Studi Multidisipliner: **Jurnal Kajian Keislaman**
Vol.10, 1 (June, 2023), pp. 107-86
ISSN: 2355-7850 (print), 2477-0280 (online), DOI: 10.24952/multidisipliner.v10i1.8113

Orientalism, Postmodernism and Globalization by Brian Turner: Analytical Approach

Amani Abou Rahmah*
Founding of the Arweqa Foundation for Islamic Studies, Palestinian
e-mail: amani.khalaf3@gmail.com*

Abstract
After the collapse of Communism and the overwhelming of Western societies in endless social and economic problems, Islam may be the only alternative to Western capitalist hegemony in today's world. Therefore, Turner wants to take us to a global sociology, through the efforts of social scientists and thinkers who are well aware of the threats, but also the new opportunities posed by postmodernism. Turner singles out special treatment of the postmodern consumer society. He believes that daily life has become part of a global system of commodity exchange and is not easily affected by political leaders, intellectuals, or religious leaders. Therefore, the danger to faith will be in terms of consumerism and its symbols, not in terms of logical arguments and rational research into presuppositions about the West or the East. Brian Turner's ability to bring together such discussions of religion, politics, culture, and intellectuals represents a remarkable integration of cultural analysis into cultural studies. This study aims to provide a critical analysis of Turner's views on the three topics under discussion in the book: Orientalism, globalization, and postmodernism.
Keywords: *Orientalism, Globalization, Postmodernism, Risk Society, Consumer Society.*

مستلخص
عقدت العولمة وما بعد الحداثية فكرة "المجتمع" وبالتالي تحدت شرعية وتماسك "علم الاجتماع" نفسه، بل واثرت أيضًا على جميع المجالات، بما في ذلك الاستشراق، الذي بدا في ظل تعددية العولمة وتحطيم الحدود ما بعد الحداثي، فكرة عفا عليها الزمن. ناهيك عن مشكلاته المتأصلة. لذلك يريد تيرنر أن ينقلنا إلى علم اجتماع عالمي، يقوم به علماء اجتماع ومفكرون يدركون جيدًا التهديدات، ولكن أيضًا الفرص الجديدة التي تطرحها ما بعد الحداثية. يفرد تيرنر معالجة خاصة لمجتمع الاستهلاك ما بعد الحداثي. ويرى أنّ الحياة اليومية أصبحت جزءًا من نظام عالمي لتبادل السلع لا تتأثر بسهولة بالقادة السياسيين أو المثقفين أو الزعماء الدينيين، وبالتالي فإن الخطر على الإيمان سيكون من جهة الاستهلاك ورموزه وليس من جهة الحجج المنطقية والبحث العقلاني في الافتراضات المسبقة عن العرب أو الشرق. تمثل قدرة بريان تيرنر على الجمع بين هذه المناقشات حول الدين والسياسة والثقافة والمثقفين تكاملًا رائعًا للتحليل الثقافي في الدراسات الثقافية. و تهدف هذه الدراسة إلى تقديم تحليل نقدي لآراء تيرنر حول الموضوعات الثلاث قيد النقاش في الكتاب: الاستشراق والعولمة وما بعد الحداثية.
الكلمة المفتاحية: *الاستشراق، العولمة، ما بعد الحداثية, مجتمع الخطر, مجتمع الإستهلاك*

المقدمة

تختبر هذه المقاربة البحثية هذا الكتاب من خلال أدوات العرض والتحليل والمقارنة والوصف بصفتها آليات عابرة للمناهج للتحقق من: هل تحيَّز تيرنر في اختيار المفكرين الذين استجوبهم أو استشهد بهم؟! هل أهملَ في مناقشاته للحداثة وما بعد الحداثية الإشارة إلى الفلاسفة البارزين الذين وضعوا أسس الحداثة وما بعد الحداثة؟!. كيف كان تحديدة لما بعد الحداثية بالذات؟! هل كان تدريبه كماركسي دافعه لاعتماد أفكار فلاسفة من ذات التوجهات. هل كان ترتيبه المنطقي للموضوعات موضوعيًا ومتماسكًا؟! هل يمكن استخلاص استنتاجات واضحة حول العلاقة المنطقية بين الاستشراق وما بعد الحداثية والعولمة؟ هل وضع تيرنر أسس "علم الاجتماع العالمي " الذي يتطلع إليه؟! توطئة:

أصدر بريان تيرنر [1] كتابه (الاستشراق وما بعد الحداثية والعولمة) عام 1994، عن دار روتليدج[2]. وقد كانت العولمة، في الواقع، مصطلحًا طنانًا في التسعينيات، تمامًا كما كانت ما بعد الحداثية في الثمانينيات؛ ماذا تقول عن كتاب يحمل المصطلحين الرائجين ويضيف لهما مصطلحا كان جاذبًا في حينه وهو الاستشراق؟ لقد تتبع النشر الأكاديمي، على سبيل المثال، مسار مفهوم العولمة من بداياته. دعونا فقط نأخذ مجلدات مانويل كاستيلز الثلاثة(عصر المعلومات) كمثال، وبالنسبة للمساهمة النيو-ماركسية يمكننا ان نذكر كتاب (الأمبرطورية)[3] لمايكل هارت وأنطونيو نيغري الذي يبدو للبعض أنه يمثل درجة من "الغلق " الحاسم لعقد التسعينيات.

كانت كلمة "العولمة" في العنوان شرطًا ضروريًا وكافيًا لقبول المخطوطة. لكن الناشرين هم أيضًا رواد أعمال ثقافيون قلقون، يبحثون باستمرار عن الموجة التالية لبناء الزخم. ومثل أي سلعة أخرى، فإن لأدبيات العولمة وما بعد الحداثية والاستشراق مدة صلاحية. وربما أنها خفتت تدريجيا مع بدايات الألفية الثالثة. يتحدث البعض اليوم عن ما بعد العولمة[4] وبعد ما بعد الحداثية[5] وما بعد الاستشراق.[6] غير أن بعض الكتب كتبت لتبقى مراجع خالدة، وربما تتفق، بعد قرائته، أن كتاب تيرنر هذا واحدًا منها. يقدم الكتاب الذي يقع في 244 صفحة، سلسلة من المقالات الموسعة نظريًا مقسمة إلى خمسة أجزاء: الاستشراق؛ المستشرقون؛ العالمية؛ المثقفون وما بعد الحداثية؛ والحداثة.

الاستشراق وما بعد الحداثية والعولمة يبدو العنوان في الواقع مخادعًا بعض الشيء؛ لأن الكتاب لا يمثل ثلاثية مفاهيمة. ولكنه، بدلًا من ذلك، يوظف الاستشراق نقطة انطلاق،ليحاجج بأن ما بعد الحداثة والعولمة قد غيّرا بشكل عميق طابع "المجتمع" وأن هذا يستلزم توجهًا جديدًا في كل من علم الاجتماع والمفكرين الذين يتعرضون للتهديد، ليس فقط من خلال هيمنة الثقافة الجماهيرية،

---

[1] بريان تيرنر عالم اجتماع بريطاني ماركسي التوجه، أستاذ بجامعة كامبريدج، 1998-2005 ومدير معهد (الدين والسياسة وعلم الاجتماع) في الجامعة الكاثوليكية في أستراليا. وهو أيضًا محرر ومؤسس مجلة (الجسد والمجتمع) (بالشراكة مع مايك فيذرستون). تتركز اهتماماته البحثية في الغالب في مجالات الدين والعولمة، مع التركيز على موضوعات مثل تحديات الدين والدولة الحديثة وحقوق الإنسان والدين والجسد. كان أول إصدار رئيسي لتيرنر هو (فيبر والاسلام) عام 1974. والذي صدر بمراجعة مهمة من إرنست غيلنر. على الرغم من نجاح دراساته عن الإسلام، إلا أنه قرر أن يتدرب في علم الاجتماع الطبي. كان أول إصدار رئيسي له في هذا المجال هو (السلطة الطبية والمعرفة الاجتماعية) والذي صدر عام 1987. هاتان الحقيقتان مهمتان جدًا في تحول اهتماماته اللاحقة، لأن الدين و الطب موضوعات، كما يقول، تلعب دورًا مهمًا في فيما يتعلق بالجسد.

2 Bryan S. Turner. *Orientalism, Postmodernism and Globalism. Routledge*: London and New York. 1994.
اعتمدت هذه النسخة، والاقتباسات في هذه الدراسة من ترجمتي.

3 مايكل هارت وأنطونيو نغري. الإمبرطورية: إمبرطورية العولمة الجديدة. ترجمة: فاضل جتكر. مكتبة العبيكان-الرياض/السعودية. 2002.

4 Michael O'Sullivan. *The Levelling: What's Next after Globalization. Public Affairs/Hachette. 2019& Bagrova, E.V. Globalisation and post-globalisation*. Moscow Technological University, Moscow.2006.

5 راج المصطلح منذ مطلع الألفية الثالثة وتعددت محاولات التظير للمرحلة القادمة التى يُعتقد أنها ستلى ما بعد الحداثة. لمراجعة هذه التظيرات أنظر: أماني أبو رحمة نهايات ما بعد الحداثة : ارهاصات عصر جديد. وزارة الثقافة العراقية. بغداد. 2013، و أماني أبو رحمة. الفضاءات القادمة: الطريق الى بعد ما بعد الحداثة. أروقة للدراسات والترجمة والنشر. القاهرة. 2011.

[6] حميد دباشي. ما بعد الاستشراق: المعرفة والسلطة في زمن الارهاب. ترجمة. باسل عبد الله وطفة. منشورات المتوسط. ميلانو. ايطاليا. 2015.

ولكن أيضًا من خلال الفرص الجديدة التي تطرحها ما بعد الحداثية. يريد تيرنر أن ينقلنا من استشراق عفا عليه الزمن إلى علم اجتماعي عالمي.

المنهجية

يستخدم هذا البحث التحليل الفلسفي. هذا النموذج من التحليل هو نهج أو طريقة تستخدم في الفلسفة لدراسة وفهم وتقييم الأفكار أو المفاهيم أو الحجج أو المشكلات الفلسفية بشكل نقدي وتأملي. يتضمن هذا النهج استخدام المنطق والتفكير النقدي والتفكير العميق لاكتساب فهم أفضل للقضايا والأسئلة الفلسفية. من خلال تحديد الحجج الواردة في كتاب بريان تيرنر الذي يتكون من مقدمات (افتراضات أو بيانات داعمة) واستنتاجات. يساعد تحديد المقدمات والاستنتاجات في فهم بنية الحجة والغرض منها. يتضمن التحليل الفلسفي في هذه الدراسة أيضا القدرة على النقد والتفكير في الحجج المدروسة. وعلى الرغم من أن الغموخ لا يزال قائما على الجدل الذي لا يزال قائما على الفيضانات، إلا أنه لا يزال هناك جدل كبير في البدائل المتغيرة، ومن المتوقع أن يجادل البعض الآخر في هذا الصدد.

النتائج والبحث

الجزء الأول: الاستشراق(3-50)

يحمل الجزء الأول من الكتاب عنوان(الاستشراق) و يشير تيرنر في الفصل الأول من هذا الجزء الموسوم (الاستشراق وما بعد الحداثية والدين) إلى أن التنوع الثقافي والاجتماعي كان قضية تقليدية في العلوم الاجتماعية والإنسانية طوال فترة الحداثة، ومع صعود الاقتصاد العالمي والعولمة الثقافية، أصبحت مسألة الاختلاف الثقافي هذه أكثر حدّة في السياسات المعاصرة(3). ومع "التطوّر الأخير لنظرية ما بعد الحداثة أصبح علماء الاجتماع بشكلٍ عام مهتمين بالإسلام والاستشراق، وأصبحت الغيريّة هي المسألة المحورية"(4).

هنا يبدأ تيرنر في مناقشة الاستشراق. يهاجم المؤلف، ليس في هذا الكتاب فحسب، بل في معظم كتاباته، اشكالية الاستشراق الذي ينتج توازنًا سلبيًا بين الغرب والشرق في أسسه المعرفية الأساسية. ويرى أن الاستشراق "مبني على ابستمولوجيا مثالية التي هي جوهرية وتجريبية وتاريخانية".[7] يعرّف تيرنر الاستشراق بأنه "خطاب يمثل الشرق الغريب، الإيروتيكي، كظاهرة جلية ومفهومة ضمن شبكة من الفئات، والجداول والمفاهيم التي من خلالها يتم تعريف الشرق والتحكم فيه في وقت واحد" [8]. ويرى أن "سمة خطاب الاستشراق الرئيسية هي التركيز على الاختلاف"؛"الاختلاف الذي يشكله الخطاب وليس التاريخ"، وهو" تقليد مصدقٌ لذاته ومغلق، ومقاوم بشدة للنقد الداخلي والخارجي" و"يؤكد على الآخر من أجل تفسير "تفرد الغرب".[9] فالاستشراق على هذا النحو هو" بيان الموازنة الرئيسي الذي يفهم الإسلام من خلاله في الثقافة الغربية"(37).

يرى تيرنر أن عقيدة التفرد الغربي تواجه عددًا من الصعوبات في محاولة تفسير الازدهار التاريخي للتكنولوجيا والعلوم في مثل هذه الأنظمة السياسية الموروثة والبيروقراطية مثل الصين

---

[7] Turner , Bryan S. *Marx and the End of Orientalism*. Boston: George Allen & Unwin. 1979: 7.

[8] Turner , Bryan S*. Orientalism and the Problem of Civil Society in Islam, in Orientalism. Islam and Islamists* eds. Asaf Hussain, Robert Olson, and Jamil Qureshi. Brattleboro, VT: Amana Books. 1984. 24.

[9] Ibid.Pp: 35-36.

والشرق الأوسط الإسلامي. وفقًا لتيرنر، فإن هذا النمط من الإدراك يصّم الشرق كصورة كاريكاتورية للغرب، صورة معكوسة، كيان مناقض للتقلبات الغربية.

