

شرق‌شناسی، پست‌مدرنیسم و دین

بریان ترنر

ترجمه‌ی ناصر زعفرانچی

کارشناس گروه غرب‌شناسی پژوهشگاه علوم انسانی

مقدمه

متن حاضر ترجمه‌ی بخش نخست کتاب شرق‌شناسی، پست‌مدرنیسم و جهان‌گرایی، اثر بریان اس. ترنر (۱۹۴۴) رئیس دانشکده‌ی هنر و استاد جامعه‌شناسی در دانشگاه دیکین^۱ استرالیا است. او در این نوشتار به طرح رویکردهای جدید در شرق‌شناسی، و به تبع آن غرب‌شناسی، می‌پردازد. دست‌مایه‌ی او در این کار تحقیقات ادوارد سعید، اکبر احمد و ارنست گلنر است. تحقیقات میشل فوکو^۲ درباره‌ی رابطه‌ی قدرت و معرفت، پست‌مدرنیسم و روایت ضد مدرنیستی آن، و نقد پست‌مدرنیسم نیز در این نوشتار بررسی و بر اساس همین موضوعات به مسئله‌ی شرق‌شناسی و غرب‌شناسی نظر انداخته می‌شود.

دل‌مشغولی ترنر در این بحث بیش‌تر از هر چیزی طرح مسئله است. او ما را دعوت به بازنگری در اندیشه‌های گذشته‌مان می‌کند. مسیری که شرق‌شناسی طی کرده است به‌نحو اجمال یادآوری می‌شود و از غرب‌شناسان نیز درخواست می‌گردد به این مهم توجه کنند. روایت‌های جدید از پست‌مدرنیسم و مقایسه‌ی آن با نگرش‌های اسلامی نیز در این

1. Deakin

2. Michel Foucault

مقاله بررسی و در ضمن آن، به فمینیسم نیز اشاره‌ی اجمالی می‌شود. ترنر بر مصرف‌گرایی به عنوان یکی از ویژگی‌های اصلی پست‌مدرنیسم، تأکید می‌کند و اصرار دارد که تنها به بحث‌های عقلی توجه نکنیم. نقد او بر آرای گلنر نیز بر همین مبنا است. در نظر ترنر، توجه بیش از حد به بحث‌های عقلی، ما را از توجه به ویژگی‌های پست‌مدرنیسم، همانند: مصرف‌گرایی، نظام جدید عرضه‌ی کالا، نقش رسانه‌ها و... بازمی‌دارد و مانع از تحلیل واقع‌بینانه‌ی قضایا می‌شود. در هر حال، مقاله‌ی ترنر می‌تواند افق‌های جدیدی را فرا رویمان بگشاید. دیدگاه‌های او نیز مانند هر دیدگاه دیگری در معرض نقد است و در این میان، مهم طرح مسئله است که ترنر از عهده‌ی این مهم به‌خوبی برمی‌آید.



مسئله‌ی «اختلاف فرهنگی و اجتماعی» در علوم انسانی و علوم اجتماعی و در عصری که با عنوان «دوران جدید» از آن یاد می‌کنیم، به صورت موضوعی کلاسیک در آمده است. با ظهور اقتصاد جهانی و جهانی شدن فرهنگ، سؤال از اختلاف فرهنگی در حوزه‌ی علوم سیاسی جدی‌تر شده است. در دهه‌ی ۱۹۷۰م، دانشگاهیان به مورد خاصی از این مسئله‌ی «میان فرهنگی»^۱ علاقه‌مند شدند، یعنی این مسئله که جوامع غربی چگونه جوامع شرقی را در دوران گسترش امپریالیسم می‌فهمیدند و تفسیر می‌کردند. بحث درباره‌ی شرق‌شناسی رهیافت جدیدی را درباره‌ی استعمارزدایی و تاریخ‌نویسی، به‌خصوص درباره‌ی نگارش تاریخ هند، باعث گردید. این «مطالعات متداخل»^۲ (گوها، ۱۹۸۱) نشان از ظهور اعتماد و واقع‌گرایی در میان دانشگاهیان کشورهای جهان سوم، به منظور استعمارزدایی در سطوح فرهنگی و سیاسی، داشت. این سنت نقادی در نهایت با عنوان «مطالعات گفتمان فرهنگی»^۳ (بهاها، ۱۹۸۳) شناخته شد. در دهه‌ی ۱۹۸۰ روشن گردید که ارتباطات فکری مستحکمی بین بحث‌های شرق‌شناسی، «مطالعات متداخل» و فمینیسم وجود دارد و هر یک از این حوزه‌ها نیز در تلاش بودند تا مواضع خود را با صدای رسا به گوش جهانیان برسانند. شرق‌شناسی و

1. inter-culture

2. Subaltern studies

3. Cultural discourse studies

مطالعات مربوط به گفتمان استعمار، دل‌مشغول‌کننده مسائل مربوط به سوژه و اقتدار^۱ در میان گروه‌های اجتماعی و فرهنگی بود که از قدرت کنار گذاشته شده بودند. در دهه‌ی ۱۹۹۰، دلایل قوی درباره‌ی وجود ارتباط بین شرق‌شناسی ستیزی^۲ و پست‌مدرنیسم، به عنوان بدیل‌های عقل‌گرایی مدرنیستی، مطرح شد. این مجموعه، مقالات مربوط به این مسائل را بررسی کرده و سعی دارد جایگاه روشنفکران را در جهان جدید تبیین نماید.

در سالی که کتاب شرق‌شناسی^(۱) ادوارد سعید (۱۹۷۸ الف) چاپ شد، من نیز اثری ناچیز با عنوان مارکس و پایان شرق‌شناسی منتشر ساختم. اما درباره‌ی این موضوع دچار ابهاماتی بودم (بریان اس. ترنر، ۱۹۷۸). کتاب ادوارد سعید در نهایت شایستگی مشهور گشت، اما تحقیق من در حاشیه باقی ماند. نوشته‌ی من مسائل محدودی را در حوزه‌ی علوم اجتماعی بررسی کرده بود، اما اثر سعید حوزه‌ی وسیع‌تری را دربر می‌گرفت. ابهام من درباره‌ی شرق‌شناسی ناشی از این است که تحقیقی بنیادین در حوزه‌ی فرهنگ‌های اسلامی و عربی انجام نداده‌ام. مکتوبات من درباره‌ی ماکس وبر است و جامعه‌شناسان اندکی بوده‌اند که درباره‌ی اسلام قلم‌فرسایی کرده‌اند؛ از این رو، تحقیق من به تحقیقات جامعه‌شناسان اواخر دهه‌ی ۱۹۷۰م نزدیک‌تر بود. تنها به واسطه‌ی پیشرفت‌های اخیر در زمینه‌ی نظریه‌ی پست‌مدرنیسم است که جامعه‌شناسان به اسلام و شرق‌شناسی علاقه‌مند شده‌اند و «غیریت»^۳ موضوع [اصلی] گشته است.

از آنجا که به نوشته‌های سعید توجه خاصی شده است، می‌خواهم درباره‌ی تبعات دامنه‌دار کتاب او صحبت کنم. هر چند این کتاب اکنون منسوخ است، اما بسیاری از مسائلی که سعید در آن مطرح کرده، اذهان محققان عرب، اسلام‌شناسان و نیز فمینیست‌ها و عالمانی را که در زمینه‌ی فلسفه و روش‌شناسی‌های مختلف تحقیق می‌کنند، به خود مشغول داشته است. در دهه‌ی ۱۹۷۰، سعید بحث‌های بسیاری را طرح کرد و در جهان آنگلو ساکسون، بسیاری از ما را با عقاید میشل فوکو^(۲) آشنا ساخت. آثار فوکو در گفتمان‌های تاریخی، بر تحقیقات علوم انسانی و علوم اجتماعی هنوز اثرگذار

1. authenticity

2. anti-orientalism

3. otherness

است. در عین حال، سعید نقادی عمیقی از لیبرالیسم را بر ما عرضه کرد؛ به این ترتیب که نشان داد چگونه قدرت و معرفت به نحو اجتناب‌ناپذیری با یکدیگر ممزوج گشته‌اند، و روابط مبتنی بر قدرت چگونه از طریق گفتمان، مجموعه‌یی از موضوعات تحلیلی را به وجود می‌آورد که بر معرفت تأثیر می‌گذارد، بی‌آنکه قابل پیش‌بینی و مشاهده باشند. سعید در بحث از لیبرالیسم، ما را با نقادی دیدگاه‌های رایج در معرفت‌شناسی و علوم اجتماعی امریکایی - یعنی جدایی حقایق از ارزش‌ها و بی‌طرف بودن علوم - آشنا ساخت. تحقیق سعید مهم است، چرا که نشان داد چگونه گفتمان‌ها، ارزش‌ها و الگوهای معرفت، «حقایق» را تشکیل می‌دهند؛ همان «حقایقی» که دانشمندان به ظاهر می‌خواهند آنها را به طور مستقل مطالعه کنند. در طی این سال‌ها، چنین رویکردی به شرق‌شناسی، فهم عموم را از مفهوم «غیریت» شکل بخشید، و مسئله‌ی «غیر» در فرهنگ‌های انسانی، پیش از همه با فمینیسم، شناخت سیاهان^(۳) و اخیراً با پست‌مدرنیسم طرح شد. یکی از مسائل نزاع‌برانگیز مهم و جالب در اثر سعید، همان چیزی است که شاید بتوان آن را «روش‌شناسی متن»^۱ نامید. یعنی سعید توانست جنبه‌های نوینی از مطالعات مربوط به ادبیات امریکا را در تحلیل تاریخ و علوم اجتماعی به کار گیرد و به واسطه‌ی دیدگاه موسوم به شالوده‌شکنی^۲، جهات جدیدی را در تحلیل پدیده‌های تاریخی و اجتماعی عرضه کند. در آن روزگار، به یقین رویکرد سعید بسیار جالب می‌نمود، چرا که وی مدلی را درباره‌ی «قهرمان روشنفکر»^۳ طرح کرد. سعید کسی نبود که در حاشیه‌ی مطالعات ادبی و تحقیقات تحلیلی باقی‌بماند، او را کسی می‌دانستند که در صف اول امور سیاسی مربوط به خاورمیانه و فلسطین ایستاده است.

