

A Reflection on the roots, process, and consequences of the discourse of Orientalism a case study of Iranology)

Mohammad Hasan Raznahan¹, Mojtaba Rezaei Sarchogha², Seyedaboulfazl Razavi³, zohreh Zarshenas⁴

¹ associate professor and faculty member of the history department of Kharazmi University, Karaj, Iran. E-mail: raznanae@gmail.com

² PhD student, Iranian history, Islamic course, Kharazmi University, Karaj, Iran (Corresponding author). E-mail: mojtaba.rezaiee.1357@gmail.com

³ Associate professor and faculty member of the history department of Kharazmi University, Karaj, Iran. E-mail: abolfazlrazavi@khu.ac.ir

⁴ Retired professor of Human Sciences and Cultural Studies Research Institute, ehran, Iran. E-mail: zohreh.zarshenas1957@gmail.com

Abstract

The pattern of western dominance influenced by Foucault's theory of knowledge and power, the process of creating the other, the separation of East and West, and the attempt to introduce oneself through the introduction of the other left an important impact on Orientalists, both in terms of value (good and bad), and in terms of Behavioral (accepting the values of others and identifying oneself with the other), and epistemological (knowledge or ignorance about the other's identity) crystallized. In the era of colonialism, the West, with a view of the same positivist view, corrected and analyzed the East - such as inanimate nature or the archeological world - to show rationality and positivism, which became the basis for their surveillance of the East. The consensus of the West on the lack of civil society as one of the roots of backwardness in the East highlighted the position of discourses related to forces and social institutions in the West, but it was actually a cover for the colonial practices of the West. The reaction of postmodernism to oriental studies provided the basis for the representation of the East and challenged the originality of European reason.

The reaction of people like Said to the discourse of Orientalism caused the discourse of Orientalism to be reversed. The discourse of power, with its weaknesses and shortcomings, created a discourse called localism, which criticized the works and thoughts of Orientalism and its negative effects.

The findings of the research show that the duality of self (rationalist and active) and the other (lustful and stagnant), which was actually a cover for the colonization of the East, lost its color after the postmodernist efforts of the second half of the 20th century and provided the basis for the representation of Orientalists' ideas. This research is based on library studies and descriptive-analytical methods.

Keywords: Orientalism, Iranology, roots, process, and consequences

Receive Date: 10 Nov 2023	Revise Date: 27 Jan 2024	Accept Date: 29 Jan 2024
How to Cite: Raznahan, M.H; Sarchogha, M.R; Razavi, S.A; Zarshenas, Z. (2025). A Reflection on the roots, process, and consequences of the discourse of Orientalism a case study of Iranology). <i>Journal of Ancient Culture and Languages</i> . (5) 2. Pp. 55- 75		
Publisher: Yadegare Bastan Research Center for Ancient Culture and Languages		



تأملی در ریشه‌ها، روند و پیامدهای گفتمان شرق‌شناسی (نمونه موردی ایران‌شناسی)

دکتر محمدحسن رازنهان^۱، مجتبی رضایی سرچقا^۲، دکتر سیدابوالفضل رضوی^۳، زهره زرشناس^۴

^۱دانشیار گروه تاریخ دانشگاه خوارزمی، کرج، ایران. raznamae@gmail.com

^۲دانشجوی دکتری، تاریخ ایران دوره اسلامی، دانشگاه خوارزمی، کرج، ایران (نویسنده مسئول).

mojtaba.rezaiee.1357@gmail.com

^۳دانشیار گروه تاریخ دانشگاه خوارزمی، کرج، ایران. abolfazlrazavi@khu.ac.ir

^۴استاد بازنشسته پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، تهران، ایران. zohreh.zarshenas1957@gmail.com

چکیده

الگوی چیرگی غربی متأثر از نظریه دانش و قدرت فوکو، روند ایجاد دیگری، تفکیک شرق و غرب، و تلاش برای معرفی خود از طریق معرفی دیگری بر شرق‌شناسان تأثیر مهمی برجا گذاشت که هم از نظر ارزشی (خوب و بد بودن)، هم از نظر کردارشناختی (پذیرش ارزش‌های دیگران و خود را با دیگری یکی دانستن)، و هم از جنبه شناخت‌شناسانه (دانایی یا جهل نسبت به هویت دیگری) تبلور یافت. در عصر استعمار، غرب با نگاهی از جنس همان نگاه پوزیتیویستی، به تصحیح و تشریح و تنقیح شرق-چونان طبیعت بی‌جان یا دنیای باستان‌شناسی- به منظور نشان دادن عقل باوری و پوزیتیویسم پرداخت که زمینه‌ساز نظارت آن‌ها بر شرق شد. اتفاق نظر غرب بر فقدان جامعه مدنی به‌عنوان یکی از ریشه‌های عقب‌ماندگی در شرق، جایگاه گفتمان‌های وابسته به نیروها و نهادهای اجتماعی در غرب را برجسته‌تر کرد ولی در واقع سرپوشی برای رویه‌های استعماری غرب بود. واکنش پست‌مدرنیسم به مطالعات شرق‌شناسی، زمینه‌ساز بازنمود شرق را فراهم آورد و اصالت عقل اروپایی را به چالش کشید. واکنش کسانی چون سعید به گفتمان شرق‌شناسی موجد گفتمان شرق‌شناسی وارونه شد. گفتمان قدرتی که نقاط ضعف و کاستی‌هایش، خالق گفتمانی به نام بومی‌گرایی شد که به نقد آثار و افکار و اندیشه‌های شرق‌شناسی و تأثیرات منفی آن پرداختند. این پژوهش بر مبنای مطالعات کتابخانه‌ای و به‌شیوه روش‌های توصیفی-تحلیلی انجام پذیرفته است. یافته‌های پژوهش نشان می‌دهد که دوگانه خود (عقل‌گرا و فعال) و دیگری (شهوتران و راکد) که در واقع سرپوشی برای استعمار شرق بود، در پی تلاش‌های پست‌مدرنیستی نیمه دوم قرن بیستم این دوگانه رنگ باخت و زمینه‌ساز بازنمود پنداشته‌های شرق‌شناسان را فراهم آورد.

کلیدواژه‌ها: شرق‌شناسی، ایران‌شناسی، ریشه‌ها، روند و پیامدها

تاریخ دریافت: ۱۹ آبان ۱۴۰۲	تاریخ بازنگری: ۰۷ بهمن ۱۴۰۲	تاریخ پذیرش: ۰۹ بهمن ۱۴۰۲
استناد به این مقاله: رازنهان، م.ح؛ سرچقا، م.ر؛ رضوی، س.ا. زرشناس، ز. (۱۴۰۳). تأملی در ریشه‌ها، روند و پیامدهای گفتمان شرق‌شناسی (نمونه موردی ایران‌شناسی). دو فصل‌نامه علمی پژوهشی <i>نامه فرهنگ و زبان‌های باستانی</i> . (۵) ۲. صص. ۷۵-۵۵		
ناشر: مؤسسه پژوهشی فرهنگ و زبان‌های باستانی یادگار باستان		

۱. مقدمه

شرق در مفهوم جغرافیایی که همان آسیا، خاورمیانه و دنیای غیراروپایی، سرزمین‌هایی که در جهت طلوع خورشید قرار گرفته‌اند؛ ایدئولوژیکی که در این معنا، شرق مسلمان در برابر غرب مسیحی قرار می‌گیرد؛ و مفهوم سیاسی را به یاد می‌آورد (فصیحی، ۱۳۷۲، ص. ۵۲).

واژه شرق‌شناسی تا آغاز عصر پسا استعماری در اواسط قرن ۲۰م کماکان به همان معنایی آمده که در فرهنگ‌های انگلیسی به کار گرفته می‌شد. که از آن به عنوان نهادی یکدست که به شرق می‌پردازد؛ دانشی که غرض ورزانه جهان اسلام را بررسی می‌کند؛ ابزاری در اختیار امپریالیسم غرب؛ مکتبی فکری، که حاصل تمایز هستی‌شناختی و معرفت‌شناختی بین شرق و غرب و به‌نوعی ایدئولوژی توجیه استعمار سیاهان، اعراب فلسطینی، زنان و دیگر اقشار محروم از حقوق خود بود (Macfie, 2000, p.1-2).

واژه شرق‌شناس نخستین بار در سال ۱۷۷۹م در انگلستان و سپس در سال ۱۷۹۹م در فرانسه به عنوان اصطلاحی با مفهومی خاص یعنی دانش شناخت شرق، به کار رفت. در سال ۱۸۳۸م این مدخل برای نخستین بار در قاموس آکادمی فرانسه گنجانده شد (العقیقی، ۱۱۰/۱؛ Encyclopedia of Islam. V7. Mustashriqun).

