

مطالعات تاریخ فرهنگی؛ پژوهش‌نامه‌ی انجمن ایرانی تاریخ
سال سوم، شماره‌ی دوازدهم، تابستان ۱۳۹۱، صص ۱۰۵-۱۳۰

ادوار تاریخی شناخت «دیگری» در غرب و شرق با تأکید بر نگاه محققان معاصر

حمید نساج*

چکیده

هر تمدن یا فرهنگی در گذرگاه تاریخی خویش خواسته یا ناخواسته نوع نگاه خاص و متمایزی به «غیر» و «دیگری» دارد. این پژوهش، بر آن است تا دوره‌های تاریخی شناخت «دیگری» در غرب و شرق را بررسی و دوره‌بندی نماید. کوشش شده است که بر خلاف تقسیم‌بندی‌های رایج، از نگاه‌های صرفاً سیاسی فاصله گرفته و بیشتر از منظر فرهنگی و تمدنی واکاوی شود. هم‌چنین تقسیم‌بندی‌ها نه صرفاً بر حوادث تاریخی، بلکه بر وجود «ویژگی‌های مشترک» در شناخت «دیگری» در بستر تاریخی شرق و غرب استوار گردد. بر این اساس روابط شرق و غرب به چهار دوره کلان تقسیم شده است.

در نسبت غرب با شرق می‌توان چهار دوره: عصر باستان، عصر ایمان، دوران قدرت دانش بنیان و عصر بساستعماری را نام برد و در نسبت شرق - با تأکید بر ایران - با غرب می‌توان چهار دوره: عصر باستان، عصر ایمان، دوران آشفتگی و تحیر و دوره نگاه واکنشی و انفعالی را ذکر کرد.

واژه‌های کلیدی: غرب‌شناسی، شرق‌شناسی، خود و دیگری، غرب، شرق، تمدن، دیگری‌شناسی.

* استادیار گروه علوم سیاسی دانشگاه اصفهان. (Hamid.nassaj@gmail.com)

تاریخ دریافت: ۹۱/۱۱/۰۹ - تاریخ تأیید: ۹۲/۲/۱۷

مقدمه

برای شناخت علم پزشکی یا دانش سیاسی در یک حوزه تمدنی کافی است به کتاب‌هایی که با همین عنوان و یا موضوع نگاشته شده‌اند مراجعه کرد، اما برای شناخت نگاه و نحوه مواجهه آنان به دیگری یا «دیگری‌شناسی» منبع و کتاب مشخصی وجود ندارد. «دیگری‌شناسی» عنوانی مشخص و آکادمیک نیست که برای بررسی آن بتوان به کتاب‌هایی با عنوان خاص مراجعه کرد؛ از همین روست که نمی‌توان آن را بر مجموعه‌ای یکسان و یکنواخت از دانش اطلاق کرد، بلکه عنوان مجموعه‌ای از مطالعات است که با نگرش‌ها و گرایش‌های متفاوت، مستقیم یا غیرمستقیم به بحث و شناخت «دیگری» و یا بازنمایی آن مبادرت کرده است. چه بسا ممکن است این نگرش‌ها در یک سفرنامه، گزارش تاریخی، کتاب اخلاقی و یا حتی در یک کتاب پزشکی یافت شود. بنابراین برای شناخت نوع نگاه یک ملت یا قوم به «دیگری» نیازمند بررسی مجموعه‌ی کتاب‌ها، ضرب‌المثل‌ها، اشعار و... که در فرهنگ این قوم شکل یافته هستیم.

طبیعی است که این مجموعه مشتمل بر آراء و نگرش‌های گوناگون باشد و نتوان از یک روح کلی که بر تمام آثار حاکم باشد، سخن گفت؛ اما چه بسا بتوان گرایش غالب و مسلطی را در مجموعه آثاری که در یک دوره تاریخی پدید آمده‌اند، رهگیری کرد. از سوی دیگر به واسطه پویایی جوامع انسانی، گرایش‌های غالب و مسلط در نوع نگاه و مواجهه با دیگری در ادوار متفاوت تاریخی، چهره‌ها و سویه‌های گوناگونی را به خود خواهد گرفت. اگر بخواهیم از عبارات پل ریکور استفاده کنیم، به علت تفاوت در ویژگی‌ها و جلوه‌های «خودهای یکسان‌انگار» در طول زمان و فرهنگ‌های مختلف، جهان‌ها و زیست‌جهان‌های متفاوتی پدید آمده است. نسبت میان هر یک از این خودهای یکسان‌انگار با «دیگری» یکسان و مشابه نیست. هر دوره‌ای نسبت و ارتباطی خاص را می‌طلبد. در این پژوهش، کوشش می‌شود با کشف این نسبت، دوره‌های شناخت دیگری در شرق و غرب تمیز داده شود.

ادوار تاریخی شناخت «دیگری» در غرب و شرق با تاکید بر نگاه محققان معاصر ۱۰۷

مبحث اول - دوره‌های شناخت «دیگری» در تاریخ تمدن غرب

محققان از منظرهای گوناگونی، به تقسیم‌بندی ادوار نگاه تمدن غربی به دیگری توجه کرده‌اند. محمد حسن زمانی در کتاب *شرق‌شناسی و اسلام‌شناسی غربیان*، بر اساس حوادث مختلف تاریخی، شرق‌شناسی مستشرقین غربی را از زمان هرودوت تاکنون به ده دوره تقسیم کرده است. برخی مانند سالم الحاج به چهار دوره و برخی به شش دوره تقسیم کرده‌اند. حمدی زقزوق آغاز شرق‌شناسی را از قرن چهاردهم میلادی و پس از جنگ‌های صلیبی دانسته است.^۱ محمد قطب نیز آغاز شرق‌شناسی را پس از قرون وسطا انتخاب کرده و شرق‌شناسی را به چهار دوره تقسیم کرده است.^۲

بدیهی است که هر یک از تقسیم‌بندی‌های فوق، متأثر از نوعی گرایش خاص است که عموماً متأثر از تاثیر فضای سیاست بر معرفت است. در این مقاله، سعی شده برخلاف تقسیم‌بندی‌های پیشین، با فاصله گرفتن از نگاه‌های صرفاً سیاسی با رویکرد فرهنگی و تمدنی به مسئله نگرسته شود. همچنین تقسیم‌بندی‌ها نه صرفاً بر حوادث تاریخی، بلکه بر وجود «ویژگی‌های مشترک» در شناخت «دیگری» در بستر تاریخ تمدنی شرق و غرب استوار می‌گردد و کوشش می‌شود تقسیم‌بندی به نحوی باشد، که بتوان هر دو مقوله شرق‌شناسی و غرب‌شناسی را با علم به برخی دشواری‌ها و با تسامح در یک دوره قرار داد. با عنایت به سه ویژگی فوق‌الذکر، روابط شرق و غرب به ۴ دوره کلان تقسیم می‌شود.

دوره نخست: عصر باستان

اولین رابطه جدی‌ای که در تاریخ نوشته‌شده‌ی میان شرق و غرب به وجود آمد، کشاکش قدرت در قرن ششم پیش از میلاد، میان ایران و یونان بود. یونانیان در آن دوره، به «شناخت شرق» اقدام نمودند تا رقیب خویش را شناخته و راه‌های مقابله و دفاع و تهاجم را بیابند. از این روست که به نظر می‌رسد، بتوان پیشینه «دیگری‌شناسی» در غرب را به یونان باستان رساند.

اساساً واژه‌های «شرق» و «غرب» ناشی از نگاه خاص جغرافیایی یونانیان است. آن‌ها نواحی اطراف مدیترانه و از جمله یونان را در مرکز جهان قرار دادند. شمال مدیترانه را

۱. محمدحسین زمانی، (۱۳۷۸)، *شرق‌شناسی و اسلام‌شناسی غربیان*، قم: بوستان کتاب، ص ۸۱.

۲. همان، ص ۱۴۹.

اروپا، جنوب آن را لیبیا (شمال آفریقا) و سمت شرقی مدیترانه را آسیا خواندند. اگر یونان را مرکز بدانیم، آسیا در شرق و اروپا در غرب و شمال این کشور قرار خواهد گرفت. ارسطو بر اساس این تلقی، که یونان در مرکز عالم قرار دارد، خاطر نشان کرد که ساکنان آن مردمی ممتاز و از دیگران مجزایند. به رغم اینکه برای یونانیان، ایرانیان برترین «دیگران» بودند، برخی از نویسندگان یونانی برای آنکه یونانیان را در برابر قدرت فزاینده ایران به مقاومت بیشتر تحریک نمایند از ایرانی‌ها و شرقی‌ها تصویر مخدوشی ارائه دادند. فیلسوفان، مورخان، جغرافی‌دانان، نمایشنامه‌نویسان و شاعران یونانی در نوشته‌های خود، غالباً یونانی‌ها را متفاوت از اقوام آسیایی نشان می‌دادند. جوامع آسیایی را طبقاتی، بی‌تحرك، مملو از ظلم و ستم و فساد ترسیم کرده و در مقابل یونانی‌ها را مردمی بافضیلت و عدالت‌طلب ترسیم می‌کردند.^۱

مورخان و نمایشنامه‌نویسان یونانی به کرات به توصیف شناخت‌مندان «دیگری» پرداخته‌اند. به عنوان مثال، به توجه آنان به ایرانیان نگاهی می‌اندازیم: گزارش‌های مورخان یونانی از امپراتوری ایران در قالب توصیف و کوشش برای شناخت «دیگری» ای به نام ایران قرار می‌گیرد. هکاتئوس^۲ از مردان ملیتوس و از نویسندگان کلاسیک یونان است، که در سده پنجم پیش از میلاد می‌زیست و چنان می‌نماید که هرودوت روایات او را درباره تاریخ غیر یونانیان و به ویژه مصریان نقل کرده است. گزارش بسیار کوتاه هکاتئوس درباره کیش مغان، یکی از کهن‌ترین شواهد یونانی درباره عقاید ایرانی شمرده می‌شود که توسط دیورن نقل شده است.^۳

تئوپمپوس مورخ معروف که اهل خینومی بود در قرن چهارم پیش از میلاد، رساله‌ای در باب الهیات مزدایی به رشته تحریر درآورد.^۴ گزارش‌های وی درباره تاریخ و آیین ایرانی توسط دیگر نویسندگان کلاسیک یونان به ویژه دیورن لارتسی و پلوتارخ به دست ما رسیده است. روایت این نویسنده در مورد اساطیر رستاخیزی و آخرت‌شناسی ایرانی،

۱. عبدالله همتیان گلی، (۱۳۸۶)، تاریخچه شرق‌شناسی، مشهد: جهاد دانشگاهی مشهد، صص ۱۳-۱۰.

