

## فضیلت جهانشمول : در باب دین در عصر جهانی

نوشته برایان ترنر

ترجمه هاله لاجوردی

### چکیده

مناقشه جامعه‌شناختی درباره جهانی شدن اغلب از جایگاه دین در عصر جهانی غفلت کرده است. این غفلت با توجه به نقش خلاق ادیان جهان در شکل دادن به فرآیندهای مدرنیزاسیون و جهانی شدن، مسأله‌ساز است. این مقاله جهانی شدن را مرحله‌ای خاص از فرآیند کلی مدرنیته تلقی می‌کند و دین را با توجه به چهار پارادکس بررسی می‌کند. پارادکس اول (پارادکس نیچه) بر آن است که برخلاف حکمت رایج، بنیادگرایی صورتی از مدرنیزاسیون است. هرچند بنیادگرایی دینی می‌تواند واکنشی به پیوندی‌شدنی (hybridity) باشد که جهانی شدن موجب آن شده است، این واکنش، واکنشی سنتی نیست. پارادکس دوم (پارادکس پارسونزی) بر آن است که مدرنیزاسیون و جهانی شدن برسازنده دین به عنوان سیطره نهادی خاص و مجزایی از جامعه است و بنابراین دین را به مسأله‌ای از مدرنیته بدل می‌سازد. بنیادگرایی می‌کوشد تا این الگو را برعکس کند و در جوامع حاشیه‌ای سیستم جهانی، دین بنیادگرا این نسخه غربی دین مدرن شده را به مبارزه می‌طلبد. پارادکس سوم (پارادکس مک لوهان) بر آن است که ارزشهای دینی در دهکده‌ای جهانی مبتنی فاقد قدر مشترک بودن سیستمهای فرهنگی اند اما نسبی‌گرایی را نمی‌توان در عمل به سهولت رعایت

کرد، و جهانی شدن به شکلی پارادکسی نیاز به عام‌گرایی حقوق بشر را افزایش می‌دهد. در حالی که ملی‌گرایی به عنوان چهارچوبی برای فرهنگها، با تلاش برای بسط سیستمهای عام‌گفتمان حقوقی به کشمکش می‌افتد، آشکار نیست که خلق سیستمهای حقوقی بدیل (مثل قوانین کنفوسیوسی) شدنی باشد. پارادکس آخر (پارادکس مونتینی) تضاد میان شرق‌شناسی به عنوان پیامد ضروری کشف غیریت و دیگری بودن، و غیریت و دیگری بودن را به عنوان تجربه ضروری انسان‌گرایی جهانشمول می‌کاود. مقاله با ارائه بحثی درباره مکانات فضیلت جهانشمول در متن همین پارادکسهای جهانی شدن و دین به پایان می‌رسد.

### مقدمه: پارادکسهای دین و مدرنیته

در دوران مدرن دین و ملی‌گرایی به عنوان وجوه هویت فردی و جمعی در زمینه سیاسی جهانی عمل کرده‌اند. وجوه خود ارجاع دین و ملی‌گرایی، هر دو، محصولات فرآیند مشترک مدرنیزاسیون‌اند که جهانی شدن را می‌توان مرحله جاری و مسلط آن به حساب آورد. همان‌طور که ملی‌گرایی می‌تواند صورتهای لیبرال یا ارتجاعی به خود بگیرد (کوهن، ۱۹۴۴)، دین نیز می‌تواند یا در جهت جهانشمولی فراگیر تحول یابد یا در جهت بنیادگرایی. از پایان قرن نوزدهم به بعد، شهروندی به شکلی فزاینده به شکل حقوقی مسلط جامعه مدنی به عنوان وجه عضویت ملی و هویت فردی درآمد. در اروپا و آمریکای شمالی، شهروندی ملی به عنوان شکل سکولار همبستگی درآمد که برای تمهید مجرای مستحکم برای غیرت و حمیت ملی‌گرا یا باکلیسا در حال رقابت بود یا با آن همکاری می‌کرد. شهروندی اساساً نهاد «مردانگی ملی» بود (نلسون، ۱۹۹۸) که در آن حق کسب منافع شهروندی، متکی بر کار کردن و جنگیدن بود. شهروندی به عنوان شکلی از رابطه پدرسالار با دولت، به اصل استثنایی هویت و عضویت بدل شد. با فروپاشی کمونیسم سازمان‌یافته، دین در شکل کنفوسیونیسم یا اسلام به ویژه در آسیای جنوب شرقی و آسیا، مهیاگر اتصالی فرهنگی بود که شهروندی ملی نیازمند آن بود تا مناسک مشترک و سازمانهای جمعی را بسط و گسترش دهد. مع‌هذا در بسیاری از جوامع اسلامی آشکارا تنشی میان ملی‌گرایی سکولار و ایمان اسلامی وجود دارد؛ شاید ایران آشکارترین مثال باشد (تهرانیان، ۱۹۹۳).

در تلاش برای لحاظ کردن امکان فضیلت جهانشمول (cosmopolitan virtue) به عنوان یاور دموکراسی جهانشمول، برخی از نتایج پارادکسی جهانی شدن را بررسی خواهیم کرد که

روابط سنتی میان دین و هویت ملی و جنسیت را از هم گسیخته است. با در نظر گرفتن ملی‌گرایی و بنیادگرایی به عنوان واکنشهایی به «سنت‌زدایی» از هویت و عضویت، تلاش می‌کنم تا از برداشتی از فضیلت جهانشمول به عنوان تعهدی در قبال الگوهای بردبارانه‌تر ارتباط چند تمدنی (inter-civilizational) دفاع کنم. این بحث مقاصدی هنجارمند دارد، بخشی به این سبب که گمان می‌رود این فضیلت جفتی مهم برای ایده حقوق عام انسانی است. این مقاله رابطه میان دین و جهانی شدن و شرق‌شناسی را در جهانی بررسی می‌کند که هم در معرض نیروهای قدرتمند انسجام جهانی است هم در معرض پاره پاره شدن سیاسی. مسأله نهانی که در این بحث خود را دفعتاً نمایان می‌سازد این است که اگر شهروندی ملی در گذشته می‌کوشید تا فرهنگ مدنی را تعریف کند، پس ما نیاز مندیم که مجموعه متناظر فضایل جهانشمول را روشن کنیم. اگر ما اساساً می‌بایست درباره شهروندی جهانی صحبت کنیم، آن‌گاه نیاز مندیم تا امکانات جهانشمول‌گرایی پسا کلاسیک را کشف کنیم (هلد و همکاران، ۱۹۹۹؛ هیل، ۲۰۰۰). جایی که حقوق و وظایف جهانشمول چارچوبی هنجارمند برای مسئولیت و کنش سیاسی تشکیل می‌دهد، فضیلت جهانشمول را می‌توان بُعد الزامی حقوق بشر متصور شد. در این بحث جهانشمول‌گرایی نسخه هنجارمند رفتار عمومی است، و توسعه آن امری عاجل است آن هم با توجه به این واقعیت که از حیث تجربی، نظم جهانی در حال تقسیم شدن به هویت‌های متخاصم قومی و منطقه‌ای و ملی است. همان‌طور که شماری از جامعه‌شناسان متوجه شده‌اند به نظر می‌رسد که هم محلی شدن (localization)، هم پیوندی شدن (hybridization) از نتایج ضروری جهانی شدن باشند (پیترس، ۱۹۹۵؛ رابرتسون، ۱۹۹۲).

جامعه‌شناسی را می‌توانیم به طور انحصاری رشته‌ای در نظر بگیریم که یکی از مشغله‌های مهمش کاوش فکری در خصوص پارادکسهای اجتماعی و فرهنگی بوده است. این مقاله متکی بر چهار ادعای مناقشه‌انگیز است که به پارادکس تبدیل شده‌اند. اول، برخلاف حکمت رایج، بنیادگرایی جنبشی است در خدمت مدرنیزاسیون تا دفاع از سنت‌گرایی. مدرنیسم بنیادگرا کوششی است برای تحمیل برخی وضعیت‌های متکی بر همسکلی و انسجام بر جوامع تا از عدم یقین‌هایی که ناشی از پیوندی بودن و پیچیدگی جریان جهانی شدن است کاسته شود. این امر ممکن است حقیقت داشته باشد که رشد بنیادگرایی جهانی واکنشی به مدرنیزاسیون باشد (از جمله مصرف‌گرایی، آزادی جنسی و سکولار شدن)، اما این واکنش، واکنشی سنتی نیست. ما این پارادکس را می‌توانیم «پارادکس نیچه»

بنامیم که بر مبنای آن کوشش دینی برای مهار جهان، منتج به سکولار شدن و مدرنیزاسیون می‌شود. چنان تحولی ممکن است پرتوی بر این گفته‌ی نیچه بیندازد که مردم را همیشه قویترین ارزشهایشان نابود می‌کند.

دومین پارادکس پارسونزی است. مدرنیزاسیون و سپس جهانی شدن بنا را بر این می‌گذارند که «دین» را به عنوان بخش مجزا شده و تفکیک شده و تخصصی شده‌ی جامعه‌ی مدرن بر سازند - بخشی که اغلب گمان می‌رود به فعالیتها و ارزشهای دنیای خصوصی ارجاع می‌کند و فرض بر آن است که آن را مدیریت می‌کند. دین در جهان مدرن درباره‌ی چیزهایی است که برای افراد مسأله‌ساز است؛ به عبارت دیگر آنچه آنان می‌اندیشند اهمیت غایی است. سکولار شدن در این معنا «دین» را به موردی خاص از «مسأله‌ی مدرنیته» بدل می‌کند و از این طریق پرسش دین را به نحوی بارزتر به گفتگوی عمومی وارد می‌کند. البته این نوع تخصیص «دین» کاملاً با اندیشه‌ی رایج الهیاتی در این معنا بیگانه نیست که باید میان «دین» به عنوان سیستم اجتماعی و «ایمان» به منزله‌ی واکنش اصیل و شخصی به الوهیت تمیز قائل شد. می‌توان استدلال کرد که جهانی شدن متضمن صدور این مدل رایج غربی از تجربه‌ی دینی خصوصی و فردگرایانه است، و بنیادگرایی یهودی و اسلامی واکنشهایی به چنان تحولاتی هستند. بنیادگرایی می‌کوشد تا سلطه‌ی دین در سطره‌های عمومی امور قضایی و اقتصاد و حکومت را تأمین کند. ژاک دریدا (نه با ظرافت) این فرآیند صدور نسخه‌ی فردگرایانه‌ی مسیحیت لاتینی و واکنشهای جهانی به آن را، به عنوان «جهان - لاتینی شدن» (globalatinization) توصیف کرده است، و آن را چنین تعریف کرده است: «ائتلاف غربی از مسیحیت به عنوان تجربه‌ی "مرگ خداوند" با سرمایه‌داری تله‌تکنو علمی (teletechnoscientific)» (دریدا، ۱۳: ۱۹۹۸). به هر تقدیر تلاش برای تحمیل دین در جامعه‌ی مدنی به عنوان اصل انسجام‌بخش به نام بنیادگرایی، اغلب این نتیجه‌ی ناخواسته را به دنبال داشته است که پرسشهایی درباره‌ی جایگاه و معنای ارزشهای سنتی مطرح شود. بنیادگرایی این نتیجه‌ی ناخواسته و پیش‌بینی نشده را دارد که ارزشهای سنتی را در معرض بازرسی عمومی قرار دهد و پیامد آن این است که انسجام و اصالت آنها مبدل به مسأله‌ای انتقادی گردد. سنت‌زدایی ناخواسته‌ی ارزشها و کنشها به ویژه در مناقشه‌ی مسلمانان درباره‌ی جایگاه زنان در جامعه‌ی اسلامی آشکار است. کشف حجاب زنان به دست قدرتهای سکولار و دوباره محجبه ساختن آنان به دست قدرتهای دینی، به شیوه‌ای کنایی «زنان» را در معرض مناقشه‌ی عمومی قرار می‌دهد.

سومین پارادکس سرشت جهانی شدن و این چنین جهانی را مورد توجه قرار می‌دهد. روشن است که ادیانی که در این بحث به آنها پرداخته‌ام اساساً ادیان ابراهیمی‌اند، و این ادیان را به طور سنتی «ادیان جهانی» نامیده‌اند. به ویژه در مورد اسلام و مسیحیت ما با ادیانی روبرویم که با سواد و وحدانی و متکی بر کتاب‌اند. این ادیان از همان اول ناگزیر بودند که مفاهیمی را دربارهٔ دنیای خارجی مرتد، و تفاوت، و «سایر ادیان» بسط و گسترش دهند. آنها همچنین ناگزیر بودند که با حضور نیروها و قدرتهای سکولار که متعلق به «این جهان» بودند رویارویی کنند. منظور من آن است که ادیان جهانی نسخه‌های اولیه یا نخستین جهانی شدن هستند و می‌بایست به تفاوت و دیگری بودن با توسل به گفتمانهای گوناگون ارتداد و انکس نشان دهند. در این معنا مسألهٔ شرق‌شناسی مسأله‌ای عام است (ترنر، ۱۹۷۸). شرط به وجود آمدن بلافاصلهٔ ایدئولوژی شرق‌شناس، تعهد و الزام به جهت‌گیری متکی بر کتاب به جهان است. از این رو گفتمان بومی تفاوت / دیگری وجود دارد که از مسألهٔ فهم و توضیح حضور فرهنگهایی زاده شده است که در بیرون از قلمرو مردمان برگزیده و ام‌القرای ایمان یا کلیسا قرار دارد. در بیشتر تاریخ جهان این ادیان متفاوت اما مربوط به هم، دوش به دوش یکدیگر در حالتی بی‌اعتنا و غافل از یکدیگر وجود داشتند. پارادکس جهانی شدن این است که چون جهانی شدن با خلق دنیا به منزلهٔ جهانی واحد، زمان و مکان را فشرده می‌سازد، مسألهٔ دیگری بودن را شدت می‌بخشد. از آنجا که به درستی جهان به دهکده‌ای جهانی تبدیل می‌شود، فاقد قدر مشترک بودن فرهنگها و ارزشهای انسانی مبدل به مسأله‌ای می‌شود که نمی‌توان به سهولت آن را فراموش کرد یا امری ناچیز شمرد. ما می‌توانیم این گونه فشرده‌گی جهان را «پارادکس مک لوهان» (McLuhan paradox) بنامیم. تصادفی نیست که وضع حقوق بشر از طریق اعلامیهٔ ملل متحد دربارهٔ حقوق بشر (۱۹۴۸) و میثاق حقوق بشر بین‌المللی (۱۹۶۶) و اعلامیهٔ بانکوک (۱۹۹۳) حاصل جهانی شدن است. مفهوم حقوق بشر (یعنی حقوق انسان بماهو انسان) به شیوه‌ای متمایز مدرن است و از سنت سیاسی لیبرال همچون رسالهٔ دوم دربارهٔ حکومت نوشتهٔ جان لاک در سال ۱۶۸۸ استنتاج شده است. البته اسلام و مسیحیت به مفهومهای عام‌گرایی (universalism) کمک کردند و سنت قانون طبیعی، مفاهیم عام حق را تغذیه کرد، اما حقوق به عنوان مقوله‌ای قانونی در اروپای شمالی با آمدن مدرنیته ظاهر شد و از طریق مجموعه‌ای از میثاقهای قرن بیستمی صیقل یافت تا به چارچوب غالب حقوق در روابط بین‌الملل بدل شود. تلاشهای اخیر برای یافتن مفاهیم حقوق در سایر سنتها

از قبیل کنفوسیونیسم چندان قانع‌کننده نبوده‌اند (دویاری، ۱۹۸۸).

