



رویکرد روشنفکران سنتی و تجدّدخواه ایران به شرق‌شناسی در آفاق مدرنیته

علی بالی^۱

چکیده

زمینه و هدف: در ایران، از نیمه دوم قرن نوزده به این سو، در حالی که روشنفکران تجدّدخواه آشنا با فرهنگ غرب، عمدتاً به مدرنیزاسیون با دیده تعامل و رواداری می‌نگریستند و حتی از دستاوردهای علمی و تکنولوژیک آن مسامحتاً جانبداری می‌کردند؛ در دگرسو اما، روشنفکران سنتی و بومی‌گرا با پشتوانه‌های نسبتاً اعتقادی، نسبت به پدبذاری و کارکرد مدرنیته و طلیعه تجدّد، با دیده تخطئه و تقابل نگریسته و آن را مصداق غریب‌دگی می‌انگاشتند. این جستار می‌کوشد تا ضمن پاسخ به این پرسش که «کیفیت دو سوی رویارویی فکری دگراندیشان ایرانی نسبت به شرق‌شناسی و ورود مظاهر مدرنیسم در امتداد سده بیستم چگونه بوده است؟»، دلایل نظری و تئوریک این دو دیدگاه را در نگاهی به شرق‌شناسی، بررسی نماید. روش‌شناسی: رویکرد روش‌شناسانه این پژوهش تطبیقی و تحلیلی و مبتنی بر منابع کتابخانه‌ای است. یافته‌ها و نتایج: مدرنیته در سرشت خود گزاره‌های فردیت، آزادی مدنی و اهمیت قانون را ترویج می‌کرد. به نظر می‌رسد رویکرد روشنفکران ایرانی به شرق‌شناسی دوگانه بوده است؛ چنان که به موازات شیفتگی برخی از ترقی‌خواهان نسبت به غرب و مظاهر مدرنیته که از فرق سر تا نوک پا غربی‌شدن را لازمه توسعه و پیشرفت جامعه می‌دانستند؛ همزمان روشنفکران سنت‌گرای ایران، دیدگاه گروه نخست را دگربودگی، غریب‌دگی و توطئه استعمار پنداشته و هرگونه تعامل و تسامح با غرب را نفی و تخطئه می‌کردند. مآلاً چنین می‌نماید که در مقطع سال‌های منتهی به انقلاب اسلامی، گفتمان گروه متأخر، مؤثرتر افتاد و تا سال‌ها گفتمان غالب جامعه ایران باقی ماند.

کلمات کلیدی

شرق‌شناسی، مدرنیته، غریب‌دگی، فردیت، آل‌احمد.

۱-استادیار گروه زبان و ادبیات فارسی، واحد نوشهر، دانشگاه آزاد اسلامی، نوشهر، ایران. Mehran_bali@yahoo.com

رویکرد روشنفکران سنتی و تجدّدخواه ایران به شرق‌شناسی در آفاق مدرنیته / بالی

مقدمه

رویارویی روشنفکران ایرانی با پدیداریِ مدرنیّت همواره مناقشه برانگیز بود. از حوالی نیمهٔ دوم سدهٔ نوزدهم پدیدهٔ نوظهور مدرنیّت که طبعاً حوزهٔ تمدنی غرب خاستگاه تجلی آن دانسته می‌شده است، آرام‌آرام نقش و جای خود را در سایر تمدن‌های جهان به ویژه تمدن اسلامی باز کرد. کنش موافقان و مخالفان این پدیدهٔ فراگیر در ایران، دوگانه و متفاوت بوده است. برخی از منورالفکرهای وطنی با اشتیاق، به استقبال آن رفته و با رویی باز، خواستار تجدّد و نوآوری شدند، در مقابل اما، سنت‌باوران عمدتاً مذهبی، جدال و ستیزه با مظاهر این پدیدهٔ نوآیین را پیشهٔ خود کرده و از رهگذر وظیفه‌ای که متأثر از سنت و شریعت بوده است، خود را مسئول ایستادگی و مقاومت با آن دانسته و کوشیدند با تفسیر و تأویل ایدئولوژیک، مانع از فرایند رشد و نضج آن در جامعهٔ سنتی ایران شوند.

می‌دانیم که رشد مدرنیسم و اندیشه‌های خارجی و نهادها و شیوه‌های تمدن غربی در ایران از اواخر قرن نوزدهم به بعد لاجرم موجب بروز واکنش‌هایی از جانب عامه گردید (بشیریه، ۱۳۹۸: ۱۴۵) و ازین روی، گذار از ایدئولوژی و عادات منبعث از سنت، به یکباره ناممکن و دشوار می‌نمود، چراکه بدون پشتوانهٔ نظری و متقن، هیچ جامعه‌ای نتوانسته است از ساختار کلاسیک اندیشه و نظام فکری خود عبور کند. جامعهٔ ایران که تا پیش از قرن نوزده و تجلی تجدّد، جامعه‌ای شریعت‌محور و مبتنی بر رویکردهای دینی بوده و روحانیون و علمای دینی، نبض جریان‌های فکری و تحولات اجتماعی آن را در اختیار داشته‌اند، طبیعتاً نمی‌توانسته است بدون در نظر داشت سلاقی و ذائقهٔ این قشر پرنفوذ و ریشه‌دار، همهٔ دستاوردهای تجدّد را یکباره بپذیرد و با تجویز و تعامل با آن، طومار نسخهٔ سنت را بپیچد.

علما و روحانیون در نقش روشنفکر با تکیه بر شریعت و تطبیق موازین و مأثورات اسلامی با شوارع، هدایت و راهنمایی مردم را بر عهده داشتند و فراروی آنها نور می‌تابانند. با ورود سیّاحان و مستشرقین در جوامع شرقی که از دیرباز با اهداف و مقاصد سیاسی و راهبردی صورت می‌گرفت، نگرانی قشر سنتی و مذهبی جوامع اسلامی به ویژه جامعهٔ ایران، نسبت به اغراض دولت‌های متبوع این مستشرقین و سیّاحان، همواره پررنگ‌تر بازتاب یافت و مآلاً به هرآنچه که تهاجم امپریالیستی تلقی می‌گردید و در قالب تکنولوژی و تفکر، از غرب به درون ساختار جامعهٔ ایران سرازیر می‌شد، با دیدهٔ شک و بدبینی نگریسته و اعتراض کرده‌اند. بدیهی است اعتراض امری است سیاسی و سیاست هم به تعبیر ادوارد سعید: «در همه جا حضور دارد و هیچ راه فراری به قلمروهای هنر و تفکر ناب، یا به این وسیله به قلمرو بی‌طرفی در مقابل واقعیت یا نظریهٔ فراگذرنده وجود ندارد» (سعید، ۱۳۹۲: ۵۹). بر پایهٔ این رویکرد، روشنفکران دینی که حتی خود نیز از تأثیرات جریان‌های فکری مدرن کاملاً مصون نبوده‌اند (بشیریه،

۱۳۹۸: ۱۴۶)، گویی در مقام اعتراض «رسالتی را بر دوش خود احساس می‌کنند که به گفته خودشان حامل عدالتی شایان توجه است و بسیاری از مردم مایلند برای این ایده‌ها تا دم مرگ پیکار کنند» (سعید، ۱۳۹۲: ۷۸). از این‌روی توسعه و نفوذ مدرنیته که اساساً پدیده‌ای غربی پنداشته می‌شد در جوامع شرقی، به ویژه در خاورمیانه، هیچگاه بی‌چالش نبوده و در ایران نیز از همان میانه‌های سده نوزدهم که مظاهر مدرنیته خود را به جامعه رو به آگاهی ایرانی، نمایاند، از سوی کسانی چون ملک‌خان، میرزا آقاخان کرمانی و آخوندزاده مورد نقد و داوری قرار گرفت و گاهی آن را با هویت ملی ناسازگار دانسته‌اند و از دیگر سو، افرادی چون سیدجمال اسدآبادی، با رویکردی تند و انتقادی و نگاهی ضد استعماری، به آشکارترین وجه کوشیده‌اند تا با شعار همبستگی اجتماعی و تکیه بر اعتقادات، تمام‌قد به مخالفت با آن پرداخته و مدرنیته را اساساً نماد تجاوز خارجی و نشانه فروپاشی داخلی قلمداد کنند.