کار خود من در دهه‌ی ۱۹۷۰م بیش‌تر متأثر از تحقیقات مارکسیست‌هایی چون لویی آلتوسر^۴ بود؛ و نیز متأثر از گروه‌های رادیکال در بریتانیای کبیر که درباره‌ی خاورمیانه به تحقیق مشغول بودند و ضمن بازگشت به نظریه‌پردازی، از جامعه‌شناسان مارکسیستی

1. methodology of the text 2. deconstructionism 3. intellectual hero

4. Louis Althusser

چون نیکوس پولانتزاس^۱ تأثیر پذیرفته بودند. جذابیت مارکسیسم در نقادی بسیاری از فرضیات بی‌چون و چرای علوم اجتماعی فردگرایانه و لیبرال است. در آن زمان، بحث‌های فراوانی درباره‌ی «شرایط آسیایی»^۲ استبداد و به‌خصوص شیوه‌ی تولید آسیایی وجود داشت. این بحث‌ها در اواخر دهه‌ی هفتاد و اوایل دهه‌ی هشتاد اذهان را به خود مشغول داشته بود. هم سعید و هم آلتوسر در برابر میراث پوزیتیویستی جامعه‌شناسی، بدیلی را طرح کردند؛ این جامعه‌شناسی پوزیتیویستی در امریکای شمالی با رهیافتی فردگرایانه و «آزاد از ارزش‌گذاری»^۳ قرین بود. اگر تحقیق من ارزش نقادی داشت، باید نشان می‌داد که مارکس نیز در نحوه‌ی ادراک غرب از شرق، یعنی فهم شرق به عنوان نظامی یکپارچه، ایستا، بدون تغییرات اجتماعی و بدون مدرن‌گرایی، فاقد فرهنگ بورژوازی طبقه‌ی متوسط و فاقد جامعه‌ی مدنی شریک بوده است. از این موضع انتقادی، می‌توان دید که هم مارکس و هم وبر خود را با این تحلیل غربی از شرق سازگار ساختند. مفهوم مارکسیستی شیوه‌ی تولید آسیایی و مفهوم وبری پدرسالاری^۴ فرضیات رایج را در این باره باب کردند.

اکنون می‌خواهم به مسائل مرتبط با این شرق‌شناسی ستیزی انتقادی که نویسندگانی چون سعید بدان پرداخته‌اند، بازگردم. بر کار سعید انتقادهایی شده که به حد کافی شناخته شده است. نقد شرق‌شناسانه‌ی سعید به عنوان رهیافت جدید در ذهن عالمان جوان جوانه زد، در حالی که پیش‌تر کارهای او را پیش‌تر، نویسندگانی چون وی. جی. کیرنان (۱۹۷۲) در کتاب اربابان نوع انسانی به صورت پیش پا افتاده‌تر مطرح کرده بودند. سعید منتقد برجسته‌ی شرق‌شناسی از نوع فرانسوی بود، اما او با شرق‌شناسی از نوع بریتانیایی و آلمانی چندان آشنا نبود. در بازنگری روشن گردید که صور گوناگونی از شرق‌شناسی وجود دارد و این سنت‌های گوناگون را به سنت شرق‌شناسی واحد حواله دادن کافی نیست. بسیاری از این سؤال‌ها در کتاب اخیر لیزا لو (۱۹۹۱) با عنوان قلمروهای انتقادی مطرح شده است؛ در این کتاب، او شرق‌شناسی از نوع فرانسوی و بریتانیایی را

1. Nicos Poulantzas

2. Asiatic conditions

3. value-free

4. patrimonialism

بررسی کرده و جوانب مختلف این موضوع را توضیح داده است. به نظر من، مسئله‌ی «دیگر فرهنگ‌ها» موضوع اصلی مردم‌شناسی از هرودت به بعد بوده است. مردم‌شناسی مدرن ریشه در بحث‌های قرن هفدهمی شناخت مردم مستعمرات دارد. «غیریت» مسئله‌ی کلامی^۱ عمیقی را درباره‌ی «زنجیره‌ی بزرگ وجود» - یعنی این که چگونه این همه فرهنگ‌های بیگانه با طرح خداوند تطبیق می‌کنند؟ - سبب گردید. مفاهیم «خودی» و «بیگانه» صورت‌های معمولی از مسئله‌های^۲ مردم‌شناسی است، به خصوص آن سنت مردم‌شناسی که هرمنوتیک را با متن‌شناسی^۳ قرین می‌کند. این موضوع پیش‌تر در آثار پست‌مدرنیست‌هایی چون جی. واتیمو^۴ روشن می‌گردد که پایان مدرنیته و پایان تاریخ را با رجوع به مردم‌شناسی هرمنوتیکی افراطی تحلیل کرده‌اند. به نظر من، با واتیمو است که صورت افراطی متن‌شناسی و هرمنوتیک به شرق‌شناسی ستیزی می‌انجامد، زیرا این دیدگاه بیش‌تر دل‌مشغول فهم ظرایف و نکات مبهم اعمال و اعتقادات بومی است. عمده‌ی تحقیقات در مردم‌شناسی کلاسیک به مسئله‌ی فهم دیگر فرهنگ‌ها - به صورت ساده - اختصاص دارد.

وضعیت سیاسی دیگری که از دهه‌ی هفتاد موجب تغییرات اساسی گردیده است، آن است که کتاب شرق‌شناسی سعید هنگامی منتشر شد که کمونیسم هنوز جریان سیاسی زنده‌ای بود و بیش‌تر عالمان علوم اجتماعی تندرو مارکسیسم آن را سنتی حی و حاضر در دانشگاه‌ها می‌دانستند. فروپاشی کمونیسم حزبی اعتبار عقلانی مارکسیسم را به عنوان نظریه‌ی جامعه‌شناختی زیر سؤال برد. البته بسیاری از نویسندگان مارکسیست در غرب دوست داشتند استدلال کنند که تغییر مهمی حادث نشده است، اما این موضع در نهایت قابل دفاع نبود. نخستین نقدها بر شرق‌شناسی با فرایند استعمارزدایی قرین بود؛ همان فرایندی که فرض را بر این قرار می‌داد که مارکسیسم رقیب کاپیتالیسم، هم در نظر و هم در عمل، است. مطابق استدلال ارنست گلنر^۵، شاید اسلام تنها نظام سیاسی معتبر و جهانی باشد. ما در عصر مابعد کمونیسم قلم می‌زنیم و همین حقیقت باید تأثیرات

1. theological

2. problematics

3. textuality

4. G. Vattimo

5. Ernest Gellner

عمیقی در نوع نگرش ما به اسلام یا فمینیسم و اومانیسم و یا هر جنبش اجتماعی دیگر، به عنوان جریان‌های فکری و حیاتی موجه، داشته باشد. وضعیت مابعد کمونیسم در مقام وضعیتی عقلانی و سیاسی، علایق معمول در اسلام و پست‌مدرنیسم را توضیح می‌دهد. نقد دیگر بر میراث سعید به مسئله‌ی میشل فوکو و سیاست مربوط است. این موضوع نیز گسترده است و تنها زوایایی از آن را به بحث خواهیم گذاشت. مسئله بحث‌انگیز است و بسیار مشکل می‌توان نظر سیاسی منسجمی را از آثار فوکو استنتاج کرد. از این حقیقت آگاه هستیم که تحقیقات فوکو فقط، مثلاً به جرم‌شناسی انتقادی^۱ محدود نمی‌شود. نوشته‌های او درباره‌ی روان‌پزشکی رایج در شوروی و تحلیل وی از سنت‌های کیفری در فرانسه، مسیری را برای حرکت از تحقیقات تحلیلی او به موضعی سیاسی می‌گشاید؛ اما در کل، مشکل بتوان از تحلیل نقادانه‌ی فوکو نظام سیاسی رادیکالی را نتیجه گرفت. نقد فوکو بر پارادایم‌های حاکم بر معرفت در نظام‌های مرسوم، در نهایت، صورتی از آثار شیسم رمانتیک را به خاطر می‌آورد. همین مطلب درباره سعید نیز صدق می‌کند، زیرا مواضع سیاسی وی درباره‌ی فلسطین را نمی‌توان به سادگی از مبانی معرفت‌شناختی کتاب شرق‌شناسی او استنتاج کرد. یعنی شکافی بین فلسفه و عمل وجود دارد، شکافی که پر کردن آن بسیار مشکل است. اگر کتاب پوشش اسلام سعید (۱۹۷۸ ب) را بخوانید، خواهید دید که او آن چیزی را اتخاذ کرده است که شما معرفت‌شناسی رئالیستی می‌نامید؛ یعنی او معتقد است که پوشش خبری جهان اسلام به واسطه‌ی روزنامه‌نگارانی است که بد تربیت شده‌اند. آنها چند روزی به کشورهای [اسلامی] سفر می‌کنند، با چند راننده‌ی تاکسی صحبت می‌کنند و سپس سرمقاله‌ای درباره‌ی سیاست‌های عربی می‌نویسند. این انتقادهای سعید کاملاً معقول و معتبر است، اما ربط تحلیلی یا فلسفی به تحقیق او یا موضوع شرق‌شناسی ندارد. می‌شد بی‌آنکه کلمه‌یی از آثار فوکو و دریدا^۲ را خوانده باشیم، کتاب پوشش اسلام را به رشته‌ی تحریر در آوریم. شالوده‌شکنی به عنوان یک روش، تنها مسائل مربوط به بازنمایی را مطرح ساخت، بی‌آنکه پاسخی به این مسائل بدهد. این مشکل در تلاش برای بسط تاریخ‌های بدیل نیز به خوبی آشکار است.

