

مهرزاد بروجردي روشنفکران ایرانی و غرب

سرگذشت نافر جام بومی گرایي

ترجمه جمشید شیرازی



چاپ ششم



کتابی با اهمیت و اصیل ... سرانجام کتابی
در اختیار ما قرار گرفته است که ابعاد
گوناگون دنیای روشنفکری ایران را برآیمن
تشریح می‌کند... دستاوردی ارزشمند.

روی متحده

استاد تاریخ اسلامی در دانشگاه هاروارد

این کتاب بررسی و مطالعه‌ای با اهمیت
در باب حیات روشنفکری پیچیده و
پرنوسان ایران مدرن است. اصحاب علوم
اجتماعی علاقمند به چگونگی همزیستی
شرق‌شناسی و ضد شرق‌شناسی، این کتاب
را بسیار جالب توجه خواهند یافت.

ادوارد ابراهیمیان

استاد تاریخ در دانشگاه نیویورک



روشنفکران ایرانی و غرب

سرگذشت نافرجام بومی گرای

مهرزاد بروجردي

ترجمه جمشید شیرازی



سرشناسه

عنوان و نام پدیدآور

: بروجردی، مهرداد
: روشنفکران ایرانی و غرب: سرگذشت نافرجام بومیگرایی / مهرداد بروجردی؛
ترجمه جمشید شیرازی.

مشخصات نشر

مشخصات ظاهری

شابک

: عنوان اصلی: Iranian intellectuals and the tormented triumphant triumph of nativism.

یادداشت

یادداشت

یادداشت

یادداشت

یادداشت

موضوع

موضوع

موضوع

موضوع

شناسه افزوده

رده بندی کنگره

رده بندی دیویی

شماره کتابشناسی ملی



روشنفکران ایرانی و غرب

سرگذشت نافرجام بومی گرایی

نویسنده: مهرداد بروجردی ؛ ترجمه جمشید شیرازی

چاپ اول: ۱۳۷۷

چاپ ششم: ۱۳۹۳؛ تیراژ: ۱۶۵۰ نسخه ؛ قیمت: ۱۵۰۰۰ تومان

ناظر چاپ: مجتبی مقدم ؛ طراح جلد: مهرداد نراقی

حروفچینی: گوهر؛ لیتوگرافی: ارغوان؛ چاپ: شمشاد؛ صحافی: فاروس

حق چاپ و نشر محفوظ است.

میدان ونک، خیابان گاندی شمالی، پلاک ۹، واحد ۱۰

تلفکس: ۸۸۸۲۲۴۷ - ۸۸۸۷۲۴۹۹ - ۸۸۶۷۹۴۴۳؛ صندوق پستی: ۱۹۶۱۵/۵۷۶

E-mail: info@farzanpublishers.com

www.farzanpublishers.com

ISBN : 978- 964- 321- 380- 0

شابک : ۹۷۸ - ۹۶۴ - ۳۲۱ - ۳۸۰ - ۰

فهرست مطالب

نه	دیباچه‌ای بر ترجمه فارسی این کتاب
یازده	دیباچه‌ای بر چاپ چهارم
۱	پیشگفتار
۷	سپاسگزاری
۹	۱. دیگر بود، شرقشناسی، شرقشناسی وارونه، و بومی‌گرایی
۹	درباره دیگر بود
۱۷	درباره شرقشناسی
۲۳	درباره شرقشناسی وارونه
۲۹	درباره بومی‌گرایی
۳۹	۲. «دیگری» شدن یک دولت اجاره‌گیر
۳۹	درباره روشنفکران
۴۷	بحران مشروعیت دولت اجاره‌گیر
۶۰	ستیزه‌جویان غیرمذهبی
۷۲	اهل ادب
۸۷	۳. دیگری شدن غرب
۸۹	سید فخرالدین شادمان: تاریخ‌نگار فراموش‌شده
۱۰۳	احمد فردید: فیلسوف شفاهی
۱۰۷	جلال آل‌احمد: سخنور سرکش

۴. خرده فرهنگ مذهبی
 - ۱۲۳ فضای ویژه تاریخی
 - ۱۲۴ هشیاری ایدئولوژیک
 - ۱۳۴ پاکسازی آموزشی
 - ۱۴۱ دگردیسی الهیات
 - ۱۴۷
۵. روشنفکران مذهبی غیر روحانی
 - ۱۵۳ مشهد: نمونه کوچکی از زندگی مذهبی ایران
 - ۱۵۴ علی شریعتی، لو تر بلند پرواز
 - ۱۶۱ مجاهدین خلق: ستیزه جویان اسلامی
 - ۱۷۷ سید حسین نصر: عارف دیوان سالار
 - ۱۸۲
۶. بومی گرایی دانشگاهی
 - ۱۹۷ فضای دانشگاهی
 - ۱۹۷ احسان نراقی: جامعه شناس بومی گرا
 - ۲۰۴ حمید عنایت: اندیشمند ژرف اندیش سیاست
 - ۲۱۰ داریوش شایگان: فیلسوف آزاد اندیش
 - ۲۲۱
۷. بحثهای پس از دوران انقلاب
 - ۲۳۳ تعریف غرب
 - ۲۳۷ تاریخگیری در برابر پوزیتیویسم
 - ۲۴۳ فقه سنتی در برابر فقه پویا
 - ۲۴۷
۸. پی نوشت
 - ۲۶۳ پیوست: فهرستی از شخصیت های فکری و سیاسی ایران
 - ۲۸۳

۳۰۷

فهرست منابع

۳۰۷

منابع فارسی

۳۲۲

منابع خارجی

دییچه‌ای بر ترجمهٔ فارسی کتاب

این نوّشتم تا بماند یادگار
من نمانم خط بماند برقرار

کتابی که پیش روی شما است بار نخست به زبان انگلیسی و با مشخصات زیر به چاپ رسیده:

Mehrzad Boroujerdi, *Iranian Intellectuals and the West: The Tormented Triumph of Nativism*, Syracuse, New York: Syracuse University Press, 1996.

تا آنجا که توانسته‌ام تلاش کرده‌ام تا نقل قولها را از اصل فارسی آنها بیاورم. هر جا که نوشته‌ای هم به فارسی و هم به زبانهای دیگر در اختیار داشته‌ام اولویت را به مآخذ فارسی داده‌ام. دربارهٔ شیوهٔ ذکر مآخذ به توضیحی کوتاه بسنده می‌کنم. از آنجا که فهرست مراجع را به دو بخش فارسی و غیرفارسی تقسیم کرده‌ام هرگاه مآخذی به زبان فارسی به کار رفته بعد از نام نویسنده، سال انتشار آن به تاریخ هجری شمسی ذکر شده است (برای مثال عنایت

۱۳۵۱) و هرگاه به مآخذی غیرفارسی اشاره نموده‌ام پس از نام نویسنده از تاریخ میلادی بهره جسته‌ام (برای مثال عنایت ۱۹۶۲).

از مترجم فاضل آقای جمشید شیرازی که دشواری ترجمه این کتاب را بر خود هموار کرده‌اند صمیمانه سپاسگزارم. از دوستان فرزانه‌ام در نشر و پژوهش فرزانه روز که انتشار این مجیزه را ممکن ساختند نیز تشکر می‌کنم و امیدوارم که خواننده ایرانی کاستی‌های این کتاب را که همه برخاسته از بضاعت ناچیز نگارنده است ببخشاید چرا که به قول حافظ «فکر هرکس بقدر همت اوست».

دیباچه

خواننده‌ی گرامی؛

نخستین چاپ این کتاب به سال ۱۳۷۸ است، درین دوره جامعه‌ی روشنفکری ایران شاهد جوشش گفتمانهای تازه و همراه دگردیسی‌های شگرفی بوده است. روشنفکران دینی از جامعه‌ی مدنی، اندیشه‌ورزی در دین، دین حداقلی، تساهل و مدارا سخن گفته‌اند و روشنفکران عرفی به نظریه‌ی زوال اندیشه‌ی سیاسی در ایران، جمهوری‌خواهی، تجدد و امتناع تفکر و دیدگاههای پسامدرنیتی پرداخته‌اند. اندیشمندان برجسته‌ای از دیار مغرب‌زمین به ایران آمده‌اند و گفت و شنید درخوری میان روشنفکران درون و بیرون از کشور درگرفته است. دگرگونیهای اجتماعی، سیاسی و اقتصادی‌ای که همراه این روند اندیشه‌ورزی شده‌اند دست به دست اندیشه‌های نوین جامعه‌ای نو بر قامت تفکر و شیوه‌ی خردورزی جامعه‌ی ایرانی دوخته‌اند. درین میان سهم این کتاب همانا بازخوانی و نقد دیدگاه بومی‌گرایی و روایت سرگذشت نافرجام آن بوده است و بسی خرسندم که اهل اندیشه بر این نقد به چشم قبول نگریسته‌اند.

اینک راهی را که پژوهشگران برجسته‌ای چون فریدون آدمیت، هما ناطق، ایرج افشار، یحیی آرین‌پور و منگل بیات در ارزیابی ترازنامه روشنفکری ایران مدرن گشوده‌اند. پژوهندگانی چون محمد توکلی طرقی،

علی قیصری، علی میرسپاسی، آرامش دوستدار، عباس میلانی، یروان آبراهامیان، افسانه نجم آبادی، رامین جهاننگلو، همایون کاتوزیان، فرزین وحدت، ماشاء... آجودانی، سید جواد طباطبائی، نگین نبوی، حمید دبائی، علی رهنما، علی دهباشی و بسیاری دیگران پی گرفته‌اند و بدین شیوه برگهائی بر دفتر تاریخ تحلیلی اندیشه در ایران افزوده‌اند و ازین مهمتر خردآگاهی تاریخی ایرانیان را فزونی بخشیده‌اند. چنین است که باید روند ترجمه و انتشار کتابها و مقاله‌های پژوهشگران ایرانی خارج از کشور را رویدادی خجسته دانست.

در چاپ کنونی افزون بر بازنگری و تصحیح غلطهای چاپی پیشین و ویرایش برخی جمله‌ها، اطلاعات پراکنده در پاورقی‌ها و پی‌نوشت‌های کتاب را نیز به روز کرده‌ایم. فصلهای اصلی کتاب اما همانند که بود. چنانکه ساخت‌شکنی گفتمانهای جامعه ایران را نیز به نوشته‌ای دیگر وا گذاشته‌ایم. به جاست که از دانشجویان و دوستان خوبم در دانشگاه سیراکیوز، علیرضا شمالی و ابراهیم سلطانی که پیشنهادهای ارزنده‌ای برای بهبود چاپ کنونی داده‌اند تشکر کنم. همچنین از مدیریت و تمامی دست‌اندرکاران نشر فرزاد روز سپاسگزارم.

مهرزاد بروجردی

دانشگاه سیراکیوز

چنانکه هگل به استادی نشان داده، تاریخ اندیشه الگویی سیال از اندیشه‌های بزرگ رهایی‌بخش است که به‌ناچار به قفسهایی خفه‌کننده تبدیل می‌شوند و بدین‌سان نابودی خود را، به‌دست مفهومی‌های رهایی‌بخش تازه، و درعین‌حال برده‌سازنده، سبب می‌شوند. نخستین گام برای فهمیدن انسانها آگاهی از الگو یا الگوهایی است که بر اندیشه و عمل آنان چیره می‌شود و در آن رخنه می‌کند. این کار، مانند هر تلاشی برای آگاه ساختن انسانها از مقولاتی که در آن می‌اندیشند، کاری دشوار و گهگاه دردناک است و چه‌بسا پیامدهای سخت و ناراحت‌کننده‌ای داشته باشد.

آیزایا برلین

آیا هنوز اندیشهٔ سیاسی وجود دارد؟ (۱۹۶۲)

پیشگفتار

انقلاب بهمن ۱۳۵۷ ایران بی شک حادثهٔ سیاسی زلزله‌آسایی بود که از بازگشت انقلابهای مذهبی به صحنهٔ تاریخ مدرن خبر می‌داد. سقوط سریع یک حکومت خودکامه، کاربرد مذهب به عنوان ابزار اصلی بسیج سیاسی، خصوصیت عظیمی که علیه غرب به نمایش درآمد، و برقراری یک دولت دین‌سالار در آخرین دهه‌های قرن بیستم، همگی پرسشهای جدی برای غور و بررسی از سوی دانشمندان علوم اجتماعی را مطرح کرده‌اند. در طی سالیانی که از وقوع این حادثه گذشته است دو مکتب اصلی اندیشه در مورد علت‌های این انقلاب مردمی، پر آشوب، و بحث‌انگیز سر بر آورده‌اند. رهیافت نخستین، به انقلاب از جنبهٔ عوامل اجتماعی - اقتصادی مربوط به توسعهٔ سریع و ناموزون اقتصادی ایران می‌نگرد. رهیافت دوم بر عوامل فرهنگی و آرمانی - بویژه رشد اسلام سیاسی، سرخوردگی ایرانیان از غرب، و جست و جوی یک هویت تازهٔ فرهنگی - تأکید می‌ورزد.