يوضح تيرنر" أنه يمكننا تعريف "الاستشراق" بثلاث طرق منفصلة إذا تابعنا صياغة إدوارد سعيد للمشكلة: أولاً: يمكن اعتبار الاستشراق نمطًا فكريًا يستند إلى ابستمولوجية وأنطولوجية محددتين ترسخان انقسامًا عميقًا بين الشرق والغرب، ثانيًا: يمكن اعتبار الاستشراق عنوانًا أكاديميًا يصف مجموعة من المؤسسات والتخصصات والأنشطة التي تقتصر عادةً على الجامعات الغربية التي تهتم بدراسة المجتمعات والثقافات الشرقية، وأخيرًا: يمكن اعتباره مؤسسة شاملة تهتم في المقام الأول بالشرق"(96).

يختلف تحليل تيرنر للاستشراق عن تحليل إدوارد سعيد في ناحيتين مهمتين. أولاً، يدحض تيرنر تصوير سعيد للاستشراق على أنه خطاب متجانس حول الشرق. وبتقديمه عامل أيديولوجية الطبقة الاجتماعية، يؤكد تيرنر أن المواقف الغربية تجاه الإسلام، على سبيل المثال، لم تكن سلبية باستمرار. "إذ بينما نظرت البرجوازية الأوروبية إلى الإسلام كعقبة أمام عملية التحديث، نظرت الأرستقراطية الأوروبية عمومًا إلى الإسلام بشكل إيجابي لمعارضته للتنمية الصناعية". ثانيًا، لا يتفق تيرنر مع تخلي سعيد الكامل عن الماركسية كبديل للاستشراق. وبينما يعترف بالجرعة الاستشراقية الثقيلة في الماركسية الكلاسيكية إلا أنه يعتقد أن النيو-ماركسية لا تزال هي المنظور الوحيد القادر على وضع حد لها. يكتب: " يتطلب نقد الاستشراق بأشكاله المختلفة شيئًا أكثر من الفكرة الصحيحة ولكن غير الحاسمة القائلة بأن الدراسات الاستشراقية كانت في أسوأ حالاتها مجرد قناع رقيق لمواقف التفوق الأخلاقي أو العرقي وبالتالي تبريرًا للاستعمار. فالمطلوب هو شيء آخر غير الاعتراض على أن بعض المستشرقين كانوا أقل حيادية وموضوعية، أو أنهم ترفعوا عن العالم الحقيقي لسياسة الشرق الأوسط وسكنوا أبراج عاجية يكتبون فيها عن فقه اللغة والشعر وعلم الجمال. تتطلب نهاية الاستشراق هجومًا أساسيًا على الجذور النظرية والابستمولوجية للدراسات الاستشراقية التي تخلق هذا التقليد الطويل من الاستبداد الشرقي والمجتمعات الفسيفسائية و "المدينة الإسلامية". النيو-ماركسية مجهزة تجهيزا كاملا للقيام بعمل التدمير هذا".[10]

في هذا الكتاب قيد المراجعة، يعود نقد تيرنر لسعيد إلى تأثير فوكو على أفكاره. في إشارة إلى أنه من الصعب إلى حد ما استنتاج سياسة راديكالية ومنهجية من التحليل النقدي الفوكووي، يرى تيرنر أن نقد فوكو للنمط السائد للمعرفة في النظام التقليدي يؤسس لنوع من الرومانسية الفوضوية(6). كما يعتبر أن "الدفاع عن القراءة الأصولية للمعارف والتقاليد الإسلامية التي تنطوي على معارضة العلمانية والاستياء من التحديث هي إحدى النتائج الفريدة لإرث فوكو وسعيد"(20).

يعتقد تيرنر أن أحدى عواقب الاستشراق هو" نزعة الاستغراب Occidentalism الخبيثة؛ وهي رفض كلّ شيء يتعلق بالغرب والرفض الضمني لإرث التحديث"(7). يرتبط هذا الاستغراب ارتباطًا وثيقًا بقضية أهم، ألا وهي إشكالية أسلمة المعرفة، و"المشكلة في أسلمة المعرفة هي أنّ هناك صعوبة في تحديد ما إذا كانت الادعاءات الأصولية حول أسلمة المعرفة هذه حداثة أم مناهضة للحداثة، وهذا يؤدي إلى مشكلة أخرى حول ما إذا كان بإمكان المرء أن يحتضن التقنية الغربية دون القيم الغربية"(8).

[10] Turner, *Marx and the End of Orientalism*: 85.

لا يقبل تيرنر توطين العقلانية أو توطين المنهجية. ويرى أن عواقب تبني مثل هذا الرأي هي أولا؛ خلق مواجهة بين المعرفة المحلية والمعرفة العالمية، وثانيا؛ خلق مواجهة ثقافية بين المفكرين في الساحة العالمية(8). ومثلما أنه لا يمكن الحصول على علوم اجتماعية عرقية ومحلية، فإن العلوم الاجتماعية الإسلامية غير ممكنة. يرى تيرنر أسلمة المعرفة مقابل عولمة الثقافات، ويعتقد أن المنطق والنظرية الأساسية للعلوم الاجتماعية لا يمكن وصفها بأنها تاريخية أو ثقافية أو إثنية(8). في هذا السياق يطرح تيرنر التناقض الواضح حين يقول "ومع أنّ الحجّة المطالبة بأسلمة المعرفة مؤثرة، إلّا أنّ جميع الثقافات تمرّ بعملية عولمة عميقة، ومن الغريب أنّنا نعيش في عالم تكون فيه عولمة الحضارة واحدة من الحقائق العميقة للحياة الحداثية في هذه الفترة من فترات الميول المحلية والإقليمية القوية"(8-9). هنا ينتقل تيرنر لمناقشة العولمة.

تعد العولمة أحد أكثر المفاهيم والمصطلحات التي تعرض لها المفكرون والنقاد والسياسيون والاختصاصيون في مختلف المجالات المعرفية الحديثة بالدرس والتحليل والتأويل والتفسير، بحيث لم يبق جانب من جوانبها بحاجة إلى المزيد من التوضيح والتفصيل. وتبقى الإشكالية التي تداولها المختصون في ما يخص العولمة وعلاقتها بما بعد الحداثة هي من منهما يمكن أن تعد سبباً للأخرى ومن منهما النتيجة. بمعنى : هل أدت العولمة إلى ظهور وانتشار ما بعد الحداثة، أم أن ما بعد الحداثة هي التي مهدت لظهور وصعود العولمة؟ أم أنهما ظاهرتان مترافقتان ومتزامنتان بدون علاقات سببية ؟ في هذا السياق، سنذكر بعض الآراء المهمة ثم نعود الى تيرنر وكتابه. يوضح فرانك جي. لتشنر وجون بولي في كتابهما الضخم (العولمة، الطوفان أم الإنقاذ؟ الجوانب الثقافية و السياسية و الإقتصادية) والصادر عام 2000، وهو مجموعة واسعة من الدراسات لباحثين متخصصين تغطي جميع مظاهر العولمة، أن العولمة جاءت نتيجة لنشاطات كوكبية متنوعة تميزت بتبادل التبعية والتنظيم والوعي، وشهدت ظهور مجتمع عالمي متزايد التكامل والاندماج باطراد. إنها تحول عالمي تاريخي بالغ الأهمية. ويذهبان إلى أن العولمة "ليست ظاهرة اقتصادية فقط، بل أنها ظاهرة ذات أبعاد سياسية وثقافية مثيرة".[11]

بينما يؤكد ستيوارت سم على الجانب الاقتصادي البحت للعولمة ويعرفها بوصفها السعي إلى خلق وتأسيس سوق اقتصادية عالمية تعمل من خلالها الشركات المتعددة الجنسيات والعابرة للحدود على إضعاف وتهميش سلطة الدولة القومية وقدرتها على التحكم بأسواقها واقتصادياتها المحلية. ويوضح سم أن القليل من البضائع والسلع أصبح يصنع ويستهلك في البلد نفسها، في الوقت الذي تحاول فيه هذه الشركات العمل على توسيع نطاق توزيعها للخدمات والبضائع ليشمل أي مستهلك محتمل في أي مكان في العالم وعلى حساب البنى التحتية للدولة والحقوق المدنية للفرد وتحويل الكرة الأرضية إلى سوق كبير يتم فيه ضخ السلع واستهلاكها بشكل مفرط[12].

يخلص سم إلى أن العولمة تقف بالضد من كل قيم ما بعد الحداثة الساعية إلى تحطيم القيود وتحرير الفرد. فرجالات الحكومة في الدولة القومية يفكرون في صناديق الاقتراع والانتخابات وبذلك يكونوا ملزمين بنوع من العقد الاجتماعي مع أفراد المجتمع، أما مدراء الشركات العالمية الضخمة فلا ينظرون إلى الأفراد إلا بوصفهم مستهلكين[13]. ويتضح من خلال تناول سم للعولمة أنه ينظر إليها بوصفها النقيض الاقتصادي لحركة ما بعد الحداثة الثقافية. وفي الوقت الذي يهاجم فيه العولمة وأصولية السوق، نراه يضفي على ما بعد الحداثة بعداً إيجابيا. وفي مقال له بعنوان (رد على سؤال: ما معنى ما بعد الحداثة) نشر في مجلة (Critique) عام 1982، يصف المفكر الفرنسي البارز ليوتار العولمة بطريقة تجعل من الصعب التفريق بينها وبين مظاهر ما بعد الحداثة. حيث تتداخل المستويات

---

[11] فرانك جي. لتشنر و جون بولي (تحرير): "العولمة: الطوفان ام الإنقاذ؟ الجوانب الثقافية و السياسية و الإقتصادية". ترجمة فاضل جتكر. مركز دراسات الوحدة العربية بيروت. ط.1 2004. ص: 11

[12] Stuart Sim (ed.). *The Routledge Companion to Postmodernism*. 2001. Routledge. 225-226.

[13] Ibid.

الاقتصادية والاجتماعية والثقافية والسياسية لتخلق حالة عامة تصبح معها ما بعد الحداثة والعولمة وجهان لعملة واحدة.[14]

في خضم هذه الآراء يؤكد تيرنر أن "العولمة هي امتداد لظهور النظم الاقتصادية العالمية، لكنّ علماء الاجتماع معنيون أكثر بالعولمة الثقافية، فهناك شعور عميق بالعولمة الناجمة عن السياحة، والرياضة العالمية، والأخبار العالمية، وانتشار ثقافة ماكدونالدز، والإيدز وحقوق الإنسان، وما إلى ذلك"(9). ويركز على جانب مهم من جوانب ما بعد الحداثة المعني بتوسع عملية التسليع لتشمل الحياة اليومية وتأثير ثقافة الاستهلاك الجماهيري على النظم الثقافية، ويشير هنا إلى أهمية ربط العولمة بما بعد الحداثة، ذلك أن "هناك علاقة بين نقد ما بعد الحداثة للتصنيفات العالمية وعملية التوطين، وهذا يعني أنّ كلًّا من التوطين وما بعد الحداثية مفتونان بنصية المعرفة؛ التي تتصف بالسياقية المحلية المتضمنة، ومشاكل تعميم أو عولمة "الدين" أو "الطبيعة البشرية". وتُبدي منهجيات ما بعد الحداثة حساسية تجاه إثراء وتعقيد المعاني المحلية للممارسات والمعتقدات الشعبية، وحساسية خاصة تجاه المعنى والنية الساخرة"(9).ومن هنا يظهر التهديد الرئيسي للإيمان الديني وأسلمة المعرفة. فهو يعتبر "أنّ ما يجعل الإيمان الديني أو الالتزام الديني يمثلان إشكالية في مجتمع ما بعد الحداثة العالمي هو أنّ الحياة اليومية أصبحت جزءًا من نظام عالمي لتبادل السلع لا يتأثر بسهولة بالقادة السياسيين أو المثقفين أو الزعماء الدينيين، وسيكون فساد الإيمان النقي على يدي تينا تيرنر وكوكاكولا، وليس عن طريق الحجج المنطقية والبحث العقلاني في الافتراضات المسبقة وفهم العلمانية الغربية"(9-10). يذكرنا هذا الرأي بفكرة بنجامين باربر في كتابه الشهير بعنوان (الجهاد في مواجهة عالم المكدونالد) والصادر عام 1995، عن التطابقات في الايدولوجيا والاستراتجيات بين الأصولية الدينية وبين أصولية السوق المعولمة. يقدم باربر أطروحته في كتابه من خلال التوضيح " أن نزعتي الجهاد وعالم المكدونالد (كذا) ناشطتان، وبارزتان معا في البلد نفسه أحيانا بل وعبر الحدث ذاته.[15]

يربط تيرنر بين العولمة وأسلمة المعرفة والاستشراق بقوله "جعلت العولمة من العسير الحديث عن الثقافات الشرقية والغربية كنظم ثقافية منفصلة أو ذاتية أو مستقلة"(9). ومع ذلك، فقد ميز تيرنر بين الاستشراق الكلاسيكي، الذي سيطر على الأوساط الأكاديمية حتى أواخر الثلاثينيات، والاستشراق في النصف الثاني من القرن العشرين، الذي تميز بتغيرات تمثلت بالعولمة، ومكانة المثقفين في الغرب، وسقوط الشيوعية. وفي رأيه، فإن الاتجاه العام للعولمة وما بعد الحداثية بشكل عام قد أضعف الخطاب الاستشراقي.

يسهب تيرتر في استعراض آراء بعض ما بعد الحداثيين في الإسلام في مناقشة مسنفيضة لكتاب ارنست غيلنر (ما بعد الحدايثة والعقل والدين، 1992م)، وكتاب أكبر صلاح الدين أحمد (عن الإسلام وما بعد الحدايثة، 1992م) وكتاب علي شريعتي (الماركسية ومغالطات غربية أخرى، 1980م)، كي يطرح السؤال عما إذا كان يمكن للإسلام أن يكون بديلاً مناسبًا عن القوة الرأسمالية للغرب في عصر انهيار الشيوعية وصعود ما بعد الحداثة؟ يجادل تيرنر منتقدًا حقيقة وجود تناقض بين الإسلام والحداثة، بأنه يمكن للإسلام أن يعمل الآن كبديل رئيسي، بل ربما يكون البديل الوحيد للهيمنة الرأسمالية الغربية (12). وعلى الرغم من أنه لا يرى أن التفاعل بين الإسلام، بصفته سردية كبرى، وما بعد الحداثية وفق تعريفها الأكثر شيوعًا " التشكيك في السرديات الكبرى" ممكنًا"(12).

