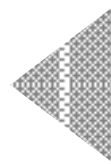


# فضیلت جهان‌وطنی؛ دین در عصر جهانی‌شدن\*



برایان ترنر<sup>۲</sup>

ترجمه: مجتبی کرباسچی، حمید پورنگ و حامد حاجی‌حیدری<sup>۳</sup>

## چکیده

مباحثات جامعه‌شناختی در مورد جهانی‌شدن از جایگاه دین در عصر جهانی‌شدن غفلت می‌کنند. این غفلت با توجه به نقش خلاق ادیان جهان در شکل‌دادن به فرایندهای مدرن‌شدن و جهانی‌شدن دشواری‌آفرین است. این مقاله، جهانی‌شدن را مرحله‌ی خاصی از فرایند کلی مدرنیت می‌بیند و دین را بر مبنای چهار پارادوکس در نظر می‌گیرد. پارادوکس اول (پارادوکس نیچه)، گویای آن است که بر خلاف فهم متداول، بنیادگرایی شکلی از مدرن‌شدن است. با وجود اینکه ممکن

\* منبع:

Bryan S. Turner (2001), "Cosmopolitan Virtue: On Religion In A Global Age", In "European Journal Of Social Theory" 4 (2): 131-152.

۲- برایان اس. ترنر، پروفیسور جامعه‌شناسی در دانشگاه کیمبریج است. او حایز کرسی‌های تخصصی متعددی در استرالیا، هلند و بریتانیا است. وی ویراستار و پایه‌گذاری مجله «مطالعات شهروندی» است، و در زمینه‌های دین، شهروندی و نظریه‌های اجتماعی آثار متعددی را منتشر ساخته است. او ویراستار مجموعه «Blackwell Companion To Social Theory» است.

**Address:** Faculty Of Social And Political Sciences, Free School Lane, University Of Cambridge, Cambridge CB2 3RQ, UK.

**Email:** Bst22@Cam.Ac.Uk.

۳- ترجمه‌ی اولیه‌ی متن حاصل دست آقایان کرباسچی (دانشجوی کارشناسی ارشد MBA) و پورنگ (دانشجوی کارشناسی ارشد جامعه‌شناسی، Hamid\_pouring@yahoo.com) بوده و آقای حاجی‌حیدری (دانشجوی دکترای جامعه‌شناسی، Hhhheidari@yahoo.com) هم به لحاظ برابری با متن و برگردان اصطلاحات و عبارات تخصصی و تحشیه سهم داشته است.

است بنیادگرایی دینی واکنشی به التقاط<sup>۱</sup> به وجود آمده توسط جهانی شدن باشد، اما واکنشی سنتی نیست. پارادوکس دوم (پارادوکس پارسنز)، چنین می‌گوید که مدرن شدن و جهانی شدن دین را به صورت فضای نهادی خاص و مجزا از جامعه می‌سازد و بدین ترتیب دین را به مشکل مدرنیت تبدیل می‌کند. بنیادگرایی تلاش می‌کند این الگو را معکوس نماید و دین بنیادگرا در جوامع حاشیه‌ای نظام جهانی، نسخه‌ی غربی دین مدرن شده را به چالش می‌کشد. پارادوکس سوم (پارادوکس مک‌لوهان)، بر آن است که در دهکده‌ی جهانی ارزش‌های دینی، نشانه‌ی غیر قابل قیاس بودن نظام‌های فرهنگی است، اما نسبی‌گرایی در عمل حفظ نمی‌شود و جهانی شدن به صورت پارادوکسیکال، نیاز به عمومیت‌یابی حقوق بشر را افزایش می‌دهد. در حالی که ملی‌گرایی به عنوان چهارچوبی برای فرهنگ‌ها با کوشش‌هایی برای بسط نظام‌های کلی گفتمان حقوق تعارض دارد، روشن نیست که خلق نظام‌های حقوق جایگزین (مانند اخلاقیات آیین کنفوسیوس) به سرعت شدنی باشد. پارادوکس آخر (پارادوکس مونتئی<sup>۲</sup>) به بررسی تناقض بین شرق‌شناسی به عنوان نتیجه‌ی ضروری کشف غیریت، و غیریت به عنوان تجربه‌ای لازم برای اومانیسیم جهان‌وطنی می‌پردازد. این مقاله با بحثی پیرامون امکان فضایل جهان‌وطنی در زمینه‌ی این پارادوکس‌های جهانی شدن و دین به پایان می‌رسد.

### تقدیم: پارادوکس‌های دین و مدرنیت

دین و ملی‌گرایی در دوره‌ی مدرن، حایز این کارکرد بوده‌اند که صورت‌های هویت فردی و جمعی را در حوزه‌ی سیاست جهانی سامان دهند. صورت‌های دینی و ملی‌گرایانه‌ی ارجاع به خود، محصول فرایند مشترک مدرن شدن بوده‌اند که جهانی شدن را می‌توان مرحله غالب آن

#### ۱- Hybridity.

۲- Montaigne, Michel Eyquem De (1533-92)؛ نویسنده‌ی فرانسوی که مقاله را برای نخستین بار به عنوان یک فرم ادبی مطرح کرد. ویژگی مقالات او که عمدتاً به صورت محاورات زنده و ملموس بیان می‌شد، نقل قول‌های متعدد به نویسندگان کلاسیک بود. او از یک خانواده‌ی ثروتمند و تحصیل کرده ظاهر شد و در رشته‌ی حقوق (احتمالاً در شهر تولوز) درس خواند. مونتئی به عنوان یک متفکر به دلیل مطالعاتش درباره‌ی نهادها و عقاید و آداب و همچنین رد تمام اشکال جزمیت که بنیاد عقلانی نداشت مشهور است. او زندگی را توأم با یک شک‌گرایی فلسفی می‌نگریست و بر تناقض‌ها و عدم انسجام‌های ذاتی در ماهیت انسان ابرام داشت. به لحاظ اخلاقی به اپیکوریسم متمایل بود. وی به لحاظ ادبی و فلسفی و سیاسی محافظه‌کار تلقی می‌شود؛ او از ادبیات کلاسیک تمجید می‌کرد و پادشاهی را به عنوان بهترین ضامن صلح و نظم برترین شیوه‌ی حکمرانی می‌دانست. او دیدگاه‌هایی در تعلیم و تربیت دارد که به تا اندازه‌ی زیادی مشابه دیدگاه‌های تربیتی جان دیویی است. م.

در زمان حاضر دانست. دقیقاً همان گونه که ملی‌گرایی می‌تواند اشکال لیبرال یا واپس‌گرایانه به خود بگیرد (کوهن<sup>۱</sup>، ۱۹۴۴)، دین نیز می‌تواند یا جهت‌گیری جهانشمولی / جهان‌وطنی یا جهت‌گیری بنیادگرایانه از خود بروز دهد. از اواخر قرن نوزدهم، شهروندی به عنوان حالت تعلق ملی و هویت فردی به صورت روزافزونی به شکل حقوقی غالب در جامعه مدنی تبدیل شده است. در اروپا و امریکای شمالی، شهروندی ملی به چهره‌ی شکل سکولار همبستگی ظاهر شد؛ این شهروندی سکولار، یا با کلیسا رقابت کرده و یا با آن ترکیب شده است تا جریانی قوی از هواخواهی ملی‌گرایانه به وجود آورد. شهروندی در ابتدا نهادی از «مردانگی ملی»<sup>۲</sup> بود (نلسون<sup>۳</sup>، ۱۹۹۸)، که در آن اعطای مواهب شهروندی بر مبنای کار و جنگ قرار داشت. شهروندی به عنوان شکلی از رابطه‌ی پدرسالار با حکومت به حقی انحصاری از هویت و تعلق بدل شد. با فروپاشی کمونیسم سازمان یافته، دین، به صورت آیین کنفوسیوس یا اسلام و بالاخص در جنوب شرق آسیا و آسیا پیوندی فرهنگی به وجود آورد که شهروندی برای بسط آداب و سازمان‌های عمومی به آن نیاز داشت. با وجود این، واضح است که در بسیاری از کشورهای اسلامی بین ملی‌گرایی سکولار و ایمان اسلامی تنش وجود دارد که شاید ایران آشکارترین نمونه‌ی آن باشد (تهرانیان<sup>۴</sup>، ۱۹۹۳).

من در تلاش برای در نظر گرفتن امکان فضیلت جهان‌وطنی به عنوان الحاقیه‌ای به دموکراسی جهان‌وطنی، به بررسی برخی نتایج پارادوکسیکال جهانی‌شدن پرداختم که رابطه‌ی سنتی بین دین، هویت ملی و جنسیت را از هم گسسته است. من با در نظر گرفتن ملی‌گرایی و بنیادگرایی به عنوان واکنش‌هایی در برابر «سنت‌زدایی» از هویت و تعلق، سعی می‌کنم از برداشتی از فضیلت جهان‌وطنی به عنوان الزامی به سوی الگوهای تسامحی‌تر از برخورد بین تمدنی دفاع کنم. این بحث در غایت خود و تا حدی به دلیل این تلقی که «جفت مهمی» برای حقوق بشر عام است، حالت دستوری و هنجاری دارد. این مقاله در جهانی که هم در معرض نیروهای نیرومند انسجام جهانی و هم در تیررس تکه تکه شدن سیاسی است، به بررسی رابطه‌ی بین دین، جهانی‌شدن و شرق‌شناسی می‌پردازد. مسأله‌ی زمینه‌ای که متناوباً در جریان این بحث خود را نشان می‌دهد این

۱- Kohn.

۲- National Manhood.

۳- Nelson.

۴- Tehranian.

است که اگر در گذشته شهروندی ملی در صدد بوده است تا فرهنگی مدنی تعریف کند، پس لازم است مجموعه‌ای متناظر از فضایل مدنی جهانشمول را شناسایی کنیم. اگر به هر جهت، می‌خواهیم درباره‌ی شهروندی جهانی صحبت کنیم، لازم است امکان جهان‌وطن‌گرایی پسا کلاسیک را بررسی نماییم (هلد<sup>۱</sup> و دیگران، ۱۹۹۹؛ هیل<sup>۲</sup>، ۲۰۰۰). آنجا الزامات و حقوق جهان‌وطنی چهارچوبی دستوری برای مسؤولیت و کنش سیاسی شکل می‌دهند، می‌توان فضیلت جهان‌وطنی را به عنوان جنبه‌ی ضروری حقوق بشر در نظر گرفت. بر مبنای این استدلال، با توجه به این واقعیت که به لحاظ تجربی، نظم جهانی به هویت‌های ملی، منطقه‌ای و قومی معارض شکسته می‌شود، جهان‌وطن‌گرایی معیاری دستوری برای هدایت مردم و بسط آن لازم و امری عاجل و فوری است. همانگونه که تعدادی از جامعه‌شناسان دریافته‌اند، هم محلی شدن و هم التقاط، نتایج ضروری جهانی شدن از آب درآمده‌اند (پیه‌ترز<sup>۳</sup>، ۱۹۹۵؛ رابرتسن<sup>۴</sup>، ۱۹۹۲).

می‌توان جامعه‌شناسی را به صورت منحصر به فرد رشته‌ای دانست که ارتباط تنگاتنگی با تحقیق روشنفکرانه پارادوکس‌های فرهنگی و اجتماعی دارد. این گفتار، بر مبنای چهار ادعای مناقشه‌انگیز بنا شده است که پارادوکسیکال به نظر می‌رسند. پارادوکس اول بر خلاف تلقی متعارف، می‌گوید بنیادگرایی جنبشی مدرنیستی است، نه دفاع از سنت‌گرایی. مدرنیسم بنیادگرا کوششی است برای تحمیل شرایط خاص یکدستی و انسجام بر جوامع به جهت کاهش عدم قطعیت‌هایی که از ترکیب و پیچیدگی فرایند جهانی شدن به وجود می‌آیند. ممکن است این مطلب صحیح باشد که رشد بنیادگرایی جهانی واکنشی به مدرن شدن است (از جمله واکنشی به مصرف‌گرایی، آزادی جنسی و سکولار شدن)، اما واکنشی سنتی نیست. می‌توان آن را «پارادوکس» نیچه نامید که در آن تلاش دینی برای کنترل جهان، به سکولار کردن و مدرن شدن می‌انجامد. شاید چنین تلقی‌ای، معنای این سخن نیچه را روشن کند که همیشه افراد را قوی‌ترین ارزش‌هایشان نابود می‌کند.

پارادوکس دوم، پارادوکس پارسنزی است. مدرن شدن و به تبع آن جهانی شدن، «دین» را به

۱- Held.

۲- Hill.

۳- Pieters.

۴- Robertson.

