

## شرق‌شناسی در ترازو؛ نقدی بر اندیشه شرق‌شناسی ادوارد سعید

فرهاد بیانی<sup>۱</sup>

استادیار جامعه‌شناسی موسسه مطالعات فرهنگی و اجتماعی وزارت علوم

مطالعات جامعه‌شناختی

(علمی - پژوهشی)

دوره ۲۷، شماره یک: ۲۸۸-۲۵۳

شاپا ۲۸۰۹-۱۰۱۰

نمایه در ISC

دریافت ۹۹/۰۲/۰۵

پذیرش ۹۹/۰۶/۲۸

### چکیده

مغز کلام ادوارد سعید این است که بازنمایی غرب از شرق و گفتمان دوگانه‌سازی، عامل تسلط غرب بر شرق و عقب‌ماندگی مشرق زمین است. شرق‌شناسی سعید یک خوانش تبارشناسانه از گفتمان غرب/شرق با تأکید بر واکاوی این مسئله است که «دیگری» (شرق) چگونه توسط گفتمان غرب برساخته می‌شود. سعید شرق‌شناسی را یک گفتمان تمایزگذار می‌داند که سبب خلق دوگانه‌هایی شده است (غرب/شرق، تمدن/بربر و غیره). او معتقد است شرق‌شناسی یک رشته فوق‌العاده منسجم علمی است که به واسطه آن، غربی‌ها، شرقی‌ها را به عنوان ابژه (امر قابل شناختن) درآورده‌اند. در این مقاله کوشش می‌شود نظریه شرق‌شناسی سعید از دریچه سه معیار اعتبار درونی، اعتبار بیرونی و اعتبار کارکردی مورد واکاوی و نقد قرار گیرد. این نوشتار معتقد است همین تلقی شرق‌شناسانه سبب شده کشورها و جوامع شرقی به جای بازاندیشی و بازنگری در کاستی‌هایی که از نظر فرهنگی، سیاسی، اجتماعی، اقتصادی و علمی دارند به دنبال مقابله و نزاع با غرب و غربیان باشند. مقاله پیشنهاد می‌کند کشورهای در حال توسعه ریشه پیشرفت غرب و عقب‌ماندگی شرق را نه در تعامل میان این دو که در عرصه‌های دیگری باید جستجو کنند.

کلیدواژه‌ها: ادوارد سعید، بازنمایی، شرق‌شناسی، غرب/شرق، نقد

<sup>۱</sup> پست الکترونیکی نویسنده رابط: F.bayani@iscs.ac.ir

## مقدمه

ادوارد ودیع سعید، متفکر و نظریه‌پرداز فلسطینی-آمریکایی، در سال ۱۹۳۵ در بیت‌المقدس زاده شد و در سال ۲۰۰۳ در نیویورک چشم از جهان فرو بست. با اینکه او دوران کودکی و آموزش‌های مقدماتی را در قاهره گذراند و به قول خودش، در کودکی در دو مستعمره زیسته بود - اشاره‌اش به فلسطین و مصر است - اما بیشتر دوران عمرش را در آمریکا گذراند. در دانشگاه‌های پرینستون و هاروارد درس خواند و پس از فارغ التحصیلی، از سال ۱۹۶۳ تا ۲۰۰۳ استاد ادبیات تطبیقی در دانشگاه کلمبیا بود. علاوه بر این، در دانشگاه‌های هاروارد، ییل، جانز هاپکینز و مرکز مطالعات پیشرفته علوم رفتاری دانشگاه استنفورد استاد و محقق مهمان بود. علاوه بر احاطه چشمگیر بر متون ادبی و نقد ادبی، سعید تسلط بالایی نیز بر اندیشه‌های سیاسی، اجتماعی و فرهنگی داشت. او معلم و الهام‌بخش دانشجویان، اندیشمندان و پژوهشگران رشته‌های علمی متعدد و متنوعی بوده است؛ از تاریخ و ادبیات گرفته تا جامعه‌شناسی، مطالعات فرهنگی و مطالعات زنان. دامنه پژوهشی گسترده سعید و ظرفیت تحلیلی بالای نظریه شرق‌شناسی او سبب شده تا دیدگاه‌هایش در حوزه‌ها و قلمروهای مختلف علوم انسانی نفوذ و مقبولیت گسترده و دامنه‌داری داشته باشد.

پیش از هر چیز باید در باب مفاهیمی که انتخاب شده و در این نوشتار مورد استفاده قرار می‌گیرند پاره‌ای توضیحات مطرح شود. «شرق‌شناسی»<sup>۱</sup> ناظر به مجموعه تحقیقاتی است که توسط مستشرقین غربی در مورد زبان، تاریخ و فرهنگ مشرق زمین صورت گرفته است (فرایتگ، ۱۳۸۶: ۸۵). این مفهوم پیش از انتشار کتاب «شرق‌شناسی» (۱۹۷۸) ادوارد سعید به این پژوهش‌ها اشاره داشت اما پس از چاپ کتاب و ظهور نظریه او در باب نقش آثار شرق‌شناسانه در یاری‌رساندن به فرایند استعمار و استثمار مشرق زمین و مشرقی‌ها توسط غرب، مفهوم شرق‌شناسی به این نظریه ادوارد سعید اطلاق می‌شود. به بیان بهتر، اندیشه سعید نوعی «ضد شرق‌شناسی»<sup>۲</sup> است اما نظریه او به شرق‌شناسی شهرت یافته است. در این نوشتار نیز منظور از شرق‌شناسی نه مجموعه آثار مستشرقین در باب مشرق زمین بلکه نظریه نقادانه

1 Orientalism

2 Anti-orientalism

سعید در خصوص نقش و آثار این دست تحقیقات در تسریع و تسهیل استعمار شرق به دست غربی‌ها است.

در پاسخ به این پرسش که چرا شرق‌شناسی برای ارزیابی و واکاوی این نوشتار برگزیده شده باید دو دلیل را ذکر کرد: اول اینکه رویکرد شرق‌شناسی رونق گسترده‌ای یافته به گونه‌ای که این اندیشه به رشته‌های مختلفی مانند مطالعات اسلامی، مطالعات جنسیت، فمینیسم، نظریه‌های پسااستعماری، نظریه‌های نژادی، جامعه‌شناسی، مطالعات فرهنگی، علوم سیاسی و غیره راه یافته است. دوم، رونق این نظریه و جایگاهی که در مطالعه مسائل و مشکلات جوامع در حال توسعه کسب کرده سبب بروز پیامدهایی برای این جوامع شده است که می‌تواند نتایج زیانباری داشته باشد. مهم‌ترین این پیامدها عبارتند از رشد روزافزون فرافکنی در تبیین علل عدم توسعه این جوامع، گسترش فزاینده بنیادگرایی اسلامی و رونق مباحث بومی‌سازی معرفت. به این معنا که اتکا به مبانی این اندیشه در باب نحوه تعامل میان شرق و غرب و تأکید بیش از اندازه بر استعمار و امپریالیسم در این تعامل، سبب شده است بیشتر نظریه‌پردازان جوامع توسعه‌نیافته (به ویژه کشورهای اسلامی و آفریقایی) با تکیه بر مبانی این اندیشه و استقبال از تحلیل مبتنی بر عوامل خارجی به جای زمینه‌های داخلی، علت اصلی ناکامی این جوامع را سلطه و استعمار غرب معرفی کنند نه زمینه‌های داخلی این کشورها. برای نمونه، بخش عمده‌ای از نظریه‌پردازان توسعه به جای واکاوی عوامل و زمینه‌های داخلی که سبب عقب‌ماندگی این کشورها شده‌اند به این گزاره ساده‌اندیشانه اتکا می‌کنند که «غرب و نگاه استعماری‌اش و دوگانه‌سازی غرب/شرق اثر مهمی در توسعه‌نیافتگی مشرق زمین و بروز چالش‌ها و نارسایی‌های این جوامع دارد».

برای نمونه می‌توان به چند مورد اشاره کرد: دیدگاه‌های امه سزر<sup>۱</sup>، نویسنده فرانسوی زبان و فعال سیاسی اهل مارتینیک، یکی از این نمونه است. او نقش استعماری قدرت‌های اروپایی را سرزنش می‌کند چراکه معتقد است این امر به برخی تمدن‌ها اجازه نداد که توانمندی‌های خویش را به منصفه ظهور برسانند و برخی از فرهنگ‌های نوپا را در نطفه خفه کرد. همچنین بر

این باور است که هرجا استعمار اروپایی ظهور کرده استقرار نظام اقتصادی سرمایه‌داری موجب ازهم‌پاشیدگی بنیان‌های خانواده، تضعیف روابط سنتی و زوال ساختار اجتماعی شده است (سزر، ۱۹۶۳: ۲۲). همچنین محمدحسین حسینی تهرانی در کتاب رساله نکاحیه: کاهش جمعیت، ضربه‌ای سهمگین بر پیکر مسلمین (۱۳۸۹) به صراحت معتقد است بررسی‌های صورت گرفته در دهه‌های اخیر نشان می‌دهند تنها علت ضعف و عدم توانایی کشورهای درحال توسعه، تسلط استعمارگران می‌باشد که حاکمی را از جانب خود بر آنان می‌گمارند تا شریان حیاتی آنان را قطع کنند و آنان را از هرگونه آزادی اقتصادی، تجاری، کشاورزی، صنعتی و فکری باز دارند (حسینی تهرانی، ۱۳۸۹).

با رجوع به آراء برخی از متفکران دیگر نیز می‌توان دید که تقریباً بیشتر گرفتاری‌ها و مسائل جهان در حال توسعه را به نوعی، به غرب و استعمار غربی پیوند می‌زنند. مثلاً مصرف‌گرایی و رشد مصرف در ایران به غرب و دسیسه استعمار نسبت داده شده (شیخ نوری، بی‌تا: ۶) و به جای واکاوی ریشه‌های داخلی و کاستی مدیریت فرهنگی در این باب، فقط عامل استعمار غربی برجسته شده است. همچنین گرفتاری‌های فرهنگی و اجتماعی جوامع درحال توسعه و توسعه‌نیافته را نیز به استعمار غرب نسبت می‌دهند (ایزنار، ۱۳۷۲: ۴۷). عقب‌ماندگی اقتصادی، وابسته نگه داشتن کشورهای توسعه نیافته، از بین بردن صنایع، معادن و حتی صنایع دستی این جوامع، تحمیل کالاها و صنایع کشورهای غربی بر ممالک شرقی (آلبرمی، ۱۳۵۱: ۱۰۳) و غیره نیز از دیگر مواردی است که به دسیسه و توطئه غرب نسبت داده می‌شود. این نگرش نقش مهم و تأثیرگذاری نیز در مطالعات اسلامی و کشورهای خاورمیانه، شمال آفریقا و جنبش‌های دینی در جهان اسلام داشته و حتی به نظرگاهی برای تبیین چرایی عقب‌ماندگی جهان اسلام و بحران‌های موجود در آن بدل شده است.

تفکر پست‌مدرنیسم و توجه به امر «غیریت»<sup>۱</sup> سبب رونق اندیشه شرق‌شناسی شد. رویکرد شرق‌شناسانه (یا بهتر بگوییم ضد شرق‌شناسانه) ادورد سعید محصول سنتزی است میان گفتمان دانش و قدرت فوکویی و ایده هژمونی آنتونیو گرامشی. ایده اصلی او در کتابش این است که

---

1 Otherness

«مفهوم‌سازی فرهنگ بیگانه تجسم یافته به وسیله شرق‌شناسی مستشرقین غربی، در حقیقت، ابزاری جهت تعریف این فرهنگ و کنترل بر آن است» (ادگار و سجویک، ۲۰۰۲: ۲۰۵). انگیزه خوانش جامعه‌شناسی شرق‌شناسانه قرابت آشکاری با رفتار واکنشی نسبت به نظریه‌های مدرنیزاسیون دارد که بر طبق آن، شرق واجد ویژگی‌هایی نظیر انفعال و رکود است.

