



شرق شناسی

ادوارد سعید
ترجمہ: دکتر عبد الرحیم گواہی



ادوارد سعيد

شرق شناسی

ترجمة

دکتر عبدالرحيم گواهی



چاپ اول: ۱۳۷۱، ۵ هزار جلد

 دفتر نشر فرهنگ اسلامی

شرق شناسی

تألیف: ادوارد سعید

ترجمه: دکتر عبدالرحیم گواهی

امور فنی چاپ: دفتر ویرایش

چاپ دوم: ۱۳۷۷

تعداد: ۱ هزار جلد

لینتوگرافی، چاپ و صحافی: چاپخانه دفتر نشر فرهنگ اسلامی

فروشگاه مرکزی: خیابان فردوسی، رویه روی فروشگاه شهر و روستا. تلفن: ۳۱۱۲۱۰۰

فروشگاه شماره یک: میدان انقلاب، بازارچه کتاب. تلفن: ۶۴۶۹۶۸۵

فروشگاه شماره دو: میدان نیاوران (شهید باهنر)، جنب مهمانسرای وزارت امور خارجه. تلفن: ۲۲۹۲۲۷۲

فروشگاه شماره سه: قم، خیابان ارم، سه راه موزه. تلفن: ۷۳۸۱۵۰

دایره بخش. تلفن و فاکس: ۶۴۵۰۳۰۷

شابک: ۹۶۴-۴۳۰-۵۲۹-۹ ISBN 964-430-529-9

فهرست

۱	مقدمه مترجم
۱۳	مقدمه مؤلف
۵۹	فصل اول: دامنه شرق شناسی
۶۱	قسمت اول: شناخت شرقی
۹۵	قسمت دوم: جغرافیای تخیلی و نمایش آن: شرقی کردن شرقی ها
۱۳۷	قسمت سوم: پروژه ها
۱۷۱	قسمت چهارم: بحران
۲۰۵	فصل دوم: ساختارها و تجدید ساختارهای شرق شناس
۲۰۷	قسمت اول: سرحدات از نو رسم شده، موضوعات از نو تعریف شده
	قسمت دوم: سیلواستر دوساکی و ارنست رنان:
۲۲۷	نژادشناسی عقلانی و لابراتوار زبان شناسانه
	قسمت سوم: اقامت و تحقیق و تتبع شرق شناسانه:
۲۷۱	التزامات لغوی و تخیلی
۳۰۳	قسمت چهارم: سفرها و سیاحت های انگلیسی و فرانسوی
۳۵۹	فصل سوم: شرق شناسی در حال حاضر
۳۶۱	قسمت اول: شرق شناسی آشکار و مخفی
۴۰۳	قسمت دوم: سبک، تحقیق، بینش: جنبه دنیوی شرق شناسی
۴۵۵	قسمت سوم: شرق شناسی نوین انگلیسی - فرانسوی در شکوفایی کامل

۵۰۷

قسمت چهارم: آخرین مرحله

۵۸۹

یادداشت‌های مؤلف

مقدمه مترجم

به نام ایزد مٲان

دوستانی که با سابقه کارهای این قلم آشنایی دارند، حتماً از سبک و سیاق «مقدمه نویسی» بنده نیز مطلع اند. روال کار حقیر این است که در طول ترجمه کتاب وقتی هر از گاهی نکته ای به ذهنم می رسد در گوشه ای یادداشت می کنم و بعد، در آخر کار، عین همان نکات را، منتهی عنداللزوم با قدری شرح و بسط بیشتر، به عنوان «مقدمه» تقدیم خوانندگان می کنم. بدین ترتیب، از یک کار پنجاه- شصت صفحه ای دور و دراز و پراز استناد و ارجاع به عنوان مقدمه مترجم — که گوشه چشمی هم به دامنه عریض و طویل مطالعات علمی و ادبی و... نویسنده داشته باشد! خبری نیست. و اما نکاتی درباره این اثر— به همان ترتیبی که یادداشت کرده ام و به امید آنکه مرا از بابت پس و پیش و مرتب نکردنشان ببخشید:

— سابقه آشنایی بنده با مؤلف محترم — آقای ادوارد سعید مسیحی فلسطینی الاصل و بزرگ شده در فرانسه و انگلستان و هم اکنون هم استاد و مقیم امریکا* — از زمان سفارت جمهوری اسلامی ایران در کشورهای اسکاندیناوی است (اواخر سال ۱۳۵۸ تا اوایل سال ۱۳۶۰). خدایش حفظ کند — کاردار سفارت فلسطین در سوئد را، که جوان بسیار پرشور و اهل درد

و فهمی بود، و دو کتاب به بنده تقدیم داشت: یکی همین کتاب «شرق‌شناسی» (Orientalism) و دیگری کتاب دیگری از همین مؤلف به نام «مسئله فلسطین» (The Question of Palestine) که هر دو را کتابهای بسیار سودمندی یافتیم؛ بویژه این کتاب شرق‌شناسی را که در همان تورق اول معلوم شد بسیار حرف دارد و شایسته ترجمه است. متأسفانه در آن زمان سخت به کار نگارش رساله دکترای خود [در رشته تاریخ ادیان و برای دانشگاه اوپسالا سوئد] مشغول بودم که هیچ فرصت سر خاراندن هم باقی نمی‌گذاشت، چه رسد به ترجمه کتاب سنگینی از این دست. ناگفته نماند که در همان ایام نیز، آقای پروفیسوریان بارگمن (Jan Bergman) اسلام‌شناس شهیر سوئدی که سمت مشاورت رساله دکترای بنده را برعهده و خود نیز به اعراب و مسلمانان و فلسطینی‌ها قلباً تمایل خاصی داشت از این کتاب ذکر خیری به میان آورده و از من خواستند تقریظ مانندی درباره‌اش تهیه کنم که حاصل کار مقاله‌ای شد درسی، چهل صفحه که در مجمع دانشجویان دکترای الهیات آن دانشکده طرح و بحث گردید. مختصراً، از درس و تز دکترای هم که فارغ شدیم ابتدا نوبت به تکمیل ترجمه سرگذشت اندیشه‌ها (Adventures of Ideas) اثر آلفرد نورث وایتهد رسید که به توصیه استاد بزرگوارم حضرت علامه آیت‌الله محمدتقی جعفری از اوایل سال ۱۳۵۰ کار روی آن را شروع کرده بودم، و مدتی زمین مانده بود، و خود معظم‌له نیز شرح و بررسی مفصلی بر آن نگاشته بودند*، و بعد نیز اتمام کار ترجمه ریشه‌های انقلاب (Roots of Revolution) تألیف خانم نیکی کدی (Nikki R. Keddie)، شرق‌شناس و اسلام‌شناس معاصر و شهیر امریکائی**، در نوبت قرار گرفت؛ و دست‌آخر هم ترجمه ادیان زنده جهان (World's living Religions) اثر آقای دکتر

• جلد اول این اثر هم اکنون مدتی است به بازار عرضه گردیده و جلد دوم آن نیز ان‌شاء‌الله ظرف یکی دو ماه آینده از طرف دفتر نشر فرهنگ اسلامی در اختیار علاقه‌مندان قرار خواهد گرفت.

•• این ترجمه، همراه با شرح و پاورقی اینجانب، اخیراً به همت دوست بزرگوارم، آقا کهنمونی از طرف انتشارات قلم انتشار یافته است.

هیوم، که جای آن را به عنوان یک اثر نسبتاً جدیدتر در زمینه «تاریخ ادیان» برای دانشجویان فارسی زبان کاملاً خالی می‌دیدم* در هر صورت، بحمدالله، اکنون ترجمه اثر بسیار ارزشمند آقای دکتر ادوارد سعید هم به پایان آمده و — ان شاء الله — تا چند ماهی دیگر در دسترس علاقه‌مندان قرار خواهد گرفت.

— در مورد شرح حال و اوضاع و روزگار آقای ادوارد سعید، و بالاخص مقام نسبتاً شامخ ایشان در جمع علمی و دانشگاهی اروپا و امریکا، بنا دارم این کار را از دوست فاضل بزرگوار و بی‌ادعایم جناب آقای علی مجتهد شبستری — که چند صباحی در «دفتر مطالعات سیاسی و بین‌المللی» وزارت امور خارجه همکار و همسایه بودیم و حسن خلق و ادب و انسانیت و مایه علمی — و در عین حال تواضع — ایشان بر همگان آشکار است، طلب کنم، که علاوه بر اوصاف فوق جناب ادوارد سعید را از نزدیک هم می‌شناسند و این خود مزید بر علت است. هم ایشان نیز قرار بود که اجازه این ترجمه را از مؤلف محترم کسب کنند تا به اصطلاح ترجمه «رسمی» (Authorized) بوده باشد.

— بنده در مقدمه خود بر ترجمه کتاب خانم کدی، ریشه‌های انقلاب، نظر خویش را بصراحت آوردم که باید در مقابل حرف و سخن دیگران صبر و حوصله و متانت داشت، و از آن مهمتر جرئت و جسارت شنیدن حرفهای تا حدودی متفاوت و مخالف را، و بعد هم درست و حسابی و مرد و مردانه — با استفاده از شیوه و روش علمی و دانشگاهی پسند — ایستاد و پاسخگو بود؛ و الا در کار علم و تحقیق — و حداقل در فضای آکادمیک و دانشگاهی — کار با فحش و طرد و لعن، و بلند کردن چماق تکفیر و تفسیق، از پیش نمی‌رود. در این رابطه بجرئت می‌توان گفت که کار حاضر از بهترین آثاری است که در مقابل خزعبلات و لاطائلات گلدزیهری (و یا نوع

* این اثر نیز متجاوز از یک سال است که به همت برادر بزرگوار جناب آقای مهندس ملکی توسط دفتر نشر فرهنگ اسلامی در اختیار جامعه علمی و دانش‌پژوهان قرار گرفته است.

وطنی‌اش بیست و سه سال) بر علیه کلّ شرق، اعراب، و جهان اسلام به رشته تحریر درآمده است. و این تنها راهی است که پیش روی ما مسلمانان قرار دارد: دفاع از اصول و ارزشهای اسلامی به لسانی فاضلانه، شریف، و همواره مبتنی بر ادب اسلامی؛ و مگر عمل به آیه شریفه «وَجَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ» نیز غیر از این است؟ اضافه کنم که فاضل ارجمند جناب دکتر سروش توضیحات و پاورقی‌های بنده، و تا حدودی هم استاد جعفری، بر کتاب ادیان زنده جهان را به اصطلاح مغرب‌زمینیان «apologetic» — مبتنی بر جدل و معارضه — خوانده‌اند. اگرچه من، به دلایل خاصی که بعضاً در همان‌جا شرح کرده‌ام، با مطالبی که در آنجا آورده شده به طور کلی موافقم، اما به هر حال مطالب این اثر دیگر «apology» نبوده و یک برخورد صد در صد علمی است. همان‌طور که گفتم با اقسام بیست و سه سال، و اخیراً نیز حرفهای بی‌پایه و ناهنجاری که شجاع‌الدین شفاها در فحش‌نامه‌هایی تحت عنوان توضیح المسائل و نیز از کلینی تا خمینی نوشته و گویا، به حسب نقل، در تیراژ وسیعی توسط عناصر یهودی و محافل ضدانقلاب و مخالف با اسلام و بخصوص تشیع در جوامع خارجی و بویژه در بین جامعه ایرانیان مقیم خارج از کشور و بیش از همه آمریکا با قیمتی نازل پخش می‌شود باید به همین گونه برخورد کرد. ان شاء الله خداوند فرصت و توفیق این کار را بدهد، و اقلّ یکی از آن کارها را بر همین منوال نقد و بررسی کنیم، که دوستان خارج از کشور نیز خیلی التماس دعا داشتند. — ترجمه حاضر حاصل اوقات فراغت بنده در مسافرتها اداری پنج-شش ماه اخیر در خارج از کشور است. همکاران اداری مسبوق‌اند که در غالب این گونه سفرها، صبحهای زود و یا بعضی از عصرها و غروبها، و نیز در طول روز در فاصله بین ملاقاتها، فرصتهای خالی زیادی پیدا می‌شوند که بدین نحو قابل استفاده‌اند. سال گذشته، در هفته اول دی‌ماه، بنده باید سفر هیئتی را از جانب وزارتخانه متبوع به لیبی سرپرستی می‌کردم که کم و بیش حدود یک هفته طول می‌کشید، و چون از قبل می‌دانستم که لیبی کشوری نیست که براحتی بتوان اوقات فراغت را با کتابخانه‌ها و موزه‌ها

و... و یا حداقل رادیو تلویزیونهای پرخبر اروپایی و امریکایی پر کرد، لذا کتاب آقای دکتر سعید را احیاناً به همراه بردم که اگر... بعد هم خوشبختانه فرصت مشابهی پیش آمد، در سفری دوهفته‌ای به آلمان، و سپس به چند کشور بلوک شرق (که آنها هم عیناً وضع لیبی را داشته و بلکه تا حدودی بدتر هم بودند)، و بالاخره اخیراً فرصت طولانی‌تری در فرانسه و انگلیس که کار به اتمام ترجمه انجامید. این مطلب را از این جهت گفتم که دوستان عزیز که وضعیتی مشابهی داشته و دائم السفر و یا حداقل کثیرالسفراند، و در ضمن هم دست به قلم بوده و آشنایی مختصری با یکی از زبانهای زنده دنیا دارند، از این گونه فرصتهای طبیعی بهره جسته و بدین ترتیب بخش کوچکی از دین عظیمی را که نسبت به مملکت و اسلام و مردم خوب این سرزمین دارند اداء کنند. بگذریم که لابد برای اهلش ارضای حس شهرت‌طلبی و نفسانیت هم هست، که نام آدم را شهرهٔ کوچ و بازار می‌کند و... الخ.

— گفتم که معرفی مؤلف و شرح حال و آثار او را به دوست فاضلم آقای علی مجتهد شبستری واگذار می‌کنم؛ اما دو سه نکته در طول ترجمه در همین خصوص به ذهنم رسیده و یادداشت کرده‌ام که اجازه دهید مختصراً با شما هم درمیان بگذارم: اول از همه دامنۀ وسیع مطالعات و مراجعات نویسنده است. بنده گمان دارم مؤلف محترم حداقل با زبانهای عربی، فرانسه، آلمانی، و انگلیسی بی‌نهایت آشنا است. حالا شاید لاتین و زبانهای دیگری هم باشند که من ندانم. نقل قولهای بجای، مناسب، و مکرر ایشان از منابع غنی و متعددی در همهٔ این زبانها نشان می‌دهد که قضیه یک استناد و ارجاع ساده نیست، و بلکه نامبرده خود با عمق این متون و منابع آشنا است. من خود احصاء کرده‌ام که در کتاب حاضر متجاوز از پانصد مؤلف و نویسنده شرقی و غربی، و شاید هم در همین حدودها کتب و آثار گوناگون، مورد نقل و یحتمل نقد و بررسی قرار گرفته‌اند. آن هم، همان‌طور که گفتم نه به صورت سطحی و گذرا که بیشتر به منظور تحت تأثیر قرار دادن خواننده از وسعت اطلاعات مؤلف باشد!! و بلکه در حد یک

بررسی عمیق و همه‌جانبه. نکته دوم مربوط به تسلط عجیب و غریب و باورنکردنی مؤلف بر زبان انگلیسی است. از یکی از دوستان به طنز شنیده بودم که امریکایی‌ها گفته بودند این آقای پروفیسور ادوارد سعید تنها غیرامریکایی است که وقتی درس می‌دهد آن‌قدر واژه‌های غامض در کلامش هست که هیچ فرد امریکایی حرفش را نمی‌فهمد! بنده — چنانچه می‌دانید — چندان ادعای زبان دانستن ندارم، اما به یقین می‌گویم که برای مطالعه و یا ترجمه هیچ اثری به اندازه این کتاب آقای سعید نیاز به مراجعه به دیکسیونر پیدا نکرده بودم! البته شاید این به خاطر زندگی طولانی و تحصیل و تجربه در غرب باشد، کم‌اینکه سلمان رشدی علیه ماعلیه هم تسلط عجیبی بر زبان دارد — و من به این نکته (ان شاء الله) برمی‌گردم — اما حتی با مقایسه با کتاب خانم کدی — استاد شهیر دانشگاه UCLA امریکا — کتاب حاضر حداقل چند برابر بیشتر واژه‌های غریب و نامأنوس دارد. به هر حال متن انگلیسی کتاب آن‌چنان مملو از واژه‌های کم و بیش بعید و دور از ذهن است که بنده به یکی از دوستان می‌گفتم آقای ادوارد سعید لذت حتی یک صفحه ترجمه بی‌دردسر را هم از آدم دریغ می‌کند، چه رسد به حدود ۳۵۰ صفحه متن کامل کتاب! ناگفته نماند که وسعت دامنه نقل قولها و ارجاعات، در کنار دریای وسیع واژه‌ها و اصطلاحات فراوان و متنوع به کار رفته، بسیار بر غنای چشمگیر کتاب می‌افزاید. سوم اینکه، به اعتقاد بنده، جای این کتاب حقیقتاً در بین مراجع و منابع علمی شرق‌شناسی، و بخصوص دیپارتمان‌های جدیدالتأسیس «مطالعات منطقه‌ای» (Area studies) در شرق و غرب عالم خالی بوده و سالها، و بلکه دهها سال طول خواهد کشید تا محقق متبعمی بتواند اثری جامع‌تر و بهتر در این رشته تحویل جامعه دانشگاهی دهد. از این رو است که یحتمل کتاب حاضر سالها حضور چشمگیر خود در محیطهای علمی و تحقیقاتی خارج را حفظ نماید، و ایضاً ترجمه‌اش در بین خوانندگان فارسی‌زبان — ان شاء الله.

— نکته دیگر این که در فصل آخر که مؤلف راجع به نقش متفکران

و روشنفکران مسلمان در کشورهای اسلامی سخن می‌گویند، صحنه‌ای که تصویر می‌کند بسیار شبیه به وضعی است که روشنفکران خودمان در زمان رژیم گذشته داشته، و یا امروزه در عراق و مصر و کویت و ترکیه و... دارند. در اینجا سخن مؤلف رنگ و بوی کلام از دل برآمده روانشاد جلال آل‌احمد [در غرب‌زدگی] را پیدا می‌کند؛ با همان دلسوختگی و تب و تاب عاشقانه‌اش — عشق به وطن، فرهنگ و سنتها، و دین آباء و اجدادی ما اسلام؛ و یا بحثهای متفکر عزیز و شهید مرحوم دکتر شریعتی را در باب الیناسیون فرهنگی و از خودبیگانگی قوم ایرانی روشنفکر [یا روشنفکر مآب]؛ و یا پاره‌ای از ایراداتی که امروزه بعضی از مؤمنین دلسوخته به سخنان جناب آقای دکتر سروش [و یا حداقل نحوه عرضه مطالب از جانب ایشان] دارند و الخ.

— و اما چند کلمه هم درباره سلمان رشدی. در بالا گفتم که من معتقد به برخورد آزاد اندیشه‌ها هستم و هرگونه چماق طرد و تکفیر را یک‌جا رد می‌کنم. مصداقش هم وضعی است که از جهاتی در ایران بعد از انقلاب پیش آمد. اول که ما شروع کردیم جماعت غیرحزبی و یا غیرحزب‌اللّٰهی را طرد و [از شئون اجرایی انقلاب] کنار بگذاریم شاید هرگز فکر نمی‌کردیم که ماجرا به همین جا ختم نشده و یک روز دامن خود ما و «خودی»‌ها را هم خواهد گرفت. آن روز نوبت طرد و لعن و ضدولایت خواندن فلان دکتر و مهندس و تحصیلکرده و فرنگ‌رفته و کارشناس و متخصص و پزشک و غیره بود، و امروزه نوبت طرد و حذف یک جناح از روحانیت (و همسنگران آن طرد و لعن کنندگان اولیه) توسط جناحی دیگر! و مسلماً اگر هم در این کار توفیق یابیم، که اگر نه «طوعاً»، حداقل «کرهاً» احتمال آن هست، مطمئن باشید که فردا نوبت شمشیر کشیدن خود اعضای جناح باقیمانده به روی همدیگر است! تازه خدا می‌داند عاقبت کار، پس از این همه طرد و حذف و خط‌بازی و... به کجا می‌کشد، و چه «علی‌السلام سلام»‌هایی از دل پر خون دلسوختگان ناظر و بی‌طرف و بی‌غرض برخواهد خاست؟ و این اُفت انقلاب خواهد بود، مگر

این که ما به خود آمده و سعه صدر بیشتری به خرج داده و از کلمه «حصن» — لا اله الا الله — برای انتخاب همسنگران و علاقه‌مندان به اسلام و انقلاب استفاده کنیم و همهٔ مسلمین و مؤمنین را به فرمایش پاک قرآن و اسلام ناب محمدی (ص) «اخوة» بدانیم. اما نکتهٔ اینجاست که با اقسام سلمان رشدی‌ها چگونه؟ آیا برخورد باید همان باشد که در بالا گفتیم و بحث و جدل و معارضةٔ فکری، و روش ائمه و مناظرات حضرت رضا (ع)... و... الخ؟ که شنیده‌ام یکی از گروه‌های نسبتاً مذهبی سیاسی هم بر همین اساس اعلامیه‌ای داده و سفارش به عدم خشونت و... راستش، من برخورد اندیشه را در مقابل ارائه «اندیشه» مناسب می‌دانم، ولو در سخیف‌ترین سطح ممکنش که مملو از کذب و افترا و سوء فهم و عرضه و یا سوء نیت باشد — نظیر کارهایی که مثال زدم [از شفا]، و یا آنچه که سخنگوی رژیم قبل — طاهری — تحت عنوان روح خدا در خارج به چاپ رسانده و غیره. اما این سلمان رشدی کذابی در سرتاسر کتابش نه یک کلمه حرف جدی زده و نه به اندازهٔ یک ذره اندیشه‌ای ارائه داده که به اصطلاح، مخالف و معارض باشد و پاسخ و استدلال و چون و چرای علمی، تحقیقاتی، و تاریخی بطلبد. و بلکه برعکس، او که از زبانی [انگلیسی] بسیار قوی و دانشی بسیار وسیع برخوردار است، تمام کوشش خود را بر این نهاده که به زبان طنز و هجو و هزل پیامبر بزرگوار اسلام را به هر ترتیب و تقدیری شده [نعوذ بالله] لجن مال کرده و به زعم خود، تاجر، خیالاتی، مجنون، احمق، اهل فحشا و منکر... و صدها صفت بسیار زشت‌تر دیگری که قلم از نوشتنش شرم دارد معرفی کند. بنده بحث حکم فقهی قضیه را نمی‌کنم، آن کار فقهاست که باید به وظیفهٔ خود عمل کنند و کرده‌اند، و اعتراضی هم جز از ناحیهٔ یکی دو آخوند درباری در اینجا و آنجای عالم (مصر و عربستان و لندن و...) نبوده است. بحث من بر سر این است که، حین آنکه ما خود بشدت از برخورد آزاد و سالم اندیشه‌ها جانبداری می‌کنیم و معتقدیم که در عالم فکر و اندیشه، هرگونه برخورد غیر علمی و استفاده از اهرم تکفیر و تفسیق و... نتایجی معکوس در بر خواهد داشت، نباید از فرط آزاداندیشی از آن طرف بام بیفتیم و ساکت و

بی حرکت بنشینیم که ناسزاهایی این چنین را، که شایسته وجود عفی مادی و دنیازده خودشان — آن هم از پست ترین انواع لذایذ مادی یعنی زنهای بدکاره و مشروب، که به حسب نقلِ دوستانِ آقای رشدی سالهاست از محرمترین معاشرین ایشان هستند — است نثار ساحت بزرگوار پیامبر عظیم الشان اسلام (ص) و آن افتخار خلقت و بشریت نمایند. مسلماً اقتضا ندارد فهرستی از این گونه توصیفات زشت رشدی به دست دهم، اما برای نمونه فقط چند صفحه از بخش مربوط به اصطلاح «ماهوند» [اسم تحریف شده حضرت رسول (ص) را که با صد نشانی ظاهراً از شمس نشان داده شده که مقصود مؤلف شخص حضرت ایشان است و لاغیر] را مرور می کنیم: — در ابتدای داستان، یعنی از اینجا به بعد داستان، نام دیگر «جبرئیل»، «شیطان» عنوان می شود (۹۱)*، و در همان صفحه، آیات جبرئیل، به نام آیات اغواکننده و گول زننده خوانده می شود. در صفحه بعد (۹۲)، پیامبر اسلام، تاجری خوانده می شود که رفتار عجیب زاهدمنشانه ای دارد، در حالی که از طرف خدا (Allahgod — اسم من درآوردی دیگر رشدی) مأموریت محکومیت و نجات انسانها را پیدا می کند.

— در صفحه ۹۳، قهرمان داستان ماهوند، حین آنکه یک ماه را بتنهایی در کوه مخروطی می گذراند، و برای بار اول هم سلمان رشدی معنای صحیح اسم ایشان را به دست می دهد [به عنوان کسی که شایسته حمد و تشکر است؛ محمد (ص)]، یکهو، همانا شیطان می شود و مؤلف بی حیا صریحاً می گوید: ماهوند یعنی شیطان! جالب اینجا است که مؤلف همواره از مگه به عنوان شهر جاهلیت و از خانه خدا نیز با نام «خانه سنگ سیاه» نام می برد! در صفحه ۹۵ مجدداً مؤلف تأکید دارد که ماهوند تاجری است که اخیراً پیغمبری پیشه کرده است و در همان جا از دهان [حضرت] ابراهیم (ع) کلام بسیار رکیکی نسبت به هاجر می خوانیم — هر دو، به همراه اسماعیل، با اسامی واقعی خود و بدون هیچگونه زحمت تغییر و

تحریف. در صفحه ۱۰۰ می‌خوانیم که بت «اللآت» حتی از نظر اسم نیز مقابل خدا و برابر با آن است؛ و در صفحه بعد (۱۰۱) نیز با چنان نفرتی از اطرافیان پیامبر سخن گفته می‌شود که به تعبیر ما یکی لابلای ولگردی به نام سلمان و دیگری برده هیولاصفتی به نام بلال و آن دیگری یک نفر آب‌حوضی به نام خالد است؛ که در پایان آن صفحه هم فتوای مؤلف بر جواز هرگونه همخوابگی و زنا زینت‌بخش کلام ایشان است. در صفحه (۱۰۲) عقده‌ای بودن پیامبر — ماهوند — به خاطر آن است که قوم و خویش و فامیل درستی ندارد و از یتیمی خود احساس سرخوردگی می‌کند. در صفحه ۱۰۳ پیام ماهوند، از زبان مؤلف بیان می‌شود که: «یکی، یکی، یکی». (جالب اینجاست که همین آدم فاسد وقتی مورد اعتراض قرار می‌گیرد با کمال بی‌شرمی می‌گوید که من رمان نوشته‌ام و منظورم شخص حضرت رسول نبوده است!! در حالی که در هر صفحه اقلأً یک اشاره صریح بر این مطلب هست که وی راجع به چه کسی سخن می‌گوید.) در صفحه ۱۰۴ رسول گرامی صریحاً کاهن خوانده می‌شود و در صفحه بعد (۱۰۵) بلال حبشی را می‌بینیم که با چه زحمتی سعی می‌کند جلوی شرک پیامبر را بگیرد که در شرف قرار و مدار با ابوسفیان و به رسمیت شناختن لات و عزی و... است! و در صفحه بعد (۱۰۵) به این کار خیر می‌پیوندد و بالاخره این پیامبر است که بسختی نگران ابوسفیان است! در صفحه ۱۰۷ ابتدا شیطان و جبرئیل یکی می‌شوند و سپس بلال و خالد و سلمان دست به دست هم می‌دهند تا با گریه و لابه جلوی سقوط ماهوند — پیامبر — را بگیرند! در صفحات بعد نیز همین هجویات و کفریات ادامه پیدا می‌کند و ابتدا زیرآب جبرئیل زده می‌شود و بعد وحی و... تا کم کم کار به مسخره کردن احکام می‌کشد و سجده «ماتحت هوا کردن» می‌شود (ص ۱۱۵) و سپس عرق‌خوری بلال و سلمان (ص ۱۱۷) و پس از آن درس گرفتن حضرت رسول احکام اسلامی را از عایشه (ص ۱۱۸) و مسخره کردن تولد عیسی‌ای نبی (ع) در همان صفحه، و بعد هم — نعوذ بالله — مستی پیامبر و همخوابگی رسول خدا با هند همسر ابوسفیان (ص ۱۲۰)! نمی‌دانم آن

بظاهر مسلمانهایی که علیه فتوای امام (قدس سره) در مورد این جانور عجیب
اعلامیه داده‌اند در قیامت برای خدا چه جوابی دارند؟

ربنا احفظنا من شرور انفسنا ولا تكلنا الى انفسنا طرفه عين ابدًا.

عبدالرحیم گواهی

مردادماه هزار و سیصد و هفتاد

مقدمه مؤلف

۱

یک روزنامه‌نگار فرانسوی، در سفری که در خلال جنگهای داخلی وحشتناک بیروت در سالهای ۱۹۷۶-۱۹۷۵ میلادی (۱۳۵۵-۱۳۵۴) به آن شهر داشت، در حین تأسف و تأثر در مورد مرکز شهر که از سکنه خالی شده بود نوشت که: «اینجا روزی تعلق به شرق^۱ شاتوبریان^۲ و نروال^۳ داشت» [۱]. البته او در مورد محل حق داشت، بخصوص تا جایی که به اروپایی‌ها مربوط می‌شد. واژه شرق تقریباً یک ابداع اروپایی بود، و از دیرباز خاستگاه ماجراهای عاشقانه، آدمهای بیگانه، خاطرات و سرزمینهای به یادگار ماندنی، و تجربیات برجسته بود. اکنون داشت از نظرها غایب می‌شد؛ به یک معنا، غایب هم شده بود، روزگار آن گذشته بود. شاید این بی‌ربط می‌نمود که خود شرقی^۴‌ها هم در این میان منافع داشتند، و اینکه در زمانهای شاتوبریان و یا نروال این شرقی‌ها بودند که در آن محلها سکونت داشتند، و حالا هم این آنان بودند که مشقت می‌کشیدند؛ آنچه

1. Orient

۲. Chateaubriand (۱۷۶۸-۱۸۴۸) دیپلمات و نویسنده فرانسوی که زمانی از بنیانگذاران مکتب رمانتیک به حساب می‌آمد.

۳. Nerval (۱۸۰۸-۱۸۵۵) از نویسندگان رمانتیک فرانسه در قرن نوزدهم.

4. Orientals

برای یک بازدیدکننده اروپایی اهمیت داشت نوعی نمایش و یا تصویر اروپایی شرق و سرنوشت معاصر آن بود، که هر دو برای یک روزنامه‌نگار فرانسوی و خوانندگان‌شان اهمیت محلی ویژه‌ای داشتند.

احساس امریکایی‌ها در مورد شرق کاملاً این گونه نیست، که البته به احتمال زیاد آن را با خاور دور (عمدتاً چین و ژاپن) یکی می‌گیرند! به خلاف امریکایی‌ها، باید گفت که فرانسوی‌ها و انگلیسی‌ها — و تا حدود کمتری هم آلمانی‌ها، روس‌ها، اسپانیایی‌ها، پرتغالی‌ها، ایتالیایی‌ها و سوئیسی‌ها — سابقه‌ای طولانی در آنچه که من آن را شرق‌شناسی^۵ می‌خوانم داشته‌اند، که آن عبارت از نوعی کنارآمدن با شرق بر مبنای مکان مخصوص شرق در تجربه مغرب‌زمینی اروپایی است. شرق نه تنها در جوار و نزدیکی اروپا قرار گرفته؛ بلکه محل عظیم‌ترین، ثروتمندترین و قدیمی‌ترین مستعمرات آن نیز می‌باشد؛ منبع تمدنها و زبانهایش، رقیب فرهنگی آن، و نیز یکی از عمیق‌ترین و در عین حال مکررترین تصاویری که از دیگران^۶ دارد. علاوه بر این، شرق به اروپا (و یا غرب) کمک کرده که خود را از نظر شکل، شخصیت، و تجربه به صورت نقطه مقابل شرق تعریف کند. با این وجود، هیچ بخشی از این شرق صرفاً تخیلی نیست. شرق، بخشی از تمدن و فرهنگ مادی اروپا است. شرق‌شناسی نیز از نظر فرهنگی، و حتی ایدئولوژیک، مفسر و مبین بخش مزبور است، که به صورت گونه‌ای وعظ و خطابه، با نهادهای ستادی، لغتنامه‌مربوطه، تتبعات ویژه، شکل و شمایل و اصول نظری خاص، و حتی سیستم اداری مستعمراتی و سبکهای مستعمراتی، درآمده است. در مقابل، درک امریکایی‌ها از شرق تا حدود قابل ملاحظه‌ای رقیق‌تر به نظر می‌رسد، اگرچه ماجراجویی‌های اخیر ما در مورد ژاپن، کره، و هندوچین باید کم‌کم چهره و آگاهی معتدل‌تر و واقع‌گرایانه‌تری از «شرق» را به وجود بیاورد. علاوه بر این، نقش اقتصادی و سیاسی بسیار توسعه‌یافته آمریکا در خاور نزدیک (خاورمیانه)، بر فهم ما از

آن «شرق» داعیه‌ای بزرگ دارد.

باید در ذهن خوانندگان روشن باشد (و در خلال صفحات فراوان آینده بسیار روشنتر هم خواهد شد) که من از واژه «شرق‌شناسی» چندین مطلب را افاده می‌کنم، که به نظرم همه آنها نیز به هم مربوط اند. سهل‌الوصول‌ترین تبیین و معرفی از شرق‌شناسی نوعی تبیین آکادمیک است، و در واقع این واژه هنوز در بسیاری از محیط‌های دانشگاهی به خدمت گرفته می‌شود. هر کس که درباره شرق درس می‌دهد، چیز می‌نویسد، و یا اینکه تحقیق می‌کند — چه آنکه فرد مزبور یک انسان‌شناس، جامعه‌شناس، مورخ، و یا زبان‌شناس — چه به معنای خاص و یا معنای عام آن بوده باشد — یک شرق‌شناس است، و کاری که می‌کند شرق‌شناسی است. درست است که در مقایسه با اصطلاحات مطالعات شرقی^۷ و یا مطالعات منطقه‌ای^۸ امروزه شرق‌شناسی از ترجیح کمتری برخوردار است. علت این امر آن است که اصطلاح شرق‌شناسی از طرفی زیادی مبهم و کلی است، و از طرف دیگر به طور ضمنی اشاره بر روحیه آمرانه و دست‌بالای استعمارگری قرن نوزدهم و اوایل قرن بیستم اروپا دارد. به هر جهت، اکنون نیز کتابهای بسیاری نوشته می‌شوند و یا کنگره‌های متعددی برگزار می‌شوند که مرکز بحث آنها «شرق» بوده و شرق‌شناسان هم، با چهره قدیمی و یا جدید خود، گردانندگان و صاحب‌نظران اصلی آنها هستند. نکته مورد نظر این است که حتی چنانچه شرق‌شناسی به صورت سابق خود حیات نداشته باشد، باز مباحث و نظریات آن درباره شرق و شرقی‌ها در سطح دانشگاه‌ها و مؤسسات آکادمیک مطرح هستند.

در مورد این سنت آکادمیک، که کامیابی‌ها، منسوخ‌شدنها، تخصص‌ها، و نقل و انتقالات آن بعضاً موضوع مطالعه حاضر است، معنای عام‌تر دیگری نیز برای شرق‌شناسی وجود دارد. شرق‌شناسی عبارت از نوعی سبک فکر است که بر مبنای یک تمایز بودشناختی و معرفت‌شناختی بین

«شرق» و (غالب موارد) «غرب» قرار دارد. بنابراین، دسته انبوهی از نویسندگان، که در میان آنها شعرا، داستان‌نویسان، فلاسفه، نظریه‌پردازان سیاسی، اقتصاددانان، و مقامات اداری سطلنتی یافت می‌شوند، این اختلاف بنیادین بین شرق و غرب را پذیرفته و آن را نقطه شروع تئوری‌ها، حماسه‌ها، داستانها، توصیفات اجتماعی، و روایت‌های سیاسی خویش در مورد شرق، مردم آنجا، آداب و رسوم آنان، ذهنیات ایشان، و مقدراتشان قرار داده‌اند. این گونه شرق‌شناسی از آشیلوس گرفته تا ویکتور هوگو، دانت، و کارل مارکس را شامل می‌شود. قدری جلوتر در این مقدمه به مسائل روش شناختی که انسان در میدان مطالعه‌ای چنین وسیع برخورد می‌کند خواهم پرداخت.

تبادل بین این دو مفهوم شرق‌شناسی، یعنی مفهوم آکادمیک آن و مفهومی که کم و بیش تخیلی است، مستمراً وجود داشته است، و از اواخر قرن هجدهم دادوستد قابل ملاحظه‌ای، کاملاً انتظام یافته — شاید حتی بتوان گفت درست میزان و تنظیم شده‌ای — بین آن دو به چشم می‌خورد. بنابراین من به معنای سومی که از شرق‌شناسی وجود دارد می‌رسم که از نظر تاریخی و محتوایی از دو معنای قبلی تعریف شده‌تر هستند. اگر اواخر قرن هجدهم را به عنوان نقطه شروعی بگیریم که از آن مرحله به بعد شرق‌شناسی تا حدودی کم و بیش تعریف شده است، در آن صورت می‌توان شرق‌شناسی را به عنوان یک نهاد ثبت شده و دارای تشخیصی که با شرق سروکار دارد مورد بحث و تجزیه و تحلیل قرار داد؛ که این سروکار داشتن به معنای اظهار نظر کردن پیرامون موضوع آن، رسمیت بخشیدن به نظرات گوناگون در مورد آن، شرح و توصیف آن، و سرانجام تعلیم دادن، تنظیم، و حکم کردن پیرامون آن است: خلاصه کلام آنکه شرق‌شناسی عبارت از نوعی سبک غربی در رابطه با ایجاد سلطه، تجدید ساختار، داشتن آمرت و اقتدار بر شرق است. من بکارگیری مفهومی که میشل فوکو^۹ در باستان‌شناسی معرفت^{۱۰}

۹. Michel Foucault (۱۹۲۶-....) نویسنده و فیلسوف فرانسوی که عقاید وی در زمینه معرفت شناختی معروف

است.

و نیز در نظم و تنبیه^{۱۱} در مورد وعظ و خطابه به دست می‌دهد را برای تعیین هویت شرق‌شناسی مفید فایده یافته‌ام. منظور من این است که بدون بررسی شرق‌شناسی به عنوان رشته‌ای از وعظ و خطابه، انسان یحتمل نمی‌تواند دیسپلین کاملاً انتظام یافته‌ای را که فرهنگ اروپایی از آن طریق قادر به اداره — و حتی ایجاد — شرق، از نظر سیاسی، جامعه‌شناختی، نظامی، ایدئولوژیک، علمی، و حتی تخیلی در دوران پس از قرن هجدهم میلادی گردید درک کند. علاوه بر این، شرق‌شناسی چنان موقعیت اعتباری مستحکمی کسب کرده بود که به اعتقاد من هیچ کس که در مورد شرق، مطالعه، نویسندگی و یا اقدام می‌کرد نمی‌توانست کار خود را بدون ملاحظه محذورات فکری و عملی که از طریق شرق‌شناسی بر او تحمیل شده بود به پیش برد. ملخص کلام اینکه موضوع شرق، به خاطر گرفتاری شرق‌شناسی، یک موضوع آزاد و بدون قید و شرط برای فکر و یا اقدام کردن نبود. این بدان معنا نیست که این فقط «شرق‌شناسی» است که به طور یکجانبه تعیین می‌کند چه چیزی درباره شرق می‌توان گفت، بلکه منظور مجموعه کاملی از علایق و منافع است که هر وقت موضوع خاص «شرق» مطرح است یا به میدان گذاشته (و بنابراین همواره خود را درگیر مباحث می‌کند). اینکه امر مزبور چگونه به وقوع می‌پیوندد موضوع بحث کتاب ماست. همچنین در این کتاب سعی شده نشان داده شود که فرهنگ اروپایی، از طریق جدا کردن راه خود از «شرق»، به عنوان نوعی «خود» مخفی و یا قائم مقامی خویش — قدرت و هویت کسب نمود.

هم از نظر تاریخی و هم از نظر فرهنگی بین درگیری فرانسوی‌ها و انگلیسی‌ها در شرق، و تا زمان به قدرت رسیدن امریکایی‌ها پس از جنگ جهانی دوم، درگیری هر قدرت اروپایی و یا ماورای آتلانتیک دیگری در آنجا، اختلاف کمی و حتی کیفی چشمگیری وجود دارد. بنابراین وقتی صحبت از شرق‌شناسی به میان می‌آوریم، سخن ما عمدتاً ولونه انحصاراً، در

مورد یک اقدام و نهاد فرهنگی انگلیسی و فرانسوی است، پروژه‌ای که دامنه آن تا آنجا که قدرت تخیل پیش می‌رود گسترده است، تمام سرزمین هند و خاور، سرزمین‌ها و متون کتاب مقدس، تجارت ادویه، ارتش‌های استعماری و تاریخچه‌ای طولانی از حکومت‌های مستعمراتی، مجموعه کامل و مہیبی از مطالب علمی و تحقیقی، تعداد بی‌شماری از «متخصصین» و «عوامل» شرقی، رشته‌های دانشگاهی شرق‌شناسی، یک سری عقاید و اندیشه‌های متعلق به شرق (نظیر استبداد شرقی، شکوه و عظمت دربارهای سلاطین شرقی، ظلم و ستم، و احساساتی بودن آنها ...)، بسیاری از فرق، فلاسفه، و حکمای مشرق‌زمینی که برای مصرف داخلی اروپایی‌ها رام و اهلی شده‌اند — که لیست آنان را تا هر مقدار که خواسته باشیم می‌توانیم توسعه دهیم. نکته مورد نظر من این است که شرق‌شناسی از نزدیکی خاصی بین انگلستان و فرانسه از یک طرف، و شرق از طرف دیگر، سرچشمه می‌گیرد. و این شرق، تا اوایل قرن نوزدهم، عملاً به معنای هند و سرزمین‌های کتاب مقدس بود. از اوایل قرن نوزدهم تا پایان جنگ جهانی دوم، فرانسه و انگلستان بر شرق و شرق‌شناسی سلطه کامل داشتند؛ و از بعد از جنگ نیز آمریکا بر شرق مسلط شده و به آن با همان چشمی می‌نگرد که روزگاری انگلیس و فرانسه می‌نگریستند. از دل این نزدیکی، که دینامیسم آن به نحو قابل ملاحظه‌ای خلاق بوده — اگرچه که همواره بیانگر نیروی بیشتر طرف غربی این ارتباط (انگلستان، فرانسه، یا آمریکا) است، حجم وسیعی از کتبی که من آنها را کتب شرق‌شناسانه می‌خوانم سربرآورده‌اند.

در همین جا باید گوشزد کنم که، به‌رغم تعداد بسیار زیاد کتب و مؤلفینی که من به بررسی آنان خواهم پرداخت، تعداد بسیار بیشتری هم هستند که من ناگزیر از کنار گذاشتن آنها بوده‌ام. استدلال من، به هر جهت، نه بر مبنای فهرست کاملی از کتابهایی است که با موضوع شرق سروکار دارند، و نه اینکه آن را تنها بر پایه تعداد معدودی از متون، مؤلفین و عقایدی که روی هم رفته قانون شرق‌شناسی را تشکیل می‌دهند بنا کرده‌ام. به جای این من بر روش تحقیقی متفاوتی تکیه کرده‌ام — که استخوانبندی آن به

یک معنا یک دسته از کلی سازی های تاریخی است که من تا اینجا در این مقدمه آورده ام — و همین هاست که اکنون می خواهم با تفصیل تحلیل گرانه بیشتری مورد بحث قرار دهم.

۲

من با این فرض شروع کرده ام که شرق یک حقیقت و واقعیت بی جان و بی حرکت در طبیعت نیست. این نیست که شرق صرفاً در آنجا حضور داشته باشد، همان طور که غرب هم صرفاً در جای خاصی نیست. ما باید با این مشاهده عظیم ویکو^{۱۲} جدی برخورد کنیم که: این انسانها هستند که تاریخ خویش را می سازند، و آنچه که آنان می توانند بدانند دقیقاً همان چیزی است که خود ساخته اند؛ و این امر را به حیطه جغرافیا نیز گسترش دهیم: زیرا که هم هستی های جغرافیایی و هم هستی های فرهنگی — اگر هستی های تاریخی را متذکر نشویم — نظیر محله ها، مناطق، بخشهای جغرافیایی مثل «شرق» و «غرب»، همگی ساخته دست انسان هستند. بنابراین، درست مثل خود «غرب»، «شرق» هم یک ایده است که برای خود تاریخچه و سنتی فکری، تصویری، و زبانی دارد که به آن در غرب و برای غرب حضور و واقعیت بخشیده است. بدین ترتیب، این دو واقعیت و یا هستی تاریخی، پشتوانه و تا حدی انعکاس دهنده یکدیگرند.

پس از ذکر این مقدمه، انسان باید به بیان تعدادی توصیفات منطقی دیگر بپردازد. در مرحله نخست، اینکه فکر کنیم که شرق «اساساً» یک اندیشه و یا ابداع [غرب] بوده و هیچ گونه واقعیت مرتبطی ندارد، اشتباه است. وقتی که دیسراییلی^{۱۳} در داستان خود به نام تانکرد^{۱۴} گفت که شرق

۱۲. Vico (۱۷۴۴-۱۶۶۸) فیلسوف تاریخ ایتالیایی که عقایدش بشدت تفکرات اجتماعی قرون نوزده و بیست میلادی را تحت تأثیر قرار داده است.

۱۳. Benjamin Disraeli (۱۸۰۴-۸۱) سیاستمدان رمان نویس و نخست وزیر انگلستان در اواخر قرن نوزدهم که در ماجرای کانال سوئز معروف است.

۱۴. Tancred (۱۱۱۲-۱۰۷۶) از رهبران سیپیل نرماندی در جنگ صلیبی اول.

یک رشته شغلی است، منظورش این بود که ابراز علاقه به موضوعات مشرق‌زمین، امری بود که جوانان روشن‌غریبی در آن چنان شور و هیجانی می‌یافتند که عملاً تمام وقتشان را می‌گرفت؛ سخن او را نباید این‌گونه تفسیر کرد که منظور وی این بود که مشرق‌زمین برای غربی‌ها تنها یک فرصت شغلی بود. در گذشته، فرهنگها و ملتهایی بوده‌اند — و هنوز هم هستند — که از نظر مکانی در مشرق‌زمین واقع شده‌اند، اما زندگی، تاریخ، و آداب و سنن آنان واقعیت ملموس و خشنی به مراتب بیشتر از آنچه که درباره‌ی ایشان در غرب بتوان گفت داشته است. درباره‌ی آن واقعیت، این مطالعه شرق‌شناسی سهم بسیار کمی می‌تواند ادا کند، الا اینکه به طور ضمنی به وجودش اعتراف نماید. اما پدیده شرق‌شناسی، که من در اینجا مورد مطالعه قرار می‌دهم، اساساً با سازگاری و توافق درونی شرق‌شناسی و عقایدش در مورد شرق (مشرق‌زمین به عنوان یک حرفه) سروکار دارد، و نه هیچ‌گونه ارتباط واقعی با یک «شرق» حقیقی؛ به عبارت دیگر، در اینجا ارتباط شرق‌شناسی و شرق واقعی مطرح نیست. نکته‌ی مورد نظر من این است که کلام دیسراییلی درباره‌ی مشرق‌زمین عمدتاً به همان سازگاری و توافق ابداعی، و آن مجموعه‌ی منظم اندیشه‌ها به عنوان سرآمدترین چیز راجع به شرق، ارجاع می‌دهد، و نه به خود وجود شرق؛ همان‌طور که عبارت والاس استیونس^{۱۵} نیز به آن اشاره دارد.

بیان دوم آن است که اندیشه‌ها، فرهنگ‌ها، و تواریخ را نمی‌توان بدون مطالعه نیروی آنها، یا دقیقتر بگوییم ترکیب آنها از قدرت، درک و یا مطالعه کرد. اعتقاد پیدا کردن به اینکه «شرق» یک امر ابداعی، و یا اینکه به‌زعم من «شرق‌شناسی زده»^{۱۶} است — و اعتقاد بر اینکه چنین اموری به عنوان لازمه تخیل بسادگی به وقوع می‌پیوندند، مستلزم ریا و تزویر است. رابطه و نسبت شرق و غرب، رابطه قدرت، سلطه، درجات مختلفی از یک برتری و تفوق پیچیده است که در عنوان اثر کلاسیک ک.م. پانیکار آسیا و تسلط

۱۵. Wallace Stevens (۱۸۷۹-۱۹۵۵) شاعر معاصر آمریکایی.

۱۶. Orientalized ملهم از طرز فکر شرق‌شناسی.

مغرب زمین^{۱۷} بدقت مورد اشاره قرار گرفته است [۲]. شرق از آن روی شرق شناسی زده شد که نه فقط از کلیه جهاتی که در ذهن یک اروپایی متوسط قرن نوزدهم می آمد به گونه ای کاملاً شرقی یافت شده بود، بلکه همچنین این استعداد را داشت که آن را شرقی کنند، و یا اینکه تسلیم و منقاد این امر شد. در این واقعیت که برخورد فلوربر^{۱۸} با یک فاحشه مصری الگوی بسیار مؤثری از یک زن شرقی را به وجود آورده هیچ مطلب رضایت آمیزی به چشم نمی خورد؛ آن زن هرگز راجع به خودش صحبتی نکرد، و هرگز عواطف، حضور، و تاریخ خویش را عرضه ننمود. این فلوربر بود که به جای وی صحبت کرده و وی را به تصویر کشید. او یک فرد اجنبی، نسبتاً پولدار، و مذکر بود، و اینها واقعیات مسلمی بودند که سلطه او را ممکن ساخته و به وی اجازه می دادند که نه تنها جسم «کوچک خانم»^{۱۹} را به تملک درآورد، بلکه به جای او نیز سخن گفته و به خوانندگانش بگوید که از چه جهاتی او واقعاً «نمود یک زن شرقی» بود. بحث من بر سر این مطلب است که موقعیت فیزیکی برتر فلوربر نسبت به کوچک خانم یک مورد خاص نبوده است. این نمونه، بخوبی الگوی رابطه و نسبت شرق و غرب، و زمینه ای را که برای ایراد سخن در مورد شرق فراهم آورده مجسم می سازد.

این مطلب، ما را به سوی بیان سؤمی رهنمون می شود. انسان نباید هرگز فرض کند که ساختار شرق شناسی چیزی بیش از یک مشت دروغ و افسانه نیست که به محض آنکه حقایق مربوط به آنها عنوان شد بسادگی ازهم می پاشد. من خود بر این باورم که شرق شناسی خیلی بیش از آنچه به عنوان یک موضوع وعظ و سخنرانی درست در مورد شرق مطرح باشد (که در شکل آکادمیک و یا محققانه خود مدعی آن است) به عنوان نشانه باارزشی از اعمال قدرت اروپایی — آتلانتیک بر شرق محسوب می شود. با وجود این، آنچه باید مورد احترام و کوشش برای تمسک ما باشد عبارت از

17. K.M. Panikkar *Asia and the Western Dominance*

۱۸. Gustave Flaubert (۱۸۸۰-۱۸۲۱) نویسنده فرانسوی و مؤلف کتاب مشهور مادام بواری.

19. Kuchuk Hanem

قدرت محض و درهم بافته شده مباحث شرق‌شناسی است، و روابط بسیار نزدیک آن با مؤسسات و نهادهای توانمند اقتصادی- اجتماعی و سیاسی، و بالاخره دوام ترسناک و قوی آن. سرانجام، هر مطلبی که بتواند از زمان ارنست رنان^{۲۰} در اواخر دهه ۱۸۴۰ میلادی تا عصر حاضر در امریکا به عنوان یک حکمت قابل تعلیم (در آکادمی‌ها، کتاب‌ها، کنگره‌های شرق‌شناسی، دانشگاه‌ها، و مؤسسات آموزشی وزارتخارجه‌ها) دست‌نخورده باقی بماند باید چیزی استوارتر از مجموعه‌ای صرف از دروغها باشد. بنابراین، شرق‌شناسی صرفاً یک فانتزی پوچ اروپایی در مورد شرق نیست، بلکه مجموعه خلق شده‌ای از نظریات و روشهای اجرایی است که در خلال نسلهای متمادی روی آن سرمایه‌گذاری‌های مادی قابل ملاحظه‌ای به عمل آمده است. سرمایه‌گذاری مستمر روی شرق‌شناسی، به عنوان یک نظام معرفتی درباره شرق، آن را به عنوان ابزار مقبول پالودن و فیلتر شرق در وجدان غربی‌ها درآورد، درست همان‌گونه که سرمایه‌گذاری مزبور باعث ازدیاد قابل ملاحظه — و در حقیقت باردهی واقعی — مطالبی شد که از ناحیه شرق‌شناسی به فرهنگ عمومی جامعه تزریق می‌شد.

گرامسکی^{۲۱} تمایز تحلیل‌گرانه دقیقی بین جوامع مدنی و سیاسی به دست داده است، که در اولی جامعه از اعضای داوطلب (یا حداقل، منطقی و غیراجباری) نظیر مدارس، خانواده‌ها، اتحادیه‌ها، و در دومی از نهادهای حکومتی و دولتی (نظیر ارتش، پلیس، بوروکراسی مرکزی) که نقش آنان در حکومت همانا سلطه مستقیم است، تشکیل یافته است. فرهنگ، البته، تنها در جوامع مدنی کاربرد دارد؛ زیرا در آنها نفوذ اندیشه‌ها، نهادها، و اشخاص دیگر نه از طریق جبر و سلطه و بلکه از راه آن چیزی است که گرامسکی آن را رضایت می‌نامد. بنابراین، در هر جامعه غیر دیکتاتوری (غیر توتالیتار) بعضی اشکال فرهنگی بر دیگر اشکال غلبه دارند، درست به همان‌گونه که بعضی از اندیشه‌ها از اندیشه‌های دیگر نفوذ و تأثیر بیشتری دارند؛ صورت

۲۰. Ernest Renan (۱۸۹۲-۱۸۲۳) مورخ و شرق‌شناس شهیر فرانسوی.

۲۱. Antonio Gramsci (۱۹۳۷-۱۸۹۱) روشنفکر چپ‌گرای ایتالیایی که از بنیانگزاران حزب کمونیست ایتالیا بود.

این هدایت فرهنگی همان چیزی است که گرامسکی به عنوان استیلا تعیین می‌کند، امری که برای شناخت حیات فرهنگی در غرب صنعتی از مفاهیم حتمی است. این به خاطر استیلا، و بلکه نتیجه کار استیلای فرهنگی، است که به شرق‌شناسی دوام و نیرویی را که من تاکنون درباره‌اش سخن می‌گفتم می‌بخشد. شرق‌شناسی، زیاد از آنچه دنیس هی^{۲۲} به عنوان عقیده اروپا خوانده [۳] دور نیست، نوعی تصور و عقیده جمعی که به ما «اروپایی‌ها» در مقابل همه «آنها»، غیر اروپایی‌ها، هویت می‌بخشد، و در واقع می‌توان استدلال نمود که یکی از عناصر عمده در فرهنگ اروپایی، دقیقاً همان چیزی است که فرهنگ مزبور را هم در داخل و هم در خارج اروپا سلطه‌جو کرده است: این اندیشه که هویت انسان اروپایی در مقایسه با تمام افراد و فرهنگ‌های غیراروپایی در سطح متعالی‌تری قرار دارد. همچنین، نوعی استیلای اندیشه‌های اروپایی درباره شرق وجود دارد، که خود تکرارکننده مدعای برتری اروپا بر عقب‌ماندگی شرق بوده و معمولاً بر این احتمال که یک متفکر بی‌طرف‌تر، و یا شکاک‌تر، ممکن است نظریات متفاوتی در این مسئله داشته باشد غلبه می‌کنند.

شرق‌شناسی، برای تعیین استراتژی خود همواره به صورت ثابتی بر این برتری «موقعیت» خویش، که در همه روابط، غربی‌ها را نسبت به شرق در موضع نسبتاً بالاتری قرار می‌دهد که هرگز دست بالای خویش در همه امور را از دست ندهند، تکیه می‌نماید. و چرا باید غیر از این باشد، بخصوص وقتی استیلای خارق‌العاده اروپایی‌ها را از اواخر دوره رنسانس تا زمان حاضر در پیش روی داریم؟ دانشمندان، متفکرین، میسیونرهای مذهبی، تجار، و یا سربازان غربی در شرق بودند، و یا اینکه در فکر آن بودند که در شرق باشند، چون می‌توانستند با کمترین مقاومت از ناحیه شرق، خود در آنجا بوده و یا در فکر در آنجا بودن باشند. تحت عنوان کلی دانش درباره شرق، و در زیر چتر سلطه و برتری مغرب‌زمین بر شرق در

خلال دوره بعد از پایان قرن هجدهم، شرق پیچیده‌ای ظهور نمود که برای مطالعه در آکادمی‌ها، نمایش در موزه‌ها، تجدید ساختار در ادارات مستعمراتی، عرضه نظری در تزیینات بوم‌شناسی، بیولوژی، زبان‌شناختی، نژادشناسی، و تاریخی پیرامون انسان و جهان، نشان دادن موارد تحقق نظریه‌های اقتصادی و اجتماعی توسعه، انقلاب، شخصیت فرهنگی، و سیرت ملی یا دینی افراد بسیار مناسب بود. علاوه بر این، بررسی تخیلی امور شرقی کم و بیش منحصراً بر مبنای یک وجدان والارته غربی قرار داده شد، به نحوی که از خلال مرکزیتِ بلامنازع آن دنیایی شرقی سر برآورد، که در ابتدا بر مبنای اندیشه کلی در مورد اینکه چه شخص و یا چیزی شرقی است قرار داشت، اما بعداً صاحب یک منطق تفصیلی شد که نه بر پایه واقعیت تجربی و بلکه مبتنی بر مجموعه‌ای از امیال، سرکوبها، سرمایه‌گذاری‌ها، و طرحهای تصویری قرار گرفته بود. اگر بتوانیم به کارهای شرق‌شناسانه بزرگ که از تتبعی هوشمندانه برخوردارند، نظیر گزیده آثار نویسندگان کلاسیک عرب^{۲۳} اثر سیلوستر دوساکی^{۲۴} و یا روایتی از رفتار و عادات مصریان معاصر^{۲۵} اثر ادوارد ویلیام لین^{۲۶} اشاره‌ای داشته باشیم، باید همچنین توجه نماییم که اندیشه‌های نژادپرستانه رنان و گوینیو^{۲۷} نیز از همان نیروی محرکه بیرون آمدند؛ همان گونه که بسیاری از داستانهای مستهجن جنسی دوران ویکتوریا نیز چنین سرنوشتی داشتند (نگاه کنید به بررسی و تحلیل ترک شهوت‌پرست^{۲۸} توسط استیون مارکوس^{۲۹} [۴]).

با این وجود، انسان باید دائم از خودش بپرسد که در رشته شرق‌شناسی کدام یک از دو مطلب زیر حائز اهمیت بیشتر است: گروه کلی اندیشه‌هایی که انبوه مواد شرق‌شناسانه را فرا گرفته‌اند؟ — و در مورد آنها بدون انکار می‌توان گفت که با نظریه‌های مبتنی بر برتری اروپایی،

23. Chrestomathie arabe 24. Silvestre de Sacy

25. Account of the Manners and Customs of the Modern Egyptians 26. Edward William Lane

27. Joseph Arthur Gobineau (۱۸۱۶-۱۸۸۲) دیپلمات و نویسنده فرانسوی و مؤلف رساله جنجال‌برانگیز عدم

برابری نژادهای انسانی.

28. The Lustful Turk 29. Steven Marcus

نژادپرستی، امپریالیسم، و شبیه آن رنگ آمیزی شده‌اند؛ یک رشته اندیشه‌های دگم در مورد شرق که به صورت یک امر مجرد آرمانی و غیرقابل تغییر درآمده‌اند؟ — و یا اینکه مجموعه بسیار متنوع‌تر آثاری که به وسیله تعداد تقریباً بی شماری از نویسندگان گوناگون به رشته تحریر درآمده و برخورد انسان با هر یک از آنها می‌تواند به منزله موارد خاصی باشد که مؤلفی در موضوع شرق دست به قلم برده است؟ به یک معنا، این دو شق مختلف، یکی عام و یکی خاص، در واقع دو وجه یا جنبه از ماده‌ای یکسان هستند: در هر دو مورد انسان باید با پیشقراولان این رشته نظیر ویلیام جونز^{۳۰}، و یا هنرمندان بزرگ آن نظیر نیروال و فلوربر مواجه شود. و چرا ممکن نباشد که این هر دو وجه و یا جنبه را در کنار یکدیگر، و یا یکی پس از دیگری، ببینیم؟ آیا اگر تنها مستمراً با یکی از جنبه‌های خیلی کلی و یا برعکس، خیلی جزئی مطلب سروکار داشته باشیم با خطر تحریف روبرو نخواهیم بود (دقیقاً همان انحراف و تحریفی که شرق‌شناسی آکادمیک همواره مستعد آن بوده است)؟

ترسهای دوگانه من در این باب، یکی تحریف و دیگری بی‌دقتی است، یا نسبتاً آن نوع بی‌دقتی که از تعمیمات بسیار دگم‌اندیشانه و یا تمرکز بسیار شدید روی موارد خاص محلی حاصل می‌شود. در مواجهه با این مسائل، کوشش من بر این بوده است که با سه جنبه مهم و اصلی واقعیت [شرق‌شناسی] معاصر خویش، که به نظر می‌رسند راه خروج از مسائل و مشکلات مربوط به روش و یا وجوه مورد بحث را نشان می‌دهند، سروکار داشته باشم؛ مشکلات فوق‌الذکر چنان هستند که ممکن است، از یک طرف انسان را به وادی نوشتن مطلبی خشن و جدل‌گونه در یک سطح کلی که آن قدر توصیفات آن عام باشند که ارزش قبول و پذیرش نداشته باشند وادار کند؛ و یا از طرف دیگر، کار به نوشتن یک سلسله تحلیلهای تفصیلی و بسیار بسیار جزئی بکشد که در آنها خطوط کلی مطالبی که در

این رشته مطرح بوده و دارای نیرو و نفوذ خاصی هستند یکسره به دست فراموشی سپرده می‌شوند. پس چه بکنیم که از طرفی فردیت و اصالت هر اثر محفوظ مانده و از طرف دیگر، این تفرد با محتوای هوشمندانه، و نه الزاماً انفعالی و یا صرفاً مستبدانه، کلی و سلطه‌گرایانه این رشته وفق داده شود؟

۳

پیش از این راجع به سه جنبه از واقعیت معاصر خویش سخن گفتیم: اکنون باید آن سه جنبه را بیان نموده و مختصراً توضیح دهیم، تا اینکه خوانندگان ببینند که چگونه است که من به صوب مجرای خاصی از تحقیق و نگارش هدایت شده‌ام.

۱. تمایز بین دانش خالص و دانش سیاسی

اظهار این مطلب که دانش ما دربارهٔ مثلاً شکسپیر و یا وردز ورت^{۳۱} غیرسیاسی و دانشمان دربارهٔ چین و یا روسیهٔ معاصر، سیاسی است، امر بسیار ساده‌ای است. وجه تسمیهٔ رسمی و شغلی خود بنده «اومانیست»^{۳۲} است، عنوانی که نشان می‌دهد رشتهٔ کاری من مطالب اومانستی (انسان‌مدارانه) است و در نتیجه هیچ محتمل نیست که در کاری که می‌کنم مواد و مطالب سیاسی وارد شوند. البته همهٔ این اسامی و واژه‌ها، به صورتی که در اینجا به کارشان می‌گیریم، یکسان و بدون اختلاف‌اند، اما به نظرم حقیقت کلی در مورد آنچه بدان اشاره می‌کنم به نحو گسترده‌ای پذیرفته شده است. یکی از دلایلی که می‌گویم وقتی یک فرد اومانست در مورد وردز ورت چیز می‌نویسد، و یا مؤلفی که تخصصش در کیتس^{۳۳} است، کاری به کار سیاست ندارد این است که کاری که آنها می‌کنند ظاهراً هیچ تأثیر سیاسی مستقیمی بر واقعیت زندگی روزمرهٔ مردم ندارد. در

۳۱. William Wordsworth (۱۷۷۰-۱۸۵۰) شاعر انگلیسی که در سرودن اشعار رمانتیک شهرت داشت.

32. Humanist

۳۳. John Keats (۱۷۹۵-۱۸۲۱) یکی از بزرگترین شعرای رمانتیک انگلستان.

حالی که محققى که فى المثل در اقتصاد روسیه تحقیق می‌کند، فضای کارش از نظر سیاسى بسیار پرهیجان بوده و محصول کارش بشدت مورد توجه و علاقه مقامات دولتى است، به نحوى که گزارشات و رساله‌هاى که تهیه می‌کند مستقیماً مورد استفاده سیاست‌گذاران، مقامات حکومتى، نهادهای اقتصادى دولتى، و حتى عوامل اطلاعاتى قرار خواهند گرفت. فرق بین محققین رشته‌های اومانىستى و کسانى که کارشان دارای اهمیت سیاسى و یا کاربردهای سیاست اجراى است را می‌توان این گونه توصیف نمود که در مورد دسته نخست، صبغه ایدئولوژیک کار آنها برای سیاسيون اهمیتی جزیی دارد (اگرچه احتمالاً برای همکارانشان که ممکن است با سبک استالینىستى، فاشىستى، یا لیبرالىستى آنان مخالف باشند اهمیت بسزای دارد)؛ در حالى که در مورد دسته دوم، ایدئولوژى آنان مستقیماً در محصول و مواد کارشان بافته شده است — در واقع، در آکادمى‌های جدید، رشته‌های اقتصاد، سیاست، و جامعه‌شناسى به عنوان علوم ایدئولوژیک (عقیدتى) قلمداد می‌شوند — و لذا مسلّم فرض می‌شود که «سیاسى» باشند.

با وجود این، وجه مشخصه بسیاری از کارهای علمى که امروزه در غرب انجام می‌شود (که در اینجا منظورم از غرب عمدتاً ایالات متحده امریکا است) این است که آنها باید غیرسیاسى باشند، یعنی اینکه صبغه یک تحقیق پژوهشگرانه، آکادمیک، بى طرفانه، و فراتر از اعتقادات نظرى کوچک و جانبدارانه را داشته باشند. شاید کسى در نظر با این امر مخالفتى نداشته باشد، اما در عمل، واقعیت بسیار مسئله‌دارتر از این است. هیچ کس تاکنون نتوانسته روشى ابداع کند که از آن طریق بتوان یک محقق را از شرایط محیطى زندگى، از این واقعیت که او (آگاهانه و یا ناآگاهانه) با طبقه خاصى از مردم، و یک عده اعتقادات خاص، و یک مرتبه خاص اجتماعى مربوط است، و یا از صرف اینکه او عضویک جامعه است، جدا نمود. اینها همه از عواملی است که بر حرفه شغلى وی اثر می‌گذارند، هرچند که طبیعتاً وی سعی می‌کند که در تحقیقات خویش و آثار منتجه،

حتی‌المقدور از امتناعات و محدودیتهای واقعیات خشن روزمره آزاد باشد. زیرا که آثار هر محقق نتیجه چیزی به نام دانش و یا معرفت اوست، که از خود وی (با محیط زندگی گبیج و گرفتار کننده‌اش) بی‌طرفانه‌تر و غیرجانبدارانه‌تر است. با این وجود، همان‌طور که اشاره کردیم، این دانش همواره به‌طور اتوماتیک غیرسیاسی نیست.

اینکه مباحث ادبی، و یا زبان‌شناسی کلاسیک با اهمیت سیاسی درآمیخته و یا به‌طور مستقیم چنین اهمیتی را حائزند، سؤال بسیار بزرگی است که من سعی کرده‌ام با قدری تفصیل در جای دیگر پاسخ گویم [۵]. آنچه در اینجا می‌خواهم نشان دهم این مطلب است که چگونه این رأی لیبرال، منشاء همگانی که دانش «حقیقی» اساساً غیرسیاسی است (و برعکس، دانشی که سراپا جنبه سیاسی به خود گرفته دیگر معرفتی حقیقی نیست) خود فضای کاملاً سیاسی شده — و از این نظر تیره و تار شده — محیطی را که دانش و معرفت ما محصول آن است تیره و تاریک می‌نماید. این مطلب که امروزه تا کسی و اثری جرئت می‌کند که از این پروتکل مصنوعی فوق سیاسی بودن تخطی کند فوراً کار او را با یک برچسب «سیاسی بودن» تخطئه و بی‌اعتبار می‌کنند، به هیچ وجه به فهم این قضیه کمکی نمی‌کند. در وهله نخست می‌توان گفت که یک جامعه مدنی در رشته‌های مختلف معرفت به نوعی درجه‌بندی اهمیت سیاسی قایل است. اهمیت سیاسی که برای هر رشته خاص از معرفت قایل‌اند، تا حدودی از امکان ترجمه مستقیم آن دانش به زبان و اصطلاحات اقتصادی مایه می‌گیرد؛ اما تا حدود بسیار بیشتری اهمیت سیاسی از نزدیک بودن یک رشته از دانش با منابع قابل تعیین قدرت در جامعه سیاسی سرچشمه می‌گیرد. بنابراین، اگر قرار باشد تحقیقاتی در زمینه پتانسیل انرژی روسیه شوروی در بلندمدت و تأثیر آن بر توانایی‌های نظامی آن کشور صورت گیرد، احتمالاً هزینه آن را وزارت خارجه آمریکا قبول خواهد کرد، و از آن پس نیز گزارش حاصله، از چنان منزلت سیاسی برخوردار خواهد بود که فی‌المثل برای گزارشی درباره داستانهای اولیه تولستوی که بخشی از هزینه‌هایش را یک

بنیاد فرهنگی قبول کرده باشد کسب چنان منزلتی هرگز میسر نیست. با وجود این، هر دو تحقیق فوق‌الذکر به رشته‌ای مربوط می‌شود که جامعه مدنی به نام «مطالعات درباره روسیه»^{۳۴} می‌شناسد، اگرچه یکی از آن دو توسط یک اقتصاددان بسیار محافظه‌کار و دیگری توسط یک تاریخ‌نگار ادبی رادیکال انجام پذیرفته باشد. نکته مورد نظر من این است که «روسیه»، به عنوان یک موضوع کلی مطالعه، از نظر مطالعات سیاسی بر مطالعات مثلاً «اقتصادی» و یا «تاریخ ادبی» رجحان دارد، زیرا به بیان گرامسکی جامعه سیاسی به چنان قلمروهایی از جامعه مدنی دست می‌یابد که تنها آکادمی‌ها توان دسترسی بدان را دارند و در نتیجه قلمروهای مزبور را از اهمیت توجه مستقیم به خود اشباع می‌کند.

من بر آن نیستم تا این بحث را در زمینه‌های کلی نظری خیلی پیش ببرم: به نظر می‌رسد که ارزش و اعتبار مطلب در این است که آن را در قالب مثالهای خاص نشان دهم. در این زمینه، مثلاً، نوم قومسکی^{۳۵} به مطالعه ارتباط سودمند بین جنگ ویتنام و مفهوم تتبع عینی، که برای پوشش تحقیقات نظامی حکومتی به کار می‌رفت، پرداخته است [۶]. اکنون، بدان سبب که انگلستان، فرانسه، و اخیراً آمریکا قدرتهای استعماری هستند، مؤسسات سیاسی آنها بر جوامع مدنی شان نوعی احساس ضرورت و فوریت را، هر زمان و هر جا که موضوعاتی مربوط به منافع استعماری آنان در خارج از کشور مطرح می‌شود، ابلاغ می‌کنند، که البته این عمل همواره نوعی القای مستقیم سیاسی است. فکر نمی‌کنم اظهار این مطلب که فی‌المثل یک فرد انگلیسی در هند و یا مصر در اواخر قرن هجدهم میلادی در مورد کشورهایی علاقه نشان می‌داد که چندان دور از مکان آن کشورها به عنوان مستعمرات انگلستان در ذهن او نبود، خیلی جنجال برانگیز باشد. اظهار مطلب فوق‌الذکر به نظر کاملاً متفاوت است با اینکه گفته شود که تمام دانشهای آکادمیک درباره هندوستان و مصر تا حدودی صبغه

واقعیات سیاسی بزرگ و کلی را داشته، تحت تأثیر آن بوده، و یا به واسطه آن منحرف شده است — و با این وجود «این دقیقاً همان چیزی است» که من در این مطالعه شرق‌شناسی می‌گویم. زیرا اگر این مطلب درست است که محصول معرفت هیچ یک از رشته‌های علوم انسانی هرگز نمی‌تواند درگیری و تفاعل مؤلف خود به عنوان یک موضوع انسانی با محیط و شرایط اطراف وی را انکار و یا فراموش کند، پس این هم باید درست باشد که برای یک فرد اروپایی و یا امریکایی که روی شرق مطالعه می‌کند، راهی برای طرد و انکار محیط و شرایط اصلی واقعیت وجودی وی وجود ندارد: اینکه وی، در وهله نخست به عنوان یک اروپایی و یا امریکایی، و در مرحله بعد به عنوان یک فرد، اساساً مخالف و مقابل شرق است؛ و اینکه اگر در چنین موقعیتی یک اروپایی و یا یک امریکایی باشیم هرگز یک واقعیت جامد و بی‌روح نیست؛ بلکه واقعیت مزبور بدین معناست که، هر چقدر هم کمسو، آگاه باشیم که به قدرتی تعلق داریم که در شرق منافع معینی دارد، و از آن مهتمتر، اینکه به بخشی از زمین تعلق داریم که تاریخی طولانی، تقریباً از روزگار هومر، از درگیری و سلطه بر شرق دارد.

این واقعیات سیاسی، به صورتی که در بالا آورده شدند، هنوز بیش از آن تعریف نشده و کلی هستند که بتوانند مورد توجه واقعی قرار گیرند. هر کس می‌تواند به طور کلی با آنها توافق داشته باشد، بدون آنکه الزاماً موافق باشد که آنها، مثلاً، نزد فلوبر وقتی سالامبو^{۳۶} را می‌نوشت، و یا نزد اچ.ا.ر. گیب^{۳۷} وقتی خطوط جدید در اسلام^{۳۸} را می‌نوشت، حائز اهمیت چندانی بوده‌اند. مشکل در اینجا است که بین حقیقت برجسته و رایج بزرگی که شرح دادم، با جزئیات حیات روزمره‌ای که بر نظم دقیق یک داستان یا اثر تحقیقی به هنگام نگارش آن اثر حاکم است، فاصله بسیار زیادی وجود دارد. با این حال اگر ما از ابتدا هرگونه فکری را که حقایقی «بزرگ» نظیر

36. *Salammbô*

۳۷. H.A.R. Gibb، شرق‌شناس و اسلام‌شناس شهر و معاصر انگلیسی.

38. *Modern Trends in Islam*

سلطه استعماری می‌توانند به طور جبری و مکانیکی بر موضوعات پیچیده‌ای نظیر فرهنگ و اندیشه‌ها حاکم شوند نادیده انگاریم، در آن صورت به سمت یک نوع مطالعه جالب پیش خواهیم رفت. عقیده من این است که، بر مبنای پاره‌ای روایات مشهود تاریخی که به پاره‌ای از آنها در اینجا اشاره کردم، علاقه اروپایی‌ها و سپس امریکایی‌ها به شرق دلایل سیاسی داشت، اما این فرهنگ بود که آن علاقه را ایجاد کرد، و در کنار یک سلسله دلایل بظاهر منطقی سیاسی، اقتصادی، و نظامی با نیروی فراوانی عمل کرده و شرق را به صورت مکان متنوع و پیچیده‌ای که آشکارا موضوع مطالعه آنچه من شرق‌شناسی می‌نامم درآورد.

بنابراین، شرق‌شناسی صرفاً یک موضوع و یا رشته سیاسی نیست که به گونه‌ای انفعالی در فرهنگ، تحقیقات علمی، و یا نهادهای مربوطه انعکاس یافته باشد؛ همچنین، مجموعه‌ای بزرگ و متفرق از کتابهایی که در مورد شرق نوشته شده‌اند هم نیست؛ و یا این هم نیست که بگوییم شرق‌شناسی نماینده و بیانگر نوعی توطئه شرورانه امپریالیسم «غربی» برای سرکوب و تحقیر جهان «شرقی» است؛ بلکه، نوعی «گسترش و توزیع» آگاهی ژئوپولیتیک (جغرافیایی - سیاسی) در بین متون زیباشناسی، تحقیقی، اقتصادی، اجتماعی، تاریخی، و زبان‌شناسی است؛ شرق‌شناسی، همچنین، عبارت از ساخت و پرداخت نه تنها یک تمایز عمده جغرافیایی است (بر این مبنا که جهان از دو نیمه نامتساوی تشکیل شده است، شرق و غرب)، بلکه علاوه بر آن، موجد یک سلسله «علائق»ی است که، از طریق وسایلی همچون اکتشافات محققانه، تجدید ساختار زبان‌شناسانه، تحلیل روانکاوانه، توصیف اجتماعی و دورنمایی، نه تنها به خلق و بلکه به حفظ و نگهداری آنها می‌پردازد؛ شرق‌شناسی به عوض یک توصیف یا بیان، نوعی «خواست» و یا «نیت و قصد» درک و در پاره‌ای از موارد، کنترل، ساخت و ساز، و حتی شخصیت حقوقی بخشیدن به دنیایی آشکارا متفاوت (و یا جابه‌جا شده و جدید) است. بالا تر از همه، می‌توان گفت که شرق‌شناسی عبارت از وعظ و خطابه‌ای است که به هیچ روی با قدرت

سیاسی موجود رابطه مستقیم و متناسبی ندارد، بلکه در یک مبادله نابرابر با انواع گوناگون از قدرتها به وجود آمده و ادامه حیات می‌دهد: تا حدودی با مبادله با قدرت سیاسی است که شکل می‌گیرد (نظیر یک نهاد مستعمراتی و یا سلطنتی)، و یا قدرت فکری (نظیر علوم حاکمی از قبیل زبان‌شناسی تطبیقی یا آناتومی، و یا هریک از علوم سیاست نوین)، و یا قدرت فرهنگی (نظیر اندیشه‌هایی پیرامون آنچه که «ما» می‌کنیم و آنچه که آنان [شرقی‌ها] نمی‌توانند مثل ما بفهمند و یا انجام دهند.) در واقع نکته اصلی من این است که شرق‌شناسی یکی از ابعاد قابل ملاحظه فرهنگ سیاسی-فکری جدید است — و نه اینکه تنها مبین آن باشد، بلکه خود آن است — و از این روی، آن قدری که با دنیای «ما» [غربی‌ها] سروکار دارد با خود شرق سروکاری ندارد.

از آنجا که شرق‌شناسی یک واقعیت فرهنگی و سیاسی است، پس در خلأی در بایگانی حضور ندارد؛ بلکه کاملاً برعکس، من فکر می‌کنم می‌توان نشان داد که هر آنچه درباره شرق فکر، گفته، و یا حتی انجام می‌شود، به دنبال (و یا در محدوده) یک رشته خطوط فکری خاص و متمایز و از نظر عقلانی قابل شناخت است. در این جا نیز، بین فشارهای گسترده و فوق ساختاری و جزئیات انشا و ترکیب، یا واقعیات مربوط به متون [شرق‌شناسی]، میزان قابل ملاحظه‌ای از ساخت و پرداختها و اختلافات جزئی را که در حال فعالیت هستند می‌بینیم. من فکر می‌کنم که اکثر محققان اومانستی از این معنا خوشحال هستند که متونی در این زمینه‌ها وجود دارد، و این که چیزی به نام درهم‌بافتگی تداخل متقابل متون وجود دارد، و نیز اینکه فشارهای کنوانسیونها، متقلمین، و سبکهای معانی بدیع، محدود کننده آنچه که والتر بنجامین^{۳۹} زمانی «فشار بیش از حد بر یک فرد سودمند...» تحت نام اصل «خلاقیت» — که در آن فردی شاعر باور می‌کند که کاری که انجام داده صرفاً مبتنی بر شخص خود او و تراوش خالص ذهن

وی بوده است [۷]، می‌باشد. با این وجود، در این زمینه که اجازه داده شود تا آن قیود و موانع سیاسی، نهادی، و ایدئولوژیک به همان شیوه خاص بر هر یک از مؤلفین نیز تأثیر بگذارد، نوعی کراهت وجود دارد. یک فرد اومانیست این مطلب را که بالزاک^{۴۰} تحت تأثیر تخاصم و تضاد بین جیوفری سنت هیلر^{۴۱} و کوویه^{۴۲} در کتاب کمدی انسانی^{۴۳} قرار داشت برای تمام مفسرین عقاید بالزاک حقیقت قابل توجهی می‌پندارد، اما احساس همان فشار روی بالزاک از ناحیه یک تفکر سلطنت طلبانه و محافظه کارانه به صورت مبهمی به عنوان امری که «نبوغ» ادبی بالزاک را پایین می‌آورد و لذا ارزش بررسی و مطالعه کمتری را دارد قلمداد می‌شود. به همین ترتیب، آن گونه که هاری براکن^{۴۴} به نحو خستگی ناپذیری به دنبال نشان دادن آن است — فلاسفه به بحث خود درباره لاک^{۴۵}، هیوم^{۴۶}، و مکتب اصالت تجربه ادامه می‌دهند، بدون آنکه هرگز عنایت کنند که ارتباط روشنی بین نظریات «فلسفی» این نویسندگان کلاسیک با نظریه نژادپرستی، توجیه بردگی، و یا دلایلی برله استثمار مستعمراتی وجود دارد [۸]. اینها راههای کاملاً رایجی هستند که تحقیق و تتبع معاصر از آن طرق خود را پاک نگه می‌دارد.

شاید این واقعیتی است که بیشترین کوششها در زمینه آلوده کردن چهره فرهنگ به سیاست، کوششهای براندازنده و غلطی بوده‌اند؛ شاید، همچنین، تفسیر اجتماعی ادبیات در رشته تخصصی خود من نیز بسادگی خود را در سطح پیشرفت‌های فنی عظیمی که در امر تحلیل تفصیلی متون به وجود آمده نگه نداشته است. اما از این حقیقت نیز گریزی نیست که مطالعات ادبی به طور عام، و نظریه پردازان امریکایی مارکسیسم بالاخص، از کوشش در زمینه ایجاد جدی پلی بین مباحث فوق ساختاری و مباحث

۴۰. Honoré de Balzac (۱۸۵۰-۱۷۹۹) نویسنده شهیر فرانسوی.

41. Goeffroy Saint-Hilaire

۴۲. George Cuvier (۱۸۳۲-۱۷۶۹) از پیشقراولان رشته آناتومی تطبیقی و از بنیانگزاران علم «دیرین‌شناسی».

43. Comédie Humaine 44. Harry Bracken

۴۵. John Locke (۱۷۰۴-۱۶۳۲) فیلسوف انگلیسی که از بنیانگزاران مکتب اصالت تجربه بود.

۴۶. David Hume (۱۷۷۶-۱۷۱۱) فیلسوف، اقتصاددان، و مورخ بزرگ انگلیسی و از متفکران بزرگ مکتب اصالت تجربه.

پایه‌ای در تتبعات و تحقیقات تاریخی و متونی اجتناب کرده‌اند؛ در فرصت دیگری من تا آنجا پیش رفتم که گفتم به طور کلی هرگونه نهاد ادبی - فرهنگی، مطالعات جدی در زمینه امپریالیسم و فرهنگ را برای خود ممنوع اعلام کرده است [۹]. زیرا که شرق‌شناسی، فرد را مستقیماً در مقابل آن سؤال قرار می‌دهد - یعنی درک این واقعیت که امپریالیسم سیاسی به طور کامل بر تمامی این رشته مطالعاتی، تصورات مربوط به آن، و نهادهای تحقیقی وابسته‌اش حکومت می‌کند، به طوری که احتراز از آن از نظر فکری و تاریخی اساساً ممکن نیست. با وجود این، همواره این مکانیسم گریز پابرجای وجود دارد که گفته شود یک محقق ادبی و یک فیلسوف، مثلاً به ترتیب در زمینه‌های ادبیات و فلسفه تربیت یافته‌اند، و نه در رشته سیاست و یا تحلیل ایدئولوژیک. به عبارت دیگر، این استدلال تخصصی می‌تواند راه را بر آنچه که به نظر من چشم انداز وسیع‌تر و از نظر فکری مطلب جدی‌تری است ببندد.

به نظر من این طور می‌آید که در اینجا، اقلأً تا جایی که به مطالعه امپریالیسم و فرهنگ (یا شرق‌شناسی) مربوط می‌شود، پاسخ ساده‌ای که دو وجه دارد قابل ارائه است. در مرحله اول باید گفت که تقریباً تمامی نویسندگان قرن نوزدهم (که البته مطلب در مورد نویسندگان متقدم نیز به اندازه کافی صدق می‌کند) به نحو خارق‌العاده‌ای از واقعیت امپراطوری بخوبی آگاه بودند؛ البته این موضوع، خوب مورد مطالعه قرار نگرفته است، اما این برای یک محقق معاصر که متخصص دوران ملکه ویکتوریا است چندان وقت نمی‌گیرد که تصدیق کند که قهرمانان فرهنگی لیبرالی چون جان استوارت میل^{۴۷}، آرنولد^{۴۸}، کارلایل^{۴۹}، نیومن^{۵۰}، مک‌اولی^{۵۱}،

۴۷. John Stuart Mill (۱۸۰۶-۱۸۷۳) فیلسوف و اقتصاددان برجسته انگلیسی.

۴۸. Matlew Arnold (۱۸۲۲-۱۸۸۸) شاعر و منتقد ادبی انگلیسی.

۴۹. Thomas Carlyle (۱۷۹۵-۱۸۸۱) فیلسوف و مورخ بزرگ اسکاتلندی.

۵۰. John Henry Newman (۱۸۰۱-۱۸۹۰) از روحانیون برجسته انگلستان در قرن نوزدهم و یکی از بنیانگذاران

نهضت فکری آکسفورد در سال ۱۸۳۳ میلادی.

۵۱. Thomas Babington Macaulay (۱۸۰۰-۱۸۵۹) مورخ و نویسنده انگلیسی.

روسکین^{۵۲}، جورج الیوت^{۵۳}، و حتی چارلز دیکنز^{۵۴}، نظریات معینی دربارهٔ نژاد و امپریالیسم داشتند، که آن نظریات را می‌توان بسادگی در آثارشان دید. بنابراین، حتی یک متخصص نیز باید با این دانش که مثلاً «میل» در کتابهای در آزادی^{۵۵} و حکومت انتخابی^{۵۶} این نکته را به روشنی توضیح داده است که عقایدی که وی در آن کتابها ابراز داشته برای هندوستان قابل اجرا نیست (بالاخره، وی خود مدت مدیدی از عمرش را به عنوان یک مسئول دولت بریتانیا در هندوستان به سر برده بود) زیرا که هندوها، اگرچه از نظر نژاد، حداقل از نظر تمدن پست‌تر بودند، سروکار داشته باشد. بعداً در کتاب حاضر نشان خواهم داد که عین این تناقض در مورد کارل مارکس^{۵۷} هم مصداق دارد. در مرحلهٔ ثانی باید گفت که اعتقاد به این مطلب که سیاست‌بازی، در شکل امپریالیسم، بر آثار ادبی، تحقیقی، تئوری اجتماعی، و مکتوبات تاریخی تأثیر می‌گذارد، نباید هرگز معادل این گفته تلقی شود که بنابراین، فرهنگ امر بی‌ارزش و یا بدنامی است. درست برعکس، همهٔ حرف من این است که بگویم که وقتی بر ما محقق می‌شود که محدودیتهای درونی سیستمهای فراگیر و سلطه‌جویانه‌ای مثل فرهنگ بر نویسندگان و متفکرین اثر تولیدکنندگی، و نه به طور یک‌جانبه بازدارندگی داشته‌اند، بهتر می‌توانیم پا برجایی و دوام آنها را درک کنیم. این همان ایده‌ای است که مطمئناً گرامسکی، و فوکو و ریموند ویلیامز^{۵۸} از راه کاملاً متفاوت خویش، کوشش در نمایش آن داشته‌اند. حتی یک یا دو صفحه از مطلب ویلیامز در باب «سودمندی‌های امپراطوری» در کتاب وی به نام انقلاب طولانی^{۵۹} می‌تواند بیشتر از چند جلد از بررسی‌های محکم متون، در

۵۲. John Ruskin (۱۸۱۹-۱۹۰۰) منتقد هنری، نویسنده، و اصلاح‌طلب انگلیسی.

۵۳. T.S. Eliot (۱۸۸۸-۱۹۶۵) شاعر و منتقد شهیر آمریکایی که در انگلستان سکنی گزید.

۵۴. Charles Dickens (۱۸۱۲-۱۸۷۰) از نویسندگان بزرگ انگلستان در قرن نوزدهم.

55. *On Liberty* 56. *Representative Government*

۵۷. Karl Marx (۱۸۱۳-۱۸۸۳) فیلسوف و مورخ نامدار آلمانی و بانی مکتب مارکسیسم.

58. Raymond Williams 59. *The Long Revolution*

زمینه غنای فرهنگی قرن نوزدهم به ما مطلب بیاموزد [۱۰].