پیشینه پژوهش

موضوع شرق‌شناسی و کیفیت رویارویی با آن، خارج از نگاه این جستار، تاکنون از دریچه مختلف مورد توجه پژوهشگران بوده و آثار و مقالات معتناهایی به چاپ رسیده‌است، از آن میان می‌توان به مقاله قزلسلی (۱۳۷۹) با عنوان «ایران از منظر شرق‌شناسی» اشاره کرد که شرق‌شناسی را از زاویه معرفت‌شناسی، فرایندی بین‌الادھانی در شناخت فرهنگ و تمدن‌ها برشمرده و توسعه شرق‌شناسی را شیوه اشغال سرزمین‌های اسلامی از مصر تا ایران دانسته‌است. سمیعی (۱۳۸۸) در رساله «نوشق‌شناسی، بازتحلیلی از نشانه‌های تغییر در روند شرق‌شناسی سنتی» معتقد است از هنگام انتشار شرق‌شناسی سعید تاکنون، موقعیت اسلام در فضای جهانی به شدت تغییر کرده و قوت گرفت. زائری (۱۳۸۴) در مقاله «ادوارد سعید، شرق‌شناسی و شرق‌شناسی وارونه» شرق‌شناسی را نوعی تبیین آکادمیک و سبک فکری دانسته و اندیشه‌های ادوارد سعید را متأثر از فرکانس‌های پست‌مدرن انگاشته است. مصطفوی (۱۳۷۷) در «روشنفکری و روحانیت در چالش با پدیده غربزدگی» پژوهندگان غربزدگی در ایران را به دو دسته طرفدار بلامنازع غرب و نظریه‌پردازان ضد غربی با رهبری آل احمد، تقسیم می‌کند. عضدانلو (۱۳۷۲) نیز در «شرق‌شناسی ادوارد سعید و اساس گفتمان آن» زمینه‌های تفاوت شرق و غرب را از منظر هستی‌شناسی و معرفت‌شناختی بررسی نموده و این تفاوت را به صورت برتری غرب و حقارت شرق، از بین نرفتنی و پایدار، تعریف کرده‌است. داوری‌اردکانی نیز در «شمه‌ای از تاریخ غربزدگی ما» به نقد فلسفی غربزدگی پرداخته و بر این باور است که غرب دورمانده از معنا و شرق معطوف به معنویت و حقیقت است. علاوه بر این آثار، پژوهش دیگری که قرین موضوع این نوشتار باشد، ملاحظه نشد.

رویکرد روشنفکران سنتی و تجدّدخواه ایران به شرق‌شناسی در آفاق مدرنیته / بالی

مفاهیم مدرنیته و شرق‌شناسی (چهارچوب نظری)

مدرنیته در بادی امر، چنان که در ذهن عموم متبادر می‌شود، صرفاً متکی به مظاهر علمی و تکنولوژی نیست و پیش از ظهور مظاهر آن، می‌توان گفت که مدرنیته مفهومی ذهنی است، چنان که هگل، جهان مدرن را مبتنی بر ذهنیت می‌پنداشت و معتقد بود «اصل جهان مدرن آزادی ذهنیت است» (هگل، نقل در وحدت، ۱۳۹۰: ۲۳). براین اساس رکن دوم مدرنیته را کلیت تشکیل می‌دهد که «به برطرف ساختن موانع مبتنی بر امتیاز، جایگاه اجتماعی یا دیگر ملاحظات نهادینه شده دلالت دارد» (همان: ۲۴). تجربه ذهنیت مدرن را شاید بتوان در نخستین بارقه‌های فکری دکارت جستجو کرد که مفهوم امر ذهنی را به موجودی غیرازانسان هم تسری داد و ذهن را صرفاً مختص آدمی نمی‌دانست زیرا «به آسانی می‌توان تصوّر کرد که موجوداتی که از لحاظ زیستی با ما متفاوت باشند قوه احساس یا حافظه یا حرکت، یا استدلال و حتی قوایی برای ارتباط داشته باشند که با قوایی که در آدمی موجود است و همین منظورها را برمی‌آورد، متناظر باشد» (سورل، ۱۳۸۸: ۱۰۶) با وجود این، تاکنون برای مدرنیته، تعاریف متنوع بسیاری ارائه شده که در پاره‌ای از موارد حتی برخی از این تعاریف با هم در تضادند و همین تضادها فهم مدرنیته را برای ما دشوار می‌سازد. ساده‌ترین معنی مدرنیته را «رویاریبی مسائل تازه با سنت‌های کهن» (احمدی، ۱۳۹۰: ۴) برمی‌شمارند که این دلالت ضمنی، به نظر می‌رسد از میانه‌های سده پانزده میلادی در فرانسه بکار می‌رفت و از این پس بسیاری از مردم واژه مدرن را در گفتار روزانه خود به کار می‌بردند، مقصودشان از کاربرد آن یعنی: «چیزی نو و امروزی که به جای چیزی کهنه که دیگر قابل قبول نیست، قرار گرفته باشد» (همانجا) این تعریف اگر چه ساده‌انگارانه است اما در نگاهی کلی، به نظر می‌رسد نزدیکترین تعریف به ذهن توده است که چندان با مفاهیم پیچیده میانه‌ای ندارد.

در زبان فارسی مدرنیّت را که به لحاظ دستوری، حاصل مصدر است به جای مدرنیته بکار می‌گیرند و آن به معنی «امروزگی» است و اگر چه تا حدودی برابر نهادِ درستی است اما تمامی معناهای مدرنیته را شامل نمی‌شود (همان: ۹)، چرا که مدرنیته دارای مفهوم گسترده و به مراتب پیچیده‌ای است و دامنه آن را باید در پهنای دانش بشری از فلسفه تاریخ، هنر، علوم اجتماعی، ادبیات، شعر، نقاشی، سیاست، موسیقی و همچنین علوم طبیعی و نجوم و تمام اضلاع تکنولوژی و هوش مصنوعی جستجو کرد. بافت سلول‌های زندگی مدرن «از سرچشمه‌های بسیار تغذیه شده است: کشفیات بزرگ در قلمرو علوم فیزیکی که تصویر ما از عالم‌وجایگاه ما در آن را تغییر می‌دهند با صنعتی شدن امر تولید که دانش علمی را به تکنولوژی بدل می‌کند، محیط‌های جدید بشری می‌آفریند و محیط‌های قدیمی را نابود می‌کند،

فصلنامه تخصصی علوم سیاسی، دوره ۱۸، شماره ۵۹، تابستان ۱۴۰۱

کل سرعت و ضرباهنگ زندگی را شتاب می‌بخشد و صور جدیدی از قدرت شرکت‌های بزرگ و مبارزه طبقاتی را بوجود می‌آورد» (برمن، ۱۳۸۰: ۱۵). بر این اساس دایره تحول مدرنیته دمامد و آفت و خیز آن پر سرعت و همیشگی است و مدرن بودن یعنی تعلق داشتن به جهانی که در آن به قول مارکس «هرآنچه سخت و استوار است، دود می‌شود و به هوا می‌رود» (مارکس، نقل در برمن، ۱۳۸۰: ۱۴).

باید در نظر داشت که بین مدرنیته و مدرنیسم که هر دو از واژه مدرن مشتق شده‌اند، تفاوت هست و آنچه در این نوشتار بدان پرداخته می‌شود از چشم‌انداز رویکرد مدرنیته است نه مدرنیسم. چنان‌که پیشتر اشاره شد مدرنیته، دگرذیسی ذهن انسان غربی است به مقوله درک جهان پیرامونی و متافیزیک، به عبارتی مدرنیته تغییر در نگاه بشری به تجربه‌های زندگی است و شاخص این دگرذیسی و تحول «پیدایش فرایندی است که به رغم خفقان ناشی از اقتدار کلیسا، نگاه انسان غربی را از آسمان برمی‌گیرد و او را بر دست یافتن به دانه‌های هستی و رفع مشکلات فردی و اجتماعی و تجربه‌های این جهانی متمرکز می‌کند» (قنادان، ۱۳۹۵: ۳۲). این تغییر رویکرد از عوالم کیهانی و توجه به جهان پیرامونی که در سرشت مدرنیته نهفته شده بود هرگز گذار آسانی نداشت و متولیان کلیسا در غرب و نیز روحانیون و علمای اسلامی در شرق، از آغاز با پدیداری شاخص‌های آن مخالفت کرده‌اند و این مقاومت تا امروز نیز ادامه داشته‌است. از همین روی، مدرنیته لزوماً در تمام جوامعی که بدان پای گذارد زمینه‌های توسعه‌یافتگی را فراهم نساخت و چه بسا که مدرنیته از درون عقب‌ماندگی بر می‌خیزد و مصادیق آن را می‌توان در بخش‌هایی از جهان سوم نشان داد که در آن، اصولاً مدرنیته مبتنی بر توسعه‌نیافتگی است و «به ناچار، باید جهان خود را بر پایه خیالات و رویاهای مدرنیته برپا سازد و خود را با تداخل و تقرب به سراب‌ها و اشباح تغذیه کند. این نوع مدرنیسم برای صادق ماندن نسبت به حیاتی که منشأ آن بوده‌است، به ناچار باید خشن و خام، شکل نیافته و آمیخته به جیغ و جنجال باشد. این نوع مدرنیسم علیه خود می‌شورد و خود را شکنجه می‌دهد که چرا قادر نیست یک‌تنه تاریخ را عوض کند، یا آن‌که خود را به آغوش تلاش‌های اغراق‌آمیز برای به دوش گرفتن تمامی بار سنگین تاریخ پرتاپ می‌کند» (برمن، ۱۳۸۰: ۲۸۴). ناگفته نگذیریم که مدرنیته مفهومی جهانشمول است و از منظر هستی‌شناسی و معرفت‌شناسی دارای رویکردهای متنوع و متفاوتی است.

