

گزارش

گزارش سخنرانی دکتر جمشید بهنام

مشروطه و تجدد

بخش اول

دوشنبه ۲۹ ماه مه به دعوت دبازمان پژوهش‌های تاریخی خاورمیانه دانشگاه تورنتو دکتر جمشید بهنام نویسنده و جامعه‌شناس ساکن پاریس، دکتر مهرداد درویش‌پور جامعه‌شناس و نویسنده ساکن سوئد و دکتر محمد توکل‌ی طرقی استاد دانشگاه تورنتو به عنوان میزبان در یک میزگرد شرکت کردند. آنچه می‌خوانید متن سخنرانی دکتر بهنام در این میزگرد است.

■ ■ ■

در ماه‌های اخیر مقالاتی خواندم که جملاتی شعارگونه در آنها بود، مثل این «تجدد در ایران با مشروطیت شروع شده» و یا «شکست مشروطیت شکست تجدد است» و مرتباً هم این را تکرار می‌کنند. من با این هر دو مخالفم. برای بحث در مورد تجدد و مشروطیت باید هر دو تعریف شوند. کار تعریف مشروطیت مربوط به تاریخ‌نویسان است و لذا جوابش هم توسط مورخین باید داده شود و چگونگی آن تعریف گردد، ولی از دیدگاه من مشروطیت یک جنبش سیاسی بوده است و کار چندانی به تجدد ایران نداشته است. شاید اگر ایران «تجدد» هم نداشت، جنبش سیاسی علیه استبداد انجام می‌گرفت، کمااینکه در برخی دیگر از ممالک بدون دخالت مستقیم مشروطیت، تجدد حضور داشته است و یا برعکس. بنابراین مشروطیت یک جنبش سیاسی علیه استبداد و برای عدالت خواهی بوده است. در این مقوله نوشته‌های بسیاری توسط افراد مختلف نگاشته شده است. تقی‌زاده و کسروی هر دو گفته‌اند ما عدالت خواهی می‌خواستیم و بعد نامش مشروطه شد و بعد راجع به قانون‌مداری و در این مورد وقتی صحبت آنها را می‌بینیم «مفهوم مشروطیت» روشن است ولی در مورد «تجدد» مفهوم قدری تاریک‌تر است. در این مقوله اخیراً صحبت‌های زیادی شده است. در هر کتابی روی جلدش جمله «مدرنیت و یا تجدد ایران» به چشم می‌خورد ولی درون کتاب هیچ ارتباطی با موضوع روی جلد ندارد. یکی دو لغت هم درست کرده‌اند، مثل «مدرنیت» که کلمه «مدرن» که یک لغت فرانسوی است را گرفته‌اند و روی آن تشدید گذارده‌اند. اصطلاحات دیگری نیز مصرف می‌شود ولی آنچه که زیاد گفته می‌شود «تجدد» است. این را باید روشن کرد که مقصود چیست؟ و بهتر است اگر کسی در این مقولات چیزی می‌نویسد، بگوید کدام تعریف را انتخاب کرده است و مقصود از لغت تجدد و یا مدرنیت از دیدگاه آنها چیست و چه تعاریفی را برای این دو لغت مهم بیان می‌دارند. خیلی خلاصه اگر بخواهیم بگوئیم، مدرنیته مشخصه‌ای است برای تمدن غرب در ۴ قرن اخیر و آن را از دیدگاه‌های مختلف می‌توان نگاه کرد. از دیدگاه