

پاسخ آسیا به نظریه برخورد تمدن ها (مجموعه مقالات)

ابوالکلام
امیت گوپتا
علی مزروعی
چاندرا مظفر
سید حسین نصر
سی. جی. دبلیو. ال. وی
ساموئل پی. هانتینگتون
چای بونگ هام
پل. وای. هاموند

ترجمه سید محمد صادق خرازی

پاسخ آسیا به نظریهٔ برخورد تمدن‌ها

(مجموعهٔ مقالات)

به کوشش
سلیم رشید

ترجمه
سید محمد صادق خرازی



انتشارات خورشیدافرین

تهران - ۱۳۸۴

رشید، سلیم، ۱۹۴۹ - م، گردآورنده.
 پاسخ آسیا به نظریه برخورد تمدنها (مجموعه مقالات) / به کوشش سلیم
 رشید؛ ترجمه محمدصادق خرازی. - تهران: خورشیدآفرین، ۱۳۸۴.

ISBN: 964-8482-06-3

۲۷۱ ص.

فهرست نویسی بر اساس اطلاعات فیبا.
 عنوان اصلی:
 The clash of civilization?:
 Asian responses 1997.

کتابنامه.

نمایه.

۱. سیاست جهانی -- ۱۹۸۹ - .
۲. فراکمونیسم. ۳. تمدن جدید -- ۱۹۵۰ - الف. خرازی، محمدصادق.
 ب. عنوان.

۹۰۹/۸۲۹

۲ پ ۵ / ر ۸۶۰ D

۱۳۸۳

م ۸۳-۲۵۵۸۸

کتابخانه ملی ایران



انتشارات خورشیدآفرین

پاسخ آسیا به نظریه برخورد تمدنها

ابوالکلام؛ گوپتا؛ آمیت؛ مظفر؛ چاندرا؛ نصر، سیدحسین؛ و...

به کوشش: سلیم رشید

ترجمه: سیدمحمدصادق خرازی

ویراستار: محمد نبوی

طرح روی جلد: ابراهیم حقیقی

نسخه پردازی و نمایه: عقاب علی احمدی

حروفچینی: خسرو هادیان

نظارت بر تولید: دفتر خدمات کتاب سوگدیانا



چاپ اول: ۱۳۸۴

شمارگان: ۲۰۰۰ نسخه

لیتوگرافی: سیحون؛ چاپ: سعدی؛ صحافی: مصدق دوست

ناشر: خورشیدآفرین، نشانی: تهران، صندوق پستی ۱۵۴۴-۱۴۶۶۵

شابک: ۹۶۴-۸۴۸۲-۰۶-۳ ISBN: 964-8482-06-3

فهرست

یادداشت مترجم.....	۵
اشاره.....	۱۴
مقدمه گردآورنده.....	۱۵
۱ برخورد تمدنها؟ / ساموئل پی. هانتینگتون.....	۲۱
۲ درگیریهای نژادی یا برخورد تمدنها؟ پارادایم های رقیب برای خطوط گسل / علی مزروعی.....	۶۱
۳ هانتینگتون و نظم جهانی: نظم یا سلطه؟ / ابرالکلام.....	۷۹
۴ آیا به راستی شاهد برخورد تمدنها هستیم؟ / آمیت گوپتا.....	۱۱۵
۵ شکل گیری آسیای شرقی «جدید»: گفتمان ضدامپریالیستی و سرمایه داری جهانی / سی. جی. دابلیو. ال. وی.....	۱۲۹
۶ برخورد تمدنها یا استار سلطه؟ / چاندرام مظهر.....	۱۶۷
۷ نگاهی دیگر به برخورد تمدنها: دیدگاهی کنفوسیوسی / جای بونگ هام.....	۱۸۱
۸ فرهنگ در مقابل تمدن: نقد نظریه هانتینگتون / پل وای. هاموند.....	۲۰۷
۹ گفتگوی تمدنها و جهان اسلام / سید حسین نصر.....	۲۴۱
نمایه.....	۲۵۵
کتابشناسی نظریه برخورد تمدنها به فارسی.....	۲۶۷

یادداشت مترجم

به نام آنکه جان را فکرت آموخت
چراغ دل به نور جان برافروخت

در زمستان سال ۱۹۹۳ در نیویورک، با مقاله ساموئل هانتینگتون^۱ با عنوان «برخورد تمدنها» آشنا شدم؛ در آن زمان، در دوره فوق‌لیسانس تحصیل می‌کردم و دکتر احمد اشرف، جامعه‌شناس برجسته ایرانی در N.Y.U، دانشگاه نیویورک، «جنبشهای اسلامی در خاورمیانه»^۲ را تدریس می‌کرد. این مقاله در مجله معتبر فارین افیرز^۳ چاپ شده بود و کسی تا آنگاه گمان نمی‌کرد که صدها کتاب، هزاران سخنرانی و دهها هزار مقاله طی مدتی کوتاه در رد یا تأیید این نظریه، همه اقالیم اندیشه را فراگیرد. به یاد دارم که دوست دانشمند، دکتر احمد اشرف، سخت نگران و آشفته بود و می‌گفت این مقاله صلح، ثبات و آرامش مردم جهان را سلب می‌کند. چند صباحی نگذشت که جمعی از فرهیختگان و خردمندان آسیایی و مسلمانان، هریک از دید خود، به نقد نظریه برخورد تمدنها پرداختند. در این میان می‌توان از دکتر محمدعلی اسلامی ندوشن، دکتر

1. S. Hantington

2. Islamic Movements in the Middle East

3. *Foreign Affairs*

سید حسین نصر و دکتر حسن حنفی نام برد. دوست و همکار عزیزم جناب آقای مجتبی امیری وحید نیز مجموعه‌ای وزین در قالب دفتری گردآوری کرد که در نظر شماری از جامعه نخبگان ایران سخت مفید و مؤثر افتاد.

هانتینگتون در مقاله موصوف که بعدها در سال ۱۹۹۶، در اندازه یک کتاب گسترش یافت، می‌کوشد تحلیلی از وضعیت جهان پس از پایان جنگ سرد ارائه دهد. وی معتقد است که پس از پایان جنگ سرد، سرشت چالشهای بین‌المللی دستخوش تغییر شده است و اگر در گذشته نزدیک، این چالشها، ویژگیهای ایدئولوژیک، سیاسی، اقتصادی و استراتژیک داشته‌اند و جنگ سرد صحنه این چالشها بوده است، در دوره پس از جنگ سرد، چالشهای دیگری در سطح بین‌المللی رخ خواهد داد. او این چالشها را در برخورد میان تمدنها و فرهنگها جستجو می‌کند. فوکویاما در کتاب پایان تاریخ از پیروزی اردوگاه سرمایه‌داری لیبرال در پایان جنگ سرد سخن گفته، و فروپاشی اتحاد جماهیر شوروی را پایانی برای تمامی ایدئولوژی‌هایی دانسته بود که با سرمایه‌داری غرب سر ناسازگاری داشتند؛ اما هانتینگتون چالشهای بعدی را در سطحی دیگر و بسیار نیرومند ارزیابی کرده است. این چالشها در سطح تمدنهای مهم جهانی با تمدن غرب برخورد دارند و در این میان وی بر همسویی تمدن اسلامی با تمدن کنفوسیوسی- بودایی به عنوان بزرگترین چالشها در برابر غرب تأکید می‌کند. متفکران جهان اسلام بسیار زود در برابر این نظریه موضع گرفتند و در میان اندیشمندان عرب‌زبان، گروههای قومی، چپ و اسلامی، هریک به فراخور دیدگاهها و تحلیلهای خود پیرامون وضعیت کنونی و تمدن غرب، نظریه او را ارزیابی کردند یا در مقام پاسخ برآمدند. این پاسخها - البته - در بسیاری از موارد در چارچوبهای ایدئولوژیک باقی ماند و برخی دیگر کوشیدند با رویکردی انتقادی- تحلیلی به نظریه «برخورد تمدنها» پاسخ دهند. در میان متفکران قلمرو

جهان اسلام، چپ‌ها و ناسیونالیست‌های عرب به انتقاد از سرمایه‌داری لیبرال پرداختند و سابقه استعماری و امپریالیستی غرب - و به ویژه آمریکا - را مورد توجه قرار دادند و نظریه «برخورد تمدنها» را در همین راستا ارزیابی کردند؛ در حالی که تلقی اسلام‌گرایان از نظریه مذکور، هجمه غرب علیه جهان اسلام و دشمنی با حرکت روبه شکوفایی اسلامی بود. اندیشمندی همچون ادوارد سعید نیز که در مقوله شرق‌شناسی و مبانی معرفتی آن و همچنین درباره امپریالیسم و فرهنگ آن، پژوهشهای ممتاز داشته است، نظریه هانتینگتون را به سختی مورد نقادی قرار داد و آن را چالش و برخورد نادانیه خواند. در همه این انتقادات به این نکات توجه داده شده است که هنوز هم بسیاری از چالشهای بین‌المللی ابعاد سیاسی و اقتصادی روشنی دارند؛ و از دیگرسو، حتی در یک بافت تمدنی نیز بسی نزاعها و درگیریها هست که نمی‌توان آنها را با نظریه «برخورد تمدنها» ارزیابی کرد. در میان اندیشه‌مندان منتقد نظریه «برخورد تمدنها» دیدگاه دیگری نیز وجود دارد که اساساً رویکرد هانتینگتون به تمدن را ناقص می‌دانند و معتقدند که وی درک درستی از تعاملها و کنشگریهای میان تمدنها ندارد؛ زیرا او از تمدنها به گونه‌ای سخن می‌گوید که گویی هرکدام بی‌توجه به عوامل و شرایط تاریخی پیدایی و گسترش آنها، ذات و ویژگی خاصی دارند.

اندیشمندان اسلام‌گرا در پاسخ به مدعیات هانتینگتون و آنچه او به‌ویژه درباره تمدن اسلامی ابراز داشته، بر این نکته تأکید می‌کنند که اسلام در درون خود دارای سرشت و ویژگی پیوند و گفتگوست؛ و این تمدن غرب است که در دوره‌های مختلف خود، چه در دوره غرب مسیحی و چه در دوره جدید که بر اساس سکولاریسم شکل گرفت، گرایشی ستیزه‌جویانه و تهاجمی و مبتنی بر اندیشه استعماری دارد. اسلام‌گرایان که طی چندین دهه - به ویژه از دهه پنجاه میلادی به این‌سو - از وجود دو تمدن اسلام و غرب و تمایزهای آن دو در رویکرد و نگاه به عالم و آدم سخن می‌گویند و حاکمیت اسلام را جایگزینی

برای جاهلیت قرن بیستم می‌شناسند، در برابر نظریه «برخورد تمدنها» برمی‌آشوبند و از رویکرد توافقی و گفتگو محور اسلام سخن به میان می‌آورند و این نکته‌ای بسیار قابل توجه است. بی‌تردید نظریه «برخورد تمدنها» تا آنجا که به جهان اسلام مربوط می‌شود، نشانه‌ای از بحرانی است که هم‌اکنون میان اسلام و غرب در جریان است؛ بحرانی که موجب شده است تا روابط ما با دنیای غرب با سوء تفاهم همراه باشد.

حدود دو سده است که جهان اسلام در چالشی سخت با غرب است؛ غربی که نخست با رویه استعماری خود به جهان اسلام معرفی شد و تاکنون نیز مهمترین مسائل جهان اسلام ریشه در دوره استعمار و تعامل نامناسب غرب با مسلمانان در این دوره دارد. مسئله فلسطین و پیامدهای آن در طول دوره جنگ سرد و تقسیم جهان اسلام در دو سوی اردوگاه غرب لیبرال و شرق کمونیست، و پس از آن تحولات برآمده از فروپاشی اتحاد جماهیر شوروی و دیوار برلین، وقوع جنگ دوم خلیج فارس، رویداد ۱۱ سپتامبر و جنگ علیه تروریسم و عراق، همگی به ایجاد فضایی بحرانی میان ملت‌های مسلمان و غرب یاری رساند. از یک سو حکومت‌های خودکامه و غیردموکرات با پشتیبانی غرب در این منطقه فرمان می‌رانند و از دیگر سو تجاوزکاری‌های غرب و در رأس همه، آمریکا، سبب شده است تا جریان‌های افراطی از میان برخی اسلام‌گرایان سر برآورند. در این فضای بحرانی، طبیعی است که مناقشات سیاسی و نزاع‌هایی که ریشه در سیاست و اقتصاد دارند، رنگ دینی و تمدنی بگیرند و بحران موجود، بحرانی فرهنگی قلمداد شود. بدیهی است که در چنین فضای بحران‌زده‌ای، اختلافات جهان اسلام با غرب، فرهنگی و دینی قلمداد شود و اسلام‌شناسانی مانند برنارد لویس، گلنر و مارتین کرمر سابقه این اختلافات را در تاریخ تمدن اسلامی و در طبیعت متحول جهان اسلام جستجو کنند. هانتینگتون نیز تحت تأثیر این دسته از اسلام‌شناسان، به ویژه برنارد لویس، بر «چهره متخاصم اسلام در برابر غرب» و «خطر اسلامی» تأکید کرده است.

جهان اسلام هم‌اکنون در برابر آزمون سختی قرار گرفته است؛ زیرا از یک‌سو می‌باید در برابر روند ویرانگر تحولات سیاسی، از موجودیت خود دفاع کند و از دیگر سو می‌بایست تدبیری بیاندیشد تا جهان اسلام در برابر تمدن جدید بشری قرار نگیرد. در شرایط کنونی و با وجود بحرانهای فرهنگی و سیاسی و اقتصادی جهان اسلام، می‌باید در برابر دو روند متفاوت که هر دو می‌خواهند بحرانهای موجود را در سطحی فرهنگی کاهش دهند، مقاومت کرد: هم در برابر جریانهایی که می‌اندیشند اسلام یکسره با تمامی دستاوردهای نوین بشری در عرصه فکر و اندیشه مخالف است و بر تمایز ذاتی تمدنهای اسلام و غرب تأکید می‌کنند؛ و هم در برابر تحلیلگران غربی - که بدون در نظر گرفتن تحولات دو سده اخیر و بحرانهای سیاسی و اقتصادی ناشی از آن، می‌کوشند چنین فرانمایند که به راستی مشکل اصلی با دیانت اسلام است؛ و چون تمدن اسلامی در ساختن تمدن جدید مشارکتی نداشته است، در برابر آن رویکردی تهاجمی دارد. راست است که امروزه کارشناسان غربی درباره ضرورت مدرن کردن اسلام و دور کردن این دین از اندیشه تروریسم و خشونت بسیار سخن می‌گویند، ولی در واقع به اسباب و علل واقعی و تاریخی بروز این پدیده در جهان اسلام کمتر پرداخته می‌شود. بحران فراگیر جهان اسلام، به عنوان بحرانی فرهنگی و از آن خطرناک‌تر، بحرانی دینی تعبیر می‌شود که ریشه در مخالفت اسلام سنتی با دستاوردهای غرب و مدرنیته دارد.

تردیدی نیست که امروزه جهان اسلام نیز با بحرانی دست به گریبان است: قرائتی از دین وجود دارد که در صدد است تمایزهای دینی اسلام و غرب را برجسته‌تر و عمیق‌تر جلوه دهد؛ ولی نباید از یاد برد که سرچشمه بسیاری از اختلافات جهان اسلام با غرب و مهم‌تر از همه آمریکا - چنان‌که در روابط میان دیگر تمدنها و ملتها هم دیده می‌شود - اختلاف در مصالح و منافع است. در دو دهه گذشته ملتهای بسیاری با درک روشنی از تحولات جهانی توانستند با جهان معاصر وارد تعاملی سازنده شوند و دشواریهای اقتصادی و سیاسی خود را از

پیش پا بردارند. نباید چنین انگاشت که جهان اسلام با وجود بیش از یک میلیارد مسلمان که می‌توانند منشأ بسیاری از تحولات باشند، به گونه‌ای رفتار خواهد کرد که گویی مسلمانان اقلیتی عقب‌افتاده بیش نیستند، و در برابر تمدنهای دیگر تنها گرایشی تهاجمی از خود نشان می‌دهند.

ایدئولوژی‌های تندروی اسلامی به وجود دو اردوگاه اسلام و کفر جهانی معتقدند و بر این باورند که دو تمدن اسلام و غرب، تمدنهایی با رویکردهای کاملاً متمایزند که حکم اسلام درباره آن دو، تنها در فریضه جهاد خلاصه شده است. آنان هرگونه امکان گفتگو میان اسلام و غرب را منتفی می‌دانند، و البته جهان را به همان چیزی فرامی‌خوانند که نظریه «برخورد تمدنها» مدعی آن است. در این میان، ندایی از جهان اسلام - و به ویژه از ایران - برخاسته است که گفتگو میان ادیان و تمدنها را راه تعامل بین‌المللی می‌داند؛ و این بسیار امیدوارکننده است. انتساب همه ناکامیهای سیاسی و اقتصادی، و ریشه همه اختلافات و درگیریها را در مسائل عقیدتی جستجوکردن، و یا همچون برخی از روشنفکران، از ناتوانی سنت در پذیرش دستاوردهای تمدن سخن گفتن، و اینکه راه حل همه مشکلات را در رها کردن سنت و پذیرفتن تجدد بدانیم، و از سوی دیگر، به سختگیری و تندروی دینی و فرهنگی روی آوریم، و جهان را با نگاهی ایدئولوژیک بنگریم و دست‌بسته اسیر عقایدی شویم که همه چیز را در دایره تنگ قرائتهای خاص تند دینی قرار می‌دهد، ناگزیر ما را در درک دنیای معاصر و مناسبات پیچیده آن ناتوان می‌سازد.

باری، در این کتاب اندیشمندان آسیا با هویت‌های متفاوت فرهنگی و دینی، با پشتوانه‌ای از معنویت آسیایی، در نقد تقدیر «تحمیلی» برآمده‌اند. دم فیض بخش پاکبازان مشرق‌زمین را در نقد آگاهانه و هوشمندانه نظریه برخورد تمدنها، می‌توان رایحه خوش و نویدبخش اندیشه ایشان در این باب دانست. پروفیسور

سلیم رشید، فارغ‌التحصیل دانشگاه ییل در ۱۹۹۷ از نظرات جمعی از اندیشمندان دنیای اسلام و کنفوسیوس، در نقد نظریه برخورد تمدنها، دفتری فراهم آورد که در آکسفورد و نیویورک به چاپ رسید و مورد استقبال فراوان قرار گرفت. از آنجا که جای مقاله‌ای از یک دانشمند بزرگ ایرانی خالی می‌نمود، اینجانب بنا به سابقه ارادت و شاگردی، از استاد دکتر سیدحسین نصر تقاضا کردم تا وجیزه‌ای برای این دفتر مرقوم نمایند. این پیشنهاد با حسن نظر حضرتش تلقی شد و توانستیم هفت مقاله مربوط به آسیا را در کتاب اول به هشت مقاله افزایش دهیم. نقدهای آسیایی بر نظریه «برخورد تمدنها» می‌تواند جلوه‌ای دیگر از دیدگاه جمهوری اسلامی ایران در نظریه «گفتگوی تمدنها» باشد که رئیس‌جمهور محترم منادی نامور آن بوده است.

امیدوارم آنان که فرهنگ گفتگو را ضرورت زندگی انسان در جهان کنونی و آینده‌های دور می‌دانند، این کتاب را اثری ارزشمند بیابند.

سید محمد صادق خرازی

تهران - مردادماه ۱۳۸۳

دربارهٔ گردآورنده

سلیم رشید مدرک کارشناسی خود را از دانشگاه اقتصاد لندن گرفته است. او دورهٔ کارشناسی ارشد و دکترای اقتصاد را در دانشگاه ییل تکمیل کرد. از سال ۱۹۷۴ تا ۱۹۸۱ در کالج دارتموت (آمریکا) به تدریس اقتصاد مشغول بود و سپس به دانشگاه ایلینویز، اوربانا کمپین، منتقل شد. پول و اقتصاد کلان در LDC، بازتابهای زیست محیطی طرحهای کلان و به ویژه طرحهایی که برای ارزیابی در مدل‌های موازنهٔ کلی قابل پیگیری است، از موضوعاتی است که در کانون توجه او قرار دارد. تخصص او تأثیر مسیحیت بر تمدنهای سرمایه‌داری می‌باشد.

از او آثار متعددی در مجلات مختلف به چاپ رسیده است از جمله: اکونومتریکا، مجلهٔ اقتصاد ریاضی، اینترنشنال اکونومیک ریویو، نقد تاریخ اقتصاد اسکاندیناوی، مجلات اقتصادی آکسفورد و همچنین مقالاتی برای فرهنگ اقتصادی نوین پاگلریوز تألیف نموده است. او عضو مشاورهٔ بین‌المللی، مطالعات توسعهٔ بنگلادش، مجلهٔ *BIDS* بوده است. او در سال ۱۹۹۱ مشاور سیاست‌گذاریهای مالی برای کمیسیون برنامه‌ریزی بنگلادش بود.

اشاره

ساموئل هانتینگتون، در مقاله «برخورد تمدنها» به گونه‌ای تحریک‌آمیز، خطوط گسل جهانی را در دوران بعد از جنگ سرد مشخص می‌کند. در دیدگاه هانتینگتون، غرب برخوردی اجتناب‌ناپذیر با تمدنهای بزرگ اسلامی و کنفوسیوسی خواهد داشت. این رساله بحث‌انگیز که در مجله فارین افیرز چاپ شد و اکنون با عنوان برخورد تمدنها و نظم جهانی به شکل کتاب درآمده است، گویا بیش از هر مقاله دیگری که در دوران اخیر در فارین افیرز به چاپ رسیده است، واکنش صاحب‌نظران را در پی داشته است. نکته قابل توجه این است که هانتینگتون در شناخت هیچیک از دو تمدنی که عنوان «تقابل» به آنان وارد کرده است، تخصصی ندارد.

این کتاب حاوی پاسخهای انتقادی صاحب‌نظران فرهنگهای اسلامی و کنفوسیوسی به رساله تحریک‌کننده هانتینگتون است. این مقالات که بیانگر آثار قابل تأمل پژوهشگران و اندیشمندان آسیایی است، خواننده را به خوبی در معرض مباحثی که هانتینگتون ایجاد کرده، قرار می‌دهد. از آنجا که مقاله هانتینگتون انتشار گسترده‌ای داشته است، این کتاب با مقاله خود وی آغاز می‌شود تا خوانندگان با آن آشنایی کامل پیدا کنند.

مقدمه گردآورنده

در طول تاریخ، اروپا همواره با نگرانی و اضطراب به آسیا نگریسته است. در حمله ایرانیان به یونان، حکومت اعراب مغربی بر اسپانیا، استقرار عثمانی‌ها در کنار دروازه‌های وین و یا حمله مغول‌ها به لهستان و مجارستان، همیشه آسیا بوده که اروپا را با خطر نابودی تهدید کرده است. گرچه سلطه سیصدساله اروپا، این خاطرات را کم‌رنگ کرده است، اما ساموئل هانتینگتون در احیای افسونگرانه این سنت تاریخی موفق بوده است. در عنوان مقاله «برخورد تمدنها» ما با این نکته روبرو می‌شویم که هانتینگتون، به واسطه استفاده از حرف تعریف the، و نه a، نه از یک «برخورد تمدنی» بلکه به طور عام از «برخورد تمدنها» سخن می‌گوید.

چنین هشدار از جانب یک استاد برجسته علوم سیاسی به منظور جلب توجه صورت می‌گیرد. واکنشهایی که نسبت به این مقاله صورت گرفت چنان بود که هانتینگتون مجبور شد پاسخ مشروحی برای آنها بنویسد. اما این بحث در میان گروههای آکادمیک اغلب قسمتهای آسیا، مطرح نشد. در واقع جامعه دانشگاهی آمریکا و آن‌دسته از محققان جهان‌سومی که خارج از کشورشان اقامت دارند، به آن پاسخ دادند. هدف این کتاب نخست این است که مقاله هانتینگتون را هرچه بیشتر در دسترس

همگان قرار دهد و همچنین طیف وسیع نقدهای آن را از دیدگاههای متفاوت ذکر نماید.

در مقاله هانتینگتون به دو تمدن اشاره مستقیم شده است که عبارتند از تمدن اسلامی و تمدن کنفوسیوسی. به همین دلیل پاسخهای این مجموعه از میان مقاله‌های نویسندگان متعلق به این فرهنگها و به ویژه نویسندگان مسلمان آسیایی انتخاب شده‌اند. عنوان کتاب که «پاسخ آسیایی» است، می‌تواند تا حدی شبهه برانگیز باشد. دکتر علی مزروعی^۱ شخصیت جهانی برجسته‌ای است که اصلاً کنیایی است و نسبت به نظریه هانتینگتون برخوردی جهانی دارد. او نه تنها شرکت‌کننده‌ای فعال در مباحث مربوط به روابط بین‌الملل است، بلکه دانشجویانش نیز جنبه‌های مختلف نظریه هانتینگتون را در مورد کشورهای خاص مطالعه و بررسی کرده‌اند. به عنوان مثال چاکارین کوموسیری^۲ در پایان‌نامه انتشاریافته خود نشان می‌دهد که نخبگان تایلندی در روابطشان با غرب هیچ فشار خاصی را احساس نکرده‌اند. استثناء دوم گزارش پل هاموند^۳، محقق صاحب‌نام علوم سیاسی در دانشگاه پیتسبورگ^۴ و متخصص امور آسیا می‌باشد.

همگان بر این باورند که در قرن بیست و یکم، شرق آسیا یکی از قدرتهای بزرگ جهان اقتصاد خواهد بود. نگاهی زیرکانه، اما نقادانه، به این اقتصاد نوین را می‌توان در کتاب جیمز فالوز با عنوان نگاهی به آفتاب^۵ یافت. رشد اقتصادی چشمگیر در دهه گذشته و جلوه موفقیت‌های بی‌پایان شرق آسیا در نشریه بانک جهانی با عنوان معجزه شرق آسیا مطرح شده است. در حالی که بانک جهانی سعی دارد تفاوت‌های بین اقتصاد متعارف و

1. Ali A. Mazrui

2. Chakarin Komolsiri

3. Paul Hammond

4. Pittsburgh

5. James Fallows, *Looking at the sun*

ایده‌های شرق آسیا را کوچک جلوه دهد - و این به دلیل سطحی‌نگری مورد انتقاد فراوان قرار گرفته است - چالش نیرومندتری از سوی کسانی که نظام‌های سیاسی شرق آسیا و به ویژه ژاپن را موج جدیدی در سیاست می‌دانند نیز به وجود آمده است.

با این حال تأکید ما چندان بر واکنش‌های غربی‌ها نیست بلکه بیشتر بر نوع نگاه آسیایی‌ها به خودشان می‌باشد. طنین اعتماد به نفس آسیای نوین را می‌توان در سخنان نخست‌وزیر مالزی، ماهاتیر محمد به وضوح شنید:

«اروپای مدرن به لحاظ صنعت، آسیا را تحت‌الشعاع قرار داده و غنایم دوران استعمار به آن توان اقتصادی و سیاسی فراوانی بخشیده است. اروپایی‌ها احساس می‌کردند که مردمانی برتر و با فرهنگی برتر هستند و وظیفه دارند جهان را متمدن کنند.

حتی امروز هم غربی‌ها نمی‌توانند خود را از این حس برتری رها سازند. آنان هنوز هم ارزش‌ها و نظام‌های سیاسی و اقتصادی خود را برترین می‌دانند. البته اگر ماجرا تنها به اینجا ختم می‌شد، عیبی نداشت، اما به نظر می‌رسد آنان تا دیگر کشورها را مجبور به پذیرفتن روش‌های خود نکنند، راضی نمی‌شوند. همه نظام‌ها باید دموکراتیک باشند - البته دموکراتیک به معنایی که غربی‌ها آن را می‌فهمند. هیچکس نباید حقوق بشر را نقض کند، و منظور از حقوق بشر هم برداشت جزم‌اندیشانه خود آنان از این اصطلاح است. به نظر می‌رسد که غربی‌ها تفاوت و گوناگونی را درک نمی‌کنند و یا در تمدن خودشان نیز ارزش‌ها در طی زمان تغییر می‌کنند.

غرب زمانی از کار کودکان برای رشد اقتصادی استفاده می‌کرد، زنان را شهروند درجه دو تلقی می‌کرد و محیط زیست را تخریب می‌کرد. می‌لندن قدیم در واقع چیزی جز می‌دود ناشی از یک سال فعالیت کارخانه‌ها نبود. می‌توان این فهرست را همچنان ادامه داد،

اما نکته این است که گرچه به سختی می‌توان غرب را سرمشق دموکراسی و عدالت دانست، اما خود غرب همواره احساس می‌کند که باید از دیگران انتقاد کند. این حس بی‌پایان برتری‌جویی به غرب اجازه نمی‌دهد تا عقلانیت را در ارزشهای شرقی ببیند.

اما ریشه این برتری‌جویی چیست؟ ریشه آن این فکر است که سفیدپوستان بهتر از رنگین‌پوستان هستند. این مسئله، پدیده‌ای نژادی و فرهنگی است و ارتباطی به مذهب ندارد.

در هر صورت، حس برتری‌جویی غرب نشانگر تعصب نژادی است که جامعه سفیدپوستان بر آن استوار است. اگر به این نکته اشاره کنیم، غربی‌ها و بخصوص آمریکایی‌ها، به شدت آن را تکذیب می‌کنند، اما این عکس‌العمل به‌خودی‌خود تأکیدی است بر این نکته که این نگرش هنوز وجود دارد. البته در آسیا هم تعصب نژادی و تبعیض وجود دارد – که نسبت به غرب کم‌تر است – اما هرگز به شکل نژادپرستی بر اساس رنگ پوست انسانها نبوده است».

تصویر عاقلانه‌تر و ملایم‌تری از آسیایی‌ها را می‌توان در سخنان شین‌تارو ایشی‌هارا^۱، نماینده پارلمان ژاپن، دید که ۲۵ سال در این سمت فعالیت کرده است:

«تفاوت اصلی بین آسیایی‌ها و غربی‌ها در این است که غربی‌ها از قدرت نظامی و سیاسی خود استفاده کردند تا فرهنگ خود را با نام «مدرنیزاسیون» وارد مناطق و کشورهای بومی کنند که پذیرای آنان نبودند. انسان باید به طور وقیحانه‌ای خودبین باشد و هیچ شکی نسبت به برتری روشهای خود نداشته باشد که این چنین بکوشد دیگران را متمدن کند.

از دیگر ویژگیهای آسیایی‌ها پذیرش تفاوت، و تساهل مذهبی

1. Shintaro Ishihara

است. آسیایی‌ها باور دارند که تمدن جهانی به طور طبیعی به دیگر سرزمینها کشیده می‌شود. امروزه کثرت‌گرایی مذهبی در مالزی نمونه‌ای از شکیبایی آسیایی‌ها را نشان می‌دهد که مسلمانان، مسیحیان، هندوها، بودایی‌ها و پیروان دیگر آیین‌ها را در خود جای داده است. چنین تساهلی در سراسر آسیا دیده می‌شود. اما این شیوه برخورد با دیگر باورها در اروپا و خاورمیانه وجود ندارد. یوگسلاوی سابق نمونه‌ای از تعصب مهارگسیخته غربی است. مذهب که باید به انسان آرامش بدهد، در بوسنی و هرزگوین شکل اختلافات عقیدتی، تجاوز، شکنجه و ظلم را به خود گرفته است.»

تفکر اصلی که در پس این چنین پافشاری‌ها وجود دارد را نباید فراموش کرد. آسیایی‌ها اکنون آماده پافشاری بر این نکته هستند که «ما نباید انکار شویم.»

چگونه می‌توان شرق و غرب را با هم آشتی داد؟ عمیق‌ترین شکاف در جهان‌بینی هانتینگتون این است که او نقش سازنده‌ای برای مذهب قائل نیست. ادغام قوم‌گرایی، مذهب و هویت به گونه‌ای دردناک در نقل قول زیر از مقاله وی مشهود است:

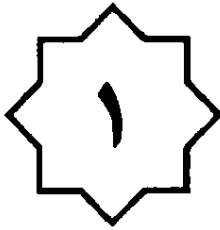
«ویژگیها و تفاوت‌های فرهنگی، پایدارترند و به همین دلیل این مسائل به نسبت مسائل اقتصادی و سیاسی دشوارتر حل می‌شوند و یا مورد سازش و مصالحه قرار می‌گیرند. در اتحاد جماهیر شوروی سابق، کمونیست‌ها ممکن بود دموکرات، و ثروتمندان ممکن بود فقیر شوند. اما روس‌ها نمی‌توانستند استونیایی، و آذری‌ها نمی‌توانستند ارمنی شوند. در برخوردهای طبقاتی و ایدئولوژیکی سؤال اصلی این بود که "طرف چه کسی هستید؟" و توده مردم می‌توانستند ابتدا هوادار گروهی باشند و سپس تغییر عقیده دهند. اما در برخورد تمدنها سؤال این است که "شما کیستید؟" که پاسخ آن

هویتی مشخص و غیرقابل تغییر است. کاملاً واضح است که پاسخ نابجا به این پرسش، از بوسنی گرفته تا قفقاز و سودان، برابر است با جای گرفتن گلوله‌ای در مغز انسان. مذهب حتی بیش از قومیت بین انسانها تفاوت قائل شده است و آنها را از هم جدا می‌سازد. انسان می‌تواند نیمه‌فرانسوی و نیمه‌عرب و همزمان، شهروند دو کشور باشد: اما نیمه‌کاتولیک و نیمه‌مسلمان بودن بسیار مشکل‌تر است.»

تناقض سرمایه‌داری اینجاست که گرچه این نظام، ظاهراً بر اساس منافع شخصی ایجاد شده، اما برای کارایی و دوام خود کاملاً به ارزشهای غیراقتصادی وابسته است. وقتی به اهمیت ارزشها برای برپانگداشتن یک تمدن پی ببریم، آنگاه مجبوریم که به منبع این ارزشها برای توده مردم، که همان مذهب باشد، توجه کنیم. این نکته که مسیحیت تنها نیروی قدرتمندی بوده است که در برپایی غرب تأثیر داشته است و نیز این نکته که بهتر است شکل امروزین آیین کنفوسیوسی را آیین کنفوسیوسی مسیحی بنامیم، دو واقعیتی هستند که اهمیت منحصربه‌فردی دارند. با این حال، هیچیک از اینها در نظریه «برخورد تمدنها»ی هانتینگتون جایی ندارند. آیا امکان ندارد که آن دسته از ایدئولوژی‌هایی که بر انسانیت مشترک ما تأکید دارند و بر این واقعیت اذعان دارند که تمامی انسانها در معرض محدودیتهای اخلاقی مشترکی هستند، بتوانند سرانجام در خدمت به هم‌پیوستن هویت‌های چندگانه بشریت قرار گیرند.

سلیم رشید

داکا - جولای ۱۹۹۷



برخورد تمدن‌ها؟

ساموئل پی. هانتینگتون*

الگوی بعدی برخورد

سیاست جهانی وارد مرحله تازه‌ای می‌شود، و روشنفکران بدون آنکه تردیدی به دل راه دهند، می‌کوشند تا دیدگاه‌های هرچه بیشتری را در باب پایان تاریخ، بازگشت رقابت‌های ریشه‌دار بین دولت-ملتها و کم‌رنگ شدن توان دولت-ملتها تحت تأثیر کشمکش‌های قبیله‌ای و جهان‌گرایی، عرضه کنند. هریک از این دیدگاه‌ها بخشی از این واقعیت در حال ظهور را با خود به همراه دارد. اما همه آنها اساسی‌ترین جنبه این مهم، یعنی سیاست خارجی در سالهای آتی، را از نظر دور داشته‌اند.

به نظر من، منشاء اصلی برخورد در جهان امروز، در وهله نخست، ایدئولوژیک یا اقتصادی نیست. آنچه موجب تقسیم‌بندی میان انسانها می‌شود و منشاء اصلی برخورد، فرهنگ است. دولت-ملتها قوی‌ترین

* ساموئل پی. هانتینگتون استاد علم حکومت و رئیس مؤسسه جان اولین برای تحقیقات استراتژیک در دانشگاه هاروارد است. این مقاله حاصل پروژه مؤسسه اولین در مورد «محیط امنیتی متغیر و منافع ملی آمریکا» است.

فعالان در عرصه مسائل جهانی خواهند بود، اما برخوردهای عمده در سیاست جهانی، بین ملتها و گروههای تمدنی متفاوت رخ خواهد داد. برخورد تمدنها بر سیاست جهانی حاکم خواهد بود و خطوط گسل بین تمدنها، مرزهای آتی برخورد را تعیین خواهد کرد.

برخورد تمدنها آخرین مرحله از برخوردهای جهان نوین است. پس از ظهور نظام نوین بین‌المللی در صلح وستفالی^۱، تا مدت یک قرن و نیم، اغلب برخوردها در جهان غرب بین شاهزادگان و امپراتوران، حکومتهای خودکامه و حکومتهای مشروطه درمی‌گرفت که می‌کوشیدند تا دیوان‌سالاری خود را گسترش دهند، بر قدرت اقتصاد تجاری خود بیفزایند و مهمتر از همه، قلمرو حکومت خود را وسعت بخشند. در فرایندی که از انقلاب فرانسه آغاز شد و به ایجاد دولت-ملتها انجامید، محل اصلی نزاع و درگیری بیشتر میان ملتها بود تا میان شاهزادگان.

به گفته آر. آر. پالمر^۲، در سال ۱۷۹۳ «جنگ شاهان پایان یافته و جنگ ملتها آغاز شده بود.» این الگوی قرن نوزدهمی تا پایان جنگ جهانی اول ادامه پیدا کرد. پس از آن در نتیجه انقلاب روسیه و واکنشهایی که علیه آن صورت گرفت، برخورد بین ملتها به برخورد ایدئولوژی‌ها تبدیل شد؛ برخوردی که نخست بین کمونیسم، فاشیسم، نازیسم و لیبرال دموکراسی درگرفت و سپس بین کمونیسم و لیبرال دموکراسی.

در جریان جنگ سرد درگیری میان کمونیسم و لیبرال دموکراسی در قالب مبارزه میان دو ابرقدرت جریان داشت؛ دو ابرقدرتی که هیچیک بنا به معیارهای متداول اروپایی دولت-ملت محسوب نمی‌شدند و هریک تنها از منظر ایدئولوژی خود، هویت خود را تعریف می‌کرد.

1. Westphalia

2. R. R. Palmer

این برخورد شاهزادگان، دولت-ملت‌ها و ایدئولوژی‌ها، در اصل برخوردی در درون تمدن غرب بود؛ همان چیزی که ویلیام لیند^۱ آن را «جنگهای داخلی غرب» نامید. این جنگ همان اندازه واقعی است که جنگ سرد و جنگهای جهانی و درگیریهای قرنهای هفدهم، هجدهم و نوزدهم واقعیت دارد. با پایان جنگ سرد، سیاست بین‌المللی از مرحله غربی خود خارج شد و بخش اصلی آن را روابط بین غرب و تمدنهای غیرغربی و روابط میان تمدنهای غیرغربی تشکیل داد. در عرصه سیاست تمدنها، دیگر مردم و دولتهای غیرغربی «اهداف تاریخی» استعمار غرب نیستند بلکه همراه با غرب، رهروان و سازندگان تاریخ‌اند.

ماهیت تمدنها

در دوران جنگ سرد، دنیا به جهان اول، دوم، سوم تقسیم شده بود، اما این تقسیم‌بندی‌ها دیگر اعتبار ندارند. اکنون خیلی منطقی‌تر است که کشورها را نه بر اساس نظامهای سیاسی یا اقتصادی و یا میزان توسعه اقتصادی آنها، بلکه بر اساس فرهنگها و تمدنهایشان گروه‌بندی کنیم. اما منظور از تمدن چیست؟ تمدن یک موجودیت فرهنگی است. دهکده‌ها، ناحیه‌ها، گروههای قومی، ملیتها و فرقه‌های مذهبی، هر یک فرهنگی متمایز دارند که در سطوح گوناگون عدم‌تجانس فرهنگی قرار دارند. فرهنگ دهکده‌ای در جنوب ایتالیا ممکن است با فرهنگ دهکده‌ای در شمال این کشور متفاوت باشد، اما هر دو در فرهنگ ایتالیایی که آن را از دهکده‌ای در آلمان متمایز می‌کند، مشترک هستند. جوامع اروپایی نیز به نوبه خود دارای ویژگیهای فرهنگی مشترکی هستند که آنها را از جوامع عرب یا چینی جدا می‌کنند. اما اعراب،

1. William Lind

چینی‌ها و غربی‌ها بخشی از یک موجودیت فرهنگی گسترده‌تر نیستند، بلکه هرکدام تمدنی جداگانه را تشکیل می‌دهند. به همین دلیل، غیر از آن ویژگی‌هایی که انسان را از سایر گونه‌ها متمایز می‌کنند، تمدن برترین گروه‌بندی فرهنگی و گسترده‌ترین سطح هویت فرهنگی انسان است.

تمدن، هم به واسطه عناصر عینی مشترک از قبیل زبان، تاریخ، مذهب، رسوم و نهادهایش تعریف می‌شود و هم بر اساس تشخیص اهمیت فردی خود توسط مردم. انسانها دارای چندین سطح هویتی هستند: یک فرد ساکن رُم ممکن است با مراتب متفاوتی، خود را رومی، ایتالیایی، کاتولیک، مسیحی، اروپایی یا غربی بداند. تمدنی که او به آن متعلق است، گسترده‌ترین سطح هویتی است که خودش را با آن می‌شناسد. انسانها می‌توانند در تعیین هویت خود تجدیدنظر کنند و این کار را هم می‌کنند. و به همین دلیل است که ترکیب و مرزهای تمدنی تغییر می‌کند.

یک تمدن می‌تواند گروه عظیمی از انسانها را دربر بگیرد؛ مثل چین (که به قول لوسین پای «تمدنی است که خودش را یک دولت می‌داند») و یا اینکه جمعیت کمی داشته باشد؛ مانند تمدن آنگلفون در کارائیب. هر تمدن ممکن است شامل چندین دولت-ملت باشد؛ مثل تمدنهای غربی، آمریکای لاتینی و عربی، و یا تنها شامل یک ملت باشد مثل تمدن ژاپنی. بدیهی است که تمدنها با هم درمی‌آمیزند و با هم تداخل دارند و ممکن است تمدنهای فرعی نیز داشته باشند. تمدن غربی دو بخش عمده دارد: تمدن اروپایی و تمدن آمریکای شمالی؛ تمدن اسلامی به شاخه‌های عرب، ترک و مالزیایی تقسیم می‌شود. با این حال تمدنها پدیده‌هایی معنادار هستند و گرچه مرز بین آنان را نمی‌توان به دقت مشخص کرد، اما این مرزها واقعی هستند. تمدنها پویا هستند: اوج می‌گیرند و سقوط می‌کنند، شاخه‌شاخه می‌شوند و درهم ادغام می‌شوند. و همانطور که هر

دانشجوی تاریخ می‌داند، تمدنها در طول زمان ناپدید، و در زیر غبار زمان مدفون می‌گردند.

غربی‌ها مایلند که دولت-ملتها را نقش‌آفرینان اصلی امور جهانی بدانند. البته دولت-ملتها این نقش را داشته‌اند، اما این نقش تنها چند قرن ادامه پیدا کرده است. قسمت عمده تاریخ بشر را تاریخ تمدنها می‌سازد. آرنولد توین‌بی^۱ در کتاب پژوهش تاریخ^۲، بیست‌ویک تمدن عمده را شناسایی کرده که از این میان تنها شش تمدن در جهان امروز وجود دارد.

چرا تمدنها با هم برخورد خواهند کرد؟

در آینده هویت تمدنی اهمیت روزافزونی می‌یابد و جهان از تعامل هفت یا هشت تمدن عمده شکل خواهد گرفت. این تمدنها عبارتند از: تمدن غربی، کنفوسیوسی، ژاپنی، اسلامی، هندی، اسلاو-ارتدوکس، آمریکای لاتینی و احتمالاً تمدن آفریقایی. مهمترین برخوردها در آینده در امتداد گسلهای فرهنگی‌ای که این تمدنها را از هم جدا می‌کنند، رخ خواهند داد.

چرا چنین می‌شود؟

نخست اینکه تفاوت بین تمدنها نه تنها واقعی بلکه اساسی است. تاریخ، زبان، فرهنگ، سنت و از همه مهمتر مذهب، تمدنها را از هم متمایز می‌کنند. مردم متعلق به تمدنهای مختلف دیدگاههای متفاوتی در مورد روابط بین خدا و انسان، فرد و جامعه، شهروند و دولت، والدین و فرزندان، زن و شوهر دارند. به همین ترتیب دیدگاه آنان در مورد اهمیت نسبی حقوق و مسئولیتها، آزادی و اختیار، برابری و سلسله‌مراتب متفاوت

1. Arnold Toynbee

2. *A Study of History*

است. اختلاف بین تمدنها اساسی‌تر از اختلاف میان ایدئولوژی‌های سیاسی و نظامهای سیاسی است. اختلاف الزاماً به معنای درگیری نیست و درگیری نیز الزاماً به معنای خشونت نخواهد بود. اما در طول قرن‌ها، اختلاف بین تمدنها طولانی‌ترین و خشن‌ترین درگیری‌ها را به وجود آورده است.

نکته دوم اینکه جهان در حال کوچک‌تر شدن است. تعامل بین ملتهای متعلق به تمدنهای مختلف در حال افزایش است و این افزایش تعاملات، موجب افزایش آگاهی و وقوف تمدنها بر اختلافات بین تمدنها می‌شود و وجوه اشتراک درون تمدنها را افزایش می‌دهد. مهاجرت از آفریقای شمالی به فرانسه خصومت فرانسوی‌ها را باعث می‌شود و در عین حال باعث می‌شود که جامعه، مهاجرت لهستانی‌های خوب کاتولیک را بهتر پذیرا باشد. واکنش منفی آمریکاییان در برابر سرمایه‌گذاری ژاپنی‌ها در این کشور بیشتر از واکنش نسبت به کانادایی‌ها و اروپایی‌هاست. به همین ترتیب، همانطور که دونالد هورویتز^۱ ذکر کرده است، یک نفر «آیو»^۲ ممکن است در شرق نیجریه، «آیبوی اووری»^۳ یا «آیبوی اُنیتشا»^۴ باشد، اما همین فرد در لاگوس تنها یک آیو، در لندن نیجریه‌ای، و در نیویورک، آفریقایی است. «تقابل بین مردم تمدنهای مختلف، خودآگاهی تمدنی مردم را تقویت می‌کند و به نوبه خود به اختلافات و خصومت‌های ریشه‌دار تاریخی دامن می‌زند.

نکته سوم اینکه روند فرآیندهای نوسازی اقتصادی و تغییرات اجتماعی در جهان، انسانها را از هویت‌های بومی دیرینه‌شان جدا می‌کند.

1. Donald Horowitz

2. Ibo

3. Owerri

4. Onitsha

همچنین دولت-ملت‌ها را نیز به عنوان یک منبع هویت ضعیف می‌سازد. در بسیاری از نقاط جهان مذهب اغلب در قالب جنبشهای موسوم به «بنیادگرا» در جهت پُرکردن این خلاء هویتی حرکت کرده است. این جنبشها در مسیحیت غربی، آیین‌های یهود، بودا، هندو و اسلام دیده می‌شود. در اغلب کشورها فعالان جنبشهای بنیادگرا جوانان دانشگاه‌رفته، کارشناسان فنی طبقه متوسط، صاحبان مشاغل و تجار هستند. جرج وایگل^۱ خاطرنشان می‌کند که غیردنیوی‌شدن جهان یکی از واقعیتهای برجسته اجتماعی در اواخر قرن بیستم است.

تجدیدحیات مذهب که ژیل کپل^۲ آن را «انتقام خداوند» می‌نامد، اساسی برای هویت و تعهد به وجود می‌آورد که از مرزهای ملی فراتر می‌رود و تمدنها را با هم متحد می‌سازد.

چهارمین نکته این است که نقش دوگانه غرب، خودآگاهی تمدنی را افزایش می‌دهد. غرب از یک سو در اوج قدرت است و در عین حال و شاید به همین دلیل، نوعی پدیده بازگشت به ریشه‌های خودی در تمدنهای غیرغربی در جریان است. هر روز اشاره‌های بیشتری به بازگشت به خود و «آسیایی‌شدن» ژاپن، پایان میراث نهر و «هندوشدن» هندوستان، شکست ایده‌های غربی سوسیالیسم و ناسیونالیسم، «اسلامی‌شدن» دوباره خاورمیانه، و اکنون نیز بحث غربی‌شدن در مقابل روسی‌شدن در کشور بوریس یلتسین به گوش می‌رسد. غرب در اوج قدرت خود با غیرغربی‌هایی روبروست که پیوسته علاقه، اراده و منابع بیشتری برای ساختن جهان به شیوه‌هایی غیرغربی پیدا می‌کنند.

در گذشته نخبگان جوامع غیرغربی، بیشتر افرادی بودند که ارتباط

1. George Weigel

2. Gilles Kepel

فراوانی با غرب داشتند و در دانشگاههای آکسفورد، سوربن یا سندهرست درس خوانده بودند و مجذوب رفتارها و ارزشهای غربی بودند. در عین حال عامه مردم کشورهای غیر غربی اغلب عمیقاً تحت تأثیر فرهنگ بومی خود بودند. با این حال، امروزه این روابط تغییر کرده‌اند. در حالی که در بسیاری از کشورهای غیر غربی نخبگان غیر غربی و بومی می‌شوند، در میان عامه مردم فرهنگ، شیوه‌ها و عاداتهای غربی و به ویژه آمریکایی رواج پیدا می‌کند.

نکته پنجم اینکه، ویژگیها و تفاوت‌های فرهنگی پایدارترند و به همین دلیل این مسائل به نسبت مسائل اقتصادی و سیاسی دشوارتر حل می‌شوند و یا مورد سازش و مصالحه قرار می‌گیرند. در اتحاد جماهیر شوروی سابق، کمونیست‌ها ممکن بود دموکرات، و ثروتمندان ممکن بود فقیر شوند، اما روس‌ها نمی‌توانستند استونیایی و آذری‌ها نمی‌توانستند ارمنی شوند. در برخوردهای طبقاتی و ایدئولوژیکی سؤال اصلی این بود که «طرف چه کسی هستید؟» و توده مردم می‌توانستند ابتدا هوادار گروهی باشند و سپس تغییر عقیده دهند. اما در برخورد تمدنها سؤال این است که «شما کیستید؟» که پاسخ آن هویتی مشخص و غیر قابل تغییر است. کاملاً واضح است که پاسخ نابجا به این پرسش از بوسنی گرفته تا قفقاز و سودان برابر است با جای گرفتن گلوله‌ای در مغز انسان. مذهب حتی بیش از قومیت بین انسانها تفاوت قائل شده است و آنها را از هم جدا می‌سازد. انسان می‌تواند نیمه فرانسوی و نیمه عرب و همزمان، شهروند دو کشور باشد، اما نیمه کاتولیک و نیمه مسلمان بودن بسیار دشوارتر است.

سرانجام اینکه منطقه‌گرایی اقتصادی در حال رشد است. سهم کل تجارت منطقه‌ای در سالهای ۱۹۸۰ تا ۱۹۸۹، در اروپا از ۵۱٪ به ۵۹٪، در شرق آسیا از ۳۳٪ به ۳۷٪، و در آمریکای شمالی از ۳۲٪ به ۳۶٪ رسیده

است. به نظر می‌رسد اهمیت بلوک‌های اقتصادی منطقه‌ای در آینده افزایش یابد. از یک سو موفقیت منطقه‌گرایی اقتصادی، خودآگاهی تمدنی را تقویت می‌کند و از سوی دیگر، اقتصاد منطقه‌ای در صورتی موفق می‌شود که در یک تمدن واحد ریشه داشته باشد. جامعه اروپا بر فرهنگ اروپایی و مسیحیت غربی استوار است. موفقیت منطقه آزاد تجاری آمریکای شمالی به همگرایی فرهنگهای مکزیکی، کانادا و آمریکا وابسته است - و این همان چیزی است که در حال حاضر دارد اتفاق می‌افتد. برعکس ژاپن برای ساخت یک سازمان اقتصادی قابل مقایسه در شرق آسیا با مشکل روبروست، زیرا ژاپن جامعه و تمدنی منحصر به فرد دارد. ژاپن هرچقدر هم که روابط تجاری و سرمایه‌گذاری قوی با دیگر کشورهای شرق آسیا داشته باشد، تفاوت‌های فرهنگی ژاپن با این کشورها مانع از رشد وحدت اقتصادی منطقه‌ای - مانند آنچه در اروپا و آمریکای شمالی می‌بینیم - می‌شود و حتی شاید آن را غیرممکن کند.

در مقابل، وجود فرهنگ مشترک، آشکارا موجب تسهیل توسعه سریع روابط اقتصادی بین جمهوری خلق چین، هنگ‌کنگ، تایوان، سنگاپور و دیگر جوامع چینی در دیگر کشورهای آسیایی می‌شود. با پایان جنگ سرد، اشتراکات فرهنگی به طور فزاینده بر اختلاف‌های ایدئولوژیک غلبه می‌کنند و سرزمین اصلی چین و تایوان را به هم نزدیک‌تر می‌سازند. اگر اشتراک فرهنگی پیش‌شرط همگرایی اقتصادی باشد، به نظر می‌رسد بلوک اقتصادی اصلی شرق آسیا در آینده احتمالاً در چین مستقر شود. در واقع، این بلوک در واقع پیشاپیش در حال ایجاد است. به گفته مورای وایدن‌بام^۱:

1. Murray Weidenbum

«علی‌رغم سلطه کنونی ژاپن بر منطقه، اقتصاد چین محور آسیا به زودی پایگاه جدید اقتصاد، تجارت و سرمایه‌گذاری می‌شود. این منطقه استراتژیک دارای امکانات عظیم تکنولوژیکی و تولید (در تایوان) تسهیلات فراوان بازاریابی و خدمات (در هنگ‌کنگ)، شبکه ارتباطی خوب (سنگاپور)، ذخیره عظیم مالی (در هر سه کشور) و بهره‌مندی وسیع از زمین، منابع و نیروی کار (در چین) است. از گوانگ‌ژو تا سنگاپور، از کوالالمپور تا مانیل این شبکه تأثیرگذار که اغلب بر گسترش طایفه‌های سنتی استوار است، به عنوان ستون اصلی اقتصاد شرق آسیا در نظر گرفته می‌شود.» [۱]*

فرهنگ و مذهب همچنین اساس سازمان همکاریهای اقتصادی است که ده کشور مسلمان غیرعرب را گرد هم می‌آورد که عبارتند از: ایران، پاکستان، ترکیه، آذربایجان، قزاقستان، قرقیزستان، ترکمنستان، تاجیکستان، ازبکستان و افغانستان. یکی از انگیزه‌های اصلی تجدید حیات و گسترش این سازمان که اساساً در دهه ۱۹۶۰ توسط ترکیه، پاکستان و ایران تأسیس شد، درک این مهم توسط برخی از رهبران این کشورها بود که کشورهای پیشگفته جایی در جامعه اروپا ندارند. به همین ترتیب، کاریکام^۱ یا بازار مشترک آمریکای مرکزی^۲ هم بر اساس بنیانهای مشترک فرهنگی شکل گرفته است. برای ایجاد یک سازمان اقتصادی جامع‌تر برای آمریکای مرکزی- کارائیب کوششهایی صورت گرفته است تا بخشهای جداشده آنگلولاتین را به هم مرتبط سازد، اما این کوششها تاکنون بی‌نتیجه مانده است.

* شماره‌های درون کروشه مربوط به بخش یادداشتها در پایان مقاله است.

1. Caricom

2. Mercosur

از آنجا که مردم هویت خود را بر اساس مذهب و قومیت تعریف می‌کنند، در ارتباطشان با دیگر افراد و مردمانی از مذاهب و اقوام دیگر، احتمالاً این روابط را به شکل «ما» در مقابل «آنها» می‌بینند. پایان‌یافتن حکومت‌های مبتنی بر نوعی ایدئولوژی که دولتهای اروپای شرقی و اتحاد شوروی سابق را شامل می‌شد، باعث می‌شود که خصومتها و هویت‌های قومی ریشه‌دار دوباره نمود پیدا کنند. تفاوت فرهنگ و مذهب به اختلاف در مسائل سیاسی منجر می‌شود که طیف وسیعی از زمینه‌های گوناگون حقوق بشر، مهاجرت، تجارت و بازرگانی تا محیط زیست را دربر می‌گیرد. مجاورت جغرافیایی از بوسنی تا میندانائو به اختلافات ارضی دامن می‌زند. از همه مهمتر این است که تلاشهای غرب برای ارتقاء ارزشهای دموکراسی و لیبرالیسم در سطح جهان، و تلاش برای حفظ برتری نظامی و پیشبرد منافع اقتصادی، باعث به‌وجود آمدن واکنشهای تلافی‌جویانه از سوی دیگر تمدنها می‌شود. دولتها و گروهها که دیگر نمی‌توانند حمایت دیگران را جلب کنند و ائتلافهایی مبتنی بر ایدئولوژی به وجود آورند، به گونه‌ای فزاینده سعی دارند تا با توسل به مذهب مشترک و هویت‌های تمدنی، حمایت دیگران را جلب کنند.

به این ترتیب، برخورد تمدنها در دو سطح صورت می‌گیرد: در سطح خرد، گروههای نزدیک به هم در امتداد خطوط گسل تمدنی برای کنترل منطقه و مهار یکدیگر وارد نزاعهای اغلب خشونت‌آمیز می‌شوند؛ و در سطح کلان، دولتهای متعلق به تمدنهای مختلف برای به‌دست آوردن قدرت نظامی و اقتصادی به رقابت می‌پردازند و برای کنترل نهادهای بین‌المللی و شخص ثالث مبارزه می‌کنند و به گونه‌ای رقابت‌جویانه، ارزشهای خاص سیاسی و مذهبی خود را ترویج می‌کنند.

خطوط گسل بین تمدنها

در دوران بعد از جنگ سرد، خطوط گسل بین تمدنها به عنوان نقاط حساس بروز بحران و خونریزی، جانشین مرزهای سیاسی و ایدئولوژیک می شوند. جنگ سرد زمانی آغاز شد که پرده آهنین، اروپا را از نظر سیاسی و ایدئولوژیکی به دو بخش تقسیم کرد و با فروپاشی همین پرده آهنین بود که جنگ سرد نیز پایان گرفت. با از بین رفتن تقسیم بندی ایدئولوژیک در اروپا، بار دیگر اروپا به لحاظ فرهنگی به مسیحیت غربی از یک سو و مسیحیت ارتدوکس و اسلام از سوی دیگر تقسیم شده است. همانطور که ویلیام والاس^۱ متذکر شده است، مشخص ترین مرزی که اروپا را به دو بخش تقسیم کرد، می تواند مرزهای شرقی مسیحیت غربی در سال ۱۵۰۰ باشد. این مرز، از مرز امروزی بین فنلاند و روسیه و دولتهای بالتیک و روسیه آغاز می شود، از میان روسیه سفید و اوکراین می گذرد، بیشتر کاتولیک های غرب اوکراین را از ارتدوکس های شرق اوکراین جدا می سازد و با چرخش به سمت غرب، ترانسیلوانیا را از بقیه رومانی جدا می کند و در یوگسلاوی در امتداد مرزی که امروز دقیقاً کرواسی و اسلوونی را از بقیه یوگسلاوی جدا می سازد، پیش می رود. البته این خط در بالکان با مرز تاریخی بین امپراتوری های هابسبورگ و عثمانی تلاقی می کند. ملتهایی که در شمال و غرب این خط زندگی می کنند پروتستان یا کاتولیک هستند و تجربه های مشترکی در تاریخ اروپا - فئودالیسم، نوزایی، اصلاح طلبی، روشنگری، انقلاب فرانسه و انقلاب صنعتی - دارند و اغلب از نظر اقتصادی، شرایط بهتری نسبت به ملتهای بخش شرقی دارند. این گروه

1. William Wallace

اکنون در پی مشارکت فعال در اقتصاد اروپا هستند و در جهت تحکیم نظامهای سیاسی دموکراتیک قدم برمی دارند. مردمان بخش شرقی و جنوبی این مرز، ارتدوکس یا مسلمان هستند و از لحاظ تاریخی به امپراتوری های تزاری یا عثمانی وابسته بوده اند و با حوادث تأثیرگذار در بقیه قسمت های اروپا تماس چندانی نداشته اند. این مردم معمولاً از لحاظ اقتصادی کمتر پیشرفت داشته و تمایل کمتری به برپایی نظامهای سیاسی پایدار دموکراتیک دارند. در اروپا پرده مخملین فرهنگ به عنوان مهمترین خط تقسیم کننده جایگزین پرده آهنین ایدئولوژی شده است. همانطور که حوادث یوگسلاوی نشان می دهد، این مرز تنها مرز تفاوتها نیست، بلکه گاه مرز درگیریهای خونین نیز هست.

درگیری در امتداد خطوط گسل بین تمدنهای غربی و اسلامی سابقه ای هزار و سیصدساله داشته است. بعد از ظهور اسلام، هجوم اعراب و مورها^۱ به شمال و غرب آغاز شد و تنها در سال ۷۳۲ در تور^۲ متوقف شد. از قرن یازدهم تا سیزدهم، جنگجویان صلیبی با موفقیت های گذرا سعی داشتند تا مسیحیت و حکومت های مسیحی را بر سرزمین مقدس حاکم کنند. از قرن چهاردهم تا هفدهم، ترک های عثمانی این موازنه را به هم زدند و بر خاورمیانه و بالکان مسلط شدند، قسطنطنیه را تسخیر کردند و دوبار وین را محاصره کردند. در قرن نوزدهم و ابتدای قرن بیستم با سستی گرفتن قدرت امپراتوری عثمانی، بریتانیا، فرانسه و ایتالیا، بخش اعظم شمال آفریقا و خاورمیانه را زیر سلطه غرب گرفتند.

1. Moors (مردمان شمال آفریقا)

2. Tours

بعد از جنگ جهانی دوم، نوبت غرب بود که عقب‌نشینی کند. امپراتورهای استعماری ناپدید شدند؛ ابتدا ناسیونالیسم عربی و سپس بنیادگرایی اسلامی پدیدار شد؛ غرب برای تأمین انرژی، وابستگی شدیدی به کشورهای حوزه خلیج فارس پیدا کرد؛ کشورهای نفت‌خیز مسلمان به کشورهای ثروتمند تبدیل شدند، و در نتیجه به این فکر افتادند که از لحاظ تسلیحات نیز غنی باشند. جنگ‌های متعددی بین اعراب و اسرائیل (که غرب باعث آن بود) رخ داد. در بیشتر سالهای دهه ۱۹۵۰ فرانسه درگیر جنگی خونین و نفس‌گیر در الجزیره بود؛ نیروهای بریتانیا و فرانسه در سال ۱۹۵۶ به مصر حمله کردند؛ نیروهای آمریکایی در سال ۱۹۵۸ وارد لبنان شدند. بعد از آن باز هم این نیروها به لبنان بازگشتند، به لیبی حمله کردند؛ در حمله‌های متعددی به ایران نقش داشتند؛ تروریست‌های عرب و اسلامی با حمایت حداقل سه دولت در خاورمیانه، از سلاح مردمان ضعیف استفاده کردند و هواپیماها و تأسیسات غربی‌ها را منفجر کردند و غربی‌ها را به گروگان گرفتند. جنگ اعراب و غرب در سال ۱۹۹۰ که ایالات متحد آمریکا برای دفاع از برخی کشورهای عربی در برابر حمله گروهی دیگر از کشورهای عربی، نیروهای فراوانی به خلیج فارس فرستاد، اوج گرفت. متعاقب آن، برنامه ریزی‌های ناتو تا حد زیادی متوجه تهدیدهای بالقوه و بی‌ثباتی موجود در مرزهای جنوبی ناتو شد.

به نظر نمی‌رسد که این تقابل نظامی بین غرب و اسلام که قرن‌ها ادامه داشته، رو به کاهش باشد - و حتی می‌تواند تلخ‌تر هم شود. در جنگ خلیج [فارس]، حمله صدام حسین به اسرائیل و ایستادگی او در برابر غرب، در بعضی از اعراب احساس غرور ایجاد کرد. همچنین حضور نیروهای نظامی غرب در خلیج فارس، سلطه فراگیر غرب و ناتوانی اعراب برای ساختن سرنوشت خود، موجب احساس حقارت و خشم

فراوانی نزد اعراب شد. بسیاری از کشورهای عربی علاوه بر صادرکنندگان نفت، به سطحی از پیشرفت اقتصادی و اجتماعی رسیده‌اند که وجود دولتهای خودکامه دیگر مناسب وضع آنان نیست و تلاشهایی در جهت دستیابی به دموکراسی نیز صورت گرفته است. در نظامهای سیاسی اعراب گشایشهایی نیز به وجود آمده است. سودبرندگان اصلی گشایشهای سیاسی، جنبشهای اسلامی بوده‌اند. به طور خلاصه، در کشورهای عربی، دموکراسی غربی، نیروهای سیاسی غرب‌ستیز را تقویت می‌کند. این پدیده ممکن است گذرا باشد، اما به هر حال روابط بین کشورهای اسلامی و غرب را پیچیده‌تر می‌سازد.

ساختار جمعیتی نیز این روابط را پیچیده کرده است. رشد چشمگیر جمعیت در کشورهای عربی، و به ویژه شمال آفریقا، باعث افزایش مهاجرت به اروپای غربی شده است. حرکتی که در کشورهای اروپای غربی به منظور محدود کردن مرزهای داخلی آنان به وجود آمده است، حساسیتهای دولتی نسبت به این تحول را بیشتر کرده است. در ایتالیا، فرانسه و آلمان نژادپرستی رو به رشد است و واکنشهای سیاسی و خشونت علیه مهاجران عرب و ترک، از سال ۱۹۹۰ به این سو، گسترده‌تر و جدی‌تر شده است.

تعامل میان اسلام و غرب، از هر دو سو، به شکل برخورد تمدنها ظاهر می‌شود. به نظر م.ج. اکبر^۱، نویسنده مسلمان هندی، «رویاریوی بعدی غرب بی‌تردید از سوی جهان اسلام خواهد بود. مبارزه برای نوعی نظم نوین جهانی از سوی ملتهای اسلامی از مراکش گرفته تا پاکستان آغاز خواهد شد.» برنارد لویس هم نظرات مشابهی دارد:

«ما با فضا و جنبشی رویرویم که بسیار فراتر از سطحی است که به مسایل و سیاستها و دولتی که آنها را دنبال می‌کند، مربوط می‌شود. این رویارویی کمتر از برخورد تمدنها نیست - واکنش احتمالاً نامعقول و مطمئناً تاریخی یک رقیب قدیمی در برابر میراث یهودی-مسیحی یا، سکولاریسم کنونی ما و گسترش جهانی هر دو» [۲]

از نظر تاریخی، دیگر برخورد بزرگ تمدن عربی اسلامی با کافران و بت پرستان بوده است و اکنون تا حد فزاینده‌ای در برابر سیاه‌پوستان مسیحی جنوب است. در گذشته این دشمنی در قالب روابط برده‌فروشان غرب و بردگان سیاه‌پوست بوده است. این خصومت را می‌توان در جنگهای داخلی بین اعراب و سیاه‌پوستان در سودان، در جنگ بین شورشیان مورد حمایت لیبی و دولت چاد، و در کشمکش‌های بین مسیحیان ارتدوکس و مسلمانان در شاخ آفریقا و نیز در برخوردهای سیاسی، شورشهای پی‌درپی و خشونت قومی بین مسلمانان و مسیحیان در نیجریه دید. مدرنیزه‌شدن آفریقا و گسترش مسیحیت می‌تواند امکان بروز خشونت در امتداد این خط گسل را افزایش دهد. یکی از نشانه‌های این درگیری سخنان پاپ ژان پل دوم در فوریه ۱۹۹۳ در خارطوم بود که در آن از برخوردهای دولت اسلامی سودان علیه اقلیت مسیحی این کشور انتقاد کرد.

در مرزهای شمالی اسلام برخورد فزاینده‌ای بین مسلمانان و ارتدوکس‌ها درگرفته است که کشتار در بوسنی و سارایوو، خشونت مستمر بین صرب‌ها و آلبانیایی‌ها، روابط متشنج بین بلغارها و اقلیت ترک، خشونت در روابط اوستیایی‌ها و اینگوش‌ها، قتل‌عام پی‌درپی آذری‌ها و ارمنی‌ها، تنش در روابط روس‌ها و مسلمانان آسیای مرکزی، و اعزام قوای روسی به قفقاز و آسیای مرکزی برای حفاظت از منافع روسیه در این

مناطق از جمله این درگیریها است. این مسایل در سخنان آرچی روزولت^۱ به خوبی نشان داده شده است:

«تاریخ روسیه عمدتاً تاریخ درگیری‌های اسلاوها و ترک‌ها در مرزهایشان است که به زمان تشکیل دولت روسیه، یعنی بیش از یک‌هزار سال قبل، بازمی‌گردد. این درگیری هزارساله اسلاوها با همسایگان شرقی‌شان، کلیدی است هم برای درک تاریخ روسیه و هم برای شناخت خوی و خصال روس‌ها. برای فهم واقعیت روسیه امروز باید قوم بزرگ ترک را که سالها روسیه را در اشغال خود داشت، شناخت.» [۳]

برخورد تمدنها در دیگر نقاط آسیا نیز ریشه عمیقی دارد. برخورد تاریخی بین مسلمانان و هندوها در شبه‌قاره، امروز نه تنها به صورت دشمنی پاکستان و هندوستان، بلکه در قالب نزاعهای شدید مذهبی در خود هندوستان و بین گروههای افراطی هندو و اقلیت مسلمان جلوه‌گر شده است. تخریب مسجد ایودیه^۲ در دسامبر ۱۹۹۲، این سؤال را مطرح کرد که آیا هند یک دولت دموکرات غیرمذهبی باقی می‌ماند یا به دولتی هندو تبدیل می‌شود. در شرق آسیا، چین اختلافات مرزی عمده‌ای با بیشتر همسایگان خود دارد. این دولت، سیاست بی‌رحمانه‌ای در برخورد با بودائی‌ان تبت در پیش گرفته است و به طور فزاینده‌ای، چنین رفتاری را با اقلیت ترک مسلمان نیز در پیش می‌گیرد. بعد از جنگ سرد، اختلافات بین چین و ایالات متحد آمریکا در زمینه‌های حقوق بشر، تجارت و گسترش تسلیحات بار دیگر نمود پیدا کرده است. به نظر نمی‌رسد که این اختلافات کاهش یابد. دنگ شیائوپینگ^۳ در سال ۱۹۹۱، تأکید کرد که «جنگ سرد جدیدی» بین آمریکا و چین در جریان است.

1. Archie Roosevelt

2. Ayodhya

3. Deng Xiaoping

چنین برداشتی در مورد روابط ژاپن و آمریکا که هر روز دشوارتر می‌شود هم مصداق دارد. در این مورد تفاوت‌های فرهنگی جنگ اقتصادی را تشدید می‌کند. مردم هر دو کشور یکدیگر را به نژادپرستی متهم می‌کنند، اما در آمریکا این بیزاری جنبه فرهنگی دارد تا نژادی. ارزشها، نگرشها و معیارهای اصلی رفتاری در این دو جامعه کاملاً متفاوت است. مسایل اقتصادی بین اروپا و آمریکا نیز اهمیتی همچون مسایل اقتصادی بین آمریکا و ژاپن دارد، اما چون اختلاف فرهنگی آمریکا و اروپا بسیار کمتر از اختلاف فرهنگی تمدنهای آمریکایی و ژاپنی است، این مسایل از لحاظ سیاسی برجسته نبوده و حساسیت‌زا نیست.

تعامل میان تمدنها، تا آنجا که بتوان آنها را خشن خواند، از درجات متفاوتی برخوردار است. بر روابط بین تمدنهای فرعی غرب، یعنی تمدن آمریکایی و اروپایی و روابط این دو با ژاپن، رقابت اقتصادی حاکم است. در قاره اروپا، افزایش برخوردهای قومی را که نوع افراطی آن تصفیة قومی است، نمی‌توان امری کاملاً تصادفی خواند. این برخورد بین گروههای وابسته به تمدنهای مختلف، فراوان‌تر و خشن‌تر بوده است. در اوراسیا خطوط گسل تاریخی بین تمدنها بار دیگر شعله‌ور شده است. این امر بخصوص در مرزهای هلالی شکل بلوک اسلامی، از قلب آفریقا تا آسیای مرکزی، وجود دارد. همین‌طور در روابط بین مسلمانان از یک سو و صرب‌های ارتدوکس در بالکان، یهودیان در اسرائیل، هندوها در هند، بودایی‌ها در برمه و کاتولیک‌ها در فیلیپین خشونت وجود دارد. اسلام مرزهای خونینی دارد.

اتحاد تمدنی: نشانگان کشورهای خویشاوند

گروهها یا دولتهای یک تمدن هنگامی که با مردمی از تمدنی دیگر درگیر

جنگ می‌شوند، طبیعتاً سعی دارند تا حمایت دیگر اعضای تمدن خود را به دست آورند. در دوران بعد از جنگ سرد، اشتراکات تمدنی که گرین‌وی^۱ آن را «نشانگان کشورهای خویشاوند» نامیده است، به جای ایدئولوژی سیاسی و ملاحظات مربوط به موازنه سنتی قدرت، مبنای اصلی همکاری و ائتلاف قرار گرفته است. این مطلب را می‌توان در درگیری‌های بعد از جنگ سرد در خلیج فارس، قفقاز و بوسنی مشاهده کرد. هیچیک از این درگیریها یک جنگ کامل بین تمدنی نیست، بلکه در هریک از آنها برخی از این عناصر صف‌آرایی تمدنی دیده می‌شود و به نظر می‌رسد که با ادامه یافتن درگیریها، این امر اهمیت بیشتری می‌یابد و می‌تواند شمه‌ای از وضعیت آینده باشد.

نخست اینکه در جنگ خلیج [فارس]، یک کشور عربی به کشور عرب دیگری تجاوز کرد و بعد با اتحاد کشورهای عربی، غربی و دیگران وارد جنگ شد. و این در حالی بود که تنها تعداد کمی از دولتهای مسلمان، آشکارا از صدام حسین طرفداری کردند. بسیاری از نخبگان عرب او را تحسین کردند و در میان گروههای عمده‌ای از مردم عرب محبوبیت پیدا کرد. جنبشهای بنیادگرای اسلامی در جهان بیشتر از عراق حمایت کردند تا از دولتهای کویت و عربستان سعودی که مورد حمایت غرب بودند. صدام حسین با کنار گذاشتن ناسیونالیسم عربی، به طور آشکار کمکهای اسلامی درخواست نمود. او و حامیانش سعی کردند تا این جنگ را نبردی بین تمدنها قلمداد کنند. صفر الحوالی^۲، رئیس مرکز مطالعات اسلامی دانشگاه ام‌القرا در شهر مکه، در نواری که به گونه‌ای گسترده پخش شد اعلام کرد که «این جهان نیست که علیه عراق می‌جنگد بلکه

1. H. D. S. Greenway

2. Safar Al-Hawali

غرب است که علیه اسلام وارد جنگ شده است.» رهبر مذهبی ایران، آیت‌الله سیدعلی خامنه‌ای با نادیده گرفتن خصومت بین ایران و عراق، علیه غرب اعلام جهاد کرد: «مبارزه با تجاوز، مطامع، طرحها و سیاستهای آمریکا در حکم جهاد است و هرکس در این راه کشته شود، شهید است.» ملک حسین، پادشاه اردن اعلام کرد که «این جنگ فقط علیه عراق نیست، بلکه جنگی است علیه اعراب و تمام مسلمانان.»

