

ادوارد سعید؛ شرق شناسی

ضد شرق شناسی و شرق شناسی وارونه

قاسم زائری

درآمد

این نوشتار به تحلیل نظرات ادوارد سعید با تأکید بر نظریه ضد شرق شناسی او اختصاص دارد. «شرق شناسی»، به عنوان عنصر مبنایی این بحث، عبارت است از گفتمانی که در غرب پیرامون شناخت شرق وجود داشته و سعید در صدد نقد آن بر آمده است. رویکرد انتقادی سعید به شرق شناسی مستشرقین غربی، «ضد شرق شناسی» نام دارد. پس از ارائه نظرات سعید، عده‌ای از متفکران (عموماً شرقی و مسلمان) در صدد برآمدند تا به ارائه جایگزینی برای شرق شناسی اولیه پردازند که انتقادات سعید را مرتفع سازد. این شرق شناسی‌های بدیل، «شرق شناسی وارونه» نامیده می‌شود که قرار

بوده است به عنوان نقطه مقابل شرق شناسی مستشرقین غربی عمل کند و گفتمانی باشد از آن خود شرقیها تا شناخت اصیل و دقیقی از شرق ارائه دهد. علاوه بر این، برخی متفکران نیز شرق شناسی مستشرقین غربی را بر اساس معیارهایی نظیر زمان و محتوا و نظایر آن تقسیم بندی کرده‌اند: مانند توحیدی - لادری‌گری یا قوی - ضعیف. در واقع، در این نوشتار ما با سه مفهوم کلیدی مواجه هستیم: «شرق شناسی»، «ضد شرق شناسی» و «شرق شناسی وارونه». اولی از آن مستشرقین غربی است؛ دومی از آن ادوارد سعید است و سومی متعلق به شرقیها و به دنبال ارائه جایگزین و «بدیل» برای اولی بوده است. لازم است در

مطالعه این نوشتار به این تمایزها توجه شود. می‌دهد. اگر مدرنیته را با مفاهیمی نظیر عقلانیت، هدفمندی، جامعیت‌گرایی، هم‌نهاد و تعیین‌پذیری بشناسیم، پست مدرنیته با مفاهیم متضادی نظیر نابخردانگی، بازی، ساخت‌زدایی، برابرنهاد و تعیین‌ناپذیری شناخته می‌شود.^(۴)

۱- مرجع نظری سعید؛ پسامدرنیسم

یکی از رایج‌ترین تقسیم‌بندیها در مورد متفکران و اندیشمندان اجتماعی، جای دادن آنها در دو قالب شناخته شده است: «مدرن» و

«پست مدرن»؛ که هر کدام اصول فکری خاص خود را دارد. مفسران آثار ادوارد سعید، او را یک متفکر پست مدرن خوانده‌اند که در حوزه نظری و عملی پست مدرنیسم کار می‌کند. لذاست که برای بررسی منابع و مراجع نظری سعید، باید به حوزه تفکر پست مدرن و اصول فکری آن در قالب جهان‌شناسی، انسان‌شناسی، معرفت‌شناسی، مسئله‌شناسی، روش‌شناسی و در نهایت غایت‌شناسی بپردازیم.^(۱)

از جمله مهم‌ترین رخدادها در اواخر دهه ۱۹۶۰ و اوایل دهه ۱۹۷۰، ظهور مکتب پسا ساختارگرایی در حیات روشنفکر فرانسه است. مبنای کار این مکتب، نقد ساخت‌گرایی و کنار گذاشتن عینیت، قطعیت و جامعیت و نیز نفی و طرد این قبیل داعیه‌ها در علوم انسانی و اجتماعی بود که به ویژه در آثار متفکرانی نظیر دریدا، بارت، فوکو، لاکان، دلوز، گاتاری، کریستوا، لیوتار، بودریار و دیگران نمود یافت؛^(۲) هر چند ریشه و آبخور فکری آنها را می‌توان در اندیشه‌های نیچه و هایدگر یافت.^(۳) در اینجا مفاهیمی نظیر وحدت، یکدستی، کلی، جامعه و جهان‌شمول جای خود را به کثرت، چندگانگی، جزئیت، پراکندگی، عدم انسجام و فردیت

۱-۱- جهان‌شناسی پست مدرنیسم

در طرح نظری پست مدرنیسم، جهان یک بر ساخته‌ی انسانی است. نه تنها علم بلکه خود عالم واقع نیز سازه‌ای است و در مجاری زبانی و ذهنی ساخته می‌شود. نظریه پردازان پست مدرن بر این باورند تصویر ما از جهان، تصویری است که گالیله، دکارت و دیگران به ما ارائه کرده‌اند. جهان واقعی جز از طریق انسانها، زبان، ذهن و... ساخته نمی‌شود. به بیان ویتگنشتاینی، بین زبان و جهان واقع، چیز دیگری وجود ندارد؛ جهان واقع از طریق زبان شکل می‌گیرد. بر این اساس، وقتی جهان واقع نمی‌تواند به صورت واحد وجود داشته باشد، علم واحدی نیز نمی‌تواند نسبت به آن وجود داشته باشد. هر کس به نحو خاصی جهان واقع را برای خود ساخته، آن را فهمیده است و معرفت متمایزی را نیز از آن در اختیار دارد. در مجموع، حقیقت، معرفت و روش واحد وجود ندارد؛ همگی ماهیت تاریخی دارند و به صورت اجتماعی تعریف می‌شوند؛ جهان واقع نیز به صورت اجتماعی تعریف می‌شود.^(۵) ادوارد سعید در نقد گفتمان

نامه‌نگاریهای ادوارد سعید

با راجر اُون*

برگردان: مجتبی کرپاسچی

قاسم زائری

اشاره

در اینجا متن گفتگوهای راجر اُون با ادوارد سعید که در قالب نامه‌نگاریهایی انجام شده است ارائه می‌گردد. راجر اُون، استاد تاریخ خاورمیانه در دانشگاه هاروارد است. گفتگوی او با سعید در قالب این نامه‌نگاریها، به ویژه پاسخ شماره‌ی ۴ سعید، گویای برخی زوایای انگیزشی سعید در تفکر و عمل سیاسی اوست.

۱- ادوارد عزیز

در حالی که تو نامه می‌نویسم که در حال تماشای عکسهایی هستم که سلیمان خلف از ما گرفت، در حالی که بر روی نیمکتی در دانشگاه مینز^۲ نشسته بودیم؛ کنفرانس WOCMES در سال ۲۰۰۲ بود؛ در عکس روشن است که در حال گفتگو هستیم، اما به سختی می‌توان گفت چه کسی در حال صحبت کردن است.

آنچه این عکس به خاطر من می‌آورد، این است که با وجود اینکه ما از ملاقاتهای اغلب تصادفی خودمان بسیار لذت می‌بردیم، در آن زمان در مورد موضوعاتی شخصی بحث می‌کردیم که با مقداری از حرفهای آکادمیک قاطی شده بود. چنان سخن می‌گفتیم، که گویی

* متن حاضر برگردان نوشته‌ی زیر است:

Roger Owen (2005), "Critical Inquiry", Chicago: Winter 2005, Vol.31, Iss.2, p.490.

1. Sulyman khalaf

2. University of Mainz

←

شرق‌شناسی نشان می‌دهد که آنچه در غرب تحت عنوان جهان یا تاریخ «شرق» دانسته می‌شود، وجود خارجی ندارد. مبنای کلی تفکر شرق‌شناسانه نوعی جغرافیای تخیلی و با وجود این به نحو وحشتناکی قطب‌بندی شده است که جهان را به دو بخش غیر مساوی تقسیم می‌کند؛ بخش بزرگ‌تر و «متفاوت» آن به نام «مشرق زمین» خوانده می‌شود و آن دیگری، که همچنین تحت عنوان جهان «ما» نیز خوانده می‌شود، نام مغرب زمین و یا «غرب» را به روی خود دارد. اسلام همواره متعلق به شرق دانسته می‌شده است.^(۶) او نشان می‌دهد که چگونه غرب و شرق شناسان غربی، «شرق» را ساخته‌اند؛ آنها شرق را در متون‌شان و بر مبنای ذهنیات و نیز مشاهدات‌شان ساخته‌اند. از این منظر شرق یک برساخته‌ی غربی است که متناسب با منافع قدرتهای استعماری و سلیقه‌ی شرق‌شناسان ساخته شده است.

۲-۱- معرفت‌شناسی پست‌مدرنیسم

لیوتار در کتاب «وضعیت پست‌مدرن»،^(۷) که به مثابه ادعاینامه‌ای علیه مدرنیسم قلمداد می‌شود، از واژگونی «فراروایتها» و روایتهای کلان سخن می‌گوید. او بر این باور است که عصر ما شاهد فروپاشی و سقوط همه فراروایتهای کلانی است که زمانی وعده و نوید نیل به حقیقت و عدالت را می‌دادند. کیویستیو از برخی گزارشها یا تبیینهای تمام‌نمای شرایط اجتماعی کنونی و روندهای آینده، نظیر نظرات مارکس درباره

منطق توسعه‌ی سرمایه‌داری، ایده‌های وبر درباره عقلانی‌شدن، نظریه‌ی دورکیم درباره توسعه‌ی همبستگی ارگانیک و فراروایت پارسونز درباره‌ی یکپارچگی تدریجی گروه‌های حاشیه‌ای در جریان اجتماعی و فرهنگی جامعه، به عنوان گونه‌هایی از روایت‌های کلان در دوره‌ی مدرن می‌داند.^(۸) در اینجا به اختصار، به برخی از ویژگی‌های معرفت‌شناختی پست‌مدرن اشاره می‌کنیم:

نخست: تفکر پست‌مدرن، بنیادگرایی^۲ نهفته در مدرنیسم را رد می‌کند و گرایش به نسبی‌اندیشی، عقلانیت‌گریزی و هیچ‌باوری^۳ دارد. پست‌مدرنیستها به پیروی از فوکو و نیچه، بنیادهای مدرن‌علم و شناخت را مورد تردید قرار داده و بر این باورند که این بنیادها برای برخی گروه‌ها نسبت به دیگران، امتیاز و برتری می‌آورد؛ برخی را قدرتمندتر از دیگران می‌کند.^(۹)

دوم: در تفکر پست‌مدرن، مفهوم عقلانیت به عنوان مفهومی واحد و یکپارچه (گاه با شدت و گاه با کندی) زیرسؤال برده شده و این ایده مورد تأکید قرار گرفته است که ما انواع عقلانیت (عقلانیتها) داریم. گونه‌های واحدی از علم وجود ندارد بلکه با گونه‌های دانش (علمها) مواجه‌ایم. این باور در ادامه به این نظر می‌انجامد که انواع مختلف حقیقت، روش و غایت وجود دارد. این عقلانیتها نیز هیچ برتری بر یکدیگر ندارند. در واقع، اساساً امکان عقلانیت واحد

گفتگوهای ما ارزشمندتر از آن بود که حتی با ارجاع به اخبار آن هفته‌ی خاورمیانه (واکنشهایی که به نظر من همواره در آن شریک بودیم) و یا اندیشه‌هایمان درباره‌ی آنچه هر کدام از ما درباره‌ی آن می‌نوشت یا نوشته بود، خراب شود.

حال که دیگر لذت مصاحبت با شما میسر نیست، می‌خواهم به سؤالاتی بپردازم که به نظر می‌آید همواره از آنها پرهیز کرده‌ایم و باره‌یافتهای متفاوت به چیزی آغاز می‌کنم که حتی در اوایل دهه‌ی ۱۹۷۰ کم‌کم به آن «شرق‌شناسی» گفته می‌شد. شرق‌شناسی، روشی از تحلیل خاورمیانه، مردمانش و تاریخ آن بود که من و اعضای انگلیسی‌گروهی که «گروه‌هال»^۳ خوانده می‌شدند، شروع به نقد آن در کنفرانسها و در مجله‌ی «مطالعات خاورمیانه‌ای» خودمان کرده بودیم؛ نقدهایی که برای اولین بار در سال ۱۹۷۵ منتشر شدند. بخشی از هدف ما این بود که برخی از پیش‌فرضهای بنیادین آن را آشکار کنیم؛ بالاخص وقتی با استفاده از قدرت برای حمایت از اقدامات خاص استعمارگرانه، امپریالیستی و صهیونیستی ارتباط‌پیدامی کرد. هدف دیگر ما بررسی چگونگی امکان جایگزینی چنین تاریخ‌اندیشی متهم شده‌ی سیاسی به عنوان روشی از درک خاورمیانه بود، تا جای خود را به مجموعه‌ای از ابزارها و تکنیکهایی بدهد که از مطالعات جهانی علوم اجتماعی نشئت گرفته بود؛ بالاخص انسان‌شناسی، جامعه‌شناسی و اقتصاد سیاسی.

من به خوبی هیجان اولیه خود را از خواندن پیش‌نویس متن «شرق‌شناسی» که برایم فرستادید به یاد دارم. و نیز تصویر روشنی را به خاطر می‌آورم که در نتیجه کار خوب شما در تضعیف اعتبار حصارهای کهنه به وجود آمد. و با این اقدام شما، اکنون می‌توانیم بخش

3. Hull group



2. Fundamentalism

3. Nihilism

اول فعالیت انتقادی خود را کناری بگذاریم و به دنبال کار سازنده تری برای یافتن راههای بهتر مطالعه خاورمیانه برویم. اما به زودی متوجه شدم که چندین نفر از همکاران من، خوش بینی من را نداشتند و چنین استدلال می کردند که کتاب شما به نوعی کار ما را دشوارتر کرده است؛ بدین طریق که به نظر می رسد امکان رهیافت جهانی به تحلیل جوامع شرقی را کم کرده است؛ هرچند ممکن است انسان گرایی جهانشمول پروژه ی شما را بسیار تحسین کنیم.

حال با نگاه به گذشته متوجه می شویم که یکی از دلایل تفاوت بین من و همکارانم این بود که من از معدود کسانی بودم که در «مرکز خاورمیانه»^۴ کار می کردم و بدین ترتیب در معرض نبردی روزانه با بدنماییهای تکان دهنده، تحریفها و تحقیر منطقه و مردمانش بودم که در بسیاری از متون متداول یافت می شد. اگر درست متوجه شده باشم، این وجه اشتراک من و مواجهه ی نخست شما با ادبیات شرق شناسی است؛ همین طور است؛ در عین حال، سوالاتی مطرح شده است که بسیار علاقه مندم آنها را حالا و بعدها با شما در میان گذارم.

راجر

۲- راجر عزیز

از نامها و ممنونم. من هم از گفتگوهایمان لذت بردم و حس مشترک سکوتمان را به یاد آوردم؛ زمانی که بحث به موضوعاتی کشید که بالقوه متنوع و گسترده بودند. مهم تر اینکه من نیز معتقد به نوعی تقسیم کار بوده ام که در آن هر دوی ما حداکثر تلاش مان را انجام دادیم؛ چیزی که من در چند متن کوتاه در مورد شرق شناسی به آن اشاره کردم؛ آن هنگام که تو را به عنوان یکی از کسانی ذکر کردم که اعتقاد داشت

4. Middle East



وجود ندارد؛ به هیچ معیار واحدی نمی توان دست یافت چراکه علم اساساً ماهیتی تاریخی دارد و به صورت اجتماعی «ساخته می شود». برخلاف آنچه در دوران مدرن گفته می شد علم کشف شدنی نیست، ماهیت سازه ای دارد: ما آن را تعریف می کنیم.^(۱۰) آنچه سعید در باب شرق شناسی، به مثابه یک گفتمان دانش / قدرت می گوید، دقیقاً نشان دهنده ی ماهیت سازه ای علم است. شرق شناسی را شرق شناسان ساخته اند و تا قرنهای این دانش سازه ای تنها تأمین کننده آگاهی غربیها از شرق بود.

سوم: همچنان که دانش مدرن با فراروایتها مشخص می شود، دانش پست مدرن نیز مستلزم طرد چنین روایتهای فراگیری است. لیوتار تأکید دارد که: پست مدرن به منزله بی اعتقادی و عدم ایمان به فراروایتهاست^(۱۱) او از ما می خواهد به جنگ جامعیت برویم و تفاوتها را فعال کنیم. از نظر او معرفت پست مدرن، ملعبه دست مرجعیتها نیست و شرایطی را فراهم می کند که در آن بتوانیم تفاوتها و تناسب ناپذیریها را تحمل کنیم^(۱۲) به نظر می رسد سعید نیز با نقد شرق شناسی، در صدد بود تا فراروایت شرق شناسی را زیر سؤال ببرد.

۱-۳- انسان شناسی پست مدرنیسم

بین تصور از «انسان مدرن» و تلقی از «انسان پست مدرن» تفاوت بنیادینی وجود دارد. فوکو بر این باور بود که نظام حقیقت مدرن، سامانی انسان گرایانه است که رابطه میان حقیقت و

قدرت را تعیین می کند؛ در این نظام، مجموعه ای از حقوق طبیعی به انسان نسبت داده می شود در حالی که فوکو اساساً معتقد است که خویشتن^۴ موجودی طبیعی و اصیل نیست که آزادی اش در تحقق طرحهای فرجام شناسانه باشد. «انسان» ابداعی جدید است که از مناسبات قدرت در سامان حقیقت عصر مدرن پدید آمده است؛ مناسباتی که به تن ها، جنبشها، خواستها و نیروها اعمال می شود. او بر این امر تأکید دارد که باید در برابر قدرتی که علیه زندگی فرد در نظام حقیقت مدرن اعمال می شود، مقاومتی سازمان داده شود تا «حق زندگی» به دست آید: یعنی حق گزینش رابطه دلخواه فرد با خودش، تن اش، سلامتی اش، شادیهایش، ارضای غرایزش و غیره، این خواسته ما را مفهوم دیگری در اندیشه فوکو رهنمون می کند که سرپیچی^۵ نام دارد یعنی باید از قاعده های سامان قدرت موجود سرپیچی کرد؛ باید با آن «تداوم» و «یکپارچگی» مدرن که سوژه را ساخته، مبارزه کرد.^(۱۳) فوکو بر این باور بود که تاریخ توسط افراد ساخته نمی شود زیرا آنچه که به عنوان تاریخ می شناسیم، در واقع تاریخ شیوه های متفاوتی است که انسانها بر اساس آنها به وضعیت سوژه شدن، تبعیت و انقیاد در می آیند. سعید براین باور است که «انسان شرقی» در متون شرق شناسان ساخته شده است؛ «شرقی» در مناسبات قدرت میان قدرتهای

4. Self

5. Transgression

مطالعه انسان و جامعه، از همه بهتر در میدان گسترده ای علوم اجتماعی راهبری می شود.

حتماً این گفته ام را در اولین ملاقاتمان در آکسفورد، پس از چاپ کتاب به یاد داری که هنگام نوشتن فصل سوم کتاب در شهر پالو آلتو^۵ نشسته بودم و مشتاقانه منتظر اتمام هر چه سریع تر متن اولیه بودم. این امر از نظر شخصی برای من مزیت مهمی داشت و آن این بود که مجبور نبودم که آثار ملال انگیز شرق شناسان میانه ی قرن بیستم را مورد کاوش قرار دهم؛ همچنین مرا از پرداختن به پهنه ی گسترده ای بی نیاز کرد و اجازه داد در کنار دستورکار تحقیقاتی ای که برای اولین بار در مقدمه ی کتاب خود معرفی کرده ام در آن موضوعاتی تمرکز کنم که در درک من از شرق شناسی می توانست به عنوان مبنایی برای بررسی مباحث عمده ی «فرهنگ و امپریالیسم» به نحو احسن مورد استفاده قرار گیرد.

