

بازخوانی انتقادی آرای سعید از دیدگاه برایان ترنر

قاسم زائری

درآمد

این جوامع فراهم می‌آورند، قدرتهای استعماری را در اداره این جوامع یاری دهند. وقتی که کار مردم‌شناسان بر روی جوامع مستعمره، جدی‌تر شد و توسعه یافت، اساساً رشته‌ای آکادمیک در دانشگاه‌های غرب پدید آمد به نام: «شرق‌شناسی». از این پس مستشرقین (شرق‌شناسان) به صاحب‌نظران و متخصصانی در حوزه‌ی شناخت و آگاهی نسبت به «شرق» تبدیل شدند؛ و نسبت به شناخت شرق، «مرجعیت» نظری یافتند.

ادوارد سعید در ۱۹۷۸، کتابی تحت عنوان «شرق‌شناسی» نوشت و در آن نشان داد که امروزه گفتمان شرق‌شناسی در غرب، به نهاد تشخیص یافته‌ای بدل شده که عمیقاً با نهادهای قدرت پیوند خورده است. او به شالوده‌شکنی

شرق‌شناسی، به تعبیر ادوارد سعید، گفتمانی است که از قرن هجدهم در اروپا شکل گرفته است. شرق‌شناسان سعی کرده‌اند در قالب این گفتمان، شناخت و معرفت موردنیاز «غرب» از «شرق» را فراهم آورند. استعمارگران، پس از سلطه بر سرزمینهای مستعمره شده، برای کنترل و حکومت بر مستعمره‌نشینان و نیز اداره این جوامع، نیازمند آگاهی و شناخت بیشتری از ساختار سیاسی - اجتماعی و فرهنگی و اساساً هرگونه معرفتی بودند که به آنها در اداره و کنترل بهینه‌ی این جوامع کمک کند. رسالت شناخت اولیه‌ی جوامع مستعمره، بر دوش «مردم‌شناسان» افتاد. آنها راه مستعمرات را در پیش گرفتند و سعی نمودند تا با اطلاعاتی که از

بخش اول این کتاب که به طور مستقیم با گفتمان «شرق‌شناسی» در ارتباط است ارائه می‌شود؛ البته سعی می‌شود به طور مختصر شمایی کلی نیز از مطالب کتاب ارائه شود تا خواننده در جریان منظور و مقصود نویسنده قرار گیرد. این سه بخش عبارتند از:

بخش اول: شرق‌شناسی؛

بخش دوم: مستشرقین؛

بخش سوم: جهانی شدن.

هر کدام از این بخشها، خود دارای فصولی هستند که ذیل عنوان هر بخش ذکر خواهد شد. این کتاب از جمله آثار سعید نیست لکن به خوبی نظرات سعید را شرح و نقد می‌کند، ضمن آنکه افق تازه‌ای بر روی آثار سعید می‌گشاید.

۱- طرح کلی کتاب

ترنر شرق‌شناسی را به تصویری که از رابطه بین اسلام و مسیحیت در قرون وسطی در غرب باز می‌گرداند. به عبارتی، در اینجا، مبنای شکل‌گیری گفتمان شرق‌شناسی در قرن هجدهم، به نوع رابطه بین اسلام و مسیحیت در قرون وسطی باز می‌گردد. اگر پسامدرنیسم و جهانی شدن را دو پدیده مهم دوره اخیر غرب و جهان بدانیم، در می‌یابیم که «شرایط تازه»‌ای پدید آمده و لازم است که اصول و پیش فرضهای شرق‌شناسی در آن مورد بازاندیشی

متون شرق‌شناسی دست یازید و نشان داد که این متون نه تنها متناسب با خواست قدرت نوشته شده‌اند بلکه اساساً خود به خلق و آفرینش «شرق» دست زده‌اند؛ «شرق» شرق‌شناسان با «شرق واقعی»، هیچ نسبتی ندارد. شرق‌شناسان، خود یک «شرق» ابداع کرده‌اند و در متون خودشان، آن را بازتولید کرده‌اند. سعید نتیجه گرفت که بر این اساس، فهم «غرب» از «شرق» سوگیرانه، جهت دار، ناقص و فاقد اعتبار است. مباحث سعید که بعدها در دیگر آثارش نیز گسترش یافت، تأثیر فراوانی در حوزه‌ی علوم انسانی و علوم اجتماعی و حتی جنبشهای سیاسی - اجتماعی بر جای گذاشت. البته انتقاداتی نیز بر نظرات ضدشرق‌شناسانه او وارد شده است. برایان. اس. ترنر در کتاب، «شرق‌شناسی، پسامدرنیسم و جهانی شدن» سعی کرده است تا با بازخوانی انتقادی نظرات سعید، ضمن آنکه ضدشرق‌شناسی سعید را در شرایط جدید جهان بازنویسی می‌کند بر آن است که این اندیشه‌ی بازنویسی شده را در طرح نظری خود به کار برد. ترنر تلاش کرده تا درک تازه‌ای از «شرق‌شناسی» و نیز فهم «شرق» در شرایط نوین جهان ارائه دهد.^۱ در واقع، او در این کتاب، شرق‌شناسی را در ارتباط با دو مقوله‌ی مهم، بزرگ و فراگیر امروزی یعنی «پسامدرنیسم» و «جهانی شدن» مورد بازخوانی و بازتعریف قرار می‌دهد:

کتاب ترنر مبتنی بر پنج بخش است و به طور غیرمستقیم، همه این بخشها با «شرق‌شناسی» مرتبط است. اما در اینجا تنها چکیده‌ای از سه

۱. ترنر، برایان اس. (۱۳۸۳)، رویکردی جامعه‌شناختی به شرق‌شناسی، پست مدرنیسم و جهانی شدن، ترجمه‌ی محمد علی محمدی، تهران، شرکت نشر یادآوران.

قرار گیرد. نخست اینکه «پسامدرنیسم»، بنیان معرفت‌شناسی و جهان‌شناسی دانش را در هم ریخته و پسا ساختارگرایی، رویکرد تازه‌ای به شناخت و معرفت را در پیش گرفته است. از سوی دیگر «جهانی شدن»، از یکسو گرایش به جهانی بودن را ترویج می‌کند و از سوی محلی‌گرایی را میسر کرده و نظام پیشین حاکم بر روابط انسانی را دگرگون کرده است. در چنین شرایطی اولاً به واسطه تفکر پسامدرن و تبعات فرهنگی و اجتماعی آن نظیر مصرف‌گرایی، دین به مثابه یک پدیده‌ی معرفتی - شناختی، مورد بازاندیشی قرار گرفته است. از سوی دیگر جهانی شدن توانسته است برای «ادیان جهانی» امکان معرفی و تبلیغ‌شان را فراهم آورد. ادیانی ابراهیمی که ادعای جهانی بودن داشته‌اند، امروزه به مدد دگرگونی‌هایی که در حوزه تکنولوژی و رسانه‌های ارتباط جمعی پدید آمده، توانسته‌اند به تحقق اهداف جهانی‌شان نزدیک شوند. از سوی دیگر جهانی شدن، نظم پیشین جهان مبنی بر دولت-ملت را تضعیف و مناسبات بین‌المللی را دگرگون کرده است؛ جهانی شدن نوعی سردرگمی در نقشه جهان ایجاد کرده که دیگر تعیین مصادیق «شرق» را دشوار کرده است؛ جریان عمومی جهانی شدن، آن شرایط اجتماعی که شرق‌شناسی در آن تولید می‌شد را تضعیف کرده است.

اسلام به عنوان یکی از مهم‌ترین بازیگران در شرایط جدید جهانی است. معرفت‌شناسی و جهان‌شناسی پسامدرنیستی از یکسو زمینه‌ی بازاندیشی را در تفکر اسلامی پدید آورده و

اقتضانات مصرف‌گرایی و جامعه پسا صنعتی، موجب تنوع و گستردگی در میان مسلمانان شده است. در حالی که جهانی شدن، زمینه تحقق جهان بودگی را برای اسلام، بیش از هر دین دیگری را فراهم آورده است. آنچه از این بحث مستفاد می‌شود هرگونه شناخت از اسلام به وسیله غرب در شرایط جدید باید دگرگونی‌هایی که در اسلام به عنوان یک دین جهانی رخ داده را مورد توجه قرار دهد. هرگونه بدیلی برای شرق‌شناسی در شرایط نوین باید با عطف به تغییرات پدید آمده در اسلام و نیز دگرگونی‌های ساختاری در جهان صورت گیرد. مفهوم «شرق» تغییر کرده و در اسلام به عنوان یک دین جهانی بازاندیشی صورت گرفته است؛ لذا است که شرق‌شناسی یا هرگونه بدیل برای آن، باید مورد بازاندیشی قرار گیرد و مسیرتازه‌ای در پیش گیرد. ترنر همچنین یادآور می‌کند در حالی که نظریه‌ی جهان وطنی (جهانی شدن) در علوم اجتماعی، به دنبال جایگزینی برای تقسیم‌بندی رسوب یافته «ما» و «آنها» در شرق‌شناسی کلاسیک است، نظریه‌هایی همچون «نظریه برخورد تمدن‌ها» دیگر باره تقسیم‌بندی امپریالیستی بین «دوست و دشمن» (ما و دیگری) را زنده کرده است. این دو جریان متناقض، نحوه گسترش علوم انسانی و اجتماعی (و البته شرق‌شناسی) را در آینده رقم خواهد زد.

ترنر در این کتاب سه مقوله بزرگ و فراگیر را در ارتباط با یکدیگر مورد تجزیه و تحلیل قرار می‌دهد. پسامدرنیسم و جهانی شدن به مثابه‌ی دو پدیده‌ی متأخر از یکسو و از سوی دیگر

فرهنگ و امپریالیسم از دیدگاه ادوارد سعید

سیدحسین شهرستانی

درآمد

«فرهنگ و امپریالیسم» را شاید بتوان پس از «شرق‌شناسی»، دومین اثر عمده و تأثیرگذار ادوارد سعید دانست. این کتاب، در واقع امتداد شرق‌شناسی و توسعه گسترده‌ی تحلیلی آن به آفریقا، هند و خاور دور است. سعید در این کتاب با بیان و تبیین این دقیقه که متن (به خصوص رمان) فرزند زمان خویش است و تجارب نویسنده را «ترجمه» می‌کند، به کاوش در ارتباط میان تجربه‌ی استعمارگری گسترده‌ی اروپا در سرزمینهای دور و نزدیک و آثار ادبی و هنری نویسندگان اروپایی و امریکایی می‌پردازد. اوشیوه‌ی خاصی که این نویسندگان در بازنمون کردن واقعیات دیگر سرزمینها و دیگر مردمان پیش گرفتند راه ابزار فرهنگی ایجاد، تثبیت و مشروع‌سازی سلطه امپریالیستی می‌داند.

سعید ضمن برشمردن نمونه‌های فراوان، به طور تفصیلی، سهم فرهنگ و متون ادبی و آثار هنری کلاسیک اروپایی را در تقویت و تجهیز ماشین استعمار بازنمایی می‌کند و معتقد است که روایت‌گری یکسویه، ایدئولوژیک و نژادپرستانه‌ی مضمّن در این آثار، از فرهنگ و مردم سرزمینهای دیگر، امکان بقای سلطه‌ی امپراطوری غرب را فراهم می‌کرد و می‌کند. او این‌گونه روایت‌گری سلطه‌جویانه را در جهان حاضر همچنان

۱. ادوارد ودیع سعید (۱۳۸۲)، «فرهنگ و امپریالیسم»، ترجمه‌ی اکبر افسری، تهران، انتشارات توس.



شرق‌شناسی به مثابه گفتمانی مربوط به گذشته که امروزه با واکاویهای ادوارد سعید، هژمونی و آمریت خود را از دست داده است. او سعی دارد نشان دهد که شرق‌شناسی به مثابه گفتمانی تاریخی در وضعیتِ پسامدرن و در شرایط جهانی‌شدن چه صورت‌بندی تازه‌ای پیدا می‌کند.

در این نوشتار تنها سه بخش اول این کتاب که به طور مستقیم با مسئله «شرق‌شناسی» مرتبط است را مورد بررسی قرار می‌دهیم.

۲- شرق‌شناسی

۲-۱- شرق‌شناسی، پسامدرنیسم و دین

ترنر بر این باور است که بین جریان ضد شرق‌شناسی و پسامدرنیسم به مثابه بدیلهایی برای عقل‌گرایی مدرنیستی پیوند وجود دارد. تنها با رواج جریان اندیشه‌های پسامدرن در دهه‌های اخیر است که جامعه‌شناسان عمدتاً به اسلام و شرق‌شناسی علاقه‌مند شده‌اند و مسئله «دیگربودگی» مورد توجه قرار گرفته است. ترنر برخی انتقادات پیش‌پا افتاده به نظرات سعید را مطرح می‌کند: اینکه سعید در مطالعه‌ی گفتمان شرق‌شناسی، به انتقاد جدی از شرق‌شناسی در فرانسه پرداخته است اما در زمینه شرق‌شناسی آلمانی و بریتانیایی ضعیف عمل کرده است؛ اینکه سعید در شرایط سیاسی کتاب «شرق‌شناسی» را نوشت که کمونیسم به عنوان جایگزینی برای سرمایه‌داری تلقی می‌شد اما در حال حاضر به ادعای ارنست گلنر، اسلام تنها نظام معتبر جهانی است و باید بررسی

کرد که در شرایط تازه، چگونه جذابیت‌های اسلام و پسامدرنیسم قابل تبیین خواهد بود؟؛ دیگری، تناقض معرفت‌شناختی که در نظرات فوکو و متعاقب آن در نظرات سعید وجود دارد یعنی تناقض میان موضع معرفت‌شناختی و موضع‌گیری سیاسی-اجتماعی.