سویه‌های شرق‌شناسی

گفتمان شرق‌شناسی (orientalism) که با ایده‌ها و آثار ادوارد سعید (۱۹۳۵-۲۰۰۳) شناسانده شده‌است، مفهومی قرن بیستمی است که در قالب پژوهش‌های غربی درباره تمدن، فرهنگ و روحیات مردم شرق، با پیش فرض‌ها و گزاره‌هایی از برتری غرب، پدیدار گشت و این گزاره‌ها گرد هم آمدند تا

رویکرد روشنفکران سنتی و تجدّدخواه ایران به شرق‌شناسی در آفاق مدرنیته / بالی

گفتمانی را پدیدار آورند که در آن «شرق عقب مانده‌است، مردم شرق وحشی‌اند، رنگ پوست‌شان مانند ما نیست، آنها دیگران‌اند و فانتزی‌هایی ازین دست که در کنار هم مایهٔ پیدایش گفتمان برتری و فرودستی و دیگری بودن شرق می‌شود. این گفتمان از دیرباز وجود داشته‌است اما با استعمار سدهٔ نوزده و بیست نیرومند گردید و حتی شیوه‌ای آکادمیک به خود گرفت تا هویت غربی را از دیگری جدا کند» (تسلیمی، ۱۳۹۳: ۹۵). شرق‌شناسان از دیرباز توجه خود را به جوامع و جغرافیای مشرق معطوف داشته و داوری‌های آنان پیرامون تمدن‌های شرقی و عقاید و آداب و رسوم این سرزمین محل نزاع و مناقشه بوده‌است. توسعه‌یافتگی تمدن‌ها در جهان پسامدرن، مستلزم گسترش روابط و مناسبات دولت‌ها بوده است. از این روی غربی‌ها که واضعان مدرنیته به شمار می‌روند، رویکرد نگاه به شرق را از دیرباز در دستور کار خود قرار داده و توجه شرقی‌ها را به خود معطوف داشته‌اند.

به نظر می‌رسد غرب به صورت تاریخی و سنتی نگران دشمنی پیوسته و تهدیدهای ضمنی شرق بوده و در نگاهی متفرعانه، خود را مهد مدنیت و شرق و به ویژه آسیا را نماد بربریت می‌انگاشت، اما با رشد شرق‌شناسی به موازات شاخه‌های علم مدرن «حرکت شرق‌شناسی که از سده‌های شانزدهم و هفدهم با مطالعات زبان‌شناسی آغاز می‌شود، در قرن نوزدهم با جهانگیری امپریالیسم اروپایی به اوج می‌رسد و از آن سو، آسیا نیز می‌آموزد که در برابر سیل بی‌امان نیرویی که از اروپا به سوی او در حرکت است خود را به عنوان شرق ببیند و بشناسد» (آشوری، ۱۳۹۲: ۲۴۶). با این‌همه، شرقیان همواره به شرق‌شناسی و جاذبه‌های آن با دیدهٔ تردید و احتیاط نگریستند و قاطبهٔ جوامع اسلامی رویکرد شرق‌شناسی را، نوعاً توطئهٔ امپریالیستی بر ضد خود برشمرده و نام شرق‌شناسی برای آن‌ها ترس و وحشت را متبادر می‌ساخت. به نظر می‌رسد مفهوم شرق‌شناسی چنان که ادوارد سعید می‌پندارد مفهوم و سنتی انگلیسی-فرانسوی است و این مفهوم بیشتر متأثر از رویکرد تاریخی این دو کشور استعماری است که در سراسر قرن نوزده، دامنهٔ نفوذ و حضورشان در دیگر ممالک، به ویژه ممالک شرقی، گسترش یافت و موجبات وحشت آنها را فراهم ساخت؛ بنابراین اگر از مفهوم پژوهشگرانه و عالمانهٔ شرق‌شناسی که از نگاه سعید در میان نهادهای پژوهشی و دانشگاهی متداول است، درگذریم، شرق‌شناسی «یک اسلوب اندیشیدن است که بر پایهٔ تفاوت‌هایی مبتنی بر هستی‌شناسی و دانش‌شناسی استوار است» (سعید، ۱۳۹۴: ۲۱) و این تفاوت‌ها از سوی اقشاری چون اهل قلم، شاعران، نویسندگان، فلاسفه، نظریه‌پردازان سیاسی و حتی اقتصاددانان، مورد قبول واقع گردید و به رغم مفهوم نخست که عالمانه است، به نظر می‌رسد مفهوم دوم مورد نظر سعید دارای رویکردی تخیلی است. سعید همچنین شرق‌شناسی را «یک شیوهٔ غربی برای سلطه بر مشرق‌زمین و تغییر ساختار آن و اعمال قدرت

بر آن» (همان: ۲۲) می‌داند که اروپائیان برای اداره کردن موفقیت‌آمیز مشرق‌زمین، در عرصه‌های سیاسی، جامعه‌شناسی، نظامی، ایدئولوژیک، علمی و تخیلی از آن شیوه بهره می‌بردند. به نظر چنین می‌نماید که ادوارد سعید با دیدی جامع‌تر از روشنفکران شرق، منجمله روشنفکران ایرانی به موضوع می‌نگرد، در حالی که روشنفکران ایرانی غالباً به پدیده شرق‌شناسی با رویکرد بدبینانه، توطئه‌آمیز و امپریالیستی می‌نگرند و این بدبینی به مرور صبغه ایدئولوژیک و اعتقادی به خود گرفته‌است.

در نگاهی دیگر «گفتمان شرق‌شناسی به پیروی از الگوی تمایز، از یک سو، ریشه در عقل باوری، 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 گوناگون همچون زیست‌شناسی، مردم‌شناسی، زبان‌شناسی و واژه‌شناسی تکیه می‌کردند. شرق‌شناسی دانشگاهی خیلی زود به صورت یک مکتب تفسیر و منبع آگاهی درباره شرق درآمد. انباشته‌شدن یافته‌های این سنت فرهنگی درباره شرق به تسهیل مأموریت خودگماشته غربیان برای تغییر جهان مطابق با تصور خویش کمک شایانی نمود» (بروجردی، ۲۰۱۳: ۹۳). چنان که ملاحظه می‌شود رویکرد این گفتمان بیشتر ناظر به مفهوم پژوهشگرانه و عالمانه شرق‌شناسی است که پیشتر بدان اشاره شد و مؤثرترین دستاوردهای آن نیز در ابعاد فرهنگی، سیاسی و علمی بوده و مستشرقین بسیاری، در پیوند با این مفهوم، آثار مهم و درخور توجهی از تحقیقات را از خود برجای گذاشته‌اند که این آثار تحقیقی و بنیادی همواره مورد توجه و مراجعه روشنفکران و محققان جوامع بشری بوده‌است.

شرق‌شناسی و مدرنیته

از منظر هستی‌شناسی، گفتمان شرق‌شناسی را می‌توان در فرایند مدرنیته راسخ‌تر دید، بدین معنی که ظهور و حضور مدرنیته با خود، ضرورت شرق‌شناسی را که اساساً یک ایده غربی است دوچندان نمود، جایی که بخش اعظم توجه غربی‌ها به جوامع شرقی از قرن نوزده و پس از ورود مظاهر مدرنیته به این جوامع صورت پذیرفت. این رویکرد در فاصله این دو قرن از حرکت و حضور نایستاد و به حیاتش در راستای اهداف راهبردی خود ادامه داد. اگرچه گفتمان شرق‌شناسی در آغاز ورود به شرق با جامعه و ساختار سنتی که اساساً به دانش عقلی بدگمان است و ذهنی اسطوره‌ای دارد و به عین و ابژه نیز بدبین است؛ مواجه بود و هسته سخت سنت، مطابق باورهای کیهانی و اسطوره‌ای همه چیز را به صورت دوپاره و متضاد می‌انگاشت و اساساً جهان را ترکیبی از اهریمن و اهورا، پاک و نجس، مقدس و نامقدس می‌دانست، رفته‌رفته اما، معرفت جامع شرقی نسبت به نیات و مقاصد شرق‌شناسی بیشتر شد و

رویکرد روشنفکران سنتی و تجدّدخواه ایران به شرق‌شناسی در آفاق مدرنیته / بالی

جلوه‌های تازه‌ای از سازگاری و خویش‌داری به موازات ساختاری سنتی پدیدار گشت و ذهنیتی مدرن کوشید از دانش سنتی فاصله گرفته و از خود انسان جامعه‌ای مدرن ارائه دهد. مآلاً آن‌که «ذهنیت مدرن با قراردادن روش و سنجشگری (critical) به جای مرجعیت سنت و دین و با قراردادن سنت و دین در ذیل شناخت علمی، علم را همچون پاره‌ای ساختاری و مطلقاً ضروری از خود برگزیده است» (آشوری، ۱۳۹۲: ۲۵۴).