صف‌آرایی گروه بزرگی از نخبگان و عامه مردم عرب در لوای صدام حسین باعث شد آن‌دسته از دولتهای عربی که عضو ائتلاف ضدعراق بودند، اعمال خود را تعدیل سازند و در گفتار خود تجدیدنظر کنند. دولتهای عرب با تلاشهای بعدی غرب برای تحت فشار قرار دادن عراق، از جمله مقررات پرواز ممنوع در عراق در تابستان ۱۹۹۲ و بمباران عراق در ژانویه ۱۹۹۳ مخالفت کردند و یا خود را کنار کشیدند. ائتلاف سال ۱۹۹۰ غرب، شوروی، ترکیه و اعراب بر ضد عراق، در سال ۱۹۹۳ به ائتلاف غرب و کویت بر ضد عراق تبدیل شد.

مسلمانان، رفتار غرب علیه عراق را با کوتاهی غرب در حمایت از بوسنیایی‌ها در مقابل صرب‌ها و تحریم اسرائیل به دلیل نقض قطعنامه‌های سازمان ملل متحد، مغایر می‌دانند. آنان غرب را به دودوزه‌بازی متهم کردند. به هر حال، دنیای برخورد تمدنها، دنیایی است با معیارهای دوگانه: مردم برای کشورهای خویشاوندشان یک معیار دارند و برای کشورهای دیگر، معیاری دیگر.

نکته دوم این است که در برخوردهای درون اتحاد شوروی سابق نیز نشانگان کشورهای خویشاوند بروز کرد. موقیتهای نظامی ارمنستان در سالهای ۱۹۹۲ و ۱۹۹۳، ترکیه را به حمایت بیشتر از برادران مذهبی و قومی و زبانی خود در آذربایجان برانگیخت: یکی از مقامات ترک در سال

۱۹۹۲ اعلام کرد: «ما ملت ترک همان احساس آذربایجانی‌ها را داریم، ما تحت فشار هستیم. روزنامه‌های ما پر از تصاویر بی‌رحمی‌ها هستند و از ما می‌پرسند که آیا هنوز هم می‌خواهیم به بی‌طرفی خود ادامه دهیم؟ شاید باید به ارمنستان نشان داد که یک ترکیه بزرگ در منطقه حی و حاضر است.» پرزیدنت تورگوت اوزال^۱ معتقد بود که «باید حداقل کمی مزه ترس را به ارمنستان چشاند.» او در سال ۱۹۹۳ بار دیگر تهدید کرد که «ترکیه خشم خود را نشان خواهد داد.» هواپیماهای نیروی هوایی ترکیه بارها در طول مرزهای ارمنستان پروازهای شناسایی انجام دادند، ترکیه ارسال مواد غذایی و پرواز هواپیما به ارمنستان را قطع کرد، و ترکیه و ایران اعلام کردند که تجزیه آذربایجان را نمی‌پذیرند. دولت اتحاد جماهیر شوروی در آخرین سالهای حیات خود از این جهت از آذربایجان حمایت کرد که کمونیست‌های سابق در این کشور حکومت می‌کردند. با زوال اتحاد جماهیر شوروی ملاحظات مذهبی جایگزین ملاحظات سیاسی شد. نیروهای روس در کنار ارمنی‌ها جنگیدند و آذربایجان دولت روسیه را متهم کرد که برای حمایت از ارمنستان مسیحی «۱۸۰ درجه تغییر موضع داده است.»

سوم اینکه، در جنگهای داخلی یوگسلاوی سابق، افکار عمومی غرب با مسلمانان بوسنی همدردی نشان داد و از آنان که در چنگال وحشت صرب‌ها گرفتار شده بودند، پشتیبانی کرد. این در حالی بود که نسبت به حمله کروات‌ها به مسلمانان و مشارکت در تجزیه بوسنی-هرزگوین توجه چندانی نداشت. در نخستین مراحل تجزیه یوگسلاوی، دولت آلمان در یک قدرت‌نمایی سیاسی بی‌سابقه از یازده عضو جامعه اروپا درخواست کرد که به پیروی از این کشور، اسلوونی و کرواسی را به رسمیت بشناسند.

1. Turgut Ozal

در نتیجه تصمیم پاپ برای پشتیبانی از این دو کشور کاتولیک، واتیکان حتی قبل از جامعه اروپا، این دو کشور را به رسمیت شناخت. ایالات متحد آمریکا نیز از اروپا پیروی کرد و در نتیجه رهبران تمدن غربی در حمایت از هم‌کیشان خود متحد شدند. نتیجتاً گزارشهایی در مورد ارسال مقادیر بسیاری سلاح از اروپای مرکزی و کشورهای غربی به کرواسی منتشر شد. دولت بوریس یلتسین سعی کرد تا راه متعادلی در پیش گیرد و در عین همدردی با صرب‌های ارتدوکس، نگذارد روسیه، از غرب جدا شود. با این حال، گروه‌های محافظه‌کار و ملی‌گرای روسیه، از جمله بسیاری از نمایندگان مجلس، از حکومت یلتسین به خاطر اهمال در حمایت از صرب‌ها انتقاد کردند. تا اوایل سال ۱۹۹۳، چند صد نفر روس در نیروهای صرب خدمت می‌کردند و گزارشهایی در مورد ارسال سلاح‌های روسی به صربستان وجود داشت.

از سوی دیگر، دولتها و گروه‌های اسلامی به دلیل دفاع نکردن غرب از بوسنی، به انتقاد از غرب برخاستند. رهبران ایران مصرانه از مسلمانان تمام کشورها خواستند تا به بوسنی کمک کنند و علی‌رغم تحریم سازمان ملل متحد، ایران نیرو و اسلحه به بوسنی اعزام کرد و گروه‌های لبنانی تحت حمایت ایران، چریک‌هایی را برای آموزش و سازماندهی نیروهای بوسنی به آنجا اعزام کردند. بنا به گزارشها، در سال ۱۹۹۳ حدود چهار هزار مسلمان از چندین کشور اسلامی در کنار بوسنیایی‌ها می‌جنگیدند. دولت عربستان سعودی و دیگر دولتها برای پشتیبانی مؤثرتر از بوسنی زیر فشار شدید گروه‌های بنیادگرا قرار گرفتند. طبق گزارشهای موجود، تا پایان سال ۱۹۹۲، عربستان سعودی منابع مالی چشمگیری برای تأمین اسلحه و تجهیزات در اختیار بوسنیایی‌ها گذاشت و با این کار، توان نظامی آنان را در مقابل صرب‌ها افزایش داد.

در دهه ۱۹۳۰، جنگ داخلی اسپانیا موجب مداخله کشورهای شد که از نظر سیاسی فاشیست، کمونیست و دموکرات بودند. در دهه ۱۹۹۰، درگیریهای یوگسلاوی موجب مداخله کشورهای مسلمان، ارتدوکس و مسیحی غربی شد. این شباهت از نظر دور نمانده است. یکی از نویسندگان عربستان سعودی اظهار داشت که «از نظر احساسی جنگ در بوسنی-هرزگوین همانند نبرد علیه فاشیسم در جنگ داخلی اسپانیا است. آنهایی که کشته شده‌اند، شهیدانی هستند که در راه نجات هم‌کیشان مسلمان خود تلاش کرده‌اند.»

برخورد و خشونت در میان دولتها و گروههای درون یک تمدن نیز رخ خواهد داد. چنین درگیریهایی احتمالاً شدت کمتری نسبت به برخورد بین تمدنها دارند و احتمال گسترش آنها نیز کم است. عضویت در یک تمدن مشترک احتمال بروز خشونت را به نسبت زمانی که دولتها و گروهها به تمدنهای متفاوتی تعلق دارند، کاهش می‌دهد. در سالهای ۱۹۹۱ و ۱۹۹۲ در مورد امکان برخورد خشونت‌آمیز میان روسیه و اوکراین بر سر مسائل ارضی، بخصوص در کریمه، ناوگان دریای سیاه، سلاحهای هسته‌ای و مسایل اقتصادی، نگرانی فراوانی وجود داشت. اگر عامل تعیین‌کننده، تمدن باشد، احتمال بروز خشونت بین اوکراینی‌ها و روس‌ها باید بسیار کم باشد. این هر دو ملت‌هایی از نژاد اسلاو و اصولاً ارتدوکس هستند و قرن‌ها رابطه‌ای نزدیک با یکدیگر داشته‌اند. از اوایل سال ۱۹۹۳ با وجود زمینه بسیاری که برای بروز درگیری بین این دو کشور وجود داشت، رهبران دو کشور سعی کردند تا از طریق گفتگو مشکلاتشان را حل کنند. در حالی که در دیگر نقاط اتحاد جماهیر شوروی سابق نزاعهای جدی بین مسلمانان و مسیحیان و درگیری‌هایی بین مسیحیت غربی و ارتدوکس کشورهای حوزه بالتیک وجود داشته است، می‌توان گفت که در واقع برخوردی بین روس‌ها و اوکراینی‌ها صورت نگرفته است.

تاکنون صف آرایی تمدنی محدود بوده است، اما رشد کرده و امکان گسترش بیشتر آن نیز وجود دارد. با ادامه درگیریها در خلیج فارس، قفقاز و بوسنی، موقعیت ملتها و شکاف بین آنها در امتداد خطوط تمدنی بوده است. سیاستمداران توده‌گرا، رهبران مذهبی و رسانه‌ها این نکته را ابزار مؤثری برای جلب حمایت توده‌ای و زیر فشار قراردادن دولتهای مردم یافته‌اند. در سالهای آینده، برخوردهای محلی‌ای که بدل به جنگهای بزرگ می‌شوند، احتمالاً برخوردهایی خواهند بود که مانند جنگ در بوسنی و قفقاز، در امتداد خطوط گسل بین تمدنها روی می‌دهند. اگر جنگ جهانی دیگری وجود داشته باشد، جنگی بین تمدنها خواهد بود.

غرب در برابر بقیه جهان

هم‌اکنون غرب در مقایسه با دیگر تمدنها، به گونه‌ای شگفت‌انگیز در اوج قدرت است و ابر قدرت رقیب او از صحنه روزگار محو شده است. بروز درگیری نظامی بین کشورهای غربی غیرقابل تصور، و توان نظامی غرب بی‌بدیل است. غرب بجز ژاپن با هیچ چالش اقتصادی دیگری روبرو نیست. غرب بر نهادهای سیاسی و امنیتی، و به همراه ژاپن، بر نهادهای اقتصادی بین‌المللی تسلط دارد. مسایل سیاسی و امنیتی جهان با مدیریت آمریکا، انگلستان و فرانسه و مسایل اقتصادی جهان با مدیریت آمریکا، آلمان و ژاپن حل می‌شود که با کنارگذاشتن کشورهای کم‌اهمیت‌تر و عمدتاً کشورهای غیرغربی، روابط بسیار نزدیکی با یکدیگر دارند. تصمیماتی که در شورای امنیت سازمان ملل متحد و یا در صندوق جهانی پول گرفته می‌شود، منعکس‌کننده منافع غرب است اما تحت عنوان خواسته‌های جامعه جهانی به دنیا عرضه می‌شود. اصطلاح

«جامعه جهانی» به حسن تعبیر و جایگزینی برای «جهان آزاد» بدل شده است تا به آنچه منافع ایالات متحد آمریکا و دیگر قدرتهای غربی را تأمین می‌کند، مشروعیت جهانی ببخشد. [۴] غرب از طریق صندوق جهانی پول^۱ و دیگر نهادهای اقتصادی بین‌المللی، سیاستهای اقتصادی مناسب خود را پیش می‌برد. در هر نوع نظرخواهی از مردم کشورهای غیر غربی، بدون شک وزیران اقتصاد و عده‌ای دیگر از صندوق جهانی پول حمایت می‌کنند، اما تقریباً همه افراد دیگر به آن رأی منفی می‌دهند و با این گفته گشورگی آرباتف^۲ موافقت می‌کنند که مقامات صندوق جهانی پول «تازه‌بلشویک‌هایی هستند که علاقه دارند پول دیگران را به دست آورند، قوانین غیردموکراتیک و بیگانه، در مورد رفتارهای سیاسی و اقتصادی، وضع کنند، و آزادی اقتصادی را سرکوب کنند».

سلطه غرب بر شورای امنیت سازمان ملل متحد و تصمیمهای آن، که فقط گاه با رأی ممتنع چین تعدیل می‌شد، موجب شد سازمان ملل متحد به استفاده غرب از زور برای بیرون‌راندن عراق از کویت و نابودکردن تسلیحات پیشرفته عراق و توانایی آن در تولید چنین سلاحهایی مشروعیت ببخشد. به علاوه، این امر موجب فعالیت بی‌سابقه ایالات متحد آمریکا، انگلستان و فرانسه شد تا کاری کنند که شورای امنیت خواستار تحویل متهمان لیبیایی انفجار هواپیمای پان‌آمریکن شود و در صورت خودداری لیبی از این عمل، تحریمهایی علیه آن کشور اعمال کند. غرب بعد از شکست دادن بزرگترین ارتش عرب، در انداختن مسئولیت آن بر دوش اعراب تردید نکرد. در واقع غرب از نهادهای بین‌المللی، قدرت نظامی و منابع اقتصادی استفاده می‌کند تا جهان را به گونه‌ای اداره

1. I. M. F

2. Georgy Arbatov

کند که سلطه غرب حفظ شود، منافع آن تأمین گردد و ارزشهای سیاسی و اقتصادی آن فراگیر شود.

در واقع این همان دیدگاهی است که غیرغربی‌ها درباره جهان نو دارند؛ دیدگاهی که در آن عنصر مهمی از حقیقت وجود دارد. تفاوت در میزان قدرت و مبارزه برای کسب برتری نظامی، اقتصادی و قدرت نهادی یکی از سرچشمه‌های درگیری میان غرب و دیگر تمدنهاست. دومین منبع درگیری، تفاوت‌های فرهنگی است که شامل باورها و ارزشهای اساسی می‌شود. به گفته وی.اس. نایپل^۱ «تمدن غرب، تمدنی جهانی است که برای تمام افراد بشر مناسب است.» در ظاهر بخش بزرگی از فرهنگ غربی به دیگر نقاط جهان نفوذ کرده است، اما در باطن، مفاهیم غربی تفاوت اساسی با مفاهیم موجود در دیگر فرهنگها دارند. نظریات غرب در مورد فردگرایی، لیبرالیسم، مشروطیت، حقوق بشر، برابری، آزادی، حاکمیت قانون، دموکراسی، بازار آزاد، و جدایی دولت و کلیسا، در فرهنگهای اسلامی، کنفوسیوسی، ژاپنی، هندو، بودایی و ارتدوکس بازتاب چندانی ندارد. تلاشهای غرب برای تبلیغ این اندیشه‌ها، موجب واکنش علیه «امپریالیسم حقوق بشر» و پافشاری بر ارزشهای بومی می‌شود. این واقعیت را می‌توان در حمایت‌های نسل جوان‌تر فرهنگهای غیرغربی از بنیادگرایی مذهبی مشاهده کرد. حتی این اندیشه که یک «تمدن جهانی» می‌تواند وجود داشته باشد، نوعی تفکر غربی است و با گروه‌گرایی غالب جوامع آسیایی و تأکید آنها بر آنچه ملتی را از ملت دیگر متمایز می‌سازد، مغایرت دارد. در واقع، نویسندگانی که صد مورد از فرهنگ جوامع مختلف را بررسی تطبیقی نموده، به این نتیجه رسیده است که

1. V. S. Naipaul

ارزشهایی که در غرب بسیار مهم شمرده می‌شوند، در سایر کشورهای جهان اهمیت چندانی ندارند. [۵] البته این تفاوتها در عرصه سیاسی در تلاش ایالات متحد آمریکا و دیگر قدرتهای غربی برای وادارکردن سایر ملتها به پذیرش اندیشه‌های غربی در زمینه دموکراسی و حقوق بشر آشکارتر است. دولت دموکراتیک مدرن در غرب پا گرفته است، اما گسترش آن در جوامع غیرغربی بیشتر محصول استعمار، و یا تحمیل غرب بوده است.

در آینده محور اصلی سیاستهای جهانی به گفته کیشور محبوبانی^۱، درگیری بین «غرب و بقیه جهان و واکنش تمدنهای غیرغربی در برابر ارزشها و قدرت غرب خواهد بود. [۶] این واکنشها، به یک شکل یا مجموعه‌ای از سه شکل بروز خواهد کرد. در یک نوع افراطی، کشورهای غیرغربی مثل برمه و کره شمالی، می‌توانند کناره‌جویی پیشه کنند تا جوامع خود را از نفوذ و «فساد» غرب دور نگه دارند. اینان در اصل از مشارکت در جامعه جهانی تحت سلطه غرب سرباز می‌زنند. بهای چنین رفتاری البته گزاف است و کشورهای کمی به طور مطلق از آن پیروی می‌کنند. نوع دوم که معادل «الحاق به جمع» در نظریه روابط بین‌الملل می‌باشد، عبارت است از پیوستن به غرب و پذیرش ارزشها و نهادهای غربی. نوع سوم برای برقراری «موازنه» از طریق تقویت قدرت نظامی و اقتصادی و همکاری با دیگر جوامع غیرغربی علیه غرب از یک سو و حفظ نهادها و ارزشهای بومی از سوی دیگر است؛ و این به طور خلاصه یعنی مدرن‌شدن اما غیرغربی ماندن.

1. Kishore Mahbubani

کشورهای گسیخته

چون انسانها به واسطه تمدنشان از یکدیگر جدا می‌شوند، در آینده کشورهایی چون اتحاد جماهیر شوروی و یوگسلاوی که مردمان زیادی از تمدنهای مختلف را در خود جای داده‌اند، به ناگزیر تجزیه خواهند شد. گروهی دیگر از کشورها، هرچند دارای حد بالایی از همگونی فرهنگی هستند، اما مردم آنها بر سر اینکه جامعه‌شان به کدام تمدن تعلق دارد، دچار تفرقه‌اند. اینها کشورهای گسیخته هستند. رهبران این کشورها نوعاً در اندیشه درپیش‌گرفتن استراتژی «الحاق به جمع» هستند و می‌خواهند کشورهایشان را به عضویت جهان غرب درآورند، اما تاریخ، فرهنگ و سنتهای این کشورها غیرغربی است. بارزترین و اصلی‌ترین نمونه در این زمینه ترکیه است. رهبران ترکیه در اواخر قرن بیستم از روش آتاتورک پیروی کردند و ترکیه را دولت-ملت غربی، غیرمذهبی و مدرن تعریف نمودند. آنان در پیمان ناتو و در جنگ خلیج [فارس] با غرب هم‌پیمان شدند و خواستار عضویت در جامعه اروپا بودند. اما همزمان، عناصری از جامعه مسلمان ترکیه از احیای اسلام پشتیبانی نمودند و اعتقاد داشتند که ترکیه اساساً جامعه‌ای مسلمان و خاورمیانه‌ای است. به علاوه، در حالی که نخبگان ترکیه آن کشور را غربی معرفی کردند، اما نخبگان غربی با پذیرش این کشور در جامعه غربی مخالفند. ترکیه عضو جامعه اروپا نخواهد شد و دلیل آن به گفتهٔ پرزیدنت اوزال این است که «ما مسلمانیم و آنها مسیحی، ولی آنها این مطلب را به زبان نمی‌آورند.» ترکیه که از مکه روگردان و از بروکسل رانده شده است، به کجا چشم دارد؟ تاشکند ممکن است پاسخ این سؤال باشد. فروپاشی اتحاد جماهیر شوروی این فرصت را برای ترکیه فراهم می‌کند که رهبری تمدن احیاشده ترک را که شامل هفت کشور از

مرزهای یونان تا چین است به عهده بگیرد. ترکیه با تشویق غرب تلاشهای زیادی برای شکل دهی به این هویت جدید آغاز کرده است.

در دهه گذشته مکزیک وضعیتی شبیه ترکیه داشته است. همانطور که ترکیه مخالفت تاریخی خود با اروپا را کنار گذاشت و سعی کرد به اروپا بپیوندد، مکزیک نیز از مخالفت با آمریکا دست برداشته و تلاش می‌کند از ایالات متحد آمریکا پیروی کند و در «منطقه آزاد تجاری آمریکای شمالی» به این کشور بپیوندد. رهبران مکزیک وظیفه دارند تعریف دوباره‌ای از هویت مکزیک ارائه کنند. آنان دست به اصلاحات اقتصادی زده‌اند؛ اصطلاحاتی که سرانجام به تغییرات سیاسی ریشه‌دار منجر خواهد شد. در سال ۱۹۹۱، مشاور عالی رئیس‌جمهور، کارلوس سالیناس دوگورتاری^۱ به طور مفصل برای من شرح داد که دولت سالیناس چه تغییراتی را به وجود آورده است. بعد از پایان سخنانش، من گفتم: «جالب است! به نظر می‌رسد که شما اساساً می‌خواهید مکزیک را از یک کشور آمریکای لاتین به یک کشور آمریکای شمالی تبدیل کنید.» او با شگفتی به من نگاه کرد و گفت: «دقیقاً! این همان چیزی است که سعی داریم انجام دهیم - اما البته هیچ وقت نمی‌توانیم آن را به همه بگوییم.» همانطور که او گفت، در مکزیک هم مثل ترکیه عناصر مهمی در جامعه در برابر تعریف نوین از کشورشان مقاومت می‌کنند. در ترکیه رهبران اروپایی مدار باید ادای اسلامی بودن را درآورند (مثل به حج رفتن اوزال)، به همین ترتیب، رهبران مکزیک هم که گرایش به آمریکای شمالی دارند، باید ادای کسانی را درآورند که مکزیک را یک کشور آمریکای لاتین می‌دانند (نشست ایبرو-آمریکای سالیناس در گوادالاجارا^۲).

1. Carlos Salinas de Gortari

2. Salinas' Ibero-American Guadalajara Summit

ترکیه از نظر تاریخی، کشوری عمیقاً گسیخته است. برای ایالات متحد آمریکا، مکزیک نزدیک‌ترین کشور از این نوع است. اما در سطح جهانی، روسیه گسیخته‌ترین کشور است. این سؤال که آیا روسیه بخشی از غرب است یا رهبر یک تمدن اسلاو-ارتدوکس، بارها در تاریخ روسیه تکرار شده است. این موضوع با پیروزی کمونیسم در روسیه از یاد رفته بود؛ چون روسیه یک ایدئولوژی غربی را وارد کرد، آن را با شرایط روسی تطبیق داد و سپس با شعار همان ایدئولوژی، غرب را به چالش خواند. سلطه کمونیسم به بحث «غربی شدن در مقابل روسی بودن» پایان داد. اما بی‌اعتبار شدن کمونیسم، بار دیگر روس‌ها را با این مسئله روبرو کرده است.

پرزیدنت یلتسین اصول و اهداف غرب را در پیش گرفته و در صدد تبدیل روسیه به یک کشور «عادی» غربی، و بخشی از غرب است. البته هنوز نخبگان و عموم مردم روسیه در این باره اختلاف نظر دارند. در میان مخالفان متعادل‌تر، سرگئی استنکوویچ^۱ معتقد است که روسیه باید مسیر «آتلانتیک‌گرایی» را کنار بگذارد؛ مسیری که «باعث می‌شود روسیه به کشوری اروپایی تبدیل شود، به گونه‌ای سریع و منظم به بخشی از اقتصاد جهانی بدل شود، هشتمین عضو گروه هفت شود، و بر آلمان و ایالات متحد آمریکا به عنوان دو عضو برتر اتحادیه آتلانتیک تأکید بورزد.» استنکوویچ در عین حال که یک سیاست کاملاً اروپایی-آسیایی را نفی می‌کند، معتقد است که روسیه باید حمایت از اتباع خود در دیگر کشورها را مقدم بداند؛ ارتباط خود با کشورهای ترک و اسلامی را تقویت کند؛ «روشی پذیرفتنی برای تخصیص مجدد منابع، امکانات، روابط و منافع

1. Sergei Stankevich

خود به نفع آسیا و شرق در پیش گیرد.» طرفداران این نظریه یلتسین را به دلیل وابسته کردن منافع روسیه به منافع غرب، تضعیف قوای نظامی، کوتاهی در حمایت از دوستان قدیمی مثل صربستان، و تنظیم نوعی برنامه اصلاحات اقتصادی و سیاسی که به مردم روسیه صدمه می‌زند، مورد انتقاد قرار داده‌اند. شاهد این روند محبوبیت نظریه‌های پتر ساویتسکی^۱ است که در دهه ۱۹۲۰ معتقد بود که روسیه یک تمدن یکه اروپایی-آسیایی است. [۷] مخالفان افراطی‌تر، نظریات پرهیاهوی ملی‌گرایانه، ضد غربی و ضدسامی دارند و روسیه را به تقویت بنیه نظامی خود و ایجاد روابط نزدیک‌تر با چین و کشورهای مسلمان فرامی‌خوانند. نظر مردم روسیه هم مثل نظر نخبگان‌شان متفاوت است. بنا بر یک نظرسنجی که در بهار ۱۹۹۲ در شمال روسیه صورت گرفت، ۴۰٪ مردم آن منطقه نسبت به غرب نظر مثبت و ۳۶٪ نظر منفی داشتند. در هر حال، روسیه در اوایل دهه ۱۹۹۰ کشوری گسیخته است - همانطور که در بخش اعظم تاریخش نیز چنین بوده است.

یک کشور گسیخته برای آنکه تعریف مجددی از هویت تمدنی خود به دست دهد، باید دارای سه ویژگی باشد: اول اینکه نخبگان اقتصادی و سیاسی آن کشور باید به طور کلی، حامی و مشتاق تعریف مجدد هویت تمدنی آن باشند؛ دوم اینکه مردم آن کشور به این روند تن دهند؛ و سوم اینکه گروه حاکم در تمدن پذیرنده باید از این تغییر و تحول استقبال کند. تمامی این سه مورد به طور وسیعی در مورد مکزیک صدق می‌کند؛ دو مورد اول در مورد ترکیه صدق می‌کند، اما معلوم نیست که در مورد الحاق روسیه به غرب هیچیک از این ویژگیها به طور شفاف وجود داشته باشد.

برخورد بین لیبرال دموکراسی و مارکسیسم-لنینیسم در واقع برخورد بین ایدئولوژی‌هایی بود که علی‌رغم تفاوت‌های عمده‌شان، در اهداف آزادی، تساوی و رفاه مشترک بودند. یک روسیه ناسیونالیست، خودکامه و سنتی می‌تواند اهداف کاملاً متفاوتی داشته باشد. یک فرد دموکرات غربی می‌تواند مباحثه خردمندانه‌ای با یک مارکسیست شوروی انجام دهد. اما انجام چنین بحثی با یک روس سنتی ممکن نیست. اگر روس‌ها به موازات کنارگذاشتن رفتارهای مارکسیستی، لیبرال دموکراسی را نیز کنار بگذارند و تنها بخواهند روسی - و نه غربی - عمل کنند، ارتباط بین غرب و روسیه باز هم می‌تواند سرد و پُربرخورد باشد.

پیوند اسلامی-کنفوسیوسی

موانع موجود در راه پیوستن کشورهای غیرغربی به غرب بسیار متنوع‌اند. این موانع برای کشورهای آمریکای لاتین و اروپای شرقی کمتر، و برای کشورهای ارتدوکس اتحاد جماهیر شوروی سابق، جوامع اسلامی، کنفوسیوسی، هندو و بودایی بیشتر است. در این میان ژاپن به عنوان عضو وابسته غرب، وضعیت منحصر به فردی دارد: از بعضی جنبه‌ها، در جبهه غرب قرار دارد، اما از ابعاد مهمی، آشکارا غربی نیست. آن دسته از کشورها که به لحاظ فرهنگ و قدرت، علاقه یا توانایی پیوستن به غرب را ندارند، با افزودن بر توان نظامی، سیاسی و اقتصادی خود به رقابت با غرب برمی‌خیزند. این کشورها از راه تسریع در روند پیشرفتهای داخلی و همکاری با کشورهای غیرغربی وارد عرصه رقابت با غرب می‌شوند. نمونه بارز این همکاری را می‌توان در پیوند کنفوسیوسی-اسلامی مشاهده کرد که در جهت مقابله با منافع، ارزشها و قدرت غرب شکل گرفته است.

تقریباً تمام کشورهای غربی، و همچنین روسیه به رهبری یلتسین در حال کاهش توان نظامی خود هستند، و این در حالی است که چین، کره شمالی و چندین کشور خاورمیانه‌ای به نحوی چشمگیر بر توان نظامی خود می‌افزایند. آنان با واردات تسلیحات از منابع غربی و غیرغربی و همین‌طور توسعه صنایع تسلیحاتی داخلی در این راه تلاش می‌کنند. یک نتیجه این روند ظهور آن چیزی است که چارلز کروتامر^۱، آن را «کشورهای مسلح» غیرغربی نامیده است. نتیجه دیگر آن، تعریف مجدد «کنترل تسلیحات» است که مفهوم و هدفی غربی است. در طول جنگ سرد هدف اصلی کنترل تسلیحات، برقراری موازنه باثبات نظامی بین ایالات متحد آمریکا و هم‌پیمانانش از یک سو و اتحاد جماهیر شوروی و متحدانش از سوی دیگر بود. در جهان بعد از جنگ سرد، هدف اصلی کنترل تسلیحات، جلوگیری از گسترش امکانات نظامی جوامع غیرغربی است که می‌تواند منافع غرب را تهدید کند. غرب سعی دارد این مهم را از طریق توافقنامه‌های بین‌المللی، فشار اقتصادی و اعمال کنترل در انتقال سلاحها و تکنولوژی تسلیحاتی انجام دهد.

درگیری بین غرب و کشورهای کنفوسیوسی-اسلامی تا حد زیادی بر سلاحهای هسته‌ای، شیمیایی و بیولوژیکی، موشکهای بالستیک و دیگر ابزارهای پیشرفته پرتاب این موشکها، امکانات کاربردی و اطلاعاتی و دیگر امکانات الکترونیکی در جهت تحقق این اهداف، متمرکز است. غرب «منع گسترش سلاحها» را به مقام یک معیار و مبنای جهانی ارتقاء می‌دهد و از قراردادها و بازرسیهای مربوطه به عنوان ابزاری برای تحقق این معیار استفاده می‌کند. همچنین غرب به انحاء مختلف، کشورهایی را

1. Charls Krauthammer

که برای گسترش سلاحهای پیشرفته تلاش می‌کنند، مجازات می‌کند و تسهیلاتی برای کشورهای که چنین اهدافی ندارند، قائل می‌شود. غرب به طور طبیعی به ملتهایی توجه دارد که عملاً یا ذاتاً، دشمن غرب هستند.

از سوی دیگر، ملتهای غیر غربی بر حق خود مبنی بر تهیه و به کارگیری هر نوع جنگ‌افزاری که برای حفظ امنیت خود لازم می‌دانند، تأکید دارند. آنها همچنین فهمیده‌اند که پاسخ وزیر دفاع هند به سؤالی در مورد درسهایی که او از جنگ خلیج [فارس] آموخته است، پاسخ درستی است. او گفت: «مادام که سلاحهای اتمی در اختیار ندارید، با ایالات متحد آمریکا نجنگید.» سلاحهای اتمی، شیمیایی و موشکی، شاید به اشتباه، عامل بالقوه‌ای برای کاهش برتری قدرت غرب محسوب می‌شود. البته چین از قبل سلاحهای هسته‌ای در اختیار داشته است. پاکستان و هند توان به کارگیری آن را دارند و به نظر می‌رسد که کره شمالی، ایران، عراق، لیبی و الجزایر نیز برای به دست آوردن این تسلیحات تلاش می‌کنند. یک مقام بلندپایه ایرانی اعلام کرده است که همه کشورهای مسلمان باید به تسلیحات هسته‌ای دست یابند و گزارش شده است که در سال ۱۹۸۸، رئیس‌جمهور ایران برای گسترش جنگ‌افزارهای آفندی و پدافندی شیمیایی، بیولوژیکی و رادیولوژیکی دستورالعمل مستقیم صادر کرده است.

در مورد توسعه امکانات نظامی ضد غربی، گسترش مداوم توان نظامی چین و ابزارهای این کشور برای ایجاد قدرت نظامی اهمیت بسیار دارد. چین با دلگرمی از توسعه چشمگیر اقتصادی، هزینه‌های نظامی خود را افزایش می‌دهد و به سرعت در جهت نوسازی تسلیحات خود پیش می‌رود. این کشور از جمهوریهای شوروی سابق جنگ‌افزار می‌خرد، و موشکهای دوربرد خود را توسعه می‌دهد؛ در سال ۱۹۹۲ نیز به یک

آزمایش هسته‌ای یک مگاتنی دست زد. چین امکانات قدرت‌نمایی خود را افزایش می‌دهد و در پی دستیابی به تکنولوژی سوختگیری هوایی و در صدد خرید یک ناو هواپیمابر است. این کشور با تقویت توان نظامی خود و اعمال حاکمیت بر دریای چین جنوبی، به مسابقه تسلیحاتی منطقه‌ای در شرق آسیا دامن می‌زند. همچنین این کشور صادرکننده بزرگ جنگ‌افزار و فناوری تسلیحات است. چین موادی به لیبی و عراق صادر کرده است که می‌تواند برای ساختن سلاح‌های اتمی و گازهای اعصاب مورد استفاده قرار گیرد. چین به الجزایر برای ساخت یک نیروگاه هسته‌ای کمک کرده است که می‌توان از آن برای تحقیق در مورد سلاح‌های هسته‌ای و ساخت آنها استفاده کرد. همچنین چین تکنولوژی هسته‌ای به ایران فروخته است، که به عقیده مقامات آمریکایی می‌تواند تنها برای ساخت تسلیحات مورد استفاده واقع شود و ظاهراً قطعات موشک‌هایی با برد سیصد مایل نیز به پاکستان فروخته است. کره شمالی مدتی برنامه ساخت جنگ‌افزارهای هسته‌ای را در دست داشته و به ایران و سوریه موشک‌های پیشرفته و تکنولوژی موشکی فروخته است. سلاح‌ها و فناوری نظامی به طور کلی از منطقه آسیای شرقی وارد خاورمیانه می‌شود، اما از جهت عکس هم حرکت‌هایی صورت گرفته و پاکستان موشک‌های استینگر به چین فروخته است.

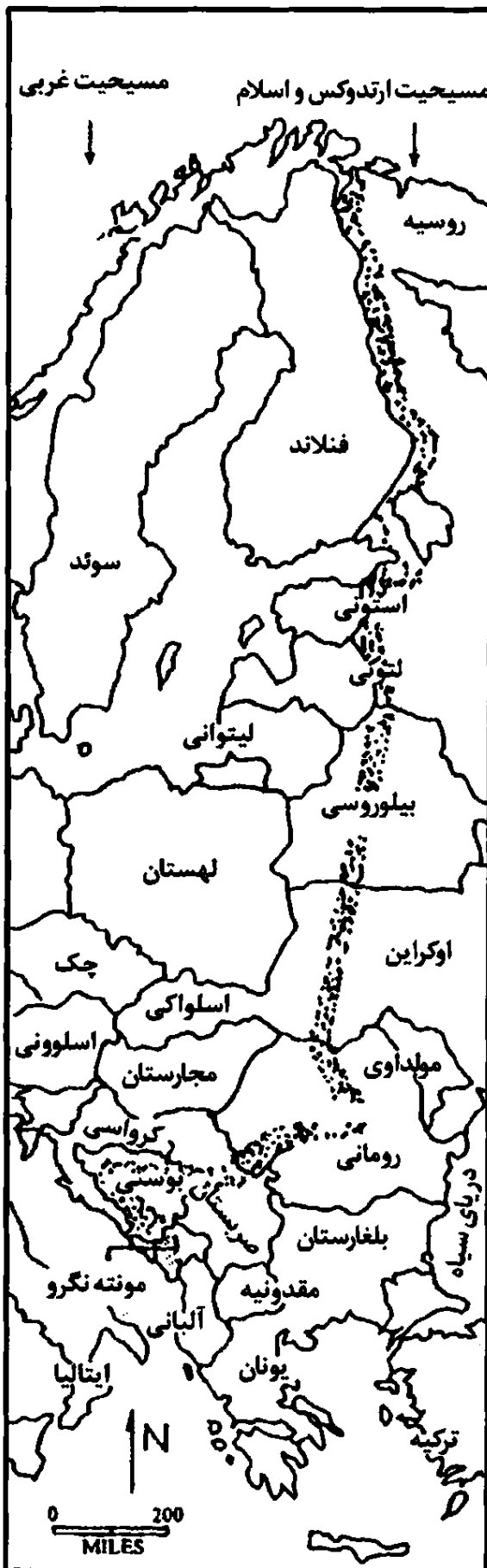
پیوند نظامی کنفوسیوسی- اسلامی برای دستیابی اعضای آن به تسلیحات و تکنولوژی تسلیحاتی لازم برای مقابله با قدرت نظامی غرب به وجود آمده است. این رابطه ممکن است تداوم یابد یا پایان گیرد. اما در حال حاضر به گفته دیو مک‌کاردی^۱ «نوعی پیمان حمایت متقابل است که

1. Dave McCurdy

توسط تکثیرکننده‌ها و حامیان‌شان عملی می‌شود.» به این ترتیب شکل تازه‌ای از مسابقه تسلیحاتی بین کشورهای اسلامی-کنفوسیوسی و غرب در جریان است. در مسابقه تسلیحاتی به شکل قدیمی آن، هر طرف برای ایجاد موازنه یا برتری به سلاحهای خود می‌افزود. اما در این مسابقه جدید، یک طرف به گسترش سلاحهای خود دست می‌زند و طرف دیگر سعی نمی‌کند تا ایجاد موازنه کند، بلکه می‌کوشد تولید سلاح را محدود کند و از ساخت آن جلوگیری به عمل آورد.

پیامد برخورد تمدنها برای غرب

این مقاله نمی‌خواهد ثابت کند که هویت‌های تمدنی جایگزین سایر هویتها می‌شوند؛ که دولت-ملتها از بین خواهند رفت و هر تمدن به یک هویت منسجم سیاسی تبدیل می‌شود؛ و گروههای درون‌تمدنی با هم اختلاف پیدا نمی‌کنند یا نمی‌جنگند. این مقاله عنوان می‌کند که تفاوت بین تمدنها واقعی و مهم است؛ آگاهی تمدنی رو به افزایش است؛ برخورد تمدنها به مثابه شکل مسلط برخورد، جانشین برخوردهای ایدئولوژیکی و دیگر انواع درگیریهای جهانی خواهد شد. روابط بین‌الملل که در طول تاریخ، بازی سیاسی‌ای بود که در درون تمدن غربی صورت می‌گرفت، اکنون به گونه‌ای روزافزون، غیرغربی می‌شود و به بازی‌ای تبدیل می‌گردد که در آن تمدنهای غیرغربی دیگر وسیله نیستند، بلکه بازیگران آنند. نهادهای موفق سیاسی، امنیتی و اقتصادی بین‌المللی بیشتر در درون تمدنها توسعه می‌یابند تا بین تمدنها؛ برخورد بین گروههای متعلق به تمدنهای متفاوت، متداول‌تر، بی‌وقفه‌تر و خشن‌تر از درگیریهای بین گروههای متعلق به یک تمدن واحد خواهد بود. کشمکش‌های خشونت‌بار بین گروههای متعلق به تمدنهای متفاوت، از محتمل‌ترین و خطرناک‌ترین منابع افزایش نزاعها



است که می‌تواند به جنگ جهانی بیانجامد. محور اصلی سیاست‌های جهانی روابط بین «غرب و بقیه جهان» خواهد بود. نخبگان برخی از کشورهای گسیخته غیرغربی تلاش خواهند کرد تا کشور خود را به بخشی از غرب تبدیل کنند، اما در اغلب موارد با موانعی در این راه روبرو خواهند شد. کانون اصلی برخورد در آینده بسیار نزدیک بین غرب و چندین کشور اسلامی-کنفوسیوسی خواهد بود.

این مقاله در صدد آن نیست که بگوید برخورد تمدن‌ها مطلوب است. هدف آن تنها طرح فرضیه‌ای است که نشان می‌دهد آینده به چه شکلی خواهد بود. اگر این فرضیه‌ها پذیرفتنی باشند، باید پیامدهای آنها برای سیاست غرب مد نظر قرار گیرد. این پیامدها را باید به منافع کوتاه‌مدت و توافقات طولانی‌مدت تقسیم کرد. در

کوتاه مدت منافع غرب آشکارا مبتنی است بر پیشبرد همکاری و اتحاد درون تمدن غرب و به ویژه بین طرفهای اروپایی و آمریکای شمالی، جذب جوامع اروپای شرقی و آمریکای لاتین که فرهنگهایشان نزدیک به فرهنگ غرب است، پیشبرد و حفظ روابط با روسیه و ژاپن، جلوگیری از تشدید درگیریهای درون تمدنی و تبدیل آن به جنگهای عمده میان تمدنی، تحدید دامنه قدرت نظامی کشورهای کنفوسیوسی و اسلامی، متعادل کردن کاهش توان نظامی غرب و حفظ برتری نظامی در شرق و جنوب غربی آسیا، بهره گیری از اختلافات و درگیریهای بین کشورهای کنفوسیوسی و اسلامی، پشتیبانی از آن دسته از گروههای متعلق به تمدنهای دیگر که تمایلات غربی دارند، تقویت نهادهای بین المللی که منعکس کننده منافع و ارزشهای غرب هستند و به آن مشروعیت می بخشند، و همچنین تشویق دولتهای غیر غربی به مشارکت در این نهادها. در دراز مدت، اقدامات دیگری باید مد نظر قرار گیرد. تمدن غربی هم غربی است و هم مدرن. تمدنهای غیر غربی در تلاشند تا بدون آنکه غربی شوند، مدرن شوند. تا به امروز تنها ژاپن در این راه موفق بوده است. تمدنهای غیر غربی به تلاش خود برای به دست آوردن ثروت، تکنولوژی، مهارت، ابزار و تسلیحات که بخشی از مدرنیزاسیون به شمار می روند، ادامه می دهند. همچنین سعی می کنند که این مدرنیسم را با ارزشها و فرهنگ سنتی خود سازش دهند. توان اقتصادی و نظامی آنها نسبت به غرب افزایش می یابد. با این حال غرب ناگزیر است که بیش از پیش به این تمدنهای مدرن غیر غربی که به تدریج قدرتی هم سطح غرب پیدا می کنند، اما از نظر ارزشی و منافع با غرب اختلافات چشمگیر دارند، سازش داشته باشد. به همین دلیل لازم است که غرب قدرت اقتصادی و نظامی لازم برای دفاع از منافع خود در مقابل این تمدنها را حفظ کند. همچنین

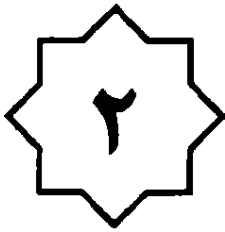
لازم است که غرب درک عمیق‌تری از نگرشهای اصیل مذهبی و فلسفی دیگر تمدنها و نوع نگاهی را که مردم این تمدنها به منافع‌شان در پیش می‌گیرند، بشناسد. این امر مستلزم شناخت عناصر مشترک بین تمدن غرب و دیگر تمدنها است. در آینده قابل‌پیش‌بینی، هیچ تمدن جهانی وجود نخواهد داشت، بلکه جهان مملو از تمدنهای متفاوت و گوناگونی خواهد بود که هریک ناگزیر است همزیستی با دیگر تمدنها را بیاموزد.

یادداشتها

1. Murray Weidenbaum. *Greater China. The Next Economic Superpower?* St.Louise: Washington University. Center for the Study of American Business, *Contemporary Issues*. Series 57, February 1993, PP. 2-3.
2. Bernard Lewis, the Roots of Moslem Rage , *The Atlantic Monthly*, Vol. 266, Sep. 1995, *Time*, June 15, 1990, pp. 24-28.
3. Archie Roosevelt, *For lust of knowing*, Boston, Little, Brown, 1988, pp. 332-333.

۴. رهبران غربی یک‌صدا ادعا می‌کنند که به نیابت از «جامعه جهانی» عمل می‌کنند. اما در آستانه جنگ خلیج فارس اشتباه کوچکی رخ داد. در ۲۱ دسامبر ۱۹۹۰، در مصاحبه‌ای در برنامه «صبح به‌خیر آمریکا»، جان میجر، نخست‌وزیر انگلستان، اشاره‌ای داشت به عملیات «غرب» علیه صدام حسین. او بلافاصله اشتباهش را تصحیح کرد و از عملیات «جامعه جهانی» سخن گفت. اما آنچه او در این اشتباه لپی گفته بود، درست بود.

5. Harry C. Triandis, *The New York Times*, Dec. 25, 1990, P. 41, and "Cross-Cultural Studies of Individualism and Collectivism", *Nebraska Symposium on Motivation*, Vol. 37, 1989, PP. 41-133.
6. Kishore Mahbubani, "The West Rest", *The National Interest*, Summer 1992, pp. 3-13.
7. Sergei Stankevich, "Russian in Search of Itself", *The National Interest*, Summer, 1992, PP. 47-51, Deniel Schneider, "A Russian Movement Rejects Western Tilt", *Christian Science Monitor*, Feb. 5, 1993, PP. 5-7.



درگیریه‌ای نژادی یا برخورد تمدن‌ها؟

پارادایم‌های رقیب برای خطوط گسل

علی مزروعی

در خصوص نحوه تدوین تئوری ساموئل پی. هانتینگتون در مورد برخورد تمدن‌ها سه مسئله عمده وجود دارد [۱]: نخست اینکه آیا مغالطه‌ای عینی^۱ وجود دارد؟ این مطلب اغواگرایانه که خطوط عمده برخورد در آینده و بعد از جنگ سرد همان خطوط برخورد تمدن‌ها خواهند بود، نمی‌تواند درست باشد. این خطوط برخورد ممکن است میان کشورها یا بلوک‌های اقتصادی باشند. دوم اینکه آیا در آنچه که پروفیسور هانتینگتون مطرح کرده است، مغالطه‌ای مفهومی^۲ وجود دارد؟ آیا ممکن است آنچه که او تمدن می‌خواند، چیز دیگری باشد؛ هانتینگتون خود می‌پرسد «اگر تمدن نیست، پس چیست؟» [۲] آیا این درگیری را می‌توان به جای برخورد تمدن‌ها نوعی درگیری نژادی از نوع سوم در تاریخ جهان نام نهاد؟ در روابط جهانی ممکن است در مقابل پارادایم *R-Word* قرار بگیریم که در این صورت، خود سومین دور فاجعه نژادی است. دور نخست این

1. Factual fallacy

2. Conceptual fallacy

فاجعه نژادی مدرن به نسل‌کشی در آمریکا و تجارت بردگان بین دو سوی اقیانوس آرام انجامید (دوره استیلای غرب). دور دوم فاجعه نژادی مدرن مربوط به دوره استعمار و امپریالیسم می‌شود و این دوره‌ای است که نسل من در آن زندگی کرده است (دوره غرب پیروز).

و آنچه که اکنون می‌گذرد، می‌تواند دور سوم فاجعه نژادی مدرن باشد که دوره نژادپرستی و بی‌توجهی به ضعیفان (همانند مردم رواندا، غزه و طبقه سیاه‌پوستان فرودست در آمریکا) است، نژادپرستی‌ای که از رهگذر سیاست بازدارندگی نظامی برای نژادهای تیره‌تر اعمال می‌شود (نیروهای هسته‌ای برای سفیدپوستان بله، و برای غیرسفیدپوستان نه)، نژادپرستی‌ای که از طریق ایجاد هرم اقتصادی جهانی که غرب در رأس آن و آفریقا در قاعده‌ای آن قرار گرفته است، عملی می‌شود (دوره‌ای که غرب در موضع دفاعی قرار می‌گیرد).

در جایی که انسانها فرهنگ مشترک دارند اما نژاد مشترکی ندارند، آیا نژاد اهمیت بیشتری دارد؟ آیا کاتولیک‌های فیلیپین علی‌رغم تفاوت‌های نژادی با کاتولیک‌های ایتالیا رابطه بسیار نزدیک‌تری دارند؟ جامائیکایی‌ها شاید بیش از سفیدپوستان اروپای شرقی به سفیدپوستان آمریکایی نزدیک باشند. با این حال، آیا آمریکایی‌های سفیدپوست با مجارها احساس راحتی بیشتری دارند یا با جامائیکایی‌ها؟ در واقع آیا نژاد ساموئل هانتینگتون به‌خودی‌خود یکی از عوامل تأثیرگذار بودن تئوری او در سطح جهان نیست؟ یکی از مجله‌های پاکستان از من تقاضا کرده است که مقاله‌ای در پاسخ به هانتینگتون بنویسم. همچنین مرا به مالزی دعوت کرده‌اند تا در مورد مضمون نظریات هانتینگتون سخنرانی کنم. آیا هیچ محقق آمریکایی آفریقایی‌تباری وجود دارد که بتواند در مجله فارین افیرز مقاله‌ای بنویسد و چنین بازتاب گسترده‌ای داشته باشد؟ آیا اینکه

درگیریهایی نژادی یا برخورد تمدنها؟ / ۶۳

هانتینگتون شخصاً آدم سرشناسی بود و در هاروارد مستقر بود، برای این امر کفایت می‌کرد؟ آیا اینکه او عضوی از جامعه سفیدپوستان بود، با این موضوع ارتباطی نداشت؟

موجود دورگه حاصل از تلفیق مفاهیم تمدن و قومیت (هانتینگتون) یا نژاد و قومیت موضوعیت دارد؟ آیا ستیزه‌جویی اسلامی تنها پاسخی به امپریالیسم غرب و نژادپرستی است؟

آیا تئوری هانتینگتون دچار مغالطه‌ی زمانی^۱ نیز هست؟ حتی اگر لازم باشد که به برخورد تمدنها نیز توجه کنیم، آیا ما در مورد آنچه در پیش رو است صحبت می‌کنیم یا در مورد آنچه در گذشته بوده؛ و یا آنچه که همیشه وجود داشته است؟ آیا در چهارصد سال گذشته، برخورد تمدنها بیشتر قاعده بوده است یا استثنا؟ زمانی دوبوا^۲، جامعه‌شناس آمریکایی-آفریقایی به مشکلی به نام «مرز رنگ» اشاره کرد. ساموئل هانتینگتون نیز در قرن بیست و یکم از مشکل تکرار شونده‌ای سخن می‌گوید که می‌توان آن را «مرز فرهنگ» نامید. سؤالی که مطرح می‌شود این است که آیا مرز رنگ، اساساً با مرز فرهنگ تفاوت دارد یا خیر؟ آیا برخورد تمدنها حسن تعبیری از دور سوم برخورد نژادی است؟

مفهوم مرز رنگ مورد نظر دوبوا، امروزه و پس از جنگ سرد، در مفهوم آپارتاید جهانی گنجانده شده است. آیا گروه‌بندی نژادی تازه‌ای در صحنه جهان صورت گرفته است که بنا بر آن سفیدپوستان در رأس قرار دارند؛ کنفوسیوسی‌های شرق آسیا و آسیای جنوب شرقی (زردپوستان) بعد از آنها قرار می‌گیرند؛ قهوه‌ای‌پوستان جنوب آسیا در جای بعدی؛ قهوه‌ای‌پوستان آمریکای لاتین و عرب‌ها در جای چهارم، و سیاه‌پوستان

1. Temporal fallacy

2. W. E. B. Du Bois

در آخر جای دارند؟ آیا ما واقعاً با برخورد تمدنها مواجه هستیم و یا این همان دور سوم برخورد نژادی است (مغالطه مفهومی^۱) یا اینکه تفاوت در برداشت است که خود به طور فرهنگی شکل گرفته است؟

شاید بزرگ‌ترین خطای هاتینگتون در مقاله ۱۹۹۳ این بود که او برخورد تمدنها را پدیده‌ای خواند که در آینده به وقوع می‌پیوندد، در حالی که تنش بین اروپا و سایر نقاط جهان حداقل قدمتی چهارصد تا پانصدساله دارد (مغالطه زمانی). برخورد تمدنها نه تنها در نه قرن پیش موجب جنگهای صلیبی شد، بلکه (همراه با نژادپرستی) در دورانهای متأخرتر، موجب تجارت برده بین دو سوی اقیانوس اطلس و استعمار بیشتر نقاط جهان توسط اروپاییان شد.

آیا جنگ سرد در نیمه دوم قرن بیستم، نوعی آتش‌بس موقت در جنگ بین نژادها و تمدنها بود؟ تا زمانی که جنگ سرد ادامه داشت، اروپا به آزادسازی مستعمره‌های آسیایی و آفریقایی خود پرداخت، ایالات متحد آمریکا حقوق مدنی اقلیتهای نژادی را افزایش داد، مسکو و واشنگتن روابط دوستانه‌ای با جهان اسلام برقرار کردند، و سازمان ملل متحد تأثیر کشورهای جهان سوم را احساس نمود. این دوره آتش‌بسی در جنگ میان فرهنگها بود، اما غرب همواره ملهم از نوعی پارادایم نژادی است.

هنجار برخورد تمدنها

بنا بر این تصویر واقعی به این شکل است: نخست اینکه غرب قرن‌ها است که علیه دیگر تمدنها دست به هجوم فرهنگی زده است. این تصویر بیش از آنکه استثنا باشد یک قاعده است. و غرب اغلب تحت تأثیر پارادایم نژادی قرار داشته است.

در قاره آمریکا این امر از طریق جنگ، نسل‌کشی میکروبی و فرسایش فرهنگی، به نابودی عمدی تمدن‌های بومی آمریکا در شمال، جنوب و مرکز این قاره انجامید. در آفریقا تهاجم فرهنگی غرب و تکبر نژادی، دامن‌دارترین نوع تجارت برده را در تاریخ بشریت به وجود آورد: تجارت برده از این سو به آن سوی اقیانوس اطلس. در این میان الگوهای مصرفی غرب، روش‌های تولیدی غرب، تعریف غرب از هویت نژادی و گروه‌بندی‌های جدیدی ایفای نقش می‌کردند. بردگان سیاه‌پوست آفریقایی به بردگان بومی آمریکا ترجیح داده شدند، و دلیل آن این بود که نزد سفیدها فرهنگ سیاه‌پوستان واجد اخلاق کاری متعالی‌تری نسبت به فرهنگ سرخ‌پوستان بود. سیاهان را می‌شد بدون واهمه از اینکه از پا بیفتند، به کارهای سخت‌تری گماشت.

در آفریقا، آسیا، آمریکای لاتین و کارائیب، تهاجم فرهنگی غرب و پارادایم‌های نژادی بعدها به امپریالیسم و استعمار منجر شد - که با اعمال زور باورها، معیارهای قضاوت، انگیزه‌ها، اصول قشربندی، روش‌های ارتباطات، و حتی هویت ملل تحت سلطه و همچنین ابزارهای تولید و الگوهای مصرف آنان را تغییر دادند. اغلب تمامی هفت عملکرد فرهنگی توسط نژادپرستی و امپریالیسم به طور کامل زیر و رو شد. سپس سه جنگ درون‌تمدنی در جهان غرب باعث شد که این طلسم شکسته شود. جنگ جهانی اول در واقع نوعی جنگ داخلی در درون تمدن غرب بود. جنگ جهانی اول به استمرار برخورد درون‌تمدنی هم از جانب چپ (با انقلاب ۱۹۱۷ روسیه) و هم از جانب راست (با معاهده حقارت‌آمیز ورسای که به ظهور حزب نازی آلمان منجر شد) کمک کرد.

جنگ جهانی دوم نقش مؤثرتری در تضعیف موقعیت اروپا در حفظ امپراتوری‌اش ایفا کرد. جنگ جهانی دوم با ویران‌سازی اروپا توانست

آسیا و آفریقا را آزاد سازد. خشونت گاه می‌تواند شبه‌خیرخواهانه نیز باشد. جنگ به جنبشهای ضداستعماری شدت بی‌سابقه‌ای بخشید و تأثیر آن بر قدرتهای استعماری اروپا، موجب تسریع روند استقلال آفریقا شد. سومین دوره از جنگهای درون‌تمدنی، جنگ سرد بود که از اواخر دهه ۱۹۴۰ تا اواخر دهه ۱۹۸۰ ادامه پیدا کرد. این جنگ، جنگ سردی بین دولتهای اروپای شرقی به سرکردگی اتحاد جماهیر شوروی و دولتهای اروپای غربی بود که از خارج توسط ایالات متحد آمریکا هدایت می‌شدند و کانادا نیز به آنان پیوسته بود. جنگ سرد کشمکشی بود که اساساً بین کشورهای سفیدپوست رخ داد که مردمان آن با سستهای اروپایی- مسیحی رشد کرده بودند. گفته می‌شود که یک طرف این جنگ، مارکسیست بود و طرف دیگر آن سرمایه‌دار و دموکرات. اما در تحلیل نهایی، جنگ سرد نبردی بین توده‌های سفیدپوست بود که در درجه‌های متفاوتی، دنیوی شده‌اند و از مسیحیت دوری گزیده‌اند.

گفته می‌شود که واژه «برده» در زبان انگلیسی (Slave) از واژه «اسلاو» (Slav) گرفته شده است. در قرن بیستم اسلاوها برای شرکت در جنگ صلیبی در حمایت از پُربرده‌ترین نژاد تاریخ - آفریقایی‌ها - متفق شدند. جنگ سرد با اینکه جنگی درون‌تمدنی بود، اما وقفه‌ای در ستیز بین تمدنهای شمالی- جنوبی ایجاد کرد.

روس‌های سفید، مبارزان سیاه‌پوست راه آزادی را علیه دولتهای اقلیت سفیدپوست مسلح کردند. خلبانان سفیدپوست اتحاد جماهیر شوروی در برابر خصومت اروپاییان سفیدپوست با مصریان، به ملی‌گرایان مصری در اداره آبراه سوئز کمک کردند. بسیاری از برخوردهایی که در طی جنگ سرد صورت گرفت، بین تمدنهای شمالی و جنوبی نبود، بلکه در درون خود تمدن شمالی صورت گرفته بود.

مختصر اینکه اسلاوها به مسلح کردن کسانی همت گماشتند که زمانی به بردگی گرفته می‌شدند. شاید بدون اسلحه‌های شوروی و پیمان ورشو برای رزمندگان آزادی‌خواه زیمبابوه، آنگولا، موزامبیک، نامیبیا و آفریقای جنوبی، آزادسازی آفریقا یک نسل دیگر هم به تأخیر می‌افتاد.

جنگ سرد ایدئولوژیکی حداقل نوعی آتش‌بس بین تمدن‌ها بود. اما اکنون که جنگ سرد ایدئولوژیک پایان گرفته است، آیا هانتینگتون حق دارد که ما را به سوی برخورد تمدن‌ها هدایت کند؟ و یا ما شاهد سربرآوردن آپارتاید جهانی هستیم؟ از سوی دیگر، آیا اینک آتش‌بس بین تمدن‌ها می‌تواند بدون کمک یک جنگ جهانی، خواه جنگ سرد و خواه غیر آن، گسترش پیدا کند؟ ما باید هر تمدنی را در قالب کارکردهای فرهنگی آن درک کنیم.

کارکردهای مقایسه‌ای فرهنگ

فرهنگ به مثابه ادراک: مفهوم تروریسم در یک فرهنگ ممکن است در فرهنگ دیگری به معنای جهاد یا جنگ باشد. میزان شهروندان کشته‌شده در جنگهای متعارف بسیار بیشتر از کشته‌شدگان ناشی از ترور است. از سال ۱۹۸۰ ایالات متحد آمریکا در خشونت‌های زیر شرکت داشته است:

الف. بمباران بیروت از طریق دریا

ب. بمباران هوایی بن‌غازی و طرابلس در لیبی

ج. اشغال گرانادا در کارائیب

د. بمباران بغداد به بهای کشته‌شدن حداقل دویست و پنجاه هزار نفر

ه. اشغال پاناما و کشتار صدها نفر برای دستگیری یک نفر (نوریه‌گا)

و. هدف قراردادن هواپیمای مسافربری ایران و کشتار صدها مسافر در

نقطه‌ای از جهان که بیشتر متعلق به ایرانیان است تا آمریکایی‌ها.

در فرهنگ غرب هیچیک از این اعمال، حرکت تروریستی خوانده نمی‌شوند، بلکه به آنها عملیات نظامی گفته می‌شود - گرچه تعداد شهروندانی که در این عملیات کشته می‌شوند، بارها بیش از تعداد کشته‌شدگان در عملیاتی است که غریبان آنها را «تروریستی» می‌خوانند. همانطور که جنگها ممکن است عادلانه یا ناعادلانه باشند، حرکت‌های تروریستی هم ممکن است عادلانه یا ناعادلانه باشند. از جمله «تروریست‌های» سابق که توانستند جایزه نوبل بگیرند، می‌توان به مناخیم بگین، یاسر عرفات و نلسون ماندلا اشاره کرد.

فرهنگ به مثابه انگیزه: بسیاری از عملیاتی که غریبان «عملیات تروریستی» می‌خوانند، اعمال بزدلانه‌ای بیش نیستند؛ مثل کار گذاشتن بمب و به خطر انداختن اتوبوس مدرسه. اما بیاید به بعضی عملیات «شجاعانه» تروریستی نگاه کنیم. مثل ماشین‌های عملیات انتحاری که انفجار یکی از آنها در زمان ریاست جمهوری ریگان، به کشته شدن بیش از دویست تکاور آمریکا در بیروت منجر شد. این عملیات برای ایالات متحد آمریکا وحشتناک بود، اما شیوه به انجام رساندن آن بسیار متهورانه بود.

اینکه انسانی آماده باشد تا خود را در یک ماشین عمل انتحاری، تکه و پاره کند تا حدی ریشه در فرهنگ دارد - که به ویژه در میان مسلمانان شیعه دیده می‌شود. مسئله شهادت در تشیع، همه‌ساله در مراسم بزرگداشت شهادت امام حسین (ع)، نوه حضرت محمد (ص) که با دقت تمام برگزار می‌شود، به لحاظ فرهنگی تقویت می‌گردد.

فرهنگ به مثابه هویت: این نگرش مسئله را به مسئله‌ای حول دو مفهوم «ما» و «آنها» تقلیل می‌دهد. در نظر بسیاری از آمریکایی‌ها، مسلمان‌ها اصولاً تهدیدی برای غیرمسلمانان قانون‌مدار هستند.

درگیریهایی نژادی با برخورد تمدنها؟ / ۶۹

در واقع اگر این مسئله را از بُعد جهانی مد نظر قرار دهیم، در مقابل هر غیرمسلمان که توسط مسلمانی کشته شده است، دهها مسلمان توسط غیرمسلمانان کشته شده‌اند. مکانهایی که مسلمانان در آنها قتل‌عام شده‌اند، عبارتند از:

- چین؛ کشته شدن مسلمانان توسط نیروهای روسی
- بوسنی؛ کشتار مسلمانان و اعمال خشونت علیه آنان توسط صرب‌ها
- کشمیر؛ خشونت و قتل‌عام مسلمانان توسط نیروهای هندو
- جنوب لبنان؛ جایی که تعداد کشته شدگان مسلمان از تعداد کشته شدگان غیرمسلمان بیشتر است.
- عراق و ترکیه؛ جایی که غربی‌ها کردهای عراقی را تنها به این منظور از استبداد صدام حسین نجات دادند که آنان را به دام حملات انتقام جویانه نیروهای ترکیه بیاندازند.

به علاوه، در خود جهان اسلام هم نبردهای درون‌تمدنی بسیاری بین مسلمانان اتفاق افتاده است. از جمله سرزمینهایی که در آن درگیری در درون تمدن اسلامی وجود دارد می‌توان به جنگهای داخلی در افغانستان و الجزایر، عملیات ترکیه علیه کردها، شورشهای اسلام‌گرایان در مصر و برادرکشی در کراچی پاکستان اشاره کرد.

به عبارت دیگر در سطح درون‌تمدنی، مسلمانان یکدیگر را در مقیاسی بسیار وسیع‌تر از غیرمسلمانان نابود می‌کنند. با در نظر گرفتن این مطلب به خاطر داشته باشید که هنگامی که غرب درگیر جنگهای درون‌تمدنی دهه‌های ۱۹۳۰ و ۱۹۴۰ بود، شش میلیون یهودی، هجده میلیون روس و میلیون‌ها نفر از سایر گروه‌ها کشته شدند. در مقایسه با این ارقام، نبردهای درون‌تمدنی در جهان اسلام اهمیت خود را از دست می‌دهند.

فرهنگ به مثابه ارتباط: در زمینه زبان و ادبیات، آن «دیگری» اروپایی، تفکر «خود» آفریقایی را با سرسختی بعد از دوران استعمار پر کرده است. در دبیرستانهای آفریقا، ادبیاتی که به دانش آموزان ارائه می شود هنوز ادبیات اروپایی است. اما آنچه که بیشتر جلب توجه می کند این است که ادبیات آفریقایی که در مدارس آفریقایی تدریس می شود، تقریباً هیچ گاه به زبانهای بومی نیست. دیگری اروپایی، خود آفریقایی را از سنین بسیار کم در مدارس بعد از دوران استعمار تسخیر می کند. آیا ما در مدارس آفریقایی شاهد برخورد تمدنها بوده ایم؟ و یا اینکه ادبیات خود پوشش و حجابی برای نژادپرستی است؟

قالب ادبیات مطرح شده نیز اغلب به شدت از ادبیات اروپا گرفته شده است. البته رمان در هر صورت در اروپا ابداع شده است، اما حتی دیگر گونه های ادبی آفریقا نیز عمیقاً تحت تأثیر میراث دوره استعمار است. فلیکس منتالی^۱ که اهل مالاوی^۲ است، زمانی شعری در مورد «خفقان ادبیات انگلیسی» سرود و آن را به مولارا اوگاندیپ لسللی^۳ اهدا کرد:

تردستی ظریف شما،

جین آستین،

با طنزی و هزلی در باب مردمی خیالین،

عشقی کودکانه را

به دختران و پسران

مالکیت باختگان بخشید.

1. Felix Mnthali

2. Malawi

3. Molarra Dgundipe-Leslie

هنگامی که تاریخ
با ریشخند قربانیان شمشیرهای آخته تداوم یافت
و مزارع نیشکر
مردم جین آستین را
به طور بی‌مانندی ثروتمند کرد.

ادبیات انگلیسی، خواهر من
چیزی فراتر از یک شوخی تلخ بود،
- عمق پیروزی نیروهای بیگانه. [۳]

آیا این مطلب را می‌توان نوعی برخورد فرهنگی در کلاس درس
نامید؟ و یا این همان نژادپرستی است که تغییرچهره داده است؟ و یا خود
نوید آغاز همگرایی فرهنگی است؟ الامین م. مزروعی^۱ خاطرنشان
می‌کند که سه تا از نمایشنامه‌های شکسپیر به زبان سواحیلی^۲ ترجمه
شده است که عبارتند از: جولیس سزار، تاجر ونیزی و مکبث. [۴]
اما آنچه که تاکنون ترجمه نشده است نیز به همان اندازه قابل توجه
است. آنچه تاکنون به این زبان درنیامده، نمایشنامه‌ای است با قهرمانی
سیاه‌پوست؛ گرچه این قهرمان، قهرمانی تراژیک است. چرا این نمایشنامه
تاکنون ترجمه نشده است؟ دلیلش این است که در آن مردی سیاه‌پوست با
زنی سفیدپوست به نام دزد مونا ازدواج می‌کند؛ و از آن مهمتر اینکه
قهرمان سیاه‌پوست زن سفیدپوست را در موجی از حسادت به قتل

1. Alamin M. Mazrui

2. Kiswahili

می‌رساند. ضد قهرمان نمایشنامه مرد سفیدپوستی است به نام یاگو^۱ که حسادت اتللو را تحریک می‌کند. این اثر اتللو نام دارد. چرا جولوس نایره^۲ تنها نمایشنامه شکسپیر را که قهرمانی سیاه‌پوست دارد، به زبان سواحیلی ترجمه نکرده است؟ چرا هم‌وطن نایره یعنی ساموئل موشی^۳ را دزد مونا ی زیبا اغوا نکرد؟ پاسخ این سؤالات در همان قطعه شعر فلیکس متالی نهفته است:

ادبیات انگلیسی، خواهر من
چیزی فراتر از یک شوخی تلخ بود،
- عمق پیروزی نیروهای بیگانه.

ممکن نیست که جولوس نایره و ساموئل موشی تنها نمایشنامه‌ای که نظام آموزشی دوران استعمار کنار گذاشته است، یعنی اتللو، را نادیده گرفته باشند. این نمایشنامه هرگز در سرعنوانهای درسی «کمبریج اسکول سرتیفیکیت» (گواهینامه مدرسه کمبریج) در مناطق رنگین‌پوست امپراتوری انگلستان گنجانده نشد. نایره و موشی عمدتاً به این دلیل اتللو را ترجمه نکردند که به آن بخش از آثار شکسپیر که باید در کتابهای درسی کشورهای مستعمره قرار می‌گرفت، تعلق نداشت.

ادبیات انگلیسی، خواهر من
چیزی فراتر از یک شوخی تلخ بود،
- عمق پیروزی نیروهای بیگانه.

1. Iago

2. Julius Nyerere

3. Samuel Mushi

سانسور زیرکانه نژادپرستی امپراتوری، عشق آتشین بین زنی سفیدپوست و مردی سیاه‌پوست را حذف کرده است. اگر حاصل تحقیقات الامین مزروعی درست باشد، ترجمه‌های جولوس سزار، تاجر ونیزی و مکبث اکنون خود بخشی از ادبیات سواحیلی (و نه تنها ترجمه‌ای از ادبیات خارجی به زبان سواحیلی) به شمار می‌آیند. [۵]

آیا این مسئله را باید نوعی برخورد تمدن‌ها به حساب آورد یا گرایشی امیدوارکننده به سمت آمیزش فرهنگی؟ آیا این میدان دیگری است که در آن «دیگر اروپایی» در «خود آفریقایی» ساکن می‌شود؟ چرا باید ترجمه آثار شکسپیر به بخشی از ادبیات سواحیلی تبدیل شود؟

در اینجا، بی‌مناسبت نیست که مقایسه‌ای با ترجمه رباعیات عمر خیام توسط ادوارد فیتزجرالد (۱۸۵۹) صورت دهیم؛ با اینکه خیام شاعری ایرانی بود، اما ترجمه رباعیات بخشی از ادبیات انگلیسی است. حال می‌توان پرسید که آیا اینکه ترجمه نایره از جولوس سزار به بخشی از ادبیات سواحیلی بدل شد، شبیه به مورد رباعیات است؟

البته تفاوت اصلی اینجا است که رباعیات عمر خیام نوعی «ترجمه» نبود. فیتزجرالد با استفاده از قریحه ادبی خود، تفسیر مستقلی از جهان‌بینی شاعر ایرانی قرن دوازدهم به دست داد.

از سوی دیگر ترجمه تاجر ونیزی نباید به‌خودی‌خود نمونه‌ای از ادبیات سواحیلی محسوب شود. تنها بی‌توجهی نسبت به اصالت لفظی شکسپیر و آمادگی برای بازتفسیر دوباره و اساسی این نمایشنامه در زبان سواحیلی است که به ما اجازه می‌دهد تا آن را بخشی از پیکره ادبیات سواحیلی به حساب آوریم و تنها در این صورت است که آمیزش فرهنگی صورت می‌گیرد.

اما آن «دیگر اروپایی» در «خود آفریقایی» کلاسهای سواحیلی کنیا

خانه کرده است. آیا این «دیگر اروپایی» یک هویت نژادی است یا هویتی فرهنگی؟

از سال ۱۹۸۶ تاکنون سه نویسنده آفریقایی جایزه ادبی نوبل را ربوده‌اند. یک نویسنده عرب به نام نجیب محفوظ^۱، توانست برای اثر ادبی‌ای که به زبان بومی خود، یعنی عربی، نوشته بود، این جایزه را از آن خود کند. یکی از سفیدپوستان اهل آفریقای جنوبی به نام نادین گوردیمر^۲ توانست برای کتابهایی که به زبان بومی اروپایی خود نوشته بود، جایزه نوبل را ببرد. برای ول سوینکا^۳، نویسنده برجسته سیاه‌پوست، امکان نداشت که بتواند برای آثاری که به زبان یوروبا^۴ نوشته بود، برنده جایزه نوبل ادبیات شود. فقط زمانی جایزه به سوینکا تعلق می‌گرفت که به زبان امپراتوری «آن دیگری» نوشته شده باشد.

تسلط زبانی اروپا بر فرهنگهای آفریقایی صحرای سفلا قطعی‌تر از تسلط اروپاییان بر مثلاً جهان عرب است. آیا این مسئله خود ناشی از سلسله‌مراتب نژادی است؟ و یا طبقه‌بندی فرهنگی دلیل آن است؟ ممکن است که یک نویسنده ژاپنی برای آثاری که به زبان ژاپنی نوشته، یا یک نویسنده اهل جنوب آسیا به دلیل تسلط به زبان بنگالی، اردو یا هندو، و یک نویسنده فرانسوی به دلیل تسلط بر زبان فرانسوی برنده جایزه نوبل ادبی شوند؛ همانطور که یک نویسنده مصری برای خلاقیت و مهارت در زبان عربی به این موفقیت نایل شد. با این حال در آینده قابل پیش‌بینی، احتمال اینکه این جایزه به دلیل استفاده خلاقانه از زبانهای آفریقایی به کسی تعلق گیرد، بسیار ضعیف است. در این زمینه آن «دیگری» زبانی

1. Naguib Mahfuz

2. Nadine Gordimer

3. Wole Soyinka

4. Yoruba

درگیریه‌های نژادی یا برخورد تمدن‌ها؟ / ۷۵

مانع از آن شده است که «خود» زبانی، حتی به این عنوان که واجد نوعی موضوعیت ادبی است، مورد توجه قرار گیرد. آیا این «زنجیره عظیم هستی»، نژادی است یا فرهنگی؟

رابیندرانات تاگور در سال ۱۹۱۳، یعنی زمانی که هند هنوز زیر سلطه بریتانیا بود، برنده جایزه نوبل شد. آثار او به زبان هندی و به ویژه به زبان بنگالی نوشته شده بود. [۶] او در بطن زبان خود دست به آفرینشگری زد. اما در آفریقا هنوز آن «دیگر» اروپایی بر «خود» آفریقایی سلطه دارد. پس نقطه پایان نژاد و آغاز فرهنگ کجاست؟

پایان سخن

هنگامی که تاگور قبل از نخستین جنگ درون‌تمدنی (جنگ جهانی اول) به خاطر آثاری که به زبان بنگالی نوشته بود، جایزه نوبل را دریافت کرد، این واقعه باید به عنوان گامی مهم به سوی همنوایی فرهنگ‌ها و همکاری تمدن‌ها محسوب می‌شد. حتی بعد از اینکه واقعیت تأثیرگذاری ویلیام باتلر ییتس در اهدای جایزه نوبل آشکار شد و این واقعیت که تاگور خود تعدادی از اشعارش را به زبان انگلیسی ترجمه کرده بود، در اهدای جایزه نقش داشته است، باز هم این جایزه در حکم برخورد تمدن‌ها نبود بلکه نشانگر ارزش برابر فرهنگ‌های گوناگون بود. اما از زمانی که جایزه نوبل به تاگور اهدا شد تاکنون برابری فرهنگی روندی آهسته و دردناک داشته است. عملکرد فرهنگ تقریباً در تمامی جوامع همچنان زیر سلطه قدرت غرب و حضور فراگیر این تمدن بوده است. آیا مانع این روند همان نژادپرستی غرب بوده است؟

اگر آپارتاید جهانی به معنای دور سوم برخوردهای نژادی است، پس دو دور اول کجا هستند؟ دور نخست، دوره سیادت کاری بود، یعنی زمانی

که غرب سرزمینهای غیرغربی را به خاطر نیروی کارشان استثمار می‌کرد یا در غیر این صورت بومیان آنجا را از بین می‌برد (نسل‌کشی بومیان آمریکا، تجارت برده میان دو سوی اقیانوس اطلس، کار قراردادی و غیره). دور دوم برخوردهای نژادی دوره سیادت سرزمینی بود که در آن غرب سرزمینهای غیرغربی را به عنوان مستعمره (امپراتوری‌سازان) اشغال می‌کرد. دور سوم آن دوره سیادت بازار است که در حال حاضر جریان دارد. در این دور غرب به مبارزه با غیرغربی‌ها پرداخته است تا بازار جهانی را تحت کنترل خود درآورد (آسیای شرقی جدید و آسیای جنوب شرقی بخشهایی از هرم جهانی تجارت هستند). این مرحله همچنین مرحله بازدارندگی نظامی و هسته‌ای مبتنی بر نژادگرایی، و نیز مرحله نژادگرایی استوار بر کنار گذاشتن ضعیفان و آسیب‌پذیران است. نظریه هاتینگتون در مورد برخورد تمدنها هنوز باید از بابت این سه مورد تجزیه و تحلیل شود:

۱. آیا این نظریه بر مغالطه‌ای عینی استوار است؟
۲. آیا این نظریه بر مغالطه‌ای مفهومی استوار است؟
۳. آیا این نظریه بر مغالطه‌ای زمانی استوار است؟

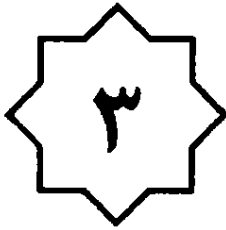
من شخصاً جایی بین ساموئل هاتینگتون و منتقدانش قرار می‌گیرم. به باور من، مشکلات حاصل از نظریه هاتینگتون بیش از آنکه واقعی باشد، مفهومی و زمانی است. البته برخوردهایی وجود دارد، اما این برخوردها همان قدر فرهنگی است که نژادی؛ و همان قدر درون‌تمدنی است که میان‌تمدنی.