ترنر معتقد به پیوند میان پسامدرنیسم و جهانی‌شدن است. او جهانی‌شدن را گسترش فرآیند کالایی‌شدن در حوزه زندگی روزمره و تأثیر فرهنگ مصرف‌انبوه بر نظام‌های فرهنگی می‌داند که به‌طورمثال تمایز میان فرهنگ «پست» و فرهنگ «برتر» را از میان بر می‌دارد. از آنجا که مباحث پسامدرنیسم به شرح اهمیت تفاوت و «دگربودگی» اختصاص یافته است. بنابراین بین نقد پسامدرن از مقولات جهانی و جنبش بومی کردن، به‌طورمثال در بومی کردن معرفت، خصیصه‌ی محلی بودن، ریشه‌دار بودن و نظایر آن، پیوندی وجود دارد. ترنر نتیجه می‌گیرد که تهدید اصلی پسامدرنیسم برای اسلام و ایمان مذهبی، نه مسئله شناخت و نیاز به بومی کردن معرفت بلکه همان کالایی‌شدن زندگی روزمره است. استدلال او این است که باورهای مردم براساس عقلانیت شکل نمی‌گیرد بلکه باورهای آنها با توجه به نیازها و دلبستگی‌های روزمره قبول یابد می‌شوند. تزلزل ایمان مذهبی زمانی آغاز می‌شود که در شرایط پسامدرن، زندگی روزمره به بخشی از نظام جهانی مبادله‌ی کالا تبدیل می‌شود که به‌آسانی تحت کنترل رهبران دین یا روشنفکران و سیاستمداران قرار نمی‌گیرد. از این منظر او دیدگاه گلنردر کتاب «پسامدرنیسم،

پایدار می‌داند و از اینکه امپریالیسم به «گذشته» ملحق نشده نگران و متأسف است.

اودر عین حال با اتخاذ رویکردی سکولار و تاریخی، بر تداخل فرهنگها، با هم آمیختگی هویتها و درهم تنیدگی تاریخها، تأکید می‌کند. بر این اساس، فرهنگها و هویت‌های سنتی و بومی بیش از آنکه از یکدیگر امتیاز داشته باشند، با هم اشتراک و داد و ستد دارند. از اینجا او هجمه‌ی خود را به هر دو سوی نزاع (استعمارگر و مستعمره) آغاز می‌کند: آنها به شکل‌های گوناگون سعی در مطلقیت بخشی و تفکیک تاریخ و هویت «خود» از «دیگران» و سپس برتری بخشیدن و یگانه ساختن نژاد و ملت خویش دارند. در نتیجه‌ی این امر، امکان‌های موجود برای گفتگو و فهم مشترک، از بین خواهد رفت و واقعیات در هاله‌ای از ناسیونالیسم و نژادگرایی به محاق می‌رود.

سعید در پیشگفتار دو تعلق از فرهنگ را از یکدیگر متمایز می‌کند:

۱- همه آزموده‌ها و دستاوردهای جوامع اعم از هنرها صنایع و... که در شکل زیباشناسانه بازنمایی می‌شوند و یکی از اهداف اصلیشان ایجاد لذت است؛

۲- عناصر پالایش یافته و تزکیه‌کننده‌ی جوامع که از بهترین و گزیده‌ترین منابع فراهم می‌شود. فرهنگ در این مفهوم منشاء هویت و مبداء پیدایی «بازگشتها» و نوستالوژیها است و در آن اهداف سیاسی هم دنبال می‌شود. لذا آن را از سیاستها و حتی عقاید جزمی نباید جدا دانست.

سعید بر این باور است که در غرب، فرهنگ، سهم عمده‌ای در پیشرفت امپراطوری داشته است. بر این اساس، او نشان می‌دهد که احساسات برتری‌جویانه در متن رمانهای قرن نوزدهمی نظیر آثار کنراد موج می‌زند؛ کنراد تصور می‌کرد که جوامع دیگر باید بر اساس تجارب و آمال امپریالیسم نقش پذیرش‌شوند. او نتیجه‌گیری

←

می‌کند که «نویسنده در متن تاریخ و جامعه‌ی خود رشد می‌کند». در ادامه، سعید به نقد مؤلفه‌های سازنده‌ی تمایز میان «ما»ی غربی و «دیگران» شرقی می‌پردازد که در فرهنگ باز تولید می‌شود.

۱- درهم تنیدگی تاریخی و فرهنگی غرب و شرق سعید معتقد است که گذشته در حال حضور دارد همچنان که بسیاری از نویسندگان و مفسران، برای توجیه جنگ خلیج فارس، معیارهای استعماری قرن نوزدهم را به کار گرفتند. او به رابطه‌ی انکارناپذیر بین فرهنگ و امپریالیسم اشاره می‌کند و تعریفی از امپریالیسم به دست می‌دهد: «انادیشیدن به سرزمینی که به تو متعلق نیست و کنترل و تصرف آن».

به تعبیر سعید، «نویسنده را باید در زمین، مطالعه کرد»؛ باید به تجربیات تاریخی و محیطی نویسنده توجه کرد. در زمین، تنها وسیله‌ی مبارزه، ابزار جنگی و سلاح نیست، بلکه عقاید، هنرها و فرهنگ نیز به سلاح مبارزه بدل می‌شوند. او نشان می‌دهد که در سال ۱۸۰۰ میلادی، ۳۵ درصد از جهان در اختیار اروپا بود؛ در سال ۱۸۷۸ میلادی، ۶۸ درصد از مساحت جهان در تصرف کشورهای اروپایی بود و در سال ۱۹۱۴، این مقدار به ۸۵ درصد از سرزمینهای مسکونی جهان رسید. سعید تأکید دارد که چنین سلطه‌ای تأثیر عمیق و بزرگی بر فرهنگ و منابع فکری این دوران و نیز بر تجربیات نویسندگان داشته است.

در رابطه بین امپریالیسم و فرهنگ، «برتری نژاد مسلط» مسلم و مفروض گرفته می‌شود. به موجب این پیش فرض، «حق سلطه» نژاد برتر نیز قطعی پنداشته می‌شود. در عین حال، این سلطه، «رنگ معصومانه‌ای» به خود می‌گیرد؛ گویی از جنس امپراطوریهای خشن پیشین نیست. این گونه وانمود می‌شود که سلطه‌گران، مظلومانه در راه آزادی می‌جنگند.

←

خرد و دین» و نظرات اکبر احمد در کتاب «اسلام و پسامدرنیسم» را زیر سؤال می‌برد چرا که به جای توجه به مسائل مربوط به زندگی روزمره، تنها به شناخت روشنفکرانه‌ی رهبران و روشنفکران دینی پرداخته‌اند. احمد استدلال می‌کند که میان نقد پسامدرنیستی از سلطه‌ی غربی و نقد اسلامی از ماتریالیسم غربی و سلطه‌ی رسانه‌ای، قدرت نظامی و استیلای جهانی تقارن یافت. اما نظریه او شکست می‌خورد چرا که منازعه‌ی انتقادی پسامدرنیسم و اسلام سنتی را نادیده می‌گیرد؛ او به نوعی با رویکرد پسامستشرقان که معتقد به روایت‌های گونه‌گون از اسلام هستند، همراهی می‌کند.

ترنر در پایان این فصل به این ایده باز می‌گردد که به واسطه حجم وسیع تغییرات در ماهیت جهانی مصرف‌گرایی و ماهیت زندگی روزمره، روشنفکران باید به بازاندیشی در شیوه‌های سنتی بپردازند که مباحث شرق‌شناسی در آن صورت بندی می‌شد؛ امروزه زندگی روزمره به کانون ایجاد تغییرات اجتماعی بدل شده است. تمایز بین «فرهنگ برتر» و «فرهنگ پست» از میان رفته است و در شرایط پسامدرن، فرهنگ توده‌ای ظهور کرده است. نکته پایانی اینکه اگر پسامدرنیسم، شک‌گرایی منتقدانه نسبت به فراروایت‌هاست، پس فراروایت‌ ادیان موجود هم زیر سؤال می‌رود.

۲-۲- شرق‌شناسی و مسئله‌ی جامعه مدنی

در اسلام

مبنای نظری تفکر لیبرال در غرب این بوده است

که نه تنها معرفت با قدرت سازگاری ندارد بلکه معرفت مستلزم سرکوب قدرت است. ظهور علم خارج از حوزه‌ی ایدئولوژی میسر است. فوکو این باور یعنی تعارض قدرت و معرفت را زیر سؤال برده است: اعمال قدرت در جامعه به اشکال جدیدی از گفتمان علمی دلالت دارد. از نظر فوکو سنت عقلانی غرب نشان می‌دهد که قدرت و معرفت در ارتباط مستقیم با هم قرار دارند و مستلزم یکدیگرند. مناسبات قدرت نمی‌تواند بی‌نیاز از معرفت باشد و هر معرفتی در همان ساختار روابط قدرت شکل می‌گیرد. گفتمان جدید قدرت و معرفت، به نهادینه کردن و تقسیم بندی اختلاف و تفاوت می‌انجامد. تلقی از «خود» و «دیگری»، محصول این گفتمان جدید است.

سعید این مبنای نظری فوکو را پذیرفت و به تحلیل رابطه شرق و غرب در متون شرق شناسانه پرداخت. شرق شناسان در این متون، نوع سنخ شناس شخصیتی را شکل دادند که حول محور «غربی عاقل» و «شرقی تبیل» می‌چرخید، شرق شهوت انگیز راز آلود عجیب در برابر غرب عقلانی دموکراتیک قرار می‌گرفت. سعید استدلال می‌کرد این رویکرد شرق شناسان اولاً تحت تأثیر قدرتهای استعماری قرار داشته و ثانیاً در قالب گفتمان «خود و دیگری»، تلاشی برای تعریف «غرب» از طریق در حاشیه قرار دادن «شرق» است.

ترنر یادآور می‌شود که در تقابل دامنه دار غرب و شرق، همواره در متون شرق شناسانه، اسلام به عنوان مشکل سیاسی و فرهنگی برای

سعید استعمار را «تدارک اسکان مردمی مهاجر و بیگانه در سرزمینی دور» می‌داند و در همان حال، امپریالیسم را «عمل یا نظری می‌داند که سرنوشت سرزمینهای دور دست را به دست مارقم می‌زند». او تأکید دارد که امروزه، «امپریالیسم» دیگر به صورت «استعمار» وجود ندارد، بلکه وجهه فرهنگی یافته است. نه امپریالیسم و نه استعمار، هیچ یک، تنها در سودجویی و سوداگری اقتصادی خلاصه نمی‌شوند، بلکه نوعی سلطه ایدئولوژیک نیز در در آنها وجود دارد: مقدر است که بومیان توسط ما اداره شوند

بر همین اساس، سعید به انگلیس، فرانسه و آمریکا می‌پردازد. او نشان می‌دهد که کنشهای اقتصادی امپراطوری از یکسو بر نوعی اندیشه اروپا محور و غرور و تکبر حاصل از آن استوار است و از سوی دیگر متکی به پذیرش سلطه است؛ پذیرش سلطه نیز در اینجا یا به علت مصلحت سنجی است و یا به دلیل احساس عجز و ناتوانی.

سعید نشان می‌دهد که گرایشهای روشنفکرانه به ادبیات کلاسیک، آن را از امپریالیسم و تجارب تمدنی دور می‌کند. همچنان که با تخصصی و تفکیک کردن آثار نیز آنها را از فضای اصلی شان جدا می‌کنند. رمان به خاطر زمینی بودن و پیوندش با همین واقعیات ارزشمند است. رمان به خاطر زمینی بودن و پیوندش با همین واقعیات ارزشمند است. رمان - به عنوان نمود هر نوع متن اصیلی - به شرایط عینی و تاریخی مقید است. به عنوان مثال، حالات خودشیفتگی در رمان دیکنز، در ربط با هند و آفریقا و خاورمیانه است که قابل فهم می‌شود.

فرهنگ یک کل یکپارچه و تفکیک ناپذیر است. فرهنگها نیز با هم آمیخته و درهم اند. ما این اصل را در قرن نوزدهم فراموش کرده بودیم: در بازسازی تمدن یونانی به صورتی مستقل و خود بینانه، به پیوستگی آن



با دیگر فرهنگها و وامداری آن به آنها توجه نکرده‌ایم. در قرن نوزدهم، در زمانی سلطه و امپریالیسم، نخبگان اروپا برای خودشان، تاریخ و مشروعیت فراهم کردند و دست به «اختراع سنت» زدند. همین امر در آن سوی این منازعه نیز رخ داد؛ در آسیا و آفریقا نیز نوعی تاریخ‌گرایی و سنت‌سازی پدید آمد.

سعید بر این باور است که طبقه‌بندی استعمارگر - مستعمره، امروزه نیز در قالب شمال - جنوب وجود دارد. ما باید ارزشهایی که از آن دوران باقی مانده است را سنجیده‌شناسی کنیم؛ در شرق، گرایشهای سنت‌گرایانه، سعی دارند ناکامیهای فعلی شرق را همگی به پای استعمار بنویسند. سرکوب روشنفکران در این جوامع نیز بر همین اساس توجیه می‌شود. البته در غرب هم این امر به طور عمده خود را در جنگ خلیج و پوشش‌مخدوش رسانه‌ای از اسلام نشان می‌دهد.