از منظر تقابل یا تعامل بین گفتمان شرق‌شناسی و شرق پس از بروز دیدگاه‌های دو جهان غرب و شرق، هر دو وجه جاری بود. غرب اساساً پسان سوژه یا فاعل شناسا با تکیه بر نقاط ضعف شرقی‌ها، دامنه استیلای خود را بر شرق و به ویژه آسیا گستراند و در مقابل، شرق اما به سبب ضعف‌هایی که در رویارویی با مدرنیته داشت، آبژه یا کنش‌پذیر شناخته می‌شد. تردیدی نیست که به لحاظ هستی‌شناختی نقطه عزیمت تمدن غرب مبتنی بر دانش و علم بود و خاستگاه تمدنی شرق ریشه در باورهای کیهانی و اساطیری داشت و همین جنبه از تفاوت‌های تمدنی، موجبات پدیداری علم مدرن را در غرب فراهم ساخت و همین علم مدرن بود که مقدمات شرق‌شناسی را در نگاه غرب توسعه داد و غرب را فاعل شناسا گردانید، به دیگر سخن «علم مدرن، با تمام ویژگی‌های آن، بنیاد هستی‌شناسی غربی‌است و غرب این بنیاد را برای خود پروراند و بالانده است و این کار را درست با درهم شکستن چارچوب‌های جهان سنتی آن کرده‌است، همچنان که تا زمانی که این کار را نکرده بود، علم مدرن و از جمله شرق‌شناسی را نیز نداشت» (همان: ۶-۲۵۵)؛ بنابراین تباین تاریخی و تمدنی غرب و شرق ریشه در ساختار ذهنی و نگاه‌های حوزه تمدنی آن‌ها دارد و این تعارض تاریخی را به سادگی نمی‌توان زدود و یا نادیده انگاشت، چراکه آفتاب مزامیر شهودی و تجلی عرفان و باورهای اساطیری و نگاه‌های کیهانی و متفاوت در شرق و تمدن‌های آسیایی که در آن، هم ادیان ابراهیمی و هم ادیان غیرابراهیمی جلوه‌گاه این تمدن‌های کهن است، در قیاس با عقل باوری و مدنیت و علم اندیشی غرب و دنیای ماده‌گرایانه‌تر آن، مفهوم شرق‌شناسی و از دیگر سو، غرب‌گرایی را برای ما روشن‌تر می‌سازد و از مهمترین نتایج علم مدرن این است که آرام آرام شرق را به سویه‌های جهان سوم سوق داد و در آن محبوس ساخت.

از گفتمان شرق‌شناسی تا ایده بومی‌گرایی در ایران

از روزی که سیاحان، سیاستمداران، نظامیان و بازرگانان فرنگی به ایران و هند و دیگر سرزمین‌های فارسی‌گو پای‌گذارند، دامنه آشنایی فارسی‌نگاران ایران و هند با فرنگ و فرنگستان گسترش یافت و متعاقباً سفیران، سیاحان و دانش‌پژوهان فارسی‌نگار نیز به فرنگستان رفته و از نزدیک با زندگی و عجایب فرنگ آشنا شدند. گزارش‌های فرنگیان از سرزمین عثمانی، ایران، هند و چین که در شرق

دریای مدیترانه و اروپا قرار داشتند به پدیداری شرق‌شناسی (orientalism) انجامید و روایت‌های فارسی‌نگاران از فرنگ یا اروپا به سامان‌یابی گفتمان‌هایی فرهنگی و علمی که می‌توان آن را «فرنگ‌شناسی» نام نهاد، منجر شد (توکلی طرقي، ۱۳۹۵: ۱۵۲).

شرق‌شناسی در ایران و در میان روشنفکران ایرانی سده بیستم نیز مانند تجربه‌های دیگر جوامع شرقی دارای رویکردهای متفاوت بود. قطب موافق و غرب‌گرای آن که در بین منورالفکرهای غرب‌دیده، کم نبودند و کسانی چون سیدحسن تقی‌زاده که پرچمدار این جریان فکری متأثر از «مدرنیسم احساساتی و آرمان‌گرایانه؛ یعنی شبه‌مدرنیسم» (همایون کاتوزیان، ۱۳۹۲: ۷۷) بود و با انتشار مجله کاوه در آلمان، بر آن بود تا ایران بلاقید و شرط و ظاهراً و باطناً و جسماً و روحاً فرنگی‌مآب شود و بس و «قبول و ترویج بلاشرط و قید تمدن اروپا و تسلیم مطلق شدن به اروپا و اخذ آداب و رسوم و تربیت و علوم و صنایع و زندگی و کل اوضاع فرنگستان را بدون هیچ استثنا (جز از زبان) و کنار گذاشتن هر نوع خودپسندی و ایرادات بی‌معنی که از معنی غلطِ وطن‌پرستی ناشی می‌شود و آن را وطن‌پرستی کاذب توان خواند... و اهتمام بلیغ در نشر علوم فرنگ و اقبال عمومی به تأسیس مدارس تعلیم و تعلم» (آرین پور، ج ۲، ۱۳۷۲: ۲۳۲) را تبلیغ و توصیه می‌کردند. این گرایش و تمایلات که پس از نهضت مشروطه رونق گرفت، در حقیقت از معیارهای استبدادی و پدرسالارانه آزرده بود و به یک نظام ارزشی نوین و آزادمنشانه چشم دوخت و کشتی وطن را گرفتار طوفانی می‌دید که می‌پنداشت تنها قهرمان حماسی آن، کاوه آهنگر با در دست داشتن درفش کاویانی می‌توانست آن را از خطر برهاند (قیصری، ۱۳۹۳: ۷۳). در مقابل اما قطب سنتی و غرب‌ستیز جامعه ایران که عمدتاً روحانیان و علما و روشنفکران دینی آن را نمایندگی می‌کردند، با نگاهی بدبینانه، محور و مبنای شرق‌شناسی را اساساً سوگیرانه و جهت‌دار و در نگاهی فراگیر، استعمارطلبانه و روح مدرنیته را نیز، مغرضانه و معاندانه تلقی می‌کردند و در مخالفت با آن، با طرح ایده‌های غرب‌زدگی و ادعاهای الیناسیون و دگرگونی، از هیچ مخالفتی فروگذار نمی‌کردند.

نباید از نظر دور داشت که «مفاهیم مدرنیته و سنت، معانی متکثری هستند و تاریخ‌های پیچیده خاص خود را دارند که بازنمای تجربیاتی متنوع و غالباً متفاوت است؛ بنابراین هرگونه مطالعه جدی مدرنیته ایرانی، این وظیفه را بر عهده دارد که به بررسی انتقادی منظور ایرانیان از اصلاحات غرب، مدرنیته و نظایر آن بپردازد» (میرسپاسی، ۱۳۸۷: ۱۰۴). برخی از روشنفکران ایرانی در رویارویی با مدرنیته، به تبع و تأثر از سنت، نگرانی‌های اعتقادی و ایدئولوژیک داشتند و مظاهر آن را با معیارهای کفر و گناه می‌سنجیدند و اساساً با هر نوع تجدد و نوآوری مخالف بودند. در حالیکه ضرورت زیست و زندگی جامعه ایران در حال تحول از یک سو و مناسبات اجتماعی و دولتی، گفتمان برون‌مرزی را در

رویکرد روشنفکران سنتی و تجدّدخواه ایران به شرق‌شناسی در آفاق مدرنیته / بالی

سطح ملی ایجاب می‌کرد؛ از دگرسو، ساختار سنتی همین جامعه در آستانه تجدّد، مقاومت نشان می‌داد و هرگونه دگردیسی و تحوّل تدریجی را به مقتضای شرایط می‌پذیرفت. این رویکرد دوگانه جامعه ایران که از سوی روشنفکران هر دو سو هدایت می‌شد، یادآور همان چیزی است که میشل فوکو بر آن تأکید داشت، یعنی تکنولوژی قدرت که در آن رویارویی دانش، قدرت و ذهنیت را به وضوح نشان می‌داد (ضیمران، ۱۳۹۵: ۲۲) ذهنیتی که در آغاز این نوشتار از آن به عنوان مفهوم ذهنی مدرنیته یاد کرده‌ایم. روشنفکران دینی ایران که بدنه اصلی مقاومت و رویارویی با مدرنیته و تکنولوژی به شمار می‌آید، اساساً با گزاره تغییر بدون شناخت و دیگربودگی (other ness)، مخالف بوده‌اند و با هرگونه استغراق بلاشروط در مظاهر فرنگی، وارداتی، چه ظاهر و چه باطن و جسماً و روحاً، از خود پذیرش و سازگاری نشان نمی‌دادند، چراکه مفهوم ذهنی مدرنیته در نظر آنها، ویرانگر و ناکارآمد می‌نمود و رویکرد شیفتگان بدون قید و شرط غرب را که با دانش و قدرت آشنایی داشته‌اند، غیریت بدون غیرت پنداشته و این دگربودگی محض را موجب استیلاي غرب و اضمحلال سنت و ستون اندیشه و فرهنگ بومی می‌دانسته‌اند و هویت اصیل را بر هویت‌های نوین و برساخته، ترجیح می‌دادند.

از نگاهی دیگر، حقیقت آن است که ترس از سیطره غرب و کوشش برای رهایی از آن موجب غفلت بزرگتری می‌گردیده که به جای رهایی اقتصادی، ناآگاهانه به تسلیم در برابر فرهنگ غرب کشانیده شدیم که این تسلیم را می‌توان نتیجه عقب‌ماندگی تکنولوژیک انگاشت زیرا گمان می‌کردیم علم و تکنولوژی از هم قابل تفکیک هستند و همین باور ما را دچار توهمی مضاعف گردانید، به عبارتی «از یک سو گمان می‌کنیم که تفکر تکنیکی غرب را مهار می‌کنیم و از سوی دیگر، می‌پنداریم که می‌توانیم هویت فرهنگی خود را حفظ کنیم، غافل از اینکه این پیشرفت ظاهری به قیمت نابودی جمله آن ارزش‌ها تمام می‌شود» (شایگان، ۱۳۸۲: ۴۹). این کشاکش سنت و تجدّد در سراسر سده گذشته، در نظام اجتماعی ایران متأثر از ایدئولوژی بوده‌است. سنت که در سرشت خود، در قیاس با تجدّد، ایدئولوژی‌ساز و محافظه‌کار است، همواره با تکیه بر ارکان اسلام شیعی، غرب‌گرایی و تجدّد را محور نقد خود قرار داده‌است. از همین روی می‌توان گفت «روشنفکران مذهبی غیر روحانی ایران همزمان به چند نبرد ایدئولوژیک دست زدند، نخست این که خود را با یک جنبش غیرمذهبی که سرزندگی فزاینده‌ای داشت و یک دستگاه نیرومند دولتی که هر روز به گرایش‌های مذهبی شهروندان خود بدگمان‌تر می‌شد، روبرو دیدند؛ دوم این که تلاش آنها برای غبارزدگی از تاریخ و میراث مذهبی‌شان و تدوین دوباره آن، آنان را با طبقه‌ای روحانی در تضاد قرار می‌داد که می‌خواست امتیاز انحصاری خود را به عنوان نگهبان ایمان، راست‌کیشی و سنت حفظ کند. سرانجام آن که میل روشنفکران مذهبی به پاسخ دادن به چالش غرب و