من، پس از یک دهه پژوهش دربارهٔ گرایشهای نظری و کارکرد اجتماعی روشنفکران نوین ایران، به این نتیجه رسیده‌ام که هر دو مکتب فکری را ارج گذارم. با اینهمه، اقتصاد سیاسی و نظرگاه فرهنگ‌گرایانه، به خودی خود، تنها توانایی درک بخشهایی از واقعیت پیچیدهٔ جامعهٔ ایران را دارند. فهمی ژرفتر از چگونگی پیدایش و مسیر این انقلاب نیازمند یک معرفت‌شناسی دوسویه

است که به پژوهشگر امکان دهد تا از هر دو مکتب وام فکری طلب کند. از این نکته بخوبی آگاهم که این روش التقاطی به کام همگان خوش نخواهد آمد و چه بسا پای آدمی را به ورطه هولناک مباحث انتزاعی آنچنانی کشد. به هر روی این جمله گوتته، «دوست عزیز، تئوری‌ها همه خاکستری‌اند؛ [تنها] درخت پر بار زندگی سرسبز است»، مرا متقاعد کرده است که باید راه خود را بییمایم. هدف عمده من ایجاد سازگاری بین این دو مکتب نیست، بلکه می‌خواهم با نشان دادن کاستیهای هریک از این دو رهیافت، فضایی برای گفت و گو بین آنها باز کنم. در این کتاب نشان خواهم داد که روشنفکران ایرانی چگونه در برابر دگرگونیهای فرهنگی، اجتماعی - اقتصادی، و سیاسی درون جامعه‌شان بین دهه‌های ۱۳۳۰ تا ۱۳۷۰ واکنش نشان دادند. فاصله زمانی مورد بررسی اهمیتی فوق‌العاده دارد؛ زیرا دورانی را دربر می‌گیرد که در آن دگرگونیهای اجتماعی - اقتصادی و دگر دسیه‌های سیاسی عظیمی رخ داده است.

من پژوهش خود را در مورد تاریخ فکری ایران معاصر در قلمرو یک مثلث فرهنگی محدود ساختم: تأثیر فرهنگ و تمدن غرب، میراث ماقبل اسلامی ایران، و برآورد روشنفکران از این دو. اهمیت عامل نخست در این واقعیت نهفته که قابلیت‌های فلسفی، علمی، اقتصادی، و نظامی غرب تأثیری قطعی بر شیوه روزمره زندگی و تفکر در ایران بر جای گذاشته است. عامل دوم از این نظر اهمیت دارد که سرچشمه اصلی هویت فرهنگی و فکری ایرانیان را تشکیل می‌دهد. عامل سوم به این دلیل تعیین کننده است که روشنفکران، در مقام آفریننده و راویان فرهنگ، نقش حیاتی در میانجیگری بین فرهنگ غربی و میراث (ماقبل) اسلامی ایران ایفا کرده‌اند. در محدوده این مثلث فرهنگی، رشته‌ای از پرسشها پدید آمده است: غرب چیست؟ چگونه باید با آن مواجه شد؟ عناصر تشکیل دهنده هویت ایرانی کدامند؟ رابطه مناسب میان دین، علم، و فلسفه کدام است؟ آیا برای جامعه «در حال

توسعه‌ای مانند ایران دین یک نابهنگامی تاریخی^۱ است؟ آیا مدرنیته و دنیوی‌گری پدیده‌هایی جهانشمول‌اند، یا فرآورده‌هایی غربی که با فرهنگ ایرانی سازگاری ندارند؟ در صفحات بعد، شیوه‌های صورت‌بندی این پرسشها و پاسخهای روشنفکران ایرانی به آنها را مورد مذاقه قرار خواهم داد. این کار از راه بررسی نقادانه فرآورده‌های گفتمانی^۲ روشنفکران ایرانی در بحث از دولت و جهان غرب صورت خواهد پذیرفت.

در پرتو نتایج انقلاب، شمار زیادی کتابهای پژوهشگرانه دربارهٔ مذهب شیعه و روحانیت ایران منتشر شده است.^۳ با اینهمه در مورد آثار روشنفکران مذهبی غیرروحانی چندان کاری صورت نگرفته است^۴ و به بررسی اندیشه‌ها و کارکردهای روشنفکران غیرمذهبی (سکولار) نیز کمتر از آن توجه شده است چرا که آنان را به طور عمده بازیگرانی حاشیه‌ای تلقی کرده‌اند.^۵ برخلاف بیشتر انقلابهای جدید، روشنفکران غیرمذهبی ایران به صدر آن جنبش انقلابی که در ۱۳۵۷ به قدرت رسید صعود نکردند. ولی این اشتباه بزرگی است اگر نقش اساسی آنان را در تمرین مشقهای سیاسی و ایدئولوژیکی که به انقلاب انجامید مورد مطالعه قرار ندهیم. بدون توجه به واکنشهای نظری و مبارزات سیاسی روشنفکران غیرمذهبی، فهم چگونگی تکوین انقلاب ایران ناممکن است. این نکته که در تاریخ فکری جدید ایران، جغد مینروای هگل (نماد خرد یا فهم تاریخی) چیزی غیر از گسترش معمول

1. anachronism

۲. discursive practices، در این باره بعداً توضیح داده خواهد شد. - م.
۳. برای بعضی از بهترین نمونه‌ها نگاه کنید به اخوی ۱۹۸۰، امیرارجمند ۱۹۸۸، بیات - فیلیپ ۱۹۸۲، عنایت ۱۹۸۲، فیشر ۱۹۸۰ و متحده ۱۹۸۵.
۴. برای شماری از نمونه‌های خوب، نک: آبراهامیان ۱۹۸۹، شهابی ۱۹۹۰، و دباشی ۱۹۹۳.
۵. برای سه اثری که دربارهٔ وضع دشوار تاریخی روشنفکران غیرمذهبی بحث می‌کند، نک: شهدادی ۱۹۸۲، کیا ۱۹۸۶، و قیصری ۱۹۹۸.

سکولاریسم به ارمغان آورد، بررسی روشنفکران مذهبی غیرروحانی را ضروری می‌سازد.

من با در نظر داشتن این نکته‌ها، در این مطالعه در درجه نخست به اندیشه‌ها و کردار روشنفکران غیرمذهبی و روشنفکران مذهبی غیرروحانی می‌پردازم. استدلال خواهم کرد که در سالهایی که به انقلاب انجامید، آنچه در محفل‌های فکری ایران رواج فراوان داشت، بحثی بومی‌گرایانه^۶ بود که از اسلام شیعی بمراتب فربه‌تر، همه جانبه‌تر و فراگیرتر بود. آری مذهب شیعه بخشی جدایی‌ناپذیر از فرهنگ سیاسی ایران است، و بی‌شک فرهنگ سیاسی پس‌زمینه‌ای است که نمایش سیاست روی صحنه آن بازی می‌شود. اما این استدلال که فرهنگ سیاسی ایران به گونه‌ای یکتا اسلامی است تاب یک واریسی دقیق را نمی‌آورد. مطالعه من درباره ذهنیات، شناخت و مباحث نخبگان روشنفکری معاصر ایران نشان می‌دهد که ایدئولوژی انقلاب ایران در آغاز منحصرأ اسلامی نبوده است. به عبارت دیگر، مذهب شیعه یکی از ارکان کلیدی ایدئولوژی انقلاب بوده اما تنها رکن آن نبوده است. آنچه بسیاری از روشنفکران ایرانی را به پیوستن به موج انقلابی برانگیخت، یا به آن کشانید، چیزی بیش از تعلقات مذهبی بود. چرا که انقلاب هم از تعدد علیتها برخوردار بود و هم از تکثر مشارکتها. می‌توان گفت که ضعف آرمانی و سازمانی دیگر نیروهای سیاسی سبب گشت که ایدئولوژی اسلامی بتواند به پیش افتد و بسیاری کسان را که از دگردیسیهای اقتصادی و اجتماعی کشور در دهه‌های پیش آسیب دیده بودند، به یک همایش عظیم مبارزاتی فراخواند. نظم ثوریک این کتاب چنین اقتضا می‌کند که تحلیل خود، از ترازنامه فکری روشنفکران ایران در پنج دهه اخیر، را هم از طریق نگرشی اجمالی به محیط اجتماعی-اقتصادی کشور به طور کلی و هم، از طریق مورد مذاقه قرار دادن آرای ده روشنفکر برجسته ارائه دهیم. معیاری که برای گزینش این

6. nativist

روشنفکران به کار رفته، نه به خاطر شهرتشان در میان مردم که به سبب دستاوردهای نظری آنان بوده است. گرچه بعضی از اندیشه‌مندانی را که در این کتاب مورد بررسی قرار گرفته‌اند می‌توان در زمره شخصیت‌های برجسته انقلاب ۱۳۵۷ تلقی کرد، ولی من به بررسی آراء کسان دیگری نیز پرداخته‌ام که نه تنها برای غیر ایرانیان، که دروغا، برای بسیاری از ایرانیان نیز کم و بیش ناشناخته باقی مانده‌اند. با مطرح کردن اندیشه‌ها و نوشته‌های نویسندگانی که کمتر مورد اعتنا قرار گرفته‌اند، سعی می‌کنم توجه خواننده را به تداوم چشمگیر اندیشه ایرانی، پیش و پس از انقلاب بهمن ماه، جلب کنم.

گرایش نظری این پژوهش در فصل نخست کتاب عرضه شده که در آن مفاهیم کلیدی دیگری بود^۷، شرقشناسی، شرقشناسی وارونه، و بومی‌گرایی مورد بحث قرار گرفته است. فهم این اندیشه‌ها برای درک فصل‌های بعدی ضروری است. در فصول دوم و سوم به بررسی این نکته می‌پردازم که روشنفکران سکولار ایرانی در دهه‌های ۱۳۳۰، ۱۳۴۰، و ۱۳۵۰ چگونه در ارتباط با دولت و غرب با احساس دوگانه‌ای از دیگربود روبرو شدند که به ترتیب به نارضایتی و بومی‌گرایی انجامید. فصل دوم با بررسی اصطلاح روشنفکران آغاز می‌شود و سپس نشان می‌دهد که خصلت «اجاره‌گیر»^۸ دولت پهلوی چگونه آن را دچار بحران مشروعیتی ساخت که ستیزه‌جویان غیرمذهبی و ادیبان متعهد به فعالیت سیاسی از آن بهره جستند. در فصل سوم به نوع دوم دیگربودی می‌پردازم که گریبانگیر روشنفکران ایرانی بود، یعنی دیگربود غرب. جست و جوی این گروه برای دستیابی به هویت، از راه بررسی نوشته‌های ادبی، سیاسی، و فلسفی سه روشنفکر مهم، سید فخرالدین شادمان،

۷. other-ness، بعداً توضیح داده خواهد شد. - م.

۸. rentier، رانتیه در اصل به کسی گفته می‌شود که درآمد ثابتی از زمین، اوراق قرضه، و امثال آن داشته باشد. منظور از دولت رانتیه در مورد ایران دولتی است که از درآمد نفت برخوردار است. - م.

احمد فردید، و جلال آل احمد، نشان داده شده است. در فصل چهارم شرحی دربارهٔ خصلت در حال تغییر گفتمان فلسفی و سیاسی روحانیان آورده‌ام. در فصل پنجم به تحلیل بحث‌های طبقه نوپیدی از روشنفکران مذهبی غیرروحانی می‌پردازم که تلاششان برای به وجود آوردن یک «آلترناتیو اسلامی» به برخاستن ندهایی به هواداری از «اصالت» و «بازگشت به خویشتن» انجامید. برای آنکه از فرایند پیچیده‌ای که این روشنفکران مسلمان از طریق آن به ایجاد خرده فرهنگ مذهبی کمک کرده‌اند شرحی به دست دهم، ابتدا به مطالعه موردی شهر مشهد پرداخته‌ام. سپس نوشته‌های دو اندیشه‌مند بانفوذ یعنی، علی شریعتی و سید حسین نصر، و نیز سازمان چریکی مجاهدین خلق را بررسی کرده‌ام. این فصل، همراه با فصل چهارم، این بحث را تکمیل می‌کند که احیای فکری و سرکردگی اسلام سیاسی در انقلاب ایران چگونه ممکن شد. در فصل ششم از راه نگاهی به آثار احسان نراقی، حمید عنایت، و داریوش شایگان توضیح می‌دهم که دانشگاهیان ایران چگونه بحث بومی‌گرایی را به ارتقای سطح و محبوبیت بیشتری رساندند. در فصل پایانی کتاب، با تحلیل انتقادی سه رشته بحث درگرفته میان رضا داوری و عبدالکریم سروش، به بررسی دامنهٔ چالش‌هایی می‌پردازم که سرامدان فکری پس از انقلاب با آن روبرویند.