سعید تاریخها را درهم تنیده و فرهنگها را مشترک می‌داند. او دیدگاهی سکولار برای فهم تاریخ عرضه می‌کند که از آن نه با لعن و نفرین و نه با حسرت و نوستالوژی یاد می‌کند. رمان «قلب تاریکی» کنراد نمادی از همان قدرتی است که اروپا خود را در دارا بودن آن محق می‌داند. این حق، غرب را سخنگوی بومیان مستعمره‌نشین اعلام می‌کند. امپراطوری از طریق فرهنگ، سلطه خود را نهادینه کرده و این ایده را ترویج می‌کند که غیرغربی، حق ندارد حتی تاریخ خود را روایت کند. سعید از رسالت روشنفکری نیز غافل نیست. کار روشنفکری ممکن و لذت‌بخش است؛ ما می‌توانیم از محتوای تجارب یکدیگر آگاه شویم؛ هسته‌ی مرکزی عقلانیت، مشترک است و در ساختارها و قومیتها محدود نمی‌شود. این ایده که «درد زنان را فقط زنان می‌دانند» یا «رنج سیاهان را فقط سیاهان می‌فهمند» نمی‌تواند درست باشد. او اشاره می‌کند که در حوزه‌ی ادبیات تطبیقی، ما

←

این نظام توصیف شده است. او به تشکیک در این نکته می‌پردازد که اسلام در گروه «ادیان شرقی» قرار دارد. او معتقد است که اولاً اسلام، مسیحیت و یهودیت از جمله ادیان ابراهیمی هستند، ثانیاً اسلام به عنوان نیروی فرهنگی عمده‌ای در اروپا و نیز فرهنگ مسلط در بسیاری از جوامع مدیترانه‌ای مانند اسپانیا، سیسیل و جوامع اروپای شرقی بوده است و به سختی و با تردید می‌توان آن را دین شرقی نامید اما به یقین و بی‌هیچ تردیدی می‌توان گفت که مسیحیت از جمله ادیان غربی نیست. این بحث صرفاً الهیاتی نیست بلکه در حوزه جامعه‌شناسی، سیاست و اقتصاد نیز موضوعیت دارد. نه تنها در الهیات مسیحی، وحی مسیحی برتر از وحی اسلامی است بلکه پیشرفت غرب در حوزه اقتصادی و سیاسی - فرهنگی نیز برتر از رکود در شرق و جوامع اسلامی قرار دارد. یکی از این برتریهای غرب به شرق، ادعای وجود «جامعه‌ی مدنی» در غرب و فقدان آن در شرق است. جامعه‌شناسی غربی ادعا کرده است که به دلیل فقدان شهرها، طبقه بورژوازی مستقل، دیوان سالاری معقول، قانون قابل اطمینان و مالکیت خصوصی، امکان شکل‌گیری جامعه مدنی در شرق نبوده است. بدیل جامعه مدنی در شرق، «جامعه آسیایی» است که فاقد شبکه‌ای از نهادهاست که واسطه بین فرد و دولت شوند. نماد جامعه آسیایی، استبداد شرقی است. غرب نه با ظهور دولتهای مستبد در اواخر قرن هجدهم در اروپا، بلکه با شکل‌گیری استعمار در قرن نوزدهم، به فکر بحث درباره

انواع ویژگیهای حکومت روی آورد. در اینجاست که علوم اجتماعی غرب به ویژه مردم‌شناسی، شناخت حکومتها در شرق و تعیین ویژگیهای آنان را آغاز کردند: مثلاً جیمز میل از «استبداد قانونی» برای مستعمره‌ی هند؛ ویتفولگ از «استبداد شرقی» به ویژه در روسیه با تأکید بر کم‌آبی و ویرانگری از «فقدان روح سرمایه‌داری» در شرق سخن گفت. ترنر یادآور می‌شود که هرچند استبداد شرقی، به عنوان ویژگی عام جوامع شرقی مطرح بود لکن تأکید خاصی بر جوامع اسلامی وجود داشت. موضع شرق‌شناسی در باب عدم وجود جامعه مدنی در شرق، تا فراسوی حوزه اقتصاد، سیاست، فرهنگ علمی و هنری و نیز صنعت گسترش یافت. رنان می‌نویسد: مسلمانان نسبت به آموزش علم و هرچیزی که بیانگر روح اروپایی است، نگاهی بسیار تحقیرآمیز دارند. در مجموع، معایب جامعه، سیاست، اقتصاد و فرهنگ اسلامی در مطالعات شرق‌شناسی، به مسئله فقدان جامعه‌ی مدنی نسبت داده می‌شود. ترنر در ادامه به بدیل‌های «شرق‌شناسی» می‌پردازد. تعیین بدیل برای شرق‌شناسی دشوار است چراکه از حمایت نهادی و قابل توجهی برخوردار است سنت خودبنیاد و بسته‌ای است که از مقابل انتقادات درونی و بیرونی مقاوم است. او اشاره می‌کند که ادامه راه ادوارد سعید بر مبنای نظرات فوکو مشکل‌ساز است چراکه بر مبنای منطق فوکویی، بدیل برای هر گفتمان به گفتمان دیگری می‌انجامد که با حالت دیگری از قدرت هماهنگ خواهد شد. ترنر می‌گوید

(غرب) به دنبال برتری دادن فرهنگ و ادبی خودمان بر دیگر فرهنگها بودیم. مفهوم «ادبیات جهانی» گوته، به برتری فرهنگ اروپا و نیز مرتبه‌بندی ادبیاتهای جهانی و در رأس آنها ادبیات اروپا منجر شد. برخلاف این ایده رایج، سعید معتقد است که در ادبیات جهانی، باید به تداخل ادبیات و فرهنگها توجه کنیم و رویکردی عرفی و تاریخ‌نگر در پیش گیریم.

سعید نشان می‌دهد که در قرن نوزدهم، همه بر یک امر توافق دارند و آن اینکه «امپراطوری باید حفظ شود». همگان اعم از جنبش زنان، هنرمندان، کارگران، چپها، اهل فرهنگ و دیگران به این باور اعتقاد راسخ داشتند. سعید از اینکه رهایی بخشی از استعمار به ناسیونالیسم منجر شد و رهبرانی حقیر و تخیل‌آفرین توانستند این نهضتها را مصادره کنند، تأسف می‌خورد. او غرب را ناظری می‌داند که اقتدار خود را در روایت‌گری حفظ می‌کند. گویی در نقطه‌ای ارشمیدسی، بیرون از واقعیت ایستاده و آن را روایت می‌کند. سعید معتقد است که تاریخ را تنها بر مبنای حال می‌توان شناخت و لازم است آن را از منظری سکولار و انسانی فهمید.

۲- آثار کلاسیک زمینه‌ساز امپریالیسم

سعید نشان می‌دهد که فرهنگ امپریالیستی در رمانهای انگلیسی نمود بیشتری دارد، چرا که گستره استعمار در این کشور بیشتر بوده است. رسالت امپراطوری در فلسفه، هنر و رمان و نظایر آن طراحی می‌شود. بر این اساس ایدئولوژی خاصی ظاهر شد که براساس آن «امپریالیسم از خود تصویری نگران و دلواپس پدید آورد» باید آثار آن دوران را که به امپریالیسم اشاره نمی‌کردند و از آن گذر می‌کردند (ولی آشکارا از آن تأثیر پذیرفته بودند) به گونه‌ای بازخوانی کرد که در آن وجوه حاشیه‌ای یا ایدئولوژیک شده، به دقت واکاوی شود. این کاری است که نویسنده در این فصل انجام



می‌دهد.

رمان «قلب تاریکی»، اثر کنراد، بازتاب واقعات آفریقا نیست بلکه سیاسی کردن و ایدئولوژیک کردن آن است. معرفی آفریقا یعنی زنده کردن مسئله آفریقا در متروپلهای اروپا و «وارد مبارزه‌ای بر سر آن شدن». اساساً از نظر سعید، رمان با جامعه بوژوازی گره خورده است. رمان در انگلستان با «روینسون کروزوئه» که آشکارا امپریالیستی است آغاز شد. رمان از جامعه امپریالیستی تفکیک ناپذیر است. چرا که «از تمام صورتهای ادبی تازه‌تر است و پدید آمدنش ویژگی زمانی دارد» (سعید در «سراغ‌ها» هم رمان را شکل اصلی سراغز در فرهنگ ادبی غرب می‌داند).

چگونگی بازنمون واقعتها در سلطه امپراطوری مؤثر است. نظام اخلاقی و حتی متافیزیکی خاصی امپراطوری را پشتیبانی می‌کند که در مرزهای خاصی روایی دارد. براساس آن حقی برای برخی انسانها فرض است و برای برخی دیگر نیست. آموزه‌های اخلاقی و شرافتمندانه رمانها باعث ایستادگی در برابر خشونت ماشین استعمار در مستعمرات نشد، بلکه سکوت کرد؛ و این به خاطر جداسازیهای ذاتی «ما» از «دیگران» بود که موجب تمایزگذاری اخلاقی می‌شد. اواخر قرن ۱۸ بر اثر صنعتی شدن و نیاز به زمین رقابت عمده میان فرانسه و انگلیس پدید آمد که به نوعی «ملت سازی» و ناسیونالیسم دامن زد و تشدید تضاد «انگلیسی بودن» و «فرانسوی بودن» را موجب شد. اینها در «منسفیلد پارک» جین آستین نمود یافته است. در این حال نوعی رؤیابرداری ثروت و قدرت برای جوانان عرضه شد که موتور محرک امپریالیسم بود. مانند قهرمانانی که در رمانهای قرن ۱۹ در مستعمرات به ماجراجویی می‌پردازند. به زعم سعید، نباید رمانها را در حاله‌ای از تقدیس و با این بیان که آنها «شاهکارهای بزرگ ادبی اند» از نقادی و واکاوی کنار گذاشت. چه رمان تجارب زمان

←

ممکن است «روش جدیدی» وجود داشته باشد که با کاربرد نظارت فوکو درباره گفتمان که توسط سعید به کار گرفته شده است، سازگار باشد. ویژگی اصلی گفتمان شرق شناسی، تأکید بر تفاوت بوده است تا ادعای «بی‌همتایی» غرب را توجیه کند؛ اما درخصوص اسلام و مسیحیت، دلایلی برای تأکید بر ویژگیهای وحدت بخش تفاوت وجود دارد یا اینکه حوزه‌ی مبهمی برای همپوشانی فرهنگی بینابین دو وجود دارد؛ تز نظر ترنر، هر دو در اثر روند دوسویه‌ای از اشاعه، مبادله و استعمار تحول یافته‌اند. از نظر ترنر، تحول در گفتمان شرق شناسی بر مبنای «روش جدید»، مستلزم صورت بندی ریشه‌ای چشم اندازها و الگوهاست. این نوع بازسازی از معرفت نیز تنها در صورتی که تغییرات عمده‌ای در روابط سیاسی بین شرق و غرب صورت گیرد، امکان پذیر است چراکه دگرگونی گفتمان، مستلزم دگرگونی در قدرت است.

۲-۳- توصیف شرق

شرق شناسی همواره اصل را بر «تفاوت» نهاده و بر تفاوتهای میان اسلام و مسیحیت تأکید گذارده است. در حالی که اسلام و مسیحیت، به عنوان دو دین وحیانی و نبوی نقاط اشتراک بسیاری دارند که می‌تواند مورد توجه قرار گیرد. اسلام و مسیحیت نه تنها دارای ویژگیهای مشترک در زمینه جغرافیایی هستند بلکه در طیف وسیعی، از چارچوبهای مشترک در زمینه‌ی فلسفه، علم و طب برخوردارند. ترنر بر

این باور است که «منطق سکولار و بلاغت میراث یونان»، همان قلمرو تجربه مشترکی است که در آن فرهنگ مسیحی قرون وسطایی به اسلام وابسته بود. اما موضع شرق شناسی در اینجا منفی است. آنها اسلام را تنها واسطه‌ای بین هلنیسم (فرهنگ یونانی) و غرب می‌دانند؛ مثلاً در آثار ارنست رنان، اسلام انتقال دهنده‌ای است که نه چیزی به میراث یونانی افزوده و نه حتی اصلاحی در آن انجام داده است. رنان حتی استدلال می‌کند که اسلام اساساً با پیشرفت علمی ناسازگار است. ترنر این نوع شرق شناسی را «شرق شناسی توحیدی» می‌نامد که در آن اسلام، به مثابه‌ی وسیله‌ای خنثی در انتقال ارزشهای یونانی عمل کرده است. راسل نیز در رساله «چگونه علم یونانی به غرب رسید» بر این موضع پافشاری می‌کند. در کمندی الهی دانته، محمد(ص)، به دلیل انشعابی که در مذهب مسیحیت ایجاد کرده است، به مجازات ابدی یعنی به دو نیم شدن محکوم شده است! ترنر بر این باور است که سعید در پرداختن به گفتمان شرق شناسی، این قسم از شرق شناسی را مدنظر داشته است.

