

برساختگی شرق روایت خلق «دیگری» از رهگذر بازنمایی

محسن عباس‌زاده*

تاریخ دریافت: ۱۳۸۹/۱۰/۱۵

تاریخ تأیید نهایی: ۱۳۹۰/۶/۶

چکیده

«آیا فرودست می‌تواند سخن بگوید؟»؛ این پرسش معروف گایاتری اسپیواک به‌سان استعاره‌ای از رابطه‌ی پیچیده‌ی کاوشگر آگاه و سوژه‌ی ناآگاه تاریخ‌های فرودست، توجه را به سمت حوزه‌ی آشنا و مسأله‌دار «بازنمایی» و «بازنمایی‌پذیری» جلب می‌سازد. در سپهر این گونه‌نگرش، اهمیت نقد پیشقراولانه‌ی ادوارد سعید از شرق‌شناسی، در واکاوی چگونگی برساختگی شرق توسط غرب است، یعنی توجه به شیوه‌ی بازنمایی تصنعی و منطبق تفاوت‌گذارانه‌ی لاجرم فرادستی/فرودستی غرب از دیگری‌ای که همواره غایب و فاقد امکان سخن گفتن بود؛ بازنمودی که بر مبنای همکاری دانش و قدرت انجام می‌گرفت. غرب در واقع شرقی را به تصرف درمی‌آورد که شرق‌شناسی پیشتر به آن تجسم ذهنی بخشیده بود.

این نوشتار از رهگذر پرداختن به نحوه‌ی بازنمایی شرق و ردیابی تداوم آن در برخی تصویرسازی‌های رسانه‌ای معاصر، درصدد جلب‌توجه به اندرزه‌های ضمنی گفتمان تک‌گویانه‌ی شرق‌شناسی برای دانش‌های آلترناتیو است.

واژگان کلیدی: شرق‌شناسی (وارونه)، شرق/غرب، دیگری، بازنمایی-امپریالیسم،

اسلام‌گرایی، بومی‌گرایی.

من با این فرض آغاز کرده‌ام که شرق یک مثال ایستا و طبیعی نیست... بلکه شرق ساخته شده است... یا شرقی شده است.

ادوارد سعید

شرق مفهومی مجزا از هر ناحیه جغرافیایی است؛ اساساً «جایی دیگر» است. مری بی کمپل

مقدمه

«شرق‌شناسی»^۱ به مثابه یک نظام پژوهشی ریشه در اوایل قرن چهاردهم میلادی دارد، یعنی زمانی که شورای کلیسای وین تعدادی از کرسی‌های دانشگاهی را به ارتقای فهم زبان‌ها و فرهنگ‌های شرقی اختصاص داد. اما به عنوان یک اصطلاح نخستین بار در سال ۱۷۶۹ میلادی در فرهنگ انگلیسی آکسفورد و سپس در سال ۱۸۳۸ میلادی در فرهنگ علمی فرانسه به کار رفت؛ با نگاهی گسترده‌تر حتی می‌توان شرق‌شناسی را به چهار دوره تقسیم کرد: (۱) از فتح اندلس، جزایر مدیترانه و روم توسط مسلمانان تا پایان جنگ‌های صلیبی (۲) از پایان جنگ‌های صلیبی تا نیمه‌ی قرن هجدهم (۳) از نیمه‌ی قرن هجدهم تا پایان جنگ جهانی دوم (۴) از جنگ جهانی دوم به بعد (الدسوقی، ۱۳۷۶: ۲-۶۱). این پژوهش‌ها که توسط شرق‌شناسان و محققان ملتزم به مبانی آنان انجام می‌گرفت بر اساس مبانی معرفتی و فلسفی غرب به پژوهش درباره زبان، دین، علوم، تاریخ و آداب و رسوم جوامع شرقی می‌پرداخت؛ در واقع هنگامی که اروپائیان به پژوهش در باب شرق پرداختند، به‌ناگزیر روش‌های پدیدارشناختی و تاریخی برخاسته از تجارب خود را در سنتی متفاوت از میراث غرب استخدام کردند.

پیش از انتقادات ادوارد سعید این پژوهش‌ها فعالیت‌هایی آکادمیک تلقی می‌شد. سعید با ترکیب ایده‌های «صورت‌بندی‌های گفتمانی» میشل فوکو و «هژمونی» آنتونیو گرامشی (و با تاثیراتی که از ابن‌خلدون، ویکو و لوکاچ پذیرفته بود) انتقادی جدی فراهم ساخت که اعتبار شرق‌شناسی به مثابه فعالیت علمی و بی‌طرف را زیر سوال برد. از نظر او، غرب مجموعه پیچیده‌ای از تصورات به عنوان شرق تولید کرد که هیچ ربطی به شرق واقعی نداشت، بلکه صرفاً برساخته^۲ و بازنموده‌ی^۳ ذهن نسل‌هایی از محققان، شاعران و مورخان بود که تحت حاکمیت گفتمان قوم‌محوری قرار داشته

۱. Orientalism
 ۲. Construct
 ۳. Represented

و با قدرت حکمت اعلائی خود مصونیت یافته و در نتیجه زمینه‌ای برای اقتدار استعماری غرب فراهم کرده بود. به این معنا، شرق‌شناسی سعید به مثابه اثری پیرامون ادبیات تاریخی و هنر، حاوی ملاحظات سیاسی نیز بود، چنان که خود نیز اشاره دارد: «قربت بین سیاست و شرق‌شناسی و یا اگر محتاطانه‌تر بگوییم، احتمال زیاد بر این که اندیشه‌هایی که از دل شرق‌شناسی در مورد شرق استنباط می‌شوند، مورد بهره‌برداری سیاسی قرار گیرند، حقیقت مهم و در عین حال بسیار حساسی است» (سعید، ۱۳۷۷: ۱۷۸).

از این منظر، شرق‌شناسی بخشی از یک صورت‌بندی فرافرهنگی بود که رابطه‌ای متقابل با امپریالیسم داشت؛ سنتی که در بطن خود مظهر «دیگری‌سازی هستی‌شناسانه» ای بود که با برساختن «دیگری» به انسجام هویت غربی مدد می‌رساند؛ چنان که برایان ترنر می‌گوید: «لازمه‌ی جوامع تخیلی‌ای که با رشد ادبیات و استراتژی‌های ملی‌گرایانه شکل گرفته بودند، برساختن مرزهای پردکننده‌ای است که بر اساس تمایز داخلی / خارجی تعریف می‌گشت» (Turner, 2000: 8-27). به تعبیری، قضیه همان است که دریدا در باب فرآیند شکل‌گیری معنا بیان داشت: «بازی تمایز»؛ معنای هر چیزی منوط به تفاوت و ایجاد فاصله با «دیگری» است، دیگری‌ای که غایب و فاقد امکان سخن گفتن است؛ بر چنین مبنایی، این نوشتار بر آن است که با وام‌گیری از نقد فوکوی سعید به شرق‌شناسی و نگرش دریدایی به پروژه‌ی «دیگری‌سازی» به بازخوانی اجمالی رؤس مباحث سعید، نحوه‌ی بازنمایی غرب از شرق و سپس ردیابی تداوم آن در برخی مواجهات رسانه‌ای معاصر با جهان اسلام بپردازد، با این مقصود که در پایان، از رهگذر روایت سوءتفاهمات ناشی از دانش خودمحوارانه، این دغدغه برجسته گردد که «دیگری‌ها»-یی - که گفتارشان در طول تاریخ توسط گفتار تک‌گویانه‌ی شرق‌شناسی به «ناگفتار» بدل گشته - به‌واقع برمبنای یک دانش آلترناتیو «عاری از استخدام وارونه‌ی مبانی هستی‌شناختی و معرفت‌شناختی گفتمانی - که به نقدش می‌پردازند - است که می‌توانند خود «سخن گویند».

۱. شرق همچون ابژه‌ای برساخته

ادوارد سعید اندیشمند مسیحی و امریکایی فلسطینی‌الاصل، در تحلیل ادراک انسان غربی از جهان شرق، شرق‌شناسی را نوعی تلاش برای دیگری‌سازی

در پارادایم اکتشاف جهان غربی نسبت به جهان‌های دیگر می‌داند. شرق‌شناسی (۱۹۷۹) اولین کتاب از سه‌گانه‌ی^۱ اوست که بر رابطه نامتوازن تاریخی بین جهان اسلام، خاورمیانه و شرق با امپریالیسم اروپایی و آمریکایی تمرکز کرده و درک بی‌نظیری از امپریالیسم به مثابه‌ی نگرشی معرفت‌شناختی و فرهنگی ارائه می‌دهد؛ نگرشی که با خوی عجیب سلطه‌گری و تا حد امکان، فرمانروایی بر قلمروهای دوردست همراه است. در این رابطه در فرهنگ و امپریالیسم (۱۹۹۴) می‌نویسد: «امپریالیسم و استعمارگری، هیچکدام یک عمل ساده‌ی انباشتن و تصاحب نیستند، هر دوی آنها به واسطه صورت‌بندی‌های ایدئولوژیک عظیمی حمایت و حتی شاید کنترل می‌شوند؛ صورت‌بندی‌هایی حاکی از این تصور که، برخی قلمروها و مردمان، نیازمند و مستدعی سلطه و نیز اشکال دانش وابسته به آن سلطه هستند» (سعید، ۱۳۸۳: ۱۰).

این معنای متعارف از شرق‌شناسی، انسان غربی را برسازنده‌ی نوعی لوگوس‌محوری^۲ معطوف به حقیقت در پس کلان‌روایت‌های^۳ خود می‌بیند، شیوه‌ی تحلیلی‌ای که قرابتی خاص با رهیافت گفتمانی می‌یابد. گفتمان به معنای فوکوی، حالت بیانی یا نظام معنایی است که به واسطه تداوم نظام‌های اجتماعی غالب خلق شده و در خدمت تداوم آنها نیز قرار دارد. به عبارت دیگر: نظام شناختی به شدت کنترل‌شده‌ای که هم شیوه و هم ابزار بازنمایی در یک جامعه مشخص را کنترل و مرزبندی می‌کند.

بر این اساس، شرق‌شناسی را می‌توان گفتمانی درباره‌ی شرق نیز دانست، چه، سعید نیز معتقد است: «بدون بررسی شرق‌شناسی در مقام گفتمان، احتمالاً نمی‌توان شیوه‌ی فوق‌العاده نظام‌مندی را درک کرد که فرهنگ اروپایی به مدد آن قادر شد شرق را از لحاظ سیاسی، جامعه‌شناختی، نظامی، ایدئولوژیک، علمی و تخیلی در دوره‌ی پساروشنگری اداره کند و حتی به وجود آورد». برای مبنا، او شرق‌شناسی را گفتمانی در سه معنا می‌داند که اساساً به یکدیگر پیوسته‌اند: (۱) تبیین آکادمیک؛ شامل همه‌ی کسانی که درباره‌ی شرق نوشته، تدریس یا تحقیق کرده و می‌کنند (۲) نوعی سبک فکری؛ بر پایه تمایز معرفت‌شناختی /

۱. شرق‌شناسی (۱۹۷۸)، مسئله فلسطین (۱۹۷۹) و پوشش خبری اسلام] در ترجمه فارسی: اسلام رسانه‌ها (۱۹۸۱).

۲. Logocentrism

۳. Meta narrative

هستی‌شناختی شرق و غرب (۳) یک نهاد رسمی؛ که با شرق و شرقیان سروکار دارد (سعید، ۱۳۷۷: ۱۷-۱۵).

شرق‌شناسی به مثابه یک گفتمان درصدد برمی‌آید تا با نوعی تمایزبخشی هستی‌شناختی / معرفت‌شناختی، دو انگاری‌های متضادی نظیر غرب / شرق، مسیحیت / اسلام، متمدن / بربر و ... را برسازد تا از طریق فرآیند دیگری-سازی و حذف دیگری فروتر به معنا، اندیشه و هویتی همگن و منسجم دست یابد. بنابراین با تقسیم جهان به دو بخش شرقی / غربی از ابتدا با پدیده قدرت پیوند می‌خورد و حاصل آن به نادیده گرفتن واقعیت شرق، مفروض-گرفتن حقارت و انفعال و بنابراین- در نردبان تکامل - جایگاه پایین‌تر آن از غرب می‌انجامد. چنین گفتمانی ترسیم‌کننده‌ی تمایزی از نوع تمایزهای تاریخی فوکو بین دیوانگان و عاقلان می‌گردد (رک: فوکو، ۱۳۸۵)؛ شرقی‌های سنت شرق‌شناسی از وجوه مختلف شبیه دیوانگان، منحرفان و مجرمان «فوکو» اند. همه‌ی آنها - که از حیث دگرپودگی مشترکند- موضوع روایت‌ها و گفتمان‌های نهادینه‌شده و فراگیرند و برحسب این گفتمان‌ها تعریف، تحلیل و کنترل می‌شوند، اما اجازه سخن گفتن ندارند؛

به زعم سعید، این همنشینی جغرافیا، دانش و قدرت به «شرقی کردن شرقی‌ها» انجامید. شرق از آن روی «شرقی‌زده»^۱ شد که نه فقط در ذهن یک اروپایی متوسط قرن نوزدهمی به گونه‌ای کاملاً شرقی یافت شده بود، بلکه این استعداد را نیز داشت تا شرقی باشد (سعید، ۱۳۷۷: ۲۱)؛ به تبعیت از بحث «متافیزیک حضور» دریدا، در واقع «شرق»ی حضور نداشت تا راجع به خود و تاریخش حرف بزند، بلکه غرب بود که به جای او صحبت می‌کرده و به تصویرش می‌کشید؟ به بیانی دیگر، در این بازنمایی، اساساً میزبان‌ها در سطحی نابرابر با مسافران قرار گرفته و امکان آن را نداشتند که مسافران را بازنمایی کنند؛ از آنها به عنوان ابژه‌ی تجربه انتظار می‌رفت منفعل و ساکت به شرق‌شناسان اجازه دهند آنها را «تماشا کنند». طبق روال، مشاهده‌گر دور از ابژه‌ی مورد مطالعه

۱. Orientalized

۲. اسپیواک هنگام طرح پرسش خود (آیا فرودست می‌تواند سخن بگوید) همزمان می‌پرسد: «چگونه درست همان موقعی که در حال بررسی سیاست‌های گروهی از مردم هستیم، می‌توانیم به آگاهی آن مردمان دست یابیم؟ فرودست با چه «صدا-آگاهی» (voice-consciousness) می‌تواند سخن بگوید؟». در واقع او توجه ما را مستقیماً به همین سکوت ناشی از «بازنمایی پذیری» جلب می‌سازد. به زعم وی، مطالعات پسااستعماری عرصه‌ای برای به سخن درآمدن فرودستان و دیگری‌هاست.