سپاسگزاری

این کتاب بازنویسی و پردازش نکته‌هایی است که پیش ازین در پایان‌نامه دکترای نویسنده در دانشگاه امریکائی واشنگتن. دی. سی آمده است. «بنیاد مطالعات ایران» در سال ۱۳۶۹ این پایان‌نامه را «بهترین در نوع خود» شناخت و اقامت‌های پژوهشی من در دانشگاه هاروارد ۷۰-۱۳۶۹ و دانشگاه تگزاس در آستین ۷۱-۱۳۷۰ فرصت پرداخت آن در کالبد کنونی را فراهم ساخت. اینک از تمامی همکاران خود در مرکزهای پژوهش خاورمیانه درین دو دانشگاه برای این فرصت‌های پژوهشی سپاسگزارم. همچنین گفتگو با همکاران و دانشجویانم در دانشگاه سیراکیوز مرا بهره‌ور از نقدها و نکته‌هایی کرد که بازاندیشی پاره‌ای از استدلال‌های پیشین را به همراه داشت. از آنان نیز سپاسگزارم.

بی‌شک در نوشتن این کتاب وامدار معنوی استادان، همکاران و دوستان بسیاری هستم که هریک از سر لطف بخشی یا تمامی این اثر را خواندند و پیشنهادهای خویش را در بهبود آن با من در میان گذاشتند. از جمله این عزیزان باید از یروان آبراهامیان، شاهرخ اخوی، رضا علوی، مهدی امین رضوی،

احمد اشرف، ماتیو بانهم^۱، هوشنگ شهابی، آنا عنایت، فریدون فرخ، تریسی فورد هام^۲، والرئ هافمن^۳، محمدرضا قانون پرور، نعیم عنایت الله، احمد کریمی حکا ک، شریف مردین^۴، علی میر سپاسی، نیکلاس جی. انوف^۵، اباذر سپهری، محمد توکلی طرقي، و پردروموس یاناس^۶ یاد کنم. همچنین از بسیاری از پژوهشگرانی سپاسگزارم که در مصاحبه‌های طولانی، تجربه‌ها و اندیشه‌های خود را دربارهٔ پیچیدگیهای زندگی فکری ایرانیان با من در میان نهادند. ناگفته پیداست که بار همهٔ کاستیهای این کتاب تنها بر دوش من است. فهرست اسامی کسانی که در سالهای گذشته در فراهم آوردن اطلاعات مندرج در پیوست این کتاب به من کمک کردند طولانی تر از آن است که در اینجا بیاورم؛ و من مراتب حق شناسی خود را به یکایک این عزیزان تقدیم می‌کنم. از همکاران خود در گروه علوم سیاسی دانشگاه سیراکیوز سپاسگزارم که نگذاشتند این دستنوشته را به روایت دیگری از آن نخستین کتاب «ایده‌آل» واگذارم که بسیاری از پژوهندگان جوان، خام اندیشانه، رؤیای آن را در سر می‌پروراندند. از همه بالاتر، امیدوارم اعضای خانواده‌ام این هدیه را به نشانهٔ سپاس صادقانه‌ام بپذیرند. سرانجام آنکه، به عنوان یک پدر، این اندیشه را در خاطر می‌پرورم که این کتاب به فرزندانم، متین و آوا کمک کند تا سرشت انقلابی را دریابند که آنها را از آغوش پدر بزرگی فرزانه و مهربان محروم ساخت.

1. G. Matthew Bonham

2. Traci A. Fordham

3. Valerie J. Hoffman

4. Şerif Mardin

5. Nicholas G. Onuf

6. Prodromos Yannas

دیگر بود، شرقشناسی، شرقشناسی وارونه، و بومی‌گرایی

تماس میان فرهنگها همواره به پیدایش درام می‌انجامد: درام هستی شناختی و قومی تفاوت‌های انسانی، یا درام وجودی و فکری در زندگی یک فرد. تماس سطحی، احساس ناآشنایی به وجود می‌آورد، و تماس‌های ژرف‌تر خطر ازهم‌پاشیدگی ذات فردی، گسیختن یکپارچگی آن، پایان یقین و چالشی روان - زخمی نسبت به ارزشهای خویشتن را دربردارد.

هشام جعیط، اروپا و اسلام^۱ (۱۹۸۵)

دربارهٔ دیگر بود

بیشتر پژوهندگان فلسفه در این نکته توافق دارند که گفته رنه دکارت (۱۵۹۶-۱۶۵۰) - «می‌اندیشم، پس هستم» - برآستی سبب ساز ظهور دوره‌ای جدید در تاریخ بشر گردید. پیش فرض خردگرایانهٔ این جمله کوتاه،

1. Hichem Djaït

گستی قطعی با اندیشه پیش‌مدرن را رقم زد. از آن پس، من دکارتی، یا من اندیشنده، از راه عرضه کردن خود به عنوان شناسنده (یا عامل) دانش، مسؤولیت اخلاقی، و تغییر، خود را به وجه محوری و ضروری فلسفه غرب مبدل ساخت. «با «می‌اندیشم» دکارتی مبتنی پدید آمد که بزودی گرانیگاه عصر جدید را جابه‌جا نمود. من خاستگاهی فراهم آورد که بر اساس آن یک جهان مطمئن، اما خودمدار و ثنوی برای تجربه غربی تأسیس گردید» (لیبرمن ۱۹۸۹، ص ۱۲۷).

میشل فوکو (۱۹۲۶-۱۹۸۴)، هموطن دکارت و مورخ اندیشه، عمری را صرف تفهیم این نکته کرد که نفس غربی چگونه درباره خویش آگاهی به دست می‌آورد. فوکو با مطالعه تبارشناسی علوم انسانی از قرن هجدهم تا کنون به این نتیجه رسید که این علوم تعریفی تازه و مثبت از خود یا نفس به دست می‌دهند که با مفهوم مسیحیت «از ترک نفس» از ریشه تفاوت دارد. به عقیده فوکو علوم انسانی این خود تازه را، از راه نهادن آن در برابر دیگویی، به وجود می‌آورد. به عبارت دیگر، خودشناسی از طریق شناسایی دیگری حاصل می‌شود. او، برای نشان دادن این موضوع، به بررسی تبارشناسی و باستانشناسی رشته‌های گوناگون علوم مدرن، مانند زیست‌شناسی، پزشکی، کیفرشناسی، روان‌پزشکی، و جمعیت‌شناسی پرداخت.

فوکو چهار فن آوری را مشخص ساخت که انسانها برای فهمیدن خویش به آن متمسک می‌شوند: فن آوری‌های تولید؛ فن آوری‌های نظام نهادها؛ فن آوری‌های قدرت؛ و فن آوری‌های خود (فوکو ۱۹۸۸، ۱۸). در حالی که مارکس به فن آوری تولید علاقه داشت، فوکو به فن آوری‌های خود پرداخت.^۲

۲. او می‌نویسد: «فن آوری‌های خود به افراد اجازه می‌دهد که با امکانات خودشان یا به کمک دیگران بر روی بدن‌ها، روان‌ها، اندیشه‌ها، رفتار، و شیوه‌های بودن خویش شماری عمل انجام دهند تا در خود تغییری به وجود آورند که از راه آن به حالت معینی از شادی، پاکی، خرد، کمال، یا جاودانگی دست یابند» (فوکو ۱۹۸۸، ۱۸).

وی بر آن بود که فهم تبارشناختی دانش، بدون درک پیوندهای میان دانش و قدرت ممکن نیست. فوکو به این نکته علاقه‌مند بود که دیگری چگونه در من مفرد و درهای جمع ناپدید می‌شود. از این رو سفر دراز فکری خود را به کناره‌های فردیت و جامعه آغاز کرد. او به مطالعه دیوانه، منحرف، زندانی، بزهکار، قاتل، انسان دو جنس، و به عبارت دیگر، «دیگران» درونی پرداخت.^۳ فوکو می‌گوید «گفتمانهای»^۴ وابسته به نیروها و نهادهای اجتماعی قدرتمند، این دیگران را آفریده‌اند. این عینها (اوبژه‌ها) نیستند که گفتمانها را به وجود می‌آورند بلکه موضوع به عکس اتفاق می‌افتد، زیرا نخست زبان به وجود می‌آید و ذهنیت را می‌سازد. علاوه بر این، گفتمانهای علوم انسانی، از طریق پیوندشان با ساختارهای مسلط قدرت و به نام عینیت علمی، «نظامهای حقیقت» را تشکیل می‌دهند (گریگوری ۱۹۸۹، xiv). این نظامهای حقیقت یک «وظیفه پاسبانی» انجام می‌دهند که دستور آن عبارت است از: «ترسیم مرزهایی میان عرصه‌های مقبول و نامقبول فعالیت انسانی. این مرزها ذهنیتی را می‌آفریند که فعالیتهای انسانی را برحسب تقابلی دوگانه تفسیر می‌کند: عقل و جنون، سلامتی و بیماری، رفتار برحق و تبهکارانه، عشق قانونی و غیرقانونی» (هاتن ۱۹۸۸، ۱۲۶). فوکو قصد داشت خودسرانه بودن این مقوله‌سازیها را ثابت کند. او در کتاب دیوانگی و تمدن، گفتمان روان‌پزشکانه را می‌شکافد و نشان می‌دهد که چگونه مفهوم دیوانگی از رفتار نامتعارف در قرون وسطا به رفتار شرم‌آور در قرن شانزدهم و، سرانجام، به رفتار تحمل

۳. فوکو، ۱۹۶۵، ۱۹۷۵، ۱۹۷۹، و ۱۹۸۰.

۴. مراد از این واژه یک عملکرد زبانی است که مجموعه‌ای از قاعده‌ها و آیینها را برای شکل بخشیدن اشیاء سخنوران و موضوعات به کار می‌گیرد. فوکو گفتمان (discourse) را زمینه‌ای مفهومی می‌داند که در آن دانش تولید می‌شود. اما این دانش و فرضیات، قواعد و برنامه کار آن همگی به گونه‌ای اجتماعی و سیاسی پرداخته می‌شوند. به عبارت دیگر بدنه‌های دانش، ساختارهای مستقل فکری نیستند بلکه جایگاه‌های قدرت نیز هستند - جایگاه‌هایی که در آنها قدرت و دانش آزادانه با هم درمی‌آمیزند.

ناکردنی در قرن هجدهم دگرگونی یافت. او در مورد «کردار گفتمانی»، رشته‌های گوناگون ساخت‌شکنی مشابهی انجام داد^۵. و بر آن شد که این رشته‌ها، از طریق ابداع یا دوباره فعال کردن یک رشته از قواعد، یک نظام کنترل در ایجاد گفتمانها برقرار می‌سازند. بدین‌سان گفتمانها به صورت «داراییهایی» درمی‌آیند که نیروهای اجتماعی به خاطر آنها در یک اقتصاد گفتمانی رقابت می‌کنند.

مسئله قدرت - دانش، و مثلث قدرت، حق، و حقیقت در عصر مدرن، محور «تبارشناسی» فوکو را تشکیل می‌دهد: «نفس اعمال قدرت، موضوعهای تازه دانش را به وجود می‌آورد و سبب پیدایش آنها می‌شود، و مجموعه‌های تازه‌ای از اطلاعات را انباشته می‌سازد.... از سوی دیگر دانش همواره موجب پیدایش اثرهای قدرت می‌شود» (فوکو ب ۱۹۷۷، ۵۱-۵۲). «روابط چندسویه در هر جامعه‌ای بدون ایجاد، انباشت، گردش، و کارکرد یک گفتمان نمی‌تواند برقرار، استوار، یا به کار بسته شود» (همانجا، ۹۳). او همچنین عقیده داشت که «بدون اقتصاد معینی از گفتمانهای حقیقت، که از طریق و بر پایه این پیوستگی عمل می‌کند، هیچ‌گونه اعمال قدرتی امکان ندارد» (همانجا، ۹۳). بنابراین محور این پیوستگی مثلثی است که از قواعد حق، مکانیسم‌های قدرت، و اثرهای حقیقت تشکیل می‌شود^۶.

۵. فوکو «کردار گفتمانی» را چنین تعریف می‌کند: «مجموعه‌ای از قواعد بی نام و نشان تاریخی که در زمان و فضایی که دوران معینی را می‌سازد، و برای قلمروی اجتماعی، اقتصادی، جغرافیایی، یا زبانی مشخص، همواره شرایط کارکرد بیانی را تعیین می‌کند» (فوکو، ۱۹۷۲، ۱۱۷).