در مقابل، از «شرق شناسی لادری گری» یاد می‌کند که مورد توجه سعید قرار نگرفته است. در این قسم تازه از شرق شناسی، از اسلام به مثابه مبنایی برای نقد مسیحیت استفاده می‌شود؛ در اینجا بخشی از ویژگیهای اسلام اخذ می‌شود و برای نقد عقلانی مسیحیت به کار گرفته می‌شود. هیوم و نیچه از این دسته‌اند. هیوم بین ایمان در ادیان توحیدی (تک‌خدایی) و ایمان در

را «ترجمه» می‌کند. همه‌ی فرهنگها مایلند بازنمونه‌ای فرهنگهای بیگانه را تحت کنترل خود در آورند، اما این تنها تمدن غرب است که فرهنگهای خارجی را دوباره سازی می‌کند؛ پس قادر است بر آنها مستولی شود. این نکته از جهاتی نقطه کانونی در «شرق شناسی» سعید را نیز تشکیل می‌دهد، غرب مدرن مانند سلف خود - امپراطوری روم - تکیه اصلی خود را بر تجهیز سپاه و تقویت نظامیان نمی‌کند بلکه در جهت تصرف دیگر اقالیم و تملک پایدار و بادوام آنها، رویکردی فرهنگی اتخاذ کرده است. او هر نوع امکان ذهنی برای خروج از سلطه غرب بر جهان را هم برای شهروندان خودش و هم برای شرق مستعمره، از طریق گونه‌ای خاص از روایت‌گری منتفی می‌شمارد. بر این اساس «امپراطوری اروپایی» خود را در قالب نوعی ضرورت تاریخی یا جبر اجتماعی و یا حتی تقدیری الهی نمایان می‌سازد. «راسکین» به عنوان نمونه، حق سلطه انگلیسی را در پوششی از اخلاقیات و هنر و زیبایی شناسی و در لفافه‌ی نرم و زیبایی از بلندترین تعابیر انسانی و نغزترین نکات اخلاقی عرضه می‌کند. بر این اساس میان وحشی‌گریهای سپاه امپریالیسم در مستعمرات و داد انسانیت و آزادی خواهی نویسندگان، تضاد و تعارضی در نمی‌گیرد و اگر در گرفت، با قوت توجیه و تبیین می‌گردد.

سعید در دنباله به طور مشخص در چهار صورت کلی داد و ستدهای فرهنگ و امپریالیسم را در خلال دوران استعماری اروپا بیان می‌دارد:

الف. غرب از لحاظ وجودشناختی با بقیه جهان متفاوت تلقی می‌شود. بر این مبنا هیچ توافق و گفتگویی در جریان نیست، اگر هم گفتگویی باشد، گفتگو میان «خدایگان و بنده» است. البته جالب آنجاست که این گفتگو هم در آن شکل دیالکتیکی و خردمندانه‌ای که «هگل» توصیف کرده صورت نمی‌گیرد. سعید با اشاره



به این اثر هگل اذعان می‌دارد که غرب حتی به عنوان بنده به سخن مستعمرات خود گوش فرانداد و آن را به درستی نشنید و در صدد فهم صحیح آن بر نیامد؛

ب- قوم‌شناسی: نژادشناسی از بدویت تا مدنیت که انسانها را در معیارهای زیستی رتبه‌بندی کرده و اروپایی را برتری می‌داد. به نوعی این اصل دوم اساس اصل نخست را هم تشکیل می‌دهد و در عین حال آن را موجه می‌سازد. به این معنا که متفاوت و برتر بودن غرب، اساس زیستی و بیولوژیک دارد و ریشه‌های طبیعی عمیقی در حق سلطه‌ی اروپا دخیل است؛

ج- ایجاد نوعی رسالت تمدن‌سازی برای غربیها (سفیدهای برتر). بر پایه دو فرض قبلی، هجوم به سرزمینهای دور و نزدیک، توجیهی کاملاً انسانی، روشنفکرانه و اخلاق‌پسندانه پیدا می‌کند. آنچه در پس واژه «استعمار» نهفته نیز نشانگر آن است که امپراطوری این بار نمی‌خواهد، خود را ویرانگر، غاصب و سلطه طلب نشان دهد؛

د- تثبیت نفوذ و سلطه امپراطوری در حیات روزمره مردم کلان شهرهای غرب و نیز در مستعمرات از طریق آموزش و پرورش؛ نظام آموزشی و تربیتی غرب از ابزارهای تثبیت سلطه استعماری او محسوب می‌شود که چارچوبهای فرهنگی و نظری را که در پناه آن مشروعیت امپریالیسم حاصل می‌گردد، به صورتی فراگیر اشاعه می‌دهد. این امر هم موجب تقویت روح سلطه جویی و ماجراجویی در میان شهروندان اروپایی می‌شد و هم در ایجاد خوی سلطه‌پذیری و تسلیم در میان بومیان مستعمرات کارایی داشت؛

ه- ایستار امپریالیستی ابعاد و اقتدار خود را دارد اما به هنگام توسعه‌ی طلبی در خارج و گسسته‌های اجتماعی داخل دارای قدرت خلاق است و از ظرفیت تولید شگفت‌آور صور مستقل فکری و زیبایی شناختی برخوردار است.

←

ادیان چندخدایی، تمایز قائل بود. او معتقد بود زمانی که جامعه به سمت هرزگی و جهالت پیش می‌رود، آیین چندخدایی پدید می‌آید؛ و در حالی که آیین چندخدایی دین انسانهای اولیه است، آیین تک‌خدایی با ارتقا به سطح عقلانیت، زمینه توسعه‌ی تاریخی را فراهم آورد. مزیت اصلی دین توحیدی بر دین چند خدایی این است که در آیین توحیدی ارائه برهان آسان‌تر است. هیوم در مقایسه بین مسیحیت به عنوان دین تثلیثی چند خدایی و اسلام به عنوان دین توحیدی تک خدایی، معتقد است که اسلام با «با برهان پردازی سازگارتر است».

نیچه نیز اسلام را به عنوان مبنایی برای نقد مسیحیت به کار می‌گیرد. او معتقد است جایگاه اخلاق مسیحی را باید در شورش روان شناختی بردگان علیه اربابان جستجو کرد؛ نظریه اخلاقی طبقه‌ی بردگان که راه مفری برای احساس تحقیر و مورد ظلم واقع شدن نشان می‌دهند. این نظام سنتی اخلاقی، خلاقیت فردی و تفکر انتقادی را از بین برده است. مسیحیت در ابتدا دستاوردهای فرهنگ دنیای باستان و سپس، دستاوردهای فرهنگ اسلامی را به غارت برد. از این منظر نیچه به اخلاق بردگی مسیحیت به مثابه نفی‌کننده‌ی فضایل قهرمانانه‌ی سقراط و محمد(ص) می‌نگریست. البته نگرش مثبت نیچه و هیوم به اسلام، در قالب سنت فلسفی - تاریخی غرب قابل تحلیل است. کما اینکه هیوم، ضمن جانبداری از اسلام، آن را دینی می‌داند که عاری از تساهل بوده و توأم با تنگ نظری است.

۳- مستشرقین

۳-۱- جامعه‌شناسی ایمان اسلامی

ترنر در این فصل نشان می‌دهد که در باب مطالعه اسلام دو سبک مطالعاتی وجود داشته و دارد: «زبان‌شناسی تطبیقی» و «دین پژوهی تطبیقی». او درصدد است ضمن نشان دادن نقایص این دو رویه در مطالعه اسلام، به طرح برخی مبانی رویه تازه‌ای به نام «جامعه‌شناسی اسلام» است. ترنر می‌خواهد «جامعه‌شناسی اسلام» را جایگزین «زبان‌شناسی تاریخی - تطبیقی» و «دین پژوهی» در باب اسلام کند. مارشال جی. اس. هاجسن، یکی از کسانی است که سعی کرده فراتر از پیش فرضهای اسلام‌شناسی سنتی برود؛ پیش فرضهایی که به تعبیر خودش، متکی به عرب‌گرایی و زبان‌شناسی تاریخی است. او اصطلاح «جهان اسلام» را در مقابل «جهان مسیحی» به کار می‌برد. «جهان اسلام» به یک فرهنگ خاص دلالت ندارد بلکه کانالی است که فرهنگ از آن به وجود می‌آید؛ هاجسن برای این فرهنگ واژه «اسلام‌زدگی» به کار می‌برد. فرهنگ اسلام‌زدگی ممکن است میان مسلمانان و غیرمسلمان تاحدی که به شبکه ارتباطی نهادی میان جهان اسلام مربوط است، مشترک باشد. اسلام به طور خاص دین مسلمانان است. منظور از دین، هر نوع تجربه یا رفتار «زندگی مدار» است تا آنجا که بر نقش فرد در محیطی که احساس درهستی بودن می‌کند، اثر می‌گذارد. از یکسو پرهیزگاری شخصی - تعلق معنوی

«آیدا» اپرای مشهوری است از وردی که نمایش موسیقایی، بصری و تئاتری نکات مهمی با خود دارد و از جمله آثاری است که در فرهنگ اروپایی، شرق رابه صورت مکانی اساساً پرجاذبه، شگفت، دوردست و کهن ترسیم می‌کند که اروپاییان می‌توانند ورزیدگیها و قابلیت‌های معنی را در آن به نمایش گذارند. سعید یادآوری می‌کند که در ایام اجرای اپرا در اروپا، نمایشگاه‌های «جهانی» نیز با محتوای نمونه‌ها و الگوهای مستعمراتی شهرها و دربارها و از این قبیل نهادها برگزار گردید که بر انعطاف‌پذیری و قابلیت انتقال فرهنگ‌های درجه دوم و یا کمتر مهر تأیید می‌زدند. سعید استدلال می‌کند که اپرای وردی، محصول یک مصر شرق‌شناسانه است که وردی از طریق موسیقی به آن دست یافته است. سعید نشان می‌دهد که اپرای «آیدا» محصول وانمایی یک مصر شرق‌شناسانه بود؛ بازگوکننده‌ی اقتدار روایت اروپا از مصر و به طور کلی سرزمین‌های ماوراء بحار. سعید در ادامه استدلال می‌کند که این اپرا، که به خوبی در فرهنگ اروپا جا افتاده و کلیشه‌های فرهنگی این جوامع در مورد شرق را باز تولید می‌کند، چگونه با وضعیت و شرایطی که امپراتوری‌های اروپایی در آفریقا و به ویژه در مصر با آنها روبه‌رو بوده‌اند، ارتباط مستقیم پیدا می‌کند. در بحث از رابطه فرهنگ و امپریالیسم، سعید به سه نکته‌ی اساسی اشاره می‌کند که حایز اهمیت است. نخست اینکه خشنودی اروپاییان در فراموش کردن اعمال قدرت و خشنونت بود. لذاست که سفرهای اکتشافی، معاملات پرسود، دیدارهای محلی، اعزام هیئت‌های مطالعاتی و طبقه‌ی جدید کارشناسان مستعمرات و حکمرانان را ترتیب دادند. دوم اینکه منطق عقیدتی آنها این بود که از بومیتن، «بومی تازه»‌ای بسازند که بتوانند آنها را اداره کرده و بر آنها حکومت کنند. مدارس، کالجها، دانشگاه‌های



تربیت نخبگان بومی در سراسر آفریقا و آسیا در این راستا بود. سوم: اندیشه‌ی نجات و رستگاری شرق مبتنی بر «رسالت متمدن سازی» را دو طیف عهده‌دار بودند. از یک طرف، کارشناسان اعتقادات یعنی مبشرین مسیحی، آموزگاران، راهنمایان و پژوهشگران و از طرف دیگر در حوزه صنعت مدرن و ارتباطات. چهارم این موقعیتی فراهم آید که فاتح (اروپا) همواره از نگریستن به حقیقتِ خشونت‌ی که اعمال می‌کند، معاف شود. پنجم اینکه چون بومیان از جایگاه تاریخی خود جابه‌جا شدند، بازنویسی تاریخ آنان وظیفه درجه اول امپراتوری قلمداد می‌شود. گویی ساکنان بومی چاره‌ای نداشته‌اند که آفریده‌ی اراده‌های اروپاییان باشند.

سعید در ادامه، به بررسی مفصل رمان «کیم» اثر رودیارد کیپلینگ می‌پردازد. کیپلینگ هندی تبار است و در دوازده سالگی هندوستان را به مقصد انگلستان ترک کرده است. در اواخر قرن نوزدهم هندوستان یکی از پرسودترین مستعمرات برای انگلستان بود. کیپلینگ نه تنها در کنار دیگر نویسندگان انگلیسی قرار می‌گیرد که درباره هند، چیزهایی نوشته و تصویری از آن ارائه کرده‌اند بلکه خود نیز هندی است. انگلیسیها، آثار کیپلینگ را بسیار مورد ستایش قرار داده‌اند لکن «هندوستان»ی که او تصویر می‌کند، ساکن و بدون تغییر است. در حالی که هندوستان، سرزمینی است با تجربه ناآرامیهای متعدد که اوج آن به استعمارزدایی و استقلال می‌انجامد. سعید با یادآوری «شورش بزرگ» (شورش ۱۸۵۷ هندوستان) به عنوان یکی از مهم‌ترین وقایع در روابط استعماری انگلستان با هند، نشان می‌دهد که چگونه کیپلینگ در کیم، این شورش را به عنوان کارهایی ذاتی و بیمارگون از سوی هندیها به منظور کشتن زن و بچه‌ی انگلیسیها، ساده‌سازی کرده و تقلیل می‌دهد. در این رمان، بومیان نیز، هندوستان را

←

شخصی - یک شیوه پاسخ فرد به خداجویی اوست و از سوی دیگر «دین» شامل پیامدهای گوناگون آن سنتهایی است که برچنین پاسخهایی متمرکز شده است. دین مجموعه‌ی عرفها و اعمال پیچیده است که حاوی یا متمرکز بر پاسخهای فردی به گسترش خداجویی است. دین آیین اجتماعی است که با پرهیزگاری آمیخته است. این آمیختگی موقتی و بی‌ثبات است. هاجسن پرهیزگاری را وجدان فردی و پاسخ فردی به خدا، هر کدام به نحوی، بخش کوچکی از دین و همچون مجموعه عرفها و جهت‌گیریها هستند؛ اگر هسته اصلی، دین است. لذاست که پرهیزگاری هسته خلاقانه درون دین و غیرقابل تقلیل است؛ دین از نظر جامعه‌شناختی، پوسته قابل فهم و بیرونی آن چیزی است که پرهیزگاری یا وجدان درون غیرقابل فهم آن تلقی شود. ترنر از این نظر هاجسن، نتیجه می‌گیرد که «هرچه فرد به مرکز دایره درونی ایمان نزدیک شود، از نیروهای جامعه‌شناختی، بیشتر رویگردان می‌شود». در مجموع برداشت هاجسن از مفهوم تقوی /دین منجر به مصونیت جامعه‌شناختی ایمان می‌شود. هاجسن معتقد است که در نهایت، ایمان به تمامی شخصی است ... ما قبل از هر چیز انسان هستیم و تنها در مرحله دوم است که در این یا آن سنت مشارکت می‌کنیم. جهان اسلام، فرهنگ اسلام‌زدگی و حتی اسلام همچون یک دین، عمومی هستند و از نظر جامعه‌شناختی قابل توضیح‌اند، اما دینداری، ایمان و وجدان، خصوصی بوده و از آلودگی عوامل جامعه‌شناختی کاملاً در امان

هستند.