عنوان بخشی جداگانه، متفاوت و خاص از جامعه‌ی مدرن بنا نهاده است؛ بخشی که چنین تصویر می‌شود، معطوف به ارزش‌ها و فعالیت‌های دنیای خصوصی است و فرض می‌شود که آن را مدیریت می‌کند. در جهان مدرن، دین تقریباً چیزی است که افراد را به دردسر می‌اندازد؛ بدین معنی که آنچه اهمیت غایی دارد، چیزی است که خود افراد می‌اندیشند. در این معنا، سکولار شدن، «دین» را موردی خاص از «مشکل مدرنیت» می‌کند و بدین ترتیب در گفت‌وگوهای عمومی پرسش در مورد دین را برجسته می‌کند. البته این قسم تخصیص «دین» در الهیات کاملاً ناآشنا نیست؛ بدین معنی که معمول بوده است بین «دین» به عنوان نظام اجتماعی و «ایمان» به عنوان واکنشی اصیل و فردی به الوهیت تمیز داده شود. می‌توان چنین استدلال کرد که جهانی‌شدن متضمن صادرات چنین مدل غربی غالبی از تجربه‌ی دینی خصوصی و فردگرا است و اسلام و یهودیت بنیادگرا واکنش‌هایی به چنین بسطی هستند. بنیادگرایی در تلاش است تا سیطره‌ی دین را بر حوزه‌ی عمومی حقوق، اقتصاد و حکومت تضمین نماید. ژاک دریدا فرایند صادرات نسخه‌ای فردگرا از مسیحیت لاتین و واکنش‌های جهانی به آن را (نه کاملاً دقیق) به عنوان «جهانی-لاتینی‌شدن»<sup>۱</sup> توصیف کرده است و آن را بدین صورت تعریف می‌کند: «اتحاد غریب مسیحیت به مثابه‌ی تجربه‌ی مرگ خدا، و سرمایه‌داری ارتباطی-فنی-علمی»<sup>۲</sup> (دریدا، ۱۹۹۸: ۱۳). به هر حال، غالباً تلاش در جهت تحمیل دین بر جامعه‌ی مدنی به عنوان اصلی انسجام بخش و به نام بنیادگرایی، نتایج ناخواسته‌ای در جهت طرح پرسش‌هایی در مورد وضعیت و مضمون ارزش‌های سنتی در بر دارد. بنیادگرایی این نتیجه‌ی غیرمنتظره و غیر ارادی را با خود دارد که ارزش‌های سنتی را به محک سنجش عمومی می‌گذارد و موجب می‌شود که انسجام و اصالت آنها هدف انتقاد قرار گیرد. سنت‌زدایی ناخواسته در زمینه‌ی ارزش‌ها و کاربست‌ها، به ویژه در مباحثات اسلامی در مورد وضعیت زنان در جامعه‌ی مسلمان مشهود است. طرح بحث کشف حجاب از سوی منتقدین سکولار، و نیز فراخواندن آنها به حجاب از سوی اولیای دینی، مآلاً «زنان» را به مباحث عمومی می‌کشاند.

پارادوکس سوم، دقیقاً به ماهیت جهانی‌شدن و جهان‌مربوط است. واضح است ادیانی که من در

۱- Globalization.

۲- Teletechnoscientific.

۳- Derrida.

اینجا به آنها می‌پردازم، قبل از هر چیز ابراهیمی هستند، و این ادیان به صورت سنتی «ادیان جهانی» فرض شده‌اند. در دو مورد خاص اسلام و مسیحیت، با ادیانی مواجه هستیم که با سواد، توحیدی و متکی بر کتاب هستند. آنها از ابتدا مجبور بودند مفاهیمی را حول جهان بیرونی مرتد، تفاوت و «ادیان دیگر» بسط دهند. همچنین مجبور بودند با حضور قدرت‌های سکولار و متفذینی تعامل داشته باشند که متعلق به «این دنیا» بودند. نظر من این است که ادیان جهانی نسخه‌های ابتدایی یا اولیه‌ی جهانی شدن بودند و باید به وسیله‌ی گفتمان‌های مختلف ارتداد به تفاوت و غیریت واکنش نشان می‌دادند. بدین ترتیب، مشکل شرق‌شناسی، یک دشواری عام است [که فقط مخصوص مدرن‌های غربی نیست] (ترنر<sup>۱</sup>، ۱۹۷۸). شرط پدیداری بلافصل ایدئولوژی شرق‌شناسی، تعهد به جهت‌گیری متکی بر کتاب به جهان است. بدین ترتیب، گفتمانی اصیل از تفاوت / غیریت وجود دارد که از مسأله‌ی درک و توضیح وجود فرهنگ‌های «غیر» پدید آمد که خارج از فضای مردم برگزیده، دارالایمان و کلیسا حضور دارند. در بیشتر تاریخ، این ادیان متفاوت اما مرتبط و در کنار یکدیگر و توأم با بی‌تفاوتی و چشم‌پوشی نسبت به یکدیگر وجود داشته‌اند. پارادوکس جهانی شدن این است که به دلیل فشردگی زمان و فضا<sup>۲</sup> به واسطه‌ی خلق جهانی در مکانی<sup>۳</sup> واحد، مشکل غیریت تشدید می‌شود. دقیقاً به دلیل تبدیل شدن دنیا به دهکده‌ی جهانی، غیر قابل قیاس بودن فرهنگ‌ها و ارزش‌های جهانی به موضوعی بدل می‌شوند که نمی‌توان آنها را به سادگی عادی جلوه داد یا از آنها چشم‌پوشی کرد. می‌توان این فشردگی جهان را «پارادوکس مک‌لوهان» نامید. تصادفی نیست که مشروعیت حقوق بشر به واسطه‌ی بیانیه‌ی ملل متحد درباره‌ی حقوق بشر (۱۹۴۸)<sup>۴</sup>، میثاق نامه‌ی بین‌المللی حقوق بشر (۱۹۶۶)<sup>۵</sup> و بیانیه‌ی بانکوک (۱۹۹۳)<sup>۶</sup> محصول جهانی شدن هستند. مفهوم حقوق بشر (یعنی حقوق انسان به عنوان انسان) به صورت بارز و متمایزی مدرن است و از یک سنت سیاسی لیبرال

۱- Turner.

۲- Space.

۳- Place.

۴- United Nations Declaration Of Human Rights (1948).

۵- International Human Rights Covenants (1966).

۶- Bangkok Declaration (1993).

مانند آنچه در رساله‌ی دوم حکومت جان لاک (۱۶۸۸)<sup>۱</sup> آمده نشأت می‌گیرد. البته مسیحیت و اسلام به مفاهیم عام‌گرایی کمک کردند و سنت قانون طبیعی مفاهیم کلی استحقاق را پرورش داد، اما حقوق به عنوان شاخه‌ای قانونی به همراه مدرنیت و در اروپای شمالی ظاهر شد و به وسیله‌ی چندین معاهده‌ی قرن بیستم گسترش یافت تا چهارچوب عمده‌ی حق در روابط بین‌المللی باشد. مساعی اخیر در جهت یافتن مفاهیمی از حقوق در سایر سنت‌ها مانند آیین کنفیوس کاملاً قانع‌کننده نبوده است (دِبری<sup>۲</sup>، ۱۹۹۸).

جهانی‌شدن حقوق به عنوان چهارچوب مدیریت جایگاه فرد در رابطه‌ی با حکومت دشواری‌های عمده‌ای را در علوم اجتماعی و حول مشکل موسوم به نسبی‌گرایی پدید می‌آورد. مفهوم نسبی‌گرایی فرهنگی از زمان مناقشات تاریخی‌گرایی<sup>۳</sup> دهه‌ی ۱۸۹۰ پیش‌فرضی اساسی در علوم اجتماعی بوده است، اما این تلقی از زمان نوشته‌های تاریخی هردوت، برای تفکر غربی آشنا بود. این میراث در قرن بیستم توسط انسان‌شناسی فرهنگی و پسامدرنیسم تقویت شد. البته تعداد اندکی از دانشمندان اجتماعی در مورد عجیب و غریب بودن نسبی‌گرایی فرهنگی در عصر جهانی اظهار نظر کرده‌اند. اگر ما در حال حرکت به سوی نظام اجتماعی جهانی هستیم، آیا جهانی‌شدن، نسبی‌گرایی را به چالش می‌کشد؟ و اگر چنین است، آیا نسبی‌گرایی خود از لحاظ تاریخی خاص است؟ ویژگی دیگر این موضع که از دفاع از جهان‌وطن‌گرایی تبعیت می‌کند، چالش با نسبی‌گرایی از طریق این استدلال است که حقوق بشر نیازمند مجموعه‌ای متناظر از فضایل و الزامات جهان‌وطن‌گرایی است. در این بحث، من در درجه‌ی نخست به تنش‌های خاص بین بنیادگرایی دینی، جهان‌وطن‌گرایی جهانی و شهروندی ملی می‌پردازم، و بدین ترتیب دفاع جامع از این موضع مستلزم استدلالاتی بیش از آنچه در اینجا میسر شده است خواهد بود (ترنر، ۱۹۹۳).

در جهان مدرن، شهروندی دولت-ملت عاملی قوی در خلق هویت‌های فردی بوده است. شهروندی مدرن در درجه‌ی نخست مقوله‌ای سیاسی و حقوقی است که با فردگرایی لیبرال ارتباط دارد (آبرکومبی<sup>۴</sup> و دیگران، ۱۹۸۶). این هویت حقوقی شهروندان، هماهنگ با زمینه‌ی

۱- Locke's Second Treatise On Government Of 1688.

۲- De Bary.

۳- Historicism.

۴- Abercrombie.

سیاسی بزرگتری تکامل یافته است. زیرا شهروندی لزوماً در یک اجتماع سیاسی معین شکل می‌گیرد: دولت-ملت. البته شهروندی اصالتاً محصولی از اومانیزم رنسانس بود که در آن نظم رو به افزایش حکومت و ترتیبات افقی شهروندی، با مضمون رو به زوال کلیسا و نظم سلسه مراتبی کاریزمای نهادی شده‌ی آن مقایسه می‌شد (اولمان<sup>۱</sup>، ۱۹۷۷). این سنت شهروندی با هنجارهای مدنیت، جامعه مدنی و شهروندی پیوند یافت. گسترش شهروندی دولت-ملت تا حدودی سنت اومانیزم و جهان‌وطن‌گرایی شهری را با اخلاق ملی منحصر به فرد جایگزین کرد. اکنون مشکل بسط اشکال معاصر شهروندی دو جنبه دارد: جامعه‌ی جهانی (هنوز) یک اجتماعی سیاسی قطعی نیست تا جهان‌وطن‌گرایی به آن ضمیمه شود؛ و دیگر اینکه انسجام رسم پایدار شهروندی ملی‌گرایانه لزوماً امکان هویت جهانی را محدود می‌کند.

در اصطلاحات مرسوم جامعه‌شناسی نیز ساختمان شهروندسازی لزوماً معادل ساخت ملت است. خلق نهادهای شهروندی در مفهوم حقوقی، سیاسی و اجتماعی نیز عبارت بود از ساختن چهارچوبی ملی از تعلق در درون دولت (فرایندی تاریخی که در بیشتر سال‌های اواخر قرون هجدهم و نوزدهم به سیاست‌های محلی در امریکای شمالی و اروپا سیطره داشت). تولید چهارچوبی نهادی از شهروندی ملی و هویت‌های ملی جدیدی به وجود آورد. هویت‌های شهروندی در زمان گسترش شهرهای اروپایی، محلی و شهری بودند؛ اما با رشد ملی‌گرایی به صورت روز افزونی به فرهنگ‌های ملی‌گرایانه‌ی نیرومندی متصل شدند که به دنبال انسجام محلی بیشتری بودند. ملی‌گرایی به تصویری منفی از دیگران نیاز داشت؛ و در نتیجه، سیاست مدرن در راستای خطوطی که کارل اشمیت<sup>۲</sup> (۱۹۷۶) در الهیات سیاسی ترسیم نمود، تبدیل به سیاست دوستان و دشمنان شد. ملی‌گرایی به صورت خودکار شکلی غیر لیبرال و غیر تسامحی به خود نمی‌گیرد، اما در قرون هیجده و نوزده هنگامی که با جوشانده‌ای قوی از امپریالیسم و شرق‌شناسی مخلوط شد، با نژادپرستی پیوندی نزدیک یافت.

اکنون، عموماً روایت‌های غالب ملی‌گرایی، مردانه هستند و از طریق الگویی از برخورد، جنگ و آزادی، ظهور قهرمانانه‌ی ملت در برابر گستره‌ای از دشمنان داخلی و خارجی را ثبت می‌کنند و جشن می‌گیرند. در طول زمان، پیوند خونی میان حاکمان و اجتماع در ساختاری فتودالی، به

۱- Ullmann.

۲- Karl Schmidt.



