سیاستهای دولت در ایران گاه به حدی نیرومند هستند که خود مقوله‌ای جداگانه‌اند. هم اکنون دستگاههایی وجود دارند که هر یک فعالیتهای گسترده‌ای در امتداد فعالیتهای دولت انجام می‌دهند. با این حال، به سبب برخوردار نبودن از یک سیاست منظم اجرایی فرهنگی و ناآشنا بودن با ابزار برنامه‌ریزی و از همه مهمتر تمایل به ایجاد نوعی امیرنشینهای فرهنگی، همین سازمانها اغلب ناهماهنگ و حتی متضاد عمل می‌کنند. به هر حال، بررسی نقش کارگزاران سیاست فرهنگی در ایران موضوعی است بس پیچیده که باید در جای خود به آن پرداخت. آن چه مهم است این است که چنین مطالعه‌ای به رفتار نقش آفرینان سیاست فرهنگی توجه دارد. درست است که هر حکومتی سیاستی را اعلام می‌دارد و به این ترتیب دلبستگیهای خود را به نوعی نگرش فرهنگی نشان می‌دهد، اما بین اعلام یک سیاست و

اجرای آن فاصله‌ای زیاد وجود دارد. طبیعی است که هر حکومتی با نوع کارگزاری که انتخاب می‌کند جلوه‌ی عملی سیاست خود را می‌نمایاند. مجریان حکومت اگر در سطح فرهنگی نازلی باشند، یا کسانی باشند که تنها علائق اداری آنان را به سوی فرهنگ بکشاند، یا به سبب تمایل حکومت به نظارت با توجه به این معیار برگزیده شوند یا از همه مهمتر افرادی نباشند که بخواهند در جامعه‌ی فرهنگی نامی از خود به یادگار بگذارند و کمترین ارتباطی با جامعه‌ی فرهنگی نداشته باشند، آنگاه به اشاعه‌ی سیاستهایی ناسالم خواهند پرداخت حتی اگر سیاستهای اعلام شده سیما و سیرتی متفاوت عرضه کند. از اینها که بگذریم، روابط کارگزاران و مجریان فرهنگی با یکدیگر، میزان تحمل دگراندیشان، انگیزه‌های آنان و جز آن به ما امکان می‌دهد که فرایند شکل‌گیری فعالیتهای مربوط به سیاست فرهنگی را درک کنیم و ببینیم که این فعالیتها چگونه در عمل به اجرا در می‌آیند. برای ما در ضمن مهم است که بدانیم یک سیاست فرهنگی و مجریان آن با تضادها، با موانع چگونه مواجه می‌شوند و به جریانهای مختلف فرهنگی تا چه حد میدان می‌دهند.

طبیعی است که اگر سیاست فرهنگی یک کشور بر مبنای فرهنگ و مصلحت ملی آن کشور پایه‌گذاری شود حوزه‌ی عمل گسترده‌تری خواهد داشت تا آن که بر مبنای یک نظام ایدئولوژیک شکل بگیرد. فرهنگ و مصلحت ملی هر کشور حوزه‌ای است گشوده برای پذیرش اندیشه‌های گوناگون. تنها محدودیتی که دارد این است که می‌خواهد موجودیت خود را حفظ کند و این تمایل چیزی است طبیعی برای هر موجود زنده. چنان چه یک موجود زنده نخواهد تمامیت خود را پاس بدارد در آن صورت دیگر سخن راندن از هر سیاستی غیر ضرور می‌نماید. ما تا وقتی صحبت از اتخاذ یک سیاست ملی فرهنگی می‌کنیم که موجود زنده، یعنی کشور، بخواهد خود را حفظ کند و برای خود در جهان و در برابر دیگر موجودات زنده شأنی قائل باشد. در حوزه‌ی سیاست فرهنگی نه تنها مهم است که موجود زنده یعنی فرهنگ ملی برای بقاء خود دست به کوشش و فعالیت بزند، بلکه و راتر از آن باید زمینه‌هایی را فراهم آورد که به بالندگی و رشدش نیز میدان بدهد. اگر

موجودی فقط بخواهد خود را حفظ کند و به رشد و توسعه‌ی خود بی‌توجه بماند امکان دارد که به علت نیرومند شدن دیگران حتی توانایی نگاهداری خود را هم از دست بدهد. البته یک موجود بالنده باید بتواند از تجربه‌ها و دستاوردهای دیگر موجودات بهره بگیرد و آنها را به سود خود به جریان بیندازد و در حوزه‌ی فرهنگی خود، آن تجربه‌ها و اندیشه‌ها و دستاوردها را به کار بگیرد و با بازاندیشی حتی بر غنا و ژرفای آنها بیفزاید. این جریان پیچیده در برابر هر سیاست فرهنگی پویایی، یعنی در برابر هر فرهنگ ملی اندیشنده‌ای، قرار دارد و به ویژه در جهان کنونی نمی‌توان از آن روی گرداند. بر عکس، کسانی که فرهنگ ملی را نادیده می‌گیرند و تصور می‌کنند که فرهنگ ملی افق تنگی به بار می‌آورد، اغلب گرفتار تخیلات جهان وطنی می‌شوند. تخیلاتی که به اضمحلال واحد ملی می‌انجامد، یعنی به امحاء خودشان. یا به خیال آن که به دانش حتمی و قطعی دست یافته‌اند پوششی ایدئولوژیک بر می‌گزینند که در نهایت به تاریک‌اندیشی می‌انجامد و قدرت عمل را از آنان سلب می‌کند، یا دوری‌گزینی از واقعیتها را به صورت بخشی تفکیک‌ناپذیر از حیات آنان در می‌آورد. ایدئولوژی یعنی شعور کاذب، یعنی نظام بسته‌ی از پیش اندیشیده‌ای که نیاز به آزمون و خطا ندارد. از همه‌ی حقیقتها از پیش آگاه است و راه‌حلهای و جستجوهای تازه را نمی‌پذیرد. هر تردید و انتقادی را ضربه‌ای به کل پیکره‌ی خود می‌داند و آن را عملی دشمنانه تلقی می‌کند. به همین سبب هنگامی که نظام سیاست فرهنگی کشوری بر پایه‌ی نظام بسته‌ی ایدئولوژیک شکل می‌گیرد خود به خود از واقعیت می‌گریزد و پندارهای خود را به جای واقعیت می‌نشاند. چنین روشی می‌تواند از نظر روانی به حد خطرناکی برسد و حتی به بهای موجودیت کل نظام تمام شود و هستی یک فرهنگ و تمدن را به مخاطره بیندازد. ایدئولوژی، در عین حال، می‌تواند پوششی ظاهری بشود برای یک سیاست ملی. در این صورت ایدئولوژی نقشی متفاوت از آن چه آمد بازی می‌کند. با این حال به سبب خصلت بسته بودن خود همچنان زیانبار و گمراه‌کننده عمل خواهد کرد و هر چند از حفظ پیکره‌ی اصلی خود غفلت نخواهد کرد، اما به ناچار شکوفایی و آفرینندگی آن را در معرض آسیب‌پذیری قرار خواهد داد.

(برای مثال نگاه شود به نمونه‌ی شوروی).

برای آن که بتوانیم تجزیه و تحلیل درستی از سیاستها، برنامه‌ها و طرحهای فرهنگی یک حکومت به دست بدهیم باید قادر باشیم معنا و مفهوم اقدامهای حکومتی را روشن گردانیم. باید ببینیم هدفهای کلی یک حکومت چیست و برای دست یافتن به این هدفهای کلی به تعیین چه هدفهای مشخصی می‌پردازد و با توجه به این دو جنبه ببینیم مشی و شیوه‌ی رفتاری حکومت برای تحقق این هدفهای مشخص و موردی چگونه تنظیم می‌شود و به چه صورت تجلی می‌یابد. بنابراین ما در این جا با دو نوع هدفگذاری مواجه هستیم: هدفهای درازمدت و هدفهای میان مدت.

در نگاه نخست، به نظر می‌رسد که اگر مسئولان سیاست فرهنگی با دقت تمام اقدامهای خود را برنامه‌ریزی کنند و نیت‌های خود را به نحوی روشن و دقیق بر زبان برانند آن گاه می‌توان به آسانی به بازسازی هدفهای درازمدت و میان مدت دست زد. اما در عمل چنین نیست و نمی‌توان به آسانی ارتباط منطقی و منظمی میان هدفهای دراز مدت و میان مدت برقرار ساخت. در بسیاری موارد هدفهای میان مدت بازتاب هدفهای درازمدت نیستند یا اصولاً بر اساس آنها طراحی نشده‌اند. به بیان دیگر، طرحهای اجرایی که می‌باید بازتاب هدفهای میان مدت باشند به ندرت بر اساس ارتباط منطقی میان هدفهای میان مدت با درازمدت تنظیم می‌شوند یا به اجرا در می‌آیند. از این گذشته، دستگاههای اداری و سازمانهای مسئول سیاست فرهنگی دلبستگی چندانی به این گونه کارهای دشوار ندارند و نمی‌توانند با هدفگیریهای کارشناسی امور خود را سامان بدهند. معمولاً دستگاههای مسئول که به کار سیاست فرهنگی می‌پردازند اول سعی می‌کنند، که هدفها و اصول خود را با بیانی انتزاعی و عالی که اغلب هم شعارگونه است اعلام دارند و توجه همگان را به سوی این هدفها و غایتهای متعالی جلب کنند اما بعد و در عمل به بر شمردن اقدامها و فعالیتهای فرهنگی موردنظر خود روی می‌آورند که معلوم نیست الزاماً تجلی آن هدفهای انتزاعی و عالی باشد. در چنین حالتی کار پژوهشگر سیاست فرهنگی سخت و دشوار می‌گردد. او باید نخست نیتها و غایتهای برنامه‌ها و طرحها را تفسیر کند تا از این راه به منظور

مسئولان فرهنگی پی ببرد و بر این اساس به بازسازی هدفهای میان‌مدت دست بزنند که منطقاً باید حاصل جمع این برنامه‌ها و طرحها باشد و سرانجام بر پایه‌ی این بازسازی هدفهای میان‌مدت به ایجاد ارتباط میان این هدفها با هدفهای متعالی درازمدت دست بزنند. اگر همه‌ی کارها درست سر و سامان یافته باشد می‌توان از راه طرحها و برنامه‌ها و اقدامهای مسئولان به چنین روشی توسل جست، ولی اغلب نه تنها برنامه و طرحهای اجرایی با هم هماهنگی ندارند بلکه بازسازی هدفهای میان‌مدت نیز کار آسانی نیست چه رسد به آن که بخواهیم ارتباطی منطقی میان هدفهای میانی و هدفهای دورنگرانه برقرار سازیم. در کشورهایی که سیاست‌گذاری فرهنگی دستخوش پراکندگی است بی‌تردید سختیها و دشواریها و چندان می‌گردد.*

۵. گفتارهایی درباره‌ی سیاست و توسعه‌ی فرهنگی (۳)

از سال ۱۹۷۰ که یونسکو کنفرانسی درباره‌ی جنبه‌های سازمانی، اداری و مالی سیاستهای فرهنگی تدارک دید، گفتگو و تفکر درباره‌ی توسعه‌ی فرهنگی در سراسر جهان نیرویی تازه گرفت و همزمان در بسیاری از کشورهای عضو یونسکو بحثهایی رواج یافت که خصلتهایی مشابه داشتند. در همه‌ی این بحثها و گفتگوها، به ویژه آنهایی که در جهان سوم آن روز در گرفت، همگی بر دسترسی عامه‌ی مردم به فرهنگ تأکید می‌گذاشتند و در

* کسانی که علاقه دارند با پیشینه‌ی این بحثها در ایران نیز آشنایی بیابند می‌توانند درضمن به شماره‌ی ۱۵ مجله‌ی فرهنگ و زندگی که مستقیماً زیر نظر نگارنده فراهم آمد رجوع کنند. همچنین می‌توانند به مجموعه‌ی درسهای نگارنده در دانشکده‌ی علوم اجتماعی دانشگاه تهران از سال ۱۳۵۲ مراجعه کنند که برای نخستین بار در ایران زیر عنوان سیاست فرهنگی، برنامه‌ریزی فرهنگی ایراد شد. یا به درسهایی که در دانشگاه فارابی داده‌ام زیر نام دولت و فرهنگ، برنامه‌ریزی فرهنگی و... رجوع کنند. از این گذشته، می‌توانند تحقیقات و انتشارات زیادی را مطالعه کنند که در شورا، عالی فرهنگ و هنر یا در دفتر مطالعات و برنامه‌ریزی فرهنگی و در مرکز اسناد فرهنگی آسیای یونسکو زیر نظر نگارنده درباره‌ی این مباحث به فارسی و انگلیسی و فرانسه انتشار یافته است. ضمناً در نگارش مطلب حاضر در بعضی جاها از منبع زیر بهره گرفته‌ام که به آن هم می‌توان نگاه انداخت:

Rapport du Groupe d'Experts Européen, 1988.

همان حال خواستار حفظ هویت فرهنگی واحدهای ملی و حتی خرده‌فرهنگها بودند. خطر انهدام فرهنگهای ملی در رویارویی با فرهنگهای بازرگانی جهانی به حدی شدید بود که هر مؤسسه‌ی جدی فرهنگی را به تأمل وامی‌داشت و هر متفکر دلسوزی را به مقابله با این هجوم زیانبار بر می‌انگیخت. در یک کلام، همه خواستار توسعه‌ی فرهنگی بودند زیرا می‌دانستند که فرهنگهای واپس مانده و محروم از پیشرفتهای تازه‌ی بشری نمی‌توانند مردمان خود را به سوی زندگانی شکوفا و آفریننده‌ای که در شأن انسان امروزی‌ن باشند رهنمون گردند و از تمامیت خود در برابر فرهنگ بازرگانی جهانی که هنوز هم با شدت وحدت رواج دارد حراست کنند. بهره‌گیری از فرهنگ متعالی بشری و حفظ هویتی مستقل و در همان حال سهیم و شریک شدن در فرهنگ سازنده‌ی جهانی چیزی است که هر فرهنگ نیرومندی برای دستیابی به آن می‌کوشد. هر فرهنگی که به بقا و استمرار خود دلبسته است نمی‌خواهد بسته بماند و از تنفس در فضایی متنوع، شکوفا و نو محروم شود. به همین دلیل توسعه‌ی فرهنگی و توجه به حراست از هویت فرهنگی ملی به صورت مرکز اصلی بحثهای سیاست فرهنگی درآمد و با بهره‌مند شدن از انتقادات و هشدارهایی که قد بر می‌افراشتند بر وسعت و دامنه‌ی خود می‌افزود و خود را از زوایدها می‌کرد و به آرایشی تازه روی می‌آورد که افقهای فکری نوینی را می‌گشود.

یونسکو در کنفرانسهای خود در دهه‌ی هفتاد، اندیشه‌ی سیاست فرهنگی و هدفهای آن را در هر منطقه بررسی و کوشید دست‌آوردهای کشورهای هر منطقه را گردآورد و به تبادل تجربه‌ها در هر حوزه یاری رساند. کنفرانسهای بین‌حکومتی منطقه‌ای درباره‌ی سیاستهای فرهنگی در اروپا، آسیا، آفریقا و آمریکای لاتین و کارائیب به ترتیب در هلسنکی (۱۹۷۲)، جوجاکارتا (۱۹۷۳)، آکرا (۱۹۷۵) و بوگاتا (۱۹۷۸) برگزار شد و به عنوان وسیله‌ی مؤثری برای مبادله‌ی اندیشه میان دست‌اندرکاران سیاستهای فرهنگی به کار گرفته شد. برای کشورهای عربی نیز کنفرانس جداگانه‌ای تدارک دیده شد که به موضوعهای مشابه می‌پرداخت. در میان هنرمندان و آفرینندگان انتقادهایی از این کنفرانسهای حکومتی در گرفت. برخی

می‌گفتند عده‌ای افراد اداری و سیاسی چگونه می‌توانند به کار خلاقیت و تولید فرهنگی و هنری بپردازند و برای آفرینندگان تعیین تکلیف کنند؟ از یک نظر، توسعه‌ی فرهنگی چیزی نیست جز برآیند توسعه‌ی عمومی در یک کشور؛ پس توجه به توسعه‌ی فرهنگی نمی‌تواند جدا از توسعه‌ی عمومی باشد. درست است که مسئولان اداری نمی‌توانند برای هنرمندان و آفرینندگان تعیین تکلیف کنند، ولی از آن جا که این مسئولان اداری، خواه افرادی فرهنگی باشند خواه افرادی صرفاً اداری، درباره‌ی امکانات و فراهم آوردن زمینه برای خلاقیت دست به تصمیم‌گیری می‌زنند ضرورت دارد که درباره‌ی اهمیت برنامه‌ی عمومی هر کشور آگاهی به دست آورد و از تأثیرگذاری این برنامه بر فرهنگ، کسانی که آن را به اجرا درمی‌آورند نیز اطلاع پیدا کرد. کسانی که می‌خواهند در برج عاج بنشینند و از واقعیتها بگریزند می‌توانند و حق دارند به روش خود ادامه بدهند، ولی نمی‌توانند دیگران را وادارند از تفکر کردن درباره‌ی ایجاد امکانات برای گروه‌های وسیع اجتماعی بپرهیزند یا مثلاً اهمیت برخوردار شدن جوانان را از امکانات تازه‌ی فرهنگی نادیده بگیرند. چه بسا کسانی که با بهره‌گیری از امکانات عمومی توانسته‌اند به خلاقیت فرهنگی دست یابند و مانند گوشه‌گیران امروزی به سطح درخشانی از آفرینندگی برسند. در واقع ما در دورانی زندگی نمی‌کنیم که بتوان به حضور چند نابغه بسنده کرد. در دوران کنونی، با گستردن امکانات فرهنگی، می‌توان بر شمار افراد خلاق افزود و جامعه را از حضور آفرینندگان بیشتری بهره‌مند ساخت. چنین سیاستی البته نباید ما را از توجه به افرادی خاص که با حضور خود گاه حضور یک فرهنگ را نمایان می‌سازند، بازدارد. ولی باید در نظر داشت که سیاست فرهنگی در عصر کنونی مجموعه‌ی پیچیده و در هم تنیده‌ای است که اجزای مختلف آن باید در ارتباط با هم قرار بگیرند تا بتوان به معنای کلی و به اصطلاح به تمامیت آن دست یافت.

در واقع دسترسی به توسعه‌ی عمومی و تعیین هدفهایی برای این توسعه که البته گاه می‌تواند به صورت آرمانهای ملی یک کشور تجلی یابد به معنای گزینش مجموعه‌ای است از ارزشها. این گزینش یا گزینشها در ارتباط قرار

می‌گیرند با کل یک نظام اجتماعی. از این رو کسانی که خواستار توسعه‌ی عمومی جامعه‌اند ناچار باید به تمامیت یک نظام اجتماعی - اقتصادی نیز توجه کنند و از یاد نبرند که توسعه مجموعه‌ای است پیچیده و چند بُعدی که نیاز توجهی یا رویکردی است به هدفهای درازمدت که طبیعتی اجتماعی - فرهنگی دارند. چنین توجه یا رویکردی از نظر روش‌شناختی در اساس باید میان رشته‌ای باشد تا بتواند به همه‌ی حوزه‌های زندگی اجتماعی نگاه بیندازد و از یکسویه نگری بپرهیزد. با چنین دیدی امکان دارد که به ارزیابی درستی از توسعه‌ی عمومی دست یافت و به ریشه‌های هر جامعه یعنی به فرهنگ هر جامعه در ژرفای آن پرداخت تا گوهر راستین و میزان امکانات و پویایی هر جامعه را برکشید و تمامی توانایی آن را برای واری و نوگزینی در اختیار گزینندگان سیاسی و فرهنگی قرار داد. باید زمینه را برای گزینشهای سرنوشت‌ساز آماده ساخت و از تقابل اندیشه‌ها نهراسید. با چنین نگرش همه جانبه‌ای است که می‌توان از مفهوم و دریافت نخبه‌گرایی فرهنگی فراتر رفت و به دریافتی گسترده‌تر دست یافت که ارزشهای عام و فراگیری برای زندگی اجتماعی و فرهنگی تمامی مردم فراهم می‌آورند.

در چنین وضعی طبیعی است که ما یک بار دیگر به بحث نخبگان و عوام (توده) کشانده می‌شویم که شاید گریزی از آن نباشد. در واقع قصد نداریم از اهمیت نخبگان، به خصوص در حوزه‌ی فرهنگ بکاهیم یا آن را درست ارج ننهیم، بر عکس به ویژه در حوزه‌ی آفرینش عالی فرهنگی باید به آن بپردازیم. اما در اینجا می‌خواهیم به جنبه‌ای دیگر از زندگی اجتماعی که تا مدتها از توجه لازم برخوردار نبوده است اشاره بکنیم و بگوییم که توسعه‌ی عمومی بنا به تعریف ناچار به عامه‌ی مردم عنایت دارد و نمی‌تواند از این جنبه‌ی اساسی و بنیادی خود غافل بماند. توسعه به هر حال به انسان نگاه می‌کند و قصد دارد زندگی کل جامعه را ارتقاء و اعتلا دهد. به همین خاطر، ناچار باید تواناییها و خلاقیت‌های او را در نظر بگیرد و بداند که بر اثر توسعه چه تأثیری بر شیوه‌ی زندگی، گرایشها و نظام ارزشی انسان مورد نظر توسعه گذاشته می‌شود. به همین سبب است که مسئله‌ی هویت فرهنگی مطرح می‌گردد و ضرورت جستجو برای شناسایی روشهایی درونزا و خاص هر

جامعه جلوه‌ای ویژه می‌یابد. به همین لحاظ، دسترسی توده‌ها به فرهنگ و در همان حال ضرورت مشارکت آنان در زندگی فرهنگی به صورت دو جنبه‌ی مکمل موضوعی واحد نمایانگر می‌شود. گسترده‌ترین سطح ممکن مشارکت مردم در زندگی یک جامعه‌ی ملی و در ضمن شکل بخشیدن به همین جامعه شرط ضروری توسعه‌ی اجتماعی و در عین حال هدف چنین توسعه‌ای است. توسعه‌ی درون‌زا هنگامی عملی می‌گردد که مردم در سطح‌های تصمیم‌گیری (به ویژه در سطح محلی) و اجرای طرح‌های توسعه شرکت داده شوند و در عین حال جریان توسعه را به سود خود بدانند. در ضمن نباید، بر خلاف نظر برخی از نظریه‌پردازان توسعه در غرب، فرایند توسعه را موقوف به آمادگی تمام مردم یک جامعه‌ی معین کرد. چنین چیزی محال و ناممکن است. کسانی که توسعه را مشروط به آمادگی همه‌ی جامعه می‌کنند در واقع خواستار به عقب انداختن توسعه‌اند. هنگامی که ما به سوی توسعه می‌رویم یعنی می‌خواهیم وضعیت موجود چیزی را دگرگون بسازیم. این دگرگونی در آغاز تمامی موجودیت دگرگون شونده را دستخوش تغییر می‌کند. طبیعی است که هماهنگی پیشین را در هم بریزد و وضعیتی ناموزون ایجاد شود. پس کسانی که خواستار توسعه‌ی هماهنگ هستند اگر نتوانند مقصود خود را درست بیان کنند و معنای این هماهنگی را در مرحله‌های گوناگون توسعه روشن سازند به آشفتگی ذهنی دامن خواهند زد و انتظارات واقعیت ستیز را افزایش خواهند داد. توسعه وقتی روی می‌دهد که وضعیت موجود جامعه، جامعه‌ی سنتی یا هر نام دیگری که بر آن بنهند، دیگر مطلوب نیست و گردانندگان جامعه یا گروه و گروهایی خواستار دستیابی به وضعیتی آرمانی می‌شوند. طبیعی می‌نماید که در چنین موقعیتی تمامی جامعه آماده و پذیرای تغییر نیست. گروه یا گروهایی که خواستار دگرگونی می‌شوند در انتظار همه‌ی جامعه نمی‌نشینند، بلکه به سبب وضعیت روانی - فرهنگی خود به عمل می‌گروند و به هر حال جریان تغییر را به راه می‌اندازند. در هر فرایند توسعه، حتی به اصطلاح توسعه‌ی درون‌زا، وجود گروه یا افرادی که نقش پیشگام را بازی می‌کنند ضرورت دارد. چنین گروه یا افرادی هستند که می‌توانند فکر توسعه را مطرح کنند و مردم را به پذیرش تغییر در وضع

موجود فرا بخوانند. در این مرحله و مرحله‌های بعد لازم می‌آید که بین این دو یا چند قطب هماهنگی‌هایی پدیدار گردد و مشروعیت تازه‌ای استقرار یابد. این جنبه‌ی از موضوع به هر حال به بسط بیشتر نیاز دارد، ولی فقط می‌خواهیم آن را در ارتباط با سیاست فرهنگی مطرح کنیم. هدف سیاست فرهنگی دست یافتن به توسعه‌ای است که در حد مقدور هماهنگ باشد. هماهنگی در این جا به معنای آن است که تعداد مناسبی از عوامل اقتصادی و اجتماعی و فرهنگی برای نیل به پیشرفت مورد نظر آماده شوند و فضایی در جامعه پدیدار گردد که پذیرای تغییر و پیشرفت باشد. در هر جامعه‌ای نیروهایی وجود دارند که در برابر دگرگونی مقاومت می‌ورزند و بر حفظ وضع موجود پا می‌فشارند. این نیروها منافع گسترده‌ای دارند که به سادگی از آن دست‌بردار نیستند و به شکل‌های گوناگون می‌کوشند حفظ نظم کهنه را توجیه کنند. وجود همین نیروها باعث می‌شود که هماهنگی مطلوب در کار توسعه دستخوش اغتشاش بشود و هدف سیاست فرهنگی به آسانی تأمین نگردد. از این رو، سیاست فرهنگی نه تنها باید زمینه‌های توسعه‌ی هماهنگ را در درازمدت فراهم آورد بلکه باید برای دستیابی به این هدف به شناسایی نیروهای پویا و ایستای جامعه بپردازد و جهت حرکت و توان هر یک از نیروها را درست تشخیص بدهد. در چنین وضعی سیاست فرهنگی باید از حمایت یکپارچه‌ی فکری و عملی نیروهای خواستار تغییر برخوردار شود تا بتواند در برابر نیروهای ایستاکامیاب گردد. معمولاً نیروهایی وجود دارند که به ژرفای روان جامعه و توده‌ها دست می‌اندازند و آنان را به ایستادگی و رویارویی فرا می‌خوانند. همین جاست که فراگرد هماهنگ در هم می‌ریزد. به همین خاطر می‌توان به یک اعتبار توسعه را جریانی ناموزون دانست. توسعه به سبب طبیعت خود در واقع به نحوی خواستار ایجاد امکانات نوین و گسترانیدن وضعیتی است بسته و در هم تنیده که به علت منطق منسجم خود از هر گونه رویارویی می‌پرهیزد. به همین علت توسعه، خواسته یا ناخواسته، این وضعیت منسجم را در هم می‌ریزد و در جستجوی وضعیتی تازه بر می‌آید که طبیعتاً وضع موزون کنونی را نمی‌پسندد و به ناچار آن را دستخوش ناموزونی می‌کند تا به وضعیت موزون تازه‌ای دست بیابد. به خاطر آن که

بتوانیم برخی از جنبه‌های این بحث را روش‌تر گردانیم به تجربه‌های چند حوزه‌ی فرهنگی دیگر نگاه می‌اندازیم و باز دنبال بحث‌های نظری را می‌گیریم.

برخی تجربه‌های آسیایی

در آسیا، و اصولاً در حوزه‌ای که به جهان سوم شهرت یافته است، نوسان میان وضعیت موزون و ناموزون به شدت در جریان است و اگر کسی بخواهد واقعیت‌های ناخوشایند تاریخی را نادیده بگیرد و از نگاه انداختن به دو کرانه‌ی موزون و ناموزون بپرهیزد ناچار با افراطیگری‌هایی دست به گریبان خواهد شد که به مراتب نامطبوع‌تر از آن واقعیت‌های ناخوشایند خواهند بود.

جریان توسعه‌ی فرهنگی در آسیا با همه‌ی تنوع و تکثرش می‌تواند به عنوان یک حوزه‌ی فرهنگی پیچیده و بسا دست‌نیافتنی مورد علاقه‌ی پژوهشگران رشته‌ی فرهنگ‌شناسی واقع شود و از تجربه‌های گوناگونی که در کشورهای این حوزه به دست آمده است بهره‌گیری کنند. در زیر برخی از این تجربه‌ها را با اتکاء به مشاهدات خود یا با سودجویی از تجربه‌های دست‌اندرکاران سیاست فرهنگی یونسکو در آسیا مطرح می‌کنیم تا پهنه‌ی این بحث را بیشتر بشناسانیم. و از این جا به چند حوزه‌ی دیگر فرهنگی راه بیابیم تا بتوانیم استدلال کافی برای گفتارهای آتی خود فراهم آوریم. از این رو نخستین حوزه از کار ما واریسی تجربه‌های آسیایی خواهد شد.

در سال‌هایی که یونسکو به کار پژوهش و گردآوری تجربه و اسناد سیاست فرهنگی در آسیا مشغول بود نمی‌توانست به مسائل چین، یعنی بزرگترین کشور آسیایی یا پرجمعیت‌ترین کشور جهان، بپردازد و در تماس نزدیک با این کشور، آگاهی‌هایی واقع‌بینانه درباره‌ی سیاست‌های فرهنگی این کشور - قاره انتشار بدهد. چین که سرگرم انقلاب فرهنگی بود و پسانتر به آرامسازی درونی دلبستگی نشان می‌داد چندان توجهی به سازمان‌های جهانی، چون یونسکو، نمایان نمی‌ساخت و ترجیح می‌داد در بسیاری از مسائل از اظهارنظر بپرهیزد و با نظاره‌ی رویدادهای جهانی، فرهنگی و سیاسی، به تجربه‌اندوزی بپردازد. در آن سوی آسیا، به خصوص در میان چینیان، خویشنداری و فروتنی و در همان حال دوری‌گزینی از هیاهو و جنجال،

بخشی تفکیک‌ناپذیر از فضیلت جامعه و رهبری به شمار می‌رود. به خاطر می‌آورم که در چارچوب فعالیتهایی که در مرکز اسناد فرهنگی آسیا می‌کردم برای شرکت در یکی از نشستهای آسیایی از چین نیز دعوت کردم. در آن هنگام چین با ایران روابط صمیمانه‌ای نداشت، اما عدم شرکت چین به این علت نبود. علتش نگرش کلی حاکم بر چین بود. از این رو نمایندگانش در آن نشست گسترده شرکت نجستند. در حالی که ویتنام شمالی هر چند که با آمریکا در جنگ به سر می‌برد، و با ایران روابط رسمی نداشت، و ایران به هر حال در آن هنگام از دوستاناران ایالات متحده‌ی آمریکا به شمار می‌رفت، در این مجمع شرکت کرد که به نوبه‌ی خود توجه برانگیز بود.

چین در آن هنگام یعنی در دهه‌ی هفتاد در فعالیتهای یونسکوی پاریس نیز با احتیاط شرکت می‌جست و نمی‌خواست نمایانگر بی‌تجربگیهای کشوری بزرگ در صحنه‌ی جهانی باشد. کشوری که سالها از صحنه‌ی جهانی و سازمانهای جهانی دوری بسته بود و به ناگاه می‌خواست با شرکت در این نمایشهای بین‌المللی خودی بنماید. چین مانند دیگر کشورها می‌دانست که این سازمانها و این چنین صحنه‌هایی انباشته است از دروغ و ریا و تزویر، اما سرانجام دریافته بود که چاره‌ای ندارد جز آن که در این پهنه‌ها شرکت بجوید تا سخن خود را به گوش جهانیان برساند. شاید در آن هنگام چین نمی‌دانست، یا می‌دانست و بروز نمی‌داد، که شرکت در چنین صحنه‌هایی به آسانی می‌تواند به پذیرش قواعد و ضوابط بازیهای جهانی نیز بینجامد یا دست کم پذیرش بخشی از آنها را گزیرناپذیر سازد.

آن چه از چین می‌دانیم هنوز زیاد نیست تا بتوانیم به داوریه‌های قطعی دست بزنیم. چین کشوری است با سرزمینی وسیع، جمعیتی عظیم، تاریخی قدیم، ستنهای انقلابی ارزشمند و میراث فرهنگی ارزشمندتری که به تدریج پس از ۱۹۴۹ نیرویی فزاینده یافته است و به قدرتی دست اول تبدیل شده است و حالا می‌تواند حضور خود را در تاریخ بشریت ملموس سازد. کشور چین در تاریخ اخیر خود با اتکاء به رهبری ویژه‌ای که هیچ‌گاه از آینده‌نگری و ملی‌گرایی غافل نماند به چنین دست‌آوردهایی رسید و منزلتی برای خود در جهان پیچیده‌ی کنونی فراهم آورد؛ هر چند که گاهی بهایی گزاف برای آن

پرداخته است. در این کشور در طول انقلاب سوسیالیستی فراز و نشیب‌هایی مشاهده می‌گردد که بیشترش حاصل کم تجربه‌گی رهبران، خردگریزی سیاستمداران، جا نیفتاده بودن نظام تازه و از همه مهمتر قد برافراشتن انبوه مسائل پیچیده و غامض است که نمی‌توان به مدد یک ایدئولوژی، بر آنها چیره شد و از پیش پا برداشت.

از چین که بگذریم، در آسیا ویژگی دیگری وجود دارد که نمی‌توان به آسانی از آن گذشت یا آن را تعمیم داد و در مقوله‌ی تمامی کشورهای آسیایی به عنوان جزیی از کل سخن گفت. این ویژگی به آسانی یا با اندکی تأمل، توجه را به سوی ژاپن که کشوری است با فرهنگی استثنایی بر می‌گرداند و از هر پژوهنده‌ای طلب می‌کند در بررسی‌های خود در زمینه‌ی نوسازی اجتماعی، سیاسی و فرهنگی مقامی خاص برای آن در نظر بگیرد. تجربه‌های اقتصادی ژاپن در قرن کنونی تجربه‌هایی هستند یکسره متفاوت با دیگر کشورهای آسیایی. ژاپن تجسمی است از آمیزش و پیوند و به هم پیوستگی فرهنگ غرب و شرق که در طول یک قرن گاه در صلح و صفا و گاه در ستیز و رویارویی به تفسیر یکدیگر پرداخته‌اند و کوشیده‌اند به برآیند و بازدهی ثمربخش دست یابند. خورشید خاور چنان با غروب باختر در هم آمیخته است که دشوار می‌توان گفت چه چیز به سنت تعلق دارد و چه چیز به جهان مدرن.

اگر بگوییم در آسیا تنها این دو استثناء وجود دارد بی‌تردید در راهی درست گام برنداشته‌ایم و به حقیقت نزدیک نگشته‌ایم. از این دو استثناء که بگذریم به ویژگی‌ها و استثناء‌های دیگری برخورد خواهیم کرد که هر کدام به نوبه‌ی خود جالب توجه و در عین حال اندیشه برانگیز است.

آسیا با همه‌ی تنوعی که دارد و با همه‌ی تکثری که در آن به چشم می‌خورد، قاره‌ای است یگانه و ویژه که به عنوان یک کل و به عنوان یک مجموعه نیز در خور بررسی و تأمل است. نمی‌توان به آسانی تمامیت و همبستگی، کلیت و پیوندهای درونی آن را از دیده دور داشت. آسیا منطقه‌ای است غنی و در عین حال گنجینه‌ای است از ارزش‌ها، نمادها و معناهای انسانی و الهی که بر سراسر جهان پرتو افکنده و بر همه جا تأثیر گذاشته است. این

قاره‌ی کهن دربرگیرنده‌ی کهن‌ترین دین‌ها و خدایان است. قاره‌ای است که در آن تمدن بشری درخشش یافته است و بر آن چه که پسانتر جهان و کره‌ی ارض و محیط زیست نام گرفته، تأثیر نهاده است. به یک اعتبار، درک و فهم جهان امروز میسر نمی‌شود مگر از راه درک و فهم آسیا و آن چه که در این حوزه اندیشیده و تبلور یافته است. در آسیا هر کشوری فرهنگ خاص خود را دارد که از خصلت و خصوصیات مردم آن کشور نشأت گرفته و با طبیعت اندیشه‌های آنان ارتباطی تنگاتنگ یافته است. این خصوصیات خواه ناخواه با میراث فرهنگ ملی هر کشور سخت به هم آمیخته است و با دریافت این مردمان از موجودات و اشیاء در جهان در هم تنیده است.

آسیا قاره‌ای است کهن که بر اثر دخالت استعمارگران در درون خود به هم ریخته و در حال حاضر، به خصوص در دو قرن اخیر، آرایشی دیگر یافته است که با سنت کهن خود همخوانی ندارد. در آسیا گاه می‌توان به فرهنگ‌های گوناگون و متنوع در یک چارچوب سیاسی و اجتماعی برخورد کرد که بیننده را شگفت‌زده سازد. پژوهشگری ژرفنگر گاه با کشورهایی رو به رو می‌گردد که تجسم تنوع و تکثر فرهنگی‌اند. لایه‌های عشیره‌ای، قومی، روستایی، شهری و حضور انواع نخبگان و توده‌ها در چنین کشورهایی که به هر حال تاکنون توانسته‌اند وحدت و یکپارچگی سیاسی خود را حفظ کنند، به نوعی، از گونه‌گونی فرهنگی - اجتماعی این قاره و کشورهای آن حکایت می‌کنند. مرزهای سیاسی در این قاره فقط و فقط نمایانگر دخالت بیگانه و حضور نامطبوع غیر خودی است که در طول اعصار پدیدار گشته است، هر چند که خردستیزی و آفت‌انگیزی آنها را پنهان نمی‌دارد و از ستیزه‌آفرینی آنها نمی‌کاهد. دخالت استعمارگران ساختهای سیاسی ناخوشایندی آفریده است که همواره در ستیز با ساختهای فرهنگی قرار می‌گیرند و به درگیریهایی می‌انجامند که باب طبع ساخت آفرینان است نه طبیعت رویدادهای فرهنگی کشورهای این قاره در طول تاریخ.

از این گذشته حیرت‌انگیز است که در همین قاره با همه‌ی این تنوع‌ها و تکثرها با تداوم فرهنگی خاصی رو به رو می‌شویم که حاصل تاریخ طولانی و دراز این قاره و کشورهای آن است. این تداوم آمیخته است با تضادها و

درگیریهای درونی، جنگها، تجاوزها، چیرگیهای سیاسی و بحرانهای اقتصادی. حالا که جهان قطب‌بندیهای پیشین را پشت سر می‌گذارد و گروه‌بندیهای تازه‌ای شکل می‌گیرد برخی از قدرتها می‌خواهند از وضعیت استعماری گذشته بهره بگیرند و صورت‌بندیهای مصنوعی سیاسی تازه‌ای برپا سازند. این قدرتها طبیعی است که بخواهند عوامل فرهنگی را در خدمت خود به کار اندازند و از ناآگاهی توده‌ها و رهبران در این قاره به نهایت سود بگویند و نگذارند و حدتهای نوینی که در تاریخ باستانی مردم این قاره ریشه دارد شکل بگیرد. در واقع باید گفت که تنها یک اندیشه می‌تواند آسیا را از دخالت گسترده‌ی دوباره‌ی قدرتهای غربی مصون دارد و آن این است که آسیاییان اجازه ندهند دیگران در امور این قاره دخالت کنند. آسیاییان باید بتوانند بگویند و بخواهند که آسیا متعلق به آسیاییان باشد.

همان سان که آمد، در آسیا در بسیاری از کشورها می‌توان فرهنگهای گوناگونی را در یک ساخت اجتماعی مشاهده کرد و از این گذشته لایه‌های فرهنگی متنوعی را یکجا به چشم دید. لایه‌هایی مانند زندگی قبیله‌ای، روستایی، شهری. به تقسیم‌بندیهای دیگری هم می‌توان دست زد و به روشن شدن این موضوع کمک کرد و نشان داد که ساختهای سیاسی الزاماً با ساختهای فرهنگی تطبیق نمی‌کنند. در یک ساخت سیاسی حضور و همزیستی تنوعی از فرهنگها مشاهده می‌شود. از این گذشته باید به این نکته نیز توجه داشت که یکپارچگی فرهنگی محض چیزی است ناممکن و حتی ناخوشایند. در هر فرهنگی پیچیدگیهایی وجود دارد که نشانگر چند بُعدی بودن آن است. هر فرهنگی در طول زمان و از نظر ابعاد مکانی وضعیتی دارد که معرّف چند لایه‌ای بودن آن است. ولی آن چه یک فرهنگ را متحد و زنده و پویا نگاه می‌دارد روح آن فرهنگ است و نیروی خلاقیتش، احساس اشتراک است و همدلی.

فرهنکهای بزرگ آسیایی همواره نسبت به خودآگاهی داشته‌اند و به خلاقیت فرهنگی ارج نهاده‌اند. با همه‌ی لشکرکشیها و ستیزها و ویرانیهایی که در طول تاریخ روی می‌داده است، فرهیختگان آسیایی نیک می‌دانسته‌اند چگونه فرهنگ خود را حفظ کنند و در دورانهای سخت، دست‌آوردهای

فرهنگ آفرینانشان را پاس بدارند. بسیاری چیزها در دورانه‌های آشوب آسیب دیده و بر باد رفته است. اما آن چه هنوز بر جا مانده است ستودنی است و غرورآمیز.

به اعتباری می‌توان گفت که فرهنگهای بزرگ آسیایی با مفهوم امروزیین فرهنگ، بیگانه و ناآشنا نبوده‌اند. فرهنگ در معنای کنونی خود شامل همه‌ی شیوه‌های رفتار و تفکر می‌شود و ما می‌توانیم همین معنا را در گذشته‌ی آسیا نیز مشاهده کنیم. در آسیا فرهنگ به معنای چکیده‌ی ارتباط میان انسان و پیرامونش رواج داشته است و با زندگی آمیخته بوده است. آگاه بودن از امکانات و محدودیتها به انسان فرصت می‌داده است که با پیرامون خود و گذشته‌اش هماهنگ بزی‌د و از تواناییها و ناتواناییهایش غفلت نکنند. این آمیختگی فرهنگ با زندگی و اندیشه‌ی مردمان موجب می‌شد که آگاهی وسیعی در جهت ارج گذاشتن به فراورده‌های فرهنگی پدیدار گردد و پاسداری از آنها همچون فضیلت جلوه گر شود.

دینهای بزرگ باستان نشانگر خصلت عمومی و همگانی فرهنگ معنوی هستند و بیانگر این واقعیت که در این حوزه‌ی گسترده و ژرف نمی‌توان از حضور دو فرهنگ نخبگان و توده سخن راند. بسیار دیده‌ایم که فرمانروایی همچون رهبر معنوی توده قد برافراشته است. جلوه‌هایی از زندگی فرهنگی گاه در داخل گروههای عادی و کوچک اجتماعی و مذهبی پرورانده می‌شده و احترام تمامی جامعه را بر می‌انگیخته و گاه همه‌ی گروهها و طبقات اجتماعی در پروراندن و حفظ و حراست جلوه‌هایی از فرهنگ سهیم بوده‌اند و به یکسان این جلوه‌ها را از آن خود می‌دانسته‌اند. مراسم و آیینهای بزرگ کهن را می‌توان از این دسته دانست. به همین خاطر است که نمی‌توان به فهم درست فرهنگ آسیا دست یافت، بی‌آن که نقش دینها، آیینها، اسطوره‌ها، باورها و دریافتهای مردمان این قاره‌ی بزرگ را درست ارزیابی کرد.

هنگامی که استعمار غرب و نیروهای فکری و نظامی آن وارد قاره‌ی آسیا شد رویارویی پیچیده و دشواری را به وجود آورد. کشورها و مردمان این قاره که زیر سیادت غرب قرار گرفتند پا به مرحله‌ی تازه‌ای گذاشتند که به هر حال نوعی گسست یا وقفه‌ی فرهنگی را می‌نمایاند. فرهنگ غربی که خردها

و باورهای متفاوتی را عرضه می‌داشت مردمان آسیا را در برابر گزینشهای نوینی گذاشت که برای آنان و برای فرهنگهایشان جنبه‌ی حیاتی داشت. دورانی آغاز گشت که می‌توان به زبان مردم‌شناسان آن را دوران فرهنگپذیری نام نهاد؛ هر چند که رویارویی و مقاومت در برابر عنصر غیر خودی به شدت ادامه می‌یافت.

قدرتهای استعماری نخست کوشیدند پیوند با گذشته را مختل پذیر سازند و دانش آموختگان بومی را به سوی خود جذب کنند و آنان را به تدریج به سوی نظام ارزشی دیگری بکشانند که از فرهنگی بکل بیگانه با فرهنگ بومی برمی‌خاست. گسترش نفوذ استعمار غرب در برخی از کشورها نه تنها تداوم فرهنگ پیشین را دچار وقفه ساخت بلکه گاه موجودیت و هستی آن را به مخاطره افکند و دستخوش تباهی گرداند. راستش این است که فرهنگ غرب تنها با زور و قدرت و سلاح وارد آسیا نشد، چنان‌که برخی شعارگونه از آن یاد می‌کنند. این فرهنگ در برابر فرهنگهای بومی از سرزندگی، پویایی، خلاقیت و جسارت بیشتری برخوردار بود و نوجویی را تشویق می‌کرد، بی‌آن‌که از آزمون و خطا بهراسد. فرهنگ غربی دستخوش رخوت نبود و به خود جرأت می‌داد که فرهنگهای بومی را به مقابله بخواند. فرهنگ غرب که دست‌ساخته‌های پیشرفته‌ای را عرضه می‌کرد می‌توانست چنین جسارت‌هایی را به رخ بومیان بکشد. مردم آسیایی که خود را مغلوب می‌دیدند گناه واپس‌ماندگی را به گردن فرهنگها و در مرحله‌ای به ویژه دینهای خود می‌انداختند. اینان فرهنگها و نظامهای سیاسی خود را عامل عقب‌افتادگی، عدم تحرک، ایستایی و نابرابری و بی‌عدالتی می‌دانستند. با این حال، نمی‌توانستند به آسانی از فرهنگ خود دل بکنند و یکسره به پذیرش تازه وارد تن در دهند. این موقعیت دوگانه در برخی از کشورها که نمی‌توانستند در راهی مشخص گام بردارند گاه وضعی آشفته ایجاد کرد که نه چون گذشته بود و نه روی به آینده‌ای روشن داشت. غریبان ترویج دهنده‌ی ارزشها و نهادهایی بودند که بومیان را شگفت‌زده ساخته بود. با این حال آسیاییان در موقعیتی نبودند که بتوانند به گزینش درست میان کالاهای فکری و مادی عرضه شده از سوی غرب دست بزنند. البته نباید این داوری را تعمیم داد.

درست‌تر آن است که بگوییم حضور غرب در آسیا در نقطه‌های مختلف نموده‌های متفاوت داشته است و مردم هر کشور و هر حوزه‌ای، بسته به وضعیت کنونی و سابقه‌ی تاریخی و فرهنگی خود، واکنش می‌کردند.

آسیا در یک مقطع، به خصوص در دوران پایانی قرن نوزدهم و آغاز قرن بیستم، در وضعیتی قرار گرفت که اگر از غرب نمونه‌برداری نمی‌کرد به سرنوشت وخیمی گرفتار می‌آمد. وام‌گیری مادی و معنوی، هر جا که با ارزشهای بومی و فرهنگ باستانی آمیزش می‌یافت، نیکویی‌هایی به بار می‌آورد و هر جا که از سر تسلیم و حیرت‌زدگی انجام می‌شد، ثمره‌هایی ناخوشایند و گاه دردآور در اختیار می‌گذاشت و به تزلزل در هویت فرهنگی می‌انجامید. آن کشورهای آسیایی که توانسته بودند ورای جلوه‌ی دلپذیر و ظاهر فریبای غرب بروند و به ژرف‌اندیشی بپردازند و از همه مهمتر آن که غرب را موضوع مطالعه‌ی خود قرار دهند، به میزانی که در این وادی موفق می‌شدند راه حل‌های مناسب‌تری برای خود و مردمشان انتخاب می‌کردند. و آن کشورهایی که یارای چنین کاری را نمی‌داشتند گرفتار اندیشه‌های سطحی و ظاهری می‌شدند و اغلب نظام موجود خود را از درون دستخوش تزلزل می‌ساختند بی‌آن که جانشینی برای آن از پیش فراهم آورده باشند. در یک مقطع، آسیاییان بی‌آن که به تجربه‌های خود در رویارویی و نمونه‌برداری از غرب و حتی جریان فرهنگ‌پذیری نگاه بیندازند تنها به غرب چشم دوخته بودند و اگر هم خردی می‌داشتند در سبقت گرفتن از یکدیگر به کار می‌انداختند. در آسیا تجربه‌هایی به دست آمده بود که حق می‌بود خود آسیاییان آنها را به نقد بکشند، بسنجند و با اندیشه به‌گزینشهای تازه دست بزنند.

حتی در دوره‌ی اخیر، یعنی دوره‌ای که پس از جنگ دوم جهانی آغاز گشت و غرب از سویی و روسیه‌ی شوروی و هم پیمانانش از سوی دیگر بر سر آسیا با یکدیگر به نزاع پرداختند، در بسیاری از کشورهای آسیایی از مطالعات اساسی و عمده‌ی آسیاییان درباره‌ی آسیا خبر نداریم. دستگاه‌های اداری بیشتر کشورهای آسیایی بی‌اعتنا به کشورهای قاره به یکی از دو اردوگاه جهانی چشم دوخته بودند و از آن چه که در کنارشان می‌گذشت خبر

بر نسبی بودن آن تأکید می‌کنیم. ژاپن البته چنین وضعی نداشت و توانست نظام مطالعاتی گسترده‌ای درباره‌ی کشورها و فرهنگهای قاره‌ی آسیا بر پا سازد. چین به کشورهای قاره توجه می‌داشت و با آنها در حال دوستی و ستیز به سر می‌برد، ولی فقط توانست به مطالعه در احوال و موقعیت تعدادی از کشورهای آسیا دست بزند و گویا اکنون است که دامنه‌ی آن را می‌گسترانند. در دوران رژیم گذشته، ایران نتوانست درست به آسیا ارج نهد و اصولاً نهادهای فرهنگی و پژوهشی پایداری درباره‌ی کشورها و فرهنگهای این قاره‌ی پهناور بنیان گذارد. در یک دوره ایران فقط توانست با برخی از کشورهای پیرامون روابطی برقرار کند، ولی هیچ‌گاه در دستگاههای اداری ایران فعالیتهای عمقی و ماندگاری در ارتباط با آسیا رواج پیدا نکرد. دستگاه وزارت خارجه‌ی ایران در حکومت پیشین چنان به غرب چشم دوخته بود که اگر مأموری بلندمرتبه به یکی از کشورهای آسیا فرستاده می‌شد یا آن را دون شأن خود می‌دانست یا آن که این مأموریت را مرتبه‌ای مقدمانی قلمداد می‌کرد تا پس از طی آن به مرتبه‌ای عالی‌تر و بهتر یعنی رفتن به غرب دست بیابد. این طرز تفکر نازل در وزارت امور خارجه‌ی ایران به تدریج به حدی رواج یافت که عملاً متخصصان و پژوهشگرانی برای قاره‌ی آسیا پرورش و تربیت پیدا نمی‌کرد. قاره‌ی آسیا، در یک کلام، تبدیل شده بود به پلکان ترقی. اگر در این یا آن مقطع می‌بینیم که دو سه شخصیت برجسته به سفارت و در سفارتخانه‌های آسیایی ایران منصوب می‌شوند نباید آن را حاصل یک نظام اندیشیده‌ی سیاست خارجی و بازده یک تفکر تاریخی نسبت به آسیا دانست. در این جا با استثناءها کار نداریم و نمی‌خواهیم اهمیت آنها را بررسییم. وزارت خارجه‌ی ایران با چنین اندیشه‌هایی از عنصرهای انتقادی و برجسته و کهنه کار خود چشم می‌پوشید و به تازه واردانی دل می‌بست که دل در گرو اقامت مجدد در غرب داشتند. درست است که ادارات آسیایی و اروپایی و جز آن داشتیم و فرض بر این بود که کارمندان و دیپلماتهای کارآزموده‌ای بپرورانیم؛ ولی همان سان که آمد دستگاه سیاست خارجی به گونه‌ای فزاینده خود را از وجود افراد اندیشگر بی‌نیاز می‌ساخت و کسانی را ارتقاء می‌داد که فقط می‌خواستند نزاکت دیپلماتیک را، آن هم سطحی، فرا بگیرند و از دیپلماسی به

«ژست» آن بسنده کنند. اکثر کسانی که به آسیا می‌رفتند نمی‌خواستند زبانهای بومی را یاد بگیرند یا به مطالعه در احوال آن فرهنگها بپردازند.

منطق حکم می‌کند که مأموران و کارمندان به ویژه سه دستگاه در هر مملکت، باید فقط برای و بر اساس منافع کشور و حفظ موجودیت آن تربیت شوند و از سیاستها و تغییرات زودگذر حکومتی در امان بمانند. این سه دستگاه باید دستگاه وزارت امور خارجه، دستگاه امنیت کشور و سازمان ارتش باشند. هدف و وظیفه‌ی این سه دستگاه باید و راتر از سیاستهای روز تنظیم و تعیین شوند و آمال و آرزوهای کارگزاران آنها نباید به منافع حاکمان وقت بستگی داشته باشد. اگر کشوری از این مهم غافل بماند طبیعی است که خود را بازیچه‌ی بیگانگان خواهد ساخت و نخواهد توانست بر اساس تجربه‌اندوژیهای خود به سیاستگزاری خارجی روی بیاورد. به ویژه این سه دستگاه نباید زیر نفوذ خارجیان قرار بگیرد یا به مدد آنها بر پا شود، چنان که در ساواک، مثلاً، نفوذ بیگانه راه یافت. به یاد می‌آورم که زمانی که جمال عبدالناصر به قدرت رسید و ملک فاروق را برکنار ساخت، نه دستگاه وزارت خارجه را زیر و رو کرد و نه ارتش را. از آن تعداد از کارمندان این دستگاهها که در ستکار بودند افرادی ساخت و فادار به کشور که معنایش به خصوص در آن هنگام با وفاداری به نظام سیاسی یکسان شده بود. اما این وضعیت آرمانی که همواره رخ نمی‌دهد اصل مسئله‌ای را که طرح کرده‌ام زیر سؤال نمی‌برد. ایران که تجربه‌ای تلخ را پشت سر گذاشته است امروز نیز به تجربه‌اندوژی دست نمی‌زند. دستگاه سیاست خارجی ما دستخوش ضعفهای فکری و کارمندی گسترده‌ای است که باید از آن جداگانه سخن گفت و البته امکان آن را داشت که آشکارا از آن، از دیدگاه منافع مملکت، به انتقاد نشست.

دستگاه دیگری که در آن هنگام، یعنی در رژیم پیشین، به مسائل خارجی بخصوص مسائل فرهنگی به گونه‌ای مستمر توجه می‌کرد، وزارت فرهنگ و هنر بود که سازمانی بود تازه‌پا اما گرفتار کهنگیها و نارساییهای به ارث رسیده از وزارت فرهنگ سابق (آموزش و پرورش) و ناتوانیهای تازه‌ای که حاصل ساختار آن بود. این دستگاه در زمینه‌ی سیاست فرهنگی خارجه، از

از کارگزاران فرهنگی خارجی به وجود آورد و در برابر دخالت قدرتمندان وقت مقاومت کند. در آسیا و در غرب اگر شخصیت‌هایی موجه و فرهنگی به کار گماشته می‌شدند نمی‌توان از آن به عنوان یک مجموعه‌ی به هم پیوسته یاد کرد. از این گذشته، درست است که ما در زمینه‌ی سیاست فرهنگی خارجی باید حداقل از شخصیت‌های فرهنگی استفاده کنیم، چیزی که متأسفانه در حال حاضر به آن عمل نمی‌شود، ولی نباید فکر کنیم که شخصیت‌های فرهنگی در عین حال یارای آن دارند که سیاست فرهنگی خارجی را که کاری است ظریف و دشوار، درست انجام بدهند یا بی‌نیاز از افراد تربیت شده، در این حوزه به فعالیت بپردازند. اغلب باید از حضور شخصیت‌های فرهنگی بهره‌گرفت برای آن که حضور ما در خارج موجه جلوه داده شود و از این راه بتوانیم با فرهنگیان کشورهای دیگر ارتباط برقرار کنیم، ولی در همان حال باید به تربیت افرادی همت گماشت که بتوانند کار سیاست فرهنگی خارجی را درست پی بگیرند و در واقع نقش اصلی را در حوزه‌ی مأموریت خود انجام بدهند. دستگاه وزارت فرهنگ و هنر در حوزه‌ی روابط فرهنگی خارجی دستخوش ضعف‌ها و سستی‌هایی بود که نمی‌گذاشت اولاً این دستگاه را دیگر دستگاه‌ها جدی بگیرند و ثانیاً دستگاه وزارت امور خارجه، روابط فرهنگی خارجی را قبول خود می‌دانست و حاضر نبود کارگزاران دیگری را در مقابل خود تحمل کند. همین وضع پیچیده باعث شده بود که مدام میان وزارت فرهنگ و هنر و وزارت امور خارجه تنش و درگیری پدیدار گردد و از سیاست‌گذاری مشترک خبری نباشد. از اینها که بگذریم دستگاه وزارت فرهنگ و هنر در بیشتر کشورهای آسیایی نماینده و کارگزار و رایزن نداشت و عملاً این نقش در بیشتر کشورهای جهان به عهده‌ی وزارت خارجه‌ای بود که از عهده‌ی وظایف جاری خود بر نمی‌آمد چه رسد به آن که به کار پیچیده‌ی روابط فرهنگی خارجی هم بپردازد.

کار فرهنگی ما در آسیا، آن هم فقط در حوزه‌ای از این قاره، به وسیله‌ی شخصیت‌های فرهنگی مستقل و دستگاه‌هایی چون «بنیاد فرهنگ ایران»

۱. در این گفتار هر جا از آسیا سخن می‌گویم منظورم رده‌بندی یونسکوئی آسیایی است. مثلاً در یونسکو ترکیه جزء اروپا به شمار می‌آید و...

تعقیب می‌شد که در همه‌ی آنها ابتکار فردی و شخصی به چشم می‌خورد. دو دستگاه مرکز اسناد فرهنگی آسیا برای یونسکو و کمیسیون ملی یونسکو در ایران نیز نقشهایی کوچک به عهده داشتند.

بر می‌گردیم به اصل سخن و باز می‌کشیم از رویارویی با غرب نکته‌هایی به میان آوریم. کشورهایی که حضور استعمار غرب را به گونه‌ای مستقیم حس می‌کردند هر چند در آغاز شیفتگیهایی بی‌حد و حساب نشان می‌دادند اما پس از کسب استقلال با موقعیتی تازه مواجه گشتند که با گذشته تفاوت یافته بود. اکنون دیگر ساختار اجتماعی و فرهنگی آنها همان نبود که پیش از ورود غرب جریان داشت. دخالت استعمار دگرگونیهایی پدید آورده بود که نمی‌شد آنها را نادیده گرفت. اکنون نیروهای سنتی و نیروهایی که به وسیله‌ی غربیان تربیت شده بودند در برابر هم یا در کنار هم قرار داشتند. هر یک اندیشه‌هایی در سر می‌پروراند که گونه‌ای خاص از تحول فرهنگی را در نظر داشت. تربیت شدگان نظام غربی بیشتر با اداره‌ی امور دولت آشنایی داشتند و می‌دانستند چگونه دستگاه اداری را بگردانند و امور جاری را انجام دهند. اینان رموز و فنونی آموخته بودند که سنت‌گرایان آنها را نمی‌شناختند در نتیجه، دو گونه دانش پدیدار گشت. پشتیبانان فرهنگ سنتی این تغییرات را نمی‌پذیرفتند و دانشهای اداره‌ی امور را به جد نمی‌گرفتند در حالی که تربیت شدگان جدید با دانشهای سنتی بیگانه بودند و گاه زبان سنت‌گرایان را نمی‌فهمیدند. امانوئل پویش پاداس که مدیریت توسعه‌ی فرهنگی یونسکو را به عهده داشته است می‌نویسد، در این جا می‌توان از چهار گروه اصلی یاد کرد:

اول از همه توده‌ها، ایلات و روستاها، قرار دارند که به قول او فرهنگ خود را استمرار بخشیدند و جوهر این فرهنگ را که از نسلهای پیشین به آنان رسیده بود پاس داشتند.

دوم، گروه تحصیل کرده بود که هر چند درصد اندکی از جمعیت را تشکیل می‌داد، اما نیروی پراهمیت به حساب می‌آمد. این گروه از گذشته‌اش یا از سستهای ملی‌اش گسسته بود و در نتیجه ارتباطش با توده‌های پیرامونی‌اش قطع بود.

گروه سوم، اقلیتی بود که در بهترین بستر فرهنگ غرب پرورش یافته بود اما به نوعی با بازگشت به اصل خود، ارزشهای فرهنگی ملی‌اش را دریافته بود و از امکان غنا بخشیدن به آن، بر اساس دست آوردهای پیشرفته، اطلاع یافته بود.

گروه آخر یا گروه چهارم، شامل نویسندگان، هنرمندان، موسیقیدانان و نقاشانی می‌شود که با صمیمیت و اصالت تام از روشها و هنرهای سنتی پیروی می‌کردند. به قول پوش پا داس به برکت حضور این گروه چهارم بوده است که فرهنگهای گوناگون آسیایی در شهرها و روستاها از استمرار بهره‌مند گشته‌اند و ثابت کرده‌اند که هنوز نیرومندند و یارای آن دارند که در برابر نفوذ بیگانه به عنوان یک محور گردآورنده نیروهای بومی عمل کنند. به عقیده‌ی او اگر این فرهنگها را حلقه‌های ارتباطی ضعیفی بدانیم که نیازمند حمایت و پشتیبانی‌اند فقط به معنای خوار شمردن آنها خواهد بود. بر عکس، آنها عنصرهای نیرومندی بوده‌اند و هنوز هستند و تنها باید آنها را دوباره توان بخشید.

گروه‌بندیهای آقای پوش پاداس بی‌تردید فایده‌هایی دارد که نمی‌توان آنها را نادیده گرفت. مشکل فقط این جاست که این الگو در تمام دوران، مثلاً قرن بیستم، کارایی ندارد و اثرپذیریهای از فرهنگ جهانی را درست منعکس نمی‌کند؛ دیگر آن که نمی‌توان این الگو و گروه‌بندی را در سراسر آسیا تعمیم داد. با این حال باید گفت که روی آوردن به چنین الگوسازی‌هایی از کار تفکر علمی یکسره به دور نیست و نباید ارزش خاص و کاربرد معین آن را نادیده گرفت.*

نگاهی به کنفرانس وزیران فرهنگ در آسیا**

کنفرانس وزیران فرهنگ در آسیا هنگامی تدارک دیده می‌شد که مباحثی گسترده در مورد تأکید بر هویت فرهنگی هر کشور در جریان بود. یونسکو

* در نگارش این بخش از منبع زیر بهره گرفته‌ام:

E. Pouchpa Dass, *Cultural Development in Asia* Unesco 1981.

** به دنبال توصیه‌های کنفرانس وزرای فرهنگ جهان در ونیز به سال ۱۹۷۰، یونسکو بر پایی کنفرانسهایی را در سطح وزرای فرهنگ در قاره‌های مختلف جهان تدارک دید و در هر مورد اسنادی را فراهم آورد که مباحث آن دوران را می‌نمایانند. در این جا فقط نکته‌هایی را از اسناد فراهم آمده برای تدارک و برگزاری کنفرانس وزرای فرهنگی آسیا، به منظور شناساندن مباحث و نگرشهای آن مقطع تاریخی، می‌آورم. آن چه در این فصل می‌آید با توجه به مباحث دو نشریه تنظیم شده است که زیر نظر این قلم با همکاری تنی چند از دوستان انتشار یافت. این دو جزوه نخستین مطالبی بودند که در ایران به تفصیل به مباحث توسعه‌ی فرهنگی می‌پرداختند: مشخصات آنها که در آن دوران فقط در صد یا دویست نسخه تکثیر شدند، چنین است: توسعه‌ی فرهنگی، از انتشارات دفتر مطالعات و برنامه‌ریزی فرهنگی ۱۳۵۳؛ در راه توسعه‌ی فرهنگی، همانجا، ۱۳۵۴.

که به دنبال توصیه‌های کنفرانس ونیز هر قاره را از نظر فرهنگی دارای خصوصیتی همگن می‌دانست به برپایی کنفرانسهایی همت گماشت که خصلتی قاره‌ای داشتند. در عمل یونسکو نتوانست حتی به این اصل وفادار بماند. عوامل سیاسی، علی‌الخصوص در قاره‌ی آسیا، دشواریهایی به بار آورده بودند که امکان برگزاری کنفرانسی فراگیر ناممکن بود. خصوصت اعراب و اسرائیل کار را به جایی رساند که اسرائیل ناچار در کنفرانس قاره‌ی اروپا شرکت جست و اعراب خواستار کنفرانسی مستقل برای کشورهای عربی گشتند. از سوی دیگر، کشورهای اقیانوسیه نمی‌توانستند کنفرانس مستقل و جداگانه‌ای برپا کنند. تعدادشان اندک بود و از نظر تاریخی حضور طولانی نداشتند. در نتیجه، کشورهای اقیانوسیه در کنفرانس آسیایی شرکت جستند. برخی از کشورهای آسیایی هم در حوزه‌ی نفوذ امپراتوری اتحاد جماهیر شوروی قرار گرفته بودند و امکان نمی‌یافتند که حضوری ملموس و مستقل از خود به زایش در آورند. به همین علت اتحاد جماهیر شوروی در دو کنفرانس وزرای فرهنگ اروپا و وزرای فرهنگ آسیا عضویت و شرکت یافت. روشن بود که حتی در چارچوب کنفرانس آسیایی، سیاستهای فرهنگی هیأت شرکت‌کننده تحت تأثیر روسیان تنظیم و تعیین می‌شد و جمهوریهای آسیایی شوروی قادر نبودند رأی مستقل و هویتی متفاوت از خود نشان دهند. از این رو باید گفت که بحث هویت در آسیا خصلتی همگن نداشت.

کشورهای آسیایی به سه دسته تقسیم شده بود: یک دسته که در اقیانوسیه قرار داشتند، نگرشی غربی را پی می‌گرفتند و فقط از نظر سیاسی در این کنفرانس شرکت می‌جستند. با آن که کشورهای اقیانوسیه بر اثر دخالت آشکار استعمار بریتانیا به وجود آمده بودند، اما فرهنگهای بومی گونه‌گونی را در بر می‌گرفتند که نمی‌توانستند حضور آنها را انکار کنند. این فرهنگها در معرض نابودی بودند و هویت خود را به تدریج از دست می‌دادند. این فرهنگها دیگر قادر نبودند نیرویی حیات بخش و سازنده از خود بروز دهند. در چنین فرهنگ استعمار دست و پا می‌زدند و فقط خواستار شناسایی حضور میرنده‌ی خود بودند. استرالیا و زلاندون در حقیقت خود را

وابسته و جزئی از فرهنگ اروپایی می‌دانستند و می‌دانند. آنها حضورشان را در اتحادیه‌ها و کنفرانس‌های آسیایی به اعتبار حضور جغرافیایی خود توجیه می‌کردند، نه به سبب داد و ستدهای فرهنگی تاریخی.

دسته‌ی دوم کشورهایی بودند که در آن هنگام در چارچوب اتحاد جماهیر شوروی گرفتار آمده بودند و چنان که آمد امکان نمی‌یافتند که از هویت مستقل خود سخن بگویند. در آن مقطع، اتحاد جماهیر شوروی انسان شوروی را که الگوی ذهنی خاصی به شمار می‌رفت، تبلیغ می‌کرد و روسی‌سازی همه‌ی فرهنگ‌های پیوسته با روسیه را دنبال می‌کرد. گرچه این سیاست سرانجام شکست خورد و به فروپاشی شوروی انجامید، اما در یک دوره کسی را جرأت آن نبود که از هویت فرهنگی مستقل واحدهای سیاسی آسیایی یا قفقازی به دفاع برخیزد و تعلق خاطر و بستگی این فرهنگ‌ها را با فرهنگ‌های غیر روسی بنمایاند. کوشش‌های فرهنگی آسیاییان در خفا شکل می‌گرفت و خصلتی پنهانی و زیرزمینی می‌یافت. با این حال، اتحاد جماهیر شوروی به ظاهر از این فرهنگ‌ها به دفاع بر می‌خاست و بنا به طبیعت امپراتوری شوروی خواستار حضور همه‌جانبه در سطوح مختلف بود. شوروی به همین اعتبار در کنفرانس آسیایی فرهنگ در جوجاکارتا شرکت جست. همین امر نشان می‌داد که رویکرد جغرافیایی یا قاره‌ای یونسکو با کاستیهای زیادی همراه بوده است. نگرش تمدنی در یونسکو سر بر نمی‌آورد؛ در عوض همه از فرهنگ ملی، قومی یا محلی سخن می‌گفتند.

دسته‌ی سوم کشورهایی را شامل می‌شد که در فضای جغرافیایی گسترده‌ای قرار گرفته بودند: غرب آسیا تا اقیانوس آرام. در این پهنه‌ی جغرافیایی فرهنگ‌ها و تمدن‌های کهن آسیایی سر بر آورده‌اند و خصوصیات متمایزی دارند. تمدن ایرانی، تمدن بودایی، تمدن چینی و جز آن. ادیان توحیدی و غیر توحیدی در این محدوده در شکلگیری و غنای فرهنگ بشری سهمی عمده داشته‌اند. هنگامی که در یونسکو از آسیا سخن می‌رفت، دقیقاً همین بخش از آسیا مورد نظر بود. به همین جهت اسنادی که به قصد برپایی کنفرانس وزرای فرهنگ در جوجاکارتا (۱۹۷۳) تهیه می‌شد، در اساس یا بیشتر فرهنگ‌های همین بخش از آسیا مورد توجه قرار می‌گرفت. در

زیر برخی از نگرشهای مندرج در این اسناد را مطرح می‌کنیم.
 (۱) در دهه‌ی هفتاد میلادی کشورهای آسیایی غالباً در معرض خطرات ناشی از تنگناهای اقتصادی قرار داشتند و می‌کوشیدند به الگوها و فنونی دست بیابند که با شرایط زیستی آنها سازگار می‌نمود و به دگرگونی شیوه‌ی زندگی مردمان بومی می‌انجامید. در آن وقت تصور بر این بود که فرایند شتابان جذب فنون جدید همراه با گسترش بی‌سابقه‌ی حوزه‌ی نفوذ رسانه‌های جمعی و توسعه‌ی لگام گسیخته‌ی جهانگردی، ممکن است اثر زیان‌بار بر هویت ملی بر جا بنهد.

از سویی کشورهای آسیایی می‌خواستند نظام رسانه‌های جمعی خود را بگسترانند و از راه جهانگردی درآمدهای بیشتر کسب کنند و اصولاً این دو شبکه را به عنوان ابزارهای توسعه ارج بنهند، و از سوی دیگر سعی وافر به کار می‌بستند یا نگران بودند که اصالت و تنوع فرهنگی خود را با نیاز به جذب صنعت نوین سازگار سازند و پاس دارند.

در چنین بستر بغرنج و پیچیده‌ای که خصوصیات و جلوه‌هایی چندگانه داشت، توجه به میراث فرهنگی، یا به بیان دیگر کشف مجدد آن، اهمیتی خاص پیدا می‌کرد. به همین دلیل فرض بر این بود که از طریق سیاستهای توسعه‌ی فرهنگی می‌توان بر این تعارضها غلبه کرد و شکوفایی فرهنگی همگن را ممکن ساخت. از آن جا که تصور بر این بود که توسعه‌ی فرهنگی تمامی جنبه‌های زندگی افراد را در بر می‌گیرد، دولتهای آسیایی می‌بایست به موازات تشویق شمار انبوهی از مردم برای شرکت فعالانه در زندگی اجتماعی، شرایطی فراهم آورند که گذارها و سازگاریهای لازم را به منظور شکل بخشی به جامعه‌هایی در معرض تغییر ممکن کند. به این اعتبار، توسعه‌ی فرهنگی ابزار تحول اجتماعی و پیشرفت، هم در مقیاس نهادها و هم در مقیاس برداشتها، به شمار می‌رود. بدین معنی گرچه توسعه‌ی فرهنگی وابسته به شرایط اجتماعی و اقتصادی است، با این حال همراه با آموزش یکی از اجزای مکمل توسعه‌ی عمومی را تشکیل می‌دهد و در نتیجه در سیاستهای ملی دولتها از اولویت برخوردار می‌شود.

(۲) بسیاری از کشورهای آسیایی حتی نسل گذشته زیر سلطه‌ی حکومتی

بیگانه یا تحت تأثیر قدرتهای بیگانه بوده‌اند و سرنوشت سیاسی کشورشان را خارجیان رقم می‌زده‌اند. این کشورها در آستانه‌ی دهه‌ی هفتاد، یعنی ربع قرن پس از پایان جنگ دوم جهانی، هر چه بیشتر خواستار ایجاد هویتی ملی یا تأکید بر هویت ملی خود بوده‌اند و تحقق این ضرورت را با توجه به سنتهای فرهنگی‌شان تعقیب می‌کرده‌اند. در عین حال کشورهایی از این دست می‌دانستند که رجعت به «عصر طلایی» تاریخی‌شان آرزویی محال و ناممکن می‌نماید. با این وجود می‌خواستند جوامعی همساز با ارزشها و میراثهای اصیل فرهنگی خود بنا نهند که در ضمن با شرایط تغییر یابنده و نوآورانه سازگاری داشته باشد و همپای تحولات جهانی گام بردارد.

پیچیدگی این جریان در این است که بتوان بین کهنه و نو توازنی درست برقرار کرد و شرایط اساسی و بنیادی هر کشور را در نظر گرفت.

۳) در جلسه‌ای از کارشناسان ۱۴ کشور غربی و ۸ کشور در حال توسعه در ماه اوت ۱۹۷۰ که در سریزی لاسال (Cerisy - la Salle) فرانسه، زیر نظر یونسکو و شورای بین‌المللی علوم اجتماعی تشکیل شد، مسلم گردید که الگوهای نظری و تجربی جوامع صنعتی برای بسیاری از کشورهای در حال توسعه سودمند نیست. بیشتر کشورهای غربی اروپایی توانسته بودند با اتکاء به یک هویت و وحدت زبانی متکی باشند، در حالی که بسیاری از کشورهای آسیایی از این نظر با دشواریهای جدی مواجه بودند.

در نوامبر سال ۱۹۷۱ یونسکو و شورای بین‌المللی علوم اجتماعی مجمعی دیگر بر پا ساختند به نام «مجمع آسیایی کار درباره‌ی ساختار دولت و ملت» تا بتوانند به همین مسائل یاد شده از دیدگاهی کاملاً آسیایی توجه کنند. در این نشست دوم توافق شد که الگوی توسعه‌ی غربی و نظریه‌ی نوسازی حاکم بر آن، در مورد کشورهای در حال توسعه نه تنها بی‌اعتبار است بلکه عملاً تهدیدی برای استقلال و آزادی این کشورها به شمار می‌آید.

این تحولات نشان می‌دهد که اصولاً از دهه‌ی شصت میلادی تردید زیادی بین متفکران و کارشناسان کشورهای در حال توسعه یا جهان سوم یا غیر غربی یا آسیایی و آفریقایی نسبت به سودمندی تقلید از الگوی غربی رواج می‌یافت. کسی دیگر آن چنان شیفته‌ی غرب نبود و نمی‌خواست همه‌ی

تجلیات زندگی غربی را ستایش کند. این تردید نسبت به غرب، این بار متکی بر نگرشهای سیاسی نبود.

الگوی غربی در آن هنگام توسعه‌ی اقتصادی، گسترش وسایل ارتباط جمعی، اشاعه‌ی فنون نوین را تبلیغ می‌کرد و نوسازی جوامع سنتی را در گرو پذیرش و درونی سازی این روشها می‌دانست. کارآیی این الگو نیز با معیارهایی چون افزایش نرخ رشد در تولید ناخالص ملی، مدنیت و فرهنگ شهری، مدیریت عقلانی و رواج تکنولوژی جدید محک زده می‌شد. همه‌ی این عوامل موجودیت گروههای سنتی جامعه را به خطر می‌انداخت و تحرک اجتماعی نوینی را به راه می‌انداخت. فرض بر این بود که کشورهای در حال توسعه راهی ندارند جز آن که راه کوبیده شده‌ای را که به ترقی اقتصادی - اجتماعی منتج می‌گردد، دنبال کنند و از این راه به توسعه‌ی سیاسی و وحدت ملی دست یابند.

این الگو خصلتی جبرگرا داشت و از کشورهای در حال توسعه‌ی آسیایی طلب می‌کرد که با پذیرش این ضرورتها انتخابهایشان را صورت بدهند. در نتیجه، کشورهای در حال توسعه نقشی حاشیه‌ای و فرعی می‌یافتند و ناگزیر می‌بایست در راه تقلید درست از این الگوی از پیش ساخته بکوشیدند. این ضرورت ایجاب می‌کرد که کشورهای در حال توسعه، در جریانی همساز با اروپا و آمریکا، نوسازی شوند. در نتیجه، تعداد قلیلی از مدیران تمامی دیوان‌سالاری و شبکه‌های اطلاعاتی را در اختیار می‌آوردند و از آنان انتظار می‌رفت که به هدف اصلی یعنی شکوفایی اقتصادی دست یازند. از این رو تشکیل یا تقویت کشور - ملت به عنوان یک سازمان سیاسی کاراً اهمیت لازم را کسب نمی‌کرد و در بهترین حالت جلوه‌ای فرعی و ثانوی به خود می‌گرفت.

این الگو در همان وقت مورد انتقاد قرار گرفت. «مجله‌ی کار در آسیا» اعلام کرد که این الگو فقط برای قشر برگزیده‌ی کشورهای آسیایی جاذبه دارد، نه برای همه‌ی مردم. به نظر این مجله، الگوی یاد شده راه را بر انتخابها و گزینشهای بومی می‌بندد و رهبران ملی را بی‌اعتبار می‌سازد. «مجله‌ی کار در آسیا» اعلام داشت الگوی جایگزین باید بتواند بر تحلیل سیاسی - فرهنگی

مستقل تأکید بنهد و به شناسایی و شناساندن منابع ملی، ارزیابی مجدد میراث فرهنگی و انطباق آن با حوائج امروزی توجه کند.

۴) در بسیاری از کشورهای در حال توسعه، فرهنگهای سنتی در برابر نیروی فرساینده‌ی تمدن غرب و فقدان پشتوانه‌های نیرومند اجتماعی - اقتصادی، خصلتی شکننده یافته‌اند و توان بازسازی را از دست داده‌اند. با این حال، در شمار در خور توجهی از کشورهای آسیایی به دلیل آگاهی فزاینده از هویت فرهنگی، و همچنین استحکام پایه‌های فرهنگی‌شان، قادرند معیارهایی را به کار گیرند که مانع زوال فرهنگ سنتی‌شان در مقابل هجوم فرهنگی باشد که غرب به مدد انبوه‌سازیهای تکنولوژیک صادر می‌کند.

امروزه بر همگان روشن شده است که برخی از خصوصیات فرهنگهای سنتی با شرایط متحول زندگی مردم کشورهای در حال توسعه همخوانی و سازگاری ندارد. در بسیاری از موارد پافشاری بر سنت یا اصرار بر حفظ همه جانبه‌ی سنت، مانع ورود یک کشور به دنیای نوین می‌گردد. گروههایی از سنت‌مداران، هواخواه انتقال دست نخورده و تغییر نیافته‌ی سنت به نسلهای آینده‌اند. به تصور این گروهها، تنها با پاسداری از سنت و پرهیز از هر گونه تغییری در ارزشهای موروثی است که می‌توان در برابر فرهنگهای نیرومند غربی و رسانه‌های جهانی ایستادگی کرد. سنت‌مدارانی که این قبیل تصورات را می‌پرورانند به عنصر تغییر، تحول، بازسازی و سازگاری فرهنگی چندان اعتنایی ندارند. کسانی که می‌خواهند سنتهای ناسازگار با دنیای جدید را به هر قیمت حفظ کنند، معمولاً هیچ گونه تعهد و مسئولیتی نسبت به پیشرفت کشور خود نشان نمی‌دهند. به یک اعتبار، اینان بسان جهانگردانی هستند که برای تفریح و وقت گذرانی «سنتهای غریب» را می‌پسندند و کشورها را هر چه «سنتی‌تر»، دوست داشتنی‌تر جلوه‌گر می‌سازند. حال آن که از نظر مردم یک کشور گرچه سنتها والا و گرامی به شمار می‌آیند، اما آن چه واقعاً ضرورت دارد، توسعه و نو سازی کشور و غلبه بر گرسنگی و رفع نیازهای روزانه است.

از این رو می‌توان گفت که بیشتر کشورهای آسیایی به خاطر رونق «توریسم» به سنت خود باز نمی‌گردند. هدف کشورهای پیشرو آسیایی، تجدید حیات سنگواره‌ها نیست. کسانی که به گونه‌ای تصنعی خواستار

تجدید حیات سنت بر می آیند، نوعی سنگواره پسندی را دنبال می کنند. ۵) فرهنگ نیز و مند جوامع صنعتی و برخوردار از تکنولوژی نوین، تأثیرات زیادی بر فرهنگهای آسیایی داشته اند و دارند. حتی کشورهایی که دارای سنتهای ملی و فرهنگی ریشه دار و محکم نیز هستند از این تأثیرات مصون نمی مانند. در دوران استعمار، فرهنگ کشورهای غالب در مستعمرات به اندازه ی سازمانهای سیاسی، اجتماعی و اقتصادی شان مؤثر بوده اند. حضور استعمار همواره توأم بوده است با نوعی تحمیل فرهنگی. این تحمیل را نباید همواره پدیده ای یکسویه دانست. گاه ضعف و سستی فرهنگ بومی، مردم محلی را داوطلبانه به سوی پذیرش ارزشهای فرهنگ غالب رانده است. اسناد یونسکو و مباحث کارشناسان آسیایی به این جنبه از قضیه توجه نکرده اند. همواره سخن از تحمیل و اجبار در کار بوده است. اکنون می دانیم وقتی فرهنگی رو به سستی می نهد، گرایشی نیرومند به از هم گسستگی در درون آن سر بر می آورد و تمایل به دگرپذیری در آن تقویت می شود.

استعمارگران نخست در جوامع زیر سلطه ی خود وحدتی اداری بر پا ساختند و سپس قشر برگزیده ی بومی را آرام آرام به فراگیری و کاربرد زبان، ادبیات، هنر و صنایع دستی «کشور مادر» تشویق کردند. این جریان در برخی از کشورها به حدی نیرومند شد که فرهنگ و زبان محلی را در نظر ساکنان بومی از رونق انداخت. در چنین موقعیتی و با توجه به روند فراگیر شدن تکنولوژی نوین، برخی کشورها باید در یک فراگرد پیچیده و چند بعدی به تعیین مفهوم تازه ای از هویت ملی و یگانگی رو بیاورند و توسعه ی فرهنگی را در این راستا به کار گیرند.

۶) در کشورهایی که عناصر مختلف در یک محدوده ی جغرافیایی در کنار هم قرار گرفته اند و از وحدتی جامع بهره مند نشده اند، دستیابی به یک هویت ملی وحدت دهنده کاری آسان نیست. حتی تجلیل از گوشه ای از فرهنگ سنتی ممکن است به آزر دگی خاطر گروههای فرهنگی دور از این سنت بینجامد. طرح ریزی یک سیاست فرهنگی فراگیر و هویت خواه، دست کم باید به مسائل زیر توجه کند:

الف. شناخت هویت فرهنگها و خرده فرهنگهای سنتی به معنای وسیع

کلمه؛ بدین معنی که هم روشها و اسلوبهای زندگی شناسایی شوند و هم این که این فرهنگها و خرده فرهنگها بتوانند به صورت نمایشی و در هنرها و صنایع دستی فرصتی برای عرض اندام کسب کنند.

ب. ارزیابی و تفکیک عناصر بازدارنده‌ی فرهنگی از عناصری که به جریان توسعه و تحول مدد می‌رسانند.

