

## مهرزاد بروجردی

# غربزدگی و شرق شناسی وارونه

و چه کاری والا از کاشتن نهال اندیشه‌ای خارجی در زمین سترون بومی خود، مگر آنکه اندیشه‌ای از آن خود برای کشت داشته باشیم، که اندک کسانی را از آن بهره است – تامس کارلایل

دیرزمانی است که شیع پرسشی که در سرزمین دیگری طرح گردیده بر روان روشنفکر ایرانی سایه افکنده است. پرسش همانا پرسش تاریخی متسکیو، فیلسوف فرانسوی، است که در کتاب نامه‌های ایرانی بالحن طنزآمیز پرسیده بود «چگونه می‌توان ایرانی بود؟» از زمان طرح این پرسش در سال ۱۷۲۱ میلادی تا به حال متور الفکران و روشنفکران ما بازها این پرسش را بهشکلی جدی از خود کرده‌اند و به رفاخور حال و افق اندیشه به باسخ یابی آن پرداخته‌اند.<sup>۱</sup> گفتمان<sup>۲</sup> «غربزدگی» را که به همت قلم و نثر جلال آل احمد در دهه‌های چهل و پنجاه بر سر زبانها افتاد، می‌توان رهیافتی در این راستا دانست.

«غربزدگی» گفتمان دیگری را نیز با خود به همراه آورد: «بازگشت به خویش». گفتمان نخست به تشریح یک گرفتاری اجتماعی پرداخت و آن دیگری راه حلی را پیش پا نهاد. حیات هریک به دوام آن دیگری پیوست، چندانکه دیگر جدا کردنشان از یکدیگر ممکن نبود. این دو در کنار هم گفتمان‌های غالب صحنه روشنفکری ایران در سه دهه گذشته را تشکیل دادند بهشکلی که امروز کمتر می‌توان روشنفکری شایسته این عنوان را یافت که در آن برره از زمان چندی در پی این دو اندیشه نبوده باشد.

«غربزدگی» و «بازگشت به خویش» شامه تیز آل احمد و جاذبه کلام شریعتی را پُشتوانه داشت، لیک طرح آن تنها به این دو شخصیت محدود نبود. فهرست روشنفکرانی که درباره این مباحث سخنی رانده‌اند طوماری بلند را تشکیل می‌دهد. نامهای زیر از آن جمله‌اند: مصطفی رحیمی، علی اصغر حاج سیدجوادی، منوچهر هزارخانی، اسماعیل خوشی،

- 12. Comte de Sercy, *La perse en 1839-1840*, Paris, 1928.
- \ 13. J. A. Gobineau, *Memoir sur l'état social de la Perse actuelle*, Études Gobiniennes, Paris, Klincksieck.
- 14. J. A. Gobineau, *Religions et Philosophies dans l'Asie Centrale*, Gallimard, 1937.
- 15. J. A. Gobineau, *Trois ans en Asie (1855-1858)*, Metailié, Paris, 1980.
- 16. نگاه کنید به بخش دوم، «اندیشه‌ها»، در همین مقاله.
- 17. حسین محبوی اردکانی، تاریخ مؤسسات تندی فرانسه در ایران، تهران، ۱۳۵۴.
- ۱۸. فریدون آدمیت، اندیشه ترقی و حکومت قانون، صص ۱۴۵ و ۱۴۷. و نیز برای اطلاع کلی از عقاید و کارهای سپهسالار نگاه کنید به:
- G. Nashat, *The Origin of Modern Reform in Iran, 1870-80*, University of Illinois Press, 1983.
- ۱۹. این دو اصطلاح با همان تلفظ فرانسوی در نوشته‌های این زمان بکار رفته است.
- ۲۰. خاطرات تاج السلطنه، به کوشش متصوّره اتحادیه، تهران، ۱۳۹۳.
- ۲۱. احمد کرسوی، تاریخ مشروطت ایران، جلد اول، تهران.
- ۲۲. اعتمادالسلطنه، روزنامه خاطرات، تهران، ص ۷۴۷.
- 23. Robino, H. L. "Les Provinces Caspiennes de la Perse," *Revue du Monde Musulman*, XXXII, 1915-16.
- 24. V. Bernard, *Révolution de la Perse*, Paris, Armand Collin, 1910.
- 25. E. Aubin, *La Perse d'Aujourd'hui*, Paris, 1908. P. 190.
- ۲۶. جعفر شهری، گوشای از تاریخ اجتماعی تهران قدیم، - تهران، ۱۳۵۷. و نیز نگاه کنید به: عبدالله مستوفی، جعفر شهری، همان.
- ۲۷. علی اکبر سیاسی، گزارش یک زندگی، جلد اول، لندن، ۱۳۶۶.
- ۲۸. 29. *Revue des Études Islamiques*, Tome 2, 1929, Paris.
- ۳۰. نگاه کنید به: یحیی آرین پور، از صبا تانیما، جلد دوم، تهران، ۲۵۳۵.

## غرب‌زدگی و ...

ادوارد سعید (Edward Said)، اندیشمند فلسطینی، زیرتأثیر آراء فوکو بر آن شد تاروش شناسی فوکو را در مورد موضوعی دیگر به کار بندد. او در کتاب پراوازه خود شرق‌شناسی به‌ساخت شکنی تصویر غربیان از شرق و شرقیان پرداخت و با حمله‌ای سخت بنیادهای هستی شناسانه این اندیشه را بازپرسید. او «شرق‌شناسی» را چنین تعریف کرد: «سیستمی از بازنمودها (representations) که توسط چندین نیرو قوام یافته و شرق را به درون دانش و آگاهی غربی و سپس امپراتوری هم اینان وارد کرده است.»<sup>۴</sup> سعید نخست به‌نقادی جهان بینی دوگانه انگار (dualist) شرق‌شناسی پرداخت که بر این عقیده استوار است که میان سرشت، فرهنگ‌ها، و مردمان شرق و غرب تفاوتی بنیادی و هستی شناسانه موجود است. او نشان داد که چگونه این شناخت شناسی جداگرانه، که در نوشتارهای شرق‌شناسان بسیار دیده می‌شود، خود در حقیقت فراورده یک «جغرافیای تخیلی» است که چندین قرن دنباله داشته است. سعید بر آنست که دوگانگی «غرب» و «شرق»، که زیربنای کلیه قالب بندهای شرق شناسان را تشکیل می‌دهد، فراورده‌هایی گفتمانی (discursive) و انسان ساخته می‌باشد که در فرآیند رویارویهای فرهنگی قوام یافته‌اند. وی این تقسیم بندي ناهنجار بشریت به‌انسان غربی و شرقی را در بهترین حالت بیان یک آشنازی ساده‌لوحانه و در بدترین حالت بیان تبعیض و نژادپرستی می‌داند. سعید، همانند فوکو، بر آن است که روند ایجاد «دیگری» یا عمل «دیگرسازی» هم نیازمند جداگری و هم مایه‌بخش ویژگی (particularity) است، چرا که هویت «خود» (self) همواره بر پایه رابطه‌ای منفی با «دیگری» تبیث می‌شود. ازین‌رو، تعیین «دیگری» در اصل تلاشی است برای تعریف «خود». سعید با الهام گیری از مبحث دانش - قدرت (knowledge-power) نزد فوکو، روشن می‌سازد که شرق‌شناسی همچون یک مجموعه دانش دوباره آسیا و بخش هایی از افریقا پا به پای رشد استعمار در سده‌های هجدهم و نوزدهم رونق یافت. به عبارت دیگر، شرق‌شناسی از آغاز یک «گفتمان قدرت» (discourse of power) و یک الگوی غربی چیرگی بود که در دامن استعمار اروپایی پروردید و از دیدگاه انسان پیروزمند اروپایی به‌توضیح و توجیه این رابطه قدرت همت گماشت.