۶. با اینهمه فوکو از توانایی مقاومتی که بالقوه در گفتمان وجود دارد آگاه بود. او در این باره نوشت: «گفتمانها همواره در برابر قدرت تسلیم نیستند بلکه بیش از آنچه در برابر آن سر فرود آوردند علیه آن برمی‌خیزند. باید متوجه فرایند پیچیده و ناسیالی باشیم که گفتمان از راه آن می‌تواند هم ابزار و نتیجه قدرت باشد و هم مانع، سد راه، نقطه مقاومت، و نقطه آغازی برای یک استراتژی مخالف آن. گفتمان قدرت را منتقل

فوکو با این پرسش که گفتمان به چه کسی خدمت می‌کند پرسش مارکس را در این باره گسترش می‌دهد که روابط قدرت از منافع چه کسی حمایت می‌کند. در حالی که مارکس به وسائل و شیوه‌های تولید می‌نگرد، دنباله رویکرد انتقادی فوکو به بررسی دربارهٔ وسائل و شیوه‌های باز نمود^۷ می‌پردازد. اما نباید فراموش کرد که این هردو اندیشمند به فرایندهای استثمار و از خود بیگانگی ای می‌پردازند که در پی آنها انسان جایگاه راستین خود را ترک می‌گوید تا به یک دیگری تبدیل شود.

آثار فوکو همچنین آن باورهای اساسی پدیدارشناسی را مورد تردید قرار می‌دهد که همانی خود و دیگری را یک شرط اساسی تفاهم، پیام‌رسانی، و روابط متقابل میان افراد می‌داند. برای فوکو دیگر بود یا غیریت تنها یک مسئله تفاوت نیست بلکه مسئلهٔ سلسله مراتب نیز هست، زیرا دیگری کسی نیست که ما خود را با او یکی می‌دانیم بلکه کسی است که او را از خودمان والاتر یا پست‌تر می‌شماریم. فوکو همچنین راه خود را از ساختگرایان جدا کرد؛ یعنی کسانی که بیشتر به توصیف ساختارهای ثابت و تداومهای تاریخ علاقه‌مندند تا به نشان دادن عدم عقلانیتها و گسیختگیهای آن. انتقاد فوکو از فرا روایت تجدّد غرب، و ساخت شکنی او از شکل‌های بعدی باز نمود آن، مهمترین دستاورد فکری اوست. از این رو کار او را می‌توان در سه زمینه خلاصه کرد: مجموعه‌های دانش همواره با قدرت و نظامهای مهار اجتماعی پیوند دارد؛ تمدن غربی یک موجودیت مشخص و همگون را تشکیل نمی‌دهد؛ «ما» با دست زدن به خشونت (مانع‌تراشی، بدفهمی، جلوگیری)

می‌سازد و به وجود می‌آورد؛ آن را تقویت می‌کند، اما آن را ضعیف نیز می‌سازد و در معرض خطر قرار می‌دهد، آن را شکننده می‌کند و امکان خنثی کردن آن را فراهم می‌آورد» (فوکو ۱۹۸۰، ۱۰۰-۱۰۱).

نسبت به دیگری، در واقع به هویت خویش آسیب می‌رسانیم.

کار راهگشای فوکو دربارهٔ دیگر بود شمار زیادی از پژوهندگان را برانگیخت تا روش‌شناسی او را در مورد موضوعها، رشته‌های علمی، موجودیتهای جغرافیایی، و زمینه‌های تاریخی گوناگون به کار بندند. دو زمینه که این شیوهٔ پژوهش در آنها ثمربخش از کار درآمد پژوهشهای فمینیستی و بررسی پدیدهٔ نژادپرستی بود. ادبیات فمینیستی با تکیه بر مفهوم دیگر بود نشان داده است که چگونه جامعهٔ مدرن به کُند گذاری جنسی و دوشقه کردن خود مبادرت می‌ورزد. این ادبیات با چنین کاری به ما مکانیسم‌هایی را نشان داد که از طریق آن «مرد» به عنوان خود مطلق و «زن» به عنوان دیگری فرو دست تصور می‌شود. نشان داد که چگونه «زن» (همسر) به صورت دیگری پایدار، به مهار شوهر درمی‌آید در حالی که «او» (زن) همواره «دیگری» گفتمان نر سالار» است. پژوهشهای مشابهی در مورد تاریخ نژادپرستی نیز نشان داده است که چگونه سرخپوستان بومی به صورت «بیگانگان» سفیدپوستان مهاجر امریکا، بردگان سیاهپوست به صورت «فروستان» اربابان سفیدپوست، و یهودیان به صورت «دشمنان خرابکار» فاشیسم و نازیسم درآمدند. با اینهمه رواج اندیشه‌های ساخت شکنانه فوکو را باید در رشته‌های تاریخ و مردم‌شناسی باز دید، از جمله در موضوع مشترک دیگر بود، علاقه‌مندی به متن و زمینهٔ کنشهایی که در زمان و مکان ریشه دارند با علاقه‌مندی به اقداماتی نظیر ترجمه، فهم، توضیح، و بالاخره تمایل به عرضه کردن یافته‌های خود در قالبی ادبی (کوهن ۱۹۸۰، ۱۹۸۹-۱۹۸۰).

گسترش سکولاریسم، همراه با پیدایش گفتمان «کلونالیسم» در اواخر قرن هفدهم و هجدهم، قالب ذهنی دوگانهٔ غرب را تقویت کرد. پیدایش اصطلاحاتی چون «تمدن» در نیمه‌های قرن هجدهم و «غرب» در نیمه‌های قرن نوزدهم، قرار دادن «بربرها» و «شرقیها» را به عنوان «دیگران» برابر نهادنه ضروری ساخت. بدین سان دوگانگی تمدن-بربریت، و غرب-شرق، بسادگی

جای دوگانگی مسیحیت - اسلام را که در قرون وسطا رایج بود گرفت. نهال دانش مردم‌شناسی به‌عنوان یک تلاش فکری در قرن نوزدهم بر چنین زمینه‌ای روئید. مردم‌شناسی رشته‌ای بود که از همان آغاز جیمز کلیفورد آن را «الگوی نجاتگری»^۸ تعریف کرد؛ الگویی ژئوپولیتیکی و تاریخی که روشهای «گردآوری هنر و فرهنگ» غرب را سازمان داد (کلیفورد ۱۹۸۷، ۱۲۱). این الگو بیانگر بار مسئولیتی بود که انسان سفیدپوست بر ذمه خود می‌دانست. از یک سو مقهور ساختن انسانهایی وحشی کافر، جانورخو و بربر و از سویی دیگر تلاش در نجات دادن و حفظ استخوانها، سنگواره‌ها، اصالت، و فرهنگ قبیله‌ای هم اینان. در این رابطه که آشکارا رابطه‌ای نابرابر است، غیرغریبها همواره انسانهایی حاشیه‌ای و دورانداختنی تلقی می‌شوند که از پاسداری از میراث خویش ناتوانند. از این رو بار مسئولیت انسان سفیدپوست ایجاب می‌کند که ساخته‌ها و میراث آنان را نجات دهد، برهاند، و حفظ کند. چنانکه کلیفورد گوشزد می‌کند، تصادفی نیست که هنرشناسی، گردآوری آثار هنری، رواج موزه‌های عمومی، رقابت برای جمع‌آوری مصنوعات اقوام گوناگون، و پیدایش و مقبولیت یافتن نمایشگاه‌های جهانی، همه همزمان با گسترش مردم‌شناسی در قرن نوزدهم به وجود آمدند. بدین سان غرب به تعیین معیارهای اصالت پرداخت و مردم‌شناسی به تلاش برخاست تا صلاحیت چنین صاحب‌منصب بودنی را توجیه نماید. مردم‌شناسی تصمیم گرفت این واقعیت را نادیده بگیرد که «دیگران» تا حد بسیار زیادی آفریده تصنعی کردار گفتمانی خود غرب بود. (فریدمن، ۱۹۸۷، ۱۶۵).

تزو تان تودورف، نویسنده و منتقد بلغاری - فرانسوی، در کتاب فتح امریکا نشان می‌دهد که اگر شخص حضور «دیگری» را به حساب آورد، چگونه می‌توان از تاریخ رویاروییهای فرهنگی راززدایی کرد و آن را از نو نوشت. می‌توان شرح تودورف را آزمون مجدد الگوی «کشف» تاریخنگاری

اروپایی در پرتو فتح امریکای مرکزی به دست اسپانیاییها در قرن شانزدهم تلقی کرد. الگوی «کشف» رویایی فرهنگی، مانند الگوی «نجاتگری» مردم‌شناسی، به مردمان و فرهنگهایی که مطالعه می‌کند شیثیت می‌بخشد، اما از اینکه آنها را همچون موضوعهایی تاریخی تلقی کند اجتناب می‌ورزد. تودورف می‌گوید مسئله دیگر بود را می‌توان دست کم در سه سطح مورد بررسی قرار داد: سطح ارزش‌شناختی، که یک داور ارزشی را دربردارد (دیگری خوب یا بد است)؛ سطح کردارشناختی، که نزدیک شدن یا فاصله گرفتن در ارتباط با دیگری را در بردارد (پذیرش ارزشهای دیگری، یا دیگری را با خود یکی دانستن)؛ و سطح شناخت‌شناسانه که به دانایی یا جهل نسبت به هویت دیگری باز می‌گردد (تودورف ۱۹۸۴، ۱۸۵). تودورف گرچه به هر سه سطح علاقه‌مند است، به محور دوم، محور همگون‌گردی و یکی‌دانی، توجهی خاص نشان می‌دهد. او عقیده دارد که تمدن غرب، از زمان فتح قاره آمریکا، این محور را برای همگون‌سازی دیگران در حوزه استیلای خود به کار گرفته و تا حدود زیادی موفق نیز بوده است. تودورف علم قوم‌شناسی، این «فرزند استعمار»، را یکی از فرایندهایی می‌داند که از راه آن همگون‌سازی دیگری امکان‌پذیر می‌گردد. چنانکه او در مورد فاتحان اسپانیایی نشان می‌دهد، کشف دیگری را می‌توان به گونه‌ای تحلیلی نیز به وجود آورد؛ شیوه‌ای که از طریق آن، به جای کشف وجود عینی دیگری، شناخت ذهنی خود را کشف می‌کنیم. از این رو کشف قاره آمریکا در سال ۱۴۹۲ به وسیله کریستف کلمب بیش از آنکه مبدأ آغازین عصر جدید باشد کشف دوباره خود اروپایی در برابر دیگری تازه یافته در سرزمینهای مکزیک و منطقه کارائیب بود.

درباره شرقشناسی

یکی از پربارترین تلاشها در کاربرد روشمند شیوه تبارشناختی فوکو با انتشار کتاب شرقشناسی ادوارد سعید (۱۹۷۸) انجام گرفت. سعید (۲۰۰۳ - ۱۹۳۵)، مانند فوکو، به چگونگی بازنمود علاقه‌مند بود - یعنی اینکه یک «دیگری» چگونه ساخته می‌شود. موضوع بحث سعید «شرق» بود - یعنی یک مجموعه مکانی و فرهنگی ناآشنا که توانست در طول قرن‌ها توجه اروپاییان را به خود مشغول دارد و در میان آنان ترسها و هیجاناتی را دامن زند. «شرقی‌های» سعید از جنبه‌هایی همانند دیوانگان، منحرفان، و تبهکاران فوکو هستند. همه آنان موضوع گفتمانها و روایت‌های نهاده شده هستند که شناسایی، تحلیل، و کنترل می‌شوند ولی هرگز به آنها اجازه سخن گفتن داده نمی‌شود. همه آنان در شرایط دیگربودی قرار دارند که زائیده تفاوت‌های آنها با چیزهایی است که عادی، حقیقی و درست تلقی می‌شود.

سعید از راه بررسی نوشته‌های پژوهشگرانه، بایگانیهای دیپلماتیک، سفرنامه‌ها، و آثار ادبی نشان می‌دهد که چگونه اروپاییان در دوران پس از عصر روشنگری نخست «شرق» را به گونه‌ای «نوشتاری» تصاحب کردند. به عقیده سعید جامعه‌ها هویت خویش را از طریق قرار گرفتن در کنار دیگری - یک بیگانه، یک خارجی، یا یک دشمن - کسب می‌کنند. نگاهی ساخت‌نما به طیف فرهنگ‌های سیاسی گرداگرد جهان، این ادعای سعید را تأیید می‌کند که شیوه دوگانه‌سازی تفاوت میان «ما» و «آنها» بخشی مهم در هر نظام سازمان‌یافته اندیشه سیاسی است. سیاست، چه به عنوان یک رشته علمی و چه به عنوان یک حرفه، مردم را بر پایه هوادار یا مخالف، یار یا رقیب، و از همه مهمتر دوست یا دشمن، طبقه‌بندی می‌کند.