این جریان جهانی شدن حقوق به عنوان چارچوبی برای اداره جایگاه افراد در نسبت با دولت، مسائل عمده‌ای را در علوم اجتماعی حول محور مسأله عرفی نسبی‌گرایی به وجود می‌آورد. مفهوم نسبی‌گرایی فرهنگی یکی از اصول پایه‌ای علوم اجتماعی از زمان مناقشه تاریخی‌گری در سالهای ۱۸۹۰ بوده است، اما این مفهوم در زمان نوشته‌های تاریخی هرودوت جزوی از اندیشه غربی بوده است. در قرن بیستم این میراث را انسان‌شناسی فرهنگی و پست‌مدرنیسم تقویت کرده‌اند. به هر تقدیر معدودی عالمان اجتماعی درباره عجیب و غریب بودن نسبی‌گرایی فرهنگی در عصری جهانی اظهار نظر کرده‌اند. اگر ما در حال رفتن به سوی سیستم اجتماعی جهانی هستیم، آیا نسبی‌گرایی را جهان‌گرایی به مبارزه می‌طلبید، و اگر به مبارزه می‌طلبید آیا خود نسبی‌گرایی از حیث تاریخی امری خاص نیست؟ یکی دیگر از صور این موضع که از دفاع از جهانشمول‌گرایی ناشی می‌شود، مبارزه با نسبی‌گرایی با توسل به این استدلال است که حقوق بشر طالب مجموعه‌ی متناظری از ارزشها و تعهدهای جهانشمول است. دلمشغولی اصلی من در این بحث روبه‌رو شدن با تنشهای خاصی است که میان بنیادگرایی دینی و جهانشمول‌گرایی جهانی و شهروندی ملی وجود دارد و بنابراین دفاع همه‌جانبه از این موضع طالب استدلالهای بس گسترده‌تری از آنی است که در اینجا ارائه آن ممکن است (ترنر، ۱۹۹۳).

شهروندی دولت - ملت در جهان مدرن عاملی نیرومند در خلق هویت‌های فردی بوده است. شهروندی مدرن اساساً مقوله‌ای سیاسی و قضایی است که به فردگرایی لیبرالی وابسته است (آلبر کرامبی و همکاران، ۱۹۸۶). این هویت قضایی شهروندان در زمینه سیاسی گسترده‌تری تحول یافت، زیرا که شهروندی ضرورتاً اجتماع سیاسی مشخصی یعنی همان دولت - ملت گره خورد. البته شهروندی اساساً محصول انسان‌گرایی رنسانس است که در آن نظم در حال صعود دولت و نظم‌یابی افقی شهروندی با مضمون در حال نزول کلیسا و نظم سلسله‌مراتبی کاریزمای نهادی شده آن در تقابل قرار گرفت (اولمان، ۱۹۷۷). این سنت شهروندی با هنجارهای مدنیت، جامعه مدنی و شهروندی پیوند یافت. ظهور شهروندی دولت - ملت به گونه‌ای اخلاق ملی استثنایی را جایگزین سنت انسان‌گرایی و جهانشمول‌گرایی شهری کرد. اینک مسأله تحول اشکال معاصر شهروندی، دوگانه است: جامعه جهانی (هنوز) اجتماع سیاسی مشخصی نیست که جهانشمول‌گرایی بتواند به آن اضافه شود؛ و استمرار

سنت قدرتمند شهروندی ملی‌گرا، ضرورتاً امکانات هویت جهانی را محدود می‌سازد. در اصطلاح سنتی جامعه‌شناسی می‌توان گفت که شهروندسازی همچنین و ضرورتاً ملت‌سازی نیز هست. خلق نهادهای شهروندی در معنای حقوقی و سیاسی و اجتماعی نیز بر ساختن چارچوب ملی عضویت در درون دولت است - فرآیندی تاریخی که بر سیاستهای بومی در اروپا و آمریکای شمالی در سالهای آخر قرن هجدهم و سراسر قرن نوزدهم غلبه داشت. خلق چارچوب نهادی شهروندی ملی، هویت‌های ملی جدیدی به وجود آورد. هویت‌های شهروندی در دوره ظهور شهرهای اروپایی محلی و شهری بوده است، اما با ظهور ملی‌گرایی آنها به طور فزاینده‌ای با فرهنگهای ملی‌گرای قدرتمند که در پی انسجام خانگی شدیدتر بودند پیوند یافتند. ملی‌گرایی مستلزم تصاویری منفی از خارجیان است؛ در نتیجه سیاست مدرن به سیاست دوست و دشمن بدل شد، یعنی همان خطوطی که الهیات سیاسی کارل شمیت (شمیت، ۱۹۷۶) ارائه کرده است. ملی‌گرایی به خودی خود صورتی غیر لیبرال و بری از تساهل و تسامح نمی‌گیرد، اما ملی‌گرایی قرن هجدهم و نوزدهم هنگامی که با نوع قدرتمند امپریالیسم و شرق‌شناسی در هم آمیخت، پیوندی نزدیک با نژادپرستی یافت.

اینک روایت‌های غالب ملی‌گرایی نوعاً مردانه‌اند. این روایتها ظهور قهرمانانه ملت به ضد طیفی از دشمنان داخلی و خارجی را از طریق الگویی از تضاد مدنی و جنگ و آزادی ثبت کردند و ستودند. وابستگی خونی میان حاکمان و اجتماع در ساختار فئودالی در طول زمان به اسطوره ملی وفاداری مدنی مبتنی بر برابری تبدیل شده است. اسطوره‌شناسیهای ملی جامعه‌ای خاص، زندگی‌نامه‌های فردی را به زندگی‌نامه‌های جمعی نسلی متصل می‌کند، و نسلیها سنگ بناهای فرهنگی دولت-ملت و مردم آن هستند. زنان از ملت‌سازی طرد نشده‌اند؛ برعکس، آنان برای تشکیل و بازتولید خانواده که خود جامعه را بازتولید می‌کند، ضروری و حیاتی‌اند. به هر تقدیر صداهای زنان در کلان‌روایت‌های ملی‌گرایی به سکوت واداشته می‌شوند و منش جنگ‌آورانه بر آن سایه می‌افکند. شعر حماسی، رمانهای تراژیک و اسطوره‌شناسیهای ملی احساسات و عواطف جمعی را با داستانهای ملت‌سازی ترکیب می‌کنند. چنان ایدئولوژیهای ملت‌سازانه‌ای تقریباً همواره خصوصیتی دینی را مفروض می‌دارند. این چارچوب دینی ایدئولوژی ملی‌گرا یا می‌تواند صورتی بسیار مستقیم به خود بگیرد، مثل مورد اسرائیل و ایران، یا می‌تواند مثل مورد انگلستان کم‌اهمیت‌تر باشد. در مسیحیت نشان داده شده است که مضمون داستان رستاخیز مضمونی نیرومند برای قیام و

احیای ملی است و در تاریخ لهستان مسیح‌شناسی مستقیماً به کار گرفته شده است تا رنج ملی را بیان کند. در تاریخ ملی‌گرایی سکولار، مضمونهای دینی مهیاگر سرچشمه‌های باروری برای اسطوره‌سازی جمعی بوده است.

آخرین پارادکس از مقالات تطبیقی مونتنی برگرفته شده است و می‌توان آن را به عنوان چکیده مشاهدات پارادکسی قبلی دربارهٔ دین و مدرنیزاسیون تلقی کرد. سفر روانشناسانه مونتنی برای فهم خویشتن مستلزم کناره‌جویی از جهان و تأمل بر سایر فرهنگها بود تا معنای دنیای خود او درک شود. مونتنی برای فهم خشونت دوره تاریخی خود نیازمند بصیرتهای مردم‌شناسانه در مورد سایر سیستمهای اجتماعی و سنتهای فرهنگی بود. ما به شکلی پارادکسی برای فهم چیزهای دم‌دستی نیازمند غیریت و دیگربودگی هستیم. تجربه مردم‌شناسانه بیگانگی شاید مرحله‌ای ضروری در راه و قوف کامل از خودمان است. همدلی جهانشمول مونتنی با غیریت، برای او بنیادهایی متمرثر برای انتقاد از خود فراهم آورد. در معنایی آرمانی حضور تفاوت‌های فرهنگی و دینی می‌تواند از طریق برخوردهای جهانی به رهیافتی شکاکانه و کنایی به ارزشهای دوران خود ما بینجامد. همین فاصله کنایی از فرهنگ جنگاورانه اشرافیت فرانسوی است که انسان‌گرایی مونتنی را برای آگاهی مدرن هم مناسب هم جذاب می‌سازد.

### پارادکس نیچه: بنیادگرایی به عنوان مدرنیته

چه بخواهیم چه نخواهیم الگوهای اولیه مدرنیزاسیون، الگوهای غربی بوده‌اند. از این رو بحث جامعه‌شناسانه مستدلی در دست داریم تا ادعا کنیم که جامعه‌شناسی ماکس وبر مدل کلاسیکی از ریشه‌ها و محتواهای مدرنیته در اختیار ما قرار می‌دهد. این جامعه‌شناسی همچنین بصیرتی اساسی به ما می‌دهد تا پارادکسهای آن را مشاهده کنیم. از این منظر، وبر در مشاهده این امر که مدرنیزاسیون محصول کینه‌جویی (resentment) است کاملاً پیرو نیچه بود (ستات و ترنر، ۱۹۸۸). هرچند بحثهای اخلاق پروتستانی و روح سرمایه‌داری (وبر، ۱۹۳۵) به عنوان بحثهای تاریخی اساساً ناقص‌اند، مع‌هذا تحلیلی بی‌رقیب از باستانشناسی مدرنیته را در اختیار ما می‌گذارند. وبر در تز اخلاق پروتستانی استدلال کرد که رانه غیر عقلانی برای یافتن گواهی بر رستگاری در سیستمی الهیاتی - جایی که نهایتاً مقصود خداوند کاملاً فهمیده نمی‌شود - از طریق نظم زندگی دینی به راه‌حلی می‌رسد که بر زهدگرایی، سخت‌کوشی، صداقت فردی و قاطعیت تأکید می‌کند. به بیانی ظریفتر این نظریه



رستگاری موجب اخلاق سروری بر جهان شد، اخلاقی که مشوق شک‌گرایی و عقل‌گرایی علمی در برابر مناسک‌گرایی، نیایش کلیسایی و دستکاری جادویی گردید. از دل این ریشه‌های فرقه‌گرایانه، پروتستانتیسم به عنوان مذهبی ظهور کرد که بر سخت‌کوشی، زهدگرایی این جهانی، رد انتقادی اقتدار روحانیتی که مبتنی بر سرچشمه‌های انجیلی نباشد، خصومت نسبت به نمادگرایی و شخص‌پرستی مذهبی تأکید می‌کرد. بینش تراژیک پروتستانتیسم در این امر نهفته بود که جستجو برای رستگاری شخصی شباهتی برگزیده با ارزشهای سکولار و سرمایه‌داری عقلانی دارد.

اخلاق پروتستانی پایه و اساس فرهنگی مدرنیته است، چرا که در معنای جامعه‌شناسانه چنین نتایجی به بار آورد: ۱- سبب تقویت دیدگاهی الهیاتی درباره تاریخ شد؛ ۲- به پذیرش دیدگاهی واحد درباره حقیقت و اقتدار منجر گشت؛ ۳- اشکال سلسله مراتبی صلب و سخت سازماندهی را رد کرد؛ ۴- صورت شبه دموکراتیکی از حکومت را رواج داد که در مقابل قدرتهای کلیسایی قرار داشت؛ ۵- مشوق دیدگاهی از اقتدار شد که به اسناد نوشتاری اولویت می‌داد، اسنادی که مناقشه عمومی می‌توانست درباره آنها درگیرد؛ و ۶- نهایتاً مجموعه‌ای از منابع ایدئولوژیک را به وجود آورد که می‌توانست برای حمله به مطلق‌گرایی در صور اسقفی و شاهی به کار گرفته شود. هرچند ممکن است این برداشت از پروتستانتیسم به عنوان تپیی ایدئال مورد نقد قرار گیرد ولی این برداشت برای به اثبات رساندن این استدلال مفید است که پروتستانتیسم، تمام و کمال، جهان‌بینی وحدانی است نه جهان‌بینی چندخدایی. در این معنا، پروتستانتیسم ایدئولوژی‌ای مدرن است. جالب توجه است که هنگامی که وبر در پی توصیف شکست مدرنیته و به تعبیر خود وی شکست منظرگرایی در رساله *zwischenbetrachtung*\* بود، ایده چندخدایی ارزشی را به کار گرفت. ریچارد رورتی (رورتی، ۱۹۹۸) نیز در توصیف نسبت و رابطه میان پراگماتیسم و پست‌مدرنیسم از چندخدایی سخن می‌گوید. اصلیت‌ترین مخالف مدرنیسم پروتستانی و وحدانی، فرهنگ باروک سلطنتهای مطلقه بود. فرهنگی که با پروتستانتیسم فردگرایانه و عقل‌گرایی ضدیت

\* در لفظ به معنای «در میانه تأمل» است. از آنجا که ترنر بدون توضیحی فقط ضبط آلمانی آن را آورده است بر مترجم معلوم نشد که این فقره از جنس نوشتار بوده است یا گفتار، کتاب بوده است یا مقاله؛ اما وبر مفهوم چندخدایی ارزشی را در مقاله «علم در مقام پیشه» نیز آورده است. م.

داشت. در حالی که پروتستان‌تیسیم طالب سادگی در معماری و فرهنگ و انکار احساسات و تمرکز یافتن ذهن بر کتاب مقدس بود، باروک مشوق دکوراسیون، حس جسمانی و تزئین بود. افراط در فرهنگ باروک متناظر بود با تلاش برای احیا و مرمت مطلق‌گرایی (بوچی - گلوکسمان، ۱۹۹۴).

پروتستان‌تیسیم مطلع و سرآغاز مدرنیته است ولی پارادکس پروتستان‌تیسیم، مثل بنیادگرایی مسیحی، یهودی و اسلامی این است که تلاش می‌کند مشروعیت ارتدکس بودن خود را در متون سنتی بیابد ولی اغلب، این متون چندان حمایت روشن و مستقیمی از بنیادها نمی‌کنند. در واقع متون بنیانی، سنت‌گرایی را در معرض نقد استدلالی قرار می‌دهند. اگر بنیادگراها منابع موجود اقتدار را رد کنند - روحانیت، سنت‌های کلیسایی، ضوابط حقوقی، آداب و رسوم و الی آخر - ناگزیرند با جدلی‌الطرفین بودن و بنابراین نهایتاً با منظرگرایی مواجه شوند. ما می‌توانیم منظرگرایی را در عمل چنین تعریف کنیم که هیچ «قانون» (nomos) مقتدرانه‌ای وجود ندارد که به کمک آن بتوان اعمال اجتماعی را با اطمینان و بدون ابهام مشروعیت بخشید. به همین دلایل بود که در اواخر قرن نوزدهم از دل انتقادات انجیلی، تاریخی‌گرایی ظهور کرد. به عنوان مثال تحلیل انتقادی متون انجیلی نشان داد که هیچ منبع واحدی برای متون انجیلی وجود ندارد؛ میان متون اختلاف وجود دارد و متون خود تفاسیری بیش نیستند. سخن کوتاه، هیچ متن بکر و قطعی‌ای وجود ندارد؛ فقط متن‌ها وجود دارند. تاریخ نقد انجیلی اواخر قرن نوزدهم به اغتشاش فکری در داستان کتابخانه در مجموعه هزارتوها نوشته خورخه لوئیس بورخس شباهت دارد (۱۹۶۲) آن هم زمانی که پرسش «آیا کتابخانه به طور کلی معنایی دارد؟» مطرح می‌شود. شکست بنیادگرایی پروتستانی در یافتن اقتداری منسجم در متن، راه را برای چند خدایی پست‌مدرن یا به عبارت دیگر برای منظرگرایی، و اسازی‌گرایی و شکاکیت در قبال کلان‌روایتها هموار می‌کند.