شرق‌شناسی بنا به گفته سعید، یک رشته مستقل علمی است که غربی‌ها بعد از عصر روشنگری توانستند به مدد آن شرق را از جنبه‌های سیاسی، اجتماعی، نظامی، ایدئولوژی، علمی، و تخیلی اداره و حتی بسازند (said, 1978, p.3). شرق‌شناسی مجموعه‌ای از نظام بازمود و دانش، که قادر شد تا شرق را به مثابه «دیگری تمدن» خاموش غرب نشان دهد. از نظر جغرافیایی یونان و ترکیه امروزی مرز غرب و شرق شد، که بیش از آنکه واقعیتی طبیعی باشد ساخته ذهن اروپاییان بود (said, 1985, p.2).

تحولات معنایی، که واژه شرق‌شناسی را به یکی از بحث برانگیزترین اصطلاحات در دانش امروز بدل کرد، توسط گروهی از اندیشمندان و روشنفکران شکل گرفت که اکثراً یا شرقی بودند یا در آنجا زیست کرده بودند. از این متفکران می‌توان به انور عبدالملک، جامعه‌شناس مصری، ا. ل. طبای، مورخ سوری، ادوارد سعید فلسطینی تبار، و برایان ترنر^۱ جامعه‌شناس مارکسیت اشاره کرد (زرنشاس، ۱۳۹۱، ص. ۲).

¹ Bryan Turner

شرق‌شناسی از آغاز مدعی آن بوده که می‌خواهد با روش عینیت علمی، موضوع خود را بدون پیش‌داوری مطالعه کند و به‌خاطر مجهز بودن به سلاح علم، تنها شرق‌شناسی است که می‌تواند شرق را موضوع مطالعه خود قرار دهد، اما مطالعات شرقی توان چنین کاری ندارد زیرا از علم بی‌بهره است (آشوری، ۱۳۷۷، صص. ۷۰-۷۱).

در قرن ۱۹م، انسان اروپایی - به‌زعم خود - بر قله تکامل نوع انسان نشست، زیرا بیش از هر انسان دیگری اهل «واقع» بود و «حقیقت» از منظر او پنداری موهوم برای ذهن انسان «ابتدایی» یا نیمه متمدن بود. برچنین زمینه‌ای، از جانب آنان جهانگیری اروپاییان و مطالعه علمی، فرهنگ‌ها و تمدن‌های دیگر آغاز شد. از این جا بود که اروپا به معیار تکامل تکنیک به سیاه آفریقایی عنوان «وحشی» و به انسان آسیایی عنوان «بربر» یا «نیمه متمدن» را داد و عنوان متمدن را برای خود محفوظ داشت. هواداران امپریالیسم و نژادپرستی چون رویارد کیپلینگ^۱ و گوینو^۲، به انسان اروپایی متذکر می‌شدند که باری (به قول کیپلینگ) بر دوش دارد و این بار رسالت تمدن بخشی به وحشی‌ها و بربرهاست (همان، ص. ۷۲).

ایران‌شناسی: مطالعه و پژوهش در جنبه‌های تمدن ایرانی و معرفی آن به سایر ملل و حفظ جایگاه واقعی آن در جهان. این تعریف، بی‌گمان کامل‌تر خواهد بود اگر شرح حال و آثار ایران‌شناسان در ادوار مختلف نیز در آن منظور شود (ساجدی ۱۳۸۷، ۱۶۸). به‌عبارت دیگر، مجموعه‌ای از مطالعات منظم و علمی در همه شاخه‌های علوم انسانی، فرهنگ، تمدن و زبان‌های ایرانی، در ادوار گوناگون تاریخ، ایران‌شناسی گفته می‌شود که در ابتدای یکی از زیر مجموعه‌های شرق‌شناسی بوده است و شرق‌شناسان آن را بنیاد نهاده‌اند. ایران‌شناس شخصی است که به ایران‌شناسی می‌پردازد و یا پیشه او ایران‌شناسی است (زرشناس، ۱۳۹۱، ص. ۴۳).

احمد کسروی برای اولین بار اصطلاح «ایران‌شناسی» را در مقدمه کتاب *شهریاران گمنام* به‌کار برده است. پس از او، ابراهیم پورداود هم از این اصطلاح استفاده کرد و بتدریج در میان پژوهشگران ایرانی هم رایج شد. ایران‌شناسی به دست پورداود با ارائه درس «فرهنگ و تمدن ایران باستان» در سال ۱۳۱۶ه.ش

^۱ Rudyard Kipling

^۲ Arthur de Gobineau

وارد دانشگاه تهران شد و سپس انجمن ایران‌شناسی بنیان نهاده شد. در کنگره‌های شرق‌شناسی، موضوعات مرتبط با ایران همواره یکی از حوزه‌های مورد توجه مستشرقین بوده است. هانری کربن^۱ در سال ۱۹۴۶م اولین بار واژه «ایرانولوژی» را به کار گرفت که در واقع معادل فرانسوی «ایران‌شناسی» مرسوم در ایران بود (ساجدی، ۱۳۸۷، ص. ۱۶۵؛ زرشناس، ۱۳۹۱، ص. ۴۴).

علاوه بر پورداوود، محمد قزوینی و احمد کسروی دو شخصیت شناخته شده ایران‌شناسی داخلی در خارج از کشور، ثابت کردند که ایرانیان نیز می‌توانند مانند ایران‌شناسان خارجی تحقیق کنند. قزوینی در طول تحقیقات و تتبعاتش در خارج از کشور، با بزرگان ایران‌شناسی و شرق‌شناسی اروپا به‌ویژه ادوارد براون در مراد علمی بود. تحقیقات ایران‌شناسی او، که دقت و اهمیت آن‌ها زبان زد است، از نخستین دستاوردهای ایران‌شناسی داخلی است. کسروی در اثر مطالعاتی که درباره آثار ایران‌شناسان اروپایی انجام داده بود، علاقه پیدا کرد که به شیوه آن‌ها به تتبع بپردازد، اما چون در تحقیقاتش نقد و بررسی را نیز به سبک آن‌ها آموخته بود، از قلم خود بی‌هیچ ملاحظه‌ای استفاده می‌کرد پورداوود محافظه کارانه نقد می‌کرد و محتاط بود، قزوینی دبیرانه نقد می‌کرد و فقط در نامه‌هایش به انتقاد می‌پرداخت. انتقاد کسروی از دانش ایران‌شناسی ارنست هرتسفلد^۲، انتقاد از ترجمه *ابن اسفندیار* براون و *جغرافیای تاریخی ایران* بارتولد^۳، از جمله مساعی او در شکستن اسطوره «اروپایی‌گری در ایران» و اثبات اینکه شرقیان نیز قادرند در شرق‌شناسی با شرق‌شناسان غربی برابری کنند (ساجدی، ۱۳۸۷، صص. ۱۶۶-۱۶۷).

روشن است که در علوم انسانی، پنداشت‌ها و انگاشت‌ها در مواجهه و مقابله عالمانه - بدور از تعصب - گفتمان‌ها می‌تواند اعتبار علمی خود را به جوامع نشان دهند و چه بسا در این رویارویی‌ها، یافته‌های جدیدی به دست آید. شناخت ریشه‌ها و روند تکوین شرق‌شناسی و پیامدهای ناشی از آن، فرایند تحقیق را تشکیل می‌دهد. پرداختن به گفتمان شرق‌شناسی ناخودآگاه مباحثی چپستی و چگونگی پیدایش و تحولات معنایی و گفتمان‌های همسو ناهمسو با آن مانند شرق‌شناسی وارونه و بومی‌گرایی

۱. Henry Corbin

۲. Ernst Herzfeld

۳. Vasily Bartold

را پیش می‌کشد که به تبیین سؤال اصلی تحقیق کمک زیادی می‌کند. سؤالی که پیش آمده در درون خود، موجد چند سوال فرعی است: شرق‌شناسی (ایران‌شناسی) چیست؟ خاستگاه فکری و اندیشه‌ای شرق‌شناسی کجاست؟ زمینه‌های ایجاد گفتمان شرق‌شناسی کدام‌اند؟ واکنش‌ها به این گفتمان به کجا انجامید؟

۲. پیشینه پژوهش

معروف‌ترین اثری که پیرامون شرق‌شناسی انتشار یافته اثر مشهور ادوارد سعید است. که در آن به ابعاد گوناگون شرق‌شناسی و انتقاد از شناخت غربیان از شرق می‌پردازد. شناختی از جنس کالانگاری و دیگر پنداری و غیرخودی انگاشتن شرق که سعید به آن تاخته است. سعید در این کتاب از تبارشناسی فوکو تاثیر پذیرفته است. این کتاب و دیگر مقالات شرق‌شناختی سعید واکنش‌ها و انتقادات زیادی را در محافل علمی، اندیشکده‌ها و پژوهشکده‌های علوم انسانی در پی داشت.

صادق جلال العظم فیلسوف سوری نمی‌پذیرد که به‌زعم سعید، مطالعه جوامع صرفاً با نیت منفی صورت می‌گیرد. وی معتقد است علاقه به مطالعه فرهنگ‌ها و جوامع متفاوت و مقایسه آن با جامعه خود امری طبیعی است. علاوه بر این، ساخت دوگانگی خود-دیگری را یک گرایش جهان شمول بر می‌شمارد (بروجردی، ۱۳۶۹، ص. ۳۷۸).