2. Hekataeus

۳. امیل بنونیست، (۱۳۷۷)، دین ایرانی بر پایه متن‌های معتبر یونانی، ترجمه بهمن سرکاراتی، تهران: قطره، صص ۸۸.

۴. جمعی از ایران‌شناسان اروپا با مقدمه یرفسور هانری ماسه و رنه گروسه، (۱۳۸۱)، تاریخ تمدن ایران، ترجمه جواد محبی، تهران: گوتنبرگ، صص ۱۰۷.

ادوار تاریخی شناخت «دیگری» در غرب و شرق با تاکید بر نگاه محققان معاصر ۱۰۹

حائز اهمیت است.^۱ هرودوت در کتاب برجسته تاریخ خود، برخی تعالیم و آیین مذهبی ایرانیان را توضیح داده است.^۲ او همچنین زندگی چهار پادشاه بزرگ ایرانی (کوروش، کمبوجیه، داریوش و خشایارشا) و ارتباطات میان ایران و یونان را شرح داده است. افلاطون در چند مورد به آراء و آداب و رسوم ایرانیان به صراحت اشاره می‌کند. او در رساله *آلکیبیداس*، اول شیوه تربیت پادشاهان ایرانی را توصیف می‌کند.^۳ و در رساله *آکسیوخوس* از مغی به نام گوبروتاس یاد می‌کند و آرای او را توضیح می‌دهد.^۴

یونانیان در تعریف هویت «دیگری»، کمتر مولفه‌های مذهبی را ملاک قرار می‌دادند. آنان تعصب چندانی بر آموزه‌های دینی نداشتند. آثار باقی‌مانده از آن دوره، مانند نمایشنامه‌های آریستوفان^۵ به خوبی نشان می‌دهد، که یونانیان به راحتی دین، آداب و رسوم، خدایان و حتی زئوس را هم به سخره می‌گرفته و در واقع تعصبی بر آن نداشته‌اند. آنچه برای یونانیان در درجه اول اهمیت قرار داشت، مقوله شهروندی به مثابه اصلی‌ترین مبنای هویت سیاسی و اجتماعی بود. به هر ترتیب مقوله دین و ایجاد تمایز بر اساس تفاوت دینی در تعریف از «دیگری» نقشی درجه دوم ایفا می‌نموده است. نباید تصور کرد که با سقوط یونان به دست اسکندر، این روند متوقف شد. اسکندر مقدونی اگرچه از لحاظ نظامی بر یونان غلبه یافت، اما از لحاظ فرهنگی مغلوب این تمدن گشته و لشکرکشی‌های او نتیجه‌ای جز گسترش فرهنگ یونانی در جهان نداشت.^۶ اسکندر پیش از حمله، گروهی

۱. دین ایرانی بر پایه متن‌های معتبر یونانی، ص ۸۷.

۲. هرودوت، (۱۳۵۰)، تاریخ، ترجمه وحید مازندرانی، تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب، صص ۱۱۰-۱۰۴.

۳. افلاطون، (۱۳۶۷)، دوره آثار افلاطون، ج ۲، ترجمه محمدحسن لطفی، تهران: خوارزمی، صص ۶۶۰-۶۵۷.

۴. دوره آثار افلاطون، ج ۴، صص ۲۴۵۷، ۸؛ البته ذکر این نکته ضروری است که در انتساب هر دو این رساله‌ها به افلاطون تردید وجود دارد. برخی برآنند که این رساله‌ها توسط شاگردان افلاطون و پس از مرگ او نگاشته شده است. اما اگر حتی توسط شاگردان افلاطون نگاشته شده باشد باز هم نشانگر رویکرد یونانی‌ها به شناخت «دیگری» است.

۵. آریستوفان، (۱۳۸۱)، نمایشنامه‌های آریستوفان، دو جلد، ترجمه رضا شیرمرز، تهران: نمایش؛ نمایش‌نامه «برها» در جلد اول می‌تواند نگاه یونانیان به خدایان را به خوبی نشان دهد.

۶. این سخن نیچه به ذهن متبادر می‌شود که «به جای این رومیان، چه خوب بود که ایرانیان سرور یونانیان می‌شدند»؛ نک:

را برای شناسایی گسیل می‌داشت. به عنوان مثال، گروهی را به فرماندهی ارخياس^۱ برای شناسایی جزیره‌العرب و خلیج فارس ارسال کرد، که اطلاعات فراوانی را در مورد این سرزمین‌ها گردآوری کردند و این اطلاعات امروزه نیز بخشی از اسناد شرق‌شناسی غربیان را تشکیل می‌دهد.^۲

امپراتوری روم تا پیش از مسیحی شدن را نیز باید در تداوم همین نگاه یونانیان دید. رومی‌ها تقابل ایجاد شده میان شرق و غرب توسط یونانیان را بازتولید کرده و تداوم دادند. آنها همچون یونانیان برای خود امتیازاتی نیز نسبت به شرق قایل شدند. برای جلوگیری از ابهام معنایی، ذکر این نکته ضروری است، که در زمان امپراتوری روم واژه شرق و غرب به معنای دیگری هم به کار می‌رفته است و آن برای اشاره به دو بخش شرقی و غربی امپراتوری روم است.^۳ با این حال، نوع نگاه به دیگری و داشتن تلقی متفاوت از دیگری، هم‌چنان میان رومیان تداوم داشت. برای رومیان، شهروندی به مفهومی جهانی تبدیل شد و از شهروندی دولت - شهری یونان فاصله گرفت، اما همچنان معیار تمایز خود و دیگری در این دوران، عموماً فضیلت شهروندی است به نحوی که برای رومیان «دیگران» افراد مدنی به حساب نیامده و بربر محسوب می‌شدند.

دوره دوم: عصر ایمان

دوره دوم، با ظهور اسلام و مسیحیت در ارتباط است. ویل دورانت آغاز و پایان این دوره را ۳۲۵ تا ۱۳۲۱ میلادی، می‌داند و آن را «عصر ایمان» می‌نامد.^۴ مسیحی شدن امپراتوری

1. Archias

۲. شرق‌شناسی و اسلام‌شناسی غربیان، ص ۸۴؛ البته شایان ذکر است که پیشتر داریوش، پادشاه ایرانی دریاسالار خود را با دویست فروند کشتی مامور کشف سواحل، جزیره‌ها و کرانه‌های مکران تا مصب رود سند نمود. وی فرمان داشت که پس از انجام ماموریت به دریای عمان، اقیانوس هند، دریای سرخ و مصر نیز برود؛ همایون الهی، (۱۳۸۶)، خلیج فارس و مسایل آن، تهران: قومس، ص ۱۲.

۳. به عنوان نمونه کتاب روابط شرق و غرب در قرون وسطا ویراست درک بیکر نه به روابط شرق و غرب مورد بررسی ما که به روابط شرق و غرب امپراتوری روم اشاره دارد؛ نک:

Derek, Baker, (1973), *Relation between East and West in the Middle Ages*, Edinburgh University Press.

۴. ویل دورانت، (۱۳۷۳)، تاریخ تمدن، ج ۴، ترجمه ابوطالب صارمی و همکاران، تهران: علمی و فرهنگی، مقدمه مؤلف.

روم و پیدایش امپراتوری اموی و عباسیان اگرچه همزمان نبودند، اما تاثیر مشابهی بر شناخت «دیگری» داشته و ماهیت «دیگری‌شناسی» شرقیان و غربیان را دگرگون ساخت. هر دو دین اسلام و مسیحیت با تاکید بر مقوله کفر و ایمان، نقشی برجسته در هویت‌سازی ایفا کردند. با توجه به پذیرش دین مسیحیت از سوی امپراتوری روم و پیدایش امپراتوری‌های اسلامی، این نقش هویت‌ساز با نیاز ناگزیر نظام‌های سیاسی به هویت سیاسی عجین گشته و باعث شد که نقش هویت‌ساز و در مقابل غیریت‌ساز این ادیان برجسته‌تر گردد. بنابراین مهم‌ترین ویژگی این دوره را باید در نقش برجسته دین در تعریف و شناخت دیگری دانست. غیریت بر ساخته از دین، حضور و نقشی پررنگ در دیگری‌شناسی‌های این دوره ایفا نموده و امکان قضاوت‌های پیشینی ارزشی را برای «دیگری» سهل‌تر از گذشته نموده است.

شاید بتوان گفت در این دوره، شناخت غرب از «دیگری» نیز عمدتاً با هدف کسب دانش و صرفاً شناخت «دیگری» صورت می‌پذیرفت. استفاده و بهره‌مندی سیاسی از این دانش و شناخت، بسیار اندک بود. مهم‌ترین وجه شباهت شرق و غرب در این دوره، مقوله «قدرت عجین‌شده با دیانت» است. مسلمین هم در بعد نظامی و هم علم و فن‌آوری از غربیان بسیار پیش بودند. پیروزی نهایی در جنگ‌های صلیبی از آن مسلمانان شد. کتابخانه‌های عظیم و دانشمندان اسلامی با آنچه که اروپاییان خود قرون تاریکی می‌خوانند قابل مقایسه نیست. به روایت دورانت، تنها در بغداد سی مدرسه بود که نظامیه بغداد تنها یکی از آنها بود. تنها در اسپانیای مسلمان بیش از هفتاد کتابخانه عمومی وجود داشت.^۱ رودنسون در مقاله «تصویر غربی و مطالعات غربی از اسلام»، اذعان دارد که برای اروپای این دوره مسلمانان عمده‌ترین دشمن بودند.^۲ درست همان سان که برای یونانیان، ایرانیان برترین دیگران بودند، اما این تصور که مبتنی بر ساختار سیاسی - ایدئولوژیک خصمانه‌ای استوار شده اگرچه اصلی‌ترین بود، اما تنها تصویر نبود. تصویر دوم، یک تمدن متفاوت و تصویر سوم، یک منطقه اقتصادی بیگانه بود. تصویر دوم، مدیون کوشش‌هایی است که میراث تمدن اسلامی را به غربیان شناساند. در این میان، ترجمه کتاب *شفای ابن سینا نقطه*

۱. همان، ص ۴۰۷.