این ملاحظات مطلعی مفید برای بحث درباره اسلام مهیا می‌کند. سه مسأله باید مورد توجه قرار گیرد. در مورد اول ما باید آرای جامعه‌شناسان دین همچون فرانک لشنر (Frank Lechner) را رد یا حداقل در آن چند و چون کنیم، کسی که استدلال می‌کند که «بنیادگرایی خود به مقوله‌ای جهانی تبدیل شده است، یعنی به بخشی از مخزن جهانی کنش جمعی که در دسترس گروه‌های ناراضی قرار گرفته است، اما بنیادگرایی در عین حال در گفتمان جهانی به نمادی درباره شکل جهان نیز بدل شده است». لشنر تا آنجا پیش می‌رود که

ادعا می‌کند دیدگاه او «بنیادگرایی را به عنوان صورتی از ضد مدرنیسم» تفسیر می‌کند (لشنر، ۲۸: ۱۹۹۳). بنیادگرایی به روشنی واکنش گروه‌های ناراضی بوده است به فرآیندهای سکولار شدن، شهری شدن و سنت‌زدایی شدن که ما آنها را تحت چتر بزرگتر «مدرنیزاسیون» گرد می‌آوریم. انقلاب ایران به ضد برنامه تغییرات اجتماعی رضا شاه در تاریخ معاصر موردی کلاسیک است. گمراه‌کننده خواهد بود که بنیادگرایی شیعه را ضد مدرنیست بدانیم. علما با ملی‌گرایی ایرانی رژیم شاه مخالف بودند و ایالات متحده آمریکا را دشمن اصلی خود می‌پنداشتند، اما آنها برای تحقق بخشیدن به ایدئولوژی خود از ابزارهای مدرنی همچون رسانه‌ها، بسیج عمومی و تکنولوژی مدرن استفاده کردند (کمالی، ۲۷۴: ۱۹۹۸).

دوم شباهتی وجود دارد میان جنبشهای اصلاحی پیوریتن در مسیحیت و جنبشهای مدرنیستی اسلامی در نیمه دوم قرن نوزدهم (آدامز، ۲۰۰۰؛ ترنر، ۱۹۹۴). اصلاح‌طلبانی همچون محمد عبده (۱۹۰۵-۱۸۴۹) و رشید رضا (۱۹۳۵-۱۸۶۵) و طه‌طاوی (۱۸۰۱-۷۳) و جمال‌الدین افغانی (۱۸۴۹-۹۷) در زمینه‌ای که تمدن اسلامی را عمیقاً امپریالیسم اروپایی تهدید می‌کرد، استدلال کردند که مدرنیزاسیون اسلام نیازمند جنبشی اصلاحی است که آن را با ریشه‌های خود سازگار کند. اسلام بدین سبب افول کرد که از بنیادهای کاریزماتیک خود دور شد. اصلاح اسلام نیازمند آن است که مسلمانان حقیقی قرآن و حدیث را برای یافتن متونی کشف کنند که مشوق سخت‌کوشی، قناعت و تلاش و جدیت باشد. تفسیر صحیح از قرآن نشان داد که قرآن با علم مدرن و تفکر عقلانی سازگار است. فلسفه اصلاح‌طلبانه اسلام کوشید تا نشان دهد که مفاهیم بنیادی اسلامی پشتیبان تمدن عقلانی، سرمایه‌داری مدرن و دموکراسی‌اند. اسلام را وزنه سنگین باورهای مردمی و بقای اعمال ماقبل اسلامی در قالب جنبشهای مردمی صوفی‌گری فاسد کرده است (ترنر، ۱۹۹۸). در این معنا بنیادگرا شدن اسلام قدمی ضروری برای مدرنیزاسیون آن است. بنیادگرایی معاصر این‌الگو از مدرنیزاسیون را با ضمیمه‌ای تکمیلی یعنی ضد آمریکا‌گرایی پذیرفته است و خصوصاً رسمی به رسانه‌های غربی نشان می‌دهد و این امر به رغم نفوذ گسترده رسانه‌ها و تجارت مدرن به اجتماعات محلی بوده است. بنیادگرایی اسلامی الگوی غرب‌گرایی را به کار گرفته است تا شرق‌شناسی و جهان‌گرایی غربی را اصلاح کند (احمد، ۱۷۷: ۱۹۹۲).

سوم، تعهد بنیادگرایانه به سرچشمه‌های متنی نتایجی پارادکسی دارد که شبیه مسائل نقد انجیلی در مسیحیت دوره ویکتوریایی است. مسأله حقوق زنان در مالزی و اندونزی از حیث

روشن کردن مناقشه بر سر اقتدار متنی قرآن جالب توجه است. مسأله در آسیای جنوب شرقی این است: علاوه بر مبارزات بر سر قرآتهای مدرنیستی و سنتی از قرآن، زندگی زنان را آداب و رسوم محلی یا عادات به شیوه‌ای عرفی نظم داده است، عاداتی که نقشهای عمومی زنان را با دیدی مثبت و غیر سلسله مراتبی تأیید می‌کند. قانون حجاب (پوشش و جدایی) در «جهان مالزیایی» ریشه عمیقی ندارد. به هر حال در سالهای ۱۹۸۰ و ۱۹۹۰ علمای محلی در بخشهای متعدد مالزی تلاش کردند تا تعدد زوجات را مجاز و تشویق کنند. گروههای زنان در مالزی و سایر جوامع اسلامی اغلب در مخالفت با این بحث موفق بوده‌اند که حق تعدد زوجات در قرآن پاس داشته شده است. دیدگا، سنتی درباره قرآن این بوده است که زنان مخلوقات درجه دو هستند (آنان از دنده حضرت آدم خلق شده‌اند) و علت وجودیشان بر آوردن نیازهای مردان است (کشتزار مردان هستند). گروههای زنان با سه ادعای نقیض به مبارزه با این استدلالها پرداختند: عناصر خارج از زمان (arachronistic) قرآن جوهری نیستند یا با مضمون برابری جنسیتی در مابقی قرآن ناسازگارند؛ آیات خارج از زمان حاصل شرایط تاریخی محلی هستند (اصلی از تاریخ‌گرایی اسلامی)؛ و به این سبب که قرآن از شوهر انتظار دارد که از زن حمایت کند و رفاه او را فراهم آورد، مشکل است که تعدد زوجات بتواند با این اهداف ایدئال و مقاصد ازدواج همخوانی داشته باشد. پیچیده‌ترین دفاعیه از برابری زنان با اتکاء به هستی‌شناسی مشترک صورت می‌گیرد. نورانی عثمان (عثمان، ۱۷۳: ۱۹۹۹) استدلال کرده است که قانون اسلامی ضد حقوق بشر نیست چرا که حامی ایده هستی‌شناسی مشترک است. این آگاهی به هیچ وجه با اسلام بیگانه نیست و مبتنی بر مفهوم قرآنی هستی‌شناسی مشترک «فطنه = منطوق = Fitna» است و در برداشت اسلامی از عام‌گرایی اخلاقی تدوین شده است که قدمت آن از بسیاری از گفتمانهای غربی درباره حقوق بشر بیشتر است، بنابراین بخشی از آموزه خود جهان‌بینی قرآنی است.

تلاش برای تحمیل تعدد زوجات بر اجتماعی که اعمال متکی بر آداب و رسوم محلی و هنجارهای اسلامی، از حیث سنتی به یکسان آن را سامان داده‌اند، موجب بروز واکنشی انتقادی شده است: سنت چیست؟ ارتدکس بودن چیست؟ این ایده که هنجارهای «واپس‌گرایانه» محصول ویژگی تاریخی آموزه‌های قرآنی هستند، باعث بروز مسائل دراز مدت بسیار مشکلی می‌شود در این باره که در واقع کدام آموزه‌ها از حیث تاریخی خاص نیستند. این مسأله، مسأله بنیادی تاریخ‌گرایی غربی بود که در آن انجیل صرفاً کتابی در میان

بسیاری نسخه‌های ممکن مجموعه‌های انجیلی بدیل تلقی می‌شد. در اندونزی مبارزاتی مشابه بر سر تفسیر مسأله اشتغال زنان در مناصب عمومی خصوصاً در منصب قضا در حال رخ‌دادن است. تفسیر عرفی قرآن به ویژه در خاور میانه این نظر را می‌پذیرد که فقط مردان می‌توانند بر منصب قضا بنشینند. اما در اندونزی حداقل ۱۰۰ قاضی زن در محاکم شرعی به کار مشغول‌اند. گماشتن زنان به این مناصب بر طبق مبناهای گوناگون توجیه می‌شود. خود قرآن، جدای از حدیث یا سنت، مستقیماً زنان را از قضاوت منع نکرده است. فقه حنفی بر آن است که زنان می‌توانند در مسائل مدنی امانه در مسائل جنایی داوری کنند و در اندونزی محکمه‌های اسلامی فقط به موارد مدنی می‌پردازند؛ بنابراین زنان می‌توانند قاضی باشند. به هر تقدیر، زمانی که به قضایای جنایی می‌پردازند، زنان در محدوده شرع اسلامی نیستند، بنابراین باز آنان می‌توانند قاضی باشند! از آنجا که قرآن زنان و مردان را برای مبارزه با شرّ به همکاری فرا می‌خواند، زنان مجازند که قاضی باشند. دست آخر از منظر این مقاله جالبترین بحث درباره اقتدار تاریخی است. به عنوان مثال این واقعیت که خلفای برحق جانشینان زن برنگزیدند با وضعیتهای تاریخی توضیح داده می‌شوند که احتیاجی نیست در دوران مدرن آنها را به کار بست.

این مثالهای معاصر، صوری از استدلالی هستند که جستجوی بنیادگرایانه برای بنیادها محقق دینی را وامی‌دارد تا با معمای هرمنوتیکی کلاسیک تفسیر روبه‌رو شود. بنیادگرایان در این معنا سنت‌گرا نیستند چرا که سنت‌گرایان می‌توانند این بحث را پیش کشند که باب تفسیر (اجتهاد) بسته است. برخلاف آنان، بنیادگرایان در عمل با نفس تحمیل منظر خود بر کنشهایی عرفی که در گذشته از طریق سازش با مصالحه در سنتهای اسلامی به نتیجه می‌رسیدند، در حال تفسیر مجدد [آنها] هستند.

### پارادکس پارسونزی: ظهور دین و جایگاه زنان

بنیادگرایان را به ویژه در اسلام و یهودیت، ویژگی عام مدرنیزاسیون یعنی خصوصی شدن دین، نگران کرده است. این بُعد از مدرنیزاسیون و جهانی شدن را شماری از جامعه‌شناسان دین مورد بحث قرار داده‌اند. برای مثال توماس لوکمان (لوکمان، ۱۹۸۸) استدلال می‌کند که در سطح وسیع سه گونه از تریبیات ساختاری برای جهانهای مقدس وجود دارد. اول، دین در سراسر کل ساختار اجتماعی اشاعه یافته است، موقعیتی که مشخصه جوامع باستانی است.

دوم، تفکیک شدن دین می‌تواند بر مبنای نزدیکی آن با نهادهای سیاسی در جامعه سنتی رخ دهد. نهایتاً، تفکیک و تخصیص نهادی دین به عنوان حوزه‌ای متمایز از فعالیت، مشخصه جوامع مدرن بوده است. این تز تفکیک کارکردی به معنای مدرنیزاسیون دینی را شماری از مؤلفان پذیرفته‌اند که از جمله آنان می‌توان به پیتر برگر، رابرت بلا و نیکلاس لومان اشاره کرد. (پیتر، ۱۹۹۴).

همان‌طور که فرانک لشنر و دیگران استدلال کرده‌اند، از آنچه گفته شد نتیجه گرفته می‌شود که بنیادگرایی مبین جنبشی اعتراضی و طالب تفکیک‌زدایی است؛ یعنی مخالف رشد استقلال خُرده سیستم‌های دیگر (سیاسی، زیبایی‌شناختی، اقتصادی و جز آن) است. این تفسیر جامعه‌شناختی از بنیادگرایی، آن را در میان جنبش ضد مدرن می‌نشانند. به عنوان مثال پیتر پیر (پیر، ۱۰۴: ۱۹۹۴) استدلال می‌کند که شاخه‌ای از واکنش‌های دینی به تخصیص شدن دین به عنوان سیستمی عملی و اعتقادی که درخور سیطره خصوصی است، شامل «بنیادگرایهای محافظه‌کارانه» ضد جهانی، خاص‌گرا و غالباً سیاست‌زده است. این امر به روشنی صادق است که بنیادگرایی اسلامی با تلاش برای تسری شریعت دینی به فعالیتهای نهادهایی سکولار از قبیل بانکها، خطوط هوایی، نیروهای مسلح و سیستم‌های آموزشی، تفکیک شدن را رد کرده است. اگرچه این مشاهدات درباره جهانی شدن بصیرانه هستند، روشن نیست که بنیادگرایی اسلامی کاملاً تحت طبقه‌بندی جنبش‌های محافظه‌کار، ضد جهانی و خاص‌گرا جای گیرد. یک نکته مسلم است، اسلام خود را دینی جهانی می‌انگارد و از حیث تاریخی این برداشت را نمی‌پذیرد که خاص‌گرا است. اسلام ضد جهانی نیست، در این معنا که گسترش و جاذبه جهانی آن به شدت وابسته به وجود ابزار مدرن حمل و نقل است که بدون آنها رفتن توده‌های مسلمان به حج ممکن نیست.

مجدداً قواعد حقوقی درباره نقش عمومی زنان به عنوان مبنایی برای کشف تقسیم‌بندی عمومی / خصوصی، نقش قانون و نتایج ناخواسته ارزشهای بنیادگرا برای مدرنیزاسیون، جالب توجه است. پروبلماتیزه شدن جایگاه زنان به دست بنیادگرایی، باب مناقشه از دیدگاه حقوق بشر را درباره مشروعیت هنجارهای سنتی روابط جنسیتی باز کرد. این بحثها با بحثهای خود ما درباره اقتدار، قانون حقوق عام بشر و فضیلت جهانشمول نقاط مشترکی دارد.

