

## Is orientalism and reverse orientalism ending?

## آیا شرق شناسی و شرق شناسی وارونه را پایانی هست؟

K. KHaleghpanah

کمال خالق پناه\*<sup>۱</sup>

1. Assistant Professor of Department Sociology.  
Humanities and Social Science Faculty. University of  
Kurdistan Sanandaj. Iran,

۱- استادیار گروه جامعه شناسی، دانشکده علوم انسانی و  
اجتماعی، دانشگاه کردستان، سنندج، ایران.

Received Date: 2019/05/11

دریافت مقاله: ۱۳۹۸/۰۲/۲۱

Accepted Date: 2019/09/05

پذیرش مقاله: ۱۳۹۸/۰۶/۱۴

## Abstract

## چکیده

Confrontation with modernity and capitalism is the general problematic Islamic world in modern age. This general problematic contains both internal aspects (identity question) and external aspects (confrontation with modernity and capitalism). Confrontation with this problematic has been formulized and conceptualized in forms of orientalism and revers orientalism. These discursive forms have kept their dominance on academic spheres. Purpose of this article is discussing from the possibility unleashing discursive forms of orientalism and revers orientalism. In this article we analyze orientalism and revers orientalism and their internal tendencies. Then we illustrated their internal confinements. In the following we will ask that it is not possible to overrule this discourses without new conceptualization from relation between the universal and the particular. That universalism was not had illusion to return of pre orientalism age likewise it was not reminded in its inner. Both it was not depended on non historical idealistic doctrine and not post colonialism particularism.

رویارویی با تجربه‌ی مدرنیته و سرمایه‌داری پروبلماتیک عام جهان اسلام در جهان مدرن است. این پروبلماتیک عام از سویه‌های درونی (مسئله هویت) و بیرونی (رابطه با سرمایه‌داری) برخوردار است. مواجهه با این پروبلماتیک‌ها در قالب گفتمان‌های شرق‌شناسی و شرق‌شناسی وارونه مفهومی‌سازی و صورت‌بندی شده و تا به امروز همچنان سیطره‌ی خود را حفظ کرده‌اند. هدف این مقاله کاوشی در امکان طرح پرسش از رهایی از گفتمان شرق‌شناسی و شرق‌شناسی وارونه است. پس از تحلیل گفتمان شرق‌شناسی و گرایش‌های درونی آن، به تحلیل گفتمان شرق‌شناسی وارونه می‌پردازیم و سپس با نشان‌دادن محدودیت‌های درونی هر کدام به پرسش از امکان جایگزین و اهمیت پرسش از خروج از این گفتمان‌ها می‌پردازیم. در نهایت این پرسش را مطرح می‌کنیم که رهایی از شرق‌شناسی و شرق‌شناسی وارونه بدون توضیحی جدید از رابطه‌ی امر کلی و امر خاص ممکن نیست. کلی‌گرایی‌ای که توهم بازگشت به دوران قبل از شرق‌شناسی را نداشته باشد و در درون آن نیز باقی نماند، نه متکی به آموزه‌های غیرتاریخی ایده‌آلیستی باشد و نه اسیر خاص‌گرایی‌های پسا استعماری.

**Keywords:** Modernity, orientalism, orientalism in revers. Universalism, Discourse.

**کلیدواژه‌ها:** مدرنیته، شرق‌شناسی، شرق‌شناسی وارونه، کلی‌گرایی، گفتمان.

## مقدمه

مدرنیته در فرایند اندیشیدن درباره‌ی جایگاه‌مان در دنیای مدرن، به صورت صورت سلبی یا ایجابی دالی بنیادی است. رهایی واقعی از آن به مثابه یک مقوله نیازمند جذب آن در اندیشه است و تاریخ تفکر در این زمانه گویای آن است که مدرنیته دیگری فکری است که همواره سعی در رام کردن آن داشته‌ایم سعی در جداسدن از آن و سعی در رسیدن به آن داشته‌ایم؛ آنچه بیش از همه خود را به رُخ می‌کشد دلیل این امر را بایستی در ماهیت ویژه تجربه‌ی مدرنیته جستجو کرد. مدرنیته کل نوع بشر را وحدت می‌بخشد اما این وحدت معمای و تناقض‌آمیز است، وحدتی مبتنی بر تفرقه (برمن<sup>۱</sup>، ۱۳۷۹، ۱۴). همین جایگاه متناقض مدرنیته است و آیا اندیشیدن برضد مدرنیته خود عنصری گویای حضور همیشگی مدرنیته نیست؟ (مارتینلی<sup>۲</sup>، ۲۰۰۵).

سفر مدرنیته‌ی غربی به جهان غیرغربی، سفری توریستی، تکنولوژیک، یکنواخت و محترمانه نبوده است. به لحاظ اجتماعی، مدرنیته تغییرات نهادی گسترده‌ای همچون اقتصادهای بازاری، دولت‌های بوروکراتیک و ملی و شیوه‌های کنترل مردم را موجب شده است. این دگرگونی‌ها به‌ویژه پس از جنگ جهانی دوم در سطحی جهانی گسترش یافتند. اگر مدرنیته به تعبیر فوکو (شیوه‌های مواجهه با زمانه‌ی معاصر) است. پس قسمت فراوان مدرنیته در جهان‌های غیرغربی مستلزم رابطه‌ی تاریخی، فرهنگی متفاوت آن‌ها با حضور مدرنیته است. بنابراین جهان‌های غیرغربی صرفاً با یک مدرنیته‌ی واحد و یکدست مواجه نیستند. بلکه با جهان، مؤلفه‌ها، عناصر و توصیفات متفاوتی از ناسیونالیسم، جهان‌وطنی، بومی‌گرایی، استعمار غربی، اصالت ملی و دینی و غیره مواجه هستند. پرسش از مکانیزم‌های متفاوت حضور مدرنیته در همه سطوح بسیار مهم است.

فهم تجربه‌ی مدرنیته در جهان اسلام از رویکردهای متفاوتی صورت گرفته است. رهیافت اقتصادی به نحوی توسعه‌ی ناهماهنگ اقتصادی در فرایند مدرنیسمیون پرداخته است. این الگو که در بیشتر موارد با نام توسعه از آن یاد می‌شود، شامل دو جریان نظریه‌ی نوسازی و نظریه‌ی وابستگی است. یکی دیگر از رهیافت‌ها مربوط به فهم تجربه‌ی مدرنیته در جهان سوم، رهیافتی فرهنگ‌گرایانه است. رهیافت فرهنگ‌گرایانه، بر تمایز فرهنگی و ریشه‌ای مدرنیته و جهان سستی تأکید می‌کند. این رهیافت یا در

اندیشه‌ی آشتی‌دادن این دو و یا در اندیشه حفظ و اصالت فرهنگی از گزند مدرنیته است (بروجردی، ۱۳۷۷). مسئله‌ی این مقاله در باب بازنمایی‌های مفهومی رویارویی با مدرنیته و امکان‌رهایی از آنهاست.

### طرح مسئله

مدرنیته در فرایند اندیشیدن مسلمانان درباره جایگاه‌شان در دنیای مدرن به صورت سلبی یا ایجابی دالی بنیادی است. دلیل این امر به واسطه‌های خاص رویارویی جهان اسلام با جهان مدرن برمی‌گردد؛ واسطه‌ای که آن را وضعیت استعماری می‌نامند. شکافی که به واسطه‌ی استعمار پدید آمد، بنیادی بوده است (شولسته<sup>۳</sup>، ۱۳۸۹). ویژگی وضعیت استعماری این بود که جهان اروپایی معانی غیراروپایی را جذب کرده و هم‌زمان مانع از انسجام جوامع دیگر شد. حال آنکه جهان اسلام ناچار از جذب جامعه‌ی اروپایی بود بی‌آنکه امکان یابد از جایگاه سنت فرهنگی خویش به جذب مفاهیم اروپایی بپردازد (همان، ۶).

بر این اساس مدرنیته‌ی استعماری بنیادگذار منظومه‌ای از کلیشه‌ها، ایده‌ها و واکنش‌ها در جهان اسلام بود؛ از یک طرف این تفسیراروپایی که اسلام انحراف از هنجارهای مدرن است و از طرف دیگر واکنش به این تفسیر اروپامدارانه.

مدرنیته‌ی استعماری<sup>۱</sup> و صورت‌بندی‌های گفتمانی له یا علیه آن، جهان فکری ما را در حوزه‌های مختلف از سیاست گرفته تا الهیات تسخیر کرده است. وحدت متناقض مدرنیته به واسطه‌ی آن چیزی که مدرنیته‌ی استعماری نامیده می‌شود، مسائل، جریان‌های فکری و ایدئولوژی‌های سیاسی متنوعی را رقم زده است؛ بر این اساس به دلیل ماهیت متناقض خود مدرنیته، پیچیدگی جهان اسلام معاصر و ماهیت پویایی‌های سیاسی و درهم‌تنیدگی اقتصادی جهان، تضادهای درونی و بیرونی دولت‌ها نمی‌توان از یک تاریخ فکری همگن و واحد در جهان اسلام صحبت کرد (ابورابی، ۲۰۰۶). طرح‌واره درونی به مسئله معنای هویت اسلامی، سنت اسلامی و جایگاه آنها در جهان معاصر می‌پردازد. آن چیزی که به‌طور عام مسئله هویت نامیده شده است. پیگیری این استدلال شامل جستوجو در صورت‌بندی مفهومی، ایده‌ها، از خودبیگانگی و غیره است. در پروبلماتیک بیرونی، مسئله برسر پیامدهای سرمایه‌داری و جهانی‌شدن

1 Colonial modernity

2 Karzman

3. Aspozito

4. Blak

برای جوامع اسلامی و رابطه جهان اسلام و جهان سرمایه‌داری پیشرفته است (همان، ۴). بر این مبنا آیا می‌توان به رغم تنوع و تکثر جریان‌های فکری، از سبک‌های اندیشه واحدی در باب مواجهه با مدرنیته صحبت کرد؟ مسئله ما در اینجا مربوط به سرگیجه‌ای است که رویارویی در حوزه‌های گفتگمانی و غیر گفتگمانی رقم زده است. سرگیجه‌ای کابوس گونه (سعید، ۱۱۳۷۹).