انتقاد دیگر از رویکرد سعید به موضوع تاریخ که مسئله آفرین است، توجه به متن و متن‌شناسی است. توجه صرف بر «اعمال متنی»^۱، بُعد اجتماعی زبان و معنا را نفی کرده و مادیت روابط اجتماعی را با مادیت متن خلط کرده است. متن‌شناسی به اصالت نفس^۲ خطرناکی منجر شده است که در آن، دیگر نمی‌توان بین نوشته‌ی خیالی و واقعیت اجتماعی تمایزی یافت. ادعای ژان بودریار^(۴) مبنی بر اینکه جنگ خلیج فارس صرفاً رویدادی تلویزیونی بود، نمونه‌ی عینی این توجه است.

مسئله‌ی دیگر در این زمینه، موضوع نسبتاً بغرنج فاشیسم و شالوده‌شکنی است. بنیان‌های فکری سعید از فوکو است، اما در کنار فلسفه‌ی اجتماعی فوکو، تحقیقات مارتین هایدگر، به‌خصوص در نقد فلسفی متافیزیک، نیز الهام‌بخش او بوده است. بسیار مشکل است که هایدگر و شالوده‌شکنی را از میراث فاشیسم جدا کنیم. به نظر من، کار هایدگر اساساً ضد مدرنیستی است و نوشته‌های او درباره‌ی تکنولوژی حکایت از واکنش گسترده و محافظه‌کارانه نسبت به دموکراسی و مدرنیته دارد. فلسفه‌ی هایدگر هر چقدر هم استادانه باشد، مسائل سیاسی مهمی را سبب گردیده که پیش‌تر توسط پل دُمان^(۵) تبیین شده است. در این زمینه اشتباهی صورت گرفته است که خلاصی از آن به‌سادگی امکان‌پذیر نیست.

رئوس کلی این نقادانی‌های از دیدگاه سعید را فقط به صورت مجموعه‌یی از یادداشت‌ها تنظیم کرده‌ام، چرا که همه با آنها آشنا هستند و دل‌مشغولی من چیز دیگری است. نتیجه‌ی دیگر بحث از شرق‌شناسی، غرب‌شناسی^۳ مخرب است؛ یعنی رد هر آنچه که به غرب منسوب است و رد ضمنی میراث مدرنیته. این جنبه‌ی ضد مدرنیستی نظریه‌ی انتقادی می‌تواند تا حدودی جذایت نخبه‌گرایی فرهنگی^۴ مورد نظر هایدگر را نشان دهد. اکنون بعضی از جوانب رد غرب، به واسطه‌ی بومی ساختن معرفت، قابل توجیه است. بحث بومی کردن معرفت عمده‌ی بحث‌های مردم‌شناختی را درباره‌ی رشد و اشاعه‌ی علوم اجتماعی در جوامع جهان سومی، به خود اختصاص داده است. از

1. textual practices

2. solipsism

3. occidentalism

4. cultural elitism

موضوعات مرتبط با این بحث، مسئله‌ی اسلامی کردن معرفت است. یکی از نتایج بحث‌های فوکو و سعید دفاع از روایت بنیادگرایانه‌ی معرفت و سنت اسلامی بوده است؛ همان موضوعاتی که متضمن مخالفت با سکولاریسم بود و سرخوردگی از مدرنیته را - به مفهومی که در کتاب جامعه‌شناسی دین ما کس ویر آمده است - حکایت می‌کند. این روایت مدعی تفوق سنت بر معرفت وارداتی و بیگانه است. نمونه‌ی آن در جامعه‌شناسی است که تلاش‌های بسیاری صورت می‌گیرد تا ثابت شود این خلدون پدر علوم اجتماعی بوده است نه مارکس و ویر و دورکم. تحقیقات ابن خلدون هر چقدر هم که جالب باشد، تحلیل کارآمدی از تمدن‌های متأخر شهری و صنعتی به دست نمی‌دهد. بحثی درباره‌ی امپریالیسم معرفت‌شناختی غرب مطرح است و کتاب جدید سعید (۱۹۹۳) در باب فرهنگ و امپریالیسم، مدافع این نظر است که در دوران مابعد استعمار، هنوز هم استعمار در ساخت فرهنگ وجود دارد. یکی از مسائل بحث اسلامی کردن علم، آن است که آیا دعاوی بنیادگرایانه در باب اسلامی کردن علم، مدرنیستی است یا ضد‌مدرنیستی. و این سؤالی است که مشکل بتوان بدان پاسخ داد. این سؤال ما را به این مطلب رهنمون می‌کند که آیا می‌توان تکنولوژی غرب را به دست آورد، بی‌آنکه ارزش‌های غربی را پذیرفت؟ جامعه‌شناسی می‌گوید که شما نمی‌توانید مدرنیته، تکنولوژی، شهرنشینی و دیوانسالاری را صاحب شوید و در عین حال، ملزومات آن را کنار بگذارید؛ این ملزومات در اصل همان نظام اندیشه‌ی مابعد روشنگری است. در این زمانه، بومی کردن بحث‌های علمی و دانشگاهی جالب می‌نماید، اما آیا می‌توان روش‌شناسی بومی یا معرفت‌شناسی بومی داشت؟ می‌توان این نظر را پذیرفت که حقایقی وجود دارد که مختص بعضی جوامع است. برای مثال، چون در جوامعی همچون استرالیا و زلاند نو فئودالیسم وجود نداشته است، پس نمی‌توان تحقیقات جامعه‌شناسان غربی را در مورد جوامع اروپایی به نیمکره‌ی جنوبی نیز تسری داد؛ چرا که در این نیمکره، گذر از جامعه‌ی فئودالیه به سرمایه‌داری محقق نشده است. اگر این استدلال را در تحلیل جوامع نپال یا عربستان سعودی یا افریقای مرکزی می‌پذیرفیم، کفه‌ی استدلال مبتنی بر بوم‌گرایی سنگینی می‌کرد؛ اما مطمئن نیستم که بتوان عقلانیت بومی شده یا روش‌شناسی

بومی داشت. این بحث در درجه‌ی نخست، حجیت معرفت بومی را در برابر معرفت جهانی مد نظر دارد و بنا بر این، به بحث درباره‌ی حجیت فرهنگی روشنفکران به عنوان مقوله‌ی کلی می‌پردازد.

درباره‌ی دعاوی مربوط به روش‌شناسی فمینیستی نیز استدلال مشابهی وجود دارد. روش‌شناسی فمینیستی یک جامعه‌شناسی درست و حسابی است. در جامعه‌شناسی فمینیستی استدلال این است که شما از مخاطب خود تأثیر می‌پذیرید و بر او تأثیر می‌گذارید، معرفت و دانش او بر شما اثر می‌گذارد و این معرفت و دانش را به کار می‌گیرید تا عقاید خود را تغییر دهید. روش‌شناسی فمینیستی به نیازهای اجتماعی و سیاسی مخاطبان و طرف مقابل حساس است. استدلال‌های روش‌شناسی فمینیستی در واقع، تکرار مکتب نمادین تأثیر متقابل^۱ و روش‌شناسی قومی^۲ دهه‌ی ۱۹۶۰م است. همین مسئله درباره‌ی پارادایم بنیادگرایی نیز مطرح است. غیرممکن است چیزی به نام علم اجتماعی اسلامی را بسط داد، درست به همان دلیل که علم اجتماعی مسیحی یا یهودی یا هر نوع علم اجتماعی بومی وجود ندارد. منطق و نگره‌ی بی‌در علوم اجتماعی حاکم است که زیر عنوان قومی، فرهنگی یا تاریخی در نمی‌آید. به علاوه، هر چند دعاوی مربوط به بحث اسلامی کردن علم تأثیرگذار بوده است، اما همه‌ی فرهنگ‌ها به فرایندی جهانی و عمیق تن می‌دهند. عجیب این است که در روزگاری که گرایش‌های منطقه‌ای و بومی قوت یافته، جهانی شدن تمدن یکی از واقعیت‌های مؤثر زندگی جدید شده است.