أخيرًا، يريد تيرنر أن يقول إن ما بعد الحداثية ونقد الاستشراق محاصران بابستمولوجيا ترفض إمكانية الوصول لأى واقع حقيقي خارج اللغة، ويقترح للخروج من هذا المأزق مقاربات تتكثف حول فكرة العالمية، عولمة العلوم الاجتماعية. يدافع تيرنر عن عولمة العلوم الاجتماعية حين يرى " إن ما

---

[14] بيتر بروكر، الحداثة وما بعد الحداثة. ترجمة عبد الوهاب علوب. منشورات المجمع الثقافي. ط1. الامارات العربية المتحدة. 1995. ص: 228

[15] بنيامين باربر. الجهاد في مواجهة عالم الماكدونالد، في، فرانك جي. لتشنر و جون بولي(تحرير). العولمة. الطوفان ام الإنقاذ؟ العولمة: الطوفان أم الإنقاذ؟ الجوانب الثقافية والسياسية والاقتصادية. المنظمة العربية للترجمة ومركز دراسات الوحدة العربية. 2010. ص: 47.

بعد الحداثة كحركة أو حالة اجتماعية في أواخر الرأسمالية مرتبطة بشكل غير مباشر فقط بالنسبية والسخرية والمحاكاة الساخرة حيث أن التنوع الثقافي الأكبر والتمايز وعدم التجانس قد يجبر الفاعلين الاجتماعيين والفئات الاجتماعية على زيادة الوعي الانعكاسي الذاتي والتدقيق في التنوع والمشاكل لأنظمة معتقداتهم الخاصة. إن السياحة والتنوع الثقافي والتعددية الثقافية وتآكل سيادة الدولة القومية تجلب جميع الفئات الاجتماعية ضمن عملية العولمة إلى وعي ذاتي بنسبية أنظمة معتقداتهم. في هذه المرحلة داخل مجتمع المخاطرة، تلتقي ما بعد الحداثية كحركة ثقافية وما بعد الحداثة كشرط تجريبي للأنظمة الاجتماعية مع بعضها البعض"(16).

في الفصل الثاني من هذا الجزء بعنوان (الاستشراق ومشكلة المجتمع المدني في الإسلام) يعود تيرنر إلى تحليل مفهوم الاستشراق عند سعيد. وفقًا لتيرنر،فإن " تحليل مركب المعرفة/السلطة في أعمال ميشيل فوكو الأساس لدراسة إدوارد سعيد المؤثرة للاستشراق كخطاب اختلاف يظهر تقابلاً محايداً بين الشرق / الغرب بينما هو تعبير عن علاقات السلطة"(12). ويرى تيرنر، استناداً لتحليل فوكو لمفهوم الخطاب، أن "الإشكالية الاستشراقية لا تتعلق باللاهوت المسيحي وحسب، وإنما هي خطاب تُضمّن فيه الاقتصاد والسياسة وعلم الاجتماع"(22)، وبالتالي "فإنّ السؤال الرئيسي خلف علم الاجتماع المقارن هو تفرّد الغرب بالمقارنة مع الجمود المزعوم للشرق"(22) وهكذا، يمكن تجسيد وجهة النظر الاستشراقية للمجتمع الآسيوي في فكرة أنّ البنية الاجتماعية للعالم الشرقي تميّزت بغياب المجتمع المدني، أي غياب وجود شبكة من المؤسسات التي تتوسط بين الفرد والدولة، وكان هذا الغياب الاجتماعي هو المحرّك لظروف الاستبداد الشرقي الذي تعرّض فيه الفرد بشكل دائم للحكم الطغياني المستبد، ولقد فسّر غياب المجتمع المدني -في الوقت نفسه- فشل التنمية الاقتصادية الرأسمالية خارج أوروبا بالإضافة إلى غياب الديمقراطية السياسية"(23). يرى تيرنر أنه" على الرغم من أنّ فكرة غياب المجتمع المدني في الاستبداد الشرقي قد صيغت بالإشارة إلى آسيا ككل؛ إلّا أنّها قد لعبت دوراً بارزاً بشكل خاص في تحليل المجتمعات الإسلامية، بل هي سمة أساسية من سمات الخطاب الاستشراقي"(23).

إنّ مفهوم "المجتمع المدني" ليس أساسيًا فقط لتعريف الحياة السياسية في المجتمعات الأوروبية، بل هو أيضًا نقطة المفارقة والمقابلة بين المجتمع الشرقي والمجتمع الغربي(23) لذلك يستعرض تيرنر آراء عدد من المنظرين والفلاسفة السياسين في تحديد مفهوم المجتمع المدني" من عصور التنوير الاسكتلندي إلى مذكرات السجن لغرامشي"(34) ويقرر أنه"في الإشكالية الاستشراقية لم يرتبط عدم وجود مجتمع مدني في الإسلام وضعف الثقافة البرجوازية فيما يتعلق بجهاز الدولة بتخلّف التنمية الاقتصادية فقط، بل أيضًا بالاستبداد السياسي"(30). وينقل عن إرنست رينان تعليقه الصريح على موقف الإسلام من العلم، المتمثل في أنّ "المسلم يعاني من أقصى أنواع الازدراء العميق للتعليم وللعلم ولكلّ ما يشكّل الروح الأوروبية"(30).

وتحت عنوان بدائل الاستشراق، يعرض تيرنر بديلًا ممكنًا واعيًا تمامًا بقراءة فوكو وسعيد للخطاب ودور اللغة. يتلخص بديل تيرنر في فكرة أنه " في حالة الإسلام والمسيحية هناك مسوغ قوي للتركيز على السمات التي توحدهما بدلاً من التي تفرقهما، أو على الأقل لدراسة تلك المجالات الغامضة للتداخل الثقافي بينهما. ومن الناحية التاريخية، ظهرت كلتا الديانتين، بالرغم من عداوتهما أو نزاعاتهما، من رحم ثقافة دينية سامية إبراهيمية مشتركة، وقد انخرطتا في عمليات متبادلة من الانتشار والتبادل والاستعمار"(32). أقله أن " الإسلام كان دينًا غربيًا في إسبانيا ومالطة والبلقان وكانت المسيحية دينًا شرقيًا في شمال أفريقيا والهلال الخصيب في آسيا، ويجدر بهذه النقطة الواضحة أن تكشف الغطاء عن الغموض الأساسي لمفهوم "الشرق" في الخطاب الاستشراقي"(32). آإذا كان هذا هو الحال، فإن الاستشراق "مضطر أيضًا -في نهاية المطاف- إلى تحديد جوهر دراسة الغرب أي ثقافة الشعوب الغربية "(38). بل ربما أن " محتويات المجتمع الشرقي قد لا تكون القضية المركزية بالنسبة للاستشراق، بل إنّها تثير تساؤلات حول سمات المجتمع الغربي التأسيسية، ففي حين تبني ما يمكن أن نسميه الاستشراق الإيماني للقيم المسيحية كوزن مضاد للإسلام كدين منحرف؛ فقد تعامل

الاستشراق اللاأدري مع الثقافة اليونانية كمصدر حقيقي للقيم الغربية، وغالبًا ما يعامل الإسلام بشكل عرضي كشكل توحيدي أكثر عقلانية من المسيحية"(48). ونسمع في آخر هذا القسم تأكيدًا على فوكو، إذ يبدو اننا بلا خيار آخر، حين يقول تيرنر " تتطلب نهاية الاستشراق إعادة صياغة جذرية للمنظورات والنماذج، ولكنّ عملية إعادة تشكيل المعرفة هذه لا يمكن أن تتمّ إلّا في سياق التحوّلات الكبيرة في العلاقات السياسية بين الشرق والغرب، لأنّ التحوّل في الخطاب يتطلب أيضًا تحوّلاً في السلطة"(35).

في الفصل الثالث من هذا الجزء والذي يحمل عنوان(تفسير الشرق)، الشرق الذي" يشمل في الاصطلاح الشائع منطقة جغرافية غير محددة بدقة تمتد من السواحل الشرقية للبحر الأبيض المتوسط إلى جنوب شرق آسيا، إلّا أنّ الإسلام والمعاقل الإسلامية لعبت دورًا هامًا بشكل خاص في تشكيل المواقف الغربية تجاه الشرق"(38)، يقرأ تيرنر علم اجتماع ماكس فيبر المقارن بوصفه" شكل نظامًا يكون فيه "القانون العقلاني" و"المدن الحرة" و"البرجوازية الحضرية" و"الدولة الحداثية" في عمود، و"القانون الظرفي" و"معسكرات الجيش" و"التجار الذين تسيطر عليهم الدولة" و"الدولة الوراثية" في العمود الآخر. ويقوم فيبر بالترجمة من مجموعة من المعاني الاجتماعية إلى سياق آخر من المعاني من خلال نظام تفسير لغوي تكون فيه التصنيفات الغربية ذات موقع متميز"(40). وينتقد تيرنر قراءة ماكس فيبر وكارل ماركس للشرق ويوضح التزامهما" بمخططات تفسيرية متشابهة إلى حدٍّ ما لشرح وجود التاريخ في المجتمعات الغربية وغيابه في الشرق. ووفقًا لمخططات التفسير هذه فإنّ الشرق عبارة عن مجموعة من الثغرات أو قائمة من أوجه القصور كغياب الملكية الخاصة، وغياب الطبقات الاجتماعية، وغياب التغيّرات التاريخية في نمط الإنتاج، ولما كان كلّ من فيبر وماركس ملتزمين أيضًا بفكرة أنّ سياسة الدولة في الشرق كانت تعسفية وغير قابلة للتنبؤ؛ فإنّ نظرتهما إلى المجتمع الشرقي يمكن اعتبارها نسخة أخرى من نظام التفسير القديم، أي "الاستبداد الشرقي"(41). وخلاصة الأمر أن" علم الاجتماع الفيبري من ناحية، والماركسية البنيوية من ناحية أخرى؛ لم يضعا حلولاً مرضية تماما لإجراءات الاستشراق التفسيرية"(43)، بسبب صعوبة "قبول "الصدفة المنهجية" كأساس عام لعلم اجتماع الرأسمالية الذي يحاول تقديم تقريرات سببية حول الروابط الضرورية بين البنيات الاجتماعية"(43).

يؤكد تيرنر على الدور النشط للإسلام في الحضارة الغربية، بينما ينتقد وجهة نظر مستشرقين مثل إرنست رينان الذي يرى أن الإسلام " مجرد ناقل عقيم للفلسفة والعلم اليونانيين إلى الحضارة الأوروبية"(47)، وبتراند راسل الذي يرى أنّ الفلسفة العربية لم تكن هامة بقدر الفكر اليوناني"(47)، ودي لاسي ايفانس أوليري الذي يقول "كانت أهمية الفلاسفة المسلمين في المقام الأول مترجمين للثقافة اليونانية"(47). في مواجهة هذه الآراء، يذكر تيرنر"نقل علماء الإسلام كابن رشد وابن سينا والكندي والرازي فلسفة أرسطو التي أصبحت الإطار المسيحي الرئيسي للصياغة الفلسفية للمعتقدات المسيحية. وبالتالي فيعدّ هذا مجالاً من الخبرة المشتركة والتطوّر التاريخي، حيث كانت الثقافة المسيحية في العصور الوسطى مُستندةً على الإسلام"(46).

وفي النهاية يؤكد تيرنر على فكرته البديلة للاستشراق والتي تتمثل في" التأكيد على نقاط الاتصال والتماثل التي توحد التقاليد المسيحية واليهودية والإسلامية لتكون مجرد تباينات حول موضوع ديني يوفر في حالة الانسجام أساسًا لثقافة عالمية"(50).

الجزء الثاني:المستشرقون(53-73)

يحمل الجزء الثاني من الكتاب عنوان(المستشرقون) ويقيم تيرنر في في الفصل الأول من هذا الجزء والمعنون (دور الضمير في بناء الدين) عمل مارشال جي. إس. هودجسون ويشيد بجهوده للتحرر من فخ علم الاجتماع التقليدي. كان هودجسون يحاول استبدال الدراسة التاريخية النصية في تناولها للإسلام بعلم اجتماع الإسلام(54)، لأنه يعتقد" أن التحيز الفيلولوجي((اللغوي) قد أدى إلى تركيز مبالغ فيه على "الثقافة العليا"، وإلى اهمال الظروف الاجتماعية للطبقة المحلية أو الدنيا، وضمن

الثقافة العليا نفسها، إلى الانشغال بالثيمات الأدبية والسياسية والدينية، التي من السهل تناولها من خلال المقاربة الفيلولوجية"(53).ولكن تيرنر يرى أن "نهجه ما يزال يفشل في تخليص نفسه تمامًا من المزالق السوسيولوجية في الاستشراق التقليدي، حيث عومل الإسلام دينًا ونظامًا اجتماعيًا بوصفه خبرة مثيرة للضمير الشخصي الداخلي الذي أنشأ حضارة خارجية غير شخصية، وعومل الضمير على أنّه نشاط خلّاق غير قابل للاختزال في تاريخ الأفراد العاديين الذين لأجلهم عملت العوامل الاجتماعية والسياسية والاقتصادية ("الظروف الإيكولوجية") "لمجرد وضع الحدود لما هو ممكن"(54). وكانت نتيجة مثل هذا النهج "توفير محراب ديني أو مخبأ – إذا جاز التعبير– يمكن أن يبقى فيه "الإيمان" محصنًا من الناحية السوسيولوجية"(54).

