

مقاله‌ای که پیش رومست، فی الواقع مقدمه کتابی است که در نقد و تحلیل دیدگاه روشنفکران ایرانی پیرامون خود و غرب* نگاهش شده است و بنیادهای تئوریک چنان مطالعه‌ای را سامان داده است. نویسنده در این مقدمه مفهوم «خود» و «غیر» فوکو را زمینه مفهومی شرق‌شناسی ادوارد سعید و شرق‌شناسی وارونه صادق‌العظمه می‌داند و رویکرد بومی‌گرایانه روشنفکران جهان سوم را در این مجموعه جای می‌دهد.

اغلب فلسفه‌پژوهان با این گفته موافقت می‌کنند که «من می‌اندیشم، پس هستم» ریشه دکارت به ظهور دوره جدید در تاریخ بشر یاری رسانده است. پیش فرض عقل‌گرایانه این جمله کوتاه موجب یک گسست اساسی با تفکر پیش‌مدرن گردید. «من»، یا «من می‌اندیشم» دکارتی به وجه

متمسک می‌شوند. تکنولوژی‌های تولید، تکنولوژی‌های نظام‌نشانه‌ای، تکنولوژی‌های قدرت و تکنولوژی‌های خود. همان‌طور که مارکس به تکنولوژی‌های تولید علاقه‌مند بود، میشل فوکو به تکنولوژی‌های خود علاقه‌مند است.^۱ تبارشناسی دانش فوکو را بدون درک رابطه میان قدرت و دانش نمی‌توان فهمید، فوکو درصدد نشان دادن این نکته است که چگونه «غیر» در «من» منفرد و در «ما»ی جامعه پنهان می‌شود. او روایت پرماجرایی فکری خود را از حاشیه جامعه و خودهای حاشیه‌ای آغاز می‌کند. او «دیوانه»، «منحرف جنسی»، «زندان»، «مجرم»، «قاتل»، «دوجنسی» و در یک کلام «غیرهای داخلی»^۲ را موضوع مطالعه قرار می‌دهد. فوکو این غیرها را آفریده «گفتمان‌هایی» می‌داند که در مهار نهادها و نیروهای اجتماعی صاحب قدرند. از نظر فوکو اینها نیستند که پدیدآورنده گفتمانها

شرق‌شناسی وارونه*

مهرزاد بروجردی

ترجمه محمدجواد غلامرضا کاشی

هستند، بلکه ماجرا به عکس اتفاق می‌افتد، زیرا سوژه [ذهن] پیشاپیش توسط زبان ساخته شده است. به علاوه گفتمانهای علوم انسانی از طریق ارتباط با ساختارهای مسلط قدرت و به نام عینیت علمی، «رژیم‌های صدق»^۳ را تأسیس می‌کنند (گرگوری، ۱۹۸۹، XIV) و ایفاکننده یک نقش اداره کننده‌اند. برحسب این نقش، رژیم‌های صدق، احکام الزام‌آوری جهت ترسیم مرزهایی منجز میان حوزه‌های مقبول و نامقبول فعالیت انسانی صادر می‌کنند و ذهنیتی می‌آفرینند که فعالیت‌های انسانی برحسب تقابلهای دوگانه مورد تفسیر قرار می‌گیرد: عقل و جنون، سلامت و بیماری، رفتار مجاز و مجرمانه، عشق قانونی و ممنوع. فوکو درصدد نشان دادن این نکته است که این مقوله‌بندها کاملاً خودسرانه‌اند. فوکو در دیوانگی و تمدن‌گفتمان روان‌درمانی را رازدایی می‌کند و نشان می‌دهد که چگونه مفهوم «دیوانه» که در قرون وسطی به دارنده رفتار عجیب و غریب اطلاق می‌شده است، در قرون ۱۶ به دارنده رفتار شرم‌آور و سرانجام در قرن هجدهم به دارنده رفتار غیرقابل تحمل، تحول پیدا می‌کند. او «کردار گفتمانی»^۴ بسیاری از شاخه‌های علمی دیگر را به همین نحو شالوده‌شکنی می‌کند. وی مدعی است که با جعل یا احیای مجموعه‌ای از قواعد، این شاخه‌های علمی پدید آمدند تا نظامی از کنترل تولید گفتمانها تأسیس کنند. به این ترتیب گفتمانها داراییهایی به شمار می‌روند که

محوری و ضروری فلسفه غرب مبدل شد و خود را در مفاهیم سوژه شناسایی، عامل مسئولیت اخلاقی و فاعل دگرگونی نمایان ساخت. با «من می‌اندیشم» دکارتی نوعی خودمدار انگاری^۱ ظهور پیدا می‌کند و اومانیزم بر مبنای آن تأسیس می‌شود. «من» خاستگاهی فراهم می‌کند که براساس آن جهانی از باورهای یقینی، اما خودمدار و ثنوی برای تجربه غربی تأسیس می‌شود (لیبرمن، ۱۹۸۹، ۱۲۷).

هموطن دکارت، میشل فوکو، فیلسوف و تاریخ‌دان اندیشه (۱۹۲۶-۱۹۸۴) تمام عمر خود را صرف فهم این نکته کرد که غرب چگونه آگاهی درباره خودش را پروزانده است. فوکو با اتکا به تبارشناسی علوم انسانی از قرن هجدهم به این سو، ادعا می‌کند که این علوم چنان سامان یافته‌اند که ادراکی تازه و مثبت از مفهوم خود^۲ به دست دهند؛ مفهومی به کلی متفاوت با رویکرد مسیحی که بر انکار نفس تکیه داشت. او اعتقاد دارد که این مفهوم تازه «خود» در علوم انسانی از طریق تأسیس مفهوم «غیر»^۳ ظاهر شد. آگاهی از خود از طریق آگاهی از غیر پروزانده شده است. فوکو برای تشریح این مسأله به تبارشناسی و باستان‌شناسی رشته‌های مختلف علوم مدرن مثل بیولوژی، پزشکی، کیفرشناسی، روان‌درمانی و جمعیت‌شناسی می‌پردازد.

به قول فوکو، انسانها به چهار تکنولوژی برای فهم خودشان

برای به دست آوردن آنها، نیروهای اجتماعی مختلف در یک اقتصاد گفتمانی با هم رقابت می‌کنند.

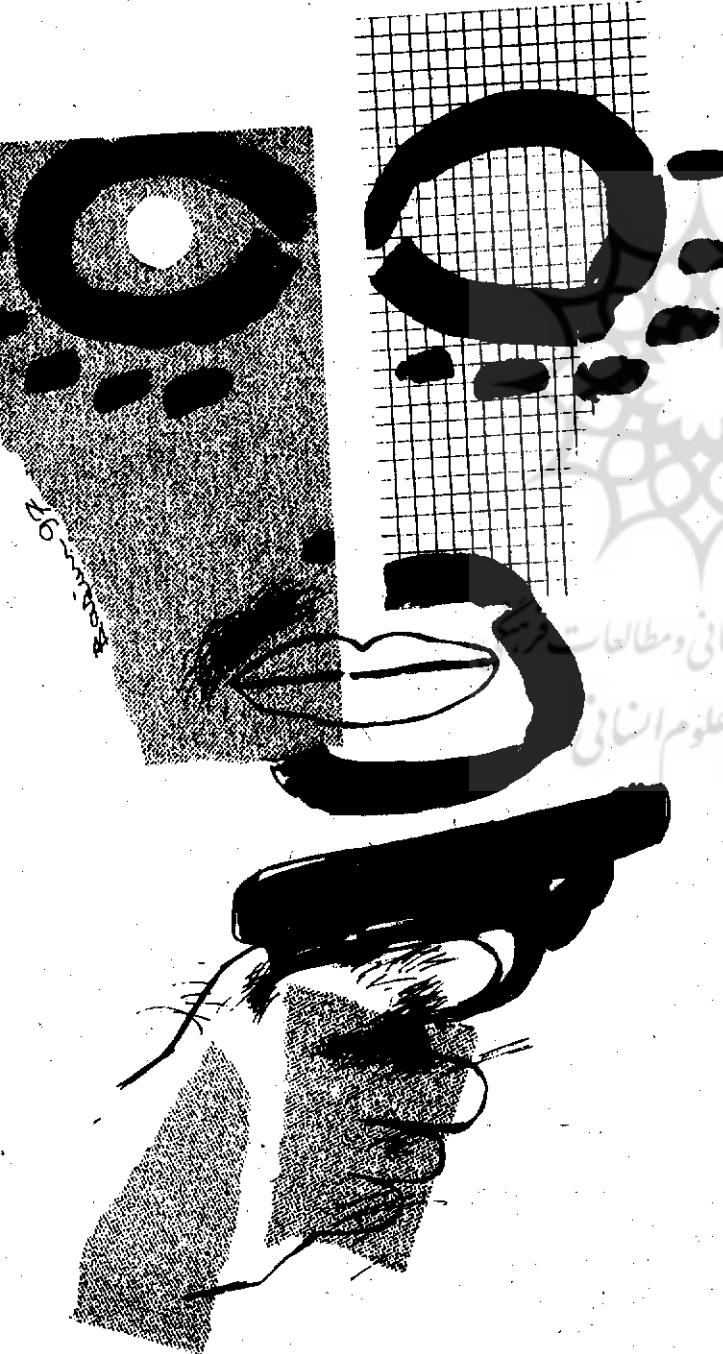
تبارشناسی فوکو بر محور رابطه سؤال‌پرانگیز میان دانش و قدرت و مثلث قدرت، حق و صدق در دوره مدرنیته تمرکز دارد. به نظر او اعمال قدرت به خودی خود موجب ظهور موضوعهای تازه دانش می‌شود و اجسام تازه‌ای از اطلاعات را بر هم انباشت می‌کند... متقابلاً دانش نیز مستمراً قدرت را تحت تأثیر خود قرار می‌دهد (فوکو، ۱۹۷۷b، ۲-۵۱). روابط گوناگون متکی بر قدرت در هیچ جامعه‌ای بدون تولید، انباشت، انتشار و کاربرد یک گفتمان نمی‌تواند مستقر شود، تثبیت گردد و مؤثر افتد (۹۳). او اضافه می‌کند که هیچ امکانی از اعمال قدرت را نمی‌توان نشان داد که فاقد اقتصادی متشکل از گفتمانهای صدق باشد؛ اقتصادی که از طریق و براساس آن پیوستگی عمل می‌کند (۹۳). پیوستگی‌ای که فوکو از آن سخن می‌گوید، پیوستگی سه رأس مثلثی است که یک رأس آن حق، رأس دیگرش مکانیسم‌های اعمال قدرت و رأس سوم معانی صدق است.^۱ فوکو می‌پرسد گفتمان در خدمت کیست؟ این سؤال ادامه همان

پرسش مارکس است که روابط قدرت، منافع چه کسی را تأمین می‌کند؟ همان‌طور که مارکس به ابزار و شیوه‌های تولید نظر داشت، رویکرد نقادانه فوکو به ابزار و شیوه‌های وانمایی^۱ متوجه است. اما اشتغال خاطر هر دو متفکر فراگردهای استثمار و از خودبیگانگی بود که به موجب آن، موجود انسانی برای آنکه کس دیگری شود، جایگاه راستین خود را از دست می‌دهد.