که هم جهان اسلام را با همه‌ی تنوع‌اش دربرگرفته است و هم واکنش‌های جهان غرب را، در میدان این مسئله جریان‌های فکری و سیاسی مختلفی شکل گرفته است که طرح وارده همه آنها درونی یا بیرونی به رویارویی با مدرنیته‌ی استعماری برمی‌گردد. ایده‌ی این مقاله این است که پاسخ‌های سیاسی و فرهنگی به این مخمصه متنوع، متکثر و متناقض بوده است. اما به رغم این مسئله، گفتمان‌ها و جریان‌های سیاسی و ایدئولوژیک مختلفی که در جهان اسلام حضور دارند، به شیوه‌های مختلفی در چارچوب این دو نظام معرفتی می‌اندیشند. گفتمان‌های مدرنیستی اسلام‌گرا و سکولار و گفتمان‌های اسلام‌گرا از گفتمان‌های غرب‌زدگی گرفته تا گفتمان بازگشت به خویشتن گفتمان‌های غرب‌گرا و ضدغرب، پیشرفت‌گرا و بازگشت‌گرا (مقدمه کلاهی در العظم، ۱۳۹۷).

حول یک طرح‌واره کلی تحت عنوان مدرنیته‌ی استعماری شکل گرفته‌اند. بازسازی‌های پیشینی و پسینی گفتگمانی مختلفی در باب همه این جریان‌های فکری صورت گرفته است. اگرچه جایگاه بازسازی‌های پیشینی نسبت به بازسازی‌های پسینی برجستگی بیشتری داشته است (کارزمن<sup>۲</sup>، ۱۳۹۳). مسئله اما بر سر امکان و عدم امکان آشتی میان اسلام و مدرنیته بوده است، بر سر ظرفیت اسلام و جهان اسلام برای پاسخگویی به مشکل مواجهه با غرب و به عبارت دیگر رویارویی احیاءگری اسلامی و فرایند دموکراتیک‌سازی (اسپوزیتو<sup>۳</sup>، ۴، ۱۳۹۸). جهان اسلام معاصر میدان ظهور و ستیز گفتمان‌های مختلف سیاسی و فرهنگی است؛ که جهان قطب‌بندی‌های فکری سنت‌گرا، مدرنیست و پسامدرن، حول واحدی شکل گرفته که به آن رویارویی با جهان مدرن، رویارویی با اندیشه تجدد، اسلام و مدرنیته و غیره می‌گویند.

در این زمینه ابورابی از اسلام‌گرایی، ناسیونالیسم، ایدئولوژی‌های دولتی و غرب‌گرایی صحبت می‌کند (ابورابی، ۲۰۰۶). آنتونی بلک از مدرنیسم اسلامی و بنیادگرایی (بلک<sup>۴</sup>، ۱۳۹۸). و دیگران از گفتمان‌های مدرنیستی با تقسیم‌بندی اسلام‌گرا و سکولار و جریان‌های اسلام سیاسی یا اسلام‌میسم سخن به میان

آورده‌اند. با این حال نحوه صورت‌بندی و مفهوم‌سازی آنها از مسئله رویارویی و نحوه بازنمایی آن و ارائه راه‌حل به این مسئله که صحنه تلاش‌های فکری و سیاسی جهان اسلام را شکل داده‌اند، در قالب سبک‌های بازنمایی درهم تنیده‌ی مشخصی شکل گرفته‌اند. حضور مداوم این مسئله ضرورت جستوجو و گفتگویی این رابطه را ایجاد می‌کند.

در این زمینه دو شکل از چارچوب اندیشه در جهان اسلام شکل گرفت. از یک طرف پذیرش تفسیر اروپایی از اسلام و از طرف دیگر وارونه ساختن تفسیر اروپایی از جهان اسلام، اولی را شرق‌شناسی<sup>۱</sup> می‌نامند و دومی را شرق‌شناسی وارونه<sup>۲</sup>. این دو شکل از نظام معرفتی و حیات آنها به همدیگر وابسته است و امروزه جداکردنشان ممکن نیست. بنابراین کاری جز کنار گذاشتن هر دو نمی‌توان انجام داد.

پیگیری این استدلال متضمن کاوش در صورت‌بندی مفهومی ایده‌ها، مفروضات و نتایج آنهاست. تنها پس از این کاوش نظری و روایت مفهومی است که می‌توان به بدیلی برای فراتر رفتن از آنها اندیشید<sup>۳</sup>.

مفروضه فوکویی این مقاله این است که دانش بر اساس یک حوزه گفتگویی بر ساخت می‌شود که نوعی بازنمایی از ایزه دانش، سازمان و محدودیت آن خلق می‌کند و هر نویسنده‌ای برای اینکه بتواند با دیگران ارتباط داشته باشد، فهمیده شود و دوام بیاورد بنابراین پذیرفته شود، ناچار است خود را با آن سازگار کند.

ایده‌ی نظری این مقاله این است که این دو گفتمان فکری بر کلیت فضای همه‌ی جریان‌های سیاسی و فکری حاکم بوده است. تحلیل گفتمان شرق‌شناسی و شرق‌شناسی وارونه و بیان محدودیت‌های آنها ضرورت بازاندیشی در سبک اندیشه‌ی ما در مواجهه با مدرنیته فراتر از این دو گفتمان را طرح می‌کند. استدلال خواهیم کرد که هر گونه حضور فعال در جهان مدرن فراتر رفتن از این گفتمان‌ها و رفتن به فراسوی محدودیت‌های آنهاست. بر این اساس برپایه ارزیابی مواجهه فکری جهان اسلام با مدرنیته، به مفروضات، کلیشه‌ها، ایده‌ها و سیاست‌های این دو شکل از گفتمان خواهیم پرداخت. ایده نظری مقاله این است که گفتمان‌های شرق‌شناسی و شرق‌شناسی وارونه در فهم ما از جهان اسلام و پروبلماتیک درونی آن، جهان غرب و پروبلماتیک بیرونی جهان اسلام، جایگاه بنیادی در تعریف مسئله، مفهوم‌سازی و نتیجه‌گیری

1 Orientalism

2 Orientalism Reverse

۳ در گذار از نقد شرق‌شناسی به نقد و نظریه پسا استعماری مسائل و مضامین گسترده‌ای مورد توجه منتقدان قرار گرفته است از جمله معضله کارکرد و وظیفه منتقد، موضع دانشی که

تولید می‌کند و همچنین بنیانهای امکان نقادی. ما در این مقاله بحث خود را به همان رابطه درهم تنیده گفتمان شرق‌شناسی و شرق‌شناسی وارونه محدود می‌کنیم.

دارند. هدف ما ارائه روایتی مفهومی از این گفتمان‌ها، مفروضات و محدودیت‌های آنهاست. هدف ما جستوجودر نظام معرفتی و اندیشگی شرق‌شناسی و شرق‌شناسی وارونه و ارزیابی آنها به عنوان ساختارهای اندیشه در جهان اسلام هستند. پس از ارائه مفروضات، کلیشه‌ها و نظریات آنها بر ضرورت فراروی از این دو تأکید می‌کنیم.

در ادامه پس از ارائه بحثی تاریخی در باب تاریخ و تنوع جریان‌های فکری و سیاسی به صورت‌بندی شرق‌شناسی و شرق‌شناسی وارونه می‌پردازیم.

#### مفروضات مفهومی

همه چیز از آن چیزی آغاز شد که به آن چرخش زبان‌شناختی یا گفتمانی می‌گویند؛ آنجا که معنا از ارجاع جدا گشت و ستیز درون زبان بر سر بازنمایی آغاز شد. فرایندی که نه تنها همه را نسبت به آنچه در جریان است حساس کرد بلکه با نگاهی پس‌نگرانه زخم‌های گذشته را نیز زنده نمود. اصول چرخش سوسوری عبارت بودند از: ترکیب دال (جریانی از اصوات) و مدلول (مفهوم) که با هم نشانه را پدید می‌آورند از ذاتی اختیاری برخوردار است. اختیاری بودن نشانه بدین معنی است که هیچ هسته‌ی بنیادینی برای معنی وجود ندارد (کالر<sup>۱</sup>، ۱۳۸۶، ۲۳). دال و مدلول به دلیل اختیاری بودنشان موجودیت‌هایی رابطه‌ای‌اند. بنابراین زبان نظامی از تفاوت‌هاست و معنا در زبان حاصل روابط سلبی و نظام تمایزات است و دال و مدلول در قالب روابطشان با سایر دال‌ها و مدلول‌ها تعریف می‌شوند. بنابراین در هر گونه تحلیلی بایستی بین واحدهای انتزاعی و واحدهای مادی تفاوت بگذاریم (همان، ۳۰). لانگ (قواعد و رمزگان‌های عام نظام زبانی و همان بخش اجتماعی زبان است. بخشی که می‌تواند همچون علم مطالعه شود ساختار زیرین و عمیق زبان است که به گویندگان امکان‌های متفاوت و نامحدودی می‌دهد، در حالیکه خود ماهیت محدودی دارد) و پارول (گفتار واقعی افراد خاص). مهم‌ترین پیامد این اصول این است که زبان فرم است نه جوهر (همان، ۵۰). هر واژه‌ای با دیگر واژگان فقط از طریق قواعد روابط همنشینی و جاننشینی در ارتباط و پیوند است و این روابط از محتوای موجود و مادی آنها مستقل است. زبان دنیا را با همه‌ی آنچه در آن هست، بازتاب نمی‌دهد بلکه آن را می‌سازد.