فلسفی بحث «عقل‌نقاد» و انسان خودمختار مطرح می‌شود. از دیدگاه جامعه‌شناختی بحث شهرنشینی و تبدیل روستائینیتی به شهرنشینی و . . . مطرح است. از دیدگاه سیاسی هم دموکراسی و اصول مربوط مطرح است. فرنگی‌ها برخی اوقات «مدرنیت» و مدرنیزاسیون را با هم به طور مترادف می‌آورند، به این معنی که مدرنیت» و مدرنیزاسیون در غرب اتفاق افتاده و گاهی همزمان روی داده است، یعنی علم و فکر و صنعت به موازات و تقریباً همزمان هم پیش رفته است و بدین مناسبت است که غربی‌ها گاهی «مدرنیت» و مدرنیزاسیون را با هم مورد استفاده قرار می‌دهند. ولی وقتی این مدرنیت به صورت استعماری و یا تجددخواهی به سایر ممالک دیگر می‌رود، اول ما مدرنیزاسیون را می‌بینیم، تا مدرنیت که بیشتر حالت ذهنیت دارد برای اینکه مدرنیزاسیون بیشتر عینیت دارد. مدرنیت امری است که در مدت طولانی حادث می‌شود ولی مدرنیزاسیون در کوتاه مدت هم به چشم می‌خورد. برخی معتقد هستند [روح مدرنیزاسیون]، عقلانیت ابزاری است در صورتی که [روح مدرنیت] عقلانیت انتقادی است. بنابراین در کشورهای دیگر می‌بایستی مدرنیت» و مدرنیزاسیون را از هم جدا کنیم. در خیلی از کشورها مثل «ژاپن و . . .» با مدرنیزاسیون پیشرفت‌هایی هم کرده‌اند و مدرن شده‌اند، اما مدرنیت در خیلی از کشورها هنوز در مراحل بسیار ابتدایی قرار دارد و شاید بتوان اذعان داشت از مدرنیت خبری نیست. حتی بعضی مطرح است که در ژاپن که اینقدر مدرنیزاسیون پیشرفت داشته «آیا مدرنیت» نیز پیشرفت کرده؟ و اصولاً مدرنیت مطرح هست یا خیر؟ برای مثال گفته می‌شود وضع زنان در ژاپن بر اساس آزادی نیست؟ یک شکل سومی هم وجود دارد که به آن «مدرنیسم» اطلاق می‌شود که می‌توان آن را نوعی «ایدئولوژی» گفت، یعنی «نوگرایی» و یا علاقه به تغییر، که این لغت در جامعه‌شناسی کمتر استعمال می‌شود و بیشتر در تاریخ هنر و یا معماری و یا در زندگی معمولی مورد استعمال دارد. در مقابل همه این لغت‌ها ما فقط یک لغت داریم «تجدد» و این باعث ابهام می‌شود ولی می‌توان گفت دوره‌ای پیش خواهد آمد که مردم در جامعه تجددخواه بشوند و این شامل مردم کشورهای است که مستعمره نبوده‌اند، مثل ژاپن، ایران، ترکیه که مستعمره نبوده‌اند ولی وابستگی اقتصادی داشته‌اند و مردم این کشورها خودشان به دنبال «تجددخواهی» رفته‌اند، ابتدا روشنفکران‌انسان رفته‌اند و بعد زمامداران و دولت‌ها ولی بیشتر در آنها «مدرنیزاسیون» وجود داشته و کسی هوای مدرنیت» را نداشته است.