بنابراین من شرق‌شناسی را به عنوان تبادلی پویا بین مؤلفین مختلف و مجموعه عظیم ملاحظات سیاسی که توسط سه امپراطوری بزرگ — انگلستان، فرانسه، و امریکا — شکل گرفته و در قلمروی فکری و تخیلی آن نوشته‌های مربوط به این رشته به وجود آمده است، مطالعه می‌کنم. آنچه نظر مرا به عنوان یک محقق بیش از همه به خود جلب می‌کند، این واقعیت سیاسی کلی نیست، و بلکه تفصیل و جزئیات آن است، همان گونه که واقعاً آنچه نظر ما را به آثار لین، فلوبر، یا رنن جلب می‌کند این مطلب نیست که (برای آنان) واقعیت بلامنازع‌ای وجود دارد که غربی‌ها به شرقی‌ها تفصل و برتری دارند، بلکه کار نسبتاً مدون و مفصلی است که هر یک از ایشان در فضای وسیع واقعیت مورد اشاره کرده‌اند. برای اینکه فهمیده شود که من چه می‌گویم، افراد باید توجه کنند که کتاب لین با نام آداب و منشهای مصریان معاصر، نه از این روی که انعکاس ساده‌ای از نظریه شرافت نژادی غرب بر شرق است، و بلکه از باب سبک، و جزئیات فراوان هوشمندانه و هنرمندانه‌اش است که یک اثر کلاسیک در زمینه مشاهدات تاریخی و نژادشناسی به شمار می‌رود.

پس بنابراین، نوع سؤالات سیاسی که از سوی شرق‌شناسی مطرح می‌شوند از این قرارند: چه نوع انرژی‌های عقلانی، هنری، تحقیقی، و فرهنگی دیگری صرف ساختن یک سنت امپریالیستی نظیر سنت شرق‌شناسی شده‌اند؟ چگونه شد که فنون زبان‌شناسی، لغت‌نویسی، تاریخ، بیولوژی، تئوری‌های سیاسی و اقتصادی، داستان‌نویسی، و سرودن اشعار غنایی در خدمت دیدگاه جهانی و کاملاً امپریالیستی شرق‌شناسی قرار گرفتند؟ چه نوع از تغییرات، تعدیلات، پالایشها، و حتی انقلابات در درون شرق‌شناسی صورت می‌پذیرد؟ در این چارچوب، معنای اصالت، تداوم، و فردیت [آثار] به چه معنا است؟ شرق‌شناسی چگونه خود را از یک دوره به دوره‌ای دیگر منتقل و یا تکرار می‌کند؟ نهایت، اینکه چگونه می‌توانیم با پدیده فرهنگی، تاریخی شرق‌شناسی به صورت نوعی «کار اختیاری

انسانی» — و نه صرف استدلال قطعی منطقی — در تمامی پیچیدگی تاریخی، تفصیل، و ارزش آن مواجه شویم، بدون اینکه، همزمان، نگاه خود را از اتحاد بین کار فرهنگی، تمایلات سیاسی، حکومت، و واقعیات خاص مربوط به سلطه برگیریم؟ یک بررسی اومانستی، تحت حکم این گونه نگرانی ها، می تواند مسئولانه خویش را با سیاست و فرهنگ مشغول دارد. اما این بدان معنی نیست که بگوییم چنین مطالعه ای قاعده سخت و سریعی در مورد رابطه بین دانش و سیاست به دست می دهد. استدلال من این است که هر تحقیق و تتبع اومانستی باید خود فرمول طبیعت چنان ارتباطی را، در چارچوب خاص آن بررسی، موضوع بحث، و شرایط محیطی تاریخی آن تدوین نماید.

۲. پرسش روش شناختی

من، در یکی از کتب قبلی خویش، در مورد اهمیت روش شناختی کار در رشته علوم انسانی به منظور پیدا کردن و به فرمول درآوردن قدم اول، نقطه شروع کار، یا اصل اولیه و آغازین، مقدار زیادی فکر و تحلیل ارائه کرده ام [۱۱]. درس عمده ای که من خود آموخته و سعی بر عرضه آن به خوانندگان خویش داشتم این بود که چیز صرفاً ساده و سهل الوصولی به نام نقطه شروع وجود ندارد: برای هر پروژه مجزاً باید نقطه شروعی ایجاد نمود به گونه ای که حصول به نتایجی [از آن نقطه شروع] را ممکن سازد. در طول تمام تجربیات علمی و شغلی من هیچ کجا نبوده که به اندازه این مورد — مطالعه حاضر در شرق شناسی — درس یاد شده خود را به طور کامل مطرح کرده باشد (و واقعاً نیز نمی دانم که در مواجهه با آن، چه درجه از شکست و یا موفقیت داشته ام). اندیشه شروع کردن، و یا در واقع عمل به آن، الزاماً به معنی نوعی اقدام به تعیین حد و مرز است که بدانوسیله از مجموعه عظیمی از مواد و مطالب بخشی جدا شده، از آن کنار قرار داده شده، و به عنوان نقطه شروع، یا آغاز کار شناخته می شود؛ برای دانشجویی که با متون سروکار دارد یکی از نمونه های چنین تعیین مرز و حدود افتتاحی، عبارت از

اندیشه لویی آلتوسر^{۶۰} درباره «نامعلوم»^{۶۱} است، وحدت معین و محدود یک متن، یا مجموعه‌ای از متون، که چیزی است که از طریق تجزیه و تحلیل سر برمی‌آورد [۱۲]. با وجود این در مورد مسئله شرق‌شناسی (در نقطه مقابل قضیه متون کارل مارکس که مورد مطالعه آلتوسر بوده است) تنها بسادگی با پیدا کردن یک نقطه حرکت و شروع، یا آنچه وی «نامعلوم» می‌نامد، روبه‌رو نیستیم، بلکه مسئله دیگر این است که بینیم کدام یک از متون مؤلفین، و ادوار تاریخی برای مطالعه منظور بهتر هستند.

از نظر من، ارائه چیزی شبیه به یک رشته خلاصه کتب شبیه کاری که در دائرةالمعارف‌ها می‌شود، برای شرق‌شناسی کار ابلهانه‌ای است؛ اول از همه بدین خاطر که اگر اصل راهبری کننده من «اندیشه اروپایی در مورد شرق» باشد، دیگر عملاً هیچ حد و حدودی بر مطالبی که باید بدانها بپردازم نیست؛ ثانیاً بدین لحاظ که مدل مزبور خود با علایق بیانی و سیاسی من وفق نمی‌دهد؛ و ثالثاً از این روی که در کتابهایی نظیر رنسانس شرقی^{۶۲} اثر ریموند شواب^{۶۳} و مطالعات عربی در اروپا تا اول قرن بیستم میلادی^{۶۴} اثر یوهان فوک^{۶۵}، و بالاخره کتاب متأخرتر دوروتی متلیزکی^{۶۶} به نام موضوع عربی در انگلستان قرون وسطی^{۶۷} [۱۳] عملاً کارهای دایرةالمعارف گونه‌ای در زمینه بعضی از جنبه‌های برخورد اروپا با شرق وجود دارند به نحوی که کارمنتقدین را، در چارچوب کلی سیاسی و فکری که من در بالا رسم کردم، کاری متفاوت خواهند نمود.

اکنون این مسئله باقی می‌ماند که چگونه آرشو به آن حجیمی از مواد و مطالب را تا سطح قابل اداره‌ای قطع و کوچک کنیم، و از آن مهمتر اینکه در میان آنچه باقی ماند چیزی از جنس یک نظم عقلانی برقرار کنیم، بدون اینکه در عین حال از یک نظم و ترتیب زمانی بی‌فکرانه تبعیت کرده

۶۰. Louis Althusser (۱۹۱۸-....) فیلسوف معاصر فرانسوی که از کارشناسان معتبر نظریه مارکسیسم است.

۶۱. the problematic امری که از باب نامعلوم و نامکشف بودنش مسئله است.

62. La Renaissance Orientale 63. Raymond Schwab

64. Die Arabischen Studien in Europa bis in den Anfang des 20. Jahrhunderts

65. Johann Fück 66. Dorothee Metlitzki 67. The Matter of Araby in Medieval England

باشیم. بدین ترتیب، نقطه شروع کار من عبارت از تجربه انگلستان، فرانسه، و امریکا در مورد شرق، به منزله یک واحد منسجم، بوده است؛ و اینکه زمینه‌های تاریخی و فکری که تجربه مزبور را ممکن ساخت چه بوده، و کیفیت و خصوصیت تجربه یادشده چگونه بوده است. به دلایلی که اکنون شرح خواهم داد، من آن رشته از سوالات محدود (اما هنوز بی اندازه وسیع) را بازهم محدودتر کرده به تجربه انگلیسی‌ها-فرانسوی‌ها-امریکایی‌ها از عربها و اسلام، که برای مدت هزار سال به تنهایی شرق مورد بحث را تشکیل می دادند، بسنده کردم. با این کار به نظر می رسد که بلافاصله بخش عظیمی از شرق حذف شده است — هند، ژاپن، چین، و سایر قسمت‌های خاور دور — البته نه بدین خاطر که مناطق مزبور چندان مهم به نظر نمی آمدند (که طبیعتاً چنین نبود)، بلکه از این روی که انسان می توانست از تجربه اروپا با شرق نزدیک^{۶۸}، و یا اسلام، سوای تجربه اش با شرق دور^{۶۹} سخن گوید. با وجود این، در پاره‌ای از لحظات آن تاریخ کلی اروپا از علاقه به شرق، بعضی از بخشهای خاص شرق نظیر مصر، سوریه، و عربستان را نمی توان بدون مطالعه همزمان درگیری اروپا در نقاط دوردست تر مشرق زمین، که هندوستان و ایران مهمترین قسمت‌های آن هستند، مورد مطالعه قرار داد. یک نمونه بارز عبارت از اتصال بین مصر و هندوستان، از دیدگاه انگلستان قرن هجدهم و نوزدهم است. به گونه مشابهی، نقش فرانسه در کشف زند-اوستا^{۷۰}، برجسته بودن پاریس به عنوان مرکزی برای مطالعات سانسکریت در دهه اول قرن نوزدهم، این حقیقت که علاقه ناپلئون به شرق موکول به احساس او از نقش انگلستان در هندوستان بود؛ همه این علایق خاور دوری مستقیماً بر علاقه فرانسه به خاور نزدیک، اسلام، و عربها تأثیر گذاشت.

انگلستان و فرانسه از پایان قرن هفدهم به بعد، بر سواحل مدیترانه شرقی تسلط یافتند. با وجود این، بحث من درباره سلطه مزبور، و علاقه

منظم حاصل از آن، از دو نظر عادلانه نیست: الف- از جهت کمک‌های مهمتی که کشورهای آلمان، ایتالیا، روسیه، اسپانیا، و پرتغال به شرق‌شناسی کرده‌اند؛ و ب- این واقعیت که یکی از محرک‌های مهم در زمینه مطالعه شرق در قرن هجدهم، انقلابی بود که در مطالعات مربوط به کتاب مقدس با انگیزش و تحریک پیشقراولان قابل توجه گوناگونی نظیر اسقف لوت^{۷۱}، آیکه‌ورن^{۷۲}، هِرِدِر^{۷۳}، و میکائلیس^{۷۴} به عمل آمد. در مرحله نخست، من باید با شدت تمام روی مطالب انگلستان- فرانسه، و سپس امریکا، تأکید و تمرکز می‌کردم، زیرا این حقیقت گریزناپذیری بود که نه تنها انگلیس و فرانسه در زمینه شرق و مطالعات شرق‌شناسی ملتهای پیشقدمی بودند، بلکه این موقعیتهای پیشقراولانه به دلیل وجود دو شبکه بسیار بزرگ مستعمراتی در تاریخ در قبل از قرن بیستم بود؛ من فکر می‌کنم که موضع امریکا در زمینه شرق‌شناسی و مشرق‌زمین، از بعد از جنگ جهانی دوم، به طور کاملاً آگاهانه در مسیر پرکردن خلاء حاصل از جایگزینی دو قدرت بزرگ اروپایی قبلی بوده است. همچنین، سپس، معتقدم که صرف کیفیت، سازگاری و توافق، و حجم انبوه نوشته‌های انگلیسی، فرانسوی، و امریکایی در موضوع شرق، آن نوشته‌ها را به سطح بالاتری از کارهایی که در آلمان، ایتالیا، روسیه، و جاهای دیگر شده است و بدون شک حیاتی نیز می‌باشند ارتقا می‌دهد. اما من فکر می‌کنم این مطلب نیز صحیح است که اولین گام‌های مهم در زمینه تتبعات شرق‌شناسانه ابتدا در هر یک از کشورهای انگلیس و فرانسه برداشته شده، و سپس توسط آلمانی‌ها تبیین گردید. به عنوان مثال، سیلوستر دو ساکی نه تنها اولین شرق‌شناس مدرن و تأسیسی اروپایی بود که روی اسلام، ادبیات عرب، مذهب دروزی‌ها و ایران دوره ساسانی کار کرد؛ بلکه استادی بود که آرای شامپولین^{۷۵} و فرانز بوپ^{۷۶}،

71. Bishop Lowth 72. Eichhorn

۷۳. Johann Herder (۱۷۴۴-۱۸۰۳) فیلسوف و منتقد آلمانی.

74. Michaelis

۷۵. John francois Champollion (۱۷۹۰-۱۸۳۲) زبان‌شناس و مورخ فرانسوی که پدر «مصرشناسی» لقب گرفته

76. Franz Bopp

بنیانگذار علم زبان‌شناسی تطبیقی آلمان، را نیز تدریس می‌کرد. ادعای مشابهی از تقدم و سپس برجستگی بعدی را می‌توان در مورد ویلیام جونز و ادوارد ویلیام لین بیان نمود.

در مرحله دوم — و در اینجا است که نواقص مطالعاتی من روی شرق‌شناسی به قدر کافی گریم می‌شوند — پاره‌ای تحقیقات جدید و مهم در موضوع زمینه‌های تتبعات پیرامون کتاب مقدس تا ظهور آنچه را که من شرق‌شناسی نوین نامیده‌ام وجود داشته‌اند. بهترین و روشنگرترین این آثار کار جالب ای.اس. شافر^{۷۷} به نام *قویلاي خان و سقوط اورشلیم*^{۷۸} [۱۴] می‌باشد، که مطالعه‌ای دیدنی از ریشه‌های رمانتیسیسم (اصالت تصور و احساسات)، و نیز فعالیت‌های فکری است که پی‌بندی بسیاری از آنچه را که در مورد کولریج^{۷۹}، برانینگ^{۸۰}، و جورج الیوت^{۸۱} در جریان است برعهده دارند. کار شافر، تا حدودی، خطوط ترسیم شده توسط شواب را تهذیب می‌کند، بدین ترتیب که مطالب مربوطه‌ای را که در آثار صاحب‌نظران آلمانی کتاب مقدس یافت می‌شود به طور واضح مجزاً نموده و سپس همان مطالب را برای بازخوانی آثار سه نویسنده عمده انگلیسی، به گونه‌ای هوشمندانه و همواره جالب، به خدمت می‌گیرد. با این وجود آنچه در کتاب وی غایب است، نوعی احساس صبغه سیاسی و عقیدتی است که نویسندگان انگلیسی و فرانسوی به مواد شرق‌شناسی داده‌اند، و من در این مورد کاملاً توجه دارم؛ علاوه بر این، برخلاف شافر، من سعی خواهم کرد که تحولات بعدی شرق‌شناسی آکادمیک و همچنین ادبی را که نشانه‌های ارتباط و اتصال بین شرق‌شناسی انگلیسی و فرانسوی از یک طرف، و ظهور یک امپریالیسم آشکارا استعمارگر از طرف دیگر را در خود دارد بوضوح نشان دهم. پس از آن، همچنین مایل‌م نشان دهم که چگونه همه این

77. E.S. Shaffer 78. Kubla Khan and the Fall of Jerusalem

۷۹. Samuel Taylor Coleridge (۱۷۷۲-۱۸۳۴) از شاعران، مقاله‌نویسان و منتقدان مشهور انگلیسی.

۸۰. Browning شاعر انگلیسی در قرن نوزدهم.

۸۱. George Eliot (۱۸۱۹-۱۸۸۰) داستان‌نویس شهر انگلیسی.

مطالب، پس از جنگ جهانی دوم، کم و بیش در شرق‌شناسی امریکا تکرار می‌شوند.

با این حال، یک جنبهٔ احتمالاً گمراه‌کننده در مطالعات من وجود دارد، زیرا که، صرف‌نظر از پاره‌ای مراجعات اتفاقی، من به بحث کامل تحولات شرق‌شناسی آلمان، پس از دورهٔ افتتاحیه آن، که تحت سیطرهٔ ساکی قرار دارد، نمی‌پردازم. هر اثری که سعی کند درکی از شرق‌شناسی آکادمیک به دست دهد و در آن توجه صرفاً قلیلی به صاحب‌نظرانی چون اشتانیت‌هال^{۸۲}، مولر^{۸۳}، بیکر^{۸۴}، گولدزیه‌ر^{۸۵}، براکلمن^{۸۶}، نولدکه^{۸۷} — فقط برای نمونه — شده باشد شایستهٔ سرزنش و نکوهش است، و من نیز داوطلبانه خود را سرزنش می‌کنم. من بالاخص از این متأسفم که چرا توجه بیشتری به پرستیر عظیم علمی که محققین آلمانی در اواسط قرن نوزدهم فراهم آوردند، و چشم‌پوشی از آنان باعث تقبیح پژوهشگران تنگ‌نظر انگلیسی توسط جورج الیوت گردید، ننموده‌ام. من تصویر فراموش نشدن الیوت از آقای کاسوبن^{۸۸} در کتاب *حدّ میانه*^{۸۹} را در خاطر دارم. یکی از دلایلی که کاسوبن نمی‌تواند کار خود به نام *مفتاحی بر تمام اساطیر*^{۹۰} را تمام کند، به روایت پسرعموی جوانش ویل لادیسلاو^{۹۱}، آن است که وی با صاحب‌نظران آلمانی مانوس نیست. زیرا نه تنها کاسوبن موضوعی را انتخاب کرده که «مثل شیمی دائماً در حال تغییر است — چون که اکتشافات جدید مرتباً نظرات جدیدی را مطرح می‌کنند»^{۹۲}، بلکه وی به کاری دست زده که مشابه افکار پاراسلسوس^{۹۲} «به این خاطر که او یک شرق‌شناس نیست!» [۱۵] می‌باشد.

الیوت، در اشارهٔ ضمنی به این مطلب که در حدود سالهای ۱۸۳۰،

82. Steinthal 83. Müller

۸۴. Carl Lotus Becker (۱۸۷۳-۱۹۴۵) *مورخ معاصر امریکایی*.

۸۵. Goldziher *شرق‌شناس شهر آلمانی در اوایل قرن بیستم*.

86. Brockelmann 87. Nöldeke 88. Casaubon 89. *Middle March*

90. *Key to All Mythologies* 91. Will Ladislav

۹۲. Paracelsus (۱۵۴۱-۱۴۹۳) *کیمیاگر مشهور سوئسی*.

که زمان نگارش کتاب حدّ میانه است، تتبّعات آلمانی به طور کامل شهرت و برجستگی اروپایی خود را کسب کرده بود، به خطا نرفته بود. با وجود این، در تتبّعات دانشگاهی آلمان در خلال دو ثلث اول قرن نوزدهم هرگز بین شرق شناسان و یک علاقه ملّی طولانی و پابرجا نسبت به شرق، مشارکت و همگامی نزدیکی به وجود نیامد. چیزی شبیه به حضور انگلیسیان و فرانسویان در هندوستان، خاورزمین، افریقای شمالی، در آلمان وجود نداشت. افزون بر این، شرق آلمانی ها تقریباً انحصاراً یک شرق دانشگاهی، و یا حداقل کلاسیک بود؛ این شرق موضوع اشعار غنایی، داستانهای تخیلی، و حتی داستانهای غیرتخیلی قرار می گرفت. اما هرگز یک امر واقعی و محقق نبود، آن طور که مصر و سوریه برای شاتوبریان، لین، لامارتین^{۹۳}، برتن^{۹۴}، دیسرایلی، و یا نروال واقعیت داشتند. در این حقیقت که دو اثر از مشهورترین آثار آلمانی در زمینه شرق، یعنی کتاب گونه^{۹۵} به نام دیوان شرق مغرب زمین^{۹۶} و کتاب فردریک شگل به نام درباره زبان و حکمت هند^{۹۷} به ترتیب مبتنی بر سفری روی رودخانه راین و یا چند ساعت وقت در کتابخانه های پاریس بودند، مطلب مهمی به چشم می خورد. کاری که محیط شرق شناسی دانشگاهی آلمان انجام داد این بود که تکنیکهایی را که کاربردشان در مورد متون، اسطوره ها، اندیشه ها، و زبانهایی بود که تقریباً همگی توسط استعمارگران انگلیسی و فرانسوی از شرق فراهم آورده شده بود تهذیب و برجسته نمایند.

با این حال، وجه اشتراک شرق شناسی آلمان، با شرق شناسی انگلستان و فرانسه، و سپس امریکا، داشتن نوعی «اقتدار» فکری بر شرق در فرهنگ غربی است. در هرگونه توصیف شرق شناسی، این اقتدار فکری باید عمدتاً موضوع بحث باشد، که در مطالعه حاضر نیز چنین است. حتی خود

۹۳. Alphonse Lamartine (۱۷۹۰-۱۸۶۹) شاعر و سیاستمدار فرانسوی که در مکتب رمانتسم صاحب نام است.

94. Burton

۹۵. Johann W. Goethe (۱۷۴۹-۱۸۳۲) شاعره داستانسر، و نمایشنامه نویس مشهور آلمانی.

96. Westöstlicher Diwan 97. Über die Sprache und Weisheit der Indien

نام «شرق‌شناسی» نیز بیانگر نوعی سبک تجربی جدی، و شاید کسل‌کننده است؛ هنگامی که من آن را در مورد دانشمندان علوم اجتماعی معاصر امریکا به کار می‌برم — چون آنان خود را شرق‌شناس نمی‌خوانند، و استفاده من از این واژه در مورد ایشان خلاف قاعده است —، این به منظور جلب توجهات به سمت طریقه‌ای است که هنوز متخصصین خاورمیانه بر جای پای موقعیت فکری شرق‌شناسی در اروپای قرن نوزدهم رسم می‌کنند.

در خصوص اقتدار فکری مورد بحث، چیزی سرپوشیده و یا طبیعی وجود ندارد. آن امری است که به وجود آمده، درخشش پیدا کرده، و سپس انتشار می‌یابد؛ امری است سودمند، و ترغیب‌کننده؛ برای خود شأن و منزلتی داشته و قوانینی در مورد طعم و ارزش [آثار شرق‌شناسی] وضع می‌کند؛ در واقع نمی‌توان آن را از پاره‌ای از اندیشه‌هایی که به عنوان واقعیت بزرگ داشت و تکریم نموده، و از سنتها، مدرکات، و احکامی که خود می‌سازد، منتقل می‌کند، و یا بازسازی می‌نماید، تمیز داد. اما بالاتر از همه این است که «اقتدار فکری» را هم می‌توان تحلیل نمود، و باید نیز این کار را کرد. همه این اوصاف «اقتدار فکری» در مورد شرق‌شناسی مصداق دارند، و بخش اعظم کاری که من در مطالعه حاضر انجام می‌دهم عبارت از شرح و توصیف «اقتدار تاریخی»، و نیز شخصیت‌های «صاحب این اقتدار» در شرق‌شناسی است.

عمده‌ترین ابزار اجرایی من از دید روش‌شناختی مطالعه «اقتدار فکری»، آن چیزی است که می‌توان آن را «موقعیت استراتژیک»^{۹۸} نامید، که عبارت از نوعی راه توصیف موضع مؤلف در یک اثر، نسبت به مطالب شرق‌شناسانه‌ای که وی درباره آن مطالب قلمفرسایی می‌کند می‌باشد؛ و دیگری «ساخت و تشکل استراتژیک»^{۹۹} است که آن نیز عبارت است از نوعی راه تجزیه و تحلیل رابطه بین متون و طریقه‌ای که گروه‌هایی از متون، انواع متون، و حتی شاخه‌های متون، از آن طریق در

میان خود و سپس در سطح کل فرهنگ مربوطه، تمرکز، و قدرت مراجعه به دست می‌آورند. من واژه و مفهوم استراتژی را صرفاً از این‌روی به کار می‌برم که مسئله‌ای را که هر نویسنده شرق‌شناس با آن روبه‌رو بوده است مشخص کنم: اینکه چگونه موضوع را در اختیار بگیرد، به آن نزدیک شود، و زیر بار بلندی و علو، دامنه وسیع، و ابعاد وحشتناک آن له نشود و شکست را پذیرا نگردد؟ هر کس که درباره شرق چیزی نویسد باید جای خود را در مقابل شرق معین کند؛ این جایگاه، که ترجمان آن در اثر وی ظهور خواهد داشت، شامل نوع زبانی که وی به استخدام می‌گیرد، نوع ساختاری که برپا می‌کند، انواع چهره‌ها، تم‌ها، انگیزه‌هایی که در کتاب وی چرخ می‌زنند خواهد بود؛ این همه، در مجموع، راه‌های سنجیده و اندیشمندانه‌ای را که وی برای عرضه شرق به خوانندگان خویش برگزیده و بالمآل از ناحیه آن برای خوانندگان خود سخن می‌گوید نمایش می‌دهد. البته هیچ یک از این امور به صورت مجرّد شکل نمی‌گیرد. هر کس که در مورد شرق چیزی می‌نویسد (و حتی از جمله هومس) پاره‌ای مطالب شرقی را پیش فرض قرار می‌دهد. بعضی اطلاعات قبلی در مورد شرق که وی بدانها رجوع و بر آنها تکیه می‌کند. علاوه بر این، هر کتاب و اثر در مورد شرق، خود را به نحوی با سایر آثار مربوطه، با مستمعین خود، با نهادهای ذی‌ربط، و با خود شرق آشنا و همساز می‌نماید. بدین ترتیب، مجموع کلی روابط بین آثار، مستمعین، و بعضی از جنبه‌های خاص شرق، ترکیب و تشکل قابل تحلیلی را به وجود می‌آورد — مانند، مطالعات بوم‌شناسی، یا اونتولوژی زبده‌ای از ادبیات شرقی، سفرنامه‌ها، و فانتزی‌های شرقی، که حضور آنها در زمان، در سخنرانی‌ها، و در مؤسسات [شرق‌شناسی] (مدارس، کتابخانه‌ها، مدارس عالی وزارت خارجه‌ها) به تشکلات مزبور قدرت و اعتبار علمی می‌بخشد.

امیدوارم روشن باشد که توجه و نگرانی من در مورد اقتدار و اعتبار به معنی جلوگیری از تحلیل آنچه در یک متن شرق‌شناسی مخفی است تلقی نشده باشد، بلکه منظورم این است که وجود سطحی و خارجی متن نیز در رابطه با مفهومی که مطرح می‌کنند بررسی و تحلیل شوند. فکر نمی‌کنم که

این اندیشه را بتوان بیش از این مورد تأکید قرار داد. شرق‌شناسی بر پایه صورت ظاهر و خارجی بنا گردیده است، یعنی بر مبنای این واقعیت که فرد شرق‌شناس، شاعر یا نویسنده، شرق را وادار به سخن گفتن می‌کند، شرق را توصیف و تبیین نموده، و اسرار سر به مهر آن را برای غرب و در مقابل آن باز می‌نماید. وی هرگز به خود شرق، به استثنای اینکه اولین دلیل و علت سخن گفتن اوست، کاری ندارد. آنچه وی می‌گوید یا می‌نویسد، به همین دلیل که چنین سخنی گفته و یا نوشته شده، متضمن این معناست که فرد شرق‌شناس، هم از نظر وجودی و هم از نظر اخلاقی، در خارج از شرق قرار دارد. البته محصول عمده این در خارج بودن همان عرضه و به تصویر درآوردن مطلب است: از روزگاری به قدمت نمایشنامه آشیلوس^{۱۰۰} به نام «پارسیان»، شرق، از یک فاصله بسیار دور و با تفاوت و غیربودن غالباً تهدید کننده‌اش، به صورت چهره‌های نسبتاً آشنایی درآمده است (در مورد قصه آشیلوس، در چهره زنهای آسیایی که ناله می‌کنند). عرضه بلافصل و مهیجی که در نمایشنامه «پارسیان» به عمل آمده، این واقعیت را که تماشاگران صحنه‌ای بسیار مصنوعی را که یک غیرشرقی از یکی از سம்பلهای همه شرق به وجود آورد می‌بینند، از نظرها دور نگه می‌دارد. بنابراین، تحلیل و بررسی من از متون شرق‌شناسی تأکید خود را بر مشهوداتی می‌گذارد، که به هیچ وجه نامرئی هم نیستند، که نشان می‌دهد این گونه صحنه‌پردازی‌ها صرفاً «نمایش» هستند، و نه ترسیم چهره «شرق» به نحو طبیعی. این مشاهده را به گونه بارزی در کتابهای به اصطلاح «حقیقی» هم می‌بینیم (نظیر کتابهای تاریخی، بررسی‌های زبان‌شناسی، و رساله‌های سیاسی)، چه رسد به کتابهای آشکارا هنرمندانه (یعنی به وضوح تخیلی). آنچه باید مورد توجه و دقت قرار گیرد سبک سخنها، چهره‌های مربوطه، صحنه‌پردازی، وسایل داستان‌سرایی، و شرایط محیطی تاریخی و اجتماعی است، و نه صحیح بودن عرضه مطلب یا وفاداری آن نسبت به

برخی از منابع بزرگ اصلی. صورت خارجی این عرضه و نمایش همواره بر مبنای روایتی از این سخن عاری از حقیقت قرار دارد که: اگر شرق قادر به عرضه خویش بود، چنین و چنان می‌بود؛ و چون قادر به این کار نیست، پس نمایش ارائه شده جای خالی این کار را برای غرب، و بهتر از آن، برای شرق بیچاره می‌گیرد. همان طور که مارکس در هیجدهمین سال لویی بناپارت^{۱۰۱} نوشت: «آنان نمی‌توانند خود نماینده خویشان باشند، کسی باید نماینده ایشان باشد»^{۱۰۲}.

دلیل دیگر پافشاری من بر صورت خارجی و بیرونی، آن است که من اعتقاد دارم که این نکته باید بوضوح مورد توجه قرار گیرد که در سخنرانی‌ها و مبادلات فرهنگی موجود در درون فرهنگها، آنچه معمولاً جریان پیدا می‌کند حقیقت و نفس مطلب نبوده و بلکه نوعی نمایش است. گمان نمی‌کنم نیاز به طرح مجدد این واقعیت باشد که زبان، خود نظم کاملاً سازمان یافته و کدگذاری شده‌ای است که از وسایل زیادی برای بیان، نشان دادن، و تبادل پیامها و اطلاعات، نمایش آنها، و غیره استفاده می‌کند. در هر یک از موارد و مصادیقی که اقلماً مربوط به زبان نوشته شده است، چیزی به نام «حضور»^{۱۰۳} رسانده و تحویل شده وجود ندارد، بلکه آنچه هست یک «حضور مجدد»^{۱۰۴} و یا «عرضه مجدد»^{۱۰۵} و نمایش است. بنابراین، ارزش، خاصیت، توان، و صحت ظاهری مطلبی که درباره شرق نوشته شده، به خود شرق به آن صورت، بسیار کم اتکاء دارد، و نمی‌تواند هم به گونه مفیدی وابستگی داشته باشد. برعکس، مطلب تحریر شده، به صفت اینکه «شرق» واقعی را کنار گذاشته، جابجا کرده، و به صورت یک امر زیادی درآورده است، از نظر خواننده «حضور» دارد. بنابراین، همه آنچه در شرق‌شناسی مطرح است از خود «شرق»، دور و مجزاست؛ و اینکه شرق‌شناسی اصلاً معنا و محتوایی دارد بیشتر به غرب

101. The Eighteenth Brumaire of Louis Bonaparte

102. Sie Können sich nicht Vertreten, Sie Müssen Vertreten Werden

103. Presence 104. Re- Presence 105. Representation

بستگی دارد تا به شرق، و این معنا و مفهوم داشتن هم مستقیماً مدیون انواع تکنیکهای مغرب‌زمینی عرضه و نمایش است که «شرق» را در چشم خوانندگان غربی واضح، روشن، قابل رؤیت — در آن کتاب یا سخنرانی — و قابل تدریس می‌کند. و این نمایشات هم متکی بر مؤسسات دانشگاهی، سنتها، کنوانسیونها، و کدهای مورد توافق در مورد میزان تأثیر آنهاست، و نه مبتنی بر یک شرق دور و بی‌شکل.

تفاوت بین نحوه عرضه و نمایش شرق در دوران قبل از ثلث آخر قرن هجدهم و بعد از آن (که من بخش اخیر را شرق‌شناسی نوین می‌خوانم) آن است که در دوره اخیر دامنه این عرضه و نمایش بسیار توسعه پیدا کرد. این درست است که پس از ویلیام جونز و آنکتیل-دوپرون^{۱۰۶}، و پس از لشکرکشی ناپلئون به مصر، اروپا شرق را به گونه علمی‌تری شناخت، و در آن با اقتدار و نظمی بیش از همه زمانهای قبل زندگی کرد. اما آنچه نزد اروپاییان اهمیت داشت، دامنه وسیع‌تر و تهذیب کاملاً بیشتری بود که به تکنیکهای خود برای دریافت شرق داده بود. وقتی که اروپا، در حدود اواخر قرن هجدهم، به طور قطعی عمر زبانهای خود را آشکار نمود — که بدان ترتیب از شجره الهی عبرانیان پیشی گرفت — این یک گروه از اروپاییان بودند که به کشف مزبور نایل آمدند، آن را به سایر محققین و صاحب‌نظران منتقل نموده، و آن را در علم جدیدی به نام زبان‌شناسی هند و اروپایی حفظ نمودند. دانشی جدید برای نگاه به شرق زبانی [وابسته به زبان] تولّد یافت، و به همراه آن، همان‌طور که فوکودر «نظم امور»^{۱۰۷} نشان داده، رشته کاملی از علایق علمی وابسته سر برآوردند. به نحو مشابهی، ویلیام بکفورد^{۱۰۸}، بایرون، گوته، و هوگوبا هنر خویش شرق را تجدید بنا نموده و مردمان، رنگها، و درخششهای آن را با تصاویر، ریتمها، و انگیزه‌های خویش دیدنی ساختند. حداکثر این است که بگوییم شرق «واقعی» خیال نویسنده‌ای را تحریک کرده است، اما بسیار بندرت آن را هدایت کرده

است.

شرق‌شناسی، بیشتر پاسخی بود به فرهنگی که آن را به وجود آورد تا به هدف مشهور خود، که آن نیز البته محصول غرب بود. بدین ترتیب، تاریخ شرق‌شناسی، هم یک سازگاری درونی دارد و هم یک رشته از روابط تفصیلی و مشروح با فرهنگ حاکمی که آن را احاطه کرده است. در نتیجه در تجزیه و تحلیلی که من ارائه می‌دهم کوشش شده تا شکل و سازمان داخلی این رشته، پیشگامان آن، شخصیت‌های معتبر و محترم آن، متون قانونی، اندیشه‌های نیایش‌گونه، چهره‌های نمونه، پیروان، توضیح‌دهندگان عمده این طرز تفکر، و بالاخره مراجع جدید صاحب اقتدار و اعتبار آن نشان داده شوند؛ علاوه بر این، کوشش خواهم کرد تا نشان دهم که چگونه شرق‌شناسی از اندیشه‌ها، دکترین‌ها، و خطوط «قوی» حاکم بر فرهنگ غرب مطالبی را وام گرفته و متناوباً توسط آنها تغذیه شده است. بنابراین می‌توان گفت که شرق‌های گوناگونی با صفات زیر وجود داشته (و هنوز هم وجود دارند): شرق زبان‌شناسانه، شرق فرویدی، شرق اشیپنگلری، شرق داروینی، شرق نژادپرستانه — و به همین ترتیب. با این حال هرگز چیزی به عنوان یک شرق ناب و غیرمتکیف وجود نداشته است؛ به همین قیاس نیز هرگز یک صورت غیرمادی از شرق‌شناسی وجود نداشته، چه برسد به امر آن‌چنان مبرایی نظیر «ایده‌ای» درباره شرق؛ درباره این مفهوم زیربنایی و در باب نتایج روش‌شناختی حاصل از آن، من با اندیشمندانی که تاریخ اندیشه‌ها را مطالعه می‌کنند اختلاف دارم. زیرا که، و رای همه تأثیرات مادی، تأکیدات و شکل اجرایی اظهاراتی که در صحبت‌های شرق‌شناسان به عمل می‌آید می‌تواند آشکالی به خود بگیرد که در هر بررسی تاریخ اندیشه‌ها به صورت جدی قطعاً کنار گذاشته خواهد شد. شرق‌شناسی، بدون آن تأکیدات و تأثیرات مادی، تنها، اندیشه‌ای در کنار سایر اندیشه‌ها خواهد بود، در حالی که هم اکنون بسیار بیش از این می‌باشد و قبلاً هم بوده است. بنابراین، من نه تنها کتابهای تحقیقی و دانشگاهی را بررسی خواهم کرد، بلکه همچنین به کتب ادبی، خطوط سیاسی، متون ژورنالیستی، سفرنامه‌ها،

و سرانجام مطالعات مذهب‌شناسی و زبان‌شناسی نیز خواهم پرداخت. به عبارت دیگر، دورنمای دوجانبه من به گونه‌ای وسیع تاریخی و «نژادشناسانه» است، البته با قبول این واقعیت که من معتقدم تمامی متون، البته به آشکالی که از هر رشته به رشته‌ای دیگر، و از هر دوره تاریخی به دوره‌ای دیگر، فرق می‌کنند، متونی دنیوی و تفصیلی هستند.

با این حال، برخلاف میشل فوکو، که به کارش بسیار مدیونم، من به اثر و نشان تعیین کننده فرد فرد نویسندگان بر مجموعه متونی که ساختمان پراکنده‌ای نظیر شرق‌شناسی را تشکیل می‌دهند اعتقاد دارم. وحدت مجموعه نسبتاً وسیع و متشابه از کتبی را که من مورد تحلیل قرار می‌دهم می‌توان به یک معنا در این واقعیت دید که متون مزبور متناوباً به یکدیگر ارجاع می‌دهند؛ بالاخره، شرق‌شناسی، یک سیستم نقل قول از آثار و مؤلفین است. کتاب ادوارد ویلیام لین به نام رفتار و آداب مصریان جدید توسط چهره‌های گوناگونی نظیر نروال، فلوربر، و ریچارد برتون مورد مطالعه و نقل قرار گرفته بود. او مرجع معتبری بود که استفاده از کتابش برای هر کس که درباره شرق، و نه فقط مصر، فکر می‌کرد و یا چیز می‌نوشت امری الزامی بود. وقتی نروال عبارتی از کتاب یادشده لین را کلمه به کلمه نقل می‌کند به منظور کمک گرفتن از او در توصیف دهکده‌ای در سوریه است و نه در مصر. اعتبار و اقتدار لین و فرصت نقل مطالب او، چه به صورت مشخص و متمایز و یا به صورت نامشخص، از آن سبب بود که شرق‌شناسی می‌توانست به کتاب وی توزیع و انتشاری را که از این طریق به دست آورد اعطاء کند. به هر تقدیر راهی برای فهم شهرت لین، بدون درک اجزای خاص کتاب او، وجود ندارد؛ این مطلب به همین مقدار در مورد رنان، ساکی، لامارتین، شیلگل^{۱۰۹}، و گروهی دیگر از نویسندگان صاحب تأثیر این رشته مصداق دارد. فوکو معتقد است که به طور کلی یک کتاب و یا مؤلف خاص اهمیت بسیار کمی دارد؛ من، از روی تجربه، در مورد

شرق‌شناسی می‌گویم که چنین نیست (اما شاید این تنها مورد باشد). بنابراین، تحلیل و بررسی من شامل مطالعه دقیق هر اثر است، با این هدف که دیالکتیک بین آن اثر و یا مؤلف خاص و ساختار انبوه مجموعه آثاری را که اثر مزبور بدان سهمی ادا می‌کند آشکار سازد.

با وجود این، کتاب حاضر، اگرچه که تعداد نسبتاً زیادی از نویسندگان را مورد بررسی و نقادی قرار می‌دهد، هنوز از این‌گونه به عنوان تاریخچه کامل و یا روایت عمومی مبحث شرق‌شناسی قلمداد شود فاصله‌ای بسیار دارد. من خود از این نقیصه کاملاً آگاهم. بافته‌ای به ضخامت شرق‌شناسی، تنها به دلیل محتوای غنی خویش است که در جوامع غربی پایدار مانده و کاربرد داشته است. همه آنچه که من انجام داده‌ام آن است که بخشهایی از بافته و یا ترکیب مزبور در لحظات معینی را شرح کرده‌ام؛ و صرفاً نشان داده‌ام که یک کل بزرگتری وجود دارد که مفصلتر و جالبتر بوده و با چهره‌ها، متون، و حوادث جذباتری منقش شده است. من با این اعتقاد که کتاب حاضر تنها بخشی از یک مجموعه خواهد بود، و با این امید که همواره اندیشمندان و منتقدانی وجود خواهند داشت که مجلدات بعدی آن را به رشته تحریر درآورند، خود را دلداری داده‌ام. هنوز موضوع دیگری برای تحقیق و ارائه رساله‌ای علمی باقی مانده که عبارت از «امپریالیسم و فرهنگ» است؛ مطالعات دیگر باید به بررسی عمیق‌تر موضوعاتی نظیر ارتباط بین شرق‌شناسی و فن تعلیم، و یا شرق‌شناسی آلمان، ایتالیا، هلند، و سوئیس، و یا دینامیک بین تتبع علمی و نویسندگان تخیلی، و یا رابطه بین اندیشه‌های اداری و نظم روشنفکرانه پردازد. شاید یکی از مهمترین کارها مطالعاتی در زمینه آلترناتیوهای معاصر بر شرق‌شناسی باشد، یعنی یافتن پاسخی بر این پرسش که چگونه کسی می‌تواند مردم و فرهنگهای دیگر را از یک دیدگاه فاعلی (و نه انفعالی)، یا غیرسرکوبگرانه و غیرحساب‌سازی و دستکاری شده مطالعه کند؟ اما در آن هنگام انسان باید کل مسئله پیچیده «دانش و قدرت» را مورد مطالعه محدود قرار دهد. اینها همه از اموری است که در مطالعه حاضر ناتمام باقی گذاشته شده

است.

آخرین نکته‌ای که در زمینه روش نگارش این مطالعه باید بگویم، که شاید تا حدودی جنبه خودستایی هم داشته باشد، این است که من این کتاب را برای خوانندگانی چند که در ذهن داشته‌ام نوشته‌ام. برای دانش‌پژوهان رشته ادبیات و نیز منتقدان، شرق‌شناسی مثال بسیار جالبی از روابط متقابل بین جامعه، تاریخ، و نص‌گرایی را عرضه می‌کند؛ افزون بر این، نقش فرهنگی که شرق در غرب بازی کرده موجب ارتباط و اتصال شرق‌شناسی با ایدئولوژی، سیاست، و منطق قدرت، سایر موضوعات مرتبط و، به نظر من، جامعه ادبی، می‌شود. برای محققین معاصر این رشته [شرق‌شناسی]، اعم از دانشگاهیان و یا ارباب سیاست، نیز این کتاب را با دو هدف در ذهن نوشته‌ام: یکی اینکه دودمان فکری ایشان را، به گونه‌ای که تا کنون انجام نشده، به خودشان عرضه نمایم؛ و دیگر آنکه پیش‌فرضهای مورد قبول ایشان را که کمتر مورد سؤال و نقادی قرار گرفته اما مبنای اکثر آثارشان است، مورد نقد و بررسی قرار دهم — با این آرزو که بحث در اطراف آنان را دامن زده باشم. برای خوانندگان عادی هم این اثر با موضوعاتی که همواره توجه برانگیزند سروکار دارد، موضوعاتی که نه تنها همگی با تصورات و رفتارهای مغرب‌زمین با «سایرین» سروکار دارند، بلکه همچنین پیرامون نقش مهمی که فرهنگ مغرب‌زمین در آنچه ویکو «دنیای ملتها» نامید بازی کرده است. و سرانجام، برای خوانندگان خویش در آنچه اصطلاحاً جهان سوم نامیده می‌شود، مطالعه حاضر خود را به صورت گامی در جهت نه‌چندان درک سیاستهای غربی و یا نقش دنیای غیرمغرب‌زمین در آن سیاستها، و بلکه نیروی فرهنگی وعظ و درس مغرب‌زمین، که معمولاً به اشتباه صرفاً یک نیروی تزئینی و یا «روبنایی» قلمداد می‌شود، عرضه می‌دارد. آرزوی من آن است که ساختار سهمگین و مهیب سلطه فرهنگی و بخصوص برای افرادی که قبلاً تحت استعمار بوده‌اند، خطرات و وسوس بکارگیری این ساختار در مورد خودشان و یا دیگران را نشان دهم.

تقسیم‌بندی کتاب در سه فصل نسبتاً طولانی و دوازده قسمت نسبتاً

کوتاه انجام شده تا امر عرضه و نمایش مطالب را حتی المقدور ساده‌تر سازد. فصل اول، با عنوان «دامنه شرق‌شناسی»، دایره وسیعی پیرامون همه ابعاد موضوع رسم می‌کند، هم از لحاظ تجربیات و ازمینه تاریخی و هم از لحاظ عناوین فلسفی و سیاسی. فصل دوم، به نام «ساختارها و تجدید ساختارهای شرق‌شناسانه»، سعی بر این دارد که تحولات شرق‌شناسی نوین را، از طریق یک توصیف زمانی و تاریخی وسیع، و نیز توصیف یک رشته ابزاری که در آثار شاعران، هنرمندان، و محققین مهم این رشته مشترکاً وجود دارد، پیگیری نماید. فصل سوم، با عنوان «شرق‌شناسی معاصر»، از جایی که متقدمین تا آن نقطه شرح داده شدند، یعنی حدود سال ۱۸۷۰ میلادی، شروع می‌شود. این دوره شامل نفوذ و توسعه عظیم دامنه استعمار غرب در مشرق‌زمین است که اوج آن جنگ جهانی دوم است. آخرین قسمت از فصل سوم به بحث پیرامون انتقال از سلطه انگلیس و فرانسه به امریکا می‌پردازد؛ در آنجا سعی خواهم کرد که یک طرح کلی از واقعیات فکری و اجتماعی شرق‌شناسی معاصر در ایالات متحده امریکا به دست دهم.

۳. بُعد شخصی

گرامسکی، در یادداشت‌های زندان^{۱۱۰} خود می‌گوید: «نقطه شروع تبیین نقادانه عبارت از وجدان آن چیزی است که فرد حقیقتاً هست، و اینکه خود را به منزله محصول جریان تاریخی تا زمان حاضر بداند، جریانی که در هر فرد، تنها آثار و نشانه‌هایی فراوان به ودیعه گذاشته، بدون آنکه انباری از موجودی برجای گذارد.» تنها نسخه‌ای که از ترجمه انگلیسی این یادداشت‌ها در دست است، مطلب را در همین جا رها می‌کند، در حالی که در حقیقت در متن ایتالیایی کتاب گرامسکی این طور نتیجه‌گیری می‌شود که «در ابتدا ضروری به نظر می‌رسد که چنین انباری را به وجود آوریم.» [۱۶]

بخش اعظمی از سهم شخصی که من در این اثر ادا کرده‌ام از این آگاهی مشتق می‌شود که می‌دانم من خود یک «شرقی» هستم، چون به عنوان یک بچه در دو کشور از مستعمرات انگلستان بزرگ شده‌ام. همه تحصیلات من، چه در آن دو مستعمره (فلسطین و مصر) و چه در ایالات متحده، غربی بوده است، با این همه، آن آگاهی عمیق دوران بچگی هنوز پابرجاست. مطالعه من درباره شرق‌شناسی، از جهات بسیاری، کوششی بوده است برای ذخیره و انبارسازی آن خطوط و نشانه‌ها بر وجود خود من، که یک سوژه «شرقی» هستم؛ نشانه‌ها و آثار از فرهنگی که سلطه و حکومت آن عاملی چنان نیرومند در زندگی همه شرقی‌ها بوده است. از این روست که نزد من، شرق اسلامی می‌بایست در مرکز توجه بوده باشد. این که دستاورد من در کتاب همان «انباری» است که گرامسکی اشاره می‌کند یا نه، امری نیست که خود من درباره آن اظهار نظر کنم، اگرچه من اهمیت این مطلب را که باید آگاهانه به دنبال ایجاد چنین انباری باشم بشدت احساس کرده‌ام. در تمام طول مسیر، تا جایی که از نظر عقلانی و جدیت و پشتکار در توان داشته‌ام همواره سعی کرده‌ام که وجدان و آگاهی منتقدانه خویش را حفظ کرده و آن دسته از ابزار تحقیقات تاریخی، انسان‌شناسی، و فرهنگی را که در اثر تحصیلات خود از آنها منتفع بوده‌ام در خدمت این تحقیق به کار گیرم. در هیچ یک از این موارد نیز به هر حال هرگز از این واقعیت فرهنگی غافل نبوده‌ام که من خود شخصاً به عنوان یک «شرقی» در قضیه درگیرم.

شرایط و اوضاع تاریخی که مطالعه حاضر را ممکن ساخته‌اند نسبتاً پیچیده هستند، و من تنها می‌توانم طرح مختصری از آنها را در اینجا فهرست‌وار بیان کنم. هر کس که از سالهای ۱۹۵۰ میلادی به بعد در مغرب‌زمین، و بویژه ایالات متحده آمریکا، زندگی کرده باشد خود شاهد این مطلب بوده است که این دوره، دوره آشفتگی‌های فوق‌العاده در روابط شرق با غرب بوده است. بر کسی پوشیده نیست که در طی این مدت شرق، یعنی شرق ستنی و روسیه، همواره به عنوان یک خطر و تهدید تلقی شده است. از

این روی می بینیم که در دانشگاهها و مؤسسات آموزش عالی غرب و امریکا بخش عظیم و روزافزونی از امکانات به مطالعه شناخت مناطق جهان و بویژه شرق اختصاص یافته تا شاخه ای از رشته مطالعات سیاست و منافع ملی آن دیار بوده باشد. در امریکا سهم قابل ملاحظه ای از توجه عمومی معطوف به شرق است، هم از لحاظ اهمیت استراتژیک و اقتصادی آن منطقه و هم به سبب حالت ابهام سنتی آن. اگر برای یک شهروند غربی و بویژه امریکایی که در عصر الکترونیک زندگی می کند دنیا نزدیک تر و قابل دسترسی تر شده، شرق هم به همین منوال قرب و نزدیکی پیدا کرده است، و اکنون بیشتر جایی است که محل برخورد منافع مغرب زمین و امریکا است تا یک سرزمین افسانه ای.

یک جنبه از دنیای فوق مدرن و الکترونیکی معاصر آن است که در مورد قالبهای کلیشه ای که شرق با آن قالبها نگاه شده، نوعی تقویت و استحکام جدید به چشم می خورد. ابزاری نظیر تلویزیون، فیلمهای سینمایی، و همه منابع وسایل ارتباط جمعی، کانالهای اطلاعاتی مردم را بیش از پیش در قالبهای استاندارد شده ای درآورده اند. تا جایی که به موضوع شرق شناسی مربوط می شود، فرآیندهای استاندارد نمودن و کلیشه سازی فرهنگی باعث تقویت پایه های دیوشناسی آکادمیک و تخیلی «شرق مرموز» که مربوط به قرن نوزدهم می باشد شده است. شاید این مطلب در هیچ کجا بیشتر از طرقي که برای فهم و درک «خاور نزدیک» به کار گرفته شده صحت نداشته باشد. سه امر باعث گردیده که حتی ساده ترین تصور در مورد عربها و اسلام به صورت یک موضوع کاملاً سیاسی و تقریباً ناهنجار درآید: اول، تاریخچه تعصب همگانی و مشهور ضدعرب و ضداسلام غرب، که بلافاصله در تاریخچه شرق شناسی انعکاس پیدا کرده است؛ دوم، منازعه بین اعراب و صهیونیسم اسرائیلی، و تأثیر آن بر یهودیان امریکا و نیز بر فرهنگ لیبرالی و عموم مردم؛ سوم، تقریباً فقدان کامل هرگونه زمینه و موقعیت فرهنگی که از آن طریق بتوان با عربها و اسلام احساس همگامی نموده و یا بدون هیچ گونه احساس منفی آنها را مورد بحث قرار داد. علاوه بر این، اصلاً لازم به گفتن

نیست که به خاطر این واقعیت که امروزه خاورمیانه [در ذهن غربی‌ها و بخصوص امریکاییان] این طور تصویر شده که در یک طرف اسرائیل دموکرات‌منش و آزادیخواه قرار دارد و در طرف دیگر اعراب شرور، تروریست، و خودکامه، در حالی که این تقسیم ساده‌لوحانه‌ای بیش نیست، و همچنین از این روی که در حال حاضر خاورمیانه صحنه سیاست کاری‌های قدرتهای بزرگ و مرکز اقتصاد نفتی شده است، بنابراین دیگر هیچ گونه فرصتی برای عرضه یک دیدگاه صحیح، روشن و بی‌طرفانه در مباحث مربوط به خاور نزدیک باقی گذاشته نشده است.

تجربیات شخصی خود من از این موضوعات بخشی از دلایلی است که مرا به نوشتن این کتاب واداشته است. زندگانی یک فلسطینی عرب در مغرب‌زمین، بویژه در امریکا، نومیدکننده است. در اینجا تقریباً نوعی توافق عمومی وجود دارد که از نظر سیاسی «او» وجود ندارد؛ و هنگامی هم که به او اجازه وجود داده شود، یا به صورت یک «آفت» است و یا یک «شرقی»! تاروپود اتهامات نژادپرستانه، کلیشه‌های فرهنگی، امپریالیسم سیاسی، و ایدیولوژی‌های ضدانسانی در خصوص اعراب و مسلمانان، واقعاً بسیار قوی است. فشار این تاروپود است که هر فلسطینی آن را به عنوان یگانه سرنوشت کیفرگونه خویش احساس می‌کند. ذکر این نکته برای وی دردآورتر است که هرگز هیچ یک از اساتیدی که در امریکا بر موضوع خاورمیانه تحقیق می‌کنند، یعنی هیچ کدام از شرق‌شناسان، از نظر فرهنگی و یا سیاسی با تمام وجود با اعراب همدلی نکرده‌اند؛ مسلماً گونه‌ای همدلی در سطوح پایینتر وجود داشته است، اما این همدلی هرگز در سطح «قابل قبولی» درنیامده است — آن طور که امریکایی‌های لیبرال با صهیونیسم هم‌آوایی می‌کنند. اساتید مزبور در غالب موارد به جهت همکاری و همگامی با منافع سیاسی و اقتصادی بی‌اعتبار و بدنام (مثل عرب‌شناسان وزارت خارجه و یا شرکتهای نفتی) و یا نزدیکی به یک دین خاص [یهود] بشدت لگه‌دار و لطمه‌پذیر شده‌اند.

بنابراین، نزد من آن قید و رابطه‌ای از دانش و قدرت که یک

«شرقی» را به وجود می‌آورد و به یک معنا چهره‌وی به عنوان یک موجود انسانی را محو و زایل می‌کند منحصراً یک موضوع آکادمیک و علمی نیست. با این وجود موضوعی عقلانی و دارای پاره‌ای اهمیت‌های کاملاً آشکار است. من قادر بوده‌ام که علایق انسانی و سیاسی خویش را برای تحلیل و توصیف یک موضوع کاملاً دنیوی یعنی ظهور، گسترش، و استحکام شرق‌شناسی به کار گیرم. غالب موارد این گونه فرض و تصور می‌شود که ادبیات و فرهنگ از نظر سیاسی، و حتی تاریخی، بی‌گناه هستند؛ در حالی که نزد من مرتباً خلاف این مطلب به ثبوت رسیده است، و مسلماً مطالعه من از شرق‌شناسی مرا قانع کرده (و امیدوارم همکاران ادبی و علمی مرا نیز قانع کند) که جامعه و فرهنگ ادبی را تنها می‌توان باهم فهمیده و مطالعه کرد. علاوه بر این، و تقریباً با استدلال غیرقابل گریز مشابهی، من خویش را در مقام کسی که به گونه‌ای غریبانه، و با مشارکتی پنهانی تاریخ ضد سامی‌گری غربی^{۱۱۱} را می‌نویسد یافته‌ام. این واقعیت که ضد سامی‌گری و شرق‌شناسی، آن گونه که بحث کرده‌ام در شاخه اسلامی آن، بسیار به یکدیگر شباهت دارند حقیقتی تاریخی، فرهنگی، و سیاسی است که تذکر آن برای یک فلسطینی عرب از باب استهزاء تجاهلی است که طرف مطلب را خویتر بفهمد. اما سهمی که من دوست دارم در این نوشته ادا کرده باشم آن است که به درک بهتر این امر که سلطه فرهنگی چگونه عمل کرده است کمک کرده باشم. اگر این مطالعه نحوه برخورد جدیدی را با «شرق» موجب شود، در واقع اگر اصل قضیه «شرق» و «غرب» را بکلی از میان بردارد، در آن صورت می‌توانیم ادعا کنیم که ما در مسیر جریان‌هایی که ریموند ویلیامز آن را «فراموش کردن دانسته»^{۱۱۲} های خود پیرامون «حالت درونی و ذاتی آمرانه و سلطه‌گرانه»^{۱۱۳} [افکارمان] خوانده است [۱۷] گامی به جلو برداشته‌ایم.

فصل اول

دامنه شرق شناسی

«نبوغ دغدغه آمیز و بلندپروازانه اروپاییان ... بی تاب
کاربرد ابزار جدید قدرتشان ...»
(نقل از کتاب ژان باپتیست ژوزف فوریه، مقدمه‌ای
تاریخی (۱۸۰۹)، توصیف مصر)

قسمت اول

شناخت شرقی

در سیزدهم ژوئن سال ۱۹۱۰ میلادی آرتور جیمز بالفور^۱ در مورد «مسائلی که باید با آنها در مصر مواجه شویم» برای مجلس عوام انگلستان سخنرانی کرد. او گفت که این مسائل «کاملاً با آنچه جزیره ویگت^۲ و مناطق غربی یورکشایر^۳ را تحت تأثیر قرار می دهند متفاوت بوده و به مقوله کاملاً متفاوتی تعلق دارند.» وی با اعتبار و اقتدار فردی که مدتهای مدیدی عضو پارلمان انگلستان بوده، منشی خصوصی لرد سالیسبوری، وزیر قبلی کابینه در امور ایرلند، وزیر قبلی کابینه در امور اسکاتلند، نخست وزیر سابق، و کهنه سرباز بحرانها، تغییرات، و رهاوردهای متعددی در ماورای بحار انگلستان سخن می گفت. در طول سالهای خدمت خویش در دربار پادشاهی انگلستان، بالفور خدمت پادشاهی را کرده بود که در سال ۱۸۷۶ م. به عنوان «ملکه هندوستان» اعلام شده بود؛ همچنین وی در قضایای مربوط به پیگیری جنگهای افغان و زولو^۴، اشغال مصر توسط قوای انگلستان در سال ۱۸۸۲ م.، مرگ ژنرال

۱. Arthur James Balfour (۱۸۴۸-۱۹۳۰) سیاستمدار انگلستان که زمانی نخست وزیر و وزیر خارجه آن کشور بوده و به خاطر اعلامیه مشهور بالفور معروف است.

۲. Isle of Wight جزیره ای به مساحت ۱۴۷ میل مربع در ساحل جنوبی انگلستان که مناظر زیبا و آب و هوای مطبوعی دارد.

3. West Riding of Yorkshire

4. Afghan and Zulu Wars

گوردون^۵ در سودان، حادثه فاشودا^۶، جنگ اومدورمان^۷، جنگ بوئر^۸، و جنگ ژاپن و روسیه در موقعیت کاملاً مناسبی قرار داشت که می‌توانست تأثیری غیرمعمول برجای گذارد. علاوه بر این، شخصیت اجتماعی بارز وی، وسعت دامنه مطالعات و فراستش — که می‌توانست در زمینه موضوعات متعدد و متنوعی نظیر برگسون، هندل^۹، خداشناسی، و گلف مطلب بنویسد — و تحصیلاتش در اتون و کالج ترینیتی^{۱۰} و کامبریج، و تسلط بارزی که وی بر امور حکومتی و سلطنتی داشت، همگی بر موضع اقتدار وی در سخنرانی مزبور می‌افزودند. اما هنوز مسائل دیگری در مورد سخنرانی بالفور وجود داشت، یا حداقل در این مورد که او آن مطالب را چنان از موضع تعلیم و فرادهی و اخلاقی بیان می‌کرد. برخی از اعضای مجلس عوام ضرورت حضور «انگلستان در مصر»^{۱۱} دولت را مورد سؤال قرار داده بودند، موضوعی که بعدها عیناً عنوان کتاب با حرارت آلفرد میلنر^{۱۲} در سال ۱۸۹۲ گردید؛ البته این حضور قبلها هم شغل بسیار پردرآمدی بود که اکنون، به خاطر ظهور تدریجی ناسیونالیسم مصری که ادامه حضور انگلستان در مصر را مشکل می‌کرد، منشاء دردسر و مشکلات شده بود. لذا مجلس بالفور را احضار کرده بود که به اطلاع و توضیح مطلب پردازد.

بالفور، با توسل به معارضه‌ای که از ناحیه ژ.م. رابرتسون^{۱۳} وکیل منطقه تی‌ن‌ساید^{۱۴} به عمل آمده بود، سؤال خود آن شخص را مجدداً مطرح نمود که:

۵. General Gordon (۱۸۳۳-۱۸۸۵) افسر انگلیسی که در چین و خارطوم خدمت کرده و در قیام مهدی در سودان مأمور دفاع از منافع انگلیس بود.

۶. Fashoda Incident «و در روزی فاشی» «انگلیس در شهر کوچک فاشودا در سودان در سال ۱۸۹۸ میلادی».

7. Battle of Omdurman 8. The Boer War

۹. George Fredrick Handel (۱۷۹۱-۱۸۵۹) «خداشناس و مذهب‌آشنایی که در انگلستان سکنی گزید».

10. Eton and Trinity College 11. England & Egypt 12. Alfred Milner

۱۳. J.M. Robertson (۱۸۶۲-۱۸۸۴) از رهبران و نویسندگان آمریکا در قرن هجدهم.

14. Tyneside

«شما چه حقی دارید که درباره مردمی که به انتخاب خود شما شرقی خوانده شده‌اند این طور با برتری و تفوق صحبت کنید؟» انتخاب واژه «شرقی» جنبه قانونی داشت؛ زیرا توسط افرادی نظیر شوسر^{۱۵} و ماندویل^{۱۶}، شکسپیر، درایدن^{۱۷}، پوپ^{۱۸}، و بایرون^{۱۹} مورد استفاده قرار گرفته بود. واژه مزبور مشخص کننده «آسیا» و یا «شرق» از جهات جغرافیایی، اخلاقی، و فرهنگی بود. هر فرد اروپایی می‌توانست از یک شخصیت شرقی، یک فضای شرقی، یک داستان شرقی، دیکتاتوری شرقی، و یا نحوه تولید شرقی سخن بگوید و صحبت‌های او را دیگران بفهمند. مارکس این واژه را به کار برده بود و اکنون هم بالفور آن را به کار می‌برد؛ اینکه وی این واژه را انتخاب کرده بود مطلبی قابل فهم بوده و نیازی به توضیح نداشت.

من هیچ جنبه برتری طلبی به خود نمی‌گیرم. اما [از رابرتسون و هر کس دیگری]..... که حتی سطحی‌ترین دانش از رشته تاریخ را دارند می‌پرسم که آیا آنان به حقایق و واقعیاتی که، سیاستمداران انگلیسی از کانال آن واقعیات است که به هنگام مواجه با نژادهای بزرگی نظیر ساکنین مصر و کشورهای دیگر شرق از موضع تفوق و برتری برخورد می‌کنند، با قوت قلب و اطمینان نمی‌نگرند؟ ما تمدن مصر را بهتر از تمدن هر کشور دیگری می‌شناسیم. ما آن را از روزگاری بسیار قدیمی می‌شناسیم؛ ما آن را به گونه‌ای صمیمانه‌تر می‌شناسیم؛ ما در آن باره بیشتر مطلب می‌دانیم. دامنه تاریخ آن تمدن بسیار بیش از دامنه تاریخ نژاد خود ما، که در دوران قبل از تاریخ جدید گه می‌شود — در حالی که آن زمان فرهنگ و تمدن مصر از

Chaucer

۱۶. Bernard Mandeville (۱۷۳۳-۱۶۷۰) فیلسوف و محو نویسن انگلیسی که متوندهند بود.

۱۷. John Dryden (۱۷۰۰-۱۶۳۱) شاعر و محو نویسن انگلیسی

حسب می‌آید.

۱۸. Pope الکساندر پوپ (۱۷۴۴-۱۶۸۸) بزرگترین شاعر و محو نویسن انگلیس در قرن هجدهم.

۱۹. Byron (۱۸۲۴-۱۷۷۳) شاعر و محو نویسن انگلیسی

خود را پشت سر گذاشته بود، گسترده است. همه کشورهای شرقی را مورد توجه قرار دهید. در مورد تفوق و برتری و یا حقارت و کوچکتری سخن نگویند.

در سخنان بالا، و در آنچه بعداً از او نقل خواهیم کرد، دو مضمون عمده سیطره دارند: دانش و قدرت، مضامین بیکنی^{۲۰}. در توجیهی که بالفور برای لزوم اشغال مصر توسط انگلستان به دست می‌دهد، در ذهن او تفوق و برتری انگلیس، به دلیل داشتن دانش و معرفت «ما» نسبت به آن کشور است و نه عمدتاً به خاطر قدرت نظامی و یا اقتصادی انگلیس. در نظر بالفور، دانش به معنای مطالعه یک تمدن از نقطه شروع آن، تا نقطه اوج و سپس حسیضش می‌باشد — و البته نیز به معنای «قدرت و توانایی انجام آن را داشتن». دانش به معنای بیرون رفتن از محیط بلافصل و از خویش، و به سرزمینهای خارجی و دوردست است. موضوع چنین دانشی ذاتاً در معرض مطالعه و نقادی دقیق است؛ این موضوع، «حقیقتی» است که اگرچه در معرض گسترش، تغییرات، و یا تحولاتی است که تمدنها غالباً دچار آن هستند، با وجود این، از نظر بنیادی و حتی اونتولوژی (هستی‌شناسی) ثابت و پایدار است. داشتن چنین معرفتی از چنین موضوعی به منزله سلطه داشتن بر آن و یا اقتدار روی آن است. در اینجا واژه اقتدار برای «ما» به معنی نفی «استقلال داخلی» برای «آن» — کشور شرقی — است، زیرا که ما آن را می‌شناسیم و آن، به یک معنا بدین خاطر که ما آن را می‌شناسیم، وجود دارد. نزد بالفور دانش انگلیسی‌ها از مصر، خود مصر است، و نفس وجود چنین دانشی و مسئولیتهای ناشی از آن، سؤالاتی از قبیل تفوق و برتری و حقارت و کوچکتری را کوچک می‌نمایاند. بالفور در هیچ کجا تفوق انگلستان و حقارت مصر را انکار نمی‌کند؛ هنگامی که

وی به بحث پیرامون تبعات چنان دانشی می‌پردازد، مطلب مزبور را مسلم فرض می‌کند.

قبل از همه به واقعیات قضیه نگاه کنید. ملت‌های غربی، به مجرد آنکه در صحنه تاریخ ظاهر می‌شوند، نشانه‌هایی از بعضی ظرفیت‌ها و قابلیت‌های خویش را به معرض نمایش می‌گذارند، از قبیل ظرفیت خود حکومت کردن... مزایای خویش را داشتن... شما می‌توانید به تاریخ تمام کشورها و سرزمین‌های شرقی، که در یک معنای وسیع کلمه «شرق» خوانده شده — نگاه کنید و هرگز نشانه و ردّ پایی از آنچه حکومت بر خود می‌نامیم نخواهید یافت. تمام قرون و اعصار بزرگ ایشان — که واقعاً هم بزرگ بوده‌اند — تحت حکومت‌های خودکامه، تحت استبداد مطلق گذشته است. همه آنچه ایشان به تمدن وام داده‌اند — که واقعاً نیز سهم بزرگی بوده است — تحت همان گونه حکومت‌ها بوده است. یک فاتح پس از فاتح قبلی آمده است؛ یک سلطه دنبال سلطه قبلی بوده است؛ اما هرگز در میان آن همه انقلاب سرنوشت‌ها و سرمایه‌ها حتی یک مورد را نیز نمی‌بینید که ملتی با خواست و حرکت خود چیزی را که ما از دیدگاه غربی حکومت بر خود و یا حکومت مستقل می‌نامیم تأسیس کرده باشد. این یک واقعیت است. در اینجا بحث از برتری و حقارت نیست. من می‌پندارم که یک حکیم واقعی شرقی خواهد گفت که این حکومت‌هایی که ما در مصر و نقاط دیگر شرق بر خود پذیرفته‌ایم چیزی نیست که ارزش داشته باشد تا یک فیلسوف به آن بپردازد — و بلکه کاری است بس کثیف، کاری حقیر، برای پیشبرد امور جاری لازم.»

از آن روی که این حقایق، حقیقت‌اند، بالفور سپس به ادامه بحث خویش پرداخته و استدلال می‌کند که:

آیا برای این ملت‌های بزرگ — و من بزرگ بودن آنان را تصدیق می‌کنم — چیز خوبی است که ما بر آنان حکومت مطلق داشته باشیم؟ من فکر می‌کنم که این چیز خوبی است. من فکر می‌کنم که ایشان تحت سلطه

ما به حکومت‌هایی به مراتب بهتر از آنچه در همهٔ تاریخ خود داشته‌اند دست یافته‌اند، که این نه تنها به نفع خود آنها بلکه بدون شک به نفع همهٔ غرب متمدن است ما تنها به خاطر خود مصریان نیست که در مصر حضور داریم، اگرچه که به خاطر آنها هم هست، اما این به خاطر همهٔ اروپاست.

بالفور هیچ نشانه‌ای به دست نمی‌دهد که مصریان و «نژادهایی که غربیان با آنان سروکار دارند» این لطف و خوبی انگلیسیان را که مصر را تحت اشغال استعماری خود درآورده‌اند تحسین و یا اقلأً درک می‌کنند. این به ذهن بالفور نمی‌رسد که اجازه دهد مصریان خود به جای خویش صحبت کنند، زیرا فرض بر این است که هر مصری که جرئت صحبت به خود دهد بیشتر «فرد خرابکاری است که می‌خواهد دردسر ایجاد کند» تا یک شهروند خوب که از «مشکلات» سلطهٔ خارجی چشم‌پوشی می‌کند. و بدین ترتیب، پس از حل مسائل اخلاقی مربوطه، بالفور بالاخره به مسائل و مشکلات عملی و اجرایی کار می‌پردازد.

«اگر این وظیفهٔ ماست که بر آنان حکومت کنیم، با قدردانی و یا بدون قدردانی ایشان، و با ملاحظه و به خاطر داشتن واقعی و حقیقی همهٔ ضرر و زیان‌هایی که ما از وارد شدن آن صدمات به مردم مصر جلوگیری کرده‌ایم و یا بدون ملاحظهٔ این امر [البته منظور بالفور از این صدمات به هیچ وجه از دست دادن، و یا اقلأً تعویق نامحدود فرصت استقلال مصر نیست!]، و بدون هرگونه تصویری روشن از همهٔ منافع که ما برای ایشان فراهم آورده‌ایم، اگر این حکومت وظیفهٔ ماست، چگونه باید آن را به مرحلهٔ اجراء درآوریم؟» انگلستان «بهترین چیزهای خود را» به این کشورها صادر می‌کند. این کارگزاران متواضع انگلیسی وظیفهٔ خود را «در میان ده‌ها هزار مردمی که به عقیده، نژاد، نظم، و شرایط زندگانی متفاوتی تعلق دارند» انجام می‌دهند. آنچه امر حکومت کردن را برای ایشان ممکن می‌سازد این

احساس است که فکر می‌کنند در خانه خود، انگلستان، از پشتوانه و حمایت حکومتی که از اقدامات ایشان جانبداری می‌کند برخوردارند. با وجود این: به محض آنکه اهالی بومی آن کشورها به طور غریزی احساس کنند که آن کسانی [انگلیسیانی] که آن مردم باید با ایشان سروکار داشته باشند از حمایت، قدرت و شکوه، اقتدار، سمپاتی، و پشتیبانی کامل و روزافزون کشوری که آن نمایندگان را به سرزمین ایشان گسیل داشته برخوردار نیستند، آن مردم بلافاصله احساس نظم و انضباطی را که زیربنا و اساس تمدن آنهاست از دست می‌دهند، به همان ترتیب که افسران ما نیز احساس قدرت و اقتدار خویش را که زیربنای همه آن چیزی است که می‌توانند در جهت نفع مردمی که به میان آنان اعزام شده‌اند انجام دهند از دست خواهند داد.»

منطق بالفور در عبارات فوق واقعاً جالب توجه است، حداقل بدین خاطر که به طور کامل با مقدمات همه صحبت او هماهنگ و سازگار است. انگلستان مصر را می‌شناسد؛ مصر نیز چیزی است که انگلستان آن را می‌شناسد؛ انگلستان می‌داند که مصر نمی‌تواند حکومت مستقل و قائم به خود داشته باشد؛ انگلستان مدعای اخیرالذکر را با اشغال مصر تأیید می‌کند؛ از نظر مصریان، مصر جایی است که انگلستان آن را به اشغال خود درآورده و اکنون بر آن حکم می‌راند. بدین ترتیب، اشغال خارجی «مبنای» تمدن معاصر مصر می‌شود؛ مصر خود اشغال انگلیسی‌ها را می‌طلبید، بلکه در واقع بر آن پا می‌فشارد. اما اگر این صمیمیت خاص موجود بین حکومت کننده و حکومت شونده در سرزمین مصر از طرف پارلمان انگلستان مورد سؤال قرار گرفته و دچار مشکل شود، در آن صورت «اقتدار آنچه که ... نژاد برتر می‌باشد — و من فکر می‌کنم نژاد بهتر و حاکم نیز باید باقی بماند — دچار بی‌آبرویی و سستی شده است.» بدین ترتیب نه فقط به آبرو و پرستیژ انگلستان لطمه می‌خورد بلکه، «این مطلب که یک مشت افسر انگلیسی — ولو هرچه می‌خواهید به آنها

بخشید، و همه صفات مثبت و نبوغ‌آمیز ممکن را هم به ایشان نسبت دهید — بتوانند وظیفه سنگینی را که نه تنها ما، بلکه همه دنیای متمدن بردوش ایشان گذاشته‌اند به انجام برسانند امری غیرممکن و بلکه بیهوده خواهد بود.» [۱]

سخنرانی بالفور، به عنوان یک نطق بدیع، از این جهت که وی چگونه نقش یک سلسله کاراکترهای گوناگون را به نمایش می‌گذارد، دارای اهمیت است. از یک طرف «انگلیسی‌ها» قرار دارند که در موردشان از ضمیر «ما» استفاده می‌شود، با همه وزن و اعتبار یک شخص ممتاز و قدرتمند که خود را نماینده همه آنچه که در تاریخ ملتش بهترین‌ها بوده است می‌داند. بالفور هم چنین از ناحیه جهان متمدن نیز سخن می‌گوید، جهان غرب، و گروه نسبتاً معدود مقامات استعماری انگلیس در مصر. اگر او مستقیماً به جای «شرقی»‌ها سخن نمی‌گوید صرفاً بدین خاطر است که بالاخره آنها به زبان دیگری صحبت می‌کنند؛ با این حال وی می‌داند که آنان چگونه احساس می‌کنند، زیرا تاریخ آنان را بلد است، از اتکای آنان بر کسانی چون خودش آگاه است، و توقعاتشان را می‌داند. با این حال، به جای آنان سخن می‌گوید، از این جهت که اگر احتمالاً از آنان پرسیده می‌شد و آنان احتمالاً اجازه صحبت کردن داشتند، صحبت آنها کم و بیش مؤید مطلبی بود که از قبل واضح می‌نمود: اینکه آنان نژاد تحت سلطه‌ای هستند که توسط نژاد دیگری که آنان را خوب می‌شناسد و حتی بهتر از خود ایشان می‌داند که چه چیز برایشان خوب و یا بد است اداره و حکومت می‌شوند؛ دوران اهمیت و عظمت ایشان در گذشته‌ها قرار دارد؛ تنها دلیل مفید بودن ایشان در دنیای معاصر آن است که امپراطوری‌های قدرتمند و همراه با زمان، به گونه مؤثری ایشان را از بدبختی و سرایشی سقوط بیرون کشیده و به صورت شهروندان احیا شده مستعمرات حاصلخیز درآورده است.

کشور مصر، خصوصاً، مثال بسیار بارزی بود، و بالفور بخوبی آگاه بود

که به عنوان عضو پارلمان انگلستان وی تا چه اندازه حق داشت که ازجانب کشور متبوعش، غرب، و تمدن مغرب‌زمین درباره مصر نوین سخن گوید. چون که مصر صرفاً یکی از مستعمرات گوناگون نبود، بلکه محل ثبوت ادعای امپریالیسم غربی بود. این کشور، تا زمان تصرف آن از سوی انگلستان، یک نمونه آکادمیک از عقب‌ماندگی شرقی بود؛ مصر باید نقطه پیروزی دانش و قدرت انگلستان می‌گردید. بین سالهای ۱۸۸۲ میلادی، سالی که انگلستان مصر را به اشغال خود درآورده و به شورش ملی گرایانه سرهنگ عربی^{۲۱} خاتمه داد، تا سال ۱۹۰۷ م.، نماینده انگلستان در مصر، ارباب مصر، اولین بارینگ^{۲۲} (که به نام «لخت‌زیادی»^{۲۳} هم خوانده شده)، لرد کرامر^{۲۴} بود. در سی‌ام ژوئیه ۱۹۰۷ م. بالفور در مجلس عوام انگلستان پیشنهاد کرد که برای بازنشستگی کرامر یک پاداش نقدی به مبلغ پنجاه هزار پوند انگلیسی تعیین شود تا از همه آنچه وی در مصر انجام داده بود قدردانی شود. بالفور گفت که کرامر مصر را «ساخته» است.

«وی بر هر چه دست گذاشته موفق بوده است... خدمات لرد کرامر در خلال ربع قرن گذشته موجب شده که مصر از پایین‌ترین سطح نازل اجتماعی و اقتصادی به سطح مرفه‌ترین کشور از لحاظ مالی و اخلاقی، در میان کشورهای شرقی ارتقا یابد.» [۲]

این که رفاه اخلاقی چگونه اندازه‌گیری شده بود را بالفور بیان نمی‌کند. صادرات انگلستان به مصر معادل کل صادرات آن کشور به آفریقا بود؛ که این

۲۱. Colonel Arabi از افسران وطن‌پرست مصری که مدتها بر علیه اشغال کشورش توسط نیروهای خارجی می‌جنگید.

22. Evelyn Baring

۲۳. Over-baring از باب تشابه تلفظ با نام اصلی به استعاره خوانده شده است.

۲۴. Lord Cromer وزیر خارجه و نخست‌وزیر انگلیس در آن دوران.

البته به معنای رفاه مالی هم برای مصر و هم برای انگلستان (البته با سهمهای نابرابر!) بود. اما آنچه واقعاً مهم بود عبارت از قیمومیت فراگیر و ناگسستنی غرب بر یک کشور شرقی بود، از متفکرین و صاحب‌نظران گرفته تا مبلغین مذهبی، بازرگانان، سربازان، و معلمینی که زمینه‌اشغال را فراهم آورده و سپس به اجرا درمی‌آوردند، و نیز افراد سطح بالایی نظیر لرد کرامر و بالفور که خود را در نقش کسانی می‌دیدند که زمینه‌ترقی مصر را از یک کشور فراموش شده شرقی تا سطح رفاه و ترقی و درخشش فعلی فراهم آورده، این ترقی را هدایت کرده و گاهی نیز با اجبار به پیش برده‌اند.

اگر، آن طوری که بالفور می‌گفت، موفقیت انگلستان در مصر امری استثنایی بود، به هیچ‌روی غیرعقلانی و یا غیرقابل توضیح نبود. امور مصر بر مبنای یک نظریه کلی که هم توسط بالفور در «پندارهایی پیرامون تمدن شرقی» و هم توسط کرامر در «مدیریت امور روزمره در مصر» بیان شده بود کنترل می‌شد. مهمترین وجه این نظریه در طول دهه اول قرن بیستم این بود که توانسته بود کارایی خود را نشان دهد، و به هر حال با تزلزل و تردید خوب پیشرفته بود. پایه استدلال این نظریه، وقتی به ساده‌ترین صورت ممکن خلاصه می‌شد، بسیار ساده و روشن، دقیق، و بسهولت قابل فهم بود. از یک سو، غربی‌ها، و از سوی دیگر، شرقی‌ها، وجود دارند. اولی سلطه و حکومت خواهد کرد، و دومی هم زیر بار سلطه و حکومت آن خواهد رفت، که معمولاً به معنای این است که سرزمینش تحت اشغال درآمده، امور داخلی کشورش با شدت کنترل شده، و عرض و سرمایه‌های ملی آن در اختیار یکی از قدرتهای غربی قرار گیرد. بزودی خواهیم دید اینکه بالفور و کرامر می‌توانستند انسانیت را تا بدین حد از مفاهیم خشن فرهنگی و نژادی خالی و لاغر کنند هرگز نشانه‌ای از بدخواهی و شرارت خاص ایشان نبود. بلکه نشانه این بود که چگونه یک نظریه کلی — که در فوق ذکر کردیم — در زمان ایشان صورت طبیعی و نرمال پیدا کرده بود، چقدر طبیعی و مؤثر!

برخلاف بالفور، که نظریاتش در مورد «شرقی» ها صورت ساختگی کلیت عینی داشت، کرامر در مورد شرقی ها با دید خاص موجوداتی که وی باید بر آنها حکومت می‌کرد و یا سروکار می‌داشت سخن می‌گفت، که ابتدا در هندوستان و سپس برای مدت بیست و پنج سال آژگار در مصر — که در طی آن وی به عنوان کنسول برجسته‌ای در امپراطوری انگلستان درخشیدن گرفت — تحت حکم وی بودند. «شرقی» های بالفور همان «نژادهای زیرسلطه» کرامر هستند، که موضوع مقاله‌ای بس طولانی است که کرامر در ژانویه ۱۹۰۸ م. در مجله «بررسی های ادینبورگ»^{۲۵} منتشر کرد. بار دیگر، معرفت به اوضاع و احوال نژادهای زیر سلطه یا شرقی ها چیزی است که امر اداره کردن را برای ایشان [غربی ها] سهل و سودآور می‌سازد؛ دانش، قدرت می‌آفریند، و قدرت بیشتر مستلزم دانش بیشتر است، روالی که به همین ترتیب در یک دیالکتیک فزاینده اطلاعات و کنترل پیش می‌رود. درک کرامر از این قرار است که اگر اموری نظیر روحیه نظامی گری و خودگرایی اقتصادی در خانه خود [منظور کشور انگلستان است] و «نهادهای آزاد»^{۲۶} در کشور مستعمره (در مقابل تفکر حکومتی درون خود انگیس که باید «بر مبنای جوهره اخلاقیات مسیحی» می‌بود) مورد مراقبت و کنترل باشند، امپراطوری انگلستان هرگز تجزیه نخواهد شد. زیرا که، از نقطه نظر کرامر، اگر منطق و استدلال چیزی است که «انسان شرقی اصلاً حضور و وجودش را مورد توجه و عنایت قرار نمی‌دهد» در آن صورت شیوه مناسب حکومت بر چنین افرادی آن نیست که بر آنان موازین فوق علمی را تحمیل کرده و بزور وادارشان کنیم که منطق را بپذیرند. و بلکه برعکس باید محدودیتهای او را درک کرده و «با رضایت نژاد زیر سلطه کوشش کنیم که پیوندی با ارزشتر و محکمتر در جهت اتحاد افراد حاکم و آنهایی که تحت حکومت ایشان اند پیدا کنیم.» سرکشیدن به هرجا در پس تسکین و آرامش نژاد

تحت سلطه از شکوه و عظمت امپراطوری است، که به خاطر درک لطیف و کاربرد غیرمتناوب آن، از نیروهای نظامی و انتظامی، مأمورین خشن جلب مالیات، و نیروی ناهنجار قهریه به مراتب کارآمدتر است. در یک کلمه، امپراطوری باید عاقل باشد؛ و باید حرص و مال‌اندوزی خویش را با از خود گذشتن، و بی‌صبری خود را با نظم و انضباط قابل انعطاف اعتدال بخشد.

اگر بخواهیم روش‌تر صحبت کنیم باید بگوییم که، وقتی گفته می‌شود که روحیه تجاری باید تحت نوعی کنترل باشد، منظور این است که — در مواجهه با هندیان و یا مصریان، و یا شیلوک^{۲۷} ها یا زولو^{۲۸} ها، اولین سؤال این است که ببینیم خود این مردم، که همگی آنان، از دید ملی‌گرایانه، کم و بیش در «موقعیت مشهور مردمی» هستند، در مورد این که چه چیز بیش از همه به نفعشان است چگونه فکر می‌کنند، اگرچه این مطلب مستلزم دقت و احتیاط جدی است. اما این مهم است که تصمیم پیرامون هر موضوع خاص باید عمدتاً با مراجعه به آنچه که ما، زیر روشنایی دانش و تجربه مغرب‌زمین که با ملاحظات بومی تعدیل یافته، فکر می‌کنیم که برای نژاد تحت سلطه مورد بحث نافع است بوده باشد، بدون استناد به هرگونه مزیت واقعی و یا فرضی که محتملاً برای انگلستان به عنوان یک ملت فراهم خواهد آمد، و یا — آن طور که غالباً وجود دارد — منافع یک یا چند طبقه خاص از مردم انگلیس که نفوذ و قدرت بیشتری دارند. اگر ملت انگلستان در کل دائماً این اصل را به خاطر داشته باشد و لجوجانه بر کاربرد آن پافشاری کند، اگرچه که هرگز نمی‌توانیم بر مبنای قرابت نژادی و یا اشتراک زبانی به ایجاد یک روحیه میهن‌پرستی بپردازیم، احتمالاً می‌توانیم نوعی وفاداری جهانی را بر مبنای احترامی که همواره به استعدادهای برتر و هدایت غیرخودپسندانه، و نیز حس قدردانی و حق‌شناسی از محبت‌هایی که در گذشته انجام شده و در آینده نیز ادامه خواهد یافت، [در

ملل تحت سلطه] ایجاد و پرورش دهیم. سپس ممکن است در تمام حوادث امیدی وجود داشته باشد که مصریان، قبل از اینکه «عربی» دیگری را به صحنه بیاورند، قدری تردید خواهند کرد... حتی وحشیان افریقای مرکزی هم ممکن است بالمال یاد بگیرند که سرودی را به افتخار آسترا ردو^{۲۹} بخوانند، آن گونه که در وجود مقامات دولتی انگلیس [مأمور در آن دیار] — که به فرد افریقایی مشروب جین نداده اما عدالت را عرضه می‌دارد — تمثیل یافته است. علاوه بر این، تجارت نیز فزونی می‌یابد» [۳]

این مطلب که قوای حاکم تا چه حد باید پیشنهادات عرضه شده توسط نژاد تحت سلطه را «وقعی جدی» بگذارد در مخالفت کلی کرامر با حرکت‌های ملی‌گرایانه مصر به نمایش درآمده است. نهادهای آزاد و مستقل بومی، فقدان اشغال خارجی، حاکمیت مستقل ملی: این گونه درخواست‌ها که چندان هم غیرمنتظره نبود، مستمراً با مخالفت شدید کرامر مواجه می‌گردید؛ وی به طور خیلی روشن اظهار می‌داشت که: «آینده واقعی مصر... در مسیر یک ملی‌گرایی محدود و باریک نیست، امری که تنها اهالی بومی مصر را در بر خواهد گرفت،... و بلکه در مسیر یک جهان‌مداری وسیع خواهد بود. [۴]

نژادهای زیر سلطه، این توان و استعداد را نداشتند که بدانند چه چیزی برایشان خوب است. اکثر آنها «شرقی» بودند، که کرامر، به دلیل تجربه‌ای که در هندوستان و مصر با ایشان داشت، کاراکتر آنان را خوب می‌شناخت. یکی از مسائل راحت و سهل‌الوصول از دید کرامر این بود که اداره شرقی‌ها، اگرچه شرایط محیطی در اینجا و آنجا احتمالاً قدری متفاوت می‌بود، تقریباً در همه جا یکسان بود [۵]. البته این بدان سبب بود که خود شرقی‌ها هم تقریباً در همه جا یکسان بودند!!