اسطوره‌ی ملی از وفاداری مدنی بر مبنای برابری تبدیل شده است. اسطوره‌شناسی ملی یک جامعه موجب اتصال بیوگرافی‌های فردی به بیوگرافی‌های جمعی نسل‌ها می‌شود و نسل‌ها زیر بنای فرهنگی یک دولت-ملت و مردم آن هستند. زنان از جریان ساخت ملت مستثنی نیستند. بر عکس، زنان برای تشکیل خانواده و تولید نسل، حیاتی هستند که به نوبه‌ی خود جامعه را به وجود می‌آورند و بازتولید می‌کنند، هر چند که خصوصیات مبارزه جویانه تمایل داشتند صدای زنان را در روایت‌های بزرگ ملی‌گرایانه ساکت کنند. شعر حماسی، رمان‌های تراژیک و اسطوره‌شناسی‌های ملی، احساسات و عواطف را با داستان‌های ساخت ملت ترکیب می‌کنند. ایدئولوژی‌های ملی‌گرا تقریباً همواره مشخصه‌ی دینی به خود می‌گیرند. چهارچوب دینی ایدئولوژی ملی‌گرایانه یا مانند ایران و اسرائیل<sup>۱</sup> شکلی صریح و آشکار به خود می‌گیرد، یا می‌تواند مانند انگلستان کم اهمیت‌تر باشد. در مسیحیت، داستان قیامت، موضوعی قوی از احیا و تجدید حیات ملی شده است و در تاریخ لهستان از مسیح‌شناسی صریحاً برای بیان مصایب ملی استفاده شده است. در تاریخ ملی‌گرایی سکولار مفاهیم دینی منعی حاصل‌خیز از ساختارهای اسطوره‌ای جمعی به دست داده‌اند.

پارادوکس آخر، از مقالات تطبیقی مونتی گرفته شده است و می‌توان آن را خلاصه‌ای از مشاهدات پارادوکسیکال قبلی در مورد دین و مدرن شدن دانست. سفر روانشناسانه‌ی او برای درک خویشتن، هم مستلزم عقب نشینی از جهان و هم به تفکر درباره‌ی فرهنگ‌های دیگر نیاز داشت. مونتی برای درک خشونت عصر تاریخی خود به بینشی انسان‌شناسانه به درون سایر نظام‌های اجتماعی و سنت‌های فرهنگی نیاز داشت. ما به صورتی پارادوکسیکال برای درک اشیاء دم دست خود به غیریت نیازمندیم. شاید تجربه‌ی انسان‌شناسانه‌ی غیریت گامی ضروری در راه درک آگاهی از خویشتن مان باشد. همدلی جهان‌وطنی مونتی با غیریت، مبانی مناسبی برای انتقاد از خویشتن فراهم می‌آورد. وجود تفاوت‌های فرهنگی و دینی به صورت ایده‌آل، می‌تواند از طریق مواجهه‌ای عالم‌گیر به رهیافتی شکاکانه و طعنه‌آمیز به ارزش‌های دوره‌ی خودمان منجر شود. همین فاصله‌ی طعنه‌آمیز از فرهنگ جنگجویانه‌ی اشرافیت فرانسه است که اومانیسیم مونتی را برای آگاهی مدرن، مناسب و جذاب می‌کند.

### ۱. پارادوکس نیچه: بنیادگرایی به مثابه‌ی مدرنیت

مدل‌های ابتدایی مدرن شدن خواه نا خواه غربی بوده‌اند. بدین ترتیب، استدلالی جامعه‌شناختی و منطقی برای این ادعا وجود دارد که جامعه‌شناسی ماکس وبر مدل کلاسیک سرچشمه‌ها و محتوای مدرنیت و نیز پیش بنیادین به پارادوکس‌های آن را فراهم می‌آورد. از این نظر، وبر، در نگرش به مدرن شدن به عنوان محصول رنج<sup>۱</sup>، متابعت زیادی از نیچه می‌کند (استاوت<sup>۲</sup> و ترنر، ۱۹۸۸). با این که ممکن است به اثر اخلاق پروتستانی و روح سرمایه‌داری (وبر، ۱۹۳۰) به عنوان استدلالی تاریخی خرده گرفته شود، با وجود این، تحلیلی بی‌رقیب از باستان‌شناسی مدرنیت به دست می‌دهد. وبر در مبحث اخلاق پروتستانی چنین استدلال می‌کند که گرایش غیر عقلانی برای یافتن شاهی بر رستگاری در نظامی الهیاتی (که در آن نهایتاً نمی‌توان هدف خداوند را کاملاً درک کرد) از طریق نظم دینی برای زندگی راه حلی پیدا کرد که بر زهد، سخت کوشی، شرافت فردی و جدیت در هدف تأکید می‌کند. توضیح اینکه این نظریه‌ی رستگاری موجب اخلاق سلطه بر جهان می‌شود؛ اخلاقی که شک‌گرایی و عقل‌گرایی علمی را در برابر مناسک‌گرایی، مراسم کلیسایی و کارهای جادویی تشویق می‌کند. پروتستانسیم به عنوان دینی از این منشأ، فرقه‌ای شد که بر سخت کوشی، زهد این دنیایی، رد انتقادی مرجعیت<sup>۳</sup> کلیسا (که پایه‌ای در کتاب مقدس نداشت) و خصومت نسبت به نمادگرایی و شخص‌پرستی دینی تأکید می‌کرد. دیدگاه تراژیک پروتستانسیم عبارت است از اینکه درخواست آن برای نجات شخصی، قربانی انتخابی با ارزش‌های سکولار و سرمایه‌داری عقلانی دارد.

اخلاق پروتستانی، مبنایی فرهنگی برای مدرنیت است، زیرا به بیان جامعه‌شناختی، دیدگاه غایت‌شناسانه در مورد تاریخ را تشویق می‌کرد، از تلقی یکنواختی از حقیقت و مرجعیت استقبال می‌نمود، اشکال سلسله‌مراتبی سخت‌سازمانی را رد می‌کرد، شکلی شبه‌دموکراتیک از حکومت را ترویج می‌نمود که بر خلاف سلطه به سبک کشیشان بود، دیدگاهی از مرجعیت را تشویق می‌کرد که مبتنی بر مرجعیت متون مکتوب بود و مناقشه‌ی عمومی در آن میسر بود، و سرانجام مجموعه‌ای از منابع ایدئولوژیک به وجود می‌آورد که بسیج آنها برای حمله به خودکامگی در

۱-Resentment.

۲-Stauth.

۳- Authority.

اشکال اسقفی و شاهانه امکان‌پذیر بود. هر چند ممکن است این توصیف از پروتستانیسیم به عنوان تیپ ایده‌آل مورد انتقاد واقع شود، ولی در این استدلال مفید واقع می‌شود که پروتستانیسیم یک دیدگاه جهانی توحیدی تمام عیار بود نه یک دیدگاه شرک‌آمیز. در این مورد پروتستانیسیم یک ایدئولوژی مدرن است. جالب است هنگامی که وبر در شرح خود از منظرگرایی در کتاب *Zwischenbetrachtung*<sup>۱</sup> زوال مدرنیت را توضیح می‌دهد، مفهوم شرک ارزشی<sup>۲</sup> را به کار می‌گیرد. ریچارد رورتی<sup>۳</sup> (۱۹۹۸) نیز در توصیف رابطه‌ی بین پراگماتیسم و پسامدرنیسم درباره‌ی شرک ارزشی صحبت می‌کند. تمایز اصلی با مدرنیسم توحیدی پروتستانی در این نکته نهفته بود که فرهنگ باروک<sup>۴</sup> که در نظام‌های پادشاهی مطلق به چشم می‌خورد، در برابر پروتستانیتسم عقلانی و فردگرا قرار داشت. در حالی که پروتستانیسیم خواهان معماری و نمودهای فرهنگی ساده، انکار احساسات و تمرکز فکر بر کتاب مقدس بود، باروک زینت و شهوترانی را تشویق می‌کرد. افراط در فرهنگ باروک مساوی بود با تلاش برای احیا و تجدید خودکامگی (بوچی-گلوکزمان<sup>۵</sup>، ۱۹۹۴).

پروتستانیسیم سرآغازی برای مدرنیت است، اما پارادوکس پروتستانیسیم مانند پارادوکس بنیادگرایی مسیحی، یهودی و اسلامی معاصر این است که تلاش می‌کند برای نسخه‌ی متعارف خود در متون سنتی مشروعیتی بیابد، اما این متون، اغلب حمایت غیر مستقیم یا حمایت مستقیم و صریح کمتری از بنیادها به عمل می‌آورند. در واقع، متون مبنایی، سنت‌گرایی را در معرض نقد استدلالی قرار می‌دهند. اگر بنیادگرایان منابع موجود دارای مرجعیت (روحانی، سنت کلیسایی، ضوابط حقوقی، رسوم و غیره) را انکار کنند، لاجرم با مشکل اباحی‌گری<sup>۶</sup> و در نهایت با منظرگرایی مواجه می‌شوند. می‌توان در عمل، منظرگرایی را بدین معنی گرفت که هیچ «قانون»

۱- به معنای «بصیرت نافذ»؛ مرکب از پیشوند *Zwischen* (معادل *Inter* انگلیسی) و *Betrachtung* (به معنای *View* و *Inspection*).

۲- Value Polytheism.

۳- Richard Rorty.

۴- Baroque.

۵- Buci-Glucksmann.

۶- Antinomianism.

مرجعی<sup>۱</sup> وجود ندارد که با آن بتوان اعمال اجتماعی را با اطمینان و بی ابهام، مشروعیت بخشید. بدین جهت بود که در اواخر قرن نوزدهم تاریخی‌گرایی از نقد کتاب مقدس منتج شد. به عنوان مثال، تحلیل انتقادی متون مقدس نشان می‌دهد هیچ منبع یگانه‌ای از متون مقدس وجود ندارد و بین متون و همان متون به عنوان تفسیر، اختلاف وجود دارد. خلاصه اینکه هیچ متن دست نخورده و قطعی‌ای وجود ندارد؛ فقط متون وجود دارند. تاریخ نقد کتاب مقدس در اواخر قرن نوزدهم یادآور سردرگمی روشنفکری در داستان کتابخانه در کتاب هزارتو<sup>۲</sup> اثر خورخه لوئیس بورخه<sup>۳</sup> (۱۹۶۲) است، هنگامی که این سؤال پیش می‌آید: «آیا کتابخانه به عنوان یک کل معنی دارد؟». شکست بنیادگرایی پروتستانی در یافتن مرجعیتی منسجم در متن مقدس<sup>۴</sup>، راه را برای شرک پسا مدرن یا به تعبیر دیگر، منظر‌گرایی، ساخت‌شکنی و شک‌گرایی در روایت‌های کلان باز می‌کند.

این ملاحظات مقدمه‌ای برای بحث هستند. سه مسأله باید لحاظ شوند؛ اول اینکه باید دیدگاه جامعه‌شناسانی چون فرانک لخنر در مورد دین را رد یا حداقل مورد پرسش قرار داد؛ لخنر<sup>۵</sup> می‌گوید «بنیادگرایی به خودی خود، یک مقوله‌ی جهانی و بخشی از گنجینه‌ی جهانی کنش جمعی است که در دسترس گروه‌های ناراضی است اما هم‌بینطور نمادی جهانی در گفتمان جهانی در مورد شکل جهان است»؛ او در ادامه بر آن است که این دیدگاه «بنیادگرایی را به عنوان شکلی از ضد مدرنیسم» تفسیر می‌کند (لخنر، ۱۹۹۳: ۲۸). واضح است که بنیادگرایی پاسخی است از سوی گروه‌های ناراضی به فرایندهای سکولار شدن، شهرنشینی و سنت‌زدایی که ما آنها را تحت عنوان «مدرن‌سازی» مفهوم‌سازی می‌کنیم. در تاریخ معاصر، انقلاب ایرانیان در برابر برنامه‌ی تغییر اجتماعی رضا شاه موردی کلاسیک به شمار می‌رود. ضد مدرنیستی خواندن بنیادگرایی شیعه، دعوی گمراه‌کننده‌ای است. علما با ملی‌گرایی ایرانی رژیم شاه مخالف بودند و امریکا را به عنوان دشمن اصلی خود می‌دانستند، اما از ابزار مدرن از قبیل رسانه‌ها، بسیج

۱- Authoritative Nomos.

۲- *Labyrinth*.

۳- Jorge Luis Borges.

۴- Text.

۵- Frank Lechner.

عمومی و فناوری مدرن استفاده کردند (کمالی<sup>۱</sup>، ۱۹۹۸: ۲۷۴).