روشنفکری دینی به مثابه مدرسه

توانایی‌ها و کاستی‌ها

حمیدرضا جلائی‌پور



در عرصه عمومی ایران بیشتر بحث‌ها درباره روشنفکران دینی حول سئوالات ذیل در جریان است. روشنفکران دینی سنت، دین و مدرنیت» را چگونه ارزیابی می‌کنند و چگونه این پدیده‌های به ظاهر متعارض را در کنار هم قرار می‌دهند؟ آیا روشنفکران دینی حاملانی گذرا و متخص جوامعی که در معرض گذار از جامعه سنتی به جامعه مدرن‌اند، هستند؟ دینداری در جامعه مدرن الزاماتی دارد، روشنفکران دینی با کوشش‌های فکری خود چگونه می‌خواهند افراد جامعه را به آن الزامات منطبق‌کنند؟ ایران در تاریخ معاصر و مدرنش تاکنون چند نسل روشنفکری دینی را پشت سر گذاشته است؛ متفکران برجسته هر نسل چه در یافتی از دین و مدرنیت» (یا جامعه جدید) ارائه کرده‌اند و هرکدام چگونگی می‌خواستند انسان، جامعه، سیاست، اقتصاد را در دوران جدید سامان دهند و تربیت‌کنند؟ و یا از ارتباط روشنفکران دینی، روشنفکران سکولار، با روحانیان و حکمرانان سنوال می‌شود. فی‌المثل گفته می‌شود آیا روشنفکران دینی نمونه بدلی و التقاطی همان روشنفکران دوران مدرن‌اند یا روشنفکران دینی نمونه‌ای برابر اصل از متفکران مولد، غیرمقلد و البته دیندار و راهگشا در جوامعی مثل ایران‌اند؟ یا روشنفکران دینی در نقش همان روحانیان در جامعه پیشامدرن‌اند؟ روشنفکران دینی در ارتباط با حکمرانان بیشتر جاده صاف‌کن علاقه‌مندان حکومت دینی‌اند یا حاملان اصیل ایمان مذهبی در عرصه فردی و دموکراسی سازگار با دین در عرصه عمومی‌اند؟ آیا اجزای روشنفکری دینی (روشنفکری و دینی) از دو مفهوم ناسازگار و متعارض تشکیل شده است؟ آیا بهتر نیست به جای کاربرد این واژه‌های متعارض از واژه‌هایی چون «نواندیشی دینی» استفاده شود؟ این نوشته در پی پاسخ به سئوالات مذکور نیست، بلکه به دنبال پاسخ به دو سؤال دیگر در باب روشنفکری دینی است. اول اینکه از منظر جامعه‌شناسی روشنفکران دینی و فعالیت آنها را در ایران تحت چه مقوله‌ای می‌توان طبقه‌بندی و معنا کرد– مثلاً آنها یک طبقه‌اند یا یک گروه منزلی‌اند یا یک حزب بی‌تابلویند یا از جنس مقوله دیگری هستند؟ پس از گذاردن روشنفکران دینی ذیل یک مفهوم تحلیلی، به دنبال پاسخ به این سئوالم که فعالیت روشنفکران دینی از چه کاستی‌هایی رنج می‌برد؟

بخش اول

با چه مقوله یا تاپی با مفهوم تحلیلی می‌توان عملکرد روشنفکران دینی را توضیح داد؟ به نظر می‌رسد روشنفکران دینی در ایران یک «مدرسه» اند. منظور از مدرسه چیست؟ مدرسه مفهومی است که طیفی از مصداق‌ها را (که در یک طرف آن مصداق ساده مدرسه و در طرف دیگر آن مصداق آکادمیک و تخصصی مدرسه قرار دارد) در برابر ذهن ما قرار می‌دهد. من کوشش می‌کنم ویژگی‌های تاپی و مفهوم تحلیلی مدرسه روشنفکری دینی را با توجه به ویژگی‌های مصداق ساده مدرسه و همچنین مصداق آکادمیک مدرسه روشن کنم. مصداق ساده مفهوم مدرسه همین مدارس متعارفی است که همه ما در زندگی روزمره با آن آشناییم. مثل مدرسه علوی یا البرز یا مروی یا همان مدرسه‌هایی که در نزدیکی خانه‌های ما قرار دارد. یعنی جایی که عده‌ای از عالمان (یا همان معلمان) در آن ایده‌ها و افکاری (عمدتاً علوم جدید) را آموزش می‌دهند و عده‌ای (یا همان دانش‌آموزان) از آنها معرفت می‌آموزند. در این مدارس افکار، سبک‌ها، هنجارها، جهت‌گیری‌ها و عادات گوناگونی بر این مدارس حاکم است اما در مجموع فرض بر این است که به‌رغم تفاوت‌های موجود در مدارس مذکور عملکرد این مدرسه‌ها برای جامعه مفید است. بدین معنا که دانش‌آموزان در جریان آموزش، اجتماعی می‌شوند، تخصص و مهارتی یاد می‌گیرند و به‌طور جامعه می‌خورند و یا در حل کردن مسائل خود و دیگران توانا‌تر می‌شوند. به این معنا هیچ اشکالی ندارد که جریان روشنفکری دینی را یک مدرسه فرض کنیم. یعنی فضایی را فرض کنیم که روشنفکران دینی آموزش‌هایی را ارائه می‌دهند، مثلاً درباره چگونگی امکان دینداری در دنیای جدید به بحث می‌پردازند و عده‌ای هم، خصوصاً جوانان تحصیل‌کرده دیندار که خود را نیازمند این آموزش‌ها می‌دانند، به فراگیری مشغول می‌شوند. فرض براین است که مدرسه مذکور همچون دیگر مدارس برای جامعه مفید است.