ایدئولوژیک گوناگون آن، مجبورشان می‌ساخت که بیشتر استعداد فکری خود را در رویارویی با این حریفان نیرومند به کار برند» (بروجردی، ۱۳۹۳: ۱۵۴). این نکته را نیز نباید فروگذار که خاستگاه دو طیف روشنفکران فرنگی‌مآب و غربگرا با روشنفکران مذهبی در ایران عمده‌تأ متفاوت بوده است و بدیهی است که ایده‌های روشنفکران مذهبی اغلب متأثر از شهرها و پایگاه‌های مذهبی آن‌هاست و تربیت و رشد مذهبی آن‌ها بر کنش اجتماعی‌شان تأثیرگذار بود. پایبندی به اصول و سنت در گفتمان روشنفکران دینی، اصل و اساس است. دو جناح روشنفکری ایران را می‌توان به روشنفکران مذهبی و روشنفکران غیر ایدئولوگ یا دانشگاهی تقسیم کرد، با این توضیح که در میان روشنفکران مذهبی، چهره‌های آکادمیک نیز وجود داشته‌اند.

مهم‌ترین چهره‌های ایده‌بومی‌گرایی

در گفتمان شرق‌شناسی در میان روشنفکران دینی و غیرروحانی ایران، سه چهره بیش از دیگران بر این گفتمان تأثیرگذار بوده‌اند فخرالدین شادمان، احمدفردید و جلال‌آل‌احمد که تراوش‌ها و رهیافت‌های فکری و ایده‌های فردی آن‌ها در پدیداری اصطلاح «غربزدگی» مؤثر بوده و جریان گفتمان شرق‌شناسی را به گفتمان‌های غرب‌شناسی و در نگاهی بدبینانه‌تر به غرب‌زدگی تغییر دادند. گفتمانی که از نیمه دوم قرن بیستم در بدنه روشنفکری ایرانی، آرام‌آرام پدیدار شد. چنین می‌نماید که این گفتمان حاصل نگرانی و اضطرابی بود که ما نسبت به عقب‌ماندگی تکنولوژیک خود داشته‌ایم، به تعبیر دیگر «ترس از این که از قافله تاریخ عقب بمانیم و طعمه قدرتهای بزرگ سیاسی شویم و به نحوی دیگر مورد استعمار یا استثمار قرار گیریم، چنان بیمی در ما پدید می‌آورد که آگاهی‌ای را که می‌توانست چه بسا ما را از این غفلت برهاند، تحت‌الشعاع قرار می‌دهد» (شایگان، ۱۳۸۲: ۴۹). پیش از آن، می‌دانیم که کسانی چون اقبال لاهوری نیز توانستند جای خود را در میان روشنفکران دینی تثبیت نمایند، اما به نظر می‌رسد در پایان قرن بیستم، از تأثیر و نفوذ روشنفکری در سطح جهانی کاسته شد تا جایی که در مجامع روشنفکری فرانسه برای نخستین بار از «گور روشنفکران» سخن به میان آمد و به تدریج، نقش و اهمیت روشنفکری به افول گرایید چنان که برخی از صاحب‌نظران ایرانی در همراهی با این ایده در دهه‌های متأخر معتقدند: «اکنون دیگر دوره روشنفکران بزرگ گذشته است زیرا افق آینده علم پوشیده است و معدودی که این حق را باز می‌دانند شعار می‌دهند و به هر کسی بگویند آینده نظم عقلانی مهم است، پرخاش می‌کنند و ناسزا می‌گویند. پس در جایی که مدرنیته تحقق یافته‌است و روشنفکران، دیگر شأن و طبقه خاصی ندارند و در جایی که هنوز مدرنیته مستقر نشده است، اهل نظر و روشنفکران باید صبورانه تحقیق کنند که راه آینده چیست و با چه امکاناتی باید در آن راه یافت» (داوری‌اردکانی، نقل

رویکرد روشنفکران سنتی و تجدّدخواه ایران به شرق‌شناسی در آفاق مدرنیته / بالی

در: رضوی، ۱۳۸۷: ۴۵). با وجود این، باید در نظر داشت که آنچه که از آن به‌عنوان دوره افول روشنفکری بزرگ یاد می‌شود بیشتر ناظر به روشنفکری و عقلانیت در دوره مدرنیته است که با تحقق مدرنیته، روشنفکری نیز دچار فرگشت فکری گردید و سایه مدرنیته توانست بر جریانهای روشنفکری نیز گسترانیده شود، اما این بدان معنا نیست که در جوامع شرقی، به‌ویژه در جوامع اسلامی، رویکرد روشنفکری متمایل به روشنفکری دینی، توانسته باشد خود را با جریان مدرنیته سیاسی همسو نشان دهد، چرا که در این جوامع، دین تعیین‌کننده هویت ملی است و روشنفکر دینی نمی‌تواند از مفهوم (concept) دین جدا انگاشته شود، چون دین و دولت در هم تنیده‌اند و به تعبیری، همین که در کشورهای اسلامی نظیر جوامع همسایگان ایران «دولت مسلمان بر دین تکیه می‌کند و آن را به خدمت خود در می‌آورد جلوی تبدیل دولت، به دولت مدرن را می‌گیرد و اتحاد دولت و دین مانع جدایی دولت و جامعه و بنابراین مانع پیدایش مدرنیته سیاسی می‌شود» (باربیه ۱۳۸۶: ۳۳۲).

گفتمان غربزدگی یا شرق‌شناسی وارونه

در دهه‌های متأخر به ویژه از نیمه دوم سده بیستم به این سو، آن‌گاه که شرق‌شناسی در گفتمان‌های سیاسی جوامع شرقی مصطلح گشت، در ایران نیز روشنفکران مذهبی و غیرمذهبی گفتمان موسوم به غربزدگی را در واکنش به فرهنگ غربی و مدرنیته ابداع و در ذهن و زبان‌ها مکرر ساختند. به نظر می‌رسد عمده روشنفکران معاصر ایران «کوشیده‌اند تا در برابر امکان تجدّد در اندیشه غربی، با بازگشت به سنت، تفسیری ایدئولوژیک از آن را به عنوان شیوه امکانی از نوعی متفاوت، اما در خلاف جهت تجدّد عرضه کنند. این تفسیر تجدّدستیز از سنت در اصل غربی و یا به عبارت دیگر، غرب‌زده یعنی ناشی از جهل به ماهیت اندیشه جدید غربی بود (طباطبایی، ۱۳۹۱، ۱۰). برخی از روشنفکران غیردینی نظیر شایگان بر این باور بودند که شالوده اصلی مدرنیته، همانا نیست‌انگاری (nihilism) است که در آن «تکیه بر فردیت و آزادی شخصی موجب انکار هر آرمان عینی و هر نظام ارزشی گردید» (شایگان، ۱۳۸۲: ۲۳). او ذهنیت انسان را به عنوان مضمون محوری فلسفه مدرن که موجب بروز روح سلطه‌گری و فزون‌طلبی در غرب شده است، مورد انتقاد قرار داده و «طرفدار تسلیم مطلق فردیت و ذهنیت به کلیت بود و مفهوم کلی پیدایش و شکوفایی ذهنیت را در تقابل با سوگواری هایدگر بر سر فراموش کردن وجود می‌پنداشت» (وحدت، ۱۳۹۰: ۱۸۹). از این منظر، غربزدگی و بیگانگی از خود «حاصل تقدیر تاریخی و روح زمانه‌ای است که در شرف گذراندنش هستیم. غربزدگی خود وجه دیگری از همان ناآگاهی به تقدیر تاریخ غرب است. غربزدگی یعنی جهل سنت به غرب، یعنی نشناختن عناصر غالب تفکری که مآلاً غالب‌ترین و مهاجم‌ترین شیوه جهان‌بینی موجود بر روی زمین است»

(شایگان، ۱۳۸۲: ۵۱). این نگرش در آثار متأخر شایگان، تعدیل یافت و از دهه هفتاد به این سو، به ترویج ذهنیت مدرنیته و سازگاری آن با کلیت پرداخت و با طرح «هویت چهل تکه» نقد بومی‌گرایی را در پیش گرفت. در این راستا، بدیهی‌است آل‌احمد که از او با عنوان «آدیسه هویت» ایرانی هم یاد می‌کند (قادری، ۱۳۸۷: ۲۳۳) در غربزدگی، بومی‌گرایی را با دیدی ناسیونالیستی و مذهبی تبلیغ می‌کرد که نوعاً تا حدی مقبولیت یافت و سیاستمداران و روشنفکران در داخل کشور و در نگاهی گسترده‌تر در سطح جهان سوم با رویکرد آنچه که بدان «شرق‌شناسی وارونه» گفته می‌شود، روی خوش نشان دادند. از این‌روی «بومی‌گرایی» را در گسترده‌ترین معنا می‌توان آموزه‌ای دانست که خواستار بازآمدن، بازآوردن یا ادامه رسوم، باورها و ارزش‌های فرهنگ 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 آلوده‌نشده بومی، ریشه دارد» (بروجردی، ۱۳۹۳: ۲۹).