2. Maxime Rodinson, "The Western Image and Western Studies of Islam", in C. Bosworth and J. Schacht, *The Legacy of Islam*, Oxford, 1974, p.11.

عطف در پیدایش این تصویر است. کتاب *شفا* در حدود سال ۱۱۸۰ میلادی ترجمه شد و تأثیری عمیق و شگرف به دنبال داشت. بعد از آن ترجمه بسیاری از کتب آغاز شد.^۱

دوره سوم: عصر قدرت دانش بنیاد

دوره سوم شرق شناسی غربیان، با ظهور رنسانس در اروپا و در پی آن انقلاب صنعتی آغاز شد. اولین نمونه‌های شرق‌شناسی نوین در سفرنامه‌ها هویدا شد. یکی از برجسته‌ترین آنها را می‌توان *سفرنامه مارکوپولو* دانست. در واقع مارکوپولو، پیش‌قراول خیل عظیمی از شرق‌شناسان است که بعدها نه به قصد سیاحت که با هدف بررسی دقیق و علمی «دیگری» به شرق‌شناسی رو آوردند. در ابتدای این دوره، هنوز نقش مذهب به صورت تبشیر و تبلیغ مسیحی نمایان است، اما هر چه که به پایان این دوره نزدیک می‌شویم، این نقش کم‌رنگ‌تر می‌شود. رودنسون در توصیف نقاط آغازین شرق‌شناسی و تغییر تصویر شرق در نزد غرب، از سکولاریسم و نسبی‌گرایی یاد می‌کند که به خوبی فاصله گرفتن اروپائیان از نگاه دینی عصر پیشین را نشان می‌دهد.^۲

بهترین توصیف و تبیین نظری این دوره تاریخی، از سوی ادوارد سعید در کتاب *تأثیرگذار شرق‌شناسی* صورت گرفته است. ادوارد سعید شیوه تولید دانش هم‌پیوند با قدرت و نسبت نظری کشورهای استعمارگر و کشورهای تحت استعمار را به چالش می‌کشد. او با بهره‌گیری از آرای فوکو و گرامشی، هژمونی دانش غرب نسبت به شرق و اعمال سلطه غرب بر شرق به واسطه آن را متذکر می‌شود. او نوشته‌های سیاست‌مداران، زبان‌شناسان، رمان‌نویسان، شاعران و سفرنامه‌نویسان درباره شرق را به مثابه یک گفتمان، مورد بحث قرار می‌دهد. این گفتمان، شرق را ابداع، و به عبارت خود ادوارد سعید، تولید کرده است. شرق‌شناسی به عنوان یک نیروی خستگی‌ناپذیر فرهنگی و سیاسی، بعدها در خدمت رسانه قرار گرفت و فرآیند تولید و بازتولید شرق را امتداد بخشید.^۳ گفتمان شرق‌شناسی در بستر آنچه که لیوتار آن را *فراروایت مدرنیته* و غرب می‌خواند شکل یافته است. آنچه از این طریق، بر ذهن و روان غربیان القاء شد، امکان و اساساً بایستگی و شایستگی سخن گفتن برای/به جای دیگری بود.

1. Ibid, p.18.

2. Ibid, p.23, 36.

۳. ادوارد سعید، (۱۳۸۳)، *شرق‌شناسی*، ترجمه عبدالرحیم گواهی، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ص ۱۷.

آنچه که در این بافت فراگفتمانی غیر یا دیگری تعریف شد، صرفاً یک دگر مطلق با فاصله‌ای بعید و کاملاً خارج از این گفتمان قرار داشت، که رابطه تضاد و تخالف ذاتی و مستمر با خود برقرار می‌سازد. انسان مدرن غربی به بیان اسپیواک، منزلتی بس رفیع و استعلایی برای خود ترسیم کرد و از چنین جایگاهی بود که به تعریف و بازنمایی خود و دیگری مبادرت کرد.^۱ به گفته شرابی، دو مفروض اساسی همواره در این چشم انداز مضمّن است: یکی این که دیگران غیر غربی عقب مانده‌اند، اما جبران خواهند کرد. (یعنی این که پس همواره عقب‌اند). دوم، دیگران غیر غربی با غربی‌ها دارای فاصله‌اند. (یعنی همیشه باید به عنوان دیگران به آنها نگاه شود).^۲

دوره چهارم: عصر پسااستعماری

دوره چهارم، دوره‌ای است که می‌توان شروع آن را از فردای جنگ‌های جهانی، که سرآغازی بر رهایی از استعمار کهن بود، دانست. جنگ‌های جهانی پیامدهای مهمی به دنبال داشت. اول آنکه ابهت و جبروت رویای مدرنیته را شکست. بسیاری از اندیشمندان پست مدرن که فراروایت مدرنیته را به چالش کشیده و آن را در حد روایتی فروکاستند و علم پرتبختر غربی که داعیه ساخت بهشت بر زمین داشت را تا حد جادو تقلیل دادند،^۳ با خاطره‌های تلخ جنگ‌های جهانی، نشو و نمو یافتند، هواپیماهای بمب‌افکن آلمانی و انگلیسی و روسی به موازاتی که تأسیسات صنعتی و شهری یکدیگر را تخریب می‌کردند، ناخواسته بنیان‌های یقین و قطعیت علم مدرن را نیز لرزاندند. نوع نگاه سوژه‌شکن پست مدرنیست‌ها سبب شد که نگاه به «دیگری» در نزد بسیاری از اندیشمندان باختر زمین دچار دگرگونی شود، و در نزد آنان کثرت و تنوع بر وحدت مدرن غربی ارجحیت یابد. از سوی دیگر دهه‌های پس از جنگ، سال‌های آزادی کشورهای تحت استعمار از استعمار غربی بود. سال‌هایی که فرانتز فانون را به دفاع از مردم الجزایر، و ادار ساخت تا بنیان‌های مطالعات پسااستعماری استوار گردد و نگاه شرقی به خود نیز دچار دگرگونی شود.

۱. برایان اس. ترنر، (۱۳۸۱)، *شرق‌شناسی؛ پسا مدرنیسم و جهانی‌شدن*، ترجمه سعید وصالی، تهران: بنیاد نهج البلاغه، ص ۱۱.

2. Hisham Sharabi, (1990), *Theory, Politics and the Arab World*, London: Routledge, p. 4.

۳. فایرابتد در کتاب بر علیه روش می‌نویسد: «گویی از پیش اثبات شده که علم جدید از سحر یا علم ارسطویی برتر است و هیچ نتایج وهم‌آلودی ندارد. در صورتی که ذره‌ای استدلال از این نوع وجود ندارد.»؛ به نقل از آلن چالمرز، (۱۳۷۹)، *چیستی علم*، ترجمه سعید زیباکلام، تهران: سمت، ص ۱۶۵.

همچنین در این دوره، باید به توجه ویژه غربیان به مساله «زبان» اشاره کرد. چالش اولیه غربیان از قدیم، چگونگی ارتباط با متون شرقی بود. در سده بیستم و بعد از بحث‌های مربوط به چرخش زبانی در ابتدای این سده، محققان غربی دریافتند که زبان صرفا ابزار و واسطه مرادده نیست، بلکه هر زبانی بار فرهنگی، اجتماعی و سیاسی جدیدی را القا می‌کند، بنابراین درک اعتباریات فرهنگی، تاریخی و جغرافیایی هر کلمه یا عبارت برای آنان ضرورت پیدا کرد. به این ترتیب، مطالعات زبان‌شناسی نیز از حالت صرف زبانی خود خارج شد و به بخشی از فرآیند شناخت و کنترل بهتر شرقیان تبدیل شد. در دوره چهارم، می‌توان دو جریان را در شرق‌شناسی غربیان از هم متمایز کرد: یکی ادامه روند شرق‌شناسی دوره سوم که همچنان بر تمایزها و تفاوت‌ها تاکید دارد و به برجسته‌سازی این تفاوت‌ها، چه از حیث نژادی و چه از حیث مذهبی تاکید دارد؛ اما در مقابل به واسطه رشد مطالعات چندفرهنگ‌گرایی تحت تاثیر پست‌مدرنیسم دیدگاه جدیدی در حال شکل‌گیری است که در پی کاهش تمایزها و تفاوت‌هاست. گرایش اول، عمدتا در میان مطالعات آمریکایی مشهود است و جریان دوم بیشتر در محافل شرق‌شناسی اروپایی.

گرایش اول: تداوم شرق‌شناسی

یکی از پیامدهای مهم جنگ‌های جهانی، انتقال قدرت از اروپا به آمریکا و به تبع آن انتقال بخش عمده‌ای از مطالعات شرق‌شناسی به آمریکا بود، هرچند که گرایش‌های عمل‌گرایانه آمریکایی سبب شد که مطالعات شرقی به مطالعات منطقه‌ای و حوزه‌ای تبدیل گردد. داعیه‌های قدیمی دوگانه‌ساز شرق‌شناسی که به دنبال مطیع ساختن عملی مستعمرات به تبع مطیع‌سازی ذهنی آنها بود، در مطالعات آمریکایی بازتولید شد. از همین روست که ادوارد سعید صرفا به ذکر سخنان سیاست‌مداران انگلیسی همچون لرد کرامر و بالفور اکتفا نمی‌کند و یادآوری نمونه آمریکایی آن در قرن بیستم را از قلم نمی‌اندازد. سعید، این بخش از مقاله کسینجر را به عنوان شاهد مثال تداوم شرق‌شناسی ذکر می‌کند: «ما نسبت به آنها از قدرت فکری بهتری برخورداریم.» و واژه‌هایی نظیر الهام‌گونه، دقت و نظم بسیار در توصیفات او از غرب به کار می‌رود و دقیقا متضاد این صفات در توصیف شرق.^۱

۱. شرق‌شناسی، صص ۹۰، ۹۱.