در جایگاهی قرار می‌گیرد که گویی می‌تواند بدون دیده شدن، به ابژه‌ی خود «خیره شود». دیوید اسپر در بررسی شیوه‌های بیانی و نگارشی سیاست‌بازنمایی شرق توسط غرب، اصطلاحی را برمی‌گزیند که به‌خوبی تداعی‌کننده‌ی روش شرق‌شناسی است:

«شرق، پاییده شده‌است، آن‌ها [شرقی‌ها] نمی‌توانند ببینند، با آن‌ها صحبت شده است، آن‌ها نمی‌توانند به آزادی سخن گویند» (آندری یوا، ۱۳۸۸: ۹۵).

طرح سعید از منظر اعتراض به چنین خشونت‌ی در بازنمایی است که بسیار مورد توجه قرار گرفت. او نشان می‌دهد که چگونه غربی‌ها از اواخر قرن هجدهم به وسیله‌ی گفتمان شرق‌شناسی به سبکی دلخواهانه «دیگری» فروتر را برساخته و سپس با تکیه بر برتری ذاتی «خود» برتر زمینیه‌ی تسلط بر آن را فراهم نمودند. به زبانی پدیدارشناسانه (یعنی: شناخت اشیاء آنچنان که بر ما پدیدار گشته، نه لزوماً آنچنان‌که وجود دارند) در واقع ابژه‌ی شناسایی (شرق) بود که با فهم غرب منطبق می‌گشت نه برعکس. به این معناست که از دید سعید شرق به وسیله‌ی غرب «اختراع» شد نه «اکتشاف»؛ تولیدی که به عنوان یک تصور، لازمه‌ی اقتدار استعماری بوده است. اروپائیان، شرقی را به لحاظ فیزیکی به تصرف درمی‌آوردند که شرق‌شناسی پیشتر به آن تجسم ذهنی بخشیده بود. بنابراین، لازمه‌ی پاسخ به پرسش «شرق چگونه فتح شد»، پاسخ به «شرق چگونه شناخته شد» است.

در همین راستاست که کتاب او، شرق‌شناسی را همواره ملازمی از جنس شناخت و مشوقی ضروری برای ماجراجویی‌های امپریالیستی اروپا در شرق فرضی تحلیل کرده و سبک منحصر به فرد غرب برای سلطه‌گری و نفوذ در شرق را از سبک منحصر به فرد غربی تفکر در باب شرق تفکیک‌ناپذیر می‌داند. به این ترتیب، در شرایطی که اغلب منتقدان فرهنگی غرب دو مسأله‌ی «امپراتوری» و «فرهنگ» را بی‌ارتباط می‌پنداشتند، سعید در این پروژه، دست‌انبوهی از افراد مانند شعرا، نویسندگان، فلاسفه، نظریه‌پردازان سیاسی، اقتصاددانان، مقامات اداری و سلطنتی را در کار می‌بیند.

۱. بدیهی است در اینجا «غیاب» شرقی‌ها از فرایند بازنمایی‌شان در گفتمان اروپامحورانه‌ی شرق‌شناسی مدنظر است و گر نه این‌گونه بازنمایی‌ها از دیگری اساساً پدیده‌ای متقابل بود؛ در واقع برای سیاح، بومیان همان قدر عجیب می‌نمودند که برای بومیان، سیاح؛ به تعبیری: در سفرها هر تماشاگری خود، تماشاچی بود. برای مثال: منشی اعتمام‌الدین که در ۱۸۰۵/ق/۱۷۶۵م. به انگلستان رفته بود در شگرف‌نامه‌ی ولایت این رویارویی را چنین گزارش داد: «خرد و بزرگ به شکل و شمایل من نگران بودند و من به حسن و صورت ایشان حیران؛ به تماشا رفته بودم، خود نیز تماشا شدم» (توکل‌ی طرفی، ۱۳۸۲: ۳۳-۳۲).

از دید او، شرق‌شناسی «نظری» همسو با عملی دغدغه‌های سیاسی «عملی» حرکت می‌کرد؛ در واقع هیچ‌یک از شرق‌ها صرفاً فانتزی‌های پوچ تخیلی باقی نمانده، بلکه با پایه‌های مادی استثمار امپریالیستی و اعمال قدرت مورد تاکید قرار می‌گرفتند؛ فرآورده‌های فرهنگی و متون نیز اموری خنثی و صرفاً زیبایی‌شناسانه نبودند، بلکه در پس آن‌ها «ساختارهای نگرشی» خاصی نهفته بود که معطوف به سلطه و کنترل بودند. او نشان می‌دهد که حتی لیبرال‌هایی چون میل، کارلایل، الیوت و دیکنز نیز دیدگاه‌های مشخصی راجع به امپراتوری داشتند و هنرمندان غربی هم با خلق شاهکارهایی چون منسفیلد پارک (جین آستین) قلب تاریکی (جوزف کلنراد) و اپراهای آیدا (وردی) به این فرآیندها نیرو می‌بخشیدند. به گفته‌ی او، در مورد شرق:

«بسیاری از آنان فارغ از تحسین برانگیزی‌شان کاری جز تکرار عقاید بدیهی و معمول مقامات کشورهایشان درباره نژادهای تابع یا حقیر نکردند» (سعید، ۱۳۸۳:

۱۸-۱۹)

این بازشناسی رابطه‌ی دوطرفه دانش و قدرت استعماری، نقش تاثیرگذار سعید در مطالعات پسااستعماری است. شرق‌شناسی او مصداقی است از این که واسازی^۱ چگونه می‌تواند تاریخ فرهنگی را درگیر زمینه‌ی متنی‌اش کرده و با ادعای عینیت‌مندی آن مخالف کند. از این منظر، وی از نقاط عطف «مطالعات پسااستعماری»^۲ محسوب می‌شود. مطالعاتی که متأثر از ساختار انقلاب‌های علمی توماس کوهن، علم رایج را «درون-تمدنی» و لذا منعکس-کننده‌ی تصورات متافیزیکی غربی و متضمن مسیر تاریخی این تمدن محسوب می‌کنند؛ از این‌رو، با فاش ساختن اروپامحوری در پی اثبات ارتباط میان استعمار و علم غربی، تحلیل گفتمان استعماری، به چالش کشیدن سوژه‌ی امپریالیستی، هژمونی انسان غربی، نژادپرستی، قوم‌محوری و دیگری‌سازی سرکوبگرانه‌ای‌اند که با تولیدات فرهنگی، ادبیات و تفکر غربی به پیش می‌رود. بنابراین، نقد پسااستعماری که از نحله‌های انتقادی جدید اروپایی نظیر: پسامدرنیسم، پسااستخارگرایی، نئومارکسیسم، فمینیسم و مفاهیم روانکاوانه‌ی فروید، لاکان و فرانتس فانون تاثیر پذیرفته، به نوعی در پی فهم موقعیت کنونی از طریق بازاندیشی و تحلیل انتقادی تاریخ گذشته است،

۱. Deconstruction

۲. Post- Colonial

تاریخی که بیش از آن که درباره‌ی هند، آفریقا، آمریکای لاتین و اروپا باشد، دربرگیرنده‌ی خیال‌پردازی‌ها، سرهم‌بندی‌ها و دریافت‌های یک‌جانبه غربی در مورد «غرب» و «شرق» است (ساعی، ۱۳۸۵: ۱۴۲-۱۳۴).

از منظر ادوارد سعید، درست است که تاریخ شرق شناسی تاییدکننده برساختگی قوم‌محورانه‌ی مفاهیم شرق/غرب است؛ اما در تحلیلی دقیق‌تر، شرق‌شناسی در واقع، نگاه رو به خارج غرب به سمت ابژه‌ای ثابت و معین به نام شرق هم نبوده، بلکه نوعی تامل باطنی بوده که در ابژه‌ای مصنوع و ساختگی به نام شرق ترسیم می‌گشت؛ ابزاری ساختگی که غرب از طریق آن دغدغه‌های زمان خود را شرح داده و به آن حالتی عینی و اثبات‌شده می‌بخشید. بنابراین، شرق شناسی به نوعی تلاش غرب برای خودشناسی هم بود و لذا تصویری که عرضه می‌داشت تصویر چیزی بود که می‌خواست آن نباشد، چیزی که نمی‌پسندید و به «شرق‌اش» نسبت می‌داد.^۱

در همین رابطه، ترنر واقعیت تعیین‌کننده درباره‌ی شرق‌شناسی را در این گفته می‌داند که: شرقی‌ها را «می‌شناسیم»، در حالی که درکی از آن نداشته و آن را با جامعه‌ی غرب می‌سنجیدند؛ در تحلیل او، شرق‌شناسی، گفتمانی درباره‌ی ریشه‌های غرب بود که مسائل و نگرانی‌ها درباره‌ی خود را به دیگری منتقل می‌کرد، بنابراین نه باز نمودی از واقعیت‌های شرق بلکه تصویر وارونه و مضحکی از غرب بود. از این رو، وی موضوع اصلی شرق‌شناسی را نه محتوای جامعه شرقی بلکه بیشتر پرسش‌هایی در باب ویژگی‌های تشکیل جامعه غربی می‌داند (ترنر، ۱۳۸۳: ۴-۶۳)؛ طبعاً، شرق‌شناسی در این چارچوب هیچ تفکیکی بین نژادها و زبان‌ها قائل نمی‌شد و به طور کلی بیانگر تفاوت شرقی‌ها با چیزهای عادی غربی بود؛ این‌گونه بود که «شرقی» به نشانه‌ای برای دیگری‌سازی تبدیل گشته و به طور خودکار، مدلول‌های خود را می‌یافت، مدلول‌هایی که معانی واحدی داشتند.

۱. نمود بارز این‌گونه فراقینی را می‌توان در سنت شرق‌شناسی روسی حاصل سفرنامه‌های مسافران روس به ایران قرن نوزدهم مشاهده کرد. به دلیل هویت ملی خاص روسی، روشنفکران و مسافران روس در ایران برای ارائه تعریفی از «ما» در برابر «آنها» یا «شرقی‌ها» با مشکل مواجه بودند. برای یک روس، شرق هم «خود» بود و هم «دیگری»؛ به بیان بسنژف-مالینسکی، روسیه‌ی کهن همچون ژانوسی دو چهره همزمان به شرق و غرب می‌نگریست. زندگی روسی (آمیزه‌ای از دقت، انضباط و فعالیت غربی و رخوت، چادرنشینی و انفعال شرقی) تماس با «دیگری شرقی» را با عکس‌العمل مسافران روس نسبت به تناقض‌های موجود میان گونه‌های غربی و شرقی هویت ملی روس همراه می‌ساخت. آنها برای جبران ننگ «نیم- شرقی بودن»، بیش از حد بر اروپایی بودن خود تاکید داشته، به جای «روس» خود را «اروپایی» خطاب کرده و هر چیز ناپسند را به «شرقی» نسبت می‌دادند. (آندری یوا، ۱۳۸۸)

به تعبیر دیگر، در واقع، معنا و محتوای شرق‌شناسی بیشتر به غرب بستگی داشت تا شرق؛ و مدیون انواع تکنیک‌های بازنمایی بود که شرق را برای مخاطب غربی فهم‌پذیر می‌ساخت. به این معناست که، به تعبیر سعید، تنوعی از «شرق‌ها» وجود داشت: زبان-شناسانه، فرویدی، داروینی، اشیپنگلری، نژادپرستانه و...؛ با این حال هرگز چیزی به عنوان یک شرق ناب وجود نداشت (سعید، ۱۳۷۷: ۴۹).

چنین خصلتی بود که ترنر را واداشت تا ارزش جامعه‌شناختی مفهوم جامعه‌ی شرقی را صفر پنداشته، و الگوی آرمانی جامعه شرقی را به خاطر تاریخ محدود، تبعیض‌آمیز و کم‌عمق‌اش فاقد ارزش در علوم اجتماعی معاصر بداند.

البته منظور سعید در کتابش اثبات این امر هم نبود که شرقی واقعی وجود دارد که در غرب بد تفسیر شده یا این که چون شرقی‌ها از درون به شرق می‌نگرند پس حتما نظرشان بر غربی‌ها که از بیرون می‌بینند، برتری دارد؛ بلکه بحث او صرفا این بود که: اساسا شرق یک برساخته‌ی اعتباری است و این که یک ناحیه‌ی جغرافیایی بتواند بیانگر انسان‌هایی باشد که در آن زندگی می‌کنند و دال بر تفاوت ذاتی آنان با دیگران باشد، از اساس قابل مناقشه است.

در سنجش کار سعید، بابی سعید او را بیشتر پیرو روش‌شناسی فوکو (آشکارسازی رابطه دانش/ قدرت) می‌داند تا روش دریدا (واسازی از طریق آشکارسازی تناقضات درونی خود متن)^۱. به زعم وی، از دو منظر می‌توان به کار او پرداخت: ۱) «شرق‌شناسی ضعیف»؛ یا بررسی فعالیت شرق‌شناسانه از منظر جامعه‌شناسی شناخت؛ یعنی شرق‌شناسی به مثابه گفتمانی از قدرت/ دانش که تحت شرایط خاص تاریخی گسترش جهانی اروپا شکل گرفته و جزمیتی سیاسی دارد نه فلسفی. ۲) «شرق‌شناسی قوی»^۲، یا همان نظریه‌پردازی عمل شرق‌شناسانه که توجهش معطوف به چگونگی شکل‌گیری پایه‌های واقعی شرق است نه اعتبار شرق‌شناسی؛ جزمیت در اینجا نه فقط در روابط قدرت، بلکه در منطق متافیزیک‌های غربی است (بابی سعید، ۱۳۷۹: ۴۱-۳۸).

۱. بابی سعید شک نسبی سعید به کار دریدا را مانع از افتادن او به درون جزمیت شرق‌شناسی می‌داند. جزمیت نه فقط در روابط قدرت بلکه در منطق متافیزیک غربی؛ دریدا متن را عملی می‌بیند که در ظواهر و بواطن آن نوعی تردید و مشکلات دستورشناختی عام وجود دارد، در حالی که برای فوکو وجود متن تابع یک قدرت تاریخی کاملا بی‌نظیر و متمایز است که با قدرت گفتاری نویسنده ارتباط ندارد، بلکه به گفتمانی که نویسنده بنا می‌نهد بستگی دارد. به آسانی می‌شود حدس زد که چرا سعید با فوکو بیشتر کنار می‌آید تا دریدا؛ زیرا سعی می‌کند شرق‌شناسان، نهادهای مستعمراتی و شرق را در روابط قدرت/ دانش بررسی کرده و مقصر بداند؛ (بابی سعید، ۱۳۷۹: ۴۱-۳۸)

۲. Weak Orientalism

۳. Strong Orientalism

علی‌رغم توجه ظریف سعید به توصیف‌های تاثیرگذار فوکو در مورد قدرت، او در نهایت بیشتر به مسائل مرتبط با دانش یا کاوش و نقد شرایطی علاقه‌مند است که در سایه آن‌ها، دانش ممکن است به واسطه‌ی سرایت قدرت، دگرگون و تباه شود. پرداختن وی به تاثیر زیانبار قدرت بر دانش، از این باور اوست که فعالیت‌های فرهنگی و روشنفکری به راستی بهبودبخش جهان اجتماعی‌ای هستند که در آن جریان دارند و باید هم، چنین باشند. او با رد تمایز بین دانش «ناب» و «سیاسی» (به دلیل اعتقاد به مشارکت پژوهشگر در واقعیات شرایط خویش) دانش را هنگامی در اوج می‌داند که مسئولیت مقابله و مخالفت با توزیع نامتوازن قدرت در جهان را به عهده گیرد. به زعم او، دانش متعلق به فضای بالقوه‌ی درون اجتماع مدنی است و به همین دلیل هنگامی که به صورت نهادی در می‌آید بیشترین فاصله را با اصل خود دارد (رک: سعید، ۱۳۷۷ و ۱۳۸۲). او شرق‌شناسی را نمونه‌ی مثال‌زدنی چنین دانش نهادینه‌شده‌ای می‌داند که باید از سوی دانشی آلترناتیو به رویارویی فراخوانده شود.

