

شرق‌شناسی و رویکرد شناختی آن نسبت به ایران

علی اشرف نظری

دانشجوی دکتری علوم سیاسی دانشگاه تهران و پژوهشگر بنیاد ایران‌شناسی

مقدمه

«شرق‌شناسی» (Orientalism) از جمله زمینه‌های مورد پژوهش و قابل مطالعه‌ای است که به صورت یک «گفتمان»^۱ رایج در کشورهای اروپایی نمود یافت. از نظر واژه‌شناختی (Etymology)، مفهوم شرق دربرگیرنده دو معنا است: الف. مفهومی جغرافیائی که به تعبیر «ویرژیل»، شاعر یونان قدیم، سرزمین‌هائی است که در جهت طلوع آفتاب قرار گرفته‌اند.^۲ در این تعبیر، مشرق جایی است که آفتاب از آن برمی‌آید و مغرب جایگاه غروب آفتاب است. ب. مفهوم ایدئولوژیک که در آن مفهوم شرق، غیریتی متمایز را در برابر غرب مدرن عرضه می‌دارد. در این تعبیر «شرق و غرب صرفاً دو مفهوم جغرافیائی نیستند، بلکه در حوزه‌ها و قلمروهای دیگر هم مثل سیاست، حکمت، فلسفه، عرفان و تاریخ، شرق و غرب در برابر هم قرار می‌گیرند».^۳ ما نیز در این مقاله، مفهوم ایدئولوژیک عرضه شده از شرق را در چارچوب دانش شرق‌شناسی مورد بررسی قرار می‌دهیم.



به لحاظ تاریخی، اواخر قرن هجدهم به‌عنوان نقطه شروع تعریف شرق‌شناسی دانسته می‌شود که به‌طور ضمنی به روحیه آمرانه و دست‌بالای استعمارگری قرن نوزدهم و اوایل قرن بیستم اروپا اشاره می‌کند.^۴ وجه اشتراک شرق‌شناسی آلمانی، انگلیسی و فرانسوی در این دوره، داشتن نوعی اقتدار فکری بر شرق است که در همه مطالعات مورد بحث است. این بعد روش‌شناختی مطالعه «اقتدار فکری» آن چیزی است که می‌توان آن را «موقعیت استراتژیک»^۵ نامید. به تعبیر «ادگار گوئینه» در این دوران، یک «رنسانس شرق‌شناسی» صورت گرفته بود که به نوعی تعداد زیادی از اندیشمندان اروپایی را به‌خود مشغول نموده بود. به همین منوال نهادهایی نظیر «انجمن مطالعات آسیایی» در انگلستان، «انجمن مطالعات شرقی» در آلمان و بالأخره «انجمن مطالعات آسیایی آمریکا» حجم دانش مربوطه و نیز رشته‌های تخصصی آن را چند برابر کرد.^۶

«اگر شرق‌شناسی را به مفهوم پژوهش و شناخت تمام دانش‌ها و آداب و رسوم مردم خاور زمین به‌کار ببریم، می‌توانیم سابقه‌ای طولانی برای آن قائل شویم. چنانچه تعبیر خاص ارسطو در مورد شرق، نوشته‌های هرودوت درباره ایران عصر هخامنشی و یا پژوهش‌های پولیب در زمان اشکانیان می‌تواند نوعی شرق‌شناسی قلمداد شود».^۷ ارسطو با نگاهی خاص به شرق، به تفاوت تفکر و فرهنگ شرقی و غربی توجه داشته و آن را ناشی از تفاوت شرایط اقلیمی و آب و هوایی خاور و باختر دانسته است.^۸ از این منظر مطالعات شرق‌شناسی مناسبتی خاص با تاریخ ایران می‌یابد که در آن دو فرهنگ ایران و یونان قدیم رویاروی هم قرار می‌گیرند. دو صفت از صفات برجسته شرقیان را می‌توانیم در نمایشنامه‌های «پارسیان» اثر آشیلوس و «پاکانه» اثر اورپیدوس بیابیم. آشیلوس صحنه شکست سپاه خشایارشا در جنگ با یونانیان را به تصویر می‌کشد که همگی احساس بدبختی و فلاکت می‌کنند. صفاتی که در اینجا به آسیائی‌ها نسبت داده می‌شود، عبارت است از احساس خالی بودن، ضرر و بدبختی که از این پس همواره در رقابت و مبارزه غرب علیه شرق به‌کار خواهد رفت.^۹

اما شروع شرق‌شناسی به‌صورت پژوهشی غیر آکادمیک (که مبتنی بر پوزیتیویسم و عینیت‌نگری نبود) به دوران قبل باز می‌گردد. به زمانی که شورای کلیسای وین در سال ۱۳۱۲م مبنی بر ایجاد یک رشته کرسی‌های زبان عربی، یونانی، عبرانی و سریانی در [دانشکده‌های]



پاریس، آکسفورد، بلونیا، آوینیون و سالامانگا تصمیم‌گیری کرد. در هر گونه بررسی و مطالعه شرق‌شناختی، نه تنها شرق‌شناسان حرفه‌ای و آثار مربوط به ایشان، بلکه مفهوم ساده یک رشته مطالعاتی که پیرامون جوانب فرهنگی، زبان‌شناسی، نژادی و خصوصاً جغرافیای یک واحد خاص به نام شرق کار می‌کند، باید ملحوظ نظر باشد.^{۱۰}

شرق و علاقه آکادمیک اروپا که در دوران رنسانس معطوف به دوره باستانی یونان و لاتین بود، اکنون از نظر جغرافیایی در سمت شرق پیش رفته بود. ویکتور هوگو این تغییر جهت را این‌گونه توصیف می‌کند: «تا دوره لویی چهاردهم، همه چیز هلنیستی بود، اما اکنون شرق‌شناسانه است.» در این دوران علاوه بر زبان‌شناسی تمدنی، دانش‌پژوهان شرق‌شناسی ظاهراً کارهایی اعم از ویراستاری و ترجمه متون تا سکه‌شناسی، باستان‌شناسی، نژادشناسی، جامعه‌شناسی، مطالعات اقتصادی، تاریخ ادبی و فرهنگی در مورد هر یک از تمدن‌های شناخته شده آسیایی و آفریقایی را انجام می‌دهند. «واژه شرق‌شناسی در سال ۱۷۷۹م در زبان انگلیسی به کار گرفته شد و بیست سال بعد یعنی در سال ۱۷۹۹ این واژه به زبان فرانسه راه یافت تا بالاخره فرهنگستان فرانسه در سال ۱۸۳۸ به این واژه رسمیت بخشید.»^{۱۱} در آن زمان اصطلاح شرق‌شناسی شامل همه شاخه‌های علوم و دانش‌هایی می‌شد که به پژوهش، تحقیق و تفحص درباره همه ملل شرقی و زبان، دین، علوم و آداب و رسوم آنها می‌پرداخت.

«شرق‌شناسی در ابتدا تحت نظارت نهادهای علمی صورت نمی‌گرفت و بازرگانان، نظامیان، سیاستمداران، هنرمندان، جهانگردان و تولیدکنندگان کالا و مانند آنها در کار شرق‌شناسی بودند و شاید تعجب‌برانگیز نباشد که تعداد دانشمندان در کنگره اول شرق‌شناسی که در سال ۱۸۷۳ در پاریس تشکیل شد، نسبت به سایر شرکت‌کنندگان یعنی اشراف، دیپلمات‌ها، نظامیان عالی‌رتبه، کارشناسان استعماری، تاجران بزرگ کالاهای شرقی و حتی عتیقه‌فروشان کمتر بود.»^{۱۲} در فاصله بین قرون وسطی تا قرن هجدهم، نویسندگان عمده‌ای نظیر آریوستو، میلتن، شکسپیر و سروانت از مطالب سرشار شرق برای خلق آثار خویش بهره جسته و بدین ترتیب چهره‌ها، تصاویر، اندیشه‌ها و اشخاص مرتبط با آن را وضوح و دقت بیشتری بخشیدند. نهضت شرق‌شناسی در اروپا به خصوص در فرانسه، از اوایل قرن نوزدهم به شکل علمی و با پشتوانه دولت (که انگیزه



تجاری داشت) کم‌کم وارد مدارس عالی و دانشگاه‌ها شد و از طریق همین خاورشناسان به آکادمی‌ها و کمیسیون‌های علمی وابسته به آنها پیوست. این نهضت در اوایل قرن نوزدهم با علم جدید زبان‌شناسی (New linguistic science) که حاصل کار مشرق‌شناسان بود، به‌تدریج افراد دیگری به‌جز میسیونرها و دیپلمات‌ها و مترجمان را به خود معطوف داشت و حتی بعضی از کشیش‌های جوان را آن‌چنان مجذوب خود کرد که آنها مجبور شدند از جامه تازه به تن کرده چشم‌پوشند و یکسره به‌طرف شرق‌شناسی بروند، از آن جمله‌اند: «ژوزف سن رنو، ارنست رنان، ژان پیرابل رموزا و نزدیک‌تر از همه به ما لوئی ماسینیون».^{۱۳}