مورد دیگر، مطالعه گری هارت است. کتاب قدرت چهارم: استراتژی کلان ایالات متحده در قرن بیست و یکم، شامل توصیه‌هایی در خصوص شیوه جهت‌دهی سیاست خارجی ایالات متحده آمریکا در قرن حاضر است. او در تلاش برای ارائه بدیلی برای انگیزه‌های نئوامپریالیسم بوش و آرمان رئالیسم کیسینجر و جان کری مدعی است، که ابعاد سه‌گانه قدرت سنتی آمریکا (نظامی، اقتصادی و سیاسی) باید به وسیله قدرت چهارم هم‌زمان محدود و تقویت شود. این بعد چهارم قدرت، اصول خاص آمریکا است که هژمونی اخلاقی آمریکا بر جهان را به دنبال خواهد داشت.^۱ بدیهی است که هژمونی اخلاقی آمریکا به پذیرش این اصول اخلاقی از سوی دیگر ملل به خصوص ملل شرقی وابسته است. این مسئله به نحو بارزتری در کتاب ما چه کسانی هستیم؟ اثر ساموئل هانتینگتون آشکارتر می‌شود. پرسش اساسی این کتاب نیز در باب هویت است، اما پاسخ او متفاوت از دیگران است. در حالی که از نظر هارت هویت لیبرال دموکراتیک آمریکا که اساساً ساخت جمهوری آمریکا مبتنی بر آن است؛ نه از طریق جنگ تمدن‌ها و ایجاد امپراطوری بلامنازع، بلکه با نوعی رهبری دموکراتیک و موردپسند دیگران تمدید و تقویت می‌شود؛ از نظر هانتینگتون، نژاد سفید و مذهب پروتستان آمریکا صرفاً از طریق ملی‌گرایی و حفظ و تقویت هویت آمریکایی تداوم می‌یابد.^۲

در جهتی دیگر فوکویاما است که این روند را دنبال می‌کند. او در تازه‌ترین نظرات خود، الگوی کهنه چندفرهنگی بودن در کشورهای اروپایی را شکست‌خورده می‌داند: «در عوض باید به سمت جامعه‌پذیر کردن غیر غربی‌ها با ارزش‌های لیبرال رفت».^۳ او با نقد جریان چندفرهنگ‌گرایی، منشا آن را رشد نسبی‌گرایی در میان پست‌مدرن‌ها می‌داند که این امکان را از میان برده تا ارزش‌های مثبت را به درستی ارزیابی کنند و لذا به باورهای مشترک شهروندی بی‌توجهی می‌کنند.^۴

1. Gary Hart, (2004), *the Fourth Power*, Oxford University Press.

2. Samuel Huntington, (2004), *Who We Are?*, American Great Debate.

۳. فرانسیس فوکویاما، «ستیزه‌جویی بنیادگرا و سیاست هویت؛ یک مسأله کاملاً مدرن»، ترجمه دانیال شاه زمانیان، روزنامه شرق، شماره ۸۲۶ و ۸۲۷ (شنبه و یک‌شنبه، ۱۴ و ۱۵ مرداد ۱۳۸۵)، ص ۶.

۴. همان.

گرایش دوم: چندفرهنگ‌گرایی

در مقابل گرایش اول، باید از گرایش چندفرهنگ‌گرایی یاد کرد. پیدایش و رشد گرایش چند فرهنگ‌گرایی بیشتر معلول یک نیاز و پذیرش واقعیت و چه بسا تسلیم به آن باشد. فرهنگ لیبرالیسم که در انعطاف‌پذیری و پذیرش انتقاد از دیگر ایدئولوژی‌ها و مکاتب جلوتر است، تفاوت‌های فرهنگی را به رسمیت شناخت و همین امر زمینه پیدایش چندفرهنگ‌گرایی شد. بر خلاف انتظار لیبرال‌های اولیه که خواستار ادغام خرده‌فرهنگ‌ها و تفاوت‌های فرهنگی در فرهنگ کلان غرب بودند و از اصطلاح «دیگ همجوش» بهره می‌بردند، تفاوت‌های فرهنگی رنگ نداشت و به بقای خود ادامه داد. حسینی بهشتی بعد از اشاره به برخی شورش‌ها و مشکلاتی که از به رسمیت نشناختن این معضلات حاصل شده، نتیجه می‌گیرد: «نیمه دوم سده حاضر شاهد بحرانی در دموکراسی غربی بوده است که حاصل مطالبات روز افزون جهت احترام به تفاوت‌های فرهنگی می‌باشد. هواداران چندفرهنگ‌گرایی گفته‌اند که نظریه لیبرال فاقد فهمی مناسب از مساله مورد بحث است. آنها معتقدند که درخواست‌هایشان برای به رسمیت شناخته شدن، بر این واقعیت مبتنی است که هویت‌های فرهنگی به ارزش‌های مطرح در شیوه‌های زندگی آنان معطوف است و نباید به وسیله فرهنگ غالب که در بیشتر موارد فرهنگ لیبرال غربی است نادیده گرفته شود.»^۱ طرفداران پذیرا بودن دیگران و از آن جمله فینکل، به کسانی که آشکارا اعلام می‌کنند که اروپا از جانب مهاجران جهان سومی در خطر است و تنها وسیله تضمین و پیشرفت موزون جامعه بشری همان است، که آنها را محصور نگه داریم، خشمگینانه چنین پاسخ می‌دهند: «چون تمام شکل‌های فرهنگ شایسته‌اند، ما اروپایی‌ها حق نداریم هیچ نوع برتری برای خود قایل باشیم و سبک زندگی خود را به عنوان قاعده‌ای عمومی ارایه دهیم. بلکه اوضاع ناشی از مهاجرت تغییر شکل جهان ملموس ما را به یک جامعه چندفرهنگی ایجاب می‌کند.»^۲ دیگر نمی‌توان کسی را به خاطر فرهنگش سرزنش کرد. بیخو پارخ در کتاب خود تلاش می‌کند تا این نکته را اثبات کند، که سنت فلسفه سیاسی غرب هنوز فاقد منابع لازم برای پذیرش تنوع فرهنگی و جامعه چندفرهنگی است؛ در حالی که نظریه‌پردازانی چون کیملیکا و جوزف راز تلاش کرده‌اند تا علائق مشروع گروه‌های

۱. سیدعلیرضا حسینی بهشتی، (۱۳۸۰)، بنیاد نظری در جوامع چندفرهنگی، تهران: بقعه، ص ۲۲.

۲. آلن فینکل کروت، (۱۳۷۵)، شکست اندیشه، ترجمه خسرو باقری، تهران: فرزانه، ص ۹۴.

ادوار تاریخی شناخت «دیگری» در غرب و شرق با تاکید بر نگاه محققان معاصر ۱۱۷

فرهنگی را درون شکل گسترده‌تری از لیبرالیسم قرار دهند، پارخ تلاش می‌کند نشان دهد، که همه اشکال لیبرالیسم ناپسند هستند. مشکل اصلی، در تفکر وحدت‌گرایانه این مکتب است. یعنی این که تنها یک شیوه زندگی برتر از همه شیوه‌های زندگی است.^۱ هر چند بدیل او - عضویت فرهنگی در جامعه چندفرهنگی مبتنی بر دیالوگ - نیز خود با مشکلاتی روبرو است.

می‌توان به گرایش چندفرهنگ‌گرایی نگاه‌های منفی نیز داشت و همچنان آن را در تداوم شرق‌شناسی ارزیابی کرد: غربی‌ها، موقعیت فراتر را در طول سده‌ها در دست داشتند، تا اینکه رشد هویت‌های ملی و شرقی در نزد شرقیان به پیدایش جنبش‌های استقلال‌طلبانه و رهایی شرقیان از استعمار مستقیم منجر شد. اکنون شرق خود را برای مرحله دوم که خودباوری فرهنگی است، آماده می‌سازد. برای رسیدن به این هدف، شرقی‌ها نیازمند گفتمان «غیریت» سازی است تا از این طریق بتواند جایگاه خود را در صحنه بین‌الملل و در گستره دانش ارتقا بخشد، چرا که پررنگ شدن تفاوت‌هاست که هویت می‌سازد و هویت شرقی آنگاه سر بر می‌آورد که «دیگری» غرب ساخته شود؛ اما غرب که اکنون در موقعیت برتر است از حذف تقابل‌ها استقبال می‌کند. غرب اکنون در موضع سلطه است و نقش برتر و فرادست را دارد، قصد ندارد و نمی‌خواهد که فاصله خود و دیگری آنقدر کم‌رنگ شود که سلطه او رنگ ببازد و نه می‌خواهد این تقابل آنقدر جدی شود که شرقیان را در موضع هویت‌سازی قرار دهد. لذا راه میانه‌ای را باید در پیش گرفت. این راه میانه در آثار بسیاری از نویسندگان غربی ذکر شده است. این مساله، این واقعیت را عیان می‌سازد که توجه به رویکردهای چندفرهنگی که متضمن نگاه جدید به «دیگری» است عمدتاً - و نه تماماً - معلول یک نیاز است. نیازی که نادیده گرفتنش تداوم سلطه را محال می‌سازد.

مبحث دوم: دوره‌های شناخت «دیگری» در شرق

گفته شد که دوره‌های شناخت غرب از «دیگری» به چهار دوره کلان تقسیم شود، متناظر با آن چهار دوره می‌توان در شرق نیز دوره‌های شناخت «دیگری» را با عنایت به ویژگی‌های مشترک شناختی لحاظ کرد. هرچند این دوره‌ها در شرق، طبیعتاً با تفاوت زمانی همراه است، لیکن هم‌پوشانی نسبتاً مناسبی نیز میان آنها وجود دارد. طبیعی است که در این تقسیم‌بندی نگاه ما به شرق با اولویت ایران باشد.

1. Bhikhu Parekh, (2000), *Rethinking Multiculturalism*; Palgrave, Second Edition, see introduction.

دوره نخست: عصر باستان

در حوزه تمدنی ایران، به واسطه حضور دین زرتشت و روحانیون زرتشتی، حوزه‌های دانش شکل گرفت؛ اما متأسفانه از نوشته‌های آن زمان، اثر چندانی به میراث نرسیده است. در ایران، سواد منحصر به طبقات اشراف و روحانیون بود. طبیعی است که با از بین رفتن و سقوط سلسله پادشاهی و کشته‌شدن یا فرار بزرگان و اشراف، این میراث نیز از بین برود. با حمله اسکندر و به آتش کشیده‌شدن تخت جمشید، میراث هخامنشی و با حمله اعراب و تغییر مذهب ایرانیان میراث ساسانی، از بین رفته و بررسی «دیگری‌شناسی» ایرانیان در این دوره را دشوار و چه بسا ممتنع ساخته است. از این رو، ناگزیر از فهم آن در نظرات بر جای مانده از غربیان و متأخرین هستیم.