پ. تأمل و تفکر در این زمینه که حمایت از یک جنبه‌ی فرهنگی هم می‌تواند به دلایل تاریخی، جامعه‌شناختی، مردم‌شناختی و قوم‌شناختی ارزشمند باشد، و هم از نظر زیبایی‌شناسی، و نمایشگر ساختن نبوغ ملی.

ت. هر سیاست فرهنگی دورنگری که به فرهنگ سنتی به عنوان ابزار ترقی و عظمت بخشیدن به هویت ملی می‌نگرد باید بتواند در برابر کوتاه فکری و خودبینی نیز وضع بگیرد. مقاومت غیرخلاق در برابر تمدن جدید غرب، کاری است ناسودمند که زیانهای جبران‌ناپذیر به بار می‌آورد. کشورهای آسیایی و اصولاً کشورهای در حال توسعه نمی‌توانند از روشها و فنون نوین سیاسی، اجتماعی و علمی صرف نظر کنند. استفاده از دستاوردهای تمدن جدید در جهت غلبه بر فقر و گرسنگی و بی‌سوادی توده‌های عظیم در کشورهای مختلف، به کشورهای در حال توسعه نیرو می‌دهد تا عقب ماندگی را ریشه‌کن کنند و مانع زوال فرهنگ خود بشوند. در عین حال، نباید از یاد برد که تمدن جدید گرایشی یکسان و یکدست‌کننده دارد و می‌کوشد با «فرهنگ زدایی» از فرهنگهای بومی و باستانی، ارزشهای غرب را به جای آنها بنشانند.

ث. گسترش شهرنشینی و رواج ابزار جدید مادی در زندگی مردم کشورهای در حال توسعه، دایره‌ی کسانی را که از ثمرات کوششهای فرهنگی بهره‌مند می‌گردند، روز به روز گسترش می‌دهد. چنین کشورهایی باید صرف‌نظر از نظام سیاسی خود، به آموزش و بیداری توده‌ی مردم توجه کنند و از این راه هستی خود را تداوم بخشند. مردم نباید تنها مصرف‌کننده‌ی ثمرات و دستاوردهای کوششهای فرهنگی باشند، بلکه ضرورت دارد که خود در روند فرهنگی نیز شرکت کنند. این مشارکت بدین معناست که فرد تنها ابزاری برای اشاعه‌ی فرهنگ یا توزیع محصولات فرهنگی نیست، بلکه

او فرهنگی هم عمل می‌کند و بدین ترتیب خود و محیطش را تغییر می‌دهد. در فرهنگهای سنتی، بخش مهمی از کوششهای فرهنگی در دربارهای پادشاهان و صاحب منصبان شکل می‌گرفت و سر بر می‌آورد. این گونه کوششها دور از زندگی عادی مردم شکل می‌گرفت. ابزار نوین زندگی اجتماعی در دوران کنونی امکاناتی فراهم آورده است که دسترسی به مردم و دسترسی مردم به فرهنگ را سهل و آسان ساخته است. از این رو فراهم آوردن امکان مشارکت مردمی در سرنوشت فرهنگی کشورشان جریانی مهم و تعیین کننده در سیاستهای فرهنگی به شمار می‌رود.

ج. هر سیاست فرهنگی موفق نیازمند کارگزارانی است که اهداف این سیاست را به واقعیت در آورند. در کشورهای غربی مفهوم کارگزار فرهنگی (Animator) چیزی نیست جز یک فرد سازمان دهنده‌ی فعالیتهای فرهنگی. چنین کارگزارانی وظیفه دارند که با مخاطبان خود روابطی برقرار سازند و این مخاطبان را به سوی تأسیسات، فضاها و مکانهای فرهنگی جذب کنند. یک کارگزار واقعی فرهنگی باید شناختی وسیع از پدیده‌ی متنوع فرهنگ و درکی عمیق از روان‌شناسی و خواستههای مخاطبانش و ظرفیت بسیار برای همدلی با آنان داشته باشد. یک کارگزار فرهنگی در اساس یک میانجی ویژه است، واسطه‌ای است میان مردم، میان مردم و هنر، و عاملی است که واکنش فرهنگی را دامن می‌زند و به راه می‌اندازد. کارگزار باید به ارزشهای فرهنگ خود ایمان داشته باشد، حتی اگر این فرهنگ مانند برخی از فرهنگهای کشورهای در حال توسعه سخت آسیب دیده باشد.

روشن است که هر طرح فرهنگی موفق، کارگزارانی را باید به کار گیرد که به اهداف این طرح باور داشته باشند و دور از ملاحظات روزمره‌ی اداری به فعالیت بپردازند. الگوبرداری از شیوه‌ی تربیت و به کارگیری کارگزاران فرهنگی اروپایی، نمی‌تواند برای کشورهای آسیایی یا اصولاً کشورهای در حال توسعه سودمند باشد. یونسکو، متأسفانه، موضوع تربیت کارگزاران بومی را در آن هنگام نتوانست چنان که باید مورد توجه قرار دهد. کارگزار فرهنگی باید در چارچوب موقعیت فرهنگی هر کشور تربیت گردد.

فصل هفتم

صنعت فرهنگ

۱. کارکردهای گونه‌گون صنعت فرهنگ

از جنگ جهانی دوم به این سو، ما شاهد رشد فزاینده‌ی صنعت فرهنگ هستیم. پدیده‌های تازه‌ای از درون پیشرفت چشمگیر این صنعت پدیدار گشت. تلویزیون و صنعت‌های وابسته به آن، دانش‌های کامپیوتری، تمامی صنعت ویدئو و بسیار چیزهای دیگر زاینده‌ی تحولات چند دهه‌ی اخیر است. امروزه نیز شاهد توسعه‌ی روزافزون ماهواره‌ایم که ابعاد فنی گسترده‌ای را مطرح کرده است. شعاع بُرد ماهواره‌ها افق‌های تازه‌ای می‌گشاید که تاکنون ناشناخته بوده است. در نتیجه، می‌توان گفت که نیروی این صنایع و ابعاد جهانی آنها به گونه‌ای فزاینده محسوس است و برآینده‌ی فرهنگ در سراسر جهان اثر می‌نهد. در درازمدت، شیوه‌ی تجلی فرهنگ، نوع تحول محتوا و نقش آن به گونه‌ای فزاینده از صنعتی شدن نظام تولید و اشاعه‌ی پیام‌های فرهنگی تأثیر می‌پذیرد. سال‌های پس از جنگ جهانی دوم نمایانگر چنین تحولی است و نشان می‌دهد که فرهنگ، چه به صورت کالا و چه به شکل خدمات، به هر حال از جریان صنعتی شدن تأثیر می‌پذیرد.

تا نیمه‌ی قرن نوزدهم تمامی فرهنگ جهان، چه فرهنگ توده‌ای و چه فرهنگ نخبه‌گرا، بازتاب مجموعه‌ای از نمادهای اجتماعی و مذهبی بود. این فرهنگ خصوصیت ویژه‌ای داشت که از نحوه‌ی تولید آن ناشی می‌شد.

محصولات این فرهنگ یا به صورت منحصر به فرد خلق می‌شد یا به تعداد محدود. از این گذشته، در فنون تولید تغییری پدیدار نمی‌گشت. این وضع در جامعه‌های دوران پیش از انقلاب صنعتی حاکم بود و در دوران کنونی نیز در جاهایی که تجربه‌ی صنعتی استقرار نیافته است، مشاهده می‌شود. رشد جامعه‌های صنعتی، نخست در اروپا و سپس در سراسر جهان، همراه با نوآوریهای فنی به ویژه در حوزه‌ی ارتباطات بر همه‌ی شکل‌های تولید و اشاعه‌ی فرهنگ اثر نهاده است. ملاحظات اقتصادی از دوران رواج سرمایه‌داری، بی‌تردید عامل مهمی در این محدوده به شمار می‌رود. صنعت الکترونیک و تلویزیون دگرگونیهای این حوزه را شدت بخشید و وضعیت تازه‌ای به وجود آورد. در واقع، باید گفت که همه‌ی رسانه‌های گروهی از نظر کمی و کیفی دستخوش تغییراتی شده‌اند که با وضعیت آغازین آنها تفاوت‌هایی چشمگیر دارد. این دگرگونیها، الگوهای جدیدی در حوزه‌ی پیام‌ها به وجود آوردند، روابط تازه‌ای میان فرستنده و گیرنده برقرار کردند و ارتباط میان قدرتمندان سیاسی، اقتصادی یا فرهنگی را با توده‌ی مخاطبان محصولات فرهنگی از نو آراستند. در این ارتباط جدید، توده‌ی مخاطب این محصولات از دو نظر اهمیت پیدا کرد: هم از نظر اقتصادی، یعنی توده‌ی مردم به عنوان یک بازار برای بازگشت کوتاه مدت سرمایه و سود، و هم از نظر نحوه‌ی رام کردن و دست‌آموز کردن این توده، یعنی به کار بستن نظارت اجتماعی و سیاسی بر آن.

گسترش روزافزون حوزه‌ی اثرگذاری صنعت فرهنگ ایجاب می‌کند که تفکر کنونی در زمینه‌ی سیاست فرهنگی، با دگرگونیها و رویدادهای تازه هماهنگ شود و برای فهم و درک وضعیت تازه به آرایشهای تازه‌ای تن بدهد. آن چه در اینجا بازآرایی اندیشه می‌نامیم در هر سطحی لازم می‌نماید: از کوچکترین خانه گرفته تا مهمترین مرکزهای سیاست‌گذاری فرهنگی. هر خانه‌ای به اجبار باید دست به تصمیم‌گیری بزند و هر حکومتی، چه بداند چه نداند، و چه بخواهد چه نخواهد، باید به ناچار وضع خود را در برابر این صنعت جهانشمول روشن گرداند. بی‌اعتنایی به صنعت فرهنگ یا ناچیز جلوه دادن آن می‌تواند به خام‌اندیشی میدان تازه‌ای بدهد که جز سرانجامی

مرگبار برای یک فرهنگ نخواهد داشت.

روشنفکران، به ویژه در جهان واپس مانده یا در جهان غیرفنی و غیرصنعتی، چاره‌ای ندارند جز آن که درباره‌ی این صنعت و برایندهای آن بیندیشند. کسانی که این موقعیت مهم را درک نمی‌کنند سرانجام به صورت برده‌ی این صنعت درخواهند آمد و به بدترین نوع فرمانبرداری تن خواهند داد. مهم است روشنفکران واقعی بفهمند و بدانند که باید تکنیک و اثرگذاری آن را به حساب بیاورند و بدانند که جهان کنونی، سنت‌داری را به معنای پایبندی سرسختانه به گذشته‌ها نمی‌پسندد و درهم می‌شکند، و بدتر از آن به مجازات و درهم کوفتن کسان و مجموعه‌هایی می‌نشیند که همه چیز خود را از دست می‌دهند، رها می‌کنند، از ریشه‌ها می‌برند و یکسره به سوی چیزی دیگر جز تمدن و فرهنگ خود رو می‌نهند. جهان کنونی به بی‌اصلها و ریشه گسیخته‌ها اعتنایی نخواهد کرد. هر کس برای دستیابی به تحرک و بقاء باید به ناچار مشق خود را در تمدن خود انجام دهد. میانبری وجود ندارد.

در سی سال گذشته کشورهای متعددی به فعالیتهای فرهنگی توجه کرده‌اند و خواسته‌اند کوششهای خود را در این زمینه‌ها وسعت بخشند. مشکل بتوان همه‌ی سیاستها و اندیشه‌ها و عملکردها را در این مقوله در سراسر جهان در الگویی واحد گنجانند و از معنایی واحد بهره‌مند گردانند. در برخی از کشورها هزینه‌های عمومی در زمینه‌ی فرهنگ چندین و چند برابر شده است، در حالی که رکود نیز به همین اندازه، بلکه بیشتر، در کارکردهای سازمانهای عمومی - فرهنگی فزونی یافته است. و درست در همین حال که رابطه‌ای معکوس بین هزینه‌ها و فعالیتها به وجود آمده است، عامه‌ی مردم با محصولات صنعت فرهنگ ده‌ها، بلکه صدها و هزاران بار بیشتر تماس حاصل کرده‌اند و با این نوع کالاها آشنایی و ارتباط برقرار ساخته‌اند. بدین لحاظ، ضرورت دارد که سیاستهای فرهنگی هر چه بیشتر به موضوع صنعت فرهنگ و فراورده‌های آن توجه نشان دهند تا نه تنها بتوانند موقعیت این صنعت و تحول آن را درست درک کنند، بلکه زمینه‌های سالم دسترسی عامه‌ی مردم را به فرهنگ نیز میسر سازند. در واقع، به یک اعتبار، همین صنعت است که برای نخستین بار این امکان را فراهم آورده است که همه‌ی

مردم به گونه‌ای دموکراتیک به فرهنگ برسند و از آن به یکسان برخوردار شوند. درست است که صنعت فرهنگ، همان‌سان که آدورنو گفته، آمیخته است با زیانها و خطراتی گوناگون، ولی هیچ کس نمی‌تواند در عین حال این واقعیت را نیز نادیده گیرد که درست همین صنعت، بسیاری از دستاوردهای فرهنگی را به وسیع‌ترین شکل ممکن در دسترس بیشترین افراد یک جامعه و بلکه تمام جهان قرار داده است. چه خوب چه بد، دیگر نمی‌توان تنها با انتقاد از صنعت فرهنگ از واقعیت‌های روی برگرداند و با اتخاذ نگرشی نکوهش‌کننده نسبت به این صنعت بسنده کرد. واقعیت این است که آدورنو و هورکهایمر در سال ۱۹۴۷ به این صنعت نگاه انداختند، ولی تا دهه‌ی هشتاد حتی در اروپا بسیاری از اهمیت پژوهش و نظریه‌ی آنان آگاه نبودند و، در نتیجه، سیاست‌هایی متناسب طراحی نمی‌کردند. در کشورهای غیرصنعتی وضع از این نیز وخیم‌تر بوده است، وضعی که همچنان ادامه هم دارد. در حالی که در غرب ضمن انتقاد از این صنعت، هواخواهانی نیز وجود دارند که می‌گویند همراه با این صنعت دو عامل دموکراسی و عدم تمرکز فرهنگی رشد کرده است و به گونه‌ای بی‌مانند امکاناتی تازه فراهم آورده است. در کشورهای چون کشور ما آن‌چه غلبه دارد فقط هراس است و بیم از اشاعه‌ی این صنعت. در جهان غیر غربی یا در جهان فرهنگ‌های سنتی، انفعال و آشفتگی چیره است. سنت‌مداران با توسل به نظارت و حربه‌ی تکفیر به میدان آمده‌اند بی‌آنکه از نیروی چیره شونده‌ی این صنعت آگاه باشند. روشنفکران جهان غیر غربی که تا دیروز با نکوهش امپریالیسم وضع اخلاقی غرورآمیزی برای خود تصور می‌کردند، حالا در برابر چیزی بیگانه قرار گرفته‌اند. این پدیده‌ی بیگانه که توده‌ها را به سوی خود می‌کشاند، در خود جذب می‌کند و آنها را شاد و سرمست می‌سازد چنان‌که روشنفکر ضدامپریالیستی را با بی‌اعتنایی پس می‌زنند و در انبوه خود محو می‌سازند. حالا دیگر رهبری توده را روشنفکران در دست ندارند. رهبری عامه‌ی مردم به دست چهره‌هایی افتاده است که کسی از عقیده و باور شخصی آنان اطلاعی ندارد. این چهره‌ها، عقیده‌ها و باور‌هایی را رواج می‌دهند که متعلق است به برنامه‌سازی پنهانی و پشت پرده.

در چنین وضعی است که سیاستگزاران جهان غیر غربی باید وضع تفکر خود را از نو بسنجند و موقعیت تازه‌ای را که ناخواسته برایشان فراهم آمده است درست درک کنند. حالا دیگر نه فقط نوع زندگی بلکه تمامی یک فرهنگ یا حوزه‌ای فرهنگی در معرض تغییر قرار دارد. حالا دیگر نمی‌توان با بستن مرزها و جلوگیری از ورود بیگانگان راه نفوذ فرهنگ غیرخودی را بست و آسوده خیال و بی‌دغدغه روشهای سنتی را ادامه داد و حتی پروراند. وضع تازه، در واقع، بر موقعیت فرهنگهای کهن تأثیر نهاده است و آنها را واداشته است تا به بقاء خود بیندیشند و در جهان پیچیده‌ی کنونی روشی پویا و واقع‌نگرانه اتخاذ کنند. در جهان غیر غربی، دولت نقش مهمی به عهده دارد. نبود یک بخش خصوصی نیرومند در کشورهای در حال توسعه، و به اعتباری کشورهای دستخوش تغییر، موجب می‌شود که سیاست دولت در حوزه‌ی فرهنگ به عنوان تنها سیاست مؤثر قد علم کند. در نتیجه، دولت و کارگزاران دولت باید از ابعاد گونه‌گون صنعت فرهنگ آگاهی داشته باشند، بدانند سیر تحولی در جهان امروز به کدام سوست و هر کشوری در قبال این بغرنجیها چه وضع و چه توانایی دارد. امروز در غرب کالاهایی که توسط صنعت فرهنگ در بازار آزاد عرضه می‌شوند در جامعه دارای نقشی مهمتر هستند تا آن تولیداتی که با حمایت دولت به مردم عرضه می‌شوند. در حالی که مثلاً در کشور ما سیاست آزمون و خطا در حوزه‌ی صنعت فرهنگ حاکم است و یک نگرش جامع و مبتنی بر پژوهش و، از این گذشته، مبتنی بر منافع ملی و تمدنی مشاهده نمی‌شود، این خطر وجود دارد که ناخواسته به دامن شرکتهای غول‌آسا بخلطیم و درست همان راهی پیموده شود که علیه آن شعارهایی تند برافراشته می‌گردد. به نظر من، نه آن شعارهای تند ضرورت داشته‌اند و دارند، و نه یکسره و بی‌ارزیابی و دستپاچه به دامن شرکتهای جهانی غلطیدن. روحیه‌ی افراط و تفریط وضع ناخوشایندی برای ما ترسیم کرده است. کشور ما باید هم نسبت به جهان گشاده‌نظر باشد و هم آن که بی‌لحظه‌ای تردید و تأمل خواستار حراست از حوزه‌ی تمدن و فرهنگ ایران باشد که جلوه‌های گوناگون آن می‌تواند سرزمینهای وسیعی را در این منطقه‌ی آشوبزده از جهان متحد و همسو گرداند. در این مقطع بحرانی و

سرنوشت‌ساز در تاریخ بشر باید از حوزه‌ی تمدن ایرانی در برابر روند کور ادغام فرهنگها در تهنشستهای تمدن غربی که از طریق صنعت فرهنگ در جهان پخش می‌گردد قاطعانه نگهبانی کرد. از این گذشته، باید در برابر جریان پاره پاره کردن حوزه‌های تمدنی که امروزه به شکل دامن زدن به خودآگاهیهای کاذب ملی جلوه‌گر می‌شود ایستاد. و بالاخره آن که اگر به تدبیرهایی چاره‌ساز روی نیاوریم و از اندیشه‌های جامد و خشک و بی‌تحرك روی برنگردانیم حتی برخلاف میل خود به جریان امحاء فرهنگهای سست بنیاد خواهیم پیوست.

گروهی از مخالفان صنعت فرهنگ می‌گویند، کمیت را نباید مهم‌ترین عامل به حساب آورد، آن چه مهم است کیفیت است. به نظر این مخالفان، ارزش فرهنگی اثری که مستقیم در اختیار مخاطب قرار می‌گیرد متفاوت است با ارزش محصولی که غیر مستقیم یا به واسطه‌ی بازتولید به مصرف‌کننده عرضه می‌شود. آگوستن ژیرار در برابر این مخالفان به استدلال می‌پردازد و می‌گوید واقعاً تفاوت اثر فرهنگی فیلمی که روی پرده‌ی سینما به نمایش درمی‌آید با فیلمی که روی صفحه‌ی تلویزیون (که هر روزه بزرگتر می‌شود و امروز حتی یکی از گونه‌های آن در اندازه‌ی پرده‌ی سینما نیز در دسترس است) دیده می‌شود چیست؟ بسیاری از عاشقان موسیقی دوست دارند قطعه‌ای را در خلوت منزل به مدد دستگاههای پیشرفته‌ی فنی بشنوند تا در فضای آشفته، پر دردسر و ناراحت یک تالار موسیقی. هنگامی که شصت درصد مردم در لهستان هر هفته در خانه به تماشای یک نمایش دست اول می‌نشینند با تئاتر تماس نزدیکتر می‌یابند، یا آن پانزده درصدی که یکی از این نمایشها را یک بار در سال در یک تماشاخانه می‌بینند؟ ژیرار میان فعالیتهای مختلف هنری و فرهنگی از این نظر تفاوت قائل است و خود قبول دارد که رشته‌های نمایش، فیلم، موسیقی، جلسه‌ی گفتگو و نمایشگاه، مقولات جداگانه‌ای هستند که به هر یک از آنها باید توجهی خاص داشت. به همین خاطر می‌پذیرد که جدا از تفرعن روشنفکرانه باید در این حوزه‌ها به بررسی پرداخت.

در اروپا، سیاستهای فرهنگی در دوران پس از جنگ توجه خاصی

داشته‌اند به حمایت از تأسیسات فرهنگی پر هزینه‌ای چون اپرا، نمایشخانه‌های بزرگ، تالارهای موسیقی و چیزهایی از این دست. نگهداری و توسعه‌ی این گونه تأسیسات در اساس بسیار گران تمام می‌شده است و هیچ گاه بی‌حمایت بودجه‌ی عمومی نتوانسته‌اند روی پای خود بایستند. بررسیهای مختلف نشان می‌دهد که استفاده از این نوع تأسیسات، محدود به گروه معینی از جامعه می‌شده است و بسیاری از مردم حتی در سراسر زندگی خود برای یک بار هم که شده است از این تأسیسات استفاده نکرده‌اند. به یاد می‌آورم که در دوران دانشجویی من در وین، بسیاری از مردم این شهر موسیقی پرور را دیده بودم که هرگز به اپرای معروف وین نرفته بودند. در آن موقع، اپرای وین بلیط‌های ارزان قیمتی هم داشت که به بهای یک شلینگ اتریش (سه ریال آن روزگار) در اختیار علاقه‌مندانی قرار می‌گرفت که می‌توانستند در دورترین قسمت فوقانی اپرا مدت برنامه را ایستاده اپرا تماشا کنند. با این حال، زمان اجرای برنامه و حتی تهیه‌ی بلیط، برای کارگران و بسیاری از کارمندان نامناسب بود. روستاییان بسیار کمتر به فکر این چیزها بودند و ساکنان شهرهای پیرامونی وین نیز نمی‌توانستند به خاطر تماشای یک برنامه، رفت و آمدهای وقت‌گیر را بر خود هموار سازند. در نتیجه، اپرا تنها در اختیار گروه خاصی از ساکنان شهری قرار می‌گرفت و برنامه‌های هزینه‌بردارش به شمار اندکی از شهروندان اتریش استفاده می‌رساند. از این نظر باید گفت که استدلال آگوستن ژیرار درست است، ولی آن جا که او می‌خواهد از طریق صنعت فرهنگ تعداد هر روز بیشتری از ساکنان یک کشور از برنامه‌های مثلاً اپرا استفاده کنند، باید در نظر داشت که اگر برنامه‌ای برای اپرا تهیه نشود در آن صورت اپرایی وجود نخواهد داشت که بتوان آن را تکثیر کرد و در دسترس مردم بیشتر گذاشت. صنعت فرهنگ می‌تواند، به یک اعتبار، فرهنگ والا را تکثیر کند و در عین حال می‌تواند اشاعه دهنده‌ی فرهنگی نازل یا به قول آدورنو «سریالهای تلویزیونی» بشود. انتقاد آگوستن ژیرار به این وضعیت که تأسیسات بزرگ فرهنگی عملاً در اختیار «داراهای» قرار می‌گیرد که هم فرهنگ دارند و هم پول، در واقع بخشی از حقیقت را بیان می‌کند. او می‌گوید در حالی که این تأسیسات فقط شکلهایی از فرهنگ را در

اختیار کسانی قرار می‌دهند که به هر حال قبلاً هم بر چنین فرهنگی مسلط و چیره بوده‌اند، در عمل باید پذیرفت که زندگی فرهنگی گروه‌های وسیعی از مردم خاصه آنان که مزایای کمتری دارند، دستخوش انفجار شده است.

یکی از دلایلی که به سود صنعت فرهنگ آورده می‌شود این است که برنامه‌های زنده (مثل تئاتر، اپرا و...) هزینه‌هایی فزاینده دارند و بی‌حمایت دولت نمی‌توانند به حیات خود ادامه دهند. واقعیت این است که چنین فعالیتهایی با دشواریهای اقتصادی مواجه هستند. حتی گسترش فعالیت و افزایش به اصطلاح دفعات اجرا نمی‌تواند به کاهش هزینه‌ها بینجامد. مطابق بررسیهایی که شده است، در برخی از رشته‌ها، مانند اپرا، هر چه دفعات اجرا بیشتر شود هزینه‌ها نیز افزایش خواهد یافت. دستمزدهای بالای حرفه‌ای اجازه نمی‌دهد که دفعات اجرا به کاهش هزینه‌ها بینجامد. ولی در این حوزه‌ها در واقع باید همان گونه که اشاره شد به ایجاد ارتباط میان فعالیت زنده و صنعت فرهنگ رو آورد تا بتوان از راه تکثیر فنی در جهت جبران هزینه‌ها برآمد و در ضمن فرهنگ سطح بالا را حفظ کرد و در میان مردم اشاعه داد. صنعت ویدئو (و اخیراً دیسک) می‌تواند در این حوزه نقش مؤثری بازی کند. از طرف دیگر، باید این واقعیت را نیز پذیرفت که یک بار پخش تلویزیونی یک نمایشنامه می‌تواند همه‌ی هزینه‌های آن را تأمین کند. ایجاد چنین ارتباطی به صورت معقول نه تنها به حفظ فعالیت زنده نیز کمک می‌رساند، بلکه از نظر توسعه‌ی فرهنگی هم دارای نقشی سازنده خواهد بود. ژرار می‌گوید^۱ عده‌ای تصور می‌کنند که از راه عدم تمرکز می‌توان تأسیسات فرهنگی را در سراسر کشور گستراند و پاسخگوی نیازهای فزاینده‌ی فرهنگی مردم شد. او در این زمینه تردید می‌کند و معتقد است که عدم تمرکز در زمینه‌ی تأسیسات فرهنگی به سبب کمبود استعدادهای مناسب، در همه‌ی رشته‌های فعالیتهای فرهنگی و هنری مقدور نیست. احتمالاً می‌توان در این جا از اپرا یا ارکستر سمفونیک مثال آورد. در کشوری

۱. نظریات آگوستن ژرار از نوشته‌ی زیر گرفته شده است:

Augustin Girard, Cultural Industries: a handicap or a new opportunity for cultural development? paris 1982.

چون اتریش هنوز اپرای وین نقش ویژه و غیر قابل تکرار خود را دارد. در کشوری چون ایران در برخی از رشته‌ها فقط می‌توان از راه ایجاد تمرکز به سوی خلاقیت گام برداشت. در حوزه‌ی آموزش هنر، چاره‌ای نیست جز آن که در برخی از رشته‌ها به صورت متمرکز عمل کرد تا به تدریج نیروی انسانی کافی برای مناطق مختلف تربیت شود. از این گذشته، سیاست عدم تمرکز می‌تواند به سبب تقاضاهای محلی و تمایل به مساوات طلبی عامیانه به تنزل کیفیت فعالیتها بینجامد و هزینه‌ها را بی‌آنکه ثمربخشی متناسبی به بار آید به شدت افزایش دهد. در کشورهایی که تمایلات قومی راستین یا کاذب رواج دارد، پدیدار گشتن درخواستهای خردستیز به جوهر اصلی فکر عدم تمرکز لطمه وارد می‌کند و یکسره آن را از هدف آغازینش دور می‌سازد.

در دفاع از صنعت فرهنگ گفته می‌شود که این صنعت به سبب طبیعت خود همواره خواستار تولید بیشتر است و، به همین علت، فرهنگیان و هنرمندان را به سوی خلاقیت سوق می‌دهد. بنابراین استدلال، در عمل، صنعت فرهنگ علیه رکود و جمود فرهنگی فعالیت می‌کند و چون نیازمند حضور همیشگی در بازار است، خود به خود به تحرك فرهنگی میدان می‌دهد. هنرمند، هم از نظر آفرینش و هم از نظر اجرا، تشویق می‌گردد و امکان می‌یابد که به جایگاه والاتری دست پیدا کند. در این استدلال نکته‌ی مهمی نهفته است و آن این که بازار گسترده نه تنها به هنرمندان امکانات بیشتری می‌دهد، بلکه هنرمندان تازه‌ای را نیز وارد بازار می‌سازد. از سوی دیگر، باید این استدلال را در نظر گرفت که تولید انبوه می‌تواند به نوعی همسانی فراورده‌های فرهنگی منتهی شود و از کیفیت کار هنری سطح عالی بکاهد. چنین استدلالهایی، به سود یا به زیان صنعت فرهنگ، همواره مطرح می‌شوند. در واقع باید گفت معیار مشخصی وجود ندارد که ما بتوانیم با اتکاء به آن فقط از یک جهت به نظریه‌ای کامل دست پیدا کنیم. تنها امکان، این است که تجربه‌ها را مورد به مورد ارزیابی کنیم و از پروراندن جدلهای بی‌حاصل یا نظریه‌پرازیهای تخیلی بپرهیزیم. دستاوردهای عملی به ما نشان می‌دهند که آیا صنعت فرهنگ به اعتلاء هنر یاری رسانده است یا به عقیم کردن آن. صنعت فرهنگ بنا به طبیعتش وراسوی مرزهای ملی عمل می‌کند و بازار

هرچه گسترده‌تری را طلب می‌کند. به این اعتبار، می‌توان گفت که صنعت فرهنگ برای هنرمندان ملی شهرتی وراملی فراهم می‌آورد. از آن جا که خصلت کالایی این صنعت نمی‌تواند محدود عمل کند، به ناچار باید رفتاری را برگزیند که از نظر اقتصادی سودآور باشد. در همین حال باید توجه داشت که مفهوم خود بسندگی فرهنگی در نظر گردانندگان این صنعت امری است نادرست. وقتی که صنعت فرهنگ به بازار و تولید هر چه بیشتر توجه می‌کند، یعنی این که هیچ محدوده‌ای را نمی‌پذیرد و به هیچ محدوده‌ای رضایت نمی‌دهد. در این صورت باید دید، آیا صنعت فرهنگ به حفظ هویت فرهنگی مدد می‌رساند یا هویت‌های ملی را به سود هویت جهانی سست می‌گرداند؟ پاسخ به چنین پرسشی آسان نیست. از نظر تاریخی در یک مرحله بی‌تردید صنعت فرهنگ به تحکیم هویت ملی کمک می‌کند و در موقعیت تاریخی دیگری می‌تواند به کم رنگ کردن این هویت یاری دهد. در نگاهی کلی می‌توان گفت بسته به موقعیت هر فرهنگ، تحول فنی، مهارت‌های موجود در هر کشور، وضعیت جهانی فرهنگ و عوامل دیگر، این جریان فراز و نشیب خواهد داشت. در حال حاضر که قدرت اصلی در چارچوب این صنعت در دست کشورهای معینی متمرکز شده است، عملاً کشورها و فرهنگ‌هایی که توان صنعتی برجسته‌ای ندارند و از این گذشته نیروی آفرینندگی آنها به اسارت سنت‌های بازدارنده درآمده است، توان رویارویی را از دست خواهند داد و به جای داد و ستد فرهنگی به صورت مصرف‌کننده‌ی محض در خواهند آمد. این وضع، سرانجام عنصرهای دیرپای هر فرهنگ را به سوی نیستی می‌کشاند و همسانی را به جای تنوع در سراسر جهان اشاعه می‌دهد و می‌پراکند. در این حال، هر فرهنگی بسته به میزانی که در بازار جهانی فرهنگ تولید دارد و بسته به قدرتی که برای نگهداری خود و رقابت با دیگر فرهنگ‌ها به کار می‌بندد، می‌تواند در جهان فضایی به خود اختصاص دهد. حالا دیگر هیچ کس یا هیچ فرهنگی نمی‌تواند با گوشه‌گیری برای بقای حیات خود تضمینی کسب کند. اگر می‌خواهی بمانی باید آماده‌ی نبرد باشی و لحظه‌ای از توجه به هویت خود که در عین حال چیزی ثابت نخواهد بود، غفلت نورزی. پس از جنگ دوم جهانی فیلم‌های آمریکایی راه خود را در سراسر جهان

هموار ساختند و پرده‌های نمایشخانه‌ها را به تصرف درآوردند. حالا برنامه‌های تلویزیونی جای آن را گرفته‌اند. در این میان، البته رقابت میان تولیدکنندگان افزایش یافته است و دیگر نمی‌توان از یک انحصار مطلق سخن گفت. ژاپن در زمینه‌ی فیلمهای کارتون و کودکان دارد مقامی مهم در دنیا برای خود جاسازی می‌کند. برزیل در برخی از حوزه‌ها خودنمایی‌هایی دارد، و اروپا در این جا و آن جا جاگیریهایی کرده است. چین در آینده‌ای نه چندان دور سهمی درخور توجه در بازار الکترونیک به خود اختصاص خواهد داد و اگر گشایشهایی در حوزه‌ی فرهنگ ایجاد کند به آسانی می‌تواند با همسایگان آسیایی خود به رقابت بپردازد. با توجه به این که هزینه‌ی تولید وسایل الکترونیک کاهش می‌یابد، در نتیجه هر روزه شمار بیشتری از مردم به فرآورده‌های آن رو خواهند آورد و از آنها بهره خواهند جست و این به معنای نفوذ فزاینده‌ی صنعت فرهنگ در همه‌ی ابعاد حیات اجتماعی خواهد بود.

در دوران ما به لحاظ گسترش هر چه بیشتر صنعت فرهنگ، معنای روابط فرهنگی هم دستخوش تغییر شده است. اگر در گذشته، گوشه‌ای از روابط فرهنگی متوجه مبادله‌ی هنرمند، برگزاری نمایشگاه در کشورهای مورد نظر یا فعالیت‌هایی دیگر از این قبیل می‌بود و یک رایزن فرهنگی می‌توانست با توسل به چنین کوششها یا برقرار ساختن روابطی خاص در حوزه‌ی مأموریت خود به موفقیت دست پیدا کند، امروز باید به کل، نقش و نوع انتظار از نمایندگان فرهنگی را بازنگریست و تعریف تازه‌ای از روابط فرهنگی به دست داد. ژیرار می‌گوید امروزه کتابخانه‌های فیلمهای ویدئویی یا بایگانیهای صفحه و فیلمهای سینمایی در مؤسسات فرهنگی فعال در خارج از کشور مهمتر هستند تا برگزاری نمایشگاههای آثار نقاشان بزرگ. ایرادی که به او در اینجا وارد است همان ایرادی است که در اساس به صنعت فرهنگ گرفته می‌شود: این صنعت نمی‌تواند جانشین ارتباط فرد یا اثر زنده بشود. فضای هنری یک نمایشگاه نقاشی چیزی است که توسط صنعت فرهنگ عرضه نمی‌شود. افتتاح یک نمایشگاه، دیدار با هنرمندان و گفتگو با یکدیگر چیزی نیست که صنعت فرهنگ حتی بتواند به مدد قدرت بی‌همتایش آنها را از میان بردارد.

موضوع دیگری که در حوزه‌ی صنعت فرهنگ از اهمیت برخوردار

است، ارتباط میان آفرینش فرهنگی است با ابزار اشاعه‌ی اثر. اگر در گذشته وسایل توزیع و اشاعه‌ی اثر فرهنگی محدود بود به عده‌ای خاص، حالا البته به مدد صنعت فرهنگ می‌توان برای رواج هر اثری بیشترین امکان را فراهم آورد. آفرینش که در اساس محصول خلاقیت یک فرد بوده است، امروز با بهره‌گیری از تکنیک جدید، نه تنها توانسته است فضاهای خلاقیت گروهی نیز برای خود دست و پا کند، بلکه با به کارگیری ابزار جدید، گونه‌های تجربه‌نشده‌ای از آفرینش را می‌آزماید. این نگرش، البته با نگرش آدورنو تفاوت دارد، یعنی به جنبه‌ی مثبت این صنعت چشم می‌دوزد. با این حال نباید در این حوزه غلو کرد و به این خیال بود که صنعت فرهنگ ارزش فردی خلاقیت را منتفی ساخته است. یک مثال مناسب در اینجا ارتباط هنرمند عکاس است با دوربین عکاسی. از این گذشته، باید میان رشته‌های مختلف صنعت فرهنگ تفاوت گذاشت. مثلاً صنعت نشر، مسائل خاص خود را دارد، باز تولید آثار نقاشی نقش ویژه‌ای را ایفاء می‌کند که با پخش موسیقی از طریق صفحه یا نوار فرق دارد. یا ویدئو با سینما و تلویزیون ارتباطی دارد که با آن یکپارچه‌سازی پیدا می‌کند. به همین سبب، ما فکر می‌کنیم، چه موافق چه مخالف باید در حوزه‌ی سیاست‌گذاری فرهنگی به این صنعت توجه عمیق کرد، به پرسشهایی که بر اثر حضور این صنعت در جهان فرهنگ عنوان شده است پاسخ داد و از واکنشهای عاطفی پرهیخت. به هنگام بررسی باید نه تنها به جنبه‌های فرهنگی و هنری که به مسائل اقتصادی، سیاسی و اجتماعی هم نگاه کرد و با اتکاء به پژوهشهای رشته‌ای به پاسخهایی درست روی آورد. البته هر فرهنگی باید سیاستهایی مناسب حال و هوای خود طراحی کند. از الگوسازی و تقلید پرهیزد و از شتابزدگی که اغلب حاصل مقایسه‌کردنهای ناموجه است، دوری بجوید.

ژرار ضمن دفاع همه‌جانبه از صنعت فرهنگ، تأکید می‌کند که نباید این اصطلاح را به معنای صنعتی کردن فرهنگ دانست و آن را مثلاً با صنعت خانه‌سازی یکی گرفت. صنعتی شدن به کالاهایی اشاره دارد که با کنار هم گذاشتن قطعات متعدد به صورت انبوه در یک محوطه یا کارخانه تولید می‌شوند. بنابراین، به نظر او، کلمه‌ی صنعتی را نباید به این اعتبار در مورد

صنعت فرهنگ به کار بست، تقسیم کار اجتماعی در زمینه‌ی تولید فیلمهای کارتون یا استفاده‌ی مکرر از برخی موضوعهای ساده و متعارف در فیلمها، گردآوری و بازتولید آثار هنری در کتابها به زبانهای مختلف و چیزهایی دیگر از این دست، نمی‌تواند به آسانی اثری بیافریند که جای خود را باز کند، چه رسد به آن که برجسته هم باشد. استعداد هنرمند خلاق و ارتباط او با عامه‌ی مردم جنبه‌های ویژه‌ای به شمار می‌روند که قابل بازتولید نیستند. ولی در عین حال برای کامیابی یک اثر فرهنگی از اهمیت برخوردارند. در این حوزه، قوانین انباشت سرمایه کارکردی دارند متفاوت با زمینه‌های اقتصادی. بررسی تاریخی تولید و عرضه‌ی صفحه و فیلم می‌تواند در تأیید این ادعا به کار گرفته شود. این نظر را آدورنو پیشترها مطرح ساخته و هشدار داده بود که صنعت فرهنگ را نباید با صنعت به مفهوم متعارف آن یکی گرفت.

حال باید، هر چند کوتاه، در این جا اشاره‌ای هم داشت به موقعیت فرهنگ ایرانی در جهانی که در آن تکنولوژی فرهنگ به سرعت رو به گسترش است و ما را همواره با دستاوردها، امکانات و در مواردی با پیچیدگیها و دشواریها و وظایف تازه‌ای مواجه می‌سازد. جهان قرن بیست و یکم بیش از هر چیز به صلح نیاز دارد. به همین علت باید اسباب و لوازم این صلح از همین حالا و به خصوص در زمینه‌های فرهنگی فراهم بیاید. هیچ قدرتی به تنهایی نمی‌تواند آرامش را حفظ کند و ثباتی پایدار در سراسر جهان برقرار سازد. این تصور که همکاری چند کشور غربی یا حالا بگوییم آمریکا-اروپایی بتواند جهان را از صلحی مطلوب برخوردار سازد، تصوری است نادرست. جهان پیش از آن که تمدن غربی به شکوفایی رسد وجود داشته است و در آن تمدنهایی ستودنی سر برآورده‌اند. درست است که تمدن غربی امکانات انسانی را به گونه‌ای حیرت‌انگیز افزایش داده است، اما در عین حال برای نخستین بار اسباب نابودی تمامی هستی و حتی کره‌ی خاکی را نیز خلق کرده و در دسترس کشورهای چند قرار داده است. توافق بر سر نابودی سلاحهای هسته‌ای هنگامی می‌تواند پایدار بماند که تفکری فرهنگی نیز میان تمدنها و فرهنگهای جهان رواج بیابد و حراست از کره‌ی خاکی و تنوع فرهنگی آن نیز از پذیرش جهانی برخوردار شود.

چند حوزه‌ی فرهنگی و تمدنی عمده در جهان از دیرباز وجود داشته است که همواره نسبت به پیرامون خود مسئولانه عمل کرده‌اند. چند هزار سال تاریخ بشر گواه این سخن است. یکی از این فرهنگها، بی‌تردید فرهنگی است که در حوزه‌ی تمدن ایرانی منطقه‌ای وسیع را در جهان به هم پیوند می‌داده است و صلح و سازش و احترام به دیگری را از جمله‌ی اصول افتخارآمیز خود می‌نمایانده است. جهان آینده چاره‌ای ندارد جز آن که به حوزه‌های تمدنی باستان بازگردد و برای دستیابی به صلحی پایدار از آنها مدد بطلبد. فرهنگ ایرانی، در طول تاریخ، فرهنگی بوده است متعلق به حوزه‌ی وسیعی از مردمان که همه در پرورش و اشاعه‌ی آن سهیم بوده‌اند - هر کس به میزان قدرت و هر کس بسته به زمان و موقعیتش. چه بسا شاعران بلند آوازه‌ای که از حوزه‌های فرهنگی پیرامونی سر برآورده‌اند و حراست از زبان و فرهنگ ایرانی را به درستی همچون فرهنگ و زبان خود در منطقه‌ای وسیع تر پخش کرده‌اند. چنین ادیبانی در اساس، هم در خلق جنبه‌هایی تازه در این فرهنگ سهیم شده‌اند و هم در اشاعه‌ی آن همچون فرهنگی مشترک در حوزه‌ی جغرافیایی وسیعی شرکت جسته‌اند. فرهنگ ایرانی در این سوی جهان خصوصیات استثنایی داشته است. این فرهنگ به سبب این خصوصیات و به ویژه به علت ترویج مروت و مدارا توانست از صورت فرهنگ ملی و راتر رود و جلوه‌ای مشترک در منطقه پیدا کند و مانند ابزار تأمین صلح و تفاهم به کار رود. به همین دلیل، قدرتهای استعماری با این فرهنگ از در دشمنی درآمدند و در هند و در آن چه که امروز آسیای مرکزی می‌نامند به طرد و تضعیف این فرهنگ و نیرومندترین جلوه و جنبه‌ی آن، یعنی زبان فارسی، پرداختند. استعمار با تمام نیرو کوشید تا جهان ایرانی را که جهان مشترک و طبیعی مردمان گونه‌گون و وسیعی بود در هم بشکند و از همه بدتر، با استفاده از ضعف حکومت مرکزی در کشور ایران به محو حافظه‌ی تاریخی مشترک دست بزنند. با تأسف باید گفت که استعمار در جاهایی نیز کامیاب بوده است. زبان فارسی در هند و در پاکستان به تدریج ضعیف گشت و به جای آن زبان انگلیسی تبدیل گشت به زبان علم و تفکر. در واقع، مردمان این کشورها و جاهایی دیگر که زبان فارسی را از دست می‌دادند به زبان ملی

خلاق و آفریننده‌ای دست نمی‌یافتند، بلکه می‌بایست آن چه که پیوند آنان را با همسایگان‌شان نیرومند می‌ساخت کنار بگذارند و ابزار بیگانه را برای دستیابی به تمدن جدید انتخاب کنند. در نتیجه، در بخشی از آسیایان انگلیسی به جای فارسی نشست و در بخشی دیگر زبان روسی خواست این نقش را بازی کند. با همه‌ی این ستمهایی که بر فرهنگ مشترک این منطقه رفته است باید هنوز امیدوار بود که در آینده بتوان به احیاء فرهنگ مشترک در این منطقه پرداخت و از این راه از امحاء و نابودی فرهنگهای مختلف منطقه جلوگیری کرد. تا هنگامی که فارسی به صورت زبان مشترک عمل کند، می‌توان امید بست که فرهنگهای قومی و محلی به حیات خود ادامه دهند، ولی اگر زبانهای انگلیسی یا روسی این نقش را به عهده بگیرند در آن صورت دیگر نمی‌توان امیدی بست به حفظ تنوع فرهنگی و هویت‌های قومی. آنچه امروز به عنوان نظم نوین جهانی مطرح شده است گرچه هنوز مفهومی روشن و واحد ندارد، ولی به هر حال به عنوان یک جریان کلی می‌خواهد در این مقطع زیر پرچم دموکراسی، همه‌ی فرهنگهای قومی و خرده فرهنگها را بال و پر دهد و خود را حامی آزادی فرهنگ جلوه گر سازد. اما واقعیت آن است که در مرحله‌ی بعد که توانست پیوندهای این فرهنگها را سست گرداند، درست به مدد تکنولوژی پیشرفته‌ی فرهنگی میدان عمل را به گونه‌ای انحصاری به خود اختصاص خواهد داد و به تدریج در عمل به تضعیف همه‌ی این فرهنگها و هویت‌های کوچک و منزوی خواهد پرداخت. در آن وقت، دیگر هویت‌های محلی دست و پاگیر خواهد شد و تبلیغات وسیعی به راه خواهد افتاد در جهت فرهنگ واحد جهانی. باید امروز پذیرفت که متأسفانه کوششهای فرهنگی در میان روشنفکران و مردمان در این سوی آسیا به حدی عشیره‌ای و محلی شده است که نمی‌تواند نسبت به این جریان واکنش نشان دهد و زیانهای آن را بنمایاند. محلی‌گری، در اصل، جریانی است ناسالم که سرانجام به نیستی خود آن می‌انجامد.

حوزه‌ی تمدن وسیعی که از درون چین شروع می‌شود و منطقه‌ی پهناوری را تا بستر مدیترانه دربرمی‌گیرد، از رود سند و دریای عمان و خلیج فارس تا دامنه‌ی کوههای قفقاز می‌رسد، از پایه‌های تمدن بشری به شمار

می‌رود. این حوزه‌ی تمدنی در عین تنوع دارای خصوصیات مشترکی بوده است. رسمها و آیینها، نگرشهایی کمابیش واحد به هستی و آفرینش، به کارگیری زبانی مشترک برای تفاهم و پرورش دانش و فرهنگ را می‌توان در شمار آن خصوصیات مشترک به حساب آورد. برخی از فرهنگهای این حوزه‌ی تمدنی به خانواده‌ی زبانهای ایرانی تعلق دارند و برخی دیگر زبان فارسی را همچون زبان ارتباطی و علمی خود به کار گرفته‌اند. اگر این حوزه‌ی تمدنی بخواند به حیات خود به گونه‌ای نیرومند ادامه دهد و در جهان پیچیده‌ی آینده نقشی مؤثر در تمدن بشری داشته باشد، به ناچار باید پیوندهای درونی خود را تحکیم بخشد و بر عنصرهای مشترک تأکید بگذارد. از این رو، این حوزه‌ی تمدنی باید بداند چگونه از صنعت فرهنگ به سود احیاء خود بهره بگیرد و از تسلیم گشتن به فرهنگ واحد جهانی که به مدد صنعت فرهنگ در تمدنی دیگر اشاعه می‌یابد بپرهیزد. بقاء تمدنها در جهان آینده، بستگی زیاد دارد به همکاریهای درونی، اجتناب از قوم‌گیری و محلی‌گری، بازسازی و تقویت مشترکات و از همه مهمتر یافتن راههایی برای تأثیرگذاری بر تمدن بشری و بهره‌جویی از خوبیهای حوزه‌های تمدنی دیگر. مهمترین وسیله در راه دستیابی به چنین هدفی بی‌تردید وجود زبانی است مشترک. و این زبان برای حوزه‌ی تمدنی ما نمی‌تواند چیزی دیگر باشد جز زبان فارسی که به همه تعلق دارد. باید دانست که جهان آینده بخش خواهد شد به چند حوزه‌ی تمدنی. این حوزه‌ها ضمن همزیستی به رقابت با هم خواهند پرداخت و بر سر نحوه‌ی زیست روی کره‌ی خاکی و حفظ فرهنگهای خود با یکدیگر ستیز نیز خواهند کرد. در این مجموعه، تکنولوژی در همه‌ی حوزه‌ها نقشی مؤثر خواهد داشت و بر میزان اثربخشی بر حوزه‌ی تمدنی اثر خواهد گذاشت. در چنین دنیایی نمی‌توان در سیاست‌گزارها به صنعت فرهنگ بی‌توجه ماند.

۲. درباره‌ی صنعت فرهنگ

اصطلاح صنعت فرهنگ را نخست ثئودور آدورنو و ماکس هورکهایمر، دو تن از مشهورترین نمایندگان مکتب فرانکفورت، به کار بردند. آنان در کتاب

مشهور خود به نام دیالکتیک روشنگری به مطالعه‌ی احوال فرهنگی آمریکای شمالی پرداختند و یافته‌های نوآورانه‌ی خود را با دقت تمام آراستند و در اختیار دوستداران مباحث فرهنگی قرار دادند. به نظر آنان از خصوصیات فرهنگ امروزی جنبه‌ی صنعتی آن است که از اهمیتی ویژه برخوردار شده است. از این گذشته، باید به نیروی تأثیرگذاری سیاسی و اقتصادی این فرهنگ توجه داشت. این فرهنگ در شمار کمی از کشورهای صنعتی سر برآورد و سپس در سراسر جهان اشاعه یافت. به نظر آنان روشهایی که صنعت فرهنگ برای ترغیب به کاری یا قبولاندن عقیده‌ای و موضوعی به کار می‌گیرد در اساس در همه‌ی جامعه‌ها یکسان و همانند است، خواه دیکتاتوری حکمفرما باشد خواه دموکراسی.

صنعت فرهنگ در زندگی روزانه‌ی اجتماعات بشری نقشی مهم بازی می‌کند. و به ویژه بر اثر رشدی که در این صنعت از جنگ جهانی دوم به این سو پدیدار گشته است نیروی همانند سازنده‌ی آن در جامعه‌های گوناگون بیشتر شده است. امروزه فراورده‌های فرهنگی ساخته و پرداخته‌ی صنعت، جایی مهم در زندگی مردمان به خود اختصاص داده است و، به یک اعتبار، زمینه‌هایی گسترده برای دسترسی همگان به کالاهای مشابه فرهنگی فراهم آورده است.

به قول آگوستن ژیرار، محقق فرانسوی سیاستهای فرهنگی، «تجهیزات فرهنگی» در طول سی سال گذشته بیش از صد سال گذشته، سیمای زندگی فرهنگی اکثریت بزرگ مردم را دگرگون ساخته است. او می‌افزاید در یک بعد از ظهر ژانویه‌ی ۱۹۷۸ صد و بیست میلیون اروپایی در سراسر این قاره به سمفونی نهم بتهوون گوش فرا دادند که ارکستر فیلارمونیک برلین به اجرا در آورده بود. این چنین رقمی در آن زمان در اروپا تکان‌دهنده می‌نمود. در زمان ما همه روزه عصرها میلیون‌ها نفر در هر کشور یا شهر یا منطقه به تماشای تلویزیون می‌نشینند. در کشور خود ما ایران اکنون تلویزیون حضور گسترده‌تری دارد، تا پیش از انقلاب. هر چند در آستانه‌ی انقلاب مخالفت با

رادیو و به خصوص تلویزیون شدید بود و حتی کسانی تلویزیونها را می‌شکستند. آخرین جام جهانی فوتبال را می‌توان از این نظر تجربه‌ای حیرت‌انگیز دانست. در کشور خود ما ایران اکنون تلویزیون حضور گسترده‌تری دارد، تا پیش از انقلاب، هر چند که در آستانه‌ی انقلاب مخالفت با رادیو و به خصوص تلویزیون شدید بود. حتی کسانی تلویزیون را به خانگی خود راه نمی‌دادند، اما پس از بهمن ۱۳۵۷ شمار زیادی تلویزیون وارد خانه‌ها شد و مردم بیشتری به تماشای برنامه‌های آن نشستند.

ژرار می‌گوید صحنه‌ی فرهنگی امروز از دو عامل تشکیل شده است که به موازات هم قرار دارند. در یک طرف با یک «انفجار فرهنگی» رو به رو هستیم. زندگی فرهنگی لایه‌های مختلف جمعیت به گونه‌ای گسترده و ژرف تغییر یافته است: نحوه‌ی گذران وقت، تجهیزات فرهنگی در هر خانوار و مصرف محصولات فرهنگی؛ در طرف دیگر، آگاهی گسترده‌ای در میان مقامات مملکتی درباره‌ی ضرورت به کار بستن سیاستهای فرهنگی خردمندانه شکل گرفته است.^۱

تفکر متعارف در پشت سیاستهای فرهنگی در اروپا در یک دوره‌ی زمانی (خاصه دهه‌های شصت و هفتاد) متوجه به کار گرفتن روشهای سنتی اشاعه‌ی فرهنگ بوده است و بیشتر می‌خواسته است به دموکراتیک کردن نهادهایی بپردازد که به طور انحصاری برای نخبگان عمل می‌کرده‌اند. توسعه‌ی همزمان صنایعی که با آثار تخیل و مصرف فرهنگی بسیاری از مردم سر و کار دارند در این سیاستها از توجه لازم برخوردار نبوده‌اند. امروز که صنعت فرهنگ در دورترین نقطه‌ها نفوذ کرده و فراورده‌های خود را در اختیار گروههای وسیعی از مردم قرار داده است تقریباً هیچ خانه‌ی کوچکی یا مرکز فرهنگی بزرگ و حلقه‌ی روشنفکری نیست که به نحوی با محصولات صنعت فرهنگ در تماس نباشد. از همین روست که لازم می‌آید درباره‌ی ارتباط متقابل سیاستهای فرهنگی و صنعت فرهنگ به بررسی پرداخت. کشورهای در حال توسعه که خود در معرض یورش محصولات فرهنگی

1. Girard Augustin, Cultural Development: experiences and policies UNESCO, paris. 1972.

خارجی قرار دارند نه تنها باید در سیاستهای فرهنگی‌شان به مطالعه‌ی جدی و ژرف در این حوزه بپردازند بلکه باید با توجه به حفظ هویت فرهنگی و ایجاد امنیت فرهنگی به برنامه‌ریزی فرهنگی روی بیاورند. پیش از هر چیز باید به گردآوری اطلاعات و داده‌های درست پرداخت که خود نیازمند حضور برنامه‌ریزانی صاحب‌نظر است، و در همان حال باید از پیشداوری دوری جست، از داوریهای نیک-بد پرهیخت و از ایجاد تقابلهایی چون تجارت-فرهنگ، یا هنر-صنعت دوری جست. پیش از آن که کسی دست به داوری بزند یا چیزی را شتابزده محکوم کند، خوب است که نخست به واقعیتها و داده‌ها بنگرد.

در اروپا در سالهای گذشته سه پدیده‌ی همزمان به وقوع پیوسته است:
الف. هزینه‌های عمومی در حوزه‌ی فرهنگ، بسته به کشور، چند برابر افزایش یافته است.

ب. با وجود این افزایش هزینه، در زمینه‌ی استفاده‌ی عامه از تأسیسات فرهنگی رکودی به چشم می‌خورد.

پ. تماس عامه با آثار هنری ناشی از محصولات فرهنگی صنعتی چندین برابر، شاید هزار برابر شده است. با توجه به آن که هدف سیاستهای فرهنگی مدرن در همه جا فراهم آوردن امکانات وسیع و گسترده برای دسترسی عامه‌ی مردم به فرهنگ است، در این صورت سیاستگزاران در قبال این سه پدیده چه وظایفی به عهده دارند؟ محصولات صنعت فرهنگ امروزه به قدری وسیع است که کودکان و بزرگسالان را به یکسان در برمی‌گیرد و بر آنان اثر می‌گذارد. در برخی از جامعه‌ها که مردمان ساعات فراغت بیشتری دارند به گونه‌ای فزاینده در معرض فرآورده‌های فرهنگی صنعتی واقع می‌شوند. با این که آدورنو و هورکهایمر اصطلاح «صنعت فرهنگ» را در ۱۹۴۷ برای نخستین بار به کار بردند اما می‌توان گفت که هنوز سیاستهای روشنی در برابر فرآورده‌های این صنعت در کشورهای مختلف اتخاذ نمی‌شود. در برخی از کشورها، به ویژه کشورهایی که خود فاقد تولید صنعتی فرهنگی‌اند، در برابر گونه‌هایی از صنعت مقاومت شدید می‌کنند به تصور این که از راه نظارت بتوانند از ورود و اشاعه‌ی آن جلوگیری به عمل

آورند. اما این مقاومت در عمل به رواج قاچاق کالاهای صنعتی فرهنگی می‌انجامد و جامعه گرفتار نوعی رفتار دوگانه‌ی فرهنگی می‌شود که حاصلی زیانبار دارد. در ایران نظارت و کنترل، به نوعی تقيه‌ی فرهنگی میدان داده است که در درازمدت به تمامت فرهنگی ما سخت آسیب وارد خواهد آورد. مردم در زندگی روزانه‌ی علنی به نوعی عمل می‌کنند و در زندگی خصوصی و غیرعلنی به نوعی دیگر. دیدگاهی زیانبار درباره‌ی برخی از رشته‌های صنعت فرهنگ عنوان شده است بی‌آن که از یک مجموعه‌ی استدلالی بهره‌مند باشد و در عین حال به همه‌ی این حوزه تعمیم داده شود. رادیو و تلویزیون در ایران سرانجام پذیرفته شده است و کسی درباره‌ی سودمندی آنها دیگر به خود تردید راه نمی‌دهد، اما درباره‌ی ویدئو و سپس ماهواره مقاومت و ایستادگی شگفت‌آوری صورت می‌گیرد. برخی می‌گویند سینمای تجاری همراه با برخورداری از نوعی حمایت اداری متمرکز در دامن زدن به این مقاومت سرسختانه مؤثر است و برخی دیگر سبب چنین مقاومتی را هراس بی‌پایه از ورود رسمی و علنی چنین ابزاری می‌دانند. تصور گروهی بر این است که زندگی فرهنگی باید در معرض دید و قضاوت مسئولان کشوری و لشکری باشد و هیچ‌کس خلاف آن چه به عنوان معیار رفتار فرهنگی اعلام می‌شود عمل نکند. در حالی که زندگی غیررسمی فرهنگی تقریباً سراسر مملکت را فرا می‌گیرد و عملاً آن را از حوزه‌های قانون و نظارت رسمی خارج می‌سازد در نهایت دشوار می‌توان دیدگاه بازدارنده‌ی رسمی را همچون نظری درست پذیرا گشت. در واقع باید گفت که اگر تقيه‌ی سیاسی توانست موجودیت گروه‌ها و نظرهای سیاسی خاصی را در دوره‌هایی از تاریخ از استمرار بهره‌مند گرداند، هر چند که به سود شکل‌گیری یک نظریه‌ی پابرجای دموکراتیک نبوده است، ولی تقيه‌ی فرهنگی نه تنها تداوم موجودیت هیچ گروهی را تضمین نمی‌کند بلکه شیرازه‌ی جامعه را از هم می‌گسلد و به بی‌اعتقادی، ریای عمیق و ماندگار و از همه بدتر دوگانگی و واقعیت‌گریزی فرهنگی دامن می‌زند و به آن به عنوان یک نهاد ویران ساز ویران شونده پر و بال می‌دهد.

با این حال خوب است پیش از آن که جنبه‌های گوناگون این بحث را از

دیدگاه‌های دیگران بشکافیم به نوشته‌ای از آدورنو پیردازیم که به بازنگری دیدگاه نخستین خود و دوستش یعنی هورکهایمر در سال ۱۹۷۵ می‌پردازد و آن چه را که نخست در کتاب دیالکتیک روشننگری در سال ۱۹۴۷ طرح کرده بودند، در نوشته‌ای به نام «بازاندیشی درباره‌ی صنعت فرهنگ» از نو می‌سنجد.

آدورنو درباره‌ی اصطلاح صنعت فرهنگ می‌نویسد، در پیش‌نویس کتاب دیالکتیک روشننگری نخست اصطلاح «فرهنگ توده» (mass culture) را به کار بردیم. اما پس‌انتر اصطلاح «صنعت فرهنگ» را جانشین آن ساختیم تا از همان آغاز از تفسیری خاص از اصطلاح «فرهنگ توده» بهره‌یزیم: به عنوان فرهنگی که از درون توده‌ها به صورت خودانگیخته پدیدار می‌گردد، مانند هنری که به «پاپ‌آرت» شهرت یافته است. اصطلاح صنعت فرهنگ را باید کاملاً از اصطلاح فرهنگ توده متمایز ساخت. صنعت فرهنگ عنصر قدیم و آشنا را در کیفیتی تازه می‌ریزد. در همه‌ی شعب آن محصولاتی مناسب مصرف توده‌ها قالب‌ریزی می‌گردد، و خود این محصولات به میزان زیادی طبیعت همین مصرف را شکل می‌دهند و کمابیش مطابق برنامه تولید می‌شوند. هر یک از شاخه‌های صنعت فرهنگ از نظر ساخت با هم شباهت دارند یا دست کم با هم جور می‌شوند و خود را در درون یک نظام هماهنگ جای می‌دهند. چنین وضعیتی به سبب تواناییهای فنی معاصر و همچنین بر اثر تمرکز اقتصادی و اداری امکان‌پذیر می‌شود. صنعت فرهنگ آگاهانه، مصرف‌کنندگان سطح بالا را به زیان هر دو طرف (بالا و پایین) در خود ادغام می‌کند. بدین ترتیب دو حوزه‌ی هنری سطح بالا و سطح پایین را که هزاران سال از هم جدا بودند و ادار می‌سازد که کنار هم قرار بگیرند. جدی بودن هنر عالی در جدل بر سر سودمندی آن دستخوش ویرانی می‌شود. جدی بودن هنر نازل‌تر نیز به سبب اجبارهای تمدنی وارد آمده بر مقاومت عصیانگرانه‌ای که ذاتی این هنر بود و در روزگارانی که نظارت متمرکز اجتماعی وجود نداشت سر بر می‌آورد از بین می‌رود. از این رو، گرچه

صنعت فرهنگ به گونه‌ای انکارناپذیر درباره‌ی موقعیت آگاهانه و ناآگاهانه‌ی میلیون‌ها نفر که به سوی آنها جهت گرفته است به گفتگو می‌پردازد، ولی توده‌ها اولویت ندارند بلکه فقط دارای اهمیتی ثانوی هستند. توده‌ها فقط موضوع این محاسبات هستند، یعنی به بیان دیگر پیوست این ماشین‌آلات به شمار می‌روند. مشتری، بر خلاف سنت رایج در غرب به خصوص آلمان، دیگر همچون پادشاه به حساب نمی‌آید چنان که صنعت فرهنگ دوست می‌داشت آن را به ما بقبولاند. مشتری فاعل این صنعت نیست، بلکه موضوع آن قرار می‌گیرد. اصطلاح خاص «رسانه‌های توده‌ای» (mass media) که به ویژه برای صنعت فرهنگ پرداخته شده است، مسیر جریانها را برمی‌گرداند و در جهت بی‌خطری سوق می‌دهد. در این اصطلاح نه موضوع توده‌ها اولویت دارد و نه تکنیکهای ارتباطات، بلکه اولویت با آن روح و نفسی است که در آنها دمیده می‌شود. صنعت فرهنگ از دل‌نگرانی خود برای توده‌ها بهره‌برداری می‌کند تا بتواند آن چیزی را که فرض می‌کند روحیه‌ی همیشگی و تغییرناپذیر توده‌هاست تقویت و تشدید کند و همان را افزایش دهد. این که چگونه می‌توان این روحیه را تغییر داد به هیچ وجه مطرح نمی‌شود. توده‌ها را نباید میزان و معیار صنعت فرهنگ دانست. آنها ایدئولوژی صنعت فرهنگ به شمار می‌روند، هر چند صنعت فرهنگ خود نمی‌توانست به حیاتش ادامه دهد آن که خود را با توده‌ها تطبیق دهد.

پیرو نظر برشت و سور کامپ (suhr kamp) اصل حاکم و تأثیر گذارنده بر کالاهای فرهنگی صنعت این است که تحقق و به واقعیت درآمدن آنها خود به خود ارزش به حساب می‌آید. از این رو، کالاهای فرهنگی صنعت از محتوای خاص و شکل‌گیری هماهنگشان تأثیر نمی‌پذیرند. تمامی عمل صنعت فرهنگ انگیزه‌ی سود را به گونه‌ای عریان به شکلهای (فرمهای) فرهنگی تبدیل می‌کند. از همان آغاز، هنگامی که شکلهای فرهنگی به عنوان کالا، زندگی آفرینندگان خود را در بازار تأمین می‌کردند دربرگیرنده‌ی جنبه‌هایی از این خصوصیت بودند، ولی پس از این مرحله بود که غیرمستقیم و فارغ از جوهر مستقل خود در جستجوی سود برآمدند. خصوصیت جدید صنعت فرهنگ این است که در اکثر محصولات آن، کارایی کاملاً حساب شده

به صورت علنی و آشکار از اولویت برخوردار است. استقلال آثار هنری، که البته در گذشته هم به ندرت به صورتی کاملاً ناب غلبه پیدا می‌کرد و همواره از مجموعه‌ای از عوامل تأثیر می‌پذیرفت، توسط صنعت فرهنگ به عمد حذف می‌گردد. این جریان یا بر اثر اراده‌ی آگاهانه‌ی کسانی است که این صنعت را در اختیار دارند یا بدون اراده‌ی آگاهانه‌ی آنان صورت می‌گیرد. این امر دو گروه را شامل می‌شود: کسانی که رهنمودها را به اجرا در می‌آورند و کسانی که صاحب قدرت هستند. به زبان اقتصادی، اینان را کسانی می‌دانند که برای به کار انداختن سرمایه در توسعه یافته‌ترین کشورها در جستجوی فرصتهایی تازه‌اند. فرصتهای پیشین به گونه‌ای فزاینده ناپایدار می‌گردند به عنوان نتیجه‌ی همان جریان تمرکزی که فقط به صنعت فرهنگ به عنوان پدیده‌ای جهانشمول امکان عرض اندام و تجلی می‌دهند. فرهنگ به معنای راستینش، به آسانی خود را با انسانها سازگار نساخت، ولی همیشه علیه روابط متحجری که بر انسانها حاکم و مسلط می‌گشتند بانگ اعتراض بر می‌داشت. به میزانی که فرهنگ کاملاً جذب این روابط متحجر می‌شود و در آن ادغام می‌گردد، انسانها دگرباره از ریشه‌ی خود می‌گسلند و به عنوان موجوداتی ریشه گسیخته تجلی می‌یابند. محصولات فرهنگی خاص صنعت فرهنگ را دیگر نمی‌توان در ضمن کالا به حساب آورد بلکه آنها را باید تا مغز استخوان کالا و فقط کالا به حساب آورد. این چرخش کمی به حدی بزرگ است که ما را با پدیده‌ی یکسره تازه‌ای مواجه می‌سازد. سرانجام آن که صنعت فرهنگ حتی دیگر نیازی نمی‌یابد که در همه جا به طور مستقیم در جستجوی منافع باشد که خود بر اثر آن منافع پدیدار گشته است. حالا دیگر این منافع از نظر ساخت ایدئولوژیک خود عینیت یافته‌اند و حتی خود را از فشار و اجبار وارده جهت فروش محصولات فرهنگی که به هر حال در این جا و آن جا جذب خواهند شد، رها و مستقل ساخته‌اند. صنعت فرهنگ تبدیل می‌شود به روابط عمومی، و فی‌نفسه تبدیل می‌گردد به تولید «حسن نیت» بدون توجه به کارخانه‌ای خاص یا اشیاء قابل فروش. این صنعت موجب نوعی وفاق غیرانتقادی می‌شود. تبلیغات و آگهیهای برای تمام جهان تولید می‌شود به نحوی که هر محصول صنعت فرهنگ مبدل می‌گردد به

تبلیغی برای خود.

به هر حال در این فرایند، آن خصوصیتی که در اصل مشخصه‌ی تبدیل ادبیات بود به کالا همچنان حفظ می‌شود. صنعت فرهنگ بیش از هر چیز دیگر در این جهان دارای هستی‌شناسی خاص خود است و دارای چارچوبی است از مقولات پایه‌ای محافظه‌کارانه‌ای که برای مثال می‌توان آنها را در داستانهای تجاری انگلیس در اواخر قرن هفدهم و اوایل قرن هجدهم مشاهده کرد. آن چه در صنعت فرهنگ به عنوان پیشرفت به نمایش در می‌آید و به عنوان عنصر همواره جدید عرضه می‌شود در واقع چیزی نیست جز کتمان کردن یکسانی و همانندی ابدی. در همه جا دگرگونیها نقابی هستند برای کالبدی که تغییر نمی‌کند؛ مانند انگیزه‌ی سود که از هنگامی که بر فرهنگ چیره گشت دستخوش تغییر نشد.

اصطلاح صنعت در این جا به استاندارد کردن چیزها اشاره دارد، مانند فیلمهای و سترن برای تماشاگران سینما و از این گذشته توجه دارد به عقلایی کردن تکنیکهای توزیع، و نه کاملاً به فراگرد تولید. گرچه در فیلم، که در آن هنگام به نظر آدورنو بخش اساسی صنعت فرهنگ بود، فراگرد تولید مشابهت دارد با شیوه‌های فنی عملکردها در زمینه‌ی تقسیم کار در سطح گسترده، به کارگیری ماشینها و جدایی کارگران از ابزار تولید، که در تعارض مداوم میان هنرمندان فعال در صنعت فرهنگ و کنترل‌کنندگان این صنعت تجلی می‌یابد، ولی به هر صورت شکل‌های فردی تولید در این صنعت حفظ می‌شود. هر محصولی نمایانگر حال و هوای فردی است؛ فردیت به نوبه‌ی خود به تقویت ایدئولوژی می‌انجامد به حدی که توهم چنین وانمود می‌کند که آن چه کاملاً شیثیت یافته و انتقال داده شده است چیزی است مقدس. حالا مانند گذشته صنعت فرهنگ در «خدمت» اشخاص ثالث قرار می‌گیرد و وابستگی خود را به جریان گردش نزولی سرمایه و همچنین به تجارتی که موجودیتش را مدیون آن است، حفظ می‌کند و وراتر از همه‌ی اینها، ایدئولوژی صنعت فرهنگ از نظام هنرپیشگی استفاده می‌کند که خود این نظام از هنر فردی و بهره‌گیری تجاری از آن به عاریت گرفته شده است. هرچه روشهای عمل و محتوای صنعت فرهنگ غیرانسانی‌تر شود، با کامیابی

و کوشش بیشتر می‌تواند احتمالاً برای شخصیت‌های بزرگ تبلیغ کند و با هیجان بیشتری دست به عمل زند. در واقع به یک معنای جامعه‌شناسانه است که باید آن را صنعتی نامید: یعنی با جذب شکل‌های صنعتی سازمان تولید حتی در جایی که چیزی تولید و ساخته نشود، مانند عقلایی کردن سازمان دفتر کار، و نه به معنای هر چیزی که واقعاً و در عمل از طریق عقلانیت تکنولوژیک تولید می‌شود. بدین ترتیب، سرمایه‌گذارهای نسنجیده‌ی صنعت فرهنگ درخور توجه است. آن بخش‌ها و رشته‌هایی را که دیگر بر اثر تکنیک جدید کارآیی ندارد و دستخوش بحران شده است کنار می‌گذارد در حالی که چنین کاری ممکن است منجر به دگرگونی‌های بهتر نشود.

مفهوم تکنیک در صنعت فرهنگ فقط از نظر اسمی با تکنیک موجود در آثار هنری شباهت دارد. تکنیک به کار گرفته در آثار هنری متوجه سازمان درونی خود موضوع است و با منطق درونی آن سر و کار دارد. برعکس، تکنیک به کار بسته شده در صنعت فرهنگ از همان آغاز، تکنیکی است مرتبط با توزیع و بازتولید مکانیکی و از همین رو همواره نسبت به موضوع خود به عنوان یک عامل خارجی عمل می‌کند. صنعت فرهنگ دقیقاً تا آن جا می‌تواند حمایت ایدئولوژیک به دستاورد که بتواند با احتیاط از پوشش و پشتیبانی توانایی‌های بالقوه‌ی تکنیک‌های موجود در محصولاتش به طور کامل بهره‌مند شود. صنعت فرهنگ، انگل گونه از تکنیک برون هنری تولید مادی کالاها تغذیه می‌کند بی‌آن که خود را به تمامت درون هنری موجود در کارکردهایش موظف بداند. در ضمن، صنعت فرهنگ به قوانین فرم (شکل) که برای استقلال زیبایی‌شناسانه ضرورت دارد، توجه می‌کند. بدین ترتیب ریخت‌شناسی صنعت فرهنگ مخلوطی می‌گردد از نوعی سادگی توأم با کارایی، دقت و سختی عکاس مآبانه از یک سو، و از سوی دیگر ته‌نشست‌های فردگرایانه، عاطفه‌گرایی و رمانتیکسمی جذب شده که به صورت عقلایی عرضه می‌شود. اگر تعریف والتر بنیامین را بپذیریم که می‌گوید اثر هنری هاله‌ای است بیانگر حضور چیزی که حضور ندارد، صنعت فرهنگ براساس این واقعیت تعریف نمی‌گردد که دقیقاً اصل دیگری را در برابر مفهوم هاله عرضه نمی‌کند، بلکه با این واقعیت تعریف می‌گردد که هاله‌ای زوال‌یابنده را

همچون چیزی مه‌آلود و غبار گرفته حفظ می‌کند. و این بدان معنی است که صنعت فرهنگ، سوءاستفاده‌های ایدئولوژیک خود را فاش می‌سازد.

به نظر آدورنو در بین مقامات فرهنگی و همچنین جامعه‌شناسان این تصور بدیهی رواج دارد که درباره‌ی موضوع کم بها دادن به صنعت فرهنگ هشدار بدهند و در همان حال یادآور اهمیت عظیم آن برای رشد آگاهی مصرف‌کنندگان آن بشوند. بی‌آنکه گرفتار فخر فروشی فرهنگی شد، صنعت فرهنگ را باید جدی گرفت. صنعت فرهنگ را باید مهم دانست همچون لحظه‌ای از روح و روان غالب در دوران کنونی. هر کس درباره‌ی تأثیر این صنعت راجع به آن چه که به مردم می‌خوراند تردید کند خام‌اندیشی کرده است. با این حال باید گفت در این جا درخششی فریبنده وجود دارد که نمی‌گذارد آن را جدی گرفت: به علت نقش اجتماعی صنعت فرهنگ، پرسشهای اندیشه برانگیز راجع به کیفیت آن، راجع به حقیقت یا عدم حقیقت آن، راجع به سطح زیبایی‌شناسانه‌ی فراورده‌های آن که نمی‌گذارند این پرسشها طرح شود یا که حداقل نمی‌گذارند این به اصطلاح جامعه‌شناسی ارتباطات به این پرسشها پردازد. یک منتقد به این محکوم می‌گردد که می‌خواهد ملجایی بیابد در چیزهای فخر فروشانه‌ی باطنی.

نخست توصیه می‌شود که معنای دوگانه‌ی اهمیت صنعت فرهنگ را که پنهان از دیده‌ها، خزنه‌وار راه می‌گشاید، روشن کنیم. کارکرد چیزی را نباید تضمینی دانست برای کیفیت ویژه‌ی آن چیز، حتی اگر با زندگی مردمان بسیاری سر و کار داشته باشد. درهم آمیختن زیبایی‌شناسی با ته‌نشستهای خصوصیات ارتباطی‌اش، هنر را به عنوان پدیده‌ای اجتماعی هدایت می‌کند، نه به سوی موقعیت راستین آن در برابر فخر فروشی هنری ادعا شده، بلکه به مجموعه‌ای از راهها در جهت دفاع از آثار اجتماعی مضرش. اهمیت صنعت فرهنگ در اثرگذاری بر وضعیت روانی توده‌ها نباید ما را باز بدارد از این که درباره‌ی مشروعیت عینی‌اش و موجودیت اساسی‌اش فکر کنیم، به خصوص توسط رشته‌ای علمی که خود را عملگرا هم می‌پندارد. برعکس، چنین اندیشه‌ای دقیقاً به همین دلیل لازم می‌گردد. جدی گرفتن صنعت فرهنگ به میزانی که نقش قاطع آن ایجاب می‌کند، به این معناست که آن را

نقادانه جدی بگیریم و از سنجش خصلت انحصارگرانه‌اش نهراسیم. در میان روشنفکرانی که نگرانند با این پدیده آشتی کنند و سعی دارند راه‌حل و شعار مشترکی بیابند تا هم تردید خود را نسبت به آن ابراز کنند و هم در برابر قدرت آن احترام به جای بیاورند، نوعی مدارای طنزآلود غلبه دارد تا آن که بتوانند یک اسطوره‌ی جدید قرن بیستمی از این برگشت تحمیل شده خلق کنند. این روشنفکران می‌گویند همه می‌دانند که داستانهای جیبی، فیلمهای حاضر و آماده، «شوهای» خانوادگی تلویزیونی که تبدیل به سریالها می‌شوند، نمایشها و «شوهای» بزرگ آوازخوانی و رقاصی، مشورت دادن به عشاق شیدا و ستونهای طالع‌بینی در روزنامه‌ها چه معنایی دارد. همه‌ی این چیزها بی‌خطر جلوه می‌کند و به قول روشنفکران، حتی جنبه‌ی دموکراتیک دارد، زیرا که پاسخی است به تقاضاهای مردم گرچه پاسخی است برانگیخته شده. اینان می‌گویند این صنعت همه نوع برکتی را ارزانی می‌دارد، مثلاً از راه جذب اطلاعات، مشورت، ترویج الگوهای رفتاری کاهش دهنده‌ی فشار روحی. به هر حال، پندی که می‌توان از تظاهرات صنعت فرهنگ به دست آورد، پندی است میان تهی، مبتذل؛ الگوهای رفتاری عرضه شده توسط این صنعت، چیزی است که می‌خواهد مردمان را محافظه‌کار و مطیع بار بیاورد. در واقع چهره‌ی دوگانه‌ی طنزآلودی که در ارتباط افراد نوکر مآب صنعت فرهنگ وجود دارد، منحصر به این افراد نمی‌شود. در اساس باید دانست که آگاهی مصرف‌کنندگان، دستخوش انشقاق گشته است و در میان دو چیز در نوسان است: لذت از پیش نسخه پیچی شده‌ای که صنعت فرهنگ در اختیار می‌نهد و تردیدی نه چندان پنهانی در برابر برکات آن. این شعار که می‌گوید جهان دوست دارد فریب بخورد حالا است که حقیقت می‌یابد. پیرو این شعار، مردم نه فقط دوست دارند گول بخورند، حتی اگر زود گذرترین لذتها را برایشان فراهم بیاورد، بلکه آن چه آرزو دارند به دست بیاورند فریب است هر چند که واضح و آشکار باشد. چشمه‌هایشان را می‌بندند و به گونه‌ای بیزار از خود، فریاد تحسین برمی‌کشند برای آن چه که میان آنان توزیع می‌شود؛ آگاه از این که به چه مقصود تولید شده است احساس می‌کنند که زندگیشان دیگر قابل تحمل نخواهد بود اگر به این شادیهایی که به هیچ روی شادی

نیستند، نیاویزند.

آن چه مدافعان صنعت فرهنگ می‌گویند این است که در این جهان آشفته انسانی‌هایی توسط این صنعت معرفی می‌شوند با این فرض که میزان و معیاری باشند برای انسانهای دیگر. و همین یک نکته کافی است که این صنعت مورد تأیید قرار بگیرد. مع‌هذا، آن چه مدافعان صنعت فرهنگ تصور می‌کنند که به وسیله‌ی این صنعت حفظ می‌شود، در حقیقت توسط همین صنعت تخریب می‌گردد. فیلمهای رنگی تصویرهای قدیم را بدتر از بمبها خراب می‌کنند و خانواده‌ها را به سوی همانندی سوق می‌دهند. فرهنگ نمی‌تواند آن چه را که فقط وجود دارد یا آن چه را که به صورت متعارف در زندگی مردم جریان می‌یابد به نمایش بگذارد. صنعت فرهنگ چنین وانمود می‌کند که گویی واقعیت موجود، الگوی «زندگی خوب» و آرمانی است. و اگر پاسخ نمایندگان صنعت فرهنگ این باشد که این صنعت به هیچ وجه قصد ندارد به عرضه‌ی هنر بپردازد در اصل می‌خواهند به مدد آن از پذیرش مسئولیتی بگریزند که این صنعت با مایه گرفتن از آن به حیات خود ادامه می‌دهد.

ندایی که به خاطر حفظ نظم سر داده می‌شود، از آن جاکه به مورد مشخصی اشاره ندارد، به چیزی پوچ تبدیل می‌گردد؛ همچنین باید گفت ندایی هم که به خاطر اشاعه‌ی معیارها و هنجارها در جامعه برمی‌آید بی‌آن که این معیارها و هنجارها هرگز در واقعیت از آزمایش سرفراز بیرون بیایند، به چیزی پوچ تبدیل می‌شود. مفهوم نظم که این همه بر آن تأکید می‌شود همواره به نظم حاکم در وضع موجود اشاره دارد. مفاهیم مربوط به نظم هیچ‌گاه مورد تردید واقع نمی‌شود، تجزیه و تحلیلی درباره‌ی آنها صورت نمی‌گیرد، به گونه‌ای غیر دیالکتیکی به عنوان امری بدیهی فرض شده‌اند هر چند که دیگر برای کسانی که این مفاهیم را می‌پذیرند فاقد هر گونه اصالت و گوهری هستند. برخلاف «امر مطلق» در فلسفه‌ی کانت، امر مطلق در صنعت فرهنگ هیچ وجه مشترکی با آزادی ندارد. صنعت فرهنگ اعلام می‌دارد که باید سازگاری داشته باشی، بی‌آن که رهنمودی بدهد و بگوید که با چه چیز باید سازگار شد؛ سازگاری با هر آن چه وجود دارد؛ سازگاری با هر آن چه همه فکر می‌کنند به هر حال بازتابی است از قدرت صنعت فرهنگ و از حضور

فراگیر آن. قدرت ایدئولوژی صنعت فرهنگ به حدی است که عنصر سازگاری جانشین عنصر آگاهی می‌شود. نظم می‌گیرد که از آن بیرون می‌جهد هرگز با آن چه ادعا می‌کند می‌خواهد باشد یا با منافع واقعی انسانها در تضاد قرار نمی‌گیرد. نظم، به هر حال، به خودی خود خوب نیست. نظم می‌توانست چنین باشد اگر نظم خوب می‌بود. این واقعیت که صنعت فرهنگ با اغماض از این امر می‌گذرد و آن را نادیده می‌گیرد و نظم را به صورت انتزاعی می‌ستاید حکایت از اهمیت و ناراستین بودن پیامهایی دارد که انتقال می‌دهد. در حالی که ادعا دارد که می‌خواهد بغرنجیها و پیچیدگیها را رهنمود شود، آنها را با تضادهای کاذب فریب می‌دهد و به هم می‌آمیزد. تضادها را تنها به ظاهر حل می‌کند به گونه‌ای که آنها را نمی‌توان در زندگی واقعی حل کرد. در محصولات صنعت فرهنگ انسانها به گونه‌ای دچار درسر می‌شوند که بتوان آنان را بی‌آن که صدمه‌ای ببینند نجات داد، آن هم معمولاً از طریق نمایندگان یک مجموعه یا جماعتی مهربان؛ و سپس در فضایی هماهنگ ولی میان تهی، این انسانها با همگان و عامه‌ی مردم آشتی می‌یابند در حالی که در آغاز از آشتی‌ناپذیری این خواستها با منافع خود آگاه بوده‌اند. ارتباطهای صنعت فرهنگ نه رهنمودهایی است برای یک زندگی سعادت بخش و نه هنری است جدید درباره‌ی مسئولیت اخلاقی، بلکه اندرزا و نصیحتهایی است که در پشت آن منافع نیرومندی قرار دارد. وفاقی را که صنعت فرهنگ تبلیغ می‌کند به تقویت اقتداری کور و مبهم می‌انجامد. اگر صنعت فرهنگ را بر اساس جوهر و منطق درونی‌اش نسنجیم بلکه کارآیی آن را معیار این سنجش قرار دهیم، موقعیت این صنعت را در ارتباط با واقعیت و ادعاهای آشکارش ارزیابی کنیم؛ اگر دلنگرانیهای جدی ما معطوف شود به مسئله‌ی کارآیی مورد ادعای این صنعت، در آن صورت اثرگذاریها بالقوه‌ی آن مضاعف خواهد شد. این توانایی بالقوه در ترغیب و بهره‌گیری از ضعف شخصیت فردی اعضای بی‌قدرت جامعه‌ی معاصر تجلی می‌یابد که در برابر تمرکز قدرت در جامعه محکوم شده‌اند. این نکته را نباید تصادفی و اتفاقی دانست که تولیدکنندگان فیلمهای طنزآلود معاصر می‌گویند که فیلمهایشان باید سطح شعور افراد یازده ساله را مدنظر قرار دهند. با این عمل در واقع آنان

تمایل و علاقه‌ی فراوان خود را نشان می‌دهند که بتوانند بزرگسالان را در حد یازده سالگان تنزل بدهند.