جهانی شدن به واسطه‌ی پیدایش نظام‌های اقتصاد جهانی مطرح شده است، اما جامعه‌شناسان دل‌مشغول بحث جهانی شدن فرهنگ هستند. جهانگردی، ورزش جهانی، اخبار جهانی، مک‌دونالد^(۶)، ایدز، حقوق بشر و... معنای گسترده‌تری به جهان‌گرایی داده است. جهان‌گرایی و بوم‌گرایی با هم به پیش می‌روند. هر جا صحبت از ظهور آگاهی جهانی می‌شود، واکنشی بروز می‌کند که حکایت از پیدایش نهضتی ضد جهانی دارد. جهان‌گرایی دیدگاهی مهم است، اما باید به این حقیقت نیز توجه کنیم که ادیان

جهانی داعیه‌ی جهانی داشته‌اند و فهم میراث اسلام و مسیحیت نیز به این موضوع بستگی دارد که مفهوم «جهان» را در فرهنگ‌های سنتی باید چگونه فهمید و چگونه آن را با مفهوم جهان‌گرایی در جوامع مدرن پیوند زد. در اینجا نیز فرایند جهانی شدن سؤالات جالب و مهمی را درباره‌ی نقش روشنفکران، به عنوان عاملان این جهان‌گرایی، مطرح می‌کند. انتقادی که بر جهانی شدن وارد می‌شود، این است که این پدیده نوعی «غربی شدن» است. اما جنبش‌های نیرومند فرهنگی نیز هست که از ژاپن و دیگر کشورهای قدرتمند اقتصادی آسیا برمی‌خیزد و جهان را شکل می‌بخشد تا آنجا که حتی می‌توان از «شرقی شدن» فرهنگ‌های جدید نیز صحبت کرد. جهانی شدن با بحث اسلامی کردن معرفت و تحقیقات سعید چگونه جمع‌پذیر است؟ مسئله این است که پدیده‌ی جهانی شدن، صحبت از فرهنگ‌های غربی و شرقی، به عنوان دو فرهنگ مجزا و مستقل از هم، را بسیار مشکل می‌کند.

ارتباط بحث جهانی شدن با پست‌مدرنیسم نیز مهم است. لازم نیست وارد بحث‌های بی‌پایان در باب معنای پست‌مدرنیسم شویم. کوتاه سخن آنکه، پست‌مدرنیته به پدیده‌ی کالازدگی^۱ در زندگی روزمره و مواجهه‌ی فرهنگی توده‌ی مردم مصرف‌کننده با نظام‌های فرهنگی اشاره دارد که برای نمونه، اختلاف بین فرهنگ بالاتر و فرهنگ پایین‌تر را مبهم می‌سازد. پست‌مدرنیسم به معنای استفاده از شبیه‌سازی در تولیدات فرهنگی است و به لحاظ سبک‌شناسی، متضمن مسخره کردن و هزل کردن خویش است. در حال حاضر، بیش‌تر بحث‌های پست‌مدرنیته به اهمیت «تفاوت» و «غیریت» می‌پردازد، به نحوی که بین نقد پست‌مدرنی مقوله‌های کلی و جهانی و فرایند بومی ساختن ارتباطی وجود دارد. یعنی هم بوم‌گرایی و هم پست‌مدرنیسم برای متن‌شناسی معرفت^۲ - یعنی کیفیت متنی استوار و بومی آن و مسائل مربوط به جهانی یا بومی بودن «دین» یا «طبیعت» بشری - جالب می‌نماید. روش‌شناسی‌های پست‌مدرنیستی در قدرت و پیچیدگی معانی بومی اعمال و باورهای عامه‌ی مردم تأمل کرده و به‌خصوص به معانی و مفاهیم طنزآمیز حساس است. آنچه موضوع اسلامی کردن علوم را تهدید

می‌کند، مسئله‌ی معرفتی نیست. آنچه ایمان مذهبی را تهدید می‌کند، کالازدگی در زندگی روزمره است. مردم نظام‌های اعتقادی را بر اساس دلایل عقلی منسجم رد یا قبول نمی‌کنند. اگر این اعتقادات به نیازهای روزمره و دل‌مشغولی‌ها پاسخ دهد، مردم آنها را می‌پذیرند و در غیر این صورت، رد می‌کنند. آنچه ایمان و اعتقاد دینی را در جامعه‌ی پست‌مدرن جهانی مسئله‌دار می‌کند، آن است که زندگی روزمره بخشی از نظام جهانی مبادله‌ی کالاها گشته است، و رهبران سیاسی و روشنفکران و رهبران مذهبی نمی‌توانند به راحتی بر آن تأثیر بگذارند. خلل در ایمان مذهبی را تینا ترنر^(۷) و کوکا کولا باعث می‌شوند؛ استدلال‌ها و تحقیقات عقلانی درباره پیش‌فرض‌ها و فهم سکولاریسم غربی ایمان مذهبی را ضایع نمی‌کند. این همان موضوعی است که کتاب پست‌مدرنیسم، عقل و دین گلنر (۱۹۹۲) و کتاب پست‌مدرنیسم و اسلام احمد (۱۹۹۲) بدان متوجه نشده‌اند. در این دو کتاب، از مسائل عقلی و معرفتی روشنفکران و رهبران دینی صحبت می‌شود و نه مسائل مربوط به زندگی روزمره. چیزی که این دو نمی‌توانند بدان توجه کنند، این است که کمپانی اتومبیل‌سازی فورد بیش از هر استدلال عقلانی بر مسیحیت ضربه وارد کرده است. نخست به کتاب پست‌مدرنیسم و اسلام نظر می‌کنیم. بحث مهم و گسترده‌ی احمد درباره‌ی جایگاه اسلام در بحث‌های پست‌مدرنیستی را باید بر اساس تحلیل ریشه‌های فرهنگی مدرنیته فهمید. با تأمل در منشأ جهان مدرن (غرب)، فیلسوفان اجتماعی - از دیوید هیوم به این طرف - از تأثیر مذاهب در شکل‌گیری واقعیت‌های فرهنگی مدرن صحبت کرده‌اند. اما مسئله‌ی اجتماعی باید روشن می‌کرد که کدام یک از این مذاهب در تعیین حدود مدرنیته نقش مهمی برعهده داشته است. در جامعه‌شناسی دین، نقش گروه‌های صوفی مسلک پروتستان را در سوق دادن جامعه به سمت مدرنیته‌ی عقلانی، اساسی می‌دانند. زهدمسلکی کالونیسم پروتستانی، فرهنگ غربی را به سوی زندگی این جهانی غیر جادویی و منضبط سوق داد. به نظر سامبارت (۱۹۶۲)، رقیب این نگره‌ی وبری فرهنگ یهودی بود که ریشه‌های عقلانیت مدرنیسم را عرضه کرده بود؛ این بحث اساساً بی‌نتیجه باقی مانده است.

دو مطلب اساسی درباره‌ی استدلال مربوط به اخلاق پروتستانی وجود داشت.

نخست آنکه، این استدلال مفهوم عقلانیت ابزاری را به مدرنیته پیوند زد. بدین معنی که جامعه برای آنکه مدرن شود، مجبور بود به اصول اخلاقی و رفتاری عقلانی هدفمند تن در دهد و آنها را بپذیرد. دوم آنکه، این استدلال موقعیتی ممتاز را برای اروپای شمال غربی قایل شد و بدین ترتیب، ویژگی جهانی بودن آن را کنار نهاد؛ و با ایفای این نقش توسط غرب، «شرق» به «غیر» بدل شد. عقلانیت غرب برای فرایندهای غایت‌مندانه‌ی تاریخ جهان، نقش بنیادینی داشت. نتیجه این بوده است که اسلام رابطه‌ی مسئله‌دار با مدرنیته‌ی عقلانی و غرب مسیحی داشته است.

در قرن بیستم، مدافعان مدرنیست اسلام استدلال کرده‌اند که این دین به هیچ‌وجه ضد عقلی و با سرمایه‌داری ناسازگار نیست، و حتی از لحاظ فرهنگی نیز سنت‌گرا به شمار نمی‌رود. در واقع، اسلام سخت‌کیش، ضد خرافات، واقع‌بین، زهدمسلک و دارای فرهنگی مدون است، و همان زهدمسلکی این جهانی را می‌توانست به دست دهد که در کالونیسم می‌توان یافت. توحید اسلامی از توحید مسیحیت عقلانی‌تر است، در مسیحیت رگه‌های چندخدایی در آموزه‌ی تثلیث وجود دارد. مسئله این است که چگونه این تحرک عقلانی در اسلام سرکوب شده است. پاسخ‌هایی به این عقب‌ماندگی تاریخی جهان اسلام داده شده است که به تبعات منفی صوفی‌گری، دین‌پرستی قومی^۱، خشک بودن قوانین اسلامی، یا بسته شدن باب اجتهاد، استفاده از زکات در امور سودآور، و فقدان فرهنگ شهری مستقل در جامعه‌ی مدنی اشاره دارد. مشکله‌ی موسوم به «افول اسلام» را که مراکز علمی مغرب‌زمین طرح کرده‌اند، همین عوامل سبب گشته‌اند. این موضوع تحقیقات بسیاری را به خود جلب کرده است و آثار همدلانه‌ی، همچون کتاب‌های محمد [ص] (۱۹۶۱) و اسلام و سرمایه‌داری (۱۹۶۶) اثر ماکسیم رودنسون به رشته‌ی تحریر درآمده است.