- ساموئل! باید بیشتر به بینش اجتماعی نزدیک شوی. بیا یک‌بار دیگر به قضایا نگاهی بیندازیم.

یادداشت‌ها

1. Samuel P. Huntington, "The Clash of Civilizations?" *Foreign Affairs* (New York), Volume 72, No. 3, Summer 1993, PP. 23-49.
2. Samuel P. Huntington, "If Not Civilizations What? Paradigms of the Post-Cold War Period", *Foreign Affairs*, (New York), Volume 72, No. 5, November/December 1993, PP. 186-194.
3. Mnthali, "The Stranglehold of English Lit." in *Modern African Poetry*, edited by Gerald Moore and Ulli Beier (London: Penguin, 1989 edition) PP. 139-140.
4. Alamin M. Mazrui, "Shakespeare in Kenya: Between English and Swahili Literature", Paper Presented at annual meeting of the African Literature Association of the United States, Columbus, Ohio, March 17, 1995.
5. *Ibid.*

۶. برگزیده‌ترین مجموعه غزلیات تاگور به نام گیتانجالی در سال ۱۹۰۴ به چاپ رسید. در سال ۱۹۱۳ وی ترجمه انگلیسی این مجموعه را در سفری به انگلستان به همراه خود برد. بیتس و روتنشتاین نخست به ارزش این اثر پی بردند. این کتاب در سال ۱۹۱۳ منتشر شد و با توفیق بسیاری در اروپا و آمریکا روبرو شد. تاگور جایزه ادبی نوبل را در سال ۱۹۱۳ گرفت و در سال ۱۹۱۵ «شوالیه» لقب گرفت.



هانتینگتون و نظم جهانی:

نظم یا سلطه؟

ابوالکلام

ساموئل هانتینگتون از اواخر دهه ۱۹۵۰ با ارائه نظرات نوین خود درباره سیاست خارجی آمریکا و سیاست به طور عام، همچون ستاره‌ای در کهکشان روشنفکران درخشیدن گرفت. آنچه او را به عنوان تحلیلگر زبانزد نموده است، عمق بینش سیاسی اوست. هانتینگتون هنوز از شهرت بسیاری برخوردار است و خود را به عنوان تحلیلگری واقع‌گرا و مشتاق تحلیل و مناظره علمی در مورد شیوه‌ها و ابزارهای پیشبرد نظم سیاسی‌ای که او برای نظام بین‌المللی مناسب می‌داند، نشان می‌دهد. نظم سیاسی موردنظر او به ارتباط بین توسعه نهادهای سیاسی و گسیل نیروهای جدید اجتماعی بستگی دارد (۶۸: vii) این امر، بی‌تردید، خود رسالتی عظیم است.

نظرات هانتینگتون در مورد آینده نظم جهانی که در یک «فرضیه توصیفی» در مورد برخورد تمدن‌ها مطرح شد (۴۹-۲۲: ۹۳) تقریباً بلافاصله توجه جهانیان را برانگیخت. او این بحث را در مقاله دیگری با عنوان «اگر تمدن نیست، پس چیست؟» (۱۹۴-۱۸۶: ۹۳b) بسط داد. او

این مطلب را در جواب پاسخهای متعددی نوشت که در شماره سپتامبر-اکتبر ۱۹۹۳ مجله فارین افیرز، در مورد نظریه وی ابراز شده بود. به نظر می‌رسد که او عاشق نقد است و مقالات اخیر او نقدهای شدیدی را برانگیخته است. بسیاری از نوشته‌های اولیه او نیز تأمل برانگیز بوده‌اند.

این مقاله به سه تصویر نظری وی پرداخته (جدول ۱) و به بررسی نوع نیروهای اجتماعی‌ای می‌پردازد که وی برای گسیل به نظام کنونی سیاسی در جستجوی آن است.

در مقاله حاضر چنین عنوان شده است که علی‌رغم توجه ظاهری هانتینگتون به نظم و ثبات جهانی، او در واقع نظام سلطه‌ای را مد نظر دارد که در آن قدرت، نژاد و فرهنگ نقش عمده‌ای به عهده دارند. همچنین خاطرنشان شده است که این فرافکنی‌های نظام‌مند، در گذشته، امری ناقص و زیان‌بخش تلقی می‌شد و پارادایم کنونی او با جهان واقعی تناسب ندارد و شاید به همان اندازه مخرب باشد؛ برداشت او از دشمن نادرست است و به همین دلیل دستورالعمل‌های کوتاه‌بینانه و منفی برای مقابله با آن

جدول ۱

تصویرهای تئوریک هانتینگتون: نوع، فرآیند و نتیجه (نمای شماتیک)

نوع / نظام	فرآیند و نتیجه
اتحاد جماهیر شوروی و نظام شوروی	عملی و مؤثر
حکومت و اشغال نظامی	پیشرفت و مدرنیزاسیون
فرهنگ / تمدن	تداوم برخورد و جنگ جهانی آینده

بر اساس نوشته‌های هانتینگتون در منابع ۶۸/۹۳/۹۳b

تجویز نموده است؛ تحلیل وی برخلاف بینش روشنفکرانه و برهانهای علمی است؛ و سرانجام به این نکته اشاره شده است که پارادایم هائینگتون دارای مشکلات نظری اساسی است و شیوه‌ای که وی برای اهدافش در مورد سلطه ایالات متحد آمریکا و یا غرب ارائه می‌دهد، نتیجه عکس می‌دهد.

این مقاله با نظری اجمالی به پارادایم تمدنی وی آغاز می‌شود و سپس برای ارزیابی رهیافتهای نظری او در گذشته، به بررسی برخی از نوشته‌های سیاسی قبلی وی می‌پردازد و سرانجام اساس عقلانی و موضوعیت سیاسی فرضیه کنونی او را مورد بررسی قرار می‌دهد.

الگوی تمدنی

هائینگتون در فرضیه اخیر خود می‌گوید: «منشاء اصلی برخورد در جهان امروز، در وهله نخست، ایدئولوژیک یا اقتصادی نیست...». به نظر او منشاء اصلی اختلاف «فرهنگی است»؛ «دولت-ملتها قوی‌ترین فعالان در هر صه روابط جهانی خواهند بود، اما برخوردهای عمده در سیاست جهانی بین ملتها و گروههای تمدنی متفاوت رخ خواهد داد.» او سپس «فرهنگ» و «تمدن» را از هم جدا می‌کند و فرهنگ را نوعی گروه‌بندی کوچک‌تر از افراد بشر می‌داند، در حالی که به عقیده وی تمدن گرچه یک پدیده فرهنگی است، تجلی گسترده گروه‌بندی انسانها در بالاترین حد و وسیع‌ترین سطح هویتی است که به گفته وی «انسان را از دیگر موجودات متمایز می‌کند» (۲۳-۲۲: ۹۳). اما در بخش اعظم این تحلیل، دو اصطلاح فرهنگ و تمدن مترادف به نظر می‌رسند و به یکدیگر می‌پیوندند. در واقع نکته یکسان در مورد این دو مطلب این است که فرهنگ و تمدن هر دو مفاهیمی پویا هستند و نه ایستا؛ و برخلاف آنچه هائینگتون می‌خواهد

نشان دهد، هم از لحاظ لفظی و هم از لحاظ فلسفی واجد معانی آموزش، روشنگری، توانگری، ظرافت، فرهیختگی و آزمودگی هستند (۷-۳: Havel، ۹۵). این دو اصطلاح بیانگر توانمندیهای خلاق انسان است برای نقش سازنده ارزشها و بینشها، برای قدرت عقل و بیان زیبایی شناختی، «برای اجتماعی از بزرگ و کوچک که به نوسازی آرزوهای هنجاری و شکل دهی دوباره امکانات یک زندگی معقول مشغولند».

الگوی علمی یا تعصب نژادی؟

هانتینگتون هدف دیگری دارد: او الگوی برخورد را می سازد؛ الگویی که استوار است بر خط نازکتری به نام «خطوط گسل» فرهنگی. و برای اثبات اعتبار آن، میان ملتها و دولت-ملتها به لحاظ تعامل و عملکردشان در روابط بین المللی تمایز قائل می شود و آن را به لحاظ قومی یا نژادی مؤکد می کند. هدف آن اثبات چیزی است که هانتینگتون آن را برتری غربی می خواند.

به همین دلیل هانتینگتون برای مطرح نمودن کلان الگوی برخورد تمدنها به قرینه ای کوچک و خرد در سطح دولت-ملت دست می یابد که در دومین مقاله خود در این مورد به آن پرداخته است (۹۳b: ۱۹۴-۱۸۶). او در این مقاله توجه خود را به آمریکا معطوف می کند، زیرا متوجه تهدیدی علیه آمریکا می شود که عملی نشده است. این تهدید در ذهن او از ایدئولوژی «چندفرهنگی» نشأت گرفته است و تهدیدی است برای وحدت ایالات متحد آمریکا که از لحاظ تاریخی بر دو بستر توأمان فرهنگ اروپایی و دموکراسی سیاسی ساخته شده است.

هراس هانتینگتون از برخورد تمدنها در آمریکا به وضوح بر اساس علایق شخصی وی به سنتهای اروپایی و تهدیدی نشأت گرفته است که

در تغییرات فزاینده قومی و نژادی در آمریکا ریشه دارد. او برای این منظور از ارقام اداره آمار آمریکا استفاده می‌کند. او این تهدید را مطرح می‌سازد که در سال ۲۰۵۰ که ۲۳٪ اسپانیایی‌تبارها، ۱۶٪ سیاهان و ۱۰٪ آمریکایی‌های آسیایی نیمی از جمعیت آمریکا را تشکیل می‌دهند، «دیگر ایالات متحد آمریکا، آن‌گونه که می‌شناسیم، وجود نخواهد داشت و همچون دیگر ابرقدرتها به خاکستران تاریخ می‌پیوندد» (۱۹۰: ۹۳b).

پارادایم هاتینگتون همچون حجابی برای پوشاندن چهره نژادپرستانه وی عمل می‌کند. او با بازی اعدادی که در آن غیرسفیدها علیه سفیدها بازی می‌کنند، هیچ شکی درباره مرزهای کار علمی خود باقی نمی‌گذارد؛ میزان تعلق خاطر خود را نشان می‌دهد، و هراس از روز قیامت را دامن می‌زند که بر ذهن او تأثیر می‌گذارد. به نظر می‌رسد که حسی از ناامیدی او را به سوی ایجاد خطوط گسل سوق می‌دهد که نیروهای دیگر را نیز به یاری می‌طلبد تا برخوردی به وجود بیاورد بین مردم آمریکا که ریشه‌های متفاوت قومی و نژادی دارند و جامعه بین‌المللی، چندفرهنگی و متکثر آمریکا که پیوسته در حال پیشروی است و به عنوان قدرت بین‌المللی آمریکا عمل می‌کند (۱۱۷: ۹۰، Ninkovich).

همانطور که پیشتر گفته شد، برداشت هاتینگتون از تمدن، در واقع بر اساس «خطوط گسل» قومیت، نژاد و مذهب شکل گرفته است. در زمانی که عقلانیت علمی تفکر، اجتماع ملل را گرد هم می‌آورد (هاس، ۱۹۱: ۹۱)، به نظر می‌رسد که هاتینگتون به نظامی روی می‌آورد که بر اساس ناآگاهی و خرافات پایه‌گذاری شده است. و این نگرانی نظام‌مند، که گویا هاتینگتون آن را با برداشتی ناهمگون از سلطه غرب یا نگاه برتری‌جویانه خود از نظام بین‌المللی رنگ کرده است، همان الگوی سلطه-دست‌نشاندهی، یعنی استعمار کهن یا نظام استعماری نوین، است.

نگاه واپس‌گرایانه هانتینگتون

در این مرحله شاید لازم باشد که بعضی نوشته‌های سابق هانتینگتون را مورد بررسی قرار دهیم. وی در کتاب تأثیرگذار خود با عنوان نظم سیاسی در جوامع در حال تغییر (۱۹۶۸)، در حالی که کمک و حمایت نظامیان (خوتتا) را در کشورهای جهان سوم توجیه می‌کند، بی‌هیچ تردیدی شوروی را کشوری معرفی می‌کند که دارای نوعی نظام حکومتی است که در آن «دولت حکومت می‌کند» و «شهروندان و رهبرانشان دیدگاه مشابهی درباره منافع عمومی جامعه و سنتها و اصولی که جامعه سیاسی بر اساس آن ساخته شده است، دارند». او همچنین به ستایش از «احزاب نظام‌یافته سیاسی، درصد بالای مشارکت مردم در مسائل عمومی... و وجود روالهای مؤثر برای نظم‌دهی و کنترل برخوردهای سیاسی... و حتی نظارت بر علائق شهروندان این حکومت می‌پردازد. او در این قضاوت با وجود تمام این صفاتی که برای اتحاد جماهیر شوروی برمی‌شمرد، بر این نکته تأکید دارد که اتحاد جماهیر شوروی سوسیالیستی علاوه بر تفاوت‌هایی که با ایالات متحد آمریکا و بریتانیا دارد، با اغلب دولتهای آسیایی، آفریقایی و آمریکای لاتین که در حال مدرن‌شدن هستند، هم «تفاوت اساسی» دارد (۱: ۶۸).

زمان نگارش نوشته هانتینگتون هم از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است؛ چون مقارن است با تهاجم اتحاد جماهیر شوروی به چکسلواکی. این واقعه پیش‌درآمد تبلیغات مسکو برای دکترین پریهاوی برژنف و دخالت فزاینده شوروی در سایر مناطق جهان بود. درباره رهبری شوروی یا اصولی که جامعه سیاسی کرملین بر آن بنا نهاده شده است، به سختی می‌توان نظریه‌ای منطقی‌تر یا متعادل‌تر از «دیدگاه مشابه درباره منافع عمومی» یافت که هانتینگتون سعی دارد آن را به ما بیاوراند.

به جز نظارت اقتدارگرایانه «حزب کمونیست اتحاد جماهیر شوروی» یا شاید برای نظارت بر امر جانشینی رهبران بعد از لنین و استالین چند حزب سیاسی در اتحاد جماهیر شوروی وجود داشته است؟ مردم سراسر جهان هرگز چندان ناآگاه نبوده‌اند که لازم باشد هانتینگتون به آنها بگوید که چگونه رهبری کرملین علائق شهروندانش را تعیین می‌کند یا چگونه بدون اعمال زور، حدی از مشارکت را به شهروندان واگذار می‌کند.

با اینکه نظام شوروی به‌راستی با کشورهای دموکراتیک بزرگی همچون هند و یا کشورهای کوچک دموکرات مثل اسرائیل «تفاوت اساسی» دارد، اما جای تعجب است که هانتینگتون چگونه توانست نظام دولتی شوروی را با نظام سیاسی بریتانیا یا آمریکا یکسان بینگارد. با توجه به بینش دوران‌دیشانه و محققانه هانتینگتون، اگر اضمحلال نظام حکومتی شوروی و فروپاشی اتحاد جماهیر شوروی شوک بزرگی بر وی وارد نکرده باشد، باز هم شگفت‌آور است. حتی تا سال ۱۹۹۱ نیز او برای پذیرش تغییرات اساسی سیاسی که از قبل در مسکو به جریان افتاده بود، آمادگی نداشت و «تغییرات قدرت» در کرملین را تجلی «ضعف اقتصادی شوروی و عقب‌نشینی آن از اروپای شرقی» می‌دید (۹۴b:۵۰۸). در زمان آغاز دوره جدید بعد از جنگ سرد، پیشنهاد این نظریه که منافع استراتژیک آمریکا «در جلوگیری از فروپاشی کامل اتحاد جماهیر شوروی» به منظور ارتقاء «توازن پایدار قوا در اوراسیا» نهفته است، تا چه اندازه نظری بخردانه محسوب می‌شد (۹۴b:۵۱۶).

از جمله نمونه‌های نوعی چشم‌اندازهای سیاسی هانتینگتون در گذشته شامل موضوع دخالت نظامی است که وی آن را «بخش لاینفک نوسازی سیاسی در هر قاره و هر کشور» می‌داند (۶۸:۱۹۲). وی در عین

جانبداری از حاکمیت نظامی در حکومت‌های در حال توسعه، از حمایت غرب از حکومت‌های نظامی در کشورهای جهان سوم به بهانه نوسازی و مدرنیزاسیون پشتیبانی کرد، زیرا معتقد بود که «افسران ارتش نقش مهمی در نوسازی و پیشرفت ایفا می‌کنند. آنان با نظام الیگارشی مبارزه می‌کنند، و اصلاحات اجتماعی و اقتصادی، وحدت ملی و از بعضی لحاظ میزان مشارکت سیاسی را ارتقاء می‌دهند. آنان ائتلاف، عقب‌ماندگی و فساد را مورد حمله قرار می‌دهند و عقاید مترقی طبقه متوسط را در مورد کارایی، صداقت و وفاداری ملی وارد جامعه می‌کنند (۲۰۳: ۶۸).

او بیشتر از کشورهای آمریکای لاتین نام می‌برد؛ کشورهایی که در آنها حکومت نظامی برنامه‌های رادیکالی برای اصلاحات اجتماعی را طراحی کرد، اما به منظور توجیه این نظریه در سطح جهانی، از کشورهایی همچون پاکستان و برمه (میانمار) نیز به عنوان مواردی که حکومت نظامی عملیات نوسازی و اصلاحی و وفاق ملی را به دور از فساد به انجام رساند نام می‌برد (۲۰۳: ۶۸).

امروزه به خوبی می‌دانیم که مشکل این دو کشور به دلیل تداوم حکومت نظامی است. تداوم حکومت نظامی در پاکستان از سال ۱۹۵۸ تاکنون نه تنها موجب توسعه مشارکت سیاسی یا بهبود وفاداری ملی نشده است، بلکه برای موجود تازه سربرآورده‌ای که در جستجوی ملیت است، چیزی بجز تباهی و فروپاشی به همراه نداشته است.

آنچه به نابودی آن شتاب بخشید، غرور و نخوت رهبران نظامی پاکستان بود. ام. جی. اکبر، تحلیلگر نکته‌سنج می‌نویسد: «تنها نکته‌ای که می‌توان در مورد ارتش پاکستان گفت یکپارچگی آن است: نخستین مرتبه‌ای که ارتش به قدرت رسید به ایجاد بنگلادش کمک کرد...» (۴۹: ۸۵). به همین ترتیب، میانمار نیز در طی چندین دهه استمرار حکومتی قرون

وسطایی توسط یک فرقه نظامی، روح و توان خود را در طلب دموکراسی و مدرنیته از دست داده است.

اگر محققان هوادار نظریه هانتینگتون در مورد انواع نظامهای اقتدارگرا، چه حکومت شوروی و چه حکومتهای نظامی، به بسیج نیروهای اجتماعی بین‌المللی نمی‌پرداختند، شاید اکنون تحولات دموکراتیکی که در سراسر جهان در جریان است، در مرحله‌ای بسیار جلوتر از این قرار داشت.

اگر نظر هانتینگتون در مورد نظم بین‌المللی از اعتبار برخوردار بود، نظام شوروی باید می‌توانست دولتی برای «حکومت‌کردن» ایجاد نماید، اتحاد جماهیر شوروی در مقام همتای جهانی ایالات متحد آمریکا باقی می‌ماند؛ هرگز دوره‌ای به نام دوران بعد از جنگ سرد به وجود نمی‌آمد، و دولتهای نظامی تصویر خود را به عنوان «مدرنیزه‌گرا» حفظ می‌کردند. به این ترتیب پاکستان به شکل کشوری متجدد و یکپارچه تقویت می‌شد، از وفاداری ملتش برخوردار می‌گشت، زمینه جنگ داخلی در آن کشور به وجود نمی‌آمد، و نیازی به جنگ استقلال طلبانه بنگالی‌ها که به پیدایش بنگلادش به عنوان کشوری مستقل منجر شد، نبود. اگر این الگوی پژوهشی است که انسان در جستجوی پی‌ریزی آن است، تنها تأثیر آن طولانی نمودن دوران رنجهای انسان و به تعویق انداختن سفر نهایی بشر به سمت هماهنگی و آرامش است.

ظهور بنگلادش به عنوان یک دولت-ملت دارای زمینه فرهنگی‌ای است که با آنچه مورد نظر هانتینگتون است، تفاوت دارد. ایدئولوژی اشتراکی‌گرایی که توسط بریتانیا در شبه‌قاره هند ایجاد شد و سپس جدایی آن تحت لوای فرهنگ، که باز هم توسط بریتانیا تشویق شد، به خودی خود اشتباهی گزاف بود و اندکی کمتر از بیست و پنج سال طول کشید تا این هویت تازه خلق شده، خود را از دست رفته بیابد. دلیل

جداشدن بنگلادش از پاکستان را می‌توان به یک‌اندازه به «خط گسل» فرهنگی - که هانتینگتون آن را بنای پارادایم خود می‌داند - و سیاستهای سلطه‌جویانه خونتای نظامی حاکم بر پاکستان که او می‌خواست از آن حمایت کند، مربوط دانست.

در عرصه داخلی بنگلادش می‌توان به این نکته اشاره کرد که در مدت دو سال گذشته، بحران حاد سیاسی تقریباً نظام اداری و زندگی اقتصادی این کشور را فلج کرده است که این امر شامل دولت منتخب و جریان اصلی اپوزیسیون هم می‌شود. کوچکترین عنصر فرهنگی یا برخورد تمدنها را نمی‌توان در این مبارزه در کشوری که واجد بیشترین میزان تجانس در جهان است، دخیل دانست. و حتی در برخورد سیاسی در چنین سطحی، برخلاف آنچه هانتینگتون در مورد اغتشاش فرهنگی عنوان می‌کند، سر نینایان استفن^۱، مقام عالی‌رتبه پیشین استرالیا و دیوید مریل^۲ سفیر ایالات متحد آمریکا در داکا که به عنوان میانجی وارد صحنه شدند، نه تنها بحران بیشتری به وجود نیاوردند بلکه گفتگوی سیاسی بین گروههای درگیر در بحران بنگلادش را تسهیل کردند.

پارادایم تمدن و منطق نظریه

هر ساختار نظری مانند پارادایم می‌تواند توصیفی یا تجویزی باشد. نظریه توصیفی بر اساس پژوهش تجربی و یافته‌های علمی شکل می‌گیرد، حال آنکه نظریه تجویزی نشانگر نگره‌ای هنجاری است که بر اساس حکمت متعارف، داوری شخصی و یا تمایلات شخصی بنا نهاده شده است. کاملاً واضح است که نظریه برخورد تمدنهای هانتینگتون، اساساً، به گروه دوم

1. Sir Ninian Stephen

2. David Merrill

تعلق دارد. در اینجا هم مجدداً به دلیل نظریه خطوط گسل و تمایل آگاهانه وی برای کنار گذاشتن روابط مهم، او نقش خود را به عنوان یک عالم اجتماعی وامی‌نهد، و خود را فقط به عنوان «عرضه‌کننده» وقایع جاری... و مدافع کشیشان حاکم سیاست‌گذاری عالی» معرفی می‌کند (ویلیام تی. آر. فاکس، دربارهٔ مخاطرات یک نظریه‌پرداز، نقل در (Rothestein، ۹۱: ۷).

در این مرحله شاید مناسب باشد که به ساختار محاسبه‌شدهٔ پارادایم هانتینگتون بازگردیم. به باور هانتینگتون، عوامل مؤثر در نظام بین‌المللی پس از جنگ سرد، ایدئولوژی سیاسی یا منافع اقتصادی نخواهد بود، بلکه «ایمان و خانواده، خون و اعتقاد» خواهد بود که به خاطر آن حاضرند «بجنگند و بمیرند.» به عقیدهٔ او این باور اساس پارادایم تمدنی است که بهتر از هر بدیل دیگری می‌تواند نقطهٔ آغازی برای درک و مقابله با تغییرات جهان حاضر باشد (۴۷: ۹۳b).

به نظر می‌رسد که هانتینگتون توجه چندانی به منطق نظریه یا فرهنگ، به معنای واقعی آن، ندارد. دغدغهٔ اصلی وی سلطهٔ غرب است که به سختی می‌تواند آن را پنهان کند. در دهه‌های اخیر اقتصاد بعضی از کشورهای آسیایی گامهای بلندی به پیش برداشته است و به سرعت به سمت صنعتی‌شدن و تکنولوژی پیش می‌رود. بعضی از این کشورها توانایی خود را برای اینکه به مراکز جدید قدرت تبدیل شوند نشان داده‌اند (۱۰: ۹۵، Junhui). همچنین بیشتر این کشورها گامهای مهمی در جهت ایجاد یک نظام دموکراتیک برداشته‌اند و در بسیاری از آنها یک حکومت مردمی واقعی از طریق رأی‌گیری و جنبشهای مردمی به قدرت رسیده است (۱۹۳-۱۹۲: ۹۴، Jung).

به دلیل تغییر مداوم تمرکز جهان از اقیانوس اطلس-اروپا به آسیا-

اقیانوس آرام، به نظر می‌رسد که هائینگتون آشکارا، متوجه تهدید جدی علیه سلطه غرب شده است. به همین دلیل او حس می‌کند که محور پایدار سیاست جهانی بر رابطه بین «غرب و بقیه جهان» استوار خواهد بود و با ظهور غیرغربیان در مقام «بازیگران» یا عاملان روابط بین‌الملل، و نه صرفاً همچون عوامل زیر سلطه - یعنی موقعیتی که غیرغربیان پیش از این داشته‌اند - متوجه خطر بازی جدید قدرت می‌شود که در شرف وقوع است. خطوط برخورد کاملاً مشخص است و چهره «دشمن» نیز دیگر پوشیده نیست. او می‌نویسد: «... کانون اصلی برخورد در آینده نزدیک بین غرب و چند کشور اسلامی-کنفوسیوسی خواهد بود» (۹۳: ۴۸).

کسی در مورد ماهیت ژرف و عمیق پارادایمی که هائینگتون مطرح می‌کند تردیدی ندارد، و او در مقام یک تحلیلگر سیاسی زبده، به راستی این دانش محققانه را دارد که چنین مسئله جهانی‌ای را مطرح کند. نگرش تفرقه‌انگیزانه این پارادایم، دشمن‌شناسی او و روشهای استراتژیک مقابله با آنها، به گونه‌ای است که تعصب شخصی و اولویتهای او را برملا کرده است. وی در بخشی از استراتژی خود سعی در ساخت نوعی پیوند تمدنی و یا حتی نوعی ائتلاف بین‌المللی علیه «دشمن» دارد. این رهیافت استراتژیک در دیدگاه او آشکارا در موارد زیر نهفته است:

«علاقه غرب به همکاری و اتحاد بیشتر در درون تمدن خود و به ویژه بین اعضای اروپایی و آمریکای شمالی آن، رخنه در مجامع غربی اروپای شرقی و آمریکای لاتین که فرهنگی نزدیک به غرب دارند، گسترش و حفظ روابط متقابل با روسیه و ژاپن، تعدیل کاهش توانمندیهای نظامی غرب و حفظ برتری نظامی در شرق و جنوب شرق آسیا، حمایت از سایر گروههای تمدنی [به ویژه تمدنهای هندو و بودایی] که با علایق و ارزشهای غربی هم‌دلی نشان

می‌دهند، تقویت مؤسسات بین‌المللی که منعکس‌کنندهٔ علایق و ارزشهای غربی هستند و به آنها مشروعیت می‌بخشند، و حمایت از شرکت دولتهای غیرغربی در این مؤسسات (۴۹-۴۸: ۹۳a).

هانتینگتون از آنجا که علاقه دارد مسکو را وارد این ائتلاف کند، می‌خواهد از جغرافیای سیاسی دوران جنگ سرد که مبتنی بود بر رقابت میان شرق و غرب، صرف‌نظر نماید. همچنین او علاقه‌مند است تا ژاپن را نیز علی‌رغم تعلق آن به آسیا و دارا بودن فرهنگ نیمه‌کنفوسیوسی، به عنوان عضوی از ائتلاف غربی معرفی نماید. با این حال او در هر دو مورد مایل است که نقشهٔ جغرافیایی سیاسی جدیدی ترسیم نماید. چون برای دستیابی به حفظ سلطهٔ نظامی هم حمایت ژاپن ضرورت دارد و هم حمایت روسیه؛ و او از هر وسیله‌ای برای حمایت یا پیشبرد منافع مشروع غرب استفاده می‌کند. او تمامی نیروها از جمله مجامع بین‌المللی را بسیج می‌کند و آنان را به سوی سازگار کردن خود با پارادایم موردنظر او هدایت می‌نماید.

از آنجا که در چارچوب ذهنی هانتینگتون از قبل نبردی بین غرب و بقیهٔ جهان جریان دارد، روند وقایع ممکن است به جنگ جهانی سوم بیانجامد (۳۹-۳۸: ۹۳) و این جنگ باید به پیروزی ختم شود. او جبههٔ نبرد را تعیین می‌کند، و با یادآوری شبیحی که در غرب در گشت و گذار است، دشمن را مشخص می‌نماید: دولتهای کنفوسیوسی و اسلامی (۹۰، Hassan). وی همچنین به وضوح نقشهٔ تاکتیکی خود را مشخص می‌کند که اهداف آن عبارتند از: «محدود کردن گسترش توان نظامی کشورهای اسلامی و کنفوسیوسی...؛ سوءاستفاده از تفاوتها و اختلافات کشورهای کنفوسیوسی و اسلامی...» و هدفی که با استفاده از واژگان سلبی آن را بیان می‌کند: «جلوگیری از گسترش درگیریهای محدود درون‌تمدنی به جنگهای عمدهٔ درون‌تمدنی» (۴۹: ۳۹a).

پارادایم تمدن و جهان واقعی

اولویتهای پیشنهادی هانتینگتون همگی سلبی هستند. او تنها در صدد آن است که برخوردهایی را ایجاد و یا تشدید کند و یا «جنگ سرد» تازه‌ای بین ملتها به وجود آورد تا به دیدگاه سیطره‌جویانه خود در مورد «تمدن غرب» در نظم جهانی در حال تکوین، تحقق بخشد.

نظریات هانتینگتون چندان ربطی به سیاست ندارد. برخلاف پیشنهادهای او، واشنگتن سیاستی در قبال اسلام اتخاذ کرده است که «دکترین کلinton» نامیده می‌شود و مفهوم احتمالی آن این است که اسلام تهدیدی برای منافع آمریکا و غرب نیست. کلinton با صراحت گفته است که «آمریکا این مطلب را که تمدنهای ما باید برخورد داشته باشند، نمی‌پذیرد»، و به انتقاد از کسانی برخاست که معتقدند «موانع مذهبی و غیرمذهبی در مقابل هماهنگی وجود دارد و باورها و فرهنگهای ما به طور اجتناب‌ناپذیری با هم برخورد می‌کنند (فار ایسترن اکونومیک ریویو، ۲۶ اوت، ۱۹۹۵: ۲۶).

آنچه ذکر شد، لفاظی نیست. زیرا روابط میان ایالات متحد آمریکا و کشورهای مسلمان تا حدی دوجانبه است و همه می‌دانند که اکثریت جهان اسلام به حمایت از ائتلاف بین‌المللی برخاسته و با رهبری آمریکا علیه کشور اسلامی عراق به رهبری صدام حسین جنگیدند تا کشور مسلمان کویت را که عراق آن را به خاک خود ملحق کرده بود، آزاد نمایند. کشور پادشاهی سعودی که محافظ مکانهای مقدس مسلمانان است و اغلب مثل دیگر کشورهای اسلامی بنیادگرا خوانده می‌شود، به آمریکا همچون متحد سیاسی نزدیک و ضروری خود می‌نگرد. دو کشور اندونزی و بنگلادش نیز که پرجمعیت‌ترین کشورهای مسلمان جهان هستند از

«متحدان غیررسمی» و نزدیک آمریکا هستند. ترکیه، پاکستان و مصر (از سال ۱۹۷۳) نیز به طور سنتی با آمریکا هم‌پیمان بوده‌اند. جنبه دوطرفه روابط متقابل را می‌توان از تمایل آمریکا به بوسنی قضاوت نمود: دولت ایالات متحد آمریکا و بیشتر مردم آمریکا، خیلی بیش از متحدان اروپایی با مسلمانانی که توسط صرب‌ها در بوسنی قتل عام می‌شدند، همدردی نشان دادند. به نظر می‌رسد هائینگتون برای بسیج نیروهای اجتماعی جهان در جهت نیل به اهداف سیاسی خود با مشکل روبرو بوده است.

نمی‌توان گفت هیچ خط گسل فرهنگی که بتواند ثبات بین‌المللی را تحلیل برد، وجود ندارد. در واقع یک جریان نهفته خصومت بین بخشهای مختلف جامعه وجود دارد که گاه می‌توان آن را به شکل بازگشت و رواج دوباره بنیادگرایی، مثلاً در هند و ایران، مشاهده کرد. در جنوب آسیا و در جامعه کهن و چندفرهنگی هند نیز چنین امری مشهود است. به همین دلیل گروهی از ملی‌گرایان افراطی هندو از تهدیدی سخن می‌گویند که از جانب مسلمانان که رفته‌رفته تعدادشان از هندوها بیشتر می‌شود، متوجه خود می‌دانند (فارایسترن اکنومیک ریویو، ۱۹ اوت، ۳: ۱۹۹۵). این مسئله با هراسی که هائینگتون سعی دارد در آمریکاییان سفیدپوست در مقابل دیگران ایجاد نماید، هم‌جهت است. اما در مورد هند، خطوط گسل فرهنگی بخشی از تاکتیک «تفرقه بینداز و حکومت کن» دوران استعمار است که به شکل میراثی برای هند کهن باقی مانده است و می‌تواند به شکل اختلاف‌نظرهای سیاسی کوتاه‌مدت خود را نشان دهد. با این حال قدرت سنت دموکراتیک و غیرمذهبی هند که مهاتما گاندی و نتاجی سوباس چاندرا بوس^۱، هریک به روش خود، سعی داشتند با

1. Netaji Subhas Chandra Bose

از خودگذشتگی آن را ایجاد نمایند، بر نظریه خطوط گسل هانتینگتون غلبه می‌نماید.

جای تعجب نیست اگر هانتینگتون این جسارت را دارد که ملی‌گرایان هندو و مرتجعان یهودی را که از روند صلح اعراب و اسرائیل سرخورده‌اند، به عضویت ائتلاف یهودی-مسیحی بپذیرد و آنان را در جنگ صلیبی علیه ائتلاف اسلامی-کنفوسیوسی که به مقابله با تسلط غرب برخاسته است، شرکت دهد. اعتقاد بر این است که حتی احیای بنیادگرایی در ایران که داعیه‌دار نگرش شیعی و حس‌واهی اعتراض است (فولر، ۳۸۶: ۹۴) نیز ممکن است رو به افول باشد و این کشور نیز لزوم میانه‌روی در روابط بین‌الملل را احساس کرده باشد.

روشنفکر، فرهنگ و جامعه

نمی‌توان گفت که وقتی فرهنگها و خرده‌فرهنگها با هم برخورد ندارند، هیچ مسئله‌ای هم وجود ندارد. در واقع در درون هر فرهنگ خطوط گسل وجود دارد. همانطور که هانتینگتون خود در نقد فوکویاما (۴۱: ۹۴) می‌نویسد: «اتفاق نظر فرهنگی در اروپای قرن شانزدهم نتوانست مانع قتل عام کاتولیک‌ها و پروتستان‌ها به دست یکدیگر به مدت یک قرن و نیم شود.» صرب‌ها و کروات‌ها نیز که هر دو مسیحی هستند، در سالهای اخیر با یکدیگر جنگیده‌اند. اما هانتینگتون تنها بخشهایی از جوامعی را که او دشمن می‌پندارد برمی‌گزیند و سپس سعی در عمومیت بخشیدن به آنها و مبالغه در مورد آنها دارد تا مؤید پارادایم او باشد. او به جای پرداختن به جنبه‌های مثبت فرهنگها و تمدنها از قبیل شایستگی، ارزش و توانمندی موجود در آنها، نگاه خود را به نکات منفی آنها محدود می‌کند تا موجب اضطراب، ترس، تعصب، شک و بدبینی شوند - و اینها همگی نظریه

خطوط گسل را القا می‌کنند. این نکته، این سؤال را مطرح می‌کند که نقش یا وظیفه دقیق نظریه پردازان و یا روشنفکران در شکل‌دهی به جامعه چیست؟

ادوارد سعید^۱ درباره نقش روشنفکران جامعه می‌گوید: «جامعه امروز هنوز نویسندگان را محدود و محصور می‌نماید. گاه با جایزه و پاداش این کار را می‌کند، و اغلب با تحقیر و تمسخر تمامی آثار روشنفکران؛ و غالباً تأکید می‌کند که روشنفکر واقعی تنها باید در رشته خود متخصص باشد (سعید، ۷۶-۷۵: ۹۴). هاتینگتون که خود روشنفکری پیشرو است، معتقد است که «همچنان که ملتها و جوامع با چالشهای جدیدی در راه بهبود وضعیت انسان روبرو می‌شوند، مفاهیم، نظریات و ایدئولوژی‌های جدیدی هم در مورد چگونگی رویارویی با این چالش‌ها را به وجود می‌آورند» (۴۲: ۹۴). در اینجا می‌توان پرسید آیا او مشتاق است که صلاحیت خود را به عنوان یک متخصص حفظ کند یا انگیزه دیگری دارد؟

در واقع در سالهای اخیر، انگیزه و وظیفه روشنفکران مورد بررسی دقیق قرار گرفته است. بنا به گفته سعید «یکی از وظایف روشنفکران، تلاش برای از بین بردن نگرشهای کلیشه‌ای و مقوله‌های فروکاهنده‌ای است که تفکر و ارتباطات انسانها را محدود می‌کنند» (xi: ۹۴). با این حال، او دلسوز کسانی است که می‌خواهند با توسل به هیاهوهای میهن پرستانه، ارتداد و ارتجاع، نقش عمومی روشنفکران را خراب کنند و می‌کوشند «داستانهایی مثل "شرق" و "غرب" سر هم کنند تا چیزی درباره مسایل مربوط به نژادپرستی نگویند» (xi-xii: ۹۴). روشنفکران محکومند در

1. Edward Said

هدایت خطوط گسل به سوی اهداف مثبت و خودداری از ایجاد مانع بر سر نقش مثبت سیاستمداران، نقش مؤثری داشته باشند. به گفته کیم دای جونگ^۱، بزرگترین مانع در راه صلح و یا منبع برخورد، میراث فرهنگی نیست بلکه رفتارهای سلطه‌گرایانه کشورها و حاکمان و مدافعان آنهاست (یونگ، ۱۹۴: ۹۴).

هاتینگتون خود در جای دیگر با تأکید غیرمعمول بر اطلاعات و انتشار دانش و تبلیغات، در واقع در جستجوی یافتن کیفیت متمایز فرهنگ آمریکایی است (در Stewart، ۱۳: ۷۶). در واقع جهان‌شمولی و قدرت جذب یا انطباق می‌توانند عناصر افزونه‌ای باشند که موجب تمایز فرهنگ معاصر آمریکا از سایر فرهنگها می‌شوند. چرا انسان حتی به دلیل پارادایم‌سازی باید به گونه‌ای سخن گوید که انتقادبرانگیز باشد؟ به جای تصور تسلط یک «فرهنگ ابرقدرت»، باید به آنچه که کمیسیون فرهنگ و توسعه در طی کنفرانسی در سال ۱۹۹۴ مطرح کرد، یعنی «ایجاد یک فرهنگ پویای نوین: فرهنگ صلح و فرهنگ توسعه»، تأکید ورزید (Suu Kyi، ۹۵: ۹-۱۴).

هاتینگتون با طرح پارادایم فرهنگی خود سعی دارد بی‌گناهی ظاهری خود را ثابت نماید. زیرا همانطور که خود می‌گوید، او نمی‌خواست «مدافع و طرفدار برخورد تمدنها» باشد. او فقط در صدد آن بود که نشان دهد «آینده به چه شکلی خواهد بود» (۹۳: ۴۸). حال این سؤال مطرح می‌شود که پس چرا او به غرب هشدار می‌دهد تا «قدرت اقتصادی و نظامی لازم برای دفاع از منافع خود در مقابل این تمدنهای [غیرغربی] را حفظ کند؟» (۹۳: ۴۹) و وقتی این نیاز را با توصیه‌ها، تشخیصها و

1. Kim Dae Jung

پیش‌بینی‌های او جمع می‌کنیم، به وضوح متوجه انگیزه‌های او می‌شویم. زیرا به گفته خودش «آگاهی تمدنی رو به افزایش است، برخورد بین تمدنها جانشین برخوردهای ایدئولوژیکی و دیگر انواع درگیریهایی جهانی خواهد شد»، و همچنین «کانون اصلی برخورد در آینده نزدیک بین غرب و چندین کشور اسلامی-کنفوسیوسی خواهد بود» (۹۳:۴۸).

تصویر دشمن: تمدنهای کنفوسیوسی و اسلامی

هانتینگتون نوعی توطئه بین‌المللی در مقابل غرب را احساس می‌کند که توسط آن گروه از کشورهای اسلامی و کنفوسیوسی صورت می‌گیرد که در صدد «دستیابی به سلاحهای هسته‌ای و ابزارهایی برای استفاده از آنها» هستند (۱۸۷: ۹۳b). از زمان پایان یافتن جنگ سرد هیچ فرد دیگری بجز هانتینگتون در صدد طراحی پارادایم برخورد بین «غرب و بقیه جهان» نبوده است. اما به گفته خود وی «سیاستهای جهانی اکنون پیچیده‌تر از آن است که تنها به دست دو گروه سپرده شود» (۱۸۷: ۹۳b). بازیگران بین‌المللی اولریتها و مسائل دیگری دارند که باید با آن مقابله نمایند و این امور بسیار فراتر از پارادایم‌های مورد نظر وی است.

گرچه آیین کنفوسیوسی ارتباط چندانی با مذهب ندارد، اما هانتینگتون سعی می‌کند رنگ مذهبی به این فرهنگ بدهد. اما مذهبی بودن مسیحیت، اسلام و یهود کاملاً درست است. گرچه او در مقاله‌های اخیرش بعد غیرمذهبی فرهنگ غرب را مورد تأکید بسیار قرار داده است، اما به این امر نیز توجه خاص نموده است که باورها و ارزشهای مذهبی نقش عمده‌ای در فرهنگ آمریکایی دارند و در واقع، به رغم دوره‌های نوسازی و دنیوی‌سازی، آن را بخشی از میراث آمریکایی می‌داند (در Stewart، ۱۵: ۷۶). هیچکس این مطلب را منفی قلمداد نخواهد کرد که تمامی

مذاهب از جمله مسیحیت، از پیروان خود می‌خواهند که به خطوط گسل توجه نکنند و به آنان باورهای متعالی و ارزشهای اخلاقی را می‌آموزند که برای تعالی بخشیدن به آگاهی انسانی ضروری هستند.

با این حال، هانتینگتون نظر دیگری دارد: پارادایم برخورد او در دوره جنگ سرد بر خطوط گسل متمرکز شده است. او به دلیل عدم درک برخی از مبانی فرهنگهای شرقی، می‌کوشد آنها را دشمن غرب معرفی کند. در نتیجه، در حالی که او آیین کنفوسیوسی را هویت فرهنگی یکپارچه و جداگانه‌ای می‌داند که همراه با اسلام تهدیدی برای غرب محسوب می‌شود، این واقعیت مسلم را نادیده می‌گیرد که جنبه‌هایی از این فرهنگ عملاً با تمام جوامع شرق آسیا از جمله کره، ژاپن و چین مشترک است. اما در آیین کنفوسیوس هیچ هویت منفرد فرهنگی وجود ندارد؛ و همانطور که فوکویاما می‌نویسد، آیین کنفوسیوسی خود در کنار آیین بودا و مسیحیت قرار دارد و به همین دلیل «هیچ چالش یکپارچه کنفوسیوسی در برابر غرب» وجود ندارد (فوکویاما، ۹۷: ۹۵، آوریل ۲۵: ۹۶). از این رو نگرش هانتینگتون تنها کاری که می‌کند این است که به هماهنگی نظام بین‌المللی ضربه می‌زند.

به همین ترتیب، وی سعی دارد تا از اسلام نیز چهره‌ای ناموجه ترسیم کند تا با این پارادایم مطابقت نماید. او در ساختن پارادایم خود، اسلام را به عنوان تهدید جهانی تازه‌ای مطرح می‌کند و خود را در گروه افرادی قرار می‌دهد که در جستجوی «هیولاهای مسلمان» هستند. نشان دادن چنین تصویری از اجتماعی که اکنون بیش از ۵۰ دولت-ملت را دربر می‌گیرد، می‌تواند پیامدهای خطرناکی داشته باشد، زیرا ممکن است بر افکار عمومی غرب و سیاست‌گذارها تأثیر بگذارد و واشنگتن را درگیر جنگ سرد تازه‌ای بکند (۴۱، ۲۷: ۹۳، Hadar). در بیشتر جهان اسلام، در

حالی که اسلام هم یک مذهب و هم یک فرهنگ را تشکیل می‌دهد که هیچیک ترکیبی نیستند و هر دو از یکپارچگی بدورند، اکنون اسلام در رویارویی با چالشهای مدرنیته، با دقت و توجه و بازنگریهای صادقانه روبرو شده است و جزمی‌نگری و شعارهای دروغین را کنار گذاشته است. همچنین اسلام موضوع «برداشت‌های شخصی قرار گرفته است و دیگر متضمن کناره‌گیری ساده‌لوحانه از جاه‌طلبان سیاسی یا عوام‌فریبان فره‌مند نیست» (Said, ۹۴: ۳۹-۴۰).

البته در مواجهه با شرایطی همچون بوسنی که در آن همچون قرون وسطی همگان در معرض نابودی سیاسی و فیزیکی قرار گرفته‌اند، و روشنفکران جامعه به ستوه آمده و بی‌رحمانه مورد حملات ناشی از وفاداری واقع شده‌اند، به گفته ادوارد سعید، انسان هیچ چاره‌ای ندارد مگر اینکه به دفاع از درماندگان برخیزد «و با هر چه در توان دارد از آنان محافظت کند یا با دشمنان ملی بجنگد» (Said, ۹۴: ۴۰، ۴۳).

دیگران هم با این مطلب موافق هستند و نظر ادوارد سعید را به کلامی دیگر چنین بیان می‌کنند: «ساده‌اندیشی بسیار و باور به اینکه چون آنها مسلمان هستند، در نتیجه ماهیت‌شان فلان است و رفتار متداول‌شان فلان، خطرناک است» (Stewart, ۷۶: ۳۱). متأسفانه آنچه هانتینگتون می‌خواهد درباره برخورد تمدنی بین غرب و بقیه جهان القا کند، تصویری قالبی است. برای این بحث می‌توان به گفته‌های خود وی استناد جست که در همین زمینه می‌گوید: «نه بی‌خبری می‌تواند بین فرهنگ‌های عربی، کنفوسیوسی، مسلمان یا آمریکایی اعتماد ایجاد نماید، و نه عدم ارتباط؛ به اعتقاد وی، غالب تصورات فرهنگی کلیشه‌ای بر اساس ناآگاهی از دیگر فرهنگ‌ها به وجود آمده‌اند (در استوارت، ۵، ۳-۲: ۷۶).

تنها درکی منصفانه از هویت فروملی، ملی، اجتماعی و فرهنگی

می‌تواند به ایجاد اعتماد بین تمدنها و غلبه بر باورهای کلیشه‌ای و یا ناآگاهی کمک نماید. هانتینگتون با دید عمیق و بینشی که دارد، می‌تواند پارادایمی آینده‌گرایانه را طراحی کند که فارغ از تعصب باشد و بر تشخیص عناصر مشترک بین تمدنها تأکید ورزد که بی‌تردید نشان از میراثی مشترک دارد، و این امر نیاز فراوان به آن دارد که غرب به قول هانتینگتون: «درک عمیق‌تری از نگرشهای اصیل فلسفی و مذهبی دیگر تمدنها، و نوع نگاه مردم آن تمدنها به منافع‌شان» حاصل کند (۴۹: ۹۳). با بیان دوباره سخن هانتینگتون می‌توان گفت که نباید اجازه داد «خطوط گسل بین تمدنها» به «مرزهای زد و خورد در آینده» تبدیل شود، بلکه این روند باید به بازسازی قدرت تمدنها بینجامد. زیرا همانطور که آلبرت اینشتین (فیزیکدان) و برتراند راسل (فیلسوف) هشدار داده‌اند، «باید اندیشیدن به شیوه‌ای نوین را بیاموزیم»، دوره‌های خطرناک و کهنه برخورد را کنار بگذاریم و بکوشیم جایگزینهای فرهنگی‌ای را به وجود آوریم که بتوانند «ما را به سوی فرجام نژاد انسان» رهنمود سازند (نقل در Elias and Turpin، ۱: ۹۴).

پارادایم تمدن و تغییرات نظام‌مند

ما با فرض دلبستگی خود هانتینگتون به سنت اروپایی و نیز با فرض امکان حساسیت برخی از سیاست‌گذاران کم‌هوش‌تر پایتختهای اروپایی نسبت به حضور قدرتهای «تمدنی» عمده - آفریقا، اسلام، روسیه - در دروازه‌ها و مرزهای آنها، نمی‌دانیم که آیا هانتینگتون، نادانسته، ارسال علائم نادرست به هریک از طرفین نظام بین‌المللی را وظیفه فکری خود دانسته است یا خیر. آیا تنها «یک خطای استراتژیک» باعث شده است که کشوری مثل ترکیه بدون توجه به اینکه تا چه اندازه سکولار، مدرن یا

«اروپایی» (حداقل از نظر جغرافیایی) است، در «اتحادیه اروپا»^۱ پذیرفته نشود؟ همچنین این سؤال مطرح شده است که آیا این فرصت از دست رفته است که اروپایی «متمدن» بتواند مرزهای فرهنگی اش را بگستراند؛ و آیا یک کشور اسلامی می تواند درون مرزهای فرهنگی این اروپا بگنجد و با آن مانند هر کشور مدرن اروپایی برخورد شود؟ (۹۵:۱۰۹، Mahbubani).

همچنین افراد و گروههای اجتماعی ای در هر طرف وجود دارند که می خواهند دستاوردهای دهه های گذشته را از بین ببرند و نوعی حس سازگاری با جوامع ملی را احیا کنند. عناصر نژادی در جوامع غربی سعی در فراموشی تصویر نئونازی ها، کله پوستی ها، کوکلاکس کلان ها، پلنگ سیاه و دیگران دارند. آیا شایسته است که یک روشنفکر برای نمایش نبوغ خود در پارادایم سازی، خاطراتی را زنده کند که بخش آگاه جامعه سعی در فراموش کردن شان دارد؟

بی اعتنائی فرهنگی فکری اروپای مسیحی (به ویژه آن دسته که هانتینگتون قهرمانشان می پندارد) نسبت به پاکسازی قومی وحشیانه، نسل کشی و قتل عامی که در دروازه های بوسنی و به رهبری نخبگان بی رحمی همچون سلوبودان میلوسویچ و فرانکو تودمان رخ داد، روح انسان را به شدت دچار عذاب و غم می کند. اگر توپخانه مسلمانان چنین آتشی بر سر جمعیت مسیحی سارایوو و یا سربرنیتسا^۲ فرو ریخته بود، چنین بی اعتنائی ای غیر قابل تصور بود (۷: ۹۳، Ajami؛ ۱۱۰: ۹۵، Mahbubani).

این اشاره به درگیریهای بوسنی و حضور بعضی از داوطلبان مسلمان در این منطقه که بدون توجه به وحشیگریهای غیرانسانی و تنها به دلیل حس

1. House of Europe

2. Srebrenica

خویشاوندی در رقابتهای تمدنی بوده است، از نوعی تفکر «فرهنگی» سخن می‌گوید که نه تنها می‌خواهد رفتارهای غیرانسانی را به دیده اغماض بنگرد، بلکه صرفاً برای دستیابی به برخورد پارادایمی مطلوب، پارتیزان‌ها را به گسترش درگیریها ترغیب می‌کند. رهبری ایالات متحد آمریکا در ائتلاف بین‌المللی برای بازسازی شأن انسانی در بوسنی و هرزگوین - جایگاهی که اتفاق نظر جهانی به آمریکا اعطا کرد - آرامش چندانی به دنیا نداده است.

خوشبختانه برخلاف تصور و علی‌رغم توطئه فرهنگی اسلامی-کنفوسیوسی علیه غرب، ملتهای آسیا و اقیانوس آرام به ابتکاری برای نشان دادن حس پیوستگی فرهنگی و ایجاد اتحاد در برابر جهان خارج دست زده‌اند (Haas, ۹۰: ۱۸۷). «روش آسیا و اقیانوس آرام» در مورد گفتگو و هماهنگی پیشاپیش دست‌اندرکار ایجاد «فرهنگی مشترک» که حتی دربرگیرنده قدرتهای استعماری سابق نیز باشد، بوده است. اقتصاد و امنیت که هر دو از منابع سنتی برخورد بین ملتها هستند، در دستور جلسه این مهم قرار دارند. از جمله ارگان‌های فعال در این راه عبارتند از: سازمان همکاریهای اقتصادی آسیا و اقیانوسیه^۱ که به طور مؤثر از سال ۱۹۸۹ فعال بوده است و اجلاس منطقه‌ای آسه‌آن^۲ که در ماه ژوئیه ۱۹۹۴ در بانکوک به عنوان نشست برای گفتگوهای امنیتی، فعالیت خود را آغاز کرد. این سازمانها مفاهیم غربی سلطه‌گری، منطقه‌گرایی و نیز فرهنگ رفتاری شرق و فن مدیریت برخورد را درهم آمیخته‌اند. بی‌بدیل بودن سازوکارهای همکاری این دو سازمان از حضور جفت‌هایی با فرهنگهای متفاوت، اما آسان‌گیر از قبیل ایالات متحد آمریکا و آسه‌آن، و استرالیای

1. APEC

2. ARF

مسیحی و اندونزی مسلمان، نشأت گرفته است. خود منطقه آسیا-اقیانوس آرام نیز از نظر قومی و مذهبی شاهد تنوع بسیار زیادی است، زیرا در آن مذاهب اسلام، مسیحیت، هندو، بودایی، تائویی و کنفوسیوسی با یکدیگر همزیستی دارند. با اینکه هر دو سازوکار منطقه‌ای سعی در پیوند فرهنگهای شرق و غرب با یکدیگر دارند، اما زبان انگلیسی را به عنوان زبان رسمی انتخاب کرده‌اند، از قواعد و روالهای غربی پیروی می‌کنند، و به ورزش اسکاتلندی گلف می‌پردازند. فرهنگ رفتاری ارتباطات مبتنی بر آرامش و اجتناب از مقابله و حفظ شأن انسان است (Mahbubani، ۹۵: ۱۱۵-۱۱۸). ارتباط بین فرهنگی، گفتگو در زمینه اقتصاد و امنیت مورد توجه همگان است و در هر سطحی تلاش روزافزونی برای دستیابی به صلح صورت می‌گیرد - که کاملاً مخالف تصور هاتینگتون در مورد برخورد است.

در سطح فرومنطقه‌ای^۱، در جنوب آسیا همیشه اتحاد تمدنی یکپارچه‌ای وجود داشته است که ریشه در تمدن تاریخی سند دارد که از رهگذر چالشها و جریانهای مذهبی و مستقل سلسله‌های موقتی تداوم داشته است (Akbar، ۸۵: ۱۸؛ Mehta، ۹۵: ۱۹۷) و زنجیره این روابط توسط استعمارگران اروپایی از هم گسسته شد. در اینجا نیز مانند جنوب شرق آسیا در قالب «سازمان همکاریهای منطقه‌ای جنوب آسیا»^۲ الگویی مبتنی بر همکاری، و نه مبتنی بر برخورد، وجود دارد. شاید هاتینگتون متوجه چارچوب همکاریهای جنوب آسیا نشده باشد؛ چارچوبی که مانند همتای خود در آسیای جنوب شرقی، آسه‌آن، گامهای محتاطانه اما قاطعانه‌ای به سوی اتحاد اقتصادی برداشته است؛ و این به رغم میراث

1. Subregional

2. SAARC

منازعاتی که حاکمان امپراتوری بر جای گذاشته بودند و نیز به رغم تفاوت‌هایی بود که پس از خروج بریتانیا، دائماً در زمینه برخورد سیاسی بر سر مسائل دوجانبه بین دولتهای درگیر به وجود می‌آمد. کشورهای عضو اتحادیه همکاریهای منطقه‌ای جنوب شرقی آسیا از زمان آغاز به کار رسمی آن در سال ۱۹۸۵ نه تنها ساختار تشکیلاتی این سازمان منطقه‌ای را راه‌اندازی کردند و در اول ژانویه ۱۹۹۶ تعرفه تخفیف توافقنامه تجاری ویژه کشورهای جنوب آسیا^۱ را برپا داشتند، بلکه تصمیم گرفتند این ناحیه را تا آخر دهه ۹۰ به منطقه آزاد تجاری تبدیل نمایند (India Abroad، ۲۹ دسامبر ۱۹۹۵ - ۱ و ۲). این امر خود نشانه اولویتهای مردم جنوب آسیا و تغییر جهت یک برخورد فرهنگی فرضی به سوی خواست طبیعی‌تر همزیستی در یک چارچوب تاریخی وسیع است. هنگامی که نظام اتحاد اقتصادی در جنوب آسیا به تحقق پیوندد، ممکن است که اتحادیه همکاریهای منطقه‌ای جنوب شرقی آسیا از سازمان همکاریهای اقتصادی آسیا و اقیانوسیه پیشی بگیرد و زنجیره تمدنی که تمامی مردم جنوب آسیا را به هویت فرهنگی راستین خود پیوند داده است و در آنها حس تعلق به وجود آورده، کاملاً احیا شود و تجلی ملموسی پیدا کند.

بنا بر این می‌توان به وضوح فردایی را دید که در آن تمامی الگوهای ارتباطی آسیا از شرق تا جنوب بر مبنای هماهنگی بنیاد گرفته است و نظریه‌های جنجالی «خطوط گسل» و عناصر ناهماهنگی که توسط دیگران طراحی شده‌اند را پشت سر گذاشته است. در این صورت آسیا می‌تواند آینده خود را از کلاف سردرگم استعمار نجات دهد و از قرنهای درگیری و جنگ خانمان‌برانداز اجتناب نماید؛ جنگهایی که قدرتهای

1. SAPTA

اروپایی و به طور کلی غرب در طی مأموریت‌های پرطمطراق تمدن‌ساز، پیش از آنکه سرانجام به توافق با دیگران دست یابند، می‌بایست متحمل می‌شدند.

پارادایم‌سازی: موضوعیت سیاست و آینده

دانش از آنجا که محرک اصلی رشد و پیشرفت انسان است، باید هدفمند باشد (۹۱، Haas)؛ همچنین باید در جهان ملموسی که در آن زندگی می‌کنیم موضوعیت داشته باشد. اگر «خطوط گسل» برای نشان دادن پارادایم بدیلی باشد که به‌راستی علمی و پیش‌بین است، می‌توان به جستجوی آن پرداخت. اما روش و سمت‌وسوی بحث هانتینگتون متوجه نژاد و تعصب است. او به جای جستجوی عوامل همخوان خرده‌فرهنگ‌ها و سوق دادن آنها به سوی همگرایی فرهنگی و ساختن اجتماعی بزرگ از تمدن انسانی، توجه خود را به جنبه‌های ناهمخوان آنها متمرکز کرده است و سعی دارد موجب برخورد شود و نوعی جدایی نامتقارن در نظام متحول روابط بین‌المللی به وجود آورد. در هزاره طولانی سفر انسان به سوی تمدن‌سازی بین بخش‌های اجتماع تعاملاتی به وجود آمد که برخی منفی و برخی مثبت بود. بی‌تردید دوره‌هایی از جنگ و برخورد وجود داشته است، اما در عین حال نیروهایی هم برای تغییر، توسعه و صلح وجود داشتند که به انسان برای رسیدن به موقعیت کنونی‌اش کمک کردند.

وقتی به تعبیر یک تحلیلگر (Sicherman، ۹۳:۵۰۲) نوبت به «برنده شدن در مسابقه صلح» می‌رسد، لزومی ندارد که نقشه دنیا را براساس فرهنگ بکشیم. اگر دموکراسی برجسته‌ترین عنصر فرهنگ یا ارزش‌های سیاسی آمریکا محسوب شود، آمریکا مدتهاست که این صلح

را برده است. برای نخستین بار در تاریخ انسان، هدف دموکراتیک سازی یا گسترش فرهنگ دموکراتیک و تعهد به حقوق بشر، جزو اصول اصلی سیاست خارجی آمریکا قرار گرفته است و صلح بعد از جنگ سرد به شکل «یک نوع آشتی آمریکایی که شبیه هیچیک از صلحهای قبلی نیست» ظاهر می شود و برخلاف دیگر دوره های صلح «صلحی مبتنی بر هماهنگی است و نه مبتنی بر استیلا» (Mirsky، ۹۳: ۵۶۷). در واقع، همانطور که ژوزف نای جونیور^۱ نوشته است (۱۹۵: ۹۰)، «گشودگی قومی در فرهنگ آمریکا» همراه با «جذابیت سیاسی ارزشهای آمریکایی مبتنی بر دموکراسی و حقوق بشر» از جمله منابع قطعی قدرت این کشور در رهبری جهان و نفوذ بین المللی آن است و به این دلیل است که ایالات متحد آمریکا موظف است نظام جهانی را رهبری کند. هاتینگتون باید از وسوسه محدود کردن این گشودگی قومی یا چندفرهنگی که ایالات متحد آمریکا را به موقعیت کنونی اش رسانده است، دست بردارد.

تقریباً دو قرن طول کشید تا انسان اندیشه ورز از سایه پارادایم های ماتریالیستی مبارزه طبقاتی نجات یابد و تصاویر ایدئولوژیکی مارکس، انگلس و هگل را به خاک بسپارد. آنها به پارادایم های فرهنگی که از جانب پیامبر جدیدی مطرح شدند که برخورد را در جامعه فرهنگ ترویج می کند و واجد تصاویر مشابهی درباره برخورد و مبارزه هستند، متوسل نمی شوند. مانند نیوسام (۶۴، ۵۲: ۹۶-۱۹۹۵)، می توان گفت که دستاوردهای بحث انگیز در مورد مسایل بین المللی ممکن است که بخشی از حوزه کاری دانشمندی همچون هاتینگتون باشد، اما فرهنگ روشنفکری «عالم استادی» آن را برای ساختن جهان واقعی بلا موضوع می کند، و حتی برای

1. Joseph Nyr Jr.

آن دسته از سیاستمدارانی که در جستجوی تحولات منظم توأم با آرامش هستند، دست‌نیافتنی می‌کند. اعضای جامعه روشنفکری و دانشگاهی مشغله‌های بهتری دارند. آنان باید بکوشند تا معلومات و دانش خود را با تغییرات آرام و صلح‌آمیز نظام بین‌المللی متناسب گردانند. پارادایم هاتینگتون در مورد نظم جهانی مبتنی بر سلطه، نه واجد شأنی آکادمیک است و نه به لحاظ سیاسی موضوعیت دارد.

هاتینگتون به عنوان یکی از متفکران پیشرو زمان ما می‌داند که اشتیاق وافر زمانه ما برای نظم جهانی بر اساس «برابری، آزادی و برادری»، از فلسفه انقلابی فرانسه قرن هجدهم نشأت گرفته است و جنبش واقعی برای دستیابی به این هدف به انقلاب فرانسه در سال ۱۷۸۹ بازمی‌گردد. انسان برای دستیابی به نظم متقارن جامعه بین‌المللی راهی طولانی پیموده است. هدف از نظریه‌های سیاسی در دوران پست‌مدرن، همانطور که جان دان^۱ می‌گوید: «عبارت است از تشخیص گرفتاریهای واقعی و نشان دادن بهترین راه مقابله با آنها» (نقل در ۱۲۹: ۹۵، Hurrell). اگر هاتینگتون در طراحی یک ساختار نظری یا پارادایم درباره فرهنگ انسانی برای مقابله با پیچیدگیهای دوران بعد از جنگ سرد توانایی کافی ندارد، بهتر است سعی نکند تا به خاطر علایق شخصی، کوششهای گروه عظیمی از سیاستمداران و انسانها را برای ساختن جهانی بهتر متوقف نماید یا انسان را از پیشرفت ناامید کند. به هر حال، ممکن است افرادی که علاقه‌مندند تغییری انسانی و صلح‌آمیز را در نظم متحول روابط بین‌الملل شاهد باشند، پارادایم برخورد هاتینگتون را نوعی چالش بینگارند.

البته برای الگوی تغییر در نظام بین‌المللی، توضیح فرهنگی متفاوتی

1. John Dunn

نیز وجود دارد. این برتری کنونی جهان غرب می‌تواند در زمینه فرهنگی حقیقتاً با آزادسازی خود از چنگال خرافات و مذهب همراه شود؛ فرآیندی که می‌توان رد پای آن را تا دوره رنسانس دنبال کرد که خود، محرک نوسازی اجتماعی و پیشرفت علمی بود. چنین طرحی از نفوذ فرهنگی غرب همراه با تعهد نسبت به مدرن‌سازی، به رشد و گسترش خود ادامه داد. جهانی‌شدن این نفوذ، نمودهای چندگانه‌ای در صنعتی‌شدن، مادیت، نیروی هسته‌ای، نظام مصرفی و غیره دارد. همه اینها خود بحران گسترده‌ای با ابعاد فراوان ایجاد می‌کنند که شامل استعمار، امپریالیسم، نظامی‌گری، نواستعمار و غیره است. بسیاری از اینها اکنون پشت سر گذاشته شده‌اند، اما مسایل تهدیدکننده جدیدی مانند کاهش ضخامت لایه ازن، اثر گلخانه‌ای، آلودگی، تشعشع هسته‌ای و غیره که غرب مسبب آن بوده است، مورد توجه قرار گرفته‌اند (Falk, ۹۵: ۲۶۷-۲۷۸). در واقع فهم و درک در مورد آگاهیهای اجتماعی و زیست‌محیطی، انسان را به اندیشیدن و ترتیب‌دادن گفتگوهای در مورد سیاره زمین، رفاه نسلها و میراث آینده انسان، یعنی کودکان، واداشته است. سیاستمداران باید به همکاری در مورد این اهداف و مدفون کردن برخورد تمدنها - البته اگر اصلاً نمودی از آن وجود داشته باشد - پردازند. تلاش برای ساختن تمدن انسانی علی‌رغم مخالفت‌های بدخواهان سیاسی، می‌تواند بدون هیچ مانعی به پیش رود؛ به ترتیبی که تمدنهای مختلف جهان می‌توانند بیاموزند که برای بازسازی سرنوشت نوین انسان، در صلح و آرامش به همکاری پردازند. اراده روشنفکران باید پارادایم یا ساختار نظری کلیشه‌ای درباره برخورد را واسازی کند و از دانش خود برای ارائه روشهایی جهت مقابله با تهدیدهای جنگ بهره بگیرد.

گذشته از مجموعه پیچیده موضوعات سیاسی مربوط به این مسئله،

ممکن است مشکل هانتینگتون در پارادایم سازی مشکلی نظری باشد که مشاور نظری او، تامس کوهن^۱، باعث و بانی آن بوده است و آرای او بر هانتینگتون تأثیر داشته است. بنابراین مشکل وی می تواند مشکلی نظری باشد (۱۸۶: ۹۳b). خود کوهن بنا به گفته استیو اسمیت^۲، منظور خود را از پارادایم روشن نکرده است و این اصطلاح را به بیست شکل مختلف به کار برده است و نظریه سازی را، امری بدون مسئله، یکسویه و برگشت ناپذیر قلمداد کرده است. با این حال، نظر او در مورد پیشرفت علمی، بحث داغی را «در چارچوب فلسفه علم» دامن زده است (۱۶-۱۵: ۹۵، Smith). دومین مشکل نظری هانتینگتون در این است که او برای اهداف تاکتیکی اولویت قائل است و این به بهای ازدست رفتن منافع استراتژیک تمام می شود. [۱] سیاستمداری در مقام هانتینگتون که سعی در بسیج نیروهای تازه اجتماعی به درون بافت سیاسی را دارد، باید به برداشتها، الگوهای تحلیلی و دیدگاههای استراتژیک چنان نظامی بخشد که دیگر نظریه پردازان را قادر سازد با فرارفتن از محدودیتهای طبقاتی، فرهنگی، مذهبی و ملی، آرای او را ترویج کنند.

سرانجام اینکه هانتینگتون به عنوان محقق با این دیدگاه، حتی در تعقیب و پیگیری اهداف مبتنی بر پارادایم تسلط غرب باید یکدست عمل کند. مطمئناً منافع پایدار کشوری که او می خواهد آن را به عنوان تنها رهبر و فرمانروای غرب معرفی نماید، ایجاب نمی کند که وقتی رهبر بلامنازع جامعه بین المللی شد، پیوسته در حال درگیری با بقیه جهان باشد. در واقع نظریه مبتنی بر پارادایم وی نیز ممکن است این ملت را بیگانه و منزوی کند؛ ملتی که ملتی آرام و قدرتی جهانی شمرده می شود که واجد فرهنگی

1. Thomas Kohn

2. Steve Smith

مشترک از صف گسترده‌ای از فرهنگهای غنی است که در حال حاضر جامعه ملل متحد را شکل داده‌اند. او با طراحی یک پارادایم نامتقارن برای تغییر جایگاه ملت خود به عنوان ملت درجه اول به مقام سرکرده یک قبیله محاصره شده که فاقد هرگونه چهره انسانی است، آیا در اندیشه بیگانه کردن ۱۸۵ کشور عضو سازمان ملل متحد نیست؛ کشورهایی که آرمانهایی همگون دارند و چهارپنجم آنها، بنا به تعریفی که او از تمدن غربی به دست می‌دهد و آن را متشکل از کشورهای اروپایی و آمریکای شمالی می‌داند، کشورهایی غیرغربی‌اند (۹۳:۲۴). پارادایم تمدن او به خودی خود، محکوم به شکست است.

بنابراین هانتینگتون در تشخیصهای خود و نیز در چشم‌اندازی که از آینده جامعه بین‌الملل به تصویر می‌کشد، صرفاً خود را به نگرشی مبتنی بر سلطه درباره نظم جهانی محدود کرده است. وی در این تصویر توجه چندانی به تحول نظام‌مند ندارد و برای شأن انسانی و آرمانهای دموکراتیک اهمیت چندانی قائل نیست. قالب فکری او هم ناقض محتوای نظری است و هم ناقض برهانهای علمی. او همچنین جریانهای مهم تمدن غربی را که به سرزنش‌شان برمی‌خیزد، بی‌اساس می‌خواند. از همه مهمتر، او از واقعیتهای بین‌المللی در تمام سطوح و مظاهر آنها فاصله بسیاری دارد. مهمترین مشخصه نظم جهانی، در حال حاضر، تغییر نظام از الگوهای سیاسی-نظامی دهه‌های گذشته به اقتصادمداری و تجارت است. و اکنون این جنبه‌های اقتصادی بیش از پیش بر روابط بین کشورها سایه انداخته است. بیشتر برخوردهای آمریکا با ژاپن یا آنچه که هانتینگتون آن را «جنگ سرد اقتصادی» می‌خواند - که بین دو بازیگر اقتصادی پیشرو به وجود آمد - (۹۴b:۵۱۲) هیچ ارتباطی با فرهنگ ندارد، بلکه به رقابتهای اقتصادی و سرمایه‌های تجاری مربوط بود.

اگر بخواهیم کلام هانتینگتون را به زبانی دیگر بیان کنیم، می‌توانیم نتیجه بگیریم که تمدنها به راستی پویا هستند: «تمدنها اوج می‌گیرند، سقوط می‌کنند، تقسیم می‌شوند و متحد می‌گردند»، ناپدید می‌شوند و «در خاک زمان دفن می‌شوند» (۲۴: ۹۳)، اما نور بشریت جاودان است و همه ما باید سعی کنیم تا همچنان روشن بماند.

یادداشتها

۱. هنگامی که هانتینگتون رهیافت «واقع‌گرایانه» به سیاست بین‌الملل را مطرح می‌کرد، در مقاله‌ای که در سال ۱۹۹۱ در مجله *Survival* منتشر کرد، سه نفع استراتژیک را برای ایالات متحد آمریکا برشمرد: (۱) حفظ موقعیت خود به عنوان قدرت اول دنیا؛ (۲) جلوگیری از ظهور یک قدرت مسلط در اوراسیا؛ و (۳) محافظت از منافع آمریکا در جهان سوم. اما او برای حصول این منافع استراتژیک، فقط روشهای تاکتیکی را توصیه می‌کند، و این راهی است شبیه به آنچه که او در مورد پارادایم تمدنی خود پیشنهاد می‌کند. وی می‌گوید: «ملتها لزوماً منافع استراتژیک خود را دنبال نمی‌کنند؛ منافع استراتژیک آنها لزوماً مهمترین منافع آنها نیستند؛ آنها ممکن است ملاحظات محدود و کوتاه‌مدت خود را بر مهمترین منافع خود مقدم بدارند» (۵۱۸: ۹۴b).