سعید عقیده دارد که این تصاحب از طریق یک گفتمان تفاوت، که او آن را «شرقشناسی» می‌داند، امکان‌پذیر شد. به نظر او شرقشناسی عبارت است از

یک رشته فوق العاده منسجم علمی که فرهنگ اروپایی در دوران پس از عصر روشنگری توانست با آن «شرق» را از حیث سیاسی، جامعه‌شناسی، نظامی، ایدئولوژی، علمی، و تخیلی اداره کند و حتی به وجود آورد (سعید ۱۹۷۸، ۳). به گفته سعید شرقشناسی، به عنوان مجموعه‌ای از دانش و نظام باز نمود، توانست شرق را همچون «دیگری تمدنی» خاموش اروپا تصویر کند. خطی که برای جدا کردن شرق و غرب در جایی میان یونان و ترکیه کنونی کشیده شد، بیش از آنکه یک واقعیت طبیعی باشد یک اختراع «جغرافیایی خیالی» اروپایی بود (سعید ۱۹۸۵، ۲). او می‌نویسد:

باید این نظر مهم ویکو^۹ را جدی بگیریم که انسانها تاریخ خود را می‌سازند، و آنچه می‌توانند بدانند همان چیزی است که آن را ساخته‌اند و / آن را / به جغرافیا نیز بسط می‌دهند؛ محلها، منطقه‌ها، و بخشهای جغرافیایی مانند «شرق» و «غرب» — به عنوان موجودیتهای جغرافیایی و فرهنگی، چه رسد به موجودیتهای تاریخی — ساخته انسان است. بنابراین شرق، به اندازه خود غرب، اندیشه‌ای است که یک تاریخ و سنت فکری، پنداشتها، و واژگانی دارد که در غرب و برای غرب به آن واقعیت و حضور بخشیده شده است. (سعید ۱۹۷۸، ۴-۵).

از آنجا که خود همواره با دیگری پیوند دارد، در تضاد با این هستی بر ساخته بود که غرب توانست هویت خویش را به وجود آورد و حفظ کند. در میان کشورهای شرقی چین، به سبب دوری جغرافیایی و انزوای تاریخی خود، در قامت ناآشنا ترین دیگری درآمد. هند، که مدتهای مدیدی تاج طلایی مستعمرات بریتانیا در شبه قاره محسوب می‌شد، دومین نامزد دیگر بود به شمار می‌رفت. نامزدی که همراه با برآمدن جنبش رومانتیک در قرن

۹. G.B. Vico، فیلسوف ایتالیایی (۱۶۶۸-۱۷۴۴). - م.

نوزدهم، اهمیت روزافزونی می‌یافت. تنها نامزد باقیمانده برای برآوردن نیاز ذاتی غرب به یک دیگری جهان مسلمان بود. شرق اسلامی با کلیت تمدن غربی نزدیک، و در عین حال متفاوت، تلقی شد. اسلام، به عنوان یک دین سامی، با مسیحیت در بسیاری از اصول کلامی مشترک بود. با اینهمه مجاورت جغرافیایی و نگرش مقابله‌جویانه آن، که به فتح سرزمینهای اروپایی در قرون وسطا انجامیده بود، همراه با اتحاد سیاسی آشکار آن در زیر لوای امپراتوری عثمانی، جهان اسلام را به عنوان حریف بزرگ فرهنگی و سیاسی اروپا ارائه نمود. تا قرن هجدهم اروپاییان اسلام را یک آیین انحرافی از مسیحیت و جهان مسلمان را قلمرو ضد مسیح تلقی می‌کردند. پس از ظهور فلسفه خردگرا و انسان‌باور (اومانیزم) عصر روشنگری اروپائیان جهان اسلامی را همچون همه چیزهایی قلمداد نمودند که به تازگی اروپا آن را پشت سر گذاشته بود؛ یعنی استیلای تام مذهب، خودکامگی سیاسی، رکود فرهنگی، جهل علمی، خرافه‌پرستی، و غیره.

از این زمان شرق اسلامی به کابوس جمعی اروپاییان مبدل گشت، جهانی که خیالپردازیهایی ناآشنا و شهوانی را برمی‌تافت. در نزد اندیشه‌مندان غربی «شرقیها» - که شامل مسلمانان، عربها، ترکها، و ایرانیان می‌شد - همه و همه در یک «فضای گفتمانی» بسر می‌بردند و بسان نوع آرمانی روسو از «وحشی نجیب» یا مسافران خیالی پاریس در نامه‌های ایرانی^{۱۰} متسکیو باز نموده می‌شدند. روسو با صد افسوس آنان را همچون نمایندگان عصری سپری شده می‌نگریست که در آن انسان و طبیعت در هماهنگی به سر می‌بردند و متسکیو آنان را همچون سخنگویی نمادین برای انتقاد خود از زندگی اروپای آن زمان به گفتگو می‌گرفت. «انسان شرقی» در هر دو مورد تنها بازتاب خیالی خودِ غربی بر خویش بود.

از این رو، چنانکه سعید بدرستی استدلال می‌کند رابطه میان شرقشناسان

و شرق در اساس تأویل‌گرایانه^{۱۱} بود. پژوهشگر شرقشناس در حالی که در برابر یک تمدن یا یادمان فرهنگی دوردست و دشوار فهم ایستاده بود، از راه ترجمه، و یا توصیف همدلانه، ابهام را کاهش می‌داد تا بدین ترتیب بر دشواری فهم موضوع چیره شود (سعید ۱۹۷۸، ۲۲۲). شرق و شرقیان تنها از آن رو که موضوعی برای تفسیر بودند سودمند قلمداد می‌شدند و بس. اینان همواره نمودار می‌شدند ولی هیچ‌گاه نمودار کننده نبودند. شرقشناس است که همواره حضور دارد حال آنکه شرق همواره غایب است. شرق و شرقیان به عنوان «متون» و «موضوعهای» واقعی و خیالی در خدمت نویسندگان اروپایی بودند. دنیای نوشته‌های غربی و سکوت شرقی این امکان را به وجود می‌آورد که چیزهای گوناگونی «شرقی» معرفی شوند و انگ «شرقی» بخورند. اصطلاحاتی همچون فساد، قساوت، استبداد، جوهر، روحیه، عرفان، شهوانیت، روح، و شکوه شرقی خیلی زود به گفتمان روزمره ناظران اروپایی راه یافت. بدین سان شرق نه تنها کالبد یک دستگاه اندیشگی در آمد، بلکه به یک دیگری هستی‌شناختی نیز تبدیل شد که می‌بایست کشف، مهار، رهانیده، و متمدن شود.

گفتمان شرقشناسی به پیروی از الگوی تمایز، از یک سو ریشه در عقل‌باوری، سکولاریسم، و جهان‌گرایی قرن هجدهم داشت و از دیگر سو از رمانتیسم، پوزیتیویسم، و استعمارگری قرن نوزدهم بهره می‌برد. شرقشناسان که به فرهنگ و ادب سیاسی زمان خود سخت پایبند بودند برای توجیه سلطه الگویی غرب به رشته‌های علمی گوناگونی همچون زیست‌شناسی، مردم‌شناسی، زبان‌شناسی، و واژه‌شناسی تکیه می‌کردند. شرقشناسی دانشگاهی خیلی زود به صورت یک مکتب تفسیر و منبع آگاهی درباره شرق درآمد. انباشته شدن یافته‌های این سنت فرهنگی درباره شرق به تسهیل مأموریت خود گماشته‌گریبان برای تغییر جهان مطابق با تصور خویش کمک شایانی نمود.

سعید، باتوجه به آموزه فوکو در رابطه دانش و قدرت، همکاری آگاهانه یا ناآگاهانه شرقشناسان و قدرتهای استعماری را آشکار می‌سازد: شرقشناسان در نظر شرق را دریافتند و قدرتهای استعماری در عمل بر آن چیره شدند. بدین‌سان از قرن هجدهم به بعد دانش تجربه‌گرا به فرایند انباشت سرمایه و قدرت کمک کرد.

به گفته سعید آنچه این همکاری را ممکن ساخت باورهای مشترک نژادپرستانه و امپریالیستی شرقشناسان دانشگاهی و سیاستمداران استعمارگر بود. تعصبات نژادی قرون وسطی، که برخاسته از مذهب بود، پیشینه تاریخی نژادپرستیهای زیست‌شناختی و جغرافیایی دوران پس از رنسانس را تشکیل می‌داد. گذار از نظام فئودالی به شیوه تولید سرمایه‌داری که نیاز به انباشت سرمایه را در پی می‌آورد، قدرتهای غربی را بر آن می‌داشت که سربازان خود را به دورترین گوشه‌های جهان توسعه نیافته روانه سازند. اما در این میان، آنچه بیش از سایر عوامل نقش بازی کرد، فرهنگ اروپامدار عصر تجدد بود.^{۱۲} شرقشناسی بیش از هر چیز نماد تجدد و فرزند ناتنی آن، استعمار، بود. تجدد ردای علم بر تن و ادعای سروری جهان را بر زبان داشت. اندیشه جهانشمول ترقی که بشریت را در حرکتی پیوسته و پیشرفتی می‌دید ناهمزمانی تجربه شرق را نمی‌پسندید. چرا که درین نگاه دستیابی به هدف والای ترقی تنها با رها کردن سرزمین گذشتگان و انگاره‌های عتیق آنان امکان‌پذیر

۱۲. مارشال برمن در کتاب سودمند خود چهار ویژگی اساسی عصر تجدد را چنین بر می‌شمارد:

(۱) تجدد یک پدیده منحصر به فرد اروپایی است؛ (۲) تجدد شکل نوینی به دوگانگی سنتی جهان عین و ذهن بخشید؛ (۳) انقلاب بورژوازی با پرده برداشتن از توهمات مذهبی و سیاسی، «انتخابها و ایده‌های تازه‌ای را آشکار ساخت»؛ (۴) بورژوازی نه تنها اقتصاد بازار آزاد را در پی داشت، بلکه آزادی داد و ستد و جست و جوی بهترین معامله را، علاوه بر کالاها، در زمینه عقاید، انجمنها، قوانین و سیاستهای اجتماعی نیز فراهم آورد (برمن ۱۹۸۸، ۱۳-۳۶، ۱۰۵-۱۱۴).

می‌شود^{۱۳}. اروپاییان، به‌رغم تبار شرقی خویش، یونان‌گرایی (هلنیسم) و مسیحیت را به‌عنوان عناصر سازنده میراث ویژه خود اختیار کردند. با تکیه بر این هویت ساختگی، اروپائیان شرق را چون انبار کهنگی‌ها و نمود سستی و رکود جاودانی باز شناختند. (امین ۱۹۸۹، ۱۰۰-۱۰۱). از این رو دنیای «شرقی»، نه همچون یک دیگری بی‌طرف که بسان دیگری سرکشی که باید مهار شود پدیدار گشت.

فوکو و سعید «بازنمائی» را به نقد کشیدند و به ساخت‌شکنی شیوه‌های رایج اندیشه پرداختند. هدف آنان بازیافتن و آوابخشیدن به دیگرانِ فرودست و حاشیه‌ای بود که گفتمان چیره، حضورشان را نادیده می‌گرفت. سعید گرچه در رویکرد اصلی بحث خود با فوکو هم‌نظر بود، اختلاف نظرهای چندی نیز با او داشت. نخست آنکه درحالی که فوکو می‌کوشید فرهنگ اروپایی را در درون مرزهایی که خود برای خویش معین ساخته بود تمایز بخشد، سعید دعوی غربیان درباره‌ی حقیقت شرق را به چالش می‌کشید. دوم اینکه فوکو و سعید در مورد اینکه چگونه باید به رابطه میان متون و نویسندگان از یک سو، و صورت‌بندیها و گفتمانهای جمعی از سوی دیگر، نگرینست با هم اختلاف داشتند. در تحلیل کلان و دائرةالمعارفی فوکو درباره تبارشناسی نهادهای گوناگون، تک تک متون و نویسندگان چندان به حساب نمی‌آیند، حال آنکه نویسندگان در تحلیل سعید اهمیت اساسی دارند. سعید درمورد این اختلاف می‌نویسد: «با اینهمه برخلاف میشل فوکو، که به آثار او بسیار مدیون هستم من به تأثیر تعیین‌کننده تک تک نویسندگان بر مجموعه متنبهایی که یک صورت‌بندی گفتمانی مانند شرقشناسی را تشکیل می‌دهد اعتقاد دارم» (سعید

۱۳. سعید می‌گوید: «تاریخ شرق - برای هگل، برای مارکس، و بعداً برای بورکهارت، نیچه، اشپنگلر، و فیلسوفان بزرگ دیگر تاریخ - از این لحاظ سودمند بود که تصویری از عصری درخشان که لاجرم می‌باید آن را پشت سر نهاد را به دست می‌داد» (سعید ۱۹۸۵، ۵).