به نظر می‌رسد مصداق متعارف مدرسه پیچیدگی فعالیت‌های فکری روشنفکران را به‌خوبی روشن نمی‌کند. به بیان دیگر مصداق متعارف مدرسه با اینکه مصداقی ساده و معنابخش به روشنفکری دینی است ولی جریان روشنفکری دینی را به‌عنوان جریانی که نه فقط با آموزش‌های متعارف علمی، که با مقولات عمیق فلسفی، کلامی، دینی، سیاسی و جامعه‌شناختی سر و کار دارد، بازتاب نمی‌دهد. برای رفع این نقیصه می‌توانیم به مصداق طرف دیگر طبقه‌بندی مدرسه، یا همان مکاتب فکری که در همه رشته‌های شناخته شده علمی و فلسفی وجود دارد، توجه کنیم. به‌عنوان مثال گفته می‌شود علم جامعه‌شناسی چند مکتب (school) یا مدرسه دارد. در اینجا منظور از «مکتب» نظریه‌های متعارف جامعه‌شناسی که قصد تبیین پدیده‌های اجتماعی را دارند نیست– مثل نظریه محرومیت نسبی که فی‌المثل می‌خواهد علت وقوع انقلاب‌ها را توضیح دهد. همچنین در اینجا منظور از «مکتب» نظریه‌های کلان جامعه‌شناسی که قصد توضیح و فهم دوران مدرن و یا دوران دویست ساله جهان جدید را دارند نیست– مثل نظریه کلان جامعه سروامه‌داری مارکس یا نظریه جامعه مدرن پارسونز. در اینجا منظور از مکاتب یا مدارس جامعه‌شناسی آن فضای معرفتی و جمعی در محیط‌های دانشگاهی است که شامل دسته مخصوصی از متفکرانی می‌شود که در طول زندگی تحقیقاتی خود سبک‌های ویژه، یا سرمشق‌ها (یا پارادایم‌ها) و یا پروژه‌های تحقیقاتی خاصی را دنبال می‌کنند و به مسائل خاصی در آن رشته پاسخ می‌دهند و تحت تاثیر ارزش‌های خاصی هستند و محققان و دانشجویانی را به مدرسه خود جذب می‌کنند. مثلاً مدرسه کارکردگرایی (که جامعه را به منزله یک سیستم که دارای اجزای به هم مرتبط است، در نظر می‌گرفت) به مدت سی سال (۷۰–۱۹۴۰) مرکز فعالیتش در دانشگاه هاروارد آمریکا بود و گردآستاید تأثیرگذاری چون پارسونز و مرتون محققان و دانشجویان زیادی جمع شده به تحقیقات و ترویج ایده‌های خود