یکی از مهم‌ترین ویژگی‌های این دوره، نقش کمرنگ دین در تعریف «دیگری» است. مهم‌ترین ویژگی دینداری در میان هخامنشیان تساهل و تسامح دینی و نداشتن دین رسمی بود. پژوهشگران تصویری که از کورش بر پایه منابع به دست می‌دهند، این است که هیچ ملتی را مجبور به تمکین از آداب و رسوم مورد قبول خود و کشورش نکرد، به خدایان و باورهای مذهبی آنان احترام گذاشت و حتی مراسم اعلام پادشاهی خود را در بین هر ملت با آداب و رسوم همان ملت برگزار می‌کرد. در بابل جشن سال نو را در معبد بعل - از خدایان بابلی - برگزار کرد و به نشانه احترام، دست وی را لمس کرد. یهودیانی را که توسط پادشاه بابل به زور مجبور به ترک دیار شده بودند، به سرزمین خود، بیت المقدس، بازگرداند و دستور داد تمام زر و زیوری که از معابد آنها خارج شده بود به محل اصلی خود برگردانند.^۱ بزرگ منشی و تساهل کورش حتی محققین غربی را نیز به ستایش این پادشاه پارسی واداشته است: «از میان پادشاهان عده محدودی هستند که پس از خود شهرت و نامی نیک مانند کورش باقی گذاشته‌اند. کورش سردار بزرگ و پیشوای مردم بود. وی سخی و نیکوکار بود و اندیشه این نداشت که ممالک مفتوحه را به اتخاذ روش واحد ملزم نماید».^۲

۱. شیرین بیانی، (۱۳۸۱)، تاریخ ایران باستان از ورود آریایی‌ها تا پایان هخامنشیان، تهران: سمت، صص ۱۰۵، ۱۰۴.

۲. رومن گیرشمن، (۱۳۳۶)، ایران از آغاز تا اسلام، تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب، صص ۱۲۳، ۴.

در این دوره، تعامل فرهنگی میان دو حوزه تمدنی شرق و غرب مورد استقبال طرفین است. اگر از بحث تاثیرگذاری اندیشه ایرانی بر یونانی و حتی افلاطون که توسط فتح‌الله مجتبایی، استفان پانوسی^۱ و دیگران بیان شده نیز بگذریم، مشهور است که اسکندر بسیاری از الواح و نوشته‌های هخامنشیان و خزائن اهل فارس را به یونان انتقال داد. ابن خلدون نیز به همین معنا اشاره داشته و بیان می‌دارد: «ایرانیان بر شیوه‌ای بودند که به علوم عقلی اهمیت عظیم می‌دادند و دایره آن علوم در کشور ایشان توسعه یافته بود زیرا دولت‌های ایشان در منتهای پهناوری و عظمت بود و هم گویند که این علوم پس از آنکه اسکندر دارا را کشت و بر کشور کیانیان غلبه یافت از ایرانیان به یونانیان رسیده است، چه اسکندر بر کتاب‌ها و علوم بی‌شمار و بی‌حدی از ایشان دست یافت.^۲ در این دوره یونان و غرب فلسفه‌اش را به شرقیان تقدیم کرد و شرق فرهنگ ادیان‌ش را به غربیان اهدا نمود.^۳ از سوی دیگر، ایرانیان نیز از یونانیان بهره‌های فراوان بردند که مشهورترین آنها استفاده از طبیبان یونانی و هندی در جندی شاپور بود. شاید بهترین منبع برای درک این مسئله در نزد ایرانیان باستان، شاهنامه فردوسی است و به‌رغم آن که این اثر حاصل دوره اسلامی و متأخرتر می‌باشد، اما مولفه‌ها و شاخصه‌های ایران و انیران را حکیم طوس به زیبایی در اثر ارزشمند خود پردازش نموده است.

دوره دوم: عصر ایمان

دوره دوم با ظهور دو دین اسلام و مسیحیت در ارتباط است.^۴ در این دوره تاریخی، به واسطه ترجمه و رشد و گسترش علوم و فنون مختلف در حوزه تمدنی اسلام، گستره و

۱. فتح‌الله مجتبایی در کتاب وزین شهر زیبای افلاطون و شاهی آرمانی در ایران باستان و استفان پانوسی در کتاب تاثیر فرهنگ و جهان بینی ایرانی بر افلاطون و نیز مقاله اساس جهان‌بینی ایرانی در فلسفه مشارکت به بررسی تاثیر ایران بر فلسفه یونانی پرداخته‌اند؛ هرچند که به نظر می‌رسد، پانوسی مسیر افراط را پیموده باشد.

۲. ابن خلدون، (۱۳۴۷)، مقدمه / ابن خلدون، ج ۲، ترجمه محمد پروین گنابادی، تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ص ۱۰۰۲.

۳. شرق‌شناسی و اسلام‌شناسی غربیان، ص ۸۶.

۴. دوره دوم، دوره‌ای است که نقش دین در تعریف و شناخت دیگری برجسته می‌شود. لذا اگر بخواهیم دقیق‌تر بیان کنیم؛ باید دوره دوم را در ایران، از زمان رسمی شدن دین زرتشت در زمان ساسانیان آغاز کنیم و سپس به تصرف ایران و رسمی شدن دین اسلام در ایران برسیم.

تنوع آثار شرقیان بیش از غربیان است. نکته قابل توجه در این دوره برتری نسبی و تفوق مسلمانان بر اروپاییان و بطور کلی غیرمسلمانان است، به حدی که ویل دورانت تصریح می‌کند: «اسلام طی پنج قرن از سال ۸۱ تا ۵۹۷ق (۷۰۰ تا ۱۲۰۰م) از لحاظ نیرو، نظم، بسط قلمرو حکومت، تصفیه اخلاق و رفتار، سطح زندگانی، وضع قوانین منصفانه انسانی، تساهل دینی، ادبیات، دانشوری، علم، طب و فلسفه پیشاهنگ جهان بود... در دیار اسلام هنر و فرهنگ میان مردم بیشتر از مناطق مسیحی قرون وسطا رواج و تعمیم داشت. پادشاهان خطاط بودند و چه بسا تاجران که مانند پزشکان فیلسوف بودند.»^۱ نادیا ماریا الشیخ در کتاب *بیزانس در نگاه اعراب*، به بررسی نوع نگاه اعراب به امپراتوری بیزانس پرداخته است. بازه زمانی مورد نظر نویسنده از زمان پیدایش اسلام در قرن هفتم میلادی تا هنگامه سقوط قسطنطنیه در سال ۱۴۵۳م. را در برمی‌گیرد.^۲ به رغم آن که نویسنده به تغییر و تکامل تصور از دیگری اعتقاد دارد و معتقد است که در خلال قرن‌ها، تعامل تغییراتی چند در روابط این دو سرزمین پدید آمده است، اما به دلیل آنچه که نویسنده آن را کپی‌برداری و بازتولید اکثر منابع بعدی اسلامی از منابع اولیه می‌نامد در مجموع باید گفت که بیزانسی‌ها و مسلمانان را اغلب در تضاد می‌بینیم. توصیفات مفصل او در این جمله خلاصه می‌شود: «جامعه اسلامی در حالت دشمنی با بیزانس قرار داشت.»^۳ البته ریشه اصلی این تضاد، در تفاوت دین این دو حوزه تمدنی دیده می‌شود.

دوره سوم: آشفتگی و تحیر

خاورشناسی غربیان در دوره سوم، دچار تحول و تغییر جدی شد و پیوند مولفه‌های دانش و قدرت و کم‌رنگ شدن عنصر دین تاثیر شگرفی بر آن گذاشتند. در مقابل، باخترشناسی شرقیان نیز دچار تحول جدی شد؛ اگرچه این تحول عمدتاً انفعالی و واکنشی بود. رشد سریع تکنولوژی در غرب برای شرقیان حیرت‌آور بود. اولین واکنش‌های شرقیان به این رشد و ترقی، در قالب خودباختگی خود را نشان داد. مهم‌ترین نمود سیاسی این خودباختگی نیز در ترکیه پیاده شد. کمال آتاتورک با نفی مذهب، زبان و آداب و رسوم محلی و حتی لباس و اسامی شرقی کوشید راه ترقی را در شرق هموار سازد.^۴ او تاکید کرد

۱. تاریخ تمدن، ص ۴۳۳.

2. Nadia Maria El Cheikh, (2004), *Byzantium Viewed by the Arabs*, Harvard College, p.25.

3. *Byzantium Viewed by the Arabs*, p.15

۴. رضاشاه در ایران نیز کوشید همین راه را دنبال کند، اما مقایسه اقدامات صورت گرفته از سوی آتاتورک و رضاشاه نشان می‌دهد که کامیابی بسیار کمتری از هم‌طراز ترک خود داشته است. برای آشنایی با عملکرد

ادوار تاریخی شناخت «دیگری» در غرب و شرق با تاکید بر نگاه محققان معاصر ۱۲۱

که «برای آدم بودن کافی است، آنچه را که تمدن ملزم ساخته انجام دهیم.»^۱ از سوی دیگر، برخی نیز همچون سیدجمال‌الدین اسدآبادی رویکرد گزینشی در برابر غرب را در پیش گرفتند. در این نگاه، «دیگری»، اگرچه موضوع تقلید نبود اما تا حدود زیادی تحسین می‌شد در عین حالی که تحقیر نیز می‌شد.

شاید اولین واکنش عالمانه به غرب، در رساله نیچریه سید جمال‌الدین اسدآبادی دیده شود.^۲ این رساله به نقد جدی فلسفه مادی‌گری غرب اهتمام ورزید. توکلی طرقي این دوره را چنین خلاصه می‌کند: اروپاییان به آسیایی‌ها و آفریقایی‌ها نگر بستند و آسیایی‌ها و آفریقایی‌ها به اروپایی‌ها خیره شدند. در این نگرش‌های متقابل الگوهای چندگانه‌ای طرح و برگزیده شد. برخی به همسان‌سازی خویش (تقلید) با دیگری و برخی دیگر به ناهمسان‌سازی (تمسخر) دیگری پرداختند.^۳ ویژگی مشترک این دوره در شرق و غرب نقش دوگانه دین است. غربیان با کنار زدن کلیسا و بسیاری از آموزه‌های دینی، و تاکید بر آموزه‌هایی همچون سکولاریسم، لیبرالیسم و لائیسزم به دوران جدید خود گام نهادند، اگرچه برخی از شرق‌شناسان نقش هویت‌ساز دین را فراموش نکردند و همچنان نگاه بسیاری از مستشرقین این دوره به شرقیان نگاه به کافرانی است که اروپاییان وظیفه تبشیر مسیحی آنها را به عهده دارند. همین دوگانگی در نگاه به دین نیز در شرق رخ داد، در حالی که برخی از غرب‌شناسان راه کنار گذاشتن دین را در پیش گرفتند، برخی دیگر نیز اصلاح دین با هدف بازگشت به دین نخستین یا اصیل را فرا رو قرار دادند.