«با فرمانروائی صفویان که با آغاز دوران جدیدی در مناسبات بین‌المللی همزمان بود، ایران زمین در کانون توجه قدرت‌های اروپائی قرار گرفت و برخی از بازرگانان و فرستاده‌های اروپائی در گزارش‌ها و سفرنامه‌های خود به نکته‌های دقیقی درباره مسائل تاریخ ایران و سرشت و شیوه فرمانروائی ایرانیان اشاره کردند ... با تأمل در سفرنامه‌های این دوره و مقایسه آنها با آنچه در نوشته‌های تاریخی ایران آمده، می‌توان معنای تحولی را که به دنبال نوزایش و آغاز دوران جدید در قلمرو تاریخ و تاریخ اندیشه صورت گرفته و موجب شده بود گسستی میان دو دنیا و دو دیدگاه ایجاد شود، فهمید».^{۱۴} میسیونرهای کاتولیک از نخستین کسانی بودند که در عصر صفوی راهی ایران شدند. این هیئت‌های تبشیری مشتمل بر فرانسوی‌ها، اسپانیائی‌ها، پرتغالی‌ها و ایتالیائی‌ها بودند. به دنبال آنها مبلغان پروتستان نیز رو به‌سوی ایران نهادند. این مبلغان برای جامه عمل پوشاندن به اهداف خویش، به ترجمه عهد عتیق و عهد جدید کتاب مقدس به فارسی پرداختند. «هیرونیموس» - راهب مسیحی - داستان مسیح را به فارسی ترجمه کرد و به همراه داستان پطرس قدیس در سال ۱۶۳۹ در «لیدن» هلند به چاپ رسانید.^{۱۵} از اواسط قرن هفدهم، ایران‌شناسی به‌تدریج خود را به دانشگاه‌های انگلیس گشود. قبل از آن «جرج گنیوتس» گلستان سعدی را در سال ۱۶۵۱ به زبان انگلیسی ترجمه کرده بود. «آبراهام ویلوک» (A. wheelock)، «جان گریوز» (J. greavas)، وادموند گاستل از مهم‌ترین ایران‌شناسان انگلیسی در قرن هفدهم هستند.^{۱۶} اما تا قرن هجدهم میلادی، نسبت به ادب و اندیشه شرقی آگاهی چندانی وجود نداشت. در سال ۱۷۴۶، فصل جدیدی در این زمینه گشوده شد و آن هنگامی بود که مستشرق



انگلیسی «سرویلیام جونز» (۱۷۹۴-۱۷۴۶م) کتاب تعلیقاتی بر شعر آسیائی را به زبان لاتین منتشر کرد. این کتاب منتخبی از شعر و ادب فارسی و عربی بود که در هشت مجلد تدوین یافته بود.^{۱۷} شاید یکی از دلایل رشد شرق‌شناسی در دوره ناپلئون را علاقه وی به تبدیل مصر به دپارتمانی از دانش فرانسوی دانست که در کتاب «شرح و توصیف مصر» که ناپلئون شخصاً بر روند کاری آن نظارت می‌کرد، نمود یافت. در این مقطع زمانی، خطر حمله ناپلئون به هندوستان موجب آغاز جدی‌تر مطالعات ایران‌شناسی نوین انگلیسی گردید. «دنيس رایت» در این باره می‌نویسد: «هنگامی که خطر حمله ناپلئون به هندوستان جدی شد، انگلیسی‌ها از خواب گران برخاستند و دانستند تا چه اندازه از سرزمین‌های مجاور هندوستان که ممکن بود ناپلئون بر آنها گام بگذارد، بی‌اطلاع بوده‌اند. هیچ‌کس بیشتر از سرجان ملکم از این نکته آگاه نبود ... وی در نامه‌ای که در سال ۱۲۱۵ق/ ۱۸۰۰م نوشته که همه ساعاتم را صرف پژوهش درباره این کشور خارق‌العاده [ایران] می‌کنم که آشنائی ما با آن اندک است».^{۱۸} البته پیشرفت دانش شرق‌شناسی را می‌توان مقارن با ایام بی‌توجهی مردم مشرق زمین به گذشته‌های فرهنگی و تمدنی خویش نیز دانست، زیرا در این دوره شاهد استیلای همه جانبه غرب و «حیرت همگانی شرق» هستیم. به تعبیری روشن‌تر، به دنبال مواجهه شرق و غرب، نوعی بحران و گسیختگی هویتی بروز نمود که حاصل آن «حیرت همگانی شرقیان» بود.

از اواسط قرن هجدهم، دو عنصر اساسی و مهم در رابطه با شرق و غرب وجود داشت: یکی ظهور و رشد روزافزون دانش منظمی درباره شرق در اروپا بود. دانشی که از طریق برخوردهای استعماری و نیز منافع گسترده (غرب) در سرزمین‌های خارجی و دور تقویت شده و در رشته‌های علمی رو به گسترش همچون قوم‌شناسی، آناتومی تطبیقی، زبان‌شناسی و تاریخ مورد بهره‌برداری قرار می‌گرفت. دومین مشخصه روابط اروپا با شرق این بود که در زمان مزبور همواره غرب در موضع قدرت قرار داشت. «تولید شرق به‌عنوان یک تصور به‌واسطه دانش‌ها و معارفی که پشتوانه و موجد آن بودند لازمه و ابزار اقتدار استعماری بوده است».^{۱۹} دوره رشد سریع مؤسسات شرق‌شناسی و محتوای آنها، دقیقاً با توسعه قلمرو جغرافیایی سلطه اروپا منطبق



است و در خلال سال‌های ۱۹۱۶-۱۸۱۴، سطح زیر سلطه استعماری از ۳۵٪ به ۸۵٪ افزایش پیدا کرد.^{۲۰}

در خلال قرون نوزدهم و بیستم به‌گونه‌ای فزاینده بر کمیت مطالعات شرق‌شناسی افزوده شد، که در رابطه با علت این امر دلالتی ذکر شده است از جمله اینکه «تا آن زمان وسعت دامنه جغرافیای تخیلی و واقعی جمع شد، همچنین رابطه اروپا با شرق به‌وسیله غیر قابل توقف [وقفه] و مستمر اروپا در جستجوی بازارها، منابع و مستمرات جدید تعیین می‌گردد و ثالثاً به‌دلیل اینکه شرق‌شناسی، تحول خویش را از طریق تبدیل شدن از یک جریان و بحث علمی به یک نهاد استعماری، کسب کرده بود. دلیل مهم دیگر، حمله ناپلئون به شرق بود که سر آغاز سربرآوردن یک رشته کامل از آثار مکتوب گشت. که از آن جمله است، کتاب سفر شاتوبریان، سفر به شرق از لامارتین، سالامبو اثر فلوربر، آداب و عادات مصریان جدید اثر لین و روایت شخصی سفر به مکه و مدینه اثر ریچارد برتون».^{۲۱} از حدود پایان جنگ جهانی اول تا دهه ۱۹۶۰ میلادی سه شکل عمده نوشته‌های شرق‌شناسی دستخوش تحول اساسی گردید: دایرةالمعارف، گلچین ادبی، ثبت وقایع شخصی. در بیست و نهمین کنگره بین‌المللی شرق‌شناسی که در سال ۱۹۷۵ در دانشگاه اسکوپیه تشکیل شده بود، عقیده عموم شرکت‌کنندگان بر این بود که شرق‌شناسی برای کنگره‌های آینده مورد نخواهد داشت؛ «زیرا دوران شرق‌شناسی سپری شده است و کنگره‌های آینده باید برای دیالوگ (گفتگو - همسخنی - محاذه) میان فرهنگ‌های بشری منعقد گردد».^{۲۲}

به دنبال شکل‌گیری این تفکرات، شرق‌شناسان و ایران‌شناسان اروپائی کوشیدند فارغ از زمینه‌های سیاسی به فعالیت‌های پژوهشی بپردازند. «انجمن ایران‌شناسان اروپائی» که در سال ۱۹۸۳ در رم پایه‌ریزی شد، برآیند چنین تفکری است. این انجمن هر چهار سال یکبار نشست‌های خود را برگزار می‌کند. «اولین اجلاس آن در سال ۱۹۸۷ در شهر تورین ایتالیا آغاز به کار کرد».^{۲۳}



مسئله روش و محتوای شرق‌شناسی

در ابتدا به معرفی چهره برجسته‌ای می‌پردازیم که از چهره‌های شاخص «مکتب انتقادی پسااستعماری» است. در چارچوب مطالعات پسااستعماری بر رابطه فرهنگ و امپریالیسم به‌ویژه در جهان سوم تأکید می‌شود و فرض اساسی بر این است که امپریالیسم فرهنگی در تشکیل هویت، شیوه زندگی و زیست فرهنگی مردم در سراسر جهان تأثیر گذاشته است.^{۲۴} هدف این مکتب، نفی دیدگاه‌های استعمارگرایانه و ارائه تفسیری جدید از هویت فرهنگی از شرق است. «ادوارد سعید» استاد زبان‌های تطبیقی و انگلیسی دانشگاه کلمبیا به همان اندازه که نویسنده‌ای توانا است در رشته موسیقی کلاسیک نیز فعالیت می‌کند. او به‌طور منظم در روزنامه‌های «گاردین»، «لوموند دیپلماتیک» و روزنامه عربی زبان «الحیات» نیز می‌نویسد.^{۲۵} سعید در سال ۱۹۳۵ در بیت‌المقدس فلسطین به دنیا آمد و در سال‌های دهه ۱۹۴۰ به همراه خانواده به قاهره و از آنجا به آمریکا رفت. او دوره کارشناسی را در دانشگاه «پرینستون» و دوره‌های کارشناسی ارشد و دکتری را در دانشگاه «هاروارد» گذراند.^{۲۶} سعید در بیش از ۱۵۰ دانشگاه در ایالات متحده، کانادا و اروپا سخنرانی داشته است. آثار وی عبارتند از:

شرق‌شناس^{۲۷} (۱۹۷۸) که تاکنون به ۲۵ زبان ترجمه شده است، جهان، متن، منتقد^{۲۸} (۱۹۸۳)، سرزنش قربانیان^{۲۹} (۱۹۸۸)، فرهنگ و امپریالیسم^{۳۰} (۱۹۹۳)، نمایندگی روشنفکران^{۳۱}، سیاست عدم تصرف^{۳۲}، صلح و نارضایتی^{۳۳}، مسئله فلسطین^{۳۴}، اسلام و رسانه‌ها^{۳۵} ...