فوکو همچنین بر ایده اساسی فنومولوژی مبنی بر آنکه من و غیر پیش شرط فهم میان افراد و ارتباط و رابطه میان اینان است، خدشه وارد می‌کند. به زعم فوکو مسأله غیریت فقط مسأله تفاوت نیست، بلکه مسأله سلسله مراتب است. زیرا غیر کسی نیست که توسط او ما خود را می‌شناسیم، بلکه غیرکسی است که ما بر حسب او درمی‌یابیم که فروتر یا فراتریم. فوکو حساب خود را از ساختارگرایان نیز جدا می‌کند. ساختارگرایان به جای آنکه گسستگی‌ها و عدم عقلانیت‌ها را نشان دهند، در پی ساختارهای باثبات و استمرارهای تاریخی‌اند.

نقد روایت اعظم و فراگیر مدرنیته غربی و شالوده‌شکنی صورتهای وانمایی و نفوذ، سهم عمده از مایه فکری میشل فوکوست. مدعیات فوکو را در سه گزاره می‌توان خلاصه کرد: ۱. کالبد دانش همواره در پیوند با قدرت و نظامهای کنترل اجتماعی است، ۲. تمدن غربی هیچ‌گاه یک هویت خوب تعریف شده و همگن نساخته است و ۳. با اعمال خشونت (بازداشتن، بدفهمی، دورکردن) نسبت به غیر، «ما» در واقع به احساس خودمان از هویت خویش آسیب می‌رسانیم. ایده بسیار بدیع فوکو در زمینه غیریت، توجه پژوهشگران زیادی را به خود معطوف کرد و موجب اعمال متدولوژی تبارشناسی او در موضوعهای گوناگون رشته‌های علمی، هویت‌های جغرافیایی و رخدادهای تاریخی شد. از آن جمله نژادپرستی و فمینیسم دو حوزه‌ای بودند که این روش پژوهشی را پذیرا شدند. ادبیات فمینیستی با تکیه بر مفهوم غیریت نشان می‌دهد که چگونه کدگذاری جنسی، کارکردهای جامعه مدرن را به دو بخش شقه کرده است. در این خصوص، با مکانیسم‌هایی مواجه می‌شویم که «مرد» را به عنوان «من» مطلق تصویر می‌کند و زن را به عنوان آن «دیگر» فروتر: «همسر» صبوری و انقیاد را به ذهن متبادر می‌کند که فی‌الواقع غیردرونی

شوهر است، اما زن در سراسر گفتمان مردمدارانه غیر محسوب می‌شود. بهره‌گیری از رویکرد فوکو در تاریخ نژادپرستی نیز نشان‌دهنده آن است که چگونه بومیان آمریکا برای اروپایی‌های مهاجر به این کشور «بیگانگان»، بردگان سیاهپوست برای اربابان سفیدپوست «فروتران» و یهودیان برای فاشیسم و نازیسم «دشمنان ویرانگر» بودند. شاید مناقشه‌انگیزترین عرصه‌های کاربرد رویکرد فوکو در رشته‌هایی مانند تاریخ و انسان‌شناسی باشد که علاوه بر نقاط اشتراک گوناگون در خصوص غیریت اشتراک نظر دارند؛ هر دو علاقه‌مند به زمینه و متن کنشهایی هستند که در زمان و مکان ریشه دارد، هر دو به اقداماتی نظیر ترجمه، فهم و توضیح علاقه‌مندند و هر دو علاقه‌مند به ثبت نتایج به صورت ادبیات غیرعلمی‌اند. (کوهن، ۱۹۸۰، ۹-۱۹۸).



بسط سکولاریسم همراه با گفتمان استعماری در اواخر قرن هفده و قرن هجده دوگانگی منظومه ذهن غربی را تقویت کرد. ظهور واژه «تمدن» در نیمه قرن هجده و واژه «غرب» در نیمه قرن نوزده دو برابر نهاد را برای آنها به عنوان غیر، ضروری ساخت: بربرها و شرقی‌ها. زوج تمدن - بربریت و غرب - شرق به سادگی جایگزین زوجهای دوگانه شایع در قرون وسطی، یعنی مسیحیت - اسلام شد. پرورده شدن انسان‌شناسی در قرن نوزده در مقابل این زمینه [ادراکی در قرون وسطی] اتفاق افتاد. به قول جیمز گلیفورد، رشته انسان‌شناسی از همان نخست به عنوان یک «پارادایم رهایی»^{۱۱}، یک پارادایم تاریخی و ویژه یک جغرافیای سیاسی بود که تلاش غرب برای «گردآوری هنر و فرهنگ» را سازمان می‌داد (گلیفورد، ۱۹۸۷، ۱۲۱). پارادایم رهایی بیانگر مسئولیت سنگینی بود که غربیها بر ذمه خود می‌دانستند، مبنی بر آنکه «وحشی‌ها»، «حیوانات بارکش»، «بی‌تمدن‌ها» یا «بربرها» را تحت انقیاد درآورند. در همان حال «فسیل‌های» اصالت و فرهنگ قبیله‌ای آنان را رهایی دهند. این رابطه یک رابطه برابر نبود؛ غربیها هیچ‌گاه به عنوان حواشی غیر ضروری که قادر به درک اهمیت حفظ میراث خود نیستند، تلقی نشده‌اند. به همین جهت این مسئولیت به عهده بشر سفیدپوست افتاده است که مصنوعات آنان را رهایی دهند و آنها را نگهداری و محافظت کنند. به قول گلیفورد، تصادفی نیست که هنرشناسی، گردآوری آثار هنری، گسترش موزه‌های عمومی، جمع‌آوری مصنوعات معرفت اقوام و ظهور و مقبولیت عام نمایشگاههای جهانی، با رشد انسان‌شناسی در قرن نوزده همزمان بودند. در واقع، غرب در منصب تعریف معیارهای اصالت نشسته بود و انسان‌شناسی مجوز احراز چنین منصبی را اعطا می‌کرد. انسان‌شناسی تصمیم گرفته بود این واقعیت را نادیده بگیرد که «غیر»ها آفریده تصنعی «کردار گفتمانی» خود غربند (فریدمن، ۱۹۸۷، ۱۶۵).

تروتان تودورف^{۱۲}، نویسنده و منقد در کتاب فتح آمریکا نشان می‌دهد که با لحاظ کردن نقش این غیر، چگونه می‌توان تاریخ رویاروییهای فرهنگی را راززدایی کرد و مجدداً نوشت. می‌توان کتاب تودورف را آزمون مجدد «پارادایم اکتشاف»^{۱۳} خواند که تاریخ‌نگاران اروپایی آن را در پرتو فتح آمریکای مرکزی در قرن شانزدهم توسط اسپانیا نگاشتند. پارادایم اکتشاف مثل پارادایم رهایی، مردم و فرهنگهایی را که مورد مطالعه قرار می‌داد، شیئیت می‌بخشید، اما در مطالعه آنها به عنوان فاعلان تاریخی ناکام بود. به نظر تودورف پدیده آمدن «غیر» موضوع پیچیده‌ای است که درسه سطح می‌تواند مورد مطالعه قرار گیرد؛ سطح ارزش‌شناختی که به تفاوت ارزشی مربوط می‌شود (غیر خوب است یا بد)، سطح کردارشناختی که به نزدیک‌شدن یا دوری‌گزیدن از غیر راجع می‌شود (اختیار کردن ارزشهای غیر یا شناسایی غیر برحسب ارزشهای خود) و سطح شناختی که به آگاهی یا جهل نسبت به هویت غیر راجع می‌شود (تودورف، ۱۹۸۴، ۱۸۵). تودورف به هر سه محور توجه دارد، اما محور دوم بیشتر توجه او را به خود معطوف کرده است. او مدعی است که تمدن غرب از زمان فتح آمریکا این محور را جهت همگون‌سازی و هویت‌بخشی غیر در حوزه استیلای خود مورد بهره‌برداری قرار داده و تا حدود زیادی موفق نیز بوده است. تودورف به علم قوم‌شناسی اشاره می‌کند و آن را به عنوان «فرزند استعمار» از فرایندهایی به‌شمار می‌آورد که همگون‌سازی غیر، از طریق آن ممکن

شده است. چنان‌که او نشان می‌دهد، آنچه به عنوان غیر ظاهر شده است، می‌تواند آفریده خیال باشد، به طوری که ما به جای آنکه در پس آن با غیری در واقعیت مواجه باشیم، آگاهیهای ذهنی خود را در آن مشاهده کنیم. به این ترتیب «کشف» آمریکا توسط کریستف کلمب در سال ۱۴۹۲ چندان که گفته می‌شود، مبدأ آغاز عصر جدید نیست، بلکه کشف آمریکا از یک سو کشف مجدد «خود» اروپاییان و از سوی دیگر بنیان تازه‌ای برای «غیر» در سرزمینهای شگفت‌انگیز مکزیک و کارائیب است.