در سراسر جهان اسلامی، مناقشات مدرنیزاسیون میان سکولارها و بنیادگرایان حول محور جایگاه زنان، نقش و سرشت از دواج و اقتدار قانون خانواده بوده است. مجدداً، مقایسه

این مناقشات با مناقشات مسیحیت و یهودیت حاکی از آن است که در مواجهه با مدرنیزاسیون و جهانی شدن، نهادهای دینی با مسائل مشترکی مواجه‌اند. الهیات ادیان ابراهیمی به شکل بنیادی پدرسالار است، الهیاتی که در آن خداوند پسر خود، رسول خود یا پیامبران خود را برای استقرار روابطی با مردمان جهت سازماندهی مناسب جانها و اجتماعات آنان می‌فرستد. زنان در این زنجیره اقتدار یا در حاشیه‌اند یا مخرب. سرشت خاص آنان به اهداف الهی زیان می‌رساند. از آنجا که معنویت مبتنی بر مهار نیروی جنسی است، تعجب آور نیست که تا اندازه‌ای با اضطراب به زنان نگرسته شود. در مورد مسیحیت، خصومت الهیات پل قدیس با زنان مشهور است (ترنر، ۱۹۸۳). برای مقایسه می‌توان «فیزیک معنوی» رازی را (۹۲۵-۸۶۴) در نظر گرفت. رازی می‌نویسد که رابطه جنسی «از قدرت بینایی می‌کاهد، نیروی جسمانی را از بین می‌برد و فرسوده می‌سازد، پیری زودرس، پریشان‌ذهنی و تباهی به بار می‌آورد، مغز و اعصاب را ویران می‌کند، و قدرت و قوت را کم می‌کند و به فتور می‌کشد. غیر از بسیاری دیگر فرضها، می‌توان باز هم مواردی افزود» (آربری، ۸۱: ۱۹۵۰). فرآیند مدرنیزاسیون زنان را به بازار کار کشاند، حمایت حقوقی اولیه را برای آنان فراهم ساخت، طلاق را «بر مبنای عدم خصومت یا توافق» تسهیل کرد، برابری جنسیتی را درباره حق رأی سیاسی پذیرفت و انتصاب زنان به مناصب عمومی را تسهیل کرد. این تحولات هم سنت‌گرایان و هم بنیادگرایان را به موضعی تدافعی راند.

در مرکز این مبارزات عمومی، حجاب در اسلام اهمیت فرهنگی شگرفی یافت. قرارداد ازدواج در دین اسلام به اصطلاح همان «پارادایم ریشه‌ای» است که نقشه‌ای فرهنگی برای رفتار روزمره را در اختیار مردمان می‌گذارد. ازدواج در شکل حقوقی آن نوعی قرارداد است یعنی قرارداد فروش (عقد) که شامل فروش کالاها و خدمات نیز می‌شود. شوهر در ازای پرداخت مهریه و نفقه، حقوق انحصاری بهره‌وری از خدمات جنسی زن و بنابراین بهره‌وری از شخصیت او را کسب می‌کند. به ازدواج، به عنوان رابطه‌ای قراردادی، باید با میل و رغبت و اراده وارد شد؛ بنابراین رضایت زن شرط آن است. تنش در این فرمول سنتی عبارت از این است که زن هم شخصی حقوقی است و هم ابژه، اما نتیجه ازدواج تحمیل وظیفه اطاعت بر زن است. بر طبق میثاق اسلامی، عدم اطاعت زن در عین حال به معنای از میان رفتن امتیاز مردانه و حمله‌ای بر نظم اجتماعی است. دانشگاهها در خاورمیانه به مکانهای یادگیری مؤثر بنیادگرایان تبدیل شده‌اند، جایی که زنان روستایی را به خود جلب

می‌کند تا به اعتراضهای فرهنگی به ضد غربی شدن دست یازند. حاصل آن‌که در اینجا حجاب معانی بسیاری به خود می‌گیرد (بوتمن، ۱۹۹۹: ۹۴). البته درون این چارچوب هنجارمند میدان عمل زیادی برای مذاکرات منظم در مورد به فعل درآوردن ازدواج در زندگی روزمره وجود دارد.

اجازه دهید به طور خلاصه مورد ایران را بررسی کنیم. در مراحل گوناگون مدرنیزاسیون ایرانی، زنان تشویق به کشف حجاب شدند (برای مثال، قانون کشف حجاب ۱۹۳۶ و قانون حمایت خانواده ۱۹۶۷). طی دوران سکولار شدن جامعه ایرانی در رژیم رضا شاه، زنان مسلمان همزمان با ورودشان به مشاغل شهری کشف حجاب کردند و با فرهنگ غربی به تعامل پرداختند. با رشد مخالفان دینی، آیت‌الله خمینی زنان را تشویق کرد که به عنوان اعتراضی به شاه و به عنوان نمادی از تعهد دینی خود محجبه شوند. بنیادگرایان از اعتراضات زنان محجبه به ضد رژیم پهلوی حمایت کردند و احترام آنان به حضرت زینب (س)، نوه پیامبر (ص) و الگو قرار دادن ایشان را تشویق کردند. سخن کوتاه، زنان از حیث سیاسی برانگیخته شدند تا جنبشی توده‌ای به ضد رژیم ملی‌گرا و سکولار تشکیل دهند و حول مجموعه‌ای از نمادهای مذهبی که همواره و ضرورتاً با الهیات رسمی روحانیون یکی نبود، سازمان یافتند.

این تأمل درباره منزلت زنان، نتیجه ناخواسته بسیج سیاسی است و جفت مسائل ازدواج و نقشهای عمومی در مالزی و اندونزی به شمار می‌رود. همان‌طور که شهلا حائری (حائری، ۱۹۹۳) استدلال می‌کند، بنیادگرایان می‌بایست با نتایج ناخواسته موفقیت خود در مقام انقلابیون مقابله کنند. این نتایج شامل آگاهی سیاسی شدت یافته نزد زنان است. حضرت زینب (س) که مبتین زن در نقشی عمومی است، نمادی از قدرت فرهنگی رادیکالی در زندگی زنان بوده است. زنان شهری در مواجهه با گفتمان شیعه رادیکال، با روحانیون بر سر تفسیر رسوم و شریعت دینی درگیر شدند. چنین زنان منتقدی را اغلب در روزنامه‌ها با صفات ضعیف، غرغر و یا عصبی تصویر کرده‌اند. وضعیت زنان را نتایج جنگ با عراق حادتر کرده است، جنگی که در نتیجه آن شمار مردان جوان مستعد ازدواج کاهش یافته است و مردان تشویق به تعدد زوجات شده‌اند. واکنش زنان ایرانی توسل به این استدلال بوده است که فقط در جامعه مسلمان حقیقی، مردان می‌توانند میان زنان متعدد عدالت برقرار کنند. بنابراین تحت وضعیت فعلی، زنان فقط مورد غفلت قرار خواهند گرفت و با آنان خشونت



خواهد شد. هم در ایران هم در پاکستان حساسیت مقامات را می‌توان با فتواهایی سنجید که صادر شده‌اند تا حجاب را قاعده‌مند کنند و از «بدحجابی» جلوگیری نمایند.

این مثال تا حدی به این سبب مهم است که سرشت چند ظرفیتی متون دینی سنتی و گشودگی آنها به تفاسیر و اگر را نشان می‌دهد. بنیادگرایان سنت‌گرا نیستند در این معنا که واکنش سنت‌گرا، مثل مورد مالزی، ارزش کنش عرفی محلی را تأیید و تأکید می‌کند. تلاش برای تحمیل ارتدکسی اسلامی ضرورتاً این مسأله را پیش می‌کشد که کجا متن ساکت است، کجا و اگر. از این رو، این استراتژی متنی تحمیل کردن هنجارهای شریعت را به عنوان واکنشی به اختصاص یافتن دین به عمل خصوصی صرف دشوار می‌سازد. باید گفت که این مشکلات در مورد کاربست قانون مقدس به شرایط در حال تغییر فقط در جامعه‌شناسی حقوق و بر به روشنی باز شناخته شده است (ترنر، ۲۱-۱۰۷: ۱۹۹۸). تلاش برای خلق متنی بسته از طریق بستن باب تفسیر ضرورتاً فاصله‌ای میان دنیای هنجارمند قرآن و مقتضیات عریان دنیای روزمره ایجاد می‌کند.

### پارادکس مک لوهان: حقوق جهانی و نسبی‌گرایی فرهنگی

حداقل از زمان انتشار کتاب ج. ف. لیوتار، وضعیت پست‌مدرن، در سال ۱۹۷۹ (لیوتار، ۱۹۸۴) ادعاهای مربوط به عام‌بودن دانش و به ویژه عام‌بودن حقوق، در میان عالمان علوم اجتماعی آشکارا به ادعاهایی از مُد افتاده بدل شده است. این فرضیه که ممکن است حقیقتی وجود داشته باشد که باورهای ما دربارهٔ جامعه را بتوان نسبت با آن سنجید، از منظرهای گوناگون نقد شده است. از نظر فلاسفه‌ای همچون ریچارد رورتی ما باید به پراگماتیسم متوسل شویم تا به جای پرسش دربارهٔ حقیقتی بودن سیستم اعتقادی، این پرسش را مطرح کنیم که آیا این سیستم در خدمت برخی اهداف مفید است یا خیر. همچنین هر اندیشه‌ای که بر مبنای آن بتوان با اطمینان از ضوابط اخلاقی مشترک سخن گفت به طور فزاینده‌ای اندیشه‌ای کهنه و منسوخ تلقی می‌شود. در این مناقشه، رورتی به عنوان احیاگر پراگماتیسم خصوصاً به عنوان نسخهٔ آمریکایی نسبی‌گرایی، اهمیتی ویژه دارد (دیکشتاین، ۱۹۹۸).

در دو دههٔ گذشته اتفاق نظر مهمی وجود داشته است میان نسبی‌گرایی مردم‌شناختی و نقدهای پُست‌مدرن دربارهٔ فرضیات عام‌گفتمان اخلاقی سنتی. البته مردم‌شناسی با توجه به تعهدی که به جزئیات قوم‌نگارانه دارد احتمالاً در قرن بیستم اغلب نسبی‌گرا بوده است، اما در

سالهای اخیر، هم پست مدرنیستها هم تحقیقات استعمارزدایی و مطالعات اقشار فرودست، حمایت بیشتری از آن کرده‌اند. تضعیف آثار ادبی معیار نیز سهم زیادی در تقویت این گرایش نسبی گرایانه داشته‌اند. از این رو روشنفکران از ایدئال جهانشمولی کانتی و آرزوهای او برای صلحی ابدی بسیار دور شده‌اند (بومن و لوتز باخمان، ۱۹۹۷).

به جز استثنااتی مشهور (گیلنر، ۱۹۹۲)، روشنفکران عموماً در آرای نسبی‌گرایی فرهنگی و اخلاقی شریک‌اند، ولی در عین حال ما در زمانه‌ای زندگی می‌کنیم که عالمان علوم اجتماعی نظریه‌های مربوط به جهانی شدن را به طور گسترده‌ای ارائه می‌کنند. البته این فرض که جهان مدرن در حیطه‌های اقتصاد و سیاست و فرهنگ در معرض فشارهای جهانی است لزوماً بدین معنا نیست که مجموعه مفروضات متناظری وجود دارد. دال بر این که جهان مدرن در شرف همشکل‌تر شدن است. عصر جهانی خود به خود منجر به «مک‌دونالدی شدن» (McDonaldization) نمی‌شود، چرا که ممکن است به همان‌سان فشارهای قدرتمندی برای محلی‌گرایی و پیوندی شدن وجود داشته باشد. با وجود این، دیدگاه فراگیری در جامعه‌شناسی به چشم می‌خورد مبنی بر این که فشارهای قدرتمندی برای تجربه کردن دهکده‌ای جهانی وجود دارد. ظهور توریسم جهانی، ورزش جهانی، شبکه‌های ارتباطی جهانی، آژانس‌های جهانی مثل WHO و یونسکو و تجربه مشترک بحرانهای پزشکی در آیدز و HIV مشخصه‌های جهانی شدن‌اند که منجر به تجربه مشترک تغییرات اجتماعی می‌شود.

نسبی‌گرایی فرهنگی آشکارا نسبت به تاریخ‌گرایی قرن نوزدهم یا مردم‌شناسی فرهنگی قرن بیستم، تاریخ بسیار طولانیتری دارد. در این بحث می‌خواهم به مسأله جهانشمول‌گرایی و نسبی‌گرایی فرهنگی از منظر شرق‌شناسی غربی از اواخر قرن شانزدهم به بعد بپردازم، زمانی که اروپا را جنگهای دینی تقسیم کرد و اسلام (در شکل امپراطوری عثمانی)، تهدیدی قدرتمند و واقعی برای استقلال سیاسی اروپایی بود. برای سر و سامان دادن به این بحث، شک‌گرایی جهانشمول میشل مونتینی (۹۲-۱۵۳۳) را بررسی می‌کنم، متفکری که آرای اخلاقی او را تضادهایی دینی میان پروتستانها و کاتولیکهای فرانسوی شکل داد. دلمشغولیهایی مونتینی با زمانه‌اش، برای فتح باب بحث درباره شرق‌شناسی و تساهل و تسامح دینی و نسبی‌گرایی مفید است. تلاش او برای کنار آمدن با کشمکش دینی و تفاوت اخلاقی با توسل به نظریه شک‌گرایی، نخوت ما را دال بر این که نسبی‌گرایی و غیریت و دیگری بودن و تفاوت به نوعی منحصرأ معماهای مدرن هستند، به شکل ارزشمندی اصلاح

می‌کند. هر چند مونتنی به نظر نسبی‌گرا می‌رسد، نسبی‌گرایی فرهنگی او پوشش و استتاری استعاره‌ای است. مونتنی با زبان نسبی‌گرایی تأکید می‌کند که «آنچه ما توخش می‌نامیم، صرفاً کاری است که دیگران انجام می‌دهند» (فریم، ۲۰: ۱۹۵۷). به هر تقدیر، مقالات او در عمل به ضد این استدلال است، چرا که او این امر را باز شناخته است که اگر نسبی‌گرایی ساده‌لوحانه پذیرفته شود، نمی‌توان به راحتی در مورد مسائل مربوط به عدالت بحث کرد (مونتنی، ۱۹۶۵).

نظریه خوشبینانه جهانی شدن ممکن است این ایده کاذب را به ما القاء کند که جهان از حیث فرهنگی منسجم است یا حداقل قادر به برخورداری از چنین انسجامی هست. نسبی‌گرایی فرهنگی مانع هر بحث جدی درباره عدالت می‌شود و به شیوه‌ای پارادکسی دچار همان معماهای لیبرالیسم است. فرد لیبرال در جهانی که ساکنان آن لیبرالیسم را نمی‌پذیرند، چه می‌کند؟ برای مثال فرد لیبرال قاعداً باید با فاشیسم مشکل داشته باشد، چون فاشیست‌ها هنجارهای مربوط به آزادی بیان را نمی‌پذیرند. نسبی‌گرایان فرهنگی مسائل مشابهی با بنیادگرایانی دارند که نسبی‌گرایی را بُعدی بیمارگونه از سکولاریسم تلقی می‌کنند. استدلال من در پی آن است که با تفسیری مقدماتی از مونتنی به این مسائل نسبی‌گرایی بپردازد تا من بتوانم از فضیلت جهانشمول به عنوان ضمیمه‌ای ضروری برای امکانات شهروندی جهانی دفاع کنم.

### پارادکس مونتنی: مسأله شرق‌شناسی

مونتنی که در متن جنگ‌های دینی فرانسه زندگی می‌کرد بر آن بود که به اصلاح اخلاقی اشراف فرانسه دست یابد، اشرافی که اخلاق جنگ‌طلبانه آنان مانع همدردی و مصالحه سیاسی می‌شد. مونتنی، که از این منظر می‌توان او را اولین نظریه‌پرداز تمدن تلقی کرد که از سیاق نوربرت الیاس است (الیاس، ۱۹۷۸)، استدلال می‌کند که تحلیلیات خشن زندگی اشرافی منجر به تخریب جامعه فرانسوی شد. پرسش او ساده بود: اگر بناست ما روزی روزگاری صلح و تمدن را احیا کنیم، چه رفتاری مناسب طبقه اشراف است؟ با بررسی دقیق مقالات مونتنی در باب انتقام و بخشایش، شاهد استدلالی هستیم که اولویت را به «امانیت» (humanité) به عنوان بنیان رحمت و همدلی می‌دهد. امانیته تعدیل‌کننده انتقام‌جویی و کینه‌توزی است (کوئینت، ۱۹۹۸). مونتنی از قساوت و خشونت دوران خود در شگفت بود. مردان درنده‌خو شده بودند؛ آنان از شکنجه دیگران لذت می‌بردند. چگونه این امر را می‌توان

نجابت و اشرافیتی حقیقی تلقی کرد؟ شکار به عنوان وقت‌گذرانی اصلی اشراف آنان را مهبیای تکلیفی جنگویانه می‌کرد که در آن خشونت دهشتناکی را بر افراد اعمال می‌کردند. مونتنی میان اشراف سرکش فرانسوی و افراطیون دینی سازش‌ناپذیر و گلاادیاتورهای رومی و آدمخواران برزیلی شباهتی تشخیص داد. همه آنان از بسیاری جنبه‌ها اخلاق رواقی‌گری (stoicism) را از خود نشان داده‌اند که بنا به استدلال مونتنی پیامدهایی منفی دارد. رفتار انعطاف‌ناپذیر جنگجوی رواقی، مصالحه و همکاری را غیر ممکن می‌سازد. مونتنی به ارزشهای ملایمتر (زنانه) رحمت و همدردی و رأفت معتقد است.