ادوارد سعید خود را یک تبعیدی توصیف می‌کند و علایق خود را تحت کنترل تضادهای بین فرهنگی می‌داند. او همه را به نوعی «تبعیدیان فکری» به حساب می‌آورد.^{۳۶} وی خواستار نوعی «آگاهی مرکززدوده» انتقادی و نوعی فعالیت میان رشته‌ای متعهد به هدف رهایی‌بخش جمعی و برچیدن نظام‌های سلطه است. او برای آنچه که می‌گوید ادعای کسب اقتدار ندارد، با وجود این، سخن نیرومندی عرضه می‌دارد.^{۳۷} سعید که برجسته‌ترین دنباله‌رو آمریکائی میشل فوکو است، مجذوب روایت نیچه‌ای مری خود از پساساختارگرایی^{۳۸} است، زیرا به او امکان می‌دهد که نظریه سخن را با مبارزات اجتماعی و سیاسی پیوند بزند. او با به چالش کشیدن سخن



غرب، منطق نظریه‌های فوکو را دنبال می‌کند: «هیچ سخنی برای همیشه تثبیت شده نیست؛ سخن هم علت و هم معلول است. سخن نه تنها اعمال قدرت می‌کند، بلکه مخالفت نیز برمی‌انگیزد».^{۳۹}

حال باید به سرآغاز روش‌شناختی مباحث شرق‌شناسی بپردازیم و به این مسئله پاسخ دهیم که مبادی اولیه شرق‌شناسی بر چه مفروض‌هایی استوار گشت؟

همان‌طور که قبلاً اشاره شد، مفهوم شرق را می‌توان دربرگیرنده دو تعبیر دانست: الف. مفهوم جغرافیایی، که مراد همان آسیا، خاورمیانه باستانی و غیر اروپایی و به تعبیر «ویرژیل»، شاعر یونانی، سرزمین‌هایی است که در جهت طلوع خورشید قرار گرفته‌اند.^{۴۰} ب. مفهوم ایدئولوژیک - سیاسی که غیریتی متمایز را در برابر غرب مدرن قرار می‌دهد و مورد بررسی ما است. به لحاظ روشی، این مفهوم ایدئولوژیک را می‌توان از شرق و متأثر از روش‌شناسی علمی جدید که از آن به «پوزیتیویسم» تعبیر می‌شود، دانست. این روش برخلاف روش تفهیمی، ناتوان از درک زوایای به هم پیچیده فرهنگی و اجتماعی شناخته شده است. روش‌شناسی علمی جدید را می‌توان روش تصرف دانست، همه علوم جدید در حد خود در طبیعت و جامعه بشری و در وجود افراد آدمی تصرف می‌کند. به این ترتیب شرق‌شناسی عبارت است از «احاطه بر فرهنگ‌ها و تسخیر آنها. قدرت شرق‌شناسی در اعطای صورتی خاص به فرهنگ‌هاست».^{۴۱} در واقع شرق‌شناسی متأثر از کلیت‌نگری پژوهش‌های علمی جدید، صورتی از قدرت را عرضه می‌کند که در آن منطقه‌ای از طبیعت و جغرافیا، جامعه و تاریخ به نام «شرق» صورت می‌بندد. صورتی که حاصل بسط زوایای قدرت در معرفت است. به زعم سعید، این دانش پیش از آنکه ماهوی باشد، در قلمروی «جغرافیای تخیلی» قرار دارد. در نتیجه وی تلاش می‌کند در کتاب شرق‌شناسی (۱۹۸۷) به تحلیل و ارزیابی شرق‌شناسان نسبت به «برساخته» شرق بپردازد. «ژان ژاک روسو» شرقی‌ها را به گونه‌ای نوستالژیک همچون نمایندگان عصر سپری شده می‌دانست که در آن، انسان و طبیعت در هماهنگی کامل به سر می‌برند.

مفروض اول را در نگرش شرق‌شناسی می‌توان «من دکاریتی» یا «من اندیشنده» وی دانست که جهانی خودمدار را تأسیس کرد. از این مقطع نحوه آگاهی انسان غربی از خویش نیز تغییر نمود و تعریفی تازه و مثبت از خود یا نفس، که با مفهوم مسیحی «ترک نفس» از ریشه تفاوت



داشت، عرضه شد.^{۴۲} فوکو معتقد است، علوم انسانی این خود تازه را، از راه نهادن آن در برابر دیگری، به وجود آورد. به عبارت دیگر، خودشناسی از طریق شناسایی دیگری حاصل شد. «به اعتقاد تزوتان تودورف، کشف قاره آمریکا در سال ۱۴۹۲ میلادی به وسیله کریستف کلمب بیش از آنکه مبدأ عصر جدیدی باشد، کشف دوباره «خود اروپایی» در برابر «دیگری» تازه در سرزمین‌های آمریکای جنوبی و کارائیب و مکزیک بوده است».^{۴۳}

در واقع، گفتمان شرق‌شناسی به حفظ الگوی تمایز مبادرت ورزید، زیرا این گفتمان از یک سو ریشه در عقل‌باوری، سکولاریسم و جهان‌گرایی قرن هجدهم، و از سویی دیگر در رمانتیسم، پوزیتیویسم و استعمارگری قرن نوزدهم ریشه داشت. پس می‌توان شرق‌شناسی را تلاشی جهت بازنمایی «زیست جهان» متفاوت شرقی به عنوان «غیریتی تعریف‌کننده» معرفی نمود. به گفته «لوی اشتروس» چون ذهن انسان طالب نظم است و نظم نیز جز از طریق تمیز و تفکیک اشیاء نمی‌تواند قابل‌بازیابی باشد، در نتیجه ذهن آدمی طبقه‌بندی مقدماتی را از هر آنچه که در اطراف اوست، آغاز می‌کند و در سطحی فراتر، افراد بین خود و سرزمین‌های اطرافشان حصار می‌کشند که دیگران را از «مای» خویش تمایز بخشند. از نظر سعید «شرق‌شناسی، عبارت از نوعی فکر است که بر مبنای یک تمایز بودشناختی (دیگر بود Otherness) و معرفت‌شناختی بین شرق و غرب قرار دارد».^{۴۴} وی با کاربرد مفهوم شرق‌شناسی، سه معنی از آن به دست می‌دهد:

۱. نظم آکادمیکی: شامل همه کسانی می‌شود که درباره شرق می‌نویسند یا تدریس می‌کنند.
۲. نوعی تفکر که پایه‌اش بر تمایز شرق و غرب از نظر هستی‌شناختی گذاشته شده است.
۳. نهادی رسمی و ثبت شده که با شرق، سروکار دارد.^{۴۵} که در این مرحله در صیوررتی منظم، دانش درخصوص شرق، از وجهی آکادمیک به صورتی ابزاری در دست قدرت‌های اروپایی تبدیل شد و شناخت بیشتر شرق زمینه‌ای جهت نگهداری بهتر این سرزمین‌ها شد.

تمایز بودشناختی یا دیگر بودشناختی در اندیشه سعید به فوکو باز می‌گردد. سعید به پیروی از فوکو، شرق را تلاش برابر نهادانه غرب جهت شناخت می‌داند. فوکو به این نکته علاقه‌مند بود که دیگری چگونه در من مفرد و ما، جمع‌ناپذیر می‌شود. از این‌رو سفر دراز فکری خود را از کناره‌های فردیت و جامعه آغاز کرد. او به مطالعه دیوانه، منحرف، زندانی، بزهکار و به عبارت



دیگر «دیگران درونی» پرداخت. شرقی‌های سعید از وجوه مختلف به دیوانگان، منحرفان و مجرمان فوکو شباهت دارند. همه آنها، موضوع روایت‌ها و گفتمان‌های نهادینه شده و فراگیرند. آنها برحسب این گفتمان‌ها، تعریف، تحلیل و کنترل می‌شوند؛ اما اجازه سخن گفتن را ندارند. همه آنها از حیث غیربودگی مشترکند. غیریت آنها هم ناشی از تفاوت آنها با وضعی است که طبیعی، حقیقی و واقعی قلمداد می‌شود.^{۴۶} فوکو می‌گوید: «گفتمان‌های وابسته به نیروها و نهادهای اجتماعی قدرتمند، این دیگران را آفریده‌اند.» علاوه بر این، گفتمان‌های علوم انسانی، از طریق پیوندشان با ساختارهای مسلط قدرت و به‌نام عینیت علمی، «نظام‌های حقیقت» را تشکیل می‌دهند. این نظام‌های حقیقت یک «وظیفه پاسبانی» (حفاظت و نگهداری) انجام می‌دهند که دستور آن عبارت است از: ترسیم مرزهای میان عرصه‌های مقبول و نامقبول فعالیت انسانی. این مرزها، ذهنیتی را می‌آفریند که فعالیت‌های انسانی را بر حسب تقابلی دوگانه تفسیر می‌کند: عقل و جنون، سلامتی و بیماری، رفتار بر حق و تبهکارانه، عشق قانونی و غیر قانونی. فوکو قصد داشت خودسرانه بودن این مقوله‌سازی‌ها را ثابت کند.^{۴۷}

تمایز بودشناختی در اندیشه سعید نیز به‌معنای جریانی است که در پس آن نوعی معرفت به خود حاصل می‌شود. شناختی برابر نهادانه که بیشتر تفسیر را انعکاس و آوا می‌بخشد تا تصویری واقعی را. این بعد روش‌شناختی مطالعه «اقتدار فکری» آن چیزی است که می‌توان آن را «موقعیت استراتژیک» (strategic formation) نامید. بدین ترتیب زندگی ما تحت نظارت نوعی سیستم قرار می‌گیرد که قواعد دوگانه‌ای تولید می‌کند و گزینش و انتخاب را به کدبندی دوگانه «این یا آن» فرو می‌کاهد. این سیستم گزینشی دوگانه که می‌توان آن را تک‌خطی (Unilinear) نیز دانست، به‌صورت الگویی بازدارنده جهت سرکوب هرگونه تحول رادیکال عمل می‌کند. در اینجا دیگر مسئله اصلی غیریت یا دیگربود (otherness) نیست، بلکه سلسله مراتب (Hierarchy) نیز هست، زیرا دیگری کسی نیست که ما خود را با او یکی می‌دانیم، بلکه کسی است که او را از خودمان پست‌تر می‌شماریم. در اندیشه سعید، نقطه و مبدأ حرکت جریان شرق‌شناسی همین تلقی اروپائیان از موقعیت خویش است که آنان را وادار می‌دارد تا عرصه‌های ژئوپولیتیکی را درنوردند و صورت‌بندی تمدنی خود را بر شرق استوار گردانند.



