

## بررسی و نقد کتاب شرق‌شناسی، پست‌مدرنیسم، و جهانی‌شدن

شمس‌الملوک مصطفوی\*

### چکیده

«شرق‌شناسی»، «پست‌مدرنیسم»، و «جهانی‌شدن» موضوعات مهمی‌اند که هر یک به‌تنهایی تأملات و مطالعات جدی عده‌ای از اندیشمندان معاصر را در حوزه‌های مختلف علوم انسانی به‌دنبال داشته‌اند. «برایان ترنر» از متفکرانی است که این مباحث را در کتابی با همین عنوان بررسی و تلاش کرده است که ارتباط آن‌ها را با یک‌دیگر روشن سازد. او در این سلسله مباحث نشان می‌دهد که جهانی‌شدن و پست‌مدرنیسم نه‌تنها مفهوم «جامعه» را بغرنج کرده و بنابراین مشروعیت اندیشه و انسجام خود «جامعه‌شناسی» را به‌چالش کشیده است، بلکه همه حوزه‌ها از جمله شرق‌شناسی را نیز تحت تأثیر قرار داده است. او هم‌چنین، با تأکید بر این‌که تهدید اصلی برای ایمان مذهبی در یک جامعه پست‌مدرن کالایی‌شدن زندگی روزمره است، روشن‌فکران را ترغیب می‌کند تا با نظر به تغییرات ایجادشده در ماهیت جهانی مصرف‌گرایی در آن دسته از روش‌های سنتی که بحث شرق‌شناسی در آن‌ها صورت‌بندی شده است بازاندیشی کنند. مقاله حاضر بر آن است که، با ارائه شرحی محتوایی از کتاب ترنر، تحلیلی نقادانه از آرای او ارائه دهد.

**کلیدواژه‌ها:** ترنر، شرق‌شناسی، پست‌مدرنیسم، جهانی‌شدن، جامعه، جامعه‌شناسی، کالایی‌شدن.

### ۱. مقدمه

پرفسور برایان ترنر، استاد دانشگاه کمبریج، بین سال‌های ۱۹۹۸ تا ۲۰۰۵ و مدیر انستیتوی دین، سیاست، و جامعه‌شناسی در دانشگاه کاتولیک استرالیاست. او هم‌چنین سردبیر و

---

\* دانشیار فلسفه، دانشگاه آزاد اسلامی، واحد علوم تحقیقات، Sha\_mostafavi@yahoo.com  
تاریخ دریافت: ۱۳۹۶/۰۴/۱۲، تاریخ پذیرش: ۱۳۹۶/۰۷/۰۵

پایه‌گذار مجلات بدن و جامعه (به‌همراه مایک فدرستون)، مطالعات شهروندی، و جامعه‌شناسی کلاسیک است. علایق پژوهشی او بیش‌تر حوزه‌های دین و جهانی‌شدن با تمرکز بر موضوعاتی مانند چالش‌های مذهبی و دولت‌مدرن، حقوق بشر و دین، بدن انسان، و ... است. او از صاحب‌نظران حوزه شرق‌شناسی نیز است. ترنر در کتاب شرق‌شناسی، پست‌مدرنیسم، و جهانی‌شدن، که در سال ۱۹۹۴ توسط انتشارات راتلج منتشر شد، گفتمان شرق‌شناسی را در بستر جهانی‌شدن و پست‌مدرنیسم به‌بحث می‌گذارد.

نزد ترنر شرق‌شناسی تراژنامه‌ای منفی بین غرب و شرق تولید می‌کند که در آن شرق با موضوعاتی چون رکورد تاریخی، فقدان طبقه متوسط، تثبیت‌نکردن مفهوم شهروندی، فقدان شهرهای مستقل، وجود نظام‌های زاهدانه، و ناکامی در ظهور عقلانیت ابزار به‌مثابه فرهنگ بنیادی علم سکولار، سرمایه‌داری صنعتی، و سازمان‌های عقلانی تعریف شده است؛ هرچند او بین شرق‌شناسی کلاسیک که تا اواخر دهه ۱۹۳۰ بر حلقه‌های دانشگاهی سلطه داشت و شرق‌شناسی نیمه دوم همین قرن، که تغییرات مربوط به جهانی‌شدن، تغییر جایگاه و منزلت روشن‌فکران در غرب، و تغییرات سیاسی به‌تبع سقوط کمونیسم از ویژگی آن است، تمایز قائل می‌شود. از نگاه وی جریان عمومی جهانی‌شدن و پست‌مدرنیسم به‌طور کلی موجب تضعیف گفتمان شرق‌شناسی شده است.

ترنر در این کتاب، با نقد آرای «وبر» مبنی‌براین‌که بین اسلام و نوسازی ناسازگاری وجود دارد، این نظریه را که اسلام می‌تواند جای‌گزینی برای سرمایه‌داری تلقی شود به‌بحث می‌گذارد، هرچند وی تعامل اسلام و پست‌مدرنیسم را مقدور نمی‌داند.

مقاله حاضر بر آن است که ضمن معرفی مهم‌ترین آموزه‌های ترنر در کتاب حاضر پاره‌ای از آرای وی را نقد و بررسی کند تا از این طریق به‌روشنی معلوم شود که جهانی‌شدن و پست‌مدرنیسم چه تأثیراتی در جریان شرق‌شناسی و سایر حوزه‌های مطالعاتی به‌جای گذاشته است.

گفتنی است که کتاب شرق‌شناسی، پست‌مدرنیسم، و جهانی‌شدن را محمدعلی محمدی به فارسی ترجمه کرده است و مؤلف نیز مقدمه‌ای بر ترجمه فارسی نگاشته است که در فهم بهتر آرای وی بسیار مفید است.

## ۲. بخش اول: شرق‌شناسی

بخش اول خود شامل سه فصل است؛ ترنر، در فصل اول با عنوان «شرق‌شناسی، پست‌مدرنیسم، و دین»، ضمن اشاره به این‌که در عصر مدرن مسئله تنوع اجتماعی و

فرهنگی موضوعی کلاسیک در علوم انسانی و اجتماعی بوده است، بحث شرق‌شناسی را با نگاهی به اندیشه‌های «ادوارد سعید» آغاز می‌کند. از نگاه ترنر، سعید رویکرد جدیدی را به استعمارزدایی و تاریخ‌نگاری به‌ویژه تاریخ‌نگاری هند برانگیخت که موجب ظهور نوعی رادیکالیسم و اعتمادبه‌نفس درمیان دانشگاهیان جهان سوم شد و آن‌ها را برای استعمارزدایی در لایه‌های فرهنگی و سیاسی ترغیب کرد. او، ضمن بررسی و تحلیل ویژگی‌های رویکرد سعید به شرق‌شناسی، از جهانی میراث شرق‌شناسی وی را نقد می‌کند. وی بر این عقیده است که نقد اولیه شرق‌شناسی هم‌راه با روند استعمارزدایی انجام پذیرفت و بر این فرضیه مبتنی بود که مارکسیسم در نظریه سیاست جای‌گزینی برای سرمایه‌داری است، اما در حال حاضر شاید بتوان اسلام را در چنین جایگاهی قرار داد. نقد دیگر ترنر به سعید به تأثیر فوکو در اندیشه‌های او مربوط می‌شود. ترنر، با اشاره به این‌که استنتاج سیاست رادیکال و نظام‌مند از تحلیل انتقادی فوکو تا حدودی مشکل است، نقد فوکو از الگوی مسلط معرفت در نظام سستی را موجب بنیان‌نهادن نوعی هرج و مرج طلبی احساساتی می‌داند و هم‌چنین دفاع از قرائتی بنیادگرایانه از اسلام را که متضمن مقابله با سکولاریسم و یأس از نوسازی است از نتایج خاص میراث فوکو می‌داند.