صادق جلال العظم، روشنفکر اهل سوریه، در انتقادی طریف از کتاب ادوارد سعید گوشت کرد که گرایش به‌ جداگری «خود» از «دیگری» یا «ما» و «آنها» گرایشی همه‌گیر در میان تمامی فرهنگهاست.<sup>۵</sup> اگر اروپایی از سر غرور دستاوردهای خویش به‌نکوهش آن «دیگری» غیراروپایی پرداخته است، «ما» شرقیان نیز بر این دوگانگی نعلی وارونه زده و بیشتر با توصل به‌دیدگاهی عرفانی «شرق» را پست و ناچیز شمرده‌ایم. این بار نوبت ماست که به «جغرافیایی تخلیلی» چنگ زده و جدایی معنوی شرق و غرب را پیش کشیم. دست پُخت ما آمزهای است که می‌توان از آن به عنوان «شرق‌شناسی وارونه» (orientalism in reverse) نام برد. و چرا

فریدون تنکابنی، غلامحسین ساعدی، خسرو گلسرخی، حسین ملک، داریوش آشوری، حمید عنایت، رضا براهی، صمد بهرنگی، باقر مؤمنی، مجید رهمنا، پرویز داریوش، داریوش شایگان، ناصر پاکدامن، ایرج افتخار. از میان روشنفکران مذهبی نیز حبیب الله پیمان، مرتضی مطهری، آیت‌الله طالقانی، رضا داوری، ناصر مکارم شیرازی، مهدی بازرگان و دیگران در کنار نشریاتی مانند مکتب تسبیح و مکتب اسلام و معارف اسلامی به طرح مسائلی از این دست می‌پرداختند. گسترهٔ جغرافیای این دو گفتمان تنها صفوی روشنفکران مخالف رژیم شاه را دربر نمی‌گرفت، بلکه آنهایی را که رابطهٔ نزدیکتری با دستگاه داشتند نیز شامل می‌شد. مروری بر نوشه‌های احسان نراقی، سید‌حسین نصر، داریوش همایون و دیگران روشن می‌سازد که اینان نیز در سطوح دیگر به‌بیان مشکلی از این دست پرداخته بودند. اینان جملگی عقیده داشتند که فضای اندیشه در کشورمان با میکری آغشته گردیده است که کل حیات آن اندام واره را مورد تهدید قرار داده است؛ یکی رویارویی با زیربنای نظام اجتماعی و فلسفی «غرب»، و دیگر، رویارویی با کلیت علم و صنعت و تکنولوژی غربی. منشاء میکرب گاه در شک و تردید فلسفی مغرب زمین جستجو می‌شد و دیگر زمان در «فرآورده‌های ماشینی و اصطلاح اخلاقی آن. راه چاره را بعضی بازگشت به‌اصالت ایرانی پیش از اسلام می‌جستند و دیگرانی بازگشت به «معنویت شرقی» و «آینین برادرانه اسلام». از «غربت‌غرب» و «قربت‌شرق» سخن می‌رانندند.

برای بررسی این پدیده نخست می‌باید به‌ساخت شکنی (deconstruction) شناخت روشنفکران ایران از «خود» پرداخت.

## شرق‌شناسی و شرق‌شناسی وارونه

میشل فوکو (M. Foucault)، فیلسوف فرانسوی، در سلسله کتابهای خود دربارهٔ تاریخچه دیوانگی، بیماری، جرم و سکس کوشید تا به‌کند و کاو ریشه‌های پیدایش رشته‌های جدید علوم پردازد. او از راه تحلیل سنجشگرانهٔ ژرفایی پیش فرض‌ها، گفتمان‌ها و عملکرد رشته‌هایی همچون طب، آموزش و پرورش، جرم شناسی، روانکاوی، و جمعیت‌نگاری توانست این رشته‌ها را در برابر یک دادخواست تاریخی قرار دهد. فوکو نشان داد که تعریف مفهومهای رایج از خردمندی و رفتار شایسته همگی با رویارو نهادن یک دیگری (other) داده می‌شود. این دیگری گاه «دیوانه» و «بزهکار مادرزاد» خوانده می‌شود و زمانی دیگر «هیستریک» و «منحرف». آنچه صورت می‌پذیرد آنست که فرآیند «دیگرسازی» و ایجاد «دیگری» (constitution of otherness) همواره به کنار زدن، حاشیه نشین کردن، یکسان‌پنداشتن، و سرانجام بی ارزش ساختن آن «دیگری» می‌انجامد.<sup>۶</sup> اهمیت رهیافت فوکو در آن بود که وی با بازیافتن فریادهای بی آوایان (زندانیان، دیوانه‌ها، و...) بی بنیادی بُن انگاره‌های (hypothesis) بسیاری از رشته‌های علمی را نمایان ساخت.

«شرق شناسی وارونه»؟ شرق شناسی وارونه نیز همانند شرق شناسی یک گفتمان قدرت است با این تفاوت که اگر دومی بیان نظریات طرف پیروزمند است، شرق شناسی وارونه بیان آرزوها و ناکامی‌های طرف شکست خورده است. پایه شرق شناسی وارونه همان بینی دوگانه‌انگار شرق شناسی است که این بار در جهت عکس به بیان دلایل برتری اخلاقی شرق بر غرب می‌پردازد. شرق شناسی وارونه خود زاییده گفتمان ایدئولوژیک شرق شناسی است. غرب سیزبان خواسته یا ناخواسته حضور غرب را به عنوان فرهنگ مرجع پذیرفته و چهبسا با چنگ زدن به ابزارها و وسائل شرق شناسی کوشیده‌اند تا هویت ملی و دینی و قومی خود را دریابند. پیروان شرق شناسی وارونه در رویارویی با نابسامانی‌های اقتصادی، اجتماعی، و سیاسی جوامع خود چهبسا به بزرگداشت عظمت گذشته می‌پردازند و یا با نگاهی ناسنجیده در وضعیت حال خود نظر می‌کنند. ابیات زیر از محمد اقبال، شاعر پاکستانی نمونه‌ای از این دست است:

شوق را ما دلببری آموختیم  
شم هنر هم دین ز خاک خاورست  
رشک گردون خاکِ پاکِ خاورست  
و اندودیم آنچه بود اندر حجاب  
آفتتاب از ما و ما از آفتتاب  
شوکت هر بحر از طوفان ماست  
هر صد را گوهر از نیسان ماست  
زد نخستین زخمی بر تار وجود  
فکر ما جویای اسرار وجود  
داشتمیم اندرمیان سینه داغ

سالها پیش حمید عنایت در گوشددی انتقادی به رهروان این اندیشه در ایران چنین نوشت: ولی اگر فرض ضمنی و اساسی ایران شناسی غریب آن بوده است که تمدن غربی بطور ذاتی و ابدی از تمدن شرقی برتر است، ایران شناسی خودی نباید عکس این خطای مرتکب شود و فرض را بر آن بگیرد که همه چیزهای تمدن و فرهنگ ایران مظہر کمال و زیردستی است و هیچگونه انتقادی از آن روا نیست زیرا نباید فراموش کرد که تعصب زائده تعصب است چنانکه تندروی‌های برخی از محققان ما و اکشنها فرهنگی ناطلوبی در نزد برخی از ملل فارسی زبان برانگیخته که کم کم بالا ملاحظات سیاسی نیز آمیخته شده است.