پژوهشهای راستین، به نظر آدورنو در زمان نگارش این مقاله، هنوز نتوانسته آثار قهقرایی محصولات خاص صنعت فرهنگ را نشان بدهد. تردید نیست که یک آزمون الهام‌گیرنده از تخیل می‌توانست کامیابانه‌تر به چنین چیزی دست یابد تا منافع مادی نیرومندی که در این حوزه مطرح هستند. در هر حال، بی‌تردید می‌توان فرض کرد که قطره‌های مدام آب می‌توانند سنگ را سوراخ کنند، به ویژه به این علت که نظام صنعت فرهنگ که توده‌ها را محاصره کرده است هیچ‌گونه انحرافی را تحمل نمی‌کند و پیوسته الگوهای رفتاری مشابهی را ترویج می‌دهد. فقط بی‌اعتمادی ژرف و ناآگاهانه‌ای که در نهان مردم وجود دارد و به صورت قدرت تمایزگذاری میان هنر و واقعیت تجربی تجلی پیدا می‌کند، این امکان را فراهم می‌آورد که جهان را به گونه‌ای که صنعت فرهنگ برایشان ساخته است نپذیرند. حتی اگر پیامهای صنعت فرهنگ چنان که جلوه می‌دهند بی‌خطر می‌بودند، در موارد بی‌شماری آشکارا بی‌خطر نیستند. اگر اخترشناسی از خوانندگان خود بخواهد در روز معینی که مطمئناً به کسی آسیب نمی‌رسد با احتیاط رانندگی کنند، اینان با این حال به سبب تخدیری که در این ادعا نهفته است در عمل آسیب می‌بینند زیرا که چنین ادعایی علی‌الاصول معتبر و ابلهانه‌ای، نیازمند تأیید ستارگان است.

وابستگی و عبودیت انسانی را نمی‌توان بهتر از سخنان یک مصاحبه‌شونده‌ی آمریکایی بیان کرد که عقیده داشت در صورتی که مردم فقط از رهنمودهای رهبران برجسته تبعیت کنند، خصوصتهای دوران معاصر پایان می‌گیرد. صنعت فرهنگ به همان میزان که احساس رفاه را تبلیغ می‌کند و مدعی است که جهان دقیقاً در همان جهتی قرار دارد که این صنعت تلقین می‌کند، دقیقاً از طریق همین لذت‌جانشینی که فراهم می‌آورد، انسانها را می‌فریبد و از دستیابی به این خوشبختی محروم می‌سازد.

بدین لحاظ بازده صنعت فرهنگ را باید در حوزه‌ی ضدروشنگری جاداد. آدورنو می‌گوید چنان که خود او و هورکهایمر اشاره کرده‌اند،

روشنگری که به معنی تسلط فنی بر طبیعت است، تبدیل می‌گردد به فریب توده‌ها و ابزاری می‌شود برای به اسارت کشیدن آگاهی انسانها. این امر مانع ظهور افرادی مستقل و ناوابسته می‌شود که بتوانند با اتکاء به خود دست به داوری و تصمیم‌گیری بزنند؛ در حالی که این امر را باید پیش شرط استقرار جامعه‌ای دموکراتیک دانست که متکی است به افرادی بالغ که قادرند خود را اداره کنند و به رشد برسند. صنعت فرهنگ در واقع این مسئولیت را دارد که توده‌ها را تبدیل می‌کند به توده‌هایی که وصفشان آمد و آنها را خوار و حقیر می‌شمارد. در ضمن، صنعت فرهنگ نمی‌گذارد انسانها به میزانی که نیروهای مولدهی عصر کنونی به آنان امکان پختگی و بلوغ داده است به رهایی برسند.

۳. نگاهی دیگر به صنعت فرهنگ

نیکولاس گرانام^۱ می‌گوید کوشش در جهت ساماندهی مفهوم صنعت فرهنگ، به عنوان یک عنصر کلیدی در تجزیه و تحلیل فعالیتهای فرهنگی و سیاست فرهنگ عمومی، یعنی وضع‌گیری علیه سنت ایدئالیسم فرهنگی. سنت ایدئالیسم در حوزه‌ی فرهنگ همان گونه که در کتاب فرهنگ و جامعه اثر ریمون ویلیامز تجلی یافته است، قلمرو فرهنگ و فعالیت فرهنگی را از قلمرو تولید مادی و فعالیت اقتصادی متمایز می‌داند.

آگاهی به این امر از آن جهت اهمیت دارد که سیاستهای فرهنگی عمومی در اساس از درون همین سنت سر برآورده است. دخالت دولت به صورت یارانه در حوزه‌ی فرهنگ بدان سبب موجه می‌نماید که: (۱) فرهنگ ارزشهایی ذاتی دربردارد، ارزشهایی که زندگی را اعتلاء می‌بخشد و در اساس با خطرات ناشی از نیروهای تجاری به مقابله برمی‌خیزد؛ (۲) نیاز به چنین ارزشهایی امری عام محسوب می‌شود که خصلت طبقاتی، جنسی و منشاء قومی آن را آلوده نمی‌سازد؛ (۳) بازار نمی‌تواند چنین نیازهایی را ارضاء کند.

1. Granham, Nicholas. Concepts of culture - public policy and the Cultural Industries. in: studying culture. An introductory reader. Ed. by Ann Gray and Jim Mc Guigan. published by: Edward Arnold, London 1993. pp. 54-61.

به نظر گرانام در این طرز تفکر، یا به قول او ایدئولوژی، «هنرمند خلاق» جایگاهی ویژه و تعیین‌کننده دارد. در چارچوب چنین نگرشی فرض بر این است که آرمانها و ارزشهای هنرمند از نبوغ یا استعداد وی نشأت می‌گیرند و سرچشمه‌ی آفرینش ارزش فرهنگی به شمار می‌روند. در نتیجه، هنگامی که هنرمند، محور و نگین کیهان فرهنگ قرار می‌گیرد، سیاست‌گذاری فرهنگی نیز می‌کوشد مخاطبان لازم را برای او بیابد و همه‌ی امکانات را برای هنرمند فراهم آورد. از این رو، مخاطبان در خدمت هنرمندند، نه برعکس. چنین رویکردی به فرهنگ، فقر هنری را در جامعه امری بدیهی و عنصری نیرومند و خلاق می‌پندارد، اما از سیاست فرهنگی انتظار دارد که مخاطبانی برای آثار او پیدا کند. وقتی که مخاطبانی مناسب، یا به حد کافی برای اثر هنری پیدا نشود، آن گاه باید گناه را بر گردن بازار انداخت و از راه یارانه و حمایت به کمک فعالیت‌های خلاق شتافت.

روشنفکری چپ نتوانست نقد جامعی از این نگرش فرهنگی که آن را به عنوان رویکردی نخبه‌گرا نکوهش می‌کرد، به دست دهد. چپ و بسیاری دیگر از منتقدان در واقع ابعادی از این نگرش را نقد می‌کردند و دخالت دولت را نمی‌پسندیدند، اما از کنار جلوه‌های دیگر آن با سکوت می‌گذشتند. دولت نمی‌بایست در حوزه‌ی فرهنگ دخالتی سازنده یا شکل دهنده داشته باشد. این چیزی بود که چپ و دیگر منتقدان بر آن اصرار می‌ورزیدند و در نتیجه دولت را به سوی سیاست‌های واکنشی سوق می‌دادند. در چنین منظومه‌ای دولت می‌بایست نسبت به روندهایی که خارج از حیطه‌ی نظارت و اقتدارش قرار می‌گیرند، عکس‌العمل نشان بدهد. از سوی دیگر، باید در نظر داشت که چپ، بازار را نیز طرد می‌کرد و نادیده می‌گرفت. بیشتر نیازها و تمایلات مردم، چه بخواهیم و چه نخواهیم، از راه بازار تأمین می‌شود. چنانچه کسی روندهای غالب فرهنگی را نادیده بگیرد نمی‌تواند فرهنگ این دوران را درست بفهمد و چالش‌ها و فرصتهایی را که در اختیار سیاست‌گذاران فرهنگی قرار می‌دهد درست بسنجد. برای نمونه، واقعیت این است که هزینه‌های دولت در حوزه‌ی موزه‌ها و کتابخانه‌ها در بریتانیا به مراتب کمتر از هزینه‌هایی است که مصرف‌کنندگان برای گذران اوقات فراغت، سرگرمی

و آموزش پرداخته‌اند یا هزینه‌هایی که برای تبلیغات در رسانه‌های جمعی شده است. بخش خصوصی و فراگردهای اقتصادی حاکم در جامعه در قلمرو تولید کالاها و معناهای فرهنگی در شماری از کشورهای غربی نقشی مهم و تعیین‌کننده به خود اختصاص داده‌اند. از این رو می‌توان گفت که صنعت فرهنگ در چنین جوامعی به تولید و اشاعه‌ی نهادها، به صورت کالاها و خدمات فرهنگی، می‌پردازد. تولید روزنامه‌ها، مجلات، کتاب، صفحه، وسایل ورزشی و چیزهایی دیگر از این قبیل را نیز باید در همین چارچوب به حساب آورد. در تمامی این فراگردهای فرهنگی ساده سرمایه‌گذاریهای فشرده، تولید و توزیع انبوه کالاها، تقسیم کار پیشرفته و مدیریتهای مبتنی بر سلسله مراتب هستیم.

زمان مصرف

بسیاری از مردم بر این باورند که مصرف فرهنگی فقط به زمان فراغت محدود می‌شود و حجم آن بستگی دارد به اوقات کار و خواب. در کشورهای صنعتی می‌توان مدت زمان کار را، به انضمام رفت و آمد، چهل و پنج ساعت در نظر گرفت؛ چهل و هشت ساعت از هفته به خوابیدن اختصاص می‌یابد. در نتیجه هفتاد و پنج ساعت برای فعالیتهای دیگر باقی می‌ماند که به طور متوسط بیست ساعت از آن صرف تماشای تلویزیون می‌شود.

مصرف فرهنگی به خصوص زمان بر است و صرف رایج‌ترین و عامیانه‌ترین شکل فرهنگ می‌شود که با خود نوعی مقاومت عمیق در برابر خلاقیت و مولد بودن زمان مصرف به همراه می‌آورد.

با توجه به کمیاب بودن زمان مصرف، رقابتی شدید بر سر جذب مخاطبان در حوزه‌ی فرهنگ درمی‌گیرد. از این گذشته، مشاهده می‌شود که گرایش به مصرف فرهنگی در درون خانه تقویت می‌گردد. بسیاری ترجیح می‌دهند زمان مصرف فرهنگی بیرون از خانه را کاهش دهند و از سفر و حرکت بیرون از محوطه‌ی منزل دوری جویند.

صنایع گونه‌گون فرهنگ در بازار کار به رقابت با هم می‌پردازند. فیلمسازان، نویسندگان، موسیقیدانان در چنین بازاری حوزه‌ی فعالیت سستی

خود را رها می‌کنند و به سوی تلویزیون یا تأثر زنده می‌روند؛ مهندسان الکترونیک اکنون می‌توانند در سازمانهای رسانه‌ای جمعی کار کنند. چنین ادغامی در بخش فرهنگ موجب می‌شود که جابه‌جایی در یک حوزه بر ساختار تمامی آن بخش تأثیر بگذارد. برای مثال، راه‌اندازی کانال چهار تلویزیون انگلیس تمامی نظام سخن‌پراکنی، بازار فیلم و تبلیغات را در این کشور دستخوش دگرگونی کرد. تلویزیون کابلی و ماهواره‌ای نیز تغییرات مشابهی به بار آورده‌اند؛ بر سرمایه‌گذارها در این بخش، انتشارات و حتی درآمدهای سازمانهای رسانه‌های گروهی اثر می‌نهند. از این گذشته می‌بینیم که این گونه دگرگونیها، نوع دخالت دولت در حوزه‌ی فرهنگ را نیز تغییر می‌دهند و سازگاریها و رویکردهای تازه‌ای را می‌طلبند. برای مثال، می‌بینیم که گسترش فعالیتهای BBC که به هر حال از حمایت دولت برخوردار است، هزینه‌های بیشتری را بر این سازمان و گردانندگان آن تحمیل می‌کند، در حالی که توسعه‌ی فعالیتهای ITV، در مقابل، خصلتی درآمدزا داشته است. اگر بی‌بی‌سی بخواهد به فعالیتهای مشابه فعالیتهای ITV رو بیاورد، ناچار باید برای جلب مخاطبان به رقابت بپردازد. همین موقعیت نشان می‌دهد که نوع فعالیتهای تنها بر ساختار سازمانها، بلکه بر نوع حمایت و دخالت دولت، بر نحوه‌ی رقابت بین دستگاههای عمومی و خصوصی و بر بسیاری چیزهای دیگر اثر می‌گذارد.

طبیعت خاص اقتصادی صنایع فرهنگی را می‌توان براساس گرایشهای عام تولید کالا در چارچوب شیوه‌ی تولید سرمایه‌داری با توجه به خصوصیات ویژه‌ی کالاهای فرهنگی توضیح داد. گرچه در این جا شاهد رقابت ناشی از کسب سود از طریق بهره‌وری فزاینده هستیم، اما این جریان با توجه به اشکال ویژه‌ی مخصوص به خود تحقق می‌یابد.

کالای فرهنگی با تناقضی اساسی دست به گریبان است. از سویی، خواستار سهم بیشتری در بازار یا حتی در بخش کالاهای فرهنگی در ارتباط با مخاطبان است. این واقعیت را در این جا باید در نظر داشت که ارزش کالای فرهنگی بستگی دارد به نو بودن یا متفاوت بودن آن؛ در بخش کالاهای فرهنگی نیاز مستمر به آفرینش کالاهای جدید وجود دارد، هر چند که همه از

یک الگوی اولیه تبعیت می‌کنند. این بدان معنی است که کالاهای فرهنگی در برابر همسان‌سازی یا یکجورسازی مقاومت به خرج می‌دهد. انگیزه‌ی نوجویی در حوزه‌ی تولید فرهنگی یعنی هزینه‌ی بازتولید در مقایسه با هزینه‌ی تولید حاشیه‌ای است (مثلاً هزینه‌ی بازتولید هر صفحه یا نوار یا دیسک موسیقی در مقایسه با هزینه‌ی ضبط، بی‌نهایت اندک است). در نتیجه، درآمد حاشیه‌ای از هر فروش جداگانه، گرایش به رشد دارد و حداکثر مخاطبان را می‌طلبد.

از سوی دیگر، کالاهای فرهنگی بر اثر مصرف از بین نمی‌رود، ویران و نابود نمی‌شود. خواندن یک کتاب یا تماشای یک فیلم، به امحاء این کالا نمی‌انجامد و امکان استفاده‌ی مجدد از آن را منتفی نمی‌کند. از این گذشته، محصولات دوران قبل، همچنان به حیات خود ادامه می‌دهند و حتی این امکان وجود دارد که آنها را به قیمتی ارزان‌تر از پیش، بازتولید کرد. از این رو نمی‌توان در چارچوب اصول عمومی اقتصاد، قیمت را با توجه به عنصر کمیابی تعیین کرد. باید توجه داشت که کالاهای فرهنگی و حتی برخی از خدمات فرهنگی، مانند نظامهای سخن‌پراکنی و تلویزیون، خطایی عام دارند و به صورت کالایی عمومی تجلی پیدا می‌کنند. در مورد کالاهای فرهنگی، سرقت ادبی به خصوص در زمینه‌ی صفحه، نوارهای ویدئو و کتاب به شکلی فزاینده سر برمی‌آورد. تولیدکنندگان سخت‌افزار و نرم‌افزار نگران این موقعیت پیچیده‌اند. رشد بازار کالاهای فرهنگی، گرایشی عام به سوی تکنولوژی پیشرفته‌ی تولید نشان می‌دهد تا بتواند امکان بازتولید این کالاها را به بهایی ارزان فراهم آورد، اما همین جریان، به نوبه‌ی خود، مهار کردن سرقت ادبی را دشوار می‌سازد. در ضمن تمایل به افزایش شمار مخاطبان، باید راهبردهایی طراحی شود تا فضایی مصنوعی به منظور محدود ساختن دسترسی به این کالاها به بار آورد و در نتیجه آنها را کالاهایی کمیاب بنمایاند. تمایل به حداکثر رساندن تعداد مخاطبان، در عمل منجر می‌شود به میزانی بالا از تمرکز، جهانی‌سازی و گسترش مالکیت رسانه‌های میان‌کشوری در حوزه‌ی صنایع فرهنگی. راهبردهایی که به قصد دسترسی محدود طراحی شده‌اند، اشکال متنوعی یافته‌اند:

(۱) انحصار یا انحصار محدود در زمینه‌ی شبکه‌های توزیع که گاهی موارد، مانند دستگاههای سخن‌پراکنی، در ارتباط با دولت قرار دارند. در این جا اغلب شاهد ارتباط تنگاتنگ منافع تجاری و منافع دولت در حوزه‌ی نظارت و کنترل هستیم.

(۲) کوشش در جهت متمرکز کردن روندهای انباشت در زمینه‌ی تدارک سخت‌افزارها، مانند دستگاههای گیرنده‌ی تلویزیون و رادیو، های‌فی (hi-fi) و گیرنده‌های ویدئو و جز آن.

(۳) از نظر کارگزاران تبلیغات، ایجاد گروههای وسیعی از مخاطبان ضرورت دارد. از این بابت مخاطب نیز کالا به شمار می‌رود. کارگزاران تبلیغاتی می‌خواهند محصولات خود را به مخاطبان بفروشند.

(۴) ایجاد و خلق کالاهایی مانند خبر که نمونه‌ای کلاسیک به حساب می‌آید. تولید خبر به طور مستمر نیازمند باز مصرف است.

یکی دیگر از خصلتهای عمده‌ی کالای فرهنگی ناشی از طبیعت ارزش استعمال (use - value) آن است. این خصلت را دشوار می‌توان به تعریف کشید. باید توجه داشت که فرهنگ در اساس یعنی تجلی تفاوتها. از این رو، ارزش استعمال کالاهای فرهنگی بیانگر تفاوتهای اجتماعی و فردی است. گرچه این جنبه از فرهنگ محتاج تجزیه و تحلیلهایی ژرفتر و گسترده‌تر است، اما در عین حال باید در نظر داشت که پیش‌بینی تقاضا برای هیچ یک از محصولات فرهنگی مقدور نیست. بنابراین، اگر صنایع فرهنگی بخواهند بازاری ثابت و پایدار برقرار سازند، نمی‌توانند یک کالاهای فرهنگی ساده به مخاطبان خود عرضه کنند، بلکه باید فهرستی فرهنگی فراهم آورند که مخاطره برانگیز است. برای مثال، در زمینه‌ی صفحه و کتاب فقط تعداد محدودی از کل کالاهای عرضه شده از استقبال گسترده برخوردار می‌شوند. یا در حوزه‌ی فیلم تنها برخی از محصولات می‌توانند به فروش درخور توجه دست یابند. از این رو، می‌توان گفت که انگیزه‌ی حداکثرسازی مخاطبان، نیاز به ایجاد کمیابی مصنوعی از طریق مهار و کنترل دسترسی، و نیاز به تهیه‌ی فهرستی از کالاهای فرهنگی ما را به این نتیجه می‌رساند که توزیع، و نه تولید فرهنگی، محور اصلی قدرت و سود خواهد بود. دسترسی به

توزیع را می‌توان محور اصلی تکثر فرهنگی به حساب آورد. فراگرد فرهنگی به همان میزان، و اگر نه بیشتر، خواستار ایجاد مخاطب است که تولید مصنوعات و برنامه‌های فرهنگی را می‌طلبد. به همین جهت، تأکید بر تولیدکنندگان فرهنگی به تنهایی می‌تواند زیانبار باشد.

در چارچوب صنایع فرهنگی و فراگرد فرهنگی باید مقام و موقعیت کارکرد و ویراستاری را نیز در نظر بگیریم. این کارکرد فقط نمی‌خواهد فهرست فرهنگی همسو و هماهنگی با مخاطب یا مخاطبان فراهم آورد، بلکه در عین حال خواستار هماهنگی هزینه‌ی تولید این فهرست فرهنگی با توان خرج کردن مخاطب یا مخاطبان است. چنین کارکردهایی را ممکن است یک فرد یا یک نهاد به انجام برسانند: یک ناشر، ناظر یک شبکه‌ی تلویزیونی، یک توزیع‌کننده‌ی فیلم و جز آن. بسیاری از تحلیلگران فرهنگی این کارکرد را نادیده می‌گیرند، در حالی که این کارکرد به اندازه‌ی نگارش یک داستان یا کارگردانی یک فیلم، وجهه‌ای خلاق و آفریننده دارد. از این گذشته، این کارکرد در فراگردهای فرهنگی در جوامعی که از نظر جغرافیایی پراکنده‌اند، اما مبتنی بر تقسیم کار پیچیده‌ای شکل گرفته‌اند، اهمیتی محوری و کلیدی دارد.

اگر عوامل مختلف را در نظر بگیریم، می‌توان درک کرد که به چه علت فراگردهای فرهنگی و نحوه‌ی عمل سازمانها در کشورهای غربی به شکل کنونی است. روزنامه‌ها، تلویزیون و رادیو عناصر مختلف را کنار هم می‌چینند تا بتوانند طیف گسترده‌ای از خوانندگان، تماشاگران و شنندگان را به سوی خود بکشانند. میزان بالایی از تمرکز در حوزه‌ی فیلم در سطح بین‌المللی، در صنایع ضبط و نشر در واقع پاسخی است به معضل همین فهرست فرهنگی. تسلط و غلبه‌ی پخش تلویزیونی در اساس ناشی از کارایی عظیم آن به عنوان یک رسانه‌ی توزیعی است.

به نظر نیکولاس گرانام قدرت در بخش فرهنگ، پیرامون محور توزیع یعنی مسیر دسترسی به مخاطبان شکل می‌گیرد. همین جاست که شاهد بالاترین میزان سرمایه‌گذاری، تمرکز مالکیت، چند ملیتی شدن، فراگردهای عملیاتی نیروی کار کلاسیک صنعتی و روابط تولید با اشکال متناسب

اتحادیه‌های کارگری هستیم. این خصوصیات در بالاترین سطح در تولید سخت‌افزارهای توزیع فرهنگ، به ویژه سخت‌افزارهای خانگی، تجلی می‌یابد که در اختیار شرکت‌های ژاپنی مانند ماتسوشیتا، سونی، سانئو، توشیبا، و هیتاچی و... قرار دارد. برخی از شرکت‌های اروپایی و آمریکایی نیز در این بازار سهمی به خود اختصاص داده‌اند.

در زمینه‌ی توزیع نرم‌افزار نیز کنترل‌کنندگان عمده‌ای وجود دارند که اغلب با شیوه‌های خاص بازتولید، مثلاً وسایل ضبط یا چاپ روزنامه، ارتباط دارند. در حوزه‌ی رسانه‌های غیر چاپی نیز میزان بالایی از تمرکز و چند ملیتی شدن سر بر آورده است. این حوزه توسط شرکت‌های آمریکایی اداره می‌شود که در ضمن بخش عمده‌ای از بازار داخلی آمریکا را نیز به دست گرفته‌اند. چند ملیتی شدن رسانه‌های چاپی بر اثر محدودیتهای زبانی با مواعی مواجه هستند. صرف‌نظر از تمرکز شدیدی که در بازار انگلستان به چشم می‌خورد و سه گروه عملاً هفتاد و چهار درصد توزیع روزنامه‌های روزانه را در اختیار دارند، دو گروه از آنها منافع گسترده‌ای را خارج از این کشور دنبال می‌کنند.

در کنار محورهای قدرت که در بالا از آنها یاد شد، قدرتهای دیگری پیرامون ماهواره‌ها شکل می‌گیرد که یا به صورت شرکت‌های کوچک یا شرکت‌های مستقل تولیدی در ارتباط با شبکه‌های مهم به فعالیت می‌پردازند. در همین حوزه با کارگران فرهنگی مستقلی نیز سرو کار داریم، مانند روزنامه‌نگاران آزاد، نویسندگان، هنر پیشگان و کارگردانان فیلم. این عده فاقد امنیت شغلی‌اند و نتوانسته‌اند اتحادیه‌های صنفی خاص خود را برپا کنند.

پرسشی که به نظر گرانام در این جا مطرح می‌گردد این است که در مورد ارتباط میان بازار و فراگرد فرهنگی چه سیاستی باید برگزینیم؟ یک نگرش سنتی بر این باور است که فرهنگ و بازار آشتی‌ناپذیرند. این نگرش، به ویژه، در سنت سوسیالیستی سر بر می‌آورد که با شیوه‌ی تولید سرمایه‌داری به مخالفت می‌پردازد.

گرانام می‌گوید باید مفهوم بازار را از مفهوم شیوه‌ی تولید سرمایه‌داری

جدا ساخت. به عبارت دیگر باید تفاوت گذاشت میان ساخت معینی از مالکیت، با خصوصیات ویژه‌ای که حاصل حضور نیروی کار به عنوان کالای بازار هستند. با توجه به این ارتباط میان مصرف‌کنندگان، موزعان و تولیدکنندگان کالاها و خدمات فرهنگی، بازار فرصتهای زیادی را می‌تواند عرضه کند، مشروط به آن که مصرف‌کنندگان با قابلیت‌های برابر وارد بازار شوند، و مشروط به آن که تمرکز قدرت مالکیت کاهش یابد، مهار شود یا به کنار رود. به هر صورت، باید بدانیم که از میان برداشتن قدرت ملبّس به مالکیت خصوصی یا مالکیت عمومی غیر مستول، نمی‌تواند نیاز به کارکرد ویراستاری را که در بالا از آن یاد شد، منتفی سازد، خواه این کارکرد به صورت فردی یا جمعی به کار بسته شود. در همان حال، باید تأکید کرد که بازار حتی در چارچوب شیوه‌ی تولید سرمایه‌داری در مقاطع حساس تاریخی به عنوان نیروی رهایی بخش فرهنگی عمل کرده است. کافی است نگاهی بیندازیم به نگارش داستان و رمان و انتشار روزنامه در قرن هیجدهم که بورژوازی بالنده پا به عرصه‌ی جامعه و قدرت می‌گذاشت، یا به شکلگیری باشگاههای کارگری و تفریحگاههای ساحلی طبقه‌ی کارگر در اواخر قرن نوزدهم.

بازار فرهنگ یا به بیانی دیگر بازار فرهنگی، امروزه در معرض داوریهایی گوناگون قرار دارد. این بازار در صد و پنجاه سال گذشته در انگلستان و در دیگر کشورهای غرب شکل گرفت و اکنون در بسیاری از کشورهای جهان به درجات مختلف سربرآورده است. از سویی، توده‌ای شدن فرهنگ را که بر اثر حضور این بازار دامن زده می‌شود، تهدیدی برای فرهنگ عالی یا فرهنگ فرهیختگان می‌دانند و تصور می‌رود که تجاری شدن فرهنگ عامیانه خطری جدی برای تولیدات فرهنگ عالی محسوب می‌شود. از سوی دیگر، عده‌ای بر این باورند که بازار فرهنگ یا تجاری شدن فرهنگ به عنوان عامل سرکوب کننده‌ی فرهنگ طبقه‌ی کارگر یا فرهنگ طبقات فرودست قد علم می‌کند. این هر دو تعبیر از بازار فرهنگ نمی‌توانند واقعیتها را بنمایانند. بازار فرهنگ ترکیبی است از یک روند پیچیده‌ی دیالکتیک سرکردگی که رهایی و نظارت (کنترل) را در خود متجلی می‌سازد. بازار فرهنگ ما را وادار به تأمل می‌کند.

از طرفی، مسئله‌ی کمیابی مطرح است و به دنبال آن تخصیص منابع فرهنگی و طبیعتاً مسئله‌ی مخاطبان و این موضوع که جامعه‌ی مخاطبان چگونه شکل می‌گیرد و به چه نحو می‌توان خدماتی را در اختیار این جامعه قرار داد. از طرف دیگر، همواره با این واقعیت باید دست و پنجه نرم کرد که چگونه می‌توان فرهنگ عمومی تازه‌ای را شکل بخشید که فقط متوجه انبوه‌سازی مخاطبان نباشد. در عین حال می‌دانیم که کارگران فرهنگی فقط برای مخاطبانی که خود می‌شناسند، دست به آفرینش فرهنگی می‌زنند و در عمل در اختیار دیوان‌سالاری فرهنگی قرار دارند که هزینه‌هایشان را می‌پردازند و سفارش دهنده‌ی کالاهای موردنظر خود هستند. این مجموعه در هر نگرش و پژوهشی باید مورد توجه واقع شود.

۴. تجارت فرهنگ

مدخل

۱. بحث و جدل بر سر مالکیت معنوی (یا حق مؤلف، یا به زبان رایج جهانی کپی‌رایت) شاید هیچ‌گاه به اندازه‌ی امروز از صراحت و وضوح برخوردار نبوده است. تا دهه‌ی پیش جدل بر سر رعایت کپی‌رایت در مقیاس جهانی بیشتر جنبه‌ی اقناعی داشت. سعی بر آن بود که از راه تشویق و استدلال، کشورهای گوناگون به سوی الحاق به پیمان کپی‌رایت رانده شوند. فشارها، تهدیدها، ایجاد محدودیتها و به کارگیری تحریمهای موردی همه به شکلی ناآشکار و ناملموس تجلی می‌یافت و کوشش می‌شد که جنجال زیاد به پا نشود.

حالا وضع دگرگون شده است. ایالات متحده‌ی آمریکا که امروز خود را در سطوح مختلفی نماینده‌ی جهانی ارزشهای غربی می‌شناساند یا دست کم به این اعتبار قد علم می‌کند و با خودپسندی و گردن‌افرازی از اخلاق و معیارهای جهانی دم می‌زند، در رویارویی با چین بر سر موضوع کپی‌رایت کار را به بحرانی آشکار و علنی کشاند. و بالاتر از همه، اعلام داشت چنانچه شرایط مورد نظرش تأمین نشود، به سیاستهای اقتصادی تلافی‌جویانه توسل خواهد جست.

مورد چین را نباید یک امر استثنایی قلمداد کرد. پس از چین همین نزاع با همین طبیعت با اندونزی در گرفت. هنوز حد و حدود آن روشن نشده است، اما به سهولت ممکن است در جهت بحران تحول بیابد چنانچه کشور اخیر از پذیرش شرایط آمریکا سر باز زند.

ما در اینجا می‌خواهیم با استفاده از نزاع آمریکا و چین به ماهیت موضوع کپی‌رایت در موقعیت کنونی جهانی بپردازیم، نگرشهای پیشین را باز بسنجیم و ملاحظات خود را در برابر این وضع پیچیده مطرح کنیم و همچنین راههای برخورد با پدیده‌ی فرهنگ‌فروشی را روشن سازیم.

زمینه‌ی نظری

۲. موضوع کپی‌رایت یا حق تکثیر که به مفهوم حمایت از حق مادی پدید آورنده است، در اساس دو وجه دارد. یکی وجه داخلی که به مسائل درون کشوری می‌پردازد و دیگری وجه خارجی آن که به مسائل ورامری توجه دارد.

تولید انبوه آثار فرهنگی که در عرف جامعه‌شناسان برخی از جلوه‌های آن «فرهنگ توده» نام گرفته است، در صورتی می‌تواند از تداوم و استمرار بهره‌مند شود که زیر چتر قانون قرار بگیرد. تولیدکننده نمی‌تواند به تولید انبوه دل ببندد و سرمایه‌ی خود را به کار اندازد اگر این اطمینان خاطر را نداشته باشد که فرآورده‌های او در بازار، و به هنگامی که عرضه می‌شود، از تجاوز اقتصادی و به اصطلاح نسخه‌برداری نامجاز یا روشن‌تر بنویسیم تقلب و سرقت در امان است.

تکثیر نامجاز کالا نه تنها امنیت تولیدکننده‌ی خاص را در هم می‌ریزد، بلکه به امنیت بازار در مجموع نیز آسیب می‌رساند و اصولاً علیه نظام خاص بازار در جامعه‌ی سرمایه‌داری عمل می‌کند. از این رو، تکثیر نامجاز که در حوزه‌ی فرآورده‌های مادی وضع روشن و پیش‌بینی‌پذیری داشت و در چارچوب قانون جایگاهش ملموس و صریح تعیین گشته بود، حالا می‌بایست در حوزه‌ای دیگر که می‌خواست فرآورده‌ی معنوی را به تولید انبوه بکشانند و از محدوده‌ی شمار اندکی از تالارنشینان بیرون آورد و در

دسترس توده‌ی وسیعی از شهروندان قرار دهد، وضعیت قانونی مشخصی بیابد. قانونگذار و مجری قانون هر دو می‌بایست در این وضع جدید در قبال تولید انبوه آثار فکری آمادگی نشان دهند و چارچوب تازه‌ای برای نوع معینی از کالا فراهم آورند که هم قانونیت داشته باشد، و هم در اجرای قانون یعنی ضبط و جلوگیری از سرقت و تقلب و در عین حال صدور رأی در دادگاهها از تضمین و صراحت کافی برخوردار گردد.

ما می‌توانیم بگوییم که کپی‌رایت و مسائل وابسته به آن در اساس در چارچوب نظام سرمایه‌داری طرح و شکوفا می‌گردد. نظامی که براساس نفی مالکیت یا مالکیت اجتماعی سامان می‌یابد نه تنها به مالکیت اقتصادی اعتنایی ندارد، که به مالکیت معنوی هم، به اعتباری که آمد، نمی‌پردازد و از آن معضل خاصی نمی‌سازد. ولی چنین جامعه‌ای، البته، در نظام جهانی وضع دیگری خواهد داشت.

پس اگر بگوییم که موضوع کپی‌رایت در اساس باید در جامعه‌هایی که مبتنی بر نظام بازار آزاد هستند با توجه به چارچوب اقتصادی و تجاری حاکم، وضعیت روشن و قانونی داشته باشد و همه‌ی جامعه عادت کند که به محصول فرهنگ همچون دیگر محصولات مادی بنگرد و کالا را کالا بداند، صرف‌نظر از شکل و مبنای تولید آن، چندان بیراهه نرفته‌ایم و از موضوع این گفتار دور نشده‌ایم. ما در این جا می‌خواهیم یک نکته را روشن کنیم و آن این که برخلاف نظر رایج در مقیاس جهانی، کپی‌رایت نیز دارای اعتباری نسبی است و در ارتباط با بازار خاصی است که معنا می‌یابد.

یک نکته‌ی دیگر نیز اهمیت دارد که خوب است همین جا به آن بپردازیم. کپی‌رایت در اساس یک مفهوم خاص بازار است: یعنی حق تکثیر. در حالی که اغلب، در پیمانها و در بحثها، آن را مترادف می‌گیرند با حق مالکیت معنوی. این دو الزاماً به یک معنا نیستند. می‌توان و شاید صلاح باشد که آنها را از هم متمایز بسازیم.

کپی‌رایت هنگامی مطرح می‌شود که اثری، در اساس معنوی و فکری، به صورت انبوه در دسترس توده‌ی وسیعی از مصرف‌کننده قرار داده شود. موقعی که یک اثر فکری در چند یا حتی چندین نسخه بازتولید شود، و بازار

فنی مدرن برای تولید انبوه به کار نرود، در آن صورت کپی رایت موضوعیت نمی یابد. در دوران پیش صنعتی که آثار معنوی با دست تکثیر و توزیع و گردانده می شد، در واقع کپی رایت به این اعتبار به هیچ وجه مطرح نبود و عنوان نمی شد. با این حال، در همان هنگام هم شناسایی اجتماعی تعلق اثر به پدیدآورنده اهمیت خود را داشت.

اگر درست است که کپی رایت به ویژه به دوران باز تولید انبوه یک اثر تعلق دارد، در اساس یعنی دوران به کارگیری ابزار فنی مدرن و صنعتی تعلق دارد، مالکیت معنوی در همه ی دورانها وجود داشته است. و اگر درست بتوانیم آن را در چارچوب یک تعریف بگنجانیم، به واقع بنیاد و پایه ی موضوع مورد بحث است.

نظام بازار آزاد، به جای آن که ما را با ریشه و اصل آشنا سازد، همواره وجه فرعی مسئله را برجسته می کند و بحثها و گفتارها را به سوی این جنبه متمایل می سازد.

مالکیت معنوی را در این جا به دو بخش می کنیم و سپس این دو را به هم می پیوندانیم: اول، آن که مالکیت معنوی یعنی پذیرش و شناسایی اجتماعی تعلق یک اثر به پدید آورنده یا پدیدآورندگان معینی. این جنبه از موضوع همواره از طرف دیگری، یعنی از طرف جامعه و اشخاص ثالث، تحقق می یابد. جامعه می پذیرد که اثر یا آثار خاصی متعلق به پدیدآورنده یا پدیدآورندگان معینی است. این شناسایی، البته، دارای اهمیت معنوی و حقوقی است.

دو دیگر، آن که مالکیت معنوی ارتباط مستقیم با شخص پدیدآورنده دارد. یعنی حق بلامنازع و غیرقابل تردید اوست که بتواند اثر خود را به صورت دلخواه عرضه کند و، مهمتر از آن، بتواند اثر خود را به هر صورت که می خواهد تغییر دهد. مالکیت معنوی یعنی حق انحصاری پدیدآورنده نسبت به تصرف در اثر. این جنبه ی مهم از موضوع کنونی اغلب در پرتو مسئله ی کپی رایت، و بیشتر به شکلی تبعی عنوان می شود. تازه اگر پدیدآورنده به ناچار یا از روی نیاز حق تکثیر اثر خود را به دیگری واگذار کند، در عمل و در نتیجه همه ی حقوق مالکیت معنوی خود را از دست

می‌دهد و دیگر ارتباط روشن و صریحی با محصول خود نخواهد داشت. از این رو، می‌توان گفت که اخذ حقوق مالکیت از یک پدیدآورنده در جامعه‌ی مدرن صنعتی به بیگانگی او با حاصل کارش می‌انجامد. با واگذاری حق تکثیر یک اثر، مالک این اثر دیگر حق انحصاری نسبت به اثر خود را از دست می‌دهد و با همین محصول همچون یک مصرف‌کننده‌ی عادی ارتباط پیدا می‌کند.

به همین علت است که ما صلاح می‌دانیم در بحث‌های جاری بین دو مفهوم کپی‌رایت و مالکیت معنوی تفاوت گذاشته شود. اولی اعتباری نسبی دارد و موضوع نظام اقتصادی خاصی است، در حالی که دومی جزو حقوق اساسی فرد، و در این جا پدیدآورنده است و قابل تفکیک از او نیست، هر چند که در دوران معینی حق تکثیر اثرش را به منظور عرضه به جامعه به دیگری واگذار کرده باشد.

در اقتصاد اجتماعی این امکان وجود دارد که مالک یک اثر، محصول کار خود را به نظام متمرکز دولتی یا به اصطلاح جامعه واگذار کند بی آن که بر اثر تکثیر این اثر چیزی عاید او شود. آن چه او دارد و برایش می‌ماند همان مالکیت معنوی نسبت به اثری است که به سبب پیشرفتهای فنی حالا در مقیاسی وسیع در دسترس همگان قرار می‌گیرد. اگر این پنداشت درست باشد که وضع حقوقی توزیع و تکثیر اثر یک پدیدآورنده بسته به نوع نظام اقتصادی حاکم فرق می‌کند و ارتباط نظام تکثیر با مالک معنوی نیز به همین اعتبار تفاوت می‌یابد، در آن صورت شاید درست آن باشد بپذیریم که متمایز ساختن دو مفهوم یاد شده ما را در جهت فهم بهتر موضوع مالکیت فکری یاری می‌دهد.

حال اگر بپذیریم که جامعه‌های کنونی بیش از گذشته در جهت استقرار عدالت اقتصادی تحول می‌یابند و در نتیجه نظام‌های حکومتی بیش از پیش بر خصلت اجتماعی و مسئولیت‌پذیری اجتماعی خود تأکید خواهند گذاشت، در آن صورت می‌توان گفت با نظام‌هایی تازه رو به رو خواهیم گشت که عیوب و نواقص دو نظام سرمایه‌داری تکامل یافته‌ی کنونی و سوسیالیسم شکست خورده‌ی پیشین را به حداقل خواهند رساند و نظام اجتماعی در

مسیر تغییر و تحول مداوم حرکت خواهد کرد. این حرکت با اتکاء بر نیروهای آگاه اجتماعی شکل می‌گیرد و هدف بنیادی آن شکوفایی انسان در چارچوب هر فرهنگ و هر تمدن خواهد بود. از این رو مدد رسانی تمدنها به یکدیگر اساس تفکر بقاء در مقیاس جهانی می‌شود و جانشین وضع فعلی می‌گردد که خواستار حذف برخی تمدنهاست. در چنین جامعه‌هایی پدیدآورنده، یعنی تفکر خلاق، مهمترین عامل تحرک بخش به شمار می‌رود. جامعه براساس مبادله‌ی فکر تکامل پیدا می‌کند و تمامی، یا دست کم، بخش اعظم افراد جامعه در این داد و ستد همگانی مشارکت می‌کنند، بی‌آنکه معیار آن سودجویی بازار باشد. تفکر فردی، چیزی می‌شود از کل تفکر در گردش در جامعه. در چنین جامعه‌ای هر کس یک پدیدآورنده است و پدیدآورندگان گوناگون و متنوع در داد و ستد فکری و فرهنگی با هم قرار می‌گیرند. وسایل مدرن مبادله‌ی اندیشه به ایجاد چنین وضعی کمک می‌رسانند و پدیدآورندگان را یعنی تمامی جامعه را در ارتباط با هم قرار می‌دهند. در این تصویر هر خلاقیت و آفرینشی به محض عرضه، به سبب وسایل پیشرفته، از شناسایی همگانی یعنی اجتماعی و حتی ورا تمدنی برخوردار می‌گردد. مالکیت فکری به این اعتبار که تعلق اثر به پدیدآورنده‌ی معینی شناسایی شود و خود پدیدآورنده بتواند به صورت دلخواه در آن تصرف کند، هر لحظه امکان‌پذیر می‌شود. از این گذشته، نظر به این که مالکیت‌های فکری جمعی بیش از پیش ممکن می‌گردد، یعنی آفرینش گروهی در مقیاس گسترده‌ای شکوفایی می‌شود، در نتیجه پدیدآورندگی به یک عمل اجتماعی تبدیل می‌گردد که خصلت کلی، فرهنگی، اجتماعی و از همه مهمتر میان تمدنی می‌یابد. در این تصویر کپی‌رایت به شکل کنونی که به صورت ابزار بازار، و در عمل ابزار انحصارگرایی علمی و فرهنگی عمل می‌کند، از میان می‌رود.

دیارویی چین و آمریکا

۳. نزاع اخیر آمریکا با چین بر سر کپی‌رایت توجه زیادی در جهان برانگیخت. در آغاز کسی باور نمی‌کرد آمریکا تا این حد پیش برود و بخواهد به این میزان فشار به کار ببندد. بنا به ادعای آمریکا ۸۹ درصد از نرم‌افزارهای کامپیوتری

موجود در چین از این کشور سرقت شده است. آمریکا می‌گفت ۹۵ درصد از موسیقی ضبط شده نیز سرنوشته مشابهی دارد.^۱

مجله‌ی اکونومیست در گزارش خود راجع به علت این نزاع می‌نویسد ۲۹ کارخانه‌ی سازنده‌ی دیسک در جنوب چین سرگرم تولید موسیقی خوانندگان مشهوری چون پرل جم، مادونا، و باری مانیلو هستند. بنابر محاسبات آمریکا می‌بایست مبلغی برابر سه بلیون دلار بر اثر این «سرقتها» خسارت به آمریکا وارد آمده باشد. به همین سبب آمریکا در مقابل می‌خواست بر برخی از کالاهای چین به ارزش یک بلیون دلار عوارض ببندد. این کالاهای به نحوی انتخاب شده بود که به کارخانه‌های آمریکایی زیان و ضرری نرسد. انواع کفشهای صادراتی چین خاصه کفشهای ورزشی مشمول این انتقامجویی می‌شد.

چین در واکنش به انتقامجویی آمریکا می‌خواست بر انواع دیسکهای آمریکایی عوارض ببندد، ولی این کار شاید چندان سودمند نمی‌بود زیرا که در چین از این دیسکها به طور آزاد نسخه‌برداری می‌شد. سیگار آمریکایی نیز قرار بود مشمول همین سیاست بشود، اما چون این سیگار به میزان زیاد به شکل قاچاق وارد می‌شد، شاید نمی‌توانست چندان چیز چشمگیری عاید این کشور کند.^۲

هنگامی که چین فهرستی از موارد مقابله به مثل با آمریکا را انتشار داد، این تصور نیرو گرفت که جنگ فرهنگی در فرصتی کوتاه آغاز خواهد شد. اما هر دو کشور نیک می‌دانستند که این جنگ فرهنگی و تجاری به هر دو آسیب خواهد زد. البته چین پس از به کار بستن این تهدید ظرف دو روز موافقت خود را با از سر گرفتن مذاکرات اعلام کرد.

مهلت آمریکا ۲۶ فوریه‌ی ۱۹۹۵ به پایان می‌رسید. آمریکا در موضوع مالکیت فکری جبهه‌ای متحد تدارک دیده بود تا در رویارویی با چین تنها نباشد. در واقع در سالهای گذشته آمریکا دو اهرم فشار علیه چین به کار گرفته بود: یکی موضوع حقوق بشر بود و دیگری مسئله‌ی منع آزمایشهای

1. The Economist, Feb. 11, 1995. P. 75.

2. Ibid

هسته‌ای. اهرم فشار جدید در مقایسه با گذشته نه تنها جنبه‌ی فرهنگی داشت بلکه می‌توانست با خود سوداقتصادی هم به بار بیاورد. دل‌بستگی فرهنگی جدید فواید اقتصادی درخورد توجهی به همراه داشت.^۱

از نظر حکومت چین مالکیت فکری فقط جنبه‌ی تجاری ندارد، بلکه موضوعی است مرتبط با حاکمیت و حیثیت ملی این کشور. نمی‌خواهد با پذیرش کپی‌رایت، براساس ضوابط آمریکا، از نظر فرهنگی زیر سلطه‌ی این کشور برود. چین، مانند دیگر کشورهای در حال توسعه، برای دستیابی به تکنولوژی جدید به اطلاعات زیادی نیاز دارد و می‌داند که فقط با پرداخت پول نمی‌تواند احتیاجات خود را برآورده کند. کشورهای غربی برخی اطلاعات را که جنبه‌ی همگانی می‌یابند برای فروش به کشورهای در حال توسعه معرفی می‌کنند، ولی از دادن و فروش آگاهی‌ها و فنون پیچیده‌تر امتناع می‌ورزند. چنین سیاست‌هایی موجب می‌شود که هر کشور، بسته به توان خود، در راه گردآوری دانش‌های مورد نیازش به هر نحو که ممکن باشد بکوشد. در حوزه‌های علم، یک بار که فکر و نظری تولید و از پذیرش جامعه‌ی علمی برخوردار شود، به تدریج راه خود را می‌گشاید و تعمیم می‌یابد یا آن که تشنگان علم سرانجام آن را در اختیار خود خواهند آورد. از این رو، آن چه مهم است مسئله‌ی زمان متناسب برای دستیابی به هر نظر و فکر علمی است. سیاست غرب در دوران کنونی متوجه این امر است که دسترسی کشورهای در حال توسعه به دانش جدید در مدتی کوتاه و سریع ممکن نشود. سیاست کپی‌رایت در عمل، علاوه بر تأمین فواید اقتصادی، خواستار زمان‌بندی دستیابی به فراورده‌های گوناگون علمی برای کشورهای مختلف است. چین هر چند سرانجام عقد قرارداد با آمریکا را پذیرفت ولی نباید این امر را به معنای قبول سیاست کپی‌رایت غرب دانست که در مجموع سیاستی است علم‌ستیز. این سیاست یا انحصاری کردن علم زیر عنوان کپی‌رایت در نهایت به شکوفایی علم در جامعه‌ی بشری آسیب می‌زند و قصد دارد مردمان معینی را از ورود به حوزه‌های پیچیده‌ی فکری باز دارد.

با همه‌ی دشواریهایی که میان آمریکا و چین وجود دارد، با این حال باید گفت که دو گروه در هر دو کشور تمایل داشتند نزاع بر سر کپی‌رایت محدود باشد و گسترش نیابد. گروهی در کمیسیون دولتی علوم و تکنولوژی در چین مخالفتی با تقاضاهای آمریکا نداشت. این گروه شاید نگران سر نوشت مشابه برای فرآورده‌های چینی در دنیا است. در آمریکا هم دولت کلیتون نمی‌خواست نزاع بر سر کپی‌رایت به حوزه‌های دیگر کشیده شود. تجارت چین با آمریکا که سی بیلیون دلار مازاد دارد گویا هنوز آن قدر خشم آمریکا را برنمی‌انگیزد که مازاد تجارت ژاپن با آمریکا.

با این حال کنگره‌ی آمریکا که امروز به دست جمهوریخواهان افتاده است میل دارد رفتار سخت‌تری در قبال چین پیش بگیرد. رهبر جمهوریخواه کنگره، نیوت گینگریچ از عضویت تایوان در سازمان ملل حمایت می‌کند. از آن جا که چین نسبت به حاکمیت خود بسیار حساس است چنین رفتارهایی، یعنی آمیزش سیاست و تجارت، می‌تواند به بحران بینجامد.

کلیتون رئیس جمهور آمریکا در دفاع از امضای موافقتنامه‌ی بین چین و آمریکا، گفت: این امر احترام بیشتر به حاکمیت قانون و دسترسی بیشتر به محصولات کپی‌رایت ایجاد می‌کند که هر دوی آنها زمینه‌ساز جامعه‌ای بازتر در چین می‌شوند.^۱

اهمیت انعقاد قرارداد دو جانبه‌ی چین و آمریکا آن قدر بود که آقای مایکی کانتور، نماینده‌ی تجاری آمریکا در مذاکرات با چین گفت آمریکا حاضر است کمکهای فنی به چین بدهد و این کشور را حمایت کند تا نظام نظارت مؤثرتری را برقرار سازد و خدمات گمرکی خود را سامان دهد.^۲

برای آن که اهمیت پذیرش کپی‌رایت را از سوی چین بهتر درک کنیم خوب است به این مورد توجه دهیم که آمریکا عضویت چین را در «سازمان تجارت جهانی» مشروط به قبول کپی‌رایت کرده بود. از سال ۱۹۹۳ چندین جلسه بین دو کشور درباره‌ی مسئله کپی‌رایت برگزار شده بود و دو طرف به گفتگوهای سرسختانه تن داده بودند. اینها همه نشانگر یک واقعیت است و

1. Financial Times. Feb. 27/1995. P. 1

2. Ibid

آن این است که چین در برابر آمریکا و پذیرش کپی‌رایت مقاومت به خرج می‌داد، در حالی که آمریکا برای جانداختن نظر خود حاضر بود فشارهای اقتصادی و سیاسی وارد سازد.

در حالی که چینیان در برابر پذیرش کپی‌رایت سخت مقاومت می‌ورزند در ایران ناشرانی پیدا شده‌اند که در قراردادهای خود داوطلبانه ماده‌ای در مورد کپی‌رایت گنجانده‌اند تا اگر روزی ایران به چنین معاهداتی پیوست اینان بتوانند بر آن اساس از دستمزد مؤلف بکاهند. این همه سست بنیادی را چگونه می‌توان توجیه کرد؟^۱

در مورد سود و زیان قرارداد منعقد بین چین و آمریکا هنوز وحدت نظر وجود ندارد. پس از انعقاد قرارداد یک استنباط رایج این بود که چین حداقل در دو مورد هیچ امتیازی به آمریکا نداده است: اول در مورد مسئله حقوق بشر که همواره آمریکا از آن همچون اهرمی سیاسی علیه چین بهره می‌جست، و دو دیگر در مورد قرارداد عدم واگذاری سلاح‌های هسته‌ای و همچنین منع آزمایش‌های هسته‌ای.^۲ یک دیپلمات آمریکایی در این باره گفت روش آنان همواره همین گونه است. هر وقت در موردی امتیاز می‌دهند در جایی دیگر شما را وادار به پذیرش چیزی دیگر می‌کنند. همین دیپلمات می‌افزاید اگر شما فواید و هزینه‌های انعقاد قرارداد مالکیت معنوی را در نظر بگیرید معلوم نیست که واقعاً سودمند بوده باشد.^۳

البته نظر دیگری هم در برابر نگرش‌های فوق وجود دارد. نماینده‌ی تجاری آمریکا و برخی شرکتها فکر می‌کنند که انعقاد قرارداد به سود آمریکا بوده است. نماینده‌ی تجاری آمریکا گفت این قرارداد اثر مطلوبی بر میزان بیلیارد دلار کسری تجاری آمریکا با چین دارد. آمریکا خسارت خود را از تکثیر «غیر مجاز» مواد موسیقی، فیلم و نرم‌افزارهای کامپیوتری در سال گذشته‌ی میلادی بالغ بر یک بیلیون دلار می‌داند.^۴

۱. چندی پیش یکی از این ناشران چنین قراردادی به نگارنده پیشنهاد کرده بود که آن را نپذیرفتم.

2. Far Eastern Economic Review, March 9/1995, P. 16.

3. Ibid

4. Ibid

یک مسئول دولتی در پکن در زمینه‌ی اثرات انعقاد این قرارداد در حوزه‌ی کتاب گفت معلوم نیست چند نفر چینی بتوانند از عهده‌ی هزینه‌ی محصولات مبتنی بر کپی‌رایت برآیند. او معتقد بود که این قرارداد چندان تغییری ایجاد نمی‌کند.^۱ در واقع چینیان موازین آمریکا را بر اثر فشار و آن هم صوری پذیرفته‌اند. تا حال از فهرست ۲۹ کارخانه‌ای که آمریکا آنها را سرگرم تکثیر غیر مجاز می‌داند فقط دو کارخانه را چینیان بسته‌اند.^۲

به نظر آمریکاییان، از این گذشته، احتمال دارد که چین آزمایشهای هسته‌ای خود را در سال ۱۹۹۶ متوقف سازد ولی این اقدام هنگامی صورت خواهد گرفت که چین توانسته باشد هر آن چه از تکنولوژی هسته‌ای دارد به هر کس که می‌خواهد (مثل ایران و پاکستان) به فروش رسانده باشد.^۳

مواد عمده‌ی توافق‌نامه ۲۳ صفحه‌ای بین دو کشور که به قول معاون هیأت نمایندگی آمریکا در این مذاکرات، مهمترین و جامع‌ترین قراردادی است که تا حال با کشوری راجع به حقوق مالکیت معنوی بسته شده است به شرح زیر است:

— ایجاد یک نیروی ویژه با اختیارات وسیع برای تعقیب و متوقف کردن تخلفات از کپی‌رایت.

— به راه انداختن یک مبارزه‌ی شش ماهه علیه کارخانه‌های تولیدکننده‌ی محصولات موضوع کپی‌رایت به صورت غیر مجاز.

— وضع مقررات سختگیرانه‌ی گمرکی برای جلوگیری از صادرات تولیدات غیر مجاز.

— بهبود روشهای حقوقی علیه تخلف از مالکیت معنوی.

— ایجاد موقعیتهای بیشتر برای شرکتهای خارجی جهت ورود به بازار اطلاعات و اوقات فراغت در چین.^۴

1. Ibid

2. Ibid

3. Ibid

4. Financial Times. Feb. 27/1995. P.1.

تایلند

۴. یک نمونه‌ی دیگر که همزمان با چین در دنیا مطرح شد، فعالیتهای کشور تایلند است. برای بسیاری از جهانگردان کشور تایلند هنوز محل خرید نمونه‌های بدل محصولات مختلف است: از ساعت‌های رولکس گرفته تا ویدئوهای هالیوود.

برآورد می‌شود که ۹۸ درصد از نرم‌افزارهای مورد استفاده در تایلند در این کشور از روی نسخه‌های اصل ساخته می‌شود. در تایلند سختگیریهایی آغاز شده است. در سال گذشته‌ی میلادی، دادستانی تایلند در سه مورد علیه کسانی که به نسخه‌برداری می‌پرداختند، اقدام کرد.

در اکتبر سال ۱۹۹۴، تایلند قانونی راجع به حق مؤلف تصویب کرد تا بتواند از حقوق پدیدآورندگان حمایت کند.^۱ به همین سبب تایلندیها پاداشی گرفتند و از فهرست سیاه آمریکا خارج شدند. در اساس فعلاً تایلند این عمل را بیشتر با توجه به محصولات خود انجام می‌دهد. بازرگانی نوارها و ویدئوهای موسیقی محلی در تایلند بسیار نیرومند است. این کشور می‌خواهد تجارت موسیقی خود را با توسعه‌ی شرکتهای سازنده‌ی نرم‌افزارها تقویت کند تا آنها در برابر دستبردهایی که آسیب‌پذیرشان می‌سازد از حمایت‌های خاص بهره‌مند شوند. بخش مؤثر این حمایت در واقع در برابر تجاوزهایی است که در داخل کشور شکل می‌گیرد. از این رو می‌توان گفت که تایلند بیشتر نگران داخل است تا خارج. تاکنون تایلند بسیاری از نرم‌افزارهای غربی را در داخل نسخه‌برداری می‌کرد و درآمد زیادی به دست می‌آورد، ولی حالا که خود به تولید روآورده است می‌خواهد در وهله‌ی نخست محصولات خود را در داخل از حمایت برخوردار کند. به همین سبب قرار است تایلند یک دادگاه خاص برای حمایت از مالکیت معنوی برپا کند تا متکی به قانون حمایت از پدیدآورندگان، دست به صدور احکام حقوقی متناسب بزند. البته به کار بستن این قانون جدید در تایلند خود وابسته به ایجاد امکانات ویژه است. به نظر «اکونومیست» صرف تصویب یک قانون

1. The Economist. Feb. 11/1995.P. 75.

با اجرای آن هنوز فاصله دارد. در تایلند فحشاء ممنوع است، ولی کسی نیست نداند که در این کشور یک صنعت سکس (فحشاء) وجود دارد.^۱ البته باید در نظر داشت که تایلند با چین تفاوتهایی اساسی دارد. در تایلند عده‌ای در اتاقها یا در مکانهایی کوچک و محدود نشسته‌اند و به کار تکثیر می‌پردازند، ولی در چین کارخانه‌هایی وجود دارند که کار اصلی‌شان تکثیر دیسکهای گونه‌گون است.^۲

نگاهی به پیشینه‌ی بحث در ایران

۵. در ایران بحث کپی‌رایت در دوران پیش از انقلاب ۵۷ در گرفت. به آن بحث و ابعاد گونه‌گون آن اشاره کرده‌ام.^۳ در آن موقع که عده‌ای فکر می‌کردند کپی‌رایت مسئله‌ای ساده است که با اتکاء به موزاین اخلاقی باید آن را پذیرفت و از این راه جلو ترجمه‌های مکرر را گرفت، به ابعاد پیچیده‌ی آن توجه دادم. در آن مقاله، اصل مصلحت فرهنگی ملی را عنوان کردم و یادآور شدم که مسئله‌ی کپی‌رایت به موضوع ترجمه‌های مجاز محدود نمی‌شود. تصور رایج در ایران از موضوع کپی‌رایت فقط به حوزه‌ی نشر کتاب منحصر می‌شود، در حالی که از مدتها پیش روشن بود که تحول تکنولوژی، به ویژه تکنولوژی اشاعه‌ی اطلاعات، اهمیت فزاینده‌ای در زندگی روزانه و توسعه‌ی ملی کشورها بازی می‌کند. پیش از آن که به ابعاد دیگر این مسئله در دوران کنونی بپردازم، به اختصار نکات عمده‌ی آن نوشته را که هنوز هم اعتبار دارد، همراه با برخی ملاحظات در این جا بیاورم.

الف. چون بسیاری از دست‌اندرکاران کنونی از پیشینه‌ها و ضرورتها آگاهی ندارند، «همواره با این خطر رو به رو هستیم که کشور و فرهنگ ما ناگاه در برابر سیاستهایی شتابزده قرار بگیرند».^۴

1. IBID

2. Ibid

۳. پهلوان، چنگیز. «کپی‌رایت، روشنفکران، دولت و مصلحت فرهنگ ملی ما» ارغوان، ماهنامه بررسی کتاب، ۵ و ۶ سال اول، مرداد ۱۳۷۰، صص ۸۲-۱۰۷.

۴. همانجا.

ب. رواج ترجمه‌های مکرر باعث شده است که عده‌ای به این فکر بیفتند که با پیوستن به پیمان کپی‌رایت، با برخورداری از تضمین بین‌المللی، مترجمان را آسوده خاطر بسازند. در واقع، همان موقع هم روشن بود که تعداد ترجمه‌های مکرر در ایران زیاد نبوده است و حالا هم می‌بینیم که هنوز هم ما با معضلی به عنوان ترجمه‌ی مکرر در فرهنگ خود مواجه نیستیم. «ترجمه‌های مکرر» را تنی چند عنوان می‌ساختند تا بدین وسیله الحاق به کپی‌رایت را موجه جلوه دهند. بنابراین، بحث بر سر کپی‌رایت حاصل یک معضل داخلی نبود، بلکه هدفش ایجاد مکانیسمی بود برای آسوده خاطر ساختن چند مترجم و شاید هم چند ناشر که معلوم نبود اگر به کپی‌رایت هم می‌پیوستیم تا چه حد اینان خود در راه کسب اجازه گام برمی‌داشتند و حاضر می‌شدند خود را مقید سازند. از این گذشته، با توجه به تورّم کنونی و ارزش دلار در بازار آزاد، معلوم نبود چه بر سر آنان می‌آمد و در چه دادگاه‌هایی در خارج از ایران در معرض محکومیت‌های ناخوشایند قرار می‌گرفتیم.

پ. یکی از هواخواهان پیوستن به کپی‌رایت، ترجمه‌ی بی‌مجوز آثار خارجی را مساوی می‌دانست با سرقت ادبی. «در حالی که سرقت ادبی یک چیزی است و اخذ مجوز برای ترجمه‌ی یک اثر چیز دیگر»^۱. متأسفانه عدم اطلاع از مسائل پیچیده‌ی کپی‌رایت به اظهارنظرهای کلی و اغلب نادرست می‌انجامید و سعی می‌شد وجهه‌ای «روشنفکرانه» و به اصطلاح اخلاقی برای آن دست و پا شود.

ت. در آن مقاله آوردم که اصولاً ترجمه‌ی مکرر چیز بدی نیست. به خصوص ترجمه‌ی مکرر آثار کلاسیک. تازه برای جلوگیری از ترجمه‌های مکرر، البته آن هم به صورت داوطلبانه، می‌توان یک بانک اطلاعاتی برپا ساخت تا مترجمان و ناشران با مراجعه به آن به شکلی که صلاح می‌دانند عمل کنند.

ث. هواخواهی از کپی‌رایت که در آغاز به عنوان امری ضروری برای جلوگیری از ترجمه‌های مکرر مطرح می‌شد، در چرخشی دیگر شکلی اخلاقی به خود گرفت. گفته شد که یک پدیدآورنده‌ی ایرانی نباید بخواهد اثر

پدیدآورنده‌ی خارجی بی‌اجازه‌ی او در ایران ترجمه یا تکثیر شود. در آن هنگام گفتم این مسئله‌ای است در حوزه‌ی سیاست فرهنگی و مصلحت فرهنگ ملی ما. نباید آن را با معیارهای اخلاقی فردی، اشتباه گرفت. هر یک از این دو مقوله را باید در جای خود سنجید. به هم آمیختن آنها می‌تواند گمراه‌کننده باشد.

ج. در همان حال، بودند کسانی که می‌گفتند باید هنگامی به میثاق کپی‌رایت بپیوندیم که ناشران ما پولدار باشند. اینان می‌خواستند سیاستهایی را که مروج پیوستن به میثاق کپی‌رایت در ایران بود توجیه کنند و در ضمن حال و هوایی سیاسی به کار خود بدهند و با ابهام‌آفرینی موضوع الحاق به چنین پیمانهای را امری عادی جلوه گر سازند. مسائل مربوط به دیدگاه چنین کسانی را در آن مقاله به تفصیل آورده‌ام و خاطر نشان کرده‌ام که این گونه افراد نیز موافق کپی‌رایت در ایران بوده‌اند.

چ. کسانی که موافق بودند ناشران پولدار به میثاق کپی‌رایت بپیوندند در ضمن می‌گفتند اگر دولت مسئولیت کارها را به عهده بگیرد ممکن است نظارت بر چاپ و نشر کتاب تشدید شود. در واقع امروز به وضوح می‌بینیم که نظارت بر نشر کتاب کاری به موضوع کپی‌رایت ندارد. قدرتهای بین‌المللی نیز خواستار آن هستند که دولتها مسئولیت امور را به عهده بگیرند. مورد چین این تمایل را به خوبی نشان می‌دهد. از این گذشته نظر به این که مسئله‌ی کپی‌رایت به تمامی وجوه زندگی فرهنگی یک کشور برمی‌گردد باید سیاست فرهنگی روشنی در این زمینه اتخاذ کرد که بی‌تردید با سیاستهای دولتی ارتباط می‌یابد.

در آن هنگام نوشتم که «شرایط فرهنگی هر کشوری است که ملاک داوری ما باید باشد نه داوریه‌های اخلاقی و فردی. این معضل را باید سیاست فرهنگی ملی ما پاسخگو باشد، نه چند نویسنده و ناشر. البته همه حق دارند عقیده و نظر خود را بر زبان بیاورند اما با در نظر گرفتن مصلحت ملی باید دست به تصمیم‌گیری زد.»^۱

ح. عده‌ای فکر می‌کردند و شاید هنوز هم فکر می‌کنند فقط در این حوزه مسئله‌ی کتاب است که در برابر ما قرار دارد و اگر بیوندیم این دشواری از میان برداشته خواهد شد. ولی اینان فراموش می‌کنند که اگر ما به این پیمان بیوندیم از کتاب گرفته تا عکس و خبر و مطبوعات و دستگاه‌های تلویزیون و رادیو و... همه‌ی صنعت رو به تحول فرهنگ را باید در قبال پول و ایجاد یک مکانیسم پیچیده به دست بیاورند. در شرایطی که کوچکترین نشانه‌ای از برابری فرهنگی وجود ندارد دست زدن به چنین تصمیمی ارضاءکننده‌ی چه تفننی می‌تواند باشد؟^۱ حالا باید به ویژه بر موضوع نرم‌افزارهای کامپیوتری بیش از سایر موارد تأکید گذاشت. در جهانی که همه چیز در نظامهای اطلاعاتی بسیار پیچیده‌ای تبلور می‌یابد، البته تا جایی که میسر است نباید اسیر این دستگاههای انحصاری بشویم و رشد فرهنگی خود را در گرو موافقت شرکت‌های بزرگ قرار دهیم.

خ. پیشرفت نشر، نظامهای اطلاعاتی و سایر دستگاههای پیچیده‌ی تکنولوژیک در اساس با سرمایه‌گذاری در حوزه‌ی پژوهش علمی و تولید نرم‌افزارها و سخت‌افزارها در سطح ملی بر طرف خواهد شد نه با پیوستن به میثاق.

اینها و بسیاری نکته‌های دیگر در آن نوشته آمد تا هشداری باشد برای کسانی که آسان‌گیرانه از پیوستن به میثاق کپی‌رایت هواخواهی می‌کردند.

کدام روش و چرا؟

موضوع کپی‌رایت در جهان امروز چیزی نیست که بتوان به سادگی راجع به آن به داوری نشست. این جریان ابعاد بسیار پیچیده‌ای دارد. از یک سو، باید چارچوب نظری جامعی در این زمینه فراهم آورد، موقعیت کنونی فرهنگ جهانی را درست سنجید، و از سوی دیگر، مقام و جایگاه فرهنگ ملی و حوزه‌های فرهنگی را در ارتباط با فرهنگ جهانی تعیین کرد. در چنین وضعی ممکن است عده‌ای بگویند پیوستن به میثاق کپی‌رایت برای ما اعتبار

بیشتر در محافل فرهنگی جهانی به بار می‌آورد و به همین خاطر هم که شده است باید به پذیرش تعهدات ناشی از چنین میثاقهایی تن داد. ولی در پاسخ می‌توان گفت: «اول بهتر است برای کسب اعتبار از دست زدن به کارهای عجیب و غریب خودداری کنیم. بعد هم با همه‌ی کشورهای مهم جهان روابط فرهنگی برقرار سازیم. سپس در سازمانهای جهانی فعال و آگاهانه شرکت کنیم. به همه جا نمایندگان کاردان و ذی صلاح بفرستیم. همه چیز را وابسته به منافع گذرا نکنیم، بلکه منافع کشور را مقدم بر منافع گروه‌ها یا حکومت بدانیم. بدین ترتیب و با رعایت بسیاری اصول دیگر است که می‌توانیم اعتبار بیابیم»^۱

کسب اعتبار در مقیاس جهانی در درجه‌ی نخست بستگی دارد به قدرت و توان تولید و شکوفایی فرهنگی ما. نظام اجتماعی و سیاسی، سازمان اقتصادی و توجه داشتن به بقای تمدن مشترک در این منطقه است که به ما یارایی کسب اعتبار می‌دهد، نه پذیرش بی‌چون و چرای آن چه در جهان امروز حاصل کوششهای فرهنگهای دیگر است.

چنینان که در جهان امروز دارای اعتبار فزاینده‌ای شده‌اند و توانسته‌اند حتی الحاق هنگ کنگ را پیش از پایان قرن جاری ممکن سازند، در پرتو کوششهای درونی، اتکاء به نیروی خود، باور به جامعه و تاریخشان به این موفقیتها دست یافته‌اند. با این حال، تنها در نبردی طولانی حاضر شده‌اند گوشه‌هایی از سیاستهای فرهنگی غرب را، آن هم در سایه‌ی حفظ منافعشان، بپذیرند. به همین سبب، دلیلی نمی‌بینم که ما دستپاچه و شتابزده، بی‌آن که ضرورتی مشاهده شود، به آغوش پیمان مشکل آفرین کپی‌رایت بپریم.

درباره‌ی کپی‌رایت سخن بسیار است. آن چه مهم است این است که ما امروز چه وضعی باید در برابر آن اتخاذ کنیم؟ به نظر من می‌توان به دو روش موضع گرفت. یکی روشی اصولی است و دیگری روشی تغییر یابنده که بسته به سیاستهای روز، توان اقتصادی و فکری ما، نیروی کشورهای غربی یا متحدانشان، فرق می‌کند.

درباره‌ی روش اصولی در آغاز این گفتار مطالبی طرح شد که می‌تواند به ماکمک کند. اگر بخواهید از آنچه در آغاز آمد نتیجه‌ای بگیریم، باید بگفت که در چارچوب اتخاذ یک روش اصولی نیز دو وجه یافت می‌شود که باید آن را از هم متمایز ساخت:

اول، روشی که مبنای پایدار دارد، یعنی وابسته است به نوع جامعه‌ی بشری و روابط اقتصادی و فرهنگی حاکم بر آن.

دوم، روشی که مصلحت فرهنگ ملی و حوزه‌های فرهنگی پیوسته به آن را در نظر دارد. گرچه اعتبار این روش درازمدت است ولی می‌تواند بسته به دگرگونی‌هایی که در مصلحت حوزه‌ی فرهنگی رخ می‌دهد، دستخوش تغییراتی بشود.

در مورد اول، می‌توان گفت در گذشته که تمدنهای این ناحیه شکوفا بوده‌اند غربیان چیزی بابت بهره‌گیری فرهنگی به آنها نپرداخته‌اند. حالا که این تمدنها در وضع شکننده‌ای قرار دارند چه دلیلی دارد که ما برای آشنایی با دستاوردهای آنان بهایی گزاف بپردازیم. استفاده از دستاوردهای فرهنگی در طول تاریخ به روی همه‌ی تمدنها باز بوده است. هیچ کس نخواست بهره‌گیری یونان را از ایران یا غرب را از اسلام با پرداخت پول یا حتی به نحوی متناسب جبران کند. هم اکنون بسیاری از نمونه‌های فرهنگ و تمدن ما در موزه‌های غرب جای گرفته است. این نمونه‌ها در دوران ضعف و بی‌خبری از این ناحیه خارج شده است و همگان نیک می‌دانند که بابت بسیاری از این نمونه‌ها حتی در آن زمان هم هیچ بهایی پرداخت نشده است. عکسها و فیلمهای این نمونه‌ها بارها و بارها پخش شده است و از درآمد این عمل بازرگانی فقط غرب بهره‌مند شده است.

سالهاست که در سازمانهای جهانی، به ویژه یونسکو، بر سر بازگرداندن اشیاء و آثار باستانی از غرب به کشورهای اصلی، بحث و گفتگو بوده است. قبول دارم که این جریان بسیار پیچیده و بغرنج است، و نمی‌توان به سادگی به آن پرداخت، اما از سوی دیگر نباید از دیده دور داشت که کپی‌رایت تنها می‌خواهد با برجسته کردن موضوع استفاده از دستاوردهای امروزی در تمدن بشری، راه‌حلی یک جانبه عرضه دارد و تمدنهای گوناگونی را از

دسترسی به ترقی و تعالی باز دارد یا دست کم مهار شده هدایت کند.

از سویی، نظریه جهانی شدن را عنوان می‌کنند و می‌گویند همه‌ی کشورهای جهان باید وارد یک حوزه بشوند و در ارتباط نزدیک با هم کار کنند. و از سوی دیگر، می‌خواهند فقط معیارها و مقررات خود را حاکم گردانند و همه چیز را، البته زیر نام یکدستی و هماهنگی، به سود خود بچرخانند. همکاری‌های جهانی باید به نفع تمام بشریت و شکوفایی همه‌ی تمدنها به گردش درآید، نه آن‌که به نام یکپارچگی، اکثر تمدنهای موجود زیر چتر نظارت تمدنهای غالب قرار داده شوند، و نوعی استعمار فرهنگی جایگزین استعمار عریان اقتصادی دو قرن گذشته شود.

در ارتباط با مورد اول هنوز می‌توان گفت که نوع تحول جامعه‌ی بشری و روابط اقتصادی و فرهنگی حاکم بر آن بر نگرش راجع به مسائلی چون کپی‌رایت تأثیر می‌نهد. اگر جوامع بشری به سوی همسانیها و تفاوت‌های تفاهم‌برانگیز میل کنند و نزدیکی‌هایی براساس پذیرش تنوع تمدنی تحقق یابد، به هر حال تفکر کنونی و حاکم در سطح روابط جهانی نیز تغییر خواهد یافت، و طرح‌ریزی بنیادهای تازه‌ای لازم خواهد آمد.

ما در حال حاضر با روابط سرمایه‌داری خاصی رو به رو هستیم که هنوز نتوانسته است تمامی خصوصیات کلاسیک و خشن را از خود دور سازد. به اعتباری، این نوع از روابط اقتصادی نیز مراحل پایانی خود را می‌گذراند، و جهان بی‌تردید نیازمند استقرار روابط عادلانه‌ای است که بقای همه‌ی تمدنها را تضمین، و همکاری آنها را در حفظ یکدیگر تقویت کند. در وضع فعلی، هر بازار یا جامعه‌ای که مبتنی بر بازار شکل گرفته است سعی دارد بیشترین سود را ببرد و در ارتباط با جامعه‌های دیگر بیشترین بهره را نصیب خود سازد. پیشرفت تکنولوژی، و میل جامعه‌ی بشری به طرف استقرار عدالت بیشتر در روابط انسانی و اجتماعی ممکن است به دگرگونیهای اساسی در شکل کنونی بازار و جامعه‌های مبتنی بر بازار بینجامد. از این رو، می‌خواهیم نتیجه بگیریم که پیمان کپی‌رایت یک امر قطعی و محتوم نیست و می‌توان، و چه بسا لازم است، که آن را متناسب با نیازهای دنیای تغییر یابنده به گونه‌ای دیگر سامان داد. در شرایط موجود، پیمان کپی‌رایت متوجه تأمین منافع

فرهنگی و اقتصادی جامعه‌های مبتنی بر نوع خاصی از بازار سرمایه‌داری است. این پیمان تأمین منافع محدودی را هدف می‌گیرد و به سود تمامی جامعه‌ی بشری نمی‌انجامد. حتی می‌تواند موانع زیادی بر سر راه پیشرفت جامعه‌های رشد یابنده خلق کند.

در مورد دوم، می‌توان گفت که مثلاً ایران دارای منافع فرهنگی خاصی است و به ناچار باید با توجه به مصلحت فرهنگ ملی خود عمل کند، چنان‌که کشورهای غربی نیز چنین می‌کنند. در ضمن، می‌دانیم که ایران کنونی در چارچوب تمدنی خاص قرار دارد. در نتیجه حفظ منافع ایران مرتبط است با حفظ منافع تمدنی که در آن واقع شده است. کشورهای غربی نیز همین وضع را دارند. فرانسه دارای منافع خاصی و منافع است تمدنی که در چارچوب اتحاد اروپا تحقق پیدا می‌کند. با توجه به نظریه‌ی واحد سیاسی و واحد ملی که در جایی دیگر از آن یاد کرده‌ام، در عمل حفظ منافع واحد سیاسی در جهان کنونی در درازمدت در ارتباط با حفظ منافع تمدنی ممکن می‌شود. اگر ایران بخواهد پایدار بماند باید بکوشد تمدنی که به آن تعلق دارد نیز پایدار بماند. در چنین وضعی موضوع کپی‌رایت دو وجه دارد. یکی در ارتباط با واحدهای سیاسی بیرون تمدنی و دیگری در ارتباط با واحدهای سیاسی درون تمدنی. در مقطع اول، باید براساس ساز و کار بازار در جهان حاضر هر کس سود خود را در نظر بگیرد. در چنین وضعی ما معیارهای اخلاقی انتزاعی و کلی نداریم که بر روابط ما حاکم گردد. تنها معیار در این جا کسب سود بیشتر است. پس معیار ما مصلحت فرهنگ ملی ماست، نه چیزی دیگر. اگر نیرومند باشیم باید از موضع قدرت عمل کنیم، و اگر نباشیم باید بکوشیم کمترین زیان نصیب ما شود. اما خارج از این بحث، چنان‌که در بالا آمد، ما یک آرمان اخلاقی کلی داریم که باید برای تحقق آن مبارزه کنیم. آن هم سرنوشت کل بشر است که امروز بیش از هر زمان دیگر به هم پیوستگی یافته است. این که چگونه دو بُعد را می‌توان به هم آمیخت موضوعی است بغرنج که در این جا به آن نمی‌پردازیم.

اما در ارتباط با واحدهای سیاسی درون تمدنی، ما نباید با اتکاء به پیمان کپی‌رایت به از هم گسیختگی دامن بزنیم. صلاح ما این است که دستاوردهای

ملی را با حمایت‌های گسترده در اختیار واحدهای خویشاوند قرار دهیم. صلاح ما این است که در حوزه‌ی تمدنی خود به مبادله‌ی آزاد فکر و فرهنگ روی بیاوریم و جاذبه‌ی درون تمدنی را تقویت کنیم. در دوران کنونی، فرهنگ‌های نیرومندتر آسان می‌توانند واحدهای سیاسی خویشاوند ما را به سوی خود جلب کنند. در این صورت ما ضعیف‌تر خواهیم گشت اگر، با اتکاء به پیمان کپی‌رایت یا موازین مشابه، کار مبادله‌ی فرهنگ را با دشواری‌های متعدد مواجه سازیم. به کار بستن پیمان کپی‌رایت در چارچوب یک تمدن، مثل تمدن مشترک ما در این منطقه، می‌تواند زیانهای زیاد به بار آورد. مبادله‌ی فکر و کالا در چارچوب تمدنی ما باید از بیشترین تسهیلات برخوردار شود و تکثیر کالاهای فرهنگی آزادانه و متکی بر عام‌ترین موازین و معیارها تحقق یابد. در حالی که بیش از دو قرن است ارتباط کشور محور در این حوزه، یعنی ایران کنونی، با گوشه‌های دیگر این تمدن از هم گیسخته است، صلاح فرهنگی ما در این است که بیشترین مبادله فرهنگی با سهل‌ترین ابزار به گردش درآید. کپی‌رایت می‌تواند چنین جریان بزرگ و دورانسازی را آسیب‌پذیر سازد.

کپی‌رایت نرم‌افزارها

یک تحول تازه در مباحث مرتبط با کپی‌رایت در ایران، کوششی است که توسط شورای عالی انفورماتیک کشور انجام گرفته است.^۱ کارشناسان این شورا، البته با دلسوزی، مطالعات جامعی انجام داده‌اند اما نتوانسته‌اند ابعاد فرهنگی و سیاسی این موضوع را کاملاً در احاطه گیرند. توجه اصلی آنان حمایت از پدیدآورندگان نرم‌افزارهای کامپیوتری بوده است و خواسته‌اند که نرم‌افزارهای کامپیوتری نیز مشمول قانون حمایت حقوق مؤلفان، مصنفان و هنرمندان مصوب سال ۱۳۴۸ بشود. دستیابی به چنین هدفی البته می‌توانست با افزودن اصلاحاتی به یکی از سه قانون موجود ممکن شود بی آن که به لایحه‌ای جداگانه و مستقل نیاز باشد. آن چه به عنوان پیش نویس لایحه‌ی قانونی تهیه شده است، متأسفانه نادقیق و ناروشن است و گاه فاقد

۱. حقوق پدیدآورندگان نرم‌افزار، دبیرخانه شورای عالی انفورماتیک کشور، تهران، ۱۳۷۳.

دقتهای حقوقی است. در حال حاضر سه قانون به طور مشخص به حمایت از پدیدآورندگان در ایران می‌پردازد. نخست قانون حمایت حقوق مؤلفان و مصنفان و هنرمندان مصوب ۱۳۴۸/۱۰/۱۱؛ دوم قانون ترجمه و تکثیر کتب و نشریات و آثار صوتی مصوب ۱۳۵۲/۱۰/۶؛ و سوم قانون ثبت علائم و اختراعات مصوب ۱۳۱۰/۴/۱. حمایت از حقوق پدیدآورندگان نرم‌افزارهای کامپیوتری را می‌توان آسان در یکی از این سه قانون گنجاند.

یکی از مواردی که نگرانی تهیه‌کنندگان این گزارش را موجب شده است، مسئله‌ی حمایت از حقوق ایرانیانی بوده است که در خارج ایران دست به ابداع و اختراع می‌زنند. طبیعی است که چنین موردی را می‌توان از طریق ثبت در ایران مشمول یکی از سه قانون موجود کرد.