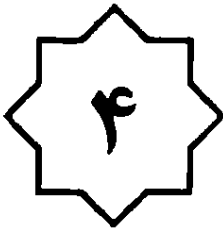
کتابنامه

- Ajami, Fuad [September/October 1993], "The Summoning", *Foreign Affairs*.
- Akbar, M.J. [1985], *India: The Siege Within, Challenges to a Nation's Unity*. Harmondsworth, Midx.: Penguin Books Ltd.
- Bartley, Robert L. [September/October 1993], "The Case for Optimism", *Foreign Affairs*.
- Binyan, Liu [September/October 1993], "Civilization Grafting", *Foreign Affairs*.
- Elias, Robert and Jennifer Turpin [1994], "Introduction: Thinking About Peace", in their (eds.), *Rethinking Peace*. Boulder and London: Lynne Rienner Publishers.

- Falk, Richard A. [1990], "Culture, Modernism, Postmodernism: A Challenge to International Relations", in Jongsuk Chay (ed.), *Culture and International Relations*. New York: Praeger.
- Far Eastern Economic Review* [26 August 1995], "America and Islam: A Wobbly hand of friendship".
- Far Eastern Economic Review* [19 August 1995], "Breeding anxiety".
- Fukuyama, Francis [September/October 1995], "Social capital and the Global Economy", *Foreign Affairs*.
- , [April 95], "Confucianism and Democracy", *Journal of Democracy*, Vol. 6, No. 2.
- , [January 1995], "The Primacy of Culture", *Journal of Democracy*, Vol. 6, No. 1.
- Fuller, Graham E. (1994), "Islamic Fundamentalism", in Richard K. Betts (ed.), *Conflict After the Cold War: Arguments on Causes of War and Peace*. New York: Macmillan Publishing Company.
- Haas, Ernst B. [1991], "Reason and Change in International Life: Justifying a Hypothesis", in Robert L. Rothstein (ed.), *The Evolution of Theory in International Relations*. Columbia: University of South Carolina Press.
- Haas, Michael [1990], "Asian Culture and International Relations", in Jongsuk Chay (ed.), *Culture and International Relations*. New York: Praeger.
- Hadar, Leon T. [Spring 1993], "What Green Peril?", *Foreign Affairs*.
- Hassan, Hassan Bakr A. [1990], "Islamic Revivalism and its Impact on the Middle East and the Superpowers", in Jongsuk Chay (ed.), *Culture and International Relations*. New York: Praeger.
- Havel, Vaclav [April 1995], "Democracy's Forgotten Dimension", *Journal of Democracy*, Vol. 6, No. 2.
- Huntington, Samuel P. [1994], "The Errors of Endism", in Richard K. Betts (ed.), *Conflict After the Cold War: Arguments on Causes of War and Peace*. New York: Macmillan Publishing Company.
- , [1994 b], "America's Changing Strategic Interests", in Richard K. Betts (ed.) (Reprinted from *Survival*, Vol. 33, no. 1 (January/February 1991)).

- , [Summer, 1993], "The Clash of Civilizations?", *Foreign Affairs*.
- , [November-December 1993b], "If Not Civilizations, What? Paradigms of the Post-Cold War World", *Foreign Affairs*.
- , [1968], *Political Order in Changing Societies*, New Haven and London: Yale University Press.
- Hurrell, Andrew [1995], "International Political Theory and the Global Environment", in Ken Booth and Steve Smith, *International Relations Theory Today*. University Park, PA: The Pennsylvania State University Press,
- India Abroad [29 December 1995], "SAARC's 10th Anniversary".
- Jung, Kim Dae [November/December 1994], "Is Culture a Destiny? The Myth of Asia's Anti-Democratic Values", *Foreign Affairs*.
- Junhui, Jin, [1995], "Some Observations on Huntington's The Clash of Civilizations", *International Studies* (Beijing), 4-5.
- Kirkpatrick, Jeane J. [September/October 1993], "The Modernizing Imperative", *Foreign Affairs*.
- Mahbubani, Kishore [Spring 1995], "The Pacific Thrust", *Survival*.
- , [September/October 1993], "The Dangers of Decadence", *Foreign Affairs*.
- Mehta, Jagat S. [1995], *Rescuing the Future: Coming to Terms with Bequeathed Misperceptions*. Champaign: ACDIS Library Copy.
- Mirsky, Yehudah [fall 1993], "Democratic Politics, Democratic Culture", *Orbis*.
- Newsom, David D. [Winter 1995-96], "Foreign Policy and Academia", *Foreign Policy*.
- Ninkovich, Frank [1990], "Culture in U.S. Foreign Policy since 1900", in Jongsuk Chay (ed.), *Culture and International Relations*. New York: Praeger.
- Nye, Jr., Joseph S. [1990], *Bound to Lead: The Changing Nature of American Power*, New York: Basic Books.
- Rothstein, Robert L. [1991], "Introduction: The Evolution of the Theoretical Debate", in his edited, *The Evolution of Theory in International Relations*. Columbia: University of South Carolina Press.

- Said, Edward W. [1994], *Representations of the Intellectual*. New York: Pantheon Books.
- Sicherman, Harvey [Fall 1993], "Winning the Peace", *Orbis*.
- Smith, Steve [1995], "The Self-Images of a Discipline: A Genealogy of International Relations Theory", in Ken Booth and Steve Smith (eds.), *International Relations Theory Today*. University Park, PA: The Pennsylvania State University Press.
- Stewart, Edward C. [1976], *Can Culture Communicate?* Washington, D.C.: American Institute for Public Policy Research.
- Suu Kyi, Aung San [April 1995], "Transcending the Clash of Cultures: Freedom, Development, and Human Worth", *Journal of Democracy*, Vol. 6, No. 2.
- Walker, R.B.J., [1990], "The Concept of Culture in the Theory of International Relations", in Jongsuk Chay (ed.), *Culture and International Relations*. New York: Praeger.
- Zakaria, Farid [March/April 1994], "Culture Is Destiny: A Conversation with Lee Kuan Yew", *Foreign Affairs*.



آیا به راستی شاهد برخورد تمدن‌ها هستیم؟

آیت گویا

نظریه ساموئل هانتینگتون مبنی بر اینکه مشخصه نظم نوین جهانی، برخورد تمدن‌هاست و نه برخورد ایدئولوژی‌ها، در شماره تابستان ۱۹۹۲ مجله فارین افیرز منتشر شد. این نظریه، متضمن راه جالبی برای درک بحران در حال رشد نظام بین‌المللی است. هانتینگتون معتقد است که:

- میزان آگاهی تمدنی در حال افزایش است؛
- برخورد تمدن‌ها جایگزین درگیری و برخورد بین ایدئولوژی‌ها و دولتها می‌شود؛
- برخورد بین گروه‌های متعلق به تمدن‌های مختلف، خشن‌تر از برخورد بین گروه‌های متعلق به یک تمدن واحد است؛
- روابط سیاسی، اقتصادی و امنیتی در درون هر یک از تمدن‌ها بیشتر توسعه می‌یابد تا بین تمدن‌ها؛ و سرانجام اینکه
- ارتباط بین غرب و بقیه جهان، محور اصلی سیاست جهانی خواهد بود.

به نظر من از آنجا که حقایق مؤثر تاریخی و فرهنگی در تحلیل

هائیتینگتون لحاظ نشده است، این تحلیل ناقص است. نکته دوم این است که در این تحلیل نسبت به انسجام و یکپارچگی تمدنها مبالغه شده است. نکته سوم اینکه او تأثیر نیروهای اقتصادی و فرهنگی را در وحدت بخشیدن به جهان، دست کم گرفته است. و نکته آخر اینکه شیوه هائیتینگتون منعکس کننده وضعیت عمومی ناآرامی در غرب است که از افزایش اختلافات اقتصادی، تغییر الگوهای جمعیتی و ناتوانی غرب در عملی کردن دیدگاه خود در مورد نظم نوین جهانی نتیجه شده است.

یکپارچگی تمدنها تا چه میزان است؟

بحث اصلی هائیتینگتون این است که در سالهای آینده ما با افزایش انسجام تمدنی و در نتیجه، با برخورد تمدنها روبرو خواهیم بود - و این چیزی است که هم اکنون نیز در شرف انجام است. مسئله اینجاست که تمدنها تا چه حد انسجام دارند؟ عموم صاحب نظران و بخصوص هائیتینگتون معتقدند که بنیادگرایی اسلامی قوی ترین نیروی تمدنی است که رویکردی ضد غربی دارد. اما وحدت این جبهه اسلامی، بیش از آنچه که باید، شکننده است. همانطور که هائیتینگتون خود اشاره کرده است، اسلام دارای تمدنهای فرعی مانند تمدنهای ترکی، عربی و مالزیایی است - البته او به تمدن فرعی و مهم هندی-اسلامی در جنوب آسیا که تقریباً دارای سیصد میلیون نفر جمعیت مسلمان است، اشاره ای نکرده است. مسلمانان به واسطه مرزهای ملی، قومی و فرهنگی، به شدت از هم جدا شده اند و هم کیش بودن مانع از اعمال تبعیض گروههای قومی علیه یکدیگر نشده است. مسلمانان جنوب آسیا زمانی که در سرزمین مقدس عربستان سعودی و دیگر نقاط از قبیل کویت و عراق مشغول به کار بودند، مورد تبعیض و تعدی قرار می گرفتند. اما در واقع آنچه تمدن اسلامی

آیا به راستی شاهد برخورد تمدن‌ها هستیم؟ / ۱۱۷

خوانده می‌شود، به ندرت در زمینه‌های سیاسی، یکپارچه و متحد بوده است.

دو نمونه مهم از جلوه اتحاد «اسلامی» عبارتند از: موضع‌گیری اعراب نسبت به اسرائیل و دو مورد تحریم نفت در دهه ۱۹۷۰. حتی با توجه به واکنش‌های دولتهای مختلف عربی در برابر جریان صلح اسرائیل و سازمان آزادیبخش فلسطین، می‌توان دید که حتی در مورد اسرائیل هم بین دولتهای عربی تفرقه بسیاری وجود دارد؛ و قدرت کشورهای عربی تولیدکننده نفت از زمان اوج خود، در اواسط دهه ۱۹۷۰، به میزان چشمگیری کاهش یافته است. همچنین باید این نکته را نیز به خاطر داشته باشیم که عربستان سعودی، یعنی حامی آرمانهای اسلامی در سراسر جهان، همان کشوری است که با استخراج میزان قابل توجهی نفت در اواخر دهه ۱۹۷۰ و اوایل دهه ۱۹۸۰، از تشدید دومین بحران نفت و آسیب دیدن اقتصاد غرب جلوگیری کرد.

تنها مورد دیگری که موجب نزدیکی اجزای تمدن اسلامی شد، مسئله کتاب آیات شیطانی، نوشته سلمان رشدی بود. اما این امر بجز اینکه باعث شد کتابی بد به عنوان پرفروش‌ترین کتاب دست یابد، اهمیت ناچیزی در عرصه بین‌المللی داشت، و نتوانست به انسجام بیشتر گروه‌های مختلف مسلمانان در مواردی بینجامد که تأثیر بیشتری بر سیاست‌های بین‌المللی داشتند.

و سرانجام اینکه اگر بنیادگرایی اسلامی دارای چنین تأثیر و نفوذی است، پس چرا در بیشتر کشورها به قدرت نرسیده است؟ بجز استثناهایی مثل ایران و الجزایر، احزاب اسلامی در انتخابات بسیار ضعیف عمل کرده‌اند. در پاکستان که می‌توان انتظار داشت کشوری اسلامی باشد، بنیادگرایان در انتخابات شکست خورده‌اند.

در بررسی تمدن «هندو» نیز مشکل مشابهی بروز می‌کند. هائینگتون دچار این اشتباه می‌شود که تعصب مذهبی را با عقاید مربوط به ملیت‌گرایی و تمدن درهم می‌آمیزد. هند تمدن هندو ندارد بلکه تمدن هندی دارد که آمیزه‌ای است از هندوئیسم، اسلام و نفوذ بریتانیا. هند کشوری است که بیش از ۱۰۰ میلیون نفر مسلمان دارد و نگرستن به چنین جمعیتی در مقام اقلیتی که توان شکل‌دهی بافت اجتماعی و فرهنگی را ندارد، مضحک است. واقعیت این است که دولت هند و اکثریت هندو می‌توانستند برای همگام‌کردن جامعه مسلمانان با جریان غالب ملی بعد از استقلال تلاش بیشتری انجام دهند. تعداد مسلمانان در مشاغل تخصصی و دولتی، به ویژه در مقایسه با دیگر اقلیتها، بسیار پایین است. با این همه، هیچ شکی نیست که اسلام بر فرهنگ، زبان و هنجارهای اجتماعی هند تأثیر فراوانی گذاشته است.

به علاوه همانطور که راجنی کوتاری^۱، دانشمند علوم سیاسی می‌گوید، هندوئیسم برخلاف مسیحیت، دارای یک کلیسای مرکزی و مجموعه واحدی از اصول عقاید نیست. تلاش برای ایجاد یک معبد واحد و احکام یکپارچه توسط راست‌های مذهبی هندو که خواهان کشوری قدرتمند و مرکزیت‌یافته و دارای یک مذهب واحد هستند، صورت گرفته است. کوتاری به درستی معتقد است که وجود چنین کشوری برخلاف طبیعت سنتهای هندو و هندی است؛ سنتهایی که همواره به عدم مرکزیت و چندفرهنگی بودن تمایل داشته‌اند. وی در عوض معتقد است که اشتراکی‌گرایی معاصر هندو زائیده تلاش نخبگان سیاسی امروز هند است که سعی در غربی‌نمودن کشور دارند و در این

1. Rajni Kothari

آیا به راستی شاهد برخورد تمدن‌ها هستیم؟ / ۱۱۹

راه، می‌کوشند کشوری با نیروی قدرتمند نظامی و تجانس مذهبی به وجود آورند. در واقع در بخشهای مختلف هند گونه‌های مختلفی از مذهب هندو وجود دارد و هر دولت بنیادگرای هندو که سعی در پذیرش یکی از این مذاهب به شکل رسمی داشته باشد، احتمالاً سقوط می‌کند.

اتحاد تمدنی یا سیاستهای قدرت؟

اشتباه دیگری که در استدلال هانتینگتون وجود دارد، این است که وی استفاده از روابط مذهبی یادشده برای دنبال کردن سیاستهای قدرت طلبانه قدیم را کم‌اهمیت تلقی می‌کند. مداخله ترکیه در آسیای مرکزی و تمایل آنکارا به وارد شدن در بحران بوسنی، بیش از آنکه بیانگر احساس نزدیکی و قرابت نسبت به مردمانی از یک قوم و یک مذهب باشد، نشان‌دهنده تمایل امپراتوری کهنی است که سعی در از سرگیری نفوذ خود دارد. به همین ترتیب، ملتهایی همچون ایران و پاکستان در استفاده از مذهب برای پیشبرد اهداف سیاست خارجی‌شان، منفعت طلبانه عمل کرده‌اند. هدف پاکستان از دستیابی به آسیای میانه فقط ایجاد یک حوزه نفوذ نبوده است، بلکه ایجاد موازنه با قدرت هند در جنوب آسیا هم از جمله اهداف آن بوده است.

این کشیده شدن تمدن در سیاستهای قدرت، در کشورهای مهمی بیشتری پیدا می‌کند که قبلاً امپراتوری بوده‌اند. دوران جنگ سرد به ویژه امپراتوری‌های بزرگ اروپایی را از میدان به در کرد، و این در حالی است که این دولت‌ها سعی کردند در ظاهر رهبری بین‌المللی خود را به شکل کشورهای مشترک‌المنافع بریتانیا و سیاستهای فرانسه در ایجاد جاذبه‌های فرهنگی، حفظ کنند. در یک جهان چندقطبی، امپراتوری‌های سابق ممکن است سعی کنند تا با حفظ تسلط بر مناطقی که سابقاً تحت نفوذ داشته‌اند،

شکوه گذشته خود را به دست آورند. روسیه مثال مناسبی برای چنین گرایشی محسوب می شود. فشار جدید روسیه برای صدور تسلیحات، علاوه بر دستیابی به پول، بر این امر دلالت می کند که روس ها علاقه دارند نقش بیشتری در روابط بین الملل داشته باشند تا اینکه تنها «بله قربان گو»ی غرب باشند. ظهور ولادیمیر ژیرینوفسکی^۱، رهبر حزب افراطی دموکرات لیبرال و ملی گرایی روسی و بیگانه ستیز او نمونه دیگری از این امر است. و سرانجام اینکه در میان اغلب گروه های سیاسی روسیه، این احساس در حال رشد است که روسیه باید نقش فعال تری در امپراتوری سابق روسیه داشته باشد. این عقاید سیاسی طیف گسترده ای، از حفظ علائق و منافع اقلیت روس تا نقش فعال در دامن زدن به ناآرامی در جمهوری های سابق، را در بر می گیرد.

پشتوانه تمدنی تا کجا باید ادامه یابد؟

حتی اگر قرار بود قبول کنیم که اتحاد تمدنی تعیین کننده رفتارهای بین المللی است، تاریخ دوران اخیر نشان داده است که چنین حمایتی بسیار محدودتر از آن است که هائینگتون سعی در اثبات آن داشت. بله، عامه مردم در خاورمیانه برای صدام حسین، رئیس جمهور عراق هورا کشیدند، اما کار دیگری نکردند. هیچ ناآرامی مردمی در خاورمیانه دیده نشد. وحشت جهانی باعث نشد هیچ ضربه ای به نفع صدام حسین زده شود و هیچیک از صدها هزار عرب از مرزهای عراق نگذشتند تا در جنگی که مادر تمام جنگها محسوب می شد، شرکت کنند. به همین ترتیب، علی رغم نزدیکی تمدنی غربی ها به کروات های مسیحی، آنان بیشتر نگران وضعیت

1. Vladimir Zhirinovsky

آیا به راستی شاهد برخورد تمدنها هستیم؟ / ۱۲۱

مسلمانان بوسنی بودند (و این مسئله‌ای است که هانتینگتون توجهی به آن ندارد).

قرابت تمدنی نه به طور خودبه‌خود گروه‌های اقلیت را از خود جدا می‌کند، و نه به طور خودبه‌خود هم‌کیشان را جذب می‌نماید. در خاورمیانه که بیشتر به اعراب و مسلمانان تعلق دارد، تا قرن‌ها اعراب و یهودیان با صلح و صفا در کنار یکدیگر می‌زیستند. در عوض، در اروپای مسیحی قتل عام یهودیان اتفاق افتاد. همچنین می‌توان گفت که معمولاً بیشترین تعدی‌ها بین هم‌کیشان صورت می‌گیرد. در پاکستان فرقه احمدیه به حکم دولت غیراسلامی خوانده شد. در اسرائیل، یهودیان سفاردی^۱ و اتیوپیایی با تبعیض روبرو شدند. در هند، نظام طبقاتی کاست هنوز هم بی‌رحمانه‌ترین خشونت‌ها را نسبت به هندوهای نجس مرتکب می‌شود. به علاوه، دولت‌ها تنها برای به حداقل رساندن نقش مخالفان داخلی، می‌توانند از دستاویز خطر گروه‌ها یا تمدن‌های خارجی یا دشمن استفاده کنند. حزب بهاراتیا جاناتای هند که حزبی هندو و دست راستی است، شاید بر این باور باشد که با ایجاد یک دولت هندو می‌تواند هندوهای را که نظام کاست، منطقه و زبان آنان را از هم مجزا کرده است، متحد سازد. اما این اقدام تنها توانسته است این تفاوت‌ها را مشخص‌تر بنماید، زیرا احیای هندوئیسم در واقع به معنای بازگشت به نظام کاستی است.

برخورد تمدن‌های نظامی شده؟

هانتینگتون در مورد جهتی که احتمالاً برخورد تمدنها به خود خواهد گرفت، اشتباه‌ترین نتیجه‌گیری را دارد. او معتقد است که برخورد تمدنها

1. Sephardic

بین ائتلاف کنفوسیوسی-اسلامی و غرب رخ می دهد. دلیل این امر در رشد نظامی گری در خاورمیانه نهفته است که به کمک چین انجام می گیرد - که شامل نقل و انتقال سلاحهای متعارف و موشکهای بالستیک می شود - و این امر در زمانی اتفاق می افتد که غرب سعی در کاهش زرادخانه های اتمی و غیراتمی خود دارد و می کوشد تا تکثیر سلاحهای نظامی در جهان را محدود کند. نظامی کردن خاورمیانه توسط چین به شکل مسلح کردن آن تمدن برای مبارزه با غرب تجلی می کند که از اصلی ترین شعارهای مسلمانان به شمار می آید. هائینگتون این واقعیت را نادیده می گیرد که علی رغم هیاهوی فراوان در مورد فروش تسلیحات چین به خاورمیانه، هنوز هم ایالات متحد آمریکا بزرگ ترین تأمین کننده تسلیحات تمام جهان عرب و اسرائیل است. پس در این صورت، آیا می توانیم از اتحاد مسیحی-اسلامی یا اتحاد یهودی-مسیحی صحبت کنیم؟

در زمینه تدارکات نظامی که به برخوردهای تمدنی می انجامد، لازم است که در مورد تهدید هسته ای غرب توسط دیگر تمدنها نیز بحث کنیم. هائینگتون معتقد است که در زمانی که ایالات متحد آمریکا و کشورهای اتحاد جماهیر شوروی سابق به شدت در حال کاستن از زرادخانه هسته ای خود هستند، دیگر تمدنها در حال تقویت امکانات هسته ای می باشند. با این حال، علی رغم چنین کاهشی، امکانات هسته ای غرب همچنان بیش از دیگر نقاط جهان خواهد بود.

از این گذشته، ماهیت تهدیدهای هسته ای دیگر تمدنها چیست؟ این تهدید علی رغم تفکر بدبین ترین متخصصان امنیتی، نوعی حمله احتمالی عراق، کره شمالی یا ایران به نیویورک، لندن یا کانبرا نیست. این تهدید بدان معناست که غرب دیگر نمی تواند به راحتی در درگیریهای منطقه ای جهان سوم مداخله کند؛ چون هزینه چنین مداخله ای با افزایش تسلیحات

آیا به راستی شاهد برخورد تمدن‌ها هستیم؟ / ۱۳۳

هسته‌ای، افزایش می‌یابد. لس آسپین^۱، وزیر دفاع سابق ایالات متحد آمریکا، در نطق خود در مخالفت با افزایش سلاح‌های کشتار جمعی گفت: «اسلحه‌هایی که برای نابودی دسته‌جمعی به کار می‌روند، می‌توانند مستقیماً نیروهای ما را در میدان جنگ مورد تهدید قرار دهند؛ و به شیوه‌ای ظریف‌تر، می‌توانند استفاده مؤثر از این نیروها را تهدید نمایند.» واضح است که چنین وضعیتی برای طراحان امنیتی غرب، قابل‌پذیرش نیست. نکته دیگری که به همین اندازه روشن و واضح است، این است که مشکل می‌توان به دیگر ملتها گفت: «شما تسلیحات اتمی نسازید، چون حمله به کشور شما را برای ما مشکل می‌کند.»

هماهنگی اقتصادی - فرهنگی

گرایشهای اقتصادی نیز نشان از این دارند که یکپارچگی تمدنی به سختی قابل‌دسترسی است. بنیامین باربر^۲ در مقاله‌ای با عنوان «جهاد علیه دنیای مک» در ماهنامه آتلانتیک مانتلی، این نظر را مطرح می‌کند که به دلیل فراگیر و جهانی شدن چندملیتی‌ها، ما اکنون به مرحله «دنیای مک» وارد می‌شویم؛ دنیایی که در آن سلیقه‌ها و تمایلات جهانی به طور روزافزونی متجانس‌تر می‌شوند. شبکه‌های جهانی اطلاع‌رسانی از طریق امپراتوری‌های ارتباطی مانند سی.ان.ان و ام.تی.وی، این روند را شدت می‌بخشند. به همین دلیل آنچه از ریودوژانیرو تا مانیل فراگیر است و به چشم می‌آید، سربرآوردن یک طبقه متوسط بین‌المللی است که سلیقه و علائق آن همانند طبقه متوسط آمریکایی است که ریباک^۳ می‌پوشد و به موسیقی

1. Les Aspin

2. Benjamin Barber

3. Reeboks

دایراستریتز^۱ گوش می‌دهد. از آنجا که امروزه شیوه زندگی غربی به معنای شیوه زندگی آمریکایی شده است، وابستگیهای استعماری سابق به اروپا، اکنون جای خود را به شیوه زندگی غربی داده است؛ و این برخورد تمدنها نیست.

نکته دوم اینکه هر ملتی که بخواهد در این فرهنگ مصرفی جهانی به موفقیت‌های اقتصادی دست یابد، باید کالاها و خدماتی را ایجاد نماید که با بسته‌بندیهای فرهنگی غرب که اکنون فراگیر شده است، تناسب داشته باشد. توسعه اقتصادی ژاپن بر پایه ارائه کالاها و خدماتی بنا نهاده شده که برای فرهنگ مصرفی جهانی جاذبه دارد. اما ژاپن نتوانسته است و یا حتی در صدد صدور بسته‌بندیهای فرهنگی خود نیز نبوده است. در دنیا هیچ مک شوشی^۲ ای دیده نمی‌شود!

اروپا نیز به همین ترتیب برتریهای فرهنگی خود را از دست داده است - در این مرحله، تمایز بین اجزای تمدن غربی مورد نظر هانتینگتون اهمیت می‌یابد. دانشگاه‌های اروپا نسبت به سه دهه گذشته، جاده بسیار کمتری برای دانشجویان جهان دارند. به همین ترتیب، اروپا نمی‌تواند بسته‌بندی فرهنگی‌ای عرضه کند که برای مصرف‌کننده و سلیقه‌های فرهنگی مردمی برای سایر نقاط جهان جذابیت داشته باشد. موسیقی راک، غذاهای سرپایی، مدل‌های جین و برنامه‌های تلویزیونی همگی در وهله اول، محصولات صادراتی آمریکا هستند. موسیقی راک انگلستان در این میان یک استثنا است، اما بازاریابی آن با شرکتهای آمریکایی است. اما به هر حال، آیا می‌توان گفت که گروه رولینگ استونز^۳ هنوز گروهی

1. Dire Straits

۲. Mc Shushi: اشاره به اشکالهای تلفظی و غلطهای املائی خارجی‌ها.

3. Rolling Stones

آیا به راستی شاهد برخورد تمدنها هستیم؟ / ۱۲۵

بریتانیایی است؟ بنا بر این آنچه شاهد آن هستیم، گسترش جهانی فرهنگ آمریکایی است که حتی جهان اسلام را هم که مایه نگرانی هاتینگتون شده است، در بر می گیرد.

آگاهی تمدنی یا نژادی

احتمالاً بزرگ ترین ضعف در استدلال هاتینگتون این است که او احساسات ناشی از پیوستگی و انسجام تمدنی را با آگاهی قومی و مذهبی اشتباه گرفته است. در واقع این احساس در غرب رو به افزایش است که «ما در مقابل آنها قرار گرفته ایم.» با این حال، چنین احساسی بر هنجارهای تمدنی استوار نیست بلکه بر نژاد استوار است. به همین دلیل است که در ایالات متحد آمریکا نفرت فزاینده نسبت به مهاجران غیرقانونی، متوجه مکزیکی ها و هائیتیایی ها است. هنگامی که هزاران مهاجر غیرقانونی ایرلندی به تابعیت آمریکا درآمدند، هیچ نجوای مخالفی برنخاست.

نکته دیگر این است که مفهوم «ما در برابر آنها» بر اساس عقیده سفیدپوست بودن و مسیحی بودن شکل گرفته است. یهودی ها و کولی ها قرن ها بخشی از جوامع مختلف اروپایی بوده اند، اما ملی گرایان دست راستی آنان را از «تمدن غربی» جدا می شمارند. ظهور موج یهودستیزی در اروپا و آزار مجدد کولی ها در دوره ای که این کشورها از ایدئولوژی سکولار به ریشه های «غربی» خود روی آورده اند، شاهدهی است بر این مدعا. به همین دلیل ایده خودآگاهی تمدن غربی خود پوشش نازکی است که در واقع تعصب نژادی را پوشانده است. آنچه چنین احساساتی را خطرناک تر می کند این است که «اگر این احساسات رواج پیدا کنند، سیاست های انحصارطلبانه و متحجرانه را مشروعیت می بخشند. پیامد آن به وجود آمدن

جنبشی خواهد بود برای خلاص شدن از شر سیاهان، آسیایی ها، یهودی ها و به طور کلی تمام خارجی ها.

انحصار قومی نه تنها جوامع ملی را تجزیه می کند، بلکه مانع از رشد و توسعه یک جامعه بین المللی نیز می شود. هاتینگتون به این مطلب می پردازد که چگونه نخبگان مکزیک سعی در آمریکایی شدن دارند و از تورگوت اوزال، رئیس جمهور ترکیه نقل قول می کند که به کشور او هرگز اجازه پیوستن به اروپا داده نخواهد شد؛ چون ترکیه کشوری اسلامی است، در حالی که بقیه اروپا مسیحی است. اما مشکل همچنان بر سر ارزشها نیست بلکه بر سر نژاد است. افکار عمومی در اروپا، ترک ها را سفیدپوست نمی داند. به همین ترتیب، ژاپنی ها هم بعضی از ارزشمندترین ارزشهای آمریکایی و غربی را دارا هستند که شامل اخلاق کاری، ارزشهای ریشه دار و خانوادگی، اعتقاد به دموکراسی و غیره می باشند. به علاوه، ژاپنی ها بیش از هر ملت دیگری تمایل دارند که از لحاظ فرهنگی، از غذاهای آماده گرفته تا موسیقی رپ، آمریکایی شوند. اما آنچه باعث می شود سوءظن نسبت به آنان همچنان باقی بماند، تمایز نژادی است.

نکته سوم این است که در گروههای تمدنی هاتینگتون تقسیم بندیهای عمیقی دیده می شود. در اجتماعات موسوم به لاتین و آسیایی در ایالات متحد آمریکا، تقسیم بندیهای عمده ای به چشم می خورد. همچنان که بین هندی ها، بنگلادشی ها و پاکستانی های مقیم انگلستان هم این تقسیم بندی وجود دارد، اما به غلط - از لحاظ سیاسی - همه آنان را «Pakis» می خوانند.

و سرانجام اینکه بیشتر نگرانی در مورد «بقیه جهان» از رکود اقتصادی موجود در غرب نشأت گرفته است. تغییرات عمده در اقتصاد غرب، نابرابریهای روزافزون در ثروت، مطالبات فرهنگی فزاینده اقلیتهای درون

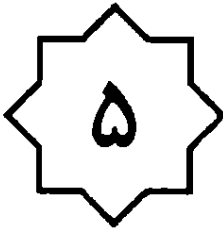
آیا به راستی شاهد برخورد تمدن‌ها هستیم؟ / ۱۲۷

جوامع غربی از جمله اعراب در فرانسه، ترک‌ها در آلمان، جنوب آسیایی‌ها در انگلستان، و سیاهان، لاتینی‌ها و آسیایی‌ها در آمریکا، باعث شده‌اند که مردم غربی احساس کنند که توسط فرهنگ‌های دیگر کنار زده شده‌اند یا به تصرف آنها درآمده‌اند. استفاده از چنین احساساتی برای توضیح روابط بین‌المللی، کاری بسیار ساده‌انگارانه است.

آنچه می‌تواند برای توضیح تغییرات جاری در نظام بین‌المللی مناسب‌تر باشد، تشخیص ماهیت کاملاً مصنوعی نظام دولتها در دوران جنگ سرد است. یکی از پیامدهای جانبی دوقطبی‌بودن و سد نفوذ این بود که این دولتها پدیده‌هایی دائمی به حساب می‌آمدند که حد و مرزهای مشخص و ثابتی داشتند. به همین دلیل مرزهای مصنوعی بی‌معنایی همچون مرز میان کره شمالی و جنوبی، آلمان شرقی و غربی، ویتنام شمالی و جنوبی به وجود آمد و به عنوان هویت‌های دائمی پذیرفته شد - که باید توسط نیروهای انسانی و مادی از آن دفاع می‌شد. این امر ورای تمایلات تاریخی بود. چون کشورها به طور سنتی دارای طول عمر طبیعی هستند: دولتها پدیدار شده‌اند، از بین رفته‌اند و در بعضی موارد دوباره ظهور کرده‌اند؛ مرزهای آنها به دلایل مختلف از جمله گاه برای تأمین تجهیزه عروسی، تغییر کرده است؛ و ما بار دیگر شاهد وقوع چنین تغییراتی هستیم. این تغییر و تحولات اغلب در مناطقی از جهان همچون اروپای شرقی و اتحاد جماهیر شوروی سابق رخ می‌دهند که برای مدت مدیدی، در فعالیتهای سیاسی آن خلأ وجود داشته است.

برخی از این تحولات سیاسی که بعد از فروپاشی جهان دوقطبی رخ داده است، به ویژه در امتداد مرزهای مذهبی صورت پذیرفته است که دلیل آن وجود همین خلأ سیاسی است. اما بیشتر این تغییرات را می‌توان در امتداد مرزهای قومی و ملی دید - برخورد روسیه با جمهوریهای

شوروی سابق. حتی در جاهایی که بسیج مذهبی صورت گرفته یا از هویت تمدنی استفاده شده است - لهستان در مورد اول و ولادیمیر ژیرینوفسکی در مورد دوم - واکنش تقریباً با سرعت صورت گرفته است. در لهستان علی‌رغم احیای مجدد مذهب کاتولیک، کمونیست‌ها به قدرت بازگشتند؛ و در روسیه شهرت ژیرینوفسکی تا حد قابل توجهی افت کرد. در پایان، آنچه می‌بینیم سقوط نظامهای دولتی است که توسط قدرتهای استعماری اروپا ایجاد شد و سپس توسط دو ابرقدرت در طی حدود ۵۰ سال بدون تغییر باقی ماند. اما این تحولات در موقعیتی پیچیده روی می‌دهند، زیرا فروپاشی دولتها در صحنه بین‌المللی‌ای صورت می‌گیرد که تعامل بین فرهنگی در سطح بالایی است و تبادل افکار و عقاید نیز دیده می‌شود. در چنین موقعیتی، دستور جلسه تمدن بسیار ضعیف است.



شکل‌گیری آسیای شرقی «جدید»:

گفتمان ضدامپریالیستی و سرمایه‌داری جهانی

سی. جی. دابلیو. ال. وی

آیا می‌توان دوران پسا استعمار را دوران پسا غربی^۱ خواند؟ [۱] در حالی که مدرنیته فراگیر مورد توجه نخبگان سیاسی و اجتماعی بسیاری از کشورهای مستعمراتی بعد از دوران استعمار قرار گرفته است، به نظر می‌رسد که مدرن‌سازی جهانی (که اکنون دیگر اصطلاحی قدیمی است) حداقل در مجمع‌الجزایر مالزی خاموش مانده است. این موضوع باید برای محققان دارای اهمیت باشد که برخی از ملتهای بزرگ جنوب شرق و شرق آسیا که تعدادی از آنها مستعمره قدرتهای امپریالیستی غرب بوده‌اند، اکنون از حضور آسیای شرقی صنعتی به عنوان ناحیه‌ای که می‌تواند نقش اقتصادی‌ای همسنگ غرب ایفاء کند، دفاع می‌کنند. این مقاله به بررسی مبحث مدرنیته آسیای شرقی (یا مدرنیته سرمایه‌داری) در مقابل مدرنیته آسیایی‌شده پرداخته است که به عنوان چارچوبی فرهنگی برای توصیف موفقیت اقتصادی ژاپن و چهار اژدهای کوچک و موفقیت‌های اخیر NIE به کار رفته است. مقاله حاضر بر این باور است که

1. post-western

گفتمان قدیمی تر ضد امپریالیستی در بخشی از جهان پسا استعمار به کلی زیر و رو شده است.

به باور من اکنون ضروری است که پیچیدگیها و تفاوت‌های بین دولت-ملتهای مختلف را که ممکن است از گفتمان مدرنیته آسیای شرقی بهره بگیرند، مورد نظر قرار دهیم - حتی اگر این دولت-ملتها در بازی سرمایه‌داری جهانی شرکت کنند؛ بازی‌ای که به نظر می‌رسد تنها بازی باقی مانده در جهان بعد از جنگ سرد است.

رابرت یانگ در مصاحبه‌ای با گایاتری اسپیواک^۱ درباره «اهمیت ایجاد تمایز بین کشورهای هم‌چون هنگ‌کنگ، تایوان و کره جنوبی که در حکم مردان مقلد ناپول هستند - یعنی در واقع کشورهای که به طریقی سرمایه‌دارتر از سرمایه‌داری [غرب] هستند...» سؤال کرد. اسپیواک با دقت پاسخ داد که منطقه آسیا-اقیانوس آرام با موافقت یک طبقه خاص مورد استفاده [سرمایه‌داری غربی] قرار می‌گیرد. در اینجا دیگر موضوع سفید در مقابل زرد یا قهوه‌ای یا سیاه مطرح نیست. [۲] گرچه ادعای او صحیح است که سرمایه‌داری جهانی از توصیف «ما» و «آنها» می‌گریزد، اما باید این نکته را نیز افزود که این روزها ما در آسیای جنوب شرقی از غرب به عنوان یک زمینه متضاد فرهنگی-سیاسی استفاده می‌کنیم: آسیای صنعتی در منافع تجارت آزاد غرب نقش دارد و از یک گفتمان ضد غربی برای نظم‌دهی و تحریک ملتهای خود برای تولید بیشتر استفاده می‌کند و این خود یک مسابقه قدرت دوجانبه و در عین حال خصمانه است - بیاید مدرنیته داشته باشیم. بگذاریم تمام دنیا مصرف کنند، ولی از نظام ارزشی غرب پیروی نکنیم. [۳]

1. Gayatri Spivak

شکل‌گیری آسیای شرقی «جدید» / ۱۳۱

برخی از کشورهای حاشیه اقیانوس آرام - به ویژه سنگاپور و مالزی - از نیروی اقتصادی تازه توسعه یافته خود برای اثبات برتری درونی آسیا در برابر انحطاط و تحلیل اخلاقی و معنوی غرب استفاده می‌کنند (و معمولاً هدف اصلی آمریکا است). برای مثال، مهمترین روزنامه انگلیسی زبان سنگاپور، *The Straits Times*، جامعه را با اخبار عبرت‌انگیز به ویژه در مورد انحطاط بخش انگلیسی-آمریکایی غرب - حداقل از زمان «زمستان نارضایتی» انگلستان در سال ۱۹۷۹ - پر کرده است، گرچه شدت آن در سال ۱۹۸۰ افزایش یافت. اگر احتیاط نکنیم، «ما» هم با فردگرایی لجام‌گسیخته و جنبشهای اجتماعی‌ای روبرو خواهیم شد که بافت جامعه‌ای را که به سنگاپور توانایی‌های از موقعیت جهان‌سومی‌اش را داده است، از بین می‌برد. از بین رفتن تقوا در فرزندان، عدم صرفه‌جویی و پشتکار، فرهنگ آسیایی را از بین خواهد برد. گو چوک تونگ^۱ نخست‌وزیر، در پیام خود به مردم در آغاز سال جدید چینی در ۱۹۹۵ گفت: «با حفظ توازن درست بین سنت و تغییر می‌توانیم بدون آنکه اسیر گذشته شویم، ریشه در میراثمان داشته باشیم.» [۴] چرا باید مباحثات گوچوک تونگ از ورود سنگاپور به دنیای مدرن که به قول او «افقی همچون لندن، نیویورک یا سیدنی دارد»، اما «خصوصیات مردمش متفاوت است» - با ترس از دگرگونی‌ای آمیخته باشد که شیفتگی کامل به مدرنیته غرب ممکن است به همراه بیاورد؟ بی‌تردید دولت حزب اقدام مردم^۲ سخت تلاش کرده است تا به این تجدید دست یابد، از جمله میل به سرمایه‌داری (بازارهای آزاد جهانی و گسترش مصرف انبوه)، توسعه دولت-ملتها (بوروکراسی کارآمد، حاکمیت قانون به رغم محدودیتهای

1. Goh Chok Tong

2. PAP

احتمالی دموکراسی پارلمانی)، نظام سکولار که امر غیرعقلانی (از قبیل مذهب و برخوردهای نژادی) را از مسائل مربوط به توسعه جدا کرده است. نکته اصلی سخنان وی این است که باید نوعی مدرنیته در خود انسان به وجود آید. به تعبیر کووک کیان وون^۱:

«آسیا با تقوا و تعالی جو در برابر غرب و انحطاط و زوالش ایستادگی می‌کند؛ به عبارتی آسیا تصویر آینه‌گون غرب سابق است. در واقع این تصویر حتی بسیار روشن‌تر است، چون تلاش برای موفقیت باید با چالشهای ظهور استعمار و پیشروی در اقتصاد جهانی تحت سلطه غرب رویارو شود.» [۵]

بسیاری از آسیایی‌ها اکنون که تسلط بر خطه امپریالیستی مدرنیته را مشاهده کرده‌اند، دیگر نمی‌خواهند از جریان سرمایه‌داری خارج شوند. در واقع، همانطور که کووک اشاره می‌کند، ما می‌خواهیم مدرنیته را منطقه‌ای و شاید قومی کنیم. این جنبش در تضاد شدید با برداشت فراگیرتری از مدرنیته قرار دارد که حزب اقدام مردم در دهه‌های ۶۰ و ۷۰ [قرن بیستم] به آن پرداخت و همانطور که مانند سوگندهای روزانه سال ۱۹۶۶ آمریکا به دانش‌آموزان معرفی شده است، در آن بر نقش مدرنیته مبتنی بر روشنگری تأکید شده است:

«ما مردم سنگاپور به عنوان ملتی متحد، متعهد می‌شویم که صرفنظر از نژاد، زبان و مذهب، و بر اساس عدالت و برابری، جامعه‌ای دموکراتیک بسازیم تا برای ملتمان شادی، بهروزی و برابری به ارمغان آوریم.» [۶]

1. Kwok Kian Woon

شکل‌گیری آسیای شرقی «جدید» / ۱۳۳

مباهات به موفقیت اقتصادی و مصرف انبوه برای همه شهروندان، بخش عظیمی از تلاشهای حزب اقدام مردم بعد از ۱۹۶۰ را به خود اختصاص داده است. موفقیت‌های تجاری این فرصت را برای سنگاپور فراهم کرده که علی‌رغم برتری نسبی تمدن غرب، خواه آمریکا و خواه اروپا، باز هم حرفی برای گفتن داشته باشد. سالهاست که موضوع موفقیت‌های اقتصادی به مثابه قدرت بین‌المللی، بخش اعظم مباحث سیاسی حزب اقدام مردم و بخصوص نخست‌وزیر، لی کوان یو^۱ را به خود اختصاص داده است. [۷] آنچه در زیر آمده است، نمونه‌ای گویا از این بحث می‌باشد: لی در مصاحبه‌ای با برنامه خبری «تلویزیون آسیا»^۲ در نوامبر سال ۱۹۹۳ اعلام کرد که هنجارهای غربی در مورد حقوق بشر بیشتر نسبی است تا کلی. در هر حال، این نظریات اکنون دیگر نه توسط کشورهای اروپایی اعمال می‌شوند و نه حتی توسط مسئولان بریتانیای کبیر: «آنها ممکن است بتوانند نیروهای آفریقایی را به زانو درآورند، اما آسیایی‌ها را نمی‌توانند. این معامله شکل دیگری پیدا کرده است.» آسیای شرقی حالا از نظر اقتصادی برعکس آفریقای ناتوان، توانمند است و همچون آمریکا افقی روشن دارد: «آمریکایی‌ها اجازه نمی‌دهند که آسیایی‌ها از مزاد تجاری استفاده کنند... این بدان معناست که همیشه از جانب گروه‌های حقوق بشر آمریکایی فشاری وجود دارد که "ما تمدن برتر هستیم" [۸] در حالی که دولت حزب اقدام مردم اخیراً بی‌پروایی خود را نسبت به مسموم‌سازی غرب کم کرده است، اما توضیح مشخص آن عبارت از این است که: ما اکنون یکی از حریفان این بازی هستیم و می‌توانیم برخلاف گذشته، هم درباره مسایل سیاسی-فرهنگی، و هم درباره مسایل اقتصادی حرف‌های خودمان را بزنیم. [۹]

1. Lee Kuan Yew

2. ATV

در واقع، خود نخست‌وزیر پیشین و صاحب‌نام سنگاپور، لی کوان یو، یکی از مهمترین سخنگویان آسیای شرقی نوین است. به نظر فرید زکریا^۱، از مجله فارین افیرز:

«لی که پس از بازنشستگی به کار دیگری مشغول شد، به عنوان یک صاحب‌نظر تراز اول، عقایدش را با صراحت و بدون مصلحت‌اندیشی بیان می‌کند... او به پایتختهای آسیای شرقی سفر می‌کند و نظر خود را درباره چگونگی دستیابی به رشد اقتصادی در عین حفظ ثبات سیاسی اعلام می‌کند.» [۱۰]

زکریا در سال ۱۹۹۴ مصاحبه‌ای با لی انجام داد و درباره موضع وی در مقابل آمریکا به طور خاص، و جهان غرب به طور عام، پرسشی مطرح کرد. سؤال این بود که آیا وی می‌کوشد اعتبار آمریکا را از بین ببرد؟ [۱۱] لی پاسخ داد: «این امر غیرمعقول است... آمریکا قصد دارد تا دشمنان شکست‌خورده‌اش روی پای خود بایستند [بعد از جنگ جهانی دوم] تا از یک نیروی اهریمنی، یعنی اتحاد جماهیر شوروی که در نتیجه تغییر تکنولوژی به وجود آمد، دور بمانند... این در طول تاریخ بی‌سابقه است...» (۱۲۵-۱۲۴). صرف‌نظر از شرایط کنونی می‌توان گفت که آمریکا که پیشینه تاریخی دولتهای استعماری قدیم اروپا را ندارد، یک نیروی خیر بوده است: «اما به عنوان یک نظام کلی، بخشهایی از آن کاملاً خیر قابل قبول است؛ همانند اسلحه، مواد مخدر، جنایتهای وحشیانه و در مجموع، سقوط جامعه مدنی» (۱۱۱) [۱۲]؛ اما با در نظر گرفتن غرب در کل، مدرنیته آسیا تا حد زیادی مدیون آن است:

1. Farid Zakaria

شکل‌گیری آسیای شرقی «جدید» / ۱۳۵

«بگذارید صریح بگویم؛ اگر ما نکات مثبت غرب را برای راهنمایی نداشتیم، از این عقب‌افتادگی نجات پیدا نمی‌کردیم و جامعه‌ای را کد بودیم. اما ما همه چیز غرب را نمی‌خواهیم.» (۱۲۵)

بنابراین مدرنیته در آسیا (و سنگاپور) امری مأخوذ است و دین بسیاری به غرب دارد. پیشرفت از غرب به سوی شرق می‌آید، اما شرق آسیا چه تفاوتی دارد؟ زکریا می‌پرسد: «در درجهٔ اول آیا هیچ الگوی آسیایی وجود دارد؟» گرچه لی وجود الگوهای آسیایی، به معنای دقیق کلمه، را رد می‌کند، اما تفاوت‌های فرهنگی‌ای وجود دارند که چگونگی تداوم مدرنیتهٔ آسیایی را توضیح می‌دهند. تفاوت اساسی بین عتاید غرب و شرق آسیا دربارهٔ جامعه و حکومت در این است که جوامع شرقی معتقدند که شخص در متن خانواده زندگی می‌کند.» (۱۱۳) [در اینجا لی به دلیل میراث «هندوچینی‌ای» که دارد، با و سراس بین شرق و جنوب شرقی آسیا تفاوت قائل می‌شود؛ هرچند که «در فرهنگ هند نیز بر ارزشهای مشابه تأکید شده است» (۱۱۳)]. بنابراین در درجهٔ اول در این تضاد آشکار وجود دارد که آسیای شرقی خانواده‌مدار و اشتراکی‌باور است، اما غرب فردگراست و از کمک‌های دولتی استفاده می‌کند. با توجه به این زمینه فرهنگی، یعنی اعتقاد به صرفه‌جویی، پشتکار، تقوا و وناداری در خانواده و بیش از هر چیز، توجه به دانش و یادگیری است که می‌توان موفقیت سنگاپور تحت رهبری لی، و در سطح وسیع‌تر مرفقیتهای کره جنوبی، ژاپن و چین را ارزیابی کرد.

زکریا به نوبهٔ خود گزارش اخیر بانک جهانی را دربارهٔ آسیای شرقی مطرح کرد که نتیجه‌گیری آن حاکی از دستیابی «بیرها» به حقوق اساسی (جهانی) است که عبارتند از: تشویق به سرمایه‌گذاری و پس‌انداز، پایین‌نگه‌داشتن میزان تورم و ایجاد آموزش و پرورش با کیفیت بالا.» (۱۱۶)

لی معتقد بود با وجود کار سخت بانک جهانی، این گزارش «هنوز باید در زمینه‌های محدودتر به بررسیهای دقیق‌تری پردازد تا بتواند تفاوت بین فیلیپین [آسیای جنوب شرقی که وضعیت اقتصادی نامناسبی دارد] و تایوان [شرق آسیا] را مشخص نماید.» (۱۱۶)

زکریا سپس پرسش رایج (و اجتناب‌ناپذیر) دیگری را مطرح کرد: «آیا رژیم سرمایه‌داری و جذب هرچه بیشتر در مدرنیته، به تقاضای روزافزون برای دستیابی به دموکراسی و حقوق فردی منجر نمی‌شود؟ لی با همان صراحت ذاتی و رفتار مطابق با دوران پس از استعمار انگلستان پاسخ داد: «بگذارید درگیر یک بحث معنایی نشویم. نظام حکومتی در شرق آسیا... تغییر خواهد کرد... اما با نظام حکومتی آمریکا، انگلستان، فرانسه یا آلمان تفاوت خواهد داشت. آنچه که ما به جستجویش هستیم، نوعی حکومت آسان‌گیر است که نیازهای ما را رفع کند...» (۱۱۹)

شاتال موف^۱ یادآور می‌شود که: چندی قبل با هیاهوی زیاد به ما گفتند که لیبرال دموکراسی پیروز شده و دوران تاریخی به پایان رسیده است. با این حال، به جای نظم نوین جهانی موعود و پیروزی هویت‌های غیرقراردادی^۲، ما شاهد توجه بیش از حد به جزئی‌نگری^۳ و چالشی فزاینده نسبت به جهانی‌گرایی غرب هستیم (۱).

به نظر می‌رسد که مبارزه با جهانی‌گرایی غرب نه تنها از ناسیونالیسم بدوی اروپای شرقی و جزئی‌نگری نژادی ناشی می‌شود بلکه از مناطق قدرتمند اقتصادی نیز برمی‌خیزد؛ مناطقی که رهبران‌شان ادعای جهانی‌گرایی منطقه‌ای دارند و مخالف این نظر هستند که یکی از «مشخصه‌های اساسی مدرنیته بی‌تردید ظهور انقلاب دموکراتیک است.»

1. Chantal Mouffe

2. post-conventional

3. particularism

شکل‌گیری آسیای شرقی «جدید» / ۱۳۷

این جهانی‌گرایی جزئی‌نگر که مخالف جهانی‌گرایی انتزاعیِ روشنگری طبیعت یکپارچه انسانی است، چیزی نیست که موف آن را تأیید کند، گرچه این نظر پیامد منطقی حرف او است که می‌گوید: «ما وجود تفاوت را می‌پذیریم.» [۱۳]

رهبران آسیایی اکنون دیگر در ایجاد آگاهی فرهنگی-سیاسی شرقی خود مشارکت می‌کنند - این آگاهی به وضوح با هنجارهای سرمایه‌داری جهانی در ارتباط است - و در همین زمان کارول گلوک^۱، مورخ، معتقد است که «غرب حداقل در قالب یکپارچگی نوگرایانه‌ای که اروپا بر جهان حاکم کرده بود، جلوی چشمان خودش، دارد از بین می‌رود.» [۱۴] گفته می‌شود قدرت سیاسی-اقتصادی غرب (و بخصوص ایالات متحد آمریکا) به رغم آنکه کاهش یافته است، همچنان باقی است، اما به نظر می‌رسد این نظر اغراق‌آمیز است. همچنین مرکز و حاشیه‌های جهانی دائماً در تغییر است. به عقیده ارجون آپادورای^۲ «دنای جدید اکنون نظام تعاملی بسیار نوینی است که در آن اقتصاد جهانی امر پیچیده، تودرتو و گسسته‌ای باید قلمداد شود که بر اساس الگوهای مرکز-حاشیه قابل درک نیست....» [۱۵]

از میان کشورهای جهان‌سومی که قدرت اقتصادی پیدا کرده‌اند، سنگاپور به لحاظ سیاسی در مظان اتهام است (روزنامه‌های لیبرال چپ مانند گاردین، دولت حزب اقدام مردم را به دلیل کنارگذاشتن آرمانهای اجتماعی و دموکراتیک خود، به سختی مورد انتقاد قرار دادند؛ به علاوه فرهنگ دورگه انگلیسی-آسیایی مالزی باعث می‌شود که هرگونه بیان غربی، به لحاظ سیاسی، مشکوک قلمداد شود)، اما اندونزی که در حال حاضر ریاست جنبش عدم تعهد را بر عهده دارد، چنین نیست.

1. Carol Gluck

2. Arjun Appadurai

سوهارتو، رئیس‌جمهور اندونزی در افتتاحیه نشست آفریقا- آسیای جنبش عدم تعهد در جاکارتا در دسامبر ۱۹۹۴ گفت: «ما در آسه‌آن (اجلاس همکاری ملتهای آسیای جنوب شرقی) مشتاقیم که تجارب حاصل از پیشرفت‌مان را در اختیار برادران و خواهران آفریقایی خود قرار دهیم. همکاریهای جنوب- جنوب استراتژی‌ای است که باید توسعه یابد.» [۱۶]

زیان رادیکالیسم ضدامپریالیستی هنوز هم به کار گرفته می‌شود («برادران»، «جنوب- جنوب») اما اکنون در خدمت آن چیزی قرار گرفته است که به «اقتصاد جهانی در حال ظهور» موسوم است و حدود بیست سال پیش (با تحقیر) «نواستعمار» نامیده می‌شد. این نشست که توسط اندونزی، ژاپن و برنامه توسعه سازمان ملل متحد ترتیب داده شده بود، بعدها در باندونگ در غرب جاوه برگزار شد. باندونگ محل برگزاری کنفرانس مهم آسیا- آفریقا در سال ۱۹۵۵ نیز بود.

گرچه گفتمان آسیای شرقی درباره مدرنیته ظهور دوباره و غیرمنتظره یک گفتمان ضدامپریالیستی قدیمی در قالبی جدید است (یک گفتمان «پسا استعماری»)، اما خود این فکر که مبارزه با غرب چه معنایی دارد، تغییر کرده است. (مباحثه بعد از دوران استعمار). انگار که بخشهایی از بین‌الملل سوسیالیست دوباره وارد سازمان تجارت جهانی شده‌اند - که البته در مورد بخشهایی از جنبش عدم تعهد چنین چیزی حقیقت دارد. کشورهای مثل سنگاپور و مالزی از موقعیت جدیدشان در سرمایه‌داری جهانی استفاده می‌کنند تا بتوانند بهترین بازیکنان این مسابقه باشند و توان خود را برای توسعه ملی افزایش دهند.

در این فرآیند، هویت‌های «فرهنگی» جدید و تقسیم‌بندی‌های جدید نیز ظاهر می‌شوند: آسیای جنوب شرقی با وجود جمعیت بسیار زیاد مسلمان

شکل‌گیری آسیای شرقی «جدید» / ۱۳۹

و میراث فرهنگی هندوچینی‌اش اکنون دیگر در سراسر جهان توسط مطبوعات غربی و بخشهایی از مطبوعات آسیای شرقی و جنوب شرقی، بخشی از آسیای شرقی معرفی می‌شود. در این ساختار فرهنگی-سیاسی نوین بین شرق و غرب تبانی وجود دارد، و این خود دلیل ظهور اقتصادهای آسیایی را توضیح می‌دهد و آن را روشن می‌کند.

تنوع روزنامه‌ها و مجلات خبری آسیایی و غربی که به نقش ارزشهای سنتی و جامعه‌گرایانه آسیا در معجزه آسیایی معترفند، شگفت‌انگیز است. نقش رسانه‌های جمعی در ساخت رو به رشد «شرق آسیا» نیازمند بررسیهای دقیق است. [۱۷] این مسئله تبانی رقابت‌آمیز و پیچیده میان «غرب و شرق» را در تدوین دوباره هویت فرهنگی شرق، روشن می‌کند. در هنگ‌کنگ مجله‌ای به اسم *مجله آسیا*^۱ وجود دارد که به طور ماهانه همراه با بسیاری از روزنامه‌های انگلیسی‌زبان آسیای جنوب شرقی در روزهای یکشنبه منتشر می‌شود. در جریان نشست همکاریهای اقتصادی آسیا-اقیانوس آرام در سال ۱۹۹۳ که در سیاتل برگزار شد، این مجله در روی جلد شماره ۱۷ دسامبر ۱۹۹۳ عنوان نمود که سال ۱۹۹۳ «سال به رسمیت شناخته شدن» آسیا است (البته منظور شرق آسیا بود، نه غرب آن): «سال پیشرفتهای بی‌مانند، دگرگونی و اتحاد؛ سالی که آسیا به قلب صحنه جهانی راه یافت.» هفته‌نامه *ایشیا ویک*^۲ نیز که در هنگ‌کنگ منتشر می‌شود، ارزشهای آسیایی آمریکا را برای نجات آن ارائه داد: بهترین ارزشهای خود آمریکایی‌ها در حال حاضر در اقیانوس آرام و در فرهنگهای خانواده‌محور آسیایی یافت می‌شوند که احترام به سالمندان، رعایت اخلاق، نظم و سخت‌کوشی در آن ارزش شمرده می‌شود.» [۱۸] و

1. *Asia Magazine*

2. *Asia Week*

لوموند گزارش می‌دهد که چین مجذوب این دو نمونه موفق اقتصاد آسیا، یعنی سنگاپور و کره جنوبی، شده است.» [۱۹]

از سویی، اطلاعات انبوهی درباره فعالیت‌های پدیده‌ای به نام «شرق آسیا» منتشر می‌شود و از سوی دیگر، این اطلاعات و معارف به صورت کالا هم درمی‌آیند. با توجه به فرایند کالایی شدن مصنوعات ضدفرهنگی یا خرده‌فرهنگی، نباید از این امر شگفت‌زده شویم. همانطور که دیک هب‌دیج^۱، منتقد فرهنگی اظهار داشته است: «رسانه‌های گروهی نه تنها به ثبت مقاومت می‌پردازند بلکه [به نقل از استوارت هال] آن را در یک چارچوب معنایی غالب نیز قرار می‌دهند.» [۲۰] اخیراً مجله آسیا شرح حال چهار طراح آمریکایی-آسیایی را (به نامهای جما کانگ، ورا وانگ، زانگ توی و آن یوری نامبا) که اصالت آسیای شرقی دارند، به چاپ رساند (یکی متولد سنول و دیگری متولد مالزی است و دو نفر دیگر در آمریکا متولد شده‌اند). این گزارش که عنوانش «شیکی کنفوسیوسی» است، از زبان وانگ نقل می‌کند که ریشه‌های (بخوانید «ارزشهای») آسیایی او عامل موفقیتش در ایالات متحد آمریکا شده‌اند. «فکر می‌کنم که ترکیب چینی بودن و در غرب پرورش یافتن، قوانین کنفوسیوسی را به من داد تا بر اساس آن، و با توان آمریکایی زندگی کنم. این امر باعث شد تا با احترام به گذشته و با اشتیاق به آینده و چیزهای جدید زندگی کنم.» [۲۱]

این «چارچوب معنایی غالب» به صنعت مد نیویورکی و جهانی تعلق دارد که اکنون آسیای کهن در آن رخنه کرده است و مجله آسیا با خشنودی از آن گزارش تهیه می‌کند.

1. Dick Hebdige

شکل‌گیری آسیای شرقی «جدید» / ۱۴۱

میزان آگاهی از موفقیت‌های شرق آسیا حتی به این امر منجر شده است که (البته در نگاه نخست، و با فرض مبارزه اروپای شرقی با لیبرال دموکراسی) چهره سیاسی نه‌چندان محبوبی همچون واسلاو هاول، رئیس‌جمهور و نویسنده چک، از مقابله دوگانه ارزشهای سنتی آسیایی که در جوامع مدرن رایج شده‌اند و مدرنیته اصیل غرب سخن بگوید. هاول خطاب به انجمن ملی مطبوعات در مارس ۱۹۹۵ در کانبرا اعلام کرد که حق با رهبران آسیایی بود که «وجه مشخصه دموکراسی غرب را بحران شدید قدرت می‌دانستند.» او افزود با این حال نمی‌توان گفت که مبحث «ارزشهای سنتی» کاستی ندارد:

«در فرهنگهایی که ریشه دموکراسی عمیق نیست... رهبران اغلب به سنتهای قدیم قدرت متوسل می‌شوند... و سعی می‌کنند با این ادعا که حکومت‌های دیکتاتوری سنتها را استمرار می‌دهند، به آنها مشروعیت بخشند.» [۲۲]

«ارزشهای آسیایی» کلمه رمزی است که اغلب برای اشاره به ارزشهای کنفوسیوسی از آن استفاده می‌شود که گویا شالوده موفقیت آسیای شرقی هستند. اکونومیست، مجله اقتصادی و نولیبرال انگلیسی‌زبان خاطرنشان می‌کند که اندیشه یک مدرنیته کنفوسیوسی، تفسیرهای پذیرفته شده از الگوی وبری مدرنیته را معکوس می‌کند، زیرا آن الگو می‌گفت: «آیین کنفوسیوس مسئولیت زیادی در قبال عقب ماندگی اقتصادی چین دارد.» و چنان‌که در این مجله آمده، بخشی از جاذبه مدرنیته کنفوسیوسی در این نکته نهفته است که «این آیین عامل شکوفایی شرق آسیاست» [۲۳] که بر ارزشهای محلی استوار است و نه ارزشهای جهانی و یا تغییرات اقتصادی بین‌المللی؛ و در عین حال... جایگزینی برای

لیبرالیسم غربی را نیز در اختیار سیاستمداران قرار می‌دهد. [۲۴]
 واژه «محلی» در مبحث شرق آسیا بیانگر نقش مهم سنتهای کهن
 است. تو وی مینگ^۱ اعتقاد دارد که توضیح اجتماعی- تاریخی جوامع
 صرفاً بر اساس دوگانگی سنت و مدرنیته [که تصور می‌شود جوامع غربی
 چنین الگویی داشته باشند] دیگر کارآمد نیست. [۲۵] این ادعای
 خودبینانه که پایان تاریخ نزدیک است، نمی‌تواند واقعیت داشته باشد.

البته بی‌تردید در جنوب شرق آسیا، اتفاقی در حال وقوع است: تحلیل
 محققانی از قبیل ازرا فوگل^۲ که با کتاب ژاپن شماره یک (۱۹۷۹) [۲۶]
 به شهرت آسیای شرقی دامن زد، یا «تو»^۳، به دلیل تلاش آنها در تعیین
 علل فرهنگی پدیده‌های اقتصادی، بسیار جنجالی و بحث‌انگیز است.
 مشکل‌ترین مسایل عبارتند از: اول اینکه آیا واقعاً بین سنگاپور چندنژادی
 و مثلاً کره جنوبی که مردمانش در فرهنگ(های) خاص خود جذب
 شده‌اند، گرایشهای اساسی مشترک وجود دارد؟ [۲۷] و دوم اینکه: زمانی
 که چنین بحثهای فرهنگ‌گرایانه‌ای در مورد اقتصاد به دست دولتها بیفتد،
 چه اتفاقی رخ می‌دهد؟

تو وی مینگ که سرشناس‌ترین مبلغ آمریکایی مدرنیته کنفوسیوسی
 است و طراح مدرک عمومی تحصیل در مطالعات سطح یک کنفوسیوسی
 سنگاپور برای ۱۶ ساله‌ها (که اکنون منسوخ شده است) بوده است،
 معتقد است که ممکن است آنچه «اقتدارگرایی نوین» [۲۸] آسیا خوانده
 می‌شود، ایده «حکومت خیرخواهانه» موردنظر آیین کنفوسیوسی را
 مورد سوءاستفاده قرار دهد. با این حال از آنجا که تایوان، کره جنوبی و

1. Tu Wei-ming

2. Ezra Vogel

3. Tu

شکل‌گیری آسیای شرقی «جدید» / ۱۴۳

سنگاپور جوامعی کنفوسیوسی هستند، آیین کنفوسیوسی منبع درونی مشروعی برای رهبری حکومتها است تا از آن بهره‌برداری کنند. [۲۹]

به نظر می‌رسد که «تو» از آن‌پس تغییر عقیده داده است. او در ۲۱ مارس ۱۹۹۵، در نخستین سخنرانی یادوارهٔ وو ته یائو^۱، مستمعین سنگاپوری را به شگفتی واداشت. او گفت که اوج‌گیری آسیای شرقی صنعتی واجد بدترین جنبه‌های میراث روشنگری غرب در مورد «رشد، توسعه و بهره‌برداری» بوده است: «وجه مشخصهٔ ژاپن و چهار اژدهای کوچک عبارت است از سوداگری، تجارت و رقابت بین‌المللی». [۳۰] به نظر «تو»، ارزشهای کنفوسیوسی دیگر بیانگر اساس مدرنیتهٔ آسیایی نیستند. او تا آنجا پیش می‌رود که می‌گوید سنتهای کنفوسیوسی باید توسط ارزشهای روشنگرانهٔ غرب و به طریقی خلاقانه تغییر یابند؛ ارزشهایی از جمله حقوق بشر و فرایند طبیعی قانون. وی همچنین اشاره کرد که آرمانهای کنفوسیوسی در جوامع دموکراتیک آزاد خیلی بهتر از جوامع دیکتاتوری سنتی یا جوامع اقتدارگرای مدرن تحقق پیدا می‌کند. آیا این مواضع جدید او نوعی پاسخ به این پرسش نیست که بحث ارزشهای آسیایی چگونه صورت گرفته است؟

در مجمع‌الجزایر مالزی ما با اظهارنظرهای رسمی دولت دربارهٔ این مسئله روبرویم که چگونه کشورهایی از قبیل کرهٔ جنوبی، سنگاپور، ژاپن و تایوان که از لحاظ فرهنگی متفاوت هستند، به گونه‌ای قابل توجه بخشی از هویت پسا ملی^۲ و پسا غربی شرق آسیا را تشکیل می‌دهند. اینکه این بحث چقدر می‌تواند غیرمنتظره باشد، در مالزی که هویتی چندنژادی دارد منعکس است. مالزی ستاره‌ای اقتصادی در جنوب شرق

1. Wu Teh Yao

2. Postnational

آسیاست [۳۱] که اقلیت چینی آن جمعیت زیادی دارد و در آن علاقه به مدرنیته اسلامی با نگاهی به سوی شرق همراه شده است که بیشتر به سمت ژاپن و سپس کره جنوبی متمایل است.

ماهاتیر محمد، نخست‌وزیر مالزی در ۱۵ سال گذشته شخصیت پررنگ‌تری به نسبت لی کوان یو^۱ داشته است و تنها چند سال از او جوان‌تر است. ماهاتیر اغلب موضعی محکم و سرسخت در برابر غرب اتخاذ می‌کند (هرچند که لحن سخنش کمتر خصمانه است). او در سال ۱۹۸۱ نبردی را برای نگاه به شرق در مقابل تحریم خرید از انگلستان آغاز کرد. این اقدام، واکنش منفی رسانه‌های بریتانیایی و مرکز تبادلات سهام لندن نسبت به تصاحب شرکت گوتری^۲ - که یک شرکت قدیمی کشاورزی بریتانیایی بود - توسط دولت مالزی را در پی داشت. [۳۲] خشم خداستعماری و ملی‌گرای ماهاتیر برانگیخته شد. او قبلاً اعتراف کرده بود که «هنوز نوعی بینش استعماری دیده می‌شود و بریتانیا باید آن را کنار بگذارد. اگر شرکتی آماده واگذاری است، هرکس اعم از بریتانیایی یا مالزیایی باید فرصت به دست آوردن آن را داشته باشد.» [۳۳] در مالزی ما نمونه دیگری از سلب اختیارات اقتصادی در دوران بعد از استعمار را شاهد هستیم. ماهاتیر حتی زمانی که می‌پذیرد، به قول کو بو تایک^۳، «فراملیتها^۴ باید حداکثر استفاده را از نیروی کار ارزان که ماهاتیر مانع از ادغام آنان در مناطق آزاد تجاری مالزی شد، می‌کردند»، [۳۴] باز هم پرچمدار گفتگوی جنوب-جنوب است.

کو همچنین به «علاقه مداوم ماهاتیر برای پیشی گرفتن از دنیایی که

1. Lee Kuan Yew

2. Guthrie

3. Khoo Boo Teik

4. Transnationals

شکل‌گیری آسیای شرقی «جدید» / ۱۴۵

به سرعت در حال تغییر است، [به عنوان شاخص کارهای وی] توجه می‌کند. ماهاتیر وظیفه یک رهبر را در جلوراندن پیوسته مردم خود می‌داند.» [۳۵] او در تلاش برای رسیدن به تجدید حیات اسلامی که از دهه ۱۹۷۰ در مالزی آغاز شد، این بحث را عنوان نمود که اسلام و مالزی، به عنوان یک کشور اسلامی، باید دربرگیرنده اقتصاد، علوم، صنعت و هنر باشند؛ و نمی‌توان به قول خود وی «برای احیای اسلام تنها به تقوا تکیه کرد.» تاریخ سلطه غرب نشان می‌دهد که «اسلام و مسلمانان به دلیل اینکه توان مقابله با برتری فکری و فیزیکی دشمنانشان را نداشتند، کنار گذاشته شدند.» [۳۶] به این دلیل، اسلام و مالزی باید به جلو بنگرند و به علاوه، مالزیایی‌ها باید سخت‌کوش باشند - که به عقیده وی در خوی مردمان مالایا که اکثریت جامعه مالزی را تشکیل می‌دهند، این صفت وجود ندارد. در سومین کنفرانس سران اسلامی که در ۱۹۸۱ در عربستان سعودی تشکیل شد، او گفت:

«تمام آنچه که بدان نیاز داریم تشخیص اشتباهات مان و پذیرش آنها، و انگیزه دادن به کارگران و کارفرمایان مان است. ما بعد از هر نماز در طلب نعمتهای خداوند هستیم. برای ما نیز در این دنیا سهمی هست.» [۳۷]

آنکه می‌آموزد که در کار لذتی نهفته است، کجاست؟ اگر غرب در تمام طول تاریخ، سلطه جوتر از آن بوده است که بتوان به سوی آن رو کرد، شرق آسیا وجود دارد. ماهاتیر می‌گوید اخلاق کاری همان اصلی است که باعث شده است داستان ژاپن و کره جنوبی در سراسر جهان پیچد. [۳۸] و این همان چالش «نگاه به شرق» ماهاتیر است. [۳۹] او در سال ۱۹۸۲ اعلام کرد که مهم نیست دیگران چگونه فکر می‌کنند، «حقیقت این است که مالزی و ژاپن کشورهای حاشیه اقیانوس آرام هستند؛ اگرچه ما از

لحاظ قومیت، زبان، تاریخ، سنت و فرهنگ با هم تفاوت داریم، اما از لحاظ فلسفه سیاسی و نفوذ اقتصادی آن قدر با یکدیگر اشتراک داریم که بتوانیم به آسانی به همکاری دست یابیم.» [۴۰] و این امر می تواند مالزی را در جهان به ملتی سربلند تبدیل کند.

شاهد بوده ایم که حتی رهبران سنگاپور که جامعه ای چندنژادی است نیز ادعای خویشاوندی با شرق آسیا (و یا «حاشیه اقیانوس آرام»، اصطلاحی که در سنگاپور چندان متداول نیست) را داشته اند، اگرچه این ادعا به دلیل جمعیت عظیم چینی آن چندان هیجان انگیز نیست. رهبران مالزی، بنا به دلایلی روشن، بیشتر مدعی حساسیتهای عام تر آسیایی هستند تا اخلاق کنفوسیوسی. به عنوان مثال، گو چوک تونگ^۱ گفته است که سنگاپور نیز همانند ژاپن و کره جنوبی کشوری با قابلیت بالا است، زیرا واجد همان شالوده فرهنگی است که سایر کشورهای موفق شرق آسیا دارا هستند و این شالوده همان اخلاق کنفوسیوسی است. [۴۱] چنین اظهار عقیده های رسمی را باید مورد بررسی قرار داد تا مشخص شود چگونه مسایل محلی می توانند چنین ادعاهایی را موجب شوند - چگونه مدرنیته دولت-ملت با بازی پست مدرن سرمایه داری جهانی با شرکتهای فراملی و مقررات زدایی اش سازگار می شود.

البته توسل به تفاوتها به عنوان نوعی استراتژی برای تولید هویت ضروری بعد از دوران استعمار، شگرد تازه ای نیست. اما بیشتر عادت کرده ایم که این امر در قالبهای ملی و ملی گرایی صورت گیرد. همانطور که جیان پراکاش^۲ مورخ خاطرنشان می کند، روشنفکران ملی گرای ضد استعمار در دوران بعد از جنگ «از "وحدت در کثرت" سخن می گفتند و معتقد

1. Goh Chok Tong

2. Gyan Prakash

شکل‌گیری آسیای شرقی «جدید» / ۱۴۷

بودند که استعمار علی‌رغم تفاوت‌های اجتماعی و منطقه‌ای و قومی، یک ملت را به وجود آورده است. به همین دلیل تقاضا برای ملیت تازه در تعلقات قدیمی "از دست رفته" ریشه دارد و وحدت ملی در فضای تفاوت‌ها و برخوردها به وجود آمد. [۴۲] می‌توان تلاش برای ایجاد مدرنیته شرق آسیا را صورت بسط‌یافته منطق ناسیونالیستی گذشته تلقی کرد (تکانه‌ای برای به‌نمایش‌گذاشتن یک هویت اثباتی در رویارویی با «سلسله‌مراتب [استعماری] پایدار... متمدن و بدوی، علمی و خرافی، توسعه‌یافته و توسعه‌نیافته» [۴۳])، اما این بسط‌یافتگی به گونه‌ای نیست که بتوان آن را شکلی از هویت منطقه‌ای دانست که توانسته است جایگزین هویت ملی شود.

مطمناً اگر توسعه اقتصادی مورد نظر باشد، دولت-ملتها باید در مقابل «قدرت بی‌چهره» بایستند، [۴۴] اما این بدان معنی نیست که پروژه دولت-ملت محصور شده است: مناطق فراملی مانند سنگاپور از جریان سرمایه‌داری جهانی برای توانمند نمودن توسعه ملی استفاده می‌کنند. [۴۵] ویژگی‌های واقعی آسیای جنوب شرقی باید مشخص شود تا ببینیم که گفتمان پساملی و پساغربی شرق آسیا از نقطه نظر اجتماعی-اقتصادی و سیاسی و فرهنگی، چه چیزهایی را برای هر دولت-ملت دربر دارد.

این امر برای سنگاپور دو هدف عمده دارد: اولی هدفی داخلی است که به افزایش سطح تولید ملی در راستای سیاست‌های توسعه می‌پردازد. در نتیجه، این گفتمان به عنوان شکلی از اشکال نظم داخلی مورد استفاده قرار می‌گیرد. موقعیت ناآرام سنگاپور در مجمع‌الجزایر مالزی شناخته شده است [۴۶] و وضعیت سنگاپور بعد از اینکه در سال ۱۹۶۵، از فدراسیون مالزی کنار گذاشته شد، هنوز هم به قوت خود باقی است. سنگاپور جزیره کوچکی است که به‌رغم همه موفقیت‌هایش، و برخلاف

مالزی یا اندونزی که علی‌رغم بیانیه‌های محکم در مورد یکپارچگی آسه‌آن هنوز روابط نزدیکی با سنگاپور دارند، فاقد منابع طبیعی است. چیزی که موجب نگرانی می‌شود، این است که این دو کشور، به موازات رشد اقتصادی و پیچیدگی مالی‌شان، ممکن است این دولت-جزیره چینی را به عنوان یک واسطه اقتصادی کنار بگذارند (مشکل قومی چین هنوز در جنوب شرق آسیا مطرح است). و در این صورت باید نگران رقابای دیگری از جمله تایوان نیز بود.