نجیب العقیقی مصری نیز در کتاب *المستشرقون* در سه جلد، منتشره در ۱۹۶۴-۱۹۶۵م به‌طور گستره‌ای به شرق‌شناسی و شرق‌شناسان، نهادها، آثار و فعالیت‌های هر کدام حوزه‌های شرق‌شناسی را بر شمرده است.

کتاب *شرق‌شناسی الکساندر لئون مک‌فی* در واقع دفاع منصفانه‌ای از نظرات ادوارد سعید از دیگر پژوهش‌هایی است در این حوزه صورت گرفته به‌نوعی حقانیت انتقادات سعید را تثبیت می‌کند. اوج کار مک‌فی انصاف و عدالتی است که در نقد شرق‌شناسی به‌کار برده است.

در ایران بحث درباره شرق‌شناسی و ایران‌شناسی، ظاهراً از حمید عنایت و داریوش آشوری آغاز شده است، ایرج افشار نیز تتبعات شایانی داشته‌اند. بعدها تکمیل همایون و فرهنگ رجایی نیز

مقالاتی منتشر کردند. عبدالهادی حائری هم در کتاب خود^۱ به‌طور گسترده‌ای به دو رویه کارشناسی تمدن غرب و رویه استعماری آن پرداخته است. سوسن فصیحی هم در جریان‌های تاریخ‌نگاری معاصر به نقش مستشرقان و شرق‌شناسی در تاریخ‌نگاری معاصر پرداخته است. مهرزاد بروجرودی هم در کتاب *روشنفکران/ایرانی و غرب* به مواجهه ایرانیان با غرب پرداخته و به بومی‌گرایی و ایران‌شناسی وارونه پرداخته است.

۳. بحث:

۳-۱. ریشه‌های شکل‌گیری شرق‌شناسی

البته پژوهش درباره شرق بی‌سابقه نیست. گزارش‌ها و یادداشت‌های جغرافیایی و تاریخی ایران در آثار هرودوت از دوره هخامنشیان، یا منقولات ابوریحان بیرونی راجع به هند یا مقدسی که کتاب *الحسن/التقاسیم فی معرفه الاقالیم* را نوشته، به‌نوعی پرداختن به امر شرق‌شناسی بوده است (زرشناس، ۱۳۹۱، ص. ۱۱).

اگر شرق‌شناسی را به مفهوم مطالعه شرق توسط غربیان به‌عنوان چیزی دیگر که در جای دیگری قرار گرفته و با تمدن غرب تفاوت ماهوی دارند، در نظر بگیریم باید به اوایل قرن ۱۴م برگردیم که انجمن علمای مسیحی در وین به پیشنهاد ریمون لول^۲ تصمیم گرفت که در شهرهایی چون پاریس، اکسفورد کرسی‌های زبان عربی، عبری و یونانی راه اندازی کند تا با نفوذ در میان اعراب، آنان را به مسیحیت کشاند (سعید، ۱۳۶۱، صص. ۴-۵).

اروپاییان با ایجاد مؤسسات و نهادهای مطالعاتی^۳ در قرن ۱۸ و ۱۹م نقش خاصی در شکل‌دهی انگاشته‌های غربی‌ها ایفا کردند. از طریق چنین نهادهایی بود که شناخت جوامع شرقی، مطالعات زبان‌شناسی تاریخی و کسب تبحر در زبان‌های شرقی توسعه یافت و نهادهای جدید (سعید، ۱۳۶۱، ص. ۸۶).

تاریخ مطالعات ایران‌شناسی به پنج دوره متمایز تقسیم می‌شود: ۱. از دوره باستان قرن ۱۸م؛ ۲.

^۱. نخستین رویارویی‌های اندیشه‌گران ایران در برخورد با دو رویه تمدن بورژوازی غرب

^۲. Raymond Lully

^۳. «جامعه آسیایی» در سال ۱۷۸۴م و «جامعه آسیایی سلطنتی» را انگلیسی‌ها در سال ۱۸۲۳م، بنیانگذاری کردند. «موسسه مصر ناپلئون» و «جامعه آسیایی» را فرانسویان در سال ۱۸۲۱م، و «جامعه آسیایی» را آلمانی‌ها در ۱۸۴۵م ایجاد کردند.

دوران استعمار انگلیس در هند که امحای زبان فارسی در آنجا، نتیجه نفوذ سیاسی آن دولت است؛ ۳. دوره آغاز تحقیقات علمی درباره ایران، به‌ویژه در حوزه‌های زبان‌شناسی، جغرافیایی، تاریخی، همراه با اکتشافات باستان‌شناسی؛ ۴. آشنایی تعدادی از ایرانیان با غرب و روش تحقیق جدید و مراجع علمی غرب؛ ۵. دوره توسعه تحقیقات ایران‌شناسی و انفکاک کامل آن از شاخه‌های دیگر شرق‌شناسی، که صراحتاً به مسائل اجتماعی توجه داشت. مطالعات ایران‌شناسی به‌عنوان مجموعه‌ای از پژوهش‌های تاریخی، فرهنگی، و پژوهش پیرامون سیر تکوین زبان‌های ایرانی، به‌ویژه زبان فارسی، در همین دوره شکل گرفت (افشار، ۱۳۴۹، صص. ۶-۷).

ایران‌شناسی در ایران در قرن بیستم، در پی دستاوردهای ایران‌شناسان خارج از کشور شکل گرفت. در ابتدا بیشتر جنبه کنجکاوی و تحسین داشت، اما به‌تدریج علاقه شدیدی به شناخت مظاهر ملی و جلوه‌های فرهنگی و نیز صیانت آن‌ها را در پی آورد. ظاهراً اصطلاح «ایران‌شناسی» سال‌ها پس از بنیانگذاری آن وضع شد؛ پیش از آن، ایران‌شناسان اصطلاح «مطالعات ایرانی» را به‌کار می‌بردند و حتی آنتوان میه^۱، که خود ایران‌شناس بود، در سال ۱۹۲۲م واژه «ایرانیسم» را برای آن به‌کار برد، در حالی که در همان مقطع، در آلمان، ویلهلم گایگر^۲ مجله *ایران‌شناسی* را انتشار می‌داد (ساجدی، ۱۳۸۷، ص. ۱۶۵).

آنچه به نام ایران‌شناسی از آن یاد می‌شود، هم‌گام با شرق‌شناسی، شناخت دوباره‌ای است که بر مبنای موازین جدید انجام گرفته است. سلطه‌طلبی جوامع غربی و ضرورت شناخت جوامع شرقی، به‌ویژه ایران، در گسترش این دانش جدید غربی نقش داشت و نیازهای اجتماعی و اقتصادی، فرهنگی و سیاسی کانون‌های پژوهشی مغرب زمین در پیوند با خواست‌های حکومتی و استعماری سبب‌ساز جریانی شد که اجتماع شرق‌شناسان را هرچند گاه یک بار طلب می‌کرد (تکمیل همایون، ۱۳۷۱، ص. ۱۵۴). کنگره‌های شرق‌شناسی نیز به همین منظور شکل گرفت. مسئله مثبتی که در یکصد و پنجاه سال اخیر، خاصه در کنگره‌های شرق‌شناسی حاصل شد، این بود که روند فرهنگی و پژوهشی ایران‌شناسی، به‌سوی وحدت و استقلال در حرکت بود (همان، ص. ۱۵۸).

^۱ . Antoine Meillet

^۲ . Wilhelm Geiger

۲-۳. شاخه‌ها و حوزه‌های پژوهش در شرق‌شناسی

اگر شرق‌شناسی در مفهوم پژوهش و شناخت تمام دانش‌ها و آداب و رسوم مردم مشرق زمین تعریف شود، بررسی جغرافیایی، تاریخی، باستان‌شناختی و ... می‌تواند حوزه‌های پژوهش در شرق‌شناسی را پدید آورند. از سوی دیگر، اگر شرق را در معنای جهان غیر اروپایی تصور کنیم، حوزه‌های پژوهشی می‌تواند شامل سرزمین‌ها، ملل و اقوام گوناگونی باشد که در شرق زیسته‌اند و یا زندگی می‌کنند بنابراین می‌توان از حوزه‌های متعدد پژوهش در شرق‌شناسی مانند مصرشناسی، ترک‌شناسی، اسلام‌شناسی، زبانهای شرقی، زبان و گویش‌های ایرانی و ... نام برد (زرشناس، ۱۳۹۱، ص. ۲۶).