با این زمینه، لازم است که پارامترهای جغرافیایی و فرهنگی بیان‌ساختارگرایانه سعید از پارامترهای فوکو و دریدا در نقد تجدیدنظرطلبانه‌ی معرفت‌شناسی غربی و هژمونی فرهنگی، متفاوت در نظر گرفته شود. به زعم لیلانگاندی اگرچه فوکو و دریدا محدودیت‌های مفهومی غرب را از درون خود فرهنگ غرب به چالش می‌کشند، ولی همان‌طور که هومی بابا می‌نویسد، در یک مورد به نحو بارز و آگاهانه‌ای قوم‌محورانه عمل می‌کنند، یعنی: در امتناع‌شان از فشار آوردن به این محدودیت‌ها و رساندن آنها به «حاشیه‌های مستعمراتی»؛ محدوده‌ای که در آن غرب باید زیر بار «وظیفه‌ای دوگانه»- تمدن‌سازی و مطیع‌سازی- با تصویری ناموزون از خود مواجه گردد. بنابراین، درحالی‌که دریدا با مهارت بسیار به شرح جزئیات نارسایی‌ها، خیانت‌ها و از قلم افتادگی‌های داخلی «متافیزیک غربی» می‌پردازد، نظریه‌پردازی در مورد آن عوامل خارجی یا دیگران متمدنی که غربی‌بودن را جزء لاینفک این نظام می‌دانند، نادیده می‌گیرد. همچنین، توجه و سواس‌گونه‌ی فوکو به ساختار و نظم گفتمانی تمدن غرب فاقد قدرت آینده‌نگری فرهنگی در مورد جهان غیراروپایی است (گانندی، ۱۳۸۸: ۱۰۹). بنابراین، می‌بایست شرق‌شناسی سعید به عنوان تلاشی فهمیده شود که

خواهان گسترش حوزه تاریخی / جغرافیایی ناخرسندی پسااستخترگرایی از معرفت‌شناسی غربی است.

۲. گفتمان تفاوت، دیالکتیک هویت، و برتری رهایی‌بخشانه

با وام‌گیری از فوکو که معتقد بود علوم انسانی «خود» را از راه قرارداد در برابر «دیگری» به وجود می‌آورد و از طریق شناسایی دیگری به خودشناسی می‌رسد و ژاک دریدا که تمام اندیشه‌های غربی را متشکل از زوج‌هایی دوگانه می‌دید که در آن یک عضو، برتر و مقدم به‌شمار می‌رود و عضو دیگر را به حاشیه می‌راند، می‌توان گفتمان مدرنیته را علی‌رغم گرایش‌های هدفمند و گوناگون آن به مثابه پروژه‌ای دید که تقریباً همواره در آن «دیگری» تخیلی‌ای حضور دارد که همچون ابزاری اساسی عمل می‌کند. مدرنیته غربی در مقام شناخت «خود» به این «دیگری» مجال حضوری دیالکتیکی می‌دهد تا برای تحقق همبستگی و انسجام درونی خود، آن‌هم در ژرف‌ترین اعماق، شرط لازم را پدید آورده باشد. ارزش کار سعید نیز در توجه به همین نکته است؛ یعنی شرق نه فقط مکانی مجاور اروپا، محل مستعمرات قدیمی و غنی‌تر، منبع تمدن و زبان‌ها، بلکه رقیب فرهنگی و یکی از عمیق‌ترین و مکررترین تصاویر آن از دیگری‌ای است که به تعریف اروپا به مثابه‌ی تصویر، ایده، شخصیت، و تجربه‌ی مقابل آن یاری رساند (سعید، ۱۳۷۷: ۱۴).

همسو با این تفسیر، می‌توان شرق را به عنوان یک اسم، یک فعل هم دید، به این معنا که شرق‌شناسی یک موقعیت‌دهی روشنفکرانه و روانشناختی ارائه می‌کند که هویت‌های معارض را برمی‌سازد. این «دیگری» است که سرشت «ما» را تعریف می‌کند. هستی ما در تابلوی تضادهایی بیان شده که در تقابل با هم و به قول سعید، دائمی و اجتناب‌ناپذیر است. تمرکز سعید بر فرهنگ اروپایی نیز در توجه به این امر است چگونه غرب از خلال مقایسه خود با شرق به منزله نوعی خود جایگزین و حتی خود پنهان، قدرت و هویت بیشتر به دست آورد. از نظر وی، آمریکایی‌ها و اروپایی‌ها در چارچوب شرق‌شناسی، دانش خود را درباره‌ی جوامع غیر غربی نهادینه کردند، نهادینه‌شدگی‌ای که از طریق یک گفتمان تفاوت بین «ما» و «آنها» حاصل گشت.

این دیگری‌سازی صرفاً یک موضع سیاسی منعکس در فرهنگ یا توطئه‌ی

شرورانه امپریالیستی جهت سرکوب فرودست نبود، بلکه نوعی گسترش و توزیع آگاهی ژئوپولیتیک در بین متون زیباشناسی، تحقیقی، اقتصادی، اجتماعی، تاریخی و زبان‌شناسی بود. شرق‌شناسی در این قرائت، نه تنها موجد یک تمایز عمده جغرافیایی (شرق و غرب)، بلکه موجد سلسله علایقی بود که از طریق وسائلی همچون اکتشافات محققانه، تجدیدساختار زبان‌شناسانه، تحلیل روانکاوانه و توصیف اجتماعی نه تنها به خلق، بلکه به حفظ و نگهداری آنان می‌پرداخت (سعید، ۱۳۷۷: ۳۱).

در این خصوص فرد دالمایر می‌نویسد: «در فرمول‌بندی ادوارد سعید، منظومه‌ای از عوامل، پس‌زمینه‌ی شرق‌شناسی غربی را شکل داد؛ نامگذاری‌ای که تبانی دانش را با ملزومات تفوق استعماری روشن می‌سازد ... [شرق‌شناسی] یک تجربه‌ی آکادمیک صرف نبود، بلکه با ماجراجویی‌های اقتصادی و سیاسی آن زمان، خصوصاً نیازهای اداری امپراتوری‌های استعماری پشتیبانی و تغذیه می‌گشت» (Dalmayer, 1996: 115).

به دیگر سخن، شرق‌شناسی در این معنا حاوی دو رکن «آکادمیک» و «تخیلی» بود که تبادل مستمری بین‌شان وجود داشت و از اواخر قرن هجدهم به طرز قابل ملاحظه‌ای انتظام یافت. تحت این عنوان کلی دانش و نیز برتری مفروض غرب، از این دوره به بعد «شرق»ی ظهور نمود که برای مطالعه در آکادمی‌ها، نمایش در موزه‌ها، تجدید ساختار در دوایر مستعمراتی، عرضه‌ی نظری در تزیهای بوم‌شناختی، زیست‌شناختی، زبان‌شناختی، نژادشناختی و تاریخی و نیز نشان دادن موارد تحقق تئوری‌های اقتصادی / اجتماعی توسعه، انقلاب، تشخیص فرهنگی و خصایل دینی یا ملی افراد بسیار مناسب بود. برای نمونه، در همین رابطه ترنر معتقد است نظریه شرق‌شناسی در درون چند روایت نظری (مبتنی بر تمایز ذاتی شرق و غرب) عمل می‌کرد که عبارتند از:

۱) «قدرت استبدادی»؛ استبدادگرایی در ابتدا با فقدان تمایز اجتماعی در درون نظام اجتماعی جوامع شرقی تبیین شد. برای مثال: نامه‌های ایرانی مونتسکیو، شرق (ایران) را وجه مقایسه مطالعات در باب استبداد اروپایی به کار می‌برد. ۲) «تغییر اجتماعی یا فقدان آن»؛ درحالی‌که غرب هم‌نوا با رژه‌ی دیالکتیکی تاریخ و با انقلاب‌های نوگرایانه در حرکت است، شرق، بدون تاریخ، در زمان و مکان، یخ

زده است. برای نمونه در فلسفه تاریخ هگل روح در حرکت خود در شرق با موانع مشخص ذاتی «طبع شرقی» واحد مواجه است؛ شرق در مرحله‌ی طبیعت به دور خود می‌چرخد، درحالی‌که غرب با گذر از آن به «مطلق» می‌رسد. روسو نیز به مانند وی اما با نگاهی نوستالژیک، به شرقی‌ها همچون نمایندگان عصر سپری‌شده‌ی هماهنگی انسان و طبیعت می‌نگرد. مارکس نیز در نظریه شیوه تولید آسیایی، هند را بی‌تاریخ قلمداد می‌کند، به این معنا که فاقد انقلاب‌های تاریخی دگرگون‌ساز بوده است.

۳) «جنسیت و شهوت‌رانی» (در تقابل با «ریاضت‌طلبی»); طرح روی جلد شرق‌شناسی سعید (مارگیر) تمثیلی عالی از شهوت‌طلبی بازنموده‌ی شرق‌شناسان از جامعه شرقی است که همبسته‌ی طبع غیرعقلانی شرقی‌ها بازنمایی می‌گردد. در تصویرسازی‌های بریتانیای عصر ویکتوریا، تنبلی شرقی با التذاذ جنسی آن توصیف گشته و شهوت‌رانی هم به آب و هوا نسبت داده می‌شد.

۴) «عقلانیت و انضباط»؛ در جامعه‌شناسی وبری عقلانیت با ریاضت‌طلبی رابطه‌ای نزدیک داشت، لذا طبیعی است که شرق تن‌پرور نمی‌توانست زندگی پایدار، منضبط و منظمی برای یک دولت کارآمد و بروکراسی سرمایه‌داری ایجاد کند (ترنر، ۱۳۸۳: ۱۷۶-۱۷۱).

از این‌روست که می‌توان پارادایم شرق‌شناسی را ویژگی پایدار آن نوع از علوم اجتماعی دانست که شرق را امری راکد، غیرعقلانی و عقب‌مانده معرفی می‌کرد تا نقطه مقابل آن را امری تغییرپذیر، عقلانی و پیشرفته بنمایاند؛ تفاوتی که واقعی و ماهوی شمرده می‌شد. اروپامحوران افراطی، تاریخ عمومی جهان را چیزی جز گسترش تاریخ غرب ندانسته و اصل را بر برتری اروپائیان بر غیر اروپائیان در گذشته و حال می‌گذاشتند. با نگاهی فوکویی، «دیگری» نه تنها مسأله‌ی «تفاوت»، بلکه «سلسله مراتب» نیز هست، زیرا دیگری کسی نیست که خود را با او یکی می‌دانیم، بلکه کسی است که او را والاتر یا پست‌تر می‌شماریم. اروپامحوری - در مقام مدلی استعمارگرانه - را نمی‌توان صرفاً مجموعه‌ای از باورها دانست، زیرا کاملاً نهادینه شده بود. در این رابطه سعید می‌نویسد: «شرق‌شناسی چندان دور از آن چیزی نیست که دنیز هی^۱ آن را ایده‌ی اروپا

۱. مؤلف معاصر انگلیسی که از جمله آثارش کتاب اروپا: ظهور یک ایده است.

خوانده است، مفهومی مشترک که هویت «ما» اروپائیان را در مقابل تمام «آنها»ی غیراروپایی مشخص می‌کند. ایده هویت اروپائیان به منزله برتر از تمام مردمان و فرهنگ‌های غیراروپایی» (سعید، ۱۳۷۷: ۲۳). آوای چنین خودبرترانگاری ضمنی را می‌توان از لابه‌لای آثار قاطبه‌ی شرق‌شناسان آن زمان شنید.

سعید بر مبنای این تمایز متصلب میان فرادستی غرب و فرودستی شرق، تبیین‌های شرق‌شناسانه را حول چهار محور اساسی می‌بیند: (۱) بین غرب و شرق تفاوت مطلق و منظم وجود دارد، (۲) بازنمایی‌های غرب از شرق، نه بر واقعیت جوامع شرقی، بلکه بر تفاسیر متنی و ذهنی استوار است، (۳) شرق، لایتغیر (راکد) و یکنواخت است و قادر به بازنمایی خویش نیست، (۴) شرق چیزی است که باید از آن ترسید، رام و- با تحقیق و توسعه و حتی اشغال- مهارش کرد. به گفته وی: «شرق‌شناسی ... بینشی سیاسی در مورد واقعیتی بود که ساختارش مبلغ تفاوت میان آشنا (اروپا، غرب، ما) و بیگانه (شرق، مشرق‌زمین، آنها) بود. این بینش به یک معنا، دو جهانی را خلق کرد که بدین-طریق تصور می‌شد و سپس در خدمت آنها قرار گرفت...» «مشرقیان» در دنیای خودشان زندگی می‌کردند، «ما» در دنیای خودمان ... فرهنگ غربی قوی‌تر بود ... [و] می‌توانست به راز و رمز بزرگ آسیایی، که زمانی دیزرائیلی آن را چنین نامید، شکل و معنا دهد» (سعید، ۱۳۷۷). بنابراین، ساختار هسته‌ای این فرهنگ را باید در اندیشه برتری ذاتی ملل غربی نسبت به دیگران یافت و تاکید گفتمان شرق‌شناسی بر تفاوت را در جهت توجیه بی‌همتایی غرب در نظر گرفت.