اکنون، دست‌آخر، به هسته مرکزی دانش شرق‌شناسی، که مدت‌ها در

حال شکل گرفتن و توسعه بوده است، نزدیک می‌شویم، دانش آکادمیک و تجربی که کرامر و بالفور از یک قرن شرق‌شناسی نوین غربی به ارث بردند: دانشی پیرامون شرقی‌ها و خود آنان، نژاد، کاراکتر، فرهنگ، تاریخ، سنن، جامعه، و امکانات ایشان. دانش مزبور مؤثر نیز بود. کرامر اعتقاد داشت که از آن در حکومت بر مصر استفاده کرده است. علاوه بر این، به تجربه آزموده شده بود که دانش مزبور لایتغیر است، زیرا «شرقی»‌ها، از هر دید عملی و اجرایی، یک هویت افلاطونی بودند که هر فرد شرق‌شناس (و یا حاکم بر این شرقیان) می‌توانست آن را آزمایش کرده، درک نموده و به نمایش بگذارد. بنابراین، در فصل سی و چهارم از کتاب دو جلدی خویش به نام مصر جدید، که ثبت و ضبط آمرانه و حاکمانه‌ای از تجربیات و دستاوردهای اوست، کرامر نوعی قانون نسبتاً شخصی از حکمت شرق‌شناسانه را به نگارش درمی‌آورد:

زمانی سِر آلفرد لیال^{۳۰} به من گفت که: «دقت عمل در ذهن شرقیان امر منجرکننده و شنیعی است. انگلیسیان مقیم هند همواره باید این اصل بدیهی را به خاطر داشته باشند». کمبود و نقص دقت، که سهولت به دروغ‌گویی و عدم صحت عمل می‌انجامد، در واقع سبب یک ذهن شرقی است.

فرد اروپایی به منطق و استدلال بسیار نزدیک‌تر است؛ واقعیاتی را که او بیان می‌کند همگی خالی از هرگونه ابهام‌اند؛ با اینکه ممکن است وی منطق نخوانده باشد، به طور طبیعی یک فرد منطق‌دان است؛ او طبیعتاً آدم شگاک‌ی است که قبل از قبول هر مطلب و یا هر پیشنهادی دلیل صحت آن مدعا را می‌طلبد؛ ذهن تعلیم یافته‌ او مثل یک ماشین کار می‌کند. ذهن یک انسان شرقی، مثل خیابانهای بدیع سرزمینش، به نحو بارزی فاقد تقارن و تناسب است. استدلال او عملاً یک توصیف کاملاً نامربوط است. اگرچه که اعراب باستانی دانش دیالکتیک را در سطح نسبتاً متعالی تری

اكتساب نمودند، نوادگان ایشان از نظر قوه استدلال و منطق به نحو چشمگیری نقصان دارند. غالباً ایشان نمی‌توانند حتی از ساده‌ترین قضایایی که خود به صحتشان حکم می‌دهند، یک نتیجه منطقی استخراج کنند. سعی کن که یک عبارت منطقی از هر فرد عادی مصری به دست آوری. توصیفات او معمولاً طولانی و فاقد وضوح و روشنی است. قبل از اینکه داستان خویش را تمام کند چندین مرتبه به تناقض‌گویی خواهد افتاد. اگر کوشش کنید که مطالب او را مورد واری و دقت کافی قرار دهید، در مقابل کمترین فشاری استدلال و مقاومت خود را از دست خواهد داد.

پس از آن، گفته شده که شرقیان و یا عرب‌ها افرادی ساده‌ لوح و زودفریب هستند، که «فاقد هرگونه انرژی و یا انگیزه‌ای می‌باشند»، بیشتر اهل چاپلوسی و تملقی افراط‌آمیز بوده، و تمایل به فریب و رابطه پنهانی، حيله‌گری، و عدم محبت نسبت به حیوانات دارند. شرقی‌ها نمی‌توانند روی یک جاده و یا پیاده‌رو راه بروند (زیرا که افکار و اذهان مخدوش ایشان از درک آنچه که اروپاییان هوشمند بلافاصله درک می‌کنند عاجز است—اینکه جاده‌ها و پیاده‌روها به منظور راه رفتن ساخته شده است)؛ شرقی‌ها دروغ‌گویان کهنه‌کاری هستند، ایشان دچار بی‌حالی و سنگینی و نیز بدگمانی‌اند، و در همه موارد در طرف مقابل روشنی و وضوح، مستقیم بودن، و نجابت و اصالت نژاد آن‌گلساکسون قرار دارند [۶].

کرامر هرگز سعی نمی‌کند که این اعتقاد خویش را بپوشاند که در نظر وی، شرقی‌ها، همواره به صورت موادی انسانی که وی در مستعمرات انگلیس بر آنان حکومت کرده بوده، خواهند بود. کرامر می‌گوید، «از آنجا که من یک دیپلمات و یک فرد اداری هستم که رشته مناسب مورد مطالعه‌اش انسان — منتهی از دیدگاه نحوه حکومت بر او — می‌باشد... لذا خود را با درک این واقعیت که شرقیان معمولاً از لحاظ عمل، صحبت، و فکر دقیقاً نقطه مقابل

اروپاییان هستند قانع و راضی می‌سازم» [۷]. توصیفات کرامر البته عمدتاً بر مبنای مشاهدات مستقیم شخصی هستند، اما گاه و بیگاه برای تقویت مواضع خویش از آرای صاحب‌نظران شرق‌شناس جزم‌اندیش نیز بهره می‌جوید (بویژه نظریات ارنست رنان و کنستانتین دو ولنی^{۳۱}). همچنین برای توصیف این مطلب که چرا شرقی‌ها این گونه که هستند می‌باشند، وی به آرای مراجع مزبور ارجاع می‌دهد. او هیچ شکی ندارد که «هرگونه» دانش و معرفتی در مورد شرقی‌ها به تأیید مطالب وی منجر خواهد شد، که البته، اگر از روی مطلبی که در مورد شکست استدلال و مقاومت مصریان در مواجهه با هرگونه بازنگری و واپرسی، گفت‌قضاوت کنیم، این فرد شرقی است که مجرم و خطاکار خواهد بود. گناه اصلی این است که فرد شرقی یک شرقی است، و این نشانه‌ای است دقیق بر این مطلب که چنین حشو قبیح و یا تکرار بیهوده‌ای تا چه میزان رایج و مورد قبول عموم بوده که می‌شد آن را بسادگی به تحریر درآورد بدون آنکه بر اندام منطق و یا تناسب فکر اروپایی کوچکترین لرزشی را موجب شود. بدین ترتیب، هرگونه انحرافی از آنچه که به مثابه معیار و قاعده رفتار شرقی پنداشته می‌شد غیرطبیعی می‌نمود. در نتیجه، آخرین گزارش سالانه‌ای که کرامر از مصر فرستاد مدعی بود که ناسیونالیسم مصری «اندیشه کاملاً جدیدی» است که «ریشه در بیرون از مصر دارد تا اینکه یک فکر بومی و داخلی باشد.» [۸]

من فکر می‌کنم که اگر ما مجموعه عظیمی از دانش مجاز و معتبری را که، به عنوان قواعد و مبانی جزم‌اندیشی شرق‌شناسانه، در همه جا در نوشته‌ها و سیاستهای عمومی مورد استفاده و مراجعه کرامر و بالفور قرار می‌گیرد کم‌بهاء دهیم دچار اشتباه شده‌ایم. اینکه بسادگی بگوییم که شرق‌شناسی عبارت از عقلانی کردن و یا پایه عقلایی بخشیدن به نحوه حکومت استعماری بود در واقع غفلت از این واقعیت است که خود حکومت استعماری تا چه حد از قبل، و نه بعد

از ایجاد آن، توسط شرق‌شناسی توجیه شده بود. افراد انسانی همیشه دنیا را به مناطقی که با یکدیگر یک سلسله وجوه تمایز و افتراق واقعی و یا خیالی دارند تقسیم کرده‌اند. این تعیین حدود و مرز بین شرق و غرب، که کرامر و بالفور با چنین رضایتی آن را می‌پذیرند، از دهها سال قبل، و بلکه قرن‌ها پیش، در شرف تشکیل و شکل گرفتن بود. البته تعداد بی‌شماری سفرهای اکتشافی و تحقیقاتی صورت گرفته بود؛ و تماسهایی نیز به صورت روابط تجاری و یا جنگ و خصومت به وجود آمده بود. اما علاوه بر اینها، از حدود اواسط قرن هجدهم، دو عنصر مهم و اساسی نیز در رابطه بین شرق و غرب وجود داشت. یکی ظهور و رشد روزافزون دانش منظمی درباره شرق در اروپا بود، دانشی که از طریق برخوردهای استعماری و نیز منافع گسترده [غرب] در سرزمینهای خارجی و غریبه و بعید تقویت شده و در رشته‌های علمی روبه گسترشی همچون قوم‌شناسی، آناتومی تطبیقی، زبان‌شناسی، و تاریخ مورد بهره‌برداری قرار می‌گرفت. افزون بر این، بر حجم عظیم دانش انتظام یافته فوق‌الذکر، انبوهی از مطالب ادبی، که حاصل کار داستان‌سرایان، شاعران، مترجمین، و سیاحان با استعداد بود، اضافه می‌شد. دومین مشخصه روابط اروپا با شرق در دوران مزبور این بود که اروپا همواره در موضع قدرت — اگر نگوییم سلطه و حکومت — قرار داشت. راهی برای حُسن تعبیر این مطلب وجود ندارد. درست است که این رابطه قوی با ضعیف را می‌شد تغییر چهره داده و یا تا حدودی تلطیف و تعدیل نمود، مثل وقتی که بالفور «عظمت و بزرگی» تمدن شرقی را مورد تصدیق قرار می‌دهد. اما در غرب — که در اینجا محل بحث ماست — این رابطه بنیادین در ابعاد سیاسی، فرهنگی، و حتی مذهبی، به صورت رابطه یک شریک قوی با شریکی ضعیف دیده می‌شد.

برای بیان این رابطه واژه‌های مختلفی مورد استفاده قرار می‌گرفت: بالفور و کرامر خود واژه‌های گوناگونی به کار می‌بردند. انسان شرقی، بی‌منطق، محروم (افتاده و ویران)، مثل بچه، و موجودی «متفاوت» بود؛ در

مقابل، فرد اروپایی، انسانی منطقی، بافضیلت، پخته، و «طبیعی و نرمال» بود. اما طریق طرح و احیای این رابطه همواره بدین ترتیب بود که بر این مطلب تأکید شود که فرد شرقی در دنیای کاملاً متفاوت، اما کاملاً سازمان یافته، خاص خویش زندگی می‌کرد؛ دنیایی که حد و حدود فرهنگی، ملی، و معرفت‌شناختی، و اصول انسجام داخلی خاص خویش را داشت. با وجود این، آنچه که دنیای شرقی را هویت و قابلیت درک می‌بخشید نتیجه تلاشهای خود آنان نبود، بلکه معلول یک رشته کامل از تدابیر و کارسازی‌های علمی پیچیده‌ای بود که از طریق آنها، غربی‌ها به شرق هویت بخشیده بودند. بدین ترتیب، این دو جزء روابط فرهنگی که مورد بحث من بوده است به یکدیگر پیوند می‌خورند. دانش مربوط به شرق، از آن روی که از منبع قدرت الهام گرفته است، به یک معنا شرق را «ایجاد» می‌کند، و ایضاً شرقی را و دنیای او را. در بیان کرامر و بالفور، انسان شرقی به مثابه امری که قابل قضاوت است (مثل یک دادگاه حقوقی)، و یا قابل مطالعه و ترسیم کردن است (مثل یک دوره تحصیلی)، و یا قابل نظم و انضباط بخشیدن است (مثل یک مدرسه و یا زندان)، و یا بالاخره چیزی که قابل عرضه کردن و نمایش دادن است (مثل یک نشریه جانورشناسی) تصویر شده است. نکته مورد بحث این است که در هریک از موارد بالا انسان شرقی در چارچوب حاکم و مسلط «محصور شده» و «عرضه گردیده» است. منشأ این امور از کجاست؟

توانمندی فرهنگی چیزی نیست که ما بتوانیم آن را بسهولت مورد بحث قرار دهیم — و یکی از اهداف این کتاب نیز آن است که، به عنوان تجربه‌ای از قدرت فرهنگی، به نمایش، تحلیل، و تفکر پیرامون شرق‌شناسی بپردازد. به عبارت دیگر، قبل از آنکه مطالبی مکفی را در این مقوله قدرت فرهنگی مورد تحلیل و مذاقه قرار نداده‌ایم، بهتر است که خطر نکرده و در موضوعی چنین مبهم و در عین حال مهم [قدرت فرهنگی] به بیان یک رشته اصول کلی و تعمیمات نپردازیم. اما در همان نگاه اول، انسان می‌تواند بگوید که در غرب، در

قرون نوزده و بیست میلادی، این چنین فرض شده بود که شرق و همه چیز در داخل آن، اگر نگوییم آشکارا پست‌تر از غرب می‌بود، حداقل محتاج به غرب بود تا که از باب تصحیح امور خود مورد مطالعه قرار گیرد. نگاه نسبت به شرق نگاهی بود که گویی در قالب کلاس درس، دادگاه جنایی، زندان، و مجله مصور شکل گرفته بود. پس بنابراین، شرق‌شناسی دانشی از شرق است که امور و مطالب شرقی را، به منظور مذاقه، مطالعه، قضاوت، انضباط بخشیدن، و بالاخره تحت اداره و حکومت درآوردن، در کلاس درس، دادگاه، زندان، و یا مجلات قرار می‌دهد.

اینکه افرادی نظیر بالفور و کرامر می‌توانستند در سالهای نخست قرن بیستم آنچه را که گفته‌اند بگویند، و به آن صورتی که دیدیم هم بگویند، از آن روی بود که هنوز یک سنت شرق‌شناسی، پیشینی وجود داشت که برای این بیان ایشان به تمهید واژه‌ها، تصاویر، معانی بدیع، و آشکال می‌پرداخت. با این وجود، این معنا که اروپا یا مغرب‌زمین به طور تحت‌اللفظی هم که شده بر بیش از نیمی از کره زمین حکومت می‌کرد، شرق‌شناسی استحکام و تقویت یافته و متقابلاً نیز شرق‌شناسی موجب استحکام آن حکومت می‌گردید. دوره رشد سریع در مؤسسات شرق‌شناسی و محتوای آنها، دقیقاً با دوره توسعه قلمروی جغرافیایی سلطه اروپا منطبق است؛ در خلال سالهای ۱۸۱۵ تا ۱۹۱۴ میلادی، حجم آن بخش از کره زمین که مستقیماً زیر سلطه استعماری اروپا قرار داشت، از ۳۵٪ سطح کره زمین به ۸۵٪ آن افزایش پیدا کرد [۹]. تمام قاره‌های زمین به نحوی از این امر [مداخله استعماری] تأثیر پذیرفتند، بخصوص قاره‌های افریقا و آسیا. بزرگترین امپراطوری‌های مستعمراتی این دوران انگلستان و فرانسه بودند که در بعضی از امور شریک و متحد همدیگر بوده و در سایر موارد با خصومت رقابت می‌کردند. از ناحیه شرق هم، از سواحل شرقی مدیترانه گرفته تا هندوچین و مالایا، متصرفات مستعمراتی و شعاع نفوذ استعماری و سلطنتی آنها غالباً در کنار هم، و بلکه در موارد متعددی بر روی هم، بوده و بعضاً نیز مورد اختلاف و

جنگ و خونریزی بود. اما این در سرزمین شرق نزدیک، بلاد خاور نزدیک عربی^{۳۲}، بود که اسلام معرف و مبتن ویژگی‌های فرهنگی و قومی مردم بوده، و در نتیجه انگلستان و فرانسه خود را با یکدیگر و با «شرق» در شدیدترین تصادمات، آشنایی‌ها، و پیچیدگی‌ها می‌یافتند. همان‌گونه که لُرد سالیسبوری^{۳۳} در ۱۸۸۱ م. گفته است، در خلال بخش اعظمی از قرن نوزدهم، دید مشترک آنان [انگلستان و فرانسه] نسبت به شرق به طور پیچیده‌ای مسئله‌دار و مشکوک بود: «وقتی شما ... متحد وفاداری دارید که در کشوری که شما در آنجا علایق بسیار عمیقی دارید مایل به دخالت و فضولی کردن است، سه راه در پیش روی خود دارید: شما می‌توانید این دخالت او را محکوم کنید، و یا آن کشور را به انحصار خود درآورید؛ یا اینکه به نوعی مشارکت رضا دهید. اگر محکوم کنیم که باعث می‌شود فرانسویان در هند آن طرف جادهٔ مقابل ما صف بکشند. مونوپول کردن و در انحصار خویش درآوردن نیز به خطر جنگ و ستیز بسیار نزدیک است. لذا ما مطلب را با مشارکت حل کردیم. [۱۰]

و آنان به مشارکت پرداختند، به طرقی که ذیلاً مورد بررسی قرار خواهیم داد. باری، آنچه ایشان روی آن مشارکت کردند، صرفاً سرزمین، منافع مالی و یا حکومت کردن نبود؛ بلکه نوعی قدرت فکری بود که من آن را شرق‌شناسی نام گذاشته‌ام. شرق‌شناسی به یک معنا، همچون کتابخانه و یا آرشیوی از اطلاعات بود که به طور مشترک، و از برخی جنبه‌ها، گمنام نگهداری می‌شد. آنچه که بافت این آرشیو را منسجم نگه می‌داشت خانواده‌ای از اندیشه‌ها [۱۱] و یک رشته ارزشهای متحد کننده بود که مؤثر بودن خویش را به طرق مختلفی به اثبات رسانده بودند. اندیشه‌های مزبور مبتن نحوهٔ رفتار شرق‌شناسان بودند؛ آنها ذهنیت، شجره و دودمان، و اتمسفر فکری شرق‌شناسان را تأمین می‌کردند؛ مهم‌تر از همه اینکه فرصتی فراهم می‌کرد که اروپاییان، در نگاه به شرقیان و در معامله و برخورد با ایشان، شرق را به صورت فنومن و

پدیده‌ای که ویژگی‌ها و صفات منظم و قاعده‌مندی داشت ببینند، اما مثل هر رشته از اندیشه‌های پابرجای دیگر، مفاهیم و ادراکات شرق‌شناسانه نیز کم‌کم تأثیر خود را هم بر شرقی‌ها، یا مردمی که از دید مغرب‌زمین شرقی خوانده می‌شدند، و هم بر غربی‌ها- اروپایی‌ها، برجای گذاشت. به طور خلاصه، اگر شرق‌شناسی را به صورت یک سلسله قیود و محدودیتهای فکری بدانیم تا صرفاً یک نظریه مثبت قطعاً آن را بهتر درک خواهیم کرد. اگر جوهره شرق‌شناسی را تمایز پابرجای و قلع و قمع ناشدنی بین برتری مغرب‌زمین و حقارت شرق تشکیل می‌دهد، در آن صورت باید خود را آماده کنیم تا ببینیم که این شرق‌شناسی، در تحولات و تاریخچه بعدی خود، این تمایز را عمیقتر و سخت‌تر کرده است. وقتی در قرن نوزدهم در انگلستان باب شد که افسران و کارگزاران انگلیسی مقیم هند و دیگر نقاط شرق در سن پنجاه و پنج سالگی بازنشسته شوند، آن زمان پالایش و تهذیب دیگری در زمینه شرق‌شناسی حاصل گردید؛ زیرا که دیگر هیچ فرد شرقی نمی‌توانست یک مقام و یا کارگزار غربی را [در کشور خود] در سنین پیری و فرتوتی ببیند، درست به همان صورت که هیچ غربی نیز لزومی نداشت که درباره خود، به عنوان عضوی از اعضای نژاد حاکم، بر چیزی جز یک راجه^{۳۴} جوان پرنشاط، منطقی، و با هشیاری دایم بیندیشد. [۱۲]

در طی قرون نوزدهم و بیستم میلادی اندیشه‌های شرق‌شناسانه اشکال و صور گوناگونی به خود گرفتند. اول از همه آنکه در اروپا حجم وسیعی از ادبیات شرق‌شناسی وجود داشت که از گذشته اروپا به ارث رسیده بود. آنچه درباره اواخر قرن هجدهم و اوایل قرن نوزدهم، که به زعم مطالعه حاضر زمانی است که شرق‌شناسی نوین سربرآورده است، مشخص و ممتاز است این واقعیت است که در آن دوران، همان‌گونه که ادگار کوئینه^{۳۵} بیان داشته، یک

۳۴. Raj واژه هندی به معنای امیر، سلطان و حاکم.

«رنسانس شرق‌شناسی» صورت گرفته است [۱۳]. ناگهان این طور به نظر رسید که برای جمعیت قابل ملاحظه‌ای از متفکران، سیاستمداران، و هنرمندان، آگاهی جدیدی از شرق، که دامنه آن از چین تا مدیترانه گسترده بود، سر برآورده است. این آگاهی و وجدان جدید بعضاً به خاطر کشف جدید و ترجمه یک سلسله متون کلاسیک شرقی به زبانهای سانسکریت، زند، و عربی بود؛ همچنین دلیل دیگر آن، تصور رابطه‌ای نوین بین شرق و غرب بود. از لحاظ هدفی که من در اینجا تعقیب می‌کنم سنگ اصلی این رابطه نوین در مورد خاور نزدیک و اروپا در حمله و تصرف مصر به وسیله ناپلئون در سال ۱۷۹۸ میلادی گذاشته شده بود، حمله‌ای که از جهات بسیاری الگوی واقعاً علمی ضبط و تخصیص یک فرهنگ در فرهنگی دیگر، که روشن است فرهنگ قوی‌تر، می‌بود. زیرا که با اشغال مصر توسط ناپلئون، اقداماتی بین شرق و غرب به جریان افتاد که هنوز نیز بر چشم انداز معاصر فرهنگی و سیاسی ما حکومت می‌کند. و این که لشکرکشی ناپلئون، با یادگار علمی عظیم آن، کتاب توصیف مصر^{۳۶}، برای شرق‌شناسی زمینه و یا صحنه‌ای را فراهم آورد که در آن، مصر و سپس سرزمینهای اسلامی دیگر به عنوان یک حوزه و رشته زنده، لا‌براتوار، و یا تأثیر [صحنه نمایش] دانش نافذ غربی در مورد شرق دیده می‌شدند. من، کمی جلوتر، به ماجرای ناپلئون بازخواهم گشت.

شرق‌شناسی، به عنوان یک مجموعه دانش در غرب، با تجربیاتی نظیر لشکرکشی ناپلئون به مصر، صورت تازه و جدیدی به خود گرفت و این شکل دومی است که شرق‌شناسی قرون نوزدهم و بیستم به آن شکل حضور می‌داشت. از اوان این دوره‌ای که مورد بحث من است در بین شرق‌شناسان در همه‌جا این اشتیاق وجود داشت که اکتشافات، تجربیات، و دریافتهای جدید خود را آن طور که مناسب اصطلاحات جدید باشد، تدوین نموده و اندیشه‌های مرتبط با شرق را در تماس بسیار نزدیک با واقعیات نوین قرار دهند. برای مثال،

تحقیقات زبان‌شناسانه رنان در ۱۸۴۸ م.، به سبکی هدایت شده بود که به خاطر اعتبارش در مورد گرامر تطبیقی معاصر، آناتومی تطبیقی، و فرضیه نژادی و قومی، توجه بسیاری را به خود جلب کرده بود؛ این عوامل موجب تقلیل اعتبار شرق‌شناسی وی گردیده و از طرف دیگر، از آن زمان تاکنون، شرق‌شناسی را در مقابل جریانات فکری متداول و مد روز و یا جدی و مؤثر مغرب‌زمین صدمه‌پذیر و انتقادپذیر نموده است. شرق‌شناسی، تحت نفوذ و تابع امپریالیسم، پوزیتیویسم^{۳۷}، خیال‌گرایی^{۳۸}، تاریخ‌گرایی، داروین‌گرایی، نژادپرستی^{۳۹}، فرویدگرایی، مارکس‌گرایی، و اشیپنگلرگرایی بوده است. اما شرق‌شناسی نیز، مثل رشته‌های بسیار دیگری از علوم طبیعی و اجتماعی، «نمونه»‌های تحقیقات خاص خود، انجمن‌های علمی ویژه، و تأسیسات مخصوص به خود را داشته است. این رشته، از لحاظ پرستیژ و اعتبار، در خلال قرن نوزدهم، پیشرفت بسیار زیادی کسب نمود، به همین منوال نیز نهادهایی نظیر «انجمن مطالعات آسیایی»^{۴۰} در فرانسه، «انجمن سلطنتی مطالعات آسیایی»^{۴۱} در انگلستان، «انجمن مطالعات شرقی»^{۴۲} در آلمان، و بالاخره «انجمن مطالعات آسیایی امریکا»^{۴۳} در کنار رشد این قبیل مؤسسات، پیشرفت چشمگیری نیز در سرتاسر اروپا در تعداد اساتیدی که در رشته مطالعات شرق‌شناسی کار می‌کردند به وجود آمد؛ در نتیجه در زمینه ابزار موجود برای اشاعه شرق‌شناسی نیز افزایشی حاصل گشت. مجلات و ماهنامه‌های شرق‌شناسی نیز، که با «گنجینه‌های باستانی شرق»^{۴۴} در سال ۱۸۰۹ م. آغاز شده بود، حجم دانش مربوطه و نیز رشته‌های تخصصی آن را چند برابر کرد.

با این حال، بخش خیلی از این فعالیت و تعداد بسیار اندکی از این نهادها حضور و یا درخششی آزادانه داشتند، زیرا، در شکل سومی که

۳۷. مکتب اثبات‌گرایی یا تحضلی.

38. Utopianism 39. Racism 40. Société Asiatique 41. Royal Asiatic Society

42. Deutsche Morgenländische Gesellschaft 43. American Oriental Society

44. Fundgraben des Orients

شرق‌شناسی حضور داشت، محدودیت‌هایی را بر تفکر در مورد شرق تحمیل می‌نمود. حتی خیال‌پردازترین نویسندگان یک عصر، افرادی نظیر فلوبر، زیروال، یا اسکات^{۴۵}، در آنچه می‌توانستند پیرامون شرق تجربه کرده و یا به رشته تحریر درآورند مقید و محدود بودند. زیرا که شرق‌شناسی در نهایت یک دید و یا تصور سیاسی از واقعیت بود که ساختار آن خود موجب ارتقا و افزایش اختلاف بین آنچه آشنا و مأنوس بود (یعنی اروپا، غرب، «ما») و آنچه ناآشنا و غریبه بود (یعنی شرق^{۴۶}، مشرق‌زمین^{۴۷}، «آنها») می‌گردید. بدین ترتیب، به یک معنا، این دید و تصور، دو دنیایی را که آن‌گونه تصور شده بود به وجود آورده و سپس خود در خدمت آن قرار گرفته بود. شرق‌شناسان در دنیای خود زندگی می‌کردند و «ما» [شرقی]‌ها در دنیای خودمان. آن دید و تصور و این واقعیت مادی در نگهداری یکدیگر کمک نموده و هریک به کار خود ادامه می‌دادند. از ناحیه مغرب‌زمینی‌ها همواره این امتیاز برایشان وجود داشت که می‌توانستند آزادانه با شرق آمیزش کنند؛ چون که فرهنگ غرب قوی‌تر می‌بود، می‌توانست در شرق نفوذ کرده و با آن دست و پنجه نرم کند، و یا اینکه ... آن‌گونه که دیسرایلی زمانی گفته بود، قادر بود که به راز بزرگ آسیایی شکل و معنا ببخشد. با این وجود من فکر می‌کنم آنچه قبلاً مورد غفلت قرار گرفته عبارت از زبان و اصطلاحات به هم فشرده چنین امتیازی، و محدودیت‌های نسبی چنین دید و تصویری بوده است. استدلال من بر این پایه است که واقعیت شرق‌شناسی هم ضد بشری و هم دیرپای است. دامنه آن، همچون نهادها و نفوذ همگانی آن، تا به امروز گسترده است.

اما شرق‌شناسی چگونه کار می‌کرده و هنوز هم می‌کند؟ چگونه کسی می‌تواند همه جنبه‌های آن را به منزله یک پدیده تاریخی، یک نحوه فکر، یک مشکل عصر حاضر، و یک واقعیت مادی شرح دهد؟ بار دیگر کرامر را در نظر

آورید، یک متخصص کارآزموده امپراطوری [انگلیس] و همچنین یک وظیفه‌خور شرق‌شناسی را. او می‌تواند پاسخی مقدماتی را در اختیار ما قرار دهد. در کتاب حکومت بر نژادهای تحت سلطه^{۴۸} وی با این مسئله سروکله می‌زند که چگونه انگلستان — که ملت افراد فردگرا است — باید یک امپراطوری گسترده و عریض و طویل را بر مبنای یک سلسله اصول مرکزی اداره کند. او «مأمور محلی» [انگلیس در کشور مستعمراتی] را که هم دانش یک متخصص محلی را دارا بوده و هم فردیت یک آنگلو ساکسون را در خود دارد، با مأمورین دولتی در مرکز مقابله می‌کند. نفر اولی ممکن است «با موضوعاتی که جنبه منافع محلی و بومی دارند به گونه‌ای برخورد کند که به منافع امپراطوری انگلیس لطمه وارد آورد و یا کلاً آن را به مخاطره اندازد، مأمور دولتی در مرکز برای مرتفع ساختن هرگونه خطری است که از ناحیه فوق به وجود آید.» چرا؟ برای اینکه این مأمور دولت در مرکز در موقعیتی قرار دارد که می‌تواند «از کار هماهنگ بخشهای مختلف این ماشین مطمئن شده» و «تا جایی که ممکن است، کوشش نماید که شرایطی را که ناظر بر حکومت وابسته و تبعی است درک نماید.» [۱۴] زبانی که کرامر به کار برده تا حدودی مبهم و غیر جذاب است، اما درک منظور وی کار چندان مشکلی نیست. کرامر کرسی قدرتی را در غرب تصور می‌کند که شعاعهای خود را از آنجا به سمت شرق و در قالب یک ماشین فراگیر پخش می‌کند، تا قدرت و اعتبار دولت مرکزی را که از طریق این ماشین حکومت می‌کند حفظ نماید. آنچه که شاخه‌های این ماشین در شرق به عنوان خوراک به آن تغذیه می‌کنند — مواد انسانی، ثروت مادی، علم، هر آنچه شما دارید — همه به وسیله این ماشین به کار افتاده و سپس به قدرت بیشتر آن تبدیل می‌شوند. کار متخصصین آن است که ترجمه فوری و بلاواسطه مواد صرف شرقی را به موادی که قابل استفاده باشد انجام دهند: [در این

ترجمه] انسان شرقی، مثلاً، تبدیل به یک نژاد زیردست می‌شود، نمونه یک ذهنیت «شرقی»، که همه برای ترقی «اعتبار» مرجع حاکم [در انگلستان] است. منظور از «منافع محلی یا بومی»^{۴۹} نیز علایق و منافع خاص شرق‌شناسان است، و «اولیای امور و اقتدار مرکزی»^{۵۰} هم منافع عمومی جامعه امپریالیستی در گُل است. مطلبی که کرامر با دقت و صحت تمام می‌بیند عبارت از مدیریت دانش توسط جامعه است، این حقیقت که دانش — فارغ از اینکه تا چه اندازه تخصصی باشد — ابتدا توسط علایق محلی و بومی یک متخصص تنظیم شده و بعداً به دست علایق کلی یک نظام اجتماعی قدرت و اعتبار می‌افتد. بازیگری متقابل (کنش و واکنش فی مابین) علایق محلی و بومی با علایق مرکزی پیچیده و بغرنج است، اما به هیچ وجه غیرقابل تمایز نیست.

در مورد کرامر، که مدیر و مأمور مناسب حکومت سلطنتی و امپریالیستی انگلستان است، به گفته خود او «موضوع مطالعه مناسب نیز انسان است». وقتی که پوپ اظهار نمود که موضوع مطالعه شایسته بشریت باید انسانها باشند، منظور او مسلماً همه انسانها و از جمله «هندیان بیچاره» بودند؛ در حالی که وقتی کرامر از واژه «نیز» استفاده می‌کند، قطعاً منظورش این است که بعضی انسانها، نظیر شرقی‌ها، را می‌توان به عنوان موضوع مطالعه «مناسب» جدا نمود. به این معنا، مطالعه مناسب شرقی‌ها، همان شرق‌شناسی است، که به گونه‌ای مناسب از اشکال دیگر معرفت جدا شده است، اما در نهایت برای واقعیت مادی و اجتماعی که همه دانش را در هر زمان احاطه کرده (از باب حدود و ثغور داشتن) مفید بوده و به پشتیبانی و حمایت از چنین دانشی پرداخته و برای آن موارد استفاده فراهم می‌کند. نظامی از سلطه و اقتدار از شرق به غرب برپا گشته است، زنجیره مسحرای از واقعیت‌های موجود که بهترین توصیف آن در زمانی کپینگ^{۵۱} به دست داده است:

49. Local interests 50. Central authority

۵۱. Joseph Kipling (۱۸۶۵-۱۹۳۶)، ریشه‌ها و سرنگسی.

استر، اسب، فیل، یا گاونر، از سوار خود اطاعت می‌کند [منظور گاری‌چی است]، و سوار از گروهبانش، و گروهبان از ستوانش، و ستوان از سروانش، و سروان از سرگردش، و سرگرد از سرهنگش، و سرهنگ از سرتیپی که فرمانده سه هنگ می‌بوده، و سرتیپ از ژنرالش، و ژنرال از نایب‌السلطنه، که او نیز به نوبه خود خدمتگزار ملکه انگلستان است. [۱۵]

شرق‌شناسی، به همان عمقی که در این زنجیره فرماندهی مهیب ساخته شده، و به همان قوتی که در «کار هماهنگ»^{۵۲} کرامر ترتیب داده شده، می‌تواند بیانگر توانمندی غرب و ضعف شرق — از دیدگاه غرب — بوده باشد. چنین قدرت و چنین ضعفی برای شرق‌شناسی به همان اندازه ذاتی و طبیعی هستند که برای هر دیدگاهی که دنیا را به قسمتهای بسیار بزرگی تقسیم می‌کند، ذوات جداگانه‌ای که در حالت اضطرابی که به واسطه اعتقاد به وجود اختلافات رادیکال بین این قسمتها به وجود آمده است در کنار هم زندگی می‌کنند.

زیرا که آن مطلب، موضوع عقلانی عمده‌ای است که توسط شرق‌شناسی مطرح می‌شود. آیا انسان می‌تواند واقعیت هستی واحد، انسانی را، آن گونه که اکنون به نظر می‌رسد که واقعیت انسانی واقعاً تقسیم شده است، به فرهنگها، تواریخ، سنن، جوامع، و حتی نژادهایی، آشکارا متفاوت تقسیم کرده و در مقابل تبعات این تقسیم، انسان گونه بایستد؟ منظورم از اینکه می‌گویم بتواند انسان گونه، و یا با حفظ صفات انسانی خویش، در مقابل نتایج حاصل از تقسیم فوق بایستد این است که آیا در آن صورت راهی هست که از تبعات خصومت‌آمیز این تقسیم، یعنی تقسیم انسانها به «ما» (غربی‌ها) و «آنها» (شرقی‌ها)، اجتناب نمود؟ زیرا چنین تقسیم‌بندی‌هایی کلیاتی بوده‌اند که از نظر تاریخی و واقعی، که بُرد آنها صرفاً اهرمی در جهت فشار و تکبید بر

اهمیت تمایز و جداسازی یک گروه از افراد بشر از گروه دیگری از آنها بوده است، و معمولاً نیز اهدافی که از این کار مطمح نظر بوده چندان هم قابل تحسین نبوده‌اند. وقتی کسی تقسیم‌بندی‌ها و گروه‌سازی‌هایی نظیر «شرقی» و «غربی» را هم به عنوان نقطه شروع و هم نتیجه و مقصود تحلیل، تحقیق، و سیاست عمومی (مثل مورد استفاده این گروه‌ها توسط بالفور و کرامر) خویش به کار می‌گیرد، نتیجه معمولاً این می‌شود که بر دو قطبی شدن مطلب [موضوع تقسیم] افزوده شده و لذا شرقی، بیشتر شرقی، و غربی، بیشتر غربی شده و تماس و مبادله انسانی بین فرهنگ‌ها، سنن، و جوامع مختلف محدودتر شود. به طور خلاصه می‌توان گفت که شرق‌شناسی، از آغاز تاریخچه نوین خود تا حال حاضر، به عنوان شکلی از تفکر برای معامله با خارجی‌ها به گونه نمونه‌ای تمایل روی هم رفته تأسف‌انگیزی از یک دانش بسیار قلیل از «شرق» و «غرب» را نشان داده است: اینکه فکر را به سمت محفظه‌هایی به نام شرق یا غرب کانالیزه کند. از آنجا که این تمایل در مرکز ارزش‌ها، عملکردها، و نظریه‌های شرق‌شناسی که در غرب یافت می‌شوند وجود دارد، لذا این احساس که قدرت غربی بر شرق فایق است به عنوان امری که واقعیتی علمی دارد پذیرفته شده است.

با ذکر یکی دو مثال از شواهد عصر حاضر می‌توان این مشاهده را کاملاً روشن نمود. برای افرادی که در مسند قدرت قرار دارند طبیعی است که دنیایی را که باید با آن سروکار داشته باشند هر از چندگاهی بررسی و تحلیل نمایند. بالفور غالباً این کار را می‌کرد. هنری کیسینجر^{۵۳} هم که در دوران ماست این کار را می‌کند، و در کمتر جایی دیده می‌شود که به اندازه مقاله‌اش تحت عنوان «ساختار داخلی و سیاست خارجی» در این باره تا این حد با صراحت صحبت

۵۳. Henry Kissinger (۱۹۲۳-...) سیاستمدار و استاد تاریخ معاصر آمریکایی که در دهه‌های اخیر از چهره‌های شاخص سیاست خارجی آمریکا بوده است.

کرده باشد. داستانی که وی آن را شرح می‌دهد امری واقعی است، که در آن، ایالات متحده آمریکا باید رفتار خود در سطح جهان را از یک طرف برحسب فشارهای نیروهای داخلی و از طرف دیگر مطابق واقعیت‌های خارجی تنظیم و اداره نماید. تنها به این دلیل هم که شده سخن کیسینجر باید نوعی دوقطبی بودن آمریکا و بقیه دنیا را در بر داشته باشد؛ علاوه بر این، البته او از مقام یکی از مراجع معتبر و صاحب‌نظر عمده‌ترین قدرت غربی سخن می‌گوید، قدرتی که تاریخچه اخیر و واقعیت موجودش آن را در مقابل دنیایی که هنوز حاضر نیست بسادگی قدرت و سلطه او را بپذیرد قرار داده است. کیسینجر احساس می‌کند که ایالات متحده آمریکا می‌تواند با غرب صنعتی و پیشرفته با مسائل و مشکلات کمتری برخورد کند تا با دنیای سوم یا دنیای در حال توسعه. بار دیگر می‌بینیم که واقعیت موجود در روابط بین ایالات متحده و به اصطلاح جهان سوم (که شامل چین، هندوچین، خاور نزدیک، افریقا، و آمریکای لاتین می‌شود) مملو از مسائل و مشکلاتی است که حتی کیسینجر نیز قادر به مخفی کردن آنها نیست.

روش کیسینجر در مقاله یادشده به گونه‌ای است که زبان‌شناسان آن را تقابل دوتایی^{۵۴} می‌نامند: بدین معنا که وی نشان می‌دهد که سیاست خارجی بر دو سیاق است (یکی الهام‌گونه و دیگری سیاسی)، دو نوع تکنیک وجود دارند، دو دوره، و غیره. هنگامی که وی در قسمت پایانی بخش تاریخی استدلال خویش، رو در روی دنیای معاصر قرار می‌گیرد، چاره‌ای ندارد جز آنکه آن را به دو نیمه تقسیم کند، کشورهای پیشرفته و کشورهای در حال توسعه. نیمه اول، که عبارت از غرب است، «عمیقاً اعتقاد دارد که دنیای واقعی در بیرون [از ذهن] هر مشاهده‌کننده خارجی قرار داشته، و دانش نیز شامل ثبت و طبقه‌بندی داده‌هاست — که هرچقدر دقیق‌تر باشد بهتر است.

دلیلی که کیسینجر بر این مدعا عرضه می‌کند همان انقلاب [فکری] نیوتونی است که در کشورهای در حال توسعه به وقوع پیوسته است: «فرهنگهایی که از ضربات اولیه تفکر نیوتونی برکنار مانده‌اند هنوز در اساس، این تفکر نیوتونی را حفظ کرده‌اند که جهان تقریباً به طور کامل در درون مشاهده کننده قرار دارد.» او اضافه می‌کند که در نتیجه «واقعیت تجربی برای بسیاری از کشورهای جدید اهمیت کاملاً متفاوتی دارد، زیرا، به یک معنای خاص، آنان هرگز جریان کشف آن را تجربه نکرده‌اند.» [۱۶]

کیسینجر، برخلاف کرامر، نیازی به این ندارد که برای اثبات ناتوانی فرد شرقی در امر دقیق بودن، به سخنان سیر آلفرد لیاال استناد جوید؛ نکته‌ای که وی اظهار می‌دارد آن‌چنان روشن و بی‌نیاز از بحث است که دیگر نیازی به تصدیق خاص ندارد. ما [غربی‌ها] انقلاب نیوتونی خویش را داشته‌ایم؛ و آنها [شرقی‌ها] نداشته‌اند. پس بنابراین ما نسبت به آنها از قدرت فکری بهتری برخورداریم. بسیار خوب: بالاخره خطوط تمایز و افتراق این دو گروه بسیار شبیه به آنچه بالفور و کرامر ترسیم کرده بودند رسم شدند. با وجود این، بین امپریالیستهای انگلیسی و کیسینجر در حدود شصت سال و بلکه بیشتر فاصله است. جنگها و انقلابهای متعددی که در این مدت به وقوع پیوسته، قاطعانه اثبات کرده‌اند که سبک الهام‌گونه، که کیسینجر آن را هم به کشورهای «غیردقیق» در حال توسعه و هم به اروپا در قبل از کنگره وین^{۵۵} نسبت می‌دهد، به طور تمام و کمال نیز خالی از توفیقاتی نبوده است. همچنین، برخلاف بالفور و کرامر، کیسینجر بنابراین احساس وظیفه می‌کند که به این چشم‌انداز قبل از نیوتونی احترام بگذارد، زیرا که «در رابطه با آشوب انقلابی معاصر انعطاف زیادی به دست می‌دهد.» بنابراین، وظیفه افراد در دنیای (واقعی) پس از نیوتونی آن است که «قبل از آنکه بحرانی خود را به صورت یک ضرورت تحمیل کند به ساختن یک «نظم» بین‌المللی همت گمارند»: به

عبارت دیگر، هنوز «ما» باید راهی را برای محصور نگهداشتن کشورهای در حال توسعه جستجو کنیم. آیا این شبیه به نظر کرامر نیست که می‌گفت باید ماشینی که به طور سازگار و موزون کار کند داشته باشیم، ماشینی که بالمال برای نفع رساندن به یک قدرت مرکزی — که مخالف با کشورهای در حال توسعه است — طراحی شده است؟

کیسینجر، هنگامی که دنیا را بنا بر تصوّر واقعیت به صورت «قبل از نیوتونی» و «بعد از نیوتونی» به دو بخش تقسیم می‌کرد، احتمالاً نمی‌دانست که بر مبنای چه شجره علمی این کار را انجام می‌داد. اما این تمیز و تفکیک او مشابه روش جزم‌گرایانه شرق‌شناسان، که شرقی‌ها را از غربی‌ها جدا می‌کنند، است. و باز درست شبیه کار شرق‌شناسی، تمایز کیسینجر نیز، به رغم لحن بی‌طرفانه آن، از قضاوت‌های ارزشی خالی نیست. بدین لحاظ، واژه‌هایی نظیر «الهام‌گونه»، «دقت»، «داخلی»، «واقعیت تجربی»، و «نظم» در سرتاسر توصیفات وی گسترده‌اند، و آنها یا مشخص‌کننده صفات و فضایی از قبیل جالب، آشنا، و مطلوب می‌باشند و یا نواقص و کمبودهای تهدیدآمیز، نامأنوس [و خاص یک قوم]، و خلاف قاعده و نظم. در آینده خواهیم دید که هم کیسینجر و هم شرق‌شناسان سنتی این طور تصور می‌کنند که این اختلاف و تفاوت بین فرهنگها، اولاً زمینه نزاع و جنگی را فراهم می‌آورد که موجب جدایی آنان از هم می‌شود، و ثانیاً غرب را دعوت و ترغیب می‌کند که به کنترل، محصور نمودن، و در غیر این صورت حکومت کردن بر شرق (از طریق دانش برتر و قدرت بیشتر خود) بپردازد. اینکه حفظ چنین تقسیم‌بندی جنگ‌طلبانه‌ای چه تأثیری برجای گذاشته و به چه قیمتی به دست آمده است را همگان می‌دانند و به توضیح مجذدی نیاز ندارد.

از تحلیل کیسینجر، مثال دیگری نیز براحتی — بلکه خیلی راحت — به دست می‌آید. «مجله روانشناسی امریکا»^{۵۶} در شماره مورخ فوریه ۱۹۷۲ خود

مقاله‌ای به قلم هارولد و. گلیدن^{۵۷}، که گفته شده از کارمندان بازنشسته مرکز اطلاعات و تحقیقات وزارت خارجه امریکا است، به نام «دنیای عرب»^{۵۸} داشت. عنوان این مقاله، لحن آن، و نیز محتوایش بشدت رنگ و بو و نشانه‌ای از یک تفکر متمایل به شرق‌شناسی دارند. لذا در مقاله‌ای که در چهار صفحه از آن مجله و در هر صفحه دو ستون چاپ شده، گلیدن برای تصویری که از روانشناسی یک صد میلیون نفر در یک دوره هزار و سیصدساله به دست می‌دهد چهار منبع ذکر می‌کند: کتاب جدیدی در مورد تریپولی، یکی از شماره‌های روزنامه مصری الاهرام، نشریه «شرق جدید»^{۵۹}، و بالاخره کتابی به قلم مجید خدوری که از شرق‌شناسان صاحب‌آوازه است. آنچه از خود مقاله فهمیده می‌شود این است که می‌خواهد «عملکردهای داخلی رفتار عربها» را نشان دهد، که البته از دیدگاه «ما» [غربی‌ها] رفتاری «غیرعادی و استثنایی»، اما از دید خود عربها کاملاً «عادی» است. پس از این شروع فرخنده، در مقاله آمده که عربها بر هماهنگی (سازگاری) تأکید دارند؛ و اینکه عربها در یک فرهنگ خجالت‌آور زندگی می‌کنند که «نظام اعتباری» آن شامل توانایی در جذب پیروان و ارباب رجوع است (به عنوان یک مطلب کناری گفته شده که «جامعه عرب همواره بر مبنای یک نظام رابطه ولی نعمت - زیردست قرار داشته و هنوز هم وضع به همین منوال است»)^{۶۰}؛ و اینکه عربها تنها در محیطهای پر از تضاد و تخصص قادر به عمل هستند؛ و اینکه پرستیژ صرفاً به معنای قدرت بر سلطه بر دیگران است؛ و اینکه این فرهنگ مایه خجالت - و بنابراین خود اسلام نیز - کینه‌جویی و انتقام را یک فضیلت به حساب می‌آورد (در اینجا گلیدن پروزمندانه به نقل قول از نشریه مورخ ۲۹ ژوئن ۱۹۷۰ الاهرام می‌پردازد تا نشان دهد که «در سال ۱۹۶۹ م. در مصر، در میان ۱۰۷۰ مورد جنایتی که عاملین آنها دستگیر شده‌اند دیده شد که بیست درصد از

این قتلها به دلیل اشتیاق به پاک کردن لکه ننگ و خجالت، سی درصد از آنها به جهت آرزوی ارضای میل در جهت تصحیح عملکردهای غلط واقعی و یا تصویری دیگران، و سی و یک درصد به خاطر انتقام گرفتن از یک خون ریخته شده بوده است»؛ و بالاخره اینکه اگر از دید مغرب‌زمین در یک مورد خاص «تنها اقدام منطقی که باید عربها انجام دهند قبول صلح و مصالحه باشد... در چشم آنها با قضیه این گونه منطقی برخورد نمی‌شود، زیرا که واقعیت‌گرایی در نظام عرب یک ارزش نیست.»

سپس گلیدن با حرارت بیشتری ادامه می‌دهد که: «این واقعیت قابل ملاحظه‌ای است که در حالی که نظام ارزشی عرب خواهان همبستگی مطلق بین اعضای یک گروه است، در همان حال نوعی رقابت را بین اعضای خود نیز تشویق می‌کند که خود مخرب همبستگی مزبور است»؛ در جامعه عربی آنچه که مهم است «موفقیت» است، و «هدف وسیله را توجیه می‌کند»؛ در دنیایی که «مشخصه اصلی آن نگرانی از سوءظن و عدم اعتماد همگانی است، که آن را خصومت آزاد و همه‌جاگیر نام نهاده‌اند» عربها به طور «خیلی طبیعی» زندگی می‌کنند؛ «هنر و استعداد طفره رفتن چه در جهان عرب و چه در اسلام کاملاً توسعه داشته است»؛ نیاز عربها به انتقام گرفتن بر هر چیزی مقدم است، و الا فرد عرب احساس خجالت «خوداستهلاک کننده» ای می‌کند. بنابراین، چنانچه «مغرب‌زمینیان صلح را در مقولات ارزشی خود در مرتبه بالایی قرار می‌دهند» و اگر چنانچه «ما در مورد ارزش زمان وجدان کاملاً آگاه و مترقی ای داریم»، این مطلب در مورد عربها صحیح نیست. «در واقع»، در مقاله مزبور به ما گفته می‌شود که «در جامعه بدوی و قبیله‌ای عرب (جایی که ارزشهای عربی از آنجا سرچشمه گرفته‌اند)، جنگ و دعوا — و نه صلح و آرامش — وضع طبیعی امور را تشکیل می‌داد، زیرا هجوم و غارت یکی از دو منبع اصلی تأمین نیازهای اقتصادی بود.» هدف از این مقاله عالمانه این است که صرفاً نشان دهد که در مقیاسات غربی و یا شرقی ارزشها «ارزش نسبی هر

یک از اجزای کاملاً متفاوت است.» [۱۷]

این اوج اعتماد شرق‌شناسان است. هیچ مطلب کلی که توسط ایشان اظهار می‌شود از اینکه به عنوان حقیقت اعلام شود محروم نمی‌ماند؛ هیچ لیست فرضی از صفات شرقیان نیست که در دنیای واقعی بر رفتار خود شرقی‌ها قابل تطبیق نباشد. در یک طرف، غربی‌ها هستند و در طرف دیگر شرقی‌های عرب^{۶۰}؛ گروه اول کسانی هستند که منطقی، صلح‌طلب، لیبرال، عقل‌گرای، قادر به حفظ ارزشهای واقعی، و بدون سوءظن طبیعی می‌باشند (البته در ذکر این صفات تقدم و تأخر خاصی در نظر نبوده است)؛ و گروه دوم واجد هیچ‌یک از صفات مزبور نیستند. این صفات از دل کدامین دیدگاه عام و یا خاص نسبت به شرقی‌ها درمی‌آید؟ آن مهارت‌های تخصصی، و آن فشارهای صوری، و آن نهادها و سنن، و آن نیروهای فرهنگی که در توصیفاتی که در آثار کرامر، بالفور، و سایر دست‌اندرکاران معاصر این همه شباهتها را در وصف انسان شرقی به وجود می‌آورند کدامها هستند؟

قسمت دوم

جغرافیای تخیلی و نمایش آن: شرقی کردن شرقی‌ها^۱

به طور قطع، شرق‌شناسی یک زمینه مطالعات علمی است. شروع شرق‌شناسی را در غرب مسیحی از زمان تصمیم شورای کلیسای وین در سال ۱۳۱۲ م. مبنی بر ایجاد یک رشته کرسی‌های زبان «عربی، یونانی، عبرانی، و سریانی در [دانشکده‌های] پاریس، آکسفورد، بلونیا، آوینیون و سالامانکا [۱۸] می‌دانند. با این حال در هرگونه بررسی و مطالعه شرق‌شناسی، نه تنها شرق‌شناسان حرفه‌ای و آثار مربوط به ایشان، بلکه مفهوم ساده یک رشته مطالعاتی که پیرامون جوانب جغرافیایی، فرهنگی، زبان‌شناسی، و نژادی یک واحد خاص به نام شرق کار می‌کند، باید ملحوظ نظر باشند. البته، رشته‌های مطالعاتی، ساخته دست بشر هستند. از آنجا که محققان و صاحب‌نظران وقت خود را مصروف مطالعه آنچه که یک موضوع مورد علاقه مشترک به نظر می‌آید می‌کنند، کم‌کم و در طول زمان یک رشته خاص، ارتباط و قوام لازمه را کسب می‌کند. با وجود این ناگفته پیداست که یک رشته مطالعاتی را، آن طور که حتی سرسخت‌ترین مدافعین آن — که معمولاً متتبعان، اساتید دانشگاه، متخصصین این رشته و غیره هستند — ادعا می‌کنند بندرت می‌توان به سہولت تعریف و تحدید نمود. علاوه بر این، حتی در سنتی‌ترین و منضبط‌ترین رشته‌های علمی نظیر زبان‌شناسی، تاریخ، یا الهیات، رشته‌های علمی آن چنان

می‌توانند به طور کامل تغییر کنند که ارائه یک تعریف جامع‌الاطراف از موضوع مربوطه را تقریباً غیرممکن می‌سازند. به دلایل چندی این امر قطعاً در مورد شرق‌شناسی صادق است.

اگر شرق‌شناسی را رشته‌ای بنامیم که پیرامون یک «موضوع» جغرافیایی دور می‌زند، مطلب نسبتاً روشن و آشکاری است، زیرا هیچ کس را دچار این شبهه نمی‌سازد که پس باید رشته‌قرینه‌ای نیز به نام غرب‌شناسی^۲ وجود داشته باشد. در همین جا وجهه‌خاص، و بلکه حتی غریب و غیرمعمول، شرق‌شناسی خود را ظاهر می‌سازد. زیرا، با وجود آنکه خیلی از رشته‌های علمی متضمن نوعی موضع‌گیری نسبت به، مثلاً، مواد و مطالب «انسانی» هستند (مثل یک مورخ که از یک نقطه نظر با تاریخ گذشته انسانها سروکار دارد)، باز هیچ رشته واقعی مشابهی نمی‌توان یافت که در آن نسبت به یک سلسله واقعیتهای گوناگون و متنوع اجتماعی، زبان‌شناسی، سیاسی، و تاریخی موضعی ثابت، و کم‌وبیش صد در صد جغرافیایی اتخاذ شده باشد. کسی که در آثار کلاسیک متخصص است، و یا یک نفر متخصص روم باستان، و یا حتی امریکاشناس، مطالعات خویش را بر بخش نسبتاً کوچکی از جهان متمرکز می‌کند و نه درست نصف آن. اما شرق‌شناسی رشته‌ای است که در آن تمایلات جغرافیایی قابل ملاحظه‌ای وجود دارد. و از آن روی که شرق‌شناسان به طور سنتی خود را با اموری که شرقی هستند مشغول داشته‌اند (شرق‌شناسان، در بین خود، کسی را که مثلاً کارشناس قوانین اسلامی است به همان اندازه کسی که در لهجه‌های چینی و یا مذاهب هند تخصص دارد شرق‌شناس می‌دانند)، لذا ما باید بپذیریم که شرق‌شناسی رشته‌ای است که از حجم وسیع و غیرقابل تفکیکی از مطالب برخوردار است، به علاوه حجم و ظرفیت تقریباً نامحدودی برای تقسیم به رشته‌های کوچکتر—امری که در ترکیب گیج‌کننده

آن از مجموعه‌ای از ابهامات باشکوه و جزییات دقیق آشکار است.

همۀ این مطالب، توصیفی از شرق‌شناسی به عنوان یک رشته علمی دانشگاهی است. پسوند ایسم (Ism) که در آخر شرق‌شناسی (Orientalism) وجود دارد برای تأکید بر تمایز این رشته از هر رشته دیگر است. قاعده‌ای که در گسترش و تکامل تاریخی این رشته وجود داشته، دامنۀ روبه رشد آن بوده است و نه انتخابی بودن بیشتر آن. شرق‌شناسان دورۀ رنسانس نظیر ارپنیوس^۳ و گویلوم پوسترل^۴ عمدتاً متخصص زبانهای سرزمینهای کتاب مقدس بودند، اگرچه که پوسترل با غرور می‌گفت که وی می‌تواند در سرزمین آسیا حتی تا نواحی چین سفر کند بدون آنکه نیاز به مترجم داشته باشد. روی هم رفته می‌توان گفت که تا اواسط قرن هجدهم میلادی شرق‌شناسان را بیشتر متخصصین در کتاب مقدس، دانشجویان رشته‌های زبانهای سامی، اسلام‌شناسان و یا، به خاطر آنکه ژزوئیت‌ها اخیراً رشته مطالعات چینی را باز کرده بودند، چین‌شناسان بودند. تا حدود اواخر قرن هجدهم که آنکتیل-دوپرون و سِر ویلیام جونز توانستند هوشمندانه غنای فوق‌العاده و متون اوستایی و سانسکریت را آشکار نمایند، می‌توان گفت که تمامی بخش‌های آسیا از نظر علمی و آکادمیک برای شرق‌شناسان فتح نشده باقی مانده بود. اما در اواسط قرن نوزدهم شرق‌شناسی به صورت گنجینه غیرقابل تصویری از علوم و مطالب قابل تعلیم درآمده بود.

دو نشانه‌ی عالی بر این گلچین و انتخاب پیروز وجود دارند: یکی از آنها توصیف دائرةالمعارف گونه‌ای است که شُواب در اثر خود به نام رنسانس شرقی [۱۹] از شرق‌شناسی دورۀ سالهای ۱۷۶۵ تا ۱۸۵۰ میلادی به دست داده است. سوی پاره‌ای اکتشافات علمی درباره‌ی امور و مطالب شرقی که در خلال دورۀ مزبور توسط متخصصین عالم در اروپا به عمل آمد، در واقع نوعی اپیدمی

شرق‌شناسی عملاً رایج بود که به تمامی شاعران، نویسندگان، و فلاسفه آن دوره سرایت کرده بود. تصوّر شواب این است که اصطلاح «شرقی» مترادف با نوعی شوق و علاقه حرفه‌ای و یا آماتور نسبت به هر چیزی است که «آسیایی» بوده باشد، و اینکه اصطلاح مزبور به گونه‌ی شگفت‌انگیزی مترادف با بیگانه و خارجی، اسرارآمیز، ژرف و عمیق، و بدوی بود. بدین ترتیب می‌شود گفت که شوق و علاقه‌ی آکادمیک اروپا که در دوران اوج رنسانس معطوف به دوره‌ی باستانی یونان و لاتین بود اکنون از نظر جغرافیایی در سمت شرق پیش رفته بود. ویکتور هوگو، این تغییر جهت را در ۱۸۲۹ م. این گونه توصیف نمود: «تا دوره‌ی لویی چهاردهم همه چیز هلنیستی بود، اما اکنون شرق‌شناسانه است.» [۲۰] بنابراین، شرق‌شناسان قرن نوزدهم یا خود یک محقق و دانشمند بودند (مثلاً متخصص در چین‌شناسی، اسلام‌شناسی، و یا کارشناس امور هند و اروپایی) و یا یک علاقه‌مند خوش‌استعداد (مثل هوگو در کتاب «شرقی‌ها»^۵، و یا گوته در «دیوان شرق مغرب‌زمین») و یا این هر دو صفت را باهم داشتند (نظیر ریچارد برتون، ادوارد لین، فردریک شلیگل).

دومین نشانه‌ی اینکه دامنه‌ی شرق‌شناسی، پس از زمان شورای وین، تا چه میزان گسترش یافته و جامعیت پیدا کرده بود را می‌توان در وقایع‌نگاری خود این رشته در قرن نوزدهم جستجو کرد. جامعترین کتاب از این نوع، اثر ژول مول^۶ به نام بیست و هفت سال تاریخ مطالعات شرق‌شناسی^۷ است، مجموعه‌ای دو جلدی از همه‌ی وقایعی که طی سالهای ۱۸۴۰ تا ۱۸۶۷ میلادی در رشته شرق‌شناسی به وقوع پیوسته‌اند [۲۱]. مول منشی انجمن آسیایی در پاریس بود، و برای مدت بیش از ربع قرن در ابتدای قرن نوزدهم، پاریس مرکز شرق‌شناسی دنیا (و بلکه، طبق نظر والتر بنجامین^۸، مرکز شرق‌شناسی در قرن نوزدهم) بود. سیمتی که مول در انجمن مزبور داشت، برای رشته شرق‌شناسی کمال اهمیت را

5. Les Orientales 6. Jules Mohl

7. Vingt-septs Ans d'histoire des études orientales 8. Walter Benjamin

دارا بود. تقریباً هیچ کار و تحقیقی نیست که در آن دوره بیست و هفت ساله توسط یکی از پژوهشگران اروپایی انجام شده باشد و مول آن را در زمره «مطالعات شرقی» فهرست نکرده باشد. البته عنایت او بیشتر به مطالب چاپ شده است، اما خود فهرست مطالبی که در این دوره چاپ شده و مورد توجه شرق‌شناسان بوده‌اند بسیار هیبت‌انگیز است. زبانهای عربی، لهجه‌های بی‌شمار هندی، عبری، پهلوی، آشوری، بابلی، مغولی، چینی، برمه‌ای، بین‌النهرینی، جاوه‌ای: فهرست کارهای زبان‌شناسانه‌ای که همگی جزو آثار شرق‌شناسی ملحوظ شده‌اند تقریباً نامحدود است. علاوه بر این، دانش‌پژوهان رشته شرق‌شناسی ظاهراً هر کاری اعم از ویراستاری و ترجمه متون تا سکه‌شناسی، باستان‌شناسی، نژادشناسی، جامعه‌شناسی، و مطالعات اقتصادی، تاریخی، ادبی، و فرهنگی در مورد هریک از تمدنهای شناخته شده آسیایی و افریقایی شمالی، قدیم و جدید، را انجام می‌دهند. کتاب گوستاو دوگات^۹ به نام «تاریخچه شرق‌شناسان اروپا در دوره‌های دوازدهم تا نوزدهم»^{۱۰} (۱۸۷۰-۱۸۶۸ میلادی) [۲۲] تاریخ‌برگزیده‌ای از چهره‌های عمده این رشته است، اما در آنجا نیز وسعت دامنه مطالب کمتر از کار مول نیست.

با وجود این، چنین گزیده و منتخبی نیز نقاط کور خود را داشت. در طی بخش اعظمی از این مدت، شرق‌شناسان آکادمیک بیشتر به دوره‌های کلاسیک زبان و یا جامعه‌ای که مورد مطالعه آنان بود علاقه‌مند بودند. به استثنای انیستیتوی مصر ناپلئون، تا قبل از اواخر قرن مزبور توجه چندانی به وضعیت جدید، یا واقعی، شرق مورد مطالعه نمی‌شد. علاوه بر آن، شرقی که مورد مطالعه و تحلیل قرار می‌گرفت کم و بیش دنیای موجود در کتابها بود؛ تأثیر شرق نیز بیشتر در نسخه‌های دستنویس و یا کتابها جستجو می‌شد تا که، مثل تأثیر یونان بر رنسانس، در مصنوعات تقلیدی نظیر مجسمه‌سازی و ظروف

9. Gustave Dugat

10. Histoire des Orientalistes de L'Europe du xIIe au xIXe Siècle

سفالی. حتی واسطهٔ بین شرق‌شناس و شرق هم صورت متن و کتاب داشت، تا آنجا که در گزارشات آمده که بعضی از شرق‌شناسان آلمانی در اوایل قرن نوزدهم وقتی چشمشان به یک مجسمه هشت بازویی هندی می‌افتاد حسابی مزهٔ شرق‌شناسی را از دهانشان می‌برد [۲۳]. هنگامی که یک شرق‌شناس عالم در کشوری که موضوع تخصص وی بود مسافرت می‌کرد، این سفر همواره با نوعی قواعد کلی مجرّد و غیرقابل تغییر پیرامون «تمدن» مورد مطالعهٔ نامبرده همراه بود؛ کمتر می‌شد که یک نفر شرق‌شناس به چیزی غیر از کوشش در جهت اثبات ارزش و اعتبار این «حقایق» ضروری اشتیاق نشان دهد، که این کوشش نیز معمولاً به صورت کاربرد و استعمال [این حقایق]، بدون توفیق زیادی، در مورد اقوام بومی بدون درک، و در نتیجه عقب‌مانده، آن کشورها بود. بالاخره، قدرت بسیط و دامنهٔ وسیع شرق‌شناسی نه تنها موجد حجم عظیمی از مطالب و دانش مثبت و دقیق در مورد شرق بود، بلکه همچنین نوعی دانش درجه دوم نیز به وجود آورد — که در محلهایی نظیر سرگذشت «شرقی»، اسطوره‌شناسی شرق اسرارآمیز، مفاهیم سرپوشیدگی آسیایی و غیره در کمین نهشته است — که این دانش حیات خاص خود را داراست، چیزی که و.گ. کیرنان^{۱۱} از روی زرنگی و به تناسب «تخیل جمعی اروپا در مورد شرق» [۲۴] نامیده است. یکی از نتایج مسرورکننده این امر آن بود که تعداد قابل ملاحظه‌ای از نویسندگان مهم در خلال قرن نوزدهم در زمرة علاقه‌مندان و هواخواهان مسائل شرقی بودند: من فکر می‌کنم که اگر بگوییم که در نوشتجات نویسندگانی نظیر هوگو، گوته، نیروال، فلوبر، فیتز جرال و غیره، شاخه‌ای از مطالب شرق‌شناسی به چشم می‌خورند گزافه نگفته‌ایم. به هر جهت، آنچه ضرورتاً در آثار مزبور وجود دارد گونه‌ای تاریخ اساطیر شرق است، شرقی که نه فقط از روایات معاصر و پیش‌داوری‌های مشهور، بلکه همچنین از آنچه ویکو

«وهم و غرور ملت‌ها و دانشمندان» نامیده سرچشمه می‌گیرد. من قبلاً به کاربردهای سیاسی این چنین مطالبی در قرن بیستم اشاره کرده‌ام.

با مقایسه با تمام سال‌های قبل از جنگ جهانی دوم، امروزه شانس این که یک شرق‌شناس خود را شرق‌شناس بخواند نسبتاً کمتر است. با این حال نامگذاری مزبور هنوز هم مورد استفاده است، چرا که هنوز در دانشگاه‌های گوناگونی رشته و یا برنامه زبان‌های شرقی و یا تمدن‌های شرقی وجود دارند. در دانشگاه آکسفورد یک دانشکده «شرقی»، و در دانشگاه هرینستون یک دپارتمان زبان‌های شرقی وجود دارد. در همین اواخر، یعنی سال ۱۹۵۹ م.، دولت انگلستان کمیسیونی را مأمور مطالعه رشته‌های شرق‌شناسی، اسلاو‌شناسی، و مطالعات افریقایی و اروپای شرقی در دانشگاه‌های آن کشور کرده... و خواست که کمیسیون مزبور پیشنهاداتی را در زمینه توسعه آتی این رشته‌ها ملحوظ نظر قرار داده و به دولت ارائه نماید.» [۲۵] در گزارش مزبور، که در سال ۱۹۶۱ چاپ گردیده و به نام «گزارش هایتر^{۱۲}» خوانده شد، اصطلاح «شرقی» بدون هیچ گونه مشکل و مسئله‌ای مفصلاً به خدمت گرفته شده بود، همان طور که در دانشگاه‌های امریکا نیز به همین منظور مورد استفاده قرار می‌گرفت. زیرا که حتی بزرگترین چهره انگلیسی- امریکایی متخصص در مطالعات اسلامی، پروفیسور اچ. ا. ار. گیب نیز ترجیح می‌داد که خود را یک شرق‌شناس بنامد تا یک متخصص زبان عربی. شخص گیب، با وجود تبخّر و علاقه‌ای که در امور کلاسیک داشت، می‌توانست از نامگذاری جدید و نسبتاً زشت «مطالعات منطقه‌ای»^{۱۳} به جای شرق‌شناسی استفاده کند، تا بدین طریق نشان دهد که بالاخره «شرق‌شناسی» و «مطالعات منطقه‌ای» عناوین جغرافیایی قابل جایگزینی هستند [۲۶]. اما من فکر می‌کنم که این مطلب بی‌هیچ پیرایه‌ای رابطه بسیار جالبتری را بین دانش و جغرافی بر ملا می‌سازد. علاقه دارم که

رابطهٔ مزبور را به طور خلاصه شرح دهم.

به رغم تشّت و حیرانی حاصل از بسیاری از امیال و آرزوهای مبهم، تحریکات غریزی، و صور خیالی، بازهم ذهن مصرّانه به دنبال تدوین و اظهار آنچه کلود لوی اشتراس^{۱۴} به نام «علم ملموس و متحقّق»^{۱۵} خوانده است [۲۷] می‌باشد. به عنوان نمونه، یک قبیلهٔ بدوی، برای هر تکهٔ برگ‌مانندی که در اطراف نزدیک خود می‌یابد مکان، نقش، و اهمیتی معین و قطعی فرض می‌کند. بسیاری از این سبزیجات و گلها ممکن است هیچ استعمال عملی هم نداشته باشند؛ اما نکتهٔ مورد نظر لوی اشتراس این است که ذهن آدمی به دنبال نظم است، و نظم هم تنها از طریق تمیز و تفکیک اشیا، یعنی هر چیزی که پیرامون ما بوده و ذهن ما از وجود و حضور آن آگاه است، و قراردادن هریک از آنها در محلی مطمئن و قابل بازیابی است، تا بدین ترتیب هریک از اشیای مزبور نقش مناسب خویش را در اقتصاد اعیان (اشیاء)^{۱۶} پیدا کرده و جمعاً محیط اطراف ما را به وجود آورند. این گونه طبقه‌بندی مقدماتی برای خود منطقی دارد، اما قواعد منطقی که بدان وسیله یک سرخس سبز در جامعه‌ای نشانهٔ لطف و در جامعهٔ دیگری نشانهٔ شرارت و بدجنسی است نه قابل حدس عقلانی و نه همگانی است. همواره در تمیز بین اشیا نوعی مقیاس دلخواهانه به چشم می‌خورد. و به همراه این تمایزات نیز نوعی ارزشگذاری وجود دارد که، اگر کسی بتواند تاریخچهٔ آن ارزشگذاری‌ها را نیز به طور کامل کشف کند، خواهد دید آنها هم به همان ترتیب دلخواهانه هستند. این مطلب در مورد پیروی از مُد کاملاً به چشم می‌خورد. چگونه است که در عرض چند دهه یکباره می‌بینیم که موهای مصنوعی، پیراهنهای یقه یراقی، و کفشهای پاشنه بلند مردانه مد شده و بعد هم از مُد می‌افتند؟ بخشی از پاسخ را باید در کاربرد و موارد استفادهٔ این اقلام و بخش دیگر را در زیبایی ذاتی مُد جستجو نمود. اما

اگر قبول داشته باشیم که همه چیز در تاریخ، مثل خود تاریخ، به وسیله افراد ایجاد می‌شود، در آن صورت قبول خواهیم کرد که این نیز امکان دارد که بسیاری از اشیا، اماکن، و اوقات تاریخی هستند که معنا و اهمیت خود را تنها وقتی که نقشی به آنها واگذار گردیده کسب کرده‌اند و قبل از آن هیچ معنا و اهمیتی نداشته‌اند. این مطلب، بخصوص در مورد امور غیرمعمول، نظیر خارجیان، آدمهای دمدی مزاج، یا رفتار «نابهنجار» صحت دارد.

کاملاً می‌توان ادعا نمود که پاره‌ای از عینیات و یا معلومات برجسته صرفاً توسط ذهن انسانی به وجود آمده‌اند، و اینکه عینیات مزبور، اگرچه که به نظر می‌رسند که ظهور و حضوری عینی دارند، در واقع تحققشان امری خیالی است. یک سلسله از افراد که در بخش معینی از کره زمین زندگی می‌کنند بین خود و سرزمینهای اطرافشان حصارهایی را برپا می‌کنند و بعد هم، آن سرزمینهای مجاور و همسایه‌ها را «سرزمین افراد وحشی و بربر» می‌خوانند! به عبارت دیگر، این روش همگانی که انسان بیاید در ذهن خود سرزمین مألوف و مأنوسی را گرفته و آن را سرزمین «ما» بنامد، و سپس نیز هرچه را که بیرون از این محیط جغرافیایی مأنوس است به عنوان سرزمین «آنها» بشناسد، می‌تواند کاری صد در صد دلبخواهی بوده باشد. من اینجا از واژه «دلبخواهی» استفاده می‌کنم، زیرا جغرافیای صوری و خیالی از نوع «سرزمین ما - سرزمین بربرها» مستلزم آن نیست که بربرها نیز تمایز مزبور را بپذیرند. تنها کافی است که «ما» این حد و مرزها را در ذهن خودمان برپا کنیم؛ در نتیجه «آنها» به طور اتوماتیک تبدیل به «آنها» خواهند شد، و سپس، هم سرزمین و هم ذهنیات و تفکرات آنها از مال «ما» متفاوت خواهند شد. بدین ترتیب به نظر می‌رسد که هم جوامع جدید و هم جوامع ابتدایی تا حدودی هویت خود را از این تفکر منفی به دست آورده باشند. به عنوان مثال یک نفر آتنی قرن پنجم، صرفاً به این خاطر که احساس می‌کرد یک آتنی است، خود را بربر نمی‌دانست. مرزهای جغرافیایی، به صورت‌هایی مورد انتظار مرزهای اجتماعی، نژادی، و

فرهنگی را همراهی می‌کنند. با این وجود، احساسی که فرد بدان وسیله خود را «غیرخارجی» می‌پندارد غالباً بر مبنای ایده غیرمحکمی از آنچه در «بیرون»، در خارج از محدوده و سرزمین فرد، قرار دارد بنا شده است. در رابطه با فضای ناآشنایی که در بیرون از شناخت و ذهنیت هریک قرار دارد، انواع فرضیات، الحاقات، و تخیلات منصفه ظهور و بروز دارند.

فیلسوف فرانسوی گاستون باچلار^{۱۷} زمانی از آنچه وی شعریات فضا (مکان)^{۱۸} نامید تحلیلی نوشت [۲۸]. او گفت که درون یک خانه، به دلیل تجربیاتی که مناسب آن به نظر می‌رسند، نیازمند نوعی احساس صمیمیت، سرپوشیدگی، و امنیت، چه به صورت واقعی و چه به صورت تخیلی است. فضای عینی یک منزل، گوشه‌ها و زوایای آن، کریدورها، زیرزمین، و اطاقها، به طور بالقوه بسیار کمتر از آنچه ما به آنها اهمیت می‌دهیم اهمیت دارند، در حالی که ما از نظر شکلی و تخیلی آنها را بسیار مهم شمرده و ارزش می‌نهم: از این روست که یک خانه ممکن است خیلی عادی، یا صمیمی، یا مثل زندان، یا سحرآمیز به چشم آید. بنابراین، فضای یک خانه و یا دفتر از طریق جریانی شاعرانه نوعی احساس عاطفی و بلکه عقلانی کسب می‌کند، در حالی که ساختمانهای خالی و یا دوردست برای ما که اینجا ایستاده‌ایم چنین معنا و احساسی ندارند. هنگامی هم که با زمان سروکار داریم باز همین جریان اتفاق می‌افتد. اکثر اموری که ما آنها را با قیودی نظیر «خیلی وقت قبل» و یا «در ابتدای کار...» و یا «در آخر کار...» متضم می‌کنیم شاعرانه — ساختگی هستند. برای یک مورخ دوران میانی سلطنت مصر «خیلی قبل‌ها» معنای کاملاً روشنی دارد، اما حتی همین معنای خیلی روشن نیز باعث پنهان شدن کامل نوعی احساس تخیلی و نیمه افسانه‌ای که انسان در مورد گذشته‌های نسبتاً دور دارد نمی‌شود. زیرا شکی وجود ندارد که تاریخ و جغرافیای تخیلی،

با به تصویر کشیدن گذشته‌ها و فاصله‌های دور به صورت درام و نمود بخشیدن به اختلاف بین آنچه به ذهن انسانی نزدیک بوده و آنچه که با آن فاصله دارد، ذهن آدمی را یاری می‌کند که احساس خود از خویش را قوت بیشتری ببخشد. این امر همچنین در مورد این قبیل احساساتی که گاهی همه ما داریم که اگر مثلاً در قرن شانزدهم و یا در تاهیتی زندگی می‌کردیم بیشتر احساس راحتی و آسایش داشتیم صادق است.

با این حال فایده‌ای ندارد که وانمود کنیم که همه آنچه درباره زمان و یا مکان می‌دانیم — و یا به عبارت اخری، تاریخ و جغرافیا — بیش از هر چیز امری موهوم و تخیلی است. اموری به نام تاریخ مثبت و جغرافیای مثبت وجود دارند که در اروپا و امریکا به دستاوردهای قابل اشاره‌ای نیز دست یافته‌اند. این روزها متفکرین و دانشمندان، نسبت به زمان مثلاً گیون، مطالب بسیار بیشتری راجع به دنیا، و گذشته و حال آن، می‌دانند. با این حال هرگز نمی‌توان گفت که آنان همه آنچه را که باید بدانند می‌دانند، و یا اینکه، از آن مهم‌تر، آنچه را که اکنون می‌دانند موجب فروپاشی آن تاریخ و جغرافیای تخیلی که اشاره کردیم شده است. بر ما نیست که در اینجا تصمیم بگیریم که آیا این گونه دانش و معرفت تخیلی موجب القا و تقویت تاریخ و جغرافی می‌شود و یا اینکه به نحوی موجب کنار گذاشتن آنها می‌شود. اجازه بدهید که فقط بگوییم که این امور صرفاً وجود دارند، با دامنه و تأثیری فراتر از آنچه دانش مثبت محض به نظر می‌رسد.

تقریباً از زمانهای خیلی دور در اروپا، مشرق‌زمین چیزی بیش از آنچه از روی تجربه در مورد آن می‌دانسته‌اند بوده است. همان گونه که آر. دبلیو. ساترن^{۱۹} به نحو باشکوهی نشان داده است، حداقل تا اوایل قرن هجدهم، دانش اروپا درباره شعبه‌ای از فرهنگ شرقی — که همان فرهنگ اسلامی باشد — بسیار

ناچیز، اما پیچیده بود [۲۹]. زیرا که مصاحبت و همگامی محدود با شرق — که نه کاملاً جاهلانه و نه کاملاً عالمانه بود — همواره پنداری از شرق را به وجود آورده بود. ابتدا وجه تمایز و تفکیک بین شرق و غرب را در نظر آورید. این امر حتی از دوران ایلیداد نیز خشن و ناهنجار به نظر می‌رسد. دو صفت از صفات بسیار برجسته شرقی‌ها را در نمایشنامه‌های «پارسیان» اثر آشیلوس، که از اولین تئاترهای آتنی است، و در نمایشنامه باکائه^{۲۰} اثر اورپیدس^{۲۱}، که از آخرین آنهاست، می‌یابیم. آشیلوس صحنه‌ای را به نمایش درمی‌آورد که در آن ایرانیان، هنگامی که می‌فهمند سپاه ایران به رهبری خشایارشا در جنگ با یونانیان شکست خورده همگی احساس بدبختی و فلاکت می‌کنند. دسته‌گر قصیده زیر را می‌خواند:

اکنون تمام سرزمین آسیا
 ناله می‌کند که خالی است.
 آه، آه، خشایار به پیش راند
 وای، وای، خشایار سرکوب شد.
 نقشه‌های خشایار در زمین و دریا
 همگی نقش بر آب شدند.
 پس چرا بر سپاهیان داریوش بزرگ
 گزندی وارد نیامد
 هنگامی که آن رهبر دوست‌داشتنی
 که از مردمان شوش بود، [۳۰]
 آنها را به جنگ رهنمون گردید؟
 آنچه در اینجا مهم است این است که آسیا از طریق تصورات و

۲۰. Bacchae در افسانه‌های یونان باکائه زنی است که دیونیسیوس را در سفرهایش به مشرق همراهی می‌کرد.

تخیلات اروپایی سخن می‌گوید، اروپایی که به عنوان یک نیروی فاتح بر آسیا — دنیای غیر و بیگانه‌ای که در ماورای بحار قرار دارد — تصویر شده است. صفاتی که در اینجا به آسیایی‌ها نسبت داده شده عبارت از احساس خالی بودن، ضرر، و بدبختی است که از این پس همواره در مورد رقابت و مبارزه شرق علیه غرب به کار خواهد رفت؛ به علاوه این احساس تأثر که در یک گذشته تاریخی درخشان، آسیا وضعش بهتر از اروپا بود، که [به وجود آوردن این احساس و رواج آن نیز] خود نوعی پیروزی اروپاییان محسوب می‌شد.

در نمایشنامه باکائه، که در میان درامهای آتیکا^{۲۲} شاید از همه آسیایی‌تر بود، دیونیسوس^{۲۳} آشکارا به ریشه‌های آسیایی خود و افزونخواهی‌های تهدیدکننده و عجیب و غریب اسرار شرقی مرتبط دانسته شده است. پنتئوس^{۲۴}، سلطان تبس^{۲۵}، به وسیله مادر خود آگاوه^{۲۶} و همشهریان میگسار خویش نابود گردیده است. بدین ترتیب، پنتئوس، که با نفی قدرت و الوهیت دیونیسوس موجب بی‌احترامی او شده است، بشدت مجازات شده و نمایشنامه با به رسمیت شناختن همگانی قدرت خارق‌العاده و مهیب خدای مزبور پایان می‌پذیرد. مفسرین جدید همواره بر دامنه وسیع تأثیرات فکری و هنری این نمایشنامه تأکید کرده‌اند؛ اما از قبول این تفصیل تاریخی اضافی نیز گریزی نبوده است که «اورپیدس مطمئناً تحت تأثیر این جنبه جدید قرار داشت که مرامهای دیونیسوسی باید در پرتو ادیان وجدآمیز خارجی بندیس^{۲۷}، سیبل^{۲۸}، سابازیوس^{۲۹}، آدونیس^{۳۰}، و ایسیس^{۳۱} — که از آسیای صغیر و مشرق‌زمین^{۳۲} ظهور کرده و در طی سالهای جنگهای بی‌نتیجه و به طور روزافزون غیرعقلانی

۲۲. Attic وابسته به شهر آتن یا آتیکا (تلفظ یونانی رایج در آتن).

23. Dionysus 24. Pentheus

۲۵. Thebes شهری باستانی در سواحل رودخانه نیل.

26. Agave

۲۷. Bendis الهه مردم تراس.

28. Cybele 29. Sabazius 30. Adonis 31. Isis 32. The Levant

پلوپونز^{۳۳} در پیرایوس^{۳۴} و آتن رواج یافته بودند — به وجود آمده باشند [۳۱].

این دو جنبه از شرق، که از خلال این دو نمایشنامه از غرب سرچشمه گرفته‌اند، به عنوان موضوعات اساسی جغرافیای تخیلی اروپا باقی خواهند ماند. بین دو منطقه [شرق و غرب] خط کشیده شده است. اروپا قدرتمند و در دسترس و روشن است؛ آسیا مقهور و در دوردست می‌باشد. آشیلوس به عرضه آسیا پرداخته و آن را از زبان ملکه پیرپارس، مادر خشایارشا، به سخن درمی‌آورد. این اروپاست که شرق را تشگل، روشنی و وضوح می‌بخشد. این صورت‌بخشی حق انحصاری یک خالق مستعد، و نه یک ارباب پوشالی، است که قدرت حیات‌بخش آن، مکان ساکت و اسرارآمیز بیرون از حصارهای آشنا را جان داده، تشگل بخشیده و عرضه می‌دارد. بین ارکستر آشیلوس، که به تصور نویسندۀ نمایشنامه شامل دنیای آسیایی است، با پاکت علمی بورس شرق‌شناسی، که در فضای گسترده و بی‌شکل [مطالعات] آسیایی چند صباحی دلسوزانه، اما همواره آمرانه باقی خواهد ماند شباهتی به چشم می‌خورد. ثانیاً، موضوع شرق به عنوان امری که دلالت بر خطر دارد مطرح است. خردگرایی با زیاده‌روی‌ها و افراط و تفریط‌های شرقیان کم‌بها شده، و آنان بیشتر جذب ارزشهایی می‌شوند که به نظر، مخالف با ارزشهای طبیعی می‌آید. اختلاف و تفاوت بین شرق با غرب در ابتدا در خشونت‌ی که به وسیله آن پنتئوس اهالی هیجان‌زده با کوس را طرد می‌کند به طور سمبلیک نشان داده شده است. بعداً، هنگامی که او خود یک باکوسی می‌شود، بیشتر به خاطر تسلیم شدن در مقابل دیونیسوس نیست که از پای درمی‌آید، و بلکه بدین خاطر است که در ابتدا تهدید دیونیسوس را غلط ارزیابی کرده است. درسی که اورپیدس می‌خواهد بدهد با حضور افراد پیر و حکیمی نظیر کادموس^{۳۵} و تیرسیاس^{۳۶} به نمایش

۳۳. Peloponnesian War مجمع الجزایر پلوپونز که در زیر شبه جزیره یونان واقع شده.

34. Piraeus 35. Cadmus 36. Tiresias

درمی‌آید، پیرمردان دانشمندی که می‌فهمند که «تنها تسلط و برتری نیست که موجب حکومت بر مردم می‌شود» [۳۲]، و بلکه، به قول آنها، چیزی به نام درست قضاوت کردن وجود دارد که به معنای ارزیابی صحیح نیروی قدرتهای خارجی و برابرشدن با آنهاست. از این پس اسرار شرقی به جد گرفته خواهند شد، حداقل بدین لحاظ که ذهن عقلانی غربی را، در رابطه با تمایلات و قدرت پابرجای آن، به فکری دوباره و جدید می‌طلبد.

اما یک تقسیم کلی و بزرگ بین غرب و شرق به تقسیمات کوچکتری رهنمون می‌شود، بخصوص از این بابت که فعالیتهای طبیعی تمدن منجر به اقداماتی بیرونی نظیر مسافرت کردن، فتح و پیروزی، و تجربیات جدید می‌شود. در دوران کلاسیک یونان و روم، جغرافیدانان، مورّخین، چهره‌های سرشناس عمرمی نظیر سزار^{۳۷}، خطبا، و شعرا هریک به نوبه خود بر منبع علم طبقه‌بندی شده‌ای که نژادها، مناطق، ملّتها، و اذهان را از یکدیگر جدا می‌ساخت افزودند؛ که البته بخش اعظمی از آن در خدمت منافع خود آنان، و فلسفه وجودی آن نیز اثبات این مدّعا بود که یونانیان و رومیان افضل از دیگران بودند. اما توجه و عنایت به شرق، سنت طبقه‌بندی و سلسله مراتب خاص خود را داشت. حداقل از قرن دوم قبل از میلاد مسیح به بعد، این نکته بر هیچ سفرکننده و یا پادشاه مقتدر و جاه‌طلب غربی که نگاهی به شرق داشت مخفی نبود که هرودوت^{۳۸} — سیاح، مورّخ، و وقایع‌نگار کنجکاو و خستگی‌ناپذیر — و نیز اسکندر مقدونی — پادشاه جنگجوی و فاتح علمی — قبلاً در شرق بوده‌اند. بدین لحاظ شرق به دو قسمت تقسیم شده بود، یکی قلمروی سرزمینهایی که قبلاً توسط هرودوت، اسکندر، و نیز نسلهای بعدی ایشان شناخته شده و مورد بازدید و یا فتح قرار گرفته بود، و دیگر سرزمینهایی که مورد شناسایی، دیدار، و فتح پیشین قرار نگرفته بود. مسیحیت این تقسیم‌بندی داخلی شرق را تکمیل کرد:

یکی شرق نزدیک^{۳۹} بود و دیگری شرق دور^{۴۰}؛ شرق آشنا و مأنوسی که رنه گروسه^{۴۱} آن را «امپراطوری مشرق‌زمین»^{۴۲} می‌نامد [۳۳]، و یک شرق جدید. بنابراین، در جغرافیای ذهنی، شرق دو وجه متفاوت داشت که یکی عبارت از یک دنیای قدیمی بود که به آن برگشت می‌شد، مثل بازگشت به عدن یا بهشت، تا در آن، روایت و شرح جدیدی از گذشته ایجاد گردد، و آن دیگری سرزمینی کاملاً جدید بود که انسان، درست مثل وارد شدن کریستف کلمب به قاره آمریکا، در آن وارد می‌گردید تا دنیای جدیدی را بنا نهد (اگرچه تصادفاً خود کریستف کلمب فکر می‌کرد که بخش جدیدی از دنیای قدیمی را کشف کرده است.) مسلماً هیچ یک از این دو شرق باهم تفاوت ماهوی نداشت، و بلکه آنچه قابل توجه و عنایت بود نوسانات آنها، و اینکه هریک متضمن اشارتهای وسوسه‌آمیزی بودند، و بالاخره ظرفیت هر کدام در مشغول داشتن و به اشتباه در انداختن فکر و ذهن آدمی بود.