مباحث سوسور پیامدهای مهمی برای نظریه بازنمایی دارد. اگر رابطه دال و مدلول نتیجه نظام‌های زبانی و اجتماعی باشد، آن‌ها هرگز ثابت نیستند و از یک فرهنگ به فرهنگ دیگر و از دوره‌ای به دوره دیگر تغییر می‌کنند. بنابراین هیچ معنای مجرد ثابت، ذاتی، و ضروری و عامی وجود ندارد. یکی از نتایج مهم تاریخی بودن معنا این است که معناسازی و معنادهی مستلزم درگیری در فرایند فعالانه‌ی تفسیر است. بر این اساس بازنمایی یا دلالت متضمن فرایندهای تولید معانی است. فرایند برساخت گروه‌های اجتماعی به واسطه‌ی زبان دیگری‌سازی است. اگر دیگری شخصی است فاقد خصیصه‌های ما، دیگری‌سازی فرایند ایدئولوژیکی است که از خلال آن، تفاوت‌ها به گونه‌ای دگرگون می‌شود که تفاوت یادشده به رابطه‌ای نابرابر انجامیده، تخریب، طرد و حذف شود. فرایندهای بازنمایی و دیگری‌سازی به لحاظ فکری و تمدنی نقشی بنیادی در تمدن انسانی دارد. از نظر فکری منطق ارسطویی با اصل عدم تناقض و طرد شق ثالث و اصل این‌همانی، سبکی را پایه‌گذاری می‌کند که برساخت دوگانه‌ها به آن بر می‌گردد. از طرف دیگر و مرتبط به بحث این مقاله تجربه استعماری جهان مدرن است. استعمار شیوه‌ای است که گفتمان امپریالیستی به کار می‌بندد تا سوژه‌هایی استعمارشده و فرودست بسازد. دیگری‌سازی فرایندی دیالکتیکی است. سوژه‌ی استعمارگر در همان لحظه‌ای ساخته می‌شود که سوژه‌ی فرودست ساخته می‌شود. این فرایند به شیوه‌های مختلفی در سطوح نمادین و مادی، گفتمانی و غیرگفتمانی به اجرا در می‌آید و همواره در همه این سطوح مقاومت به دنبال دارد. شرق‌شناسی و شرق‌شناسی وارونه محصول چنین فرایندی هستند. در ادامه ما به معانی و اصول آن‌ها می‌پردازیم اما مسئله بر سر امکان خروج از این فرایند است.

#### گفتمان شرق‌شناسی

شرق‌شناسی قبل از کتاب شرق‌شناسی ادوارد سعید عنوانی دانشگاهی برای رشته‌هایی بود که جوامع، تاریخ و زبان‌های شرقی را مطالعه می‌کرد. (سعید، ۱۳۷۹، ۳۷). امروزه شرق‌شناسی را به واسطه کتاب تأثیرگذار ادوارد سعید می‌شناسند. اما قبل از وی جامعه‌شناسانی از قبیل ای، آل. تیبواوی، انور عبدالملک، حسین العطاس و هشام جعیط و دیگران نقد و تحلیل گفتمان شرق‌شناسی را آغاز کرده بودند (سردار، ۱۳۸۷، ۱۰۰). اما ادوارد سعید به تحلیل تاریخی شرق‌شناسی، نقد ادبی را نیز افزود. بنابراین امپریالیسم، شرق‌شناسی و نوع ادبی رمان را باید در کنار یکدیگر قرار داد. از طرف دیگر سعید نقدهای تکرار شده‌ای

شرق‌شناسی را به تحلیل فرهنگی چندرشته‌ای بدل کردودر نهایت به واسطه فوکو، شرق‌شناسی را در جایگاه استراتژیک جدیدی به شکل کلان‌روایت مفهوم‌سازی کرد (همان، ۱۰۲).

ادوارد سعید به تحلیل این مجموعه مطالعات به شکل تمرینی در قدرت، دانش می‌پردازد. در نتیجه‌ی این تمرین، دنیای غیرغرب نه تنها به صورت حاشیه‌ای درمی‌آید، بلکه به عنوان ابزاری مادی و معنوی برای به رسمیت شناختن خود غرب جعل می‌شود. ادوارد سعید بر بنیاد نظریه‌های فوکو و گرامشی، گفتمان شرق‌شناسی را نتیجه‌ی گسترش امپریالیسم درون جهان اسلام می‌داند، بنابراین فعالیتی علمی و بی‌طرف نیست بلکه «نوعی سبک فکری است که بر مبنای یک تمایز بودشناختی و معرفت‌شناختی بین شرق و غرب قرار دارد (سعید، ۱۳۸۳، ۱۵).

نوعی سبک غربی در رابطه با ایجاد سلطه، تجدید ساختار، داشتن دستور و اقتدار بر شرق است (همان، ۱۶). به نظر ادوارد سعید شرق‌شناسی صرفاً مجموعه‌ای از ایده‌ها نیست بلکه یک نهاد تثبیت شده نیز هست که با شرق سروکار دارد، به نظر سعید سروکار داشتن با شرق به معنای اظهارنظرکردن پیرامون موضوع آن، رسمیت‌بخشیدن به نظرات گوناگون در مورد آن، شرح و توصیف آن، تعلیم‌دادن، تنظیم و حک کردن پیرامون آن است. تذکرو وعظی که انضباط کاملاً انتظام‌یافته‌ای راجع به فرهنگ دارد و مجموعه‌ی کاملی از علائق و منافع (همان، ۱۷). به طور کلی سؤال ادوارد سعید در کتاب شرق‌شناسی این است که چه نوع انرژی‌های عقلانی، فرهنگی و تحقیقی و چگونه، صرف ساختن یک سنت امپریالیستی نظیر سنت شرق‌شناسی شده‌اند؟ (همان، ۳۶).

به لحاظ روش‌شناختی تم بنیادی که به کار سعید وحدت می‌بخشد، آن چیزی است که آن را اقتدار فکری می‌نامد، موقعیتی استراتژیک که نوعی راه توصیف موضع مؤلف در یک اثر است؛ و دیگری ساخت و تشکل استراتژیک که آن نیز عبارت است از نوعی راه تجزیه و تحلیل رابطه بین متون و طریقه‌ای که گروهی از متون از آن طریق میان خود و سپس در سطح کل فرهنگ مربوطه تمرکز و قدرت مراجعه به دست می‌آورند (سعید، ۱۳۸۳، ۴۴). به نظر سعید هدف شرق‌شناسی هویت‌بخشی به خود غرب بود. فرهنگ اروپایی، از طریق جداکردن راه خود از شرق به عنوان نوعی خود منفی و یا قائم مقامی خویشتن، قدرت و هویت کسب نمود (همان، ۱۷). ضیاء‌الدین سردار در این فضای مفهومی شرق‌شناسی را جعل



موضوع می‌داند، تصاویری از قبل ساخته و سرهم‌بندی شده تا وسیله‌ای برای مهار و اداره فرهنگ‌ها و تمدن شرق باشند. (سردار، ۱۳۸۷، ۱۰).

به نظر ادوارد سعید تبیین‌های شرق‌شناسی از اسلام حول چهار محور اصلی شکل گرفته است. (۱) بین غرب و شرق تفاوت مطلق و منظم وجود دارد. (۲) بازنمایی‌های غرب از شرق نه بر واقعیت جوامع مدرن شرقی بلکه بر تفاسیر متنی و ذهنی استوارند. (۳) شرق تغییر ناپذیر، ایستاده و یکنواخت است و قادر به تعیین هویت خود نیست. (۴) شرق وابسته و فرمانبردار است (سعید، ۱۳۷۹، ۳۸). از اساس شرق موضوع مطالعه است که به گفته سردار، غیریت بر آن حک شده است؛ غیریتی فاقد مشارکت، فاقد فعالیت و بدون حاکمیت. بر این اساس شرق‌شناسی، شرق را با نگرشی ذات‌گرایانه تحلیل می‌کند، منفک از تحول تاریخی و با نادیده گرفتن دستاوردهای آن به عنوان تاریخی غیر مولد طبقه‌بندی می‌شود (سردار، ۱۳۸۷، ۹۲). دو گرایش کلی در درون گفتمان شرق‌شناسی حضوری به هم ریخته دارند: (۱) کلیشه‌های مستمر از اسلام و مسلمانان (۲) نادیده گرفتن این واقعیت که همه جوامع تغییر می‌کنند (طیب، ۲۰۰۹). شرق‌شناسی سبکی از اندیشه است که با خلق تمایز بین غرب و شرق سعی در تعریف خویش به عنوان موجودیتی برتر در مقابل شرق و شرقی پست دارد. نتیجه این مفروضات و ایده‌ها آن است که فقط غربی می‌تواند به لحاظ عینی شرقی را مطالعه کند و به آنها توضیح دهد که کی هستند؟ چه هستند؟ چرا هستند و چگونه هستند؟ و بنابراین شرق‌شناسی در خدمت توجیه سلطه‌ی استعماری و امپریالیستی غرب بر شرق است (طیب، ۲۰۰۲). گرایش اول مبتنی بر این کلیشه‌ها، دین اسلام را دینی تقدیرگرا تصور می‌کند و مسلمانان ذاتی ناتوان از اندیشیدن و آلوده به تعصب و فاقد روشنگری دارند. گرایش دوم رهیافتی غیرتاریخی را بر پایه تأکید بر ایستا بودن فرهنگی شرق اتخاذ می‌کند. حتی فراتر از این به شرقیان توصیه می‌شود شما نایستی تغییر کنید، چرا که تغییر هویت شما را تغییر می‌دهد و رازآمیزی و دیگری منحصر به فرد شما را مختل می‌سازد.