بر این اساس، رابطه میان شرق‌شناسان و شرق عمدتاً مبتنی بر تفسیر بود. شرق و شرقیان تنها به مثابه موضوعی برای تفسیر سودمند قلمداد می‌شدند و بس. اینان همواره بازنمایی می‌شدند، بی‌آن که بازنمایی کنند؛ از این رو، جهانی که توسط نوشته‌های غربی و سکوت شرقی ترسیم شد، موجب وانمایی و نسبت دادن طیفی از موضوعات به عنوان ویژگی‌های ذاتی شرقی شد؛ بازنمایی‌ای که کاراکترهای جزمی شرق‌شناسانه‌ی مبتنی بر مشاهدات پراکنده‌ی خویش را به واقعیات مردم‌شناختی جوامع شرقی ترجیح می‌داد: از دل هر مشاهده یک تعمیم و از دل هر تعمیم یک قانون ثابت درباره طبیعت، مزاج، طرز فکر، آداب و سبک شرقی استخراج کردن؛ به تعبیر حسن حنفی: «ما با پدیده‌ی شرق‌شناسی

رویارو هستیم که به جای آن که شرق را به عنوان یک مقوله و روح بررسی کند، به بررسی‌های موردی می‌پردازد، آن‌هم با تکیه بر منش و جهت‌گیری غربی» (Hanafi, 1996:395).

به زعم سعید حاصل چنین مواجهه‌ای به ساخت آرشیوی از اطلاعات مورد قبول همگان انجامید که آنچه پیوندشان می‌داد، مجموعه‌ای از ایده‌ها و مجموعه‌ی یکپارچه‌ای از ارزش‌ها بود که رفتار شرقیان را توضیح می‌داد: «آنها نوعی ذهنیت، نوعی تبارشناسی، نوعی حال و هوا به شرقیان نسبت می‌دادند...» (سعید، ۱۳۷۷: ۸۰).
و البته خود این توضیح‌دادن هم‌زمان مؤید حق کنترل نیز می‌شد. در تحلیل او شرق‌شناسان - حتی به نام علم - با نگرشی ایستا و ذات‌گرایانه به نمایش ملل شرقی به عنوان مللی غیرمنطقی، عقب‌مانده، ضد دموکراتیک، وحشی، خطرناک، بزهکار، شهوت‌پرست، تبذل، بدگمان، ساده‌لوح، چاپلوس، ریاکار، دروغگو و حيله‌گر در مقابل ملل غربی به عنوان مللی منطقی، عقل‌گرا، صلح‌طلب، لیبرال، نجیب، اصیل، با فضیلت، فعال و کوشا پرداخته و بدین‌وسیله برتری و سلطه غرب بر شرق را طبیعی جلوه دادند. وی به درستی در آثار نویسندگانی چون: ارنست رنان، دیزرائیلی، بالفور، فلوربر و... یک شرق منفعل در برابر غرب عقل‌گرا را بازشناسی می‌کند.

در چنین فضای فکری‌ای بود که اصطلاحاتی چون تمدن (نیمه‌های قرن ۱۸) و غرب (نیمه‌های قرن ۱۹)، قرارداد بربرها و شرقی‌ها را به عنوان دیگران برابرنهادانه^۱ ضروری ساخت. بدین‌سان، دوگانگی تمدن/بربریت و غرب/شرق به سادگی جایگزین دوگانگی قرون وسطایی/مسیحیت/اسلام گشت. این کلیشه‌های برساخته که فرهنگ‌های غیرغربی را منجمد، منزوی و مقایسه‌ناپذیر با فرهنگ غرب بازمی‌نمایند، با تاکید بی‌پایان بر موقعیت برتر غرب در مقایسه با شرق فروتر تلویحاً ضرورت و فایده‌ی دولت استعماری را تایید می‌کرد؛ کلیشه‌هایی که ارائه‌گر تصاویری غیرقابل‌تغییر از نژادی مطیع بود که تحت سلطه‌ی نژادی قرار داشتند که «چون بر آنها حاکم بود پس آنها را «می‌شناخت» و صلاح‌شان را بهتر از خودشان می‌دانست».

از ترکیب چنین تلقی‌هایی با تاکیدهای بی‌پایان نگرش‌های خطی مدرنیزاسیون

۱. Antithetical

بر اجتناب‌ناپذیر بودن مسیر غرب برای توسعه، در نهایت تفوق هنجار غربی بر جهان ظاهر گشت، نهال مردم‌شناسی به عنوان رشته‌ی پژوهشی - یا به تعبیر جیمز کلیفورد: پارادایم نجات‌بخشی^۱ - بالیدن گرفت، سلطه شکل «رسالت رهایی‌بخش» به خود گرفت، استعمار به عمران و آبادانی معنا شد و شعار «مسئولیت انسان سفید»^۲ اطنین‌انداز فتوحات استعماری گشت (فزلسفلی، ۱۳۸۶)؛ حاصل کار به صورت نوعی امپریالیسم نیکخواهانه جلوه کرد: سرک کشیدن به هر جایی، در پی تسکین نژاد فروتر یا مأموریتی مسیحائی برای احیای دنیای مرده. این الگو بیانگر بار مسئولیتی بود که انسان سفیدپوست بر ذمه‌ی خود می‌دانست: از یک سو مقهور ساختن انسان‌هایی وحشی و کافر، جانورخو و بربر و از سوی دیگر تلاش در جهت نجات‌دادن و حفظ استخوان‌ها، سنگواره‌ها، اصالت، و فرهنگ قبیله‌ای همان‌ها. شعر معروف رادیار کیپلینگ (مسئولیت انسان سفید) از چنین الگویی است که سر برمی‌آورد:

انسان سفید بار سنگین وظیفه را بردار

بهترین نسل خود را پیش فرست

پسرانت را به تبعید پیوند ده

تا در خدمت نیازهای محبوست درآیند

تا در یراق سنگین، به انتظار قوم وحشی و آسیمه‌سر،

آن قوم تازه‌اسیر و ترش‌رو،

نیم‌دیو و نیم‌کودک، بایستند (Harlow and Cater, 1999:302).

درباره این نگاه خود-تاییدآمیز ناشی از برتری هستی‌شناختی مفروض انسان سفیدپوست، سعید می‌گوید: «انسان سفید کیپلینگ به معنای دارا بودن این دانش خاص نیز بود که وی به سنتی طولانی از مسئولیتی اجرایی نسبت به اقوام و نژادهای رنگین‌پوست تعلق داشته و می‌توانست از منابع تجربی و روحی این سنت استفاده کند» (سعید، ۱۳۷۷: ۴۰۳)

نمود این تفکر نجات‌بخشی را در برخی فلاسفه‌ی بزرگ هم می‌بینیم؛ برای مثال: هگل شرق را فاقد ویژگی‌های لازم جهت نیل به آزادی دانسته و لذا تلویحا رسالت غرب می‌داند که آنها را به رهایی رهنمون سازد. مارکس نیز علی‌رغم

۱. Salvage Paradigm

۲. The Whiteman Burden

وجه انسان‌دوستانه و رهایی‌بخشانه‌ی اندیشه‌اش، در سنجشی تحقیرآمیز از ویژگی‌های شرقی و با مثبت ارزیابی کردن نقش استعماری بریتانیا در پیشرفت (انقلاب اجتماعی) هند- البته به مثابه «ابزار ناخودآگاه تاریخ» - سرنوشت جبری جوامع شرقی برای «حضور» در تاریخ دیالکتیکی را پذیرش سلطه قوم برتر می‌داند.

طبعاً این‌گونه احکام مستلزم آن نبودند که «دیگری‌ها» نیز تمایز مزبور را بپذیرند، بلکه تنها کافی بود که «خودی‌ها» آن را در ذهن خود پذیرفته و با گلچینی از عبارات اخباری عرضه نمایند؛ در واقع برای همه‌ی این احکام غالباً کافی بود از فعل «است» استفاده می‌شد و احتیاجی به ارائه‌ی هیچ زمینه قبلی هم نبود؛ دلیل لازم در همان واژه‌ی «است» قرار داشت، زیرا: «شرق غرب» همان چیزی بود که «می‌بایست باشد».

۳. تصویر «دیگری»: از «اسرارآمیز» مهیج تا «بدوی» فرودست

به باور سعید، شرق به عنوان یک مجموعه‌ی مکانی و فرهنگی ناآشنا توانست قرن‌ها توجه اروپائیان را به خود مشغول داشته و ترس، هیجان و تخیل اروپائیان را دامن بزند، آن‌چنان که اساساً نخستین تصویرسازی‌های اروپائیان از جوامع غیراروپایی بسیار مبهم، عجیب و غریب، خیالی و آمیخته با ناشناختگی رازآلودی از آب درآمد که بر مبنای آن، روایت‌ها، افسانه‌ها، داستان‌سرایی‌ها و نقاشی‌های خیالی زیادی صورت گرفت. بر چنین بستری، شرق‌شناسی به مجموعه‌ای از رویاها، تصورات و واژگان اشاره دارد که در دسترس هر کسی قرار می‌گرفت که می‌خواست راجع به آن‌سوی «خط تقسیم» حرفی بزند. در نخستین ابزارهای تصویرپردازی عصر اکتشافات (سفرنامه‌های سیاحان، نقاشی‌ها و اشعار غنایی) «دیگران» خیلی سریع به موضوع زبان‌های رویا، اتوپیا و خیال‌پردازی تبدیل شده و با مرموز، اسرارآمیز و بکر مترادف انگاشته شدند، آن‌سان که به قول سعید «مشرق زمین، سرزمین خواب‌ها و رویاها» گشت؛ خیالبافی‌ای که دربرگیرنده همه چیز شرقی بود: از آب و هوا، آداب و رسوم، توصیفات مواد غذایی گرفته تا کالبد انسانی، مسائل جنسی و دیگر چیزهای بومیان.

در تخیل اسطوره‌پردازانه‌ی ادبیات سفرنامه‌ای (که شاید غنی‌ترین منبع اطلاعات وقت بودند)، جهان بیرونی به شکل باغی افسون‌شده و آکنده از موجودات کج

و معوج و عجیب و غریب تجسم گشته و مبنایی برای تفسیر جوامع دیگر می‌شد (هال، ۱۳۸۶: ۸۱-۷۳)؛ در این‌گونه مواجهه‌ها اساساً شناخت از «غریبه‌ها» بیشتر بر اساس رویارویی با صحنه‌ها، رویدادها و پدیده‌های چشمگیر مفصل‌بندی می‌شد. این‌گونه شناخت‌ها را که اغلب با ارتباط زبانی همراه نبود شاید بتوان شناختی «چشم‌یافتی» نام نهاد که در آن، منطق رفتاری غریبه‌ها ناشناخته مانده و کردارشان در قالب فرهنگ نگرنده ارزیابی می‌گشت. به دیگر سخن، گزارش سیاحان از سرزمین عجایب بیش از آن که بیانگر اوضاع و احوال عجیب آن دیار باشد، بیانگر نگرش فرهنگی‌ای بود که چیزی را حیرت‌آور و شگفت‌انگیز می‌پنداشت (توکلی - طرقي، ۱۳۸۲: ۱۳۳-۳۲). برای مثال: از قرون وسطی تا اواسط قرن نوزدهم نام ایران برابر بود با: عشق به تجمل، زیاده‌روی، ولخرجی و افسانه‌پردازی؛ مجموعه داستان‌هایی که عطش اکتشاف اروپائیان را فرو می‌نشانند. این‌گونه «سری» شدن ایران در حالی شکل می‌گرفت که حتی برخی از ایران‌نیامده‌ها هم به توصیف آن می‌پرداختند (قزلسفلی، ۱۳۷۹: ۲۶). زوار، نجبا و کلیسایان مسافر قسطنطنیه نیز به همین شکل با داستان‌هایی در مورد شگفتی‌ها و ثروت بی‌کران آن دیار باز می‌گشتند.

سکسواآلیته نیز به منزله‌ی یکی از عناصر نیرومند خیال‌پردازی برساخته‌ی غرب، جایگاه پیچیده‌ای در گفتمان‌های شرق‌شناسانه داشت؛ اساساً خودِ زبانِ کشف، بیشتر نیروی ناخودآگاه خود را از تخیل جنسی می‌گرفت. رابطه‌ی بین «زنان، دیگری و شرق» در قرن نوزدهم به عنوان موضوعی در هنر ادامه یافت و به دلیل عجیب و غریب بودن شرق، با توهم‌های جنسی همراه گشت. جدای از کلیشه‌های معمول درخصوص حرمسراهای مرموز، شرق، اجتماعی از دوجنسیتی‌ها، تاجران برده، شاهزادگان عاشق‌پیشه، پدرسالاری منحنط و جهانی افراطی به حساب می‌آمد (ترنر، ۱۳۸۳: ۴-۱۷۳). «زنانگی» از این جهت نیز مهم است که نماد شرق محسوب می‌شد؛ در گفتمان شرق‌شناسی، شرق بیشتر موجودیتی زنانه، منفعل، مطیع، نامقبول بود و لاجرم مستدعی سلطه و کنترل قدرت مردانگی و عقلانیت غربی.

سالیان سال غربی‌ها با چنین تصویری دیگری را بازمی‌نمایانده و از عینیات غفلت می‌کردند. اما به تدریج با دقیق‌تر شدن مشاهدات و توصیفات، عادت

قرون وسطایی تفکر برحسب تشبیه‌ها، جای خود را به نوع دقیق‌تری از توصیف جانوران و گیاهان، سبک زندگی، عادات و رسوم، خصوصیات جسمانی و سازمان اجتماعی و فکری بومیان داد.

به گفته‌ی سعید، این شرق دیگرهیچ شباهتی به آنچه در کتاب‌ها آمده بود نداشت. برای مثال، ژرارد دونروال در کتاب مسافرت در شرق در پایان اوت ۱۸۴۳م به تئوفیل گوتیه نوشت: «اکنون من ایالت پس از ایالت، و کشورهای سلطنتی (شرق) را یکی بعد از دیگری گشته‌ام. به طوری که می‌شود گفت بخش قشنگ‌تر نیمکره زمین را در نوردیده‌ام و هنوز جایی را پیدا نکرده‌ام که پناهگاه آرزوهایم باشد» (سعید، ۱۳۷۷: ۶-۱۸۵).

درخلال این دوره‌ی- به قول شوآب و کوئینه- «رنسانس شرقی» (۱۸۵۰-۱۷۶۵) نوعی اپیدمی شرق‌شناسی رایج گشت که به بسیاری از شاعران، نویسندگان و فلاسفه آن عصر سرایت کرده‌بود، تا آنجاکه ویکتور هوگو می‌گوید: «تادوره‌ی لویی چهاردهم همه‌چیز هلنیستی بود، اما اکنون شرق‌شناسانه است» (سعید، ۱۳۷۷: ۸-۹۷).

از دید سعید، آنچه که در این‌گونه شرق‌شناسی رمانتیک/ نوستالژیک وجود داشت نیز گونه‌ای تاریخ اساطیر شرق بود که اهمیت‌اش نه به خود شرق بلکه به «استفاده»ی آن برای اروپای مدرن بود تا احساس ماموریت مقدس از دست‌رفته‌اش را بازیابد (سعید، ۱۳۷۷: ۲۱۱). بنابراین در کُنه قضیه، باز هم اروپا و شرق به عنوان اروپای ما و شرق ما یا- به تعبیر شوپنهاور- اراده‌ی ما و باز نمود ما قرار داشت.