از این‌رو دوگانگی تمدن-بربریت به سادگی جای دوگانگی مسیحیت-اسلام را گرفت. منتسکیو با صراحت تمام اعلام کرده بود: «برای ما محال است که فرض کنیم این موجودات (یعنی سیاهان) انسان هستند، زیرا اگر آنان را انسان بدانیم، این سوءظن پدید می‌آید که پس ما از دودمان مسیحی نیستیم.»^{۴۸}

ژان شاردن، سوداگر و جهانگرد فرانسوی، در دیباچه سفرنامه خود به همین تمایز میان ایران زمین و اروپای زمان خود و اینکه ایران زمین در مقایسه با «اروپای ما» همچون «دنیای دیگری» است، اشاره کرده، می‌نویسد قصد او از نوشتن سفرنامه این است که خواننده را از آنچه می‌تواند کنجکاوی او را درباره کشور جالب کند که می‌توان به سبب فاصله مکانی و خواه به سبب تمایزات خلیقات و اصول آن، دنیای دیگری نامید، آگاه کند.^{۴۹} ورود نگرش غیریت‌ساز نتایج خاصی در بطن فرهنگ‌های شرقی و از جمله ایران، به بار آورد. «بدین طریق، هر صاحب‌نظر و پژوهنده‌ای به پیروی از اندیشه و تخصص خویش و بدون توجه به ریشه‌های وحدت و استمرار و انقطاع‌ناپذیری مبانی فرهنگ تاریخی ایران، راه و روش خاصی در پیش گرفت. تا جایی که مثلاً تاریخ ایران به پیش از اسلام و بعد از اسلام تقسیم شد و دیانت اسلام به عنوان دینی بیگانه و غیرایرانی تلقی گردید.»^{۵۰} البته می‌توان شرق‌شناسانی مانند هانری کوربن، آنه ماری شیمل و برتولد اشپولر را برشمرد که موفق شده‌اند به‌طور دقیق و روشن هزار سال اندیشه فلسفی و مذهبی ایران را ترسیم کنند. کوربن، برای فهم و درک روح اسلام، «میهمان معنوی» آن بوده است.^{۵۱} بارتولد، تمدن اسلامی را به گونه‌ای شرح می‌دهد که وجه غالب آن «تمدن ایرانی» است، زیرا به اعتقاد وی مردان بزرگ دولت و مدنیت اسلامی، ایرانی بوده‌اند.^{۵۲}

در اینجا به مفروض دوم در اندیشه شرق‌شناسی راه می‌یابیم و آن بحث «قدرت» و ارتباط آن با شرق‌شناسی است. مسئله‌ای که سعید از آن به عنوان «مضامین تفکر بیکینی» یاد می‌کند. به‌زعم وی، گفتمان شرق‌شناسی در گیرودار پویش‌های مدرنیته سربر می‌آورد و سیر و نمودی می‌یابد که تصویر و تصورات ایدئولوژیک، اعم از سیاسی، نژادی و ... بر آن استیلائی تام می‌یابد و این‌گونه می‌شود که آن را «خطابه‌های قدرت» و یا «افسانه‌های ایدئولوژیک»^{۵۳} می‌داند. به عقیده فوکو، فراگفتمان (Meta discourse) مدرنیته که به واسطه دانش، قدرت تولید می‌کند، سیاست را در



خدمت قدرت قرار می‌دهد و آن را به زیر گفتمان‌های فراگفتمان مدرنیته تسری می‌دهد. پس از مدرنیته، هویت بیش از آنکه امری فرهنگی باشد، امری سیاسی است و حتی خود فرهنگ آلوده قدرت و سیاست است. دوانگاری‌های متضاد مدرنیته نظیر شرق و غرب، زن و مرد، سیاه و سفید، متمدن و متوحش نیز از این قائده مستثنی نیست. از نظر او فراگفتمان مدرنیته از طریق تعریف «دگری» که فروتر از «خود» فراتر قرار داشت، خود را تثبیت کند.^{۵۴} شرق‌شناسی، به‌عنوان مجموعه‌ای از دانش و نظام بازنمود توانست شرق را همچون دیگری تمدنی خاموش تصویر کند. به‌عقیده سعید غیریت‌سازی و شیوه سلطه غربی، حتی در اشعار غنایی هم که در خدمت دیدگاه جهانی و کاملاً امپریالیستی سروده شده بودند، وجود دارد. او در این مورد به شعری از «بورنیه» (Bornier) اشاره می‌کند:^{۵۵}

«کارگرانی که از فرانسه آمده‌اید، بکوشید

و این راه جدید را برای جهانیان بنا کنید:

همچون پدرانمان، آن قهرمانان که تا بدین جا آمده‌اند

جسور و مقاوم باشید

و چون جنگاوران اهرام، نبرد کنید

تا چهار هزار سال تاریخ آنان تماشاگر شما باشد

آری این برای جهان است، برای آسیا و اروپا،

برای اقلیت‌های دوردست، غرق در تاریکی شب،

برای چینی زیرک و هندوی نیمه برهنه،

برای ملل خوشبخت، آزاد، انسان و شجاع

برای مردم شرور، برای ملت‌های برده و اسیر

برای آنان که مسیح، هنوز برایشان ناشناخته است.»

سعید شرق‌شناسی را «گفتمان قدرت» می‌داند و معتقد است که شرق‌شناسی درک نخواهد شد، مگر آنکه به‌صورت یک گفتمان بررسی شود. «سعید وقتی از تبدیل شرق واقعی به «شرق گفتمانی» سخن می‌گوید، عرصه این واقعیت را نظام بین‌المللی می‌داند، نظامی که در یک سوی



آن فراگفتمان مدرن دست به ایجاد دولت زده و در سوی دیگر آن، مردمی قرار دارند که دولت‌هایشان محصول استعمار است.^{۵۶} دانش شرق‌شناسی، پسایند نگرش قدرت محور غرب را دایرهٔ منطقی تک‌گفتار (Monologic discourse circle) بازنمایی می‌کند که درصدد در انداختن نوعی اروپا محوری (Euro-centrism) است.

سعید از گرایشات فکری نیچه نیز بی‌تأثیر نمانده است. به‌نظر نیچه «مردم ابتدا تصمیم می‌گیرند که چه می‌خواهند و سپس واقعیات را بر خویش منطبق می‌سازند، انسان در اشیاء چیزی نمی‌بیند، جز آنچه خود به آنها داده است. معرفت به تمامی، بیان ارادهٔ معطوف به قدرت است».^{۵۷} سعید، مجذوب روایت نیچه‌ای از پس‌ساخت‌گرایی است، زیرا به او امکان می‌دهد که نظریهٔ سخن را به مبارزات اجتماعی و سیاسی واقعی پیوند بزند. سعید با به چالش کشیدن سخن غرب، این منطق نظریه‌های فوکو را نیز دنبال می‌کند؛ هیچ سخنی برای همیشه تثبیت شده نیست، سخن هم علت و هم معلول است، سخن نه تنها اعمال قدرت می‌کند، بلکه مخالفت نیز برمی‌انگیزد. چنان‌که ذکر شد او خواستار نوعی «آگاهی مرکز‌زدوده» انتقادی و نوعی فعالیت میان رشته‌ای متعهد به هدف‌رهایی‌بخش و برچیدن نظام‌های سلطه است.^{۵۸}

پرسش پیش رو در اینجا این است که آیا وانمایی و تصویرگری چنان‌که در مورد غیرسازی اتفاق می‌افتد، به‌عنوان کار من دیگری سازنده می‌تواند دقیق و بی‌طرفانه تعریف شده باشد؟ سعید به‌گونه‌ای قطعی پاسخ منفی می‌دهد و می‌گوید: «مسئلهٔ واقعی این است که آیا یک بازنمود حقیقی از چیزی به‌راستی وجود داشته باشد، یا اینکه همهٔ بازنمودها، به‌علت اینکه بازنمود است، در درجهٔ نخست در حصر زبان و سپس در حصر فرهنگ و نهادها و فضای سیاسی بازنمودکننده باقی می‌ماند؟ اگر فرضیهٔ دوم درست باشد (که عقیدهٔ من چنین است)، آن‌گاه باید آمادهٔ پذیرفتن این واقعیت نیز باشیم که یک بازنمود به خودی خود، علاوه بر «حقیقت» که خود یک بازنمود است، بسیاری چیزهای دیگر درهم آمیخته و درهم تافته است».^{۵۹} سیطرهٔ پیشداوری‌ها یکی از نکات مهمی بود که حتی خود اروپائیان را به منتقدان سفرنامه‌ها تبدیل نمود. ژان ژاک روسو در اشاره‌ای به تناقض‌گوئی‌های سفرنامه‌نویسان می‌نویسد: «کوشش برای آشکار ساختن پیشداوری‌های نویسندگان سفرنامه‌ها و پیشداوری خودمان برای پی بردن به حقیقت آسان نیست.