فردگرایی غربی که از رسانه‌های بین‌المللی (و اغلب آمریکایی) نشأت گرفته است، ممکن است به نوعی آسودگی بینجامد و فرد را از ملت برتر بدارد. در حالی که کلام کنفوسیوسی بنا به دلایل مختلف کنار گذاشته شده است [۴۷]، بیانیه دولت در مورد «ارزشهای مشترک» (که اکنون به نام «ارزشهای آسیایی» شناخته می‌شوند) در ژانویه ۱۹۹۱ مطرح شد که در آن نظر اکثریت و اشتراکی‌گرایی به عنوان بخشی از فرهنگ پایه این ملت قلمداد شده بود که راه زندگی گروههای مختلف قومی را نشان می‌دهد.

هدف دوم، مسئله‌ای بین‌المللی و فراگیرتر است: همانطور که چوا بنگ هوآت^۱ جامعه‌شناس اظهار می‌کند «اهمیت استراتژیک اقتصادی و سیاسی سنگاپور حکم می‌کند که این کشور به تشکیلات بزرگتری پیوندد. ممکن است که آسیا به سنگاپور نیازی نداشته باشد، اما سنگاپور به آسیا نیازمند است.» [۴۸] گرچه این مسئله برای بسیاری از NIE ها و NIC ها صادق است، اما برای سنگاپور به دلیل موقعیت حساسش از اهمیت خاصی برخوردار است: باید بازار آزاد را به هر قیمتی نگه داشت

1. Chua Beng Huat

و یک راه آن، ادامه ارتباطات با گروه‌هایی همچون آسه آن و آپک است؛ هرچند که در این زمینه شاید تنش‌هایی سیاسی نیز وجود داشته باشد. گفتمان آسیای شرقی همچنین به ایجاد نوعی جامعه منطقه‌ای خیالی کمک کرد که وابستگی‌های تجاری و فرهنگی با چین و تایوان آن را تقویت کرد و در چینیان آن‌سوی دریاها نیز - که اخیراً از آن به عنوان «پراکندگی قومی چین»^۱ یاد می‌شود و قبلاً در سنگاپور به کار نرفته است - علائق محلی را تشدید کرد.

آخرین اهمیت آن در زمینه علاقه حزب اقدام مردم به هویت فراملیتی آسیا است. اخیراً جورج یو^۲، وزیر اطلاعات و هنر که ظاهراً اکنون سخنگوی فرهنگی حزب اقدام مردم است، در مجلس اعلام نمود که فدراسیون جوامع قومی چین در سنگاپور یک مرکز میراث چین تأسیس می‌کند؛ محل این مرکز در ساختمان دانشگاه نانیانگ^۳ سابق است که زمانی مرکز آموزش زبان چینی در سنگاپور (و در واقع در جنوب شرق آسیا) بود تا اینکه در سال ۱۹۸۰ توسط دولت حزب اقدام مردم که عمده‌تأ انگلیسی‌زبان بود، تعطیل شد. [۴۹] به نظر نمی‌رسد که علاقه‌مندی به جوامع پراکنده چینی به این معنا باشد که حزب اقدام مردم نسبت به ذهنیت چینی بیرون از سرزمین چین (مثلاً آن‌گونه که اونگ آی‌هوا^۴ به آن توجه دارد) علاقه‌مند باشد؛ [۵۰] بلکه این امر بدان معناست که اندیشه یک هویت چینی گسترده، بدون توجه به منافع فرهنگی مانداری‌های سنگاپور و بقیه جمعیت چینی‌زبان و به فرض سلطه سیاسی تحصیل‌کرده‌های انگلستان، به شکوفایی پیوندهای اقتصادی با بخش‌هایی از شرق آسیا

1. Chinese diaspora

2. George Yeo

3. Nanyang

4. Ong Aihwo

کمک می‌کند؛ به ویژه اینکه لین پن^۱، نویسنده کتاب *پسران امپراتور زرد* [۵۱] در مورد پراکندگی قومی چین، به عنوان مدیر این مرکز (فدراسیون جوامع قومی چین در سنگاپور) برگزیده شد.

به این ترتیب می‌بینیم که به رسمیت شناخته شدن پدیده فراملیتی که بر موجودیت مادی یک «قوم سرگردان» استوار است، به این معنا نیست که ملیت کنار گذاشته شده است، بلکه به این معناست که هریک دیگری را تقویت می‌کند. این مطلبی است که باید در انبوه گفتمان در باب هویت آسیایی مورد نظر قرار گیرد.

نظر به اینکه پژوهشگران باید از کوششهای جاری فرهنگی آگاه باشند تا هویت نوین شرق آسیا را بسازند، باید دید رهیافتهای علمی مناسب در این زمینه کدامند.

چند رهیافت خاص فرهنگی برای آسیای شرقی «نوین» وجود دارد که دومین رهیافت، سابقه‌ای طولانی‌تر دارد. نخستین رهیافت را می‌توان رهیافت «پست‌مدرن» خواند. [۵۲] راب ویلسون^۲ این بحث را مطرح می‌کند که این به اصطلاح سرمایه‌داری آسیا-اقیانوس آرام و فرهنگهای محلی و چندگانه حوزه اقیانوس آرام [مثل فرهنگهای بومی]، بیشتر محلهایی شبه‌توریستی و استراحتی هستند تا مکانی برای ایجاد مقاومت. [۵۳] یکی از مشکلات نظر ویلسون این است که (به طور قابل فهم و قابل پیش‌بینی) به مقاومت‌های بومی یا فرعی («محلی») اهمیت می‌دهد و در این فرآیند سعی دارد این واقعیت را کم‌رنگ نشان دهد که مقاومت حتی در سطح دولت-ملت نیز رخ می‌دهد (هرچند که این مقاومت ممکن است به دلیل بقای اقتصادی با سرمایه‌داری جهانی همسو

1. Lynn Pan

2. Rob Wilson

شکل‌گیری آسیای شرقی «جدید» / ۱۵۱

باشد). آیا احساسات ویلسون - که اغلب با نقد فرهنگی آمریکا همراه است و رهیافتی رادیکال و در عین حال کالایی شده / حرفه‌ای شده به نقد دارد - به این معناست که گفتمان ضدامپریالیستی دگرگون شده، حتی در وضعیتهای پسااستعماری سرمایه جهانی که امروزه تغییر یافته است، دیگر مشروع قلمداد نمی‌شود؟

ویلسون همچنین یکی از ویراستاران شماره ویژه 2 boundary درباره «آسیا-اقیانوس آرام، به مثابه فضایی برای تولید فرهنگی» بوده و با همکاری عارف دیرلیک^۱ مقدمه‌ای بر آن نوشته است. ویلسون و دیرلیک در این مقدمه پذیرفته‌اند که «دیگر فرجام‌گرایی پیشرفت / مدرنیته اروپایی-آمریکایی ادامه پیدا نخواهد کرد و نمی‌تواند میان کشورهای پیرامونی آسیا-اقیانوس آرام، اتحاد اقتصادی به وجود آورد:

«اوج‌گیری توکیو، هنگ‌کنگ، سنول، تایپه و سنگاپور به عنوان قدرتهای احیاء شده در حاشیه اقیانوس آرام و همچنین پایان‌گرفتن جنگ سرد ابرقدرتها که زمانی به نیروهای نظامی آمریکا اجازه حضور در اقیانوس آرام را می‌داد، منجر به غیرمتمرکز شدن قدرت در فراسوی کنترل سلطه‌جویانه و محدودیتهای مرزی وزارت امور خارجه ایالات متحد آمریکا و فرماندهی آمریکا در اقیانوس آرام شده است.» [۵۴]

آنچه در اینجا شگفت‌انگیز است این است که علی‌رغم ظهور این مراکز در شرق و جنوب شرقی آسیا به عنوان «قدرتهای احیاء شده»، این مراکز نفوذ محدودی دارند: «چگونه می‌توان بحث پیچیدگیهای فرافرهنگی در روابط جهانی / محلی و هویت‌های ملی را در جهانی ادامه داد که ژاپن،

1. Arif Dirlik

کره جنوبی ... سنگاپور یا اندونزی صرفاً وجود خارجی ندارند بلکه در ساختار آتی (فراملی) توان اقتصادی جهان، عناصر قدرتمندی هستند؟» [۵۵] در زمانی که دولت-ملت‌ها آنچه که قبلاً بودند، نیستند، و در حالی که شرکتهای چندملیتی در واقع «با انعطاف‌پذیری، افقهای آسیا-اقیانوس آرام را برای دستیابی به حداقل دستمزد درمی‌نوردند» [۵۶]، سنگاپور و مالزی را به سختی می‌توان در شمار قربانیان منفعل در بازی بزرگ فراملیتی به شمار آورد.

رهیافت دوم رهیافتی ماهیت‌گرا است، و مقاله «برخورد تمدنها»ی ساموئل هانتینگتون [۵۷] بهترین نمونه آن است. در مقاله هانتینگتون «آسیای کنفوسیوسی» فرهنگ پیوسته‌ای دارد که اکنون به گونه‌ای خطرناک به چالش با غرب پرداخته است. نظریه هانتینگتون حداقل به دو دلیل اهمیت دارد: نخست اینکه این نظریه کاملاً در آسیای جنوب شرقی پخش شده است و اغلب از آن به عنوان شاهی یاد می‌شود که مبحث آسیای شرقی بودن را علیه غرب - که از لحاظ فرهنگی یکپارچه است - مشروعیت می‌بخشد. دوم اینکه این نظریه در جاهایی مثل واشنگتن دی. سی دارای پیامدهایی برای سیاست خارجی ایالات متحد آمریکا در قبال چالشهای اقتصادی ذاتاً متعارضی که همانا سرمایه‌داری آسیایی می‌باشد، بوده است. با تأسف باید اذعان کرد که آرای هانتینگتون (علی‌رغم کاستیها و محدودیت‌هایش) تأثیری گسترده‌تر از نظر همدلانه ویلسون داشته است؛ همانطور که تأثیر مجله فارین افیرز (که مقاله هانتینگتون در آن به چاپ رسید) بیشتر از مجله کریتیکال اینکوئری^۱ است. ادوارد سعید، منقد اصلی گفتمان شرق‌شناسی، اعلام کرده است که اثر هانتینگتون، نامعقول و مضحک است. زیرا یکی از پیشرفتهای عظیم در

شکل‌گیری آسیای شرقی «جدید» / ۱۵۳

نظریه فرهنگی نوین، تشخیص این نکته است - تشخیصی که تقریباً همه آن را می‌پذیرند - که فرهنگها، ترکیبی و ناهمگن هستند... و فرهنگها و تمدنها به حدی با یکدیگر وابستگی و رابطه متقابل دارند که به وصف در نمی‌آید. [۵۸]

گرچه من با این نظر ادوارد سعید موافق هستم، اما باید خاطر نشان کرد که این اتفاق نظر «جهانی» تنها در نظریه‌های فرهنگی وجود دارد و شاید در وزارت امور خارجه ایالات متحد آمریکا و یا وزارت امور خارجه کشورهای مختلف دیده نشود.

بعضی نقدهای قابل توجه در مورد مطالعات پسااستعماری و گفتمان آسیای شرقی را عارف دیرلیک مورخ ارائه نموده است. او روشنفکران پسااستعمار از قبیل جیان پراکاش، تاریخ‌دان و هومی بهابها^۱، منقد ادبی-فرهنگی را به دلیل «رد سرمایه‌داری و ساختار به عنوان مقوله‌های اساسی» [۵۹]، و «تأکید آنان بر ناهمگونی، تفاوت تاریخ‌مندی و تمایل به تعمیم مقوله‌های محلی به مقوله‌های جهانی، در عین انکار تأثیر نیروهای جهانی بر تحولات منطقه‌ای، مورد انتقاد قرار می‌دهد.» (ص ۳۴۱). دیرلیک کار خود را از نوعی موضع نومارکسیستی (پسامدرنیستی؟) آغاز می‌کند: «نوعی ساختار سرمایه‌داری جهانی وجود دارد که البته تاریخ‌هایی ناهمگون و ناهم‌ساز در آن وجود دارد.» (ص ۳۳۵). به نظر می‌رسد که این تصویری نویدبخش از سرمایه‌داری جهانی باشد که در تمامی ابعاد نمی‌تواند یکپارچه باشد. هرچند در ارزیابی دیرلیک از دانشگاهیانی که او به عنوان نماینده گفتمان پسااستعماری انتخاب کرده است، مشکلات جدی وجود دارد، اما از این جهت که در جای دیگری کاملاً به آن پرداخته شده است، این مبحث را کنار می‌گذارم. [۶۰]

1. Homi K. Bhabha

مشاهدات دیرلیک نشانگر «وجود اعتماد به نفس جدیدی در روشنفکران جهان سوم است»، و این بحث را مطرح می‌کند که «روشنفکران چینی پرچمدار احیای اندیشه‌های کنفوسیوسی در سالهای اخیر بوده‌اند.» (ص ۳۴۱). در اینجا دیرلیک به تووی مینگ^۱ و یو یینگ شی^۲ به عنوان دو محقق اشاره می‌کند که در ایالات متحد آمریکا سعی در احیای آیین کنفوسیوسی دارند. نقطه عزیمت آنان، قدرت نوپای جوامع چینی درون سرمایه‌داری جهانی است. این محققان «سعی در ازین‌بردن خاطرات روزهایی دارند که چین هم از سلطه اروپایی-آمریکایی در زحمت بود.» (ص ۳۴۱)؛ هرچند که مثل هند به طور مستقیم مورد استعمار واقع نشده بود (به عقیده من خاطراتی که دیرلیک از آنها سخن می‌گوید از میان نرفته‌اند، بلکه بخش آشکار تبلیغات را تشکیل می‌دهند). با این حال کاربران این مکتب، بر خلاف بهابها و دیگران، تأکید می‌کنند که قدرت محلی خود را از جایگاهی درون پدیده بنیادین پذیرفته شده، یعنی سرمایه‌داری جهانی، به دست آورده‌اند. او با هوشیاری خاطر نشان می‌کند که آنچه قابل توجه است، و آنچه که احیای آسیای شرقی کنفوسیوسی را قابل قبول می‌سازد، تنها «ارائه ارزشهایی جانشین برای ارزشهای اروپایی-آمریکایی نیست، بلکه اتصال فرهنگ بومی به روایت سرمایه‌داری است.» (ص ۳۵۰).

با این حال، چند سؤال مطرح می‌شود. دیرلیک معتقد است که سرمایه فراملی و مدرنیته دیگر تنها به کشورهای اروپایی-آمریکایی تعلق ندارد؛ دیگران نیز «طالب صدایی برای بیان ارزشهای خود هستند» و سلطه‌گری اروپایی-آمریکایی، به واسطه «نفوذپذیرتر شدن مرزهایش برای جذب امکانات فرهنگی بدیل که در غیر این صورت همچون منبعی برای تقابلهای

1. Tu Wei-Ming

2. Yu Ying-Shih

ویرانگر عمل می‌کنند، هنوز ادامه دارد.» (ص ۳۵۴). قبل از هر چیز باید دید آسیایی‌هایی که او در نظر دارد چه کسانی هستند؟ چین؟ تایوان؟ سنگاپور؟ آیا این کشورها همگی یک برنامه واحد دارند؟ آیا مخالفت همیشه به شکل مخالفت مستقیم است یا در بعضی موارد، همانطور که من معتقدم، مخالفت به دلیل این است که جزئی از سرمایه‌داری جهانی باقی بمانند. [۶۱] در این نظام تعاملی جهانی، آنچه که مری لوییز پرت آن را «مناطق تماس» می‌خواند و در آن فرهنگهای مختلف با هم مواجه می‌شوند و برخورد می‌کنند، چه مناطقی هستند؟ [۶۲] همانطور که دیرلیک خود می‌گوید، در حالی که هنوز سلطه‌گری اروپا-آمریکا ادامه دارد، «مسئله فرهنگ جهانی پیچیده‌تر از مرحله‌های قبل سرمایه‌داری شده است.» (ص ۳۵۰).

اگر قرار است همه این ملتها را به دید آسیای شرقی بودن نگاه کنیم، چه اهمیتی دارد که بدانیم عاملان یا فعالان این بازی بزرگ چه کسانی هستند. اگر دیرلیک با بخشهایی از نظر جیان پراکاش به این دلیل مخالفت می‌کند که این نظر «به ما این توان را می‌دهد که جایگاه زمانی پسااستعمار را تعیین کنیم که در غیر این صورت تمامی تاریخ استعمار را در بر می‌گیرد» (ص ۳۴۲)، پس این منطق را باید در مورد مسئله مدرنیته شرق آسیا نیز به کار بست. همچنین، این امر نه تنها موضع دیالکتیکی دیرلیک را به نقدی از تلاشهای کنفوسیوسی محققان چینی سوق می‌دهد، بلکه به نكوهش رژیم شبه‌فاشیستی سنگاپور (به خصوص در زمان لی کوان یو) به عنوان حامی اصلی ایده کنفوسیوسی نیز منجر می‌شود.» (ص ۳۴۱)

نخست اینکه سنگاپور از لحاظ رژیم بودن یا عامل بودن، تفاوتی با ایالات متحد آمریکا یا بریتانیای کبیر ندارد. دولت حزب اقدام مردم (به ویژه در زمان حکومت لی کوان یو) یک رژیم است. نکته بعدی به

شبه‌فاشیست بودن آن مربوط می‌شود: این حکومت به واسطه قانون امنیت داخلی که اجازه دستگیری بدون محاکمه را می‌دهد - و نباید فراموش کرد که این قانون از حاکمان استعمارگر سابق به ارث رسیده و قبل از استقلال کنار گذاشته نشده است - می‌تواند سرکوبگر هم باشد. اما این واقعیت را نباید در پرده گذاشت که بیشتر تکبر رهبری حزب اقدام مردم ناشی از این آگاهی است که آنها توانستند در این بازی شرکت کنند و باقی بمانند. آیا این جهان پیچیده‌ای که دیرلیک به خوبی آن را تحلیل می‌کند، هنوز هم به سادگی قابل تقسیم به «ما» و «آنها» هست؟ مثلاً آیا این واقعیت که دولتهای آمریکا در جریان الحاق تئیمور شرقی، از رژیم سوهارتو حمایت کردند، این حق را به وجود می‌آورد که این عامل اتحاد یعنی «آمریکا» را «شیطان» بخوانند؟

نکات فوق به معنای دفاع از حکومت حزب اقدام مردم نیست، بلکه بحث را به نکات مهمی می‌کشاند که مد نظر دیرلیک است. وی معتقد است که «اصطلاح مبهم پسا استعماری که واژه‌ای پراکنده و نامفهوم است»، اغلب کسانی را که اهل جوامع پسا استعماری هستند یا در آنها زندگی می‌کنند، از محدوده خود کنار می‌گذارد. همچنین برای جذابیت‌هایی که مدرنیزاسیون و ملی‌گرایی برای انبوه ملت‌های جهان سوم دارد، اهمیتی قائل نمی‌شود، چه برسد برای گروه‌های حاشیه‌ای موجود در اقتصاد جهانی (ص ۳۳۷). مدرنیزاسیون برای سیاستمداران و نخبگان سنگاپور، مالزی، اندونزی، تایلند و اخیراً ویتنام و کامبوج و برمه تحت فشار از جذابیت خاصی برخوردار است. مدرنیزاسیون در این کشورها یک مسیر واحد ندارد و برای بعضی رونق، و برای گروهی به حاشیه رفتن را در پی دارد - که دیرلیک به آن می‌پردازد. آیا دموکراسی به کشوری همچون برمه وارد خواهد شد؟ جاذبه‌های مداوم مدرنیزاسیون، توسعه و ملی‌گرایی درون

شکل‌گیری آسیای شرقی «جدید» / ۱۵۷

سرمایه‌داری جهانی باید مورد توجه قرار گیرند، و برای دولت-ملت‌های پسااستعماری باید آنها را در پرتو اعمال و گفتمانهای ضداستعماری و هدم‌اطمینان ذاتی این گفتمانها مورد توجه قرار داد.

ملاحظات پیچیده‌ای در این مرحله وجود دارد. آیا مبحث آسیای شرقی نمونه‌ای از مدرنیته غربی آسیایی شده است که فرهنگ پست‌مدرن را مهار می‌زند (وجود یکی به معنای نابودی دیگری نیست) و در عین حال، مدعی نوعی خلوص فرهنگی است و سعی دارد بخشهایی از مدرنیته جهانی را که نمی‌پذیرد (از جمله بخشی از حقوق بشر) کنار بگذارد؟ آیا گفتمان آخرین مرحله پرسش «ما پس از استعمارزدایی که هستیم؟» است؟ گفتمان جدید در باب مدرنیته بی‌تردید مجموعه متفاوتی از روابط میان مرکز-پیرامون را دربر دارد که با آنچه در دهه ۱۹۶۰ وجود داشت، متفاوت است. در تلاش برای پاسخگویی به این سؤالات باید در نظر داشته باشیم که پیچیدگی آسیا نباید فراموش شود و وجود گروه‌های فراملیتی و سرمایه‌داری از قبیل آسه‌آن نباید این تصور را به وجود آورد که اعضای آن پروژه‌های ملی را کنار گذاشته‌اند؛ هرچند در جهانی با وابستگی‌های اقتصادی نزدیک، فعالیت‌های مستقل و کاملاً ملی‌گرایانه مدام دشوارتر می‌شود.

سپاسگزاری

نمونه کوتاه‌تر و قدیمی‌تر این مقاله در مجله *Southern Review* (در استرالیا) چاپ شده است. این مقاله از پاسخهای افراد زیر سود فراوان برده است؛ هرچند که نمی‌توان نقایص آن را به ایشان منسوب کرد:

Yao Suchou ، Chua Beng Huat ، Vicente Refael ، Garry Rodan

Kwok Kian Woon و دو خواننده بی‌نام مجله *Southern Review*.

یادداشتها

۱. از آنجا که اصطلاحاتی نظیر "post-colonialism" یا "post-coloniality" (که اندک تفاوتی با اولی دارد)، ما را برای تعریف یک فضای منسجم یا عملی، دچار مشکل می‌کند، من اصطلاح "post-colonial" را از دو جهت مفید می‌دانم: یکی به این دلیل که این اصطلاح «بیانگر مطالعه دقیق تاریخی و جامعه‌شناختی چیزی است که پس از استعمار روی می‌دهد (مثل اصطلاح "post-independence")»؛ دوم از این حیث که «این اصطلاح هم بیانگر لحظه سیاسی گسست از گذشته استعماری است و هم مبین انفکاک فلسفی-فرهنگی از منطق همگن‌کننده مدرنیته اروپایی (Postcolonial Discourse: The raw and the cooked", *ARIEL* 26, no,1 [January 1995]: 150). توجه من در اینجا معطوف به کوششهایی است که برای رهایی از این منطق همگن‌کننده و برخی طرفه‌ها و تقابلهای موجود در آن، هنگامی که جنبه‌های دانش شرقی‌شده، متعاقباً دوباره وارد چرخه این فرایند می‌شوند، صورت می‌گیرد.
۲. مصاحبه رابرت یانگ با گایاتری چاکراوورتی: "Neocolonialism and the Secret Agent of Knowledge", *Oxford Literary Review* 13, nos. 1-2 (1991): 222, 223.
۳. چنان‌که یائو سوچو در تحلیل برخی از مخالفت‌های کشورهای آسیای جنوب شرقی با رسانه‌های غربی که تحت عنوان «خلوص فرهنگی آسیا» صورت می‌گیرد، می‌گوید: «هنگامی که ما می‌خواهیم مانعی را که در برابر انقطاع فرهنگی توسط غرب قرار دارد، حفظ کنیم، وظیفه خطیر رشد اقتصادی موجب می‌شود از غرب بخواهیم بازگردد؛ صرفاً به این دلیل که رشد اقتصادی مداوم به تکنولوژی غرب و مشارکت آن وابسته است. در واقع، رشد اقتصادی کشورهای آسیای جنوب شرقی و صنعتی‌شدن در آینده، احتمالاً ادغام اقتصادهای غربی و مراکز کلان‌شهری را شتاب می‌بخشد.»
- "The Predicament of Modernity: Mass Media and the Making of the West in Southeast Asia", *Asian Journal of Communication* 4, No. 1 [1994: 45].
4. "External Influences Must be Managed", *The Straits Times*, 30 Jan. 1995, 1.
5. Kwok Kian Woon, "Beyond Cultural Defensiveness and Cultural Triumphalism: Globalization and the critique of Western forms of modernity".

این مقاله در کنفرانس «جهانی‌شدن: چالش‌های منطقه‌ای و پاسخ‌ها» که از ۱۹ تا ۲۱ ژانویه ۱۹۹۵ در دانشگاه سینز پنانگ در مالزی غربی برگزار شد، ارائه شده است. ۶. نگاه کنید به:

C. J. W.-L. Wee, "Contending with Primordialism: The "modern" construction of post-colonial Singapore', *positions: east Asia cultures critique* 1, no. 3 (Winter 1993): 715-44.

۷. در مورد اینکه چگونه دولت حزب اقدام مردم (PAP) یک گفتمان نوکنفوسیوسی را در دهه ۱۹۸۰ تحمیل کرد، نگاه کنید به:

Geraldine Heng and Janadas Devan, "State Fatherhood: The politics of nationalism, sexuality, and race in Singapore", in Andrew Parker *et al.*, eds., *Nationalism and Sexualities* (New York: Routledge, 1992).

۸. نقل از:

Tan Lian Choo, "US "Arm-Twisting" Asia on Human Rights", *The Straits Times*, 29 November 1993, 2.

۹. مقاومت و سرسختی لی مورد تعبیر و تفسیرهای درازدامانی قرار گرفته است. حتی تی. جی. اس. جورج هم که طرفدار لی نیست، در دهه ۱۹۷۰ درباره او گفته است: «[لی] به قدری در سیاست انگلیسی مهارت و تسلط دارد که می‌تواند طوری بازی کند که حتی استعمارگرانی که او می‌خواهد عوض‌شان کند نیز تحت تأثیر قرار می‌گیرند.»

Lee Kuan Yew's Singapore [London: André Deutsch, 1973], 31).

این سرسختی پسانگلیسی شاید به نوعی سرسختی آسیایی بدل شده است.

10. Farid Zakaria, "Culture is Destiny: A conversation with Lee Kuan Yew", *Foreign Affairs* 73, no. 2 (1994): 110.

11. *Ibid.*: 124.

سایر نقل‌قولهایی که در صفحه‌های آینده از مقاله فوق خواهد آمد، در خود متن مقاله به صفحات آن اشاره خواهد شد.

۱۲. به نظر می‌رسد لی با ارزیابی جمهوری خواهانه کنونی در مورد حیات ایالات متحد آمریکا توافق نظر دارد.

13. Chantal Mouffe, *The Return of the Political* (London: Verso, 1993), 1, 11, 13.

14. Carol Gluck, "The Other's Other", review of Stefan Tanaka, *Japan's Orient: Rendering pasts into history*. *TLS*, 10 September 1993, p. (pp.8-9).

اما باید اضافه کرد که مدرنیته اروپایی یکپارچه و یکدست نبوده (و نیست)؛ نگاه کنید به:

Zygmunt Bauman, *Modernity and Ambivalence* (Cambridge: Polity Press, 1991); Robert Young, *Colonial Desire: Hybridity in theory, culture and race* (London: Routledge, 1994), and C. J. W.-L. Wee, "Kipling, a "Primitive" National Identity and the "Colonial Condition" At Home", *New Formations* 24 (Winter 1994): 51-65.

15. Arjun Appadurai, "Disjuncture and Difference in the Global Cultural Economy", *Public Culture* 2, no. 2 (Spring 1990): 6. (pp.1-24).

16. "Africans Get Chance to Learn from Asian Success", *The Straits Times*, 13 December 1994, 18.

۱۷. «مخمصه» سودمند یائو نقطه آغاز است، اما این مفهوم اساساً بر «انکار» پیچیده غرب و رسانه‌های غربی متمرکز می‌شود.

18. "Is Everyone Here?", *Asiaweek*, 22 December 1993, 12.

19. Francis Deron, "Confucius, Mao and Business", *Le Monde* Section of *The Guardian Weekly*, 23 October 1994, 16.

20. Dick Hebdige, *Subculture: The meaning of style* (London: Methuen, 1979), 94.

۲۱. نقل از:

Lavina Melwani, "Confucian Chic", *Asia Magazine*, 7-9 April 1995, 19 (pp.17-19).

۲۲. نقل از:

"Asian Traditional Values "No Alternative to Democracy"", *The Straits Times*, 30 March 1995, 4.

۲۳. توجه داشته باشیم که اکونومیست مفهوم بازپرداخته «شرق آسیا» را که آسیای جنوب شرقی را نیز دربر می‌گیرد می‌پذیرد، زیرا این مفهوم از بحث مدرنیته کنفوسیوسی فاصله می‌گیرد.

24. "Confucianism: New fashion for old wisdom", *The Economist* 21-27 January 1995, 33. (pp.32-33).

25. Tu Wei-ming, "The Rise of Industrial East Asia: The role of Confucian values", *Copenhagen Papers in East and Southeast Asian Studies* 4 (1989): 92. (pp.81-97).

26. Ezra Vogel, *Japan as Number One: Lessons for America* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1979).

گری رودن معتقد است که اظهار تأسفِ گوچوک تونگ در مورد تقلیل اهمیت ارزشهای اشتراکی‌گرایانه، تا حدی از کتاب جورج لاج و ازرا ووگل مایه می‌گیرد:

George Lodge & Ezra Vogel, Ideology and rational competitiveness: A comparison of ten different countries (Boston: Harvard Business School Press, 1987).

نگاه کنید به مقاله رودن با مشخصات زیر:

“Preserving the One-Party State in Singapore”, in Kevin Hewison, Richard Robison & Garry Rodan, eds., *Southeast Asia in the 1990s: Authoritarianism, democracy and Capitalism* (St Leonard’s, NSW: Allen & Unwin, 1993), 90.

27. Ezra Vogel, *The Four Little Dragons: The spread of industrialization in East Asia* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1991), 92,

درست نیست که بگوییم ژاپن نقشی مهم‌تر در این گفتمان ایفا می‌کند، با این حال چنان‌که ووگل خاطرنشان می‌کند، سنگاپور و کره جنوبی در تلاش‌هایشان برای صنعتی‌شدن بعد از جنگ، آگاهانه ژاپن را به عنوان الگوی اقتصادی خود برگزیده‌اند. اما به عنوان منبعی فرهنگی برای مدرنیته آسیایی، ژاپن چنین جایگاهی ندارد. این امر چندین دلیل دارد: یکی اینکه ژاپن هنوز نتوانسته است بابت تعرضات خود در جنگ جهانی دوم عذرخواهی کند. دوم اینکه آسه‌آن به خاطر سیاست‌های تجاری غیرآزاد ژاپن، از این کشور رنجیده است؛ فقط اروپا و ایالات متحد آمریکا نیستند که از دشواری صادرات به ژاپن گله‌مند هستند. سوم اینکه موضع ژاپن در قبال حقوق بشر، چنان‌که در کنفرانس ملل متحد درباره حقوق بشر بروز کرد، چندان با موضع ماهاتیر محمد و سایر رهبران مجمع‌الجزایر مالزی که بنا بر آن «حکومت اقتدارگرا شرط – و بهای سیاسی ضرور – برای دستیابی به رشد اقتصادی است»، سازگاری ندارد (Yao, “Predicament”: 35). من در مقاله زیر چاپ خود درباره این موضوع سخن خواهم گفت:

“Buying Japan: Singapore, Japan and an East Asian Modernity, forthcoming in *Journal of Pacific Asia* (Tokyo, Japan).

۲۸. در مورد پیچیدگی‌های موجود در نظریه‌پردازی در باب اقتداگرایی نوین آسیا نگاه کنید به:

Hewison, Robison and Rodan, eds., *Southeast Asia in the 1990s*.

29. Tu, "Rise of Industrial East Asia": 94.

۳۰. نقل از:

"Democracy "Better for Confucian Ideals"", *The Straits Times*, 22 March 1996, 22.

31. "Malaysian Economy Set to Expand by 8.9%", *The Straits Times*, 30 March 1995, 1.

۳۲. نگاه کنید به:

Khoo Boo Teik, *Paradoxes of Mahathirism: An intellectual biography of Mahathir Mohamad* (Kuala Lumpur: Oxford University Press, 1995), 54-56.

۳۳. به نقل از:

Munir Majid "Datuk Seri Dr Mahathir Mohamad: Power and responsibility", *Malaysian Business* (October 1980),

در هفتم سپتامبر ۱۹۸۱ این شرکت تصاحب شد.

34. Khoo, *Paradoxes*, 64.

35. *Ibid.*, 7.

۳۶. ماهاتیر محمد، سخنرانی در مجمع عمومی اجلاس منطقه‌ای دعوت اسلامی در جنوب شرقی آسیا و اقیانوس آرام، کوالالامپور، ۸ نوامبر ۱۹۸۶؛ این سخنرانی در منبع زیر تجدید چاپ شده است:

Foreign Affairs Malaysia 19, no. 4 (December 1986): 36-40.

۳۷. ماهاتیر محمد، سخنرانی در سومین اجلاس سران کنفرانس اسلامی، طائف، عربستان سعودی، ۲۷ ژانویه ۱۹۸۱؛ این مقاله با مشخصات زیر به چاپ رسیده است:

"Towards Islamic Solidarity", in Murugesu Pathmanathan and David Lazarus, eds., *Winds of Change* (Kuala Lumpur: Eastview productions, 1984), 57-68.

38. Mahathir Mohamad, "Whither Malaysia?", Paper presented at the Keio International Symposium on "Asia and Japan", Tokyo, 7-11 November 1983; reprinted in Andrew J. L. Armour, ed., *Asia and Japan* (London: Athlone Press, 1985), 153.

۳۹. این چالش در سال ۱۹۸۸، زمانی که معلوم شد که انتقال تکنولوژی از ژاپن، در

شکل‌گیری آسیای شرقی «جدید» / ۱۶۳

رابطه با کارخانه خودرو ملی، پروتون، آن قدر که ماهاتیر می‌پنداشت قریب‌الوقوع نیست، معلق ماند. اما اخیراً او با همکاری شین تارو ایشی‌هارا کتابی نوشته است با عنوان آسیایی که می‌تواند «نه» بگوید.

۴۰. ماهاتیر محمد، سخنرانی در کنفرانس مشترک MAJECA/JAMECA، کوالالامپور، ۸ فوریه ۱۹۸۲؛ متن این سخنرانی در منبع زیر به چاپ رسیده است:

Foreign Affairs Malaysia 15, no. 1 (March 1982): 38-45.

41. Goh Chok Tong, "Our National Ethic", *Speeches: A bimonthly selection of ministerial speeches* 12 (1988): 15 (pp.12-15).
42. Gyan Prakash, "Introduction", in Gyan Prakash, ed., *After Colonialism: Imperial histories and postcolonial displacement* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1995), 9.
43. *Ibid.*, 3.

۴۴. این عبارت از یان انگ است.

۴۵. این بدان معنا نیست که مسئله ژاپن فرایند حفظ نظارت بر مرزها مطلوب نمی‌باشد.

Cf. *The Guardian*, second section, 12 December 1994:

«سنگاپور که زمانی دروازه بی‌ارزشی برای دستیابی امپراتوری بریتانیا به «شرق» بود، امروزه به پیشرفته‌ترین جامعه جهان به لحاظ تکنولوژیکی بدل شده است. آیا انقلاب اطلاعاتی نظام سیاسی سرکوبگر آن را ساقط نخواهد کرد؟» نگاه کنید به:

"Masao Miyoshi, A Borderless World: From colonialism to transnationalism and the decline of the nation-state", *Critical Inquiry* 19 (Summer 1993), 726-51.

۴۶. برای نمونه نگاه کنید به:

Philippe Regnier, *Singapore: City-state in South-East Asia*, trans. Christopher Hurst (Honolulu: University of Hawaii Press, 1991), chapter 6, "Anti-Chinese communalism and anti-communism in ASEAN".

۴۷. نگاه کنید به:

Chua Beng Huat, "Culture, Multiracialism and National Identity in Singapore", *Dept. of Sociology Working Papers* 125 (Singapore: National University of Singapore, 1995), 14-23.

48. *Ibid.*, 22.
49. Leong Weng Kan, "Chinese Heritage Centre will also be Resource Centre", "Sunday Plus" section of *The Sunday Times* (Singapore), 26 March 1995, 2.
50. Aihwa Ong, "On the Edge of Empire: Flexible citizenship among Chinese in diaspora", *Positions: East Asia cultures critique* 1, no. 3 (Winter 1993): 745-78.
51. Lynn Pan, *Sons of the Yellow Emperor: The story of the Overseas Chinese* (London: Secker and Warburg, 1990).
۵۲. برای بحث در مورد رویکردهای سیاسی استانداردتر نگاه کنید به:
 "Political Power in Industrialisin Capitalist Societies: Theoretical Approaches", in Robinson, Hewison & Rodan, eds., *Southeast Asia in the 1990s*.
53. Rob Wilson, "Goodbye Paradise: Global/localism, Hawaii, and cultural production in the American Pacific", *New Formations* 24 (Winter 1994): 37. (pp.35-50).
54. Rob Wilson and Arif Dirlik, "Introduction: Asia/Pacific as space of cultural production", *boundary 2* 21, no. 1 (Spring 1994): 3.
55. *Ibid.*, 11.
56. *Ibid.*, 4.
57. Samuel Huntington, *Foreign Affairs* 72, no. 3 (Summer 1993): 22-49.
58. Edward W. Said, "East isn't East: The impending end of the age of orientalism", *TLS*, 3 February 1995, 5 (pp.3-5).
59. Arif Dirlik, "The Postcolonial Aura: Third World criticism in the age of global capitalism", *Critical Inquiry* 20 (Winter 1994): 351. (pp.328-56).

در صفحات بعد، شماره صفحه‌های همه نقل قولها در خود متن خواهد آمد.

۶۰. نگاه کنید به مقاله «گفتمان پسااستعماری»، نوشته رای و شوارتز. اینان می‌نویسند: «دیرلیک گروهی از اندیشمندان پراکنده را گرد می‌آورد، یک هویت واحد برای آنها می‌سازد و در آخر، آنها را به عنوان یک مُدِ دیگر در بازار اندیشه‌ها، روی صحنه، به نمایش می‌گذارد.» (ص ۱۵۳) او «از نقد فمینیستی پسااستعماری» بی‌خبر است؛ نقدی که «به دیالکتیک میان ادغام گسترده زنان

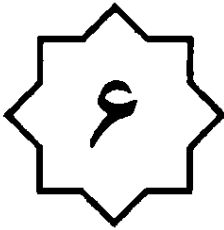
شکل‌گیری آسیای شرقی «جدید» / ۱۶۵

جهان‌سوم در نیروی کار چندملیتی و عناصر ویژه و محلی‌ای که روابط تولید و مبادله را در مرزهای جهانی و محلی پیچیده می‌کنند، توجه چندانی ندارد.» (ص ۱۵۸). و «مارکسیسم پسامدرن دیرلیک با طرح این نکته که تولید منعطف جدید به آگاهی آشفته‌ای، هم در جهان اول و هم در جهان سوم، می‌انجامد، به طور مضحکی می‌خواهد وضعیت ذهنیت تکه‌تکه‌شده را قطعی‌تر از هر نظریه پسااستعماری «به طور عام تصویر کند.» (ص ۱۶۴). من در روایت اولیه این مقاله، از برداشت دیرلیک از «گفتمان پسااستعماری»، ارزیابی دیگری داشتم، اما بعداً نظرم عوض شد.

۶۱. رای و شوارتز در مقاله «گفتمان پسااستعماری» معتقدند که آنچه دیرلیک را آزار می‌دهد، نقد معاصر از بنیادگرایی است: «ما معتقدیم آنچه دیرلیک را دستپاچه می‌کند، دقیقاً همین مسئله نفوذپذیری مرزها، و فقدان یک موضع (یا «بنیان») ثابت است که از آن بتوان حقایق اقتصاد سیاسی را با قطعیت بیان کرد.» (ص ۱۵۶). درباره نگاه او نسبت به سرمایه‌داری آسیای شرقی و جنوب شرقی و روابط برخی از این کشورهای ستیزه‌جو – اما – حامی با شرکتهای فراملیتی غربی و منافع غرب در تجارت آزاد، نیز می‌توان چنین چیزی گفت.

62. Mary Louise Pratt, *Imperial Eyes: Travel writing and transculturation* (London: Routledge, 1992), 4.

۱۶۶ / پاسخ آسیا به نظریه برخورد تمدنها



برخورد تمدنها یا استتار سلطه؟

چاندرا مظفر

مقاله «برخورد تمدنها»ی ساموئل هانتینگتون (فارین افیرز، تابستان ۱۹۹۳) نیز همانند مقاله فرانسیس فوکویاما با عنوان «پایان تاریخ» که پنج سال پیش منتشر شد، در جریان اصلی رسانه‌های غرب شهرت زیادی پیدا کرد. فهم علت آن نیز چندان مشکل نیست. هر دو این مقالات در جهت اهداف ایالات متحد آمریکا و سیاست خارجی غرب نوشته شده‌اند.

پیروزی

فوکویاما با احساس فروپاشی کمونیسم در اروپای شرقی، با اطمینان فراوان، پیروزی حتمی لیبرال‌دموکراسی غرب و بازار آزاد را پیش‌بینی کرد. این پیروزی نهایت دستاوردهای بشری است و بعد از آن دیگر چیزی وجود نخواهد داشت که تمدنها برای دستیابی به آن بکوشند.

هانتینگتون در اثر ناآرامی قومی در یوگسلاوی سابق و بحرانهای اقتصادی در بخشهایی از اروپای شرقی و روسیه به این نتیجه می‌رسد که هنوز تا تحقق نظر فوکویاما مبنی بر پیروزی غرب راه زیادی مانده است.

به همین جهت او تصمیم گرفت تا مردمش را از تهدیدها و کشمکش‌هایی که در شرف وقوع است، آگاه کند. به گفته او غرب باید برای برخورد تمدنها آماده باشد.

دلایل

نظریه‌ای که او مطرح می‌کند نسبتاً ساده است. به اعتقاد وی «برخورد تمدنها، بر سیاست جهانی حاکم خواهد بود و خطوط گسل بین تمدنها مرزهای آتی برخورد را تعیین خواهد کرد. او برای این برخورد به شش عامل یا تفاوت عمده در میان تمدنها اشاره می‌کند. در مورد خصوصیات فرهنگی نمی‌توان به راحتی به توافق رسید؛ ارتباط و تعامل بین مردم تمدنهای مختلف به گونه‌ای منفی رو به افزایش است؛ مدرنیزاسیون، بنیادگرایی مذهبی را شدت می‌بخشد؛ نخبگان غیرغربی بیش از پیش بومی‌گرا شده‌اند؛ و اقتصاد منطقه‌ای نیز به واسطه فرهنگ و مذهب از قدرت بیشتری برخوردار شده است. همه این عوامل به اجتناب‌ناپذیر بودن برخورد تمدنها اشاره دارند.

هانتینگتون به منظور تحکیم استدلال خود به این مطلب اشاره می‌کند که «در طی قرن‌ها، تفاوت بین تمدنها به خشن‌ترین و طولانی‌ترین زدوخوردها دامن زده است.» با این حال او هیچ دلیل تجربی‌ای برای تأیید ادعای خود ذکر نمی‌کند.

واقعیت این است که تفاوت‌های فرهنگی، مذهبی یا تمدنی یکی از عوامل به وجودآورنده کشمکش‌ها و درگیریهای تاریخی است. سرزمین و منابع، ثروت و دارایی، قدرت و موقعیت، خصوصیات فردی و منافع گروهی، همگی از عواملی هستند که در بروز جنگ و خشونت مؤثر می‌باشند.

جنگهای صلیبی

برای نمونه، اجازه دهید نگاهی بکنیم به جنگ صلیبی که از آن به عنوان مثال کلاسیک برخورد بین تمدنهای مذهبی یاد می‌شود. در حالی که رؤیای مسیحیت قرون وسطی برای از بین بردن قدرت مسلمانان و دستیابی مجدد به اورشلیم، انگیزه اصلی لشکرکشی‌های پی‌درپی به سرزمین مقدس بود، هوس تصاحب ثروت‌های افسانه‌ای جهان عرب هم خود عامل دیگر آن بود. رقابت شدید بین شاهزادگان مسیحی که از جنگهای صلیبی برای افزایش قدرت سیاسی خود سود می‌جستند و استفاده فریبکارانه کلیسا از جنگهای صلیبی به منظور مهار امیرنشین‌های فتودال، همگی نشانگر این مسئله است که جنگهای صلیبی صرفاً مذهبی نبوده‌اند.

در واقع مذهب، فرهنگ و دیگر عناصر و نشانه‌های آنچه که هانتینگتون به عنوان «هویت تمدنی» مطرح می‌سازد، گاه تنها دستاویزهایی برای پنهان‌داشتن و استتار خواست قدرت و ثروت است که منبع اصلی بسیاری از کشمکش‌ها در تاریخ بشر بوده است. اما هانتینگتون توجهی به این نکته آشکار ندارد. او در اشتیاق فراوانی که برای تأکید بر سلطه تمدنی از خود نشان می‌دهد، شبکه پیچیده عللی را که بی‌تردید بر هر کشمکشی تأثیرگذار هستند، از نظر دور می‌دارد و نادیده می‌انگارد.

درگیریهای بوسنی

درگیریهای کنونی بهتر می‌توانند بی‌محتوا بودن تحلیل هانتینگتون را نشان دهند. برخلاف نظر هانتینگتون، جنگ در بوسنی و هرزگوین تنها یک جنگ مذهبی بین صرب‌های ارتدوکس، کروات‌های کاتولیک و بوسنیایی‌های

مسلمان نیست که تحت حمایت هم‌کیشانانشان در سراسر جهان قرار گرفته باشند. یکی از علت‌های اساسی فروپاشی یوگسلاوی، وجود ساختارهای ناعادلانه قدرت بود. نیروی نظامی و سیاسی در دست صرب‌هاست، اما نیروی اقتصادی، صنعتی و علمی کشور از آن ایالت‌های اسلوونی، کرواسی و بوسنی و هرزگوین است. این امر در میان جوامع غیر صرب خشم و آزدگی شدید و ضدیت ایجاد نمود و باعث شد تا آنان خود را شهروند درجه دوم احساس نمایند. تعصب صرب‌ها که در طی دهه هشتاد شدت گرفته بود، شرایط را تا حد قابل ملاحظه‌ای وخیم‌تر کرد. مجموعه این عوامل و عوامل دیگر بود که موجب تجزیه این جمهوری شد و به آتشی دامن زد که تاکنون نیز ادامه دارد.

برخورد دولتهای خارجی همچون بریتانیا با این بحران تا حد زیادی تحت تأثیر حسابگری‌های حيله‌گرانه ژئوپولیتیک و ژئواکونومیک صورت گرفت. انگلستان مصمم بود تا از قدرت صربستان اطمینان حاصل کند تا این کشور بتواند مانند آلمان در مقام یک عامل توازن عمل کند. آلمان متحد و قدرتمند در لندن و تا حدی در پاریس، هراس بسیاری در مورد توازن قوا در اروپا ایجاد کرده است. ایالات متحد آمریکا تمایل چندانی به متوقف نمودن خشونت و تجاوز صرب‌ها ندارد؛ چون منافع خاصی در بوسنی و هرزگوین ندارد. همچنان‌که بارها گفته شده است، اگر بوسنی و هرزگوین هم مانند کویت نفت داشت، شرایط به گونه‌ای دیگر رقم می‌خورد. به علاوه، ایالات متحد آمریکا نمی‌خواهد عملی برخلاف منافع انگلستان که متحد اروپایی باثبات اوست، انجام دهد.

گرچه عوامل گوناگونی در جنگ بوسنی مؤثر هستند، اما رهبران صرب سعی کرده‌اند این تصور را ایجاد کنند که مسیحیت، و به ویژه مسیحیت ارتدوکس، تحت فشار بنیادگرایی اسلامی قرار گرفته است.

برخورد تمدنها یا استتار سلطه؟ / ۱۷۱

صرب‌ها می‌گویند که دارند مسیحیت و اروپا را از شر اسلام و مسلمانان نجات می‌دهند. به همین ترتیب، مسلمانان در سایر نقاط اروپا و جهان هم این بحران را بسیار ساده می‌بینند؛ و این جای تأسف است که هاتینگتون این مطلب را درک نمی‌کند که تلاش برای جلوه‌دادن بحران بوسنی به صورت یک بحران صرفاً مذهبی، در واقع برای خدشه‌دار کردن حقیقت صورت می‌گیرد.

تعهدات سازنده

اما مسئله بسیار جدی‌تر از اینها است. هاتینگتون با تأکید بیش از اندازه به برخورد تمدنها، چه بخواهد و چه نخواهد، تعاملات خلاق و سازنده بین تمدنها را نادیده گرفته است؛ و این امر به خودی خود، پدیده‌ای پایدارتر و دائمی‌تر از برخورد تمدنهاست. تمدنها خود را با یکدیگر وفق می‌دهند و هماهنگ می‌کنند. جذب و ترکیب، اتحاد و همگون‌سازی از خصوصیات پایدار کنش متقابل بین تمدنهاست. تقریباً تمامی تمدنهایی که هاتینگتون در تحلیل خود به آنها اشاره کرده است، بیشتر اوقات درگیر تبادلات صلح‌آمیز با دیگر تمدنها بوده‌اند تا درگیر رویارویی‌های خصمانه. به عنوان مثال، اسلام در طی قرن‌ها مبادله با غرب، زمینه‌ساز رشد ریاضیات، علوم، پزشکی، کشاورزی، صنعت، معماری و دیگر زمینه‌ها در اروپای قرون وسطی بوده است. امروزه اما، بعضی از نهادها و عقاید پیشرو سیاسی و اقتصادی که از جهان اسلام نشأت گرفته‌اند، از غرب وارد این کشورها می‌شوند. به همین ترتیب، تعامل بین اسلام و هندوئیسم نیز همیشه تعاملی خونین نبوده است. اسلام بر معماری و قانون، ادبیات و تن‌پوش بخشهایی از جمعیت هندو تأثیر گذاشته است؛ همچنان‌که هندوئیسم نیز بر عرفان، خوراک و موسیقی مسلمانان تأثیر داشته است. در واقع تبادلات اسلام-

هندو به ایجاد یک زبان جدید و بسیار فراگیر به نام «اردو» منجر شد که مدتها وسیله ارتباطی اصلی طبقه مرفه جامعه شمال هند بوده است. اینکه تمدنهای متفاوت ذاتاً مستعد برخورد با یکدیگر نیستند، زائیده خصوصیت چشمگیر دیگری است که هانتینگتون از پرداختن به آن باز مانده است. تمدنها حاوی ارزشها و آرمانهای مشترک بسیاری هستند. حداقل در بُعد فلسفی می توان گفت که مذاهب بودایی، مسیحی، هندو، اسلام، یهود، سیک و تائو در میان دیگر مذاهب جهان، در مورد رابطه انسان و محیط، وحدت جامعه، اهمیت خانواده و روابط اخلاقی و در واقع معنا و مفهوم زندگی، دیدگاههای مشترکی دارند.

علائق مشترک

علائق مشترک تنها ارزشها و آرمانهای مشترک نیست. تمدنها گرچه از بسیاری لحاظ با یکدیگر متفاوتند، در ایجاد علائق و آرزوهای مشترک بسیار توانمندند. هانتینگتون چنین نمی اندیشد. او معتقد است که «اقتصاد منطقه ای تنها در صورتی موفق می شود که ریشه در یک تمدن مشترک داشته باشد»، و برای اثبات این موضوع به جامعه اروپایی اشاره می کند که فرهنگ اروپایی و مسیحیت غربی در آن مشترک است. اما «جامعه کشورهای آسیایی جنوب شرقی (آسه آن) نیز وجود دارد که یک گروه منطقه ای است و هانتینگتون در مقاله اش حتی اشاره ای هم به آن نمی کند. آسه آن به عنوان یک جامعه منطقه ای حداقل چهار هویت تمدنی را در بر می گیرد که با استفاده از واژگان هانتینگتون، می توان آنها را بودایی (تایلند)، کنفوسیوسی (سنگاپور)، مسیحی (فیلیپین) و مسلمان (برونئی، اندونزی و مالزی) خواند. توانایی کشورهای عضو آسه آن در باقی ماندن در کنار هم، و حفظ هویت خود در طی بیست و پنج سال کوشش و سختی،

برخورد تمدنها یا استتار سلطه؟ / ۱۷۳

یکی از بزرگترین حکایت‌های موفقیت در همکاری‌های منطقه‌ای را رقم زده است. آسه آن بی تردید باید هاتینگتون را مبهوت کرده باشد.

کشور منحصر به فرد

هاتینگتون با استفاده از همان استدلال غیرمنطقی درباره فرهنگ و مذهب به عنوان سنگ بنای همکاری‌های اقتصادی، می‌گوید که «ژاپن» در ایجاد یک سازمان قابل قیاس اقتصادی در شرق آسیا با مشکلاتی روبرو است. زیرا این کشور دارای جامعه و تمدنی منحصر به فرد است. هرچقدر هم که رابطه ژاپن با سایر کشورهای آسیای شرقی در زمینه‌های تجارت و سرمایه‌گذاری محکم باشد، اما تفاوت‌های فرهنگی آن با دیگر کشورها مانع از بهبود اتحاد اقتصادی منطقه‌ای، مشابه آنچه در اروپا و آمریکای شمالی به چشم می‌خورد، می‌شود.»

این باور مهملی بیش نیست. آنچه مانع از عملکرد ژاپن در ایجاد گروه منطقه‌ای شرق آسیا می‌شود، وجود تفاوت‌های فرهنگی نیست. در واقع، ژاپن برای جلوگیری از برانگیختن خشم آمریکا، جرأت چنین اقدامی را ندارد. بنا به دلایل مختلف که به شکست ژاپن در جنگ جهانی دوم، بازسازی آن بعد از جنگ، وابستگی‌های امنیتی و سیاسی آن به آمریکا، و ارتباط اقتصادی با این کشور مربوط می‌شوند، ژاپن تصمیم گرفته است که در روابط منطقه‌ای و جهانی خود پیرو و دنباله‌رو ایالات متحد آمریکا باشد. ژاپن می‌داند که آمریکا هر نوع گروه‌بندی اقتصادی را که به اتحاد کشورهای شرق آسیا منجر شود، نوعی مبارزه با قدرت مسلط خود در منطقه تلقی می‌کند. واکنش ملایم و حتی خصمانه آمریکا در برابر «اجلاس اقتصادی شرق آسیا»^۱ دلیلی بر این مدعا است.

1. EAEC

اجلاس اقتصادی شرق آسیا یا دیگر گروهها از طریق اتحاد اقتصادی می‌توانند در آینده به پویاترین کانون اقتصادی جهان تبدیل شوند، اما باز هم تکرار می‌کنم، از آنجا که پذیرش چنین توسعه‌ای موقعیت آمریکا را به عنوان رهبر و فرمانده تمامی نقاط جهان به خطر می‌اندازد، این کشور هرگز با آن موافقت نخواهد کرد.

و البته همین نکته مهم و حیاتی در مورد آمریکا و غرب و ارتباطشان با دیگر نقاط جهان است که هانتینگتون از اشاره به آن امتناع می‌کند. علت اصلی برخورد در جهان، نه در برخورد تمدنها، بلکه در سلطه ایالات متحد آمریکا و غرب بر سراسر این کره خاکی ریشه دارد. هانتینگتون با بزرگ جلوه دادن این به اصطلاح «برخورد تمدنها» سعی دارد توجه جهانیان را از سلطه و استیلای غرب که فاجعه‌ای برای تمامی نوع بشر بوده است، دور نگه دارد.

سلطه‌گری

در واقع رسالت هانتینگتون بسیار فراتر از منحرف نمودن افکار است. هدف او، بقا، حمایت و تداوم سلطه غرب است. او برای آغاز چنین رسالتی در این دوره تاریخی دلایل قانع‌کننده‌ای دارد. سلطه‌گری غرب توسط «پیوند کنفوسیوسی-اسلامی که به مقابله با منافع، ارزشها و قدرت غرب برخاسته است»، مورد تهدید قرار گرفته است. این امر در واقع موزیانه‌ترین و خطرناک‌ترین معنای ضمنی برخورد تمدنهای موردنظر هانتینگتون است.

او با برانگیختن هراس از پیوندهای کنفوسیوسی-اسلامی امیدوار است که جامعه غرب را که اکنون با بیکاری و رکود اقتصادی مواجه است، ترغیب نماید که به بودجه‌های کلان نظامی در دوران بعد از جنگ سرد

برخورد تمدنها یا استتار سلطه؟ / ۱۷۵

گردن نهد. او معتقد است که چین و بعضی کشورهای اسلامی در حال گردآوری مقادیر قابل ملاحظه‌ای تسلیحات دفاعی و تهاجمی هستند. به طور کلی، دولتهای اسلامی به خرید این تسلیحات از چین مشغولند و چین نیز به نوبه خود «مخارج نظامی خود را به سرعت افزایش می‌دهد.» مسئله از دید هائیتینگتون به این شکل است که یک پیوند نظامی کنفوسیوسی-اسلامی شکل گرفته است، و اعضای آن در صددند تا برای مقابله با توان تسلیحاتی غرب، به تسلیحات و تکنولوژی تسلیحاتی دست یابند.» به همین دلیل است که به نظر هائیتینگتون «غرب و به ویژه ایالات متحد آمریکا نباید به کاهش توان تسلیحاتی خود پردازد.»

نقاط ضعف

در نظریه هائیتینگتون نقاط ضعف جدی به چشم می‌خورد:

نخست اینکه کاهش توان نظامی آمریکا واقعیت ندارد. این توان ممکن است در مورد پایگاههای خارجی و سلاحهای متعارف کاهش یافته باشد، اما در عین حال از نقطه نظر سلاحهای پیشرفته رو به افزایش است. در نتیجه، قدرت نظامی ایالات متحد آمریکا در حال حاضر به گونه‌ای است که سلطه نظامی آن بر تمام ملتها و اقوام محرز است. جنگ خلیج [فارس] توان وحشت‌آور و گسترده تسلیحات آمریکا را به نمایش گذاشت و در دوران بعد از جنگ سرد، آمریکا نخستین صادرکننده تسلیحات نظامی است. فروش سلاح به جنوب، به نسبت اواخر دهه هفتاد و اوایل دهه هشتاد، افزایش یافته است. به عنوان مثال در سال ۱۹۹۱، آمریکا تسلیحاتی به ارزش ۵۹ میلیارد دلار به جنوب فروخت که نسبت به فروش تسلیحات در سال ۱۹۸۹ با ۲۵ میلیارد دلار افزایش روبرو بوده است.

دوم اینکه گرچه چین تولیدکننده و صادرکننده مهم تسلیحات است، اما «تنها قدرت بزرگی است که مخارج نظامی اش در طول دهه هشتاد مدام کاهش یافته است.» این مطلب در کتاب سال ۱۹۹۰ مؤسسه پژوهش صلح جهانی استکهلم^۱ آمده است. در واقع از سال ۱۹۸۵، هزینه های دفاعی به عنوان درصدی از تولید ناخالص ملی، از ۳/۶٪ به ۳/۲٪ کاهش یافته است، و این در حالی است که اقتصاد چین در سالهای اخیر به گونه ای چشمگیر رشد یافته است. بی شک دولت چین پیش از آنکه به مدرنیزاسیون نظامی بپردازد، به توسعه اقتصادی توجه کرده است. برای چین تشویق به سرمایه گذاری خارجی و برقرارکردن روابط تجاری با همسایگان، بیش از تحصیل یا صدور تسلیحات اهمیت دارد.

سوم اینکه اغلب کشورهای مسلمان از امارات متحد عربی گرفته تا اندونزی و از مصر تا بنگلادش، سلاحهای خود را نه از چین بلکه از ایالات متحد آمریکا می خرند. به عنوان مثال، در اواخر سال ۱۹۹۰، عربستان سعودی قراردادی ۲۱ میلیارد دلاری با ایالات متحد آمریکا امضاء کرد که به موجب آن می توانست انواع سلاحهای پیشرفته را از آمریکا خریداری نماید. در سپتامبر ۱۹۹۱، کویت یک قرارداد تدافعی ده ساله با آمریکا امضا کرد. ایران از زمان پایان گرفتن جنگ با عراق، مخارج نظامی خود را به حدی کاهش داده است که اکنون بودجه نظامی آن کمترین میزان را در این منطقه بی ثبات به خود اختصاص داده است.

و چهارم اینکه حتی اگر تعدادی از کشورهای اسلامی از چین تسلیحات نظامی تهیه کنند، باز هم ادعای پیوند اسلامی- کنفوسیوسی ادعایی بی پایه است، زیرا در بسیاری از مسایل جهانی که برای مسلمانان ارزش

1. S.I.P.R.I.

برخورد تمدنها یا استتار سلطه؟ / ۱۷۷

بسیاری داشته است، چین از مسلمانان حمایت نکرده است. بوسنی و هرزگوین یک نمونه از این موارد است. همچنین در رأی‌گیری دسامبر ۱۹۹۱ آمریکا در مجمع عمومی سازمان ملل متحد در مورد صهیونیسم، چین از اعراب و کشورهای اسلامی حمایت نکرد. در واقع، در سال گذشته (۱۹۹۰) چین ترجیح داد اسرائیل را به رسمیت بشناسد که این باعث مایوس شدن کشورهای اسلامی از قبیل ایران، عراق، لیبی و پاکستان بود که تصادفاً همگی بخشی از کشورهای اتحاد کنفوسیوسی-اسلامی مورد نظریاتینگتون بودند.

در واقع چین در پانزده سال گذشته بیشتر به غرب نزدیک شده است. تمایل این کشور به مدرن‌سازی اقتصاد با استفاده از تکنولوژی و مهارت‌های غربی، تا حدی موجب این جهت‌گیری بوده است. اگر چین در بعضی موارد از جانبداری از ایالات متحد آمریکا و غرب علیه کشورهای همچون عراق (در مورد استفاده از نیروی نظامی علیه این کشور در جنگ خلیج فارس) و لیبی (در مورد ایجاد تحریم هوایی) خودداری کرده است، به این دلیل است که چین نگران استفاده از سازمان ملل متحد علیه حق حاکمیت و استقلال کشورهای عضو است. چین از این می‌ترسد که سازمان ملل متحد به همین ترتیب علیه خود این کشور نیز به کار گرفته شود.

به این ترتیب، اتحاد کنفوسیوسی-اسلامی اسطوره‌ای است که افرادی همچون هاتینگتون آن را برای توجیه گسترش توان نظامی ایالات متحد آمریکا در دوران بعد از جنگ سرد رواج می‌دهند.

چرا تمدن‌های کنفوسیوسی؟

کاملاً قابل درک است که هاتینگتون در هدف قرار دادن تمدن‌های کنفوسیوسی و اسلامی دلایل دیگری داشته است که به طور روشن در مقاله‌اش عنوان

نشده‌اند. او نیز همانند بسیاری از دیگر دانشگاهیان، مفسران و تحلیل‌گران سیاسی، نگران سلطه اقتصادی جوامع به اصطلاح کنفوسیوسی از قبیل جمهوری خلق چین، هنگ‌کنگ، تایوان، سنگاپور و جوامع چینی در دیگر کشورهای آسیایی است. او بر این باور است که اگر اشتراک فرهنگی لازمه وحدت اقتصادی باشد، بنا بر این آینده حول محور چین رقم خواهد خورد. در واقع می‌توان گفت که این جبهه هم‌اکنون نیز موجودیت دارد.

پویایی موجود و توان بالقوه این نظام اقتصادی کنفوسیوسی در جوامع مختلف غربی، زنگ خطر را به صدا درآورده است. برای ایجاد مانع بر سر راه رشد اقتصادی و گسترش و بسط این نظامهای اقتصادی تلاشهایی صورت گرفته است. هشدار هائینگتون به غرب را در مورد تهدیدهایی که از جانب تمدن کنفوسیوسی چین متوجه اوست، باید در متن ماجرا به شکل دیگری دید که شکوفایی و اوج‌گیری یک رقیب غیر غربی دیگر را محدود می‌کند.

چرا تمدنهای اسلامی؟

«تهدید اسلامی» مقوله‌ای است که هائینگتون و همفکرانش برای ارائه آن به غرب با مشکل روبرو نخواهند بود؛ زیرا که تعصب و ضدیت با اسلام و مسلمانان در بطن جامعه غربی ریشه دوانده است. ظهور جنبشهای اسلامی در نقاط مختلف جهان که به جهت مقاومت در برابر سلطه غرب شکل گرفته بود، و نیز جوامع و فرهنگهای مسلمانان موجب پیدایش موج جدید و قدرتمندی از احساسات ضد مذهبی و ضد مذهبیون در جهان شد.

این واقعیت که اتفاقات کنونی در جهان اسلام تنها مقاومتی در برابر سلطه غرب است و تهدیدی برای غرب نیست، هوشمندانه از عموم

برخورد تمدنها یا استتار سلطه؟ / ۱۷۹

جامعه مخفی نگه داشته شده است. آنچه جنبشهای اسلامی با آن مخالفند، تصرف و اشغال سرزمینهایشان (مواردی چون فلسطین و لبنان) و غصب حقوق آنان بر منابع طبیعی خود (عربستان سعودی و شیخ نشینهای خلیج فارس) و تحقیر مذهبشان (که اغلب در رسانه‌های غربی دیده می‌شود) توسط بازوی قدرتمند امپریالیسم غربی است که گاه نخبگان محلی نیز از آن حمایت می‌کنند. افراد و گروههای اسلامی نبرد خود را بخشی از تلاش ناتمامی برای خودمختاری، استقلال واقعی و حاکمیت خود می‌دانند.

اما اغلب دانشگاهیان و روزنامه‌نگاران غربی در همنوایی با سیاستمداران خود، برای مبارزه آنان مشروعیتی قائل نیستند. مقاومت مسلمانان به شکل «تهدید اسلامی» تصویر شده است. خشونت که گاه این مقاومت‌کنندگان مجبورند برای حفظ تمامیت و انسجام خود به آن متوسل شوند، با خشونت متجاوزانی که هدفشان تصرف سرزمین و قتل عام مردم است، یکسان گرفته شده است. قربانی در جایگاه قربانی‌کننده قرار گرفته است.

در واقع، گاه این احساس به انسان دست می‌دهد که آنکه سرزنش می‌شود، خود قربانی است. به نظر می‌رسد که هانتینگتون هنگامی که می‌گوید «در اوراسیا خطوط گسل تاریخی بین تمدنها بار دیگر شعله‌ور شده است، این امر به‌خصوص در مرزهای هلالی شکل بلوک اسلامی از قلب آفریقا تا آسیای مرکزی وجود دارد. همینطور در روابط بین مسلمانان از یک سو و صرب‌های ارتدوکس در بالکان، یهودیان در اسرائیل، هندوها در هند، بودایی‌ها در برمه و کاتولیک‌ها در فیلیپین خشونت وجود دارد. مرزهای اسلام خونین است» نیز به این نکته اشاره دارد. معنای این سخن، این است که در تمام نمونه‌های مطرح‌شده، اسلام و مسلمانان مسئول

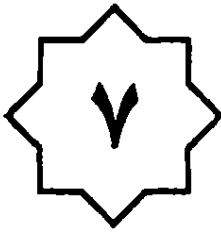
خون و خونریزی اند. با این حال، هر کس که کمترین اطلاعی از انواع گوناگون درگیریهایی که هانتینگتون به آنها اشاره کرده است، داشته باشد، به وضوح می‌پذیرد که اغلب مسلمانانند که مورد تهدید و آزار قرار گرفته‌اند و به قتل رسیده‌اند.

با این حال، هانتینگتون چندان توجهی به حقیقت ندارد. او تنها می‌خواهد اسلام را به گونه‌ای تحقیرآمیز و منفی نشان دهد. او در یکی از مصاحبه‌های اخیر خود اسلام را «دینی نظامی» توصیف کرده است (هفته‌نامه نیوپرسپکتیو، سال دهم، شماره ۳، تابستان ۱۹۹۳). در واقع، عنوان مقاله او یعنی «برخورد تمدنها؟» از مقاله برنارد لوئیس^۱ با عنوان «ریشه‌های خشم مسلمانان» گرفته شده است که به تحریف احیای اسلامی در دوره‌های اخیر می‌پردازد و آن را به شکل تهدیدی غیرعقلانی برای میراث غرب مطرح می‌سازد. هانتینگتون و لوئیس، بنا به سنت دانشگاهیان قدیم که بخشی از زرادخانه تبلیغاتی جنگ سرد غرب محسوب می‌شدند، اسلام‌ستیز^۲ هستند.

نقش آنان دیگرگون نشان دادن و استتار رنجها و بی‌عدالتی‌هایی است که در حق قربانیان سلطه ایالات متحد آمریکا و غرب روا شده است؛ و آنان کار خود را از طریق خلق نظریه‌های تازه و پارادایم‌های نوین در مورد نزاع فرهنگها و برخورد تمدنها انجام می‌دهند. نه، مقاله «برخورد تمدنها»ی هانتینگتون نمی‌تواند ماهیت واقعی این درگیری را پنهان کند. قربانیان - یا حداقل برخی از این قربانیان - از حقیقت آگاهند.

1. Bernard Lewis

2. Islam baiters



نگاهی دیگر به برخورد تمدنها:

دیدگاهی کنفوسیوسی [۱]

چای بونگ هام

مقاله ساموئل هانتینگتون با عنوان «برخورد تمدنها؟» کانون اصلی بحثهای نظری در مورد سیاستهای بین‌المللی دوران بعد از جنگ سرد است. [۲] هانتینگتون معتقد است فرهنگ که سنگ بنای تمدنهاست، مهمترین منبع جدایی و برخورد در جهانی است که ایدئولوژی سیاسی جذابیت خود را از دست داده است. این مقاله با عرضه یک راه جدید در مطالعه و تفسیر جهان توانسته است این بحث را در کانون توجه دانشجویان روابط بین‌المللی قرار دهد که «نظم» «جهان نوین» هرگز برایشان معنای روشنی نداشته است. اما فرهنگ چیست؟ و منطقی که آن را منبع تمامی تنشها در روابط جهانی می‌داند، کدام است؟ ضمن قبول نظر هانتینگتون در مورد اینکه فرهنگ نقش مهم و فزاینده‌ای در روابط بین‌المللی دارد، به تحلیل مفهوم فرهنگ می‌پردازیم و امیدواریم سهمی در پیشبرد بحث داشته باشیم. زیرا گذشته از رواج و استفاده فزاینده از این واژه، دانشجویان روابط بین‌الملل هنوز کاملاً با مفهوم فرهنگ آشنا نشده‌اند. هنگامی که مفهوم این واژه کاملاً روشن شود، معلوم می‌شود که

فرهنگ، آن گونه که در مباحثات جاری فهمیده و به کار گرفته شده، به طور اجتناب ناپذیری با مفهوم «نژاد» با همه معانی ضمنی و زیان آور آن گره خورده است. این بدان معناست که سخن گفتن در چارچوب فرهنگ و تمدن کاملاً با تبعیض و حتی نژادپرستی همراه است. چنانچه مردم، جوامع و ملل هویت خود را نخست در چارچوبی فرهنگی درک نمایند و روابط بین المللی خود را بر آن اساس قرار دهند، نتیجه آن بی تردید برخورد تمدنها خواهد بود.

برای جلوگیری از تبدیل گفتمان سیاسی بین الملل به گونه ای بدتر از آنچه «سیاست فرهنگی» یا «سیاست هویت» خوانده می شود، چه باید کرد؟ یک راه حل ایجاد و پذیرش نوعی «سیاست عملی» است که منظور از آن این است که قضاوت درباره یک شخص بر مبنای آنچه او انجام می دهد صورت می گیرد و نه بر مبنای هویت او. برای نمونه می توان درباره برداشت کنفوسیوسی از فرهنگ سخن گفت. این برداشت «بدیل» از فرهنگ فاقد جنبه های نژادگرایانه است و به همین دلیل می تواند به نوعی سیاست عملی بینجامد که به راهی غیر از برخورد تمدنها رهنمون می شود.

تبارشناسی فرهنگ

فرضیه هانتینگتون کاربرد مبحثی است که اکنون در اروپای غربی و آمریکا در مورد «سیاست فرهنگ» به شدت جریان دارد. این نوع سیاست که به آن سیاست موسوم به قومی یا سیاست موسوم به هویت هم گفته می شود، بر این عقیده استوار است که «زمینه فرهنگی» فرد عنصر ذاتی «هویت شخصی» او به عنوان یک فاعل سیاسی است. [۳] سیاست فرهنگ هنگامی به وجود می آید که مفهوم برابری کمتر بر عوامل

نگاهی دیگر به برخورد تمدنها / ۱۸۳

«اقتصادی» یا «سیاسی» همچون درآمد یا طبقه مبتنی باشد؛ و آنچه اهمیت فزاینده‌ای می‌یابد، هویت فرهنگی باشد.

از زمان پایان یافتن جنگ سرد، به نظر می‌رسد که سیاست فرهنگ در سراسر جهان مطرح شده است. در واقع، وجه مشخصه «بی‌نظمی نوین جهانی» انفجار واقعی برخوردهایی است که بر اساس تفاوت‌های فرهنگی، نژادی و مذهبی صورت گرفته‌اند. هاتینگتون می‌گوید:

«در دوران جنگ سرد، دنیا به جهان اول، دوم، سوم تقسیم شده بود. اما این تقسیم‌بندی‌ها دیگر اعتبار ندارند. اکنون خیلی منطقی‌تر است که کشورها را نه بر اساس نظام‌های سیاسی یا اقتصادی و یا میزان توسعه اقتصادی آنها، بلکه بر اساس فرهنگها و تمدنهاشان گروه‌بندی کنیم.» [۴]

طرفداران سیاست فرهنگ از آن به عنوان عاملی در جهت افزایش سطح آگاهی درباره تفاوت‌های جنسیتی، قومی و فرهنگی برای افزایش احترام دوجانبه و مدارا حمایت می‌کنند. در حالی که سیاست فرهنگ که در عرصه داخلی ممکن است - همانطور که آرزوی حامیان آن است - منجر به احترام بیشتر برای هویتها و تفاوت‌های فرهنگی شود، در روابط بین‌الملل ممکن است معنایی جز برخورد، تنش و حتی نسل‌کشی نداشته باشد:

«در شوروی سابق ممکن بود کمونیست‌ها دموکرات، ثروتمندان فقیر و فقرا ثروتمند شوند. اما روس‌ها نمی‌توانستند استونیایی و آذری‌ها نمی‌توانستند ارمنی شوند. در برخوردهای طبقاتی و ایدئولوژیکی سؤال اصلی این بود که «طرف چه کسی هستید؟» و توده مردم می‌توانند ابتدا هوادار گروهی باشند و سپس تغییر عقیده دهند. اما در برخورد تمدنها سؤال این است که «شما کیستید؟» که

پاسخ آن هویتی مشخص و غیرقابل تغییر است. کاملاً واضح است که پاسخ نابجا به این پرسش، از بوسنی گرفته تا قفقاز و سودان برابر است با جای گرفتن گلوله‌ای در مغز انسان.» [۵]

پس «فرهنگ» چیست؟ این ایده یا مفهوم که مقوم و انگیزای سیاست فرهنگ، چه در عرصه داخلی و چه در عرصه بین‌المللی است، کدام است؟ چه منطقی پشت این مفهوم قرار گرفته است که موجب می‌شود انسان با کمترین احساس ندامت، به جنایت علیه بشریت دست بزند؟ هانتینگتون در عین تعریف «فرهنگ» تمدن را تعریف می‌کند:

تمدن یک موجودیت فرهنگی است. دهکده‌ها، ناحیه‌ها، گروه‌های قومی، ملیتها و فرقه‌های مذهبی هریک فرهنگی متمایز دارند و در سطوح گوناگون عدم‌تجانس فرهنگی قرار دارند.... به همین دلیل، غیر از ویژگیهایی که انسان را از سایر گونه‌ها متمایز می‌کنند، تمدن برترین گروه‌بندی فرهنگی و گسترده‌ترین سطح هویت فرهنگی است. [۶]

در این تعریف استانده لغت‌نامه‌ای، هیچ چیز گویای آن نیست که سیاست مبتنی بر این فرهنگ ممکن است بیش از آنکه به ایجاد هماهنگی و اقدام بینجامد، به برخورد و سوءتفاهم منجر شود. در هر حال، نگاه دقیق‌تر به فرهنگ، آن را خطرناک‌تر از آنچه معمولاً تصور می‌شود، نشان می‌دهد. والتر بن مایکلز^۱ در مقالاتی با عناوین «روان جماعت سفید» و «آمریکایی در حال ناپدید شدن» بررسی روشن‌بینانه‌ای درباره تبارشناسی و منطق «نژاد» و «فرهنگ» ارائه می‌کند. مفهوم نژاد بعد از جنگ‌های داخلی آمریکا ضروری و ممکن شده است؛ زمانی که نهاد بردگی که تا این زمان

1. Walter Benn Michaels

معرف رابطه بین سیاهان و سفیدپوستان بود، به خاک سپرده شد و مبنای تازه‌ای برای تمایز باید یافت می‌شد.