۱۹۷۸، ۲۳). سومین اختلاف میان این دو اندیشه‌مند در نگرش آنان به قدرت ظاهر می‌شود. فوکو بیشتر به تکنولوژیها و شیوه‌های دستیابی به قدرت علاقه دارد، حال آنکه دل مشغولی سعید مقاومت در برابر قدرت است. و دست آخر اینکه در حالی که فوکو منتقد «انسان‌باوری» است، سعید تا آخر مدافع پرشور آن باقی ماند. می‌توان در تمثیلی مکانمند چنین گفت که در حالی که تفسیرهای هنجارین فوکو معمولاً در پس زمینه آثار او قرار دارد، باورهای ارزشگذارانه سعید همواره در صف مقدم نوشته‌های او متبلور است. گرایشهای هنجارین سعید را، چه به هنگام سرزنش شرقشناسان و چه در زمان دفاع از وضع دشوار هموطنان فلسطینی خود، به آسانی می‌توان کشف کرد. مختصر آنکه سعید عقیده دارد که ساخت‌شکنی (به سبک فوکو) چالش کردن است نه به قدرت رساندن یک آلترناتیو. در غیاب چالش‌کننده، یک ساختار قدرت می‌تواند تماماً بی‌اعتبار باشد معذک در مسند قدرت باقی بماند.

درباره شرقشناسی وارونه

سعید در پایان کتاب شرقشناسی پرسشهای زیر را مطرح می‌کند: «آدمی چگونه فرهنگهای دیگر را باز می‌نماید؟ فرهنگ دیگر چیست؟ آیا ایده یک فرهنگ (یا نژاد، یا مذهب، یا تمدن) متمایز مفهومی سودمند است یا اینکه به ناگزیر به ستایش از خود می‌انجامد (هنگامی که گفت و گو بر سر فرهنگ خودی است) و یا به دشمنی و پرخاشگری با غیر دامن می‌زند (هنگامی که گفت و گو بر سر فرهنگ دیگری است؟)» (سعید ۱۹۷۸، ۳۲۵). برای پژوهشگران روابط بین‌الملل، این پرسشها اهمیت نظری و سیاسی روشنی دارند. از این گذشته شناخت‌شناسان نیز به این موضوع علاقه‌مندند، زیرا از این پرسشها، پرسشهای دیگری نیز زاده می‌شود: آیا وانمایی دیگری، هرگز می‌تواند به دور از تحریف باشد؟ آیا می‌توان چنین دانشی را عینی دانست؟ مکتب

پسا ساختارگرایی سعید به وی حکم می‌کند که به این پرسشها پاسخ منفی بدهد. مسئله واقعی این است که آیا یک باز نمود حقیقی از چیزی براستی می‌تواند وجود داشته باشد، یا اینکه همه باز نمودها، به علت اینکه باز نمود است، در درجه نخست در حصر زبان و سپس در زندان فرهنگ و نهادها و فضای سیاسی باز نمودکننده باقی می‌مانند؟ اگر گزینه دوم درست باشد (که به عقیده من چنین است)، آنگاه باید آماده پذیرفتن این واقعیت نیز باشیم که یک باز نمود افزون بر «حقیقت»، که خود یک باز نمود است، با بسیاری چیزهای دیگر درهم آمیخته است (سعید ۱۹۷۸، ۲۷۲).

آیا باز نمود خود سعید از شرقشناسی، حقیقی و دقیق است؟ و آیا باز نمود شرقیها از دیگران خودشان، یعنی غربیها، می‌تواند از نوشته‌های غربیها درباره شرقیها بی‌نقص‌تر باشد؟ سعید در آغاز به پرسش دوم علاقه‌مند نبود. برای او 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. با اینهمه به نظر می‌رسد سعید از چشم‌انداز یک «گفتمان وارونه»^{۱۴} به هراس افتاده بود، زیرا کتاب خود را با این درخواست پایان داد: «امیدوارم به خواننده نشان داده باشم که پاسخ به شرقشناسی، غربشناسی نیست. هیچ «شرقی» سابق از این اندیشه تسلی نخواهد دید که از آنجا که خود او شرقی بوده احتمال دارد، احتمال بسیار، که حال بتواند «شرقیهای» جدید، یا «غربیهای»، ساخته خویش را مورد مطالعه قرار دهد» (سعید ۱۹۷۸، ۳۲۸).

۱۴. فوکو (۱۹۸۰، ۱۰۱) از «گفتمان وارونه» همچون روشی برای مقاومت یاد می‌کرد. او در بحث از همجنس‌گرایی با کاربست چنین گفتمانی نوشت: «باید به نمایندگی از جانب خویش شروع به سخن گفتن کرد و درخواست کرد که «طبیعی بودن» چنین واقعیتهایی تصدیق شود، و در این کار همان واژگان و مقولاتی را به کار برد که براساس آنها همجنس‌گرایی گونه‌ای بیماری شناخته شده بود».

صادق جلال‌العزم (۱۹۳۴ -) فیلسوف معاصر سوری نوشته سعید را به همین شیوه نقد می‌کند.^{۱۵} العزم با ادعای سعید در بدخواهانه بودن قصد مطالعه جامعه‌های متفاوت موافق نیست. برای او میل به مطالعه درباره فرهنگها و جامعه‌های متفاوت با فرهنگ و جامعه خویش تنها یک گرایش عمومی انسانی در بسیاری از جامعه‌هاست. به باور العزم ساختن دوگانگیهای خود - دیگری یک گرایش جهانی است، زیرا پیش فرض بنیادی دیگربود در یک برون‌سازی خیالی ریشه دارد. به عبارت دیگر تصویر ذهنی که شخص از هر فرهنگ دیگری دارد نمی‌تواند انگیزه فرهنگی و سیاسی نداشته باشد. در نگاه العزم به‌رغم «هشدار مهم سعید به دست‌اندرکاران و قربانیان شرقشناسی درباره خطرهای به‌کارگیری ساختارهای هستی‌شناختی شرقشناسی، این کار ایک به گونه‌ای گسترده انجام می‌گیرد» (العزم ۱۹۸۱، ۱۹). او این پدیده را «شرقشناسی وارونه» نامید.

شرقشناسی وارونه، گفتمانی است که روشنفکران و سرامدان سیاسی «شرقی» برای پردازش هویتی «حقیقی» و «اصیل» به کار می‌برند. این شیوه هویت‌سازی به‌عنوان دانش خنثی‌کننده روایت غریبها از شرق وانمایانده می‌شود.^{۱۶} اما شرقشناسی وارونه نه تنها شرقشناسی را کالبدشکافی نمی‌کند

۱۵. العزم در جهان عرب و ایالات متحده آمریکا تحصیل کرده است. او با گذراندن پایان‌نامه دکترای خویش درمورد فلسفه اخلاق هانری برگسون در سال ۱۹۶۱ از دانشگاه بیل فارغ‌التحصیل شد. پس از تدریس در لبنان و اردن به سوریه بازگشت و در آنجا از ۱۹۷۷ استاد فلسفه مدرن اروپایی در دانشگاه دمشق بوده است. العزم در گذشته ویراستار مجله مطالعات عربی (Arab Studies Review) و نویسنده کتابهایی چون *المقد الذاتی بعد الهیة، نقد الفکر الدینی، انتقاد از تفکر جنبش مقاومت فلسطین*، و همچنین *ثلاث محاورات فلسفیه: دفاعاً عن المادیة و التاريخ* (سه گفت و گوی فلسفی در دفاع از ماتریالیسم و تاریخ)، *اثر الثورة الفرنسية (تأثیر انقلاب فرانسه)* و نیز *The Origins of Kant's Arguments in the Antinomies* (۱۹۷۲) است.

۱۶. من اصطلاح «شرقشناسی وارونه» را به دو دلیل به اصطلاح «غربشناسی» ترجیح

بلکه، مانند همهٔ وارونه‌سازیه‌ها، بسیاری از اصول هستی‌شناختی و شناخت‌شناسانهٔ آن را به وام می‌گیرد. شرقشناسی وارونه در درجهٔ اول این فرض شرقشناسی را، که یک تفاوت بنیادین هستی‌شناختی میان غرب و شرق از حیث ذات، مردم و فرهنگ‌ها وجود دارد، به گونه‌ای غیرانتقادی می‌پذیرد. شرق و غرب همچون موجودیتهایی جغرافیایی، تاریخی، و فرهنگی تصویر می‌شوند که ذاتاً با یکدیگر ناقضینند. فرض بر این است که هریک از آنها تاریخ، چارچوبهای مفهومی، سنت فکری، شیوهٔ گفت‌وگو، اصول اخلاقی، و فرهنگ خاص خویش را دارد که به آسانی قابل شناخت است. برابر پیشفرض این مجزّدسازی، که شرق و غرب را نسبت به هم «دیگرانی» بی‌چون و چرا می‌پندارد، این به اصطلاح شرق و غرب، ترکیب‌بندیهای همگونی هستند. پیروان هریک از این گفت‌وگوها دربارهٔ ساکنان و سرزمینهای طرف مقابل چنان می‌اندیشند که گویی هر دوی آنها کلیتها و قلمروهایی مشخص، شعورمند، و یکپارچه هستند. برای منادیان شرقشناسی وارونه، غرب همان نقش من دیگر را بازی می‌کند که شرق به گونه‌ای سنتی برای شرقشناسان ایفا می‌کرد. استانی دایموند گفته است که فرهنگ غرب تنها از طریق ارجاع به یک بدویت ساختگی می‌تواند خود را به تصور آورد (دایموند ۱۹۷۴). در مقابله با بومی، بربر، توسعه نیافته، و غیراروپایی است که هویت، تمدن، و قهرمانی غرب تعریف می‌شود. به نظر می‌رسد که شرقشناسی وارونه نیز از همین منطق پیروی می‌کند، زیرا «ما»ی شرقی همواره در ارتباط با غیر «ما»، یعنی انسان غربی،

می‌دهم. نخست اینکه به جای چشم پوشیدن از آموزه‌های هستی‌شناختی، روش‌شناختی و شناخت‌شناسانهٔ شرقشناسی، این گفتار کاربرد وارونهٔ همین آموزه‌ها را غسل تعمید می‌دهد. دوم اینکه این گفت‌وگو در درجهٔ نخست درونگرا (علاقه‌مند به فهم خویشتن شرقی است) و تنها در درجهٔ دوم برونگراست (علاقه‌مند به فهم «دیگر» غربی).

ساخته می‌شود.^{۱۷} کاربرد شرقشناسی به دست استعمار درک شیفستگی نابخردانه‌ی شرقیان به مفهوم «دیگری چیره‌دست» غربی را آسان‌تر می‌کند. دیگری همواره همچون یک ناظر فرضی، یا آنچه ژاک دریدا (۱۹۸۲) آن را «فرهنگ مرجع» می‌نامد، برای هر دو طرف ایفای نقش می‌کند.

با توجه به اینکه غرب (به علت حضور همه جایی آن) به عنوان مرکز ثقل جهان تلقی می‌شود، شرقشناسی وارونه مجبور است آیین‌شکنی خویش را درست از موضوع خود وام بگیرد. بدین سان شرقیها، حتی در مقام تازه به دست آمده خویش به عنوان سخنگویان و نویسندگان و بازیگران، همچنان از شتونده و مخاطب غربی خویش تأثیر می‌پذیرند. شرقیهای محاصره شده مجبور می‌شوند در قلمرو حریف به «جنگ برای به دست آوردن جایگاه» دست بزنند. بسیاری از روشنفکران به حاشیه رانده شده شرق، که در این جنگ فرهنگی زیر تهدید زرادخانه برتر دشمن قرار دارند ناسیونالیسم، یعنی الگوی ایدئولوژیکی دشمن، را به کمک می‌طلبند. این وضع یادآور آن ایده مارکس است که می‌گفت پرولتر ابزار تولید را به خدمت خواهد گرفت تا با تسلط بورژوازی بر قدرت مبارزه کند. اینک روشنفکران «جهان سوم» می‌خواهند یک آموزه دیگر قرن نوزدهم غرب (ناسیونالیسم) را از آن خود سازند تا امپریالیسم غرب را به مبارزه بخوانند.