سنت شرق‌شناسی در این ارزیابی جدید رمانتیک از فرهنگ‌های شرقی اغلب دچار تناقض بوده است؛ گویی هر چیز جذاب و فریبنده‌ی بومیان در فرایند بازنمایی می‌توانست برای نشان‌دادن نقطه مقابل یعنی خصلت وحشی‌گری و فاسد آن نیز به کار برده شود؛ اضداد ناراحت‌کننده‌ای وجود داشت که در این گفتمان محقق می‌شد؛ زندگی در دامن طبیعت دال بر فرهنگ توسعه‌نیافته و از این‌رو نامتمدن آنها می‌گشت (هال، ۱۳۸۶: ۸۸)؛ به بیان اشتراوس، ذهن آدمی در پی نظم است و نظم نیز از طریق تمییز اشیاء و استقرارشان در محلی مطمئن و قابل بازیابی است. با این وصف، عینیات

جدید نیز گرچه دارای ظهور و حضور عینی به نظر می‌رسند اما تحقق‌شان به‌واقع امری خیالی است.

بدین ترتیب تجربه‌ی جدید نیز، علی‌رغم همه‌ی تفاوت‌هایش، بر محور اصول بدیهی سنتِ مرجع مفهوم‌پردازی می‌گردید، یعنی رجوع به همان «بازی تمایز» تکراری: هر چیز مثبت و عقلانی به غرب نسبت داده شد و شرق مظهر همه‌ی امور منفی و غیرعقلانی گشت؛ ظاهراً شرق همواره بین رضامندی غرب از امر مانوس و بیم آن از امر نامانوس در نوسان بود. از این زاویه، گویی فاصله‌ای بین بهشت گرمسیری اتویایی و عصر طلایی تخیلی غربی‌ها تا بدویت، بی‌تمدنی و عقب‌ماندگی شرق نبود.

این‌گونه بازنمایی هم‌پوشاننده‌ی دو مفهوم «شرق» و «طبیعت»، در هم‌نشینی با رابطه‌ی طبیعت و تصرف به خوبی توجیه‌گر گفتمان استعماری نیز می‌گشت، چنان‌که دیوید اسپر می‌نویسد:

«در یک سو، طبیعت در تضاد با فرهنگ و تمدن قرار دارد. مردم بدوی در وضعیتی طبیعی زندگی می‌کنند. در سوی دیگر، طبیعت یا قانون طبیعی قرار دارد که سلطه بر زمین را به مردم پیشرفته‌تر می‌بخشد. زمین باید به قدرتی تعلق گیرد که ارزش آن را دریافته و به حساب بیاورد. بنابراین، گفتمان استعماری فرایند سلطه را طبیعی جلوه می‌دهد و توجیهی برای غلبه بر طبیعت و مردم بدوی یا به عبارتی کودکان طبیعت ارائه می‌کند» (آندری یوا، ۱۳۸۸: ۱۳۷).

حتی در ادامه‌ی مواجهه اروپائیان با شرق (پس از لشکرکشی ناپلئون و افتتاح کانال سوئز) که ظاهراً تیرگی‌ها و ابهام‌های گذشته جای خود را به هستی‌های ملموس‌تر و آشناتری داده و شرق سربه‌مُهر از حالت خصومت پایدار بالاجبار به مشارکتی تسلیم‌گونه تغییر ماهیت داده بود، نیز توفیقات حاصله هیچ ربطی به شرقی‌ها نداشت، بلکه همچنان شرق‌شناس بود که در سکوت بیکران شرق به کار خود ادامه می‌داد. به بیان سعید: «مبادله‌ی انسانی واقعی‌ای که در این موقعیت‌ها بین شرقی‌ها و غربی‌ها به چشم می‌خورد از نوع «من به خود گفتم، گفتم که ... «بود» (سعید، ۱۳۷۷: ۱۷۵).

به‌این ترتیب، از آن جاکه این رویارویی‌ها با مناطق جدید غالباً از موضع خودمحورانه بود، در مواجهه با «جهان دیگر» نه تنها به تثبیت مفهوم غرب،

قوم محوری و گفتمان سیاسی / اقتصادی انجامید، بلکه ساکنان دنیای جدید نیز همان دیگران آشتی ناپذیر (کمتر از انسان و دست کم فرودست طبیعی اروپائیان) باقی ماندند. درباره‌ی چنین خشونت ناشی از بازنمایی طردمحور است که نگری و هارت از قول فرانتس فانون می‌نویسند: جهان استعماری، جهانی دوطرفه است؛ استعمارشدگان نه تنها از نظر فیزیکی و سرزمینی از فضاها‌ی اروپایی حذف شده و از نظر حقوق و امتیازات دچار محرومیت اند، بلکه از نظر اندیشه و اخلاق نیز مشمول قاعده‌ی «حذف» شده‌اند. «سوژه‌ی استعمارشده»، در تخیل متروپلیتن به عنوان «دیگری» ساخته می‌شود. از این رو، «استعمارشده» تا حد ممکن از دایره‌ی شمول ارزش‌های متمدن اروپایی خارج می‌شود... آنها حرف حساب سرشان نمی‌شود (نگری و هارت، ۱۳۸۴: ۱۳۷).

۴. رسانه‌ها و بازیابی پروژه‌ی کلیشه‌سازی

ظاهراً در وهله‌ی اول عصر پسااستعماری ما، عصر پساشرق‌شناسی (فراروی از پارادایم شرق‌شناسانه) جلوه می‌کند، چنان‌که موج جدید مطالعات متأثر از رویکردهای فلسفه زبان، هرمنوتیک، پست‌مدرنیسم، مطالعات بینارشته‌ای و... حاکی از این امر بوده و در عمل نیز منتقدانی چون ادوارد سعید، هومی بابا، تیموتی میچل و گایاتری اسپیواک نماینده بارز چنین تلاشی‌اند، اما روایت فوق هنوز هم در رسانه‌ها و فرهنگ عامه تا حدودی دارای نفوذ است؛ به عبارتی، در همان حین که در محافل آکادمیک آرام‌آرام داشت بساط شرق‌شناسی جمع می‌شد، خصومت کذایی اسلام و غرب، و لذا مواجهه‌ی کلیشه‌ای و استهزاء‌آمیز با مسلمانان در قالب «نوشرق‌شناسی» در رسانه‌ها و فرهنگ عمومی با شدت بیشتری از سرگرفته می‌شد (see: Tuastad, 2003). از این رو کماکان این گمانه‌زنی فرد دالمایر محل توجه است که «آیا واقعا ممکن است که سریعاً از اروپا محوری به پاد-اروپا محوری و از لوگوس محوری به پاد-لوگوس محوری گذر کنیم؟» (Dalmayer, 1996: 116).

تصاویری از مسلمانان که گاهی در برخی برنامه‌های تلویزیونی، مطبوعات، سینما و سایر عرصه‌های فرهنگ عمومی معاصر غرب ارائه می‌شود، تلویحا از دوام پارادایم شرق‌شناسانه حکایت می‌کند؛ در برخی از این تصاویر، اسلام به مثابه پدیده‌ای اساساً نامعقول، مخالف تحول و نوگرایی معرفی می‌گردد، البته در

«فرمی» جدید (تروریست غارنشین) که بازنمایانده‌ی «محتوای» قدیمی (شرقی بدوی با علقه‌ی متعصبانه به دینی باطل و مهاجم) است. در این راستا، برخی فیلم‌های هالیوودی را می‌توان مشابه بازنمایی‌های قدیمی یافت، یعنی: عرصه‌ای برای رژه‌ی کلیشه‌های شرق‌شناسانه در خط‌مقدم خودآگاهی غربی؛^۱ در این فیلم‌ها به لحاظ تاریخی خاورمیانه سرزمینی دوردست، پرتنش و عجیب نشان داده می‌شود که برای داستان‌های مختلف از ملودرام گرفته تا فیلم‌های حادثه‌ای و ماجراجویانه مناسب است (سمتی، ۱۳۸۵: ۱۰۵). در برخی دیگر، در همان حین که مسلمانان، چینیان و هندیان به صورت افرادی احمق، جنگ‌طلب و تروریست ترسیم می‌شوند، شرق نیز مکانی شگفت‌انگیز و سست‌بنیان تصویر می‌گردد که در آن جا انسان ارزان بوده و لذات جسمانی به وفور یافت می‌شود؛ بنابراین، هماهنگ با تغییرات دوره‌ای در فهرست علایق و مُد غربی چهره‌های متنوعی از شرق بازنمایی می‌شود. به این معنا، شرق همواره محصول تصاویر متنوع بوده و نمایش وجهی از آن (برای مثال: شرق شگفت‌انگیز) منفک از وجه دیگر (نظیر: شرق وحشی و متعصب) نیست. مسأله، تاکید و گزینشی است که صاحبان بازنمود به عمل می‌آورند. این تصاویر به‌گونه‌ای ریشه دوانده که در برخی دقایق گاه به مثابه وسیله‌ی طرح استاندارد داستان حتی در روایت‌های بی‌ارتباط به شرق نیز به کار گرفته می‌شود (سردار، ۱۳۸۷: ۱۶۰-۱۵۸). در نقد چنین کلیشه‌ها - بازنمودهایی است که سعید می‌گوید:

«با پایان گرفتن جنگ سرد، غرب همچنان علاقه‌مند بود که تمام اطلاعات نگران‌کننده را از داخل صافی» ما «در مقابل» آن‌ها «عبور دهد» (سعید، ۱۳۸۰: ۲۱۴) اما این بار نه دال شرق، بلکه «اسلام‌گرایی» به مثابه یک کلیت، بازنمایی‌کننده‌ی «دیگری» ای است که با بزرگ-نمایی رسانه‌ای گاهی صورت «اسلام‌هراسی»^۲ به خود می‌گیرد، تا آن جاکه در بحبوحه‌ی غوغاسالاری وحشت-پراکنانه‌ی پس از «پرل هاربر جدید» (۱۱ سپتامبر) - به تعبیر فرید زکریا - با برساخته شدن واژه‌ی

۱. برای نمونه فیلم‌هایی که در مورد تروریست‌های عرب ساخته شده‌اند نظیر: نیروی دلتا (۱۹۸۶)، دروغ‌های حقیقی (۱۹۹۴)، تصمیم اجرایی (۱۹۹۶) و محاصره (۱۹۹۸)؛ در این رابطه بنگرید به: ژیلبر اشکار، جدال دو توخوش: ۱۱ سپتامبر و بی‌نظمی نوین جهانی (۱۳۸۴)، ضیاءالدین سردار، شرق‌شناسی (۱۳۸۷)، ادوارد سعید، شرق‌شناسی (۱۳۷۷) و اسلام رسانه‌ها (۱۳۷۹)، محمد مهدی سمتی، عصر سی‌ان‌ان و هالیوود (۱۳۸۵) و ...؛ به تاسی از اسکاٹ لث، چنین سینمایی به مفهوم فوکویی «گفتمانی» است، زیرا: با جلب نظر‌ها به سوی هنجارها و قراردادهای دلالت سینمایی، به سطوح جداگانه‌ی فرهنگی و گفتمانی اولویت می‌دهد (لث، ۱۳۸۴: ۲۷۴-۲۶۶).

«اورابیا»^۱ حتی از خطر اسلامی شدن قریب الوقوع اروپا سخن به میان می‌آید (زکریا، ۱۳۸۸: ۱۸). این امر در زمینه‌ای رخ می‌دهد که در آن خصومت‌های اجتماعی و سیاسی جهانی در شماییلی جدید در قالب اصطلاحات فرهنگی بازآفرینی می‌شوند تا برساختن و تشدید مقوله «دیگری مسلمان شرقی عرب اهل خاورمیانه» را تسهیل کنند. «قهوه‌ای پوست» به عنوان یک دال بیگانه و خارجی، مفهوم دیگری تهدیدکننده را در ذهنیت ژئوپولیتیک امروزی تجسم می‌بخشد؛ نژادپرستی نوینی که، به تعبیر اتین بالیبار، مضمون مسلط آن لاینحل بودن تفاوت‌های فرهنگی است (سمتی، ۱۳۸۹: ۴۲).

بنابراین، درک چرایی بازنمایی اسلام‌گرایی به عنوان دیگری جدید غرب توجه به بستر شکل‌گیری آن را می‌طلبد. اساساً دیگری‌سازی در قرن بیستم در ابتدا خود را با اثری متفاوت‌تری (نسبت به گذشته) مطرح کرد، یعنی: بلوک کمونیست؛ اما دعوای اصلی کماکان میان غرب و شرق بود: «غرب سرمایه‌دار آزاد» و «شرق کمونیست مرتجع»؛ به عبارتی: هم‌چنان دیگری‌سازی و هویت‌یابی بر مبنای «خط تقسیم»؛ اما این بار شرق کمونیست، ماتریالیست و ابرقدرت نسبتاً پیشرفته‌ای به نام شوروی، به جای شرق مذهبی، شهوت‌ران، عقب‌مانده و اسرارآمیز عصر اکتشافات و استعمار. پایان عصر کمونیسم با ظهور پارادایم‌هایی برای مفهوم‌پردازی جهان‌پسا-جنگ سرد همراه بود.