از دیگر ویژگی‌های مهم این دوره در شرق، آشفتگی نوع نگاه به دیگری است. تحت تأثیر نوع نگاهی که استعمارگران به «دیگری» دارند، نگاه ما و به خصوص ایرانیان به دیگری نیز دستخوش تغییر و دگرگونی می‌شود. این دگرگونی در افرادی که مراودات بیشتری با غربیان داشته‌اند به خوبی دیده می‌شود. در واقع این دوره، که دوران تقلید برخی

آتاتورک و رضاشاه نک: حمید نساج، غربی‌سازی در ایران و ترکیه در عهد آتاتورک و رضاشاه، به راهنمایی دکتر کاووس سیدامامی، پایان نامه مقطع کارشناسی ارشد، دانشگاه امام صادق، تابستان ۱۳۸۴.

۱. برنارد لوئیس، (۱۳۷۲)، ظهور ترکیه نوین، ترجمه محسن علی سبحانی، تهران: ناشر مترجم، ص ۵۶۸.

۲. برای مطالعه رساله نیچریه نک: علی اصغر حلبی، (۱۳۸۳)، زندگانی و سفرها سیدجمال‌الدین اسدآبادی معروف به افغانی؛ با شرح و نقد رساله نیچریه، تهران: زوار،

۳. محمد توکلی طرقي، (۱۳۸۲)، تجدد بومی و بازاندیشی تاریخ، تهران: نشر تاریخ ایران، ص ۷.

روشنفکران شرق از غرب است، خود را حتی در نوع نگاه به دیگری نشان می‌دهد. برای تبیین بهتر این موضوع و ارائه مثال بررسی سفرنامه حجازی خالی از فایده نیست. سیدعلی حجازی حدود یکصد سال پیش سفر و سپس اقامتی ۱۰ ساله در هندوستان داشته و رساله‌ای در ذکر احوال، وضع طبیعی و ملوک هندوستان به رشته تحریر درآورده است. کتاب او که در سال ۱۳۱۰ق نگاشته شده، زمانه استعمار انگلستان در هندوستان را به تصویر کشیده است. با مطالعه سفرنامه تردیدی باقی نمی‌ماند که باید او را در زمره روشنفکران متمایل به غرب قرار داد. اگر چه حجازی یک شرقی است اما نگاه او به هندیان به نگاه یک غربی شبیه شده است. این تفاوت آنگاه آشکارتر می‌شود که نوع نگاه حجازی را با نوع نگاهی که ابوریحان بیرونی در رساله *ماللهند* داشته و متعلق به دوره دوم است، مقایسه کنیم تا فاصله گرفتن حجازی از سنت ایرانیان هویدا گردد. حجازی در این کتاب هندی‌ها را تن پرور بی تربیت، مخلوق وحشی، بی غیرت، لاقید، لابلالی، متعصب،^۱ یاغی، بی رحم، بی عصمت،^۲ وحشی،^۳ دارای خبث طینت و فطرت، بی خبر از انسانیت و مدنیت،^۴ وحشی گر،^۵ بویی از انسانیت به مشام آنها نرسیده است،^۶ مخلوقات زشت سیاه بدلباس بدزبان وحشی^۷ معرفی می‌کند و در مقابل از انگلیسی‌هایی که هندوستان را در اشغال دارند با القاب باتربیت، جلیله^۸ و پهلوان مرد^۹ یاد می‌کند که از این حق برخوردار هستند که بر هندوستان حکومت کنند و با افتخار بیان می‌کند که حالا تمام این مملکت (هند) در ید قدرت انگلیس است.

۱. میرزا سیدعلی خان حجازی وقارالملک، (۱۳۷۹)، جام جم هندوستان، تصحیح و مقدمه غلامحسین

مراقبی، تهران: ملک، ص ۱۲؛ (کپی نسخه خطی).

۲. همان، صص ۶۴ و ۶۵.

۳. همان، صص ۶۵، ۱۹۵، ۲۰۷.

۴. همان، صص ۱۷۳ و ۱۷۴.

۵. همان، ص ۱۹۲.

۶. همان، ص ۲۰۷.

۷. همان، ص ۲۴۹.

۸. همان، ص ۱۶۲.

۹. همان، ص ۲۳۷.

ادوار تاریخی شناخت «دیگری» در غرب و شرق با تاکید بر نگاه محققان معاصر ۱۲۳

برای کسانی که با کتاب *ماللهند بیرونی* آشنا هستند، نگاه حجازی به «دیگری» یک نگاه دیرینه‌ی ایرانی نیست و دگرگون شده و تغییر یافته است. او هندی‌ها را از دریچه انگلیسی‌ها می‌نگرد: تحقیرآمیز و مستحق سلطه و استعمار! اما نگاه او به انگلیسی‌ها خصلت جانبداری یافته و آنها را جلیله می‌نامد. نوع نگاه حجازی به چین، کاملاً متفاوت با نوع نگاه او به هند است: «در چین... تجلی آفتاب از بخت همایون خاقان فروزنده بود عاقبت از قدوم شوم چند نفر نصارا تخت و بخت فروزنده آفتاب در ظلمتکده مغربیان پنهان شد.»^۱ در این عبارت کوتاه نگاه او به چین، نگاهی آمیخته با ابهت و عظمت است و در مقابل به مسیحیان غیرمسلمان نگاهی منفی دارد. اما نگاه او در همین کتاب به هندی‌ها و انگلیسی‌ها کاملاً متفاوت است. در حالی که چین شرقی و هند شرقی سرشت چندان متفاوتی ندارند، و انگلیسی‌ها - دست کم از منظر یک مسلمان - از نصارا متمایز نیستند. انتظار آن است که به هندی‌ها همانند چینی‌ها می‌نگریست و به انگلیسی‌ها نیز از همان منظری که نصارای وارد شده به چین را نگریسته است. این مثال به خوبی آشفتگی نگاه ما به «دیگری» در این دوره را نشان می‌دهد.

البته این کتاب تنها نمونه موجود از تغییر نگاه ایرانی به دیگری نیست. غلامحسین مراقبی در مقدمه کتاب *جام جم هندوستان*، برخی دیگر از سفرنامه‌های ایرانیان را واکاوی می‌کند: حیرت‌نامه میرزا ابوالحسن خان ایلچی نماینده و فرستاده ویژه فتحعلی شاه به فرنگ که رفتار او بهانه را به موریه برای نگاشتن حاجی بابای *اصفهان* می‌دهد.^۲ مسیر طالبی نوشته میرزا ابوطالب خان که به صورت شخصی به فرنگ سفر کرد و پانصد و سی روز در لندن ماند. *سفرنامه صنیع الدوله* نوشته محمدحسن خان اعتمادالسلطنه، *سفرنامه* نوشته صحافباشی تهرانی که نخستین بهره‌بردار سینما در ایران بوده و این کتاب حاصل مسافرت شش ماهه او به اروپا، خاور دور و آمریکا بوده است. عبدالحسین مراقبی سپس با دلی پرحسرت، به مقایسه این سفرنامه‌ها با سفرنامه‌های فرنگیان همچون خاطرات اولیویه فرانسوی که به دربار آغامحمدخان و فتحعلی شاه آمد، گاسپار دروویل که فرستاده دولت فرانسه به دربار دومین پادشاه قاجار، موسیو بوهر که به دربار ناصری درآمد و جغرافیای رشت و مازندران را به خوبی ترسیم کرد و یا سولتیکف نگارگر که به شوق دیدار از

۱. همان، ص ۲۶۷.

۲. همان، صص ۱۰، ۱۲، مقدمه مصحح.

سرزمین افسانه‌ای ایران به دربار محمدشاه قاجار سر زد و در خاطراتش سیاهی‌های دربار را عیان ساخت و چنین نوشت: «در این شب غمگین، شبی که هیچ میل به خواب نداشتم، ایران به نظر من آن طور که در حقیقت بود آمد، نه آن طوری که در کودکی تصور کرده بودم... این نغمه‌های غم افزا که مرا تعقیب می‌نمودند، فریادهای رنج کشوری بود که به دست بدبختی سپرده شده است»^۱.

محمد توکلی طرقی نیز در فصل چهارم کتاب *تجدد بومی و بازاندیشی تاریخی* با نام «به تماشا رفته بودم خود نیز تماشا شدم» به بررسی برخی سفرنامه‌های ایرانی پرداخته است. او *سفرنامه شگرف‌نامه ولایت*، گزارش سفر منشی اعتصام السلطنه به اروپا، *مسیر طالبی فی بلاد افرنجی* از میرزا ابوطالب خان، *حیرت‌نامه* و... پرداخته است. نگاه او نیز به سفرنامه‌های این دوره همچون نگاه عبدالحسین مراقبی است. او به صراحت می‌نویسد: «دو سده‌ای است که فارسی‌نگاران ایران و هند نگران زن فرنگ بوده‌اند»^۲ عرق شرمی که از خواندن این سفرنامه‌ها بر پیشانی ایرانی امروزی می‌نشیند از دو سو است: یکی آن که عمده ایرانیان سفرنامه‌نویس یادشده، اشراف و بزرگان قجری هستند و نه علم‌آموزان و علم‌دوستان ایرانی و دوم، آن که رشد و پیشرفت غرب و عقب‌ماندگی ایران آنان را از جوهر وجودی و گوهر دانشی که امثال ابوریحان بدان مفتخر بوده‌اند، تهی ساخته است.