شرق شناسی و شرق شناسی وارونه همانندیهای دیگری نیز دارند. ویژگی تاریخی شرق شناسی همانا اتحاد آغازین آن با منافع قدرتهای استعماری و امپریالیستی در سده‌های هجدهم و نوزدهم میلادی است، حال آنکه شرق شناسی وارونه ریشه در رشد جنبش‌های ضداستعماری و ضدامپریالیستی در سده‌های نوزدهم و بیستم در کشورهای استعمار زده دارد. به عبارت دیگر، اگر شرق شناسی یک نهاد صنفی (corporate institution) برای تعریف، زیر فرمان آوردن، و فرمانروایی بر شرق بوده است،<sup>۷</sup> شرق شناسی وارونه یک «گفتمان مقابل» (Counter discourse) مقاومتگرانه در میان مردمان به خشم آمده جهان سوم است. ازینرو، شرق شناسی وارونه چهبسا توانسته است از چارچوب یک گفتمان ایدئولوژیک بیرون آید و به صورت یک جنبش اجتماعی ستیزه‌گر

چهرۀ نماید. انقلاب ۱۳۵۷ ایران را شاید بتوان شاهدی بر این مُداعا دانست. شرق شناسی وارونه چیزی بیش از غرب شناسی (Occidentalism) است، چرا که حوزهٔ کند و کاو آن تنها به شناخت غرب محدود نگشته بلکه جستجو در ماهیت، اصل، و هویت و خودبیت شرقی را نیز شامل می‌شود. شرق شناسی وارونه، به بیانی دیگر، هم چالشی است در عرصهٔ «دگرشناسی» و هم کوششی است در گسترهٔ «خودشناسی». بخش اول این معادله را می‌توان در شکل ادبی آن در شعر زیر یافت:

غرب خوابیده‌است بیدارش کنید  
بند هست اما دلی پابند نیست  
عیش غربی جز عدد اندیش نیست  
شرق را غربی تبه کرد و خراب  
خود کنون و امانده در چنگ عذاب  
غرب را دیگر پام تازه نیست<sup>۸</sup>

اما، نکتهٔ جالب آنست که این دگرشناسی و خودشناسی در میان اندیشمندان ما با توصل به همان ابزار و مفاهیم اندیشهٔ غربیان و یا مطالعات شرق‌شناسان صورت می‌پذیرد. برای اثبات بحران غرب و از خودبیگانگی انسان غربی بارها به کتاب انحطاط غرب از اسوال‌اشپنگلر و یا نوشه‌های آندره مالرو، آبرکامو، هربرت مارکوزه، آرنولد توین بی، ارنست یونگر و هایدگر اشاره می‌کنند، و برای نشان دادن جلال و عظمت گذشته ایران و اسلام نیز به نوشه‌های ادوارد براون، فیتز جرالد، هانری کربن، گیب، لویی ماسینیون و پژوهش‌های باستان‌شناسان غربی در باب کتیبه‌های بیستون و ویرانه‌های تخت جمشید روی می‌آورند. در توجیه کار نخست می‌گویند که اینان خود از درون سنت اندیشهٔ غرب بیرون آمده‌اند و ازین‌بر کم و کاستیهای آن بیش از ما آگاهند، و در توجیه آن کار دوم استدلال می‌کنند که نمی‌توان منکر دانش و دقت علمی و روح پژوهشگر این اندیشمندان شد. از صفات خدایی و ملکوتی «شرق مادر» و بخشش‌های فکری بسیار آن به مغرب زمین سخن می‌رانند، اما در عمل دل باختهٔ دستاوردهای بیشمار غربند. از قدمت حجره‌ها و مدارس قدیم ایران یاد می‌کنند ولی مدارک علمی سُربن و کمبریج و هاروارد را چیزی دیگر می‌دانند. به عبارت دیگر، شرق شناسی وارونه، برخلاف ادعای آن، بر بنیاد جدایگانه‌ای از اندیشهٔ متکی نیست، بلکه بنیاد آن بر همان مفاهیمی است که از داشت مدرن آموخته است.

### روشنفکران ایرانی و معماهی «غرب زدگی»

براستی «شرق» چیست و کجاست؟ واقعیتی فرهنگی - تاریخی است یا مفهومی جغرافیایی؟ آیا شرق همان تجلیگاه تاریخی ادیان است و یا بخشی از کشورهای توسعه‌نیافرط قرن کنونی؟ یا شاید تمامی سرزنشهایی که بر آنها نام خاور دور و خاورمیانه و خاور نزدیک نهاده‌اند؟ حقیقت آن است که تاریخچه و تعریف دقیقی از این واژه در دست نیست. بعضی مورخان

برآنند که واژهٔ شرق کمابیش تازه است و در هنگامهٔ رویارویی اروپا با امپراتوری عثمانی در سده‌های چهاردهم و پانزدهم میلادی رواج می‌یابد و از آن زمان مشرق زمین شامل آسیا، آفریقای شمالی، و خاور دور و نزدیک و میانه بوده و نزد اروپاییان به صورت یک واحد سیاسی و اجتماعی یگانه نگریسته می‌شود.

واژهٔ «غرب» نیز چنین وضعی دارد. برخی آن را محدوده‌ای جغرافیایی مشکل از اروپا، قارهٔ آقیانوسیه، و امریکای شمالی می‌دانند. دیگرانی آن را حاصل گذشته و فرهنگ مشترکی می‌شمارند بر سه پایهٔ فلسفهٔ یونانی، کشورداری روم، و معنویت میسیحی<sup>۹</sup>؛ و دیگرانی چند با توصل به تعریفه از مکتب اقتصاد سیاسی «غرب» را چنین تعریف می‌کنند: «غرب» مجموعه‌ی کشورهای اروپایی غربی و امریکای شمالی است که تحت رژیم لیرالزم بورڈوالی با انقلاب صنعتی به قدرت‌های جهانی تبدیل شدند و سرزینهای و کشورهای سه قارهٔ آسیا، آفریقا و امریکای لاتین را به‌زایده‌های اقتصادی و سیاسی خود تبدیل کردند و دورهٔ امپریالیزم جهانی را در تاریخ عالم پدید آوردن.<sup>۱۰</sup> و باز دیگرانی با نگاهی نمادین و عرفانی «غرب» را یک شیوهٔ زندگی و نگرشی هستی شناسانه اروپایی می‌کنند. احمد فردید - کسی که اصطلاح «غرب‌زدگی» را وضع کرده‌است - از پیشگامان این اندیشه در ایران است. او شرق را «لب لباب کتب آسمانی و وحی الهی» می‌خواند و معتقد است که «غرب با یونان شروع می‌شود و با آغاز یونانیت نظرکار هم وضع تازه‌ای پیدا می‌کند». <sup>۱۱</sup> فردید عقیده دارد که حقیقت الهی شرق نخست در سایهٔ نظرکار «جهان اندیشه» یونانی، آنگاه در هالهٔ «خدالندیشه» قرون وسطی و سپس در حجاب «خود (من) اندیشه» عصر جدید قرار گرفته است و بدینسان «شرق» و حقیقت آن پوشیده مانده است. از پس این اندیشه است که گفتمانِ غرب‌زدگی بیرون می‌جهد.

گفتمان «غرب‌زدگی» همان رای شرق شناسی وارونه بود که روش‌نگار نقاد ایرانی مشتاقانه خود را در آن می‌پیچید. این گفتمان بازیان سیزه‌گر خویش بر اندیشهٔ انبوی از روش‌نگاران ما چجزه شد. اینان ناتوان از تحقیق جامع در جغرافیا و تاریخ و علم و ادب و هنر و فلسفهٔ مغرب زمین اکثر به تعریفی انتزاعی از «غرب» بسته نمودند. اینچنین بود که «غرب» ابتدا در ذهن اینان هویتی پیدست و همگن یافت و سپس به‌هیولاًی عظیم و زشت بدل شد. «غرب» در نظام گفتاری روش‌نگار ایرانی یک واژهٔ بدناام شد که کارکرد اصلی آن این بود که بر واژهٔ غالب (یعنی «شرق») دلالت ورزد و به آن معنی بخشد. «سیستم جدآگری و طرد آن دیگری متضاد، کوششی است برای تعریف خود، «خودی» که دایره‌ای به دور خویش می‌کشد و اعلام می‌کند: «من اینم و نه آن». و آن، آنچه خارج از دایره است، آن دیگری، آن غیر خود در اصل همان چیزی است که «این» برای هویت خود بدان وابسته است.<sup>۱۲</sup> به عبارت دیگر، هویت ما تنها با فرو کشیدن آن دیگری ارزشمند می‌شد. ولی از آنجا که غرب را در سیاست و اقتصاد و علم و نیروی نظامی قویتر از خود می‌یافتحیم، ناگزیر می‌باشد وجود خود