این حقیقت را در نظر بگیرید که چگونه شرق، و بویژه شرق نزدیک، در غرب، به عنوان امری متضاد و در عین حال مکمل آن از دیرباز، شناخته شد. ابتدا کتاب مقدس و ظهور مسیحیت بود؛ و سپس سیاحانی نظیر مارکو پولو^{۴۳} که به ترسیم خطوط تجارتي و تنظیم یک نظام مبادلات تجارتي پرداختند، و پس از او نیز افرادی همچون لودویکو دی وارثیما^{۴۴} و پیسترو دلا والی^{۴۵}؛ پس از آن نیز افسانه‌نویسانی چون ماندویل وجود داشتند؛ علاوه بر این، حرکت‌های ترسناک و نیرومند پیروزی آفرین شرقی، نظیر عمدتاً حرکت اسلامی، بود؛ و نیز مهاجرت‌های همراه با روحیات نظامی گری بود که بویژه در سربازان جنگ‌های صلیبی به چشم می‌خورد. روی هم رفته از مجموعه آثار متعلق به تجربیات فوق‌الذکر آرشو منظم شده‌ای به وجود آورده شده است. از دل این مجموعه تعداد معدودی کیسول‌های نمونه و تیپ درآمده است: سفر، تاریخ، افسانه، کلیشه، و

39. Near Orient 40. Far Orient 41. René Grousset 42. L'empire du Levant
43. Marcopolo 44. Lodovico di Varthema 45. Pietro della Valle

برخوردهای جدلی. اینها عدسی‌هایی هستند که تجربیات مغرب‌زمین در مورد شرق از نگاه آنها دیده می‌شود، و لذا شکل، زبان، نحوه ادراک، و صورت برخورد و مواجهه بین شرق و غرب را تعیین می‌کنند. در هر صورت، آنچه که به حجم انبوه این برخوردها تا حدودی وحدت می‌بخشد، همان نوسانی است که قبلاً از آن سخن می‌گفتم. چیزی که آشکارا غربیه و دوردست می‌باشد، به هر دلیلی که شده محتاج منزلتی کمی نزدیکتر و مأنوستر است. انسان از اینکه همه چیز را به عنوان امری کاملاً جدید و یا کاملاً شناخته شده مورد قضاوت قرار دهد خسته می‌شود؛ و در اینجا است که یک طبقه‌بندی میانی پا به عرصه وجود می‌گذارد، طبقه‌بندی که به انسان امکان می‌دهد امور جدید را، اموری که برای نخستین بار آنها را می‌بیند، به عنوان شرح و روایتی از امور شناخته شده قبلی تفسیر نماید. در واقع این روش جدید بیشتر مرتبط با نوع و یا طریقه جدیدی از نحوه دریافت اطلاعات تازه نیست، و بلکه روشی برای کنترل کردن آن چیزی است که پاره‌ای از دیدگاههای تثبیت شده قبلی را به مخاطره می‌اندازد. وقتی ذهن آدمی با چیزی که تقریباً شکل کاملاً نوینی از زندگی است روبه‌رو شود — مثل ظهور اسلام در اذهان اروپاییان در اوایل قرون وسطا — عکس‌العمل کلی آن محافظه‌کارانه و دفاعی است. لذا این گونه حکم می‌شود که اسلام روایت و یا ترجمهٔ تقلب‌آمیزی از تجربهٔ قبلی است — که در این مورد خاص، مسیحیت است. تهدید و مخاطره مورد نظر بدین ترتیب ساکت شده، ارزشهای مأنوس گذشته باز تحمیل گردیده، و دست‌آخر، فکر آدمی فشار وارده را این‌طور تقلیل می‌دهد که امور واقعه یا «اصیل» و یا «تکراری» است. بنابراین با مشکل «اسلام» برخورد مناسب [از دیدگاه غرب مسیحی] به عمل آمده است: جدید بودن مطالب آن، و اشارات و دلالت‌های مطالب مزبور، تحت کنترل درآمده و یک رشته اختلافات و تمایزات جزئی پیش کشیده می‌شوند که اگر تازگی خام و اولیهٔ اسلام دست نخورده باقی مانده بود این گونه افتراقات اصلاً قابل طرح نبود. بدین ترتیب، شرق، در کلیت خود، بین رضامندی غرب از

آنچه مأنوس و آشناست، و ترس و لرز آن از مطالب جدید و تازه، در نوسان است.

با وجود این، در زمینه اسلام، ترس اروپا — اگر نگوییم احترامش — همواره ملحوظ بود. پس از رحلت حضرت محمد (ص) در سال ۶۳۲ میلادی، ابتدا سلطه نظامی و سپس سلطه فرهنگی و دینی اسلام بشدت افزایش یافت. در مرحله نخست، ایران، سوریه، و مصر، و سپس ترکیه، و شمال افریقا در مقابل لشکریان اسلام سقوط کردند؛ در قرن هشتم و نهم میلادی نیز اسپانیا، سیسیل، و قسمتهایی از فرانسه فتح شدند. در قرون سیزدهم و چهاردهم میلادی، اسلام از سمت شرق تا مناطق هند و اندونزی و چین پیش رفته بود. در مقابل این هجوم خارق‌العاده، اروپا، جز ابراز ترس از هیبت اسلامی، کار خیلی کمی می‌توانست انجام دهد. مؤلفین مسیحی که شاهد این فتوحات و پیشرفتهای مسلمین بودند علاقه‌قلیلی به دانش، فرهنگ متعالی، و شکوه غالب مسلمین در این دوران داشتند؛ دورانی که، به عبارت گیبون «همزمان با تاریکترین و تنبلترین روزگار مردم اروپا بود.» (اما وی با قدری رضایت خاطر اضافه می‌کند که «از زمانی که مجموعه علم در غرب رو به رشد نهاده است، به نظر می‌رسد که مطالعات شرقی کم‌کم رو به ضعف نهاده و سقوط نموده است.» [۳۴]) احساس اروپاییان در مورد ارتشهای شرقی عموماً این بود که آنها «کاملاً شبیه به یک گروه زنبور هستند که دستهایی قوی داشته و همه چیز را خراب می‌کنند»؛ البته به نقل از اراکمبر^{۴۶} که از منشیان مونت کازینو^{۴۷} در قرن یازدهم بود [۳۵].

بی‌جهت نبود که اسلام سمبل ترو و تخریب، و جماعت شیطانی و بربر مورد نفرت اروپاییان شد. اسلام برای اروپا یک ضربه روحی پایدار بود. امپراطوری عثمانی، تا پایان قرن هفدهم، برای اروپا خطری بود که در کنار آن

قاره به کمین نشسته بود تا تمدن مسیحی را به تمامی به مخاطره اندازد، اما در طول زمان تمدن اروپایی خطر مزبور و دانش مربوط به آن، و حوادث، شخصیتها، فضایل، و مفاسد بزرگ آن را، همچون طرحی درباخته حیات خود هضم نمود. همان‌گونه که ساموئل چيو^{۴۸} در اثر کلاسیک خود به نام «صلیب و گل سرخ»^{۴۹} می‌گوید: «یک فرد اروپایی که از نظر معلومات و هوش در سطح متوسطی قرار داشت» بسیاری از داستانها و حوادث بزرگ و مهم امپراطوری مسلمان عثمانی و تخطی آن به اروپای مسیحی را در دسترس خویش داشته و چنانچه می‌خواست می‌توانست بر صحنه تئاترهای لندن تماشا کند [۳۶]. نکته در اینجا است که آنچه هنوز به نام اسلام جریان داشت الزاماً روایت تقلیل یافته‌ای از آن نیروهای عظیم و پرمخاطره‌ای بود که به عنوان سبیل اسلام در ذهن اروپاییان جا افتاده بود. نحوه عرضه مسلمین، امپراطوری عثمانی، و یا عربها توسط اروپاییان، نظیر «عرب»های والتر اسکات، همواره به گونه‌ای بود که به طریقی «شرق سرسخت» تحت کنترل درآید، امری که تا حدودی در مورد روشهای شرق‌شناسان عالم معاصر نیز صدق دارد، بدین معنا که موضوع بحث آنان بیشتر از آنچه خود شرق باشد، صورت پرداخته شده‌ای از شرق است که برای خوانندگان غربی مطبوعتر و کمتر ترس‌آور است.

این نحوه بومی کردن و یا محلی کردن موضوعات خارجی، امرچندان بحث‌انگیز و یا قابل سرزنشی هم نیست؛ مطمئناً این امر بین همه فرهنگها، و بویژه همه انسانها، صورت می‌گیرد. اما به هر صورت نکته مورد نظر من این است که بر این واقعیت مؤکداً تأکید ورزم که شرق‌شناسان نیز، مثل هر فرد دیگری در اروپای مغرب‌زمین که در رابطه با شرق تفکر و یا تجربه‌ای داشته، درگیر این گونه فعالیت ذهنی بوده‌اند. اما آنچه از این نیز مهمتر است حجم محدود اصطلاحات و شکل و شمایل‌هایی است که به عنوان نتیجه این امر خود

را تحمیل می‌کنند. نحوه پذیرش اسلام در غرب مثال بسیار خوبی است که به نحو شایسته‌ای نیز توسط نورمن دانیل^{۵۰} مطالعه شده است. یکی از محدودیت‌هایی که در مورد آن دسته از متفکرین مسیحی که به مطالعه اسلام پرداخته‌اند وجود داشته گرفتاری قیاس بوده است؛ این دانشمندان، از آن جهت که عیسی مسیح (ع) مبنای مسیحیت بوده است، به غلط پنداشته‌اند که در اسلام نیز نقش حضرت محمد (ص) مثل نقش حضرت عیسی (ع) در مسیحیت است. از همین جاست که اسلام را به نام «دین محمدی و یا محمدگرایی»^{۵۱} خوانده و به طور اتوماتیک لقب «شیاد» به آن حضرت داده‌اند [۳۷]. از دل این گونه سوء پندارها و سوء تعبیرات مشابه بود که «دایره‌ای از معلومات شکل گرفت که هرگز توسط جریان نگاه خیال به بیرون و خارج از دایره بسته مزبور شکسته نشد... درک مسیحیت از اسلام، امری درست و محتوم و خودکفا به نظر می‌رسید [۳۸]. بنابراین «تصویر»ی از اسلام به دست داده شد که نقش آن، آن قدری که عرضه اسلام برای مسیحیان قرون وسطی بود عرضه خود اسلام به صورت واقعی و ذاتی آن نبود — البته واژه «تصویر» استعمال دانیل است که به نظر من می‌رسد که برای شرق‌شناسی در کل نیز کاملاً تناسب دارد.

تمایل تغییرناپذیر در زمینه چشم پوشیدن از آنچه که قرآن معنا می‌دهد، یا آنچه مسلمانان فکر می‌کردند که معنای آن است، و یا آنچه مسلمین در هر شرایط خاصی انجام می‌دادند و یا فکر می‌کردند، الزاماً متضمن این معناست که نظریه‌های قرآنی و یا سایر نظریه‌های اسلامی به صورتی پرداخته و عرضه می‌شد که مسیحیان را متقاعد نماید؛ و صورت‌هایی که هرچه بیشتر عجیب و غریب بودند، که این به لحاظ فاصله بیشتر نویسندگان آنها و عموم مردم از مرزهای اسلامی بود، باز زمینه پذیرش داشتند. تمایل بسیار کمی وجود داشت که آنچه مسلمانان در زمینه اعتقاد خود می‌گفتند واقعاً به عنوان اعتقاد آنها پذیرفته شود. بلکه در بین مسیحیان

تصویری ذهنی وجود داشت که در آن همه تفاسیل و جزئیات (حتی زیر فشار واقعیات مسلم) حتی المقدور کنار گذاشته می شد، اما خطوط کلی هرگز به دست فراموشی سپرده نمی شد. سایه هایی از اختلاف و تباین وجود داشت، اما تنها با یک چارچوب مشترک. تمام تصحیحاتی که در جهت افزایش دقت و تفصیل به عمل می آمد تنها به سبب دفاع در مقابل آن چیزهایی بود که قابل انتقاد بودن آنها جدیداً کشف شده بود، یعنی پابرجا نگهداشتن یک بنیاد و ساختمان ضعیف. عقیده مسیحیان در این باره همچون بنایی بود که قابل تخریب نبود، حتی برای از نو ساختن [۳۹].

تصویر سخت مسیحیان از اسلام که در فوق اشاره شد، به طرق بی شماری تقویت گردید، که از آن جمله — در دوران قرون وسطی و اوایل رنسانس — از طریق انواع گوناگونی از شعر و شاعری، مباحثات عالمانه، و تخیلات مشهور و همگانی بود [۴۰]. تا این زمان، دیگر همه شرق نزدیک در دل تصویری که مسیحیت لاتین از سراسر جهان داشت جای گرفته بود — درست مثل «سرود رونالد»^{۵۲}، نماز و عبادت اعراب [در جنگ های صلیبی] نیز به عنوان امری که [مکالمه حضرت] محمد (ص) با آپولو را در بر می گیرد تصویر شده بود. آن طور که ر. و. ساترن به نحو شگفت آوری نشان داده، در اواسط قرن پانزدهم برای متفکرین جدی اروپا این مطلب مسلم شد که «درباره اسلام باید کاری کرد»، زیرا که با اتکای به خود وضع را تقریباً دیگرگون ساخته و با قدرت نظامی در اروپای شرقی ظاهر گردیده بود. ساترن واقعه یا داستان درامی را از سالهای بین ۱۴۵۰ تا ۱۴۶۰ میلادی نقل می کند که در آن چهار نفر از افراد عالم، به نامهای جان از هالی سگوویا^{۵۳}، نیکولاس از اهالی کوسا^{۵۴}، ژان ژرمن^{۵۵}، و آئیناس سیلیویوس (پیوس دوم)^{۵۶} کوشش کردند که با

52. Chanson de Ronald 53. John of Segovia 54. Nicholas of Cusa

55. Jean Germain 56. Aeneas Silvius (Pius II)

مسئله اسلام از طریق کنفرانس برخورد نمایند. اندیشه اصلی از ناحیه جان سگوویایی بود: برنامه این طور بود که صحنه کنفرانسی را با اسلام ترتیب دهند که در آن مسیحیان سعی کنند که همه مسلمانان حاضر را به طور دست‌جمعی به دین مسیح درآورند. «وی کنفرانس مزبور را به مثابه ابزاری که نقشی سیاسی و در عین حال کاملاً دینی داشت می‌دید، و با کلماتی که در عصر حاضر در سینه‌ها آتش به پا می‌کند ادعا می‌نمود که حتی اگر چنین کنفرانسی ده سال هم به طول انجامد باز از جنگ کم‌هزینه‌تر و کم‌تخریب‌تر است.» البته بین این چهار نفر سرانجام توافق حاصل نشد، اما این واقعه به عنوان اقدام به انجام یک طرح پیچیده اهمیتی حیاتی دارد — بخشی از یک تلاش همگانی اروپا از زمان بید^{۵۷} تا لوتر^{۵۸}، تا اینکه نمایندگان از شرق را در مقابل اروپا قرار دهند، به صحنه درآوردن شرق و اروپا به گونه‌ای هماهنگ و سازگار، با این اندیشه که مسیحیان مطلب را برای مسلمانان روشن کنند که اسلام تنها صورت انحراف یافته‌ای از مسیحیت است. نتیجه‌گیری ساترن بدین صورت است که:

آنچه برای ما بیش از هر چیز دیگری آشکار است، عدم توانایی تمامی این سیستمهای فکری [مسیحی اروپایی] در به دست دادن توصیفی کامل و راضی‌کننده از پدیده‌ای است که آنان خود را موظف به شرح و توصیف آن می‌دانستند [پدیده اسلام] و از آن کمتر نیز عدم توفیق این سیستمها بر تأثیرگذاری قطعی بر جریان عملی حوادث است. در یک سطح عملی‌تر و اجرایی‌تر، می‌توان گفت که حوادث هرگز نه به آن خوبی و نه به آن بدی که اکثر ناظرین هوشمند پیش‌بینی کرده بودند اتفاق افتاد؛ و شاید توجه به این مطلب نیز جالب باشد که آنها هرگز به آن خوبی هم که بهترین قضاوت کنندگان با اطمینان انتظار پایان مطلوب آنها را داشتند به وقوع نپیوستند. آیا هرگز پیشرفتی [در زمینه دانش مسیحیان از اسلام] وجود

داشت؟ به اعتقاد من پاسخ این سؤال مثبت است. ولو اینکه پاسخ مسئله همواره سرسختانه دور از چشم قرار داشت، اما تبیین صورت مسئله روشنتر، پیچیده‌تر، منطقی‌تر، و بیشتر مرتبط با تجربه می‌گردید... اندیشمندانی که درباره مسئله اسلام در قرون وسطی کار می‌کردند در یافتن پاسخ مورد نظر و مطلوب خویش ناموفق ماندند؛ اما یک سلسله عادات فکری و قدرت دریافت را به وجود آوردند که در افراد و رشته‌های دیگر علمی ممکن است زمینه توفیق و کامیابی داشته باشد [۴۱].

بهترین بخش از تجزیه و تحلیل ساترن، چه در این مقال و چه در تاریخچه کوتاهی که در زمینه دیدگاه‌های غرب نسبت به اسلام به رشته تحریر درآورده است، این است که نشان می‌دهد آنچه سرانجام تهذیب و پیچیدگی بیشتری پیدا می‌کند همان جهل و عدم اطلاع مغرب‌زمین [نسبت به اسلام] است، و نه مجموعه‌ای از معرفت مثبت غربی که بر حجم و دقت آن افزوده می‌شود. چرا که داستانهای تخیلی نیز برای پیشرفت و یا سقوط خود، منطق و دیالکتیک خاص خویش را دارند. خصوصیات یک دسته از پیامبران «آزاد روح»^{۵۹} [قرن دوازدهمی] که عملاً در اروپا سربرافراشته و ادعاهایی کرده و پیروانی را نیز به دست آورده بودند به حضرت محمد (ص) نیز نسبت داده شد. با همین تشابه، از آنجا که به محمد (ص) به عنوان ناشریک وحی و الهام دروغین نظر می‌شد، آن جناب همچنین به صورت مجموعه‌ای از شهوت‌پرستی، فسق و فجور، لواط، و یک رشته بدی‌ها و خیانت‌های جور و واجور دیگر درآمد، که البته همه اینها نیز «منطقاً» از دغل‌بازی‌های نظری او سرچشمه می‌گرفت [۴۲]. بدین ترتیب شرق یک سلسله نماینده، و موارد قابل عرضه و نمایشی پیدا کرد که هرکدام، نسبت به موارد قبلی، به نحو محکم‌تر و از لحاظ داخلی سازگارتری با برخی مقتضیات غربی هماهنگی داشت. این طور به نظر می‌رسید

که همین که یک بار اروپا در شرق، به عنوان محل مناسبی برای مجسم ساختن [اعتقادات و آرمانهای] نامحدود در یک شکل محدود استقرار یافته بود، دیگر نمی‌توانست جلوی خود را بگیرد؛ شرق و شرقی، عرب، اسلامی، هندی، چینی، و یا هر چیز دیگری، تبدیل به محمل تجسم دروغین [اعتقادات و آرمانهای اروپایی نظیر] عیسی مسیح (ع)، اروپا، و غرب، که عظمت و اصالت داشت، شدند. گروه نخست [شرق و اعراب و...] فقط به تقلید [اروپاییان و غربیان] پرداخته بودند. آنچه در طول زمان تغییر کرد تنها منشاء این گونه عقاید خودستایانه غربی در رابطه با شرق بود، و نه ماهیت آن عقاید. بنابراین در قرون دوازدهم و سیزدهم میلادی به این اعتقاد همگانی برمی‌خوریم که سرزمین عربی، نسبت به دنیای مسیحیت، تنها در کنار و حاشیه‌ای قرار دارد، که این پناهگاهی طبیعی برای متمرّدین رافضی است [۴۳]، و نیز اینکه [حضرت] محمد (ص) هم پیامبری دروغگو و دغل‌باز است، در حالی که در قرن دوازدهم یک صاحب‌نظر شرق‌شناس، یک متخصص متبحر، کسی بود که توضیح می‌داد چگونه اسلام چیزی بیش از یک بدعت دست دوم آریایی نیست [۴۴].

توصیف ابتدایی ما از شرق‌شناسی به عنوان یک رشته علمی اکنون مستلزم استحکام جدیدی است. هر رشته علمی غالباً به صورت فضای بسته و محصور است. اندیشه عرضه و نمایش آن نیز امری نمایشی است: شرق همچون صحنه [تئاتری] است که در آن سرتاسر مشرق‌زمین محصور شده است. در این صحنه چهره‌هایی ظاهر می‌شوند که نقش آنها این است که کل بزرگتری را که از آن سرچشمه می‌گیرند نمایش دهند. بدین ترتیب، این طور به نظر می‌رسد که شرق دیگر توسعه‌ای نامحدود در ورای جهان مائوس و آشنای اروپایی نیست، بلکه میدانی محدود، و یا صحنه‌ای نمایشی است که به اروپا چسبیده است. همان گونه که تماشاچیان تئاتر کسانی هستند که از نظر تاریخی و فرهنگی مسئول پذیرش مطالب نمایشنامه‌ای که درام‌نویس از لحاظ تکنیکی جمع و جور کرده و به ایشان عرضه نموده می‌باشند، به همین سیاق نیز

شرق‌شناس کارشناس ویژه‌ای در دانش و معرفت [شرق‌شناسی] است که اروپا، در معنای وسیع کلمه، فراهم آورده و در اختیار وی گذاشته است. در اعماق این صحنۀ تأثر شرقی، نمایشنامه‌های فرهنگی شگفت‌انگیزی وجود دارند که هر یک از افراد و اجزای آنها دنیای افسانه‌ای سرشاری را حاضر می‌کنند: ابوالهول، کلثوپاترا، باغ عدن، تروی^{۶۰}، سدوم و گومورا^{۶۱}، آستارت^{۶۲}، ایزیس و اوزیریس^{۶۳}، ملکه صبا، بابل، جتیان، مجوسیان، نینوا، پرسترجان^{۶۴}، حضرت محمد(ص)، و بسیاری چهره‌های دیگر؛ صحنه‌پردازی‌های این نمایش، و در بعضی از موارد صرفاً اسامی مربوطه، نیمی شناخته شده و نیم دیگر تخیلی است؛ و در کنار آن، اهریمنان، شیاطین، و قهرمانان هستند؛ با ترورها، لذات، و تمایلات و آرزوها. در این نمایش خیال‌انگیز، قدرت تخیل اروپایی در حد وسیعی شکوفا شده است. در فاصله بین قرون وسطی تا قرن هجدهم نویسندگان و مؤلفین عمده‌ای نظیر آریوستو^{۶۵}، میلتن^{۶۶}، مارلو^{۶۷}، تاسو^{۶۸}، شکسپیر^{۶۹}، سروانت^{۷۰}، و نویسندگان آثاری از قبیل «سرود رونالد»، و «شعر سید»^{۷۱} از مطالب سرشار شرق برای خلق آثار خویش بهره جسته، و بدین طریق چهره‌ها، تصاویر، اندیشه‌ها و اشخاص مرتبط با آن را وضوح و دقت افزونی بخشیدند. علاوه بر این، بخش اعظمی از آنچه که در اروپا به عنوان تتبع علمی شرق‌شناسی ملحوظ می‌شد، اسطوره‌های عقیدتی را بزور در خدمت خویش می‌گرفت، اگرچه به نظر می‌رسید که دانش این رشته اصالتاً رو به پیشرفت بود.

۶۰. Troy شهری باستانی در آسیای صغیر و نزدیک داردانل.

61. Sodom & Gomorrah

۶۲. Astarte الهه باروری فنیقی‌ها.

۶۳. Isis & Osiris ایزیس و اوسیریس در افسانه‌های قدیم زن و شوهر و الهه داور مردگان بودند.

۶۴. Prester John یک پادشاه- کشیش افسانه‌ای در دین نصاری.

65. Ariosto 66. Milton 67. Marlowe 68. Tasso

69. Shakespeare 70. Cervantes 71. Poema del Cid

نمونه بارز و مشهور این مطلب که چگونه صورت نمایشی با تصویر علمی در نمایش شرق‌شناسی در کنار هم قرار می‌گیرند را در کتاب‌شناسی شرقی^{۷۲} اثر بارتلمی دو هربلوت^{۷۳} که در سال ۱۶۹۷ پس از مرگ مؤلف چاپ شده و آنتوان گالند^{۷۴} نیز مقدمه‌ای بر آن نوشته است، می‌بینیم. در مقدمه‌ای که بر تاریخ اسلام دانشگاه کمبریج^{۷۵} که اخیراً از چاپ خارج شده نگارش یافته، می‌خوانیم که این کتاب [کتاب‌شناسی ...]، در کنار مقدمه‌ای که ژرژ سیل^{۷۶} بر ترجمه‌ای که از قرآن به دست داده نوشته (در سال ۱۷۳۴ میلادی) و نیز کتاب سیمون اوکلی^{۷۷} به نام تاریخ جنگجویان عرب صلیبی^{۷۸} (بین سالهای ۱۷۰۸ تا ۱۷۱۸ میلادی)، جملگی جزو آثار «بسیار مهم» ای هستند که در گسترش دادن «فهم و درک جدیدی از اسلام» و تبدیل آن به موضوعی که «در سطح آکادمیکی پایینتری نیز قابل خواندن و بهره گرفتن است» قلمداد شده‌اند [۴۵]. این مطلب به گونه‌ای نامکفی کتاب دو هربلوت را وصف می‌کند، که البته به خلاف آثار سیل و اوکلی چندان محدود به اسلام نیز نبود. کتاب مزبور، به استثنای اثر دیگری به نام تاریخ شرق‌شناسی^{۷۹} تألیف یوهان هاتینگر^{۸۰} که در ۱۶۵۱ میلادی از چاپ خارج شد، تا اوایل قرن نوزدهم میلادی به عنوان تنها کتاب مرجع استاندارد این رشته در سرتاسر اروپا محسوب می‌گردید. وسعت دامنه مطالب آن حقیقتاً دوره‌ای طولانی را در بر می‌گرفت. گالند، که اولین مترجم اروپایی هزار و یکشب و از عرب‌شناسان بنام بود، کتاب دو هربلوت را، از لحاظ گسترش شگفت‌انگیز دامنه مطالب آن با کلیه آثار مشابه قبلی مقایسه کرده و از همه آنها برتر می‌داند. گالند می‌گوید که دو هربلوت کتب زیادی را به زبانهای عربی، فارسی، و ترکی مطالعه کرده و در نتیجه توانسته بود به مطالبی دست یابد که تا قبل از آن زمان برای اروپاییان

72. Biblio thèque Orientale 73. Barthélemy d'Herbelot 74. Antoine Galland
 75. Cambridge History of Islam 76. George Sale 77. Simon Okley
 78. History of Saracens 79. Historia Orientalis 80. Johann H. Hotinger

سرپوشیده بود [۴۶]. دو هر بلوت، پس از اینکه در ابتدا لغتنامه ای برای این سه زبان شرقی تألیف کرد، به مطالعه تاریخ، الهیات، جغرافیا، علوم، و هنر سرزمینهای شرقی روی آورده و همه این مطالب را هم در اشکال حقیقی و هم در صورتهای افسانه ای آنها مطالعه نمود. از این روی، وی تصمیم به تألیف دو کتاب گرفت؛ یکی همان کتاب کتاب شناسی شرق بود که در حقیقت همچون «کتابخانه» ای بود که به ترتیب حروف الفبا مرتب شده باشد، و دیگری یک گلچین^{۸۱} و یا منتخب آثار بود، که وی تنها به تکمیل بخش نخست توفیق یافت.

به روایت گالند، کتاب شرق شناسی دو هر بلوت قرار بود عمدتاً شامل همه سرزمین شرق^{۸۲} بوده باشد، اگر چه که — گالند با تحسین می گوید — دوره زمانی در نظر گرفته شده صرفاً با خلقت حضرت آدم شروع و «به زمانی که ما در آن قرار داریم» ختم نمی شد: دو هر بلوت حتی از این هم به عقبتر رفته بود، به زمانی که در تواریخ افسانه ای می گویند «بسیار بلند و متعالی»^{۸۳} بود — به دوره طولانی سلیمانهای قبل از آدم^{۸۴}. در ادامه توصیف گالند از کتابنامه شرق شناسی می خوانیم که اثر مزبور مثل هر «کتاب تاریخ» دیگری بود که سعی بر تبیین تاریخ جهان داشت، زیرا آنچه را که منظور نظر داشت عبارت از ارائه خلاصه کاملی از معرفت موجود در زمینه موضوعاتی نظیر خلقت، طوفان عظیم^{۸۵}، تخریب بابل، و قضایای مشابه دیگر است — با این تفاوت که منابع و مراجع مورد استفاده مؤلف، کتابهای شرقی بودند. وی تاریخ را به دو بخش تقسیم می کرد: یکی مقدس و روحانی و دیگری دنیوی یا غیرمقدس (که طبیعتاً یهودیان و مسیحیان بخش اول و مسلمانان بخش دوم آن را تشکیل

81. Florilège 82. The Levant

۸۳. Plus haut (اصطلاح فرانسوی).

84. Pre- Adamite Solimans

۸۵. the Delag منظور احتمالاً طوفان نوح است.

می‌دادند؛ و زمان نیز شامل دو قسمت بود، یکی مربوط به دوران قبل از طوفان نوح و دیگری بعد از آن دوران. بدین ترتیب دو هربلوت می‌توانست به بیان تاریخی موضوعات و مطالب گسترده‌ای نظیر مغولها، تاتارها، ترکها، و اسلاوها بپردازد. وی همچنین سرتاسر سرزمینهای اسلامی از دورترین نقاط شرق گرفته تا ستونهای هرکول^{۸۶}، با همه آداب و رسوم، آیینها، سنن، شروح و تفاسیر، امپراطوری‌ها، قصرها، رودخانه‌ها، و حتی گیاهان مخصوص به آنها را مورد بررسی و مطالعه قرار می‌داد. چنین دامنه وسیع و متنوعی از کار، اگرچه همچنین شامل پاره‌ای توجهات و نگرشها به «دکترین تمرّدآمیز [حضرت] محمد (ص)» که آن همه لطمه‌های بزرگ به مسیحیت زده بود» می‌بود، از لحاظ حجم مطالب از تمام آثار قبل از خود کاملتر و گسترده‌تر بود. گالند سخن خود در مورد کتابنامه شرقی دو هربلوت را این گونه پایان می‌برد که به تفصیل شرح می‌دهد که اثر مزبور به نحو منحصر به فردی «قابل استفاده و مورد توافق همگانی» است؛ شرق‌شناسان دیگر، نظیر پوستل، اسکالیگر^{۸۷}، گولیوس^{۸۸}، پاکوک^{۸۹}، و ارپنیوس آثاری را در زمینه مطالعات شرق‌شناسی به وجود آوردند که از لحاظ گرامری، لغت‌نویسی، جغرافیایی و غیره دامنه بسیار معینی داشتند. این تنها دو هربلوت بود که توانست اثری به وجود آورد که در آن خوانندگان اروپایی رامتقاعد کند که مطالعه فرهنگ شرقی چیزی بیش از یک کاری اجرایی حاصل بود: به قول گالند، این تنها دو هربلوت بود که موفق شد در ذهن خوانندگان خویش ایده‌ای به حدّ کافی گسترده و وسیع از این مطلب که دانستن و مطالعه شرق به چه معناست به وجود آورد، اندیشه‌ای که از یک طرف فکر خواننده را اشغال کرده و از طرف دیگر توقعات عظیم از پیش فرض شده‌ی وی را ارضا می‌نماید [۴۷].

در کوششهایی نظیر کار دو هربلوت، اروپا ظرفیتهای خود در مورد

درب‌برگیری و شرقی کردن^{۹۰} شرق را کشف نمود. در آنچه که گالاند پیرامون «مطالب و مواد شرقی»^{۹۱} خود و دو هربلوت می‌گوید نوعی احساس برتری به چشم می‌خورد؛ همان‌گونه که در آثار کسانی نظیر رافائل دو مان^{۹۲}، که از جغرافیدانان قرن هفدهم بود، اروپاییان درک می‌کردند که شرق با پیشرفت علمی غرب رفته رفته عقب می‌افتد [۴۸]. اما آنچه آشکار می‌شود صرفاً مزیت و برتری یک دیدگاه غربی نیست؛ بلکه همچنین پیروزی این تکنیک است که مجموعه بارور و برومند مطالب شرقی را گرفته و آن را به صورتی درآورد که به طور منظم، و نیز از روی ترتیب حروف الفبا، برای افراد عادی غرب قابل فهم باشد. من فکر می‌کنم وقتی گالاند در مورد دو هربلوت می‌گوید که وی توقعات آدم را ارضا می‌کند منظورش این است که اثر دو هربلوت (کتاب‌شناسی شرق) سعی بر این نداشت که تصورات رایج همگان در مورد شرق را تغییر دهد. زیرا کاری که شرق‌شناس انجام می‌دهد در واقع «تأیید و تثبیت» [تصویر قبلی از] شرق در ذهن خوانندگان خویش است؛ وی نه می‌خواهد و نه اینکه سعی می‌کند که اعتقادات پابرجای موجود را تغییر دهد. همه آنچه که کتاب مشهور «کتابنامه شرق» انجام داد این بود که تصویر موجود از شرق را به صورت کاملتر و واضحتری عرضه کند. آنچه که قبلاً به صورت یک سلسله اطلاعات و واقعیات پراکنده از تاریخ مبهم مشرق‌زمین، تصاویر کتاب مقدس، فرهنگ اسلامی، اسامی اماکن، و غیره به نظر می‌رسید، به صورت دورنمایی منطقی، از اول تا آخر، از شرق درآمد. زیر عنوان [حضرت] محمد (ص)، دو هربلوت ابتدا تمام القاب و کُنیه‌های آن حضرت را برشمرده و سپس در مورد بیان ارزشهای ایدئولوژیک (عقیدتی) و نظری پیام ایشان می‌گوید:

«او همان بدعت‌گذار معروف محمد است، که مؤلف و بنیانگذار یک عقیده رافضی که نام دین محمدی به خود» گرفته می‌باشد. همچنین نگاه کنید به عنوان «اسلام». مفسرین قرآن و سایر اصول عقاید اسلامی یا

محمّدی (ص) برای این پیامبر دروغین تمام محاسنی را که طرفداران آریوس^{۹۳} و سن‌پل^{۹۴} و دیگر رافضیان به عیسی مسیح (ع) نسبت داده‌اند، منهای جنبه الوهیت، قایل شده‌اند...

«محمّدی» واژه‌ای است که اروپاییان (با قصد توهین) به جای اسلام مصرف می‌کنند. مؤلف می‌گوید که برای واژه «اسلام»، که در واقع همان نام درست و اصلی است، باید به قسمت دیگری نگاه کنید! این هم که می‌گوید «بدعتی... که ما [دین] محمّدی (ص) می‌خوانیم...» فکر می‌کند که به تقلیدی شبیه به آنچه در دیانت مسیحیت وجود دارد دست یافته است. از این به بعد، دو هر بلوت به نقل مستقیم روایت‌هایی تاریخی از زندگی [حضرت] محمّد (ص) می‌پردازد. اما آنچه واقعاً مهم است جایگاهی است که در «کتابنامه شرق» برای حضرت محمد (ص) قایل شده است، و آلا وقتی به شرح مطالب به ترتیب حروف الفبا پرداخته می‌شود، مطالب بدعت گونه و رافضی به یک سلسله موضوعات عقیدتی روشن تبدیل می‌شوند. [حضرت] محمّد (ص) دیگر چهره کسی را ندارد که مثل یک آدم هرزه و بداخلاق در دنیای شرقی گردش می‌کند؛ بلکه او با آرامی در قسمتی از صحنه «شرق‌شناسی» که اختصاص به وی دارد (در مقام ممتاز و مورد قبولی) نشسته است [۵۰]. به ایشان نسب و دودمان، توضیح و تأویل، و حتی پیشرفت و تکاملی نسبت داده شده است، اما همه اینها تحت طبقه‌بندی جملاتی ساده قرار داده شده که مانع از آن می‌شوند که وی در جای دیگری قرار داده شود.

این گونه «تصاویر» از شرق، از این بابت تصویر خواننده می‌شوند که

۹۳. Arians طرفداران کشیشی به نام آریوس که در قرن چهارم میلادی می‌زیست و معتقد بود که مسیح (ع)، از آن جهت که مخلوق خداست، هم‌شان و هم‌سنگ با خدای پدر نیست. مسیحیان آریوس را رافضی و بدعت‌گزار در مذهب مسیح می‌دانند!

۹۴. Paulicians (or Paulianists) طرفداران سن‌پل کشیش نامدار مسیحی.

نمایانگر و یا نماینده وجود بسیار بزرگی هستند، که اگر به جهت این تصویر نبود آن قدر پخش و پراکنده بودند که ممکن نبود آنها به طور یکجا درک و یا رؤیت نمود. آنها همچنین «شخصیت»‌هایی از نوع آدم‌هایی لاف‌زن، خسیس و جوکی، و یا حریصی هستند که در آثار تئوفراستوس^{۹۵}، لابرویر^{۹۶}، یا سلدن^{۹۷} تشخیص یافته‌اند. شاید این مطلب دقیقاً صحیح نباشد که بگوییم کسی شخصیت‌هایی مثل میل گلوریوسوس^{۹۸} و یا محمد(ص) بدعت‌گزار را «می‌بیند»، زیرا که محدود نمودن پراکنده یک شخصیت در بهترین وجه بر این فرض استوار است که به انسان قدرت دهد که یک جنس را بدون اشکال و یا ابهام بفهمد. به هر صورت، خصوصیتی که دو هر بلوت از [حضرت] محمد(ص) به دست می‌دهد صرفاً یک «تصویر» است، زیرا که «پیامبر دروغین» بخشی از یک عرضه نمایشی بزرگتر به نام «شرقی» است که کلیت آن در کتابنامه شرقی تعیین و تحدید شده است.

خصوصیت آموزشی عرضه نمایشی شرق‌شناسی را نمی‌توان از بقیه صفات این نمایش جدا نمود. در کار عالمانه و محققانه‌ای مثل «کتابنامه شرقی»، که حاصل تحقیق و مطالعه‌ای منظم می‌باشد، مؤلف قطعاً مواد و مطالبی را که روی آنها کار کرده تحت نظم و انضباط خاصی درمی‌آورد؛ علاوه بر این، او می‌خواهد این مطلب را به خوانندگان خویش نیز تفهیم کند که آنچه چاپ شده و پیش روی خواننده قرار دارد مبتنی بر قضاوت منظم و مرتبی از مواد مورد مطالعه است. پیامی که بدین ترتیب توسط کتاب یادشده منتقل می‌شود عبارت از میزان قدرت و تأثیرگذاری شرق‌شناسی است، که در سراسر کتاب خواننده را متوجه می‌سازد که از این پس، برای دسترسی به شرق، او باید از میان شبکه‌ها و قواعد و مقررات عالمانه شرق‌شناسی عبور کند. نه تنها شرق

95. Theophrastus 96. La Bruyère 97. Selden

۹۸. Miles gloriosus (۱۸۳۹-۱۹۲۵) نام اصلی وی نلسون اپلتون و از افسران جنگ‌های انفصال و فاتح پورتوریکو می‌باشد که در سن ۲۵ سالگی به مقام فرماندهی رسید.

برحسب مقتضیات اخلاقی مسیحیت غربی حگ و اصلاح شده و بر آن الگو تطبیق یافته است؛ بلکه حتی در مجموعه‌ای از حالات و قضاوتها محدود و محصور شده که طرز تفکر و ذهنیت غربی را، به عوض اینکه در ابتدا به منظور رسیدگی و تصحیح به منابع و مراجع شرقی منتقل کند به سایر آثار و مطالب شرق‌شناسانه منتقل می‌نماید. بدین ترتیب، «صحنه نمایش» شرق‌شناسی، آن گونه که من نامیدم، تبدیل به یک سیستم سخت اخلاقی و معرفت‌شناختی می‌شود. بنابراین، شرق‌شناسی، به عنوان یک نظم فکری که دانش انتظام یافته غربی در مورد شرق را به نمایش می‌گذارد، تبدیل به نیرویی که از سه جهت فشار وارد می‌کند می‌شود. یکی فشار بر شرق، دیگری بر شرق‌شناسان، و آن دیگر بر «مصرف کنندگان» غربی مطالب شرق‌شناسی. به نظر من، چنانچه توان و قدرت رابطه سه جانبه‌ای که بدین ترتیب به وجود می‌آید را کم ارزیابی کنیم، دچار اشتباه شده‌ایم. زیرا که «شرق» (سرزمینی که در آنجا در سمت مشرق قرار گرفته) برای اینکه در خارج از حدود و ثغور جامعه «اروپایی»، دنیای «ما»، واقع شده مورد تصحیح قرار گرفته و حتی جریمه هم شده است. بدین ترتیب، شرق، شرقی می‌شود، جریانی که نه تنها نشانه آن است که شرق، همچون استانی از قلمروی شرق‌شناسی است، بلکه همچنین خواننده ناآشنای غربی را مجبور می‌سازد که مدونات شرق‌شناسان (مثل «کتاب‌شناسی» الفبایی دو هربلوت) را نیز، به عنوان شرق واقعی، بدون چون و چرا بپذیرند. خلاصه کلام اینکه حقیقت، به عوض اصل مطالب و مواد، تابع احکام عالمانه‌ای می‌شود که به نوبه خود حتی وجودشان را نیز مدیون شرق‌شناسان هستند.

فهمیدن و یا شرح دادن تمامی این جریان آموزشی چندان هم مشکل نیست. باید مجدداً خاطرنشان کنیم که همه فرهنگها واقعیتهای خام را تحت انتظاماتی درمی‌آورند که آن مواد و مطالب را از صورت عینیاتی رها و سرگردان به شکل واحدهایی از دانش و معرفت بشری درآورند. مسئله این نیست که تبدیلی صورت می‌پذیرد. اینکه ذهن انسانی در مقابل هجوم مواد خام غریبه

مقاومت کند امری کاملاً طبیعی است؛ از همین بابت است که فرهنگها همواره تمایل داشته‌اند که فرهنگهای وارداتی دیگر را، نه بدان صورت واقعی که هستند و بلکه به صورتی که به خاطر حفظ منافع گیرنده باید آن‌گونه باشند، متحول نموده و سپس وارد کنند. به هر صورت، در منظر انسان غربی، فرد شرقی همواره «شبیه» به جنبه‌ای از غرب است. مثلاً، از دید پاره‌ای از رمانتیکهای آلمانی، دین هندویی اساساً روایتی شرقی از پانته‌ایسم^{۹۹} مسیحی-آلمانی بود. با وجود این، شرق‌شناس این را وظیفه خود می‌داند که دائماً مشغول تبدیل شرق از چیزی به چیز دیگر بوده باشد: او این کار را به خاطر خود، و به خاطر فرهنگ خود، و بعضی از مواقع هم به خاطر اعتقادش به اینکه به خاطر انسان شرقی نیز هست، انجام می‌دهد. این فرآیند تبدیل و تحول فرایندی انتظام یافته است: از طرفی مورد تعلیم و آموزش قرار گرفته و از طرف دیگر، انجمنها، نشریات مرتب، سنن و آداب، واژه‌ها و اصطلاحات، و معانی بیان خاص خود را دارد، که همه آنها نیز به طرقی اساسی به موازین رایج فرهنگی و سیاسی غرب اتصال داشته و از آنان تغذیه می‌شود. و، آن‌گونه که نشان خواهم داد، این تمایل در آن وجود دارد که هرچه بیشتر—و نه هرچه کمتر—در کاری که انجام می‌دهد شمول و کلیت کسب کند، تا حدی که اگر کسی شرق‌شناسی در قرون نوزدهم و بیستم را بررسی کند احساس غالبی که به چشم می‌خورد عبارت از طرح و نقشه دادن به کل شرق توسط شرق‌شناسان بدون هیچ‌گونه حساسیت خاصی است.

اینکه طرح‌بندی فوق از چه زمانی شروع شده است از مثالهایی که من درباره عرضه و نمایش مشرق‌زمین از سوی غرب از ادبیات کلاسیک یونان به دست دادم روشن می‌شود. اینکه نمایشات بعدی با چه شدتی روی مواضع عرضه شده قبلی مفصلاً تأکید داشت، و اینکه نقشه دادن آنها تا چه حد دقیق

بود، و جای‌گیری آنان در جغرافیای تخیلی غرب تا چه حد هیجان‌آوری مؤثر بود را می‌توان از توجه به کتاب دوزخ^{۱۰۰} دانته به دست آورد. دستاورد دانته در کتاب کمدی الهی از این بابت بود که وی پرتره واقعی حقایق و موجودات دنیوی و فانی را با نظام همگانی و ابدی ارزشهای مسیحیت به طور یکپارچه پیوند زده بود. آنچه دانته زوار در خلال گردش خود در «دوزخ»، «برزخ»، و «بهشت» می‌بیند، منظره قضاوت برانگیز خاصی است. برای مثال، به نظر می‌رسد که پائولو و فرانسیسکا به خاطر گناهایی که کرده‌اند تا ابد در محوطه جهنم محصور خواهند بود. اما با این حال آنها همان کارهایی را می‌کنند، یا بهتر است بگوییم همان طور زندگی می‌کنند، که علت حضور ابدی آنان در جهنم بوده است. بدین ترتیب هریک از چهره‌هایی که در منظره مورد ترسیم دانته حضور دارند نه تنها چهره خود را به نمایش می‌گذارند بلکه همچنین مثال بارزی از کاراکتر نوع خود و سرنوشتی که برای آن رقم زده شده می‌باشند.

مائومتو^{۱۰۱} — که همان حضرت محمد باشد — از بند بیست و هشتم دوزخ سربرمی‌آورد. او در هشتمین دایره از نه دایره جهنم، و در نهمین حفره و یا فرو رفتگی^{۱۰۲} از مجموعه ده‌تایی آن قرار داده شده است، دایره‌ای از گودالهای افسرده و تاریکی که پایگاه شیطان در جهنم را به محاصره درآورده است. بنابراین، قبل از اینکه دانته به [حضرت] محمد (ص) دسترسی پیدا کند از بین حلقه‌هایی از افرادی که گناهان خفیفتری داشته‌اند عبور می‌نماید: آدمهای شهوتران، طماع، شکم‌گنده‌های پرخور، رافضی مسلکها، افراد خشمگین و غضب‌آلود، کسانی که خودکشی کرده‌اند، و بالاخره آدمهای کافر. پس از [حضرت] محمد (ص) فقط افراد دروغگو و خائن و نادرست قرار گرفته‌اند (که

100. Inferno 101. Maometto

۱۰۲. Bolgias of Malebolge در اصل لغت به معنی خورجین بد: یکی از ده فرو رفتگی جهنم که در طبقه هشتم آن قرار گرفته و یک دسته از بدترین گناهکاران حبله‌گر در آن می‌روند، جایی سراسر از سنگ و صخره‌هایی که رنگی به سختی آهن دارند (دانته).

شامل ژوداس^{۱۰۳}، بروتوس^{۱۰۴}، و کاسیوس^{۱۰۵} می‌شوند) و بعد از آن نیز آخر جهنم است که خود شیطان در آنجا قرار دارد. بنابراین، [حضرت] محمد(ص) به سلسله مراتب سخت و محکمی از شرور و مفساد تعلق دارد، در زمره گروهی که دانته «کسی که تخم رسوایی و تفرقه را می‌کارد»^{۱۰۶} می‌خواند. مجازات [حضرت] محمد(ص)، که همچنین سرنوشت ابدی او نیز می‌باشد، امر چندش‌آور خاصی است، وی دائماً از سر تا پا به دو نیمه شکافته می‌شود، مثل — دانته می‌گوید — بشکه‌ای که تخته‌های خمیده آن را از بدنه جدا کنند. نظم دانته در اینجا هیچ یک از اجزای اخروی را که لازمه چنین کیفر روشنی است به دست خواننده نمی‌دهد: [حضرت] محمد(ص) امحاء و احشای خویش را بیرون می‌دهد و آنچه از ایشان دفع می‌شود نیز با دقت و وسواس جدی شرح داده می‌شوند. [حضرت] محمد(ص) از مجازات خویش برای دانته سخن گفته و در عین حال به [حضرت] علی(ع) هم اشاره می‌کند، که در صف گناهکاران — که توسط شیطان مأمور صف به دو قسمت تقسیم شده — جلوتر از ایشان قرار دارد. او همچنین از دانته می‌خواهد که به فرا دولسینو^{۱۰۷} هم اخطار نماید، کشیش مرتدی که فرقه او طرفدار آمیزش با زنان بوده و خود نیز متهم بود که معشوقه دارد، که بداند چه سرنوشتی در انتظار اوست. خواننده این نکته را از نظر دور نخواهد داشت که دانته سعی بر این دارد که بین نفس‌پرستی طغیانگر [حضرت] محمد(ص) و دولسینو، و نیز ادعای آن دو بر جلال و رفعت الهی خویش، قیاس نماید.

اما این همه آن چیزی نیست که دانته در مورد اسلام می‌خواهد بگوید. در قسمتهای پیشین کتاب برزخ، به یک رشته افراد مسلمان برخورد می‌کنیم. ابن سینا، ابن رشد، و صلاح‌الدین در زمره کافران بافضیلتی هستند که در کنار هکتور^{۱۰۸}، آییناس، ابراهیم، سقراط، افلاطون، و ارسطو، در اولین حلقه دوزخ

103. Judas 104. Brutus 105. Cassius

106. Seminatore di scandalo e di scisma 107. Fera Dolcino 108. Hector

احاطه شده‌اند تا در آنجا، به دلیل آنکه از فضیلت پیروی از تعالیم عیسی (ع) منتفع نشده‌اند، به مقدار کمی (و بلکه به صورتی محترمانه) مجازات شوند. البته دانه شخصاً بزرگی و فضایل آنان را تحسین می‌کند، اما به رغم دستاوردهای عظیم ایشان، صرفاً به دلیل آنکه مسیحی نیستند، باید که آنها را — ولو به صورت خفیفی — به جهنم محکوم کند. این درست است که ابدیت اهرم تمایز بزرگی است، اما اشتباه تاریخی بزرگ و غیرعادی قرار دادن چهره‌های درخشان پیش از مسیحیت در همان گروه از مجازات کافرانی که مسلمانان بعد از ظهور مسیح (ع) قرار داده شده‌اند، فکر دانه را به خود مشغول نمی‌کند. اگرچه کتاب مقدس قرآن از عیسی (ع) به عنوان یکی از پیامبران الهی نام می‌برد، اما دانه ترجیح می‌دهد فرض کند که فلاسفه و سلاطین بزرگ اسلامی نسبت به این مطلب و دین مسیح (ع) جاهل بوده‌اند. این قضیه هم که آنها می‌توانند در همان سطح و طبقه ممتاز قهرمانان و حکمای عهد باستان زندگی کنند دیدگاهی ضدتاریخی است، شبیه به مطلبی که رافائل در نقاشی آبرنگ خود به نام «مدرسه آتن» آورده که در آن ابن رشد در صحن آکادمی در کنار سقراط و افلاطون دیده می‌شود (و یا نظیر «دیالوگ مردگان» اثر فنلون^{۱۰۹} [بین سالهای ۱۷۰۰ تا ۱۷۱۸ میلادی] که در آنجا نیز بحثی بین سقراط و کنفوسیوس انجام می‌شود).

مشخصات و ظرافتهایی که دانه در اثر منظوم خود درباره اسلام عرضه می‌کند، نمونه‌ای از این حقیقت مسلم طراحی شده و تقریباً جهانی است که اسلام و نمایندگان طرح شده آن مخلوق دریافتهای جغرافیایی، تاریخی، و بالاتر از همه، اخلاقی مغرب‌زمین هستند. اطلاعات تجربی در مورد شرق و یا هر یک از قسمت‌های آن در این جریان سهم بسیار ناچیزی دارند؛ آنچه اهمیت داشته و تعیین کننده است، همان چیزی است که من تصور و خیال شرق‌شناس

نامیده‌ام، تصویری که به هیچ وجه محدود و محصور به محققین حرفه‌ای نبوده و بلکه در ملکیت عام همه کسانی است که در غرب راجع به شرق فکر کرده‌اند. قدرت دانته به عنوان یک شاعر این تخیلات در مورد شرق را شدت بخشیده و بر حجم آنها می‌افزاید. [حضرت] محمد (ص)، صلاح‌الدین، ابن‌رشد، و ابن‌سینا در یک جهان‌بینی تخیلی عناصر ثابتی هستند — اموری که به طور ثابت، در یک چارچوب معین، و به طور محبوس در معرض دید قرار داده شده‌اند، بدون توجه به هیچ چیز به غیر از نقش و فعالیتشان بر صحنه‌ای که روی آن ظاهر می‌شوند. ایسائیا برلین^{۱۱۰} تأثیر چنین حالات و روحیاتی را به صورت زیر شرح داده است:

در چنین جهان‌شناسی ... دنیای انسانها (و در بعضی از روایات، کلّ عالم) یک سلسله مراتب واحد و جهان‌شمول است. و لذا برای بیان اینکه چرا هر یک از موضوعات این مجموعه به آن صورتی که هست می‌باشد، و یا در آن محل یا زمان معین قرار دارد، کافی است بگوییم که هدف از وجود هر یک از آنها چه بوده و با چه درجه‌ای از توفیق آن هدف را تحقق می‌بخشد، و یا اینکه روابط هماهنگی و نیز تبعیت بین اهداف اجزای هدفدار مجموعه در هرم هماهنگی که توأماً به وجود می‌آورند چگونه است. اگر این تصویری حقیقی از واقعیت است، در آن صورت تفسیر تاریخی، نظیر هر نوع دیگری از تفسیر، باید بیش از هر چیز شامل انتساب هر یک از افراد، گروه‌ها، ملل، و انواع موجودات به جایگاه ویژه آن در الگوی جهانی باشد. برای اینکه جایگاه «جهانی» یک چیز و یا شخص را بدانیم باید بگوییم که آن [چیز و یا شخص] چه بوده و چه می‌کند، و در عین حال اینکه چرا باید آن گونه بوده و آن کاری را که می‌کند بکند. بنابراین، بودن و ارزش داشتن، وجود داشتن و نقش داشتن (و این نقش را کم و بیش با موفقیت به انجام رساندن) همه یک چیز هستند. تنها نقش و

۱۱۰. Sir Isaiah Berlin (۱۹۰۹-....) فیلسوف و مورخ معاصر انگلیسی که کتاب معروفی در

شرح حال کارل مارکس نوشته است.

طرح وجودی [اشیاء و افراد] است که چیزی را به وجود آورده، از میان برده، و به آن هدف، یعنی ارزش و معنی، می‌بخشد. فهم امور به معنای درک طرح‌های وجودی آنهاست... هر چقدر که بتوانیم وجود یک اقدام و یا یک کاراکتر را اجتناب‌ناپذیرتر جلوه دهیم، به معنای آن است که آن را بهتر فهمیده‌ایم، و درک و بینش محققان در مورد آن ژرف‌تر بوده، و به حقیقت واحد غایی نزدیک‌تر شده‌ایم. این روحیه به میزان زیادی ضدتجربی است [۵۱].

در واقع، روحیه شرق‌شناسان نیز به طور کلی این گونه است. بدین معنا که خصوصیت و کاراکتر یک نظام بسته خوددار و متکی بر نیروی خود را با جادو و اسطوره درهم می‌آمیزد، نظامی که در آن تعینات همان چیزهایی هستند که باید باشند، چه حالا، و چه در دیگر زمانها، و چه به دلایل هستی‌شناختی، و نیز اینکه هیچ مطلب و داده تجربی نیز نمی‌تواند آنها را از جایگاه خود تکان داده و یا تغییر دهد. برخورد و رویارویی اروپا با شرق، و بویژه با اسلام، پایه‌های این سیستم عرضه و نمایش شرق را تقویت نمود، و همان طوری که هانری پرن^{۱۱۱} گفته است، اسلام را تبدیل به ملخصی از یک شیء خارجی نمود که تمام تمدن اروپا از قرون وسطی به بعد بر علیه آن پایه‌ریزی شده است. سقوط امپراطوری روم در اثر حملات بربرها این تأثیر مخالف را نیز به همراه داشت که آداب بربرها را در تمدن روم و مدیترانه وارد نمود، رومانی^{۱۱۲}. در حالی که، پرن استدلال می‌کند، نتیجه تهاجمات و گسترش حیطه اسلام از قرن هفتم میلادی به بعد این بود که مرکز تمدن اروپایی را از مدیترانه — که در آن زمان از سرزمین‌های عربی بود — تغییر داده و به سمت شمال حرکت دهد. «ژرمن‌گرایی» شروع به ایفای سهم خود در تاریخ کرد. تا آن زمان، سنت رومی لاینقطع باقی مانده بود. اما اکنون یک تمدن اصیل

رومی - ژرمن در حال شکل گرفتن بود. درهای اروپا به روی خودش بسته شد. شرق، که در آن زمان صرفاً جایی برای تجارت تنها نبود، از نظر فرهنگی، فکری، و روحی «بیرون» از اروپا و تمدن اروپایی قرار داشت. به نقل از سخن پیرن، اروپا تبدیل «به جامعه مسیحی بزرگ و واحدی گردید که با کلیسا^{۱۱۳} هم مرز و هم سنگ بود. ... اکنون مغرب‌زمین زندگی خاص خود را داشت» [۵۲]. در اشعار دانته، در اثر پیترو مکرّم^{۱۱۴} و سایر شرق‌شناسان فرقه کلونی^{۱۱۵}، در نوشته‌های جدلی و مشاجره‌آمیز مسیحیان علیه اسلام از زمان گیرت از اهالی نوژه^{۱۱۶} و بید^{۱۱۷}، تا راجریکن، ویلیام از تریپولی^{۱۱۸} بورخارد از کوه سیون^{۱۱۹}، و لوتر، در سرود سید^{۱۲۰}، در سرود رونالد، و در اتلوی شکسپیر (آن «سوء استفاده از جهان»)، شرق و اسلام همواره به عنوان اموری خارجی و غریبه، که نقش خاصی را در «داخل» اروپا بازی می‌کنند، تصویر شده است. جغرافیای تخیلی، از تصاویر زنده و روشنی که در دوزخ دانته یافت می‌شود گرفته تا جای دادنهای کسل کننده دو هربلوت در کتاب‌شناسی شرقی، نوعی واژه‌نامه و دنیایی از خطابه‌های نمایشی خاص بحث و درک اسلام و شرق را مشروعیت می‌بخشد. آنچه در این مباحث و خطابه‌ها به منزله واقعیت قلمداد می‌شود - مثل این مطلب که [حضرت] محمد (ص) یک فرد شیاد می‌بود - بخشی از همان مجموعه مباحث و تعالیم درسی است، عبارتی که این مجموعه، فرد را مجبور می‌کند که هرگاه نام [حضرت] محمد (ص) را بر زبان آورد تکرار کند. آنچه در زیر مجموعه تمامی واحدهای مختلف مباحث شرق‌شناسی قرار دارد، که منظوم بسادگی واژه‌هایی است که به هنگام سخن گفتن و یا چیز نوشتن درباره شرق به استخدام درمی‌آیند، یک رشته چهره‌ها و

113. Ecclesia 114. Peter the Venerable

۱۱۵. Cluniac فرقه Cluny در سال ۹۱۰ میلادی در فرانسه تشکیل شد.

116. Guibert of Nogent 117. Bede 118. William of Tripoli

119. Burchard of Mount syon 120. Poema del Cid

استعارات نمایشی است. نسبت به شرق و یا اسلام واقعی که محلّ بحث من در اینجا است —، این چهره‌ها همچون لباسهای مدل داده شده‌ای است که در نمایشنامه‌ها بر تن افراد نمایش می‌کنند؛ آنها شبیه به همدیگر هستند، مثل صلیبی که هر کس بر گردن دارد، و یا پیراهن رنگارنگی که به وسیله هارلکوین^{۱۲۱} در یک تئاتر کمدی-هنری^{۱۲۲} پوشیده می‌شود. به عبارت دیگر ما نباید به دنبال تناسب و ارتباطی بین زبانی که برای شرح و بیان شرق به کار گرفته شده و خود شرق باشیم، نه چندان بدین لحاظ که زبان مورد استفاده غیردقیق است بلکه بدین لحاظ که حتی سعی بر دقیق بودن نیز ندارد. آنچه این زبان سعی بر انجام آن دارد، مثل کاری که دانته در دوزخ سعی بر انجامش داشت، تنها و همواره این است که شرق را به عنوان یک امر خارجی توصیف نموده و طبق طرح و نقشه مدّونی آن را در صحنه نمایشی که بینندگان، مدیر، و هنرمندانش تنها و تنها «برای» اروپا هستند به نمایش درآورد. از این روست که همواره بین آنچه مأنوس و آشناست و آنچه غریبه و ناآشناست نوسان و تردّد حاصل می‌شود؛ [حضرت] محمّد(ص) همواره یک شیّاد است (امری آشنا، چون که وی سعی می‌کند که مثل حضرت عیسی(ع) که ما می‌شناسیم خود را بشناساند) و همواره نیز یک شرقی است (امری غریبه و ناآشنا، زیرا با وجود آنکه وی از جهاتی «مثل» عیسی(ع) است، اما بالاخره مثل او هم نیست).

به عوض آنکه همه چهره‌های سخنور مرتبط با شرق را فهرست کنیم — با غریبگی، تفاوت، و احساساتی بودن بیگانه هریک — می‌توانیم در مورد تمامی آنها از زمان رنسانس به بعد تعمیماتی داشته باشیم. آنان همگی جنبه اخباری و بداهت و وضوح دارند؛ زمانی را که به خدمت می‌گیرند عبارت از ابدیت بی‌انتهاست؛ آنها احساسی از تکرار و توانمندی را منتقل می‌کنند؛ آنها

۱۲۱. Harlequin کاراکترهای کمدی تئاتر که معمولاً نقش پانتومیم را با لباس رنگی خاصی بازی

می‌کنند.

همواره متقارن با، و در عین حال مادون مشابه اروپایی خود، که گاهی مشخص می‌شود و گاهی هم نه، هستند. برای همه این نقشها غالباً کافی است که از فعل رابط «است» استفاده کنیم. بنابراین، [حضرت] محمد(ص) یک شیاد «است»، عبارتی که در کتابنامه شرقی دو هر بلوت صورت مشروع و قانونی به خود گرفته و به یک معنا در آثار دانت، جنبه درام و نمایشی پیدا کرده است. احتیاج به دادن هیچ زمینه قبلی نیست؛ دلیل لازم برای محکوم کردن [حضرت] محمد(ص) در همان واژه «است» قرار دارد. کسی به دنبال تبیین واقعی این عبارت نیست، حتی ضرورتی هم به نظر نمی‌رسد که اقلأ گفته شود [حضرت] محمد(ص) فرد شیادی «بود»، برای یک لحظه هم که شده به مخیله کسی خطور نمی‌کند که شاید اصلاً تکرار این عبارت لزومی نداشته باشد. عبارت فوق تکرار شده و آن [حضرت] یک شیاد معرفی می‌شود، و هر بار هم که این مطلب از سوی مؤلف جدیدی تکرار می‌شود بر شیاد بودن آن جناب افزوده شده و گوینده مطلب هم با اعلام صریح آن اعتبار و اقتدار بیشتری پیدا می‌کند! بدین لحاظ کتاب مشهور زندگینامه [حضرت] محمد(ص) که در قرن هفدهم توسط هامفری پریدو^{۱۲۳} نوشته شده، زیر عنوانی بدین مضمون دارد: «طبیعت واقعی پیامبر دروغین»^{۱۲۴}. بالاخره اینکه، البته، این گونه طبقه‌بندی‌ها نظیر «دروغگو» (و یا برای آن مطلب خاص، شرقی) متضمن، و در واقع مستلزم داشتن وجه مقابلی است که احتیاج ندارد یک موجود خیالی و یا موهوم دیگری بوده و یا همواره مستلزم تعیین هویت صریح باشد. و آن وجه مقابل، «غربی»^{۱۲۵} و یا در این مورد خاص، عیسی مسیح(ع) است.

بنابراین، از دید فلسفی، نوع زبان، فکر، و تصویری را که من شرق‌شناسی نامیده‌ام به طور خیلی کلی شکلی از واقع‌گرایی (رئالیسم) رادیکال است. هر

123. Humphrey Prideaux 124. The True Nature of Imposture

۱۲۵. Occidental (در مقابل Oriental به معنای شرقی).

کسی که شرق‌شناسی را به خدمت می‌گیرد، که آن نیز عبارت از عادت سروکار داشتن با مسائل، موضوعات، کیفیات و مناطقی است که شرقی تصور می‌شوند، آنچه را که موضوع فکر و یا سخن اوست با واژه و یا عبارتی مورد نامگذاری، اشاره، و یا تحقیق قرار می‌دهد، این واژه و یا عبارت است که بعدها گفته می‌شود که واقعیت کسب کرده، و یا به عبارت ساده‌تر خود واقعیت است. از لحاظ علم معانی بیان باید گفت که شرق‌شناسی کاملاً تشریحی و اظهاری است: استفاده از مصطلحات آن عبارت از تخصیصی کردن و تقسیم امور و اشیای شرقی به اجزای قابل اداره است. از لحاظ روان‌شناسی نیز شرق‌شناسی شکلی از خیالبافی است، دانشی از نوع دیگر که، مثلاً، از دانش تاریخی معمولی متفاوت است. فکر می‌کنم نتایجی چند در زمینه جغرافیای تخیلی و حدود و ثغور نمایشی در این رشته حاصل می‌شوند. البته پاره‌ای تحولات و قلب ماهیات خاص و نوین این نتایج «شرق‌شناسی زده»^{۱۲۶} نیز هستند که باید مورد بحث قرار دهم.

قسمت سوم

پروژه‌ها

برای قضاوت در مورد این اندیشه کاملاً تهدیدآمیز میشله^۱ که: «شرق، با طلسم رویاهای خویش، و افسون سایه‌روشنهایش، به گونه‌ای شکست‌ناپذیر، در جهت هلاک و تخریب خدایان نور، پیشروی می‌کند» [۵۳] و نشان دادن این مطلب که سخن فوق دقیقاً تا چه میزان غلط (و چه طور کاملاً خلاف حقیقت) است، ضرورت دارد که موفقیت‌های مجلّتر و پرزرق و برق‌تر عملیات شرق‌شناسی را واری و تحلیل کنیم. روابط فرهنگی، مادی، و فکری بین اروپا و شرق از مراحل بی‌شماری گذشته‌اند، اگرچه که خط بین شرق و غرب احساس ثابت خاصی را بر اروپا به وجود آورده است. با این وجود، به طور کلی این غرب بود که به سمت شرق حرکت کرد، و نه برعکس آن. شرق‌شناسی واژه‌ای عام است که من برای توضیح تماس و نزدیکی غرب به شرق در استخدام درآورده‌ام؛ شرق‌شناسی، سیستم انتظام یافته‌ای است که شرق از طریق آن، به عنوان موضوعی برای آموزش، کشف، و تمرین و ممارست، مورد تماس غرب قرار گرفته و هنوز هم می‌گیرد. اما علاوه بر این، من واژه فوق را برای نامگذاری مجموعه تخیلات، تصاویر، و اصطلاحاتی به کار برده‌ام که در دسترس کسانی قرار دارد که می‌خواهند درباره آنچه که در جهت شرقی خط تقسیم واقع شده صحبت کنند. این دو جنبه شرق‌شناسی ارتباطی منطقی نیز دارند،

زیرا با استفاده مشترک از هر دوی آنها بود که اروپا توانست با اطمینان و مستقیماً در جهت شرق پیشروی کند. در اینجا علاقه‌مندم راجع به شواهد عینی این پیشروی صحبت کنم.

به استثنای اسلام، تا قرن نوزدهم، شرق برای اروپا قلمروی حکومت و سلطه مستمر و بلامنازع غرب بود. این مطلب به طور اصولی در مورد تجربه انگلستان در سرزمین هند، تجربه پرتغالی‌ها در هند شرقی، چین و ژاپن، و تجربیات فرانسویان و ایتالیایی‌ها در بخش‌های گوناگون شرق صحت دارد. البته موارد معدودی از مقاومت و ناسازگاری محلی نیز وجود داشتند، نظیر وقتی که در ۱۶۳۸-۱۶۳۹ میلادی گروهی از ژاپنی‌های مسیحی، پرتغالی‌ها را از منطقه بیرون ریختند. به هر صورت، این تنها بخش غربی و اسلامی شرق بود که در سطح وسیعی اروپا را در زمینه‌های سیاسی، فکری، و تا مدتی، اقتصادی، به مبارزه‌ای بی‌امان طلبیده بود. بنابراین، شرق‌شناسی، در بخش اعظمی از تاریخ طولانی حیات خود، در دل خویش مُهری از یک روحیه مسئله‌دار اروپایی علیه اسلام را دارد، و همین جنبه ظریف و حساس شرق‌شناسی است که مورد توجه و علاقه من در مطالعه حاضر است.

شکی نیست که از جهات عدیده‌ای، اسلام یک عامل ایجاد خشم و برافروختگی واقعی بود. اسلام، به گونه مضطرب‌کننده‌ای، هم از لحاظ جغرافیایی و هم فرهنگی، به مسیحیت نزدیک بود. از طرفی از سنت‌های یهودی-هلنی بهره جسته، و به طور خلاق از مسیحیت وام گرفته، و از طرف دیگر می‌توانست به پیروزی‌های بی‌نظیر نظامی و سیاسی خود با غرور ببالد. تازه این، همه مطلب نبود. سرزمین‌های اسلامی در کنار، و بلکه حتی در فرادست، سرزمین‌های متعلق به کتاب مقدس [تورات و انجیل] نشسته‌اند؛ علاوه بر این، قلب سرزمین‌های اسلامی همواره جایی بوده که نزدیکترین فاصله را به اروپا داشته است، جایی که خاور نزدیک^۲ نامیده می‌شود. عربی و عبرانی هر دو از

شاخهٔ زبانهای سامی هستند، که مشترکاً مواد و مطالبی را که مورد نیاز مهم مسیحیت است تشکیل می‌دهند. از اواخر قرن هفتم میلادی تا پایان جنگ لپانتو^۳ در سال ۱۵۷۱، اسلام، در یکی از اشکال عربی، عثمانی، یا افریقای شمالی و اسپانیایی خود، بر اروپای مسیحی سلطه داشته و یا مؤثراً آن را تهدید می‌نمود. بنابراین، این واقعیت که اسلام روم را عقب گذاشته و درخشش بیشتری پیدا کرده بود نمی‌توانست از ذهن هیچ اروپایی، چه در آن زمان و چه در حال حاضر، محو شود. آن گونه که از عبارات زیر که از کتاب افول و سقوط^۴ وی نقل می‌کنیم پیداست، حتی گیون نیز در این مورد مستثنی نبود:

در دوران پیروزی و موفقیت امپراطوری روم، هدف مجلس سنای جمهوری روم این بود که شوراها و لژیونهای خود را در آن واحد در بیش از یک جنگ درگیر نکنند، و پیش از آنکه دشمن اول را به طور کامل منهدم نکرده‌اند به تحریک احساسات و برانگیختن کینهٔ دشمن بعدی مشغول نشوند. این اصول مسلم و بدیهی خط‌مشی جنگی به سبب بلندهمتگی و یا شور و اشتیاق خلفای عربی [به جنگ] مورد بی‌توجهی قرار گرفتند. با همان شدت و نیرو و درجهٔ توفیق، آنان در آن واحد به جانشینان آگوستوس^۵ و اردشیر حمله کردند؛ و این سلاطین رقیب، در یک زمان صید دشمنی شدند که سالها عادت به تحقیر و خوارشمردن آن پیدا کرده بودند. در طول ده سال حکومت عمر، جنگجویان مسلمان متجاوز از سی و شش هزار شهر و یا برج و قلعه را به اطاعت وی درآورده، چهار هزار کلیسا و یا معبد بی‌دینان [غیرمسلمین] را خراب کرده و هزار و چهارصد مسجد را برای انجام مناسک دینی پروان [حضرت] محمد (ص) آماده کردند. حدود یک قرن پس از هجرت پیامبر (ص) به مدینه، قدرت و حکومت‌های اسلامی از هند تا اقیانوس اتلانتیک، در پهنای وسیع سرزمین‌های دوردست ... گسترده بود [۵۴].

وقتی که اصطلاح «شرق» صرفاً به طور کلی مترادف با «شرق آسیایی»^۶ قلمداد نمی‌گردید، و یا منظور از کاربرد آن توجه دادن به مکانی دور و غریبه نبود، آنچه بیش از همه از استفاده آن درک می‌شد، همان «شرق اسلامی»^۷ بود. این شرق «نظامی» معادل آن چیزی بود که هانری باده^۸ آن را «موج جذر و مد آسیایی» [۵۵] خوانده است. مسلماً این مطلب تا اواسط قرن هجدهم، نقطه‌ای که از آن زمان به بعد منابع دانش «شرقی»، نظیر «کتاب‌شناسی شرقی» دو هر بلوت، از اینکه عمدتاً اسلام، اعراب، یا عثمانی‌ها را معنا کنند خودداری می‌ورزند، صحت داشته است. تا آن زمان در خاطره فرهنگی افراد برای حوادث دوردستی از قبیل سقوط قسطنطنیه، جنگ‌های صلیبی، و فتح سیسیل و اسپانیا، برجستگی قابل فهمی لحاظ می‌شد، اما اگر این امور به معنای اعلام اهمیت شرق تهدیدآمیز بود، در آن واحد آنچه را که از آسیا باقی مانده بود [از خاطره‌ها] محو نمی‌کرد.

زیرا که به هرحال هندوستانی وجود داشت، جایی که پس از اولین لشکرکشی‌ها و ایجاد پایگاه‌های نظامی پرتغال در آن سرزمین در اوایل قرن شانزدهم، اروپا، و در مرحله نخست و عمدتاً انگلستان، پس از یک دوره فعالیت‌های اساساً اقتصادی و بازرگانی نسبتاً طولانی (از سال‌های ۱۶۰۰ تا ۱۷۵۸ میلادی)، به عنوان یک نیروی اشغالگر خارجی آن را از نظر سیاسی تحت حکومت خود درآورده بود. با وجود این، خود هندوستان هرگز خطر و تهدیدی ذاتی برای اروپا نبود. بلکه برعکس، به خاطر سقوط امرای محلی و بازکردن درب‌های آن سرزمین به روی رقابت‌های داخلی [جنگ قدرت] اروپایی و کنترل سیاسی مستقیم توسط اروپا بود که هند «شرقی» می‌توانست با چنان سربلندی مالکانه‌ای مورد بحث اروپاییان قرار گیرد — بدون کوچکترین احساس خطری که در مورد اسلام حفظ می‌شد [۵۶]. با این حال، بین این سربلندی

و چیزی شبیه به یک دانش مثبت دقیق، تباین وسیعی وجود داشت. مطالبی که دو هربلوت تحت سرفصلهای هندو- پارسی در «کتاب‌نامه» خود آورده جملگی بر مبنای منابع اسلامی بود، به طوری که این واقعیت دارد که گفته شود که تا اوایل قرن نوزدهم، «زبانهای شرقی»^۹ مترادف با «زبانهای سامی»^{۱۰} دانسته می‌شد. رنسانس شرقی که کوئینه از آن سخن می‌گفت نقش توسعه‌بخشیدن به بعضی حدود نسبتاً باریک و تنگ‌نظرانه، که در آن اسلام نمونه بارز شرقی بود، را بازی کرد [۵۷]. تا قبل از کوششهای سِر ویلیام جونز در اواخر قرن هجدهم، زبان سانسکریت، دین هندویی و تاریخ هندوستان هنوز منزلت دانش علمی را پیدا نکرده بود، و حتی علاقه ویلیام جونز به هند نیز متعاقب علاقه قبلی او به اسلام و دانش اسلامی وی بود.

بنابراین، تعجب‌آور نیست که پس از «کتاب‌شناسی شرقی» دو هربلوت، اولین اثر مهم در زمینه تتبعات شرق‌شناسی کتاب تاریخ جنگ‌جویان مسلمان اثر سیمون اوکلی است که نخستین جلد آن در ۱۷۰۸ م. چاپ شد. یکی از مورّخین معاصر رشته شرق‌شناسی اظهار عقیده کرده است که موضع اوکلی نسبت به مسلمانان — که اولین شناخت مسیحیان اروپایی از چیزی به نام فلسفه مدیون زحمات ایشان است — مستمعین اروپایی وی را دچار «شوک دردآوری» کرد. زیرا نه تنها اوکلی در کتاب خود این فضیلت و برتری اسلامی را بوضوح بیان کرد، بلکه همچنین برای بار نخست طعم معتبر و قابل ملاحظه‌ای از دیدگاه اعراب در مسئله جنگهای مسلمین با امپراطوری‌های بیزانس و پارس — ایران — را به ایشان چشاند [۵۸]. اوکلی همواره مراقب بود تا خود را از تأثیر واگیردار اسلام دور نگه دارد، و به خلاف همکار خود ویلیام ویستون^{۱۱} (جانشین نیوتن در کمبریج)، مرتباً می‌گفت که اسلام بدعتی افراط‌گرایانه است. از طرف دیگر، ویستون، به خاطر علاقه و اشتیاقی که

نسبت به اسلام داشت، در ۱۷۰۹ م، از کمبریج اخراج گردید.

دسترسی به منابع غنی هندوستان (کشوری شرقی) همواره مستلزم این بود که ابتدا از سرزمینهای اسلامی عبور شود و تأثیر خطرناک اسلام به عنوان یک نظام اعتقادی نیمه‌آریایی تحمل شود. و حداقل برای بخش مهمی از قرن هجدهم انگلستان و فرانسه در این مورد موفق بودند. تا آن زمان مدت مدیدی بود که امپراطوری عثمانی (از دید اروپایی‌ها) در پیری و رخوت راحتی فرو رفته بود، تا اینکه در قرن نوزدهم نام «مسئله و یا مشکل شرقی»^{۱۲} را بر آن نهادند. انگلستان و فرانسه در خلال سالهای ۱۷۴۴ تا ۱۷۴۸، و سپس بین سالهای ۱۷۵۶ تا ۱۷۶۳ در هند با یکدیگر می‌جنگیدند، تا اینکه سرانجام در ۱۷۶۹ م، انگلستان به عنوان کشوری که عملاً کنترل سیاسی و اقتصادی شبه‌قاره هند را در دست داشت سربرآورد. در این شرایط بود که ضروری‌ترین امر برای ناپلئون حمله مکرر و به سته آوردن امپراطوری شرقی انگلستان، از طریق ابتدا جدا کردن راهروی اسلامی آن، یعنی مصر، بود.

با اینکه بلافاصله قبل از لشکرکشی عظیم ناپلئون به مصر در ۱۷۹۸ م و تسخیر آن کشور و سپس تاخت و تاز به سوریه و غارت آنجا، حداقل دو پروژه بزرگ شرق‌شناسی دیگر به وقوع پیوسته بود، لشکرکشی مزبور تأثیر به مراتب عظیمتری بر تاریخ نوین شرق‌شناسی داشته است. قبل از ناپلئون تنها دوبار (و هر دو هم توسط اندیشمندان) کوشش به عمل آمده بود که شرق مورد هجوم قرار گرفته، حجابهای آن کنار زده شده و از حد حفاظ تطبیقی «شرق کتاب مقدس»^{۱۳} فراتر رفته شود. نخستین آنها توسط ابراهام - هیاسینت انکتیل دوپرون^{۱۴} (سالهای ۱۷۳۱ تا ۱۸۰۵ میلادی)، از تئوریسینهای عجیب و غریب مکتب مساوات‌طلبی^{۱۵} بود، کسی که در ذهن خویش به دنبال ایجاد

12. Eastern Question 13. Biblical Orient

14. Abraham Hyacinthe Anquetil Duperron 15. Egalitarianism

سازگاری و تطبیق دادن جانسن گرایی^{۱۶} و کاتولیک گرایی ارتودوکس و برهمن گرایی بوده و برای اثبات این مدعا که نژاد برگزیده^{۱۷} و دودمانهای نامبرده در کتاب مقدس به صورت بدوی وجود داشته اند به آسیا سفر کرده بود. وی در اثنای کار از هدف خود بالا تر رفته و تا حدود دوردست سورات از جانب شرق مسافرت نمود، تا در آنجا به مخزنی از کتب اوستایی برخورد کرد و در همان محل نیز ترجمه خود از اوستا را تکمیل نمود. ریموند شواب در مورد قطعه اسرارآمیزی از اوستا که انکتیل را به سفر واداشت می گوید که: «در حالی که دانشمندان به قطعه مشهور موجود در دانشگاه آکسفورد دقت نموده و سپس به مطالعات خویش برمی گشتند، انکتیل آن قطعه را مورد توجه قرار داده و سپس خود به هندوستان رفت.» شواب همچنین خاطرنشان می سازد که انکتیل و ولتر^{۱۸}، به رغم اینکه از لحاظ مزاجی و عقیدتی به نحو مایوس کننده ای در دو قطب کاملاً مخالف یکدیگر قرار داشتند، علاقه مشابهی به شرق و کتاب مقدس داشتند، «اولی را برای اینکه هرچه بیشتر ثابت کنند که قابل باور و اعتقاد نیست، و دومی را هم بدین خاطر که هرچه بیشتر مستحکم و غیرقابل بحث و مجادله بنمایانند.» شگفت آور اینکه ترجمه انکتیل از اوستا چگونه در خدمت اهداف ولتر قرار گرفت! زیرا که کشفیات انکتیل بزودی «موجب شد که متون صریح کتاب مقدس، که تا آن زمان پیام وحی در نظر گرفته می شدند، مورد بحث و نقادی آشکار قرار گیرند.» تأثیر بعدی سفر و سیاحت انکتیل را شواب بخوبی بیان کرده است که:

در سال ۱۷۵۹ میلادی، انکتیل در سورات ترجمه خود از اوستا را به پایان رسانید؛ و در سال ۱۷۸۶ نیز در پاریس ترجمه اوپانیشادها را — بدین ترتیب وی بین قاره های نبوغ و ذکاوت بشری کانالی حفر کرده، و

۱۶. Cornelis Jansenism (۱۶۳۸-۱۵۸۵) معتقد به گناه و تباهی بشر و فیض سرشار الهی در مقابل آن.

17. Chosen People 18. Voltaire

توانسته بود که اومانيسم قديمی حوزه مدیترانه را تصحيح نموده و گسترش دهد. در کمتر از پنجاه سال قبل هموطنان وی از یکدیگر می‌پرسیدند که پارسی (ایرانی) بودن به چه شکلی است، در آن زمان وی به ایشان یاد می‌داد که چگونه آثار تاریخی پارسیان را با آثار یونانی مقایسه کنند. تا قبل از او، کسی که به دنبال اطلاعاتی از گذشته دور سیاره ما می‌گشت منحصرأ در بین آثار نویسندگان بزرگ لاتین، یونانی، یهودی و عربی جستجو می‌نمود. کتاب مقدس تنها صخره محکم، سنگ آسمانی، بود. از روی نوشته‌ها، تمام عالم قابل دسترسی بود، اما به ندرت کسی در مورد عظمت آن سرزمین‌های ناشناخته پرسش می‌نمود. تحقق این امور با ترجمه او از اوستا آغاز شد، و با اکتشاف زبان‌هایی که بعد از بابل چند برابر شده بود، در آسیای مرکزی، به اوج گیج‌کننده‌ای رسید. به مدارس ما، که تا آن زمان محدود به میراث قلیل رنسانس از فرهنگ یونانی - لاتینی بود [که بخش اعظمی از آن نیز از طریق اسلام به اروپا راه یافته بود]، وی تصویری از تمدن‌های بی‌شمار گذشته، توأم با بی‌نهایت متون ادبی را، وارد نمود؛ علاوه بر همه اینها، این تنها چند استان اروپایی نبودند که تأثیر خود را بر تاریخ برجای گذاشته بودند [۵۹].

بدین ترتیب، مشرق‌زمین، برای نخستین بار، در چهره متون، السنه، و تمدن‌های خویش بر اروپاییان ظاهر گردید. علاوه بر این، برای نخستین بار، آسیا بعد تاریخی و عقلانی دقیقی به دست آورد که به وسیله آن اسطوره‌های فاصله جغرافیایی و وسعت خویش را مستحکم نمود. به واسطه یکی از آن حالت‌های رقابتی که الزاماً و به گونه‌ای قراردادی در دل هر توسعه فرهنگی ناگهانی نهفته است، کوشش‌های شرق‌شناسانه انکتیل توسط ویلیام جونز، که دومین پروژه قبل از ناپلئون است که قبلاً گفتم، دنبال گردید. در حالی که انکتیل دورنماهای وسیعی را باز کرده بود، جونز به بستن، کدگذاری، جدول‌بندی، و مقایسه آنها همت گماشت. قبل از آنکه جونز انگلستان را به مقصد هندوستان ترک کند در زبان‌های عربی، عبری، و فارسی به درجه مهارت

رسیده بود. البته اینها ناقابل‌ترین بخش دستاوردهای وی بودند: او همچنین شاعر، حقوق‌دان، مورخ در چند رشته تاریخی، کارشناس مطالب کلاسیک، و محقق‌ی خستگی‌ناپذیری بود تا جایی که توانمندی‌هایش، وی را مورد توصیه کسانی نظیر بنجامین فرانکلین، ادmond بورک^{۱۹}، ویلیام پیت و ساموئل جانسون قرار داده بود. در زمان مناسب، وی «به سمت افتخارآمیز و پرسودی در هندوستان» منصوب گردید، و بلافاصله پس از ورود به آنجا به منظور تصدی پستی در کمپانی هند شرقی فعالیت مطالعات شخصی خویش را، به منظور جمع‌آوری اطلاعات در مورد «شرق»، بازکردن قیود از دست و پای آن، و محلی کردن آن — تا اینکه آن را رشته‌ای از علوم و آموزشهای اروپایی قرار دهد، آغاز نمود. در میان کارهای شخصی وی که به آن عنوان «موضوعات تحقیق در مدت توقف من در آسیا»^{۲۰} داده بود، جونز از مسائل و موضوعات تحقیقی زیر نام می‌برد: «قوانین هندوها و مسلمانان، سیاستها و جغرافیای جدید هندوستان، بهترین نحوه حکومت کردن بر بنگال، ریاضیات و هندسه، علوم مخلوط آسیایی، طب، شیمی، جراحی، و آناتومی هندیان، محصولات طبیعی هندوستان، شعر، علم معانی و اخلاقیات آسیا، موسیقی ملل شرقی، تجارت، صنعت، کشاورزی، و بازرگانی هندوستان»، و از این قبیل. در هفدهم اوت ۱۷۸۷ م او با فروتنی و تواضع به لرد آلتورپ^{۲۱} نوشت که «آرزوی من آن است که هندوستان را بهتر از آنچه هر اروپایی دیگری می‌شناسد بشناسم.» در اینجا بود که بالفور، در سال ۱۹۱۰ میلادی، می‌توانست نخستین اشاره ضمنی به این ادعای خویش را پیدا کند که او تنها فرد انگلیسی است که شرق را بهتر از هر شخص دیگری می‌شناسد.