گفتمان بومی‌نگری یا بازگشت به اصل در حقیقت «نمایانگر کوششی فرهنگی برای صورت مجدد بخشیدن به مدرنیته است، آن‌سان که فراگیری و تنوع بیشتر و سلطه‌گری و تمامت‌خواهی کمتری داشته باشد. گفتمان بازگشت به اصل، در نمونه ایرانی، کوششی را بازتاب می‌کند که معطوف به سازگار نمودن فرهنگ جهان‌شمول مدرنیته با بافت فرهنگی و بومی ایران است» (میرسپاسی، ۱۳۸۵: ۱۷۱). ایده بومی‌گرایی و غرب‌ستیزی نخست توسط شیفتگان و اعضای حزب توده که استعمار را عامل عقب‌ماندگی ایران می‌دانست و ضدیت عمیقی با ماهیت سرمایه‌داری داشته‌اند زمزمه و طرح شد و پس از افول اتوریته رضاشاه، این ایده چپ‌گرایانه در لایه‌های جامعه طبقاتی ایران با اقبال روبرو شد و دیری نپایید که جریانات و گروه‌های اسلامی نیز که ماهیتاً به لحاظ اندیشه و عقیده با ذهنیت چپ متفاوت بودند، به طیف سیاسی غرب‌ستیز چپ‌گرایانه نزدیک شد و به تدریج این رویکرد «بدل به مدی شده بود که کمتر جریان سیاسی و فکری توانست از آن مصون بماند و حتی رژیم شاه و سردمداران آن نیز از آن باده نوشیدند. وابستگی آن رژیم به غرب هرگز مانع از آن نگردید که اصحاب آن رژیم، آب به آسیاب جریان غرب‌ستیزی نریزند» (زیبا کلام، ۱۳۸۹: ۵۹). کنش گروه‌ها و طیف‌های سیاسی حاضر در امتداد جامعه ایران، گفتمان غرب‌شناسی را به غرب‌ستیزی متمایل ساخت و انتشار «غرب‌زدگی» آل‌احمد، در حقیقت تیر خلاصی بود بر گرایندگان و روشنفکران متمایل به تعامل با غرب و شیفتگان تجدد و مدرنیته.

رویکرد روشنفکران سنتی و تجدّدخواه ایران به شرق‌شناسی در آفاق مدرنیته / بالی

غربزدگی، ایده فردید، مانیفست آل احمد

مفهوم غرب‌زدگی از ابداعات احمد فردید (۱۳۷۳-۱۲۸۹) بود که گویی از اواخر دهه سی بر سر زبان‌ها افتاد و به تدریج به مانیفست فکری روشنفکران مذهبی غرب‌ستیز مبدل گشت. انتشار غرب‌زدگی آل احمد در دهه چهل این مفهوم را زباز زد کرد، اما نکته اینجاست که آنچه آل احمد از این عنوان مرادش بود، ظاهراً هیچ ربطی به مبانی فکری فردید که غرب‌زدگی را در تعبیری گنگ اما صریح، همان یونان‌زدگی می‌دانست (فردید، ۱۳۹۳: ۳۵۶) نداشت، بلکه «حرف‌های خود او بود بر زمینه آشنایی سطحی‌اش با تاریخ و جامعه‌شناسی و اقتصاد مارکسیستی، در حدی که در حزب توده و نیروی سوم آموخته بود؛ اما فردید مقوله غرب‌زدگی را با زبانی پیچیده و پر طمطراق، از دیدگاهی فلسفی-عرفانی در مجالس خصوصی و کلاس‌های درس در دانشکده ادبیات طرح می‌کرد. آل احمد هم در همان مجالس این تعبیر را از او شنیده بود و با شتاب‌زدگی خاص خود، بی‌اعتنا به وجه نظری و فلسفی آن از دیدگاه فردید، این مفهوم را گرفت و به زبان خود طرح کرد» (آشوری، ۱۳۹۲، ۳۰۶).

در بیش از شش دهه‌ای که از عمر این مفهوم و گفتمان می‌گذرد، هیچ اجماع و اتفاقی بر سر آن بین روشنفکران دینی و دگراندیشان غیرمذهبی صورت نگرفت و همواره «تحریر محل نزاع» موافق و مخالف بوده و منتقدان بسیاری کوشیدند تا مانیفست این گفتمان را به نقد بکشانند و ناکامی آن را نشان دهند. در این فاصله اما، در بین روشنفکران دینی ایران که در سویه‌های مخالف و موافق گفتمان غرب‌زدگی می‌توان آنها را دسته‌بندی کرد، طیف موافق با این مفهوم به تاسی از اندیشمندان و نحله‌های ضد استعماری و جاذبه‌های غرب‌ستیزی، به تداوم گفتمان غرب‌زدگی تمایل نشان دادند و کوشیدند با تولید نظریه‌های مبدعانه، حُجیت گفتمان را قوت بخشند؛ در مقابل اما طیف مخالف جریان غرب‌ستیزی، رویکرد غرب‌شناسی را در پیش گرفت و از گفتمان لجبازانه تقابل؛ به تعامل با غرب، روی آوردند. بدیهی است طیف متأخر، ماهیت نوگرایی را درک کرده بود و از نگاه آنان، پذیرش تجدّد و مظاهر مدرنیته بر پای فشاری بر سنت، رجحان داشت. چراکه این شاخه باور داشت که سنت نمی‌تواند برای همیشه در برابر تجدّد بایستد و از خود مقاومت نشان دهد؛ به بیانی دیگر، آنچه امروز در همه حوزه‌ها مشاهده می‌شود محصول نوعی روکش‌گذاری گسترده است، زیرا «همه‌جا با فروپاشی سنت روبرو می‌شویم، با تکه‌پاره‌هایی که با بی‌قوارگی جور شده‌اند، با لباس ژنده‌ای که وصله‌پینه شده‌است خلاصه با تمدنی مواجیم که به سایه خود تبدیل شده‌است. از آنجا که هیچ چیز بدیعی نداریم که در مقابل غرب قرار دهیم، باید این مخاطره را به جان بخریم که مدرنیته‌ای را که میهمان ناخوانده‌اش بوده‌ایم، بیاموزیم. ما دیگر نمی‌توانیم همچون گذشته‌ها نگارگری کنیم، یا چون معماران قدیمی که از

نسبت‌های طلایی فطرتاً آگاهی داشتند بناهایی علم کنیم، هنر، جز با گذر از منشور مدرنیته، امروزی نخواهد شد، اصلاً ما ناآگاهانه رد پای مدرنیته را با خود حمل می‌کنیم، بی‌آن که بدانیم وارث آنیم» (شایگان، ۱۳۹۵: ۶۵). این ضرورت ناگزیر، گذر از منشور مدرنیته به جای غرب‌ستیزی، گفتمان غرب‌شناسی را ایجاباً پیش روی حوزه تمدنی ما قرار می‌داد.

اگر این دیدگاه سعید را پیش روی قرار دهیم که: «شرق‌شناسی بر مشرق‌زمین به صورت موجودی می‌نگرد که وجودش نه تنها در معرض تماشای غرب است بلکه اصولاً بر محورهای زمان و مکان، برای غرب بی‌حرکت و بلا تغییر مانده است. موفقیت‌های نوشتاری و توصیفی شرق‌شناسی چنان چشمگیر بوده است که از برکت آنها ادوار کاملی از تاریخ فرهنگی و سیاسی و اجتماعی مشرق‌زمین صرفاً پاسخی یا واکنشی در برابر جهان غرب تلقی می‌شوند. غرب آن است که عمل می‌کند و شرق آن است که منفعل است و واکنش نشان می‌دهد» (سعید ۱۳۹۴: ۱۶۹)، آن‌گاه به اهمیت آن ضرورت اجتناب‌ناپذیر، بیشتر پی خواهیم برد. اگرچه ایدئولوگ‌های «غربزدگی» امثال فردید متأثر از کابوس امپریالیسم و استیلای فکری و علمی و تمدنی غرب بوده‌اند و قلباً به رویارویی می‌اندیشیده‌اند، اما باورمندان به رویکرد غرب‌شناسی و تعامل با آن، به تجربه آموختند که ما نیز ضمن خویشتنداری، می‌بایست روحیات و توانایی تحقیق خودمان را افزایش دهیم و به جای استحاله‌ای که روشنفکران بومی، نگران آن بودند، بتوانیم با آن‌ها در تولید علم و اندیشه رقابت کنیم. گفتنی است شکایت اصلی فردید به عنوان مبدع ایده غربزدگی «تنها از تکنولوژی غرب نبود، بلکه او از همان ساختار دنیاگرا در معرفت‌شناسی مغرب‌زمین شکوه داشت که از یونان باستان ریشه می‌گرفت و میان ذهن انسان به عنوان عامل شناسایی و جهان خارج به عنوان موضوع شناخت تفاوت وجودی قائل بود» (قیصری، ۱۳۹۳: ۱۵۳)؛ بنابراین می‌توان گفت بدبینی و ستیز فردید با غرب، متأثر از نگاه ذات‌گرایانه‌ای بود که در اغلب اقوالش پراکنده و گفتارهای شفاهی که از او بر جای مانده، پیداست. او کسی است که گفته می‌شود «تحت تأثیر هایدگر قرار داشت و به نظر می‌رسد وظیفه عرضه‌داشت فلسفه ضد مدرن هایدگر را در محافل روشنفکری ایران بر عهده گرفته بود. او این فلسفه را در سرتاسر دهه‌های چهل و پنجاه و حتی شصت خورشیدی در این محافل ترویج می‌کرد» (وحدت ۱۳۹۰: ۱۷۵).