را در برخورد با آن توجیه کنیم و راه خود را نیز در رویارویی با آن بیابیم. عبدالحسین زرین کوب گرفتاری روش‌نگار ایرانی با غرب را چنین بازگو می‌کند: اگر بازیگری که بر روی صحنه نقشی را بازی می‌کند به جای آنکه خود را بکلی تسلیم نقش خوش بکند دایم به تمثاشگران و دیگرگوئی‌هایی که در سیما و نگاه و سکنات آنها روی می‌دهد توجه کند از ایفاء نقشی که بر عهده‌دارد باز می‌ماند و نیروی فاعلی او صورت اتفاعلی می‌گیرد. گمان می‌کنم توجه دایم به‌اینکه غرب در بارهٔ ما چه می‌اندیشد و یا در ما چه تأثیری دارد نیز فرهنگ ایرانی را از آفرینندگی خویش باز می‌دارد و وادرش می‌کند که نقش خویش را به‌خطاط تمثاشگران - غربیها و غربی‌ستایان - فدا کند. درست است که این توجه به‌بیرون از وجود خویش گهگاه به‌آفرینشگر وسعت نظر و فرصت ابداع می‌بخشد، اما اگر وی فقط به‌همین برخورد با دنیای بیرون اکتفا کند، دیگر نمی‌تواند مقام شخصیت خود را در نقشی که بر عهده دارد بیرون ببریزد.<sup>۱۳</sup>

### دَگَرِ يَسِي گُفْتَمَانِ غَرْبِزَدَگَى: از شادمان تا آل احمد

«غرب‌زدگی» نه گفتمانی یکدست و بهم پیوسته که مجموعه‌ای است از اندیشه‌های ناهمگون و گاه ناهمسان. اندیشه‌هایی که گاه رنگی از خام اندیشه و زمانی جرقه‌هایی از جهش‌های عقل سنجشگر در آن است. پرسشوارهٔ غرب‌زدگی همچنین یکشیوهٔ ظهور نکرده بلکه رفته‌رفته شکل گرفت و از تگناهای نظری سیار گذشته است.

تماس منورالنگران ایرانی با اندیشه‌های متجددانهٔ غرب، که با انقلاب کبیر فرانسه آغاز شده بود، در دهه‌های پایانی سدهٔ نوزدهم میلادی شدت یافت. یکی از اولین روایات این باب آشنایی را می‌توان در کتاب مسیر طالبی یا «سفرنامهٔ میرزا ابوطالب خان»، یافت که مسلمان زاده‌ای روش‌نگار و ماجراجو بوده است. او در سال بعد از انقلاب فرانسه، یعنی در سال ۱۷۹۹ میلادی، از راه کلکته رهسپار لندن می‌شود و تا سال ۱۸۰۳ (۱۲۱۸ هـ. ق.) در آنجا به‌سیر و سیاحت می‌پردازد. میرزا ابوطالب خان در بخشی از سفرنامهٔ خود به‌ذکر فضائل و رذایل مردم انگلیس می‌پردازد. در باب فضائل آنان از این خصلت‌ها نام می‌برد: «کثرت آبرو و عزم نفس»، «قدرشناسی»، «خوف ایشان از شکستن قانون»، «رغبت عقلایی ایشان بر فواید عام»، «садگی و متنانت مزاج»، «عدم کاهلی ایشان در سلوک» و سرانجام علاقه به‌نگرایی و ساده‌کردن کارها از طریق ابداع ابزار و ماشین آلات. و اما رذایل انگلیس ها را اینها می‌داند: «عمده عدم اعتقاد به ملت و معاد و میل ایشان به‌طرف فلسفه است و اثر آن در کمینه‌های ملک، که عدم دیانت بوده باشد، زیاد از دیگر ملک‌ها در هر وقت یافت می‌شود». میرزا ابوطالب خان همچنین این رذایل را نیز برای ایشان بر می‌شمرد: «غورو ایشان به‌سبب ملاحظهٔ قوت و موافقت بخت»، «کثرت محبت ایشان به‌زیر و امور دنیوی»، «کثرت طلب آرام و فراغ دوستی»، «زو درنجی و نزاکت طبع»، «گریختن دختران ایشان با یاران، و جفت شدن زنان به‌شوهر قبل از مزاوجت و قلت عصمت زنان و مردان ایشان در شهوات» و سرانجام «فلت غور ایشان در محاسن [و شرع] دیگران، و هرچیز خود را بی عیب

و صواب دانستن.<sup>۱۴</sup>

باری، سیاحت غرب هم شیفتگی به آن را در سیاح ایرانی دامن می زند و هم دید انتقادی او را بر می انگیزد. احترام اینان به قانون و توجه نخبگانشان به منافع مردم و خلاقیت فکری ایشان را می پسندد، اما از ترک دین و دنیاگرایی و بی بند و باری اخلاقی و نخوت فرهنگیشان هم ناخرسند است. این دوگانگی همچنان در تلاشهای فکری اندیشه‌گران ایرانی پیش و پس از انقلاب مشروطه جلوه می کند و راه ملکم خان و تقی زاده‌ها را از راه سید جمال الدین اسدآبادی‌ها جدا می کند. گروه نخست اقتباس بی چون و چراًی تمدن غرب را اندرز می گوید و گروه دوم اقتباس مشروط دستیافت‌های آن را. سید حسن تقی زاده یکی از پیشکار اولان گروه نخست سالها بعد در نقادی از افکار خود چنین می نویسد: «اینجانب در تحریض و تشویق به اخذ تمدن غربی در ایران (اگر هم قدری بخططاً و افراطاً) پیش قدم بوده‌ام و چنانکه اغلب می دانند اولین نارنجک تسليم به تمدن فرنگی را در چهل سال قبل بی پروا انداختم که با مقتصیات و اوضاع آن زمان شاید تندروی شمرده می شد و بجای تعبیر "أخذ تمدن غربی" پوست کنده فرنگی ماب شدن مطلق ظاهری و باطنی و جسمانی و روحانی را واجب شمردم.<sup>۱۵</sup> وقوع دو جنگ جهانی ویرانگر و رویارویی با گرفتاریهای فرهنگی و تاریخی بسیار در اروپا و ایران، تقی زاده را نیز در پایان عمر بر آن می دارد تا در اندیشه‌های خود بازنگری کند:

من البته معتقد به لزوم اخذ تمدن غربی و علم و معرفت و کمالات و تربیت و فضائل مطلوب ضروری و بلکه حتی مستحب و مستحسنات اوصاف ملل متمدن هستم، ولی آرزومند آنم که زیده نفوس تربیت یافته ما آداب و سُنّت ملی مطلوب و بی ضرر خود را نیز حفظ کنند و آنها را حقیر نشمرده با نهایت متنانت و سرافرازی برعایت آنها مقید باشند و بدون خصوصیت به محل دیگر و آداب آنها یا حقیر شمردن آنها حیثیت ملی خود را نگاهدارند.<sup>۱۶</sup>

این بحث یا مباحثی اینگونه را در باب چگونگی برخورد با غرب بسیاری از اندیشمندان بر جسته ایران در سده کنونی همچون محمد قزوینی، علی اکبر دهخدا، محمدعلی فروغی، احمد کسری، محمدعلی بهار، محمدعلی جمالزاده، مجتبی مینوی، عباس اقبال آشتیانی و دیگران نیز طرح نموده‌اند. آنچه در گفتمان اینان جلب توجه می کند همانا تأکید اینان بر استعاره «تسخیر» تمدن فرنگی است. ملکم خان از «أخذ تمدن فرنگی بدون تصرف ایرانی» سخن می راند و تقی زاده از لزوم انداختن «نارنجک تسليم» برای تسخیر دژ «علم و معرفت و کمالات ملل متمدن». نیاز بدگرگون کردن وضع موجود خود را در استعاره‌های «أخذ» و «تسخیر» نمایان می کرد. حال آنکه شکل نمادین گفتمان نسل بعد از این اندیشمندان در استعاره «و بازدگی» تجلی یافت که بیان حالتی بود متفعل و درمانده. «غرب‌بزدگی»، به قول آل احمد، «عارضه‌ای از بیرون آمده» بود همچون «و بازدگی». کاربرد این استعاره پژوهشی آگاهانه بود برای آشکار ساختن ابعاد یک «بیماری اجتماعی»، بیماری جامعه و نخبگانی که

مفتون یک «دیگری» گشته بودند.

شوخی تاریخ آنجا رخ داد که استعاره متفعل «و بازدگی» روشنفکر ایرانی را به جنب و جوش سیاسی - اجتماعی کشاند، حال آنکه استعاره فعال «تسخیر» کوشش سترگی در صحنه سیاست به دنبال نداشت. اما در این درازانه‌ی گذر از «أخذ» به «بزدگی» چه گذشت؟ حلقه میانه‌ای هم وجود داشت؟ این حلقه میانی را می توان در نوشته‌های دکتر سید فخرالدین شادمان جستجو کرد که استعاره «أخذ» را به «بزدگی» می پیوست.