یکی از نخستین معناهای مفهوم نژاد در متنهای کلاسیک قدیم نژادپرستی در آمریکا با نامهای خالهای یوزپلنگ و اهل قبیله، اثر توماس دیکسون دیده می‌شود. [۷] در این آثار برای نخستین بار نژاد به عنوان بنیادی‌ترین عامل تمایزدهنده مردم که مهمتر از مفاهیم طبقه و منطقه است، مطرح می‌شود. برای نژادپرستانی چون دیکسون، جنگ داخلی با تغییر چارچوب بحث از منطقه‌گرایی (شمال و جنوب) یا روابط اقتصادی (برده و ارباب) به روابط نژادی، موجبات «تولد یک ملت»، ملتی از «نژاد سفید» را فراهم آورده است. جنگ داخلی نه فقط به مثابه بیان نهایی تفاوت‌های گروهی، سیاسی و اقتصادی، بلکه به مثابه جایگاهی بازنموده می‌شود که در آن این تفاوت‌ها از میان می‌روند و تفاوت‌های نژادی جایگزین آنها می‌شوند. [۸] از این پس، نژاد و نه طبقه اقتصادی یا تفاوت‌های منطقه‌ای، مهمترین مبحث سیاسی است و این معیاری است که مشخص‌کننده هویت سیاسی شخص است.

به این ترتیب بود که مفهوم نژاد تدوین شد و سیاست‌هایی که بر مبنای آن شکل گرفت، تنها مورد توجه نژادپرستانی از قبیل دیکسون نبود، بلکه در حکم دادگاه عالی پرونده «پلسی در برابر فرگوسن» که به خاطر عبارت «جدا اما برابر» معروف است نیز نقطه عطفی به وجود آورد. [۹] در این حکم آمده که «تنها یک تفاوت قانونی بین نژاد سفید و نژادهای غیرسفید - یعنی تمایزی که بر اساس رنگ یا نژاد شکل گرفته و مادام که سفیدپوستان بر اساس رنگ پوست‌شان از دیگر نژادها متمایز می‌شوند، وجود خواهد داشت - نمی‌تواند برابری قانونی این دو نژاد را از بین ببرد یا بردگی را دوباره حاکم نماید.» [۱۰] دادگاه همچنین اعلام کرد

«قانونگذاری در ریشه‌کن کردن غرایز نژادی، یا منسوخ نمودن تفاوت‌هایی که بر اساس تمایزات فیزیکی وجود دارد، ناتوان است و تلاش برای این کار تنها می‌تواند مشکلات کنونی را تشدید کند. اگر حقوق مدنی و سیاسی هر دو نژاد برابر باشد، هیچیک نمی‌تواند از نظر سیاسی و اجتماعی بر دیگری مسلط باشد. اگر نژادی از لحاظ اجتماعی زیردست باشد، دیگر قانون اساسی آمریکا نمی‌تواند آنها را در یک سطح قرار دهد. [۱۱] این تصمیم وقتی به آن زیربنای قانونی محکم می‌بخشد، منطق نژادگرایی را عمیق‌تر می‌کند.

«یکسان قلمداد کردن آمریکایی‌ها با نژاد سفید (و استعمار سیاهان، و در غیر این صورت، جداسازی سیاهان) با توسل به آنچه دادگاه عالی در دادگاه «پلسی در برابر فرگوسن» «تفاوت‌های فیزیکی» خواند، نشانگر پیشرفت تازه‌ای در تفکر نژادی بود. زیرا آموزه «جدا اما برابر» بر تمایز نژادی صحنه گذاشت. این بدان معناست که این آموزه، مستقل از دیگر ملاحظات قانونی، بر تمایز نژادی تأکید ورزید؛ به طوری که رابطه بین ارباب و بنده کاملاً از رابطه بین سیاه و سفید متمایز شد.» [۱۲]

به نظر می‌رسد که تبیین تفاوت‌ها به این شکل، به نسبت رابطه میان برده و ارباب در جنوب پیش از جنگ‌های داخلی، پیشرفت بزرگی بود. اما اینک تفاوت میان سیاه و سفید بر پایه رنگ پوست و قانون سرزمین بنا نهاده شد. این امر منطق جدیدی برای تبعیض تفاوت نژادی به وجود آورد و چنان‌که تاریخ متعاقب تبعیض در جنوب نشان داد، این منطق چندان ملایم‌تر نبود. در واقع حسی وجود داشت که بر مبنای آن، این منطق جدید تبعیض‌آمیزتر از منطق پیشین است، چون «برده‌ها می‌توانستند آزاد شوند، اما سیاه‌ها هرگز سفید نمی‌شدند.» [۱۳] این بدان معنا بود که

«فقدان هرگونه تفاوت در قانون، گواه نیرومندی بود بر ماندگاری نوعی تفاوت که در قانون منعکس شده بود. برابری قانونی نشانه جدایی نژادی شد.» [۱۴] عبارت «جدا اما برابر» بردگی را از بین برد، اما مفهوم نوینی از نژاد به وجود آورد.

در هر حال، آنچه فوراً برای دادگاه مشخص شد این بود که تشخیص مشکل «تفاوت میان سفید و سیاه که مبتنی بر رنگ پوست در نژاد است و باید همواره وجود داشته باشد»، آن قدرها هم که به نظر می‌رسد، ساده نبود. در واقع، کل این موضوع به این دلیل پیش آمد که «مخلوط خون رنگی همرِ پلسی مشخص نبود» [۱۵]؛ یعنی روش مشهودی برای تشخیص نژاد او وجود نداشت. حال ببینیم منطق عجیب تعیین نژاد بر اساس رنگ پوست چیست؟ نژاد هر فرد که «بر اساس رنگ پوست دو نژاد شکل می‌گیرد» و «همواره باید وجود داشته باشد» و قانونگذاری «نمی‌تواند آن را از میان بردارد»، لزوماً با چشم قابل رؤیت نیست. دادگاه چگونه می‌تواند بر این تناقض آشکار غلبه کند؟ دادگاه با بیان این نکته که «مسئله نسبت لازم خونِ رنگین برای به وجود آوردن یک شخص رنگین پوست و تمایز آن از یک شخص سفیدپوست، باید در قوانین هر ایالت مشخص شود» [۱۶] آن را نادیده می‌گیرد. نژاد هر فرد بر رنگ او مبتنی است که «به او داده شده» و مسبوق بر قانون است، اما وقتی که زمان تصمیم‌گیری فرا می‌رسد، در هر ایالت باید به قانون آن ایالت متوسل شد. نکته مهمی که باید به خاطر داشت این است که این تناقض مشهود، در واقع منطق نژادپرستی را از بین نمی‌برد، بلکه در واقع سازنده آن است؛ زیرا هویت نژادی «از همان آغاز بر اصلی نژادی استوار است که فراتر از قابلیت رؤیت است.» [۱۷] اگر رنگ پوست را قابل رؤیت قلمداد نکنیم، پس هویت نژادی واقعاً بر چه اساسی استوار است؟ پاسخی که در حکم

دادگاه عالی دیگری در مورد پرونده «ویلیام در برابر می سی سی پی» آمده، این است: «خصوصیات، عاداتها، خلق و خو و شخصیت.» در این مورد دادگاه عالی حکم دادگاه عالی می سی سی پی را پذیرفت که آشکارا تبعیض نژادی را محکوم کرد، اما در عین حال اعلام کرد که در همان زمان خصوصیات نژادی ای وجود دارند که باید آنها را محترم شمرد. [۱۸] حالا در تفاوت نژادی بیشتر مسئله خصوصیات مطرح بود تا رنگ پوست. بنابراین مسئله «نژاد» دارای نکته مشخص بود: «رنگ پوست» و «شخصیت»، اما نژاد تنها به یک مورد بستگی ندارد بلکه ترکیبی از هر دو است.

از نژاد تا فرهنگ

البته پرونده «پلیسی در برابر فرگوسن» و نظام تفکیک و تبعیضی که این دادگاه به آن مشروعیت داده بود، در پرونده «براون در برابر کمیته آموزش» توسط دادگاه عالی ایالات متحد آمریکا تغییر کرد. نژادپرستی به عنوان ایدئولوژی دیگر قانونی شمرده نمی شود مگر توسط سفیدپوستان سلطه جو. اما منطق نژادپرستی حتی تا امروز نیز تحت لوای «فرهنگ مداری» زنده است. مفهوم «فرهنگ»، آن گونه که امروزه از آن استفاده می کنیم، مظهر امروزی «تمایلات نژادی» و «خصوصیات نژادی» است. همانند مفهوم نژاد که مفهوم فرهنگ جایگزین آن شد، فرهنگ به مثابه یک مفهوم در موقعیت درهم بافته شدن تمایز زیستی (رنگ پوست) و فرهنگ پذیری (شخصیت) قرار دارد. فرهنگ محصول فرایندی است که «به واسطه آن یک ادعای زیستی در مورد هویت به یک ادعای فرهنگی در مورد هویت تبدیل می شود؛ بدون اینکه مصونیتش را در این فرایند از دست بدهد.» [۱۹] بنا بر این فرهنگ یک شخص هرگز صرفاً به صورت زیستی

تعیین نمی‌شود. اگر نسل دوم یک خانواده کره‌ای در آمریکا متولد شود و در همان‌جا رشد نماید، به طور خودکار هویت فرهنگی خود را تنها با اتکاء به داشتن پدر و مادر کره‌ای به دست نمی‌آورد. تمرینها و ویژگیهای فرهنگی خاصی وجود دارند که در یک فرایند فرهنگ‌پذیری فرد، از جمله به هنگام سفر به کره برای دیدار از پدربزرگ و مادربزرگش، به دست می‌آیند. اما این بدان معنا نیست که هرکس با اقامت طولانی مدت در کره می‌تواند هویت فرهنگی کره‌ای پیدا کند. اگر این فرد سفید یا سیاه باشد، دیگر تسلط او به زبان و آداب و رسوم کره‌ای اهمیتی ندارد. هویت فرهنگی حداقل نیازمند مقدار مشخصی از خصوصیات زیستی است، اما تنها مبتنی بر ویژگیهای زیستی یا فرایندهای اجتماعی نیست؛ هرچند که به مقداری از هر دوی آنها نیازمند است. این حداقل را البته غیرممکن است که بتوان تعیین کرد، یا دادگاه به میل خود آن را تعیین می‌کند. این هم مثل موضوع «نژاد» چیزی است که «از قبل داده شده» و در عین حال «هر ایالتی» باید در مورد آن تصمیم بگیرد. بنا بر این فرهنگ عبارت است از:

«محصول تأکید بر تفاوت‌های بین معیارهای اجتماعی و زیستی هویت، اما در عین حال، هر تلاشی برای انتخاب یکی از آن دو ناسازگار است. از سوی دیگر عصاره فرهنگ این است که آن را نمی‌توان به یکی از دو حوزه اجتماعی یا زیستی محدود کرد. پروژه فرهنگ که درون خود فرهنگ نهفته است، دمسازکردن این دو با یکدیگر است.» [۲۰]

وقتی در مورد «هویت فرهنگی» ادعایی مطرح می‌کنیم، مطمئن هستیم که از نژادپرستی حمایت نمی‌کنیم بلکه تنها از تکثر فرهنگی جانبداری می‌کنیم. فرهنگ به نظر نفوذپذیرتر، قابل انعطاف‌تر و کمتر از لفظ «نژاد»، نژادپرستانه است. اما پیشاپیش مفهوم نژاد، منطقی آن را ملوث کرده است.

بنابراین واژه «فرهنگ»، آن‌گونه که ما امروزه از آن استفاده می‌کنیم، هم «نژادپرستانه است و هم با بعضی انتقادهایی که از نژادپرستی می‌شود، سازگاری دارد.»

«[فرهنگ] از آن‌جهت نژادپرستانه است که از یکی دانستن فرهنگ "ما" ("ما" هرکه هستیم) با آنچه بدان باور داریم و انجام می‌دهیم، امتناع می‌کند و در عوض تصور می‌کند که فرهنگ ما، فرهنگ اجداد ماست. به همین دلیل وقتی از رفتارهای اجتماعی یا مذهبی اجدادمان آگاه می‌شویم و آنها را تقلید می‌کنیم، سهم بیشتری در فرهنگمان داریم. آرایش ژنتیکی آنها (حداقل بخشی از آن)، به واسطه روابط زیستی در ما وجود دارد و فرهنگ آنها فقط از طریق زیستی شدن آن فرهنگ، به ما تعلق دارد. اما فرهنگ متضمن نقد زیستی هم هست. چون اگر فرهنگ صرفاً عنصری زیستی بود، ما هیچگاه از مشارکت کامل در آن باز نمی‌ماندیم. اگر میراث ما به صورت ژنتیکی کدگذاری می‌شد، آن را همیشه و به طور کامل در تملک خود داشتیم.» [۲۱]

تحلیلی از پیوستگی تنگاتنگ نژاد و فرهنگ توسط منتقد فرانسوی پی‌یر آندره تاگیف^۱ ارائه شده است. تاگیف در مقاله «نژادپرستی نوین فرهنگی در فرانسه»، ظهور جبهه ملی ژان لوپن^۲ را تحلیل می‌کند. [۲۲] به نظر تاگیف، ظهور «راست جدید»^۳ مبتنی بر دو شیوه جدید قانونگذاری است: یکی «تولید پروژه‌های جدید در مورد دفاع از هویت فرهنگی»، و دیگری «اصلاح بحث‌های قابل قبول جدید مبنی بر برتری دادن تفاوتها.» [۲۳] اصطلاحاتی مثل هویت فرهنگی و تکثرگرایی فرهنگی به زبان خاص

1. Pierre Andre Taguieff

2. Jean Le Pen

3. New Right

نگاهی دیگر به برخورد تمدنها / ۱۹۱

نژادپرستان راست افراطی در فرانسه تبدیل شده است. همانطور که در نقل قولهای زیر دیده می‌شود، مفاهیم هویت فرهنگی و تفاوت، به منظور حمایت و توجیه سیاستهای آشکار نژادپرستانه در مورد مهاجرت مورد استفاده جبهه ملی قرار گرفته است:

«حقیقت این است که مردم باید تفاوت‌هایشان را حفظ، و بارور کنند. مهاجرت سزاوار محکومیت است؛ چون همانند ضربه‌ای به هویت فرهنگ از دست رفته و همچنین هویت مهاجران است.»

«ما به خودمان و دیگران احترام می‌گذاریم و نمی‌خواهیم شاهد تبدیل کشورمان به یک کشور چندنژادی باشیم که در آن انسان ویژگیهای خاص خود را از دست می‌دهد.»

«مردم را نمی‌توان عجولانه به دو دسته فرادست و زیردست تقسیم کرد. آنها با هم تفاوت دارند و باید این تفاوت‌های فیزیکی یا فرهنگی را به خاطر سپرد.»

«مسئله مهاجرت حل نمی‌شود مگر از طریق اخراج یا بازگرداندن منظم خارجی‌ان به وطنشان. البته این مورد درباره افراد مقیم همگون، یعنی اعضای اتحادیه اروپا، صادق نیست.» [۲۴]

در عباراتی که همانند سخنان توماس دیکسون یا احکام دادگاه عالی آمریکا در مورد پرونده‌های «پلسی در برابر فرگوسن» و «ویلیام در برابر می‌سی‌سی‌پی» است، راست‌نویں در فرانسه به حمایت از نوعی «نژادپرستی ضد نژادپرستی» و یا «نژادپرستی فرهنگی» برخاسته است. همانطور که تاگیف می‌گوید: «فرضیه ناهمگونی مهاجران غیراروپایی و تداخل نژادپرستانه مباحث زیستی و فرهنگی برای ارتقای احترام به تفاوتها مورد استفاده قرار گرفته است.» [۲۵] او ادامه می‌دهد: «قدرت این وضعیت نوین ریشه در این واقعیت دارد که بر شواهد اولیه مبتنی است و اندکی

در بدیهیات دستکاری می‌کند.» [۲۶] تاگیف هم مثل مایکلز، با کمی زیرکی، پارادوکس اصلی این بحث را عنوان می‌کند. به نظر او فرهنگ و زیست‌شناسی^۱ با یکدیگر به گونه‌ای ترکیب شده‌اند که از یکدیگر نیرو می‌گیرند:

«نژادپرستی می‌تواند به گونه‌ای تناقض‌آمیز، با استفاده از واژگان فرهنگ، قیومیت، سنت، و مذهب، یعنی با استفاده از واژگان «ویژگیها» یا «هویت‌های جمعی»، بیان شود. نژادپرستی تنها امر فرهنگی را به هیئت امر زیستی و بیولوژیک در نمی‌آورد، بلکه امر زیستی را نیز فرهنگ‌پذیر می‌کند. تفکر نژادپرستی می‌تواند به این شکل توسعه یابد و یا به شکل ترکیبی از تقلیل‌گرایی ژنتیکی و نسبیت‌گرایی مطلق فرهنگی ارائه شود. افراطی‌ترین اشکال نژادپرستی، مشهودترین و ابطال‌پذیرترین شکل آن نیست.» [۲۷]

دلیل اینکه چنین برداشتی از نژاد یا فرهنگ را نمی‌توان به راحتی رد کرد، این است که اغلب ما، تا زمانی که از این دو واژه استفاده می‌کنیم، به این برداشت رجوع می‌نماییم. بنابراین مسئله این نیست که چه کسی بیشتر، یا چه کسی کمتر نژادپرست است. هنگامی که کسی از مفهوم «فرهنگ» در معنای معمول آن استفاده می‌کند، در واقع به منطق شگفت‌نهیفته در این مفهوم پای‌بند است؛ منطقی که سعی در همگون‌سازی معیارهای اجتماعی و بیولوژیکی هویت دارد. در این معنا، همه کس از دیکسون تا لوپن در یک‌سو، و قهرمانان دوآتشه «سیاست قومی» یا «سیاست فرهنگی» امروز در دیگرسو، همگی نژادپرست هستند. احتمالاً تنها تفاوت آنها در نیاتشان نهفته است. بعضی ممکن است از

نگاهی دیگر به برخورد تمدنها / ۱۹۳

نظریه تفاوت فرهنگی برای پیشبرد درک بهتر و احترام دوجانبه در میان مردم متعلق به تمدنهای مختلف حمایت کنند، در حالی که گروهی دیگر شاید از آن به عنوان حُسن تعبیری برای زیانبارترین شکل تفکرات نژادپرستی و تبعیض نژادی استفاده نمایند. و مطمئناً، چنین اهدافی برای ایجاد تفاوت‌های بنیادین در سیاست نیز به کار می‌روند. البته به طور همزمان، تمایلات و اهداف مثبت هم وجود دارند، اما کافی نیستند. در هر حال، هدف هر چه باشد، به کارگیری مفهوم فرهنگ به عنوان یک موضوع بنیادین برای تمایز و تفکیک مردم، چه دانسته باشد و چه نادانسته، به ایجاد دورنمایی کمک می‌کند که بهترین نیت‌ها هم از رد کردن یا کنار گذاشتن آن ناتوانند. حتی وقتی که از هویت فرهنگی کسی به عنوان ابزاری برای غلبه بر تعصبات و سرکوبی و به دست آوردن احترام بیشتر دفاع می‌شود، شیء‌شدگی این اصطلاح به نوعی نژادپرستی ختم می‌شود که البته از نوع سرکوب شده و ناتوان آن است.

آیین کنفوسیوس و سیاست فرهنگی

بر اساس منطق هویت فرهنگی، فرهنگ هر شخص تعیین‌کننده اعمال، تمایلات، خواسته‌ها، افکار، ارزشها و رفتار اوست. در سیاست فرهنگی، بنا بر این است که هویت فرهنگی شخص، سیاست او را تعیین می‌کند. سیاست فرهنگی بر این فرض استوار است که سیاست هر فرد «تابعی است از هویت او و نه عملکرد او.» [۲۸] البته جنسیت، قومیت، نژاد، و مذهب تا حد زیادی جهان‌بینی هر انسانی را مشخص می‌کند. اما در هر حال انسان نباید قربانی جبرگرایی فرهنگی شود. فرهنگ، یک مهارکننده سیاسی نیست که تنها به یک دیدگاه خاص در مسائل سیاسی اجازه نمود دهد، بلکه ترکیبی از عقاید بدیلی است که در دوره‌های مختلف تاریخ آن

فرهنگ ظاهر شده‌اند. مرزهای آن نفوذپذیر، و همیشه به روی برداشتها و افقهای تازه گشوده‌اند. فرهنگها و تمدنها نه تنها با هم برخورد می‌کنند، بلکه برای ایجاد فرهنگها و تمدنهای جدید با هم تعامل دارند. تنها هنگامی که فرهنگ با معیارهای ژنتیکی همچون پدیده‌ای تفسیر شود که عنصر ذاتی «غرایز» نژادی یا «خصوصیتهای رفتاری، خلق و خو و شخصیت» است، سیاست فرهنگ امکان‌پذیر می‌شود. چگونه می‌توان بر سیاست فرهنگ پیروز شد؟ به منظور غلبه بر سیاست فرهنگ، باید سیاستی را ساخته و پرداخته کنیم که مردم را بر اساس «اعمالشان» (آنچه می‌گویند یا انجام می‌دهند) ارزیابی کند و نه بر اساس «هویتشان» (آنچه که هستند). در اینجا به آیین کنفوسیوس و برداشت آن از «فرهنگ» باز می‌گردم که متضمن دیدگاهی کاملاً متفاوت است؛ دیدگاهی که ما را به سوی نوعی «سیاست عملی» رهنمون می‌کند و به این ترتیب بر «سیاست هویت» فایق می‌آید.

در نگاه اول به نظر می‌رسد که مکتب کنفوسیوسی کاندیدای مناسبی برای تلاش ما در غلبه بر سیاست فرهنگ نباشد. در واقع، بر اساس نظر هانتینگتون این یکی از نخستین تمدنهایی بوده است که اگر تاکنون با دیگر تمدنها برخورد نکرده باشد، در آینده نزدیک حتماً برخورد خواهد کرد. گفته‌های جدید افرادی مثل لی کوان یو، نخست‌وزیر سنگاپور و جیانگ زمین، دبیرکل حزب کمونیست چین در مورد فرهنگ کنفوسیوسی، همانند عقاید هانتینگتون است. به اعتقاد اینان و سایر پیشگویان، آیین کنفوسیوس شالوده‌ای برای همه چیز به دست می‌دهد؛ از رشد اقتصادی گرفته تا ایدئولوژی سیاسی بدیل. این آیین در عین حال بنیان هویت فرهنگی مردمان شرق آسیا هم هست. [۲۹] این خطر وجود دارد که بحثی که اکنون در مورد آیین کنفوسیوسی آغاز شده است، در دام

«سیاست فرهنگ»، آن‌گونه که در حال حاضر در غرب مورد بحث قرار گرفته است، بیفتد. بسیاری از طرفداران این آیین تمایل دارند که آن را به شکل فرهنگ، به گونه‌ای که از آن سخن رفت، معرفی نمایند. همانطور که قبلاً هم اشاره شد، بعضی به آیینهای کنفوسیوسی به مثابه نوعی «بازگشت خودخواهانه چینی‌ها به سوی جذب ارزشهای سنتی یا عقبگرد انزواگرایانه به درون پوسته یک جهان‌بینی قوم‌محورانه می‌نگرند.» [۳۰] رواج دوباره آیین کنفوسیوس بیان ناب نگرشی قلمداد می‌شود که هرگونه تأثیر خارجی را مردود می‌داند و با خودبینی بر برتری آنچه اصالتاً چینی است، پافشاری می‌کند. [۳۱] البته، امروزه نه تنها چینی‌ها بلکه همه ملت‌های شرق آسیا برای نمایاندن «برتری» اقتصادی و فرهنگی خود، از آیین کنفوسیوس استفاده می‌کنند.

اگر این واقعیت را به یاد بیاوریم که آیین کنفوسیوسی، به صورتی که می‌توان آن را در «حوزه نفوذ کنفوسیوسی»، «آیین نوکنفوسیوسی» نامید، نخستین بار توسط سلسله مغولی یوان^۱ پذیرفته شد، چنین نظری که قوم‌مداری یا تعصب چینی‌ها یا ملت‌های آسیای شرقی را به آیین کنفوسیوس مربوط می‌کند، به سادگی رد می‌شود. همانطور که دوبری^۲ می‌گوید، این آموزش ابتدا در برنامه مدارس رسمی و نظام اداری یک سلسله بیگانه که سلسله‌ای مغولی بود، تدوین شد. فرهنگ این سلسله کاملاً در تقابل با فرهنگ چین بود و قدرت آن در نظام فاتحی نهفته بود که هویت فرهنگی روشنی داشت.» [۳۲]

این الگو توسط یک سلسله خارجی دیگر، یعنی سلسله چینگ^۳، در چین تکرار شد. امپراتوران مانچو، پس از تصرف «همه سرزمینهای زیر

1. Yuan

2. de Bary

3. Ching

آسمان» به مطالعهٔ مکتب کنفوسیوس پرداختند و در عین حال این آموزه را بنیان سازمان سیاسی، اجتماعی و اقتصادی امپراتوری خود قرار دادند. اینکه آیین کنفوسیوس به کره، ژاپن و ویتنام نیز انتقال پیدا کرد و تا قرن‌ها اساس سیاست و آداب و رسوم آنها را تشکیل داد، گواه این واقعیت است که این آیین تنها بیانی از قوم‌مداری چینی‌ها نبوده است. همانطور که دوبری می‌گوید: «اگر ندای آیین نوکنفوسیوسی ذاتاً قوم‌مدار و غیرجهان‌شمول باشد، چطور ممکن است چنین گسترشی پیدا کند؟» [۳۳]

دیگر ویژگی قابل توجه آیین کنفوسیوس که آن را هرچه بیشتر از اینکه یک آیین «بسته» قلمداد شود، دور می‌کند این است که فاقد هرگونه مشخصهٔ مذهبی است. تنها آیین کنفوسیوس است که امروزه در میان مذاهب اصلی جهان نه عبادتگاهی دارد، نه روحانی؛ و نه هیچ تشکیلاتی می‌تواند خود را به نام این آیین معرفی نماید. [۳۴] با این وضعیت، عجیب نیست که می‌بینیم اکثر مردم شرق آسیا، خود آیین کنفوسیوس را چیزی بیش از نوعی رفتار، آداب یا قوانین و عرف و اخلاق خاص نمی‌دانند. تعداد کمی از مردم شرق آسیا، آیین کنفوسیوس را مانند آیینهای بودا، مسیحیت یا اسلام، نوعی مذهب تلقی می‌کنند. این آیین به دلیل فقدان آموزه‌ها و نهادهایی در صورت‌بندی‌های امروزینش، و نیز به دلیل اینکه فاقد نظریه پرداز است، احتمال برخورد کمتری با مذاهب و دیگر تمدنها دارد. البته تاریخ سیاسی و فعالیتهای نهادی نمی‌توانند ضمانت کنند که آیین کنفوسیوسی، روزی در آینده تسلیم سیاستهای فرهنگی نشود. همانطور که قبلاً گفتیم، افرادی هستند که ممکن است این آیین را تنها برای چنین اهدافی به خدمت گیرند. اما برداشت کنفوسیوسی از فرهنگ و تمدن خود، آسیب‌پذیری آن را در مقابل چنین برداشتهایی کمتر می‌کند. پس، فرهنگ از دیدگاهی کنفوسیوسی چیست؟ پاسخ در این حقیقت نهفته

نگاهی دیگر به برخورد تمدنها / ۱۹۷

است که حتی خود ملتهای شرق آسیا، آیین کنفوسیوس را چیزی بیش از مجموعه‌ای از آداب، رفتارها و آیینها نمی‌دانند. بنا بر این آیین کنفوسیوس بیش از هر «مذهب» دیگری تنها در شیوه‌های خاص «عمل کردن» و «سخن گفتن»، یا فعالیت در موقعیتها و در بافت زندگی روزمره متجلی است تا در «عبادتگاهها»، روحانیان و یا اظهارات ایدئولوژیک. این ویژگی آیین کنفوسیوس صرفاً یکی از مشخصه‌های صورتِ امروزین آن نیست، بلکه از ابتدای عرضه آن توسط خود کنفوسیوس هم بخش اساسی آن بوده است.

واژه معادل «فرهنگ» در زبان چینی «ون»^۱ (و در کره‌ای «مون»^۲، و در ژاپنی «بون»^۳) است. این مفهوم در قلب تمامی پیروان این آیین، از خود کنفوسیوس گرفته به بعد، جای دارد که در تلاش برای به دست آوردن آن بوده‌اند تا به عنوان مظهر این تمدن، آن را به آیندگان بپارند. نوشته زیر گفتاری مشهور از رساله کنفوسیوس است که در آن کنفوسیوس در مورد فرهنگ سخن گفته است:

«زمانی کنفوسیوس در کوانگ^۴ در خطر بود. او گفت: "آیا من از زمان مرگ شاه ون نگهدار فرهنگ نبوده‌ام؟ اگر این خواسته آسمان بوده است که این فرهنگ نابود شود، پس این فرهنگ به موجودی میرا [مثل من] اعطا نمی‌شد. و اگر این خواسته آسمان بوده است که این فرهنگ نابود نشود، پس مردم کوانگ چه آسیبی می‌توانند به من برسانند؟"» [۳۵]

کنفوسیوس می‌دانست که مأموریت او این است که باید در برابر خطر

1. Wen

2. Mun

3. Bun

4. Kuang

نابودی، حافظ و انتقال‌دهنده فرهنگ باشد. پس این «فرهنگ» چیست؟ از نظر کنفوسیوس، فرهنگی که او نگهدار آن شده است، متعلق به سلسله باستانی چو^۱ است. «چو می‌توانست دو سلسله پیشین را ارزیابی کند. چقدر الگوی فرهنگ آن غنی است. ما فرهنگ چو را دنبال می‌کنیم.» [۳۶] برای کنفوسیوس فرهنگ، ویژگیهای نامشخصی همچون خلق‌و‌خو یا شخصیت افراد نیست، بلکه مجموعه‌ای از نهادها و فعالیتهای گذشته است که نه تنها در خاطره‌ها زنده است بلکه در آثار کلاسیک از جمله کتاب اسناد و کتاب شعر نیز حفظ شده است. فرهنگ یک مفهوم ماوراء-الطبیعی یا اراده خداوند قادر نیست که تنها به صورت متناوب و از طریق نبوت تجلی یابد، بلکه موضوعی دست‌یافتنی است که بر «دانش محسوس و تجربی یک جامعه» استوار است؛ جامعه‌ای که در آن نهادها و فعالیتهای آرمانی انسان یا تائو^۲ تحقق یافته است. [۳۷] و البته به همین دلیل است که این امر، همانطور که برای پیروان کنفوسیوس از زمان خود وی معلوم بوده است، به راحتی می‌تواند از بین برود.

از آنجا که کنفوسیوس فرهنگ را گونه‌ای بسیار خاص از نهادها و رفتارها می‌پنداشت، رساله او لبریز از احکام دقیق در مورد هدایت رفتارهای مختلف انسان در زمینه انضباط شخصی، آموزش، تقوای فرزندان و نظام حکومتی است. فصل دهم این کتاب که حاوی آموزشهای مفصلی در زمینه حالات چهره، سبک و رنگ لباس، لحن صدا و ژست‌های مناسب در موقعیتهای مختلف است، تنها نمونه غایی چنین درکی از فرهنگ می‌باشد. در واقع قطعه زیر نیز بیانگر همین مطلب است:

1. Chou

2. Tao

نگاهی دیگر به برخورد تمدنها / ۱۹۹

کنفوسیوس می‌خواست در میان ۹ قبیله وحشی شرق زندگی کند. کسی گفت: «آنها مردمی گستاخند، چگونه می‌توانی چنین کاری کنی؟» کنفوسیوس گفت: «اگر بزرگی در آنجا زندگی کند دیگر چه نوع گستاخی وجود خواهد داشت؟» [۳۸]

تنها تفاوت بین یک وحشی و یک بزرگمرد در این است که اولی گستاخ است و دومی نیست. در ضمن، گستاخی اقوام وحشی جزئی از «شخصیت» آنها نیست و در خلق و خوی آنان ریشه ندارد. اگر تنها یک بزرگمرد در میان آنها زندگی کند و آنها را با اصول اخلاق آشنا کند، آنها دیگر گستاخ نخواهند بود و با فرهنگ خواهند شد. زیرا مسئله فراگیری و همگون‌سازی، مسئله‌ای عملی است و ربطی به «خصوصیات» نژادی ندارد.

آیین کنفوسیوس، بعد از وی، تغییرات بسیاری به خود می‌بیند. آیین، در تمامی صور و تجلیات خود، فرهنگ را در چارچوب فعالیتها و نهادهای انضمامی‌ای درک می‌کند که هرکس بدون توجه به «قومیت» و «هویت» خود می‌تواند آنها را بیاموزد و اختیار کند. در واقع، این اصطلاح تا امروز هم دو مفهوم اساساً متفاوت دارد که بر مبنای «آموختن» و «تمرین» بنا نهاده شده‌اند. یک مفهوم آن «یادگیری» در معنای «شخص دانا» یا فرهنگ در معنای «شخص با فرهنگ» است. چنین درکی از فرهنگ یا ون در روزگار سلسله تانگ به وجود آمد که دوران شکوفایی نقاشی-شعر و خوشنویسی در تاریخ چین بود.

در دوران تانگ (۶۱۸-۹۰۷) سو-ون^۱ [این فرهنگ] نخست به ستهای مکتوبی اشاره داشت که خاستگاه آنها جهان باستان بود؛ یعنی زمانی که پادشاهان خردمند الگوهای آسمانی را به نهادهای

1. Ssu-Wen

انسانی برگرداندند و آنها را «آسمانی و خاکی» یا نظم طبیعی نامیدند. این فرهنگ شامل اشکال مناسب نگارش، حکومت و رفتارهایی است که انسان معتقد است ریشه در عهد باستان دارد و کنفوسیوس آنها را حفظ و پالایش کرده است. پژوهشگران سلسله تانگ و سونگ (۱۲۷۹-۹۶۰) «به محارست در فرهنگ پرداختند»: بر سنتها چیره شدند، به تقلید از آن در عمل پرداختند، آنها را ادامه دادند و با پژوهشها و نوشته‌های خود آنها را شکوفاتر نمودند. آنان می‌توانستند، همانطور که کنفوسیوس قبلاً گفته بود، ادعا کنند که با حفظ این فرهنگ به شکل سنتی، آنان با نظم طبیعی اجسام سازگار می‌شوند و میراث نیاکان خود را ادامه خواهند داد. [۳۹]

مفهوم دیگر فرهنگ در متنهای کنفوسیوسی همانا اخلاق است. این ارتباط میان «فرهنگ» و «اخلاق»، ساخته و پرداخته گونه‌ای از نگره کنفوسیوسی است که آیین نوکنفوسیوسی خوانده می‌شود و در دوران ناآرامیهای فکری و سیاسی زمان انتقال قدرت از سلسله سونگ^۱ به یوان^۲ به وجود آمده است. متفکران نوکنفوسیوسی معتقد بودند که «ذهن انسان توانایی رسیدن به باور حقیقی نسبت به کیفیتهای اخلاقی و فطری موجود در خود و دیگر چیزها را دارد.» و این برخلاف نظر متفکران زمان سلسله تانگ^۳ بود که به «احتمال هدایت جهان با مشخص نمودن ظاهر صحیح هرچیز» اعتقاد داشتند. [۴۰] در هر حال، نظریه فرهنگ به عنوان پیکره دانش و رفتار انتقال یافته، هرگز کاملاً کنار گذاشته نشده است: «معروف‌ترین افراد در این دوره انتقالی اصرار داشتند که انسان می‌تواند شالوده تائو را با ذهن خود و با کمک نوشته‌ها و دستاوردهای باستانی درک کند.» این فرهنگ «ما» به مثابه سنتهای رسمی که ریشه در دوران

1. Sung

2. Yuan

3. Tang

نگاهی دیگر به برخورد تمدنها / ۲۰۱

باستان دارد، همچنان منبعی است که می‌توان از آن ایده‌های هنجاری را استنباط کرد؛ حتی اگر این عقاید به چیزی بسیار فراتر از صورت اصلی خود در زمانهای دور تبدیل شده باشند. [۴۱]

در واقع، در تعالیم نوکنفوسیوسی تأکید بسیاری بر عرف، اخلاق و صحت رفتار شده است و با جزئیات کامل و به شکل ملموس در احکام و نوشته‌های متفاوت آمده است. به عنوان مثال انتشار گستردهٔ متنهای نوکنفوسیوسی بلافاصله پس از تأسیس سلسلهٔ یی^۱ در کره (۱۳۹۲)، توصیفهای مفصلی در مورد چگونگی انجام نیایش برای نیاکان، چگونگی چیدن منبر به شیوه‌ای مناسب برای انجام مناسک، مراسم ازدواج، آداب خاکسپاری و سلوک مناسب یک کنفوسیوسی معتقد فراهم آورد.

همانطور که قبلاً گفتیم، این شیوهٔ درک آیین کنفوسیوسی و عمل به آن در شرق آسیاست. جیمز واتسون، دانشمند مردم‌شناس می‌گوید: «جوهر آنچه که ما آن را فرهنگ چینی می‌نامیم، بیشتر "مجموعه‌ای از اعمال و مناسک مشترک است" تا "نظامی از عقاید مشترک"». [۴۲] تأکید بر «حوزهٔ عملی» به این معناست که حتی معیاری همچون «چینی متعلق به گروه هان» «معیاری نژادی یا زیستی نیست»، [۴۳] بلکه:

«چینی بودن یعنی درک و قبول این دیدگاه که راه درستی برای انجام مناسک مهم مربوط به چرخهٔ زندگی وجود دارد؛ یعنی مناسک مربوط به تولد، ازدواج، مرگ و سپاس از نیاکان. انجام دقیق این مناسک، روشی واضح و مشخص برای تمایز بین متمدن و نامتمدن بود و یا در مورد اقوام حاشیه‌ای، راهی برای تمایز اقوام پخته از اقوام خام. به عبارت دیگر، آنچه یک فرد چینی را می‌ساخت، عمل بود نه اعتقاد.» [۴۴]

1. Yi

هنوز هم آیین کنفوسیوس مثل نخستین دوران ظهورش در وهله اول، مجموعه‌ای است از اعمال مشخص و ملموس. انسان با فرهنگ از نظر آیین کنفوسیوسی کسی است که بتواند آنچه را که به عنوان قوانین صحیح عرفی پذیرفته شده است، مراعات کند. هرکسی که بتواند بدون توجه به نژاد یا قومیت خود، آموزشهای مناسب «فرهنگ‌پذیری» یا فرایند «تمدن‌شدن» را ببیند، می‌تواند چنین مهارتی پیدا کند.

نتیجه‌گیری

چنانچه دیدیم، مفهوم نوین فرهنگ که شالوده سیاست فرهنگ است، بر اساس منطقی تدوین شده است که سعی می‌کند «امر ژنتیکی» و «امر اجتماعی» را با هم بیامیزد. این مفهوم همچون ابزاری برای تعریف دوباره رابطه بین سیاه و سفید بعد از جنگهای داخلی آمریکا شکل گرفت، و از آن‌پس بر تمام بحثهایی که در مورد نژاد و فرهنگ صورت گرفته، تأثیر گذاشته است. اخیراً چنین نظریه‌ای توسط هانتینگتون در مورد عرصه بین‌المللی به کار گرفته شده است. البته نمی‌توان گفت که هانتینگتون مسئول تمام برخوردهای فرهنگی است که در جهان صورت می‌گیرد. منطق خطرناک «تفاوتهای فرهنگی / نژادی» که به خونریزی‌ها و فجایع غیرقابل‌وصفی منجر شده است، سالهاست که در قسمتهای مختلف جهان دیده می‌شود. از این نظر هانتینگتون با جلب توجه عموم به تأثیر فرهنگ بر سیاست بین‌الملل، خدمت بزرگی نموده است. با این حال، با پذیرش بی‌چون و چرای ایده فرهنگ در مفهوم جدید آن و استفاده از آن در تفسیر روابط بین‌الملل، او کاملاً ناآگاهانه به گسترش گفتمان سیاست فرهنگ کمک کرده است. اگر باید از برخورد تمدنها جلوگیری شود، آنچه که قبل از هر چیز باید انجام گیرد، «واسازی» مفهوم نوین فرهنگ و گفتمان سیاسی‌ای است که بر مبنای آن شکل گرفته است.

نگاهی دیگر به برخورد تمدنها / ۲۰۳

کار من ردیابیِ چگونگی سرآغاز و توسعه مفاهیم نژاد و فرهنگ و در نتیجه، تاریخ‌مندکردن و «واسازی» آن بوده است. به علاوه، درک دیگری برای مفهوم فرهنگ از دیدگاه آیین کنفوسیوسی به دست داده‌ام که فرهنگ را چیزی جز مجموعه‌ای مشخص از اعمال و نهادها نمی‌داند. درک کنفوسیوس از فرهنگ نه تنها متضمن دیدگاهی متفاوت است، بلکه نقطه آغازی برای حل مسئله «سیاست هویت» نیز هست. تنها راه حل برای غلبه بر سیاست مبتنی بر هویت، درک این مسئله است که مردم را باید بر اساس اعمالشان قضاوت کرد و نه بر اساس هویتشان. در مکتب کنفوسیوس که انسانها فقط به واسطه اعمالشان از یکدیگر متمایز می‌شوند، اخلاق که به شکل رفتارهای عینی یا «عرف» نمود پیدا می‌کند، تنها راهی است که انسان می‌تواند با توسل به آن، از دام سیاست مبتنی بر هویت بگریزد و از «برخورد تمدنها» جلوگیری کند.

یادداشتها

۱. نسخه اولیه این مقاله در کنفرانس «ملل متحد: میان حق حاکمیت و حکومت جهانی؟» دانشگاه لاتروب، ملبورن، استرالیا، ۶-۲ ژوئیه ۱۹۹۵ ارائه شد. از پروفیسور چونگ این مون به خاطر نظرها، و پیشنهاد عنوان این مقاله متشکرم.
2. Samuel P. Huntington, "The Clash of Civilization?" *Foreign Affairs* vol. 72, no. 3, Summer 1993, pp.22-49.
۳. سیاست فرهنگ به بحثهای بسیار مهم و مناقشه‌آمیزی دامن زده است؛ مانند بحث مربوط به فهرست مطالعه درس «تمدن غرب» در دانشگاه استنفورد. مثلاً نگاه کنید به:
 Darl J. Gless and Barbara Herrnstein Smith, eds., *The Politics of Liberal Education* (Durham: University Press, 1992)
 برای یک رهیافت نظری به این موضوع نگاه کنید به:
 Amy Gutman, ed., *Multiculturalism* (Princeton: Princeton University Press, 1994).

به عقیده گاتمن سیاست فرهنگ بر پرسشهای زیر استوار است: «هنگامی که نهادهای بزرگ» نسبت به هویت‌های خاص ما بی‌توجه‌اند، آیا یک دموکراسی، به نحوی غیراخلاقی، شهروندان را مأیوس می‌کند، طرد می‌کند، یا تبعیض می‌انسان قائل می‌شود؟ اگر نهادهای عمومی هویت‌های فردی ما را به رسمیت نشناسند و فقط علائق مشترک و عمومی ما به آزادی‌های مدنی و سیاسی، درآمد، بهداشت و تحصیل را بپذیرند، آیا شهروندانی را که هویت‌های متفاوت دارند، می‌توان شهروندانی برابر معرفی کرد؟ غیر از پذیرش این امر که تک‌نک شهروندان حقوقی مشابه یکدیگر دارند، پذیرش برابری مردم چه استلزاماتی دارد؟ در چه معنایی، هویت‌های ما به عنوان زن یا مرد، آفریقایی-آمریکایی، آسیایی-آمریکایی یا آمریکایی بومی، مسیحی، یهودی، مسلمان، کانادایی انگلیسی یا فرانسوی به صورت علنی، واجد اهمیت است؟ (صص ۲-۳).

4. Huntington, p.23.
5. Huntington, p.27.
6. Huntington, pp.23-24.
7. Walter Benn Michaels, "The Souls of White Folk", *Literature and the Body*, ed. Elaine Scarry (Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 1988), pp.185-2-9, "The Vanishing American", *American Literacy History*, pp.220-41.
8. *Ibid.*, p.188.
9. Supreme Court of the United States, *Plessy v. Ferguson*, 163 U.S. 537 (1886).
10. *Ibid.*
11. *Ibid.*
12. Michaels, "The Souls of White Folk", p.188.
13. *Ibid.*, p.189.
14. *Ibid.*, p.189.
15. Supreme Court of the United States, *Plessy v. Ferguson*.
16. *Ibid.*
17. Michaels, "The Souls of White Folk", p.190.
18. Quoted in *Ibid.*, p.191.
19. *Ibid.*, p.203.
20. *Ibid.*, p.238.

نگاهی دیگر به برخورد تمدنها / ۲۰۵

21. Michaels, "The Vanishing American", p.238.
22. Pierre Andre Taguief, "The New Cultural Racism in France", *Telos*, No. 83, Spring 1990, pp.109-122.
23. *Ibid.*, p.116.
24. Quoted in *Ibid.*, p.116.
25. *Ibid.*, pp.116-17.
26. *Ibid.*, p.117.
27. *Ibid.*, p.117.
28. Michaels, "The Vanishing American", p.224.

۲۹. برای نمونه نگاه کنید به:

- Farid Zakaria, "Culture is Destiny: A Conversation with Lee Kuan Yew", *Foreign Affairs*, vol. 73, no. 2, March/April 1994.
30. Wm. Theodore de Bary, *Neo-Confucian Orthodoxy and the Learning of the Mind and Heart* (New York: Columbia University Press, 1981), pp. xi-xii.
 31. *Ibid.*, pp. xi-xii.
 32. *Ibid.*, p. xii.
 33. *Ibid.*, p. xii.
 34. Wm. Theodore de Bary, *East Asian Civilizations: A Dialogue in Five Stages* (Cambridge, Mass: Harvard University Press, 1988). p.109.
 35. Confucius, *Analects* (9:5), *A Source Book in Chinese Philosophy*, tr. and compiled by Wing-Tsit Chan (Princeton: Princeton University Press, 1963), p.35.
 36. Confucius, *Analects* (3:14) tr. Arthur Waley, *The Analects of Confucius* (New York: Random House, Vintage Books, 1938), p.97.
 37. Benjamin Schwartz, *The World of Thought in Ancient China* (Cambridge, Mass: Belknap, Harvard, (1985), p.64.
 38. *Analects* (9:13) Chan. p.36.
 39. Peter K. Bol, "This Culture of Ours": *Intellectual Transitions in Tang and Sung China* (Stanford: Stanford University Press, 1992), p.1.

40. *Ibid.*, p.3.

41. *Ibid.*, p.3.

42. James L. Watson, "Rites or Beliefs? The Construction of a United Culture in Late Imperial China", Lowell Dittmer and Samuel S. Kim, eds., *China's Quest For National Identity* (Ithaca: Cornell University Press, 1993), pp.80-103, p.83.

43. *Ibid.*, p.86.

44. *Ibid.*, p.87.



فرهنگ در مقابل تمدن:

نقد نظریه هانتینگتون

پل وای. هاموند

دو وظیفه تحلیل سیاسی

در متن هر تحلیل سیاسی دو وظیفه عمده نهفته است: یکی از این اهداف مشخص نمودن علایق مورد نظر است، و دیگری که پس از آن باید صورت گیرد، کشف یا ابداع روشهایی برای دستیابی به آن است که از طریق سازماندهی، کنترل برخورد و پروراندن و تحقق آن میسر می شود. اغلب مشاهده و اجرای وظیفه نخست چندان خوشایند نیست، اما انجام آن دسترسی به اهداف سازنده وظیفه دوم را آسان تر می کند. هانتینگتون اغلب به نخستین وظیفه تحلیل سیاسی می پردازد. پایه و اساس فرضیه هانتینگتون در مورد برخورد تمدنها و خصوصیات متمایزکننده آن، ماهیت (یا توصیف دقیق) منافع است که با هم برخورد دارند. او تمدنها را واحدهای درگیر در برخورد می داند. در آخرین مقاله هایی که در مورد «نظریه برخورد» ارائه کرده است [۱]، به دومین وظیفه تحلیل سیاسی، یعنی چگونگی کنترل برخورد و دستیابی به همکاری، چندان توجهی نمی نماید. [۲]

هنگامی که رئالیست‌های معاصر (نورثالیست‌ها)، دولت-ملت‌ها را پیشگامان اصلی نظام رقابتی جهان می‌دانند و لیبرال‌های معاصر (نو-لیبرال‌ها) برخورد و همکاری را فقط پیامد منافع اقتصادی معرفی می‌کنند که از دولت‌ها مجزا است، هانتینگتون مدعی است که نیروی قدرتمند دیگری نیز در کار است: «ویژگی‌ها و تفاوت‌های فرهنگی پایدارترند و به همین دلیل این مسائل به نسبت مسائل سیاسی و اقتصادی، دشوارتر حل می‌شوند و یا مورد سازش و مصالحه قرار می‌گیرند.» (ص ۲۷) اما او از این حد فراتر می‌رود. تکثرگرایان معمول (که بعضی آنها را نولیبرال می‌خوانند)، علاوه بر گروه‌های سیاسی و اقتصادی، گروه‌های دیگری را نیز در نظم بین‌المللی مؤثر می‌دانند که از آن میان می‌توان به گروه‌های فرهنگی، جغرافیایی، قومی، ایدئولوژیکی و غیره اشاره کرد. تنوع و تعداد این عوامل و این واقعیت که اشتراکات آنها با هم تداخل می‌کند، خود درگیری و برخورد بین دولت‌ها را تعدیل می‌نماید. گروه‌ها وارد تار و پود یک جامعه بین‌المللی می‌شوند و ایجاد نوعی وابستگی متقابل می‌نمایند که خود به همکاری می‌انجامد. کاملاً مشهود است که مواجهه تکثرگرایان با برخورد کاملاً خوش‌بینانه است.

فرضیه برخورد [تمدن‌های] هانتینگتون از تکثرگرایی ریشه گرفته است. او تنها طبقه دیگری را به نام «تمدن» به دیگر گروه‌ها نمی‌افزاید؛ طبقه‌ای که مجموعه‌ای از توانمندی‌های مشخص تنیده شده در بافت نظام بین‌المللی است و نمی‌خواهد بر اساس نظریه تکثرگرایانه به دیدگاه خوشبینانه‌تری در مورد چشم‌اندازهای مواجهه با بحران دست یابد. بحث هانتینگتون بلندپروازانه‌تر و بدبینانه‌تر است. او نمی‌خواهد ما را مطمئن سازد، بلکه می‌خواهد ما را برحذر دارد. تمدن، در معنایی که نظریه برخورد [تمدن‌ها] آن را القا می‌کند، نه برخوردی بین شبکه درهم‌تنیده

علائق و منافع چندگانه به وجود می‌آورد، و نه از طریق موازنه قوا یا از طریق نوعی میانجی‌گری، برخورد را تعدیل می‌کند. این تمدنها مستعد برخورد و برخوردساز هستند و گروهی متشکل از هفت یا هشت آبرفرهنگ می‌باشند که از یکدیگر همواره متمایزند. این فرهنگها در کنار هم، نه جامعه‌ای پویا بلکه جامعه‌ای صلح‌آمیز یا بازاری را می‌سازند که در آن گروهها و صنایع شکل می‌گیرند و از میان می‌روند. «تمدنها به واسطه تاریخ، زبان، فرهنگ، سنت و از همه مهمتر مذهب، از هم متمایز می‌شوند.» (ص ۲۵) این تفاوتها دائمی و سازش‌ناپذیر هستند و منبع دائمی کشمکش و برخورد هستند.

برای آنکه نظریه هانتینگتون - که می‌گوید تمدنها به طور فزاینده‌ای موجب بروز برخورد و کشمکش هستند - قانع‌کننده باشد، باید تمدن مفهومی بسیار فراتر از گروههای فرهنگی داشته باشد (هرچند که گاه برخورد او با دو واژه تمدن و فرهنگ چنان است که گویا با هم مترادف هستند). تمدنها عوامل تفاوت‌بخش قدرتمندی هستند که تأثیرات تخفیف‌دهنده بحران حاصل از علائق گوناگون فرهنگی و غیره را تحت‌الشعاع قرار می‌دهند. تأثیرات آنها و برخورد آنان با یکدیگر جای امیدواری چندانی برای نولیبرال‌ها و تکثرگرایان باقی نمی‌گذارد. همچنین رئالیست‌ها، یعنی نظریه‌پردازانی که آمال و آرزوهایشان را در مورد نظم جهانی بر اساس موازنه قدرت و توان دولتها در جلوگیری از برخورد متمرکز نموده‌اند نیز چندان امیدوار نیستند. تمدنهای موردنظر هانتینگتون بازیگران بازی توازن قوا نیستند و معلوم هم نیست چرا. کاملاً روشن است که تفاوتهای این تمدنها چنان عمیق است که جایی برای آن باقی نمی‌گذارد. هانتینگتون می‌گوید جنگ سرد تمام شده، و با پایان یافتن جنگ سرد تقسیمات ایدئولوژیکی بین شوروی و غرب نیز پایان یافته است.

او تأکید می‌کند که آنچه جای جنگ سرد را می‌گیرد، برخورد تمدنهاست - که موجب شده است آنچه زمانی اختلافی سخت و انعطاف‌ناپذیر بین دو رقیب بود، اکنون جای خود را به مجموعه‌ای از اختلافات سخت و انعطاف‌ناپذیر هفت یا هشت رقیب بدهد. این، دست‌کم آن‌طور که من می‌فهمم، بیانگر نظریه رسمی برخورد تمدنهاست.

هاتینگتون سپس نظریه‌های نورثالیستی، نولیبرالی و نظریه‌های عمومی تکثرگرایانه را در مورد نظم جهانی کنار می‌گذارد تا در مورد هویت‌های فرهنگی، نظریه‌ای بسیار متمایز و رادیکال ارائه نماید. او ادعا می‌کند که شالوده همه منافع سیاسی، اقتصادی و فرهنگی، بر هویت تمدنی استوار است که سازگاری آنها با یکدیگر به مراتب مشکل‌تر است. [۳] ساختار این مقاله دقیقاً روشن می‌کند که تمدنها را به عنوان منبع اصلی برخورد باید به وضوح از فرهنگها جدا کرد. فرهنگها با یکدیگر برخورد دارند، اما در معرض پویایی نظامهای تکثرگرایی هستند که موجب ملایم‌شدن برخوردها می‌شوند. در نظام بین‌المللی، گروههای فرهنگی با یکدیگر و با دیگر گروهها بر سر منافع اقتصادی، سیاسی و دیگر مسائل مورد علاقه و نیز بر سر توزیع خوبها و بدها به رقابت می‌پردازند. گروههای فرهنگی همچنین در منافع و عضویت با دیگر گروهها اشتراک و تداخل دارند و انسجام و رهبری‌شان متفاوت است. با در نظر گرفتن این مسائل می‌توان فرهنگها را همچون واحدها یا بازیگرانی در نظام جهانی تلقی کرد، نظامی که پویا و و تکثرگرا است و توان ملایم‌سازی برخوردهای بین‌فرهنگی را دارد. هاتینگتون تمدنها را در گروهی مجزا دسته‌بندی می‌کند تا از واحدهای یک نظام تکثرگرا با یک بازار قابل تشخیص باشد.

اما تمدنها به شیوه دیگری نیز می‌توانند صلح و ثبات ایجاد نمایند.

می‌توان انتظار داشت که نظریه برخورد تمدنها که به ارتباط بین تمدنها می‌پردازد، یک نظام تمدنی و یک نظام قدرت را توصیف کند؛ نظامی که واحدهای آن بتوانند در بازی سیاست قدرت رئالیستی یا شاید یک انحصار چندجانبه به توازن برسند. اما چنین موضوعی مطرح نیست. تمدنها در طرح هاتینگتون واحدهای قدرتی همچون دولتها نیستند و به همین دلیل کاملاً واضح است که نمی‌توانند برای جلوگیری از برخورد به موازنه قدرت بپردازند. تمدنها بی‌تردید منبع برخورد هستند. در هر نظامی که هماهنگی ایجاد می‌نماید، در سطح واحد، رفتارها را ملایم می‌کند، و در سطح نظام، توازن و تعدیل به وجود می‌آورد، تمدنها هیچ نقشی ایفا نمی‌کنند.

برای افرادی از قبیل نویسندگان این کتاب و نویسنده این مقاله که نگران آینده روابط مسلمانان و غرب هستند، این مطلب اهمیت فراوانی دارد. اگر بتوانیم اسلام را موجودیتی واحد برای توصیف و پیش‌بینی برخوردهای بین‌فرهنگی بدانیم، اگر اسلام چنان تمدن یکپارچه‌ای است که در مقابل دیگر تمدنها یکصدا و متحد عمل می‌کند، اگر از نظر اقتصادی و سیاسی زیرگروه‌های شناخته‌شده‌ای وجود نداشته باشد که با یکدیگر به رقابت و مخالفت بپردازند (و یا صرفاً همزیست‌اند، اما مستقل عمل می‌کنند)، و اگر بتوان با این زیرگروه‌ها مستقلاً و مستقیماً روبرو شد، آنگاه می‌توان گفت که اسلام در واقع یکپارچه و متحد است. حال مسئله این نیست که با کدام زیرگروه‌ها باید روبرو شد، بلکه سؤال این است که اسلام چیست و چه کسی به طرفداری از آن سخن می‌گوید؛ و این سؤال است که هم مسلمانان و هم غیرمسلمانان با آن مواجه هستند. از نظر غیرمسلمانان، اگر اسلام متحد باشد، جستجوی تعهدات سازنده اگر ساده‌تر نباشد، یقیناً سهل‌الوصول‌تر خواهد شد.

برای آنان که عضو تمدن اسلامی نیستند و خواهان ارتباط با اسلام متحد می‌باشند، بخردانه‌ترین راهکار پاسخگویی به این پرسشهاست که اسلام چیست؟ چه دیدگاه و چه چارچوب ارزشی‌ای هسته مرکزی آن را تشکیل می‌دهد؟ این دیدگاه چگونه به توضیح و پیش‌بینی رفتارهای آن می‌پردازد؟ و از همه مهمتر اینکه سخنگوی اسلام کیست؟ نظریه‌ای که معرف و توضیح‌دهنده دیگر تمدنهای متحد از جمله اسلام متحد باشد، می‌تواند برای یافتن پاسخهای مناسب به پرسشهای بالا مؤثر واقع شود. نظریه «برخورد تمدنها» چنین نظریه‌ای نیست و شاید بتوان آن را در عرصه هنجارها یافت تا در عرصه تحلیل سیاسی.

تحقیق در مورد هویت اسلام در پرتو فرضیات تکثرگرایانه که عموماً در تحلیلهای سیاسی از آنها استفاده می‌شود، پرسشهای متفاوتی برمی‌انگیزد که به نوبه خود، پاسخهای بسیار متفاوتی نیز خواهند داشت. این مطلب قابل توجه است که بسیاری از گروهها که کاملاً با هم متفاوت هستند، خود را مسلمان می‌خوانند و به همین دلیل عضو جامعه فرهنگی و مذهبی اسلامی محسوب می‌شوند. اما چنین دستاوردی را بسیاری از مسلمانان نمی‌پذیرند، زیرا آنان در تلاش برای ایجاد یک تمدن متحد اسلامی هستند؛ تمدنی که مثلاً بیان نمادین آن را در مراسم حج مشاهده می‌کنیم. این بدان معناست که علایق و هنجارهای مشروع آنان با اهداف مشروع، اما متفاوت ملاحظات و تحلیلهای سیاسی برخورد پیدا می‌کند؛ و این برخورد خود به سوء تفاهم در مورد اسلام دامن می‌زند و حساسیت‌زا و خطرآفرین است. تحقیق برای یافتن پاسخ مناسب به پرسشهایی که دنبال‌کننده وحدت‌اند، در هر صورت به پاسخ نادرست منجر می‌شود؛ یعنی اینکه موضع اصلی اسلام چیزی است که من آن را موضع رادیکال ستیزه‌جو می‌خوانم؛ که از آن اغلب به غلط به نام «بنیادگرایی اسلامی» یاد می‌شود. اسلام در نظر

بیگانگان به شکلی تنگ‌نظرانه، متعصب و خشن جلوه‌گر می‌شود. در نتیجه، به نام تمدن، فرهنگی متحد را تصورکردن و جوهره آن را جستن، به جایی می‌رسد که نه تنها ذات و خصوصیات آن را نمی‌یابد، بلکه فقط به شکلی نامعمول و افراطی آن راه می‌برد.

غیرمسلمانان در درجه اول پاسخهای توصیفی درباره اسلام می‌خواهند، اما اسلام، جامعه‌ای هنجاری است و خود را به صورت هنجاری توصیف می‌کند. این موقعیت خاص اسلام است. اما در فرضیه «برخورد تمدنها» که در آن تعریف تمدن بسیار مهم است، اسلام به دلیل حقانیت آن، شاید بیش از دیگر تمدنهایی که هائینگتون به توصیف آنها پرداخته است، به هویت هنجاری خود وابسته باشد. در هر صورت، اسلام به دلیل وابستگی‌اش به ادعای هنجاری و به ویژه ادعا در مورد وحدت هنجاری، با خطرهای بسیاری روبرو است. یک خطر این است که اسلام با گروههای رادیکال افراطی که اغلب مسلمانان بنیادگرا خوانده می‌شوند، یکی انگاشته شود. اگر قدرت اخلاقی اسلام بر این ادعا استوار باشد که تمدنی متحد است، با موقعیت بسیار نامطلوبی روبرو می‌شود. این امر ما را با خطر دوم روبرو می‌کند و آن اینکه وابستگی به قدرت اخلاقی، هرگروهی را در معرض خطر رهبری نامناسب قرار می‌دهد؛ رهبری‌ای که معمولاً غیرمذهبی است، اما خلاف آن را ادعا می‌کند. خوشبختانه چنین موردی، بیشتر مشکل وحدت عربی است تا وحدت اسلامی.

این چنین است که هائینگتون موفق می‌شود فرهنگ را - هویت درون فرهنگی و برخورد بین فرهنگی را - از معناهای خشک و کلیشه‌ای که دست‌کم در برخی از کاربردهای غربی دارد، و از خوش‌بینی تکثرگرایی معمول نجات دهد. نظریه او ما را در مقابل وخامت و جدیت سیاستهای فرهنگی به عنوان منبع برخورد منافع و منبع خطرات بالقوه قرار می‌دهد.

مارکس به ما آموخت تا برخوردهایی را که در اثر منافع اقتصادی پیش می آیند، جدی بگیریم. هانتینگتون به ما می گوید که برخوردهای ناشی از منافع فرهنگی را حتی باید جدی تر تلقی نمود. او این مطلب را در نظریه خود اثبات نکرده است، اما نظریه او هدفی عمیق تر دارد و آن توجه به این امر است که ارزشهای فرهنگی در عرصه سیاست نیز باید همانند عرصه اخلاق، جدی تلقی شوند. در آغاز می توان گفت که خوش بینی تکثرگرایانه مقاومتی نخواهد نمود و تنها به این امر توجه می کند که کدام ارزشهای فرهنگی با یکدیگر قابل مقایسه هستند و کدام یک چنین نیستند، کدام یک به قیمت دیگری قالب و حاکم می شود، کدام ارزشها یکدیگر را بی اعتبار می کنند، و کدام یک یکدیگر را تقویت می کنند. مادام که نظریه ای در باب تمدنها اعتبار ارزشهای فرهنگی را بالا می برد، هدفی سازنده دارد. به نظر می رسد که هدف عمده نظریه برخورد تمدنها همین باشد، اما تأثیرات منفی و حتی خطرناک هم می تواند داشته باشد که به شرح آن خواهم پرداخت.

مسئله ای که مطرح می شود، استفاده سازنده از سیاست و نهادهای سیاسی، به ویژه دولت، و نیز موضوعیت تحلیل سیاسی به مثابه فرایند عقلانی گزینش است. هنگامی که هانتینگتون مسائل تمدنی را نسبت به مسائل سیاسی، اقتصادی و فرهنگی مقاوم تر تلقی می کند، نخستین وظیفه تحلیل سیاسی را شناخت منافع می داند. مشکل دوم این است که به نظر می رسد شیوه او برای انجام آن، امکان انجام وظیفه دوم را رد می کند؛ وظیفه ای که مشتمل است بر کشف یا ابداع شیوه هایی برای رویارویی با منفعی که مشخص شده اند. هانتینگتون در اثر قبلی خود، با احترام خاصی به سیاست و استفاده از نهادهای سیاسی و روشهای مقابله با بحران پرداخته است. [۴] نظریه برخورد وی این پرسش را مطرح می سازد

که آیا سیاست، توان مقابله مؤثر و اصلاً رویارویی با آن را دارد یا خیر. یک برداشت از نظریه برخورد این است که این نظریه، برخورد تمدنها را فراتر از مصالحه‌های سیاسی قرار می‌دهد.

همانطور که قبلاً هم اشاره شد، اسلام در این مورد مشکلات سیاسی داخلی خود را دارد. تا زمانی که اسلام نتواند سیاست را از دین جدا کند، ارتباط اسلام با دولتها همچنان بی ثبات باقی خواهد ماند.

اما بیایید مشکل دیگری را مد نظر قرار دهیم که به پرسشهایی در مورد ارتباط بین ارزشهای اصیل فرهنگی و برخورد با دولت و یا سیاست غیردینی مربوط می‌شود. هاتینگتون جنگ سرد را جنگی ایدئولوژیکی می‌داند و در نظریه برخورد تمدنهای خود، در جستجوی نظریه‌ای جایگزین است که همانند این نظریه که جنگ سرد نزاعی بین کمونیسم و سرمایه‌داری دموکراتیک (یا به طور کلی سرمایه‌داری) بود، نظریه‌ای ساده و جامع باشد.

حال که جنگ سرد به پایان رسیده، حتی در بازنگری آن نیز من با این نظر موافق نیستم که نزاع بین ایالات متحد آمریکا و اتحاد جماهیر شوروی، نزاعی سطحی بوده است و تفاوت بین این دو ابرقدرت هیچ پیامدی در بر نداشته است. اما نمی‌توان گفت که رابطه بین آنها با مطلق‌گرایی صرف همراه بود و صرفاً ایدئولوژیک بود. و یقیناً هم وضع چنین نبود. هر دو طرف برای پیشبرد اهداف خود در موضعی خاص قرار گرفته بودند. هریک به ارزشهای شناخته‌شده خود و آنچه از داخل و خارج می‌توانست موجب حمایت از آنان شود، متوسل می‌شدند. در طی این عمل هریک از دو طرف اغلب از مواضع مطلق خود صحبت می‌کردند، اما در جستجوی مصالحه و محدود نمودن خطر بودند. تفاوت بین آنها چندان سطحی نبود، اما سیاسی بود و می‌توان گفت که چه از طریق ترغیب،

همکاری، توافق و چه از طریق تهدید، چیزی فراتر از چاره‌اندیشی‌های سیاسی نبود.

می‌توان فکر کرد که پذیرش برخورد و تکیه بر سیاست می‌توانند دو هدف کاملاً سازگار باشند. به عنوان مثال، تکثرگرایان و نولیبرال‌ها از طریق رقابت و سازشهای آشکار به حل بحران می‌پردازند و نه از طریق سرکوبی و انکار. حتی رئالیست‌ها در رقابت میان دولت-ملتها، هرج و مرج و خطر نمی‌بینند بلکه نوید برقراری نظام بین‌المللی باثباتی را مشاهده می‌کنند. با پایان یافتن جنگ سرد و خطرات آن، می‌توانیم انتظار داشته باشیم که انگیزه‌های اقتصادی معقول راهنمای ما باشد. می‌توان نظم اقتصاد آزادی را انتظار داشت که مانند کشورهای آزاد و لیبرال بر تمام جهان حاکم باشد؛ نظامی که از مناطق رشدیافته آسیا الگو گرفته باشد. در چنین نمای امیدوارکننده‌ای، سیاست در خدمت اقتصاد است. در دیدگاه کمتر امیدوارانه و حتی بدبینانه هانتینگتون، سیاست باید به معضل برخورد تمدنها پردازد و فقط در خدمت اقتصاد نباشد. فرمانروایان اقتصادی که سیاست را به خدمت گرفته‌اند، نه استثمار مورد نظر مارکسیسم، بلکه رشد و هماهنگی را وعده می‌دهند.

هانتینگتون به ویژه بر جنبه تاریک تمدنها و مرزهای خونی آنها تأکید می‌ورزد، و نه بر توانایی تمدنها در ایجاد نظم در چارچوب یک نظام ارزشی. این همان جایی است که برخورد تمدنها در آن صورت می‌گیرد؛ و سیاست اگر بتواند، باید به مقابله با آن برخیزد. آیا مفهوم این امر این است که هانتینگتون نسبت به بعضی فرهنگها و یا آنچه تمدن می‌خواند، بی‌توجه است؟ نظریه او با به‌انجام رساندن نخستین هدف تحلیل سیاسی که همانا مشخص نمودن منافع است، ممکن است به شکل تلاشی برای نجات تفاوت‌های فرهنگی از بی‌اهمیت شمرده شدن کنونی قلمداد شود.

حداقل او قدرت تمدنها را می‌پذیرد، و این خود آغازی برای احترام‌گذاشتن به آنهاست.

شوق در برابر غرب

تا چه اندازه می‌توان نظریه هانتینگتون و یا واکنشهایی که این نظریه نزد دیگران برانگیخته است را به عنوان اپیزودهای یک برخورد فرهنگی توضیح داد؟ آیا واقعیت این است که بسیاری از این واکنشهایی که در برابر این نظریه نشان داده می‌شود و خود این نظریه، به دلیل اینکه در تمدنهای مختلف واقع شده‌اند، با یکدیگر تلاقی نمی‌کنند؟ آیا هانتینگتون تنها یک فرد «غربی» است که همچون محقق غربی یا آمریکایی رفتار می‌کند و ارزشها و علایق را آنچنان که مورد انتظار این جوامع است، نشان می‌دهد تا بلکه نتیجه خوبی از این کار حاصل شود؟ شاید منتقدان غیرغربی هانتینگتون - یا برخی از آنان - که رفتاری فرهنگ‌مدارانه دارند، از این حیث با آن مخالفند که این مسئله نه تنها نفعی ندارد، بلکه رویارویی با مسائل را سخت‌تر نیز می‌نماید.

مبحث جسورانه هانتینگتون برای این طراحی شده است که مباحثی را در جامعه مطرح سازد و در معرض بحث و گفتگو قرار دهد. آیا این مبحث با فرهنگهای شهری همسازی دارد؟ آیا سبک سیاسی فرهنگ‌مدار است که به درستی منتقل نمی‌شود؟ آیا در دیگر فرهنگهای سیاسی به کار گرفته شده است؟ آیا در صورت انتقال به دیگر فرهنگها و تمدنها تحریف می‌شود؟ آیا نتایج آن چنان متفاوت است که هدف اصلی را از بین می‌برد؟ اگر هانتینگتون دست به هیچ عملی نزنند، نشان می‌دهد که تقسیم‌بندی‌های واقعی بین گروههای فرهنگی وجود دارد؛ نشان می‌دهد که در منتهای حقیقت سیاسی، انسان اقتصادی یا انسان سیاسی منطقی

وجود ندارد، بلکه انسانی قومی و قبیله‌ای قرار دارد. هویتی که فرهنگ یا تمدن به گروه‌های انسانی می‌بخشد، در همه جهان منطقی نیست، بلکه خاص و فرهنگ‌مدار است. این پیامی است برای بسیاری از فرهنگها؛ به لحاظ نظری، پیامی برای تمامی فرهنگهاست. با این حال، به نظر من، مخاطب قراردادادن انسان غربی و به‌ویژه مخاطب قراردادادن آمریکایی‌ها، هنگامی که بر پایه نظریه برخورد، توصیه‌هایی ارائه می‌دهد، شگفت‌آور نیست. (ص ۴۸-۴۹) پیام او برای مخاطبان چنین است: غربی‌ها ممکن است تصور کنند که تمدن آنها جهانی است و واجد ارزشهای جهانی است، اما هیچ تمدن دیگری چنین باوری ندارد. «وی. اس. نای‌پل معتقد است که تمدن غرب یک تمدن جهانی است و برای تمام افراد بشر مناسب است.» اما او این گفته را رد می‌کند و می‌گوید: «مفاهیم غربی تفاوت اساسی با مفاهیم موجود در دیگر تمدنها دارد.» (ص ۴۰)

اگر نای‌پل اشتباه می‌کند، و اگر غرب نمی‌تواند هویتی جهانی برای همه ما به ارمغان آورد، پس دیگر تمدنها چه؟ پروفیسور هام^۱ مفهومی از فرهنگ جهانی را ارائه می‌دهد که تنها به یک گروه قومی یا فرهنگی یا مجموعه‌ای از باورها و اصول وابسته نیست. او با پیروی از آیین کنفوسیوسی، این اندیشه را مطرح می‌کند که به فرهنگ نباید به عنوان بخشی از هویت فرد نگاه کرد. «بلکه فرهنگ را باید به عنوان مجموعه‌ای از فعالیتها و نهادهای انضمامی‌ای درک کرد که هرکس بدون توجه به قومیت یا هویت خود می‌تواند آنها را بیاموزد و اختیار کند.» «انسان فرهنگی» عضوی از تمدنی آماده برای برخورد با دیگر تمدنها نیست، بلکه فردی است که نسبت به تمدن جهانی، تعهدی اخلاقی و آگاهانه دارد.