یکی از این خوانش‌ها، جامعه‌شناسی تطبیقی ماکس وبر است. او عقلانیت و ریاضتی را که در کالونیسم شاخه پروتستان مسیحیت وجود دارد به عنوان ویژگی‌های منحصر به فرد غرب مطرح می‌کند. از نظر او چون شرق تحولات و انقلاب‌های غرب را تجربه نکرده لذا تجربه یک مدرنیزاسیون خاص خودش را نیز نداشته است. به باور وبر لازمه فعالیت اقتصادی عقلانی و صورتبندی سرمایه‌داری تجاری، ساختار عقلانی قانون و حکومت و تکیه بر محاسبات دقیق است. این نظام حقوقی و حکومتی، که دارای کمال صوری و حقوقی در مقایسه با جاهای دیگر است، فقط در غرب در کنار فعالیت‌های اقتصادی قرار داشت (وبر، ۱۳۷۳: ۳۰۳). او ریشه این نظام عقلانی را در ویژگی‌های متفاوت باورها و آموزه‌های معنوی و رفتار و منش‌هایی که مبتنی بر این باورها هستند می‌داند (همان: ۳۰۴). می‌توان گفت هر نظام معنوی عقلانیت ویژه‌ای را خلق می‌کند و مبانی هر عقلانیت از دیدگاه عقلانیت دیگر مردود است. باورهای معنوی پروتستانی، عقلانیت غربی را ایجاد کرده است و این عقلانیت با اهمیتی که برای محاسبه‌پذیری، تولید مداوم و با سود و سرمایه ثابت دست می‌دهد زمینه را برای سرمایه‌داری غربی فراهم کرد. تلاش‌های سعید، واژه شرق‌شناسی را از یک مفهوم خنثی علمی در مورد زبان‌های شرقی به یک کلیدواژه انتقادی در مورد تمام مطالعات و تحقیقات جهان غرب برای شناخت شرق بدل کرد. بعد از سعید، شرق‌شناسی یک مأموریت مخفی و مهلک برای اندیشمندان غربی برای کمک به سلطه و استعمار بر مشرق زمین تلقی شده است (فرایتنگ، ۱۳۸۶: ۸۶-۸۵). البته این مفهوم آنچنان گسترش یافته که تقریباً تمام گروه‌های در حاشیه برای اشاره به اقدامات و روندهایی که آنها را حاشیه‌نشین کرده از آن برای توضیح فرایند حاشیه‌نشین شدنشان بهره می‌برند. در واقع شرق‌شناسی تبدیل به اسم عملیاتی شده که طی آن تمام گروه‌های در حاشیه از آن به‌عنوان عامل انزوایشان و سلطه قدرتمندان و مرکز‌نشینان بر خود یاد می‌کنند.

با توجه به این واقعیت که اندیشه شرق‌شناسانه در نحله‌های فکری مختلف اندیشه اجتماعی نفوذ یافته و از فمینیسم گرفته تا رویکردهای پسااستعماری، نظریه‌های توسعه، اندیشه‌های مربوط به مطالعات جنسیت و زنان، نظریه‌های نژادی، مطالعات فرهنگی و غیره را در بر می‌گیرد، نفوذ این اندیشه و فراگیری آن میان متفکران مختلف اجتماعی و انسانی به حدی است که می‌توان از این نظر، آن را با داروینیسیم در علوم طبیعی مقایسه کرد. همان گونه که داروینیسیم به یکی از بدیهیات معرفتی علوم طبیعی بدل شده و با قدرتی که در تبیین شواهد طبیعی دارد توانسته جایگاه رفیعی در نظام علمی و دانشگاهی یابد، نظریه شرق‌شناسی نیز، کم و بیش، چنین جایگاهی در میان طیف گسترده‌ای از متفکران شرقی و غربی برای تبیین مسائل و چالش‌های شرق و نحوه تعامل میان شرق و غرب یافته است. با توجه به این مطالب، آشنایی بیشتر و عمیق‌تر با این اندیشه، به ویژه توجه به مبانی و ریشه‌های معرفت‌شناختی آن، می‌تواند سبب آشنایی عمیق‌تر و صواب‌تری با این نظریه شود و بتوان با دقت بیشتری به ارزیابی و نقادی اصول فکری این رویکرد تحلیلی رفت.

در کنار تمام ریزینی‌ها و مرور گسترده آثار مستشرقین توسط سعید و همچنین توان تحلیلی نظریه او، این رویکرد نظری خالی از ضعف نیست و با چالش‌های جدی مواجه است. در این نوشتار کوشش بر این است تا این چالش‌ها در قالب سه دسته نقد درونی<sup>۱</sup> (ساختار درونی نظریه و میزان متابعت آن از اصول پست مدرنیسم به مثابه بنیان نظری آن)، نقد بیرونی<sup>۲</sup> (مطابقت میان ادعای سعید و جهان واقعی) و نقد کارکردی<sup>۳</sup> (نتایج این نظریه برای کشورهای توسعه نیافته) مورد ارزیابی و واکاوی قرار گیرد. اگرچه ادوارد سعید نوشته‌ها و اندیشه‌های متنوعی دارد اما در این مقاله تأکید بر رویکرد نظری او در کتاب شرق‌شناسی است و این نظریه در ترازوی نقد و بررسی قرار خواهد گرفت. اما پیش از پرداختن به نقدهایی که متوجه این نظریه است، لازم است تا مرور مختصری بر نظریه شرق‌شناسی سعید جهت ارائه تصویر روشن‌تری از آن صورت گیرد.

---

1 Internal critique

2 External critique

3 Functional critique

### نظریه شرق‌شناسی ادوارد سعید

ادوارد سعید منتقد مطالعات شرق‌شناسانه بود و حتی مطالعات آسیایی<sup>۱</sup> را نیز با دیدی نقادانه می‌نگریست. اگرچه در ابتدا نگرانی‌های او متوجه مطالعات اروپایی و آمریکایی در مورد خاورمیانه بود اما بعدها این دیدگاهش به تفکر غربی را به سایر نقاط جهان نیز بسط داد (بنکستون و هیدالگو، ۲۰۰۷: ۳۹۷). از نظر او ابژه آسیا و شرق محصول مطالعات غربیان در مورد این سرزمین است و فرهنگ اروپایی و آمریکایی (غربی) به واسطه تقابلشان با هویت شرقی، هویت یافت.

شرق‌شناسی سعید یک خوانش تبارشناسانه<sup>۲</sup> از گفتمان غرب/شرق با تأکید بر واکاوی این مسئله است که «دیگری» (شرق) چگونه توسط گفتمان غرب ساخته می‌شود. او نیز همانند فوکو علاقمند به دستگاه بازنمایی<sup>۳</sup> سازی بود. غربی‌ها شرق را در متون مختلف پس از عصر روشنگری - آثار پژوهشی، اسناد دیپلماتیک، سفرنامه‌ها و آثار ادبی - ساختند. لب کلام ادوارد سعید این است که بازنمایی غرب از شرق و گفتمان دوگانه‌سازی، عامل تسلط غرب بر شرق و از عوامل عقب‌ماندگی مشرق زمین است.

شرق‌شناسی سعید یک بازخوانی تعاملی میان دانش و قدرت فوکویی در مورد ابژه شرق است. او در سراسر کتاب این مطلب را یادآور می‌شود که مطالعات و تحقیقات شرق‌شناسان در کنار رویکردهای استعماری غرب، بال دومی برای استثمار مشرق زمین توسط غربیان است. او متأثر از نظریه پردازانی مانند آنتونیو گرامشی و میشل فوکو بوده و در کار خود وامدار آنها است. «سعید برساخت اروپایی از دانش و تصویر قالبی اروپایی از دیگر فرهنگ‌ها را به مثابه یک گفتمان فوکویی می‌بیند» (هووارث، ۲۰۰۷: ۱۹۷). او در رویکرد انتقادی‌اش نسبت به مطالعات و دستاوردهای شرق‌شناسان در مورد مشرق زمین بسیار متأثر از ریموند شواب<sup>۴</sup>، به ویژه کتاب او *رنانس شرقی*<sup>۵</sup> (۱۹۸۴)، نیز بوده است؛ اثری که شواب در آن برای نخستین بار مفهوم شرق‌شناسی را برای اشاره به رویکرد غربی در مطالعه هند به کار برده است (ترنر، ۲۰۰۶: ۴۲۷).

1 Asian Studies

2 Genealogy

3 Representation

4 Raymond Schwab

5 The Oriental Renaissance

درک معاصر از شرق‌شناسی متأثر از پژوهش سعید در کتاب شرق‌شناسی است که ردپای پرننگی در مباحث پسااستعماری<sup>۱</sup> نیز دارد. این مفهوم (شرق‌شناسی) در کار سعید سه مدل عمده دارد: «۱. قرن‌ها روابط میان اروپا و آسیا، ۲. مطالعات پژوهشگران و محققان در باب زبان‌ها و فرهنگ‌های شرقی در قرن ۱۹ و ۳. اسطوره‌ها و قالب‌های ذهنی که توسط نسل‌هایی از نویسندگان، هنرمندان و مدیران غربی از شرق ساخته شد و طی آن شرق و شرقیان عجیب و غریب، بی‌ادب و غیرقابل‌اعتماد تلقی و معرفی شدند» (بروکر، ۲۰۰۳: ۱۸۳). هدف سعید این بود که نشان دهد علی‌العموم بازنمایی‌ها از برساخت ایدئولوژیک مستشرقینی که خود را نماد عقلانیت و تمدن می‌دانند، از شرق (به مثابه دیگری) وجود ندارد. او معتقد است این بازنمایی در دوره معاصر در مورد اسلام پرننگ‌تر است (بروکر، ۲۰۰۳: ۱۸۳).

از آنجا که شرق‌شناسی سعید بسیار متأثر از دیدگاه میشل فوکو بوده، او در مورد مقوله قدرت نیز با اندیشه قدرت فوکویی قویا همسو است. همانند فوکو که قدرت را فقط در انحصار نهادهای نظامی و سیاسی نمی‌داند و آن را به قدرت سیاسی کلان تقلیل نمی‌دهد، سعید نیز معتقد است قدرت دارای منابع متعددی است که قابل تقلیل به قدرت‌های سیاسی نیست. دست بر قضا، قدرتی که در گفتمان شرق‌شناسانه مستشرقین وجود دارد «در متن یک بده و بستان ناهموار و نابرابر با انواع مختلف قدرت پدید می‌آید و ادامه می‌یابد» (سعید، ۱۳۸۶: ۳۴). سعید چهار منبع قدرت را تشخیص می‌دهد که به باور او گفتمان شرق‌شناسی از رهگذر تعامل با این چهار منبع است که می‌تواند صورت‌بندی ویژه‌ای به خود گیرد:

قدرت سیاسی (چنان که توسط یک دستگاه حاکمه استعماری یا امپریالیستی اعمال می‌شود)، قدرت ذهنی و اندیشه‌ای (از گونه علوم برتری مانند زبان‌شناسی تطبیقی، کالبدشناسی تطبیقی، یا هر یک از علوم که به کار تطبیق بر روش‌ها یا خطوط مشی سیاسی و جز آن می‌آیند)، قدرت فرهنگی (مانند اصول کهن و پا برجای حاکم بر سلیقه‌ها، ارزش‌ها و نوشته‌ها) و قدرت اخلاقی (از قبیل افکاری در این خصوص که «ما» چه می‌کنیم و «آنها» کدام یک از کارهایی را که ما انجام می‌دهیم نمی‌توانند انجام دهند یا دریابند). نظریه واقعی من این است که شرق‌شناسی یک

---

1 Post-colonialism



بعد مهم فرهنگ سیاسی-فکری عصر حاضر است و این درست نیست که بگوییم شرق‌شناسی آن بعد را صرفاً پدید می‌آورد. شرق‌شناسی در این مقام کمتر با مشرق زمین سروکار دارد و بیشتر مربوط به جهان خود «ما» است (سعید، ۱۳۸۶: ۳۴).

سعید تقریباً تمام مطالعات، تحقیقات، سفرنامه‌ها و آثاری که توسط مستشرقین در باب مشرق زمین تولید شده است را دارای یک غایت ویژه می‌داند و این غایت واحد انسجام قابل‌تأملی به این آثار می‌بخشد. «از آنجا که شرق‌شناسی یک واقعیت فرهنگی-سیاسی است و در نوعی خلاء ... به سر نمی‌برد ... می‌توان نشان داد که هر آنچه درباره مشرق زمین تدریس می‌شود، گفته می‌شود یا حتی انجام می‌شود، پیگیر خطوط مشخصی است که در تفکر عقلانی قابل درک است و شاید در چهارچوب همان خطوط پدید می‌آید» (سعید، ۱۳۸۶: ۳۴).

به باور او، شرق‌شناسی به مثابه گفتمانی عمل می‌کند که طی آن، فرهنگ اروپایی، خود را در تقابل و غیریت<sup>۱</sup> با هویت و فرهنگ شرقی تعریف و مشخص می‌کند. او این مبحث را به صورت برجسته‌تری در کتاب *فرهنگ و امپریالیسم* (۱۹۹۳) به تصویر می‌کشد. سعید در این کتاب به روشنی معتقد است امپریالیسم و سلطه غربی در قالب فرهنگی خود را نمایان می‌کند. برای نمونه برساخت هویت آفریقایی یا هندی در کارهای ادبی جین آستین<sup>۲</sup> یا ژزف کونراد<sup>۳</sup> را می‌توان به مثابه سلطه اشکال استعماری قدرت دید.

از نظر او تحقیقات شرق‌شناسانه چهار مدلول<sup>۴</sup> را بر شرق تحمیل کرده است؛ اول، گفتمان شرق‌شناسی فرم یکسان، همگن و در نتیجه نادرستی به مجموعه‌ای از کردارها و نهادهای متنوع و متغیر شرق تحمیل می‌کند. دوم، این رویکرد «ماهیت‌گرا»<sup>۵</sup> شرق را به‌عنوان دیگری متضاد با غرب نمایش می‌دهد. سوم، بایگانی وسیعی از اظهارات شرق‌شناسانه، مجموعه نیرومندی از محدودیت‌ها و الزامات در مورد هر آنچه که در مورد مشرق زمین بتوان گفت، اندیشید و انجام داد را صورتبندی کرده است و چهارم، که پیامدی کاملاً سیاسی است، مربوط به این درک سعید است که بازنمایی‌های شرق‌شناسان مانع جدی در برابر تعامل واقعی میان شرق و غرب است (هووارث، ۲۰۰۷: ۱۹۷).