گرچه شرقشناسی وارونه، زیربنای نظری شرقشناسی را به کار می‌بندد، برابر نهاد (آنتی‌تز) دقیق شرقشناسی نیست. شرقشناسی وارونه، مانند شرقشناسی، بر پایه برون‌نگری قرار دارد، اما بیشتر به باز نمود (یا چیرگی بر) هواداران داخلی خویش علاقه دارد تا فهمیدن دیگری ناآشنا و تسلط یافتن بر او. گفت و گوی شرقشناسی وارونه، به عنوان یک شکل گفتمانی پسا

۱۷. آشپس ناندی، متفکر هندی، در کتاب دشمن صمیمی (۱۹۸۳) و حسن حنفی، فیلسوف مصری، در کتاب مقدمة فی علم الاستغراب (۱۹۹۱) به تلاشهایی آگاهانه برای نقد این ساخت ذهنی، دست زده‌اند.

استعماری، در درجهٔ اول به هواداران خویش نظر دارد، و تنها در درجهٔ بعدی به حریفان غربی خود می‌پردازد. شرقشناسی وارونه از نظر صورت‌بندی دانش - قدرت نیز با شرقشناسی تفاوت دارد. شرقشناسی وارونه، همانند شرقشناسی، یک کفتمان قدرت است. با این تفاوت که اگر دومی بیان نظریات طرف پیروزمند است، شرقشناسی وارونه بان آرزوها و ناکامیهای طرف شکست خورده است. شرقشناسی وارونه، برعکس شرقشناسی، از دو رکن پشتیبانی دانشگاهی و بهادی برخوردار نیست، همچنین از فراگیری، اعتبار علمی و مادی و پژوهشهای فنی آن بهره‌ای ندارد. شرقشناسی وارونه از شرقشناسی پراکنده‌تر، گذراتر، مبهم‌تر و ناپیوسته‌تر است. شرقشناسی وارونه، برخلاف شرقشناسی به علومی چون زیست‌شناسی و مردم‌شناسی پشت‌گرم نیست. به جای آن ادعای خویش را بر پایهٔ زمینه‌هایی هنجاری مانند حکمت الهی، اسطوره‌شناسی، عرفان، اخلاقیات، و شعر قوام می‌بخشد.^{۱۸} مختصر آنکه شرقشناسی وارونه نه می‌تواند ادعای اعتبار عالمگیر و علمی شرقشناسی را داشته باشد و نه یک هویت یا ایدئولوژی فراگیر را بر دیگر غیر شرقی بار کند.

می‌توان استدلال کرد که در فضای پسا استعماری، توده‌های استعمار شده با کاربرد «دیگرسازی خود» به زیردستی پیشین خود واکنش نشان دادند.^{۱۹} شرقشناسی وارونه یک نمونهٔ برجسته از این تشبیه به غیر است. برای بار نمود و معرفی شرق، دست زدن به شرقشناسانه‌تر کردن آن ضروری می‌شود. و این یعنی، نعل وارونه زدن به خود. پیش شرط تصویرسازی از

۱۸. العزم گوشزد می‌کند که یک زمینه که هواداران هر دو گفتمان به آن علاقه نشان می‌دهد عبارت است از تحلیل زبان، متون، زیان‌شناسی تاریخی و موضوعهای مربوط به آنها.

۱۹. فردریک جیمسون، منتقد ادبی برجسته آمریکایی، «زیردست بودن» را چنین تعریف کرده است. «احساس حقارت ذهنی و عادت به خدمتگزاری و اطاعت که به ناچار و به گونه‌ای ساختاری در شرایط تسلط پروانده می‌شود» (جیمسون ۱۹۸۶، ۷۶).

شرق، تبلیغ و تقویت خاص بودن آن، ستایش تفاوتهای آن، و تأکید مصرانه بر غیریت آن از نمونه اصلی بود. مقولات ذات سازانه شرق و غرب یکبار دیگر به «جغرافیای تخیلی» امکان داد تا به گونه‌ای وارونه عمل کند. بدین سان شرقی توانا گردید تا «غرب» را به شیوه‌ای نمادین و معناشناسانه در منظر «دیگری» یا از دریچه دید محدودتری در هیئت یک «دشمن» نظاره کند. مختصر آنکه شرقشناسی وارونه یک دست پخت گفتمانی است که به تفاوت سازی، گرایشی بس قوی دارد. این گفتمان به خود اعتبار بخشنده و بسته، به منظور بی همتا نشان دادن شرق، بر دیگربود خود از غرب تکیه می‌کند و با نست دادن یک «ذات» به غرب و شرق به پرورش احساسات بومی‌گرا و ناسیونالیستی کمک می‌رساند.

درباره بومی‌گرایی

مقبولیت شرقشناسی وارونه در میان سیاستمداران و روشنفکران جهان سوم خود نشانه‌ای از حضور فراگیر و جاذبه وسوسه کننده بومی‌گرایی است. بومی‌گرایی را در گسترده‌ترین معنا می‌توان آموزه‌ای دانست که خواستار بازآمدن، بازآوردن، یا ادامه رسوم، باورها، و ارزشهای فرهنگی بومی است. بومی‌گرایی در باورهای عمیقی چون مقاومت در برابر فرهنگ غیر، ارج نهادن به هویت «اصیل» و راستین قومی خویش، و آرزوی بازگشت به «سنت فرهنگی آلوده نشده بومی» ریشه دارد (ویلیامز و کریسمن ۱۹۹۴، ۱۴). بومی‌گرایی با شرقشناسی وارونه در همان رابطه‌ای قرار دارد که اروپامداری با شرق شناسی. بومی‌گرایی و اروپامداری هر دو چتری هستی‌شناختی و شناخت شناسانه فراهم می‌کنند که در زیر آن به وجود آوردن یک نظریه از روند تکامل تاریخ و یک خط‌مشی سیاسی امکان‌پذیر می‌شود. در حالی که اروپامداری از اندیشه‌هایی چون بی‌همتایی و مهتری غرب و تقدیر تاریخی

بی‌چون و چرای آن هواداری می‌کند، بومی‌گرایی براندازی، وارونه‌سازی و درنوردیدن سرمشقهای غربی را پی می‌گیرد. بومی‌گرایی مولود شرایط رقت‌بار استعماری و فضای پرمشقت دوران استعمارزدایی پس از جنگ دوم جهانی است، این مکتب بیانگر واکنشی فرهنگی از سوی بسیاری از روشنفکران جهان سوم، از آسیای جنوب شرقی گرفته تا منطقه کارائیب، بود که بر استقلال تازه یافته تأکید می‌ورزیدند تا به بندگی فکری خویش پایان بخشند و حلقه‌های زنجیر حقارتی را که برای سالیان سال بر گردن آنها بسته شده بود بدرند.

رها شدن از قیدهای روانی استعمار پیش شرط لازم برای دستیابی به یک «هویت اصیل» تلقی می‌شد. روانشناسان عقیده دارند که در زمانهای بحرانی جست و جو برای به دست آوردن «هویت»، چه در سطح فردی و چه در سطح جمعی، به یک برنامه آگاهانه و گریزناپذیر مبدل می‌شود. پس از جنگ جهانی دوم، زمانی که امپراتوریهای استعماری قدیم جای خود را به یک ساخت برتری جویانه جدید قدرت داد، این «بحران» پیش آمد. چیرگی آشکار و خشن بر بخش بزرگی از جهان به دست قدرتهای اروپایی، جا را برای شکل ظریف‌تر و با ثبات‌تری از سلطه نظام امپریالیستی باز می‌کرد. در این برهه زمانی «مستعمرات» پیشین به صورت دولت - ملتهای جدید، یا چنانکه بندیکت اندرسون به گونه‌ای مناسب‌تر نام نهاده، به صورت «جامعه‌هایی خیالی» یکی پس از دیگری ظهور کردند (اندرسون ۱۹۹۱). با آغاز استعمارزدایی سیاسی در بخش بزرگ آسیا و آفریقا در دهه‌های ۱۹۵۰ و ۱۹۶۰ میلادی، ناسیونالیسم به ایدئولوژی مسلط و نیروی سیاسی بسیج‌کننده زمانه تبدیل شد. بسیاری از رهبران و اندیشمندان ناسیونالیست جهان سوم مانند یاسر عرفات، احمد بن بلا، استیون بیکو^{۲۰}، هواری بومدین، آمیلکار کابرال، فیدل کاسترو، امه سه‌زر، فرانسیس فانون، پائولو فریر^{۲۱}، ارنستو

20. Steven Biko

21. Paulo Freire

چه گوارا، س.ل. ر. جیمز^{۲۲}، گابریل گارسیا مارکز، آلبرت ممی، محمد مصدق، جمال عبدالناصر، جواهر لعل نهرو، پابلو نرودا، قوام نکرومه، والتر رادنی^{۲۳}، لئوپولد سدارسنگور، سوکارنو، و مائوتسه دون برگفتمان، روایت، تخیلات، و سخن‌پردازی، و نیز آرزوهای میلیون‌ها تن از مردم ملت‌های خویش تسلط یافتند.

فراخوان رهبران و اندیشمندان ناسیونالیست برای کسب استقلال سیاسی، اصالت فرهنگی، و بومی‌سازی دانش بیش از هرچیز در یک درگیری ذهنی، هم واقعی و هم خیالی، با دیگری ریشه داشت. واقعیت سخن‌پردازی ناسیونالیستی ریشه در چالش‌های لجام‌گسیخته‌ای داشت که این جوامع در گذشته‌ای نه چندان دور با پوست و خون خود آن را تجربه کرده بودند. از سوی دیگر بعد تخیلی ناسیونالیسم جهان‌سومی از آنجا نشأت می‌گرفت که نخبگان فکری این جوامع چارچوب‌های ذهنی و دوگانه انگاری‌های اربابان پیشین را به‌سادگی و ناآگاهانه از آن خود ساختند. همچنین در کنار رهبران ناسیونالیست و جنبش‌های آزادی‌بخش، روشنفکران دوزبانه، مهاجران، مسافران، دانشجویان درس خوانده در غرب، و حتی توده‌ها، نیز درباره‌ی خویش از نظرگاه تفاوت سخن گفتند^{۲۴}.

از میان همه‌ی اندیشه‌مندان پس از جنگ دوم جهانی که در صفوف روشنفکران جهان سوم قلم زدند می‌باید فرانتس فانون (۱۹۲۵-۱۹۶۱)، روانپزشک و کوشنده‌ی انقلابی اهل جزیره‌ی مارتینیک، را اصیل‌تر و بی‌نظیر دانست. از بسیاری جهات می‌توان اعتبار بدعت‌گذاری گفت‌مان متقابلی را که

22. C.L.R. James

23. Walter Rodney

۲۴. همچنین باید توجه داشت که در همین دوران بود که سازمان‌های زیادی برای پیشبرد آرمان ملت‌ها و کشورهای جهان سوم به وجود آمد. جنبش عدم تعهد، جامعه‌ی عرب، سازمان کشورهای صادرکننده‌ی نفت (اوپک)، سازمان کشورهای اسلامی، و سازمان کشورهای افریقایی از جمله‌ی این سازمان‌ها بود.

در اینجا «بومی‌گرایی» نامیده‌ایم، به او داد. دوزخیان روی زمین فانون هندسه گفتمان روشنفکر جهان سوم را تغییر داد. برای نخستین بار غرب، و نه فرد بومی، به عنوان «دیگری» تعریف شد. به گفته سها صباغ (۱۹۸۲، ۳) این کتاب به نیاز «حل معضل استعمار در سطح متن» پاسخ داد. فانون به این موضوع پرداخت که مردم جهان سوم چگونه می‌توانند از اینکه غرب آنان را از جنبه شناختی مُسَخَّر سازد جلوگیری کنند. فانون با یک سبک شاعرانه نه تنها استعمارگران را مهم می‌سازد بلکه از استعمارزدگان نیز به این دلیل انتقاد می‌کند که تصویری را که استعمارگران از آنان به عنوان «فرو دست» کشیده‌اند درونی ساخته‌اند. به نظر فانون حساسترین لحظه استعمار آنجا رخ می‌دهد که بومی، فروتری خود را می‌پذیرد و لذا به قلع و قمع ستهای فکری خود تن در می‌دهد. از این زمان به بعد برای استعمارزدگان یک وضع خاص روانی پیش می‌آید تا از «آنها» سلطه‌گر تقلید کنند و نه آنکه هرگز با آنان یکی یا از آنها بگسلند.