در دهه‌های هفتاد و هشتاد، منتقدان غربی شرق‌شناسی و استعمار در فضایی زندگی می‌کردند که سرمایه‌داری غربی، رقیبی کارآمد به نام کمونیسم داشت. به‌علاوه، سنت تحقیقی استواری وجود داشت که در جستجوی تبیین ریشه‌های استثمارگری

سرمایه‌داری و استعمار بود و می‌خواست مراحل تاریخی‌یی را که سبب گردید سرمایه‌داری غربی به سببیت و وحشی‌گری انجامد، بشناسد. دو موضوع این فضا را تغییر داد: سقوط کمونیسم و ظهور پست‌مدرنیسم. بی‌تردید، این دو حادثه به جهت عوامل اجتماعی و فرهنگی با هم مرتبط‌اند. نتیجه آنکه، سوسیالیسم حزبی به عنوان دشمن سرمایه‌داری غربی، دیگر رقیب سیاسی و اقتصادی مهمی نبود، و اسلام یا پست‌مدرنیسم می‌توانستند در نظام جهانی، این شکاف را پرکنند و به عنوان رقیب سرمایه‌داری غربی مطرح شوند. این حوادث سبب گردید که نقش روشنفکران رادیکال نیز عمیقاً تغییر کند. به نظر بسیاری از روشنفکران غربی، شوق زایدالوصف به فلسفه‌های پست‌مدرن می‌تواند به علت سقوط سوسیالیسم باشد، همان سوسیالیسمی که مخالف جدی نظام سرمایه‌داری بود. به پیروی از لیوتار (در کتاب موقعیت پست‌مدرن، ۱۹۷۹) می‌توانیم پست‌مدرنیسم را «شک به فراروایت» تعریف کنیم. فلسفه‌ی پست‌مدرن خطای توأمان سرمایه‌داری استعمارگر و سوسیالیسم دیوانسالار را در مقام «روایت‌های بزرگ»^۱ نشان می‌دهد. هم سرمایه‌داری و هم سوسیالیسم همسانی و یکدستی بی‌نتیجه‌یی را بر جامعه‌ی مدرن تحمیل کرده‌اند. پست‌مدرنیسم - که نشانه‌های مهمی از آن در فمینیسم و عقاید ضداستعماری یافت شده است - ساختارهای یکدست، پدرسالارانه، عقلانی و سلسله‌مراتبی مدرنیسم غربی را محکوم می‌کند. بسیاری از منتقدان پست‌مدرنیسم به اشتباه، فرض را بر این قرار داده‌اند که پست‌مدرنیسم هیچ پیام سیاسی ندارد؛ اما به خلاف نظر آنها، پست‌مدرنیسم دیدگاه جدیدی را در باب عدالت مطرح می‌کند، دیدگاهی که تقدم را به اختلاف، ناهمگونی، پارادوکس، تناقض و دانش بومی می‌دهد (ترنر، ۱۹۹۰). لازمه‌ی فهم این تغییرات، زیر سؤال بردن بسیاری از فرضیات سنتی جامعه‌شناسی است.

این تحولات سیاسی و عقلانی در پست‌مدرنیسم، شرق‌شناسی را به مبارزه طلبیده است. فروپاشی کمونیسم در شوروی (که نتیجه‌ی آن به مبارزه طلبیدن اقتدار عقلانی مارکسیسم و رشد مؤثر پست‌مدرنیسم بود) موقعیتی جهانی، اما مسئله برانگیز به اسلام

داد. در مرتبه‌یی شاید بتوان استدلال کرد - با عنایت به تاریخ جهان اسلام از انقلاب فرانسه به این طرف - که اسلام اکنون می‌تواند در مقام رقیب عمده، و شاید تنها رقیب سرمایه‌داری سلطه‌طلب غرب به‌شمار آید. به نظر بسیاری از نویسندگان، همچون علی شریعتی در کتاب انسان، اسلام و دیگر مکاتب غربی، اسلام هم با سکولاریسم جوامع کمونیستی و هم با مصرف‌گرایی جوامع غربی مخالفت ورزیده است؛ بنا بر این، می‌تواند در مقام نیروی مخالف جهانی عمل کند. به علاوه، پست‌مدرنیسم نیز مخالف عقلی‌گری ابزار سرمایه‌داری و کمونیسم است؛ بنابراین، می‌توان بین اسلام و پست‌مدرنیسم قرابت‌هایی یافت. در مرتبه‌ی دیگری از تحلیل، شاید بتوان اسلام را «روایت بزرگی» از سخت‌کیشی دینی و یک‌گونگی^۱ دانست که مفاهیم عقلی‌گری کلی، نظم و زهد مسلکی را ثمر داده است.

این امور حکایت از «مشکلات و تعهدات» دین اسلام می‌کند، و به همین دلیل نیز کتاب پست‌مدرنیسم و اسلام احمد تحلیل جدیدی از جایگاه اسلام در دوران پست‌مدرنیته را مبنای کار خود قرار می‌دهد. در این کتاب اشاره می‌شود که بین نقد پست‌مدرنیسم از سلطه‌ی غرب و نقد اسلام از ماتریالیسم غربی، سلطه‌ی رسانه‌ها، قدرت نظامی و حاکمیت جهانی غرب نزدیکی هست. در نهایت، احمد ره به جایی نمی‌برد؛ زیرا او می‌خواهد، هر چند به صورت غیر مستقیم، از پست‌مدرنیسم برای حمله به مفروضات سنتی حاکم در مغرب‌زمین و عقلانیت مدرنیستی استفاده کند، اما او با نقادی‌های پست‌مدرنیسم از اسلام سنتی نیز مواجه می‌شود.

اگر بحث او را در کنار ماجرای سلمان رشدی، جنگ خلیج فارس و تضعیف کانال اول بی‌بی‌سی^۲ ملاحظه کنیم، متوجه می‌شویم که احمد بررسی تاریخی گسترده‌یی را درباره‌ی مبارزات و اختلاف‌های غربی مسیحی و اسلام انجام می‌دهد. از میان علمای مسلمان رادیکال، این احمد است که گسترش «گفتمان منفی غرب» را تشخیص می‌دهد؛ همان گفتمانی که بسان شرق‌شناسی گذشته، هنوز هم مطرح است. در دهه‌ی گذشته، واکنش تند علمای افریقایی و آسیایی در قبال شرق‌شناسی، نوعی «غرب‌شناسی» را در

1. uniformity

2. BBC

میان ایشان به وجود آورد. «این بیش‌تر به معنای رد استعمار است، همان استعماری که با شرق‌شناسی عجین است، و از شورش در برابر تمدن جهانی حاکم غرب حکایت می‌کند.» (اکبر احمد ۱۹۹۲: ص ۱۷۷).

احمد در نقد آثار سعید نیز معقول است:

هر چند سعید قدرتمندانه استدلال می‌آورد، اما تحقیقات شرق‌شناسی گذشته ویژگی‌های مثبت بسیاری داشته است. این ویژگی‌ها عبارت‌اند از: تحقیقات پیوسته و مداوم، تبحر بسیار در زبان‌ها، بینش گسترده و مطالعات عمیق و ارتباط با دانشگاه‌های معتبر. (اکبر احمد ۱۹۹۲: ص ۱۸۰)

از شرق‌شناسان گذشته می‌توان از: هامیلتون گیب^۱، برنارد لوئیس^۲، آرتور آربری^۳، مونتگمری وات^۴ و لویی ماسینیون^۵ نام برد. در مجموع، احمد درباره‌ی نسل جوان‌تر مابعد شرق‌شناسان خوشبین است و آثار ایشان را به جهت بی‌طرفی و جامع بودن، علمای مسلمان بیش‌تر می‌پسندند. از مابعد شرق‌شناسان می‌توان به لویی بک^۶، جان اسپوزیتو^۷، باربارا متکالف^۸، ویلیام چیتیک^۹ و مایکل گیلسنان^{۱۰} اشاره کرد. شاید این تحقیقات جدید شرایطی را فراهم آورد که آن نزاع‌های قبلی بین شرق‌شناسی و غرب‌شناسی رخت بر بندد.

یکی از نتایج بحث‌های روشنفکران مابعد شرق‌شناسی آن است که دیدگاه سنتی درباره‌ی اسلام، به عنوان دینی یکدست، جای خود را به تنوع و پیچیدگی فرهنگ‌های اسلامی اکناف عالم داده است.

احمد در این باره چنین می‌گوید:

در بحث از فرهنگ و تغییر امیدوارم مفهوم «جامعه‌ی مسلمان یکپارچه و یکدست» را که از قبل مطرح بوده است، بزدایم. جنوب آسیای مسلمان‌نشین و زبان رایج آن، یعنی زبان اردو را در نظر بگیرید؛ در هر دو از التقاط و ترکیب خیر می‌دهند. (اکبر احمد ۱۹۹۲: ص ۲۰۰)

1. Hamilton Gibb

2. Bernard Lewis

3. Arthur Arberry

4. Montgomery Watt

5. Louis Massignon

6. Louis Beck

7. John Esposito

8. Barbara Metcalfe

9. William Chittick

10. Michael Gilson

با اتخاذ این موضع، احمد نیز خود را با این دیدگاه روشنفکری رایج همسو می‌کند که اسلام‌های بسیاری وجود دارد.