ترنر یکی از پیامدهای شرق‌شناسی را غرب‌شناسی ویران‌گری می‌داند که میراث نوسازی را به‌طور ضمنی نفی می‌کند. از نگاه وی بعضی از جنبه‌های این نوع نفی غرب را در «بومی‌کردن معرفت» می‌توان باز شناخت. او، با قبول این‌که حقایقی وجود دارد که مختص هر جامعه‌ای است، عقلانیت یا روش‌شناسی بومی را نمی‌پذیرد و تبعات اتخاذ چنین دیدگاهی را در وهله اول ایجاد تقابل میان معرفت بومی و معرفت جهانی و در وهله دوم موجب ایجاد مقابله فرهنگی روشن‌فکران در عرصه جهانی می‌داند.

از نظر ترنر، همان‌طور که نمی‌توان علوم اجتماعی قومی و محلی داشت، علوم اجتماعی اسلامی هم ممکن نیست. او اسلامی‌کردن معرفت را در تقابل با جهانی‌شدن فرهنگ‌ها می‌داند و بر این عقیده است که منطق و نظریه بنیادی علوم اجتماعی نمی‌تواند برچسب‌های تاریخی، فرهنگی، یا قومی داشته باشد. در خصوص پست‌مدرنیسم نیز ترنر، ضمن اشاره به اهمیت موضوع پیوند جهانی‌شدن با پست‌مدرنیته، بر گسترش فرایند کالایی‌شدن در حوزه زندگی روزمره و تأثیر فرهنگ مصرف‌انبوه در نظام‌های فرهنگی تأکید می‌کند و تهدید اصلی در خصوص ایمان مذهبی و نیز اسلامی‌کردن معرفت را نه مسئله شناخت، بلکه همان کالایی‌شدن زندگی روزمره می‌داند. پدیده‌ای که به‌آسانی از سوی رهبران سیاسی، روشن‌فکران، یا رهبران مذهبی قابل کنترل نیست. وی هم‌چنین، پس از طرح آرای مدافعان

نوگرایی در اسلام، به عامل عقب‌ماندگی تاریخی اسلام اشاره و این پرسش را مطرح می‌کند که آیا اسلام می‌تواند در عصر فروپاشی و سقوط کمونیسم و ظهور پست‌مدرنیته جای‌گزین مناسبی برای اقتدار سرمایه‌داری غرب باشد؟ او خود بر این عقیده است که اسلام از چنین ظرفیتی برخوردار است. در فصل دوم این بخش با عنوان «شرق‌شناسی و مسئله جامعه مدنی در اسلام»، دوباره تحلیل ادوارد سعید از شرق‌شناسی بررسی و تجزیه و تحلیل می‌شود. به عقیده ترنر، تحلیل فوکو از دانش قدرت، که مبنای مطالعه مؤثر سعید از شرق‌شناسی است، گفتمانی اختلاف‌انگیز را به وجود می‌آورد که در آن تقابل غرب و شرق مظهری از روابط قدرت انگاشته می‌شود. او نظریه شرق‌شناسی درباره جوامع آسیایی را این‌گونه خلاصه می‌کند که از نگاه شرق‌شناسی ساختار اجتماعی جهان شرق با فقدان جامعه مدنی شناخته می‌شود؛ یعنی این جوامع فاقد شبکه‌ای از نهادهای واسط میان فرد و دولت‌اند و فقدان این‌گونه عناصر اجتماعی شرایط را برای استبداد شرقی مهیا می‌کند و موجب می‌شود که در آن فرد همواره در برابر حکومت خودکامه مستبد بی‌پناه باشد. وجودنداشتن جامعه مدنی، هم‌زمان، نداشتن توفیق توسعه اقتصاد سرمایه‌داری را در خارج از اروپا و هم‌چنین وجود دموکراسی را تبیین می‌کند. وی هم‌چنین می‌گوید که ازدیدگاه جامعه‌شناسی غربی وجودنداشتن جامعه مدنی در دنیای اسلام و ضعف فرهنگ بورژوازی درخصوص تشکیلات دولت نه تنها موجب عقب‌ماندگی اقتصادی شده است، بلکه با استبداد سیاسی نیز همراه بوده است.

ترنر هم‌چنین، ضمن نقد نظر کسانی مانند ارنسترنان مبنی‌براین که در اسلام علم فقط طفیلی فرهنگ یونانی بوده و اسلام فقط وسیله‌ای برای انتقال فلسفه یونان به دوره رنسانس اروپا بوده است، به نقش فعال اسلام در این حوزه تأکید می‌کند. وی قرون وسطی را متأثر از پیشرفت‌های فلسفی اسلام می‌داند و صورت‌بندی عقاید مسیحی را به‌طور عمده وابسته به کار محققان مسلمانی مانند ابن‌سینا، ابن‌رشد، کندی، و رازی می‌شمارد.

به‌طورکلی در این فصل ترنر به این نتیجه می‌رسد که تناقض‌های شرق‌شناسی معاصر باید هم‌چون بخشی از بحران جاری جامعه غربی که به سطح اوضاع و احوال جهانی ارتقا یافته است نگریسته شود.

از نظر وی پایان شرق‌شناسی به صورت‌بندی ریشه‌ای چشم‌اندازها و الگوهای خاص نیاز دارد؛ اما این نوع از بازسازی معرفت فقط در صورت روی‌دادن تغییرات عمده در روابط سیاسی بین شرق و غرب امکان‌پذیر است؛ چراکه دگرگونی گفتمان خود مستلزم دگرگونی قدرت است.

ترنر در فصل سوم این بخش با عنوان «توصیف شرق» مشکلات ترجمه و نسبی‌گرایی را بر سر راه آن نوع جامعه‌شناسی که برای مطالعه تطبیقی بین دو دین اسلام و مسیحیت تلاش می‌کند بازشناسی و بررسی می‌کند. او، با تأکید بر نقش اسلام و سرزمین‌های اصلی آن در شکل‌گیری باورهای غربی درباره شرق، دیدگاه‌های «وبر» در مورد شرق را بررسی و نقد می‌کند.

ترنر می‌گوید از آن‌جاکه در گفتمان شرق‌شناسی عناصر و موضوعات مشترک هم‌چون موضوعات ناهم‌سان که دوری و اختلاف را دامن می‌زنند به کار گرفته می‌شوند، با وجود شباهت‌های اسلام و مسیحیت، در سنت‌های فرهنگی شرقی‌شناسی همیشه بر تفاوت‌ها و جدایی‌ها تأکید شده است. از دیدگاه وی، برای رویارویی با قوم‌مداری دینی، راه‌حل توجه به همانندی‌ها خواهد بود که سنت‌های مسیحی، یهودی، و اسلامی را هم‌چون گونه‌های یک دین واحد گرد هم آورد؛ زیرا این سنت‌ها به اتفاق اساس فرهنگ جهانی را به وجود آورده‌اند.

### ۳. بخش دوم: مستشرقان

در فصل اول این بخش که «نقش وجدان در ساخت دین» نام دارد دیدگاه کسانی مانند مارشال جی. هاپسون بررسی شده و تلاش‌های وی در رهاکردن خود از دام جامعه‌شناسی سستی قابل‌تحسین ولی ناکام ارزیابی شده است.

فصل دوم این بخش «گوستاونون گرون باوم و توصیف اسلام» نام دارد که در آن ترنر آرای این اندیشمند را بررسی کرده است.

از نظر فون گرومباوم، انعطاف‌ناپذیری قانون و فاصله بین ارزش و عمل نمایان‌گر فقدان اصل مقاومت و مشروعیت نیست، بلکه بیش‌تر نشان‌دهنده شکست الهیات اسلام است. او، با اشاره به این‌که اسلام از محافظه‌کاری و فقدان یک‌پارچگی رنج می‌برد، نقش اسلام را در تکوین تمدن بسیار ناچیز می‌داند.