1 Otherness  
2 Jane Austen  
3 Joseph Conrad  
4 Implication  
5 Essentialism

در حقیقت او بر این اعتقاد است که مجموعه‌ای از تحقیقات، سفرنامه‌ها، رمان‌ها و پژوهش‌های زبان‌شناختی، تاریخی، جغرافیایی و اجتماعی، گفتمان نسبتاً منسجمی را خلق کرده‌اند که به یاری سیاستمداران غربی آمده تا آنها را در مسیر استعمار راحت‌تر و گسترده‌تر مشرق زمین همیاری و همراهی کند. این گفتمان علاوه بر تحقیر هویت شرقی، با دادن ویژگی‌هایی نظیر زن‌مآب، منفعل و خوشگذران به شرق، هویت غربی را تعریف می‌کند و تشخیص می‌بخشد. همچنین زمینه را برای یک الگوی تعاملی یک‌سویه که طی آن غرب به استثمار و بردگی شرق می‌پردازد، فراهم می‌کند. رویکرد نقادانه او در باب تقابل غرب و شرق و جایگاه «غیر بودن» برای شرق نسبت به غربی‌ها، الهام‌بخش پژوهش‌های معاصر در باب روابط چالش‌برانگیز میان قدرت، تمایلات جنسی، هویت دینی و سلطه فرهنگی بوده است (ترنر، ۲۰۰۶: ۴۲۷).

از نظر سعید نباید شرق‌شناسی را که غربی‌ها انجام داده‌اند بسیط، آشکار و تنها یک ابزار سلطه سیاسی دید. شرق‌شناسی یک گفتمان پیچیده، مهلک و اثرگذار است که ابایی از این مطلب ندارد که ابعاد مختلف سیاسی، فرهنگی، معرفتی و هویتی به خود گیرد. شرق‌شناسی «... رشته کاملی از علائق یا منافع است. این علائق یا منافع را شرق‌شناسی نه تنها پدید می‌آورد بلکه محفوظ می‌کند...» (سعید، ۱۳۸۶: ۳۴). این گفتمان پیچیده و چندلایه که امکان می‌دهد تا «دانشمندان، محققان، مبلغان مذهبی، بازرگانان و سربازان بتوانند در مشرق زمین حضور داشته باشند یا درباره مشرق زمین بیندیشند، تنها و تنها به این علت که «می‌توانستند در مشرق زمین باشند و درباره‌اش بیندیشند بی آنکه مشرق زمین چندان ایستادگی کند» (سعید، ۱۳۸۶: ۲۷) دارای ابزار و امکاناتی است که آن را واجد چنین توانایی می‌کند. به یقین این نظام مدیریتی پیچیده نمی‌تواند تنها متکی به نیروهای نظامی سرکوبگر و با ثروت‌های عظیم بازرگانان یا دولت‌ها باشد بلکه «کشفیات پژوهشگرانه، بازسازی مبتنی بر زبان‌شناسی، تجزیه و تحلیل‌های روان‌شناختی و توصیف‌های مبتنی بر جامعه‌شناسی و جغرافیای محلی» (سعید، ۱۳۸۶: ۳۴) نیز یاری‌کننده فربه و قابل تأملی بوده‌اند.

مغز کلام سعید این است که امپریالیسم برای گسترش بیشتر و کم‌دردسرت‌تر نفوذ خود و عمق بخشیدن به آن در مناطق تحت استعمار نیازمند همراهی و کمک یک نفوذ فرهنگی بود که این

نفوذ فرهنگی به واسطه مجموعه‌ای از تحقیقات، تألیفات و دستاوردهایی میسر می‌شد که توسط غربی‌ها در راه شناخت مشرق زمین حاصل شده بود. او شرق‌شناسی را نه یک امر منفعل یا راکد بلکه «همچون یک تبادل دارای جنبش و تحرک می‌داند که بین نویسندگان منفرد از یک طرف و نهادها و علائق سیاسی ذینفع از طرف دیگر صورت می‌پذیرد. منظور علائق و نهادهایی هستند که سه امپراتوری بزرگ بریتانیا، فرانسه و آمریکا خلق کرده‌اند» (سعید، ۱۳۸۶: ۳۷).

به عقیده او ایده شرق‌شناسی «تسلط فکری» غرب بر مشرق زمین مهم، بارز و قابل‌تأمل است. به باور سعید «این سلطه یا اقتدار باید بخش بزرگی از هرگونه توصیف شرق‌شناسی را تشکیل دهد و در این کتاب [شرق‌شناسی] چنین است» (سعید، ۱۳۸۶: ۴۴). او باور دارد که اگر مطالب، اشعار، یافته‌ها، تحقیقات و تألیفات تاریخی مختلف و متعددی در باب شرق وجود دارد اما همه آنها در یک نظم، ساختار و انسجام کلی حضور دارند. این نظم، انسجام و وحدت «تا حدی متکی بر این واقعیت است که این متون به طور مکرر به یکدیگر اشاره می‌کنند. هرچه باشد شرق‌شناسی چهارچوبی دارد و نظم و نسقی برای بررسی کردن و نقل کردن آثار و نویسندگان آثار» (سعید، ۱۳۸۶: ۴۹).

### شرق‌شناسی در ترازو؛ نقد نظریه شرق‌شناسی ادوارد سعید

#### معیارهای سنجش معرفت اجتماعی

پیش از نقد اندیشه شرق‌شناسی سعید، لازم است انواع نقد را دسته‌بندی کرده و در این چهارچوب رویکرد انتقادی خود را در باب آن مطرح کنم. جهت سنجش صحت و کارایی هر نظریه اجتماعی می‌توان سه معیار ذکر کرد: اعتبار درونی، اعتبار بیرونی و اعتبار کارکردی.

#### ۱. اعتبار درونی

اعتبار درونی تمرکز خود را بر قدرت فلسفی یک نظریه اجتماعی از یک سو و عدم تناقض گزاره‌های آن از سوی دیگر متمرکز می‌کند. به علاوه، این اعتبار، نظریه مورد نظر را از وجه معرفت‌شناسی نیز مورد واکاوی قرار می‌دهد. پرسشی که در این نوع ملاک مطرح خواهد بود این است که آیا گزاره‌های نظریه (در اینجا نظریه اجتماعی) دارای هماهنگی درونی با یکدیگر

هستند؟ آیا این گزاره‌ها تناقضی با یکدیگر ندارند؟ آیا معرفت‌شناسی به کار رفته در خلق این معرفت، با هستی‌شناسی موضوع مورد مطالعه سازگاری دارد؟ در حقیقت، نظریه‌ای معتبر است که گزاره‌های آن با همدیگر تناقض نداشته باشند بلکه دارای هماهنگی و انسجام باشند. معرفت برخاسته از چنین نظریه‌ای می‌تواند دارای اعتبار باشد.

## ۲. اعتبار بیرونی

در اعتبار بیرونی سخن بر سر تطابق و سازگاری یک نظریه با واقعیت بیرونی است. پرسش این خواهد بود که نظریه اجتماعی تولیدشده تا چه اندازه می‌تواند مشاهدات و رویدادهای جهان واقعی را پوشش دهد؟ به بیان دیگر، نظریه موجود باید با جهان اجتماعی پیرامون مطابقت داشته باشد و سخنی نگوید یا ادعایی مطرح نکند که با واقعیت اجتماعی بیرونی در تضاد باشد. در واقع یکی از ملاک‌های ارزشمندی نظریه‌های اجتماعی همین میزان مطابقت آنها با جهان خارج است. این نوع اعتبار دارای دو قسم است: اعتبار زمانی و اعتبار وضعی (محلی و گروهی).

### ۱-۱. اعتبار زمانی

نظریه اجتماعی پیوند نزدیکی با مقتضیات زمانی دارد و چنین معرفتی عموماً رنگ زمان به خویش می‌گیرد. به طوری که نظریه (معرفت) زمان اکنون چندان مناسبتی با گذشته ندارد و نظریه گذشته برای غلبه بر مسائل و مشکلات حال معمولاً مفید و کارگشا نیست. برای تولید هر نظریه‌ای دو مبنا وجود دارد: مبانی انگیزشی و مبانی شناختی. مبانی انگیزشی به نیازهایی اشاره دارد که برای پاسخگویی به این نیازها نیازمند تولید معرفت و دانش هستیم تا بتوان به این نیازها پاسخ‌های مناسب و راهگشایی داد. مبانی شناختی نیز به سطح دانش موجود در یک زمان و مکان خاص اشاره دارد که مبتنی بر این پایه‌های شناختی می‌توان نظریه لازم را تولید کرد (قریشی، ۱۳۹۳).

برای مثال در ایران دهه ۱۳۷۰ نیازهایی وجود داشته است که بخشی از این نیازها خاص آن دوره بوده که شاید قبل و بعد از آن موضوعیت نداشته باشد (مانند نیاز به کنترل جمعیت و

کاهش مولید). همچنین بر اساس سطحی از دانش که در جامعه وجود داشته رویکردی نظری برای تأمین این نیاز تولید شد (سیاست کاهش مولید از طریق روش‌هایی مانند ندادن شناسنامه به بیش از دو فرزند). این سیاست هم با نیاز کاهش جمعیت و هم سطح آگاهی جامعه در آن دوران پیوند محکمی داشته است. امروز که نیاز جمعیتی کشور و همچنین سطح دانش و معرفت تغییر یافته، دیدگاه نظری تولیدشده نیز متفاوت خواهد بود. لذا توجه به ویژگی‌ها و مقتضیات زمانی یکی از ملاک‌های ارزیابی یک نظریه اجتماعی است.

#### ۱-۲. اعتبار وضعی (محلی و گروهی)

نظریه (معرفت) اجتماعی ارتباط تنگاتنگی نیز با ویژگی‌های محل و گروه موضوع معرفت دارد و توجه به ضرورت انطباق نظریه اجتماعی با موقعیت محلی و گروهی ویژه و اندک‌بودن امکان جهان‌شمولی آن نقش برجسته‌ای در تحلیل و فهم صحیح این معرفت ایفا می‌کند. بر این اساس، جامعه‌شناسان معرفت‌جملگی بر ارتباط مابین معرفت اجتماعی و موقعیت ویژه اجتماعی تأکید کرده‌اند. حتی دورکیم معرفت را بازتابی از شرایط اجتماعی دانسته است.

لازم به ذکر است «اگر نظریه اجتماعی تولیدشده معیارهای لازم را دارا نباشد این خطر وجود دارد که معرفت اجتماعی دچار دگماتیسم<sup>۱</sup> شود» (همان: ۱۴)؛ یعنی بروز وضعیتی که معرفت تولیدشده تناسبی با نیازها و سطح دانش کنونی نداشته باشد. معرفت مربوط به یک جامعه زمانی و مکانی دیگر نمی‌تواند مناسب جامعه اکنون که دارای ویژگی‌های انگیزشی و شناختی مخصوص به خود است، باشد. این وضعیت، ناگزیر سبب می‌شود که صاحبان معرفت جامعه گذشته، برای حفظ قدرت و ثروت ناشی از مالکیت آن معرفت، در مقابل تولید معارف جدید مقاومت کنند و دچار سلطه‌پذیری از قدرت و ثروت شوند. در مقابل، خطر گرفتار شدن به وضعیت آناکرونیسم<sup>۲</sup> هم وجود دارد. آناکرونیسم یعنی بدون توجه به شرایط و مقتضیات زمانی و مکانی بخواهیم با معرفت زمان و جامعه اکنون در باب رویدادها و اتفاقات زمان و جامعه گذشته قضاوت کنیم و آن پدیده‌های تاریخی را ارزیابی کنیم. به بیان دیگر، درحالی که

1 Dogmatism

2 Anachronisme

خطر دگماتیسم ناظر به استفاده از معرفت گذشته برای پاسخ به پرسش‌های اکنون بوده، آن‌اکرونیسم مربوط به استفاده از معرفت اکنون به منظور قضاوت و ارزیابی در باب پدیده‌های تاریخی و مربوط به زمان گذشته می‌باشد.

### ۳. اعتبار کارکردی

نظریه اجتماعی - به مثابه یک نوع معرفت - همانند دیگر شعبه‌های معرفت بشری در عمل در خدمت غایات و اهداف خاصی قرار می‌گیرد و حتی پاره‌ای از اندیشه‌ها و ایده‌های اجتماعی اساساً برای تحقق اهداف ویژه‌ای طراحی می‌شوند. البته باید دانست که ویژگی کارکردمداری و غایت‌مندی در نظریه اجتماعی پررنگ‌تر است چراکه کارکرد این معرفت عموماً در رویکرد نظری آن وارد می‌شود و هرگاه این کارکرد، کارکرد سودمندی نباشد امکان استفاده از این معرفت برای تحقق اهداف و کارکردهای اصیل تا حد زیادی از بین می‌رود.