با وجود این، به زودی مشخص شد که باید در برخی از این مفاهیم اولیه تجدید نظر کرد. این واقعیت دارد که برای لحظه ای، توجه به این کتاب «شرق شناسی» و پس از آن توجه به «فرهنگ و امپریالیسم»، که توسط مطالعات فمینیستی، پسااستعماری، معماری و غیره ارائه می شود، مرا از بحث مستقیم آکادمیک در رابطه با خاورمیانه دور کرده است. اما من به زودی به دلایل شخصی، سیاسی و روشنفکری عقب نشینی کردم. شاید من نیز مانند شما، با عقیده ای شروع کردم که بیش از حد بدبینانه به نظر می آمد؛ اینکه ما توانسته بودیم «غل و زنجیرهای ذهنی»^۶ معلمان و دانشجویان خاورمیانه را از بین ببریم موجب شد تا هم خاورمیانه ایها و هم خارجیها، با نگرش بازتر، به شیوه ای متنوع تر و از نظر تاریخی حقیقی تر به مسائل منطقه بنگرند. اما این

5. Palo Alto

6. mind- forged manacle



بدان معناست که حداقل از دو مسئله مهم غفلت کرده‌ایم. اول اینکه برخی استهزاء کنندگان «شرق‌شناسی»، به سرعت آن را به عنوان متنی سیاسی در نظر گرفتند که حاوی دستورالعملی خطرناک و هر چند پنهانی بود که به نظر آنان لازم بود با آن مقابله شود. دوم اینکه به نظر می‌رسد با توجه به این حقیقت که هر اشتباهی پیش بیاید آثار شرق‌شناسان گنجینه‌ی معرفت درباره منطقه خاورمیانه باقی می‌ماند، کار راهنمایی دانشجویان از طریق آثار اصلی شرق‌شناسانه‌ی تاریخ، دین و فرهنگ خاورمیانه مشکل‌تر از چیزی بود که در ابتدا تصور می‌کردم.

دوم؛ موضوعی است که نه من و نه شما نمی‌توانستیم وقوع آن را پیش‌بینی کنیم و آن تأثیر انقلاب اسلامی در ایران بود؛ مطالعه برداشتی از دین سیاسی که هیچ کدام از ما هیچ‌گاه تصور نمی‌کردیم روزی مجبور به انجام آن باشیم. به یکباره فضایی به وجود آمد برای کسانی که ادعا می‌کردند برای بازیابی بخشی از اقتدار از دست رفته‌شان تخصص لازم را دارا هستند و مهم‌فرازان برای بازسازی این استدلال که دین نه تنها کلید درک سیاست در خاورمیانه، بلکه کلید درک عقب‌ماندگی اقتصادی و اجتماعی مورد ادعا است.

مطمئناً تأثیرش این بود که حداقل تا آنجا که به مطالعه‌ی خاورمیانه مربوط می‌شد، تأثیر کتاب مرا شخصی و سیاسی کند. ممکن است با روشی که خود «شرق‌شناسی» هر ساله با هدف آشنایی دانشجویان با منطقه ارائه می‌کند، وضعیت بدتر بشود یا نشود؛ نه به عنوان مقاله‌ای در ارتباط با نوع خاصی از قدرت و دانش بلکه به عنوان مثالی از نوعی معیار برای آزمون درستی یا بدتر از آن، به عنوان یکی از انواع ایسمها «سعیدیسیم»^۷ که تمامی فارغ‌التحصیلان باید قادر

7. Saidism



استعماری و مراکز علمی غرب تعریف شده و این امر به ویژه در کتابهای «شرق‌شناسی» و «فرهنگ و امپریالیسم» و «پوشش خبری اسلام در غرب» مورد تأکید سعید قرار گرفته است.

از سوی دیگر، در تفکر پست مدرن، انسان با فرهنگهای ناپیوسته و مقایسه‌ناپذیر روبه‌روست؛ نوعی تکثرگرایی فرهنگی که هیچ‌گونه زبان مشترکی در آن وجود ندارد؛ خرده فرهنگهای محلی و هویت‌های حاشیه‌ای نیز به متن تبدیل می‌شوند و تفاوتها قرب و منزلت می‌یابد. گویی آن گونه که تاد گیلین گفته است ما به عصر «غروب رویاهای مشترک» وارد شده‌ایم. از منظر پست مدرنیسم ما به حالتی از آنچه دورکیم «بی‌هنجاری فراگیر» نامیده، رسیده‌ایم.^(۱۴) لیونتار نیز گفته است که در «وضعیت پست مدرن»، در برابر دیدگان انسان پست مدرن، دیگر نشانی از افق تعمیم‌بخشی، کلیت‌بخشی، جهانی شدن و رهایی عمومی به چشم نمی‌خورد؛ و با فوکوی متأخر، خیالمان راحت می‌شود که «انسان» ابداع تازه‌ای است که به راحتی می‌توان آن را همچون صورتی که روی شنهای ساحل دریا ترسیم شده است، محو و زایل نمود.

کیویستو، پست مدرنیسم را شکل معاصر «هیچ‌انگاری» می‌داند. حالتی بی‌هنجار که مادر آن ایمان خود را به توانایی مان در بازگرداندن نظریه به عمل از دست می‌دهیم؛ و این ایده که جهان عقلانی‌تر به جهان انسانی‌تر می‌انجامد را کنار می‌گذاریم. او پست مدرنیسم را مشوق گریزگری، ناعالی سیاسی و به مثابه ناعقلانیتی

می‌داند که مواضع سیاسی ارتجاعی را تشویق می‌کند. (۱۵)

۴-۱- غایت‌شناسی پست مدرنیسم

پست مدرنها رسالت دانش را کمک به فهم و شناخت «حاشیه‌ای»ها می‌دانند. «دیگری»هایی که در صورت بندیه‌های علمی والگوهای زندگی مدرن به حاشیه رانده شده‌اند؛ «دیگری»های خویشتن مدرن که بر مبنای اصل «هماندی» به دلیل «ناهماندی» بودن با «متن» و جریان اصلی زندگی مدرن کنار گذاشته شده‌اند. دانش نظری و فعالیت عملی پست مدرنیستی باید به این حاشیه‌ها بپردازد که نخواسته با زندگی مدرن و دانش نظری آن همراهی کنند. لذاست که آنها تمامی توان ذهنی، فکری و فیزیکی خود را در خدمت به جنبشهای فیمینستی، همجنس‌گرایان، جنبشهای طرفدار محیط زیست، جنبش سبزه‌ها، جنبشهای طرفدار صلح هسته‌ای به کار گرفته‌اند. آنها عموماً جنبشهای خود را در راستای حقوق مدنی و پیوندهای انسانی که می‌توانستند موجب رشد، ارتقا و استعلای محدوده‌ها و عرصه فعالیت‌های گروهی کردند، دوری می‌جستند. (۱۶)

پست مدرنیستها خود را در جناح چپ سیاسی و طرفدار جنبشهای مترقی گوناگون نظیر جنبشهای ضدامپریالیسم، دفاع از حقوق زنان و آزادی همجنس‌گرایان می‌دانند. گایاتری اسپیواک چاکراواتی بر این باور است که باید صدای مردم حاشیه‌ای و بی‌قدرت را بشنویم نه اینکه بگذاریم افراد قدرتمندتر بکشند از طرف

باشند آن را برای ارجاع به آینده، شناسایی داده، درباره‌اش بحث کنند و ذخیره نمایند.

دقیقاً نمی‌دانم این امر چگونه بر کار آکادمیک شما تأثیر گذاشته است. به نظر من، همان‌گونه که در مقدمه‌ی بیست و پنجمین ویرایش سالانه‌ی «شرق‌شناسی» عنوان کرده‌ام، با وجود اینکه «تا به حال در مورد خاورمیانه چیزی تدریس نکرده‌ام» قطعاً بحث در باب خاورمیانه در بسیاری از مباحث حوزه‌های متفاوت به من مربوط می‌شود؛ حوزه‌هایی در مورد اشارات مفهوم شرق‌شناسی در مطالعات خاورمیانه که کاربرد آن در محق دانستن بدنمایی واقعیت‌های منطقه چه در داخل دانشگاه‌ها و چه خارج آن را دربرمی‌گیرد. بنابراین مجبور شدم موضع خود را در قبال خاورمیانه‌ی معاصر، نه فقط درباره نزع فلسطین و اسرائیل که به طور فزاینده‌ای با آن درگیر می‌شدم، بلکه در مورد برخی سوالات اساسی، دقیق‌تر مشخص کنم: سوالاتی از قبیل حکومت‌های عربی، نقایص آموزش‌های عربی و نقش سانسور در محدود کردن آزادی بیان.

چه زمانی این مباحث ما را راه می‌کنند؟ خوب، ما از یک نظر در یک جنگ، متحد با شرق‌شناسی معاصر هستیم که از آنچه تصور می‌کردیم انعطاف‌پذیرتر از آب در می‌آید. از جهتی دیگر، واضح است که بدون توجه کردن به واقعیاتی که به صورت عامدانه، پنهان، مبهم و تحریف می‌شوند نمی‌توان انتقاد نمود. از این رو به جز تقسیم‌کاری که من در ابتدا در نظر گرفته بودم، نیاز به تقسیم کار دیگری داریم که شاید بر اساس مفاهیم متفاوتی بنا نهاده شده باشد، مفاهیمی از آن چیزی که لازم است در «درک» خاورمیانه به کار گرفته شود؛ این مفاهیم برای من با عینک انسان‌گرایی و تاریخ جهان و برای تو از طریق ابزارهای تحلیل سیاسی و اجتماعی اقتصادی، مطابقت‌های بین‌المللی و آنجا که امکان داشته باشد، گواهی فعالان مهم مربوطه

←

میسر خواهد بود.

ادوارد

۳- ادوارد عزیز

پاسخ مفید شما چندین مبحث مرتبط را پیش روی من گذارد که به دانستن نظر شما در مورد آنها بسیار مشتاقم. یکی از آنها به دیدگاه شما در مورد رابطه‌ی بین حوزه‌ی دانشگاهی و حوزه‌ی سیاسی مربوط است. من در حالی که کاملاً خود را در درک‌تان از نقش روشنفکر دخالت‌کننده‌ی در سیاست شریک می‌دانم، مشتاقم تا دریابم که شما چطور و چگونه خط حایل میان حوزه‌ی دانشگاهی و حوزه‌ی سیاسی را ترسیم می‌کنید. استاد من در این زمینه، آلبرت حورانی^۸ بود که بین این دو، نوعی فاصله‌ی جغرافیایی تصور می‌کرد و آکسفورد نشان‌دهنده‌ی یک طرف آن و لندن نشان‌دهنده‌ی طرف دیگر بود. من نیز اخیراً چنین تمایزی را بین آنچه در دانشگاه و بیرون آن می‌نویسم و درس می‌دهم و مقالاتی که برای «الحیات» و جاهای دیگر می‌نویسم، تمایز قائل می‌شوم.

البته ما هر دو می‌دانیم که مطلب از این حرفها پیچیده‌تر است و بیشتر این اختیارات و رأی نوشته‌های سیاسی دانشگاهی در مورد خاورمیانه از موقعیت خود آنها به عنوان دانشمند بر می‌آید. این مطلب حتی در آثار کسانی که با ما هم عقیده نیستند، بیشتر از نوشته‌های خودمان مشهود است.

در این مورد نوعی تزویر فردی وجود دارد که با آن دانشمندانی که از لحاظ سیاسی وارد موضوع شده‌اند، مجبورند به خاطر وضعیت دانشگاهی‌شان در مورد خاورمیانه موضعی را اعلام کنند که دقیقاً متعلق به آنان نیست؛ حتی تا حدی که نوعی خشونت

8. Albert Hourani



آنها سخن بگویند. اسپيوک خود طرفدار حقوق زنان است. ادوارد سعید نیز بر پرداختن به دیگری و حاشیه‌ایها تأکید دارد. اساساً سعید در تمام آثار خود به نوعی این «حاشیه‌ایها و «دیگری»ها را مورد بررسی قرار داده است. مهم‌ترین اثر او یعنی «شرق‌شناسی»، ناظر بر نحوه ساخته شدن «شرق» در حاشیه‌ی «غرب است». در «فرهنگ و امپریالیسم»، نیز او دایره‌ی حاشیه‌ایهایی که غرب تولید کرده را گسترش می‌دهد و آفریقا، هند و خاور دور را مورد بررسی قرار می‌دهد؛ در «پوشش خبری اسلام در غرب» او به «اسلام» و مسلمانان می‌پردازد. به ویژه در «نقش روشنفکر»، سعید نه تنها یک هویت حاشیه‌ای دنیای مدرن یعنی «روشنفکر» را مورد بررسی قرار می‌دهد بلکه اساساً رسالت اخلاقی روشنفکر را نیز نقاب برداشتن از روابط قدرت و آمریت و کمک به فهم «دیگری»ها می‌داند.

۵-۱- روش‌شناسی پست مدرنیسم

بسیاری از پست مدرنیستها مایل نیستند از لفظ متدولوژی (روش‌شناسی) استفاده کنند و مایل‌اند به جای «متد» از «راهبرد یا ترفند» استفاده کنند. با این حال همچنان از لفظ متدولوژی استفاده می‌شود در حالی که مفهوم آن، همانی نیست که در پارادایم معرفتی مدرن مورد استفاده قرار می‌گیرد. اکثر پست مدرنیستها بر این باورند که هیچ متد یا اسلوبی و قاعده‌ای وجود ندارد، تنها لرزش شدید «شکاکیت»، ضد قواعد پست مدرن

وجود دارد. پست مدرنیسم به جای متدهایی که پدیده را در گستره‌ی وسیع به کار می‌برند؛ بر حواشی متمرکز می‌شود؛ بر روی مسائل معمایی و مبهم تمرکز می‌کند و هر آنچه غیر قابل تکرار است را تصدیق می‌کند. آنها متدهایی را تأیید می‌کنند که دارای پارادوکسهای چند لایه‌اند و مخازنی از پرسشها را استادانه و همیشه طرح می‌کنند.^(۱۷)

متدولوژی پست مدرن، فراتحقیقی یا ضدتحقیقی است. آنها به عنوان جایگزین «متد علمی»، به احساسات، تجربه شخصی، انتقال فکر، عاطفه، اشراق و ناگهان‌یابی، قضاوت ذهنی، تخیل و نیز اشکال گوناگون خلاقیت، بازی یا محال توجه دارند. در مجموع، آنها از دو نگرش متدولوژیک را در نظر می‌گیرند: باطن‌نگری تفسیر و تعبیر ضدعینیت‌گرا و نیز شالوده‌شکنی.^۶ در تفسیر و تعبیر مدرنیستی، برخی تفسیرها بهتر از دیگر تفاسیر است لکن پست مدرنیسم، تفاسیر لایتناهی هر متنی را که ممکن باشد، به رسمیت می‌شناسد.^(۱۸)

روشناو، در باب شالوده‌شکنی می‌نویسد: «شالوده‌شکنی مستلزم ابهام‌زدایی متن و دریافت جداگانه آن به منظور آشکارسازی محتوای درونی و سلسله مراتب مطلق و پیش فرضهای آن می‌باشد. شالوده‌شکنی، عیب و نقصها و ترکیبات متافیزیکی پنهان و پوشیده‌ی متن را در معرض دید قرار می‌دهد. قرائت شالوده‌شکن

معصومانه را در مضمون می‌پروراند که آنچه را آنان به صورت آکادمیک ادعا می‌کنند می‌توان از چند جنبه مشاهده کرد. شاید این، بخشی از هزینه‌ای باشد که باید برای حفظ استقلال فکری خود پردازیم؛ اینکه نشان دهیم ما در خدمت اهداف سیاسی هیچ کس نیستیم. آنچه می‌تواند موضوع را پیچیده کند این است که برخی از ما که به صورت عمومی درباره خاورمیانه صحبت می‌کنند و می‌نویسند، باید همواره دو نوع مخاطب را مد نظر قرار دهند: مخاطبان غربی (آمریکایی و اروپایی) و مخاطبان خاورمیانه‌ای؛ و تلاش برای توضیح یکی برای دیگری، شامل راهبردها و گزینه‌هایی از ماهیت امر سیاسی است. مناسب است مانند شما در اثرتان با عنوان «پایان فرآیند صلح»^۹ عنوان کنیم که ما وظیفه‌ای داریم تا «اجازه دهیم حقایق (در مورد آنچه در فلسطین می‌گذرد) به جای خودشان صحبت کنند». با وجود این، هر دو می‌دانیم رفتار بهتری نیز وجود دارد. من نیز می‌دانم که هر دوی ما برای مردم خاورمیانه دستورالعمل شخصی داریم که فراتر از یادداشت آشکارا سیاسی شما در اواخر دهه ۱۹۹۰ می‌رود که فلسطینها باید مطلع باشند که هنوز امکان دارد بتوان فرآیند قرارداد اسلورا باطل کرد؛ یا مانند فراخوانی اعراب از سوی شما برای آشنایی بیشتر با ایالات متحده یا ایده من که آنها می‌توانند زمانی تاریخ مدرن خود را درک کنند که نزد خود، مجموعه‌ای از زندگی‌نامه‌های رهبران خوب، از ناصر^{۱۰} به بعد را داشته باشند.

راجر

۴- راجر عزیز

متوجه منظور شما هستم. اما اجازه دهید با تجربه‌ی خودم در این مورد فکر کنم. همان گونه که در کتاب

9. The End of the Peace Process

۱۰. جمال عبدالناصر، رئیس جمهور اسبق مصر.

«خارج از مکان»^{۱۱} نوشته‌ام تا سال ۱۹۶۷ به صورت سیاسی درگیر مسئله فلسطین نشدم. قبل از آن تلاش می‌کردم توضیح دهم که بین زندگی‌ام در امریکا همراه با سکوت سیاسی بیش از حد و زندگی در خاورمیانه، جایی که در آنجا از گرایش‌های اصلی آن زمان خبر داشتم (و البته به صورت مستقیم مشارکت نمی‌کردم) تفکیک وجود دارد. حتی پس از سال ۱۹۶۷ نیز ارتباط من با موضوع فلسطین به مدت چندین سال عمدتاً از طریق ارتباطم با انجمن فارغ التحصیلان دانشگاهی عربی - امریکایی (AAUG) بود که نوعی از سیاست را دنبال می‌کرد که با گروه فشاری حرفه‌ای ارتباط داشت که هدف از طراحی آن گروه، اطلاع‌رسانی، بالا بردن هوشیاری و یادآوری این مطلب به سیاست‌مداران بود که مسئله فلسطین جنبه‌ی دیگری نیز دارد. در نتیجه، همان‌گونه که به نظر من نیز رسید، فقط با انتشار کتاب «شرق‌شناسی» در سال ۱۹۷۸ بود که مجبور شدم با همان سؤالی مواجه شوم که شما در مورد تداخل دانشگاهی بودن و سیاسی بودن می‌پرسید. لحظه‌ای که سعی کردم در بخش پایانی ویرایش ۱۹۹۴ کتاب، در این باره توضیح دهم، لحظه‌ی بسیار دشواری بود. در آنجا گفتم که باید منتظر نگاه‌های خصمانه بود. اما متأسفانه بدفهمی‌های عمده‌ای از استدلالم، مرا به اعجاب واداشت که گویا باید نظرات من ضدغربی یا هوادار اعراب یا هوادار مسلمانان باشد. مطالبی از این دست (دقیقاً نمی‌دانم چه میزان از آنها) از این فرض می‌آیند که من به دلیل داشتن هویتی فلسطینی - عربی، باید از آن دیدگاه به نوشتن بپردازم؛ و نیز مشخص بود که یکی از ساده‌ترین روشها برای انحراف اذهان از انتقاد همه‌جانبه‌ی من از شرق‌شناسی و نهادهای حامی آن، عبارت بود از تضعیف اعتبار دانشگاهی کتاب به وسیله اشاره به دستورالعمل سیاسی آن.