کار رسمی جونز در زمینه حقوق بود، کاری که برای تاریخ شرق‌شناسی اهمیتی سمبلیک داشت. هفت سال قبل از ورود جونز به هندوستان وارن

19. Edmund Burke

20. Objects of Enquiry During My Residence in Asia

21. Lord Althorp

هستینگز^{۲۲} تصمیم گرفته بود که حکومت بر هندیان باید طبق قوانین خودشان باشد، پروژه‌ای که بیش از آنچه در وهله نخست به نظر می‌رسد تهورآمیز است، زیرا که در آن زمان مجموعه قوانین سانسکریت برای استفاده علمی تنها به صورت ترجمه به زبان پارسی وجود داشت، و هیچ فرد انگلیسی در آن موقع چندان خوب به زبان سانسکریت وارد نبود که به کتب اصلی مربوطه مراجعه کند. یکی از کارمندان رسمی شرکت هند شرقی، به نام چارلز ویلکینز^{۲۳}، ابتدا در زبان سانسکریت تبخّر به دست آورده و سپس ترجمه نهادهای مانو^{۲۴} را شروع نمود؛ بزودی جونز در این کار به او کمک کرد. (تصادفاً ویلکینز اولین مترجم بهاگاواد- گیتا^{۲۵} نیز بود). در سال ۱۷۸۴ میلادی جونز رسماً مراسم افتتاحیه «انجمن آسیایی بنگال»، که برای هندوستان شبیه به «انجمن سلطنتی انگلیس» برای انگلیسیان بود، را اجرا کرد. به عنوان اولین رئیس انجمن مزبور و شخصیت اول آن، جونز به چنان دانشی از شرق و شرقیان دست یافت که بعدها وی را به عنوان بنیانگذار بلامنازع (این تعبیر از ا.ج. آربری^{۲۶} است) شرق‌شناسی درآورد. اهداف جونز این بود که حکومت کرده و یاد بگیرد، و سپس شرق را با غرب مقایسه کند: اعتقاد بر این است که او این اهداف را، با نیروی محرک مقاومت‌ناپذیری که همواره در جهت کدگذاری کردن، و به انقیاد درآوردن انواع نامحدود [مطالب، موضوعات و مقررات] شرقی به «مجموعه کاملی» از قوانین، ارقام، آداب، و فعالیتها داشت، به دست آورده است. مشهورترین اظهارنظر او نشان می‌دهد که شرق‌شناسی نوین، حتی در پیدایش‌های اولیه فلسفی وی، تا چه حد رشته‌ای تحصیلی و علمی تطبیقی بوده و از اهداف آن جستجوی ریشه‌های زبانهای اروپایی در منابع دوردست و بی‌ضرر شرقی بوده است.

زبان سانسکریت، هرچه قدمت آن می‌خواهد باشد، ساختار

22. Warren Hastings 23. Charles Wilkins 24. The Institutes of Manu
25. Bhagavad - Gita 26. A.J. Arberry

شگفت‌انگیزی دارد؛ این زبان از زبان یونانی کاملتر و از زبان لاتین مفصلتر، و از هر دوی آنها نیز به نحو متعالی‌تری مهذب‌تر است؛ با وجود این با هر دو تای آنها قرابت عجیبی دارد — چه در ریشه افعال و چه در اشکال گرامری — که بیش از آن چیزی است که بتوان گفت برحسب تصادف به وجود آمده است؛ در حقیقت شباهتی آن‌چنان قوی که هیچ زبان‌شناسی نمی‌تواند آن هر سه را مطالعه کند بدون آنکه اعتقاد پیدا کند که آنها باید از منبع مشترکی سرچشمه گرفته باشند» [۶۰].

بسیاری از شرق‌شناسان اولیه انگلیسی در هندوستان، نظیر جونز، صاحب‌نظران حقوقی بودند، یا اینکه، با کمال تعجب، متخصصین امور پزشکی بودند که تمایلات میسیونری^{۲۷} قوی داشتند. تا جایی که فرد می‌تواند چنین اظهار کند که غالب آنان تحت تأثیر و ملهم از این هدف دوگانه بودند که «در رشته‌های علمی و هنری آسیا تحقیق کنند، به این امید که در وضع آنجا بهبودی پدید آورده و در عین حال باعث پیشرفت علمی و بهبود هنری [این رشته] در کشور متبوع خویش شوند» [۶۱]: این شرحی بود که در جلد مقدماتی نشریه «انجمن سلطنتی آسیایی» که در ۱۸۲۳ م. توسط هنری توماس کولبروک^{۲۸} تأسیس شده بود، درباره هدف مشترک شرق‌شناسان به رشته تحریر درآمده بود.

شرق‌شناسان حرفه‌ای نخستین نظیر جونز، در برخورد خود با شرقی‌های مدرن تنها دو نقش برای ایفا داشتند، با این حال امروزه ما نمی‌توانیم ایشان را به خاطر تفسیقاتی که به واسطه اینکه یک مقام رسمی غربی در شرق بوده‌اند بر دوشان قرار داده شده سرزنش کنیم. آنها یا وکیل و یا پزشک بودند. حتی ادگار کوئینه، که بیش از آنچه رئالیستی بنویسد متافیزیکی می‌نوشت، از این رابطه درمان‌شناختی به طور مبهمی آگاه بود. او در کتاب نابغه ادیان^{۲۹} خویش نوشت که: «آسیا پیامبران را دارد» و «اروپا دکترها را» [۶۲]. دانش مناسب

درباره شرق، ابتدا از مطالعه کامل کتب کلاسیک [شرقی]، و سپس کاربرد آن متون به شرق مدرن حاصل می‌شد. شرق‌شناس اروپایی، که با فرتوتی آشکار و عدم توانایی سیاسی شرقیان جدید روبرو شده بود، وظیفه خود می‌دید که به منظور «تسهیل اصلاح و بهبود» در شرق حاضر، حداقل بخشی از عظمت گم‌شده و گذشته شرق باستان را نجات دهد. آنچه اروپاییان از گذشته کلاسیک شرقی می‌گرفتند تنها یک تصویر بود (و هزاران واقعیت و مصنوعات) که تنها می‌توانست به بهترین وجه به استخدام گرفته شود؛ برای شرقیان مدرن نیز ایشان تسهیل و اصلاح به همراه می‌آوردند — و نیز مزیت قضاوت خویش را در این مورد که چه چیزی بیشتر از همه به نفع شرقی مدرن بود.

از مشخصات طرح‌های شرق‌شناسانه قبل از زمان ناپلئون یکی هم این بود که قبل از آغاز پروژه تنها اقدام مالی جزئی را می‌شد از قبل در جهت تسهیل موفقیت اجرای آن انجام داد. به عنوان مثال، انکتیل و جونز تنها وقتی به شرق رسیدند بود که آنچه را که درباره شرق انجام دادند آموختند. مطابق معمول، در ابتدای کار، آنان با همه شرق مواجه بودند، و تنها پس از گذشت زمانی کوتاه و یک رشته کارهای بالبداهه و عجولانه بود که توانستند حیطه توجه خود را به سرزمین خاصی تقلیل دهند. از طرف دیگر، ناپلئون به چیزی کمتر از تصرف همه مصر رضا نمی‌داد، و آمادگی که او از قبل ایجاد کرده بود از نظر حجم و عمق بی‌نظیر بود. با این حال، آمادگی‌های مزبور به گونه تعصب‌آمیزی مطابق طرح و نقشه — و اگر اجازه استفاده از این واژه را داشته باشم باید بگویم — «کتابی» بود، که ذیلاً کمی آنها را تحلیل خواهم کرد. به نظر می‌رسد هنگامی که ناپلئون در سال ۱۹۱۷ میلادی در ایتالیا خود را برای اقدام نظامی بعدی خویش آماده می‌کرد سه مطلب را در ذهن داشت. نکته اول اینکه، منهای قدرت تهدیدآمیز انگلستان که هنوز هم وجود داشت، توفیقات نظامی وی که در «معاهده کمپ فورميو»^{۳۰} به اوج رسیده بود، جای دیگری را

جز شرق برای لشکرکشی و کسب پیروزی باقی نمی‌گذاشت. علاوه بر این، تالیران این اواخر در مورد «مزایای پس کشیدن از مستعمرات جدید در شرایط حاضر» اعتراض و خرده‌گیری کرده بود»، و این معنا، به موازات جاذبه لطمه‌زدن به منافع انگلیس، او را به جهت شرق کشانید. نکته دوم اینکه ناپلئون از جوانی به مشرق‌زمین جذب شده بود. یادداشتهای کتاب خاطرات او که در جوانی به رشته تحریر درآورده مشتمل بر فی‌المثل ملخصی است که وی از کتاب تاریخ اعراب^{۳۱} اثر مارینی^{۳۲} به عمل آورده، و از همه نوشته‌ها و مکالمات او پیداست که، همان طور که ژان تری^{۳۳} گفته است، وی عمیقاً در افکار و خاطرات خود غرق شکوه و عظمت شرق اسکندر مقدونی و بویژه مصر بوده است [۶۳]. بنابراین، این اندیشه که مصر را، همچون اسکندر جدیدی، فتح کند در ذهن او قوت می‌گرفت، که در کنار آن نیز این مزیت اضافه وجود داشت که مستعمره اسلامی جدیدی را — به قیمت از دست دادن آن مستعمره توسط انگلیس — به چنگ آورده بود. نکته سوم اینکه ناپلئون پیروزی بر مصر را طرح محتمل و نسبتاً ساده‌ای می‌دید، زیرا که وی آنجا را از نظر تاکتیکی، استراتژیکی، و تاریخی، و شاید به همان میزان از اهمیت، از نظر کتابی — یعنی موضوعی که انسان با مطالعه آثار کلاسیک و جدید صاحب‌نظران اروپایی با آن آشنایی پیدا می‌کند، خوب می‌شناخت. همه نکته مورد بحث من این است که از نظر ناپلئون، مصر پروژه‌ای بود که تنها در ذهن او واقعیت داشت، و بعدها نیز مقدماتی برای فتح آنجا فراهم نمود، و این آمادگی برحسب تجربیاتی بود که جملگی به قلمروی اندیشه‌ها و افسانه‌هایی که از کتابها گلچین می‌شوند تعلق دارند، و نه واقعیت تجربی محض. بنابراین، طرحی که او برای مصر داشت در زمره برخوردهای طولانی و مکرر اروپا با شرق، که در همه آنان تبخّر خاصّ شرق‌شناسان مورد استفاده مستقیم مقاصد استعماری قرار می‌گرفت، اولین پروژه و یا طرح بود؛ چرا که همواره، از زمان ناپلئون به بعد، در

لحظات حسّاسی که یک فرد شرق‌شناس باید تصمیم می‌گرفت که وفاداری و احساسات او به جانب شرق متمایل است و یا غرب پیرون، او همواره دومی را برمی‌گزید. در مورد خود امپراطور — ناپلئون — هم باید گفت که وی شرق را تنها به همان صورتی می‌دید که ابتدا در متون کلاسیک و سپس توسط متخصصین امر شرق‌شناسی تصویر شده بود، تصویری که جایگزین مناسب و سودمندی برای هرگونه مواجهه با شرق واقعی بود.

اینکه ناپلئون در فهرست همراهان خود به مصر دهها نفر «دانشمند» را هم اضافه کرده بود آن قدر شهرت یافته است که احتیاج به تفصیل بیشتری ندارد. اندیشه او این بود که برای این لشکرکشی عظیم نوعی آرشیوزنده، به صورت مطالعاتی که در تمام زمینه‌ها توسط اعضای «انجمن مصر» که وی آن را در همان ایام بنا کرده بود انجام شده به همراه داشته باشد. مطلبی که کمتر آن را می‌دانند اعتماد و تکیه قبلی ناپلئون بر کتاب مسافرت به مصر و سوریه^{۳۴} اثر سیاح فرانسوی کنت دو ولنه است که در دو مجله در سال ۱۷۸۷ میلادی چاپ شده بود. کتاب سفرنامه ولنه، که در آن در مقدمه کوتاهی می‌گوید که به دست آوردن ناگهانی مقداری پول (که وی به ارث برده بود) این امکان را برایش پیش آورد تا در ۱۷۸۳ م. به سمت شرق سفر نماید، روی هم رفته تقریباً سندی غیرشخصی است. آشکار است که ولنه خود را همچون دانشمندی می‌دید که وظیفه‌اش همواره ثبت واقعیات به همان صورتی که می‌دید می‌باشد. نقطه اوج مطالب این سفرنامه در جلد دوم آن است، جایی که از اسلام به عنوان یک دین سخن گفته می‌شود [۶۴]. نقطه نظرات رسمی ولنه نسبت به اسلام، به عنوان یک دین و یک نظام نهادهای سیاسی، کاملاً خصمانه بود. با این حال، ناپلئون کتاب یادشده و نیز کتاب دیگر ولنه به نام ملاحظات پیرامون جنگ واقعی ترکها^{۳۵} (۱۷۸۸ میلادی) را حائز اهمیت ویژه‌ای یافت. زیرا بالاخره ولنه

34. Voyage en Egypte et en syrie

35. Considerations sur la guerre actuel de Tures

فرانسوی عاقلی بود که، مثل شاتوبریان و لامارتین که ربع قرن پس از وی می‌زیستند — به شرق نزدیک به چشم جایی که محتملاً برای تحقق تمایلات استعماری فرانسه مناسب بود نگاه می‌کرد. بهره‌ای که ناپلئون از کتاب ولنه برده بود لیست مسائل و مشکلاتی بود که به نظر ولنه در مقابل هرگونه لشکرکشی فرانسویان به شرق وجود داشت.

ناپلئون، در تأملات خود درباره لشکرکشی به مصر، کتاب لشکرکشی به مصر و سوریه (سالهای ۱۷۹۸-۱۷۹۹ میلادی) — که وی در جزیره سن هلن به ژنرال برتراند انشا می‌کرد — به طور آشکار به کتاب ولنه اشاره می‌کند. ناپلئون می‌گوید که به نظر ولنه، برای سلطه و استیلای فرانسه بر شرق سه مانع وجود داشت، و لذا هر نیروی نظامی فرانسوی که به آنجا می‌رفت باید سه جنگ را به پایان می‌برد: یکی جنگ علیه نیروهای انگلیسی، و دیگری علیه عثمانی‌ها، و سومی — که از همه دشوارتر بود، جنگ علیه مسلمانان بود [۶۳]. مشکل می‌شد ارزیابی ولنه را مورد شگ و حمله قرار داد، زیرا برای ناپلئون، و یا هر کس دیگری که کتاب ولنه را می‌خواند، روشن بود که «سفرنامه» او، و نیز کتاب دیگرش به نام «ملاحظات...» متون مؤثری بودند که خواندن آنها برای هر اروپایی که می‌خواست در جنگی در شرق پیروز شود واجب بود. به بیان دیگر، کار ولنه برای تخفیف شوک انسانی که هر فرد اروپایی ممکن بود در تجربه مستقیم شرق احساس کند همچون کتابی راهنما بود. به نظر می‌رسد که تر ولنه این بود که: کتاب‌ها [ی شرق‌شناسی] را بخوانید تا برخورد با شرق اجباراً شما را [از افکار و روحیات شرق‌شناسانه‌تان] تهی نکند.

ناپلئون تقریباً سخن ولنه را کلمه به کلمه پذیرفته بود، اما مشخصاً به صورت دقیق و ظریفی. از لحظه نخست که طلایه‌داران لشکر ناپلئون در سرزمین مصر ظاهر شدند هر کوشش متصور به عمل آمد که مسلمانان متقاعد شوند که «ما واقعاً مسلمان هستیم» — آن گونه که اظهار رسمی ناپلئون در دوم ژوئیه ۱۷۹۸ م خطاب به مردم اسکندریه می‌گفت [۶۶]. ناپلئون، در حالی که

(بر عرشه کشتی دریاسالاری [فرماندهی] به نام «شرق»^{۳۶} سوار بود و) عده‌ای از شرق‌شناسان در کنارش نشسته بودند، از خصومت مصریان نسبت به مملوکیان و ادعای انقلابی آنان که برای کار مساوی دستمزد مساوی [با عربها] مطالبه می‌کردند استفاده کرد تا جنگی ملایم و برگزیده را علیه اسلام آغاز کند. آنچه بیش از همه اولین مورخ عرب این لشکرکشی را تحت تأثیر قرار داد (عبدالرحمن الجیرتی)، استفاده ناپلئون از محققین و اندیشمندان برای ترتیب دادن تماشاهای او با افراد محلی بود — آن مطلب و نیز تأثیر تماشای یک نهاد فکری مدرن اروپایی در حول و حوش خویش. [۶۷] ناپلئون در همه جا سعی می‌کرد اثبات کند که او برای اسلام می‌جنگد؛ هرچه که او می‌گفت به زبان عربی قرآنی ترجمه می‌شد، درست همان‌گونه که فرماندهان ارتش فرانسه دائماً به سربازان خود گوشزد می‌نمودند که مواظب حساسیت اسلامی مردم باشند. (در این زمینه خوب است این تاکتیک ناپلئون در مصر را با تاکتیکهای «در موارد نیاز و احتیاج»^{۳۷} — که سندی اسپانیایی است که در سال ۱۵۱۳ توسط لشکریان اسپانیا تهیه شده تا با صدای بلند برای اهالی هند خوانده شود — مقایسه کنید که می‌گوید: «ما شما و زنهای و فرزندان شما را خواهیم گرفت، و آنها را به بردگی خواهیم کشاند، و بدان صورت، طبق فرمان عالی جنابان [پادشاه و ملکه اسپانیا] آنان را خواهیم فروخت و تکلیفشان را معلوم خواهیم کرد؛ و در مورد رعایا و بندگان هم که اطاعت ما را نکنند اموال و دارایی‌شان را غصب کرده و هرگونه ستم و ضدمه ممکن را روا خواهیم داشت»، و غیره...) [۶۸] وقتی برای ناپلئون مسلم شد که نیروی نظامی او برای کنترل همه مصریان خیلی کم است، در آن هنگام وی کوشش کرد که از امامها، قاضیان، مفتیان، و علمای محلی برای تفسیر قرآن در جهت منافع ارتش کبیر فرانسه استفاده کند. برای این منظور، تعداد شصت نفر علمایی که در الازهر تدریس می‌کردند به مقر

ناپلئون دعوت شدند و برایشان همه‌گونه احترامات نظامی به عمل آمد و سپس گوش به سخنان تحسین‌آمیز ناپلئون از اسلام و [حضرت] محمد (ص) و نیز تکریم و تعظیم وی نسبت به قرآن دادند — و این در حالی بود که به نظر می‌رسید ناپلئون با مطالب قرآنی کاملاً آشناست. این تاکتیک تأثیر خود را بخشیده و بزودی چنان به نظر می‌آمد که مردم قاهره عدم اعتماد خود به نیروهای اشغالگر را از دست داده‌اند [۶۹]. ناپلئون، وقتی مصر را ترک می‌کرد، به جانشین خود، کلبر^{۳۸}، موکداً دستور داد که همواره مصر را بر حسب نظر و مشورت شرق‌شناسان و رهبران دینی اسلامی که می‌توانست از حمایت ایشان برخوردار شود اداره کند؛ هر جور سیاست و تاکتیک دیگری پرهزینه و احمقانه بود [۷۰]. هوگو، در شعری که به نام «تو»^{۳۹} سروده، فکر می‌کرد که به رازِ شکوه و جلال لشکرکشی شرقی ناپلئون پی برده است:

بار دیگر او را در کنار رود نیل می‌یابم.

مصر با شعله‌های غروب او می‌درخشد؛

ستاره همایونی او در شرق طلوع می‌کند.

ویکتور با شیفگی، در حالی که از ره‌آوردها در حال انفجار است،

با شگفتی، بر سرزمین عجایب خیره شده است.

شیوخ پیر، امیر جوان و عاقل را تکریم کردند.

و مردم نیز از سپاهیان بی‌سابقه او خوف داشتند؛

در چشم خیره قبایل، وی بلند و عالی به نظر می‌رسید

هم چون [حضرت] محمدی از غرب [۷۱].

چنین پروزی را تنها می‌شد از طریق ایجاد آمادگی قبل از یک تهاجم نظامی به دست آورد، شاید تنها توسط کسی که، جز آنچه کتابها و دانشمندان

و محققین به او می‌گفتند، هیچ تجربه قبلی از شرق نداشت. این فکر که تعداد زیادی از افراد عالم و آکادمیک در سفر همراه او باشند، تا حد زیادی جنبه‌ای از این طرز تلقی کتابی نسبت به شرق است. همین طرز تلقی نیز به نوبه خود با یک سری فرامین انقلابی خاص تقویت گردید (بویره فرمان مورخ ۳۰ مارس ۱۷۹۳ — در زمینه تأسیس یک مدرسه دولتی در کتابخانه ملی فرانسه برای تدریس زبانهای ترکی، عربی، و فارسی) [۷۲] که هدف آن اقدام عقلایی دورکردن جنبه راز و سرپوشیدگی و رسمیت بخشیدن به حتی پیچیده‌ترین و سر به مهرترین دانشها بود. بدین ترتیب، بسیاری از مترجمین شرق‌شناس ناپلئون، شاگردان سیلواستر دوساکی بودند که، از ماه ژوئن ۱۷۹۶ م.، اولین و تنها استاد زبان عربی در مدرسه دولتی زبانهای شرقی بود. بعدها ساکی تقریباً معلم همه شرق‌شناسان بنام اروپایی شد و شاگردانش برای مدتی بیش از سه چهارم یک قرن اغلب امور این رشته را در اختیار داشتند. بیشتر آنان از نظر سیاسی نیز چهره‌های سودمندی بودند، تا حدی که چندین نفر از ایشان در سفر مصر ناپلئون را همراهی می‌کردند.

اما نحوه برخورد با مسلمانان، تنها بخشی از پروژه ناپلئون برای استیلای بر مصر بود؛ بخش دیگر آن طرح، این بود که درهای آن سرزمین را [به روی غرب] کاملاً باز کرده و آن را برای بازبینی و دقت نظر اروپایی، محیط آماده‌ای سازد. بنای ناپلئون بر این بود که مصر، از صورت یک سرزمین مبهم و مخوف و بخشی از شرق که تا آن زمان فقط به صورت دست دوم و از طریق بهره‌برداری‌های سیاحان، صاحب‌نظران و فاتحین پیشین شناخته می‌شد، به دپارتمانی از دانش فرانسوی تبدیل شود. در اینجا نیز طرز تلقی‌های طرح‌گونه و کتابی به چشم می‌خورند. انیستیتوی مزبور، با تیمهای شیمیدان، مورخین، زیست‌شناسان، باستان‌شناسان، جراحان، و عتیقه‌شناسان خود، قسمت علمی ارتش را تشکیل می‌داد. و کار آن نیز گستاخانه بود: اینکه مصر را در آغوش فرانسه نوین قرار دهند و به خلاف گفته کتاب توصیف مصر اثر آبه

لوماسکریه^{۴۰} (سال ۱۷۳۵ م.)، قول و تعهد ناپلئون باید صورتی جهانی می‌داشت. تقریباً از همان لحظه شروع اشغال، ناپلئون شخصاً مراقب بود که جلسات انیستیتو مرتباً برگزار شده و تجربیات خود را شروع و دنبال نماید — البته منظور از تجربه همان چیزی است که امروزه ما مأموریت‌های کسب حقایق و اطلاعات می‌خوانیم. مهم‌تر از همه اینکه هر چیزی که گفته، دیده، و یا خوانده می‌شد حتماً باید ثبت و ضبط می‌گردید، و در واقع در آن بحبوحه عظیم تملک یک کشور توسط کشوری دیگر، ثبت و ضبط هم شده و به نام شرح و توصیف مصر و در بیست و سه جلد قطور در فاصله سالهای ۱۸۰۹ تا ۱۸۲۸ میلادی به چاپ رسید [۷۳].

وجه انحصاری کتاب مزبور حجم عظیم مطالب آن و یا حتی هوش و ذکاوت اندیشمندانی که در تدوین مطالب آن سهم داشته‌اند نیست، بلکه در طرز تلقی و نگاهی است که نسبت به موضوع مورد بحث خود دارد، و همین طرز تلقی است که آن را برای مطالعه طرح‌های شرق‌شناسی نوین مورد توجه زیادی قرار می‌دهد. «مقدمۀ تاریخی» ی که ژان-باپتیست-ژوزف فوریه دبیر انیستیتو در چند صفحه بر کتاب نوشته این مطلب را روشن می‌سازد که صاحب‌نظران و اندیشمندان در «انجام دادن» [امر] مصر هم چنین مستقیماً به نوعی اهمیت اصیل و غیرتقلبی فرهنگی، جغرافیایی، و تاریخی دست می‌یافتند. مصر، نقطه تلاقی مرکزی روابط بین افریقا و آسیا، و اروپا و شرق، و حافظه و واقعیت بود.

«مصر، که بین افریقا و آسیا واقع شده و به سهولت با اروپا ارتباط دارد، مرکز قاره باستانی را فرا می‌گیرد. در این کشور فقط خاطرات بزرگ به وجود می‌آیند. اینجا سرزمین آثار هنری بوده و تعداد بی‌شماری اثر تاریخی را نگهداری می‌کند. هنوز هم معابد قدیمی، و قصرهایی که پادشاهان در آن

زندگی می‌کردند وجود دارند، اگرچه جدیدترین بناها از این نوع در زمان جنگ تروا^{۴۱} ساخته شده‌اند. شخصیت‌هایی نظیر هومر، لیکورگوس^{۴۲}، سولون^{۴۳}، فیثاغورث، و افلاطون همه برای مطالعه در زمینه‌های علوم، دین، و قوانین به مصر رفتند. اسکندر مقدونی در آنجا شهر متمکنی بنا نمود که برای مدتهای مدیدی از تفوق تجاری برخوردار بود، و نیز شاهد بر این مطلب بود که پومپه^{۴۴}، سزار، مارک آنتونی^{۴۵}، و آگوستوس در بین خود راجع به سرنوشت روم و همه جهان تصمیم می‌گرفتند. لذا این امر برازنده این کشور است که توجه شاهزادگان برجسته‌ای را که بر سرنوشت ملتها حکم می‌رانند به سوی خود جلب کند.

هیچ وقت نشد که ملتی به حد کافی قدرتمند شود، چه در غرب و چه در آسیا، و نیم‌نگاهی به سوی مصر نیندازد، گویی که سرزمین مصر به گونه‌ای سهم طبیعی آنها بود» [۷۴].

از آنجا که مصر از معانی متداول هنر، علوم، و حکومت اشباع شده بود، لذا نقش آن این بود که همچون صحنه‌ای باشد که روی آن نمایشهایی که اهمیت تاریخی - جهانی داشتند بازی شود. بدین ترتیب، قدرتهای نوین جهانی، با گرفتن و اشغال سرزمین مصر طبیعتاً نیروی خویش را به نمایش گذاشته و توجیهی تاریخی کسب می‌کردند؛ سرنوشت خود مصر هم این بود که به جایی - ترجیحاً به اروپا - ملحق شود. علاوه بر این، این قدرت [نوین] نیز به تاریخی وارد می‌شد که عناصر مشترک آن توسط چهره‌های کاملاً بزرگی نظیر هومر، اسکندر، سزار، افلاطون، سولون، و فیثاغورث، که با حضور قبلی

۴۱. Trojan War شهر باستانی تروا در آسیای صغیر که با یونانیان جنگ داشت و هومر اشعار حماسی معروفی راجع به این جنگها سروده است.

۴۲. Lycurgus

۴۳. Solon مقنن و حکیم معروف یونانی که در حدود سالهای ۵۹۴ پیش از میلاد در قانون اساسی آتن تجدید نظر نمود.

۴۴. Pompey ۴۵. Mark Antony

خود در شرق به آن احترام و عزت بخشیده بودند، تعریف شده بود. به طور خلاصه اینکه وجود شرق همراه با یک سلسله ارزشهای الحاقی بود که ارتباطی به واقعیتهای مدرن آن نداشت و بلکه مربوط به تماسهای ارزشمندی بود که با گذشته‌های بسیار دور اروپا داشت. این مثال کاملی از آن وجهه نظر کتابی و طراحی شده‌ای است که راجع به آن سخن می‌گفتم.

فوریه به همین نحو در کتاب خود متجاوز از یکصد صفحه ادامه می‌دهد (تصادفاً بگوییم که هر صفحه آن نیز به اندازه یک مترمربع است، گویی که اصل پروژه و اندازه صفحه‌ها از قبل کاملاً طراحی شده بود که از یک مقیاس برخوردار باشند!) به هر حال، از دل این گذشته آزاد و بی‌قاعده، وی باید لشکرکشی ناپلئون را توجیه کرده و نشان دهد که این واقعه، درست همان موقع که اتفاق افتاد باید اتفاق می‌افتاد. البته دورنمای دراماتیک کار نیز نباید فراموش شود. او با عنایت به مستمعین اروپایی و چهره‌های شرقی خود با مهارت مانور کرده و می‌نویسد:

انسان به خاطر می‌آورد که خبر تحیرآور حضور فرانسویان در شرق چه احساسی را در اروپا به وجود آورده بود... طرح این کار در سکوت ریخته شده و آن چنان در خفا آماده شده بود که مراقبین مضطرب آن در ناحیه دشمن گول خوردند؛ تنها وقتی که قضیه اتفاق افتاده بود آنها فهمیدند مطلب طراحی شده و با موفقیت به اجرا درآمده است...

این چنین «کودتایی نمایشی»^{۴۶} برای شرق نیز منافی در بر داشت:

«این کشور که روزگاری علم و معرفت خویش را به ملت‌های گوناگونی منتقل کرده است، امروز در توحش و بربریت فرو رفته است.»

تنها یک قهرمان بود که می‌توانست همه این عوامل را باهم جمع کند، که این

مطلبی است که اکنون فوریه شرح می‌دهد:

«ناپلئون تأثیری را که این واقعه بر روابط بین اروپا، شرق، و
افریقا، و نیز بر کشتیرانی مدیترانه، و همچنین بر سرنوشت آسیا
داشت تحسین می‌کرد... ناپلئون می‌خواست که نمونه و مثال مفیدی از
[تمدن] اروپاییان به دست شرقی‌ها داده باشد، و بالاخره اینکه کاری کند
که ساکنین آنجا زندگی مطبوعتری داشته باشند، و در کنار آن، همه مزایای
یک تمدن تکامل یافته را نیز در اختیار ایشان قرار دهد.

هیچ‌یک از این امور بدون دخالت مستمر امور هنری و علمی در این
پروژه [طرح تهاجم به مصر] مقدور نبود [۷۵]. برگرداندن یک منطقه از حالت
توحش و بربریت فعلی به عظمت کلاسیک گذشته‌اش؛ آموزش و تعلیم شرق به
الگوی غرب مدرن (البته برای منافع خود شرق)؛ زیردست قرار دادن و یا کم
جلوه دادن قدرت نظامی به منظور آگراندیسمان کردن و بزرگ جلوه دادن دانش
باشکوهی که در جریان سلطه سیاسی بر شرق به دست آمده است؛ تدوین فرمول
برای شرق، و اعطا کردن شکل، هویت، و تعریف به آن، با اعتراف کامل به
جایگاه آن در خاطره‌ها، و اهمیت آن در استراتژی‌های امپریالیستی، و نقش
«طبیعی» آن به عنوان بخشی الحاقی از اروپا؛ با عظمت نشان دادن جمله
دانشی که در خلال استعمال استعماری [شرق] به دست آمده با عنوان «ادای
سهم به تعلیمات نوین»، در حالی که افراد محلی صاحبان اصلی این دانش نه
مورد مشورت قبلی قرار گرفته و نه با ایشان به هیچ صورت معقولی رفتار شده بود
جز اینکه مقدمه و یا پیش‌متنی باشند برای متنی که استفاده و کاربرد آن نیز
برای بومیان محلی نبود؛ خود را به عنوان یک فرد اروپایی فرمانده و حاکم
تقریباً دلبخواه تاریخ، زمان، و جغرافیای شرق دانستن؛ برقرار کردن
انیستیتوهای آموزشی در رشته‌های تخصصی جدید؛ برقرار کردن رشته‌های
علمی و نظامی نوین؛ تقسیم، بکارگیری، طرح و نقشه دادن، جدول‌بندی

کردن، اندیکس دادن، و ثبت و ضبط هر چیزی که در پیش روی (و غیر پیش روی) قرار دارد؛ از دل هر مشاهده یک تعمیم، و از دل هر تعمیم یک قانون ثابت درباره طبیعت، مزاج، طرز تفکر، آداب، و سبک شرقی استخراج کردن؛ و بالاتر از همه، تبدیل ماهیت و قلب واقعیت زنده به مطالب و مواد کتابی، و در تملک داشتن واقعیت (یا خیال اینکه در تملک آدمی است) عمدتاً بدین خاطر که به نظر می‌رسد هیچ چیز در شرق تاب مقاومت در مقابل قدرتهای ما [غربیان] را ندارد: اینها جملگی اجزای طرح و نقشه شرق‌شناسان هستند که به طور کامل در مجموعه وصف مصر به تحقق درآمده‌اند، که خود آن مجموعه نیز به واسطه در بر گرفتن شرق‌شناسانه کل مصر توسط ناپلئون، با ابزار قدرت و دانش غربی، میسر گردیده و پایه‌های آن مستحکم شده است. بنابراین، فوریه در مقدمه یادشده چنین نتیجه‌گیری و جمع‌بندی می‌کند که تاریخ همواره به خاطر خواهد آورد که چگونه «مصر صحنه نمایش شکوه و افتخارات ناپلئون گردید، و تمام جزئیات و اوضاع و احوال این حادثه فوق‌العاده را حفظ خواهد کرد.» [۷۶]

بدین ترتیب کتاب وصف مصر، تاریخ مصر و یا شرقی را که تاریخی با تلائم، هویت، و عقلانیت است جابه‌جا می‌کند و به جای آن تاریخی را می‌نشانند که در کتاب مزبور ثبت گردیده است. این تاریخ جدید نیز بلافاصله خود را مستقیماً با تاریخ جهان هماهنگ می‌سازد، کاری که حسن تعبیر تاریخ اروپایی را به همراه می‌آورد. در فکریک فرد شرق‌شناس این می‌گذرد که برای نجات حادثه و یا واقعه‌ای از فراموشی باید شرق را تبدیل به صحنه نمایش افکار و مطالب شرق‌شناسان کرد: و این دقیقاً همان چیزی است که فوریه می‌گوید. علاوه بر این، قدرت محض بر اینکه شرق را در قالب اصطلاحات مدرن غربی توصیف کنند موجب می‌شود که مشرق‌زمین از فضای ابهام سکوت‌آمیزی که سالها آن را به دست فراموشی سپرده بود خارج شده و در وضوح علم مدرن اروپایی منزل گزینند (البته از این ابهام و سکوت باید قدری غرولند در مورد

احساس وسیع و گنگی را که شرق از گذشته خود دارد مستثنی نمود.) در آنجا چهره شرقی جدیدی وجود دارد که مثلاً، نظیر تز زیست‌شناسی جئوفری سنت-هیلر در توصیف مصر، تأییدی بر قوانین تخصصی رشته جانورشناختی تدوین بوفن^{۴۷} می‌باشد [۷۷]. و یا اینکه به مثابه «نقطه مقابل برجسته عادات ملتهای اروپایی» به کار می‌آید [۷۸]، که در آن «لذات و تمتعات عجیب و غریب و هوس‌آلود» افراد مشرق‌زمین، در خدمت نشان دادن هوشیاری و متانت و خردمندانه بودن عادات غربی قرار می‌گیرد. و یا، برای اینکه نمونه دیگری از موارد استفاده «شرق» را ذکر کرده باشیم، معادل آن دسته از خصایص فیزیولوژیکی شرقی که مومیایی کردن بدن‌ها را ممکن می‌ساخت در مورد بدن‌های اروپایی نیز جستجو می‌گردد تا اینکه بتوان بدن‌های شوالیه‌هایی را که بر زمین افتخار از پای درآمده‌اند به عنوان آثار زنده لشکرکشی بزرگ ناپلئون به شرق حفظ و نگهداری نمود [۷۹].

با این وجود، شکست نظامی ناپلئون در اشغال سرزمین مصر همچنین موجب تخریب و نابودی طرح و برنامه کلی برای مصر و یا بقیه قسمت‌های شرق نگردید. بدون اغراق، اشغال مصر موجب به وجود آمدن تمامی تجربه نوین [غرب] از شرق، به تعبیری که از درون تجربه با شرق آن گونه که ناپلئون در مصر بنا نهاده بود، گردید؛ تجربه‌ای که بعضی از عوامل سلطه و اشاعه آن شامل «انیستیتوی شرق‌شناسی» و یا مجموعه توصیف مصر – که قبلاً بدان‌ها اشاره کردیم – می‌گردید. به سخن شارل-رو^{۴۸}، ایده این بود که مصر «وقتی که تحت مدیریت عاقلانه و روشنفکرانه‌ای قرار گرفت، به رفاه و پیشرفت دست یافته ... و سپس اشعه متمدنانه خویش را بر تمام همسایگان شرقی خویش خواهد افکند» [۸۰]. درست است که همه قدرتهای اروپایی دیگر، و در رأس

۴۷. Georges Buffon (۱۷۰۷-۱۷۸۸) طبیعت‌شناس معروف فرانسوی و مولف کتاب ۴۴ جلدی

تاریخ طبیعی.

آنها انگلستان، در این مأموریت خطیر با فرانسه رقابت خواهند نمود. اما آنچه که بالمال، به رغم تمام به هم ریختگی های درون — اروپایی، رقابتهای نامشروع، و یاجنگ رو در روی، به عنوان میراث مستمر مأموریت مشترک غرب در شرق، اتفاق خواهد افتاد عبارت خواهد بود از خلق و ایجاد یک سلسله پروژه ها، دیدها، و بنگاههای تجاری جدیدی که بخشهای بیشتری از شرق قدیمی را با روحیه اروپایی فاتح ترکیب می کند. بدین ترتیب، پس از ناپلئون، اصل زبان شرق شناسی به طور عمده ای تغییر پیدا کرد. رئالیسم توصیفی آن ارتقا یافته و به جای صرفاً یک سبک عرضه و نمایش، تبدیل به یک زبان، و در واقع وسیله ای برای «خلق و ایجاد» گردید. شرق، همراه با «زبانهای خالص»^{۴۹} — آن گونه که آنتوان فابر دو اولیو^{۵۰} آن را منابع فراموش شده و خوابیده جمعیت های مدرن اروپایی لقب داده بود — تجدید ساختار یافته، جمع و جور شده، ساخته و پرداخته گردیده، و به طور خلاصه، از دل کوششهای شرق شناسان متولد گردیده بود. مجموعه «توصیف مصر» راهنما و الگوی همه آثار بعدی خود شد تا شرق را به اروپا نزدیکتر ساخته، و از آن پس سرتاسر شرق را در دل اروپا جذب کرده — و به همان درجه از اهمیت نیز، غریبگی، و در مورد اسلام، خصومت با آن را از بین برده و یا اقلأ تخفیف و تقلیل دهد.

بنابراین، از دل لشکرکشی ناپلئون به شرق، رشته کاملی از فرزندان مکتوب سربرآورد که از آن جمله است کتاب سفرنامه^{۵۱} شاتوبریان، سفر به شرق^{۵۲} لامارتین، سالامبواثر فلوربر، و بر همان سنت و سیاق، کتاب آداب و عادات مصریان جدید^{۵۳} اثر لئین، و روایت شخصی سفر به مکه و مدینه^{۵۴} اثر ریچار برتون. آنچه همه اینها را به هم پیوند می دهد تنها زمینه و سابقه مشترک

۴۹. *langues mères* اصطلاح فرانسوی.

50. Antoine Fabre d'olivet

51. Itinéraire

52. Voyage en Orient

53. Manners and Customs of Modern Egyptians

54. Personal Narrative of a Pilgrimage to al-Madinah... and Meccah

آنها در افسانه و تجربه شرقی نیست، بلکه همچنین تکیه عالمانه آنها بر شرق به عنوان گونه‌ای رَجِم می‌باشد که همگی آنان از آن رَجِم سر برآورده‌اند. اگرچه این آثار و مخلوقات، برعکس، صورتهای خیالی کاملاً سبک‌داری از کار درآمدند که تقلید استادانه‌ای بود از آنچه فکر می‌کردند که شرق باید آن گونه به نظر آید، این مطلب، به هیچ روی از قدرت ادراک تخیلی آنها، و یا قدرت آقایی و تصاحب اروپا بر شرق، که نمونه‌های آن به ترتیب یکی کاگلیوسترو^{۵۵}، اروپایی مشهوری که با مهارت نقش شرق را تقلید می‌کرد، و دیگری ناپلئون بناپارت، اولین فاتح جدید مشرق‌زمین، بودند نمی‌کاست.

آثار هنری و یا کتابی، یگانه محصول لشکرکشی ناپلئون نبودند. علاوه بر آنها، و بلکه مؤثرتر از آن موارد، پروژه علمی بود که نمونه اصلی آن کار ارنست رنان به نام نظام مقایسه‌ای و تاریخ عمومی السنه سامی^{۵۶} بود که در سال ۱۸۴۸ میلادی به گونه آراسته‌ای برای «جایزه ولنه»^{۵۷} آماده شده بود، و دیگری پروژه ژئوپولیتیک بود که نمونه‌های بارز آن حفر کانال سوئز به وسیله فردیناند دو لِسپ^{۵۸} و اشغال مصر از سوی انگلستان در سال ۱۸۸۲ میلادی بود. اختلاف بین این دو صرفاً در مقیاس و میزان وضوح آنها نبوده و بلکه در کیفیت اعتقاد شرق‌شناسانه ایشان بوده است. رنان واقعاً اعتقاد داشت که وی شرق را، به همان صورتی که حقیقتاً وجود داشته، از نو در اثر خود به وجود آورده است. از طرف دیگر، دولیسپ، همواره از اینکه پروژه‌اش از شرق قدیمی چهره‌ای جدید و تازه به وجود آورده است تا حدودی ترس داشت، و این احساس، خود را به هر کسی که برای او افتتاح کانال در سال ۱۸۶۹ میلادی حادثه‌ای معمولی نبود، منتقل می‌نمود.

توماس کوک^{۵۹} در «تبلیغات برای کارهای توریستی و گردشهای

55. Cagliostro 56. Système comparé et histoire générale des langues sémitique

57. The Prix Volney 58. Ferdinand de Lesseps

۵۹. Thomas Cook (۱۸۹۲-۱۸۰۸) از پیشقراولان کار سیاحت و توریسم در انگلستان.

تفریحی»^{۶۰}، در اول ژوئیه ۱۸۶۹ میلادی، در مورد کار لیسپ با اشتیاق می‌گوید:

در هفدهم نوامبر سال جاری قرار است بزرگترین پروژه مهندسی قرن در یک مراسم بسیار باشکوه افتتاح گردد. در مراسم مزبور نماینده‌ای از سوی تقریباً تمام خانواده‌های سلطنتی اروپا حضور خواهند داشت. حقیقتاً این یک موقعیت استثنایی است. ایجاد آبراهی که اروپا را با آسیا پیوند دهد قرن‌ها محل فکر و بحث بوده است، و در روزگاران گذشته به ترتیب اذهان یونانیان، رومیان، و ساکسون‌ها و گال‌ها^{۶۱} را به خود مشغول داشته بود، اما تنها در خلال چند سال اخیر بود که تمدن جدید در صدد برآمد که با نیروهای انسانی فرعونهای باستانی مصر، که قرن‌ها پیش کانالی را بین این دو دریا حفر کرده بودند که نشانه‌هایی از آن نیز هنوز پابرجاست، رقابت نمایند. ... کارهایی که امروز انجام می‌شود، همه مقیاسات بزرگی دارند، و بررسی یک جزوه کوچک، به قلم شوالیه دوست استوس^{۶۲}، که به شرح مطلب پرداخته شدت ما را تحت تأثیر نبوغ متفکر بزرگ م. فردیناند دولسپ قرار می‌دهد، که با پشتکار، شهامت و آینده‌بینی او بالاخره رویایی که قرن‌ها در اذهان بود لباس واقعیت پوشید.... رویای طرحی که کشورهای شرقی و غربی را به هم نزدیکتر کرده و بدین ترتیب تمدنهای دوران مختلف را اتحاد بخشد [۸۱].

ترکیب ایده‌های قدیمی با متدهای جدید، در کنار هم آوردن تمدنهایی که ارتباطهای متفاوتی با قرن نوزدهم داشتند، تحمیل هوشمندانه قدرت تکنولوژی مدرن و اراده عقلانی بر واقعیت‌های تقسیم شده و ثابت جغرافیایی قبلی نظیر شرق و غرب: اینها آن اموری است که کوک استنباط می‌نماید، و دولیسپ

60. Excursionist & Tourist Advertiser

۶۱. Saxon and Gaul اقوام انگلوساکسون و گال که در قدیم نژاد انگلیسی‌ها و فرانسویان را تشکیل

می‌دادند.

62. Chevalier de st. Stoess

هم در روزنامه‌ها، سخنرانی‌ها، بررسی کتابها، و نامه‌های خود تبلیغ می‌کند. از نظر دودمان و نسب، کار فردیناند مبارک و متناسب بود. پدر وی، میتو دولیسپ (آن طور که مارلو می‌گوید به عنوان یک نماینده غیررسمی فرانسوی) [۸۲] با ناپلئون به مصر آمده و تا چهار سال پس از تخلیه فرانسویان از مصر، در ۱۸۰۱ م، در آنجا مانده بود. در بسیاری از نوشته‌های بعدی فردیناند صحبت از علاقه شخصی خود ناپلئون به حفریک کانال به میان آمده، که البته ناپلئون — به دلیل اطلاعات غلطی که از متخصصین ملتزم رکابش گرفته بود — هرگز فکر نمی‌کرد که چنین کاری عملی باشد. دولسپ، که اکنون به تاریخچه عجیب و غریب پروژه‌های کانال، که از آن جمله طرح‌های فرانسویان نظیر ریشلو^{۶۳} و سنت سیمونیان^{۶۴} را شامل می‌شده، تقریباً کاملاً آلوده گردیده بود، در سال ۱۸۵۴ م. به مصر مراجعت نمود تا در آنجا کار طرحی را که پانزده سال بعد تکمیل شد آغاز کند. وی هیچ‌گونه آشنایی قبلی واقعی با امور مهندسی نداشت. آنچه به او نیرو می‌بخشید ایمان و اعتقادی بود که به مهارت‌های خدادادی خود به عنوان یک آدم سازنده، ایجاد کننده حرکت و خلاق داشت؛ به نظر می‌رسد که در کنار حمایت مصریان و اروپاییان، طرح و فکری، که حاصل ذکاوت‌های سیاسی و مالی او بود، کم‌کم دانش لازم در جهت تکمیل مسائل و موضوعات را کسب کرده باشد. و شاید از آن مهم‌تر این بود که او چگونه کسانی را که حاضر به کمک مالی به این پروژه بودند در صحنه تاریخی - جهانی شناسایی نموده و ایشان را وادار می‌نمود که ببینند این «فکر اخلاقی» او — نامی که وی روی پروژه خود گذارده بود — واقعاً چه معنا داشت. در ۱۸۶۰ م، وی خطاب به این دسته از کمک دهندگان خویش گفت: «تصور کنید که این نزدیک نمودن غرب و شرق به طور کلی چه کمکی

۶۳. Richelieu (۱۶۴۲-۱۵۸۵) سیاستمدار فرانسوی که به توسعه قدرت فرانسه در اروپا کمک

شایانی نمود.

به تمدن می‌کند و چه ثروتی را به وجود خواهد آورد؟ من اکنون خبر پیشرفت و ترقی عظیمی را به شما اعلام می‌کنم و می‌خواهم که در پاسخ منتظر فرارسیدن آن زمان باشید [۸۳]. بر مبنای همین تفکرات بود که اسمی که دولیپ، در زمان تأسیس در سال ۱۸۵۸ م.، برای شرکت سرمایه‌گذاری مربوطه برگزید بار خاصی داشته و منعکس‌کننده نقشه‌های بزرگی بود که وی در سر می‌پرورانید: «شرکت بین‌المللی»^{۶۵}. در ۱۸۶۲، آکادمی فرانسه جایزه‌ای را برای سرودن قطعه شعری حماسی در مورد کانال تعیین کرد. برنده این جایزه، شخصی به نام بورنیه^{۶۶}، یک چنین مبالغه‌ای را به رشته تحریر درآورد، که البته هیچ مغایرتی هم با تخیلات بلندپروازانه دولیپ نداشت:

کارگرانی که از فرانسه آمده‌اید، بکوشید
و این راه جدید را برای جهانیان بنا کنید!
همچون پدران‌تان، آن قهرمانانی که تا بدین جا آمده‌اند،
جسور و مقاوم باشید!
و چون جنگاوران اهرام نبرد کنید،
تا چهار هزار سال تاریخ آنان تماشاگر شما باشد.
آری این برای جهان است، برای آسیا و اروپا،
برای اقلیمهای دوردست، غرق در تاریکی شب،
برای چینی زیرک و هندوی نیمه‌برهنه؛
برای ملل خوشبخت، آزاد، انسان، و شجاع،
برای مردم شرور، برای ملت‌های برده و اسیر،
برای آنان که مسیح، هنوز برایشان ناشناخته است [۸۴].

صحبت‌های دولیپ هیچ وقت، به اندازه زمانی که از وی خواستند تا در توجیه هزینه و نیروی انسانی بسیار زیادی که طرح وی در بر داشت به دفاع

برخیزد، روان و سرشار نبود. او چنان آمار و ارقام ارائه می‌داد که هر گوش شنوایی را مفتون می‌کرد؛ با همان روانی از آمارهای هرودوت و یا دریایی سخن به میان می‌آورد. وی، در دفتر یادداشت‌های روزانه خود مربوط به سال ۱۸۶۴ میلادی، حین تصویب و موافقت ضمنی خویش، استشهادی را از کاسیمیر لوکنت^{۶۷} نقل می‌کند که یک زندگی غیرمعمول و غیرمتعارف، اصالت قابل ملاحظه‌ای را در انسان به وجود می‌آورد، و از این اصالت نیز کارهای برجسته عظیم و غیرمتعارفی سر برمی‌آورد [۸۵]. این گونه کارهای برجسته و عظیم، خود توجیه خویش بودند. پروژه کانال سوئز، به رغم شجره‌نامه‌ای بسیار قدیمی از شکستها و ناکامی‌ها، هزینه شگفت‌آور آن، و اشتیاقی حیرت‌آور در جهت تغییر نحوه برخورد اروپا با شرق، ارزش دنبال کردن داشت. این پروژه به تنهایی قادر بود همه مخالفت‌های احتمالی کسانی را که طرف مشورت قرار گرفته بودند از پیش پای بردارد، و کاری را که مصریان توطئه‌چین، و چینی‌های خائن، و هندوهای لخت و عور هرگز نمی‌توانستند برای خود انجام دهند، در جهت رفاه و توسعه کل شرق انجام دهد.

مراسم افتتاح کانال در نوامبر ۱۸۶۹ م. نیز، مثل همه دوز و کلک‌های تاریخ زندگی دولیپ، به نحوی تمام و کمال مبین اندیشه‌های او بود. سالها بود که سخنرانی‌ها، نامه‌ها، و بروشورهای او مملو از واژه‌هایی نمایشی و نیرومند بود. و اکنون که کار با موفقیت انجام شده بود، وی در حق خود می‌گفت (البته همیشه هم از خود با صیغه اول فرد جمع صحبت می‌کرد!) که: «ما خلق کرده، جنگیده، جابجا نموده، به دست آورده، عمل کرده، تشخیص داده، و پیشرفت کردیم»؛ (و در موارد بسیاری هم تکرار می‌کرد که) هیچ چیز نمی‌توانست جلوی ما را بگیرد، هیچ امری غیرممکن نبود، و هیچ چیز نیز جز تحقق «نتیجه نهایی، آن هدف بزرگ» اهمیت نداشت، هدفی که وی آن را به

تصور درآورده، تعریف و تبیین نموده، و بالاخره اجرا کرده بود. در سخنرانیی که نماینده پاپ در شانزدهم نوامبر برای حضاری که در مراسم افتتاح گرد آمده بودند ایراد کرد، تلاش زیادی به عمل آمده بود تا جنبه فکری و قدرت تخیل فوق‌العاده‌ای که در کانال دولیپ جلوه گر شده بود برای شنوندگان تشریح شود:

باید اذعان کرد که طنین ساعتی که به گوش می‌رسد، نه تنها یکی از باشکوه‌ترین، بلکه بزرگترین و سرنوشت‌سازترین [لحظات] در تاریخ بشریت می‌باشد. این مکان، که آسیا و افریقا را به هم پیوند می‌دهد، همچون جشنی بزرگ و یک همبستگی جهانی قابل ستایش است. همه درفشها، همه پرچمها، و تمام خیمه‌های موج در زیر این آسمان درخشان و با عظمت در اهتزاز هستند. صلیب برافراشته در مقابل هلال! چه شکوهی، و چه رویای خیره‌کننده‌ای؛ رویایی که اینک به حقیقت ملموس مبدل شده است؛ برای متفکر چه شور و شعفی، و در چشم انداز آینده چه امیدهای طلایی گرد آمده است.

دو انتهای کره زمین به هم نزدیک و نزدیکتر می‌شوند، و در این نزدیکی یکدیگر را می‌شناسند، و از این شناخت، بر مردان و کودکانی که خدای واحدی را می‌شناسند، شور و شغف برادری متقابلی مستولی می‌شود. ای غرب! ای شرق! به هم نزدیک شوید، یکدیگر را بشناسید، به هم درود بفرستید، و یکدیگر را در آغوش بگیرید!

اما هر متفکری، در پس این پدیده‌های مادی، افقی بی‌انتهای بسی گسترده‌تر از فضای محدود مادی کشف می‌کند؛ افق‌های بی‌انتهایی که عالی‌ترین سرنوشت‌ها، و افتخارآمیزترین پیروزی‌ها، و حقانیت بشری را در بر می‌گیرد.

ای پروردگاری که نَفَس الهی‌ات بر روی آبهای گسترده، از غرب به شرق و از شرق به غرب، می‌گذرد و بازهم می‌گذرد. ای خداوندگار بزرگ، این راه را وسیله نزدیک شدن انسانها به یکدیگر قرار ده! [۸۶].

چنین پنداشته می‌شد که همهٔ مردم دنیا جمع شده‌اند که به طرحی که تنها خداوند می‌توانست مورد لطف و مرحمت خویش قرار داده و برای اهداف الهی خود مورد استفاده قرار دهد ادای احترام و تکریم نمایند. تمایزات و مناهای گذشته و قدیمی حل شده بود: صلیب، هلال را سربزه زیر ساخته و غرب به شرق آمده بود تا دیگر آنجا را ترک نکند (البته تا ژوئیهٔ سال ۱۹۵۶ که جمال عبدالناصر تصرف مصر بر کانال را به جهانیان اعلام نمود).

در طرح کانال سوئز، ما نتیجهٔ منطقی تفکرات شرق‌شناسانه، و از آن مهمتر، کوششهای مربوطه را می‌بینیم. آسیا زمانی برای غرب نقطه‌ای دوردست و خاموش و بسیار بیگانه بود؛ و اسلام نیز سمبل خصومتی مسلحانه علیه اروپای مسیحی به حساب می‌آمد. برای اینکه بر این عوامل ثابت و قوی فایق آید، شرق نیازمند آن بود که ابتدا شناخته شود و سپس اشغال و تملک شده، و پس از آن توسط صاحب‌نظران، سربازان، و قضات از نو ساخته شود؛ آنان که السنه، تواریخ، نژادها، و فرهنگها را از زیر خاک درمی‌آوردند تا آنها را به عنوان شرق کلاسیک واقعی — دور از دید شرقیان جدید — که می‌توانست برای قضاوت کردن و حکومت کردن بر شرق مدرن مورد استفاده قرار گیرد، به ودیعه نگه دارند. تیرگی و ابهام گذشته جای خود را به هستی‌های ملموس داد؛ واژهٔ «شرق» از واژه‌های متعلق به اندیشمندان [شرق‌شناس] بود که به معنی آن چیزی بود که اروپای مدرن اخیراً از شرق عجیب و غریب به دست داده بود. دولیپ و کانال او سرانجام فاصلهٔ دوردست شرق، و ناآشنا و نامحرم بودن آن نسبت به غرب، و بیگانگی ماندنی آن را از بین برده بود. درست به همان صورت که یک مانع زمینی را می‌توان به یک جریان مایع قلب ماهیت نمود، به همین نحو نیز شرق، از یک خصومت پایدار و مقاوم به مشارکتی مساعدت‌آمیز و تسلیم‌گونه تغییر ماهیت داده بود. به کلام درست، پس از دولیپ دیگر کسی نمی‌توانست از شرق به عنوان سرزمینی که متعلق به دنیای دیگری است یاد کند. دیگر تنها دنیای «ما» وجود داشت؛ دنیای به هم پیوسته و «واحدی» که در آن، کانال

سوئز، آخرین دسته از تنگ‌نظرانی را که هنوز به اختلاف بین دنیاها اعتقاد داشتند ناکام ساخته بود. بنابراین، مفهوم «شرقی» تنها یک مفهوم اداری و یا اجرایی بوده، و تابع عوامل آماری، اقتصادی، و جامعه‌شناختی است. برای امپریالیست‌هایی نظیر بالفور، و یا ضدامپریالیست‌هایی نظیر ژ.ا. هابسون^{۶۸}، یک فرد شرقی، مثل یک نفر افریقایی، عضوی از یک نژاد و قوم فرودست به حساب می‌آید تا اینکه منحصرأ ساکن یک منطقه جغرافیایی خاص بوده باشد. از نظر ظاهر، دولیپ با کشیدن پای شرق به غرب باعث ذوب شدن هویت جغرافیایی شرق و در نهایت، دور کردن و ازهم پاشیدن خطر اسلام شده بود. تجربیات و دسته‌بندی‌های جدید، و از جمله مربوط به امپریالیستها، سربر خواهند آورد، و به موقع خود نیز شرق‌شناسی، خود را با آنها تطبیق خواهد داد، اما نه بدون هیچ مشکل و مانعی.

۶۸. J.A. Hobson (۱۸۵۸-۱۹۴۰) اقتصاددان انگلیسی و از طرفداران مکتب کینز و صاحب کتاب فیزیولوژی صنعت.

قسمت چهارم

بحران

این که بگوییم کسی و یا چیزی یک حالت و موضع «کتابی»^۱ دارد تا حدودی عجیب می‌نماید، اما یک دانشجوی رشته ادبی اگر دیدگاه مورد حمله و لتر در کتاب احمق^۲، و یا حتی موضع بالنسبه به واقعیتی را که سروانتس در کتاب «دون کیشوت»^۳ مورد هجو قرار داده، در نظر آورد با سهولت بیشتری این عبارت را درک خواهد کرد. آنچه نزد این نویسندگان به طور غیراستثنایی عقل سلیم به حساب می‌آید این مطلب است که این فرض که اوضاع درهم و برهم و آشفته، ازدحام کرده، مسئله‌دار، و غیرقابل پیش‌بینی محیطی را که انسانها در آن به سر می‌برند می‌توان با مراجعه به کتب — متون — فهمید خطای فاحشی است؛ و پیاده کردن واژه به واژه آنچه انسان در کتابها می‌خواند بر واقعیتهای زندگی، مستلزم ریسک، حماقت و یا تخریب است. استفاده از کتاب خداپرستی گال‌ها^۴ برای شناختن اسپانیایی‌های قرن شانزدهم (یا قرن حاضر)، بی‌شبهت به مطالعه «کتاب مقدس» برای فهمیدن، مثلاً، مجلس عوام انگلستان نیست. اما بوضوح دیده می‌شود که مردم هنوز هم کتابها را با چنین اهداف ساده لوحانه‌ای می‌خوانند، و آلا کتابهایی نظیر احمق و یا دون کیشوت، خوانندگان را که هنوز دارند نمی‌داشتند. به نظر می‌رسد که این

1. Textual

۲. Candide آدم ساده و بی‌تزویر که در اصطلاح احمق گفته می‌شود.

3. Don Quixote

4. Amadis of Gaul

خطای رایج همهٔ انسانها باشد که اعتبار و اسناد طراحی شده یک متن را به ناهماهنگی و عدم تجانس تماس و برخورد مستقیم با انسانهای دیگر ترجیح می‌دهند. اما آیا این نقص و خطا همواره ثابت است و یا اینکه اوضاع و شرایطی وجود دارند که در آنها، این حالت و روحیهٔ «کتابی» بیش از مواقع دیگر رواج پیدا می‌کند؟

در دو موقعیت است که روحیهٔ و موضع «کتابی» ترجیح داده می‌شود. یکی وقتی است که انسان از نزدیک با چیز نسبتاً ناشناخته و تهدیدآمیزی که قبلاً در دوردست قرار داشته روبه‌رو می‌شود. در چنین وضعی است که انسان نه تنها به آنچه که در تجربیات قبلی وی مشابهتی به این وضع جدید دارد رجوع می‌کند، بلکه حتی به دنبال آن چیزهایی که در این مورد خوانده می‌رود. اینکه «کتابهای مسافرت»^۵ و یا کتابهای راهنما مثل هر کتاب دیگری «طبیعی» جلوه می‌کنند، چه از لحاظ محتوا و چه ترکیب مطالب، دقیقاً به خاطر همین تمایل انسانی در جهت پناه بردن به یک کتاب در شرایطی است که به نظر می‌رسد عدم اعتماد و اطمینان به سفر در سرزمینهای غریب، ثبات و متانت آدم را به مخاطره می‌افکند. بسیاری از کسانی که مسافرت می‌کنند از تجربیاتی در کشور جدید مورد بازدید خود سخن به میان می‌آورند که مطابق توقع و پیش‌بینی آنان نبوده است، یعنی اینکه آن طوری که قبلاً کتاب می‌گفته باید باشد نبوده است. و البته بسیاری از نویسندگان کتابهای راهنمای مسافرت نیز دقیقاً کتابهای خود را به همین منظور می‌نویسند که بگویند یک کشور همین طور است که ما می‌گوییم، یا بهتر این که بگوییم مثلاً خوش‌منظره، گران‌قیمت، جالب، و نظایر اینهاست. اندیشهٔ ما این است که بگوییم همواره می‌توان افراد، اماکن، و تجربیات را در یک کتاب شرح داد، تا جایی که آن کتاب (یا متن)، حتی از واقعیتی که موضوع شرح و وصف آن است، اعتبار و کاربرد

بیشتری پیدا می‌کند. کمدی فابریس دل دونگو^۶ که به دنبال جنگ واترلو می‌گردد بیشتر از این بابت نیست که وی جنگ مزبور را پیدا نمی‌کند، بلکه از این روست که وی دنبال چیزی می‌گردد که کتابها به وی گفته‌اند [ویحتمل بدان صورت واقعیت خارجی ندارد].

موقعیت دیگری که در آن، روحیه کتابی ترجیح داده می‌شود، وقتی است که موفقیتی به چشم می‌خورد. به عنوان یک مثال ساده، وقتی کسی در کتابی بخواند که شیر حیوان شریر و درنده‌خویی است، و بعد نیز در تجربه شیر سبع و درنده‌ای را ببیند، این شانس وجود دارد که خواننده به دنبال خواندن کتابهای بیشتری از مؤلف بوده و مطالب آنها را نیز باور کند. اما اگر علاوه بر این، کتاب مزبور به خواننده یاد بدهد که چگونه باید با یک شیر جنگید، و دستورالعمل مربوطه نیز به طور کامل به کار آید، در آن صورت نه فقط مؤلف نامبرده مورد استقبال و اعتقاد همگانی قرار خواهد گرفت، بلکه مجبور خواهد شد به کارهای نمایشی مشابهی نیز پردازد. در اینجا یک ثبات و استحکام دیالکتیکی وجود دارد، بدین معنا که از طرفی تجربیات خوانندگان کتاب بستگی به مطالبی که خواننده‌اند داشته و از طرف دیگر، همین مطلب در نویسندگان تأثیر می‌گذارد که به مطالبی پردازند که از قبل در تجربیات خوانندگان تأثیر و تبیین شده‌اند. بدین ترتیب، کتابی که در زمینه مواجه شدن با یک شیر وحشی نوشته می‌شود به وجود آورنده یک رشته کتاب جدید در زمینه موضوعاتی نظیر میزان درنده‌خویی شیران، منشأ درنده‌خویی، و از این قبیل خواهد شد. به همین ترتیب، وقتی که موضوع بحث کتاب هرچه بیشتر محدود و متمرکز روی یک مطلب باریک می‌شود — یعنی مثلاً به جای شیرها، حالا سببیت آنهاست که محل بحث است — باید متوقع باشیم دستورالعملهایی هم که از سوی کتاب در جهت روبه‌رو شدن با درنده‌خویی یک شیر صادر

می‌شود بیشتر به «افزایش» درنده‌خویی آن پردازد، زیرا این درنده‌خویی است که مرکز توجه قرار گرفته و این تنها بُعدی از حیوان است که اساساً می‌دانیم و یا تنها می‌توانیم بدانیم.

کتابی که از فحوای آن این طور استفاده می‌شود که حاوی دانش دربارهٔ چیزی واقعی است، و از شرایطی شبیه به آنچه اکنون شرح دادم به وجود می‌آید، بسهولت قابل‌کنار گذاشته شدن نیست. همه به آن، نسبتِ کارشناسی و تخصص می‌دهند. اعتبار و سندیت مراجع دانشگاهی، انیستیتوهای علمی، و دولت‌ها می‌تواند حول و حوش آن جمع شده و به آن منزلتی بیش از آنچه موفقیت‌های عملی آن می‌بخشد عطا کند. از آن مهم‌تر اینکه چنین کتب و متونی نه تنها به «خلق» دانش، و بلکه اصل واقعیت موضوع بحث خود، می‌پردازند. کم‌کم و در طول زمان این «دانش» و «واقعیت»، سنتی علمی را به وجود می‌آورند که میشل فوکو آن را یک «بحث و درس»^۷ می‌نامد، که از آن پس این حضور و وزن مادی آن رشته — و نه اصالت و اسنادیک مؤلف خاص — است که واقعاً مسئول کتب و متون جدیدی است که از آن سربرمی‌آورند. چنین متنی از واحدهای اطلاعات «موجود از قبل» ای که توسط فلوبر در کاتالوگ «اندیشه‌های جمع‌آوری شده»^۸ به ودیعه گذاشته شده است تألیف می‌گردد.

در پرتو هر آنچه گفتیم، ناپلئون و دولیپ را در نظر آورید. هرچه آنها در مورد شرق می‌دانستند، کم و بیش از کتابهایی بود که به سنت شرق‌شناسی به رشته تحریر درآمده و در جایگاه خود در کتابخانه «اندیشه‌های جمع‌آوری شده» قرار داده شده بود؛ برای آن دو، شرق مثل همان شیر وحشی که مثال زدیم، چیزی بود که باید با آن مواجه شده و سروکار پیدا کنند، تا حدی «بدین خاطر» که آن «شرق» به وسیله نوشته‌ها به وجود آمده بود. این چنین شرقی، ساکت و آرام در جای خود نشسته و در اختیار اروپاییانی بود که

می‌خواستند پروژه‌هایی را در مورد آن پیاده کنند، پروژه‌هایی که البته در مقابل ساکنین بومی شرق هیچ‌گونه مسئولیتی نداشتند؛ و خود شرق نیز در مقابل پروژه‌ها، چهره‌ها، و یا صرفاً توصیفاتی که برای آن می‌اندیشیدند نیز توان مقاومت نداشت. قبلاً در این فصل گفتم که چنین رابطه‌ای بین نوشته‌های غربی (و تبعات آن) و سکوت شرقی، نتیجه و نشانه‌ای از قدرت عظیم فرهنگی غرب، و اراده‌اش برای اعمال قدرت بر شرق، است. اما رویه دیگری از این قدرت نیز وجود دارد، رویه‌ای که وجود آن وابسته به فشارهای سنت شرق‌شناسی و موضع کتابی آن نسبت به شرق است؛ این رویه، زندگی خاص خود را ادامه می‌دهد، درست به همان صورتی که کتابهای مربوط به شیران وحشی، تا هنگامی که شیران خود خلاف آن را نگفته‌اند، به حیات خود ادامه می‌دهند. تصویری که بندرت درباره ناپلئون و دولیسپ ترسیم می‌شود — از میان افراد بسیاری که طرحهای مختلفی را درباره شرق در سر می‌پروراندند این دو را به عنوان نمونه برگزیده‌ایم — تصویری است که در آن می‌بینیم که این دو نفر در سکوت بیکران شرق به طرحهای خود ادامه می‌دهند، و این عمدتاً بدین خاطر است که درس و بحث شرق‌شناسی، بدون اینکه بی‌قدرتی شرق بتواند کاری در مورد آنها بکند و در واقع از بالای سر آن، فعالیت‌های آنان را مملو از معنا، هوشمندی، و واقعیت می‌کرد. بحث و فحص شرق‌شناسی و آنچه زمینه اجرا و اعمال آن را فراهم می‌آورد — که در مورد ناپلئون عبارت از مغرب‌زمینی بود که از نظر نظامی بسیار قدرتمندتر از شرق بود — شرقی‌هایی را در اختیار ایشان می‌نهاد که در کتابهایی نظیر توصیف مصر قابل شرح و بیان بودند، و یا مشرق‌زمینی را که قابل بریدن و قطع کردن بود — همان کاری که دولیسپ با حفر کانال سوئز انجام داده بود. علاوه بر این، شرق‌شناسی، حداقل از دید خود آنها، برایشان موفقیت به ارمغان می‌آورد، که البته این توفیق هیچ ربطی به خود شرقیان نداشت. در حقیقت، مبادله انسانی واقعی که در این موفقیت‌ها بین شرقیان و غربی‌ها به چشم می‌خورد از نوع «من به خود گفتم، گفتم که ...» بود

که در کتاب محاکمه توسط هیئت قضات^۹ آمده است.

از لحظه‌ای که شروع می‌کنیم تا درباره شرق‌شناسی به عنوانی، نوعی طرح و برنامه‌ریزی غرب برای شرق، و اراده حکومت بر شرق بیندیشیم، با چندین سورپریز روبه‌رو می‌شویم. چون اگر این مطلب صحیح باشد که مورخینی نظیر میشله، رانک^{۱۰}، تاکیوئه^{۱۱}، و بورخارد در مورد روایتها و داستانهای خویش به عنوان «داستانی با گونه‌ای خاص» [۸۷] توطئه‌ریزی می‌کردند، عیناً همین مطلب نیز درباره شرق‌شناسانی که صدها سال درباره تاریخ، شخصیت، و سرنوشت شرقی‌ها طرح و توطئه می‌چیدند واقعیت دارد. در خلال قرون نوزدهم و بیستم بر کمیت و مقدار شرق‌شناسی و شرق‌شناسان به گونه‌ای جدی افزوده شد، زیرا که تا آن زمان وسعت دامنه جغرافیای تخیلی و واقعی جمع و جور شده، و نیز از این روی که رابطه اروپا با شرق به وسیله توسعه غیرقابل توقف اروپا در جستجوی بازارها، منابع، و مستعمرات جدید تعیین می‌گردید؛ و بالاخره به این دلیل که شرق‌شناسی، تحوّل خویش را، از طریق تبدیل شدن از یک جریان و بحث علمی به یک نهاد استعماری، کسب کرده بود. نشانه‌های این تحوّل را، از خلال آنچه تاکنون درباره ناپلئون، دولیپ، بالفور، و کرامر گفتم، می‌توانید به دست آورید. پروژه‌های آنان در شرق تنها در اصلی‌ترین و ابتدایی‌ترین سطوح و به عنوان کوششهای افرادی با نبوغ و بصیرت خاص خویش، و یا به بیان کارلایل «قهرمانان» [تاریخ] قابل درک است. در واقع، اگر طرحهای دوهربلوت و دانته را به خاطر آوریم، و بر آنها، هم یک موتور جدید و کارآمد (نظیر امپراطوری اروپا در قرن نوزدهم)، و هم یک چرخش مثبت را اضافه کنیم: چون که انسان نمی‌تواند از لحاظ انتولوژیک شرق را فراموش کند (همان‌گونه که دوهربلوت و دانته نیز احتمالاً درک کرده بودند)، و بلکه باید گفت که وسایل به چنگ آوردن، عمل کردن، شرح دادن، بهبود

بخشیدن، و تغییر اساسی آن [شرق] در اختیار بوده است، در آن صورت خواهیم دید که افرادی نظیر ناپلئون، دولیسپ، کرامر، و بالفور بسیار بیش از آنچه معمولاً پنداشته می‌شود «معمولی»^{۱۲}، و بسیار کمتر غیرعادی بوده‌اند.

نکته‌ای که در اینجا سعی بر بیان آن دارم این است که از حالت ادراک، به فرمول درآوردن، و یا تعریف شرق بر مبنای مطالب کتب و متون تا بکارگیری همه اینها در خود مشرق‌زمین تحول و انتقال محسوسی صورت گرفته است، و اینکه شرق‌شناسی نیز، در این انتقال نامعقول و چرند – اگر مجاز به استفاده از این واژه باشم – نقش بسزایی داشته است. اگر از دید صرفاً تحقیقی و تتبعی به مطلب نگاه کنیم (که البته من در فهمیدن این ایده که چیزی «صرفاً تحقیقی و تتبعی باشد» سخت اشکال دارم: اما با این حال به عنوان یک مطلب فکری و عقلانی به کار می‌گیرم) شرق‌شناسی کارهای بزرگ و زیادی انجام داده است. در دوران عظمت خویش در قرن نوزدهم، صاحب نظران متعددی را عرضه کرد؛ بر تعداد زبانهای شرقی که در غرب تدریس می‌شد به نحو چشمگیری افزود و تعداد کتب و نسخی را که مورد ویراستاری، ترجمه، و یا شرح و بررسی قرار می‌گرفت افزایش داد؛ در موارد بسیاری نیز برای شرق، دانشجویان اروپایی علاقه‌مندی را به وجود آورد که در کمال تمایل و با علاقه‌ای صادقانه در رشته‌هایی نظیر دستور زبان سانسکریت، مسکوک‌شناسی فنیقی، و شعر و ادب به تحصیل می‌پرداختند. با این وجود، – و در ذکر این نکته باید بسیار صریح باشیم که – شرق‌شناسی از شرق جلو افتاده و به آن بی‌اعتنایی نمود. به عنوان یک نظام فکری پیرامون شرق، همواره از سطح جزئیات خاص انسانی به سطح کلی‌تر از انسانها بالا رفت؛ از مطالعه و مشاهده مثلاً شرح حال یک شاعر عرب در قرن دهم هجری کارش به تعیین تبیین خط‌مشی در خصوص طرز تفکر شرقی در مصر، عراق، و یا عربستان

کشید. به همین قیاس، آیه‌ای از قرآن به عنوان بهترین مدعا بر یک حس‌گرایی پابرجای اسلامی مورد استشهاد قرار گرفت. شرق‌شناسی فرض کرد که شرق مطلقاً ثابت و تغییرناپذیر است و به طور کامل با غرب تفاوت دارد (ولو اینکه دلایل این تفاوت، از هر دوره به دوره‌ای دیگر، متفاوت باشد). و اینکه شرق‌شناسی، در شکلی که پس از قرن هجدهم به خود گرفته، هرگز قادر به اصلاح و تجدید نظر در خود نیست. همه اینها باعث می‌شود که وجود افرادی همچون کرامر و بالفور، به عنوان مشاهده‌کنندگان و اداره‌کنندگان شرق، ضروری و اجتناب‌ناپذیر باشد.

قربت بین سیاست و شرق‌شناسی، و یا اگر محتاطانه‌تر بگوییم، احتمال زیاد بر اینکه اندیشه‌هایی که از دل شرق‌شناسی در مورد شرق استنباط می‌شوند مورد بهره‌برداری سیاسی قرار گیرند، حقیقت مهم و در عین حال بسیار حساسی است. زیرا، در رشته‌هایی نظیر مطالعات پیرامون سیاهان و زنان، سؤالاتی را در مورد آمادگی و تمایل در جهت گناه یا بی‌گناهی، بی‌علاقگی دانش‌پژوهان و یا تبانی گروههای فشار مطرح می‌کند. قطعاً در وجدان آدمی در مورد این گونه تعمیمات فرهنگی، نژادی، یا تاریخی، و موارد استفاده و کاربرد، ارزش، میزان عینیت و موضوعیت و بالاخره نیت اساسی آنها نوعی ناآرامی به وجود می‌آورد. و بیش از هر چیز دیگری، اوضاع و احوال سیاسی و فرهنگی که شرق‌شناسی غربی در آن رشد و نمو یافته، توجه آدمی را به موقعیت تحقیر شده شرق و شرقی، به عنوان موضوعی جهت مطالعه، جلب می‌کند. آیا چیز دیگری جز یک رابطه ارباب-برده می‌تواند شرق شرق‌شناسی زده‌ای را که به طور کامل توسط انور عبدالمالک بیان گردیده به وجود آورد؟

الف) در سطح «موقعیت مسئله» و... نامعلوم و مشکوک بودن...، شرق و شرقیان [توسط شرق‌شناسان] به عنوان موضوعی برای مطالعه ملحوظ می‌شوند، موضوعی که مُهر «دیگر بودن» بر پیشانی آن خورده است — مثل هر چیز دیگری که متفاوت است، حال چه «عالم» باشد و یا چه «معلوم» یا «موضوع» — اما

این یک دیگر بودن اساسی و ساختاری است، که خصیصه‌ای اصلی دارد. ... این «موضوع» مطالعه، طبق معمول، حالی انفعالی، و بدون مشارکت دارد که فقط ذهنیت و حضوری «تاریخی» دارد، و بالاتر اینکه غیرفعال، غیرمختار، و نسبت به خود فاقد سلطه و حاکمیت است: از لحاظ فلسفی، تنها «موضوع» شرق و یا شرقی قابل قبول، در نهایت امر، موجودی الینه شده و از خود بیگانه است که در رابطه با خودی خویش غریبه است، و بلکه حالت و ترکیب، نحوه درک، و تعریف و اقدام مناسب آن را همواره دیگران تعیین می‌کنند.

ب) در سطح «موضوعی» نیز باید گفت که [شرق‌شناسان] در مورد کشورها، ملل، و مردم شرق برای خود تصور مخصوصی را برمی‌گزینند که در قالب یک تیپ‌شناسی نژادی مشخص قابل بیان است ... و بزودی نیز با آن به سمت نژادپرستی سوق داده می‌شوند.

به حسب نظر شرق‌شناسان سنتی باید جوهری وجود داشته باشد — که بعضی مواقع حتی به وضوح در واژه‌هایی ماوراءالطبیعی شرح داده می‌شود — که پایه و مبنای مشترک و غیرقابل انتقال موجودات و هستی‌های مورد نظر را تشکیل می‌دهد؛ این جوهر، هم «تاریخی» است، زیرا که تا طلوع تاریخ به جلو می‌رود، و هم به طور زیربنایی «ضدتاریخی» است، زیرا که هستی و یا «شیء و موضوع» مورد مطالعه را در چارچوب مشخصات جدانشدنی و غیرمتحول آن ثابت می‌کند، به جای آنکه آن را، مثل همه هستی‌ها، ممالک، ملل، مردم، و فرهنگهای دیگر، به عنوان یک محصول، یا نتیجه بُرداری نیروهایی که در قلمروی تحول تاریخی دست‌اندرکارند بداند.

بدین ترتیب شخص دست‌آخر با یک تیپ‌شناسی (گونه‌شناسی)^{۱۳} روبه‌رو می‌شود — که مبتنی بر مشخصاتی واقعی اما منفک از تاریخ بوده و در نتیجه به مثابه امری اساسی و غیرقابل تماس پنداشته می‌شود، این مطلب از «موضوع» مورد مطالعه، وجود و هستی دیگری را می‌سازد که ذهن مطالعه کننده

نسبت به آن در مرتبه‌ای متعالی قرار دارد؛ [بدین ترتیب] ما یک شبه‌چینی^{۱۴}، و شبه‌عربی (و یا شبه‌مصری و غیره)، و یا شبه‌افریقای خواهیم داشت، و انسانِ تمام، «انسان نرمال»^{۱۵} همان انسان اروپایی دوران تاریخی — یعنی از عهد یونان باستان — است. بدین ترتیب دیده می‌شود که در خلال قرون هجدهم تا بیستم میلادی، تفکر تفوق‌طلبانه اقلیت داشتن، که مارکس و انگلس حجاب از رخ آن برداشتند، و نیز اعتقاد به اشرف مخلوقات بودن انسان، که فروید اساس آن را فروریخت، در زمینه‌های علوم انسانی و اجتماعی، و بخصوص در رشته‌هایی از علوم که در ارتباط مستقیم با افراد غیراروپایی هستند، تا چه حد با خودمحوری و مرکزانگاری اروپایی همراه بوده است [۸۸].

از دید عبدالمالک، شرق‌شناسی تاریخچه‌ای دارد که، بر مبنای اعتقاد «شرقی» اواخر قرن بیستم، آن را به وضعیت بن‌بست فوق‌الذکر رهنمون گردید. جازه بفرمایید که تاریخچه مزبور را، همان طور که از قرن نوزدهم به پیش می‌رفت و بروزن و قدرت خود می‌افزود، مختصراً بیان کنیم: «تفوق‌طلبی تملک اقلیت‌ها»، اعتقاد به این که انسانی که اشرف مخلوقات و مرکز ثقل عالم است همان انسان اروپایی است. از دهه‌های آخر قرن هجدهم، برای مدت حداقل صد و پنجاه سال، انگلستان و فرانسه بر شرق‌شناسی به عنوان یک رشته علمی حکومت داشتند. اکتشافات زبان‌شناسانه بزرگی که توسط افرادی نظیر جونز، فرانتز بوپ، جاکوب گریم^{۱۶} و دیگران به عمل آمد اصالتاً مدیون نسخی بود که از مشرق‌زمین به لندن و پاریس آورده شدند. تقریباً تمام شرق‌شناسان کار خود را از زبان‌شناسی شروع کردند، و انقلاب در زبان‌شناسی که افرادی نظیر بوپ، ساکی، و برنوف^{۱۷} و شاگردان آنان را به وجود آورد رشته‌ای از علوم تطبیقی بود که بر این مقدمه قرار داشت که زبانها به خانواده‌ها [بی از زبان] تعلق دارند که دو نمونه عظیم آن خانواده السنه هند و

14. Homo - Sinicus 15. The man

۱۶. Jacob Grimm (۱۷۸۵-۱۸۶۳) رمان‌نویس و زبان‌شناس آلمانی در قرن نوزدهم.

17. Burnouf

اروپایی، و سامی است. بدین ترتیب، از آغاز کار، شرق‌شناسی دو خط را به پیش می‌برد: ۱. خودآگاهی علمی تازه بناشده‌ای که بر پایه اهمیت زبانی شرق برای اروپا قرار داشت، ۲. نوعی تمایل غلط به تقسیم موضوع بحث به درجات و مراتب مختلف و متعدد، بدون اینکه هرگز فکر خود در مورد شرق را تغییر دهد، یعنی اینکه همواره شرق را به عنوان «معلوم» ی ثابت، لایتغیر، یکنواخت، و کاملاً خاص می‌دید.

فردریک شلگل، که زبان سانسکریت خود را در پاریس فراگرفت، این خطوط را باهم به نمایش می‌گذارد. با وجود آنکه وی، زمانی که کتاب درباره زبان و حکمت هندیان خود را در سال ۱۸۰۸ م به چاپ رسانید، عملاً شرق‌شناسی خود را کنار گذاشته بود، اعتقاد داشت که زبانهای سانسکریت و پارسی از یک طرف، و یونانی و آلمانی از طرف دیگر، خویشاوندی بیشتری با یکدیگر دارند تا با السنه سامی، چینی، امریکایی و یا افریقایی. علاوه بر آن، زبانهای خانواده هند و اروپایی از نظر هنری سادگی ارضاکننده‌ای داشتند که به یک وجه، مثلاً زبانهای سامی، فاقد آن بود. انتزاعاتی از این قبیل، شلگل را آزار نمی‌داد، زیرا نزد او ملل، نژادها، افکار، و مردم به عنوان چیزهایی که می‌شد درباره‌شان با حرارت سخن گفت — از دیدگاه محدود شونده مردم گرایی^{۱۸} که نخستین بار هردر به آن اشاره کرده بود — برای تمام عمر جاذبه و افسون داشتند. با وجود این، در هیچ کجا شلگل از شرق زنده و معاصر سخن نمی‌گوید. در ۱۸۰۰ م. هنگامی که وی اظهار داشت که: «متعالی‌ترین نوع رمانتیسم را باید در شرق جستجو کنیم»، منظور وی شرق موجود در کتابهای ساکونتالا^{۱۹}، زند-اوستا، و اوپانیشادها^{۲۰} بود. و اما در مورد سامی‌ها، که زبانشان به هم چسبیده، نازیبا، و مکانیکی بود، آنها مردمانی متفاوت،

18. Populism 19. Sakuntala

۲۰. Upanishads تفاسیر نظم و نثری که بروداها در حدود چهارصد سال قبل از میلاد مسیح نوشته شده است.

پست، و عقب‌مانده بودند. سخنرانی‌های شلگل در موضوعات زبان، حیات، تاریخ، و ادبیات، مملو از این چنین تبعیضات نابجاست، که هیچ‌جا کوچکترین دلیل و توجیهی برای آن به دست نداده است. او می‌گفت که زبان عبرانی برای سخن گفتن پیامبران و وحی ساخته شده بود؛ هرچند که مسلمانان به یک «توحید مرده و تهی، یک ایمان توحیدی — مخالف تثلیث — و منفی صرف» اعتقاد داشتند [۸۹].

بخش اعظمی از تفکرات نژادپرستانه و سخت انتقادی شلگل در مورد «سامی‌ها» و سایر شرقیان «حقیر» به مقیاس وسیعی در فرهنگ اروپایی انتشار یافت. اما جز در زبان‌شناسی تطبیقی، در هیچ‌کجای دیگری به عنوان مبنای یک موضوع علمی قرار نگرفت، البته جز در میان نژادشناسان و مجسمه‌شناسان طرفدار داروین در قرن نوزدهم. به نظر می‌رسید که زبان و نژاد به نحوی جدا نشدنی به هم پیوسته‌اند، و همواره یک شرق «خوب» داشتیم که عبارت بود از دورانی کلاسیک در گذشته‌های دور هند، و یک شرق «بد» که تا به امروز در آسیا، بخش‌هایی از شمال آفریقا، و اسلام — در هر کجا که بود — ادامه داشت. قوم آریایی در اروپا و شرق باستانی محصور بودند. همان‌گونه که لئون پولیاکف^{۲۱} نشان داده (بدون اینکه حتی یک بار هم که شده تذکر دهد که «سامی»ها تنها یهودی‌ها نبودند و بلکه مسلمانان نیز از اقوام سامی می‌باشند، [۹۰]) اسطوره آریایی به قیمت مردم «کم‌ارزستر»، بر تفکرات تاریخی و فرهنگی انسان‌شناسی حاکم بود. اگر خواسته باشیم از بین شجره‌نامه روشن‌فکرانه شرق‌شناسان رسمی قرن نوزدهم تنها چند چهره عمده از آنها را معرفی کنیم فهرست حاصل مسلماً افرادی نظیر گوینیو، رنان، هامبولت^{۲۲}، اشتاینهال، بورنف، رموسات^{۲۳}، پالمر^{۲۴}، ویل^{۲۵}، دوزی^{۲۶}، و موئر^{۲۷} را شامل

21. Léon Poliakov

22. Humboldt

23. Remusat

24. Palmer

۲۵. Simone Weil (۱۹۰۹-۱۹۴۳) روشن‌فکر، نویسنده، و عارف فرانسوی.

26. Dozy

۲۷. John Muir (۱۸۳۹-۱۹۱۴) نویسنده و طبیعت‌شناس اسکاتلندی.

خواهد شد. این فهرست همچنین شامل ظرفیت ساطع جوامع علمی زیر نیز خواهد بود: انجمن آسیایی (فرانسه) که در سال ۱۸۲۲ بنا نهاده شد؛ انجمن آسیایی سلطنتی (انگلستان) که در سال ۱۸۲۳ تأسیس گردید؛ انجمن شرقی آمریکا که در سال ۱۸۴۲ آغاز به کار نمود و غیره. اما نباید از روی ناچاری سهم عظیمی که ادبیات تخیلی و مسافرتی اداء کردند فراموش کنیم، ادبیاتی که تقسیمات اعمال شده توسط شرق‌شناسان بین بخشهای جغرافیایی، زمانی، و نژادی شرق را استحکام بخشید. چنین نسیانی صحیح نیست، زیرا در مورد شرق اسلامی، این ادبیات خصوصاً غنی بوده و سهم مهمی در ساختن گفتار شرق‌شناسی اداء می‌کند. این رشته شامل آثاری از گوته، هوگو، لامارتین، شاتوبریان، کینگ‌لیک^{۲۸}، نروال، فلوبر، لین، برتون، اسکات، بایرون، ویگنی^{۲۹}، دیسرایلی، جورج الیوت، و گوته^{۳۰} است. در زمانهای بعد، یعنی اواخر قرن نوزدهم و اوایل قرن بیستم، می‌توانیم افراد دیگری نظیر داگتی^{۳۱}، باره^{۳۲}، لوتی^{۳۳}، ت.ا. لاورنس^{۳۴}، و فورستر^{۳۵} را نیز اضافه کنیم. همه این نویسندگان، طرح جسورانه‌تری از «راز بزرگ آسیائی»^{۳۶} دیسرایلی را به دست می‌دهند. در این طرح و اقدام تهوآمیز، از دو ناحیه حمایت‌های قابل ملاحظه‌ای فراهم می‌شود؛ یکی از ناحیه بیرون آوردن تمدنهای مرده شرقی از زیر خاک (توسط حفاران اروپایی) در بین‌النهرین، مصر، سوریه،

28. Kinglake

۲۹. Alfred V. Vigny (۱۸۶۳-۱۷۹۷) نمایشنامه‌نویس، شاعر و رمان‌نویس فرانسوی.

۳۰. Theophile Gautier (۱۸۷۲-۱۸۱۱) شاعر، نویسنده و منتقد فرانسوی و از طرفداران نهضت هنر برای هنر.

۳۱. Charles Doughty (۱۹۲۶-۱۸۴۳) شاعر، نویسنده و سیاح انگلیسی.

۳۲. Maurico Barrés (۱۹۲۳-۱۸۶۲) نویسنده و سیاستمدار فرانسوی.

33. Loti

۳۴. T.E. Lawrence (۱۹۳۵-۱۸۸۸) سرباز و نویسنده انگلیسی و ملقب به لورنس عربستان.

۳۵. Edward Forster (۱۹۷۰-۱۸۷۹) داستان‌نویس مشهور انگلیسی.

36. Great Asiatic Mystery

و ترکیه؛ و دیگری از ناحیه بررسی‌های جغرافی‌شناسی عمده‌ای که در سرتاسر مشرق‌زمین به عمل می‌آید.