شرق‌شناسی

انتشار کتاب شرق‌شناسی ادوارد سعید در سال ۱۹۸۷، یکی از نخستین و امیدبخشترین موارد به‌کارگیری روشمند تبارشناسی فوکو در موضوعات تازه بود. سعید هم مثل فوکو به دستگاه وانمایی و اینکه چگونه غیر ساخته می‌شود، علاقه‌مند بود. موضوع تحقیق سعید مفهوم شرق است که دلالت بر مکان و فرهنگی غریب و ناآشنا می‌کند؛ مفهومی که برای قرنها توجه اروپاییان را به خود جلب کرده بود و در آنها ترس و هیجان برمی‌انگیخت. شرقیهای سعید از وجوه مختلف به دیوانگان، منحرفان و مجرمان فوکو شباهت دارند. همه آنها، موضوع روایتها و گفتمانهای نهادین شده و فراگیرند. آنها برحسب این گفتمانها تعریف، تحلیل و کنترل می‌شوند، اما اجازه سخن گفتن ندارند. همه آنها از حیث غیربودگی مشترکند. غیریت آنها ناشی از تفاوت آنها با وضعی است که طبیعی، حقیقی و واقعی قلمداد می‌شود.

ادوارد سعید با بررسی آثار پژوهشگران، با یگانیهایی دیپلماتیک، سفرنامه‌ها و آثار ادبی، نشان می‌دهد که چگونه اروپاییان پس از عصر روشنگری، شرق را برای نخستین بار در متون ساختند. به نظر سعید، همه جوامع، هویت خود را از طریق پیوند با یک غیر، تحصیل می‌کنند؛ یک بیگانه، یک خارجی یا یک دشمن. نگاهی سریع به طیف فرهنگهای سیاسی در جهان، این ادعای سعید را اثبات می‌کند که هر نظام سازمان‌یافته‌ای از اندیشه سیاسی دارای مکانیسم‌هایی از دوگانه‌سازی میان «ما» و «آنها» است. سیاست، چه به عنوان یک رشته علمی و چه به عنوان یک حرفه، مردم را برحسب حامی و مخالف، یا دو رقیب و از همه مهمتر دوست و دشمن



طبقه‌بندی می‌کند.

سعید مدعی است که چنین دوگانه‌سازیهایی از طریق اعمال یک گفتمان تمایزگذار ممکن می‌شود. او این گفتمان را شرق‌شناسی می‌خواند. او شرق‌شناسی را یک رشته فوق‌العاده منسجم علمی می‌خواند که از طریق آن شرق طی سده‌های پس از عصر روشنگری از حیث سیاسی، اجتماعی، نظامی، ایدئولوژیک، علمی و حتی از حیث توهمات، توسط اروپاییان کنترل شده یا حتی ساخته شده است (سعید، ۱۹۷۸، ۳). به نظر سعید، شرق‌شناسی به عنوان یک دانش و نظامی از وانمایی در این امر توفیق حاصل کرده است که شرق را به عنوان «غیر» تمدنی خاموش اروپای مدرن به تصویر کشد. خطی که یونان امروزی را از ترکیه جدا می‌کند، به عنوان یک خط جداکننده مشرق زمین و مغرب زمین، چندان یک عامل طبیعی نیست، بلکه خط تمایزکننده‌ای است که نشانگر جغرافیای خیالی اروپاییان است (سعید، ۱۹۹۵، ۲). او می‌نویسد:

باید این عقیده مهم [جیاماتیستا] ویکو را جدی بگیریم که انسانها خود تاریخ خود را می‌سازند. آنها همان چیزهایی را می‌توانند بدانند که ساخته‌اند. ویکو این رویکرد را به جغرافیا بسط می‌دهد؛ هویت‌های جغرافیایی و فرهنگی - از هویت‌های تاریخی چیزی نمی‌گویم - مثل محلات، مناطق، بخش‌های جغرافیایی مثل شرق و غرب، ساخته‌اند. درست مثل غرب، شرق نیز یک ایده است که تاریخی، سنت فکری‌ای، صورت ذهنی‌ای و منظومه‌واژگانی دارد که در غرب و برای غرب حضور و واقعیت یافته است.

باتوجه به اینکه «خود» ارتباط گریزناپذیری با «غیر» دارد، اروپا با چنین هستی برساخته‌ای نمی‌تواند هویت خود را [مستقلاً] بسازد و آن را پاس دارد. در طول چند قرن حیات شرق، چین نخستین «غیر» خارجی بود، چون از حیث جغرافیایی دورافتاده و از حیث تاریخی منزوی بود. هند، هنگامی که تاج طلایی مستعمرات بریتانیا محسوب می‌شد، نامزد دیگر احراز منصب غیریت بود و با رشد جنبش رمانتیسم در قرن نوزده اهمیت بیشتری یافت. تنها نامزدی که بعد از هند باقی ماند و توانست نمونه‌کاملی برای رفع نیاز اروپا به یک غیر باشد، جهان اسلام بود. شرق اسلامی، چیزی نزدیک و در عین حال متفاوت با تمام تمدن غرب قلمداد می‌شد. اسلام به عنوان یک مذهب سامی در بسیاری از اصول اولیه با کلام مسیحی اشتراک داشت. اما مجاورت جغرافیایی جهان اسلام با اروپا و موضع مقابله‌جویانه‌اش که در قرون وسطی به تصرف سرزمینهای اروپا نیز انجامیده بود و سرانجام اثبات تاریخی وحدت‌پذیری‌اش تحت قلمرو امپراتوری عثمانی، مجموعه‌ای بود که جهان اسلام را مستعد آن می‌ساخت تا رقیب بزرگ سیاسی و فرهنگی اروپا شود. تا قرن هجدهم اسلام، آیین انحرافی از مسیحیت و جهان اسلام به عنوان عرصه ضد مسیح شناخته می‌شد. با ظهور فلسفه اومانیستی و خردگرایی عصر روشنگری، شرق به عنوان تجسم همه آنچه غرب به تازگی پشت سر گذاشته بود، قلمداد شد؛ استیلای تام مذهب، خودکامگی سیاسی، رکود فرهنگی، جهل علمی، خرافه‌پرستی و غیره. به این ترتیب شرق اسلامی در کل اروپا به یک کابوس بدل شد، جهانی که تخیلات شگفت و عاشقانه را برمی‌تافت. نزد متفکران غربی، شرقیها که شامل مسلمانان، عربها، ترکها و فارسها بودند، فضای دورافتاده‌ای را اشغال کرده بودند. آنها برای روسو نمونه‌های عالی وحشی نجیب بودند و برای مونتسکیو در نامه‌های ایرانی،

مسافران خیالی به پاریس. روسو آنها را از منظری نوستالژیک می‌نگرد. آنها مجسم‌کننده عصر از کف رفته‌ای هستند که انسان و طبیعت در هماهنگی با هم به سر می‌بردند. در حالی که برای مونتسکیو، شرقیها دستاور نمادینی برای نقد زندگی اروپاییها در آن عصرند. در هر دو مورد شرقی، چیزی جز بازتاب استعاری خود غربی بر خود نیست. بنابراین سعید به درستی ادعا می‌کند که رابطه میان شرق‌شناسان و شرق، رابطه‌ای ماهیتاً هرمنوتیکی است: پژوهشگر شرق‌شناس از دور به یادگار فرهنگی و تاریخی‌ای می‌نگرد که به سادگی قابل فهم نیست. او با معنی کردن یا توصیف همدلانه، ابهام را کاهش می‌دهد و به این ترتیب از حیث درونی بر دشواری فهم موضوع غلبه می‌کند (سعید، ۱۹۸۰، ۲۲۲). شرق و شرقیان صرفاً از این حیث سودمندند که «جماعاتی برای تفسیرند»، همواره نمودار می‌شوند و هیچ‌گاه نمودارکننده نیستند. شرق‌شناس است که همواره حضور دارد، اما شرق خود همواره غایب است. شرق و شرقیها - واقعی یا توهمی - به صورت متون و زمینه‌های مطالعاتی دز خدمت نویسندگان غربی‌اند. عالمی که توسط نوشته‌های غربی و سکوت شرقی ترسیم شد، موجب وانمایی و نسبت دادن طیفی از موضوعها به عنوان ویژگیهای شرقی شد. و مفاهیمی مانند فساد شرقی، قساوت شرقی، خودکامگی شرقی، ماهیت شرقی، طرز تفکر شرقی، عرفان‌گرایی شرقی، شهوانیت شرقی، روح شرقی و شکوه شرقی در گفتار روزانه ناظران اروپایی وارد شد. به این ترتیب شرق فقط مظهر یک ایده جایگزین نیست، بلکه مظهر یک غیر انتولوژیک است که کشف شده، حدود مرز مشخصی دارد، نجات داده شده و تمدن شده است.

گفتمان شرق‌شناسی نیز دربردارنده پارادایم تمایز بود که در عقل‌باوری، سکولاریسم، جهان‌گرایی قرن هجدهم و زمانتسیم، پوزیتیویسم و استعمارگری قرن نوزده ریشه داشت. پژوهشگران شرق‌شناس دقیقاً متأثر از فرهنگ سیاسی عصر خودشان، به رشته‌های علمی مختلفی مثل زیست‌شناسی، انسان‌شناسی، زبان‌شناسی و واژه‌نگاری تکیه می‌کردند تا تفوق پارادایمی غرب را موجه کنند. شرق‌شناسی آکادمیک به سرعت به مکتبی برای تفسیر و منبعی برای کسب آگاهی درباره شرق تبدیل شد. «سلسله‌النسب»ی که برای شرق فراهم شد، مأموریت خودساخته‌گریها را برای تغییر جهان مطابق با تصور خود آنها تحمیل می‌کرد. سعید براساس ایده دانش - قدرت فوکو، از وجود ارتباط آگاهانه یا ناآگاهانه میان شرق‌شناسی و قدرتهای استعماری سخن می‌گوید، چون به نظر او، قدرتهای استعماری، شرقی را به لحاظ فیزیکی به تصرف درمی‌آورند که شرق‌شناسی بدان تجسم ذهنی بخشیده بود. این مصداق همان حکمی است که دانش اثباتی از قرن هجدهم به این سو به فرایند صورتبندی قدرت و انباشت سرمایه یاری رسانده است.