دوره چهارم: نگاه واکنشی

در این دوره عمدتاً همان دوگانگی دوره سوم البته با شدت و قوت بسیار بیشتر تداوم یافت. شرقیان نیز به شناخت غرب احساس نیاز و علاقه نشان دادند. در این دوره مطالعات غرب‌شناسی دچار تشتت و تنوع بسیاری شد. دیدگاه‌های ناظر به غرب را می‌توان به سه گروه عمده: رد، قبول و گزینش تقسیم کرد.^۳ گرایش گزینش تداوم رویکرد سیدجمال اسدآبادی است. گرایش قبول، رویکرد غالب در میان روشنفکران است. گرایش رد را در حوزه اندیشه‌ورزی ایرانی می‌توان به دو نحله عمده تقسیم کرد. نحله اول که بیشتر حالت

۱. همان، ص ۲۵، مقدمه مصحح.

۲. همان، ص ۱۲۹، مقدمه مصحح.

۳. برای آشنایی با این رویکردها به کتاب *جریان‌شناسی فکری ایران معاصر از حجت الاسلام عبدالحسین خسروپناه*، انتشارات موسسه حکمت نوین اسلامی مراجعه شود.

ادوار تاریخی شناخت «دیگری» در غرب و شرق با تاکید بر نگاه محققان معاصر ۱۲۵

فلسفی دارد عمدتاً تحت تأثیر آرای سیداحمد فردید است. او با بهره‌گیری از پیوند عرفان محیی‌الدین عربی و فلسفه هایدگر و طرح بحث حکمت انسی به نقد فلسفه غرب اهتمام ورزید و شرق و غرب را دو صورت از مظهریت اسماء الهی تلقی کرد. در این نگاه غرب مظهر اسم مصل خداوند است.^۱ محمد مددپور - از شاگردان فردید - در توضیح آغاز رنسانس در اروپا می‌نویسد: «چهارصد سال پیش هنگامی که رنسانس در غرب آغاز شد و نفس شیطانی اروپا پس از هزار سال از خواب بیدار گردید.»^۲

نحله دوم، از منظر مذهبی به نقد غرب می‌پردازد. فرهنگستان علوم اسلامی در قم یکی از نمایندگان این نگاه است.^۳ همچنین مهدی نصیری در کتاب *اسلام و تجدد* با بهره‌گیری از برخی آیات و روایات بر این باور است که دانش‌ها و فنون مربوط به معاش، توسط انبیاء به نسل بشر تعلیم داده شده‌اند و این علوم و فنون توقیفی هستند؛ بدین معنا که انسان باید در همین حدی که از سوی انبیا فراگرفته توقف کند و فراتر نرود. او همچنین بر این باور است، که از قرآن و سنت نمی‌توان مطلوبیت علوم و فنون را استنباط کرد.^۴ بدیهی است تخطی از این توقیفی بودن علوم است که بنیان تمدن غرب را استوار ساخته است. ویژگی مهم این دوره، همچنان انفعالی بودن و واکنشی بودن نگاه‌های شرقی به غربی است. سیطره و غلبه گفتمان شرق‌شناسی غربی به قدری است که هر سه رویکرد فوق‌الذکر در نهایت در نسبت با غرب تعریف می‌شوند، حتی گرایش‌هایی که به رد غرب می‌پردازند، نیز در واقع ابتدا غرب را در نظر گرفته و تصدیق می‌نمایند و سپس نفی می‌کنند؛ چرا که نپذیرفتن هر شی مستلزم تصدیق و پذیرش اولیه آن است. در واقع نگاه شرقیانی که به نفی غرب می‌پردازند نیز بیشتر انفعالی و تقلیدی است.

۱. محمد مددپور، (۱۳۷۲)، *تجدد و دین‌زدایی در فرهنگ و هنر منورالفکری*، تهران: سالکان، ص ۲.

۲. همان، ص ۶۲.

۳. برای آشنایی با دیدگاه‌های فرهنگستان علوم قم به ضرورت *مهندسی تمدن اسلامی و یادی از استاد* که به بررسی دیدگاه‌های استاد سیدمنیرالدین حسینی هاشمی بینانگذار این فرهنگستان پرداخته است مراجعه شود.

۴. مهدی نصیری، (۱۳۸۱)، *اسلام و تجدد*، تهران: کتاب صبح، ص ۷۵.

شرق‌شناسی وارونه

مهرزاد بروجردی در کتاب *روشنفکران ایرانی و غرب*، به معرفی و طبقه‌بندی آثار روشنفکران ایرانی در مواجهه با غرب پرداخته است. او این جریان را شرق‌شناسی وارونه^۱ می‌نامد.^۲ منظور او از شرق‌شناسی وارونه،^۳ غرب‌شناسی یا همان توصیف‌ها و تبیین‌هایی است که روشنفکران ایرانی در مواجهه خود با غرب، از غرب ارائه داده‌اند. «شرق‌شناسی وارونه گفتمانی است که روشنفکران و سرآمدان سیاسی شرقی برای پردازش هویت اصیل و حقیقی به کار می‌برند».^۴ هر چند این نام‌گذاری چندان دقیق نیست، زیرا آثار روشنفکران ایرانی عنصر اصلی که ادوارد سعید در *شرق‌شناسی*، برجسته کرده را دارا نمی‌باشد؛ و آن عنصر «قدرت» است. روشنفکران ایرانی و به‌طور کلی روشنفکران جهان سوم، از موضع فرودست با غربی که در فرادست است، روبرو می‌شوند، لذا بر موضوع شناسایی خود سیطره و قدرت ندارند. به همین دلیل، نام‌گذاری آنها به شرق‌شناسی‌ای که از سوی شرقیان صورت گرفته مناسب نمی‌باشد. مضافاً بر این که به تعبیر سعید در شرق‌شناسی به بخشی از

1. Orientalism in reverse

2. Mehrzad Boroujerdi, (1996), *Iranian intellectuals and the West*, Syracuse, N.Y., Syracuse University Press, p. 10.

۳. بابی سعید در کتاب *هراس بنیادین* از واژه anti-orientalism برای اشاره به جریانی که عمدتاً بعد از ندهای سعید رواج یافت استفاده کرده که مترجمان فارسی کتاب این واژه را به شرق‌شناسی وارونه ترجمه کرده‌اند. مراد از شرق‌شناسی وارونه در اینجا با آنچه که بروجردی گفته کاملاً متفاوت است. ادوارد سعید در کتاب *فرهنگ و امپریالیسم* استدلال می‌کند که در مطالعات اسلام‌گرایی صورت گرفته در غرب، میان تبیین شرق‌شناسانه از اسلام و گستردگی و تنوع جهان اسلام هیچ‌گونه شباهتی وجود ندارد. در واقع، اسلام آن‌گونه که در محافل شرق‌شناسانه منسجم و همگن معرفی می‌گردد، یکپارچه نیست و دارای شاخه‌ها و گرایش‌های متعدد و متفاوتی است. انتقاد سعید بر مطالعات مربوط به اسلام، اثرات خاصی گذاشت؛ درحالی‌که سعید بدیلی را برای شرق‌شناسی ارائه نکرده بود، گروهی کوشیدند که این بدیل را ارائه کنند و به شرق‌شناسی وارونه مشهور شد. اصحاب شرق‌شناسی وارونه بر این باورند که اسلام در عمل متنوع است و نمی‌توان اسلام را به خصایص ذاتی و ثابت درونی که از چیستی سخن می‌گوید تقلیل داد. این نگاه، آشکارا با ذات‌گرایی مخالفت می‌کند و به عنوان مثال، می‌کوشد تنوع‌های قومی مسلمانان در جهان را نیز در بررسی‌های خود لحاظ کند. نگاه ضدذات‌گرایانه و ضد شرق‌شناسانه به اسلام را در شدیدترین حالتش می‌توان در حمید الزین دید. نک: بابی سعید، (۱۳۷۹)، *هراس بنیادین: اروپامداری و ظهور اسلام‌گرایی*، غلامرضا جمشیدیها، موسی عنبری، تهران: دانشگاه تهران، صص ۴۴، ۴۲.

۴. مهرزاد بروجردی، (۱۳۸۴)، *روشنفکران ایرانی و غرب*، جمشید شیرازی، تهران: فرزانه، ص ۲۵.

ادوار تاریخی شناخت «دیگری» در غرب و شرق با تاکید بر نگاه محققان معاصر ۱۲۷

شرق اشاره شده که مورد استفاده غرب قرار گرفته است و «شرق‌شناسی آنقدری که با دنیای غربی‌ها سروکار دارد با خود شرق سروکاری ندارد.»^۱ اما در غرب‌شناسی شرقیان به بخشی از غرب توجه می‌شود که بر شرق سلطه داشته است. به طور خلاصه، غربیان شرق‌شناسی که به شرق آمدند به ندرت شرقی شدند ولی شرقیان غرب‌شناسی که به غرب رفتند به ندرت غربی نشدند؛ و این امر ناشی از وجود عنصر «قدرت» در غرب و شرق‌شناسی است.^۲ بروجردی به خوبی به این نکته اشاره می‌کند که شرق‌شناسی وارونه‌ی شرقیان مانند شرق‌شناسی غربیان یک جریان و فرآیند «دیگر»‌ساز است که بر تقابل جدی «خود» و «دیگری» استوار می‌باشد. غربی‌ها، شرقی بر ساختند که بیش از حد عقب‌مانده، متحجر و بی‌سواد بود تا سلطه خود را توجیه کنند و شرقیان، غربی بر ساختند که بیش از حد متجاوز، سلطه‌گر و شیطانی بود.

نتیجه

در این پژوهش، ضمن توجه به برخی تقسیم‌بندی‌های موجود در خصوص نگاه خود و دیگری، یک دوره‌بندی تاریخی متفاوت ارائه شد. از این نظر، دوره‌های شناخت دیگری در تاریخ تمدنی شرق و غرب فارغ از برخی دوره‌بندی‌های خرد مبتنی بر حوادث، به چهار دوره کلان تقسیم شد؛ دوره نخست، از زمان یونان باستان تا مسیحی شدن امپراتوری روم ادامه می‌یابد. یونانیان در تعریف هویت «دیگری»، کمتر مولفه‌های مذهبی را ملاک قرار می‌دادند. آنان تعصب چندانی بر آموزه‌های دینی نداشتند و در مقابل بر مفهوم شهروندی تاکید داشتند. در ایران آن زمان و از جمله سلسله هخامنشیان اصرار و ابرامی بر نقش دین در تعریف هویت سیاسی و جمعی دیده نمی‌شود. مهمترین ویژگی این دوره چه در شرق و چه در غرب، نقش کم‌رنگ دین در تعریف «دیگری» است. دوره دوم، از مسیحی شدن امپراتوری روم تا پایان قرون وسطا را شامل می‌شود که ویل دورانت به نام عصر ایمان از آن یاد می‌کند. مهمترین ویژگی این دوره را باید در نقش برجسته دین در تعریف و شناخت دیگری دانست. غیریت بر ساخته از دین، حضور و نقشی پررنگ در دیگری‌شناسی‌های این دوره ایفا نموده است و امکان قضاوت‌های پیشینی ارزشی را برای «دیگری» سهولت از

۱. شرق‌شناسی، ص ۳۲.