حال باید گفت به نحو منطقی غایت و کارکرد معرفت اجتماعی تعالی نوع بشر است و اگر چنین صفتی از معرفت مذکور سلب شود این معرفت فاقد یکی از شاخص‌های اصلی معرفت اجتماعی خواهد بود. این تعالی را می‌توان دارای مصادیق مختلفی از جمله توسعه دانست. به همین دلیل در اینجا می‌توان پرسید دیدگاه سعید چه نتایجی برای مشرق زمین در بر داشته و آیا توانسته برای واکاوی چالش‌های آن و حرکت به سوی توسعه گامی بردارد؟

در این باب ماکس شلر دیدگاه جالب توجهی دارد؛ از نظر او معرفت بر سه بخش است: اول معرفت کنترل و نیل به هدف، دوم معرفت به ذات و فرهنگ و سوم معرفت به واقعیت و رستگاری. معرفت نخست در علم، معرفت دوم در فلسفه متافیزیک و معرفت سوم در دین متجلی است. شلر بر این باور است که بین معارف سلسله‌مراتب برقرار است؛ معرفت رستگاری در صدر و معرفت به ذات در درجه دوم و معرفت کنترل در مرتبه سوم قرار دارد و هر معرفتی در خدمت معرفت عالی‌تر از خویش است. در حقیقت می‌توان از اندیشه شلر چنین استنباط کرد که غایت و کارکرد اصلی معرفت چیزی جز رستگاری نیست (علیزاده، ۱۳۸۳ الف: ۱۸۴-۱۸۳ به نقل از قریشی، ۱۳۹۲: ۲۹).

با توجه به ماهیت نظریه شرق‌شناسی ادوارد سعید و تلاش او برای توضیح و تبیین نحوه تعامل میان غرب و شرق و آشکارکردن همکاری شرق‌شناسان با دولت‌های غربی برای استعمار و عقب‌نگه داشتن جوامع شرقی، هر سه معیار مطرح‌شده مورد تأکید قرار می‌گیرد. یعنی در نقد رویکرد نظری سعید به ارزیابی میزان انطباق و سازگاری گزاره‌های این نظریه و همچنین وجه معرفت‌شناسی آن پرداخته می‌شود. همچنین به میزان مطابقت آن با واقعیت اجتماعی بیرونی، شواهد تاریخی و جهان اجتماعی پیرامون توجه خواهد شد و اینکه این نظریه و مکانیسم تبیینی آن چقدر با واقعیت اجتماعی بیرونی سازگاری دارد. به علاوه، به نتایج و کارکردهای این رویکرد نظری برای پیروان این تفکر و همچنین جوامع مورد نظر این اندیشه (مشرق زمین) توجه خواهد شد.

### نقد شرق‌شناسی سعید

#### ارزیابی بر اساس اعتبار درونی

۱. یکی از نقدهای جدی که می‌توان به اندیشه سعید وارد دانست این است که هر گونه پایبندی به پیش‌فرض‌های او در تحلیل نقش مستشرقین در تسلط غرب بر شرق مستلزم شک‌کردن بر پایه‌های استدلالی خود اوست. سعید در انتهای کتاب شرق‌شناسی می‌گوید هر نوع شناخت «دیگری» مستلزم بازنمایی است، یعنی شناخت دیگری از موضع «من». چون بازنمایی واجد ریشه‌های سیاسی و فرهنگی (حتی ایدئولوژیک) است لذا نادرست است و نمی‌توان به صحت و دقت آن اطمینان داشت. اما به وضوح می‌توان پرسش‌هایی از سعید در مورد قائل‌بودنش به این پیش‌فرض مطرح کرد؛ با این شرایط (بی‌اعتبار بودن هر نوع شناخت از ابژه تنها به این دلیل که واجد نوعی بازنمایی است) پس شیوه صحیح شناخت کدام است؟ اگر پیش‌فرض سعید در مورد بازنمایی را بپذیریم در این صورت می‌توان او را نیز متهم کرد که تحلیلیش از شرق‌شناسی مستشرقین نسبت به شرق نیز یک بازنمایی است و باطل است. آیا می‌توان اطمینان داشت شناخت شرقی‌ها از غرب معرفت معتبرتری از شناخت غرب نسبت به شرق به دست می‌دهد؟ به علاوه، ماهیت شناخت چیزی جز رجوع به غیر ذهن نیست، آیا غیر از این راهی برای

شناخت می‌شناسیم؟ و مواردی از این دست. سعید نه در کتاب شرق‌شناسی و نه در سایر آثارش پاسخی به این ابهامات و پرسش‌ها نداده است.

در همین رابطه می‌توان موارد دیگری نیز مطرح کرد؛ آیا نوشته‌های ماکس وبر دربارهٔ اسلام یا تلقی او از پدرسالاری<sup>۱</sup> و آثار مارکس در باب استبداد آسیایی، شیوه تولید آسیایی، جامعه بی‌طبقه و غیره هم واجد انگیزه‌های شرق‌شناسانه است؟ آیا می‌توان انگیزه شرق‌شناسی و انگیزه پژوهش محض را از یکدیگر متمایز کرد؟ اصولاً، آیا امکان شناخت یقینی از انگیزه پژوهشی یک محقق وجود دارد؟ در مقابل، می‌توان این فرضیه را در نظر داشت که این دستاوردها و آثار (با تمام نقاط قوت و احیاناً ضعف‌شان) به مثابه محصولات طبیعی و مشروع تولید معرفت تلقی شوند؛ به این معنی که محقق غربی نیز برای شناخت هر پدیده یا مسئله‌ای در هر جامعه‌ای (از جمله مشرق زمین) به ناچار با عینک ویژه‌ای می‌نگرد که طی تجربه زیسته ژرف خود به‌عنوان یک انسان غربی پژوهشگر کسب کرده است. اینکه صاحبان قدرت‌های سیاسی بعدها از این یافته‌ها چگونه و در جهت چه مقاصدی بهره‌برند، می‌تواند متفاوت با تلاش‌هایی باشد که محققان و نویسندگان برای بیان مطالبی که یافته‌های علمی می‌پنداشته‌اند، انجام داده‌اند.

۲. آشکار است که معرفت‌شناسی سعید در کتاب شرق‌شناسی مبتنی بر اصول پست‌مدرنیسم است و بر اساس رویکرد معرفت‌شناسی که ژان فرانسوا لیوتار در کتاب «وضعیت پست مدرن» (۱۳۸۱) مطرح می‌کند، می‌توان دست‌کم دو مؤلفه اصلی آن را اینگونه برشمرد؛ اول، جهان و ازجمله دانش یک برساخت بشری است و دوم، بی‌اعتباری فراروایت‌ها. مؤلفه اول به این معنی است که شناخت ما انسان‌ها از جهان پیرامونمان و تمام عناصر آن محصول و نتیجه برساخت‌ها و سازه‌های ذهنی آدمیان است. برساخته‌هایی که مارکس، داروین، فروید، گالیله یا کپرنیک برای ما فراهم کرده‌اند، از یک سو محصول بینش آنهاست و از سوی دیگر همین برساخته‌ها تلقی ما را از این جهان صورتبندی کرده‌اند. با این توصیف می‌توان نتیجه گرفت یک نوع شناخت و معرفت معتبر وجود ندارد بلکه یا معرفت‌های معتبر وجود خواهد داشت یا اینکه اساساً معرفت معتبری وجود ندارد. با در نظر گرفتن این مبنا سعید چنین استدلال می‌کند که «مشرق زمین یک



جغرافیای تخیلی است» که محصول برساخت معرفتی مستشرقین غربی است و نمی‌تواند واقعی باشد (سعید، ۱۳۸۶: ۴۵-۴۴). به علاوه، شرقی که در منابع شرق‌شناسان آمده نه یک مشرق واقعی بلکه تصویری است که مستشرقین به ما ارائه می‌دهند.

بر این اساس، نقد مشابهی نیز می‌توان به نظریه سعید وارد کرد؛ می‌توان بر اساس همین پیش‌فرضی که او برای رد دستاوردهای مستشرقین به کار می‌برد، ما نیز تلقی نظری سعید را محل تردید بدانیم. یعنی می‌توان چنین استدلال کرد که برداشت نظری او یک تلقی شخصی بیش نیست و نمی‌تواند مورد اعتنا باشد. دست‌کم نمی‌تواند مبنای محکمی برای رد آثار مستشرقین باشد. باور به هر پیش‌فرضی می‌تواند پیامدهای خود را داشته باشد. پیامد آشکار پیش‌فرض مبنایی سعید نیز خطر بی‌اعتبار شدن استدلال او و تلاشش برای رد دانش مستشرقین غربی در باب مشرق زمین است.

در باب مؤلفه دوم پست‌مدرنیسم، یعنی اعتقاد به بی‌اعتباری فراروایت‌ها، نیز موضع نظری سعید برای نقد تلاش‌های شرق‌شناسان منجر به بی‌اعتبار شدن کوشش او نیز می‌شود. اگر مدرنیسم با روایت‌های کلان شناخته‌شده است، پست‌مدرنیسم هم با رد و طرد هر نوع فراروایتی شناخته می‌شود. لیوتار معتقد است «پست مدرن به منزله بی‌اعتقادی و عدم ایمان به فراروایت هاست» (لیوتار، ۱۳۸۱: ۵۴). اما سعید در نظریه شرق‌شناسی با نادیده‌گرفتن چنین مؤلفه اساسی دست به ارائه یک فراروایت (روایت کلان) می‌زند. فراروایت او چنین است: سه ضلع غربی زمینه را برای سلطه بر شرق و شرقی‌ها فراهم آوردند؛ یافته‌های مستشرقین، سیاستمداران کشورهای استعماری و نیروهای نظامی آنها. سعید براساس ایده دانش-قدرت از وجود ارتباط آگاهانه یا ناآگاهانه میان شرق‌شناسی و قدرت‌های استعماری سخن می‌گوید، چون به نظر او قدرت‌های استعماری شرقی را از نظر فیزیکی به تصرف آوردند که شرق‌شناسی به آن تجسم ذهنی بخشیده بود. به باور او عامل این همکاری عقاید نژادپرستانه و امپریالیستی بود که هم شرق‌شناسان و هم سیاستگذاران امپریالیست بر آن توافق داشتند (بروجردی، ۱۳۷۷: ۲۱). او با ارائه این روایت کلان، نسخه تمام تلاش‌های شرق‌شناسان را می‌پیچید و به تعبیر یکی از منتقدان او «سعید بدون تکلف آراء تمام غربیانی را که تاکنون در باره اعراب مطالعه کرده‌اند زیر سؤال

برده است» (فرایتگ، ۱۳۸۶: ۸۵). به بیان دیگر، او رویکرد نظری‌اش برای نقد شرق‌شناسی را بر پایه پست‌مدرنیسم و به ویژه اندیشه‌های میشل فوکو و فردریش نیچه بنا نهاد اما در این مسیر آگاهانه یا ناآگاهانه بر قرار و مدار اصول موضوعه این نحله فکری پایدار نماند و این می‌تواند فرایند تلاش نظری‌اش را با پرسش و چالش جدی روبرو کند.

۳. نقد معرفت‌شناختی دیگری نیز می‌توان متوجه اندیشه شرق‌شناسی سعید کرد که در عین حال تناقضی میان مفروضات آن و نتیجه‌گیری برگرفته از آنها وجود دارد؛ بر کسی پوشیده نیست که مبنای اندیشه انتقادی او در باب یافته‌های شرق‌شناسی متکی به تفکر پست‌مدرنیسم است (معرفت‌شناسی) اما در تمام تحلیل ریزبینانه و مفصل خود به یکی از مهم‌ترین -اگر نگوییم مهم‌ترین- مفروضات پست‌مدرنیستی پایبند نیست؛ به این معنی که تنوع، تکثر و چندگونگی هویتی را که سبب تمایز پست‌مدرنیسم از روایت منسجم، یکپارچه و همگون مدرنیسم از پدیده‌ها می‌شود، در تحلیلش لحاظ نمی‌کند. اگرچه او پست‌مدرنیسم را به‌عنوان طریق معرفت‌شناختی‌اش برگزیده اما به مفروضات آن پایبند نمانده و به همین خاطر نتیجه‌گیری‌اش بر پایه آن می‌تواند محل کلام و نقد باشد.

بر اساس تفکر پست‌مدرن نمی‌توان از غرب واحد، هویت یکسان و همگونی غربی و مواردی از این دست صحبت کرد. نمی‌توان شرق‌شناس فرانسوی، آمریکایی، بریتانیایی، آلمانی، لهستانی و پرتغالی را یکی دانست. همان‌طور که امروز و متأثر از پست‌مدرنیسم بر این باوریم که به جای یک اسلام، اسلام‌های مختلفی در جوامع اسلامی وجود دارد، پس می‌توان و باید از غرب‌های مختلف نیز سخن گفت. در همین باره، فیلسوف سوری، صادق جلال العزم، سعید را به خاطر کاربرد مجدد ذات‌گرایی به صورت «شرق‌شناسی وارونه» نقد می‌کند (فرایتگ، ۱۳۸۶: ۹۶). لذا این فرض که یک هویت واحد غربی مترتب بر تمام کشورهای غربی است و آنها طی یک فرایند همگون و منسجم به دنبال فراهم کردن زمینه استعمار غربیان و تقویت و تفوق هویت غربی‌اند، تا اندازه زیادی می‌تواند محل کلام، تردید و نقد باشد.