علاقه مونتنی به تحقیق درباره آدمخواران برزیلی ابزاری بود برای تحلیل خشونت جامعه خود او. برداشت او از شرق‌شناسی به عنوان ابزاری ادبی برای مطالعه جامعه خود او مورد استفاده قرار می‌گیرد. در واقع این طرز تلقی بخش مهمی از هدف انسان‌گرایانه فهم جامعه خود از طریق مطالعه سایر جوامع بود. اخلاق مونتنی - انعطاف‌پذیری، بخشایش، اعتدال، درباره چیزی صحبت کردن به جای جنگیدن بر سر آن، اختیار کردن فضیلت‌های زنانه به جای رواقی‌گری مردانه - می‌تواند مردان را وادارد که با یکدیگر انسانیت‌تر رفتار کنند و شاید منجر به این شود که هموطنان او از جنگ داخلی رها شوند و شرایط حصول به عدالت احیا شود. موضع اخلاقی مونتنی به تنشی می‌انجامد میان اختیار کردن همدلی و فهم در قبال دیگری و طلب عدالت.

این تفسیر کوتاه از مونتنی ما را متوجه این واقعیت می‌کند که اصطلاحاً «مسئله سایر ادیان» (و بنابراین مسئله سایر جوامع) به لحاظ تاریخی حداقل به آغاز مستعمره‌ساختن آمریکا به دست اروپا بازمی‌گردد. به هر تقدیر در حالی که بحث مدرن درباره آرای غربی درباره شرق محصول تضادهای جهانی مابعد جنگ است، مناقشه درباره «فرهنگ‌های دیگر» را به لحاظ تاریخی می‌توان تا مواجهه باستانی ادیان ابراهیمی با یکدیگر پی گرفت. مسئله بنیادی این است که اسلام، مسیحیت و یهودیت طیف‌هایی از دین کلی هستند (از دین ابراهیمی)، ولی برای این که غرب بتواند به عنوان مقوله‌ای از شرق متمایز شود، این ادیان از یکدیگر تفکیک شدند. در معنای تاریخی و فرهنگی، ادیان ابراهیمی نمی‌توانند به طور دقیق و حتمی به سرمنزلها و مکانهای جغرافیایی خاص نسبت داده شوند، اما به سبب دلایلی سیاسی، چنین انتسابی باید به وقوع بپیوندد. این ادیان در سنت خدای متعال، کتاب مقدس، الهیات دینی و سلسله پیامبران کاریزماتیک، مشترک‌اند. اگرچه یکی پنداشتن عالم مسیحیت

و اروپا در ایام مدرن ممکن است مناقشه برانگیز نباشد، مسیحیت دینی است که ریشه‌های الهیاتی آن در سنت پیامبری و حدانیت رادیکال یهودی نهفته است و بنیانهای جغرافیایی آن، خاور نزدیک است. از این منظر شرق‌شناسی دعوایی خانوادگی است و از این رو غیریت و دیگری بودن سایر ادیان، هم اجتناب‌ناپذیر است هم شگفت‌انگیز. در تخیل غربی، شرق به عنوان دیگری منع شده تلقی می‌شود که به طور همزمان نفرت‌انگیز، اغواکننده و جذاب است. شرق همانند حجاب آمیزه‌ای است از جدایی و دعوت. از قرن هجدهم، شرق در درون سنت ادبی و بصری حاضر بوده است، سنتی که هم رمانتیک است هم خیالی.

این تنشهای معاصر، تاریخی طولانی دارند که با پاگرفتن اسلام به عنوان «ام‌القرای ایمان» در قرن هفتم (عصر مسیحی) آغاز شد. این نسبتها و روابط، پیچیده و متعدد هستند تا ساده و محدود، و پیوندهای دینی میان اسلام و مسیحیت تحت الشعاع کشمکشهای بین‌المناطق بر سر منابع اقتصادی و سیاسی قرار گرفته است. من همچنین در نتیجه‌گیری این بحث در پی آنم که سرشت ادیان جهانی را به عنوان الگوی جهانشمول‌گرایی سکولار و فرصتهایی برای فهم و همکاری چند تمدنی در نظر گیرم (وات، ۱۹۹۱). من به اقتصاد سیاسی کشمکش و تعاون بین‌الادیانی علاقه چندانی ندارم و بیشتر دلمشغول فهم متونی هستم که خودگفتمان شرق‌شناسی را شکل داده‌اند. در اینجا هدف، دستیابی به عناصر اصلی شرق‌شناسی به عنوان نوع خاصی از ایدئولوژی از طریق مذاقه در نوشته‌های شماری از محققان پرنفوذ است. کیفیتهای متنی این مناقشه درباره شرق برجستگی خاصی در این بررسی خواهد داشت.

همین غیریت جغرافیایی است که در عین حال درون‌گرایی ذهنی ما را تعریف می‌کند؛ هستی ما بر مبنای سلسله‌ای از نفی‌ها که تقابلی هستند شکل می‌گیرد و از نظر ادوارد سعید، دائمی و اجتناب‌ناپذیرند. سعید در کتاب فرهنگ و امپریالیسم (۱۹۹۳) مدعی است که هویت مدرن غرب با مستعمره‌هایش تعریف می‌شود. اما این مستعمره‌ها صرفاً مکانهایی فیزیکی در جغرافیای سیاسی نیستند؛ آنها همچنین حدود و ثغور و مرزهای آگاهی ما را با تعریف بینش ما درباره - به عنوان مثال - امور جنسی و نژاد سامان می‌دهند. در درون پارادایم نظریه اخلاق پروتستانی، قوم ابوریجینی (aboriginal) نه فقط به عنوان قومی تعریف می‌شود که فقیر و سنتی است بلکه بی‌قید و بند و تن‌پرور نیز هست. برای مثال در تحول شرق‌شناسی، نمایشنامه‌های شکسپیر ارائه‌گر بصیرتهای ارزشمندی درباره شخصیت‌شناسی چنان چهره‌های شرقی هستند. نمایشنامه طوفان (۱۶۱۱) بر مبنای

یادداشت‌های دریایی نوشته شده است که کشتی شکستگی در آن دوره را توصیف می‌کرد. کالیان که احتمالاً از اولین برخوردها با مردمان بومی هند غربی و آمریکای شمالی الگوبرداری شده است، خیانت‌پیشه و خطرناک است، و تصویر آینه‌ای منفی میراندا است و نقطه مقابل او، که کامل و ساده و زیباست. آرزوی جنسی کالیان برای «میراندای معبود» بخشی از مبارزه اخلاقی نمایشنامه را تشکیل می‌دهد که به مطالعه دقیق پدربسالار جزیره اختصاص دارد.

مطالعه شرق‌شناسی همچنین باید شامل تحلیل ضد سامی‌گری باشد. چهره منفی اسلام بخشی از خصومت گسترده با فرهنگ‌های سامی در غرب است. اگر کالیان مبین چهره‌ای مؤثر و سازنده در تحول برداشتهای اروپایی از غیریت و دیگری بودن است، شایلاک مبین چهره‌ای دیگر است. تاجر ونیزی شکسپیر که در سال ۱۵۹۶ نوشته شده است، مشابهت‌هایی با یهودی مالتا نوشته مارلو دارد و مبین ضد سامی‌گری انگلستان الیزابتی است (براون، ۱۹۵۵). ضد سامی‌گری فراگیری در اروپا وجود دارد، که در آن خصومت با یهودیان اغلب همراه است با خصومت با مسلمانان. به طور کلی نقد از شرق‌شناسی پیوند کنایی میان دو نوع از نژادپرستی به ضد اعراب و به ضد یهودیان را مورد توجه قرار نداده است. سعید در مقدمه شرق‌شناسی می‌نویسد (۸-۲۷: ۱۹۷۸):

... [به] علاوه و با منطقی تقریباً ناگزیر، خود را در حال نوشتن تاریخ از منظری یافته‌ام که با ضد سامی‌گری غربی، مخفیانه همدست است. این که ضد سامی‌گری و، آن‌طور که در شاخه اسلامی‌اش بحث کرده‌ام، شرق‌شناسی کاملاً شبیه یکدیگرند، حقیقتی تاریخی، فرهنگی و سیاسی است که صرفاً نیازمند آن است که به عربی فلسطینی گفته شود تا به سبب طنز نهفته در آن کاملاً فهمیده شود.

سعید در پاسخ به منتقدانش مشابهت میان «اسلام‌ترسی» (Islamophobia) – واژه‌ای که ساخته خود اوست – با ضد سامی‌گری را متذکر می‌شود. در درون شرق‌شناسی دو گفتمان وجود دارد که به سامیها مربوط است، یعنی «گفتمان اسلامی شکافها» (gaps) و گفتمان یهودی تضادها» (ترنر، ۲۹: ۱۹۸۳). در حالی که معرّف اسلام کمبودهای آن هستند (عقلانیت، شهرها، زهدگرایی و جز آن)، معرّف یهودیت سرشت متضاد احکام شرعی آن‌اند، جایی که به عنوان مثال بنا به تحلیل وبر در یهودیت باستان (وبر، ۱۹۵۲) احکام غذایی، طلب رستگاری شخصی را به مجموعه‌ای از واجبات مناسک‌گرایانه بدل می‌کند که

تجلی کامل عقل‌گرایی و وحدانی نهفته در یهودیت را مانع می‌شود. از نظر وبر، عقلانیت نبوی و وحدانی یهودی را چارچوب مناسبی غذایی متزلزل می‌سازد.

تجربه آوارگی و نفرت قومی بدان معناست که یهودی آواره به عنوان موجودی بیگانه و جهان‌وطن مشاهده می‌شود؛ مفهوم «یهودی سرگردان» بر این نکته تأکید می‌گذارد که نمی‌توان به تعهد یهودیان به سیاست ملی اعتماد کرد. در قرن بیستم نفرت هیتلر از یهودیان وینی از مواجهه با چیزی سرچشمه گرفت که او آن را توده‌ای از چهره‌های غیر دوستانه و بیگانه می‌پنداشت. از نظر الهیات عهد جدید، یهودیان در عین حال که بیگانه بودند، به سبب خیانت مذهبی گناهکار نیز شمرده می‌شدند. این کلیشه‌های ضد سامی‌گری از حیث فرهنگی حیاتی‌اند زیرا مسیحیت به عنوان بنیاد ارزشهای غربی از حیث سنتی تلاش کرده است تا تفاوت را با سایر ادیان ابراهیمی حفظ کند. از آنجا که یهودیت و اسلام شباهتهای بسیاری با یکدیگر دارند (وحدانیت، وحی نبوی و کاریزماتیک، دین متکی بر کتاب و سلسله مراتب روحانیت)، می‌بایست با توسل به گفتمان تفاوت‌های قومی و اخلاقی، از حیث فرهنگی از سنت مسیحی جدا شوند. هویت منزوی یهودی پرسشهای مهمی را دربارهٔ خصلت فرآیندهای تمدنی در اروپا مطرح می‌کند (راسل، ۱۹۶۶: ۸۳).

دست آخر در حالی که کشمکش دینی وجود داشت، دوره‌هایی از تعاون دینی و ایجاد نهادهای آزمایشی نیز به چشم می‌خورد که تعاون دینی را ممکن می‌ساخت. در بحث اخیر شرق‌شناسی و استعمارزدایی، گرایش وجود دارد برای ترسیم تصویری کاملاً مایوسانه و پر از کشمکش از روابط بین‌الادیانی در تحول جامعه مدرن. اگرچه نظریهٔ سیاسی غربی اغلب الگوهای لیبرال شرکت در قدرت را بیگانه بنیان وفاق دانسته است، ما نباید سیستم ملت (millet) اسلامی را فراموش کنیم که به عنوان الگویی محدود اما نسبتاً موفق از عهدهٔ ادارهٔ تفاوت‌های فرهنگی و دینی برآمد. سیستم ملت از حوالی ۱۴۵۶ در امپراطوری عثمانی تا زمان سقوط آن در جنگ جهانی اول وجود داشته است. اگرچه این سیستم یقیناً مبتنی بر دیدگاه جان لاکی دربارهٔ آزادی نبوده است، اما حوالی پایان قرن نوزدهم اصلاح‌طلبان سیستم عثمانی دست به اصلاحاتی زدند که سیستم را به طرف سیستم دموکراتیک سکولارتری راند. ویل کیملیکا (کیملیکا، ۸-۱۵۷: ۱۹۵۵) سیستم ملت را به عنوان «فدراسیونی از دین‌سالاریها» توصیف می‌کند که ارائه‌گر «شاید توسعه‌یافته‌ترین الگوی تساهل و تسامح دینی غیر لیبرالی» بود. این سیستم به غیر مسلمانان - از قبیل یهودیان، ارمنیها و ارتدکسهای

یونانی - حتی جمعی عمل به احکام دینی خود را در محدوده اجتماعشان اعطا می‌کرد، هر چند این گروه‌های دینی اجازه نداشتند که در خارج از اجتماعشان دین خود را تبلیغ کنند. به عنوان مثال سیستم ملت را می‌توان با الگوی عدم تساهل و تسامح دینی در شبه جزیره لیبریا بعد از فتح مجدد مقایسه کرد\* و با نظر مساعد به آن نگریست.