شادمان<sup>۱۷</sup> دارای تألیف‌ها، ترجمه‌ها و مقالات بسیار است، ولی شاید مهمترین اثر او را بتوان کتاب «تسخیر تمدن فرنگی» دانست. این کتاب که پانزده سال پیش از انتشار «غرب‌بزدگی» آل احمد نوشته شده است، به موضوعی همانند آن می پردازد، یعنی نقایی از عملکرد و پندارهای روشنفکر ایرانی در صحنه رویارویی فرهنگها. شادمان در مقدمه کتاب خود چکیده نظرش را چنین بیان می کند: «جوانان روشن‌دل آزادفکر معتقدند که ایران پیش از آنکه یکباره به دست تمدن فرنگی اسیر و گرفتار و بیچاره و بی اختیار شود، خود باید آن را به اختیار و تدریج و به عقل و تدبیر مسخر کند». <sup>۱۸</sup> شادمان اما عقیده دارد بر سر این راه، دشمن پلید و وزشی قرار گرفته است که ایران را به بلایی گرفتار نموده که بدتر از آن هرگز دیده نشده است. این دشمن، اشتافتگی فکر و پریشانی ای را بوجود آورده که در سراسر تاریخ ایران بی نظریست و اگر بهوش نباشیم و چشم و گوش خود را باز نکنیم این خانه چندین هزار ساله از دست ما خواهد رفت.<sup>۱۹</sup> اما این دشمن زشت خو چگونه موجودی است؟ خودی است یا بیگانه؟ مشخصات او چیست؟ «نام زشت این دشمن پلید "فُکلی" است». او «به اصطلاح» از خودمان است و با همه ما نشست و برخاست دارد. در پیرامون خود بگردید و هر که را با مشخصات زیرین یافته بدانید که او یک «فُکلی» است:

- فُکلی، ایرانی بیش نیمه‌بازیست که کمی زبان فرنگی و از آن کمتر فارسی یاد گرفته و مدعیست که می تواند به زبانی که آن را نمی داند تمدن فرنگستانی را که نمی شناسد برای ما وصف کند.

- فُکلی، ایرانی بی حیایست که چون به همیز زبان فرنگی آشنا نیست برای آنکه در اصلاح کردن جمیع امور ایران از کسی عقب نماند پیرو هر عقیده سخیف فُکلی نوع اول است و از او هم تندتر می رود.

- فُکلی، ایرانی غافل یا مغرضی است که تصور می کند که اگر الفبای فارسی را به الفبای لاتین مبدل کند همه ایرانیان یکباره فارسی خوان و فارسی نویس و فارسی دان خواهند شد.

- فُکلی، ایرانی جاهلی است که نمی فهمد که مبلغ یعنی آخوند فرنگی از سر کینه و عناد و بواسطه خودبینی و تعصب اسلام را موجب بدینختی و بیچارگی ایران می خواند و چون خود به ظاهر پیر و دین مسیحی است دین دیگران را خوار و بی مقدار جلوه می دهد، دشمن دین ماست نه دوست ایران.

- فُکلی، ایرانی سمت عنصر گریزندۀ از ایرانیان است که به دوستان ایرانی خود می گوید در حضور زن فرنگی من به فارسی حرف نزنید که بی ادبیست.

— فُکلی ، ایرانی شهوت پرست کوته‌نظریست که گمان می‌بود که تمدن فرنگی همه رقص گونه بر گونه و قمار کردن و به میخانه پر از قبل و قال و دود و دم رفتنت و خبر ندارد که اساس تمدن فرنگی مطالعه و درس و بحث و به قصد کسب معلومات، به قطب سفر کردن و صحراء نور دیدن و لغات شاهناهه را پکایک شمردن و جای هریک را نشان دادن و بیش از بیست سال بر سر ترجمه منتوی به انگلیسی زحمت کشیدن و سرچشمه نیل کشف کردن و این قبیل کارهاست نه شب و روز رقصیدن و شراب نوشیدن .<sup>۲۰</sup>

روشنفکر «فُکلی» شادمان همان انسان «غرب زده» آل احمد است. فُکلی شادمان «بیشترم»، «بی حیا»، «ناجوانمرد»، «غازل و مفترض»، «جاهل»، «دروغگو»، «سست عنصر»، «خوش عبا و قبا»، و «شهوت پرست» است و انسان غربزده آل احمد «پا در هوا»، «آب زیرکاه»، «هره‌ری مذهب»، «راحت طلب»، «بی شخصیت»، «قرتی» و «چشم بدھان غرب دخته». <sup>۲۱</sup> شادمان و آل احمد هردو درمورد بیمایگی روشنفکر ایرانی هم نظرند. شادمان در این باره چنین می‌نویسد:

چون فُکلی شدن سرمایه‌ای نمی‌خواهد، هرکس چند فصل از کتاب اقتصادی شارل ژید یا مارشال را سرسری و بی مقدمه خواند در امور اقتصادی متخصص و هرکس بیچ چرخ خیاطی عمه‌اش را محکم کرد مهندس و هرکس شرح عروسی دخترخاله‌اش را به فارسی سراپا غلط نوشت نویسنده مبتکر و هرکس سه‌چهار کلمه سیاست و حزب و مترنیخ و لرد کرزن و اکلیت و اکلیت را به زبان یا به قلم اورد سیاست شناس شد و کار مملکت ما امروز به جایی کشیده است که به نسبت عدد سکنه ایران متخصص اقتصادی بیش از امریکا و سیاست شناس و مفسر سیاسی بیش از انگلیس داریم و چرا چنین نباشد؟<sup>۲۲</sup>

شادمان نیز در جهت اسلاف فکری خود از «تسخیر» تمدن فرنگی سخن می‌گوید. برای او «فرنگ» هر جاییست که تمام یا اکثر ساکنش عیسوی باشند و از تزاد اروپایی و متکلم به یکی از زبانهای اروپایی .<sup>۲۳</sup> شادمان عقیده داشت، «روزی که تمدن فرنگی مارا بگیرد آخرين روز حیات ملت ایرانست و تنها راه گریز و یگانه چاره آنست که ما آن را بگیریم و پیش از آنکه محصور و اسیرش گردیم خود مسخرش کنیم ». <sup>۲۴</sup> چگونه امامی توان به این خواست جامه تحقق پوشاند؟ با توصل به عقل و تدبیر و اراده قوی و عزم راسخ، با اعزام دانشجویان هوشمند در ایران تربیت یافته و سرانجام با ترجمه صحیح آثار علمی آنان. چرا که از یاد نباید برد که «علت برتری فرنگی علم اوست نه اخلاقتش ». او درباره این امر آخر چنین می‌نویسد: «تمدن فرنگی را می‌توان به سپاهی تشبیه کرد مرکب از صد میلیون سرباز. هر کتاب معتبر فرنگی را که به ایران بیاوریم و هر ترجمه درستی که به دست ایرانی بدھیم و هر طرح و نقشہ کارخانه و عمارت و ماشین و... که در ایران جمع کنیم به آن می‌ماند که یکی از سربازان این سپاه عظیم را اسیر و خدمتگزار خود کرده باشیم ». شادمان دلیل خصوصت خود را با جماعت فُکلی مأب چنین توجیه می‌کند:

در جواب کسی که پرسد چرا فُکلی بزرگترین خصم ایران است، می‌گوییم به این علت که در هنگام حمله تمدن فرنگی به ایران این دشمن خانگی هم داشت ییگانه است و برای ماهی گرفتن دیگران آب را گل آسود می‌کند و به‌ایمید اینکه تمدن فرنگی ما را زدودت بگیرد از خیانت به فکر و زبان و آداب و رسوم خوب ما روگردان نیست .<sup>۲۵</sup>

و سرانجام نتیجه می‌گیرد که «فارسی ییگانه وسیله تسخیر تمدن فرنگی و فُکلی بزرگترین دشمن فارسی یعنی مانع راه پیشرفت حقیقت است .