همان‌طور که در سطور پیشین مطرح شد، لب کلام انتقاد سعید از کارهای مطالعاتی شرق‌شناسان این است که مجموعه این دستاوردها سبب شده که غرب، مشرق زمین را،

بی‌توجه به تنوع‌های فرهنگی و تاریخی آن، واجد خصوصیات نظیر فرم یکسان، همگن، متضاد با غرب و مواردی از این دست بنامد. به عبارت دیگر، سعید مخالف رویکرد ماهیت‌گرای غرب نسبت به جوامع متعدد و متکثر شرق بوده است. همین نقد به اندیشه انتقادی ادوارد سعید در باب کارهای تحقیقاتی مستشرقین وارد است؛ نظریه شرق‌شناسی سعید نیز غرب، غربیان و تحقیقات و دستاوردهای مطالعاتی‌شان با رویکردی ماهیت‌گرا و جزمی، استعمارگر (و یا در خدمت استعمار) یکنواخت و یکدست، دارای هویت واحد، مأموریت واحد و زمینه‌ساز استعمار شرق تلقی کرده است. سعید شرق‌شناسی را یک رشته منسجم علمی می‌داند که به واسطه آن شرق توسط کشورهای اروپایی طی قرون پس از عصر روشنگری از جنبه‌های سیاسی، جامعه‌شناختی، نظامی، ایدئولوژیک، علمی و حتی توهم ساخته شد (سعید، ۱۳۸۶: ۲۲). به بیان دیگر، سعید در دام رویکرد تقلیل‌گرایی افتاده که به موجب آن گستره وسیعی از آثار مستشرقین را ذیل یک هویت، عنوان و هدف واحد قرار داده و نسبت به تکثر و تنوع موجود در این آثار غفلت ورزیده است.

۴. یکی دیگر از انتقادهای مهمی که به کار ادوارد سعید وارد می‌شود بی‌توجهی او به آثار شرق‌شناسان آلمانی و ایتالیایی است. تمرکز او و تئوری‌پردازی مبتنی بر کارهای شرق‌شناسان عمدتاً فرانسوی بوده در حالی که بعدها معلوم شد که گونه‌های بسیار متنوعی از شرق‌شناسی وجود دارد که نمی‌توان مانند سعید تمام آنها را در قالب کارهای شرق‌شناسان فرانسوی قرار داد (ترنر، ۱۳۸۱: ۸۳).

۵. حوزه مطالعاتی و رشته تحصیلی سعید را نیز نباید از نظر دور داشت؛ او تحصیل‌کرده ادبیات تطبیقی بود. بر اساس جامعه‌شناسی معرفت، در صورتبندی یک اندیشه، ایده یا نظام تحلیلی در ذهن یک اندیشمند، عوامل مختلفی از جمله زمینه مطالعاتی و تحصیلی او مؤثر است. رویکرد ادبی که سعید دارد سبب شده اندکی بیش از حد نیاز به اغراق و بزرگنمایی در مورد هدف و غایت تحقیقات شرق‌شناسان با دید توطئه‌آمیز بنگرد و آن را به مثابه یک مأموریت محول‌شده به این محققان و نویسندگان ببیند. این اغراق و بزرگنمایی مختص ادوارد سعید نیست و تقریباً در تمام اندیشه‌های پست مدرن وجود دارد. یکی از علل اصلی چنین

موضوعی این واقعیت است که بخش زیادی از متفکران این نحله فکری دارای زمینه تحصیلاتی هستند که ارتباط نزدیکی با ادبیات، هنر و احساسات دارد. همین مطلب می‌تواند دلیلی باشد بر اینکه چرا بسیاری از منتقدان پست‌مدرنیسم آن را تب‌هیجانی می‌دانند که به زودی فروکش خواهد کرد و حتی سخن از «جنون پست‌مدرنیسم» گویند (انیل، ۱۹۹۵: ۱۶ به نقل از ریتزر و داگلاس، ۱۳۹۰: ۷۳۵-۷۳۴).

از جمله پست‌مدرنیست‌هایی که زمینه تحصیلاتشان غیر از علوم اجتماعی بوده اما کوشیده‌اند مسائل و پدیده‌های اجتماعی را تحلیل و تبیین کنند می‌توان به جودیت باتلر (استاد ادبیات تطبیقی)، آدرین ریچ (شاعر)، مایکل هارت (ادبیات تطبیقی)، دیانا فوز (ادبیات انگلیسی)، ژان فرانسوا لیوتار (نظریه پرداز ادبی) و کوام آنتونی آپیا (رمان‌نویس و نظریه‌پرداز فرهنگی) اشاره کرد. یا برخی نیز تحصیلاتشان ارتباطی با مسائل اجتماعی نداشته و بعدها به سبب علاقمندی به این حوزه، وارد اندیشه‌ورزی در ساحت اجتماعی شده‌اند (مانند فرانتس فانون روانپزشک).

به بیان دیگر، بخش قابل توجهی از متفکران پست‌مدرنی که وارد عرصه تحقیقات و مطالعات اجتماعی شده‌اند، زمینه‌های مطالعاتی غیر از جامعه‌شناسی داشته‌اند. این امر از این لحاظ واجد اهمیت است که اندیشه جامعه‌شناختی بسیار متکی به تحقیقات میدانی و تجربی (کمی و کیفی) است و برای بررسی ادعاهای نظری بسیار وام‌دار میدان تحقیق است، لذا می‌توان ارتباط دقیق‌تر و وثیق‌تری میان ادعاهای نظری و یافته‌های این تحقیقات یافت. اما در مطالعات پست‌مدرن، بیش از میدان تحقیق، متن و فراورده‌های متنی است که اهمیت و دست‌بالا را برای پژوهش دارد. همچنین نگرش ادبی و هنری که در پس این نحله فکری وجود دارد از سویی جذابیت غیرقابل‌انکاری به این آثار می‌دهد و از سوی دیگر اعتبار و دقت علمی مسئله را با تردید قابل‌تأملی مواجه می‌کند. «به نظر مدرنیست‌های علم مدار، فهم صحت استدلال‌های پست‌مدرنیست‌ها غیرممکن است ... هر آنچه پست‌مدرنیست‌ها می‌گویند، مدرنیست‌ها به مثابه ادعاهای ابطال‌ناپذیر در نظر می‌گیرند که نمی‌توان صحت آنها را، به ویژه، با تحقیق تجربی ارزیابی کرد» (فرو، ۱۹۹۱؛ کیومر، ۱۹۹۵ به نقل از ریتزر و داگلاس، ۱۳۹۰: ۷۳۵).

### ارزیابی بر اساس اعتبار بیرونی

۱. سعید شرق‌شناسی را یک گفتمان تمایزگذار می‌داند که سبب خلق دوگانه‌هایی شده است (غرب/شرق، تمدن/بربر و غیره). او شرق‌شناسی را یک رشته فوق‌العاده منسجم علمی می‌داند که به واسطه آن، غربی‌ها، شرقی‌ها را به عنوان ابژه (امر قابل‌شناختن) درآورده‌اند. اما باید گفت تاریخ غایتمند نیست و رویدادهای تاریخی بیش از آنکه برنامه‌ریزی شده باشند بسیار مبتنی بر امور تصادفی<sup>۱</sup> و غیرقابل‌کنترل هستند. پس چگونه می‌توان شرق‌شناسی را یک علم منسجم و آگاهانه دانست؟ چرا مانند فوکو به دیرینه‌شناسی<sup>۲</sup> خلق گفتمان تسلط غرب بر شرق و تمام جهان پرداخته نشود و اینکه چرا این فرهنگ یا جغرافیای سیاسی توسعه یافت و متمدن شد اما سایر نقاط جهان نه.

به علاوه، بر خلاف دیدگاه سعید تعداد قابل توجهی از آثار تاریخی و سفرنامه‌ها وجود دارد که نویسندگان این آثار نه به قصد گردآوری اطلاعات برای سیاستمداران و نیروهای نظامی غربی بلکه با انگیزه‌ها و اهداف شخصی آنها را تهیه کرده‌اند. اگرچه ممکن است از سوی دولت‌های غربی از این منابع برای اهداف دیگری نیز بهره گرفته شده باشد اما توجه به دو نکته ضروری است؛ اول، انگیزه و قصد نویسندگان این آثار چیزی متفاوت با استفاده‌هایی بوده که ممکن است بعداً از آنها شده باشد و دوم، این اتفاق می‌تواند در مورد تمام آثار علمی، تاریخی، اجتماعی، جغرافیایی و ادبی از سوی هر کشور و حکومتی صورت گیرد و به هیچ وجه منحصر به کشورهای غربی نیست.

برای نمونه می‌توان به دو مورد از این آثار اشاره کرد که با نیت و هدف کاملاً شخصی نوشته شده‌اند؛ یکی از این آثار مربوط به ایزابلا برد<sup>۳</sup> و سفرهای او به ایران و حضور در میان ایل بختیاری و مناطق کردنشین بوده که با نام *سفرهایی به ایران و کردستان*<sup>۴</sup> (۱۸۹۰) منتشر شده است. ایزابلا که دختر یک روحانی انگلیسی به نام ادوارد بود به توصیه پزشکش برای درمان بیماری ناحیه ستون فقرات و مشکلاتی که در زمینه افسردگی و بی‌خوابگی داشت به سفر

---

1 Contingency

2 Archeology

3 Isabella Bird

4 Journeys in Persia and Kurdistan

پرداخت و در طول سفرهایش به آمریکا، کانادا، استرالیا، پاکستان، ایران و غیره شرایط جسمی و روحی‌اش بهبود یافت. او سفرش به ایران را در فوریه ۱۸۸۹ (۱۳۰۷ ش) زمانی که یک بیوه ۵۹ ساله بود آغاز کرد (اسکارس، ۱۳۹۲). در واقع ایزابلا با هدف تفریح، جهانگردی و کمک به بهبود سلامتی‌اش دست به مسافرت به ایران و سایر نقاط جهان زد و این سفرنامه با هدف و انگیزه کاملاً شخصی نگاشته شد. نمونه دیگر از این دست آثار کتاب «خاطرات لیدی شیل» (۱۳۶۸) است. این کتاب ماحصل خاطرات، مشاهدات و تجربیات خانم مری شیل، همسر وزیر مختار انگلیس در اوائل سلطنت ناصرالدین شاه، است که طی مدت حضورش در ایران این کتاب را به نگارش درآورد. ماری شیل معروف به لیدی شیل دختر بارون استفان وولف ایرلندی بود که پس از ازدواج با کلنل جستین شیل سفیر انگلیس در ایران اوایل دوره ناصری به همراه شوهرش به ایران آمد. مسافرت کلنل شیل و همسرش در ایران حدود سه سال و ۱۰ ماه به طول انجامید و هنگامی که احساس کرد که دیگر قادر به ادامه زندگی در شرایط نامناسب بهداشتی ایران نیستند، بهتر دیدند که هرچه زودتر خاک ایران را ترک کنند. به همین انگیزه بود که در اواسط ژوئن ۱۸۵۳ م. ایران را به قصد ورود به خاک عثمانی ترک کردند. یکی دیگر از این آثار که تا اندازه زیادی با انگیزه‌های شخصی یا از پیش تعیین نشده به نگارش درآمده‌اند عبارت است از «زنان ایرانی و راه و رسم زندگی آنان». این کتاب نوشته کلارا کولیور رایس انگلیسی است که همسر یکی از مسیونرهای ساکن جلفای اصفهان بود.

۲. نظریه شرق‌شناسی روند تعامل میان غرب/شرق را به سود غرب می‌داند اما این تعامل را به گونه‌ای تصویر می‌کند که گویی شرق هرگز در پی منافع خود نبوده و فقط این غرب است که منفعت‌طلب است. اما اولاً هیچ پژوهشی این تمایز اخلاقی را میان مردم یک سوی زمین با سوی دیگر نشان نداده است ثانیاً شرقی‌ها هم همواره به دنبال منافع خویش بوده و هستند و هر وقت توانسته‌اند این منافع را تأمین کرده‌اند اما قدرت و پیشرفت کافی برای نیل به خواسته‌هایشان را نداشته‌اند. در همین ارتباط محمد کردعلی، روزنامه نگار و محقق سوری، معتقد است اگرچه شرق‌شناسان به واسطه دستاوردهای علمی‌شان توانستند واسطه خوبی میان شرق و غرب باشند و دانش خود را در خدمت کشورهایشان قرار دهند اما «این کار آنها طبیعی

جلوه می‌کرد نه غیر اخلاقی زیرا مسلمانان نیز چنین کارهایی می‌کردند» (اسکوویتز، ۱۹۸۳ به نقل از فرایتنگ، ۱۳۸۶: ۹۱).

به بیان دیگر، یک رقابت همیشگی بین تمام جوامع برای کسب منافع بیشتر در عرصه‌های مختلف وجود دارد ولی شرط رسیدن به اهداف و منافع، قدرت رسانه‌ای، شایسته‌سالاری، توجه به اخلاقیت، اهمیت پژوهش و دانش، رقابت آزاد در عرصه اقتصادی، شفافیت در نهادهای مختلف صاحب قدرت و مواردی از این دست است که تقریباً در تمام موارد جوامع غربی موفق‌ترند در نتیجه، به منافع بیشتری هم دست یافته‌اند. اینکه در سایر جوامع این ملاک‌های توسعه وجود ندارد یا بسیار اندک است و به همین علت نمی‌توانند منافع لازم را در تعامل با جوامع غربی کسب کنند نباید باعث شود این تلقی را در اذهان شکل دهد که جوامع غیر غربی در این تعاملات در پی کسب حداکثری منافعشان نیستند.