ترنر در نقد فون گرومباوم می‌گوید که وی آن دسته از پیشرفت‌های علمی و فناورانه‌ای تجربی را که به‌طور آشکار دارای ویژگی اسلامی است نادیده گرفته است و در آرای او بار دیگر اسلام با اتهام معروف جمود، سادگی، و به‌لحاظ احساس غیراقتناعی مواجه می‌شود.

در مجموع، ترنر دو نقد عمده را بر دیدگاه فون گرومباوم وارد می‌کند: نخست، او اسلام را از بیرون و از موضعی نخبه‌گرا، تجویزی، و با معیارهای کاملاً غربی مطالعه کرده است، معیارهایی که بر ناکامی اسلام (و نیز مسیحیت) دلالت می‌کنند؛ دوم، رابطه‌ای جدی بین

سبک فون گرومباوم و ویژگی تکراری و توصیفی که به اسلام نسبت می‌دهد وجود دارد و با وجود تعهد آشکار او به علوم اجتماعی، به‌طرز عجیبی کارش فاقد ویژگی روشن‌فکرانه قابل‌ملاحظه است. در رویکرد او به ادبیات اسلامی نیز نوگرایی جدی به‌چشم نمی‌خورد. در مجموع، از نظر ترنر فون گرومباوم نه‌تنها خودش را تکرار می‌کند، بلکه تمام موضوعات توصیفی شرق‌شناسی را نیز بازتولید می‌کند.

#### ۴. بخش سوم: جهانی‌شدن

اولین فصل این بخش «سیاست و فرهنگ در جهانی‌شدن اسلام» نام دارد. تأکید ترنر این است که اسلام باید در زمره ادیان بزرگ ابراهیمی قرار گیرد و نه در حاشیه آن‌ها. وی در فصل‌های قبل هم به‌تناسب بحث این موضوع را مطرح کرده بود.

در این‌جا نیز، ضمن یادآوری این مطلب و توجه به وجود مشکلاتی بین ادیان ابراهیمی، تأکید می‌کند که هرچند اسلام با نوسازی سازگار است، اما نمی‌تواند با پسامدرنیته تعامل داشته باشد. وی با توجه به تنوع موجود در درون اسلام (سنت‌های عرفانی ادبی، سنت شهری، و اسلام زاهدانه) می‌گوید اگرچه اسلام مستلزم وحدت دین و سیاست است، اما در زمان‌های پیش از عصر نوین حاکمان اسلامی قادر به اعمال حاکمیت سیاسی خرد بر رهبران دین نبودند و به‌عبارتی، هرچند اسلام همیشه ادعای جهانی‌شدن داشته است، اما تا قبل از ظهور نظام ارتباطی معاصر قادر به اعمال جهانی‌شدن نبوده است. از نگاه او، هرگاه اسلام از سنت‌های قومی خود و از غربی‌شدن رهایی یابد، می‌تواند هم‌چون عنصری پویا و مترقی در اصلاح اجتماعی ظهور کند. وی نقش اسلام را در گسترش نهضت‌های ضداستعماری در شمال آفریقا، هند، و اندونزی بسیار مهم ارزیابی می‌کند و با اشاره به این‌که بنیادگرایی و اسلام انقلابی از ویژگی‌های دهه‌های ۱۹۷۰ و ۱۹۸۰ است، می‌گوید که انقلاب ایران تحت رهبری آیت‌الله خمینی، ظهور سیاسی مرحوم ضیاء‌الحق در پاکستان، نهضت مقاومت اسلامی افغانستان، اهمیت روبه‌رشد دین در خاورمیانه، و گسترش احیای اسلامی در مالزی در همین دهه‌ها تحقق یافته‌اند.

به‌عقیده او، درحالی‌که بنیادگرایی‌های اسلامی در جلوه ملی باهم اختلاف دارند، اما در نفی سکولاریسم مدرنیته اشتراک نظر دارند. ترنر هم‌چنین بر نقش نویسندگانی مانند شریعتی در سوق اسلام به‌سمت اصول جدید رادیکالیسم و مخالفت با غربی‌گرایی تأکید می‌کند. به‌عقیده وی اسلام اکنون قادر است هم‌چون یک نظام جهانی خودبازنگر و با هویت فرهنگی در برابر تنوع و کثرت‌گرایی موجود فرهنگ مصرفی دست به مفهوم‌سازی بزند.

در قسمت بعدی که از «شرق‌شناسی تا جامعه‌شناسی جهانی» نام دارد، ترنر به مناقشه‌های کلامی میان ادیان ابراهیمی به‌عنوان اولین نوع از نظریه‌های منسجم جهانی درباره «غیرت» اشاره می‌کند و می‌گوید از آن‌جا که جدایی و ارزش‌گذاری از ویژگی‌های زندگی جمعی است، غیرت فرهنگ‌های خارجی و تهدید نظام‌های اعتقادی بیگانه فقط تحت تأثیر فضای خاص بحران ملی و بی‌نظمی اجتماعی برجسته می‌شود. در قرن بیستم، مسئله غیرت به‌طور روزافزونی با ضرورت سیاسی فهم اسلام همراه بوده است. بحران نفت، انقلاب ایران، جنگ افغانستان، جنگ خلیج فارس، و احیای جهانی بنیادگرایی اسلامی نه‌تنها نقشه جهان را تغییر داده است، بلکه آگاهی جهانی به ماهیت متزلزل ثبات بین ادیان و جوامع را نیز دگرگون کرده است.

نقد شرق‌شناسی از دیدگاه ترنر با دو خطر مواجه است: اول، اعتماد ساده‌لوحانه به انسان بومی (native) یا قبل‌مدرنیته‌شده که غربی‌شدن و نوسازی هیچ تأثیری در او نداشته است؛ دوم، افتادن در دام غرب‌ستیزی. او، با تأکید بر این‌که نباید شرق‌شناسی کهنه را با غرب‌شناسی تقریباً متعصب معاوضه کرد، در پیدا کردن بدیلی برای شرق‌شناسی توجه به چهار مسیر حرکت را مهم می‌داند: اول، رهاکردن تمام مفاهیم اسلامی به‌منزله یک جوهره جهانی، به‌منظور فراهم آوردن امکان مطالعه اسلام‌های متعدد با تمام پیچیدگی و وجوه افتراق آن‌ها؛ دوم، تفسیرکردن این اسلام در متن جهانی و درک مباحث اسلامی در شرایطی واقعاً جهانی؛ سوم، رهاشدن جامعه‌شناسی از اشتغالات محدود فکری و ملی‌گرایانه مربوط به دولت‌های ملی و روی آوردن به یک چشم‌انداز جامعه‌محور؛ و چهارم، جهت‌گیری نگاه مردم‌شناختی به‌سمت غیرت فرهنگ غربی به‌منظور لغو جایگاه برتر فرهنگ‌های مسلط غربی.