آنچه در نقل قولهای ذکر شده در بالا قابل توجه است همانا کثیر استعاره‌های نظامی است، همچون «راه‌گریز»، «محصور و اسیر»، «سپاه و سرباز فرنگ»، «حمله تمدن فرنگی»، «دشمن خانگی»، «همدست ییگانه». به عبارت دیگر، اگر در «غربزدگی» آل احمد بارها استعاره‌های پژوهشکی مورد استفاده قرار می‌گیرند، در اینجا «ارتش سیار» استعاره‌های نظامی حکم‌فرمایی می‌کند. آنچه در این تحول استعاره‌ها صورت می‌گیرد، چیزی بیش از یک دگرگشت زیبایی شناسی (aesthetic change) است. همانگونه که می‌دانیم، در جنگ سرباز در خط مقدم جبهه می‌جنگد، حال آنکه پژشك در پشت جبهه به انجام وظیفه می‌پردازد. سرباز همواره در فکر ضربه‌زن به دشمن است و پژشك همواره در بند خزمبندی یار. اولی از روحیه‌ای جنگلنده برخوردار است و دومی از مرامی شفاهنده. بدینسان است که شادمان بیشتر در نقش یک سرباز (سیاستمدار) ظاهر می‌شود و آل احمد در نقش یک پژشك (روشنفکر). اولی با تفکر زبان فارسی به جنگ دشمن (تمدن فرنگی) می‌رود و دومی با توصل به آمپول رام کننده ماشین و تکنولوژی قصد دارد یار و یا (غرب) زده خود را تیمار کند.

و چنین شد که فخرالدین شادمان با مطرح ساختن «تسخیر تمدن فرنگی» و «بالی فُکلی مائی» به حلقة رابط میان ملکم خان و تقی زاده‌ها از یکسو و جمال الدین اسدآبادی و آل احمدها از سوی دیگر بدیگردید. نظرات او هم اغلب فارغ از خام اندیشه‌های گروه نخست بود و هم بری از رادیکالیسم گروه دوم. و شاید این خود دلیلی باشد بر چرایی ناشناخته باقی ماندن مردی که هم وزیر دولت کودتا بود و هم بدعت گذار مبحث غربزدگی . هم او که می‌خواست هموطنانش از یک سو «همسفر ملتهای کامل تمدن»<sup>۲۶</sup> باشند و، از سوی دیگر، برآشته از عملکرد هم اینان ندا سر می‌داد که:

صفهزاران ز اهل تقلید و نشان افکندشان نیم و همی در گمان ای دوصد لعنت بر این تقلید باد خلق را تقلیدشان برباد داد

\* \* \*

آل احمد با نظریات فخرالدین شادمان آشنا بود چنانکه در یکی از زیرنویس‌های کتاب «غربزدگی» خود درمورد وی می‌نویسد:

او قبل ازین اوراق در جستجوی علاج درد حاد «فکلی مای» برآمده و آموزش جدی زبان مادری را پیشهاد کرده است و ترجمه آثار فلسفی و علمی و ادبی غرب را. و گرچه بسیار خوب توجه درد شده است اما نسخه مجری ندارد، چرا که از ۱۳۲۶ [سال اولین چاپ کتاب «تسخیر تمدن فرنگی»] تا امروز گرچه هزاران کتاب فرنگی ترجمه شده است روز بروز بیشتر به «فکلی مای» می‌گراییم. چرا که این «فکلی مای» خود یکی از عوارض ساده درد بزرگتری است که غرب زدگی باشد.<sup>۷۷</sup>

دگردیسی گفتمان اینچنین حاصل گشت: با گذشت از قهرمانان «فارسی شکر است» جمالزاده و «جعفرخان از فرنگ آمده» و «رجاله‌ها»<sup>۷۸</sup> صادق هدایت و «فکلی» شادمان به «غربزدۀ آل احمد و «چوخ بختیار» صمد بهرنگی می‌رسیم. اگر، به قول جمشید بهنام، چهار چهره افسانه‌ای تمدن غرب یعنی فاوست، هاملت، دون زوان و دون کیشوت هیچیک نماینده روح مادی تمدنی که خود از آن برخاسته‌اند، نیستند،<sup>۷۹</sup> بر عکس شخصیت‌های داستانهای ایرانی ذکر شده در بالا همگی به تمدن غرب دل باخته بودند و شاگردی در مکتب آن را سفارش می‌کردند. گفته‌های برآمده از زبان این شخصیت‌های داستانی درباره فضایل و رذایل غرب از لحاظ کیفی فرق چندانی با مشاهدات دویست سال پیش میرزا ابوطالب خان نکرده، بلکه شاید از آن نیز ناستجیده‌تر است. و این همه در هنگامه‌ای رخ می‌نمود که جامعه ایرانی برای تماس نزدیکش با غرب مشکلات و مسائل آنان همچون دو جنگ جهانی، بحرانهای اقتصادی، کمبودهای اخلاقی، ظاهرات دانشجویی، مُدھای فلسفی و غیره را به چشم دیده بود یا آنها را تجربه کرده بود.

گفتمان «غربزدگی» در چنین شرایطی رشد کرد و پذیرش یافت. غربزدگی کوششی بود درست در راستای هشدار دادن در برابر شیفتگی و برخورد سطحی به ظواهر تمدن و اندیشه برآمده از مغرب زمین. هشداری بود آگاهانه بر روشنفکر ایرانی تا به شناخت فرهنگ ملی و قومی خود کمر بند و سرانجام فریادی بود از قلب های پاک و دردمد روشنفکرانی که می‌خواستند سنت انتقادی اندیشه را در جامعه خود بدعث گذارند و کارزار اندیشه را به کارزار اندیشه تبدیل کنند. در این راه، اما، چه بس بهیراهه رفیم. چیرگی سیاسی غرب را دلیلی بر انکار کلیت دستیافت‌های آن پنداشیم. غرب را یا «آزمایشگاه شکسته» و «کشتی غرق شده» و «قله درنوردیده» خطاب کردیم و یا «تاریخ بهسررسیده». آن را در اسارت تکنولوژی و ماشین و اسیر تکنیک دانستیم و مکرر به گفته‌های اندیشمندان آن همچون مارتین هایدلر استناد کردیم و گفتمیم جز آنکه پرتو عرفان شرقی بر دلهای غریبان بنشینند راه چاره‌ای نیست. در این میان حتی حاضر نبودیم به گفته خود هایدگر توجه کنیم که در مصاحبه با مجله اشپیگل گفته بود:

اعتقاد من اینست که بازگردانی مؤثر تکنیک از همان جایگاه جهانی ای که منشاء تکنیک مدرن است می‌تواند صورت بگیرد و اینکه این بازگردانی از طریق اقیانس ذن بودیم یا دیگر تجارب شرقی

نمی‌تواند میسر گردد. برای تغییر تفکر ما به کمک روی آوردهای اروپایی و بازیابی آنها نیازمندیم. تفکر را فقط تفکری می‌تواند دیگرگون سازد که از همان منشاء و خمیره باشد.<sup>۷۹</sup>

باری، روشنفکران ما حق داشتند به نقادی «غرب» برآیند. غربی که بشردوستی را به عنوان محتوای اصلی فرهنگ خود معرفی می‌کرد ولی بهزور سربزیه حکومت خود و دولتهاي دست نشانده‌اش را بر کشورهای مستعمره تحمیل می‌کرد. آنچه اما حق نداشتند این بود که با ادعای بت شکنی غرب و جدان خود را آسان تبرئه کنند. می‌توان پذیرفت که شناختشان از غرب و تمدن آن محدود و خام اندیشانه بود. چرا که کمایش در ابتدای تماس جدی و پیگیر با صنعت و فرهنگ و فلسفه آن سرزمین بودند. اما تعصب و چشم پوشی ایشان را نسبت به کاستی‌ها و نقطه ضعف‌های فرهنگ خویش چگونه می‌توان توجیه نمود؟ آری، اینچنین شد که تاریخ مشرق زمین برای غربی معاصر موزه باستان شناسی گشت و برای شرقی معاصر گنجینه افتخارات ازدست رفته. اولی برای کنار زدن سایه روش‌هایی از میراث و تاریخ گذشته خویش در آن نظر می‌کرد و دومی برای بازیابی دستور دستیابی بهقدرت در آینده. یکی شرق‌شناسی پیشه می‌کرد و دیگری شرق‌شناسی وارونه.