11. Out of Place



از یک متن، درصدد کشفِ دوگانه سنجی، نفاق، کوری و سخن‌محوری متن است. شالوده‌شکن ، متوجه درگیری و جنگ نیروهای مدلول درونی متن است که با آزار و اذیت کردن مدلول نسبت به همدیگر، می‌خواهند چیزی به دست آورند. شالوده‌شکنی به جای دسته‌بندی کردن استدلال مرکزی یک متن، حواشی را مورد رسیدگی قرار می‌دهد. شالوده‌شکنی «ترفندها و حيله‌های متن را بر علیه خود متن به کار می‌گیرد و جبراً با ایجاد اختلال و خرابی خودش را از تمام جهات و در سرتاسر کل سیستم منتشر و پراکنده می‌کند و در تمام مسیر و جهت آن شکاف ایجاد می‌نماید و کاملاً آن را محدود می‌سازد.» (۱۹) شالوده‌شکن در متن وارد می‌شود و آن چه را که از متن خارج شده، نامگذاری نشده و پنهان شده است، مورد کاوش قرار می‌دهد. شالوده‌شکن نسبت به «خطا یا فساد» بی‌نقاب صرفاً یک طرح نیست.

دریدا بر این باور بود که اندیشه‌های غرب، همواره زیر سیطره‌ی متافیزیک حضور بوده است و اکنون زمان رهایی از آن فرا رسیده است. برای درک نظریه‌ی دریدا باید با مفهوم sous rapture آشنا شد: یعنی نوشتن یک کلمه، خط زدن آن و بعد چاپ کردن آن به همان صورت خط خورده. شالوده‌شکنی روشی است برای نشان دادن تفاوت‌هایی که میان هدف و محتوا از یک سو و محتوا و خواندن از سوی دیگر وجود دارد. به منظور نفوذ کردن در پوسته و لایه رویی برای دستیابی به منابع نهانی اندیشه

و نمایان کردن لایه‌های زیرین و به ظاهر ناپیدای متنی است که گمان می‌رود بی تغییر است و شکل نهایی خود را یافته است.^(۲۰)

شالوده‌شکنی رویکردی است که تلاش می‌کند اولاً مرکز و تقابلهای را در هر نظامی بیابد و ثانیاً مرزهای میان این تقابلهای را در هم شکند و نشان دهد که این خط‌کشها می‌توانند در زمینه‌های متفاوت تغییر کنند. برای این کار، دریدا، مفهوم «متن بودگی» را مطرح می‌کند. به این معنی که انسان جهان را صرفاً از خلال زبان درک و تحلیل می‌کند و به عبارت دیگر از جهان، منتهایی بی‌پایان و تو در تو می‌سازد. از این رو چیزی «خارج از متن» وجود ندارد؛ همه چیز درون زبان و درون متن است. منتهایی که باور دریدا با یکدیگر ارتباط برقرار می‌کنند. این رابطه را دریدا رابطه بینامتنی می‌نامد، بدین معنی که زمانی که متنی به وجود می‌آید، هویت می‌یابد. این هویت لزوماً هویتی که خالق متن دارد یا تمایل داشته در آن متن قرار بدهد نیست، حتی هویتی ثابت نیز نیست بلکه هویتی بالقوه و متغیر است که با هر قرائتی می‌تواند به گونه‌ای جدید درآید، هویتی که با قرائت گر و با متون دیگر رابطه برقرار می‌کند. دریدا مفهوم «تفاوت» را مطرح می‌کند و بر آن است که برای آنکه گزاره‌ای مفهوم بیابد، حضور باید به گونه‌ای متوقف شود (مثلاً سکوت و مکنه‌های کلامی، با نقطه گذارهای نوشتاری).^(۲۱)

ادوارد سعید نیز با به کارگیری شالوده‌شکنی به انتقاد از تضاد بیش از حد ساده‌انگارانه‌ی

آیا واقعاً چنین دستورالعملهایی وجود داشت؟ می‌توان گفت از جهتی بله. این کتاب قطعاً در مقابل پیکره‌ی قدرتمندی از آثار به رشته تحریر درآمده بود که به نظر من تأثیر مضر بر راهی داشت که در آن اروپاییان و امریکاییها چیزی را در نظر می‌گرفتند که به دلیل درک آن به عنوان نظامی متفاوت برای انسان مورد تشویق قرار می‌گرفتند. اما اعتقاد داشتم که این کار را طبق بهترین سنتهای عالمانه و به نفع فرآیند آزادی اندیشه انجام داده‌ام که مهم‌ترین هدف یک مدرس است. از دیگر ابعاد، این حقیقت است که من از نزدیک با کار مطالعه‌ی خاورمیانه ارتباط داشتم، به حفظ حس استقلال دانشگاهی من کمک کرد. این حقیقت نیز زمانی به من کمک کرد که مخالفین سیاسی - دانشگاهی من فهمیدند کتاب در مقابل حملات احساسی به اندازه‌ی کافی جدی گرفته شده و مقاوم گشته است و به نظر من بدین ترتیب، به منظور تلاش برای پشتیبانی از اقتدار خود نزد دانشجویان اغلب متزلزلشان، به اشتباهات مضحک مثلاً آکادمیک کتاب پرداختند.

بعدها، همزمان با تشدید ارتباط من با سیاست فلسطین، هنوز همکاریهای خود را قبل از هر چیز از درک تاریخی‌ام از ثبات و تلقی از تواناییهای انسانی می‌دانستم که با مطالعه‌ی طولانی آثار ویکو بدان دست یافته بودم. سپس با آگاهی هر چه بیشتر از ضعف مدیریتی مفرط عرفات، با توجه به تجربیاتم در AAUG شروع به جستجوی افراد و تشویق به تشکیل گروهی متشکل از تبعیدیها و مردمان کرانه‌ی غربی کردم که بتوانند از استقلال فکری خود به منظور یافتن جایگزینی برای خط مشی غیراخلاقی آقای عرفات استفاده کنند. آیا باید سعی کنیم در تمامی این موارد با دیدگاه شما (تجربه شما به عنوان چیزی که تا حدی متفاوت است) به تفکر پردازیم؛ با عضویت در حزب کارگر، جایی که پناهگاه طبیعی مخالفان وضعیت کنونی



انگلستان است، شروع کنیم؟ و به طور مستقیم با بداقبالیهای سلطنتی بریتانیا درخاورمیانه از قبرس تا کانال سوئز و دیگر جاها از در مخالفت در آیم؟ پس از آن به عنوان دانشجو و مدرس مطالعات خاورمیانه به صورت بی دربی آن را با حمایت خارجی ناصریسم^{۱۲} و ملی‌گرایی عربی^{۱۳} ترکیب کنیم تا جایی که به نظر رسد روشی مطمئن برای دستیابی به استقلال واقعی اعراب به دست دهد؛ اما به نظر من ما در چیزی مشترک بودیم که در پایان کتاب «خارج از مکان» توضیح دادم: «ضد اقتدارگرایی» خارجی و آزادی در هم شکستن و از میان بردن چیزی که احساس می‌کردیم «نظم استقرار یافته ناعادلانه»^{۱۴} بود.

ادوارد

۵- ادوارد عزیز

منشاء آخرین مجموعه سؤالات من ملغمه‌ای از مشاهدات مرتبط درباره زندگی شما در اواخر دهه ۱۹۹۰ و سالهای آغازین قرن بیستم بود. مسلماً در حال حاضر، این دوره بای شما ویژگی آشکار و محرز یافته است؛ نه تنها به خاطر بدتر شدن اوضاع در فلسطین، بلکه به دلیل تأثیر جنگ بوش علیه تروریسم و بازگشت گونه‌ی خاص شرارت آمیزی از امری که شما آن را «شرق شناسی پنهان»^{۱۵} می‌نامید؛ آن هم دقیقاً زمانی که ما تصور می‌کردیم در پایان بدترین افراط‌کارها قرار داریم. نمی‌دانم شما قدرت کنار آمدن با این همه رسوم یکنواخت را از کجا آورده‌اید، اما همان‌گونه که در نوشته‌هایتان عنوان کردید، فقط یک خوش‌بینی بی‌روح نیست، بلکه «اعتقادی» عمیق به پروژه‌ی

12. Nasserism
13. Arab nationalism
14. An unjust Establishment order
15. Latent Orientalism

←

میان متن و جهان می‌پردازد. (۲۲) او استفاده عملی از این شیوه را در کتاب «شرق شناسی» نشان می‌دهد؛ اینکه شالوده‌شکنی چگونه می‌تواند تاریخ فرهنگی را درگیر زمینه متنی اش کرده و با ادعای عینیت آن مخالفت کند. تصویر «شرق»، ساخته‌ی ذهن نسلهایی از محققان، شاعران و مورخان بوده است، تصویری که تحت حاکمیت گفتمان قوم‌محوری قرار داشته که با قدرت حکمت‌اعلا‌ی خود مصونیت یافته است. خرد غربی سراسر به تأیید اسطوره‌نگاری خود از کاهلی، شیادی و عقل‌ستیزی «نامتعارف» شرقی پرداخته است. به مبارزه طلبیدن این گفتمان به وسیله افشای ترندهای استعاری آن به معنی اقدام به تأسیس «علمی» نیست که از اشتباهات ایدئولوژی پرده بردارد. این نوعی چالش است که خود را در زمینه فن‌بیانی مستقر می‌سازد تا بهتر بتواند دعویات مطرح در باب بر خورداری از عینیت - کاذب - را تشخیص داده و برهم بزند.

سعید در «جهان، متن، منتقد» نیز یادآوری می‌کند که متون به گونه‌ای تقلیل‌ناپذیر «دنیوی» اند، به این مفهوم که در موضعی مبتنی بر قراین قرار گرفته، به پس‌اندگی دیگرگونی از معناها و کاربردهایی رهنمون می‌شوند که آنها را مستقیماً در حوزه‌ی عمومی وضع می‌کنند. گفتمان، عاجز از ابقای خود در عرصه‌ای است که سعید آن را «یک دنیای متنی که هیچ ارتباطی با فعلیت ندارد» می‌نامد. متون در دنیا و متعلق به دنیا هستند زیرا خود را به راهبرهای قرائت

محول می‌کنند که اهداف همواره در راستای مبارزه با کسب قدرت تأویلی است. (۲۳)

۱-۶- مسئله‌شناسی پست مدرنیسم

فکوهی^(۲۴) پرسش پست مدرنیسم در حوزه انسان‌شناسی را این گونه طرح می‌کند که: آیا مردم‌نگاری مدرن توانسته است واقعاً از گذشته پیشامدرن خود، یا از مردم‌نگاری میسیونری و مردم‌شناسی آغازین جدا شود؟ آیا کلام محوری در مردم‌نگاری مدرن، جایگزین قوم‌مداری در مردم‌نگاری پیشامدرن نشده است؟ او ادامه می‌دهد: در اینجا است که مفهوم بازتابندگی (بازاندیشی) به مثابه راهی برای حرکت به سوی یک مردم‌نگاری پست مدرن مطرح می‌شود. از این منظر بازاندیشی در علوم اجتماعی، به معنای بازاندیشی درباره رابطه‌ای است که پژوهشگر با موضوع پژوهش برقرار می‌کند. یعنی اندیشیدن به شرایط تولید دانش اجتماعی، درجه‌ی اعتبار این دانش، گرایش‌های درونی آن، مصارف آن و غیره؛ آن‌گونه که سعید در تمام آثار خویش و در نقد گفتمان شرق‌شناسی در صدد برآمده تا به واکاوی رابطه‌ی محققان شرق‌شناس و دانش شرق‌شناسی بپردازد و نشان دهد که چگونه ساخته شدن گفتمان شرق‌شناسی در ارتباط مستقیم با نحوه‌ی تعامل این محققان با قدرتهای استعماری بوده است. بازتابندگی باید نوعی رجوع به «خود»، نوعی بازتابیدن در جهت خویش دانست که با انگیزشی از برون آغاز شده است.

رهایی بخشی است که سنت انسان‌گرایانه‌ی آموزش و تخصص، همواره در پی مهیا ساختن آن است. به نظر می‌رسد این مطلب به روشهایی (که من نمی‌دانم) به نحوی با علاقه شما به شیوه‌ای متأخر ارتباط داشته باشد. هنگام سخنرانی شگفت‌انگیز و تکان‌دهنده شما در هاروارد در آوریل سال ۲۰۰۰، بعید است من تنها شنونده‌ای باشم که چنین تصور کند که شما تا حدی در مورد خودتان و تنشی صحبت می‌کردید که آن را احساس می‌نمودید؛ تنش بین آرزوی انسجام و اتحاد (بالاخص بین انسانهای متفاوت) و کشش ذاتی که برای ناهماهنگی خلاقانه وجود دارد؛ ناهماهنگی‌ای شورش‌گرانه و نه رضایت‌آمیز که ما را مطمئن می‌سازد نزاع عقلی هیچ‌گاه به وقوع نمی‌پیوندد و دانشمندان و دیگر افراد، هیچ‌گاه نخواهند توانست عقاید چنین شخصی را نادیده بگیرند. اگر آن مشکل فنی عادی در لحظات آخر مانع نواختن قطعات انتخابی بتهوون^{۱۶} توسط شما نشده بود، شاید دقیقاً درک می‌کردیم چنین عمل بی‌نهایت خودآحیاگرانه‌ای چگونه انجام می‌شود. ظاهراً باید تمام این مطالب را از آخرین مقالات شما استنباط کرد؛ مقالاتی که به نظر می‌رسد شما در آنها با دشمن خیالی نامفهوم بودن انسان، مبارزه می‌کنید.

در اینجا خود زندگینامه می‌تواند به ما کمک کند. من بسیار علاقه‌مندم پاسخ شما را درباره این اتهام سنگین خود بدانم؛ تا پایان قرن بیستم، که همه ایدئولوژی‌هایی که ما را از همه سو بی‌اعتبار نگاه داشته‌اند، تمام آنچه ما از خود به جای گذاشته‌ایم ماجراهای شخصی ما از چگونگی گذران این دهه‌های «بعضاً خودسر همواره مشکل و اغلب خطرناک»، در

16. Beethoven, Ludwig van (1770-1827)

عین برقراری نوعی از توازن و اتخاذ نوعی بینش انسانی. در مورد خاص شما، یحتمل مفهوم «تبعید» و پس از آن، «خارج از مکان بودن» حتی [به لحاظ عمق بی‌اعتباری ما] جالب‌تر به نظر می‌آید؛ موقعیتی تقریباً خارج از تاریخ که از آن می‌توان چگونگی تغییرات همه چیز و ممکن ماندن همه چیز را مشاهده کرد.

راجر

۶- راجر عزیز

مطمئن نیستم که منظور شما را فهمیده باشم. شاید بخواهید بگویید که من به دنبال راهی می‌گشتم تا زندگی خود را به آن خاتمه دهم، و چه راهی بهتر از اینکه در عداد نوابغ بمیرم. همچنین ممکن است بگویید هنگامی که تحلیل قوی آدورنو^{۱۷} از آخرین سبک بتهوون را می‌خوانده‌ام، دستخوش ایده‌ای حیاتی شده‌ام که صرفاً باید بدون توجه آن را بررسی کرده و توضیح می‌دادم. و شاید راهی به سوی «خارج از مکان»ی که کمتر به صورت جغرافیایی تعریف شده باشد پیدا کرده‌ام که در آنجا اصوات و کلمات برای یافتن حقایقی خود را نمایانده، سرگردان و برتر کرده‌اند که همانند ایثار دیوانه‌وار لیر^{۱۸} به هیچ طریق دیگری پیدا نمی‌شود؛ شاید هم هر سه این مضامین را منظور نظر داشتید؟

اما شاید این هم نکته اصلی نباشد. شاید ما برای گوش به زنگ نگه داشتن خودمان دقیقاً به تمام این ایده‌ها نیازمندیم، برای اینکه بگوییم با وجود تحمیل اشتیاق‌مان به انسجام و سکون، هرگز ممکن نیست که چیزی به نام کلام آخر وجود داشته باشد.

17. Adorno, Theodor Wiesengrund (1903-1969)

18. Icar



فکوهی تأکید دارد که در انسان‌شناسی، بازتابندگی پیش از هر چیز به معنی پذیرش شرایط پیدایش و توسعه‌ی این علم یعنی شرایط استعماری بوده است و پذیرش این نکته که انسان‌شناس در این موقعیت، کمابیش در خدمت استعمارگر قرار گرفته است. انسانهای نسلهای نخستین، تلاش زیادی کردند که خود را از دستگاه استعماری جدا کنند و همان طور که اغلب دست به دفاع از بومیان می‌زدند و مورد سوءظن دستگاه‌های استعماری قرار داشتند. اما این به معنای آن نبود که موقعیت آنها به مثابه افرادی متعلق به چارچوب دانشگاهی و سلسله مراتب خاصی از قدرت در کشورهای خودشان در کار آنها بی‌تأثیر باشد.^(۲۵) چنان که از این گفتار بر می‌آید مسئله پست‌مدرنیسم، اقدام به نوعی بازاندیشی در باورهای مدرن است؛ باورهایی که «دیگری» و هویت‌های «حاشیه‌ای» در آنها فراموش شده‌اند.

۲- سعید و فوکو

فوکو یکی از مهم‌ترین مراجع فکری ادوارد سعید است. سعید در «شرق‌شناسی» گفته است: «مفهوم گفتمان بنا به تعریف میشل فوکو در «باستان‌شناسی دانش» و در «نظارت و تنبیه»، به من در شکل دادن به «شرق‌شناسی» کمک کرد. در واقع به باور من، اگر شرق‌شناسی را به عنوان یک گفتمان مطالعه نکنیم قادر نخواهیم بود بفهمیم چگونه رشته‌ای شدیداً نظام‌مند که به فرهنگ اروپایی امکان مدیریت و حتی تولید

شرق را از لحاظ سیاسی، جامعه‌شناختی، نظامی، تبارشناسی دانش را منوط به درک پیوندهای میان دانش و قدرت می‌دانست و به این امر علاقه‌مند بود که «دیگری»، چگونه در من مفرد و در مای جمع ناپدید می‌شود. از این رو سفر دور و دراز فکری خود را به کناره‌های فردیت و جامعه آغاز کرد.^(۳۰) آثار فوکو، به یک معنا، به طور کامل، به دنبال درک و تحلیل مفهوم «طرد» و مفهوم «دیگربودگی» بوده‌اند. دیگر بودگی عاملی است برای طرد و برای هویت طردکنندگان... پرسمان اساسی او (فوکو) آن است که چگونه قدرت در جوامع انسانی شکل می‌گیرد و خود را از طریق نهادهایی چون بیمارستان، آسایشگاه روانی، زندان، مدرسه و غیره تثبیت می‌کند.^(۳۱) دیوانه، تبهکار، زندانی، بزهکار، قاتل، همجنس‌گرا از جمله گروه‌هایی هستند که فوکو آنها را به مثابه‌ی هویت‌های «حاشیه‌ای» جامعه مدرن مورد بررسی قرار می‌دهد.