متأسفانه منابع مورد مطالعه‌ی دبیرخانه‌ی شورای یاد شده نشانگر آن است که شرکت‌کنندگان در جلسات این دبیرخانه از همه‌ی مباحث اطلاع کافی نداشته‌اند. معلوم نیست چرا یک دستگاه مهم اداری ایران، بی‌آن که به همه‌ی بحثها در این زمینه دسترسی یا آگاهی پیدا کند، به نشر چنین گزارشی اقدام کرده است، و مهمتر آن که نخواست استدلالاتی مختلف را در چارچوب منافع اقتصادی و تمدنی ما بیازماید. چنین کوششهایی بدون اطلاع از سیاستهای جهانی، موقعیت و جایگاه فرهنگی ایران در جهان و بالاخره تحول تکنولوژی فرهنگ و ارتباطات و اطلاعات در مقیاس جهانی، می‌تواند به گمراهیهای تازه‌ای میدان بدهد. تجمع شماری از تکنوکراتها به تنهایی و بدون حضور فرهنگ‌شناسان و متخصصان تکنولوژیهای ارتباطی به بدفهمیهای تازه‌ای خواهد انجامید. در گزارش این شورا به مسائل اقتصادی، هزینه‌های ناشی از پیوستن به کپی‌رایت و مسائلی چون حاکمیت ملی و فرهنگی ما توجه نشده است. تردید ندارم که تکمیل قانونهای موجود، وضعیت حقوقی جامعی برای حمایت از پدیدآورندگان در داخل کشور فراهم می‌آورد بی‌آن که نیازی به پذیرش همه‌ی پیمانهای موجود جهانی یا همه‌ی معیارها و ضوابط حاکم بر حوزه‌ی کپی‌رایت یا حتی مالکیت معنوی باشد.

نتیجه

از آن چه آمد چند نتیجه‌ی کلی می‌توان گرفت که در زیر به اختصار از آنها یا خواهد شد:

۱. کپی‌رایت امروز تبدیل شده است به سیاست اعمال فشار از طرف قدرتهای بزرگ غربی. از این رو، ما باید با توجه به حفظ مصالح و تمدن خود عمل کنیم. چنان که کشورهای غربی نیز چنین می‌کنند.

۲. کپی‌رایت ابعاد پیچیده‌ای دارد که می‌تواند بر سرنوشت تمامی فرهنگ ما اثر بگذارد.

۳. کوششی جدی باید صورت بگیرد تا راه‌حلهایی برای اصلاح پیمانهای موجود یافت شود.

۴. در حال حاضر ایران و سازمان تولید کالاهای فرهنگی در ایران خطری برای کشورهای غربی و کالاهای آنها به شمار نمی‌روند. به همین دلیل نباید شتابزده به این پیمان پیوست.

۵. سعی ما باید بر این باشد که بتوانیم بیشترین نمونه‌برداری ممکن را از کالاهای ساخت کشورهای دیگر که به سود فرهنگ و تمدن ماست، انجام دهیم.

۶. در حال حاضر با اتکاء به همین قانونهای موجود و اصلاح آنها، با توجه به شرایط زمان، بکوشیم در محدوده‌ی ملی خود عمل کنیم و در عین حال از یاد نبریم که در حوزه‌ی فرهنگ باید دولت و سازمانهای شهری بیشترین حمایت را از پدیدآورندگان سامان دهند.

۷. در حوزه‌ی تمدنی خود باید سیاستی باز اتخاذ کنیم تا بتوانیم دستاوردهای فرهنگی خود را رواج دهیم. به کارگیری کپی‌رایت در حوزه‌ی تمدنی مشترک در این منطقه ممکن است سخت به مایان بزند.

۹. در ارتباط با کشورهای حامی کپی‌رایت اگر ضرورت و اجبار به وجود آید در آن صورت باید بسته به مورد عمل کرد و سعی داشت که با کسب امتیازات متناسب آن گوشه‌هایی از عملکرد کنونی را پذیرفت که کمترین ضرر را به ما وارد می‌آورد.

۱۰. در منطقه و در سازمانهای جهانی برای تنظیم پیمانهای بکوشیم که اولاً گردش آزاد فرهنگ را ممکن سازند و این امکان را فراهم آورند که هر فرهنگ بسته به صلاح خود و به منظور شکوفایی و بقاء بتواند دست به گزینش بزند، و ثانیاً دسترسی به علم و فراورده‌های آن برای همه‌ی فرهنگها به یکسان میسر و مقدور باشد.

فصل هشتم

جهانی شدن

۱. جهانی شدن به چه معناست؟

همگان می‌دانند که در حال حاضر هم روابط بین‌الملل براساس و بر مبنای وجود و حضور یا، به بیانی دیگر، قبول و پذیرش واحدهای سیاسی خاصی که در عَرَفِ علم سیاست کشور - ملت نام گرفته‌اند تنظیم می‌شود. پس با قبول چنین واقعیتی چگونه می‌توان از جهانی شدن سخن گفت؟ به بیانی دیگر یا شاید هم درست‌تر فرهنگ جهانی به چه معناست؟

واحد کشور - ملت در جهان کنونی تنها واحد معتبر، مسئول و پذیرفته به‌شمار می‌رود. روابط بین کشورها در دوران کنونی براساس قبول و حضور کشور - ملتها شکل می‌گیرد و تعهدات و وظایف گوناگونی با توجه به این واقعیت تدارک می‌شود و به اجرا درمی‌آید. روابط کنونی بین‌المللی در اساس با قرارداد وستفالی آغاز گشت و سامان یافت. این قرارداد در ۱۶۴۸ مبنای ورود به دورانی تازه را که عصر جدید نام گرفته است ترسیم کرد. نظم دینی سده‌های میانه دستخوش انحلال و از هم گسیختگی بود و نظام بین‌کشوری با مبنایی دنیایی که همان نظام جدید بین‌المللی بود، داشت شکل می‌گرفت. عصر جدید می‌خواست از نظر فرهنگی بنیادهای افسون‌زدایی از جهان مذهبی را که نیروی غالب آن دوران در اروپا به شمار می‌رفت، فراهم آورد. چند رویداد مهم بیانگر خصلت فرهنگی این چرخش دورانساز به حساب می‌آید: جنبش اصلاح دینی، عصر روشنگری و انقلاب فرانسه. مبنا و

اندیشه‌ی حاکمیت ملی به دنبال انقلاب فرانسه پی‌ریزی شد که پایه‌ی مشروعیت کشورهای عضو نظام بین‌المللی را شکل می‌بخشید. این نظام بین‌المللی در واقع یک نظام اروپایی بود. کشورهای مستقل سلطنتی تبدیل گشتند به دولتهای ملی. سه قرن پس از این تحول، اروپاییان توانستند شکل این نظام سیاسی را که در چارچوب فرهنگشان تحول یافته بود و هر یک از واحدهای این نظام میان کشوری از حاکمیت درونی و بیرونی برخوردار بود در سراسر جهان تعمیم دهند.^۱ این نظم بین‌المللی در آغاز با توجه به اصل احترام به تمامیت دیگری پا گرفت، اما اکنون به موقعیت و وضعیتی میدان داده است که آسان می‌توان به بهانه‌های مختلف حاکمیت دیگری را نقض کرد و به دلخواه آن چه خود را جامعه‌ی جهانی می‌نامد به دخالت در امور درونی و بیرونی این واحدهای مستقل سیاسی پرداخت.

پس از قرارداد وستفالی چند رویداد مهم دیگر نیز آن چه را که امروز روند جهانی شدن نام گرفته است، تقویت کرد. از آن میان کنگره‌ی وین، جامعه‌ی ملل و سازمان ملل و البته شمار زیادی قراردادهای دو و چند جانبه قابل ذکرند. اگر بخواهیم از دیدگاه نظام روابط بین‌الملل به روند جهانی شدن نگاه بیفکنیم آن گاه همواره باید به یک ریشه و مبنایی نگاه بیندازیم که خواستار حفظ خود است و نظام کلی را تا جایی می‌پسندد که به حراست از این خود مدد رساند. در چارچوب کشور - ملت همواره تأکید بر عنصر فرهنگ خودی است. از این گذشته، در اساس ساختار کشور - ملت، بنا به تعریف کلاسیک، خواستار تقویت روند ادغام و حتی همسان‌سازی در درون خود است. بدین معنی که می‌خواهد یک فرهنگ ملی را درون خود به نمایش در آورد و با اتکاء به آن هویت خود را سامان بدهد. با این حال، اگر بخواهیم منظر تأملات نظری خود را بگسترانیم و بر مبنای همین واحد سیاسی ملی پیش برویم، آن گاه می‌توان منطقاً به این نتیجه رسید که فرهنگ جهانی تنها در صورت وجود یک دولت جهانی میسر است.^۲

ایجاد یک دولت جهانی از آرمانهای قدیم است که بسیاری از نویسندگان

1. Bassam Tibi, Die fundamentalistische Herausforderung, München 1992, PP. 71-6

2. Also see: Mike Featherstone, Gulture, London, 1993, P. 1.

و نظریه پردازان در گذشته و حال به آن توجه داشته‌اند، هر چند نظری منسجم و واحد از این رهگذر به دست نیامده است و عده‌ای هم به سبب تخیلی انگاشتن آن چنین فکری را جدی نگرفته‌اند. حتی امروز هم، در حالی که وظایف سازمانهای بین‌المللی و سازمانهای منطقه‌ای رو به گسترش است، اندک‌اند کسانی که برپایی یک دولت جهانی را اندیشه‌ای واقع‌بینانه بدانند. با آن که سازمان ملل در سالهای اخیر، به خصوص پس از فروپاشی اتحاد جماهیر شوروی، دامنه‌ی عملیات و فعالیت‌هایش را گسترانده و حتی در شماری از درگیریهای محلی، ملی و منطقه‌ای حضور نظامی فعالی را به نمایش در آورده است و، از این گذشته، در حوزه‌ی تمدن غرب اندیشگرانی می‌کوشند در وجود این سازمان جهانی زمینه‌های بالقوه‌ی ایجاد یک دولت جهانی را فراهم آورند، با این حال، فکر برپایی یک دولت جهانی به طور کلی یا براساس همین امکانات کنونی، هواخواهانی جدی در مقیاسی وسیع ندارد و کوششهایی متمرکز در جهت راهیابی عملی به منظور ساماندهی آن شکل نگرفته است. از این رو، می‌توان نتیجه گرفت که تحقق چنین آرمانی در آینده‌ای نزدیک ناممکن می‌نماید. به خصوص باید توجه داشت که کوششهای تمدنی و سازماندهی فعالیت‌های چند جانبه، یا به بیانی دیگر منطقه‌ای، در این مقطع از زمان بیشتر به چشم می‌خورد و عملی‌تر می‌نماید تا حرکت به سوی دولتی جهانی که دست کم برای بسیاری از مردم جهان روشن است که اجزاء آن سخت با هم نابرابرند و هر یک در فکر بهره‌گیری بیشتر از دیگری است. به همین سبب کوشش در جهت ایجاد وضعی عادلانه در مقیاس جهانی چیزی نیست که به آسانی به واقعیت پیوندد.

اما اگر از این چارچوب فکری راهی به بیرون بجوییم و کوشش خود را معطوف کنیم به دستیابی راهی دیگر برای تبیین و تعریف فرهنگ جهانی، در آن هنگام می‌توان گفت که جدا از نظم کنونی که مبتنی بر حضور کشور-ملتها پایه‌ریزی شده است، جریانها و روندهایی در مقیاس جهانی به وقوع می‌پیوندند که به ایجاد و تقویت عناصر مشترک فرهنگی در میان مردم جهان و فرهنگهای مختلف علاقه‌مند است. به بیانی دیگر، می‌توان گفت که جریانهای وراکشوری در جهان در حوزه‌هایی چون اقتصاد، فرهنگ و

سیاست بیش از گذشته شدت و حدّت یافته است. به این اعتبار، باید به نگرشی دیگر از فرهنگ روی آورد تا بتوان در کنار یا همراه با حضور کشور-ملت‌ها به فهم کوشش‌ها و حرکت‌هایی که وراسوی مرزها به صورت مستقل از ساختارهای ملی عمل می‌کنند، دست یافت. این روندها و فراگردهای فرهنگی نه تنها در مقیاس بین‌کشوری بیش از پیش به چشم می‌خورند بلکه به خصوص در چارچوب ساختارهایی تازه که می‌توان آنها را وراملی نامید. جلوه‌ای اندیشه‌برانگیز یافته‌اند. چنان‌چه فرهنگ را به اعتباری وابسته به یک جامعه‌ی ملی در چارچوب کشور-ملت بدانیم در این صورت می‌توان گفت که فرایندهای جهانی خصوصیتی وراکشوری و از این دیدگاه ورااجتماعی (یا وراجامعگی) به خود گرفته‌اند. اگر این دیدگاه را که یکی از پیروان و طراحان آن مایک فدرستون است بگسترانیم در نتیجه می‌توان گفت در جهان کنونی فرایندهای فرهنگی خاصی مشاهده می‌شود که فرایندهای فرهنگی میان‌اجتماعی‌اند، یعنی ورای جامعه‌های مبتنی بر کشور-ملت عمل می‌کنند. شاید بتوان آنها را فرایندهای میان‌جامعگی (یا میان‌اجتماعی = Trans-Societal) نام نهاد. این فرایندها به شکلهای متنوعی تجلی می‌یابند. برخی از این فرایندها مقدم و پیش از ایجاد روابط نوین میان‌کشوری حضور داشته‌اند و، به این اعتبار روابط میان‌کشوری توانسته است خود را در درون آنها جای دهد. برخی دیگر از این فرایندها در واقع نگاهدارنده و حافظ جریان تبادل و گردش اطلاعات و کالا، مردم، دانش، تصویرها، معناها و نمادها هستند و به ایجاد شبکه‌ی ارتباطات در سطح جهانی می‌انجامند. برخی از دیدگاه‌ها، مانند دیدگاه مایک فدرستون که در ضمن هواخواه پُست مدرنیسم است، برای این جریان استقلال عمل محدود و معینی قائل هستند و بر این عقیده‌اند که می‌تواند بر پایه‌ی ساز و کارها و مکانیسم‌های درونی خود دست به عمل بزند.^۱

چنان‌چه این دیدگاه را بپذیریم، در این صورت، به یک اعتبار، با سه سطح از فرهنگ در مقیاس بزرگ مواجه هستیم. نخست، فرهنگ ملی یا مبتنی بر

1. Ibid

جامعه‌ی ملی که جنبه‌ی اجتماعی دارد و درون جامعه‌ی معینی جریان می‌یابد. در این جا مباحثاً از خرده‌فرهنگها سخن نمی‌گوییم و به آنها نمی‌پردازیم. دوم، فرهنگ میان کشوری که بر اثر دادوستد و روابط میان کشوری به راه می‌افتد و به گونه‌ای فزاینده و گسترش‌یابنده در مقیاس جهانی حضور دارد و مبنای عمل واحدهای سیاسی مستقل قرار می‌گیرد. و، بالاخره، در سطح سوم می‌توان از فرایندهایی سخن گفت که جنبه‌ی وراکشوری دارند و ورای جامعه‌های ملی و حتی روابط میان کشوری عمل می‌کنند. این فرهنگ را مایک فدرستون «فرهنگ سوم» یا «فرهنگهای سوم» می‌نامد که نمی‌توان آن (آنها) را صرفاً محصول روابط میان کشوری دانست. به نظر او نادرست خواهد بود اگر این فرهنگ جهانی را الزاماً تضعیف‌کننده‌ی حاکمیت کشور - ملتها بدانیم. همچنین گمراه‌کننده خواهد بود اگر تصور کنیم بر اثر این فرهنگ جهانی، کشور - ملتها جذب واحدهای بزرگتر و احتمالاً یک دولت جهانی می‌شوند یا به تولید فرهنگی می‌پردازد که خصلت همگن‌کننده خواهد داشت و در نتیجه به ادغام واحدهای سیاسی کنونی خواهد انجامید. فرهنگ جهانی را نباید تجلی و نماد همگن‌سازی دانست. از منطق دوگانه یا دو قطبی باید دوری جست. این منطق همواره خواستار ایجاد دو قطب ناسازگار است: همگنی / ناهمگنی، جذب / طرد، وحدت / تکثر. منطق دو قطبی در بهترین حالت فقط وجهی از منشور پیچیده‌ای را که فرهنگ نام دارد به ما می‌نمایاند. به نظر مایک فدرستون اکنون نیازمند ژرفیابی و بررسیهایی هستیم که به فرایندهای تکوینی توجه داشته باشند؛ فرایندهایی که شامل شکلگیری تصویرهای فرهنگی و سنتها و همچنین فهم نزاعهای میان گروهی و وابستگیهایی می‌شوند که خود به ایجاد این نوع تقابلهای مفهومی می‌انجامند و مرجعی به شمار می‌روند برای درک و فهم فرهنگ در چارچوب و در درون کشور - ملت که سرانجام در جهان بازتاب پیدا می‌کند. آنچه او می‌خواهد بگوید این است که بازتاب فرهنگ جامعه را در سطحی عام‌تر و کلی‌تر که مقیاس جهانی نام دارد باید در سطحی دیگر درک کرد که با سطح منطق دو قطبی متفاوت است. به همین سبب باید سطح مفهومی تازه‌ای را بنیان نهاد. به نظر مایک فدرستون پست‌مدرنیسم

نمی‌خواهد فرهنگ جهانی را در مقیاس روندهای همگن‌کننده درک کند و به تجزیه و تحلیل فرهنگ جهانی با توسل به معیارهای همگن‌سازنده بپردازد. از این رو نظریه‌های امپریالیسم فرهنگی، آمریکایی‌سازی جهان یا نظریه‌ی فرهنگ مصرفی توده برای فهم و توضیح فرهنگ جهانی نارساست. به نظر او این نوع نگرشها مدعی‌اند که فرهنگ جهانی با اتکاء به اقتصاد غرب و تسلط سیاسی آن عمل می‌کند، به همین دلیل نمی‌توانند ابزار لازم را برای تحلیل درست فرهنگ جهانی فراهم آورند. به عقیده‌ی فدرستون پست‌مدرنیسم می‌خواهد براساس تنوع و تکرار و غنای گفتارها و اندیشه‌های مردمی و محلی به این موضوع توجه کند.^۱

چنان‌که آمد فدرستون معتقد است که توجه به جهان و جهانی شدن نیازمند ایجاد سطح مفهومی تازه‌ای است، با این حال باید در نظر داشت که گرچه در این نگرش تازه توانسته‌ایم فرهنگ را از بستر و محدوده‌ی جامعه‌ی مبتنی بر کشور - ملت برهانیم ولی عملاً وارد محدوده‌ی دیگری شده‌ایم که جهان را یک کل و یک مکان واحد می‌داند که درون این چارچوب واحد می‌توان به تکرار دست یافت. در واقع پست‌مدرنیسم نمی‌خواهد درگیر مسائل پیچیده‌ی تئوریک بشود، بلکه قصد دارد دگرگونی‌هایی را که به ایجاد یک فرهنگ جهانی می‌انجامد و فضایی تازه برای نظریه‌پردازی فراهم می‌آورند مورد توجه قرار دهد. به عقیده‌ی فدرستون علوم اجتماعی باید چارچوب‌های تازه‌ای برای بررسی پدیده‌ی جهانی شدن به دست دهد و از چارچوب سابق که به تحلیل جامعه در محدوده‌ی کشور - ملت می‌پرداخت، درگذرد.

ضرورت دستیابی به چارچوب‌های تازه در حوزه‌ی علوم اجتماعی برای فهم پدیده‌های چند بعدی و پیچیده، در دوران کنونی هواخواهان زیادی دارد. عده‌ای از اندیشگران علوم اجتماعی بر این باورند که علم‌الاجتماع به میزان زیاد بر اثر پدیدارگشتن واحد سیاسی مدرنی که کشور - ملت نام دارد، شکل گرفته و از این واحد تأثیر پذیرفته است. بنابر استدلال این گروه، بررسی خصوصیات جریان ادغام اجتماعی در چارچوب یک کشور به صورت یک الگوی عام در جامعه‌شناسی درآمده است. بدین ترتیب، در

1. Ibid P. 2.

حوزه‌ی جامعه‌شناسی، تحقیق و پژوهش در مورد جامعه به عنوان یک چارچوب اساسی و محوری تجلی می‌کند. ایمانوئل والرش‌تاین هم که به بازاندیشی در زمینه‌ی روش‌شناختی در جامعه‌شناسی علاقه‌مند است، تشابه میان جامعه‌شناسی را با بررسی جامعه به دو دلیل رد می‌کند. نخست آن که این استدلال در قرن نوزدهم به صورت یک استدلال متناقض جلوه‌گر شد، زیرا متشکل از دو بخش بود که نیمی از آن دولت محسوب می‌شد. در این نگرش، جامعه لایه‌ای زیرین به شمار می‌رفت که شامل مجموعه‌ی رفتارها و عاداتی می‌شد که مردم را کنار هم نگاه می‌داشت. دوم این که این تقسیم‌بندی مصنوعی میان سیاست و جامعه (و حالا می‌توان اقتصاد را هم به آن اضافه کرد) موجب ایجاد رشته‌های مجزای دانشگاهی در قرن نوزدهم مانند علم سیاست، جامع‌شناسی، علم اقتصاد شد. والرش‌تاین طرفدار نگرشی تازه است که آن را علوم اجتماعی تاریخی می‌نامد. البته کسانی که با مکتب فرانکفورت آشنایی دارند می‌دانند که نگرش‌های تازه در مورد روش‌شناسی علوم اجتماعی نخست در آن جا پا گرفت. و هورکهایمر در مقاله‌ای راجع به بحران علم از انشعاب در علوم انسانی انتقاد می‌کند و خواستار بازسازی علوم اجتماعی و کلیت فروپاشیده‌ای می‌شود که به ویژه در آن دوران، و حتی امروز، به صورت رشته‌های مجزای دانشگاهی در آمده است. تازه باید در نظر داشت که نظر هورکهایمر در اصل مبتنی است بر نظریه‌ی ویلهلم دیلتای که برای نخستین بار کوشید علوم معنوی را به سوی انسجام و وحدتی بنیادی سوق دهد.^۱ اما در ضمن آشنایان با علوم اجتماعی می‌دانند که تحقق چنین

1. Max Horkheimer, Kritische Theorie: Bemerkungen über Wissenschaft und Krise. PP. 1-8, Fischer verlag, 1977, Ff/M.

همچنین نک. به ترجمه‌ای آزاد که از این نوشته در مجله‌ی «نامه‌ی پژوهشکده» داده‌ام. شماره و تاریخ انتشار آن را اکنون در اختیار ندارم و از آن در گزارشی هم که راجع به «مؤسسات تحقیقات علوم اجتماعی در ایران» به صورت جداگانه نوشته‌ام و تکثیر محدود داشته است، بهره گرفته‌ام. انتشارات پژوهشکده‌ی علوم ارتباطی و توسعه ۱۳۵۸.

در مورد ویلهلم دیلتای نک:

Wilhelm Dilthey, Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften. 1993.

کاری چندان آسان نیست.

بازگردیم به مبحث اصلی. آیا سطح سومی که در بالا به آن اشاره شد واقعاً سطحی مستقل به حساب می‌آید که سازوکارهای خود را مستقلاً تنظیم می‌کند و می‌پروراند؟ فدرستون نیز مانند دیگر نظریه‌پردازان پست‌مدرنیست، به هر حال، موضوع فرهنگ جهانی را از موضوع امپریالیسم فرهنگی جدا می‌داند؛ ولی به ما نمی‌گوید این سطح سوم از کجا تغذیه می‌کند؟ در این که رشد بی‌وقفه و مستمر تکنولوژی، امکانات و از این گذشته ابعاد تازه‌ای در زندگی فرهنگی مردم جهان پدید آورده است، جای شک و تردید نیست. اما در ضمن نباید از یاد برد که این تکنولوژی در دست فرهنگهای معینی قرار دارد و به اشاعه و تبلیغ مضامین مورد توجه آن فرهنگها می‌پردازد و در نتیجه جهانی شدن را در سمت و سوی خاصی سوق می‌دهد. اگر هم از بابت نظری بپذیریم که سطح سومی وجود دارد، در این صورت باید با توجه به مواردی که آمد قبول کنیم که این سطح سوم در چارچوب و محدوده‌ی خود عمل می‌کند نه در مقیاس جهانی. یعنی می‌خواهم بگویم که این سطح بر اثر دادوستد فرهنگی در مقیاس جهانی پدیدار نمی‌شود بلکه حاصل کنش و واکنشهایی است که در حوزه‌ی تمدنی خاصی صورت می‌گیرد و سپس در مقیاس جهانی عرضه و در هیأت فرهنگ جهانی به عنوان دستاوردی همگانی توزیع می‌شود. اگر تصورات فدرستون و شماری از پست‌مدرنیستها را پی بگیریم به این نتیجه می‌رسیم که فرهنگ جهانی صاحب مشخصی ندارد. گویی به همه تعلق دارد و همه در تولید و آفرینش آن سهیم هستند. حالا این تصور نیرومند گشته است که افراد بالاستقلال عمل می‌کنند و به تولید فرهنگی می‌پردازند، ولی نباید از یاد برد که این افراد در حال حاضر در چارچوب فرهنگی خاص یعنی فرهنگ غرب تربیت و پروراند می‌شوند و عملاً، چه بخواهیم چه نخواهیم، حامل پیامهای همان فرهنگ هستند و در چارچوب ساختارها و امکانات این فرهنگ عمل می‌کنند. تفاوتی که در این مقطع پدیدار شده این است که نوعی عدالت مصرفی دارد در جهان شکل می‌گیرد، یعنی همه می‌توانند به گونه‌ای برابر از این تولیدات فرهنگی که به صورت انبوه ساخته می‌شوند هم‌زمان استفاده

کنند. این عدالت که در آغاز مطلوب می‌نماید در نهایت نابرابریهایی تازه به بار می‌آورد که با فرهنگ گسیختگی آغاز می‌شود و به فقری طراز نو می‌انجامد که می‌توان آن را فقر وابسته نام نهاد.

فقر وابسته، فقری است برنامه‌ریزی شده به منظور افزایش نیازهای مصرفی و در واقع ایجاد نیازهای کاذب. این نیازهای جدید خارج از چارچوب فرهنگ خودی و با توجه به تولیدات فرهنگ دیگر که اکنون فرهنگ جهانی نام دارد بر مصرف‌کنندگان تحمیل می‌گردد. فقر وابسته حاصل عملکردهای درونی یک فرهنگ نیست، بلکه از بیرون و براساس عملکرد ساختارهایی دیگر شکل می‌گیرد و، در اساس یا درست‌تر آن که در آغاز، خصلتی فرهنگی دارد، نه اقتصادی. خصوصیات فقر وابسته به مراتب پیچیده‌تر از خصوصیات فقر اقتصادی است و مقابله با آن به همین میزان پیچیده و دشوار است. برخی از فرهنگها، به خصوص خرده‌فرهنگها یا فرهنگهای اقلیتها که از حمایت لفظی مکتب پست‌مدرن برخوردارند، در این دوران نمی‌توانند در برابر نظام تولید نیازهای کاذب ایستادگی کنند.

جهانگیر شدن یا امپریالیسم فرهنگی

جهانگیر شدن^۱ در کتاب اصطلاحات ارتباطات و مطالعات فرهنگی به معنای رشد و شتاب بخشیدن به شبکه‌ی اقتصادی و فرهنگی آمده است. مبحث جهانگیر شدن با مباحث مربوط به «فرهنگ جهانی» پیوندی تنگاتنگ دارد. این مبحث

۱. جهانگیر کردن یا جهانگیرگردانی را داریوش آشوری وضع کرده است در برابر globalization. به نظرم در مواردی می‌توان این معادل را به کار برد تا تفاوت این معنا را با مفهوم نظام جهانی و نظم جهانی نشان داد. در مواردی هم فکر می‌کنم می‌توان اصطلاح جهانی شدن را برای globalization استفاده کرد. در زبانهای اروپایی هم در واقع گاه globalization به همان مفهوم جهانی شدن است. هنگامی که می‌خواهیم حرکت جهانی شدن را به تصویر بکشیم، اصطلاح جهانگیر کردن بهتر می‌تواند این جریان را بنمایاند. با این حال من با اندک دستکاری در برابر نهادهی داریوش آشوری، آن را جهانگیر شدن کرده‌ام تا با اصطلاح جهانی شدن در یک سطح معنایی قرار بگیرد. البته اگر بخواهیم بر عنصر فاعلی در این اصطلاح تأکید بنهیم آن گاه برابر نهاده‌های آقای آشوری کاربردهای بهتری دارند. بدین سبب بهتر می‌دانم بسته به متن و مورد این برابر نهاده‌ها را به کار بگیریم. این تنوع به غنای مفهوم‌سازی در زبان فارسی یاری می‌رساند.

در اواخر دهه‌ی هشتاد به عنوان یک مفهوم انتقادی سر برآورد. جریانها و فرایندهای پیچیده‌ای که در بیست سال گذشته به گونه‌ای فزاینده از مرزهای ملی درگذشتند و جهان را همچون یک مجموعه و یک کل واحد معرفی کردند به روند جهانگیر شدن، به اعتباری که در این جا به آن می‌پردازیم، تعلق دارند. رشد و تکامل «فرهنگ جهانی» حاصل تغییرات و دگرگونیهای عمده‌ای است که در حوزه‌ی بازارها و شرکتهای چند ملیتی و همچنین در زمینه‌ی تحولات تکنولوژیکی ارتباطات و رسانه‌ها به وقوع پیوست. مدافعان نظریه‌ی جهانگیر شدن بر این باورند که این دگرگونیها به ایجاد و استقرار یک نظام جهانی تولید و مصرف انجامیده است. با این حال به نظر اینان باید میان روند جهانگیر شدن و جریان امپریالیسم فرهنگی تفاوت گذاشت.^۱

برخی از نویسندگان معاصر که به مسائل فرهنگی می‌پردازند، جهانگیر شدن و آش شله قلمکاری را که به نام فرهنگهای جهانی از آن سربر می‌کشد نشانه‌ای از وضعیت پُست‌مدرن می‌دانند. به عقیده‌ی اینان دوران پایانی قرن بیستم شاهد دگرگونیهای قاطعی در زمینه‌ی ساختارهای ملی فرهنگی و اقتصادی و همچنین مرزهای تاریخی بوده است، و مسائل امنیت ملی به نحوی روزافزون در تضاد با جریان ادغام در مقیاس بین‌المللی و جهانی قرار گرفته‌اند. فراگردهایی از این دست به ایجاد فضای فرهنگی تازه و متمایزی انجامیده‌اند که می‌توان آن را فضای فرهنگی جهانی نام نهاد که تزلزل و ناپایداری اشکال قدیم‌تر و مستقر و جاافتاده‌ی فرهنگ و هویت ملی را با خود به همراه می‌آورند. در این میان بعد فرهنگی تازه‌ای جانشین این اشکال قدیم‌تر می‌شود که خصلتی جهانی - محلی دارد. بنابراین دیدگاه، فرهنگهای روزمره که بستری مشخص یافته‌اند همواره با ارجاع و اشاره به فرهنگ جهانی به حیات خود تداوم می‌بخشند و عملکردهای خود را تنظیم می‌کنند. خصوصیت اصلی این فرایند این است که تکنولوژیهای ارتباطی و شبکه‌های رسانه‌ای امکاناتی فراهم آورده‌اند که می‌توان سریع‌تر و گسترده‌تر به شکلهای مستقلى از مبادلات، مسافرتها و کنش و واکنشهای جهانی دست

1. Key Concepts in Communication and Cultural Studies, By T. O'Sullivan et al. Routledge 1994, London.

یافت. تحول و تضادهای سریعی که در این گونه روندها و روندهای دیگر روی می‌دهد و تأثیری که این جریانها بر اشکال مختلف فرهنگی و زندگی اجتماعی می‌گذارند زمینه‌های تازه‌ای برای تأمل و تحقیق فراهم آورده‌اند. مهم آن است که مطالعات فرهنگی و ارتباطی بتوانند این دگرگونیها را شناسایی کنند و پاسخهایی متناسب برای فهم این دگرگونیهای جهانی بیابند.^۱ در حالی که تعدادی از نظریه‌پردازان، به خصوص پُست‌مدرنیستها، می‌کوشند خصلتی خاص و در ضمن بی‌طرف برای فرهنگ جهانی قائل شوند، عده‌ای دیگر از نظریه‌پردازان سعی دارند مجموعه‌ای از پدیده‌هایی را که با خصلت فرهنگی در جهان به وقوع می‌پیوندند، در مقوله‌ی امپریالیسم فرهنگی جاسازی کنند و از این طریق آنها را توضیح دهند. به این اعتبار، امپریالیسم فرهنگی جزء لاینفک و در ضمن محصول فراگرد عام امپریالیسم است. در مسیر این فراگرد، ملت‌هایی که از نظر اقتصادی تفوق دارند. نظارت اقتصادی، سیاسی و فرهنگی خود را به طور منظم بر کشورهای دیگر به کار می‌بندند. این امر به معنای آن است که روابط جهانی براساس عنصر سلطه تنظیم می‌شود و ملت‌های سرمایه‌داری (به طور عمده آمریکا و اروپا) به صورت ملت‌های غالب عمل می‌کنند و کشورهای جهان سوم یا واپس مانده که در عین حال قدرت کمتری دارند به صورت ملت‌های زیر سلطه درمی‌آیند. امپریالیسم فرهنگی بیانگر مهمترین جنبه‌ی این فراگرد است. در این مسیر کشورهای غالب نوع معینی از محصولات خود را مانند مد، سبک‌ها و روش‌هایی را که خاص فرهنگ خودشان هست به بازارهای وابسته صادر می‌کنند؛ همین امر منجر می‌شود به ایجاد الگوهای ویژه در حوزه‌ی تقاضا و مصرف و در نتیجه زمینه‌هایی فراهم می‌آورد برای پذیرش ارزشها، آرمانها و رفتارها و تجربه‌های فرهنگی کشورهای منشاء که در این مورد همانا کشورهای صادرکننده‌اند. بدین ترتیب فرهنگ‌های محلی کشورهای در حال رشد به درجات گوناگون و بسته به موقعیت در معرض تهاجم قرار می‌گیرند و جا به جا می‌شوند، چیزی که به طور عمده از سوی غرب بر آنها تحمیل

می‌گردد. شرکت‌های چند ملیتی در این جریان نقشی عمده ایفاء می‌کنند زیرا هدفشان ایجاد تسهیلات برای اشاعه‌ی فراورده‌هایشان در سراسر بازارهای جهان است. این وضعیت، در ضمن، در نهایت به اشاعه‌ی ایدئولوژی‌هایی می‌پردازد که موافق طبع نظام سرمایه‌داری است و با آن سازگار است. وسایل ارتباط جمعی در این حوزه نقشی اساسی و عمده برعهده دارند. به همین سبب اصطلاح امپریالیسم رسانه‌ها نیز به کار برده می‌شود. اشاعه و صدور یکسویه‌ی فراورده‌های وسایل ارتباط جمعی مانند فیلم، برنامه‌های تلویزیونی، اخبار و آگهی‌های تبلیغاتی از طرف کشورهای مسلط به کشورهای تحت سلطه نشانگر وضعیت خاصی است که در حوزه‌ی وسایل ارتباط جمعی پدیدار گشته است. فهم نظریه‌ی امپریالیسم فرهنگی هنگامی ممکن می‌شود که بتوان از چارچوب‌هایی نظری برای توضیح نوع تولید فرهنگی در کشورهای سرمایه‌داری غربی سود جست. نظریه‌ی امپریالیسم فرهنگی نیز مانند نظریه‌ی عام امپریالیسم از انسجام برخوردار نیست و بسته به کسی که در این حوزه دست به نظریه‌پردازی می‌زند، می‌توان با تفسیرهای گوناگون مواجه گشت. با این حال در این جا می‌کوشیم برای توضیح بیشتر این موضوع یک مفهوم دیگر را که دارای اهمیت است بشکافیم تا بلکه به وسعت منظر فکری در این زمینه کمک برسانیم.

نگاهی دیگر به فرهنگ جهانی و فراگرد جهانی شدن

یک استنباط رایج که فرهنگ را محصول کوشش‌های فردی می‌داند و به‌خصوص بر نقش نخبگان در حوزه‌ی تولید فرهنگی تأکید دارد، به جنبه‌های نهادی شده‌ی فرهنگ چندان ارج نمی‌گذارد. به ویژه در دوران جامعه‌ی صنعتی که ما با تولید انبوه فرهنگ همچون کالاهای دیگر رو به رو هستیم، نمی‌توان به تأثیر این نوع از فرهنگ بی‌توجه ماند. در واقع در جامعه‌ای سنتی نیز وجهی از فرهنگ که همه‌ی افراد در آن اشتراک دارند به صورت نهادی به جامعه عرضه می‌شود، اما باید در نظر داشت که در این نوع از جامعه‌ها تغییرات فرهنگی به کندی و به آهستگی صورت می‌گیرد و جامعه در معرض نوآوری‌های مستمر و مداوم قرار ندارد. در مرحله‌ی خاصی

از رشد جامعه‌ی صنعتی برای نخستین بار تولید معناها و خودآگاهیها را به صورت انبوه، روزمره و مداوم می‌بینیم؛ این واقعه هنگامی رخ می‌دهد که تولید صنعتی قلمرو خود را می‌گستراند و حوزه‌ی فرهنگ را نیز دربر می‌گیرد. از این رو ما با تولید صنعتی کالاهای فرهنگی مواجه می‌شویم. تولید فرهنگی بر دو چیز تأکید می‌نهد: اول بر نهادی شدن فرهنگ و دوم بر خصلت اجتماعی آن. حالا دیگر ما در برابر خود فقط با نخبگانی رو به رو نیستیم که بر اثر نبوغ خود تراوشات فکری و اندیشگی‌شان را در اختیار گروهی محدود یا حتی در اختیار شمار بیشتری از افراد جامعه می‌گذارند. صنعت به معنای عام و صنعت فرهنگ به معنای خاص فرصتهای ناشناخته‌ای فراهم می‌آورد که انبوه مردمان را مورد خطاب قرار می‌دهد و گستره‌های تازه‌ای را فتح می‌کند. بدین ترتیب فرهنگ دیگر محدود نمی‌شود به انگیزه‌ها و تخیلات و تصورات فردی. مثال ساده‌ای که می‌توان در این جا به کار گرفت همان شروع کار سینما و سپس فعالیتهایی است که با رادیو و تلویزیون شکل می‌گیرد. در مرحله‌ی کنونی البته این صنعت ابعاد بسیار وسیعی به خود گرفته است که مورد بحث ما در این جا نیست. آن چه مورد توجه ماست این است که تولید کالاهای صنعتی فرهنگی مانند دیگر کالاهای، و در مواردی حتی بیشتر از آنها نیاز به بازارهای جهانی دارد و ورای مرزهای ملی به مصرف کنندگانی دیگر چشم می‌دوزد. کالاهای فرهنگی دو کارکرد دارند. نخست آن که خود در معرض مصرف مستقیم قرار می‌گیرند و دوم آن که در مواردی زمینه‌ساز مصرف چیزهای دیگر می‌شوند، یعنی الگوها و نیازهایی می‌آفرینند که سرانجام راه را برای مصرف بسیاری از فراورده‌های اجتماعی هموار می‌سازند؛ از کالا گرفته تا الگوهای زندگی و حتی سیاست. هنگامی که تولید فرهنگی به بازارهایی ورای بازار ملی نیاز پیدا کنند در این صورت وارد مبحث تازه‌ای می‌شویم که باید آن را درست توضیح داد و مبنای نظری تازه‌ای در حوزه‌ی علوم اجتماعی برای آن جست. این وضعیت تازه را که هنوز در چارچوب نظام سرمایه‌داری رخ می‌دهد چگونه باید توضیح داد؟ در زیر می‌کوشم این موضوع را با توجه به نظریات رونالد روبرتسون درباره‌ی جهانی شدن شرح دهم و توضیحات او را در این زمینه بشناسانم.

رونالد روبرتسون از جمله کسانی است که سالها به موضوع جهانی شدن اندیشیده و راجع به آن مطالب متنوع نوشته است. او به جنبه‌ای تحلیلی و تجربی جهانی شدن توجه خاص دارد و در عین حال می‌کوشد در ارتباط با این مسئله پرسشهایی عام درباره‌ی نظریه‌ی اجتماعی مطرح کند. روبرتسون قصد دارد زمینه‌هایی برای تحلیل سیستماتیک و تفسیر موضوع جهانی شدن از نیمه‌ی قرن هیجدهم به دست بدهد و مراحل عمده‌ی جهانی شدن را در تاریخ معاصر معرفی و جنبه‌های برجسته و مشهود شرایط جهانی را در دوران معاصر از دیدگاهی تحلیلی عنوان کند. در زمینه‌ی مباحث عام نظری بر این عقیده است که بخش درخور توجهی از نظریه‌ی اجتماعی محصول روند جهانی شدن و در همان حال واکنشی است به آن. روبرتسون تأکید می‌کند که نظریه‌ی اجتماعی و پژوهشهای مرتبط با آن باید جهت تازه‌ای به خود بگیرد و آشکارا و علنی به شناسایی موضوع جهانی شدن روی بیاورد. گرچه موضوع جهانی شدن در این اواخر از توجهی روزافزون برخوردار شده است، اما در ضمن در معرض این خطر قرار دارد که به صورت «بازی روشنفکرانه» دربیاید.^۱ به همین سبب او نمی‌خواهد با طرح موضوع جهانی شدن، ته‌نشستهای علایق محققان را در حوزه‌ی نظریه‌ی اجتماعی به نمایش درآورد یا تجلیگاه رجحانهای ایدئولوژیک جهانی بشود. گرچه روبرتسون با معنای متعارف نظریه‌ی ایمانوئل والرشتاین موافقت ندارد و نظریه‌ی نظام جهانی را سخت اقتصادی می‌داند، اما این نظر والرشتاین را می‌پسندد که می‌گوید نظریه‌ی نظام جهانی را نباید نظریه‌ای دانست راجع به جهان، بلکه باید آن را اعتراضی دانست نسبت به روشها و شیوه‌هایی که در شکل بخشیدن به پژوهشهای علمی اجتماعی از نیمه‌ی سده‌ی نوزدهم مؤثر بوده‌اند. با این حال روبرتسون راجع به امکان دستیابی به چارچوبی نظری برای فهم و تفسیر جهان به عنوان یک کل و مجموعه‌ای مرتبط با هم خوشبین است و امیدوار است که بتوان از محدودیتهایی که بر جامعه‌شناسی کلاسیک به خصوص در اوایل قرن بیستم تحمیل شد و آن را گرفتار جامعه‌ی ملی

1. Ronald Robertson, Mapping the Global Condition: Globalization as the Central Concept, 1993.

ساخت، و راتر رفت و به بُعد جهانی جامعه‌شناسی که از عنایت چندانی برخوردار نبوده است، توجه کرد.

جهانی شدن و ساخت‌بندی جهان

به نظر روبرتسون تحولاتی که در دهه‌ی نود در چین و شوروی و اروپا به وقوع پیوست دیدگاه‌های رایج را در زمینه‌ی نظم جهانی از بُن تغییر داد و بر ضرورت کوشش‌های تحلیلی تأکید گذاشت. همین مقطع زمانی مبین پیدایی نوعی ناامنی در جهان است و از این رو می‌توان گفت که اکنون اندیشه‌ی ناامنی در مقیاس جهانی در معرض نهادی شدن قرار گرفته است. با توجه به این موقعیت تازه باید نگرشی بازتر و گسترده‌تر راجع به سیاست جهانی برگزید و اسباب مباحثه‌ای منظم را فراهم آورد تا بتوان میان سیاست به معنای محدود آن با مفاهیمی جامع چون «معنا» که تنها به مدد تفسیرهایی گسترده راجع به موقعیت جهانی بشر به عنوان یک مجموعه قابل درک است، ارتباط برقرار ساخت.^۱ آن چه در قرن بیستم «سیاست جهانی» خوانده می‌شود، در اساس پاسخی است به مسئله‌ی تجدد (= مدرنیت) که جنبه‌هایی از آن در عرصه‌ی سیاست و روابط بین‌الملل به عنوان معیار و استاندارد تمدن معرفی شده است. به همین اعتبار، از اواخر قرن نوزدهم و اوایل قرن بیستم سعی می‌شده است جوامع غیراروپایی (عمدتاً آسیایی) را جذب «جامعه‌ی بین‌المللی» اروپا محور بکنند. به نظر تالکوت پارسونز کمونیسم و «سرمایه‌داری دموکراتیک» شکل‌های متفاوتی از نحوه‌ی پذیرش تجدد به حساب می‌آیند، هر چند اکنون دگرگونی‌های شدید و تکان‌های سختی را که در دوره‌ی اخیر در عرصه‌ی کمونیسم به وقوع پیوست می‌توان تا حدودی حاصل کوشش‌هایی دانست که این نظام برای حفظ انسجام نظام ماقبل مدرن به کار می‌بست و سعی می‌داشت از «سوسیالیسم» به عنوان محور مجموعه‌ای از اقدامات آشتی‌جویانه میان گذشته و آینده بهره بجوید. نگارنده نیز در نوشته‌های مختلف از جمله در مقدمه‌ی کتاب اندیشه‌های سیاسی به این موضوع توجه داده بود که کمونیسم روسی شکلی از دستیابی به توسعه

1. Ibid.

محسوب می‌شود.^۱ ولی آن چه در اندیشه‌ی پارسونز بدیع است این است که او سوسیالیسم را پلی می‌داند میان گذشته و آینده. به این اعتبار سوسیالیسم می‌خواهد ضمن تجددطلبی، رفتاری آشتی‌جویانه با عناصر پیشین و سنتهای جامعه داشته باشد. اگر بخواهیم این نکته را بشکافیم شاید بتوان به این نتیجه رسید که هیچ جامعه‌ای را توان آن نیست که با گسست کامل از گذشته به عصر تجدد برسد. هر جامعه‌ای بسته به فرهنگ خود سعی می‌کند پلی ارتباطی متناسب با فرهنگ خود بسازد و از روی این پل برای دسترسی به دوران جدید و به بیان امروزی‌تر دوره‌ی مدرنیت گذر کند. از این رو این پل به دو سو متصل است و عناصر گذشته و آینده را در بر می‌گیرد، یعنی متکی به آنها این ارتباط را می‌سازد. سوسیالیسم روسی که به صورت الگویی عام عرضه می‌شود درست در جاهایی تحقق می‌یابد که سنت سیاسی متمرکز دارند و دیکتاتوری پرولتاریا را عنصری بیگانه نمی‌دانند. تجربه‌ی جنبشهای اسلامی در برخی از کشورها، برخلاف تصور رایج، بازگشت به دوران اولیه‌ی اسلام نیست.^۲ این جنبشها در واقع راه را به سوی تجدد می‌گشایند، البته با بهره‌گیری از سنتهای رایج در آن کشورها و گاه به بهایی‌گزاف. به نظر روبرتسون فاشیسم و نئوفاشیسم با وجود ادعاهایی که در زمینه‌ی استقرار نظم اجتماعی و نظم بین‌المللی تازه داشتند، در واقع خواستار حل معضلات عصر تجدد و گذار به این عصر بودند. تجربه‌ی کشورهای محور در جنگ جهانی دوم، یعنی آلمان و ژاپن، گواه این مدعاست. رهبران این دو کشور می‌خواستند با استفاده از ابزار سیاسی و نظامی به مقابله با مسائل و معضلات عصر تجدد برخیزند. دوران جنگ سرد که پس از شکست قدرتهای فاشیستی پدیدار گشت و به منجمد شدن سیاستهای فرهنگی مرتبط با تجدد انجامید، اکنون پس از پایان جنگ سرد وارد مرحله‌ی جهانی غامض و پیچیده‌ای گشته است که جریان جهانی شدن را شتاب بیشتری بخشیده و

۱. چنگیز پهلوان، اندیشه‌های سیاسی، نشر پایروس، چاپ اول، بهار ۱۳۶۶، صص هفت - هفده.

2. Tschangiz Pahlava, Culture and Politics in Contemporary Iran, presented to The Conference on the Political Economy of Contemporary Iran, 18-19 January 1995, Organized by SoaS, London.

مباحث تازه‌ای را، مانند پُست مدرنیسم دامن زده است. پُست مدرنیسم، به عقیده‌ی اسمیت، به بازجان‌بخشی و احیاء عنصر قومی توجه دارد که می‌توان آن را بُعد معاصر مرحله‌ی جهانی شدن به حساب آورد. در واقع روبرتسون در این جا می‌خواهد با توسل به نظریه‌ی اسمیت در مورد احیاء عنصر قومی در مقیاس جهانی، مرحله‌ی ملی را در بسیاری از کشورهای جهان نادیده بگیرد. از این گذشته، احیاء عنصر قومی اکنون به صورت وسیله‌ای سیاسی در دست قدرتهای غربی درآمده است که می‌خواهند با بهره‌گیری از پُست مدرنیسم این جنبه از مسئله را به تمام جهان تعمیم دهند و با تقویت عنصر قومی تشنجهای تازه‌ای در مناطق مختلف به بار آورند و سلطه‌ی فرهنگی و در نهایت تجاری خود را بگسترانند و مانع ایجاد کشورهای مقتدر و منسجم در مناطقی از جهان بشوند. هر گونه کوششی در جهت نظریه‌پردازی راجع به مسائل عام جهانگیر شدن می‌باید به بحثهای نسبتاً منظمی درباره‌ی سیاست و وضعیت جهانی انسان بینجامد و بتواند گفتاری با دوام و پایدار درباره‌ی معنای «جهان» به عنوان یک واحد به هم پیوسته یا مجموعه‌ای مرتبط با هم فراهم آورد. روبرتسون از این که در حال حاضر مطالعات جهانی شدن زیر چتر مطالعات فرهنگی قرار گرفته است، ناخرسند است و اصطلاحاتی چون «سرمایه‌داری متأخر» و «شرکتهای چند ملیتی» را نمی‌پسندد. او نمی‌خواهد عامل اقتصادی را بی‌اهمیت بداند یا متن نظام جهانی را که مبتنی بر قدرت دانش است نادیده بگیرد. به نظر او باید هر دو عامل اقتصاد و فرهنگ را مرتبط ساخت با ساخت عمومی و خصوصیات عملی نظام جهانگیر.

روبرتسون معتقد است که در بررسیهای مربوط به جهانگیر شدن با وجود تفاوت آرای که مشاهده می‌شود باید به موضوع «شکل» و نحوه‌ای که جهان «وحدت می‌یابد»، توجه خاص کرد؛ از این رو با «ادغام شدن» جهان به سبک و نحوه‌ای که به قول خودش، اندیشه‌ی عامیانه‌ی کارکردگرایانه مطرح می‌کند، موافقت ندارد. به نظر او جهانگیر شدن، مفهومی است که باید با مباحث تاریخی و تطبیقی پیوند بخورد. از این گذشته، پدیده‌ای است که آشکارا خواستار روشی میان رشته‌ای است. به طور سنتی مبحث مطالعه‌ی

جهان به عنوان یک مجموعه و یک کل به هم پیوسته از طریق رشته‌ی روابط بین‌الملل یا به بیانی عام‌تر، مطالعات بین‌المللی مورد بررسی قرار می‌گرفت. این رشته که گاه همچون زیررشته‌ی علوم سیاسی به حساب می‌آمد در مراحل خاص روند فراگیر جهانگیر شدن استقرار یافت و امروز نیز با توجه به تحول و رشد رشته‌هایی دیگر، از جمله رشته‌های علوم انسانی، بازسازی شده است. در واقع نخستین یورش به حوزه‌ی مطالعاتی که جهان را به عنوان یک کل می‌نگریست در دهه‌ی شصت قرن صورت گرفت و به طور عمده در هیأت «جامعه‌شناسی روابط بین‌الملل» تجلی کرد.

تا امروز هم بیشتر محققان علوم اجتماعی موضوعات «برون جامعه‌ای» را در چارچوب روابط بین‌الملل (با شمول روابط وراملی، روابط غیردولتی، روابط فوق ملی، سیاست جهانی، و چیزهایی دیگر از همین دست) مورد بررسی قرار می‌دهند. اما این گرایش با توجه به تردیدهایی که درباره‌ی مفهوم یگانه و یکپارچه‌ی جامعه پدیدار گشته است، به تدریج فرو می‌ریزد. در عین حال، تمایلاتی هم وجود دارد که می‌کوشد از درون علوم انسانی رشته‌ای تازه برای مطالعه‌ی جهان همچون یک مجموعه و کل به هم پیوسته بسازد که تاریخ طولانی شکلگیری نظام معاصر جهانی را مورد توجه قرار دهد. با این حال به نظر روبرتسون، آن قدرها به ایجاد و پایه‌گذاری یک رشته‌ی جدید علمی نیاز نیست. آن چه مورد نیاز است این است که نظریه‌ی اجتماعی به معنای وسیع کلمه یعنی با بهره‌گیری از چشم‌اندازهایی که تمامی علوم اجتماعی و علوم انسانی را دربر بگیرد، باید از نو نگرش خود را تنظیم کند و بگستراند تا بتواند به «جهان» همچون یک امر مهم تأویلی بپردازد و پژوهشهای تجربی و همچنین تطبیقی - تاریخی را در همان جهت سوق دهد.

روبرتسون خود می‌پذیرد که در زمینه‌ی نظریه‌ی اجتماعی کوششهای زیادی صورت گرفته است که می‌خواسته‌اند در همین مسیر حرکت کنند، اما ساختار روند جهانگیر شدن، به خصوص در دوره‌ی حساس خیزش جریان جهانگیر شدن یعنی در فاصله‌ی ۱۸۸۰-۱۹۲۵، نگذاشته است این کوششها به یک برنامه‌ی پژوهشی تمام‌عیار تبدیل شوند. از این رو باید توجه داشت که

فعالیت در جهت پرورش و تکامل یک نظریه‌ی جهانی اجتماعی نه فقط پاسخی است به نیاز ناشی از فهم جهان به عنوان یک کل و یک مکان واحد، بلکه در عین حال مبین این واقعیت است که سعی و کوشش ما به منظور فهم تجربی بنیادهای رشته‌های علمی دانشگاهی و جریانهای میان رشته‌ای در حوزه‌های دانشگاهی و علمی معاصر، حائز اهمیت است. بحثهای سالهای اخیر بیشتر به موضوعات انتزاعی یا محلی پرداخته‌اند و از توجه به طرحهای جهانگیر و تمدنی غفلت ورزیده‌اند. روبرتسون معتقد است که این بحثها حتی به پایه‌های نظریه‌ی اجتماعی غربی بی‌توجه بوده‌اند.

در نیمه‌ی دوم دهه‌ی هشتاد قرن بیستم اصطلاح «جهانگیر شدن» یا گونه‌ی دیگر، و البته بحث‌انگیز، این اصطلاح که «بین‌المللی شدن» است در محافل روشنفکری، تجاری، رسانه‌های گروهی و جاهای دیگر با معانی مختلف و درجات متفاوتی از دقت رواج یافت. گرچه این امر برای کسانی که می‌خواستند تعریف دقیقی از این اصطلاح به دست بدهند، امیدوارکننده نبود، با این حال تحلیلها و بررسیهایی پیرامون معنای عام مفهوم جهانگیر شدن به راه افتاد هر چند که اعتبار آنها را باید جداگانه سنجید. رویکرد به جهان به عنوان یک کل و یک واحد به هم پیوسته تا حال با نامهای مختلفی مطرح گشته است. برخی آن را نظام جهانی (World System)^۱ نامیده‌اند، و برخی دیگر از آن به عنوان جامعه‌ی جهانی (World Society) یاد کرده‌اند و گروهی هم آن را مجمع جهانی تقریب (global ecumene) می‌دانند و البته نامهایی دیگر نیز بر این جریان گذاشته شده است. آن چه مهم است این است که در اواخر قرن بیستم کوششی در جریان است که می‌خواهد جهان را همچون یک واحد و یک مجموعه‌ی به هم پیوسته درک کند و بفهمد. به نظر روبرتسون جهانگیر شدن ارتباطی تنگاتنگ دارد با تجدد (=

۱. در زبانهای اروپایی با دو اصطلاح رو به رو هستیم. والرشترین اصطلاح نظام جهانی (World System) را به کار می‌برد و برخی دیگر چون روبرتسون اصطلاح (Global System) را. با توجه به اشارات گذشته، اصطلاح «نظام جهانگیر» را برای مورد اخیر به کار می‌بریم. البته تا وقتی که ادبیات تخصصی در این باره پدیدار نگردد این دو اصطلاح گاه با هم درمی‌آمیزند و دشوار می‌توان در همدی مورد از اختلاط آنها اجتناب کرد.

مدرنیت) و مدرن شدن. او می‌گوید نمی‌خواهد بررسی‌هایی را که در چارچوب جهانگیر شدن صورت می‌گیرد، به همین دوره‌ی اخیر محدود بسازد. آن چه او می‌خواهد بر آن تأکید بگذارد این است که مفهوم جهانی شدن را فی‌نفسه باید در مورد مجموعه‌ای از تحولات خاص به کار بست که در ارتباط با ساخت‌بندی (structuration) جهان به عنوان یک کل قرار می‌گیرد. اصطلاح ساخت‌بندی ابعاد مختلفی دارد که در این جا به آن اشاره نمی‌شود. روبرتسون می‌گوید اگر بخواهیم از اصطلاح ساخت‌بندی در دهه‌های آینده بهره بگیریم، در این صورت باید آن را از آلودگی‌های شبه فلسفی‌اش پیراست، و از محدودیتهایی که بر اثر گفتارهایی چون ذهنی - عینی، فرد - جامعه و اختیارباوری و جبرباوری بر آن حاکم گشته است، رهانید. اصطلاح ساخت‌بندی باید مرتبط گردد با جهانی که در آن زندگی می‌کنیم؛ این اصطلاح باید مستقیماً یاری برساند به درک ما از این که نظام جهانگیر چگونه عمل می‌کرده است و چگونه عمل خواهد کرد؛ این اصطلاح باید متوجه تولید و بازتولید جهان به عنوان برجسته‌ترین و متمایزترین ساخت دوران ما بشود.

تاریخ بشر، از نظر روبرتسون، انباشته است از اندیشه‌هایی که به مسائل ساختار مادی، جغرافیا، موقعیت کیهانی، واقعیت معنوی و یا دنیوی جهان پرداخته‌اند؛ در دو هزار سال گذشته جنبش‌ها و سازمانهای زیادی به تناوب به موضوع الگوگذاری و یا یگانه گردانی جهان به عنوان یک واحد توجه کرده‌اند؛ اندیشه‌هایی که به ارتباط میان عام و خاص پرداخته‌اند در تمدنهای عمده از اهمیتی خاص برخوردار بوده‌اند؛ در این چارچوب می‌توان نمونه‌هایی دیگر را نیز ذکر کرد. حتی آن چه در دوره‌ی اخیر «شبکه‌ی جهانگیر - محلی» (یا به بیانی دیگر «شبکه‌ی محلی - جهانگیر») نام گرفته است مدتها پیش، در قرن دوم میلادی، هنگامی مطرح گشت که پولی‌بیوس (polybius) در کتاب خود به نام «تاریخ جهان» به آن توجه کرد. او با اشاره به امپراتوری روم و پیدایی آن گفت پیشتر رویدادهایی در جهان به وقوع می‌پیوست که با یکدیگر بی‌ارتباط بودند ولی اکنون همه‌ی رویدادها در یک مجموعه به هم پیوند خورده‌اند. با وجود این، به نظر روبرتسون، بالنسبه در این دوران اخیر

است که بشریت از نظر مادی با شتاب هر چه تمام‌تر به جامعه‌ای واحد تبدیل گشته است؛ و در همین دوران اخیر است که شمار درخور توجهی از مردم در نقاط مختلف کره‌ی زمین از «سازمان» کل جهان سخن گفته‌اند و بر همین اساس عمل کرده‌اند. از این رو روبرتسون معتقد است که مفهوم و گفتار جهانگیر شدن اهمیتی خاص دارد.

ممکن می‌بود جهان به شیوه‌ای جز شیوه‌ی کنونی به یکپارچگی برسد. به عنوان یک کل و یک مجموعه‌ی واحد تجلی پیدا کند. جهان می‌توانست از طریق سرکردگی یک ملت واحد یا یک اتحاد بزرگ میان دو یا چند سلسله یا ملت به صورت یک نظام واحد تجلی کند؛ یا بر اثر پیروزی پرولتاریای جهانی به یکپارچگی برسد؛ یا آن‌که پیروزی سراسری شکل خاصی از یک مذهب سازمان یافته مبنای وحدت جهان قرار بگیرد؛ واپس‌نشینی ناسیونالیسم به سود آرمان «تجارت آزاد»، یا پیروزی جنبش جهانی فدرالیست، یا پیروزی جهانی یک شرکت تجاری یا حتی شیوه‌ای دیگر ممکن می‌بود وحدت جهان را به واقعیت پیونداند. برخی از این امکانات در لحظات خاصی از تاریخ جهان سخت مطرح بوده‌اند. برخی از این امکانات به اندازه‌ی تاریخ جهان قدمت دارند و در شکلگیری موجودیت جهان جهانگیر شده در پایان قرن بیستم سهم داشته‌اند. از این گذشته، بیشتر تاریخ جهان را می‌توان نتیجه‌ی منطقی جریان جهانگیری تدریجی یا «خرده جهانگیری» دانست، بدین معنی که تشکیل تاریخی امپراتوریاها منجر به وحدت مناطق و اجتماعاتی گشته‌اند که پیشتر از هم مجزا بوده‌اند. البته از نظر تاریخی با جریانهایی هم مواجه بوده‌ایم که در جهت مخالف سیر کرده‌اند، مانند تجزیه‌ی اروپای قرون وسطی؛ هر چند که پیدایی کشور - ملتها در ضمن به شکلگیری امپریالیسم و در نتیجه مفهوم جهان به عنوان یک کل مدد رسانده است.

به هر حال نباید تصور کرد که یک امکان به تنهایی از دیگر امکانات مؤثرتر بوده است و در طول تاریخ غلبه‌ی بیشتری داشته است. در دوره‌هایی از تاریخ جهان یک امکان خاص می‌توانسته نسبت به امکانات دیگر از نیروی جهانگیرکننده‌ی بیشتری برخوردار بوده باشد. مهم آن است که در مباحث

مربوط به جهانگیر شدن در طول تاریخ، در نظر بگیریم که مردم جهان با اتکاء به یک یا حتی مجموعه‌ی کوچکی از این، گذرگاهها وارد موقعیت جهانگیر کنونی بشری نشده است. با وجود این در فضای کنونی مباحثی که پیرامون «جهانگیر شدن» در جریان است، وسوسه‌ای نیرومند مشاهده می‌شود که قصد دارد ثابت کند شکلگیری جهان واحد در روزگار ما تنها با بهره‌گیری از یک روند یا یک عامل، مانند «غربی شدن»، «امپریالیسم» یا، در معنایی پویا، «تمدن»، ممکن شده است. به نظر روبرتسون این امکان وجود دارد که موضوع جهانگیر شدن در قرن بیست و یکم مبنایی عمده و اساسی در جهت ایجاد شکافهای ایدئولوژیک و تحلیلی بشود.

گرچه روبرتسون بر این باور است که نظریه‌پردازان اجتماعی نباید به هر قیمتی بی‌طرف بمانند، اما در ضمن معتقد است که دیدگاه اخلاقی نظریه‌پرداز باید واقع‌بینانه باشد. از این رو نباید دلبستگی خاصی راجع به طرح این یا آن موضوع پدیدار گردد. به نظر او درک منظم و سیستماتیک از ساخت‌بندی کلان نظم جهانی برای هر نوعی از نظریه‌ی اجتماعی دارای اهمیتی ماندگار است. از طرف دیگر، این درک باید شامل تفکیک تحلیلی عواملی بشود که چرخش به سوی جهان واحد را ممکن ساخته‌اند، مانند اشاعه‌ی سرمایه‌داری، امپریالیسم غربی و توسعه‌ی نظام رسانه‌های جهانگیر. به نظر روبرتسون باید شکل واقعی حرکت‌هایی را که در دوران اخیر و معاصر در جهت وابستگی متقابل جهانگیر و خودآگاهیهای جهانگیر صورت گرفته است، مورد توجه قرار داد. چنان‌چه پرسش اساسی بدین نحو طرح گردد در آن صورت می‌توان مستقیماً به دوره‌ای توجه کرد که طی آن حرکت به سوی جهانی واحد کمابیش شکلی ثابت و تغییرناپذیر گرفت. به نظر او اگر ما تاریخ جهان را در عینیت وجود شمار متنوعی از تمدنهای گوناگون فرض کنیم که به درجات متفاوتی جدا از هم وجود داشته‌اند، در آن صورت وظیفه‌ی اصلی ما این خواهد بود که به روشها و طرقی توجه بکنیم که جهان از حالت «در ذات خود» به سوی این امکان چرخید که «برای خود» باشد. در این جا روبرتسون پیش از آن که این موضوع بنیادی را بیشتر بشکافد نخست نظری به دیدگاه گیدنز (Giddens) در ارتباط با موقعیت کشور - ملتها در نظام جهانگیر

کشوری می‌اندازد و آن را می‌سنجد.

گیدنز می‌گوید تکامل حاکمیت دولت مدرن از همان آغاز وابسته بود به مجموعه‌ای از روابط میان کشورها. به نظر گیدنز دوران پس از جنگ جهانی اول و قراردادهای ناشی از آن نشانگر نخستین مرحله‌ی مؤثر و کارآمد از ایجاد یک نظام جهانگیر کشور - ملتهاست. روبرتسون با هر دو نظر گیدنز موافقت دارد که می‌گوید دوران پس از جنگ جهانی اول دارای اهمیت است و هم این که تأکید می‌کند که گرچه در این دوره یک الگوی جنگی تهدیدکننده شکل گرفت، اما در همان حال الگوی جدیدی از صلح نیز در جهان مطرح گشت. از این گذشته، گیدنز می‌گوید که تحول دولت مدرن همراه بوده است با مجموعه‌ای از هنجارها و معیارهای جهانگیر که حاکمیت این دولت را تضمین می‌کرده‌اند. این نظر آخر گیدنز حتی اگر نظری بدیع به حساب نیاید، از اهمیتی ویژه برخوردار است. به نظر روبرتسون، گیدنز موضوع همسان‌سازی دولت را (به اعتبار هگلی آن) که خود به آن «افق جهانی دولت» می‌نامد، با موضوع روابط میان دولتها در هم می‌آمیزد.

روبرتسون در برابر این دیدگاه گیدنز راجع به دولت مدرن می‌گوید باید میان اشاعه‌ی انتظارات راجع به مشروعیت خارجی و نحوه‌ی عمل دولت از یک سو، و تکامل هنجارهای تنظیم‌کننده‌ی روابط میان دولتها از سوی دیگر تمایز قائل شد؛ گرچه این نکته را می‌پذیرد که موضوع قدرت و محدودیتهای دولت به طور تجربی پیوند خورده است با شکلگیری و ساختاربندی روابط میان دولتها که خود در عین حال محور مهمی از جریان جهانگیر شدن را تشکیل می‌دهد. در این اواخر «جیمس دردریان» به این نکته توجه داده است که همزمانی تقریبی اعلامیه‌ی جهانی حقوق بشر که حاکمیت را ناشی از ملت می‌داند با اعلامیه‌ی جرمی بن‌تام در همان سال ۱۷۸۹ که می‌گوید نیاز به واژه‌ای تازه یعنی بین‌المللی (یا انترناسیونال) وجود دارد که بتوان به نحوی مؤثر شاخه‌ای از حقوق را که حقوق ملتها نام گرفته است، به بیان درآورد به بعد تاریخی مهمی از این بحث اشاره دارد.

روبرتسون سپس می‌گوید هر چند این دو موضوعی که از دیدگاه گیدنز برگرفته و می‌سنجد متقابلاً به هم وابسته‌اند، اما در عین حال مهم است که آنها

را از نظر تحلیلی از هم متمایز و تفکیک کرد تا بتوان دگرگونی‌هایی را که در طبیعت ارتباط تجربی میان آنها وجود دارد درست ارزیابی کرد. به طور خلاصه می‌توان گفت که مسئله‌ی احتمال و امکان‌پذیری که ناشی از حاکمیت دولت است و تکامل قواعد ارتباطی میان واحدهای دارای حاکمیت را نباید یکسان گرفت و یک چیز انگاشت، چنان که شکلگیری مفهوم دولت ملی را نباید با اشاعه‌ی آن یکی گرفت. به همین سان می‌توان گفت که تکامل و اشاعه‌ی مفاهیم مربوط به شکل و معنای جامعه‌ی بین‌المللی نیز چیزی واحد نیست. این دو دسته از موضوعات در سطوح متفاوتی از هم قرار دارند. تجزیه و تحلیل گیدنز مثال مناسبی است برای فهم حرکتی که در جهت موقعیت جهانگیر از طریق دلمشغولیهای متعارف نظریه‌ی جامعه‌شناسی صورت می‌گیرد. دلمشغولی خاص گیدنز سخن راندن از کشور - ملت مدرن و قهر درونی و بیرونی آمیخته با تکامل آن است. و نکته این‌جاست که با وجود همه‌ی مطالبی که در پایان تحلیل‌هایش راجع به موضوعات جهانگیر می‌گوید، گیدنز دقیقاً خود را محدود می‌کند به این که نظام کنونی جهانی را در چارچوب بحث «نظام جهانگیر کشوری جای بدهد». گرچه او نظام کشور - ملت را (با توجه به ابهامی که از آن یاد شد) به عنوان بعد سیاسی نظام جهانی از نظام جهانگیر اطلاعات (که اشاره دارد به فرمانهای نمادین / شیوه‌ی گفتار) اقتصاد جهانی سرمایه‌داری (به عنوان بُعد اقتصادی نظام جهانی)، و نظام جهانی نظامی / ارتشی (در ارتباط با قانون / شیوه‌ی کیفری) تفکیک می‌کند، اما سرانجام «نقشه»‌ای را طراحی می‌کند که با اکراه آن را نظام جهانی می‌نامد که مبتنی است و معطوف است به نظام دولتی مدرن.

نقشه‌کشی راجع به جهان براساس رویه‌ی اجتماعی و علمی کاری است معمول و به خصوص در دهه‌ی شصت قرن بیستم با اشاعه‌ی استنباطاتی راجع به وجود جهان سوم، و دو قطب سرمایه‌داری به عنوان جهان اول و کمونیسم صنعتی به عنوان جهان دوم رواج یافت. از آن هنگام که آغاز مرحله‌ی کنونی جهانگیر شدن در پایان قرن بیستم است، نقشه‌های ایدئولوژیک و علمی متفاوت، متضاد و زیادی از نظام جهانی جامعه‌های ملی ترسیم گشته است. از این رو می‌توان گفت که گفتار نقشه‌کشی جزء مهمی از

فرهنگ جهانگیر - سیاسی به شمار می‌رود. مطابق این سنت، جغرافیا (چنان که در اصطلاحاتی چون شمال و جنوب، و شرق و غرب می‌آید) با عوامل سیاسی، اقتصادی و فرهنگی، و اشکال دیگر جای‌سازی ملتها در نقشه‌ی جهانگیر - بین‌المللی در هم می‌آمیزند.

نظر روبر تسون درباره‌ی جهان به عنوان یک کل و یک واحد به هم پیوسته بسیاری از واقعیتهای و شکافهای موجود در جهان کنونی را دربر نمی‌گیرد. او روندهای یگانه‌ساز را که عمدتاً ناشی از تمدن غرب است با این استدلال که نباید به یک عامل بیش از اندازه بها داد، و یا این که نباید یکپارچه شدن جهان را ناشی از یک عامل، مثلاً تمدن غرب یا امپریالیسم دانست، به کنار می‌نهد و به خود یکپارچگی و به اصطلاح به این «دهکده‌ی جهانی» اهمیت می‌دهد. او می‌گوید ما شاهد این رویداد مهم هستیم که جهان از دهه‌ی پنجاه قرن حاضر بیش از پیش به صورت متحد تجلی می‌کند. روبر تسون تفاوت‌های تمدنی و فرهنگی و نابرابریهای موجود در جهان را به گونه‌ای شایسته به حساب نمی‌آورد یا آن که به طور کلی نادیده می‌گیرد و بی‌اهمیت می‌شمارد. برای او مهم آن است که باید روشی یافت که بتواند در علوم اجتماعی پاسخگوی این وضعیت تازه باشد. پرسش به اصطلاح تعیین‌کننده به نظر او این است که بتوان ساخت اصلی و پایه‌ای این تغییر عمده را در جهان پیدا کرد. این واقعیت که این شکل بر برخی از نقاط جهان تحمیل شده است، البته نکته‌ای مهم محسوب می‌شود. اما تا هنگامی که موضوع شکل، یا به بیان گیدنز ساخت‌بندی و وضعیت کنونی روشن نشده باشد و به نحوی مناسب در حوزه‌ی علوم اجتماعی جایگاه موضوعی خود را نیافته باشد، نمی‌توان پویایی جهان را به عنوان یک کل و یک مجموعه درک کرد و فهمید در بهترین حالت به درکی محدود از این موضوع دست خواهیم یافت.

الگوی حداقلی جهانگیر شدن از نظر روبر تسون

روبر تسون سعی دارد به یک الگوی حداقلی راجع به جهانگیر شدن دست پیدا کند. او می‌خواهد از طریق این الگو گرایشهای عمده‌ی الزام‌آوری را که در این سالهای اخیر در ارتباط با نظم جهانی و تراکم و در هم آمیختن جهان عمل

کرده‌اند، توضیح دهد.

یکی از وظایف مبرم در این زمینه رویارو شدن با موضوع کشور-ملت یا بیانی دیگر جامعه‌ی ملی در این دوران است که از نیمه‌ی قرن هیجدهم به گونه‌ای همگن تجلی یافته است. در واقع پدیده‌ی همگن کشور-ملت از نظر فرهنگی به صورتی همگن تجلی یافته است، بدین معنی که می‌توان آن را ساختمان شکل معین و ویژه‌ای از زندگی دانست. این واقعیت که ما به گونه‌ای فزاینده در معرض اجبارها و الزامات این پدیده قرار گرفته‌ایم نباید چنین تلقی شود که به خاطر مقاصد تحلیلی آن را تنها مبنای تجزیه و تحلیل و درک جهان بدانیم. از این رو روبرتسون می‌گوید نمی‌خواهد جامعه‌های ملی را تنها عامل سازنده، بلکه مرجعی عام برای تجزیه و تحلیل شرایط بشری-جهانی به شمار آورد. بدین ترتیب، جامعه‌ی ملی در قرن بیستم به صورت بُعدی از جهانگیر شدن تجلی می‌کند. پس از اندیشه‌ی جامعه‌ی ملی شکلی از جریان جامعگی^۱ نهاده‌ی شده است که در یک صد سال گذشته نقشی تعیین‌کننده در جریان جهانگیر شدن شتابنده داشته است. دو عنصر عمده‌ی دیگر در زمینه‌ی جهانگیر شدن، به جز عنصر جامعه‌ی ملی، عبارتند از مفهوم فرد و مفهوم بشریت. روابط تغییر یابنده و دگرگون شونده‌ی میان این عناصر، و اعتلاء و ارتقا آنها در قرنهای اخیر موجب شده‌اند که جریان جهانگیر شدن به وقوع پیوندد. با توجه به این عوامل، روبرتسون سعی دارد الگویی حداقل و مقدماتی طراحی کند تا بتوان با استفاده از آن درجه‌ی بالای تراکم و پیچیدگی روند جهانگیر شدن را ترسیم و توصیف کرد.

اول: مرحله‌ی جنینی (The Germinal Phase)

این مرحله در اروپا به وقوع پیوست و از نیمه‌ی قرن پانزدهم تا نیمه‌ی قرن هیجدهم طول کشید. رشد آغازین جماعت‌های ملی و کاهش ارزش و اعتبار نظام به اصطلاح «وراملی»^۲ را می‌توان در این دوره مشاهده کرد. تأکید بر فرد و اندیشه‌هایی راجع به بشریت، نظریه‌ی خورشید کانونی جهان و آغاز

۱. جامعگی برابر societal را از فرهنگ علوم انسانی، تألیف داریوش آشوری، برگرفته‌م.

جغرافیای مدرن، ترویج تقویم گرگوری.

دوم: مرحله‌ی آغازین (*The Incipient Phase*)

این مرحله به طور عمده در اروپا رخ داد، از نیمه‌ی قرن هیجدهم تا دهه‌ی هفتاد قرن هیجدهم. چرخشهای تند و سریع به سوی اندیشه‌ی دولت همگن و واحد. تبلور و تجلی مفهوم روابط رسمی بین‌المللی، شکلگیری معیارهایی که فرد را به صورت شهروند می‌شناساند. یعنی فرد شهروند شده، و از اینها گذشته مشخص‌تر شدن مفهوم بشریت. افزایش شمار قراردادهای سازمانهایی که به مقررات و ارتباطات بین‌المللی و وراملی می‌پردازند. طبقه‌بندی موضوعی مسائل ملی - بین‌المللی.

سوم: مرحله‌ی خیزش (*The Take-off Phase*)

این مرحله از دهه‌ی هفتاد قرن نوزدهم (۱۸۷۰) تا نیمه‌ی دهه‌ی دوم قرن بیستم (۱۹۲۰) را در بر می‌گیرد. در این مرحله در ارتباط با «طرح درست» و «قابل قبول» جامعه‌ی ملی به گونه‌ای فزاینده مفاهیمی جهانی و جهانگیر مطرح می‌شود. طبقه‌بندی موضوعی مسائل مربوط به هویت‌های ملی و شخصی. پذیرش برخی از کشورهای غیر اروپایی در «جامعه‌ی بین‌المللی». پردازش و تنظیم بین‌المللی و کوشش در جهت به کار بستن اندیشه‌هایی که به بشریت توجه دارند. افزایش ملموس و تسریع شکلهایی جهانگیر در زمینه‌ی ارتباطات. پیدایی جنبشهای دینی همه گیر یا به بیانی دیگر جنبشهای تقریب دینی. رشد رقابت‌های جهانگیر مانند المپیک یا جایزه‌ی نوبل. به کارگیری زمان جهانی و پذیرش تقریبی تقویم گرگوری در مقیاس جهانی. جنگ جهانی اول. ایجاد جامعه‌ی ملل.

چهارم: مرحله‌ی نبرد برای سرکردگی جهان (*The Struggle-For Hegemony Phase*)

این مرحله در دهه‌ی بیست قرن بیستم آغاز می‌گردد و تا نیمه‌ی دهه‌ی شصت ادامه می‌یابد. در این دوره بر سر معیارها و ضوابط شکننده‌ی روند جهانگیر شدن که در مرحله‌ی پایانی دوره‌ی خیزش استقرار یافت، اختلاف و نزاع وجود دارد. نزاع و ستیز در مقیاس جهانی بر سر شکل زندگی. بحث راجع به

طبیعت و چشم‌اندازهای بشریت با توجه به فاجعه‌های ممکن و بیم‌اتمی. ایجاد سازمان ملل.

پنجم: مرحله‌ی تردید یا تردیدانگیزی (*The Uncertainty Phase*)

در دهه‌ی شصت آغاز می‌گردد و روندها و گرایشهای بحرانی آغاز دهه‌ی نود را به نمایش درمی‌آورد. ادغام جهان سوم و اوج‌گیری شعور جهانگیر در اواخر دهه‌ی شصت قرن بیستم. فرود در ماه، تأکید بر ارزشهای «ورا-مادی»، پایان جنگ سرد و اشاعه‌ی سلاحهای هسته‌ای. افزایش چشمگیر شمار سازمانها و جنبشهای جهانگیر. در این مرحله جامعه‌های بسیاری مواجه می‌شوند با مسائل چند فرهنگی و تکثر قومی. مفهوم فرد ابعاد تازه‌ای به خود می‌گیرد و پیچیده‌تر می‌شود و ملاحظات مبتنی بر جنس، قوم و نژاد مطرح می‌گردد. حقوق شهروندی و مدنی اهمیت می‌یابد. نظام بین‌المللی روان می‌گردد و نظام دوقطبی فرو می‌ریزد. توجه به بشریت به عنوان یک جامعه‌ی واحد از اهمیتی خاص برخوردار می‌شود. موضوع جامعه‌ی مدنی جهانی و شهروندی جهانی مورد توجه ویژه قرار می‌گیرد. نظام جهانگیر رسانه‌های گروهی استقرار می‌یابد.

روبرتسون می‌گوید این فقط یک طرح است. اما در این جا به وضوح می‌بینیم که او این طرح را بر اساس تمدن غرب ترسیم می‌کند و از توجه به عوامل دیگر جهانگیر در سایر تمدنها رو می‌گرداند. نه تنها تمام تاریخ بشریت را در نظر نمی‌گیرد، بلکه طراحی خود را با توجه به خیزش سورژوازی در غرب و دوران کلونیالیسم و امپریالیسم شکل می‌دهد. دوره‌هایی چون پایه‌گذاری و گسترش نخستین امپراتوری جهان در دوران هخامنشیان یا تمدن گسترده‌ی عباسیان در این طرح او هیچ محلی از توجه ندارند و دورانهای گذشته‌ی تاریخ بشر در مراحل قبل از پیدایی بورژوازی غرب به حساب نمی‌آیند.

روبرتسون معتقد است که اشکال و درجات متفاوت مشارکت اجتماعی در روند جهانگیر شدن بر شکل مشخص آن تأثیری بسزا بر جای می‌نهد. به هر صورت، او تأکید می‌کند که روند جهانگیر شدن، روندی است که از نوعی

استقلال و منطق خاص خود پیروی می‌کند و نحوه‌ی عمل آن از روندهای دقیقاً جامعگی و دیگر روندهای متعارف اجتماعی، فرهنگی متفاوت و متمایز است. نظام جهانگیر حاصل روندهایی نیست که منشاء و خاستگاهی میان - جامعگی دارند یا حتی نباید آن را نتیجه‌ی تکامل نظام میان - کشوری دانست. شکلگیری و ایجاد این نظام جریانی است به مراتب پیچیده‌تر و از نظر فرهنگی غنی‌تر از آنها. روبر تسون به کوششها و کششهای میان تمدنی در این مجموعه اعتنایی ندارد و فقط می‌کوشد به گیدنز پاسخ بدهد و اثبات کند چیزی ورای روابط میان کشوری نیز دارد به وقوع می‌پیوندد. کسی منکر بغرنجیها و پیچیدگیهای موجود در نظام جهانی نیست. ولی این معضلات نباید ما را به سوی فهم یکسویه‌ی تحول تاریخ بکشاند. هم اکنون نیروهای مهم و دورانساز در آسیا درگیر شده‌اند که می‌توانند بر شکلگیری تحولات آینده‌ی جهان تأثیر بنهند و ما را با وضعیتی به کل متفاوت از وضعیت کنونی رویارو سازند.

انتقاد به جامعه‌شناسی به عنوان رشته‌ای که از آغاز گرفتار جامعه‌ی ملی بوده است، ایرادی است درست و در همان حال نارسا و شاید هم نادقیق. جامعه‌شناسی با تحول جامعه به سوی جامعه‌ی ملی در اساس پا گرفت. پس نباید این خصلت جنینی را از یاد برد، ولی بعدها خود را گستراند و به پدیده‌هایی مختلف، البته به درجات گوناگون، دل بستگی نشان داد. جامعه‌شناسی تمدنی در این میان، به علل مختلف، از همه کمتر رشد یافته است. و این درست چیزی است که روبر تسون نمی‌بیند و در غرب فرصتی برای بالندگی به دست نیاورد و نمی‌آورد. خلاصه کردن جامعه‌شناسی به پدیده‌های جهانی، ممکن است به تأکید بیش از اندازه‌ی پدیده‌های جهانگیر یک تمدن بینجامد و این رشته را از فهم دیگر پدیده‌ها که در حال حاضر خصلتی محدودتر دارند، عاجز کند و به مجموع رشته آسیب رساند.

۲. فرهنگ، رزمگاه ایدئولوژیک نظام مدرن جهانی

سیدنی مینتس می‌گوید طبیعت انسانی ما نیست که جهانی است، آن چه جهانی است توانایی ماست در خلق واقعیت‌های فرهنگی و عمل کردن در بستر

آنها.^۱

ایمانوئل والرشتاین با تکیه بر نظر مینتز در نوشته‌ای مستقل می‌کوشد نقش فرهنگ را در نظام جدید جهانی تعریف کند.^۲ او که مؤلف کتابها و مقاله‌های مشهوری در زمینه‌ی نظام جهانی است سعی دارد به شیوه‌ای منظم و منطقی راجع به فرهنگ در دوران کنونی سخن بگوید. در این فصل می‌کوشیم نظریات والرشتاین را، گاه همراه با ملاحظات و همچنین انتقاد دیگران از او، بیاوریم.