1. Hahm

بنا به عقیدهٔ پروفیسور هام، آیین کنفوسیوسی برای اجتناب از مشکلات ناشی از سیاست هویت و برای ممانعت از برخورد تمدنها راهکاری ارائه می‌کند. استدلال وی به نظر من راهی است برای تأکید به نهادها و فعالیتهای مشترک، و نه پرداختن به ایده‌های بسیطی که جهانی به نظر می‌رسند، اما در واقع باعث جدایی و افتراق می‌گردند. او به ما می‌گوید که از انقلاب فرانسه درس بگیریم. آنچه او ارائه می‌دهد، روشی برای هماهنگ نمودن رفتارهای فردی و گروهی است، در حالی که زندگی خصوصی هر فردی را به خودش وامی‌گذارد.

آیا این روش اختصاصاً نگرشی آسیایی است و یا حداقل شیوه‌ای کاملاً غیرغربی است؟ در حالی که سیاست در کشورهای دموکراتیک غربی اغلب در تلاش است تا مسائل عامه‌پسند جدیدی را کشف کند تا از آنها در رقابتهای تعصب‌آمیز استفاده کند و این با فرهنگ غربی که متعهد به کشف مسائل و مقابله با دشمنان می‌باشد، سازگار است، آیا تفاوت دولتهای آسیایی به این دلیل است که آنها به واسطهٔ سیاست و فرهنگهای خاص خود، از رقابت تعصب‌آمیز و نمایشگری اجتناب می‌کنند؟ آیا این شیوه‌ای آسیایی است که به لحاظ تاریخی و جغرافیایی، در دولتهای منسجم دیده می‌شود، و دلیل این انسجام آن است که این دولتها از مسائل تفرقه‌انگیز و رقابتهای رودررو سخن نمی‌گویند و عملشان مبتنی است بر اجتناب از هرگونه برخوردی که به روی سیاست عامه‌پسند در غرب باز است؟ آیا این دولتهای غیرغربی یا این دولتهای خوددار با مطرح نمودن چنین برخوردهایی، خطر انهدام و فروپاشی را ایجاد می‌کنند؟ آیا این کشورها می‌توانند با به‌کارگیری آنچه به همکاری می‌انجامد، با کنارگذاشتن برخوردهای غیرقابل قبول و لاینحل و حتی برخوردهای شدید، به درصد بالایی از رشد اقتصادی و دیگر اهداف خود دست یابند؟ آیا این دولتهای

خوددار، غیردموکراتیک هستند و یا تنها در مقابل سیاستهای مربوط به رقابت، محتاط و آینده‌نگر هستند؟ آیا چون این دولتها می‌دانند چگونه سیاست را محدود کنند و در نتیجه از بهای اجتماعی و اقتصادی آن بکاهند، از نظر رشد اقتصادی موفق‌اند؟ [۵]

مشاهده رشد دورقمی اقتصادی که «معجزه آسیایی» محسوب می‌شود، و این واقعیت که کشورهایی که به چنین رشدی دست یافته‌اند، به چندین جهت با یکدیگر تفاوت اساسی دارند، قبل از اینکه به ما نشان دهد راه و روش آسیایی چیست، ما را به این نتیجه می‌رساند که راه و روش آسیایی مؤثر واقع می‌شود و عملی است. بیشتر تحلیلگران «معجزه آسیایی» پس از اشاره به تفاوت‌های موجود بین دولتهایی که به دستاوردهای بزرگ نایل شده‌اند، آنها را به تفاوت‌های موجود در رفتارهای فردی نسبت داده‌اند. به احتمال زیاد، یک تفاوت عمده بین آسیا و غرب در این است که هریک از این جوامع و دولتها بر اساس انتظارات آحاد افراد، تا چه حد خواسته‌ها و ارزشهای شخصی را دنبال می‌کند. فرهنگ تاریخی آسیا، آسیایی‌ها را وادار می‌کند که این ارزشها را در خارج از دولت دنبال کنند، اما روشن است که تمامی دولتهای آسیایی مدعی این نقش هستند. در غرب، به واسطه تجربه دموکراسی، اعتماد بیشتری به سهم دولت در پیگیری ارزشهای فردی دیده می‌شود، و این میزان حداقل نسبت به بعضی کشورهای در حال توسعه که سابقه کمتری در پاسخگویی به مسایل عمومی دارند، بیشتر است. اما در اروپای غربی و آمریکای شمالی، بی‌اعتمادی به دولت و منافع عمومی نسبت به رعایت حقوق فردی در سالهای اخیر افزایش یافته است.

حداقل در سبکهای فردی و اجتماعی می‌توان تفاوت‌هایی بین غرب و آسیا مشاهده کرد و این تفاوت در گرایش دخالت در اختلافات سیاسی

نهفته است. از نظر فرهنگی، انجام این امر در غرب آسان‌تر است. البته نمی‌خواهیم بگوییم که انجام فعالیت‌های سیاسی در غرب حداقل به دلیل این تفاوت‌های فرهنگی، آسان‌تر یا زیاتر است و همچنین نمی‌خواهیم بگوییم که آسیایی‌ها در چارچوب هنجارهای فرهنگی خود به طور کارآمد به سیاست نمی‌پردازند. در واقع، باید پرسید هنگامی که عمل سیاسی غیرغربی، با اهمیتی برابر، به آسانی قابل مشاهده نیست، آیا معیارهای کارآمدی به واسطه اشتباه در نمونه‌گیری و به نفع اندازه‌گیری قابل مشاهده عمل سیاسی به سبک غربی، تعیین نشده‌اند.

رابطه بین سیاست و ارزش‌های فرهنگی که از طریق رفتارهای سیاسی نمود پیدا می‌کنند، در کانون نظریه برخورد قرار دارد. بر اساس مشاهده عمل سیاسی، مشکل می‌توان رفتار را به انگیزه نسبت داد و حرفی از ارزش‌ها به میان نیاورد. هنگامی که ارزش‌ها بنیان فرهنگی دارند، یکدستی قابل مشاهده اجتماعی به این وظیفه کمک می‌کند. اما هنگامی که ارزش‌ها بنیانی مذهبی دارند و مسئله نقش مذهب در اعمال سیاسی مطرح باشد، وظیفه تجربی آن بی‌نهایت مشکل می‌شود. مشکل وابستگی نظریه برخورد تمدنها به تمدن به عنوان ساختاری تحلیلی، این است که در نظریه هاتینگتون برخی تمدنها با مذهب درآمیخته‌اند. یکی از مشکلات در ارتباط با مذهب این است که ایمان تا چه حد مؤمنان را به فعالیت‌های سیاسی تحت راهنمایی‌های باورهای مذهبی به مثابه عملی برضد رفتار معمول فرهنگ وامی‌دارد.

مسیحیان و مسلمانان زمانی در تفکر «شهر خدا» که بر اساس آن دولتها باید فعالیت مذهبی کنند و واجد ارزش‌های مذهبی باشند، همفکر بودند. مسیحیان غربی دیگر در آداب خود این نکته را مد نظر قرار نمی‌دهند؛ هرچند که شاید از نظر اعتقادی همیشه این‌چنین نیستند. آنان در این

موضوع بیشتر با اعمال دولت غیرمذهبی حزب کنگره هند در نخستین دهه‌های استقلال هند اشتراک عمل داشته‌اند تا با «برادران اهل کتاب» مسلمان خود. جنبش اصلاح‌طلبی آنان را از اسلام و از کلیساهای مسیحیان شرق جدا کرده است. [۶]

این مشکل در امور اثباتی کمتر از امور سلبی بود؛ و در این ادعا که باور مذهبی A فرد مذهبی را وادار به انجام A' می‌کند، کمتر از مواردی است که در آن یک متغیر میانجی وجود دارد که به واسطه آن فرد مذهبی اغلب به عنوان یک عمل سنتی و عرفی، طبق احکام مذهبی عمل نمی‌کند. مثلاً هنگامی که اندک مسیحیانی مانند مادر ترزا رفتار می‌کنند، ما چگونه کاتولیک یا مسیحی به شمار می‌رویم؟ این موضوع در سایه ایمان و تبعیت پیچیده‌تر می‌شود. در غرب، مؤمن مسیحی که مسلماً در اقلیت قرار دارد، ملزم است چنان عمل کند که تعهد او به ایمان مسیحی را نشان بدهد. مسیحیان معتقد و مؤمن در ایالات متحد آمریکا این الزام را به طرق مختلف تفسیر می‌کنند. در اسلام و یهودیت سنتی نیز این امر صدق می‌کند.

الزامات رفتاری که به لحاظ سیاسی موضوعیت دارند و با تعهد مذهبی سازگارند، هنگامی پیچیده می‌شوند که در تلاش برای اجرای آنها، احتمال کمک از جانب دولت نیز ممکن بوده و مورد توجه قرار گیرد. برای هر گروه، این تعهد به واسطه عقاید سازمانی یا انتخاب آزاد محدود می‌شود و در یک دولت فسادپذیر که به ما می‌آموزد که بین تعهد فردی و اخلاقی و تعهد سیاسی تمایز قایل شویم، این امر تعدیل می‌شود. همین ملاحظات است که موجب می‌شود مؤمنان مذهبی همراه با شهروندان غیرمتعهد احساس کنند که به دولت غیرمذهبی نیاز دارند.

این مطلب ما را به پرسش در مورد تمدن و دولت غیرمذهبی

برمی گردانند. تا زمانی که تمدنها دارای یک عنصر مذهبی باشند، با مسایل فوق در مورد چگونگی برخورد تجربی و تحلیل سیاسی آن روبرویند. کاملاً واضح است که از سویی برخی دولتها بیشتر از سایرین غیرمذهبی هستند و از سوی دیگر برخی فرهنگها و خرده فرهنگها از جمله گروههای مذهبی، آسانتر از دیگران با دولتهای غیرمذهبی به تفاهم می رسند. تمایل طبیعی و رغبت باطنی برای سازگاری، از هر طرف که باشد، از جمله ارتباطات کاری هماهنگ یا تضادهای درونی انقلابی، می تواند تفاوت بسیار زیادی در نتیجه به وجود بیاورد که مثلاً طیفی از روابط کاری هماهنگ تا برخورد انقلابی را در بر می گیرد.

در اینجا موضوعی بالقوه برای تحلیل سیاسی وجود دارد که با مسایل مورد علاقه هانتینگتون مرتبط است. با فرض وجود درگیری های عمیقی که ریشه در برخوردهای سیاسی بر سر تفاوت های فرهنگی دارد، چگونه در جهت حل این برخوردها باید قدم برداشت و چه روشها و سازوکارهایی را برای این کار باید به کار گرفت؟ این نوع پرسشها را هانتینگتون در بافتی دیگر، یعنی هنگامی که درباره موج دموکراسی در قرن بیستم سخن می گوید، مورد بررسی قرار می دهد. او گاه، در برخی از متنها، سخن خود را قطع می کند تا در جهت پیشبرد دموکراسی توصیه هایی بکند. [۷]

پیشبرد بحث

برخی از نویسندگان همکار من با ذکر نکاتی در مورد انگیزه های هانتینگتون و با استدلالهای احساسی و عاطفی، به نقد نظریه برخورد تمدنها پرداخته اند. اکنون من با استفاده از همین شیوه به بررسی استفاده های سازنده ای که از نظریه برخورد تمدنها می توان کرد، می پردازم؛ و این همان موضوعی است که در واقع قبلاً نیز در این فصل به آن پرداخته ام.

آنچه در این قسمت به آن اشاره می‌شود، تفسیری است از آنچه هانتینگتون سعی در بیان آن داشت.

مخالفان آسیایی دموکراسی که بحثهایی را در مورد تفاوت‌های تمدنی آغاز می‌کنند تا به رد نصایح غرب پردازند، در واقع به دام ترفندهای خود می‌افتند. در حقیقت هانتینگتون به دنبال این بحث است که آیا برای دموکراسی، روشهای آسیایی نیز وجود دارد؛ و آیا می‌توان به درکی آسیایی از مناسبات انسانی دست یافت که با شیوه‌های غربی متفاوت باشند؛ اما او در این راه افراط می‌کند. دکترین او دنیایی را به تصویر می‌کشد که در آن برخوردهای بین‌تمدنی افزایش می‌یابند. در حقیقت او می‌گوید: «هرچه بیشتر به این مطلب پردازیم که مسایل مهمی همچون استانداردهای انسانیت و حکومت نسبی هستند و نمی‌توانند بین تمدنها مورد خطاب واقع شوند، بیشتر به برخورد تمدنها نزدیک می‌شویم.» به عبارت بهتر، با بنای استحکامات دفاعی تمدنی خطر دامن زدن به گردبادهایی از برخوردهای مهارنشده‌ی افزایش می‌یابد. آنها که نهادهای سیاسی به وجود می‌آورند و از سیاست برای حمایت از تمدنها - در مقابل گروه‌بندی انعطاف‌پذیرترِ منافع - استفاده می‌کنند، خطر برخورد تمدنها را افزایش می‌دهند؛ و این همان چیزی است که هانتینگتون ما را از آن برحذر می‌دارد.

باید گفت که در این بحث من طرفدار هانتینگتون نیستم. در هر صورت، مباحث و هشدارهای او تنها موضوع مورد نظر این نویسنده است. نگاهی به گذشته به ما در فهم رساله هانتینگتون کمک می‌کند.

رویارویی غرب با جهان در حال توسعه در نیم قرن گذشته عمدتاً با تلاش دانشگاهیان برای تشویق توسعه اقتصادی که همیشه به معنای رشد تولید ناخالص ملی فهمیده می‌شود، و توسعه سیاسی که اساساً معنای

حرکت به سوی دموکراسی از آن مراد می‌شود، شکل گرفته است. از آغاز برنامه کمکهای اقتصادی خارجی آمریکا در دهه ۱۹۵۰، به دلیل منافع دولتهای گیرنده، هر دوی این هدفها محدود شده‌اند. دانشمندان علوم سیاسی آمریکا همانند اقتصاددانان و مسئولان بانک جهانی و صندوق بین‌المللی پول در مورد فرایند توسعه در جهان سوم که آگاهانه از سیاست و در نتیجه از نهادهای سیاسی دوری می‌جست، پرسشهایی در ذهن داشتند. بسیاری از دانشمندان علوم سیاسی در دهه ۱۹۶۰ در ایالات متحد آمریکا، دموکراسی را تا حد وسیعی با تکثرگرایی اجتماعی و سیاسی یکی می‌دانستند. آنها معتقد بودند که کشورهای در حال توسعه در آینده شاهد رشد تکثرگرایی و در نتیجه دموکراسی خواهند بود.

هانتینگتون این دیدگاه را در مورد آینده به چالش خواند. او در زمانی که بیشتر توجه صاحب‌نظران آمریکایی به شرایط اجتماعی معطوف بود، موضوع توسعه را، آن‌گونه که موضوع دموکراسی را اخیراً مطرح کرده است، در قالب تواناییهای کافی و ضروری نهادهای سیاسی مطرح کرد. ضروری است که این بحث اتکای کمتری بر تکثرگرایی به عنوان شرط توسعه دموکراتیک داشته باشد، اما این کافی نیست. حال او مجدداً با طرح نظریه برخورد تمدنها، خوش‌بینی تکثرگرایان را به چالش خوانده است. او به جای اطمینان‌خاطر از این امر که تکثرگروهها در جامعه می‌تواند به تعدیل برخوردها منجر شود، این بحث را عنوان می‌کند که تمدنهای بزرگ، غولهای جوامع هستند که مستعد جنگ و برخورد می‌باشند. هانتینگتون در دهه ۱۹۶۰ عنوان کرد که تغییر سیاسی فقط دموکراسی و سایر چیزهای مطلوب را به وجود نمی‌آورد، بلکه می‌تواند نتایج بدی در پی داشته باشد: سرکوب، و «فساد سیاسی». گرچه فرهنگ یا تمدن، بنیان تمامی ارزشهای ما است، اما می‌تواند برای ابراز خشونت و

دیگر تاریکیها نیز زمینه مناسبی فراهم کنند. هانتینگتون در تحلیل سیاسی خود دارای نوعی حس فاجعه است.

نظر من در مورد هدف هانتینگتون این است که وی استدلال آسیایی علیه دیپلماسی آمریکایی را قبول دارد و آن را تا حد اعلام خطری برای مبلغان آن پیش می برد. هنگامی که جوامع تکثرگرا، شرط ضروری توسعه سیاسی دموکراتیک پایدار و همچنین عاملی برای کاهش تضادهای بین المللی آینده محسوب می شوند، او به غرب می گوید که تأثیرات مثبت تکثرگرایی در اثر برخورد غولهای فرهنگی، یعنی تمدنها، خنثی می شود. و به آسیایی ها که معتقدند راهی آسیایی و قاعدتاً تمدنی آسیایی وجود دارد، اعلام می کند آنها به یک منبع خطر تکیه زده اند. آنها در جستجوی ارزشهای نشأت گرفته از تمدن هستند؛ و این برخوردی را به وجود خواهد آورد که به خشونت، آشفتگی و مشکلات دیگر می انجامد، و مانع از دستیابی به بسیاری از این ارزشها می شود.

نتیجه گیری هانتینگتون مبنی بر اینکه «اسلام دارای مرزهای خونی است» که دیگر نویسندگان این کتاب را برآشفته است، این پرسش را مطرح می کند که آیا مسلمانان در مورد نظم مشکل خاصی (اما نه فقط یک مشکل) دارند یا نه؟ دست کم برای بسیاری از مسلمانان ارتباط بین مذهب و دولت یا نقش ارتباطی دولت با اسلام - عمدتاً از این نظر که دولت باید غیرمذهبی باشد یا مسلمان - هنوز لاینحل باقی مانده است و یا در مورد آن اتفاق نظری وجود ندارد. تمدنهایی که برای اشاعه مذهب به دولت نیاز دارند و مخالفت مذهبی را بر نمی تابند، تمایل دارند برای تحقق این امر، از دولتهای بی ثبات بهره بگیرند؛ دولتهایی که مشروعیت شان زیر سؤال است. چنین دولتهایی در راه ارزشهای تمدنی نقش چندانی نمی توانند ایفا کنند.

این موضوع بسط نظری استدلال هاتینگتون است. به همین ترتیب، بحث او در مورد «دولتهای گسسته» ما را به تفکر در این باب فرامی خواند که ببینیم این بحث کجا به ما مربوط می شود. هاتینگتون اظهار می دارد دولتهایی که متکی به حمایت بیش از یک تمدن هستند، دولتهای گسسته هستند، از جمله دولتهای مکزیک، ترکیه و روسیه. به نظر من، او نمی تواند از قدرت بالقوه استدلال خود بهره برداری کند. «دولتهای گسسته» مکزیک و روسیه آنقدر که دولتهای غیرمذهبی پاکستان و هند درگیر برخوردهای تمدنی هستند، درگیر این مسئله نمی باشند. ترکیه نیز به این گروه متعلق است، اما به دلایلی غیر از آنچه مد نظر هاتینگتون است. به عنوان مثال چهارم، من ایالات متحد آمریکا را انتخاب می کنم. علت انتخاب این کشور، توصیف خود هاتینگتون از مشکل آمریکا با برخورد تمدنهاست. ترس هاتینگتون در مورد آینده ایالات متحد آمریکا این است که این کشور به یک دولت گسسته، تبدیل شود.

تمامی چهار دولت پیشگفته با تضادهایی روبرو هستند که نمی توانند به آسانی مکزیک (که به آمریکای شمالی متصل است) و روسیه (که به اروپا متصل است)، از نظر جغرافیایی مورد بحث قرار گیرند. ترکیه، پاکستان و سپس هند، همگی از جمله دولتهای گسسته ای هستند که گرچه دولتهای آنها غیرمذهبی است، اما تقاضایی شدید (هرچند غیرفراگیر) برای دولتی مذهبی دارند.

پاکستان به عنوان یک کشور اسلامی شکل گرفت، اما تاکنون در حل تضادهای بین سیاستهای مذهبی و غیرمذهبی موفق نبوده است. تمایل این کشور برای «شهر خدا» بودن، به نظر کمرنگ می رسد، اما چه کسی می تواند بگوید که دوباره به جستجوی حکومتی تحت لوای قرآن برنخواهد آمد؟ هند احتمالاً در جهتی دیگر حرکت می کند؛ حرکتی از

تشریفات قانون سکولار به سوی سیاست قومی. برخورد موجود در ترکیه در مورد «سکولاریسم در مقابل فرقه‌گرایی» را می‌توان از نظر جغرافیایی بررسی کرد که از این حیث شبیه روسیه (یا مکزیک) است: آیا ترکیه کشوری اروپایی است یا آسیایی؟ (آیا مکزیک کشوری متعلق به آمریکای مرکزی است یا متعلق به آمریکای شمالی؟) در مورد ترکیه این پرسش هفتادسال است که مطرح است، اما در مورد روسیه این پرسش و سابقه آن به سیصدسال قبل، یعنی حداقل به زمان پترکبیر، می‌رسد. (در مورد مکزیک این پرسش که آیا می‌تواند به آمریکای مرکزی متصل باشد یا نه، مسئله‌ای جدی است که سابقه آن به یک دهه نمی‌رسد).

آلترناتیو روسیه برای پیوستن به اروپا، کمونیسم و یا آمیزه‌ای است که کمونیسم را نیز شامل می‌شود. آلترناتیو مکزیک، اقتصاد و نظام سیاسی بسته و غیرلیبرال آن است. در مورد مکزیک اشاراتی فرهنگی-تمدنی نیز وجود دارد، اما قطعی نیستند. مکزیک، روسیه و ترکیه بسته به اینکه چقدر مدرن باشند، از درون گسسته هستند. اما مدرنیزاسیون ترکیه علیه نظم سنتی همراه با اسلام به پا خاسته است که به طور مشهود با ارتباط روسیه با کلیسای ارتدوکس یا ارتباط مکزیک با کلیسای کاتولیک و فرهنگهای بومی، متفاوت است.

مسئله مهم در مورد تمدنها و دولت-ملتها این است که چگونه مدعای متضاد آنها در مورد شهروندان را باید با یکدیگر سازگار کرد. بعد ویژه‌ای در این مسئله وجود دارد که می‌تواند در هر فرهنگ و تمدنی یافت شود. این موضوع را می‌توان در مثال صدام حسین به تصویر کشید که پس از هشت سال جنگ با ایران و بلافاصله بعد از اشغال کویت، توانست با موفقیت نسبی به نام ناسیونالیسم عربی، حمایت اعراب را جلب کند. این همان خطری است که من فکر می‌کنم هاتینگتون به آن اشاره دارد. او

می‌گوید: «اگر بخواهید به طور جدی وارد این بحث شوید که چیزی به نام غرب و چیز یا مقوله دیگری به نام «بقیه جهان» وجود دارد که رابطه آنها مبتنی بر درگیری و برخورد است، و منافع «بقیه جهان» به هزینه موقعیت غرب به دست آمده است، بنا بر این شما در مورد گروه‌بندی‌های خطرناک و بزرگی بحث می‌کنید که نباید باعث دلگرمی شوند.» البته در این بحث من به استدلالی رسیده‌ام که ممکن است بیشتر آسیایی باشد تا غربی.

کیشور محبوبانی^۱ که از مقامات ارشد سنگاپوری است، بیشتر هوادار یک راه آسیایی است. من معتقدم حمله او به غرب (و بخصوص به ایالات متحد آمریکا) افراطی است، اما بنا به دلایلی از این بابت خوشحال هستم. اول اینکه برای آسیایی‌ها هم مثل آمریکای لاتینی‌ها آسان نیست که با «شبح سرگردان» [۸] آمریکای شمالی زندگی کنند؛ و این شاید برای افرادی که در آمریکا تحصیل کرده‌اند، مشکل‌تر باشد. شکایت آنها از غرب معمولاً یک طرف‌گویی است که آنان به آرامی و در درون خود هدایت می‌کنند و نشانگر تأثیر چندچهره فرهنگ آمریکایی بر آنان است. [۹]

دلیل دوم اینکه صدمه‌ای که به شهرت ایالات متحد آمریکا و سایر دولتهای غربی وارد شده، ناچیز است. به رغم مطالبی که منتقدان خارجی آمریکا چاپ و پخش کرده‌اند، بسیاری از انتقادهای ایالات متحد آمریکا و اروپای غربی در مورد نقاط ضعف و قصور کشورهای آتلانتیک شمالی، خودساخته است. این انتقادات را آمریکایی‌ها و اروپایی‌ها ابراز می‌کنند، می‌نویسند و به چاپ می‌رسانند. به نسبت تعداد اندک اعضای طبقات بالای کشورهای آسیایی که درباره این موضوع سخن می‌گویند، طبقات

1. Kishore Mohbubian

بالای کشورهای غربی اعضای بیشتری دارند و گوناگون‌تر، افراطی‌تر، سرسخت‌تر هستند و صدایی بلندتر دارند. ممکن است منتقدان آسیایی غرب در آسیا غرآن باشند، اما صدای آنها در هیاهوی انتقاد از خود در غرب، راه به جایی نمی‌برد.

این تعبیر و تفسیرها به طور خطرناکی، کلی و عمومی هستند. آنها معتقدند که هر اقدام سیاسی در زمینه‌های مختلف سیاسی نتایج متفاوتی ایجاد می‌کند. من خود ترجیح می‌دهم که چنین زمینه‌هایی را به عنوان خط‌مشی‌ها، جوامع یا فرهنگهای مدنی تعریف کنیم. هر سه این اصطلاحات معمولاً همانندی بیشتری با دولتها یا واحدهای کوچک‌تر دارند تا با تمدنی که مورد نظر هائینگتون است.

من به یک بحث تکثرگرایانه باز می‌گردم. به نظر می‌رسد که مشاهده گروهها در جوامع امکان‌پذیرتر از فهم مرزهای عظیمی است که در جوهر و فضای تمدنها وجود دارند؛ و هنگامی که آنها را بفهمیم دانش مفیدتری به دست آورده‌ایم – البته به این شرط که به وسوسه خوش‌بینی تکثرگرایانه دچار نشویم. برخلاف این خوش‌بینی، گروهها می‌توانند تفاوت‌های واقعی داشته باشند و مخالفان قدرتمند و مقاومی باشند. بازارهای اجتماعی کامل همانند بازارهای اقتصادی قدرت را تمرکززدایی می‌کنند و اطلاعات را به طور کامل و مساوی توزیع می‌کنند. با انجام این امر، نظم اجتماعی و کسب ثروت بهبود می‌یابد. آنها می‌توانند، بدون سیاست، خود را با شرایط تطبیق دهند. اما فقط به این دلیل چنین است که آنها بازارهای کاملی هستند؛ به این معنی که وجود خارجی ندارند.

جوامعی با مراکز متعدد قدرت، بازارهای کامل محسوب نمی‌شوند. اما در مقام نظر، همان فواید و مزایای بازارهای کامل را دارند. اما این جوامع با تنظیم ناقص قدرت، سیاست را کم‌رنگ نمی‌کنند، بلکه برعکس،

سیاست را تولید و توزیع می‌کنند. جوامع تکثرگرای باتجربه سیاسی، مسایل سیاسی را کشف، تولید و از آنها بهره‌برداری می‌کنند. آنها منافع سیاسی را مطرح کرده، عموم مردم را بسیج می‌کنند. از فضای مغشوش سیاسی حمایت کرده و فضای اجتماعی را با مباحث سیاسی پر می‌کنند و خدمات عمومی را ناخوشایند، ناامیدکننده و گاه مسرت‌بخش می‌کنند.

همین جهان ناقص تکثرگرا، بهترین امید برای مدیریت برخورد منافع را به دست می‌دهد، و تفاوتی ندارد که این برخورد ریشه در اقتصاد داشته باشد یا در سیاست، جامعه، فرهنگها و یا حتی در تمدنها. پیچیدگی و پویایی تکثرگرایی مطلبی است که به عنوان متفکر باید بر آن احاطه داشته باشیم.

به نظر من می‌توان هانتینگتون را فردی تکثرگرا خواند، اما نه یک تکثرگرای معمولی و نه تکثرگرایی خوش‌بین. او تکثرگرایی بدبین است و اغلب در مورد اعتماد به میدان اجتماعی که از گروههای متعدد و متفاوت تشکیل شده است، هشدار می‌دهد. او همچنین فردی سکولار است و به نظر می‌رسد که از این دیدگاه حمایت می‌کند که معمولاً وقتی دولتها منافع و مناسک یک مذهب را برتری ندهند - حتی در جوامعی که مذهب جایگاهی مسلط دارد - عملکرد بهتری دارند. مفهوم این مطلب این است که تعهد به سکولاریسم هرگز نمی‌تواند یک موضوع حل‌شده باشد. در ایالات متحد آمریکا که سکولاریسم نسبتی دولت و جامعه، به طور کلی، جافتاده است، این امر هنوز مورد بحث و توجه بسیاری است. «ارزشهای خانوادگی» در هر دو سوی آتلانتیک شمالی ورد زبان همه است؛ هم مؤمنان واقعی و هم بدبینان واقعی درباره آن حرف می‌زنند. واضح است که شهروندان آتلانتیک شمالی در سازگار کردن جامعه مدرن با ارزشهای گاه سنتی خود با مشکل روبرو هستند. برای غرب،

سکولارکردن جامعه در طی دهه‌ها و حتی قرن‌ها صورت پذیرفته است؛ و موضوعی نیست که یک بار و برای همیشه به وجود آمده باشد. حتی در آمریکا یا اروپای شمالی که تنوع جمعیتی وجود دارد نیز هیچ کس خواهان یک دولت کاملاً سکولار نیست؛ به ویژه اگر این سکولاریسم به معنای جدایی کامل از سنتها و ارزشهای مذهبی باشد. چنین نتیجه‌ای را می‌توان در مورد کشورهایی که در دیگر مناطق جغرافیایی قرار دارند و تمدنها و فرهنگهای دیگری بر آنها غالب هستند نیز تعمیم داد. [۱۰] این تنش دنیای مدرن و دولتهای مدرن است که نمی‌توان از آن اجتناب کرد. از این حیث همه آنها «دولتهای گسسته» هستند.

یک پارادایم انقلابی

سرانجام من می‌خواهم پرسشی خاص در مورد اعتبار نظریه برخورد تمدنها مطرح کنم؛ پرسشی که مستقیماً به چگونگی بررسی و ارزیابی این نظریه مربوط می‌شود. هانتینگتون در پاسخ به انتقادهای می‌گوید که برخورد تمدنها را بر مبنای استانداردهای کوهن ارزیابی کنیم. توماس کوهن (که در حین تألیف این فصل درگذشت)، در جستجوی تعریف و تشریح علم بود و مجذوب آن چیزی شد که خود «انقلاب علمی» می‌خواند. او به این نتیجه رسید که در هر رشته علمی، «علم هنجاری» با گامهایی کوچک، و در چارچوب پذیرفته‌شده یک نظریه به پیش می‌رود که همگان، به اتفاق، آن را یک پارادایم می‌دانند. انقلاب علمی هنگامی رخ می‌دهد که پارادایم نوینی جانشین پارادایم موجود شود.

نکته‌ای که هانتینگتون به کوهن اشاره می‌کند، در حمایت از ادعای خود بر این مطلب است که قواعد تفکر انتقادی و اثبات علم هنجاری با قواعد تفکر و اثبات انقلابها و تغییرات پارادایم تفاوت دارند و برای

ارزیابی نظریه برخورد تمدنها باید دسته دوم را به کار گرفت. هنگامی که دانشمندی در چارچوب یک پارادایم مفروض کار می‌کند، به شکل‌دهی و ارزیابی فرضیه‌هایی می‌پردازد که دانش را درون کلیت‌های مورد قبول آن پارادایم می‌سازند. علم‌هنجاری این پرسش عام را مطرح می‌کند که با توجه به آنچه می‌دانیم، آیا «الف» صحیح است؟ [۱۱] و سپس روشهایی را برای پاسخگویی به آن مطرح می‌کند. هنگامی که نابهنجاری یا نتایج منفی به دست آید، علیه اعتبار رشد مفروض دانش به کار می‌روند.

انقلاب علمی با رد «آنچه ما در چارچوب علم هنجاری می‌دانیم» آغاز می‌شود و یک‌رشته اظهارات متفاوت در مورد «آنچه می‌دانیم» مطرح می‌کند. به این ترتیب، هانتینگتون که با دقت روش کوهن را دنبال می‌کند، حمله به نظریه خود را که دربرگیرنده شواهد مخالف است را رد می‌کند. به عقیده او تمامی پارادایم‌ها می‌توانند موضوع چنین حملاتی باشند. هر جا که انقلاب علمی مورد نظر باشد، پرسش این است که کدام پارادایم ناقص - اما ساده - بهتر است و بیشترین توضیح را دربر دارد؟ همانطور که هانتینگتون می‌گوید، «تنها خلق پارادایم دیگری که بتواند واقعیتهای مهمتری را به صورتی ساده‌تر توضیح دهد، می‌تواند پارادایم موجود را ابطال کند (یعنی در سطح یکسانی از انتزاع، یک نظریه پیچیده می‌تواند چیزهای بیشتری را نسبت به یک نظریه ساده توضیح دهد)» [۱۲]

هانتینگتون با اشاره به کوهن، ارزیابی ما را از نظراتش آسان‌تر می‌کند. او معیارهای تجربه‌گرایی خشک کارل پوپر را که معتقد بود نقش دانشمند این است که فرضیه‌ای را مطرح کند و سپس بکوشد تا آن را ابطال نماید، [۱۳] می‌پذیرد. به نظر من، بسیاری از انتقاداتی که در این کتاب به هانتینگتون شده است، غیرمنصفانه است. من در جسارت او نوعی

گرایش کمک به منتقدان و در عین حال، کوشش برای پیشبرد نظریه‌اش را مشاهده می‌کنم.

قابل ذکر است که هانتینگتون به این دلیل از نظریه کوهن برای تعیین وجوه مشخصه علم استفاده می‌کند که نظریه برخورد را در مقابل پارادایم قدیمی جنگ سرد علم کند و از منتقدان بخواهد که پارادایم بهتری از نظریه برخورد ارائه دهند. این بحث کاملاً جدی و منسجم است؛ اما در عین حال، به دو دلیل اشتباه است: نخست اینکه جنگ سرد، پارادایم سلف مناسبی برای نظریه برخورد تمدنها نیست. دلیل دوم به محدودیتهای نظریه کوهن در مورد انقلابهای علمی مربوط می‌شود که پس از بحث کوتاهی در مورد جنگ سرد به آن خواهیم پرداخت.

جنگ سرد پارادایم سلف مناسبی برای نظریه برخورد تمدنهای هانتینگتون نیست، زیرا علم‌هنجاری روابط بین‌الملل یا سیاست جهانی، امروزه حول محور جنگ سرد نمی‌چرخد. جنگ سرد به عنوان یک برخورد ایدئولوژیکی بین کمونیسم و سرمایه‌داری یا سرمایه‌داری دموکراتیک و یا بین ایالات متحد آمریکا و اتحاد جماهیر شوروی هرگز تصویرگر نظم بین‌المللی در نیم قرن گذشته نبود و تنها به گروه محدودی از متخصصان و تحلیلگران آمریکایی منحصر بود؛ و حتی مقامات دولتی آمریکا که مجبور به رقابت با شوروی بودند، نظام بین‌المللی و جایگاه ایالات متحد آمریکا در آن را بسیار مهمتر و اساسی‌تر از جنگ سرد تلقی می‌کردند. جنگ سرد یک خُرده پارادایم بود که در آن قدرت آمریکا مد نظر بود، و نه آبر نظام قدرت و ثروت بین‌المللی. چند نوع محتمل از این آبر نظام وجود دارد که شامل نوع مارکسیستی نیز می‌شود، اما پارادایم جنگ سرد جایی در این میان ندارد.

مقامات آمریکایی، از همان ابتدا، جنگ سرد را مطرح کردند تا در

میان دولت و عموم آمریکایی‌ها و در هدایت روابط خارجی، حمایت همگان را جلب کنند. بی‌شک کسانی واقعاً به آن معتقد بودند، اما از همان آغاز شکاکانی نیز بوده‌اند که پرتعداد، و در ایده خود مقاوم و مؤثر بوده‌اند. این مورد در ایالات متحد آمریکا صادق بود؛ و در بلوک غرب و در آنچه جهان سوم خوانده می‌شد نیز به ویژه صادق بود. جنگ سرد به عنوان یک ایدئولوژی، هرگز واجد لوازم یک پارادایم علمی نبود.

در نتیجه، نظریه هاتینگتون یک تغییر پارادایم نیست بلکه کوششی است برای حرکت از یک نظریه پیچیده‌تر به سوی یک نظریه ساده‌تر، تا سطح تحلیل و همچنین محتوای نظریه را تغییر دهد. در دنیای انقلابات علمی کوهن تغییرات پارادایم ممکن است حرکتی باشد از یک نظریه پیچیده به یک نظریه ساده‌تر. پیچیدگی به نظریه قدیمی اضافه می‌شود تا آن را حفظ کند. تغییر به جانب یک نظریه تازه، دانشمندان انقلابی را قادر می‌کند تا دست به ساده‌سازی بزنند.

مسئله دوم در استفاده از نظریه‌های کوهن اساسی‌تر است. منتقدان کوهن اغلب توجه خود را به برخی معانی چندگانه مفهوم کلیدی پارادایم وی معطوف داشته‌اند که در زبان علمی جامعه امروز، ساخت اجتماعی نامیده می‌شود. به نظر من مسئله اصلی در معناهای چندگانه این اصطلاح، آن‌گونه که کوهن از آن بسیار استفاده کرده است، نیست؛ بلکه مسئله در این حقیقت نهفته است که مفهوم آن معمولاً تنها در بازنگری به گذشته روشن است. می‌توان به یک تحول علم در گذشته نظر انداخت و آن را در چارچوب انقلاب مورد نظر کوهن توضیح داد. بسیار دشوار است که وضعیت جاری یک حوزه علمی مشخص را بر اساس نظریه کوهن تبیین کنیم. انقلابات علمی همان هستند که قبلاً اتفاق افتاده‌اند. به طور کلی، تحلیلی با تکیه بر ساخت اجتماعی یا به گونه‌ای عمیق‌تر با تکیه بر

تغییرات ساخت اجتماعی، در مطالعاتی که مربوط به گذشته می‌شود، کارآیی بهتری دارد تا در تشخیص و فهم آنچه در حال وقوع است و کوهن آن را «انقلاب علمی» می‌خواند.

یک دلیل برای این امر آن است که پرسش حیاتی برای هر نظریه این است که نظریه تا چه حدی ساده است؟ پاسخ به سادگی به دست نمی‌آید. پاسخ این نیست که «یک نظریه هر چه ساده‌تر باشد بهتر است.» این تنها نوعی داوری است که پس از اینکه تئوری ساده‌شده اثبات شد، صورت می‌گیرد. ما حق داریم و باید در مورد سادگی یک نظریه پرسش کنیم. هانتینگتون به گونه‌ای بسیار انتزاعی بحث می‌کند، و ما حق داریم در مورد سطح این نظریه پرسش کنیم. مهمترین مسئله در روابط بین‌الملل در همین پرسش نهفته است. به بیان دیگر، پرسش این است که در روابط بین‌الملل تا چه اندازه پیچیدگی باید وجود داشته باشد.

به گمان من «چه سطحی؟» پرسشی مناسب است و پاسخ به آن به ارزیابی ما از کارآیی و اعتبار نظریه‌های مهمی مانند «برخورد تمدنها»، در مقایسه با نظریه‌های بااهمیت کمتر - مانند نظریه‌هایی در مورد اینکه دولتها، سازمانها، فرهنگها و دیگر گروهها چگونه با یکدیگر برخورد می‌نمایند - بستگی دارد.

پرسشهایی در مورد محدوده و سطح تحلیل پیش از آنکه به تحقیقات علمی مربوط شود، برخاسته از جهان عملی، سیاستگذاری و اقدامات سیاسی است. فضای سیاسی که ما در جستجوی غلبه بر آن هستیم تا چه اندازه پیچیده است؟ همان‌گونه که همکاران هانتینگتون، یعنی کوهان^۱ و

1. Keohane

نای^۱ و یا پروفیسور رودلف معتقدند، نظام بین‌المللی جایگاه پیچیده‌ای است؛ و سیاست خارجی نیز اگر قرار است مؤثر باشد، به همان دلیل باید طوری سازماندهی شود که این پیچیدگی را درک و اداره کند. [۱۴]

هانتینگتون که تلاش دارد در مورد اینکه «اهداف سیاست جهانی در سالهای آتی چگونه خواهد بود» بنویسد، می‌گوید:

«آنچه موجب تقسیم‌بندی میان انسانها می‌شود، و منشاء اصلی برخورد، فرهنگ است. دولت-ملت‌ها قوی‌ترین فعالان در عرصه مسائل جهانی خواهند بود، اما برخوردهای عمده در سیاست جهانی، بین ملت‌ها و گروه‌های تمدنی متفاوت رخ خواهد داد. برخورد تمدنها بر سیاست جهانی حاکم خواهد بود و خطوط گسل بین تمدنها مرزهای آتی برخورد را تعیین خواهد کرد.» [۱۵]

این یک نظریه متهورانه است؛ نظریه‌ای محتاطانه‌تر که توجه ما را به جای تمدنها به فرهنگها جلب می‌کند که مفهومی کمتر انتزاعی است و بیشتر در معرض اثبات تجربی قرار دارد؛ نظریه‌ای که به ما امکان می‌دهد تا فنون اجتماعی، اقتصادی و تکررگرایی سیاسی را برای مقابله با برخورد و ارتقای سطح همکاری به کار ببریم. این نظریه همچنین به تنشهای دشوار میان دولت که نهادی به شدت سکولار است و ارزشهایی که بشریت آنها را تا حدی از منابع غیرسکولار گرفته است، تأکید دارد.

یادداشتها:

۱. یکی مقاله «برخورد تمدنها؟» که در همین کتاب آمده است، و دیگری مقاله‌ای است که هانتینگتون در پاسخ به منتقدانش نوشته است. مشخصات این مقاله چنین است:

"If Not Civilizations, Then What?", *Foreign Affairs*, Vol. 72, No.5 (November/December, 1993), 186-194.

۲. اما در کتاب جدید هانتینگتون، موج سوم: برپایی دموکراسی در پایان قرن بیستم، چنین نیست. در این کتاب او به توصیف موجی می‌پردازد که به امر دموکراتیک‌شدن یا دموکراتیک‌ترشدن مربوط می‌شود. در طی این توصیف، او راههایی را برای ایجاد دموکراسی عرضه می‌کند.

۳. هانتینگتون می‌گوید: «آنچه موجب تقسیم‌بندی میان انسانها می‌شود و منشاء اصلی برخورد، فرهنگ است. دولت-ملت‌ها قوی‌ترین فعالان در عرصه روابط جهانی خواهند بود، اما برخوردهای عمده در سیاست جهانی بین ملت‌ها و گروه‌های تمدنی متفاوت رخ خواهد داد.»

۴. مثلاً

Samuel P. Huntington, *American Politics: The Promise of Disharmony* (Cambridge: The Belknap Press, 1981).

۵. معیار جنبه اقتصادی پرسش آخر، مالیاتها و هزینه‌های عمومی هستند. نقطه آغاز یا مبنای کار ما می‌تواند عمل دولتهای اروپای غربی در خرید آرا باشد. این دولتها از طریق ارائه خدمات رفاهی و سایر هزینه‌های مربوط به گروه‌های ذی‌نفع و نیز فعالیتهای سیاسی، آراء را می‌خرند. این نمونه را می‌توان با دولتهای آسیایی (و/یا سایر دولتها) مقایسه کرد که از کشمکش سیاسی داخلی احتراز می‌کنند، و احتمالاً برای استفاده از سرمایه‌های عمومی به نفع سیاستهای دموکراتیک، کمتر تحت فشار هستند.

مسئله این است که هزینه‌های عمومی از دیگر انواع سیاست هم ناشی می‌شوند. دولتهای غیرمردمی در رژیم‌های غیردموکراتیک نیز در صدد خرید حمایت سیاسی برمی‌آیند. هزینه‌های زیاد احتمالاً بیانگر سطح بالای رقابتهای سیاسی هستند، اما در عین حال نشان می‌دهند که حکومت با مخارج عمومی، برای خود حمایت سیاسی خریده است.

۶. من از خطر چنین مقایسه‌ای آگاهم. معیار عملی من این است که آیا من از رهبران سیاسی حکومتهایی که در آنها مسیحیت بر ایمان و عمل مذهبی غالب است، و نیز از رهبران سیاسی حکومتهایی که در آنها اسلام بر ایمان و عمل

مذهبی حاکم است، و به عنوان یک اصل، آشکارا اعلام می‌دارند که دولت نباید از مذهب غالب یا هر مذهب دیگری حمایت کند، شناخت دارم. در مورد اول من مواردی را سراغ دارم، اما در مورد دوم هیچ شناختی ندارم. گرچه بنابر رفتارهای رهبران سیاسی، برایم روشن است که برخی از رهبران کشورهای مسلمان از این اصل حمایت می‌کنند یا آن را می‌پذیرند.

من توجه دارم که سیاستهای حزبی آمریکا در ۱۹۹۶ موقعیتی را فراهم می‌آورد که می‌توان آن را نوعی استثنا بر قیود قانون اساسی آمریکا در مورد تأسیس مذهبی، تعبیر و تفسیر کرد. سناتور رابرت دال که در انتخابات مقدماتی بهار سال ۱۹۹۶، آراء کافی برای احراز مقام نامزد حزب جمهوری خواه در انتخابات ریاست جمهوری را به دست آورد، در ژوئن ۱۹۹۶، در محفله کوشش برای اتحاد گروههای دارای علائق و خواستههای متفاوت زیر پرچم جمهوری خواهان گرفتار آمد. یکی از این گروهها، گروه راست مسیحی بود که خود را «زندگی خواه» (Pro-life) می‌خواند. این گروه برای حمایت از دال شرط کرده بود که او در پلاتفورم حزب جمهوری خواه (که دال بر اساس آن در رقابتهای انتخاباتی عمل می‌کرد)، از تصویب متممی برای قانون اساسی آمریکا جهت غیرقانونی کردن سقط جنین حمایت کند. در ماه ژوئن، دال برای متقاعد کردن سایر گروههای جمهوری خواه اعلام کرد که در همان زمان که او از متمم قانون اساسی مورد نظر «زندگی خواهان» حمایت می‌کند، پیشنهاد می‌کند که پلاتفورم حزب به عنوان یک موضوع «اخلاقی» بپذیرد که برخی از جمهوری خواهان دیدگاه متفاوتی درباره سقط جنین دارند. اما سخنگوی «زندگی خواهان» این موضوع را مردود دانست و دال پیشنهاد خود را پس گرفت.

این قضیه نشان می‌دهد که زندگی خواهان راست جمهوری خواه از حمایت دولت از اعمال مذهبی جانبداری می‌کنند، زیرا موضع آنها در مورد سقط جنین از این ادعای آنان ناشی می‌شود که آموزه مسیحی بر این باور است که زندگی در زمان بارداری آغاز می‌شود و در نتیجه، سقط جنین جنایت است. البته مسیحیان تشرف یافته دیدگاه دیگری دارند و در شرایط خاصی از سقط جنین حمایت می‌کنند و بر این امر اصرار دارند که موضع آنها در این مورد با ایمان شان ناسازگار نیست.

7. Huntington, *The Third Wave*.
8. Cole Blazier, *The Hovering Giant: U.S. Responses to Revolutionary Change in Latin America*, (Pittsburgh: University of Pittsburgh Press, 1979).

۹. تأثیر بین‌المللی فرهنگ معاصر آمریکایی، به طور خلاصه، در منبع زیر آمده است:

Joseph Nye, Jr., *Bound to Lead: The Changing Nature of American Power* (New York: Basic Book, 1990).

۱۰. من قبول دارم که برداشت از مذهب و مرزهای آن، از یک فرهنگ و تمدن به فرهنگ و تمدن دیگر تفاوت دارد. این را می‌توان در مورد مفهوم دولت و نقش آن نیز گفت. اما من به پیچیدگیهای این بحث نمی‌پردازم، چون جایش اینجا نیست.

11. More rigorously, *Given what we know, is X false?*

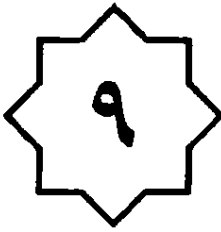
12. Huntington, *If Not Civilization, What?* p.187.

13. Karl R. Popper, *Conjectures and Refutations* (London: Routledge, 1963). pp.192-3.

۱۴. برای بحث در مورد نتایج فرایند سازمان‌بندی برای بررسی سیاستهای خارجی در برابر پیچیدگی و مهارت اصولی به منابع زیر نگاه کنید:

Robert Keohane & Joseph Nye, Jr., "Organizing for Global Environmental Resource Interdependence", in Appendix B, "The Management of Global Issues", Commission on Organization of the Government for the Conduct of Foreign Policy [Murphy Commission], Appendices, (Washington: Government Printing Office, June, 1975), Vol. 1, PP. 46-64, Keohane and Nye, *Power and Interdependence* (Glenview, IL: Scott, Foresman, 1989); Lloyd I. Rudolph & Susanne H. Rudolph, "The Coordination of Complexity in South Asia", in Appendix V, "Coordination in Complex Settings". Murphy Commission, Appendices, Vol. 7, PP. 150-307.

15. Huntington, "Clash", p.22.



گفتگوی تمدنها و جهان اسلام

سید حسین نصر

در مبحث گفتگوی تمدنها نخستین پرسش مطرح شده، مفهوم تمدن است. چندین قرن متمادی است که قدرت و جلای جهان، تحت سلطه تمدن متجدد یا مدرن، باعث شده واژه تمدن به معنای تمدن مدرن غرب مفهوم پیدا کند و تمامی دیگر تمدنها در مراحل تکمیلی برای رسیدن به تمدنی در نظر گرفته شوند که دانشنامه نویسان قرن هجدهم فرانسه آن را "la civilisation" نامیده اند. برای مدت زمانی طولانی مباحث روشنفکرانه غرب استفاده از واژه تمدن را به این مفهوم تک بعدی محدود کردند و از قرن نوزدهم، بسیاری از آسیایی ها و آفریقایی های نوگرا نیز تسلیم این دیدگاه غربی شده اند. اما به رغم قدرت فراگیر تمدن جدید غرب که خود در نتیجه مخالفت با تمدن مسیحیت در قرون وسطی پا به عرصه وجود گذاشت، دیگر تمدنها گرچه از بسیاری لحاظ ضعیف شده اند، هرگز از صحنه روزگار حذف نشده اند. اکنون در آغاز قرن و هزاره نوین مسیحی، به رغم گسترش تهاجمی مصرف کنندگی جهانی و سطحی ترین جنبه های فرهنگ غرب در اقصی نقاط کره خاک، بار دیگر گفتگو در مورد تمدنها و

مجموع آنها آغاز شده است. نه، دیگر تمدنها از بین نرفته‌اند و بعضی از آنها، به ویژه تمدن اسلامی، در واقع در تلاش برای احیای مجدد خود هستند. بنابراین لازم است که پیش از پرداختن به موقعیت کنونی، به مفهوم سنتی تمدن بازگردیم؛ مفهومی که شامل جامعیتی در میان سنتهای متفاوت جامعه انسانی است که جهان را در طی هزاره‌ها فرا گرفته است.

واژه تمدن به کلمه تمدن "civitas" یا «شهر» در زبانهای اروپایی مربوط می‌شود. کلمه لاتینی "civitas" خود از ریشه یونانی "kei" به معنای «گسترده» و «گشوده» گرفته شده است. بنابراین «شهر، خلوتی است که در آن شهروند بسترش را می‌گستراند که بر آن بیاساید.» پرسش مطرح شده این است که چه کسی این شهر را اشغال می‌کند. واژه شهر در زبان سانسکریت، یعنی «پور» (pur) بیانگر این پاسخ است، زیرا این واژه ریشه کلمه "purusa" یا «جهان‌مرد» (الانسان الکامل) در متافیزیک اسلامی نیز به شمار می‌رود. ساکن شهر مطلوب "purusa" است؛ یعنی کسی که بنا به اوپانیشادها^۱، «شهروند همه شهرهاست.» و یا به گفته فیلون «خداوند تنها شهروند است؛ همچنان‌که تنها حاکم است.» این شهر که در عین حال کیانی، اجتماعی و عالم صغیر است، منشأ مفهوم سنتی تمدن است. این شهر در عین حال از نظام بشری فراتر می‌رود و به تمدنهای سنتی رسوخ می‌کند، اما به شکلهای متفاوتی و این تفاوتها بر اساس هنجارهای دینی است که شالوده همه تمدنها محسوب می‌شود. تمامی واقعیهایی که حیات یک سنت را تشکیل می‌دهند، نوعی «شهر خدا» را دربر دارند که تجلی آن در زمین، تمدن موردنظر را به وجود آورده است. به علاوه، هر انسانی این «شهر» را در خود دارد؛ و اگر روح خود را کامل

1. upanishads

نماید می‌تواند به آن دست یابد. اگر این بحث را به گونه سنتی دنبال نماییم، انسان به راستی متمدن، کسی است که این «Civitas Dei» را درون خود تشخیص داده است و به این بینش درونی دست یافته است که تنها فرمانده این شهر، روح جاودان است و نه خود سرکش درون بشرها. انسان بدون این دریافت درونی، گرچه خیال‌انگیزترین وسایل را اختراع کند، هنوز حیاتی وحشی و نامتمدن دارد.

از دیدگاهی دیگر می‌توان گفت که هر تمدن سنتی در سلطه یک «ایده حاکم» یا «Presding Idea» یا حاکمیت تفویض شده الهی (مشیت الهی) قرار دارد که جوهره آن هدایت‌کننده تمدن موردنظر است و شکل آن، مشخص‌کننده ساختار صوری این تمدن در ارتباط با نبوغ نژادی مردمانی است که طبق اراده الهی آن تمدن را به وجود می‌آورند و بناست عضو آن تمدن باشند. این «ایده حاکم» را می‌توان بر اساس آیین در جهانی‌ترین مفهوم آن («الدین» در زبان عربی) مشخص کرد. هر تمدن سنتی همواره از این واقعیت متعالی و فطری آگاه است. مردمان این تمدن همواره در فضایی زندگی کرده‌اند که همانند فضای درون یک دایره است که مرکزی متعالی و ثابت دارد و زمان را همواره در ارتباط با آغاز - که همان انجام وجودشان نیز هست - تجربه کرده‌اند؛ یعنی اول و آخر هستی‌شان. تمدنهای کهن هرگز مرکز (Cèter) و مبدأ (Origin) خود را فراموش نمی‌کنند.

این دیدگاه عمومی، البته بیانگر این مفهوم نیست که «ایده حاکم»، به رغم وحدت درونی که آنها را به هم متصل نگه می‌دارد، در تمامی تمدنهای سنتی یکی است.

بنا به گفته مارکو پالیس^۱: «واقعیت این است که هر تمدنی که بتوان آن

را اصیل نامید، دارای اصول واحد و منحصر به فردی است که در تمامی نهادهای تمدن مطرح، به درجات مختلف منعکس است. اصول واحد به معنای «ایده حاکم» است که تناسب دارد با جنبه‌ای از حقیقت؛ و گیرنده تأکید ویژه‌ای است که تمدن مورد نظر برای بیان آن، ویژگی خاصی از خود بروز می‌دهد».

وحدت درونی یا متعالی که به آن اشاره کردیم، به هیچ عنوان نمی‌تواند واقعیت اصلی وحدت خاص هر تمدن سنتی را خنثی کند. نتیجتاً، از دیدگاه سنتی تمدنهای چندی وجود دارند که هریک نظام رسمی خاص خود و قیومیت الهی خود را دارد، لکن با دیدهایی بسیار مشابه درباره حقیقت که این تشابه از حد کلی که از طریق صور گوناگون تمدنهای سنتی را به وجود آورده و حفظ کرده است، سرچشمه می‌گیرد.

برخلاف تمام آنچه که گفته شد، تمدن مدرن که در غرب و بر اساس و به منظور مخالفت با بسیاری از عقاید اصولی تمدن مسیحیت لاتین به وجود آمد و اکنون تا چهار گوشه جهان کشیده شده است، بر اساس خودکامگی انسان خاکی، طغیان علیه اوامر الهی، فردگرایی و بشرمداری نضج گرفته است و از بسیاری جهات، حکومت بشر را جایگزین حکومت خداوند کرده است.

این تمدن دیگر «ایده حاکم» متعالی که تمامی تمدنهای سنتی داشتند را به همراه ندارد و ارزشهای معنوی و اخلاقی‌ای که در آن دیده می‌شود، میراث تمدن مسیحیت است که این تمدن در تلاش جایگزینی آن بوده است. در واقع اگر صریح باشیم، باید بگوییم که کسی نمی‌تواند تمدن غرب مدرن را تمدنی جدید بنامد، بلکه این تمدن ادامه، و در عین حال واکنشی علیه تمدن مسیحیت غرب است.

از دیدگاه سنتی، در جهان امروز تمامی تمدنها رو به انحطاط دارند و از

کمال مطلوب خود سقوط کرده‌اند؛ با این تفاوت که تمدنهای شرقی در چند قرن گذشته به گونه‌ای کنش‌پذیر، و تمدن غرب از زمان رنسانس به گونه‌ای فعال، رو به انحطاط گذاشته‌اند.

اخیراً آن نوع انحطاط که در دوران جدید در آسیا و آفریقا دیده می‌شود، در غرب نیز ظهور کرده است و آن نوع انحطاط فعال به صورت انحراف از معیارهای سنتی در تمدنهای غیر غربی دیده می‌شود. و این واقعیتی است که باید در گفتگوی جدی بین تمدنها موردنظر قرار گیرد.

در جهان امروز شاهد تمدنهای بزرگ و کوچکی هستیم که شامل تمدنهای غربی، اروپای شرقی و روسیه، اسلامی، هندی، چینی و ژاپنی، سیاهان آفریقا و دیگر تمدنها و فرهنگهای بومی است. افرادی از قبیل ساموئل هانتینگتون، آفریقای جنوبی را تمدنی مجزا از غرب، و تمدن ژاپن را متفاوت از چین تلقی می‌کنند. همچنین درون هر یک از این تمدنها، زیرمجموعه‌هایی وجود دارد که از طریق قوم‌گرایی، ملی‌گرایی، تفسیرهای متفاوت مذهبی، زبان و دیگر عوامل از هم متمایز می‌شوند. با این حال واقعیت این تمدنها را نمی‌توان زیر سؤال برد.

در جهان امروز هیچ تمدن سنتی دست‌نخورده‌ای وجود ندارد. با این حال، تفاوت عمده‌ای بین تمدن غرب متجدد و دیگران وجود دارد. از این جهت که تمدن غرب بیش از دیگران بیانگر اندیشه مدرنیسم است و قدرت کافی برای فرافکنی نظرات جهانی و ارزشهای خود را بر دیگر تمدنها دارد، اما عکس آن در مورد دیگر تمدنها صادق نیست. اگر نهضتی برای اجرای گفتگوی تمدنها در شش قرن پیش وجود می‌داشت، شرایط بسیار متفاوت می‌بود. در آن صورت هر تمدنی بر اساس «ایده حاکم» خود عمل می‌کرد که به رغم وجود تفاوت‌های آشکار با «ایده حاکم» دیگر تمدنها، شباهتهای قابل توجهی داشت. اگر بنا بود این تمدنها در مورد

ماهیت و هدف زندگی انسان به بحث پردازند، شباهتهای بسیاری در گفتارشان وجود می‌داشت. هنگامی که فهرست فضایل اصیل تمدن کنفوسیوسی و کنفوسیوسی نوین را بررسی می‌کنیم، درست مانند این است که متنی از اخلاق اسلامی در مقابل خود داریم. مهمتر اینکه همگی در مورد اینکه حقیقت خارجی جهان و انسان مبتنی بر حقیقتی نهایی است که متعالی و نیز در درون همه چیز است، اذعان دارند. آنان در درک یکدیگر در سطح متافیزیکی هنگام گفتگو از برهن، اتمن، واحد، اهورامزدا، دئو، الله و حتی از نیروانا، با مشکل چندانی روبرو نیستند. البته چنین مقوله‌ای در مورد تمدن مدرن غرب صدق نمی‌کند، زیرا در آن گرچه هنوز عناصر مسیحیت و یهود وجود دارد، مباحث سکولار و علم‌زده، جنبه‌های گسترده‌ای از زندگی انسان و همچنین فلسفه، علم و هنر را در سلطه خود گرفته است. امروز گفتگوی تمدنها از یک سو به معنای گفتگو بین تمدنهای سنتی و تضعیف‌شده و تا حتی متجدد، و همچنین بین هریک از این تمدنها با تمدنهای غربی مدرن و پُست‌مدرن است که در آن هنوز عناصر مهم مذهبی و روحانی دیده می‌شود. و اما همین تمدن در عین حال نیروی محرک پشت پرده تمام افکار و آرمانهایی است که می‌کوشد مبانی تمدنهای سنتی تضعیف‌شده ولی هنوز پابرجا را از بین ببرد.

انسان برای دنبال کردن مباحث جدی در چنین شرایط دشواری، باید نخست به خاطر داشته باشد که تمامی تمدنهایی که اطلاعاتی از آنها در دست داریم، چه آنها که وجود دارند و چه آنها که از بین رفته‌اند، به وسیله دین یا «ایده حاکم» که قبلاً به آن اشاره رفت، به وجود آمده‌اند. تمدن چین بر اساس آیین کنفوسیوس و تائو استوار است؛ تمدن غرب بر مسیحیت و تمدن اسلامی بر اسلام؛ همچنانکه تمدن رومی بر پایه مذهب رومی و

تمدن مصری بر اساس مذهب مصر بنا شده بود. البته نمی‌گوییم که تمدنها از تمدنهای قبلی وام نمی‌گیرند، بلکه پیام تازه‌ای از سوی حق، عناصر مختلفی از آنچه قبلاً وجود داشته است را در درون وحدت تازه‌ای ادغام می‌کند که منعکس‌کننده ماهیت روحانی خاص آن تمدن است. بی‌تردید تمدن مسیحیت بسیار به روم و یونان وامدار است؛ اما نمی‌توان این تمدن را به سادگی ادامه‌دهنده آنها خواند. هیچ تفاوتی بیشتر از آنچه بین معبد های رومی و کلیساهای سبک رومانسک و یا معبد های یونانی و کلیساهای سبک بیزانس دیده می‌شود، وجود ندارد. این روح نوین دمیده‌شده توسط دینی تازه است که عناصر مادی و خاکی را به تمدنی با ساختار خاص اجتماعی، هنجارهای اخلاقی، علمی و هنری تبدیل می‌سازد.

به دلیل مرکزیت و اهمیت ادیان در ایجاد تمدنهاست که فهم متقابل بین ادیان که منشاء ارزشی و ایده‌آلی هر تمدن محسوب می‌شود، در قلب هر گفتگوی تمدنی که با هدف تفاهم و احترام متقابل انجام می‌شود، قرار دارد. در اینجا است که نمود سنتی خِرَد جاودان یا حکمت خالده که حقیقت درونی اتحاد ادیان در عالم معنی و ورای جهان صورت و کثرت بیان می‌کند، بدون اینکه حرمت ساختارهای صوری و خاص هر دین را مخدوش کند، در مباحث جاری گفتگوی تمدنها اهمیت بسیاری می‌یابد. اگر این گفتگو بناست که به درک متقابل منجر شود، انسان باید قبل از هرچیز آنچه که آن را «اتحاد متعالی ادیان»^۱ می‌خواند، بپذیرد و درک کند که علی‌رغم اختلافات در شکل ظاهری، تمامی راههای روحانی اصیل «به یک هدف ختم می‌شوند» برای گفتگوی تمدنها هیچ چیز به اندازه درک مشترک از اصول پایه اهمیت ندارد، حتی بین تمدنهای غیرغربی و

1. Frithj of Shun

غرب. گرچه بسیاری در غرب بسیاری از این اصول را از پارادایم‌های حاکم کنار گذاشته‌اند، ولی نه تنها بین مسیحیان و یهودیان بلکه در سطحی وسیع‌تر بین افرادی که آگاهانه یا ناآگاهانه به مذهب نیاکان خود پشت کرده‌اند نیز، هنوز اثری از این اصول باقی مانده است.

تصادفی نیست که در طلیعه هزاره جدید، فراخوان گفتگوی تمدنها و نه برخورد آنها از جهان اسلام و بخصوص توسط سیدمحمد خاتمی، رئیس‌جمهوری اسلامی ایران برخاسته است؛ سرزمینی که یکی از کانونهای اصلی تمدن اسلامی در سیزده قرن گذشته به شمار می‌رود و حتی قبل از آن نیز قلب امپراتوری و تمدنی عظیم بوده است. جهان اسلام همواره از موجودیت خود به عنوان تمدنی متحد که توسط اسلام، چه به معنای عام کلام یعنی دین و چه به عنوان راه و روش کامل زندگی، با یکدیگر مرتبط شده است، آگاهی داشته است. جهان اسلام از همان نخستین قرن پیدایش خود، از قلب فرانسه تا مرزهای چین گسترده شده بود. این دین، جهانی را به وجود آورد که از لحاظ تمدنی متحد محسوب می‌شد و دو محدوده مشخص، یعنی عربی و ایرانی داشت که به آن محدوده‌های دیگر بعداً اضافه شد. این تمدن، گروههای قومی متفاوتی همچون عرب‌ها، ایرانی‌ها، ترک‌ها، هندی‌ها، مالزیایی‌ها، سیاهان آفریقا، اروپایی‌ها و حتی چینی‌ها را دربر می‌گرفت. این تمدن نه تنها اختلافهای جغرافیایی و آب‌وهوایی متفاوت‌تری نسبت به تمدن اروپایی غرب، در خود داشت، بلکه از لحاظ قومی و زبانی نیز با تنوع گسترده‌تری همراه بود. زبان اصلی مسیحیت غرب، لاتین بود و تمامی زبانهای اروپایی بجز گروه کوچکی از آنها به یک خانواده تعلق دارند، در حالی که سه زبان عمده جهان اسلام یعنی عربی، فارسی و ترکی از سه گروه زبانی کاملاً متفاوت مشتق شده‌اند. با این حال، گرچه اسلام در آغاز تاریخش کاملاً به

تفاوت تمدنی خود آگاه بود، به ویژه در زمینه هنر و علوم، عناصر بسیاری از تمدنهای پیشین را جذب خود ساخت.

مورخان کهن اسلامی علاوه بر اهمیت تاریخی دیگر تمدنها، در مورد تأثیرات مذهبی و فلسفی آنها نیز مطالبی نگاشته‌اند که در آثار طبری و مسعودی و دیگران مشاهده می‌شود. یکی از این مورخان، یعنی ابن‌خلدون، را می‌توان پدر مطالعات تمدنی خواند که با دیدگاه عمیق و استثنایی خود در مورد ظهور، تداوم و سقوط تمدنها، مطالبی نگاشته است. [۱۵] مورخ اسلامی بزرگ دیگری به نام رشیدالدین فضل‌الله، نخستین تاریخ جهانی آن زمان را که از فرانک‌ها تا چینی‌ها و تقریباً تمامی اقوام آن میان را دربر می‌گرفت، تألیف کرد. [۱۶] در واقع تمدن اسلامی تنها تمدن قبل از دوران جدید بود که تقریباً تجربه تمامی تمدنهای عمده دیگر جهان را با خود داشت. این تمدن وارث دانش، علوم، فلسفه و تکنولوژی مصر، تمدنهای بین‌النهرین، یونان باستان، ایران باستان و تا حدودی روم، هند و حتی چین است. و بر اساس این میراث، ستنهای گسترده علوم و فلسفه اسلامی را به وجود آورد که بر غرب تأثیر عمیقی به جا گذاشت. [۱۷] این تمدن همچنین از بسیاری فنون و معماریهای قدیم برخوردار شد و به آن روح و حی اسلامی را دمید و به این ترتیب هنری خاص و متفاوت ایجاد کرد که تأثیر آن را حتی امروز می‌توان در آمریکای جنوبی و مرکزی به عنوان هنر مُودِخَر^۱ مشاهده کرد. تمدن اسلامی به محض اینکه پا به عرصه وجود گذاشت، در ارتباط مستقیم با تمدنهای چین و هند در شرق، بیزانس و مسیحیت غربی در غرب و سیاهان آفریقا در جنوب قرار گرفت - اگر نخواهیم از بین‌النهرین و مصر و ایران که

بخشی از جهان اسلام هستند، نامی به میان آوریم. برخلاف غرب که تجربه دیگر تمدنها، بجز تمدن اسلامی را، در آغاز مدرنیته به دست آورده بود، اسلام از بسیاری از دیگر تمدنها و همچنین ادیان پیش از دوران جدید آگاهی کامل داشت. برای هزارسال تمدن اسلامی مهمترین و قدرتمندترین تمدنها بود، اما ضربه شدیدی که دنیای اسلام را با واقعیت تلخ ضعف خود در برابر غرب مدرن روبرو کرد، فتح مصر توسط ناپلئون در ۱۷۹۸ و شکستهای پی در پی عثمانی در اروپا و نابودی قدرت مسلمانان در هند توسط انگلیسی ها بود.

از قرن هیجدهم، تمدن اسلامی در نقاط مختلف به میزان متفاوتی ضعیف شد. بیشتر بخشهای جهان اسلام توسط قدرتهای اروپایی به ویژه انگلستان، فرانسه، هلند و روسیه به مستعمره تبدیل شدند. از قرن نوزدهم به بعد، مسلمانان متجدد به امید دستیابی به قدرت و کسب استقلال به تقلید و پیروی از غرب پرداختند و در واقع به بهانه نجات تمدن اسلامی به تضعیف آن پرداختند و این روند رو به سرعت تا پایان نیمه نخست قرن بیستم ادامه یافت. در ابتدا مقاومتهای بسیاری وجود داشت، اما مقامات دولتی که توسط قدرتهای استعماری یا مسلمانان متجدد اداره می شدند و مطیع و فرمانبر بودند، اغلب موفق می شدند. لباسهای اسلامی نیز رفته رفته همچون هنر، معماری و برنامه ریزی شهری جای خود را به نمونه های غربی داد. نظام آموزشی غربی در همه جا برای معرفی علوم و دانش غرب به قیمت کنار گذاشته شدن علوم اسلامی، گسترده شد. حتی قوانین که از شریعت یا قانون الهی و بر اساس قرآن و احادیث پیغمبر اسلام (ص) به وجود آمده بود، در بسیاری از سرزمینها به نفع قوانین غربی کنار گذاشته شد. بسیاری در این اندیشه بودند که به زودی دیگر چیزی از تمدن اسلامی باقی نخواهد ماند.

با این همه، برخلاف این آشفته‌گی باورنکردنی که تقریباً در تمام سرزمینها به وجود آمده بود، تمدن اسلامی نابود نشد، زیرا دین اسلام که بانی این تمدن بود هنوز بسیار قدرتمند بود. از دهه ۱۹۵۰ میلادی به بعد، همزمان با احیای تفکر اسلامی و کنار گذاشتن اطاعت کورکورانه و کامل توسط بسیاری از مسلمانان تحصیل کرده از غربی که خود در آغاز تجربه بحرانی در زمینه ارزشها بود، باعث شد که به تدریج جنبه‌هایی از تمدن اسلامی احیاء شود. این فرایند که هنوز در ابتدای راه است، به جای تقلید صرف از غرب که خود نیز نمی داند به کجا می رود، در تلاش برای تأکید بر هویت اسلامی جهان اسلام است که اغلب ضد غربی تلقی می شود.

بنا به دلایل واضح سیاسی، مخالفت با منافع غرب در جهان اسلام، اغلب به عنوان مخالفت با خود غرب تلقی می شود. در حالی که جریان احیای اسلامی ربطی به حقوق و خواسته‌های غرب در سرزمین خود ندارد. اما از آنجا که غرب در سرزمینهای مختلف اسلامی، دارای منافع است که می خواهد آن را حفظ کند و هنوز از تمامی تمدنهای غیر غربی قدرتمندتر است، بعضی از تلاشهای جسورانه مسلمانان شکلهای افراطی به خود می گیرد و در اغلب آنها از ایدئولوژی غرب برای مبارزه و ضربه زدن به غرب استفاده می شود. در بسیاری جاها آنان هیچ روش دیگری برای دستیابی به اهدافشان که به طور طبیعی باید با به کارگیری روشهای صلح جویانه باشد، پیدا نمی کنند. اما این عملیات افراطی، بدون توجه به اینکه تا چه حد در رسانه‌های غرب مورد سودجویی قرار گرفته است، در مقایسه با حقیقت علاقه تمدن اسلامی به ظهور مجدد هویت خود و حفظ ویژگیهای دینی و فرهنگی خود، حتی در شرایط اجتناب ناپذیری که با آن روبرو می شود، از عوامل دسته دوم به حساب می آیند. اکثریت وسیعی از مسلمانان نه هیچ علاقه‌ای به برخورد با دیگر

تمدنها دارند و نه می‌خواهند منافعی در خلیج مکزیک یا تنگه مانس داشته باشند که حفاظت از آن نیازمند به برخورد باشد. در واقع، هر کجا که در جهان اسلام از قبیل فلسطین یا کشمیر یا چین، درگیری وجود دارد، اغلب به دلیل تلاش مسلمانان برای حفظ حقوق، آزادی و یا حفظ سرزمینشان است که از آنان گرفته شده و یا در خطر تهدید قرار دارد. این درگیریها برای فتح دیگر سرزمینها و اداره آنان با توسل به زور نیست.

در جهان امروز عوامل متعددی با گفتگو و تفاهم بین تمدنها و حتی درون هریک از این تمدنها مخالفت می‌کنند. منافع اقتصادی، ادعاهای قومی و ملیتی و حتی شور و اشتیاق برای تحت نفوذ گذاشتن دیگران به شیوه‌های سیاسی و اقتصادی وجود دارد. اما همچنین برای از بین بردن اختلافات درون هر تمدن و بین تمدنها، عواملی وجود دارد که بدون توافق با دیگر افراد و هماهنگی با خلقت خداوند، نمی‌توان آینده‌ای برای زندگی انسان بر روی زمین تصور کرد. به نظر می‌رسد که آینده انسان بین برخورد و یا گفتگو بین تمدنها در نوسان است. زنان و مردان با حسن نیت اعم از یهودی، مسیحی، مسلمان، هندو، بودایی و یا حتی آنان که مرام لادری دارند، اکنون دریافته‌اند که نوع بشر برای بقا، راهی بجز گفتگو و توافق در پیش ندارد - حتی اگر این گفتگو با کسانی باشد که در اصول نیز با آنان اختلاف دارد.

در این برهه از زمان، گفتگوی تمدنها باید قبل از هر چیز بین تمدنهای سنتی باقی مانده و بر اساس اتحاد حقیقت متعالی که آنها را به هم وابسته می‌کند، صورت گیرد؛ و سپس باید قراردادی صورت گیرد مبتنی بر اینکه بر روی آنچه توافق نداریم با آنان که اختلاف داریم توافق کنیم. اگر بین ادیان و حتی ادیان موجود در غرب که سکولاریسم در بسیاری زمینه‌ها، در آنها پیشبردهایی داشته است، تفاهمی به وجود آید، گفتگوی تمدنها نیل به تفاهم را آسان‌تر می‌کند. و سپس بر اساس این تفاهم متقابل

می‌توان حداقل در سطح عمل هماهنگی بیشترین آنان که اصول متعالی و هدف عالی زندگی انسان را فراتر از مادیات و زندگی دنیوی پذیرفته‌اند، و آنان که مخالف این اصولند، به دست آورد.