در قسمت بعد که «مفهوم جهانی‌شدن در جامعه‌شناسی» نام دارد، ترنر با بررسی آرای اندیشمندانی مانند رابرتسون، گیدنز، وبر، و ... درخصوص جهانی‌شدن و اشاره به نگاه مثبت رابرتسون به جهانی‌شدن می‌گوید ممکن است بعضاً به برداشت وی چونان برداشتی آرمانی و ساده‌انگارانه انتقاد وارد شود و چنین استدلال شود که مسائل فراروی جهان آن‌قدر فراوان است که هر جامعه‌شناس منطقی‌ای را به وقوع قریب‌الوقوع فاجعه‌ای جهانی متقاعد کند. گرم‌شدن زمین، نابودی جنگل‌ها، بیماری‌های مسری جهانی، رکود جهانی، گرسنگی و نابودی محصولات کشاورزی، موج فزاینده پناهندگان، جنگ‌های ناسیونالیستی، و بی‌ثباتی سیاسی، همه و همه، آینده جهان را تهدید می‌کنند. بنابراین، می‌توان از نظریه رابرتسون دفاع کرد؛ زیرا وی تلاش کرده است نشان دهد که در بسیاری از موارد خطرهایی که جهانی‌شدن

ایجاد می‌کند خود فرصت‌هایی نیز به‌شمار می‌روند و شرایط جهانی اغلب بازیگران اجتماعی را مجبور می‌کند تا بر مبنای ملاحظه اعمال دیگران رفتار کنند.

## ۵. بخش چهارم: روشن‌فکران و پست‌مدرنیسم

اولین فصل از این بخش «نوستالژی، پست‌مدرنیسم، و نقد فرهنگی توده» نام دارد. ترنر در آغاز این نکته را یادآور می‌شود که اکثر تحقیقات جامعه‌شناختی درباره فرهنگ توده، به‌ویژه تحقیقاتی که در چهارچوب نظریه مارکسیستی یا انتقادی انجام گرفته‌اند، نخبه‌گرا هستند و بنابراین تمایز فرهنگ برتر و پست‌تر را پیش‌فرض قرار می‌دهند.

درمقابل این نگاه، کثرت‌گرایی پست‌مدرن قرار دارد که در آن ادعاهای خواص در مورد فرهنگ برتر سست شده است؛ بنابراین استعاره یا شیوه مسلط اندیشه در نظریه انتقادی معاصر لزوماً نوستالژیک است؛ چراکه ارزیابی انتقادی را معطوف به گذشته می‌داند. مثلاً، وی از متفکران مکتب فرانکفورت مانند بنیامین یاد می‌کند که به‌طور ضمنی به گذشته تمایل نوستالژیک دارند، یعنی وضعیتی که اجتماع و ارزش‌ها یکی بودند. آن‌ها نقد مدرن‌ستیزانه‌ای به فرهنگ توده، صنعت فرهنگی، و اشکال تازه مصرف‌گرایی وارد می‌کنند. ترنر آن‌گاه، با اشاره به مقاله مهم جیمسون با عنوان «پست‌مدرنیسم و جامعه مصرفی»، می‌گوید ظهور دوره پست‌مدرنیسم دقیقاً تمایزهایی را که نظریه انتقادی بر آن‌ها مبتنی بود از بین برده است. جیمسون پست‌مدرنیسم را توصیفی از مرحله خاص تاریخی در توسعه سرمایه‌داری جدید و یکی از تبعات جامعه پست‌مدرن را ایجاد مساوات‌طلبی فرهنگی می‌داند که از بین‌برنده تمایز میان فرهنگ برتر و پست است. ترنر آرای دانیل بل در خصوص نوگرایی و پسانوگرایی را نیز بررسی می‌کند. از دیدگاه بل، در چهارچوب فرهنگ توده‌ای و دمکراتیک‌شده کنونی، نقش اندکی برای نخبه فرهنگی یا طبقه فرهیخته از توده جدا افتاده وجود دارد. در نتیجه نوستالژی برای نخبه فرهنگی در حال احتضار که از فرهنگ سنتی و جایگاه نهادی‌اش بریده است وضعیتی مسلم به حساب می‌آید. ترنر، در پایان و پس از بررسی آرای بوردیو و طرح این مسئله که موضوع بوردیو مستلزم تعهد کامل به نظریه «ایدئولوژی مسلط» است و امکان هرگونه مقاومت، تحول، و تغییر مهمی را در نظام‌های فرهنگی از بین می‌برد، نتیجه می‌گیرد که در عصر پست‌مدرن درک این نکته مشکل است که چه چیزی را می‌توان «مسلط» نامید که فرهنگ می‌باید درمقابل آن مقاومت کند.



در قسمت بعدی که «دو چهرهٔ جامعه‌شناسی: جهانی یا ملی» نام دارد، علم جامعه‌شناسی از زمان شروع رسمی‌اش در نیمهٔ اول قرن نوزدهم تاکنون و از طریق آرای اندیشمندانی مانند سن سیمون، دورکیم، مارکس، ماکس وبر، و زیمل بررسی می‌شود و در نهایت، ترنر نتیجه می‌گیرد که رسالت یک جامعه‌شناس وسیع‌تر و گسترده‌ترکردن اهداف این رشته است که شامل تعهد به ویژگی‌های جهانی این رشته، خصیصه‌های جهانی زندگی روشن‌فکری، و برخی از مفاهیم علم به‌مثابهٔ مجموعه‌ای از اعمال و تعهدات مقدم بر اهداف ملی و محلی خواهد بود. جامعه‌شناسی باید دوگانگی بین نگرش جهانی به جامعه‌شناسی و تعهد به اهداف پژوهشی خاص ملی را تحمل کند.

در فصل پایانی این بخش ذیل عنوان «نقش ایدئولوژی و اتوپیا در شکل‌گیری جریان روشن‌فکری»، ترنر نخست نقد کوبنده‌ای را علیه متفکران انگلیسی مطرح می‌کند و می‌گوید متفکران انگلیسی کم‌تر پیش‌گام یا نقطهٔ کانونی در هستهٔ تحولات فکری جهانی بوده‌اند و بیش‌تر در نقش واسطهٔ جهانی مبادلات فرهنگی عمل کرده‌اند. ترنر بر این عقیده است که کل جنبش جامعه‌شناختی اواخر قرن نوزدهم، شامل دورکیم، زیمل، و تونس به‌شدت تحت تأثیر واکنش مکتب محافظه‌کاری به سرمایه‌داری قرار داشت. در این باره می‌توان نگرش انتقادی هایدگر در مورد فناوری و نقد آرنولد گلن بر فرایند نهادینه‌زدایی در عصر تکنولوژیک را نیز یک نقد محافظه‌کارانهٔ رادیکال بر سرمایه‌داری صنعتی تلقی کرد. او سپس، با اشاره به این‌که بهتر است روشن‌فکران نه از منظر تعامل آن‌ها با «پیشرفت»، بلکه برحسب نگرششان به نوسازی تعریف شوند، عواملی را که به‌زعم وی موجب فقدان طبقهٔ روشن‌فکر رادیکال و سازمان‌یافته در انگلیس شده است تبیین می‌کند و به این مطلب نیز توجه می‌دهد که عقیده به این‌که انگلیس فاقد روشن‌فکر است بدین معنا نیست که اصلاً متفکری نداشته است. در پایان، سه جنبهٔ مهم در خصوص مطالعات فرهنگی بریتانیایی را که از نظر وی در قالب فرض‌های پژوهش بنیادی در مورد فرهنگ ظاهر شده‌اند شناسایی و مطرح می‌کند: اول این‌که این مطالعات در پرسش‌های مربوط به طبقه و ایدئولوژی محصور شده‌اند و هر دوی این مقولات در چهارچوب پارادایمی که به‌شدت تحت تأثیر آلتوسر، پولانزاس، و گرامشی قرار دارند دنبال می‌شوند. مهم‌ترین پیامد این رویکردها از میان‌رفتن میراث ایدهٔ روبنا- زیربنا و نیز ایدئولوژی مسلط است؛ دوم این‌که تداوم وابستگی به نظر اجتماعی اروپای قاره‌ای به‌مثابهٔ منبع اصلی افکار ناب تحلیلی است، هرچند قدرت مکتب فرانکفورت هنوز در نظریهٔ صنعت فرهنگ آشکار است؛ سوم این‌که نظریهٔ اجتماعی انگلیسی هم‌چون یک واسطهٔ فکری عمل می‌کند که به‌وسیلهٔ آن مجموعهٔ محدود آثار

نویسندگان مارکسیست و پسامارکسیست در پاریس و فرانکفورت را می‌توان بار دیگر هم‌راه با مهاجرت خود پژوهش‌گران انگلیس به آکلند، هنگ‌کنگ، و ... صادر کرد و از این طریق برداشت انگلیس از مطالعات فرهنگی را به‌گونه‌ای موفقیت‌آمیز به مخاطبان سراسر جهان انتقال داد.