و حال چه؟ گفتم که گفتمان غربزدگی مرا حلی چند را از سر گذراند. از مبحث اقتباس معقول و مشروط آغاز نمود و سپس به خوده گیری سیاسی پرداخت. آنگاه نقدی فلسفی را پیشه ساخت و حال نیز به ردیه‌ای هستی شناسانه بسته نموده است. ابتدا پاسخ گروهی روشنفکر بود و سپس در پرتو انقلاب به گفتمان فرادست نخبگان انقلابی مبدل گردید. نق زدهای تنی چند از روشنفکران انتقادگر حال بهمهمات توریک یک جنبش اجتماعی بدل شده بود. با اینهمه، گفتمان غربزدگی در هیچ برهه از حیات خود نتوانست از شعاع دایره خوب به عنوان فرهنگ مرجع کنده شود. هم غرب‌شناسی و هم خودشناسیمان در محیط دایره‌ای انجام می‌پذیرفت که پرگار غرب به دور ما کشیده بود. با استفاده از فراورده‌های صنعتی اش (کاست، ماشین چاپ، ویدئو، رادیو،...) خبر به بحران رسیدن تکنیکش را اعلام می‌کنیم؛ با رجوع به دانسته‌های علوم اجتماعی‌شناسی طوماری از گرفتاریهای اجتماعی آن تهیه می‌کنیم؛ با بازگشت بهسته‌ای فلسفی و اندیشمندانش پایان تاریخش را نوید می‌دهیم؛ و با بهره‌گیری از یافته‌های جامعه‌شناسی ادیانش به احیاء دین خود می‌پردازیم. و نیز آن هنگام که می‌خواهیم برای رسیدن به «خویشتن تاریخ‌مان» بیایم یا اصلاح‌چیزی برای عرضه در چنته نداریم و یا آنچه داریم چنان بدوي و ابتدائی است که خریداری ندارد. برای مثال، نویسنده کتابهای غربت غرب و آنچه خود داشت در ترسیم آلتنتایو خود در برابر تکنولوژی غرب که، به قول او، هم «انسان را به اسارت درآورده» و هم «استفاده زیاد از آن خطراتی به بار می‌آورد»، پیشنهادهای زیر را مطرح می‌کند: استفاده از آسیابهای بادی برای افزایش نیرو، استفاده از قنات برای مشکل کمبود آب، دامداری و کشاورزی سنتی برای جبران کمبود پرورشین، وساطت و داوری ریش سفیدان برای حل اختلافات حقوقی، و سرانجام استفاده از

۲۱. اسفند ۱۳۵۴، ص ۱۱.

۲. «**گُفتمنان**» کلمه مترادفی است که داریوش آشوری برای واژه **discourse** در زبان انگلیسی پیش نهاده است (رجوع شود به «نظریه غرب‌زدگی و بحران تفکر در ایران»، ایران نامه، سال هفتم، شماره ۳، بهار ۱۳۶۸، ص ۴۵۴). این واژه از دو بخش «گفت + مان» (پسوند اسم ساز) تشکیل شده، مانند «استخمان». مراد از این واژه یک عملکرد زبانی (linguistic practice) است که مجموعه‌ای از قاعده‌ها و آئین‌ها را برای شکل بخشیدن اشیاء، سخنواران و موضوعات بکار می‌گیرد. واژه **گُفتمنان** هم شامل یک سلسله موارد ملموس، زمانی و جغرافیایی عملکرد زبانی است، و هم بر یک کارکرد مرجعی (referential function) دلالت می‌ورزد. **گُفتمنان** نه یک ارتباط ساده و شفاف میان انسانها درمورد چیزها بلکه، به قول میشل فوكو، یک «دارایی» است که محتوای سیاسی سخنان ما را درباره افراد و اشیاء و روابط‌مان شکل می‌بخشد.

۳. در این باب بدکتابهای زیر رجوع کنید:

Michel Foucault, *Discipline & Punish: the Birth of the Prison*, New York, 1979; *The History of Sexuality*, vol. 1, New York, 1980; *Madness and Civilization: A History of Insanity in the Age of Reason*, New York, 1965; *the Birth of the Clinic: An Archeology of Medical Perception*, New York, 1975.

4. Edward Said, *Orientalism*, New York, 1979, pp. 202-203.

5. Sadik Jalal al - Azm, "Orientalism and Orientalism in Reverse," *Khamsin*, no. 8, 1981, pp 5-26.

6. حمید عنایت، «سیاست ایران شناسی»، نگین، شماره ۸۸، شهریور ۱۳۵۱، ص ۷.

7. Lata Mani & Ruth Frankenberg, "The Challenge of Orientalism". *Economy and Society*, vol. 14, no. 2, 1985, p. 178.

8. علی اکبر کسماei، «اصالت فرهنگی و قفل بسته غرب»، کیهان هوایی، شماره ۷۴۶، ۱۳۶۶، ص ۱۸.

9. جمشید بهنام، «غرب، کدام غرب؟» فرهنگ و زندگی، شماره ۱، دی ۱۳۴۸، ص ۲۷.

10. داریوش آشوری، «نگاهی به غرب زدگی و مبانی نظری آن»، یادنامه جلال آن‌احمد، به کوشش علی دهباشی، تهران، انتشارات پاسارگاد، ۱۳۶۴، ص ۴۹۷.

11. احمد فردید، «چند پرسش در باب فرهنگ شرق»، فرهنگ و زندگی، شماره ۷، دی ۱۳۵۰، صص ۳۹-۳۲.

12. Jamse Derderian and Michael J. Shapiro, *International / Intertextual Relations*, Lexington, MA, 1989, pp. XV-XVI.

13. عبدالحسین زرین کوب، نه شرقی، نه غربی، انسانی، همان، ص ۲۷.

14. مسیر طالبی یا سفرنامه میرزا ابوطالب خان، به کوشش حسین خدیوچم، تهران، سازمان انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی، چاپ دوم، ۱۳۶۳، صص ۲۶۴-۲۶۳.

15. خطابه آقای سیدحسن تقی زاده در موضوع اخذ تمدن خارجی و آزادی وطن - ملت - تساهل، تهران، انتشارات باشگاه مهرگان، ۱۳۳۹، ص ۷.

16. همان، ص ۲۳.

17. برای بدست آوردن اطلاعات بیشتر در مورد دکتر سید فخرالدین شادمان نگاه کنید به بیوگرافی وی در راهنمای کتاب، سال پنجم، شماره اول، فروردین ۱۳۴۱، صفحات ۹۵-۱۰۰.

۱۸. فخرالدین شادمان، «تسخیر تمدن فرنگی»، مندرج در آرایش و پیرایش زبان، تهران، انتشارات فرهنگستان،

پوشش ملی و سنتی برای برطرف کردن مسئله لباس و پوشاش.<sup>۲۰</sup> و حال چه باید گفت با پژوهشگری که در آستانه ورود غرب به مرحله «جامعه مابعد صنعتی»، آسیاب بادی و قناعت و کددخدا را برای جامعه خویش تجویز می کند؟

و آنگاه که از ردیه‌نویسی بر تاریخ آینده غرب فراغت می یابیم به تهذیب گذشتگانمان برمی‌آییم. آغاز مبحث آزادی اراده را در دوگانه‌انگاری زردشت می یابیم و «حقوق بشر» را به رواداری کوروش کبیر نسبت می دهیم. مزدک را بنیان گذار سوسیالیسم می خوانیم و انسان‌گرایی (اومنیسم) را در عرفان ایرانی جستجو می کنیم و هنر نیز که از دیرباز وضعش روشن است «در نزد ایرانیان است و بس». «بعد حتی به‌این‌همه بسته نمی کنیم و تکنولوژی را نیز «مسلمان زاده» می خوانیم و با اقبال هم آوا می شویم که:

حکمت اشیا فرنگی زاد نیست اصل او جز لذت ایجاد نیست

نیک اگر بینی مسلمان زاده است این گهر از دست ما افتداده است

این پری از شیشه اسلاف ماست باز صیدش کن که او از قاف ماست

و یا می گوییم دیگر از طلاهه‌داری ایرانیان در بدعت گذاری علوم و فلسفه و نجوم و ریاضیات و طب وغیره چه گوییم که بر دوست و دشمن عیان است و چه حاجت به بیان. در پاسخ این پرسش که چرا با این همه افتخار به سیه‌روزی کنونی افتاده‌ایم نیز پاسخی آماده داریم. یا فوراً از حمله اول و دوم اعراب سخن می گوییم و کشتار و غارت مغولها را مثل می زنیم و یا توطئه انگلیس‌ها و شیادی شیطان بزرگ را دلیل می آوریم. گاه انگشت اتهام به سوی شرق‌شناسان و فکلی‌ها دراز می کنیم و گاه کافران و مبلغان اسلام دروغین را هدف می گیریم. و اگر شخص دیگری را برای شکستن کاسه-کوزه‌ها بر سر او نیافریم، ردای صوفیان و عرفرا دربر می کنیم و از «بد ایام» و «خواست خدا» یاد می کنیم.