در پایان تاریخ و آخرین انسان، فوکویاما نقطه پایان تکامل ایدئولوژیکی بشر یعنی جهانشمول شدن دموکراسی لیبرال (به منزله‌ی شکل نهایی اداره جامعه و پیروزی لیبرالیسم اقتصادی و سیاسی) را نه به منزله‌ی پایان ستیزه، بلکه بدین معنا می‌دید که عامل ستیزه‌های پیش‌رو، دیگر ایدئولوژی‌های جهانی نیستند، بلکه از طغیان‌های محلی مذهبی و ملی نشأت می‌گیرند (see: fukuyama, 1992). هانتینگتون نیز پیش‌گویانه پارادایم جدید روابط بین‌الملل را برخورد تمدن‌ها به مثابه «ستیز قبیله‌ای در مقیاسی جهانی» پنداشته و - با لحنی اشیپنگلری - پیروزی غرب در جنگ سرد را نه پیروزی، بلکه فرسودگی آن تلقی می‌کند، لابد با این منطق که فروپاشی شوروی، غرب را از «دشمنی پایدار و محترم» محروم ساخت و منجر به بحران هویت جهانی شد. براین اساس، او پایان ستیزه‌های

۱. Eurabia: کتایه از ترکیب اروپا و سرزمین‌های عربی، بر وزن اوراسیا.

جاری ایدئولوژیکی و اقتصادی را آغاز منازعات جدیدی در امتداد «خطوط گسل» عظیم فرهنگی (تمدنی) تلقی می‌کند (رک: هانتینگتون، ۱۳۸۰). آوای اشمیتی هانتینگتون، ضرورت «خلق یک بربر جدید» در عصر پس از جنگ سرد، اینجاست که معنا می‌یابد، بربر جدید سابقه‌داری به نام اسلام‌گرایی. با این تعابیر، نابجا نخواهد بود اگر مکاشفات هانتینگتون درباب جهان جدید را روایتی از همان لفاظی‌های شرق‌شناسانه کلاسیک بیانگریم که با تایید مجدد دوانگاری‌های کذایی، بیگانه‌هراسی تخیلی‌ای را مشروعیت می‌بخشد که با فروافتادن تندیس ترسناک کمونیسم سرخ، مترسک دشمنی سبز و زرد (اتحاداسلامی / کنفوسیوسی) را برمی‌سازد.^۱

ژاک دریدا در تعبیری پیش‌گویانه آینده را متعلق به اشباح می‌دید و فنون نوین تصویری را صرفاً افزاینده‌ی قدرت آنان؛ به این معنا، به کلام دریدایی، اگر امروزه چیزی غرب را تهدید می‌کند، نه اسلام‌گرایی بلکه شیخ اسلام-گرایی (تصویر برساخته‌ی رسانه‌ای اسلام) است. بابی سعید در تحلیل گفتمانی‌اش از اسلام سیاسی به بیان شیخ-شناختی هراسناک‌بودن بنیادگرایی اسلامی برای غربیان (براساس منطق حضور و غیاب دریدا، واژگان نهایی مسلمانان و طرح‌واره علل ظهور اسلام‌گرایی در اواخر قرن ۲۰) می‌پردازد. به زعم وی اسلام‌گرایی نزد تحلیل‌گران غربی به عنوان مسأله‌ای هراس‌آور و تهدیدکننده پنداشته می‌شود که همانند اشباح خصلتی سیال و «همه جا حاضر» داشته و قادر به ایجاد اغتشاش در نهادهای لیبرالی است. وی با استفاده از روش گفتمانی لاکلاو و موفه برای تبیین اسلام‌سیاسی، رابطه‌ی بین اسلام و اسلام‌گرایی را نه مستقیم (آن‌گونه که شرق‌شناسان می‌گویند) و نه کاملاً هماهنگ (آن‌طور که شرق‌شناسان وارونه می‌گویند)، بلکه «ساختگی» می‌پندارد (رک: بابی سعید، ۱۳۷۹).

ادوارد سعید نیز بازنمودهایی چون «خطر سرخ رفت و خطر سبز آمد» یا اصطلاحاتی نظیر بنیادگرایی را درواقع برساخته‌هایی می‌داند که برای تحلیل تضادهای سیاسی از مکان‌هایی مانند کارخانه‌های فکری کلان‌شهرهای غربی برخاسته است (سعید، ۱۳۷۹: ۳۷)؛ به زعم او «اسلام رسانه‌ها» بازنمایی

۱. البته سابقه این معارض پنداری‌ها به اولین نسل شرق‌شناسان قرون وسطی برمی‌گردد. درباره بازنمایی‌های دوره‌ی معاصر سعید می‌گوید: پس از جنگ جهانی دوم (دقیق‌تر) جنگ‌های اعراب با اسرائیل، مسلمانان عرب به عنوان یکی از چهره‌های رایج فرهنگ عمومی آمریکا مطرح شدند. اگر عرب به عنوان «خبر» جایگاهی را اشغال می‌کند، به خاطر یک ارزش منفی است، یعنی: برهم‌زننده‌ی حیات وجودی اسرائیل و غرب؛ و اگر قرار است تاریخی داشته باشند، همانی است که از ناحیه سنت شرق‌شناسی به وی داده شده است (سعید، ۱۳۷۷: ۵۰۹-۵۰۷).

غرض‌ورزانه و کاملاً سیاسی‌ای است که از سوی رسانه‌ها و حتی تعدادی از چهره‌های دانشگاهی آمریکا پیرامون بنیادگرایی اسلامی منتشر می‌شود: «به نظر می‌رسد که با عباراتی چون «سربازان محمد» [ص] یا «تهدید اسلامی» می‌خواهند چنین القاء کنند که گویی لشگری از صحرا برخاسته است و به جوامع منفعلی هجوم آورده ... واقعیت چیزی دیگری است...» (سعید، ۱۳۸۰: ۲۱۶).

اصحاب رسانه - یا به کنایه‌ی سعید: طایفه‌ی غوغایی - با ترجیح‌دادن چارچوب‌های تحلیلی برساخته‌ی خود به واقعیت متنوع و ناهمگن جوامع اسلامی، پیچیدگی‌هایی را از قلم می‌اندازند که می‌توان جهت نمونه به نکاتی اشاره کرد:

۱) به نظر گزافه‌گویی نمی‌نماید که بر خلاف کمونیسم یا حتی فاشیسم، بنیادگرایی طالبانی - یا به تعبیر عمر القطان: «اسلام دیزنی لندی»^۱ - برای کمتر مسلمانی غبطه‌برانگیز است، بلکه برای اکثریت آنان بیشتر نمایشی تئاتری است که مدعی بازگشت به اسلام «حقیقی» است (القطان، ۱۳۸۳: ۱۳۰). افزون بر این، متفکرانی چون جان اسپوزیتو «نوگرایی اسلامی»^۲ ای را شناسایی کردند که از ترکیب هویت اسلامی با عقل‌گرایی توانست ضمن متحول-کردن تصویر رایج از اسلام جایگزین خوبی برای اسلام سنتی و طالبانی باشد (Esposito, 2002: 134-139). گرایشی که برخی آن را نظم پسااسلام‌گرایی می‌نامند، نظمی که نه لزوماً پایان اسلام‌گرایی بلکه به معنای ظهور گونه‌ای متفاوت از گفتمان سیاسی اسلامی است که سودای ترکیب مذهب و دموکراسی را دارد (بیات، ۱۳۹۰: ۶۴). چنین تحولی است که حسن حنفی را واداشت تا خوش‌بینانه نوید عصر پسابنیادگرایی را سر دهد؛ عصری که در آن غلبه با «اسلام آگاهی‌بخشی» خواهد بود که دگراندیشی، چندحزبی‌گری، و اسلوب دموکراسی را می‌پذیرد (حنفی، ۱۳۸۰: ۱۴۲). با این حال، چنان که سعید می‌گوید، طنز ماجرا در این است که بازنمایی‌هایی رسانه‌ای معمولاً مایل است که کماکان اسلام را بیشتر با مسائلی یکی بداند که خود مسلمانان در زندگی روزمره با آن موافق نیستند (سعید، ۱۳۷۹: ۱۳۶). بنابراین، اشکال بازنمایی‌های رسانه‌ای کلیشه‌ای از مسلمانان در این است که آن قدر بر «جهاد» و «هل من مبارز» طلبی عده‌ای اقلیت بنیادگرا تأکید می‌کنند که عملاً رد

۱. اسلام طالبانی که به گمان خود چاره درمان بحران معنوی ناشی از تمدن معاصر را در شبیه‌سازی تصویری با - به زعم خود - صدر اسلام می‌داند؛ برای مثال سبک لباس و چهره بن لادن به مثابه تیپ ایده‌آل اسلامی.

جوامع اسلامی و تلقی‌های چندگانه‌ی مسلمانان از آئین خود را گم می‌کنند.

۲) مشکل از کجا آغاز شد؟ برنارد لوئیس در کتابی با همین عنوان^۱ مسلمانان را به دلیل از دست دادن برتری تمدنی سابق خود بر غرب، خشمگین دانسته و لذا آنها را در پاسخ به پرسش «چه کسی این بلا را سر ما آورد؟» مستعد خیال‌پردازی‌های عصبی و تئوری‌های توطئه‌ای می‌داند که در قالب «بازی نكوهش دیگران» (به ترتیب زمانی: مغول‌ها، ترک‌ها، استعمار انگلیسی و فرانسوی، یهودیان، و امروزه امپریالیسم آمریکا) کماکان ادامه دارد (لوئیس، ۱۳۸۴: ۳۰ - ۲۲۰)؛ چنین می‌نماید که ایده‌ی فوق در تحلیل علل ظهور «بنیادگرایی» چندان ناروا نباشد؛ چه، بنیادگرایان جامعه عقب‌مانده‌ی متعاقب تمدن فروریخته‌شان را محصول استبداد داخلی - استعمار خارجی دانسته و به دلیل اتکای اولی بر دومی لاجرم دومی را هدف قرار می‌دهند (فیرحی، ۱۳۸۹: ۱۱۰). همسو با این تحلیل، می‌توان برخی ناهنجاری‌های ناشی از مواجهه‌ی فرهنگ بومی با فرهنگ شتابان جهانی را نیز در تحریک واکنش‌گری‌های رادیکال دخیل دانست. تیموتی لاک در مقاله‌ای با تعبیر این فضا به «ژئوپولیتیک پسامدرن» ظهور تروریسم جدید را در واقع بر مبنای تناقضات ناشی از جهانی‌شدن به مثابه فرهنگ و جهانی‌شدن به مثابه تکنیک برای بنیادگرایان تحلیل می‌کند (see: Luke;2003)؛ اولی خشمگینش می‌سازد و دومی راه مقابله را نشانش می‌دهد. از همین زاویه است که کاستلز نتیجه می‌گیرد: «پویش‌های جهانی‌شدن، به صورت دیالکتیکی پویش‌های بنیادگرایی را تشدید می‌کند» (کاستلز، ۱۳۸۰: ۴۳) یا ژیلبر آشکار حمله به برج‌های دوقلو را حمله به توتم «سبک زندگی بورژوازی جهان‌وطن» و واکنشی به شفقت خودشیفته‌ی آن تعبیر می‌کند (آشکار، ۱۳۸۴).

۳) اگرچه این تحلیل در مورد بنیادگرایی صدق می‌کند، اما تعمیم آن به کلیت یکپارچه‌ای به نام اسلام مشکل‌آفرین است. پس، این پرسش قابل طرح است که آیا اسلام کلیت واحد، لایتغیر و تک‌روایتی است؟ «برخی رهبران غربی با همسان‌انگاری بی‌معنایی جدایی‌طلبان چچن روسیه، شبه‌نظامیان مورد حمایت پاکستان در هند، جنگ سالاران شیعه در لبنان و جهادی‌های سنی در مصر از جنبش واحد اسلام‌گرایی در جهان سخن می‌گویند. درحالی‌که یک استراتژیست

۱. What Went Wrong

هوشمند در واقع بر تمایز همه‌ی این گروه‌ها که دستور کار، دشمنان و دوستان متمایز دارند، تأکید خواهد کرد. نمی‌توان تنها از منظر منشور القاعده یا جهان ضد آمریکا به آن نگریست» (زکریا، ۱۳۸۸: ۱۶ - ۱۵). همان‌طور که فرید زکریا به‌درستی اشاره می‌کند، در تحلیل سیاسی سخن‌گفتن از مناسبات بین جهان اسلام و غرب به گونه‌ای که هر یک واحدی یکپارچه و پیوسته‌اند، واقع‌گرایانه نیست. بنابراین لازم است که به عناصر منطقه‌ای هویت اسلامی (از جمله قومی و زبانی) نیز توجه کرد، عناصری که موجب می‌شود منافع ملی، دودمانی، فرقه‌ای و محلی و - نه انگیزه‌های ناشی از اسلام - رفتار خارجی کشورها و گروه‌های اسلامی را تعیین کند (هانتر، ۱۳۸۰: ۵ - ۲۷۲).

در نقد چنین تعمیمی است که سعید با این واکنش که از چنین موضع حق‌به‌جانبی است که هانتینگتون زنه‌ار باش می‌دهد: «بلوک هلالی شکل اسلامی از شاخ آفریقا تا آسیای مرکزی مرزهایش خونین است»، این گونه تحلیل‌های خودبرت‌انگاران را بی‌توجه به این واقعیت بدیهی می‌داند که مداخله‌ی قدرت‌های غربی در سرزمین‌های دیگر طبعاً موجب نوعی فرهنگ مقاومت می‌شود (سعید، ۱۳۷۹: ۱۱۱). البته بدیهی است دغدغه سعید نه غسل تعمید دادن برخی گرایش‌های واپس‌گرایانه و رادیکال اسلامی، بلکه توجه به این امر است که بازنمایی‌های یک‌جانبه و کلیشه‌سازی‌های رسانه‌ای با چشم‌بستن بر شرایط عینی و تاریخی بروز این پدیده‌ها - یا در تحلیل ژنژیک: جستجو در درون سنت‌های فرهنگی برای پیچاندن علل سیاسی قضیه - آن‌ها را حمل بر استعداد ژنتیکی یا عقده حقارت ذاتی همه‌ی مسلمانان می‌کنند، گویی گونه‌ای^۲ مردم‌شناختی به نام «انسان مسلمان»^۳ قابل ردیابی است که دارای گوهری واحد و لایتغیر است.

۵- پروبلماتیک دانش‌آلترناتیو: پساشرق/ غرب‌شناسی

«شاید یکی از مهمترین کارهای مطالعاتی، در زمینه‌ی آلترناتیوهای معاصر به شرق‌شناسی باشد، یعنی یافتن پاسخی برای این پرسش که چگونه کسی می‌تواند مردم و فرهنگ‌های دیگر را از یک دیدگاه فاعلی (و نه انفعالی) یا غیرسرکوبگرانه

۱. که اتفاقاً متأثر از مقاله‌ی ریشه‌های خشم مسلمانان لوئیس (ماهنامه آتلانتیک، سپتامبر ۱۹۹۵) بود.

۲. Species

۳. Homo - islamicus

... و غیردستکاری شده مطالعه کند» (سعید، ۱۳۷۷: ۵۱). گرچه سعید، علی رغم دغدغه فوق، چندان به این پرسش نپرداخت که آیا بازنمایی شرقی‌ها از دیگران خودشان (یعنی غربی‌ها) می‌تواند از متون غربی‌ها درباره شرقی‌ها بی‌نقص‌تر باشد و به یک جور غرب‌شناسی^۱ هم‌تراز شرق‌شناسی بینجامد، اما ظاهراً خود او از احتمال ظهور یک «گفتمان وارونه» به هراس افتاده و در آثارش بارها به این واقعیت اشاره کرده بود^۲.

واقعیت نیز مؤید این ترس او شد، تا آن جا که یکی از پیامدهای نقد او به شرق‌شناسی، غرب‌شناسی ویرانگری شد که - به نام «اصالت» - هر امر مربوط به غرب را رد و میراث‌نوسازی و مدرنیته را به طور ضمنی نفی می‌کرد؛ آلترناتیو‌جویی‌هایی که در راستای ایجاد یک انسان‌شناسی بومی (نظیر: تلاش‌های برخی گرایش‌های جامعه‌شناختی معاصر عربی برای سامان‌دهی هویت بومی که خواه ناخواه به برساختن «دیگری» خودشان می‌انجامد) ساده‌انگارانه فکر می‌کردند که برای خروج از چنبره‌ی بازنمایی‌های شرق‌شناسانه، تغییر موضع‌شان در رابطه‌ی سلسله‌مراتبی و اشغال موضع طرف مقابل کفایت می‌کند؛ حال آن‌که حاصل کار به «دیگری‌سازی» و ظهور تصویری ایستا از هویت انجامید که فاقد جنبه دیالکتیکی رابطه بین خود و دیگری بوده و البته انعکاسی از همان شرق‌شناسی ای گشت که نقدش می‌کردند (kilani, 2008: 14-15).