ثانیاً اینکه بین جنبش‌های اصلاحی پیوریتن در مسیحیت و جنبش‌های مدرنیستی اسلام در نیمه دوم قرن نوزدهم تشابه وجود دارد (آدامز<sup>۲</sup>، ۲۰۰۰؛ ترنر، ۱۹۹۴). مصلحانی از قبیل محمد عبده (۱۸۳۹-۱۹۰۵)، رشید رضا (۱۸۶۵-۱۹۳۵)، طهطاوی (۱۸۰۱-۱۸۷۳)، جمال الدین افغانی (۱۸۳۹-۱۹۳۵) در موقعیتی که تمدن اسلامی تا حد زیادی توسط امپریالیسم اروپا تهدید می‌شد، عنوان می‌کردند که مدرن شدن اسلام مستلزم جنبش اصلاحی است که آن را با اصولش سازگار سازد. اسلام به دلیل دوری بیش از حد از مبانی کارزماتیک خود، تضعیف شده بود. اصلاح اسلامی به مسلمانی حقیقی نیاز داشت تا با بررسی قرآن و حدیث پیام‌هایی بیابند که سخت‌کوشی، قناعت و پشتکار را تشویق کند. تفسیر صحیحی از قرآن نشان داد که قرآن با علم مدرن و اندیشه‌ی عقلانی سازگار است. فلسفه‌ی اصلاح‌گرایانه‌ی اسلام تلاش کرد تا نشان دهد مفاهیم بنیادگرایانه‌ی اسلامی، تمدن عقلانی و دموکراسی و سرمایه‌داری مدرن را تأیید می‌کند. اسلام را وزنه‌ی سنگین اعتقادات عامیانه و باقی ماندن اعمال پیش از اسلام در جنبش‌های مورد اقبال صوفیانه فاسد کرده است (ترنر، ۱۹۹۸). بدین ترتیب بنیادگرا شدن اسلام گامی ضروری جهت مدرن شدن آن بود. بنیادگرایی معاصر این مدل از مدرن شدن را با فرمول مکمل آن پذیرفته است: ضد امریکاگرایی و به ویژه دشمنی رسمی با رسانه‌های غربی که به رغم نفوذ گسترده‌ی تجارت مدرن و رسانه‌های مدرن در اجتماعات محلی صورت می‌گیرد. بنیادگرایی اسلامی الگویی از غرب‌گرایی را به عنوان جبران جهان‌گرایی و شرق‌شناسی غربی پذیرفته است (احمد<sup>۳</sup>، ۱۹۹۲: ۱۷۷).

سوم اینکه تعهد بنیادگرایانه به منابع متنی، نتایجی پارادوکسیکال در پی دارد که مشابه دشواری‌های نقد کتاب مقدس در مسیحیت دوره‌ی ویکتوریا<sup>۴</sup> است. نمونه‌ی حقوق زنان در مالزی و اندونزی به عنوان توصیفی از بحث و مناقشه در مورد مرجعیت متن قرآن جالب توجه است؛ مسأله در آسیای جنوب شرقی، علاوه بر نزاع بر سر قرائت‌های مدرن و سنتی از قرآن، این است که زندگی زنان عرفاً با رسوم محلی یا عادات تنظیم شده است که بر نقش زنان در عرصه

۱- Kamali.

۲- Adams.

۳- Ahmed.

۴- Victorian Cristianity.

عمومی با دیدی مثبت و غیر سلسله مراتبی تأکید می‌کند. نقش حجاب (پوشش و جدایی) در «جهان مالایی» ریشه‌ی عمیقی نگرفته است. البته در خلال دهه‌های ۱۹۸۰ و ۱۹۹۰ علمای محلی در چندین ایالت مالایی تلاش کرده‌اند چند همسری را مجاز شمرده، تشویق کنند. گروه‌های زنان در مالزی و سایر کشورهای اسلامی غالباً در به چالش کشیدن این استدلال که حق چند همسری منصوص در قرآن است، موفق بوده‌اند. نگاه سنت‌گرایانه قرآن چنین بوده است که زنان مخلوق ثانویه (از دنده‌ی آدم) هستند و علت وجودی آنان ارضای نیازهای مردان (کشتزار مردان) است.<sup>۱</sup> گروه‌های زنان این استدلال را با سه ادعای نقیض به چالش کشیده‌اند: (۱) این عناصر منسوخ قرآن با موضوع تساوی جنسیتی در باقی قرآن سازگار نیستند و یا جزو اصول محسوب نمی‌شوند؛ (۲) آیات منسوخ نتیجه‌ی محیط تاریخی هستند (اصلی در تاریخی‌گرایی اسلام<sup>۲</sup>)؛ و (۳) از آنجا که قرآن انتظار دارد شوهر از همسر خود حفاظت کند و رفاه او را بیشتر نماید، چند همسری مشکل بتواند با اهداف و مقاصد آرمانی ازدواج مطابقت پیدا کند. پیچیده‌ترین دفاع از تساوی زنان متضمن توسل به هستی‌شناسی مشترک است. نورانی عثمان (عثمان<sup>۳</sup>، ۱۹۹۹: ۱۷۳) چنین استدلال کرده است که شریعت اسلامی با حقوق بشر تضادی ندارد، زیرا مؤید مفهوم هستی‌شناسی عام است. این آگاهی به هیچ وجه با اسلام بیگانه نیست و بر مفهوم قرآنی هستی‌شناسی مشترک (فتنه-Fitna-) استوار است و به صورت تعبیری اسلامی از جهانشمول‌گرایی اخلاقی بیان می‌شود که سابقه آن بسیار بیشتر از گفتمان غربی در مورد حقوق بشر است و بدین ترتیب آموزه‌ای از خود جهان‌بینی قرآنی است.

تلاش برای تحمیل چند همسری بر اجتماعی که در آن آداب و رسوم محلی به اندازه‌ی هنجارهای اسلامی مبنای عمل واقع می‌شوند، واکنشی انتقادی برانگیخته است. سنت چیست؟ ارتدوکس بودن و راست‌دینی چیست؟ این دعوی که هنجارهای «واپس‌گرایانه» [مانند تعدد زوجات] محصول خاص و تاریخی بودن تعالیم قرآنی هستند، موجب به وجود آمدن مباحث دشوار و طولانی مدتی می‌شود که موضوع آنها عبارت است از اینکه در واقع چه تعالیمی از

۱- ظاهراً مستند این سخن، آیه شریفه‌ی «نساءکم حرث لکم» (بقره: ۲۲۳) است؛ ولی این آیه در مقام بیان رابطه زیستی و بیولوژیک بین زن و مرد است و به هیچ وجه، علت آفرینش زن از آن استنباط نمی‌شود. م.

۲- Islamic Historicism.

۳- Ahmed

لحاظ تاریخی خاص نیستند. این مسأله، مشکلی اساسی در تاریخی‌گرایی غربی بود که در آن کتاب مقدس صرفاً یک کتاب در میان نسخه‌های محتمل و متعدد بدیل بود. در اندونزی، نزاع‌های تفسیری مشابه حول موضوع زنان در ادارات عمومی و به خصوص ادارات قضایی در حال رخ دادن هستند. تفاسیر متداول از قرآن به خصوص در خاورمیانه این دیدگاه را می‌پذیرد که فقط مردان می‌توانند منصب قضاوت را بر عهده گیرند؛ اما در اندونزی حداقل ۱۰۰ زن قاضی در محاکم شرعی وجود دارند. انتصاب زنان با اسباب مختلفی توجیه می‌شود و قرآن، به خودی خود و مجزای از حدیث و سنت، مستقیماً زنان را منع نمی‌کند. فقه حنفی چنین می‌گوید که زنان می‌توانند در پرونده‌های مربوط به قوانین مدنی قضاوت کنند، اما در پرونده‌های جنایی نمی‌توانند و در اندونزی دادگاه‌های اسلامی پرونده‌های مدنی را پوشش می‌دهند؛ از این رو زنان می‌توانند قاضی باشند. البته وقتی زنان در موارد جنایی قضاوت می‌کنند در حوزه قضایی اسلامی نیستند و به این ترتیب باز هم می‌توانند قاضی باشند. از آنجا که قرآن، زنان و مردان را به مخالفت با شر سفارش می‌کند، مآلاً قاضی بودن زنان جایز است. سرانجام اینکه از منظر این مقاله، جالب توجه‌ترین استدلال، در خصوص مرجعیت تاریخ است. به عنوان مثال این حقیقت که خلفای راشدین، برای خود جانشین مؤنث تعیین نکردند، با مقتضیات تاریخی‌ای تفسیر می‌شود که الزاماً شامل حال دوران مدرن نمی‌شوند. این نمونه‌های معاصر، وجوهی از این استدلالند که تلاش بنیادگرایانه برای یافتن بنیان‌ها و مبانی، تحقیقات دینی را با معضل کلاسیک در خصوص هرمنوتیک تفسیر مواجه خواهد کرد. بدین معنی، بنیادگرایان، سنت‌گرا نیستند زیرا سنت‌گرایان می‌گویند باب تفسیر (اجتهاد) بسته است<sup>۱</sup>. بر عکس، بنیادگرایان عملاً به علت نفس تحمیل بسیاری از دیدگاه‌هایشان بر عملکردهای مرسوم که در گذشته از طریق مصالحه یا سازش با سنت‌های اسلامی تداوم وجود می‌یافتند، درگیر باز تفسیر شده‌اند.

## ۲. پارادوکس پارسنزی: رشد دین و وضعیت زنان

مشخصه کلی مدرن شدن، یعنی خصوصی شدن دین، فکر و ذکر بنیادگرایان را، بالاخص در اسلام و یهودیت، به خود مشغول داشته است. چند تن از جامعه‌شناسان دین در مورد این ویژگی

۱- نسبت دادن این نظر به سنت‌گرایان صحیح نیست؛ آنان مانند اصول‌گرایان باب اجتهاد را باز می‌دانند ولی موضع اختلافشان با اصول‌گرایان در تعیین اصول ثابت و لایتغیر دین (که اجتهاد در آنها روا نیست) و اصول متغیر دین (که محصول شرایط تاریخی و در معرض تلاش اجتهادیند) است. م.

مدرن شدن و جهانی شدن بحث کرده‌اند. به عنوان مثال، توماس لوکمان<sup>۱</sup> (۱۹۸۸) چنین می‌گوید که در یک نگاه وسیع، سه نوع ترتیبات ساختاری برای جهان‌های مقدس وجود دارد؛ اول اینکه دین در سراسر ساختار اجتماعی اشاعه یافته است؛ وضعیتی که ویژه‌ی جوامع باستانی است. دوم اینکه ممکن است فرایند تمایزیابی دین بر مبنای نزدیکی آن به نهادهای سیاسی جامعه سنتی رخ دهد. سرانجام اینکه فرایند تمایزیابی و تخصصی شدن نهاد دین به عنوان عرصه‌ای مجزا برای عمل، مشخصه‌ی جوامع مدرن بوده است. تعدادی از نویسندگان از جمله پیتز برگر<sup>۲</sup>، رابرت بلا<sup>۳</sup> و نیکولاس لوهمان<sup>۴</sup> فرایند تمایزیابی کارکردی را معادل مدرن شدن دین تلقی کرده‌اند (به‌ی<sup>۵</sup>، ۱۹۹۴).

همانگونه که فرانک لخنر و سایرین می‌گویند، چنین می‌توان نتیجه گرفت که بنیادگرایی نشانگر جنبشی اعتراضی در جهت حمایت از فرایند تمایززدایی است؛ یعنی مخالفت با رشد استقلال سایر سیستم‌های فرعی (سیاسی، زیباشناسی، اقتصادی و غیره). این تفسیر جامعه‌شناسانه از بنیادگرایی، آن را در نقش جنبشی ضد مدرن قرار می‌دهد. به عنوان مثال، پیتز به‌یر (۱۹۹۴: ۱۰۴) چنین می‌گوید که «بنیادگرایی محافظه‌کارانه، ضد جهانی، خاص‌گرا و اغلب سیاسی» نخله‌ای از واکنش‌های دینی به تخصصی شدن دین (به عنوان نظامی از اعتقاد و عمل و مرتبط با فضای خصوصی) است. درستی این مطلب واضح است که بنیادگرایی اسلامی در تلاش برای تسری شریعت دینی به اعمال نهادهای سکولار مانند بانک‌ها، خطوط هوایی، نیروهای مسلح و نظام‌های آموزشی، فرایند تمایزیابی را نقض کرده است. هر چند این ملاحظات درباره‌ی جهانی شدن خردمندانه هستند، اما معلوم نیست که بنیادگرایی اسلامی کاملاً تحت طبقه‌بندی جنبش‌های محافظه‌کارانه، ضد جهانی، و خاص‌گرا قرار گیرد. یک نکته مسلم است و آن اینکه اسلام خود را دینی جهانی می‌داند و به لحاظ تاریخی این برداشت را نپذیرفته است که خاص‌گرا باشد. اسلام بدین معنی ضد جهانی نیست که گسترش و جاذبه‌ی جهانی آن تا حد زیادی به وجود وسایل مدرن حمل و نقل منوط است، وسایلی که بدون آنها رفتن انبوه مسلمانان به حج در مکه

۱- Thomas Luckmann.

۲- Peter Berger.

۳- Robert Belleh.

۴- Niklas Luhmann.

۵- Beyer



ممکن نخواهد بود.