### ۶. بخش پنجم: مدرنیته

در اولین فصل از بخش آخر کتاب، که از «نظم تا ریسک» نام دارد، ترنر به این مطلب توجه می‌دهد که مطالعه درمورد مقوله ریسک و «بیمه» یکی از نتایج و ویژگی‌های مهم توسعه علم اقتصاد است و بنابراین مفهوم ریسک را، که به‌گفته وی از قرن هفدهم با توسعه تجارت بلندمدت مبتنی بر سرمایه‌گذاری نامطمئن به مفهومی برجسته و مهم تبدیل شد، با نظر به کتاب مشهور اولریشبک با عنوان *جامعه ریسکی* (۱۹۹۲) بررسی می‌کند. این کتاب، از نظر ترنر، بسیاری از فرضیه‌های متناوب سرمایه‌گذاری را در جامعه‌شناسی سنتی در هم شکست. وی تحلیل بک از جامعه ریسکی را هم‌چون تلاش درجهت ارائه یک راه‌یافت جامعه‌شناختی ناب برای ایده‌های اقتصادی موجود درمورد ریسک و عدم قطعیت ارزیابی می‌کند. ترنر هم‌چنین آرای متفکرانی مانند وبر، دورکیم، آدورنو، هابرماس، پیتز برگر، و گلن را بررسی و نقد می‌کند و نتیجه می‌گیرد که تحلیل خطر باید در چهارچوب یک بحث جامعه‌شناختی عمومی‌تر مانند اعتقاد به عدالت الهی صورت گیرد. از نظر ترنر پاسخ ساده و واضحی به این پرسش داده نشده است که آیا زندگی مخاطره‌آمیزتر شده است یا خیر؟ به‌زعم او یک راه‌حل بالقوه برای این مشکل جامعه‌شناختی عبارت است از این که خطر در سطوح متفاوتی بررسی شود. او دیدگاه دو تن از اندیشمندان این حوزه، یعنی الیاس و بک، را مطرح می‌کند. الیاس بر این عقیده است که به‌واسطه نظارت سیستم‌های نظارتی در نتیجه فرایند بلندمدت تمدن مخاطرات زندگی کاهش یافته است، ولی از نظر بک خطرهای جدی کلانی جامعه جهانی را تهدید می‌کند. ظاهراً ترنر با هردوی این نظرها هم‌دلی دارد؛ اگر به‌گونه‌ای خام تمایزی میان سطح خرد و کلان قائل شویم، می‌توان استدلال کرد که زندگی روزمره به‌دلایلی که در نگرش هنجارهای تمدنی الیاس آمده است از گذشته مطمئن‌تر شده است، اما دلایل خوبی نیز برای پذیرش عقیده بک درمورد خطرهای جامعه جهانی مدرن‌شده وجود دارد. جامعه‌ای که در آن خطرهای محیطی آلودگی صنعتی و غذایی و ابهام‌ها و ناپایداری‌های اقتصادی مقررات‌زدایی شده است باعث ایجاد سطوح محاسبه‌ناپذیر

خطر برای افراد مدرن شده است. وی هم‌چنین به وجود تناقضی آشکار بین تجربه ذهنی و وضعیت طبیعی و به‌هنگار روزمره با وضعیت جهانی یا کلان ریسک توجه می‌دهد.

در دومین فصل از بخش آخر با عنوان «خود و مدرنیته بازانندیش»، ترنر می‌خواهد روابط مهم بین پدیده‌های اجتماعی یعنی شرق‌شناسی، پست‌مدرنیسم، و جهانی‌شدن را با توجهی ویژه به موضوع خودبازاندیشی و فرد روشن سازد. از نگاه او جهانی‌شدن باعث شده است که بخش اعظم بحث شرق و غرب در شرق‌شناسی به امری بیهوده تبدیل شود و نیز مفهوم «غربت» جهان بیرون بی‌معنا شود؛ زیرا مفهوم «دیگری» در نتیجه حرکت، مهاجرت، و جهان‌گردی انسان‌ها در همه جوامع وارد شده و به نوعی داخلی یا بومی شده است. اسلام نیز به بخشی از جهان غرب تبدیل و هم‌چون یک چالش فرهنگی عمیق در برابر نظام‌های سیاسی غربی قرار گرفته است. اما ترنر این سؤال را نیز مطرح می‌کند که اسلام چگونه می‌تواند با توجه به فرایند بنیادگرایی‌اش، که مستلزم شرایط حقوقی و اجتماعی مستقل برای پیروانش است، به آسانی در جامعه جهانی جذب شود.

جهانی‌شدن از نظر او یکی از علت‌های اجتماعی پسانوسازی فرهنگ است، زیرا از طریق وارد کردن طیف متنوعی از سنت‌ها در یک اجتماع مفروض باعث متنوع‌شدن و پیچیدگی فزاینده فرهنگ می‌شود. بنابراین، جهانی‌شدن فرهنگ بازاندیشی جدیدی را بر جوامع مدرن، به‌ویژه بر روشن‌فکران، درمورد اصالت فرهنگ‌ها، موقعیت اجتماعی آن‌ها، و ماهیت سلسله‌مراتب فرهنگی تحمیل می‌کند. جهانی‌شدن این احتمال را نیز مطرح می‌کند که همه نظام‌های فرهنگی در واقع فرهنگ‌های محلی‌اند. این بازاندیشی و قرابت فرهنگی باعث می‌شود که در پست‌مدرنیته تمرکز جدیدی بر «خود» صورت گیرد؛ چراکه رابطه بین هویت فردی و ملی به شدت بی‌ثبات و نامشخص می‌شود. در این رابطه ترنر جهان‌گردی فرهنگی را نیروی قوی در متنوع‌شدن تجربه فرهنگی از نوع پست‌مدرن آن می‌داند؛ زیرا جهان‌گردی مبادلات بینا فرهنگی را افزایش داده و نخبگان فرهنگی را مجبور کرده است تا با صنعت میراث فرهنگی سازگاری پیدا کنند. تمایلات جهان‌گرد موجب می‌شود تا او نقش‌های اجتماعی متنوعی را در مکان‌های خارجی تقبل کند. ترنر در نهایت به این نتیجه می‌رسد که در جهان پست‌مدرن ما همگی جهان‌گردیم و مطابق با یک اصطلاح جامعه‌شناختی خیلی مهم، همگی «غریبه‌هایی» در جامعه خودیم. بنابراین، تنوع جهانی فرهنگ‌ها محیط بیگانه‌ای خلق می‌کند که در آن همه فرهنگ‌های دیگر به نظر غریبه می‌رسند. به‌زعم او در طرف مقابل بیگانگی فرهنگی<sup>۵</sup> نوستالژی قرار دارد؛ یعنی درخواستی نوستالژیک برای اجتماعات واقعی، تجربه واقعی، و فرهنگ واقعی. وی هم‌چنین فرایند پسانوسازی را در بسیاری از جهات یک

فرایند سکولاریزه می‌داند؛ چراکه برای ادیان مشکل است که خود را از نقد فرهنگ پست‌مدرن که همه تفاسیر دینی جهان را صرفاً فراروایت تلقی می‌کند در امان نگه دارند. سکولاریزه کردن از نگاه وی عنصری اساسی برای ایده خودبازاندیشی است و بنابراین اغلب نظریه‌های سنتی مرتبط با مسئله «خود»، «فردگرایی»، و «فردیت» فرایند حتمی افسون‌زدایی از ایمان را پذیرفته‌اند. او ایمان کثرت‌گرا و تجربه دینی را با شیوه زندگی پست‌مدرن، که همان ایده غربی شدن و کثرت‌گرایی فرهنگی است، سازگار می‌داند و هم‌چنین بنیادگرایی را واکنشی دینی درمقابل جهانی شدن، چند فرهنگ‌گرایی، و کثرت‌گرایی پست‌مدرن تلقی می‌کند و می‌گوید: اگر پست‌مدرنیسم چالشی درمقابل دین است، هم‌زمان چالشی درمقابل نقش سنتی روشن‌فکران و متفکران نیز به حساب می‌آید، کم‌این‌که از نظر او یکی از وظایف اجتماعی مهم روشن‌فکران حراست و پاسداری از فرهنگ برتر درمقابل فرهنگ فروتر عامه است.