آنگ پیشینه



عبدالکلام سهروردی میهنیان از روشنفکری دینی قطع می‌کند. عکس رضا معطران‌باش شرق

شایسته، سفارش بررسی موضوعات اساسی دین‌شناسانه و جامعه‌شناسانه را از منظر نواندیشی دینی بدهند؛ قادر نیستند مخارج نشریات، ماهنامه‌ها و کتب روشنفکری را تأمین کنند؛ نمی‌توانند هزینه‌های نشست‌های فکری خود را بپردازند. کاستی‌های یک و دو علل متعددی دارد، ولی اشاره به دو علت در اینجا ضروری است. علت اول مخالفت پنهان و آشکار مستمر دولت پنهان در راه نشر نواندیشی دینی است. دولت پنهان ۳/۵ میلیون معیار را در جامعه ایران تحمل می‌کند اما چشم دیدن روشنفکران دینی را ندارد. عامل دوم به تنبلی و بی‌حالی روشنفکران تأثیرگذار در جمع‌آوری امکانات و منابع مالی برای مدرسه روشنفکری دینی، مربوط می‌شود. در حالی که روشنفکران دینی از اهمیت عقلانیت و اهمیت علوم تجربی (اعم‌از علوم طبیعی و انسانی) در مشکل‌گشایی جامعه‌سخن می‌گویند، اما تاکنون حتی یک بحث جدی و کارشناسانه درباره چگونگی تأمین هزینه‌های مدرسه روشنفکری در میان آنان انجام نگرفته و با هزاران نفر از طرفداران خود در میان‌نگذاشته‌اند. همه می‌دانیم در دوران جدید مثل دوران قدیم دیگر نمی‌توان با «گل‌ریزان» از اهل خبر پول جمع کرد. تأمین هزینه مدرسه روشنفکری مثل تمام مدرسه‌ها نیازمند یک بحث جدی و فنی و اقتصادی و اجرایی آن است. (پیش از انقلاب شخصیت‌هایی مثل مهندس بازرگان و دکتر سحابی از نفوذ خود برای حل مشکلات مالی محافظ روشنفکرانه دینی استفاده می‌کردند، این سنت نیز پس از انقلاب توسط روشنفکران تأثیرگذار دنبال نشده است.)

۳– تعداد قابل توجهی از روشنفکران دینی درجه اول و درجه دوم در عرصه عمومی بیشتر به‌طور انفرادی و تک‌نوازه‌ای عمل می‌کنند و هر کدام ساز خود را می‌زنند. در حالی که روشنفکری دینی پدیده‌ای تأثیرگذار است و به همین دلیل در معرض فشار عملی و فشار زبانی جبهه سکولارهای اقتدارگرایان مذهبی (و فشار زبانی جبهه سکولارهای بنیادگرا) قرار دارد. در برابر این فشارها، حلقه‌های مختلف روشنفکران دینی لازم نیست مثل یک حزب عمل کنند ولی شرط احتیاط ایجاب می‌کند که کمی منسجم‌تر و هماهنگ‌تر عمل کنند و انسجام خود را در برابر فشارهای بیرونی به مدرسه حفظ کنند.

۴– گفت‌وگو میان روشنفکران دینی و میان روشنفکران سکولار و میان سنت‌گرایان اسلامی بیشتر از راه دور (و از طریق خواندن نوشته‌های یکدیگر) صورت می‌گیرد. حتی در مواقعی که گفت‌وگو میان روشنفکران و روشنفکران دینی به‌صورت چهره به چهره در مجامع دانشگاهی یا مذهبی شکل می‌گیرد، معمولاً این گفت‌وگوها و میزگردها با مدیریت یک دانشجو و آن‌هم با موضوعاتی چندپهلو انجام می‌شود. در صورتی که در تمام مدرسه‌های مؤثر در دنیا، گفت‌وگوهای فکری توسط یکی از خود صاحب نظران و آن‌هم درباره مسائل کاملاً مشخص مدیریت می‌شود. به عبارت دیگر هنوز در مدرسه روشنفکری دینی یک گفت‌وگو و میزگردی در میان روشنفکران دینی درنگرفته است که فی‌المثل مسئول آن میزگرد دکتر شبستری و طرفین بحث سروش و ملکیان باشد. طریف اینکه دانشجویانی که ترتیب جلسات روشنفکری را می‌دهند باید برگزارکننده این جلسات باشند و به صورت غیرمقلدانه و انتقادی در مباحث آن شرکت کنند اما نباید هدایت‌کننده فکری این جلسات باشند. به هر حال در شرایط فعلی گفت‌وگوها در میان روشنفکران درجه اول مدرسه روشنفکری از راه دور انجام می‌شود و این خلاف ویژگی‌های اصلی میزگردها و کارگاه‌های آموزشی مدرن است.