به لحاظ روش، جریان شرق‌شناسی ابتدا در حوزه زبان‌شناسی آغاز شد، اما وقتی دریافت شد که زبان فقط ابزار و واسطه مرآمده نیست، بلکه هر زبان بار فرهنگی، اجتماعی و سیاسی خاص خود را دارد، فهم فرهنگی، تاریخی و جغرافیایی هر کلمه یا هر عبارت نیز ضروری است. فهم باورهای بومی نه تنها برای انسان‌شناس بلکه برای حکمرانان و مبلغان استعماری هم مهم بود، به‌ویژه اگر قرار است به مردمی که تحت حکومت و تعلیم قرار دارند نشان دهند که برداشت آنان از محرمات را می‌فهمند (رجایی، ۱۳۷۱، صص. ۲۰۹-۲۱۰).

روشنفکران کوشیده‌اند که تاریخ ملت‌های خود را با دیدگاهی متفاوت از آنچه محققان اروپایی نوشته‌اند، دوباره بنویسند و مکتب‌های تازه تاریخ‌نویسی مارکسیستی، ناسیونالیستی و مکتب مبتنی بر اصول علمی تاریخ‌نویسی حاصل همین مساعی است. اما این تلاش‌های ارزشمند در عرصه تاریخ‌نگاری هنوز نتوانسته‌اند میراث فکری و شیوه‌های شرق‌شناسی را که لزوماً استعماری هم هست، از اذهان پاک کند (عنایت، ۱۳۵۱، ص. ۷۵/۱).

در قرن ۱۹م به‌ویژه در نیمه دوم آن، دولت‌های استعماری از لحاظ شناخت مشرق زمین، اسلام و ایران، رویاروی مسائلی چون عمق بخشیدن به مطالعات، توجه به عینیت پژوهشی، یکپارچگی مطالعات، ارتباط با محققان بزرگ و تبادل اطلاعات، احتمالاً صرفه‌جویی زمانی و مالی و وادار کردن برخی از دانشمندان شرقی برای گردآوری داده‌های تحقیقات برای مستشرقین و انگیزه‌های فرعی مانند دوران‌دیشی کارگزاران فرهنگی غربیان در نظام بورژوازی مسلط، حسن‌نیت تعدادی از محققان اروپایی، عشق و علاقه به پژوهش و دستاوردهای نو، قرار گرفتند که زمینه‌ای را در اروپا پدید آورد تا خاورشناسان هر از چند گاهی همایشی داشته باشند و کنگره‌هایی تشکیل دهند (تکمیل همایون، ۱۳۷۱، صص. ۱۲۴-۱۲۵).

۳-۳. ابعاد و مختصات شرق‌شناسی

روزگاری شرق‌شناسی و به‌ویژه اسلام‌شناسی ابزاری در دست استعمار غربی بود برای نفوذ در فرهنگ ملل شرقی. بسیاری کسانی که خود را شرق‌شناس یا ایران‌شناس معرفی می‌کردند، به مرور زمان، براساس کارنامه و عملکردشان روشن گردد کارگزاران فرهنگی سیاست‌های استعماری کشورهای متبوع خود بوده‌اند (زرشناس، ۱۳۹۱، ص. ۲۵).

از مدت‌ها پیش بحث‌هایی در نقد شرق‌شناسی در میان ملل شرقی صورت گرفته بود، اما کمتر سخنانی در این باب گفته می‌شد. به گمان حمید عنایت چون در قرن ۱۹م (در زمان اوج استعمار)، کشور ما با وجود زیان‌های فراوان هیچ‌گاه به‌طور کامل مستعمره نشد، واکنش‌های ضد غربی مانند آنچه که در مصر، هند و الجزایر روی داد، در ایران رخ نداد و در نتیجه هرگز رابطه معنوی ایران با غرب مورد انتقال قرار نگرفت و روشنفکران نفوذ فرهنگی غرب را خطری برای استقلال سیاسی یا فرهنگی ما به شمار نمی‌آوردند. یکی از علل این قصور، همین تأثیر فرهنگی غربی‌ها بر اندیشمندان شرقی بود. شرق‌شناسی در مسیر تطور خود، به حفظ سنت شرق‌شناسی پرداخت و موضوع مطالعه و رهیافت مطالعه را بر شرق‌شناسان - که حالا خود شرقی‌ها بودند - دیکته کرد. محققان شرقی که اکثراً در مراکز علمی و فرهنگی غرب آموزش دیده بودند با اخذ داده‌های علمی، متدهای نوین پژوهش و اصول ساختاری تحقیق که به آنان تحویل می‌شد، بی آنکه از تفکر خود مایه گذارند، با به‌کار بستن آن‌ها در جزئیات، به نتایجی قابل پیش‌بینی دست می‌یافتند (عنایت، ۱۳۵۱، ص. ۷۶/۱).

سیمین فصیحی می‌گوید: «به لحاظ نظری پیوند میان شرق و غرب چندان دوستانه نبوده است و اصولاً ستیز میان فرهنگ‌های اروپایی و آسیایی سابقه دراز داشته است. توطئه واژگون‌سازی تاریخ از سوی غرب با سه شیوه صورت گرفته است: ۱) خاموش ماندن در برابر شکوه و عظمت تمدن‌های غیراروپایی ۲) وارونه جلوه دادن ارزش‌های تمدنی دیگران ۳) تأکید بر برتری بنیادهای فلسفی و فکری و خردگرایی و دور شدن از سنن و عادات کهنه بود» (فصیحی، ۱۳۷۲، ص. ۷۰). تا جایی که منتسکیو با صراحت تمام اعلام کرد «محال است که فرض کنیم، این موجودات (سیاهان) انسان هستند زیرا اگر آنان را انسان بدانیم، این سوءظن پدید می‌آید که پس ما از دودمان مسیحی نیستیم» (حائری، ۱۳۸۰، ص. ۹۶).

برایان ترنر با رویکردی جامعه‌شناختی مشخصه ساختار اجتماعی شرق را فقدان جامعه مدنی می‌داند. یعنی فقدان مجموعه‌ای از نهادها که حلقه واسط بین افراد و دولت‌ها و مانع از شکل

گیری استبداد شرقی کردند و از افراد در برابر جباریت حکام محافظت نماید (ترنر، ۱۳۸۳، ص. ۶۶).

تئوری جامعه مدنی نماد تفاوت اصلی بین بدویت و تمدن مفروض گردیده چرا که به مدد آن، حقوق قضایی، مالکیت و امنیت برای افراد جامعه تضمین و تثبیت گردید. از نظر هگل، میان خانواده‌ها و دولت‌ها، جامعه مدنی نقش میانجی را ایفا می‌کند که از راه تبادل اقتصادی بین آحاد جامعه پدید آمده است. به قول گرامشی، جامعه مدنی میان دولت قانونمند جبار و ساختار اجتماعی قرار می‌گیرد. مونتسکیو که تحت تاثیر جان لاک، به تفکیک قوا و مهارهای قانونی قدرت مرکزی به‌عنوان تضمین اصلی حقوق سیاسی توجه خاصی نشان داد. دورکیم بطور خاص از اصطلاح «جامعه مدنی» استفاده نمی‌کند، اما در پی پرداختن به جایگاه نیروهای مخالف، معلوم می‌شود به ضعف یا فقدان جامعه مدنی اشاره دارد (ترنر، ۱۳۸۳، صص. ۶۷-۷۰).

ویتفوگل در کتاب/استبداد شرقی در فصلی با عنوان مطالعه تطبیقی قدرت کامل، به کم‌آبی سرزمین‌های شرقی و لزوم ایجاد نظام توزیع آب اشاره دارد. این نظام به‌وسیله قدرت سیاسی مرکزی، قابل سازماندهی بود. دولت آبی مجبور بود تا همه گروه‌های مخالف درون جامعه را که می‌توانند قدرت مطلق آن را تهدید کنند، از سر راه بردارد. بنابراین استبداد جامعه شرقی نمایانگر حاکمیت دولت در جامعه بود و ویتفوگل معتقد است برای استمرار قدرت مطلق دولت هیدرولیک جایی برای جامعه مدنی وجود ندارد (ترنر، ۱۳۸۳، ۷۵). بنابراین فقدان جامعه مدنی یکی از موانع تقسیم قدرت دولت بر جامعه بود.

بخش مهمی از عقاید فوکو این است که هرگونه انتشار منظم دانش منجر به اشاعه روابط قدرت در جامعه می‌شود که به اشکال ظریف و خشن نظارت اجتماعی بر فرد ظاهر می‌شود. با نگرشی بر تحلیل فوکو از دانش، می‌توانیم شرق‌شناسی را همانند گفتمانی در نظر بگیریم که تقابل انسان نیرومند غربی با انسان شهوتران شرق است و غرب عاقل با شرق غیرقابل پیش‌بینی و انسان سفید رئوف با زرد بی‌رحم روبرو می‌شود (ترنر، ۱۳۸۳، صص. ۹۵-۹۶).