او سرانجام با تأکید بر پیوند بنیادین بحث جامعه‌شناسی در مورد خود با ظهور جامعه‌شناسی بدن و براساس کتاب مشهورش، *جامعه‌شناسی بدن*، می‌گوید: طرح خود و طرح بدن که ایجادکننده الگوی جدید ارتباط صمیمی‌اند تغییراتی اجتماعی‌اند که کل گروه‌های اجتماعی را در جهان مدرن تحت تأثیر قرار می‌دهند. به گفته او این دمکراتیک‌شدن آگاهی و شعور ممکن است، در چهارچوب پارادایم کتاب حاضر، پسانوسازی «خود» نیز تلقی شود.

نهایتاً، ازدیدگاه ترنر، جهانی شدن تنوع فرهنگی و نهادینه‌شدن چندفرهنگ‌گرایی، هردو، به توسعه این عقیده کمک می‌کند که «خود» تأسیس شده است.

## ۷. جمع‌بندی

آخرین فصل کتاب ترنر به جمع‌بندی اختصاصی دارد. به نظر می‌رسد که در مجموع می‌توان مهم‌ترین محورهای بحث او را چنین صورت‌بندی کرد:

۱. پست‌مدرنیسم مجموعه‌ای از نظریه‌های بدیل تغییر اجتماعی است و پست‌مدرنیته وضعیتی است که در مخالفت با نگرش «ویر» از نوسازی قرار دارد و پس از نوسازی عقل‌گرا به وجود می‌آید و دربردارنده انفکاک‌زدایی از حوزه‌ها، زوال اعتماد ابرازشده به عقلانیت ابزاری، تأکید جدید بر احساسات و بدن انسان، توجه بیشتر به حریم خصوصی و روزمرگی، فروپاشی قطعیت ارزش اقتصاد سرمایه‌داری، و آگاهی فزاینده از اهمیت مسائل زیست‌محیطی و طبیعت است و نیز بر مسائل خاص محلی، تعارض، و وابسته‌بودن به متن تأکید می‌کند؛

۲. ارزش یک رویکرد به بحث مدرنیته و پست‌مدرنیته در توجه آن به نقش ویژه دین و فرهنگ‌های دینی در شکل‌گیری جهانی است که در آن زندگی می‌کنیم؛
۳. برخلاف دیدگاه کسانی مانند وبر که اسلام را ناتوان از ارائه ارزش‌ها و افکار ضروری برای توسعه سرمایه‌داری عقلانی می‌دانند، فرهنگ اسلامی در قرن بیستم، هم در مقام پذیرای توسعه اقتصادی در جوامع نفت‌خیز خاورمیانه و جوامع در حال توسعه جنوب شرقی آسیا و هم در مقام رهبری جهان سوم، در اصلاحات سیاسی، انقلاب، و تغییر بسیار موفق بوده است؛
۴. نظریه‌های معاصر جهانی‌شدن تلاش دارند تا از نگرش محدود قرن نوزدهمی دولت - ملت‌ها که در نزاع بر سر منابع محدود محصور شده بودند عبور کنند. این نظریه‌ها با توسعه شبکه‌های فرهنگی بین‌المللی، تأثیر جهان‌گردی، تحرک جغرافیایی و اجتماعی، و نیز با تشخیص و هویت فرهنگی بیش‌تر به درکی فرهنگی از جهان علاقه دارند. جهانی‌شدن فرهنگ‌ها بازاندیشی بیش‌تری درباره هویت شخصی و فرهنگی ایجاد می‌کند و نیز جهانی‌شدن روابط اجتماعی ابهام زیادی را که در نظریه اجتماعی سنتی در مورد ماهیت اجتماع وجود داشت در معرض دید قرار می‌دهد؛
۵. دفاع تفکر سنتی از فرهنگ بومی در عمل به معنای تمایز فرهنگ برتر و نخبه‌گرایی بود، در حال حاضر، چون این تمایز به وسیله پست‌مدرنیسم و جهانی‌شدن از میان رفته است، نوستالژی نسبتاً نیرومندی در میان اندیشمندان اجتماعی - اقتصادی وجود دارد و آن‌ها آرزو دارند به نقش سنتی‌شان هم‌چون حافظان فرهنگ و انضباط برتر بازگردند؛
۶. پست‌مدرنیسم را می‌توان افزایش اختلاط فرهنگ برتر و پست‌تر قلمداد کرد و در حقیقت تجلیلی از این تغییرات دانست. رسالت ریاضت‌طلبانه پژوهش‌گر سنتی و متفکر سیال آزاد جایگاه اجتماعی نسبتاً پایینی در متن فرهنگ عامه و پست‌مدرن دارد؛
۷. بحث در مورد امر والا به مثابه یکی از موضوعات اساسی در فلسفه پست‌مدرن حول آثار نویسندگانی چون امانوئل لونیاس، موریس بلنکوت، و جورج باتیل ظهور کرد. اما گسترش بازار در هنر بدین معناست که تجربه والا تجربه‌ای دینی است که نمی‌تواند در جهان مدرن بازتولید شود، چراکه هاله نورانی‌ای که هنر سنتی را فرا گرفته است به وسیله فناوری مدرن نابود شده است؛
۸. تلاش برای برخورداری از زندگی، فرهنگ، و سایر چیزهای محلی، عادی، و روزمره بیان‌گر تلاش برای دستیابی به نقطه‌ای از امنیت و ثبات در جهانی است که آرزای شیوه‌های

گفت‌وگو، و عقاید غیرقابل درک آن را احاطه کرده‌اند. ما با پست‌مدرن‌سازی، چندخدایی، و شرک مواجهیم.

## ۸. نتیجه‌گیری و نقد و بررسی

اکثر متفکران جهانی شدن را فرایندی نسبتاً طولانی می‌دانند که مجموعه سه‌عضوی حدومرززدایی (منطقه‌زدایی)، ارتباط متقابل، و سرعت خصوصیات آن را تشکیل می‌دهد و در دهه‌های اخیر نیز به دلیل رشد چشم‌گیر تکنولوژی‌های ارتباطی، حمل‌ونقل، و اطلاع‌رسانی شکلی حاد به خود گرفته است. جهانی شدن اما جنبشی دوگانه است و در همه جنبه‌های زندگی بشر به صورت مثبت و منفی تأثیر دارد. هرچند تأثیرهای سوء جهانی شدن در زندگی فردی و اجتماعی غیرقابل اغماض است، اما از جنبه‌های مثبت آن نیز نباید غفلت کرد؛ از جمله امکان گفت‌وگو تعامل با جهان و جهانیان که خود فرصتی است که می‌توان هوشمندانه از آن سود جست. هم‌چنین جهانی شدن موجب شده است که مسائلی جدی و نو فراروی اندیشمندان علوم انسانی در همه حوزه‌ها قرار گیرد و نیز نیاز به تجزیه و تحلیل موضوعات کهن با رویکردی جدید و متناسب با نیازهای زمانه اهمیت یابد.