از نظر فوکو، گفتمان‌های وابسته به نیروها و نهادهای اجتماعی قدرتمند، این «دیگران» را آفریده‌اند. این عینها (بژه‌ها) نیستند که گفتمانها را به وجود می‌آورند بلکه موضوع به عکس اتفاق می‌افتد زیرا نخست زبان به وجود می‌آید و ذهنیت را می‌سازد. فوکو از طریق تبارشناسی قدرت می‌خواهد دریابد که چگونه مردم خود و دیگران را به کمک دانش خود درک می‌کنند؛ اینکه چگونه آدمها از طریق تولید دانش بر خود و دیگران تسلط می‌یابند. او دانش را ایجادکننده‌ی قدرت می‌داند بدین ترتیب که نخست از فوکو چهار تکنولوژی را از یکدیگر متمایز ساخت که انسانها برای فهمیدن خویش به آن متمسک می‌شوند: تکنولوژیهای تولید، تکنولوژیهای نظام نهادها، تکنولوژیهای قدرت و تکنولوژیهای خود. فوکو به مطالعه تکنولوژی خود علاقه داشت در حالی که مارکس به تکنولوژیهای تولید علاقه‌مند بود.^(۳۲) او فهم

انسانها موجودات شناسایی می‌سازد و سپس بر

همین شناساها تسلط پیدا می‌کند.^(۳۳) به عقیده

فوکو، انواع فنون، تکنولوژی و دیگر ابزارهای

قدرت ریشه در دانش دارند و نوعی رابطه

ساختاری بین قدرت و دانش برقرار است.^(۳۳)

به علاوه اینکه گفتمانهای علوم انسانی از

طریق پیوندشان با ساختارهای مسلط قدرت و

به نام عینیت علمی، «نظامهای حقیقت» را

تشکیل می‌دهند. این نظامهای حقیقت براساس

«وظیفه پاسبانی»شان به «ترسیم مرزهای میان

عرصه‌های مقبول و نامقبول فعالیت انسانی»

می‌پردازند؛ این مرزها ذهنیتی را می‌آفریند که

فعالیت‌های انسانی را بر حسب تقابلی دوگانه

تفسیر می‌کند: عقل و جنون، سلامتی و بیماری،

رفتار بر حق و بزهکارانه، عشق قانونی و

غیرقانونی». فوکو سعی داشت خودسرانه بودن

این مقوله‌سازیه‌ها و دوگانه‌گراییه‌ها را ثابت

کند.^(۳۴)

مسئله قدرت - دانش و مثلث قدرت، حق و

حقیقت در عصر مدرن، محور تبارشناسی فوکو

را تشکیل می‌دهد. او اعلام کرد که نفس اعمال

قدرت، موضوعهای تازه دانش را به وجود

می‌آورد و سبب پیدایش آنها می‌شود و مجموعه

تازه‌ای از اطلاعات را انباشته می‌سازد. از سوی

دیگر دانش همواره موجب پیدایش اثرهای

قدرت می‌شود. بدون اقتصاد معینی از گفتمانهای

حقیقت، هیچ‌گونه اعمال قدرتی امکان ندارد.

لذا محور این پیوستگی مثلی است که از قواعد

حق، مکانیسمهای قدرت و اثرهای حقیقت

تشکیل می‌شود.

فوکو این پرسش را مطرح می‌کند که گفتمان

به چه کسی خدمت می‌کند؟ روابط قدرت از

منافع چه کسی حمایت می‌کند؟ او در پاسخ،

علاقه مند است تا با رویکردی انتقادی به

بررسی وسایل و شیوه‌های بازنمود بپردازد؛

اینکه چگونه طی فرآیندهای استثمار و از خود

بیگانگی، انسان جایگاه راستین خود را ترک

می‌گوید تا به یک دیگری تبدیل شود؟ برای

فوکو، دیگر بود یا غیریت تنها یک مسئله تفاوت

نیست بلکه مسئله سلسله مراتب نیز هست؛

زیرا دیگری کسی نیست که ما خود را با او یکی

می‌دانیم بلکه کسی است که او را از خودمان

والا تر یا پست تر می‌شماریم.^(۳۵)

در مجموع، بخش عمده‌ای از دستاورد

فکری فوکو را انتقادش از فرا روایت فراگیر

تجدد غرب و شالوده شکنی او از شکل‌های

بعدی باز نمود و فراگذری آن تشکیل می‌دهد.

لذاست که دستاورد فکری او را می‌توان به سه

بخش عمده تقسیم بندی کرد:

نخست: مجموعه‌های دانش همواره با

قدرت و نظامهای کنترل اجتماعی پیوند

دارد؛

دوم: تمدن غربی یک موجودیت مشخص

و همگون را تشکیل نمی‌دهد؛

سوم: «ما» با دست زدن به خشونت

(مانع تراشی، سوء تعبیر و جلوگیری) نسبت

به دیگری، در واقع به هویت خویش

آسیب می‌رسانیم.^(۳۶)

سعید نیز مانند فوکو به چگونگی باز نمود
علاقه مند بود یعنی اینکه یک «دیگری» چگونه
ساخته می‌شود. به گفته ادوارد سعید، انسان
«دیگر»، شیء بازنمایی شده‌ای است که می‌توان
آن را به نوعی از مقهور کردن و کاهش دادن
انسان به یک ایماژ ساده تعبیر کرد.^(۳۷) موضوع
بحث سعید «شرق» بود - یعنی یک مجموعه
مکانی و فرهنگی ناآشنا که توانست در طول
قرنها توجه اروپاییان را به خود مشغول دارد و
در میان آنان ترسها و هیجاناتی را دامن زند.
شرقیهای سعید از جنبه‌هایی همانند دیوانگان،
منحرفان و تبهکاران فوکو هستند؛ همه آنها
موضوع گفتمانها و روایت‌های نهادینه شده هستند
که شناسایی، تحلیل و کنترل می‌شوند ولی
هرگز به آنها اجازه گفتن داده نمی‌شود. همه
آنها در شرایط دیگر بودی قرار دارند که زائیده
تفاوت‌های آنها با چیزهایی است که عادی،

حقیقی و درست تلقی می‌شود.^(۳۸)

۳- نظریه ضد شرق شناسی

این شرق شناس بود که همواره حضور
داشت، حال آنکه شرق همواره غایب است.
شرق و شرقیان به عنوان «متون» و «موضوعات»
واقعی و خیالی در خدمت نویسندگان اروپایی
بودند. دنیای فعال نوشته‌های غربی و سکوت
شرقی، این امکان را به وجود می‌آورد که چیزهای
گونگونی «شرقی» معرفی شوند و «انگ» شرقی
بخورند. مفاهیمی نظیر فساد، قساوت، استبداد،
جوهر، روحیه، عرفان، شهوانیت، روح و شکوه
شرقی خیلی زود به گفتمان روزمره ناظران
اروپایی راه یافت.^(۴۰) بدینسان که شرق نه تنها
به صورت نمونه کامل یک اندیشه جانشین

تاپیش از ادوارد سعید، شرق شناسی عمدتاً یک
عنوان دانشگاهی برای رشته‌هایی بود که
جوامع، تاریخ و زبانهای شرقی را مطالعه
می‌کرد. از زمان شکل‌گیری شرق شناسی تا به
امروز، این شیوه به تمرینی در قدرت / دانش
تبدیل شده که به موجب آن دنیای «غیر غرب»
به صورت دنیایی منطقی‌ای شده و حاشیه‌ای در
آمده است. سعید استدلال می‌کند که طرح و
شالوده‌ی مفهوم بنیادگرایی به عنوان اصطلاحی

بابی سعید؛ ادوارد سعید**و شرق شناسی**

علیرضا خسروی

درآمد

بابی سعید در فصل دوم کتاب «هراس بنیادین (اروپامداری و ظهور اسلام گرای)»^۱ به طرح و شرح نظریه «شرق شناسی ادوارد سعید» می پردازد. در این قسمت چکیده‌ای از این فصل را متناسب با موضوع ارائه می نمایم.

۱- اندیشه‌هایی درباره اسلام‌گرایی، باز اندیشی در اسلام

او یکی از شیوه‌های توصیف گفتمان «بنیادگرایی اسلامی» را «شرق شناسی» می خوانند. تا زمانی که اولین انتقادهای از این رویکرد توسط ادوارد سعید انجام گرفت، شرق شناسی بیشتر یک عنوان دانشگاهی برای رشته‌هایی بود که جوامع، تاریخها و زبانهای شرقی را مطالعه می کرد. از آن موقع به بعد این شیوه به تمرینی در قدرت / دانش تبدیل شده که به موجب آن دنیای «غیر غرب» به صورت دنیایی منطقه‌ای و حاشیه‌ای در آمده است. بحثهای ایجاد شده حول انتقاد سعید، موجب طرح نکته‌های مهم راجع به شکل‌گیری و مطلوبیت یک معرفت‌شناسی که به نوع تفاسیر خود آگاه است، گردید. حال، آیا شرق شناسی می تواند تبیین‌های شایسته از اسلام ارائه دهد؟

۱. سعید، بابی (۱۳۷۹). «هراس بنیادین (اروپامداری و ظهور اسلام‌گرایی)»، ترجمه‌ی غلامرضا جمشیدیها و موسی عنبری، تهران، انتشارات دانشگاه تهران.

←

درآمد، بلکه به یک دیگری هستی شناختی تبدیل گردد که کشف، محصور، رهانیده و متمدن شد.

ادوارد سعید، ایده‌های فوکو در مورد شکل‌بندی گفتمانی را با تفکرات گرامشی راجع به هژمونی ترکیب کرد و انتقاداتی قوی فراهم ساخت که اعتبار شرق شناسی را نیز زیر سؤال برد. سعید نمی پذیرد که شرق شناسی فعالیت علمی و بی طرف در مطالعه‌ی شرق است. او معتقد است شرق شناسی در نتیجه گسترش امپریالیسم درون دنیای اسلام پدید آمد و همزمان با آن، زمینه‌ی اشاعه این اندیشه فراهم شد. بر این اساس، فعالیت شرق شناسی دقیقاً همزمان با تسلط امپریالیسم و استعمار بر بخشهای عظیمی از جهان اسلام شکل گرفت.

او نشان می دهد که گفتمان شرق شناسی، شرق و نسبت آن با غرب را در چارچوب چهار اصل معین کرده است:^(۴۱)

الف: بین «شرق» و «غرب»، تفاوت مطلق و منظم وجود دارد؛

ب: بازنماییهای شرق را غرب، نه بر واقعیت جوامع مدرن شرقی، بلکه بر تفاسیر متنی و ذهنی استوارند؛

ج: شرق لایتغیر و یکنواخت است و قادر به تعیین هویت خود نیست؛

د: شرق وابسته و فرمانبردار است.

سعید برای کشف این چهار اصل معرفتی، در کتاب «شرق شناسی» اش، «نوشته‌های رمان نویسان، شاعران، سیاستمداران، زبان شناسان،

تاریخ‌نگاران و مقامات رسمی اروپایی (سفرنامه‌های نویسندگانی مانند شاتوبریان و فلوبر)، نوشته‌های مارکس در روزنامه‌های هند، نوشته‌های سیلوستر دو ساکی، ارنست رنان، ماجراجویهای ریچارد برتون و تی‌ای. لارنس، سخنرانیهای لارنس بالفور و تلگراف فرمانداران انگلیسی در مستعمره مصر» را مورد تجزیه و تحلیل قرار داد.^(۴۲)

او آشکارا می‌گوید که مفهوم شرق‌شناسی را جز به صورت یک گفتمان نمی‌توان درک کرد. براین اساس او برداشتهایی از شرق‌شناسی ارائه می‌دهد که کاملاً به یکدیگر وابسته‌اند.

نخست: شرق‌شناسی به مثابه «نوعی تبیین آکادمیک»^(۴۳)

هر کس که درباره «شرق»، درس می‌دهد، چیز می‌نویسد یا اینکه تحقیق می‌کند، یک شرق‌شناس است که ممکن است در حوزه‌هایی نظیر انسان‌شناسی، جامعه‌شناسی، تاریخ، زبان‌شناسی و نظایر فعالیت کند.

دوم: شرق‌شناسی به مثابه «نوعی سبک فکری»^(۴۴)

این برداشت از سبک‌شناسی مبتنی بر یک تمایز بود شناختی و معرفت‌شناختی بین «شرق» و (در غالب موارد) «غرب» قرار دارد. در اینجا تمایز اساسی و ذاتی بین شرق و غرب، به عنوان نقطه آغازی برای هرگونه تفسیری از ویژگیهای «شرق»، و مردم، آداب و رسوم، تفکر، سرنوشت

سعید نمی‌پذیرد که شرق‌شناسی، فعالیتی علمی و بی‌طرف در مطالعه شرق است. او معتقد است که شرق‌شناسی در نتیجه‌ی گسترش امپریالیسم درون دنیای اسلام پدید آمد و همزمان با آن، زمینه‌ی اشاعه این اندیشه فراهم شد. سعید در جایی می‌گوید که تبیین‌های شرق‌شناسی از اسلام (و شرق) حول چهار محور اصلی شکل گرفته‌اند:

اول، بین غرب و شرق، «تفاوت مطلق و منظم» وجود دارد؛

دوم، بازنماییهای غرب از شرق، نه بر واقعیت جوامع مدرن شرقی بلکه بر تفاسیر متنی و ذهنی استوارند؛ سوم، شرق لایتغیر (راکد) و یکنواخت است و قادر به تعیین هویت خود نیست؛ چهارم، وابسته و فرمانبردار است.

نظریه شرق‌شناسی درون چند روایت نظری عمل می‌کند. این روایتها عبارتند از: نظریه قدرت استبدادی، تغییر اجتماعی، بیگانه‌مداری و تئوری عقلانیت. پیش فرض همه این روایتها این است که اسلام ذاتاً و ماهیتاً از غرب مجزاست. رویکرد شرق‌شناسانه به اسلام، یک رویکرد ذات‌انگارانه، تجربه‌گرایانه و تاریخ‌گرایانه است که به طور اغراق آمیزی با تمرکز بر ویژگیهای وجودی و ذاتی، گستردگی و تنوع بالا اسلام را ضعیف و کم‌رنگ نشان می‌دهد. انتقاد سعید را از دو منظر می‌توان مورد بررسی قرار داد:

اول اینکه، او فعالیت شرق‌شناسانه را از منظر جامعه‌شناسی معرفت‌بررسی می‌کند. به نظر او جزمیت شرق‌شناسی ناشی از قدرتی است که آن بر «اسلام» اعمال می‌کند یعنی جزمیت سیاسی است نه «فلسفی». در این قرائت، شرق‌شناسی گفتمانی از امپریالیسم به حساب می‌آید.

شکل دوم انتقاد سعید، نظریه‌پردازی عمل شرق‌شناسانه است. در این خصوص او بررسی می‌کند که شرق‌شناسی



چگونه پایه‌های واقعی شرق را بنا می‌دهد. در این نوع نگاه، دیگر به اعتبار شرق‌شناسی کاری نیست. این نوع تعبیر را من «شرق‌شناسی قوی» می‌خوانم.

نمونه‌ای از برخی ویژگیهای «شرق‌شناسی قوی» را در قرائت بریایان ترنر از شرق‌شناسی می‌توان دید. به نظر ترنر، اساس روایت‌های شرق‌شناسی، ترسیم نمای میان غرب و اسلام است. فعالیت شرق‌شناسی، مجموعه‌ای از تقابلهای دوگانه را به وجود آورد که در آنها داشته‌های غرب در مقابل نداشته‌های شرق قرار می‌گیرد. اگر بخواهیم علت ناکامی و اشتباه برخی افراد که شرق‌شناسی سعید را صرفاً یک جامعه‌شناسی معرفت می‌خوانند ذکر کنیم، «شرق‌شناسی قوی» دلیل آن است. تقلیل دادن انتقادهای شرق‌شناسی به مشکلات نوشتاری، کاری نادرست است. آنچه مبهم است بحث این است که شرق‌شناسی چه جایگاهی برای تمدن‌های غیرغربی قائل است. سعید می‌خواهد شرق‌شناسی را درون بافت امپریالیسم تبیین کند اما به مشکل برمی‌خورد. آنجا که او شرق‌شناسی را قدرت حاکم بر تولید محتوا می‌خواند، در تبیین چگونگی تداوم فعالیت شرق‌شناسی خارج از ساختهای خاص تاریخی قدرتی که او در شرق‌شناسی خود به مطالعه‌ی آن می‌پردازد دچار مشکل می‌شود.

سعید بر آن است که بین قدرت و دانش یک تعادل برقرار است، اما از برخی انتقادهای او به شرق‌شناسی چنین معنایی بر نمی‌آید. انتقادهای او بیشتر راجع به چگونگی تولید و توزیع دانش درباره‌ی شرق است، اما او به بررسی و تبیین نوع ساختهای قدرتی که چنین تولید و توزیعی را به وجود می‌آورند، نمی‌پردازد. به این خاطر، متفکران خاورمیانه که در مقابل انتقاد سعید به پا خاسته‌اند سعی داشته‌اند بر نوع «شرق‌شناسی ضعیف» آن تأکید کنند.

این انتقادها بر متن سعید وارد بوده و نمی‌توان

←

و ذهنیات شرق قلمداد می‌شود.

سوم: شرق‌شناسی به مثابه «نهاد تثبیت شده و دارای تشخیص مرتبط با شرق»^(۴۵)

این تلقی از شرق‌شناسی در نتیجه از دو برداشت پیشین تعریف شده تر و نظام‌مندتر است. در اینجا «شرق‌شناسی، عبارت است از نوعی سبک غربی در رابطه با ایجاد سلطه، تجدید ساختار، داشتن آمریت و اقتدار بر شرق است.^(۴۶) این تلقی از شرق‌شناسی، از چنان موقعیت مستحکم و اعتبار آکادمیکی برخوردار است که - به نظر سعید - هر کسی که در مورد شرق تحقیق می‌کند یا می‌نویسد نمی‌تواند از محذورات فکری و عملی شرق‌شناسی در امان بماند.

فی‌الواقع بر مبنای آمریت و سلطه‌ی این نهاد تثبیت شده و تشخیص یافته، تنها «شرق‌شناسی» است که به طور یک جانبه تعیین می‌کند که چه چیزی می‌بایست درباره «شرق» گفت.