ادوارد سعید در کتاب حجیم خود از منظر جامعه‌شناسی معرفت این نقد را از شرق‌شناسی مطرح می‌کند که شرق‌شناسی جوامع شرقی را تحریف کرده و بد جا انداخته است. بابت سعید این نقد را شرق‌شناسی ضعیف می‌نامد (سعید، ۱۳۹۷، ۳۸). در کنار این نقد به ایده شرق‌شناسی، ادوارد سعید نقدی هم به عمل شرق‌شناسی دارد، بر این اساس شرق‌شناسی نه تنها تحریف می‌کند بلکه شرق را خلق می‌کند و این آن چیزی است که بابت سعید شرق‌شناسی قوی می‌نامد. اما سؤال و بن‌بستی که در شرق‌شناسی ادوارد سعید

وجود دارد، صرف‌نظر از مناقشات نظری حول جایگاه فوکو و دریدا در ادوارد سعید، این مسئله است که شرق‌شناسی ادوارد سعید چه جایگاهی برای تمدن‌های غیرغربی قائل است؟ اگر شرق‌شناسی ساخته غرب است، شرق واقعی کدام است؟ با مسئله‌ی از بین رفتن شرق‌شناسی مخلوق غرب و به تبع شرق ساخته‌ی غرب، چه چیزی باقی می‌ماند؟ برخی از منتقدان به سعید اظهار داشتند که سوگیری‌ای که سعید در شرق‌شناسی می‌بیند میان همه جوامع نیز در بازنمایی دیگری دیده می‌شود؟ و برخی دیگر انتقاد خود سعید را آلوده به همان چیزی یافتند که در نقد شرق‌شناسی می‌گوید: یعنی شقاق ذاتی بین شرق و غرب. ابهام بنیادی کار سعید به نظر بابی سعید در شرق‌شناسی قوی یعنی در نقد عمل شرق‌شناسی نهفته است. اگر شرق مخلوق شرق‌شناسی است، با از بین رفتن شرق‌شناسی، چگونه می‌توان از شرق صحبت کرد؟ از این لحاظ در نهایت سعید ساکت می‌ماند (سعید، ۱۳۹۷، ۴۲). همین بن‌بست‌ها باعث ظهور گفتمان شرق‌شناسی وارونه و نقد شرق‌شناسی وارونه شد. اگرچه ادوارد سعید سوءفهم از نقد گفتمان شرق‌شناسی را پیش‌بینی کرده بود، وی به‌کارگیری همان سبک از اندیشیدن از سوی مسلمانان را شرقیان شرقی شده می‌نامد، چیزی که صادق‌العظم آن را شرق‌شناسی وارونه نامید.

#### شرق‌شناسی وارونه

اگر غرب برای هویت‌بخشی به خود به ابداع دیگری به نام شرق نیاز دارد، به همین ترتیب خودش نیز در تارهای معنادهی شرقیان گرفتار آمده است. در فرایند بازنمایی شرق از سوی غربیان، شرق نیز غرب را به قصد دیگری‌ای برای شناخت خویش بازنمایی می‌کند. صادق جلال‌العظم متفکر سوری گرایش به جداسازی خود از دیگری، یا ما و آنها را گرایش همه‌گیر در میان همه فرهنگ‌ها عنوان کرد (بروجردی، ۱۹۹۰، ۳۷۷). در این فرایند ستیز بازنمایی‌ها، شرقیان نیز جغرافیایی تخیلی خلق کردند و با توسل به دیدگاهی عرفانی، شرق را یگانه سرچشمه انسانیت و اصالت و معنویت پنداشته و پیشرفت‌های مادی غرب را پست و ناچیز شمردند. جلال‌العظم این گفتمان را شرق‌شناسی وارونه نامید. شرق‌شناسی وارونه نیز همچون شرق‌شناسی گفتمان قدرت است، با این تفاوت که اگر شرق‌شناسی بیان فرضیات، کلیشه‌ها و نظریات طرف پیروز است (همان، ۳۷۸). شرق‌شناسی وارونه بیان ایده‌های طرف مغلوب است.

شرق‌شناسی وارونه زاییده جهان‌بینی ذات‌گرایانه‌ی شرق‌شناسی است و صرفاً برتری اخلاقی مندرج در آن را وارونه می‌کند؛ بنابراین شرق‌شناسی وارونه نه غرب‌شناسی بلکه جستجوی هویت اصیل شرقی است و بر این اساس همان ذات‌گرایی شرق‌شناسی را بازتولید می‌کند. این امر تولیدکننده آن چیزی است که ادوارد سعید آن را بومی‌گرایی می‌نامد.

صادق جلال‌العظم دو سال پس از انتشار کتاب شرق‌شناسی ادوارد سعید، مقاله‌ای به زبان انگلیسی و سپس در قالب کتاب کوچکی به زبان عربی منتشر کرد. جلال‌العظم بر این باور است که ادوارد سعید شرق‌شناسی را در دو معنا به کار می‌گیرد: (۱) شرق‌شناسی نهادی (۲) شرق‌شناسی فرهنگی، آکادمیک. اولی به انباشتی از نظریه و عمل و اقتصاد و منافع حیاتی و استراتژیک مبتنی است و دومی مدعی جستجوی بی‌طرفانه‌ی حقایق مربوط به شرق است. به نظر جلال‌العظم مشکل شرق‌شناسی اعتقاد ریشه‌ای به وجود تفاوتی بنیادین و هستی‌شناختی میان ماهیت غرب و شرق و برتری غرب بر شرق است (العظم، ۱۳۹۷). اما نقد العظم این است که این شکل از مفهوم‌پردازی غرب و شرق صرفاً به تقویت مقوله‌های ذات‌گرایانه‌ی شرق و غرب می‌انجامد. نقد دوم و مهم‌تر العظم به ادوارد سعید آن است که ادوارد سعید شرق‌شناسی فرهنگی را بنیاد شرق‌شناسی نهادی تلقی می‌کند. پیامدهای این امر انکار کامل امکان دستیابی به حقیقت عینی درباره فرهنگ‌های دیگر و اولویت‌بازنمایی در رابطه میان فرهنگ‌هاست. به نظر العظم بازنمایی تلاشی فرهنگی است برای (۱) رام‌کردن بیگانه و قراردادن آن در چارچوب‌های مرجع و ارزش‌های خود (۲) دریافت امر بیگانه در چارچوب منافع خویش (۳) تحمیل اصلاحات لازم بر شرق و خارج‌کردن آن از حالت ابژه‌ای آزادانه غوطه‌ور در میان واحدهای آگاهی (۴) پیروی از میل طبیعی ذهن بشری در مقاومت در برابر هجوم یک غریبگی دست‌نخورده (همان، ۹).

شرق‌شناسی وارونه را در دو حوزه می‌توان مشاهده کرد: (۱) در اشاره به بومیانی که بر اساس مفروضات گرفته شده از شرق‌شناسان فرهنگ خود را ارزیابی می‌کنند. این حوزه به درونی‌شدن شرق‌شناسی در ذهن افراد استعمارشده اشاره دارد (۲) حوزه دوم به ارزیابی افراد شرقی از غرب مربوط می‌شود. در اینجا افراد استعمارشده به گونه‌ای وارونه فرهنگ و سنت‌های خود را برتر از فرهنگ غربی می‌نامند. حوزه ابتدایی‌گفتمان شرق‌شناسی وارونه بر این پایه استوار است که فرایند استعمارزدایی لزوماً به فرایند استعمارزدایی از ذهن بومی منجر نمی‌شود. بنابراین همان کلیشه‌ها که به واسطه شرقیان درونی شده است ذهنی گرفتار را بازتولید می‌کند. اگر حوزه ابتدایی شرق‌شناسی وارونه به ارزیابی شرقیان از خویش

مربوط است، حوزه دوم شرق‌شناسی وارونه به ارزیابی شرقیان از اربابان غربی سابق مربوط است. این فرم وارونه اذعان به برتری سنت‌ها و فرهنگ خویشتن بر سنت‌ها و فرهنگ غربی است. بومی‌گرایی از این دست محصول بیگانگی فکری افراد شرقی است. بیگانگی طولانی‌مدت شرقیان در نهایت همچون شکلی از مقاومت آنها را وادار می‌کند تا گذشته‌ی خود را رمانتیزه کنند. نتیجه‌ی به‌کارگیری این ایده‌ها، اتخاذ شیوه‌ای ذات‌گرایانه و همچنین تقلیل‌گرایانه از اندیشیدن در مواجهه با تمدن غربی است. بر اساس این سبک فکری، فرد غربی، ماتریالیست، بی‌خدا و فاسد است. بنابراین هر امر غربی‌ای به عنوان هستی تکینی در ضدیت با شرقی تقلیل پیدا می‌کند.

به نظر العظم شرق‌شناسی وارونه از شرق‌شناسی هستی‌شناختی آغاز می‌کند، همان چیزی که آن را دستاورد قابل ملاحظه ادوارد سعید می‌نامد. شرق‌شناسی هستی‌شناختی بنیاد تصویری است که اروپای مدرن از شرق ساخته است و در همان حال رد عمیق خود را بر آگاهی مدرن و معاصر شرق از خویش بر جا گذاشته است. به عبارت دیگر قربانیان شرق‌شناسی به عاملان بازتولید آن بدل شده و می‌شوند. جلال العظم در راستای تدوین شرق‌شناسی وارونه مثال‌هایی از ملی‌گرایی عرب و جریان‌های اسلامی سیاسی توده‌ای را به بحث می‌گذارد (جلال العظم، ۱۳۹۷). ژیلبر آشکار در مقاله‌ی گرایش‌های پس از (۱۹۷۹) در مطالعات اسلام‌شناسی فرانسوی، مشخصه‌های معرفت‌گفتمان شرق‌شناسی وارونه را در شش فرض ذیل تدوین می‌کند:

۱. این‌که شرق اسلامی و غرب نقطه‌ی متقابل یکدیگرند بحث بر سر این نیست، و یا تنها بر سر این نیست، که مردمان شرقی در معارضة با امپریالیسم غربی‌اند، بلکه ایدئولوژی غربی در کلیت خود برای آن‌ها نامناسب است.
۲. این‌که میزان رهایی شرق، نمی‌بایست و نمی‌تواند با استانداردها و ارزش‌های غربی سنجیده شود.
۳. این‌که شرق مسلمان نمی‌تواند با ابزار معرفت‌شناختی علوم اجتماعی غربی درک و تحلیل شود و هرگونه مقایسه‌ای با پدیده‌های غربی قیاس مع‌الفارق است.
۴. این‌که در تاریخ جوامع اسلامی، نیروی محرکه‌ی اصلی یعنی عامل اصلی‌ای که توده‌های مسلمان را به حرکت می‌آورد، فرهنگی است و اهمیت آن از عوامل اقتصادی و اجتماعی و سیاسی بیشتر است و غیره (آشکار، ۱۳۹۳).