امروزه تمام تمدنها، هریک به نوبه خود، با بحرانهای بی‌سابقه‌ای روبرو هستند. جنگ، سقوط نظام اجتماعی، تضعیف هنجارهای اخلاقی و از همه مهمتر نابودی طبیعت که تمام تمدنها در آن سهیم هستند، همواره وجود دارد. باید به هر تمدن، آزادی مبتنی بر احترام متقابل داده شود تا متوجه مشکلات روحانی، عقلانی و اجتماعی خود گردد. و بر اساس این احترام متقابل، تمدنهای متفاوت باید بتوانند برای مقابله با مشکلات جهانی از قبیل بحران محیط زیست یا پراکندگی بیوتکنولوژی‌های جدید، بدون در نظرگیری پیامدهای اخلاقی‌شان، با یکدیگر همکاری کنند. این مشکلات هیچ مرز ملی یا تمدنی نمی‌شناسد و تنها امید مقابله و حل این مشکلات، گفتگو و تفاهم است نه استفاده از برخورد و درگیری نیروهای نظامی و اقتصادی.

در این فرایند پیچیده که آینده انسانیت به موفقیت آن بستگی دارد، مقدر بوده است که اسلام و تمدن اسلامی نقش اصلی ایفا کنند. اسلام آخرین دین عمده در این چرخه از تاریخ انسان است و قرآن از حقانیت ادیانی که قبل از اسلام برای بشر فرستاده شده بود، سخن می‌گوید. از آنجا که تمدن اسلامی نیمه میانی جهان را اشغال کرده است، هم از نظر جغرافیایی و هم از نظر تجارب تاریخی، می‌تواند گفتگو با تمدنهای مختلف را به عهده بگیرد و خود پلی میان شرق و غرب باشد. و نور آن درخت زیتون مقدس را منعکس سازد که قرآن به آن اشاره می‌کند که نه از آن شرق و نه از آن غرب است، بلکه پیام‌آور بندگی در برابر خداوند است که خدای تمامی شرق‌ها و غرب‌هاست.

نمایه

- آسیای میانه، ۳۶، ۳۸، ۱۱۹، ۱۷۹
- آسیایی که می‌تواند «نه» بگوید (کتاب)، ۱۶۳
- آفریقا، آفریقایی، ۲۵، ۲۶، ۳۳، ۳۵، ۳۶، ۳۸، ۶۲-۶۷، ۷۰، ۷۳-۷۵، ۸۴، ۱۰۰، ۱۳۳، ۱۳۸، ۱۷۹، ۲۰۴، ۲۴۱، ۲۴۵، ۲۴۹
- آفریقای جنوبی، ۶۷، ۷۴، ۲۴۵
- آلبانی، آلبانیایی، ۳۶
- آلمان، آلمانی، ۲۳، ۳۵، ۴۱، ۴۴، ۵۰، ۱۲۷، ۱۳۶، ۱۷۰
- آلمان شرقی، ۱۲۷
- آلمان غربی، ۱۲۷
- آمریکا، ایالات متحد، آمریکایی، ۸، ۱۱، ۱۵، ۱۸، ۲۴، ۲۶، ۲۸، ۳۴، ۳۷، ۳۸، ۴۰، ۴۲، ۴۴، ۴۵، ۴۷، ۴۹، ۵۰، ۵۳-۵۵، ۵۸، ۶۲-۶۸، ۷۶، ۷۷، ۷۹، ۸۱-۸۵، ۸۷، ۸۸، ۹۰، ۹۲، ۹۳، ۹۶، ۹۷، ۹۹، ۱۰۲، ۱۰۵، ۱۰۶، ۱۱۰، ۱۱۱، ۱۲۲-۱۲۷، ۱۳۱-۱۳۴، ۱۳۶، ۱۳۷، ۱۳۹، ۱۴۰، ۱۴۲، ۱۴۸، ۱۵۱-۱۵۶، ۱۵۹، ۱۶۱، ۱۶۷، ۱۷۰، ۱۷۳-۱۷۷، ۱۸۰، ۱۸۲، ۱۸۴، ۱۸۶، ۱۸۸، ۱۸۹، ۲۰۲، ۲۰۴، ۲۱۵، ۲۱۷، ۲۱۸، ۲۲۰، ۲۲۲، ۲۲۵-۲۲۹، ۲۳۱، ۲۳۲، ۲۳۴، ۲۳۵، ۲۳۹، ۲۴۰
- آمریکای جنوبی، ۲۴۹
- آبراه سوئز، ۶۶
- آبادورای، ارجون، ۱۳۷
- آپارتاید، ۶۳، ۶۷، ۷۵
- آپک، ۱۴۹
- آتاتورک - کمال‌پاشا، مصطفی
- آتلانتیک شمالی، ۲۲۹، ۲۳۱
- آتلانتیک مانتلی (ماهنامه)، ۱۲۳
- آذربایجان، آذری‌ها، ۱۹، ۲۸، ۳۰، ۳۶، ۴۰، ۴۱، ۱۸۳
- آرباتف، گئورگی، ۴۵
- آسپین، لس، ۱۲۳
- آسه‌آن - جامعه کشورهای آسیای جنوب شرقی
- آسیا، آسیایی، ۷-۹، ۱۳، ۱۵-۱۹، ۲۷، ۲۸، ۳۰-۳۷، ۵۰، ۵۱، ۵۵، ۵۸، ۶۳-۶۶، ۷۴، ۷۶، ۸۳، ۸۴، ۸۹-۹۱، ۹۳، ۱۰۲-۱۰۴، ۱۱۶، ۱۱۹، ۱۲۶، ۱۲۷، ۱۲۹-۱۳۷، ۱۳۹-۱۴۴، ۱۴۶-۱۵۵، ۱۵۷-۱۶۱، ۱۶۵، ۱۷۳، ۱۷۸، ۱۹۴-۱۹۷، ۲۰۴، ۲۱۶، ۲۱۹-۲۲۱، ۲۲۴، ۲۲۶، ۲۲۸-۲۳۰، ۲۳۸، ۲۴۱، ۲۴۵
- آسیای مرکزی - آسیای میانه

۲۵۶ / پاسخ آسیا به نظریه برخورد تمدنها

- آمریکای شمالی - آمریکا، ایالات متحد
آمریکای لاتین، ۲۴، ۲۵، ۴۹، ۵۲، ۵۸، ۶۳، ۶۵، ۸۴، ۸۶، ۹۰، ۲۲۹
آمریکای مرکزی، ۳۰، ۲۲۸
«آمریکایی در حال ناپدید شدن» (مقاله)، ۱۸۴
آنکارا، ۱۱۹
آنگولالتین، ۳۰
آنگولا، ۶۷
آیات شیطانی (کتاب)، ۱۱۷
آیو (تیره نژادی)، ۲۶
آیوی اُنیتشا (تیره نژادی)، ۲۶
آیوی اووری (تیره نژادی)، ۲۶
آیهوا، اونگ، ۱۴۹
آیین کنفوسیوسی، ۱۹۳، ۱۹۴، ۱۹۵، ۱۹۷، ۲۰۲، ۲۰۳، ۲۱۸، ۲۱۹، ۲۴۶
آیین نوکنفوسیوسی، ۱۵۹، ۱۹۵، ۱۹۶، ۲۰۰، ۲۰۱
- الف**
- ابن خلدون، ۲۴۹
ابوالکلام، ۷۹
اتحاد اسلامی، ۱۱۷
اتحاد جنوب- جنوب، ۱۳۸، ۱۴۴
اتحاد کنفوسیوسی- اسلامی، ۵۲، ۵۳، ۹۴، ۱۲۲، ۱۷۴-۱۷۷
اتحاد متعالی ادیان، ۲۴۷
اتحاد مسیحی- اسلامی، ۱۲۲
اتحاد یهودی- مسیحی، ۹۴، ۱۲۲
اتحادیه آتلانتیک، ۵۰
اتحادیه اروپا، ۱۰۱، ۱۹۱
اتحادیه همکاریهای منطقه‌ای جنوب شرقی آسیا، ۱۰۴
اتللو (کتاب)، ۷۲
اتیوپیایی، ۱۲۱
اجلاس اقتصادی شرق آسیا، ۱۷۳، ۱۷۴
اجلاس سران کنفرانس اسلامی، ۱۶۲
اجلاس منطقه‌ای آسه‌آن، ۱۰۲
- اجلاس همکاری ملتهای آسیای جنوب شرقی، ۱۳۸
احمدیه (فرقه)، ۱۲۱
اداره آمار آمریکا، ۸۳
ارتدوکس، ۳۲، ۳۳، ۳۶، ۳۸، ۴۲، ۴۳، ۴۶، ۵۲، ۱۶۹، ۱۷۹، ۲۲۸
اردن، اردنی، ۴۰
اردو (زبان)، ۷۴، ۱۷۲
ارمنستان، ۴۰، ۴۱
ارمنی، ارمنی‌ها، ۱۹، ۲۸، ۳۶، ۴۱، ۱۸۳
اروپا، اروپایی، ۱۵، ۱۷، ۱۹، ۲۲-۲۴، ۲۶، ۲۸، ۲۹، ۳۲، ۳۳، ۳۸، ۴۲، ۴۹-۵۱، ۵۸-۶۴، ۷۰، ۷۳-۷۵، ۷۷، ۸۲، ۸۹، ۹۰، ۹۳، ۹۴، ۱۰۰، ۱۰۱، ۱۰۳، ۱۰۵، ۱۱۰، ۱۱۹، ۱۲۱، ۱۲۴-۱۲۶، ۱۲۸، ۱۳۳، ۱۳۴، ۱۵۱، ۱۵۴، ۱۵۵، ۱۵۸، ۱۶۰، ۱۶۱، ۱۷۰-۱۷۳، ۱۹۱، ۲۲۷، ۲۲۹، ۲۳۲، ۲۳۸، ۲۴۲، ۲۴۸، ۲۵۰
اروپای شرقی، ۳۱، ۵۲، ۵۸، ۶۲، ۶۶، ۸۵، ۹۰، ۱۲۷، ۱۳۶، ۱۴۱، ۱۶۷، ۲۴۵
اروپای غربی، ۳۵، ۶۶، ۱۸۲، ۲۲۰، ۲۳۸
ازبکستان، ازبک، ۳۰
اسپانیا، اسپانیایی، ۱۵، ۴۳، ۸۳
اسپیواک، گایاتری، ۱۳۰
استالین، یوسف ویساریونویچ، ۸۵
استرالیا، استرالیایی، ۸۸، ۱۰۲، ۱۵۷، ۲۰۳
استفن، سیر نینایان، ۸۸
استکهلم، ۱۷۶
استنکوویچ، سرگنی، ۵۰
استوارت، ۹۹
استونی، استونیایی، ۱۹، ۲۸، ۱۸۳
اسرائیل، اسرائیلی، ۳۴، ۳۸، ۴۰، ۸۵، ۹۴، ۱۱۷، ۱۲۱، ۱۲۲، ۱۷۷، ۱۷۹
اسکاتلند، اسکاتلندی، ۱۰۳
اسلام، مسلمانان، ۷، ۸، ۱۳، ۱۶، ۱۹، ۲۰، ۲۴، ۲۵، ۲۷، ۳۰، ۳۲-۳۵، ۳۷، ۳۸، ۴۰-۴۳، ۴۶، ۴۸، ۴۹، ۵۱، ۵۴، ۵۸-۵۹، ۶۳، ۶۴، ۶۸، ۶۹، ۹۰-۹۳، ۹۷-۱۰۳، ۱۱۶-۱۱۸، ۱۲۱، ۱۲۲

نمایه / ۲۵۷

- ۱۲۵، ۱۲۶، ۱۲۸، ۱۴۴، ۱۴۵، ۱۶۹-۱۷۲، ۱۷۵، ۱۷۶، ۱۷۸-۱۸۰، ۱۹۶، ۲۰۴، ۲۱۱-۲۱۳، ۲۱۵، ۲۲۱، ۲۲۲، ۲۲۸-۲۳۶، ۲۳۸، ۲۳۹، ۲۴۱، ۲۴۲، ۲۴۵، ۲۴۶، ۲۵۳-۲۴۸
- اسلام‌گرایان، ۶۹
- اسلامی ندوشن، دکتر محمدعلی، ۸
- اسلاو (نژاد)، ۳۷، ۴۳، ۶۶، ۶۷
- اسلونی، اسلونیایی، ۳۲، ۴۱، ۱۷۰
- اسمیت، استیو، ۱۰۹
- اشرف، دکتر احمد، ۷
- اصلاح‌طلبی، ۳۲
- افغانستان، ۳۰، ۶۹
- اقیانوس آرام، ۶۲، ۱۰۲، ۱۰۳، ۱۳۰، ۱۳۱، ۱۳۹، ۱۴۵، ۱۵۰
- اقیانوس اطلس، ۶۴، ۶۵، ۷۶، ۸۹
- اکبر، م. ج.، ۳۵، ۸۶
- اکونومیتریکا (مجله)، ۱۱
- اکونومیست (مجله)، ۱۴۱، ۱۶۰
- «اگر تمدن نیست، پس چیست؟» (مقاله)، ۷۹
- الجزایر، الجزایری، ۵۴، ۵۵، ۶۹، ۱۱۷
- الجزیره، ۳۴
- الحوالی، صفر، ۳۹
- امارات متحد عربی، ۱۷۶
- امپریالیزم، ۴۶، ۶۲، ۶۳، ۶۵، ۱۰۸، ۱۲۹، ۱۳۰، ۱۳۲، ۱۳۸، ۱۵۱، ۱۷۹
- ام. نی. وی. (شبکه تلویزیونی)، ۱۲۳
- امیری وحید، مجتبی، ۸
- انجمن ملی مطبوعات، ۱۴۱
- اندونزی، اندونزیایی، ۹۲، ۱۰۳، ۱۳۷، ۱۳۸، ۱۴۸، ۱۵۲، ۱۵۶، ۱۷۲، ۱۷۶
- انقلاب ۱۹۱۷ روسیه، ۲۲، ۶۵
- انقلاب صنعتی، ۳۲
- انقلاب فرانسه، ۲۲، ۳۲، ۱۰۷، ۲۱۹
- انگلز، فریدریش، ۱۰۶
- انگلستان، انگلیسی، ۳۳، ۳۴، ۴۴، ۴۵، ۵۹، ۷۳، ۷۷، ۸۴، ۸۷، ۱۰۴، ۱۱۸، ۱۲۴-۱۲۷، ۱۳۱
- ۱۲۳، ۱۳۶، ۱۳۷، ۱۴۴، ۱۴۹، ۱۵۵، ۱۵۹، ۱۶۳، ۱۷۰، ۲۰۴، ۲۵۰
- انگلیسی (زبان)، ۶۶، ۷۵، ۱۰۳، ۱۳۱، ۱۳۹، ۱۴۱، ۱۴۹
- انگ، یان، ۱۶۳
- اوپانیشاده‌ها، ۲۴۲
- اوراسیا، ۳۸، ۸۵، ۱۱۱، ۱۷۹
- اورشلیم، ۱۶۹
- اوربانا کمپین، ۱۱
- اوزال، تورگوت، ۴۱، ۴۸، ۱۲۶
- اوستیا، اوستیایی، ۳۶
- اوکراین، اوکراینی، ۳۲، ۴۳
- اوگاندیپ لسلی، مولارا، ۷۰
- اهل قبیله (کتاب)، ۱۸۵
- ایتالیا، ایتالیایی، ۲۳، ۲۴، ۳۳، ۳۵، ۶۲
- ایران، ایرانی، ۸، ۹، ۱۵، ۳۰، ۳۴، ۴۰-۴۲، ۵۴
- ۵۵، ۶۷، ۷۳، ۹۳، ۹۴، ۱۱۷، ۱۱۹، ۱۲۲، ۱۷۶، ۱۷۷، ۲۲۸، ۲۴۸، ۲۴۹
- ایرلند، ایرلندی، ۱۲۵
- ایشیا ویک (هفته‌نامه)، ۱۳۹
- ایشی‌هارا، شین تارو، ۱۸، ۱۶۳
- اینترنشنال اکونومیک ریویو (مجله)، ۱۱
- اینشتین، آلبرت، ۱۰۰
- اینگوش، اینگوش‌ها، ۳۶
- ایودبه (مسجد)، ۳۷
- ب**
- باربر، بنیامین، ۱۲۳
- بازار آزاد، ۴۶
- بازار مشترک آمریکای مرکزی، ۳۰
- بالکان، ۳۲، ۳۳، ۳۸، ۱۷۹
- باندونگ، ۱۳۸
- بانک جهانی، ۱۶، ۱۳۵، ۱۳۶، ۲۲۵
- بانکوک، ۱۰۲
- «برخورد تمدنها» (مقاله)، ۷-۹، ۱۳، ۱۵، ۲۰، ۱۵۲، ۱۶۷، ۱۸۰، ۱۸۱، ۲۳۸
- برخورد تمدنها و نظم جهانی (کتاب)، ۱۳

۲۵۸ / پاسخ آسیا به نظریه برخورد تمدنها

- برژنف، لئونید، ۸۴
 برمه (میانمار)، ۳۸، ۴۷، ۸۶، ۱۵۶، ۱۷۹
 برنامه توسعه سازمان ملل متحد، ۱۳۸
 بروکسل، ۴۸
 برونی، ۱۷۲
 برهمن، ۲۴۶
 بریتانیا ← انگلستان
 بغداد، ۶۷
 بگین، مناحیم، ۶۸
 بلشویک‌ها، ۴۵
 بلغارستان، بلغارها، ۳۶
 بن‌غازی، ۶۷
 بنگالی (زبان)، ۷۴، ۷۵
 بنگلادش، بنگالی‌ها، ۸۶-۸۸، ۹۲، ۱۲۶، ۱۷۶
 بنیادگرایی اسلامی، ۳۴، ۳۹، ۱۱۶، ۱۱۷، ۱۷۰، ۲۱۲
 بنیادگرایی مذهبی، ۲۷، ۴۲، ۴۶، ۹۲-۹۴، ۱۶۵، ۱۶۸، ۲۱۳
 بنیادگرایی هندو، ۱۱۹
 بودایی، ۱۹، ۲۷، ۳۷، ۳۸، ۴۶، ۵۲، ۹۰، ۹۸، ۱۰۳، ۱۷۲، ۱۷۹، ۱۹۶، ۲۵۲
 بوسنی و هرزگوین، ۱۹، ۲۰، ۲۸، ۳۱، ۳۶، ۳۹-۴۴، ۶۹، ۹۳، ۹۹، ۱۰۲، ۱۱۹، ۱۲۱، ۱۶۹-۱۷۱، ۱۷۷، ۱۸۴
 بهابها، هومی، ۱۵۳، ۱۵۴
 بیروت، ۶۷، ۶۸
 بین‌الملل سوسیالیست، ۱۳۸
 بین‌النهرین، ۲۴۹
- پ**
 پاریس، ۱۷۰
 پاکستان، پاکستانی، ۳۰، ۳۵، ۳۷، ۵۴، ۵۵، ۶۲، ۶۹، ۸۶-۸۸، ۹۳، ۱۱۷، ۱۱۹، ۱۲۱، ۱۲۶، ۱۷۷، ۲۲۷
 پالمیر، آر. آر، ۲۲
 پالیس، مارکو، ۲۴۳
- پاناما، پانامایی، ۶۷
 «پایان تاریخ» (مقاله)، ۱۶۷
 پای، لوسین، ۲۴
 پترکبیر (نزار روسیه)، ۲۲۸
 پراکاش، جیان، ۱۴۶، ۱۵۳، ۱۵۵
 پروتستان، ۳۲، ۹۴
 پروتون، ۱۶۳
 پژوهش تاریخ (کتاب)، ۲۵
 پسران امپراتور زرد (کتاب)، ۱۵۰
 پلنگ سیاه (گروه فاشیستی)، ۱۰۱
 پن، لین، ۱۵۰
 پوپر، کارل، ۲۳۳
 پیمان صلح وستفالی، ۲۲
 پیمان ناتو، ۳۴، ۴۸
 پیمان ورسای، ۶۵
 پیمان ورشو، ۶۷
- ف**
 تاجر ونیزی (کتاب)، ۷۱، ۷۳
 تاجیکستان، تاجیک، ۳۰
 تاشکند، ۴۸
 تاگور، رابیندرانات، ۷۵، ۷۷
 تاگیف، پی‌یر آندره، ۱۹۰، ۱۹۱
 تانگ (سلسله چینی)، ۱۹۹، ۲۰۰
 تایپه، ۱۵۱
 تایک، کو بو، ۱۴۴
 تایلند، تایلندی، ۱۵۶، ۱۷۲
 تائو (مذهب)، ۱۰۳، ۱۷۲، ۲۴۶
 تایوان، ۲۹، ۳۰، ۱۳۰، ۱۳۶، ۱۴۲، ۱۴۳، ۱۴۸، ۱۴۹، ۱۵۵، ۱۷۸
 تبت، ۳۷
 تبعیض نژادی، ۱۸۸
 ترانسیلوانیا، ۳۲
 ترکمنستان، ترکمن، ۳۰
 ترکیه، ترک، ۲۴، ۳۰، ۳۳، ۳۵-۳۷، ۴۰، ۴۱، ۴۸-۵۱، ۶۹، ۹۳، ۱۰۰، ۱۱۹، ۱۲۶، ۱۲۷، ۲۲۷، ۲۴۸، ۲۴۶، ۲۲۸، ۲۲۷

۱۵۱، ۱۷۴، ۱۷۵، ۱۷۷، ۱۸۰، ۱۸۱، ۱۸۳،
۲۰۹، ۲۱۰، ۲۱۵، ۲۱۶، ۲۳۴، ۲۳۵
جنگ سرد اقتصادی، ۱۱۰
جنگهای صلیبی، ۳۳، ۶۴، ۶۶، ۹۴، ۱۶۹
جورج، تی. جی. اس.، ۱۵۹
جولیوس سزار (کتاب)، ۷۱، ۷۳
جونگ، کیم دای، ۹۶
«جهاد علیه دنیای مک» (مقاله)، ۱۲۳

چ

چاد، چادی، ۳۶
چاکراوورتی، گایاتری، ۱۵۸
چاندرا بوس، نتاجی سوباس، ۹۳
چچن، چچنی‌ها، ۶۹، ۲۵۲
چک، ۱۴۱
چکسلواکی، ۸۴
چو (سلسله چینی)، ۱۹۸
چین، چینی، ۲۳، ۲۴، ۲۹، ۳۰، ۳۷، ۴۵، ۴۹،
۵۱، ۵۳-۵۵، ۹۸، ۱۲۲، ۱۳۱، ۱۳۵، ۱۴۰،
۱۴۱، ۱۴۴، ۱۴۶، ۱۴۸-۱۵۰، ۱۵۴، ۱۵۵،
۱۷۵-۱۷۸، ۱۹۵-۱۹۷، ۱۹۹، ۲۰۱، ۲۴۵،
۲۴۶، ۲۴۸، ۲۴۹
چینگ (سلسله چینی)، ۱۹۵

ح

حزب اقدام مردم سنگاپور، ۱۳۱، ۱۳۲، ۱۳۳،
۱۳۷، ۱۴۹، ۱۵۵، ۱۵۶، ۱۵۹
حزب بهاراتیا جاناناتای هند، ۱۲۱
حزب جمهوری خواه آمریکا، ۲۳۹
حزب کمونیست اتحاد جماهیر شوروی، ۸۵
حزب کمونیست چین، ۱۹۴
حزب کنگره هند، ۲۲۲
حزب نازی آلمان، ۶۵
حسین (ع)، ۶۸
حقوق بشر، ۴۶، ۴۷، ۱۰۶، ۱۳۳، ۱۴۳، ۱۵۷،
۱۶۱
حنفی، دکتر حسن، ۸

تروریسم، ۶۷، ۶۸
تزاری (حکومت)، ۳۳
تفاوت فرهنگی (نظریه)، ۱۹۳
تلویزیون آسیا (برنامه خبری)، ۱۳۳
تمدن آنگلو فون، ۲۴
تمدن اسلامی، ۱۶
تمدن اسلاو-ارتدوکس، ۲۵، ۵۰
تمدن بیزانس، ۲۴۷، ۲۴۹
تمدن ترکی، ۱۱۶
تمدن رومی، ۲۴۶
تمدن ژاپنی، ۲۴
تمدن کنفوسیوسی، ۱۶
تمدن هندی-اسلامی، ۱۱۶
تنگه مانس، ۲۵۲
توافقتنامه تجاری ویژه کشورهای جنوب آسیا،
۱۰۴
تودمان، فرانکو، ۱۰۱
نور، ۳۳
توکیو، ۱۵۱
تونگ، گو چوک، ۱۳۱، ۱۴۶، ۱۶۱
نوی، زانگ، ۱۴۰
نوبین بی، آرنولد، ۲۵
نی مور شرقی، ۱۵۶

ج

جاکارتا، ۱۳۸
جامائیکا، جامائیکایی، ۶۲
جامعه اروپا، ۳۰، ۴۱، ۴۲، ۴۸
جامعه کشورهای آسیای جنوب شرقی، ۱۰۳،
۱۴۸، ۱۴۹، ۱۶۱، ۱۷۲، ۱۷۳
جاوه، ۱۳۸
جبهه ملی فرانسه، ۱۹۰، ۱۹۱
جنبش عدم تعهد، ۱۳۷، ۱۳۸
جنگ جهانی دوم، ۳۴، ۶۵، ۱۳۴، ۱۶۱، ۱۷۳
جنگ سرد، ۲۲، ۲۳، ۲۹، ۳۲، ۳۷، ۳۹، ۵۳، ۶۱،
۶۳، ۶۴، ۶۶، ۶۷، ۸۵، ۸۷، ۸۹، ۹۱، ۹۲، ۹۷،
۹۸، ۱۰۶، ۱۰۷، ۱۱۰، ۱۱۹، ۱۲۷، ۱۳۰

خ

- خاتمی، سید محمد، ۲۴۸
 خارطوم، ۳۶
 خالهای یوزپلنگ (کتاب)، ۱۸۵
 خامنه‌ای، آیت‌الله سیدعلی، ۴۰
 خاورمیانه، ۱۹، ۲۷، ۳۳، ۳۴، ۴۸، ۵۳، ۵۵، ۱۲۰، ۱۲۱، ۱۲۲
 خلیج فارس، ۳۴، ۳۹، ۴۴، ۴۸، ۵۴، ۵۹، ۱۷۵، ۱۷۷
 خلیج مکزیک، ۲۵۲
 خیام، حکیم عمر، ۷۳
- دموکرات لیبرال، ۱۲۰
 دموکراسی، ۱۹، ۲۸، ۳۱، ۳۳، ۴۳، ۴۶، ۴۷، ۵۲، ۶۶، ۸۲، ۸۵، ۸۷، ۸۹، ۹۳، ۱۰۵، ۱۰۶، ۱۱۰، ۱۲۶، ۱۳۲، ۱۳۶، ۱۳۷، ۱۴۱، ۱۴۳، ۱۵۶، ۱۸۳، ۲۰۴، ۲۱۵، ۲۱۹، ۲۲۰، ۲۲۳-۲۲۶، ۲۳۴، ۲۳۸
 دوبری، ۱۹۵، ۱۹۶
 دوبوا، ۶۳
 دوگورتاری، کارلوس سالیاس، ۴۹
 دیرلیک، عارف، ۱۵۱، ۱۵۳، ۱۵۴، ۱۵۵، ۱۵۶، ۱۶۴، ۱۶۵
 دیکسون، توماس، ۱۸۵، ۱۹۱، ۱۹۲

د

- دابلو-ال. وی، سی. جی.، ۱۲۹
 دادگاه عالی آمریکا، ۱۸۵، ۱۸۸، ۱۹۱
 داکا، ۸۸
 دال، رابرت، ۲۳۹
 دان، جان، ۱۰۷
 دانشگاه آکسفورد، ۹، ۲۸
 دانشگاه استنفورد، ۲۰۳
 دانشگاه اقتصاد لندن، ۱۱
 دانشگاه ام‌القرآ، ۳۹
 دانشگاه ایلینویز، ۱۱
 دانشگاه پیتسبورگ، ۱۶
 دانشگاه سندهرست، ۲۸
 دانشگاه سوربن، ۲۸
 دانشگاه سینزینانگ، ۱۵۹
 دانشگاه لاتروپ، ۲۰۳
 دانشگاه نان‌یانگ، ۱۴۹
 دانشگاه نیویورک، ۷
 دانشگاه هاروارد، ۲۱، ۶۳
 دانشگاه بیل، ۹، ۱۱
 دریای بالتیک، ۳۲، ۴۳
 دریای چین جنوبی، ۵۵
 دریای سیاه، ۴۳
 دریای کارائیب، ۲۴، ۳۰، ۶۵، ۶۷
 دزدمرنا (شخصیت داستانی)، ۷۱، ۷۲
- راست جدید (جریان سیاسی)، ۱۹۰
 راست مسیحی (جریان سیاسی)، ۲۳۹
 راست نوین (جریان سیاسی)، ۱۹۱
 راسل، برتراند، ۱۰۰
 راشد سالم، ۹
 رای، ۱۶۴، ۱۶۵
 رباعیات عمر خیام (کتاب)، ۷۳
 رساله کنفوسیوس (کتاب)، ۱۹۷
 رشدی، سلمان، ۱۱۷
 رشیدالدین فضل‌الله، ۲۴۹
 رم، ۲۴
 رنسانس، ۲۴۵
 «روان جماعت سفید» (مقاله)، ۱۸۴
 رواندا، ۶۲
 روتنشتاین، ۷۷
 رودلف، پروفیسور، ۲۳۷
 رودن، گری، ۱۶۱
 روزولت، آرچی، ۳۷
 روسیه، روس، ۱۹، ۲۷، ۲۸، ۳۲، ۳۶، ۳۷، ۴۱-۴۳، ۵۰-۵۳، ۵۸، ۶۹، ۹۰، ۹۱، ۱۰۰، ۱۲۰، ۱۲۷، ۱۲۸، ۱۶۷، ۱۸۳، ۲۲۷، ۲۲۸، ۲۴۵، ۲۵۰؛ همچنین ← شوروی، اتحاد جماهیر

- روس‌های سفید، ۶۶
روسیه سفید، ۳۲
روشنگری، ۳۲
روم، رومی، ۲۴۷، ۲۴۹
رومانسک (سبک)، ۲۴۷
رومانی، رومانیایی، ۳۲
رتالیسم، ۲۰۸، ۲۰۹، ۲۱۱، ۲۱۶
«ریشه‌های خشم مسلمانان» (مقاله)، ۱۸۰
ریگان، رونالد، ۶۸
ریودوژانیرو، ۱۲۳
- ز**
زکریا، فرید، ۱۳۴-۱۳۶
زمین، جیانگ، ۱۹۴
زندگی‌خواه (جریان سیاسی)، ۲۳۹
زیمبابوه، ۶۷
- ژ**
ژاپن، ژاپنی، ۱۷، ۱۸، ۲۵-۲۷، ۲۹، ۳۰، ۳۸، ۴۴، ۴۶، ۵۲، ۵۸، ۷۴، ۹۰، ۹۱، ۹۸، ۱۱۰، ۱۲۴، ۱۲۶، ۱۲۹، ۱۳۵، ۱۳۸، ۱۴۳-۱۴۶، ۱۵۱، ۱۶۱، ۱۶۳، ۱۷۳، ۱۹۶، ۱۹۷، ۲۴۵
ژاپن شماره یک (کتاب)، ۱۴۲
ژان پل دوم (پاپ)، ۳۶، ۴۲
ژیرینوفسکی، ولادیمیر، ۱۲۰، ۱۲۸
- س**
سارابوو، ۳۶، ۱۰۱
سازمان آزادیبخش فلسطین، ۱۱۷
سازمان تجارت جهانی، ۱۳۸
سازمان ملل متحد، ۴۰، ۴۲، ۴۵، ۶۴، ۱۱۰، ۱۷۷
سازمان همکاریهای اقتصادی، ۳۰
سازمان همکاریهای اقتصادی آسیا و اقیانوسیه، ۱۰۲، ۱۰۴
سازمان همکاریهای منطقه‌ای جنوب آسیا، ۱۰۳
- سامی (نژاد)، ۵۱
سانسکریت (زبان)، ۲۴۲
ساویتسکی، پتر، ۵۱
سربرنیتسا، ۱۰۱
سعید، ادوارد، ۹۵، ۹۹، ۱۵۲، ۱۵۳
سنگاپور، ۲۹، ۳۰، ۱۳۱-۱۳۵، ۱۳۷، ۱۳۸، ۱۴۰، ۱۴۲، ۱۴۳، ۱۴۶-۱۴۹، ۱۵۱، ۱۵۲، ۱۵۵، ۱۵۶، ۱۶۱، ۱۶۳، ۱۷۲، ۱۷۸، ۱۹۴، ۲۲۹
سواحیلی (زبان)، ۷۱، ۷۲، ۷۳
سوچو، یائو، ۱۵۸
سودان، سودانی، ۲۰، ۲۸، ۳۶، ۱۸۴
سوریه، سوریه‌ای، ۵۵
سوسیالیسم، ۲۷
سونگ (سلسله)، ۲۰۰
سو-ون، ۱۹۹
سوهارتو، ۱۳۸، ۱۵۶
سورینکا، ول، ۷۴
سیاتل، ۱۳۹
سی.ان.ان. (شبکه تلویزیونی)، ۱۲۳
سیدنی، ۱۳۱
سیک (قوم)، ۱۷۲
سنول، ۱۴۰، ۱۵۱
- ش**
شبه‌جزیره کریمه، ۴۳
شکسپیر، ویلیام، ۷۱، ۷۲، ۷۳
شوارتز، ۱۶۴، ۱۶۵
شورای امنیت سازمان ملل متحد، ۴۴، ۴۵
شوروی، اتحاد جماهیر، ۱۹، ۴۰، ۴۱، ۴۲، ۴۳، ۴۸، ۵۲-۵۴، ۶۶، ۶۷، ۸۰، ۸۴، ۸۷، ۱۲۲، ۱۲۷، ۱۲۸، ۱۳۴، ۱۸۳، ۲۰۹، ۲۱۵، ۲۳۴
شیائوپینگ، دنگ، ۳۷
شیعه، ۶۸، ۹۴
شی، یوینگ، ۱۵۴

ص

- فاشیسم، ۲۲، ۴۳، ۱۵۵، ۱۵۶
 فاکس، ویلیام تی. آر، ۸۹
 فالوز، جیمز، ۱۶
 فدراسیون جوامع قومی چین در سنگاپور، ۱۴۹، ۱۵۰
 فرانسوی (زبان)، ۷۴
 فرانسه، فرانسوی، ۲۰، ۲۶، ۲۸، ۳۳-۳۵، ۴۴، ۴۵، ۱۰۷، ۱۱۹، ۱۲۷، ۱۳۶، ۱۹۰، ۱۹۱، ۲۰۴، ۲۴۱، ۲۴۸، ۲۵۰
 فرانک‌ها (قوم)، ۲۴۹
 فردگرایی، ۴۶
 فرهنگ اقتصادی نوین باکلیریوز (مجله)، ۱۱
 فلسطین، ۱۷۹، ۲۵۲
 فمینیسم، ۱۶۴
 فنلاند، فنلاندی، ۳۲
 فوکویاما، فرانسیس، ۹۴، ۹۸، ۱۶۷
 فوگل، ازرا، ۱۴۲
 فولر، ۹۴
 فیتزجرالد، ادوارد، ۷۳
 فیلون، ۲۴۲
 فیلیپین، ۳۸، ۶۲، ۱۳۶، ۱۷۲، ۱۷۹
 فتودالیسم، ۳۲
- «صبح به‌خیر آمریکا» (برنامه رادیویی)، ۵۹
 صحرای سفلا، ۷۴
 صدام حسین، ۳۴، ۳۹، ۴۰، ۵۹، ۶۹، ۹۲، ۱۲۰، ۲۲۸
 صربستان، صرب، ۳۶، ۳۸، ۴۰-۴۲، ۵۱، ۶۹، ۹۳، ۹۴، ۱۶۹-۱۷۱، ۱۷۹
 صندوق بین‌المللی پول، ۲۲۵
 صندوق جهانی پول، ۴۴، ۴۵
 صهیونیسم، ۱۷۷

ط

طائف، ۱۶۲

طبری، ۲۴۹

طرابلس، ۶۷

ع

عثمانی (امپراتوری)، ۱۵، ۳۲، ۳۳، ۲۵۰

عراق، ۳۹، ۴۰، ۴۵، ۵۴، ۵۵، ۶۹، ۹۲، ۱۱۶، ۱۲۰، ۱۲۲، ۱۷۶، ۱۷۷

عرب، عربی، ۱۵، ۲۰، ۲۳، ۲۸، ۳۰، ۳۳-۳۶، ۳۹، ۴۰، ۴۵، ۶۳، ۷۴، ۹۴، ۹۹، ۱۱۶، ۱۱۷

۱۲۰-۱۲۲، ۱۲۷، ۱۶۹، ۱۷۷، ۲۴۸، ۲۲۸

عربستان سعودی، ۳۹، ۴۲، ۴۳، ۹۲، ۱۱۶، ۱۱۷، ۱۴۵، ۱۶۲، ۱۷۶، ۱۷۹

عربی (زبان)، ۲۴۳

عرفات، یاسر، ۶۸

غ

غزه، ۶۲

ف

فار ایسترن اکونومیک ریویو (مجله)، ۹۲، ۹۳

فارسی (زبان)، ۲۴۸

فارین افیرز (مجله)، ۷، ۱۳، ۶۲، ۸۰، ۱۱۵

۱۳۴، ۱۵۲، ۱۶۷

ک

کاتولیک، ۲۰، ۲۴، ۲۶، ۲۸، ۳۲، ۳۸، ۴۲، ۶۲

۹۴، ۱۲۸، ۱۶۹، ۱۷۹، ۲۲۲، ۲۲۸

کاریکام ← بازار مشترک آمریکای مرکزی

کالج دارتموت، ۱۱

نمایه / ۲۶۳

- کامبوج، ۱۵۶
کانادا، کانادایی، ۲۶، ۲۹، ۶۶، ۲۰۴
کانبرا، ۱۲۲، ۱۴۱
کانگ، جما، ۱۴۰
کیپل، زیل، ۲۷
کتاب اسناد (کتاب)، ۱۹۸
کتاب شعر (کتاب)، ۱۹۸
کراچی، ۶۹
کرد (قوم)، ۶۹
کرملین، ۸۴، ۸۵
کرواسی، کروات، ۳۲، ۴۱، ۴۲، ۹۴، ۱۲۰، ۱۶۹، ۱۷۰
کروتامر، چارلز، ۵۳
کره، کره‌ای، ۹۸، ۱۸۹، ۱۹۶، ۱۹۷، ۲۰۱
کره جنوبی، ۱۲۷، ۱۳۰، ۱۳۵، ۱۴۰
۱۴۲-۱۴۶، ۱۵۲، ۱۶۱
کره شمالی، ۴۷، ۵۳-۵۵، ۱۲۲، ۱۲۷
کریستیکال اینکوتری (مجله)، ۱۵۲
کشمر، ۶۹، ۲۵۲
کشورهای مشترک المنافع بریتانیا، ۱۱۹
کله‌پوستی‌ها (گروه فاشیستی)، ۱۰۱
کلینتون، بیل، ۹۲
کمال‌پاشا، مصطفی، ۴۸
کمونیسم، ۱۹، ۲۲، ۲۸، ۴۱، ۴۳، ۵۰، ۱۲۸
۱۶۷، ۱۸۳، ۲۱۵، ۲۲۸، ۲۳۴
کمیسیون برنامه‌ریزی بنگلادش، ۱۱
کمیسیون فرهنگ و توسعه، ۹۶
کنفرانس آسیا-آفریقا، ۱۳۸
کنفرانس جهانی شدن: چالشهای منطقه‌ای و پاسخها، ۱۵۹
کنفرانس سران اسلامی، ۱۴۵
کنفرانس ملل متحد درباره حقوق بشر، ۱۶۱
کنفرانس ملل متحد: میان حق حاکمیت و حکومت جهانی؟، ۲۰۳
کنفوسیوس، ۸، ۹، ۱۳، ۱۹۶-۲۰۰
کنفوسیوسی، ۲۰، ۲۵، ۴۶، ۵۲، ۵۶، ۵۷، ۵۸
۶۳، ۹۰، ۹۱، ۹۷، ۹۸، ۹۹، ۱۰۲، ۱۰۳، ۱۴۰
- ۱۴۱، ۱۴۲، ۱۴۳، ۱۴۶، ۱۴۸، ۱۵۲، ۱۵۴، ۱۵۵
۱۶۰، ۱۷۲، ۱۷۸، ۱۸۲، ۲۴۶
کنیا، کنیایی، ۱۶، ۷۳
کوالالامپور، ۳۰، ۱۶۲، ۱۶۳
کوانگ، ۱۹۷
کوتاری، راجنی، ۱۱۸
کوکلاکس کلان‌ها (گروه فاشیستی)، ۱۰۱
کولی‌ها، ۱۲۵
کوموسیری، چاکارین، ۱۶
کوهان، ۲۳۶
کوهن، توماس، ۱۰۹، ۲۳۲-۲۳۶
کویت، ۳۹، ۴۰، ۴۵، ۹۲، ۱۱۶، ۱۷۰، ۱۷۶، ۲۲۸
- گ**
گاتمن، ۲۰۴
گاردین (روزنامه)، ۱۳۷
گاندی، مهاتما، ۹۳
گرانادا، ۶۷
گرینوی، اچ. دی. اس.، ۳۹
«گفتمان پسااستعماری» (مقاله)، ۱۶۴، ۱۶۵
گلوک، کارول، ۱۳۷
گوادالخارا، ۴۹
گوانگ‌ژو، ۳۰
گوپتا، آمیت، ۱۱۵
گوتتری (شرکت بازرگانی)، ۱۴۴، ۱۶۲
گوردیمر، نادین، ۷۴
گیتانجالی (کتاب)، ۷۷
- ل**
لاتین (جامعه‌نژادی)، ۱۲۶، ۱۲۷، ۲۴۸
لاج، جورج، ۱۶۱
لاگوس، ۲۶
لبنان، لبنانی، ۳۴، ۴۲، ۶۹، ۱۷۹
لندن، ۱۷، ۲۶، ۱۲۲، ۱۳۱، ۱۷۰
لنین، ولادیمیر ایلیچ، ۸۵
لوپن، ژان، ۱۹۰، ۱۹۲
لوموند (روزنامه)، ۱۴۰

۲۶۴ / پاسخ آسیا به نظریه برخورد تمدنها

- لوییز پرت، مری، ۱۵۵
 لوییس، برنارد، ۳۵، ۱۸۰
 لهستان، لهستانی، ۱۵، ۲۶، ۱۲۸
 لیبرال دموکراسی، ۲۲، ۵۲، ۱۳۶، ۱۴۱، ۱۶۷
 لیبرالیسم، ۸، ۳۱، ۴۶، ۱۳۷، ۱۴۱، ۱۴۲، ۲۰۸، ۲۲۸، ۲۱۶
 لیبی، ۳۴، ۳۶، ۴۵، ۵۴، ۵۵، ۶۷، ۱۷۷
 لیند، ویلیام، ۲۳
- م**
- مادر ترزا، ۲۲۲
 مارکس، کارل، ۱۰۶، ۲۱۴
 مارکسیسم، ۶۶، ۱۶۵، ۲۱۶، ۲۳۴
 مارکسیسم-لنینیسم، ۵۲
 مالاوی، ۷۰
 مالایا، مالایایی، ۱۴۵
 مالزی، مالزیایی، ۱۷، ۱۹، ۲۴، ۶۲، ۱۱۶، ۱۲۹
 ۳۱، ۱۳۷، ۱۳۸، ۱۴۰، ۱۴۳-۱۴۸، ۱۵۲
 ۱۵۶، ۱۵۹، ۱۶۱، ۱۷۲، ۲۴۸
 مانچو (سلسله چینی)، ۱۹۵
 ماندارین (تیره قومی)، ۱۴۹
 ماندلا، نلسون، ۶۸
 مانیل، ۳۰، ۱۲۳
 مایکلز، والتر بن، ۱۸۴، ۱۹۲
 مجارستان، مجارها، ۱۵، ۶۲
 مجلات اقتصادی آکسفورد (مجله)، ۱۱
 مجله آسیا (مجله)، ۱۳۹، ۱۴۰
 مجله اقتصاد ریاضی (مجله)، ۱۱
 مجله BIDS (مجله)، ۱۱
 مجمع عمومی اجلاس منطقه ای دعوت
 اسلامی در جنوب شرقی آسیا و اقیانوس
 آرام، ۱۶۲
 مجمع عمومی سازمان ملل متحد، ۱۷۷
 محبوبانی، کشور، ۴۷، ۲۲۹
 محفوظ، نجیب، ۷۴
 محمد (ص)، ۶۸، ۲۵۰
- محمد، ماهانیر، ۱۷، ۱۴۴، ۱۴۵، ۱۶۱، ۱۶۲، ۱۶۳
 مدرسه کمبریج، ۷۲
 مذهب روم، ۲۴۶
 مذهب مصر، ۲۴۷
 مراکش، مراکشی، ۳۵
 مرکز تبادلات سهام لندن، ۱۴۴
 مرکز مطالعات اسلامی، ۳۹
 مرکز میراث چین، ۱۴۹
 مریل، دیوید، ۸۸
 مزروعی، الامین، ۷۱، ۷۳
 مزروعی، دکتر علی، ۱۶، ۶۱
 مسعودی، ۲۴۹
 مسکو، ۶۴، ۸۴، ۸۵، ۹۱
 مسیحیت، مسیحی، ۱۱، ۱۹، ۲۰، ۲۴، ۲۹، ۳۲، ۳۳، ۳۶، ۴۱، ۴۳، ۴۸، ۶۶، ۹۴، ۹۷، ۹۸، ۱۰۳، ۱۱۸، ۱۲۰، ۱۲۱، ۱۲۵، ۱۲۶، ۱۶۹، ۱۷۰، ۱۷۲، ۱۹۶، ۲۰۴، ۲۲۱، ۲۲۲، ۲۳۸، ۲۳۹، ۲۴۱، ۲۴۴، ۲۴۶-۲۴۹، ۲۵۲
 مشروطیت، ۲۲، ۴۶
 مصر، مصری، ۳۴، ۶۶، ۶۹، ۷۴، ۹۳، ۱۷۶، ۲۴۷، ۲۴۹، ۲۵۰
 مطالعات توسعه بنگلادش، ۱۱
 مظفر، چاندر، ۱۶۷
 معجزه شرق آسیا (کتاب)، ۱۶
 مغرب، ۱۵
 مغول، ۱۵
 مکبث (کتاب)، ۷۱، ۷۳
 مکزیکی، مکزیکی ها، ۲۹، ۴۹، ۵۰، ۵۱، ۱۲۵، ۱۲۶، ۲۲۷، ۲۲۸
 مک کاردی، دیو، ۵۵
 مکه، ۳۹
 ملبورن، ۲۰۳
 ملک حسین، ۴۰
 ملی گرای، ۴۲، ۵۱، ۶۶، ۹۳، ۹۴، ۱۱۸، ۱۲۰، ۱۲۵، ۱۴۶، ۱۵۶، ۲۴۵
 منتالی، فلیکس، ۷۰

- منطقه آزاد تجاری آمریکای شمالی، ۴۹
 موج سوم: برپایی دموکراسی در پایان قرن
 بیستم (کتاب)، ۲۳۸
 مور (نیره نژادی)، ۳۳
 موزامبیک، ۶۷
 مؤسسه پژوهش صلح جهانی استکهلم، ۱۷۶
 مؤسسه جان اولین برای تحقیقات استراتژیک،
 ۲۱
 موشی، ساموئل، ۷۲
 موف، شانتال، ۱۳۶
 مون، پروفیسور چونگ این، ۲۰۳
 میجر، جان، ۵۹
 میلوسویچ، سلو بردان، ۱۰۱
 مینداناو، ۳۱
 مینگ، نو وی، ۱۴۲، ۱۴۳، ۱۵۴
- نظریه برخورد» (مقاله)، ۲۰۷
 نظم سیاسی در جوامع در حال تغییر (کتاب)،
 ۸۴
 نقد تاریخ اقتصاد اسکاندیناوی (مجله)، ۱۱
 نگاهی به آفتاب (کتاب)، ۱۶
 نورثالیست، ۲۰۸، ۲۱۰
 نوریه گا، ۶۷
 نوزایی، ۳۲
 نولیرالی، ۲۰۸، ۲۰۹، ۲۱۰، ۲۱۶
 نو مارکیستی، ۱۵۳
 نهرو، جواهر لعل، ۲۷
 نیجریه، نیجریه ای، ۲۶، ۳۶
 نیو پرسپکتیو (مجله)، ۱۸۰
 نیوسام، ۱۰۶
 نئونازی (گروه فاشیستی)، ۱۰۱
 نیویورک، ۷، ۹، ۲۶، ۱۲۲، ۱۳۱، ۱۴۰

ن

- ناپلئون، ۲۵۰
 نازیس، ۲۲
 ناسیونالیسم، ۲۷، ۵۲، ۱۳۶، ۱۴۷
 ناسیونالیسم عربی، ۳۴، ۳۹، ۲۲۸
 نامبا، آن یوری، ۱۴۰
 نامیبیا، ۶۷
 نای، ۲۳۷
 نای پل، وی. اس.، ۴۶، ۱۳۰، ۲۱۸
 نای جونیور، ژوزف، ۱۰۶
 نایرره، جولیس، ۷۲، ۷۳
 نژادپرستی، ۷۶، ۹۵، ۱۸۲، ۱۸۵، ۱۸۹، ۱۹۰
 ۱۹۱، ۱۹۲، ۱۹۳
 «نژادپرستی نوین فرهنگی در فرانسه» (مقاله)،
 ۱۹۰
 نشست آفریقا-آسیای جنبش عدم تعهد، ۱۳۸
 نشست ایبرو-آمریکای سالیناس در گوادالخارا،
 ۴۹
 نشست همکاریهای اقتصادی آسیا-اقیانوس
 آرام، ۱۳۹
 نصر، دکتر مید حسین، ۸، ۹، ۲۴۱

و

- واتسون، جیمز، ۲۰۱
 واتیکان، ۴۲
 واشنگتن دی. سی، ۶۴، ۹۲، ۹۸، ۱۵۲
 والاس، ویلیام، ۳۲
 وانگ (زبان)، ۱۴۰
 وانگ، ورا، ۱۴۰
 وایدن بام، موری، ۲۹
 وایگل، جرج، ۲۷
 وبر، ماکس، ۱۴۱
 ووگل، ازرا، ۱۶۱
 وون، کووک کیان، ۱۳۲
 ویتنام، ویتنامی، ۱۲۷، ۱۵۶، ۱۹۶
 ویلسون، راب، ۱۵۰، ۱۵۱، ۱۵۲
 وین، ۱۵، ۳۳

ه

- هابسبورگ (امپراتوری)، ۳۲
 هاس، ۸۳

۲۶۶ / پاسخ آسیا به نظریه برخورد تمدنها

- هال، استوارت، ۱۴۰
 هام، پروفیسور جای بونگ، ۲۱۹، ۲۱۸، ۱۸۱
 هاموند، پل وای، ۲۰۷، ۱۶
 هانتینگتون، ساموئل، ۷، ۸، ۱۳، ۱۵، ۱۶، ۱۹-۲۱، ۶۱-۶۴، ۶۷، ۷۶، ۷۹-۸۵، ۸۷-۱۰۱، ۱۰۳، ۱۰۵-۱۰۷، ۱۰۹-۱۱۱، ۱۱۵، ۱۱۶، ۱۱۸-۱۲۲، ۱۲۴-۱۲۶، ۱۵۲، ۱۶۷-۱۶۹، ۱۷۱-۱۷۵، ۱۷۷-۱۸۲، ۱۸۴، ۱۹۴، ۲۰۲، ۲۰۷-۲۱۱، ۲۱۳-۲۱۷، ۲۲۱، ۲۲۳-۲۲۸، ۲۳۰-۲۳۸، ۲۴۵
 هاول، واسلاو، ۱۴۱
 هاییتی، هاییتیایی، ۱۲۵
 هدیج، دیک، ۱۴۰
 هگل، ۱۰۶
 هلند، هلندی، ۲۵۰
 هندو، هندوئیسم، ۱۹، ۲۷، ۳۷، ۳۸، ۴۶، ۵۲، ۶۹، ۹۰، ۹۳، ۹۴، ۱۰۳، ۱۱۸، ۱۲۱، ۱۷۱، ۱۷۲، ۱۷۹، ۲۵۲
 هندو (زبان)، ۷۴
 هندوچینی، ۱۳۵، ۱۳۹
 هندوستان، هندی، ۲۵، ۲۷، ۳۵، ۳۷، ۳۸، ۵۴، ۷۵، ۸۵، ۸۷، ۹۳، ۱۱۸، ۱۱۹، ۱۲۱، ۱۲۶، ۱۳۵، ۱۷۲، ۱۷۹، ۲۲۲، ۲۲۷، ۲۴۵، ۲۴۸-۲۵۰
 هندوهای نجس (تیره قومی)، ۱۲۱
 هنگ کنگ، ۲۹، ۳۰، ۱۳۰، ۱۳۹، ۱۵۱، ۱۷۸
 هوات، چو بنگ، ۱۴۸
 هورویتز، دونالد، ۲۶
ی
 یانو، ۱۶۰
 یاگو (شخصیت داستانی)، ۷۲
 یانگ، رابرت، ۱۳۰، ۱۵۸
 یانو، ووته، ۱۴۳
 یلتسین، بوریس، ۲۷، ۴۲، ۵۰، ۵۱، ۵۳
 یوان (سلسله مغولی)، ۱۹۵، ۲۰۰
 یو، جورج، ۱۴۹
 یوگسلاوی، ۱۹، ۳۲، ۳۳، ۴۱، ۴۳، ۴۸، ۱۶۷، ۱۷۰
 یو، لی کوان، ۱۳۳-۱۳۶، ۱۴۴، ۱۵۵، ۱۵۹، ۱۹۴
 یونان، یونانی، ۱۵، ۴۹، ۲۴۲، ۲۴۷، ۲۴۹
 یهود، یهودی، ۲۷، ۳۶، ۳۸، ۶۹، ۹۴، ۹۷، ۱۲۱، ۱۲۵، ۱۲۶، ۱۷۲، ۱۷۹، ۲۰۴، ۲۲۲، ۲۴۶، ۲۴۸، ۲۵۲
 یهودی سفاردی (تیره قومی)، ۱۲۱
 ییتس، ویلیام باتلر، ۷۵، ۷۷
 یی (سلسله کره‌ای)، ۲۰۱

کتابشناسی نظریه برخورد تمدنها به فارسی*

۱. آشتیانی، منوچهر. گفتارهای پیرامون شناخت مناسبات اجتماعی. تهران، قطره، ۱۳۸۱.
۲. ابوالنصر، فضل. رویارویی غرب‌گرایی و اسلام‌گرایی. ترجمه حجت‌الله جودکی. تهران، مرکز چاپ و انتشارات وزارت امور خارجه ایران، ۱۳۷۸.
۳. ادیبانی، یونس. مباحثی در منطق حکومتی. تهران، قطره، ۱۳۷۸.
۴. اربابی، غلامرضا. گفتگوی تمدنها؟! تهران، گروه فرهنگی اربابی، ۱۳۸۰.
۵. اسحاقی، حسین. اصالت جاوید: گفت‌وگوی تمدنها در بوتۀ نقد. قم، بوستان کتاب قم، ۱۳۸۲.
۶. امید، مسعود. مجموعه مقالاتی در باب گفت‌وگو به استقبال مبحث گفت‌وگوی تمدنها. تبریز، یاس نبی، ۱۳۸۱.
۷. برومر، وینسنت. دین و تمدن: مجموعه سخنرانی‌های وینسنت برومر در سازمان بین‌المللی گفت‌وگوی تمدنها (گروه ادیان). ترجمه امیر اکرمی و دیگران. ویراستار: محمد اسماعیل جعفری، تهران، پژوهاک کیوان و مرکز بین‌المللی گفتگوی تمدنها، ۱۳۸۳.
۸. بهداروند، محمد مهدی. گفتگوی تمدنها (مجموعه مقالات فرهنگی-سیاسی). تهران، نشر وفاق، ۱۳۷۹.
۹. بهنام، جمشید. تمدن و تجدد (گفتگو). به کوشش: رامین جهانگللو. تهران، نشر مرکز، ۱۳۸۲.
۱۰. بیرشک، احمد. گفت‌وگوی تمدنها: گاهشماری در تمدن ایرانی و تمدن مسیحی. با همکاری: سهیلا شمس‌الله. تهران، بنیاد دانشنامه بزرگ فارسی، ۱۳۸۱.
۱۱. پایا، علی. گفت‌وگو در جهان واقعی: کوشش‌های ضرورتی اجتناب‌ناپذیر. تهران، طرح نو با همکاری مرکز بین‌المللی گفت‌وگوی تمدنها، ۱۳۸۱.
۱۲. تسخیری، محمد علی. ایده‌های گفت‌وگو با دیگران. تهران، مجمع تقریب مذاهب اسلامی، ۱۳۸۳.

* این کتابشناسی تنها کتابهایی را دربر می‌گیرد که به گونه‌ای در ارتباط با نظریه «برخورد تمدنها» هستند و نام مقاله‌های فارسی مربوط به این موضوع در آن نیامده است.

۱۳. تهرانیان، مجید و ایکدا، دایساکو. در نکاپوی تمدن جهانی: سیری در برخورد تمدنهای بودایی و اسلامی. ترجمه شفق سعد. تهران، شهاب ثاقب، ۱۳۸۲.
۱۴. جان محمدی، سارا و ... تمدن و پرستاری. ویراستار: صدیقه سالمی. تهران، سالمی، ۱۳۸۱.
۱۵. حاجیان، فردوس. آرش، پیشرو در گفتگوی تمدنها. تهران، گفتمان خلاق، ۱۳۸۰.
۱۶. حقیقت، صادق. گفتگوی تمدنها و برخورد تمدنها. قم، مؤسسه فرهنگی طه، ۱۳۷۸.
۱۷. خاتمی، محمد. انسان، ملتقای مشرق جان و مغرب عقل (مجموعه سخنرانی‌ها و مصاحبه‌ها). تهران، مرکز اسناد و تاریخ دیپلماسی وزارت امور خارجه ایران، ۱۳۷۹.
۱۸. خاتمی، محمد. جهان فردا و گفت‌وگوی تمدنها: مجموعه گفتارها و مصاحبه‌های رئیس‌جمهور، محمد خاتمی در اجلاس هزاره سران در نیویورک. تهران، مرکز بازشناسی اسلام و ایران (باز)، ۱۳۸۰.
۱۹. خاتمی، محمد. گفت‌وگوی تمدنها. تهران، طرح نو، ۱۳۸۰.
۲۰. خاتمی، محمد. مبانی نظری گفت‌وگوی تمدنها: مجموعه سخنرانیهای سیدمحمد خاتمی، در باب گفت‌وگوی تمدنها. به کوشش: عبادی، سجاد و پوررضائیان، مهدی. تهران، سوگند، ۱۳۸۰.
۲۱. خاتمی، محمد. مبانی نظری گفت‌وگوی تمدنها: مجموعه سخنرانیهای محمد خاتمی در باب طرح گفت‌وگوی تمدنها. به کوشش: واحد اندیشه کمیته جوانان فراخوان پرسش مهر. تهران، مؤسسه انتشاراتی نیکتا، ۱۳۷۹.
۲۲. خوشوقت، محمدحسین. راهنمای خبرنگاران خارجی. تهران، هفت آسمان، ۱۳۸۲.
۲۳. دلاویز، احسان. جوانان و گفت‌وگوی تمدنها. تهران، مرکز فرهنگی و انتشاراتی اینا، ۱۳۸۱.
۲۴. دین‌پرست، منوچهر. جنگ هفتاد و دو ملت: رهیافتی به گفتمان برخورد غربی و گفتگوی شرقی تمدنها. تهران، نشر سفینه، ۱۳۷۹.
۲۵. ذاکریان، مهدی. سیاست خارجی خاتمی از منظر صاحب‌نظران. تهران، همشهری، ۱۳۷۹.
۲۶. رجبی، پرویز. ترازوی هزارکفه. تهران، پژوهاک کیوان و مرکز بین‌المللی گفتگوی تمدنها، ۱۳۸۳.
۲۷. رضوی، مسعود. جامعه مدنی، دوم خرداد و خاتمی: گفت‌وگوهای با اندیشمندان معاصر ایران. تهران، نشر و پژوهش فرزانه‌روز، ۱۳۷۸.
۲۸. زیباکلام، صادق. از هانتینگتون و خاتمی تا بن‌لادن: برخورد یا گفتگو میان تمدنها؟. تهران، روزنه، ۱۳۸۳.
۲۹. سامعی، احمد. دکتترین خاتمی در گفتگوی تمدنها و فرهنگها. ویراستار: ابوالفضل رحیمی. تهران، چکاد، امیربهادر، ۱۳۸۰.
۳۰. سلیمی، حسین. فرهنگ‌گرایی، جهانی‌شدن و حقوق بشر. تهران، مرکز چاپ و انتشارات وزارت امور خارجه ایران، ۱۳۸۰.
۳۱. صدری، احمد. مفهوم تمدن و لزوم احیای آن در علوم اجتماعی. تهران، مرکز بین‌المللی گفتگوی تمدنها و هرمس، ۱۳۸۰.

کتابشناسی نظریه برخورد تمدنها به فارسی / ۲۶۹

۳۲. صلاحی، ملک‌یحیی. اندیشه‌های سیاسی در قرن بیستم. تهران، قومس، ۱۳۸۱.
۳۳. طاهایی، جواد. تیرگی درخشان: راهبردی به بنیادهای مکتوم در نظریه گفت‌وگری تمدنها به ضمیمه «درباره انسان انقلاب اسلامی». تهران، سوره مهر، ۱۳۸۱.
۳۴. علمداری، کاظم. بحران جهانی و نقدی بر نظریه‌ی برخورد تمدنها و گفت‌وگوی تمدنها. تهران، توسعه، ۱۳۸۱.
۳۵. عماره، محمد. جهان ما؛ یک تمدن یا چند تمدن؟ ترجمه محمدابراهیم ساعدی رودی. شیراز، ایلاف، ۱۳۸۳.
۳۶. فراخوان پرسش مهر: پژوهاک اندیشه‌ها (۱): چکیده آثار تحقیقی دانش‌آموزان پسر. به‌کوشش اداره کل امور فرهنگی و هنری معاونت پرورشی وزارت آموزش و پرورش. تهران، نورالثقلین، ۱۳۷۹.
۳۷. فراخوان پرسش مهر: پژوهاک اندیشه‌ها (۲): چکیده آثار تحقیقی دانش‌آموزان دختر. به‌کوشش اداره کل امور فرهنگی و هنری معاونت پرورشی وزارت آموزش و پرورش. تهران، نورالثقلین، ۱۳۷۹.
۳۸. فراخوان پرسش مهر: ترسیم دین و آزادی و گفتگوی تمدنها: مطالب برگزیده‌ی نشریات دانش‌آموزی. به‌کوشش اداره کل امور فرهنگی و هنری معاونت پرورشی وزارت آموزش و پرورش. تهران، نورالثقلین، ۱۳۷۹.
۳۹. فراخوان پرسش مهر: خلاصه مقالات و مقالات برگزیده (۱): (چکیده‌ی آثار تحقیقی دانش‌آموزان پسر). به‌کوشش اداره کل امور فرهنگی و هنری معاونت پرورشی وزارت آموزش و پرورش. تهران، نورالثقلین، ۱۳۷۹.
۴۰. فراخوان پرسش مهر: خلاصه مقالات و مقالات برگزیده (۲): (چکیده‌ی آثار تحقیقی دانش‌آموزان دختر). به‌کوشش اداره کل امور فرهنگی و هنری معاونت پرورشی وزارت آموزش و پرورش. تهران، نورالثقلین، ۱۳۷۹.
۴۱. فراخوان پرسش مهر: گل‌برگ و گل‌واژه‌ی مهر (اشعار و داستان‌های برگزیده‌ی دانش‌آموزان). به‌کوشش اداره کل امور فرهنگی و هنری معاونت پرورشی وزارت آموزش و پرورش. تهران، نورالثقلین، ۱۳۷۹.
۴۲. فوکوتساوا، یوکیچی. نظریه تمدن. ترجمه چنگیز پهلوان. تهران، نشر گبو، چاپ دوم، ۱۳۷۹.
۴۳. فراگوزلو، محمد. در جست‌وجوی گفت‌وگوی تمدنها. تهران، دفتر پژوهشهای فرهنگی، ۱۳۸۰.
۴۴. قربانی، جعفر. گفت‌وگوی تمدنی. تهران، مؤسسه فرهنگی دانش و اندیشه معاصر، ۱۳۷۹.
۴۵. قطب، محمد. گفتگو یا پیکار تمدنها. ترجمه حسن مبینی. ساری، مرکز انتشارات توسعه علوم، ۱۳۷۹.
۴۶. کاشانی، حمید. گفتگو، یا، جنگ تمدنها. تهران، یادواره اسدی، ۱۳۸۱.
۴۷. گروه فلسفه مرکز بین‌المللی گفتگوی تمدنها. گفتگوی تمدنها و روشنفکری. تهران، توسعه، ۱۳۸۱.
۴۸. گروه نویسندگان. اندیشه غربی و گفت‌وگوی تمدنها: مجموعه سخنرانیهای کنفرانس

- اندیشه غربی و گفت‌وگوی تمدنها. با مقدمه‌ای از هانری کربن. ترجمه فریدون بدره‌ای، باقر پرهام و خسرو ناقد. تهران، فرزان‌روز، ۱۳۷۹.
۴۹. گروه نویسندگان. دومین همایش اندیشمندان ایران و اتریش: گفت‌وگو: مسائل اساسی نظام همزیستی عادلانه از دیدگاه اندیشمندان مسلمان و مسیحی: ارزشها، حقوق و وظایف (مجموعه مقاله و خطابه). ویراستاران: اکبر قنبری، آندریاس بشته، امیر اکرمی. تهران، الهدی، ۱۳۸۰.
۵۰. گروه نویسندگان. سلسله سخنرانی‌های اجلاس بین‌المللی جهانگردی، صلح و گفتگوی تمدنها. تهران، پازینه، ۱۳۸۰.
۵۱. گروه نویسندگان. گزارش شماره ۱ مرکز بین‌المللی گفتگوی تمدنها. تهران، مرکز بین‌المللی گفتگوی تمدنها، ۱۳۸۰.
۵۲. گروه نویسندگان. گزارش مصور هشتمین اجلاس سران کشورهای عضو سازمان کنفرانس اسلامی. تهران، تماشاگران، ۱۳۷۹.
۵۳. گروه نویسندگان. مجموعه مقالات کنفرانس چهارجانبه میراث تمدنهای کهن و آثار و پیامدهای آن برای دنیای جدید (ایران، ایتالیا، مصر و یونان). ویراستار: نبی سنبلی. تهران، مرکز چاپ و انتشارات وزارت امور خارجه ایران، ۱۳۸۰.
۵۴. گروه نویسندگان. مقدمه‌ای بر گفتگوی تمدنها. تهیه و تنظیم: واحد تشکیلات سیاسی انجمنهای اسلامی دانشجویان ایرانی در هند. هندوستان، اتحادیه انجمنهای اسلامی دانشجویان ایرانی در هند، ۱۳۷۹.
۵۵. گروه نویسندگان. نخستین سمینار جهانی ادبیات داستانی و گفتگوی فرهنگها (مجموعه مقاله و خطابه). گردآورنده: نگار اسکندرفر، ترجمه: لیزا نامور و اسدالله امرایی و مهسا ملک‌مرزبان. تهران، نشر کارنامه، ۱۳۸۱.
۵۶. گروه نویسندگان. نخستین همایش بین‌المللی چیستی گفت‌وگوی تمدنها: چیستی گفتگوی تمدنها (مجموعه مقالات). گردآورنده: سازمان مدارک فرهنگی انقلاب اسلامی. تهران، سازمان مدارک فرهنگی انقلاب اسلامی، ۱۳۷۷.
۵۷. گروه نویسندگان. نشست‌هایی در گفت‌وگوی تمدنها. تهیه‌کننده: گروه فرهنگ و اندیشه رادیو فرهنگ. به‌کوشش: محمدعلی دیباجی، تهران، طرح آینده، ۱۳۸۲.
۵۸. گروه نویسندگان. نظریه گفتگوی تمدنها: نقش پیش‌تاز زنان در تولید ارزشهای مشترک جهانی. مرکز امور مشارکت زنان ریاست جمهوری. تهران، برگ‌زیتون، ۱۳۸۰.
۵۹. گروه نویسندگان. نقش علوم اجتماعی در گفت‌وگوی تمدنها (مجموعه مقالات سمینار انجمن جامعه‌شناسی ایران). تهران، توسعه و مرکز بین‌المللی گفتگوی تمدنها، ۱۳۸۱.
۶۰. گروه نویسندگان. هزاره گفت‌وگو و تفاهم: گزارش سفر محمد خاتمی رئیس‌جمهوری اسلامی ایران به سازمان ملل متحد. تهران، رسانه‌ساز، ۱۳۷۸.
۶۱. گروه نویسندگان. همایش بین‌المللی حقوق بشر و گفتگوی تمدنها (مجموعه مقالات). تهیه و تنظیم: دبیرخانه همایش، قم، دانشگاه مفید، ۱۳۸۰.
۶۲. گروه نویسندگان. همایش بین‌المللی رویکرد فرهنگی به جغرافیا (مجموعه مقالات). به‌کوشش: محمدحسین پاپلی یزدی، مشهد، دانشگاه فردوسی مشهد و مرکز بین‌المللی گفتگوی تمدنها، ۱۳۸۱.

کتابشناسی نظریه برخورد تمدنها به فارسی / ۲۷۱

۶۳. گروه نویسندگان. همایش بین‌المللی گفتگوی تمدنها از منظر جوانان (مجموعه مقالات). ترجمه: ابوالفضل حقیری و عبدالکریم موقر. ویراستاران: بهمن معظمی و نوید رسولی. تهران، الهدی، ۱۳۸۳.
۶۴. گروه نویسندگان. همایش خوزستان و گفتگوی تمدنها (مجموعه مقالات برگزیده). تدوین: کمیته گفتگوی تمدنها در دانشگاه علوم پزشکی اهواز. قم، کمال‌الملک، ۱۳۸۱.
۶۵. گروه نویسندگان. همایش نقش زن در گفت‌وگوی تمدنها: زنان طلایه‌داران گفت‌وگوی تمدنها (خلاصه مقالات). تهیه و تنظیم: مرکز امور مشارکت زنان ریاست جمهوری و دفتر مطالعات فرهنگی-سیاسی جهاد دانشگاهی. تهران، برگ زیتون، ۱۳۷۹.
۶۶. گروه نویسندگان. همایش نقش زن در گفت‌وگوی تمدنها: زنان و گفتگوی تمدنها (مجموعه مقالات). تهیه و تنظیم: مرکز امور مشارکت زنان ریاست جمهوری. تهران، برگ زیتون، ۱۳۸۱.
۶۷. گروه هنرمندان. گفتگوی تمدنها: گزیده آثار مسابقه بین‌المللی کاریکاتور گل‌آقا. به کوشش: گیتی صفرزاده. مشاور اجرایی: سعید رضویان، ترجمه: رافی پطروسیان و صالح زمانی. تهران، گل‌آقا، ۱۳۸۰.
۶۸. لوکلر، ژرار. جهانی‌شدن فرهنگ: آزمونی برای تمدنها. ترجمه سعید کامران. تهران، مرکز چاپ و انتشارات وزارت امور خارجه ایران، ۱۳۸۲.
۶۹. لوئیس، برنارد؛ گارن، آرمسترانگ؛ دیسلاو ژیگولسکی و دیگران. برخورد تمدنها، چالش سنت و مدرنیته. ترجمه غلامحسین میرزا صالح. تهران، مازیار، ۱۳۸۲.
۷۰. محمدی، احسان‌الله. گفتگوی تمدنها. تهران، زهد، ۱۳۸۰.
۷۱. مرادی، صحبت. گفت‌وگوی تمدنها در آغاز قرن بیست و یکم. سنندج، گردآورنده، ۱۳۸۰.
۷۲. معینی علمداری، جهانگیر. موانع نشانه‌شناختی گفتگوی تمدنها. تهران، مرکز بین‌المللی گفتگوی تمدنها و هرمس، ۱۳۸۰.
۷۳. منصورنژاد، محمد. رویکردهای نظری در گفتگوی تمدنها: هانتینگتون، فوکویاما، خاتمی و هابرماس. با همکاری: حمید امین اسماعیلی و دیگران. تهران، جهاد دانشگاهی پژوهشکده علوم انسانی و اجتماعی، ۱۳۸۱.
۷۴. منصورنژاد، محمد. گفتگوی تمدنها از منظر اندیشمندان ایرانی همراه با تحلیل محتوا و جمع‌بندی دیدگاهها. با همکاری اسماعیل خلیلی و دیگران. تهران، جهاد دانشگاهی پژوهشکده علوم انسانی و اجتماعی، ۱۳۸۱.
۷۵. مهیمنی، محمدعلی. گفت‌وگوی فرهنگ و تمدنها. تهران، ثالث، ۱۳۷۹.
۷۶. هانتینگتون، ساموئل. پی. برخورد تمدنها و بازسازی نظم جهانی. ترجمه محمدعلی حمید رفیعی. تهران، دفتر پژوهشهای فرهنگی، ۱۳۷۸.
۷۷. هانتینگتون، ساموئل. پی. تمدنها و بازسازی نظام جهانی. ترجمه مینو احمد سرتیپ. ویراستار: شیرین رهبری (سمیعی). تهران، کتابسرا، ۱۳۸۱.
۷۸. هانتینگتون و ... نظریه برخورد تمدنها. ترجمه مجتبی امیری وحید. چاپ اول، تهران، مرکز چاپ و انتشارات وزارت امور خارجه ایران، ۱۳۷۴.
۷۹. هوبه‌افزا، عزت‌الله. دکترین سپیده انسانیت. تهران، ارمغان هنر، ۱۳۸۱.

“THE CLASH OF CIVILIZATIONS?”

ASIAN RESPONSES

Edited by:
Salim Rashid

Translated in Persian:
Seyyed Mohammad Sadeq Kharrazi



انتشارات خورشیدافرین

Khorshid Afarin Publishing House
Tehran 2005

اندیشه آسیایی - ۱

ساموئل هانتینگتون در مقاله «برخورد تمدنها» می‌کوشد تحلیلی از وضعیت جهان پس از پایان جنگ سرد ارائه کند. او بر آن است که پس از پایان جنگ سرد، سرشت چالش‌های بین‌المللی دستخوش دگرگونی شده است؛ اگر در گذشته این چالش‌ها، ویژگی‌های ایدئولوژیک، سیاسی، اقتصادی و استراتژیک داشتند و جنگ سرد صحنه این چالش‌ها بوده است، در دوره پس از جنگ سرد، این چالش‌ها میان فرهنگ‌ها و تمدنها روی خواهند داد. بدین ترتیب، هانتینگتون، به گونه‌ای تحریک‌آمیز، خطوط گسل جهانی در دوران پس از جنگ سرد را مشخص می‌کند. از دیدگاه او، تمدن غرب برخوردی اجتناب‌ناپذیر با تمدن‌های بزرگ اسلامی و کنفوسیوسی خواهد داشت.

نویسندگان مقاله‌های این کتاب که از اندیشمندان و پژوهشگران برجسته آسیایی هستند، در گفتارهایی انتقادی، انگاره‌های هانتینگتون را بررسی کرده‌اند.

ISBN: 964-8482-06-3



9 789648 482065

ISBN: 964-8482-06-3

شابک: ۹۶۴-۸۴۸۲-۰۶-۳



قیمت: ۲۹۰۰ تومان