و يحاول تيرنر نقد معالجة هودجسون للإسلام "من خلال تقديم تفسير سببي لـ"الضمير" كظاهرة سوسيولوجية قابلة للتفسير"(54). يرى تيرنر أن ما نتج " عن معالجة هودجسون للتقوى / الدين حصانة الإيمان السوسيولوجية، ويمكن أن نجد هذا التحصين في إطار رؤية كانطية ضمنية للشؤون الإنسانية؛ حيث يعيش الناس عالمًا روحانيًا يكون فيه الضمير الخاص حرًا في العمل. وفي حين قد يكون العالم الظاهري الخارجي للمؤسسات الدينية محددًا سببيًا وفقًا للقوانين الإيكولوجية، إلّا أنّ عالم الضمير الداخلي الحدسي يعرف فقط "دفع التكامل الذاتي" للفرد"(56). ف"العالم الإسلامي والثقافة المؤسلمة وحتى الإسلام كدين هي أمور عامة ويمكن تفسيرها سوسيولوجيًا، أمّا التقوى والإيمان والضمير فهي أمور خاصة ذات وحدة كلية لا تلوّثها العوامل السوسيولوجية"(56)، في رأي هودجسون. لا يتفق تيرنر أبدًا مع رأي هودجسون، فبعد يوضح ارتباطات منهجه الضمنية بكل من ماكس فيبر وويلفريد كانتويل سميث(57-)، وتبعات هذا الارتباط، ويشرح تناقضاته، يقدم جينيولوجيا للضمير تثبت أن"تفسيرات "الضمير" السببية ليست غير مناسبة أو غير محتملة؛ إذ لا يوجد أي سبب ظاهر لاعتبار "الضمير" مستثنى من التحقيق السوسيولوجي(63). وبغض النظر عن هذا النقد لوجهة نظر هودجسون عن الضمير والتقوى، إلا أن تيرنر يُشيد "بهذا النوع من الحساسية التاريخية والأخلاقية التي شكّلت بوضوح أعمال مارشال جي. أتش وكان كتابه (*مغامرة الإسلام*، 1974م) مساهمة جليلة في علم اجتماع الأديان التاريخي"(102).

ينصح هودجسون "بمعاملة المسيحية والإسلام على أنّهما هيكلان مستقلان، وإلى حدٍّ ما لا يمكن التوفيق بينهما، حيث يشددان بشكل مختلف على مجموعة من العناصر الدينية داخل كلّ منهما. ومن شأن البحث المقارن استكشاف أيّ العناصر داخل الهياكل الدينية المستقلة يتمّ التقليل منها أو التشديد عليها، وبهذه الطريقة يمكن أن يُنظر إلى الديانتين على أنّهما في حالة من التوتر أو الحوار المثمر، ويمكن للأشخاص الذين لديهم أو ليس لديهم التزامات دينية أن ينضموا إلى هذا الشكل من التحليل، شريطة أن يحافظوا على "وعي إنساني حساس بما يمكن أن يكون على المحك إنسانيًا"(57). تتوافق هذه الفكرة بشكل فضفاض مع مقترح تيرنر للخروج من عباءة الاستشراق ودعائمها الفوكووية والتي عرضناها أعلاه.

ثم في الفصل الذي يليه (جوستاف فون غرونباوم ومحاكاة الإسلام) يفحص تيرنر آراء هذا المفكر الذي " تتتجذر في عمله البحثي المتنوع الموضوعات المتواترة ضمن التقليد الاستشراقي التي بُني عليها الإسلام ومُثّل من خلالها"(67-68). يرى بعض المفكرين والمستشرقين من أمثال ماكس فيبر وبرنارد لويس أن " هناك فجوة بين المثالية الدينية وسياسة السلطة كما تتجلى في ثغرات الشريعة، وترتبط ارتباطًا وثيقًا بالحجة القائلة بأنّه لا وجود لمبدأ سليم في الإسلام لمعارضة الحكومة غير الشرعية"(69).وفقًا لفون غرونباوم، "يتجلى جمود القانون والفجوة بين القاعدة والممارسة، لا في غياب مبدأ المقاومة المشروعة، بل في فشل الإسلام الغائي. وقد عانى الإسلام من المحافظية وانعدام التكامل الثقافي"(70). لقد كان" تراجع الإسلام عن التجسيد المثالي للفضيلة الدينية -من وجهة نظر فون غرونباوم- مرتبطًا بشكل حاسم بمشكلة تقاليده القانونية المقدسة التي لا يمكن تطويرها بسرعة لتلبية ظروف ومقتضيات جديدة تمامًا في التطوّر الاجتماعي"(69). إن طبيعة التاريخ الإسلامي التكرارية بلا نهاية، عند غرونباوم، "هي جانب آخر من قدرة الإسلام على المحاكاة الثقافية

والتقليد الاجتماعي. وبالتالي يُعامل الإسلام على أنه اقتراض لا نهائي من ماضيه العربي الوثني، ومن لاهوت التوحيد اليهودي المسيحي، ومن المنطق الهيليني، ومن التقنية الصينية"(70). وعلى العموم، فقد كان المجتمع الإسلامي بلا أي إبداع، ولم يكن له أي تأثير تقريباً. [....] كما أن تقاليد النظم العربي في الشعر ذهبت باتجاه "التكرار و قدرٍ من انعدام الابتكار". ووضعت الحاجة إلى الحفاظ على سلطة الوحي فوق العقل حدوداً حاجزة لتأثير العلم والفلسفة اليونانيين على الفكر الإسلامي.(70). كما انه يتهم الإسلام مرة أخرى "بالركود والبساطة والدعة الفكرية غير المرضية"(71).

قدم تيرنر نقديين رئيسيين لوجهة نظر فون غرونباوم؛ "أولاً: أنه يدرس الإسلام من الخارج بل إنه يعتبر الحكم على الإسلام واجباً أكاديمياً، وثانياً: يفتقر عمله إلى أي تطور فكري يذكر، أو تغيير ملحوظ على نظرته للإسلام الكلاسيكي بل ويستنسخ كل مواضيع تمثيل الاستشراق(72-73). يلمح تيرنر ملخصاً هذا الجزء الى مفارقة ساخرة في كتابات غرونباوم" من المفارقات أن ثبات خطاب فون غرونيباوم هو نسخة طبق الأصل من الثبات الاجتماعي الذي يُزعم أنه يميز الإسلام ومحاكاة لتلك الراحة الفكرية التي من المفترض أنها تميز العقل المسلم"(73).

الجزء الثالث : العالمية(77-114)

ومن أجل فهم التاريخ السياسي والثقافي الحداثي للمجتمعات الإسلامية، يقترح تيرنرفي الفصل الأول الموسوم(السياسة والثقافة في العالمية الإسلامية) من الجزء الثالث الذي يحمل عنوان(العالميةGlobalis) ، أنه "يجب النظر في مناقشتين متصلتين. الأولى هي" الاعتراف بالمشاكل العميقة المتمثلة في وجود ديانات عالمية متنافسة، في إطار نظام ثقافي عالمي، تدعي حقائق أو قيم حصرية ومطلقة إلى حدٍّ بعيد"(77). أمّا الثانية" فتتعلق بمشكلة العلاقة بين التعددية الثقافية والجمالية والأسلوبية لما بعد الحداثية، وبين الالتزام الأصولي بالعالم المتماسك الموحد المنظم حول القيم والأساليب والمعتقدات التي تُعتبر صحيحة لا مراء فيها"(78).

ويرى تيرنر " أن الإسلام، خلافًا لفيبر وأتباعه؛ متوافق تماماً مع مشروع التحديث؛ حيث يتضمن – كما كان بالفعل – درجة عالية من علمنة الثقافات الدينية التقليدية، لكنّ الإسلام لا يمكنه التعامل بشكل مُرضٍ مع ما بعد الحداثية التي تهدد بتفكيك الرسائل الدينية إلى مجرد حكايات خرافية، وبتدمير العالم اليومي من خلال التحدي المتمثل في التنوع الثقافي"(78). ويرى، بحق، " أن الأصولية الآن تظهر في شكل "رجعي" كمدافع عن مشروع الحداثة ضد تعددية ما بعد الحداثية المفككة"(80).

يزعم تيرنر أن " توفر نظم الاتصال العالمية الفعّالة في العصر الحداثي هو الذي يجعل من الممكن لأول مرة عولمة الإسلام التي هي في الواقع أسلمة للثقافات من خلال قواعد وممارسات الأصولية الإسلامية. وفي حين أنّ الإسلام كان يدعي دائماً مكانة عالمية، إلّا أنّه قبل ظهور نظم الاتصالات المعاصرة لم يتمكن -في الواقع- من فرض هذا النمط من التوحيد والعالمية، والمفارقة في نظم الاتصالات الحداثية أنّها تجعل الإسلام في الوقت نفسه مكشوفًا للاستهلاك الغربي وتوفّر آلية لتوزيع رسالة إسلامية عالمية"(87).

يولي تيرنر هذه الفكرة مزيداً من الاهتمام لاحقا في هذا الفصل وينقل عن جون إل إسبوزيتو، أستاذ ومدير مركز التفاهم بين المسلمين والمسيحيين بجامعة جورجتاون قوله" من المفارقات أنّ أدوات التحديث التكنولوجية ساعدت في كثير من الأحيان على تعزيز الاعتقاد والممارسة التقليديين، في الوقت الذي يستخدم فيه الآن القادة الدينيون الذين عارضوا في البداية التحديث الإذاعة والتليفزيون والمطبوعات للوعظ والنشر والتربية والدعوة. رسالة الإسلام ليست متاحة فقط من داعية في مسجد محلي. يمكن بثّ الخطب والتعليم الديني من الدعاة والكُتّاب البارزين إلى كلّ مدينة وقرية"(90).

تذكرنا هذه اللفتة بجاك دريدا الذي ناقش تورط الدين مع التكنولوجيا بمصطلحاته التفكيكية، موظفا آخر مصطلحاته التفكيكية، المناعة الذاتية، قبل رحيله. في رأي دريدا تلجأ الأديان اليوم، في توظيفها لـ/ واعتمادها على إعادة الإنتاج الميكانيكي، إلى التكنولوجيا من أجل نشر رسالتها. يحتاج

الدين إلى التكنولوجيا من أجل البقاء. وفي الوقت نفسه، فإن هذا الاحتياج يقوض بالضرورة صحته ويلوث نقاءه. وهكذا في إظهار نفسها بأنها تعتمد على التكرار الميكانيكي، والذي يرتبط عند دريدا دائما بنوع من الموت ("الآلة التليتكنوعلمية، هذا العدو للحياة")، فإن حياة ذلك الذي يجب أن يكون مستقلا(يفهم الدين من حيث علاقته بالقداسة) تصبح مهددة. يجب أن تموت الأديان قليلا، في الحقيقة، أن تضع نفسها في الموت قليلا، من أجل البقاء على قيد الحياة. هذه العملية؛ وضع جزء من نفسها في الموت من أجل البقاء على قيد الحياة، هو ما يطلق عليه دريدا المناعة الذاتية[16].

وعودة إلى تيرنر الذي يرى أنه، " بمجرد أن يتحرر الإسلام من تقاليده الشعبية ومن التراكمات الأجنبية يمكن له أن يظهر كعنصر دينامي وتقدمي في إصلاح المجتمع"(87)، الأمر الذي حدث فعلًا واكتسب شرعيته "من خلال العودة إلى الإسلام الكلاسيكي؛ أي إسلام التوحيد التقشفي"(87) في عصر أطلق عليه " عصر الإسلام الليبرالي" (87)، وكان الناطقون الرئيسيون باسمه هم" جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده ورشيد رضا" (87).

ويؤكد تيرنر على أن دور الإسلام كان حاسمًا، أيضًا، في" تطوّر الحركات القومية المناهضة للاستعمار في شمال أفريقيا والهند وإندونيسيا، وداخل هذه المجتمعات المتنوعة إثنيًا والمعقدة ثقافيًا كانت الرموز الإسلامية مهمة كمكوّنات للاندماج الوطني في المغرب وتونس وإندونيسيا"(87). وبما أنّ الإسلام كان أحد أسس القومية المناهضة للاستعمار؛ "فقد لمس بعض الكتاب تحركًا بعيدًا عن الإسلام في فترة ما بعد الاستقلال نحو الأيديولوجيات العلمانية والقومية التي حاولت تحديث الدول القومية المنفصلة وشرعنتها"(87)و" أصبح مقتصرًا بشكل متزايد على مجال الاعتقاد والممارسة الشخصيين"(87)، و"كان ثمة القليل من الأيديولوجية القومية لتعزيز الإسلام كاستراتيجية عالمية"(87). إلى جانب هذه الحركات السياسية العقلانية / العلمانية يمكننا أيضًا أن نتلمّس ردود فعل إسلامية أصولية هامة على العلمانية والتغريب، خاصةً في ظهور جماعة الإخوان المسلمين(88)، ثم الإسلام المسلح[كذا] الذي كان سمة لافتة للنظر في السبعينيات والثمانينيات مع اندلاع الثورة الإيرانية تحت تأثير آية الله الخميني، والظهور السياسي للراحل ضياء الحق في باكستان، وحركة المقاومة الإسلامية في أفغانستان، وتزايد أهمية التشيع في الشرق الأوسط، وتطوّر صحوة إسلامية في ماليزيا"(88). يقترح تيرنر أن "الأصولية الإسلامية تختلف في مظاهرها الوطنية والمحلية، إلّا أنّها تشترك في رفض فترة العلمانية الحداثية"(89)، بالإضافة إلى ذلك فهناك فكرة مفادها أنّ الليبرالية فشلت لأنّ سياسات الأنظمة القومية العربية الحكومية لم تسمح بالتعبير السياسي الحقيقي ولا بالديمقراطية، فعلى سبيل المثال؛ يُشار إلى أنّ مصر –على الرغم من التغيّرات الجذرية التي شهدتها- ظلّت تسيطر عليها النخب التقليدية التي تلاعبت بالنظام الانتخابي للحفاظ على السلطة السياسية تحت شعار المشاركة السياسية"(89.). يوضح تيرنر أيضًا أن " الجاذبية العظيمة للقادة الأيديولوجيين والفكريين مثل علي شريعتي الذي جمع بين الموضوعات الإسلامية التقليدية والانتقادات السياسية والثقافية الحداثية المستمدة من الماركسية والفلسفة الفرنسية، وكان شريعتي قادرًا على ترجمة الفلسفة السياسية الضمنية للإسلام الكلاسيكي إلى لغة حداثية"(89). ومن ثم فإنّ الأسلمة تحت مظلة الأصولية "تنطوي على إعادة تعريف للمؤسسات والقيم داخل الدولة الإسلامية وإعادة توزيعها"(89)، وفيما يتعلق بالنظم الاقتصادية تتطلب الأسلمة زيادة التركيز على الأهداف الإسلامية التقليدية المتمثلة في إعادة التوزيع المتساوي للدخل والثروة(89)، ومن حيث النظم القانونية فإنّها تطالب بإعادة العمل بالشريعة الإسلامية باعتبارها المصدر الوحيد للتشريع(89)، ولكن" التطوّر الأكثر إثارة للاهتمام هو إعادة تقديم الإسلام في وسائل الإعلام وتنظيم البث والإعلان من قبل مؤسسات ومعايير إسلامية. وفي هذا المجال تكون الأسلمة مناهضة للاستهلاكية بشكل واضح، وبالتالي مناهضة لما بعد الحداثة"(90). لقد أتاح نمو نظام اتصالات عالمي لأغلبية المسلمين أداء فريضة الحج في مكة المكرمة، ممّا عزّز مفهوم

[16] جيوفانا بورادوري: "الفلسفة في زمن الإرهاب: حوارات مع يورغن هابرماس وجاك دريدا" (ترجمة خلدون النبواني). 2013. المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات.