این جوامع نیز از هر فرصتی برای استفاده از کشورهای توسعه‌یافته بهره می‌برند اما توان و قدرت لازم برای این امر را ندارند زیرا قوانین و قواعد توسعه را فدای منافع شخصی، قومی و طایفه‌ای می‌کنند یا کنشگران قدرتمندشان (در عرصه‌های مختلف سیاسی، اقتصادی، دینی، علمی و غیره) ترجیح می‌دهند از منابع موجود نه برای توسعه پایدار جامعه بلکه برای تأمین خواسته‌ها و منافع خود استفاده کنند. در نتیجه، جوامع توسعه‌نیافته عقب‌مانده‌تر می‌شوند و ناچارند که در هر دوره‌ای با مسائل و مشکلات پیچیده‌تر و چندلایه‌تری مواجه شوند.

۳. ادوارد سعید در نظریه‌اش چنین استدلال می‌کند که شرق‌شناسان (استعمار ذهنی شرق) و استعمارگران (استعمار عینی شرق) به دلیل اشتراک نظرشان در عقاید نژادپرستانه و امپریالیسم، در تسلط یافتن بر شرق و کوشیدن در جهت استعمار و استثمار آن، تفوق یافتند (بروجردی، ۱۳۷۷: ۲۱). در نقد این استدلال می‌توان گفت که بسیار بعید به نظر می‌رسد که این قرابت و نزدیکی عقیدتی مبنای چنین تفوق و برتری غرب بر شرق باشد زیرا تقریباً پیروان تمام ادیان، ملت یک کشور و تمام افرادی که عناصر فرهنگی مشترکی دارند دارای عقاید و باورهای مشترکی هستند و در صورت امکان تلاش می‌کنند فرهنگ، باورها و هنجارهای خود را بر سایر جوامع تحمیل کنند اما همه موفق نمی‌شوند.

مسلمانان، بوداییان، هندوها و غیره نیز حتی بیش از غربیان نسبت باورها و ارزش‌هایشان تعصب و گرایش دارند. این مطلب را می‌توان در برخی نمونه‌ها به وضوح مشاهده کرد؛ برای نمونه در ماجرای استقلال پاکستان از هندوستان، پاکستانی‌ها خود را به عنوان مسلمان، برتر و پاک‌تر از سیک‌ها (نجس‌ها) می‌دانستند و همین مطلب یکی از دلایل آنان برای جدایی از هندوستان و کسب استقلال بود. نام کشور خود را نیز بر اساس همین مطلب انتخاب کردند و اسم پاکستان، یعنی سرزمین‌های انسان‌های پاک (پاک‌ها)، را برای سرزمین خویش برگزیدند. یا در نمونه دیگر می‌توان به کشتارهایی که در حدود ۱۶۰۰ میلادی بوداییان ژاپنی نسبت به ژاپنی‌های مسیحی مرتکب شدند، اشاره کرد؛ طی این دوره بسیاری از مسیحیان ژاپنی توسط بوداییان سوزانده می‌شدند. پس می‌توان ردپای این تعصب و جدیت در باورها و عقاید مذهبی، نژادی و حتی ایدئولوژیک را در میان سایر جوامع هم دید اما آنها نتوانستند بر غرب تفوق یابند بلکه خود، مستعمره شدند. پس نمی‌توان گفت اتکا به این تعصبات و اشتراکات فرهنگی و اعتقادی زمینه برتری غرب بر شرق بوده است.

به نظر می‌رسد باید پاسخ پرسش چرایی تفوق غربیان بر سایر جوامع را در پیروی و دنباله روی آنها از الگوها و باورهای توسعه محور (مانند سخت‌کوشی، باور به دانش برای پیشرفت، توجه به خلاقیت، ارج نهادن به صاحبان اندیشه، توجه به هماهنگی میان عناصر مختلف جامعه، تلاش برای جلب رضایت مردمانشان و مواردی از این دست) در مقابل عدم اعتقاد به این الگوهای رشد در مشرق زمین (و سایر نقاط جهان به استثنای غرب) جستجو کرد. یعنی در فساد کنشگران قدرتمند، عدم نفوذ نامینالیسم در علم و در نتیجه عدم رشد تجربه‌گرایی، عدم راز زدایی از دین، کم‌توجهی به عقل و عقلانیت، رونق نیافتن لیبرالیسم، عدم رشد حق‌مداری و باور به محق‌بودن انسان در برابر مکلف‌بودنش، استقرار نیافتن اومانیزم و از همه مهم‌تر رواج تفکر «فرافکنانه» در شناسایی و تحلیل مسائل و چالش‌های جوامع توسعه‌نیافته.

۴. یکی دیگر از مواضع نظری ادوارد سعید که می‌توان مورد پرسش و نقادی قرار داد این نظرگاه است که نوعی مرزبندی و تمایز آشکار میان مغرب زمین و مشرق زمین قائل می‌شود. اما به تعبیر هنج، یکی از منتقدین سعید، «بنا بر پژوهش‌ها و تحقیقات جدید، به سختی می‌توان به



واقعی بودن ماهیت مفاهیمی مانند شرق، غرب، شرقی و غربی اطمینان داشت. این پژوهش‌ها به ما می‌گویند مرزهای ژئوپلتیک را به ندرت می‌توان به صورت عینی تعریف کرد زیرا این مرزها از لحاظ تاریخی وابستگی خاصی به تحول در فهم و هویت‌های جمعی دارند» (هنچ، ۱۹۹۲: ۲۰۵-۱۹۵؛ چادوری، ۱۹۹۰: ۲۸-۲۲ به نقل از فرایتگ، ۱۳۸۶: ۸۶). همچنین بر اساس مبانی تفکر پست مدرنیسم، که سعید بسیار وام‌دار آن است، سیالیت واقعیت‌های اجتماعی از جمله هویت و مرزهای میان جوامع از عناصر اصلی این مبانی است. هویت افراد در جهان معاصر (خواه آن را مدرن خواه پست مدرن بنامیم) به گونه‌ای چند لایه و چند بعدی است که نمی‌توان آن را ذیل یک چتر واحد قرار داد بلکه باید عناصر و اجزای مختلفی (جنسیت، دین، قومیت، نژاد، گرایش‌های سیاسی و غیره) را در نظر داشت که در خلق و بازتولید آن موثرند. به ویژه پدیده «پیوندی (هیبریدی) شدن فرهنگی»<sup>۱</sup> که «بر افزایش تنوع مرتبط با آمیزه‌های منحصر به فرد جهانی و امر محلی تاکید کرده و در تقابل با آن، یکدستی مرتبط با جهانی شدن قرار دارد» (ریتزر، ۱۳۸۹: ۴۷۲) بیش از هر زمان دیگری این خلوص ماهوی میان مرزها را با چالش جدی مواجه می‌کند. این هیبریدی شدن فرهنگی، «جهان‌محلی شدن»<sup>۲</sup> را با خود به ارمغان آورده که نوعی در هم تنیدگی جهانی و محلی است (ریتزر، ۱۳۸۹: ۴۷۱) و دیگر به سادگی نمی‌توان تقسیم بندی آشکاری مانند شرق و غرب را به رسمیت شناخت و پذیرفت. نمونه آشکار هیبریدی شدن فرهنگی را می‌توان «در توریست‌های اوگاندایی بازدیدکننده از آمستردام برای تماشای دو زن مراکشی که در بازی بوکس تایلندی شرکت می‌کنند و یا آرژانتینی‌هایی که موسیقی رپ آسیایی اجرا شده توسط یک گروه اهل آمریکای جنوبی را در باشگاهی در لندن که مالک آن یک فرد عربستانی است، به تماشا نشسته‌اند» (ریتزر، ۱۳۸۹: ۴۷۲) دید. لذا می‌توان این خط‌کشی آشکار سعید نسبت به شرق و غرب و نزاع آشکار میان آنها را آشکارا زیر سؤال برد و نقد کرد. همین دو رگه بودن در آثار شرق‌شناسان نیز وجود دارد؛ آنان نیز پیش از اینکه محقق در حوزه‌ای خاص در باب شرق باشند واجد وجوه آشکار و پنهانی از هویت دینی، ملی، قومی، جنسی، نژادی و غیره بوده‌اند.

۵. او معتقد است غرب به واسطهٔ رویارویی با شرق، به هویت برتر و بالاتری دست یافت. به عبارت دیگر، در اثر تقابلی که غربیان از طریق شرق‌شناسی با مشرق زمین یافتند، هویت غربی خود را برجسته و نیرومند کردند (سعید، ۱۳۸۶: ۲۲). یکی از چالش‌های عمدهٔ این اندیشه این است که از این حقیقت غفلت می‌کند که هویت برتر غربی نتیجه و محصول طبیعی دانش، معرفت و پیشرفت غربی است. هویت اگر ابتدا به ساکن و تنها با اتکا به ابراز هویت مطرح شود چیزی جز اندیشه‌ها، باورها، رفتارها و اعمال بنیادگرایانهٔ خشن، انقلابی و وحشت‌آفرین نخواهد بود. این وضعیت -یعنی هویت بدون معرفت- بیش‌تر در مورد جوامع اسلامی معاصر و بنیادگرایی و افراط‌گرایی اسلامی مطابقت دارد نه تاریخ غرب.

در این ارتباط، عبدالکریم سروش توضیح راهگشایی دارد؛ ادیان و هر مکتب فکری مدعی سه دستاورد برای انسان هستند. به عبارت دیگر دین منشاء سه چیز است: ۱. معرفت ۲. هویت و ۳. سعادت (دنیوی، اخروی یا هر دو) (سروش، ۱۳۹۳). پیروان هر مکتب فکری یا اعتقادی اگر تنها بکوشند تا به واسطهٔ هویت، خود را معرفی کنند و به جهانیان بشناسانند راهی ندارند جز اتکا به افراط‌گرایی، خشونت و برجسته‌سازی خود با هر طریقی. اما اگر ابراز هویت از دالان معرفت رخ دهد هم فراگیرتر خواهد بود و هم نیازی به خشونت ندارد. در حقیقت، غرب هویت غربی خود را نه از طریق هویت‌طلبی خام بلکه به واسطهٔ دستاوردهای معرفتی کسب کرد اما این کشورهای توسعه‌نیافته (به تعبیر سعید، شرقی‌ها) بودند که مسیر را گم کرده و هویت‌طلبی را نه از راه معرفت که از جادهٔ فریاد زدن هویتشان انجام دادند و در این مسیر در دام افراط‌گرایی و خشونت‌های دینی، سیاسی و فرهنگی نیز افتادند.

### ارزیابی بر اساس اعتبار کارکردی

۱. رواج فرافکنی در باب چرایی عقب‌ماندگی جوامع توسعه‌نیافته، به‌ویژه در جهان اسلام، یکی از نتایج نظریهٔ شرق‌شناسی و آثار انبوه متفکرانی است که دنباله‌روی او گشتند. این فرافکنی در مورد علل عقب‌ماندگی جوامع توسعه‌نیافته، انگشت اشاره را به سمت مستشرقین بردن و چیدن این سناریو که همکاری این مستشرقین و حاکمان استثمارخو! علت العلل تفوق غرب و تنزل شرق است پیامدهای ناگوار دیگری نیز برای شرقیان به دنبال داشته است؛ هویت‌طلبی بدون

معرفت و حرکت‌های بنیادگرایانه دینی از فربه‌ترین این پیامدهاست. تکیه بیش از اندازه بر گذشته و تاریخ کشورهای توسعه‌نیافته نیز جزو همین نتایج نامیمون قائل‌شدن به رویکرد توطئه‌محور غرب نسبت به سایر نقاط جهان است.

۲. همان گونه که پیشتر سخن آن رفت، چالش دیگری که نظریه شرق‌شناسی برای مشرق زمین به ارمغان آورد رواج پدیده‌ای به نام «شرق‌شناسی وارونه»<sup>۱</sup> بود که در میان روشنفکران و متفکران مشرق زمین به مثابه عکس‌العملی نسبت به تلاش‌های غرب برای مطالعه شرق رواج یافت. ادوارد سعید، خود، در انتهای کتابش تا اندازه‌ای به این خطر واقف بوده و آنجا که می‌گوید «مهم‌تر از هر چیز امیدوارم به خوانندگان نشان داده باشم که جواب شرق‌شناسی، غرب‌شناسی نیست» (سعید، ۱۳۸۶: ۴۶۹)، ناظر بر همین نگرانی است. برخی از این تلاش‌ها برای صورتبندی شرق‌شناسی وارونه عبارتند از کارها و اندیشه‌های افرادی مانند بابی سعید، صادق جلال العزم و حمید الزین. بابی سعید با طرح دو مفهوم «شرق‌شناسی ضعیف»<sup>۲</sup> و «شرق‌شناسی قوی»<sup>۳</sup> هم کار سعید را می‌ستاید و هم می‌کوشد فراتر از آن رود. او معتقد است کار شرق‌شناسی ادوارد سعید در درون شرق‌شناسی ضعیف قرار می‌گیرد که بر اساس آن توصیف جوامع شرقی تحریف می‌شوند. اما به نظر بابی در روایت و گفتمان «شرق‌شناسی قوی»، ایراد مهم شرق‌شناسی، تنها تحریف شرق «واقعی» نیست بلکه مسئله فربه این است که شرق چگونه مخلوق شرق‌شناسی می‌شود (سعید، ۱۳۸۶: ۲۲۲).