سعید در ادامه به ساختار بندی و نحوه تجدید ساختار گفتمان شرق‌شناسی می‌پردازد. او چهار عامل کلیدی را در رابطه با زمینه شکل‌گیری شرق‌شناسی یادآور می‌شود و در توضیح آنها می‌گوید: «چهار عنصری که شرح دادم (و در ادامه خواهد آمد) جریان‌اتی هستند که در بستر فکری قرن هجدهم وجود دارند و نهادهای خاص شرق‌شناسی نوین به حضور آنها وابسته است... بدون حضور و وجود آنها،

شرق شناسی قابل وقوع نمی بود.^(۴۷) این چهار عنصر عبارتند از: عناصر بسط و توسعه، تقابل تاریخی، تمایل و جانبداری، طبقه بندی. از یکسو، اکتشافات سرزمینی در خاور دور، ژاپن، اقیانوس آرام، چین و دیگر سرزمینها، دایره شرق را فراتر از سرزمینهای اسلامی برد و آن را وسیع تر کرد؛ علاوه بر مؤسسات بزرگ تجاری - استعماری، شرق شناسان نیز به واسطه داستانها و سفرنامه هایشان جزئی از این فرآیند اکتشاف بودند. از سوی دیگر در حالی که مورخان قرون وسطی، به شرق، به عنوان یک دشمن می نگریستند، تاریخ دانان قرن هجده، فرصتی یافتند تا با خصایل شرق، با نوعی استقلال اندیشه مواجه شوند و به طور مستقیم با منابع و مآخذ شرق ارتباط برقرار کنند؛ این تاریخ دانان نوعی مطالعات تطبیقی در شناخت ویژگیهای شرق، در پیش گرفتند که بعدها به لحاظ روش شناختی، از مفاخر علمی قرن نوزدهم به حساب آمد؛ دسته ای از متفکران نیز در این روزگار، تنها از سردلسوزی و همراهی باموضوع مورد مطالعه شان، بر آن شدند که از حدود و ثغور مطالعات تطبیقی تاریخ دانان فراتر روند. تاریخ گرایی، به عنوان ایده ای قرن هجدهمی، محصول کار همین متفکران نظیر ویکو، هردر، همن و دیگران است. ذهن قرن هیجدهمی متأثر از احساس گرایی (بیانگر باوری)^(۴۸) تاریخی جمع گرایانه و مردم گرایانه ای بود که هردر و دیگران طرح کرده بودند. این ایده که معتقد بود همه فرهنگها به طور ارگانیک با یکدیگر

گفت که صرفاً نتیجه برداشتهای مخالف هستند. متن او از کاستیها و ابهامات چندی برخوردار است. سعید دقیقاً نمی داند که چگونه با چالش «شرق شناسی قوی» مقابله کند. او درخصوص سرنوشت اسلام بعد از شرق شناسی خود نیز کاملاً سکوت می کند. او مشخص نمی کند که اگر اسلام ساخته ی شرق شناسی است، با از بین رفتن شرق شناسی چه اتفاقی می افتد. به نظر می رسد که سعید ابهام موجود در دیدگاه خود را درک می کند. او واقعاً نمی تواند با مخاطبان شرق شناسی صحبت کند، ظاهراً سعید می داند که اسلام به طور تام ساخته شرق شناسی است و اگر درباره ی اسلام شروع به صحبت کند دوباره درون شرق شناسی می افتد، از این رو درخصوص وجود یک اسلام غیر از آن چیزی که شرق شناسی می گوید ساکت می ماند. من قصد دارم نشان دهم که پیدایش «شرق شناسی وارونه» نتیجه این بن بست بوده است.

۲- شرق شناسی وارونه و اسلام

نتیجه بحث سعید در مطالعه اسلام گرایی این است که بین تبیین شرق شناسانه از اسلام و گستردگی و تنوع جهان اسلام هیچ گونه شباهتی وجود ندارد. انتقاد سعید، بر مطالعات مربوط به پدیده های اسلامی اثرات خاصی گذاشته است و وسیله ای برای تضعیف اثر شرق شناسی کلاسیک بر مطالعه ی اسلام و شرق بوده است. چشم پوشی او از ارائه ی یک بدیل برای شرق شناسی، گروهی را بر آن داشت که در صدد تدوین یک بدیل برای شرق شناسی برآیند. در کل، این فعالیتهای نظری، کمتر به اثرات شرق شناسی سنتی بر اهمیت اسلام توجه کرده اند. از این دیدگاه، اسلام تنها یک نام و اسم ساده برای جوامع و فرهنگهای متعدد است. اصحاب شرق شناسی وارونه می گویند که اسلام در عمل متنوع است و هدف انتقاد سعید نیز، سرزنش



شرق‌شناسی به دلیل ارائه تصویر اغراق‌آمیز و غیرواقعی‌اش از پدیده‌های اسلامی است. طرفداران شرق‌شناسی وارونه در نظریه‌پردازی از اسلام، آشکارا با ذات‌گرایی مخالفت می‌کنند. نگاه ضد ذات‌گرایانه و ضد شرق‌شناسانه به اسلام را در شدیدترین حالتش می‌توان در کار حمید الزین دید. الزین نتیجه‌گیری می‌کند که چندگانگی فعالیتها و جریانات اسلامی بیانگر این است که مجموعه واحدی از معانی و تفاسیر مذهبی وجود ندارد. استفاده‌های متفاوت از اسلام در بافتهای متعدد، الزین را متقاعد می‌کند که نتیجه‌گیری کند یک چیز واحد به نام اسلام وجود ندارد، بلکه فقط اسلام وجود دارد. الزین ادعا می‌کند که مفهوم «اسلام» ثابت نیست. ناتوان فرض کردن اسلام برای عمل به عنوان یک مقوله‌ی تحلیلی، یکی از کاستیهای رویکرد شرق‌شناسی وارونه است. در واقع، در گفتمان شرق‌شناسی وارونه، نقش اسلام بر حسب دو مقوله اصلی مشخص می‌شود که به شرح زیرند:

اسلام به عنوان قومیت: هویت «اسلامی» در دل پیوندها و تضادهای قومی جای دارد. اسلام یک مرز و نشان قومی است - نشانی برای یک هویت قومی که تاکنون وجود داشته است. اینجا دو مشکل وجود دارد: اولاً اسلام یک نشان برای همه هویتهای قومی نیست بلکه فقط نشانی برای برخی هویتها در بافتهای معین است. ثانیاً، سوای از گفتمانهای معتقد به تعیین زیست‌شناختی یا مطلق‌گرایی ملی، به راحتی نمی‌توان فهمید که کدام هویت قومی بر دیگری برتری دارد.

اسلام به عنوان ایدئولوژی: اسلام را نظامی از باورها تعریف می‌کنند که مانند هر نظام اعتقادی دیگر، در تحلیل نهایی، انعکاس فرایندها و کشمکشهای اجتماعی اقتصادی است. نقش اسلام کاملاً در درجه‌ی دوم قرار می‌گیرد و مغشوش می‌شود. اسلام دیگر تنها واژگانی پنداشته می‌شود که کارش مشروعیت بخشی و تأیید

←

سازگارند، می‌توانست دیوارهای عقیدتی بین اسلام و مسیحیت را فروریزد و زمینه‌تتبع در باب شرق و اسلام را فراهم آورد در حالی که در قرون وسطی به واسطه متخاصم پنداشتن اسلام، این رویکرد ناممکن بود؛ در نهایت این که طبقه‌بندی طبیعت و انسان در انواع مختلف، زمینه‌ی انجام تحقیقات شرق‌شناسانه در قرن هجدهم پدید آورد. بر این اساس، گرایش به تقلیل تعداد زیاد انواع به تعداد کمتری از «انواع» که قابل نظم دادن و توصیف کردن باشد، پیدا شد؛ لذاست که «وقتی به یک انسان شرقی ارجاع می‌شود، هدف از این ارجاع، یادآوری یک رشته صفات ژنتیک عمومی نظیر حالت «بدوی» نامبرده، صفات و ویژگیهای ابتدایی و سابقه یا زمینه روحی خاص اوست.» (۴۹)

حداقل از پایان قرن هجدهم تا به امروز، واکنش جهان غرب در برابر اسلام، متأثر از تفکر شرق‌شناسی بوده است. مبنای چنین تفکری، یک جغرافیای خیالی است که در آن جهان به دو بخش نامساوی تقسیم می‌شود. بخش بزرگ‌تر و متفاوت که مشرق زمین خوانده می‌شود و دیگری، دنیای مغرب زمین؛ مشرق زمین در حالی بخش پست‌تر جهان قلمداد می‌شود که از موهبت وسعت پهناورتر و پتانسیل بیشتری برای قدرت نسبت به غرب برخوردار بوده است. از این‌رو، اسلام همیشه متعلق به مشرق زمین در نظر گرفته شده است و نگاه به آن، با دشمنی و ترس همراه بوده است. البته برای این وضعیت، دلایل سیاسی،

روان شناختی و مذهبی می توان برشمرد، ولی همه‌ی این دلایل از برداشتی نتیجه می شود که اسلام را رقیبی وحشتناک و چالش‌آخرازمان در برابر مسیحیت می داند.

سعید نشان داده که «شرق‌شناسی» در قالب چهار روایت نظری درباره شرق عمل می کند؛ فی‌الواقع شرق با این چهار روایت در آثار شرق‌شناسان و در ذهنیت غربی شکل گرفته است. پیش فرض همه‌ی این روایتهای این است که اسلام ذاتاً و ماهیتاً از غرب جداست. این رویکرد نسبت به اسلام، ذات گرایانه، تجربه‌گرایانه و تاریخ‌گرایانه است و با تمرکز بر ویژگیهای وجودی و ذاتی، گستردگی و تنوع بالای اسلام را ضعیف و کم‌رنگ نشان می دهد.^(۵۰)

روایت نخست: قدرت استبدادی

در اینجا می توان به مطالعه تطبیقی منتسکیو در «نامه‌های ایرانی»، نظریه‌ی شیوه‌ی تولید آسیای مارکس؛ نوشته‌های کارل ویتفو گل درباره استبداد روسی اشاره کرد.^(۵۱)

روایت دوم: فقدان تغییر اجتماعی

کتاب سیاست ارسطو، نامه‌های ایرانی و روح القوانين منتسکیو، ثروت ملل آدام اسمیت، فلسفه تاریخ هگل، سنت فایده‌باورانه جیمز میل، جرمی بنتام و جان استوارت میل درباره «سکون چینی» می تواند مورد توجه قرار گیرد.^(۵۲)

بازنماییهاست. حقیقت این است که حتی اگر اسلام را به مثابه یک واژگان در نظر آوریم، آن را نمی توان ابزار بیان خواسته‌های مادی دانست.

دو مقوله فوق در بررسی و تبیین نقش اسلام، موضوع تبیین را جابه‌جا می کنند. هر دو رویکرد، در یک عامل با هم اشتراک دارند و آن اینکه هر دو سعی می کنند اسلام را در دنیای معاصر جا بیندازند. آنچه شرق‌شناسی وارونه ارائه می دهد، تعدادی «اسلامهای کوچک» است که بازتاب و پیامد عوامل اجتماعی، اقتصادی و قومی مختلف در برخی اجتماعات مسلمین هستند. در نتیجه حتی اسلام به گونه‌ای تبیین می شود که قابل تقلیل به این اسلامهای کوچک نیست؛

انتقاد سعید تنها دو راه برای مطالعه پدیده‌های اسلامی باز می کند: یکی اینکه یا باید به انتقاد او توجه نکرد و دوباره به راست اندیشی شرق شناسان روی آورد، یا اینکه شرق شناسی وارونه را جایگزین آن کرد، یا باید از شرق شناسی کلاسیک پیروی کنیم و تصدیق کنیم که کلیتی به نام اسلام وجود دارد. در نتیجه، دیگر لازم نیست نگران موضوع تحلیل خود باشیم و می توانیم اسلام‌گرایی را جلوه‌ای از اسلام بخوانیم. یا اینکه با اصحاب شرق شناسی وارونه هم داستان شویم و بپذیریم که برای فهم پدیده‌ی اسلام‌گرایی، مقوله اسلام تا اندازه‌ی زیادی نارساست. شرق شناسان وارونه در بررسی «پدیده‌های اسلامی» بر نقش اقتصاد سیاسی تأکید می کنند.

چارچوب شرق شناسی وارونه، از تدوین و ارائه یک بدیل شایسته که بتواند اسلام را مفهوم پردازی و تبیین کند عاجز است. اما در مجموع، اسلام هنوز هم به عنوان یک موضوع تبیین نشده باقی مانده است. به نظر اصحاب شرق شناسی وارونه، اهمیت اسلام صرفاً در نوع استفاده از آن به منزله‌ی یک منبع اقتدار و اعتباردهی نمادین - یعنی استفاده‌ی ابزاری از آن - نهفته است.



آنان نگفته‌اند که چرا فقط اسلام، به این شیوه مورد استفاده قرار می‌گیرد.

باید گفت اسلام به رغم چند معنایی بودنش، وحدانیت خود را حفظ می‌کند. واقعیت این است که تنها با نظریه پردازی و تبیین یک دال تحت عنوان اسلام است که می‌توان به فهم تلاشهای اخیر اسلامی کردن امیدوار بود.

۳- مسئله اسلام

یک رویکرد ضد اصول گرایانه بر روابط میان اسلام و اسلام گرایی، نشان خواهد داد که اسلام چگونه در گفتمان اسلام گرایی مورد استفاده قرار می‌گیرد. من در اینجا می‌خواهم کارم را با توصیف شرق شناسی وارونه از اسلام، تحت عنوان یک عنصر اسمی، آغاز کنم و سعی دارم با استفاده از این تحلیل، مفاهیمی را که ما می‌توانیم به وسیله‌ی آنها یک ماده گفتمانی مانند اسلام را تعریف کنیم، جدا کنم.

برای تحلیل نقش سیاسی اسلام باید از قواعد زبان شناختی «فردیناند دو سوسور» شروع کرد. تمایزی که سوسور بین دال و مدلول گذاشت نشان می‌دهد که هر نشانه، یک استعاره‌ی ناب است. هر الگوی صوتی بدون مفهوم (بدون معنا) چیزی زاید خواهد بود. اسلام یک چیز زاید نیست، ممکن است مدلولهای فراوانی داشته باشد اما هرگز بدون مدلول نیست. رولان بارت قواعد زبان شناختی سوسور را بسط داد. او در کارهای اولیه خود، با به تصویر کشیدن حوزه‌ی علم معناشناسی، به بررسی ماهیت مضمونی دال پرداخت. بارت در کارهای بعدی‌اش به نشانه‌ی سوسور ایراد می‌گیرد و احتمال زبان دست اول را رد می‌کند، از این رو رابطه‌ی تنگاتنگ بین دال و مدلول در کارهای بعدی‌اش از بین می‌رود. جاکوس لکان نظریه نهایی بارت راجه به نشانه‌ها را بسط می‌دهد و نظر قبلی او درباره‌ی مدلول

←

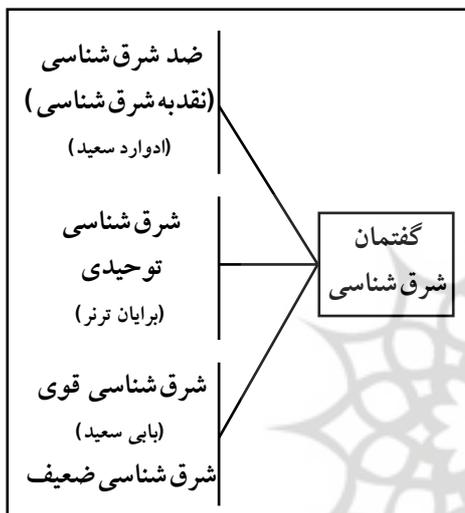
روایت سوم: نظریه جنسیت و شهوترانی
کتاب ادوارد لین به نام «آداب و رسوم مصریهای مدرن» و کتاب ای. واربرتون به نام «هلال و صلیب» در ۱۸۴۵، آثار ریچارد برتون، دبلیو اس بلانت، ای.وی. کینگلاک، اخلاق پروتستان و روح سرمایه‌داری ماکس وبر، دیالکتیک روشنگری هورکهایمر و آدورنو از این جمله‌اند. (۵۳)

روایت چهارم: فقدان انضباط و عقلانیت
تحلیلهای وبر از عقلانیت و دیوان سالاری در غرب با تأکید بر کالونیسیم در اینجا قابل طرح است. (۵۴)

نقد ضد شرق شناسی

سعید در پایان کتاب «شرق شناسی» دسته‌ای از پرسشها را مطرح می‌کند که دارای اهمیت است: او می‌پرسد چگونه کسی می‌تواند فرهنگهای دیگری را به نمایش بگذارد؟ فرهنگ دیگر به چه معناست؟ آیا پنداشت یک فرهنگ جدا و متمایز، مفهومی سودمند است یا اینکه همواره به نحوی به تعریف و تمجید از خود منتهی می‌شود یا به دشمنی و تهاجم می‌انجامد؟ (۵۵) این پرسشها مبنایی برای طرح یکی از مهم‌ترین انتقادات به رویکرد ضد شرق شناسی سعید پدید آورد که در ادامه خواهد آمد. سعید بنا به رویکرد پسا ساختارگرایانه و پست مدرنیستی‌اش، خود به این پرسشها پاسخ منفی می‌دهد. او پاسخ به

تصویر ۱- رویکردهای مختلف به گفتمان شرق شناسی



پرسشهای فوق را با طرح دسته‌ی دیگری از پرسشها می‌دهد که آیا یک باز نمود حقیقی از چیزی، به راستی می‌تواند وجود داشته باشد؟ یا اینکه همه باز نمودها به این دلیل که در حصر زبان و سپس در حصر فرهنگ و نهادها و فضای سیاسی باز نمود کننده قرار دارند، خود نوعی باز نمود محسوب می‌شوند و نمی‌توانند حقیقی باشند؟ یا اینکه یک باز نمود، نه تنها با حقیقت درهم آمیخته بلکه با بسیاری چیزهای دیگر نیز درهم آمیخته و در هم تافته است؟^(۵۶)

این نوع پاسخ سعید، که پاسخی منفی به پرسشهای نخستین تلقی می‌شود، دسته‌ی سوم از پرسشها را به ذهن متبادر می‌کند و آن اینکه باز نمود خود سعید از شرق شناسی، حقیقی و دقیق است؟ آیا باز نمود شرقیها از دیگران

کتابخانه

بدون رابطه با دال را کنار می‌گذارد. به نظر لکان (و در نهایت برای بارت)، دال سازنده‌ی مدلول است. اما دال دیگر باز نمای مدلول نیست. سپس لکان به تبیین و نظریه پردازی از ساختمان معنا در گفتمان می‌پردازد و حلقه‌های زنجیر با شبکه‌ی دالها را با استفاده از یک نقطه پوشش دهنده از هم تفکیک می‌کند.

با توجه به مباحث فوق، می‌توان استدلال کرد که اسلام یک دال بدون مدلول نیست، بلکه دالی است که معنایش به وسیله‌ی طرح بندیهای صورت گرفته از آن بیان می‌شود. اما این جواب، کاملاً قانع کننده به نظر نمی‌رسد زیرا ما را با دو مشکل مواجه می‌کند: مسئله اول به فحوا و بافت طرح بندی و مسئله‌ی دوم به ویژگی خاص طرح بندی دال بودن اسلام یعنی کارکرد ویژه آن در شبکه دالها (جایگاهش به عنوان نقطه‌ی مرکزی) مربوط می‌شود. به هر حال، دالها معمولاً اثراتی از طرح بندیهای پیشین را با خود حفظ می‌کند.