مؤلفه اساسی نقد شرق‌شناسی این بود که نشان دهد پارادایم شرق‌شناسی ویژگی پایدار آن نوع از علوم اجتماعی است که شرق غیرعقلانی و جمود در مقابل، غرب را عقلانی و فعال بپردازد و آن را نشان دهد. چنین مؤلفه‌هایی، پدیدآور مفهوم «جامعه شرقی» است که موضوع گفتمان‌های دانش و قدرت شد. نخست شرق‌شناسی را می‌توان نظریه قدرت استبدادی تلقی کرد که در ابتدا با فقدان تمایز اجتماعی در درون نظام اجتماعی جوامع شرقی تبیین شد؛ جنبه دیگر آن، شرق‌شناسی

به‌عنوان یک گفتمان، نظریه تغییر اجتماعی است. پری اندرسون^۱ به بررسی نظریه استبداد و نظریه رکود اجتماعی پرداخت و با تأکید بر چین، استدلال می‌کند که یکپارچگی ناخودآگاه به استبداد منجر می‌شود، چرا که یکدست کردن امور اداری گسترده، با آزادی و فردگرایی سازگاری ندارد و این امر به رکود سیاسی و اجتماعی می‌انجامد؛ و دیگر اینکه، گفتمان‌های شرقی، نظریه جنسیت و شهوترانی در تقابل با نظریه ریاضت‌طلبی است؛ و در نهایت، عنصر ساختار شرق‌شناسی جامعه شرقی متضمن نظریه‌ای درباره انضباط و عقلانیت بود (همان، صص. ۱۷۱-۱۷۶).

برخلاف اندیشمندان غربی که تقدم عقل غربی بر جهل شرق و آزادی غرب بر استبداد شرق و تعدیل قدرت حکومت‌های مرکزی غربی و سرانجام ریاضت‌طلبی غرب بر شهوترانی شرق مورد تأکید قرار داده‌اند، داریوش شایگان با اشاره سیر نزولی تفکر غرب از چهار نوع نزول یاد می‌کند.^۲ چهار حرکتی که در مسیر خود همه نظام‌های ارزشی را که آرمانهای مابعدالطبیعه غرب بر آن‌ها بنا شده بود نفی می‌کرد. ترس از سیطره غرب و کوشش ما برای رهایی از آن، به جای اینکه ما را به رهایی اقتصادی برساند به تسلیم در برابر فرهنگ غرب می‌کشاند. فاصله ما و غرب، یک فاصله تاریخی است. به بیان دیگر، فاصله ناشی از تحولات تفکر غربی است (شایگان، ۱۳۸۲، صص. ۴۷-۵۰).

غربزدگی گفتمان دوران خاصی از تاریخ روشنفکری مدرن ماست. این زبان از سویی بیان ستیزی است که مارکسیسم-لنینیسم با غرب به‌عنوان دنیای امپریالیسم و سرمایه‌داری دارد و هم آن ناسیونالیسمی که در جستجوی هویت و اصالت فرهنگی است و مخالف هرگونه نفوذ خارجی، هم آن گرایش دینی‌ای که با غرب و فساد فرهنگی آن مخالف است و خواستار بازگشت به اصالت‌های خودی است (آشوری، ۱۳۷۷، صص. ۱۳۳-۱۳۴).

غربزدگی یعنی جهل به آن چهار حرکت نزولی (نزول از بینش شهودی، صور جوهری، جوهر روحانی و معاد به تفکر تکنیکی، مفهوم مکانیکی، سوانق نفسانی و تاریخ پرستی) که زیربنای تفکر غربی است که در تفکر سنتی ما نه مصادیقی دارد و نه ما به ازائی (شایگان، ۱۳۸۲، ص. ۵۲). غربزدگی علاوه بر جهل نسبت به غرب و تقدیر تاریخی، با بیگانگی از خود نیز همراه هست. در غربزدگی یا هر «زدگی» شیفتگی نسبت به امری همواره با گسستگی از امر دیگر است. در شیفتگی، نوعی اعتماد بی‌دریغ، ساده لوحی و حتی خامی

^۱ . Perry Anderson

^۲ . اول، نزول از بینش شهودی به تفکر تکنیکی؛ دوم، نزول از صور جوهری به مفهوم مکانیکی؛ سوم، نزول از جوهر روحانی به سوانق نفسانی؛ و چهارم نزول از معاد به تاریخ‌پرستی (شایگان، ۱۳۸۲، صص. ۴۷-۵۰).

وجود دارد. این «معصومیت» حس انتقادی را از بین می‌برد، فکر را فلج می‌کند، شک را به ایمان تبدیل می‌کند و امید را به یقین، غربزدگی، یعنی ناآگاهی از ماهیت واقعی تمدن غرب سبب می‌شود که مظاهر تمدن غربی را به کارایی شگفت محصولات تکنیکی‌اش محدود کنیم و از اندیشه‌ای که در پس این پیشرفت جریان دارد، غافل بمانیم. این غفلت و جدا نکردن اندیشه محرک این تمدن از کاربست عملی آن اندیشه، موجب می‌شود که کارآموزی ما منحصرأ در حصار کاربندی علوم عملی صورت گیرد و نه در قرارگرفتن در کانونی که این علوم از آن ساطع می‌شوند. ارتباط با کانونی که گرداننده این چرخ عظیم است برای ما میسر نیست، زیرا ما در تحولی که موجب بروز آن بوده، سهمی نداشته‌ایم^۱ (شایگان، ۱۳۸۲، صص. ۵۵-۵۶).

یکی از عواملی که به غربزدگی در آسیا دامن زد، ظهور پدیده ناسیونالیسم بود که هیچ ارتباطی با موازین فرهنگی و جهان بینی پیشین این تمدن‌ها نداشت، ولی از آنجایی که سلاحی بود برای تسلط جهان متجاوز غرب، به‌زودی دامنه گرفت و مقبول طبع کشورهای استعمارزده آسیا شد و مبنای جدید سیاست قدرت گردید. در ناسیونالیسم به اعتباری «ملیت»^۲ جایگزین قومیت شد و این پدیده یکی از وجوه سیاسی جریان دیرپای دنیوی شدن آن است (شایگان، ۱۳۸۲، ۶۷).

جنگ جهانی اول میدان برخورد فرانسه و آلمان، قدرت‌هایی بود که از کمین ناسیونالیسم اروپایی جسته بودند. جنگ جهانی دوم نیز دنباله جنگ اول بود. معاهده ورسای با تحقیر غرور جریحه دار آلمان نه فقط بیماری ناسیونالیسم آلمانی را درمان نکرد، بلکه آنرا مبدل به غول هوادار برتری نژادی ساخت. دادگاه نورمبرگ نشان داد که تاریخ جهان، دادگاه جهان نیست و روحی که (به قول هگل) به آزادی رسیده می‌تواند به خدمت غرایز گماشته شود و اگر ناپلئون در نظر هگل مظهر روح جهان می‌نمود، هیتلر روح نیهیلیسم بود و علمی که به فرمان غرایز لگام گسیخته باشد، کارش به اردوگاه‌های مرگ می‌انجامد در آسیا ناسیونالیسم وجود نداشت، آنچه که بود قومیت بود. منظور از قومیت، تعلق به میراث مشترک است، یعنی میراثی که از طریق بهره‌مندی از خاطره قومی معنی پیدا کرد (همان، صص. ۷۱-۷۳).

^۱ عدم راهیابی به کانون محرک اندیشه غربیان، باعث شیفتگی و این شیفتگی منجر به فلج ذهنی می‌شود و راه تفکر را می‌بندد. این بن بست فکری اجازه نمی‌دهد که تفکر سیر کند. ناتوانی ما در راهیابی به چرخه اندیشه غربی و بی‌اعتنایی ما به خاطره قومی و بیگانگی ما با آن میراث، موجب می‌شود که از آنجا رانده و از اینجا مانده باشیم (شایگان، ۱۳۸۲، صص. ۵۶-۵۷).

^۲ کلمه ملیت در اصل به معنای دیانت بوده است و اگر پس از مشروطه ملیت معادل ناسیون (nation) شد این خود دال بر دنیوی شدن مفاهیمی است که در ذهن بانیان این نهضت راه یافته بود.

۳-۴. گفتمان شرق‌شناسی

چیزی که بیش از همه نمودار زمینه ایدئولوژیک شرق‌شناسی است روش روبه‌رو شدن با آن با موضوع خود است. شرق‌شناسی هرگز نمی‌توانسته است بیرون از فضای تاریخی مسلط بر آن به فرهنگ‌های غیر غربی بنگرد و جز تحویل این فرهنگ‌ها به جایگاهی در مفهوم غربی از تاریخ چاره‌ای نداشته است. با چنین تصویری از تاریخ، تاریخ و تمدن‌های شرقی ناگزیر در جایگاهی ماقبل غربی جای می‌گرفته‌اند و به آنها نه همچون میراث زنده بشری، بلکه همچون چیزهایی متعلق به گذشته نگریسته‌اند. به همین دلیل، شرق‌شناسی از لحاظ روش، ادامه کار باستان‌شناسی است. شرق‌شناسی روش تعمیر آثار شرقی را ابداع کرد که به روش تصحیح و تنقیح معروف است (آشوری، ۱۳۷۷، صص. ۷۴-۷۵).