والرشتاین نیز مانند برخی دیگر از نظریه‌پردازان معتقد است که مفهوم فرهنگ گسترده‌ترین مفهوم از میان مفاهیمی است که در حوزه‌ی علوم اجتماعی تاریخی به کار می‌رود. این مفهوم دربرگیرنده‌ی طیف وسیعی از معناهاست و شاید به همین سبب موجب بیشترین دشواریها شده است. با این حال، به نظر او نوعی سردرگمی و اغتشاش بنیادی در کاربرد ما از مفهوم فرهنگ وجود دارد که می‌کوشد آن را توضیح دهد.

از سویی یکی از سنگپایه‌های نگرش علوم اجتماعی راجع به جهان که انسان‌شناسان با وضوح تمام بر آن تأکید می‌نهند، متکی بر این باور است که گرچه همه‌ی انسانها دارای خصوصیات مشترکی با یکدیگرند، ولی همه‌ی انسانها دارای خصوصیات نیز هستند که فقط میان آنان و تعداد معینی از افراد مشترک است. از این گذشته، همه‌ی افراد خصوصیات دیگر هم دارند که خاص خود آنان است و کسی در این خصوصیات با آنان شریک نیست. بر مبنای این الگوی اساسی انسانها را می‌توان به سه طریق توصیف کرد:

(۱) خصوصیات جهانی انواع،

(۲) مجموعه‌ی خصوصیات که فرد را به عنوان عضو تعدادی از گروهها تعریف می‌کند.

(۳) خصوصیات که خاص فرد هستند: ویژگی ساختاری و رفتاری هر فرد.

1. Sidney Mintz, The Power of Sweetness and The Sweetness of Power, 1988.

2. Immanuel Walerstein, Culture as The Ideological Battleground of The Modern World System, 1990, pp. 31-55.

وقتی که ما از خصیصه‌هایی سخن می‌گوییم که نه جهانی‌اند و نه به فرد خاصی تعلق دارند، در این مورد اغلب اصطلاح «فرهنگ» را به کار می‌گیریم تا مجموعه‌ی این خصیصه‌ها، یا رفتارها، یا ارزشها، یا باورها را به توصیف درآوریم. به طور خلاصه، در این کاربرد، هر «گروه» دارای «فرهنگ» خاص خود است. هر فرد عضو گروه‌های متعدد است، و به واقع عضو انواع گروه‌های بسیار متفاوت از یکدیگر: گروه‌هایی که می‌توان آنها را براساس جنس، نژاد، زبان، طبقه، ملیت و جز آن، دسته‌بندی کرد. از این رو می‌توان گفت که هر فرد در «فرهنگ‌های» بسیاری شرکت می‌کند. تا این جا روشن است که والرش‌تاین برای دست یافتن به مفهوم فرهنگ توجه خود را معطوف می‌کند به مورد دوم یعنی مواردی که فرد به عنوان عضو گروه عمل می‌کند. والرش‌تاین این نکته را بیشتر می‌شکافد و می‌گوید در این کاربرد، فرهنگ طریقی است برای تبیین و توضیح منسجم شیوه‌هایی که گروه‌ها را از همدیگر متمایز می‌سازد. فرهنگ معرف چیزی است که در داخل گروه بین اعضای گروه مشترک است، و احتمالاً در خارج از گروه کسی در آن اشتراک (یا کاملاً اشتراک) ندارد.

سپس والرش‌تاین به بُعدی دیگر از فرهنگ می‌پردازد و می‌گوید از سوی دیگر، اصطلاح فرهنگ را همچنین به کار می‌برند تا، نه این که کلیت و ویژگی یک گروه را در برابر گروه دیگر معین کنند بلکه، برخی خصوصیات داخل یک گروه را در مقابل خصوصیات دیگر در داخل همان گروه مشخص سازند. ما اصطلاح فرهنگ را به کار می‌بریم تا به هنرهای «والا تر» توجه دهیم، در مقابل اعمال و تجربیات عامه‌ی مردم یا فعالیتهای روزمره‌ی آنان. ما فرهنگ را به کار می‌بریم تا معنای آن چه را که «روساخت» است روشن کنیم، در مقابل آن چه که «زیرساخت» است. ما فرهنگ را به کار می‌بریم تا آن چه را که «نمادین» است معنا دهیم، در برابر آن چه که «مادی» است. گرچه به نظر می‌رسد که انواع این تفاوت‌گذاریهای دوگانه در جهت همان تفاوت‌های قدیم فلسفی که میان «تصور» و «واقعیت» یا میان «روح» و «جسم» تمایز می‌گذاشت، سیر می‌کنند ولی نباید اینها را یکسان و همانند پنداشت. صرف‌نظر از این که قدر و ارزش این نوع دوگانه‌سازیا یا

تفاوت‌گذاریهای دوگانه چه باشد، در عمل آنها در جهت ساختاری به کل متفاوتی از دیگر کاربردهای فرهنگ سیر می‌کنند. این دوگانه‌سازها به تقسیم و جدایی در داخل گروه توجه می‌دهند نه به وحدت گروه (که این مورد البته خود می‌تواند مبنایی باشد برای طبقه‌بندی بین گروه‌ها).

«اغتشاش» میان این دو جنبه‌ی مفهوم «فرهنگ» آن قدر قدیم است که دیگر نمی‌توان آن را یک اشتباه صرف دانست، خاصه که مباحث مربوط به فرهنگ به طور اعم، و مباحث مربوط به تعاریف آن به طور اخص در طول قرنهای نوزدهم و بیستم مجلدات سیاری را به خود اختصاص داده است. از آن جاکه این مباحثات گسترده در چارچوب نظام تاریخی معینی انجام گرفته است، یعنی اقتصاد جهانی سرمایه‌داری، می‌توان نتیجه‌گیری کرد که نه تنها مباحثات بلکه اغتشاشات مفهومی نیز حاصل تحول تاریخی همین نظام است و بازتابی است از منطق هدایت‌کننده‌ی آن.

تفاوت‌گذاری فلسفی میان «تصور» و «واقعیت»، میان «روح» و «جسم» بسیار قدیم است و دست‌کم در محدوده‌ی آن چه فلسفه‌ی غرب نام گرفته به دو چشم‌انداز میدان داده است: آنان که بر تقدم «تصور» یا «روح» تأکید نهاده‌اند و آنها را مهم‌تر یا شریف‌تر یا به نحوی برتر از «واقعیت» یا «جسم» دانسته‌اند؛ و آنان که بر تقدم «واقعیت» یا «جسم» تأکید گذاشته‌اند. گروه اخیر موضع معکوس و وارونه‌ای اتخاذ نکرده است. این گروه می‌خواهد بگوید که «تصور» یا «روح» دارای ذات و هستی متفاوت و مستقلی نیست، بلکه از ابداعات اجتماعی است و آن چه به واقع وجود دارد همان «واقعیت» یا «جسم» است. در یک کلام اینان می‌گویند مفهوم «تصور» یا «روح» سلاخی ایدئولوژیک به شمار می‌رود برای اعمال نظارت و برای سرپوش گذاشتن بر موقعیت راستین وجود.

حال، اجازه بدهید فرهنگ را (در کاربرد شماره‌ی یک) مجموعه‌ی خصوصیات بدانی که گروهی را از گروهی دیگر متمایز می‌کند، و همچنین فرهنگ را (در کاربرد شماره‌ی دو) مجموعه‌ی پدیده‌هایی بدانیم که در داخل یک گروه معین از مجموعه‌ای دیگر از پدیده‌ها متفاوت و بالاترند.

در این جاد در کاربرد شماره‌ی یک معضل بزرگی درباره‌ی فرهنگ پدیدار

می‌شود. چه کسی یا چه چیزی دارای چنین فرهنگی است؟ به نظر می‌رسد که پاسخ به این پرسش به «گروهها» باز می‌گردد. ولی اگر «فرهنگ» در چارچوب واژگان علمی ما گسترده‌ترین و پراکنده‌ترین کاربرد را داراست، مفهوم «گروه» نیز اصطلاحی است دارای مبهم‌ترین کاربردها. «گروه» به عنوان یک اصطلاح چیزی است که هر کس می‌تواند به دلخواه خود به عنوان گروه طبقه‌بندی و تعریف کند. اگر بخواهیم تعریف گروه را تا به نهایت پی بگیریم، در این صورت حتی می‌توان از گروههایی سخن گفت که از نظر بلندی یا رنگ مو از هم متفاوتند. آیا می‌توان گفت چنین «گروههایی» دارای «فرهنگ» نیز هستند؟ به ندرت می‌توان کسانی را یافت که به چنین چیزی باور داشته باشند. بنابراین فقط می‌توان برخی از «گروهها» را دارای «فرهنگ» دانست.

حال به بُعدی دیگر از همین موضوع می‌پردازیم. فرهنگ را در کاربرد شماره‌ی یک، به چه گروههایی می‌توان نسبت داد؟ اغلب می‌گویند ملتها دارای فرهنگ ملی هستند. قبایل یا گروههای قومی را نیز دارای فرهنگ می‌دانند. در ضمن، می‌بینیم که اصطلاح فرهنگ را در جملاتی مانند «فرهنگ روشنفکران شهری» یا «فرهنگ فقیران شهری» نیز به کار می‌برند. گاهی نیز به مواردی برمی‌خوریم چون «فرهنگ کمونیستها» یا «فرهنگ بنیادگرایان دینی». از این رو به نظر می‌رسد که فرهنگ (همواره در این جا منظور از فرهنگ کاربرد شماره‌ی یک آن است) مشترک میان اعضای این گروهها چیزی نیست مگر نوعی خودآگاهی و در نتیجه مرزبندی با غیرخودها؛ نوعی الگوهای مشترک در زمینه‌ی اجتماعی شدن که توأم است با تقویت و جاانداختن نظام ارزشها یا رفتارهای از پیش تعیین شده، و بالاخره برخوردار بودن از نوعی سازمان و تشکیلات. عنصر سازمان یا تشکیلات می‌تواند رسمیت پیدا کند مثل مورد کشور - ملت، یا جنبه‌ی غیرمستقیم داشته باشد مانند استفاده از روزنامه یا مجله‌ی مشترک، یا به شکل انجمنهای داوطلبانهای تجلی بیابد که به صورت شبکه‌ی ارتباطات میان روشنفکران شهری عمل می‌کنند.

والرشتاین در ادامه‌ی آن چه آمد می‌افزاید، به محض آن که این پرسش مطرح شود که چه کس یا چه چیزی دارای فرهنگ است بلافاصله آشکار

می‌گردد که در چه مسیر لغزنده‌ای قرار گرفته‌ایم. گواه این که هر گروهی دارای فرهنگ است چیست؟ بی‌تردید پاسخ این نیست که تمامی اعضای این گروه‌ها نسبت به یکدیگر به گونه‌ای مشابه عمل می‌کنند و نسبت به همه‌ی دیگران و غیر خودیها متفاوت هستند. حداکثر آن که ما می‌توانیم از نظر آماری ارتباط معناداری میان «عضویت» در گروه و گونه‌ای از رفتار برقرار سازیم، یا آن که همین ارتباط معنادار آماری را با رجحانهای ارزشی در میان اعضای گروه یا چیزهای دیگری از همین دست پیوند دهیم.

از این گذشته، اگر اندکی بیشتر در این موضوع دقت کنیم می‌بینیم که دستیافته‌های آماری ما همواره در طی زمان (و احتمالاً به گونه‌ای معنادار) در حال تغییرند. این بدان معناست که رفتارها یا رجحانهای ارزشی یا هر چه تعریف فرهنگ باشد حداقل در مورد برخی از خصلتها، مانند عادت غذا، پدیده‌ای بالنده به شمار می‌رود حتی اگر تحول‌پذیری آن به کندی صورت بگیرد.

با این حال، با اطمینان می‌توان گفت که مردم در نقاط مختلف جهان، یا در دورانهای مختلف یا در جماعت‌های دینی یا زبانی به نحوی قابل تشخیص و قابل مشاهده، متفاوت از یکدیگر عمل می‌کنند. برای مثال کسی که از نروژ به اسپانیا سفر می‌کند می‌بیند که ساعات صرف غذا در مهمانخانه‌ها در این دو کشور از هم متفاوت است. یا کسی که از فرانسه به ایالات متحده‌ی آمریکا سفر می‌کند درمی‌یابد که فراوانی و دفعات دعوت میهمان به منزل در دو کشور با هم فرق دارد. بلندی دامن زنان در برزیل و ایران تفاوتی بارز دارند؛ و چیزهایی دیگر از همین دست را می‌توان به عنوان نمونه ذکر کرد. اینها فقط نمونه‌هایی از زندگی روزانه به شمار می‌روند. اگر بخواهیم موضوعات معنوی را در نظر بگیریم آن گاه به آسانی می‌توان تفاوت‌های گروهی را برجسته‌تر به بیان درآورد. بدین ترتیب، تفاوت‌ها آشکارند و این چیزی است که مفهوم فرهنگ (یعنی کاربرد شماره‌ی یک) با آن سر و کار دارد. با این حال، دشوار می‌توان درجه و میزان همسانی و همانندی گروه‌ها را از نظر رفتاری به اثبات رساند. هنگامی که میتس می‌گوید ما توانایی آن را داریم که واقعیت‌های فرهنگی را بیافرینیم و بر حسب همین واقعیتها دست به عمل

بزنیم، چاره‌ای نیست جز توافق با او. در این جا والرشتاین می‌گوید، ولی چگونه می‌توان دانست که این «ما» کیست که این توانایی را دارد؟ سپس در ادامه‌ی این نکته می‌افزاید، در این مقطع تردید دارد که بتوان از مفهوم فرهنگ (یعنی در کاربرد شماره‌ی یک آن) به جز موارد کوچک و جزئی در جهتی دیگر سود جست. والرشتاین می‌گوید انسان‌شناسان، یا دست کم شماری از آنان، با اعتقاد می‌گویند نمی‌توان مفهوم «طبیعت انسانی» را برای دستیابی به نتیجه‌گیریهایی معنادار درباره‌ی موقعیتهای اجتماعی به کار گرفت. سپس می‌افزاید آیا همین استدلال در مورد مفهوم فرهنگ که از سوی انسان‌شناسان به عنوان جانشین مفهوم «طبیعت انسانی» عرضه می‌شود، نیز صدق نمی‌کند؟ والرشتاین می‌گوید در همین جاست که او می‌خواهد کار خود را بیاغازد. به نظر می‌رسد که فرهنگ (در کاربرد شماره‌ی یک آن) ما را در زمینه‌ی تحلیل‌های تاریخی چندان به جلو نمی‌برد. فرهنگ (در کاربرد شماره‌ی دو آن) در معرض این گمان قرار دارد که همچون پوششی ایدئولوژیک در جهت توجیه منافع برخی افراد (آشکارا قشرهای بالایی) در یک گروه خاص یا در یک نظام اجتماعی معین علیه منافع افراد دیگر در همان گروه به کار رود. اگر درست است که تفاوت میان «تصور» و «واقعیت»، «روح» و «جسم» همچون سلاحی ایدئولوژیک برای اعمال کنترل و نظارت به کار می‌روند، بنابراین اغتشاش میان این دو کاربرد فرهنگ نیز توالی منطقی خود را دارد، زیرا به جریان نقاب‌زدن و پوشش گذاشتن بر موقعیت راستین زیستی مدد می‌رسانند. والرشتاین می‌گوید به همین سبب قصد دارد تحول واقعی مفهوم فرهنگ را (در هر یک از کاربردها یا هر دوی آنها) در طی زمان در چارچوب نظامی تاریخی که به کاربرد گسترده و مغشوش مفهوم فرهنگ مدد رسانده است، یعنی نظام مدرن جهانی که همان اقتصاد جهانی سرمایه‌داری است، پی‌بگیرد.

نظام تاریخی سرمایه‌داری

والرشتاین نخست می‌کوشد واقعیتهای تحول این نظام تاریخی را از دیدگاه شرکت‌کنندگان در این نظام بررسی کند. از این رو دلمشغولی او متوجه درجه و

میزانی است که این نظام تاریخی نسبت به خود آگاهی یافت و توانست چارچوبهایی فکری و/ یا ایدئولوژیک بپروراند که هم به آن مشروعیت بدهند و هم آن را به پیش برانند و در نتیجه باز تولیدش را پابرجا نگاه دارند. او شش مورد را در این ارتباط برمی‌شمارد:

۱. نظام جهانی سرمایه‌داری توانست روندهای متنوع تولید را در حوزه‌ی جغرافیایی گسترده‌ای در خود جذب کند. این جریان را او استقرار نوع واحد و یگانه‌ای از «تقسیم کار» می‌نامد و می‌افزاید البته همه‌ی نظامهای تاریخی مبتنی بر تقسیم کار هستند اما هیچ یک مانند اقتصاد جهانی سرمایه‌داری این چنین پیچیده، گسترده، تفصیلی و به هم پیوسته نبوده است. چارچوب سیاسی خاصی که این تقسیم کار در درون آن رشد پیدا کرد، چارچوب کار یک امپراطوری جهانی نبود بلکه چارچوب کار یک نظام میان‌کشوری بود که خود محصول تحول تاریخی همین نظام بود. این نظام میان‌کشوری تشکیل یافته بود از مجموعه‌ای از به اصطلاح کشورهای مستقل که در عین حال موجب پیدایی و مشروعیت آنها نیز شده بود. وجه مشخصه‌ی این کشورهای مستقل سرزمینهای متفاوت و دمسازی و اتحادشان بود همراه با عضویت در نظام میان‌کشوری و پذیرش قیودی چند. نظارت بر ابزار قهر و تصاحب آن در اختیار نظام میان‌کشوری نبود، بلکه در دست هر یک از کشورهای مستقل و مجزا قرار داشت. از این گذشته، هر یک از این کشورها فقط در چارچوب قلمرو قضایی خود می‌توانست حق نظارت بر ابزار قهر را به طور انحصاری به کار بندد. از آن جا که نظارت مطلق چیزی اسطوره‌ای به حساب می‌آید، حق تقدم دولت در به کارگیری قهر، گرچه هرگز جنبه‌ی انحصاری پیدا نمی‌کند ولی گسترده و عظیم است.

در چنین مجموعه‌ای از سازماندهی زندگی اجتماعی بیشتر فشارهای «اقتصادی» جنبه‌ی بین - ملی^۱ (که اصطلاحی است رایج، اما نارسا) دارند و غالب فشارهای «سیاسی» جنبه‌ی ملی. همین وضع، بیانگر نخستین تضاد در این مجموعه است. چگونه شرکت‌کنندگان می‌توانند اعمالشان را در این

مجموعه هم از نظر ملی و هم از نظر بین‌المللی توضیح دهند و توجیه کنند؟

۲. اقتصاد جهانی سرمایه‌داری مانند بیشتر (بلکه همه‌ی) نظامهای تاریخی با اتکاء به الگویی ادواری عمل می‌کند که در فواصلی معین تکرار می‌شود. آشکارترین یا مهمترین فاصله‌های الگوی ادواری این مجموعه که چیزی حدود پنجاه تا شصت سال است، فراگرد منظم گسترش و جذب کل اقتصاد جهانی است. این دوره‌ی پنجاه تا شصت ساله شامل دو مرحله می‌شود: گسترش و جذب.

کارکرد این جریان ادواری (که گاه آن را موجهای بلند و گاه ادوار یا چرخه‌های کندراتیف که کاشف این دوره‌های بلند بوده است می‌نامند) بسیار پیچیده است و در این جا به آن نمی‌پردازیم. بخشی از این جریان ادواری حکایت از آن دارد که اقتصاد جهانی سرمایه‌داری نیازمند گسترش مرزهای جغرافیایی نظام خود بوده است و می‌کوشیده است از این طریق فضاهای تازه‌ای برای تولید ایجاد کند و این فضاها را وارد نظام تقسیم کار جهانی خود بسازد. در عرض چهارصد سال، این گسترش پی در پی، اقتصاد جهانی سرمایه‌داری را از یک نظام عمدتاً اروپایی به نظامی جهانی تبدیل کرده است که سراسر کره‌ی زمین را دربرمی‌گیرد.

این گسترش پی در پی را می‌توان فراگردی آگاهانه به حساب آورد که با بهره‌گیری از فشارهای نظامی، سیاسی و اقتصادی گوناگون و غلبه بر مقاومت‌های سیاسی در مناطقی که گسترش در آنها انجام می‌گرفت، به وقوع پیوست. این روند را والرش‌تاین روند جذب و ادغام نام می‌نهد و آن را نیز جریانی پیچیده و غامض می‌داند. این فراگرد ما را متوجه تضادی دیگر (یعنی دومین تضاد) می‌کند که مردمان مناطق جذب شده با آن مواجه می‌شوند. آیا این گذار را که در مناطق جذب شده انجام گرفته است باید تغییر فرهنگ محلی و سنتی به فرهنگ مدرن جهانی دانست یا آن که مردمان مناطق زیر فشار به ناچار از فرهنگ خود دست برداشتند و فرهنگ امپریالیستی قدرت یا قدرتهای غربی را پذیرفتند؟ این مورد را باید مدرنیزاسیون (تجدد یا نوسازی) نام نهاد یا غربی سازی؟

۳. سرمایه‌داری نظامی است مبتنی بر انباشت پایان‌ناپذیر سرمایه. از این

رو نظامی است خواستار حداکثر تصاحب و برداشت ارزش افزوده. دو راه برای افزایش برداشت ارزش افزوده وجود دارد. یک راه این است که کارگران سخت‌تر و بیشتر کار کنند و در نتیجه میزان معینی از نیروی به کار گرفته شده بتواند بازده بیشتری بیافریند. راه دوم این است که مقدار کمتری از ارزش تولید شده به تولیدکنندگان مستقیم برگردانده شود. در یک کلام، سرمایه‌داری، بنا به تعریف، بر همه‌ی تولیدکنندگان مستقیم فشار می‌آورد که بیشتر کار کنند و دستمزدی کمتر دریافت کنند.

این شرایط مغایرت دارد با اصل تأمین و پیگیری منافع فردی. مهمترین انگیزه برای دست زدن به کار سخت و دشوار، انتظار پاداش بیشتر است. البته می‌توان اجبار و فشار بیشتر را جانشین پاداش بیشتر ساخت، اما باید در نظر داشت که اجبار و فشار نیز هزینه برمی‌دارد و در نتیجه به کارگیری آنها از ارزش افزوده می‌کاهد. از این جا نتیجه گرفته می‌شود که تا وقتی که نتوان انگیزه‌ی دیگری را (حداقل به طور محدود) جانشین پاداش یا ترس کرد، دشوار می‌توان به هدف توأمان کار سخت‌تر و دستمزد کمتر دست یافت. پرسش اصلی در نظام سرمایه‌داری این است که چگونه می‌توان به این هدف دست یافت؟

۴. سرمایه‌داری به عنوان یک نظام خواستار تحول و تغییر است، دست‌کم تغییر صوری. حداکثر انباشت سرمایه نه فقط نیازمند گردش کالا و سرمایه که نیازمند گردش نیروی انسانی هم هست. به علاوه، سرمایه‌داری نیازمند توسعه‌ی مداوم سازمان تولید است، هم از بابت طبیعت بخشهای عمده‌ی تولید و هم از نظر مکان تولید. معمولاً چنین پدیده‌هایی را زیر دو عنوان مورد تجزیه و تحلیل قرار می‌دهند: نوآوری اقتصادی و صعود و افول ملتها. یکی از نتایج عمده‌ی این واقعیت، تأکید فوق‌العاده‌ای است که در چارچوب نظام جهانی مدرن بر فضیلت «نوبودن» گذاشته می‌شود. هیچ یک از نظامهای تاریخی گذشته مبتنی بر نظریه‌ی پیشرفت یعنی نظریه‌ی پیشرفت ناگزیر نبوده است. تأکید بر نوبودن و به انجام رساندن مستمر آن (حداقل به طور صوری) با خود پرسش راجع به مشروعیت را به همراه می‌آورد یعنی مشروعیت این نظام تاریخی را به طور کلی؛ و به ویژه مشروعیت مهمترین

نهاد سیاسی نظام سرمایه‌داری یعنی انواع دولتهای مستقل را. از «بُدن» گرفته تا «وبر» و «مانوتسه دون» موضوع مشروعیت همواره یکی از معضلات بوده است. این موضوع به ویژه از آن نظر دشوار است که فضیلت نو بودن، مشروعیت هر نوع اقتداری را، هر چند که به زحمت به دست آمده باشد، بر هم می‌زند.

۵. نظام سرمایه‌داری نظامی است مبتنی بر قطب‌سازی. هم از بابت الگوی پادشاه و هم به میزانی که افراد ناچار می‌شوند نقشهای اجتماعی دو قطبی بازی کنند. با این حال، نظامی است گسترش‌یابنده که همه‌ی پارامترهای مطلق آن در طی زمان سیر صعودی داشته‌اند. در نظام جهانی سرمایه‌داری از همان آغاز فعالیتهای تولیدی به طور منظم فزونی گرفته است، ارزشهای بیشتری تولید شده است، جمعیت افزایش یافته است و اختراعات بیشتری به بار آمده است. از این رو جلوه‌ی خارجی آن همواره ثروت را به نمایش در آورده است.

و اگر درست است که سرمایه‌داری نظامی است دو قطبی پس درست است که این افزایش ثروت فقط در دسترش شمار اندکی از جمعیت جهان قرار گرفته است. از این گذشته، مصرف واقعی سرانه در جهان با این تحول همگام نبوده است. برای مثال، بر اساس معیار سرانه اکنون فضای طبیعی کمتری به هر نفر اختصاص می‌یابد، یا در مقایسه با چهارصد سال پیش نسبت سرانه‌ی درختها کاهش یافته است. در این صورت باید پرسید پدیده‌ی بحث‌انگیز «کیفیت زندگی» به چه معناست؟

تضادی که در این مقطع باید مورد بررسی قرار بگیرد، تضاد میان پیشرفت و زوال یا تضاد میان افزایش آشکار ثروت و فقر واقعی است. تنها راه تسکین خشم و ناراحتی حاصل از این وضعیت توسل به انکار است. اما چگونه می‌توان پدیده‌ای چنین آشکار و عمومی را که خصلت عمومی بودنش یکی از اقتضاهای این نظام است، انکار کرد؟ این بدان معنی است که انباشت پایان‌ناپذیر سرمایه که یکی از مکانیسمهای این نظام است خواستار جهت‌گیری جمعی به سوی مصرف بیشتر است. به بیان دیگر، انباشت پایان‌ناپذیر سرمایه نیازمند هدایت و جهت‌یابی جمعی به طرف مصرف است.

۶. سرانجام آن که اقتصاد جهانی سرمایه‌داری یک نظام تاریخی است و به همین سبب که تاریخی است طول عمری معین دارد که آن را «گردش زیستی» می‌نامند. از این رو نظام سرمایه‌داری مانند هر نظام تاریخی دیگر به علت تراکم آثار تضادهای فلج‌کننده، عمرش در مرحله‌ای معین خاتمه می‌یابد. در همان حال، نظامی است مبتنی بر منطقی ویژه یعنی انباشت مداوم سرمایه. به همین علت چنین نظامی مدافع امکان گسترش نامحدود است.

اصل گسترش نامحدود بسان وضعیتی نشئه‌آور می‌ماند، مانند حالتی که انسان در هوا شناور است و به سوی سپهر برین اوج می‌گیرد، یا می‌تواند مصیبت‌بار شود و انسان در حالت سقوط قرار گیرد. هر دوی این حالات انسان را تحت فشار قرار می‌دهد و فرد توان آن را نمی‌یابد که این الگو را تغییر بدهد. با این حال، واقعیت این جهانی به مراتب پیچیده‌تر و نابسامان‌تر است، و به همین لحاظ هم بیشتر تابع اراده‌ی بشری است.

از آن جا که نظامها به طور طبیعی به سوی زوال در حرکتند، در نتیجه در وضعیت «گذار» به آینده‌ای نامعلوم قرار می‌گیرند. و درست همین نامعلوم بودن که می‌تواند در مرحله‌ای رهایی بخش باشد، در عین حال مشوش و پریشان‌کننده است. از این رو اندیشه‌ی مرتبط با این تغییر شکل بر سر دو راهی قرار می‌گیرد: یا باید این فراگرد «مرگ» سیستمیک را انکار کند یا باید به عوض آن به استقبال فراگرد «تولد» سیستمیک برود.

نظام فکری اقتصاد جهانی سرمایه‌داری

فرهنگ که نظام فکری اقتصاد جهانی سرمایه‌داری است، برآیند کوششهای جمعی تاریخی ما به منظور سازگار شدن با تضادها، ابهامها، بغرنجیهای واقعیت‌های سیاسی-اجتماعی این نظام خاص به حساب می‌آید. ما این عمل را تا حدودی با خلق مفهوم «فرهنگ» (در کاربرد شماره‌ی یک) به عنوان تأیید واقعیت‌های تغییرناپذیر در میانه‌ی جهانی تغییر یابنده، انجام داده‌ایم. و در ضمن تا حدودی همین عمل را ما با خلق مفهوم «فرهنگ» (در کاربرد شماره‌ی دو) به منظور توجیه بی‌عدالتیهای این نظام انجام داده‌ایم تا یارای آن بیابیم که به این بی‌عدالتیها در جهانی که در معرض تغییر قرار دارد، استمرار و

تداوم بخشیم.

حال پرسش این است که این کارها چگونه انجام شده است؟ از آن جاکه منافع مختلف به گونه‌ای بنیادین با هم در تضاد قرار می‌گیرند، در نتیجه دشوار می‌توان ساختهایی بی‌طرف برای «فرهنگ» قائل شد. از این رو بنای فرهنگ تبدیل می‌گردد به رزمگاهی که در واقع رزمگاه اصلی ایدئولوژیک منافع متضاد در چارچوب این نظام تاریخی است.

به عقیده‌ی والرش‌تاین این بحث در اساس حول محور موضوعاتی می‌چرخد که به صورت مجموعه‌ای از تناقضات درآمده‌اند و به همین اعتبار آنها را برای مقاصد خاصی دست‌آموز کرده‌اند، مجموعه‌هایی مانند وحدت و تنوع، جهانی‌گری و محلی‌گری یا عام‌گرایی در برابر خاص‌گرایی، بشریت و نژاد، جهان و ملت، اصالت انسان به عنوان شخص یا تفکیک انسان به مرد و زن. والرش‌تاین بر این باور است که دو اصل اساسی ایدئولوژیک اقتصاد جهانی سرمایه‌داری یعنی جهانی‌گری از یک طرف، و نژادگرایی و سکس - محوری از طرف دیگر، دو قطب متضاد و مخالف یکدیگر به حساب نمی‌آیند بلکه در واقع باید آنها را یک جفت همزیست به شمار آورد. او در نوشته‌ای دیگر نیز آورده بود که ترکیب و آمیزش مقدار معین و مناسبی از این دو جریان به ظاهر متضاد در عمل این امکان را فراهم می‌آورند که نظام سرمایه‌داری بتواند با وجود نوسانات شدید ایدئولوژیک به کارکردهای خود ادامه دهد.

به عقیده‌ی والرش‌تاین همین نوسانات را باید در واقع مبنای اغتشاشات عامدانه‌ای دانست که ذاتی دو کاربرد مفهوم فرهنگ به شمار می‌روند. سخنرانی روشنفکر جاماییکایی به نام رکس نتلفورد (Rex Nettleford) در اجلاس حزب ملی خلق در سال ۱۹۸۳ بهانه‌ای به دست والرش‌تاین می‌دهد تا بتواند تحلیلی مشخص از این موضوع فراهم آورد. نتلفورد می‌خواست در این سخنرانی بر اهمیت «آگاهی تاریخی» در شکلگیری یک ملت تأکید بنهد و در برابر کسانی وضع بگیرد که به جوانان می‌گویند تاریخی ندارند که ارزش آن را داشته باشد که و قششان را صرف مطالعه‌ی آن بکنند، بلکه برعکس باید به آینده چشم بدوزند و آن را فراچنگ آورند.

رکس تئلفورد در سخنرانی خود که «تشکیل یک ملت، سامان دادن به یک جامعه» نام داشت، گفت «سیاه» در تاریخ آمریکا فقط به معنای رنگ پوست نیست، به معنای فرهنگ است - فرهنگی که بر آیند رویارویی میلیون‌ها سیاه برده با میلیون‌ها مهاجر اروپایی است که در هیأت ارباب و مهاجر به آمریکا آمدند. در جامایکا و کارائیب جوهر راستین و تاروپود زندگی بومی، یعنی فرهنگ بومی به معنای وسیع کلمه، در آمیخته است با کوششهای سخت و طاقت‌فرسای اکثریت سیاه برای منطبق ساختن خود با محیط زیست جدید و با تلاشهای جانکاهی که برای بقای خود از همان آغاز انجام می‌داد. عده‌ای جایگاه مناسب این تلاش و پیکار اساسی را در اخلاق و باورهای اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی جامعه نفی می‌کنند و به بیان دیگر سعی دارند جامعه را به سوی «سیاه‌زدایی اخلاقی» سوق دهند. این عده در میهمانیها و محفلهای مختلف از ثمره‌ی کار و کوشش مردم با تحقیر یاد می‌کنند و به جای وحدت بر عنصر تکثر تأکید می‌نهند و اصرار می‌ورزند. کسانی که بر این اساس از اصل تکثرگرایی در کشور پشتیبانی می‌کنند در واقع کشور را تقسیم می‌کنند به یک اکثریت سیاه که به حاشیه رانده شده است و زیستی حاشیه‌ای دارد، و یک اقلیت ممتاز که قدرت اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی را در اختیار گرفته است.

رکس تئلفورد، سپس، در ادامه‌ی این سخنرانی می‌گوید ما آن قدر ساده‌لوح نیستیم که از نژادگرایی به دفاع برخیزیم، اما آن قدر هم احمق نیستیم که نسبت به نژاد خود ناآگاه باشیم. در واقع همین تعادل ظریف حساسیتها نشانگر پیچیدگی نامتعارف روحیه‌ی توده‌ی مردم ماست. همین پیچیدگی و ظرافت نه تنها رهبران خودمان را گمراه می‌کند، بلکه آن کسانی را هم که در خارج هستند و می‌گویند می‌خواهند به ما کمک کنند به اشتباه می‌اندازد. مردم ماکه قرن‌ها پیکار را پشت سر گذاشته‌اند می‌دانند آن چیزی که امروز شایسته و بجاست، فقط تلاش برای رهایی از سرکوب و فشار خارجی نیست (که البته این کار را هر چند ابتدایی ولی به شیوه‌ی خود ادامه می‌دهیم)، آن چه که مهم است این است که در این کشور ساختارها و چارچوبهایی اجتماعی - اقتصادی و سیاسی ایجاد شود که هماهنگ و هماهوا با ارزشهای والای انسانی

باشد. ما امروز سخت نگران شخصیت و منزلت خود هستیم و نمی‌توانیم با کسانی موافقت داشته باشیم که برای فرهنگ بومی ارزشی قائل نیستند حتی اگر این افراد از درون کشور ما برخاسته باشند.

مفهوم فرهنگ (در کاربرد شماره‌ی یک آن) در سخنان نتلفورد اهمیتی اساسی دارد. او قصد دارد کلیت و تمامیتی را بسازد و سامان دهد که آن را ملت یا جامعه نام می‌نهد. مفهوم فرهنگ در کاربرد شماره‌ی یک آن بر گونه‌ها و الگوهای تأکید دارد که میان همه‌ی جاماییکیان مشترک است و بر این اساس همه با هم شباهت دارند. ولی در عین حال نتلفورد به افرادی دیگر نیز در همین جاماییکا توجه می‌دهد که در ساختار قدرت شرکت دارند و ادعا می‌کنند که خواستار تحقق هدف مشابهی هستند.

گرچه این دو گروه، هر دو شعار ملی مشابهی سر می‌دهند و می‌گویند مردم جاماییکا از گروه‌های متعدد تشکیل یافته است، اما معنای متفاوت و متضادی از آن منظور می‌کنند. گروه اقلیت ممتاز بر تکرار درون و وحدت در برون («آزادی از ظلم و تعدی خارجی») تأکید می‌گذارد. به نظر نتلفورد این معنا یکسره «اکثریت سیاه» را که در حاشیه قرار داده شده است، نادیده می‌گیرد. این اکثریت خواستار ایجاد و استقرار چارچوب‌هایی اجتماعی - اقتصادی و سیاسی در داخل جاماییکا است که هماهنگ باشد با ارزش‌های شخصیت انسانی. معنای چنین تقاضایی بهبود وضع اجتماعی و استقرار برابری و عدالت است.

حال پرسشی که مطرح می‌شود این است که گروه اقلیت ممتاز به چه طریقی این کار را انجام می‌دهد. این گروه از راه سیاه‌زدایی اخلاق جامعه و به شیوه‌ای ریاکارانه عامل تعدد و تکرار را در شعار ملی برجسته می‌کند بی‌آن که به عامل دیگر توجه دهد. این عامل دیگر، یا واقعیت دیگر، این است که میلیون‌ها نفر را از غرب آفریقا به صورت برده وارد کردند، و میلیون‌ها نفر اروپایی به عنوان ارباب و مهاجر و کارآموز وارد این منطقه شدند. رویارویی تاریخی این دو گروه در جاماییکا و منطقه‌ی کارائیب بنیادهای یک زندگی بومی راستین را پی‌ریزی کرد. عنصر «سیاه» برآیند این فرهنگ است که باید آن را نیرومند و پر قوت دانست، نه در حال تقلیل و زوال.

سرانجام آن که تأکید بر «سیاه بودن» به عنوان عنصر تشکیل دهنده‌ی «فرهنگ» ملی جامائیکا (یعنی فرهنگ در کاربرد شماره‌ی یک آن) به معنای اهمیت دادن به «اکثریت حاشیه‌نشین» است به امید آن که این اکثریت بتواند از خود در برابر ادعاهای «اقلیت ممتاز» که خود را نماینده‌ی یک فرهنگ والاثر (یعنی فرهنگ در کاربرد شماره‌ی دو آن) می‌داند، به دفاع برخیزد. بدین ترتیب، آن چه در سطح نظام جهانی جنبه‌ای ویژه و خاص دارد (یعنی سیاه بودن) در خدمت تأکید بر یک موضوع عام (یعنی احترام به ارزشهای والای شخصیت بشری) قرار می‌گیرد. رکس نتلفورد می‌گوید «نژاد آگاهی» به معنای نژادپرست بودن نیست. و البته او به این امر اعتقاد دارد که چنین کاری را تنها می‌توان با ایجاد نوعی تعادل بسیار ظریف میان حساسیتها به ثمر رساند. به نظر والرش‌تاین این استدلال پیچیده و غامض در اساس درست است و هر چه بیشتر بر عنصر «سیاه بودن» در فرهنگ جامائیکا تأکید گذاشته شود، به همان میزان می‌توان عنصر بیرنگی (یا ارزشهای انسان‌گرایانه) را تبلیغ کرد و رواج داد. اگر این بحث پیچیده و غامض به بدفهمی نینجامد و بتوان به کُنه آن با توجه به تاریخ جامائیکا پی برد، در واقع ما را به این نتیجه می‌رساند که استناد عام و کلی به عنصرهای مختلف فرهنگی در مقیاس جهانی چنان چه با توجه به تکامل و تحول هر فرهنگ دنبال نشود، به آسانی ما را به بیراهه سوق خواهد داد و حاصلی جز گمراهی نخواهد آورد. مباحثی چون جهانی شدن و تجدد (مدرنیت) تنها هنگامی به سود ما خواهد انجامید و برای ما سودمند خواهد بود که در چارچوب فرهنگ ملی خود ما دنبال شود و در جست و جوی معنای خاص این مباحث و کاربرد ویژه‌ی آنها در همین فرهنگ و با در نظر داشت تاریخ و نحوه‌ی پیشرفت جامعه و توانهای اجتماعی خود برآییم. با این حال والرش‌تاین می‌گوید ممکن است بپرسند این بحث به کجا می‌انجامد؟ در چه مقطعی ممکن است ما از مرز «نژاد آگاهی» بگذریم و به نژادگرایی یا نژادپرستی بپیوندیم؟ زیرا آشکارا موارد بسیاری در سراسر جهان یافت می‌شود که تأکید بر «فرهنگ» خاص یعنی فرهنگ ملی اکثریت می‌تواند به حذف اقلیت یا اقلیتها بینجامد و جنبه‌ای سرکوبگرانه پیدا کند. آیا سوئدیه‌ها در فنلاند، تامیلها در سری‌لانکا، مجاریها در رومانی یا کردها در

کشورهای مختلف نباید از حقوق فرهنگی خود به دفاع برخیزند؟
والرشتاین می‌گوید، احتمالاً رکس نلتفورد در اینجا موافقت خواهد داشت که تقاضاهای فرهنگی همه‌ی این گروه‌های اخیر مشروع‌اند و با این حال باز خواهد گفت که جاماییکا موقعیت تاریخی متفاوتی دارد، چرا؟ زیرا در جاماییکا این اکثریت است که در موقعیتی حاشیه‌ای قرار داده شده است، و نه اقلیتهای مختلف. تا هنگامی که این وضع در جاماییکا پابرجاست، سیاه بودن یا هر خاص‌گرایی مشابهی در خدمت نفی در نفی قرار می‌گیرد چنان‌که سارتر در سال ۱۹۴۹ در این باره در اثر خود به نام اورفهی سیاه به آن توجه داد. سخنرانی نلتفورد در واقع به ما نشان می‌دهد که مباحث فرهنگی در اقتصاد جهانی سرمایه‌داری به چه میزان پیچیده و دشوار است و تا چه حد باید محتاطانه با آنها دست و پنجه نرم کرد اگر بخواهیم درک و فهمی از آنها فراچنگ آوریم.



والرشتاین سپس می‌کوشد به این شش تضاد اقتصاد جهانی سرمایه‌داری بپردازد و نشان دهد که چگونه ایدئولوژیهای عام‌گرایی (= جهانی‌گری) و نژادگرایی - سکس محوری (= اصالت نژاد و اصالت جنس) به حفظ این تضادها مدد می‌رساند، و به چه علت این دو ایدئولوژی در همان حال جفت وابسته به یکدیگر به شمار می‌روند.

شش تضاد اقتصاد جهانی سرمایه‌داری

۱. از آن جا که اقتصاد جهانی سرمایه‌داری، نظامی جهانی است و اکنون مدت زمانی است که سراسر جهان را فرا گرفته است به وضوح می‌توان مشاهده کرد که چگونه تفکر جهانی‌گری این پدیده را منعکس می‌کند. در حقیقت همین امر آشکارترین وسیله‌ای بوده است که ایدئولوگها از آن در جهت توجیه این نظام بهره جسته‌اند. امروز شبکه‌ای از ساختارهای سازمان ملل متحد در برابر ما قرار دارد که مبنای نظری آنها اعلامیه‌های جهانی حقوق بشر است. این اعلامیه هم بر حقوق بین‌الملل تأکید می‌گذارد و هم بر ارزشهای تمامی بشریت. امروز ما در سطح جهان معیارهای مشترک زمان‌سنجی و

مکان‌سنجی داریم. یک جامعه‌ی علمی جهانی وجود دارد که به قانونهای جهانی قطعیت می‌بخشد. این پدیده را نباید صرفاً یک پدیده‌ی قرن بیستمی دانست. دانش جهانی در قرن شانزدهم و در حقیقت پیش از آن اعلام موجودیت کرد. هوگو گروسیوس در نیمه‌ی نخست قرن هفدهم دست به کار نگارش قانون جهانی دریاها شد.

در همین حال ما شاهد پدیدار شدن شبکه‌ای از «کشورهای مستقل» بوده‌ایم که دارای مرزهای مشخص و قانونهای معین، پارلمانها، زبانها، گذرنامه‌ها، پرچمها، پول و مهمتر از همه شهروندانی خاص خود هستند. کل جهان در حال حاضر به چنین واحدهایی تقسیم شده است که شمار آنها به بیش از یکصد و پنجاه می‌رسد.

به این کشورهای مستقل می‌توان همچون واحدهایی نگریست که دارای نهادهایی نیرومندند و علت وجودیشان در این است که اعتبار مقررات جهانی را مشروط و محدود می‌سازند. حاکمیت به معنای آن است که هر کشور حق دارد در چارچوب مرزهایش هر آن چه را که می‌خواهد انجام دهد. در ضمن همین یکصد و پنجاه کشور یا بیشتر شمار به مراتب کمتری است از آن اقتدارهای سیاسی (گرچه این اصطلاح دقیق نیست) که مثلاً در حدود سال ۱۴۵۰ در جهان وجود داشت. از این رو حاکمیت‌های جدید همه در برابر این مسئله قرار دارند که چگونه به جریان «کنار هم آمدن» آن چه پیشتر واحدهای مجزا بوده‌اند برخورد کنند و بپردازند. تمامی آنها، بدون استثناء، این امر را با توجه به اصل شهروندی انجام می‌دهند. بنابراین اصل، تمامی کسانی که در یک کشور به دنیا آمده‌اند (به اضافه‌ی برخی دیگر) شهروند محسوب می‌شوند و همه‌ی این افراد دارای حقوق برابر شهروندی هستند. پس هر کشور، اصل جهانی بودنِ برابری شهروندی را به طور علنی می‌پذیرد و آن را به عنوان نوعی قانون فراگیر و جهانی اخلاق تلقی می‌کند.

حال می‌توان گفت که اصل عام‌گرایی یا جهانی‌گری (اونیورسالیسم) هم در سطح جهانی و هم در چارچوب هر یک از کشورهای مستقل که نظام میان‌کشوری را می‌سازند، اصلی است ریاکارانه. اما درست بدین سبب که در نظام میان‌کشوری در واقع سلسله‌مراتبی از کشورها وجود دارد و در داخل هر

کشور سلسله مراتبی از شهروندان یافت می‌شود، ایدئولوژی جهانی‌گری اهمیت پیدا می‌کند. از سویی، همچون مُسکن و فریب عمل می‌کند و از سویی دیگر همچون وزنه‌ای سیاسی که ضعیف می‌تواند از آن علیه قوی بهره بگیرد.

ایدئولوژی نژادگرایی - سکس‌باوری نیز به همین سان در خدمت مهار کردن تضادی است که بر اثر ایجاد کشورهای مستقل در چارچوب نظام میان کشوری پدیدار می‌شود. نظام میان‌کشوری که مبتنی بر تقسیم کار واحداست با پدیده‌ی کشورهای مستقل در تضاد قرار دارد. زیرا اندیشه‌ی نژادگرایی - سکس‌باوری در ست چیز است که به نابرابری‌های واقعی، به سلسله مراتب همواره موجود، هم در چارچوب نظام جهانی به عنوان یک مجموعه و هم در داخل هر یک از کشورهای مستقل، مشروعیت می‌بخشد. می‌دانیم که مردمان رنگین‌پوست در معرض استعمار قرار داشته‌اند و در طول تاریخ این نظام از آنان به عنوان برده استفاده شده است. می‌دانیم که تبعیضات بسیاری در ارتباط با جنبشهای مردمی وجود داشته است و همچنین می‌دانیم که نظریه‌پردازان نژادی، این پدیده‌ها را به شیوه‌های گوناگون با توسل به جهانی‌گری یا پیشداوری، توجیه می‌کرده‌اند.

در مقیاس کشوری پدیده‌ی توجیه سلسله مراتب درونی سیاسی، اقتصادی و اجتماعی با اتکاء به نژادگرایی چنان مشهود است که نیازی به بازگویی ندارد. در این جا تنها به دو نکته اشاره می‌شود: هر جا که سلسله مراتب داخلی را نمی‌توان مبتنی بر رنگ پوست توجیه کرد از معیارهای ویژه‌ی دیگری بهره گرفته می‌شود. مانند ایرلند شمالی. دو دیگر آن که در همه جا - در یکایک کشورها، و در نظام میان‌کشوری در مجموع - ایدئولوژی نژادگرا شکل مشابهی به خود می‌گیرد. این ایدئولوژی ادعا دارد که گروهی از نظر تکوینی یا «فرهنگی» (توجه شود که در این جا منظور از فرهنگ کاربرد شماره‌ی دو آن است) پست‌تر از گروهی دیگر است و از گروه پست‌تر انتظار نمی‌رود که وظایفی را به خوبی گروه برتر بر عهده گیرد. این امر یا جنبه‌ی ابدی دارد یا برای مدتی بسیار طولانی صدق می‌کند.

از این رو، چنان که می‌دانیم، از نژادگرایی بهره می‌گیرند تا این گونه از

سلسله مراتب را توجیه کنند. اما سکس‌باوری چیست؟ سکس‌باوری (= سکس محوری) نیز به دو طریق همین عمل را انجام می‌دهد. نخست آن که اگر کسی بیان و اصطلاحات نژادگرایی را بیازماید می‌بیند که همواره در پوشش زبانی سکس‌باوری عرض اندام می‌کند. نژاد برتر بیشتر جلوه‌ای مردانه دارد و نژاد پست‌تر بیشتر زنانه می‌نماید. گویی که ایدئولوژی سکس‌باوری ریشه‌هایی عمیق‌تر دارد از نژادگرایی. هر جا که ایدئولوژی نژادگرایی نتواند اقناع کند، ایدئولوگها می‌کوشند آن را با سکس‌باوری بیارایند. در نتیجه، ما استدلال‌هایی می‌شنویم مبنی بر این که گروه مسلط و حاکم عقلانی‌تر، منضبط‌تر، سخت‌کوش‌تر، خوددارتر و مستقل‌تر است، در حالی که گروه زیر سلطه احساساتی‌تر، نسبت به خود سهل‌گیرتر، تنبل‌تر، هنرمندانه‌تر و وابسته‌تر است و این درست همان مجموعه‌ی خصوصیاتی است که ایدئولوژی سکس‌باوری با توسل به آنها مرد را از زن متمایز می‌کند. سکس‌باوری به طریقی دیگر نیز با نژادگرایی همسانی می‌یابد. نظر به این که می‌گویند گروه اجتماعی زیر سلطه نسبت به خود سهل‌گیرتر است، در نتیجه تصور می‌شود که از نظر جنسی پرخاشگرتر است. از این رو مردان گروه زیر سلطه خطری برای زنان سلطه‌گر به حساب می‌آیند. گرچه زنان گروه سلطه‌گر زن هستند و نه مرد، با این حال در مقایسه با مردان گروه زیر سلطه بر خود مسلط‌ترند. اما از آن جا که به هر روی از نظر جسمی ضعیف‌ترند، چون که زن هستند، در نتیجه نیازمند حمایت فعالانه‌ی مردان گروه سلطه‌گرند.

استدلال‌های سکس‌باوری را می‌توان به گونه‌ای دیگر نیز عرضه کرد و با این حال از آن در جهت توجیه سلسله مراتب موجود بهره جست. حال که بر اثر تحولات دوران اخیر، زنان در کشورهای غربی در زمینه‌های مختلف حقوق بیشتری کسب کرده‌اند، و با توجه به این که هنوز نتوانسته‌اند از نظر سیاسی در کشورهای جهان سوم، کشورهایی که اسلام در آنها نیرومندتر است، امتیازات درخور توجهی به دست آورند، این خود در نهایت وسیله‌ای می‌شود برای توجیه ایدئولوژی نژادگرایی. می‌گویند مسلمانان از نظر فرهنگی قادر نیستند اصول جهانشمول روابط میان مرد و زن را که در غرب

جا افتاده است (یعنی در حوزه‌ی مسیحیت و یهودیت) بپذیرند، بنابراین از این امر می‌توان نتیجه گرفت که مسلمانان قادرند دست به هر کاری بزنند.

۲. دیدیم که گسترش تاریخی اقتصاد جهانی سرمایه‌داری که در اساس در اروپا شکل گرفت و مناطق دیگر کره‌ی زمین را در خود جذب کرد به ایجاد تضادی انجامید که آن را تضاد میان نوسازی (مدرنیزاسیون) در برابر غربی شدن می‌نامند. ساده‌ترین راه برای حل این تضاد آن است که این دو را یکسان بینگاریم. به میزانی که آسیا یا آفریقا «غربی» می‌شود، «نوسازی» می‌کند. این بدین معناست که فرهنگ غربی در واقع فرهنگ جهانی است. مدتها این استدلال در همین سطح ساده عرضه می‌شد، خواه به صورت گروش به مسیحیت خواه به شکل آن چه در امپراطوری استعماری فرانسه رواج داشت: رسالت تمدنی.

البته این استدلال جنبه‌ی ظریف‌تری به خود گرفت و گفته شد که در میان تمدنهای جهان تنها تمدن غربی است که می‌تواند از صورت پیش - مدرن به مدرنیّت (تجدد) برسد. به یک اعتبار این همان چیزی است که شرق‌شناسی به عنوان یک رشته‌ی دانشگاهی آشکارا به آن می‌پرداخت. شرق‌شناسی که در پوشش توجیه خاص‌گرایی (= یعنی اصالت دادن به ویژگیها) به میدان آمد، فرهنگهای اسلام، هند یا چین را فرهنگهایی پیچیده معرفی می‌کرد که غریبان می‌بایست با تلاش و کوشش بسیار و طی دوره‌ای طولانی به مطالعه‌ی آنها بپردازند. شرق‌شناسان، در عین حال، ادعا می‌کردند که این فرهنگهای عالی از نظر تاریخی منجمد شده و نمی‌توانند تحول بیابند. بلکه باید آنها را از برون برافکنند. روایتهای گوناگون نظریه‌ی انسان‌شناختی - تحقیق راجع به فرهنگهای منزوی، یا تمایزی که مکتب اصالت ساخت در انسان‌شناسی میان فرهنگهای گرم و سرد می‌گذاشت - به نتایج مشابهی انجامید.

غرب به سوی تجدید سر برآورد، ولی فرهنگهای دیگر نتوانستند دست به چنین کاری بزنند. از این رو به ناچار اگر فرهنگی می‌خواهد «مدرن» بشود باید بکوشد از نظر فرهنگی غربی بشود. اگر به دینهای غربی نمی‌گروند، پس باید زبانهای غربی را بپذیرند. و اگر زبانهای غربی را هم نمی‌خواهند، دست کم باید تکنولوژی غربی را بپذیرند که گفته می‌شد مبتنی است بر اصول

فراگیر و جهانی علم.

ولی درست در حالی که ایدئولوگهای مکتب جهانی‌گری به تبلیغ فواید غربی شدن یا «جذب گشتن در فرهنگ غرب» می‌پرداختند، ضمناً از فضیلت یا جاودانگی تفاوت و جدایی نیز سخن می‌راندند. بدین ترتیب، پیامی جهانی در زمینه‌ی تعدد فرهنگها اشاعه داده می‌شد که می‌توانست در جهت توجیه تربیت گروههای مختلف در چارچوب فرهنگهای خاص خودشان باشد تا بتوان آنان را برای قبول وظایفی متنوع در یک اقتصاد واحد آماده ساخت. صورت افراطی این مورد را می‌توان در نظام آپارتهاید یا سیاست تبعیض نژادی دید. اما گونه‌های کمتر افراطی آن در چارچوب همین نظام قابل مشاهده است.

از این گذشته، نژادگرایی و سکس‌باوری را می‌توان با ارجاع به اندیشه‌هایی که در زمینه‌ی طرد غربی شدن عنوان می‌شوند، نیز توجیه کرد. اندیشه‌های طرد غرب معمولاً به صورت مشروعیت بخشیدن به موقعیتهای ایدئولوژیک بومی و احیاء سنت عرض اندام می‌کند که به وضوح به موضوعهای نژادگرایانه و سکس‌باورانه علاقه نشان می‌دهد. در این جاست که ما باز مشاهده می‌کنیم که چگونه از این وضع در جهت توجیه سلسله مراتب در مقیاس جهانی بهره می‌گیرند.

بنابراین استدلال، موجه می‌نماید که ملت ایران را ملتی پست و فرودست بدانیم، نه فقط برای آن که گویا از تاکتیکهای به اصطلاح «تروریستی» در صحنه‌ی بین‌المللی بهره می‌گیرد، بلکه به علت آن که زنانش را وامی‌دارند چادر بر سر کنند.

۳- موضوع وادار ساختن کارگران به کار سخت‌تر با مزد کمتر، موضوعی است غامض. این امر با تمایل و علاقه به حفظ منافع فردی در تضاد است. از این رو، پرسشی که در این جا مطرح می‌شود این است که آیا انگیزه‌ای ایدئولوژیک وجود دارد که به مدد آن بتوان به این هدف متضاد دست یافت. در این جا می‌خواهیم ببینیم به چه طریقی جهانی‌گری و نژادگرایی - سکس‌باوری در خدمت این هدف قرار می‌گیرد.

جهانی‌گری می‌تواند با ترویج اخلاق کار به عنوان محور تجدد

(مدرنیت) انگیزه‌ای برای کار سخت‌تر باشد. آنان که بازده بیشتر دارند و خود را وقف کارشان می‌کنند، متعهد به ارزشی جهانی هستند که از نظر اجتماعی به سود همه است. این امر نه فقط در مقیاس فردی که در مقیاس جمعی نیز صادق است.

بنابراین، از کشورهایی که مرتبه‌ای نازل در سلسله مراتب جهانی دارند و گروههایی که مقامی نازل در سلسله مراتب کشوری دارند خواسته می‌شود که با گرویدن به اخلاق جهانی بر این مانع یعنی منزلت نازل غلبه کنند. افراد و گروهها می‌توانند با کسب قدرت رقابت در بازار چیزی را به دست آورند که دیگران هم اکنون در اختیار دارند و در نتیجه یارای آن می‌یابند که روزی با آنان برابر بشوند. در نتیجه، تا آن هنگام نابرابری امری گریزناپذیر است.

بنابر آن چه آمد اخلاق جهانی کار تمامی نابرابریهای موجود را موجه جلوه می‌دهد زیرا منشاء این نابرابریها در این است که گروههای مختلف نتوانسته‌اند از نظر تاریخی به نحوی مساوی و برابر این انگیزه، یعنی اخلاق کار را به دست آورند. کشورهایی که وضع بهتری از کشورهای دیگر دارند، گروههایی که وضعشان از گروههای دیگر بهتر است، توانسته‌اند به این مزیت یعنی اخلاق جهانی کار زودتر، نیرومندتر و پابرجاتر تعهد نشان دهند. و برعکس، آنان که وضع بدتری دارند، و در نتیجه مزد کمتری دریافت می‌کنند، در واقع لیاقتشان نیز همین اندازه است. بدین ترتیب، موجودیت دریافتهای نابرابر ارتباطی با نژادگرایی - سکس‌باوری پیدا نمی‌کند بلکه نتیجه‌ی معیاری است جهانی که بر اساس پاداش در برابر کارایی سامان یافته است. کسانی که کمتر دارند به سبب آن است که کمتر دریافت کرده‌اند.

اما نژادگرایی و سکس‌باوری این قضیه‌ی جهانی‌ساز را به نحو احسن تکمیل می‌کنند. هنگامی که نژادگرایی و سکس‌باوری نهادی می‌شوند میان منزلت نازل گروه و دستمزد نازل، ارتباط و همبستگی برقرار می‌گردد؛ بدین معنی که می‌توان کسانی را که در پایین‌ترین سطح این طیف قرار گرفته‌اند آسان با معیارهای فرهنگی (فرهنگ در کاربرد شماره‌ی دو) شناسایی کرد. فرهنگ (در کاربرد شماره‌ی دو) وسیله‌ی توضیح و توجیه این مورد به شمار می‌رود. سیاهان و زنان کمتر دریافت می‌کنند، به علت آن که کمتر کار می‌کنند

و شایسته‌ی دست‌مزدی کمتر هستند؛ و آنان که کمتر کار می‌کنند بدین علت است که چیزی، اگر نه در وضعیت زیستی‌شان، حداقل در فرهنگشان یافت می‌شود که به آنان ارزشهایی را می‌آموزاند که در تضاد با اخلاق جهانی کار قرار دارد.

۴. تجدد (مدرنیّت) به عنوان یک موضوع اساسی جهانی به نوبودن، دگرگونی و پیشرفت اولویّت می‌دهد. در حالی که مشروعیت نظامهای سیاسی در طی قرون، دقیقاً برخلاف این اصل، نشأت گرفته بوده است از قدمت، تداوم و سنت. شیوه‌های مشروعیت سیاسی در دوران ماقبل مدرن از صراحت و وضوح برخوردار بود که امروز دیگر وجود ندارد. مشروعیت سیاسی در چارچوب واقعیتهای اقتصاد جهانی سرمایه‌داری هدفی است بس مبهم، با این حال دولتها همواره می‌کوشند به این هدف دست بیابند. البته میزان معینی از مشروعیت برای همه‌ی نظامهای سیاسی امری است ضروری.

این جا، درست جایی است که فرهنگ (کاربرد شماره‌ی یک آن) می‌تواند کمک بسیار برساند. در نبود مشروعیتی فردیت یافته که خاص نظامهای سلطنتی - آریستوکراتیک است که معمولاً حدود و ثغور مشروعیت را قدرت واقعی تعیین می‌کند، حضور یک جمع تخیلی و برخوردار از روحی جمعی، یک «ملت» فرضی که در گذشته‌ای دور ریشه دارد، می‌تواند به صورت جایگزینی مطلوب تجلی کند. بیشتر حکومت‌های اقتصاد جهانی سرمایه‌داری در طول تاریخ خواسته‌اند با توسل به وطن‌پرستی به انسجام و همبستگی دست پیدا کنند؛ و وطن‌پرستی اغلب تبدیل به نژادپرستی (میهن‌پرستی عظمی طلبانه، رویارویی شهروند با بیگانه و مهاجر) و سکس‌محوری (پذیرش طبیعت جنگجویانه‌ی مردان) گشته است یا بر اثر این دو تشدید شده است. اما در جهان واقعی اقتصاد جهانی سرمایه‌داری که با پیدایی و افول ملتها همراه است، مجموعه‌ی متنوعی از وطن‌پرستیها، به ویژه برای بازندگان این دگرگونیهای دورانی، توضیح قانع‌کننده‌ای ارائه نمی‌دهد.

در چنین مواردی مشروعیت را می‌توان با توسل به اصل جهانی دگرگونیهای سیاسی و اجتماعی متناسب برقرار ساخت و با تغییر در ساخت

دولت (مثلاً انقلاب) به توسعه‌ی ملی دست یافت. از این رو، با توسل به فرهنگ (در کاربرد شماره‌ی دو آن)، عناصر پیشرفته‌ی یک ملت می‌توانند کشور را در مسیر پیشرفت جهانی قرار بدهند.

البته چنین «انقلاب‌هایی» سعی دارند با استقرار دوباره (یا ایجاد) مشروعیت تغییراتی محسوس در موقعیت دولت در سلسله مراتب نظام جهانی پدید آورند. در غیر این صورت، انقلاب می‌تواند سنت خود را راجع به خود بیافریند و این ارزیابی از خود را با تاریخ تجدیدنظر شده‌ای از کشور، هر چند هم که تخیلی باشد، پیونداند.

۵. اقتصاد جهانی سرمایه‌داری فقط به توزیع نابرابر پاداشها محدود نمی‌شود. این نظام، کانون قطبی شدن فزاینده‌ی پاداشها در طول زمان تاریخی است. آن چه ما می‌بینیم عدم تناسب است میان موقعیتها در سطح اقتصاد جهانی به عنوان یک مجموعه و وضعیت موجود در سطح هر یک از کشورهای مستقل که نظام میان‌کشوری را تشکیل می‌دهند. در حالی که به وضوح دیده می‌شود که فاصله‌ی درآمد میان بالا و پایین سلسله مراتب در طول زمان فزونی گرفته است، نباید الزاماً نتیجه گرفت که این امر در مورد هر یک از ساختارهای کشوری نیز صادق است. در عین حال، یکی از توجیهات اخلاقی اقتصاد جهانی سرمایه‌داری که برای توجیه کار سخت‌تر با مزد کمتر نیز به کار می‌رود، این است که نابرابریهای کنونی در حوزه‌ی پاداشها به مرور از میان خواهد رفت؛ این نابرابریها پدیده‌ای موقتی و گذرا به شمار می‌روند و سرانجام اقتصاد سرمایه‌داری در مسیر شکوفاتر و برابرتر در آینده گام خواهد گذاشت.

در این جا باز با ناهماهنگی آشکاری میان ایدئولوژی رسمی و واقعیت تجربی مواجه هستیم. بسان گذشته، نخستین دفاعی که از این وضعیت مطرح می‌شود توسل به انکار است. یکی از اسطوره‌های اساسی این نظام جهانی، افزایش سطح زندگی بوده است.

در این نظام جهانی همواره از حجم گسترش یابنده‌ی تولید یا ارزش تولید شده سخن می‌رود بی‌آن که به توزیع آن در مقیاس جمعیت اشاره‌ای بشود. یا آن که کیفیت زندگی بر پایه‌ی برخی از جهتها، و نادیده گرفتن

جهت‌های دیگر، تجزیه و تحلیل می‌شود. بر همین اساس مثلاً سن مرگ و میر یا سرعت سفر را محاسبه می‌کنیم، ولی میانگین تعداد ساعات کار در روز یا در طول زندگی، یا موقعیتهای زیست محیطی را نادیده می‌گیریم.

از این گذشته، در یک نظام جهانی قطبی شونده و نابرابر با پراکندگی جغرافیایی مواجه هستیم. درآمد سرانه که براساس تولید ناخالص ملی اندازه‌گیری می‌شود در برخی از کشورها افزایش می‌یابد در حالی که در کشورهایی دیگر پایین می‌رود، و در کل نظام نیز کاهش می‌یابد. اما از آن جا که افزایش درآمد در کشورهایی به وقوع می‌پیوندد که بیشتر مورد مطالعه، مشاهده و سنجش قرار می‌گیرند، احتمال روی آوردن به تعمیم‌دادهای نادرست فزونی می‌گیرد. با وجود نظامهای تکامل یافته‌ی آماری در این کشورها، باز می‌بینیم که به عامل غیر-شهر وندی در کل جمعیت (که اغلب به صورت غیرقانونی حضور دارد) توجه نمی‌شود.

در پنجاه سال گذشته مکتب اصالت توسعه بسیار تبلیغ شده است و از آن در جهت توجیه قطبی ساختن جهان بهره گرفته شده است. در این مقطع مشاهده می‌کنیم که الگوی توجیه ایدئولوژیک تا چه حد تکراری است. نخست آن که با یک موضوع جهانی رو به رو هستیم: همه‌ی کشورها می‌توانند توسعه بیابند؛ همه‌ی کشورها باید توسعه بیابند. سپس موضوع نژادگرایی مطرح می‌شود. اگر برخی کشورها زودتر و سریع‌تر از کشورهای دیگر توسعه می‌یابند، به دلیل آن است که کاری کرده‌اند و به نحوی رفتار کرده‌اند که متفاوت بوده است. این کشورها فردگرا و متکی به روحیه‌ی سوداگرانه بوده‌اند، بیشتر عقلایی و به نحوی مدرن عمل کرده‌اند. اگر کشورهای دیگر توسعه‌ی کمتری داشته‌اند به سبب فرهنگشان بوده است (فرهنگ در کاربرد شماره‌ی یک در سطح دولت، فرهنگ در کاربرد شماره‌ی دو آن در سطح جهانی) که نگذاشته این کشورها بسان کشورهای دیگر مدرن بشوند.

این نوسان در توجیه ایدئولوژیک همچنان ادامه می‌یابد. از آن جا که همه‌ی کشورها می‌توانند توسعه بیابند، پس توسعه‌نیافتگان چگونه می‌توانند توسعه بیابند؟ با تقلید از کشورهای پیشرفته و پذیرش فرهنگ

جهانی دنیای مدرن و مددگرفتن از پیشرفته‌ها (فرهنگ در کاربرد شماره‌ی دو آن). اگر با وجود این کمک‌ها این کشورها پیشرفت نکنند یا پیشرفت اندکی داشته باشند به علت «نژادگرا» بودن آنهاست که ارزشهای «مدرن» جهانی را طرد می‌کنند و موجب می‌شوند که کشورهای «پیشرفته» آنها را خوار بسازند یا وادار به تمکین بکنند. هر کوششی که در کشورهای «پیشرفته» در جهت فهم موضوع عقب ماندگی، با اتکاء به معیارهایی جز معیار طرد تعمدی مدرن بودن، انجام بگیرد برچسب جهان سوم، نژادگرایی وارونه یا غیر عقلانی می‌خورد. چارچوب توجیه‌کننده در این جا گناه را به گردن قربانی می‌اندازد و در نتیجه به نفی واقعیت می‌انجامد.

۶. سرانجام والرشتاین می‌خواهد به تضاد میان نامحدود بودن و مرگ ارگانیک بپردازد. به نظر او هر نظریه‌ای که گسترش نامحدود را طرح می‌کند، بهشت قماربازان است. چنین چیزی در جهان واقعی ناممکن است. به علاوه، اگر چنین می‌نماید که این نظریه در حد معینی با واقعیت وجودی اقتصاد جهانی سرمایه داری به عنوان یک نظام جهانی همخوانی داشته است، به نظر نمی‌رسد که با واقعیت‌های یکایک کشورها نیز همخوانی می‌داشته است. حتی نیرومندترین و ثروتمندترین کشورها، به خصوص نیرومندترین و ثروتمندترینشان، صعود و افول داشته‌اند. ما اکنون شاهد دور آغازین یک دوره‌ی نسبتاً طولانی افول ایالات متحده‌ی آمریکا هستیم که اخیراً به قدرت تعیین‌کننده در نظام جهانی تبدیل شده است.

جهانی‌گری و نژادگرایی - سکس‌باوری، دو ایدئولوژی سودمند و محافظه‌کارانه به شمار می‌آیند. ایدئولوژی نژادگرایی - سکس‌باوری براساس انکار عمل می‌کند و میرایی و افول نظام را توهمی گذرا و ناشی از رهبری ضعیف می‌داند. با توجه به قدرت و برتری فرهنگی (کاربرد شماره‌ی دو) غالب چنین چیزی به وقوع نخواهد پیوست و اگر چنین چیزی به وقوع پیوندد بدین سبب است که فرهنگ (در کاربرد شماره‌ی دو) به امید واهی ایجاد یک فرهنگ جهانی (فرهنگ در کاربرد شماره‌ی یک) جای خود را به یک اومانیزم فریبنده‌ی جهانی واگذار کرده است. از این رو، گفته می‌شود که مرگ یا افول، حاصل عدم تأکید کافی بر فرهنگ (کاربرد شماره‌ی دو آن) و

ایجاد حق برای «گروه‌های نژادی» و «زنان» بوده است. به نظر این ایدئولوژی با تأکید بیشتر و صریح‌تر بر نژادگرایی - سکس‌باوری و دفاع بی‌پرده از این ایدئولوژی می‌توان از مرگ یا افول جلوگیری کرد. این همان چیزی است که در سراسر قرن بیستم مشهود بوده است و امروز آن را راست افراطی یا نفو‌اشیسم می‌نامند. نظریه‌ی محافظه‌کارانه‌ی جدید در قرن بیستم بر این تصور است که زوال و افول پدیدار شده در موقعیت کنونی بیشتر به سبب تعقیب و به کارگیری سیاست‌های مساوات‌گرایانه در حوزه‌ی نخبگان علمی و فکری بوده است نه مساوات‌طلبی در زمینه‌ی سیاسی. نفی برتری نخبگان علمی و بازداشتن آنان را از این که بتوانند سیاست‌های عمومی را تعیین کنند، حاصل انکار خردستیزانه‌ی فرهنگ جهانی (کاربرد شماره‌ی یک) و حاملان فرهنگی (فرهنگ در کاربرد شماره‌ی دو آن) است. بدین اعتبار، تقاضاهایی که برای اعمال نظارت مردمی بر نخبگان و فن‌سالاران عنوان می‌شود چیزی نیست جز بازگشت به دوران بدویت ماقبل مدرن. چنان‌چه کنسرواتیسیم از عهده‌ی این وظیفه برنیايد، آنگاه باید به تفسیری «ترقی خواهانه» روی آورد و برای حفظ نظام به استقبال نظریه‌ی «گذار» رفت.

اکنون تصور بر این است که گذار ترقی خواهانه امری اجتناب‌ناپذیر است. از طرفی، سعی می‌شود تا هنگامی که شرایط اجتناب‌ناپذیر این گذار تحقق پیدا نکند، گذار به تعویق بیفتند. از طرفی دیگر، ممکن است این امر منجر شود به اتخاذ اقداماتی موقتی که تحقق آنها به معنای وخیم‌تر شدن اوضاع است و تسریع در ایجاد پیش شرط‌های گذار.

سرانجام آن که تصور می‌شود گروه‌های «پیشرو» قادرند رهبری این جریان را به دست بگیرند. فرض بر این است که براساس فرهنگ (در کاربرد شماره‌ی دو آن) کنونی می‌توان گذار به جهان جدید را تحقق بخشید. مناطق عقب‌مانده باید در جریان و مسیر «گذار» در انتظار مناطق پیشرفته باشند.

والرشتاین می‌گوید ایدئولوژیهای همزاد مانند جهانی‌گری و نژادگرایی - سکس‌محوری ابزار نیرومندی بوده‌اند که تنشهای متضاد نظام جهانی را به نمایش در آورده‌اند. البته اینها با اندک دست‌کاریهایی در نظریه‌ی پیشرفت و

در خود آگاهی گروه‌های ستم‌دیده به عنوان ایدئولوژیهای دگرگونی و گذار نیز عمل کرده‌اند. همین امر موجب شد که مخالفان فرضی نظام کنونی بتوانند از این ایدئولوژیها استفاده‌ی فوق‌العاده مهم بکنند. که این جریان را جنبش ضد سیستمیک می‌نامند. این جنبه‌ی فرهنگ را وال‌رشتاین رزمگاه ایدئولوژیک می‌نامد و به توضیح آن می‌پردازد.

به نظر او جنبش ضد سیستمیک جنبشی است که نظام «سیستم» را تغییر می‌دهد. در عین حال، یک جنبش ضد سیستمیک محصول خود سیستم (= نظام) است. چنین بینشی چه فرهنگی را متبلور می‌سازد؟ با توجه به کاربرد شماره‌ی یک فرهنگ، در واقع جنبشهای ضد سیستمیک فرهنگی را جز فرهنگ اقتصاد جهانی سرمایه‌داری عرضه نمی‌کنند. دشوار می‌توان تصور کرد که این جنبشها از ایدئولوژیهای همزاد چون جهانی‌گری و نژادگرایی - سکس‌محوری تأثیر پذیرفته باشند.

ولی در ارتباط با کاربرد شماره‌ی دو فرهنگ، این جنبشها مدعی بوده‌اند که فرهنگی جدید آفریده‌اند، فرهنگی که می‌خواهد فرهنگ (کاربرد شماره‌ی یک) آینده‌ی جهان باشد. آنها کوشیده‌اند زمینه‌های نظری این فرهنگ جدید را پی‌ورانند. نهادهایی ایجاد کرده‌اند، احتمالاً به قصد این که اعضا و هواخواهان‌شان را وارد این فرهنگ جدید بسازند. البته آسان نمی‌توان گفت که این فرهنگ آینده چه فرهنگی خواهد بود. از این رو، ما آرمانهای خود را بر اساس آن چه اکنون می‌دانیم طراحی می‌کنیم. درباره‌ی تازگی آن چه از آن دفاع می‌کنیم، غلو می‌کنیم. و سرانجام در بهترین حالت زندانی واقعیت موجود هستیم که ما را به سوی خیال خام می‌راند.

اینها همه بی‌معنی نیست. ولی مطمئناً نباید آن را راهنمای رفتاری متناسبی دانست. اگر فعالیتهای جهانی جنبشهای ضد سیستمی را در طول یکصد و پنجاه سال گذشته در نظر بگیریم، این جنبشها در واقع رویاهای لیبرال را تحقق بخشیده‌اند، در حالی که مدعی بوده‌اند سخت‌ترین منتقد آن به‌شمار می‌روند. اتخاذ چنین موضعی چندان آسان نبوده است. رویای لیبرال که خود محصول جهان‌بینی ایدئولوژیک خود آگاهانه‌ای در چارچوب اقتصاد جهانی سرمایه‌داری بوده است، بر پایه‌ی این تصور شکل گرفت که

سرانجام جهانی‌گری بر نژادگرایی و سکس‌محوری غلبه خواهد کرد. این اندیشه به صورت دو راهبرد عملی تجلی یافت: اشاعه‌ی «علم» در اقتصاد و تسری جریان «جذب» در صحنه‌ی سیاسی. بت‌وارگی علم از نظر جنبشهای ضدسیستمیک – مانند مورد مارکس که اندیشه‌های خود را با نام سوسیالیسم علمی عرضه کرد – تجلی طبیعی پیروزی اندیشه‌های روشنگری در دوران پس از ۱۷۸۹ در نظام جهانی است. علم، جهت‌یابی آینده‌نگرانه داشت و می‌خواست از راه کمال تواناییهای بشری به حقیقت محض دست پیدا کند. نامحدود انگاشتن آرزوها و آمال علم در واقع هشدار بود به وابستگی ژرف این نوع از علم به نظام جهانی. ولی متفکران ضدسیستمیک فکر می‌کردند این وابستگی را باید خطایی گذرا و ناپایدار به حساب آورد؛ یعنی آن را خردستیزی ادامه‌یابنده‌ای دانست که محکوم به فناست.

جنبشهای ضدسیستمیک تصورشان بر این بود که میزان دانش موجود سخت اندک است. هنوز سرمایه‌گذاری اجتماعی در حوزه‌ی علم به اندازه‌ی کافی انجام نمی‌شود. هنوز علم به میزان کافی در همه‌ی ابعاد زندگی رخنه نکرده است. هنوز گوشه‌ها و مناطقی از جهان به علم دسترسی ندارند. دستاوردهای علم به طور کامل به کار گرفته نمی‌شود. انقلاب – خواه اجتماعی باشد خواه ملی یا هر دو – سرانجام دانشمندان را قادر می‌سازد تا حقایق جهانی را بیابند و به کار بندند.

در صحنه‌های سیاسی مسئله‌ی بنیادی به صورت حذف و کنار گذاشتن درآمد بود. دولتها خدمتگزاران گروههای کوچک گشته بودند؛ حال می‌بایست تبدیل شوند به ابزار خدمتگزار تمامی جامعه، تمامی بشریت. تهیدستان و بی‌چیزان که حذف شده بودند، اکنون می‌بایست ادغام شوند. اقلیتها را کنار گذاشته بودند، حال می‌بایست آنها را وارد صحنه کرد. زنان حذف شده بودند، اکنون باید آنان را در سرنوشت جامعه شریک ساخت. همه باید برابر باشند. قشر غالب در جامعه بیش از دیگران بهره‌مند می‌شد. حال باید همه در یک سطح قرار بگیرند و اگر قرار است که حکومت‌کنندگان و حکومت‌شوندگان برابر شوند، چرا اقلیتها و اکثریتها، زنان و مردان برابر نباشند؟ همسطح‌سازی یا استقرار مساوات، در عمل به معنای آن است که

ضعفا در الگوی اقویا جذب شوند. این الگو در جست و جوی انسانی است با امکاناتی ساده اما کافی؛ سخت‌کوش، از نظر اخلاقی درست کار و متعهد به خانواده.

والرشتاین رؤیای لیبرال را کوشش در راه علم و پیگیری جریان جذب می‌نامد. او می‌گوید که این رویا به گونه‌ای ژرف در خودآگاهی و عمل روزانه‌ی جنبشهای ضد سیستمیک جهان، از بدو پیدایی آنها در نیمه‌ی قرن نوزدهم تا حداقل جنگ جهانی دوم، ریشه داشته است. از آن پس و به ویژه پس از انقلاب فرهنگی ۱۹۶۸، این جنبشها، یا دست‌کم برخی از آنها، به تدریج نسبت به موجه بودن «علم» و «جذب» به عنوان هدفهای اجتماعی شک و تردید ابراز کرده‌اند. این شک و تردیدها شکلهای گونه‌گون به خود گرفته‌اند. جنبشهای سبز و جنبشهای ضد فرهنگ درباره‌ی سودمندی قرن نوزدهمی مداحی علم تردیدها و انتقادهایی عنوان کرده‌اند. بسیاری از جنبشهای جدید (جنبشهای زنان، جنبشهای اقلیتها) اندیشه‌ی «جذب» را ریشخند کرده‌اند.

اما، و این نکته‌ای حساس و شاید پیروزی واقعی فرهنگ در کاربرد شماره‌ی یک آن است، که جنبشهای ضد سیستمیک نتوانسته‌اند به طور کامل به هدفهای خود پایبند بمانند. از یک سو، اولویتهای برخی از جنبشهای ضد سیستمیک با اولویتهای برخی دیگر از همین جنبشها در تضاد بوده‌اند (مانند جنبشهای هواخواهان محیط زیست با جنبشهای رهایی بخش جهان سوم). از سوی دیگر، هر یک از این جنبشها در معرض انشعابات درونی قرار داشته است. بحثها و جدلهای جنبشهای زنان یا سیاهان بر سر مسائلی چون اتحاد سیاسی با دیگران یا سودمند بودن قانونگذاریهای حمایتی از گروههای «ضعیف‌تر» نشانگر درجاتی از دوگانگیهای تاکتیکی در درون این جنبشهاست.

تا هنگامی که جنبشهای ضد سیستمیک در سطح دوگانگیهای تاکتیکی بر سر ارزشهای هدایت‌کننده‌ی ایدئولوژیک نظام جهانی کنونی قرار دارند، و تا هنگامی که نمی‌دانند چگونه به رؤیای لیبرال راجع به علم بیشتر و جذب بیشتر واکنش نشان دهند، می‌توان گفت در موقعیتی نیستند که بتوانند بر سر

موضع خود با نیروهای حامی نابرابری در جهان دست به مبارزه بزنند. زیرا به سبب این دوگانگی زمینه‌ی برتر فرهنگی را به مخالفانشان وامی‌نهند. حامیان نظام می‌توانند همچنان ادعا کنند که علمی‌گری و جریان جذب، معرف ارزشهای راستین فرهنگ جهانی (کاربرد شماره‌ی یک) اند و کارگزارانشان مردان فرهنگ (کاربرد شماره‌ی دو)، یعنی کاهنان بزرگ این فرهنگ (کاربرد شماره‌ی یک) اند و تا هنگامی که این امر صادق است همه‌ی ما گرفتار ایدئولوژیهای دوگانه‌ی (و تناقض کاذب) جهانی‌گری از سویی و نژادگرایی - سکس محوری از سوی دیگر هستیم.

این تله‌ی فرهنگی که در آن گرفتار آمده‌ایم سخت نیرومند است. در زیر علفها و بوته‌ها چنان پوشیده است که چهره و خشونتش را از ما پنهان می‌دارد. پرسش این است که آیا می‌توان از این تله‌ی رهایی یافت؟ والرشتاین در پاسخ می‌گوید چنین چیزی ممکن است. به نظر او، فقط می‌توان جهت‌های کلی را نشان داد و سعی داشت که بر آن اساس به رهایی دست پیدا کرد. والرشتاین بر این باور است که ورای علمی‌گری، علمی گسترده‌تر وجود دارد که می‌تواند با علوم انسانی به تفاهم و آشتی برسد و بر انشقاقی که سی. پی. اسنو از آن به عنوان تقسیم دو فرهنگ (در این جا هم نگاه کنید به کاربرد شماره‌ی دو فرهنگ) یاد کرده بود غلبه کند. والرشتاین سپس می‌افزاید ما باید جهت تاریخ علم را برگردانیم و از علت‌های سودمند و کارا به سوی علت‌های غایی سوق دهیم. از این راه است که می‌توان هر آن چه را که نامعلوم و ناروشن است یعنی هر آن چه را که غربی است کنار بگذاریم و امکانات تازه‌ای را کشف کنیم. این امر دیدار و ملاقات تازه‌ای را بین تمدنهای جهان ممکن می‌سازد. آیا از این دیدار و ملاقات میان تمدنها چیزهای «جهانی» تازه‌ای سر بر خواهد آورد؟ شاید این امر ممکن شود؟ هنوز هیچ کس نمی‌داند این خصلت «جهانی» تازه چیست؟ در مقطعی از تاریخ جهان که دانشمندان علوم طبیعی از «پیکان زمان» سخن می‌رانند آیا می‌توان از قانونهای تغییرناپذیر و برگشت‌ناپذیر طبیعت سخن گفت؟

والرشتاین می‌گوید اگر ما به دوران آغازین متافیزیک بازگردیم و پرسش مربوط به طبیعت علم را دوباره عنوان کنیم، احتمال دارد یا حداقل ممکن

است که بتوان درک و فهم خودمان را از منشاء و مشروعیت ویژگی گروهی با درک خود از معنای اجتماعی، روانشناختی و زیست‌شناختی راجع به بشریت و بشر بودن آشتی دهیم. او تصور می‌کند که می‌توان به مفهومی از فرهنگ دست یافت که به جای آن دو کاربرد بنشیند.