قرار دادن اسلام درون گفتمانهای خاص، نباید ما را از چند گفتمانی بودن اسلام دور کند از این منظر، اسلام نمی‌تواند همه نوع گفتمان باشد (البته به جز گفتمان پایه‌ای اش). چند گفتمانی بودن اسلام این سؤال را ایجاد می‌کند که پس چه عاملی از تجزی و تفرق آن جلوگیری می‌کند و وحدتش را همواره حفظ می‌کند. در سطح نظر، هیچ چیز نمی‌تواند مانع از تجزیه شدن اسلام به گفتمانهای جزئی شود. کنش سیاسی، اسلام را از تجزیه شدن حفظ می‌کند. اگر چه می‌توان، از اسلام برای وحدت دادن به تعداد زیادی از گفتمانها استفاده کرد که در هر عمل وحدت بخشی هویتش (اسلام) تغییر خواهد یافت، اما دوباره اثراتی از طرح بندیهای دیگرش باقی می‌ماند.

ما می‌توانیم ببینیم که هنوز طرح بندیهای مجدد از اسلام حامل سنت هستند، یعنی نشانهایی از طرح بندیهای پیشین را با خود حمل می‌کنند. این سنت مقطعی و موقتی

←

نیست. اسلام نه تنها بر نشانهای تفاسیر پیشین خود اثر می‌گذارد، بلکه بر نشانهای طرح‌بندیهای جدیدش در گفتمانهای مختلف نیز تأثیر می‌گذارد. بدینسان، معنا و مفهوم اسلام را می‌توان در تضادهای میان بازتفسیرهای گذشته و حال جستجو کرد. در پس این اعمال تفسیری متعدد، نشانهایی از آغاز و صدر اسلام وجود دارد. این حرکت بنیادی را می‌توان «بازگشت به ریشه‌ها» نامید. این بازگشت به معنای کشف و احیای «معنای اصیل» اسلام است. طبیعی است که حرکت پایه‌ریزی آن، جزئیات و ویژگیهای خاص خود را دارد.

حال سؤال می‌شود که اسلام چه چیزی را پایه‌گذاری می‌کند؟ اگر دوری وار بحث کنیم باید بگوییم که اسلام جمعی از افراد را به وجود می‌آورد که همان جمع به جای آن نیز می‌نشیند، یعنی امت مسلمین را پایه‌گذاری می‌کند. اسلام درام پایه‌گذاری، وسیله‌ای است که به واسطه‌ی آن یک اجتماع وحدت و استقرار می‌یابد. در گفتمان مسلمین، اسلام از جایگاه ممتازی برخوردار است. بین گفتمانی بودن اسلام تا حد زیادی ناشی از اهمیت آن در پایه‌ریزی یک هویت مسلمان است.

آیا اسلام در میان دالهایی که خود در ارتباط با آنها طرح‌بندی می‌شود، جایگاهی متفاوت دارد؟ بدیهی است که از اسلام می‌توان به عنوان ابزاری برای طرح‌بندی وضعیتهای گوناگون استفاده کرد، اما این الزاماً به این معنا نیست که اسلامهای چندگانه وجود دارد. عناصر مختلفی که سازنده‌ی میدان گفتمانی هستند هویت مطلق ندارند بلکه هویت آنها به وجودشان درون یک مجموعه ارتباطی بستگی دارد. معنای آنها نه با ارجاع به معنای مطلق شان، بلکه در ارتباط با دالهای دیگر معین می‌شود. نقطه پوشش دهنده، به میدان گفتمانی تأمین می‌بخشد. دالهای شناور، هویتشان را در مجموعه‌ای از معانی که تحت پوشش نقطه مرکزی هستند به دست می‌آورند.

←

خودشان، یعنی غربیها، می‌تواند از نوشته‌ای غربیها درباره شرقیها بی‌نقص تر باشد؟ (۵۷)

سعید تنها به پرسش دوم این گونه پاسخ می‌دهد که «امیدوارم برای خوانندگان روشن کرده باشم که پاسخ به شرق شناسی، غرب شناسی نیست.» (۵۸) او از در افتادن در دام نوعی شرق شناسی وارونه که دست به شناخت غربیها به عنوان شرقیهای جدید بزند، گریزان است. اما پاسخ مبهم او چشم‌انداز انتقادی تازه‌ای به رویش گشود.

۴- شرق شناسی وارونه

«شرق شناسی وارونه» از دو منظر قابل طرح است: نخست به عنوان بدیل و جایگزینی برای گفتمان شرق شناسی؛ چیزی که سعید از ارائه آن ناتوان بود یا خودداری می‌کرد. دوم به عنوان نقدی به نظرات سعید درباره شرق و اسلام. در اینجا شرق شناسی وارونه را نخست به عنوان بدیل گفتمان شرق شناسی مطرح می‌کنیم و سپس رویکرد انتقادی‌اش به سعید را مورد بررسی قرار می‌دهیم.

۴-۱- شرق شناسی وارونه به مثابه بدیل شرق شناسی

صادق العظمه (العظم) این نظر سعید را رد می‌کند که به دلیل در افتادن در دوگانگیهای خود - دیگری، نمی‌توان به مطالعه فرهنگهای متفاوت پرداخت. او مطالعه‌ی دیگر فرهنگها را یک گرایش انسانی می‌داند که همه جوامع در

آن سهیم هستند. العظمه با این استدلال توجیه لازم برای تشکیل شرق شناسی وارونه به مثابه بدیلی برای گفتمان شرق شناسی فراهم می‌آورد. شرق شناسی وارونه گفتمانی است که روشنفکران و سرآمدان «شرقی» به کار می‌گیرند تا ادعا کنند هویتی «حقیقی» و «اصیل» دارند و سپس این هویت را به چنگ آورند و مالک شوند. این شیوه هویت‌سازی غالباً به عنوان عامل خنثی‌کننده‌ی روایت غربیها از شرق وانمایانده می‌شود.^(۵۹)

پیروان شرق شناسی وارونه می‌گویند که اسلام در عمل متنوع است. آنها در نظریه پردازی از اسلام، آشکارا با ذات‌گرایی مخالفت می‌کنند؛ اسلام را نمی‌توان به خصایص ذاتی و ثابت درونی که از چیستی آن سخن می‌گوید، تقلیل داد. حمید الزین در مقابل شرق شناسان، رویکردی ضدذات‌گرایانه و ضدشرق‌شناسانه به اسلام را درپیش می‌گیرد. او بر این باور است که چندگونگی فعالیتها و جریانات اسلامی این امر را تأیید می‌کند که مجموعه واحدی از معانی و تفاسیر مذهبی وجود ندارد. او می‌پرسد اگر اسلام را چنین گفتمانهای چندگانه و در عین حال مختلفی می‌سازند، پس چگونه اسلام می‌تواند هنوز «اسلام» باقی بماند؟^(۶۰) استفاده‌های متفاوت از اسلام در بافتها و زمینه‌های گوناگون، الزین را متقاعد می‌کند تا نتیجه‌گیری نماید که یک چیز واحد به نام «اسلام» وجود ندارد. لذا نمی‌توان گفت که «یک اسلام حقیقی واحد» وجود دارد. بر این اساس، الزین ادعا می‌کند که

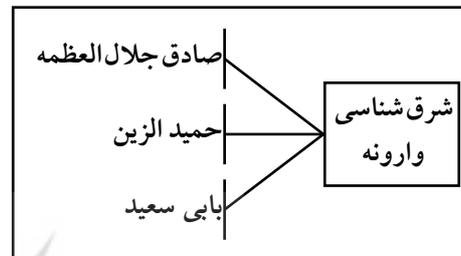
به نظر می‌آید که اگر اسلام را نقطه‌ی مرکزی اصلی به حساب آوریم، می‌توانیم توصیف‌مان را از آن، ملایم‌تر کنیم. نقاط مرکزی، فحوهای گفتمانی هستند، اما همه‌ی گفتمانها یک چنین نقاط مرکزی را ندارند. می‌توانیم فراتر رویم و بگوییم که اسلام، نقطه مرکزی در گفتمان اسلام‌گرایی است. البته گفتمانهای دیگری نیز وجود دارند که اسلام درون آنها فقط یک عنصر به حساب می‌آید مانند گفتمان دیگر مذاهب در دنیا. در یک کل معنایی تأمیت یافته، به چندین نقطه مرکزی برمی‌خوریم که همگی در راستای ساختن زنجیره‌هایی از معنا فعالیت می‌کنند. اما میان آنها یک دال ویژه - دال برتر - پیدا می‌کنیم که در سطح تأمیت فعالیت می‌کنند. این دال برتر، یک دال پیچیده و معماگونه است، زیرا یک الگوی خاص است که دلالت بر یک حوزه گفتمانی کلی دارد. دال برتر، دالی است که دیگر دالها به آن رجوع می‌کنند و در سایه‌ی آن وحدت می‌یابند. در واقع هویت آنها را تعیین می‌کند. دال برتر تنها نقطه اقتدار نمادینی است که انسجام مجموعه‌ی کلی را تضمین می‌بخشد. دال برتر به عنوان انتزاعی‌ترین اصل عمل می‌کند و دیگر فضاها را گفتمانی توسط آن تأمیت می‌یابند؛ اما چرا «اسلام»؟ چرا در یک چنین گفتمانهای پراکنده و متفرق، تنها مفهوم اسلام مانند دال برتر عمل می‌کند. علت را نمی‌توان به ذات و جوهره‌ی آن نسبت داد. زیرا دال برتر، هویت جوهری ندارد. اما واجد خصایصی است که به افراد تلقین می‌کند «برخی چیزها» را به خود به همراه دارد. «برخی چیزها»، «هستی» آن است. «زی زک» این «چیز»^۳ را هسته‌ی واقعی می‌نامد که معنا را از قید هر گونه شیء مصنوعی رها می‌سازد. دال برتر نیز مانند این «چیز» می‌شود و اجتماع را به هم پیوند می‌دهد. اسلام، دال برتر در اجتماعات مسلمین شده است.

2. Itness

3. Thing



تصویر ۲- رویکردهای جایگزین (بدیل‌های) گفتمان شرق‌شناسی



۴- اسلام‌گرایی: اسلام به مثابه‌ی دال برتر رابطه‌ی بین اسلام و اسلام‌گرایی، آن‌گونه که شرق‌شناسان سنتی می‌گویند مستقیم نیست و آن‌طور هم که شرق‌شناسان وارونه معتقدند، کاملاً هماهنگ نیست بلکه ساختگی است، یعنی هم‌اسلام و هم‌هویت اسلام‌گرایی هر دو نتیجه‌ی تلاش‌های اسلام‌گرایان برای طرح‌بندی اسلام هستند.

اما چه عاملی اسلام را برای دال برتر شدن نامزد می‌کند؟ اسلام‌گرایان به سه شیوه‌ی عمده از ماهیت بین‌گفتمانی اسلام سخن می‌گویند. آنها اسلام را به عنوان دین (اعتقاد)، دنیا (شیوه‌ی کامل زندگی) و دولت (یک نظم سیاسی) تعریف می‌کنند. طرح اسلام‌گرایی می‌خواهد بررسی کند که اسلام در گفتمان‌های مختلف، چگونه عمل می‌کند و استفاده از آن به عنوان دال برتر، چگونه اجتماعات مختلف را با هم پیوند می‌دهد. برای مسلمانان، اسلام انتزاعی‌ترین دال است. این عقیده سبب می‌شود که اسلام در تعمیم یافته‌ترین شیوه عمل کند. در نهایت برای مسلمین، اسلام کلمه‌ی دیگری است که مظهر خوبیهاست؛ نتیجه این ادعا این می‌شود که بهترین حکومت، حکومت خوبیهاست: حکومت اسلامی.

نظریه پردازی از اسلام به منزله دال برتر، به معنای دوری از ذات‌گرایی و رویکرد شرق‌شناسی است، درعین حال، این طرز تلقی، ساخت‌گرایی موجود در تبیین‌های شرق‌شناسان وارونه را نیز رد می‌کند. اسلام‌گرایی، طرحی است که می‌خواهد اسلام را از نقطه مرکزی درون گفتمان‌های اجتماعات مسلمین به دال برتر تبدیل کند. طرح اسلام‌گرایی اساساً مصمم است که از اسلام، دال برتر نظم سیاسی بسازد. برای اسلام‌گرایان، دال برتر «اسلام» است. از نظر مخالفانشان اسلام نمی‌تواند دال برتر باشد. تضاد موجود میان اجتماعات مسلمین، در نهایت حول این بحث می‌چرخد.

مفهوم «اسلام» ثابت نیست. زیرا ایده‌ی اسلام، مضمونی مطلق و ضروری برای طرح‌بندی‌های محلی است. الزین و به معنای دیگر شرق‌شناسان وارونه، درصددند تا نشان دهند که اسلام یک کلیت نیست؛ الزین می‌خواهد با استدلالاتی درباره گونه‌های مختلف اسلام، استدلالی علیه ذات‌گرایی فراهم می‌آورد، لذا است که بر صورت‌بندی‌های محلی اسلام تأکید دارد. در شرق‌شناسی ما با «تقلیل اجزا به کل» مواجهیم اما در شرق‌شناسی وارونه با «تقلیل کل به اجزا»ی سازنده روبه‌رو هستیم.

۴-۱-۱- نقد به شرق‌شناسی وارونه

البته این نقد به پیروان شرق‌شناسی وارونه وارد است که خود در حال گرت‌برداری از الگوی شرق‌شناسی هستند. یعنی اگر گفتمان شرق‌شناسی با رویکردی ذات‌گرایانه، بین شرق و غرب تمایز ذاتی قائل است، شرق‌شناسان وارونه همین قالب نظری را پذیرفته‌اند. در اینجا نیز شرق و غرب، تاریخ، عادات، ذهنیات، فرهنگ، اصول فکری و اخلاقی خاص خود را دارا هستند و باز هم شرق و غرب به مثابه

دیگری برای یکدیگر قلمداد می‌شوند. در شرق‌شناسی وارونه نیز کماکان «ما»ی شرقی در ارتباط و تخالف با «ما»ی غربی ساخته می‌شود. غرب همان نقشی را برای شرقیها جهت هویت‌سازی تازه‌شان ایفا می‌کند که شرق برای غربیها در او ان تجدد.

با این همه به رغم اینکه شرق‌شناسی وارونه به گرتته برداری از شرق‌شناسی پرداخته است، لزوماً نقطه مقابل آن محسوب نمی‌شود. هر چند شرق‌شناسی وارونه بر مبنای نوعی

برون‌نگری عمل می‌کند «اما بیشتر به بازنمود موکلان داخلی خویش (شرقیها) علاقه دارد تا فهمیدن دیگری ناآشنا (غرب) و تسلط بر او».^(۶۱) این گفتمان تازه به مثابه گفتمانی پسااستعماری عمل می‌کند که در وهله اول تمایل دارد به شرقیها بپردازد.

از سوی دیگر گفتمان شرق‌شناسی وارونه از جهت صورت‌بندی قدرت - «دانش نیز با گفتمان شرق‌شناسی تفاوت دارد». «شرق‌شناسی وارونه نیز همانند شرق‌شناسی، یک گفتمان قدرت است»^(۶۲) با این تفاوت که شرق‌شناسی بیانگر ایده‌های طرف پیروز است ولی شرق‌شناسی وارونه، بیانگر آرزوها، آمال و ناکامیها طرف مغلوب است. به عبارتی، شرق‌شناسی گفتمان قدرت بود و شرق‌شناسی وارونه گفتمان مقاومت است؛ مقاومت دیگری‌های مغلوب مستعمره‌نشین که دربرهه‌ی استعمارزدایی به نوعی خودآگاهی دست

یافته‌اند.

یکی دیگر از مهم‌ترین تفاوت‌های شرق‌شناسی با شرق‌شناسی وارونه، منابع نظری آن است. چنان که گفته شد شرق‌شناسی از تازه‌ترین دستاوردهای علمی در حوزه زیست‌شناسی، مردم‌شناسی، تاریخ و جامعه‌شناسی بهره می‌برد و از حمایت‌های نهادی و دانشگاهی برخوردار بود حال آنکه پنداشته‌های شرق‌شناسی وارونه بر مبنای زمینه‌های هنجاری نظیر حکمت الهی، اسطوره‌شناسی، عرفان، اخلاقیات و شعر قوام می‌یابد.^(۶۳)

بابی سعید در کتاب «هراس بنیادین»، شرق‌شناسی وارونه را طرح کرده و به نقد آن نیز پرداخته است (در ادامه بیشتر به آن پرداخته می‌شود). مسئله ذهنی سعید (بابی) در این کتاب، اسلام‌گرایی است. لذا است که او «شرق» را به مثابه «اسلام» در نظر گرفته است. او در جمع‌بندی انتقادی شرق‌شناسی وارونه، معتقد است که این گفتمان، در حقیقت، نقش اسلام را بر حسب دو مقوله اصلی مشخص می‌کند:

اسلام به عنوان قومیت؛ در اینجا هویت اسلامی در دل پیوندها و تضادهای قومی جای دارد. اسلام یک مرز و نشان قومی است - نشانی برای یک هویت قومی که تاکنون وجود داشته است. هویت‌های قومی که در اجتماع و توسط اجتماع ساخته می‌شود.

اسلام به عنوان ایدئولوژی؛ اسلام به مثابه واژگانی پنداشته می‌شود که رسالت‌اش، مشروعیت‌بخشی و تأیید باز نمایهاست. آنچه شرق‌شناسی وارونه ارائه می‌دهد تعدادی

۴-۲- شرق شناسی وارونه به مثابه ضد شرق شناسی

چنان که پیش از این نیز ذکر شد سعید از ارائه بدیلی برای گفتمان شرق شناسی پرهیز می کند. او بر این باور بود که نمی توان به بررسی و مطالعه فرهنگهای دیگر پرداخت و حتی در پایان کتاب «شرق شناسی»، به گونه ای هراسان، خوانندگانش - شرقیها - را از ایجاد یک گفتمان غرب شناسی بر حذر می دارد. او بنا بر رویکرد پست مدرنیستی اش، گریزی از ارائه چنین ایده ای ندارد. او نمی تواند در حالی که گفتمان شرق شناسی مبتنی بر دیگربودگی شرق را مطرح می کند که اسلام را واحد می پندارد به ارائه بدیل آن یعنی غرب شناسی (یا شرق شناسی وارونه) تن در دهد که مبتنی بر دیگربودگی غرب باشد. او - چنان که ذکر شد - به لحاظ نظری در شرایطی قرار دارد که نمی تواند به بازنمودها و بازنماییهای حقیقت اطمینان کند. اما شرایط پسا استعماری کشورهای جهان سوم به ویژه جوامع اسلامی، شکل گیری نوعی گفتمان شرق شناسی وارونه (غرب شناسی) را ناگزیر می ساخت. العظمه و الزین در چنین فضایی به تبیین شرق شناسی وارونه پرداخته اند و با سعید به مخالفت برخاسته اند. اما سعید به واسطه ملاحظات نظری پست مدرنیستی اش نمی تواند با آنها همراهی کند. العظمه استدلال می کند که گرایش به مطالعه و بررسی فرهنگهای «دیگر»، لزوماً به روابط گفتمانی دانش و قدرت باز نمی گردد، بلکه شناخت دیگران اساساً امری

اسلامهای کوچک است که بازتاب و پیامد عوامل اجتماعی، اقتصادی و قومی مختلف در برخی اجتماعات مسلمین هستند.