بدیل شرق‌شناسی وارونه اذعان به نیروهای اجتماعی-اقتصادی و مادی متنوع است. به نظر آنها شرق و جهان اسلام در عمل متنوع هستند و نمی‌توان آنها را به خصایص ذاتی و ثابت درونی تقلیل داد. اما تأکید بر این تنوع تجربی و مفهومی در همان حال شرق و اسلام را به عنوان یک مقوله تحلیلی کنار می‌گذارد. به نظر بابی سعید شرق‌شناسی وارونه نیز از مفهوم‌سازی‌ای بدیل برای تمایز هستی‌شناختی میان شرق و غرب، اسلام و مدرنیته باز می‌ماند. با مفهوم‌سازی اسلام به عنوان عنصری ثانوی، نقش آن در طرح بندی و تدوین طرح‌های اجتماعی سیاسی بدون پاسخ می‌ماند (سعید، ۱۳۹۷، ۴۸).

بر این اساس شرق‌شناسی و شرق‌شناسی وارونه گفتمان‌هایی در هم تنیده‌اند. شرق‌شناسی وارونه بازتولید واژگون شرق‌شناسی است. هر دو وارث ذات‌گرایی‌های یک بعدی هستند. اگر شرق‌شناسی شرق را مستبد، خشن، شهوت‌ران و غیره توصیف می‌کند، شرق‌شناسی وارونه غرب را فاسد و بدون روح توصیف می‌کند. اولی غرب را غایت انسانیت و دومی شرق را سرچشمه انسانیت قلمداد می‌کند. در نهایت باقی ماندن در قالب این دو گفتمان، افتادن به دام ذات‌گرایی شرق‌شناسانه و برساخت‌گرایی شرق‌شناسی وارونه است. تداوم و استمرار شرق‌شناسی و شرق‌شناسی وارونه را بایستی در تداوم و استمرار روابط قدرتی یافت که بر جهان مدرن حاکم است و خودش نیازمند تبیین و توضیح است. در ادامه به این مسئله خواهیم پرداخت که در مطالعات انجام شده در میدان پژوهش نقد شرق‌شناسی و نقد شرق‌شناسی وارونه تا چه اندازه به امکان‌رهایی از این دو اندیشیده شده است.

#### مطالعات در میدان نقد شرق‌شناسی

در حوزه پژوهش شرق‌شناسی و شرق‌شناسی وارونه مطالعات گسترده‌ای انجام گرفته است، اما سهم پژوهش‌ها در ایران محدود باقی مانده است. این محدودیت‌ها صرفاً کمی نیست، بلکه معرفت‌شناسانه نیز هست. به عبارت دیگر پژوهش‌ها در ذیل این گفتمان‌ها و در تأیید شرق‌شناسی ادوارد سعید و یا به گونه‌ای محدود شرق‌شناسی وارونه جلال‌العظم بوده‌اند و هیچ‌کدام از این پژوهش‌ها حضور این گفتمان‌ها را به مثابه اشکال تفکر در جهان ما توضیح نداده و یا به چالش‌نکشیده‌اند. در ادامه به برخی از این مطالعات پرداخته و در نهایت به مسئله‌ی پاسخ‌های ممکن به رهایی از سیطره‌ی این گفتمان‌ها می‌پردازیم. خالدی در مقاله‌ای در باب شرق‌شناسی و تفسیر فلسفه اسلامی، سه تز بنیادی شرق‌شناسانه در باب فلسفه اسلامی را از هم متمایز می‌کند: (۱) فلسفه جایگاه حاشیه‌ای در کل فرهنگ اسلامی دارد و به گروه

کوچکی محدود می‌شود، ۲) فلسفه در جهان اسلام زیر سلطه مجادله و مناقشه طرفداران عقل و نقل بوده و بنابراین فلسفه اسلامی حوزه‌ای مستقل از آن خود ندارد، ۳) جهان اسلام صرفاً واسطه انتقال فلسفه یونانی به غرب مدرن بوده و خود در این رابطه مسئله‌ای از آن خویش ندارد. به نظر خالدی جریان دیگری که ایده‌های شرق‌شناسانه در باب فلسفه اسلامی دارد، هانری کربن است. کربن تزه‌های سه‌گانه فوق را رد می‌کند، اما به برداشت ذات‌گرایانه خودش از فلسفه اسلامی ویژگی‌های قومی معین و فرهنگی منسجم دارد که آن را به فلسفه‌ای شرقی بدل می‌کند. خالدی در مقاله خود از دو جریان دیگر تحت عنوان نوشرق‌شناسی و شرق‌شناسان شرقی نیز صحبت می‌کند.

رضا بیگدلو و احمد ابوحمزه در مقاله تحلیل کارکردهای شرق‌شناسی انگلیسی در بلوچستان با بهره‌گیری از روش تاریخی و تحلیل محتوای آثار شرق‌شناسی انگلیسی قرن ۱۹ به همان سؤال نوعی سعید پرداخته‌اند، اینکه ارتباط بین سیاست‌های انگلیس در ایران و آسیا و پژوهش‌های شرق‌شناسانه آنها در این مناطق چیست؟ یافته‌های آنها نشان می‌دهد که شرق‌شناسی به عنوان سازه‌ای استعماری دارای کارکردهای نظامی-سیاسی در منطقه بوده و در راستای هویت‌سازی برای قوم بلوچ و ترسیم مرزهای خاوری در خدمت اهداف استعماری انگلستان بوده است (بیگدلو و ابوحمزه، ۱۳۹۶).

محمد رضا دهشیری در مقاله‌ای از شرق‌شناسی تا مطالعات پسااستعماری، رویکردی میان‌رشته‌ای با نگاهی تاریخی و تحلیلی به مراحل گذار از مطالعات چندفرهنگی به مطالعات میان‌فرهنگی و چندرشته‌ای به میان‌رشته‌ای پرداخته و به چرایی استوار بودن شرق‌شناسی بر رویکرد چندرشته‌ای و مطالعات پسااستعماری بر رهیافت میان‌رشته‌ای می‌پردازد (دهشیری، ۱۳۹۰).

هادی نظری و داوود نعمتی انارکی در مقاله شرق‌شناسی وارونه در بازنمایی خبری سیمای جمهوری اسلامی ایران از غرب، به بازنمایی غرب در خبرهای سیمای جمهوری اسلامی می‌پردازد. آن‌ها با به‌کارگیری تحلیل انتقادی گفتمان نشان می‌دهند که بازنمایی غرب در گفتمان خبری سیما از روندی پیروی کرده است که شرق‌شناسی وارونه نام دارد، همچون رویه‌ای گنجانده شده در دستورکارهای سازمانی و فراسازمانی (نظری و نعمتی انارکی، ۱۳۹۶).

مهرداد بروجردی در مقاله غرب‌زدگی و شرق‌شناسی وارونه به گفتمان‌های غالب غرب‌زدگی و بازگشت به خویشتن در میان طیف گسترده‌ای از روشنفکران ایرانی از جلال آل‌احمد به بعد می‌پردازد. کاوش

مفصل وی مبتنی بر این ایده است که: شرق‌شناسی وارونه در اذهان نخبگان فکری ما قوام یافته است، بر بستر سنتی بر بنیاد دوگانه‌انگاری، بر نکوهش غیر و ستایش خود (بروجردی، ۱۹۹۰). اما مهمترین پژوهش در این زمینه کتاب بروجردی با عنوان «روشنفکران ایرانی و غرب» است. مهرزاد بروجردی در این کتاب چگونگی واکنش روشنفکران ایرانی به دگرگونی‌های فرهنگی، اجتماعی-اقتصادی و سیاسی درون جامعه ایران بین سال‌های ۱۳۳۰ تا ۱۳۷۰ را بررسی می‌کند. وی با بررسی چگونگی برخورد روشنفکران ایرانی با دنیای غرب با بهره‌گیری از آثار میشل فوکو و ادوارد سعید نشان می‌دهد که ایرانی‌ها عمیقاً در فضای شرق‌شناسی وارونه اندیشیده‌اند. نتیجه‌گیری مهرزاد بروجردی در این کتاب آن است که اقتدار اندیشه‌ی ثنویت‌گرا در جهان‌بینی روشنفکران ایرانی بومی‌گرایی را بنیاد نهاده است (بروجردی، ۱۳۷۷).

یوسف اباذری و جلیل کریمی در مقاله آیا شرق‌شناسی را پایانی هست؟ سعی دارند از خلال بررسی کلیشه‌های شرق‌شناسانه در مورد کردها این امکان را بررسی کنند. آن‌ها با تکرار توصیه سعید می‌گویند: ما شرقی‌ها نباید غرب‌شناسی کنیم و همان کار مستشرق‌ها را انجام دهیم. توصیه آنها بر پایه ایده‌های پل ربکور این است که شرقی‌ها بایستی با فراموش کردن زخم شرق‌شناسی با شرق‌شناسان وارد گفتگو شوند و از سوی دیگر بر شرق‌شناسان واجب می‌شود که نسلی را تربیت کنند که شرق‌شناس نباشد (اباذری و کریمی، ۱۳۸۵).