در حوزه دین پژوهشی تطبیقی، هاجسن هر نوع تلاشی را برای شناخت عناصر متفرق و پراکنده دینهای مسیحیت و اسلام را رد می‌کند. او معتقد است در پشت این عناصر به ظاهر مشترک، اختلاف کلامی فاحشی وجود دارد که به تفاوت‌های اخلاقیات قرآن با ماهیت تسامح‌گرای مسیحیت همچون دین جماعات مقدس باز می‌گردد. او هر نوع کوششی برای توجیه کثرت‌گرایی دینی و نیز هر نوع باوری را که معتقد است تمام ادیان در نهایت همانند هم هستند به این دلیل که همه آنها پاسخ مشترک بشر به معنویت می‌باشند را رد می‌کند. از نظر او اسلام و مسیحیت باید مستقل از هم و بعضی موارد با ساختارهای آشتی‌ناپذیری که تأکیدهای متفاوتی بر مجموعه عناصر درون دینی خود می‌کنند، بررسی شوند. مطالعه تطبیقی مشخص می‌کند کدام درون ساختارهای مستقل دینی در چه دوام هستند و کدام مورد تأکید قرار گرفته است.

هاجسن ایده اولیه‌اش مبنی تمایز میان ایمان خلاق درونی و نظام اجتماعی بیرونی دین را از نظرات ویلفرد کنت ول اسمیت اقتباس کرده است. اسمیت دین را نوعی نظامی اجتماعی می‌داند که بعدها به تدریج در تاریخ بشر توسعه یافته است در حالی که ایده ایمان شخصی، مدتها قبل از ظهور نظامهای دینی به وجود آمده بود. هاجسن همچنین متأثر از وبر بود. او نیز متأثر از وبر با کاریزما مخالفت می‌کند و معتقد است نمی‌توان وفاداری کاریزماتیک را

آن‌گونه می‌بیند که سرهنگ انگلیسی می‌بیند. سعید در ادامه سعی دارد که نشان دهد چگونه یک اروپایی، نمی‌خواهد یا نمی‌تواند خود را امپریالیست بداند، در حالی که در همان شرایط غیر اروپاییها او را تنها به عنوان یک امپریالیست می‌شناسد. او معتقد است که در آثار و اشکال هنری، هر زمان که بحث «بومی» پیش می‌آید، متن، به صورت مشخص، جنبه ایدئولوژیکی و سرکوب‌گرانه پیدا می‌کند. در این آثار به شیوه‌ای مؤثر، «دیگری» خاموش می‌شود و تفاوتها را به مثابه هویتی ثابت بازسازی می‌کند. اینها بر حیطه‌ی نفوذ قلمروها رخنه می‌کنند و آنها را از سوی قدرت مسلط و نه بومیان خاموش و منفعل عرضه می‌کند. پرسشی که رد اینجا مطرح است اینکه آیا در مقابل «قدرت» یکپارچه امپراتوری بریتانیا، هیچ «مقاومت»ی هم صورت گرفته است؟ یا اینکه قدرت یکپارچه امپراتوری در هم شکسته نشده است؟ سعید می‌نویسد: امپراتوری بریتانیا، مخالفت اروپاییان را از نیمه قرن نوزدهم تا اواخر آن را گسترش داد. میسیونهای مذهبی از این جمله‌اند که به رغم اینکه گاه به عنوان عامل این یا آن امپراتوری عمل کرده‌اند، گاهی نیز مانع بدترین نوع رفتارهای امپریالیستی شده‌اند. با این همه، بومیان نیز همگی برای این ساخته نشده‌اند که محو شوند؛ هدف ارائه کنندگان تمیز و تفاوت این بود که مابین بومیها (اعم از آفریقایی، مالزیایی، هندی، عرب، بربر، سرخپوست، یا فلپینی) و انسان سفیدجدایی بیندازند. و این‌گونه وانمود کنند که حضور سفیدپوستان در میان بومیان، به هر دلیل که باشد، امری جاافتاده و مفید به فایه است. هندیها باید تیمومیت انگلستان را بپذیرند چراکه رد غیراین صورت این کشور در ژرفای عقب ماندگی و فساد خود غرق خواهد شد. بومی فرد تنبل است که از خودش استقلال ندارد و «دسته‌هایش گنده است و نوک

←

پنجه‌هایش، بس که از درخت بالا رفته، خمیده است، اگر از سنش بپرسی قادر نیست جوابت را بدهد و اصلاً نمی‌داند که گذشتگانش کجا هستند و علاقه‌ای هم به دانستن آن ندارد... گناه کبیره‌ی او تنبلی است که در همان حال منشاء شادی او نیز هست». چنین تصویری از بومی را می‌توان در کارهای گالینی، هربرت لیان، لرد کرومر، هیو کلیفورد و جان بوری‌ینگ مشاهده کرد. حتی منتقدانی چون مارکس و انگلس نیز آموزه‌های اساسی در باب «ما و دیگری» را پذیرفته بودند. اسناد مورد استفاده‌ی آنها همگی استعماری است: تکیه بر گفتمانی که کاملاً ساخته و پرداخته‌ی شرق‌شناسی است و یا اتکا به دیدگاهی که هگل درباره‌ی شرق و آفریقا به عنوان سرزمین‌هایی ناپویا، استبدادی و بی‌ارتباط با دنیای تاریخ تنظیم کرده است. سعید از توکویل یاد می‌کند. توکویل معتقد بود که پیشرفت تمدن اروپایی نسبت به مسلمانان بدوی، ایجاب می‌کند که برخی ستمها را تحمل کنند. او غلبه بر مسلمانان را نعدل عظمت اسلام می‌داندست و به توجیه خشونت فرانسویها علیه اعراب می‌پرداخت. او اسلام را معادل چندزنی، خفقان، جبر و انزوا، فقدان زندگی سیاسی و صحراگردی می‌داندست. در این دوره، امپریالیسم برای همه واقعیتهای اجتناب‌ناپذیر و مسلم فرض می‌شود؛ حتی «حله‌های تنبیهی» (سربازان فرانسوی به عنوان تفریح و یا تمرین و به بهانه‌ی تنبیه به روستاها و مزارع الجزایر حمله می‌کردند و به قتل و غارت زن و مرد و کودک و پیر می‌پرداختند)، هم با عباراتی از کتاب مقدس، تبیین می‌شد.

۳- ادبیات مقاومت

در این بخش سعید به بازنمایی آنچه در آن سوی نزاع، خصوصاً در میان نویسندگان رخ می‌داد و موجب پیدایی حرکت‌های ضداستعماری در جهان سوم و حتی

به نیروهای اقتصادی تقلیل داد. او همچنین متأثر از تقسیم‌بندی و بری‌عنی دین مؤمنانه - دین توده‌ای، تقسیم‌بندی خشکه مقدسی - سست ایمانی را طرح می‌کند.

ترنر بر این باور است که هیچ‌کس نمی‌تواند تمایزی بین ایمان و دین قائل شود. او معتقد است که هیچ تحلیل جامعه‌شناختی از مفهوم «وجدان» بدان معنی که در اسلام به کار رفته است، وجود ندارد. با فقدان چنین مطالعه‌ای و با تفسیر کوتاهی بر مطالعه جهان مسیحیت، می‌توان بر نظریه هاجسن درباره جهانشمولی وجدان در اسلام و غیرقابل تقلیل بودن آن ایراداتی را وارد کرد. پذیرش رویکرد هاجسن به جامعه‌شناسی ایمان اسلامی، مشکلات چندی پدید می‌آورد: نخست اینکه هاجسن در خصوص «وجدان»، تنها به اظهارات کلی می‌پردازد و تنها می‌گوید ایمان، پاسخ به وجود خداست. او هیچ کوششی برای تعیین دقیق تفاوت میان مفهوم وجدان در اسلام و مسیحیت انجام نداده است. در حالی که به نظر می‌رسد وجدان، مفهوم پیچیده‌ای است که مستلزم «تفکرات فردی»، «محاكمه خود» و «خودآگاهی» و همچنین شناخت آگاهی است. در مسیحیت، «وجدان» کاربرد قضائی داشت که جایگاه خاصی هم در ایده «محکمه وجدان» پیدا کرد. بر این اساس، اگر وجدان را همچون پاسخ انسان به ملکوت قلمداد کنیم، به نظر می‌رسد این پاسخ به نوعی آلوده به گناه بوده است. در واقع، «وجدان» در درون فرهنگ گناه، کارکرد داشت که در آن وظیفه اعتراف

گیرندگان دینی عبارت بود از برقراری قانون در مراسم توبه و ایجاد هماهنگی با قواعد سلسله مراتب که موضوع جدی وجدان می باشد. در مسیحیت وجدان در اعمال دینی توبه نهادینه شده بود و توسط گروهی از کشیشان دینی نخبه به طور انحصاری اجرا می شد. در حالی که مفهوم توبه در اسلام با آنچه در مسیحیت وجود دارد، متفاوت بود و اساساً ربطی به مجازات و بخشایش نداشت. هاجسن این نسبت معنایی وجدان را نادیده گرفته است.

پدر چنو نشان داده است که توسعه مفهوم وجدان در مسیحیت، ریشه بوم شناختی و جامعه‌شناختی دارد. او بر این باور است که نوعی روانشناسی افراطی در قرن دوازدهم شکل گرفت که در نتیجه آن تأکید بر نیت ذهنی به تدریج جای خود را به تأکید سنتی‌تر بر اخلاقیات عینی - بیرونی داد. پیر آبلارد از جمله مهم‌ترین شخصیت‌هایی بود که در این فرآیند انتقال و جایگزینی ایفای نقش کرد. از جمله نتایج باورهای آبلارد، این بود که تمام تأکيدات در اعتراف را از احساس گناه بیرونی، در برابر استبداد کلیسایی به سمت احساس گناه ذهنی، درونی و فردی منتقل کند. به لحاظ اجتماعی نیز وجدان زمانی بیدار شد که بازار تجاری، شرایط اجتماعی تازه‌ای پدید آورد که در اصل قابل مقایسه با فتودالیسم نبود. روانشناسی اجتماعی جدید، محصول روابط بازار بود که خواستار رهایی از ممنوعیت‌های فتودالی در مورد سفر و دادوستد بود. دیگر در فضاهای شهری، آزادی وجود داشت؛ بازار فردیت را ایجاد کرد و

در قلب اروپا و آمریکا شد، می‌پردازد، و عمدتاً بر «فرانتس فانون»، «امه سزر» و «ییتس» تمرکز دارد.

او تأکید دارد که نویسنده در درون سنت می نویسد و باید آن را در همان متن، بازخوانی کرد. راهکار پیشنهادی او برای تحلیل متون کلاسیک که غالباً در بخش قبلی به آن پرداخته شد، این است: «برابرنهاد میان عمل و نظریه، ژرف‌نمای گسترده‌ای است که در آن شخصی می‌تواند هم فرهنگ و هم امپریالیسم را ترسیم کرده و از آن دیدگاه می‌تواند گفتگوی تاریخی میان این دو را مشاهده کند». او تأکید دارد که مطالعه رابطه غرب با دیگران از طرفی شناخت خود غرب نیز هست. در ادامه سعید دگرگونیهای عمده‌ای را که پیش از دوران استعمار رخ داد بر می‌شمرد:

وجه اول، کشف مجدد یونان که به غنای فکری شرق و غرب افزود و به نوعی در غرب مدرن شبیه سازی شده به اسطوره تبدیل شد؛

وجه دوم، کشف و استفاده از منابع فرهنگ شرقی به خصوص هند و ایران که آثار عمیقی بر جای گذاشت؛ وجه سوم، جنبه‌ی سیاسی و کمتر آموزنده‌ای دارد: اراده‌ی سیاسی سلطه‌جویانه‌ای که پیروان جوامع اروپایی از دو دستاورد پیشین در جهت گفتگوی نابرابر شرق و غرب استفاده کردند و موجب تضعیف و تسلیم «فروستان» گشتند.