در این نگرش، اسلام بنا به نوع بافت اجتماعی - اقتصادی که درون آن جای دارد، نقشهای متنوعی ایفا می کند. بابی سعید بر این باور است که شرق شناسان وارونه، با تلقی اسلام به عنوان یک هویت اسمی، اهمیت آن را کم رنگ جلوه داده اند؛ برای آنان اسلام چیزی بیشتر از یک برجسب نیست و فی نفسه هیچ اهمیتی ندارد. هرگونه اهمیتی ناشی از معانی و تفسیری است که به این برجسب الحاق می شود. او نتیجه گیری می کند که چارچوب شرق شناسی وارونه، از تدوین و ارائه یک بدیل شایسته که بتواند اسلام را مفهوم پردازی و تبیین کند، عاجز است. به نظر اصحاب شرق شناسی وارونه، اهمیت اسلام صرفاً در نوع استفاده از آن به منزله ای یک منبع اقتدار و اعتباردهی نمادین (یعنی استفاده ابزاری) نهفته است. (۶۴)

سعید (بابی) یادآوری می کند که شرق شناسان وارونه این حق را دارند که به نقد گفتمان شرق شناسی بپردازند و چند معنایی بودن اسلام را یادآوری کنند لکن آنها توجه ندارند که اسلام به رغم پراکندگی، وحدانیت خود را حفظ کرده است. از این منظر شرق شناسی وارونه پیش از اینکه در تناقض با شرق شناسی باشد تنها در نقطه مقابل و عکس آن قرار می گیرد. (۶۵)

انسانی است که همیشه و همه جا وجود داشته است. الزین نیز با رویکردی ضد ذات گرایانه - آن گونه که سعید مدنظر داشت - به مطالعه اسلام می پردازد.

جزمیت شرق شناسی ناشی از قدرتی است که آن بر «اسلام» اعمال می کند یعنی جزمیت سیاسی است نه فلسفی. در این قرائت، شرق شناسی گفتمانی از امپریالیسم به حساب می آید.^(۶۷)

۵- بابی سعید: شرق شناسی ضعیف -

شرق شناسی قوی

بابی سعید نظر ادوارد سعید را در مورد ضعف توصیفهای شرق شناسی از اسلام می پذیرد. از سوی دیگر پاسخ مخالفان سعید را نیز به دلیل تأکید به ذات گرایی اجزا به جای ذات گرایی کل مورد انتقاد قرار می دهد. او خود در برابر هر دو تبیین، بدیلی ارائه می دهد که همانا تلقی از اسلام به مثابه یک مفهوم گفتمانی است. از این منظر، اسلام برای مسلمین، یک عنصر معمولی از گفتمان شان نیست بلکه مرکز و شالوده‌ی روایتهای مسلمانی آنهاست. اسلام گرایان،

اسلام را دال برتر گفتمان سیاسی خود بیان می کنند؛ یعنی اسلام نقطه وحدت دهنده‌ی به فعالیتهای گفتمانی آنها می شود.^(۶۶) بابی سعید در بحث از شرق شناسی، به تفکیک دو نوع شرق شناسی از یکدیگر می پردازد:

شرق شناسی ضعیف

شرق شناسی در قرائت «ضعیف» آن، گفتمانی است از قدرت و دانش که تحت شرایط خاص تاریخی گسترش جهانی اروپا شکل گرفته است. سعید شروع شرق شناسی را همزمان با تهاجم ناپلئون به مصر می داند. از نظر او

دومین انتقاد سعید، نظریه پردازی عمل شرق شناسانه است. در این خصوص او بررسی می کند که شرق شناسی چگونه پایه های واقعی شرق را بنا می نهد. از این منظر دیگر با اعتبار شرق شناسی کاری نیست. این تعبیر «شرق شناسی قوی» نامیده می شود. در این رویکرد گفتمانی - نظری، ایراد مهم شرق شناسی، تنها عوامل تحریف شده شرق واقعی نیست بلکه مسئله این است که شرق چگونه مخلوق شرق شناسی می شود.^(۶۸)

در کار سعید، بسط و قوت شرق شناسی ضعیف بیش از شرق شناسی قوی است؛ بیشتر به این دلیل که شک نسبی سعید به دریدا، او را از افتادن درون جزمیت شرق شناسی باز می دارد. البته جزمیت نه فقط در روابط قدرت بلکه در منطق متافیزیکیهای غربی. بابی سعید ادامه می دهد که «به آسانی می توان حدس زد که چرا سعید با فوکو کنار می آید. زیرا او در انتقاد خود از شرق شناسی سعی می کند شرق شناسان، نهادهای مستعمراتی و شرق را در روابط قدرت / دانش مورد بررسی تاریخی قرار دهد و آنان را مقصر بداند.^(۶۹) این امر نشان

می‌دهد که سعید در تبیین و ارائه یک نظریه کاملاً مستدل از «شرق‌شناسی قوی» توان استفاده از ابزارهای فراهم آمده توسط دریدا را ندارد.

۶- برایان ترنر: شرق‌شناسی توحیدی - شرق‌شناسی لادری گری

ترنر دو نوع شرق‌شناسی را از یکدیگر متمایز می‌کند: «شرق‌شناسی توحیدی» که ارزشهای مسیحیت را همچون نیروی متعادل کننده‌ی اسلام یعنی همان دین منحرف به کار می‌برد. در این قسم از شرق‌شناسی، اسلام به مثابه‌ی وسیله‌ای خنثی در انتقال ارزشهای یونانی عمل کرده است. برتراند راسل در رساله «چگونه علم یونانی به عرب رسید» بر این موضع پافشاری می‌کند. در «کمدی الهی» دانته، محمد(ص)، به دلیل انشعابی که در مذهب مسیحیت ایجاد کرده، به مجازات ابدی یعنی به دو نیم شدن محکوم شده است. ترنر بر این باور است که سعید در پرداختن به گفتمان شرق‌شناسی، این قسم از شرق‌شناسی را مدنظر داشته است.

«شرق‌شناسی لادری گری»، فرهنگ یونان را منشا حقیقی ارزشهای غربی می‌داند و بیشتر مواقع اسلام را شکل توحیدی عقلانی‌تری، نسبت به مسیحیت می‌پنداشتند.^(۷۰) در اینجا بخشی از ویژگیهای اسلام اخذ می‌شود و برای نقد عقلانی مسیحیت به کار گرفته می‌شود. هیوم و نیچه از این دسته‌اند. هیوم بین ایمان در ادیان توحیدی (تک‌خدایی) و ایمان در ادیان

چند خدایی، تمایز قائل بود. او معتقد بود زمانی که جامعه به سمت هرزگی و جهالت پیش می‌رود، آیین چند خدایی پدید می‌آید؛ و در حالی که آیین چند خدایی دین انسانهای اولیه است، آیین تک‌خدایی با ارتقاء به سطح عقلانیت، زمینه توسعه‌ی تاریخی را فراهم آورد. مزیت اصلی دین توحیدی بر دین چندخدایی این است که در آیین توحیدی ارائه برهان آسان‌تر است. لذاست که از منظر هیوم، اسلام با «برهان پرداززی سازگارتر» و بر مسیحیت ارجحیت دارد. نیچه نیز اسلام را به عنوان مبنایی برای نقد مسیحیت به کار می‌گیرد. او معتقد است جایگاه اخلاق مسیحی را باید در شورش روان‌شناختی بردگان علیه اربابان جستجو کرد؛ نظریه اخلاقی طبقه‌ی بردگان که راه مفری برای احساس تحقیر و مورد ظلم واقع شدن نشان می‌دهند. این نظام سنتی اخلاقی، خلاقیت فردی و تفکر انتقادی را از بین برده است. مسیحیت در ابتدا دستاوردهای فرهنگ دنیای باستان و سپس، دستاوردهای فرهنگ اسلامی را به غارت برد. از این منظر، نیچه به اخلاق بردگی مسیحیت به مثابه نفی‌کننده‌ی فضایل قهرمانانه‌ی سقراط و محمد(ص) می‌نگریست. البته نگرش مثبت نیچه و هیوم به اسلام، در قالب سنت فلسفی - تاریخی غرب قابل تحلیل است کما اینکه هیوم، ضمن جانبداری از اسلام، آن را دینی می‌داند که عاری از تساهل بوده و توأم با تنگ‌نظری است.

- ترنر اضافه می‌کند که ارزیابی مثبت نیچه و هیوم، به سادگی با نظام واژگان سعید درباره شرق‌شناسی منطبق نیست. سعید شرق‌شناسی سکولار را که در آن اسلام، همچون مبنایی برای نقد مسیحیت به کار گرفته شده را نادیده گرفته است. سعید تنها به شرق‌شناسی توحیدی توجه کرده است در آن اسلام ناسازگار با پیشرفت تلقی شده است که تنها در حکم انتقال‌دهنده تفکر یونانی به غرب معاصر عمل کرده است؛ نه چیزی افزوده و نه حتی اصلاحی در آن انجام داده است. ارنست رنان سمبل این گونه شرق‌شناسی است.^(۷۱)
- جدای از این تقسیم‌بندی، ترنر مجموعه‌ای از انتقاداتی را که دیگران به نظرات ضدشرق‌شناسانه‌ی ادوارد سعید وارد کرده‌اند مطرح می‌کند و در ادامه به بیان انتقادات خودش از نظرات سعید می‌پردازد.
- ۱- به نظر می‌رسد که سعید منتقدی جدی در شرق‌شناسی فرانسه است، لکن در زمینه شرق‌شناسی آلمان و بریتانیا ضعیف بود؛
 - ۲- زمانی که سعید کتاب «شرق‌شناسی» را نوشت، وضعیت سیاسی جهان به صورت دوقطبی بود و کمونیسم به مثابه جایگزینی برای سرمایه‌داری تلقی می‌شد لکن امروزه با فروپاشی کمونیسم، به تعبیر گلنر، اسلام به عنوان تنها نظام معتبر جهانی جایگزین مطرح است. امروزه باید به طور جدی توجه کنیم که در شرایط تازه‌ای که اسلام در آن قرار دارد، بسیاری از جذابیت‌های
- معمول اسلام و پست مدرنیسم، چگونه تبیین خواهد شد؟ گویا سعید به این مسائل نپرداخته است.
- ۳- به نظر می‌رسد که بین عمل و فلسفه‌ی نظری سعید، شکاف عمیقی وجود دارد و این مسئله‌ای است که در مورد فوکو نیز مصداق دارد. «نقد فوکو از الگوی مسلط معرفت در نظام سنتی، در نهایت نوعی هرج و مرج طلبی احساساتی را بنیان می‌کند.^(۷۲) سعید که متأثر از فوکو است نیز به همین مشکل دچار است. موضع‌گیری او در مسئله فلسطین به خوبی نشان می‌دهد که از موضع معرفت‌شناختی‌اش در کتاب «شرق‌شناسی» عدول کرده است.
- ۴- نقد دیگر به سعید، تمرکز او بر متن‌گرایی و متن‌باوری است. تمرکز صرف بر عمل متن‌گرایانه، ویژگی اجتماعی زبان و معنا را نفی می‌کند و مادیت روابط اجتماعی را با مادیت ادعایی متن اشتباه می‌گیرد. متن‌باوری به نوعی خودباوری مفرط می‌انجامد که در آن بین نوشته‌های تخیلی و واقعیت اجتماعی تفاوتی قائل نمی‌شود.^(۷۳)
- ۵- نقد دیگر به فاشیسم و ساختارشکنی بر می‌گردد. سعید متأثر از فوکو است و در ورای فلسفه اجتماعی فوکو، تفکر مارتین هایدگر به ویژه نقد فلسفی او (هایدگر) از متافیزیک قرار دارد. جدا کردن ساخت‌زدایی هایدگر از میراث فاشیسم کار دشواری است.^(۷۴)
- ترنر پس از بیان انتقادات دیگران به رویکرد

ضدشرق شناسانه‌ی ادوارد سعید، انتقادات خودش را نسبت به سعید ارائه می‌کند:

نخست: ترنر بر این باور است که یکی از پیامدهای شرق‌شناسی، غرب‌شناسی ویرانگری است که هر امر مربوط به غرب را رد و حتی میراث‌نوسازی را به طور ضمنی نفی می‌کند. اکنون برخی از جنبه‌های این نوع نفی غرب به روشنی با نام بومی کردن معرفت قابل مشاهده است که بیشتر به بحث رشد و آموزش و علوم اجتماعی در جهان سوم مربوط می‌شود.

دوم: ترنر معتقد است که ارزیابی انتقادی شرق‌شناسی، آگاهی جدیدی از فرضیه‌های عمومی و نهفته درباره علوم اجتماعی غرب، تاریخ و نقد ادبی ایجاد کرده است؛ از این منظر فرآیند استعمارزدایی عملاً نمی‌تواند از استعمارزدایی اندیشه جدا باشد. او معتقد است هنوز موارد چندی در حوزه نقد شرق‌شناسی باقی مانده است که حل نشده است. نخست این تلقی ساده‌انگارانه است که تحلیل غرب از جامعه‌ی شرقی را کاملاً منفی تصور کنیم چرا که همیشه از مفهوم «جامعه‌ی شرقی» استنباط منفی نشده است. (۷۵) مثلاً آنچه اسلام را مبنای نقد خود از مسیحیت قرار داد و اتفاقاً میراث یونانی را میراثی به شدت خشن معرفی کرد. او در کتاب «زایش تراژدی» نشان می‌دهد که ریشه‌های فرهنگ مدرن در خشونت سنت یونانی قرار دارد و نه در سکون و سلامت عقل آن. او فضایل قهرمانانه مردان اسلام را در مقابل عناصر انکار زندگی زاهدانه پروتستانتم می

ستود و در این مورد اسلام را نیرویی فعال تلقی می‌کرد در حالی که مسیحیت تنها یک انفعال محسوب می‌شد. (۷۶) البته ترنر تأکید دارد که نیچه در اینجا تحت رمانتیسم آلمانی قرار داشته که در آن دوره سیطره فکری داشته است.

سوم: ترنر بر این باور است که نقد شرق‌شناسی، اغلب به صورت ساده لوحانه‌ای، شرق‌شناسی را همچون فرآیندی نژادپرستانه مورد انتقاد قرار می‌دهد. او اشاره می‌کند که نژادپرستی بیماری شایع جامعه‌ی انسانی است چراکه بخشی از مسئله «ما و دیگری» به حساب می‌آید. مسئله «فرهنگهای دیگر»، مشکلی جهانی است که منجر به تقسیم بندیهای «خودی و غیرخودی» شده است و لزوماً مختص غرب نیست. (۷۷)

چهارم: ترنر ادامه می‌دهد که انتقادات فوق‌الذکر، پیش پا افتاده است و معضل اصلی نقد شرق‌شناسی، مشکله‌ی معرفت‌شناختی است. برای منتقدان شرق‌شناسی دشوار است که با «شرق واقعی» مواجه شوند به ویژه آنکه در گفتمان خود، موضع بنیادگرایانه اتخاذ کنند. معرفت‌شناسی پست‌مدرن، جایگزینی تحت عنوان «تجرب» را وعده نمی‌دهد و امکان توصیف «واقعی» از دنیای «واقعی» را منتفی می‌داند. این تردید معرفت‌شناختی، صرفاً توجه خود را به عمل سیاسی و یا به گسترش چارچوبهای بدیل معطوف نمی‌کند. اگر گفتمان درون مایه‌های تحقیق خود را به وجود می‌آورد و اگر هیچ بدیلی برای گفتمان وجود ندارد، بنابراین هیچ دلیل متقنی برای جابه‌جایی گفتمان شرق‌شناسی

با برخی از تحلیلهای اصلاح شده و یا صحیح از «شرق» وجود ندارد. هیچ زمینه خنثایی وجود ندارد که از طریق آن بتوان به دنبال امکان وجود تحلیل جایگزین بود.^(۷۸) این مسئله برای سعید مشکل ایجاد کرده است چرا که عموماً به دنبال تصحیح توصیفهای ما از اسلام بوده است.

در مجموع، ترنر معتقد است که در حرکت به سوی یافتن بدیلی برای شرق شناسی، توجه به چهار مسیر و اصل ضروری است:

نخست: ارزش جامعه‌شناختی مفهوم «جامعه‌ی شرقی» صفر است. الگوی آرمانی جامعه‌ی شرقی به خاطر تاریخ معدود، تبعیض آمیز و کم‌عمق‌اش نمی‌تواند در علوم اجتماعی معاصر واجد ارزش باشد. توجه کنیم که باید تمام مفاهیم اسلام به عنوان جوهره جهانی برای امکان مطالعه‌ی اسلامهای متعدد با تمام پیچیدگی و وجوه افتراق آنها را شوند. چنین حرکتی از ذات‌گرایی تحقیقات سنت قدیم ممانعت به عمل می‌آورد.^(۷۹)

دوم: لازم است این اسلامها را در متن جهانی تفسیر کنیم و نظام را جهانی ببینیم. این چشم‌انداز از محدودیتهای دیدگاههای شرق و غرب یا شمال و جنوب می‌کاهد. گفتمان شرق‌شناسی بر مبنای مسئله تفاوت ما در برابر آنها، شرق در برابر غرب، عقلانیت در برابر غیرعقلانیت بنا شده است. شاید یک بدیل برای شرق‌شناسی، گفتمان همسانی باشد که بر استمرار رابطه بین فرهنگهای مختلف تأکید

می‌کند تا روابط خصمانه‌ی میان آنها. به طور مثال در مورد اسلام، می‌توانیم فرهنگهای اسلامی را بخشی از پیچیدگیهای فرهنگی وسیع به حساب آوریم که یهودیت و مسیحیت هم بخشهایی از آن هستند.^(۸۰)

سوم: جامعه‌شناسی باید خود را از اشتغالات محدود فکری و ملی‌گرایانه مربوط به دولتهای ملی رها کند و به یک چشم‌انداز جامعه محور روی آورد. آگاهی ما از جهانی شدن باید شروعی برای تغییر ویژگی علوم اجتماعی باشد. هر چند که نظریه‌ی نظم جهانی مشکلات نظری -

اخلاقی خاص خود را دارد لکن بیانگر نقطه‌ی عزیمت از قوم‌مداری سنتی که مورد انتقاد شرق‌شناسی هم هست. اشکال سنتی تحلیل «جامعه محور» در جامعه‌شناسی، دیگر کهنه شده‌اند؛ همچنان که تضاد شدید بین غرب و شرق میراث امپراتوریهای قرن نوزدهم است.^(۸۱)

چهارم: نگاه مردم‌شناختی باید به سمت دگربودگی فرهنگ غربی جهت‌گیری شود تا جایگاه برتر فرهنگ مسلط غربی لغو گردد؛ چون اساساً مردم‌شناسی در واکنش به استعمار فرهنگی فرهنگهای دیگر ظهور کرد. انصاف روشنفکری قابل ملاحظه‌ای در راهبرد روش

شناختی وجود دارد که فرهنگ خود ما را غریبه پنداشته و در آن ویژگیهای زیاد «دگربودگی» را توصیف می‌کند. شیوه عملی برای این کار، بازگشت به نگاه مردم‌شناختی درباره تاریخ ادیان و اعمال فرهنگی خودمان (غربیها) است.^(۸۲)

۱-۶- اسلام در فضای جدید

ادوارد سعید، شرق‌شناسی را به مثابه گفتمانی قلمداد می‌کند که شناخت مورد نیاز غرب از «شرق» را در طول چند قرن برای غریبه‌ها، دولتهای استعماری، دانشگاهها و برنامه‌سازان غربی فراهم می‌آورده است. به دنبال روشنگریهای سعید در باب ماهیت شرق‌شناسی و ارتباط آن با نظام سلطه، این گفتمان اقتدار خود را از دست داده است. پرسشی که در اینجا مطرح می‌شود اینکه غرب در شرایط فعلی و با توجه دگرگونیهای عمیقی که نسبت به قرون گذشته و اوان شکل‌گیری شرق‌شناسی در جهان رخ داده است، غرب باید براساس چه مکانیسمهایی به شناخت و «فهم» غرب دست یازد؟ مطابق با دگرگونیهای جهانی باید چه تغییراتی در شیوه‌های شناخت شرق پدید آورد؟ ترنر در کتاب «شرق‌شناسی، پست‌مدرنیسم و جهانی‌شدن»، تلاش کرده است تا درک تازه‌ای از فهم شرق در شرایط نوین جهان ارائه دهد که می‌تواند به عنوان نکته‌ی نظری پایانی در این نوشتار مورد توجه قرار گیرد.