با این حال، والرش‌تاین می‌گوید آرزو می‌داشت می‌توانست بگوید این کار چگونه امکان می‌داشت، و ما را به سویی هدایت می‌کرد. به نظر او اگر بخواهیم به اعتبار فرهنگ سخن بگوییم باید گفت که جهان کنونی نیازی مبرم به یک جراحی دارد.

والرش‌تاین در حوزه‌ی بحث‌های فرهنگی به ریزه‌کاریهای اندیشه‌برانگیزی توجه می‌کند. می‌توان با او موافق بود یا مخالف. گرچه به نظر من والرش‌تاین در این بحث خود همه‌ی ابعاد مباحث مربوط به فرهنگ را در نظر نمی‌گیرد اما، به هر صورت، باید بتوان به آن چه مطرح کرده است پاسخ داد. در زیر پاسخی را که روی باین^۱ به او داده است می‌آوریم:

نقد روی باین

والرش‌تاین با استناد به نظر سیدنی مینتس می‌گوید آن چه جهانی است تواناییهای ماست در خلق واقعیت‌های فرهنگی. «روی باین» به این نکته اشاره می‌کند و می‌گوید ولی این نظر در اندیشه‌های والرش‌تاین بازتابی نمی‌یابد. شاید بهتر آن می‌بود که رساله‌ی او را «تواناییهای ما در بهره‌گرفتن از راهبردهای (استراتژیهای) فرهنگی به منظور فریب دادن خود و دیگران»، می‌نامیدیم.

والرش‌تاین نگرشی راجع به فرهنگ عنوان می‌کند که خصلت ساختاری و یکنواخت دارد. او یا به خصوصیات مشترک موجود در یک گروه اشاره دارد که وجه متمایزکننده‌ی این گروه از سایر گروه‌هاست، یا به تفاوت‌های مبتنی بر سلسله‌مراتب توجه می‌کند که در داخل گروه‌ها به مجموعه‌ای از خصوصیات در قیاس با مجموعه‌ای دیگر از خصوصیات ارج می‌نهد. مثال مربوط به کاربرد مفهوم مورد اول می‌تواند مقایسه‌ی میان ارزشهای مشترک

1. Roy Boyne, Culture and The World System. Sage, London, 1990.

و الگوهای زیستی قبیله‌ای از سرخ‌پوستان آمریکا باشد با ارزشهای مشترک نسل اول مهاجران سفیدپوست در آمریکای شمالی. مثال برای کاربرد مفهوم مورد دوم می‌تواند بهره‌گیری از آن در مقایسه‌ای باشد که میان فرهنگ ویکتوریایی یک خانواده‌ی بورژوا (شامل ارزشهای این خانواده در حوزه‌ی کار، نویسندگی، هنر، و فرمانبرداری) باشد با فقدان چنین ارزشها در میان اعضای طبقه‌ی پایین جامعه‌ی ویکتوریایی. از نظر والرش‌تاین فقط همین دوجنبه از مفهوم فرهنگ وجود دارد که اولی معرف موزون بودن و هماهنگی در داخل یک گروه، و دومی معرف پراکندگی در داخل یک گروه است.

به نظر روی باین، والرش‌تاین بر این باور است که در دورانی طولانی راجع به فرهنگ اغتشاش فکری حاکم بوده است. در ضمن او معتقد است که این اغتشاش حاصل تحول تاریخی نظام جهانی و منطق درونی آن بوده است.

روی باین بر این تصور است که نظریه‌ی والرش‌تاین پایه‌ای بس گسترده دارد و به آسانی نمی‌توان آن را تأیید کرد. نگاهی به انجیل، یا کتاب جمهور افلاطون، یا شکسپیر، یا کنفسیوس، کافی است بر این نکته مهر تأیید بزند که مسئله‌ی انسجام درونی یا پراکندگی در داخل یک گروه، و همچنین گروه‌های مختلف از دو بابت دارای اهمیتی حیاتی بوده است: هم از بابت شیوه‌هایی که افراد و گروه‌ها به کار بسته‌اند تا به درک خود نایل آیند، و هم از بابت تنوع لفاظی‌هایی که عده‌ای به کار گرفته‌اند تا دیگران را نسبت به اهمیت یک مسیر عمل در مقیاسه با مسیرهای دیگر مجاب کنند. اگر مفهوم فرهنگ فقط همین دو وجه را داشته باشد، در آن صورت ممکن است بر اساس منطق نظام مدرن جهانی نتوان این دو جنبه را موجه دانست، زیرا موقعیت درونی و برونی گروه همواره برای همه‌ی فراگردهای اجتماعی عامل عمده‌ای به شمار می‌آمده است. و اگر فقط در ارتباط با مفهوم فرهنگ یا اغتشاش درازمدت فکری حاکم بوده است، در آن صورت می‌توان آن را بیشتر حاصل عوامل هستی‌شناختی اجتماعی دانست تا حاصل تحولات اخیر تاریخی.

حال، پرسش این است که آیا مفهوم فرهنگ فقط همین دو وجه را دارد؟ اگر مفهوم فرهنگ فقط مربوط می‌شد به هماهنگی و اختلاف درونی و

برونی، شاید آن گاه می‌شد با این امر موافقت کرد. ولی آیا مفهوم فرهنگ در چارچوب یک مجموعه‌ی خاص فرهنگی، اجتماعی و تاریخی به تعریف و تعقیب منافی نیز نمی‌پردازد که تصور می‌رود از نظر کارگزاران این مجموعه جنبه‌ای حیاتی، مستقل و ویژه دارند؟ در مقیاسی دیگر، آیا انسان‌شناسان ادعا نمی‌کنند که فرهنگ انسانی را می‌توان به عنوان بخشی از رفتار حیوانی مورد مطالعه قرار داد؟ باز هم در مقیاسی دیگر، آیا نباید محیط زیست را جزئی از درک خود از فرهنگ به حساب آوریم؟ بی‌آن که بخواهیم به گذشته‌ای دور برگردیم و از رساله‌ی روسو راجع به منشاء زبانها سخن بگوییم. دیوید هاروی (David Harvey) به ما توجه می‌دهد که شهرنشینی فزاینده وضعی پدید می‌آورد که فضای شهری را تبدیل می‌کند به عامل مؤثری در عمل اجتماعی و شکل‌گیری آگاهی. به طور خلاصه، با اندکی تأمل راجع به مفهوم فرهنگ که البته به هیچ روی جامع نیست، مشاهده می‌کنیم که انسجام و هماهنگی یک گروه در برابر گروههای دیگر، و همچنین عدم انسجام و ناهماهنگی یک گروه در مقابل ساختار درونی خود، نمی‌توانند به تنهایی مبین خصوصیات عمده‌ی مفهوم فرهنگ به شمار روند. در واقع، اگر بخواهیم (با توجه به سنت انسان‌شناسی و حتی تعبیر خاص لوی استروس) توصیفی جامع و غنی از فرهنگ به دست بدهیم، بهترین چیزی که می‌توان گفت این است: فرهنگ چیزی است که نیاز به توصیف دارد، چیزی است که نمی‌توان آن را بر اساس مبناهای نظری پیش‌بینی کرد.

از این گذشته، اگر ما نوشته‌هایی را در نظر بگیریم که زیر پرچم انسجام و هماهنگی گروهی در برابر گروههای دیگر، و عدم انسجام و عدم هماهنگی گروهی در برابر ساختار درونی خود به مسئله‌ی فرهنگ می‌پردازند، آن گاه باید این تأکید والرش‌تاین را که می‌گوید درباره‌ی فرهنگ یک اغتشاش فکری درازمدت وجود داشته است مورد تردید قرار دهیم. برای مثال ویلهلم دیلتای در سال ۱۸۸۳ نوشت که اینها شیوه‌های متنوعی از تفکر بوده‌اند: «در علوم مربوط به نظامهای فرهنگی می‌توان عناصر روانشناختی را در افراد مختلف در نظر گرفت، عمدتاً با توجه به نقش آنان در یک سیستم مبتنی بر مقاصد و هدفها. یک روش هم که متفاوت است این است که به سازمان برونی

جامعه نگاه کنیم یعنی به روابط جامعه، به ارتباط خارجی آن، به عنصر تسلط، و به تحت تسلط قرار دادن و تبعیت اراده‌ها در جامعه. با توسل به روش انتزاعی مشابهی هم می‌توان هنگامی دست به کار شد که بین تاریخ سیاسی و تاریخ فرهنگی تفاوت قائل شویم.»

در واقع، این جنبه‌ها توجه والرشتاین را چندان جلب نمی‌کنند؛ زیرا که او، تا حدی هم ناصمیمانه، می‌گوید نمی‌ارزد که به خاطر مفهوم فرهنگ این همه زحمت به خود بدهیم. او می‌گوید چه دلیلی می‌توان آورد که نشان دهد گروه معینی دارای فرهنگ است؟ آیا می‌توان به مفهوم فرهنگ به گونه‌ای جنبه‌ی عملیاتی داد که بتوان آن را در مورد اظهار نظرهای مهم، و نه پیش‌پاافتاده، هم به کار بست؟ پاسخهای منفی او به این پرسشهای مثبت‌گرایانه حکایت از نوعی محدودیت نظر او در برخورد با این موضوعها دارد زیرا می‌گوید که تفاوت‌های میان گروهها کمکی به تلاش ما برای فهم تاریخ نمی‌کند، و تفاوت‌های فرهنگی در داخل گروهها بسان پوششی ایدئولوژیک است به منظور پیشبرد منافع. آیا والرشتاین ماکس وبر را نخوانده است، یا درباره‌ی مکانیسمهای پیشداوری نیندیشیده است؟ مسئله این است که بازیگران ماهر اجتماعی بدین سبب ماهرند که می‌توانند به مفهوم تفاوت‌های فرهنگی جنبه‌ی عملیاتی بدهند؛ حتی اگر این گونه موضوعات جامعه‌شناختی این جهانی مورد علاقه و توجه والرشتاین نباشند، آیا او واقعاً معتقد است که، مثلاً تفاوت‌های میان کاتولیکها و پروتستانها هیچ فایده‌ای برای فهم تاریخ جامعه‌ی اروپایی ندارد؟ زمینه و اساس استدلال والرشتاین در زمینه‌ی نقد مفهوم فرهنگ نه به این موضوع ارتباط دارد که گویا مفهوم فرهنگ وجهی از اغتشاش فکری بوده است، و نه به این که گویا این مفهوم فقط کاربرد و فایده‌ی تحلیلی به ظاهر موجه دارد. در واقع نقد او متوجه این بُعد از قضیه است که مفهوم فرهنگ راه را برای گونه‌ای از تحلیل و فهم اجتماعی می‌گشاید که در مقابل ابژکتیویسم خشن و بی‌روح نظریه‌ی نظام جهانی قرار می‌گیرد. از طرفی با مفهوم شکل‌پذیر فرهنگ مواجه هستیم، و از طرف دیگر با واقعیت‌های ملموس ساختارهای اقتصاد جهانی سرمایه‌داری. برخی از «واقعیتها» و پی‌آمدهای فرهنگی تحول اقتصاد سرمایه‌داری جهانی،

به گونه‌ای که والرش‌تاین بررسی می‌کند، به شرح زیر است:

۱. تقسیم کار پیچیده‌ی جهانی که به هم پیوسته است و در تاریخ گذشتهمانندی ندارد با انواع جوامع ملی همزیستی دارد، هر چند که در تضاد با آنهاست. صفات فرهنگی این جوامع مانند خصوصیات نژادی در جهت توجیه آنها به کار گرفته می‌شود؛

۲. دور یا گردش پیچیده‌ای که در فواصل پنجاه یا شصت سال همراه با انبساط و انقباض تکرار می‌شود، منجر می‌گردد به «نوسازی» بخشی دیگر از نظام؛

۳. در منطق دوگانه‌ی انباشت سرمایه که از سویی متوجه نفع واحد تولیدی است و از سوی دیگر اعطای پاداش فردی را همچون انگیزه‌ی اصلی به کار می‌گیرد، اخلاق کار به صورت محور اصلی دوران مدرن در می‌آید و در نتیجه مشارکت در این نظام را تضمین می‌کند؛

۴. توسعه‌ی فنی، سازمانی و تولیدی در تقاضاهای معمولاً ارضا نشده‌ای که در جهت پیشرفت ملی مطرح می‌شوند، بازتاب پیدا می‌کند. این تقاضاها نیرو و انرژی جنبشهای سیاسی گونه‌گونی را تغذیه می‌کند؛

۵. روند دوگانه‌ی انباشت ثروت و انباشت فقر. در جریان این روند ثروت حاصل استعدادها، انرژیها و کاربردهاست، و فقر هنگامی پایان می‌گیرد که خصوصیات نامتناسب فرهنگی از میان می‌رود؛

و سرانجام آن که این نظام، نظامی است تاریخی، و به همین اعتبار میرنده است و پایان‌یافتنی. ولی این واقعیت را با موعظه راجع به نامحدود بودن توسعه انکار می‌کند و گناه ناکامیهای نظام را به گردن رهبری ضعیف می‌اندازد، با آن که می‌کوشد با انتقاد از خود معیارهای نامتناسب فرهنگی را دگرگون سازد و فرصتهای برابر در حوزه‌ی قانونگذاری فراهم آورد، یا آن که دانشمندان و فن‌سالاران را مقصر جلوه گر سازد.

از این رو، والرش‌تاین تصور می‌کند که مفهوم فرهنگ جزئی است از مجموعه‌ای از ایده‌ها که در پاسخ به ابهامها، تضادها و پیچیدگیهای این نظام واقعی تاریخی که ما در آن قرار گرفته‌ایم. تحول یافته است. مفهوم فرهنگ، از نظر او، دو کارکرد اصلی دارد. در تأکیدی که بر تفاوت‌های میان گروه‌ها، و بر

سنت‌های ویژه و هنوز معتبر فرهنگی می‌نهد، نوعی ثبات و استحکام را در جهانی به نمایش درمی‌آورد که دستخوش دگرگونی‌های مستمر است. از سوی دیگر، هنگامی که فرهنگ به تفاوت‌های درون‌گروهی اشاره می‌کند، به مکانیسم‌هایی ارجاع می‌دهد که توجه ما را از تقسیمات اقتصادی که هسته و جوهر اصلی نظام سرمایه‌داری است، منحرف می‌سازد. همین کارکرد دوگانه‌ی فرهنگ است که: (به دروغ؟) ما را قانع می‌سازد که ما فقط هماهنگ با منطق تولید اقتصادی زندگی نمی‌کنیم، و ما را ریاکارانه منحرف می‌کند از این که بیش از حد به آن چه که دیگران دارند توجه کنیم - زیرا آنان از ما متفاوت هستند. که این امر خود توضیحی است برای عنوان مقاله‌ی والرش‌تاین: فرهنگ به عنوان رزمگاه ایدئولوژیک نظام مدرن جهانی.

والرش‌تاین اصطلاح «رزمگاه» را از یک سخنرانی «رکس نثلفورد» سیاستمدار جاماییکایی در سال ۱۹۸۳ وام می‌گیرد. والرش‌تاین این سخنرانی را به کار می‌گیرد تا نشان دهد که دو کارکرد فرهنگ می‌تواند در تضاد و ستیز با هم قرار بگیرد. استدلال‌هایی که به سود موضع ملی در برابر موضع ملت‌های دیگر مطرح می‌شود، می‌تواند نارضایی راجع به نابرابری‌های داخلی را متوقف سازد، و حتی می‌تواند آنها را بسان جزئی از میراث غنی فرهنگی مورد ستایش و تجلیل قرار دهد (در این جا برخی از سخنرانی‌های وینستون چرچیل به یاد می‌آید)؛ و از سوی دیگر یک اصلاح‌طلب رادیکال می‌تواند نیروهای خارجی را عامل بازدارنده‌ی هویت فرهنگی همگن و واقعی جلوه دهد و خواستار احیاء این هویت فرهنگی شود.

به وضوح مشاهده می‌شود که تفاوت میان جهانی‌گری و محلی‌گری (ملی‌گرایی یا خاص‌گرایی) در نظریه‌ی والرش‌تاین دارای اهمیتی اساسی است. او بر این باور است که اصول جهانی‌گری و پیشداوری‌های محلی‌گرایانه (یا خاص‌گرایانه) در خدمت کارکردهای ایدئولوژیک بوده‌اند و بسان سلاحی در رزمگاه نظام مدرن جهانی به کار گرفته شده‌اند. اندیشه‌های جهانی‌گری شهروندی می‌تواند سرپوشی باشد برای پنهان کردن تفاوت‌ها؛ اما در عین حال می‌توان از آن در جهت حمایت از گروه‌های محروم نیز بهره جست. از طرف دیگر، نژادگرایی و سکس‌محوری که با اتکاء به اظهارات

شبه علمی و براساس وضعیتهای موروثی و روانشناختی توجیه می‌شوند، مفاهیمی خاص به شمار می‌روند که آنها را در جهت توجیه نابرابریها به کار گرفته‌اند. چندان دشوار نیست که ببینیم این وضعیت به کجا منتهی می‌شود: از نظر والرشتاین که جهان را از برج بی‌طرفانه‌ی نظریه‌ی نظام جهانی بررسی می‌کند، همه‌ی فرهنگها مشتقات یکدیگرند. می‌دانیم که نظریه‌های بازتاب نه فقط در مکاتب مارکسیستی، بلکه در همه‌ی تفسیرهایی که مبتنی بر دریافتهای سیاسی و تاریخی‌اند، نقشی ضروری و سازنده ایفاء می‌کنند؛ اما شگفت‌انگیز این است که چگونه نظریه‌پردازی در سطح والرشتاین می‌تواند تنوع غنی اندیشه‌ی بشری، دستاوردها، آگاهیها، دردها، بلاهتها و شرارها را بازتابهای مکانیکی ساختارهای اقتصادی نظام جهانی بداند.

آن چه والرشتاین به دست می‌دهد چیزی نیست جز یک چارچوب. نظریه‌ی نظام جهانی بسان خانه‌ای می‌ماند که پنجره‌هاش بی‌شیشه است، آتش‌دانش بی‌آتش است، در قفسه‌هایش غذایی یافت نمی‌شود، یا تختی ندارد که بتوان رویش خوابید. حتی اگر این ساختار را واقعیت بدانیم، بدین معنی نخواهد بود که به فهم کامل فرهنگ وقتی دست می‌یابیم که طریق جلوگیری از فروپاشی این ساختمان را بنمایانند. بدیهی است که می‌توان فرهنگ را بدین شیوه بررسی کرد ولی این به هیچ وجه همه‌ی آن چه می‌توان کرد نیست.

در مورد سکس محوری و نژادگرایی می‌بینیم که به چه میزان چنین تجزیه و تحلیل‌هایی که بر مبنای نظریه‌ی نظام جهانی عرضه می‌شوند دستخوش فقر محتوایی‌اند. این امر بدان سبب است که این دو پدیده در نظر او جنبه‌ی عَرَضی دارند و نسبت به سطح واقعی، وضعی تصادفی به حساب می‌آیند و از آزار و اذیت کودکان، از لینچ کردن، از کولوکس کلان، از سقط جنینهای پنهانی و... ذکری به میان نمی‌آورد. واقعیت این است که نژادپرستی و سکس محوری فقط یکی از جنبه‌های این واقعیت فرهنگی به شمار می‌روند. به نظر میسکوت تنیسون، فرهنگ والرشتاین تنها برای گروهی کوچک کارکرد دارد.

پاسخ «روی باین» به نظریه‌ی والرشتاین قاطع، صریح و به اعتباری تند است. با این حال، وقتی می‌گویند نباید مفهوم فرهنگ را به این دو جنبه‌ای که

والرشتاین طرح می‌کند محدود کرد، می‌توان با او توافق داشت. حال ببینیم والرشتاین در پاسخ به این انتقاد روی باین چه می‌گوید.

پاسخ والرشتاین به روی باین

متأسفانه جهان، آن‌گونه که ما دوست می‌داشتیم باشد، نیست. ولی این واقعیت ما را محق نمی‌کند که پیام‌آور این واقعیت را از میان برداریم. روی باین می‌گوید من از «توانایی خلق واقعیت‌های فرهنگی» سخن می‌گویم، در حالی که من به «توانایی بهره‌گیری از راهبردهای (استراتژی‌های) فرهنگی» توجه می‌دهم. استنباط من این است که مورد اول ستودنی است و مورد دوم نکوهیدنی، بی‌تردید، روی باین در این زمینه بصیرت بیشتری دارد تا من. او می‌داند که چه موقع شخص یا گروهی دست به آفرینش واقعیت می‌زند به جای آن که بخواهد راهبردی را مورد استفاده قرار دهد. می‌پذیرم که هنوز برای مرزبندی میان این دو راهی نیافته‌ام. بی‌شبهه علوم اجتماعی تاریخی باید از امکانات و گزینه‌های اخلاقی آگاهی داشته باشد و به آنها تکیه بزند. اما بر این باور نیستم که جامعه‌شناسان با توسل به اخلاقی کردن امور بتوانند خدمتی انجام بدهند و مفید واقع شوند. بهره‌جویی از راهبردها به هیچ روی امری غیر اخلاقی نیست. برعکس، استفاده از راهبردها یک واقعیت فرهنگی است.

آن‌چه که می‌توانم در پاسخ به انتقادهای تند روی باین بگویم این است: می‌پذیرم که فرهنگ، نیازمند «توصیفی غنی است» (چگونه می‌توان جز این اندیشید، ولی آیا سیاست یا اقتصاد وضعی جز این دارند؟)؛ تصور نمی‌کنم که فقط بتوان اظهار نظرهایی پیش پا افتاده راجع به فرهنگ مطرح کرد (چرا می‌بایست به خود زحمت نگارش این مقاله را بدهم، و واژه‌ی «فرهنگ» را در عنوان آن به کار ببرم؟)؛ من فکر نمی‌کنم که فرهنگ صرفاً جنبه‌ی اشتقاقی دارد (چگونه می‌توانم بدین نحو بیندیشم در حالی که منکر تصور استقلال هستی‌شناسانه‌ی سه حوزه‌ی اقتصاد، سیاست و فرهنگ هستم؟)؛ فکر نمی‌کنم که نژادگرایی و سکس‌محوری جنبه‌ی غرضی دارند (در حالی که بارها گفته‌ام که آنها برای تعریف و تعیین نظام مدرن جهانی اهمیتی بنیادی و

اساسی دارند).

روی باین فکر می‌کند بر این باورم که ساختهای اقتصادی «بازتابهای مکانیکی» دارند، که ملموس و محسوس‌اند (آقای روی باین آیا شما هرگز «نرخ صعودی بهره» یا «نرخ نزولی سود» را لمس کرده‌اید؟) شعار دادن بس است. به نظر روی باین فقط یک تعریف فرهنگ داریم: «فرهنگ آن چیزی است که نیاز به توصیف دارد، چیزی است که نمی‌توان آن را بر اساس مفروضات نظری پیش‌بینی کرد». من کتابی نوشته‌ام با عنوان «سرمایه‌داری تاریخی» و در آن توضیح داده‌ام که بشتر تحلیلهای راجع به سرمایه‌داری از مفروضات نظری نشأت گرفته است در حالی که من معتقدم که تجزیه و تحلیل سرمایه‌داری باید با توصیف رویدادهای تاریخی بی‌اغازد. همین روش را در این مقاله‌ی خود نیز به کار بسته‌ام. در این مقاله می‌خواستم نشان دهم که چگونه مفهوم فرهنگ در طول تاریخ در دو قرن گذشته به کار رفته است و در پشت این کاربرد چه نهفته بوده است، و بالاخره این که فکر می‌کنم که نوعی اغتشاش فکری سیستماتیک در این حوزه مشاهده می‌شود. بسیار خوب، تردید نیست که ديلتای هم حضور نوعی کاربرد دوگانه را مطرح می‌کند ولی روی باین چه نتیجه‌ای می‌خواهد از این امر بگیرد؟ من مفهوم فرهنگ را به نحوی مطرح کرده‌ام که ممکن می‌بود هر مفهومی دیگر را مطرح کنم (مثل مفهوم بورژوازی یا مفهوم مردم، دموکراسی، حاکمیت و چیزهای از این دست) که در طول تاریخ شکل گرفته‌اند، آفریده و بازآفرینی شده‌اند، نه فقط به عنوان ابزار تجزیه و تحلیل بلکه به عنوان موضوع تجزیه و تحلیل. از این بابت پوزش نمی‌طلبم. البته فرهنگ، در نهایت جنبه‌ی «اشتقاقی» دارد. هر مفهومی به سبب مفهوم بودن متضمن انشعاب و اشتقاق است. از این رو فرهنگ را نباید تافته‌ای جداافتاده به حساب آورد.

حال باید دید چرا آقای روی باین و بسیاری دیگر نسبت به مفهوم فرهنگ این قدر حساسیت نشان می‌دهند؟ احتمالاً اینان فرهنگ را تجلی آزادی و اراده‌ی آزاد انسانی در برابر شیاطین سرکوبگری چون اقتصاد سیاسی می‌دانند.

فرهنگ واژه‌ای است که محدودیتهای ما را توصیف می‌کند و نه امکانات

ما را در جهت گریز از این محدودیتها. هربرت مارکوزه به کسانی که می‌خواهند مفاهیم فرویدی را باز بسازند و برای آنها در شکل بخشی شخصیت‌هایمان معنای اجتماعی - فرهنگی بزرگتری قائل شوند، سخت می‌تازد. مارکوزه می‌گوید نظریه‌ی فرویدی غریزه که مبتنی بر زیست‌شناسی است و نه فرهنگ، تنها حافظ آزادی ماست، تنها چیزی است که می‌توان با اتکاء به آن از محدودیتها و قیود عینیت - محوری خشن و بی‌تفاوت گریخت. در این جادو نکته مطرح می‌شود: یکی موضوع عمل است. آیا کسانی که درد و رنج می‌کشند (مثلاً از نژادپرستی) حق دارند در این باره دست به عمل بزنند؟ نکته‌ی دوم این که آیا چیزی به نام فرهنگ وجود دارد که شایسته‌ی آن باشد که مقامی، حتی مقامی ممتاز، در هستی شناختی ما به آن اختصاص داده شود؟

در مورد ضرورت مطالعه‌ی فرهنگ من همان احساسی را دارم که نسبت به مورد اقتصاد یا سیاست دارم. فرهنگ را علوم اجتماعی در قرن نوزدهم برای ما ابداع کرده است. هر چه سریع‌تر از این تثلیث نامقدس خلاصی بیابیم، می‌توانیم زودتر علوم اجتماعی جدیدی بسازیم که جنبه‌ی تاریخی داشته باشد: علوم اجتماعی تاریخ. در واقع، والرش‌تاین می‌خواهد بگوید که نظریه‌پردازی ناب را نمی‌پسندد و فکر می‌کند باید سیر تاریخی مفاهیم را در نظر گرفت تا بتوان موقعیت کنونی آنها را تشخیص داد. به نظر او باید راه تازه‌ای در علوم اجتماعی گشود که اتکاء به واقعیات داشته باشد؛ تأکید بر فرهنگ به منظور ایجاد تعادل در برابر تأکیدی که عده‌ای بر اقتصاد یا جامعه‌ی سیاسی می‌گذارند به هیچ روی مشکل‌گشا نمی‌تواند شد و ما را از این بن‌بست نمی‌رهاند، بلکه برعکس وضع را بدتر می‌کند. سرانجام والرش‌تاین خود می‌پذیرد که راه حل آسانی برای این معضل ندارد.

۳. آیا جامعه‌ی جهانی امکان‌پذیر است؟

امروزه بسیاری بر این باورند که بشریت در آستانه‌ی دوره‌ی تاریخی تازه‌ای قرار گرفته است. چنین اعتقادی در میان اندیشگران به کوششهای فکری متنوعی میدان داده است و در میان عامه‌ی مردم جهان دل‌نگرانیها، دلسردیها،

و اغلب ناباوریهایی به بار آورده است. عامه‌ی مردم نمی‌دانند چه بکنند و چگونه ارزشهای متعارف زندگی خود را به دست نوجوییهای نشناخته بسپارند، بی‌آن که هستی ملموس خود را در معرض نیستی ناملموسی قرار بدهند. اندیشگران گوناگون بسته به جایگاه فرهنگی و تمدنی خود گاه در این نوجوییها فعالانه سهم می‌گیرند و گاه دلزده و خسته به گوشه‌ای می‌خزند تا بار سنگین مسئولیت این وضعیت مبهم را به دوش نکنند. با این حال، تردید نیست که ما شاهدان رویدادهای بزرگ هستیم. گرچه ابعاد و آثار ماندگار این رویدادها را نمی‌توان در این برهه از زمان با دقت سنجید و درباره‌ی آنها به داوری نشست، اما دست‌کم می‌توان اندیشه‌هایی پیرامون وقایع کنونی جهان پروراند و نوجوییهای خود را با ژرف‌نگری متناسب درآمیخت تا کند و کاوهای فردی و جمعی از استحکام بهره‌مند گردند و، یحتمل، منظره‌های انگیزاننده‌ای در برابر اندیشگران بکشایند.

از سوی دیگر، می‌بینیم تفاوت نظر و تضاد عقیده بر سر معنای رویدادهای کنونی چنان بارز و آشکار است که دیگر نمی‌توان آن را صرفاً خصیصه‌ی نوجویی‌اندیشه‌های کنونی به حساب آورد. منافع و قدرتهایی که در سراسر جهان پراکنده‌اند می‌کوشند جلوه‌هایی از وقایع معاصر را برحسب نیاز و بسته به تمایلات و گرایشهای منفعت‌طلبانه‌ی خود توضیح دهند. عده‌ای با رویاهایی امیدوارکننده که از شتابزده‌گی و واقعیت‌گریزی برمی‌خیزد به میدان می‌آیند تا شور و اشتیاق خود را به نمایش در آورند، و عده‌ای هم می‌کوشند با سنجش امکانات واقعی به ارزیابی اوضاع پردازند تا بتوانند در گرماگرم برخوردهای بغرنج دوران معاصر به فهم و درک موقعیت انسان، فرهنگها و جامعه‌های متنوع در جهان دست یابند و جایگاه ممکن و متناسب هر یک را بسته به تواناییهای موجود بشناسند.

یکی از کشورهایی که بر اثر تکانهای شدید دوران معاصر در برابر آزمایشی دشوار و سخت قرار گرفته است و سعی دارد موقعیت و جایگاه خود را از نو بسنجد و بانگاهی تازه به وضعیت خود و جهان به آرایش جدید دست یابد کوبا است. این کشور که بر اثر تحولات درونی، وضعیت جهان و رویارویی با آمریکا گرفتار محدودیتهای نظری لنینیسم شده بود، به دنبال

فروپاشیِ سوسیالیسم واقعاً موجود، هر چند کند و آهسته، اما به تدریج در راهی گام برمی‌دارد که به نوآرایی ساختارها و نهادهای اجتماعی‌اش بینجامد و دسترسی به تفکری خاص (در زمینه‌ی فرهنگِ ملیِ کوبایی و منطقه‌ای آمریکای لاتین) و تفکری عام (یعنی فرهنگ جهانی و روندهای جهان‌گیر شدن) را ممکن سازد.

کوبا در دوران اوج سوسیالیسم واقعاً موجود نتوانست در حوزه‌ی نوآوریهای هنری و فرهنگی گامهایی مؤثر بردارد یا راهی تازه را پی ریزد. در آن زمان روزی در پاریس به تماشای نمایشگاهی از نقاشیهای نقاشان کوبایی رفتم. این نمایشگاه گوشه‌ای از ساده‌اندیشی رئالیسم سوسیالیستی را به نمایش می‌گذاشت. حاصل فقر و نگرش و ضعف کار هنرمندانی بود که از سیاست هنری دولت پیروی می‌کردند. حال کوبا نه که از درون، بلکه بر اثر تحولات جهانی و فروپاشی شوروی، به بازاندیشی و گاه نواندیشی کشانده شده است و در نتیجه باید با اتکا به تواناییها و اندوخته‌های درونی‌اش سربرآورد.

در در این جا با اندیشه‌های ایزابل مونا، استاد فلسفه‌ی مؤسسه‌ی فلسفه در کوبا، آشنا می‌شویم که می‌کوشد روندهایی را که خصلت عام و جهانی به خود گرفته‌اند توضیح دهد. او نیز بر این باور است که ما در دوران تاریخی مهمی قرار گرفته‌ایم که هر کس یا هر گروه اجتماعی باید بکوشد آن را بفهمد و بر اساس امکانات واقعی به تفکر بنشیند. یکی از مسائلی که وضع تازه طرح کرده است، این است که آیا برپایی یک جامعه‌ی جهانی امری واقع‌بینانه و امکان‌پذیر است؟ متفکرانی نیز در گذشته راجع به برپایی جامعه‌ای آرمانی و واحد که همه‌ی بشریت را در بگیرد اندیشیده‌اند. تفکر آنان، بی‌تردید و به ناچار، متأثر بوده است از دوره‌ای که در آن می‌زیسته‌اند. با این حال، هر چند تفکر و اندیشه‌ی مرتبط با سرنوشت مشترک بشریت، اندیشه‌ای است قدیم، ولی در این برهه تفکر درباره‌ی جهان معاصر و جهت‌های تکامل آن از نظر تاریخی اندیشه‌ای صرفاً آرمانی محسوب نمی‌شود. این اندیشه امروز ملموس است و ابعادی واقعی یافته است گرچه برخی راه افراط را می‌پیمایند و بر این تصور هستند که وحدت جهانی، وحدتی است یکپارچه و همگن، با

این همه، نمی‌توان این امکان را از نظر دور داشت که جریانها و تحولاتی در دنیا به وقوع می‌پیوندند که بر سرنوشت کل بشر تأثیر می‌نهند. همه‌ی جوامع به نحوی از مسئولیت خود نسبت به سرنوشت مشترک بشر آگاهی یافته‌اند و می‌دانند که حفظ فرهنگها و تمدنهای گوناگون بدون حراست از کل کره‌ی خاکی میسر نمی‌شود. ایزابل مونا ل بر این باور است که هر گونه تأملی راجع به جامعه‌ی جهانی باید جنبه‌ی نظری این موضوع را در ارتباط با مسائل برخاسته از روابط بین‌الملل در نظر بگیرد. از این رو، بررسیهایی که در این زمینه انجام می‌گیرد نباید این دو جنبه را از هم متمایز کند و در دو سطح مجزا و مستقل از هم به آنها بنگرد.

ایزابل مونا ل تأکید دارد که بشریت وارد مرحله‌ای جدید شده است و اکنون این امکان فراهم آمده است که بتوان تاریخ بشر را با توجه به برپایی یک جامعه‌ی واحد جهانی تنظیم کرد و سامان داد. چنین جامعه‌ای باید، در اساس، جامعه‌ی رفاه و رعایت قوانین باشد. به بیانی دیگر، جامعه‌ی جهانی باید بتواند رفاه همه‌ی انسانها را تأمین کند و ترتیبی فراهم آورد که همگان به قانون احترام بگذارند. به نظر او، نخست باید به جریانهای ادغام و جذب توجه داشت که به درجات مختلف و به گونه‌ای ناموزون در حوزه‌ی اقتصاد، تکنیک، سیاست، ارتباطات و جز آن با شتاب هر چه تمام‌تر به وقوع می‌پیوندند. در عین حال این فراگردهای ادغام موجب پیدایی و شکل‌گیری هویت‌های موردی یا هویت‌های بخشی شده‌اند (مانند هویت‌های منطقه‌ای، و هویت‌های مرتبط با حوزه‌های جغرافیایی). این گونه از هویتها سعی دارند به صورت بازی‌گران سیاسی-اقتصادی در صحنه‌ی بین‌المللی در آیند. از سوی دیگر، باید به شکلهای گسترده‌تر ادغام که در مقیاس ورامنطقه‌ای رخ می‌دهد، توجه داشت. در مجموع، به نظر ایزابل مونا ل با توجه به وضع کنونی می‌توان گفت که خصلت فرایند تاریخی کنونی همانا تقویت وابستگی متقابل بازیگران در صحنه‌های گوناگون است. ایزابل مونا ل خصوصیت هر یک از این سه جریان را توضیح نمی‌دهد و ژرف‌یابی نمی‌کند و، از این گذشته، میزان استقلال و وابستگی آنها را روشن نمی‌کند. با این حال او در چارچوب همین نظریه‌ی وابستگی متقابل، عملیات متمرکز و واکنشهایی که

نسبت به این جریانها به وقوع می‌پیوندند، برای رویدادهای اروپای شرقی اهمیتی خاص قائل می‌شود. می‌گوید جنبش انقلابی بین‌المللی متحمل دو شکست عمده شده است: از سویی، ناکامی کوششهای سوسیالیستی در اروپا و از سوی دیگر شکست کوششهای اصلاح‌طلبانه در چارچوب سوسیالیسم به طور کلی. به نظر او این دو رویداد را باید در ارتباط با هم، و نه مجزا از یکدیگر مورد توجه قرار داد؛ زیرا تأثیرگذاری این دو رویداد برهم موجب شد که کوششهای سوسیالیستی در اروپا به شکست بینجامد. فروپاشی انقلاب شوروی آثار گسترده‌ای در مقیاس جهانی و در روابط بین‌المللی و در حوزه‌ی ایدئولوژیک به همراه آورد. فروپاشی شوروی گرچه به پایان گرفتن جنگ سرد و نزاع شرق و غرب منجر شد، اما در همان حال نظم جهانی دوقطبی را نیز از میان برداشت. اکنون با وجود تنوع عقاید و تحلیلهای مختلفی که از این وضع مطرح می‌شود، در بخش درخور توجهی از اندیشه‌های روشنفکرانه و جنبشهای سیاسی در مقیاس جهانی گرایش و تمایلی نیرومند به صورت اندیشه‌ای محوری تبلور یافته است که الگوی دموکراسی سرمایه‌داری لیبرال غرب را تنها راه معقول برای همه‌ی ملت‌های جهان می‌داند و از این امر نتیجه می‌گیرد که اشاعه‌ی این الگو به طور عام می‌تواند با خود دورانی از رفاه را به ارمغان بیاورد و سرنوشت مشترک بشریت با توجه به این خصیصه سامان بیابد.

ایزابیل مونا ل سپس می‌گوید تحت شرایطی که نزاع شرق و غرب پایان گرفت، و به سبب راههایی که کشورهای سابق سوسیالیستی در زمینه‌ی شعور و آگاهی تئوریک پیمودند، پیروزی نظم لیبرالیسم اجتماعی امری بدیهی می‌نماید. در ضمن، گفته می‌شود که نادرستی تفسیر مارکس و انگلس که از تاریخ و پیش‌بینیهایی که بر همین اساس انجام داده‌اند، آشکار گشته است و تنها جامعه‌ای که بشریت می‌تواند پس از این همه تجربه به آن برسد چیزی نخواهد بود جز بازتولید مستمر سرمایه‌داری.

به نظر مونا ل، مجموعه‌ی عناصری که از آنها تنها به اشاره و گذرا یاد شد، بیانگر آگاهی تازه‌ای است که از درون آن تجربه‌ی سیاسی و اجتماعی خاصی برآمده است. آن چه در نظر او شگفت‌انگیز می‌نماید این است که چگونه اکثر

تجزیه و تحلیل‌های سیاسی و نظری حتی تحلیل‌هایی که از جهان سوم سربرمی‌آورد، پدیده‌ی امپریالیسم را به فراموشی می‌سپارند و، به همین سبب، از ژرف‌یابی چشم می‌پوشند. اگر امروز می‌بینیم که نظریه‌ی پایان تاریخ سرزبانها افتاده است بدان سبب است که می‌تواند تفکری اشاعه یافته را در یک مفهوم نمادین به نمایش در آورد.

ایزابل مونال بی‌آن که بخواهد به جزییات این الگوهای تفکر بپردازد، می‌گوید نه رویدادهای اخیر، و نه فراگرد ادغام و نه حتی ادعای جهانگیر شدن الگوی سرمایه‌داری ما را به این نتیجه می‌رسانند که سرمایه‌داری متأخر با وجود همه‌ی دگرگونیها و دگرگشت‌هایش می‌تواند تضمینی برای تداوم بخشیدن به نظام امپریالیستی فراهم آورد. اقتصاددانان از انباشت تضادها در حوزه‌ی پیرامونی این نظام سخن می‌رانند و در نسخه‌هایی که در مرکزیت تصمیم‌گیری نظام از سوی گردانندگان آن پیچیده می‌شود به تشدید این تضادها کمک می‌رسانند. به همین سبب است که تضاد شمال و جنوب برجسته‌تر می‌شود و به عامل مؤثری در طراحی تاریخ تبدیل می‌گردد و، از این گذشته، به صورت عنصری پویا در جنبشهای سیاسی عرض اندام می‌کند. حل چنین تضادی را نمی‌توان در تداوم بخشیدن به آن چه امپریالیسم نام گرفته است جست و جو کرد. توجیه قابل قبولی از نظر علمی برای پذیرش چنین ادعایی وجود ندارد. برعکس، همه‌ی پارامترهای اقتصادی از تشدید استثمار نئوکولونیالیستی و ژرف‌تر شدن شکاف میان کشورهای توسعه یافته با کشورهای توسعه نیافته حکایت می‌کنند. این شکاف، به ویژه، در حوزه‌ی تکنولوژی مدرن و وسایل ارتباطی چشم‌گیرتر است.

از این گذشته، به نظر ایزابل مونال، تضاد میان کشورهای سرمایه‌داری توسعه یافته ابعاد گسترده‌تری می‌یابد. پیکارهای درونی قدرتهای امپریالیستی باز سربرمی‌کشد و درگیریهای تازه‌ای بر سر تقسیم مجدد جهان با شدت تمام درمی‌گیرد. در چنین وضعی باید به یاد داشت که جهان سوم پراکنده، ضعیف و ناپایدار و حتی گاه هراسیده است و از این رو قادر نیست مجموعه‌ای متحد، منسجم، استوار و مستحکم را به نمایش درآورد که بتواند گام‌هایش را با توجه به منافعش هدایت کند. در این وضع‌گیری و

دخالت تازه‌ی نئوکولونیالیستی اکثریت انسانها محلی از اعراب ندارند. پایان نظم قدیم جهان در ضمن به معنای جایگزین شدن آن با نظامی دیگر است. خصوصیات این نظم جدید هنوز بر ما معلوم نیست و به وضوح تعریف نشده است، ولی گرایشهای عمده‌ی آن در حال شکلگیری‌اند و دست‌کم آشکار می‌شود که این نظم جدید تک قطبی است. موقعیت تاریخی معاصر حکایت از آن دارد که حرکتی به سوی جامعه‌ای جهانی در حال تکوین است و، از این گذشته، این تمایل مشاهده می‌شود که تاریخ کنونی علیه منافع جهان توسعه نیافته و تحکیم نظام استثمار و سرکردگی قدرتهای بزرگ جهان، در وهله‌ی نخست ایالات متحده‌ی آمریکا و متحدانش، طراحی می‌شود. رویدادهای اروپای شرقی و پیامدهای آن موجب شده‌اند که کوششهای اولیه در جهت تنظیم روابط بین‌المللی تسهیل گردد. البته در همین مقطع می‌بینیم که تنشهایی در راه ایجاد نظام تک قطبی پدیدار شده است. محدودیتهای نظام تک قطبی بحرانهای گسترده‌ای در سراسر جهان به بار آورده است و حرکت در جهتی واحد در تاریخ به سرکردگی نیرویی یک سویه با منافع اکثریت ملتهای دنیا همخوانی و سازگاری نشان نمی‌دهد.

یکی از عناصر کلیدی نظم نوین جهانی، کوششی است که در مسیر گسترده‌تر کردن روابط نئوکولونیالیسم صورت می‌گیرد؛ یا اگر با توجه به مفاهیمی که به تازگی در شعور روشنفکری و سیاسی جهان توسعه نیافته شکل گرفته است بخواهیم سخن بگوییم، می‌توان این جریان را کوششی به قصد استعمار دوباره‌ی جهان به اصطلاح سوم نام نهاد.

از زمان ارسطو به این سو یکی از خصوصیات نظریه‌ی سیاسی کوشش در جهت زمینه‌سازی برای توجیه سلطه‌ی برخی از ملتها بر سایر ملتها بوده است. برآمدن سرمایه‌داری مدرن در قرن شانزدهم موجب بود برای طرح نظریه‌ی سیاسی با خصلتی انسان‌دوستانه؛ در نتیجه با حق به کارگیری سلطه‌ی استعماری بر ملتها مخالفت شد. از آن هنگام غلبه‌ی بر ملتها با توسل به انواع استدلالها و توجیهات متفاوت انجام می‌شد، مانند هدفهای تمدنی کشورهای سلطه‌گر یا بهره‌گیری از اتهامات و افتراهایی که به مستعمرات وارد می‌شد. در همین دوران مخالفت اومانیتها با این جریان نیز شدت

گرفت و اکنون می‌توان گفت که استدلال‌های شخصیتی چون بار تولومه دلاس کازاس (Bartolome De las Casas) پایه‌گذار جریان ضد کلونیالیستی، پانصد سال قدمت دارد.

چیزی که هنوز روشن نیست این است که عنصر آگاهی به چه میزان به‌طور امپریالیستی و استعمار مجدد (یعنی ژرف‌تر شدن سلطه‌ی امپریالیستی و نوکلونیالیستی) اثر خواهد گذاشت؛ عنصر آگاهی چگونه تحول خواهد یافت و به چه میزان در پویایی اجتماعی نقش خواهد داشت. ایزابل مونا ل در دنباله‌ی این فکر خود می‌گوید ایدئولوژی نظم نوین جهانی که از سوی قدرتهای مسلط تبلیغ می‌شود و از حمایت کشورهای سابق سوسیالیستی و برخی از کشورهای جهان سوم برخوردار است، با پیشنهادها و طرحهایی به میدان می‌آید که برخی از عناصر آنها از این قراراند:

- اشاعه‌ی الگوی جامعه‌های توسعه یافته،
 - پذیرش نقش قدرتهای بزرگ در تعیین سرنوشت امور بین‌المللی به‌ویژه بزرگترین نهاد جهانی که خصلتی ضد دموکراتیک دارد یعنی سازمان ملل متحد،
 - پذیرش جریان ادغام نابرابر،
 - اخلاق دوگانه،
 - سنجش امور با دو معیار،
 - مشروعیت دادن به اعمال پلیس جهانی (که در مورد عراق و سومالی به کار بسته شد و نمونه‌ای از نظم نوین جهانی به نمایش گذاشته شد).
- ایزابل مونا ل با توجه به آن چه آمد می‌افزاید، حال باید از خود پرسید آیا این نظم نوین و واقعی و مشخص جهانی ما را به سوی جامعه‌ای جهانی می‌راند یا نه، و آیا این نظم می‌تواند مبنایی برای ایجاد جامعه‌ای جهانی قرار بگیرد یا نه؟ از این رو، باید میان ایجاد یک نظام جهانگیر در جهان و برپایی یک جامعه‌ی جهانی که مورد علاقه‌ی ما است تفاوت گذاشت. جامعه‌ی جهانی، به نظر مونا ل، بر خلاف نظام جهانگیر براساس برابری، همبستگی انسانی و آزادیخواهی برپا می‌شود که اگر چنین نباشد نمی‌توان آن را جامعه‌ی جهانی نام نهاد. چنانچه تأمین و حضور چنین خصوصیتی را به عنوان

حداقل شرایط لازم نپذیریم، در آن صورت سخن گفتن از جامعه‌ی جهانی موردی نخواهد داشت و الگوی استعمار مجدد، نظم نوین جهانی را به نظام اجتماعی خودکامه و غیر انسانی و فاقد همبستگی تبدیل خواهد کرد. در این صورت تنه‌اراه دست‌یابی به جامعه‌ای جهانی این خواهد بود که به نفی چنین نظامی روی آورد و با آن به مخالفت برخاست.

به عقیده‌ی ایزابل مونال با توجه به وضعیت کنونی روابط بین‌المللی مهمترین مسئله، پیچیدگی و بغرنجی کلیتی است که نظم نوین جهانی نام گرفته است. در واقع، فراگردهای متضادی در شکلگیری این کلیت مؤثر هستند. به همین سبب دشوار می‌توان بازی تأثیرات متقابل را در چنین ساختارهای بزرگ و آشفته‌ای به وضوح درک کرد. این ساختارها از انواع نظامهای جهانی محتمل حکایت دارند و مقدم بر ایجاد جامعه‌ای عمومی قرار می‌گیرند.

مونال در ارتباط با این خصلت پیچیده می‌خواهد بر اهمیت موضوع هویت تأکید کند. هویت یعنی خود را به صورت واحدی مستقل جلوه‌گر ساختن؛ در پی تحقق مقاصد و اهداف معینی بودن. از این رو هویت هنگامی میسر می‌شود که بر پایه‌ی شناسایی متقابل بنا شود؛ در این مورد خاص هویت یعنی برخوردار بودن از حقوق برابر در زمینه‌ی رفاه، تصمیم‌گیری برابر نسبت به سرنوشت مشترک. کوشش در جهت پرورش و تحول چنین مسائلی هنگامی به واقعیت در می‌آید که بتوان این موضوع پیچیده را بر اساس وحدت سیاست، اخلاق و نظریه‌ی ارزش پی گرفت. با توجه به چنین دشواریهایی البته تردید می‌توان داشت که گذار از نظام بین‌المللی کنونی به یک حکومت وراملی یا ابرملی به رهبری ایالات متحده‌ی آمریکا با موفقیت به ثمر برسد. اما در ضمن، مستقل از این موضوع، باید دید این جریان با چه شتاب و سرعتی انجام می‌شود. به هر صورت، امحاء زودرس حاکمیت ملی فقط می‌تواند به تقویت گرایشهای نئوکلونیالیستی منجر شود. توجه محدود ساختن حاکمیت ملی به علت ملاحظات انسان‌دوستانه نیز در عمل بخشی از همین تمایل محسوب می‌شود. مساوات قدرتهای ملی در صحنه‌ی بین‌المللی بی‌تردید پیش شرط اساسی حرکت به سوی جامعه‌ای جهانی

است. چنین جامعه‌ای را تنها می‌توان با توجه به تمایل داوطلبانه‌ی کشورهای ملی بنا نهاد. کشورهای ملی هنوز از نظر تاریخی حلقه‌ی ارتباط و مرحله‌ی میانی تحقق جامعه‌ی جهانی هستند. باید آزادانه و به تدریج بخشهایی از حاکمیت خود را وانهند، آن هم با سرعت و شتابی که به برابری نیروها و منافع بینجامد. و البته در نهایت با این پرسش بنیادین فلسفه‌ی سیاسی مواجه می‌شویم که از زمان افلاطون بارها و بارها مطرح شده است: بهترین شکل حکومت جهانی کدام است؟ یا چنان که مارکس و انگلس پیش‌بینی کرده‌اند سلطه‌ی بر انسانها محو می‌شود و فقط سلطه‌ی بر اشیاء برجای می‌ماند؟ این موضوع غامض در فراگردهای بین‌المللی پی در پی و نظمهای نوینی که مطرح می‌کنند، همچنان مطرح خواهد بود.

ایزابیل مونال می‌گوید معضلاتی که به سبب افزایش همگن‌سازی، به عنوان پیش شرط ایجاد جامعه‌ی واحد انسانی، مطرح می‌شوند از اهمیت بسیار برخوردارند، دقیقاً همین روند است که اساس و پایه‌ی ادغام منطقه‌ای را پی می‌ریزد. در این مقطع نیز دوباره مسئله‌ی قدرت و مسئله‌ی همگن‌سازی عنوان می‌شود که به زیان یکی از بازیگران می‌انجامد. همگن‌سازی فرهنگی به برابر سازی و هم‌سطح‌سازی می‌انجامد که بشریت را از یکی از گنجینه‌های ارزشمند خود، یعنی تنوع و تفاوت و تکثر، محروم می‌کند. او معتقد است که چنین تحولی هم اکنون در جریان است و پرسش این است که آیا بشریت قادر خواهد بود که در برابر این جریان بایستد؟ سرانجام، مونال می‌گوید برپایی جامعه‌ی جهانی تنها هنگامی میسر خواهد شد که تمامی بشریت را از خود بداند و آزادانه و دور از اجبار در یک طرح و برنامه‌ی گسترده و بسیج‌کننده از طرف تمامی بشریت برپا گردد. وضعیت کنونی و آینده‌ی بلافصل و سطح دانش بشری درباره‌ی پدیده‌های اجتماعی و درجه‌ی بلوغ انسانهای عمل‌کننده حکایت از آن دارند که برپایی جامعه‌ی جهانی امری بعید می‌نماید. افقهای آینده‌ی بلافصل انباشته است از تضادهای بزرگ و انفجارهای اجتماعی. چرخش به سمت راست و استنباط نادرستی که از پایان هر گونه سوسیالیسم و در نتیجه هر گونه کمونیسم خبر می‌دهد، می‌تواند به گمراهی و انفجارهای غیر عقلانی بینجامد. علل و

شرایط اجتماعی خاصی که موجب بروز و پیدایی جنبشهای آزادیبخش و درگیریهای اجتماعی شد هنوز هم حضور دارند و از این هم نیرومندتر خواهند شد.

ایزابل مونال در پایان می‌پذیرد که انتقاد ژرف‌نگرانه از تجربیات مارکسیسم هنوز صورت نگرفته است. در عین حال، قبول دارد که نمی‌توان دیگر همان انگیزه‌هایی را دوباره به کار گرفت که جنبشهای انقلابی و فعالیتهای رهایی‌بخش اجتماعی را به بار آورند، بنابراین احتمالاً افق و چشم‌انداز دیگری در برابر فراگرد تکامل به سوی جامعه‌ای جهانی گشوده خواهد شد.

کوشیدیم نظریات ایزابل مونال را که از اردوی سابق چپ می‌آید نشان دهیم. چپ سابق هنوز نتوانسته است خود را جمع کند، بنابراین ما با واکنشی یک دست از این سو روبه‌رو نمی‌شویم. برخی، چنان‌که مونال هم قبول دارد، خود را باخته‌اند، برخی به سوی راست چرخیده‌اند و برخی هم با اعلام وفاداری به اصول پیشین به جمود و تحجر فکری رسیده‌اند که نوعی بی‌خیالی و بی‌مسئولیتی و عدم تحرک را با توسل به اندیشه‌هایی ناکارآمد مشروعیت می‌بخشند و توجیه می‌کنند. برخی همچون ایزابل مونال می‌کوشند با استفاده از اندیشه‌های پیشین راهی نو بیابند.

دشواری کسانی چون مونال که صمیمانه در جست‌وجو هستند این است که چنان‌که خود نیز قبول دارند هنوز نتوانسته‌اند انتقاد درستی از تجربیات مارکسیسم ارائه دهند و به اصطلاح به یک نقد مارکسیستی از مارکسیسم واقعی دست یابند. در عین حال، با مسائل تازه‌ای روبه‌رو هستند که به ناچار باید به آنها نیز پردازند مانند مسائل مربوط به نظم‌نویین جهانی و ابعاد گوناگون جهانگیر شدن که در مقیاس جهانی در حال وقوع است.

ایزابل مونال می‌گوید که آنچه در جهان شکل می‌گیرد نوعی از تقسیم مجدد جهان است. مونال این فرایند را کوششی امپریالیستی و نئوکولونیالیستی می‌داند بی‌آن‌که از هیچ یک از این دو تعریفی دقیق و جامع به دست دهد یا تفاوت آنها را با امپریالیسم و کولونیالیسم و حتی نئوکولونیالیسم قبلی ترسیم کند. او هنوز همان معانی را به کار می‌گیرد، ضمن آن‌که می‌پذیرد

تحولات مهمی در جهان رخ داده‌اند. گرچه اشاره دارد که جهان را به سوی همگنی سوق می‌دهند ولی در عین حال از تقسیم جهان سخن می‌گوید، در حالی که این دو مقوله از هم متفاوت‌اند یا دست‌کم دو سیر و دو تحول متفاوت خواهند داشت. او در اساس قبول دارد که حاکمیت ملی را باید واگذار کرد ولی می‌خواهد این کار با تأخیر انجام پذیرد تا در مسیر مورد قبول او بیفتند. به ایجاد جامعه‌ای واحد معتقد است ولی نمی‌خواهد این جامعه براساس معیارهای کنونی برپا شود. او نمی‌بیند که تقسیم کار به وضع فعلی در جهان ملتهایی را به صورت کارگر و ملتهایی را به صورت کارفرما در خواهد آورد. البته اگر این را به او بگویی احتمالاً خواهد گفت که همین نظر را دارد، ولی واقعیت این است که جامعه‌ای واحد در مقیاس بشریت یعنی ایجاد شرایط نابرابر در سطح جهان در لوای یک حکومت. راه حل او این است که اول برابری در جهان در همه جا ایجاد شود و سپس این جامعه‌ی واحد برپا گردد. چنین آرمانی، بدیهی است که هیچ‌گاه تحقق نخواهد پذیرفت. نه مطلوب است که همه‌ی فرهنگها را یکسان کرد، که او نیز می‌گوید نمی‌خواهد، و نه امکان چنین کاری وجود دارد. پس اگر این یکسان‌سازی نه مطلوب است و نه عملی چگونه می‌توان با ایجاد برابری در جهان باز در جهت برپایی جامعه‌ای جهانی عمل کرد که قصد دارد یکسانی همه را به ارمغان آورد. در واقع ورود برابر به جامعه‌ای جهانی اندیشه‌ای است خام و آرزویی تحقق‌نا یافتنی. از آن جا که فرهنگها با هم نابرابرند ایجاد برابری در جامعه‌ای جهانی به نحو تنوع فرهنگی میدان می‌دهد. حتی اندیشه‌ی برابری در همه‌ی فرهنگها و نزد همه‌ی مردمان معنایی یکسان ندارد. معیارهایی جهانی در زمینه‌ی برابری در مقیاس جهانی مورد قبول بسیاری از فرهنگها قرار گرفته‌اند ولی نباید این تحول را به معنای پذیرش تام و تمام اندیشه‌ی برابری در همه‌ی سطوح به حساب آورد. او به جنبشهای اجتماعی در آینده می‌اندیشد، اما کمترین اشاره‌ای به تفاوت این جنبشها با جنبشهای پیشین نمی‌کند و نمی‌تواند ضمن قبول وجوه تشابه به وجوه تمایز نیز اشاره کند. تنوع فرهنگی را آن قدر می‌گستراند که حتی نزدیکیهای تمدنی در یک محدوده را نیز عملاً نمی‌پسندد و نوعی دیگر از همگن‌سازی می‌داند. در

حالی که ایستادگی در برابر فرهنگهای قدرتهای بزرگ ما را وادار می‌سازد که به چاره‌جوییهایی تازه دست بزنیم و عناصر مشترک را در یک محدوده‌ی تمدنی نیرومند سازیم تا بتوانیم رویاروی قدرتمندان جهان بایستیم. این واقعیت را به هیچ وجه نمی‌بیند که اگر تنوع فرهنگی تا بی‌نهایت ادامه بیابد در آن صورت با خرده فرهنگهایی سر و کار خواهیم داشت که هیچ یک یارای ایستادگی نخواهند داشت و در برابر فرهنگهای نیرومند جای خالی خواهند کرد. وظیفه‌ی اصلی در این دوران کوشش در سه جبهه‌ی اقتصاد و فرهنگ و سیاست است. در همان حال، باید واحدهایی برپا کرد که هم از نظر اقتصادی، هم از نظر سیاسی و بالاخره هم از نظر فرهنگی توان آن را داشته باشند که به قول اقتصاددانان واحدهایی کار آمد و سودآور باشند تا بتوانند به حیات خود ادامه دهند. پس ما چه بخواهیم و چه نخواهیم مجبور به گزینش هستیم. یعنی در درازمدت باید عناصری را در مجموعه‌هایی بزرگتر که از واحدهای ملی کنونی بزرگترند، برگزینیم و فرهنگهایی توانمند با توجه به مشترکات در چارچوبهایی تمدنی به وجود آوریم. از این رو، باید گفت که ایزابل مونا ل هنوز در چارچوب تفکر کلاسیک مارکسیستی می‌اندیشد و خواستار جامعه‌ای است جهانی که مبنای آن با سرمایه‌داری متفاوت باشد، بی‌آن که بتواند راهی عملی بنمایاند. می‌خواهد تفکر را موقوف کند به تحولات آینده تا از درون آنها چاره‌جوییهایی خود به خود جلوه‌گر شوند. البته این راه اندیشیدن نیست. باید بتوان تحولات را پیش‌بینی کرد و با توجه به چنین پیش‌بینیهایی دست به عمل زد. از این گذشته و در عین حال مهم‌تر این است که بتوان با اتکا به روش‌شناسی علمی اندیشید. ایزابل مونا ل با همان روش افلاطونی - مارکسیستی خواستار ایجاد یک جامعه‌ی واحد بشری است و به تنوع تمدنی عنایتی ندارد. اگر او در این مقطع به تنوع فرهنگها علاقه نشان می‌دهد به سبب آن است که از امپریالیسم نگران است، اما باور ندارد که تمدنها حتی از مفاهیمی واحد، تفسیرهایی گوناگون به دست می‌دهند. نگرش او در اساس سیاسی است نه فرهنگی. او جامعه‌ی واحد را در اساس قبول دارد و ایرادی روشمندان به آن وارد نمی‌سازد ولی توجه ندارد که ورود برابر و آزاد و حتی بدون اجبار در نهایت یعنی وانهادن فرهنگ خود به سود

فرهنگی نیرومندتر. این توقع هم که فرهنگهای دیگر در انتظار فرهنگهای ضعیف‌تر بنشینند، چنان که آمد، نادرست است زیرا هیچ فرهنگی منتظر نخواهد ماند، مگر آن که درجا بزند و در نتیجه از بین برود. پس فرهنگهای پویا در حال تحول خواهند بود و نابرابریهای فرهنگی همچنان ادامه خواهد یافت. این نابرابری الزاماً نباید به معنای نابرابری اجتماعی باشد. بلکه می‌تواند بیانگر تنوع فرهنگی، البته این بار در مقیاس بزرگ، یعنی تمدنی باشد. از همه‌ی اینها هم که بگذریم در واقع روند ادغام و جذب فرهنگها در همه‌ی سطوح با اجبار صورت نمی‌پذیرد. در بسیاری از سطوح، فرهنگهای نیرومند برای مردمان فرهنگهای ضعیف‌تر جذابیت دارند و بسیاری با میل خواستار ورود به آن فرهنگها می‌شوند. از این رو، کوشش اصلی باید در تمدن خود صورت بگیرد و نباید به انتظار تفاهم دیگران نشست.

نکته‌ی آخر این که، ایزابل موناو به هر حال در چارچوب تمدن غربی می‌اندیشد و خود را متعلق به این تمدن می‌داند، پس آن چه از نظر او می‌ماند این است که بتواند ورود به این تمدن را برای اجزای مختلف آن مطلوب و مقبول سازد و به خصوص فرصتی برای کشورهایی چون آمریکای جنوبی و مرکزی فراهم آورد تا بتوانند همچون عضوی برابر در این مجموعه سهم بگیرند. به همین سبب، او از فهم معضلات و مشکلات تمدنهای دیگر به خصوص در آسیا و در آفریقا، البته با خصوصیات متفاوت، درمی‌ماند.

۴. موقعیت تمدنی و فرهنگ جهانی

دهه‌ی پایانی قرن بیستم آکنده است از مباحثی که توجهی فزاینده را به فرهنگ و تمدن نشان می‌دهند. این توجه و دلبستگی روزافزون در حوزه‌ی تمدن غرب به صورتی و در حوزه‌هایی که فعلاً آنها را «غیر غربی» می‌نامیم، به صورتی دیگر جلوه‌گر می‌شوند. به راستی اگر بگوییم که هر حوزه‌ی پویایی می‌کوشد مَهر خود را بر پای این مباحث زند یا تفسیری مستقل از آن چه در جهان می‌گذرد به دست دهد، سخنی غلوآمیز نگفته‌ایم. شاید بتوان گفت که یکی از نشانه‌های سرزندگی در یک حوزه‌ی فرهنگی و تمدنی، میزان توانایی این حوزه در سهمگیری فکری در چنین مباحثی است که گاه

جلو‌های انتزاعی و، به اعتباری، سخت ناملموس به خود می‌گیرند؛ ولی اگر درست‌بنگری در نهایت آثار عملی و عینی غیرقابل انکاری به بار می‌آورند. متفکران غربی با اتکاء به اقتصاد و سیاست نیرومند خود از فرهنگ جهانی سخن می‌گویند و می‌کوشند فراورده‌های مجموعه‌ی تمدنی خود را در سراسر جهان تعمیم دهند و از اعتبار و مقبولیتی جهانشمول برخوردار سازند. این نظریه‌پردازان گرچه به یک زبان سخنی نمی‌رانند اما نیک آگاهند که خاستگاهی مشترک دارند. از این گذشته، اندیشه‌های غربی خودآگاهی غرب را نسبت به رسالتی که به عهده گرفته است به رخ می‌کشند و می‌خواهند گوشه‌های مختلف جهان کنونی را در چارچوب ساختارهایی که برپا کرده‌اند به هم بپیوندانند. از این روست که اندیشه‌ی فرهنگ جهانی را نمی‌توان، هر چند که با ظاهری آراسته به میدان تفکر پا به بگذارد، بی‌تأمل پذیرا گشت. اندیشه‌ی فرهنگ جهانی هنوز هیأتی روشن و مشخص به خود نگرفته است و به اعتباری به رزمگاه اندیشه‌هایی گونه‌گون و حتی گاه متضاد تبدیل گشته است.

از سوی دیگر، مجموعه‌ی گسترده‌ای را که پیشتر از آن به عنوان «جهان غیر غربی» یاد کردیم، نمی‌توان مجموعه‌ای یکدست و همگن به حساب آورد. جهان غیر غربی را تا مقطع فروپاشی اتحاد جماهیر شوروی، جهان سوم یا جهان جنوب (در مقابل شمال) می‌نامیدند. در آن هنگام نیز جهان سوم یا جنوب خصلتی واحد نداشت؛ گاهی هم از طریق پیمانی خاص در برابر پیمانهای ناتو و ورشو، یا به صورت کشورهای غیر متعهد در صحنه‌ی سیاست جهانی ظاهر می‌گشت و خواستهای خود را به بحث می‌گذاشت. اکنون با فروپاشی شوروی، صحنه‌ی سیاست در مقیاس جهانی دگرگون گشته و جا به جایهای درخور توجهی بروز کرده است. اکنون جهانی غیر غربی وارد تقسیم‌بندی‌هایی گشته است که دیگر نمی‌توان با بهره‌گیری از معیارهای اقتصادی چون درآمد سرانه و درآمد ملی از آن سخن گفت، یا معیار نظامی را مبنا قرار داد و دست به طبقه‌بندی زد. به همین سبب، جهان غیر غربی به تدریج گروهبندی‌های تازه‌ای را شکل می‌بخشد که بر پایه‌ی اشتراک فرهنگ یا تمدن سامان می‌گیرد. پس اگر بگوییم که جهان در مجموع

پس از فروپاشی شوروی تکثر نوینی را می‌آزماید از واقعیت دور نیفتاده‌ایم و از پذیرش پیچیدگی و بغرنجی وضعیت جدید روی برنگردانده‌ایم. با این حال، نباید از نظر دور داشت که برای فهم وضع حاضر نیازمند ساختارهای فکری دیگری هستیم که بی‌تردید با چاره‌جوییهای گذشته متفاوت و متمایز است.

در جهان غیر غربی کشورهایی وجود دارند که گرچه در مرز تمدن غربی بسر می‌برند، اما با این جهان اشتراک فرهنگی دارند و در حاشیه نشسته، به انتظار پیوندی نزدیکتر از تلاش باز نمی‌ایستند. کشورهای آمریکای جنوبی و آمریکای مرکزی را می‌توان در این رده طبقه‌بندی کرد، و تفاوت‌های اقتصادی آنها را با یکدیگر و با تمدن مادر دارای خصلتی صوری و گذار دانست. در حالی که این مجموعه‌ی آمریکای لاتینی ماهیتی همسان با تمدن غربی دارد و جزء جدایی‌ناپذیر آن می‌نماید، دیگر مجموعه‌های جهانی غیر غربی سرشت و سرنوشتی به کل متفاوت را پشت سر گذاشته‌اند و رؤیای آینده‌ای متمایز را در سر می‌پرورانند. در این بخش از جهان تفاوت‌های دینی، فرهنگی، زیستی، اخلاقی، اقتصادی و سیاسی با غرب نه تنها فرو نمی‌کاهد، که به سبب جنبشها و تمناهایی تازه شدت هم می‌گیرد و جهت‌یابیهای بحث‌برانگیزی را پی می‌ریزد.

در چنین وضع بغرنجی که درک خصلت تکثر تمدنی می‌تواند ما را به فهم خصوصیات مشترک و متمایز در جهان کنونی نزدیک گرداند، گزینش چه روش و چه نگرشی به ماکمک می‌کند تا بر دشواریهای ذهنی و متعارف غلبه کنیم؟

فرهنگ جهانی

برخی از اندیشگران دیگر روش‌شناسی و نگرش کنونی حاکم بر علوم اجتماعی را کافی نمی‌دانند و بر این تصورند که به مدد ابزار کنونی تفکر در پهنه‌ی علوم انسانی نمی‌توان به درک تنوع و بغرنجیهای جهان حاضر دست یافت. از آن جا که، به نظر این گونه از اندیشگران، علوم اجتماعی در مجموع و جامعه‌شناسی به ویژه در چارچوب جامعه‌ی ملی تحول یافت و بالنده

گشت، توانایی آن را نیافت که جهان را به عنوان یک کل به هم پیوسته بنگرد و برسد. این نگرش می‌خواهد با نقد روش‌شناسیهای فعلی، علوم اجتماعی را براساس عنصر تاریخ از نو بیاراید و این گونه از علوم اجتماعی را علوم اجتماعی تاریخی بنامد تا تحلیلهای خود را با توجه به سیر تکاملی پدیده‌ها و عنایت به پیشینه و گذشته‌ی آنها سامان دهد و به عواملی چون ریشه‌شناسی، تحول تاریخی و به بیانی دیگر خاستگاه و سیر تکاملی هر پدیده درست و بجا ارج بگذارد. در نظر چنین تحلیلگرانی خیزش بورژوازی در غرب و به دنبال آن ایجاد و جذب بازارهای تازه را می‌توان آغاز جریان طولانی جهانی شدن دانست. از این رو، درک وضع کنونی محتاج فهم تاریخ تحول اقتصاد مدرن است که چند قرن پیش پایه‌گذاری شد و هر چند نابرابریها و حتی ستمگریهای ناشناخته‌ای را در مقیاسی گسترده رواج داد، اما با این حال چهارگوشه‌ی این جهان را به هم نزدیک ساخت و معنا و مفهوم کلیت جهانی را یکسره دگرگون ساخت. کره‌ی زمین بر اثر این گسترش بی‌سابقه برای نخستین بار چهره و کُلّیتی ملموس به خود گرفت و همه‌ی زوایای آن حضور و دخالت انسان غیر بومی را به جان آزمود. این تحول دورانساز در آراء و عقاید اندیشگران غرب به ویژه متفکران قرن نوزدهم بازتابهایی گسترده پیدا کرد که به جنبشهای اجتماعی وسیعی در سراسر جهان خودآگاه نیز میدان داد. این تحلیل که مبنای جهانی شدن را کلونیالیسم و سپس امپریالیسم می‌داند به روندهای جهانی شدن در دوره‌های گذشته‌ی تاریخی اعتنایی در خور نمی‌کند و به بستری می‌غلطد که برخلاف نیت آغازینش در موارد مهم از اندیشه‌ی تاریخی فاصله می‌گیرد. جهانی شدن در این بستر فکری و جبهه‌ای مکانی می‌یابد و تحول شکلهای گونه‌گون جهانی شدن را در دوره‌های مختلف تاریخی نادیده می‌انگارد. درست است که بورژوازی، و نه پرولتاریا، این جهان را به اعتبار ارزشهای امروزی، جهانی ساخت و به تدریج فضایی ناشناخته روی کره‌ی زمین به جا گذاشت، اما اگر از نگرش مکانی یا به بیانی دیگر از منظر فضایی چشم‌پوشیم، فرصتهای به کل متفاوتی در برابرمان سربر می‌کشد. از این رو، فکر می‌کنم ضرورت دارد که به مفهوم جهانی شدن نیز در بستر تاریخ بیندیشیم و خصوصیات نسبی این مفهوم را در دورانهای

گذشته از نظر نیندازیم. به این اعتبار، ما در طول تاریخ و از هنگام پدیدار گشتن نخستین امپراتوری جهان در ایران تا مقطع خیزش جهانی بورژوازی، با گونه‌های مختلفی از جهانی شدن رو به رو می‌شویم که هر یک ویژگی و اهمیت خود را دارد و هر بار شکلی خاص از جهانی شدن را که مرتبط با پیشرفت مادی و آگاهی هر دوره است، به بشریت عرضه می‌کند. هگل در «درسهایی درباره‌ی فلسفه‌ی تاریخ» می‌گوید برای نخستین بار با ایجاد امپراتوری ایران در ارتباط با تاریخ قرار می‌گیریم. او سپس می‌افزاید ایرانیان نخستین ملت تاریخ‌اند و ایران نخستین امپراتوری از میان رفته است. به نظر او در حالی که چین و هند در جا می‌زنند و زندگی طبیعی گیاهی‌ای را تا دوران معاصر (یعنی دوران هگل) می‌گذرانند، سرزمین ایران دستخوش تحولات و دگرگونی‌هایی است که حکایتگر موقعیت تاریخی آن است. هگل می‌گوید آسیا به دو بخش تقسیم می‌گردد: آسیای پیشین (نزدیک)، و آسیای پسین (دور) که در اساس از هم متمایزند. او چینیان و هندیان را دو ملت بزرگ آسیای پسین می‌داند که از نژاد مغولی برآمده‌اند و خصوصیات و خصلتهایی متفاوت با اروپاییان دارند، در حالی که ملتها یا اقوام آسیای نزدیک را از تیره‌ی قفقازی یعنی اروپایی می‌شمارد که با اروپاییان پیوستگی دارند.

هگل که ایران را در آسیای نزدیک قرار می‌دهد می‌گوید وقتی که یک اروپایی از ایران به هند می‌رود ناهمسانیهای ژرفی را مشاهده می‌کند؛ در حالی که اروپایی در ایران احساسی بومی و خانگی دارد و با سرشت اروپایی، فضیلتها و عاطفه‌های انسانی مواجه می‌شود، همین که از رود سند بگذرد به قلمروی دیگر پا می‌نهد و با بیشترین تضاد برخورد می‌کند که در تمام زوایای زندگی ریشه دوانیده است. چنان که آمد به نظر هگل امپراتوری ایران ما را به تاریخ می‌پیونداند. او ایرانیان را نخستین قوم تاریخی می‌داند که توانسته‌اند نخستین امپراتوری جهان را برپا دارند. هگل معتقد است که امپراتوری چین و هند فقط می‌توانند از نظر خود و برای ما در ارتباط با تاریخ قرار بگیرند، اما در ایران نوری سربرمی‌آورد که می‌درخشد و بر دیگران می‌تابد. نور زرتشت به جهان آگاهی، به روح به عنوان ارتباط با چیزی دیگر تعلق دارد. در قلمرو ایرانی، وحدتی والا می‌بینیم بسان ذاتی که اجزاء در آن آزادند، بسان نوری که

فقط نشان می‌دهد که اجسام به خودی خود چه هستند، وحدتی که بر افراد چیره می‌شود تا آنان را برانگیزاند که نیرومند گردند، فردیت خود را بپروانند و بنمایانند. نور یا روشنائی فرق نمی‌گذارد و بر همه یکسان می‌تابد، بر پارسایان و ناپارسایان، بر بلندپایه‌ها و پستیها، و به همگان کردار نیک و شکوفایی ارزانی می‌دارد. هگل روشنائی و نور را هنگامی جانبخش می‌داند که با چیزی جدای از خود پیوند، بر آن تأثیر بنهد و آن را بپروانند. روشنائی با ضد خود، علیه تاریکی پیوند خورده است، و همین است که اساس کوشندگی و زندگی را می‌سازد. اصل تکامل با تاریخ ایران آغاز می‌شود و به همین سبب آغاز راستین تاریخ جهان از همین مایه می‌گیرد زیرا که گرایش عام روح در تاریخ این است که به دورن بودگی پایان‌ناپذیر ذهنیت دست یابد و از راه تضاد مطلق به آشتی و وفاق برسد.

هگل می‌گوید گذاری را که باید از مرحله‌ی پیش تاریخی به مرحله‌ی تاریخی به انجام برسانیم، خصلتی مفهومی دارد که در بستر واقعی تاریخی به وقوع نمی‌پیوندد. اساس این گذار این است که امر عام که در برهمای هندوان دیده‌ایم، اکنون تبدیل به آگاهی و دانش می‌گردد، موضوعیت می‌یابد و از نظر انسان معنایی مثبت پیدا می‌کند؛ «انسان رو در روی هستی برینی جای می‌گیرد که برای او عینی شده است. این گونه کلیت (مثبت) را در ایران می‌یابیم و در نتیجه‌ی آن می‌بینیم که انسان از ذات کلی جدا شده است... در آیین ایرانی، یگانگی (روح و طبیعت)، نخست خود را به پایگاهی برمی‌کشد که در آن جدایی روح از طبیعت محض، آشکار می‌شود... این یگانگی در آیین ایرانی به صورت روشنائی نمودار می‌شود، و (مقصود از روشنائی) در این خانه تنها روشنائی ساده و ناب (مادی یعنی) عام‌ترین عنصر طبیعی بلکه پیراستگی روانی یعنی نیکی است.»*

اگر هنوز بخواهیم به زبان هگل سخن بگوییم می‌توان گفت تاریخی

* در مورد آراء هگل نک. هگل. عقل در تاریخ، ترجمه‌ی حمید عنایت، مؤسسه‌ی انتشارات علمی دانشگاه صنعتی آریامهر، ۲۵۳۶؛ و همچنین:

G. W.F. Hegel: Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte. suhrkamp. 3. Aufl 1992.

شدن انسان بی‌تردید روند مهمی است در عرصه‌ی جهانی شدن. البته نباید مفهوم جهانی شدن را آن قدر گسترده و به آن حد باز ساخت که همه چیز در آن جای بگیرد و سرانجام میان تهی گردد. در ضمن، نباید این مفهوم را فقط به اعتبار معنای امروزی آن که تازه معنایی روشن و یکدست هم نیست، در نظر گرفت و به چارچوبهای امروزی محدود ساخت. چنان که آمد نگاه وسیع‌تر به تحول مفهوم جهانی شدن کمترین فایده‌اش این است که انحصار امروزی‌نش را می‌کاهد و افق تازه‌ای در برابر محقق می‌گشاید که افق گسترده‌تری است و فرهنگها و تمدنهای بیشتری را دربرمی‌گیرد. جهان ایرانی تا قرن نوزدهم به دفعات به اعتبار جهان آن روزگار، در شکلگیری و شکل بخشی جهان فعالانه شرکت داشته است و بخش مهمی از همان جهان به حساب می‌آمده است. جهان ایرانی - یونانی، جهان ایرانی - رومی، جهان ایرانی - اسلامی، همه و همه حکایت از آن دارند که امپراتوریهای آن روزگار توانسته بودند تمامی جهان ملموس روزگار خودشان را بشناسند و در واقع محل و منظری ناشناخته در حد توانشان از خود به جای نگذارند. نحوه‌ی گسترش جهان ایرانی حکایت از حضور فرهنگها و اقوام گوناگون دارد و تنوع شکوفا و بالنده‌ای را در چارچوب یک تمدن جلوه گر می‌سازد. به واقع جهان آن روزگار چند تمدن پویا و ایستار، چنان که هگل هم اشاره دارد، در کنار هم و در همزیستی و گاه نزاع با یکدیگر قرار می‌دهد. به همین علت است که می‌توان از حضور تمدنهای مختلف در هر برهه‌ای از تاریخ سخن به میان آورد. این حضور در اساس به تعادل نیز می‌انجامد و حیات تمدنهایی را در کنار و در امتداد هم ممکن می‌گرداند. فرهنگ جهانی در چنین دوره‌هایی بی‌شک چیزی نیست جز مبادله‌ای میان این تمدنها به جریان می‌افتد و اسباب وام‌گیری از یکدیگر را فراهم می‌آورد. این جریان نیز جریانی است بغرنج، به گونه‌ای که امروز ریشه و منشاءبایی برخی پدیده‌های اعتقادی، زیستی، فرهنگی و سیاسی و اقتصادی به سهولت امکان‌پذیر نیست. جلوه‌هایی از فرهنگ امروز به طور بدیهی به همه‌ی بشریت تعلق دارد. از این رو، باید گفت سطح تازه‌ای که در میان تمدنها پدید می‌آید، به تبادلهای دستاوردهای بشری در مقیاسی گسترده‌تر می‌انجامد. این تبادل فرهنگی و تمدنی در قیاس

با دوران کنونی خصلتی طبیعی دارد و عنصر جذب ارزشها و فراورده‌های فرهنگی امری یکسره هدایت شده به شمار نمی‌رود. هر اندیشه و هر دستاوری به صرف سودمند بودن راه را برای غلبه‌ی خود باز می‌کند و سرانجام در فرهنگی دیگر طبیعی و آسان، اما به تدریج، جای می‌گیرند. منحصر کردن مفهوم جهانی شدن به دوران پس از قرن پانزدهم و در نتیجه محدود ساختن آن به اروپای غربی و در نهایت حوزه‌ی غرب به درک و فهم درست ما از تاریخ و دورانهای پیش آسیب می‌زند. درست است که پدیده‌ی خاص قرن پانزدهم به این سو توجهی ویژه را می‌طلبد ولی نمی‌باید به نادیده انگاشتن دستاوردهای گذشته بینجامد. این یک جنبه‌ی از موضوع را می‌نمایاند اما جنبه‌هایی دیگر هم هستند که مبنای نظری متفاوتی دارند و نگرشی دیگر را مطرح می‌کنند. اگر ما جهانی شدن را به اعتبار امروزی آن بگیریم، تاریخ بر اثر شکلگیری بورژوازی در غرب و توسعه‌ی بازارها به عنوان یک کل و یک مجموعه درمی‌آید، در حالی که نظریه‌ی تمدنی، تاریخ را حاصل همزیستی و حضور تمدنهای مختلف می‌داند و به داد و ستدهای تمدنی ارجح می‌نهد. از این رو، جهانی شدن در واقع حاصل تماسهای تمدنی است و سطح تازه‌ای که بر اثر این تماسها پدیدار می‌شود خصلتی میان تمدنی به خود می‌گیرد. این سطح تازه دیگر متعلق به یک تمدن خاص نیست، بلکه دستاورد مشترک تمدنهایی است که با هم به دلایل مختلف ارتباط یافته‌اند. مفهوم جدید جهانی شدن که به ویژه جلوه‌گاه علائق پُست مدرنیستها گشته است، به نفی تمدنهای دیگر یا به حاشیه راندن آنها میل می‌کند و تضادها و بدفهمیهای تازه‌ای را در کشتزار فرهنگ بشری می‌کارد و می‌درود.

نگرش تمدنی امکانات وسیعی برای فهم تمدنها و فرهنگها به بار می‌آورد که هم خصلت علمی دارد و هم خصلت تفاهمی. در حالی که روند کنونی جهانی شدن، روندی ناگزیر می‌نماید که سرانجام همه را فرو می‌بلعد و اگر هم به تنوعی در حدود معینی امکان بدهد، فقط از باب آرایش محور اصلی یعنی تمدن جهانگیر است، و نه از باب تنوعی که برای اجزاء مختلف فرصت سهمگیرانه و مشارکت‌کننده فراهم آورد.