چه چیزی موجب آن همکاری شد؟ به نظر سعید عامل آن همکاری عقاید نژادپرستانه و امپریالیستی بود که هم شرق‌شناسان آکادمیک و هم سیاستگذاران امپریالیستی بر آن توافق نظر داشتند. تعصبات نژادپرستانه آمیخته با مذهب در قرون وسطی پیشینه تاریخی گرایشات نژادپرستانه مبنی بر بیولوژی و جغرافیا در دوره پس از رنسانس بود. آن پیشینه تاریخی که از آن نظام فئودالی به این نظام مبنی بر شیوه تولید سرمایه‌داری به ارث رسیده بود و ضرورت نازه «انباشت» سرمایه، قدرتهای غربی را به اعزام سربازان خود به اقصی نقاط جهان توسعه نیافته رهنمون ساخت. با این همه آنچه بیش از

همه اثرگذار بود، فرهنگ اروپامحورانه مدرنیته بود.^{۱۲} شرق‌شناسی بیش از هر چیز، مظهر مدرنیته و نخستین فرزند سیاسی آن، استعمار بود. مدرنیته ردای علم بر تن کرده بود و ادعای قیومیت جهانی داشت. تحمیل ایده اروپایی ترقی به جهان که نوع بشر را در حرکت دائمی به جلو ترسیم می‌کرد، ناهمزمانی تجربه شرق را نمی‌توانست با نظر مساعد بنگرد. سرزمینهایی که سرزمین گذشتگان و ایده‌های متافیزیکی قلمداد می‌شد، تنها با تحقق هدف مطلوب ترقی می‌توانست پشت سر گذاشته شود.^{۱۵} برای این منظور اروپاییها، یونان‌گرایی و مسیحیت را به عنوان اجزای بنیادی میراث شرقیها منظور کردند.

با اتکا به همین هویت عاریه داده شده بود که غریبها به خود این حق را می‌دادند که به نحوی پدرسالارانه شرق را به عنوان انبار گذشته متروک و رکود دائمی وانمود کنند (امین، ۱۹۸۹، ۱۰۱-۱۰۰). به این ترتیب، جهان شرقی به عنوان یک غیرخنثی و بی‌طرف ترسیم نشده، بلکه غیری بود که باید بر آن اعمال قدرت شود.

آگاهی نقادانه به این وانمایی با شالوده‌شکنی شیوه‌های رایج اندیشه توسط فوکو و سعید حاصل شد. هدف آنها جلب توجهات به حضور نادیده گرفته شده آن غیرهای تبعی و حاشیه‌ای بود. گرچه سعید در رویکرد اصلی بحث خود با فوکو هم‌نظر است، اما اختلاف‌نظرهایی نیز با او دارد. اول، فوکو تلاش می‌کند فرهنگ اروپایی را در همان مرزهایی که خود تعریف کرده، تمایز بخشد. اما

سعید با جسارت بیشتر می‌رود و دعاوی اروپایی از حقیقت و صدق را به میدان عمیقتری از چالش و سؤال می‌کشانند. دوم، فوکو و سعید در خصوص متون و نویسندگان منفرد و صورتبندیها و گفتمانهای جمعی با هم اختلاف دارند. در رویکرد کلان و دائره‌المعارفی فوکو و تبارشناسی نهادهای گوناگون، متون و نویسندگان منفرد، چندان محل توجه نیستند در حالی که سعید در رویکرد خرد خود به آنها

تقدم می‌بخشد. سعید در زمینه این اختلاف خود با فوکو می‌نویسد: «به خلاف فوکو که بسیار به او وامدارم، من در مقابل کالبد بی‌نام و نشان جمعی متون که یک صورتبندی گفتمانی، مانند شرق‌شناسی را می‌سازد، به نقش تعیین‌کننده و اثرگذار نویسندگان منفرد اعتقاد دارم» (سعید، ۱۹۷۸، ۲۳).

سومین ناهمخوانی میان دو نویسنده، خود را در رویکرد این دو به مقوله قدرت نشان می‌دهد. فوکو بیشتر به تکنولوژی‌ها و روشهای واقعیت‌یابی قدرت علاقه‌مند است، در حالی که سعید به موضوع مقاومت در مقابل قدرت اشتغال خاطر دارد.

همان‌قدر که فوکو سراسر موضعی نقادانه به اومانسیم دارد، سعید یک مدافع پرشور آن است. می‌توان در تمثیلی مکانمند این اختلاف را نشان داد. ملاحظیات هنجاری فوکو همواره در پس زمینه آثار اوست، اما عقاید ارزش‌گذارانه سعید در همان بدو ورود به آثار، پیش چشم خواننده قرار دارد. سعید هنگامی که شرق‌شناسان را

محکوم می‌کند یا از حقوق هم‌میهنان فلسطینی خود دفاع می‌کند، گرایشهای هنجاری‌اش به سادگی بروز پیدا می‌کند. خلاصه آنکه، سعید متقاعد شده است که شالوده‌شکنی به شیوه فوکو، به معنای چالش کردن هست، اما تجویزی برای ظهور یک آلترناتیو به دست نمی‌دهد. در غیاب چالش‌کننده، یک ساختار قدرت می‌تواند تماماً بی‌اعتبار باشد، مع‌ذلک در مسند قدرت باقی بماند.

شرق‌شناسی وارونه

سعید در پایان کتاب شرق‌شناسی به طرح پرسشهایی می‌پردازد:

چگونه کسی می‌تواند فرهنگهای دیگر را نمودار کند؟ یک فرهنگ «دیگر» چیست؟ آیا ایده یک فرهنگ «متمايز» دیگر (یا ژاد یا مذهب یا تمدن متمایز دیگر) ایده مفیدی است یا اینکه مستلزم تعریف و تمجید از خود ماست (وقتی از خود سخن می‌گوییم) و مستلزم خصومت و پرخاشجویی است (وقتی سخن از غیر است)؟ (سعید، ۱۹۷۸، ۳۲۵). این پرسشها بی‌تردید برای پژوهشگر روابط بین‌الملل و روابط بین‌فرهنگی حائز بیشترین اهمیت نظری و سیاسی‌اند. به علاوه، شناخت‌شناسان نیز به این پرسشها علاقه‌مندند، زیرا بر مبنای پرسشهای یاد شده، پرسشهای دیگری مطرح می‌کنند. آیا وانمایی یا انگارسازی چنان‌که در مورد غیرت اتفاق می‌افتد، همواره نادرست و تحریف شده است؟ آیا می‌توان برای چنین نحوه کسب معرفتی عینیتی قائل شد؟ فراساختارگرایی سعید به وی حکم می‌کند تا در پاسخ به این پرسش با صراحت اعلام کند، نه.

مسئله این است که چه در حالی که فقط یک وانمایی صادق از چیزی بتواند وجود داشته باشد یا درحالی که هر وانمایی و همه وانمایی‌های ممکن وجود دارند، از این حیث که آنها وانمایی هستند، در وهله اول در حصر زبان و آنگاه در حصر فرهنگ، نهادها و حال و هوای سیاسی وانمایاننده‌اند. اگر به این نکته باور داشته باشیم (چنان‌که من براین باورم) برای پیورش این واقعیت نیز باید آماده باشیم که امر وانمایانده شده با امور بسیار متنوعی درهم آمیخته و در هم تافته است، اموری که ربطی به مقوله صدق که خود یک امر وانمایانده شده است، ندارند (سعید، ۱۹۷۸، ۲۷۲).

با ملحوظ کردن نکته فوق‌الذکر، چندین پرسش فوراً به ذهن متبادر می‌شود. آیا وانمایی سعید از شرق‌شناسی، وانمایی صادق و دقیق است؟ آیا وانمایی شرقیها از غیرخودشان، یعنی غریبها می‌تواند نسبت به آثار غریبها درباره شرق، بی‌عیبتر باشد؟ سعید به چنین

مسئله‌ای علاقه‌مند نبود. به نظر وی نمی‌توان چیزی هم‌تراز شرق‌شناسی، تحت عنوان غرب‌شناسی تأسیس کرد. چون شرقیها، نه درباره خود و نه درباره غرب سخن نگفته‌اند و اگر هم چنین قصدی کنند، فاقد بنیادهای آن هستند. با این حال به نظر می‌رسد که سعید از احتمال ظهور یک گفتمان وارونه^{۱۶} ترسیده باشد که در نتیجه‌گیری

کتاب خود درخواست می‌کند که: امیدوارم به خواننده خود نشان داده باشم که پاسخ شرق‌شناسی، غرب‌شناسی نیست. هیچ شرقی با این ایده تسلی نخواهد یافت که می‌تواند آن‌طور که خود دوست دارد، شرقی باشد و خوب باشد... برحسب آنچه خود ساخته است، شرقیها و غریبها را به نحوی تازه قرائت کند (سعید، ۱۹۷۸، ۳۲۸).

فیلسوف سوری، صادق جلال‌العظمه در نقد کتاب شرق‌شناسی، بنیادهای فکری او را به سؤال می‌کشد.^{۱۷} العظمه این ادعای سعید را رد می‌کند که پشت‌پرده مطالعه جوامع مختلف، مقاصد بدخواهانه‌ای وجود دارد. علاوه براین، العظمه اعتقاد دارد که ایجاد دوگانه‌انگاریهای خود و غیر نیز یک روند عمومی است، چون پیش‌فرض بنیادی غیرت‌سازی در خارجی قلمداد کردن [غیر] در

ذهن منشأ دارد. به عبارت دیگر کسی نمی‌تواند از هیچ فرهنگ دیگری صورت ذهنی داشته باشد. این صورت ذهنی چیزی است که به نحو فرهنگی و سیاسی برانگیخته می‌شود. العظمه در ادامه می‌افزاید که برخلاف هشدار سعید به واضعان و قربانیان شرق‌شناسی مبنی بر آنکه «به‌کارگیری ساختارها، فنون و جانبداریهای انتولوژیک شرق‌شناسی بر خود آنها و دیگران، موجب چه خطرات و توهماتی

این گفتمان تازه از راه رسیده را بارور از خود ساخت، شیفتگی نابخردانه و ناخودآگاهانه به آن «غیر» مسلط (غرب) به اوج خود رسید. غیرهمواره برای هر دو طرف به عنوان یک ناظر فرضی ایفای نقش کرده یا به قول ژاک دریدا (۱۹۸۲) همواره به عنوان یک «فرهنگ ارجاعی» محل رجوع بوده است.