کتاب *شرق‌شناسی، پست‌مدرنیسم، و جهانی‌شدن*، که در نوع خود کتابی مهم و حاوی مطالب درخور توجه و بصیرت‌هایی بدیع در حوزه علوم اجتماعی و جامعه‌شناسی است، در چنین بستری قابل تحلیل است. پرداختن به موضوع «شرق‌شناسی» و «نقد شرق‌شناسی» رایج باتوجه به وضعیت جهانی شدن از ویژگی‌های درخور توجه این کتاب است. می‌توان گفت که دغدغه ترنر برای یافتن بدیلی برای «نقد شرق‌شناسی» و رسیدن به راه‌کاری که بتواند تعامل بین شرق و غرب را به نوعی مطلوب برقرار سازد، فراتر از یک مسئله قومی و ملی، موضوعی با ابعاد جهانی است. به خصوص با حاکمیت اندیشه‌های پسامدرنیستی که قطعیت هر شناخت و دانشی را به چالش می‌کشد نیاز به طرح چنین مباحثی در بستر تعاملات فرهنگی واجد ضرورتی انکارناپذیر به نظر می‌رسد. از این حیث ترنر موفق عمل کرده است. او، با طرح دیدگاه اندیشمندان مشهور در حوزه علوم اجتماعی و حوزه‌های مرتبط، پرسش‌های درخور تأمل و موضوعات مهمی طرح کرده است، از جمله بررسی پیامدهای مثبت و منفی نقد شرق‌شناسی رایج، تأثیر جهانی شدن و پست‌مدرنیسم در زندگی فرد و جامعه و نیز مطالعات مربوط به این حوزه، نقش اندیشمندان و روشن‌فکران در ارتقای دانش جامعه‌شناسی و مواجهه کارگشا با مشکلات مبتلا به مردم جهان، توجه به

اسلام به‌منزله یکی از ادیان بزرگ ابراهیمی، و تأیید توان این دین الهی برای ارائه طرحی برای سامان‌دادن مشکلات فردی و اجتماعی و ... .

اما با وجود وجوه مثبت کتاب حاضر، اگر نقادانه به محتوای آن نظر افکنده شود، مواردی مشاهده می‌شود که اگر کاستی به‌شمار نیایند، می‌توانند سؤال‌برانگیز تلقی شوند. در ادامه به برخی از این موارد به‌اختصار اشاره می‌شود:

۱. ترنر بنا بر ادعای خود در صدد بوده است، در نوشتار حاضر، نقش سنت کلاسیک جامعه‌شناسی را برای تفسیر و ویژگی‌های گوناگون جامعه مدرن ترسیم کند. بنابراین تلاش کرده است تا بدیلی برای دیدگاه‌های گیدنز و بک و ادعاهایشان در مورد شکست جامعه‌شناسی کلاسیک ارائه دهد و ناتوانی آن‌ها را در درک فرایندهای مدرن جهانی‌شدن، بازاندیشی، و تغییر نشان دهد. اما به‌نظر می‌رسد که این بدیل به‌طور روشن و با مشخص‌شدن مؤلفه‌ها و ویژگی‌هایش معرفی نشده است و بیش‌تر به نقد نظریه‌های موجود، از جمله دیدگاه وبر، اکتفا شده است؛

۲. دیدگاه ترنر در مورد بنیادگرایی اسلامی به‌درستی روشن نیست؛ گاهی از بنیادگرایی اسلامی دفاع شده و گاهی بنیادگرایی مانع جهانی‌شدن فرهنگ اسلامی تلقی شده است. موضوع درخور تأمل این است که در حال حاضر، چون گروه‌های تندرو و افراطی مسلمان بنیادگرا نامیده می‌شوند، بهتر بود که همه گرایش‌هایی که خواهان احیای اصول اسلامی در عصر حاضرند به بنیادگرایی منسوب و متصف نمی‌شدند یا تفاوت‌های موجود بین نگرش‌های مختلف به‌روشنی تبیین می‌شد؛

۳. این دیدگاه ترنر که معرفت بومی به ایجاد تقابل میان معرفت بومی و معرفت جهانی منجر و در نهایت موجب ایجاد مقابله در میان روشن‌فکران می‌شود پرسش‌برانگیز است؛ زیرا اولاً منظور ترنر از معرفت در این مبحث روشن نیست؛ ثانیاً معرفت بومی (با هر تعریفی) می‌تواند به‌گونه‌ای عالمانه با معرفت جهانی در تعامل و دادوستد باشد؛ به‌نحوی که از این طریق کاستی‌های خود را شناسایی و جبران کند و دستاوردهایش را نیز به جهانیان عرضه کند؛

۴. با توجه به این که ترنر بحث از موضوعات مختلف را با ارجاع به آرای اندیشمندان و متفکران حوزه‌های مرتبط پیش می‌برد، می‌توان پرسید که اولاً چرا به دیدگاه فلاسفه‌ای که از نظر خود ترنر تأثیر به‌سزایی در تأسیس مدرنیته و نیز پست‌مدرنیسم داشته‌اند، مانند نیچه و هایدگر، پرداخته نشده و صرفاً به ذکر نام آن‌ها و اشارات بسیار کوتاه در کل کتاب بسنده شده است؟ درباره همین موضوع می‌توان به نحوه طرح پست‌مدرنیسم اشاره کرد که،

با وجود اهمیت موضوع، مبانی و وجوه فلسفی جریان پست‌مدرنیسم به خوبی روشن نشده است. جا داشت ترنر، به جای تکرار آموزه‌های وبری، قدری به تبیین وجه فلسفی جهانی شدن و پست‌مدرنیسم اهتمام می‌ورزید؛ ثانیاً می‌توان پرسید که چرا به آرای متفکرانی که در حوزه فرهنگ و رسانه صاحب‌نظرند و درباره مباحث مطرح شده در کتاب مباحثی جدی مطرح کرده‌اند در کتاب اشاره نشده است، از جمله جان تاملینسون (John Tomlinson)، متفکر بزرگ انگلیسی، که جهانی شدن را در بعد فرهنگی آن مطالعه کرده و بصیرت‌های درخور توجهی در کتاب مشهورش، جهانی شدن و فرهنگ، عرضه کرده است.

تاملینسون اهمیت فرهنگ برای جهانی شدن را در آن می‌داند که کنش‌های فرهنگی، مانند کنش هزارها و میلیون‌ها نفر در انتخاب پوشاک و سایر کالاهای مصرفی، به چیزی تبدیل می‌شود که همه ابعاد سیاسی، اقتصادی، و تکنولوژیک جهانی شدن را در برمی‌گیرد. او هم‌چنین تأثیر جهانی شدن را در تغییر هویت فرهنگی انسان مطالعه می‌کند و بر این عقیده است که این امکان وجود دارد که برخی از تجربه‌های زنده و روزمره مدرنیته جهانی بتوانند یک مشرب فرهنگی عمومی ایجاد کنند. از بصیرت‌های مهم دیگر تاملینسون است که از نظر او فرهنگ را نمی‌توان تاحد کالاهای فرهنگی فروکاست؛ زیرا فرهنگ همیشه به صورت تک‌خطی منتقل نمی‌شود (بنگرید به تاملینسون ۱۳۸۱). حرکت بین مناطق فرهنگی و جغرافیایی همیشه مستلزم تفسیر، ترجمه، جهش، انطباق، و بومی شدن فرهنگ است؛ زیرا گیرنده فرهنگ تمام منابع فرهنگی خود را به کار می‌گیرد و به شیوه‌های دیالکتیکی بر واردات فرهنگ اثر می‌گذارد.