سلیم کربوا<sup>۱</sup> در مقاله از شرق‌شناسی به نوشرق‌شناسی: سازه‌های اولیه و معاصر از اسلام و جهان مسلمانان، به تحولات تاریخی و تغییرات پارادایمیک شرق‌شناسی می‌پردازد. وی به شکل ذیل این تحولات را بر اساس منبع، پارادایم، چارچوب زمانی، اهداف و کارگزاران به شکل زیر خلاصه می‌کند:

۱. salim kerboua

1.karba

2.makanzi

## تحولات گفتمان شرق‌شناسی

نوشق‌شناسی	شرق‌شناسی امریکایی	شرق‌شناسی اولیه	
از سال‌های ۱۹۹۰ و به ویژه از ۲۰۰۱	دوره جنگ سرد و پس از جنگ سرد ۱۹۹۰ - ۱۹۴۵	قرن هجدهم و نوزدهم	چارچوب زمانی
پارادایم جنگ علیه ترور و برخورد تمدن‌ها	پارادایم جنگ سرد	پارادایم استعماری و امپریال	پارادایم
نومحافظه کاران و حلقه‌های طرفداری اسرائیل	ایالات متحده دانشمندان علوم اجتماعی و رسانه‌ها	بریتانیا و فرانسه فیلولوژیست‌ها و هنرمندان	منبع
مسلمانان و اسلام در جهان اسلام و در جوامع غربی	آمریکا و اعراب و مسلمانان	شرق و مردمان آن	ابژه‌های مورد مطالعه
تهدیدی برای اسرائیل و غرب	امریکاییان: قدرت طلب شرقیان: خشن و مرتجع	منفعل، مرتجع و پست	ویژگی‌های ابژه‌های مورد مطالعه
جهان‌بینی و منافع اسرائیلی	ژئواستراتژی امریکا، امنیت اسرائیل و منافع اروپا	سلطه و استعمارگرایی	کارگزار

(کربوا<sup>۱</sup>، ۲۰۱۶).

جان مک‌کنزی در کتاب شرق‌شناسی: تاریخ، نظریه و هنر چکیده میسوطی از گفتمان شرق‌شناسی در حوزه‌های گوناگون را فراهم می‌آورد (مک‌کنزی<sup>۲</sup>، ۱۹۹۵). به همین شکل کارول برکنج و پیتر وان‌درویر در کتاب شرق‌شناسی و مخمصه پسااستعماری، نظامی از دانش را درباره جامعه و فرهنگ هند تولید می‌کنند و همچنین فرایندهایی که این نظام معرفتی گذشته و حال واقعیت هندی را شکل می‌دهد (برکنج<sup>۱</sup>، ۱۹۹۳). ادموند برک در کتاب تبارشناسی‌های شرق‌شناسی سعی در رادیکال‌کردن و گسترش نقد شرق‌شناسی دارد. آن‌ها در این کتاب نقد شرق‌شناسی را به شیوه‌های تئوری‌پردازی و تاریخی‌کردن خود



مدرنیته گسترش می‌دهند (برک<sup>2</sup>، ۲۰۰۸). ژان کلود واتین و همکارش در کتاب پس از شرق‌شناسی با تغییر زاویه دید از مرکز به پیرامون به این پرسش می‌پردازند که آیا شرق‌شناسی چه به عنوان معرفت و چه به عنوان بیان خلاقانه در واقع در خدمت سلطه غرب بوده است؟ بر این اساس به تاثیرات شرق‌شناسی بر اندیشه جوامع محلی و شیوه‌های بازنمایی آن‌ها می‌پردازند (واتین و دیگران، ۲۰۱۴).

کتاب شهروندی پس از شرق‌شناسی اینگین اسن، نقدی پسااستعماری از برتری غربی و یکی از مفاهیم بنیادی آن یعنی شهروندی است. سؤال وی و همکارانش این است که پس از شرق‌شناسی شهروندی به عنوان سوژکتیویته سیاسی چگونه به نظر می‌رسد؟ کتاب مستندکردن استراتژیها و کردارهایی که شهروندان اجرا می‌کنند، را مستند می‌کنند. آن‌ها ناامیدانه این استراتژی‌های چندگانه گروه‌های مختلف را نوشرق‌شناسی مهاجران می‌نامند. فرایند برساخت دیگری به عنوان مهاجر تروریست، غیرقانونی و جانی، بخش دیگری از کتاب بر تغییر از شهروندی به افشاء دانش منقاد سوژکتیویته سیاسی متمرکز است. آن‌ها در کل این فرایند شهروندشدن را چالشی مداوم می‌دانند (اسن<sup>3</sup>، ۲۰۱۴).

فرد دالمایر در کتاب فراسوی شرق‌شناسی ۱۹۹۶ به سؤال جایگزین‌های شرق‌شناسی می‌پردازد. فراسوی شرق‌شناسی کاوشی در فلسفه غربی معاصر و تمرکز آن بر تفاوت و دیگری است. سؤال اصلی کتاب این است که فرم یا گفتمان مسلط در دهکده جهانی چه خواهد بود؟ آیا گفتمان علم و فلسفه غربی که پس از نقد ادوارد سعید برجسب شرق‌شناسی را بر دوش خود حمل می‌کند، امکان همگن ساختن جهان را خواهد داشت؟ و یا اینکه با قطعه قطعه شدن رادیکال جهان رویارو خواهیم بود؟ فرد دالمایر پس از بررسی طیف گسترده‌ای از پاسخ‌های ممکن به شیوه‌های مواجهه بین فرهنگی، مفهوم دیالوگ و سازانه یا هرمنوتیک‌های تفاوت را طرح می‌کند. هرمنوتیک‌های تفاوت احترام به دیگری بدون ادغام آن است. اهداف دالمایر بیشتر عملی و در اندیشه تقریب فلاسفه شرقی و غربی است.

در میدان مطالعات پسااستعماری گایاتری اسپیواک در سال ۱۹۸۵ با مقاله تاثیرگذار آیا فرودست می‌تواند سخن بگوید؟ به نقد روشنفکران غربی مدعی سخن گفتن از سوی فرودستان می‌پردازد. به نظر اسپیواک آن‌ها با تصرف صدای فرودست عملاً او را خفه می‌کنند. به نظر وی بازنمایی زیبایی‌شناختی تضمین بازنمایی سیاسی نیست و نخواهد بود. اسپیواک در زمینه‌ای دیگر و مرتبط به مسئله بازنمایی فرودستان بدون درافتادن به دام ذات‌گرایی، مفهوم ذات‌گرایی استراتژیک را ابداع می‌کند. ابداع اسپیواک حاکی از آن است که ذات‌گرایی در دنیای اجتماعی و سیاسی اجتناب‌ناپذیر است، اما برای اتخاذ یک هویت

سیاسی در کوتاه مدت و موقعیت مند می‌تواند مفید باشد. اگرچه هیچ راهبردی نظریه نیست (مورتون<sup>۴</sup>، ۱۳۹۲، ۱۲۰).

### نتیجه‌گیری

امروزه شرق‌شناسی در شکل‌های فرهنگ‌گرایانه‌ی آن تولید می‌شود. تلاش برای فهم پدیده‌های مرتبط با شرق با تأکید بر شرایط فرهنگی مردمان و ویژگی‌های فرهنگی به معنای انسان‌شناسانه آن گام برداشتن در درون‌گفتمان شرق‌شناسی است. از طرف دیگر با توجه به این که شرق‌شناسی وارونه از شرق‌شناسی بیرون تراویده و اساساً پاسخی به آن تلقی می‌شود با همان مفروضات، کلیشه‌ها و ایده‌ها شرق‌شناسی وارونه نیز در این ایده که ارزش‌های غربی آنتی‌تز ارزش‌های شرقی بوده و شرق از اصالت برخوردار است، تداوم دارد. بر این اساس شرق‌شناسی و شرق‌شناسی وارونه روایت‌های مجزا از یکدیگر نیستند و یکدیگر را تولید و بازتولید می‌کنند. اما آیا شرق‌شناسی و شرق‌شناسی وارونه را پایانی هست؟ ادوارد سعید به تحلیل ساختارهای غربی دانش در باب دیگر شرقی پرداخت و جلال‌العظم ساختارهای شرقی دانش را مورد پرسش قرار داد. در این مقاله ضمن تحلیل گفتمان شرق‌شناسی و شرق‌شناسی وارونه این پرسش را واکاوی می‌کنیم که چگونه گفتمان دیگری ممکن است؟ بحث بر سر اندیشه‌ای است که از شرق‌شناسی و شرق‌شناسی وارونه مبرا باشد. نظامی از اندیشه و راهبردی عملی که فراسوی این گفتمانها باشد. ضرورت این مسئله برآمده از این گزاره است که این دو گفتمان چارچوب‌های حاکم بر اندیشه ما هستند، گفتمانها و نظام و شکلی از دانش که زمینه اندیشه ما در باب تاریخ و نظریه است. بنابراین مسئله بر سر اندیشه‌ای است که نه آن باشد و نه این. هم جسارت ایجاد پیوند نظری با مسائل مردم محروم را داشته باشد و هم جسارت حفظ فاصله درونی. به عبارت دیگر، نظامی مفهومی که تکنیکی را در برابر کلیت قرار ندهد. نوع جدیدی از اندیشه بایستی تولید شود که بتواند بدون غرق شدن در طرح‌های تمامیت طلب انتزاعی موضوعات گوناگون را تحلیل کند.

اما مسئله این است که این گونه جدید از دانش چه شکلی می‌تواند به خود بگیرد که دیگری در مقام دیگری باقی بماند، اما نه با محدود کردن آن با محتوایی خاص و نه با قربانی کردن کلی‌گرایی. نه دانش را با شرق‌شناسی معادل بگیریم و نه با شرق‌شناسی وارونه. این دیالکتیک متضمن آن است که همزمان

در دو فضا دست به مسئله مند ساختن بزنیم: مسئله مند کردن جایگاه فرهنگ غربی در رابطه با فرهنگ غیرغربی و مسئله مند کردن جایگاه فرهنگ غیرغربی در رابطه با فرهنگ غربی. بایستی توصیه یانگ را مبنی بر «حرکت از خود به دیگری بدون بازگشت به خود» را توصیه ای دیگر کامل تر کنیم، یعنی حرکت از دیگری به خود بدون بازگشت به دیگری.