*متن مقاله ارائه شده در مراسم **دینی منزل حجت‌الاسلام عبدالله نوری مورخ ۸۵/۶/۲** است. منابع در دفتر روزنامه موجود است.



دینی به فعالیت فکری امثال مهندس بازرگان از دهه ۲۰ به بعد در انجمن مهندسان و بعد فعالیت فکری دکتر شریعتی در حسینیه ارشاد در دهه ۴۰ و ۵۰ بازمی‌گردد. ۶– فعالیت فکری– دینی روشنفکران دینی درست مانند سایر فعالیت‌های مدارس فکری در رشته‌های علمی برای جامعه (از طریق آموزش علاقه‌مندان) مفید است. در اینجا حداقل به شش دستاورد مهم روشنفکران دینی در سه دهه گذشته اشاره می‌کنم تا مفید بودن آن روشن شود. اول اینکه در حالی که دهه پنجاه دهه استیلای اسطوره انقلاب‌های خلقی در جهان سوم و ایران بود، به خاطر فعالیت روشنفکران دینی در ایران به جای انقلاب‌های خلقی (و مارکسیستی–لنینیستی) انقلاب اسلامی در ایران رخ داد و انقلاب اسلامی از تمام انقلاب‌های خلقی پیش از خود در جهان سوم آرام‌تر و غیرخشونت‌آمیزتر بود. دوم اینکه اگر فعالیت فکری روشنفکران دینی نبود، پس از پیروزی انقلاب اسلامی به جای تشکیل جمهوری اسلامی، حکومت اسلامی در ایران شکل می‌گرفت. حکومتی که در آن حتی نامی هم از سازوکارهای مردم سالارانه برده نمی‌شد. سوم اینکه اگر فعالیت روشنفکران دینی نبود هم‌اکنون اقتدارگرایی اسلامی بدون شرمندگی بر کشور حکومت می‌کردند، ولی آثار روشنفکری دینی چنان در زبان سیاسی و در عرصه عمومی نفوذ یافته است که حتی اقتدارگرایان و توده‌گرایان مذهبی مجبوند برای توجیه رفتار سیاسی تبعیض‌آمیز خود از سالان اجتماعات دانشگاه‌ها روشنفکران دینی که همان مردم‌سالاری دینی است، استفاده کنند. یکی از آثار دیگر (و چهارم) روشنفکران دینی این است که در عرصه عمومی ایران برخلاف مصر و پاکستان بنیادگرایان و هویت‌گرایان مذهبی صدای اصلی جامعه نیستند. پنجم اینکه در شرایطی که اقتدارگرایان مذهبی در ایران دستاورد مثبتی، پس از سه دهه تلاش، برای ارائه به جامعه ندارند و قاعدتاً جامعه می‌باید برای دریافت اندیشه‌های آتارشیستیک آماده باشد، در مقابل از برکت فعالیت روشنفکران دینی است که اندیشه اصلاح‌طلبی همچنان اندیشه مسلط در عرصه عمومی ایران است. بالاخره همچنان پرنروقت‌ترین اجتماعات فکری، اجتماعات روشنفکران دینی بوده و هست و این نشان می‌دهد که کالاهای مدرسه روشنفکری خریدار دارد.