چنان که پیش از این گفته شد، شرق‌شناسی را می‌توان به تصویری که از رابطه بین اسلام و مسیحیت در قرون وسطی در غرب بازگرداند. به عبارتی، مبنای شکل‌گیری گفتمان شرق‌شناسی در قرن هجدهم، به نوع رابطه بین اسلام و مسیحیت در قرون وسطی باز می‌گردد. اگر «پست‌مدرنیسم» و «جهانی‌شدن» را دو پدیده‌ی مهم دوره اخیر غرب و جهان بدانیم،

درمی‌یابیم که «شرایط تازه» ای پدید آمده لازم اصول و پیش فرضهای شرق‌شناسی در آن مورد بازاندیشی قرار گیرد. نخست اینکه «پست‌مدرنیسم» بنیان معرفت‌شناسی و جهان‌شناسی دانش را درهم ریخته و پسا‌ساختارگرایی، رویکرد تازه‌ای به شناخت و معرفت را در پیش گرفته است. از سوی دیگر «جهانی‌شدن»، از یکسو گرایش به جهانی بودن را ترویج می‌کند و از سوی دیگر محلی‌گرایی را میسر کرده و نظام پیشین حاکم بر روابط انسانی را دگرگون کرده است. در چنین شرایطی اولاً به واسطه تفکر پست‌مدرن و تبعات فرهنگی و اجتماعی آن نظیر مصرف‌گرایی، دین به مثابه یک پدیده معرفتی - شناختی، مورد بازاندیشی قرار گرفته است. از سوی دیگر جهانی‌شدن توانسته است برای «ادیان جهانی» امکان معرفی و تبلیغشان را فراهم آورد. ادیانی ابراهیمی که ادعای جهانی بودن داشته‌اند، امروزه به مدد دگرگونیهایی که در حوزه تکنولوژی و رسانه‌های ارتباط جمعی پدید آمده، توانسته‌اند به تحقق اهداف جهانی‌شان نزدیک شوند. از سوی دیگر جهانی‌شدن، نظم پیشین جهان مبنی بر دولت - ملت را تضعیف و مناسبات بین‌المللی را دگرگون کرده است؛ جهانی‌شدن نوعی سردرگمی در نقشه جهان ایجاد کرده که دیگر تعیین مصادیق «شرق» را دشوار کرده است: جریان عمومی جهانی‌شدن، آن شرایط اجتماعی که شرق‌شناسی در آن تولید می‌شد را تضعیف کرده است.

اسلام به عنوان یکی از مهم‌ترین بازیگران در شرایط جدید جهانی است. معرفت‌شناسی و جهان‌شناسی پست مدرنیستی از یکسو زمینه

بازاندیشی در تفکر اسلامی پدیده آورده و اقتضائات مصرف‌گرایی و جامعه پسا صنعتی،

موجب تنوع و گستردگی در میان مسلمانان شده است. در حالی که جهانی شدن، زمینه‌ی

تحقق جهانی بودن را برای اسلام بیش از هر دین دیگری فراهم آورده است. آن چه از این

بحث مستفاد می‌شود هرگونه شناخت از اسلام به وسیله غرب در شرایط جدید، باید

دگرگونی‌هایی که در اسلام به عنوان یک دین جهانی رخ داده را مورد توجه قرار دهد. هرگونه

بدیلی برای شرق‌شناسی در شرایط نوین باید با عطف به تغییرات پدید آمده در اسلام و نیز

دگرگونی‌های ساختاری در جهان صورت گیرد. مفهوم «شرق» تغییر کرده و در اسلام به عنوان

یک دین جهانی بازاندیشی صورت گرفته است؛ لذا است شرق‌شناسی یا هرگونه بدیل

برای آن، باید مورد بازاندیشی قرار گیرد و مسیر تازه‌ای در پیش گیرد.

ترنر همچنین یادآوری می‌کند در حالی که نظریه‌ی جهان وطنی (جهانی شدن) در علوم

اجتماعی، به دنبال جایگزینی برای تقسیم‌بندی رسوب یافته «ما» و «آنها» در شرق‌شناسی

کلاسیک است، نظریه‌هایی همچون «نظریه برخورد تمدنها» دیگر باره تقسیم‌بندی

امپریالیستی بین «دوست و دشمن» (ما و دیگری) را زنده کرده است. این دو جریان متناقض،

نحوه گسترش علوم انسانی و اجتماعی (و البته شرق‌شناسی) را در آینده رقم خواهد زد.

۷- تأثیرات ادوارد سعید

نقد سعید به شرق‌شناسی و واسازی این گفتمان، تحولات گسترده‌ای در حوزه‌های

مختلف علوم انسانی به ویژه در علوم اجتماعی پدید آورد. در اینجا با توجه به طولانی شدن این

نوشتار، بحث در باب تأثیرات رویکرد ضد شرق‌شناسی را به مجال دیگری وامی‌گذاریم و

به اشاره کوتاهی بسنده می‌کنیم. برخی فیمینیست‌ها^۷ از جمله گروه‌هایی هستند که از

رویکردی مشابه ادوارد سعید اتخاذ کرده‌اند. می‌دانیم که سعید از جمله نخستین کسانی

است که مبحث فوکویی «خود و دیگری» را در واسازی شرق‌شناسی به کار گرفت. «زنان» در

نظریه فیمینیستی، همان «شرقی»‌های سعید و هویت‌های «حاشیه»‌ای فوکو هستند که به وسیله

«مردان» تعریف شده‌اند.

پسااستعماری‌ها^۸ یکی دیگر از گروه‌هایی هستند که تحت تأثیر رویکرد سعید در

ضدشرق‌شناسی هستند. «تأثیر اصلی سعید به طور غیرقابل انکاری در حوزه‌ی تحلیل گفتمان

استعماری بوده است، که او در این قلمرو، به عنوان آغازگر تلقی می‌شود، و نیز نظریه‌ی

فراستعماری که تأثیر عمیقی در آن داشته است.»^(۸۳) استعمار جز از طریق اعتقاد به

7. feminist

8. postcolonialism

فرودستی بومی مستعمره‌نشین ممکن نبود. از سال ۱۶۵۲ که کمپانی هند شرقی هلندی در آفریقای جنوبی و به ویژه در حاشیه دماغه‌ی امید نیک، کار خود را گسترش داد، مسئله اصلی بین استعمارگران و مستعمره‌نشینان، تمایز دینی بود. بومیان، کافرانی خوانده می‌شدند که باید تشویق شوند تا مسیحی شوند. بومی مسیحی، اعتباری می‌یافت که او را به استعمارگران پیوند می‌داد. در فاصله‌ی زندگی یک نسل وضع عوض شد و تفاوتها صبغه نژادی یافتند. اساس تفاوت استعمارگر و بومی، رنگ پوست آنان دانسته شد و در پایان سده‌ی هفدهم قوانین سخت‌گیرانه نژادی (مثلاً در آفریقای جنوبی) شکل گرفت. قوانینی که تا یک دهه پیش به شکلهای گوناگون و سخت‌گیرانه‌ای رعایت می‌شدند.^(۸۴) پیشوند «پسا»^۹ حکایت گر آن است که پسا استعمارگری، فرهنگهای پس از استقلال را توصیف می‌کند اما واحد پسا استعماری می‌تواند یک اقلیت قومی مهاجر یا یک شهروند بومی هم باشد. گایاتری اسپیواک^(۸۵) یک نظریه پرداز سرشناس گفتمان استعماری (که یک فیمینیسیت نیز هست)، اشاره دارد که «مطالعه گفتمان استعماری با آثاری چون اثر سعید رواج یافت... و در باغی شکوفه کرد که افراد حاشیه‌ای می‌توانند در آن صحبت کنند و موضوع صحبت واقع شوند و حتی از جانب آنها صحبت کنند. این اکنون یکی از بخشهای مهم این رشته است.»^(۸۶) پسااستعماری معمولاً فرهنگی را توصیف می‌کند که به دست

امپریالیسم شکل گرفته است. نظریه‌ی پسااستعماری بر مسائل مختلفی نظیر «هویت در ارتباط با ملی‌گرایها و امپریالیسم»، «نقش دولت»، و «تعارض بین فرهنگهای معاصر و سنتی» را در بر می‌گیرد. نظریه‌ی پسااستعماری، جهانشمول بودن گفتمان اروپایی و انواع مختلف آن را زیر سؤال می‌برد. مورخ پسااستعمارگرا، پارتا چترجی،^{۱۰} خوانندگان را به شریک شدن در لذت خواندن «شرق‌شناسی» دعوت می‌کند. او می‌نویسد: «برای من (فرزند منازعه‌ی ضداستعماری موفق)، «شرق‌شناسی» کتابی بود که از چیزهایی صحبت کرده که من احساس می‌کنم به تنهایی همه‌اش را می‌دانسته‌ام. اما هرگز زبانی نیافته بودم تا آن را به طور واضح بیان کنم. مانند بسیاری کتابهای بزرگ، به نظر می‌رسید که برای اولین بار به من آنچه را که کسی همیشه می‌خواسته بگوید، می‌گوید.»^(۸۷) پیوستگی روش‌شناختی بین تحلیل گفتمان استعماری و نظریه روشنفکران فرانسوی ژاک دریدا، ژاک لاکان و میشل فوکو به رابرت یانگ^(۸۸) اجازه داد که «سه اقنوم مقدس» نظریه پردازان گفتمان استعماری را مطرح سازد که شامل ادوارد سعید، هومی بابا و گایاتری اسپیواک می‌شود.^(۸۹) ملاحظه می‌شود که یانگ فراتر می‌رود و سعید یک «پسا استعماری» می‌داند.

رویکرد برخی متفکران قومی نظیر جان

9. Post

10. Partha Chatterji

۶. سعید ادوارد (۱۳۷۸) پوشش خبری اسلام در غرب، مترجم: عبدالرحیم گواهی، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی؛ ۴۵-۴۴.
۷. لیوتار ژان - فرانسوا (۱۳۸۱) وضعیت پست مدرن: گزارشی درباره دانش، مترجم: حسینعلی نوذری، تهران، نشر گام نو.
۸. کیویستیو پیتر (۱۳۸۰) اندیشه‌های بنیادی در جامعه‌شناسی، مترجم: منوچهر صبوری، تهران نشر نی؛ ۱۹۰.
۹. ریتزر ۸۰۴.
۱۰. درس گفتارهای دکتر کچوئیان.
۱۱. لیوتار ۵۴.
۱۲. ریتزر ۸۰۵.
۱۳. بابک احمدی (۱۳۷۷) معمای مدرنیته، تهران، نشر نی؛ ۷۹.
۱۴. کیویستیو ۱۹۳.
۱۵. همان ۱۹۱.
۱۶. نوذری حسینعلی (۱۳۸۰) پست مدرنیته و پست مدرنیسم، تهران، انتشارات نقش جهان؛ ۴۲.
۱۷. روسنائو پاپولین مری (۱۳۸۰) پست مدرنیسم و علوم اجتماعی، مترجم: محمدحسین کاظم زاده، تهران، نشر آتیه؛ ۱۹۵.
۱۸. همان ۱۹۵.
۱۹. همان ۱۹۹.
۲۰. قره باغی ۴۶-۴۶.
۲۱. فکوهی ناصر (۱۳۸۱) تاریخ اندیشه و نظریه‌های انسان‌شناسی، تهران، نشر نی؛ ۳۱۶-۳۱۴.
۲۲. سعید در کتاب «جهان، متن و منتقد» به شرح و نقد ایده شالوده شکنی دریدا می‌پردازد و آن را با نظرات فوکو مقایسه می‌کند. نگاه کنید به: سعید ادوارد (۱۳۷۷)، جهان، متن و منتقد، مترجم: اکبر افسری، تهران، نشر توس؛ فصل نهم: نقد در میان فرهنگ و نظام.
۲۳. نورس کریستوفر (۱۳۸۰) شالوده شکنی، مترجم: پیام یزدانجو، تهران، نشر شیرازه؛ ۱۲۸، ۱۲۶.
۲۴. فکوهی، ۱۳۸۱، ۳۲۴.
۲۵. همان.
۲۶. سعید ادوارد (۱۳۸۲) شرق‌شناسی، مترجم: عبدالرحیم گواهی، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی؛ ۱۷-۱۶.
۲۷. بروجردی مهرزاد (۱۳۷۷) روشنفکران ایرانی و غرب، ترجمه جمشید شیرازی، تهران، نشر و پژوهش فرزاد روز؛ ۱۰.
۲۸. احمدی ۷۹.
۲۹. بروجردی ۱۰.
۳۰. همان ۱۱.
۳۱. فکوهی ۳۱۶.
۳۲. ریتزر ۵۵۷.
- استوارت هال و هومی بابا نیز تحت تأثیر نظرات سعید قرار دارد. (۹۰) آگاهی بخشی در باب «بومی کردن معرفت» (۹۱) در کشورهای جهان سوم و نیز شکل‌گیری قرائتی از «بنیادگرایی اسلامی» (۹۲) از دیگر حوزه‌هایی است که تحت تأثیر نظرات سعید در باب شرق و اسلام به ویژه در آثاری که پس از کتاب «شرق‌شناسی» منتشر کرده است، (۹۳) قرار دارد. به نظر می‌رسد که نظرات سعید همچنان در حوزه تفکر اجتماعی مهم خواهد بود و «جهانی شدن» و «پست مدرنیسم» بر اهمیت مباحث او خواهد افزود. گسترش فزاینده‌ی نفوذ اسلام در سطح جهانی و نیاز غرب به شناخت دقیق اسلام سبب می‌شود تا سعید، بار دیگر مورد توجه علمای علوم انسانی و اجتماعی، پژوهشگران و حتی سیاست‌مداران قرار گیرد.

پانوشته‌ها

۱. نگارنده در بحث از جهان‌شناسی، انسان‌شناسی، معرفت‌شناسی و روش‌شناسی، مسئله‌شناسی و غایت‌شناسی پست مدرنیسم، از درس گفتارهای دکتر حسین کچوئیان در درس فلسفه روش - نیمسال ۸۴-۸۳ کارشناسی ارشد جامعه‌شناسی، دانشگاه تهران - بهره فراوان برده است.
۲. نوذری حسینعلی، (۱۳۷۹) صورت‌بندی مدرنیته و پست مدرنیته، تهران، انتشارات نقش جهان؛ ۸۱.
۳. قره باغی علی اصغر (۱۳۸۰) تبارشناسی پست مدرنیسم، تهران، دفتر پژوهش‌های فرهنگی؛ ۶۹.
۴. ریتزر جورج (۱۳۷۴) نظریه جامعه‌شناسی در دوران معاصر، مترجم: محسن ثلاثی، تهران، انتشارات علمی-فرهنگی؛ ۵۵۶.
۵. درس گفتارهای دکتر کچوئیان.

۳۳. نوذری (صورت بندی...) ۲۳۸.
۳۴. بروجردی ۱۱.
۳۵. مهرزاد ۱۲.
۳۶. بروجردی ۱۳.
۳۷. قره باغی ۱۲۲.
۳۸. بروجردی ۱۷.
۳۹. سعید بابی (۱۳۷۹) هراس بنیادین: اروپامداری و ظهور اسلام گرایی، مترجم: غلامرضا جمشیدیها و موسی عنبری، تهران، انتشارات دانشگاه تهران؛ ۳۷.
۴۰. بروجردی ۲۰.
۴۱. سعید (بابی) ۳۸.
۴۲. عضدانلو حمید (۱۳۸۳) ادوارد سعید، تهران، دفتر پژوهشهای فرهنگی؛ ۲۷.
۴۳. سعید (ادوارد) شرق شناسی؛ ۱۵.
۴۴. همان.
۴۵. همان ۱۶.
۴۶. همان.
۴۷. شرق شناسی ۲۲۰.
۴۸. احساس گرای (بیانگرباوری)، که هر دو دیگر متفکران بنیان نهادند، تصویری از انسان به مثابه موجودی بیانگر ارائه می داد که وحدتی بیانگراانه دارد، انسان باید در ارتباط با دیگر جنبه های معنایی فهمیده شود. (تیلور چارلز (۱۳۸۲) هگل و جامعه مدرن، مترجم: منوچهر حقیقی راد، تهران، نشر مرکز؛ ۱۲-۱۱).
۴۹. شرق شناسی ۲۲۰.
۵۰. هراس ۳۸.
۵۱. ترنر برابان (۱۳۸۳) رویکردی جامعه شناختی به شرق شناسی، پست مدرنیسم و جهانی شدن، مترجم: محمد علی محمدی، تهران، شرکت نشر یادآوران؛ ۱۷۲-۱۷۱.
۵۲. همان ۱۷۲-۱۷۳.
۵۳. همان ۱۷۳-۱۷۴.
۵۴. همان ۱۷۶.
۵۵. سعید (ادوارد) ۵۸۱.
۵۶. بروجردی ۲۴.
۵۷. همان.
۵۸. سعید (ادوارد) ۵۸۶.
۵۹. بروجردی ۲۶-۲۵.
۶۰. سعید (بابی) ۴۴.
۶۱. بروجردی ۲۸.
۶۲. همان.
۶۳. بروجردی ۲۹.
۶۴. سعید (بابی) ۴۸.
۶۵. همان ۴۵.
۶۶. ترنر ۱۸۲.
۶۷. سعید (بابی) ۳۸.
۶۸. همان ۳۹.
۶۹. سعید (بابی) ۱۸۲.
۷۰. ترنر ۱۰۲.
۷۱. همان ۱۰۴-۱۰۲.
۷۲. همان ۳۹.
۷۳. همان ۴۰.
۷۴. همان.
۷۵. همان ۱۷۸.
۷۶. همان ۱۷۳.
۷۷. همان ۱۷۹.
۷۸. همان.
۷۹. همان ۱۸۰.
۸۰. همان.
۸۱. همان ۱۸۱.
۸۲. ترنر ۱۸۱.
83. Ashcroft, B. and Ahluwalia, P. (2001). Edward Said, London: Routledge; 139.
۸۴. احمدی ۲۸۷.
85. G. Spivak" (1993)Outside in the Teaching Machin", New York, Routledge, p. 56.86.Ibid, 139-140.
87. Spivak, (1993), p.94.
88. R. Young (1995), "Colonian Desire": Hybridity in Theory, Culture and Race", London, Routledge.
89. Ibid.
۹۰. برای مطالعه بیشتر می توان به دو مقاله از جان استوارت هال مراجعه کرد که در مجله ارغنون ویژه نامه جهانی شدن منتشر شده است.
۹۱. ترنر ۴۱.
۹۲. همان ۴۰.
۹۳. مانند فرهنگ و امپریالیسم؛ پوشش خبری اسلام در غرب؛ جهان، متن و منتقد و مسئله فلسطین.