سعید، شرق‌شناسی را یک گفتمان قدرت و الگوی غربی غلبه می‌داند که رشد یافته دامن استعمار غرب است و مستشرقین از دید غربی به تشریح و توجیه این رابطه قدرت پرداختند. روند خلق «دیگری» یا «دگرسازی» هم مستلزم تفکیک و هم موجد ویژگی است، چراکه هویت «خود» همواره بر پایه رابطه‌ای منفی با «دیگری» بروز می‌یابد. از این رو، تعیین «دیگری» در واقع کوششی است برای تعریف «خود» (سعید، ۱۳۸۶، ص. ۲۰). به قول ترنر گفتمان شرق‌شناسی در تحلیل نهایی، «درباره ریشه‌های غرب است نه ریشه‌های شرق» (ترنر، ۱۳۸۳، ص. ۱۷۷).

سعید با کاربرد مفهوم شرق‌شناسی به عنوان یک گفتمان، سه معنی وابسته به هم به دست می‌دهد: نظم آکادمیک؛ نوعی تفکر مبتنی بر تمایز هستی‌شناختی و معرفت‌شناختی شرق و غرب؛ نهادی رسمی و ثبت شده که با شرق سر و کار دارد (عضدانلو، ۱۳۸۳، صص. ۳۲-۳۳).

اثر سعید (شرق‌شناسی) از این جهت اهمیت دارد که نشان می‌دهد گفتمان‌ها با ارزش‌ها و نمادهای معرفتی خود، چگونه حقایق را تصویر می‌کنند که پژوهشگران می‌کوشند تا مستقل از ارزش‌ها، به بررسی آن‌ها بپردازند. این رویکرد با گذشت زمان مفهوم «دگربودگی» را به شرق‌شناسی داد (ترنر، ۱۳۸۳، ص. ۳۵).

شرق‌شناسی نوعی سنخ‌شناسی شخصیت را پیرامون تقابل دوگانه (غربی عاقل - شرقی تنبل)، شکل داد. وظیفه مستشرق کاستن از پیچیدگی فراوان شرق و مبادرت به ایجاد نظامی مشخص در اشکال، ساختارها و شخصیت‌ها بود. در نتیجه، مجموعه نظریه‌هایی که شرق را در چارچوبی نظام‌مند از داده‌های در دسترس ارائه و معرفی می‌کرد، در واقع، نوعی تولید فرهنگی استعمار غرب بود (ترنر، ۱۳۸۳، صص. ۶۳-۶۴).

بدون شک در دوره طولانی مدت سنت شرق‌شناسی، شماری متفکر، تاریخ‌دان، زبان‌شناس امین و مورد اعتمادی بوده‌اند که با سیاست کاری نداشته‌اند و اقدامات‌شان آنان حتی در جهت کمک

بوده است اما در اینجا، حساب آنان را باید از جریان شرق‌شناسی و سنت استثماری دولت‌های متبوع‌شان جدا دانست و در واقع برایشان اصطلاح «شرق‌دوست» را به کار گرفت. برخی از آنان هم که به فرهنگ و حتی مذاهب شرقی گرویده‌اند در واقع در خرقة «شرق‌شناسی» خودشناسی می‌نموده‌اند (رجایی، ۱۳۷۱، ص. ۲۰۵).

۳-۵. تأثیر تبارشناختی فوکو بر سعید

ادوارد سعید شیوه تبارشناختی فوکو را در کتاب شرق‌شناسی به صورت روشمندی به کار برد. سعید، به چگونگی بازنمود علاقه‌مند بود، یعنی چگونگی ساخت «دیگری». «شرق» موضوع بحث سعید بود. یعنی یک مجموعه جغرافیایی و فرهنگی غریب که توانست مدت‌ها توجه غریبان را به خود جلب کند و در بین آنان هیجاناتی را بوجود آورد. «شرقی‌های» سعید موضوع گفتمان‌ها و روایت‌های نهادینه شده‌ای هستند که شناسایی، تحلیل، و کنترل می‌شوند بدون اینکه به آن‌ها اجازه سخن گفتن داده باشند (بروجردی، ۱۳۷۸، ص. ۱۷). «خود» همواره در پیوند با «دیگری» معنی می‌دهد و غرب برای خلق خود و حفاظت از خود به تعریف و خلق دیگری دست زد. این گونه شد که تمدن اسلام علی‌رغم نزدیکی با تمدن غربی، متفاوت، تلقی شد. شرقی‌ها از آن جهت که موضوعی برای توضیح و تفسیر بودند، مفید قلمداد می‌شدند. مستشرق است که همواره حضور دارد در حالی که شرق همواره غایب است. شرقی‌ها موضوع‌هایی خیالی و واقعی در خدمت نویسندگان غربی بوده‌اند. سعید، اذعان می‌کند که رابطه دانش و قدرت، همکاری آگاهانه یا ناآگاهانه شرق‌شناسان و قدرت‌های استعماری را روشن می‌سازد. آنچه که این همکاری را ممکن ساخت باورهای مشترک نژادپرستانه و امپریالیستی شرق‌شناسان دانشگاهی و سیاستمداران استعمارگر بود. شرق‌شناسی در درجه نخست و بیش از هر چیز مظهر تجدد و فرزند ناتنی آن، یعنی استعمار، بود (همان، صص. ۲۰-۲۱).

۳-۶. شرق‌شناسی وارونه و بومی‌گرایی

صادق جلال العظم فیلسوف سوری از منتقدان سعید در مقاله‌ای با عنوان «شرق‌شناسی و شرق‌شناسی وارونه»^۱ به تصریح این باور سعید پرداخت که که میان شرق و غرب یک تفاوت هستی

^۱ . Orientalism and Orientalism in reverse

شناسی وجود دارد. چیزی که جلال‌العظم از آن با عنوان شرق‌شناسی وارونه یاد می‌کند، یکی همان بازتولید وارونه ذات‌گرایانه مستشرقان، به گونه‌ای که شرق و یا «ذهنیت عربی» برتر از غرب تلقی می‌شدند. دوم اینکه تقارن این گفتمان با روند انقلاب اسلامی ایران ۱۹۷۹م بود که خط فکری سیاسی تجدیدنظر طلبانه‌ای را بوجود آورد (جلال‌العظم، ۱۹۸۰). جلال‌العظم مدعی است که شرق‌شناسی وارونه نهایتاً کمتر از خود شرق‌شناسی ارتجاعی نیست. برخلاف شرق‌شناسی سنتی، یک نوع شرق‌شناسی با تأکید بر ارزش شرقی و نگاهی مثبت است.

ژیلبر اشکار^۱ استاد دانشکده مطالعات شرقی و افریقایی دانشگاه لندن، از پیروزی انقلاب اسلامی ۱۹۷۹م به‌عنوان نمونه‌ای از رویکرد شرق‌شناسی وارونه یاد کرده که در امتداد تقابل و مبارزه سیاسی با سیاست‌های امپریالیستی غرب قرار دارد.

مهرزاد بروجردی نیز- محوریت ایران- از شرق‌شناسی وارونه به‌عنوان تلاشی گفتمانی برای خنثی کردن روایت غربی‌ها از شرق، به منظور هویت‌سازی که نه تنها به واکاوی شرق‌شناسی نمی‌پردازد بلکه، از شماری اصول هستی‌شناختی و شناخت‌شناسانه آن عاریتی است یاد می‌کند که در مقاله ای مفصل به آن پرداخته است^۲. شرق‌شناسی وارونه ناخودآگاه به وجود تفاوت ماهوی میان شرق و غرب اعتراف می‌کند. شرق و غرب همچون واحدهایی جغرافیایی، تاریخی و فرهنگی در نظر گرفته شده‌اند که به‌طور ذاتی با هم قرینه نیستند (بروجردی، ۱۳۷۸، ص. ۲۶).

شرق‌شناسی وارونه تلاشی گروهی برای ارائه جایگزینی برای شرق‌شناسی بود که سعید به آن نپرداخت و راهکاری برای آن ارائه نکرد. به عقیده این گروه شرق- و به‌طور نمونه ایران- دارای ویژگی‌های متنوعی است و نمی‌توان آن را به ویژگی‌های درونی محدود کرد.