آنچه برای خواننده‌ی کتاب پست‌مدرنیسم و اسلام مسئله است، این است که خود نویسنده چه موضعی در برابر پست‌مدرنیسم اتخاذ می‌کند. در نگاه اول، همدل و مجذوب مدونا^(۸)، کوین^(۹)، تواین پیکر^(۱۰) و بت‌من^(۱۱) شدن حکایت از آن دارد که احمد با فرهنگ پست‌مدرن همدلی دارد. استادان کیمبریج چگونه می‌توانند با کن لیوینگستون^(۱۲) و گیلیان شپرد^(۱۳) در برنامه‌ی تلویزیونی «انی کوشننز»^(۱۴) درباره‌ی لباس‌های مدونا گرم صحبت شوند؟ احمد با نظریه پست‌مدرن بسیار آشنا است، از بسیاری از مصادیق فرهنگ عمومی لذت می‌برد و به صورت مرتب در برنامه‌های مختلف تلویزیونی ظاهر می‌شود، اما دیدگاه‌های او درباره‌ی اسلام و غرب کاملاً سنتی است.

اجازه دهید به مواردی از این ناهمخوانی‌ها پردازیم. احمد نقدی جامعه‌پسند از ماتریالیسم غربی به دست می‌دهد. «افراط در خرید، خورد و خوراک و مسائل جنسی به صورت دایم» ویژگی فرهنگ غرب است. او حملات رایج به این مصرف‌گرایی ناپسند را می‌پذیرد، اما آیا پست‌مدرنیسم نیز می‌خواهد این مصرف‌گرایی را به صورت جدی به نقد بکشد، و به تحسین از مصرف‌نشانه‌ها^۱ پردازد؟ به خلاف مصرف‌گرایی شایع غرب، اسلام جنبش سبزی است که عمیقاً به سیاست‌های محیط زیستی توجه دارد. او خاطر نشان می‌سازد که رنگ اسلام «سبز» است و حیات طیبه، یعنی همان بهشت، مملو است از باغ‌ها و بوستان‌ها و شهرهای [سبز]». *ماتریالیسم*

احمد بر دیدگاه پست‌مدرنیستی تأکید می‌کند تا نشان دهد که استقلال‌طلبی در کشمیر نمونه‌ای از پست‌مدرنیسم مسلمانان است، اما این واهمه را نیز دارد که وفاق فمینیسم و پست‌مدرنیسم سم مهلکی برای بشریت باشد؛ چرا که برای مثال، رسانه‌ها، زیر نظر نویسندگان فمینیست که معتقدند «در اقتدار مرد باید تردید شود»، عقاید فروید را وارونه جلوه می‌دهند؛ در حالی که این نظر که آلت تناسلی مرد منشأ همه‌ی بدی‌ها است، به طور کلی و به لحاظ دینی محکوم است. نتیجه آنکه، غرب به لحاظ اخلاقی تباه

شده است، زیرا «دروغ، ریا و فساد اخلاق» (اکبر احمد ۱۹۹۲: ص ۲۴۵) در دهه‌ی هشتاد منشأ تباهی غریبان است.

این استدلال‌ها از نقد محافظه‌کارانه‌ی زشتی‌ها و گمراهی‌های غرب حکایت می‌کند، و البته کتاب به رهبران مغرور مسلمان نیز هشدار می‌دهد که پست‌مدرنیسم اسلام را به مبارزه فراخوانده است. «دوران پست‌مدرن در دهه‌ی نود، ابواب اجتهاد را سخت می‌کوبد؛ مسلمانان فراموش می‌کنند که دینشان در خطر است.» (اکبر احمد ۱۹۹۲: ص ۲۶۰). وظیفه‌ی کتاب پست‌مدرنیسم و اسلام تبیین میزان تهدید و ماهیت قدرت ویرانگر رسانه‌های (غربی) است. مدونا تنها چهره‌ی زیبا نیست، او نشانه‌ی پست‌مدرنیسم است که در عین حال، هم بشریت و هم حقیقت را تهدید می‌کند. اما اگر احمد بخواهد از اسلام در برابر تهدیدات مدونا دفاع کند، به این معنا است که اسلام در مقام «روایت بزرگ» نیاز دارد در برابر تنوع جنسی و فرهنگی مدونا، فردی مرکوری (۱۵) و مایکل جکسون (۱۶) محافظت شود.

صرف نظر از ابهام‌های خود احمد درباره‌ی مصرف‌گرایی پست‌مدرنی، مسئله‌ی کلی‌تری هم درباره‌ی ماهیت پست‌مدرنیسم وجود دارد که احمد می‌کوشد در باب آن به رهبران مسلمان هشدار دهد، اما ماهیت این تهدید واقعاً روشن نیست. او تحلیل کامل و معقولی از پست‌مدرنیسم به دست می‌دهد، اما از حل این پرسش مهم عاجز می‌ماند که آیا پست‌مدرنیسم بعد از مدرنیسم است یا علیه آن؟ آیا پست‌مدرنیسم صورت متعالی مدرنیسم است؟ جامعه‌ی علمی در این باره با دو مطلب مواجه است: مطلب اول اینکه آیا پست‌مدرنیته شیوه‌ی کاملاً متفاوت از مدرنیته است که اسلام نیز بخشی از آن می‌تواند باشد؟ مطلب دوم اینکه آیا اصلاً پست‌مدرنیته وجود دارد؟ گام اول برای حل مطلب اول آن است که تمایز بین مدرنیسم و پست‌مدرنیسم را روشن کنیم. از طریق همین مطلب اول، باید نقد فلسفی «روایت‌های بزرگ» را معنی کنیم، و از طریق مطلب دوم نیز باید شرایط اجتماعی پست‌مدرن را معنا کرد، یعنی همان شرایط اجتماعی‌یی که متأثر از تکنولوژی‌های ارتباطی، جهان‌گرایی، فروپاشی شیوه‌های زندگی، مصرف‌گرایی افراطی، آزادسازی بازارهای مالی و سهام‌ها، منسوخ شدن مفهوم دولت -

ملت، تجربه‌ی اجتماعی شیوه‌ی زندگی سنتی است. هم مدرنیسم و هم پست‌مدرنیسم با ارزش‌ها و نهادهایی که در پرتو ایمان ابراهیمی رشد کرده‌اند، مبارزه جدی دارند. شاید مسیحیت در حالت مابعد دین قرار گرفته باشد، اما اسلام هنوز باید مواجهه‌ی جدی با پست‌مدرنیسم را تجربه کند. فرض بر این است که سکولاریسم شرایط مابعد تاریخی را محقق ساخته است، زیرا هیچ فهم مشترکی از معنای تاریخ دیگر وجود ندارد. فرسایش تدریجی روایت‌های بزرگ توسط تلویزیون تجاری، ام‌تی‌وی^۱، ویدئوها، واکمن‌ها و مانکن‌ها جدی است. در این باره، احمد محق است که آنچه اسلام را تهدید می‌کند نه میراث مسیح که مدونا است.

در بحث از پست‌مدرنیسم نیز همین مشکلات را با کتاب پست‌مدرنیسم، عقل و دین گلنر دارم. گلنر به واسطه‌ی مقاله‌ی مؤثرش در دفاع از علوم اجتماعی معروف است. سال‌ها است که او با تحویل اندیشه‌ی منطقی و تحلیلی به کارکرد زبان و نحو و متن، مخالفت نموده و از استدلال عقلانی دفاع کرده است؛ برای مثال، او مخالف روش‌شناسی قومی است. به نظر او، این نوع روش‌شناسی امکان توافق‌های درون اجتماعی را در زمینه‌ی معنا و ارزش نفی می‌کند. گلنر به واسطه‌ی نوشته‌اش درباره‌ی جامعه‌شناسی اسلام و تحلیل نظام‌های اجتماعی اسلام نیز معروف است. جای تعجب دارد که گلنر چرا چنین سخت معترض پست‌مدرنیسم است. بنا بر دلایلی که کاملاً روشن و قابل قبول است، گلنر به هجوم اندیشه‌ی پست‌مدرن بر انسان‌شناسی حساس است. در واقع، او صور پست‌مدرنیسم را به بحث نمی‌گذارد. انسان‌شناسی در مقام علم اجتماعی کلاسیک، متوجه مسئله‌ی معنا، تفسیر سمبولیسم و تحقیق در ویژگی‌های بنیادین جوامع انسانی از طریق تحلیل فرهنگ است. بنا بر این، انسان‌شناسی را تا اندازه‌ی بی‌می‌توان تحقیق هرمنوتیکی در باب نظام‌های اعتقادی و شعایر و اعمال فرهنگی دانست. چندان جای تعجب ندارد که صور پست‌مدرنی تحلیل‌ها، با مردم‌شناسی دانشگاهی قرابت‌هایی داشته باشد، چرا که پست‌مدرنیسم نیز همچون هرمنوتیک دل‌مشغول تحلیل دقیق طنز، هزل، هجو و دیگر ابزارهای ادبی رایج در نظام‌های اعتقادی و اعمال فرهنگی است.