در پایان قرن نوزدهم، این دستاوردها از لحاظ مادی با اشغال سرتاسر منطقه شرق نزدیک، توسط اروپا توأم گردید (البته به استثنای قسمت‌هایی از امپراطوری عثمانی که آن مناطق هم در سالهای بعد از ۱۹۱۸ میلادی بلعیده شد.) بار دیگر، قدرتهای استعماری اصلی انگلستان و فرانسه بودند، باینکه روسیه و آلمان نیز نقش‌هایی داشتند [۹۱]. برای مستعمره ساختن ابتدا باید منافع شناسایی - در واقع، خلق - می‌گردید؛ این منافع می‌توانست اقتصادی، مواصلاتی، مذهبی، نظامی، یا فرهنگی بوده باشد. مثلاً درباره اسلام و سرزمینهای اسلامی، انگلستان احساس می‌کرد که، به عنوان یک قدرت مسیحی، منافع مشروعی دارد که باید از آنها نگهداری کند. دستگاه پیچیده‌ای به منظور مراقبت و محافظت از این منافع به وجود آمد. سازمانهای پیشگام و اولیه‌ای نظیر «انجمن ارتقای دانش مسیحی»^{۳۷} (در سال ۱۶۹۸)، و «انجمن نشر کتاب مقدس در سرزمینهای خارجی»^{۳۸} (۱۷۰۱) به وجود آمدند که بعدها انجمنهای دیگری به شرح زیر جای آنها را گرفتند: «انجمن میسیونری باپتیست»^{۳۹} (۱۷۹۹)، «انجمن میسیونری کلیسا»^{۴۰} (۱۷۹۹)، «انجمن انگلستان و کتاب مقدس خارجی»^{۴۱} (۱۸۰۴)، «انجمن لندن برای ارتقای مسیحیت در میان یهودیان»^{۴۲} (۱۸۰۸). این قبیل میسیونهای مذهبی «آشکارا به حرکت‌های توسعه طلبانه اروپا محلق گردیدند» [۹۲]. برای اینکه مفهوم منافع و یا علایق [اروپاییان در شرق] را بهتر درک کنید باید به سازمانها و بنگاههای فوق همچنین انجمنهای تجاری، انجمنهای علمی، بودجه‌های اختصاص یافته به

37. Society for Promoting Christian Knowledge

38. The Society for Propagation of the Gospel in Foreign Parts

39. Baptist Missionary Society 40. The Church Missionary Society

41. The British and Foreign Bible Society

42. The London Society for Promoting Christianity Among the Jews

منظور اکتشافات جغرافیایی، بودجه‌های مربوط به ترجمه آثار متون، و بالاخره ایجاد مدارس، میسیونهای تبلیغی، ادارات کنسولی، کارخانجات در شرق، و حتی گاهی از مواقع اجتماعات وسیعی از اقلیتهای اروپایی مقیم کشورهای شرقی را اضافه کنید. از آن پس بود که از این منافع با شدت و هزینه زیاد دفاع می‌شد.

خلاصه‌ای که تا اینجا ارائه شد، کلی و خام است. و اما در مورد تجربیات و عواطف نمونه‌ای که پیشرفتهای محققان شرق‌شناسی و فتوحات سیاسی که به کمک شرق‌شناسی حاصل شده‌اند را همراهی می‌کند، در مرحله نخست باید از مایوس شدن [شرق‌شناسان] از این مطلب که شرق مدرن هیچ شباهتی به آنچه که در کتابها آمده است ندارد نام برد. مطلبی که در ذیل می‌آوریم متنی است که ژرارد دونروال در پایان ماه اوت سال ۱۸۴۳ میلادی به توفیل گوتیه نوشته است:

اکنون من ایالت پس از ایالت، و کشورهای سلطنتی [شرق] را یکی بعد از دیگری گشته‌ام، به طوری که می‌شود گفت بخش قشنگتر نیمکره زمین را درنور دیده‌ام، و هنوز جایی را پیدا نکرده‌ام که پناهگاه آرزوهایم باشد؛ اما آنچه بیش از همه در موردش تأسف می‌خورم کشور مصر است که اکنون که آنجا را دیده و به خاطر سپرده‌ام درمی‌یابم که کاملاً با تصورات و تخیلات قبلیم متفاوت است [۹۳].

این مطلبی است که مؤلف کتاب بزرگ مسافرت در شرق نوشته است. اظهار تأسف نروال از موضوعات عمومی مکتب رمانتیسم (آرزوی گول‌خورده آن گونه که آلبرت بگوئین^{۴۳} در کتاب روح رومانتیک و خیال^{۴۴} شرح داده است) و سیاحانی است که در شرق موصوف کتاب مقدس سفر می‌کردند، از شاتوبریان

گرفته تا مارک تواین^{۴۵}. هرگونه تجربه مستقیم از شرق دنیوی [واقعی] موجب اظهارنظرهای طعنه‌آمیزی در مورد ارزش و بهای آن می‌گردد، از آن دست که در کتاب گوته به نام *نوای محمد*^{۴۶} و یا کتاب هوگو به نام *خدا حافظی از مهماندار عرب*^{۴۷} دیده می‌شود. خاطرات شرق جدید، تخیلات قدیمی را به معارضه می‌طلبد، و انسان را به وادی تصورات و تخیلات پیشین خود برمی‌گرداند، جایی که — از لحاظ حساسیت اروپایی — به شرق واقعی ترجیح دارد. زمانی نیروال به گوته گفت که، برای کسی که هرگز شرق را ندیده است سدر همان سدر است؛ اما برای من چیزی همچون نوعی پیاز است. در مورد شرق جدید نوشتن، یا به معنای رازگشایی از تصاویر و تخیلات مرموزی است که کتابها به دست می‌دهند، و یا اینکه خود را محصور کردن به آن شرقی است که هوگو در مقدمه اصلی خود بر کتاب *شرقیان*^{۴۸} از آن سخن به میان می‌آورد — شرق به عنوان یک «تصویر» و یا «فکر»، سمبلهایی از «نوعی اشتغال فکری همگانی» [۹۴]. چنانچه سرخوردگی شخصی و اشتغال فکری همگانی، در ابتدا حساسیت شرق‌شناسان را تا حدود زیادی شکل می‌دهند، در عین حال متضمن عادات فکری، احساسی، و ادراکی خاص و مانوستری نیز هستند. ذهن یاد می‌گیرد که بین ادراکی کلی از شرق و تجربه خاصی از آن تفاوت قایل شود؛ یعنی اینکه هر کدام از آنها راه خاص خود را می‌رود. در کتاب داستان اسکات به نام *تالسمان*^{۴۹} (۱۸۲۵)، سِرکِنِت (از گروه «پلنگ آماده حمله»^{۵۰}) با یک جنگجوی مسلمان، در نقطه‌ای از صحرای فلسطین، آن قدر می‌جنگد تا وی را تسلیم می‌کند؛ بعداً که این جنگجوی مسیحی (صلیبی) و معارض مسلمانش، که صلاح‌الدین تغییر چهره داده‌ای است، با یکدیگر سخن

۴۵. Mark Twain (۱۸۳۵-۱۹۱۰) داستان‌نویس شهیر امریکایی که ابتدا از خلبانی و سپس روزنامه‌نگاری شروع کرد.

46. Mohamets gesang 47. Adieux de l'hotesse arabe 48. Les Orientales
49. The Talisman 50. The Crouching Leopard

آغاز می‌کنند، طرف مسیحی کشف می‌کند که مسلمان طرف مقابلش آن قدرها هم آدم بدی نبوده است. با وجود این، اظهار عقیده می‌کند که:

من کاملاً فکر می‌کردم... که نژاد کور شما باید از نسل شیطان خبیث باشد، چون بدون کمک و پشتیبانی او شما هرگز نمی‌توانستید از این سرزمین مقدس فلسطین در مقابل این همه سربازان دلیر خداوند دفاع کنید. می‌دانی، ساراسین، من راجع به شخص خاص تو صحبت نمی‌کنم، بلکه منظورم به طور کلی مردم و دین توست. به هر حال برای من عجیب نیست که تو از نسل شیاطین هستی، بلکه این عجیب است که بدان افتخار می‌کنی [۹۵].

زیرا در واقع [در کتاب مزبور] ساراسین افتخار می‌کند که نژاد او به ابلیس — فرشته شیطان — برمی‌گردد. اما آنچه کنجکاوی انسان را برمی‌انگیزد تاریخی گری ضعیفی نیست که در چارچوب آن اسکات صحنه را «قرون وسطایی» می‌کند، یعنی اجازه می‌دهد که [جنگجوی] مسیحی از نظر علوم الهی به رقیب خود حمله کند، آن گونه که اروپاییان قرن نوزدهم این کار را نخواهند کرد (اگرچه، خواهند کرد!)؛ و بلکه این مرافقت و تواضع پوچ و آبکی است که انسان جماعت عظیمی از مردم را «به طور کلی» یکباره محکوم کند، و بعد سعی کند این تهاجم بی پایه خود را، با ذکر این جمله که «مقصودم شخص شما نیست» تخفیف دهد.

به هر جهت، اسکات تبخری در مسائل و تفکرات اسلامی نداشت (اگرچه اچ.ا.آر. گیب که چنین تخصصی را داشت، از کتاب تالیسمان، به خاطر عمق بینش آن در مورد اسلام و صلاح الدین [ایوبی] تحسین و تجلیل به عمل می‌آورد [۹۶])، و با تعیین نقش شیطان به عنوان یک قهرمان برای مؤمنین، از رخصت آزادی خود بیش از حد استفاده می‌کرد. احتمالاً دانش اسکات از ناحیه بایرون و بکفورد بود، اما برای ما در اینجا کافی است توجه

کنیم که کاراکترهای کلی که به امور شرقی اسناد داده می‌شوند با چه قدرتی می‌توانستند در مقابل نیروی وجود و نیز نیروی تصنعی استثنائات آشکار مقاومت کنند. درست مثل این است که از یک طرف ظرف آشفالی وجود داشته باشد که هرچه مطلب مستند، یا بدون سند، در مورد موضعگیری سنتی اروپا نسبت به شرق وجود داشت را بدون کوچکترین فکر و ملاحظه‌ای در آن فرو بریزند، و از طرف دیگر، بر مبنای سنت حقیقی داستان گفتن، انسان می‌توانست، بدون توجه به ظرف آشفال مزبور که برای عموم قابل استفاده بود، از تجربیات خود در خصوص شرق، و یا در داخل شرق، سخن گوید، اما ساختار سخن اسکات نشانگر درهم‌آمیختگی بیشتر این دو جنبه است. زیرا که آن دسته و یا مبحث عمومی، از قبل جای کمی را برای مانور و عمل کردن مصداق و مورد خاص باقی می‌گذارد: فارغ از اینکه یک استثنای خاص تا چه میزان عمیق بوده باشد، و بدون توجه به این مطلب که یک نفر شرقی خاص تا چه حد می‌تواند از چنگ حصارهایی که دور تا دور او قرار داده شده‌اند خلاص شود، او در وهله «نخست» یک شرقی، و «سپس» یک موجود انسانی، و دست «آخر» هم باز یک نفر شرقی است.

طبقه و مقوله‌ای به عمومیت «شرقی» بودن، قادر به تحمل تنوعات قابل توجهی است. شوق و علاقه دیسراییلی به شرق، نخستین بار در خلال مسافرتی به شرق در سال ۱۸۳۱ به منصهٔ بروز رسید. وی در قاهره نوشت: «هنوز چشمان و مغزم از [دیدن] شکوه و عظمتی که هماهنگی چنین قلبی با شباهتهای خود ما دارد درد می‌کند» [۹۷]. شور و احساسات، و عظمت کلی [شرق] چنان احساسی متعالی از اشیا و امور [شرقی] را الهام نمود، که در آن حوصله کمی برای واقعیت بالفعل باقی مانده بود. داستان او به نام *تاکرد مملو از سخنان عاری از لطف نژادی* و یا *جغرافیایی* است. سیدونیا می‌گوید که همه چیز بستگی به نژاد دارد، تا جایی که بردگی را تنها در شرق و در بین اقوام (نژادهای) آن دیار می‌توان یافت. به عنوان یک مصداق دم‌دستی، در آنجا

مسیحیان، دوروزی‌ها^{۵۱}، مسلمانان، و یهودیان به‌سہولت با یکدیگر دوست و هم‌سخن می‌شوند بدین خاطر که — کسی به متلک و کنایه می‌گوید — عربها در پشت زین اسبان عملاً یهودی بوده و همگی ایشان در قلب خود شرقی می‌باشند. تعیین شباهتها تنها بین طبقات کلی است که انجام می‌شود، نه بین طبقات و آنچه را شامل می‌شوند. یک نفر شرقی در شرق هم زندگی می‌کند، و زندگی او نیز بر مبنای سادگی و سہولت شرقی است، که در وضعیت و حالتی از احساس‌گرایی و استبداد شرقی قرار گرفته، و ملهم از جبرگرایی شرقی نیز می‌باشد. نویسندگان گوناگونی همچون مارکس، دیسراییلی، برتون، و نروال می‌توانستند با استفاده از این کلیات و تعمیمات، بدون آنکه هرگز [درجهٔ اصالت و ارزش] آنها را مورد سؤال و نقد قرار دهند، مذتهایی طولانی بحث کنند و با این حال بحثشان معقول و منطقی باشد.

همراه با دیدگاهی سرخورده و کلی — اگر نگوییم مختل — دربارهٔ شرق، معمولاً ویژگی خاص دیگری نیز وجود دارد. از آنجا که کل شرق به صورت یک موضوع (معلوم) کلی درآمده است، می‌توان آن را به عنوان نمونه و تمثیلی از صورت خاصی از بی‌قاعدگی و غرابت به خدمت گرفت. با وجود آنکه فرد شرقی نمی‌تواند طبقات کلی را که از غرابت او معنا پیدا می‌کند دچار لرزش و یا اختلال نماید، غرابت او به خاطر خودش قابل لذت بردن است. برای نمونه، فلوربر، منظرهٔ شرق را این گونه توصیف می‌کند:

یک روز محمدعلی، برای سرگرم کردن جمعیت، با شوخی زنی را در بازار قاهره در چنگ گرفته، وی را در پیشخوان مغازه‌ای قرار داده و در انتظار همگان با او جفت شد، در حالی که صاحب مغازه در کمال آرامش به کشیدن قلیان خود مشغول بود.

۵۱. Druzes فرقه‌ای از مسیحیان که عمدتاً در سوریه، لبنان و اسرائیل سکونت داشته و در نوشتجات دینی خود مطالبی از عهدین، قرآن، و سخنان صوفیان را داخل نموده‌اند.

چند وقت قبل، در جاده بین قاهره و شوبرا، فرد جوانی در ملاء عام اجازه داد که یک میمون بزرگ با او لواط کند — درست مثل داستانی که در بالا گفتم برای اینکه توجه مردم را به خود جلب کرده و آنها را بخنداند. چند وقت قبل یکی از مرابط^{۵۲} فوت نمود — آدمی مخبط و احمق — که مدتها به عنوان فرد مقدسی که مورد تأییدات الهی است شناخته می‌شد؛ همه زنهای مسلمان به دیدن او می‌آمدند و از وی تقاضای هم‌خوابگی می‌کردند؛ دست‌آخر هم او از فرط خستگی از دنیا رفت، چون که از صبح تا شب کارش ارضای خواسته آنان بود...

این یکی داستان واقعی را هم گوش کنید: چند وقت قبل یک نفر درویش در بازارهای قاهره سراپا لُخت راه می‌رفت، و فقط یک کلاه بر سر و یکی هم جلوی عورت خود داشت. او برای قضای حاجت کلاهی را که جلوی عورت خود می‌گرفت برمی‌داشت، که در این هنگام زنان نازایی که مشتاق باردار شدن بودند خود را به وی می‌رساندند و زیر شعاع ادرار او قرار می‌دادند و آن را به همه جای تن و بدن خود می‌مالیدند [۹۸].

فلویر خود صراحتاً تصدیق می‌کند که این گونه مخصوصی از مسخرگی و غرابت است. «تمام کارهای خنده‌دار قدیمی» — که منظور فلویر داستانهای قراردادی مشهوری مثل «برده‌ای که با چماق کتک می‌خورد، ... آدم خشنی که با زنهای روابط ناروا داشت ... تاجر دزد و گزده‌ست» بود، معنا و مفهوم جدید «تازه، ... اصیل و دلکشی» در شرق پیدا می‌کنند. این معنا و مفهوم قابل دوباره به وجود آوردن نیست؛ فقط بی‌شود در محل از آن بهره جسته و سپس — حاصل کار را — به تقریب باز پس آورد. شرق در معرض «بازبینی و تماشا» قرار دارد، زیرا که رفتار تقریباً (اما نه هرگز کاملاً) تهاجمی آن منبعث از یک منبع غرابت بی‌حد و حصر است؛ فرد اروپایی، که حساسیتش وی را به

گردش دور شرق وامی دارد، نقش تماشاگری را دارد که هرگز درگیر قضایا نمی‌شود، همواره در کنار گود بوده و آماده مثالهای جدیدی از نوع آنچه کتاب توصیف مصر، «خوشحالی و سرور عجیب و غریب» نامیده است. بدین ترتیب، شرق به تابلوی زنده‌ای از غرابت تبدیل می‌شود.

کاملاً منطقی است که این تابلو تبدیل به موضوعی خاص برای متون [شرق‌شناسی] شود. بدین ترتیب، حلقه کامل می‌شود. شرق، که در ابتدا، به عنوان چیزی که متون [شرق‌شناسی] افراد را برای [فهمیدن و درک] آن آماده نمی‌کنند، در معرض [خطر] قرار داشت، اکنون تبدیل به موضوعی شده است که می‌شود به صورتی منظم درباره آن چیز نوشت؛ خارجی بودن آن را می‌توان ترجمه، و معانی آن را کشف، و خصوصیتش را رام نمود؛ با وجود این، کلیتی که به شرق نسبت داده می‌شود، سرخوردگی که فرد پس از تماس با آن احساس می‌کند، غرابت ناگشوده‌ای که به نمایش می‌گذارد، همگی در آنچه پیرامون آن گفته و یا نوشته می‌شود از نو تکرار و پخش می‌شود. برای مثال، نزد شرق‌شناسانِ اواخر قرن نوزدهم و اوایل قرن بیستم، اسلام نمونه یک امر و یا مبحث شرقی بود. کارل بکر استدلال می‌کرد که اگرچه اسلام (تعمیم گسترده مطلب را توجه فرمایید) وارث سنت یونانی بود، اما نتوانسته بود سنت اومانیستی یونانی را به چنگ آورده و یا در استخدام خویش گیرد؛ علاوه بر این، برای فهم اسلام، لازم بود که بیش از هر چیز به آن نه به عنوان یک دین «اصیل» و بلکه نوعی کوشش شکست خورده شرقی به منظور استخدام فلسفه یونانی نگریست، که از الهام خلاقه‌ای که در رنسانس اروپا می‌بینیم نیز خالی بود [۹۹]. نزد لویی ماسینیون^{۵۳}، که احتمال پرآوازه‌ترین و مؤثرترین چهره در میان شرق‌شناسان معاصر فرانسوی است، اسلام عبارت بود از طرد منظم نمونه مجسم مسیحی؛ و

۵۳. Louis Massignon شرق‌شناس و اسلام‌شناس معاصر و بزرگ فرانسوی که اثر او در مورد حسین

بن منصور حلاج شهرت جهانی دارد.

بزرگترین قهرمان آن نیز [از دید ماسینیون] نه محمد (ص) یا ابن رشد، که حسین بن منصور حلاج از صوفیان مسلمانی است که به خاطر آنکه جرئت کرده بود خود را تجسم اسلام معرفی کند از طرف مؤمنین متعصب به دار آویخته شد [۱۰۰]. آنچه بکرو ماسینیون آشکارا از مطالعات خویش کنار گذاشتند، همان غرابت شرق بود که ایشان، با کوشش سخت خویش در زمینه بقاعده درآوردن آن به زبان غربی‌ها، به طور غیرمستقیم آن را تصدیق کرده بودند. محمد (ص) کنار گذاشته شده و حلاج به جای وی برجستگی یافت، چون که خود را چهره‌ای مسیح‌گونه بخشیده بود.

شرق‌شناس جدید، در مقام یک حکم‌کننده درباره شرق، به خلاف آنچه اعتقاد داشته و می‌گوید، عملاً جدای از شرق نیست. استقلال رأی و انفصال انسانی او، که نشانه آن فقدان سمپاتی زیر پوشش دانش حرفه‌ای است، با همه مواضع و دیدگاه‌های جزم‌اندیشانه، و حالات شرق‌شناسانه‌ای که قبلاً شرح داده‌ام، بشدت سنگینی می‌کند. شرق او، شرقی که حقیقتاً وجود دارد نیست، و بلکه شرقی است که شرق‌شناسی زده است. رشته به هم پیوسته‌ای از دانش و قدرت، دولتمردان اروپایی و یا غربی را با شرق‌شناسان مغرب‌زمین پیوند می‌دهد؛ این پیوند، کناره صحنه نمایشی را که مشتمل بر شرق است به وجود می‌آورد. در پایان جنگ جهانی اول، هم افریقا و هم شرق برای غرب بیشتر نقش یک منطقه اختصاصی و ممتاز را داشتند تا یک تماشاگه فکری. وسعت دامنه شرق‌شناسی درست به اندازه وسعت قلمروی امپراطوری بود، و این اتفاق رأی مطلق بین این دو بود که تنها بحران تاریخ تفکر مغرب‌زمین در مورد شرق و نحوه سروکار داشتن با آن را برانگیخت. و این بحران هنوز هم ادامه دارد.

با شروع قرن بیستم، از یک گوشه جهان سوّم تا گوشه دیگر آن، عکس‌العمل [کشورها و ملتها] نسبت به [حکومت‌های] امپراطوری [مغرب‌زمین نظیر امپراطوری انگلیس] و امپریالیسم، مناظره‌گونه و جدل‌آمیز بوده است. در

زمان کنفرانس باندونگ^{۵۴} در سال ۱۹۵۵ میلادی سرتاسر شرق استقلال سیاسی خود را از امپراطوری‌های غربی به دست آورده بود و اکنون با شکل و هیئت جدیدی از قدرتهای استعماری، یعنی ایالات متحده آمریکا و روسیه شوروی، مواجه بود. شرق‌شناسی، که قادر به تشخیص شرق «خود» در دنیای سوم جدید نبود، اکنون با شرقی معارض، و از نظر سیاسی مسلح، روبرو گشته بود. در پیش‌روی شرق‌شناسی دو حق انتخاب قرار داشت: یکی اینکه به کار خود ادامه دهد، گویی که هیچ اتفاقی نیفتاده است، و دیگری اینکه راه و روش قدیمی خود را با [واقعیات] جدید وفق دهد. اما از دید یک شرق‌شناس، که معتقد است شرق هرگز تغییر نمی‌کند، وضع جدید بسادگی، همان وضع قدیمی است که مورد سوءاستفاده شرایط جدید قرار گرفته است، سوءتفاهم غیر-شرقی‌ها^{۵۵} (می‌توانیم به خود اجازه نوپردازی را بدهیم). البته حق انتخاب تجدیدنظر طلبانه ثالثی هم وجود داشت که می‌گفت کل شرق‌شناسی را رها کنیم، که تنها اقلیت ناچیزی آن را قبول داشتند.

بنا بر نظر عبدالمالک، یکی از شاخصهای بحران، صرفاً این نبود که «نهضت‌های آزادی‌بخش ملی در شرق مستعمراتی» مفاهیم شرق‌شناسانه قبلی را که حاکی از «نژادهای زیرسلطه» انفعالی و جبری مسلک بود از بین می‌برد؛ بلکه، علاوه بر آن، وجود این واقعیت بود که «هم متخصصین و هم اکثریت مردم از فاصله زمانی که نه تنها بین علم شرق‌شناسی و موضوع مورد مطالعه آن علم [یعنی شرق]، و بلکه همچنین بین مفاهیم، روشها، و ابزار کار در رشته علوم انسانی و اجتماعی به طور اعم، و شرق‌شناسی به طور اخص وجود داشت — که در آینده امر تعیین کننده‌ای می‌شد — آگاه گردیده بودند» [۱۰۱].

شرق‌شناسان — از رنان گرفته تا گولدزیهر، مک دونالد، فون گرونباوم^{۵۶}، گیب، و

۵۴. Bandung Conference اولین کنفرانس مستقل در مورد مسائل جهانی که توسط ۲۹ کشور افریقایی و آسیایی در آوریل سال ۱۹۵۵ در شهر باندونگ اندونزی برگزار گردید.

55. Dis - Orientals 56. Von Grunebaum

برنارد لوئیس^{۵۷} — برای مثال، اسلام را به صورت یک «سنتز فرهنگی» (اصطلاح مزبور متعلق به هولت^{۵۸} است) می‌دیدند که جدای از مسائل اقتصادی، اجتماعی، و سیاسی مسلمانان قابل بحث و بررسی بود. از لحاظ شرق‌شناسی، اسلام معنایی داشت که اگر کسی می‌خواست مختصرترین صورت بیان آن را پیدا کند باید به اولین رسالهٔ رنان مراجعه می‌کرد: برای اینکه اسلام خوب فهمیده شود باید آن را تا سطح «خیمه و قبیله» کوچک کرد. تأثیر قضایا و مسائل مستعمراتی، و اوضاع و شرایط دنیوی، و پدیده‌های تاریخی، همه در چشم شرق‌شناسان همچون اسباب بازی بچه‌های بازیگوشی بودند که تنها برای بازیگوشی به درد می‌خوردند و هرگز نباید آن قدر جدی گرفته شوند که [طرح و تصور] اسلام اصلی را پیچیده کنند.

اگر به سوابقی از اچ.ا.آر. گیب نگاه کنیم، خود آن نشانه‌ای از دو گونه برخورد یادشده از سوی شرق‌شناسی در مقابل شرق جدید است. در ۱۹۴۵ م. گیب مسئول کرسی «خطابه‌های هسکیل»^{۵۹} در دانشگاه شیکاگو بود. جهان موضوع بررسی او همان چیزی نبود که بالفور و کرامر قبل از جنگ جهانی اول با آن سروکار داشتند. چندین انقلاب، دو جنگ عمدهٔ جهانی، و تغییرات بی‌شمار اقتصادی، سیاسی، و اجتماعی دست به دست هم داده و واقعیتهای موجود جهانی در سال ۱۹۴۵ را، کاملاً با آنچه در قبل وجود داشت، متفاوت ساخته بودند. با این وجود می‌بینیم که بخش افتتاحی سخنان گیب، در مجموعهٔ سخنرانی‌هایش با عنوان «خطوط جدید در اسلام» این گونه آغاز می‌شود:

کسی که در زمینهٔ تمدن عرب مطالعه می‌کند، همواره در مقابل تباین برجستهٔ قدرت تخیلی که، فی‌المثل، در بعضی از شاخه‌های ادبیات عربی به چشم می‌خورد، با علم‌فروشی و لفاظی به کار برده شده در نحوهٔ

استدلال و عرضه آنها قرار می‌گیرد، حتی وقتی که این امور در خدمت تولید همان مواد و مطالب تخیلی قرار گرفته است. درست است که در بین مردم مسلمان فلاسفه بزرگی نیز وجود داشته و حتی بعضی از آنان غرب هم بوده‌اند، اما اینان استثنائاتی بسیار قلیل و اندک هستند. ذهنیت عربی، چه در مورد جهان بیرونی و چه در خصوص جریان‌ات و فرایندهای فکری، هرگز نمی‌تواند احساس شدید خود نسبت به مجزا بودن و وجود مستقل داشتن وقایع ملموس را کنار بگذارد. به اعتقاد من، این یکی از آن عوامل اساسی است که در پشت سر آنچه پروفیسور مکدونالد به نام «فقدان احساس قانون» از خصیصه‌های «متفاوت و متمایز» شرقی‌ها می‌خواند قرار دارد.

همین امر نیز مبتن بر حقیقه تنفر و بیزاری مسلمین از فرایندهای فکری خردگرایی است — که درک آن برای محققین غربی تا این حد دشوار است [تا اینکه مطلب به وسیله شرق‌شناسان برای وی توضیح داده شود]... بنابراین، طرد نحوه تفکر راسیونالیستی (خردگرایانه) و اخلاق نفع‌پرستانه‌ای که از آنها [شرقی‌ها] تفکیک ناپذیر است، ریشه در این اتم‌گرایی (ذره‌گرایی) و جداباوری تخیلات و تفکرات عربی دارد، و نه آنچه اصطلاحاً «ابهام و تیرگی»^{۶۰} الهیون مسلمان نامیده می‌شود [۱۰۲].

البته این شرق‌شناسی ناب است، اما حتی اگر انسان دانش مؤلف از اسلام سنتی را که در باقیمانده کتاب به چشم می‌خورد تصدیق کند، این اظهارات جانبدارانه گیب، برای هر خواننده‌ای که می‌خواهد از کتاب وی اسلام مدرن را بشناسد، همواره به صورت یک مانع سخت باقی خواهد ماند. وقتی مؤلف اظهار می‌دارد که [خصیصه‌های شرقی] «متفاوت و متمایز است»، و نمی‌گوید متفاوت از چی، معنای این تفاوت چیست؟ آیا این مطلب نه بدان معناست که ما بار دیگر با این درخواست مواجه هستیم که مسلمان شرقی را به

چشمی نگاه کنیم که گویی دنیای او، به خلاف دنیای ما — و «متفاوت» از آن — از قرن هفتم میلادی به بعد هیچ اقدام و تغییری را به خود ندیده است؟ درباره خود اسلام مدرن هم باید پرسیده شود که، به رغم پیچیدگی‌های درک و فهم آمرانه گیب از آن، چه دلیلی دارد که تاریخ آن را — مثل پروفیسور گیب — این قدر سخت و کینه‌جویانه در نظر آوریم؟ اگر اسلام از اول به خاطر ناتوانی و عجز دایمی خود ناقص و معیوب قلمداد شود، در آن صورت، محققین شرق‌شناسی خود را در موضعی می‌یابند که با هرگونه کوشش اسلامی در جهت رفرم و اصلاح اسلام مخالف خواهند بود، زیرا، بنا بر عقاید ایشان، رفرم و اصلاح به معنی خیانت به [ذات] اسلام خواهد بود: این دقیقاً استدلال گیب است. چگونه یک انسان شرقی می‌تواند از قید و بندهایی این چنین به دنیای مدرن وارد شود، جز اینکه همراه آن «احمق» در نمایشنامه «شاه لیر»^{۶۱} تکرار کند که: «آنها به جرم راستگویی مرا شلاق می‌زنند، توهم به جرم دروغ‌گویی است که به من شلاق می‌زنی؛ و گاهی مواقع هم به دلیل سکوت و آرامشم است که شلاق می‌خورم».

هجده سال پس از آن تاریخ، گیب، که اکنون پست رئیس مرکز مطالعات خاورمیانه در دانشگاه هاروارد را داشت، در مقابل عده‌ای از مستمعین انگلیسی هموطن خویش سخنرانی می‌نمود. موضوع صحبت او «تجدیدنظر در مطالعات منطقه» ای بود که در آن، علاوه بر مطالب فشرده دیگر، وی با موافقت اظهار می‌داشت که «شرق بیش از آن مهم است که تنها در دست شرق‌شناسان باقی گذاشته شود.» بدین ترتیب، حق انتخاب دومی که برای شرق‌شناسان وجود داشت [و فوقاً بدان اشاره کردیم] اظهار می‌گردید، درست همان گونه که [سخنرانی‌ها و کتاب] خطوط جدید در اسلام به بیان حق انتخاب اول پرداخته بود. البته، تا جایی که به متخصصین غربی شرق، که کارشان آماده نمودن

دانشجویان برای احراز سمت‌هایی در «کارهای عمومی و تجاری» بود، مربوط می‌شد، فورمولی که گیب در «تجدیدنظر در مطالعات منطقه‌ای» ارائه داده بود مبتنی بر نیاتی خیرخواهانه بود. در صحبت مزبور، وی اشاره نمود که آنچه ما نیاز داریم عبارت از این مطلب است که یک فرد شرق‌شناس سنتی در کنار یک دانشمند خوب علوم اجتماعی باهم کار کنند: این دو می‌توانند بین خود کارهای مربوط به هر دو رشته علمی را انجام دهند. با این حال، آنچه شرق‌شناس سنتی برای این همکاری مشترک به میدان خواهد آورد عبارت از یک رشته معارف قدیمی و ازکارافتاد در مورد شرق نیست؛ و بلکه برعکس، دانش و تخصص او به این درد می‌خورد که به همکاران تازه کار خود در رشته مطالعات منطقه‌ای^{۶۲} یادآوری نماید که «بکارگیری روان‌شناسی و مکانیسم نهادهای سیاسی مغرب‌زمین در موقعیتهای مربوط به آسیا و یا کشورهای عربی کاملاً شبیه به کار والت دیسنی^{۶۳} خواهد بود» [۱۰۳].

حرفی که پرفسور گیب می‌زند در عمل بدین معناست که وقتی مردم [سرزمینهای] شرقی علیه اشغال استعمارگران تلاش و مبارزه می‌کنند (برای اینکه ریسک عمل کردن مثل والت دیسنی را از خود دور کنید) باید بگویید که شرقی‌ها هرگز معنای حکومت مستقل را، به آن صورتی که «ما» [غربی‌ها] می‌فهمیم درک نکرده‌اند. وقتی که بعضی از مردم مشرق‌زمین با تمایزات نژادی مخالفت می‌کنند، در حالی که دیگران به انجام آن مشغول‌اند، باید بگویید که «آنها همه شرقی بوده و در نتیجه در سطوح پایینی قرار دارند». و مطالبی از قبیل نفع طبقاتی، اوضاع و احوال سیاسی، و عوامل اقتصادی کلاً ربطی به قضیه ندارند. یا مثل برنارد لوئیس باشید که، در مورد مخالفت عربهای فلسطینی با اشغال سرزمینشان به وسیله اسراییل و ایجاد شهرکهای یهودی‌نشین

62. Area Studies

۶۳. Walt Disney (۱۹۶۶-۱۹۰۱) فیلمساز شهیر آمریکایی که آثار کارتونی او شهرت جهانی دارند.

در مناطق مزبور بگویید که این [مخالفت] به معنای «بازگشت به اسلام» است، و یا — آن‌گونه که یکی از شرق‌شناسان شهیر معاصر تعریف کرده — مخالفت فوق‌الذکر در واقع همان مخالفت اسلام با مردم غیرمسلمان است [۱۰۴]، که از جمله اصولی است که از قرن هفتم [زمان ظهور اسلام] محترم شمرده شده است. تاریخ، سیاست، و اقتصاد مطالب بی‌اهمیتی هستند. اسلام همان اسلام، و شرق هم همان شرق می‌باشند، و شما هم بهتر است همه افکار و اندیشه‌های خود دربارهٔ جناح‌های چپ و راست [در کشورهای اسلامی]، انقلابات، و تغییرات [اجتماعی] را به دیسنی‌لند^{۶۴} ببرید.

دلیل اینکه چنین حشوهای قبیح، ادعاهای و ردیاتی جز در رشته شرق‌شناسی در جای دیگری به گوش مورّخین، جامعه‌شناسان، اقتصاددانان و علمای رشته علوم انسانی نخورده است کاملاً روشن است. زیرا که شرق‌شناسی، نظیر موضوع مشهور خود، اجازه نداده که افکار و اندیشه‌ها سکون و آرامش عمیق آن را برهم زنند. اما شرق‌شناسان جدید — یا اگر خواسته باشیم اسم تازه آنها را به کار ببریم باید بگوییم متخصصین مطالعات منطقه‌ای — به طور کورکورانه خود را در دیپارتمانهای زبانهای خارجی حبس نکرده‌اند. برعکس، ایشان از نصیحت گیب سود بُرده‌اند. امروزه اکثر آنان از سایر «متخصصین» و «مشاورین» رشته‌ای که هارولد لاسول^{۶۵} به نام «علوم سیاست‌های اجرایی»^{۶۶} خوانده است قابل تفکیک و تمیز نیستند [۱۰۵]. بدین ترتیب، خاصیت اتحاد بین یک متخصص امور «بررسی خصیصه ملی»^{۶۷} و یک متخصص امور نهادها و مؤسسات اسلامی، در زمینه مسائل و مطالب نظامی و امنیت ملی [امریکا و غرب] خیلی زود مشخص و مبرهن گردید، اگرچه تنها به دلیل مصلحت و مقرون به صرفه بودن و نه به هیچ دلیل دیگری بوده باشد. سرانجام مغرب‌زمین، پس از جنگ جهانی دوم، با دشمن

۶۴. Disneyland شهر عروسکی والت دیسنی در ایالت فلوریدای امریکا.

65. Harold Lasswell 66. Policy Sciences 67. National Character Analysis

توتالیترا^{۶۸} و باهوشی مواجه شده بود که از میان ملل ساده لوح شرقی (افریقای، آسیایی، توسعه نیافته) برای خود دوستان و متحدینی دست و پا می‌کرد. و برای عقب‌زدن آن دشمن کذایی چه راهی بهتر از این وجود داشت که، از طرفی که تنها شرق‌شناسان قادر به ابداع آن بودند، ذهن و تفکر غیرمنطقی اهالی شرق و یا مشرق‌زمینی‌ها را به بازی گرفت؟ بدین ترتیب سرگرمی‌های ماهرانه‌ای نظیر تکنیک کژدار و مریز^{۶۹}، اتحاد برای پیشرفت^{۷۰}، اتحادیه سیتو^{۷۱}، و از این قبیل ظهور نمودند که همگی بر مبنای همان «دانش» سنتی قرار داشتند که اکنون برای به بازی گرفتن موضوع مفروض خود تغییر وسیله و ابزار داده بودند.

بدین ترتیب، در حالی که آشوبهای انقلابی شرق اسلامی را فرا می‌گیرد، جامعه‌شناسان به ما می‌گویند که اعراب به این گونه «حرف‌زدنها»^{۷۲} معتاد! نیستند، و این در حالی است که اقتصاددانان — یا شرق‌شناسان از نوبه جریان افتاده — مشاهده می‌کنند که برای اسلام جدید نه کاپیتالیسم و نه سوسیالیسم هیچ کدام سرفصلی مکفی نیستند [۱۰۷]. در حالی که حرکت‌های ضد استعماری سرتاسر جهان شرق را در بر گرفته، و در حقیقت ملل مشرق‌زمین را تحت این لوا متحد می‌سازد، شرق‌شناسان کلّ این ماجرا را، نه تنها به عنوان یک آفت و دردسر، بلکه به مثابه توهینی به دموکراسی‌های غربی محکوم می‌کنند. در حالی که دنیا با موضوعات روی هم رفته مهمّ و در عین حال خطیری نظیر تخریب اتمی، تقلیل و انهدام فاجعه‌آمیز منابع طبیعی، و درخواست بی‌سابقه انسانها برای برابری، عدالت، و تساوی اقتصادی روبرو است، هنوز تصویری که سیاستمداران [غرب] از شرق در ذهن داشته و مورد سوء استفاده

۶۸. totalitarian enemy حکومت‌های خودکامه و استبدادی کمونیستی.

۶۹. Stick - and - Carrot چوب‌دستی و هویج.

70. The Alliance For Progress

۷۱. SEATO سازمان کشورهای آسیای جنوب شرقی که بر الگوی ناتو در سال ۱۹۵۴ در بین تعدادی از کشورهای آسیایی و فرانسه و امریکا علیه نفوذ کمونیسم به وجود آمد.

72. Oral Functions

قرار می‌دهند تصویر کاریکاتورگونه‌ای است که منبع تغذیه آن نه تنها تکنوکراتهای «نیمه‌سواد» [غربی] و بلکه شرق‌شناسان «فوق‌باسواد» هستند. عرب‌شناسان افسانه‌ای در وزارت خارجه [امریکا] از طرحهای اعراب که در صدد اشغال همه دنیا هستند خبر می‌دهند. چینیان خائن، هندوهای نیمه‌برهنه، و مسلمانان ذلیل و بی‌اراده به عنوان لاشخوران شکوه و سخاوتمندی و رفاه «ما» [غربیان] تصویر می‌شوند، و لذا وقتی آنان را در مقابل کمونیسم، و یا غرایز و احساسات بی‌روح و مرده شرقی‌شان — که چندان اختلافی هم باهم ندارند — «از دست می‌دهیم» لغنتشان می‌کنیم.

این وجهه نظرها و مواضع شرق‌شناسانه معاصر، مطبوعات و ذهن عوام را پر کرده‌اند. برای مثال، در مورد عربها این طور تصوّر می‌شود که آنان شترسواران تروریست و شهوت‌پرستی هستند که [زنهایشان] به دماغهای خود حلقه‌هایی آویزان می‌کنند و ثروت بی‌کلان و ناحق آنها نیز توهین و هتک حرمتی به تمدن واقعی است. این فرض همواره خود را نشان می‌دهد که با وجود آن که مصرف‌کننده غربی از نظر عددی به یک اقلیت [در مقایسه با کل جمعیت عالم] تعلق دارد، این حق را دارد که اکثریت مطلق منابع عالم را به خود اختصاص داده و یا مصرف نماید، (یا اینکه این هر دو کار را باهم انجام دهد). چرا؟ بدین خاطر که او، به خلاف انسان شرقی، انسانی حقیقی و واقعی است. امروزه هیچ مورد و مثالی بهتر از آنچه انور عبدالمالک به نام «تفکر سلطه‌جویانه تملک اقلیتها»^{۷۳} و «انسان‌مداری توأم با اروپامداری»^{۷۴} می‌خواند وجود ندارد: یک سفیدپوست طبقه متوسط غربی بدین امر که نه تنها مدیریت، و بلکه مالکیت دنیای غیرسفیدپوستان حق [خدادادی] اوست اعتقاد کامل دارد، صرفاً بدین خاطر که، بنا بر تعریف، آن افراد و انسانها [ی شرقی] کاملاً به اندازه «ما» انسان نیستند. مثالی از این نابتر از تفکری غیرانسانی

73. The hegemonism of Possessing minorities

74. Anthropocentrism allied with Europocentrism

نمی‌توان به دست داد.

همان‌طور که قبلاً گفتم، محدودیتهای شرق‌شناسی، به یک معنا، عبارت از محدودیتهای حاصل از بی‌توجهی کردن، ذاتی شمردن پاره‌ای خصایص، و یا برهنه و عریان قلمداد کردن یک فرهنگ، مردم، و یا منطقه جغرافیایی دیگر است. اما شرق‌شناسی از این مقدار هم گامی پیشتر نهاده است: بدین ترتیب که شرق را همچون چیزی می‌پندارد که وجود آن نه تنها در معرض نمایش و تماشای غرب قرار گرفته، بلکه از نظر زمانی و مکانی همواره ثابت باقی مانده است. توصیفات بیانی و کتابی شرق‌شناسی آن‌چنان تأثیربخش بوده‌اند که دوره‌های کاملی از تاریخ فرهنگی، سیاسی، و اجتماعی شرق، به عنوان پاسخ صرف به غرب ملحوظ گردیده‌اند. در اینجا، غرب نقش یک آکتور (عامل عمل‌کننده) فعال، و شرق نقش یک رآکتور (عکس‌العمل‌نشان‌دهنده) بی‌اراده را داشته‌اند. برای هر صنف و طبقه‌ای از رفتار شرقی، این غرب است که در مقام نظاره‌گر، قضاوت‌کننده و هیأت داور قرار دارد. با وجود این، اگر تاریخ قرن بیستم برای شرق و در دل آن تغییراتی ذاتی به وجود آورده است، این امر موجب حیرت و گیجی شرق‌شناس شده است: وی تا حدودی قادر به درک این واقعیت نیست.

رهبران جدید [شرقی]، اعم از روشنفکران و یا سیاستمداران، درسهای زیادی را از اقدامات اسلاف خویش آموخته‌اند. همچنین، تحولات ساختاری و نهادی به دست آمده در طی این دوران، و این واقعیت که امروزه آنها تا حد وسیعی برای شکل دادن به آینده ممالکشان آزادی عمل بیشتری دارند، به ایشان کمک کرده است. آنان اعتماد به نفس بیشتری داشته و تا حدودی روحیه تهاجمی پیدا کرده‌اند. دیگر نیازی نیست که آنها طوری عمل کنند که گویی می‌خواهند موافقت ضمنی یک هیئت داور نامریی در غرب را جلب کنند. دیگر گفتگوی آنها با غرب نبوده و بلکه با هموطنان خودشان است [۱۰۸].

علاوه بر این، یک نفر شرق‌شناس فرض می‌کند که آنچه کتابهایش وی را برای آن منظور آماده نکرده‌اند همانا تبعات و اثرات تحریکات خارجی در شرق و یا بطالت و بیهوده‌کاری انحرافی خود شرق است. از میان کتب شرق‌شناسی بی‌شماری که در مورد اسلام به رشته تحریر درآمده است، و از جمله کتاب مجموعه آنها - تاریخ اسلام دانشگاه کمبریج^{۷۵} - هیچ‌یک نمی‌توانند خوانندگان خود را در مورد آنچه از سالهای ۱۹۴۸ میلادی به بعد در کشورهای نظیر مصر، فلسطین، عراق، سوریه، لبنان و یا یمن شمالی و جنوبی به وقوع پیوسته آماده کنند. وقتی که اصول دگم [غربی] در مورد اسلام، حتی برای خیراندیش‌ترین شرق‌شناسان نیز پاسخگوی مطلب نیست، آن وقت به سخنان مبهم و نامربوط علوم اجتماعی، آن هم به صورت شرق‌شناسی زده‌اش^{۷۶}، پناه برده می‌شود، به انتزاعات قابل عرضه‌ای نظیر طبقه روشنفکران، ثبات سیاسی، نوسازی، و توسعه نهادین، که همه نیز مهر فرهنگ و حکمت شرق‌شناسی را بر پیشانی دارند. در همین حال، شکافی رو به رشد، که همواره نیز خطرناک‌تر می‌شود، بین شرق و غرب در حال ایجاد است.

بحران حاضر، عدم شباهت بین متون [شرق‌شناسی] و واقعیت را تأثرانگیزتر می‌کند. با این حال، در مطالعه حاضر از شرق‌شناسی تمایل من بر آن است که نه تنها منابع دیدگاه‌های شرق‌شناسی را روشن کنم بلکه همچنین اهمیت آن را نیز منعکس نمایم، زیرا که روشنفکر معاصر بحق احساس می‌کند که چشمپوشی و بی‌توجهی نسبت به بخشی از دنیا که اکنون به گونه قابل اثباتی به وی نزدیک می‌شود به معنی اجتناب از واقعیت است. علمای رشته مسائل انسانی غالباً توجه خود را به موضوعات تحقیقی که از لحاظ تقسیم و شعبه‌بندی جنبه اداری پیدا کرده‌اند محصور کرده‌اند. آنها هرگز رشته‌هایی نظیر شرق‌شناسی را، که همت و طلب خستگی‌ناپذیر آن کسب مهارت و استادی در

«همه» امور دنیا، و نه بخش محدودی از آن نظیر یک مؤلف خاص و یا مجموعه‌ای از متون، بود مورد بازبینی قرار نداده و درسی از آن نیاموخته‌اند. به هر صورت، در کنار رشته‌هایی نظیر «تاریخ»، «ادبیات»، و یا دیگر رشته‌های «علوم انسانی»، که از نظر آکادمیک رشته‌های امن و مطمئنی می‌باشند، شرق‌شناسی، به‌رغم آرزوهای دور و دراز خویش، درگیر اوضاع و احوالی تاریخی و دنیوی است، که سعی داشته در پس پرده‌ای که غالباً چهره‌اشکوهی از علم‌گرایی و توسل به خردگرایی را به خود می‌گیرد پنهان نماید. روشنفکر معاصر می‌تواند از شرق‌شناسی یاد بگیرد که چگونه، از یک طرف، دامنه ادعاهای رشته موضوع بحث خود را به نحو واقع‌بینانه‌ای محدود نموده و یا گسترش دهد، و از طرف دیگر، زمینه انسانی (و یا آن‌گونه که بیتز^{۷۷} می‌نامد — تمام رگ و پی قلب موضوع)ی را که در آن متون، تصاویر، روشها، و رشته‌های علمی آغاز گردیده، رشد پیدا کرده، به کامیابی رسیده، و سپس انحطاط می‌یابند ببیند. تحقیق در امر شرق‌شناسی همچنین به معنای پیشنهاد راههایی عقلانی به منظور مواجهه با مسائل و مشکلاتی روش‌شناختی است که تاریخ، در موضوع بحث خود — یعنی شرق، پیش آورده است. اما قبل از آن باید واقعاً ببینیم که ارزشهای انسانی که شرق‌شناسی، با دامنه، تجربیات، و ساختارهای خویش بکلی آنها را محو کرده است کدامها بوده‌اند.

فصل دوم

ساختارها و تجدید ساختارهای

شرق شناس

وقتی که سیدعمر نقیب الاشراف ... با دختری ازدواج کرد، که از آن ایام حدود چهل و پنج سال می‌گذرد، در جلوی مراسم مرد جوانی قدم برمی داشت که در شکم خود شکافی ایجاد کرده و بخشی از امحاء و احشاء خود را بیرون کشیده و روی یک سینی نقره که با خود حمل می‌کرد قرار داده بود. پس از پایان مراسم، وی آنها را به جای خود برگردانده، و روزها در بستر خوابید تا از اثرات این کار احمقانه و تنفرآور خویش بهبودی حاصل کند.

نقل از کتاب روایتی از آداب و رفتار مصریان جدید،
تألیف ادوارد ویلیام لئین

در صورت سقوط این امپراطوری، خواه به واسطه انقلابی در استانبول و یا متلاشی شدن و اضمحلال پی در پی، قدرت‌های اروپایی هریک به نام قیومیت، بخشی از امپراطوری را با تصویب کنگره در اختیار خواهند گرفت. این سرزمینهای تحت سیطره، اگرچه از یک طرف از لحاظ حدود و ثغور مرزها و روابط با همسایگان، و از طرف دیگر از نظر مذهب و عادت و رسوم، موقعیت خود را حفظ خواهند کرد، لکن تنها مستعمره‌ای از قدرتهای بزرگ قلمداد خواهند شد. اروپایی‌ها استعمار دیگران را حق طبیعی خود می‌دانند، که به طور عمده عبارت از حق اشغال بخشی از سرزمینها و یا سواحل دیگران می‌باشد تا در آن مکانها شهرها و بنادر آزاد و یا کوچ‌نشینهای اروپایی پی‌ریزی شود.

چنین روشی تنها نظام مسلحانه و رشددهنده‌ای است که هر ابرقدرتی بر روی سرزمینهای تحت سیطره خود به کار می‌برد؛ چنین سرزمینی موجودیت و عناصر ملی خود را زیر پرچم ملیت قوی‌تری تضمین می‌نماید.

(نقل از کتاب مسافرت در شرق اثر آلفونس دولامارتین)

قسمت اول

سرحدات از نورسم شده، موضوعات از نو تعریف شده

گوستاو فلوبر در سال ۱۸۸۰ میلادی از دنیا رفت، در حالی که هنوز داستان کمدی و دایرةالمعارف گونه خود به نام «بوارد و پکوشه»^۱ در مورد فساد و تباهی دانش و بیهودگی کوشش انسانی را تمام نکرده بود. با وجود این، رئوس اساسی و اصلی طرح او کاملاً روشن بوده و تفصیلات زیادی هم که از داستان او برجای مانده مؤید مطلب است. این دو نفر از کارمندان دفتری بورژوازی هستند که چون یکی از آنان بناگاه وارث ثروت هنگفتی می شود از شهر کناره گیری می کنند تا بقیه زندگی خود را در یک ملک روستایی به سر برده و هرچه دشان می خواهد انجام دهند («هر کاری را که دلما بخواهد و بیشتر خوشحالمان کند انجام خواهیم داد!»). تصویری که فلوبر از این دو به دست می دهد، هر کاری که دلما بخواهد بکنیم، شامل سفر عملی و نظری کوتاهی به قلمروی علوم و رشته های کشاورزی، تاریخ، شیمی، تعلیم و تربیت، باستان شناسی، و ادبیات است که پیوسته نیز از نتایج موفقیت آمیز کمتری برخوردار است؛ آنها مثل کسانی که در زمان و دانش سفر می کنند از میان حوزه ها و رشته های آموزش و فراگیری عبور کرده، و ناکامی ها، بدبختی ها، و زمین خوردنهای افراد غیر حرفه ای (آماتور) و بدون الهام را تجربه می کنند. در واقع، آنچه ایشان از میان آن می گذرند چیزی جز تجربه رهایی و

بیداری قرن نوزدهم نیست، که بدان‌وسیله — به کلام چارلز مورازه^۲ — «فاتحین بورژوا» خود قربانی بی‌لیاقتی و میانه‌روی یکنواخت و یکسان خویش می‌شوند. هرگونه شوق و علاقه‌ای تبدیل به یک شعار کلیشه‌ای خسته‌کننده و هرگونه رشته و نظم علمی از امید و نیرو به بی‌نظمی، خرابی، و اسف مبذل می‌شود.

در میان اجزای طرحی که فلوبر برای پایان این دورنمای نومیدی در نظر داشت، دو مطلب وجود دارد که در اینجا مورد توجه خاص ماست. دونفر افراد داستان او به بحث درباره‌ی آینده‌ی بشریت می‌پردازند. پکوشه «آینده‌ی بشریت را از خلال شیشه‌ای تاریک می‌بیند»، در حالی که بووارد آن را «روشن» می‌بیند! «انسان جدید در حال پیشرفت است، اروپا را آسیا به اضمحلال می‌کشد. قانون تاریخی که تمدن از شرق به غرب حرکت می‌کند...، دو صورت بشریت بالاخره به هم جوش خواهند خورد» [۱].

این انعکاس صدای آشکار کوئینه نشانگر شروع یکی دیگر از دایره‌های اشتیاق و ناکامی است که دو قهرمان کتاب فلوبر از آن عبور خواهند کرد. یادداشتهای فلوبر نمایانگر آن‌اند که، نظیر همه‌ی پروژه‌های دیگر وی، این طرح بووارد نیز به نحو جسورانه‌ای با واقعیت قطع می‌شود — این مرتبه با ظهور ناگهانی یک گروه از ژاندارمها که وی را به هرزگی متهم می‌کنند. چند سطر بعد نیز دومین نکته‌ی مورد علاقه‌ی ما به چشم می‌خورد. دو قهرمان داستان به طور همزمان نزد همدیگر اقرار می‌کنند که آرزوی پنهان در دل ایشان آن است که یک بار دیگر [در همان شغل سابق خود] متصدی نسخه‌برداری باشند. برای خود یک میز کار دوطرفه می‌خرند، با تعدادی کتاب، قلم، و مدادتراش و — آن طور که فلوبر طرح اولیه‌ی خود را به پایان می‌برد — [به اوضاع سابق] برمی‌گردند. در نتیجه، بووارد و پکوشه، که هدف اولیه‌شان عبور از سرزمینهای

دانش و کاربرد معرفت به طور کم و بیش مستقیم بود، کارشان عاقبت به اینجا ختم می شود که، بدون هیچ گونه نقد و نظری، متون علمی را از یک کتاب به کتابی دیگر نسخه برداری کنند.

با وجود آنکه در منظره‌ای که بووارد از اروپای مضمحل شده توسط آسیا به دست می دهد جزئیات امر بیان نشده است، با این حال مطلب مزبور (و آنچه در نتیجه روی میز مسئول استنساخ به چشم می خورد) را می توان به طرق متعدد و مهمتی تفسیر نمود. مثل بسیاری از دیدگاههای دیگر این دو، این رؤیا نیز «جهانی» و «از نو سازنده» می باشد؛ تصویر مزبور سمبل آن چیزی است که فلور به عنوان رغبت و تمایل قرن نوزدهم برای از نو ساختن جهان بر مبنای یک دیدگاه تخیلی، که گاهی مواقع با یک تکنیک علمی خاص همراه بود — فرض می کرد. در مورد تصوّراتی که در ذهن فلور وجود داشت می توان از مدینه‌های فاضله (اتوپای) سن سیمون^۳ و فوریه^۴، اضمحلال علمی بشریت که از سوی اگوست کنت مطرح گردیده بود، و همه مذاهب تکنیکی و یا غیر الهی که توسط نظر پردازان مکاتب مختلف، پوزیتیویست‌ها (مکتب تحقیقی)، التقاطیون، نهان گرایان، سنت گرایان، و ایده آلیست‌ها نظیر دستوت دوتراسی^۵، کابانیس^۶، میشله، کوزن^۷، پرودون^۸، کورنو^۹، گبه^{۱۰}، ژانت^{۱۱}، و لامنه^{۱۲} به وجود آمده بود [۲]. در طول داستان مزبور، بووارد و پکوشه علل و عوامل وجودی چنین چهره‌ها و مکاتبی را به نمایش می گذارند؛ سپس، با خراب کردن آنها،

۳. Saint - Simon قبلاً شرحی برای او آورده شده است.

۴. Francois M. Fourier (۱۷۷۳-۱۸۳۷) متفکر سوسیالیست و اتوپایی (خیالگرایی) فرانسوی.

5. Destutt de Tracy 6. Cabanis 7. Cousin

۸. pierre J. Proudhon (۱۸۰۹-۱۸۶۵) متفکر سوسیالیست فرانسوی و از بنیانگزاران آنارشیسم

جدید.

9. Cournot

۱۰. Etienne Cabet (۱۷۸۸-۱۸۵۶) نویسنده سوسیالیست و اتوپایی (خیالگرایی) فرانسوی.

۱۱. Pierre M. Janet (۱۸۵۹-۱۹۴۷) متفکر روان شناس فرانسوی.

12. Lamennais

به دنبال پیدا کردن چهره‌های جدیدتری می‌روند، که البته نتیجهٔ بهتری عایدشان نمی‌شود.

ریشهٔ این چنین تمایلات تجدیدنظرطلبانه‌ای، از یک طریق بسیار خاص، بر مبنای مکتب رومانتیک قرار دارد. باید به خاطر داشته باشیم که طرح روحانی و عقلانی اواخر قرن هجدهم تا چه حد وسیعی یک الهیات تجدید ساخت یافته بود — آن گونه که ام.اچ آبرامز^{۱۳} نامیده، ماوراءالطبیعه‌گرایی طبیعی^{۱۴}؛ این گونه تفکر به قرن نوزدهم میلادی نیز کشیده شده و همان چیزی است که فلوبر در رمان بووارد و پکوشه مورد هجو و استهزاء قرار می‌دهد. بنابراین، مفهوم اضمحلالی که فلوبر از آن سخن به میان می‌آورد گوش به این قبیل حرفها دارد که:

تمایل آشکاری [در جهت مکتب] رمانتیسم (خیال‌پردازی)، پس از عقل‌گرایی و آداب مهذب و مترقیانه عصر روشنگری ... [بازگشت] به شعایر و آیینهای کاملاً درام و فوق عقلانی داستانها و نظریات مسیحی، و تضادها و تصادمات خشونت‌آمیز و بازگشتهای ناگهانی حیات درونی مسیحی، و بازگشت به حد افراط و تفریط خرابی و ایجاد، جهنم و بهشت، تبعید و اتحاد مجدد، مرگ و تولد مجدد، افسردگی و شادی، بهشت گمشده و بهشت به دست آمده ... اما از آنجا که نویسندگان مکتب رمانتیسم اجباراً در دوران پس از عصر روشنگری اروپا زندگی می‌کردند، لذا این مفاهیم باستانی را به صورت دیگری احیا کردند: آنها رسالت و وظیفهٔ حفظ دیدگاه کلی نسبت به سرنوشت و تاریخ بشری، نمونه‌های وجودی، و ارزشهای اساسی و عمدهٔ میراث دینی خویش را برعهده گرفتند، اما این مفاهیم را به گونه‌ای تجدید ساختار دادند که برای عصر و دوران جدید از نظر عقلانی قابل قبول و از نظر عاطفی مقتضی باشد» [۳].

آنچه که بووارد در ذهن دارد — اضمحلال اروپا توسط آسیا — یکی از

اندیشه‌های بسیار نافذ و مؤثر مکتب رمانتیک بود. افرادی نظیر فردریخ شلگل و نووالیس^{۱۵} از هموطنان خود، و بلکه به طور کلی همه اروپاییان، بزور می‌خواستند که به مطالعه تفصیلی هندوستان بپردازند، زیرا، به عقیده ایشان، این فرهنگ و مذهب هندی بود که می‌توانست مادی‌گرایی (ماتریالیسم) و ماشین‌گرایی [مکانیسم] (و جمهوریخواهی) فرهنگ غربی را شکست دهد. و از دل این شکست بود که یک اروپای جدید و تجدید حیات یافته سر برمی‌آورد: در این نسخه‌پردازی، تصویری که کتاب مقدس از مرگ، بعثت و حیات مجدد، وفدیه^{۱۶} به دست می‌دهد بخوبی روشن است. علاوه بر این، پروژه شرق‌شناسانه رمانتیک صرفاً مصداق خاصی از یک تمایل عمومی نبود؛ و بلکه، همان طور که ریموند شوواب به نحو قانع‌کننده‌ای در اثر خود به نام رنسانس شرقی استدلال کرده، عاملی قوی در جهت شکل دادن خود آن تمایل بود. اما آنچه اهمیت داشت چندان هم خود آسیا نبود، بلکه «مصرف و استفاده» از آسیا برای اروپای مدرن بود. بدین ترتیب، هر کسی که مثل شلیگل و یا فرانتر بوپ در یکی از زبانهای شرقی تبخّری کامل می‌یافت یک قهرمان روحانی و معنوی بود، شوالیه مخاطره‌جویی که احساسی از یک مأموریت مقدس را که اروپا از دست داده بود به آن بازمی‌گردانید. این دقیقاً همان احساسی است که مذاهب دنیوی متأخری را که فلور به تصویر کشیده است، در طول قرن نوزدهم بر دوش می‌کشد. اگوست کنت نیز — مثل بووارد — به همان اندازه شلگل، وردز ورث، و شاتوبریان، از طرفداران و مبلغین افسانه‌ای دنیوی (غیرروحانی) و متعلق به دوران پس از روشنگری بود که خطوط اصلی و عمده آن قطعاً رنگ مسیحیت داشت.

هدف فلور، از ترتیب دادن اوضاع به گونه‌ای که بووارد و پکوشه منظم‌اً مفاهیم تجدیدنظرطلبانه را از ابتدا تا انتهای آنها، که به طرز خنده‌آوری تحقیر

شده بود، از نظر بگذرانند این بود که توجهات را به سمت نقایص و عیوب انسانی که در مورد همهٔ طرحها وجود داشت جلب نماید. وی بخوبی می‌دید که در زیر «ایدهٔ اکتسابی» اروپای مضمحل شده توسط آسیا، غروری بسیار درونی در کمین نشسته بود. نه اروپا و نه آسیا هیچ کدام دور از دسترس تکنیک افراد رویایی و خیالی، در جهت تبدیل مناطق وسیع جغرافیایی به هستی‌ها و موجوداتی قابل معامله و سروکله زدن و اداره، نبود. بنابراین، در زیربنای مطلب، اروپا و آسیا به عنوان اروپای «ما» و آسیای «ما» — و یا آن طور که شوپنهاور گفته بود «اراده» و «غرضه» ما — بودند. قوانین تاریخی، در واقع همان قوانین «مورخین» بودند، درست به همان صورت که «دو صورت بشریت» بیشتر از آنکه توجهات را به سوی یک امر واقعی جلب کند به ظرفیت اروپاییان در اینکه قوانین ساخته و پرداخته دست بشر را صورت حتمیت و ضرورت ببخشند جلب می‌کرد. اما در مورد بخش دوم عبارت که می‌گفت — «... بالاخره به هم پیوند خواهند خورد» — در آنجا فلوربی تفاوتی شوخی‌آمیز علم نسبت به واقعیت را به ریشخند می‌گیرد، دانشی که هستی‌های مستقل انسانی را، گویی که آنان موادی بی‌جان و خنثی هستند، کالبدشکافی و تشریح نموده و [سپس] درهم ذوب می‌کرد. اما او هیچ علم خاصی را به استهزا نمی‌گرفت: و بلکه علم پرحرارت، و حتی مسیحایی، اروپایی بود که توفیقات آن عبارت از یک سلسله انقلابات شکست خورده، جنگها، سرکوب، و اشتباهات غیرقابل فهمی در زمینهٔ پیاده کردن فوری و بی‌واسطهٔ اندیشه‌های کتابی بزرگ بود که از نظر فکری عالی ولی در عمل قابل اجرا نبود. آنچه این دانش و یا معرفت هرگز در نظر نمی‌گرفت برائت و سادگی بد و ناخودآگاه خویش و مقاومت واقعیت در مقابل آن بود، که حسابی در وجودش ریشه دوانیده بود. وقتی که بووارد نقش یک نفر دانشمند را بازی می‌کند به طور ساده لوحانه‌ای می‌پندارد که دانش صرفاً وجود داشته و واقعیت نیز همان چیزی است که دانشمند می‌گوید آن گونه است، و اینکه دانشمند آدم ساده لوح و یا خیالبافی

باشد هم چندان مهم نیست؛ او (یا هر کسی که مثل او فکر می‌کند) نمی‌تواند این [حقیقت] را ببیند که احتمال دارد شرق در آرزوی اضمحلال اروپا نباشد، و یا اینکه اروپا آمادگی این را ندارد که به طور دموکراتیک با آسیایی‌های زردپوست و یا قهوه‌ای جوش بخورد. خلاصه اینکه چنین دانشمندی، اراده خودمدارانه خویش به قدرت را که کوششهای وی را تغذیه نموده و تمایلاتش را به فساد و تباهی می‌کشاند، در علم خویش تشخیص نمی‌دهد.

البته فلوبر، در داستان ساخته خویش، می‌داند که قهرمانان بیچاره و احمقش باید در مواجهه با چنین مشکلاتی [به علامت ندانم کاری] بینی خود را بخارانند. بووارد و پکوشه یاد گرفته‌اند که بهتر است به طور یکجا در مسیر ایده‌ها و واقعیات قدم برندارند. بخش پایانی کتاب تصویری از آن دو به دست می‌دهد که اکنون کاملاً به این راضی شده‌اند که در کناری نشسته و با کمال ایمان و اعتقاد، اندیشه‌های مطلوب خویش را از روی کتب به کاغذها استنساخ کنند. دیگر دانش محتاج آن نیست که کاربردی واقعی پیدا کند؛ و بلکه دانش و معرفت عبارت از آن چیزی است که در کمال سکوت و سکون، و بدون هیچ نقد و بررسی، از یک کتاب به کتابی دیگر منتقل می‌شود. اندیشه‌ها به طور گمنام و ناشناخته‌ای انتشار یافته و ترویج می‌شوند، آنها بدون اسناد تکرار می‌شوند؛ آنان عملاً به صورت «ایده‌های تکراری» درآمده‌اند؛ آنچه اهمیت دارد این است که آنها برای تکرار، انعکاس، و انعکاس مجدد، بدون هیچ گونه نقد و بررسی، «وجود دارند».

این ماجرای خلاصه، که از یادداشتهای فلوبر برای داستان بووارد و پکوشه استخراج گردیده، به شکل بسیار فشرده‌ای ساختارهای خاص و مدرن شرق‌شناسی را، که سرانجام یکی از رشته‌های علمی در زمینه عقاید دنیوی (یا نیمه مذهبی) قرن نوزدهم اروپاست، نشان می‌دهد. قبلاً راجع به خصایص و ویژگی‌های دامنه عمومی تفکراتی که درخصوص شرق از اروپای دوران قرون وسطی و سپس رنسانس به ارث رسیده بود، و از نظر آن اسلام، شرق اساسی و

اصلی محسوب می‌شد، صحبت کرده‌ایم. اما، به هر صورت، در خلال قرن هجدهم تعدادی از عناصر جدید و متصل به هم وجود داشتند که متضمن اشاراتی به درپیش‌روی بودن مرحله انجیلی بودند، مرحله‌ای که بعدها فلوبر رثوس خلاصه آن را از نو خلق کرده بود.

از یک جهت [مرزهای] شرق، در فراسوی سرزمینهای اسلامی، به نحو قابل ملاحظه‌ای در حال بازشدن بود. این تغییر کمی، تا حدود زیادی حاصل کاوش مستمر و رو به گسترش اروپا از بقیه جهان بود. حجم روزافزون ادبیات مربوط به امور مسافرتی، مدینه‌های فاصله تخیلی، سفرهای اخلاقی، و گزارشهای علمی همگی دست به دست هم داده و شرق را در کانون توجه دقیقتر و وسیعتری قرار داده بود. اگر شرق‌شناسی عمدتاً مدیون اکتشافات پرحاصل آنکتیل و جونز در ناحیه شرق در ثلث آخر این قرن است، این اکتشافات را باید در چارچوب وسیعتری که توسط افراد و عوامل ذیل ایجاد گردید مطالعه نمود: کوک و بوگن ویل^{۱۷}؛ سفرهای تورنפורت و آدانسون^{۱۸}؛ کتاب تاریخ دریانوردی در سرزمین زیر استوایی^{۱۹} اثر پرزیدنت بروسس؛ تجارت و بازرگانان فرانسوی در منطقه اقیانوس آرام؛ میسیونهای مسیحی ژزوئیت در چین و کشورهای امریکایی؛ کاوشها و گزارشات ویلیام دمپیر^{۲۰}؛ حدسیات و خیال‌پردازی‌های بی‌شماری درباره غولها، افراد قبیله پاتاگونیا^{۲۱}، وحشی‌ها، بومیان، و بالاخره هیولاهایی که در نقاطی زندگی می‌کردند که بسیار از شرق، غرب، جنوب، و شمال قاره اروپا دور بود. اما چنین افقهای وسیع و دوردستی این نعمت را داشتند که اروپا به طور محکم در نقطه ممتاز وسط آنها قرار گرفته

۱۷. L.A. Bougain ville (۱۷۲۹-۱۸۱۱) افسر دریانورد فرانسوی که اولین سفر دور دنیا را انجام داد.

18. Tournefort & Adanson 19. *Histoire des navigations aux terres australes*

۲۰. William Dampier (۱۶۲۵-۱۷۱۵) کاشف و مؤلف انگلیسی.

۲۱. Patagonians افراد این قبیله بسیار عظیم الجثه و غول‌آسا بوده‌اند.

و نقش مشاهده کننده اصلی (و یا آن گونه که گلد اسمیت^{۲۲} در کتاب شهروند جهان^{۲۳} خود می گوید، عمدتاً مشاهده شونده اصلی) را بازی می کرد. بدین خاطر که حتی اروپا نیز با حرکت خود به سمت خارج، احساس توان فرهنگی خویش را تقویت می کرد، که نه تنها از طریق مؤسسات بزرگی نظیر انواع کمپانی های هند، بلکه همچنین از طریق داستانهای مسافرین، مستعمرات جدید ایجاد شده و دیدگاههای نژادمحوری حفظ می گردید [۴].

یکی از دلایلی که موضع نسبتاً عالمانه تری نسبت به خارجی ها و بیگانگان اخذ می شد، در کنار سیاحان و کاشفین، وجود مورخینی بود که می توانستند از تجربیات اروپا بهره برداری کنند و آن را با تمدنهای دیگر، و قدیمی تر، مقایسه نمایند. این جریان نیرومند در نژادشناسی تاریخی قرن هجدهم، که صاحب نظران آن را تقابل خدایان وصف نموده اند، به معنای این بود که گنبون می توانست درسهای زوال و انحطاط روم را از ظهور اسلام بخواند، درست به همان صورتی که ویکو می توانست تمدن جدید را بر مبنای شکوه شاعرانه و در عین حال مبتنی بر بربریت نقطه های آغازین آن در زمانهای بسیار قبل درک نماید. در حالی که مورخین دوره رنسانس سرسختانه شرق را به چشم یک دشمن می نگریستند، تاریخدانان قرن هجدهم با ویژگی های شرق با نوعی استقلال اندیشه مواجه شده و تا حدودی کوشش می کردند که با مآخذ و منابع اطلاعات درباره شرق مستقیماً تماس داشته باشند، شاید بدین سبب که چنین تکنیکی به مورخین مزبور کمک می کرد که خود را بهتر بشناسند. ترجمه جورج سیل از قرآن و گفتار مقدماتی همراه آن، مبین این تغییر است. سیل، برخلاف اسلاف خود، کوشش نمود که با تاریخ اعراب بر مبنای منابع عربی برخورد کند؛ افزون بر این، وی اجازه داد که مفسرین اسلامی در مورد کتاب مقدس [قرآن] نظر خویش را اعلام کنند [۵]. در آثار سیل، نظیر آنچه در سرتاسر قرن

۲۲. Oliver Goldsmith (۱۷۷۴-۱۷۳۰) نویسنده بزرگ ایرلندی - انگلیسی.

23. Citizen of the World

هجدهم به چشم می‌خورد، مقایسه ساده، اولین مرحله مطالعات تطبیقی (در زمینه‌های زبان‌شناسی، آناتومی، حقوق، مذهب) را که بعدها مایه مباهات متد قرن نوزدهم گردید، تشکیل می‌داد.

اما در بین عده‌ای از متفکرین این تمایل وجود داشت که با همفکری دلسوزانه [خود باموضوع مورد مطالعه خویش]، از حدود و ثغور مطالعات تطبیقی، و بررسی‌های عاقلانه و درست آن از افراد انسانی از «چین تا پرو»، فراتر روند. این سومین دسته از عناصری است که در قرن هجدهم راه را برای شرق‌شناسی مدرن باز می‌کرد. آنچه ما امروزه به نام تاریخ‌گرایی^{۲۴} می‌خوانیم یک ایده قرن هجدهمی است؛ ویکو، هرِدِر، هَمَن^{۲۵}، و عده‌ای دیگر معتقد بودند که همه فرهنگها به طور ارگانیکی و ذاتی سازگار می‌باشند، با روح، نبوغ، کلمه، و یا اندیشه‌ای ملی به هم متصل هستند، و یک فرد غریبه و خارجی تنها وقتی می‌تواند در آن مجموعه منسجم نفوذ کند که تمایلی تاریخی بدان سمت نشان دهد. بدین ترتیب، کتاب هرِدِر به نام ایده‌هایی درباره فلسفه تاریخ بشریت^{۲۶} (۱۷۹۱-۱۷۸۴) نمایشی پانوراما از فرهنگهای گوناگونی بود که هر یک با روحیه خلاق خصومت‌آمیزی اشباع شده بود و تنها توسط ناظر خارجی‌ای که حاضر به فداکردن پیش‌داوری‌های خود در مقابل درک روحیات سایرین بود قابل دسترسی می‌بود. ذهن قرن هجدهمی، که ملهم از احساس تاریخی جمع‌گرایانه و مردم‌گرایانه‌ای بود که توسط هرِدِر و دیگران تبلیغ می‌شد [۶]، می‌توانست دیوارهای عقیدتی را که بین اسلام و غرب به وجود آمده بود فروریزد و بین خود و مشرق‌زمین عناصر پوشیده‌ای از قرابت و نزدیکی ببیند. ناپلئون از نمونه‌های مشهور این همفکری از طریق دلسوزی و ابراز تمایل و جانبداری است (که معمولاً معدود نیز می‌باشد). موزارت نمونه دیگر آن است؛ «فلوت سحرانگیز»^{۲۷}، (که در آن کدهای میسونی با تصاویری از یک شرق

24. Historicism 25. Hamann

26. Ideen zur philosophie der Geschichte der Mens- chhiet 27. The Magic Flute

مطبوع و مهربان درهم می آمیزند) و «آدم دزدی از سراگلیو»^{۲۸} نشانه ای از شکل خاصی از بزرگواری و آقامنشی انسانیت در شرق هستند. و این مطلب بود که بسیار بیش از عادات مطابق مُد موسیقی «ترکی»، موزارت را از نظر علاقه و سمپاتی به صوب شرق کشانید.

با این وصف بسیار مشکل است که این گونه الهامات و دریافتهای از شرق، نظیر کار موزارت را، از مجموعه کامل عرضه و نمایشی که در دوران رومانتیک و قبل از آن از شرق به عنوان منطقه ای خارجی به عمل می آمد جدا سازیم. در خلال اواخر قرن هجدهم و اوایل قرن نوزدهم شرق شناسی همگانی به میزان شدیدی مقبولیت عامه پیدا نمود. اما همین محبوبیت و مقبولیت، که بسادگی در کارهای ویلیام بکفورد، بایرون، توماس مور^{۲۹}، و گوته قابل تشخیص است، را نمی توان بسادگی از علاقه به داستانهای گوته، و یا شرح تصنعی زندگی در قرون وسطا، و تصاویری از شکوه و خشونت بربریت جدا نمود. بنابراین در پاره ای از موارد، عرضه و نمایش شرق به همراه زندانهای پیرانسی^{۳۰}، و در مواردی دیگر در کنار محیطهای اشرافی تیه پولو^{۳۱}، و بالاخره در موارد آخری در اشتراک با علو درجه بیگانه بودن نقاشی های اواخر قرن هجدهم است [۷]. در سالهای بعد قرن نوزدهم، و در آثار دلاکروآ^{۳۲}، و در واقع دهها نقاش فرانسوی و انگلیسی دیگر، تابلوهایی که جنس و طبقه شرقی را به نمایش می گذاشت عرضه و نمایش را به قلمروی بیان تصویری و زندگی خاص خود

28. The Abduction from The Seraglio

۲۹. Thomas Moore (۱۷۷۹-۱۸۵۲) شاعر نامدار ایرلندی.

۳۰. Giovanni B. Piranesi (۱۷۷۸-۱۷۲۰) سیاه قلمکار ایتالیایی که نقاشی های وی از ساختمانهای قدیمی و جدید رومی معروف است.

۳۱. Tiepolo جزیره ای در امریکای شمالی که تحت تصرف شیلی و آرژانتین می باشد.

۳۲. F.V. Delacroix (۱۷۹۸-۱۸۶۳) نقاش فرانسوی که موضوعات ادبی و تاریخی اش نمونه مکتب رومانتیسم می باشد.

پیش برد (که متأسفانه در کتاب حاضر مجال بحث از آنها نیست). نفس‌پرستی، قول و وعده، ترور، لطافت و مهربانی، خوشگذرانی روستایی، انرژی شدید: شرق، به عنوان چهره‌ای در تصورات شرق‌شناسانه اروپا در اواخر قرن هجدهم و در دوران قبل از [رواج مکتب] رومانتیسم و قبل از رواج تکنیک، واقعاً کیفیت دمدی مزاج گونه‌ای بود که (از باب صفت) «شرقی» نامیده می‌شد [۸]. اما این شرق آزاد و رها با ظهور شرق‌شناسی علمی بشدت تقلیل می‌یابد.

عنصر چهارمی که راه را برای ساختارهای شرق‌شناسانه مدرن هموار نمود، عبارت از کلّ حرکت طبقه‌بندی طبیعت و انسان در انواع مختلف بود. البته مشهورترین چهره‌های این امر لینائوس^{۳۳} و بوفون می‌باشند، اما جریان فکری که بدان واسطه تفرّعات جسمانی^{۳۴} (و بزودی اخلاقی، عقلانی، و روحانی) — جنبه‌ی مادی هر شیء و یا عینیت خارجی اشیا و اعیان — از یک منظره و تصویر صرف به اندازه‌گیری دقیق اجزا و عناصر مشخصه آن شیء قابل استحاله و تغییر شکل دادن بود، بسیار گسترده می‌بود. لینائوس می‌گفت که هر یادداشت در مورد یکی از انواع طبیعی «باید حاصل عدد، شکل، نسبت، و موقعیت [نوع مورد مطالعه] باشد»، و در واقع اگر کسی به کارهای کانت یا دیدرو^{۳۵} یا جانسون نظر افکند، در همه جا میل و علاقه مشابهی برای به نمایش درآوردن اجزای عمومی، و تقلیل تعداد زیاد موضوعات و عینیات به تعداد کمتری از «انواع»، که قابل نظم دادن و توصیف کردن باشد به چشم می‌خورد. در تاریخ طبیعی، در علم‌شناسی منشاء و نژاد انسانها، در تعمیمات فرهنگی، یک «نوع» دارای ویژگی خاصی بود که ناظر خارجی را با وجه

۳۳. Carolus Linnaeus (۱۷۷۸-۱۷۰۷) طبیب و گیاه‌شناس سوئدی که پدر طبقه‌بندی و نامگذاری اشیا بود.

34. Bodily extensions

۳۵. Denis Diderot (۱۷۸۴-۱۷۱۳) از اصحاب دائرةالمعارف فرانسه.

تسمیه و یا عنوان مربوطه آشنا می نمود، یا آن گونه که میشل فوکو می گوید، «با اشتقاق و استنتاجی کنترل یافته»^{۳۶}. این «انواع» و «خصوصیات» به یک نظام [سیستم]، شبکه ای از تعمیمات، تعلق داشتند. بنابراین،

هر نامگذاری باید از طریق رابطه ای خاص با همه نامگذاری های ممکن دیگر حاصل شود. برای این که ویژگی و خصیصه خاص و مناسب یکی از «افراد» را بدانیم، باید قبل از آن، طبقه بندی — و یا امکان طبقه بندی کردن — همه «افراد» دیگر را پیش روی داشته باشیم [۹].

در نوشته های فلاسفه، مورخین، دائرةالمعارف نویسان، و مقاله نویسان می بینیم که تعیین و تسمیه یک «نوع» با ویژگی و یا صفتی خاص به عنوان یک طبقه بندی فیزیولوژیک — اخلاقی به چشم می خورد: برای مثال، عناوینی از این قبیل وجود دارند، آدمهای وحشی، اروپاییان، آسیایی ها، و غیره. البته اینهایی که گفتم در کار لیناثوس به چشم می خورد، اما به همین صورت در آثار مونتسکیو^{۳۷}، جانسون، بلومن باخ^{۳۸}، سومرینگ^{۳۹}، و کانت نیز وجود دارند. ویژگی ها و صفات فیزیولوژیک (زیست شناسانه) کم و بیش در کنار و به همان میزان صفات اخلاقی در سرتاسر آثار مزبور پراکنده اند: فرد امریکایی «سرخ، تندمزاج، و راست و ایستاده» است، در حالی که فرد آسیایی «زرد، مالخولیایی، و سفت و سخت» می باشد؛ «آدم افریقایی نیز سیاه، بلغمی مزاج، و شل» [۱۰]. اما این قبیل نامگذاری ها وقتی که بعدها در قرن نوزدهم با صفاتی به عنوان یک امر اشتقاقی، و یا یک «نوع» ژنتیک، همراه

36. A Controlled derivation

۳۷. Charles Louis Montesquieu (۱۷۵۵-۱۶۸۹) متفکر فلسفه سیاسی فرانسه که افکار او بر فلسفه سیاسی و اجتماعی قرون نوزدهم و بیستم تأثیر بسزایی داشته است.

۳۸. Jonan Ferdrich Blumenbach (۱۸۴۰-۱۷۵۲) فیزیولوژیست آلمانی که عموماً به عنوان پدر نسب شناسی (مردم شناسی) فیزیکی شناخته می شود.

39. Sommering

می‌شوند نیروی زیادی به دست می‌آورند. برای نمونه، در آثار ویکو و روسو، نیروی تعمیم اخلاقی به واسطهٔ دقتی که از آن طریق نشان داده می‌شود که چهره‌های داستانی و یا الگو و نمونهٔ اصلی نظیر بشر ابتدایی، آدمهای غول‌پیکر، قهرمانان — حاصل تکوین موضوعات اخلاقی، فلسفی، و حتی زبان‌شناسی جاری هستند رشد و فزونی می‌یابد. بنابراین، وقتی به یک انسان شرقی رجوع می‌شود، هدف از این ارجاع یادآوری یک رشته صفات ژنتیک عمومی نظیر حالت «بدوی» نامبرده، صفات و ویژگی‌های ابتدایی، و سابقه و زمینهٔ روحی خاص اوست.

چهار عنصری که شرح دادم — یعنی عناصر بسط و توسعه، تقابل تاریخی، تمایل و جانبداری، و بالاخره طبقه‌بندی — جریاناتی هستند که در بستر فکری قرن هجدهم وجود دارند و ساختارها و نهادهای خاص شرق‌شناسی نوین به حضور آنها وابسته است. همان‌گونه که خواهیم دید، بدون حضور و وجود آنها، شرق‌شناسی قابل وقوع نمی‌بود. علاوه بر این، عناصر مزبور این اثر را داشتند که به طور کلی شرق، و بویژه اسلام، را از دست رسیدگی و مذاقهٔ مذهبی تنگ‌نظرانه‌ای که تاکنون غرب مسیحی برای بررسی (و قضاوت در مورد) آنها به کار می‌برد خلاص کردند. به کلام دیگر، شرق‌شناسی مدرن از دل عناصر دنیوی (غیردینی) حاضر در فرهنگ اروپا در قرن هجدهم سر برمی‌آورد. اول آنکه بسط و توسعهٔ شرق، چه از لحاظ جغرافیایی در سمت خاور دور و چه از لحاظ نهان بودن در گذشته‌های دور تاریخ، چارچوب مبتنی بر دیدگاه کتاب مقدس را تا حدود زیادی سست کرده، و بلکه حتی از بین برد. از این پس دیگر منابع و مقاطع مورد مراجعه، مسیحیت و یهود — با تقویمها و نقشه‌های نسبتاً محدودشان نبودند، و بلکه هند، چین، ژاپن، و سومر، دین بودایی، سانسکریت، دین زرتشتی، و [قوانین] مانو بود. نکتهٔ دوم اینکه، به موازات آنکه درک از خود تاریخ، نسبت به قبل، صورت رادیکال‌تری به خود گرفت، ظرفیت برخورد با فرهنگهای غیراروپایی و غیرمسیحی — یهودی به صورتی

تاریخی تر (و نه به صورت کشف منشاء، آن گونه که در سیاست کلیسایی و کشیشی مطرح بود) تقویت گردید؛ درک و فهم شایسته اروپا به معنای درک روابط عینی بین اروپا و سرحدات زمانی و فرهنگی آن بود، که قبلاً قابل دسترسی نبود. در واقع اندیشه‌ای که کشیش جان از اهالی سگوویا در خصوص ایجاد «کنفرانسی» بین شرق و اروپا در سر داشت تحقق یافته بود، اما به صورتی کاملاً دنیوی و غیرروحانی؛ اکنون گیبون می‌توانست درباره [حضرت] محمد(ص)، به مثابه یک چهره تاریخی که بر اروپا تأثیر گذاشته بود، سخن گوید و نه آدم بی وجدان و بی همه چیز و شیطان صفتی که در جایگاهی بین ساحریت و ادعای کذب پیامبری قرار داشت. سوم آنکه نوعی احساس همدردی و همسانی برگزیده و انتخاب شده با مناطق و مردمی متفاوت از آنچه به خود انسان تعلق داشت، حجاب‌های سخت منیت و خودمحوری را که باعث به وجود آمدن یک [فرهنگ و محیط] دوقطبی شده بود که در یک طرف آن مؤمنین آماده جنگ [مسیحیان] و در طرف دیگر جماعتی بربر [شرقیان، مسلمانان] حضور داشتند، پاره نمود. حدود و ثغور اروپای مسیحی دیگر به منزله نوعی گمرک و قرنطینه نبود؛ مفاهیم اشتراک و همراهی انسانی و امکانات و توانمندی‌های بشری (به خلاف دیدگاههای محدود قبلی) مشروعیتی بسیار عام و گسترده یافت. امکانات طبقه‌بندی و گروه‌بندی بشر، با پیشرفت تقسیم‌بندی و نامگذاری‌های جدید و توسعه آن در ورای آنچه ویکو تقسیم‌بندی به دو گروه کلیمی (مقدس) و غیرکلیمی می‌نامید، به طور منظمی افزایش یافت؛ عواملی نظیر قومیت، رنگ، منشاء نژادی، طبع و مزاج، کاراکتر، و «نوع»، تمایز قدیمی بین مسیحیان و غیرمسیحیان را پایمال نمود.