سعید در پایان کتاب *شرق‌شناسی پرسش‌هایی را مطرح می‌کند: «آدمی چگونه فرهنگ‌های دیگر را باز می‌نماید؟ فرهنگ دیگر چیست؟ امید داشت که به مخاطب نشان دهد که پاسخ به شرق‌شناسی،*

^۱ Gilbert Achcar

^۲ شرق‌شناسی وارونه تلاش می‌کند همچو شرق‌شناسی، به عنوان یک گفتمان قدرت بروز پیدا کند. البته شرق‌شناسی بیان آرا جبهه غالب است، در حالی که شرق‌شناسی وارونه بیان آرزوهای طرف مغلوب است. شرق‌شناسی وارونه امری فراتر از غرب‌شناسی است، زیرا حوزه جستجوی آن فقط به شناخت غرب محدود نشده بلکه جستجو در ماهیت شرق را نیز دربر می‌گیرد. به بیانی دیگر، هم چالشی است در عرصه دگرشناسی و هم کوششی است در گستره خودشناسی (بروجردی، ۱۳۶۹، صص. ۳۷۸-۳۷۹). شرق‌شناسی وارونه نه توانست اعتبار علمی شرق‌شناسی را داشته باشد و نه آن چنان زوری در چنته داشت که اگر هم می‌خواست بتواند یک هویت یا ایدئولوژی فراگیر را بر دیگری (غرب) تحمیل کند (بروجردی، ۱۳۷۸، ص. ۲۸).

غرب‌شناسی نیست هیچ «شرقی» از این تسلی نخواهد یافت که از آنجا که خود او شرقی بوده، به احتمال زیاد بتواند شرقی‌های جدید یا غربی‌های ساخته خویش را مورد مطالعه قرار دهد (said, 1978, p.328). که نشان می‌دهد «گفتمان وارونه» را آلت‌رناتیو شرق‌شناسی نمی‌داند.

بومی‌گرایی در پی بازآمدن به سمت رسوم، باورهای بومی‌است که در باورهای عمیقی چون ایستادگی در برابر فرهنگ دیگری، تکریم هویت اصیل قومی خویش ریشه دارد. رابطه بومی‌گرایی با شرق‌شناسی وارونه مانند رابطه اروپامداری با شرق‌شناسی است. شرق‌شناسی و اروپامداری، هر دو بستری هستی‌شناختی و شناخت‌شناسانه ایجاد می‌کنند که در آن به خلق یک نظریه از روند تکامل تاریخ و یک سیر سیاسی منجر می‌شود. بومی‌گرایی زائیده اوضاع اسفبار عصر استعمار و فضای مشقت بار عصر استعمارزدایی است که در واقع واکنشی از سوی شمار زیادی از روشنفکران جهان سوم بود که استقلال خود را مشتاقانه مورد تأکید قرار دهند (بروجردی، ۱۳۷۸، ص.۳۰). بنابراین بومی‌گرایی هم در سطح متن و هم در سطح آگاهی سیاسی را باید پاسخی به اروپامداری و استعمار تلقی کرد که نمایانگر ناسیونالیسم فرهنگی عصر استعمار بود، در جهت ایجاد یک قطب شناخت‌شناسی مخالف اروپامداری نیز کوشش می‌کرد (بروجردی، ۱۳۷۸، ص.۳۴). بومی‌گرایی، از نظر شناخت‌شناسی دارای معایب زیادی است. هستی‌شناسی بنیادانگانه و ذات ساز بومی‌گرایی، که همه چیز را به صورت دو گانه اصیل و بیگانه می‌انگارد، اغلب از هر غیرخودی به عنوان بیگانه و خطرناک یاد می‌شود (Moghadam, 1989, p.87).

کتاب غربزدگی آل احمد، در مقابله با منتقدان محافظه کار، هنگامی که ایران در حال تغییرات سریع اجتماعی-اقتصادی بود، به صراحت بنیان‌های اساسی تاریخ اجتماعی و فکری کشور را زیر سؤال برد (بروجردی، ۱۳۷۸، ص.۱۱۰). آل احمد به مفهوم غربزدگی، به عنوان یک عارضه اجتماعی فاسدکننده، از دو زاویه «عارضه ای از بیرون و محیطی آماده برای بیماری» می‌پردازد که واکنش وی را به استعمار و نفوذ تمدن غرب و استبداد داخلی آن احساس «دیگر» ی بود که آل احمد به آنها واکنش نشان داد.^۱ حمید عنایت قوت و ضعف شرق‌شناسی و شرق‌شناسان را چنین بیان می‌کند: «ایران‌شناسان غربی با ذهنیت اروپامحور و استعماری؛ پرداختن بیش از حد به جزئیات زبان‌شناسی، باستان

^۱. جان کلام آل احمد این بود که ما شخصیت فرهنگی-تاریخی خودمان را در قبال ماشین و هجوم اجباری‌اش حفظ نکرده ایم و بلکه در آن حل شده‌ایم. تا وقتی ماهیت فلسفه تمدن غرب را درنیافته‌ایم، و تنها ادای غرب را در می‌آوریم همچون خریم که در پوست شیر رفته‌ایم...» (آل احمد، ۱۳۸۵، ص.۲۰).

شناسی، تاریخ کشمکش‌های نظامی و مذهبی به ایران نگریسته‌اند؛ در کنار غفلت از جنبه‌های گسترده تاریخ و فرهنگ ایران و بی‌توجهی به فلسفه سیاسی اسلامی و اندیشه‌های اسلامی به‌ویژه تشیع از کاستی‌های کارهای شرق‌شناسان است به قول خود اروپائیان درخت را دیده و جنگل را ندیده‌اند. ایران‌شناسان شوروی با پرداختن به علل اجتماعی و اقتصادی تحولات تاریخی به خصوص پژوهش درباره وضع زندگی توده‌های مردم، عقاید، جنبش‌های معارضة‌جویانه که درباره آن‌ها سکوت اختیار شده بود، کارهای ارزشمندی انجام داده‌اند (عنایت، ۱۳۵۱، صص. ۸۰/۱-۸۶).

از یک سو، اندیشه‌ها و قالب‌های فکری شرق‌شناسان و ایران‌شناسان غربی هر چقدر هم به دور از غرض و مسائل استعماری باشد باز در شناخت مسائل فرهنگی مشرق زمین به‌ویژه تمدن ایرانی-اسلامی کشورمان توانایی لازم را ندارد (شرق‌شناسی از بیرون)؛ از سوی دیگر، کوشش‌های علمی شرق‌شناسان زمانی به محدوده واقعیت علمی نزدیک می‌شود که در تعامل با صاحبان فرهنگ در جوامع شرقی و ایرانی باشد (شرق‌شناسی از درون) (زرشناس، ۱۳۹۱، ص. ۲۵).

۴. نتیجه‌گیری

شرق‌شناسی مدعی مطالعه، شناخت و معرفی شرق به شیوه عینیت علمی بدون پیش‌داوری بود. شرق‌شناسی از یک طرف در عقل‌باوری و سکولاریسم قرن هجدهم و از طرف دیگر در رمانتیسم و پوزیتیویسم استعمارگر قرن نوزدهم ریشه داشت. این معرفی شرق در درون شبکه‌ای از طبقه بندی‌ها و مفاهیم علوم تجربی علاوه بر معرفی و تشریح، ابداع روش تصحیح و تنقیح و نظارت آن‌ها بر شرق نیز انجامید.

اتفاق نظر مستشرقین بر فقدان جامعه مدنی در شرق، جایگاه گفتمان‌های وابسته به نیروها و نهادهای اجتماعی قدرتمند را برای غرب روشن کرد. الگوی چیرگی غربی و روند ایجاد دیگری و تفکیک شرق و غرب تلاش برای معرفی خود از طریق معرفی دیگری، پیامد مهم شرق‌شناسی به خصوص ایران‌شناسی بود. این دگربودگی بیانگر یک سلسله مراتب و بالا و پایین بودن را برای انسان غربی برجسته کرد که این برجستگی هم از نظر ارزشی (خوب و بد بودن)، هم از نظر کردارشناختی (پذیرش ارزش‌های دیگران و خود را با دیگران یکی دانستن)، و هم از جنبه شناخت‌شناسانه (دانایی یا جهل نسبت به هویت دیگری) تبلور یافت. تأکید مستشرقان بر فقدان

جامعه مدنی و استبداد شرقی به‌خاطر سرپوش گذاشتن بر رویه‌های استعماری مستشرقان بود و در پی آن بود تا به کمرنگ کردن ردپای استعمار در سرزمین‌های شرقی به‌ویژه ایران بپردازد.

گفتمان شرق‌شناسی در قرون اخیر به‌عنوان یک نظریه واکنش بسیاری از اندیشمندان شرقی را در پی داشت. مباحث مطروحه سعید و نقدهای وی به شرق‌شناسی زمینه‌ساز پدیدآمدن گفتمان شرق‌شناسی وارونه شد که به‌عنوان آنتی‌تز شرق‌شناسی تا مدت‌ها ذهن اندیشمندان معاصرش را به خود مشغول کرد. گفتمان قدرتی که بیانگر آرزوها و ناکامی‌های شرق بود در پی پاسخی به شرق‌شناسی بود و بیشتر به موکلان خود نظر داشت تا حریفان غربی و بدون حمایت رکن دانشگاهی و نهادی، اعتبار پژوهش‌های شرق‌شناسی را نیز همراه نداشت. از سوی دیگر، با تأیید تفاوت بنیادین آنتولوژی شرق و غرب موجب به رسمیت شناخته شدن گفتمان شرق‌شناسی نیز گردید. اما نقاط ضعف و کاستی‌هایش، سبب خلق گفتمانی به نام بومی‌گرایی شد.