شرق‌شناسی وارونه اینگونه در اذهان نخبگان فکری جامعه ما قوام گرفت، بر بستر سنتی بر بنیاد دوگانه‌انگاری، بر نکوهش غیر و ستایش خویش. **گُفتمنان** غرب‌زدگی فرزند خلف چنین فراده‌شی از اندیشه بود.

#### پانویس‌ها:

- برای نسونه رجوع شود به عبدالحسین زرین کوب، نه شرقی، نه غربی، انسانی، تهران، انتشارات امیرکبیر، ۱۳۵۳، صفحات ۴۰-۴۷؛ و سیدحسین نصر، «ایرانی بودن در زمان حال چه معنایی دارد»، روزنامه کیهان، پنجشنبه ۱۳۵۱، صفحات ۹۵-۱۰۰.

## محمد علی جزایری

# کسروی و برخورد شرق با غرب

اروپا در این یکی دو قرن در نتیجه اختیارات خود مغز تمدن را از دست داده است. از صنایع تا آسایش جهانیان فاصله بسیار است. من این پیام را به سراسر شرق میدهم: اروپا راه رستگاری را گم کرده و در بیابان گمراهی سرگردان است و شما که به سوی آن می‌دید همچون او گمراه و سرگردان خواهید بود – احمد کسروی

## گزارشی کوتاه از زندگانی وی

احمد کسروی در سال ۱۲۶۹ خورشیدی در تبریز به جهان آمد و در همان شهر به مکتب و مدرسه رفت. نخست به ملاجی پرداخت، ولی زود از آن کناره گرفت. هنگامی که جنبش مشروطه به تبریز رسید به آن دل بست و برای فیروزی آن کوشش هایی کرد. در خیزش خیابانی به او پیوست، ولی پس از چندی، با چند تن دیگر، از او جدا شد. در سال ۱۲۹۸ به تهران رفت و دوازده سال با سمت های گوناگون در وزارت دادگستری، در تهران و شهرستان ها، خدمت کرد. پس از حکمی که به سود گروهی کشاورز و به زیان دربار صادر کرد، از آن وزارت بیرون آمد. سپس به وکالت دادگستری پرداخت. مدتی کوتاه هم در دانشکده معقول و منقول درس داد. در همه این مدت به کارهای پژوهشی نیز مشغول بود و کتابها و گفتمانهای بسیار، بویژه در تاریخ و زبان، انتشار داد.<sup>۱</sup>

از حدود سال ۱۳۰۸ وقت و هوش و جربه خود را بیش از هر چیز صرف جستجوی از آلودگی ها و بیماری های اجتماعی و گرفتاری های سیاسی و چاره آنها کرد. نخستین نتیجه این جستجو کتاب آیین بود که بخش نخست آن در ۱۳۱۱، و بخش دومش در ۱۳۱۲ بیرون آمد و هم در ایران و هم در بیرون از آن بسیار سر و صدا کرد. در آذر ۱۳۱۲ مهندامه پیمان را

۱۹. همان، ص ۶.
۲۰. همان، ص ۱۳-۱۹.
۲۱. جلال آل احمد، غرب زدگی، انتشارات اتحادیه انجمن های اسلامی دانشجویان در اروپا و امریکا، ۱۳۵۸، ص ۷۸-۷۱.
۲۲. تسخیر تمدن فرنگی، همان، ص ۴۱.
۲۳. فخرالدین شادمان، تراژدی فرنگ، تهران، کتابخانه طهوری، ۱۳۴۶، ص ۱۶۷.
۲۴. تسخیر تمدن فرنگی، همان، ص ۳۰.
۲۵. همان، صص ۲۳-۲۲.
۲۶. تراژدی فرنگ، همان، ص ۸۰.
۲۷. غربزدگی، همان، ص ۳۶.
۲۸. ج. بهنام، همان، ص ۳۳.
۲۹. گفتگوی مجله اشپیگل با مارتین هایدگر، « فقط خدایی می‌تواند ما را نجات دهد»، ترجمه آرامش دوستدار، فرهنگ و زندگی، شماره ۲۱-۲۲، بهار- تابستان ۱۳۵۵، ص ۲۲۲.
۳۰. احسان نراقی، « ایران شناسی در رابطه با تمدن مغرب زمین»، راهنمای کتاب، سال هفدهم، شماره ۹-۷، مهر- آذر ۱۳۵۳، صص ۴۶۹-۴۷۰.

**Editor:**  
Daryush Shayegan

# Iran Nameh

**Managing Editor:**  
Daryush Ashouri

A Persian Journal of Iranian Studies  
A Publication of the Foundation for Iranian Studies

**Advisory Board:**

Guity Azarpay, University of California, Berkeley

Peter J. Chelkowski, New York University

Richard N. Frye, Harvard University

M. Dj. Mahdjoub

S. H. Nasr, George Washington University

Roger M. Savory, University of Toronto

Ehsan Yarshater, Columbia University

The Foundation for Iranian Studies is a non-profit, non-political, educational and research center, dedicated to the preservation, study and transmission of the cultural heritage of Iran.

*The Foundation is classified as a Section 501 (c) (3) organization under the Internal Revenue Service Code. It is further classified as a publicly supported Foundation under section 170 (b) (1) (A) (VI) and Section 509 (A) (2) of the Code.*

**The views expressed in the articles are those of the authors  
and do not necessarily reflect the views of the Journal.**

The System of transliteration used by *Iran Nameh* is the Persian Romanization developed for the Library of Congress and approved by the American Library Association and the Canadian Library Association

All contributions and correspondence should be addressed to:

Editor, *Iran Nameh*  
4343 Montgomery Ave., Suite 200  
Bethesda, MD 20814, U.S.A.

**Telephone: (301)657-1990**

*Iran Nameh* is copyrighted 1982  
by the Foundation for Iranian Studies  
Requests for permission to reprint  
more than short quotations  
should be addressed to the Editor

**Annual subscription rates (4 issues) are \$30.00 for individuals, \$18.00 for students,  
and \$55.00 for Institutions.**

The price includes postage in the U.S. For foreign mailing add \$6.80 for surface mail. For airmail add \$12.00  
for Canada, \$22.00 for Europe, and \$29.50 for Asia and Africa.

## Contents

**Iran Nameh**  
Vol. VIII, No. 3, Summer 1990

### **Persian:**

- Articles
- Selections
- Book Reviews
- Communications

### **English:**

#### **Abstracts of Articles:**

#### **On Modernization of Iran (I)**

*Jamshid Behnam*

26

#### **Westoxication and Orientalism in Reverse**

*Mehrzed Boroujerdi*

28

#### **Kasravi on the Cultural Encounter Between East and West**

*Mohammad-Ali Jazayery*

29

#### **Constitutionalist Imaginary in Iran and the Ideals of the French Revolution**

*Mohammad Tavakoli-Targhi*

30

#### **The Contribution of Iranian Thinkers to Arab Civilization**

*Louis Massignon*

33

#### **On Discourse**

*H. Gh. Azodanlu*

33