الإسلام بوصفه نظاماً عالمياً، وفي الوقت نفسه نشرت مؤسسات الاتصال العالمي هذه رسالة الوحدة الإسلامية الجامعة. وأخيراً يتبنى تيرنر وجهة نظر نيكلاس لوهمان الذي "يرى أن الإسلام أصبح الآن قادراً على تقديم ماهيته بنفسه بوصفه نظام هوية ثقافية عالمي يتسم بحدسه الذاتي حيث يترفّع ويناهض التنوع والتعددية التي تنطوي عليها الثقافة الاستهلاكية الجديدة(90).

يقترح تيرنر أن "الأسلمة [...] بصفتها حركة سياسية لمكافحة التغريب باستخدام أساليب الثقافة الغربية، من شأنها أن تسد الباب أمام تهديد ما بعد الحداثة"(93) بتفكيك جميع روايات الواقع اللاهوتية إلى مجرد حكايات خرافية أو سرديات أسطورية كبرى تخفي مجازية تفسيراتها"(92) عن طريق إعادة إنشاء أيديولوجية تعايشية(93). ومن هذا المنظور تكون الأصولية الإسلامية دفاعا عن التحديث ضد ما بعد الحداثة. وفي لفتة تشاؤمية واضحة يرى تيرنر أن آفاق الوحدة الدينية العالمية ليست خياراً واقعياً، لأنّ الديانات الإبراهيمية في مزاجها الأصولي -على سبيل المثال- تدّعي حقيقة مطلقة(93).

يرى تيرنر في الفصل التالي من هذا الجزء المعنون (من الاستشراق إلى علم الاجتماع العالمي) أن "الصراعات اللاهوتية بين الأديان الإبراهيمية أنتجت المجموعة الأولى من النظريات المنهجية والعالمية عن "الغيرية" باعتبارها فاسدة أخلاقياً وأنطولوجياً(95). وترتب على ذلك "أنّ جميع المجتمعات البشرية عنصرية؛ لأنّها تنقسم إلى طبقات من خلال ازدواج عمليتي التمايز والتقييم"(95). كما يعتقد "أنّ قضايا "الغيرية" والثقافة الدخيلة التي تهدد "نظم الاعتقادات الغربية" لم تصبح بارزة وملحّة إلّا تحت الظروف الخاصة بالأزمات الوطنية والاضطرابات الاجتماعية، وأصبحت مشكلة الغيرية في القرن العشرين مرتبطة بشكل متزايد بالضرورة السياسية لفهم الإسلام"(95). و"لم تغيّر أزمة النفط والثورة الإيرانية والحرب في أفغانستان وحرب الخليج والصحوة العالمية للأصولية الإسلامية خريطة العالم فحسب، بل غيّرت الوعي العالمي عن طريق الطبيعة المتزعزعة للاستقرار المشترك بين المجتمعات والأديان"(95)، بل ويرى تيرنر "أنّ النقاش الفكري حول الاستشراق نشأ أصلاً في هذه الدوامة السياسية من الصراع العالمي"(95). وبالتركيز على وجه نظر سعيد أن الاستشراق" هو خطاب لإنتاج وتشكيل الشرق باعتباره موضوعاً لشكل معين من القوة والمعرفة الاستعماريتين(96)،كان العنصر الرئيسي في نقد الاستشراق هو القول بأنّ النموذج الاستشراقي كان سمة ثابتة من سمات العلوم الاجتماعية التي تخلق الشرق (الراكد وغير العقلاني والمتخلف) كحالة مضادة لشرح الغرب (المتغير والعقلاني والتقدمي). وتولّد هذه العناصر الاستشراقية مفهوماً ماهوياً "للمجتمع الشرقي" الذي يصبح موضوع الخطابات الاستعمارية للمعرفة والسلطة"(96). يحدد تيرنر عناصر الخطاب الاستشراقي؛ وهي نظرية السلطة، والجدل حول التغيّر الاجتماعي، والمنظور حول الجنسية، ونظرية البيروقراطية العقلانية"(100). ويوضح أنه قد" ترتب على هذا الخطاب في العلوم الاجتماعية نتيجتان: أولاً: أنّه قدّم منظوراً عاماً عن الاختلاف الاجتماعي والتاريخي الذي يفصل بين الغرب والشرق، وفي الواقع، أصبح الشرق في هذا الإطار الانعكاس السلبي للغرب، وثانياً: أنّه ولّد موقفاً أخلاقياً عن أصول الثقافة الحداثية، مع أنّ لغة العلوم الاجتماعية هذه صيغت من منظور حيادية القيمة"(100).

يرى تيرنر أن نقد الاستشراق يواجه "مشكلة ابستمولوجية تطغى على كافة المشكلات"التافهة"(101)المتعلقة بنقده. ذلك أنه من" الصعب على منتقدي الاستشراق أن يواجهوا مسألة "الشرق الحقيقي"، خاصة إذا تبنوا موقفاً مناهضاً للتأسيسية في الخطاب. ولا تَعِد الابستمولوجيات ما بعد الحديثة بعقيدة بديلة، وترفض إمكانية وجود توصيفات "صحيحة" للعالم "الحقيقي"، وهذه التشككية الابستمولوجية لا تفسح المجال للعمل السياسي أو تطوير الأطر البديلة"(102). يؤكد تيرنر على أن بديل الاستشراق لا ينبغي أن يكون قطيعة أو تعصباً مريراً، ولذلك يقترح، مختتماً هذا الفصل، أربعة مسارات مهمة لتطوير بديل للاستشراق: "أولاً، الوعي بتنوع وتعقيد التقاليد الإسلامية التي تحول دون وجود نسخة ماهوية من "إسلام" موحد. وثانياً، تطوير خطاب تماثل يؤكد على الاستمراريات بين مختلف الثقافات بدلاً من خصوماتها[...] فنحن بحاجة إلى شكل جديد من الوحدة الدينية العلمانية. وثالثًا، ينبغي أن يبدأ وعينا بالعولمة بتحويل طابع العلوم الاجتماعية. وهناك

الآن مجموعة هامة من الأدبيات تركز على فكرة تقادم الدولة القومية وتزايد وعي العالم الذاتي بكونه نظاماً عالمياً. ورابعاً، تحويل النظر الأنثروبولوجي نحو تاريخ دياناتنا وممارساتنا الثقافية، يجب على الأنثروبولوجيا أيضاً أن تدرس الغرب من أجل فهم كيفية التحاق الشعوب المحلية بعملية التحديث أو مقاومتها له"(102-103).

يفحص تيرنر (مفهوم العالم في علم الاجتماع) في الفصل الأخير من هذا الجزء. ويوظف تعقيدات الفهم الديني "للعالم " والعالمي، وفهم ما بعد البنيويين لـ"الآخر" خارج نطاق المنطق الشمولي المعياري البسيط(105)، أداة فكرية للنظر في تعقيد وتناقض "العالم" في نظريات العولمة الأخيرة"(106)، ويرى أن هذه الأداة الفكرية أيضاً مفيدة في الكشف عن بعد أخلاقي كامن ولكنّه مهم في أطروحة العولمة، مفاده: هل يمكن تعريف العولمة بأنّها تشرد عالمي، أم أنّ هناك مكاناً لـ"الإنسان" في العالم؟ هذا السؤال الحداثي ظاهرياً له سابقة في لاهوت الأديان الإبراهيمية، ولكنّ النقاش نُقل إلى نظرية العولمة؛ على سبيل المثال: البحث في حتمية النوستالجيا في المشهد الفكري المعاصر. وإذا كان هذا هو الحال، فقد نسأل ما الذي قد يساهم به علم الاجتماع في وصف أنماط ونظم الحياة المعيارية لساكني العالم(106). يناقش تيرنر جملة من علماء الاجتماع مثل رولاند روبرتسون وأنتوني غيدينز وجورج زيمل وغيرهم ممن بحثوا في العولمة، ويركز على نظرة روبرتسون الإيجابية للعولمة "الخالية نسبياً من النوستالجيا والفزع الوجودي والعدمية"(112). ويمكن للمرء أن يحدد عدداً من المجالات التي يدرك فيها روبرتسون صراحة المشكلات الاجتماعية التي تنشأ عن عمليات العولمة، وتتركز هذه المشكلات حول عدد من الأسئلة: أولاً: كيف يكون المجتمع ممكناً في سياق تزايد التعددية الثقافية العالمية؟ ثانياً: كيف يمكن تحقيق الاستقرار الذاتي عندما تكون "الانعكاسية الدائمة" نتيجة ضرورية للنسبية العالمية؟ ثالثاً: كيف سيكون الأفراد ملتزمين بمجتمع عالمي؟"(112-113). غير أن نسخة روبرتسون للعولمة يوتوبية ذلك "أنّ المشكلات التي تواجه العالم تكفي لقيادة أيّ عالِم اجتماع عقلاني للإحساس بوجود كارثة عالمية حتمية، ومنها: الاحتباس الحراري، وتدمير الغابات المطيرة، والأوبئة العالمية، والركود العالمي، والمجاعات، وجفاف المحاصيل، والمد المتزايد من اللاجئين، والحروب القومية، وعدم الاستقرار السياسي الدولي(113). ومع ذلك، يدافع تيرنر عن أطروحة روبرتسون بشأن العولمة ويذكر" أنّه يحاول أن يُظهر في كثير من الأحيان أنّ المخاطر التي تسببها العولمة هي أيضاً فرص، وأنّ الظروف العالمية كثيراً ما تجبر الفاعلين الاجتماعيين على التصرف وفقاً لأفعال تضع الآخرين في الاعتبار وفي حين أنّ العولمة قد تقوض ولاءات المواطنة، ونتيجة لذلك تجعل استقرار الدولة القومية موضع تساؤل، إلّا أنّ وجود تشريعات لحقوق الإنسان كعملية قانونية عالمية يفرض قيوداً على الحكومات والهيئات الأخرى تجاه احترام الفرد"(113). وفي حين "أنّ العولمة تنطوي على النسبية وتؤدي إلى علمنة واسعة في الثقافات، فإنّ العولمة تفرض أيضاً مواضيع اهتمامات "إنسانية" جديدة مثل البيئة والشخص والصحة، والتي تؤدي بدورها إلى إعادة القدسية إلى الواقع. وتنطوي فكرة وجود العالم كمكان واحد في حدّ ذاتها على بعض القيود؛ لأنّه لم يعد من الممكن معالجة المشكلات الاجتماعية (الجريمة والاغتراب والبطالة) على أساس محلي؛ لأنّها عواقب للتغيرات العالمية. وبالمثل، سيتطلب وباء الإيدز والأزمة الإيكولوجية حلولاً عالمية ستجبر الحكومات على العمل بشكل متضافر، فلا توجد حلول قومية للمشكلات العالمية على وجه التحديد؛ لأنّه من الصعب تصوّر ماهية "المشكلة القومية"(113).

يقدم تيرنر في ختام مرافعته "الموجزة وغير الكافية"(113) مقترحا لعالم الاجتماع الذي يريد تجنب النوستالجيا والعدمية التي اتسمت بها نهاية القرن التاسع عشر، مفادها" أن ينظر إلى جانب الفرصة في انعدام الجذور، والتعقيد، والتنوع. ومن ناحية علم اجتماع فيبر كمهنة، سيكون من الأفضل تحليل الفرص البشرية التي قد تنشأ عن الصعوبات الناجمة عن فقدان المجتمع المحلي. وفي الواقع يمكن وراء هذا الاقتراح مناشدة لقراءة مفهوم أرنولد غيلين عن الانفتاح العالمي الإنساني (weltoffenheit)ضمن منظور التفاؤل العالمي، وتتمثل إحدى طرق تطوير أطروحة العولمة في وجود علم اجتماع أخلاقي للمهن في العالم"(112-113).

الجزء الرابع:المفكرون وما بعد الحداثة(117-163)

في الجزء الرابع (المفكرون وما بعد الحداثة) وتحت عنوان (النوستالجيا وما بعد الحداثة ونقد الثقافة الجماهيرية)، يعتقد تيرنر أن "الاستكشافات السوسيولوجية للثقافة الجماهيرية وخاصةً تلك التّي تمّت من خلال المنظور الماركسي أو النظرية النقدية؛ تميل إلى أن تكون نخبوية في افتراضاتها الثقافية والسياسية، وعلاوة على ذلك؛ تعتمد هذه النخبوية الثقافيّة على موقفٍ من الثقافة العالية يتطلب الانضباط والزهد اللذين لا يمكن أن يكتسبهما إلّا المثقف المحترف من خلال سنواتٍ من الانقطاع عن العمل اليومي وعن الحقائق اليومية. والأهم من ذلك أنّ النقد النخبوي للثقافة الجماهيرية يفترض مسبقًا، ليس فقط التمييز بين الثقافة العليا والدنيا، ولكن أيضًا توافر بعض القيم العامة أو المطلقة التي يمكن من خلالها الحفاظ على موقف نقدي"(117).