من عمر خود را به خواندن سفرنامه سپری کرده‌ام، اما هرگز به دو سفرنامه برنخورده‌ام که تصویری واحد از قومی یگانه به‌دست دهد.^{۶۰}

فوکو و سعید با اتخاذ نگرشی ساخت‌شکنانه، درصدد بازیافتن و آوا بخشیدن به «دیگران فرودست» و حاشیه‌ای بودند که حضورشان نادیده گرفته شده بود و در حاشیه مانده بودند. اما کار فوکو از برخی جهات متفاوت با کار سعید است. «نخست آنکه در حالی که فوکو می‌کوشید فرهنگ اروپایی را درون مرزهایی که خود برای خویشتن معین ساخته بود، تمایز بخشید، سعید در زمینه‌ای بحث‌انگیز وارد شد، یعنی به چالش طلبیدن دعاوی غریبان در مورد حقیقت.» این دو نوع شناخت را می‌توان به‌ترتیب «تمایزبخشی درونی» و شناخت از طریق «تمایزبخشی برونی» نامید. «دوم اینکه فوکو و سعید در مورد اینکه چگونه به روابط میان متون و نویسندگان از یک سو، و صورت‌بندی‌ها و گفتمان‌های جمعی از سوی دیگر، باید نگریست، با هم اختلاف داشتند. در تحلیل کلان و دایرةالمعارفی فوکو درباره تبارشناسی، نهادهای گوناگون، تک‌تک متون و نویسندگان چندان به حساب نمی‌آیند. حال آنکه در تحلیل خود سعید اهمیت اساسی دارند.» سعید در مورد این اختلاف می‌نویسد: «با این‌همه برخلاف میشل فوکو، که به آثار او مدیون هستم، من به تأثیر تعیین‌کننده تک‌تک نویسندگان به مجموعه سنت‌هایی که یک صورت‌بندی گفتمانی مثل شرق‌شناسی را تشکیل می‌دهد، اعتقاد دارم.» سومین اختلاف میان این دو اندیشمند در نگرش آن به قدرت ظاهر می‌شود. فوکو بیشتر به تکنولوژی‌ها و شیوه‌های دستیابی به قدرت علاقه دارد، حال آنکه دل‌مشغولی سعید مقاومت در برابر قدرت است. در حالی که فوکو تا به آخر منتقد انسان‌باوری باقی می‌ماند، سعید یک مدافع پرشور آن است.^{۶۱}

«ژاک دریدا» با نگاهی منتقدانه می‌گوید: «تمام اندیشه‌های غربی زوج‌هایی از تضادهای دوگانه تشکیل می‌دهند که در آنها یک عضو، برتر و مقدم‌تر به‌شمار می‌رود و سبب توقف و انجماد بازی می‌شود و عضو دیگر، زوج را به حاشیه می‌راند.»^{۶۲} او متافیزیک غربی را همچون «اسطوره سفیدپوست» توصیف کرده که فرهنگ غرب را منعکس می‌کند. انسان سفیدپوست اسطوره خاص خود را دارد، اسطوره هند و اروپایی؛ و کلام خاص خود، یعنی باورهای اسطوره‌ای این زبان را که برای صورت‌جهانی آن هنوز باید به دنبال دلیل باشد.^{۶۳}



به نظر سعید ابتدا نوعی «تصاحب نوشتاری» از طریق پژوهش، سفرنامه، آثار ادبی، زبان‌شناسی، ... نمود یافت که به وسیله آن شرق از حیث سیاسی، شناختی، نظامی، ایدئولوژی و علمی تحت اداره و حتی «بازآفرینی غرب» قرار گرفت. «پس اگر بتوان از مفهوم هژمونی گرامشی استفاده کرد، که سعید نیز چنین کرده است، می‌توان از یک جنبه دیگر این ادعا را پیش کشید که هویت شرقی، رابطه نزدیکی با هژمونی تمدن غرب داشته است و تا حدی معلوم می‌شود شرق‌شناسی محصول خودشناسی در فضایی هژمونیک است که در آن دیگری خاموش بوده است.» سعید نیز چون پست‌مدرن‌ها بر این باور است که دامن گفتمان شرق‌شناسی به «استراتژی طرد» آلوده است. یعنی تنها قسمت‌های گزینش شده‌ای انتخاب کرده و آنها را معیار قضاوت خود قرار داده‌اند.^{۶۴}

نکته قابل توجه، اینکه شرق‌شناسی هم از نظر وجودی و هم از نظر اخلاقی، در خارج از شرق قرار دارد. به گفته مارکس؛ «آنان نمی‌توانند خود، نماینده خویش باشند، کسی باید نماینده ایشان باشد. [یا ایشان را باز نمایند.] برای سعید چیزی هم‌تراز شرق‌شناسی، به عنوان غرب‌شناسی وجود نداشت، زیرا شرقی‌ها چه درباره خود و چه درباره غرب سخن نمی‌گفتند و اگر هم می‌خواستند چنین کنند، نهادهای لازم را نداشتند».^{۶۵} بنابراین به واسطه وام‌گیری از اندیشه‌ها، دکترین‌ها و خطوط قوی حاکم بر فرهنگ غرب شرق‌هایی با صفات متفاوت وجود داشته است: شرق زبان‌شناسانه، شرق فرویدی، شرق اشیپنگلری، شرق داروینی و شرق نژادپرستانه. با این حال هرگز چیزی به نام یک شرق ناب و غیر متکیف وجود نداشته است. در زیربنای مطلب، اروپای «ما» و آسیای «ما» و یا آن‌طور که شوپنهاور گفته بود؛ «اراده و عرضه» ما بودند. با ذکر این نکته است که این سخن «آلفونس دولامارتین» در کتاب «مسافرت در شرق» توجیه‌پذیر می‌شود:

«اروپایی‌ها استعمار دیگران را حق طبیعی خود می‌دانند، چنین روشی تنها نظام مصلحانه و رشددهنده‌ای است که هر ابر قدرتی بر روی سرزمین‌های تحت سیطره خود به کار می‌برد. در چنین روشی، موجودیت سرزمینی و عناصر ملی زیر پرچم قوی تضمین می‌گردد».^{۶۶}

نتیجه آنکه در شرق‌شناسی، حالت‌ها و پیشداوری‌های ذهنی بر عینیت‌های پیش رو بار شده و بر ساخته‌ای ایدئولوژیک با درونمایه‌ای هژمونیک تولید شد که حاصل ذهن دوانگاری است که



شناخت را دستمایه غلبه قرار داده است. به نظر سعید، رابطه میان شرق‌شناسان و شرق در اساس تأویل‌گرایانه (Hermeneutical) بود. «پژوهشگر فرهنگی دوردست و دشوار فهم ایستاده بود و از راه ترجمه یا توصیف همدلانه، ابهام را کاهش می‌داد، تا بدین ترتیب بر دشواری فهم موضوع چیره شود. شرق و شرقیان تنها از آن حیث که جوامع یا جماعتی برای تفسیر بودند، سودمند قلمداد می‌شدند و بس.» کرامر، شرق‌شناس انگلیسی، نوعی قانون نسبتاً شخصی در این باره عرضه می‌کند. «دقت عمل در ذهن شرقیان امر منجرکننده و شنیعی است. کمبود و نقص دقت، که به سهولت به دروغگویی و عدم صحت در عمل می‌انجامد، در واقع سحیه یک ذهن شرق‌شناس است ... ذهن یک انسان شرقی، مثل خیابان‌های بدیع سرزمین [اش] به نحو بارزی فاقد تقارن و تناسب است».^{۷۶} با توجه به نقایص شناختی مطرح شده، گزاره‌های درون‌گفتمانی شرق‌شناسی را می‌توان چنین برشمرد: فساد، قساوت، استبداد، عرفان، شهوانیت، روح و شکوه شرقی، بی‌نظمی و اغتشاش فکری،

آنچه بعد از ذکر این خصایص برای شرقیان نمود می‌یابد، گرایش‌های نژادپرستانه است که به همراه امپریالیسم اصول جزمی شرق‌شناسی را به این صورت عرضه می‌کند:

«اصل اول اختلاف و تفاوت منظم و مطلق بین مغرب زمین که موجودی منطقی، توسعه یافته، انسانی و برتر است؛ با مشرق زمین که گمراه، توسعه‌نیافته و حقیر، ... است.

اصل جزمی دیگر آن است که تجریدات و انتزاعات پیرامون شرق، همواره بر مشاهدات و مدارک مستقیمی که از واقعیات شرقی کسب گردیده باشند، ترجیح دارند.

اصل جزمی سوم این است که شرق، ابدی یکنواخت و ناتوان از تعریف خویش است.