او در ادامه به ماجرای پایداری و معارضه‌ی با غرب می‌پردازد. به تدریج غرب، ابتدا از سوی بومیانی که «زبان باز کرده بودند» و سپس توسط شهروندانش متهم شده بودند.

بومیان، اوایل با «غرب» نمی‌جنگیدند. حداکثر با مهاجمان بیگانه‌ای مبارزه می‌کردند که با آنها روبه‌رو بودند. حتی در این مسیر گاه از میسیونرهای مسیحی هم کمک می‌گرفتند. اما کم‌کم تضاد بالا گرفت و به قول «سارتر» اگر غرب یک نظام بود، آنها هم باید در قالب یک نظام در می‌آمدند. شیوه‌ی ابتدایی مبارزات



نخبگانی چون «سید جمال الدین اسدآبادی»، تأکید بر حقوق ملت خود در عین حفظ مشترکات فرهنگی با غرب بود که بعدها جای خود را به شیوه‌های خشن‌تر و یکسونگر سپرد.

آزادسازی مستعمرات امری جهانی بود که به شکاف میان غرب و غیر غرب دامن می‌زد. تقابل میان غرب و غیر غرب هم، اولاً تقابل فرهنگی بود. از سوی دیگر امپریالیسم مشروعیت درونی خود و نیز استعداد اقتصادی و سیاسی اش را از دست می‌داد و زمینه برای پیدایی و رشد جایگزینهای بومی و ملی در مستعمرات فراهم می‌شد. استعمار زمینه‌های درک متقابل را به طور مداوم و پیگیری مخدوش کرده بود. این امر در آثار و رمانهای غربیها مشهود است، آنها بومیان را هر گونه دوست داشتند تصویر می‌کردند.

سعید دوران مبارزه بومیان با استعمار را دسته‌بندی می‌کند: نخست دوران اولیه مقاومت که شاخصه‌ی آن درگیری عربان نظامی است. سپس دوران مبارزه ایدئولوژیک آغاز شد؛ این مبارزه در قالب ناسیونالیسم (اصالت سیاه، بنیادگرایی اسلامی، پان عربیسم و...) بر مبنای عقیده و آرمان و در جهت ایجاد وحدت و انسجام ظاهر شد.

در برابر این جریان، غرب هم برای سلطه ایدئولوژیک خود دائماً به بازنمایی و باز تعریف قلمروهای دیگر در قالب شرق شناسیها، تصویرسازیهای رسانه‌ای و نظایر آن دست زد. در این میان آنچه مورد غفلت همه قرار می‌گیرد، بده بستانهای فرهنگی میان آنها در طول تاریخ است. در شرق «ناسیونالیسم» و در غرب «امپریالیسم» پوششی بر واقعیات عینی و تاریخی این جوامع شد که این روند به زعم سعید همچنان ادامه دارد.

سعید به نسبت میان فرهنگ و امپریالیسم بازمی‌گردد با این بیان که فرهنگ از ذات امپریالیسم تفکیک ناپذیر است و به سابقه تاریخی این امر اشاره می‌کند؛ از زمان تسخیر ایرلند در ۱۱۵۰، نوعی فرهنگ امپریالیستی مبنی بر

←

فرد هم «خود درونی» اش را که دیگر تحت نظارت و کنترل فئودالیسم نبود، آفرید. ترنر از این مباحث نتیجه می‌گیرد که تبیینهای علی وجدان نه نامناسب است و نه غیرموجه. هیچ دلیل و حقیقت بدیهی هم وجود ندارد تا معلوم کند «وجدان» از تحقیقات جامعه‌شناسی میراست. او معتقد است که ترنر، حتی بر اساس نظرات خودش، چاره‌ای ندارد از اینکه اعتقاد به غیر علی بودن منشاء دین یعنی ایمان را کنار بگذارد و هر دو (ایمان و دین) را پدیده‌ای جامعه شناختی قلمداد کند.

ترنر می‌گوید هاجسن در صدد است که ایمان، وجدان و تقوا را در زمره شعر و هنر و فلسفه قرار دهد و چنین نتیجه‌گیری کند که نمی‌توان آنها را مورد مطالعه جامعه شناختی و بیرونی قرار داد. اما او در دام زبان شناسی و شرق شناسی افتاده است. از نظر ترنر نمی‌توان علوم اجتماعی را وادار کرد که فقط پدیده‌های بیرونی و محیطی را تحلیل کند؛ چنین برداشتی از علوم اجتماعی، شرق شناسی را واداشت تا قدرت و برتری را در دست گیرد. آیا چنان که خود هاجسن هم می‌پذیرد این گونه تلقی شود که بهتر است مطالعه جهان اسلام را به سنت تحقیقات «ماقبل تاریخ» محول کنیم؟

۲-۳- گوستا و فون گرونباوم و توصیف اسلام

ترنر در این فصل به نظرات جی. اف. فون گرونباوم می‌پردازد که از جمله مشهورترین شرق شناسان است. او در ابتدا با اشعار عربی

سروکار داشت و بعدها به مطالعات کلان فرهنگی درباره اسلام روی آورد و از مطالعات مردم شناختی و جامعه‌شناختی در این راستا بهره برد. او به شدت متأثر از ای.ال. کروبر و کتاب «مردم‌شناسی فرهنگی» اش بود. کروبر بر «فرهنگ به عنوان کلیت فوق ارگانیک» تأکید داشت که به طور عمده از فرهنگ مادی مستقل بوده و بر اساس فرآیندهای گسترش یافته که از اصول لاینفک است، تأکید داشت. کروبر معتقد بود که اسلام ویژگیهای تمدنهای بزرگ را ندارد، نه مرحله طفولیت داشته و نه رشد واقعی.

گرونباوم همچنین متأثر از رابرت ردفیلد بود. ردفیلد بین «سنت کلان» نخبگان و «سنت خرد» توده‌ایهای بی سواد تمایز قائل بود. گرونباوم از این تمایز برای تفکیک میان فرهنگ ارتدوکسی و سنت فرقه‌ای محلی در جامعه‌ی اسلامی استفاده کرد. از سوی دیگر گرونباوم متأثر از هگل بود که اسلام را فاقد آن روند دیالکتیکی می‌دانست که جامعه بشری بتواند به واسطه آن در تاریخ خودآگاهی به دست آورد. گرونباوم از این قاعده، برای تبیین زوال و عقب‌نشینی تاریخی اسلام سود می‌برد. اسلامی که در نظرات گرونباوم تجلی می‌یابد، تکرار بی‌پایانی از همان واقعیت تغییرناپذیر از ناکامی و زوال است؛ اسلام به عنوان یک ساختار ثابت فرهنگی معرفی می‌شود که دائماً به دور خود حصار می‌کشد تا بتواند از هویت مقدس خود در برابر بیگانگان دفاع کند. ترنر یادآور می‌شود که هیچ تفاوتی بین اسلام کلاسیک،

پست و ناقص بودن «بیگانه» و برتر و کامل بودن «ما» در بریتانیا شکل گرفت و در اروپا دامن گیر شد. او در این راستا به آثار وطن پرستانه‌ی «بیتس» نویسنده ایرلندی اشاره می‌کند و پایداری و رویارویی در برابر امپریالیسم را در آثار او واکاوی می‌کند. سعید در یک جمع‌بندی کلی، اشکالات عمده‌ی بومی‌گرایی و ناسیونالیسم که پاسخ مستقیم به امپریالیسم بود را برمی‌شمرد:

الف- غیظ و خشونت بسیار که آن را با خود استعمارگری قابل قیاس می‌سازد؛

ب- نفی سیاست و تاریخ و قهرمان‌پروریهای تخیلی و رؤیایی؛

ج- پذیرش همان روح کلی نژادگرایی که امپریالیسم عرضه کرده بود. لذا این جنبشها به نوعی خود موجبات امتداد مناسبات امپریالیستی را فراهم می‌کنند؛ د- کنار گذاشتن و نادیده گرفتن جهان واقعی و عرفی و تداخل فرهنگها و دادوستدهای اقوام و مذاهب.

سعید ضمن تمایزگذاری میان «ضد استعمار» بودن و «ضد امپریالیست» بودن، معتقد است که برخی روشنفکران «ضد استعمار» بر رفتار انسانی‌تر و خشونت کمتر با بومیان تأکید داشتند، اما در عین حال در این ایده‌ی اساسی که ما از آنها «برتر» و «کامل‌تر» هستیم و حق تسلط بر آنها را داریم، تردید نمی‌کردند. اودریخش دیگری روند حرکت‌های ضد امپریالیستی را تشریح می‌کند: «فرآیند کار به صورتی خلاق در پیرامون، خارج از مرکز آغاز و سپس رو به سوی غرب کرد و آنگاه ضرورتاً تأیید شد» او این روند را حرکتی ماریچی می‌داند که با نویسندگان بومی آغاز شد اما کم‌کم به درون کلان شهرهای اروپایی راه یافت و روشنفکران را بر امپریالیسم شوراند. سلطه‌ی امپراطوری، فهم و قرائت اروپایی از جهان را مسلم کرده بود و دیگر خوانشها را به حاشیه رانده بود. در مقابل حاشیه‌ها تلاش کردند روایت خود را عرضه کنند و این بعد فرهنگی مبارزه آنها محسوب می‌شود.

←

۴- رهایی از سلطه در آینده

سعید توضیح می‌دهد که «در حالی که استعمارزدایی در راه خود مشغول برچیدن بساط استعمار امپراطوری است، با این حال امپریالیسم پایان نیافته و تبدیل به «گذشته» نشده است. آشکاف اقتصادی شمال-جنوب، رو به فزونی است و چشم‌انداز روابط نابرابر جدیدی را نشان می‌دهد. در آینده احتمالاً کشورهای ثروتمند، ثروتمندتر خواهند شد و کشورهای فقیر، فقیرتر؛ لذا ضعیف‌ترها ناگزیر در گردونه روابط بازممانده نابرابر امپریالیستی همچنان تابع قوی‌ترها خواهند بود.

در این میان از خرابه‌های جنگ جهانی دوم و از ویرانه‌های استعمار قرن نوزدهم، آمریکا سر برآورده و تجدید خاطرات دوران استعماری اروپا را موجب می‌شود. «نظم نوین جهانی» باز تولید نظم امپریالیستی در قالب آمریکا است. کشوری که خود را نگهبان مقتدر غرب و وارث نگهبانان پیشین می‌داند. در عین حال خود را یک استثنا فرض می‌کند: آمریکا نمی‌خواهد «امپراطور» باشد بلکه خود را «پلیس دنیا» معرفی می‌کند. او گویی از همه‌ی زشتها و شرارتهای اسلاف خود به ویژه انگلستان میراست. سیاست‌گذاران اصلی آمریکا برای خود نوعی «مسئولیت جهانی» تعریف می‌کنند و در پشت آن پنهان می‌شوند. آنها می‌کوشند با دیکته قانون و نظم خاصی، سلطه خود را حفظ کنند؛ دیگران یا باید سرنگون شوند یا هماهنگ. رسانه‌ها هم به تعبیر «چامسکی» وظیفه «رضایت‌سازی» را در مواقع بحرانی به عهده دارند. آمریکا بازگشت روابط نابرابر خدایگان و بنده‌ای است که در آن به قول «فرانتس فانون»، ارباب از بنده اطاعت می‌خواهد نه فهمیدن. آمریکا نمی‌تواند جز «انور سادات» را در جهان مقابل ببیند. کسانی که غرور و قدرت ملی برای آنها چیزی بیش از تشریفات و مراسم سنتی نیست.

۲. تأکید از نویسنده است.

اسلام قرون وسطی یا خود اسلام (آن گونه که گرونهاوم می‌گوید) وجود ندارد.

ترنر تأکید دارد که گرونهاوم در بحث از مناسک اسلامی به گونه‌ای تحقیرآمیزی سخن می‌گوید. گرونهاوم استدلال می‌کند که بی‌پیرایگی اعمال اسلامی، شکافی را ایجاد می‌کند که در درون آن پرستش قدیس و آیین پیامبر نمی‌تواند نیازهای روحی مردم کوچه و بازار را ارضا کند. از این منظر اسلام به مثابه دین توسعه نیافته، دین ادعیه و مناسک پنداشته می‌شود. گرونهاوم سعی دارد نشان دهد که اسلام دین «مردم عادی» و فاقد مناسک فراگیر است و قابل تقلیل به چند وظیفه‌ی روان‌شناختی ساده بر مبنای آگاهی مذهبی است. بر این اساس، دنیای مسلمان، دنیای آرامی است که به آسودگی در آن زندگی می‌کند و در راه رسیدن به خدا با هیچ مانع جدی مواجه نیست. یک مسلمان، محدودیتهای بشری را دانسته و می‌پذیرد. گرونهاوم در جمع‌بندی خود از مطالعه اسلام سده‌های میانه نشان می‌دهد که ناکامی اسلامی در نهایت تحلیل از شکست ذهن و اراده است. این حس تقدیرگرایی، به «سکون و آرامش» می‌انجامد.