بومی‌گرایی مولود شرایط رقت بار استعمارگران و مستشرقان بر شرق (به‌ویژه ایران) بعد از جنگ جهانی دوم و بیانگر واکنش فرهنگی روشنفکران جهان سوم پاسخی به اروپامداری غربیان و مظهر ناسیونالیسم فرهنگی بود. بومی‌گرایی تلاشی برای بازنمود- شرق چنان که هستیم نه چنان که می‌پندارندمان- بود. تلاشی برای به چالش کشیدن اصالت پنداشته‌های غربی از شرق- ایران- رهایی از زیر بار تحقیر و عقب ماندگی که بر شرق نسبت داده شده بود.

آل‌احمد با کتاب غربزدگی برای جبران ورود دیرهنگام به این مقوله گام مهمی برداشت و از غربزدگی به‌عنوان «عارضه‌ای از بیرون» و «محیطی آماده برای بیماری» از آن یاد می‌کند. عنایت ایران‌شناسان غربی را به خاطر ذهنیت اروپا مدار، پرداختن به جزئیات و بی‌توجهی به جنبه‌های گسترده فرهنگ و تاریخ ایران و غفلت از فلسفه سیاسی و اندیشه‌های اسلامی، به‌ویژه تشیع مورد انتقاد قرار می‌دهد، در عین حال، پرداختن به علل اجتماعی و اقتصادی تحولات، بررسی وضع توده‌ها، عقاید و جنبش‌های شرق (ایران) به‌ویژه در آثار ایران‌شناسان روسی مورد تحسین قرار می‌دهد.

جایگزین کردن ناسیونالیسم و نژادپرستی به جای اندیشه جامعه اسلامی، تحریف اسلام و روی آوردن به تجدد و گرایش به ایران باستان در پی عناد با اسلام از دیگر گام‌هایی بود که تبلیغ شد.

به اعتراف ترنر، محقق علوم اجتماعی، بنابر ضرورت تعهد علمی، فهم متون بیگانه (شرقی) نیازمند توجه به عقاید آنها است و ارائه نسخه خود از آن، بدون شواهد داخلی، کارایی لازم را نخواهد داشت.

اندیشه‌های فکری غربی توان شناخت مسائل فرهنگی شرق به‌ویژه ایران را ندارد و کوشش‌های آن‌ها بدون استعانت از اندیشه صاحبان فرهنگ جوامع شرقی به مرز واقعیت علمی نمی‌رسد نیاز است که «شرق‌شناسی از برون» با «شرق‌شناسی از درون» امتزاج یابند تا داده‌ها به واقعیت علمی نزدیک‌تر شوند.

کتابنامه

- آشوری، د. (۱۳۷۷). *ما و مدرنیت* (چاپ دوم). صراط.
- افشار، ا. (۱۳۴۹). *راهنمای تحقیقات ایرانی*. مرکز بررسی و معرفی فرهنگ ایران.
- بروجردی، م. (۱۳۶۹). غرب‌زدگی و شرق‌شناسی وارونه. *ایران‌نامه*، ۳۱، ۳۷۵-۳۹۰.
- بروجردی، م. (۱۳۷۸). *روشنفکران ایرانی و غرب* (ترجمه جمشید شیرازی؛ چاپ سوم). نشر و پژوهش فرزانه روز.
- ترنر، ب. (۱۳۸۳). *رویکرد جامعه‌شناختی به شرق‌شناسی، بست‌مدرنیسم و جهانی‌شدن* (ترجمه محمدعلی محمدی). یادآور.
- تکمیل همایون، ن. (۱۳۷۱). *روند پژوهش‌های ایرانی در کنگره‌های بین‌المللی خاورشناسی*. در علی موسوی گرمارودی (ویراستار)، *مجموعه مقالات انجمن‌واره بررسی مسائل ایران‌شناسی* (چاپ دوم). مؤسسه چاپ و انتشارات وزارت امور خارجه.
- حائری، ع. (۱۳۸۰). *نخستین رویارویی‌های اندیشه‌گران ایران با دو رویه تمدن بورژوازی غرب* (چاپ چهارم). امیرکبیر.
- جلال‌العظم، ص. (۱۳۸۱). *شرق‌شناسی و شرق‌شناسی وارونه*. خمسين، ۸، ۲۶-۵. Ithaca Press.
- رجایی، ف. (۱۳۷۱). *شرق‌شناسی و سیاست*. در علی موسوی گرمارودی (ویراستار)، *مجموعه مقالات انجمن‌واره بررسی مسائل ایران‌شناسی* (چاپ دوم). مؤسسه چاپ و انتشارات وزارت امور خارجه.
- زرشناس، ز. (۱۳۹۱). *درآمدی بر ایران‌شناسی*. پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- ساجدی، ط. (۱۳۸۷). *ایران‌شناسی و خاورشناسی: مجموعه مقالات*. امیرکبیر.
- سعید، ا. (۱۳۶۱). *شرق‌شناسی* (ترجمه اصغر عسکری خانقاه و حامد فولادوند). عطایی.
- سعید، ا. (۱۳۸۶). *شرق‌شناسی* (ترجمه لطفعلی خنجی). امیرکبیر.
- شایگان، د. (۱۳۸۲). *آسیا در برابر غرب* (چاپ چهارم). امیرکبیر.
- عضدانلو، ح. (۱۳۸۳). *دوآورد سعید*. دفتر پژوهش‌های فرهنگی.
- عنایت، ح. (۱۳۵۱). *سیاست ایران‌شناسی*. در محمد روشن (ویراستار)، *سومین کنگره تحقیقات ایرانی* (۲ جلد؛ نسخه الکترونیکی).
- فصیحی، س. (۱۳۷۲). *جریان‌های اصلی تاریخ‌نگاری در دوره پهلوی*. نشر نوند.
- Afshar, I. (1960). *Guide to Iranian research*. Center for the Study and Introduction of Iranian Culture. [In Persian]
- Ashouri, D. (1998). *We and modernity* (2nd ed.). Sirat. [In Persian]
- Azdanlu, H. (2004). *Edward Said*. Office of Cultural Research. [In Persian]
- Boroujerdi, M. (1980). Westernization and reverse Orientalism. *Iran Nameh*, 31, 375-390. [In Persian]
- Boroujerdi, M. (1999). *Iranian intellectuals and the West* (J. Shirazi, Trans.; 3rd ed.). Farzan-e Rooz Publishing. [In Persian]
- Enayat, H. (1972). Politics of Iranian studies. In M. Roshan (Ed.), *The third congress of Iranian studies* (2 vols.). [In Persian]
- Encyclopaedia of Islam. (1986-2000). *Encyclopaedia of Islam* (New ed.). E. J. Brill.
- Fasihi, S. (1993). *Main currents of historiography in the Pahlavi period*. Navand. [In Persian]
- Haeri, A. (2001). *The first encounters of Iranian thinkers with the two practices of Western bourgeois civilization* (4th ed.). Amirkabir. [In Persian]

- Jalal-ul-Azam, S. (1981). Orientalism and reverse Orientalism. *Khamseen*, 8, 5–26. Ithaca Press. [In Persian]
- Macfie, A. L. (Ed.). (2000). *Orientalism: A reader*. New York University Press.
- Moghadam, V. (1989). Against Eurocentrism and nativism: A review essay on Samir Amin's *Eurocentrism* and other texts. *Socialism and Democracy*, 9, 81–104.
- Rajai, F. (1992). Orientalism and politics. In A. Mousavi Garmarudi (Ed.), *Collection of articles of the Association for the Study of Iranian Studies* (2nd ed.). Ministry of Foreign Affairs Printing and Publishing Institute. [In Persian]
- Saeedi, T. (2008). *Iranian studies and Oriental studies: Collection of articles*. Amirkabir. [In Persian]
- Said, E. (1978). *Orientalism*. Vintage Books.
- Said, E. (1982). *Orientalism* (A. Askari Khanghah & H. Foladvand, Trans.). Ata'i. [In Persian]
- Said, E. (1985). Orientalism reconsidered. *Race & Class*, 27(2), 1–15.
- Said, E. (2007). *Orientalism* (L. Ali Khanji, Trans.). Amirkabir. [In Persian]
- Shayegan, D. (2003). *Asia versus the West* (4th ed.). Amirkabir. [In Persian]
- Takmil Homayoun, N. (1992). Iranian research trends in international Oriental studies congresses. In A. Mousavi Garmarudi (Ed.), *Collection of articles of the Association for the Study of Iranian Studies* (2nd ed.). Ministry of Foreign Affairs. [In Persian]
- Turner, B. (2004). *A sociological approach to Orientalism, postmodernism, and globalization* (M. A. Mohammadi, Trans.). Yadavaran. [In Persian]
- Zarshenas, Z. (2012). *An introduction to Iranology*. Institute for Humanities and Cultural Studies. [In Persian]