حکم جزمی چهارم آنکه در آخر کار، مشرق زمین یا چیزی است که باید از آن ترسید (خطر نژاد زرد، جماعت مغول‌ها) و یا اینکه آنها را مورد کنترل قرار داد».^{۷۸}

شاید مهم‌ترین اصل جزمی شرق‌شناسی از نظر سعید، تغییرناپذیری شرق و ادامه وضع قدیم در آن است. لردکرزن «مشرق زمین را دانشگاهی می‌داند که هرگز دانشمند و محقق از آن فارغ‌التحصیل نمی‌شود». شاتوبریان در جریان سفر خویش مطالبی ایراد می‌کند که سراسر تحقیر و غرض‌آلود است. وی «شرق را همچون کرباس پوسیده‌ای می‌داند که در انتظار تلاش‌های



سازنده و اصلاح‌گرایانه او به سر می‌برد». یا در جایی دیگر می‌خوانیم: «آنها درباره آزادی هیچ نمی‌دانند، درباره تملک هیچ چیزی ندارند؛ زور و قدرت، خدای ایشان است، وقتی مدت زمانی طولانی می‌گذرد که آنها فاتحینی بر خود نمی‌بینند تا عدالتی آسمانی را بر ایشان تحمیل کند، فضایی که بر ایشان حکمفرما می‌شود، فضای یک عده سرباز بدون فرمانده یا شهروندانی بدون قانون‌گذار یا خانواده‌ای بدون پدر است».^{۶۹} به گفته سعید «هرکس درباره شرق مطلب نوشته، از رنان تا مارکس (نوشته‌های ایدئولوژیک) و یا پر حرارت‌ترین نویسندگان (مثل لین و ساکی) تا نیرومندترین تخیلات (فلویر و نروال)، مشرق زمین را به صورت جایی که نیازمند توجه، تجدید ساختار و حتی اصلاح از سوی غرب است، می‌دیدند».^{۷۰}

نکته حائز اهمیت دیگری که به نظر سعید پایه‌های سیستم عرضه و نمایش شرق را به این نحو تقویت کرده است، برخورد و رویارویی اروپا با شرق، به‌ویژه با اسلام است و همان‌طور که «هانری پیرن» (H. Pirren) گفته است: «اسلام را تبدیل به مخلصی از یک شیء خارجی نمود که تمام تمدن اروپا از قرون وسطی به بعد بر علیه آن پایه‌ریزی شده است».^{۷۱} سعید عکس‌العمل غربی‌ها را در مقابل شرق مسلمان چنین بیان می‌کند: «زمانی که مردم با چیزی که با عقیده آنها متفاوت است برخورد می‌کنند، هیچ چیز آسان‌تر از این نیست که آن را چیزی خطرناک و تهدیدکننده جلوه داده و سرانجام آن را در قالب‌های پیش پا افتاده تقلیل دهند. ولی در واقع آنچه که تهدیدکننده و ترسناک است، این است که در کل تاریخ این نوع تصویرسازی از شرق بیانگر نوعی کاهش مداوم یا تقلیل مستمر ماهیت اسلام است. به‌طوری‌که برای مثال هم اکنون چیزهایی که در مطبوعات و نشریات غربی راجع به اسلام و جهان عرب و غیرعرب دیده می‌شود، بی‌اندازه کودکانه و سخیف است».^{۷۲} بازتاب این نگرش را می‌توان در کتاب‌شناسی شرقی «دوهربلوت» زیر عنوان [حضرت] «محمد» (ص)، «دوزخ» دانه، در اتلوی شکسپیر (سوء استفاده از جهان)، کتاب «زندگینامه محمد» (ص) که توسط «هامفری پرویدوکس» نوشته شده است و بسیاری آثار دیگر می‌بینیم. به اعتقاد سعید «از میان کتب شرق‌شناسی بی‌شماری که در مورد اسلام به رشته تحریر درآمده است، هیچ‌یک نمی‌تواند خوانندگان خود را در مورد آنچه از سال‌های ۱۹۴۸ میلادی به بعد در کشورهای نظیر مصر، فلسطین، عراق، سوریه، لبنان و یمن به وقوع



پیوسته، آماده کند. وقتی که اصول غربی در مورد اسلام پاسخگوی مطلب نیست، آن وقت به سخنان مبهم و نامربوط علوم اجتماعی، آن هم به صورت شرق‌شناسی زده‌اش! (Orientalized) پناه برده می‌شود. به انتزاعات قابل عرضه‌ای نظیر طبقه، روشنفکران، ثبات سیاسی، نوسازی و توسعه نهادین که همه نیز مهر حکمت شرق‌شناسی را بر پیشانی دارند.^{۷۳}

در نهایت سعید اعتقاد پیدا می‌کند که جهانی شدن راه‌حلی برای خروج از دوگانگی هویتی شرق و غرب است. او برای خروج از این بن‌بست به «یونیورسالیسم» روی می‌آورد. اما نوع برداشت وی از این مفهوم کاملاً متفاوت است. هدف وی از طرح این مفهوم، گذار از قطعیت‌های ایجاد شده به واسطه پیش‌زمینه ذهنی، زبانی و ملیت به سوی تثبیت استاندارد واحدی است که آزادی و عدالت را مد نظر قرار دهد. این اصول جهانی، سوای اندیشه داشتن یک هنجار جهانی در رفتار بین‌المللی است که در عمل به معنی محق بودن اعمال قدرت اروپایی و بازنمایی مردمان دیگر توسط اروپائی‌هاست. سعید در این باره می‌گوید: «قدرت یا پدیده‌ای که من درباره آن سخن می‌گویم، در درجه‌های متفاوتی واقع شده [است] و فکر می‌کنم اگر همه این فضاها را یک‌جا جمع کنیم، آنگاه مجموعه آن را بتوان انترناسیونالیسم [یونیورسالیسم] نامید».^{۷۴}

در همین راستا، سعید از ناسیونالیسم که مانعی در برابر یونیورسالیسم است، انتقاد می‌کند. او گفتمان ناسیونالیسم را محصول بورژواهایی می‌داند که خود به وسیله قدرت استعماری ساخته و تولید شده‌اند. در نتیجه تصورات فرهنگی ناشی از گفتمان ناسیونالیسم نیز محدود به نگرش‌های شرق‌شناسانه است.^{۷۵} از نظر وی ناسیونالیسمی که به آزادی منجر نشود، سر از قبیله‌گرایی درمی‌آورد و راه را برای ایجاد یک امپریالیسم جدید هموار خواهد کرد. در تحلیل نهائی می‌توان گفت او حامی جهانی چند صدائی و «گفت و شنودی» (dialogical) است.^{۷۶}

انتقادات وارد شده بر دیدگاه شرق‌شناسی

نکته مهمی که باید به آن اشاره داشت، نقایص معرفت‌شناسی (Epistemological) و یا به تعبیر «تروتان تودورف» نقایص «شناخت‌شناسانه» غربی‌ها در امر شرق‌شناسی است. به این معنا که ابزارهای شناختی آن ماهیتی متفاوت از محتوای فکری و معرفتی شرق داشت. این دانش تحت



نفوذ و تابع پوزیتیویسم، خیال‌گرایی (Utopianism) تاریخ‌گرایی، داروین‌گرایی، نژادپرستی (Racism)، فرویدگرایی و مارکس‌گرایی بوده است. در واقع شرق‌شناسی نوعی آگاهی ژئوپولیتیک در بین متون زبان‌شناسی، تحقیقی، اقتصادی، اجتماعی و تاریخی است، که هر چند ابتدا ماهیتی فرهنگی داشت ولی بعداً دلایل سیاسی در آن جلوه‌گر شد. «اروپا با معیار تکامل تکنیک وارد عرصه تمایزبخشی شد. از این‌رو به سیاه آفریقایی عنوان وحشی و به انسان آسیایی [عنوان] نیمه متمدن را داد تا عنوان متمدن را برای خویش بداند».^{۷۷} این نحوه شناخت بر مبنای پیش‌داوری‌هایی قرار گرفت که پیشرفت را به‌مثابه یک راه‌حل نهایی و کلی و با معیار علم و تکنیک می‌دانست و خویشتن (اروپا) را نقطه تکامل می‌پنداشت. از این دیدگاه، ژوپیتر به‌عنوان نماینده حکمت سیاسی رو به غرب و مارس، الهه سرکشی و خشونت و استبداد رو به شرق قرار می‌گیرد (Reproductive) نمودی که موجب به حاشیه رانده شدن یا نادیده گرفتن صورت‌های فرهنگی دیگر شد. به تاریخ و تمدن شرق به‌مثابه چیزی متعلق به گذشته نگریسته شد تا به‌عنوان میراث‌های زنده بشری. در حالی‌که این آثار پیش از آنکه به‌عنوان موضوع (object) علمی در برابر شرق‌شناسان قرار گیرند، مظاهر یک جهان، یک انسانیت، یک تاریخ، یک فرهنگ و یک زندگی بودند. برگسون در این باره جمله‌ای مرتبط دارد. او می‌گوید: «در شناخت علمی و عقلی، عقل، اشیاء را که بالذات متحرک و متغیرند، ساکن می‌کند».^{۷۸}

به‌نظر او، عقل به‌صورتی‌که در دوره جدید تاریخ جدید غرب ظهور و تحقق یافته است، حقیقت موجود را، که عین زندگی و نشاط و سیلان و سیورورت است، نمی‌شناسد، بلکه صورت مرده و بی‌جان اشیاء را درمی‌یابد.