کاستی‌های مدرسه روشنفکری دینی

اینک پس از روشن شدن جایگاه اجتماعی فعالیت روشنفکران دینی کوشش می‌کنم ذیل هشت توضیح به کاستی‌های مدرسه روشنفکری دینی اشاره کنم. این کاستی‌ها از امور مادی آغاز و به امور پیچیده‌تر فکری و اجتماعی ختم می‌شود. ۱– مدرسه روشنفکری دینی به‌رغم تأثیرگذاری‌اش مثل سایر مدرسه‌های تأثیرگذار مکان ثابت ندارد و همچنان مثل مستاجران، خانه به‌دوش و سرگردان است. حتی در مقایسه با پیش از انقلاب از لحاظ امکانات مکانی اوضاع روشنفکران دینی بدتر شده است زیرا پیش از انقلاب به‌طور مثال شخصیت مسلمان و فرهیخته‌ای چون مرحوم محمد همایون می‌توانست بنای تأثیرگذار حسینیه ارشاد را بسازد و بعد متفکرانی را که به آنها علاقه‌مند است (مثل آیت‌الله مطهری، بهشتی و دکتر شریعتی و دیگران) به آن محل دعوت کند تا به روشنگری مشغول شوند. اما امروز به خیران فرهیخته چنین اجازه‌ای داده نمی‌شود. آنها تنها می‌توانند مکان‌های مذهبی را بسازند و بعد برای بهره‌برداری به سازمان مساجد تحویل دهند.

۲– مدرسه روشنفکری دینی فاقد بودجه است. مجالس و کلاس‌های روشنفکران دینی با انواع و اقسام مشکلات مالی روبه‌رو است. به‌طوری‌که روشنفکران دینی به خاطر ضعف مالی قادر نیستند به محققان

سال چهارم ■ شماره ۸۴۶ شرق

گفتار

شرق‌شناسی و ادوارد سعید

ملانی مک‌آلبستر

ترجمه: سیحان رضایی

در واقع برای مردم، نژاد مسئله‌ای است که با بخشی از میراث‌شان در ناحیه‌ای از کره زمین گره خورده است و بدان شناخته می‌شوند، این مؤلفه می‌تواند در آسیا، آمریکای لاتین، آفریقا و یا حتی خاورمیانه باشد در حالی‌که اکنون در آمریکا زندگی می‌کند. برای مثال، شاعران و یا فعالان اجتماعی آمریکایی آفریقایی‌تبار، هنگام نوشتن در مورد آفریقا یا خاورمیانه همانقدر غریبه‌پنداشته می‌شوند که نویسندگان سفیدپوست. این درحالی است که آنها بارها سخن از جایگزین‌هایی در برابر هژمونی آمریکا آورده‌اند. هنگامی که ریچارد رایت دیوار رنگی را که گزارشی قابل توجه، از کنفرانس آسیایی– آفریقایی ۱۹۵۵ باندونگ اندونزی بود، به رشته تحریر درآورد. در حقیقت حتی جزء کوچکی از نوشته‌اش به «نامعقول» و «مرموز» خواندند مردم جهان‌سومی که جنبش عدم تعهد‌ها را شکل می‌دهند، نپرداخت بلکه او از تلاششان برای دستیابی به آزادی سخن گفت. او همچنین از حقوق و آزادی‌های آمریکاییان آفریقایی‌تبار دفاع و حمایت کرد: هوشیاری و فهم نژادی او، نگاه خیره شرق‌شناسی را محکوم نکرد بلکه معنی و مفهوم آن را تغییر داد. مادامی‌که متخصصان تاریخ آمریکا به تحلیل همزمان فرهنگ و قدرت آمریکایی می‌پردازند، در واقع بر مسیر و زمینه‌ای حرکت می‌کنند که توسط اثر شرق‌شناسی ترسیم شد. این ایده در بین سال‌های ۱۹۸۰ تا ۱۹۹۰ به شدت رایج و مستعمل بود: فعالان اجتماعی و نویسندگان از مادام باترفلای گرفته تا اخبار تلویزیون جنگ ویتنام تا فیلم‌هایی که درباره تروریسم در خاورمیانه ساخته می‌شد، همه برای توصیف هرگونه بازنمایی از بخشی از «شرق»، از اصطلاح «شرق‌شناسی» استفاده می‌کردند. با این حال همه این کلیشه‌ها، حتی آنهایی که بر آسیایی‌ها یا اعراب کار می‌کنند، شرق‌شناس نیستند؛ آنها می‌توانند نژادپرست و یا حتی ناآشنایانی باشند که تصور و تفسیرشان ربطی به منطق خاص شرق‌شناسی (تعریف دودویی، زنانه دانستن شرق و مستبد دانستنش) ندارد. برای مثال، در چنددهه اخیر، اعراب در فیلم‌ها بیشتر نماینده‌ای شخصی به شدت مردسالارند تا زنانه و شهوتران. در چنین شرایطی که شرق‌شناسی به اصطلاحی عمومی برای توصیف هرگونه تفسیر و تصویری از هرگونه نیمه شرقی زمین به کار می‌رفت، تعریف و توضیح آن نیز به شدت قابل انعطاف شد. با این حال ما هنوز به تحلیل قوی و پیشگامانه سعید مدیونیم. در واقع این اثر اولین و در عین حال بهترین تحلیلی بود که به وری