باتوجه به اینکه غرب به عنوان امر نوظهور در جهان تلقی می‌شود و به خاطر «حضور همه‌جایی آن»^{۲۰} آن شرق‌شناسی وارونه ناچار می‌شود آیین‌شکنی خود را دقیقاً از همان زمینه مطالعاتی خود [غرب] اخذ کند. بنابراین حتی به رغم موقعیتهای تازه‌ای که مثل سخنگو، نویسنده و فاعل شرقی کسب کرده، همچنان توسط شنونده متن و مخاطب غربی تعین می‌پذیرد و شرقی محاصره شده، جنگ بر سر تعیین جایگاه خود را در حالی آغاز می‌کند که در سرزمین حریف ایستاده است. بسیاری از روشنفکران به حاشیه رانده شده و شرقی در حالی که با زرادخانه برتر دشمن در جنگ فرهنگی تهدید می‌شوند، از ناسیونالیسم که یک پارادایم ایدئولوژیک دشمن است، بهره می‌جویند. این وضع یل‌آورد آن ایده مارکس است که پرولتاریا ابزار تولید را به خدمت می‌گیرد تا با بورژوازی که قدرت را در انحصار دارد، بیکار کند. روشنفکری جهان سوم نیز یک دکترین غربی قرن نوزدهمی را (ناسیونالیسم) برای چالش با امپریالیسم متأخر به کار می‌گیرد.

باتوجه به آنکه شرق‌شناسی وارونه به طور پنهانی، بسیاری از بنیادهای نظری شرق‌شناسی را همراه داشت، نتوانست به عنوان یک آنتی‌تئز شرق‌شناسی در صحنه حضور یابد. مثل شرق‌شناسی، شرق‌شناسی وارونه بر امر بیرونی استوار بود، اما شرق‌شناسی وارونه پیش از آنکه به فهم و تسلط بر آن غیربیگانه اهتمام کند، به وانمایی سازه‌های درونی خود اشتغال خاطر داشت. شرق‌شناسی وارونه به عنوان یک گفتمان شکل گرفته در دوره پس از استعمار، در وهله نخست گفت و شنود خود را بر سازه‌های خود متمرکز کرد و پرداختن به حریف غربی در درجه دوم اهمیت قرار داشت. یکی دیگر از نقاط تمایز آن دو، صورتبندی دانش و قدرت در آن دو است. مثل شرق‌شناسی، شرق‌شناسی وارونه هم یک گفتمان معطوف به قدرت است. اما شرق‌شناسی وارونه به جای آنکه زبان به نقل پیروزیها بگشاید، اغلب به نحوی موفقیت‌آمیز در کار وانمایی آمال و آرزوها از یک سو و ناله و افسوس برای ناکامیها از سوی دیگر است. شرق‌شناسی وارونه از دو امتیاز شرق‌شناسی محروم بود، نخست برخورداری از حمایت‌های آکادمی‌ها و نهادها و دوم بهره‌جویی از آن فراگیری، پرستیژ و پژوهشهای حجیم و چندجلدی. شرق‌شناسی وارونه نسبت به شرق‌شناسی، پزاکنده، آشفته، درهم و فاقد چفت و بست محکم بود. شرق‌شناسی به‌طور جدی به علمی نظیر زیست‌شناسی و انسان‌شناسی پشت‌گرم بود، اما شرق‌شناسی وارونه فاقد چنین پشت‌گرمی‌هایی بود. در عوض شرق‌شناسی وارونه، دعاوی صدق خود را به حوزه‌های هنجاری، مثل الهیات، اساطیر، عرفان، اخلاق و شعر متکی کرد.^{۲۱} خلاصه اینکه شرق‌شناسی وارونه، نه می‌توانست به درستی مدعی آن فراگیری و پوشش علمی شرق‌شناسی باشد و نه قدرت کافی داشت تا اگر هم می‌خواست، بتواند یک هویت و ایدئولوژی تمام‌نخواه را بر غیر نه شرقی خود تحمیل کند.

می‌توان استدلال کرد که در فضای بعد از استعمار، توده‌های استعمار شده در واکنش به شرایط پیشین فروتر خود، به «شبه» به‌غیر^{۲۲} تمسک جستند.^{۲۳} شرق‌شناسی وارونه نمونه‌ عانی این نحوه



می‌شود» این رویکرد امروزه به عنوان رویکردی مقبول‌گسترش یافته است (العظمه، ۱۹۸۱، ۱۹). او این پدیده را شرق‌شناسی وارونه می‌خواند.

شرق‌شناسی وارونه، گفتمانی است که روشنفکران و نخبگان سیاسی شرق به کار می‌گیرند و مضمون آن دعوی پدیدار ساختن و درنهایت در اختیار عوام مردم قرار دادن هویت راستین و واقعی آنهاست. این [هویت‌سازی] در شأن خویش، غالباً به عنوان دانشی که خنثی‌کننده روایت غربیها از شرق است، وانمایانده می‌شود.^{۱۸} به‌رغم آنکه از تدفین شرق‌شناسی مدتها می‌گذرد، اغلب اصول اتئولوژیک و ایستمولوژیک آن، این بار به نحوی وارونه مورد استفاده قرار می‌گیرند. نخست و مهمتر از همه آنکه، به نحوی نسنجیده شرق‌شناسی وارونه این اصل شرق‌شناسی را دربردارد که گویی تفاوتی اتئولوژیک میان شرق و غرب از حیث ذات، مردم و فرهنگها وجود دارد. چنین انگاشته می‌شود که شرق و غرب از حیث جغرافیا، تاریخ و هویت فرهنگی ماهیتاً با هم در یک تراز قرار ندارند. هرکدام تاریخ، بنیاد، سنت فکری، شیوه گفتاری، اخلاق و فرهنگ متمایز خود را داراست و این تمایز به سادگی قابل شناخت است. مدعی هر یک نسبت به ساکنان و قلمروی آن دیگری چنان می‌اندیشد و سخن می‌گوید که گویی یک قلمرو و کل یکپارچه، ذی‌شعور و ملموس است. غرب همان نقش غیر من (برای مدعی شرق‌شناسی وارونه) را ایفا می‌کند که شرق به طور سنتی برای غربیها ایفا می‌کرد. استانیلی دیاموند گفته است که فرهنگ غربی، تنها با ارجاع به یک پایه جعلی می‌تواند خود را به تصور آورد (دیاموند، ۱۹۷۴) که در مقابل با بومی، بربر، توسعه نیافته و غیراروپایی نهاد می‌شد تا هویت اروپایی، تمدن و قهرمانگری آنان تفهیم شود. به نظر می‌رسد که در شرق‌شناسی وارونه همان منطق به کار گرفته می‌شود. «مای» شرقی همواره در نسبت با یک «ما» یا یک انسان نوع غربی^{۱۹} ساخته می‌شود. نظر به آنکه استعمار و دل‌آزردگی هنجاری [شده]

«تشبه به غیر» است. وانمایی شرق این امر را ضروری می‌سازد که راه را برای شرق‌سازی فزونتر باز بگذاریم. پیش‌شرط تصویرسازی از شرق، تقویت خاص بودن و تمایز ستودنی آن و تأکید بر غیریت آن نسبت به نمونه اصلی است. وارونه عمل کردن شرق‌شناسی از آنجا ممکن شده است که به مقولات شرق و غرب ماهیتی نسبت داده شده و یک جغرافیای توهمی بر بنیاد آن شکل گرفته است. به این ترتیب غرب به طور نمادین یا معناشناسانه مورد ملاحظه قرار می‌گیرد و در منظری بنیادی‌تر «غیر» یا در منظری سطحی‌تر «دشمن» محسوب می‌شود. خلاصه آنکه شرق‌شناسی وارونه مظهر گفتمانی است که تا بن استخوان بر تولید تمایز استوار است؛ یک گفتمان خود اعتبار بخشنده و بسته که به غیریت‌سازی تأکید می‌کند تا برای شرق، نحوی منحصر به فرد بودن را فراهم کند. نسبت دادن ذات به غرب به رشد احساسات بومی‌گرایی و ملی‌گرایی یاری رسانده است.

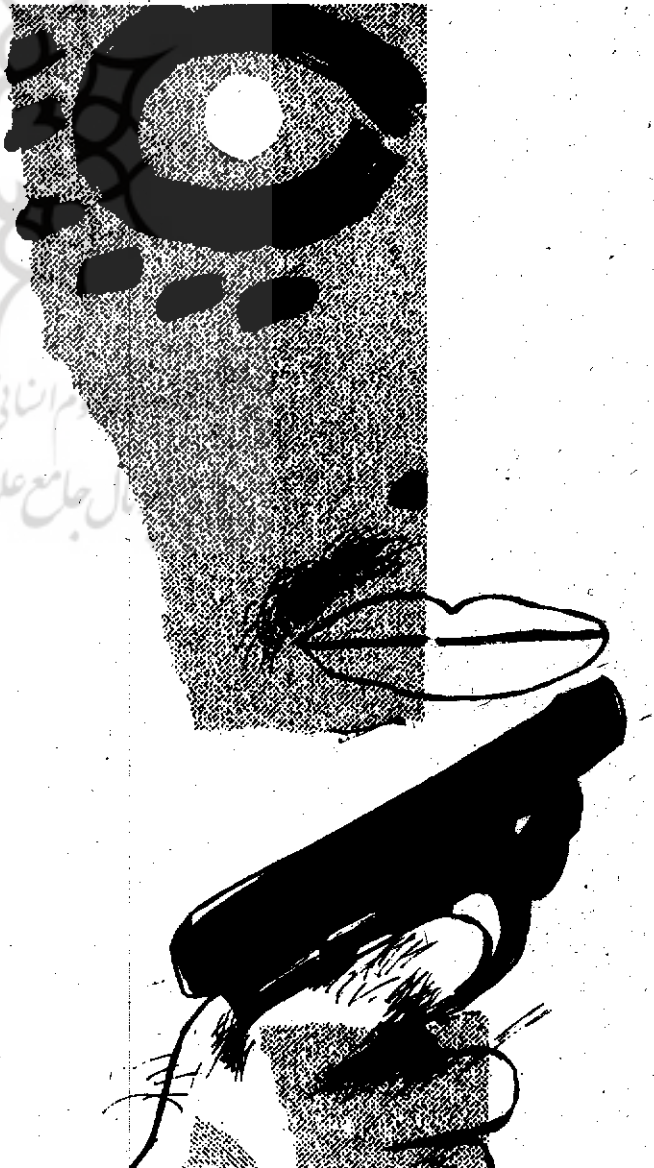
بومی‌گرایی

مقبولیت غام شرق‌شناسی وارونه در میان روشنفکران و سیاستمداران غربی بخشی و جزئی از حضور همه‌جایی و فریای دام بومی‌گرایی