همچنین صادق العزم این دیدگاه سعید را رد می‌کند که چون هر نوع مطالعه ممکن است سبب درافتادن در دوگانگی خود-دیگری شود پس نمی‌توان به واکاوی فرهنگ‌های دیگر پرداخت. به باور او مطالعه فرهنگ‌های دیگر یک علاقه مشترک در جوامع انسانی است. به باور العزم ساختن دوگانگی‌های خود-دیگری یک گرایش جهانی است زیرا پیش‌فرض بنیادی دیگربود در یک برون‌سازی خیالی ریشه دارد. به عبارت دیگر تصویر ذهنی که شخص از هر فرهنگ دیگری دارد نمی‌تواند فارغ از انگیزه فرهنگی و سیاسی باشد. به اعتقاد او علی‌رغم

1 Orientalism view upside down

2 Weak orientalism

3 Strong orientalism

هشدار سعید در باب اینکه هدف از کتاب شرق‌شناسی او روی آوردن به غرب‌شناسی نیست اما این کار به شکل گسترده‌ای در حال انجام است. العزم آن را شرق‌شناسی وارونه می‌نامد (العزم، ۱۹۸۱: ۱۹ به نقل از بروجردی، ۱۳۷۷: ۲۵). به علاوه، فردی چون حمید الزین در تقابل با شرق‌شناسی نظرگاهی ضد ذات‌گرایانه و ضد شرق‌شناسانه در باب اسلام را در پیش می‌گیرد. او با طراحی یک شرق‌شناسی وارونه به نقد فهم مستشرقین غربی از شرق اسلامی می‌پردازد و معتقد است به جای قائل بودن به یک اسلام، با اسلام‌های مختلف و گفتمان‌های چندگانه اسلامی مواجه هستیم (سعید، ۱۳۸۶: ۴۴).

این متفکران شرقی با کشیدن خط بطلان بر دستاوردهای غربیان می‌کوشند هویتی راستین و صیقل‌یافته از شرق برای شرقی‌ها فراهم کنند. البته این خطر را سعید نیز در اثر خود مورد توجه قرار داده و نگرانی خود از صورت‌بندی چنین پیامدی را پنهان نکرده است. نکته دیگری که در رابطه با این متفکران می‌توان گفت این است که با توجه به این واقعیت که تعداد بیشماری از این افراد، چه در گذشته و چه اکنون، در دانشگاه‌ها و مراکز تحقیقاتی و مطالعاتی کشورهای غربی مشغول مطالعه، تحقیق و پژوهش در باب فرهنگ، تاریخ، شرایط سیاسی و مسائل اجتماعی-اقتصادی این کشورها هستند و حتی در بیشتر موارد به استخدام این مراکز علمی درآمده‌اند اما در عمل شاهد نبوده‌ایم که این دستاوردهای پژوهشی زمینه را برای تسلط هر چند نسبی شرق بر غرب فراهم کند (همان ادعای اصلی سعید و همفکرانش)؛ چرا؟

شاید بهتر است به این فرضیه نیز اندیشیده شود که علت استقبال جوامع شرقی از تمدن غربی چیزی جز وجود یک توطئه تاریخی و چندملیتی است. این استقبال می‌تواند به علت کیفیت بالای زیست اجتماعی و جایگاه انسان در این تمدن باشد که سبب شده مردم جوامع شرقی نیز به دنبال پیاده‌سازی عناصر و اصول این تمدن در جوامع خود باشند. شرق‌شناسی وارونه، «غرب‌شناسی مخرب را نیز به دنبال دارد. یعنی رد هر آنچه که به غرب منسوب است و رد ضمنی میراث مدرنیته. این جنبه ضد‌مدرنیستی می‌تواند تا حدی جذابیت نخبه‌گرایی فرهنگی هایدگر را نشان دهد. در همین ارتباط، اکنون از طریق بومی‌سازی معرفت در جوامع در حال توسعه به رد برخی از جوانب غرب می‌پردازند» (ترنر، ۱۳۸۱: ۸۶).

۳. اندیشه‌های فوکو و به‌ویژه ادوارد سعید در مورد ضدیت با مدرنیسم زمینه را برای بومی‌سازی دانش، به‌ویژه بومی‌سازی معرفت، به وجود آورده است. بنیادگرایی اسلامی و اتخاذ رویکرد تعصب بنیادگرایانه نسبت به معرفت و سنت اسلامی از دیگر پیامدهای اندیشه شرق‌شناسی، پست‌مدرنیستی، عقل‌ستیزی و ضدیت با مدرنیسم است که بیش از همه مدیون فوکو و، اینک، سعید است. در این ارتباط، برایان ترنر، یکی از مفسرین و منتقدین سعید، با اشاره به ردپای اندیشه فوکو در شرق‌شناسی سعید و نقد آن معتقد است استنتاج یک سیاست نظام‌مند و غایت‌مند از تحلیل انتقادی فوکو کار دشواری است، چیزی که ظاهراً سعید انجام داده است. همچنین ترنر بر این باور است که یکی از پیامدهای نقد فوکویی از الگوی مسلط معرفت در نظام سنتی موجب ظهور نوعی هرج‌ومرج‌طلبی احساسی و همچنین دفاع از قرائتی بنیادگرایانه از اسلام که حاوی مقابله با سکولاریسم و ناامیدی از نوسازی است، شده است (ترنر، ۱۳۸۱: ۳۴).

به بیان دیگر، جوامع اسلامی در مخالفت با سکولاریسم و اومانیسم، به‌عنوان دو دستاورد مهم مدرنیته، به فکر بازگشت سنت دینی و تکیه بر خوانش بنیادگرایانه از دین برای مقابله با رونق مدرنیسم و سکولاریسم در این جوامع افتاده‌اند (کوک، ۲۰۱۴؛ اشودلر، ۲۰۰۱؛ میشر، ۲۰۱۲؛ تیبی، ۱۹۹۸؛ فریدمن، ۱۹۹۹؛ البرو، ۱۹۹۶؛ کاستلز، ۲۰۰۰). «نمونه آن در جامعه‌شناسی مربوط به تلاش‌هایی است که می‌کوشد ابن خلدون را پدر علوم اجتماعی معرفی کند نه مارکس، وبر و دورکیم را. نوشته‌های ابن خلدون هر قدر هم جالب باشد نتوانسته تحلیل کارآمدی از تمدن‌های متأخر شهری و صنعتی بدست دهد» (ترنر، ۱۳۸۱: ۸۷). در حقیقت شرق‌شناسی زمینه را برای رشد این باور در جوامع اسلامی فراهم کرده که معرفت سنتی بهتر و کارآمدتر از معرفت وارداتی غربی است.

۳. یکی از نقدهای جدی کارکردی که می‌توان به نظریه شرق‌شناسی سعید وارد کرد، جنبه‌ای معرفت‌شناختی دارد. دیدگاه سعید الهام‌بخش‌گرایی به بومی‌سازی معرفت و دانش در جوامع شرقی شده است. به این معنی که متفکران جوامع شرقی با این استدلال که معرفتی که اندیشمندان غربی در باب شرق و حتی جهان خلق کرده‌اند نوعی بازنمایی از جانب آنهاست و

اینکه این معرفت خلق‌شده به نوعی محصول یک توطئه برای فراهم‌کردن زمینه سلطه غربی‌ها بر مردمان مشرق زمین است، به این نتیجه می‌رسند که نمی‌توان به این معرفت اعتماد کرد. چاره کار در این است که شرقی‌ها خود به تولید مجدد معرفتی بپردازند که عاری از این تلاش خصمانه! برای سلطه غرب بر شرق باشد. این موضع با یک چالش عمده مواجه است؛ بخش زیادی از معرفت بنیادینی که مبنای خلق سایر دانش‌ها و معرفت‌هاست پیش از این و توسط جهان غرب خلق شده است و اینک نمی‌توان مستقل از آنها به تولید معرفت پرداخت. با این شرایط چگونه می‌توان انتظار خلق یک معرفت عاری از غرب را در سر داشت؟

برای نمونه می‌توان به تلاش حمید دباشی، استاد ادبیات تطبیقی دانشگاه کلمبیا و همکار سابق ادوارد سعید، اشاره کرد. او در کتاب خود با عنوان «آیا می‌توان غیراروپایی اندیشید؟» (۲۰۱۵) می‌کوشد نشان دهد می‌توان خارج از پارادایم و چهارچوب فکری غرب اندیشید و بیرون از آن به تولید معرفتی با رنگ و بوی غیرغربی برای مشرق زمین دست یافت. به بیان دیگر، ایشان در اثر خود می‌کوشد امکان و لزوم بومی‌سازی اندیشه‌ورزی و معرفت‌آفرینی را تبیین کند. اما در این باب می‌توان سؤال مهمی مطرح کرد؛ اگر بپذیریم برای اندیشیدن و در نتیجه تولید معرفت، پیش از هر چیز به یک مبنا و چهارچوب فلسفی نیاز داریم، با توجه به اینکه می‌دانیم دو نخله بزرگ فلسفی که سایر مکاتب فلسفی زیرمجموعه آن دو هستند عبارتند از فلسفه تحلیلی و فلسفه قاره‌ای و بر این امر نیز واقفیم که فلسفه تحلیلی محصول بریتانیا و کشورهای انگلوساکسون است و فلسفه قاره‌ای، که شکل مدرن دستاوردهای فلسفی یونان باستان است، دستاورد کشورهای آلمان، فرانسه و ایتالیا، بنابراین با توجه به اینکه تقریباً تمام فلسفه‌مبنایی اروپایی دارد چگونه می‌توان خارج از این چهارچوب اندیشید؟ یا باید فلسفه نوینی مطرح شود که تا کنون نشده و یا معتقد باشیم برای اندیشیدن و تولید معرفت به فلسفه نیازی نیست که این امر مخالفت با یکی از مهم‌ترین اصول معرفت‌شناسی است.

در اینجا برای رفع نگرانی در باب بومی‌بودن دانش کوشش می‌شود تا تبیین مختصری ارائه شود سپس نقد اندیشه سعید پی گرفته می‌شود. برای رفع نگرانی در باب ماهیت معرفت و اینکه

این معرفت که به گفته بومی‌گرایان محصول غرب است و نمی‌تواند برای حل مسائل سایر جوامع به کار رود، باید گفت معرفت ذاتا دارای ماهیتی بومی است. به این معنی که -همانطور که پیشتر بیان شد- هر معرفتی محصول تعامل سازوکارهای انگیزشی و سازوکارهای شناختی است. به عبارت دیگر، هر معرفتی چون بر اساس نیازهای یک جامعه ویژه و با اتکا به انبان دانش آن جامعه خلق می‌شود خودبه‌خود بومی است و هیچ معرفتی غیربومی نیست. هر معرفتی بازتاب مسائل، نگرانی‌ها و ذخیره معرفتی جامعه‌ای است که در آن خلق شده است. لذا می‌توان چنین نتیجه گرفت هیچ معرفتی غیربومی و وارداتی نیست. اگرچه ممکن است در روش‌شناسی و مباحث تئوریک بسیار بنیادی، شباهت‌هایی میان شاخه‌های مختلف دانش و صورت‌های معرفت در جوامع مختلف باشد اما هر جامعه‌ای بنا بر مقتضیات و شرایط ویژه خود از این مبانی سود برده و آنها را به خدمت خود در می‌آورد و در نتیجه رنگ و بویی بومی و محلی به آن می‌دهد.

مشرق‌زمین نیز به همین اعتبار می‌تواند و توانسته است از دستاوردهای جوامع غیرشرقی، با جرح و تعدیل‌هایی، برای حل مسائل و چالش‌هایش بهره برد. آیا می‌توان انتظار داشت که هر جامعه تمام علوم را از نو برای خود تولید کند تا در این صورت بپذیریم که مجاز هستیم از این علوم برای پاسخ به پرسش‌های پیش رو بهره ببریم؟ آیا جوامعی مانند کشورهای اسکانندیناوی که در عرصه‌های انسانی و اجتماعی توسعه یافته‌اند<sup>۱</sup>، خود را از دستاوردهای علوم انسانی و اجتماعی کشورهای نظیر انگلستان، فرانسه، آلمان و آمریکا محروم کرده‌اند و با این استدلال که این معرفت‌ها محصول ما نیست و از کشورهای دیگر آمده است، آنها را به کار نگرفته‌اند؟ البته که چنین نیست. این جوامع با استفاده از این دستاوردهای علمی و با اتکا به آنها توانسته‌اند دانش لازم برای مدیریت جامعه‌شان را تولید کنند و برای مرتفع‌ساختن مسائل و چالش‌های پیش‌رویشان از آنها بهره کافی و وافی ببرند.