### فضیلت جهانشمول: پارادکس اخلاق

از آنجا که ادیان جهانی نیروهای قدرتمند همبستگی اجتماعی بوده‌اند، ضرورتاً فرهنگهای طرد کردن و کنار گذاشتن را بسط و گسترش دادند. وحدانیت به طور خاص به تفاوت فرهنگی درونی به دیده خصومت می‌نگرد و بنابراین با منابع اقتدار بدیل، به ویژه منابع خارجی، دشمنی می‌ورزد. در دوران جهانی شدن این سیاستهای ستی، پذیرش (Inclusion) و طرد (exclusion) با مبارزه جویی پیوندی شدن مواجه شدند. مسأله دیگر، رابطه میان الگوهای دینی و ملی‌گرایانه همبستگی است: ما می‌توانیم وفاداری سیاسی به دولت و همبستگی اجتماعی را بر مبنای فضای چهار خاصیتی تعریف کنیم که از یک طرف با مفهوم وفاداری گرم / سرد منبعث از آثار مارشال مک لوهان تعریف شده (۱۹۶۴) و از طرف دیگر با همبستگی سخت / سست منبعث از آثار مایکل والزر (والزر، ۱۹۵۵، ۱۹۹۷)، آثاری که نشانگر عمق و قوت اشکال پذیرش است. این فضای چهار خاصیتی ما را قادر می‌سازد نظریه‌ای کنایی درباره وفاداری و همبستگی در جامعه مدرن بسط و گسترش دهیم. همبستگیهای سخت به خوبی نوع مراوده اجتماعی - به عنوان مثال قبیله آروناتا (Arunta) در تحلیل امیل دورکیم از همبستگی مکانیکی در کتاب صور بنیانی حیات دینی (دورکیم، ۱۹۵۴) - را توصیف می‌کنند. جهان آروناتا شامل اجتماعات بسته زندگی شبه بادیه‌نشین قبیله‌های شکارچی - گردآورنده بود. روابط اجتماعی آنان وسیعاً ثابت و عاطفی و محکم بود و سیستمهای اعتقادی آنان را فرهنگهای خارجی یا سکولار شدن تهدید نمی‌کرد. جوامع مدرن، به عکس، حول محور بازار بیگانگان ناشناس سازمان یافته‌اند، جایی که بیگانگان متحرک‌اند و با یکدیگر پیوندی ندارند. تمایز میان وفاداریهای گرم / سرد برگرفته شده از تحلیل مک لوهان از ارتباطات مدرن است؛ برای مثال، تلفن ارتباطی تک‌بعدی با وضوح



زیاد ارائه می‌کند. تلفن رسانه‌ای سرد است، در حالی که شیوهٔ قبیله‌ای انتقال سنت با ابزار شفاهی و مناسکی، گرم است. این تمایز در نظریهٔ رسانه‌های ارتباطی مک لوهان در این نتیجه‌گیری مجدد آبه کار گرفته شده است تا از شیوه‌های وفاداری در دولت مدرن سخن گفته شود.

اینک در سیستم فرهنگهای جهانی، شهر وندی پُست مدرن یا جهانشمول را وفاداریهای سرد و الگوهای سُست همبستگی، مشخص خواهند کرد. به راستی می‌توان استدلال کرد که وجه مشخصه یا جهت‌گیری شهروند جهان‌وطن، در واقع فاصله‌گیری از سقراطی یا کنایی است. فردکنایی همواره دربارهٔ دیدگاهش نسبت به جهانهای اجتماعی دچار شک است، چرا که این دیدگاهها همواره در معرض تجدید نظر و تدوین مجدد هستند. تصویر او از جهان همواره موقتی یا گذرا است و او همواره به کلان‌روایتها ظنن است چرا که «واژگان غایی» او همواره در برابر اصلاح و مذاقهٔ بیشتر آماده است. دیدگاههای کنایی او دربارهٔ جهان همواره «برای زمان حال حاضرند». اگر ذهنیت جهان‌وطن سرد باشد، روابط اجتماعی فردکنایی ضرورتاً سُست خواهد بود؛ در واقع در جهانی پست‌مدرن دوستیهای ائی میلی (e-mail friendships) و شبکه‌های الکترونیکی، الگوهای جدید دوستی را تشکیل خواهند داد. از رفتار زنان مالزیایی که پرسشهایی دربارهٔ قرارداد ازدواج می‌پرسند، از رفتار زنان اندونزیایی که مسائلی دربارهٔ قضاوت زن مطرح می‌کنند، یا از رفتار زنان ایرانی که حکم هاشمی رفسنجانی به مردان برای به فعل درآمدن تعدد زوجات را به مبارزه می‌خوانند، می‌توان شاهد تأملی بود که مشوق کنایی بودن به تعبیر رورتی است؛ بدین معنا که باید پرسید آیا این اعمال برای رسیدن به جامعهٔ نیک مفیدند؟ افراد کنایی مردمانی هستند که به تعبیری از جهانهای سنتی خود بیرون رفته‌اند و خود را در وضعیتهای جدیدی یافته‌اند که دیگر پاسخهای قدیمی به کار نمی‌آیند. آنان به تأمل کردن تمایل دارند، زیرا منظور مردم‌شناسی هرمنوتیکی را دریافته‌اند. در این پس‌زمینه‌ای که از حیث مردم‌شناسی بر آن تأمل شده است، جهان جایگاه تفاسیر و وفاداریهای رقیب است.

مسألهٔ نهایی من این است که با توجه به پیچیده شدن و پیوندی شدن جامعهٔ مدرن، جایگاه مناسبی برای عواطف واقعی یا گرم وجود ندارد. حساسیتهای چند فرهنگی و نیاز به تعامل مستمر با بیگانگان، مروج کنایی بودن به عنوان عالیترین هنجار عقل و اصل ذوق است. کنایی بودن به شبیه‌سازی حساس است، امری که برای تعامل در جوامع چند فرهنگی

ضروری است (رورتی، ۱۹۸۹). در چنین جهانی فاصله کنایی با پیوندی بودن جهانی شده، هماهنگی ای کارکردی دارد زیرا همگی ما در شهر زمینی به بیگانه بدل شده ایم. عواطف گرم و همبستگیهای سخت برای روابط اجتماعی فاقد کارکردند، روابطی که می بایست در سطحی صرفاً ظاهری و تصنعی ایجاد شود. هرچند نقدهای فراوانی به سترونی عاطفی شهر مصنوع (Artifice) شده است، مابعد عاطفه گرایی (مستروویچ، ۱۹۹۶) ممکن است به لحاظ کارکردی برای بقای جامعه مدرن به عنوان سیستمی اجتماعی ضروری باشد.

شاید این باور خیلی فانتزی باشد که افراد کنایی درست به سبب جهت گیریشان به سمت دلمشغولیهای جهانی، مسائل جهانی و تشخیص حضور فراگیر پیوندی شدن، می بایست تمامی ادعاهای مربوط به برتری فرهنگی و تفوق فرهنگی را رد کنند. درست به این سبب که ما در معرض نیروهای جهانی پست مدرنیسم قرار داریم، افراد کنایی باید از موضعی استقبال کنند که از فرهنگهای پسا استعماری حمایت می کند و تفاوت و تنوع رو به گسترش فرهنگهای بشری را تأیید می کند. با وقوف به تنشهای میان فرهنگهای محلی و فرآیندهای جهانی، فضیلت جهانشمول می بایست سرپرستی فرهنگهای بی ثبات را بپذیرد. افراد کنایی که اهمیت تحولی تعدد زیستی را باور کرده اند باید به همان سان در مورد حمایتشان از ناهمگنی فرهنگی محتاط باشند.

با توصیف روشنفکر به مثابه فرد کنایی ممکن است این گونه برداشت شود که روشنفکر نسبت به مسائل اخلاقی بی اعتناست. منظور من از فضیلت جهانشمول صرفاً بی اعتنایی اخلاقی نیست. ما اغلب روشنفکر را قهرمانی فرهنگی می پنداریم که با شور و شوق به مسائل اجتماعی و سیاسی متعهد است. به هر تقدیر اعتنا به سایر فرهنگها را می بایست برحسب روابط روانکاوانه مفهوم پردازی کرد که در آن تحلیل گر بی طرف باید به آنچه دیگری می گوید به دقت گوش دهد. احتمالاً واکنشهای اخلاقی نسبت به درد، مستلزم شور و شوق نیست ولی مستلزم اعتنا کردن به مثابه درگیری عاطفی کنترل شده است. می توان این گونه تصور کرد که فضیلت جهانشمول می تواند با مسائلی فرهنگی درگیری ای محتاطانه داشته باشد، مسائلی از قبیل حمایت از اصطلاحاً «فرنگهای بدوی» و اجتماعاتی بومی که جهانی شدن توریسم آشکارا آنها را تهدید می کند و احساس مسئولیت برای حمایت از محیط زیست و زبانها در جهانی که اینها در آن در معرض نابودی اند. روشنفکر جهانشمول بر آن نیست که در معنایی خام و ساده، بنیادگرایی کاذب است؛ او بیشتر با صداهای محلی

هم آوا می‌شود تا دست به تحقیق زند و در صورت ضرورت مناقشه‌ای را برانگیزد. این بحث تلاش کرد تا از این توصیه پیروی کند که نخست، نباید بنیادگرایان را به عنوان ضد مدرنیستها یا سنت‌گرایان کجرو طرد کرد؛ دوم، با توسل به این استدلال که از آنجا که متون سنتی همواره و از پیش در معرض پرسش‌اند، می‌بایست به این نتیجه رسید که آنها در این معنا به هیچ وجه واژگان غایی نیستند. این امر به یکسان می‌تواند به این معنا باشد که نمی‌توان به خودی خود دیدگاهی کاملاً انتقادی نسبت به ملی‌گرایی، به عنوان بنیان هویت شخصی، اتخاذ کرد. ملی‌گرایی آشکارا در جوامع اروپایی رو به افزایش است، جایی که اضمحلال کمونیسیم، خلثی هویتی بر جای گذاشته است. روشنفکران عموماً خصم ملی‌گرایی بوده‌اند ولی مهم است که میان نمونه‌های روشنفکران لیبرال و غیر لیبرال و میان مفهوم ملت به عنوان هویت فرهنگی، و ملی‌گرایی به عنوان جنبشی سیاسی، تمیز قائل شد. تأکید بر تعلق به یک ملت، به خودی خود تعهد به جنبش ملی‌گرایانه غیر لیبرال را شامل نمی‌شود.

### نتیجه: کنایه جهانشمول

در نتیجه‌گیری می‌توان گفت که مؤلفه‌های فضیلت جهانشمول به شرح زیرند: کنایه، هم به عنوان روشی فرهنگی هم به عنوان ذهنیتی معاصر برای رسیدن به فاصله‌ای عاطفی از فرهنگ محلی خودی؛ تأملی بودن در برابر ارزشهای فرهنگی دیگر؛ شکاکیت به کلان‌روایت‌های ایدئولوژیهای مدرن؛ اعتنا به فرهنگهای دیگر، خصوصاً فرهنگهای بومی، اعتنایی که از آگاهی دربارهٔ وضعیت بی‌ثبات و متزلزل آنان نشأت می‌گیرد و به تبع آن پذیرش پیوندی شدن فرهنگی؛ و تعهدی جهانی به گفتگو با سایر فرهنگها، خصوصاً فرهنگهای دینی.

کنایه جهانشمول عموماً با نوستالژی ناهمخوان است زیرا این امر را باز می‌شناسد که معماهای مدرن ما را نمی‌توان به سادگی با توسل به بازگشتی ساده‌لوحانه به ریشه‌ها حل کرد. جهانشمول شدن، خاصه حاصل جهانی شدن و مدرنیته است، ولی در عین حال وجوه مشترک بسیاری با جهانشمول شدن رواقی دارد که تلاش می‌کند با توجه به جمیع جهات با تنوع و تفاوت فرهنگی زمانهای کلاسیک کنار بیاید (هیل، ۲۰۰۰). در نهایت تلاش من برای بسط و گسترش طرحی از فضیلت جهانشمول، مستقیماً از نقد ادوارد سعید از شرق‌شناسی

که در کتاب جهان، متن و منتقد (سعید، ۱۹۸۴) بیان شده، پیروی کرده است. رویکرد او به موضوع دانش شرقی مبتنی است بر قرائت او از کتاب ریمون شواب به نام رنسانس شرقی (شواب، ۱۹۵۰) و کتاب اریش اورباخ به نام محاکات (اورباخ، ۱۹۵۳). تحقیق شواب درباره رشد فهم غربی از تمدنهای هندی به ویژه در بحث او درباره «خطه شرقی» ریشه دارد، جایی که فرهنگ غربی تفسیر نمی‌شود مگر به عنوان نسخه خاصی از عامیت استعلایی فرهنگ بشری به عنوان کلیت. تحقیق اورباخ درباره مسئله بازنمایی در فرهنگ غربی مبتنی بود بر این دیدگاه که هدف مطالعه ادبی و فقه‌اللغه جهانی، بشریت مشترک است. از نظر سعید بی‌خانمانی و نوستالژیا و «در جای خود نبودن» (سعید، ۱۹۹۹) جنبه‌های شاخص مطالعات ادبی او هستند. تعجب‌آور نیست که او در جهان، متن و منتقد بصیرت اخلاقی اورباخ را با تأیید نقل می‌کند که: «خانه فقه‌اللغوی ما، زمین است؛ این خانه دیگر نمی‌تواند ملت باشد» (سعید، ۷: ۱۹۸۴).

این مقاله ترجمه‌ای است از:

Bryan S. Turner, "Cosmopolitan Virtue: On Religion in a Global Age",  
*European Journal of Social Theory*, 4 (2): 131-152, 2001, Sage publications,  
 London.

- Abercrombie, N., Hill, S. and Turner, B.S. (1986) *Sovereign Individuals of Capitalism*. London: Allen & Unwin.
- Adams, C.C. (2000) *Islam and Modernism in Egypt*. London: Routledge.
- Ahmed, A. (1992) *Postmodernism and Islam. Predicament and Promise*. London: Routledge.
- Aberry, A.J. (1950) *The Spiritual Physick of Rhazes*. London: John Murray.
- Auerbach, E. (1953) *Mimesis. The Representation of Reality in Western Literature*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Bauman, Z. (1987) *Legislators and Interpreters. On Modernity, Post-Modernity and Intellectuals*. Cambridge: Polity Press.
- Beyer, P. (1994) *Religion and Globalization*. London: Sage.
- Bohman, J. and Lutz-Bachmann, K. (eds) (1997) *Perpetual Peace, Essays on Kant's Cosmopolitan Ideal*. Cambridge, MA: MIT Press.
- Borges, J.L. (1962) *Labyrinths*. London: Allen Lane.
- Botman, S. (1999) *Engendering Citizenship in Egypt*. New York: Columbia University Press.
- Brown, J.R. (ed.) (1955) *The Merchant of Venice*. London: Methuen.
- Buci-Glucksmann, C. (1994) *Baroque Reason. The Aesthetics of Modernity*. London: Sage.
- De Bary, W.T. (1998) *Asian Values and Human Rights. A Confucian Communitarian Perspective*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Derrida, J. (1998) 'Faith and Knowledge: The Two Sources of "Religion" at the Limits of Reason Alone', in J. Derrida and G. Vattimo (eds) *Religion*. Cambridge: Polity Press.
- Dickstein, M. (1998) *The Revival of Pragmatism. New Essays on Social Thought, Law and Culture*. Durham, NC: Duke University Press.
- Durkheim, E. (1954) *The Elementary Forms of the Religious*. London: Allen & Unwin.
- Elias, N. (1978) *The Civilizing Process. The History of Manners*. Oxford: Basil Blackwell.
- Frame, D. (1957) *The Complete Works of Montaigne*. Stanford, CA: Stanford University Press.
- Gellner, E. (1992) *Postmodernism, Reason and Religion*. London: Routledge.
- Haeri, S. (1993) 'Obedience versus Autonomy: Women and Fundamentalism in Iran and Pakistan', in M.E. Marty and R.S. Appleby (eds) *Fundamentalism and Society*. Chicago, IL: University of Chicago Press.
- Held, D., McGrew, A., Goldblatt, D. and Perraton, J. (1999) *Global Transformations*. Cambridge: Polity Press.
- Hill, L. (2000) 'The Two Republicae of the Roman Stoics: Can a Cosmopolite be a Patriot?', *Citizenship Studies* 4(1): 65-80.
- Hodgson, M.G.S. (1974) *The Venture of Islam*. Chicago, IL: University of Chicago Press.
- Kamali, M. (1998) *Revolutionary Islam. Civil Society and State in the Modernization Process*. Aldershot: Ashgate.
- Kohn, H. (1944) *The Idea of Nationalism*. New York: Macmillan.
- Kymlicka, W. (1995) *Multicultural Citizenship*. Oxford: Clarendon Press.
- Lechner, F.J. (1993) 'Global Fundamentalism', in W.S. Swatos (ed.) *A Future for Religion*. London: Sage.
- Luckmann, T. (1988) 'Religion and Modern Consciousness', *Zen Buddhism Today*, 6, 11-22.