۲. توجه به این معنا را مدیون کلاس دکتر عباس منوچهری در دانشگاه تربیت مدرس هستم.

گذشته نموده است. نیاز به شناخت «دیگری»، با نیاز ناگزیر نظام‌های سیاسی به هویت سیاسی عجین گشته و باعث شد که نقش هویت‌ساز و در مقابل غیرساز دین برجسته‌تر گردد. همین روند در ایران نیز مشاهده می‌شود و دین نقشی برجسته در تعریف هویت می‌یابد، چه در قبل از اسلام که زرتشتی‌گری رسمی می‌شود و چه در بعد از اسلام که اسلام هویت‌ساز می‌گردد.

با شرق‌شناسی غربیان و با ظهور رنسانس در اروپا و در پی آن انقلاب صنعتی دوره‌ای جدید آغاز می‌شود. بهترین توصیف و تبیین نظری این دوره تاریخی از سوی ادوارد سعید صورت گرفته است که دانش غربی در باب شرق بنیان قدرت غرب بر شرق می‌شود. این دوره در شرق و ایران مصادف است با آشفتگی نگاه به دیگری. ایرانی شکست‌خورده در جنگ‌های روس و مبهوت‌مانده در برابر تکنولوژی، پیشرفت و نظم غربی دچار آشفتگی نگاه به دیگری می‌گردد. در دوره چهارم می‌توان دو جریان را در شرق‌شناسی غربیان از هم متمایز کرد: یکی ادامه شرق‌شناسی دوره سوم که همچنان بر تمایزها و تفاوت‌ها تاکید دارد و به برجسته‌سازی این تفاوت‌ها چه از حیث نژادی و چه از حیث مذهبی تاکید دارد. اما در مقابل به واسطه رشد مطالعات چند فرهنگ‌گرایی دیدگاه جدید در حال شکل‌گیری است که در پی کاهش تمایزها و تفاوت‌هاست. گرایش اول عمدتاً در میان مطالعات آمریکایی مشهود است و جریان دوم در محافل شرق‌شناسی اروپایی، اما در ایران و شرق اسلامی نگاه به دیگری به شکل سامان یافته در سه قالب رد، پذیرش و گزینش نمایانگر می‌گردد. عمده‌گرایش‌های غرب‌شناسی شرقیان مانند شرق‌شناسی غربیان یک جریان و فرآیند «دیگر» ساز است که بر تقابل جدی «خود» و «دیگری» استوار می‌باشد. غربی‌ها، شرقی بر ساختند که بیش از حد عقب‌مانده، متحجر و بی‌سواد بود تا سلطه خود را توجیه کنند و شرقیان، غربی بر ساختند که بیش از حد متجاوز، سلطه‌گر و شیطانی بود.

فهرست منابع و مآخذ

کتاب‌ها و مقالات:

- آریستوفان، (۱۳۸۱)، *نمایشنامه‌های آریستوفان*، دوجلد، ترجمه رضا شیرمرز، تهران: نمایش.
- ابن خلدون، (۱۳۴۷)، *مقدمه*، ج ۲، ترجمه محمد پروین گنابادی، تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
- افلاطون، (۱۳۶۷)، *دوره آثار افلاطون*، ترجمه محمدحسن لطفی، تهران: خوارزمی.
- الهی، همایون، (۱۳۸۶)، *خلیج فارس و مسایل آن*، تهران: قومس.
- بروجردی، مهرزاد، (۱۳۸۴)، *روشنفکران ایرانی و غرب*، ترجمه جمشید شیرازی، تهران: فرزانه.
- بنونیست، امیل، (۱۳۷۷)، *دین ایرانی بر پایه متن‌های معتبر یونانی*، ترجمه بهمن سرکاراتی، تهران: قطره.
- بیانی، شیرین، (۱۳۸۱)، *تاریخ ایران باستان از ورود آریایی‌ها تا پایان هخامنشیان*، تهران: سمت.
- پانوسی، استفان، (۱۳۵۶)، *تاثیر فرهنگ و جهان‌بینی ایرانی بر افلاطون*، تهران: انجمن فلسفه ایران.
- _____، «*اساس جهان‌بینی ایرانی در فلسفه مشارکت*»، *مجله جامعه نوین*، ش ۱، ۱۳۵۵، صص ۲۸-۵۵.
- ترنر، برایان اس. (۱۳۸۶)، *شرق‌شناسی، پساامدرنیسم و جهانی‌شدن*، ترجمه سعید وصالی، تهران: بنیاد نهج‌البلاغه.
- توکلی طرقي، محمد، (۱۳۸۲)، *تجدد بومی و بازاندیشی تاریخی*، تهران: نشر تاریخ ایران.
- جمعی از ایران‌شناسان اروپا (۱۳۸۱)، *تاریخ تمدن ایران*، مقدمه هانری ماسه و رنه گروسه، ترجمه جواد محبی، تهران: گوتنبرگ.
- چالمرز، آلن، (۱۳۷۹)، *چیستی علم، درآمدی بر مکاتب علم‌شناسی فلسفی*، ترجمه سعید زیباکلام، تهران: سمت.
- حسینی بهشتی، سیدعلیرضا، (۱۳۸۰)، *بنیاد نظری در جوامع چند فرهنگی*، تهران: بقیه.
- خسروپناه، عبدالحسین، (۱۳۹۰)، *جریان‌شناسی فکری ایران معاصر*، قم: موسسه فرهنگی حکمت نوین اسلامی.
- حلبی، علی اصغر، (۱۳۸۳)، *زندگانی و سفرهای سیدجمال‌الدین اسدآبادی معروف به افغانی*، با شرح و نقد رساله نیچریه، تهران: زوار.
- حجازی وقارالملک، میرزا سیدعلی‌خان، (۱۳۷۹)، *جام جم هندوستان: تصحیح و مقدمه غلامحسین مراقبی*، تهران: ملک، کپی نسخه خطی.
- دفتر فرهنگستان علوم اسلامی، (۱۳۸۰)، *ضرورت مهندسی تمدن اسلامی بر پایه فلسفه تسدن*، قم: دفتر فرهنگستان علوم اسلامی.
- دفتر فرهنگستان علوم اسلامی، (۱۳۸۰)، *یادی از استاد، یادکردی از استاد سیدمنیرالدین حسینی هاشمی*، قم: دفتر فرهنگستان علوم اسلامی.
- دورانت، ویل، (۱۳۷۳)، *تاریخ تمدن*، ج ۴، ترجمه ابوطالب صارمی و همکاران، تهران: علمی و فرهنگی.
- زمانی، محمدحسن، (۱۳۸۷)، *شرق‌شناسی و اسلام‌شناسی غربیان*، قم: بوستان کتاب.
- سعید، ادوارد، (۱۳۸۳)، *شرق‌شناسی*، ترجمه عبدالرحیم گواهی، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.

۱۳۰ مطالعات تاریخ فرهنگی، شماره ۱۲

- _____، (۱۳۸۲)، فرهنگ و امپریالیسم، ترجمه اکبر افسری، تهران: مرکز بین‌المللی گفتگوی تمدن‌ها.
- سعید، بابی، (۱۳۷۹)، هراس بنیادین: اروپامداری و ظهور اسلام‌گرایی، ترجمه غلامرضا جمشیدیها، موسی عنبری، تهران: دانشگاه تهران.
- فینکل کروت، آلن، (۱۳۷۵)، شکست اندیشه، ترجمه خسرو باقری، تهران: فرزانه.
- فوکویاما، فرانسیس، «ستیزه‌جویی بنیادگرا و سیاست هویت؛ یک مساله کاملاً مدرن»، ترجمه دانیال شاه‌زمانیان، روزنامه شرق، شماره ۸۲۶ و ۸۲۷ (شنبه و یکشنبه، ۱۴ و ۱۵ مرداد ۱۳۸۵).
- گیرشمن، رومن، (۱۳۳۶)، ایران از آغاز تا اسلام، تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
- لویس، برنارد، (۱۳۷۲)، ظهور ترکیه نوین، ترجمه محسن علی سبحانی، تهران: ناشر مترجم.
- مجتبیایی، فتح‌الله، (۱۳۵۲)، شهر زیبای افلاطون و شاهی آرمانی در ایران باستان، انجمن فرهنگ ایران.
- مددپور، محمد، (۱۳۷۲)، تجدد و دین‌زدایی در فرهنگ و هنر منورالفکری، تهران: سالکان.
- نصیری، مهدی، (۱۳۸۱)، اسلام و تجدد، تهران: کتاب صبح.
- هرودوت، (۱۳۸۹)، تاریخ هرودوت، ترجمه مرتضی ثاقبی‌فر، تهران: اساطیر.
- همتی گلیان، عبدالله، (۱۳۸۶)، تاریخچه شرق‌شناسی، کاوشی در سیر مطالعات اسلامی در غرب، مشهد: جهاد دانشگاهی مشهد.

منابع لاتین:

- Baker, Derek, (1973), *Relation between East and West in the Middle Ages*, Edinburgh University Press.
- Boroujerdi, Mehrzad, (1996), *Iranian intellectuals and the West: The Tormented Triumph of Nativism*, Syracuse, N.Y. Syracuse University Press.
- El Cheikh, Nadia Maria, (2004), *Byzantium Viewed by the Arabs*, Harvard College.
- Hart, Gary, (2004), *the Fourth Power: A Grand Strategy for United States In The Twenty First Century*, Oxford University Press.
- Huntington, Samuel, (2004), *Who We Are? American Great Debate*.
- Parekh, Bhikhu, (2000), *Rethinking Multiculturalism; Cultural Diversity and Political Theory*, Palgrave, Second Edition.
- Rodinson, Maxime, "The Western Image and Western Studies of Islam", in C. Bosworth and J. Schacht, *The Legacy of Islam* Oxford, 1974, 9-62.
- Sharabi, Hisham, (Ed). (1991), *Theory, Politics and the Arab World: Critical Responses*, London: Routledge.