بنابراین، ما بحث خود را به دو علت از بحث جاری جهانی شدن متمایز

می‌کنیم: نخست آن که مبنای تاریخی متفاوتی را برمی‌گزینیم که به سیر تحولی تاریخ بشر دل می‌بندد؛ دوم آن که جهان حاضر را حاصل حضور تمدنهای مختلف می‌دانیم و هزیستی تمدنی را امری ضرور در مسیر حفظ کره‌ی خاکی می‌دانیم. این حضور مشترک تمدن‌ها تنها به تنوع فرهنگی مجال عرض اندام می‌دهد بلکه غنای فرهنگ مشترک بشری را می‌پروراند و تفاهم یعنی فهم دیگری را همچون عنصری پسندیده در مبادلات تمدنی ترویج می‌کند. در مباحث جهانی شدن، اکنون، به چنین خصوصیتی توجه نمی‌شود و کسی نمی‌رود که معضلات نظری چنین دیدگاهی را بسنجد و راه‌حلهایی متفاوت از بحثهای جاری در حوزه‌ی غرب بجوید. در آن چه هم که در بالا حوزه‌ی «غیر غرب» نام نهادیم دو جریان مشاهده می‌شود. یک جریان را باید جران و اکنشی دانست که تنها با مخالفت موردی در صدد کسب هویتی متمایز است، و جریان دیگر را باید جریانی تقلید - جذب - و گاه نوجویی دانست که به هر حال جریانی است مهم و مشارکت جویانه هر چند که کمبودها و نواقصی را با خود به همراه بیاورد. این جریان دوم در اساس در خاور دور، در آسیا رخ می‌دهد، بی‌آن که بخواهیم آن را فقط به همین حوزه محدود بسازیم.

موقعیت تمدنی

بحث راجع به فرهنگ جهانی از دیدگاه تمدنی ناگزیر به بحث تمدن و موقعیتهای تمدنی می‌گردد و مرزبندی هر یک را می‌طلبد. تمدن نیز مانند فرهنگ در حوزه‌ی علوم اجتماعی دستخوش سردرگمیهای بسیار گشته است و به نزاع آراء متفاوت میدان داده است. در فصول پیشین نظر نوربرت الیاس را درباره‌ی فرهنگ و تمدن آورده‌ام و نشان داده‌ام که هر یک در حوزه‌ی فرهنگ آلمان، فرانسه و انگلیس به چه معنایی به کار رفته‌اند. در حالی که الیاس می‌کوشد معنای فرهنگ و تمدن را حوزه‌های متمایز فرهنگی ولی در بستر یک تمدن مشترک یعنی تمدن اروپایی توضیح دهد، نظریه‌پردازان مختلفی سعی داشته‌اند به توضیح این دو مفهوم از راه تقابل آنها با یکدیگر دست بزنند. فرهنگ را جنبه‌ای معنوی و تمدن را جنبه‌ای

مادی ببخشند تا تشخص این دو مفهوم را امکان‌پذیر بسازند. ما در این جا می‌خواهیم بکوشیم برای روشن‌گرداندن دیدگاه خود به روشی دیگر روی بیاوریم. به نظر نگارنده، تمدن در ضمن می‌تواند بستر فرهنگهای گوناگون باشد، چنان که تمدن اروپایی چنین خصلتی را دارد. یا هنگامی که از تمدن ایرانی سخن می‌گوییم با فرهنگها و قومیتها و زبانهای مختلف رو به رو می‌شویم. بدین اعتبار، اگر فرهنگ را جلوه‌های ارزشی و رفتاری یک مجموعه‌ی مشترک از مردمان بدانیم، تمدن می‌تواند معنایی گسترده‌تر بیابد و کلیت زیست تاریخی انسانهای متنوعی را در خود جای دهد که در دورانهایی نسبتاً طولانی و پایدار با یدیگر اشتراکات فرهنگی، سیاسی و اقتصادی داشته‌اند. بنابراین، به جای توسل به تقابل این دو مفهوم یا تعیین خاستگاههای متفاوت برای آنها، در این جاسعی بر آن است که نوعی تداخل و اشتراک معنایی جست و جو شود، چنان که در نوشته‌های گوناگون نیز از چنین اشتراکی نشانه‌های بسیار می‌توان یافت. در واقع، فرهنگ و تمدن از هم جدا نیستند و اگر کسی کاربرد معینی در حوزه‌ای خاص برای آنها قائل نشود، گاه می‌توان این دو مفهوم را به جای هم نشانند و گاه به وضوح به یک معنا به کاربرد، یا با اندک ظرافتی و برای پرهیز از ابهام، آنها را از هم متمایز ساخت. ما ترجیح می‌دهیم در محدوده‌ای خاص از بحثهای جاری اصطلاح تمدن را به کار گیریم تا موقعیت مشترک مجموعه‌ای وسیع را بنمایانیم، و در همان حال از نظر روش‌شناسی این امکان را به دست دهیم که فرهنگهای مختلف بتوانند خصوصیت مستقل خود را نیز جداگانه به بحث بگذارند. این رویکرد به ما فرصت می‌دهد که اشتراکات فرهنگهای یک مجموعه را در نظر بگیریم و از قبول هویت مجزای هر یک نیز روی نگردانیم. از این گذشته، می‌توان نحوه‌ی برخورد با رویدادها و دستاوردهای معنوی و مادی را نیز در مقوله‌ی فرهنگ جای داد.

اصطلاح تمدن در حوزه‌ی علوم اجتماعی در معناهای مختلف به کار رفته است و بار ارزشی به همراه آورده است. در حوزه‌ی انگلیسی و فرانسوی این اصطلاح، چنان که آمد، به معنای فرهنگ به کار رفته است. تمدن را حاصل و نتیجه‌ی معرفتها و مهارتهایی نیز دانسته‌اند که نسلهای

مختلف در گذار از شرایط بدوی به شرایط طبیعی گرد آورده، حفظ کرده و در زندگی عملی خود به کار بسته‌اند. یک استنباط رایج هم همان است که تمدن را در قبال فرهنگ که معنایی والاتر دارد و بر روح و معنویت نزدیک‌تر است، مجموعه‌ای انگیزه‌های صرف مادی دانسته‌اند که خصلتی نازل‌تر می‌یابد و پاسخگوی نیازهای فنی و عملی و اجتماعی است. براساس این دیدگاه اخیر، تمدن جنبه‌ای سطحی و ظاهری دارد، در حالی که فرهنگ به فضیلت‌های راستین و خلاقیت چشم می‌دوزد.

از نظر فلسفه‌ی فرهنگ، تعریف تمدن دو جهت به کل متفاوت پیدا می‌کند: از سویی به معنای مرحله‌ای والاتر است که مراحل مقدماتی و بدوی را پشت سر گذاشته است و موقعیت فرهنگ مردمانی دانش آموخته و مهارکننده‌ی طبیعت را مجسم می‌کند که در جامعه‌ای صنعتی قرار گرفته‌اند؛ و از سوی دیگر حکایت از دوران زوال فرهنگ‌هایی برجسته می‌کند که به سبب رفاه و آسایش ناشی از دستاوردهای فنی، اندیشه و منظر خود را بافته‌اند و به فساد و انحطاط تن داده‌اند.^۱

چنان که می‌بینیم حتی چنین خصوصیتی نمی‌توانند تمدن را یکسره از فرهنگ مجزا گردانند، بلکه نشانگر آمیختگی تعریف تمدن با هر تعریفی از فرهنگ هستند. از این رو، شاید تعریف کنونی در این جا جنبه‌ی کاربردی خاص خود را بهتر بنمایاند و فایده‌ی عملی برای نظریه‌پرازی در زمینه‌ی تمدن و فرهنگ به بار بنشانند. اصطلاح تمدن را در این جا بدین علت به کار می‌گیرم تا بتوانم مجموعه‌ای از فرهنگ‌های مشترک را در ارتباط با هم قرار دهم و چتری روی آنها بگسترانم که پیوندشان را با یکدیگر به ظهور برساند و تعریف فرهنگ را تا آن جا می‌گسترانم که خصوصیات ارزشی، زبانی و روحی یک مجموعه از مردمان را که هویتی ویژه می‌طلبند و بر متمایز بودن این هویت اصرار می‌ورزند، مفهوم و قابل درک سازد. از این رو، مجموعه‌ی تمدنی بر یک خط ارتباطی مکانی و زیستی در یک منطقه تجلی می‌یابد در حالی که مجموعه‌ی فرهنگی این امکان را می‌دهد که گروهی از مردمان این مجموعه در خارج از این خط تمدنی، یعنی در تمدنی دیگر، بسر ببرند.

1. Hantziel / Hillmann, Wörterbuch der Soziologie. stuttgart 1982.

مجموعه‌ی تمدنی مشترک این منطقه از چین سربر می‌آورد و تا دریای سیاه، انتهای قفقاز، آسیای مرکزی و شبه‌واحد‌های مختلف آن قاره، خلیج فارس تداوم می‌یابد، در حالی که وابستگان به فرهنگ‌ها و اقوام این مجموعه‌ی پیچیده که در ضمن در طول تاریخ مدتهای مدید با هم در ارتباط بوده‌اند، در حال حاضر خارج از این مجموعه در چارچوب تمدنی دیگر مثل تمدن اروپایی روزگار خود را می‌گذرانند و حداقل در نسل اول هنوز به فرهنگ آغازین خود وابسته‌اند. مواردی هم داریم که یک تمدن انفصال مکانی می‌یابد و در دو قاره مثل اروپا و آمریکا سربر می‌افرازد. در چنین حالتی، بی‌تردید ضمن وجود وجوه اشتراک، علائقی در سمت و سویی مجزا و مستقل شکل می‌پذیرد که از انسجام لازم یا پایدار تمدنی بهره‌ی مداوم نمی‌برد و در مقاطع و موارد بحرانی هر بخش تأمین منافع خاص خود و تحقق برداشتهای ویژه‌اش را پی می‌گیرد، چنان که اتحادیه‌ی اروپا و اتحادیه‌ی نفتا در دو سوی یک تمدن منقسم مکانی قرار دارند و گاه منافع کوتاه مدت هر یک در تضاد با منافع کوتاه مدت دیگری به تصادم مقطعی می‌انجامد. در این حالت، اگر این گونه تمدنها به این وضع ادامه دهند، امکان گسستگی بیشتر بروز می‌کند هر چند که اشتراکات فرهنگی همچنان این دو سوی از هم گسسته را به همسویی فرامی‌خواند.

حال باید گفت موقعیت تمدنی به چه معناست؟ موقعیت تمدنی بیانگر وضعیت اکنون یک تمدن در قبال دیگر تمدنها و در برابر فرهنگ جهانی است. آیا یک تمدن خاص توان و نیروی پایداری و خرد همسان سازی را دارد در همان حال که می‌خواهد تمامیت خود را نیز پاس بدارد؟ موقعیت تمدنی احوال فعلی یک تمدن، و سرنوشت بلافصل آن را در برابر چشمان ما قرار می‌دهد، نه سرنوشت پیشین و تاریخی آن را. گرچه آگاهی از این سرنوشت پیشین و تاریخی اهمیت دارد، اما به هنگام بحث از موقعیت تمدنی احوالات کنونی و تواناییهای بلافصل از توجه خاص برخوردار می‌گردند. به همین سبب، در بحث پیرامون فرهنگ جهانی توجه به موقعیت تمدنی مهم است. آیا یک تمدن، هر چند که در طول تاریخ وجود داشته است، آیا می‌تواند باز سربر بکشد و همچون نیروی تمدنی قد برافرازد، یا این تمدن

دیگر توان به هم پیوستن را ندارد و یارای آن نمی‌یابد که به عنوان مجموعه‌ای تأثیرگذار در صحنه‌ی جهانی دست به عمل بزند؟ این چنین نکته‌هایی در هر بررسی خاصی که به فرهنگ جهانی و نگرش تمدنی می‌پردازد، جنبه‌ای حیاتی و تعیین‌کننده به خود می‌گیرد.

گرچه روشن ساختیم که با به کارگیری اصطلاح حوزه‌ی تمدنی خواستار حفظ تنوع فرهنگی در یک مجموعه هستیم، باز می‌خواهم چند نکته‌ی دیگر در این چارچوب به میان بیاورم تا از بروز برخی ابهامات احتمالی که معمولاً به هنگام طرح چنین بحثهایی به خصوص در کشور ما عنوان می‌شود، بکاهم. مباحث فرهنگ جهانی به گونه‌ای که در این دوران عنوان می‌شوند، حتی هنگامی که با خصلتی دموکراتیک و تنوع‌طلب در پی جلب آراء دیگر برمی‌آیند، به هر حال از حضور یک فرهنگ غالب در مقیاسی گسترده خبر می‌دهند که به ناچار خصلتی همگن ساز به همراه دارد. این خصلت همگن ساز، در واقع، جزء لاینفک یک فرهنگ بزرگ است و نمی‌توان فقط با نگرشی دموکراتیک آن را متوقف ساخت یا از آن پرهیخت. به هر نحوی که یک فرهنگ جهانی شکل بگیرد، در نهایت با خود خصوصیتی را متجلی می‌سازد که قدرتی مستقل از مبنای آغازین پیدا می‌کنند و در جهت جذب عناصر فرهنگی کوچک و همسان‌سازی آنها راه می‌سپزند. چنین فرهنگی حتی نمی‌تواند به حفظ بنیادهای آغازین خود پایبند باشد. خصلت همگن ساز فرهنگ جهانی در واقع به همانندسازی ریشه‌های خود نیز میل می‌کند و چیزی تازه در معرض تغییر قرار می‌دهد. البته تردید نیست این تحول پیچیده هنوز در چارچوب ارزشها و معیارهای همان فرهنگ آغازین سیر می‌کند و به همین دلیل نسبت به فرهنگها و تمدنهای دیگر رفتاری بی‌اعتنا پیشه می‌سازد. تحولاتی که نسبت به منشاء خودی جنبه‌ی درونی دارند، نسبت به حوزه‌های دیگر آکنده‌اند از عناصر تخریب‌کننده و ویرانگر و همسان‌کننده.

در چنین موقعیت پیچیده‌ای فرهنگهای کوچکتر بر اثر تشویق و پشتیبانی قدرتهای بزرگ فرهنگی، پرچم استقلال و خودمختاری برمی‌افرازند در واقع فرهنگهای خویشاوند خود را در معرض خصومتی

خردستیزانه و آشتی‌ناپذیرانه قرار می‌دهند. هواخواهان هویت‌های ناب در فرهنگ‌های کوچک قومی به جای آن‌که نگران جذب در فرهنگ نیرومند غیر خودی باشند، همچون کودکی که روزگار نابسامانش را فقط ناشی از پدر می‌داند، در نخستین گام به ستیز و جدل با خویشاوندان خود می‌پردازند. آنان به این تصور خام که گسست کامل از تنه‌ی اصلی افق رستگاری را در برابرشان می‌گشاید، به استقلالی آرمانخواهانه که از خصوصیات دوران بلوغ نارسیده است سر می‌سپرند. در حال حاضر این گونه از تفکرات را به خصوص محافل نیرومند فرهنگ جهانی دامن می‌زنند و نحله‌های فکری نوگرایی که تنوع جویی را بخشی از تفنن طلبی گذرا و سرم‌کننده‌ی خود تلقی می‌کنند، به این گونه از ناب‌گرایی‌ها با تحسین می‌نگرند. پُست مدرنیسم که نحله‌ی فکری ناروشن و هنوز سامان نیافته‌ای است، به جای آن که بکوشد ساختارهایی ماندگار برای خود دست و پا کند، از آغاز به تبلیغ نوعی تکثر همت می‌گمارد که اجزاء آن هیچ‌گاه توان حضور مستمر در این منظومه‌ی رنگارنگ را نخواهند یافت. تکه پاره‌های این تکثر گذرا که هر بار جلوه و نمایشی متمایز را به تماشاگران عرضه می‌دارند، ناآگاه از سرنوشت میرنده‌ای که انتظارشان را می‌کشد، در تماشاخانه‌ای بزرگ به هوا پرتاب می‌گردند و، ناآگاه از کلیت این منظومه‌ی پیچیده، پس از درخششی کوتاه قهرمانانه فرود می‌آیند و به نیستی تن می‌دهند. پُست مدرنیسم نگاهی اندیشمندانه یا حتی دل‌نگرانه به این تکثر سرگرم‌کننده ندارد. نفس تکثر برای پُست مدرنیستها امری است مطلوب و ستودنی. این تکثر مبهم اسباب توجیه فرهنگ خودی را فراهم می‌آورد و زینت بخش وضعیتی می‌شود که امروز نیرو و قدرت مداراگر تمدن غرب نام گرفته است. نظریه‌ی تمدنی در قبال نظریه‌ی فرهنگ جهانی خواستار درخشش‌های گذرای فرهنگ‌های کوچک نیست. این نظریه با آگاهی تمام موجودیت این فرهنگ‌ها را برای حفظ یک مجموعه‌ی تمدنی ضرور می‌داند و بر این اصل تأکید می‌گذارد که بقاء خرده فرهنگ‌ها فقط در ارتباط با تنه‌ی تاریخی و خویشاوندشان معنا می‌یابد و ممکن می‌گردد. فرهنگی که از بدنه‌ی اصلی خود دور بیفتد در بهترین حالت از بُن دگرگون می‌شود و گوشه‌ای ناملموس از منظومه‌ای بیگانه می‌گردد.

هر مجموعه‌ی معنادار تمدنی متشکل از فرهنگهایی است که جلوه‌هایی متفاوت و خصوصیات مشترک دارند. این جلوه‌های متفاوت تنها در پرتو آن خصوصیات مشترک تداوم یافته‌اند و چنان‌چه به عناد با خصوصیات مشترک خود با فرهنگهای خویشاوند برآیند ناگزیر همچون شهابی پر نور از سویی به سوی دیگر می‌تازند و در اندک زمانی فرو می‌کشند. گرچه در گذار کوتاه مدت جلوه‌ای پرفروغ دارند اما از یاد می‌روند و اثری بر جای نمی‌گذارند. تکثرطلبان نظریه‌های فرهنگ جهانی آن قدر بر تکثرطلبی اصرار می‌ورزند که هیچ فرهنگی، جز فرهنگ محور، نقشی ماندگار و فروغی پایدار نخواهد یافت. نظریه‌ی تمدنی گرچه به این واقعیت آگاه است که خرده فرهنگها در معرض تغییر قرار دارند، اما می‌خواهد آنها را در ارتباط با تمدن مادر نگاه دارد تا هم بر غنای تمدن مادر بیفزایند و در نتیجه نقشی آفریننده به عهده بگیرند و هم بر اثر داد و ستد با تنه‌ی اصلی تأثیر بپذیرند و سرشت خود را از بیخ و بن دگرگون نسازند. حتی اگر در مرحله‌ای به ناچار تن به استحاله بدهند در آن صورت باز یکسره رنگ نخواهند باخت و در ورطه‌ی نیستی فرو نخواهند رفت، بلکه حیاتی دوباره در هیأتی جامع‌تر و پرفروغ‌تر به دست خواهند آورد.

نظریه‌ی تمدنی را به این اعتبار می‌توان نظریه‌ای حیاتبخش برای فرهنگهای کوچکتر نیز دانست که به تکرار از دو جهت پایمند است: نخست تکرار تمدنی در مقیاس فرهنگ جهانی و سپس تکرار درون تمدنی در مقیاسی معین که داد و ستدی خلاق و درون‌زا را دامن می‌زند. بنابراین، با تکیه بر نظریه‌ی تمدنی نه تنها به مفهوم تازه‌ای از فرهنگ جهانی می‌رسیم، بلکه به استنباطی متفاوت از تکرار فرهنگی دست می‌یابیم که زاینده است، نه میرنده. موقعیت تمدنی با توجه به آن چه آمد مقام و منزلت، و توان و نیروی هر تمدن را در ارتباط با جهان و در ارتباط با خود می‌نمایاند. از این رو هر تمدن پویا و متحرکی باید بتواند به تعریفی جامع از زیست جهانی برسد، و در همان حال یارای آن بیابد که خود و وضعیت درونیش را نیز به تعریف درآورد. موقعیت تمدنی، به عبارتی بیانگر امکانات، تواناییها و لیاقتهای هر تمدن در داد و ستد فرهنگی در مقیاس گسترده‌ی جهانی، و در مقیاس درون تمدنی

است. این واقعیت که تمدنهای باز، در قبال تمدنهای بسته، بر اثر مبادله‌ی ارزشها و کالاها به حیات شکوفا و بالنده‌ای دست می‌یابند، در ضمن به معنای آن است که این تمدنهای باز هیچ‌گاه نمی‌توانند از تماس با تمدنهای دیگر سرباز زنند. هر گونه توسل به امتناع در واقع راه را برای افول می‌گشاید و یک تمدن باز را در مخاطره‌ای جانکاه می‌اندازد. تمدنهای بسته مانند تمدن چینی، امکانات مقاومت بیشتری دارند، اما اگر از درون به فساد بگروند، یکسره در معرض نیستی قرار می‌گیرند و تمدنهای پیرامون خود را آسیب‌پذیر می‌گردانند. تمدن ایرانی، در اساس یکی از تمدنهای باز است. این تمدن همواره در ارتباط با دو سوی جهان بوده است و همچون معبری برای دستیابی یک سو به سوی دیگر نیز کارکردهای ملموس از خود نشان داده است. این گونه از تمدنهای باز نمی‌توانند بنا به طبیعت خود برای دورانی طولانی بسته عمل کنند. هم از درون با مقاومت مواجه می‌شوند و هم از برون بر آنها فشار وارد می‌آید که تناقضات ناشناخته‌ای را موجب می‌شوند. تمدنهای بسته، چون تمدن چین، گرچه ممکن است از درون بپوکند اما از سوی دیگر یارای آن را دارند که به سبب بسته بودن قدرت عمل بیشتری نشان دهند و در مدت زمان کوتاه‌تری به رشد و پیشرفت برسند. هر تمدنی موقعیتی ویژه دارد که به آسانی تغییر نمی‌پذیرد. موقعیت هر تمدن به گونه‌ای با طبیعت آن تمدن نیز ارتباط تنگاتنگ دارد. از این نکته نباید به نظریه‌ای رسید که ایستایی تمدنی و تغییرناپذیری ذات تمدنی را پی می‌گیرد. نظریه‌ی تغییرناپذیری ذات تمدنی، خواستار معناهای تاریخی به کل متفاوتی است و گاه با نژادگرایی و برتری ذاتی تمدنهای خاصی نسبت به تمدنهای دیگر الفت پیدا می‌کند. آن چه ما می‌گوییم ثبات نسبی طبیعت یک تمدن است. ما می‌گوییم طبیعت یک تمدن به سهولت در معرض تغییر قرار نمی‌گیرد زیرا که سرنوشت تاریخی درازی را پشت سر گذاشته است. کسانی که می‌خواهند با انقلاب به تغییراتی بنیادی آن هم یکشبه برسند، همین اشتباه را مرتکب می‌شوند. یعنی عنصر ثبات را نادیده می‌گیرند و به تغییرات ناگهانی دل می‌بندند. با این حال، این عنصر ثبات بر اثر کوششهای جدی و ژرف‌نگرانه می‌تواند در دورانی طولانی به تغییراتی تن در دهد، چنان که عنصر آگاهی

درون تمدنی چنین دگرگونی‌هایی را با اعتقاد دنبال کند. در واقع موقعیت تمدنی همین نظریه را می‌نمایاند، یعنی امکانات تغییر را، بی‌آن‌که از توجه به عنصر ثبات که بقاء و تداوم هر تمدن را تضمین می‌کند، غافل شود.

کشور - ملت و فرهنگ جهانی

گرچه سخن از قوت گرفتن فزاینده‌ی فرهنگ جهانی دلخوشی‌ها و سرمستی‌های تازه‌ای را وارد عرصه‌ی اندیشه ساخته است، اما کمتر اندیشه‌پردازی را می‌توان یافت که واقعیت تداوم یابنده‌ی عنصر کشور - ملت را در پهنه‌ی سیاست جهانی نادیده بگیرد. برخی، البته، از میرایی این عنصر قدیم سخن می‌گویند و امحاء آن را در فرهنگ جهانی امری بدیهی به حساب می‌آورند، اما در حال حاضر حتی نمی‌خواهند از انکاء به کشور - ملت برای دستیابی به آرمانهای کوتاه مدت و دراز منظر خود چشم پوشند. آنتونی گیدنز تاریخ معاصر را در واقع تاریخ حضور کشور - ملتها می‌داند. با این حال، هواخواهان نظریه‌ی فرهنگ جهانی بر این باورند که گسترش شبکه‌ی اقتصاد جهانی، یا به بیان دیگر جهانی شدن اقتصاد، حوزه‌ی عمل کشور - ملتها را تنگ‌تر کرده است و، در نتیجه، فضای چندانی برای دست یازیدن به بازیهای مستقل باقی نگذاشته است.

گرچه نمی‌خواهیم اهمیت جهانی شدن اقتصاد را از نظر دور بداریم، اما بر این نکته باید باز تأکید گذاشت که هر گونه تصمیم‌گیری در چارچوب این اقتصاد جهانی هنوز متکی بر حضور کشور - ملتها به واقعیت می‌پیوندد. از این نظر باید گفت که کشور - ملتهای کنونی لازم است با آگاهی از تحولات جدید اقتصادی در مقیاس جهانی در جست و جوی ساختارهایی برآیند که به آنها امکان بدهد حضور خود را در صحنه‌ی جهانی از معنایی تازه بهره‌مند گردانند. این حضور متفاوت و این معنای تازه، در واقع چیزی نیست جز استقرار ارتباطاتی ماندگار و پیوندهایی ژرف با نزدیکترین مجموعه‌ی تمدنی که به آن تاریخ تعلق دارند. از این رو، ضمن آن‌که نظر گیدنز هنوز به قوت خود باقی است، باید واقعیت‌های جهانی را نیز در نظر آورد و راه‌هایی تازه به قصد ایجاد ساختارهایی نیرومند جست و جو کرد. کشور - ملتهای

کوچک اگر بخواهند از بن‌بستی که بر آنها تحمیل شده است برهند چاره‌ای ندارند جز آن که در مجموعه‌ای بزرگتر و استوارتر جای بگیرند و به دادوستدی سودمند تن در دهند. چنین مجموعه‌ای فقط می‌تواند مجموعه‌ای تمدنی باشد. هر گونه پیوندهای تجاری اقتصادی، سیاسی و فرهنگی مبتنی بر قراردادهای کوتاه مدت و حتی درازمدت نمی‌تواند جایگزین تعلق به مجموعه‌ای تمدنی بشود. تعلق به مجموعه‌ی همگن تمدنی نه تنها به پایدار ساختن صورت حقوقی کشور - ملت‌های کوچک منتهی می‌گردد، بلکه نیرومند گرداندن مجموعه‌ای بزرگتر را موجب می‌شود و در نهایت محتوای ساختار کشور - ملت را نیز از غنای تازه‌ای برخوردار می‌سازد.

ساختار ملی

از آن‌جا که تعریف نظریه‌پردازان اروپایی از ساختار کشور - ملت در اساس با توجه به تجربه‌ی تاریخی اروپا شکل گرفته و حدود و ثغور آن از همین تجربه‌ی تاریخی تأثیر پذیرفته است، به واقع تجربه‌ی تازه‌ای را که در برخی از نقاط جهان به وقوع می‌پیوندد، مورد عنایت قرار نمی‌دهند و در نتیجه در محدوده‌ی برخی از تمدنها کاربردی ملموس پیدا نمی‌کند.

فروپاشی شوروی گونه‌ای خاص از واحدهای سیاسی را از خود به جای گذاشت که با شکل و محتوای تاریخی کشور - ملت‌ها، به نحوی که گیدنز از آنها یاد می‌کند، تفاوت‌هایی دارند. از این رو، ما این گونه کشورها را واحدهای سیاسی نامیدیم.^۱ هنگامی که کشوری هنوز به خصوصیات عام و پذیرفته‌ی کشور - ملت دست نیافته است، اما با این حال به عنوان یک موجودیت سیاسی مستقل در سازمانهای بین‌المللی به رسمیت شناخته می‌شود، آن را در این جای یک واحد سیاسی می‌نامیم. واحد سیاسی مانند کشور - ملت دارای یک قدرت مرکزی است که می‌کوشد اراده‌اش را بر سراسر حوزه‌ی تحت فرمانروایی خود به اجرا درآورد؛ در چارچوب مرزهایی مشخص و پذیرفته

۱. نک. چنگیز پهلوان، در جست و جوی ساختارهای نوین منطقه‌ای، گفتگو، شماره‌های ۳ و ۴، صص ۲۷-۴۴، ۱۸۷-۱۹۹، فروردین و تابستان ۱۳۷۳.

قرار دارد، هر چند که این مرزها اعتبار تاریخی ندارند و به گونه‌ای مصنوعی ترسیم و تحمیل گشته‌اند. مردمی در این واحد سیاسی می‌زیند که اغلب یکدست نیستند و با گروه‌های مردمی و قومی در کشورهای مجاور هم‌دلی نشان می‌دهند و به همین سبب تعلق خاطر عاطفی چندان نیرومندی نسبت به کشور، واحد سیاسی، خود بروز نمی‌دهند. این کشورهای مصنوعی حاصل دخالت‌های مکرر، طولانی و زیانبار استعمار در مناطقی از جهان می‌باشند. روسیه‌ی تزاری بر اثر جنگ‌های با ایران در قرن نوزدهم میلادی و سیاست‌های توسعه‌طلبانه‌ای که در امتداد خاک خود در پیش گرفت، توانست سرزمین‌های وسیعی را در آسیا به تصرف درآورد. انقلاب اکتبر و پایه‌گذاری کشور شوراه‌ها که از شعار استقلال‌طلبی خلق‌های متنوعی پشتیبانی می‌کرد تا آنها را همچنان در چارچوب ساختار تازه‌ای در ارتباط با خود نگاه دارد، به مرزبندی‌های تازه در درون امپراتوری روی آورد و واحدهای سیاسی خاصی را بنیان نهاد که فاقد پیشینه‌ی تاریخی بودند. روسیان در انقلاب اکتبر خواستند کشورهایی تک قومی به وجود آورند تا از تعرض تضادهایی که بر اثر حضور عامل تکرر قومی، بنیادهای یک کشور را سست می‌گردانند، در امان بمانند. سیاست ایجاد کشورهای مبتنی بر حضور یک قوم در همه جا تحقق نیافت. در قفقاز در برخی از مناطق چنین سیاستی کامیاب گشت (مانند ارمنستان یا آذربایجان) اما در آسیای مرکزی که محل تلاقی فرهنگ‌های مختلف در چارچوب تمدن ایرانی بود، این سیاست سرانجام به مصلحت‌گرایی گروید و به مرزکشی‌هایی انجامید که آثار شوم و ناگواری به همراه آورد. آن چه ترکمنستان نام گرفت توانست تحقق گونه‌ای از سیاست کشور - قوم را بنمایاند، اما در تاجیکستان و ازبکستان این سیاست به خصومت‌هایی عمیق اما آشکار میدان داد که پس از فروپاشی اتحادیه‌ی شوراه‌ها، طبیعت نهفته‌ی خود را برملا ساخت. قرقیزستان و قزاقستان به سبب کمبود جمعیت ناگزیر پذیرای روسیانی گشتند که ترکیب بومی جمعیت را یکسر به هم ریخت. به مثال‌های دیگر نمی‌پردازم.

سیاست‌های استعمار بریتانیا نیز از کوشش‌هایی مشابه حکایت می‌کند. تشکیل کشوری چون پاکستان که پس از مدتی به تجزیه راه داد و از درون آن

کشوری دیگر به نام بنگلادش سربرکشید نشانگر آن است که چنین ساختارهایی تا چه حد شکننده‌اند و آسیب‌پذیر. تداوم و خصوصت‌های قومی در سراسر شبه قاره اعماق سیاست‌های خشن استعمار را در این منطقه بر سطح می‌آورد و مفهوم می‌گرداند. کشوری چون افغانستان سرنوشتی دیگر را تجربه کرده است و پیچیده‌تر از واحدهایی است که از آنها یاد کردیم.

به واقع، نمونه‌هایی که در این جا بر شمرده شد کافی است که مقصود ما را تأمین کند. در این نوشته قصد نداریم مثال‌های بی‌شمار بیاوریم و به تحلیل جداگانه‌ی هر یک بپردازیم. وگرنه می‌توان به مثال‌هایی دیگر در آفریقا و آمریکای جنوبی و مرکزی توجه داد که هر یک به نوبه‌ی خود استدلال ما را تقویت می‌کنند. منظور این است که کشورهای جدید در اساس واحدهایی سیاسی‌اند که در مجموع خصوصیات مشابهی با کشور - ملتها دارند اما در مواردی چون سابقه‌ی تاریخی، عدم تجربه‌ی مشترک به عنوان یک ملت در معنای جدید آن، فقدان تجربه‌ی سیاسی و اقتصاد ملی، از کشور - ملتها متمایز می‌شوند. به همین سبب، ما این کشورها را در حال حاضر واحدهایی سیاسی می‌دانیم که نیازمند تجربیاتی تازه هستند تا بتوانند موجودیت خود را از پذیرش درونی و حمایت مستمر بیرونی برخوردار سازند. به همین سبب بود که برای نخستین بار در نظریه‌ی سیاسی اصطلاح تازه‌ای را به کار گرفتم که بتواند زمینه‌ای بدیع در حوزه‌ی نظریه‌ی مشروعیت‌یابی فراهم بیاورد. این اصطلاح تازه را «ساختار ملی» نام نهادم.^۱

ساختار ملی، چنان که آورده‌ام، «عبارت است از مجموعه‌ای از معیارها و ارزش‌های پایدار که شهروندان فراسوی نوع حکومت و سیاست‌های روز، به آنها باور دارند و برای نگاهداری آنها می‌کوشند.»^۲ این تعریف را در آن هنگام به دست دادم تا از گسست ذهنی فزاینده‌ای که در کشورهایی چون ایران بر اثر مخالفت با حکومت بروز می‌کرد، بکاهم و بر مسئولیت شهروندان حتی به هنگام ستیز با نظام سیاسی تأکید بنهم. بدین ترتیب، مخالفت با حکومت با محدودیت مواجه می‌گشت و بستر تازه‌ای برای استقرار دموکراسی فراهم

۱. نک. همانجا، و نوشته‌های مختلف از همین قلم.

۲. همانجا.

می‌آمد. به خصوص در تاریخ معاصر ایران مخالفت با حکومت وقت ابعاد نگران‌کننده‌ای یافته بود و بر اثر اندیشه‌های انترناسیونالیستی سوسیالیستی فرصتی توجیه‌کننده تجلی یافته بود که مخالفان می‌توانستند در هر بحرانی به بیگانگان توسل بجویند و به منظور تحقق آرمانهای خود از آنها بهره بگیرند. توسل به کشورها و نیروی غیرخودی گاه به شکل توسل به انقلابیان کشورهای دیگر تبلور می‌یافت و گاه به صورت اعتقاد به ستاد جهانی سوسیالیسم. چنین رفتار سیاسی نامسئولانه‌ای موجب شده بود که به خصوص حکومت‌های خودکامه بتوانند به هر نحو که بخواهند شهروندان خود را به مجازات برسانند و در نتیجه هر گونه اشتراک عاطفی به مجموعه‌ای واحد را انکار کنند. در آن هنگام، عده‌ای مرا سخت نکوهیدند و به مدد برجسب‌های رایج این نظریه را توجیه حکومت وقت دانستند. در واقع، نظریه‌ی ساختار ملی در دو سو محدودیت به بار می‌آورد. هم در سوی مخالفان و هم در سوی حکومت. حکومت‌های خودکامه و ایدئولوژیک می‌توانستند شهروندان خود را که به سبب مخالفت در تضاد با نظم موجود قرار می‌گرفتند و گاه از روی ناچاری و گاه از روی اعتقاد، همدلی و همیاری نیروهای غیرخودی را می‌طلبیدند، طرد کنند و آنان را از شرکت در هر نوع برنامه و فعالیت سیاسی مانع شوند. این بن‌بست سیاسی، نمی‌گذاشت نهادهای دموکراتیک در جامعه جان بگیرند و تداوم بیابند. تنها راهی که می‌ماند این بود که دو طرف به نابودی همدیگر دست بزنند تا بتوانند از بن‌بستی که خود بنیان نهاده بودند، برهند. در چنین وضعیتی نظریه‌ی مشروعیت عام تحقق نمی‌یافت و تنها عنصر استمرار می‌توانست نوعی مشروعیت سیاسی را در جامعه مقبولیت بخشد. اگر حکومت توان آن را می‌یافت که مخالفان خود را برای دوره‌ای طولانی خنثی و بی‌اثر سازد، در آن صورت، به سبب استمرار و نه با اتکاء به ارزشهایی پایدار، خود را مشروع جلوه گر می‌ساخت و مخالفت با مشروعیت آن تنها در صفوف مخالفان به ظهور می‌رسید. در نتیجه، بخش بزرگی از جامعه که در هیچ یک از دو جناح‌بندی قرار نمی‌گرفت، رفتاری خنثی و بی‌طرفانه پیش می‌گرفت و می‌کوشید تا از آلوده شدن به سیاست بپرهیزد. اندیشه‌ی ساختار ملی ما را از

این بن‌بست شوم می‌رهاند و افق‌های سیاسی تازه‌ای در برابر ما می‌گشود. ولی درست به همین علت با مخالفت خصمانه‌ی دو طرف رو به رو گشت و در معرض اتهاماتی ناروا قرار گرفت. پذیرش نهادهای جامعه، صرف‌نظر از موافقت یا مخالفت با حکومت، این امکان را فراهم می‌آورد که دو طرف دستاوردهای تمدنی جامعه را نادیده نگیرند و در بحران به قصد امحاء این نهاد دست به کار نشوند. از این رو بود که دولت را دستاوردی تمدنی دانستم و در مخالفت با نظریه‌ی دولت طبقاتی، میان دولت به عنوان یک ساختار عام و حکومت به عنوان نیرویی که اراده‌ی سیاسی معینی را در دوره‌ی زمانی مشخصی به کار می‌بندد، تمایز قائل شدم. این نگرش، البته فقط می‌توانست در پرتو اندیشه‌ی ساختار ملی جان بگیرد و معنا بیابد. همچنان این اندیشه را برای تحول دموکراتیک جامعه و حفظ دستاوردهای تمدنی آن مهم می‌دانم و هنوز بر این باورم که حتی در سخت‌ترین شرایط باید مخالفت با حکومت و مخالفت با مخالفان را با به کارگیری محدودیتهایی در حد توان و بسته به موقعیت مهار کرد و از توسل به افراط در رویارویی دوری جست.

اما اندیشه‌ی ساختار ملی به همین حد که از آن یاد شد محدود نمی‌شود. این اندیشه کاربرد دیگری هم دارد که در ارتباط با آن چه از آن به عنوان واحدهای سیاسی یاد کردم، آشکار می‌شود. در کاربرد نخست که پیشتر به آن اشاره شد، اندیشه‌ی ساختار ملی می‌خواهد تضاد حاصل از شکلگیری دولت مدرن را در جامعه‌های سنتی فرو کاهد و حیات جامعه را براساس باورهایی نو سامان دهد. در گذشته، در ایران همزیستی با حکومت نامطلوب از طریق اندیشه‌ی تقیه ممکن می‌گشت. اندیشه‌ی تقیه در چارچوب شکل سنتی دولت می‌توانست فرد را از شرکت در پذیرش اعمال حکومتی و قبول ابعاد اخلاقی و سیاسی کردارهای دولتمردان باز دارد و رفتار او را نیز موجه جلوه‌گر سازد. تقیه در دورانی که دولت مدرن هنوز چتر خود را بر تمامی ابعاد زندگی اجتماعی نگسترده بود، می‌توانست کارایی محسوسی داشته باشد، اما در دورانی که کلیت زیست شهروندان از تصمیمات دولت مدرن تأثیر می‌پذیرد، یا به هنگامی که کشور درگیر جنگی تمام عیار می‌شود، با دشواریهای اخلاقی متعددی مواجه می‌گردد. چگونه می‌توان خود را از

عرصه‌ی جنگ دور نگاهداشت و رفتاری منزله‌طلبانه اختیار کرد در حالی که سراسر کشور دستخوش حمله‌ی مهاجمان بیگانه است؟ یا اگر نظام سراسری آموزش و پرورش صبغه‌ی دولتی دارد چگونه می‌توان هم فرزندان خود را برای یادگیری به دست چنین نظامی سپرد و هم از آن برکنار ماند؟ تقیّه در مقاطع حساس و بغرنج به آسانی به ضد خود تبدیل می‌گردد. تقیّه‌ی سیاسی در ارتباط با دامنه‌ی عمل دولت مدرن اگر نتواند خود را از نو بیاراید، فاقد هر گونه معنای اخلاقی و عملی می‌شود. در حالی که حفظ کلیت جامعه، صرف‌نظر از شکل و ماهیت دولت، دارای اهمیتی خاص است، چگونه می‌توان به صرف عدم رضایت از نحوه‌ی رفتار دولت نسبت به پاسداری از جامعه و دستاوردهای آن بی‌اعتنا بود و با سکوت و عدم ابراز عقیده از کنار معضلات ناشی از زندگی اجتماعی گذشت؟ از این رو، اندیشه‌ی ساختار ملی راه تازه‌ای می‌گشاید که تقیّه نمی‌توانست در منظر خود آن را جای دهد.

و اما کاربرد دیگر اندیشه‌ی ساختار ملی در ارتباط با واحدهای سیاسی است. در حالی که ساختار ملی در کاربرد نخست می‌توانست افقهای دموکراتیک تازه‌ای در برابر ما بگستراند و به پاسداری کلیت جامعه نیز همت بگمارد، در چارچوب واحدهای سیاسی که هنوز به مرحله‌ی کشور - ملت نرسیده‌اند کاربرد ملامت‌آمیز و عملی‌تر دارد و از شهروندان می‌طلبد که مسئولیت بیشتری در جهت حفظ تمامیت واحد سیاسی به عهده گیرند. یک واحد سیاسی دارای مرزهای مشخصی است که با اتکاء به یک حکومت مرکزی به حیات خود ادامه می‌دهد. واحد سیاسی هنوز تجربه‌ی بین‌المللی چندانی ندارد و بنیادهای جامعه‌ی مدنی در آن نیرو نگرفته‌اند. معمولاً واحدهای سیاسی پاره و بریده‌ی مناطقی به شمار می‌روند که کنار هم چیده شده‌اند و بر اثر شناسایی بین‌المللی به هیأت یک کشور به جامعه‌ی بین‌المللی پیوسته‌اند. از این رو تجربه‌ی سیاسی و تاریخی مشترک شهروندان هر واحد سیاسی چندان نیرومند نیست و به پیشینه‌ای طولانی اتکاء ندارد. اندیشه‌ی ساختار ملی همین مقدار از تجربه‌ی شهروندی را متعهد می‌سازد و اغتشاش اجتماعی و آشوب را دامن نمی‌زند. ساختار ملی در چنین واحدهایی به معنای پاسداری از کلیتی است که، به هر حال، بر مردمانی که در یک

مجموعه‌ی مصنوعی قرار گرفته‌اند تحمیل گشته است. در چنین وضعی ایجاد تأسیساتی که به شکلگیری جامعه‌ی مدنی مدد می‌رساند اهمیت می‌یابند و شهروندان به حراست از این دستاوردهای اجتماعی، صرف‌نظر از باور به موجه بودن هیأت کنونی واحد سیاسی، تشویق می‌گردند. در این جا حفظ واحدهای جمعی زیستی، اشکال گوناگون جامعه‌ی مدنی و تداوم بخشیدن به حیات جمعی بر اندیشه‌ی مشروعیت واحد سیاسی می‌چربد و امکاناتی تازه برای پاسداری از فرهنگهایی فراهم می‌آورد که به جبر در چارچوب‌های مصنوعی جای سازی شده‌اند. در برخی از واحدهای سیاسی حکومت‌های مرکزی در آرزوی اغتشاش و شورش شهروندان دست به تدارکات نظامی گسترده‌ای می‌زنند تا بتوانند از طریق سرکوب، موقعیت خشونت بار خود را مستحکم جلوه دهند و از حمایت‌های خارجی معینی بهره بگیرند. چنین تدارکات قهرآمیزی هر گونه تحول واحد سیاسی را در جهت استقرار جامعه‌ی مدنی متوقف می‌سازد و واحد سیاسی را به صورت بازوی اجرایی سیاست‌های قدرتمند جهانی در می‌آورد. تبدیل واحد سیاسی به نهادهای مدنی یکی از وظایف مبرم و مهم اندیشه‌ی ساختار ملی است. آن چه در بالا آوردیم نشان می‌دهد که نمی‌توان تنها با بهره‌گیری از نظریه‌ی کشور - ملت به فهم موقعیت پیچیده کشورهای متنوع کنونی در جهان دست یافت. به همین سبب، مسئله‌ی مشروعیت نظام سیاسی نیز نیازمند رویکردهای دیگری است تا بتواند به درک بغرنجیهای برآمده از وضع کنونی جهان نائل آید.

مشروعیت نظام سیاسی که در عرف نظریه‌ی اجتماعی از رضایت عامه نشأت می‌گیرد با توجه به تحولات اخیر، به ویژه پس از فروپاشی اتحاد جماهیر شوروی، باید بتواند ابعاد خاصی از به کارگیری قدرت سیاسی را نیز دربرگیرد که تاکنون در دسترس تجربه‌ی سیاسی نبوده است. نظریه‌ی مشروعیت گرچه در اساس به وجوه داخلی مشروعیت دل بسته است و علاقه نشان می‌داده است، ولی از موضوع مشروعیت در جلوه‌ی خارجی آن یعنی مشروعیت بیرونی، مشروعیت در عرف نظام بین‌المللی و مشروعیت از نظر کسانی که شهروند محسوب نمی‌شوند، غافل نبوده است. حال، اندیشه‌ی

ساختار ملی نه تنها به بُعد تازه‌ای از مشروعیت عنایت می‌کند بلکه دو وجه درونی و بیرونی مشروعیت را به طور همزمان مورد توجه قرار می‌دهد. ساختار ملی، باور درونی به شکل کنونی واحد سیاسی را در میان شهروندانی گاه متنوع رواج می‌دهد و در نتیجه ساختار بیرونی واحد سیاسی را واجد اعتبار می‌سازد؛ یعنی واحد سیاسی که بر اثر شناسایی صوری جامعه‌ی بین‌المللی به این جامعه پیوسته است، اکنون می‌تواند با اتکاء به آرامش درونی وضعیت خود را نیز در خور پذیرش جلوه دهد و خواستار عقد پیمانهای دو یا چند جانبه بشود. اگر اعضای واحد سیاسی که به سبب دو تحول درونی و بیرونی، یعنی استقرار حکومتی مرکزی و شناسایی جهانی، به صورت شهروند در آمده‌اند در مقیاس خارج و در حوزه‌ی روابط بین‌الملل خود را وابسته به این واحد سیاسی بدانند و از نظر ذهنی این موجودیت را بپذیرند، خود به خود اسباب مشروعیت بیرونی را برای واحد سیاسی فراهم می‌آورند. حال می‌بینیم که ساختار ملی می‌تواند کارکردهایی پیچیده‌تر از آن چه می‌نماید، به دست بگیرد و اسباب صلح درونی، مشروعیت داخلی و مشروعیت خارجی را برای یک واحد سیاسی که نه اتکای تاریخی دارد و نه پشتوانه‌ی مدنی درخور اعتنایی، فراهم آورد و نگرش تازه‌ای در عرصه‌ی نظریه‌ی اجتماعی در اختیار بگذارد.

ساختارهای منطقه‌ای و ساختارهای جهانی

در حالی که هواخواهان نظریه‌ی فرهنگ جهانی مدام به حضور ساختارهایی وراملی و ورامنطقه‌ای ارجاع می‌دهند، چندان توجهی به این واقعیت ندارند که ساختارهای منطقه‌ای مهمی، به ویژه در اروپا و در خاور دور، برپا گشته‌اند که معضل‌گشای بسیاری از ارتباطات منطقه‌ای و محلی شده‌اند. درست است که ساختارهای بین‌المللی مهمی، به خصوص پس از دوران جنگ جهانی دوم، شکل گرفته و در عرصه‌ی سیاست جهانی وظایف عملی ملموسی را به عهده گرفته‌اند، ولی در ضمن باید به این واقعیت نیز توجه داشت که میل فزاینده‌ای به برپایی سازمانها و ساختارها در مناطق مختلف جهان به چشم می‌خورد که از ضرورت و نیاز ویژه‌ی دیگری حکایت می‌کند.

پیشتر نوشته بودم^۱ که سازمان ملل به عنوان یک مجموعه‌ی اداری پیچیده گرفتار معضلاتی لاینحل گشته است و دیگر نمی‌تواند پاسخگوی احتیاجات محلی و منطقه‌ای در دوران کنونی باشد. نظریه پردازان فرهنگ جهانی همواره از سازمان ملل متحد به عنوان مهمترین نماد تبلور فرهنگ جهانی یاد می‌کنند و سازمانهای وابسته به این سازمان را نشانگر گسترش جهانی شدن در سطوح مختلف می‌دانند. به واقع، برپایی سازمان ملل متحد پس از جنگ جهانی دوم دستاورد مشترک تمدنهای بشری به حساب می‌آید و بیانگر سطح آگاهی تازه‌ای است که اهمیت خاصی را متجلی می‌سازد. از نظر سیاسی کشور - ملتها حاضر گشتند برخی از اختیارات خود را به مجموعه‌ای مشترک و جهانی بسپارند و در همان حال به تصمیمات این مجموعه گردن بنهند. مهمترین خصوصیت این وضع را باید خصلت مستمر آن دانست. بدین ترتیب، نه تنها کشور - ملتها در چارچوب چنین ارتباط مستمری گوشه‌هایی از حاکمیت مطلق خود را به مرجعی دیگر وامی‌گذارند، بلکه در عین حال می‌پذیرند به معیارها و تصمیماتی نیز تن بدهند که حاصل نشست و برخاستهای جمعی و مشترک، و البته از همه مهمتر برآیند نظر و رأی اکثریت اجلاس کشور - ملتهاست. هنگامی که جنگ دوم جهانی پایان گرفت، برپایی سازمان ملل به تقویت همدلی در مقیاسی جهانی یاری رساند و از آن جو آمیخته با تنش اندکی کاست. از این گذشته، این امکان فراهم آمد که کشورهای کوچکتر نیز بتوانند در مجلس جهانی نظر و رأی خود را ابراز بدارند و حضور خود را در نظر جهانیان معنا بدهند. این شکل تازه‌ی همنشینی کشور - ملتها هر چند که در موارد زیادی از محدوده‌ی معینی فراتر نمی‌رفت و نمی‌توانست همواره ورای ابعاد صوری، هیأت عملی ملموسی بیابد، با این حال بیانگر تحول مهمی در مقیاس روابط بین‌الملل و فرهنگ جهانی به شمار می‌آید. با این حال، اگر تصور رود که چنین تحولی جهان را به سوی همگنی می‌راند، و دستگاه وسیع سازمان ملل می‌تواند نقش پارلمان کشور - ملتها و دیوان قضایی جهان را به خود اختصاص دهد و سازمانهای

وابسته‌ی سازمان ملل امور اجرایی و تخصصی را در دنیا به عهده بگیرند، بی‌تردید به معنای آن خواهد بود که امیدی نه چندان واقع‌بینانه در سر می‌پرورانیم. سازمان ملل که در آغاز بر اصل برابری همه‌ی کشور - ملتها تأکید می‌گذاشت، در عمل بخش عمده‌ای از تصمیماتش را با توجه به تمایل و علاقه‌ی قدرتهای بزرگ شکل بخشید. این سازمان به سبب گسترش بی‌حد و ناموجه به دیوان سالاری عظیمی تبدیل گشته است که دشوار گام بر می‌دارد و بسیار هزینه صرف می‌کند. در عمل از توجه به واقعتهای محلی و درک و فهم آنها عاجز گذشته است و به سبب خصلت دیوان سالارانه‌اش توان تنظیم راه‌حلهایی متناسب و هماهنگ و همسو با فرهنگها و دشواریهای محلی، ملی و منطقه‌ای را ندارد. نظام کارمندی سازمان ملل به گونه‌ای تحول می‌یابد که با موقعیتهای محلی سخت بیگانه شده. کارمندانی که تنها در برابر مرکزیتی مبهم و جهانی خود را مسئول می‌دانند، به سهولت از درگیری با معضلات محلی طفره می‌روند و گاه رفتاری به کار می‌بندند که جلوه‌ای ناپسند، خودخواهانه و سرانجام غیر مسئولانه می‌یابد. نظام کارمندی سازمان ملل به نحوی سامان یافته است که وابستگان به این دیوان سالاری عظیم جهانی را تنها به فکر تأمین منافع شخصی، پیشرفت و ترقی فردی و کسب امتیازات مالی چشمگیر می‌اندازد. کارمندان ماشین اداری سازمان ملل فقط به معیارهای مصوب در مجامع این سازمان که اغلب میانگینی از عقاید مصلحت‌جویانه را متجلی می‌سازند، پایبندند و فرصتی برای بروز اخلاق فردی نمی‌یابند.

روشی که در سازمان ملل برای دستیابی به تصمیمات مشترک به کار می‌رود، روشی است مبتنی بر سازش و تأمین رضایت بیشترین تعداد ممکن کشورهای شرکت‌کننده در هر نشست. گرچه فرض بر این است که تصمیمات اعلام شده مبنایی کارشناسانه و تخصصی دارند، ولی در عمل مصلحت‌سیاستهای جهانی که بازتابی از تمایلات قدرتهای بزرگ است همه چیز را به سویی خاص می‌رانند.

تصویر فوق از تحول سازمان ملل ما را به دو نتیجه می‌رساند: نخست، نیاز به اصلاح ساختار سازمان ملل؛ و سپس، تقویت ساختارهای منطقه‌ای به

منظور واگذاری کارکردهای محلی این سازمان به تأسیسات و سازمانهایی که در ارتباط مستقیم با کشورهای ذینفع پایه‌گذاری شده باشند. ساختارهای منطقه‌ای را می‌توان به شیوه‌های مختلف و با در نظر گرفتن نیازهای هر منطقه پی‌ریخت که در این جا نمی‌خواهیم به آنها بپردازیم. آن چه مهم است این است که چنان چه این ساختارها به طور طبیعی و بنا به تمایل کشورهای که به مجموعه‌های تمدنی معینی تعلق دارند به وجود بیایند، در آن صورت تداوم می‌یابند و به جریان سامان‌دهی تمدنی نیز مدد می‌رسانند. در چنین حالتی فرهنگ برآمده از این سازمانهای منطقه‌ای بهتر می‌توانند واقعیت‌های هر حوزه را منعکس کنند و بر همکاریها و تصمیم‌گیریهای جهانی به گونه‌ای مؤثر تأثیر بنهند. به همین سبب، بازاندیشی ساختارهای سازمانهای جهانی و قبول این واقعیت که حضور ساختارهای منطقه‌ای به تفاهم پایدار در سه سطح منطقه‌ای، میان منطقه‌ای و جهانی یاری می‌دهند، ضرورت و اهمیتی ویژه در حوزه‌ی نظریه‌پردازی در زمینه‌ی فرهنگ جهانی و همکاریهای تمدنی و بین‌المللی به دست می‌آورد.

چنین نگرشی به سازمانهای جهانی، به خصوص به سازمان ملل متحد، و توجه به ضرورت برپایی سازمانهای منطقه‌ای امکان تازه‌ای برای تجدیدنظر تشکیلات بین‌المللی فراهم می‌آورد و از تمرکز تصمیم‌گیریهای غیر مسئولانه می‌کاهد. سازماندهی مجدد سازمان ملل متحد و تقسیم آن به سازمانهای منطقه‌ای و ایجاد مجمعی جهانی که حاصل این سازمانهای منطقه باشد و تدارک لازم برای اعزام نمایندگان منتخب مردم به این سازمانهای منطقه‌ای، تصویر تازه‌ای از همکاریهای جهانی را ترسیم می‌کند که مبتنی بر نیازها و امکانات واقعی جهان خواهد بود.

آیا می‌توان تمدنها را مرزبندی کرد؟

در مباحث مربوط به سیاستهای تمدنی، ارتباط موقعیت تمدنی و فرهنگ جهانی، گاه این پرسش مطرح می‌شود که حدود و ثغور هر تمدن را چگونه می‌توان تعیین کرد؟ بحث راجع به حد و مرز هر تمدن به ویژه در ارتباط با سیاستهای فرهنگی، ارتباط با دیگر تمدنها و پی‌گیری برنامه‌های اجرایی و

همچنین مشخص کردن فعالیتهای درون تمدنی از اهمیتی خاص برخوردار است. هنگامی که ما از یک تمدن سخن می‌گوییم طبیعی است که به تعریف درآوردن مفهوم تمدن و، به بیان دیگر، برشمردن خصوصیات تمدن به معنای عام ما را در جهت دستیابی به این حدود و ثغور مدد می‌رساند. با این حال نباید از نظر دور داشت که چنین روشی فقط در جهت متمایز کردن یک تمدن یا هویت بخشیدن به آن سودمند می‌افتد. اما در واقعیت، صحنه‌ای که در برابرمان قد می‌افرازد، پیچیده‌تر می‌نماید و بغرنجیهای را به تصویر می‌کشد که تمامی آن در تعریف نمی‌گنجد. به خصوص تمدنهای باز مرزهای روشن و مشخصی ندارند. با تمدنهای مجاور در هم می‌آمیزند و مرزهایشان در هم تداخل پیدا می‌کند و به گونه‌ای شناور به هم می‌پیوندند و صورتهای فرهنگی به هم آمیخته‌ای را ترسیم می‌کنند. تمدنهای بسته، مانند تمدن چین، قدرت آن را دارند که ابعاد مشخص‌تری را از خود به نمایش در آورند، بی‌آن که بی‌نهی خصوصیات مشترک با همسایگانش، مانند ژاپن، بینجامد. تمدن ایرانی یکی از تمدنهای باز است و همواره در دادوستد فرهنگی به شکوفایی و بالندگی دست یافته است. هر گوشه‌ی این تمدن با تمدنهای مجاور در ارتباط قرار می‌گیرد و در مجموع غنای گسترده‌ای را به خود اختصاص می‌دهد. بنابراین، مرزبندی تمدنی اصولاً چگونه به واقعیت در می‌آید و چه فایده‌ای به همراه دارد؟ مرزبندی تمدنی در اساس یعنی خودآگاهی یک تمدن نسبت به کلیت، تمامیت، تاریخ و فرهنگ آن تمدن. هر تمدنی با اتکاء به عنصر ذهنی نسبت به خود، آگاهی می‌یابد و بر اثر این آگاهی خود را از دیگری، از تمدنهای دیگر، متمایز می‌کند یا بر اشتراکاتی با آنها تأکید می‌نهد. تمدنهایی که مرزهای شناور دارند نیازمند سطوح آگاهی پیچیده‌تری هستند. با این حال، اگر نتوانند بر یک خصلت محوری تکیه بزنند قادر نخواهند بود عناصر پیرامونی را به سوی خود بکشانند. آگاهی تمدنی بسته به تمدن و بسته به هر عصر و دوره‌ای، جلوه‌های تازه‌ای می‌یابد هر چند که به گذشته چشم می‌دوزد، به اکنون دل می‌بندد و به امید آینده‌ای شکوفا دست به تحرک می‌زند.

آگاهی تمدنی مجموعه‌ی کوششهای فکری و معنوی کسانی است که

تمامیت فرهنگ خود را از نو تفسیر می‌کنند و موقعیت گذشته و حال و آینده آن را برمی‌رسند؛ از این گذشته، مفسران و شارحان این آگاهی سعی دارند یافته‌های خود را ترویج دهند و از محدوده‌ی معینی و راتر بروند و آگاهی گروهی را به سطح آگاهی جمعی در یک دوره‌ی تاریخی برسانند. تمدنهایی که از این آگاهی چشم‌پوشند و فقط بکوشند از آثار تمدنهای غالب بهره بگیرند، در نهایت از خود خواهند گذشت و به چیزی تن می‌دهند که محصول تمدنی دیگر است. در این حالت، عنصر پویا و تحرک بخش تمدن خودی از حرکت باز می‌ایستد و سودجویی نیندیشیده بر پیکره‌ی فرهنگ درونی چیره می‌گردد. تمدنی که به آگاهی تمدنی دست نیابد، نمی‌تواند به بقای خود امیدوار باشد. تحصیل تکنولوژی و روشهای جدید زیستی چنانچه بر عنصر آگاهی تکیه‌نزد و از شرح مجدد فراورده‌های تمدنهای دیگر بازماند، موقعیت و مقام آنها را نسنجد، و تقلید آسان‌پسندانه را سرمشق پیشرفت و توسعه بسازد، سرانجام به روند جذب در دیگری می‌پیوندد و از صحنه‌ی نقش‌آفرینی در مقیاس فرهنگ جهانی دور می‌گردد.

تمدنهایی که در میان تنوعی از مرزهای شناور قرار می‌گیرند در حوزه‌ی اندیشه نیز گونه‌های پیچیده‌ای از تفکر، آثار هنری و سبکهای زیستی را عرضه می‌کنند که از میزان بالایی از تداخل در حوزه‌های مختلف حیات خود بهره می‌گیرند. این حد از تداخل در صورتی به نیرومندی این تمدنها می‌انجامد که اندیشه‌ای محوری بتواند نیروی جای‌سازی از خود نشان دهد و شبکه‌ای از سازمانها و نهادهای فرهنگی و آموزشی و اقتصادی پیروارند که هم به تمامی این رنگها مجال خودنمایی دهد و هم آن‌که آنها را در شعاع عمل خود نگاه دارد. تمدنهای شناور اغلب با عناصر ستیزنده‌ای در درون خود مواجه می‌شوند که در آغاز جلوه‌ای تمدن ستیز به خود می‌گیرند و به خصومت با خویشتن خویش روی می‌آورند. ایران ستیزی گروههایی در آذربایجان یا در میان پشتونان و دیگر گروههای قومی در چارچوب تمدن ایرانی مؤید این ادعاست. هنگامی که تمدنی قدرت جذب و پرورش را از دست می‌دهد، در مرحله‌ای از اوج‌گیری جریان انحطاط، عناصر خودی آن تمدن احساس بیگانگی می‌کنند و به جای قدرت بخشیدن به پیکرهای خود،

به افکار جدایی طلبانه میدان می دهند. نخست به بهانه‌ی هویت خواهی دست به پیکار می زنند و سپس به سبب ناتوانی، به تمدنی دیگر که یکسره بیگانه است علاقه مند می شوند. این جریان پیچیده را که در این جا تمدن ستیزی درونی می نامیم، در نظریه های تمدنی چندان مورد توجه قرار نگرفته است. این سرنوشت به ویژه در تمدنهای شناور به چشم می خورد. در جهانی که فرهنگ نیرومند غرب به گونه ای فزاینده جهانگیر می گردد و به سبب قدرت استثنایی و ممتازی که در اختیار دارد به تدریج فرهنگهای کوچکتر را در خود فرو می بلعد، جریان تمدن ستیزی درونی پدیده ای است خاص که در جهت نابودسازی خود و حوزه ی تمدنی اش ره می سپرد. هنگامی که تمدن ستیزی درونی به منظور دستیابی به هویتی ناب به صورت جنبشی جدایی طلبانه عیان می گردد، به واقع تبدیل می شود به اهرمی سودمند برای تمدنهای دیگر. تمدن جهانگیر در عمل از جریانهای تمدن ستیز بهره می گیرد و در نهان به حذف آن تمدنی می اندیشد که نیروهای گریزنده از محور، تخریب آن را به عهده گرفته اند. تمدنهای باز با مرزهای شناور در شرایط بحرانی در معرض جدافکنیهایی قرار می گیرند. مرزهای شناور نخست به سوی هویت سازی سیاسی با همسایگان میل می کنند و سپس به ضدیت با تمدن مادر می پردازند و سرانجام اگر به ساختار سیاسی مستقلی دست یابند از خود در می گذرند و درست علیه آن چه که در آغاز برای آن کوشیده اند یعنی هویتی ناب، وارد عمل می شوند و پس از یک دوره ی طولانی این هویت ناب را به سود هویتی یکسره بیگانه از دست می دهند.

خودآگاهی تمدنی یعنی حضور نوعی آگاهی در محور که می تواند با مرزهای شناور ارتباط برقرار سازد و آگاهیهای شناور در مرزهای تداخل یابنده ی فرهنگی جاری گرداند. از این رو خودآگاهی تمدنی در تمدنهای باز همواره نیازمند بازاندیشی است و به نحوی پویا و پرتحرک جلوه گر می شود. همین خودآگاهی است که در طول تاریخ مرزهای تمدنی را می گستراند و در هم می کشد. به بحرانشا تن می دهد یا به هنگام نیرومندی از آنها در می گذرد و حتی گاه توان آن را می یابد که افقهای تازه ای در برابر خود بگستراند.

در دورانی که فرهنگ غرب در مقایسه با فرهنگهای دیگر ارزشهای

بیشتری را جهانگیر می‌سازد، پرسش راجع به مرزبندی تمدنی از دیدگاه سیاست فرهنگی ابعاد عملی مهمی را به خود اختصاص می‌دهد. مرزبندی تمدنی یک امر مصنوعی نیست که بتوان با کشیدن خطوطی آن را به واقعیت در آورد. مرزهای جغرافیایی، به ویژه در قرن نوزدهم و سپس در قرن بیستم، به ایجاد واحدهای سیاسی و حتی کشور - ملت‌ها انجامید اما همین عمل سیاسی را که گاه حاصل دخالت‌های استعمار و گاه نتیجه‌ی لشکرکشی‌های قدرتهای سیاسی محلی بود، نمی‌توان در مورد تمدن‌ها نیز به کار بست. مرزبندی تمدنی یک امر ذهنی و فرهنگی است که بر اثر کوشش‌های فکری و فعالیت‌ها و کوشش‌های فرهنگی تحقق می‌یابد و پاسداری از آن بسیار سخت و دشوار است. در دورانی که همه‌ی تمدن‌ها به سبب اقتصاد جدید جهانی و تکنولوژی فرهنگ با مرزهای شناور مواجه می‌شوند، هر تمدنی تنها با اتکاء به نیروی آفرینش فرهنگی می‌تواند بر خصوصیات هویت ساز خود تکیه بزند. در جهانی که داد و دستد فرهنگی فزونی می‌گیرد تنها با شرکت در عرصه‌ی مبادلات فرهنگی و توسل به خلاقیت است که می‌توان به بقای خود امید بست و از محو کامل در دیگری دوری جست. کشیدن حصار مصنوعی به دور خود نه فقط ممکن نیست بلکه به فساد ناشی از درج‌ازدن و در خود فرو رفتن میل می‌کند و راه را بر بالندگی و کسب تجربیات تازه می‌بندد.

باور به شکوفایی به عنوان عاملی در جهت خلاقیت‌های فرهنگی گسترده، نه تنها صور تازه‌ای از همزیستی را به ارمغان می‌آورد بلکه سطح تازه‌ای از آگاهی و فرهنگ را در جهان موجب می‌شود که حاصل آمیزش تمدن‌هاست. یک سو به یک جانبه نیست و از تحمیل یک فرهنگ بر دیگری اجتناب می‌کند. این سطح تازه را سطح میان تمدنی می‌دانیم که با توجه به مرزهای شناور در تمدن‌ها، ضمن متمایز ساختن آنها از هم، به مشترکات آنها نیز توجه می‌دهد. در واقع سطح میان تمدنی حاصل اشتراک میان تمدن‌هاست. پس درست هنگامی که از مرزبندی‌های تمدنی سخن می‌گوییم، به اشتراکات آنها نیز چشم می‌دوزیم، از هویت‌های متمایز نمی‌هراسیم و خصوصیات مشترک را دشمن و جوه تمایز نمی‌دانیم. اگر در گذشته تمدن‌ها قادر می‌بودند با اتکاء به هویت‌های کاملاً متمایز در عرصه‌ی جهان ظاهر شوند، در دوران کنونی حفظ

هویت خودی همواره با انبوهی از ارزشهای مشترک که دستاورد عمومی بشر شده است به هم می آمیزد. فقط به مدد اندیشه و تفکر خلاق معناهای خاص تمدنی از همدیگر مشخص می گردند.

در حالی که نظریه ی فرهنگ جهانی به سوی ایجاد فرهنگی مبهم که گاه می تواند یک کُل بی چهره را به نمایش در آورد حرکت می کند، سطح تازه ی میان تمدنی توان آن را دارد که خصوصیات شرکت کنندگان در این روند بغرنج و پیچیده را در پرتو همکاریهای مستمر روشن بگرداند، از هویتهای تمدنی که هر یک در برگیرنده ی چندین و چند هویت فرهنگی است، نهراسد و به رقابت های فرهنگی و تمدنی در مقیاسی سازنده و خلاق میانه دهد. بدین ترتیب، فرهنگ جهانی دیگر بیانگر حضور یک فرهنگ غالب نخواهد بود، بلکه به صورت حاصل این همزیستی چند جانبه در می آید و به شکل مبادله ی دست آوردهای تمدنی و عمومیت یافتن برخی از این دستاوردها به عنوان کوشش عمومی بشر تجلی می کند. برخی از این دست آوردهای تمدنی در سطح جهان تعمیم می یابد که همین فرهنگ جهانی خواهد بود و برخی از آنها بین دو یا چند تمدن جریان پیدا می کند که محدوده ی عمل معینی خواهند داشت. ارتباط میان این دو جریان می تواند برخی ارزشهارا که در محدوده ای خاص کاربرد دارند تبدیل به ارزشهای عام بگرداند و برخی ارزشهای عام را که به عنوان فرهنگ جهانی عمل می کنند، از رواج بیندازد و حوزه ی عملشان را محدود سازد. این جریان پیچیده جلوه ای انسانی تر از همکاریهای فرهنگی پدیدار می سازد که به سود همه ی فرهنگهاست و در نهایت بر فرهنگی که بیشتر در جهت متعالی ساختن قدر انسان گام بردارد، مجال بیشتری برای خدمتگزاری، نقش آفرینی و سازندگی به دست می آورد. تردید نیست که در این جهان پیچیده، باور به همزیستی تمدنی فرصتهای تازه ای برای حفظ صلح در جهان به وجود می آورد. این صلح به فرهنگ انکاء دارد نه به سلاح و قدرت. به تفاهم میدان می دهد نه به سوداگری تسلیحاتی. به دانش و فن و آموزش ارج می نهد نه به تکنولوژی تخریب کننده ی نظامی. در این جا نمی خواهیم تصور شود که نظر خود را با خام اندیشی و به امید تفاهم ابر قدرتهای مغرور می پرورانیم و دست تکدی به سوی دیگری را

توصیه می‌کنیم. آن چه در این جا اهمیت دارد آن است که ارزشهای احترام برانگیز در میان انسانها رواج یابد تا بتوان به چنین تفاهمی دست یافت. در جهان کنونی کم نیستند نیروهایی که حضور دیگری را در صحنه‌آرایی فرهنگها ارج می‌نهند و نیک می‌دانند که سیاست حذف دیگری تا چه حد مخاطره‌آمیز خواهد بود. جهانی یکدست و همگن حتی حضور آزاداندیشانه‌ی پیروان و شهروندان خود را نمی‌پسندد و تحمل نمی‌کند. از این رو، ترویج اندیشه‌های تکثرطلبانه در نظامهای آموزشی و ایجاد فضایی تکثرخواه در میان شهروندان تمدنهای گونه‌گون تنها چاره‌ی ممکن است، هر چند که به طول بینجامد و کوششهایی آمیخته با شکیب را الزام‌آور بکند. اگر درست است که آموزش، اسباب تغییر بنیادی انسان و در نتیجه جهان فراهم می‌آورد در آن صورت باید اندیشه‌های تمدن دستانه را در نظامهای مختلف آموزشی رواج داد و از این راه به آینده‌ای پایدار امیدوار بود. با این حال، تا وقتی که چنین موجباتی میسر نگردد طبیعی است که هیچ تمدنی از فکر دفاع از خود نباید غافل بماند. حراست از موقعیت تمدنی و اندیشه‌هایی که در هر تمدن وجود دارند، نیازمند تفکراتی دیگر است که در این جابه‌آنها نمی‌پردازیم.

آگاهی تمدنی به منظور دستیابی به مرزهایی متمایزکننده در میان تمدنها، با توجه به خصوصیات عام یک تمدن شکل می‌گیرد، وگرنه این امکان وجود دارد که مرزهای تمدنی را با تکیه بر یک خصوصیت مانند زبان یا دین یا حتی نظام سیاسی خاصی روی نقشه‌ی جهان ترسیم کرد. تکیه بر آگاهی تمدنی در واقع فرصتی صلح‌طلبانه پدیدار می‌سازد و جهان را به سوی تفاهم می‌راند، در حالی که بهره‌گیری از یک خصوصیت به قصد دستیابی به هویتی متمایز می‌تواند خصوصتهایی ناشناخته را دامن بزند و فرصتهای گفتگوی خلاق را در میان تمدنها از میان بردارد. برخی از تمدنها مانند تمدن چینی، با توسل به دو خصوصیت زبان و اندیشه‌ی مذهبی، تشخص خود را پی می‌گیرند، ولی باید به یادداشت که این راهبرد را نمی‌توان در مورد همه‌ی تمدنها به کار بست حتی اگر موجه بنماید. برخی از نظریه‌پردازان بر تمایز دینی تأکید می‌نهند و از تمدن مسیحی، تمدن اسلامی یا تمدن بودایی سخن می‌رانند.

روشن است که مرزبندی زبانی و دینی در قیاس با مرزبندی تمدنی، در اساس روشی آسان‌تر به نظر می‌آید. یعنی به ظاهر سهل‌تر می‌توان مرزهای زبانی را روشن ساخت یا به مرزکشی دینی روی آورد. با این حال، اگر بخواهیم این روش را به نحوی عملی پی بگیریم آن گاه دشوار می‌توان به مرزهای زبانی روشنی رسید. آیا زبانهای خویشاوند را باید در یک حوزه جای داد؟ آیا مرز زبانی فقط همان مرزی است که به یک زبان تکلم می‌شود یا آن مرزی است که مجموعه‌ای از زبانهای هم‌خانواده در ارتباط با هم قرار می‌گیرند؟ مواردی که حتی ظاهر و نمودی سهل از خود بروز می‌دهند، به واقع نهان پیچیده‌ای دارند. زبان چینی ممکن است مرز زبانی موجهی جلوه کند، ولی با مجموعه‌ای از زبانهای منطقه چون ژاپنی ارتباطی عمیق و تاریخی دارد. از سوی دیگر، ممکن است تصور رود که مرزبندی دینی راه حل موجهی است برای مرزکشیهای میان فرهنگها. به خصوص اگر توجه شود که دین، عنصر فرهنگی مهمی در حیات بشر به شمار می‌رود. بنابراین، میل به مرزکشی تمدنی بر پایه‌ی تمایز مذهبی، شاید در نظر عده‌ای موجه بنماید.

کم نیستند کسانی که از تمدن اسلامی، تمدن مسیحی یا تمدن بودایی و جز آن سخن می‌رانند و همین معیارها را مبنای مرزبندی میان خود و دیگری قرار می‌دهند. امروز مسلم است که ادیان، به خصوص ادیان توحیدی، در مرزهای تمدنی متفاوتی حضور یافته‌اند که به همین سبب نمی‌توان یک دین را با یک تمدن برابر دانست. مسیحیت و اسلام در تمدنهایی که منشاء متفاوت دارند گسترش یافته‌اند. حضور این دو مذهب در آفریقا نشانگر آن است که دین می‌تواند ورای مرزهای تمدنی حوزه‌ی نفوذ خود را بگستراند. زبان هم چنین وضعی دارد. ممکن است زبانی فقط در حوزه‌ی محدود تمدنی و یا حتی در بخشی از یک حوزه‌ی تمدنی به کار برود و با این حال زبان محوری آن تمدن محسوب بشود (همچون زبان فارسی در مورد تمدن ایرانی)، اما در عین حال این امکان نیز وجود دارد که زبانی ورای حوزه‌ی تمدن اصلی خود قدرت عمل بیابد، چنان که زبان انگلیسی و فرانسه به چنین مقامی دست یافته‌اند؛ یا اگر به گذشته نگاه کنیم زبان فارسی تنها زبانی بود که ورای محدوده‌ی تمدنی خود عمل می‌کرد و در هند و ترکیه نیز زبان ادبی و

درباری و حکومتی محسوب می‌گردید. در آن روزگار زبانهای انگلیسی و فرانسه این مقام را نداشتند. حتی زبان عربی با آن که زبان دینی مسلمانان گردید، سرانجام نتوانست همچون زبان ادبی و حکومتی تمدنهای مختلف به کار رود. البته چهره‌ی فرهنگی مصر بر اثر حضور زبان عربی تغییر یافت، اما این تأثیرگذاری در ایران و هند و آسیای مرکزی و عثمانی کامیاب نگشت.

بی‌تردید، دو عنصر دین و زبان در مرزبندیهای تمدنی عامل مهمی به شمار می‌روند، اما از آن جا که ما نمی‌خواهیم یک تمدن را با محدود کردن به یک عنصر به سوی فقر و تهی‌دستی یا ابهام بکشانیم، در این صورت می‌کشیم عناصر مختلفی را که در شکل بخشی به یک تمدن سهم داشته‌اند از نظر دور نداریم. دین اسلام دست‌کم در دو تمدن ایرانی و عربی جلوه‌ای خاص یافته است. بنابراین، اگر مرزبندی را براساس معیار دین قرار دهیم آن گاه این دو تمدن در هم می‌آمیزند، در حالی که معرف دو خاستگاه تاریخی متفاوت‌اند. آن چه در دورانی تاریخی، تمدن اسلامی نام گرفته است، بیانگر خصوصیات عصری است که دین توانسته بود در پوشش خلافت جلوه‌ی ظاهری عناصر تمدنی را از رونق بیندازد و فقر حوزه‌ی عربی را در پرتو جامعیت خود پنهان بسازد؛ به همین سبب دین اسلام توانست از غنای تمدن ایرانی برای رونق بخشیدن به دعوت به اسلام بهره‌مند شود بی‌آن که نامی از این تمدن به میان آورد. اندیشه‌ی برابری همه‌ی مسلمانان این امکان را فراهم می‌آورد که خلافت بتواند ورای تمدنها دست به کار شود و چتر جامعیت خود را بر سر تمدنهای مشارکت‌کننده در جریان غنا بخشیدن به اسلام، پهن کند. اگر تمدن اسلامی می‌توانست این چتر را همچنان باز نگهدارد، در آن صورت ما با تمدنی تازه مواجه می‌گشتیم که زبانی جدید، دینی جدید و ساختارهای سیاسی تازه‌ای می‌داشت. نظر به نزاع درون تمدنی در چارچوب خلافت و کوشش عمیق عناصر عرب بر ضد عناصر ایرانی، دستگاه خلافت منطق درونی خود را متزلزل ساخت و به نافرمانیهای بسیار در سراسر حوزه‌ی خلافت میدان داد. مسیحیت نیز از نظر کلی کمابیش وضع مشابهی داشت؛ کلیت قرون وسطایی مسیحیت سرانجام پایدار نماند و به پیدایی کشور - ملتها انجامید.

البته وقتی که از مرزهای شناور تمدنها سخن می‌گوییم یکی از عوامل مؤثر در این شناور بودن، بی‌گمان عنصر دین است. گاه تمدنها دارای مرزهای شناور بلافصل هستند و گاه این مرزهای شناور ورای حوزه‌ی جغرافیایی متصل به تمدن پخش می‌شوند. دین اسلام در آفریقا یا در آمریکا یا در اروپا، در عمل ورای حوزه‌ی تمدن ایرانی عمل می‌کند اما جزیی از مرزهای شناور حوزه‌ی تمدن ایرانی، و البته فرهنگ اسلامی در مجموع محسوب می‌شود. با این حال، تمدن ایرانی مساوی با دین اسلام نیست یا برعکس حضور دین اسلام در خارج از حوزه‌ی تمدن ایرانی بر قدرت و نیروی این تمدن و امکانات تأثیرگذاری آن می‌افزاید اما نباید این دو را با هم برابر گرفت. حوزه‌ی دینی می‌تواند بر اثر استمرار در شکل بخشی معیارهای ارزشی یک حوزه‌ی تمدنی نقشی تعیین‌کننده به دست گیرد، اما باید در نظر داشت که بروز چنین رویدادی را نباید امری الزامی و اجتناب‌ناپذیر دانست. از سوی دیگر، دینها را می‌توان به دو دسته تقسیم کرد. دینهایی که از درون یک فرهنگ سربرآورده‌اند و از آغاز تاریخ با یک فرهنگ عجین شده‌اند، در اسطوره‌ها، عقاید، نحوه‌ی زیست و باورهای مردم نسبت به خیر و شر تجلی یافته‌اند؛ و دینهایی که بر اثر تغلب، لشکرکشی و در نهایت باور به عقاید جدید به یک حوزه‌ی فرهنگی یا تمدنی وارد گشته‌اند. این دسته از دینها چون از خارج بر یک تمدن وارد شده‌اند در نتیجه مساوی با آن تمدن نمی‌شوند؛ معمولاً میدان عمل گسترده‌تری دارند. مسیحیت در نقاطی از جهان به مدد غلبه خود را جا انداخت. از بعضی جاها بیرون رانده شد و نتوانست در مقابل باورهای محلی مقاومت کند. با آن که کشوری چون هند مغلوب استعمار انگلیس شد، با این حال دین استعمارگران را نپذیرفت ولی اسلام نتوانست در بخشی از هند به مدد لشکرکشیهایی که از درون حوزه‌ی تمدن ایرانی تدارک دیده می‌شد جا باز کند و در قلب مردمان اثر بگذارد. از این رو نحوه‌ی عمل دینها متفاوت است. در فضاهاى مختلف، سرنوشت متفاوتی داشته‌اند، ورای تمدنها عمل کرده‌اند و البته با وجود این تفاوتها، گوشه‌هایی از یک تمدن را نیز در خود متبلور می‌سازند. امروز شماری از روشنفکران عرب دین اسلام را با ناسیونالیسم عرب یکی می‌گیرند و این دو را واحد می‌شمرند. چون

اسلام از درون عرب برخاست این روشنفکران به خود حق می‌دهند به چنین تفکراتی دل ببندند. البته هنگامی که مردم عرب به این باور پایبند شوند، به تدریج دین اسلام جنبه‌ای سیاسی می‌یابد که خصوصیات عربان را دربرمی‌گیرد و از معنویت خود به دور می‌افتد. اما سهم تمدن ایرانی در پرورش اسلام آن قدر زیاد است که عرب نمی‌تواند اسلام را به خود اختصاص دهد و به آن همچون جلوه‌ای از ناسیونالیسم عرب ننگرد. اندیشگران عرب اگر صادق باشند و علمی ببیندیشند در آن صورت باید بتوانند بگویند شکوفایی تمدن عباسی از کجا نشأت گرفت؟ چه فکر و اندیشه و سازمانی در پشت عباسیان قرار داشت؟ مکاتب مختلف و فرق را چه کسانی پایه گذاشتند و عمده‌ی آثار اسلامی به چه متفکرانی تعلق دارد؟ چرا امپراتوری صحرانوردان مغول نتوانست به شکوفایی مشابهی دست بیابد؟ تیموریان و سلجوقیان وقتی که در چارچوب تمدن ایرانی قرار می‌گیرند، به سطح فرهنگ دوستی و فرهنگ پروری می‌رسند، اما بیرون از این چارچوب چنان هستند که بودند. اگر اسلام در مغرب از حضور اندیشگرانی بهره می‌گیرد که وجهه‌ای جهانی می‌یابند، باید علت این تحول را نیز در گسترش اندیشه‌های این سو و تماس با تمدنی دیگر جست. و البته این نکته مهم است که اساس تمدن اسلامی در این سو شکل پذیرفت، گسترش یافت و در ارتباط عمیق با تمدنی شکوفا و تاریخی قرار گرفت، نه در مغرب.