- Lyotard, J.-F. (1984) *The Postmodern Condition. A Report on Knowledge*. Manchester: University of Manchester Press.
- McLuhan, M. (1964) *Understanding the Media. The Extension of Man*. Toronto: McGraw-Hill.
- Mestrovic, S.G. (1996) *Postemotional Society*. London: Sage.
- Montaigne, M. de (1965) *Les Essais de Michel de Montaigne*. Paris: PUF.
- Nelson, D.D. (1998) *National Manhood. Capitalist Citizenship and the Imagined Fraternity of White Men*. Durham, NC: Duke University Press.
- Othman, N. (1999) 'Grounding Human Rights Arguments in Non-Western Culture: *Shari'a* and the Citizenship Rights of Women in a Modern Islamic State', in J.R. Bauer and D.A. Bell (eds) *The East Asian Challenge for Human Rights*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Pieterse, J.N. (1995) 'Globalization as Hybridization', in M. Featherstone, S. Lash and R. Robertson (eds) *Global Modernities*. London: Sage.
- Quint, D. (1998) *Montaigne and the Quality of Mercy. Ethical and Political Themes in the Essays*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Robertson, R. (1992) *Globalization. Social Theory and Global Culture*. London: Sage.
- Rorty, R. (1989) *Contingency, Irony and Solidarity*. Cambridge: Cambridge University Press.
- (1998) 'Pragmatism as Romantic Polytheism', in M. Dickstein (ed.) *The Revival of Pragmatism. New Essays on Social Thought, Law and Culture*. Durham, NC: Duke University Press.
- Russell, S. (1996) *Jewish Identity and Civilizing Processes*. London: Macmillan.
- Said, E.W. (1978) *Orientalism*. Harmondsworth: Penguin.
- (1984) *The World, the Text and the Critic*. London: Faber & Faber.
- (1993) *Culture and Imperialism*. New York: Alfred A. Knopf.
- (1999) *Out of Place. A Memoir*. London: Granta Books.
- Schmidt, C. (1976) *The Concept of the Political*. New Brunswick, NJ: Rutgers University Press.
- Schwab, R. (1950) *La renaissance orientale*. Paris: Payot.
- Stauth, G. and Turner, B.S. (1988) *Nietzsche's Dance. Resentment, Reciprocity and Resistance in Social Life*. Oxford: Basil Blackwell.
- Tehrani, M. (1993) 'Islamic Fundamentalism in Iran and the Discourse of Development' in M.E. Marty and R.S. Appleby (eds) *Fundamentalism and Society*. Chicago, IL: University of Chicago Press.
- Turner, B.S. (1978) *Marx and the End of Orientalism*. London: Allen & Unwin.
- (1983) *Religion and Social Theory*. London: Heinemann.
- (ed.) (1993) *Citizenship and Social Theory*. London: Sage.
- (1994) *Orientalism, Postmodernism and Globalism*. London: Routledge.
- (1998) *Weber and Islam. A Critical Study*. London: Routledge & Kegan Paul.
- Ullmann, W. (1977) *Medieval Foundations of Renaissance Humanism*. London: Paul Elek.
- Walzer, M. (1995) *Toward a Global Civil Society*. Providence, NJ: Berghahn Books.
- (1997) *On Toleration*. New Haven, CT: Yale University Press.
- Watt, W.M. (1991) *Muslim-Christian Encounters. Perceptions and Misperceptions*. London: Routledge.
- Weber, M. (1930) *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*. London: George Allen & Unwin.
- (1952) *Ancient Judaism*. Glencoe, IL: Free Press.

## فهرست شماره‌های پیشین ارغنون

### شماره ۱: فرهنگ و تکنولوژی

پرسش از تکنولوژی تکنولوژی و منش اخلاقی (شرحی بر «پرسش از تکنولوژی») علم و تکنولوژی در مقام ایدئولوژی الهیات در عصر فرهنگ تکنولوژیک: مروری بر آرای پل تلیش هنر و فن: جان کیچ و الکترونیک و بهبود جهان چگونه باید از جامعه در برابر علم دفاع کرد سپیده‌دمان فلسفه تاریخ بورژوازی هایدگر و کوندرا و دیکنز ارسطو و منطوق جمله‌ها: تاریخ یک اشتباه تأملاتی در باب شعر	مارتین هایدگر / ترجمه شاپور اعتماد ریچارد برنشتاین / ترجمه یوسف اباذری یورگن هابرماس / ترجمه علی مرتضویان آ. آرنولد و تشناین / ترجمه مراد فرهادپور کاتلین وودوارد / ترجمه محمد سیاهپوش پل فایرآبند / ترجمه شاپور اعتماد ماکس هورکهایمر / ترجمه محمد پوینده ریچارد رورتی / ترجمه هاله لاجوردی ضیاء موحد مراد فرهادپور
---	---

### شماره ۲: رمانتیسم

در باب فلسفه رمانتیک زندگی رمانتیسم در ادبیات بخش‌هایی از مقدمه ترانه‌های غنایی تخیل رمانتیک تمثیل و نماد ریشه‌های تاریخی و اجتماعی رمانتیسم بینوایان رمانتیسم و تفکر اجتماعی رمانتیسم در اندیشه سیاسی رمانتیک‌های آلمان شیطان، ماخولیا و تمثیل مصاحبه با تام باتامور مصاحبه با هانس کئورک گادامر	کئورک لوکاج / ترجمه مراد فرهادپور رنه ولک / ترجمه امیرحسین رنجبر ویلیام وردزورث / ترجمه حسین پاینده موریس باوره / ترجمه فرحید شیرازیان پل دومن / ترجمه میترارکتی حسین پاینده شارل بودلر / ترجمه سیاوش سرتیپی رابرت سهیر و میشل لووی / ترجمه یوسف اباذری علی مرتضویان ماکسیم الکساندر و اریکا تونز / ترجمه عبدالله توکل مراد فرهادپور تیلور و آوت ویت / ترجمه هاله لاجوردی روی بویی / ترجمه هاله لاجوردی
---	---

## شماره ۳: مبانی نظری مدرنیسم

هرمنوتیک: احیای معنا یا کاهش توهم	پل ریکور / ترجمه مراد فرهادپور
یادداشتی درباره ریکور	هاله لاجوردی
یادداشتی درباره مارکس	مراد فرهادپور، مجید مددی
قطعات برگزیده از آثار اولیه مارکس	کارل مارکس / ترجمه مجید مددی
مارکس و مدرنیسم و مدرنیزاسیون	مارشال برمن / ترجمه یوسف اباذری
نکاتی درباره فلسفه فردریش نیچه	مراد فرهادپور
در باب حقیقت و دروغ به مفهومی غیراخلاقی	فردریش نیچه / ترجمه مراد فرهادپور
در باب فواید و مضار تاریخ برای زندگی	_____ / _____
نیچه و خاستگاه مفهوم مدرنیسم	رابرت ب. پی پین / ترجمه محمدسعید حنائی کاشانی
یادداشتی درباره فروید	حسین پاینده
خود و نهاد	زیگموند فروید / ترجمه حسین پاینده
داستایوسکی و پدرکشی	_____ / _____
آرای فروید درباره تمدن و جامعه	ریچارد ولهایم / ترجمه امیرحسین رنجبر
یادداشتی درباره وبر و زیمل	علی مرتضویان، یوسف اباذری
مقدمه اخلاق پروتستانی و روح سرمایه داری	ماکس وبر / ترجمه حسن چاوشیان
تفسیر وبر از جهان بورژوا - سرمایه داری	_____ / _____
از نظر عقلانیت	کارل لوویت / ترجمه علی مرتضویان
پول در فرهنگ مدرن	گئورگ زیمل / ترجمه یوسف اباذری

## شماره ۴: نقد ادبی نو

نقد ادبی قرن بیستم	رابرت کان دیویس و لاری فینک / ترجمه هاله لاجوردی
نظر اجمالی به فرمالیسم روس	ژرژ نیوا / ترجمه رضا سیدحسینی
مفاهیم بنیادی ساختگرایی	ژان پیازه / ترجمه علی مرتضویان
نظریه شعری: یاکوبسن و لوی-استروس	_____ / _____
در برابر ریفاتر	رابرت شولس / ترجمه مراد فرهادپور
از اثر تا متن	رولان بارت / ترجمه مراد فرهادپور
زبان، قدرت، نیرو	امبر تو اکو / ترجمه بابک سیدحسینی
گفتار تاریخی	رولان بارت / ترجمه فضل الله پاکزاد
نقد روانکاوانه مدرن	الیزابت رایت / ترجمه حسین پاینده
نقد روانکاوانه هملت	رامین سلدن / ترجمه حسین پاینده
بررسی ساختاری اسطوره	کلود لوی - استروس / ترجمه بهار مختاریان، فضل الله پاکزاد
اسطوره، نمادگرایی و حقیقت	دیوید بیدنی / ترجمه بهار مختاریان
هرمنوتیک	ک. ام. نیوتون / ترجمه یوسف اباذری
یادداشت‌های انتقادی	پرتولت برشت / ترجمه مجید مددی
نقد سیاسی	مایکل رایان / ترجمه حسینعلی نوزری



روایت: بازنمایی گفتار  
ژاک دریدا و اساسی متن  
دون کیشوت و مسأله واقعیت

ریمون کنان / ترجمه محمدرضا پورجعفری  
راجر ویستر / ترجمه عباس یارانی  
آلفرد شوتز / ترجمه حسن چاوشیان

### شماره ۵ و ۶: الهیات جدید

مقدمه‌ای در باب الهیات  
مسیحیت از عیسی تا یوحنا  
درآمدی بر تفکر توماسی نو  
خدا در فلسفه جدید و تفکر معاصر  
گزیده‌ای از یادداشت‌های «واپسین سالها»  
عیسی مسیح و اسطوره‌شناسی  
بولتمان و الهیات وجودی  
ولفهارت پانن برگ: الهیات تاریخی  
ایمان چیست؟  
کارل بارت و الهیات دیالکتیکی  
کلیاتی در باب فلسفه دین  
حقایق سردمی  
الهیات تطبیقی  
دین طبیعی  
کتاب مقدس به منزله اثری ادبی  
پولس

شهرام پازوکی  
دل. کارمدی، ج. ت. کارمدی / ترجمه حسین پاینده  
شهرام پازوکی  
اتین ژیلسون / ترجمه شهرام پازوکی  
سورن کی‌ریکه‌گور / ترجمه فضل‌الله پاکزاد  
رودلف بولتمان / ترجمه هاله لاجوردی  
ویلیام نیکولز / ترجمه یوسف ابانزی  
آلن کالووی / ترجمه مراد فرهادپور  
پل تیلیش / ترجمه علی مرتضویان  
کارل بارت / ترجمه محمدرضا ریخته‌گران  
هدایت علوی تبار  
آنتونی کینی / ترجمه هدایت علوی تبار  
دیوید تریسی / ترجمه بهاء‌الدین خز مشاهی  
امانوئل کانت / ترجمه منوچهر صانعی  
جان گیبیل، چارلز ویلر / ترجمه حسین پاینده  
محمّد ایلخانی

### شماره ۷ و ۸: فلسفه تحلیلی

زبان حقیقت و حقیقت زبان  
فلسفه تحلیلی و فلسفه زبان  
گوتلوب فرگه و تحلیل منطقی زبان  
در باره فرگه  
اندیشه  
مقدمه مبانی حساب  
برهان عالم خارج  
توصیفها  
کارنپ و فلسفه تحلیلی  
در باب آنچه هست  
دو حکم جزئی تجربه‌گرایی  
مقدمه‌ای بر مقاله «پیرامون اشاره»  
پیرامون اشاره  
آیا معرفت باور صادق موجه است؟  
فینیکالیسم

یوسف ص. علی آبادی  
ک. س. دانلان / ترجمه ش. اعتماد م. فرهادپور  
ضیاء موحد  
برتراند راسل / ترجمه ضیاء موحد  
گوتلوب فرگه / ترجمه محمود یوسف‌ثانی  
گوتلوب فرگه / ترجمه منوچهر بدیمی  
ج. ا. مور / ترجمه منوچهر بدیمی  
برتراند راسل / ترجمه سید محمد علی حجتی  
علی پایا  
ویلر دون آرمن کواپن / ترجمه منوچهر بدیمی  
\_\_\_\_\_ / \_\_\_\_\_  
رضا محمّدزاده  
پ. ف. استراوسون / ترجمه رضا محمّدزاده  
ادموند گتیه / ترجمه شاپور اعتماد  
آتو نوریات / ترجمه علی مرتضویان

لوئیگ ویتکنشتاین / ترجمه حسین پاینده	تأملاتی در باب فرهنگ و هنر و ادبیات
سیریل بارت / ترجمه هدایت علوی تبار	خدا در فلسفه ویتکنشتاین متقدم
ویلرد ون ارمن کواپن / ترجمه هاله لاجوردی	محدودیت‌های معرفت
پاسکال آنژل / ترجمه منوچهر بدیمی	فلسفه تحلیلی در فرانسه
یوسف ص. علی آبادی	نشریات عمده بین‌المللی در زمینه فلسفه تحلیلی
تئودور آدورنو / ترجمه یوسف اباندری	جایگاه راوی در رمان معاصر
محمدرضا ریخته‌گران	گادامر و هابرماس

### شماره ۹ و ۱۰: دربارهٔ رمان

والتر بنیامین / ترجمه مراد فرهادپور، فضل‌الله پاکزاد	قصه‌گو: تأملاتی در آثار نیکلای لسکوف
مراد فرهادپور	یادداشتی دربارهٔ زمان و روایت
هل ریکور / ترجمه مراد فرهادپور	استحاله‌های طرح داستان
پی‌یر بوردیو / ترجمه یوسف اباندری	جامعه‌شناسی و ادبیات: آموزش عاطفی فلویر
ایروینگ هار / ترجمه علی مرتضویان	استاندار: سیاست بقا
گئورگ لوکاچ / ترجمه مجید مددی	شرایط اجتماعی و تاریخی ظهور رمان تاریخی
رمون ژان / ترجمه رضا سیدحسینی	رمان نو
صالح حسینی	چند نکته عمده در آثار فاکنر
مارجری ال. دی والت / ترجمه حسن چاوشیان	چندگانگی تراژدی رمان: سازمان اجتماعی تفسیر
جی. پارکینسون / ترجمه هاله لاجوردی	لوکاچ و جامعه‌شناسی ادبیات
الن مسی / ترجمه حسین پاینده	رمان امروز
جان بارت / ترجمه محمدرضا پورجعفری	ادبیات بازپووری - داستان پُست مدرنیستی
	آنتوسر و استدلال‌های ایدئولوژیک بر ضد
	واقعگرایی: واقعگرایی، ایدئولوژی و
	تناقضات سرمایه‌داری
ریموند تالیس / ترجمه حسینعلی نوزری	رمان واقعگرا در اروپا
ف. و. ج. همینگز / ترجمه سوسن سلیم‌زاده	ویلکی کالینز و دیکنز
تی. اس. الیوت / ترجمه مجید مددی	رمان به‌منزله پژوهش
میشل بوتور / ترجمه رضا سیدحسینی	مارسل پروست و نشانه‌ها
بهزاد برکت	نکاتی دربارهٔ ادبیات کلاسیک روس
والنتین گیتزمن / ترجمه فاروق خاراچی	رؤیا و تخیل در آلبوم
فیث ویگزل / ترجمه حسینعلی نوزری	