باز هم قواعد حقوقی ناظر بر نقش اجتماعی زنان مبنای خوبی برای بررسی تقسیم‌بندی عمومی / خصوصی، نقش قانون و نتایج ناخواسته‌ی ارزش‌های بنیادگرایانه برای فرایند مدرن شدن است. تبدیل شأن و منزلت زنان<sup>۱</sup> به یک مسأله توسط بنیادگرایی، مباحثی از سنخ مناقشات حقوق بشر را در مورد مشروعیت هنجارهای سنتی رابطه‌ی جنسیتی پیش کشیده است. این مباحث با مناقشات خود ما [غربی‌ها] در موضوع مرجعیت، حقوق بشر جهانشمول و فضیلت جهان‌وطنی، نقاط اشتراکی دارد.

در سراسر جهان اسلام، مجادلات مدرن‌سازی بین سکولارها و بنیادگرایان حول شأن و منزلت زنان، نقش و ماهیت ازدواج و مرجعیت قانون خانواده متمرکز شده است. باز هم مقایسه‌ی این مباحثات با مناقشات مسیحیت و آیین یهود نشان می‌دهد که مواجهه با مدرن شدن و جهانی شدن، برای نهادهای دینی موضوعات مشترکی به وجود می‌آورد. الهیات ادیان ابراهیمی، اساساً پدرسالارانه است: خداوند «پسر»، «رسول» یا «پیامبر» خود را می‌فرستد تا با مردان در جهت تنظیم مناسب روح و اجتماعشان رابطه برقرار کند. در این زنجیره‌ی مرجعیت، نقش زن یا حاشیه‌ای و یا تخریبی است. سرشت زنان فی‌نفسه مخرب اهداف الهی است؛ از آنجا که معنویت بر کنترل تمایلات جنسی متمرکز است، اعجاب آور نیست که زنان تا حدودی به دیده‌ی نگرانی نگریسته شوند.<sup>۲</sup> در مورد مسیحیت، دشمنی الهیات پولسی<sup>۳</sup> با زنان، مشهور است (ترنر، ۱۹۸۳). برای مقایسه می‌توان به مفهوم «طب روحانی»<sup>۴</sup> در آثار رازی (۸۶۴-۹۲۵) مراجعه کرد؛ وی

#### ۱- Women's Status.

۲- نویسنده در اینجا مدعای خود را چندان مستند بیان نکرده است. در مورد یهودیت که هیچ مستندی ذکر نکرده و مستندی که در مورد اسلام (در چند سطر بعد با ذکر نظر زکریای رازی) آورده، اساساً هیچ کمکی به اثبات سخن وی نمی‌کند. در نگاهی کلی باید گفت ادیان ابراهیمی در مقایسه با ادیان باستانی و قدیم پیشرفته‌ترند؛ چرا که در آنها سخن از پرستش اله یا الهه نیست و خدای مورد پرستش فاقد جنسیت است و مخاطب پیامبران نیز فقط مردان نیستند. همین طور با توجه به وجود شخصیت والایی چون مریم مقدس و برخی عارفه‌های مسیحی مانند مادر ترزای آویلابی شاید نتوان مدعای عام نویسنده را در مورد مسیحیت پذیرفت. این امر در مورد اسلام و تساوی مرد و زن در وصول به مقام قرب الهی که از آیات قرآن به وضوح قابل استنباط است، و نیز وجود شخصیت‌های بزرگی چون حضرت فاطمه (س) وضوح بیشتری دارد.

#### ۳- Paulin Theology

#### ۴- Spiritual Physick.

می‌گوید مقاربت جنسی «چشم را تحلیل می‌برد، بدن را ضعیف می‌کند و از بین می‌برد، پیری زودرس، خرفتی و بی‌رمقی به بار می‌آورد، به مغز و اعصاب صدمه می‌زند، و قوت را کاهش داده و تضعیف می‌کند، و این غیر از امراض دیگری است که از فرط کثرت قابل ذکر نیستند» (آربری<sup>۱</sup>، ۱۹۵۰: ۸۱). فرایند مدرن شدن، زنان را وارد بازار کار کرده، حمایت قانونی برای آنان فراهم ساخته، طلاق را «بر مبنایی توافق» تسهیل کرده، از برابری جنسیتی در مورد حق انتخاب استقبال نموده و ارتقای زنان در ادارات عمومی را میسر کرده است. این بسطها، هم سنت‌گرایان و هم بنیادگرایان را در موضع دفاعی قرار داده است.

در مرکز این مبارزات عمومی، حجاب اسلامی اهمیت فرهنگی قابل ملاحظه‌ای یافته است. در عقاید اسلامی پیمان زناشویی «پارادایم ریشه‌ای» است که نقشه‌ی فرهنگی رفتار روزانه‌ی مردم را به دست می‌دهد. ازدواج در شکل حقوقی آن یک قرارداد است؛ قرارداد فروش (عقد [مفرد عقود]) که شامل فروش کالا و خدمات نیز می‌شود. شوهر در ازای مهریه و نفقه، حق انحصاری بهره‌برداری از خدمات جنسی زن، و مآلاً بهره‌وری از شخصیت او را به دست می‌آورد. این عقد به عنوان رابطه‌ی قراردادی، مستوجب داوطلب بودن و رضایت زن است. تنش در این فرمول سنتی این است که زن هم شخصی حقوقی است، و هم ابژه؛ اما نتیجه‌ی ازدواج، تحمیل وظیفه‌ی تمکین بر زن است. بر طبق عقد اسلامی، عدم تمکین زن هم موجب تضعیف حق انحصاری شوهر و هم تهاجمی به نظم اجتماعی است.<sup>۲</sup> دانشگاه‌های خاورمیانه تبدیل به زمینه‌هایی برای بنیادگرایان شده‌اند تا زنان روستایی را در مخالفت‌های فرهنگی علیه غربی شدن به کار گیرند، و در این حال و هوا حجاب معانی متعددی به خود می‌گیرد (باتمن<sup>۳</sup>، ۱۹۹۹: ۹۴). البته در این چهارچوب هنجاری، مجال فراوانی برای مذاکرات منظم در مورد عملکرد ازدواج در زندگی روزمره وجود دارد.

بگذارید به صورت خلاصه مورد ایران را در نظر بگیریم؛ زنان در مراحل مختلف مدرن شدن

۱- Arberry.

۲- اگر در این بررسی، بجای عقد ازدواج قرارداد کاری‌ای را قرار دهیم که در آن کارگر بخشی از وجود خود، یعنی نیروی کارش، را در مدت زمانی معین در ازای دریافت چیزی منحصرأ در اختیار کارفرما قرار می‌دهد، عیناً همان نتایجی که نویسنده در بالا گرفته قابل استنتاج است و معلوم نیست چرا نویسنده عقد ازدواج در قانون اسلامی را اینگونه مورد نقد و ایراد قرار داده است. م.

۳- Botman.

ایرانی به کشف حجاب تشویق شده‌اند (برای مثال کشف حجاب سال ۱۹۳۶م/۱۳۱۵ش. و قانون حمایت از خانواده در سال ۱۹۶۷م./۱۳۳۵ش.). در طول سکولار شدن جامعه‌ی ایران تحت نظر رضا شاه، زنان مسلمان به موازات ورود به مناصب شهری جدید و تعامل با فرهنگ غرب، اقدام به کشف حجاب کردند. آیتا ... خمینی همراه با افزایش مخالفت‌های دینی، زنان را به پذیرش حجاب به عنوان اعتراض به شاه و نمادی از تعهد دینی تشویق می‌کرد. بنیادگرایان از اعتراضات زنان محجبه علیه رژیم پهلوی حمایت می‌کردند و احترام به زینب<sup>[۱]</sup> (نوه پیامبر) و استان به سنت وی را ترویج می‌کردند. خلاصه اینکه زنان از لحاظ سیاسی برای تشکیل جنبشی توده‌ای علیه رژیم ملی‌گرا و سکولار برانگیخته شدند و حول مجموعه‌ای از نمادهای دینی سازماندهی گردیدند که همواره و لزوماً با الهیات رسمی آیتا ...ها انطباق نداشت.

این بازاندیشی درباره‌ی شأن و منزلت زنان، نتیجه‌ای ناخواسته از بسیج سیاسی و رونوشتی از موضوع ازدواج و نقش‌های زنان در مالزی و اندونزی است. همانگونه که شهلا حائری<sup>۱</sup> (۱۹۹۳) گفته است، بنیادگرایان مجبورند با نتایج ناخواسته‌ی موفقیتشان به عنوان افراد انقلابی روبرو شوند. از جمله‌ی این نتایج افزایش آگاهی سیاسی در میان زنان بود. شخصیت زینب<sup>[۱]</sup> که نشان دهنده‌ی زن در نقش‌های اجتماعی است، در زندگی زنان، نمودی از نیروی فرهنگی رادیکال در زندگی زنان بوده است. زنان شهری، که در معرض گفتمان بنیادین شیعی قرار گرفته‌اند، بر سر تفسیر قوانین و رسوم دینی با روحانیون درگیر شده‌اند. اغلب این زنان منتقد را در مطبوعات به صورت زنانی ضعیف، غرغرو و عصبی به تصویر کشیده‌اند.<sup>۲</sup> وضعیت زنان در نتیجه‌ی جنگ با عراق وخیم‌تر شد؛ جنگی که در آن با کاهش تعداد مردان جوان آماده به ازدواج، مردان به چند همسری تشویق شدند. پاسخ زنان ایرانی بدین صورت بوده است که تنها در جامعه‌ی مسلمانان راستین است که مرد می‌تواند بین چند همسر عدالت را رعایت نماید و در شرایط حاضر زنان تنها متحمل بی‌توجهی و قساوت می‌شوند. هم در ایران و هم در پاکستان، عصبانیت مراجع با فتوایی آشکار می‌شود که قاعده‌مندی حجاب را مشخص می‌کنند و پرهیز از «بدحجابی» را تضمین می‌نمایند.

این مثال تا حدی به دلیل توصیف ماهیت چند ظرفیتی متون ادیان سنتی و پذیرش تفاسیر متفاوت

۱- Haeri.

۲- مستندات مفقودند.م.

حایز اهمیت است. اگر سنت‌گرا را بدین معنی بگیریم که واکنش او مانند مورد مالزی شامل ادعای ارزش رسوم محلی باشد، بنیادگرایان، سنت‌گرا نیستند. تلاش در راه تحمیل امور متعارف اسلامی ضرورتاً مشکلاتی را پدید می‌آورد مبنی بر اینکه متن مقدس کجا خاموش است و کجا واگرا. بدین ترتیب این راهبرد مبتنی بر متن، تحمیل هنجارهای شریعت را به عنوان پاسخی به تخصصی کردن دین و صرفاً موضوعی در باب خصوصی شدن دشوار می‌سازد. باید گفت در جامعه‌شناسی حقوق ماکس وبر مشکلات مربوط به کاربست قانون مقدس برای شرایط متغیر بسیار واضح مشخص شده‌اند (ترنر، ۱۹۹۸: ۱۰۷-۱۲۱). تلاش برای خلق متنی بسته از طریق بستن باب تفسیر، لزوماً باید فاصله‌ای بین جهان هنجاری قرآن و اقتضائات زمخت دنیای روزمره به وجود آورد.

### ۳. پارادوکس مک‌لوهان: حقوق جهانی و نسبی‌گرایی فرهنگی

ادعاهای مربوط به جهانی بودن دانش و به ویژه جهانی بودن حقوق به وضوح در میان علمای اجتماعی، حداقل از زمان چاپ کتاب موقعیت پسامدرن از ژان فرانسوا لیوتار<sup>۱</sup> (۱۹۸۴ [۱۹۷۹]) در سال ۱۹۷۹، به اموری تاریخ گذشته بدل شده‌اند. این فرض که ممکن است «حقیقت»ی به دست آید که آنچه ما در مورد جامعه می‌دانیم را بتوان به محک آن سنجید، از مواضع مختلف مورد انتقاد واقع شده است. از نظر فلاسفه‌ای مانند ریچارد رورتی، ما باید به پراگماتیسم متشبه شویم، تا بپرسیم که آیا نظام اعتقادی در خدمت اهداف مفیدی هست یا نه، نه اینکه بپرسیم یک نظام اعتقادی حقیقی است یا خیر. هر برداشتی که بر مبنای آن کسی بتواند با اطمینان، در مورد قوانین اخلاق عام صحبت کند، نیز بیش از پیش قدیمی انگاشته می‌شود. اهمیت رورتی در این مناقشه به ویژه از آن جهت است که شخصیتی در احیای پراگماتیسم به عنوان نسخه‌ی امریکایی از نسبی‌گرایی است (دیکستین<sup>۲</sup>، ۱۹۹۸).

طی دو دهه‌ی گذشته، بین نسبی‌گرایی انسان‌شناختی و انتقادات پسا مدرن به مفروضات جهانشمول‌گرایانه‌ی گفتمان اخلاقی سنتی، ائتلافی مهم به وجود آمده است. البته ممکن است انسان‌شناسی با توجه به تعهدش به تدقیقات قوم‌نگارانه در بیشتر قرن بیستم نسبی‌گرا محسوب شود، اما طی سال‌های اخیر، هم پسامدرنیست‌ها و هم متون مربوط به حوزه‌ی استعمار زدایی و

۱- Lyotard.