اما اگر این عناصر به هم مرتبط نمایانگر تمایلی دنیوی (غیردینی) هستند، این بدان معنا نیست که گفته شود که الگوهای مذهبی قدیمی در مورد تاریخ و سرنوشت انسانی و «نمونه‌های وجودی»^{۴۰} بسادگی کنار زده شدند.

بلکه برعکس، درست خلاف این بود: آنها تشکل جدیدی یافته، مجدداً به استخدام درآمده، و مجدداً در میان چارچوب‌های دنیوی که شرح دادیم پخش شدند. برای هر کس که به مطالعه شرق همت می‌گماشت وجود یک واژه‌نامه دنیوی (غیرروحانی) جهت همراهی با این چارچوبها لازم بود. با این وجود، اگرچه که شرق‌شناسی، واژه‌نامه مزبور، و خلاصه‌ای از مفاهیم فکری و ذهنی، و تکنیکهای لازم را فراهم می‌کرد — زیرا این کاری بود که، از آخر قرن هجدهم به بعد، شرق‌شناسی «انجام می‌داد»، و در واقع همان نیز «بود» — اما همچنین محرک دینی تجدید ساختاریافته، یا ماوراء الطبیعة طبیعی شده‌ای را، به صورت یک جریان جاف‌تاده و بدون جابه‌جایی، در گفتار خود حفظ می‌کرد. آنچه سعی خواهیم کرد نشان دهم این مطلب است که این محرک در شرق‌شناسی، در ادراک شرق‌شناس نسبت به خودش، شرق، و رشته علمی آن سکنی گزیده بود.

از دیدگاه او، شرق‌شناس مدرن همچون قهرمانی بود که شرق را از تاریکی و گمنامی، از خودبیگانگی، و غرابتی که خود شرق‌شناس بخوبی به وجود آنها پی برده بود، نجات می‌داد. همان‌گونه که شامپولون حروف میخی مصری را از سنگ رزتا^{۴۱} (کتیبه‌ای باستانی) کشف کرده بود، تحقیقات وی نیز زبانها، فزونی‌ها، و حتی تفکرات شرق را تجدید بنا می‌نمود. تکنیکهای خاص شرق‌شناسی — لغت‌نویسی، دستور زبان، ترجمه، و کشف رموز فرهنگی، هم‌ارزشهای یک شرق باستانی و کلاسیک، و هم علوم قدیمی زبان‌شناسی، تاریخ، علم معانی بیان، و مجادلات عقیدتی را اصلاح نموده و به حالت اولیه برگردانده، تازگی و قوت بخشیده، و مورد تأیید مجدد قرار می‌داد. اما در جریان عمل، «شرق» و رشته «شرق‌شناسی» به صورت دیالکتیکی تغییر کردند، چرا که به صورت اولیه خود قابل دوام و بقا نبودند. شرق، حتی به همان صورت

۴۱. Rosetta Stone کتیبه‌ای به ابعاد ۱۲۰ در ۷۵ سانتیمتر که در سال ۱۷۹۹ در مصر کشف گردید و چون متن واحدی را به زبانهای یونانی و قدیم مصری داشت منشاء کشف خط میخی توسط زبان‌شناسان شد.

«کلاسیک» آن، که مورد مطالعه شرق شناس قرار می‌گرفت، نوسازی گردیده و به صورتی مناسب برای زمان حاضر درآمد؛ رشته‌های علمی سنتی مزبور نیز جایگاهی در فرهنگ معاصر پیدا کردند. با وجود این، هر دوی آنها خطوط و نشانه‌هایی از «قدرت» بر جبین داشتند — قدرت احیای مجدد، و در واقع خلق، شرق، قدرتی که در تکنیکهای جدید و از نظر علمی پیشرفته زبان شناسی، و نیز تعمیمات و کلی سازی‌های منشاء شناسی سکنی گزیده بود. به طور خلاصه، دانشمند شرق شناس، که شرق را به روزگار و شیوه‌های نوین انتقال داده بود، می‌توانست، به عنوان یک خالق دنیوی، کسی که دنیاهای جدیدی را خلق کرده بود، همان گونه که خداوند دنیای باستانی را به وجود آورده بود، شیوه و موضع خویش را تحسین و تمجید کند. دربارهٔ حمل و انتقال این شیوه‌ها و مواضع به محدوده‌ای فراتر از عمر هر یک از شرق شناسان نیز سنت دنیوی استمرار و پیوستگی وجود داشت، نظم عامیانه‌ای از روش شناسان [متدولوژیست‌های] انتظام یافته، که برادری ایشان مبتنی بر یک گفتار و درس مشترک، یک تجربهٔ اجرایی، یک کتابخانه، یک رشته عقاید دریافت شده، و به طور خلاصه، فرمول کوتاه و واحدی بود که در مورد تمام کسانی که به این نظام وارد می‌شدند مشترک بود، و نه یک برادری مبتنی بر انتساب خونی. فلوربر آن قدر از آینده خبر داشت که بداند دیر یا زود، شرق شناس مدرن نیز تبدیل به یک نسخه بردار می‌شود، درست مثل بووارد و پکوشه؛ اما در خلال روزهای نخستین، هنگامی که سیلواستر دوساکی و یا ارنست رنان چنین مسندی را برعهده داشتند، چنین خطری به نظر نمی‌رسید.

تزمین این است که جنبه‌های اساسی و عمدهٔ تئوری و تجربهٔ شرق شناسی (که شرق شناسی امروزی از آن مشتق می‌گردد) را می‌توان، نه به صورت دسترسی بی‌واسطه و ناگهانی به یک دانش عینی دربارهٔ شرق، و بلکه به شکل یک سلسله ساختارهای موروثی از گذشته، که توسط رشته‌هایی نظیر زبان شناسی — که به نوبهٔ خود جایگزینهای طبیعی شده، مدرن شده، و عامی

شده‌ای برای ماوراء‌الطبیعة مسیحی هستند — جنبهٔ دنیوی پیدا کرده، جابه‌جا شده، و شکل دوباره‌ای پیدا کرده‌اند درک نمود. مشرق‌زمین، در شکل کتب و اندیشه‌هایی جدید، با این ساختارها مطابقت پیدا کرد. مسلماً، زبان‌شناسان و کاشفانی نظیر جونز و آنکتیل سهم زیادی به شرق‌شناسی نوین ادا کردند، اما آنچه شرق‌شناسی جدید را به عنوان یک رشته تحقیقاتی و علمی، یک رشته عقاید، و یک بحث و گفتار متمایز می‌سازد، مرهون تلاشها و آثار نسل پس از آنان است. اگر لشکرکشی ناپلئون در خلال سالهای ۱۸۰۱-۱۷۹۸ میلادی را به عنوان گونه‌ای اولین تجربه میسر شرق‌شناسی مدرن به حساب آوریم، در آن صورت می‌توانیم قهرمانان مراسم افتتاحی آن — در رشته مطالعات اسلامی، ساکی، رنان، و لین — را به عنوان سازندگان این رشته، ایجاد کنندگان یک سنت جدید، و پیشروان برادری شرق‌شناسی محسوب کنیم. کاری که ساکی، رنان، و لین انجام دادند عبارت از این بود که شرق‌شناسی را بر مبنایی علمی و عقلانی قرار دادند. این امر موجب شد که نه تنها خود ایشان آثار نمونه‌ای برجای بگذارند، بلکه همچنین مصطلحات و مجموعه لغات و اندیشه‌هایی به وجود آید که به طور عمومی برای هر کس که می‌خواست شرق‌شناس شود قابل استفاده بود. گشایش شرق‌شناسی توسط ایشان کار مهم و برجسته‌ای بود. بدین طریق یک تکنولوژی علمی به وجود آمد؛ شرق از تاریکی و ابهام درآمده و روشنی و وضوح خاصی پیدا کرد؛ چهرهٔ شرق‌شناسی، به مثابه یک مرکز اقتدار و اعتبار علمی در موضوع شرق، تثبیت شد؛ گونه خاصی از کارها و آثار منسجم شرق‌شناسی را مشروعیت بخشید؛ همچنین گونه‌ای از سگه رایج برهانی و استدلالی را در بازار فرهنگ رواج داد که با حضور آن، از این‌پس، راجع به شرق صحبت می‌گردید؛ علاوه بر همهٔ اینها، آثار این گشاینده‌گان راه، رشته مطالعاتی و خانواده‌ای از اندیشه‌ها را به وجود آورد که به نوبه خویش توانست اجتماعی از اندیشمندان و صاحب‌نظران را پدید آورد که دودمان، سنتها، و آرزوها و تمایلات ایشان حین آنکه در درون آن رشته قرار داشتند، آن قدر نیز

بیرون بودند که برای آن اعتبار و منزلتی عمومی کسب نمایند. هرچقدر که اروپا در قرن نوزدهم بیشتر به شرق تجاوز و دست اندازی می‌کرد، شرق‌شناسی اعتماد همگانی بیشتری را به دست می‌آورد. با این حال، چنانچه این دستاورد با از دست دادن اصالت [مطلب] مصادف می‌شد، نباید کاملاً تعجب کنیم، زیرا که نحوه عملکرد آن، از همان ابتدا، مبتنی بر تجدید بنا و تکرار بود.

ملاحظه و مشاهده‌ای نهایی: اندیشه‌ها، نهادها، و چهره‌های متعلق به اواخر قرن هجدهم و قرن نوزدهمی که در این فصل با آن سروکار خواهیم داشت، بخش مهم و جلوه‌آستانه و کاملی از اولین مرحله از بزرگترین دوران اکتساب سرزمینهای دیگران است که هرگز شناخته نشده است. تا پایان جنگ جهانی اول، اروپا هشتاد و پنج درصد از کل کره زمین را مستعمره خود ساخته بود. اینکه بسادگی اعتراف کنیم که شرق‌شناسی جدید جنبه‌ای از امپریالیسم و استعمار بوده است نباید چندان محلّ مخالفت و مجادله باشد. با این وصف صرف گفتن این مطلب کافی نیست؛ مطلب از لحاظ تاریخی و تحلیلی نیازمند کاوش و بحث بیشتری است. علاقه دارم نشان دهم که چگونه شرق‌شناسی جدید، به خلاف آگاهی‌های قبل از دوران استعماری دانسته و دوهربلوت، متضمن یک قاعده انتظام یافته «انباشت»^{۴۲} است. و این مطلب کاملاً فراتر از آن بود که صرفاً به عنوان یک خصیصه جزئی فکری و یا نظری [شرق‌شناسی] قلمداد شود، و بلکه شرق‌شناسی را وادار نمود که به نحو مهلکی در جهت جمع‌آوری و انباشت منظم انسانها و سرزمینهای دیگر متمایل شود. تجدید بنای یک زبان مرده و یا گمشده شرقی بالمآل به معنای تجدید بنا و ساختار یک شرق مرده و یا فراموش شده بود؛ این مطلب همچنین بدان معنا بود که دقت تجدید ساختاری، و علم، و حتی قدرت تخیل و تصور مربوطه، می‌توانست راه را برای آنچه که بعدها لشکریان، متولیان کشوری، و بوروکراسی‌های اداری

[مغرب‌زمین] در خود شرق، روی زمین، انجام می‌دادند هموار کند. به یک معنا، اثبات و استیفای حقوق شرق‌شناسی تنها در موفقیت‌های عقلانی و یا هنری آن نبود، بلکه موارد استفاده و تأثیرگذاری و اقتدار بعدی آن می‌بود. مسلماً مطلب در همه این زمینه‌ها نیازمند توجه و عنایت دقیق و جدی‌تری است.

قسمت دوم

سیلوستر دوساکی و ارنست رنان: نژادشناسی عقلانی و لائبراتور زبان شناسانه

دو سرفصل برجسته حیات سیلوستر دوساکی، یکی کوشش و تلاش قهرمانانه و دیگری فایده و استفاده معلمان و عقلانی است. وی در سال ۱۷۵۷ میلادی در خانواده‌ای با اعتقادات جانسنی^۱ که از قدیم شغل سردفتری داشتند به دنیا آمد. آنتوان ایزاک سیلوستر به طور خصوصی در یک دیر روحانی تعلیم یافت و ابتدا زبانهای عربی، سریانی، و کلدانی، و سپس عبرانی را فراگرفت. از طریق زبان عربی بود که درهای شرق به روی او باز شد، زیرا بنا بر روایت ژوزف رینو^۲، در آن زمان اکثر مطالب عمده شرق شناسی، چه مطالب و متون مقدس دینی و چه مطالب غیردینی، به قدیمی ترین و آموزنده ترین صورت خود در زبان عربی یافت می شد [۱۱]. در ۱۷۷۹ م.، با وجود آنکه تخصصش تصدیق صحت اسناد بود، به عنوان اولین آموزگار عربی در مدرسه‌ای که جدیداً به نام «مدرسه زبانهای زنده شرقی» تأسیس شده بود اشتغال یافت. (در ۱۸۲۴ م. وی به عنوان مدیر مؤسسه مزبور انتخاب شد) در ۱۸۰۶ به سمت استادی در کالج دوفرانس درآمد، و این در حالی بود که از سال قبل از آن، یعنی ۱۸۰۵ میلادی، به عنوان شرق شناس مقیم وزارت خارجه فرانسه برگزیده شده بود. در آنجا (که تا سال ۱۸۱۱ هنوز حقوقی به وی نمی پرداختند) در ابتدا

۱. Jansenist (قبلاً بدان اشاره شده است).

کارش ترجمه بولتنهای ارتش کبیر فرانسه و مانیفست ناپلئون (در سال ۱۸۰۶ میلادی) بود، به این امید که «فنا‌تیسیم و تعصب اسلامی» بر علیه ارتودوکسهای روسی برانگیخته شود. اما از آن تاریخ به بعد کار دوساکی آموزش و آماده نمودن مترجمین برای فرانسویانی بود که در سرزمینهای شرقی بیگانه بودند، به علاوه تربیت محققین و اندیشمندان [شرق‌شناس] آینده. وقتی در ۱۸۳۰ م. فرانسویان الجزایر را اشغال کردند، این ساکی بود که اعلامیه ارتش فرانسه را برای الجزایری‌ها ترجمه نمود؛ وی معمولاً در زمینه مسائل و موضوعات شرقی، طرف مشورت وزیر خارجه و گاهی هم وزیر جنگ قرار می‌گرفت. او در سن هفتاد و پنج سالگی به عنوان مدیر «آکادمی کتیبه‌ها و نسخ خطی»^۳ جانشین داسیه^۴ گردید و مسئولیت سرپرستی نسخ شرقی در کتابخانه سلطنتی نیز برعهده او گذاشته شد. در طول خدمت طولانی وی، همواره نامش بحق با تجدید ساختار و تشکل جدید تعلیم و تربیت (بخصوص در رشته مطالعات شرقی) در فرانسه پس از انقلاب همراه بود [۱۲]. او در ۱۸۳۲ م، به همراه کوویه، به عنوان یکی از اشراف جدید فرانسه انتخاب شد.

اینکه نام ساکی در کنار شروع شرق‌شناسی نوین قرار دارد صرفاً بدین خاطر نیست که او اولین رئیس انجمن آسیایی فرانسه (که در سال ۱۸۲۲ تأسیس یافته بود) می‌بود؛ بلکه بدین خاطر است که کار او عملاً یک سلسله کتاب علمی منظم، و روشی مبتنی بر فنّ تعلیم و تربیت، و سنتی علمی و تتبعی، و اتصال و ارتباط مهمی بین تحقیقات شرق‌شناسانه و سیاستهای اجرایی عمومی را در پیش روی علاقه‌مندان قرار داد. برای نخستین بار در اروپا، از زمان شورای وین به این طرف، در آثار ساکی اصل متدولوژیک [روش‌شناختی] آگاهانه‌ای را می‌بینیم که در کنار نظم تتبعی مشغول کار است. مطلبی که به همین اندازه اهمیت دارد این است که ساکی همواره

احساس می‌کرد که همچون کسی است که در نقطه شروع پروژه تجدید نظر طلبانه مهمی ایستاده است. او آغازگر و یا افتتاح کننده‌ای کاملاً آگاه بود و، چیزی که بیشتر به تذکری ما مربوط است، اینکه وی در نوشتجات خود همچون یک کشیش (روحانی) دنیوی عمل می‌کرد که در پیش او شرق و محصلینش به ترتیب همچون یک نظریه و اهالی یک بخش بودند. دوک منطقه بروگلی^۵، که از تمجید کنندگان معاصر ساکی بود، درباره آثار وی می‌گفت که در آنها رفتار یک دانشمند با آموزگار متون مقدس وفق داده شده است، و نیز اینکه ساکی تنها فردی بود که می‌توانست «اهداف لایبنتیز» را با کوششهای بوسونه^۶ وفق دهد [۱۳]. در نتیجه، هر آنچه او می‌نوشت خطاب به دانشجویان و محصلین بود (در مورد نخستین کار وی، به نام اصول اساسی گرامر که در ۱۷۹۹ انتشار یافت، دانشجوی مربوطه پسر خود او بود)؛ و کارهای خویش را نیز، نه به صورت یک مطلب تازه و جدید، و بلکه خلاصه تجدید نظر یافته‌ای از بهترین هر آنچه در این زمینه گفته، شنیده، و یا انجام شده بود عرضه می‌نمود.

این دو ویژگی — عرضه معلّمانه به دانشجویان و نیت آشکار تکرار مطالب از طریق تلخیص و تجدید نظر — بسیار مهم و حیاتی هستند. نوشته‌های ساکی همواره صدای یک سخنران را تداعی می‌کند؛ نثر او آکنده از ضمائر اول شخص مفرد، توصیفات شخصی، و حضوری بدیع می‌باشد. حتی در پیچیده‌ترین و پوشیده‌ترین حالات نیز — نظیر مقاله عالمانه‌ای که در موضوع سکه‌شناسی دوران ساسانی در قرن سوم میلادی نگاشته انسان احساس می‌کند که این بیشتر یک صداست که صحبت می‌کند تا یک قلم که می‌نویسد. شاه‌بیت آثار او مطلبی است که در سطور افتتاحیه اهدای کتاب اصول اساسی دستور زبان به پسرش به چشم می‌خورد: «پسر عزیزم، این توهستی که این اثر

5. Due de Broglie

۶. Gottfried W. Leibniz (۱۶۴۶-۱۷۱۶) ریاضی‌دان و فیلسوف شهیر فرانسوی و واضع نظریه مونادها.

۷. Jacques B. Bossuet (۱۶۲۷-۱۷۰۴) مورخ، خطیب و اسقف فرانسوی.

کوچک به تو تقدیم شده است» — که بدین معناست که من این را بدین خاطر برای تو می‌نویسم (یا با تو می‌گویم) که تو احتیاج به دانستن این چیزها داری، و چون اینها به هیچ صورت قابل استفاده‌ای در دسترس نیستند، لذا من این کار را خودم برای تو انجام داده‌ام. دسترسی مستقیم: سودمند بودن: کوشش و زحمت، عقل‌گرایی بی‌واسطه و قابل‌خیررساندن. زیرا که ساکی معتقد بود که یک مطلب، ولو هر چقدر هم غامض و پیچیده بوده و یا موضوعی تیره و مبهم باشد، باز قابل روشن کردن و به طور منطقی عرضه کردن است. در کار اوست که سخت‌گیری و درشتی بوسوئه، و اومانیسیم انتزاعی لایبنتیز، و لحن کلام روسورا یکجا می‌بینیم.

تأثیر لحن کلام ساکی به گونه‌ای است که او و مستمعینش را از جهان فراخ بیرون جدا و بسته نگاه می‌دارد، درست مثل معلمی که به همراه شاگردان خود در کلاسی دربسته فضای سر به مهری را تشکیل می‌دهند. مواد و مطالب مطالعات شرق‌شناسی، به خلاف موضوعاتی نظیر فیزیک، فلسفه، و یا ادبیات کلاسیک، بیشتر جنبه سر پوشیده و اسرارآمیز دارد؛ این مطالب تنها نزد کسانی اهمیت دارند که هم‌اکنون نیز به شرق علاقه‌مند هستند، اما مایل‌اند که درباره آن بیشتر، و یا منظمتر، بدانند و در اینجا است که دیسیپلین و نظم آموزگاری بیش از آنچه جالب باشد مؤثر است. سخنرانی که به فن تعلیم آشناست، بدین ترتیب، مواد و مطالب مورد نظر خویش را برای شاگردان به نمایش می‌گذارد، و نقش شاگرد نیز آن است که آنچه را که به شکل مطالب و موضوعات دقیقاً انتخاب شده و مرتب و منظم به وی عرضه می‌شود بدقت دریافت نماید. از آن روی که مشرق‌زمین بسیار دور و قدیمی است، وظیفه معلم آن است که با عرضه و نمایش مطلب، صحنه‌ای را که مدتها پیش از صفحه روزگار رخت بر بسته مجدداً پیش روی دانشجو زنده کند. و از آنجا که همچنین شرق کاملاً وسیع و ثروتمند (از لحاظ مکانی، زمانی، و فرهنگی) را نمی‌توان به طور کامل به نمایش درآورد، تنها قابل عرضه‌ترین بخشهای آن را می‌توان

نمایش داد. بدین ترتیب، تأکید و تمرکز ساکی روی منتخبات و گلچین آثار، جنگ مطالب، تابلو[ی شرق]، و بررسی اصول کلی است، که در آنها باعرضه چند مثال و نمونه قوی می‌توان شرق را به دانشجویان عرضه نمود. چنین مثالهایی به دو دلیل قوی هستند: یکی به دلیل آنکه آنها منعکس کننده قدرتهای ساکی به مثابه یک صاحب نظر غربی در انتخاب آزادانه و متعمدانه مطالبی از شرق است که تاکنون، به دلیل فاصله زیاد و غریبه و خارجی بودن، مخفی مانده بوده‌اند، و دوم بدین خاطر که این مثالها در خود نیمچه قدرتی برای گوش دادن دارند (یا توسط شرق شناسان در آنها قرار داده شده) که اهمیت شرق را اعلام می‌کنند.

تمام کارهای ساکی اساساً صورت جمع‌آوری و تألیف دارند؛ بنابراین به گونه‌ای مقید و تشریفاتی، جنبه تعلیم و آموزگاری داشته و با زحمت زیاد و مهارت تمام تجدیدنظرطلبانه هستند. علاوه بر کتاب یادشده اصول گرامر کلی، وی کتابهای زیر را نیز به رشته تحریر درآورده است: گلچین آثار نویسندگان کلاسیک عرب در سه جلد (در سالهای ۱۸۰۶ و ۱۸۲۷)، گلچینی از نوشتجات گرامری عرب (در سال ۱۸۲۵)، گرامر عربی در سال ۱۸۱۰ میلادی (برای استفاده اختصاصی دانشجویان خاص این رشته)، رسالاتی در علم عروض و وزن شناسی عربی و دین دروزی، و مقالات و آثار کوتاه متعددی در زمینه سکه شناسی، گنیه شناسی، کتیبه شناسی، جغرافیا، تاریخ، و اوزان و مقیاسات شرقی. وی همچنین به ترجمه تعداد نسبتاً زیادی از کتب اقدام نمود و دو شرح نسبتاً مفصل نیز بر کلیله و دمنه و مقامات حریری به رشته تحریر درآورد. ساکی، در زمینه‌های ویراستاری و تألیف، وقایع نگاری، و تاریخ نگاری تعلیم و تربیت جدید، به یک اندازه پرتوان بود. در رشته‌های مرتبط با کار او مطلب قابل توجهی وجود نداشت که وی در جریان آن قرار نداشته باشد، اگرچه که نوشته‌های خود وی ساده و یک منظوره بوده و از لحاظ جنبه‌های غیر شرق شناسانه، دامنه تحقیقی محدودی داشت.

با وجود این، هنگامی که در ۱۸۰۲ م. انیستیتو فرانسه^۸ توسط ناپلئون آغاز به کار نمود تا تابلوی زنده‌ای از وضعیت و پیشرفت علوم و هنرها از سال ۱۷۸۹ به بعد را به وجود آورد، ساکی به عنوان یکی از اعضای تیم نویسندگان آن انتخاب گردید: به عنوان یک فرد متخصص وی پرشورترین اعضا، و به عنوان یک کارشناس مسائل کلی کسی بود که از همه بیشتر ذهنیت تاریخی داشت. آن‌طور که از منابع غیررسمی به گوش می‌رسید، گزارش داسیه بسیاری از ترجیحات ساکی و نیز سهمی را که وی به آموزشهای شرقی ادا کرده بود در بر می‌گرفت. عنوان گزارش مزبور – «دورنمای تاریخی فرهنگ و دانش فرانسوی»^۹ – آگاهی تاریخی (در مقابل دینی و مقدس) جدید را اعلام می‌دارد. چنین آگاهی بسیار هیجان‌انگیز است: آموزش و فراگیری رامی‌توان طوری ترتیب داد که گویی روی یک صحنه [نمایش] قرار گرفته است، جایی که تمامیت آن بفوریت قابل بررسی است. گزارش داسیه، که به پادشاه خطاب شده بود، در مقدمه خود موضوع بحث را کاملاً بیان می‌کرد. چنین مطالعه‌ای این امکان را پیش می‌آورد که کاری را که هیچ صاحب قدرت دیگری موفق به انجام آن نشده بود انجام داد، بدین معنی که با یک گوشه چشم (نیم‌نگاهی) همه معرفت بشری را به دست آورد. داسیه ادامه می‌داد که اگر چنین «تابلوی تاریخی» قبلاً به وجود آمده بود، احتمال داشت که امروزه مالک شاهکارهایی باشیم که هم‌اکنون گم و یا خراب شده‌اند؛ فایده و کاربرد «تابلوی» مزبور در این بود که از معرفت بشری نگاهداری نموده و عنداللزوم آن را فوراً در دسترس قرار می‌داد. داسیه اشاره می‌کرد که وقوع چنین امری با لشکرکشی ناپلئون به شرق ساده گردید، [زیرا] یکی از نتایج آن ارتقای سطح دانش جغرافیایی مدرن بود [۱۴]. (این مطلب که چگونه صورت دراماتیک یک دورنمای تاریخی به همان اندازه در قفسه‌های یک فروشگاه بزرگ جدید استفاده دارد، در هیچ کجا

بیشتر از سرتاسر گفتار داسیه به چشم نمی خورد.)

اهمیت دورنمای تاریخی برای درک مرحله گشایشی شرق شناسی از آن بابت است که شکل دانش و معرفت شرق شناس و اجزای آن را در بیرون ظاهر می کرده و نیز رابطه شرق شناس با موضوع بحث خود را شرح می دهد. ساکی در مطالبی که راجع به شرق شناسی نوشته — همچون در بخشهای دیگر آثارش — در مورد تلاش خویش صحبت کرده و می گوید که وی مقدار معتناهی از مواد و مطالب [شرق شناسانه] مهجور را در معرض دید آورده، وضوح و روشنایی بخشیده، و به یک معنا نجات داده است. چرا؟ بدین خاطر که آنها را «در معرض دید و استفاده» دانشجویان قرار دهد. زیرا ساکی نیز مثل همه دانشمندان هم عصر خویش عقیده داشت که انجام یک کار علمی به منزله افزودن سهم مثبتی به بنای عظیمی است که همه دانشمندان به کمک هم ساخته اند. دانش اساساً «در معرض دید قرار دادن» مواد و مطالب، و هدف از یک دورنما نیز بنای گونه ای «نمایشگاه سودمند آثار بدیعه»^{۱۰} می بود. بنابراین، هر نظم و رشته علمی، فن خاصی از قدرت بود، بدین معنی که برای استفاده کنندگان (و دانشجویان) خود ابزار و دانشی به دست می آورد که (چنانچه وی یک مورخ می بود) تاکنون گم شده بود [۱۵]. و در واقع مصطلحات و مجموعه لغات [این] قدرت تخصصی و اکتساب آن با نام ساکی به عنوان یک شرق شناس پیشرو به گونه ای خاص همراه است. شجاعت و قهرمان منشی او به عنوان یک محقق در این بود که وی با مشکلات عدیده ای با موفقیت روبرو شده بود. او برای عرضه میدانی از علم به دانشجویان خود، ابزار لازم را — که قبلاً هیچ وجود نداشت — کسب نمود. دوک بروگلی در مورد ساکی می گوید که او کتابها، مفاهیم، و مثالهای مربوطه را خود «به وجود می آورد». نتیجه

۱۰. Benthamite Panopticon این دو واژه معانی متعدّد دیگری هم دارند که ما به دلیلی این را برگزیده ایم.

کار این بود که مواد و مطالب لازم در مورد شرق، روشهای مطالعه آن مطالب، و مثالهایی که حتی خود شرقی‌ها هم نداشتند، فراهم آمد [۱۶].

چنانچه حجم کوششها و زحمات ساکی را مثلاً با یکی از متخصصین رشته یونان‌شناسی و یا لاتین‌شناسی که در تیم انیستیتو فرانسه کار می‌کرد مقایسه کنیم، خواهیم دید کار وی قطعاً عظیم و احترام برانگیز بوده است. آن دانشمندان، متون، رسوم و مقررات، و مدارس مورد نیاز رشته خود را در اختیار داشتند؛ در حالی که ساکی هیچ کدام از اینها را نداشت و مجبور بود خود شخصاً به دنبال ایجاد آنها برود. دینامیسم و تحرک نهفته در فقدان اولیه و اکتساب بعدی مطلبی است که در نوشتجات ساکی ذهن را به خود مشغول می‌دارد؛ سرمایه‌گذاری وی در این امر واقعاً سنگین بوده است. مثل سایر محققین همکار خود، او نیز فکر می‌کرد که دانش به معنای «دیدن» است — یا به عبارت دیگر «بصیرت همگانی» — اما به خلاف آنها، او نه تنها می‌بایست دانش مربوطه را تشخیص داده و معین کند، بلکه آن را از صورت رمز نیز خارج کرده، تعبیر و تفسیر نموده و، از همه مشکلتر اینکه، آن را در دسترس همگان قرار دهد. دستاورد ساکی در این بود که یک رشته مطالعاتی علمی را به طور کامل ایجاد کرده بود. به عنوان یک نفر اروپایی وی تمام آرشیوهای شرقی را خوب جستجو نمود، و البته این کار را نیز بدون ترک خاک فرانسه به انجام رسانید. هر کتابی را که کنار گذاشت (جدا نمود) بعداً به صحنه آورده، شسته و رفته کرده، حاشیه‌نویسی کرده، مطالب مرموز و پیچیده آن را کشف می‌کرد، مرتب می‌نمود، و سپس مورد نقد و اظهار نظر قرار می‌داد. در طول زمان، اهمیت شرق بدان صورت، از آنچه شرق‌شناس از آن به وجود می‌آورد کمتر گردید؛ بنابراین، شرق مربوط به شرق‌شناس، که بدین ترتیب به وسیله ساکی به مکانی عقلانی و برهانی در یک تابلوی آموزشی (تعلیمی) منتقل شده و نقش بسته بود، دیگر تمایلی نداشت که به صورت واقعیت سربرآورد.

ساکی باهوش‌تر از آن بود که اجازه دهد که دیدگاهها و روش کار او

بدون پشتوانه و حمایت استدلالی لازم باقی بماند. اول از همه اینکه او همواره این نکته را روشن می‌کرد که چرا «شرق» به خودی خود، نمی‌توانست در مقابل سلیقه، هوش، و یا صبر اروپایی تاب بیاورد. البته ساکی از مفید بودن و قابل توجه بودن چیزهایی نظیر شعر عربی دفاع می‌کرد، اما آنچه را که وی واقعاً می‌گفت این بود که حتی همین شعر عربی، قبل از اینکه مورد تمجید و تحسین [خوانندگان اروپایی] قرار گیرد، لازم است به طور مناسبی به وسیله شرق شناس تغییر و تحوّل پیدا کند. دلایل این امر به طور وسیعی معرفت‌شناختی بودند، اما همچنین توجیهی شرق‌شناسانه را شامل می‌شدند. شعر عربی توسط مردمانی خلق شده بود که [برای اروپاییان] کاملاً غریبه و بیگانه بودند، و شرایط آب و هوایی، اجتماعی، و تاریخی پیدایش آنها نیز از آنچه یک نفر اروپایی می‌شناخت کاملاً متفاوت بود. علاوه بر این، چنین شعرهایی مملوّ از «آرا، پیش‌داوری‌ها، اعتقادات و اوهامی بود که ما اروپاییان تنها پس از مدتهای مدید مطالعه پرزحمت قادر به کسب آنها هستیم.» حتی اگر کسی دوره‌های آموزش تخصصی را هم پشت سر بگذارد، باز بخش اعظمی از توصیفاتی که در این اشعار وجود دارند برای اروپاییان «که به مرتبه بالاتری از تمدن دست یافته‌اند» قابل فهم و دسترسی نیست. با این حال، آنچه ما اروپاییان می‌توانیم در آن به مرتبه استادی برسیم برای ما حائز اهمیت بسیار زیادی است، زیرا ما عادت کرده‌ایم که صفات بیرونی، و فعالیتهای جسمانی، و رابطه خود را با طبیعت تغییر چهره دهیم. بنابراین، خاصیت شرق‌شناس این است که می‌تواند دامنه قابل ملاحظه‌ای از تجربیات غیرمعمول را در دسترس هموطنان خود قرار دهد، و از آن با ارزشتر، ادبیاتی را عرضه کند که از آن طریق بتوانیم شعر «واقعاً الهی» عبرانیان را درک کنیم [۱۷].

بنابراین، اگر وجود شرق‌شناس از این بابت لازم است که گهرهای مفیدی را از عمق اقیانوس دوردست شرق به چنگ آورده و در اختیار ما بگذارد، و نیز اینکه شرق را بدون تفکرات و تأملات اندیشمندانه وی نمی‌توان

شناخت، این مطلب نیز صحیح است که همهٔ مکتوبات شرقی را به طور یکجا نمی‌توان پذیرفت. این مقدمهٔ ساکی بر تئوری اجزا و قطعات^{۱۱} بود که در دوران رومانتیک محل توجه همگانی بود. نه تنها آثار ادبی مشرق‌زمین اساساً برای اروپاییان بیگانگی دارد، بلکه با علاقه و توجهی کافی نیز نوشته نشده و آن قدر «ذوق و روح نقادی» نیز در آنها نیست که چاپ آنها را—جز به صورت خلاصه و برگزیده—تشویق نماید [۱۸]. بنابراین ضرورت دارد که شرق‌شناس، شرق را به صورت یک سلسله اجزا و قطعات مثالی «عرضه» نماید، قطعاتی که تجدید چاپ شده، توضیح و تفسیر یافته، حاشیه زده شده، و با قطعات بیشتری احاطه شده‌اند. برای چنین عرضه و نمایشی، شاخهٔ ادبی خاصی لازم است: انتخاب و گلچین قطعات، که در مورد ساکی جایی است که علاقه و سودمندی شرق‌شناسی به صورتی مستقیم و قابل استفاده نمایش پیدا کرده‌اند. مشهورترین اثر ساکی کتاب سه جلدی گزیده آثار نویسندگان کلاسیک عرب می‌بود که می‌شود گفت از نظر ظاهری و بیرونی با یک بیت شعر عربی موزون سر به مهر گردیده بود «کتاب الانیس المفید لطالب المستفید؛/ و جمع الشطور من منظوم و منشور» (کتابی مطبوع و سودمند برای طالبان مشتاق؛/ که شامل قطعاتی از نظم و نثر می‌باشد).

قطعاتی را که ساکی برگزیده بود برای چندین نسل در اروپا به طور وسیعی مورد استفاده قرار گرفت. اگرچه ادعا شده بود که محتوای این گزیده آثار صرفاً جنبهٔ تمثیلی و ارائهٔ نمونه دارد، اما آنها چنان می‌نمایند که با حضور خود، سانسوری را که شرق‌شناسان دربارهٔ شرق اعمال می‌کردند نادیده می‌گیرند. افزون بر این، نظم درونی محتوای آنها، ترتیب بخشهای مختلف، انتخاب قطعات و اجزا، هرگز راز خویش را فاش نمی‌کنند؛ این احساس به انسان دست می‌دهد که اگر این قطعات به دلیل اهمیت خود انتخاب نشده بودند، و یا برای

نشان دادن تکامل و گسترش مطلب در طول زمان، و یا صرفاً به خاطر زیبایی هنرمندانه آنها (که قطعات ساکی البته این گونه نبود)، مع هذا باید متضمن طبیعی بودن شرقی خاص، یا حتمیتی نمونه بوده باشند. اما این نیز هرگز گفته نشده است. ساکی تنها بسادگی ادعا می‌کند که وی فقط کار دانشجویان خود را ساده کرده و آنها را از اینکه حجم زیاد و بی تناسبی از کتب شرقی را بخزند خلاص کرده است. در طول زمان، خواننده این کوشش پرارج شرق شناس را فراموش کرده و این تجدید ساختار شرق را که با گزیده آثار صورت گرفته به منزله «شرق کاملاً کوچکی» تصور می‌نماید. ساختار عینی (تعیین و تسمیه شرق) و تجدید ساختار ذهنی (عرضه شرق توسط شرق شناس) قابل جابجایی می‌شوند. عقلانیت شرق شناس سرتاسر شرق را می‌پوشاند؛ اصول شرق همان اصول شرق شناس می‌شود. از اینکه دور و غیرقابل دسترس باشد [خارج شده و] به صورت قابل دسترس درمی‌آید؛ از اینکه روی پای خود قابل نگهداری نباشد، تبدیل به چیزی که برای تعلیم و تربیت مفید است می‌شود؛ از اینکه امری گمشده باشد، صورت موجود و پیدا می‌یابد، اگرچه که در خلال این جریان، قطعات گمشده اش را از آن جدا می‌کنند. گزیده آثار ساکی نه تنها شرق را تکمیل می‌کنند؛ بلکه آن را در منظر غرب، حضوری شرقی می‌بخشند [۱۹]. کار ساکی به شرق صورت قانونی و مشروعیت می‌بخشد؛ بدین ترتیب که یک رشته موضوعات و اهداف کتابی را از یک نسل از دانشجویان به نسل دیگر انتقال می‌دهد.

و میراث زنده حواریون ساکی بسیار قابل ملاحظه بود. کلیه عربی دانان عمده اروپا در قرن نوزدهم اعتبار و اقتدار علمی خود را به نحوی از وی اتخاذ کرده بودند. دانشگاه‌ها و آکادمی‌های فرانسه، اسپانیا، نروژ، سوئد، دانمارک، و بخصوص آلمان پر از دانشجویانی بودند که همه بر آستان علمی او قرار داشته و از تابلوهای زنده و برگزیده آثار او تغذیه می‌کردند [۲۰]. به هر صورت، همچون هر دارایی و ثروت دیگری، [آثار ساکی] نیز همزمان با محدودیتها و غناهایی

که با آن منتقل می‌گردید همراه بود. اصالت نسبی (دودمانی) ساکی در این بود که با شرق همچون چیزی برخورد کند که نه تنها به خاطر، و بلکه به رغم، حضور درهم و برهم و گول‌زننده آن مستلزم اصلاح و مرتب کردن است. ساکی عربها را در «شرق» قرار داد، که آن نیز به نوبه خود در تابلوی کلی تعلیم و تربیت مدرن قرار گرفت. بنابراین، شرق‌شناسی به تحقیقات علمی اروپایی تعلق داشت، اما قبل از آنکه در کنار مطالب لاتین‌شناسی و یونان‌شناسی در آرشیوها قرار گیرد، مواد و مطالب آن باید از نو ایجاد می‌گردید. هر شرق‌شناسی، شرق خاص خویش را ایجاد می‌کرد، اما قواعد معرفت‌شناسی و زیربنایی شکست و توفیق در این کار همانهایی بودند که نخستین بار توسط ساکی عرضه و به استخدام گرفته شده بود. همان‌گونه که وی پدر شرق‌شناسی بود اولین قربانی آن نیز به حساب می‌آمد، زیرا که شرق‌شناسان پس از او در ترجمه متون، قطعات، و مطالب برگزیده جدید، با در اختیار قرار دادن شرق اصلاح شده و مرتب شده خود، کار ساکی را کاملاً جابه‌جا کردند. با این حال جریانی که وی آغاز نمود ادامه یافت، و بخصوص رشته زبان‌شناسی به قدرت انتظام یافته و نهادی چندانی رسید که ساکی هرگز استخراج نکرده بود. این دستاورد زمان بود: اینکه شرق در کنار جدیدترین رشته‌های علوم تطبیقی، که زبان‌شناسی یکی از برجسته‌ترین آنها بود، قرار داده شود.

تفاوت بین ساکی و رنان همان تفاوت بین افتتاح و استمرار است. ساکی آغازگر این راه است، که آثار او نماینده و مبین ظهور این رشته و موقعیت آن به عنوان یکی از علوم قرن نوزدهم که ریشه در رومانتیسم انقلابی داشت می‌باشد. رنان از نسل دوم شرق‌شناسی ریشه می‌گیرد. وظیفه او این بود که مبحث و گفتار رسمی شرق‌شناسی را استحکام بخشیده، بینشها و دریافتهای آن را منظم نموده و نهادهای فکری و دنیوی آن را تأسیس نماید. از لحاظ ساکی، این کوششهای شخصی او بود که این رشته و ساختار آن را پایه‌گذاری و احیا نمود؛ از دید رنان، این انطباق و سازگاری شرق‌شناسی با

زبان‌شناسی، و هر دو تای آنها با فرهنگ فکری و عقلانی آن زمان، توسط وی بود که از لحاظ عقلانی [پایه‌های] شرق‌شناسی را ابدی نموده و بیشتر آن را در معرض دید و توجه قرار داد.

رنان چهره‌ای خاص خود را داشت که نه مطلقاً اصیل و خلاق و نه به طور کامل اهل استخراج و اقتباس [از منابع] بود. بنابراین، به عنوان یک نیروی فرهنگی و یا یک شرق‌شناس مهم نمی‌شود بسادگی وی را در حد شخصیت او و یا یک رشته ایده‌های طراحی شده که به آنها باور داشت تقلیل داد. بلکه برعکس، شخصیت رنان وقتی خوب درک می‌شود که او را همچون نیروی متحرکی به حساب آوریم که فرصتهای آن را از قبل پیشروانی نظیر ساکی فراهم آورده بودند، و با این حال رنان دستاوردهای آنان را همچون سگه رایج وارد فرهنگ زمان خویش نمود (و اگر بخواهیم چهره او را کمی بیشتر جلو ببریم باید بگوییم که وی، در کنار مسکوکات قبلی، سگه اشتباه نشدنی خود را نیز رواج بخشید.) به طور خلاصه، رنان چهره‌ای است که به عنوان نوعی روش تجربی فرهنگی و عقلانی باید شناخته شود، همچون سبکی برای قرار دادن عبارات شرق‌شناسان در آنچه میشل فوکو به نام «آرشیو زمانه» می‌خواند [۲۱]. آنچه اهمیت دارد صرفاً این نیست که رنان چه چیزهایی گفته است، همچنین اینکه آنها را چگونه گفته و، با توجه به سابقه و آموزش خود، چه چیزهایی را به عنوان موضوع کار و بحث خویش برگزیده، چه چیزی را با چه چیزی ترکیب کرده، و غیره. بدین ترتیب، روابط رنان با موضوع بحث شرقی وی، با زمان و مستمعینش، و حتی با کار خود او، قابل توصیف است، بدون آنکه نیاز باشد بگوییم به ادعای بی‌دلیل و تحقیق نشده ثبات اُنتولوژیک [هستی‌شناسانه] (مثل، روح زمانه^{۱۲}، تاریخ اندیشه‌ها، حیات- و فضاها) بستگی دارد. در عوض ما می‌توانیم آثار رنان را به عنوان نویسنده‌ای که کار قابل توصیفی را، در

مکانی که از نظر دنیوی، فضایی و فرهنگی (و بنابراین از نقطه نظر آرشیوی) تعریف شده، برای گروهی از مستمعین، و با همان درجه از اهمیت، برای توسعه موقعیت خویش در شرق‌شناسی زمانه اش انجام می‌دهد، بخوانیم.

زنان از زبان‌شناسی به شرق‌شناسی وارد شد، و این غنا و موقعیت فرهنگی فوق‌العاده آن رشته بود که به شرق‌شناسی مهمترین خصیصه فنی آن را عطا نمود. برای هر کسی که نزد او اصطلاح زبان‌شناسی یادآور مطالعه خشک و بی‌ربط یک رشته واژه است، این اعلام نظر نیچه^{۱۳} که می‌گوید در کنار بزرگترین مغزهای قرن نوزدهم وی نیز یک زبان‌شناس است، جای بسی تعجب است — اگرچه اگر «لویی لامبرت»^{۱۴} بالزاک را به خاطر آورد تعجب او برطرف خواهد گردید.

اگر انسان راجع به سرگذشت و ماجراهای یک «واژه» چیز بنویسد چه کتاب خوبی خواهد بود! بدون شک هر کلمه از حوادث و وقایع گوناگونی که در مورد آنها به کار گرفته شده تأثرات گوناگونی را پذیرا شده است؛ و برحسب جاهایی که به خدمت گرفته شده، تأثرات و احساسات گوناگونی را نیز در افراد مختلف بیدار کرده است؛ و آیا این امر بزرگی نخواهد بود که کلمات را از سه جنبه روح، جسم و حرکتشان در نظر آوریم [۲۲]؟

نیچه بعداً می‌پرسد که آیا این کدام طبقه‌بندی است که شخص او، واگنر^{۱۵}، شوپنهاور^{۱۶}، لئوپاردی^{۱۷} را به عنوان زبان‌شناس می‌شناسد؟ به نظر

۱۳. Friedrich Nietzsche (۱۸۴۴-۱۹۰۰) فیلسوف معروف آلمانی که طرفدار اراده قدرت بود.

14. Louis Lambert

۱۵. Richard Wagner (۱۸۱۳-۸۳) آهنگساز مشهور آلمانی.

۱۶. Arthur Schopenhauer (۱۷۸۸-۱۸۶۰) فیلسوف آلمانی که تأکید زیادی بر اراده انسانی به

عنوان وسیله فهم داشت.

17. Leopardi

می‌رسد که این واژه مشتمل بر دو چیز باشد: یکی عطیۀ بصیرتی روحانی و استثنایی در زمینه زبان و دیگری توان ایجاد اثری که ساختمان آن دارای قدرت تاریخی و زیبایی بوده باشد. با اینکه حرفۀ زبان‌شناسی در سال ۱۷۷۷، روزی که اف.ا.ولف^{۱۸} برای خود نام «استاد. فیلول»^{۱۹} را برگزید، تولد یافت، با این وصف نیچه برای اینکه نشان دهد که دانشجویان حرفه‌ای رشته‌های زبانهای کلاسیک یونانی و رومی معمولاً از درک رشته علمی خود عاجز هستند دچار زحمت است: «آنها هرگز به «عمق مطلب» نمی‌رسند؛ آنها هرگز به زبان‌شناسی به عنوان یک مشکل نگاه نمی‌کنند.» صرفاً بدین دلیل که «زبان‌شناسی، به عنوان دانش دنیای باستانی، البته نمی‌تواند برای همیشه پایدار بماند؛ مواد و مطالب آن تمام شدنی است [۲۳].» درست همین مطلب است که گروه زبان‌شناسان قادر به فهم آن نیستند. اما آنچه چند چهره معدودی را که نیچه آنها را شایسته تمجید و تحسین می‌داند — البته نه به طور خیلی روشن و نه به صورت مختصر و شتابزده‌ای که من اکنون بیان می‌کنم — متمایز می‌سازد، ارتباط برجسته آنان با تجدید و نوآوری است، ارتباطی که به خاطر تجربه زبان‌شناسی به آنها داده شده است.

زبان‌شناسی خود، صاحب این حرفه در وضع موجود را مسئله‌دار می‌کند. [زیرا که] متضمن شرط غریب مدرن و اروپایی بودن است، نظریه اینکه هیچ یک از آن دو مقوله، بدون اینکه نسبت به یک فرهنگ غریبه و زمان پیشین سنجیده شوند، معنایی واقعی ندارند. آنچه نیچه نیز آن را می‌بیند عبارت از شرق‌شناس به عنوان چیزی تولد یافته، ساخته شده — در اصطلاح ویکو، به منزله نشانه یک اقدام بشری، و خلق شده به عنوان مقوله‌ای از کشف بشری، کشف خود، و اصالت است. زبان‌شناسی راهی است برای اینکه انسان خود را از نظر تاریخی از زمان خویش و گذشته بلافصل آن جدا کند — همان‌گونه که

هنرمندان بزرگ می‌کنند، و حتی — با وجود تضادی که در این مطلب به چشم می‌خورد — برای اینکه انسان مدرن بودن خود را نشان دهد.

بین فردریخ آگوست ولف در سال ۱۷۷۷، و فردریخ نیچه در سال ۱۸۷۵، ارنست رنان قرار گرفته است، یک زبان‌شناس شرقی و نیز کسی که احساس جالب و پیچیده‌ای از راهی که از آن طریق زبان‌شناسی و فرهنگ مدرن درهم آمیخته‌اند داشت. او در کتاب آینده دانش^{۲۰} (که در سال ۱۸۴۸ به رشته تحریر درآمده اما تا قبل از سال ۱۸۹۰ چاپ نشده بود) نوشت که «بنیان‌گذاران فکر جدید زبان‌شناسان‌اند.» و اینکه فکر جدید چه چیزی است، وی آن را در جمله قبلی گفته بود: آیا خردگرایی، نقادی، و لیبرالیسم در همان روزی که زبان‌شناسی پایه‌گذاری شده بود به وجود نیامده بودند؟ وی ادامه می‌دهد که زبان‌شناسی هم علمی تطبیقی است که تنها [متفکران] مدرن آن را در تملک دارند و هم سمبل برتری مدرنها (و اروپاییان) است؛ هر پیشرفتی که از قرن پانزدهم به بعد نصیب بشریت شده قابل اسناد به اذهانی است که آن اذهان را زبان‌شناسانه می‌خوانیم. وظیفه زبان‌شناسی در فرهنگ نوین (که رنان آن را فرهنگ زبان‌شناسانه می‌خواند) این است که به دیدن واقعیت و طبیعت به طور روشن ادامه داده، و بدین ترتیب ماوراءالطبیعه‌گرایی را از صحنه خارج نماید، و در ضمن به همراهی و همگامی خود با کشفیات علوم مادی ادامه دهد. اما، بیش از همه اینها، زبان‌شناسی این امکان را به وجود می‌آورد که از زندگی بشری و نظام اشیا دیدی کلی فراهم آید: «من، که در آنجا در مرکز قرار دارم، و رایحه همه اشیا را استشمام می‌کنم، با قضاوت کردن، مقایسه نمودن، ترکیب کردن، و وادار ساختن — بدین طریق به نظام اصلی اشیا خواهم رسید.» درباره علمای زبان‌شناس نسیم ملایمی از قدرت وجود دارد. و رنان نیز نکته خود در مورد زبان‌شناسی و علوم طبیعی را بدین صورت بیان می‌کند:

اشتغال به فلسفه به معنی شناخت اشیا است؛ طبق عبارت زیبای دکوویه «فلسفه عبارت از تعلیم دادن جهان به طور نظری است.» من نیز مثل کانت معتقدم که هرگونه استدلال نظری صرف ارزشی بیش از یک استدلال و اثبات ریاضی نداشته و چیزی در مورد واقعیت موجود به ما یاد نمی‌دهد. زبان‌شناسی «علم دقیق» موضوعات (عینیات) ذهنی است.^{۲۱} نقش این علم برای علوم انسانی همچون نقش فیزیک و شیمی برای علوم فلسفی اجسام می‌باشد [۲۴].

کمی بعد در مورد نقل قول رنان از کوویه، و نیز مراجعات مکرر او به علوم طبیعی سخن خواهم گفت. در حال حاضر باید اشاره کنم که سرتاسر بخش میانی کتاب آینده دانش را تحسین و تمجید رنان از علم زبان‌شناسی تشکیل می‌دهد، علمی که به بیان وی تبیین و توصیف آن مشکلترین کوششهای بشری را به خود اختصاص داده و در عین حال دقیقترین رشته‌های علوم است. رنان، در کوشش به منظور ارتقای زبان‌شناسی به مقام یک علم انسانی واقعی و درست و حسابی، آشکارا خود را در صف کسانی چون ویکو، هردر، وولف، و مونتسکیو، و نیز زبان‌شناسان تقریباً هم‌عصر خود نظیر ویلهلم^{۲۲}، فون هامبولت^{۲۳}، بوپ، و شرق‌شناس بزرگ اوژن بورنف (که کتاب خویش را به او اهداء کرده) قرار می‌دهد. رنان زبان‌شناسی را در مرکز آنچه خود در همه جا به نام مارش دانش^{۲۴} می‌خواند قرار می‌دهد، و در واقع خود کتاب نیز بیانیه تکامل خوش‌بینانه بشری است، که با در نظر داشتن عنوان فرعی آن (تفکرات سال ۱۸۴۸)^{۲۵} و کتابهای دیگر آن سال نظیر بووارد و پکوش و هجدهمین سال لویی بناپارت، استهزایی نه چندان ملایم است. بدین ترتیب، به یک معنا، به طور کلی بیانیه مزبور و بالاخص روایت رنان از زبان‌شناسی — تا آن زمان وی

21. La philologie est la science exacte des choses de l'esprit 22. Wilhelm

23. Von Humboldt 24. March of Knowledge 25. Pensées de 1848.

رساله‌های پرحجمی در زمینه زبانهای سامی به رشته تحریر درآورده بود به طوری که همین رسالات جایزه وولنی^{۲۶} را برای وی به ارمغان آورده بود. به گونه‌ای طراحی شده بودند که او را، به عنوان یک روشنفکر، در رابطه معلوم و روشنی با موضوعات اجتماعی بزرگ سال ۱۸۴۸ قرار می‌دادند. اینکه وی چنین رابطه‌ای را ترجیح داده بود، که بر مبنای پراستبعادت‌ترین رشته فکری زمان وی (زبان‌شناسی) قرار داشت، رشته‌ای که از لحاظ ارتباط «همگانی و مردمی» در پایینترین درجه بود، و در عین حال سنتی‌ترین و محافظه‌کارترین آنها نیز به حساب می‌آمد، نشانگر غایت سنجیدگی موضع رنان می‌باشد. زیرا کار وی چنین نبود که بگوییم یکی از افراد بشر برای بقیه سخن می‌گوید، و بلکه سخن او، آن گونه که خود در مقدمه سال ۱۸۹۰ گفته بود، صدایی بازتابی و اختصاصی بود، که عدم برابری نژادها و ضرورت حکومت تعداد خیلی از مردم بر کثیری از آنان را، به عنوان قوانین طبیعی و اجتماعی ضد دموکراتیک، مسلم می‌شمرد [۲۵].

اما چگونه رنان می‌توانست که خود و مطالبی را که بر زبان می‌آورد در چنین موضع توأم با تناقضی نگاه دارد؟ زیرا از یک طرف، اگر نگوییم زبان‌شناسی دانش همه بشریت بود، اقلاً باید گفت دانشی بود که صغرای آن بر وحدت انواع نژادهای بشری و ارزش هریک از افراد انسانی قرار داشت، و از طرف دیگر زبان‌شناس فردی بود که مجموعه نژادهای انسانی را به دو گروه پست و متعالی تقسیم می‌کرد، منتقد لیبرالی که کار او در کناره پیچیده و درونی‌ترین مفاهیم دنیوی، منشاء [انواع و زبانها]، تکامل، ارتباط، و ارزش انسانی قرار می‌گرفت، تازه اگر خود رنان را استثناء کنیم که آثارش از لحاظ پیش‌داوری بر علیه نژادهای سامی که مطالعه آنان باعث شهرت علمی وی در این زمینه گردیده بسیار انگشت‌نما و رسوا است [۲۶]. همان طور که نخستین

نامه‌های رنان با محتوای زبان‌شناسی به ویکتور کوزن، میشله، و الکساندر فون هامبولت نشان می‌دهد [۲۷]، بخشی از جواب به این سؤال را باید در این حقیقت جستجو کرد که وی به عنوان یک اندیشمند حرفه‌ای، و نیز یک شرق‌شناس حرفه‌ای، احساس صنفی و طبقاتی قوی می‌داشت، احساسی که در واقع، بین او و توده‌های مردم فاصله ایجاد می‌کرد. اما، به نظر من، از این مهمتر آن است که ببینیم درک رنان از نقش خویش به عنوان یک زبان‌شناس، در حیطه وسیع‌تر تاریخ، تکامل، و اهداف زبان‌شناسی چگونه بود. به عبارت دیگر، آنچه به نظر ما احتمالاً تضاد و تباین می‌رسد، شاید نتیجه طبیعی این مطلب بود که رنان موقعیت خود در زبان‌شناسی را، به عنوان یکی از اعضای سلسله مزبور، و تاریخ و کشفیات اولیه آن، و آنچه خود در چارچوب آن انجام داده بود، چگونه می‌دید؟ بنابراین، توصیفی که از رنان به دست می‌دهیم نباید به عنوان کسی باشد که «درباره» زبان‌شناسی سخن می‌گوید، بلکه او کسی است که با تمام نیروی یک تازه‌وارد، که زبان‌گدبندی شده علم پر پرستی‌ری را به استخدام می‌گیرد، «زبان‌شناسانه سخن می‌گوید»، سخنی که هیچ یک از احکام آن درباره خود زبان را نمی‌توان مستقیماً و یا بسادگی تفسیر و تعبیر نمود.

در حالی که رنان به درک، دریافت، و تعلیم زبان‌شناسی مشغول بود، علم مزبور یک رشته فرمول‌های خاص را بر وی تحمیل می‌کرد. زبان‌شناس بودن به این معنا بود که اول از همه، فعالیت‌های انسان باید تحت حکم سلسله اکتشافات تغییر ارزش دهنده جدیدی باشد که عملاً دانش زبان‌شناسی را آغاز نموده و معرفت‌شناسی خاصی را به آن می‌بخشیدند: من راجع به دوره بین سالهای ۱۷۸۰ تا اواسط دهه ۱۸۳۰ صحبت می‌کنم، که در قسمت آخر آن آموزش رنان شروع شده است. در خاطرات او ثبت گردیده که چگونه بحران ایمان مذهبی، که اوج آن در از دست دادن ایمان مزبور از سوی وی بود، او را وادار نمود که در سال ۱۸۴۵ به زندگی دانش‌پژوهی و تتبعی روی آورد: این

اول کار او در رشته زبان‌شناسی، نگرش جهانی او، بحراناها، و سبک وی بود. او اعتقاد داشت که در سطح فردی، زندگی وی منعکس کننده حیات رسمی یک زبان‌شناس بود. به هر جهت، وی تصمیم گرفت که به همان میزان قبلی یک مسیحی باشد، اما این بار منهای قبول مسیحیت و تنها با قبول آنچه وی «دانش لائیک»^{۲۷} می‌نامید [۲۸].

سالها بعد، به هنگام ایراد یک سخنرانی در دانشگاه سوربن (در سال ۱۸۷۸)، وی بهترین مثال از اینکه یک دانش لائیک چه کاری را می‌تواند انجام دهد و چه کاری را نمی‌تواند به دست داد. عنوان سخنرانی مزبور «درباره خدمات زبان‌شناسی به علوم تاریخی» بود. مطلبی که در مورد این سخنرانی بسیار آگاه کننده است آن است که رنان، وقتی از زبان‌شناسی سخن می‌گفت، آشکارا مذهب را در ذهن داشت — مثل این سؤال که ... «زبان‌شناسی، مثل مذهب، درباره منشأ بشریت، تمدن، و زبان به ما چه می‌آموزد؟ — که تنها به این قصد ایراد شده بود که برای خوانندگان (مستمعین) خود روشن کند که پیامی که زبان‌شناسی در اختیار انسانها می‌گذاشت، نسبت به پیام دین، از سازگاری و به هم پیوستگی و محتوای مثبت بسیار کمتری برخوردار بود [۲۹]. از آنجا که دیدگاه بیرونی رنان به نحو علاج‌ناپذیری تاریخی، و یا آن‌گونه که خود یک بار گفته بود شکل‌شناسانه بود، منطقی به نظر می‌رسید که تنها راهی که وی، به عنوان فردی بسیار جوان، برای خروج از مطالب دینی و تحقیق در زمینه زبان‌شناسی پیش‌رو داشته باشد این است که در علم لائیک جدید خود دیدگاه جهانی را که از مذهب کسب کرده بود حفظ نماید. بنابراین: «تنها یک اشتغال وجود داشت که ارزش این را می‌داشت که همه زندگی مرا پر کند؛ و آن ادامه تحقیقات انتقادی من در زمینه مسیحیت بود [اشاره‌ای به پروژه علمی بزرگ رنان در زمینه تاریخ و منشأ دین مسیحی]،

۲۷. la science laïque) lay science) به معنی دانش غیرروحانی و یا غیرمذهبی.

البته با استفاده از ابزار بسیار فراوانتری که دانش لائیک در اختیار من قرار داده بود» [۳۰] رنان، بنا بر سبک پس از مسیحیت خود، خود را جذب زبان شناسی کرده بود.

تفاوت بین تاریخ، آن گونه که از داخل مسیحیت عرضه می‌کرد، و تاریخی که به وسیله زبان شناسی عرضه می‌گردید، که علم تقریباً جدیدی بود، دقیقاً همان چیزی بود که زبان شناسی را ممکن می‌ساخت، و این مطلب را رنان بخوبی می‌دانست. زیرا هر زمان که در اواخر قرن هجدهم و اوایل قرن نوزدهم سخن از زبان شناسی به میان می‌آید، باید بدانیم که درباره زبان شناسی «جدید»، که موفقیت‌های عمده آن شامل گرامر تطبیقی، طبقه‌بندی مجدد السنه به صورت چند خانواده، و طرد نهایی اندیشه منشاء الهی زبانها می‌باشد، صحبت می‌شود. اگر بگوییم همه این دستاوردها کم و بیش نتیجه مستقیم این دیدگاه است که زبان پدیده‌ای کاملاً بشری است سخنی به گزاف نگفته‌ایم. زمان رواج این دیدگاه نیز از هنگامی بود که به تجربه کشف گردید که زبانهای به اصطلاح مقدس (و در مرحله نخست، زبان عبرانی) نه از نظر تاریخی ریشه در صدر تاریخ داشته (به خلاف ادعا، قدیمی‌ترین زبانها نبوده) و نه زادگاهی الهی داشتند. بنابراین، آنچه میشل فوکو به نام کشف زبان نامیده عبارت از واقعه‌ای دنیوی (غیرروحانی) است که جای این پندار دینی را که چگونه خداوند زبان را در عدن [بهشت] به انسان تحویل داد می‌گرفت [۳۱]. در واقع، یکی از نتایج این تغییر، که بدان وسیله مفهوم اشتقاقی (علم صرف) و سلسله‌ای پیوند زبانی توسط این دیدگاه که زبان عرصه‌ای است که تمام بخشهای آن از طریق ساختارها و سازگاری‌های درونی به هم پیوسته‌اند جایگزین گردید، سکوت دراماتیک در امر ابراز توجه و علاقه به مسئله منشاء زبانها بود. در حالی که در دهه ۱۷۷۰، زمانی که مقاله هردر در ۱۷۷۲ درباره منشاء زبانها جایزه آکادمی برلین را برای او به ارمغان آورد، در همه جا راجع به این مطلب صحبت می‌شد، در نخستین دهه قرن جدید مطلب به عنوان موضوع بحث

و جدل علما در اروپا تقریباً ممنوع شده بود.

روی هم رفته، از همه جهات، و به طرق کاملاً متعدد و گوناگونی، نظیر آنچه ویلیام جونز در گفتار سال گشت^{۲۸} (۱۷۹۲-۱۷۸۵) و یا فرانز بوپ در مقایسه دستور زبان‌ها^{۲۹} (۱۸۳۲) گفته‌اند، مطلب این بود که سلسله انتساب الهی زبان به طور قطعی گسسته گردیده و به عنوان یک ایده ارزش خود را از دست داده بود. به طور خلاصه، درک تاریخی جدیدی مورد نیاز بود، زیرا این طور به نظر می‌رسید که مسیحیت دیگر در مقابل دلایل و شواهد تجربی که مقام الهی و مقدس کتاب اصلی آن را پایین می‌آوردند تاب مقاومت نداشت. همان طور که شاتوبریان می‌گوید، به رغم دانش جدیدی که نشان می‌داد چگونه زبان سانسکریت از زبان عبرانی قدیمی تر است، نزد بعضی‌ها ایمان و اعتقاد مذهبی تزلزل‌ناپذیر بود. «ای افسوس! این طور پیش آمده که شناخت عمیق‌تر زبان علمی هند دایره محدود کتاب مقدس را چند قرن اضافه کرده است. چه خوشبختی بزرگی که من، قبل از آنکه این خفت را تجربه کنم، ایمان خود را تکمیل کرده‌ام» [۳۲]. اما نزد دیگران، بویژه زبان‌شناسانی پیشرو نظیر شخص بوپ، مطالعه زبان، تاریخ و فلسفه آموزش خاص خود را داشته و همه در جهت کنار گذاشتن این مفهوم بود که زبان اولیه‌ای وجود داشته که خداوند در عدن آن را به بشر داده است. به موازات آن که به نظر می‌رسید مطالعه سانسکریت، و روحیه توسعه و گسترش اواخر قرن هجدهم، نخستین مراحل آغاز تمدن را از سرزمینهای موعود کتاب مقدس از سمت شرق بسیار پیشتر برده‌اند، زبان نیز به نحو روزافزونی هرچه کمتر به صورت ارتباط و پیوستگی بین یک قدرت بیرونی و سخنگوی بشری، و هرچه بیشتر به صورت رشته‌ای داخلی که در بین خود استعمال کنندگان آن به وجود آمده و تکامل یافته است جلوه‌گر می‌شد. همان‌طور که هیچ زبان ساده‌ای وجود نداشت، البته جز با روشی که اکنون

شرح خواهم داد، هیچ زبان «نخستین» و یا اولینی هم وجود نداشت. برای رنان، میراث این زبان‌شناسان نسل اول بسیار اهمیت داشت، حتی بیش از کاری که ساکی انجام داده بود. در طول حیات علمی بسیار طولانی خود، چه در ابتدا، وسط، و یا انتهای آن، هر کجا که رنان از زبان و زبان‌شناسی بحث می‌کرد، درسهای زبان‌شناسی جدید را مکرراً نام می‌برد، زبان‌شناسی که پایه‌ها و اصول عمده آن را اصول سند نسب و دودمان و ضدتسلل یک تجربه زبانی فنی (در مقابل الهی) تشکیل می‌دهند. زیرا که زبان‌شناسی نمی‌تواند زبان را به صورت نیرویی که به طور یک‌جانبه از ناحیه خداوند صادر می‌شود تصور کند. همان‌گونه که کولریچ می‌گوید، «زبان، سپاه فکر بشری است؛ و در آن واحد، غنایم گذشته و سلاحهای لازم برای فتوحات آینده خویش را با خود دارد» [۳۳]. اندیشه وجود یک زبان اولیه «عدن»ی راه را برای مفهوم ابتکاری یک زبان نمونه (هند و اروپایی، سامی)، که وجودش هرگز محلّ منازعه نبوده است، چون که همگی اعتراف دارند که چنین زبانی قابل بازیابی نبوده و تنها در جزایان فرایند زبان‌شناسی قابل تجدید ساختار است، باز می‌کند. تا آنجا که یک زبان، مجدداً از دید ابتکار و اکتشاف، به عنوان یک سنگ محک، تمام زبانهای دیگر را خدمت می‌کند این زبان، زبان سانسکریت در قدیمی‌ترین شکل هند و اروپایی آن است. البته این نامگذاری اکنون جابه‌جا شده است. اکنون «خانواده»هایی از زبانها وجود دارند (شباهت این مطلب با طبقه‌بندی‌های انواع و یا مبتنی بر آناتومی قابل توجه است)، و از طرفی هم شکل «زبانی» کاملی وجود دارد که الزامی ندارد که با هیچ زبان «واقعی» خاصی منطبق باشد، و صرفاً از جهت بحث و گفتار رشته زبان‌شناسی، و نه از بابت طبیعت آنها، تعدادی هم زبانهای اولیه و اصیل وجود دارند.

اما پاره‌ای از نویسندگان از روی زیرکی متذکر شده‌اند که چگونه زبان سانسکریت و امور هندی بسادگی و به طور کلی جای سفسطه‌عبرانی و

[زبان] بهشتی را گرفته‌اند. نخستین بار در ۱۸۰۴ م بود که بنجامین کنستانت^{۳۰} در «ژورنال انتیم»^{۳۱} خود گفت که وی مصمم به بحث هند در کتاب دین^{۳۲} خود نبود، زیرا انگلیسی‌هایی که هندوستان را در اختیار خود داشتند و آلمانی‌هایی که به طور خستگی‌ناپذیری به مطالعه آن همت گماشته بودند، عملاً هندوستان را «منشاء وجودی»^{۳۳} همه امور ساخته بودند؛ و البته پس از آن نیز نوبت فرانسویان بود که بعد از ناپلئون و شامپولین تصمیم گرفته بودند [که بگویند] همه چیز از مصر و شرق جدید سرچشمه گرفته است [۳۴]. این گونه حرارت‌ها و احساسات غایت‌شناسانه، پس از چاپ کتاب نامدار فردریج شلگل در ۱۸۰۸ م. با عنوان درباره زبان و حکمت هند، که به نظر می‌رسید تأییدی بر اظهار نظر رسمی خود وی در ۱۸۰۰ م — که گفته بود شرق، اصیلترین شکل رومانتیسم است — بوده باشد، جان تازه‌ای گرفت.

آنچه نسل رنان — که در فاصله سالهای اواسط دهه ۱۸۳۰ تا اواخر دهه ۱۸۴۰ تعلیم دیده بود — از این همه شور و حرارت درباره شرق حفظ کرده بود، ضرورت فکری و عقلانی [وجود] شرق، برای دانشمندان رشته‌های زبان‌شناسی، فرهنگ، وادیان مغرب‌زمین بود. در این زمینه، کتاب کلیدی، نبوغ ادیان (۱۸۳۲) اثر ادگار کوئینه بود که «رنسانس شرقی»^{۳۴} را اعلام داشته، و شرق و غرب را در یک رابطه کاری با یکدیگر قرار می‌داد. من قبلاً درباره معنای وسیع این ارتباط، آن گونه که به طور کامل و جامعی توسط ریموند شوواب در کتاب رنسانس شرقی بررسی و تحلیل گردیده، سخن گفته‌ام؛ و لذا محل توجه من به آن در اینجا فقط دقت روی جنبه‌های خاصی از آن می‌باشد که با حرفه رنان به عنوان یک زبان‌شناس و یک شرق‌شناس مربوط می‌شود. همراهی کوئینه با میشله، و سپس علاقه و توجه آنان به ویکو و هردر، ایشان را تحت

30. Benjamin Constant

۳۱. Journal intime مجله محتوی مباحث صمیمی و خودمانی.

32. De la religion 33. fons et origo 34. Oriental Renaissance

تأثیر این نیاز قرار داد که مورخ اندیشمند، تقریباً همچون رفتار تماشاگرانی که ظهور یک حادثه هیجان‌آور را نظاره می‌کنند، و یا فرد مؤمنی که شاهد یک الهام و وحی درونی است، باید با آنچه متفاوت، غریبه، و بعید است روبرو شود. فرمول کوئینه از این قرار بود که شرق، پیشنهاد داده و غرب ترتیب کار را می‌دهد: شرق، پیامبران خود را دارد و غرب دکترهای خود را (افراد عالم، و دانشمندش را — منظور جناس است). از دل این رودررویی و مواجهه است که دگم یا خدای جدیدی متولد می‌شود، اما نکته مورد نظر کوئینه آن است که در این برخورد، هم شرق و هم غرب هر یک سرنوشت محتوم خویش را داشته و هویت‌های جداگانه‌شان را حفظ می‌نمایند. آنچه همواره در شخص رنان به چشم می‌خورد وجود نوعی روحیه تحقیق و تتبع است که گویی وی همچون یک غربی دانشمند و آگاه و از موضعی کاملاً محکم و مناسب مشغول نظاره و بررسی شرق منفعل و بی‌اراده، اهل زاد و ولد، و زنانه است، تا سپس آن [مشرق‌زمین] را به طور شمرده و واضح تشریح نموده و فرصت دهد که شرق اسرار خود را، زیر نظر اعتبار و اقتدار یک زبان‌شناس آگاه — که قدرتش منبعث از توان بازنمودن اسرار و مشکلات پیچیده و درونی السنه شرقی است — آشکار نماید. آنچه که در دهه ۱۸۴۰ — که وی دوران شاگردی خود در زبان‌شناسی را سپری می‌کرد — در رنان به چشم نمی‌خورد، وجود روحیه پرشور و هیجانی است، که البته جای آن را یک روحیه علمی پرکرده بود.

از نظر کوئینه و میشله، تاریخ یک نمایش درام بود. کوئینه به اشاره همه دنیا را همچون یک معبد، و تاریخ بشری را گونه‌ای سرود دینی (عبادی) این معبد می‌خواند. هم میشله و هم کوئینه دنیایی را که در مورد آن بحث می‌کردند «می‌دیدند». آغاز تاریخ بشری موضوعی بود که آنها می‌توانستند، آن را، با همان واژه‌های باشکوه، احساساتی و دراماتیکی که ویکو و روسو برای به تصویر درآوردن حیات در کره زمین در ابتدایی‌ترین ایام به استخدام گرفته بودند، توصیف کنند. برای میشله و کوئینه شکی وجود ندارد که آنان به جمع

رومانتیک‌های اروپایی تعلق دارند، «حال یا به صورت شعر حماسی و رزمی، و یا شاخه ادبی عمده دیگری — در درام، در داستانهای عاشقانه به نثر، و یا در «مناجاتهای بامدادی» تصویری — که به طور اساسی و از بیخ و بن در قالب واژه‌هایی که مناسب اوضاع و احوال تاریخی و فکری زمان باشد از نو طراحی شده باشد، الگوی مسیحی سقوط، بازخرید گناهان، و ظهور زمین جدیدی که شامل بهشت ترتیب یافته‌ای است» [۳۵]. فکر می‌کنم برای کوئینه، ایده خدای جدیدی که در حال متولد شدن بود، با پرکردن جای خالی خدای قدیمی برابر بود؛ ولیکن، برای رنان، زبان‌شناس بودن به معنی قطع هرگونه رابطه با خدای قدیمی مسیحی بود، تا اینکه به جای آن نظریه‌ای جدید — احتمالاً علم — در مکان و شرایطی آزاد قرار گیرد. تمام عمر کاری رنان مصروف بارآوردن این پیشرفت بود.

وی این مطلب را بصراحت در پایان مقاله نه چندان مشهور خود درباره منابع زبان بیان می‌کند: «بشر دیگر خلاق و ابداع کننده نبوده و دوران خلاقیت قطعاً به پایان رسیده است» [۳۶]. دوره‌ای وجود داشته، که البته ما فقط حدسیاتی درباره آن داریم، که بشر عملاً از سکوت به [استعمال] کلمات منتقل شده است. و پس از آن نیز زبان به وجود آمده است، و برای عالم واقعی مسئله این نیست که ببیند زبان از کجا پدید آمده، و بلکه این است که زبان چگونه است؟ با این حال، اگرچه رنان [نظریه] خلق و ایجاد در زمانهای بسیار ابتدایی را رد می‌کند (نظریه‌ای که هردر، ویکو، روسو، و حتی کوئینه و میشله را به هیجان آورده بود) خود گونه‌ای خلق جدید و در عین حال دقیقی را جایگزین آن می‌سازد؛ [خلق و ایجاد که مطابق نظر رنان] در نتیجه تحلیل علمی حاصل می‌شود. وی، در سخنرانی افتتاحیه خود در کالژ دو فرانس (در تاریخ بیست و یکم فوریه ۱۸۶۲) رسماً اعلام داشت که سخنرانی‌هایش برای عموم آزادند، به این دلیل که می‌خواهد با لابراتوار واقعی علم زبان‌شناسی [= یعنی مردم] بی‌واسطه در تماس باشد [۳۷]. مستمعین رنان و خوانندگان

بعدی آثار وی می دانستند که عبارت مزبور تا حدودی جنبه استهزا دارد، و هدف آن بیشتر ایجاد شوک است تا شوق و رغبت. زیرا رنان کرسی زبان عبرانی را اشغال می کرد، و سخنرانی های او در زمینه سهم مردم سامی به تاریخ تمدن بود. برای تاریخ «مقدس» چه توهین ظریف و هوشمندانه ای از این بیشتر که لا براتوار زبان شناسانه را به جای دخالت الهی در تاریخ بنشانیم؟ و بهتر از این چه راهی برای اعلام ارتباط و پیوستگی معاصر شرق وجود داشت، الا اینکه بسادگی گفته شود که [شرق] مواد و مطالب تحقیق و بررسی اروپا را تشکیل می دهد [۳۸]؟ قطعات نسبتاً بی جان ساکی در «تابلو» اکنون با چیز جدیدی جایگزین می شدند.

صورت محرک و جنبش آفرینی که رنان درس خود را به پایان می برد نیز نقش دیگری علاوه بر اینکه صرفاً زبان شناسی شرقی-عبرانی را با آینده و علم اتصال دهد داشت. اتیان کترمر^{۳۵}، که درست قبل از رنان کرسی زبان عبرانی را در تصدی داشت، اندیشمندی بود که به صورت سمبل و نمونه کاریکاتوری عمومی از یک استاد به نظر می رسید. رنان، در خاطره نسبتاً بدون احساسی که در شماره اکتبر ۱۸۵۷ نشریه «ژورنال مباحثات»^{۳۶} از وی نقل می کند می گوید که او مردی باتوان و کوشش فوق العاده و غیرعادی و عادات فضل فروشانه (ملانقطی) بود، کار خود را مثل یک کارگر پرکار و ساعی انجام می داد، اما کارگری که حتی در انجام خدمات سخت و گراف نیز نمی توانست کل بنایی را که در حال ساختمان بود ببیند. ساختمان مزبور چیزی کمتر از «علم تاریخی روح انسانی» نبود، که اکنون آجر به آجر در حال ساخته شدن بود [۳۹]. درست به همان نحو که کترمر به این عصر تعلق نداشت، رنان در آثار خویش مصمم بود که این گونه باشد. علاوه بر این، اگر تا به آن روز شرق را تنها عبارت از چین و هندوستان می دانستند، اشتیاق رنان این بود که برای خود

ایالت شرقی جدیدی به وجود آورد؛ شرق [سرزمینهای] سامی. او بدون هیچ شبهه‌ای در مورد اغتشاش و تداخل اتفاقی، اما مطمئناً جاری، زبان عربی با زبان سانسکریت (نظیر کتاب چرم ساغری^{۳۷} اثر بالزاک که در آن متن عربی تالیسمان مؤمن به عنوان یک متن سانسکریتی ذکر شده است) اظهار نظر کرده بود، و در مقدمه‌ای که در سال ۱۸۵۵ بر رساله مطالعات تطبیقی زبان سامی نوشته صریحاً اظهار داشته که نظری این است که در مورد زبانهای سامی همان کاری را انجام دهد که بوپ برای زبانهای هند و اروپایی انجام داده بود [۴۰]. بنابراین، نقشه‌های رنان بر این بود که به سبک بوپ، زبانهای سامی را در مرکز توجه دقیق و فریبنده‌ای قرار داده و علاوه بر این، به سبک لویی لامبرت، مطالعه این زبانهای پست و فراموش شده را تا سطح یک علم فکری و عقلانی جدید و شورانگیز ارتقا دهد.

در بیش از یک مورد رنان این نکته را بصراحت اظهار کرده که السنه و مطالب سامی مخلوق مطالعه زبان‌شناسانه شرق‌شناسان بودند [۴۱]. و از آنجا که خود وی کسی بود که این مطالعه را انجام داده بود، منظور از ادای این مطلب آن بود که در مورد نقش محوری او در این «خلق و ایجاد» جدید و مصنوعی نباید چندان ابهامی وجود داشته باشد. اما منظور رنان از استعمال واژه «خلق» در این گونه موارد چه بود؟ و نحوه اتصال و ارتباط این «خلاقیت» با خلق طبیعی، و یا خلقی که توسط رنان و دیگران به «لابراتوار» و علوم دسته‌بندی کننده (طبقه‌سان) و طبیعی، که در اصل آناتومی فلسفی خوانده می‌شد اسناد داده می‌شد چگونه بود؟ در اینجا باید تا حدودی نظر پردازی کنیم. به نظر می‌رسید که فرض رنان، در سرتاسر سنوات خدمات علمی وی، بر این بود که نقش علم در زندگی انسانی آن است که (در اینجا سعی خواهم کرد که در ترجمه حتی المقدور عین الفاظ خود او را بیاورم) «کلمه [لوگوس] اشیا را به

۳۷. La Peau de chagrin اولین اثر از سری رسالات فلسفی بالزاک که در سال ۱۸۱۳ منتشر شده است.

طور قطعی به بشر «بگوید» (یا در مورد آن سخن گفته، یا به تفصیل و شمرده شرح دهد)» [۴۲]. علم، اشیا را به سخن وامی دارد؛ از آن بهتر اینکه بگوییم علم موجب آن می شود که یک استعداد بالقوه سخن گفتن که در درون اشیا وجود دارد به منصه ظهور و بروز برسد. ارزش خاص «علمای مبحث زبان»^{۳۸} (که زبان شناسی^{۳۹} جدید غالباً به آن نام خوانده می شد) در این نیست که علوم طبیعی به آن شباهت دارند، بلکه در این است که با واژه ها، همچون عینیاتی طبیعی، و یا ساکت، که برای این ساخته شده اند که اسرار خویش را آشکار سازند، روبرو می شود. به خاطر داشته باشید که بزرگترین کشفی که در زمینه خواندن سنگ نوشته ها انجام گرفت و واقعاً هم تعیین کننده بود این بود که شامپولئون پی برد که علایمی که روی تخته سنگ رزتا نقش بسته بود هم از اجزای صدا دار (حروف باصدا) و هم اجزای معنی دار (حروف بی صدا) تشکیل یافته بود [۴۳]. این که موضوعات (عینیات) را وادار به صحبت کنیم درست نظیر به صحبت درآوردن کلمات بود، یعنی اینکه به آنها از نظر شرایط محیطی ارزش داده، و در یک نظام مبتنی بر ترتیب حکم و اطاعت برایشان مکان خاصی قایل شویم. واژه «خلق و ایجاد»، آن طور که رنان استعمال می کرد، در اولین معنای خود مبین اهمیت بیان مفصل و شمرده ای بود که بدان طریق، ممکن بود موضوعی نظیر [ادیان، مطالب، یا زبان] «سامی» به صورت گونه ای «مخلوق» دیده شود. ثانیاً، خلق و ایجاد همچنین مبین وضع محیط و مقام — که در مورد [زبان و مطالب] سامی به معنی ذهن، نژاد، فرهنگ و تاریخ شرقی — ی بود که توسط دانشمند [رشته زبان شناسی] از حالت خاموشی و کتمان درآمده، روشن و واضح گردیده و در پیش روی قرار می گرفت. بالاخره، خلق و ایجاد به معنی تدوین نظام طبقه بندی بود که از طریق آن این امکان وجود داشت که موضوع مورد بحث در مطابقت با موضوعات مشابه خویش دیده

شود؛ و منظور رنان از «مطابقت» [مطالعات تطبیقی] نیز شبکه پیچیده‌ای از روابط وزنی بود که بین زبانهای سامی و هند و اروپایی به دست آورده بود. اینکه تا اینجای مطلب در زمینه مطالعه نسبتاً فراموش شده رنان روی السنه شرقی تا این حد پافشاری کرده‌ام به چند دلیل مهم است. مطالعات [زبان و نژاد] سامی‌ها، رشته علمی بود که رنان بلافاصله پس از ترک اعتقاد مسیحی خود بدان روی آورد؛ قبلاً شرح دادم که چگونه شد که وی مطالعه [زبان و نژاد] سامی را جایگزین اعتقاد مذهبی خود نموده و در آینده رابطه نقادانه‌ای را با آن [مذهب مسیحیت] حفظ نمود. مطالعه [السنه و نژاد] سامی اولین مطالعه علمی و شرق‌شناسانه تمام وقت و کامل رنان بود (که در سال ۱۸۴۷ به پایان رسیده و برای نخستین بار در سال ۱۸۵۵ به چاپ رسید). این مطلب همچنین بخش مهمی از کارهای مهم متأخر او در زمینه منابع و منشاء مسیحیت و تاریخ یهودیان را تشکیل می‌داد و به همان نسبت نیز درس و مبحثی مقدماتی برای آنان بود. نکته جالب توجه این است که از میان کارهای استاندارد و یا معاصر در زمینه‌های تاریخچه زبان‌شناسی و یا تاریخچه شرق‌شناسی، تنها تعداد معدودی از آنان، از روی عمد و اگر چه نه در عمل، تنها در سطح بسیار مختصری از رنان نقل قول می‌کنند [۴۴] — کتاب و اثر سامی وی به عنوان یک فتح زبان‌شناسانه مطرح می‌گردید، که در سالهای بعد همواره عطف به ماسبق شده و وسیله اعتبار و اقتدار او در مواضعی که در موضوعات مذهب، نژاد، و ملی‌گرایی (ناسیونالیسم) اتخاذ می‌نمود (که تقریباً همواره نیز مواضع بدی بودند) می‌شد [۴۵]. هر وقت رنان می‌خواست در مورد یهودیان و یا مسلمانان مطلبی را بر زبان آورد، فی‌المثل همواره با انتقاد و سرزنشی سخت (که بی‌پایه هم می‌بود، البته جز بر پایه دانشی که بدان مشغول بود) در ذهن وی همراه بود. علاوه براین، مطالعات سامی رنان به معنای ادای سهمی هم به مباحث زبان‌شناسی هند و اروپایی و هم تمایزات و اشتقاقات شرق‌شناسی‌ها بود. از دیدگاه اولی [مباحث زبان‌شناسی هند و اروپایی]

مباحث سامی، هم از لحاظ اخلاقی و هم بیولوژیکی، صورت و مرتبه‌ای پست و نازل داشت، در حالی که از دیدگاه دومی [شرق‌شناسی‌ها] مباحث سامی صورتی ثابت — اگر نگوییم صورت ثابت — زوال فرهنگی بود. در نهایت اینکه، [مباحث و مطالعات] سامی اولین اختراع و ابداع رنان بود، افسانه‌ای که در لابراتوار زبان‌شناسی وی به منظور ارضای احساس رسالت و موقعیت همگانی او ابداع شده بود. باید هرگز این حقیقت را از نظر دور نداریم که برای نفس رنان، مطالعات سامی به منزلهٔ سمبل سلطه و سلطنت اروپا (و خود او) بر شرق و بر زمانهٔ خود وی بود.