ثم في إشارة إلى مأزق الأخلاقيات ما بعد الحداثة الذي شخصة بدقة زيغمونت بومان حين يقول" ما أصبح مرتبطًا بنهج ما بعد الحداثة للأخلاقيات هو في كثير من الأحيان الاحتفال بـ "زوال الأخلاقيات"، واستبدال الأخلاقيات بالجماليات، و "التحرر النهائي" الذي يلي ذلك"[17]. ووفقًا لهذه الرؤية، فقد تركتنا ما بعد الحداثة بدون أي قواعد أخلاقية، ونطفو في بحر من النسبية، في حين أن الاهتمامات الأخلاقية في العالم الحقيقي لا تتم تلبيتها. وبالتالي، فنحن مضطرون إلى صياغة قوانيننا الخاصة، دون أي أمل في تأكيد خارجي: "في نشاز الأصوات الأخلاقية، التي لا يرجح أن يسكت أي منها الآخرين، يتم إلقاء العبء على أكتاف الذوات مرة أخرى باعتبارها السلطة الأخلاقية النهائية. ومع ذلك، في الوقت نفسه، يتم إخبارهم مرارًا وتكرارًا عن النسبية التي لا يمكن إصلاحها لأي مدونة أخلاقية".[18]

واستنادًا الى هذه الرؤى وأمثالها من قبيل دراسة ألسدير ماكنتاير المؤثّرة بشكل مبرر (بعد الفضيلة) التي يعتمدها تيرنر ليقول"إنّ وجود نظام قيمٍ متماسكٍ كأساسٍ للنقد يفترض مسبقًا وجود مجتمع متماسك نسبيًا بوصفه النسيج الاجتماعي الكامن للنظم المعنوية والحجج الأخلاقية. وبما أنّ واقع القيم المجتمعي الكامن في المجتمع المعاصر قد تحطّم؛ فلا يمكن أن يكون هناك موقف واضح للقيم الهرمية من أجل إرساء نقدٍ للثقافة الجماهيرية. على أيّة حال؛ فإنّ نتيجة التعدديّة الثقافيّة ما بعد الحداثية هي تقويض أساس الادعاءات المتميزة للثقافة العالية بأن تكون معياراً للتفوّق الجمالي ولذلك فإنّ الاستعارة السائدة أو نمط الفكر في النظرية النقديّة المعاصرة هو بالضرورة نوستالجي؛ لأنّ التقييم النقدي يجب أن ينظر إلى الماضي"(117). ويذكر على سبيل المثال مفكري مدرسة فرانكفورت، الذين يحملون قدرًا كبيرًا من الحنين إلى الماضي، إلى" وضعٍ كان يندمج فيه المجتمع والقيم"(119). ويقدمون نقدًا للثقافة الجماهيرية، والصناعة الثقافية، الأشكال الجديدة من النزعة الاستهلاكية الحداثية(119). يشرح تيرنر تقاليد النوستالجيا في السياق الغربي، الطبية والأخلاقية ليخلص إلى القول إنه "من خلال وضع هذه التقاليد ضمن سياق سوسيولوجي يمكننا القول بأنّ هناك مشكلة نوستالجيا أنطولوجية تعبّر عن غربة البشر في المجتمع؛ نتيجة لوعيهم بمحدوديتهم وبالقيود الواقعة عليهم"(120).

يرسم تيرنر باراديمًا للنوستالجيا يقوم على أربعة عناصر رئيسية: أولاً: فكرة أنّ التاريخ في تراجع وهبوط؛ وثانيًا: فكرة أن النُظم الاجتماعية الحداثية وثقافاتها بطبيعتها تعددية وعلمانية ومتنوعة؛ وتؤدي تعددية عوالم الحياة هذه إلى تفتيتٍ مكثّفٍ للاعتقاد والممارسة.و ثالثًا: وجهة النظر النوستالجية حول فقدان الفردانية والاستقلالية الفردية؛ وأخيراً: الشعور بفقدان البساطة والأصالة والعفوية؛ وبالتالي تنطوي عملية الحضارة على ترويض الشعور الهمجي"(120-121).

ولكي نفهم مشكلة الحداثة يعود بنا تيرنر إلى نيشه بوصفه نبي الحداثة(122)، الذي يرى" أن صعود العقلانية هذا أصل العدمية والتشاؤم البشري؛ لأنّه ينطوي على إضفاء طابع الفردية على الأشخاص، وفقدان البراءة وانهيار المشاعر القوية، تطلبت الحضارة تسامي الشعور والعنف لصالح

[17]Bauman, Zygmunt. *Postmodern Ethics*. Oxford: Blackwell. 1993. 2.

[18] Bauman, Zygmunt. *Intimations of Postmodernity*. London: Routledge. 1992. Xxii.

مجتمع منظم احتفى بقيم العادي"(122). أما حل نيتشه لهذه المشكلة فهو" منصة جديدة تماماً؛ وهي مشروع إعادة تقييم جميع القيم"(124).

ثم أشار تيرنر إلى مقالة جيمسون المهمة (ما بعد الحداثية ومجتمع الاستهلاك)[19] والتي يتحدث فيها عن ما بعد حداثية قائمة على الإستهلاك "جلبت معها طمس الاختلافات التي اعتمدت عليها النظرية النقدية"(126).

يرى جيمسون ما بعد الحداثية بصفتها" توصيفًا تاريخيًا لمرحلة معينة في تطور الرأسمالية الحداثية، [...] وبالتالي فإنّ الفترة ما بعد الحداثية تشير إلى ظهور نظام اجتماعي جديد داخل الرأسمالية المتأخرة. وأحد نتائج تطور مجتمع ما بعد حداثي الذي جلب معه المساواة الثقافية التّي تميع التمييز بين الثقافة العليا والدنيا، هو تطوير "فيلم النوستالجيا" الذي ينوّه من خلال المحاكاة الساخرة غياب قواعد موثوقة في التقييم الجمالي، ولأنّنا لا يمكننا أن نحقّق تمثيلاً جماليًا كافيًا لفترتنا؛ فإنّنا ملتزمون بالمحاكاة الساخرة للنوستالجيا"(126).

يفحص تيرنر أيضًا آراء دانيال بيل حول الحداثية وما بعد الحداثية. ومن وجهة نظر بيل، فإنه " وفي مثل هذه الثقافة الجماهيرية الديمقراطية هناك دور ضئيل تلعبه النخبة المثقّفة أو الطبقة الأكاديمية المنفصلة عن القطيع؛ ونتيجة لذلك فإنّ النوستالجيا أسلوب بليغ جداً لنخبة فكرية محتضرة تبحر بعيداً عن ثقافتها التقليدية وإطارها المؤسسي"(127). وفي حين يرى المدافعون عن الثقافة الجماهيرية "من خلال النظر في ميزة المساواة في الاستهلاك الجماهيري والتي ترتبط تاريخيًا مع إضفاء الطابع الديمقراطي على الجمهور"(127-128)، ينقل تيرنر اعتراض بورديو على هذا الرأي "حيث أظهر من خلال مناقشة رأس المال الثقافي وجود علاقة وثيقة بين استمرارية التفاوت الاقتصادي والتفاوت الثقافي، فكل موقع من مواقع الطبقات الاجتماعية له طابعه الخاص الذي هو مجموعة من النزعات التي تميل بأعضائها نحو أشكال ذوق معينة وتقديرات خاصة للعناصر الثقافية والاجتماعية وغيرها، ويُستنسخ التمييز باستمرار في الصراع التنافسي بين مختلف الطبقات ومختلف فصائل الطبقات"(129).

في الفصل التالي من هذا الجزء(وجهان لعلم الاجتماع: عالمي أم قومي؟) يهدف تيرنر إلى دراسة العلاقة بين ظهور مفهوم عالمي للمواطنة وتصورات عالمية للإنسانية، وفي الوقت نفسه استعراض مختلف السبل التي اشتبك بها علم الاجتماع مع هذه التطورات العالمي"(132). ويخلص بعد فحص آراء علماء اجتماع مثل سان سيمون ودوركايم وماركس وماكس فيبر وزيمل منذ بدايته الرسمية في النصف الأول من القرن التاسع عشر إلى أن "مهمة عالم الاجتماع تنطوي أيضًا على أهداف أوسع وأشمل نطاقًا؛ تضم مبدئيًا الالتزام بطابع التخصّص العالمي والسمات العالمية للحياة الفكرية، وبعض الأفكار عن ماهية العلوم باعتبارها مجموعة من الممارسات والالتزامات التّي تتعدى وتتجاوز الأهداف الوطنية والمحلية. ويسمح لنا علم اجتماع المعرفة ذاته الذي يرى أنّ المعرفة السوسيولوجية ستحددها العمليات الاجتماعية مثل أيّ نوعٍ آخر من المعرفة بأن نتفكر بوعي في الرسالة الموكلة إلى عالم الاجتماع بأن يتبنى صورة عالمية لعلم الإنسانية في ظل الضغوط الخفيّة غالبًا نحو تبني نظرة محلية أو "إقليمية ضيقة" للواقع الاجتماعي، وعلى هذه الأسس يجب أن يعكس علم الاجتماع هذا التشابك بين النظرة العالمية لعلم الاجتماع والالتزام بأهداف البحوث المحددة وطنياً"(142).

في (الأيديولوجيا واليوتوبيا في تشكيل النخبة الفكرية)، يعتقد تيرنر أنه" يمكننا تحليل علم الاجتماع بوصفه خطاباً نوستالجيًا – في المقام الأول – يروي كيف يدمّر التقدم الحتمي للرأسمالية الصناعية عبر الفضاء الحضري المجتمعات الأصيلة، تاركًا وراءه حطام الفردية الأنانية والشخصيات الموجهة من قبل الأخرين، والثقافات المتفسخة اجتماعيًا والعقول المتشردة"(146). يرى نيرنر مسترشداً بفوكو "إنّ فكرة المفكّر كزعيم بطولي لطلائع الجماهير الثورية -بطبيعة الحال- نادراً ما

[19] فريدريك جيمسون. ما بعد الحداثية ومجتمع الاستهلاك. ترجمة عابد إسماعيل. مجلة تزوي (41). 2005.

تكون ذات مصداقية كصورة لدور المفكر المعاصر فيما يتعلق بالسياسة [....] ولا يمكن فصل مشكلة المفكّر في عصرنا عن مسألة الديمقراطية(148).

يقترح تيرنر طريقتين" للتعبير عن فكرة المفكّر التقدمي :إمّا أنّ المفكرين ينتجون فكرًا مجرّدًا وعالميًا لأنّهم غير مرتبطين بفئة اجتماعية أو طبقة اجتماعية معينة، أو نستطيع القول أنّ المفكرين تقدميون لأنّهم يقفون خارج المجتمع؛ وبالتالي لا يخدمون مجموعة محدّدة من المصالح الاجتماعية"(149).

ويرى تيرنر أن "النخبة الفكرية الراديكالية عادة ما تكون نتاج الأزمة الثقافية التّي تنجم عن التحوّلات الهيكلية الرئيسية في المجتمع الوطني، ومن المحتمل أن تكون هذه التحوّلات الهيكلية نتيجة للصراع الطبقي الضخم، أو السيطرة العسكرية، أو الانهيار الاقتصادي، أو حدوث كارثة طبيعية كبرى تؤدي إلى انتشار الأوبئة والمجاعات، فعندما تشكل هذه الأحداث الكارثية تهديدًا كبيرًا لاستمرارية الثقافة الوطنية؛ فإنّها تستدعي تأسيس نخبة فكرية وطنية"(155) ويرى أن الأمثلة "قد تشمل مدرسة فرانكفورت والنخبة الفكرية الفلسطينية أيضًا"(155). ويتفق مع كارل منهايم "بأنّ أصول الحركة المناهضة للرأسمالية لا تكمن في الاشتراكية البروليتارية؛ وإنما في الاتجاه المحافظ الديني والأرستقراطي"(149). والمفكرون" بالتالي، هم أي مجموعة تتحدّى النظام القائم باسم التقدم، ووفقًا لمصطلحات مانهايم فهم يوتوبيون"(150).

وفي معرض شرحه لأسباب غياب دور عام للمفكر في انجلترا وغياب نخبة فكرية راديكالية منظمة يقترح" أن عددًا قليلاً من المفكرين الإنجليز يمكنهم أن يشغلوا الدور الذي كان يتمتع به إدوارد سعيد في الحياة العامة" (155)، ويعتقد بـ"بحقيقة أنّ العلاقة بين الدولة والمفكّرين في إنجلترا – تاريخيًا- كانت ضعيفة وغير وثيقة. إنّ التقليد الليبرالي للدولة الحارسة، وتدخل الدولة المتأخر في التعليم العالي، واستمرارية الاحتفاء بالهواية، وأخلاقيات الرجل المهذّب كباحث، ودور الجامعات الهامشي في تدريب المهنيين؛ لم يهيئ مساحة عامة للمفكّر باعتباره شخصية هامة في صنع الرأي العام"(154-155). إلا أن ذلك لا يشير إلى أن إنجلترا ليس بها فكر؛ فالحقيقة بعيدة عن ذلك تمامًا(158)، ويحدد تيرنر ثلاثة جوانب مهمة للدراسات الثقافية البريطانية التي يراها افتراضات ضمنية أساسية في البحوث حول الثقافة: أولاً: أنّها كانت مهووسة بمسائل الطبقة والأيديولوجيا، وكلاهما تمّ تناولهما في إطار النموذج الذي تأثّر بشدة بألتوسر وبولانتزاس وغرامشي، وكان التوجّه النظري الرئيسي لهذه المقاربات هو الخروج من مفهوم البنية التحتية / البنية الفوقية وفكرة وجود أطروحة أيديولوجية مهيمنة. ثانيًا: الاعتماد على النظرية الاجتماعية في أوروبا القارية باعتبارها المصدر الرئيسي للإلهام التحليلي، وبطبيعة الحال فإنّ قوة مدرسة فرانكفورت لا تزال واضحة في مفهوم "صناعة الثقافة".ثالثًا: كانت النظرية الاجتماعية الإنجليزية بمثابة قناة فكرية؛ أمكن من خلالها إعادة تصدير هذه المقتطفات المحدودة من الكتّاب الماركسيين وما بعد الماركسيين في باريس وفرانكفورت جنبًا إلى جنب مع هجرة الأكاديميين الإنجليز أنفسهم إلى الخارج (158-162).