بدین ترتیب، شرق‌شناسی تاریخ یک انحطاط را مطالعه می‌کرد که جبری بودن آن، بنا به فرض در مقدمات تاریخی آن نهفته‌تر بود.^{۷۹}

مهم‌ترین انتقادی که می‌توان بر اندیشه سعید وارد کرد تلقی «کل‌نگر» (holistic) وی از دانش شرق‌شناسی است که متأثر از این نگرش، اندیشه‌های متضاد، متناقض و صورت‌های ادبی و سیاسی ارائه شده را در یک «تم اصلی» جمع می‌کند و حتی معتقد است آنجایی که واقعیت‌های شرق به‌صورت مثبت در متون شرق‌شناسی آمده است، متأثر از منطق‌شناختی استیلاجویانه غرب



جهت تسلط و نگهداری بهتر شرق است. «بارتولد» به‌عنوان یک شرق‌شناس روسی، دیدگاهی مثبت نسبت به شرق دارد. تمایز اساسی او با شرق‌شناسان اروپائی در این است که وی در برابر «اروپا محوری» و «غرب آئینی» آنها، سرسختانه مدافع شرق و تمدن‌های قدیم مشرق بوده است. او می‌گوید: «می‌بینیم که آدمیان در همه جا یکسان‌اند، تفاوت بین فرهنگ و تمدن مشرق زمین را کاملاً می‌توان چنین توجیه و مدلل کرد که کوشش فکری اقوام شرق به‌سبب اوضاع و احوال خاصی متوجه طریق دیگری شده است و هیچ لزومی ندارد که به فرضیات بی‌پایه غیرتجربی و ساختگی متوسل شویم و بگوئیم که میان طبیعت انسان شرقی و طبیعت انسان غربی اختلاف اساسی و یا ویژگی‌های ناسترونی وجود دارد».^{۸۰} «اکبر احمد» در نقد آثار سعید می‌گوید: «هر چند سعید قدرتمندانه استدلال می‌آورد، اما تحقیقات شرق‌شناسی گذشته ویژگی‌های مثبت بسیار داشته است. این ویژگی‌ها عبارتند از: تحقیقات پیوسته و مداوم، تبحر بسیار در زبان‌ها، بینش گسترده و مطالعات عمیق و ارتباط با دانشگاه‌های معتبر».^{۸۱} از شرق‌شناسان گذشته می‌توان از هامیلتون گیب (H. Gibb)، برنارد لوئیس (B. Lewis)، آرتور آربری (A. Arberry)، مونتگری وات (M. Watt) و لوئی ماسینیون (L. Massignon) نام برد. احمد به نسل جوان مابعد شرق‌شناسان، خوش‌بین است و آثار ایشان را به‌جهت بی‌طرفی و جامع بودن می‌پذیرد. از مابعد شرق‌شناسان می‌توان به لوئی بک (L. Beck)، جان اسپوزیتو (J. Esposito)، باربارا متکالوس (B. Metcalos)، ویلیام چیتیک (W. Chitick) و مایکل گیلسنان (M. Gilsenan) اشاره کرد.^{۸۲} از سوی دیگر، حوزه جغرافیائی شرق چندان در اندیشه سعید روشن نیست. او شرق را گاه برای کل خاورمیانه در نظر می‌گیرد، گاه برای جهان اسلام و در اکثر موارد برای کشورهای عربی خاورمیانه.

«پروفسور اعجاز احمد»، از مؤسسه مطالعات هند، در نقد کتاب شرق‌شناسی، آن را متأثر از موقعیت «وجودی» ادوارد سعید به‌عنوان یک عرب، یک فلسطینی، یک شرقی در هزارتوی غرب (آمریکا) می‌داند. او می‌گوید: «تردید نیست که سعید با این اثر شکافی که میان خود به‌عنوان یک استاد، یک منتقد، یک روشنفکر فرهیخته آمریکائی، یک عرب، یک فلسطینی و یک شرقی حس می‌کند، را مورد بررسی قرار داده است».^{۸۳} در واقع او می‌گوید که سعید بازتاب زندگی شخصی



خود را به‌عنوان یک «دیگری»، یک «بیگانه»، با اسناد و مدارک و موشکافی‌های نقادانه به هم آمیخته و به اصطلاح حالت تدافعی به خود گرفته است. «برایان ترنر»، جامعه‌شناس استرالیایی، نیز در یکی از کتاب‌های خود به نام «شرق‌شناسی، پست‌مدرنیسم و جهان‌گرایی» به نقد مفصل اندیشه‌های سعید می‌پردازد. او متذکر می‌شود که شرایط جهان از زمان نوشتن کتاب شرق‌شناسی (۱۹۷۸) دچار تحول بسیار شده است، لذا تداوم گفتمان شرق‌شناسی نیز با مشکل مواجه شده است. او پست‌مدرنیسم را یکی از مهم‌ترین ابزارهای نظری می‌داند که موجب توجه به شرق‌شناسی و اسلام شده است. به نظر او روی آوردن روشنفکران به پست‌مدرنیسم، ناشی از خلاء فکری ایجاد شده پس از سقوط کمونیسم است که منجر به توجه به حاشیه‌نشین‌ها شده است.^{۸۴}

فوکو معتقد است که دیگر نمی‌توان از «دگرهای» شرقی سخن به میان آورد. به عبارت دیگر، پست‌مدرنیته تنها می‌تواند از شیوه‌های نگرستن غرب به شرق انتقاد کند ولی قادر نیست از زبان شرقی‌ها سخن بگوید. این کار سه دلیل دارد:

- ۱) تردید در امکان صحبت کردن با دیگران از سوی پست‌مدرن‌ها.
 - ۲) خاستگاه‌ها، موقعیت‌ها و تار و پودهای گفتمانی یا به تعبیر «ریچارد رورتی»، کلمات نهائی و به تعبیر فوکو «نظام‌های صدقی» متفاوت.
 - ۳) عدم امکان تعریف گفتمان تازه تولیدیافته پست‌مدرنیسم از مدار قدرتی که همواره سایه سنگین خود را بر روابط بین غرب و دیگران افکنده است.^{۸۵}
- «در کل پست‌مدرنیسم به گونه‌ای گیرا و برانگیزاننده، افق‌های تازه‌ای در برابر غیریت یا «دگربودگی فرهنگی»، سبک‌های فراموش شده یا سرکوب شده گذشته و همین‌طور صداها به حاشیه رانده شده در زمان حال، یعنی جنبش زنان، سیاهان و نهضت‌های انقلابی جهان سوم گشوده است».^{۸۶}

رویکرد پسااستعماری نیز مطالعه در حوزه شرق را با روشی متفاوت مورد توجه قرار داده است. در واقع این دیدگاه در واکنش به استعمارگری، در دهه‌های ۱۹۷۰-۱۹۵۰ مطرح شد و درصدد برآمد تفسیری جدید از هویت شرق ارائه دهد. تفسیری که خودباختگی در برابر غرب را



مورد انتقاد قرار می‌داد و درصدد بود ساختارهای اجتماعی، سیاسی، فرهنگی و اقتصادی جدیدی را در کشورهای تازه استقلال یافته، پی‌ریزی نماید. «نگرش‌های پسااستعماری به «هویت فراقطن» بها می‌دهند که هدف اصلی از این سیاست هویتی، بنای هویتی جدید به‌منظور ارائه تعریف جدیدی درباره مقام فرد در جامعه و تلاش برای تغییر ساختار جامعه است.^{۸۷} کتاب فرانتس فانون با عنوان «دوزخیان روی زمین» (۱۹۶۱) یکی از متون کلیدی و الهام‌بخش در این زمینه بوده است. آثار متأخر از رویکرد پسااستعماری را می‌توان آثاری دانست که در اندازه «هویت مقاومت» هستند، یعنی با نقد درونمایه‌های شرق‌شناسی (غیریت‌سازی، برتری‌جویی، قوم‌محوری و ...) تفاوت‌ها و تمایزات فرهنگی را برای دستیابی به فرصتی نو جهت آوا بخشیدن به خود مورد توجه قرار می‌دهند.

اما منتقدان بر این نظرند که دوران پسااستعماری را می‌توان دوران ظهور گفتمانی نو دانست که از آن به «شرق‌شناسی وارونه» تعبیر می‌شود. «شرق‌شناسی وارونه گفتمانی است که روشنفکران و سرآمدان سیاسی «شرقی» به‌کار می‌گیرند تا ادعا کنند هویتی «حقیقی» و «اصیل» دارند و سپس این هویت را فراجنگ آورند و مالک شوند. این شیوه هویت‌سازی برای خویش غالباً به‌عنوان دانش خنثی‌کننده روایت غربی‌ها از شرق، وانمایانده می‌شود.^{۸۸} «گایاتری اسپیواک» از ناقدان برجسته پسااستعماری، استراتژی «گفتگو با ساختارهای قهرآمیز» که لیبرالیسم غربی مطرح کرده است، را مطرح می‌کند. «مداخله در نظام، تردید درباره آن و تغییر آن از درون. این گفته می‌تواند به‌معنای نشان دادن این مطلب باشد که چگونه برجستگی مانند «جهان سوم» یا «زن جهان سومی» تمایل مردم «جهان اول» را برای یک «دیگر» قابل کنترل بیان می‌کند.^{۸۹} یکی از مسائل مورد توجه در نوشته‌های اسپیواک آن است که شخصیت درجه دوم نمی‌تواند حرف بزند. می‌توان گفت استثمار شده و سرکوب شده، بنا به تعریف نمی‌توانند صحبت کنند و به خود مشروعیت بخشند، مگر آنکه فرایند تبدیل خود به سوژه نظام استعماری را متوقف سازند.