بدبینی فردید هرگز گریبان او را رها نکرده و گویی همه‌عمر در تنور بدبینی و بی‌اعتمادی به غرب زیست. این بدبینی از او شخصیتی پرخاشگر برجای گذاشت که به ویژه در دهه‌های پایانی عمر درازش، کمتر کسی توانسته است از ترکش‌های انتقادی او در امان باشد. او که با یقین و ساده‌انگارانه باورداشت «خوشبختانه جامعه‌شناسی در غرب در بحران است» (فردید، ۱۳۹۳: ۳۵۶)، در گفتاری مشوش که

رویکرد روشنفکران سنتی و تجدّدخواه ایران به شرق‌شناسی در آفاق مدرنیته / بالی

اسلوبِ افاضات اوست، غرب‌زدگی را به سه دوره تقسیم می‌کند: «اولی را می‌گوییم مرکب، بعدی را می‌گوییم مضاعف و سومی را می‌گوییم بسیط که در جهان معاصر بودند. مضاعف عبارت است از آن صورت غربی که صدر تاریخ جدید بشر است و عبارت است از چهارصد سال تاریخ غربی که با رنسانس و نوزایش پیدا می‌شود. انقلابی بوجود می‌آید و به نسبت تغییر می‌کند. صورت غربی عبارت است از انسان و اسم انسان. این غرب‌زدگی مضاعف است که بعد از غرب‌زدگی سابق مانند غرب‌زدگی یونانی، ساسانی، قرون وسطی و دوره اسلام که غرب‌زدگی غیر مضاعفانند، آمده است. خورشید به تعبیری که هندی‌ها کرده‌اند، در پایان تاریخ، از مغرب شروع به تابش می‌کند با سقراط و افلاطون، به تعبیر من [فردید] این غرب‌زدگی غیر مضاعف است. پس از غرب‌زدگی غیر مضاعف، بسیط می‌آید» (همان، ۳۵۷). فردید در ادامه سخنان غیر بلیغ خود، پیرامون دسته‌بندی جریان‌های فکری بعد از مشروطه، می‌گوید: «با انقلاب مشروطه است که غرب‌زدگی مرکب و بسیط غیر مضاعف تبدیل می‌شود به غرب‌زدگی مضاعف، یعنی هنوز کسانی هستند که در صفویه مخالفند با فلسفه» (همان: ۳۶۵) و در ادامه همان سلسله افاضات پراکنده، با نگاهی منکرانه به مدرنیته می‌افزاید: «مسئله غرب‌زدگی مضاعف دوره جدید از طرف اروپاییان از زمان صفویه می‌آید و بنیادش از آن زمان است و از انقلاب مشروطه نیست. بعد از اینکه جنگ‌های صلیبی رخ می‌دهد، غربی‌ها تلاش می‌کنند، به عناوین مختلف در شرق نفوذ کنند و بر عقل مسلمانان تسلط پیداکنند. اجمالاً غرب‌زدگی مضاعف یعنی تجدّدخواهی در مدرنیته‌زدگی و ترقی‌خواهی قرن هجدهم به بعد از زمان صفویه سراغ ما می‌آید» (همان، ۳۶۶).

بدیهی است که فردید با این گونه افاضات، طرحی نو اما گنگ در انداخت و نوعی روشنفکری بنا گذاشت که پیش از این سابقه نداشت و اقوال او «گسستی از الگوی روشنفکری موجود را رقم زد که ریشه در جنبش مشروطه داشت و حامل گفتمان روشنفکری، پیشرفت لیبرالیسم و علم مدرن بود. فردید چارچوب بدیلی از دریافت‌های هستی‌شناختی آشفته پدید آورد که تخیل دیگر روشنفکران برجسته زمانه از قبیل آل‌احمد، شایگان، احسان نراقی و رضا داوری اردکانی را به خود مشغول داشت» (میرسپاسی، ۱۳۸۷، ۵۵)؛ بنابراین می‌توان با تکیه بر همین دیدگاه‌های او افزود که: «نقد فردید بر غرب و مدرنیته ایرانی قطعاً تند و کل‌گراست، اما آنچه اهمیت بیشتری دارد، کاری است که یکی از شاگردان با استعداد او، یعنی آل‌احمد، بر مبنای مدل او و پیش‌فرض‌های آن بنا کرد و دو کتاب مهم آل‌احمد بهترین نمونه‌های اعمال قهر معرفتی (epistemic violence) تندرو و پیامبرانه در بستر روشنفکری و اجتماعی ایران است» (همان: ۵۷). آل‌احمد در «غرب‌زدگی» و در «خدمت و خیانت

فصلنامه تخصصی علوم سیاسی، دوره ۱۸، شماره ۵۹، تابستان ۱۴۰۱

روشنفکران» ضمن انتقاد از روشنفکران غیر مذهبی با تمایل خود به بومی‌گرایی، بر این باور بود که می‌توان از آداب و سنت بومی پاسداری کرد (بروجردی، ۱۳۹۳: ۱۱۶).

نقش و جایگاه آل‌احمد هم در جدال با غرب حایز اهمیت است. گفته می‌شود که او «از سویی درباره ماهیت سنت به دلیل تصویری سطحی و سیاست‌زده که از عملکرد احتمالی آن دارد، در توهم است و از سوی دیگر، توجهی به بنیاد اندیشه غربی ندارد. فرآورده‌هایی ایدئولوژیک از آن را که از حد نازل انتقاد روزنامه‌ای و نیز از ظاهر تمدن جدید غربی فراتر نمی‌رود، به عنوان اندیشه‌ای ناب و اساسی درباره ماهیت تمدن غربی مطرح کرده است» (طباطبایی، ۱۳۹۱: ۱۱). در بیانی دیگر، آل‌احمد که متأثر از دشمنی و ضدیت حزب توده و جبهه چپ ایران با غرب و نیز مسحور دیدگاه‌های فردید بود، ساز خود را برای مقابله با غرب کوک کرد و با انتشار کتاب «غربزدگی»، کرد آنچه را که باید و با تبیین دیدگاه‌های بدبینانه خود، نه تنها به سابقه شرق‌شناسی و ضرورت پیوند تمدنی شرق با غرب، وقعی نهاد، بلکه تیر خلاص را بر آن دیدگاه، نشانه‌گرفت و سنت غرب‌ستیزی را در گفتمان روشنفکری دینی ایران نهادینه ساخت. برخی از صاحب‌نظران توجه و بدبینی آل‌احمد به غرب را در سه عامل جستجو کردند: نخست این که او به رویارویی ایران با غرب و تاریخ سلطه تحقیرآمیز و خفت‌بار غرب در ایران توجه دارد؛ دوم، آشنایی آل‌احمد با عقاید و حرکت‌های رادیکال و ملی‌گرایانه و سرخوردگی او از فرهنگ سیستمی سکولار؛ و سرانجام شناخت خود او از ادبیات غربی و آثار پاره‌ای از روشنفکران انتقادی از قبیل کامو، سارتر، هایدگر، کافکا و نقد آنها از نیست‌انگاری غربی (میرسپاسی، ۱۳۸۵: ۱۷۷). آل‌احمد غربزدگی را همچون بیماری می‌انگارد و معتقد است: «غربزدگی همچون وبازدگی است و اگر به مذاق خوشایند نیست بگوئیم گرم‌زدگی یا سرمازدگی، اما نه دست کم چیزی است در حدود سن‌زدگی... در هر صورت سخن از یک بیماری است» (آل‌احمد، ۱۳۴۱: ۲۱) و همین اشارت مختصر نشانگر ضدیت آل‌احمد با مدرنیته یا مدرنیزاسیون در ایران است، چرا که باور دارد غربی‌شدن به مثابه بیماری است که از درون جامعه ایرانی را می‌پوساند و حیات ایرانی و ذهنیت فرهنگی آن را تباہ می‌کند. او همچنین در اثر دیگرش، در خدمت و خیانت روشنفکران، نقد از مدرنیته در ایران را، به سکولاریسم و اندیشه ترقی اجتماعی‌ای که در کل سنت روشنفکری مدرن وجود دارد، بسط می‌دهد و روشنفکران معاصر ایرانی را به خاطر رویکرد انتقادی‌شان نسبت به فرهنگ اسلامی و روحانیت شیعه محروم می‌کند (میرسپاسی، ۱۳۸۵: ۱۸۳) و همین ایده‌های او به مهمترین گفتمان غربزدگی در چند دهه متأخر تبدیل می‌شود.