همان گونه که در این مقاله قبل از این عنوان شد، تلاش های معدودی به این پرسش پرداخته و بیشتر پژوهش ها در درون این گفتمان ها گام برمی دارند؛ به تداوم این گفتمان ها به شکل های مختلف و در حوزه های مختلف پرداخته شده است و به پرسش امکان رهایی از آنها نپرداخته اند. یوسف ابادری و جلیل کریمی در مقاله آیا شرق شناسی را پایانی هست؟ به گونه ای محدود در نتیجه گیری مقاله خود به این پرسش پرداخته اند. راه حل آنها راه حل نظری نیست بلکه راه حل عملی است. آن ها به گونه ای که انگار از قبل امکان رهایی از شرق شناسی را رد کرده اند به راه حل عملی و اخلاقی به سبک نیچه (ارجعیت فراموشی بر بخشش و انتقام) و ریکوری (دیالکتیک فراموشی و حافظه) متوسل می شوند. اما آیا شرق شناسی و شرق شناسی وارونه را در حوزه عملی بدون پاسخی نظری پایانی هست؟ آیا امکان تصور شیوه ای دگرگون از اخلاق و سیاست بدون گسست از نظام بازنمایی های اندیشه ممکن هست؟ اندیشه ای که نه به دام ذات گرایی شرق شناسی بیفتد و نه بر ساخت گرایی شرق شناسی وارونه؟ سوال این است که تاریخ نظریه و دانش دیگری چگونه ممکن است نوع دیگری از بازنمایی که همزمان از اندیشه غربی استعمارزدایی و از اندیشه شرقی بومی زدایی کند؟ تحلیل سیاست های قوم مدارانه بایستی با پرسش از بازنمایی آغاز شود (یانگ، ۳۳۸)، چه قوم مداری غربی و چه قوم مداری شرقی. آنچه درک غرب از شرق را تعیین می کند، مجموعه ای از بازنمایی ها است که گفتمان شرق شناسی در شکل آکادمیک و نهادی تولید کرده است.

ادوارد سعید در پاسخ به این پرسش که چگونه می توان از محدودیت های شرق شناسی فراتر رفت بر نقش روشنفکر و «اخلاق خودآگاهی روش شناختی» تاکید می کند، هر چند که در شرایط واقعی جهان که تحت سیطره اشکال گوناگون فرهنگ است چنین نقشی کم رنگ می شود» از طرف دیگر سعید سعی در آشتی دادن فرد و اشکال اجتماعی یا امر خاص و امر عام دارد، اما بدون هیچ گونه بازاندیشی در امر کلی. به نظر یانگ، در نهایت سعید «کلیت بخشی تاریخ باوری را اختیار می کند که خود با آن مخالف است» استراتژی هومی بابا تاکید بر ابهام و آشفتگی های درونی خود گفتمان استعماری است، استراتژی

که «همه تلاش‌های معطوف به تایید اقتدار را منحرف می‌کند». استراتژی اسپواک مداخله در جهان‌سازی جهان خویش است. این مداخله از یک طرف متضمن درگیر بودن در «فعالیت‌ها و اقدامات ادامه‌دار امپریالیسم» و از طرف دیگر مراقبت و هوشیاری نسبت به بازتولید، آگاهانه یا ناآگاهانه و آشکار یا پنهان، ساختارها و مفروضات نظام‌های سلطه است.

بابی سعید در کتاب هراس بنیادین، با اتخاذ رویکردی ضدبنیادگرایانه در باب اسلام و با توسل به پساساختارگرایی، اسلام را همچون دال برتر در اجتماعات مسلمین مفهوم‌سازی می‌کند (سعید، ۱۳۷۹، ۵۴). سعید بیشتر به این پرسش می‌پردازد که چگونه هویت مسلمانان نقش سیاسی فزاینده‌ای را بازی می‌کند؟ پاسخ وی بر این بنیاد است که جنبش‌های اسلامی به رغم اختلاف‌هایشان، تنوع و عملکرد و بیانیه‌هایشان، تداوم حرکت استعمارزدایی فرهنگی و سیاسی هستند. بنابراین ترس و اضطراب از ظهور اسلام‌گرایی نه اسطوره است و نه نتیجه تروریسم و یا بنیادگرایی بلکه این ترس ناشی از به چالش کشیدن این ایده است که غرب برتر است. تلاش پساساختارگرایانه بابی سعید، هویت سیاسی اسلامی را سیمپتوم افول اروپامداری می‌داند. وی با توسل به نظریه افرادی همچون ریچارد رورتی، ادوارد سعید، جلال‌العظم و لاکلائو چارچوبی را برای برساخت اسلام به عنوان دال برتر یک نظم سیاسی به کار می‌گیرد. بازخوانی تاریخ مدرن اسلام سیاسی به واسطه لغو خلافت و ظهور کمالیسم در ترکیه به وی این امکان را می‌دهد که اسلام سیاسی را به عنوان تلاشی برای باز مفصل‌بندی اسلام برای یک نظم سیاسی به کار بگیرد. اما رهیافت سعید با وجود تلاش برای یافتن جایگزینی نظری برای شرق‌شناسی و شرق‌شناسی وارونه، در تحلیل عوامل تاریخی، سیاسی و اجتماعی و اقتصادی عمده مسائل مختلف در جهان اسلام و جهان غرب شکست می‌خورد. تبیین در سطوح گفتمانی باقی می‌ماند و مادیت و جسمانیت این گفتمان را نادیده می‌گیرد. به عبارت دیگر در نهایت بابی سعید آنجایی که با مسئله‌ای عملی سروکار دارد آن را به مسئله‌ای نظری تقلیل می‌دهد و یا بالعکس. بازگشت به تاریخ در کار بابی سعید نارسا و انتزاعی باقی می‌ماند چرا که وی در دیالوگ با متن‌های دیگر افقی را برجسته می‌سازد که ضمن انکار نقش ایدئولوژی و یا تقلیل آن به تحلیل نامگذاری‌ها، هرگونه مادیت و همچنین امر غیرگفتمانی را کنار می‌گذارد.

هم اکنون بحث بر سر این ست که پرسش از رهایی از گفتمانهای شرق شناسی و شرق شناسی وارونه چگونه ممکن است؟ این رهایی راه حلی اخلاقی، سیاسی و عملی دارد یا نظری؟ آیا هشپاری نسبت به هنجارهای تولید دانش اکتفا کرد یا نسبت به تاریخ و سیاست حساس بود؟ آیا بایستی به گونه ای مستمر خشونت معرفتی و اخلاقی را بازسازی کرد؟ یعنی بهره گیری از انشقاق روش شناختی خاصی در درون پروژه عقل گرایی و یا اینکه نسبی گرایی تمدنی بایی سعید را پذیرفت (سعید، ۱۳۷۹، ۱۸۵).

همچون جایگزینی برای خروج از گفتمانهای شرق شناسی و شرق شناسی وارونه، ایده این مقاله در گام اول بازگشت به شرایطی است که خود را در آن می یابیم. این امر به معنای بازگشت به دوران قبل از چرخش گفتمانی نیست، بلکه بایستی استراتژی ای اتخاذ کرد که ضمن به رسمیت شناختن چرخش گفتمانی، مادیت آن قربانی نشود. به عبارت دیگر برجسته شدن پرسش از بازنمایی نمی تواند به معنای انکار هستی شناسی باشد. بنابراین اگر بنبست ادوارد سعید این است که پس از رهایی از شرق شناسی، چه چیزی باقی می ماند و بنبست شرق شناسی وارونه جلال العظم انکار کلیتی به نام شرق است، بنبست پسا ساختارگرایی بایی سعید غفلت از مادیت گفتمان است. پس از طرح بایی سعید هنوز این پرسش باقی است که عینیت کجاست؟ و بنبست دالمایر، اباذری و کریمی عدم مواجهه با رهایی از فضای گفتمانی حاکم در سویه های عملی و اخلاقی است نه نظری.

بحث بر سر خطرات مسئله فرودستی و گفتمان هایی است که علیه شرایط استعماری شکل گرفته است. اگر در قالب واژگان اسپیواک صحبت کنیم، فرودست با چه آگاهی ای و چگونه می تواند سخن بگوید؟ در قالب چه گفتمانی می تواند بیندیشد که نه در دام سلطه باقی بماند و نه همان عملی را تکرار کند که قبل از وی فرادست آغاز کرده بود یعنی اندیشیدن به گونه ای دیگر (گاندی، ۱۳۹۱). اندیشیدن به شیوه ای که همچنان متکی به گفتمان شرق شناسی نباشد و اما در طرف مقابل و تحت سیطره مفروضات آن به گفتمان شرق شناسی وارونه در نغلتد. در هر دو حالت خشونتت معرفتی وجود دارد که بازنمایی خاص از یک موضوع خاص با هدفی خاص است به گونه ای که در خدمت همان چیزی باشد که سردار جعل هویت نامید. بنابراین اگر بخواهیم از چرخه اسپیواکی (چه کسی بازنمایی می کند) و (چه کسی بازنمایی می شود) خارج شویم، نیازمند روایتی کلی هستیم که محدود به قوم مداری اروپا مدارانه و به همین ترتیب " قوم مداری وارونه " نباشد (یانگ، ۱۳۹۰، ۴۲۴).