ترنر در نقد رویکرد کروبری گرونهاوم می‌گوید که در آن تاریخ اسلام که گرونهاوم ترسیم می‌کند، به رغم ارجاع به «سنت خرد»، هیچ فضایی برای زندگی روزمره و جهان مردمی وجود ندارد. او از نخبه‌گرایانه، تجویزی و کاملاً غربی مورد بررسی قرار داده است. معیارهایی که بر ناکامی اسلام دلالت دارد در

حالی که همین معیارها بر ناکامی مسیحیت هم دلالت دارد. از سوی دیگر بین رویکرد نظری گرونیوم که با ارجاعات عالمانه‌ای از منابع فلسفی، زبان شناختی و تلفیق خارق العاده‌ی مردم‌شناسی اجتماعی و نسخه‌شناسی همراه است و خصصت‌های تکراری و توصیفی که او به اسلام نسبت می‌دهد رابطه جدی وجود دارد. کار به رغم پای بندی به علوم اجتماعی، فاقد ویژگی روشنفکرانه مهم است چرا که در تحلیل او هیچ‌گونه نوگرایی و نوآوری وجود ندارد. گرونیوم نه تنها خودش را تکرار می‌کند بلکه تمام موضوعات توصیفی شرق‌شناسی را نیز بازتولید می‌کند. مباحث گرونیوم، بیانیه‌ای در باب رخوت اجتماعی در اسلام و گونه‌ای از سکون عقلی به عنوان مشخصه‌های ذهن مسلمانان است.

۴- جهانی شدن

۴-۱- سیاست و فرهنگ در جهانی شدن اسلام در فاصله بین «استعمار» تا «بنیادگرایی» در جوامع اسلامی، سه فرآیند اجتماعی-اقتصادی مجزا در این جوامع قابل پیگیری است:

اول: اضمحلال امپراتوری عثمانی به دست استعمار؛

دوم: تسلیم اقتصاد جهان اسلام در برابر نظام سرمایه داری؛

سوم: پاسخ فرهنگی نهضت‌های اصلاح دینی به تغییرات فوق.

یکی از واکنشها در برابر استعمار عبارت بود از پذیرش آگاهانه‌ی سیاست عرفی شدن که با

سعید در ادامه به بررسی نمادها و معانی تولید شده حول جنگ خلیج فارس می‌پردازد و اشاره می‌کند که این جنگ فرضیاتی کاملاً استعماری داشت. او این جنگ را بدون هیچ ملاحظه‌ای با مباران سربازان عراقی در ۱۹۲۰ توسط انگلیسیها مقایسه می‌کند و در پی آن این فرضیه اساسی را محور کانونی حمله‌ی ارتش آمریکا به عراق می‌داند که: یک جهان سومی (صدام حسین) که توسط غرب تجهیز شده است با چه حق با منافع آمریکای سفید برتر در می‌افتد؟!

سعید معتقد است دموکراسی در هیچ یک از حکومت‌های ناسیونالیست خاورمیانه وجود ندارد. او در عین حال آمریکا را هم در این میان مقصر می‌داند چرا که این کشور در طول دو نسل در این منطقه جانب بی‌عدالتی را گرفته است. سعید، ملی‌گرایی و طلب اسلام ناب و اصالت سیاه و پان عربیسم را نقد می‌کند و آنها را مانع صلح و دموکراسی و بازمانده‌ی امپریالیسم و نیز موجب خشونت و تروریسم می‌داند.

او الگوی جدید سلطه که در رأس آن آمریکا قرار گرفته و بر اساس خصوصیات جامعه توده وار بنا شده را به رغم گستردگی اش، متزلزل می‌داند. در اینجا لحن تند و تلخ او رنگ امید می‌گیرد و به چشم اندازهای امیدبخش برای رهایی از سلطه در آینده می‌پردازد. او بر این باور است که به موازات این سلطه جدید که رسانه‌ها را هم در اختیار گرفته، طرح‌های مدرن‌آزادسازی در فضاهای حساس اجتماعی در حال شکل‌گیری است. گفتمان پسامدرن در غرب و نیز درگیر شدن و آگاهی هنرمندان و روشنفکران عرب و مسلمان و شرقی با مدرنیسم و دستاوردهای انسانی آن، زمینه‌های مساعدی را در جهت همگرایی فرهنگی در آینده فراهم می‌سازد. «انسان، این پدیده دیالکتیکی، محکوم است که همیشه در حال حرکت باشد... معیارهای ثابت تا چه حد انزجار آور است... انسان یک «انتخاب» است. یک مبارزه، یک شدن دائم است. او یک مهاجر دائمی است،



مهاجری در دورن خود، از خاک تا خدا...» این جملاتی است که سعید به نقل از «علی شریعتی» به عنوان یکی از ستونهای اصلی انقلاب اسلامی ایران نقل می‌کند و معتقد است که «ما در این سطور با یک نیروی خالص در جهت پدیدآوری فرهنگ غیر تحمیلی سروکار داریم». این مثال دورنمایی از نیروهای طالب‌رهایی در شرق است. او همچنین مثالاها و قطعاتی از «آدورنو» به عنوان یک متفکر پست‌مدرن غربی ارائه می‌دهد تا دو قطب این نیروی رهایی‌بخش کامل شود.

سعید جنبشهای ضد سیستم را هم در همین راستا ستایش می‌کند که از زمینه‌های دیگر رهایی است: رهایی از امپریالیسم و ناسیونالیسم و بنیادگرایی و عدم توجه به ماهیت معجون وار فرهنگ و خاستگاه دنیایی و تاریخی آن. او معتقد است که برای شناخت فرهنگها «می‌بایست مستقل باشی؛ جدا از آن باشی که وطن برایش «شیرین» است. این تصور که ما منحصرأ سبیه، سفید، زن، مرد، مسلمان، غربی یا شرقی هستیم، باید شکسته شود. امپریالیسم به چنین هویت‌سازیهایی مخدوش و غیر واقعی دامن زده است. در نهایت و در نتیجه، سعید بر آن است که باید صدای دیگران را هم شنید و به آنها اندیشید؛ امانه در جهت طبقه‌بندی آنها و نه برای سلطه بر آنها.

فرجام کلام

آثار ادوارد سعید از ویژگی منحصر به فرد او، یعنی تعلق همزمانش به دو فرهنگ شرق و غرب ملهم است. لذا جهت‌گیری او، میان فرهنگی و موضع او نسبت به مسائل جهانی، روشنفکرانه و مسئولانه است. در عین حال او در میانه‌ی نظریه و عمل با پژوهش آکادمیک و فرهنگی و فعالیت سیاسی قرار دارد و آثارش هر دو قلمرو را به نوعی پوشش می‌دهند. به عبارت دیگر او از یکسو به دنبال پی‌ریزی بنیانهای نظری تفاهم فرهنگها و تعدیل سیاستهای شرق و غرب است و از سوی دیگر در پی نقد مبانی فرهنگی و تئوریک‌گرایشهای مطلقیت‌بخش، سلطه طلب و بیگانه‌ساز در سیاست، فرهنگ و ادبیات است.

رویکرد به منابع اسلامی مشروعیت می‌یافت. در اینجا ایده بازگشت به اسلام اولیه این گونه توجیه می‌شد که جوامع اسلامی زمانی می‌توانند بیشتر نوگرا شوند که اسلامی تر شوند؛ لذا است که نوعی رابطه متناقض میان عرفی‌شدن و اصلاح طلبی اسلامی برقرار گردید. واکنش دوم، نقش آفرینی اسلام در نهضت‌های ملی ضد استعماری بود. در جوامع قومی متفرق، نمادهای اسلامی، عناصر وحدت ملی قلمداد می‌شدند. واکنش سوم نیز ظهور تفکر اسلامی بنیادگرایانه است که نمونه بارز آن اخوان المسلمین است؛ بنیادگرایی و اسلام انقلابی، شاخصه دهه‌های ۱۹۷۰ و ۱۹۸۰ است. در این دوره وعده‌های برنامه‌ی سکولار غربی در جوامع اسلامی تحقق نیافت و مارکسیسم نیز نخبه‌گرایانه باقی ماند و نتوانست در میان توده‌ها نفوذ کند. اسلام فاصله این دو را در جوامع اسلامی پر کرد. اسلام‌گرایی تحت حمایت بنیادگرایی، درگیر تعریف و توزیع مجدد نهادها و ارزشها درون دولت اسلامی شد و در حوزه آموزش، نظام حقوقی، اقتصادی تغییراتی پدید آورد. در حوزه فرهنگی، اسلام‌گرایی به طور واضحی ضد مصرف‌گرایی و بنابراین ضد پسامدرنیسم است. گسترش ارتباطات جهانی نیز برای مسلمانان امکان اتحاد اسلامی را روزافزون کرد. ترنر پس از این توضیحات، نتیجه می‌گیرد که نوسازی، به تقویت اعمال و عقاید سنتی کمک کرده است. او می‌نویسد اسلام اکنون قادر است همچون یک نظام جهانی خود - بازنگر، با هویت فرهنگی خاص

خودش، در برابر تنوع و کثرت‌گرایی موجود فرهنگ مصرفی دست به مفهوم‌سازی بزند. مصرف‌گرایی طیف وسیعی از شیوه‌های متنوع زندگی را در بر می‌گیرد که با زندگی یکپارچه‌ای که بنیادگرایی اسلامی خواستار آن است، در تعارض است. فرهنگ توده‌ای جهانی اقدام به سبک‌های متنوع زندگی برای کشورهای جهان سوم، جوامع در حال توسعه یا جوامع بعد از فروپاشی شوروی کرده است. چنین توسعه‌ای در فرهنگ توده‌ای تأثیر عمیقی بر جهان اسلام نهاده و رهبران دینی آن را نوعی نفوذ استعماری غیرمستقیم و شکلی از تهاجم فرهنگی می‌پندارند.

ترنر معتقد است اگر تلقی فریدریک جیمسون از پسامدرنیسم به مثابه مصرف‌گرایی و پسا‌صنعت‌گرایی را بپذیریم، در آن صورت در می‌یابیم که اسلام بنیادگرا با گسترش اخلاق ریاضت‌طلبانه‌ی سخت‌کوش و منضبط به نوسازی چراغ سبز نشان داده است؛ از سوی دیگر بنیادگرایی با تکیه بر اخلاق ضد مصرف‌گرایی و تقوای عملی مبتنی بر نظریه اسلام سنتی، به پسا مدرنیته پاسخ منفی می‌دهد. این یک پارادوکس است. از یکسو نظام جهانی ارتباطات به جهانی شدن اسلام کمک می‌کند و از سوی دیگر همزمان، زندگی روزمره در جهان اسلام را به روی مسئله‌ی کثرت مصرف و زیست جهانها باز می‌کند. پسامدرنیسم، تمام تبیینهای کلامی از واقعیت را تهدید به ساخت شکنی می‌کند؛ در دوره‌ی پسامدرن، جایی برای مطلق‌نگری دین وجود ندارد.

با این حال، ترنر تأکید دارد که اسلام‌گرایی تلاشی است برای ایجاد جماعتی (جامعه‌ای) جدید در سطح جهانی، که تعبیر جدیدی از سنت خانوادگی ارائه می‌دهد و می‌تواند با تأسیس مجدد ایدئولوژی فرقه‌ای با تهدید پسامدرنیته مقابله کند. اسلام‌گرایی جنبشی است که با استفاده از روشهای فرهنگ غربی، با غرب‌گرایی به مقابله برمی‌خیزد؛ اسلام‌گرایی عبارت است از رادیکالیسم سیاسی به علاوه‌ی ضد نوگرایی فرهنگی. ترنر از این نکته نیز غافل نمی‌ماند که در دیگر ادیان نیز تلاشهایی در جریان است تا با ایجاد نهضت‌های سیاسی به تعریف مجدد حوزه‌های ملی سکولار در شرایط سنتی بپردازند؛ مانند فرقه افراطی «حاریدیم» در اسرائیل.

۴-۲- از شرق‌شناسی تا جامعه‌شناسی جهانی

«تفاوت»، ویژگی ضروری و اجتناب‌ناپذیر جوامع انسانی است. این مبحث تنها تحت تأثیر خاص بحران ملی و بی‌نظمی اجتماعی، برجسته و مهم می‌شوند. مسئله «فرهنگ‌های دیگر» را می‌توان تا زمان هرودت به عقب بازگرداند. مناقشه‌های کلامی میان ادیان ابراهیمی، اولین نوع از نظریه‌های منسجم و تاریخی در باب «دگربودگی» است. با گسترش مسیحیت تا سطح سلطه سیاسی، مسئله «اسلام» هم به مسئله یهود افزوده شد.

ترنر برداشتهای سه‌گانه‌ی ادوارد سعید از شرق‌شناسی را مطرح می‌کند: شرق‌شناسی به مثابه‌ی شکلی از تفکر؛ شرق‌شناسی به مثابه رشته‌ای دانشگاهی؛ شرق‌شناسی به مثابه نهادی

که قبل از هر چیز با شرق سروکار دارد. ترنر می‌گوید که در ارتباط با جامعه‌شناسی جهانی، تنها با تلقی نخستین سعید از شرق‌شناسی سروکار دارد: شرق‌شناسی به مثابه نحوه‌ای تفکر که بر پایه نوعی معرفت‌شناسی و هستی‌شناسی خاص، تقسیم‌بندی آشکاری بین شرق و غرب پدید می‌آورد؛ گفتمانی که به تولید و تشکیل شرق همچون شکل خاصی از قدرت و معرفت استعماری می‌انجامد.

مهم‌ترین نقد سعید به شرق‌شناسی این بود که پارادایم شرق‌شناسی ویژگی‌پایدار آن نوع از علوم اجتماعی در غرب است که شرق را پدیده‌ای راكد، غیرعقلانی و عقب مانده می‌داند، در مقابل غرب که تغییرپذیر، عقلانی و پیشرفته است. مفهوم بنیادی «جامعه شرقی» به موضوع گفتمانهای قدرت و قدرت استعماری بدل می‌شود.