الجزء الخامس: الحداثة(167-196)

في الجزء الخامس(الحداثة) وفي الفصل المعنون(من التنظيم إلى المخاطرة) يولي تيرنر اهتماما لمفهوم المخاطرة الذي " يُعده مفهومًا أساسيًا لأيّ فكرة عن الحداثة؛ حيث تنطوي عملية التحديث على مضاعفة المخاطرة لكلٍّ من الأفراد والجماعات الاجتماعية، ولا ينبغي أن يتفاجأ المرء من اكتشاف أنّ نظرية المخاطرة محورية في كلّ محاولات وصف المجتمع الحداثي"(167). في هذا الإطار يشير إلى دراسة أولريش بيك (مجتمع المخاطرة، 1992م)؛ تهتم نظرية بيك في المقام الأول "بأثر العولمة ورفع القيود التنظيمية في إطار عملية تحديث المجتمع الأوسع نطاقًا. وفي علم الاجتماع، من الواضح أنّ العولمة كنظرية للتغيير الاجتماعي قد أدّت إلى إحياء الاهتمام بطبيعة المخاطرة، والتي ترتبط بدورها بعملية ما بعد التحديث"(168). يميّز بيك بين مشروع التحديث غير المكتمل للمجتمع الصناعي وحداثة العالم الحالي الراديكالية التّي يعطيها عنوان "الحداثة الانعكاسية"، ويرى بيك أنّ الريبة والمخاطر التّي ينطوي عليها مشروع التحديث لا ينبغي أن تتسم بفكرة ما بعد الحداثة؛

لأنّه يعتقد أنّ تفتت المجتمع الحداثي وتناقضاته سمةٌ أساسيةٌ من سمات عملية التحديث ذاتها. وفي هذا الصدد يتبع أنتوني غيدنز في كتابه (تبعات الحداثة، 1990م) – أيضًا – جدل بيك في اقتراح أنّه بدلاً من الحديث عن ما بعد الحداثة فإنّه يجب علينا تطوير فكرة الحداثة العليا"(169). يشير تيرنر إلى التقاليد المختلفة في علم الاجتماع "والتّي على سبيل المفارقة ترى أنّ التحديث ينتج المزيد من الانضباط والمزيد من التنظيم والمزيد من القدرة على التنبؤ في الحياة الاجتماعية"[...] وأن الصورة المهيمنة كانت صورة القفص الحديدي في علم اجتماع فيبر، وموضوع الانضباط والاراءة الشاملة في دراسة فوكو، ومفهوم "المجتمع المدار" في دراسة أدورنو وما إلى ذلك؛ أي الصورة التّي تشير إلى أنّ العلاقات الاجتماعية تصبح أكثر وليس أقل تنظيما وانضباطًا"(173).

يعرض تيرنر آراء اثنين من المفكرين في هذا المجال، وهما بيتر بيرغر (1969م) ونوربرت إلياس (1978م). يرى بيرغر، متبعًا أنثروبولوجيا أرنولد غيلين الفلسفية، "أنّ المجتمعات الحداثية غير مستقرة وأن هياكل المعقولية للمجتمعات الحداثية هشة ومتزعزعة؛ فالحياة الحداثية متزعزعة بسبب تعقيدها، ولأنّ تمايز المجالات والمؤسسات الاجتماعية يرافقه تعدّدية عوالم الحياة؛ ممّا يؤدي بدوره إلى زيادة تعقيد القيم والمعايير[..] وجادل علماء الاجتماع الذين يشككون في إمكانية علمنة المجتمع الكاملة؛ بأنّ التحديث يجب أن يكون مشروعًا محدودًا، وأنّه يجب الاحتفاظ بجانب من نظام القيم المشتركة والمؤسسات التّي يمكن من خلالها احتواء الطبيعة الخطرة وغير المؤكدة وغير المعقولة للحياة الحداثية"(173-174). أما إلياس، متأثرًا بفرويد، فيقترح أنّ الحياة الحداثية تصبح أكثر وليس أقل تنظيمًا كنتيجة لانتشار الأعراف والقيم المتحضرة التّي تنظم السلوك العدواني الفردي" (174). يعتقد إلياس أن مخاطر الحياة قد تم تقليلها نتيجة لعملية الحضارة طويلة المدى من خلال مراقبة أنظمة المراقبة، وبهذا المعنى يمكننا أن نقول إنّ المجتمع المتحضر هو مجتمع منظّم يتم فيه احتواء مخاطر العلاقات بين الغرباء والسيطرة عليها(175).

ولكن لبيك وجهة نظر أخرى ترى" أن مخاطر اليوم غالبًا ما يتعذر اكتشافها بسهولة؛ فهي ليست بالضرورة ملموسة، ولا يجادل بيك بأنّ المخاطرة هو مجرد نتاجٍ للظروف المعاصرة؛ لأنّ مفهوم المخاطرة نفسه من الواضح أنّه متأصل في العلوم الاجتماعية على هذا النحو. ومع ذلك فإنّ تحوّلات المجتمع الحداثي عميقة لدرجة أنّ المخاطر في المجتمع الحداثي لم يعد من الممكن حسابها على نحو كافٍ وفقًا للنماذج القائمة. والأزمات البيئية التّي يتعامل معها بيك بوصفها آثارًا مباشرة للتحديث هي حتمًا عالمية؛ فعلى سبيل المثال، لا تعتبر التهديدات التّي تتعرض لها الحياة نتيجةً للحوادث النووية ببساطة مخاطر قابلة للتأمين، وليس هناك طريقة سهلة لحساب مخاطر التأمين على السفر بين الكواكب"(177).

"المخاطرة وفقا لبيك أصبحت عامّةً وتتجاوز البنية الطبقية"(177). ويستند مفهوم بيك عن المخاطرة على فكرة "أنّ التحديث يضاعف من المشاكل والتناقضات التّي تعترض المؤسسات الحداثية، ونتيجة لذلك تصبح المؤسسات الاجتماعية انعكاسية؛ بمعنى أنّ وزن وتعقيد المشاكل التّي تواجهها تضطرها إلى إجراء عمليات تقييم ذاتي جماعي وإعادة إضفاء للشرعية. والتحديث كعملية أشكلة تؤدي إلى زيادة التناقضات داخل المؤسسات؛ ممّا يهدّد استمراريتها واستقرارها، ويتصور بيك هذه العمليات المتعلقة بالأشكلة والتناقض كعملية نزع الطابع التقليدي"(179). يربط تيرنر بين أفكار بيك عن المخاطرة وفكرته حول الانعكاسية. تشمل الانعكاسية النقد العقلاني الانعكاسي الذاتي والتفتيش النقدي الانعكاسي الذاتي، وتتضمّن الانعكاسية بهذا المعنى المناقشة أو التحليل النقدي المستمر لظروف الحداثة على المستوى الشخصي والمؤسسي [.....]حيث يرتبط مجتمع المخاطرة بشكلٍ جديد من الفردانية تصبح فيه الذات مشروعًا"(179).

بعد مناقشة هذه الآراء، ليس لدى تيرنر إجابة إجابة سهلة أو واضحة على السؤال المطروح: هل أصبحت الحياة أكثر خطورة بطبيعتها؟ ومع ذلك نجده يقترح أن " أحد الحلول المحتملة لهذه الصعوبة الاجتماعية هي اقتراح دراسة المخاطرة على مستويات مختلفة. وبصورة مبسطة فإذا ميزنا بين المستويين الجزئي والكلي؛ يُمكننا القول بأنّ الحياة اليومية أصبحت أكثر أمنًا للأسباب التّي وردت

في رؤية إلياس للمعايير الحضارية. ويمكن للمرء أن يضيف أنّ المحاولات التشريعية لتنظيم الحياة اليومية جنبًا إلى جنب مع البيروقراطية القوية وإدارة الدولة؛ قد هيّأت بالفعل الظروف التّي يمكن من خلالها التقليل من المخاطرة والريبة والعنف على المستوى اليومي. ومع ذلك فيبدو أنّ هناك أسبابًا وجيهةً لقبول رؤية بيك للمخاطر الكلية في المجتمع المعولم الحداثي؛ حيث أدّت المخاطر البيئية، والتلوث الصناعي، وتلوث الأغذية، والريبة في الاقتصاد غير المنظّم؛ إلى مستويات عالية من المخاطر للأفراد في العصر الحداثي. ونتيجة لعملية التحديث فهناك تناقضٌ واضحٌ داخل المجتمعات المتقدّمة بين الشعور الذاتي باعتيادية الحياة اليومية وحالة الخطر العالمية أو الكلّية"(181-182).

في الفصل الثاني من الجزء الأخير، يسعى تيرنر بعنوان "الذات والحداثة الانعكاسية" إلى توضيح العلاقات المهمة بين الظواهر الاجتماعية، وتحديدًا الاستشراق وما بعد الحداثية والعولمة، مع إيلاء اهتمام خاص لموضوع الذات الانعكاسية والجسد. في رأيه، " جعلت العولمة الكثير من النقاش حول الشرق والغرب في الاستشراق لا داعي له؛ فمنذ القرن السابع عشر فصاعدًا شكّل الاستشراق إحساسًا عميقًا بالغيرية فيما يتعلق بالثقافات الأجنبية، [...] ومع العولمة وظهور سياسات التعدّدية الثقافية باعتبارها بُعدًا بارزًا في جميع النظم السياسية؛ يصعب الإبقاء على الإحساس بغرابة العالم الخارجي لأنّ الآخر – إذا جاز التعبير – جرى استيراده لجميع المجتمعات نتيجة للتنقّل البشري والهجرة والسياحة؛ فأصبحت الغيرية مستأنسة"(183).

يرى تيرنر أن" انهيار الشيوعية وتآكل السياسات التقليدية للحرب الباردة في فترة ما بعد الحرب؛ يمكن الإسلام أن يلعب دور البديل عن الأخطار التّي كان يمثلها التهديد الشيوعي، ومع ذلك ففي حين ارتبطت الشيوعية بالخارج والتهديد بالعدوان العسكري السوفياتي؛ أصبح الإسلام بشكل متزايد – إذا جاز التعبير – جزءًا من "داخل" العالم الغربي؛ حيث يشكّل الإسلام تحديًا ثقافيًا جديًا للنظام السياسي الغربي، ولكنّ هذا التحدي من الداخل"(183-184).

ولذلك يطرح سؤالا عن كيف يمكن في هذا السياق استيعاب الإسلام بسهولة، نظرًا للاتجاه الأصولي في الإسلام؛ الأمر الذي يتطلب شروطًا قانونية واجتماعية منفصلة لأعضائه(184).

يرى تيرنر " أنّ العولمة تتطلب انعكاسية ثقافية جديدة من شأنها أن تولي دورًا خاصًا للمفكّر باعتباره يطلق الأحكام بشأن طبيعة الثقافات الوطنية. وتصبح إشكالية الثقافات الغربية في الأنثروبولوجيا القديمة موضوعًا ملحًا يستدعي التحقيق الفكري الحداثي على هذا الأساس؛ لأنّ الدول القومية مجبرة على التحقيق في طابع هوياتها الثقافية الوطنية. وتثير العولمة إمكانية أن تكون جميع النظم الثقافية ثقافات محلية؛ لأنّه من الصعب – على سبيل المثال – الإبقاء على فكرة أنّ الثقافة البريطانية ثقافة عالمية. تنتج – أيضًا – الانعكاسية والتقارب الثقافي في السياق العالمي تركيزًا جديدًا على الذات في ما بعد الحداثة؛ لأنّ العلاقة بين الهوية الفردية والوطنية تصبح غير مستقرة وغير مؤكدة إلى حدٍّ بعيد"(184).

مثلت الذاتية لب الفكر ما بعد الحداثي. يؤدي نقد السرديات الكبرى أيضًا إلى زعزعة استقرار الذات. إن "الشك في السرد الفوقي العظيم يسير جنبًا إلى جنب مع النقد الراديكالي أو الرفض الصريح لمفهوم الذاتية".[20] الذات، في الواقع، كان وهمًا طوال الوقت، كما كتب فريدريك جيمسون في (ما بعد الحداثية ومجتمع الإستهلاك). يتفق تيرنر ويقول:" إنّ المعنى الضمني في ما بعد الحداثية هو أنّنا جميعًا سياح في العالم ما بعد الحداثي، وهكذا يخلق تنوّع الثقافات العالمي بيئة مختلفة تبدو فيها جميع الثقافات غريبة"(186).

تتشابه استعارة سائح مع مفهوم النوماد الذي تردد في الفكر ما بعد البنيوي. وربما ليس من قبيل المصادفة أن أحد الاستعارات الرئيسية لما بعد الحداثة هي النوماد. النوماد لا يسكنون، لكنهم يمرون فقط.

---

[20] Zima, Peter V. *Why the Postmodern Age Will Last. Beyond postmodernism. Reassessments in literature, theory, and culture.* Ed. Klaus Stierstorfer. Berlin: de Gruyter, 2003.13–27.

وبالطبع فإنّ النظير للاغتراب الثقافي ما بعد الحداثي هو النوستالجيا؛ أي السعي النوستالجي وراء مجتمعات حقيقية وتجربة حقيقية وثقافة حقيقية؛ حيث يولّد ما بعد التحديث إحساساً عميقًا بالطبيعة المصطنعة والبنائية لكلّ من الترتيبات الاجتماعية والأشكال الثقافية، وهكذا يبدو أنّ جميع المنتجات الثقافية مجرد منتجات"(185).من المهم أن ندرك أنّ عملية ما بعد التحديث هي أيضًا – في العديد من الجوانب – عملية علمنة؛ لأنّه من الصعب على الأديان حماية نفسها من نقد الثقافة ما بعد الحداثية الذي يعتبر جميع الروايات الدينية للعالم مجرد "سرديات كبرى". والعلمنة مكون أساسي لفكرة الذات الانعكاسية، وقد افترضت معظم النظريات التقليدية للذات والفردانية والفردية عملية عميقة من زوال السحر الاجتماعي عن الاعتقاد، وسيكون الاعتقاد التعدّدي والالتزام العشوائي والتجريب الديني متوافقًا مع نمط الحياة ما بعد الحداثي؛ أي مع فكرة العلمنة باعتبارها تعدّدية ثقافية"(186).

إنّ تعدّد المعتقدات الدينية في مجتمع متعدّد الثقافات له تأثير عميق من ناحية النسبية في هذا العالم اليومي [...] وترتبط نسبية الثقافات ما بعد الحداثية أكثر بالتجربة الاستهلاكية اليومية في سياق التنوّع والاختلاف العالمي، وباختصار فإنّ علينا أن نرى العلمانية التجريبية كمنتج للعولمة، وينبغي أن تُعتبر الأصولية بدورها استجابة دينية للعولمة والتعدّد الثقافي والتعدّدية ما بعد الحداثية. فالاستهلاكية الغربية تُضعف أساس أنماط الحياة التقليدية، وبالتالي تُفسد الممارسات الدينية التقليدية؛ ليس على مستوى الوعي ولكن على مستوى ما أسماه بيير بورديو العادة "(186).