در واقع، به تعبیر فانون و مالکوم ایکس، این استراتژی نفی (لحظه‌ی بوم‌رنگ یا عمل‌متقابل خشن) نه تنها به هیچ سنتز دیالکتیکی‌ای که بتواند هارمونی آینده را تکمیل کند، منجر نمی‌شود، بلکه صرفاً تجلی پر قدرت یک سنتز واقعی و مناسبات مستقیم زور است. در این قلمرو باز نیروها فرآیند سیاسی واقعی ساخت‌پذیری تنها با یک منطق ایجابی و به‌دور از دیالکتیک استعماری می‌تواند تحقق یابد (نگری و هارت، ۱۳۸۴: ۴۳-۴).

براین اساس، اگرچه دریدا به ما یادآوری می‌کند که بی‌تردید دیگری‌سازی امری ناگزیر و لازمی ساخت هویت است (و بنابراین مانع از شناخت دیگری نیست)، نکته این است که دیگری‌سازی مفرط البته ضروری نیست، دیگری‌سازی

۱. Occidentalism

۲. برای مثال در فرهنگ و امپریالیسم می‌نویسد: «شرق‌شناسی سوءتفاهم‌های بی‌مورد و از نظرگاه من خطرناک پدیدآورده بود که من این کژفهمی‌ها را در کتاب توضیح داده و رد کردم» (سعید، ۱۳۸۳: ۱۲).

مفرط که از گرایش‌های تند ایدئولوژیک و فکری نشأت می‌گیرد، «تقابل‌های دوتایی» را جنبه‌ی کاملاً قطبی بخشیده و با منجمد و انعطاف‌ناپذیر ساختن نظام نشانه‌ها، راه شناخت صحیح از دیگری را مسدود می‌سازد؛ نتیجه دو چیز است: (۱) برتری‌جویی؛ از آن‌قسم که گفتمان استعماری بر مبنای آن در نهایت به طبیعی بودن رابطه نابرابر خود و دیگری و لذا سلطه بر آن می‌رسید.

(۲) قوم‌محوری و ارونه؛ که گرچه به درستی از برتری‌جویی‌های گفتمان غالب انتقاد می‌کند، اما در عین حال زبانی مشابه با آن اتخاذ کرده و به آگاهی کاذب بر مبنای نوعی تاریخ‌نگاری تجدید نظر طلبانه منتهی می‌شود (معینی، ۱۳۸۵: ۲۹ - ۱۱۳).

در همین رابطه، سعید تأسف خود را از این امر اعلام می‌دارد که در سال‌های پس از استعمار بسیاری از تحقیقات انسان‌شناختی در جوامع سابقاً مستعمره به شدت تحت فشارهای سیاسی ناشی از - به قول او - یک «فرهنگ شکایت» قرار داشت که به انواع داعیه‌های اغراق‌آمیز حول غرب، فمینیسم، آفریقامحوری یا اسلام‌گرایی آغشته بود (سعید، ۱۳۷۹)؛ بنابراین، نباید از یاد برد که بومی‌گرایی برخاسته از این‌گونه تلقی‌های قوم‌محورانه مفهومی است که فقط هنگامی احضار می‌شود که یک پروژه‌ی اجتماعی یا فرهنگی تصمیم می‌گیرد که اصول معرفتی خود را حول تعریفی از اقتدار پی‌افکند؛ سناریویی که مستلزم تحمیل مجموعه‌ای از افکار و طرد افکار دیگر است (میرسپاسی، ۱۳۸۶: ۹۹). اتفاقاً در راستای تأکید بر مشابهت‌های چنین و ارونه‌گری‌هایی با گفتمان تک‌گویانه‌ی شرق‌شناسی است که سعید می‌گوید:

«امپریالیسم غربی و ناسیونالیسم [تدافعی] جهان سوم نان قرض هم می‌دهند» (سعید، ۱۳۸۳: ۳ - ۳۲).

بنابراین، توجه به این نکته ضروری است که «شرق‌شناسی و ارونه‌آ» نه تنها شرق‌شناسی را کالبدشکافی نمی‌کند، بلکه به‌مانند همه‌ی ارونه‌سازی‌ها بسیاری از اصول هستی‌شناختی و معرفت‌شناختی آن را وام گرفته و غرب نقش «متن دیگر» را برایش ایفا می‌کند؛ همان نقشی که شرق به گونه‌ای سنتی برای شرق‌شناسان بازی می‌کرد. پس دیگری همواره همچون یک ناظر فرضی، یا به بیان دریدا، «فرهنگ مرجع» برای هر دو طرف نقش ایفا می‌کند. بدین‌سان، شرقی‌ها حتی در

۱. Culture of Complaint

۲. Anti - Orientalism

مقام تازه به دست آورده‌ی خویش (یعنی سخنگویان، نویسندگان و بازیگران) همچنان از مخاطب غربی خویش تأثیر می‌پذیرند (بروجردی، ۱۳۷۵: ۲۷ - ۲۶)؛ تأثیرپذیری‌ای که به گونه‌ای دیگر در - ظاهراً تمنای «آنچه خود داشت»، اما به‌واقع - تقلید محض از رویکردهای فلسفی / انتقادی ضدروشنگری نظیر آراء نیچه، مارکس، هایدگر، یونگر و جدیدتر اجتماع‌گرایی، پسا ساختارگرایی و پسامدرن به مثابه «مذهب مختار» این گرایش‌ها به وضوح نمایان می‌گردد؛ چنان که اکبر احمد نیز در خصوص این تأثیرپذیری‌ها می‌نویسد: احیاءگری‌های بومی تندبادهایی ساخته‌اند که دو حیات پست‌مدرن لذت «نوستالژی» فرهنگی و «شیزوفرنی» به‌چالش‌طلبیدن حکومت‌ها و مدرنیسم را در خود ترکیب کرده‌اند (احمد، ۱۳۸۰: ۳۱۲).

لذا، به جای افتادن در دام تعصبات منفی و هنجاری ناشی از تجربه استعمار در کار نظری، تلاش متفکران جوامع غیرغربی باید معطوف به استخراج دانش از درون سنت خود با نگاه به دستاوردهای علمی فرهنگ‌های دیگر گردد. چه، ایفای نقش در عصر جهانی شدن یا «یک تمدن و چند فرهنگ» (رجایی، ۱۳۸۲) مغایر با سولپسیسیسم (خودتک‌انگاری) بومی‌گرایانه یا، به تعبیر رابرتسون، «ایدئولوژی خانه» (رابرتسون، ۱۳۸۰: ۳۲۶) است و مستلزم پرهیز از انزواندیشی زمینه‌گرایانه و واردشدن در الگوهای تعامل بین‌فرهنگی؛ پیروزی در این آزمون بزرگ که به قول اکبر احمد مسلمانان باید در آن محک بخورند تا مشخص شود که چگونه می‌توانند بدون نابودی هویت‌شان با حرکت تمدن جهانی همگام شوند، در پرتو گسترش روحیه‌ی تحمل بین خود و دیگری و میل به فهمیدن دیگران امکان‌پذیر خواهد بود (احمد، ۱۳۸۰: ۴۲-۵۳). چنان که دکتر طباطبایی درباب ایران یادآور می‌شود، تاریخ نیز گواهی بر رشد فرهنگ‌ها در شرایط تعامل است: «دوره‌های شکوهمند حضور زنده و زاینده ایران‌زمین در حوزه اندیشه و تاریخ جهانی به‌دنبال چالشی با مغرب‌زمین و اجتهاد در مبانی فکری آن امکان‌پذیر شده است ... نوزایش ایرانی به‌دنبال برهم‌زدن وضعیت تقلید دوگانه [از غرب یا گذشته‌ی خودی] و در چالش با واقعیت و اندیشه مغرب‌زمین ممکن خواهد شد» (طباطبایی، ۱۳۸۲: ۷۱).

در بازشناسی نشانه‌های چنین تلاشی، سعید از ظهور وجدان و آگاهی فکری

جدیدی تحت عنوان «دانش برابر نهاد» سخن به میان می‌آورد که تعدیل‌کننده‌ی دو جریان مورد نظر است؛ دانشی که از دو سوی در حال تقویت است: از یک طرف، محققان متعهد به دقت علمی و اندیشمندان جوان غربی که به جای سکوت متظاهر به بی‌طرفی شرق‌شناسانه از گفت و گوی ضروری به مفهوم سیاسی تحقیق و پژوهش سخن به میان می‌آورند^۱ (سعید، ۱۳۷۹: ۱ - ۲۲۰). در سوی دیگر، طیفی از روشنفکران جهان سومی که علاوه بر شناخت تمدن و فلسفه غرب به دستاوردها و کاستی‌های فرهنگ بومی خود نیز واقف‌اند، نه مرعوب غرب‌اند و نه شیفته‌ی غیر نقاد فرهنگ بومی خود^۲ (رک: سعید، ۱۳۸۳). اینان «ترکیبی نو» پدید می‌آورند که از منظر فرهنگی رهایی‌بخش خواهد بود. خود سعید نیز در مقام یک پیشقراول، به جای دوگانه‌ی غرب‌گرا/ بومی‌گرا روش نوین «چندصدایی» را برای قرائت آثار فرهنگی توصیه می‌کند که الگوی مناسبی برای دانش آترناتیو است. ضرورت ترسیم این رویکرد، از فحوای نقل قولی از خود وی پیداست:

«به علت تمایل ما به شیفتگی نسبت به صدای خودمان، اغلب مایلیم که فراموش کنیم جهان مکانی سرشار از جمعیت است و اگر کسی به خلوص و تقدم خواسته‌ی خود بر صدای خویش اصرار ورزد، چیزی شنیده نخواهد شد جز فریادهای نامفهوم گوش‌خراش بی‌پایان و مخصصه‌ی خون‌آلود سیاسی که مصداق آن، این جا و آن جا ... شروع به لمس شدن کرده است» (سعید، ۱۳۸۳: ۲۹). رویکرد «بینامتنیت^۳» در ترسیم افق‌های چنین دانشی راهگشاست، دانشی که با گذر از شرق‌شناسی و شرق‌شناسی وارونه (غرب‌شناسی) به تلقی جدیدی از موجودیت اجتماعی و هویت فرهنگی رهنمون می‌گردد؛ از آن جا که دانشی که از رهگذر این رویکرد پدید می‌آید متون را نه تنها بر مدار برخورد دو صدا بلکه حاصل تداخل و ترکیب چند صدا در کلیتی واحد می‌داند، با نقد جریان تقلیل معنا و نفی دیگری‌سازی مفرط، عرصه‌ای برای شناسایی دیگری و بالطبع گفت و گوی فرهنگ‌ها فراهم می‌آورد (معینی، ۱۳۸۰: ۲۹-۱۱۳)؛ خصوصاً با این

۱. برای نمونه در حوزه مطالعات خاورمیانه، محققانی چون: فرد هالیدی، جان اسپوزیتو، مایکل فیشر، نیکی کدی و یرواند آبراهامیان را از جمله این روشنفکران می‌داند (سعید، ۱۳۷۹: ۲۲۰).

۲. سعید جیمز جویس، یتر، فرانتس فانون، طیب صالح، گابریل گارسیا مارکز و... را در زمره‌ی این روشنفکران می‌داند. عباس میلانی نیز روشنفکرانی چون: یارشاطر، گلشیری، آدمیت، شایگان و... را نمونه‌ی این تیپ در بین ایرانیان معاصر می‌داند (میلانی، ۱۳۷۳: ۲۲۴).

۳. Intertextuality

امکان که برای مثال امروزه خصلت بینامتنی رسانه‌ها به‌طور روزافزونی در مسیر افزایش قرار گرفته و نزدیکی، بی‌واسطه‌گی، تعامل و واکنش دوسویه را برای انسان‌ها به ارمغان آورده است (تاجیک، ۱۳۸۷: ۲-۵۱). نظریه پسااستعماری، همان‌طور که اسپیواک می‌اندیشید، نمونه‌ای از چنین تلاشی است.

بهره‌ی سخن آن که به جای «نعل وارونه زدن» آیا ضروری نیست که به تعبیری مثال هگلی دیالکتیک خدایگان و بنده (که در آن هویت بالفعل ارباب از هویت بنده ناشی می‌شود و بالعکس) را از نو فراهخواند؟ مثالی که از این جهت می‌تواند مورد توجه قرار گیرد که شرقی‌ها را برانگیزد تا بالاخره بپذیرند که باید نقشی فعال و ایجابی در نظام بازنمایی جهانی ایفا کنند.

به بیان دیگر، سوژه‌گی این دیگری بی‌زبان، ابژه‌شده و طردشده از گفتمان تک‌گویانه‌ی اروپامحور نه صرفاً حاصل عزم او به سخن گفتن برای خویش (یا «بازگشت به خویشتن»)، بلکه حاصل به‌رسمیت شناخته شدن توسط دیگری است؛ چنان‌که باختین می‌گوید، هویت همواره در رابطه با دیگری به‌دست می‌آید، یعنی مخاطبی که در گفتمان پاسخ‌گویانه موجودیت مکالمه‌ای سوژه را تأیید می‌کند (آلن، ۱۳۸۵: ۲۴۴). چه، در این صورت است که فرودست با خروج از وضعیت «بی‌زبانی» به مرحله‌ای ابراز مواضع سوژه‌گانی و گفتمان‌های مقاوم و بدیل رسیده، و به واقع می‌تواند خود «سخن گوید».

نتیجه‌گیری

امیدوارم به خواننده نشان داده باشم که پاسخ به شرق‌شناسی، غرب‌شناسی یعنی برساختن غربی‌های مورد مطالعه خود نیست.