۲- Dickstein.

مطالعات اقشار فرودست حمایت‌های افزون‌تری از نسیت‌گرایی انسان‌شناختی مبدول داشته‌اند. تضعیف متون کلاسیک و معیار نیز موجب تقویت این گرایش نسبی‌گرایانه شده است. بدین ترتیب روشنفکران از آرمان جهان‌وطن‌گرایی کانت و اشتیاق وی به صلح پایدار دور شدند (بوهمن<sup>۱</sup> و لوتز-بوخمان<sup>۲</sup>، ۱۹۹۷).

نسبی‌گرایی فرهنگی و اخلاقی به استثنای چند مورد معروف (گلنر<sup>۳</sup>، ۱۹۹۲) عموماً در دیدگاه‌های روشنفکران مشترک هستند؛ اما ما در برهه‌ای زندگی می‌کنیم که دانشمندان اجتماعی به نظریات جهانی شدن پر و بال گسترده‌ای می‌دهند. البته این فرض که دنیای مدرن در معرض فشارهای جهانی در زمینه اقتصاد فرهنگ و سیاست است، ضرورتاً بدین معنا نیست که مجموعه‌ای متناظر از مفروضات وجود دارد مشعر به اینکه دنیای اجتماعی یکپارچه‌تر می‌شود. عصر جهانی اتوماتیک‌وار موجب «مک‌دانلدی شدن» نمی‌شود؛ زیرا همچنین [در مقابل] فشارهای نیرومندی در جهت محلی‌گرایی و التقاط وجود دارد. با وجود این، دیدگاهی فراگیر در جامعه‌شناسی وجود دارد که طبق آن نیروهای توانمندی به سمت و سوی تجربه‌ی دهکده‌ی جهانی وجود دارد. رشد جهانگردی جهانی، ورزش‌های جهانی، شبکه‌های ارتباطی جهانی، آژانس‌های جهانی مانند سازمان بهداشت جهانی و یونسکو و تجربه‌ی جهانی بحران‌های پزشکی مشترک مانند ایدز و اچ. آی. وی.<sup>۴</sup> نکات برجسته‌ی جهانی شدن هستند که موجب تجربه‌ی مشترک تغییر اجتماعی می‌شوند.

بدیهی است نسبی‌گرایی فرهنگی دارای تاریخی طولانی‌تر از تاریخی‌گرایی قرن نوزدهم یا انسان‌شناسی فرهنگی قرن بیستم است. من در این بحث، می‌خواهم از منظر شرق‌شناسی غربی انتهای قرن نوزدهم به مسأله‌ی جهان‌وطن‌گرایی و نسبی‌گرایی فرهنگی رهیافتی بیابم؛ یعنی زمانی که جنگ‌های دینی اروپا را تقسیم کرده بود و اسلام (در شکل امپراطوری عثمانی) تهدیدی قدرتمند و واقعی برای استقلال سیاسی اروپا به شمار می‌آمد. من برای شکل دادن به این بحث، به بررسی شک‌گرایی جهان‌وطنی میشل مونتی<sup>۵</sup> می‌پردازم که دیدگاه‌های اخلاقی او منبعث از

۱- Bohman.

۲- Lutz-Bachmann.

۳- Gellner.

۴- HIV.

۵- Michel Montaigne (1533–92).

برخوردهای دینی بین کاتولیک‌های فرانسوی و پروتستان‌ها بود. دلمشغولی‌های مونتی نسبت به دوره‌ی خودش نقطه‌ای مفید است که می‌توان با آن باب بحث‌های شرق‌شناسی، تسامح دینی و نسبی‌گرایی را باز کرد. کوشش او برای کنار آمدن با برخوردهای دینی و تنوع اخلاقی از طریق نظریه‌ای در باب شکاکیت، راه‌علاجی برای این تکبر ماست که نسبی‌گرایی، غیریت و تفاوت، تا حدودی مختص مخصصه‌های مدرن هستند. با وجود اینکه مونتی نسبی‌گرا به نظر می‌آید، نسبی‌گرایی فرهنگی او آب گل آلود و پوششی بلاغی است. مونتی تأکید می‌کند که بر مبنای نسبی‌گرایی «آنچه ما بربریت می‌نامیم صرفاً چیزی است که دیگران انجام می‌دهند» (فریم، ۱۹۵۷: ۲۰۵). البته کتاب مقالات<sup>۲</sup> او به واقع این استدلال را به چالش می‌کشد، زیرا او تصدیق می‌کند که در صورت پذیرش صاف و ساده‌ی نسبی‌گرایی مسائل مربوط به عدالت را نمی‌توان به سهولت به بحث گذاشت (مونتی، ۱۹۶۵).

ممکن است نظریه‌ی خوش‌بینانه‌ی جهانی شدن ما را به دیدی اشتباه از جهان منحرف کرده باشد که جهان از لحاظ فرهنگی یکپارچه است یا اینکه حداقل می‌تواند چنین یکپارچگی‌ای داشته باشد. نسبی‌گرایی فرهنگی مانعی بر سر راه هر گونه بحث جدی در باب عدالت است و همانند لیبرالیسم به صورت پارادوکسیکال متحمل چنین معضلاتی است. در جهانی که ساکنان آن لیبرالیسم را نمی‌پذیرند، یک لیبرال چه می‌کند؟ به عنوان مثال، یک لیبرال باید با فاشیسم مشکل داشته باشد، چون فاشیسم معیارهای آزادی بیان را نمی‌پذیرد. نسبی‌گرایان فرهنگی با بنیادگرایان همین مشکل را دارند، هنگامی که بنیادگرایان نسبی‌گرایی را به عنوان جنبه‌ای از مرض سکولاریسم در نظر می‌گیرند. بحث من به دنبال آن است تا از طریق شرحی مقدماتی از مونتی به جهت دفاع از فضیلت جهان‌وطنی به عنوان ضمیمه‌ای لازم برای امکانات شهروندی جهانی به این سؤالات نسبی‌گرایی بپردازم.

#### ۴. پارادوکس مونتی: مسأله شرق‌شناسی

خواسته‌ی مونتی که در فضای جنگ‌های دینی فرانسه زندگی می‌کرد، این بود که به اصلاحی اخلاقی از شرافت فرانسوی دست یابد که اخلاق جنگاورانه‌ی آن مانع مصالحه سیاسی و مهربانی می‌گشت. مونتی که از این منظر می‌توان او را نظریه‌پرداز اولیه در مورد تمدن به سبک نوربرت

۱- Frame.

۲- "Essays".

الیاس<sup>۱</sup> (۱۹۷۸) دانست، چنین می‌گفت که روح خشونت زندگی اشرافی موجب تخریب جامعه‌ی فرانسه شده است. سؤال او به این سادگی بود: اگر بخواهیم صلح و تمدن را باز گردانیم، رفتار مناسب طبقه‌ی اشراف چیست؟ از خلال بررسی دقیق مقالات مربوط به انتقام و بخشش می‌توان دید مونتئی استدلالی ارایه می‌دهد که بر مبنای آن «انسانیت»<sup>۲</sup> را مبنای مهربانی و همدردی معرفی می‌کند. «انسانیت»، انتقام و رنجش را تعدیل می‌کند (کوینت<sup>۳</sup>، ۱۹۹۸). مونتئی از قساوت و خشونت دوران خود شوکه شده بود. انسان‌ها همانند حیوانات شده بودند و خوشی آنان، اذیت و آزار دیگران بود. چگونه ممکن بود چنین چیزی را شرافت واقعی در نظر گرفت؟ شکار به عنوان سرگرمی اصلی اشراف، آنان را برای شغلی جنگجویانه آماده می‌کرد که در آن خشونت وحشتناکی را بر بشریت اعمال می‌کردند. او میان اشراف گردنکش فرانسوی و متعصبان دینی سرسخت، گلاادیاتورهای رومی و آدم‌خواران برزیلی وجه مشترکی یافت. این‌ها از وجوه مختلف نشان دهنده‌ی فضایل فلسفه‌ی رواقی هستند که از نظر مونتئی، نتایجی منفی دارند. رفتار محکم جنگجویان رواقی، مصالحه و همکاری را از میان می‌برد. مونتئی به سراغ ارزش‌های نرم‌تر (زنانه) رحمت و مهربانی و لطافت رفت.

توجه مونتئی به آدم‌خوارهای برزیلی ابزاری بود برای تحلیل خشونت در جامعه‌ی خود او. تلقی او از شرق‌شناسی، به عنوان وسیله‌ای ادبی برای مطالعه‌ی جامعه او است. در واقع این رویکرد بخش مهمی از هدف انسانی درک جامعه‌ی خود از طریق مطالعه‌ی سایر جوامع بود. اخلاقیات مونتئی (انعطاف، بخشیدن، اعتدال، گفتگو به جای جنگ از طریق پذیرش فضایل زنانه به جای رواقی‌گری مردانه) می‌تواند موجب رفتار انسانی‌تر مردان نسبت به یکدیگر شود و شاید هموطنان او را از جنگ‌های داخلی خلاص کند و شرایط عدالت را احیا نماید. موضع اخلاقیاتی مونتئی به تنشی بین همدردی و درک دیگران و طلب عدالت پایان می‌پذیرد.

این توصیف موجز مونتئی، توجه را به این حقیقت جلب می‌کند که سرآغاز به اصطلاح «مشکل ادیان دیگر» (و در نتیجه مشکل جوامع دیگر) حداقل می‌تواند از استعمار امریکا توسط اروپاییان شروع شده باشد. البته در حالی که مباحث مدرن با موضوع دیدگاه‌های غربی در مورد شرق،

۱- Elias.

۲- Humanité.

۳- Quint.

نتیجه برخورد‌های جهانی پس از جنگ است، سابقه‌ی مناقشه «فرهنگ‌های دیگر» را می‌توان به صورت تاریخی در برخورد بین ادیان ابراهیمی یافت. موضوع اصلی این است که اسلام، مسیحیت و یهودیت گونه‌های یک دین اصلی هستند (دین ابراهیمی)؛ اما برای اینکه غرب از لحاظ دسته‌بندی از شرق مجزا شود، مختلف شده‌اند. به بیان تاریخی و فرهنگی نمی‌توان دیانت ابراهیمی را به صورت شسته رفته و قطعی به مکان‌ها و مقاصد خاص جغرافیایی نسبت داد؛ اما چنین نسبت‌هایی به جهت مقاصد سیاسی باید داده شوند. این ادیان در سنت خدای بلند مرتبه، کتاب مقدس، غایت‌شناسی دینی و شجره‌ی پیامبران کارزماتیک مشترک هستند. در حالی که شاید معادل شمردن مسیحیت و اروپا در دوره‌ی مدرن، در دین اسلام به نظر نرسد، اما مسیحیت دینی است که ریشه‌های متألّهانه‌ی آن در سنت نبوی توحید رادیکال یهودیت قرار دارد و سرچشمه‌ی جغرافیایی آن خاور نزدیک است. از این جهت، شرق‌شناسی یک دعوای خانوادگی است و بدین ترتیب، غیریت ادیان دیگر، هم اجتناب‌ناپذیر است و هم عجیب. در تصور غربی، شرق یک دیگر ممنوعه به نظر می‌رسد که همزمان، هم نفرت‌انگیز، و هم اغواگر و هم جذاب به نظر می‌رسد. شرق، همانند حجاب، هم دور افتاده و هم دعوت کننده است. از قرن هجدهم، شرق در سنتی ادبی و بصری قرار داشته است که هم رماتیک و هم فانتزی است.

این تنش‌های معاصر، تاریخی طولانی دارند که با تأسیس اسلام به عنوان «دارالایمان» در قرن هفتم میلادی شروع می‌شود. این روابط به جای آنکه ساده و اندک باشند، پیچیده و متنوعند و پیوندهای دینی میان اسلام و مسیحیت تحت الشعاع برخوردهای بین منطقه‌ای در مورد منابع اقتصادی و سیاسی قرار گرفته‌اند. من نیز به فرجام این بحث علاقمند هستم تا ذات وحدت‌گرایی دینی به عنوان مدلی برای جهان‌وطن‌گرایی سکولار و فرصت‌های درک و همکاری بین تمدنی را به تماشا بنشینم (وات<sup>۱</sup>، ۱۹۹۱). من توجه کمی به اقتصاد سیاسی برخوردها و همکاری بین ادیان دارم و بیشتر به تتبع در متونی می‌پردازم که خود، گفتمان شرق‌شناسی را شکل داد. در اینجا هدف عبارت است از درک مؤلفه‌های اصلی شرق‌شناسی به عنوان نوع خاصی از ایدئولوژی، از طریق بررسی آثار تعدادی از نویسندگان با نفوذ. کیفیات متنی این مجادله درباره‌ی شرق در این کاوش از اهمیت خاصی برخوردار است.

همین غیریت جغرافیایی است که در عین حال، درون‌گرایی ذهنی ما را تعریف می‌کند؛ هستی ما

۱- Watt.