است. بومی‌گرایی را در گسترده‌ترین عرصه معنایی به این نحو می‌توان تعریف کرد: دکترینی که به بازخیزی، تأسیس مجدد یا استمرار بخشیدن به ارزشها، باورها و سنتهای فرهنگی بومی و درون‌زاد فرا می‌خواند. بومی‌گرایی بر چنین عقایدی به عنوان فرایند فرهنگ‌پذیری عمیقاً پای می‌فشارد، هویت قومی راستین خود را از جحیت می‌بخشد و آرزوی بازگشت به سنت خالص فرهنگ بومی دارد (ویلیامز و کریستن، ۱۹۹۴، ۱۴). نسبت بومی‌گرایی با شرق‌شناسی وارونه، مثل اروپامحوری با شرق‌شناسی است. هم بومی‌گرایی و هم اروپامحوری زمینه اتنولوژیک و ایستمولوژیک لازم را برای پروراندن یک نظریه در زمینه تاریخ و یک خطابه سیاسی فراهم می‌کنند. اروپا محوری این ایده‌ها را برای نشان‌دادن منحصر به فرد بودن و فراتری و تقدیر روشن غرب به خدمت می‌گیرد. اما بومی‌گرایی به دلایل وانهاده شدن، ساقط شدن و واژگون شدن همان فراروایتها و اصول اساسی تکیه می‌کند و آن دلایل را به مبارزه می‌طلبند. بومی‌گرایی مولود شرایط اسفبار استعماری و فضای پرمشقت دوران استعمارزدایی پس از جنگ دوم جهانی است. بومی‌گرایی یک واکنش فرهنگی از سوی بسیاری از روشنفکران جهان سومی از جنوب آسیا تا کارائیب است که مشتاقانه بنیادهای تازه‌ای برای هویت خود می‌جویند. بومی‌گرایان در خصوص خاتمه بخشیدن به بردگی فکری خود و ادراک فروتری خود در مقابل غرب استوار و سخت بودند.

کسب یک هویت راستین، مشروط به آن است که این قیود روانشناختی به استعمار گسسته شود. روانشناسان اعتقاد دارند در شرایط بحرانی جست‌وجوی هویت - چه در سطح فردی و چه در سطح جمعی - به یک نوع خودآگاهی و معضل‌گریزناپذیر تبدیل می‌شود. بحران مذکور در پیامد جنگ دوم جهانی ظاهر شد؛ هنگامی که امپراتوری‌های استعماری فرو پاشیدند و هندسه هژمونیک جدیدی از قدرت آشکار شد. صورت پیشین استعماری که بخش اعظم جهان را به انقیاد قدرتهای اروپایی درآورده بود، زمینه‌ساز استقرار صورت باثبات‌تری از امپریالیسم شد. مستعمره‌های پیشین دولت - ملت‌های تازه یا به تعبیر بندیکت اندرسون «جامع خیالاتی جدید»^{۲۴} شدند (اندرسون، ۱۹۹۱). با موج استعمارزدایی سیاسی که سطح قابل توجهی از قاره آسیا و اروپا در دهه‌های ۵۰ و ۶۰ میلادی رادربومی‌گرفت، ناسیونالیسم ایدئولوژی مسلط و نیروی سیاسی بسیج‌کننده در این دوره بود. بسیاری از رهبران و متفکران ناسیونالیست جهان سوم مثل یاسر عرفات، احمد بن بلا، استیون ییکو، هواری بومدین، امیلار کابرال، فیدل کاسترو، ایم سزار، فرانتس فانون، پانولوفریر، ارنستو چگوارا، سی.ا.ر. جیمز، گابریل گارسیا مارکز، آلبرت ممی، پابلو نرودا، قوام نکرومه، والتر رودنی، لئوپولدسار سنگور، سوکارنو و مائوتسه‌دونگ درصدد برآمدند تا با آمال میلیونها تن از مردم خود و برحسب این گفتمان، روایت، خیال و گفتار صاحب قدرت شوند.

فراخوانی رهبران و متفکران جهان سوم برای کسب استقلال سیاسی، کسب هویت اصیل فرهنگی و بومی‌سازی دانش، عمدتاً ریشه در اشتغال خاطر - به طور واقعی یا توهمی - به غیر دارد. این لحن ناسیونالیستی متکی بر دگرگونیهای ناشی از عصر استعمار در گذشته نه چندان دور بود. در همین حال، این تخیلات ناسیونالیستی ناشی از چارچوبهای ذهنی و دوگانه‌انگاریهای مطلق بود که پیش از این توسط سروران استعماری بر آنان اعمال شد. علاوه بر رهبران



ناسیونالیست و جنبشهای آزادیبخش، روشنفکران دوزبانه، مهاجران، مسافران، دانشجویان تحصیل کرده در غرب و حتی توده‌های مردم، از نقطه نظر تمایز، شروع به گفتن و نوشتن درباره خود و جهان غرب کردند.^{۲۵}

از میان متفکران بعد از جنگ دوم جهانی که درخصوص روشنفکران جهان سومی نوشته‌اند، فرانتس فانون (۱۹۶۱ و ۱۹۲۵) روان‌پزشک و انقلابی فعال جزیره مارتینیک احتمالاً یک چهره بی‌نظیر است. به دلایل گوناگون، وی از این حیث واجد اعتبار است که ضدگفتمانی را که اینجا تحت عنوان بومی‌گرایی از آن یاد کردیم، بدعت گذاشت. دوزخیان روی زمین فانون (۱۹۷۹) اصطلاحات گفتمان را تغییر داد؛ به این معنا که برای نخستین بار غرب - نه بومی - به عنوان غیرتعریف شد. به قول شها صباغ (۳-۱۹۸۲). به این ترتیب «معضل استعمار در سطح متن» حل شد.

فانون از خود می‌پرسد ویژگیهای بومی در جهان سوم در حالی که حوزه آگاهیها به انحصار غرب درآورده شده، چگونه می‌توانند دوام آورند. فانون با بیانی احساسی، نه تنها استعمارگران را مورد حمله قرار می‌دهد، بلکه استعمارشوندگان را نیز از این حیث که تصویر دیگران از خود را - به عنوان طرف فروتر - درونی می‌کنند، مورد انتقاد قرار می‌دهد. به نظر فانون مهمترین وجه حائز اهمیت استعمار، همین فرایند درونی کردن است که به قلع و قمع سنتهای فکری بومی منجر می‌شود. پیامد چنین وضعی ظهور شرایط روانی خاصی است که استعمارشوندگان تنها قادر به تقلید خواهند بود و قدرت تشخیص خود را همراه یا بدون آن «دیگران» مسلط از دست می‌دهند.

به نظر فانون، آزادی حاصل نخواهد شد، مگر آنکه در وهله اول این نحوه کسب آگاهی تبغی ملغی شود. پایان بخشیدن به این وضع روانی اثرپذیری، مستلزم آیین شکنی و خلق یک ضد روایت^{۲۶} است (علاوه بر مقاومت سیاسی) تا بر حسب آن، حدود «خود» استعمار شده و «دیگر» استعمارکننده، مجدداً تعریف شود. فانون معتقد است همان‌طور که آزادی سیاسی را نمی‌توان با پشت گرمی به خیراندیشی غرب به دست آورد، چون استقلال گرفتنی است نه دادنی،^{۲۷} به همین نسبت این دوزخیان روی زمین قادر به تغییر در شرایط وابستگی فکری خود نخواهند بود، اگر به کلی تعاریف، توصیفها و واژگان غربی را کنار نگذارند. فانون برای کسب استقلال سیاسی در انقلاب الجزایر شرکت کرد. و برای تأمین استقلال فکری کتاب پومست میباید صورتکهای سفید (۱۹۶۷) را نوشت و خودتشیفتگی، رقابت و همچشمی و آگاهی اجتماعی بنده‌وار بومیها را مورد حمله قرار داد. در هر دو مورد فانون تلاش داشت تا با طنین انداز کردن امر بومی، موجودیت تاریخی آن را احیا کند و آن را از وضع درون‌گرایانه و خاموش بیرون آورد و با لحن برون‌گرایانه و صریح به آن نشاط بخشد.

فانون عقیده دارد که بومیها برای بیرون آمدن از وضع فروتری خود در مقابل غرب، باید به پراکسیس نوشتن در مقابل آن اقدام ورزند. ابزار کسب هويت راستین در وهله نخست بازیابی آن در متن و برخورداری شدن از حق زبان گشودن به روایت است. اگر بومیها می‌خواهند معضل درونی کردن فروتری را پایان دهند، علاوه بر آن باید با استراتژی تقلید و مدرنیسم قلبی کارگران روستایی بومی مبارزه کنند (که فانون آنان را «جنبندگان سفید کاذب»^{۲۸} می‌خواند).

بنابراین بومی‌گرایی باید واکنشی به اروپامحوری و استعمار هم در سطح متن و هم در سطح خودآگاهی سیاسی تلقی شود: به عبارت دیگر بومی‌گرایی تنها نماد مقاومت روشنفکران جهان سومی نیست، بلکه علاوه بر آن گفتمانی است که مبارزه آنان را مورد حمایت قرار می‌دهد.