رویکرد روشنفکران سنتی و تجدّدخواه ایران به شرق‌شناسی در آفاق مدرنیته / بالی

نتیجه‌گیری

رویارویی فکری، فرهنگی و علمی تمدن‌های شرق و غرب از دیرباز در قالب اورینتالیسم و اوسیدانتالیسم (occidentalism) تأثیر خود را بر دو سوی شرق و غرب باز می‌نمود. سابقهٔ گفتمان شرق‌شناسی اگرچه کهن است، اما به‌نظر می‌رسد مدرنیته، نقطهٔ عزیمت شرق‌شناسی است. در ایران روایت‌های فارسی‌نگاران و سیاحان ایرانی نظیر میرزا صالح شیرازی از اروپا، گفتمان غرب‌شناسی یا اصطلاحاً فرنگ‌شناسی را پدید آورد و متعاقب آن روشنفکران ایرانی با رویکردهای متفاوت، نگاه به غرب را در آثار خود تبیین کردند. در حالی که طیفی از روشنفکران ترقی‌خواه غرب‌آشنا و عمدتاً دانشگاهی، اشتیاق و اقبال خود را به مدرنیته و مظاهر تمدنی غرب صریحاً نشان دادند و التزام غربی‌شدن و تجدّد را توصیه می‌کردند، در دگرسو اما، روشنفکران وفادار به سنت و پای‌بند ایدئولوژی و نگره‌های اسلامی؛ در نگاهی بومی‌نگر و بازگشت به‌اصل، در چهارچوب مانیفست فکری خود، نسبت به هرگونه استغراق در جاذبه‌های فریبندهٔ مدرنیته، امتناع ورزیده و گفتمان غالب غربزدگی را در واکنش به مسامحت‌گروه نخست، بازتولید و در جامعه تئوریزه کردند. برجسته‌ترین چهرهٔ ضدیت با غرب که فاعل‌شناسا شناخته می‌شد، احمد فردید است که با ابداع ایدهٔ غربزدگی و نقدهای تند و صریح خود، سنت رویارویی با مدرنیته و جلوه‌های فکری و فرهنگی غرب را در ایران، بنا نهاد و همین ایدهٔ او بعدها توسط نمایندهٔ دیگری از این طیف؛ یعنی آل‌احمد، گفتمان غالب سال‌های منتهی به انقلاب اسلامی در ایران گشت. رویکرد شرق‌شناسی این نحلهٔ فکری، متباین و فاقد دیدگاه‌های انتقادی از نوع دیدگاه‌های ادواردسعید به شرق، بوده و باورهای آن‌ها اغلب ریشه در بدبینی تاریخی متأثر از ساختار ایدئولوژی و گرایش‌های مستحکم مذهبی و همچنین تئوری توطئهٔ استعماری داشته و عاری از تسامح و تعامل بوده است. این کشاکش فکری در سراسر سدهٔ بیستم در دو سوی رویکردهای فکری تجدّدخواهان و سنت‌گرایان، ادامه یافت و مآلاً در سال‌های منتهی به انقلاب اسلامی، گفتمان غربزدگی سنت‌گرایان بومی‌نگر یا شرق‌شناسی وارونه، بر گفتمان دگربودگی یا آرمان‌های تجدّدخواهان، فائق گشت و تا سال‌ها در متن جامعهٔ ایران، گفتمان مقبول و مورد پسند بوده است.

منابع

- ۱) آرینبور، یحیی (۱۳۷۲) از صبا تا نیما (تاریخ ۱۵۰ سال ادب فارسی)، دوجلد، تهران، زوار، چ چهارم.
- ۲) آشوری، داریوش (۱۳۹۲) ما و مدرنیته، تهران، صراط، چ پنجم.
- ۳) آل احمد، جلال (۱۳۴۱) غربزدگی، تهران، رواق.
- ۴) احمدی، بابک (۱۳۹۰) معمّای مدرنیته، تهران، نشر مرکز، چ هفتم.
- ۵) باریه، موریس (۱۳۸۶) مدرنیته سیاسی، ترجمه عبدالوهاب احمدی، تهران، آگه، چ دوم.
- ۶) برمن، مارشال (۱۳۸۰) تجربه مدرنیته، ترجمه مراد فرهادپور، تهران، طرح نو، چ دوم.
- ۷) بروجردی، مهرزاد (۱۳۹۳) روشنفکران ایرانی و غرب (سرگذشت نافرجام بومی‌گرایی) ترجمه جمشید شیرازی، تهران، فرزانه، روز، چ ششم.
- ۸) بشیریه، حسین (۱۳۹۸) موانع توسعه سیاسی در ایران، تهران، نشر گام نو، چ یازدهم.
- ۹) تسلیمی، علی (۱۳۹۳) پیام هدایت و نظریه شرق و غرب‌شناسی، تهران، نشر آمه.
- ۱۰) توکلی طرّقی، محمد (۱۳۹۵) تجدّد بومی و بازاندیشی تاریخ، تورنتو، ایران‌نامه، چ دوم.
- ۱۱) داوری‌اردکانی، رضا (۱۳۶۳) شمه‌ای از تاریخ غربزدگی ما، تهران، سروش.
- ۱۲) رضوی، مسعود (۱۳۸۷) روشنفکران، احزاب و منافع ملی (گفتگوهایی با متفکران معاصر ایران) تهران، فرزانه، روز، چ دوم.
- ۱۳) زائری، قاسم (۱۳۸۴) «ادوارد سعید، شرق‌شناسی، ضد شرق‌شناسی، شرق‌شناسی وارونه»، نشریه راهبرد، ش ۳۷، صص ۴۰۱ - ۳۶۱.
- ۱۴) زیباکلام، صادق (۱۳۸۹) سنت و مدرنیته، تهران، روزنه، چاپ هفتم.
- ۱۵) سعید، ادوارد (۱۳۹۲) نقش روشنفکر، ترجمه حمید عضدانلو، تهران، نی، چ پنجم.
- ۱۶) _____ (۱۳۹۴) شرق‌شناسی، ترجمه لطفعلی خنجی، تهران، امیرکبیر، چ سوم.
- ۱۷) سمیعی، محمد (۱۳۸۸) روش‌شناسی، بازتحلیلی از نشانه‌های تغییر در روند شرق‌شناسی سنتی، پژوهش‌نامه علوم سیاسی، س ۴، ش ۴ (پیاپی ۱۶)، صص ۱۰۸ - ۸۱.
- ۱۸) سورل، تام (۱۳۸۸) دکارت، ترجمه حسین معصومی همدانی، تهران، طرح نو، چ دوم.
- ۱۹) شایگان، داریوش (۱۳۸۲) آسیا در برابر غرب، تهران، امیرکبیر، چ چهارم.
- ۲۰) _____ (۱۳۹۵) در جستجوی فضاهای گمشده، تهران، فرهنگ معاصر، چ سوم.
- ۲۱) ضیمران، محمد (۱۳۹۵) میشل فوکو، دانش و قدرت، تهران، هرمس، چ هشتم.
- ۲۲) طباطبایی، سیدجواد (۱۳۹۱) ابن‌خلدون و علوم اجتماعی، تهران، ثالث، چ دوم.

رویکرد روشنفکران سنتی و تجدّدخواه ایران به شرق‌شناسی در آفاق مدرنیته / بالی

- ۲۳) عضدانلو، حمید (۱۳۷۲) شرق‌شناسی ادوارد سعید و اساسِ گفتمانی آن، دوماهنامهٔ سیاسی/اقتصادی اطلاعات، ش ۷۸-۷۷، صص ۱۹-۱۷.
- ۲۴) فردید، احمد (۱۳۹۳) دیدار فرهی و فتوحات آخرالزمان، به کوشش محمد مددپور، تهران، نشر نظر، چ سوم.
- ۲۵) قادری، حاتم (۱۳۸۷) اندیشه در مرز، تهران، نگاه معاصر، چ اول.
- ۲۶) قزلسُلی، محمدتقی (۱۳۷۹) ایران از منظر شرق‌شناسی، دوماهنامهٔ سیاسی/اقتصادی اطلاعات، ش ۱۵۲-۱۵۱، صص ۴۳-۲۴.
- ۲۷) قنادان، رضا (۱۳۹۷) جای خالی معنا، مدرنیسم و پسامدرنیسم، تهران، مهریستا، چ اول.
- ۲۸) قیصری، علی (۱۳۷۳) روشنفکران ایرانی در قرن بیستم (ازمشروطیت تا سلطنت) ترجمهٔ محمد دهقانی، تهران، هرمس، چ سوم.
- ۲۹) کچوییان، حسین (۱۳۹۰) هویت ما، قم، کتاب فردا.
- ۳۰) مصطفوی، پروین (۱۳۷۷) روشنفکری روحانیت در چالش با پدیدهٔ غربزدگی، نشریهٔ دانشگاه اسلامی، ش ۷، صص ۷۰-۴۹.
- ۳۱) میرسپاسی، علی (۱۳۸۵) تأملی در مدرنیتهٔ ایرانی، ترجمهٔ جلال توکلیان، تهران، طرح نو، چ دوم.
- ۳۲) _____ (۱۳۸۷) روشنفکران ایران (روایت‌های یأس‌وامید) ترجمهٔ عباس مخبر، تهران، نشر توسعه، چ چهارم.
- ۳۳) وحدت، فرزین (۱۳۹۰) رویارویی فکری ایران با مدرنیته، ترجمهٔ مهدی حقیقت‌خواه ققنوس، چ سوم.
- ۳۴) همایون کاتوزیان، محمدعلی (۱۳۹۲) هشت مقاله در تاریخ و ادب معاصر، تهران، نشر مرکز، چ سوم.