ادوارد سعید (پایان کتاب شرق‌شناسی)

پیشترها ویکو گفته بود: «انسان‌ها تاریخ خود را می‌سازند»، سعید افزود: «آن را به جغرافیا نیز بسط می‌دهند»؛ از چنین چشم‌اندازی، نقد سعید معطوف به این نکته بود که متون شرق‌شناسانه نه فقط دانش بلکه واقعیت ظاهراً مورد توصیف‌شان را نیز خلق می‌کنند. این دانش به مرور زمان سنتی می‌آفریند که با تحمیل چارچوب برساخته‌ی خویش (هم به شرق، و هم شرق‌شناسی و مخاطب غربی) بیشتر به مجموعه‌ای از استنادات متون به متون بدل می‌گردد تا دانش

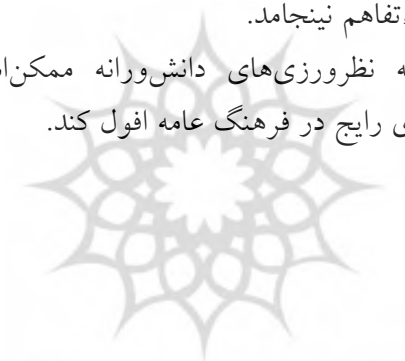
معطوف به واقعیت بیرونی؛ شرق‌شناسی در این معنا دانشی اسطوره‌ای بود که همه چیز را بیشتر با دلایل ذاتی و فلسفی مفهوم‌پذیر می‌ساخت تا دلایل منطقی و متناظر با واقعیت بیرونی، زیرا: ابژه (شرق) برای استفاده‌ی عملی در تفکر غربی ساخته می‌شد؛ به تعبیری: شرق بوم نقاشی کاملی برای ارضاء و تحقق هویت مجزای خودآگاهی غربی بود. بنابراین، معرفت فرضی مأخوذ از گفتمان شرق‌شناسی نه مبتنی بر صحت، بلکه فایده‌مندی ارتقاءبخش اعتمادبه‌نفس غربی بود، اعتمادبه‌نفسی که با واقعی‌تر کردن تخیلی کسب می‌شد که بیش از خود واقعیت، لذت زیبایی‌شناسانه می‌بخشید.

با این حال، تفسیر ساده و ذات‌گرایانه، این واقعیت را نادیده می‌گیرد که شرق‌شناسی خود را با وضعیت‌های متنوع تاریخی منطبق ساخت. لذا، در دو سطح باید به قضیه پرداخت: در سطح «شرق‌شناسی آشکار» (ایده‌های تاریخمند) نمی‌بایست آن را گفتمانی یکدست پنداشت چراکه دارای دقایق سبک‌شناسانه‌ی متنوع و آراء و تأکیدات متغیری بوده است؛ درعین‌حال، در سطح «شرق‌شناسی مخفی» (مبانی تعین‌بخش شناخت) ماهیت پایداری از خود به نمایش گذاشته و از هر دوره‌ی تاریخی به دوره‌ای دیگر - از قرون وسطی گرفته تا عصر اکتشافات، استعمار و پساچنگ سرد - بازنمایی‌های متعارف از شرق تا حدودی در منظومه‌ی ذهن انسان غربی محفوظ مانده و قرن‌ها کار علمی هنوز نتوانسته بن بست فهم متقابل را کاملاً از میان بردارد. از این منظر، کلید درک معضل شرق‌شناسی، در واقعیت وجودی آن نهفته است؛ یعنی: به دلیل تصلب ناشی از دیگری‌سازی مفرط، جهانی داریم که در آن واقعیت به انحای مختلف با سوء تفاهم متقابل درک شده است. از این‌روست که قبح این نوع نحوه‌ی بازنمایی دیگری را صرفاً ناشی از شرارت امپریالیستی دیدن اگر چه آسان، به واقع ساده‌انگارانه است، زیرا مسأله به خود عادت ترسیم برساخته‌های خیالی به جای فهم - نه حتی منصفانه، دست‌کم - دقیق - تاریخ و فرهنگ‌های دیگر برمی‌گردد.

بدین ترتیب، حاصل چنین بازنمایی دلخواهانه از دیگری، هشدار است به دانش‌های آترناتیوی که از قضا به سبب تمایل به نوعی تک‌گویی استیناف‌ناپذیر کاملاً مستعد افتادن از آن سوی بام هستند. بدیهی است «نقش روشنفکر» در جوامعی که خود، قرن‌ها طعم تلخ خشونت بازنمایی را چشیده‌اند، این است که

فارغ از خودشیفتگی و حب و بغض و با روحیه‌ای پساناسیونالیستی (یعنی: رها از خودپسندی و غرب‌ستیزی، و با قصد نقادی علمی و فلسفی) به ترسیم افق‌های دانش آلترناتیوی همت گمارد که فراسوی دوگانه‌ی ستیز و ستایش به شناخت فرهنگ‌های دیگر رهنمون گشته و با درک سرشت «مکالمه‌بنیاد» هویت، به معنای واقعی «سخن گوید». چنین روشنفکری، به تعبیر سعید، «تبعیدی نامحرم»ی است که وفاداری‌اش به گروه و جامعه مانع از «حقیقت‌گویی» نمی‌شود، چراکه چشم جامعه به او دوخته شده تا در دوران محنت نماینده‌ی درد و رنج آنان باشد؛ رسالتی که جز از طریق فاصله-گزینی با «قدرت» و «فرهنگ عامه» امکان‌پذیر نیست؛ شرق‌شناسی در این مسیر دو درس بزرگ به او می‌آموزد:

- ۱- چگونه دانش ممکن است به واسطه‌ی سرایت قدرت، دگرگون و تباه شده و جز به سوء تفاهم نینجامد.
- ۲- چگونه نظرورزی‌های دانش‌ورانه ممکن است تا درجه حمایت از کاریکاتورهای رایج در فرهنگ عامه افول کند.



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
 پرتال جامع علوم انسانی

فهرست منابع:

الف) فارسی

۱. آشکار، ژیلبر (۱۳۸۱)، جدال دوتوحش: ۱۱ سپتامبر و ایجاد بی‌نظمی نوین جهانی، ترجمه: حسن مرتضوی، تهران: اختران.
۲. آلن، گراهام (۱۳۸۵)، بینامتنیت، ترجمه: پیام یزدانجو، تهران: مرکز.
۳. آندری یوا، النا (۱۳۸۸)، روسیه و ایران در بازی بزرگ: سفرنامه‌ها و شرق‌گرایی، ترجمه: الهه کولایی و محمداکظم شجاعی، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
۴. احمد، اکبر (۱۳۸۰)، پست‌مدرنیسم و اسلام، ترجمه: فرهاد فرهمندفر، تهران: ثالث.
۵. الدسوقی، محمد (۱۳۷۶)، سیر تاریخی و ارزیابی اندیشه شرق‌شناسی، ترجمه: محمودرضا افتخارزاده، تهران: هزاران.
۶. القطان، عمر (۱۳۸۳)، «اسلام دیزنی‌لندی»، در: جهان پس از ۱۱ سپتامبر، گردآوری و ترجمه: احمد سیف، تهران: آگه.
۷. بیات، آصف (۱۳۹۰)، «پسااسلام‌گرایی چیست؟»، ترجمه: متین غفاریان، مهرنامه، سال دوم، شماره ۱۰، فروردین.
۸. بروجردی، مهرزاد (۱۳۷۵)، «شرق‌شناسی وارونه»، ترجمه: محمدجواد غلامرضا کاشی، کیان، شماره ۳۵، اسفند.
۹. تاجیک، محمدرضا (۱۳۸۷)، «رسانه و بحران در عصر فراواقعیت (با تأکید بر بحران هویت)»، پژوهشنامه علوم-سیاسی، سال چهارم، شماره ۱، زمستان.
۱۰. ترنر، براین (۱۳۸۳)، شرق‌شناسی، پست‌مدرنیسم و جهانی‌شدن، ترجمه: محمدعلی محمدی، تهران: یادآوران.
۱۱. توکلی‌طرقی، محمد (۱۳۸۲)، تجدد بومی و بازانندیشی تاریخ، تهران: نشر تاریخ ایران.
۱۲. حنفی، حسن (۱۳۸۰)، «پسا بنیادگرایی»، ترجمه: علی سردار، در: میراث فلسفی ما، گردآوری: فاطمه گوارایی، تهران: یادآوران.
۱۳. رابرتسون، رولاند (۱۳۸۰)، جهانی‌شدن: تنوری‌های اجتماعی و فرهنگ جهانی، ترجمه: کمال پولادی، تهران: ثالث.
۱۴. رجایی، فرهنگ (۱۳۸۲)، مشکله هویت ایرانیان امروز: ایفای نقش در عصر یک تمدن و چند فرهنگ، تهران: نی.
۱۵. زکریا، فرید (۱۳۸۸)، جهان پسا-آمریکایی، ترجمه: احمد عزیزی، تهران: هرمس.
۱۶. ساعی، احمد (۱۳۸۵)، «مقدمه‌ای بر نظریه نقد پسااستعماری»، مجله دانشکده حقوق و علوم سیاسی، شماره ۷۳، پاییز.
۱۷. سردار، ضیاءالدین (۱۳۸۷)، شرق‌شناسی، ترجمه: محمدعلی قاسمی، تهران: پژوهشکده مطالعات راهبردی.
۱۸. سعید، ادوارد (۱۳۷۹)، اسلام رسانه‌ها، ترجمه: اکبر افسری، تهران: توس.
۱۹. ----- (۱۳۸۰)، «اسلام یک هویت فرهنگی است»، در: نظریه برخورد تمدن‌ها: هانتینگتون و منتقدان آن، گردآوری و ترجمه: مجتبی امیری، تهران: انتشارات وزارت امور خارجه.
۲۰. ----- (۱۳۷۷)، جهان، متن، منتقد، ترجمه: اکبر افسری، تهران: توس.
۲۱. ----- (۱۳۷۷)، شرق‌شناسی، ترجمه: عبدالرحیم گواهی، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
۲۲. ----- (۱۳۸۳)، فرهنگ و امپریالیسم، ترجمه: اکبر افسری، تهران: قومس.
۲۳. ----- (۱۳۸۲)، نقش روشنفکر، ترجمه: حمید عضدانلو، تهران: نی.
۲۴. سعید، بابی (۱۳۷۹)، هراس بنیادین: اسلام‌گرایی و ظهور اروپامداری، ترجمه: غلامرضا

- جمشیدی‌ها و موسی‌عنبری، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
۲۵. سمتی، محمدمهدی (۱۳۸۹)، «قهوه‌ای‌پوست یا دیگری تهدیدکننده: تاملی در اسلام‌هراسی، فرهنگ و نژاد در عصر امپراتوری»، ترجمه: علی صباغیان، مهرنامه، سال اول، شماره ۹، اسفند.
۲۶. ----- (۱۳۸۵)، *عصر سی‌ان‌ان و هالیوود*، ترجمه: نرجس خاتون براهوئی، تهران: نی.
۲۷. طباطبایی، سیدجواد (۱۳۸۲)، «روپارویی ایران و غرب»، در: غرب‌شناسی، تهران: مرکز بازشناسی اسلام و ایران.
۲۸. فوکو، میشل (۱۳۸۵)، *تاریخ جنون*، ترجمه: فاطمه ولیانی، تهران: هرمس، ۱۳۸۵.
۲۹. فیرحی، داوود (۱۳۸۹)، «تندروهای بی‌خانمان» [گفتگو]، مهرنامه، سال اول، شماره ۲، اردیبهشت.
۳۰. قزلسلی، محمدتقی (۱۳۸۶)، *امپریالیسم چیست؟ تاریخ و نظریه*، بابلسر: انتشارات دانشگاه مازندران.
۳۱. ----- (۱۳۷۹)، «ایران از منظر شرق‌شناسی»، اطلاعات سیاسی اقتصادی، شماره ۱۵۲-۱۵۱.
۳۲. کاستلز، مانوئل (۱۳۸۰)، *عصر اطلاعات*، ج ۳، قدرت و هویت، ترجمه: حسن چاووشیان، تهران: طرح نو.
۳۳. گاندی، لیلیا (۱۳۸۸)، *پسااستعمارگرایی*، ترجمه: مریم عالم‌زاده و همایون کاکاسلطنی، تهران: پژوهشکده مطالعات فرهنگی اجتماعی.
۳۴. لشن، اسکات (۱۳۸۴)، *جامعه‌شناسی پست مدرنیسم*، ترجمه: حسن چاووشیان، تهران: مرکز.
۳۵. لوئیس، برنارد (۱۳۸۴)، *مشکل از کجا آغاز شد؟: تاثیر غرب و واکنش خاورمیانه*، ترجمه: شهریار خواجهیان، تهران: اختران.
۳۶. معینی‌علمداری، جهانگیر (۱۳۸۱۰)، *موانع نشانه‌شناختی گفتگوی تمدن‌ها*، تهران: هرمس.
۳۷. میرسپاسی، علی (۱۳۸۶)، *روشنفکران ایران: روایت یاس و امید*، ترجمه: عباس مخبر، تهران: توسعه.
۳۸. میلانی، عباس (۱۳۷۳)، «[معرفی کتاب] فرهنگ و امپریالیسم»، کلک، شماره ۵۲ و ۵۱، خرداد و تیر.
۳۹. نگری، آنتونیو (۱۳۸۴)، *هارت، مایکل؛ امپراتوری*، ترجمه: رضا نجف‌زاده، تهران: قصیده‌سرا.
۴۰. هال، استوارت (۱۳۸۶)، *غرب و بقیه: گفتمان و قدرت*، ترجمه: محمود متحد، تهران: آگاه.
۴۱. هانت، شیرین (۱۳۸۰)، *آینده اسلام و غرب*، ترجمه: همایون مجد، تهران: فرزانه روز.
۴۲. هانتینگتون، ساموئل (۱۳۸۰)، «برخورد تمدن‌ها»، در: *نظریه برخورد تمدن‌ها: هانتینگتون و منتقدان آن*، گردآوری و ترجمه: مجتبی امیری، تهران: انتشارات وزارت امور خارجه.

ب) انگلیسی

43. Dallmayer, Fred (1996), **Beyond Orientalism: Essays on Cross-cultural Encounter**, New York: state university of New York Press.
44. Esposito, John (2002), **Unholy War: Terror In the Name of Islam**, New York: Oxford University Press.
45. Fukuyama, Francis (1992), **The End of History and the Last Man**, New York: The Free Press.
46. Hanafi, Hasan (1996), **Islam in the Modern World**, vol:2, Darkebaa Bookshop.
47. Harlow, Barbara (2000), **Cater, Mia; Imperialism and Orientalism**, London: Black well.

48. Kilani, Munzer.A (2008), **“Orientalism and Occidentalism: Invention of the Other in Anthropological Discourse”**, Imaging the Arab Other: How Arab and Non-Arabs View Each other, London,New York: I.B.Tauris.
49. Luke, Timoty.W (2008), **postmodern geopolitics in 21 century: lessons from 9.11.01 terrorist attacks**, 2003, Retrieved at: <http://www.cusa.uci.edu> [December].
50. Tuastad, Dag (2003), **“Neo-Orientalism and the New Barbarism Thesis: Aspects of Symbolic Violence in the Middle East Conflict(s)”**,Third Word Quarterly, Vol:24,No.4.
51. Turner , Brayan.S (2000), **“Outline of a Theory of Orientalism”** , Orientalism: Early Sources, Vol.1, Reading in Orientalism, Ed: B.S.Turner, London,New York: Routledge.



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
رتال جامع علوم انسانی