تأثیر پست‌مدرنیسم بر انسان‌شناسی این بوده است که انسان‌شناسان را در درجه‌ی نخست، متوجه تفسیر یا قرائت متن شعایر و مناسک و دیگر اعمال فرهنگی کند. گلنر نسبت به این تأثیر پست‌مدرنیسم بر روش‌شناسی انسان‌شناسانه اعتراض دارد، زیرا به نظر او، این‌گرایش نشان‌دهنده‌ی دوری از فرضیه‌های کل‌گرا در باب اهمیت دین، آداب و اعتقادات است. لذا، او به روی آوردن پست‌مدرنیسم به تاریخ مدرن انسان‌شناسی عمیقاً مشکوک است. گلنر به بحث مدرنیست‌ها و پست‌مدرنیست‌ها می‌پردازد تا نزاع قدیمی روشنفکرانه بین کلاسیسم و رمانتیسم را دوباره یادآوری کند. در این نزاع، سنت کلاسیک با حاکمیت اروپایی قرین بود و رمانتیسم نیز اعتقادات و اعمال فرهنگ عامه (یا فرهنگ‌های ملی) را بیان می‌کند. همچنان‌که پیش‌تر اشاره کردیم، وی به انسان‌شناسی پست‌مدرن که متوجه فرهنگ‌های بومی است، با حقارت می‌نگرد: «بنا بر این، مدافع پست‌مدرنیسم سعی خواهد کرد تشویشی که در حوزه‌ی تجارب خود دارد، منتقل کند. در این حوزه، وی و تابعان او سعی دارند اقلیم‌های مربوط را زیرپا گذارند و به یکدیگر برسند. البته که آنها باید از عهده برنیایند.» (گلنر ۱۹۹۲: ص ۳۶). به لحاظ منطقی، غیرهم‌خوان بودن تفاوت‌های فرهنگی در این انتقال حاکم است و بنا بر این، این انتقال باید ره به جایی نبرد.

از جهتی، من نیز با حمله‌ی گلنر بر این جریان موافق هستم، اما رهیافت وی به مشکلاتی می‌انجامد. به هنگام تأکید بر بحث انسان‌شناسی، او دیدگاه نسبتاً دقیق پست‌مدرنیستی را اتخاذ می‌کند که در واقع، در مقایسه با جریان‌ها و جنبش‌های روشنفکری، دیدگاهی کاملاً متفاوت است. این رهیافت دقیق به پست‌مدرنیسم به واسطه‌ی این حقیقت تبیین می‌شود که گلنر تحلیل پست‌مدرنیستی را تنها صورتی امروزی از نسبت‌گرایی گذشته می‌داند. به نظر او، پست‌مدرنیسم نوعی نسبت‌گرایی افراطی است که همه‌ی اعتقادات و اعمال را به موقعیت فاعل‌شناسایی ارجاع می‌دهد و هیچ محملی برای کلیت‌گرایی باقی نمی‌گذارد. وظیفه‌ی انسان‌شناس تعبیر فرهنگ‌های بومی است؛ برداشت‌های رایج انسان‌شناسانه در مغرب‌زمین روایت بزرگ دیگری است که پست‌مدرنیسم آن را به نسبت می‌کشاند. گلنر می‌تواند پست‌مدرنیسم را به این دلیل

که چیز جدیدی ندارد، کنار بگذارد؛ زیرا او پست‌مدرنیسم را به نسبییت‌گرایی فرو می‌کاهد، و در این شرایط نیز می‌تواند استدلال‌های معمول خود را وارد کارزار نماید. هر چند نقادی پست‌مدرن از روایت‌های بزرگ، به عنوان گفتمان‌های کلی، به نظر صورتی از نسبییت‌گرایی معمول می‌آید؛ اما شاید پست‌مدرنیسم را باید به عنوان رهیافت گسترده‌تری در نظر گرفت. که به تقیضه، طنز، تقلید و دیگر صور بازتابی^۱ در ادبیات می‌پردازد.

دیگر آنکه، گلنر مانند بسیاری از مفسران روشنفکر و پست‌مدرن فعلی، تمایز مهمی را بین پست‌مدرنیسم - در مقام نوعی اندیشه یا گرایش در علوم انسانی و علوم اجتماعی - و پست‌مدرنیته - در مقام موقعیت اجتماعی سرمایه‌داری معاصر - قایل نمی‌شود. اگر پست‌مدرنیسم را پاسخی به عقلی‌گرایی مدرنیسم (بیش‌تر در هنر) بدانیم، پس همچون جامعه‌شناسان باید به خطرات اجتماعی، فرهنگی و اقتصادی پست‌مدرنیته (پست‌مدرنیته را به عنوان موقعیت یا ویژگی نظام‌های اجتماعی مدرن می‌گیریم) نیز توجه کنیم. در این معنا، ویژگی‌های پست‌مدرنیته عبارت خواهد بود از: مصرف‌گرایی بسیار، تجدید سازمان شهرها در اواخر قرن بیستم، مواجهه با صور جدید تکنولوژی و اطلاع‌رسانی در زندگی اجتماعی، توجه به عواقب جهانگردی و مخاطرات رو به تزاید در محیط اجتماعی. پست‌مدرنیته در مقام جنبش یا موقعیتی اجتماعی در دوران سرمایه‌داری معاصر، به نحو مستقیم با نسبییت‌گرایی، تقیضه و طنز ارتباط می‌یابد؛ با این همه، اختلاف و ناهمگنی و عدم تجانس فرهنگی این عوامل (یعنی نسبییت‌گرایی، هزل و طنز) می‌تواند بازیگران اجتماع و گروه‌های اجتماعی را خودآگاه‌تر و نسبت به اختلاف و مسائل نظام‌های اعتقادی خود هوشیارتر کند. جهانگردی، تنوع فرهنگی، چند فرهنگی، اضمحلال اقتدار ملت - دولت همه‌ی گروه‌های اجتماعی را در یک جریان فرهنگی جهانی واحد به خودآگاهی فرامی‌خواند و به نسبی بودن نظام‌های اعتقادی خویش متوجه می‌سازد. در این مرحله و در درون جامعه‌ی پرمخاطره است که پست‌مدرنیسم (به عنوان جنبشی فرهنگی) و پست‌مدرنیته (به عنوان موقعیت تجربی نظام‌های اجتماعی) با یکدیگر مواجه می‌شوند.

این موضوع ما را متوجه ضعف دیگر دیدگاه گلنر می‌کند، یعنی اینکه او ابتدا متوجه مسائل عقلانی و الهیاتی منبعث از پست‌مدرنیته (پست‌مدرنیسمی که امور را نسبی می‌کند) در درون نظام دانشگاهی و در میان کشیشان و دیگر رهبران فکری نظام‌های دینی است. گلنر مبانی فکری نسبت‌گرایی را متقاعدکننده نمی‌یابد و بنا بر این، در نهایت پست‌مدرنیسم را به عنوان موقعیت معقولی که یک روشنفکر صدیق اختیار می‌کند، کنار می‌گذارد. اما موضوع اصلی این نیست، مسئله این است که در زندگی روزمره چگونه نسبی شدن اعتقادات - از طریق کالاها، مسافرت‌ها، جهانگردی و تأثیر شبکه‌های جهانی تلویزیونی - پایه‌های ایمان را در سطح عمومی متزلزل می‌سازد. برای طرح مسئله بر این مبنای، به استدلالی از کارل مارکس متوسل می‌شوم که می‌گوید: این موجود اجتماعی است که آگاهی را معین می‌سازد، نه آنکه آگاهی موجود اجتماعی را تعیین کند. برای فهم کارکردهای ایدئولوژی حاکم، نیاز است به این مطلب بپردازیم که چگونه برداشت‌ها و اعتقادات ایدئولوژیک در مصرف‌گرایی، تولید و پراکنندگی اعتقادات روزمره عمل می‌کنند. به علاوه، وقتی جهان روزمره با نظام‌های انتزاعی تفکر تلاقی کرد، اعتقادات اجتماعی مربوط به دین یا سیاست تداوم می‌یابد. لذا به استدلال اصلی‌یی که در این گفتار مطرح شد، باز می‌گردم: تضعیف ایمان از طریق پست‌مدرن شدن فرهنگ را باید بر این اساس فهمید که چگونه تنوع کالاها و ویژگی جهانی آنها، به شیوه‌ای نو و غیر مستقیم، اعتقادات روزمره‌ی توده‌ی مردم را تغییر می‌دهد. به همین دلیل است که به کمک جامعه‌شناسی معرفت، این استدلال را می‌آورم که حضور صور مختلف مصرف‌گرایی و لذت‌جویی غربی بر یک دهکده تأثیر بیش‌تری می‌گذارد تا بر اعتقادات رهبران دینی و دیگر نخبگان کلیسا یا دانشگاه. پست‌مدرنیسم با تجدید بنای جهان عقلایی یک گروه نخبه‌ی روشنفکر، موجب تغییر اعتقادات نمی‌شود. بل به واسطه‌ی ابزارهای تغییردهنده‌ی فرهنگی سبب تغییرات اجتماعی در زندگی روزمره می‌شود. این کار از طریق مصرف لذت‌جویانه‌ی کالاها صورت می‌گیرد، به این نحو که در جهان ما حس تقلید و عدم تأیید فرهنگ‌ها از طریق تولید بی‌حد و مرز کالاهای جهانی وجود دارد. همچنان‌که پیتر برگر (۱۹۶۸) و توماس لاکمن (۱۹۶۷) در جامعه‌شناسی

معرفت خود استدلال کرده‌اند، تغییرات بزرگ در اعتقادات به واسطه‌ی تغییر در واقعیات جهان روزمره حادث می‌شود.