در پایان باید این پرسش مهم مطرح شود که چرا به فضای آزاد غرب و امکان رشد و تکامل اندیشمندانی که به هر دلیل در کشورهای توسعه‌یافته مجال زندگی نیافته‌اند اشاره‌ای نمی‌شود؟

۱ این کشورها بر اساس شاخص‌هایی مانند کیفیت آموزش، میزان شادی، کیفیت زندگی، رفاه اجتماعی و سایر شاخص‌های توسعه در رتبه‌های برتر قرار دارند.

خود سعید به تأثیرگذاری مرکز پژوهش‌های عالی علوم رفتاری دانشگاه استنفورد طی سال‌های ۱۹۷۶-۱۹۷۵ و همفکری با همکاران این مرکز در شکل‌گیری کتاب شرق‌شناسی اشاره می‌کند (سعید ۱۳۸۶: ۱۵). همین وضعیت را با جایگاه روشنفکران در جوامع توسعه‌نیافته می‌توان مقایسه کرد؛ دور از انتظار است که در این جوامع دولت‌های اجازه دهند تا منتقدینشان از دانشگاه‌ها، مراکز داده‌ها و پژوهشکده‌های مختلف برای انجام یک تحقیق انتقادی در مورد عملکرد کلان آنها، چه به صورت تاریخی و چه غیر تاریخی، استفاده کنند. بسیار بعید است که این جوامع تا این اندازه آزادی و امنیت محققان را برای انجام تحقیقاتشان تضمین کنند. اتفاقی که تا اندازه زیادی در کشورهای توسعه‌یافته برای پژوهشگران عرصه‌های مختلف می‌افتد و زمینه لازم برای انجام این قبیل تحقیقات به نحو چشم‌گیری فراهم می‌شود. در کل، باید برای تحلیل پیشی‌گرفتن غرب از سایر نقاط جهان به دنبال علل و دلایل واقعی‌تری بود و به ریشه‌های توسعه متوازن و همه‌جانبه غرب و زمینه‌های عقب‌ماندگی سایر کشورها بیشتر توجه کرد و از فرافکنی و توسل به تئوری‌های توطئه دوری جست.

### بحث و نتیجه‌گیری

اگر بخواهیم اندیشه ادوارد سعید در باب مناسبات غرب/شرق و علت‌العلل عقب‌ماندگی شرقی‌ها در قیاس با غربی‌ها را خلاصه کنیم، می‌توان گفت نحوه بازنمایی و شناخت شرقی‌ها توسط متفکران، نویسندگان، باستان‌شناسان، گردشگران و مستشرقین غربی و همدستی آنها با حاکمان و نیروهای نظامی غربی عامل سلطه غرب بر شرق و به دنبال آن، عقب‌ماندگی شرق است. این اندیشه همراهان و همدلان فراوانی در تمام دنیا یافته و تا اندازه‌ای به‌عنوان اندیشه‌ای مستحکم مورد پذیرش است که کمتر کسی اجازه عدول از آن را به خود می‌دهد. رویکرد نظری سعید بر اساس معیارهای سه‌گانه اعتبار درونی، اعتبار بیرونی و اعتبار کارکردی ارزیابی شد. به ترتیب ماهیت معرفت‌شناختی و میزان پای‌بندی این نظریه به مفروضات پست‌مدرنیسم (به‌عنوان مبنای پارادایمی آن)، میزان انطباق این نظریه با جهان واقعی و در نهایت، کارکردها و دستاوردهای چنین اندیشه‌ای مورد واکاوی قرار گرفت.



این باور کارکردهای مختلفی نیز داشته است؛ از یک سو مناسبات غرب/شرق را نه به صورت یک تعامل بلکه به صورت سلطه‌ای به تصویر کشد که بر طبق آن، از پیش برنامه‌ریزی شده و از قبل مشخص بوده که غرب باید مسلط و شرق تحت سلطه باشد. اما به این واقعیت التفاتی نمی‌کند که در هر تعاملی در عرصه بین‌الملل دو طرف به دنبال تأمین منافع خود هستند و هر کدام از طرفین که قادر باشند بهتر از ابزارهایشان در این جهت استفاده کنند، توفیق بیشتری کسب می‌کنند. از سوی دیگر، با فرافکنی کوشیده علل عقب‌ماندگی شرقی‌ها و توسعه غربی‌ها را نه در تمایزات آشکاری که این دو قلمرو فرهنگی-سیاسی از جنبه‌های مختلف (مانند نظام عقلانی، دانش‌محوری، انسان‌مداری و راز زدایی) دارند، تحلیل کند، بلکه این سلطه را عامل اصلی این تمایز می‌داند.

همین تلقی و تصور سبب شده کشورها و جوامع شرقی به جای بازاندیشی و بازنگری در کاستی‌هایی که از نظر فرهنگی، سیاسی، اجتماعی، اقتصادی و علمی دارند به دنبال مقابله و نزاع با غرب و غربی‌ها باشند. حتی کار به جایی رسیده که برخی از این جوامع (مانند ایران) به مبانی علم نیز بی‌اعتماد شوند و با رد دستاوردهای علمی و الصاق آنها به غرب، به دنبال علم بومی باشند. یعنی به جای التفات به این واقعیت که بنای علم و دانش محصول معماری تمامی بشریت است و هر عالم، دانشمند و متفکری کوشیده آجری به این بنا بیفزاید، بر این اعتقادند که باید دانش را از نو خلق کرد چون غربیان آن را برای اهداف و نیازهای خود ساخته‌اند و ما نیز باید علوم خود را داشته باشیم. غافل از اینکه بخش عظیمی از تمدن غربی بر پایه‌های میراث علمی جوامع مسلمان، اندیشمندان شرق دور و یونان باستان بنا شده است و آنها نیز سهمی در این معماری دانش دارند.

به طور خلاصه، در این نوشتار کوشش شد تا اندازه‌ای این واقعیت تصریح شود که تاریخ نه بر اساس برنامه‌ریزی و غایت ویژه‌ای بلکه مبتنی بر اتفاقات و رویدادهای پیش‌بینی‌ناپذیر ساخته می‌شود. همچنین، اگر امروز بخشی از جهان، که برخی آن را غرب می‌نامند، در جای رفیعی نشسته‌اند، ریشه آن را نه در توطئه یا استثمار دیگران (شرقیان) بلکه در مختصات مسیر و شیوه‌ای بدانیم که آنها با آزمون و خطا به صحت آن دست یافته‌اند و اینک محصولات آن را

برمی‌چینند. اما گوشهٔ دیگر دنیا، که اتفاقاً بخش وسیع‌تر آن است، اگر در چنان جایگاه رفیعی نیست باید ریشه‌ها را در خود بکاود نه در سلطهٔ همسایهٔ غربی. در پایان، راه‌هایی شرقی‌هایی که ادوارد سعید از آنها سخن می‌گفت، در عداوت با غرب، متهم‌کردن آن و کوشیدن برای آشکارساختن توطئه‌های غربی نیست، بلکه در کوشیدن، رونق عقلانیت و انسان را بر صدر نشانیدن است و نیم‌نگاهی داشتن به تجربیات همسایهٔ غربی و مسیری که او در پیش گرفته است.

### منابع

- ایزنار، هیلبر (۱۳۷۲)، *جغرافیای استعمار زدایی*، ترجمهٔ محمود علوی، مشهد: نشر نیکا.
- بروجردی، مهرداد (۱۳۷۷)، *روشنفکران ایرانی و غرب: سرگذشت نافرجام بومی‌گرایی*، ترجمهٔ جمشید شیرازی، تهران: نشر فرزاد.
- ترنر، برایان (۱۳۸۱)، *شرق‌شناسی، پست‌مدرنیسم و جهانی‌شدن*، ترجمهٔ غلامرضا کیانی، ریاست جمهوری، مرکز بررسی‌های استراتژیک، فرهنگ گفتمان.
- حسنی تهرانی، محمدحسین (۱۳۸۹)، *رسالة نکاحیه: کاهش جمعیت، ضربه‌ای سهمگین بر پیکر مسلمین*، انتشارات علامه طباطبایی.
- رایس، کلاراکیلیور (۱۳۸۳)، *زنان ایرانی و راه و رسم زندگی آنان*، ترجمهٔ اسدالله آزاد، تهران: نشر کتابدار.
- ریتزر، جرج. داگلاس جی، گودمن (۱۳۹۰)، *نظریهٔ جامعه‌شناسی مدرن*، ترجمهٔ خلیل میرزایی و عباس لطفی زاده، تهران: انتشارات جامعه‌شناسان.
- ریتزر، جورج (۱۳۸۹)، *مبانی نظریهٔ جامعه‌شناختی معاصر و ریشه‌های کلاسیک آن*، ترجمه: شهناز مسمی پرست، تهران: نشر ثالث.
- سروش، عبدالکریم (۱۳۹۳)، *گفتمان مسلمانی معاصر (سخنرانی)*، تورنتو: بنیادسهروردی.
- سعید، ادوارد (۱۳۸۶)، *شرق‌شناسی*، ترجمهٔ لطفعلی خنجی، تهران: مؤسسه انتشارات امیرکبیر.
- سعید، بابی (۱۳۷۹)، *اروپامداری و ظهور اسلام‌گرایی*، ترجمهٔ غلامرضا جمشیدیها و موسی عنبری، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.

- شیخ نوری، محمدمیر (بی‌تا)، **عملکرد استعمار در جهان و ایران**، برگرفته از خبرگزاری فارس (باشگاه اندیشه).
- شیل، لیدی مری (۱۳۶۸)، **خاطرات لیدی شیل**، ترجمه حسین ابوترابیان، تهران: نشر نو.
- فرایتنگ، اولریک (۱۳۸۶)، «نقدی بر شرق‌شناسی»، ترجمه غلامعباس ذوالفقاری، **فصلنامه تاریخ محلات**، شماره ۵.
- قریشی، فردین (۱۳۹۳)، **مبانی معرفت‌شناسانه اندیشه‌ورزی اجتماعی در ایران**، تهران: انتشارات جامعه‌شناسان.
- ممی، آلبیر (۱۳۵۱)، **چهره استعمارزده**، ترجمه هما ناطق، تهران: خوارزمی.
- وبر، ماکس (۱۳۷۳)، «مقدمه اخلاق پروتستانی و روح سرمایه‌داری»، ترجمه حسن چاوشیان، **ارغنون**، شماره ۳: ۳۰۸-۲۹۵.
  
- Al-Azm, Sadik Jalal (1981) "Orientalism and Orientalism in Reverse." *Khamsin* 8(1981): 5-26.
- Albrow, Martin (1996) "Global Age." *The Wiley-Blackwell Encyclopedia of Globalization*.
- Bankston, Karl L. and Danielle A. Hidalgo (2007) "Asian and Asian-American Studies." Pp. 397-401 in *21st Century Sociology: A Reference Handbook*, Vol. 2, edited by C. D Brayant and D. L Peck Thousand Oaks, California: Sage.
- Brooker, Peter (2003) *A Glossary of Cultural Theory*, Vol. 2: Arnold London.
- Castells, Manuel (2000) "Toward a Sociology of the Network Society." *Contemporary sociology* 29(5): 693-98.
- Cesaire, Aimee (1963) "Culture et Colonisation"; in: *Liberte, Culture francaise*, 5(1): 15-35.
- Chaudhuri, Kirti N. (1992) *Asia before Europe: Economy and Civilization of the Indian Ocean from the Rise of Islam to 1750*. Cambridge and New York: Cambridge University Press.
- Cook, Micheal (2014) "The Appeal of Islamic Fundamentalism." *Journal of the British Academy* 2:27-4. \doi: doi:10.5871/jba/002.027.
- Dabashi, Hamid (2015) *Can Non-Europeans Think?:* Zed Books Ltd.
- Edgar, Andrew and Peter Sedgwick (2003) *Cultural Theory: The Key Concepts*: Routledge.
- Friedman, Thomas L (1999) *The Lexus and the Olive Tree: Understanding Globalization*: Farrar, Straus and Giroux.

- Frow, John (1990) *What Was Postmodernism?:* University of Calgary Press.
- Hentsch, Thierry (1992) *Imagining the Middle East*, Vol. 179: Black Rose Books Ltd.
- Howarth, David (2007) "Edward W. Said" Pp. 196-200 in *Fifty Key Sociologists: The Contemporary Theorists*, edited by J. Scott. London and New York: Routledge.
- Mishra, Aliva (2012) "Islamic Fundamentalism; a Comparative Study Of." *India Quarterly* 68(3): 283-96.
- O'Neill, John (2002) *The Poverty of Postmodernism*: Routledge.
- Said, Edward W. (1993) *Culture and Imperialism*: Vintage.
- Schwab, Raymond (1984) "The Oriental Renaissance" *New York*.
- Schwedler, Jillian (2001) "Islamic Identity: Myth, Menace, or Mobilizer?". *SAIS Review* 21(2):1-17.
- Tibi, Bassam (1998) *The Challenge of Fundamentalism: Political Islam and the New World Disorder*, Vol. 9: Univ of California Press.
- Turner, Brayan S. (2006) "Orientalism" Pp. 427 in *The Cambridge Dictionary of Sociology*, edited by B. S. Turner Cambridge: Cambridge University Press.