### شماره ۱۱ و ۱۲: مسائل مدرنیسم و مبانی پُست مدرنیسم

مارتین هایدگر / ترجمه یوسف اباندری	عصر تصویر جهان
یوسف اباندری	هایدگر و علم
کایل سوfer / ترجمه محمدرضا سعید حنایی کاشانی	هایدگر، انسان‌گرایی و تفکیک / تخریب تاریخ
تام راکمور / ترجمه فضل‌الله پاکزاد	هایدگر و ناسیونال سوسیالیسم
رابرت ب. پی‌پین / ترجمه محمدرضا سعید حنایی کاشانی	هایدگر و مفهوم مدرنیسم: «عصر بی‌معنایی تمام»
هریسون هال / ترجمه بهزاد برکت	حیث‌التقانی و جهان: بخش نخست وجود و زمان

محمدسعید حنائی کاشانی تئودور آدورنو - ماکس هورکهایمر / ترجمه مراد فرهادپور مراد فرهادپور	هایدگر، انسان، هستی مفهوم روشنگری دربارۀ مضامین و ساختار دیالکتیک روشنگری درهم تنیدگی اسطوره و روشنگری: ماکس هورکهایمر و تئودور آدورنو
یورگن هابرماس / ترجمه علی مرتضویان والتر بنیامین / ترجمه مراد فرهادپور هربرت مارکوزه / ترجمه هاله لاجوردی شیلابن حبیب / ترجمه حسن چاوشیان آندرو فین برگ / ترجمه فضل‌الله پاکزاد هدایت علوی تبار جان کورتنی موری / ترجمه هدایت علوی تبار دیوید فریزبی / ترجمه مجید مددی دیوید گراس / ترجمه حمید محرمیان معلم	تزهایی درباره فلسفه تاریخ صنعتی شدن و سرمایه‌داری در آثار ماکس وبر مدرنیته و تناقضهای نظریه انتقادی رمان و جهان مدرن پادداشتی درباره موری انسان بی‌خدای عصر نوگرایی و عصر فرانوگرایی جامعه‌شناسان آلمانی و مدرنیته طنز کنایی و آشفته‌گیهای روح

### شماره ۱۳: نوسازی

رونالد اینگلهارت / ترجمه علی مرتضویان دیوید هریسون / ترجمه یوسف ابانری پیتر والاس پرستون / ترجمه محمدسعید حنائی کاشانی جان پلامنتاتس / ترجمه محمد ساوجی پیتر برگر - بریگیت برگر - هانس فرید کلنر / ترجمه محمدرضا پورجعفری س.ن. آیزنشتات / ترجمه هاله لاجوردی نوربرت الیاس / ترجمه مراد فرهادپور براین ترنر / ترجمه محبوبه مهاجر هربرت مارکوزه / ترجمه مراد فرهادپور	نوسازی و پسانوسازی نوتکامل‌گرایی و نظریه نوسازی مفهوم اخلاقی-سیاسی توسعه باور به پیشرفت تجدد و ناخرسندیهای آن شکستهای نوسازی تکنیک و تمدن حسرت‌زدگی، پسماندنیسم و نقد فرهنگ توده کارل پوپر و مسأله قوانین تاریخی
--	--

### شماره ۱۴: درباره شعر

پل والر / هاله لاجوردی والتر بنیامین / مراد فرهادپور هانس کئورگ گادامر / یوسف ابانری ج. گلن گری / محمدسعید حنائی کاشانی ژان پل سارتر / مراد فرهادپور ضیاء موحد گاستون باشلار / سیدعلی مرتضویان کریستیان اشعیت / محمدسعید حنائی کاشانی میکائیل هامبورگر / مراد فرهادپور	شعر و تفکر انتزاعی درباره برخی از مضامین و دستمایه‌های شعر بودلر افلاطون و شاعران شاعران و متفکران مقدمه‌ای بر مجموعه اشعار استفان مالارمه سیلویا پلات پدیدارشناسی شعر اعتقاد در شعر شعر ناب و سیاست ناب
--	---

استیون اسپندر / محمدرضا پورجعفری

اندیشه‌های شعر: تی. اس. الیوت  
نمونه‌هایی از شعر مدرن

## شماره ۱۵: عقلانیت

عقل و تصمیم: آموزه محوری و بر و انتخابهای ارزشی	استیفن ترنر / علی مرتضویان
عقل‌گرایی و بحران تمدن اروپایی	ادموند هوسرل / مراد فرهادپور
علم و عقلانیت و فاقد قدر مشترک بودن عقلانیت	ریچارد برنشتاین / یوسف ابانری
عقلانیت علمی و اتنومندولوژی	چارلز تیلور / مراد فرهادپور
مفهوم عقل از دکارت تا هگل (از منظری فمینیستی)	راجر تریگ / هاله لاجوردی
عقل علیه عقل: ملاحظاتی در باب روشنگری	ژنویه لوید / محبوبه مهاجر
عقلانیت سنتها	ماکس هورکهایمر / ی. ابانری، م. فرهادپور
معقولیت	السیدر مک‌اینتایر / مراد فرهادپور
نقد چیست؟	جاناتان کوهن / سعید ناجی
	میشل فوکو / محمّدسعید حتایی کاشانی

## شماره ۱۶: فلسفه اخلاق

به سوی اخلاق پایان این قرن: پاره‌ای از گرایشها	ا. ناروال، آ. گنبارد، پ. ریلتن / مصطفی ملکیان
سرچشمه ارزش از نظر ارسطو و کانت	کریستین گرسگارد / محسن جوادی
پیام‌گرایی	دیوید مکناتون / سعید عدالت‌نژاد
الزام و انگیزش در فلسفه اخلاق متأخر	ویلیام که. فرنکنا / سیدامیر اکرمی
معنای توصیفی و اصول اخلاقی	ر. م. هیر / امیر دیوانی
ماهیت ذهنی ارزشها	ج. ل. هکی / مراد فرهادپور
اشکالهای واقعی و ادعایی نظریه سودگرایی	ریچارد برانت / محمود فتحعلی
اخلاق مسأله‌محور	ادموند پینکافس / سید حمیدرضا حسنی
لوکاج و ایدئولوژی به مثابه آگاهی کاذب	رویژن مک دوناف / شهرام پرستش
جهانی آرمانی: وضعیت آرمانی رابطه خود با دیگری	محمدرفع محمودیان
اخلاق در جهان دستخوش دگرگونی	پل تیلیش / سیدعلی مرتضویان
خطابه‌ای در باب اخلاق	لودویگ ویتگنشتاین / مالک حسینی
هویت اخلاقی و استقلال شخصی	ریچارد رورتی / یوسف ابانری
اخلاق غیراصولی	جرالد دورکین / محبوبه مهاجر
گفتگو با اسانوتل لویناس	فیلیپ نمر / مراد فرهادپور
گزیده‌هایی از اخلاق صغیر	تئودور آدورنو / هاله لاجوردی
معنای درست و نادرست	توماس نیگل / سعید ناجی، مهدی معین‌زاده
روانشناسی و معرفت	ادوارد اروین / سعید ناجی

شماره ۱۷: نظریه سیستمها

هارو مولر / مواد فرهادپور	نظریه سیستمهای لومان به مثابه نظریه‌ای در باب مدرنیته
پل هریسون / یوسف ابانری	نیکلاس لومان و نظریه نظامهای اجتماعی
تامس مک‌کارتی / علی مرتضویان	پیچیدگی و دموکراسی، یا اغواگریهای نظریه سیستمها
ویلیام راش / مراد فرهادپور	در جستجوی مجمع الجزایر لیوتار
اونا نات / رضا مصیبی	به سوی معرفت‌شناسی غیربنیادگرا: مناظره بازنگریسته هابرس/ لومان
اندرو آراتو / هاله لاجوردی	جامعه مدنی و نظریه سیاسی در آثار لومان
رابرت هولاب / سایه میثمی	نتایج کار لومان: نظریه سیستمها و پژوهشهای ادبی
همیر بوردیو / مراد فرهادپور	تکوین تاریخی زیباشناسی ناب
اچ. جی. هیل / مریم رفعت‌جاء	بنیانهای کلاسیک در پارادایمهای جامعه‌شناسی خرد
رندل کالینز / شهرام پرستش	جامعه‌شناسی آگاهی: هوسرل، شوئس، گارفینکل

شماره ۱۸: مسائل نظری فرهنگ

کریستوفر لاش / حسین پاینده	خودشیفتگی در زمانه ما
حسین پاینده	کریستوفر لاش و فرهنگ خودشیفتگی
هورکهایمر و آدورنو / مراد فرهادپور	صنعت فرهنگ‌سازی
رولان بارت / یوسف ابانری	اسطوره در زمانه حاضر
یوسف ابانری	رولان بارت و اسطوره و مطالعات فرهنگی
دانیل بل / مهسا کرم‌پور	دین و فرهنگ در جامعه پسا صنعتی
تری ایگلتون / رضا مصیبی	منازعات فرهنگ
کنورک زیمل / هاله لاجوردی	تضاد فرهنگ مدرن
هاله لاجوردی	درباره «تضاد فرهنگ مدرن»
ریموند ویلیامز / علی مرتضویان	به سوی جامعه‌شناسی فرهنگ
آئن سوینج رود / محمد رضایی	تحلیل فرهنگی و نظریه سیستمها
دیورا لاپتن / مریم رفعت‌جاء	بیم و مدرنیزاسیون تأملی
جرج آرول / ابوتراب سهراب ، کامیار عابدی	جوان شاعرانه
جرج آرول / مجید مددی	آرتور کوشتلر

شماره ۱۹: فرهنگ و زندگی روزمره (۱)

کرستوفر بالیس / حسین پاینده	ذهنیت نسلی
رولان بارت / یوسف اباضری	برج ایفل
ژان بودریار / مراد فرهادپور	در باب تحقق میل در ارزش مبادله
بری ریچاردز / حسین پاینده	کالاها و ابزارهای مسرتبخش
ژان بودریار / شیده احمدزاده	فرهنگ رسانه‌های گروهی
جان فیسک / مزگان برومند	فرهنگ تلویزیون
اسلاوی ژیک / مازیار اسلامی	دوراه پرهیز از امر واقعی میل
مایک فدرستون / هاله لاجوردی	زندگی قهرمانی و زندگی روزمره
مایک فدرستون / مهسا کرم‌پور	زیبایی‌شناختی کردن زندگی روزمره

شماره ۲۰: فرهنگ و زندگی روزمره (۲)

روی شوکر / مراد فرهادپور، شهریار وقفی‌پور	نسل من: مخاطبان، شیفتگان، خرده‌فرهنگها
مایکل گاردینر / یوسف اباضری	تخیل معمولی باختین
بری ریچاردز / حسین پاینده	جامعه بزرگ اتومبیل
رونالد اینگلهارت / سیدعلی مرتضویان	فرهنگ و دمکراسی
جان فیسک / مزگان برومند	فرهنگ و ایدئولوژی
مراد فرهادپور	ایده‌هایی درباره تلویزیون
شون کابیت / مازیار اسلامی	جابه‌جایی زمان: در باب فرهنگ و یدئو
جان هیل / الهه دهنوی	پسامدرنیسم و فیلم
داگلاس گرمی / حمید محرمیان معلم	هالیوود به مثابه صنعت
حسین پاینده	جایگاه ادبیات عامه‌پسند در مطالعات فرهنگی
ژاک ریوت / مازیار اسلامی	فیلم و خاطره مردم: گفتگوی ماهنامه «کایه دو سینما» با میشل فوکو
پی‌یر بوردیو / محمدرضا فرزاد	کنشهای ورزشی و کنشهای اجتماعی
استیون کانر / مهسا کرم‌پور	پست‌مدرنیسم و معماری
یورگن هابرماس / هاله لاجوردی	سیطره عمومی
استفان لارسن / منوچهر حقیقی‌راد	مخلفهای مطالعه و دمکراسی در سوئد

شماره ۲۱: فرهنگ و زندگی روزمره (۲)

فردریک جیمسن / مازیار اسلامی	نو استالزی برای زمان حال
ژیل دلوز / کامبیز کاه	تن‌هایی در باب حرکت: تفسیر نخست بر برگسون

امیرتو آکو / شهریار وقفی‌پور  
لورا مالوی / فتاح محمدی  
اسلاوی ژیزک / مازیار اسلامی  
کوین.و. سویینی / مراد فرهادپور

جان استوری / حسین پاینده  
آلیسون لندسبرگ / یوسف ابانری  
میشل شیون / امید مهرکان  
بریس گوت / امید نیک‌فرجام  
جورج ویلسن / بایک مظلومی  
ریچارد دایر / نیما ملک‌محمدی  
جیم کالینز / علی عامری مهابادی  
استفون کرافتز / مهدی افشار  
دادلی آندرو / مازیار حسین‌زاده

تفسیر فیلمهای دنباله‌دار  
لذت بصری و سینمای روایی  
دیوید لینچ یا افسردگی زنانه  
تداوم دید: ظهور دوباره نظریه‌های  
پدیدارشناختی فیلم

مطالعات فرهنگی درباره فیلمهای عامه‌پسند  
خاطره مصنوعی: یادآوری کامل و بلیدرانر  
ترسیم صدا روی تصویر  
تألیف فیلم  
روایت فیلم و معنای روایت  
بدنهای آسمانی: ستارگان سینما و جامعه  
وضعیت ژانر در دهه ۱۹۹۰  
مفاهیم سینمای ملی  
اقتباس



ژوئیه‌شگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی  
پرتال جامع علوم انسانی



پښتونستان د علومو او مطالعات فریښی  
پرتال جامع علوم انسانی



## Table of Contents

<i>Editorial Note</i>		VII
<i>Globalizations: Concepts &amp; Theories</i>	Saeed Reza A'Emeli	1
<i>Discourses of Globalization: Preliminary Consideration</i>	R. Robertson & H.H. Khondker	59
<i>The Mythology about Globalization</i>	Marjorie Ferguson	77
<i>From East to West: Emergent Global Philosophies-beginnings of the End of Western Dominance?</i>	Heikkin Patomaki	103
<i>An Archaeology of the Global Era: Constructing a Belief</i>	Armand Mattelart	135
<i>Mobile Sociology</i>	John Urry	165
<i>Globalization &amp; Social Sciences</i>	Ruben O. Martinez	193
<i>Glocalization: Time-Space &amp; Homogeneity-Heterogeneity</i>	Roland Robertson	211
<i>The Local &amp; the Global: Globalization &amp; Ethnicity</i>	Stuart Hall	239
<i>Global Politics: Globalization and the Nation-State</i>	Anthony G. McGrew	263
<i>Cosmopolitanism &amp; Violence: The Limits of Global Civil Society</i>	Gerard Delanty	287
<i>Globalization &amp; Popular Culture</i>	John Storey	301
<i>Old &amp; New Identities, Old &amp; New Ethnicities</i>	Stuart Hall	319
<i>Cosmopolitan Virtue: On Religion in a Global Age</i>	Bryan Turner	353

پژوهشگاه علوم انسانی  
 رتال جامع علوم انسانی

## **ORGANON**

A Quarterly Journal of  
Philosophy , Literature, and the Humanities  
No. 24 / Summer 2004

# **GLOBALIZATION**

**Organon** is a journal of critical studies devoted to the presentation of the main currents in contemporary Western thought through a realistic selection of seminal texts in the fields of philosophy, theology, literature and the humanities.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی  
رتال جامع علوم انسانی

**Organon's Bureau**

Tehran , I.R. IRAN

Tel & Fax: (021) 6415052