بر مبنای نفی‌هایی که در تقابل با یکدیگرند توضیح داده می‌شود و بنا به نظر ادوارد سعید، دایمی و گریزناپذیرند. سعید در کتاب فرهنگ و امپریالیسم<sup>۱</sup> (سعید، ۱۹۹۳) بر آن است که هویت مدرن غرب با مستعمراتش تعریف می‌شود؛ البته این مستعمرات تنها مکان‌های فیزیکی در جغرافیای سیاسی نیستند؛ آنها با تعریف رویکرد ما به امثال جنسیت و نژاد مرزها و حدود آگاهی ما را تنظیم می‌کنند. در پارادایم مبحث اخلاق پروتستانی، بومی به کسی اطلاق می‌شود که نه تنها فقیر و سنتی است، بلکه هرزه و تنبل هم هست. به عنوان مثال، در جریان تکامل شرق‌شناسی، نمایشنامه‌های شکسپیر بینشی ارزشمند در مورد شخصیت‌شناسی چنین چهره‌های شرقی ارایه می‌کند. طوفان<sup>۳</sup> که در سال ۱۶۱۱ نوشته شده است بر مبنای پاره‌ای اسناد دریانوردی است که غرق شدن کشتی‌های آن دوران را نشان می‌دهد. کالیبان که شاید در مواجهات اولیه با مردم اصیل هند غربی و امریکای شمالی الگوسازی شده است، فریبکار و خطرناک است و در تقابل با تصویر منفی آینه‌ای میراندا قرار دارد که کامل، طبیعی و زیباست. میل جنسی کالیبان به «میراندای معشوق» تحت نظر دقیق ریش سفید قبیله، بخشی از نزاع اخلاقی نمایشنامه را تشکیل می‌دهد.

مطالعه‌ی شرق‌شناسی باید شامل تحلیل ضد سامی‌گری نیز باشد. دیدگاه منفی نسبت به اسلام بخشی از خصومت بزرگ‌تر نسبت به فرهنگ‌های سامی در غرب است. اگر کالیبان نشان دهنده‌ی چهره‌ای مؤثر و نافذ در تکامل مفهوم اروپایی غیریت است، شایلاک چهره‌ای دیگر را نشان می‌دهد. تاجر ونیزی<sup>۴</sup> اثر شکسپر که در سال ۱۵۹۶ نوشته شد، مشابهت‌هایی با یهودی مالت<sup>۵</sup> اثر مارلو دارد و ضد سامی‌گری انگلستان الیزابینی را نشان می‌دهد (براون، ۱۹۵۵). در اروپا، ضد سامی‌گری عمومی‌ای وجود دارد که در آن اغلب، دشمنی با یهودیان با عداوت با مسلمانان هم‌معنا شده است. به طور کلی، نقد شرق‌شناسی، پیوند عجیب و غریب بین این دو شکل نژادپرستی یعنی ضدیت با یهود و معارضة با عرب را مورد توجه قرار نداده است. سعید، در

۱- *Culture And Imperialism.*

۲- Said.

۳- *The Tempset.*

۴- *The Merchant Of Venice.*

۵- *Jew Of Malta.*

۶- Brown.

مقدمه‌ی شرق‌شناسی<sup>۱</sup> (سعید، ۱۹۷۸: ۲۷-۲۸) می‌نویسد:

«... [به] علاوه و با منطقی تقریباً گریزناپذیر، خود را مشغول نگارش تاریخ از دیدگاهی یافته‌ام که پنهانی با ضد سامی‌گری غرب، همدست است. اینکه ضد سامی‌گری و، همان‌گونه که در شاخه‌ی اسلامی آن بحث کردم، شرق‌شناسی، بسیار به هم نزدیکند حقیقتی است تاریخی، فرهنگی و سیاسی؛ طرفه حقیقتی که فقط کافی است به یک عرب فلسطینی بگویند تا آن را کاملاً درک کند.»

سعید در جواب منتقدانش شباهت‌های بین «ضد سامی‌گری» و آنچه او «اسلام‌هراسی» می‌نامد را یادآوری می‌کند. در حقیقت، دو گفتمان شرق‌شناسی وجود دارد: یکی به اسلام مربوط است و دیگری به یهودیت. دو گفتمان مربوط به سامی‌ها در شرق‌شناسی موجود است: «گفتمان اسلامی رخنه‌ها و گفتمان یهودی تناقضات» (ترنر، ۱۹۸۳: ۲۹). در حالی که اسلام با فقدان‌هایش تعریف شده بود (عقلانیت، شهرها، زهد و غیره)، یهودیت با ذات تناقض آمیز احکام شرعی‌اش شناخته می‌شد. به عنوان مثال، بنا به تحلیل وبر در یهودیت باستان (وبر، ۱۹۵۲)، احکام روزه، جست و جوی رستگاری شخصی را به مجموعه‌ای از تجویزهای مناسک‌گرا تبدیل می‌کنند که مانع تحقق کامل عقلانیت توحیدی آیین یهود می‌شود. از نظر وبر، عقلانیت نبوت توحیدی یهودی، توسط روزه‌ی مناسکی تضعیف می‌گردد.

تجربه‌ی آوارگی یهود و تنفر قومی بدین معنی بود که یهودیان آواره، جهان‌وطن و غریبه به نظر می‌رسیدند. مفهوم «یهود سرگردان» این معنا را متبادر می‌کند که تعهد آنها به حکومت ملی را نمی‌توان مسلم گرفت. در قرن بیستم، نفرت هیتلر از یهودیان وینی نتیجه‌ی مواجهه با چیزی بود که او توده‌ای از چهره‌های عجیب و غیر دوستانه می‌دید. یهود در عین حال که عجیب بود، بر مبنای الهیات عهد جدید، به دلیل خدعه‌ی دینی، گناهکار نیز بود. این ایستارهای اولیه‌ی ضد سامی از لحاظ فرهنگی اهمیت بسیار داشت، زیرا مسیحیت به عنوان پایه‌ی ارزش‌های غربی به صورت سستی تلاش می‌کرد با سایر ادیان ابراهیمی تفاوت داشته باشد. دقیقاً بدین دلیل که یهودیت و اسلام مشترکات بسیاری داشتند (توحید، وحی نبوی و کاریزماتیک، دین متکی بر کتاب و نوعی باور اساسی به معاد) باید از نظر فرهنگی خود را به وسیله گفتمانی از تفاوت قومی و اخلاقی از سنت مسیحیت جدا می‌کردند. هویت منزوی یهودی، سؤالات مهمی را در مورد

۱- Orientalism.

مشخصه‌ی فرایندهای تمدنی در اروپا برانگیخت (راسل<sup>۱</sup>، ۱۹۹۶: ۸۳).

سرانجام، در حالی که برخوردهای دینی به قوت خود باقی بود، دوره‌هایی از همکاری دینی و تأسیس نهادهایی که همکاری دینی را ممکن ساختند، نیز وجود داشت. در بحث‌های اخیر شرق‌شناسی و استعمار زدایی، گرایشی برای ترسیم تصویری مشحون از یأس و نزاع از روابط بین دینی در توسعه‌ی جامعه مدرن وجود دارد. با وجود اینکه اغلب، نظریه‌ی سیاسی غرب الگوهای لیبرال تقسیم قدرت را تنها مبنای اتفاق آراء تلقی می‌کند، نباید نظام «ملت»<sup>۲</sup> اسلام را به عنوان الگویی محدود، اما نسبتاً موفق از مدیریت اختلافات دینی و فرهنگی فراموش کرد. نظام «ملت» امپراتوری عثمانی از حدود سال ۱۴۵۶ تا سقوط آن در جنگ جهانی اول وجود داشت. تا پایان قرن نوزدهم، اصلاح‌طلبان درون حکومت عثمانی اصلاحاتی را معرفی کردند که نظام را به سمت نظامی سکولارتر و دموکراتیک‌تر سوق می‌داد که این امر مسلماً بر مبنای دیدگاه جان لاک<sup>۳</sup> در مورد آزادی نبود. ویل کیملیکا<sup>۳</sup> (۱۹۹۵: ۱۵۷-۱۵۸) نظام «ملت» را «فدراسیونی از دین‌سالاری‌ها» توصیف می‌کند که «شاید توسعه یافته‌ترین الگوی تسامح دینی غیر لیبرال» را به دست می‌دهد. این نظام به غیر مسلمانانی مانند یهودیان، ارمنه و ارتدوکس‌های یونانی این حق جمعی را اعطا می‌کرد که اعمال دینی را در درون محدوده‌ی اجتماع خود انجام دهند. هر چند که آنان اجازه نداشتند در خارج از اجتماع خود به تبلیغ دینشان بپردازند، اما این نظام را می‌توان به راحتی با فی‌المثل الگوی غیر تسامحی دینی در شبه جزیره ایبریا پس از فتح مجدد<sup>۴</sup> مقایسه نمود.

### فضیلت جهان‌وطنی: پارادوکس اخلاقی

از آنجا که ادیان جهان نیروهای قدرتمندی در جهت انسجام اجتماعی بوده‌اند، ضرورتاً فرهنگ طرد را [نیز] بسط و گسترش داده‌اند. به ویژه توحید، دشمن تفاوت فرهنگی درونی و در نتیجه، دشمن منابع خارجی جایگزین برای مرجعیت بوده است. این نظام‌های سنتی شمول و طرد، در عصر جهانی‌شدن با چالش التقاط مواجه شده‌اند. موضوع دیگر، رابطه‌ی بین الگوهای ملی و

۱- Russell.

۲- Millet.

۳- Kymlicka.

۴- منظور بازپس‌گیری اندلس توسط اروپاییان است. م.

دینی انسجام است. از یک طرف با مفهوم وفاداری گرم / سرد که از آثار مارشال مک‌لوهان<sup>۱</sup> به دست می‌آید (مک‌لوهان، ۱۹۶۴) و از طرف دیگر با مفهوم انسجام سخت / سست که از آثار مایکل والزر<sup>۲</sup> نتیجه می‌شود (والزر، ۱۹۹۵، ۱۹۹۷) می‌توان وفاداری سیاسی به حکومت و انسجام اجتماعی را بر حسب فضای چهار خاصیتی بیان کرد که نشان دهنده‌ی عمق و قدرت اشکال شمول است. این فضای چهار خاصیتی ما را قادر می‌کند که مآلاً نظریه‌ای از وفاداری و انسجام در جامعه مدرن طراحی کنیم. انسجامات سخت به خوبی یک نوع مداخله‌ی اجتماعی (مانند قبیله‌ی آروناتا در تحلیل امیل دورکیم از انسجام مکانیکی در کتاب صور ابتدایی حیات دینی<sup>۳</sup> (دورکیم، ۱۹۵۴) را توضیح می‌دهد. دنیای آروناتا شامل اجتماعاتی بسته از زندگی شبه بدوی قبیله‌گرایی شکار / گردآوری بود. روابط اجتماعی آنان تا حد زیادی دایمی، عاطفی و محکم بود و نظام اعتقادی‌شان توسط فرهنگ‌های بیرونی یا سکولار شدن به چالش کشیده نمی‌شد. در مقابل، جوامع مدرن حول بازارهایی از غریبه‌های ناشناس سازمان دهی شده‌اند که متحرک و منقطع هستند. تمایز بین وفاداری‌های گرم / سرد از تحلیل مک‌لوهان از ارتباطات مدرن اقتباس شده است؛ به عنوان مثال، تلفن، ارتباطی یک بعدی و با وضوح بالا ارایه می‌دهد. تلفن، رسانه‌ای سرد است، در حالی که حالت قبیله‌ای ارتباط سنتی با ابزار شفاهی و مناسبی گرم است. این تمایز در نظریه‌ی مک‌لوهان در باب رسانه در فرجام گفتار به کار گرفته شده است تا در مورد حالت‌های وفاداری در دولت مدرن صحبت کنیم.

حال، در نظامی از فرهنگ‌های جهانی، شهروندان پسامدرن یا جهان‌وطنی با وفاداری سرد و الگوهای سست انسجام توصیف می‌شوند. در واقع، می‌توان چنین گفت که حالت یا جهت‌گیری مشخصه‌ی شهروند جهان‌وطنی در حقیقت یکی فاصله‌گیری سقراطی یا «تذبذب»<sup>۴</sup> است. شخص «مذبذب» همواره دیدگاه‌های خود در مورد جهان‌های اجتماعی را در شک نگاه می‌دارد، زیرا

۱- Marshal McLuhan.

۲- Walzer.

۳- *The Elementary Forms Of The Religious Life*.

۴- Irony؛ اصطلاح از رورتی است و به معنای چند رگه بودن و همواره در معرض تغییر و تحول بودن است. پس از تتبع فراوان در لغتنامه‌ها معادل تذبذب (در حالت مصدری) و مذبذب (در حالت فاعلی) را بهتر یافتیم. مرحوم دهخدا در معنای آن تردد بین امرین، متحیر و دو دل را آورده است. به هر تقدیر به نظر می‌رسد که این واژه معادل نزدیک‌تری برای Irony است.