يريد تيرنر "أن يركّز على مجتمع المخاطرة وما بعد الحداثة. ويرى تطوّر علم الاجتماع المعاصر باعتباره صراعًا بين تلك النظريات التّي ترغب في الإبقاء على النظرة التأسيسية للواقع الاجتماعي المعاصر من خلال وصفه بأنّه مجتمع خطر أو حداثة متأخرة أو حداثة عالية، وتلك النظريات التّي ترفض الفكرة التقليدية عن ما هو "اجتماعي". وبالتالي فإنّ الجدل الدائر حول نزع التقليدية وإضفاء الراديكالية على الذات هو صراع اجتماعي بين مختلف المجموعات النظرية في علم الاجتماع، أي بين أولئك الذين يعتقدون أنّ الحداثة يمكن فهمها على نحو أفضل بوصفها مجتمع خطر أو حداثة انعكاسية، وأولئك الذين يعتقدون أنّ عملية ما بعد التحديث هي السمة المهيمنة للتغيير وأنّ حالة ما بعد التاريخ هي أكثر ما يميّز عصرنا على الوجه الأمثل"(188).

يحاجج غيدنز أن الانعكاسية تأخذ دورًا موسعًا في عمليات الهوية الذاتية بمجرد أن تتلامس مع إعدادات "ما بعد التقليدية" التي تنبثق من ديناميكية الحداثة. يوفر الوعي الذاتي الانعكاسي للفرد فرصة لبناء هوية ذاتية دون قيود التقاليد والثقافة، والتي أوجدت في السابق حدودًا صارمة نسبيًا لخيارات فهم الذات. بالنسبة لغيدنز، فإن الانعكاسية في حد ذاتها ليست خاصة بمجتمع ما بعد التقليد؛ لقد شكلت دائمًا جزءًا لا يتجزأ من العلاقات الذاتية والاجتماعية، ومع ذلك، يجادل غيدينز بأن إحساسًا مختلفًا من الانعكاسية يمكن أن يُنسب إلى مجتمعات ما بعد التقاليد.تتمثل انعكاسية الحياة الاجتماعية الحداثية في حقيقة أن الممارسات الاجتماعية يتم فحصها باستمرار وإصلاحها في ضوء المعلومات الواردة حول هذه الممارسات أو تلك، وبالتالي تغيير جوهري. في طابعها [...]و فقط في عصر الحداثة، تجذرت مراجعة الاتفاقية لتطبيقها (من حيث المبدأ) على جميع جوانب الحياة البشرية".[21]

ولكن تيرنر يرى " أنّ تحليل غيدنز للذات الانعكاسية ليس بالضرورة إسهامًا أصليًّا في علم الاجتماع؛ لأنّ هناك عددًا من التقاليد الراسخة في علم الاجتماع الكلاسيكي لدى فيبر، وزيمل، ونيلسون، ودومونت، وإلياس، التّي يمكن من خلالها التعامل مع الذات وفهمها على أنّها مشروع انعكاسي في الحداثة. وما يترتب على هذه المناقشة هو الإشارة إلى أنّه لا يوجد مبرّر تلقائي للتخلي عن علم الاجتماع التقليدي أو الكلاسيكي أو رفضه كنموذج؛ لأنّ هناك تقاليد راسخةً يمكن من خلالها فهم فكرة الحداثة الانعكاسية، ولا سيما الذات الانعكاسية. ولا يمكن تأييد استراتيجية غيدنز الاستبعادية بشكل كامل في هذا المجال الحاسم لعلم اجتماع النفس"(190).

[21] Giddens, *A. The Consequences of Modernity*, Cambridge: Polity Press. 1990.38-39

يرتبط أيضًا هذا النقاش الاجتماعي حول الذات ارتباطًا وثيقًا بظهور علم اجتماع الجسد مؤخرًا، فالقضية الرئيسية أنّه في المجتمع المعاصر" أصبح الجسد محلًّا للمعتقدات والممارسات التنظيمية التّي تساعد على تشكيل الجسد كمشروع، وقد جعلت التقنية الطبيّة فكرة إنشاء أجسادنا الخاصة من خلال جراحة التحوّل الجنسي والجراحة التجميلية وطب الأسنان وما إلى ذلك خيارًا حقيقيًا؛ بالنسبة للطبقات الوسطى على الأقل. وقد جادل العديد من الكُتّاب الذين اهتموا بالجسد مؤخرًا بأنّه "في ظروف الحداثة العالية يميل الجسد لأن يصبح مركزيًا على نحو متزايد في شعور الشخص الحديث بهوية الذات "(190-191).

يصبح الجسد مشروعًا – جنبًا إلى جنب – مع الذات الانعكاسية، ويرتبط ارتباطًا لا ينفصم مع الذات كمشروع. وإذا نظرنا إلى مسألةٍ محدّدةٍ يمكننا القول أنّه في ثقافةٍ يُنظر فيها إلى مظهر الجسد الخارجي بصفته ما يحمل علامات الحالة الأخلاقية الداخلية"؛ و"يعني النقاش حول جمالية الحياة اليومية أنّ الجسد أصبح مشروعًا لأسباب متنوعة؛ مثل: مركزية صالة الألعاب الرياضية في الثقافة الحديثة، وفكرة الرياضة واللياقة البدنية الشخصية.وقد أثار النقاش حول طبيعة الحياة الجنسية في الأدب المثلي والنسوي إشكاليةً للجسد أيضًا، وبالتالي فإذا أردنا أن نتحدث عن مشروع الذات ومحو التقاليد عن الذات؛ فحتمًا سنضطر إلى الحديث عن إزالة التقليدية عن الذات المُجَسَّدة"(192).

يرى تيرنر أن " مشروع الذات ومشروع الجسد اللذان يولدان أنماطًا جديدة من العلاقة الحميمة تغييران اجتماعيان يؤثران على جميع الفئات الاجتماعية في العالم المعاصر؛ وهما ليستا ممارسات نخبوية تخصّ الطبقات العليا في المجتمع. قد نعتبر – أيضًا – إضفاء الطابع الديمقراطي على الحساسية ضمن النموذج المعتمد في هذا الكتاب بمثابة ما بعد تحديث الذات؛ بمعنى أنّ بنية الحميمية الجديدة تنطوي على تداخلٍ بين الثقافة العليا والسفلى، والبناء الذاتي في الوقت المعاصر ينطوي – أيضًا – على قدرٍ كبيرٍ من الاستعارة التهكمية الذاتية والسخرية". وقد ساهمت عولمة التنوع الثقافي وإضفاء الصبغة المؤسسية على التعدّدية الثقافية في تطوير فكرة أنّ الذات تُبنى. كلُّ شيءٍ قابلٌ للعكس، وكلُّ شيءٍ يمكن أن يُبنى، وكلُّ شيءٍ قابل لأن يُسخر منه"(195-196).

خاتمة

يعد كتاب (الاستشراق، وما بعد الحداثية، والعولمة) لـــــ"بريان تيرنر"كتابًا مهمًا ذي محتوى مبتكر ورؤى مميزة في مجال العلوم الاجتماعية وعلم الاجتماع، وفي "نقد الاستشراق" و "المستشرقين"؛ حيث تعتبر معالجة موضوع "الاستشراق" في سياق العولمة من أهم سمات هذا الكتاب.وقد بدا تيرنر في الكتاب موسوعيًا واسع الإطلاع رشيقا في تنقلاته بين العصور والقرون وبين المفكريين والفلاسفة. فالكتاب بحق نزهة فكرية ماتعة ومكتبة كاملة في مجاله. غربل تيرنر ببراعة تاريخ الفكر الاجتماعي، وكانت مساهمته المهمة هي موضعة ما بعد الحداثية ضمن سياق تاريخي أوسع من أجل أن يوضح الاستمراريات المتعددة لاهتمامات مفكري عصرنا ومفكري القرن التاسع عشر بـ"السرديات الكبرى"للحداثة. تمثل قدرة بريان تيرنر على الجمع بين المناقشات حول الدين والسياسة والثقافة والمثقفين تكاملًا رائعًا للتحليل الثقافي في الدراسات الثقافية. غير أن الكتاب لا يخلو من هنات ومواطن ضعف، إذ لا يكاد تيرنر، في سعيه لتحقيق هدفه المنشود، يقبض على فكرة حتى ينتقل إلى غيرها فتبدو أفكاره أحيانا مشوشة مبتورة وغير ذات صلة. كما أننا بالكاد نميز رأيه وسط مجموعة الآراء التي يوردها. كان تيرنر ناقدًا بارعًا لعمل المفكرين الذين استجوبهم كتابه، لكنه أقل براعة في تقديم بديل متماسك لأفكارهم. إذ، على سبيل المثال، وبالرغم من تكراره لفكرة قدرة الإسلام على مواجهة الهيمنة الرأسمالية، إلا أنه لا يسهب في توضيح أركان فكرته التي تحتاج على شرح معمق في ظل تصاعد الإسلام -فوبيا ووصم الإسلام كدين بالإرهاب. تبدو بعض عناصر فكرته متناقضة. ذلك أنه يدافع بعض الأحيان عن الأصولية الإسلامية وفي أحيان أخر يعتبرها عقبة أمام

عالمية الثقافة الإسلامية. أوضح تيرنر دور علم الاجتماع التقليدي في تفسير السمات المختلفة للمجتمع الحداثي. وحاول توفير بديل لآراء وادعاءات غيدنز وبيك حول فشل علم الاجتماع التقليدي، وإظهار عدم قدرته على فهم العمليات التحديثية للعولمة، وإعادة التفكير، والتغيير، لكنه لم يقدم هذا البديل بشكل واضح و ولم يحدد مكوناته وخصائصه.

من الواضح أيضًا أن تيرنر يتحيز في اختيار المفكرين الذين يستجوبهم أو يستشهد بهم، ذلك أنه في مناقشاته للحداثة وما بعد الحداثة يهمل الاشارة إلى الفلاسفة البارزين الذين وضعوا أسس الحداثة وما بعد الحداثة خصوصًا. لذلك فان تحديدة لما بعد الحداثة بالذات جاء عائمًا متجاهلًا الأسس الفلسفية التي قامت عليها والدور البارز للحداثينفي التمهيد لها. يمكننا أن نستنتج أن تدريبه كماركسي دفعه لاعتماد أفكار فلاسفة من ذات التوجهات. ولذلك، ربما، جاءت الصورة عن ما بعد الحداثية ضبابية غائمة تركز على البعد الاقتصادي فحسب. وأخيرًا هناك صعوبة في الترتيب المنطقي للموضوعات التي تتفكك حينًا وتتشابك حينًا، مما يضر بتماسكها ووحدتها ويشتت القارئ الذي ربما ينهي الكتاب دون أن يفلح في استخلاص استنتاجات واضحة حول العلاقة المنطقية بين الاستشراق وما بعد الحداثية والعولمة.

المراجع

أماني أبو رحمة نهايات ما بعد الحداثة : ارهاصات عصر جديد. وزارة الثقافة العراقية. بغداد. 2013،

أماني أبو رحمة. الفضاءات القادمة: الطريق الى بعد ما بعد الحداثة. أروقة للدراسات والترجمة والنشر. القاهرة. 2011.

بنيامين باربر. الجهاد في مواجهة عالم الماكدونالد، في، فرانك جي. لتشنر و جون بولي(تحرير). العولمة. الطوفان ام الإنقاذ؟ العولمة: الطوفان أم الإنقاذ؟ الجوانب الثقافية والسياسية والاقتصادية. المنظمة العربية للترجمة ومركز دراسات الوحدة العربية. 2010.

بيتر بروكر، الحداثة وما بعد الحداثة. ترجمة عبد الوهاب علوب. منشورات المجمع الثقافي. ط1. الامارات العربية المتحدة. 1995.

جيوفانا بورادوري: "الفلسفة في زمن الإرهاب: حوارات مع يورغن هابرماس وجاك دريدا" (ترجمة خلدون النبواني).. المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات. 2013

حميد دباشي. ما بعد الاستشراق: المعرفة والسلطة في زمن الارهاب. ترجمة. باسل عبد الله وطفة. منشورات المتوسط. ميلانو. ايطاليا. 2015.

فرانك جي. لتشنر و جون بولي (تحرير): "العولمة: الطوفان ام الإنقاذ؟ الجوانب الثقافية و السياسية و الإقتصادية". ترجمة فاضل جتكر. مركز دراسات الوحدة العربية بيروت. ط.1. 2004.

فريدريك جيمسون. ما بعد الحداثية ومجتمع الاستهلاك. ترجمة عابد إسماعيل. مجلة تزوي (41). 2005.

مايكل هارت وأنطونيو نغري. الإمبرطورية: إمبرطورية العولمة الجديدة. ترجمة: فاضل جتكر. مكتبة العبيكان-الرياض/السعودية. 2002.

Bagrova, E.V. *Globalisation and post-globalisation*. Moscow Technological University, Moscow.2006.

Bauman, Zygmunt. *Postmodern Ethics. Oxford*: Blackwell. 1993.

Bauman, Zygmunt. *Intimations of Postmodernity*. London: Routledge.

Giddens, *A. The Consequences of Modernity*, Cambridge: Polity Press. 1990.

Michael O'Sullivan. *The Levelling: What's Next after Globalization.* Public Affairs/Hachette. 2019

Stuart Sim (ed.). *The Routledge Companion to Postmodernism*. 2001. Routledge.

Tamari, Tomoko. *Interview with Bryan S. Turner: Reflections on the 25th Anniversary of Body & Society. Body & Society,* 26(4). 2020.

Turner, Bryan S. Orientalism, *Postmodernism and Globalism.Routledge*: London and New York. 1994.

Turner, Bryan S. *Orientalism and the Problem of Civil Society in Islam*, in *Orientalism*. *Islam and Islamists* eds. Asaf Hussain, Robert Olson, and Jamil Qureshi. Brattleboro, VT: Amana Books. 1984.

Zima, Peter V. *Why the Postmodern Age Will Last. Beyond postmod¬ernism. Reassessments in literature, theory, and culture.* Ed. Klaus Stierstorfer. Berlin: de Gruyter, 2003.