شرق‌شناسی به مثابه نظریه قدرت استبدادی، نظریه (فقدان) تغییر اجتماعی، نظریه جنسیت و شهوترانی شرق در برابر ریاضت طلبی غرب و نیز نظریه (عدم) انضباط و عقلانیت در شرق در برابر عقلانیت بوروکراتیک غرب نمود یافت. در اینجا شرق به عنوان اثر منفی غرب قلمداد شد و شرق‌شناسی به رغم ادعای علوم اجتماعی مبنی بر بی‌طرفی ارزشی، اقدام به اتخاذ موضع اخلاقی در خصوص ریشه‌های فرهنگ مدرن کرد. ترنر بر این باور است که شرق‌شناسی در تحلیل‌نهایی، درباره‌ی ریشه‌های غرب بود و نه ریشه‌های شرق.

ترنر به ارائه بدیلی برای شرق‌شناسی مبادرت

نمی‌کند چراکه معتقد است: هیچ زمینه‌خثایی وجود ندارد که از طریق آن بتوان به دنبال امکان وجود تحلیل و بدیل جایگزین برای شرق‌شناسی بود. ترنر تنها به ارائه «چهار مسیر حرکت» می‌پردازد که برای رسیدن به بدیل شرق‌شناسی مهم است:

نخست: باید بازاندیشی و خودانتقادی بیشتری نسبت به تعاریف غربی موجود از اسلام صورت گیرد و به تنوع و پیچیدگیهای درون اسلام توجه شود؛

دوم: اسلامهای متنوع و متعدد را در متن جهانی تفسیر کنیم؛ مباحث اسلامی را باید در شرایط واقعاً جهانی درک کرد. فرهنگ اسلامی را می‌توان بخشی از پیچیدگیهای تفسیر کرد که یهودیت و مسیحیت هم از دیگر بخشهای آن هستند؛

سوم: جامعه‌شناسی باید خود را از اشتغالات محدود فکری و ملی‌گرایانه مربوط به دولتهای ملی رها سازد و چشم‌اندازی جامعه‌محور در پیش گیرد. جهانی‌شدن برای ما باید شروعی برای تغییر ویژگیهای علوم اجتماعی باشد؛

چهارم: باید مردم‌شناسی به سمت «دگربودگی» ادیان، فرهنگها و اعمال فرهنگی غرب بازگشت کند؛ به عبارتی، مردم‌شناسی برخلاف دوره استعمار که شرق را به مثابه «دیگری» مطالعه می‌کرد، باید غرب را «دیگری» قلمداد کند تا جایگاه برتر فرهنگهای مسلط غربی لغو شود.

۴-۳- مفهوم جهان در جامعه‌شناسی

از اواخر قرن نوزدهم، بین رشته‌های الهیات و جامعه‌شناسی، درباره برداشت‌شان از مفهوم جهان، اشتراک نظر وجود داشته است. در الهیات، جهان، مخلوق خداوند است اما محلی فاسد برای سکونت انسان هم است. در نتیجه مفهوم جهان با گناه و شر مترادف است. بنابراین جهان، بیانگر بیگانگی یا بی‌خانمانی بشر است. اگر چه این جهان محل سکونت انسانهاست اما از منظر الهیات، انسان همواره بیگانه و بی‌ریشه تلقی می‌شود. از این منظر به نظر می‌رسد که مارکس در نظریه «بیگانگی» انسان به موضوع یهودی- مسیحی و به جدایی انسان از خدا باز می‌گردد.

از سوی دیگر مطالعات دینی به طور سنتی «ادیان جهانی» را همچون جنبشهای جهانی به رسمیت شناخته‌اند که ضرورتاً مفهوم مکان آن جهانی را در بردارد و مکانی را نیز در این جهان در برمی‌گیرد. در چارچوب بحثهای پس‌اساختارگرایی معاصر، مفهوم «دیگری» در فراسوی خرد جهانی، خرد استاندارد و بومی شده به صورت موضوعی مشترک و عمومی ظاهر می‌شود. در این مباحث، از پیچیدگیها و ابهامهای مفهوم «جهان» در ادیان ابراهیمی، همچون تمهید خردمندانه‌ای برای تفکر درباره پیچیدگی و ناهماهنگی جهان استفاده شده است؛ برای پاسخ به این پرسش در حوزه جهانی شدن، می‌توان جهانی شدن را بی‌خانمانی جهان توصیف کرد یا اینکه در جهان جایی برای

انسان وجود دارد؟ و در ادامه می‌توان پرسید که جامعه‌شناسی، برای توصیف شیوه‌ها و قواعد زندگی، چه کمکی می‌تواند به ساکنان جهان بکند؟

ترنر برای یافتن پاسخ این سوالات به بحث درباره آثار رولاند رابرتسن می‌پردازد. ترنر معتقد است که جامعه‌شناسی رابرتسن، نتیجه و تابعی از مناظرات او با وبر از طریق آثار پارسونز است؛ به عبارتی، جامعه‌شناسی رابرتسن را می‌توان برای فهم جایگاه جهانی دین در آثار پارسونز و وبر دانست، به ویژه اینکه یکی از جنبه‌های نظریه او در باب جهانی شدن، در مورد تنشهای موجود میان ارزشهای جهانی و ارزشهای خاص در تمدنهای جهانی است. ترنر انتقاداتی به نظریه رابرتسن وارد می‌کند: نکته اول اینکه رابرتسن سعی دارد از طریق نقد جبر اقتصادی موجود در برداشت والرشتاين از نظریه نظام جهانی به این پرسش پاسخ دهد لکن مشخص نمی‌کند که چگونه فرد می‌تواند فرآیندی را که به جهانی شدن منجر می‌شود مفهوم‌سازی کند. نکته دوم این است که روشن نیست آیا رابرتسن اعتقاد دارد که جامعه‌شناسی سنتی در انطباق با فرآیند جهانی شدن شکست خورده است یا خیر. نکته سوم اینکه رابرتسن اغلب از یک طرف به تنشهای منطقه‌گرایی و از طرف دیگر به تنشهای بین جهانی شدن و ضد جهانی شدن اشاره می‌کند. پرسشی که مطرح می‌شود این است که آیا الگوهای در مورد جهانی شدن نامتوازن،

البته نه با رجوع به منطقه گرایی و جهانی شدن، بلکه رجوع به جهانی شدن و ضد جهانی شدن وجود دارد؟ آیا فرآیندهای اجتماعی ای وجود دارند که گروه‌ها یا فرهنگها و نهادها را از فرآیندهای جهانی شدن حذف کنند؟ آیا مقاومت در برابر جهانی شدن به طریقی با ظهور نهادهای جهانی (نظیر قوانین حقوق بشر) که سعی در حذف جریانهای مهم مخالف و ضد جهانی شدن دارند ارتباط می‌یابد؟ در مجموع رابرتسن تأکید دارد که جهانی شدن پدیده‌ای جدید است که رابطه بسیار نزدیکی با نوسازی دارد. البته ترنر نیز بر این نکته نیز تأکید دارد که رابرتسن در حال تکوین نظریه‌اش است و هنوز نمی‌تواند موضع بنیادی در رابطه با این پرسشها اتخاذ کند.

ویر، ادیان عمده را بر اساس ویژگی رادیکال جهت‌گیریشان به مقوله «جهان» طبقه‌بندی کرده است. این طبقه‌بندی، تمایزهای معروفی بین جهت‌گیریهای این جهانی و آن جهانی و بین زهدگرایی و عرفان ایجاد می‌کند. این جهت‌گیریهاراه‌حلهایی برای مسائل رستگاری بوده که با عدالت باوری ارتباط داشته و اساساً رادیکال بودند. درک و برآز رستگاری و نجات، اثر عمیقی بر جامعه‌شناسی دین گذاشت. در این اواخر، جامعه‌شناسان سعی کرده‌اند تا هستی‌شناسی وبری را درخصوص مفهوم‌سازی‌اش از شخصیت، معنا و قواعد زندگی درک کنند. از جمله مهم‌ترین تفاوت‌های مهم ویر با پارسونز و رابرتسن، فلسفه اجتماعی به شدت بدبینانه ویر است که در ارزیابی او از

احتمالات و امکانات آینده درخصوص پاسخهای پارسامنشانه به «جهان» مؤثر بوده است. گویی او در حس عمیق بدفرجامی امروزی با ما هم عقیده بود. در واقع جریان نیرومندی از نوستالوژی در جامعه‌شناسی سنتی وجود داشت؛ همچنان که رابرتسن، موضوعات نوستالوژیک مشابهی را در آثار جامعه‌شناسی مربوط به بنیادگرایی، معرفی شدن و جهانی شدن اشاره کرده است. ویر فرضیه مرگ‌خدای نیچه را در معنایی منفی تفسیر کرد. چراکه کثرت‌گرایی اجتماعی زمینه فرهنگی پرتنشی برای ارزشهای خداپرستانه ایجاد کرده است. پارسونز و رابرتسن هر دو نگرش بازتر و خوش‌بینانه‌تری نسبت به چشم‌اندازها و خطرهای نوسازی دارند. ترنر پیشنهاد می‌کند که شیوه نگرش رابرتسن به خطرها و مسائل منفی جهان‌شدن را بررسی کنیم تا بتوانیم حرکت به سوی نجات «جهان» را آغاز کنیم که ممکن است بر برداشت جبرگرایانه تغییر اجتماعی موجود در اندیشه ویر فایق آید.

رابرتسن طرح خود در باب مشکلات و چشم‌اندازهای جامعه جهانی را بر حسب پرسش‌زیمل تنظیم کرده است. زیمل می‌پرسد: جهان چگونه ممکن شده است؟ رابرتسن در پاسخ تأکید دارد که نظریه ترکیب جهانی باید جوامع ملی و فردی، نظام جوامع ملی، خود افراد و انسانیت را مورد توجه قرار دهد. نظریه جهانی شدن باید مسئله جامعه مبتنی بر دولت - ملت به گونه‌ای فزاینده از خارج تعیین می‌شود. این دگرگونیهای جهانی دائماً تصور از «خود» و

انسانیت را زیر سؤال می‌برند. دو موضوع عمده‌ای که در پارادایم رابرتسن فراروی شرایط جهانی هستند عبارتند از مشکلات اختلاط و وفاداری. مسئله اختلاط به معنا ارتباط دارد و مسئله وفاداری نیز به امکانات جامعه مربوط است.

رابرتسن به طور مکرر و به درستی، توجه خود را به مشکلات ناشی از چند قومیتی و چند فرهنگی عرصه جهانی معطوف کرده است. جهان به سمت وضعیتی واحد حرکت می‌کند و به همان نسبت پیچیدگی فرهنگی نیز افزایش می‌یابد. منازعات قومی اکنون خصیصه اجتناب‌ناپذیر سیاستهای جهانی است. علل بیگانگی ظاهراً به این حقیقت مربوط است که همسایگان غریبه هستند. از این منظر، علل بیگانگی این است که همسایه‌ها غریبه هستند. زیمل «بیگانه» را حاشیه‌ای می‌پنداشت در حالی که در وضعیت جهانی شدن، همه، احتمالاً غریبه و بیگانه به شمار می‌روند.

رابرتسن از مسائل اجتماعی که در اثر فرآیندهای جهانی شدن ایجاد شده‌اند، آگاه است. این مسائل حول چند سؤال متمرکز است.

نخست: جامعه در شرایط چند فرهنگی‌گرایی فزاینده جهانی چگونه متصور خواهد بود؟

دوم: در شرایطی که «بازاندیشی دائم خویشتن» یکی از تبعات حتمی نسبی شدن جهانی است، «خود» پایدار چگونه خواهد بود؟

سوم: چگونه افراد به یک جامعه (گزلشافت) جهانی متعهد خواهند بود. اینها پرسشهای تازه‌ای هستند که از درون جامعه‌شناسی زیمل برآمده است. با این تفاوت که رابرتسن تا حدودی فاقد نوستالوژی احساس ترس وجودی و نیهیلیسم است.

رابرتسن نشان داده است که در بسیاری از موارد خطرهای که جهانی شدن ایجاد می‌کند، خود، فرصتهایی نیز به شمار می‌روند و شرایط جهانی، اغلب بازیگران اجتماعی را مجبور می‌کند تا بر مبنای ملاحظه اعمال دیگران رفتار کنند. نظریه جهانی شدن رابرتسن شکلی از جامعه‌شناسی زیمل است. پرسشهای مانند: تکوین جامعه چگونه ممکن است؟ نقش اجتماعی بیگانه یا خارجی چیست؟ ماهیت جامعه چگونه ممکن می‌شود؟ ماهیت حیات روحی و روانی در شهرهای بزرگ چگونه است؟ اگر زیمل در مورد فرهنگ جهان وطنی بی‌ریشه و تجارت زده شهر سخن می‌گفت باید توقع داشته باشیم که رابرتسن بازیگران جهانی را آلت دست، بی‌هویت، جهان وطن، ولگرد و اوباش جهان، به مثابه یک مکان واحد نپندارد؛ او از فرصتها و خطرهای پیچیده جهانی شدن سخن می‌گوید. ترنر در پایان متأثر از آرنولد گلن، استفاده از جامعه‌شناسی اخلاقی احساس وظیفه در جهان را یکی از راههای گسترش نظریه جهانی شدن می‌داند.