همواره در معرض مرور و صورت‌بندی مجدد هستند. تصور او از جامعه همواره موقتی است و در مورد روایت‌های کلان مشکوک است؛ زیرا «واژگان غایی»<sup>۱</sup> او همواره در معرض تفتیش و تصحیح بیشتر قرار دارند. دیدگاه‌های «مذبذب» او از جهان همواره برای «زمان حاضر» است. هنگامی که فکر جهان‌وطنی سرد باشد، روابط اجتماعی شخص «مذبذب» لزوماً سست خواهند بود. در واقع دوستی‌های ایمیلی<sup>۲</sup> و شبکه‌های الکترونیکی در جهان پسا مدرن، الگوهای جدیدی از دوستی هستند. در شرح من از پرسش زنان مالزیایی درباره‌ی عقد ازدواج، مباحث مطرح شده در مورد قضاوت زنان در اندونزی، یا به چالش کشیدن حکم<sup>۳</sup> هاشمی رفسنجانی در مورد پذیرش چند همسری مردان از سوی زنان، می‌توان تفکری را مشاهده کرد که مفهوم «تذبذب» در معنای مد نظر ریچارد رورتی را متبادر می‌کند. بدین معنی که آیا این عملکردها برای ارتقای جامعه‌ی خوب مفیدند؟ اشخاص «مذبذب» کسانی هستند که تا حدی از دنیای سنتی خود بیرون انداخته شده‌اند و خود را در حالتی جدید می‌بینند که پاسخ‌های قدیمی دیگر کار نمی‌کنند. آنان به بازاندیشی تمایل دارند، زیرا به نقطه‌ی انسان‌شناسی هرمنوتیک رسیده‌اند. در این زمینه اندیشه انسان‌شناسانه، جهان عبارت از مکانی است مشحون از وفاداری‌های نزع آمیز و تفسیرها.

مسئله آخر من این است که با توجه به پیچیدگی و التقاط جامعه مدرن، هیچ جایگاه مناسبی برای احساسات واقعی یا گرم وجود ندارد. حساسیت‌های میان فرهنگی و نیاز به تعامل مستمر با غریبه‌ها، «تذبذب» را به عنوان نتیجه‌بخش‌ترین هنجار ذکاوت و اساس ذوق ارتقا می‌دهد. «تذبذب» به شبیه‌سازی‌ای شبیه است که برای تعامل در جوامع چند فرهنگی مورد نیاز است (رورتی، ۱۹۸۹). در چنین جهانی فاصله «تذبذب» به صورتی کارکردی با التقاط جهانی سازگار است؛ زیرا همگی در شهر زمیلی، غریبه شده‌ایم. عواطف گرم و انسجام سخت برای

۱- اصطلاح برگرفته از رورتی است. م.

## ۲- E-Mail Friendships.

۳- Injunction؛ این لغت به معنای حکم یا دستوری است که دادگاه در موضوعی صادر می‌کند. از این نظر، شاید استفاده نویسنده از این لغت نادرست باشد چون آقای هاشمی رفسنجانی در این مورد حکمی و حتی فتوایی صادر نکردند و صرفاً حکم فقهی‌ای را که با کارکردهای اجتماعی خاص در اسلام وجود داشته در خطبه‌های نماز جمعه ذکر و خواستار احیای آن با روشی صحیح شدند. نکته مهمتر اینکه بحث ایشان در آن سالها در اصل حول محور ازدواج موقت برای جوانان بود و با هدف تسهیل ازدواج و کاستن از تعهدات و هزینه‌های ازدواج دایم برای این گروه سنی مطرح شد و مستقیماً ارتباطی با پذیرش چند همسری مردان نداشت. م.

مراوده‌ی اجتماعی فاقد کارکرد هستند؛ روابطی که باید در سطحی ظاهری و نیرنگ‌آمیز اتفاق بیفتند. گرچه انتقادات فراوانی به خشکی احساسی شهر نیرنگ وارد شده است، ممکن است پساعاطفه‌گرایی (مستروویچ<sup>۱</sup>، ۱۹۹۶) از لحاظ کارکردی برای جامعه‌ی مدرن لازم باشد تا به عنوان نظامی اجتماعی وجود داشته باشد.

شاید این اعتقاد خیلی فانتزی باشد که اشخاص «مذبذب» دقیقاً به خاطر درگیری‌شان با مباحث و علائق جهانی و نظر به آگاهی از غوطه‌وری در التقاط، تمامی مدعیات تفوق و غلبه‌ی فرهنگی رد می‌کنند. دقیقاً بدین دلیل که ما در معرض نیروهای جهانی پسا مدرن شدن قرار گرفته‌ایم، این موقعیت باید برای اشخاص «مذبذب» خوشایند باشد که از فرهنگ‌های پسا استعماری حمایت می‌کنند و از تنوع رو به تزاید فرهنگ‌های انسانی استقبال می‌نمایند. با آگاهی از تنش‌های بین فرهنگ‌های محلی و فرایندهای جهانی، فضایل جهان‌وطنی باید مباشرت فرهنگ‌های متزلزل را بر عهده گیرد. اشخاص «مذبذب» که بر اهمیت تکاملی تنوع زیستی واقف‌اند، باید به همان اندازه در حمایتشان از عدم تجانس فرهنگی محتاط باشند.

با توصیف روشنفکر به عنوان شخص «مذبذب»، شاید چنین معنی شود که روشنفکر نسبت به مباحث اخلاقی بی تفاوت است. مقصود من از عنوان کردن فضیلت جهان‌وطنی، صرفاً بی تفاوتی اخلاقی نیست. ما اغلب، روشنفکر را به عنوان قهرمانی فرهنگی در نظر می‌گیریم که با جدیت به علل اجتماعی و سیاسی متعهد است. در واقع، باید فرهنگ‌های دیگر را در یک معنای روانکاوانه در نظر گرفت، که در آن تحلیل‌گر عادی باید دقیقاً به سخن دیگری گوش فرا دهد. واکنش‌های اخلاقی به رنج ممکن است نیاز به هیجان نداشته باشد، اما مستلزم توجه به عنوان درگیری عاطفی کنترل شده است. می‌توان گفت که فضایل جهان‌وطنی این امکان را دارند تا محتاطانه به مباحث فرهنگی‌ای از قبیل حفاظت از اصطلاحاً «فرهنگ‌های بدوی» و اجتماعات بومی بپردازد که آشکارا توسط جهانی شدن گردشگری مورد تهدید قرار گرفته‌اند و در دفاع از محیط زیست و زبان‌های رو به نابودی احساس مسؤولیت کند. روشنفکر جهان‌وطنی چنین استدلال نمی‌کند که بنیادگرایی در معنای صاف و ساده‌ی خود، نادرست است. به جای آن، برای بررسی، به صداهای محلی گوش می‌دهد تا در آنها تنبع کند و در صورت لزوم مناقشه‌ای برانگیزد.<sup>۲</sup>

۱- Mestrovic

۲- این جمله در ساختار مقاله‌ی حاضر جمله‌ی مهمی است که از آن انتظار یک جمع‌بندی دقیق و صریح می‌رود،

این گفتار تلاش کرده است از این توصیه پیروی کند که اولاً، بنیادگرایان را به عنوان سنت‌گرایان گمراه یا ضد مدرن نباید طرد کرد و ثانیاً، در تعلیل این نکته باید گفت از آنجا که متون سنتی همواره در معرض سؤال هستند و بوده‌اند، بدین معنی به هیچ روی واژگان غایی نیستند. به همین ترتیب می‌تواند چنین معنی دهد که نمی‌توان به صورت خودکار دیدگاهی کاملاً انتقادی نسبت به ملی‌گرایی به عنوان مبنایی برای هویت شخصی داشت. واضح است که ملی‌گرایی در جوامع اروپایی رو به افزایش است؛ زیرا سقوط کمونیسم خلأی هویتی بر جای گذاشته است. معمولاً روشنفکران دشمن ملی‌گرایی بوده‌اند، اما مهم است که میان نسخه‌های لیبرال و غیرلیبرال ملی‌گرایی تمایز قایل شویم، و همچنین فرق قایل شویم بین ایده‌ی ملت به عنوان هویت فرهنگی و ملی‌گرایی به عنوان یک جنبش سیاسی. ابرام بر تعلق به یک ملت خود به خود به مفهوم مشارکت در یک جنبش ملی‌گرایی غیرلیبرال نیست.

### فرجام کلام: «تذبذب» جهان‌وطنی

در فرجام بحث، می‌توان مؤلفه‌های فضیلت جهان‌وطنی را چنین برشمرد:

- «تذبذب»، به عنوان یک روش فرهنگی و نیز به عنوان نوعی ذهنیت امروزی تا بتوان از فرهنگ محلی، فاصله احساسی گرفت؛
- بازاندیشی در مورد دیگر ارزش‌های فرهنگی؛
- تردید نسبت به روایت‌های کلان ایدئولوژی‌های مدرن؛
- توجه به فرهنگ‌های دیگر، به ویژه فرهنگ‌های بومی که این مسأله برآمده از نوعی آگاهی در مورد وضعیت ناپایدار این فرهنگ‌ها و در نتیجه پذیرش التقاط فرهنگی است؛
- و نوعی تعهد جهانی نسبت به گفتگو با دیگر فرهنگ‌ها خصوصاً فرهنگ‌های دینی.

در کل، «تذبذب» جهان‌وطن‌گرایی با نوستالژی در تضاد است، زیرا جهان‌وطن‌گرایی نشان می‌دهد که وضعیت دشوار مدرنیت، صرفاً با بازگشت ساده به خاستگاه‌ها حل نمی‌شود.

در صورتی که ترنر آن را به یک جمله‌ی تقریباً شاعرانه برگزار می‌کند:

“She Joins... With Local Voices To Probe And If Necessary To Problematize Debate”.

جهان‌وطن‌گرایی، محصول جهانی شدن و مدرنیت است، اما همچنین با جهان‌وطن‌گرایی رواقی که می‌کوشد تنوع فرهنگی دوران کلاسیک را بپذیرد، اشتراک دارد (هیل، ۲۰۰۰). در نهایت، کوشش من برای شکل دادن به نگرشی در مورد فضیلت جهان‌وطنی، مستقیماً برگرفته از نقد ادوارد سعید بر شرق‌شناسی در کتاب جهان، متن و ناقد<sup>۱</sup> (سعید، ۱۹۸۴) است. رهیافت سعید به موضوع دانش شرقی، براساس خوانش او از رنسانس شرقی<sup>۲</sup> ریمون شواب<sup>۳</sup> (۱۹۵۰) و محاکات<sup>۴</sup> اریش اویرباخ<sup>۵</sup> (۱۹۵۳) قرار دارد. مطالعه‌ی شواب در مورد رشد فهم غرب از تمدن‌های هندی، به ویژه ریشه در بحث او از «سرزمین شرقی»<sup>۶</sup> داشت؛ جایی که فرهنگ غرب به صورت دیدگاهی خاص از عمومیت استعلایی فرهنگ انسانی (به عنوان یک کلیت) تفسیر می‌شود. مطالعه‌ی اویرباخ در خصوص مسأله‌ی بازنمایی در فرهنگ غرب، بر این دیدگاه استوار بود که مطالعه‌ی ادبیات و فقه اللغه جهان، به یک بشریت عام اشاره دارد. از نظر سعید، بی‌درک‌جایی<sup>۷</sup>، نوستالژی و لامکانی<sup>۸</sup> (سعید، ۱۹۹۹)، وجوه اصلی مطالعات ادبی او بوده‌اند. جای تعجب نیست که او در جهان، متن و ناقد، به این مشاهده‌ی اخلاقی اویرباخ استناد می‌کند که: «جایگاه فقه اللغوی ما کل جهان است و دیگر نمی‌تواند یک ملت باشد» (سعید، ۱۹۸۴: ۷).

۱- *The World, The Text, And The Critic.*

۲- *La Renaissance Oriental.*

۳- Schwab.

۴- *Misemis.*

۵- Auerbach.

۶- *Domaine Orientale.*

۷- *Homeless.*

۸- "Out Of Place".



منابع

- 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.
- Arberry, 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 Essais*. 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.
- Rorty, R. (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.
- Said, E. W. (1984) *The World, the Text and the Critic*. London: Faber & Faber.
- Said, E. W. (1993) *Culture and Imperialism*. New York: Alfred A. Knopf.
- Said, E. W. (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.
- Tehranian, 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.
- Turner, B. S. (1983) *Religion and Social Theory*. London: Heinemann.

- Turner, B. S. (ed.) (1993) *Citizenship and Social Theory*. London: Sage.
- Turner, B. S. (1994) *Orientalism, Postmodernism and Globalism*. London: Routledge.
- Turner, B. S. (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.
- Walzer, M. (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.
- Weber, M. (1952) *Ancient Judaism*. Glencoe, IL: Free Press.