پی‌نوشت‌ها

۱. در واقع، شرق‌شناسی مجموعه‌ای از گزاره‌های ارائه شده در چارچوبی گفتگومانی است. «از دید میشل فوکو، گفت‌وگو عبارت است از تفاوت میان آنچه که در یک دوره مین، طبق قواعد دستوری و منطقی می‌توان به صورت درست گفت و آنچه در واقع گفته می‌شود. ساختمان شرق‌شناسی ادوارد سعید بر این مفهوم از گفت‌وگو استوار است.»، عضدانلو، حمید، *شرق‌شناسی ادوارد سعید و اساس گفتگومانی آن*، مجله اطلاعات سیاسی - اقتصادی، ش ۷۸-۷۷، ص ۱۸.
2. Webster's new encyclopedia dictionary, (b.d publisher, Us, 1993), p. 708.
۳. داوری اردکانی، رضا، فرهنگ، خرد و آزادی، تهران، نشر ساقی، ۱۳۷۸، ص ۱۳۹.
۴. سعید، ادوارد، *شرق‌شناسی*، ترجمه عبدالرحیم گواهی، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۷۷، ص ۱۶.
- said, E.W., *Orientalism*, pantheon, New York, 1978.
۵. همان، ص ۴۴.
۶. همان، ص ۸۳.
۷. فصیحی، سیمین، *جریان شرق‌شناسی*، در لمبتون، *ایران در عصر قاجار*، ترجمه سیمین فصیحی، تهران، نشر جاودان خرد، ۱۳۷۵، ص ۴۲۲.
۸. بارتولد، *خاورشناسی در روسیه و اروپا*، ترجمه حمزه سردادور، تهران، انتشارات ابن سینا، ۱۳۵۱، ص ۴۹.
۹. سعید، همان، ص ۱۱۱.
۱۰. همان، ص ۹۵.
۱۱. فصیحی، همان، ص ۴۲۲.
۱۲. نراقی، احسان، *راه‌یابی نو برای شرق‌شناسی*، مجله راهنمای کتاب، سال هجدهم، فروردین و خرداد ۱۳۵۴، ش ۳-۱، ص ۲.
۱۳. ساجدی، طهمورث، *تقلید بر فرهنگ خاورشناسی*، فصلنامه بنیاد مطالعات آسیائی، سال اول، تابستان و پائیز ۱۳۷۶، ص ۱۸۰.
۱۴. طباطبائی، سیدجواد، *دیباچه‌ای بر نظریه انحطاط در ایران*، تهران، نشر نگاه معاصر، ۱۳۸۰، ص ۱۶۶-۱۶۵.
۱۵. عزیز فهمی، عبدالسلام، *ایران‌شناسی در انگلستان*، ترجمه باقر صدری‌نیا، مجله ایران‌شناخت، پائیز ۱۳۷۸، ش چهاردهم، ص ۲۲۸-۲۲۷.
۱۶. همان، ص ۲۳۰-۲۲۹.
۱۷. همان، ص ۲۳۲.
۱۸. رایت، دنیس، *انگلیسی‌ها در میان ایرانیان*، ترجمه لطفعلی خنجی، تهران، انتشارات امیرکبیر، ۱۳۵۹، ص ۱۷۴.
۱۹. بشیریه، حسین، *نظریه‌های فرهنگ در قرن بیستم*، تهران، نشر آینده پویان، ۱۳۷۹، ص ۱۳۶.
۲۰. سعید، همان، ص ۷۹-۷۸.
۲۱. همان، ص ۱۶۲-۱۶۱.
۲۲. نراقی، احسان، *آنچه خود داشت*، تهران، انتشارات امیرکبیر، ۱۳۵۵، ص ۱۶.
۲۳. نشست‌ها و سمینارهای علمی *ایران‌شناسی در جهان*، مجله آئینه ایران‌شناسی در جهان، سال دوم، ش ۶، پائیز ۱۳۷۸، ص ۳-۲.
۲۴. بشیریه، همان، ص ۱۳۳.
25. [http:// past. Thnation. com/a bout/ magazine/ bios/ said. Html](http://past.Thnation.com/a bout/ magazine/ bios/ said. Html).
26. daivi barsamin, Edward said international, www. Progressive. Org.

27. Orientalism
28. The World, The Text and the critic
29. Blaming the victims
30. Culture and Imperialism
31. Representations of Intellectual
32. The politic of Disposess
33. The peace and its discontents
34. The question of Palestine
35. Islam and Media

۳۶. عطاء الهی، سمیرا، *ادوارد سعید و شرق‌شناسی*، فصلنامه بنیاد مطالعات آسیائی، سال اول، تابستان و پائیز ۱۳۷۶، ص ۴۹.

۳۷. سلدن، رامان و پیتر ویدوسون، *راهنمای نظریه ادبی معاصر*، ترجمه عباس مخبر، تهران، طرح نو، چاپ دوم، ۱۳۷۷، ص ۲۳۷ و ۲۴۲-۲۴۰.

۳۸. پساختارگرایی، اندیشه‌هایی است که در نقد ساختارگرایی مطرح شده است. پساختارگرایان، مفهوم «فاعل گوینده» یا «فاعل در فرایند» (Subject in process) را مطرح می‌کنند. آنها به جای آنکه زبان را نظامی غیر شخصی به‌شمار آورند، آنرا در پیوند دائم با سایر نظام‌ها و به‌ویژه با فرایندهای ذهنی می‌بینند. این مفهوم «زبان-در-کارکرد» در اصطلاح «سخن» خلاصه شده است. مراجعه شود به: سلدن، رامان و پیتر ویدوسون، *راهنمای نظریه ادبی معاصر*، ترجمه عباس مخبر، تهران، طرح نو، ۱۳۷۸ و: بابک احمدی، ساختار و هرمنوتیک، تهران، گام نو، ۱۳۸۰. همان، ص ۲۴۲-۲۴۰.

40. Webster's New Encyclopedia Dictionary, op cit.

۴۱. داوری، رضا، درباره غرب، تهران، انتشارات هرمس، ۱۳۷۹، ص ۱۱۳.
۴۲. بروجردی، مهرزاد، *روشنفکران ایرانی و غرب*، ترجمه جمشید شیرازی، تهران، نشر فروزان روز، ۱۳۷۷، ص ۱۰.
۴۳. معینی علمداری، جهانگیر، *موانع نشانه‌شناختی گفتگوی تمدن‌ها*، تهران، نشر هرمس، ۱۳۸۰، ص ۱۲۱.
۴۴. سعید، همان، ص ۱۵.
۴۵. عضدانلو، حمید، *شرق‌شناس ادوارد سعید و اساس گفتمانی آن*، مجله اطلاعات سیاسی اقتصادی، شماره ۷۷-۷۶، ص ۱۷.
۴۶. قزلسفلی، محمدتقی، *پست‌مدرنیسم و فروپاشی ذهنیت توسعه*، مجله اطلاعات سیاسی اقتصادی، مهر و آبان ۱۳۷۶، شماره ۱۲۲-۱۲۱، ص ۵۱.
۴۷. بروجردی، همان، ص ۱۱.
۴۸. حائری، عبدالهادی، *نخستین رویارویی اندیشه‌گران ایرانی با دو رویه تمدن بورژوازی غرب*، تهران، انتشارات امیرکبیر، ۱۳۶۷، ص ۴۴.
۴۹. طباطبائی، همان، ص ۱۶۹.
۵۰. نراقی، همان، ص ۵۹-۵۸.
۵۱. همان، ص ۱۷۵.
۵۲. اذکائی، پرویز، *استاد بارتولد و ایران*، مجله ایران‌شناخت، تابستان ۱۳۷۷، شماره نهم، ص ۲۹۷.
۵۳. سعید، همان، ص ۵۸۶.
۵۴. قهرمان‌پور بناب، رحمان، *شرق‌شناسی، جهانی شدن و روابط بین‌الملل*، مجله اطلاعات سیاسی-اقتصادی، شماره ۱۶۸-۱۶۷، ص ۸۲.
۵۵. سعید، همان، ص ۱۶۵.



۵۶. قهرمان‌پور بناب، همان، ص ۸۳-۸۲.
۵۷. سلدن، همان، ص ۲۰۲.
۵۸. همان، ص ۲۴۰-۲۳۸.
۵۹. بروجردی، همان، ص ۲۴.
۶۰. طباطبائی، همان، پاورقی ص ۱۷۱.
۶۱. بروجردی، همان، ص ۲۳-۲۲.
۶۲. پاول، جیمز ان، پست‌مدرنیسم، ترجمه حسینعلی نوذری، تهران، نشر نظر، ۱۳۷۹، ص ۱۰۹.
۶۳. سلدن، همان، ص ۲۳۷.
۶۴. قهرمان‌پور بناب، همان، ص ۸۳-۸۲.
۶۵. بروجردی، همان، ص ۲۴.
۶۶. سعید، همان، ص ۲۱۰.
۶۷. همان، ص ۷۴.
۶۸. همان، ص ۳۱۳.
۶۹. همان، ص ۳۱۳-۳۱۱.
۷۰. همان، ص ۱۱۷.
۷۱. عطاء الهی، همان، ص ۴۷-۴۶.
۷۲. سعید، همان، ص ۲۰۲.
۷۳. سعید، ادوارد، جهان، متن و منتقد، ترجمه اکبر افسری، تهران، نشر توس، ۱۳۷۷، ص ۴۲۳.
- said, E., *The world, The text and The critic*, library of congress cataloging publication Datat, 1983.
۷۴. بشیری، همان، ص ۱۳۵.
۷۵. قهرمان‌پور بناب، همان، ص ۹۰.
۷۶. آشوری، داریوش، ما و مدرنیته، تهران، نشر صراط، ۱۳۷۷، ص ۷۳-۷۲.
۷۷. داوری، درباره غرب، ص ۴.
۷۸. آشوری، همان، ص ۷۳.
۷۹. اذکائی، همان، ص ۲۵۹.
۸۰. ترنر، برایان، شرق‌شناسی، پست‌مدرنیسم و دین، ترجمه ناصر زعفرانچی، فصلنامه فرهنگ، سال دهم، ش ۴، زمستان ۱۳۷۶، ص ۹۴.
۸۱. همان.
۸۲. سعید، جهان، متن و منتقد، همان، ص ۷.
۸۳. قهرمان‌پور بناب، همان، ص ۸۸.
۸۴. همان، ص ۸۷.
۸۵. نوذری، حسینعلی، مدرنیته و مدرنیسم، تهران، انتشارات نقش جهان، ۱۳۷۸، ص ۵۳.
۸۶. معینی، همان، ص ۳۵-۳۳.
۸۷. بروجردی، همان، ص ۲۶.
۸۸. سلدن، همان، ص ۲۴۵-۲۴۴.
89. ternner, Bryan s., *orientalism, postmodernism and globalism*, London, routledge, 1994.