به گفته یانگ، ادوارد سعید موضوع تحلیلی به نام گفتمان استعماری را خلق کرد اما هیچ جایگزینی برای شرق‌شناسی ارائه نکرد و حتی چگونگی براندازی آن را نیز به بحث نگذاشت. در همان حال شرق‌شناسی وارونه تنها خیال‌پردازی‌های شرق‌شناسانه در باب جامعه خود را بازتولید می‌کند، در همان حال که تسلیم حسرت اصالت گمشده خود می‌شود. راه‌حل اسپوواک و گفتمان پسااستعماری هم به شیوه آکادمیک از مسئله طفره می‌رود. به قول یانگ در نهایت "پرسش لاینحل" باقی می‌ماند (همان، ۴۳۶). راه‌حل خود یانگ بازگشت به همان نقد مستمر بازنمایی‌ها از دیگری مغلوب و فرودست برای آشکار ساختن استراتژی‌های قدرت است (همان، ۴۳۷). در حالی که به همزاد گفتمان شرق‌شناسی و به تبع همزاد استعماری به نام شرق‌شناسی وارونه نمی‌پردازد. آیا خود شرق‌شناسی وارونه تداوم همان وضعیت استعماری با ابزارهای دیگر نیست؟ مسئله بر سر ایجاد چرخشی است از بیرون به درون، از بازنمایی دیگری به خود بازنمایی.

اگر گفتمان شرق‌شناسی مبتنی بر کل‌گرایی انتزاعی و استاندارد است و همچنین بی‌تفاوت به محتواهای خاص، خود برآمده از محتوای خاصی به نام غرب است که بنیادهای خاص گرایانه خود را پنهان می‌کند.

اگر شرق‌شناسی توهمی است محصول امپریالیسم، ادوارد سعید با نقد شرق‌شناسی و کلیت دروغین آن، و البته این توصیه که راه‌حل شرق‌شناسی، غرب‌شناسی نیست، ما را بدون ارائه راه‌حل ایجابی تنها می‌گذارد. شرق‌شناسی وارونه به دام همان ذات‌گرایی‌های شرق‌شناسی می‌افتد و خاص‌گرایی دروغین را جایگزین کلی‌گرایی دروغین شرق‌شناسی می‌کند. جلال‌العظم امکان نقد شرق‌شناسی را فراهم می‌کند اما با انکار اهمیت سامان‌نمادینی که در تدوین طرح‌های سیاسی و اجتماعی نقش بنیادی بازی می‌کند. انگار که صادق‌العظم به توضیحی قبل از چرخش گفتمانی باز می‌گردد.

اما در مقابل راه‌حل پسااستعمارگرایانه بایی سعید بیش از اندازه بر استقلال و ارجحیت سامان‌نمادین تأکید می‌کند به گونه‌ای که مسئله بایی سعید نه تنها انکار مادیت گفتمان بلکه انکار توسل به هر کلی‌گرایی جایگزینی است که نه پوزیتیویستی و شرق‌شناسانه باشد و نه پست‌مدرنیستی و خاص‌گرایانه.

هرگونه جایگزین برای این گفتمان‌ها بایستی قبل از هر چیز کردارها و گفتمان‌های هژمونیک غربی و شرقی را که تولید و بازتولید شرق‌شناسی و همین‌طور شرق‌شناسی وارونه را در پی دارند، تشخیص دهند

و در همان حال می‌بایست ساختارهای قدرت سیاسی، ایدئولوژیکی و اجتماعی حال و گذشته را زمینه‌مند و تاریخی سازد. این امر به معنای تاریخی ساختن پاسخ‌های پیشینی و مقولات مورد تأکیدی همچون فرهنگ و سنت است. تاریخی ساختن به معنای تاریخی ساختن ساختارهای قدرت نامتقارن و توزیع ناموزون قدرت اجتماعی، سیاسی و اقتصادی بین کشورهای غربی و غیرغربی همراه با توسعه مرکب جهانی شدن است. در نتیجه پاسخ در رهیافتی انتقادی است که همزمان از تحلیل‌های غیرسیاسی و غیرتاریخی استعمارگرایی و خشونت سیاسی اجتناب و با زمینه‌مند ساختن ساختارهای قدرت سیاسی و اقتصادی و ایدئولوژیکی شروع کند. ایده این مقاله این است که رهایی از شرق‌شناسی و شرق‌شناسی وارونه بدون توضیحی جدید از رابطه امر کلی و امر خاص ناممکن خواهد بود. کلی‌گرایی‌ای که توهم بازگشت به دوران قبل از شرق‌شناسی را نداشته و در درون آن نیز باقی نماند، نه متکی به آموزه‌های غیرتاریخی ایده‌آلیستی باشد و نه اسیر خاص‌گرایی‌های پسااستعماری. این مقاله راه حل را در بازاندیشی امر کلی می‌بیند، چیزی که در دهه‌های اخیر در نظریه اجتماعی و فرهنگی اتفاق افتاده است. اما نه کلیتی با محتوای خاص بلکه کلیتی با یک ابژه ناممکن. بنابراین بحث تا مدت‌ها بر سر «کلیت» است.

## منابع

- رابرت، یانگ. (۱۳۹۰). اسطوره سفید. ترجمه جلیل کریمی و کمال خالق پناه. تهران: پژوهشکده مطالعات فرهنگی و اجتماعی.
- گاندی، لیلا. (۱۳۹۱). پسا استعمارگرایی. ترجمه مریم عالم زاده و همایون کاکاسلطانی. تهران: پژوهشکده مطالعات فرهنگی و اجتماعی.
- مورتون، استفان. (۱۳۹۲). گایاتری چاکراورتی اسپیواک. ترجمه نجمه قابلی. تهران: نشر بیدگل.
- سعید، ادوارد. (۱۳۷۷). شرق‌شناسی. ترجمه عبدالرحیم گواهی. تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
- شولتسه، راینهارد. (۱۳۸۹). تاریخ جهان اسلام در قرن بیستم. ترجمه ابراهیم توفیق. تهران: پژوهشکده مطالعات فرهنگی و اجتماعی.
- اونز، مری. (۱۳۹۳). تکوین جهان مدرن. ترجمه محمد نبوی. تهران: آگاه.

- سعید، بابی. (۱۳۷۹). هراس بنیادین اروپامداری و ظهور اسلام گرایی. ترجمه غلامرضا جمشیدی‌ها و موسی عنبری. تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
- احمد، اکبر. (۱۳۸۹). اسلام از آغاز تا امروز. ترجمه اردشیر اشراقی. تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- سردار، ضیاء‌الدین. (۱۳۸۷). شرق‌شناسی. ترجمه محمد علی قاسمی. تهران: پژوهشکده مطالعات فرهنگی و اجتماعی.
- احمد، اکبر. (۱۳۸۴). اسلام، جهانی شدن و پست مدرنیته. ترجمه مرتضی بحرانی. تهران: کتابخانه، موزه و مرکز اسناد مجلس شورای اسلامی.
- اسپوزیتو، جان. (۱۳۸۹). جنبش‌های اسلامی معاصر. ترجمه شجاع احمدوند. تهران: نشر نی.
- بلک، آنتونی. (۱۳۹۷). تاریخ اندیشه سیاسی اسلام. ترجمه محمد حسین وقار. تهران: نشر اطلاعات.
- کازمن، چارلز. (۱۳۹۳). گفتمان مدرنیسم اسلامی. ترجمه مصطفی مهرآیین. تهران: تارنمای هامون.
- آشکار، ژیلبر. (۲۰۱۴). شرق‌شناسی وارونه. ترجمه سیامند زندی. تهران: نقد اقتصاد سیاسی.
- العظم، صادق. (۱۳۹۷). شرق‌شناسی و شرق‌شناسی وارونه. ترجمه محمد رضا کلاهی. تهران: پروبلماتیکا.
- ابادری، یوسف و کریمی، جلیل. (۱۳۸۵). آیا شرق‌شناسی را پایانی هست؟ مطالعات فرهنگی و ارتباط. شماره ۶.
- بروجردی، مهرزاد. (۱۹۹۰). غرب‌دگی و شرق‌شناسی وارونه. ایران نامه سال ۸.
- بروجردی، مهرزاد. (۱۳۸۷). روشنفکران ایرانی و غرب. ترجمه جمشید شیرزادی، تهران: فرزانه.
- نظری، هادی و نعمتی انارکی، داوود. (۱۳۹۶). «شرق‌شناسی وارونه» در بازنمایی خبری سیمای جمهوری اسلامی ایران از غرب. پژوهشنامه علوم سیاسی. ۱۲(۲)
- دهشیری، محمدرضا. (۱۳۹۰). از شرق‌شناسی تا مطالعات پسااستعماری، رویکردی میان رشته‌ای. مطالعات میان رشته‌ای در علوم انسانی ۳(۴)
- بیگدلو، رضا و ابوحمزه، احمد. (۱۳۹۶). تحلیل کارکردهای شرق‌شناسی انگلیسی در بلوچستان (قرن نوزده و نیمه اول قرن بیستم). پژوهش‌های تاریخی ایران و اسلام. ۲۱.
- کالر، جان‌اتان. (۱۳۸۶). فردنیاند دوسوسور، ترجمه کوروش صفوی.



- Kerbou, S. (2016). From Orientalism to neo-Orientalism: Early and contemporary constructions of Islam and the Muslim world. *Intellectual Discourse*, 24 (1).
- Khalidi, M . A .(2006). Orientalisms in the interpretation of Islamic philosophy .*Philosophy*
- Taib, M. (2009) . On Orientalism and Orientalism-in-Reverse among Muslims. *Dialogosphere*.
- MacKenzie, J. M. (1995). *Orientalism: History, Theory and the Arts*. Manchester University Press.
- Breckenridge, C. A. (1993). *Orientalism and the Postcolonial Predicament: Perspectives on South Asia*. University of Pennsylvania press.
- Vatin, J. C. (2015). *After Orientalism*. Brill.
- Burke, E. (2008). *Genealogies of Orientalism: History, Theory, Politics*. University of Nebraska Press.
- Dallmayr, F. (1996). *Beyond Orientalism: Essays on Cross-Cultural Encounter*. State University of New York Press.
- Isin, E. (2014). *Citizenship after Orientalism: An Unfinished Project*. Routledge.