از دیگر متفکر به نام این حوزه جان تامپسون نیز ذکری به میان نیامده است؛ او در کتاب مشهور رسانه و مدرنیته انواع تعاملات را در عصر جهانی شدن به بحث می‌گذارد (cf. Thompson 1995). غیاب مارتین البرو و امانوئل کاستلز نیز در کتاب محسوس است. البرو بر این عقیده است که جهانی شدن این فرضیه‌ها را تضعیف می‌کند که دولت ملی می‌تواند چهارچوب معنایی مسلطی را برای زندگی شهروندانش فراهم کند یا عقلانیت غربی ذاتاً برتر است (cf. Albrow 1996). کاستلز نیز با طرح کلبه منطقه‌ای در مقابل دهکده جهانی مکلوهان به این نتیجه می‌رسد که شبکه جهانی رسانه‌ای نمی‌تواند نقش یک‌سان‌سازی فرهنگی را ایجاد کند (بنگرید به کاستلز ۱۳۸۰). او هم‌چنین بر کارکرد مهم روشن‌فکران، در نقش حاملان فرهنگ در شکل‌دادن به جامعه و دادن جهتی آزادی‌بخش به جریان جست‌وجوی هویت، تأکید می‌کند. به نظر می‌رسد ترنر می‌توانست با این متفکران در جهت تبیین روشن‌تر آرای خود وارد گفت‌وگویی سازنده شود؛



۵. دفاع ترنر از اسلام و توجه او به این که اسلام می‌تواند جای‌گزینی برای گفتمان سرمایه‌داری باشد قابل‌تحسین و درخور تأمل است؛ اما او به‌روشنی معلوم نمی‌دارد که منظورش از اسلام چیست و چه قرائتی از اسلام را مدنظر دارد. برای مثال، در فصل هشتم می‌گوید که در حال حاضر و در شرایط فعلی اسلام می‌تواند مفهوم‌سازی کند، ولی با توجه به قرائت‌های گوناگون و بعضاً متعارضی که در اسلام وجود ندارد مشخص نیست که تلقی او از اسلام ناظر به کدام خوانش و قرائت است؛

۶. برخلاف نظر ترنر که معتقد است هیچ راه‌حل ملی‌ای برای مشکلات جهانی وجود ندارد، می‌توان برای برخی از مشکلات جهانی مانند بحران محیط زیست در هر جامعه‌ای، به‌تناسب فرهنگ و باورهای آن جامعه، راه‌حل‌های بومی و ملی ارائه داد. این کار نه‌تنها مغایر با نیاز به اهتمام جهانی برای حل این بحران‌ها نیست، بلکه برعکس این‌گونه راه‌حل‌ها، در مجموع و در یک چهارچوب کلی، می‌تواند نتایج جهانی به‌دنبال داشته باشد؛

۷. بصیرت‌های ترنر در نقد شرق‌شناسی ادوارد سعید و دیگران درخور تأمل و راه‌گشای پژوهش‌گران این حوزه است، به‌خصوص تأکید او بر این که این نوع نقد شرق‌شناسی به تقابل بیش‌تر شرق و غرب منجر می‌شود و راه را بر تعامل فرهنگی می‌بندد. براساس آموزه‌های ترنر می‌توان بر ضرورت بازاندیشی در شرق‌شناسی وارونه نیز تأکید کرد؛ اما این پرسش را فراروی ترنر قرار می‌دهد که او خود چه بدیلی برای نقد شرق‌شناسی پیش‌نهاد می‌کند که، ضمن برخورداری از محاسن پژوهش‌های اندیشمندان این حوزه، فاقد معایب موردنظر ترنر باشد و بتواند در عصر جهانی‌شدن و پست‌مدرنیسم این حوزه از مطالعات را در مسیری صحیح پیش ببرد؛

۸. از جهت روش‌شناسی نیز می‌توان به اشکالاتی در کار ترنر اشاره کرد: نخست، به‌علت کثرت و غالباً تکرار ارجاع‌ها به آرای عده‌ای از اندیشمندان حوزه‌های مرتبط در کتاب، خواننده در تشخیص روشن دیدگاه خود ترنر دچار تردید می‌شود؛ دوم، نظم منطقی طرح مباحث در برخی موارد خدشه‌دار شده است که این مسئله به انسجام و وحدت مباحث مطرح‌شده در کتاب صدمه می‌زند. بهتر بود که کتاب براساس ساختار منطقی از مدرنیسم تا پست‌مدرنیسم و جهانی‌شدن پیش می‌رفت تا پیوستگی موضوعات حفظ شود (برای مثال، بهتر بود دو بخش سوم با عنوان مدرنیته قبل از بخش سوم که به جهانی‌شدن اختصاص دارد می‌آمد) و امکان نتیجه‌گیری روشن درخصوص ربط منطقی شرقی‌شناسی، پست‌مدرنیسم، و جهانی‌شدن با دشواری روبه‌رو نشود.

در مجموع به نظر می‌رسد که یافتن راهی برای برون‌رفت از مخاطرات موجود در عصر جهانی شدن و یافتن پاسخ به پرسش‌های امروز بشر و نیز بازاندیشی در پاسخ‌هایی موجود نه تنها وظیفه اندیشمندان حوزه جامعه‌شناسی و فلسفه است، بلکه به مساعدت متفکران همه حوزه‌های دیگر از جمله اقتصاد، روان‌شناسی، تاریخ، الهیات، اخلاق، انسان‌شناسی و ... نیازمند است؛ زیرا همان‌گونه که رابرتسون به‌خوبی توجه می‌دهد، جهانی شدن عرصه منازعات درون‌رشته‌ای، بین‌رشته‌ای، فرارشته‌ای و حتی عرصه‌ای از دانش است که منازعه برسر آن تا حدود زیادی سرنوشت خود مفهوم رشته و تقسیمات دانشگاهی را به‌ویژه در علوم انسانی و علوم اجتماعی مشخص خواهد کرد (بنگرید به رابرتسون ۱۳۸۰). بنابراین، همان‌گونه که ترنر در بستر جهانی شدن و توجه به پست‌مدرنیسم شرقی‌شناسی را به بحث و بررسی می‌گذارد، می‌باید دیگر مسائل و مشکلات موجود در جامعه امروزی و به‌ویژه مشکلاتی که فراروی فرهنگ‌های بومی و ملی قرار دارند در چنین بستری مورد مداخله اندیشمندان حوزه‌های مرتبط قرار گیرد.

### کتاب‌نامه

- ترنر، برایان اس. (۱۳۸۴)، *شرق‌شناسی، پست‌مدرنیسم، و جهانی‌شدن*، ترجمه محمدعلی محمدی، تهران: به‌آفرین.
- تاملینسون، جان (۱۳۸۱)، *جهانی‌شدن و فرهنگ*، ترجمه محسن حکیمی، تهران: دفتر پژوهش‌های فرهنگی.
- رابرتسون، رونالد (۱۳۸۰)، *جهانی‌شدن؛ تئوری‌های اجتماعی و فرهنگ جهانی*، ترجمه کمال پولادی، تهران: ثالث.
- کاستلز، مانوئل (۱۳۸۰)، *عصر اطلاعات: ظهور جامعه شبکه‌ای*، ترجمه احد علیقلیان و افشین خاکباز، تهران: طرح نو.

Albrow, M. (1996), *The Global Age: State and Society Beyond Modernity*, Cambridge: Polity Press.  
Bryans, Turner (2003), *Orientalism, Globalism, Globalization*, London: Routledge.  
Thompson, J. B. (1995), *The Media and Modernity*, Cambridge: Polity Press.