از همان نخست بومی‌گرایی خود را چیزی بیش از یک واکنش صرف سیاسی به استعمار نمودار کرد. بومی‌گرایی به عنوان تجسم ناسیونالیسم فرهنگی پس از استعمار، به عنوان قطب شناخت‌شناسی مخالف اروپا محوری به صحنه آمد: نقد امپریالیسم و استعمار راه را برای متمم کردن تنوع‌های علوم اجتماعی غربی هموار کرد. این انتقادات متوجه زبان مفروضات و اندیشه‌های علمی از این حیث بود که مدعی اعتبار عام بودند. استدلال می‌شد که ضروری و درست است که پژوهشهای علمی در جهان غیر غربی بومی شود، به این نحو که مفاهیم و تئوری‌هایی به خدمت گرفته یا ایجاد شود که با زمینه‌های اجتماعی - تاریخی، کنشهای فرهنگی، جهان‌بینی‌ها و سنتهای فکری و پژوهشی این جوامع سنخیت داشته باشد. خلاصه اینکه طرفداران بومی‌گرایی با عنوان اصالت و بومی‌کردن، تاریخمندی و سرشت پیش ساخته علوم اجتماعی غربی و علاوه بر آن خود اعتبار بخشیدن به دعاوی صدق خود و به خود شادباش گفتن این علوم را مورد سؤال قرار دادند. آنها دعوت می‌کردند که با چشم باز و هوشیار مراقب عالم لایتناهی غربی و ایده‌ها، مفاهیم و تئوری‌های غربی که در علوم اجتماعی استوار شده‌اند، باشیم.

این قبیل تلاشها برای تعیین حد و مرز و مرکز‌زدایی دانش و اندیشه غربی فوق‌العاده حائز اهمیت بود (و هنوز هم هست). روشنفکران جهان‌وطنی در مقابل بومی‌گرایان یا به اظهار نظرهایی دال بر بهادادن به آنها اقدام می‌ورزند یا به تمسخر و بی‌اعتبار کردن آنان می‌پردازند. اما در عمل هیچ‌یک از این دو رویکرد قادر نبوده‌اند در بی اعتبار کردن بومی‌گرایی مؤثر باشند. دو عامل بومی‌گرایی را جذاب می‌کند: اول، جهانی شدن سرمایه‌داری و مدرنیته مسأله‌ساز شده است و در مقابل، «جهان زیست» اقلشار اجتماعی مختلفی را تحت تأثیر قرار داده است، به طوری که آنها احساس می‌کنند هویت‌های سنتی خانوادگی، قبیله‌ای، قومی و ملی آنها زایل می‌شود. دوم، ورود ترکیب طبقات جدید مردمی (مهاجران تازه رسیده، کارگران میهمان یا فصلی، اولین نسل اقامت‌گزیدگان شهری ...) در عرصه سیاسی، بومی‌گرایی را برخوردار از موج هواخواهان، بانیان خیر، سربازان و تحریک‌کنندگان کرد. به همین نسبت، بومی‌گرایی به خلاف کلیشه‌های ذهنی متعارف، معادل با چشم‌پوشی از مدرنیته نبود. بومی‌گرایی را باید یک پدیده مدرن قلمداد کرد، همان‌طور که «خودت باش» که کلمه قصار اصالت‌خواهان‌های است، خود ساخته دست مدرنیته است. اگر مدرنیته را در مجموع یک طرح کلی بینگاریم، نه یک ساخته انتزاعی، تصدیق خواهیم کرد که دعوی بومی‌گرایانه درخصوص اصالت فرهنگی، پیشاپیش توسط آن ویژگی مخاطره‌آمیز مدرنیته که همه چیز را در خور و متناسب با خود می‌سازد، طراحی و تقدس اسطوره‌ای یافته است.

می‌توان از وجوه مثبت بومی‌گرایی گفت‌وگو کرد، اما این وجوه مثبت نباید موجب پذیرش غیرنقدانه آن شود، زیرا بومی‌گرایی دربردارنده معایب معرفت‌شناسانه و اخلاقی عتیده‌ای است.^{۲۹} اول آنکه هستی‌شناسی ذات و بنیادانگاره بومی‌گرایی سبب می‌شود همه

چیز در یک زمینه دوسویه‌بینی اصیل - بیگانه قرار داده شود و در نتیجه «هرچه غیر بومی و سنتی است، به کلی نفی شود» (مقدم ۱۹۸۹، ۸۷). بومی‌گرایی با آیین اصالت‌پرستی در هواخواهان خود تمایلهای متعصبانه‌ای برمی‌انگیزد که از تمایز بت‌ساخته و آن را گرامی دارند. می‌توان بومی‌گرایی را مرحله کودکی ناسیونالیسم فرهنگی ملحوظ کرد یا به قول سعید، نبض تند آنچه به غلط اقدامات فرعی دوره پس از استعمار تلقی می‌شود. با این رویکرد، ادوارد سعید بومی‌گرایی را از این جهت مورد انتقاد قرار می‌دهد که از فقدان حافظه تاریخی بهره می‌برد و بدان تمایل دارد. سعید در این خصوص می‌نویسد: بومی‌گرایی... اغلب منجر به آن می‌شود که با بیانی عوام‌فریبانه یک پیشینه فطری و ذاتی را حقیقت کند. گذشته‌ای که به صورت روایت یا یک امر مسلم فارغ از زمان این جهانی است. در اصالت سیاه سدارسنگور، جنبش راستافارین یا جنبش بازگشت به آفریقا که گارودی در امریکا به راه انداخت و یا بازیابی ماهیت اسلامی ناب و یش استعماری، می‌توان چنین ایده‌ای را مشاهده کرد (سعید ۱۹۹۳، ۲۲۸). سعید در انتقاد به این نحوه پرواز بر فراز تاریخ از معوی بومی‌گرایی می‌افزاید:

پذیرش بومی‌گرایی به معنی پذیرش پیامدهای امپریالیسم است، تقسیم‌های نژادی، مذهبی و سیاسی که امپریالیسم آنها را تحمیل کرده است. نادیده گرفتن جهان تاریخمند برای تشبیه به متافیزیک ذات مثل اصالت سیاه، ایرلندگرایی اسلام یا کاتولیسیسم، برای رها کردن تاریخ و ترویج ذات‌انگاری صورت می‌گیرد که قدرت رودرروی هم قرارداد نوع بشر را دارد. اغلب این شیوه ترک جهان عاری از راز در صورتی که برخوردار از پایگاه مردمی باشد، به‌منوعی ظهور هزاره‌گرایی منجر می‌شود، یا به سطوح خصوصی و به صورت عدم توازن روانی تنزل پیدا می‌کند و یا به صورت پذیرش نسجیده کلیشه‌های ذهنی مثل اسطوره‌ها، روح انزجار و سنتهایی که توسط امپریالیست‌ها تشویق می‌شود، خود را آشکار می‌کند. جنبشهای بزرگ مقاومت، بعید است چنین اموری را به عنوان اهداف جنبش به محیله خود راه داده باشند (سعید، ۱۹۹۳، ۹-۲۲۸).

همچنین، بومی‌گرایی از این حیث مورد انتقاد قرار می‌گیرد که با مشاجره‌های پر سروصدایی که به راه می‌اندازد، روشنفکران جهان سوم را به ورطه منظومه ذهنی می‌اندازد که ویژگیهای آن تنگ نظری، ابهام‌اندیشی، حس دل‌تنگی برای گذشته، طرفداری از سیاستهای تجاوزگرایانه و سنت‌اندیشی است. از جمله غایبات گفتمان بومی‌گرایی عبارت است از: ناسیونالیسم بیگانه‌ستیز، ذهن توپنه‌نگر، ذهنیتی معطوف به نظام سیاسی پادگانی و یک غرب‌ستیزی خوب تعریف نشده. ناگفته پیداست که چنین تمایلهایی همراه با رویکرد غیرنقدانه بومی‌گرایی و ستایش گذشته و آنچه بومی است، چه پیامدهای وخامت‌باری برای طرحهای ترقیخواهانه دارد.

آمیختن با متن، متافیزیک و بیان عمیقاً ریشه‌دار از حیث اجتماعی، سیاسی و اقتصادی که غرب، نخبگان محلی و وضع موجود را مورد سرزنش قرار می‌داد، بومی‌گرایی را از ابزار ایدئولوژیک نیرومندی برای بسیج توده‌ای برخوردار کرد. به این ترتیب [می‌توان استدلال کرد] که برای فهم بومی‌گرایی باید از یک سو سیاست داخلی جوامعی که بومی‌گرایی در آن نضج می‌گیرد و از سوی دیگر، فرایند مواجهه فرهنگی با غرب را مورد ملاحظه قرار داد. در عرصه روشنفکری ایران نیز بومی‌گرایی سلاح مناسبی برای

روشنفکران طبقه متوسط بود، روشنفکرانی که شاهد نابسامانیهای اجتماعی و معضلات هنجاری جامعه خود بودند و می‌دیدند که این گفتمان چگونه گروههای مختلف ناراضی را به خود جلب می‌کند و این روشنفکران را در عرصه رقابت برای کسب استیلا در موضع استراتژیکی قرار می‌دهد. دلیل آنکه بر روشنفکران متمرکز شده‌ایم، این است که این روشنفکران هستند که در جست‌وجوی هویت اصیلند؛ روشنفکرانی که برحسب تعریف، گروه جست‌وجوکننده معنا و درستی‌اند. حال باید دید که متفکران بومی‌گرایانه ایران تا چه حد نسبت به فلسفه غرب آشنایی داشتند و در نقد آن تا چه حد توفیق حاصل کردند.



یادداشتها

* این نوشتار مقدمه کتاب زیر است:

Mehrzad Boroujerdi, *Iranian Intellectuals and the west, The Tormented Triumph of Nativism*, Syracuse University Press, 1996.

1. egoity
2. self
3. other

۴. فوکو در توضیح *Technologies of The self* می‌نویسد، تکنولوژی‌های تولید خود افراد را مجاز می‌دارند که با امکانات خودشان یا با تکیه به دیگران اقداماتی را بر بدن، روان، اندیشه، رفتار و روشهای زندگی خود معمول دارند. تا به وضع معینی از شادی، خلوص، خرد، کمال و یا فساد نایل شوند (فوکو، ۱۹۸۸، ۱۸).

۵. نگاه کنید به فوکو ۱۹۶۵، ۱۹۷۵، ۱۹۷۵، الف و ۱۹۸۰.