این تغییرات در ماهیت جهانی مصرف‌گرایی باید روشنفکران را به بازاندیشی در ماهیت اجتماع و به‌خصوص به بازاندیشی در شیوه‌های سنتی بحث‌های شرق‌شناسی ترغیب نماید. در اینجا لازم است باز به ضعف مطالب کتاب فرهنگ و امپریالیسم ادوارد سعید (۱۹۹۳) توجه کنیم، زیرا او از بیان ماهیت ماتریالیسم و تأثیر آن بر بازنمایی متنی^۱ روابط بین فرهنگ‌ها باز می‌ماند. شاید سعید مهبای آن باشد که مسئله را در ساحت ادبی و در آثار نویسندگان و هنرمندان مشهور ببیند و بر ماهیت روزمره‌ی رسوخ فرهنگ‌ها از طریق مادیت معاوضه‌ی کالاها^۲ توجه نکند. ارزش میان رابطه‌ی جهان مادی کالاها و زندگی معمول روشنفکران در این است که نشان می‌دهد، پست‌مدرن شدن فرهنگ به معنای مبارزه‌ی عمیق با نفوذ انحصارگرایانه‌ی فرهنگ برتر و ارزش‌های طراز اول است، همان فرهنگ و ارزش‌هایی که روشنفکران در دانشگاه‌ها به نحو سنتی پیرو آنها هستند. از بین رفتن تفاوت‌گذاری بین فرهنگ برتر و فرهنگ پایین‌تر - که بخشی از فرایند جهانی شدن نیز هست - ظهور فرهنگ‌های توده‌ای و پست‌مدرن شدن شیوه‌های زندگی، به گونه‌ی احساس غربت (حالت نوستالژیا) را در میان روشنفکران مغرب‌زمین باعث شده است؛ همان روشنفکرانی که با بی‌اعتنایی و خصومت فرهنگ عمومی مواجه شدند و در گذشته و در میراث فرهنگی یا صور بدوی فرهنگ به جستجوی راهی بودند تا از تقلید و نقیضه‌ی صور مدرن فرهنگی فرار کنند.

واکنش‌های انتقادی به فرهنگ عامه (که به طور عمده تحلیل بی‌طرفانه و منصفانه‌ی از صور سرمایه‌داری است) از سوی روشنفکران به نحو ضمنی، در چارچوب موقعیت ممتاز آنها (و در مدار نشانه‌ها و نمادها)^۳ به عنوان اعضای نخه‌ی نهادهایی چون دانشگاه‌ها، صورت می‌گیرد. این مسئله عمدتاً با جورج استات (۱۹۸۷) کشف می‌شود، درست در جایی که به رد انتقادی صور عام فرهنگ از سوی مکتب

1. textual presentation 2. materiality of commodity codings

3. circulation of signs and symbols

فرانکفورت و پیروان معاصر آن مشکوک می‌شویم. بر این نظر هستیم که روشنفکران مسلمان باید به نقش فرهنگ عامه و صور پست‌مدرن‌شده‌ی آن نیز به همین اندازه با دید انتقادی بنگرند، زیرا فرهنگ‌های پست‌مدرن به تمایز نهادن بین فرهنگ برتر و فرهنگ پایین‌تر در نظام‌های دینی بی‌اعتنا هستند. در نتیجه، وقتی در دانشگاه‌ها پست‌مدرنیسم به عنوان صورتی از نسیت‌گرایی رد می‌شود؛ عامل نسبی‌کننده‌ی پست‌مدرنیته در نظام‌های اجتماعی، مبارزه‌ی نظام‌مند و عمیق را با صورت‌های سنتی اعمال دینی مذاهب عهده‌دار می‌شود. با توجه به روایت‌های بزرگ، اگر پست‌مدرنیسم را نوعی شکاکیت انتقادی بدانیم؛ در این صورت، روایت‌های بزرگ از جریان‌های اصلی ادیان نیز در معرض طنز و نقد خواهد بود. به این دلایل است که می‌توان بین نقد فمینیستی صور مردسالارانه‌ی روایت‌های بزرگ در مسیحیت و اسلام، پست‌مدرنیته شدن مصرف فرهنگی^۱ متکی بر نظام کالای تفکیک شده و نظام تولید و مصرف پیوندی قایل شد. این پیوند به طور ضمنی حکایت از تمایل آشکار رهبران فمینیسم می‌کند، مبنی بر اینکه پست‌مدرنیسم را حمله‌ای بر تحقیقات فمینیستی سنتی - در مقام فعالیت‌های تحقیقاتی جدی - بدانند. احتمالاً پست‌مدرنیسم نقدی است بر فمینیسم تک‌ساحتی، یعنی همان فمینیسمی که خود، روایت‌های بزرگ درباره‌ی زنان و تاریخ را سرهم بندی می‌کند، اما به نقد فمینیسم تفکیک‌شده‌ای که پاسخگوی پیچیدگی‌های دین، فرهنگ و جامعه‌ی مدرن است، نمی‌پردازد.

پی‌نوشت‌ها

۱. این کتاب به فارسی نیز ترجمه شده است + (ادوارد سعید، ۱۳۷۱).
۲. میشل فوکو (و. ۱۹۲۶ - ف. ۱۹۸۴م)، فیلسوف فرانسوی که در کتاب‌های تاریخ جنون، و تبارشناسی علوم انسانی به تحلیل رابطه‌ی قدرت و معرفت می‌پردازد.
۳. Black Studies، تحقیقات و مطالعات در زمینه‌ی سیاهپوستان، به خصوص سیاهپوستان امریکایی.
۴. نگاه کنید به کتاب وی با عنوان جنگ خلیج اتفاق نیفتاده است.

شرق‌شناسی، پست‌مدرنیسم و دین ۱۰۳

۵. Paul de Man، استاد دانشگاه ییل آمریکا که از پیشقراولان مکتب شالوده‌شکنی در آمریکا به شمار می‌رود.
۶. Mac Donald، یکی از بزرگ‌ترین فروشگاه‌های زنجیره‌ای در آمریکا و جهان که ساندویچ همبرگر مظهر و سمبل آن است.
۷. Tina Turner، خواننده‌ی معروف موسیقی پاپ آمریکایی.
۸. Madonna (و ۱۹۵۸م) خواننده‌ی پاپ و بازیگر.
۹. Queen، گروه موسیقی پاپ راک معروف انگلیسی در سه دهه‌ی اخیر.
۱۰. Twin Pecas، سریال معروف تلویزیونی، ساخته‌ی دیوید لینچ (David Lynch) که مدت‌ها از تلویزیون‌های کشورهای اروپایی و آمریکایی پخش می‌شد.
۱۱. Batman، قهرمان افسانه‌ی آمریکایی در لباس خفاش که به جنگ بدی‌ها می‌رود. رابرت کین (Robert Kane) خالق این شخصیت است.
۱۲. Ken Livingston، مجری برنامه‌ی تلویزیونی Any Questions در ایالات متحده‌ی آمریکا.
۱۳. Gillian Sheppard، مجری برنامه‌ی Any Questions.
۱۴. برنامه‌ی تلویزیونی Any Questions و دیگر برنامه‌هایی که در متن به آنها اشاره شده است، از شبکه‌های تلویزیونی کشورهای آنگلو ساکسون پخش می‌شود و به تشریح مسائل سیاسی - اجتماعی می‌پردازند.
۱۵. Frederic Mercury، خواننده‌ی ایرانی‌الاصل انگلیسی و رهبر گروه موسیقی Queors که در سال ۱۹۹۱ به واسطه‌ی بیماری ای‌ذر درگذشت.
۱۶. Michael Jackson، خواننده‌ی معروف آمریکایی.

کتابنامه

فارسی:

سعید، ادوارد. ۱۳۷۱. شرق‌شناسی. ترجمه‌ی عبدالرحیم گواهی. تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.

لاتینی:

Ahmad, Akbar. 1992. *Postmodernism, reason and Islam*.

Burger, Peter. 1968. *The social reality of religion*.

Bhabha, H. 1983. *Difference, discrimination and the discourse of colonialism*.

Gellner, F. 1992. *Postmodernism, reason and religion*.

Guhra. 1981. *Subaltern studies*.

Kiernan, V. G. 1972. *Lords of Human kind*.

- Lowe, Lisa. 1991. *Critical terrains*.
- Luckman, Thomas. 1967. *The invisible religion*.
- Lyotard, J. F. 1979. *La condition postmoderne*.
- Rodinson, Maxime. 1961. *Mahomet*.
- _____ . 1966. *Islam et capitalisme*.
- Said, Edward. 1978 a. *Orientalism*.
- _____ . 1978 b. *Covering Islam*.
- _____ . 1993. *Culture and imperialism*.
- Sombart, W. 1962. *The Jews and modern capitalism*. New York: Callier Books.
- Stauth, G. and S. Zibaida. 1987. *Mass culture, popular culture and social life in the Middle East*.
- Turner, Bryan S. 1944. *Orientalism, postmodernism and globalism*. London: Routledge.
- _____ . 1978. *Marx and the end of orientalism*.
- Weber, Max. ____ . *Sociology of religion*.