به عقیده فانون تازمانی که این آگاهی خدمتکارانه از میان نرود نمی‌توان به آزادی دست یافت. پایان دادن به این وضع چاکرمنشی و خاکساری (علاوه بر مقاومت سیاسی) مستلزم آیین شکنی و خلق یک ضد روایت است که مرزهای من استعمارزده و دیگری استعمارگر را از نو مشخص سازد. فانون عقیده داشت که از راه امید بستن به خیرخواهی غرب نمی‌توان استقلال سیاسی به دست آورد، زیرا استقلال گرفتنی است نه دادنی^{۲۵}. به همین سان، دوزخیان روی زمین اگر تعاریف، توصیفها، و واژگان غربی را یکسره رها نکنند نمی‌توانند وضع وابستگی فکری خویش را تغییر دهند. نخستین نگرانی، فانون

۲۵. فانون در دوزخیان روی زمین استدلال می‌کرد که برای مردم استعمارزده خشونت (که می‌تواند شکلی نمادین نیز به خود بگیرد) می‌تواند از نظر روانی نیروئی رهایی‌بخش باشد، زیرا «نیروی پاک‌کننده» است که بومیان را از عقده حقارت و احساس نومیدی آزاد می‌سازد.

را به شرکت کردن در انقلاب الحزایر رهنمون شد؛ و دومی او را به نوشتن پوست سیاه، صورتکهای سفید (۱۹۶۷) واداش که در آن خودشیفتگی، رفتار تقلیدگرانه، و آگاهی اجتماعی نوکرانه بومیان سحت مورد انتقاد قرار می‌گرفت. فانون در هردو مورد کوشید حضور تاریخی «من» بومی را، از راه پژواک بخشیدن به صدای در حاشیه قرار گرفته او احیا کند. او بدس‌سان امیدوار بود که انسان بومی را از خموشی درون‌گرا و خورنده خویش برون آورد و راه اعتراض و فریاد زدن و بازخوانی تاریخ خویش را به او نشان دهد. فانون عقیده داشت که راه بیرون آوردن بومیان از ضعف و سترونی و احساس حقارت در برابر غرب «نوشتن متقابل» است. طریق کسب هویت راستین آن است که در وهله نخست حق روایتگری را از راه نوشتن به چنگ آورد. اگر قرار باشد که بومیان از عقده حقارت درونی شده خویش رها شوند باید استراتژی تقلید و مدرنیسم تقلبی نخبگان بومی غرب‌گرا(یا به قول فانون «دروغهای سفید متحرک») را نیز به مبارزه خواند. بنابراین «بومی‌گرایی» را، هم در سطح متن و هم در سطح آگاهی سیاسی، باید پاسخی به اروپامداری و استعمار تلقی کرد. به عبارت دیگر، بومی‌گرایی تنها یک نماد مقاومت روشنفکران جهان سوم نیست بلکه عین گفتمانی است که به خاطر آن دست به مبارزه زده شده است

بومی‌گرایی از همان آغاز، خود را چیزی بیش از یک پاسخ سیاسی به استعمار معرفی کرد. بومی‌گرایی، به عنوان مظهر ناسیونالیسم فرهنگی دوران پس از استعمار، در جهت به وجود آوردن یک قطب شناخت‌شناسی مخالف اروپامداری نیز تلاش می‌کرد. نهاد امپریالیسم و استعمار، راه را برای متهم ساختن نظریه‌های علوم اجتماعی غربی هموار کردند. منتقدان نقد خویش را به سوی زبان، مفاهیم و مفروضات علوم اجتماعی غرب که داعیه جهانشمولی داشت نشانه رفتند و به درستی بر این نکته پای فشرده‌اند که پژوهش علمی در جهان غیرغربی باید با به کار بستن مفاهیم و نظریه‌هایی که با زمینه‌های

اجتماعی - تاریخی، ویژگیهای فرهنگی، و جهان‌بینیها، و نیز سستهای فکری این جوامع سنخیت داشته باشد «اهلی» شود^{۲۶}.

خلاصه آنکه هواداران بومی‌گرایی، به نام اصالت‌بخشی و اهلی کردن دانشها، تاریخمندی و جهانشمولی و نیز خودشیفتگی رهیافتهای علوم اجتماعی غربی را به زیر سؤال کشیدند. آنان هشدار دادند که باید در برابر اندیشه‌ها، مفاهیم، و نظریه‌های علوم اجتماعی غرب، که ظاهری جهانشمول به آنها داده شده، نگاهی ناقدانه داشت.

این تلاشها که در جهت محدود کردن و از مرکزیت انداختن شیوه‌های دانش و اندیشه غربی صورت گرفت بسیار مهم بود (و هنوز نیز هست). روشنفکران جهان - وطنی و فرهنگ [غرب] آموخته جهان سوم غالباً در برابر استدلالهای بومی‌گرایان به تقبیح و طعنه و یا سرزنش و مستهلک کردن اینان متوسل می‌شوند. اما هیچ‌یک از این استراتژی‌ها در بی‌اعتبار کردن بومی‌گرایی چندان مؤثر نبوده است. جاذبه بومی‌گرایی به دو واقعیت مربوط می‌شود. نخست اینکه جهانی شدن سرمایه‌داری و تجدد در قرن حاضر، «زیست جهان» قشرهای اجتماعی گوناگون را دگرگون ساخته است و لذا بسیاری که هویت و وابستگیهای سنتی خانوادگی، قبیله‌ای، قومی، و ملی خود را رو به زوال می‌یابند به تعقل و جنب‌وجوش سیاسی روی می‌آورند. دوم اینکه شکل‌گیری طبقات اجتماعی (مهاجران تازه‌وارد، کارگران مهمان یا فصلی، شهرنشینان نسل اول، و غیره) در صحنه سیاسی، خیل عظیمی از هواداران، پیروان دلباخته، سربازان و منادیان پرشور را در پی بومی‌گرایی روانه ساخته است. باید افزود که برخلاف کلیشه‌های رایج، بومی‌گرایی به معنی ناآگاهی از تجدد نیست بلکه برعکس باید آن را یک پدیده مدرن دانست، زیرا پیام آن یعنی «خودت باش» که آدمی را به اصالت توجه می‌دهد خودساخته عصر مدرن است. اگر تجدد را به عنوان یک کلیت و نه یک ساخت

۲۶. برای یک نمونه خوب در این مورد، نک: العتاس ۱۹۹۳.

انتزاعی در نظر بگیریم دریافت این مهم که دعوی بومی‌گرایان برای اصالت فرهنگی داشتن خود چگونه برخاسته از تعلقات دوران کنونی است نباید چندان دشوار باشد.

از دیگر سو، درک جنبه‌های مثبت بومی‌گرایی نباید به پذیرش غیرانتقادی آن بینجامد، زیرا بومی‌گرایی، هم از نظر شناخت‌شناسی و هم از نظر اخلاقی کاستی‌های فراوانی دارد.^{۲۷} نخست آنکه هستی‌شناسی بنیادانگاران و ذات‌ساز بومی‌گرایی، که همه چیز را به صورت ضدیتی دوسویه میان «اصلی» و «بیگانه» می‌بیند، بسا که به بهانه «بیگانه بودن» به نفی هرچه غیر بومی و غیرستی است می‌انجامد (مقدم ۱۹۸۹، ۸۷). «اصالت پرستش» بومی‌گرایان اغلب در هواداران آن گرایشی شدید به بت‌سازی و ستایش از تفاوت به وجود می‌آورد. ادوارد سعید با تلقی بومی‌گرایی به عنوان مرحله کودکی ناسیونالیسم فرهنگی در جهان سوم فقدان حافظه تاریخی آن را مورد انتقاد قرار می‌دهد. او در این باره می‌نویسد: «بومی‌گرایی پیوسته به ترویج روایاتی عوام‌فریبانه در مورد گذشته و حال می‌پردازد که بسا با واقعیتهای جهان حاضر نیز بیگانه‌اند. این گرایش در انگاره اصالت سیاه‌پوستان^{۲۸} لئو پولدسدار سنگور یا جنبش راستافارین^{۲۹}، یا جنبش بازگشت به افریقای مارکوس گاروی^{۳۰} برای سیاه‌پوستان امریکا، یا کشف دوباره ذاتهای ناب‌گوناگون اسلامی پیش از استعمار، مشاهده می‌شود» (سعید ۱۹۹۳، ۲۲۸). سعید آنگاه فرار بومی‌گرایان از تاریخ را چنین به نقد می‌کشد:

۲۷. چنانکه ماکسیم رودنسون بخوبی بیان کرده، نباید تصور کرد که «همه دشمنان صاحبان قدرت قهرمانانی پاک‌اند، عقایدشان حقایق بی‌غل و غش است، و کردارشان تجلی فضیلت و تقوا است.» (رودنسون ۱۹۸۰، xiii).

۲۸. négritude، این اصطلاح بیشتر به معنی «سیاه‌زیباست» به کار می‌رود. - م.

۲۹. Rastafarian، یک فرقه مذهبی که در جامائیکا به وجود آمد و هایلند سلاسی را مقدس می‌دانست و معتقد است سیاه‌پوستان سرانجام به افریقا باز خواهند گشت. - م.

30. Marcus Garvey

پذیرش بومی‌گرایی به معنی پذیرش پیامدهای امپریالیسم یعنی تقسیمات نژادی، مذهبی، و سیاسی امپریالیستی است. ترک جهان تاریخمند به سوی متافیزیک‌های ذات‌انگاری چون «اصالت سیاهپوستان»، ایرلندگرایی، اسلام، یا مذهب کاتولیسیسم، به معنی رها کردن تاریخ به سود ذات‌سازیهایی است که قدرت آن را دارند که انسانها را به جان یکدیگر بیندازند. این رها کردن جهان غیرمذهبی، اگر از پایگاهی توده‌ای برخوردار باشد، یا به ظهور هزاره‌گرایی (millenarianism) انجامیده است، یا در کالبد دیوانگیهای کم‌دامنه خصوصی درآمده و یا به تشویق امپریالیسم به پذیرش بی‌خردانه کلیشه‌های ذهنی، اسطوره‌ها، دشمنیها، و سنتها منجر شده است. آنچه جنبشهای بزرگ مقاومت به‌عنوان هدفهای خود تصور کرده بودند نمی‌توانسته چنین برنامه‌هایی باشد (سعید ۱۹۹۳، ۲۹-۲۲۸).

بومی‌گرایی را همچنین می‌توان به خاطر جدلهای پر سر و صدایی مورد انتقاد قرار داد که پیوسته روشنفکران جهان سوم را در قالبهای ذهنی تنگ‌نظر، ابهام‌اندیش، غرب‌زده و وطن‌شیدا گرفتار می‌کنند. ناسیونالیسم بیگانه‌ستیز، ذهن توطئه‌نگر، روحیه سربازخانه‌ای، و گرایش به غرب‌ستیزی را می‌توان از دستاوردهای گفتمان بومی‌گرایانه دانست. نیازی به گفتن نیست که این گرایشها، همراه ستایش غیرانتقادی گذشته و هرآنچه بومی است، می‌تواند برای طرحهای ترقیخواهانه پیامدهای شومی داشته باشد.

درهم آمیخته شدن خطابه‌های غوغاسالار، وعده‌های متافیزیکی و روایت‌های نوشتاری با طوماری از نابسامانیهای اقتصادی و اجتماعی نخبگان خودی‌گفتمان بومی‌گرایی را به ابزارهای ایدئولوژیک نیرومندی برای بسیج توده‌ای مجهز ساخته است. چنانکه در بخشهای بعدی یادآوری خواهیم کرد بومی‌گرایی را باید با نظر انداختن به صحنه سیاست داخلی جامعه‌هایی که در

آن بومی‌گرایی ریشه می‌دواند و از سوی دیگر با دقت‌ورزی در فرایند مواجهه این جوامع با غرب بررسی کرد. نشان خواهم داد که در صحنه فکری ایران بومی‌گرایی چگونه برای روشنفکران طبقه متوسط که شاهد گسیختگی اجتماعی و اختلال هنجاری جامعه خود بودند سلاحی فراهم کرد، و چگونه روشنفکران گوناگون دگراندیش و روشنفکران دستگاه حاکم، در چالش استراتژیکی برای به دست آوردن قدرت، این گفتمان را به کار بردند. دلیل اساسی برای متمرکز کردن توجه به روشنفکران به این واقعیت مربوط است که جست و جوی هویت اصیل بیشتر به دست روشنفکران، که در پی معنا و حقیقت هستند انجام می‌گیرد^{۳۱}. علاوه بر این به این نکته نیز خواهم پرداخت که اندیشه‌مندان بومی‌گرایی ایرانی تا چه اندازه با فلسفه غرب آشنایی داشته و در انتقاد از آن موفق بوده‌اند.

۳۱. چنانکه فوکو (آ ۱۹۷۷، ۱۲۴) بیان کرده: «کار نویسنده آن است که وجود، گردش، و عمل گفتمانهای معینی را در درون جامعه مشخص سازد».