۶. مقصود فوکو از گفتمان، یک زمینه مفهومی است که در آن دانش تولید می‌شود. این دانش و فرضیات، قواعد و موضوعات مورد بحث آن به‌طور اجتماعی و سیاسی ساخته می‌شود. به عبارت دیگر کالبد دانش از حیث ساختارهای فکری مستقل نیست، بلکه با قدرت درآمیخته است. دانش و قدرت به سادگی باهم درمی‌آمیزند.

7. regimes of truth

۸. کردار گفتمانی *dincurisive practice* به قول فوکو، مجموعه‌ای از قواعد تاریخی و اعلام نشده است که در زمان و فضای خاصی و در یک دوره معین و برای یک حوزه زبانی، جغرافیایی، اقتصادی، اجتماعی مشخص اعمال می‌شود و شرط انجام یک کار ویژه اعلام شده است (فوکو، ۱۹۷۲، ۱۱۷).

۹. با این حال فوکو از مقاومت بالقوه مندرج در گفتمان آگاه است. چنان‌که می‌نویسد: گفتمانها یک [وضع] واحد ندارند که همواره هواخواه یا همواره در مقابل قدرت باشند. به همان اندازه گفتمانها در مقابل قدرت ساکتند. باید از فرایند پیچیده و بی‌ثباتی آگاه باشیم که گفتمان برحسب آن، هم می‌تواند ابزار و نتیجه قدرت باشد و هم مانع، موجب لغزش، نقطه مقاومت و نقطه عزیمت یک استراتژی معارضه‌جویانه باشد. گفتمان قدرت را تولید و انتقال می‌دهد، گفتمان تنها قدرت را تقویت نمی‌کند، بلکه همچنین موجب تحلیل رفتن افشا و شکنندگی و امکان ناکامی‌اش را فراهم می‌کند (فوکو، ۱۹۸۰، ۱۰۱-۱۰۰).

10. modes of representation

11. salvage paradigm

12. Tevetan Todorov

13. discovery paradigm

۱۴. در کتاب بعدی خود مارشال برمن از چهار چهره اصلی مدرنیته به شرح ذیل سخن می‌گوید: ۱. مدرنیته یک پدیده منحصرأ اروپایی است ۲. مدرنیته همان رویکرد دوقطبی سنتی و پیش‌مدرن را دگرگون می‌کند و از امور غیرواقعی به جهان واقعی می‌کشاند ۳. انقلابهای بورژوازی با دزدیدن پرده‌های مذهبی و سیاسی، منشأ ظهور انتخابها و امیدهای تازه شد ۴. بورژوازی تنها به سمت

۳۰. چنان‌که فوکو (۱۹۷۷، ۱۲۴) اشاره می‌کند: «وظیفه نویسنده مشخص کردن وجوه، انتشار و عملکرد یک گفتمان مشخص در جامعه است».

منابع:

Liberman, kenneth, 1989. "Decentering the self: two perspectives from philosophical Anthropology".

In the question of the other, ed. by arleen B. Dallery and charles E. Scott, 127-42. Albany: state univ. of New York press.

Foucault, Michel, 1988. "technology of the self" in technology of the self: a Seminar with Michel foucault, ed. by luther H. Martin, Huch Gutman, and patrick H. Hutton, 16-49. Amherst: Univ. of Massachusetts press.

Gregory, Donna. u. 1989. forward. "In International / Inter textual Relations: post modern Readings of world politics sed by games Der Deriam and Micheal j. shapiro. lexington. Mass: Lexington Books.

Hutton Patrick H. 1988. foucault, freud, and the technologies of the self. the technologies of the self: A seminar with Mieler foucault ed - by luther H. Martins Huch Gutman onol Patrieh H. Hutton, 121-44. Amherst: Univ of Massachusetts press.

Foucault, Michel, 1977. power / knowlegee selected Interviews and pther writinss 1977 - 1977. ed. by colin Gordon. New York: ponteon Books.

Cohn Bernard s. 1980. "History and Anthropology: The state of play." comparative stadien in soeity and history 22. No. 2:198-221.

Cliford, Jammes. 1987. of other peoples: Beyond the salvage paradigm." In Discussions in contemporary culture, ed. by Hal foster, 121-30. seattle, wash: Bay press.

friedman jonathan, 1987. Beyond otherness: the spectoculariyation of Anthropolosytelos, no 71: 161-70.

Todorov, tzetan, 1984. the conquest of America The question of the other. translated by Richard Howard, new york: Hawper and Row.

Said, Edward W. 1978. Orientalism. New York \ Vintage book said, Edward. w. 1985. Orientalism Reconsidered, Race and class 27, No 2: 1-15.

Amin Samir. 1989. Euro centrism, New York: Montly al - Azm, 1981. orientalism and orientalism in Reverse, khamisln, No 8: 5-26. Baberi Mohammad, 1983 - 84. the Reminiscences of Mohammad Baheri Interviewed by shirin Sam trans cripts of tape recordings. Dec. and feb. Cannes. oral History of Iran Collection. foundation of Iranian stader, Bethesda Md.

Diamond, stanley. 1974. In Search of the primitive: Acritique of civiliyation. new Brunswick. N. j transaction Books.

Williams. patrich, and Luava Chrisman, eds, 1994 colonial Discourses and post - colonial theory A Reader. New York: Columbia univ. press.

Anderson Benedict. 1991. Imagined communities: Reflections on the orisin and spread of Nationalism. Rev. ed. London Verso.

Sabbsh, suha. 1982. Goins against the west from within: the E.

ایجاد یک بازار آزاد از حیث اقتصادی حرکت نکرد، بلکه علاوه بر کالاها، آزادی جست‌وجو و انجام بهترین معاملات در خصوص ایده‌ها، اتحادها، قوانین و اتخاذ سیاستهای اجتماعی را ایجاد کرد (برمن ۱۹۸۸، ۳۶-۱۳، ۱۴-۱۰۵).
۱۵. سعید یادآوری می‌کند که برای هگل و مارکس و بعدها برای بورکهارت، نیچه، اسپنگلر و سایر فلاسفه تاریخ، تاریخ شرق از این حیث سودمند بود که ترسیم‌کننده عصر کبیر و دوره‌ای بود که پشت سر گذاشته شده بود (سعید ۱۹۸۵، ۵).

۱۶. فوکو نیز (۱۹۸۰، ۱۰۱) از امکان گفتمان وارونه به‌عنوان رویه امتناع از تبعیت آگاه بود. او درباره هم‌جنس‌گرایی به‌عنوان یکی از این قبیل گفتمانها می‌نویسد، شروع به سخن گفتن به‌خاطر خود می‌کند و مشروعیت یا طبیعی قلمداد شدن خود را طلب می‌کند و از همان دایره واژگانی و مقولاتی بهره می‌برد که پزشکی با استفاده از آنان [هم‌جنس‌گرایی] را نفی می‌کرد.

۱۷. العظمة در جهان عرب و ایالات متحده آمریکا تحصیل کرده است. او در سال ۱۹۶۱ از دانشگاه یال فارغ‌التحصیل شد و تحصیل خود را با انجام یک پایان‌نامه در زمینه فلسفه اخلاق هنری برگسون به پایان رساند. بعد از تدریس در لبنان و اردن، به سوریه بازگشت. وی از سال ۱۹۷۷ در دانشگاه دمشق به‌عنوان استاد فلسفه مدرن اروپایی اشتغال دارد. المزم سردبیر پیشین مجله مطالعات عربی و نویسنده کتابهایی مثل انتقاد از خویش پس از شکست، نقد تفکر مذهبی مطالعاتی از منظر چپ‌گرایانه در خصوص مسائل «فلسطین» و منشأ استدلالهای کانت در خصوص آتی نومی‌هاست (۱۹۷۲).

۱۸. به دو دلیل شرق‌شناسی وارونه به غرب‌شناسی ترجیح داده شد: ۱. به جای آنکه به‌درستی وجوه هستی‌شناختی، متدولوژیک، اپیستمولوژیک غرب‌شناسی نفی شود. این واژه دلالت بر آن دارد که از تمامی این ابزار به نحوی وارونه استفاده شد ۲. این واژه اشاره به آن دارد که آنچه در اینجا اولویت دارد، توجه به درون است (علاقه به فهم خویش شرقی) و در وهله بعدی متوجه بیرون است (علاقه به فهم «غیر» غربی).

19. Homo occidentalis

20. Omnipresence

۲۱. العظمة اشاره می‌کند که یکی از حوزه‌هایی که هواداران هر دو گفتمان علاقی مشترکی دارند تحلیل زبان، متون، لغت‌شناسی و موضوعات مربوطه است.

22. Othering the self.

۲۳. فردریک جیمسون متخصص مشهور نقد ادبی در آمریکا، فروتری را به این نحو تعریف می‌کند: نوعی احساس حقارت ذهنی و عادت به تبعیت خدمتگزاری که در شرایط سلطه ضروری است و به‌نحو ساختاری پرورانده می‌شود. (جیمسون ۱۹۸۶، ۷۶).

24. new imagined communities.

۲۵. باید به خاطر سپرد که در این دوره تعداد زیادی از سازمانها به ظهور مردم و دولتهای جهان سوم. یاری رساندند. از میان این سازمانها می‌توان به جنبش غیرمتمدها، سران عرب، سازمان کشورهای صادرکننده نفت (اوپک)، سازمان کشورهای اسلامی و سازمان کشورهای آفریقای اشاره کرد.

26. Counter Narrative

۲۷. در «وزخیان روی زمین» قانون استدلال می‌کند که برای مردم استعمارزده خشونت (که می‌تواند حلاوتی نمادین داشته باشد) می‌تواند از حیث روانشناختی آزادیبخش باشد، چون خشونت یک نیروی خالص‌کننده است که اقوام را از موجی احساس حقارت و یأس می‌رهاند.

28. Walking white lies.

۲۹. چنان‌که ماکسیم رودنسون به‌خوبی اشاره می‌کند، نباید همه دشمنان یا صاحبان قدرت را قهرمانان پاک و عقایدشان را حقایق بی‌غل‌وغش و همه کردارشان را مظهر کنش اخلاقی خواند (رودنسون ۱۹۸۰، XIII).