مطالعات ساده کلیشه‌ای رفت و در عوض به فهم و تشریح کارها و آثار فرهنگی پرداخت که توسط نماینده‌های یک تفکر انجام شده بود. البته ما نباید تنها بر این نکته تأکید کنیم که چنین تصاویر و پنداشت‌هایی، منفی، نادرست و نوعی سیاه‌نمایی است، بلکه باید پرسیم که چرا کارهای شرق‌شناسان، چنین پدیده‌هایی را به‌وجود آورده‌اند و چه نوع تغییر و تحولانی در آگاهی‌ها و خودآدراک‌های می‌تواند سبب پدیدآمدن چنین نتایج و آثاری شود و دیگر آنکه بدانیم حتی با وجود محدودیت‌های تئوریک و تاریخی کالبد شرق‌شناسی، هنوز هم راهی مفید و مناسب برای بررسی فهم و رویکرد نوع نگاه رابری (Berger, 1977) امروز در عصر آن روزگار است. (موروز در عصر جهانی‌سازی فرهنگ‌های آشفته فراملیتی و جریان‌های جهانی جمعیت، می‌توانیم ظهور دوباره تصورات و انگاشت‌های جغرافیایی را همچون «جهاد و دنیای مک» پنج‌امین باربر یا اثر ساده‌انگارانه و در عین حال گمراه‌کننده «برخورد تمدن‌ها»ی ساموئل هانتینگتون مشاهده کنیم. باید توجه داشته باشیم که جمعیت‌ها کاملاً از هم متفاوتند، اما آرزوها، نیازها و امیدهای ما در خطوط واضح جغرافیایی یا حتی با تعهد و الزامان به «مدرنیت» یا «ضدمدرنیت» نظم نمی‌یابند. در عوض، اگرچه نوع بشر در سراسر جهان متأثر از مدرنیت» زندگی می‌کند اما در کنار گردی در میان جهانی‌سازی، افزایش جریان اطلاعات و در عین حال توزیع نابرابر منابع صورت‌های کاملاً متفاوتی از مردم زندگی می‌کنند. باید بدانیم که روابط ما با یکدیگر، همچون فعل و انفعالات سرمایه جهانی، سطح پندای شده است و همانند معابر جهانی مهاجرت، دشوار و لغزنده است. ما در چنین واقعیت عظیم و پیچیده‌ای، سخن بنیادی ادوارد سعید را نادیده گرفته‌ایم: «گرایش تقسیم جهان به دو «نیمه نابرابر»، که یکی از آنها با خصوصیات «غیرعقلانی»، «ضدموکراسی» و کاملاً برخلاف «ما» مفهوم می‌گردد، منطق مقیم تفکر امپریالیستی است. »

بخش پایانی