فصل نهم

زمینه‌های فرهنگ‌شناسی

۱. مطالعات فرهنگی

مطالعات فرهنگی، اصطلاحی است که به خصوص در سالهای اخیر در محافل دانشگاهی انگلیس و آمریکا به کار می‌رود تا رشته‌ی علمی تازه‌ای را در محدوده‌ی علوم انسانی از سایر رشته‌های علوم اجتماعی متمایز کند. این اصطلاح در آلمان کاربردی جدی ندارد، و در حوزه‌ی دانشگاههای فرانسوی زبان هم نتوانسته جایگاهی ویژه برای خود دست و پا کند. در آلمان بررسیهای گونه‌گون فرهنگی را در چارچوب «علوم فرهنگی» قرار می‌دهند و از این راه دلبستگیهای خود را پی می‌گیرند. در آلمان غربی پس از جنگ دوم جهانی علاقه‌ای جدی در زمینه‌ی بررسیهای فرهنگی به عنوان رشته‌ای دانشگاهی سر بر نیاورد و هیچ دانشگاهی نخواست کوششهایی را که در زمینه‌ی فرهنگ در دوران پیش از جنگ تعقیب می‌شد، جدی بگیرد. با این حال و با وجود علائق ایدئولوژیک در آلمان شرقی، در این بخش از آلمان رشته‌ای به نام «علوم فرهنگی» که به زبان آلمانی آن را *kulturwissenschaft* می‌نامند، برپا گردید که بیشتر خصلتی التقاطی و سیاسی داشت تا علمی و دانشگاهی. دانشگاههای آلمان غربی تا مدتها نسبت به استقرار رشته‌ی علوم فرهنگی مقاومت می‌ورزیدند و حتی از پذیرش درس مستقلى به نام «جامعه‌شناسی فرهنگی» که در اساس در همین کشور جان گرفته بود، سر باز

می‌زدند. در یکی دو دهه‌ی اخیر، مباحث مربوط به جامعه‌شناسی فرهنگی بار دیگر مورد توجه قرار گرفت و مقالات گونه‌گونی درباره‌ی موضوع و مبانی نظری آن انتشار یافت. از این گذشته، چند سالی است که یکی از دانشگاه‌های آلمان (تا جایی که اطلاعاتم اجازه می‌دهد) دلبستگی مستقلی به «علوم فرهنگی» همچون رشته‌ای دانشگاهی نشان می‌دهد.

در فرانسه بررسی‌های فرهنگی جامعه‌شناسانه بیشتر در چارچوب جامعه‌شناسی فرهنگی رونق یافته است. سعی بر آن بوده است که نگرشهایی متفاوت با دیدگاه‌های رایج در حوزه‌ی انسان‌شناسی و قوم‌شناسی پیورانند. در فرانسه پی‌یر بوردیو (Pierre Bourdieu) از جمله دانشگاهیان برجسته در این زمینه است. او توانسته رشته‌ی قوم‌شناسی را ترک بگوید و به میدان تازه‌ای پا بگذارد که خود در شکل بخشی به آن سهم عمده‌ای داشته است.

در این گفتار نخست کوشش می‌کنیم برخی از خصوصیات و مباحث مربوط به مطالعات فرهنگی را به گونه‌ای که در بریتانیا رواج یافته است بشناسانیم. سرشت و سرنوشت مباحث مشابه را از دیدگاه‌های متفاوت و در کشورهای دیگر در حد ممکن پسانتر می‌آوریم.

پس از جنگ جهانی دوم رشته‌ی جامعه‌شناسی در سراسر جهان اهمیت یافت و حتی رشته‌ی علوم سیاسی را که تا آن هنگام تنها ابزار ممکن برای فهم سیاست بود، کنار زد. این جابه‌جایی به حدی چشمگیر بود که ساختارهای علوم سیاسی را همچون رشته‌ای دانشگاهی از خود متأثر ساخت و در آن تحولاتی پدید آورد. علوم سیاسی تا آن هنگام تنها رشته‌ای بود که به فهم ساز و کارهای سیاست و نحوه‌ی حکومت بر مردم و اداره‌ی جامعه یاری می‌رساند. جامعه‌شناسی توانست با طرح پرسشهایی عمیق‌تر، ژرفانگری در روابط مردم و حتی مسائل مرتبط با سیاست و جامعه گامی پیش بگذارد و حتی عمق یا موضوعات سیاسی را در زندگی اجتماعی پی بگیرد. رویارویی‌های بین دو رشته، کار را به جایی رساند که در یک دوره رشته‌ی علوم سیاسی با بحرانی جدی مواجه گشت و دشوار از موقعیت خود در برابر جامعه‌شناسی قادر به دفاع بود. در ایالات متحده‌ی آمریکا تحركات تازه در حوزه‌ی علوم سیاسی امکانات جدیدی برای هویت‌یابی به وجود آورد.

ورود روشهای کمی در مورد رفتارهای سیاسی شهروندان، سنجش موقعیت حکومتمتگران و مانند اینها جان تازه‌ای در کالبد کهن علم سیاست دمید و فرصتهای تازه‌ای در برابرش گشود.

از سوی دیگر، جامعه‌شناسی همچون رشته‌ای دانشگاهی و به عنوان ابزار تحقیقاتی به گونه‌ای فزاینده شعاع عملیاتی و دلبستگیهایش را می‌گستراند و به همهی رشته‌های مجاور دست می‌انداخت و روشهای آنها را از آن خود می‌خواست یا رویکردهایی مشابه و متفاوت به موضوعات مورد علاقه‌ی همسایگان طراحی می‌کرد و می‌پروراند. امپراتوری علمی تازه‌ای که می‌رفت پا بگیرد و فراگیر شود، بسان هر امپراتوری دیگر به تدریج دستخوش انشعابات و استقلال‌طلبیهای درونی گشت. از این میان، مبحث فرهنگ که در دوره‌ای طولانی به رشته‌ی انسان‌شناسی یا قوم‌شناسی واگذار شده بود، می‌کوشید رویکردهای تازه‌ای در رویارویی با ابعاد فرهنگی زندگی اجتماعی پرورش دهد که نه در محدوده‌ی پیشین عقیم بماند و نه یکسره جزیی وابسته از امپراتوری علوم اجتماعی به شمار رود. کوششهایی که در زمینه‌ی جامعه‌شناسی فرهنگی به کار بسته شد، از جمله بازسنجی امکانات برپایی رشته‌ای مستقل به نام فرهنگ‌شناسی، یا گردهم آوردن موضوعات مختلف پیرامون رشته‌ای جدید به نام مطالعات فرهنگی را می‌توان از مهمترین جنبه‌های نارضایی با امپراتوری جامعه‌شناسی دانست. به ویژه، دهه‌ی نود میلادی را باید دهه‌ای دورانساز به حساب آورد که به پیوندهایی تازه و دگرگونیهایی در سطوح اقتصادی، سیاسی و فرهنگی در چارچوب کشور - ملتها و در درون نظام جهانی در مجموع امکان می‌داد. بر این اعتبار، اگر مطالعات فرهنگی می‌خواست که همچون رشته‌ای پویا به همهی این زوایای مختلف نگاه بیندازد و آنها را در ارتباط با هم برسد، در این صورت می‌بایست توانایی آن را می‌یافت که محتوای فکری غنی و پرباری به طالبان علم و دانش عرضه کند. از این گذشته، می‌بایست بداند خود را از چه چیز برهاند و به چه چیز پایبند بماند. به همین سبب، این رشته یا کوششهای تازه‌ای که زیر نام مطالعات فرهنگی یا فرهنگ‌شناسی یا جامعه‌شناسی فرهنگی صورت می‌گرفت، به ناچار می‌بایست طرحهای

پیشین پژوهشی را از نوبیازماید، رویه‌ها و روشهای گذشته را به آزمونی نو بسپارد و سیاستهایی را که در شکل بخشی ذهن علمی در حوزه‌ی علوم انسانی و علوم اجتماعی مؤثر بوده‌اند به سنجشی دوباره واگذار کند.

سه محور عمده: گراهام مردوک در مقاله‌ای که به سنجش موقعیت مطالعات فرهنگی اختصاص داده است، می‌نویسد مطالعات فرهنگی در بریتانیا در واکنش به تعریف غالب از فرهنگ در سنت محافظه‌کارانه‌ی نقد ادبی سربرآورد و می‌خواست این سنت را چالش کند. سنت نقد ادبی در انگلستان فرهنگ را مترادف می‌گرفت با گزینش شماری از متنهایی که مقدس جلوه‌گر می‌ساخت و روشهایی که آنها را معیار و مشروع می‌دانست؛ در حالی که مطالعات فرهنگی به مفهوم انسان‌شناسانه‌ی فرهنگ دست انداخت و کوشید تمامی شیوه‌هایی را که مردم موقعیتشان را حس می‌کنند و درمی‌یابند، درک کند و بر زبان بیاورد. مطالعات فرهنگی به همان اندازه به «متنهای زنده»ی مرتبط با آیینها و نهادهای اجتماعی علاقه نشان می‌داد که به محصولات و فراورده‌های هنری. سنت نقد ادبی طبقه‌ی کارگر را فاقد «فرهنگ» می‌دانست و از کنار این طبقه با بی‌اعتنایی می‌گذشت. در حالی که مطالعات فرهنگی سعی داشت تنوع و سرزندگی موقعیتهای خاص و باورهای این طبقه را برجسته کند و ریشه‌های اصیل تجربیات مردمی را باز نمایاند. از این گذشته، روشن بود که تمامی ساخت معناها در درون موقعیتهای خاص صورت نمی‌گیرد؛ عناصر مهم دیگری در این حوزه سربر می‌آورند که نیازمند توجهی ویژه‌اند، مانند فراورده‌های صنعت تجاری فرهنگ، گفتارهای سازمانها و دستگاههای دولت و احزاب سیاسی، خطابه‌ها و بیانات پدرسالارانه‌ی نهادهای عمومی مانند مدرسه، موزه، سخن پراکنیهای عمومی که همچنان به سنت محافظه‌کارانه‌ی گزینش، پایبندی و وفاداری نشان می‌دادند. از این رو، دومین رسالت مهم مطالعات فرهنگی این بود که بتواند این روابط بالا-پایینی را که خصلتی ایدئولوژیک داشت و به بسیج فهم و درک مردمی در مسیری معین دست می‌زد و در خدمت نظام روابط نامتناسب قدرت قرار می‌گرفت و به صورت روابط میان تولیدکننده و مصرف‌کننده، حکومت و شهروندان، روشنفکران و عامه‌ی مردم تجلی

می‌یافت، بنمایاند.

مطالعات فرهنگی در کنار این دو وظیفه‌ی مهمی که برای خود در نظر گرفته بود در ضمن می‌خواست روابط میان فرهنگهایی را که در موقعیتی خاص قرار گرفته بودند با صورتبندیهای ایدئولوژیک بررسی کند و ببیند این فرهنگها چگونه می‌توانند بسترهای مناسبی برای مذاکره، طرد و مقاومت فراهم آورند.

به نظر گراهام مردوک مطالعات فرهنگی در بریتانیا به موضوع مخاطبان فعال فرهنگ تجاری و روابط دیالکتیک میان تجربیات خاص و معناهای انتقال داده شده می‌پردازد و این توجه را در بررسیهای گوناگون دنبال می‌کند. ریچارد هوگارت (Richard Hoggart) سیمای فرهنگی طبقه‌ی کارگر را در میان دو جنگ می‌نمایاند، و تحقیقات دیگر به خرده فرهنگ جوانان، رمزگشایی عامه‌ی مردم از متنهای تلویزیونی، لذات زنان و عادات متداول در زمینه‌ی مصرف توجه می‌کنند.

به نظر مردوک گرچه مطالعات مهمی در زمینه‌ی انسان‌شناسی فرهنگی انجام شده و سعی بر آن بوده که نحوه‌ی شکلگیری و پذیرش معناها در زندگی روزمره مورد بررسی قرار گیرد، اما روشهای قوم‌نگارانه‌ی متناسبی به جز چند استثناء به کار نرفت. داده‌های تجربی، اغلب از طریق مشاهدات اتصافی، مصاحبه‌های فردی و گفتگوهای درون گروهی در یک گروه مشخص، گردآوری و تفسیرهایی نارسا به دست داده می‌شد. این نارساییها را می‌توان در پژوهشهای مربوط به سبکهای خرده فرهنگ جوانان مشاهده کرد که یکسره موقعیتهای پویا و خود فهمی شرکت‌کنندگان را از دیده دور می‌داشت. این واقعیت که خرده فرهنگ جوانان طبقه‌ی کارگر چگونه تحول یافت و در نظر حامیان چه معنایی داشت با اشتباهات و بدفهمیهایی آمیخته بود، در حالی که به مدد روشهای قوم‌نگارانه پرهیز از چنین خطاهایی ممکن می‌بود.

گراهام مردوک به دنبال سنجشهای نقادانه‌اش که در بالا آمد می‌گوید حتی در مواردی که مدارک مستقیم فراهم آمده بود مانند تحقیق دوروتی هابسون (Dorothy Hobson) در مورد زنان خانه‌داری که سریالهای تلویزیونی را

تماشا می‌کرده‌اند یا پژوهش دیوید مورلی (David Morley) راجع به رمزگشایی (decoding)، مشاهده می‌کنیم که اطلاعات و دانش ناکافی درباره‌ی موقعیت زندگی و باورهای افراد مورد مطالعه پژوهشگر را وادار می‌سازد که تجزیه و تحلیل خود را از موارد مشخص براساس مقولات ساختاری عام مانند طبقه، جنس و قومیت طبقه‌بندی کند. مردوک با توجه به این موارد تأکید می‌کند که به منظور پرهیز از چنین کاستیهایی باید شرح پیچیده‌تری از بنیادهای اجتماعی فعالیت فرهنگی زندگی روزانه فراهم آورد؛ و برای دستیابی به چنین هدفی، نه تنها به قوم‌نگاریهای بهتری نیاز داریم، بلکه در عین حال باید بتوان به نحوی میان مفاهیم مختلف پیوند زد و موقعیتهای، صورت‌بندیها و تجربیات و اعمال را در ارتباط با هم قرار داد. مردوک معتقد است که روش پیر بوردیو می‌تواند ما را در راه فهم این موقعیتهای پیچیده بهتر یاری دهد.

پیر بوردیو بر اینرسی اعمال شده توسط ساختارهای غالب اقتصادی و سرمایه‌ی نمادین و نحوه‌ای که اینها با تنظیم دستیابی به صلاحیتهای لازم برای شکل‌های مشخص مصرف در رفتارها و اعمال زندگی روزانه رسوخ و آن را سازماندهی می‌کنند، تأکید می‌گذارد. در مقابل، تعریف دوسرتو (de Certeau) خصلتی رومانتیک دارد که تا حال بر مطالعات فرهنگی تأثیر فراوان بر جا گذاشته است. این وضع به جست و جویهای مستمر برای شناسایی نشانه‌های مقاومت مردمی علیه نظام و قاعده، عادات جاری و ایدئولوژی سرمایه‌داری صنعتی، میدان داده است. برای مثال، جان فیسک (John Fiske) می‌گوید که فرهنگ زندگی روزانه را به بهترین وجهی می‌توان از طریق استعاره‌های مبارزه و پیکار و تضادها توصیف کرد: راهبردها (استراتژیک‌ها) در مقابل راهکارها (تاکتیک‌ها)، بورژوازی در برابر پرولتاریا، سرکردگی (هژمونی) در برابر مقاومت، مقابله با ایدئولوژی یا تن دادن به آن، قدرت اعمال شده از بالا که با مقاومت قدرت از پایین مواجه می‌شود، نظم اجتماعی در برابر بی‌نظمی. به نظر مردوک معضلات متعددی در ارتباط با این گونه رجحانها و قدم‌های عنوان شده در زمینه‌ی امتناع و استتکاف، سر برمی‌آورد. نخست، چنان که استانی کوهن (Stanley Cohen) در ارتباط با

خرده‌فرهنگهای جوانان یادآور شده است، انگیزه‌ی مستمر به منظور رمزگشایی، آن هم فقط به اعتبار عنصر مخالفت یا مقاومت، بدین معنی است که وقتی تفسیرها و اعمالی را عیناً از فرهنگ تجاری غالب برمی‌گیریم، گاهی اوقات مراحل را از دست می‌دهیم.

دو دیگر، و مهمتر آن که تجلیل روماتیک از فعالیت مصرف‌کننده به آسانی می‌تواند به حمایت از وضعی بینجامد که (هر چند غیر عمد) زمینه‌ساز تبانی با مردم‌گرایی تجاری مکتب کنسرواتیسیم (محافظه‌کاری) جدید بشود. این درست همان چیزی است که در مورد نگرش جان فیسک می‌بینیم که معتقد است برنامه‌های موفق، مانند برنامه‌ی «دالاس»، باید با زندگی و ارزشهای گروههای اجتماعی متنوعی پیوند بخورند تا بتوانند انبوهی از مخاطبان را برای خود دست و پا کنند. در نتیجه، نیازی نخواهد بود که نظامی از تولید راه بیندازیم که نسبت به دفاع و اشاعه‌ی تنوع برنامه‌ها متعهد و پایبند باشد. به نظر مردوک، این استدلال جان فیسک به کل اشتباه است زیرا گرچه برنامه‌ریزی برای ساعات حساس و تعیین‌کننده در رسانه‌های همگانی باید بتواند انواع لذتها را برای مخاطبان متمایز و متفاوت فراهم بیاورند، اما چارچوب آن آشکارا طوری خواهد شد که طیفی از گفتارها و صحنه‌ها را وارد این بازی می‌کند که در نهایت به رجحان برخی از الگوهای ارزشی و کنار زدن برخی دیگر می‌انجامد. در نتیجه هویتها، تجربیات و اشکال خاصی از معرفت وارد برنامه یا از برنامه کنار گذاشته می‌شوند. اگر این واقعیت را نپذیریم به معنای آن خواهد بود که ادعای تلویزیونهای تجاری را بپذیریم که می‌گویند آن چه را مردم می‌خواهند و نیاز دارند به آنها می‌دهند. یا بدین معنا خواهد بود که امکان راه اندازی اشکال جدیدی از رادیو و تلویزیون را که طیف وسیعی از فرهنگهای معاصر در شعاع خطابشان قرار گیرند، منتفی بدانیم.

نگرشی که ترکیب مخاطبان (بینندگان) برنامه‌های رسانه‌های گروهی را نخستین و مهمترین مصرف‌کنندگان فعال می‌داند در ضمن به تقویت نگرش مکتب محافظه‌کاری جدید یاری می‌رساند که بازار را فضای بنیادی و اساسی آزادی و انتخاب آزادانه‌ی محصولات رقیب به عنوان محور اصلی حقوق

فردی معرفی می‌کند. این نگرش می‌خواهد جایگزین نگرش دیگری بشود که ترکیب مخاطبان رسانه‌های همگانی را شهروندانی مستقل در نظر می‌گیرد که حق دارند به اطلاعات، استدلالها و تفسیرهای مورد نیازشان دسترسی داشته باشند تا بتوانند موقعیت خود را درک کنند و در صورت تمایل آن را تغییر دهند. در واقع مسئله‌ی شهروندی، طبیعت و آینده‌ی آن، بی‌تردید یکی از مهمترین موضوعهای دهه‌ی نود میلادی است. اگر مطالعات فرهنگی بخواهد نقشی مؤثر در این زمینه ایفاء کند، نیاز خواهد داشت که پایبندی جدی به فرهنگ مشارکت نشاندهد و اکتفاء نکند به آزادی بیشتر افراد در زمینه‌ی انتخاب کالاها، فرهنگی، بلکه باید بتواند تفسیرهای متفاوتی در این حوزه بپروراند. شرکت شهروندان در شکل بخشی به معناها و تعیین هویتهایی که به طور اجتماعی قابل بحث و مذاکره باشد، از اهمیت روزافزونی برخوردار می‌گردد.

تکثرگرایی فرهنگی

در دوران اخیر آثار متعددی در طرد «ایدئولوژی غالب» در جامعه انتشار یافته است. منتقدان نظریه‌ی ایدئولوژی غالب سعی کرده‌اند نگرشی دیگر بیروارند که به «تکثرگرایی انتقادی» شهرت یافته است. این نگرش تازه، فرهنگ را زمینه و بستری می‌داند که مبارزه‌ی مستمر میان گفتارهای رقابت‌کننده راجع به جامعه و بخشهای مختلف آن و همچنین مشروعیت نهادهای اجتماعی را ممکن می‌سازد. گرچه این نگرش بر عنصر رقابت تأکید می‌نهد، اما بر این باور است که طبیعتاً نابرابر نبردهای استدلالی ناشی از این واقعیت است که گفتارهایی که از پشتوانه‌ی مادی بیشتری برخوردارند دسترسی بیشتری به ابزار تبلیغاتی عمده و سیاستگذاری دارند. نظریه‌ی انتقادی پیشترها خصوصیتی از این دست را شناسانده است. در نتیجه، وقتی که از حوزه‌ی فرهنگ سخنی می‌گوییم یعنی سخن گفتن از حوزه‌ای از روابط ساختاری، مبتنی بر قدرت و تمایز؛ یعنی حوزه‌ای که در آن برخی از گفتارها اهمیت بیشتری دارند نسبت به دیگر گفتارها، اما هیچ یک از موقعیتهای ثابت و همیشگی برخوردار نیستند بلکه در معرض تغییرند. حتی در جامعه‌هایی که

در مرحله‌ی سرمایه‌داری متأخر بسر می‌برند و در آنها گفتارهای غیر محافظه‌کارانه از مزیت‌های بیشتری بهره‌مندند و نسبت به دیگر گفتارها تفوق دارند، تضمینی برای بقای این گفتارها وجود ندارد بلکه باید به طور مستمر بکوشند موقعیت خود را از نو به اثبات برسانند.

سنت نقد ادبی فرهنگی در بریتانیا همواره مرتبط بوده است با موقعیت انگلستان. مطالعات فرهنگی در انگلستان در واقع براساس همین سنت پا گرفته است و از همین راه به مباحث فرهنگی دلبستگی داشته است. یکی از پرسشهای مورد توجه این بوده است که چگونه می‌توان در موقعیت رشد ناموزون سرمایه‌داری صنعتی که تقسیمات طبقاتی را شدت می‌بخشیده است و مذهب سازمان یافته جذابیت خود را از دست می‌داده و در تصورات مردمی دیگر نقشی ایفاء نمی‌کرده است، جامعه را از فرهنگی مشترک برخوردار ساخت. محافظه‌کاران می‌خواستند با «ابداع سنت» به این پرسش پیچیده پاسخ دهند و با فراهم آوردن نمادها و آیینهای تازه، عنصر ملیت را چنان نیرومند گردانند که کشور را همبسته نگاه دارد تا توانایی لازم را به منظور غلبه بر همبستگیهای طبقاتی، مذهبی و محلی کسب کند. چنین رویکردی می‌بایست ایجاد یک سنت فرهنگی گزینشی را ممکن سازد و خصوصیات اصلی «انگلیسی بودن» را به عنوان جزء جدایی‌ناپذیر این طرح جلوه‌گر کند. گرچه مطالعات فرهنگی در بریتانیا آشکارا سعی داشته از چنین آرایشی که مبتنی بر ملت و مردم بوده است، ساخت زدایی کند، اما در نهایت در همین چارچوب عمل می‌کرده است. به همین سبب، مطالعات فرهنگی در این کشور پژوهش درباره‌ی ایدئولوژیهای ملی و بررسی اشکال متفاوتی از طبقه و منطقه را دنبال می‌کرده است. در نتیجه، به نظر مردوک، مطالعات فرهنگی در زمینه‌ی رشد فرهنگ وراملی حرفی برای گفتن نداشت در حالی که روابط میان صورتبندیهای ملی، زیر-ملی و وراملی در دهه‌ی نود میلادی نقشی برجسته خواهند داشت.

گردش وراملی ارزشها و عناصر فرهنگی در دوران اخیر بستگی دارد به سه عامل. نخست، اشاعه‌ی تکنولوژی جدید ارتباطات به ویژه ویدئو و تلویزیون ماهواره‌ای استودیوهای هالیوودی، بنگاههای عمده‌ی تبلیغاتی و

مؤسسات چند ملیتی تولید انواع فیلم‌ها را قادر ساخت که نظام‌های تلویزیونی و سینمایی ملی را دور بزنند و بازارهای تازه‌ای برای محصولات خود فراهم آورند. دوم، این که چنین روندی به اشتیاق فزاینده‌ای برای خصوصی‌سازی دامن زده است. سوم، علاقه‌ی فزاینده به فهم تأثیرات فرهنگی گروهبندی‌هایی چون جامعه‌ی اروپا و حاشیه‌ی اقیانوس آرام. به نظر مردوک، پویایی جریان جهانی شدن پیچیده‌تر از آن است که بتوان با نامگذاری‌هایی چون «امپریالیسم فرهنگی» خصوصیات آن را درک کرد. این استدلال که جهانی شدن فرهنگ‌های بیگانه را بر فرهنگ‌های بومی تحمیل می‌کند، یادآور نظریه‌ی «ایدئولوژی غالب» است. جهانی شدن در واقع با گفتارهای تازه و اشکال جدید هویت و عرضه‌ی لذات متفاوت و انواع تجربیات فرهنگی، بستر پیکارها و کوشش‌های موجود را در معرض تغییر قرار می‌دهد. وظیفه‌ی عمده‌ی مطالعات فرهنگی در چنین شرایطی عبارت است از بررسی این فراگردهای جهانی شدن و تحقیق در مورد نحوه‌ی پویایی این جریان‌ها با توجه به شیوه‌ی زندگی روزانه‌ی مردم؛ مطالعات فرهنگی باید بتواند تأثیر این فراگردها را بر راهبردهای روند ملت‌سازی بفهمد و به گونه‌ای رسا ارزیابی کند. این امر را نباید به معنای نفی و انکار نقش مطالعات خاص قلمداد کرد. برعکس، اگر بخواهیم از تعمیم دادن‌های ساده‌انگارانه دوری بجویم نیازمند طیفی گسترده از پژوهش‌های موردی و بررسی شرایط ویژه هستیم. در عین حال، در دورانی که هر کشوری در ارتباط تنگاتنگ با نظام بالنده‌ی فرهنگ جهانی است، آگاهی از نحوه‌ی کارکرد این نظام جزء لاینفک تفسیر و توضیح فعالیت‌های خاص است. باید بیاموزیم چگونه جهانی بیندیشیم و محلی عمل کنیم و نیروی خود را در جهت پرورش مفاهیم و شکلهایی از نگارش به کار اندازیم که ما را با جماعت‌های قابل شناخت و نظام‌های گسترده‌ی ناملموس در ارتباط بیاورد. برای مثال، حلقه‌های اتصال میان شرایط ملی و نظام جهانی را می‌توان در پدیده‌هایی چون جلای وطن، مهاجرت و اسکان مجدد در دنیای امروز مشاهده کرد. چنین تحرکاتی در دوران بعد از استعمار اهمیت ویژه‌ای یافته‌اند و پدیده‌های چند فرهنگی را به موضوعی مهم در بسیاری از جوامع،

حتی در کشوری چون بریتانیا، تبدیل کرده‌اند. بریتانیا که با تأکید بر عنصر «انگلیسی بودن» به خود هویت می‌داد به تدریج ناچار به قبول حضور روشنفکران سیاه شده است که در درون همین فرهنگ پرورش یافته‌اند و نگرشی متفاوت در مورد امپراتوری عرضه می‌کنند. در حالی که بریتانیا با معضلات گذار به جامعه‌ای چند فرهنگی رو به رو است، مطالعات فرهنگی هنوز به اندازه‌ی کافی به چنین تحولاتی توجه نکرده است.

مردوک، به دنبال نظریات انتقادی که در بالا آمد، می‌گوید یکی از معضلات کنونی مطالعات فرهنگی مقاومت در برابر پذیرش و ادغام یک اقتصاد سیاسی انتقادی فرهنگ است. مکتب پُست مدرنیسم نشان می‌دهد که هنوز ترکیب نظری مطلوبی به دست نیامده است. عده‌ای از پُست مدرنیستها می‌کشند آثاری راجع به اشکال زیباشناسانه و تجسمی پُست مدرن عرضه کنند. در عین حال کوششهایی هم در جریان است تا در حوزه‌ی اقتصاد اشکال جدید و انعطاف‌پذیری از انباشت یافته شود که در آن اطلاعات و نظام ارتباطات نقشی مؤثر در زمینه‌ی تولید به عهده بگیرند. تاکنون کوشش چندان در زمینه‌ی پیوند دادن این دو مقوله (عنصر زیباشناسانه و شکل تازه‌ی اقتصاد) نشده است. آن چه به صورت مقدماتی نوشته می‌شود از سوی متخصصان علوم اجتماعی است، نه از حوزه‌ی مطالعات فرهنگی.

مفهوم صنعت یا صنایع فرهنگی چنان شهرتی به دست آورد که «مطالعات فرهنگی» براساس این مفهوم به اقتصاد سیاسی انتقادی روگرد. این مفهوم چنان به کار می‌رود که صنعت فرهنگ را هم با صنایع دیگر مشابه می‌سازد و هم از آنها متفاوت. از سویی، صنایع فرهنگی به گونه‌ای صنعتی سازمان یافته‌اند که بخشی از نظام تولید به شمار می‌روند. از سوی دیگر، کالاهایی را که تولید می‌کنند مانند فیلم، تبلیغات، سریالهای تلویزیونی، بسان دیگر کالاهای صنعتی نیست؛ صنایع فرهنگی در تولید تصویرها و گفتارها و مفاهیمی که از طریق آنها جهان را درک می‌کنیم، نقشی محوری دارند. صنایع فرهنگی فقط به تولید کالا نمی‌پردازند، بلکه فهرستی از معناها را فراهم می‌آورند که از طریق آنها جهان اجتماعی، به انضمام کالاهارا می‌فهمیم و بر آن اساس دست به عمل می‌زنیم. کافی نیست که این دوگانگی را بپذیریم

و بشناسیم، در ضمن نیاز داریم که روابط میان سازمان فرهنگ مادی و سازمان گفتاری را بدون تقلیل یکی به دیگری به صورت مفهومی درآوریم. دقیقاً همین میان-بازی (interplay) بین عنصر نمادین و عنصر اقتصادی است که ما را قادر می‌سازد رویکرد اقتصاد سیاسی را از اقتصاد دانشگاهی متمایز سازیم. در حالی که اقتصاددانان به نحوه‌ی عمل صنعت فرهنگ همچون جزء لاینفک قلمرو «اقتصاد» علاقه دارند، اقتصاد سیاسی می‌خواهد نشان دهد که چگونه شیوه‌های مختلف سرمایه‌گذاری و تأمین امکانات مالی و سازمان تولید فرهنگ (و تولید در مجموع) نتایجی قابل ردیابی برای طیف گسترده‌ای از گفتارها و در قلمرو عمومی به بار می‌آورند و به چه نحو بر مخاطبان اثر می‌نهند. به نظر محافظه‌کاران جدید، بازار بهترین ضامن تنوع تولید و تنوع انتخاب مصرف‌کننده است. اما کسانی که مانند گراهام مردوک در اردوی انتقادی قرار دارند به آثار و بازده تحریف‌کننده‌ی نابرابریها در جریان توزیع رفاه و درآمد توجه می‌کنند و هواخواه دخالت مثبت قلمرو عمومی به سود تنوع و دسترسی عامه هستند.

در اساس بسیاری از کسانی که در زمینه‌ی مطالعات فرهنگی کار می‌کنند ضرورت حضور اقتصاد سیاسی را قبول دارند، اما نمی‌خواهند نگرشهای آن را وارد تجربه‌ی تحلیلی خود کنند. برای مثال، استوارت هال گفته است که گرچه ساختار مالکیت و نظارت برای توضیح نحوه‌ای که کیهان (= جهان) ایدئولوژیک ساخت‌بندی شده است، کفایت نمی‌کند، ولی نقطه عزیمت اجتناب‌ناپذیری به حساب می‌آید. استوارت هال از اقتصاددانان سیاسی انتقادی به شدت انتقاد می‌کند و از آنان خرده می‌گیرد که نسبت به پیکار بر سر معناها هیچ اعتنایی ندارند؛ در نتیجه، تحلیل‌های آنان را خام و تقلیل‌گرا می‌داند و طرد می‌کند. پرسش اصلی در این جا همان پرسش تعیین‌کنندگی آنان را خام و تقلیل‌گرا می‌داند و طرد «تعیین‌کنندگی» است، یعنی کدام یک نقشی تعیین‌کننده به عهده می‌گیرد و در چه مرحله‌ای.

به نظر مردوک، به جای آن که بر نظریه‌ی مارکس پافشاریم که می‌گوید در نهایت (در مرحله‌ی نهایی) اقتصاد بر فرهنگ تأثیر می‌گذارد، یعنی ارتباطی مستقیم میان سازمان اقتصادی و فعالیت فرهنگی (هر چند رقیق) به چشم

می‌خورد، می‌توان نظریه‌ی استوارت هال را پذیرفت که می‌گوید اقتصاد در «مرحله‌ی نخست» بر فرهنگ تأثیر می‌گذارد. همین نگرش استوارت هال این امکان را فراهم می‌آورد که بتوان میان اقتصاد سیاسی انتقادی و پیشرفتهایی که در زمینه‌ی تحلیل گفتار صورت گرفته است، ارتباط برقرار ساخت. گراهام مردوک خود بر این عقیده است که اقتصاد تولید فرهنگ به نوبه‌ی خود اشکال و اعمال فرهنگی خاصی به بار می‌آورد که به قیمت کنار گذاشتن اشکال فرهنگی دیگری تمام می‌شود. از طرف دیگر، وقتی که این اشکال فرهنگی صنعتی وارد صحنه می‌شوند، با قبول یا رد میدان دید و مشروعیت، نقشی محوری در سازماندهی جدلها و چالشهای گفتارها ایفاء می‌کنند.

گراهام مردوک در پایان می‌گوید «مطالعات فرهنگی» اگر بخواهد سرزندگی فکری خود را حفظ کند و اعتبارش را در پیوند با شرایط کنونی و مباحث سیاسی از دست ندهد، نیاز به آن دارد که میدان علائق خود را گسترش دهد و حلقه‌های ارتباطی تازه‌ای با علوم اجتماعی برقرار سازد. متخصصان علوم اجتماعی در زمینه‌های معینی، اندیشه‌هایی می‌پرورانند که برای مطالعات فرهنگی اهمیت دارند.

از جمله پژوهشهایی که امروزه در حوزه‌ی جامعه‌شناسی صورت می‌گیرد و قابلیت آن دارد که مطالعات فرهنگی را از گسترش، رونق و شکوفایی تازه‌ای بهره‌مند سازد می‌توان از موارد زیر نام برد: بررسیهای جامعه‌شناختی در این باره که چالش گفتارهای مربوط به موضوعات اساسی چگونه سازماندهی شده است، یا تحقیق در حوزه‌ی روانشناسی اجتماعی راجع به نقش گفتار و نوشتار (متن) در زمینه‌ی ساختار اجتماعی هویت. کناره‌گیری مطالعات فرهنگی از چنین ابتکارهایی را باید یکی از موانع بازدارنده‌ای دانست که نمی‌گذارد این قبیل پژوهشها به عنوان یک رشته‌ی مستقل دانشگاهی سربرآورد و به بالندگی رسد و متکی به سستی گزیده از متنهای معتبر و شناخته‌باشد. دستیابی به چنین مقامی نیازمند بازایی نیروی محرکه‌ی نگرشهای میان رشته‌ای و جسارت‌های لازم برای گذار از سدها و موانع فکری است. از این گذشته، مطالعات فرهنگی باید هم خصلت عملی و

هم خصلت دانشگاهی خود را بازسازی کند. از این رو، مطالعات فرهنگی از سویی باید در ارتباط با سیاستگذاران قرار بگیرد و در مباحث مربوط به سرمایه‌گذاری و سازماندهی فعالیتهای فرهنگی شرکت کند، و از سوی دیگر از طریق آموزش بزرگسالان و آموزش مداوم، سخنرانیهای عمومی، روزنامه‌نگاری و برنامه‌سازی با موضوع خود، یعنی مخاطبان پژوهشهای فرهنگی، گفتگو برقرار سازد. موانع بر سر چنین اقدامی نه فقط از بحران فکری کنونی سربرمی‌آورد بلکه از بحران نهادها در حوزه‌ی عمومی نیز ناشی می‌شود. چنانچه مطالعات فرهنگی بخواهد به گونه‌ای مؤثر در مباحث دهه‌ی نود میلادی سهم بگیرد باید با سخت‌کوشی از فضاها و منابعی به دفاع برخیزد و آنها را بگستراند که فعالیت فکری و مباحث سیاسی را قادر می‌سازند فارغ از فشارهای تجاری، نفوذ دولت و حکومت مسیری مستقل پیمایند. یک دهه تجربه‌ی تاجریسم در انگلستان نشان داد که این چنین کوششهایی فوق‌العاده با اهمیت‌اند*

۲. مطالعات فرهنگی

مطالعات فرهنگی (Cultural studies) به ارتباط میان روابط اجتماعی و معناهای اجتماعی می‌پردازد، یا دقیق‌تر آن که می‌خواهد راجع به نحوه‌ای که تقسیمات اجتماعی معنادار می‌شوند، مطالعه و بررسی کند. به طور کلی، از نظر مطالعات فرهنگی، فرهنگ حوزه‌ای به شمار می‌رود که در آن طبقه، جنس (زن و مرد) نژاد و دیگر گونه‌های نابرابر در جامعه، بومی می‌شوند و در اشکالی تجلی می‌یابند که ارتباط میان آنها و نابرابریهای اقتصادی و سیاسی را مشخص و نمایان می‌سازد. از سوی دیگر، فرهنگ به ابزاری می‌ماند که گروههای فرودست به مدد آن روزگار می‌گذرانند و نسبت به فرودستی خود مقاومت می‌ورزند. از این رو، می‌توان گفت فرهنگ طریقی است برای کسب سرکردگی و

*. در تهیه‌ی این یادداشتها از منبع زیر بهره گرفته‌ام:

Murdock, Graham. Cultural studies at the crossroads in: studying culture an introductory Reader. Edited by Ann Gray and Jim Mc Guigan. Publisher: Edward Arnold, London 1993. PP. 80-90.

استقرار آن؛ کوششهایی را که در این زمینه انجام می‌شود «پیکار فرهنگی» می‌نامند. چنین رویکردی به فرهنگ آشکارا متفاوت است از رویکردی که «نقد فرهنگی» نامیده می‌شود و سعی دارد فرهنگ را محدود کند به حوزه‌ی هنرها، زیبایی‌شناسی و ارزشهای اخلاقی - آفرینشی. از همه مهمتر آن که مطالعات فرهنگی می‌خواهد تفاوتها و اعمال فرهنگی را نه فقط با ارجاع به ارزشهای درونی یا محوری نشان دهد، بلکه می‌کوشد نقشه‌ای جامع از روابط اجتماعی فراهم آورد و معلوم دارد که این روابط به سود چه کسانی تنظیم و برپا شده است. در نتیجه، تفاوت میان مردمان «فرهیخته» و «نافرهیخته» که از سنت نخبگان در حوزه‌ی نقد فرهنگی به ارث رسیده است، اکنون براساس موازین طبقاتی مورد توجه قرار می‌گیرد. تمایزات طبقاتی و ارزشیابی و تبعیضات ناشی از آنها در چارچوب مطالعات فرهنگی از توجه برخوردار می‌شوند و تجلیات ایدئولوژیک این روابط موشکافانه مورد بررسی قرار می‌گیرند.

حدود و ثغور مطالعات فرهنگی به طور مستقیم بر اثر پیکار بر سر استعمارزدایی از مفاهیم به ارث رسیده، و نقد گرایش این مفاهیم به پوشیده نگاه داشتن نقش خود در زمینه‌ی باز تولید طبقاتی و دیگر نابرابریهای اجتماعی، تعیین و مشخص می‌شود. بنابراین، مطالعات فرهنگی به یاری مجموعه‌ای از آثار و پژوهشها شکل می‌گیرد که می‌خواهند فرهنگهای گروههای حاشیه‌ای و نادیده انگاشته شده را باز یابند و مقام و منزلت آنها را باز نمایند. این قبیل کوششها در آغاز توجه به توسعه‌ی تاریخی و اشکال مختلف فرهنگ طبقه‌ی کارگر، و همچنین اشکال فرهنگ توده‌ای و فرهنگ رسانه‌های گروهی را پی می‌گرفتند.

هواخواهان «مطالعات فرهنگی» این واقعیت را می‌پذیرند که این دسته از مطالعات، برخلاف رشته‌های سنتی دانشگاهی، قلمرو نظری روشن یا محدوده‌ی آکادمیک مشخصی نداشته‌اند. مطالعات فرهنگی بر اثر رویارویی و مقابله‌ی پی در پی با گفتارهای نهادهای نهادینه شده، به ویژه گفتارهای رایج در زمینه‌ی مطالعات ادبی، جامعه‌شناسی و تاریخ، و به میزان کمتری با زبان‌شناسی، نشانه‌شناسی، انسان‌شناسی و روانکاوی، به این حد از بلوغ

دست یافته است. از این گذشته، «مطالعات فرهنگی» تا حدودی در نتیجه‌ی شورش‌های دهه‌ی شصت میلادی، و تا اندازه‌ای به سبب واکنش به مسائل مطروحه در جنبش‌های روشنفکری و سیاسی همان دهه، توانست پا به مرحله‌ای ژرفتر بگذارد، و به فعالیتهای نظری جدی‌تری بپردازد. در دهه‌ی شصت شاهد کوششهای متنوعی در زمینه‌های نظری گوناگون هستیم، مانند رشد و تحول نظریه‌پردازی در قلمرو مکتب اصالت ساخت، نشانه‌شناسی، مارکسیسم و فمینیسم. بدیهی است که بدنه‌ی «مطالعات فرهنگی» نیز از همه‌ی این تحولات تأثیر پذیرفته باشد. هدف این تحولات گسترده‌ی نظری متوجه این امر بود که بدانند فرهنگ (یعنی تولید اجتماعی معناها و آگاهیها) را چگونه باید فی حد ذاته و در ارتباط با اقتصاد (تولید) و سیاست (روابط اجتماعی) مشخص ساخت و به درک درستی از این مجموعه نائل آمد.

این امر مستلزم آن بود که بتوان الگوهای نظری روشن و در عین حال بنیاد گرفته از تاریخ اندیشه را سامان داد و برخی از مفاهیم عمده‌ی محوری (مانند طبقه، ایدئولوژی، سرکردگی، زبان، ذهنیت) را از نو بازسازی کرد از این گذشته، «مطالعات فرهنگی» در مقیاس تجربی توجه خود را معطوف کرد به بررسیهای قوم نگارانه و تجزیه و تحلیل متن در مورد آن دسته از اعمال و اشکال فرهنگی که نشان می‌داد مردم چگونه از گفتارهای فرهنگی موجود بهره می‌گیرند تا با اقتدار گفتارهای ایدئولوژی حاکم به مقابله برخیزند. به خصوص در چارچوب «مطالعات فرهنگی» به بررسی جلوه‌های نمایشی خرده فرهنگهای جوانان (مانند فرهنگ هیپیها، پانکها و جز آن) علاقه نشان داده شد و تصور بر این بود که جوانان از طریق چنین آیینهایی در مقابل فرهنگ حاکم دست به مقاومت می‌زنند.

بر اثر پیشرفتهایی که در زمینه‌ی نظریه و سیاستهای فمینیستی صورت گرفت، این امکان به وجود آمد که بتوان انحصار توجه به خرده فرهنگ فعالیتهای مردانه را در هم فرو ریخت. در حال حاضر، «مطالعات فرهنگی» سعی دارد به نوعی سازگاری با مطالعات مربوط به فمینیسم و تکرارگرایی فرهنگی برسد. نتیجه‌ی چنین کوششهایی، به ویژه از نظر روش‌شناسی، هنوز روشن نیست. «مطالعات فرهنگی» چیزی را آشکار می‌سازد که

رشته‌های دیگر دانشگاهی به طور ضمنی به آن می‌پردازند: تولید معرفت همواره به سود صاحبان قدرت یا ستیزکنندگان با این قدرت عمل می‌کند.*

۳. فلسفه‌ی میان فرهنگیّت و ریخت‌شناسی فرهنگ جهانی*

در زیر به معرفی نظر رام‌آدار مال می‌پردازیم. او می‌خواهد تعریفی از فلسفه‌ی میان فرهنگی به دست دهد و معلوم کند که این فلسفه چه هست و چه نیست. سپس می‌خواهد مفهوم فرهنگ جهانی را در جهانی که انباشته است از روابط متقابل میان فرهنگها بشناساند و بگوید که فرهنگ جهانی نگرشی است درونی در مجموعه‌ای از باورها و اعتقادات که همدیگر را می‌پوشانند، نگرشی که وراسوی میانه‌گرایی حضور پیدا می‌کند. آن‌گاه سعی دارد این دو مفهوم را به هم پیونداند و بگوید که فلسفه‌ی میان فرهنگی جریان فرهنگ جهانی را به پیش می‌راند. بدین منظور، می‌خواهد علم تأویل فرهنگ جهانی را طراحی کند و به توصیف ریخت‌شناسی این فرهنگ بپردازد. و سرانجام آن که می‌کوشد بر محوریت عنصر میان فرهنگی تأکید بنهد و فرهنگ جهانی و جوهر اخلاقی - بشر دوستانه‌ی آن را شرط ضرور تحقق حقوق بشر در حوزه‌های گوناگون فعالیت‌های بشری جلوه‌گر سازد. روش‌شناسی علم تأویل را که به کار می‌گیرد، «علم تأویل قیاس‌پذیر (یا همسان نما) می‌نامد.

رویکردی تازه به فرهنگهای امروز

به عقیده‌ی رام‌آدار مال، ما امروز در موقعیتی جهانی قرار گرفته‌ایم که از نظر سخت‌افزاری در مسیر وحدت و همگنی می‌رود، و از نظر نرم‌افزاری سخت

*. در نگارش این قسمت از منبع زیر بهره گرفته‌ام:

key Concepts in communication and culturawe studies. 2 Edition Routledge London. 1994.

* Ram Adhar Mall, Interkulturalität und die Morphologie einer weltkultur. in: Dialektik. 1993/2.

اصطلاح میان فرهنگیّت را برابر واژه‌ی آلمانی Interkulturalitat گذاشته‌ام و هر جا هم مناسب دیده‌ام، اصطلاح «میان فرهنگی» را به کار برده‌ام.

ناهمگن و نامتحد است. واقعیتهای اجتماعی - سیاسی، مذهبی و فرهنگی این موقعیت را به وضوح نشان می‌دهند. توجه کنونی به فرهنگها و فلسفه‌ها، وجهه‌ای میان فرهنگی دارد و خصیصه‌ی آن تأکید بر حضور برابر و مساوی آراء و عقاید گوناگون است. تقریباً همه‌ی دیدارها و برخوردهای بزرگ فرهنگی در طول تاریخ تحت تأثیر و در پرتو عنصر قدرت سیاسی به وقوع پیوستند؛ از اسکندر گرفته تا کشور گشایان اسپانیا در آمریکای جنوبی و مرکزی (کنکستادورها)، استعمارگران و امپریالیستها، همه و همه برخوردهای یکسویه و نابرابر داشته‌اند. خوی فلسفه‌ی فرهنگی در روزگار کنونی مبتنی بر دو خصیصه‌ی بنیادی است: از سویی تنوع فرهنگها را خواست و خواهشی می‌دانیم که می‌بایست مبنای عمل ما به حساب بیاید، و از سوی دیگر باید مراقب باشیم که هیچ فرهنگی نتواند خود را در مقام و موقعیتی مطلق قرار دهد. در چنین وضعی که نه می‌توان از ایدئولوژی فلسفه‌ی هویت مدد گرفت که فهم از خود را با فهم از غیر خود اشتباه می‌گیرد، و نه می‌توان به تفسیر تمایز مطلق دست یازید که هر گونه تفاهمی را از اساس ناممکن می‌سازد، اندیشه‌ی میان - فرهنگیّت را نباید با هنرمندانه ساختن، به مفهوم رومانتیک فرهنگی، علائق غیر حرفه‌ای و جاذبه‌های عجیب و شگفت‌آور یکی گرفت.

میان - فرهنگیّت نامی است برای روشی فلسفی و فرهنگی که معرف باور و نگرشی فلسفی است. این بدان معنی است که حکمت جاوید (Philosophia Perennis) هیچ زبان، سنت یا چیزی از این دست را از رجحان و امتیازی ویژه برخوردار نمی‌سازد. در این ارتباط مفاهیم فلسفه، خرد و فرهنگ در معرض ساخت شکنی قرار نمی‌گیرند، بلکه استعمال مطلق شونده‌ی آنها ساخت شکنی می‌شود. میان - فرهنگیّت خواستار انترناسیونالیسم مفاهیم علمی و دستاوردهای تکنولوژیک هم نیست. مال می‌نویسد برخلاف جماعت‌های علمی ریاضیدانان، فیزیکدانان و جماعت‌هایی دیگر از این دست، جماعت‌های علمی فیلسوفان، متخصصان الهیات، و دانشمندان علوم فرهنگی هنوز در مراحل کودکی قرار دارند. ارتباط میان دانشمندان علوم فرهنگی نه تنها نیازمند نوعی واژگان و مفاهیم مشترک است، بلکه از این گذشته به یک

فرهنگِ درونی میان - فرهنگیت نیز احتیاج دارد که خصوصیت آن نوعی فروتنی معرفت‌شناسانه است. راههای پیشینی و متعالی که محتاج به نظارت و بازبینی نباشند، در اختیار ما قرار ندارند.

تصمیمات صوری و مبتنی بر تعریف یا رویکردهای نامگذارانه (نومینالیستی) برای ارضای خواهش و هدف اصلی فلسفه‌ی میان فرهنگی بی‌اهمیت‌اند. اگر چنین می‌بود، می‌بایست یک پاندیت در بنارس، یک راهب کنفسیوسی در پکن، یک فیلسوف ژاپنی در توکیو، یک افلاطون‌گرا در آتن، یک هایدگری در آلمان متقابلاً از گزاره‌ی «فلسفه» صرف نظر می‌کردند. خصلت عمده‌ی محتوای فلسفه‌ی میان فرهنگی ایجاب می‌کند که هیأت و گشتالت اصلی پرسشگذاری فلسفی، تأمل فلسفی و فروض معضل‌گشای آنها بتوانند خود را با تفاوت‌های ملی‌شان در بستر سنت‌های فلسفی گوناگون بنمایانند، ولی به کلی در آنها منحل و محو نشوند. خصوصیت فلسفه‌ی میان فرهنگی لامکانی مکانمند است که به آن فرصت می‌دهد واسطه‌گراییهای محلی را به الگوواره و پارادیکم تبدیل نکند. اگر کسی فاقد چنین فرهنگ میان - فرهنگیت باشد یارای آن ندارد که به مطالعات تطبیقی دست بزند. از این رو میان - فرهنگیت فلسفی و فلسفه‌ی میان - فرهنگیت لازم و ملزوم یکدیگرند.

سه منظر میان - فرهنگیت

میان - فرهنگیت سه منظر دارد: فلسفی، الهیاتی و سیاسی. پدیده‌ی میان - فرهنگیت از دید فلسفی به معنای آن است که حقیقت، یعنی حکمت جاوید، در انحصار هیچ کس نیست و نمی‌تواند باشد. به همین سبب، روح فلسفی هر جا که بخواهد می‌وزد. فلسفه خاستگاه‌های متعدد دارد و به زبانهای گوناگون بیان می‌شود و در سنت‌های مختلف خانه می‌گزیند. فرهنگ نیز وضع مشابهی دارد. کسانی که می‌پندارند فلسفه به سنتی خاص دلبستگی ویژه نشان می‌دهد، خواه این سنت یونانی - اروپایی باشد و خواه چینی یا هندی، آفریقایی یا آمریکای لاتینی، دست به پیشداوری می‌زنند. میانه‌گرایان همواره حضور دارند، اما هنگامی که می‌کوشند میانه‌گرایی را مطلق سازند،

آن وقت است که خسران به بار می‌آورند. فلسفه‌ی میان فرهنگی، البته، در اساس با میانه‌گرایی مخالفتی ندارد.

از دیدگاه الهیات میان - فرهنگیّت، میان - دینیّت است و نگرش راهبردی و هدایت‌کننده‌ی آن بر این پایه استوار است که دین جاوید (Religio Perennis) در انحصار هیچ کس نیست. تنوع دینها مؤید این ادعاست. و دها به ما می‌گوید که یک چیز واحد، نامهای گوناگون دارد و لائوتسه تأکید می‌کند که این نام، نامی ابدی نیست. اینها آشکارا نشان می‌دهد که فرهنگ دینی میان - دینیّت شرط ضرور و لازم برای گفتگوی ادیان است.

از نظر سیاسی میان - فرهنگیّت نامی است دیگر برای موضع کثرت باورانه و دموکراتیک که هر نوع افراطیگری را طرد می‌کند. به همین سبب، می‌توان گفت که حقیقت سیاسی هم در انحصار هیچ کس نیست، بلکه بر اثر فرهنگ میان - فرهنگیّت بروز می‌کند و از طریق سازش که ورای هویت صرف و تمایز مطلق است، به بیان در می‌آید. از این رو، می‌توان گفت که تاریخ جهان تنها یک فاعل عام و فراگیر ندارد. همچنین، با اتکاء به این اصل، به این نکته وقوف می‌یابیم که هیچ یک از ایدئولوژیهای نیروهای خود گرداننده‌ی بازار آزاد، عامل انسانی را زائد نمی‌سازند.

فروتنی معرفت‌شناختی که از آن پیشتر یاد شد همین جا به کار می‌آید و ما را وامی‌دارد تا متأثر از روح فلسفه‌ی میان فرهنگی، مدارای دینی در حوزه‌ی الهیات، و عقیده‌ی کثرت‌گرایانه و دموکراتیک در حوزه‌ی سیاست دست به کار شویم و اینها را مفروضات و معیارهایی بدانیم که نه تنها پیش‌زمینه‌ی همزیستی میان فرهنگانه، میان دینانه و سیاسی ما قرار می‌گیرند، بلکه ما را رهنمون می‌شوند که در راه تحقق آنها بکوشیم. به همین سبب، در این جا با فرهنگی معنوی، روحانی و سیاسی سر و کار داریم.

درباره‌ی مفهوم فرهنگ جهانی

تصور و اندیشه‌ی مربوط به یک نظم جهانگیر به اندازه‌ی خود بشریت قدمت دارد. برداشت مربوط به یک جامعه‌ی جهانی و فرهنگی جهانی در دوران کنونی از منابعی تغذیه می‌شود که درجه‌ی الزام‌آور متفاوتی با گذشته دارد.

اندیشه‌ی یک فرهنگ جهانی تنها براساس شکلگیری جهانگیر تکنولوژیک به عنوان بازده علوم طبیعی مدرن و تکنیک، می‌توانست شکل و شمایل مشخصی به خود بگیرد. این اندیشه خواستار برپایی یک فرهنگ واحد و متحدالشکل جهانی نیست و نمی‌خواهد تمامی تفاوت‌ها را به کنار نهد و همسانی بپروراند. این اندیشه در اصل اندیشه‌ای است تنظیم‌کننده و نظم‌دهنده که با فکر استقرار هویت مطلق، و تمایز و تفاوت کامل به یکسان مخالفت می‌ورزد. ماکس شلر (Max Scheler) نیز به روش خود هواخواه برداشتی باز و آمیخته با مدارا در ارتباط با فرهنگ جهانی است. به نظر او در عصر همترازی و با توجه به فلسفه‌ی کیهان‌شناسانه، همه‌ی ملتها باید بتوانند در تمامی امور صرفاً فرهنگی بر خود بیفزایند و در راه تکمیل خود گام بردارند.

امروزه دامنه‌ی اخلاق محدود به محبت به همسایگان نمی‌شود، بلکه توجه به کسانی را نیز ایجاب می‌کند که دور از ما قرار دارند. بحث بر سر حقوق بشر با ادعایی عام و فراگیر و دامن گستر مطرح می‌شود بی‌آن که معیارهای لازم را برای ایجاد همراهی و وفاق در اختیار داشته باشد. همین فقدان همراهی باعث می‌شود که معیارهای فلسفی اخلاقی مانند اخلاق وظیفه، اخلاق فایده باوری یا تکثر ارزشها هر چند هم که به طور صوری پاکیزه و بی‌عیب و نقص تعریف شده باشند، به مرحله‌ی تأثیرگذاری نرسند. اصطلاح «جهان» می‌تواند ترکیبهایی بی‌شمار عرضه کند: دین جهانی، صلح جهانی، کمونیسم جهانی، مسیحیت جهانی، سیاست جهانی، سلطه‌ی جهانی، هماهنگی جهانی، جامعه‌ی جهانی و... اصطلاح فرهنگ جهانی حاصل دلنگرانی ژرفی است که در مورد یک بشریت فرهنگی پا به عرصه‌ی وجود نهاده است. این دلنگرانی همپای تعهدی قد علم کرد که می‌خواست به نام فرهنگ جهانی معیارها، ارزشها و نگرشها و ژرف‌اندیشیهایی مشترک بجوید و بیابد که همزیستی فرهنگها را ممکن سازد. مال معتقد است که چنین تعریفی از فرهنگ جهانی به حضور فرهنگهای گوناگون و از آن مهمتر به تداوم حضور آنها میدان می‌دهد و در صدد حذف یکی و استقرار سلطه‌ی دیگری بر نمی‌آید.

مال سپس می‌گوید موقعیت فرهنگ جهانی که اکنون در آن به سر می‌بریم این شناخت را نیز به همراه دارد که هیچ فرهنگی امروز به تنهایی نمی‌تواند

پاسخگوی نیازهای مبرم ما باشد. مفهوم جدید فرهنگ جهانی اصل تکثر فرهنگها را طرد نمی‌کند، بلکه در برابر گرایشی در فرهنگها مقاومت می‌ورزد که مطلق‌انگاری را وجهی همت خود قرار می‌دهند. فرهنگ جدید جهانی را که از آن در این جا سخن می‌رود نه می‌توان براساس نژاد به تعریف کشید، نه بر پایه‌ی زبان یا سرزمین. [مفهوم فرهنگ جهانی نه یک حجم پیشینی است و نه یک کلیت متافیزیکی.] فرهنگ جهانی چیزی است در دسترس ما؛ این فرهنگ بسته به کامیابیها و ناکامیابیهای اعمال ما به واقعیت می‌پیوندد.

خوی جهانی که بنیاد و اساس فرهنگ جهانی است نمی‌خواهد فرهنگهای دیگر را در حد پژواک خود تنزل دهد. به همین سان، سعی ندارد عنصر غیر خودی و بیگانه را نادیده بگیرد. کوشش می‌کند عنصر پیوند دهنده را بیابد تا بتواند ارتباط برقرار سازد. در نتیجه خصوصیت و ویژگی هر فرهنگی برجا می‌ماند. البته چنین تعریفی از فرهنگ به ما مدد می‌رساند ژرفا و درونی محلی‌گری فرهنگی را دریابیم و از آن درگذریم. آرمان یک فرهنگ جهانی از لزوم شناسایی متقابل ارزشهای درونی فرهنگهای دیگر نشأت می‌گیرد. آن دورانی که ملتهای بخش معینی از کره‌ی زمین می‌توانستند تاریخ جهان را بسازند، مدتهاست سپری شده است. آرمان یک فرهنگ جهانی مقوله‌ای واقعی و تجربی نیست. تنوع فرهنگها در تضاد با وحدت یا فرهنگ جهانی نیست؛ فرهنگها بسان رودهایی گونه‌گون‌اند که به یک اقیانوس می‌ریزند. هدف این جریان دستیابی به وحدت است و نه یکسانی. جامعه‌ی جهانی به عنوان حوزه‌ای از کنش و واکنشهای به هم پیوسته و درهم‌آمیزی عوامل سیاسی و اقتصادی محتاج فرهنگی همگن و یکدست شده نیست. کسی که در انتظار فرهنگی واحد نشسته است، پندار و خیالی را می‌پروراند و به گرایشهای تغلب‌آمیز و بنیادباورانه دل می‌بندد؛ فرهنگ ناب همان اندازه نایاب است که ملت یا نژاد ناب و...

عصر تمدن فنی، ملتها و فرهنگها را به مفهوم جغرافیایی و از نظر بازار جهانی به هم نزدیک گردانیده است، اما تقریب معنوی که خصوصیت سازنده‌ی فرهنگ جهانی است، هنوز به واقعیت نپیوسته است؛ گرایشهای جدایی‌گرا نه و تبعیض‌آمیزی که در همه جا به چشم می‌خورد، بر همین

واقعیت صحنه می‌گذارند.

برخی خصوصیات فرهنگ جهانی

اگر بخواهیم موقعیت کنونی فرهنگ جهانی را بسنجیم و بررسییم، از آغاز باید دو چیز را دور بیفکنیم: روش به گزینی (اکلکتیسیسم) و نظریه‌ی درهم‌آمیزی عناصر گوناگون. فرهنگ جهانی حاصل جمع مکانیکی خصوصیات نیک فرهنگهای گونه‌گون نیست. همچنین نباید فرهنگ جهانی را نقطه‌ی اوج دانست که در یک قالب متافیزیک نظری به تصور در می‌آید. فرهنگ جهانی را در عین حال نباید یک انتزاع ناب به شمار آورد، زیرا کارکردی هدایت‌کننده و راهبرانه دارد. تعیین موقعیت این فرهنگ از دیدگاه متافیزیکی - هستی‌شناسانه نیز مطرود است. فرهنگهای بزرگ گذشته هیچ یک با شبکه‌بندی جهانگیر آشنایی نداشتند. این شبکه‌بندی موجب شده است که فرهنگ جهانی کنونی به صورت موضوعی سرنوشت ساز برای بشریت درآید. هر گونه تشخیص یا تجسم بخشیدن به فرهنگ جهانی از نظر مذهبی، فلسفی - تاریخی یا سیاسی نمی‌تواند این فرهنگ را از آغاز امری ممکن یا ناممکن جلوه‌گر سازد. این گونه تشخیص یا تجسم بخشیدنها بسان چک‌بی‌محل می‌مانند. تفسیر و تعبیر اومانستی از فرهنگ جهانی می‌خواهد از استدلال و توجیه دینی، متافیزیکی و یا حتی متعالی دوری بگزیند. خواست و تمایل انسان جزء جدایی‌ناپذیر ذات توجیه اخلاقی فرهنگ جهانی است. حال باید از دو بیراهه پرهیخت: نخست آن که باید از هر گونه هستی‌شناسانه کردن عنصر اخلاقی در فرهنگ جهانی چشم پوشید. دوم آن که باید نگرش شک‌آورانه - هیچ‌انگارانه (اسکپتیسیسم - نیهیلیسم) را که به واقعیت در آوردن فرهنگ جهانی را در خور توان انسان نمی‌داند، طرد کرد. شاید دستیابی به فرهنگ جهانی با توجه به تجربیات تاریخی سخت ناممکن بنماید، اما نباید آن را از آغاز امری ناممکن دانست.

درباره‌ی تفسیر و تأویل فرهنگ جهانی

علم تأویل به عنوان هنر تفسیر (Ars Interpretandi)، امروزه در محل تلاقی فرهنگهای گوناگون قرار گرفته است. هر یک از این فرهنگها با رأیی مستقل

بر سر میز مذاکره نشسته است. به نظر «مال» گرچه پایان عصر استعمار و امپریالیسم استقلال مطلوب جهان سوم را به همراه نیاورد، ولی گفتگوی فرهنگی در دوران ما آن چنان یکسویه نیست که یکصد سال پیش بود. و این امر را به فال نیک می‌گیرد. تنوع کوششهایی که در شورای تقریب مذاهب مسیحی صورت می‌گیرد نشانه‌ای است از همین موضوع. سازمان ملل در واقع، در وهله‌ی اول، سازمانی است جهانی، اما می‌توانست بیش از این در راه تحقق هدفهایش گام بردارد، چنان چه وضع‌گیری ذهنی شرکت‌کنندگان در این سازمان به عنوان پایه‌ی فرهنگ جهانی، کمتر به ملاحظات سیاسی و اقتصادی وابسته می‌بود.

علم تأویل که اساس فرهنگ جهانی را می‌سازد، چیزی یک بُعدی نیست. علم تأویل نمی‌خواهد درک ما را غیر ضرور محدود کند، نه بنا به تعریف، و نه به این صورت که گویا هم اکنون الگو و سرمشق فهمیدن را در اختیار دارد. رام آدار مال می‌گوید هر کس که مفهوم فرهنگ جهانی را به سبب آن که فاقد معیارهای دقیق است نادقیق یا نارسا می‌داند، از یاد می‌برد که هیچ فرهنگ ناب وجود ندارد و به هنگام شناسایی فرهنگها نمی‌توان میزان معینی از سنت خواهی و تصمیم‌گیری شخصی را نادیده گرفت. وضعیت فرهنگی کنونی جهان که به صورت دو فاکتو حضور دارد، ما را وامی‌دارد که باور تأویلی تازه‌ای را به کار بگیریم. این روش نه می‌خواهد به نام فهمیدن به صورت فروکاهنده عمل کند، بدین معنی که فهمیدن را تبدیل کند به فهم پژواک خود، و نه آن که فهم این موقعیت را نامفهوم بداند و در نتیجه به غفلت از این موضوع درگذرد. هنگامی که با توجه به نظر هوسرل — و نه فقط هوسرل — از اروپایی ساختن بشریت سخن می‌رود، آن‌گاه این مفهوم بشریت تشخیص و تجسم معینی می‌یابد. فرهنگ اروپایی، چنان که از نامش برمی‌آید، اروپایی است. چنان چه این هویت‌شناسی بخواهد فرهنگ اروپایی را به فرهنگ جهانی تبدیل کند، آن‌گاه این امر به معنای آن خواهد بود که جزء را به جای کل بگیریم.

هنگامی که هوسرل از خرد و روح صحبت می‌کند، منظورش همان خرد و روح اروپایی است. البته صفت اروپایی را نباید به معنای محدود آن در نظر

گرفت. هوسرل با شور و اعتقاد وافر می‌گوید ما حس می‌کنیم که چیزی یکه و خاص در این اروپای خودمان وجود دارد که تمامی دیگر گروه‌های انسانی را نسبت به ما حساس می‌کند و صرف‌نظر از سودمند بودنش، انگیزه‌ای می‌شود که با اراده‌ای استوار به قصد حفظ موقعیت معنوی‌شان، خود را اروپایی بکنند، در حالی که ما اروپاییان اگر خود را درست بفهمیم هرگز نمی‌خواهیم هندی بشویم. هوسرل سپس می‌افزاید هر چند این احساس چندان دقیق نیست اما محق است بگوید که کمال جویی، ذاتی این بشریت اروپایی خودمان است. رام آدار مال همین جابه هوسرل ایراد می‌گیرد و می‌گوید آیا این سخن شکلی دیگر از همان چیزی نیست که در جست و جوی اندیشه‌های فطری می‌گردد. از این گذشته، به نظر او هوسرل اروپا را از اروپا منتزع می‌سازد زیرا که همه‌ی فیلسوفان اروپایی اندیشه‌هایشان را با توجه به اصل کمال جویی ذاتی سامان نمی‌دهند. منظور هوسرل را از ویژگی مفهوم اروپایی فرهنگ نباید با مفهوم ویژگی که خاص هر فرهنگ است، اشتباه گرفت. «دریدا» در این جملات هوسرل، حذف دیگر ملتهای فرهنگی را مشاهده می‌کند و به نظر «مال» به حق به هوسرل ایراد می‌گیرد که نوعی اومانیزم اروپامدارانه را ترویج می‌دهد.

رام آدار مال در این جا می‌گوید همه‌ی آفرینشهای فرهنگی دارای خصلتی محلی‌اند و برای آنکه بتوانند به حیاتشان ادامه دهند نیازمند همزیستی و مجاورت با یکدیگرند و به همین سبب ضرورتی انسان‌شناختی پدیدار می‌گردد که به تنوع فرهنگها احترام می‌گذارد و همزیستی آنها را با یکدیگر ممکن می‌گرداند و تسهیل می‌کند. سپس با تأکید اظهار می‌دارد که خصوصیت متمایز و برجسته‌ی علم تأویل فرهنگ جهانی بر این اصل استوار است که می‌خواهد فرهنگها بفهمند و فهمیده شوند؛ زیرا فرهنگی که سعی دارد فقط فهمیده شود، فرهنگ دیگر را به عنوان فرهنگی متفاوت نمی‌پذیرد. میسیونهای مذهبی، استعمارگران و حتی شرق‌شناسان، در ارتباط با فرهنگهای غیر اروپایی مبلغ چنین نگرش یکسویه‌ای بوده‌اند. علم تأویلی که سازگار با فرهنگ جهانی باشد و ما را به آن نزدیک گرداند، آن علم تأویل فلسفی هویت‌گرایی نیست که در حضور دیگری خود را می‌فهمد و از این

طریق فهم مضاعف خود را هدف می‌گیرد. در ضمن، این علم تأویل بر تمایز و تفاوت مطلق که از آغاز فهم میان فرهنگها را ناممکن می‌سازد، اصرار نمی‌ورزد. [علم تأویل فرهنگ جهانی می‌خواهد تأثیرپذیریهای متقابل آفرینشهای فرهنگی را که کمابیش وجود دارند درک کند و به همین سبب بر پایه‌ی قیاس دست به عمل می‌زند.] عقل سلیم انسانی به ما می‌گوید که اگر غذایی را نمی‌پسندی، به قیاس بفهم که دیگری از این خوراک لذت می‌برد.

درباره‌ی فرهنگِ فرهنگ جهانی

براساس طرحی که در بالا از علم تأویل ترسیم گشت می‌توان به نتیجه‌گیریهای زیر در ارتباط با فرهنگ جهانی دست زد:

الف. سخن گفتن از یک سیاست جامع جهانی تا هنگامی که فرهنگ جهانی را به پیش نراند و به تمایل بشری توجه نکند، سخنی بی‌محتوا خواهد بود و تا وقتی که این امر تحقق نیابد جهانگیر ساختن و کلیت بخشیدن به حقوق بشر چیزی نخواهد بود جز یک عنوان حقوقی.

ب. استقرار عدالت اجتماعی به مفهوم تأمین حقوق مادی و اقتصادی بشر نباید فقط از نظر حقوقی و سیاسی تعقیب گردد. این امر نیازمند جهت‌یابیهای تازه‌ای در زمینه‌ی اخلاقی است که بنیاد فرهنگ جهانی را تشکیل می‌دهد.

پ. اروپایی ساختن بشریت چهره‌هایی متعدد دارد. می‌توان به آن از منظر علمی، تکنولوژیک، دینی و فرهنگی - معنوی نگاه انداخت. بی‌تردید دو بُعد علمی و تکنولوژیک تقریباً جهانگیر شده‌اند، در حالی که دو بُعد دینی و فرهنگی - معنوی به چنین وضعی نرسیده‌اند که مطلوب نیز همین است. کسی که می‌خواهد شکل اروپایی اخلاق و وجدان و فرهنگ را جهانگیر بسازد، گرفتار اندیشه‌ی اروپامدارانه می‌شود و با توجه به تاریخ طولانی بشریت کوتاه‌نگرانه رفتار می‌کند.

ت. مفهوم فرهنگ جهانی جلوه‌ای اندیشه‌گر دارد و بدین معناست که می‌خواهد فرهنگ جهانی را از طریق مجاهدتهای اخلاقی - معنوی به واقعیت ببیوندد. با توجه به این امر، فرهنگ جهانی خواستار فروتنی معرفت‌شناختی و مداراست. چنین نگرشی ما را وامی‌دارد که هنر

خویش‌اندازی را بیاموزیم. حیثیت فردی انسان را نمی‌توان از انسان‌شناسی مشتق کرد. امروز دیگر الگوی کلاسیک حق طبیعی و تقرب همگانی به پروردگار وافی به مقصود نیست. عقل سلیم انسان خواستار رعایت حیثیت فردی انسان و حقوق بشر است؛ و چنین خواستی فرد انسانی و جامعه‌ی انسانی را مورد خطاب قرار می‌دهد. هر که روح فرهنگ جهانی را بپذیرد، باید به این خواست ارج بنهد و تحقق آن را مدد برساند.

ث. تغییر نگرش ما در ارتباط با فرهنگ جهانی با سرنوشت ما پیوندی تنگاتنگ دارد. کامیابی و ناکامیابی چنین فرهنگی نه از پیش تضمین شده است و نه از آغاز ناممکن می‌نماید.

ج. از این گذشته زمینه‌هایی برای کار تطبیقی فراهم می‌آید. از یک فیلسوف فرهنگ که به کار تطبیقی دل می‌بندد انتظار می‌رود که هیچ فرهنگی را در مقام و موقعیتی مطلق قرار ندهد.

چ. هر نوع کوششی در جهت استقرار جامعه‌ای جهانی بر مبنای نگرش میان فرهنگی و فرهنگ جهانی باید بتواند زبانی مشترک نیز بیابد تا یک گفتگوی پرثمر میان فرهنگی را ممکن سازد.

آن چه در بالا آمد دیدگاه‌های رام آدار مال را منعکس می‌کرد. در واقع «مال» طرحی برای یک فرهنگ جهانی آرمانی فراهم آورده است. او آن چه را که باید باشد به ما می‌نمایاند و نه آن چه را که هست و دارد به وقوع می‌پیوندد. فرهنگ جهانی براساس طرحی آرمانی یک چیز است و فرهنگ جهانی چنان که هست، چیزی دیگر. وضع کنونی و کوششهای گسترده‌ای که در جهت حذف برخی از فرهنگهای پرباشی و تاریخ بشر انجام می‌گیرد، در واقع موقعیتی نگران‌کننده به بار آورده است. در چنین فضایی فرهنگهای در معرض یورش به ناچار در اندیشه‌ی دفاع از خود برمی‌آیند. تا هنگامی که قدرتمندان جهان از فکر تمدنی و رعایت حق حضور تمدنهای دیگر دوری بگزینند بی‌گمان گفتگویی جدی میان فرهنگها در نمی‌گیرد. این که «مال» می‌خواهد حق حیات هر فرهنگ را برجسته بسازد، به هر حال پسندیده است، اما نباید از یاد برد که اگر فرهنگی از اندیشه‌ی دفاع از خود غفلت بورزد، این احتمال می‌رود که در فرصتی نامطلوب به واقع در ورطه‌ی

نابودی بیفتد یا چنان آسیب ببیند که دیگر نتواند به پا خیزد. به همین لحاظ، ما طرفدار فکر تمدنی و برپایی شبکه‌ی تمدنها هستیم تا هم هر تمدن بخت مناسب برای تداوم خود بیابد و هم آن که همه‌ی تمدنها با رعایت حق یکدیگر زمینه‌ای مناسب برای استمرار بخشیدن به کوششهای خود فراهم آورند و که سرانجام خرده فرهنگها در درون تمدن مادر از حمایت و پشتیبانی گسترده‌تر و بزرگتری برخوردار شوند. سخن گفتن از تنوع فرهنگها باید توأم شود با نگرشی عملی و واقع‌بینانه و برخوردار از حمایت‌های ملموس، در غیر این صورت چنین سخنی تبدیل می‌شود به گفتاری روشنفکر مآبانه که البته راه به جایی نخواهد برد. با این حال، نمی‌خواهم بگویم که طرح مال فاقد ارزش است. برعکس، آن چه او و دیگران در این حوزه می‌گویند مهم است و زمینه‌هایی برای طرح خواستهای فرهنگدوستانه در سراسر جهان فراهم می‌آورد.

مشخصات مقالاتی که پیشتر در نشریات به چاپ رسیده‌اند

- «توسعه‌ی فرهنگی در آسیا» در دنیای سخن، آبان - آذر، ۱۳۷۰، شماره‌ی ۴۵.
- «دولت و فرهنگ در آسیا» در دنیای سخن، بهمن ۱۳۷۰، شماره‌ی ۴۷.
- «گفتارهایی درباره‌ی سیاست و توسعه‌ی فرهنگی» (۱) در مجله‌ی کلک، تیر ۱۳۷۰، شماره‌ی ۱۶.
- «گفتارهایی درباره‌ی سیاست و توسعه‌ی فرهنگی» (۲) در مجله‌ی کلک، مرداد ۱۳۷۰، شماره‌ی ۱۷.
- «گفتارهایی درباره‌ی سیاست و توسعه‌ی فرهنگی» (۳) در مجله‌ی کلک، شهریور - مهر ۱۳۷۰، شماره‌ی ۱۸-۱۹.
- «کارکردهای گونه‌گون صنعت فرهنگ» در چاووش سال اول، شماره‌ی ۵ و ۶، بهمن و اسفند ۱۳۷۰ (تاریخ انتشار: تیر ۱۳۷۱)
- «درباره‌ی صنعت فرهنگ» در مجله‌ی کلک، فروردین - اردیبهشت ۱۳۷۱، شماره‌ی ۲۵-۲۶.
- «تجارت فرهنگ» در مجله‌ی کلک، اسفند ۱۳۷۳، شماره‌ی ۶۰.
- «جهانی شدن به چه معناست» در مجله‌ی کلک، تیر - مهر ۱۳۷۵، شماره‌ی ۷۶-۷۹.
- «فرهنگ رزمگاه ایدئولوژیک مدرن جهانی» در مجله‌ی کلک، اسفند ۱۳۷۴، شماره‌ی ۷۱-۷۲.
- «آیا جامعه‌ی جهانی امکان‌پذیر است؟» در مجله‌ی آدینه، مهر ۱۳۷۵، شماره‌ی ۱۱۲.

واژه‌نامه*

effets secondaires (فر.)	آثار دومین / آثار ثانوی
conscience collective (فر.)	آگاهی جمعی
mixte (فر.)	آمیخته
use-value	ارزش استعمال
psychologisme (فر.)	اصالت نفسانیات
additive (انگ.)	افزودنی
cultural action (انگ.)	اقدام فرهنگی
incorporation (انگ.)	الحاق
pattern (انگ.)	الگو
patterns of culture (انگ.)	الگوهای فرهنگ
cultural pattern (انگ.)	الگوی فرهنگی
homonisation (فر.)	انسانی شدن
adaptation (انگ.)	انطباق
recomposition (فر.)	باز ترکیب
reinterpretation (انگ.)	باز تفسیر
redistribution (فر.)	باز توزیع
survivances (فر.)	باز مانده‌ها
représentation (فر.)	بازنمایی / تجسم
construction (انگ.)	بنا / ساختمان

* نشانه‌های اختصاری: فر: فرانسه - انگ: انگلیسی - آ: آلمانی - لا: لاتین.

originative (انگ.)	بنیانگذارانه
autochtone (فر.)	بومی
naturalisation (انگ.)	بومی‌گردانی
normalité (فر.)	بهنجار / عادی
syncretic (انگ.)	به هم آمیختگی / درهم آمیزی
exogène (فر.)	بیرونی
inculte (فر.)	بی فرهنگ
international (انگ.)	بین - ملی
countre culture (انگ.)	پاد فرهنگ
contre-culture (فر.)	
contre-acculturation (فر.)	پاد فرهنگ‌پذیری
décomposition (فر.)	ترکیب‌زدایی
generalization (انگ.)	تعمیم‌دادن، کلیت بخشی
généralisation (فر.)	
invariabilité (فر.)	تغییر ناپذیری
évolutionisme (فر.)	تکامل‌گرایی
entrecoisement (فر.)	تلاقی دوسویه
culture contact (انگ.)	تماس فرهنگی
kulturkontakt (آ.)	
civilisation (فر.)	تمدن
alternative development	توسعه‌ی جایگزین
cultural development (انگ.)	توسعه‌ی فرهنگی
misdevelopment	توسعه‌ی کژاندام
invariant (فر.)	ثابت
socialisation (فر.)	جامعه‌پذیری / اجتماعی شدن
world society (انگ.)	جامعه‌ی جهانی

substitutive (انگ.)	جانشینی
cummunautés urbaines (فر.)	جماعت شهری
microsome (فر.)	جهان صغیر
macrosome (فر.)	جهان کبیر
globalization (انگ.)	جهانی شدن / جهانگیر کردن
extinction (انگ.)	خاموشی
subculture (انگ.)	خرده فرهنگ
endogène (فر.)	درونی
manipulation (انگ. / فر.)	دست‌آموزی / دست‌آموز کردن
périodisation (فر.)	دوره‌بندی
Die Dialektik der Aufklärung (آ.)	دیالکتیک روشنگری
dialectic of enlightenment (انگ.)	
mentalité (فر.)	ذهنیت
mass media (انگ.)	رسانه‌های توده‌ای
Volksgeist (آ.)	روح قوم / روح ملت
inductive (فر.)	روش استقرایی
l'approche interactioniste (فر.)	رویکرد میانکنشی
morphology (انگ.)	ریخت‌شناسی
structuration (انگ. / فر.)	ساخت‌بندی
déstructuration (فر.)	ساخت‌شکنی / ساخت‌زدایی
reconstruction	ساخت‌یابی / بازسازی
semi-public bodies (انگ.)	سازمانهای نیمه عمومی
style	سبک
privatif (فر.)	سلبی
cultural policy (انگ.)	سیاست فرهنگی

basic personality (انگ.)	شخصیت پایه
personalité collective (فر.)	شخصیت جمعی
Die Gestalt (آ.)	شکل / گشتالت
réification (فر.)	شیئیت یافتن
cultural disappropriation	عدم تناسب فرهنگی
Die kulturwissenschaften (آ.)	علوم فرهنگی
Die kulturindustrie (آ.)	صنعت فرهنگ
culture industry (انگ.)	
cultural industry (انگ.)	
superordination-subordination (انگ.)	فرادست - فرودست
hypothèse de travail (فر.)	فرضیه‌ی کار
culture (انگ./فر.)	فرهنگ
Kulture (آ.)	
culturalism (انگ.)	فرهنگ باوری / فرهنگ مداری / فرهنگ محوری
acculturation (انگ./فر.)	فرهنگ‌پذیری
acculturation formelle (فر.)	فرهنگ‌پذیری شکلی
mass culture	فرهنگ توده
culture of development (انگ.)	فرهنگ توسعه
deculturative (انگ.)	فرهنگ زداینده
deculturation (انگ./فر.)	فرهنگ زدایی / فرهنگ کسینختگی
culture d'origine (فر.)	فرهنگ منشأ
cultivée (فر.)	فرهینخته / پرورده
l'espèce humain (فر.)	فضای انسانی
aire culturelle (فر.)	فضای فرهنگی / پهنه‌ی فرهنگی
superorganique (فر.)	فوق اندامی
arc culturelle (فر.)	قوس فرهنگی
ethnologie (فر.)	قوم‌شناسی

ethnologie de terrain (فر.)	قوم‌شناسی میدانی
Naturvolk (آ.)	قوم طبیعی / قوم بی‌فرهنگ
efficient (انگ.)	کارا
copyright (انگ.)	کپی رایت / حق معنوی
universalisme (فر.)	کلیت باوری
archaism (انگ.)	کهن شیوگی / کهن گرایی / کهن مسلکی
archaïque (فر.)	کهن، کهنه
désorientation (فر.)	گمراهی
materielle (فر.)	مادی
intellectual property (انگ.)	مالکیت معنوی
civilisé (فر.)	متمدن
civilisatrice	متمدن‌کننده
mission civilisatrice	(در اصطلاح به معنای) مأموریت متمدن‌کننده
global ecumene (انگ.)	مجمع جهانی تقریب
cité(s) (فر.)	مدینه / مَدُن
the incipient phase (انگ.)	مرحله‌ی آغازین
the germinal phase (انگ.)	مرحله‌ی جنینی
the take-off phase (انگ.)	مرحله‌ی خیزش
the uncertainty phase (انگ.)	مرحله‌ی تردید / مرحله‌ی تردیدانگیزی
the struggle-for hegemony phase	مرحله‌ی نبرد برای سرکردگی جهان
semi-guided interview (انگ.)	مصاحبه‌ی نیمه تدارک دیده شده
cultural studies (انگ.)	مطالعات فرهنگی
etudes culturelle (فر.)	
échelle (فر.)	مقیاس
diffusionism (انگ.)	مکتب اصالت اشاعه
diffusionisme (فر.)	
essentialisme (فر.)	مکتب ذات باوری / ماهیت‌گرایی / ذات‌نگری

matériaux culturels (فر.)	مواد فرهنگی
situation (فر.)	موقعیت
dysfunction (انگ.)	ناکارکرد / اختلال
difference (انگ.)	ناهمسانی
différence (فر.)	
cultural relativism	نسبیت فرهنگی
value-attitude system (انگ.)	نظام ارزشی-گرایشی
global system (انگ.)	نظام جهانی
world system (انگ.)	نظام جهانی
interpénétration (فر.)	نفوذ متقابل
explicit objectives (انگ.)	هدفهای اعلام شده / هدفهای آشکار
implicit objectives (انگ.)	هدفهای پوشیده / هدفهای اعلام نشده
synchronique (فر.)	همزمان
assimilation (انگ./فر.)	همسان‌سازی
cultural cooperation (انگ.)	همکاری فرهنگی
convergence (انگ.)	همگرایی
normative (انگ.)	هنجاری
in situ (لا.)	وضعیت واقعی
cultural trait (انگ.)	ویژگی فرهنگی
trait culturelle (فر.)	
particularist (انگ.)	ویژه‌نگر
particularism (انگ.)	ویژه‌نگری