بنابراین، [مطالعات و مباحث] سامی، به عنوان شاخه‌ای از شرق، از یک طرف به طور کامل موضوع و عینیتی طبیعی — مثلاً، نظیریکی از انواع میمون‌ها — نبود، و از طرف دیگر هم به طور کامل موضوع و یا عینیتی غیرطبیعی و یا روحانی (الهی)، که قبلاً آن طور تصور می‌شد، نمی‌بود. به عوض، مباحث سامی موقعیت میانه‌ای را اشغال می‌کرد که از لحاظ غرابتی که داشت (که مرتباً توسط [مباحث و مطالعات] هند و اروپایی تعریف می‌شد) مشروعیت خود را از رابطه‌ای معکوس با زبانهای نرمال، که به صورت پدیده‌ای غیرمعقول و عجیب و غریب درک می‌گردید، بعضاً بدین خاطر که کتابخانه‌ها، لابراتوارها، و موزه‌های توانستند به عنوان جایگاه‌نمایش و تحلیل آن انجام وظیفه کنند، کسب می‌کرد. رنان، در رسالهٔ خود، لحن کلام و روش عرضه و نمایشی را به کار گرفته بود که بیشترین بهره را از یادگیری از درون کتب و نیز از مشاهدهٔ طبیعی به دست می‌آورد، روشی که توسط مردانی نظیر کوویه و جثوفری سنت هیلر، پدر و پسر، تجربه گردیده بود. از نظر استخدام سبک، این دستاورد مهمی بود زیرا همواره به رنان اجازه می‌داد که به عنوان چارچوب فکری برای درک زبان، به جای روزگاه ابتدایی و یا حکم و دستور الهی، عنداللزوم به کتابخانه‌ها مراجعه کند، و در کنار آن نیز به «موزه»‌ها، که جایی هستند که نتایج مشاهدات لابراتواری در آن مکان جهت مشاهده، نمایش، مطالعه، و آموزش

عرضه می‌گردند [۴۶]. نحوه برخورد و سروکار داشتن رنان با واقعیت‌های بشری نرمال، — از قبیل زبان، تاریخ، فرهنگ، فکر، و تصور — همه جا بدین صورت است که گویی آنها به چیز دیگری متحول شده‌اند، چیزی که به نحو خاص و غریبی انحراف دارد، البته از این روی که آن [مطالب و واقعیات]، سامی و یا شرقی هستند، و باز بدین خاطر که عاقبت کار آنها حضور در لابراتوارها و برای تجزیه و تحلیل است. بدین ترتیب سامی‌ها موخ‌دین‌ها و متعصبی هستند که هیچ اسطوره، هنر، تجارت، و تمدنی را به وجود نیاورده‌اند. آگاهی آنها محدود و غیرقابل انعطاف است، و روی هم رفته و با عنایت به جمیع جهات می‌توان گفت که ایشان «نسبت به طبیعت بشری از ترکیب پست‌تری برخوردارند» [۴۷]. در عین حال، رنان می‌خواهد این مطلب را روشن کند که او در مورد یک «تیپ» و یا «نمونه» [فرد سامی] سخن می‌گوید، نه یک نفر سامی واقعی و حقیقی که وجود خارجی دارد (اگرچه که او این مطلب را نیز زیر پا گذاشته است، چون در جاهای زیادی از یهودیان و مسلمانان آن زمان صحبت به میان آورده بدون اینکه از نظر علمی فاصله خود را با موضوع بحث خویش حفظ کرده باشد). [۴۸] بنابراین، از یک طرف با تحول انسان به یک «نمونه» روبرو هستیم، و از طرف دیگر با این قضاوت تطبیقی که می‌گوید «نمونه»، به عنوان یک «نمونه» و موضوع مطالعه و بررسی زبان‌شناسانه و علمی باقی خواهد ماند.

آنچه در سرتاسر کتاب تاریخ عمومی و نظام مقایسه‌ای زبانهای سامی به چشم می‌خورد، تفکراتی درباره پیوندهای بین زبان‌شناسی و آناتومی و نیز — امری که برای رنان به همان درجه اهمیت است — تذکراتی درخصوص این مطلب است که چگونه می‌توان پیوندهای مزبور را در مطالعه تاریخ بشری (علوم تاریخی) به کار گرفت. اما ابتدا باید این پیوندهای درونی را مد نظر قرار دهیم. فکر نمی‌کنم اگر بگوییم به عنوان نمونه هر صفحه از کتاب «تاریخ عمومی...» رنان از نظر ساختار و الگو و مدل، عیناً مثل یک صفحه از کتاب

آناتومی فلسفی، به سبک کوویه و یا جثوفروی سنت هیلر، می‌باشد، مطلبی خطا یا مبالغه‌آمیز گفته باشیم. هم زبان‌شناسان و هم کالبدشناسان (آناتومیست‌ها) به طور ضمنی به ما می‌فهمانند که راجع به موضوعاتی صحبت می‌کنند که به طور مستقیم از طبیعت به دست نمی‌آید و یا در آن مشاهده نمی‌شود؛ اسکلت و یا نمای تفصیلی یک عضله، به همان اندازه اوزانی که توسط زبان‌شناس از یک الگوی کاملاً فرضی زبان سامی و یا زبان هند و اروپایی به دست می‌آید، محصول یک آزمایشگاه و یا کتابخانه هستند. متن یک اثر زبان‌شناسانه و یا کالبدشناسانه همان رابطه کَلّی را با طبیعت (یا واقعیت) دارد که موزه‌ای که باقیمانده بدن یک پستاندار و یا یکی از عضلات را به نمایش می‌گذارد. مثل بسیاری از منتخب‌های ساکی از [مواد و مطالب] شرقی، آنچه در صفحه کتاب و یا ساختمان موزه به نمایش درآمده مبالغه‌ای سروت‌زده و ناقص است که هدف از آن نشان دادن رابطه‌ای بین علم (یا عالم) و معلوم است، و نه بین معلوم و طبیعت. هر صفحه از آثار رنان در مورد زبان عربی، عبرانی، آرامی، و یا شبه‌سامی^{۴۰} را که می‌خواهید انتخاب کرده و بخوانید تا ببینید که با نمونه‌ای از ابراز قدرت روبرو هستید، بدین معنا که ببینید زبان‌شناس شرق‌شناس با تکیه بر اقتدار و اعتبار خود از میان سخنرانی‌های موجود در بین کتب، تعدادی را بنا بر خواست و میل خود انتخاب کرده، در کنار هم ردیف نموده و با یک نثر اروپایی مؤدبانه، نواقص، محسنات، بربریت‌ها، و کمبودهای موجود در زبان، انسانها، و تمدن آن مناطق را بیرون می‌ریزد. لحن و شدت کلام وی تقریباً به طور یکنواخت در قالب [مفاهیم و ارزشهای] زمان معاصر عرضه می‌شود، به طوری که به انسان این احساس دست می‌دهد که با عرضه و نمایشی آموزگارانه روبرو است که در خلال آن فرد عالم و صاحب‌نظری بر سکوی و یا صحن سخنرانی یا آزمایشگاه قرار گرفته و مطالب

مورد بحث خود را ایجاد و محصور نموده و مورد قضاوت قرار می‌دهد. این اشتیاق کامل رنان بر اینکه این احساس را به وجود آورد که واقعاً عرضه و نمایشی صورت می‌گیرد وقتی زیادتر می‌شود که وی آشکارا تذکر می‌دهد که در حالی که علم آناتومی، علایم ثابت و نمایانی را برای قرار دادن عینیات در طبقات گوناگون به استخدام می‌گیرد، زبان‌شناسی چنین نمی‌کند [۴۹]. بنابراین عالم زبان‌شناس باید سعی کند که یک واقعیت زبان‌شناسانه معلوم را به نحوی با یک دوره تاریخی مرتبط سازد تا بدین ترتیب امکان طبقه‌بندی به وجود آید. با این وجود، همان گونه که رنان غالباً می‌گفت، جنبه‌های دنیوی بودن و تاریخی بودن زبان‌شناسی پر از نقاط ابهام و خالی، عدم پیوستگی‌های متعدد، و دوره‌های مفروض [تاریخی] می‌باشند.

بنابراین، حوادث و وقایع زبان‌شناسانه در یک بستر اساساً غیر پیوسته و غیرخطی که به صورت و طریقه کاملاً خاصی توسط زبان‌شناس کنترل می‌شوند جریان دارند. آن طریقه، به حسب رساله رنان درباره شعبه سامی زبانهای شرقی، طریقی مقایسه‌ای و یا تطبیقی است: [زبانهای] هند و اروپایی به منزله معیار و قاعده‌ای زنده و «ارگانیک» فرض شده، و زبانهای شرقی سامی در مقام مقایسه زبانهای غیرارگانیک دانسته شده‌اند [۵۰]. رنان به فضای طبقه‌بندی تطبیقی (مقایسه‌ای) متحول شده است، که در زیربنای آن نیز تضاد دوگانه و سخت بین زبانهای ارگانیک و غیرارگانیک قرار دارد. بدین ترتیب، در یک طرف [زبانهای] ارگانیک و از نظر زیست‌شناسی، خلّاق هند و اروپایی قرار دارد، و در طرف دیگر، جریانی غیرارگانیک و اساساً غیرخلّاق وجود دارد که در صورت [زبانهای] سامی سفت و سخت گردیده است. از همه مهمتر اینکه رنان این نکته را کاملاً روشن می‌کند که چنین قضاوت آمرانه و متکبرانه‌ای را زبان‌شناس شرق‌شناس در لابراتوار انجام می‌دهد، به این دلیل که تمایزات و تقسیم‌بندی‌هایی از این دست، که وی با آنها سروکار دارد، برای هیچ کس جز حرفه‌ای‌های کارآزموده مقدور و میسر نیست. وی می‌گوید: «بنابراین، ما از

اینکه اجازه دهیم زبانهای سامی ظرفیت تجدید ایجاد و خلق دوباره خود را داشته باشند امتناع می‌ورزیم، حتی هنگامی که تصدیق می‌کنیم که آنها نیز، همچون هر یکی دیگر از دستاوردهای شعور انسانی، از ضرورت تغییر و یا حک و اصلاحهای متوالی گریزی ندارند» [۵۱].

با این حال، حتی در پشت سر این مخالفت رادیکال نیز موضع دیگری در ذهن رنان وجود دارد که وی آن را در صفحات اول نخستین فصل از کتاب پنجم با کمال صراحت برای خواننده شرح می‌دهد. این مطلب به هنگام معرفی دیدگاههای سنت هیلر در مورد «فساد و انحطاط انواع» به وقوع می‌پیوندد [۵۲]. با اینکه رنان خود شخصاً مشخص نمی‌کند که مطلب به کدام یک از سنت هیلرها برمی‌گردد، اما ارجاعی که می‌دهد به حدّ کافی روشن است. زیرا هم اتیان و هم پسرش ایزودور از زیست‌شناسان نظر پرداز بسیار مشهور و پرنفوذ، بویژه در بین روشنفکران ادبی نیمه قرن نوزدهم در فرانسه، بودند. به خاطر می‌آوریم که اتیان از اعضای همراه لشکرکشی ناپلئون می‌بود و بالزاک بخش مهمی از مقدمه بر کمّدی انسانی خود را به او تقدیم داشته بود؛ شواهد فراوانی نیز وجود دارند که حکایت می‌کنند فلور هم آثار این پدر و پسر را بدقت خوانده و در کتب و آثار خویش مورد استفاده قرار داده است [۵۳]. اتیان و ایزودور نه تنها در زمره میراث‌خواران سنت بیولوژی «رومانتیک» بودند، که از جمله شامل گوته و کوویه می‌بود — با علاقه و توجهی قوی به تمثیل (قیاس)، تشابه، و نقص (ur-form) ارگانیک در بین انواع، بلکه همچنین در فلسفه و آناتومی (زیست‌شناختی) عجیب‌الخلقه بودن — و یا آن گونه که ایزودور می‌نامید، خلق ناقص و هیولایی^{۴۲} — که در آن مهیب‌ترین انحرافات و نواقص فیزیولوژیکی حاصل انحطاط درونی حیات نوع مورد نظر دانسته می‌شدند، متخصص و متبحر بودند [۵۴]. در اینجا نمی‌توانم در بحث

پیچیدگی‌ها (و همچنین فریبندگی‌های خوفناک) علم موجودات ناقص‌الخلقه وارد شوم، اگرچه کافی است تذکر دهم که هم اتیان و هم ایزودور از قدرت نظری نمونه‌عالی زبان‌شناسی برای توصیف انحرافات ممکن در یک سیستم زیست‌شناختی بهره جستند. بدین ترتیب، تصوّر اتیان این بود که یک هیولا (موجود عجیب‌الخلقه) نوعی بی‌قاعدگی^{۴۳} است، به همان معنا که در زبان نیز کلمات، روابطی مبتنی بر قیاس و یا بی‌قاعدگی باهم دارند: این ایده در مبحث زبان‌شناسی حداقل به اندازه عمر کتاب وارو^{۴۴} به نام زبان لاتینی^{۴۵} قدیمی است. هیچ‌گونه بی‌قاعدگی و عدم انتظام را نمی‌توان بسادگی به عنوان یک استثنای مفت و بی‌دلیل دانست؛ و بلکه برعکس، بی‌قاعدگی‌ها مؤید ساختار قاعده‌مندی هستند که همه اعضای طبقه‌ای واحد را به هم پیوند می‌دهند. در مبحث آناتومی، داشتن چنین دیدگاهی کاملاً شجاعانه است. اِتیان^{۴۶}، در جایی از «مقدمه» خود بر فلسفه آناتومی^{۴۷} می‌گوید که:

و در واقع خصیصه دوران ما این است که امروزه غیرممکن است کسی خود را منحصرأ در چارچوب یک پژوهش انفرادی^{۴۸} ساده محصور کند. اگر یک شیء را به صورت منفرد و مجزأ مطالعه کنید تنها می‌توانید از خودش به خودش برسید؛ و در نتیجه هرگز دانش کاملی در مورد آن نخواهید داشت. اما اگر آن را در میان یک سلسله از تعیناتی که از جهات متعددی به یکدیگر متصل و مربوط، و از جهات متعددی نیز از همدیگر مجزأ و منفردند مطالعه کنید، برای آن دامنه اتصال و ارتباطی به مراتب وسیعتر کشف خواهید کرد. اول از همه آن که آن شیء و یا موضوع خاص را، حتی از بُعد ویژگی‌ها و خصایصش، بهتر خواهید شناخت؛ اما مهمتر اینکه، با ملاحظه آن شیء در مرکز دایره فعالیت‌هایش، خواهید دانست که شیء مزبور

43. Anomaly

44. Marcus Varro (۲۷-۱۱۶ ق.م) بزرگترین محقق روم باستان که کتاب وی در مورد زبان لاتین تا به امروز جاودان مانده است.

45. De Lingua Latina 46. Etienne 47. Philosophie anatomique 48. Monograph

با جهان خارجی خود دقیقاً به چه صورت عمل می‌کند، و همچنین خواهید دانست که اجزا و لوازم آن، در مقابل محیط مربوطه‌اش، چگونه ساخته شده‌اند [۵۵].

نه تنها سنت هیلر می‌گوید که این از خصایص مطالعات معاصر (او در سال ۱۸۲۲ این مطلب را می‌نوشت) است که پدیده‌ها را به طور تطبیقی و مقایسه‌ای بررسی نماید، بلکه همچنین اظهار می‌دارد که از دید یک نفر عالم، هیچ پدیده‌ای، ولو هر اندازه غیرعادی و استثنایی، وجود ندارد که در مقایسه و مراجعه با سایر پدیده‌ها قابل توضیح نباشد. همچنین توجه فرمایید که چگونه سنت هیلر استعاره «مرکزیت» را به استخدام می‌گیرد (مرکز دایره فعالیت‌های شیء)، که البته بعدها نیز به وسیله رنان در کتاب آینده علم برای توضیح مکان و موقعیتی که هر شیء در عالم اشغال کرده به کار گرفته می‌شود — که این امر حتی شامل خود فرد زبان‌شناس نیز می‌گردد — البته وقتی که شیء مزبور توسط دانشمندی که به بررسی آن مشغول است از نظر علمی در آن «جا» قرار داده شده باشد. بنابراین، عُلقه‌ای از تمایل و جانبداری بین آن شیء و فرد عالم ایجاد می‌شود. البته این امر تنها به هنگام تجربه آزمایشگاهی قابل تحقق است و نه در جای دیگری. نکته‌ای که در این مطلب وجود دارد این است که فرد عالم نوعی اهرم را در دسترس خود دارد که از طریق آن حتی وقایع و پدیده‌های کاملاً غیرمعمول را نیز می‌توان به طور طبیعی ملاحظه و از دیدگاه علمی بررسی نمود، که در این مورد خاص به معنای عدم توسل و مراجعه به ماوراء الطبیعه، و توسل و مراجعه به محیطی که توسط دانشمند به وجود آمده است می‌باشد. در نتیجه خود طبیعت را می‌توان به عنوان [پدیده‌ای] پیوسته، از نظر هماهنگی منطقی و خالی از تناقض، و به طور اساسی و زیربنایی معقول تصور نمود.

بدین ترتیب نزد رنان زبان سامی، در مقایسه با زبانها و فرهنگهای بالغ و پخته گروه هند و اروپایی، و حتی با سایر السنه شرقی سامی، پدیده‌ای است

که جلوی توسعه و پیشرفت آن گرفته شده است [۵۶]. اما تناقضی که برای رنان باقی می‌ماند این است که حتی در هنگامی که وی ما را تشویق می‌کند که زبانها را به طریقی مشابه و مطابق با «هستی‌های زنده طبیعت» ببینیم، در همه جای دیگر سعی بر این دارد که ثابت کند که زبانهای شرقی وی، زبانهای سامی، غیرارگانیک، محبوس، کاملاً متصلب و متحجر، و ناتوان از تجدید نسل و حیات هستند؛ به عبارت دیگر، وی اثبات می‌کند که زبان سامی، زبان زنده‌ای نبوده و از آن جهت خود نژاد سامی نیز مخلوقات زنده‌ای نیستند. علاوه بر این، زبان و فرهنگ هند و اروپایی «به خاطر» [تجربه] آزمایشگاهی، به‌رغم آن، زنده و ارگانیک می‌باشند. من بر این اعتقادم که این تناقض از مسائل فرعی و جانبی تفکرات رنان نیست، و بلکه برعکس در مرکز کار، سبک و وجود آرشیوی او در فرهنگ زمانه‌اش قرار دارد، فرهنگی که، بنا بر اعتراف چهره‌های متفاوتی نظیر متیو آرنولد، اسکار وایلد^{۴۹}، جیمز فریزر^{۵۰}، و مارسل پروست^{۵۱}، وی سهم بسیار مهمی در پیشرفت آن داشت. اینکه بتوان تصویری از عالم را حفظ نمود که مشتمل بر نگهداری حیات و مخلوقات نیمه‌زنده (هند و اروپایی، فرهنگ اروپایی) در کنار هم بوده باشد، و نیز شمول و نگهداری پدیده‌های نیمه‌عجیب و موازی غیرارگانیک (سامی، فرهنگ شرقی) دقیقاً دستاورد دانشمند اروپایی در لابراتوارش است. وی به امر ساختمان و ایجاد مشغول است، و خود همین عمل ساختن، نشانه‌ای از قدرت و تفوق امپریالیستی بر پدیده‌هایی است که [از سلطه این قدرت] تمرّد می‌کنند، و نیز تأییدی بر فرهنگ سلطه‌گر و حاکم و «طبیعی کردن»^{۵۲} آن است. در واقع اگر بگوییم

۴۹. Oscar Wilde (۱۸۵۴-۱۹۰۰) درام‌نویس و شاعر مشهور انگلیسی که از پیشقراولان نهضت زیبایی بود.

۵۰. Sir James Frazer (۱۸۵۴-۱۹۴۱) مردم‌شناس اجتماعی انگلستان.

۵۱. Marcel Proust (۱۸۷۱-۱۹۲۲) داستان‌نویس شهیر فرانسوی.

که لابراتوار رنان، کانون واقعی نژادمحوری^{۵۳} اروپایی وی می باشد، سخنی به گزاف نگفته ایم؛ اما مطلبی که شایسته تأکید است آن است که لابراتوار زبان شناسانه، جز در بحث و گفتار، و نوشتاری که بدان طریق دائماً به وجود آمده و مورد تجربه واقع می شود، هیچ گونه وجود و حیاتی ندارد. بنابراین، حتی فرهنگی که وی آن را ارگانیک و واجد حیات می خواند — [فرهنگ] اروپایی — نیز «مخلوقی» است که به وسیله زبان شناسی و در لابراتوار «خلق شده» است.

اشتغالات متأخر رنان به طور کامل اروپایی و فرهنگی بود. دستاوردهای وی نیز متنوع و محل تحسین و تمجید بود. من فکر می کنم که ریشه و سرمنشاء همه اقتدار و اعتبار علمی او را می توان در تکنیک و فن تجدید ساختن [مطالب و یا السنة] غیرارگانیک (یا غایب) و صورت حیات دادن به آن دانست. البته بیشترین شهرت او از باب اثر مشهور زندگانی عیسی مسیح (ع)^{۵۴} بود، که در سرآغاز آثار تاریخی ماندنی وی در زمینه های مسیحیت و مردم یهودی قرار داشت. با این حال باید به خاطر داشته باشیم که کتاب «زندگانی ...» نیز دقیقاً همان برجستگی و شهرتی را داشت که کتاب تاریخ عمومی^{۵۵} از آن برخوردار بود، بدین معنا که حاصل توان و ظرفیت یک فرد تاریخدان در بازسازی یک بیوگرافی مرده شرقی بود (البته مرده از نظر رنان، به این دو دلیل که اولاً وی از عقیده به مسیحیت دست کشیده و لذا آن را مذهب مرده ای می دانست، و ثانیاً وی دوره تاریخی حضرت عیسی (ع) را گم شده و بنابراین مرده می پنداشت) — و تناقض مطلب نیز بلافاصله خود را نشان می دهد — وی طوری وانمود می کرد که گویی به نقل روایت واقعی و حقیقی یک زندگی طبیعی مشغول است. هرچه رنان می گفت ابتدا از لابراتوار زبان شناسی گذشته بود؛ و وقتی به قالب سطور و اوراق متون درمی آمد بدین معنا

بود که از نیروی حیات بخش یکی از چهره‌های فرهنگی عمده آن زمان، که امضای خود را زیر مطلب داشت، برخوردار بود؛ شخصیتی که تمام قدرت علمی و نیز رضایت خاطر غیرمنتقدانه خویش را از تجدد کسب می‌کرد. برای آن نوع فرهنگ، چنین نسب‌شناسی‌هایی نظیر دودمان، سنت، مذهب، و جوامع قومی همگی بسادگی فعالیت‌های یک فرضیه که کارش ساختن جهان بود محسوب می‌شدند. رنان، در وام گرفتن عبارت اخیرالذکر از کوویه، از روی احتیاط، برهان علمی را فوق تجربه قرار می‌داد؛ زمان‌گرایی به قلمروی تجربه عادی که از نظر علمی بی‌استفاده بود ارجاع داده می‌شد، در حالی که برای دوره‌گرایی^{۵۶} خاص فرهنگ و تطبیق‌گرایی فرهنگی (که بذرتفکراتی از قبیل نژادمحوری، فرضیه نژادی، و سرکوب اقتصادی را می‌کاشت) قدرتهای خاصی به مراتب فراتر از تصویر اخلاقی ملحوظ شده بود.

سبک رنان، اشتغال او به امر شرق‌شناسی و کتاب‌نویسی، اوضاع و احوال معنا و مفهومی که وی در صدد انتقال آن است، رابطه خاص و صمیمی او با اندیشمندان اروپایی و فرهنگ عمومی عصر خویش — لیبرال، انحصارگرایی، متکبر و با لحن آمرانه، ضدانسانی جز به یک معنای کاملاً خاص — همه اینها چیزی است که من آن را عزبیت و عالمانه خواهم نامید. نزد وی نسل آن عصر به قلمروی [کتاب] آینده علم، که مانیفست مشهور او در زمینه علم می‌باشد، تعلق دارد. ارنست رنان، با وجود آنکه به عنوان مورخ فرهنگ به مکتب مردانی نظیری تورگوت^{۵۷}، کوندورست^{۵۸}، گیزات^{۵۹}، کوزن، جوفروی^{۶۰}، و بالانش^{۶۱}، و از نظر تحقیق و تتبع به مکتب مردانی از قبیل ساکی، کوزن دو

56. Periodicity

۵۷. Jacques Turgot (۱۷۲۷-۱۷۸۱) اقتصاددان و اصلاح طلب فرانسوی.

۵۸. M.J Condorcet (۱۷۴۳-۱۷۹۴) فیلسوف، ریاضی دان و سیاستمدار انقلابی.

۵۹. Francois P. Guizot (۱۷۸۷-۱۸۷۴) سیاستمدار و مورخ فرانسوی.

60. Jouffroy 61. Ballanche

پرسوال^{۶۲}، اوزانام^{۶۳}، فوریل^{۶۴}، و برناف تعلق دارد، همچون دنیای تاریخ و تعلیمی است که به گونه ای خاص غارت زده و بشدت مذکر بوده باشد؛ در واقع وی دنیای پدران، مادران، و فرزندان نیست، بلکه دنیای عیسای مسیح خود، مارک اورلیوس^{۶۵}، کالیبان^{۶۶}، و بالاخره الهه (خداوند) خورشیدی خویش می باشد (که این آخری در «رویا»های کتاب محاورات فلسفی^{۶۷} وصف شده است) [۵۷]. وی بویژه قدرت علم و زبان شناسی شرقی [شرق شناسی] را تحسین و ترغیب می کرد؛ به دنبال دریافته ها و تکنیکهای آن بوده، و غالباً آن را به نحو مؤثری به منظور دخالت در حیات عصر خود به خدمت می گرفت. و با این وجود نقش آرمانی خویش را به صورت یک ناظر می دانست.

طبق نظر رنان، یک زبان شناس باید خوشبختی و سعادت را بر لذت ترجیح می داد: این ترجیح نمایانگر مقدم شمردن و تعالی شادمانی کاملتر و مهذبتر بر لذت جنسی است. کلمات نیز به قلمروی خوشبختی و سعادت تعلق دارند، درست مثل بررسی و مطالعه آن کلمات. تا جایی که من اطلاع دارم، در سرتاسر نوشته های رنان، تنها موارد بسیار معدودی یافت می شوند که یک نقش مفید و سازنده برعهده زنهار قرار داده شده است. یکی از آنها وقتی است که رنان اظهار عقیده می کند که زنهای خارجی (پرستارها، مستخدمین) باید فرزندان نورمنهای فاتح را تعلیم داده باشند، و از این جهت می توانیم روی تغییراتی که در زبان به وجود می آید حساب کنیم. دقت بفرمایید که فعالیتهای موضوع کمک، بارآوری و اشاعه نبوده و بلکه به عوض، یک تغییر داخلی و از فروعات آن است. وی، در آخر همان رساله می گوید که «انسان نه به زبان خویش تعلق دارد و نه نژاد و قومیتش؛ و بلکه قبل از همه به خودش متعلق است، زیرا قبل از هر چیز وی وجودی آزاد و اخلاقی است» [۵۸]. بدین ترتیب

62. Cousin de Perceval 63. Ozanam 64. Fauriel

۶۵. Marcus Aurelius (۱۸۰-۱۲۱) مارک اورل امپراطور و فیلسوف رومی عهد باستان.

66. Calibon 67. Dialogues Philosophiques

بشر آزاد و اخلاقی بود، اما آن گونه که رنان می‌دید بر دست و پای خویش قید و بندهای نژاد، تاریخ، و علم را داشت، قیود و شرایطی که از ناحیه اندیشمندان بر او تحمیل شده بود.

مطالعهٔ زبانهای شرقی رنان را در مرکز این قیود و شرایط قرار داد، و زبان‌شناسی نیز این مطلب را کاملاً روشن نمود که دانش بشر — اگر بخواهیم عیناً واژهٔ ارنست کاسیرر^{۶۸} را به کار ببریم — تنها در صورتی که قبلاً از واقعیت خام جدا گردیده (همان گونه که ساکی الزاماً قطعات عربی خود را از واقعیتشان جدا نموده بود) و سپس در یک پوشش تنگ تسبیح گونه قرار داده شده بود از لحاظ شاعرانه بودن قابل تبدیل و تجلی بود. بررسی و مطالعهٔ واژه‌ها، که زمانی موضوع اشتغال ویکو، هردر، روسو، میشله، و کوئینه بود، وقتی به «زبان‌شناسی» تبدیل شد نقشه و نیز کیفیت نمایشی دراماتیک خود را، آن گونه که زمانی شلینگ^{۶۹} نامیده بود، از دست داد. در عوض، زبان‌شناسی از لحاظ معرفت‌شناختی پیچیده گردید. «احساس و لمس زبان»^{۷۰} دیگر کفایت نمی‌کرد، زیرا که واژه‌ها دیگر کمتر به احساس‌ها و یا پیکر [انسانی] (آن گونه که برای ویکو مطرح بود) تعلق داشته و بیشتر مرتبط با یک قلمروی نامریی، بدون چهره، و انتزاعی بودند که تحت حکومت صورت‌بندی‌های تند نژاد، ذهن، فرهنگ، و ملیت قرار داشتند. در قلمروی مزبور، که به گونه‌ای پراکنده بنا شده و شرق نامیده شده بود، پاره‌ای اظهارنظرهای قطعی مجاز بود، که البته همگی از کلیت نیرومند و ارزش فرهنگی یکسانی برخوردار بودند. بدین لحاظ که همهٔ کوشش رنان بر این بود که فرهنگ شرقی را از حق تولید و ایجاد، جز در لایراتوارهای زبان‌شناسانه، محروم

۶۸. Ernst Cassirer (۱۸۷۴-۱۹۴۵) فیلسوف آلمانی الاصل که پس از ظهور نازیسم از آلمان فرار کرده و به تدریس در اروپا و امریکا مشغول شد و از طرفداران عقاید کانت بود.

۶۹. Friedrich W. Schelling (۱۷۷۵-۱۸۵۴) فیلسوف آرمان‌گرای آلمانی در دورهٔ رومانتیک.
70. Sprachgefühl

کند. بشر فرزند و زادهٔ فرهنگ نبود؛ این مفهوم سلسله انساب به نحو مؤثری توسط زبان‌شناسی مورد معارضه قرار گرفته بود. زبان‌شناسی به افراد می‌آموخت که چگونه فرهنگ، یک ترکیب و یا ساختمان است، نوعی بیان شمرده و مفصل^{۷۱} (به معنایی که چارلز دیکنز آن را در مورد شغل آقای ونوس در رمان دوست مشترک ما^{۷۲} به کار گرفته بود)، و یا حتی یک موجود خلق شده، اما نه هرگز چیزی بیشتر از یک ساختار شبه ارگانیک.

مطلبی که در مورد رنان قابل توجه است این است که او خود تا چه حد می‌دانست که خویشتن نیز مخلوق زمانه و فرهنگ نژاد محور خویش است. او خود، هنگامی که می‌خواست به سخنرانی که فردیناند دولسپ در سال ۱۸۸۵ ایراد کرده بود پاسخی تحقیقی و آکادمیک دهد، قطعاً اظهار نمود که «چه سخت و تأسف آور است که انسان از [متوسط مردم] ملت خود عاقلتر باشد... انسان نمی‌تواند در مورد زادگاه خویش احساس تندی و تلخی داشته باشد. بهتر است انسان در کنار ملت خود، اگرچه دچار اشتباه و سوء فهم، باشد بماند تا اینکه در صف کسانی که حقایق محکم را بر زبان می‌آورند اما حق به جانب هستند» [۶۰]. وضع و ترتیبات این عبارت کاملتر از آن است که بتوان آن را درست پنداشت. بدین لحاظ که رنان سالخورده نمی‌گوید که بهترین رابطه خویشاوندی همان رابطهٔ برابری و قیاس با فرهنگ، اصول اخلاقی، و خصوصیات و رسوم زمانهٔ هر فرد می‌باشد، و نه یک رابطهٔ نسبی و دودمانی که مطابق آن انسان فرزند زمانه و یا والدین خویش است؟ و در اینجا است که باید به لابراتوار برگشت کنیم، زیرا در آنجا است که — به رغم رنان — مسئولیتهای نسبی و بالمال اجتماعی قطع گردیده و مسئولیتهای علمی و شرق‌شناسانه جای آنها را می‌گیرد. لابراتوار وی چون سکویی بود که از آنجا، به عنوان یک شرق‌شناس، همهٔ جهان را مورد خطاب قرار می‌داد؛ برای جملات و عباراتی

که او می‌پرداخت نقش واسطه و میانجی را داشت، و به آنها اعتماد و دقت کلی و همچنین استمرار می‌بخشید بنابراین، لا‌بر‌اتوار زبان‌شناسی، آن‌گونه که رنان آن را می‌فهمید، نه تنها زمانه‌ی وی و فرهنگ آن را از نو تعریف کرده و آن را از نظر تاریخ و صورت به نحو جدیدی می‌آراست، بلکه موضوع مورد بحث شرقی خود را نوعی انسجام و سازگاری عالمانه بخشیده و، علاوه بر آن، محقق مورد نظر (و همه‌ی شرق‌شناسان بعدی که بر سنت او راه می‌رفتند) را به صورت یک چهره‌ی فرهنگی «غربی» که بعدها ظهور می‌کرد درمی‌آورد. ما حق داریم ندانیم که آیا این حکومت و خودمختاری جدید در درون فرهنگ، همان آزادی بود که رنان امیدوار بود علم شرق‌شناسی زبان‌شناسانه او فراهم آورد و یا اینکه، تا جایی که مورد توجه یک مورخ منتقد شرق‌شناسی است، این امر باعث به وجود آمدن قرابت و پیوستگی پیچیده‌ای بین شرق‌شناسی و موضوع بحث انسانی مفروض آن گردید، قرابتی که بالمال بر مبنای قدرت قرار می‌گرفت و نه موضوعیتی بی‌طرفانه.

قسمت سوم

اقامت و تحقیق و تتبع شرق شناسانه: التزامات لغوی^۱ و تخیلی

دیدگاههای رنان در مورد سامی های شرقی بیشتر از آنچه متعلق به حوزه تعصب و پیش داوری عامه مردم و ضد سامی گری همگانی باشد، به قلمروی زبان شناسی شرق شناسانه علمی تعلق دارد. با مطالعه آثار رنان و ساکی بلافاصله این حقیقت را مشاهده می کنیم که چگونه تعمیم و کلیت سازی فرهنگی کم کم لباس (زره) عبارت علمی را بر تن کرده و فضای پژوهش اصلاحی به خود گرفته بود. شرق شناسی نوین نیز، مثل بسیاری دیگر از رشته های تخصصی که مراحل اولیه [تولد و تشکیل] خود را می گذرانند، موضوع رشته خود را، که خود تعریف کرده بود، در گیره مانندی محکم نگاه داشته و هرچه را که در قدرت داشت در حفظ آن به کار می گرفت. بدین ترتیب واژه نامه ای علمی کم کم به وجود آمده و توسعه یافت، که فعالیتها — و نیز سبک آن — «شرق» را در یک چارچوب «تطبیقی»^۲، از نوعی که توسط رنان به خدمت گرفته شده و مورد بهره برداری قرار می گرفت، جای می داد. این گونه تطبیق باوری^۳ بندرت توصیفی است؛ بلکه غالباً هم ارزشی و هم نمایش دهنده است. نمونه تفکر تطبیقی رنان به شرح زیر است:

انسان می بیند که نژاد سامی، به خاطر سادگی اش، نژادی غیر کامل (ناقص) به نظر می آید. — اگر جرئت مقایسه و تشبیه به خود دهم باید

بگوییم که نژاد مزبور، در مقام مقایسه با خانواده هند و اروپایی، شبیه به یک طرح مدادی در قیاس با یک تابلوی نقاشی است؛ این نژاد آنچه را که موجب تکامل حیات است، یعنی تنوع و گوناگونی، وسعت دامنه [تفکر و یا ابداع؟]، و فراوانی و وفور، را فاقد می‌باشد. ملل سامی، همچون افرادی که از باروری و رشد چنان کمی برخوردارند که گویی، پس از یک دوران خردسالی، از کمترین درجهٔ رجلیت بهره‌جسته‌اند، بهترین دوران شکوفایی خود را در همان سالهای نخستین پشت سر گذاشته و هرگز قادر نبوده‌اند که به مرحلهٔ بلوغ کامل دست یابند [۶۱].

همان گونه که دیده می‌شود، در اینجا [اقوام] هند و اروپایی سنگ محک فرض شده‌اند، همان طور که وقتی رنان می‌گویند که درجهٔ حساسیت سامی‌های شرقی هرگز به مرتبه‌ای که اقوام هند و ژرمن بدان نایل شده بودند نرسید نیز باز همین معنا فرض شده است. ما نمی‌توانیم با اطمینان مطلق بگوییم که آیا این روحیه و موضع «تطبیقی» در اصل یک التزام و ضرورت علمی-تحقیقی است و یا اینکه صورت مبتدلی از یک تعصب قومی و نژادمحوری^۴ می‌باشد. آنچه می‌توانیم بگوییم تنها این مطلب است که این دو در کنار یکدیگر فعالیت نموده و پشتوانهٔ هم هستند. آنچه رنان و ساکی سعی بر انجام آن داشتند این بود که شرق را تا حد نوعی سادگی انسانی کوچک نمایند، به صورتی که ویژگی‌ها و خصایص خود را به‌سہولت در معرض هرگونه بازیابی و دقت قرار می‌داده و جنبه‌های پیچیدهٔ انسانی خود را کنار می‌گذاشته است. در مورد رنان، مشروعیت کوششهای او از زبان‌شناسی فراهم می‌گردد، زیرا اصول ایدئولوژیک آن تحویل یک زبان به ریشه‌های آن را تشویق می‌کرد؛ از آن پس عالم زبان‌شناس می‌توانست آن ریشه‌های زبانی را به سرچشمه‌ها و منابع نژادی، فکری، شخصیتی و اخلاقی مردمان متصل کند؛ کاری که رنان و

۴. Ethnocentric فرد و یا تفکری که نژاد و قوم خاصی را محور و مرکز می‌پندارد.

دیگران انجام دادند. برای مثال، رنان قرابت و پیوند بین خود و گوبینیو را بر مبنای دیدگاههای مشترک زبان شناسانه و شرق شناسانه می دید [۶۲]؛ وی، در چاپهای بعدی کتاب تاریخ عمومی، پاره ای از مباحث آثار گوبینیو را وارد کارهای خود نمود. بدین ترتیب دیدگاه تطبیقی و مقایسه ای در مطالعه شرق و شرقیان هم معنا و مترادف نابرابری هستی (بود) شناختی غرب و شرق گردید.

ارزش دارد که ویژگی های عمده و اصلی این نابرابری را مختصراً مطالعه کنیم. من قبلاً راجع به شوق وافر شلگل به مطالعه هندوستان و سپس تغییر موضع ناگهانی بعدی وی از هند و البته از اسلام سخن گفته ام. بسیاری از شرق شناسان آماتور (غیرحرفه ای) اولیه کار خود را با تمجید و تحسین از شرق به عنوان «اختلال و برهم زدن» سودمند عادات فکری و روحی اروپایی خود آغاز کردند. شرق، به خاطر صفاتی همچون اعتقادات وحدت وجودی، روحانیت، ثبات و پایداری، طول عمر بسیار و بدویت خاص، و غیره اش بیش از اندازه قیمت گذاری می گردید. برای نمونه، شلینگ، در چند گانه پرستی شرقی نوعی آماده شدن راه برای توحید و یگانه پرستی یهودی- مسیحی را می دید: چهره ابراهیم قبلاً در برهما تصویر شده بود. با این وجود تقریباً بلااستثناء به دنبال این ارزشگذاری اضافی، نوعی عکس العمل منفی وجود داشت: بدین معنا که چهره شرق بناگاه به نحو اسف باری غیرانسانی، ضددموکراتیک، عقب مانده، وحشی و بربر، و غیره ظاهر می گردید. حرکت پاندول در یک جهت موجب حرکت آن در جهت معکوس گردیده بود: یعنی اینکه آن ارزشگذاری بیش از اندازه اکنون موجب کم بها شمردن افراطی شده بود. شرق شناسی، به عنوان یک حرفه، از دل این تضاد سر برآورد، از تصحیحات و تلافی های مبتنی بر نابرابری، و ایده هایی که از فرهنگ به طور کلی تغذیه شده و خود ایده های مشابهی را پرورش می دادند. در واقع اصل پروژه محدود نمودن و تجدید بنا نمودن همراه با شرق شناسی را می توان مستقیماً تا سرچشمه نابرابری که بدان وسیله فقر (یا ثروت) مقایسه ای شرق به دنبال برخورد علمی و تتبعی از نوعی که

در رشته‌هایی نظیر زبان‌شناسی، زیست‌شنایی، تاریخ، مردم‌شناسی، یا اقتصاد به چشم می‌خورد پیگیری نمود.

و بدین ترتیب حرفه واقعی شرق‌شناسی، این نابرابری و تناقضات خاصی را که موجب می‌شد، حرمت گذارد. غالب مواقع فردی که داخل این حرفه می‌شد آن را راهی برای به حساب آوردن داعیه شرق بر دوش خود می‌دید؛ با وجود این در غالب مواقع نیز تعلیمات شرق‌شناسی وی به اصلاح چشمانش را باز نموده، و آنچه برایش باقی می‌ماند گونه‌ای طرح و پروژه افشاء کننده [نواقص و به خیال خودشان جهالت‌های شرق] بود که در نتیجه شرق به مراتب از آنچه یک وقت به نظر رسیده بود کوچکتر می‌گردید. و آلا چگونه کسی می‌تواند، به عنوان مثال، کار و کوشش زیادی را که در اثر ویلیام موثیه (۱۹۰۵-۱۸۱۹) به چشم می‌خورد، و یا ایضاً اثر راینهارت دوزی (۱۸۸۳-۱۸۲۰) و ضدیت چشمگیر آن با شرق، اسلام، و عربها را توصیف کند؟ مشخصاً رنان یکی از مدافعین دوزی بود، درست همان گونه که در کتاب چهار جلدی دوزی به نام تاریخ مسلمانان اسپانیا، از زمان فتح اندلس تا دوران مراودین^۵ (۱۸۶۱) بسیاری از انتقادات سخت ضد سامی رنان به چشم می‌خورد، مطلبی که در سال ۱۸۶۴ با چاپ کتاب جدیدی از نویسنده که در آن ادعا شده بود که خدای اولیه یهود «یهود» نبوده بلکه «بعل» می‌باشد — که شواهد آن نیز همه جا در مکه وجود دارد — تشدید گردید. کتابهای موثیه به نامهای زندگانی محمد (ص)^۶ (۱۸۵۸-۱۸۶۱) و خلافت، ظهور و سقوط آن^۷ (۱۸۹۱) هنوز هم جزو شاهکارهای تحقیقی به حساب می‌آیند، در حالی که موضع وی در این کتابها رami توان از خلال این جمله نامبرده که می‌گوید: شمشیر محمد (ص) و قرآن سرسخت‌ترین دشمنان تمدن، آزادی، و حقیقت هستند که تاکنون بشر شناخته است» [۶۳] کاملاً به

5. Histoire des Musalmans d' Espagne Jusqué à la conquête del' Andalouise par les Almoravides
مراودین از حکومت‌های بربرهای شمال افریقا بودند.

6. The Life of Mahomet 7. The Caliphate, Its Rise, Decline & Fall.

دست آورد. بسیاری از این حرفها را نیز می‌توان در اثر آلفرد لبال هم به چشم دید، در حالی که کرامر مکرراً تأیید از ایشان نقل می‌کند.

اگرچه که شرق شناس معمولاً بصراحت مطالب خود را مورد قضاوت قرار نمی‌دهد، به خلاف آنچه دوزی و موئی می‌کردند، ولی اصل عدم برابری نفوذ خود را وارد می‌کند. این کار شرق شناس است که قطعات تصویر شرق و شرقی را، آن طور که بوده است، در کنار هم قرار دهد؛ البته قطعاتی نظیر آنچه که توسط ساکی از زیر خاک [و غبارها] بیرون آورده شدند مواد کار را به دست می‌دهند، اما شکل بیانی مطلب، استمرار و پیوستگی، و چهره‌های آن همگی توسط فرد محقق بنا می‌شوند، محقق که پیش وی تحقیق و تتبع با حيله و دوز و کلک جورکردن [مواد و مطالب] نامنظم (غیرغربی) و غیرتاریخی شرق با تصاویر، وقایع، و توطئه‌های تاریخی کاملاً انتظام یافته است. کتاب کوسن دو پرسوال به نام مقالاتی درباره تاریخ اعراب قبل از اسلام تا دوره محمد (ص)^۸ (در سه مجلد در سالهای ۱۸۴۸-۱۸۴۷ میلادی)، از لحاظ تکیه بر منابع «داخلی» که توسط شرق شناسان دیگر فراهم آمده (که البته عمدتاً توسط ساکی است)، و یا منابع و اسنادی نظیر کتب ابن خلدون که کوسن از آنها بسیار استفاده می‌کرد، مطالعه‌ای کاملاً حرفه‌ای است که در کتابخانه‌های شرق شناسی اروپا آرمیده است. تز کوسن این است که عربها توسط [حضرت] محمد (ص) به شکل یک جماعت مردمی درآمدند، و اسلام اساساً یک ابزار سیاسی است و نه اصلاً روحانی. آنچه کوسن به دنبال فهم آن تلاش می‌ورزد دسترسی به نوعی وضوح و روشنی در میان انبوهی از جزئیات و تفصیل گیج کننده است. بنابراین، آنچه از مطالعه وی درباره اسلام سر برمی‌آورد، در عمل تصویری یک بُعدی از [حضرت] محمد (ص) است که در پایان کتاب (پس از آنکه صحنه مرگ ایشان توصیف گردیده) تصویر نقاشی شده کاملی از وی

ترسیم شده است [۶۴]. محمّد (ص) کوسن، که نه یک شیطان و نه نمونه یک کagliostro^۹ است، مردی است که با تاریخ اسلام تناسب دارد (یا با مناسبترین روایت این تاریخ)، تاریخی در قالب یک حرکت منحصرأ سیاسی، که مرکز ثقل آن نقل قولهای بی شماری است که از وی به عمل آمده و عملاً او را بالاتر از جریان کتاب، و به یک معنا خارج از آن قرار می‌دهد. نیت و هدف کوسن آن بود که همه چیز را درباره [حضرت] محمّد (ص) بر زبان آورده و چیزی را در این مورد ناگفته نگذارد؛ بدین طریق چهره پامبر در هاله سردی دیده شده که هم از نیروی مذهبی عظیم خود تهی گردیده و هم قدرت چندانی برای وی باقی گذاشته نشده بود که موجب ترس و وحشت اروپاییان شود. نکته در این است که باید حتی المقدور چهره [حضرت] محمّد (ص)، به عنوان یکی از مردان روزگار و سرزمین خود محو و کم‌رنگ شود تا آنچه از وی برجای می‌ماند تنها مینیاتور بسیار بی رنگ و کم جلوه‌ای بوده باشد.

نمونه مشابه و غیرتخصصی [حضرت] محمّد (ص) کوسن، تصویری است که کارلایل از [حضرت] محمّد (ص) به دست داده است، که در آن، چهره ارائه شده اجباراً در خدمت تز و نظریه‌ای قرار گرفته که کاملاً با اوضاع واحوال تاریخی و فرهنگی زمان و مکان آن حضرت بیگانه است. با وجود آنکه کارلایل از ساکی هم نقل مطلب می‌کند، مقاله او بوضوح حاصل [کوشش] کسی است که گویی به دفاع از ایده‌های کلی در باب صمیمیت، شجاعت، و پامبری پرداخته است. وجهه نظر و موضع وی کاملاً مفید و سودمند است: [حضرت] محمّد (ص) نه یک وجود خیالی و افسانه‌ای است، نه یک فرد احساس‌گرایی خجالتی، و نه جادوگر قابل تمسخری که کبوتران را تعلیم می‌داد تا از گوش او دانه بردارند. برعکس، او مردی با دیدگاهی واقعی و اعتقادی شخصی و محکم است، مؤلف کتابی به نام قرآن که عبارت است از:

۹. Cagliostro اروپایی مشهوری که با مهارت نقش شرق را تقلید می‌کرد، مقلد.

«مجموعه‌ای درهم و برهم از یک سلسله مطالب خسته کننده و سرگیجه آور، خام، نتراشیده و ناهنجار؛ با تکرارهایی بی پایان، فاصله‌های طولانی، و پر از آشفتگی؛ به هر حال بسیار خام و نتراشیده — و یا به طور خلاصه، حماقت غیرقابل دفاع» [۶۵]. کارلایل، که خود نیز معیار مناسبی برای وضوح و روشنی [در سبک نگارش] و انشای موفق و زیبا نیست، این مطالب را تنها بدین خاطر اظهار می‌کند که [حضرت] محمد(ص) را از دست استانداردها (موازین) سودمند بودن، که هم او و هم [حضرت] محمد(ص) را یکجا محکوم می‌کرد، نجات بخشد. با این حال، [حضرت] محمد(ص) یک قهرمان است که از دل همان شرق بربری به اروپا راه می‌یافت که لرد مک کالی در اثر مشهور خود به نام مینوت^{۱۰} (۱۸۳۵)، آن را ناقص خوانده و چنین اظهار داشته بود که: «این بردگان و بندگان بومی ما» بیش از آنچه به ما چیزی را تعلیم دهند نیازمند آموزش و فراگیری از ما هستند [۶۶].

به کلام دیگر، هم کوسن و هم کارلایل به ما می‌گویند که دستاوردهای شرقی نسبت به اروپاییان در چنان سطح پایین و بی‌مقداری قرار دارند که دلیلی ندارد از شرق موجب هیجان و اضطراب بی جا شویم. در اینجا، دیدگاهها و مناظر شرق شناس و غیر شرق شناس با یکدیگر تطبیق می‌کنند. زیرا در میدان شرق شناسی تطبیقی، که پس از انقلاب زبان شناسی در اوایل قرن نوزدهم به وجود آمد، و نیز در خارج از این قلمرو، چه در کلیشه‌های مشهور و همگانی و چه در تصاویری که توسط فلاسفه‌ای نظیر کارلایل و یا کلیشه‌هایی نظیر آنچه به مک کالی تعلق داشت عرضه گردیده بود، شرق به خودی خود از لحاظ فکری و عقلانی در مرحله‌ای پایینتر از غرب قرار داده شده بود. چندان که مواد و مطالبی که برای مطالعه و یا تفکر درباره شرق وجود داشت تمامی نشانه‌های یک ضعف لاینفک را کسب کرده بود. شرق شناسی به موضوع

بوالهوسی‌های تئوری‌های متفرقه و گوناگونی که آن را برای تمثیل و نمونه به کار می‌برند تبدیل گردید. کاردینال نیومن، که شرق‌شناس چندان بزرگی هم نبود، از اسلام شرق به عنوان مبنای یک رشته سخنرانی در سال ۱۸۵۳ استفاده می‌نمود که هدف از آن توجیه دخالت انگلستان در جنگ کریمه^{۱۱} بود [۶۷]. کوویه نیز شرق را، برای اثر خود به نام *سلطنت حیوانی*^{۱۲} (۱۸۱۶)، قابل استفاده یافته بود. همچنین، «شرق»، موضوع جالبی برای مذاکره در سالنهای پاریس بود [۶۸]. فهرست ارجاعات، وام‌ستادنها، و تبدیل و تحولاتی که اندیشه و فکر شرق [شناسی] را فرا گرفتند بسیار انبوه است، اما در آخر کار آنچه شرق‌شناسان اولیه به دست آوردند، و آنچه افراد غربی غیر شرق‌شناس مورد بهره‌برداری قرار دادند، مدل و الگوی کوچک شده‌ای از شرق بود که برای فرهنگ رایج و حاکم غرب و ضروریات نظری (و پس از آن، عملی) آن فرهنگ مناسب بود.

در زمینه این مشارکت و همراهی نابرابر شرق و غرب، گاه گاهی انسان با استثنائات، و اگر نه استثنائات، حداقل پیچیدگی‌های جالب توجهی روبرو می‌شود. کارل مارکس، در تجزیه و تحلیلهای سال ۱۸۵۳ خود پیرامون حکومت انگلستان بر سرزمین هند، مفهوم یک سیستم اقتصادی آسیایی را تعیین کرده و سپس بلافاصله در کنار آن غارت انسانی را که توسط دخالت استعماری، یغماگری، و خشونت آشکار انگلیسی در این نظام ایجاد گردیده بیان می‌نماید. او در مقاله‌های پشت‌سرهمی این اعتقاد روزافزون خود را بیان می‌دارد که بریتانیای کبیر، حتی در خراب کردن آسیا، زمینه‌های یک انقلاب اجتماعی واقعی را در آنجا به وجود می‌آورد. سبک و سیاق سخن مارکس ما را مستقیماً در جهت مواجهه با این اشکال سوق می‌دهد که چگونه تنفر خود را نسبت به

۱۱. Crimean War جنگی بین روس از یک طرف و اتحادی از کشورهای انگلستان، فرانسه، ترکیه و

سپس ساردنی از طرف دیگر در فاصله سالهای ۱۸۵۶-۱۸۵۳.

12. Le Règne animal

رنج و عذاب شرقیان به منزلهٔ هم‌نوعان خود با این حقیقت که جامعهٔ ایشان بالاجبار در حال تبدیل و تحوّل بوده و طبیعتاً این گونه تغییر و تحولات نیز با ضرورت‌هایی تاریخی همراه هستند آشتی دهیم.

اکنون، چقدر این مطلب ناراحت کننده است که انسان شاهد این امر باشد که آن مجموعهٔ کثیر از بزرگان و پدران صنعت و سازمانهای اجتماعی بی‌آزار و ضرر دچار اخلاص و بی‌نظمی شده و به واحدهای کوچکی تبدیل شوند و در دریایی از غم و محنت افکنده شوند؛ هریک از اعضای آن هم‌زمان شکل قدیمی تمدن و امرار معاش خویش را از دست دهد؛ نباید فراموش کنیم که این جوامع روستایی کوچک، هر چقدر هم بی‌ضرر و آزار به نظر آیند، همواره به صورت مبنای محکمی برای استبداد شرقی بوده‌اند؛ و اینکه ذهن و فکر بشری را در کوچکترین محدودهٔ متصور محصور نگاه داشته، و آن را به ابزار بدون مقاومتی در مقابل جهل و خرافه تبدیل نموده، و برده و اسیر قواعد و احکام سنتی آن کرده‌اند؛ [وبدین ترتیب] آن را از همهٔ عظمت و شکوه، و نیروهای تاریخی اش، محروم داشته‌اند.

درست است که انگلستان، در به وجود آوردن یک انقلاب اجتماعی در هندوستان، تنها با منافع بسیار پست و پایینی انگیزته شده بود، و از لحاظ روشی که برای تحمیل آن به کار می‌برد حماقت به خرج می‌داد. اما، این سؤال اصلی نیست. و بلکه سؤال و مطلب عمده این است که آیا بشریت می‌تواند، بدون یک انقلاب اساسی و زیربنایی در اوضاع اجتماعی آسیا، سرنوشت مقدّر خویش را تحقق بخشد یا نه؟ اگر پاسخ به این سؤال منفی باشد، در آن صورت، جرم و جنایات انگلستان هر چه می‌خواهد باشد، آن کشور به طور ناخودآگاه ابزار تاریخ برای فراهم آوردن آن انقلاب بوده است.

بدین ترتیب، هر چقدر هم که فروریزی یک دنیای قدیمی نزد احساسات و عواطف شخصی ما تلخ بوده باشد، از نقطه نظریک دیدگاه تاریخی، حق داریم با گوته هم‌نوا شده و اظهار کنیم که:

پس این عذاب و شکنجه نباید ما را به ستوه آورد،
 زیرا که برای ما لذت و شادمانی بیشتری را فراهم می‌آورد؟
 آیا این نبود که به حسب قوانین و احکام تیمور^{۱۳}
 بدون حساب و میزانی، جانمایی بلعیده می‌شدند» [۶۹]؟

نقل قول بالا، که در جهت تقویت استدلال مارکس در باب زجر و سختی‌هایی است که خوشی و شادمانی به وجود می‌آورند، از کتاب دیوان شرقی مغرب‌زمین می‌باشد و منابع تصورات مارکس درباره شرق را به دست می‌دهد. اینها مطالبی رمانتیک و حتی مسیح‌گونه است: سرزمین شرق، به عنوان یک مطلب و ماده انسانی، کم‌اهمیت‌تر است تا به عنوان جزیی از یک طرح‌رهایی‌بخش احساساتی (رمانتیک). بدین ترتیب، تجزیه و تحلیل‌های اقتصادی مارکس کاملاً با التزامات و تعهدات یک شرق‌شناس استاندارد تناسب داشته و با آن جور است، اگرچه انسان‌دوستی مارکس، و احساس ترحم و شفقت او نسبت به بدبختی‌های افراد، در این فرمول بوضوح به چشم می‌خورند. با این وجود، آن چیزی که در انتها پیروز می‌شود یک دیدگاه و تصویر رمانتیک شرق‌شناسانه است، درست به همان گونه که دیدگاه‌های اجتماعی-اقتصادی مارکس، در این تصویر استاندارد و کلاسیک غرق می‌شوند:

انگلستان باید در سرزمین هند مأموریت دوگانه‌ای را به انجام رساند: یکی تخریبی و دیگری سازنده و احیاءکننده — از بین بردن جامعه آسیایی، و بنانهادن بنیادهای یک جامعه غربی در آسیا [۷۰].

البته، ایده احیا و بازسازی یک آسیای اساساً بی‌حیات و زندگی بخشی از همان شرق‌شناسی کاملاً رمانتیک مورد ذکر است، اما بیان آن از ناحیه نویسنده‌ای که به قول خود نمی‌تواند بسادگی رنج و محنت انسانی همراه با آن را

۱۳. Timur تیمور لنگ معروف امپراطور جهان‌گشای و خونخوار مغول در قرون هشتم و نهم هجری.

فراموش کند تعجب‌آور است. این مطلب در مرحلهٔ اول مستلزم این پرسش از ناحیهٔ ما است که چگونه از نظر اخلاقی معادل قراردادن ضرر و لطمه آسیایی با حکومت استعماری انگلیسی — که مورد محکومیت مارکس نیز بود — توسط وی به همان نابرابری بین شرق و غرب که قبلاً از آن سخن می‌گفتیم متمایل است. در مرحلهٔ دوم نیز باید از خود بپرسیم که پس آن محبت و شفقت انسانی که از آن سخن به میان آورده می‌شد کجا رفته است، و در کدام قلمروی فکری از انظار ناپدید شده تا اینکه دیدگاه شرق‌شناسی جای آن را بگیرد؟

مجدداً به این مطلب می‌رسیم که شرق‌شناسان نیز، مثل بسیاری دیگر از متفکرین اوایل قرن نوزدهم، تصویری که دربارهٔ بشریت دارند یا به صورت انبوه و جمعی و یا در قالب یک سلسله کلیات انتزاعی است. شرق‌شناسان نه علاقه‌ای به بحث در باب موارد جزئی و انفرادی دارند و نه اینکه اصلاً توان آن را دارند؛ و در عوض، یک رشته هستی‌ها و یا ذوات مصنوعی، که شاید از مردم‌گرایی هردری^{۱۴} ریشه گرفته باشد، [نزد ایشان] برجستگی و غلبه دارد. آنچه وجود دارد عبارت است از شرقی‌ها، آسیایی‌ها، سامی‌ها، مسلمانان، اعراب، یهودیان، نژادها، تفکرات، ملت‌ها، و از این قبیل، که بعضی‌شان حاصل فعالیت‌های علمی، از نوعی که در آثار رنان یافت می‌شود، می‌باشند. به همین ترتیب، تمایزاتی قدیمی، نظیر آنچه بین «اروپا» و «آسیا»، و یا «غرب» و «شرق» مطرح می‌شود، هرگونه دسته‌بندی ممکن از جمع انسان‌ها را زیر یک رشته عناوین وسیع و گل و گشاد قرار می‌دهد، و در جریان این کار آن گروه‌های وسیع و انبوه را تا حدّ یک یا دو نامگذاری نهایی تقلیل می‌دهد، که این کار نوعی انتزاع گروهی است. مارکس هم از این قاعده مستثنی نیست. نزد او کاربرد واژهٔ گروهی «شرق»، برای تمثیل و تبیین یک نظریه، به مراتب

۱۴. Johann Herder. Herderian Populism (۱۸۰۳-۱۷۴۴) فیلسوف، منتقد ادبی آلمانی که در

مطالعه تطبیقی ادبیات عامیانه از پیشتازان بود.

آسانتر از [سروکارداشتن با] هویت‌های انسانی موجود بود. زیرا آنچه درباره شرق و غرب اهمیت و یا وجود داشت، چنانچه گویی این یک بیان و اعلام خود کفا باشد، صرفاً یک مجموعه وسیع و گمنام بود، هیچ گونه مبادله دیگری، ولو هر چقدر هم منحصر و محدود، وجود نداشت.

اینکه مارکس قادر بود تا حدودی نسبت به هم‌نوعان خود احساس به خرج دهد، و تا حدودی با آسیای بیچاره همدلی کند، نشان می‌دهد که قبل از آنکه نامگذاری‌ها و برچسب‌های یادشده تأثیر بگذارد، و پیش از آنکه وی در جستجوی دانش درباره مشرق‌زمین به گوته روی آورد، چیزی اتفاق افتاده بود. به نظر می‌رسد که ذهن افراد در حالت تنهایی و انفرادی (در این مورد خاص، ذهن مارکس) می‌توانست در این زمینه‌ها به یک حالت اصالتی که فارغ از تصورات و برداشتهای رسمی و گروهی بود دست یابد — و پس از این دستیابی، در مقابل فشارهای آن بر عواطف، احساسات و دریافتهای خود تسلیم شود، و این حالت باقی بود تا اینکه فرد به سانسور قوی‌تری در زبانی که مجبور به استخدام و کاربرد آن بود برخورد می‌کرد. کاری که این سانسور انجام می‌داد متوقف ساختن و سپس بیرون راندن احساس رقت و هم‌دردی فرد [نسبت به شرق و شرفیان] بود، که معمولاً با تعریفی عصرحجری همراه می‌شد: [در این تعریف] گفته می‌شد که نگران مباش، آن مردم، افرادی شرقی هستند و از این روی باید نسبت به افراد دیگری که تومی‌شناسی طور دیگری بایشان برخورد کرد. بنابراین، وقتی با تعاریف مستحکمی که به وسیله علم «شرق‌شناسی» ساخته شده و با دانستنی‌های این رشته (نظیر کتاب «دیوان...») که فرضاً متناسب با آن قلمداد می‌شد حمایت گردیده بود مواجهه به عمل می‌آمد، تمامی احساسات و عواطف قبلی فرد مورد شستشو قرار می‌گرفت. زبان احساس و عاطفه، در مقابل اقدامات شبه‌پلیسی و واژه‌شناسانه علوم و حتی هنر شرق‌شناسی، پنهان می‌گردید. مطابق تعریفی که از یک دیکسیونر (فرهنگ لغات) استخراج می‌گردید، یک تحقیق و تجربه علمی آغاز می‌شد: چیزی که

انسان تقریباً بوضوح در مقالات مارکس درباره هند مشاهده می‌کند، بدین معنا که آنچه بالمال اتفاق می‌افتد آن است که چیزی وی را وادار می‌کند که به سمت موضع گوته عقب‌نشینی کند و در آنجا، در شرق شرق‌شناسی زده خویش، در امان بایستد.

البته، از یک جهت، مارکس علاقه داشت که از نظریات خود پیرامون انقلاب اجتماعی - اقتصادی حمایت کند؛ اما همچنین، از جهت دیگر، به نظر می‌رسد که وی به‌سہولت به مواد و مطالب معتابہی دسترسی داشته که ہم از لحاظ ترکیب داخلی توسط شرق‌شناسان پیوند خورده و استحکام یافته و ہم به وسیله ایشان در بیرون از دایره شرق‌شناسی عرضه گردیده است؛ مطالبی که هر نوع اظهار نظر درباره شرق را در کنترل خود داشتند. در فصل اول کوشش کردم نشان دهم چگونه این کنترل، تاریخچه‌ای فرهنگی و کلی از زمان قدیم در اروپا داشته است؛ و در فصل حاضر کوشش من بر اثبات این مطلب بوده است که چگونه در قرن نوزدهم نوعی واژه‌نامه و روش تجربی حرفه‌ای جدید به وجود آمد که وجود آن بر همه فعالیتها و مواد و مطالبی که به شرق مربوط می‌شد، خواه توسط شرق‌شناسان و یا غیر آنها، حکومت داشت. ساکی و رنان موارد نمونه‌ای از این مطلب بودند که شرق‌شناسی، از چه راهی به ترتیب یک سلسله کتب و نیز جریانی که ریشه در زبان‌شناسی داشت به وجود آورد تا موجب شود شرق چهره و هویتی نامربوط به خود بگیرد به نحوی که با غرب، نابرابر شود. با مطالعه وضع خاص مارکس، بدین معنا که چگونه علایق و توجهات انسانی یک نفر غیر شرق‌شناس ابتدا تحلیل رفته و سپس به وسیله تعمیمات و کلیات شرق‌شناسانه غصب می‌گردد، خود را در موقعیتی می‌یابیم که باید جریان استحکام زبان‌شناسانه و نهادی خاص شرق‌شناسی را مورد توجه قرار دهیم. این جریان و فعالیت چگونه بوده است که هر وقت می‌خواستید درباره شرق صحبت کنید، بلافاصله از آن طریق مکانیسم غیرقابل اجتناب و مستحکمی از تعاریف کاملاً قدرتمندی پا به میدان گذارده و خود را به عنوان تنها تعاریفی که برای

بحث شما سندیت و اعتبار دارند مطرح می‌ساختند؟ و از آنجا که همچنین باید نشان دهیم که چگونه این مکانیسم به طور مشخص (و در عین حال مؤثری) بر تجربیات شخصی انسانی تأثیر می‌گذاشت، که بدون حضور آن، تجربیات مزبور متناقض با آن بودند، پس باید همچنین نشان دهیم که آنها [آن تجربیات] در ادامه حضور خود کجا رفته و چه اشکالی را به خود می‌گرفتند.

تبیین این امر کار بسیار مشکل و پیچیده‌ای است، حداقل به همان اشکال و پیچیدگی راهی که از آن طریق هر نظم فکری و علمی جدیدی رقبای خود را از میدان به در کرده و برای سنتها، روشها، و نهادهای خود اعتبار، و برای عبارات، شخصیت‌ها، و عوامل خود مشروعیت فرهنگی کلی کسب می‌کند. از طرف دیگر می‌توانیم با مشخص نمودن انواع تجربه‌هایی که شرق‌شناسی نوعاً برای اهداف و غایات خود استخدام نموده و برای مستمعینی که در حد وسیعتری از شنوندگان حرفه‌ای و تخصصی این رشته بوده‌اند تبیین کرده است، تا حدود زیادی از پیچیدگی داستانی محض این فعل و انفعالات بکاهیم. در واقع، این تجربیات، استمرار همانهایی هستند که من در مورد ساکی و رنان شرح دادم. اما در حالی که آن دو نفر صرفاً نماینده نوعی شرق‌شناسی کتابی هستند، چون هیچ کدام از آن دو مدعی هیچ تجربه خاصی با خود شرق نبودند، سنت [فکری و علمی] دیگری وجود دارد که مدعی مشروعیت خود از ناحیه این واقعیت ناگزیر و استثنایی است که نمایندگان آن عملاً مدتی در شرق زندگی کرده و با آن تماس وجودی واقعی داشته‌اند. البته افرادی نظیر آنکتیل و جونز، و لشکرکشی ناپلئون به مصر در زمره طلایه داران و اولین حدود و ثغور این حدیث می‌باشند، و از آن پس، هم اینها بودند که نفوذ و تأثیر بسیار شدید و محکمی بر همه ساکنان شرق‌شناسی برجای گذاشتند. این طلایه داران همگی از قدرت و نیروی اروپایی برخوردار بودند: بدین معنی که ساکن شرق شدن یعنی از یک زندگی ویژه و ممتاز برخوردار بودن، و نه اینکه مثل یک شهروند معمولی مشرق‌زمین زندگی کردن؛ چون که این امتیاز وجود

دارد که شما نمایندهٔ یک کشور اروپایی (فرانسه یا انگلستان) هستید که امپراطوری آن شرق را در بازوی نظامی، اقتصادی، و بالاتر از همه، فرهنگی خود دارد. بدین لحاظ، ساکن مشرق‌زمین بودن، و میوه‌های عالمانه آن را چشیدن، در سنت کتابی که در طرز تلقی‌های لفظی و متنی موجود در آثاری نظیر کارهای رنان و ساکی به چشم می‌خورند، جاری می‌شود: به هر حال این دو نفر روی هم رفته کتابخانه‌ای نیرومند [از شرق‌شناسی] را به وجود می‌آورند که هیچ کس، حتی مارکس، را نیز امکان طغیان علیه آن نیست و همه لامحاله باید از آن [سنت] پیروی کنند.

اقامت در شرق تا حدودی شامل تجربه و تصدیق شخصی است. اما کمک و اعانت به «کتابخانه» شرق‌شناسی و دوام و استحکام آن بستگی به این دارد که چگونه تجربه و تصدیق هر فرد از حالت یک سند و مدرک کاملاً شخصی به گداهای توانمند علم شرق‌شناسی تبدیل شود. به عبارت دیگر، در داخل یک متن و سند، می‌بایست نوعی مسخ و دگرگونی صورت گیرد تا از حالت یک عبارت و بیان شخصی به عبارتی رسمی تبدیل شود؛ در ثبت و گزارش اقامت و تجربه در شرق، یک [محقق] اروپایی باید توصیفات صرفاً زندگی‌نامه‌گونه و مسامحه‌آمیز خود را تغیر ماهیت داده و یا حداقل تقلیل دهد و در عوض توصیفات را ارائه کند که رشته شرق‌شناسی به طور کلی، و سپس اختصاصاً آحاد شرق‌شناسان بتوانند مشاهدات و توصیفات علمی بعدی خود را از آنها به دست آورند و نیز بر مبنای آنها قرار داده و ایجاد نمایند. پس یکی از اموری که باید به دنبال مشاهده آن باشیم عبارت است از تبدیل و تغییری آشکارتر از آنچه در مارکس می‌بینیم، از عواطف و احساسات شخصی در مورد شرق به بیانات و عبارات رسمی شرق‌شناسانه.

اکنون، از یک جهت می‌توان گفت، این واقعیت که در تمامی طول قرن نوزدهم، مشرق‌زمین، و بویژه شرق نزدیک، از نقاط مورد علاقه اروپاییان برای سفر و خاطره‌نویسی بود، موقعیت فوق‌الذکر را غنی‌تر و پیچیده‌تر می‌نماید.

علاوه بر این، حجم وسیعی از ادبیات اروپایی به سبک شرقی پدید آمد که غالباً مبتنی بر تجربیات شخصی در مشرق‌زمین بود. نام فلوربر، به عنوان یکی از منابع مشهور این گونه ادبیات، فوراً به ذهن می‌آید؛ دیسراییلی، مارک تواین، و کینگ لیک، سه نمونه بارز دیگر هستند. اما چیزی که محل توجه است اختلاف بین نوشته‌ای است که از صورت شخصی به صورت [متناسب با] شرق‌شناسی حرفه‌ای تغییر یافته، و نوشته‌ای از نوع دوم — که آن نیز مبتنی بر اقامت در شرق و ملاحظه و تصدیق شخصی است، که به صورت «ادبیات»، و نه علم، باقی می‌ماند: اکنون می‌خواهم به کشف و بسط این اختلاف بپردازم.

وقتی صحبت از یک اروپایی در سرزمین شرق می‌کنیم، این مطلب «همواره» به معنای این است که کسی آگاهانه از محیط پیرامون خود جدا و با آن نابرابر باشد. اما آنچه عمدتاً باید مورد توجه قرار گیرد عبارت از قصد و غرض این آگاهی است: او در شرق به دنبال چه چیزی است؟ چرا وی خود را به هر صورتی در شرق قرار می‌دهد، حتی چنانچه، نظیر نویسندگانی چون اسکات، هوگو، و گوته سفر او به شرق برای نوعی تجربه خیلی ملموس بوده و عملاً اروپا را ترک نکرده باشد؟ تعداد کمی از مقولات عمدی، خود را عرضه می‌کنند. اول: نویسندگانی که نیت دارد از اقامت و سکونت خود در شرق برای فراهم آوردن مطالب و مواد علمی و قرار دادن آنها در دسترس شرق‌شناسی حرفه‌ای استفاده کند، اقامت خود را صورتی از مشاهده علمی تلقی می‌کند؛ دوم، نویسندگانی که همان مقصد و غرض را در سر داشته، اما کمتر از نویسندگانه گروه قبلی آمادگی دارد تا خودمحوری و سبک و سیاق آگاهی شخصی و فردی خود را فدای تعاریف فاقد تشخص شرق‌شناسی کند. البته این موارد اخیر نیز در آثار وی یافت می‌شوند، اما تمیز و جدا کردن آنها از غرابت‌ها و بوالهوسی‌های سبک شخصی تنها با اشکال ممکن است؛ سوم: نویسندگانی که برای او انجام یک سفر واقعی و یا مجازی به مشرق‌زمین ارضای مقاصد پروژه‌ای فوری و کاملاً احساس شده است. بنابراین، متن کتاب او بر پایه سبک و سلیقه‌ای زیبا

و شخصی قرار داده شده و پروژه مزبور تنها منبع تغذیه و اطلاعات آن را تشکیل می‌دهد. در دسته‌های دوم و سوم فضای بسیار بیشتری برای ایفای نقش یک آگاهی شخصی — و یا حداقل غیر شرق‌شناسانه — وجود دارد. چنانچه کتاب ادوارد ویلیام لئن به نام آداب و رفتار مصریان جدید را به عنوان نمونه بارز گروه اول لحاظ کنیم، و کتاب برتون به نام سفر به مکه و مدینه را نمونه بارز گروه دوم، و سفر به شرق نروال را نمونه گروه سوم، فضای نسبی موجود در هریک از آنها برای ارائه و نمایش حضور مؤلف روشن خواهد شد.

این سه گروه به رغم اختلافاتی که باهم دارند، آن‌چنان هم که تصور شوند جدای از یکدیگر نیستند. همچنین نمی‌توان گفت که هریک از آنها «به طور خالص» مبتنی تمثیلات ویژه آن گروه است. برای مثال، آثار متعلق به هر سه گروه در مراکز خود بر قدرتهای خودپرستانه آگاهی اروپایی تکیه می‌کنند. در هر سه این موارد، شرق «متعلق» به ناظر اروپایی است، و علاوه بر این، در گروهی که شامل کتاب لین درباره مصریان است، «من» شرق‌شناس، به رغم همه کوششهایی که سبک وی برای به دست دادن یک شخصیت بی طرف به عمل می‌آورد، آشکارا به چشم می‌خورد. از این بیشتر، پاره‌ای انگیزه‌های خاص در هر سه گروه مکرراً مطرح می‌شوند. یکی از آنها این است که مشرق زمین مکانی برای زیارت کردن است؛ به همین قرار است تصویر از شرق به منزله یک منظره تماشایی و یا یک «تابلوی زنده». البته، تمام آثاری که در این هر سه گروه وجود دارند سعی بر توصیف اختصاصی آن سرزمینها دارند، اما آنچه توجه انسان را بیشتر به خود جلب می‌کند وسعت دامنه این امر است که ساختار داخلی این آثار از یک جهت مترادف با «تفسیر» جامعی از شرق (و یا حداقل، کوششی در این زمینه) است. در اکثر مواقع، مطابق انتظار، این تفسیر، گونه‌ای تجدیدبنای رومانتیکی شرق است، نوعی تجدید منظر، که آن را [از قیود و مسائل گذشته] آزاد نموده و به صورتی مناسب با زمان حاضر درمی‌آورد. پس بنابراین هرگونه تفسیر از شرق، و هر بنایی که

برای آن در نظر گرفته شود، در واقع نوعی تفسیر مجدد و یا تجدید ساختمان آن می‌باشد.

پس از ذکر این مطالب اکنون مستقیماً به بیان تفاوت‌های میان این گروه‌ها می‌پردازیم. کتاب لین دربارهٔ مصریان از کُتب بسیار پرنفوذی بود که مکرراً خوانده می‌شد و نقل قول می‌گردید (از جمله توسط فلور). این کتاب شهرت مؤلف خود را به عنوان یک چهرهٔ برجسته در شرق‌شناسی و تتبعات مربوطه تثبیت نمود. به بیان دیگر، سندیت و اعتبار سخن لین بسادگی در این نبود که وی چه می‌گوید، بلکه در این بود که چگونه می‌شد چیزی را که او می‌گوید بر شرق‌شناسی تطبیق نمود. از وی به عنوان سرچشمهٔ دانش دربارهٔ مصر و عربستان، بسیار نقل قول می‌شود، در حالی که آثار برتون و فلور از آن جهت زیاد خوانده و نقل شده و هنوز هم می‌شوند که به ما چیزی بیشتر و بالاتر از دانش آن دو پیرامون شرق می‌گویند. نقش و فعالیت مؤلف در کتاب لین به نام **مصریان جدید ضعیفتر** از آن دو گروه دیگر است، زیرا اثر وی در [بین مجموعه آثار این] حرفه پخش گردیده، با آن یکی شده به وسیلهٔ آن صورت نهادهی به خود گرفته است. در کتابی همچون اثر او، که در آن نظم حرفه‌ای و تخصصی این رشته شدیداً به چشم می‌خورد، هویت انسانی مؤلف در زیر دست و تابع خواسته‌های این رشته، و همچنین خواسته‌های موضوع بحث، قرار می‌گیرد. اما این کار بسهولت، و بدون ایجاد مشکلاتی، صورت نمی‌گیرد.

کتاب کلاسیک لین، روایتی از رفتار و عادات مصریان جدید (۱۸۳۶)، نتیجهٔ آگاهانه یک سری از آثار و دو دوره توقف در مصر (در فاصله سال‌های ۱۸۲۵-۱۸۲۸ و ۱۸۳۳-۱۸۳۵) بود. در اینجا از واژه «خودآگاه» با تأکید خاصی یاد می‌کنم زیرا خود لین آرزومند بود که این احساس را [در خواننده] به وجود آورد که کتاب او حاصل توصیف مستقیم، بی‌طرفانه و بی‌واسطهٔ وی [از واقعیات مورد مشاهده] بود، در حالی که کتاب مزبور در واقع نتیجه و محصول ویراستاری دقیق (کتابی که او نوشت اصلاً همان چیزی نبود که در نهایت

چاپ گردید) و نیز حجم قابل ملاحظه‌ای از کوششهایی کاملاً خاص و متنوع بود. در تولد و یا سوابق وی هیچ چیز یافت نمی‌شود که حاکی از سرنوشت محتوم او برای شرق [شناسی] باشد، به استثنای کار و تلاش دارای متدی و ظرفیتی که در مطالعه آثار کلاسیک و ریاضیات داشت، که تا حدودی نظم و ترتیب و تمیزی داخلی کتاب وی را توجیه می‌کند. مقدمه‌ای که وی بر آن کتاب نوشته سرنخهای جالبی در مورد کارهایی که او برای تنظیم آن اثر انجام داده به دست می‌دهد. در ابتدا وی به مصر رفت تا عربی بخواند، سپس، هنگامی که یادداشتهایی در مورد مصر معاصر (نوین) فراهم آورد، از سوی کمیته‌ای از «انجمن توسعه دانشهای مفید»^{۱۵} تشویق شد که کار منظمی را در مورد مملکت و مردمان آن به رشته تحریر درآورد. بنابراین، تحقیقات او که تا آن زمان به صورت یک رشته مشاهدات پراکنده بود، به کتاب منظم و منضبطی تبدیل شد که حاوی سلسله اطلاعات سودمند و سهل‌الوصولی برای تمام کسانی است که مایل‌اند مطالب اساسی و زیربنایی یک جامعه خارجی را بدانند. در مقدمه مزبور روشن می‌شود که چنین دانشی باید تا حدودی از دانشهای موجود از قبل تهی بوده و نیز مدعی این نباشد که خود دارای ویژگی مؤثر و نافذ خاصی است، در اینجا لین مجادله‌گری متواضع است. ابتدا او باید نشان دهد که کاری را که وی انجام داده دیگرانی که قبل از وی بوده‌اند یا انجام نداده و یا اصلاً قادر به انجام آن نبوده‌اند، و نیز اینکه وی قادر بوده اطلاعات کاملاً معتبر و صحیحی را کسب کند، و بدین ترتیب، مرجعیت و اعتبار خاص وی ظهور می‌کند.

در حالی که لین در مقدمه خود از کتابی به نام داستان مردم آلهو^{۱۶} اثر شخصی به نام دکتر راسل (که کار فراموش شده‌ای بوده است) بسیار یاد می‌کند، واضح است که کتاب توصیف مصر رقیب اصلی اوست. اما درباره آن

15. Society for the Diffusion of Useful Knowledge

16. Account of the people of Aleppo

کتاب، که مراجعه لین به آن در حدّ یک پاورقی طولانی محدود شده، تنها در داخل گیومه و به طور اهانت‌آمیزی با عنوان «کارفرانسوی عظیم» درباره مصر، اشاره شده است. لین می‌گوید که «آن» کتاب در آن واحد هم از نظر فلسفی زیاده از حدّ کلی، و هم اینکه بیش از حدّ بی‌مبالات است؛ و مطالعه مشهور ژاکوب بورکهاردت نیز صرفاً مجموعه‌ای از ضرب‌المثل‌های حکمت‌آمیز مصری بوده است، «نمونه‌های بدی از روحیات و اخلاقیات یک مردم». لین، به خلاف آن [نویسنده] فرانسوی و نیز بورکهاردت، توانسته بود خود را در میان مردم بومی آن سرزمین وارد کند، مثل آنها زندگی نموده و خود را با عادات آنها هماهنگ نماید؛ و نیز «از دست هیجان و سوءظنی که در مورد خارجی‌ان وجود دارد فرار کند؛ خارجی‌انی که حق نداشتند داخل آنها رخنه کنند.» از ترس اینکه مبادا این مطلب به معنای آن باشد که وی حالت هدفدار بودن خویش را از دست داده است، لین در ادامه می‌گوید که وی تنها با «کلمات» قرآن موافقت دارد، و نیز این که وی همواره از اختلاف خود با یک فرهنگ اساساً بیگانه آگاه بوده است [۷۱]. بدین ترتیب، در همان حال که بخشی از هویت لین در دریای اطمینان‌بخش اسلامی جریان دارد، بخش مستغرق‌دیگری از آن قدرت سرپوشیده اروپایی خویش را حفظ کرده و موجب می‌شود که وی در مورد هر چیزی که در پیرامون خود می‌یابد اظهار نظر کرده، و در پی اکتساب و تصاحب آن بوده باشد.

محقق شرق‌شناس می‌تواند شرق را مورد تقلید قرار دهد، اما عکس این مطلب مجاز نیست. بنابراین، چیزی که وی در مورد شرق می‌گوید را باید به عنوان توصیفی تلقی نمود که از یک مبادله یک‌جانبه حاصل شده است: همان طوری که «آنها» [شرقی‌ها] حرف می‌زدند و یا رفتار می‌کردند، «او» [محقق شرق‌شناس] مشاهده کرده و به رشته تحریر درآورده است. قدرت او در این بوده است که همچون کسی که با زبان بومی ایشان آشناست در میان‌شان زندگی کرده و در ضمن، به طور محرمانه و پوشیده‌ای، مشغول نوشتن بوده است. و آنچه

او نوشته قطعاً اطلاعات و دانش مفیدی بوده است، البته نه برای خود شرقی ها و بلکه برای اروپا و نهادهای گوناگون آنکه در همه اقطار پراکنده اند. زیرا یک مطلب وجود دارد که لئن هرگز اجازه نمی دهد ما فراموش کنیم: اینکه «من»، و یا ضمیر اول شخصی که در همه عادات، آداب، جشنهای مذهبی و ملی، کودکی، بزرگسالی، و مراسم کفن و دفن مصریان در حرکت است در حقیقت هم یک ماسک و نقاب ظاهری و مبذل شرقی است و هم وسیله ای در دست محققین شرق شناس برای به دست آوردن و انتقال اطلاعات با ارزشی که جز به این صورت، دست نیافتنی بود. لئن، به عنوان یک راوی، هم نمایش دهنده است و هم خود نمایش، یعنی اینکه دو هدف را با یک کار به دست می آورد، و یا اینکه دو تمایل مختلف را به تجربه می گذارد: تمایل و علاقه ای شرقی به منظور ایجاد مرافقت و همراهی (و یا اقلأً نمایش چنین منظوری)، و تمایلی غربی برای ارائه دانشی مفید و محققانه.

هیچ چیز بهتر از واقعه سه جانبه آخر مقدمه، این مطلب را نشان نمی دهد. در آنجا لئن از منبع اصلی اطلاعات و دوست خود شیخ احمد نام می برد که همدم و همراه و نیز موضوع کنجکاوی او بوده است. هر دو نفر این طور وانمود می کنند که لئن یک فرد مسلمان است؛ با این حال، تنها وقتی احمد بر ترس خود که به خاطر تقلید گستاخانه لئن به وجود آمده فایق می آید، می تواند در کنار او در یک مسجد به نماز ایستد. این دستاورد نهایی پس از ارائه دو تصویر قبلی از احمد است که وی در آنها به عنوان یک مرد چندزنه و شیشه خور عجیب و غریب نمایش داده شده است. در هر سه قسمت از ماجرای شیخ احمد، فاصله بین فرد مسلمان و لئن رو به افزایش است، اگر چه که در عمل می بینیم که این فاصله کاهش می یابد. لئن، به عنوان واسطه و مترجم رفتار مسلمانان، تنها از فاصله دوری که بتواند رفتار مسلمانان را در نثر انگلیسی موقری توصیف نماید در وادی این رفتار — البته به گونه ای طعنه آمیز — وارد می شود. هویت او به عنوان یک مؤمن ساختگی (تقلبی) و یک اروپایی ممتاز،

اساس ایمان و عقیده بد می‌باشد، زیرا که این دومی قطعاً اساس اولی را سست می‌کند. بدین ترتیب، آنچه که در وهله اول به صورت گزارشی از عملکرد «یک» مسلمان خاص به نظر می‌رسد، از سوی لئن طوری عرضه می‌شود که گویی نقطه مرکزی رفتار «همه» مسلمانان است. لئن هیچ اهمیتی نمی‌دهد که وی به دوستی خود با احمد و همه مسلمانانی که منبع اطلاعات او هستند خیانت می‌کند. آنچه اهمیت دارد این است که گزارش وی دقیق، کلی، فارغ از غرض‌ورزی و تعصب جلوه نماید، و خواننده انگلیسی متقاعد شود که لئن هرگز دچار بیماری بدعت (فساد عقیده) و یا ارتداد نبوده، و بالاخره اینکه متن ارائه شده به وسیله وی، از محتوای انسانی موضوع مورد مطالعه او به نفع ارزش و اعتبار علمی آن چشم‌پوشی نماید.

به خاطر همه این اغراض است که کتاب نامبرده صرفاً روایت ساده‌ای از خاطرات زندگی و توقف وی در مصر نیست، و بلکه ساختار روایی آن منکوب توصیفات و تجدید ساختار شرق‌شناسانه شده است. من فکر می‌کنم که این مطلب، دستاورد اصلی کار لئن است. کتاب مصریان جدید وی از نظر شکل و ساختار شبیه نوولهای قرن هجدهم، نظیر مثلاً کار فیلدینگ^{۱۷}، است. کتاب، با روایتی از شرح آن سرزمین و اوضاع ظاهری آن آغاز شده و سپس فصولی با عناوین «ویژگی‌های شخصی» و «دوران کودکی و آموزشهای اولیه» در پی می‌آید. قبل از آنکه به فصل پایانی کتاب به نام «مرگ و مراسم خاک‌سپاری» پرداخته شود، بیست و پنج فصل دیگر با عناوینی از قبیل فستیوالها، قوانین، شخصیت (کاراکتر)، صنعت، جادوگری، و زندگی محلی به چشم می‌خورند. به صورت ظاهر، استدلال لئن مبتنی بر تاریخ و زمان^{۱۸} و به صورت تکاملی^{۱۹} است. او از خود به عنوان مشاهده کننده و تماشاگر صحنه‌هایی که در تقسیمات عمده حیات انسانی پدید می‌آیند سخن می‌گوید:

۱۷. Henry Fielding (۱۷۵۴-۱۷۰۷) مقاله‌نویس، داستان‌سرای و رمان‌نویس انگلیسی.

18. Chronological 19. Developmental

مدل او همان الگوی روایی است، همان گونه که در سرگذشت تام جونز^{۲۰} درباره تولد، وقایع و حوادث، ازدواج، و مرگ ضمنی قهرمان به چشم می خورد. تنها در متن فراهم شده توسط لئین است که آهنگ (صدای) روایت هرگز پیر نمی شود؛ به هرحال، موضوع بحث و مطالعه وی، مصری معاصر، از مراحل گوناگون سیکل فردی حیات عبور می کند. این حرکت معکوس، که در آن یک فرد تنها و منزوی خود را با قوای ذهنی و عقلانی بی پایانی مجهز نموده و بر جامعه و مردم محدوده ای از حیات شخصی را تحمیل می کند، تنها اولین اقدام از یک سلسله اقداماتی است که آنچه را که می توانست صرف نقل و روایت سفرها در مناطق خارجی بوده باشد تنظیم می نماید، [به صورتی که] یک متن خالی از ذوق و هنر را به دایرةالمعارفی از عرضه و نمایش [مطالب و صحنه های] خارجی و صحنه بازی دقت نظرهای شرق شناسانه تبدیل می نماید.

کنترل لئین بر مواد و مطالب خود نه تنها از طریق حضور دوگانه درام آمیز وی (به عنوان یک مسلمان تقلبی و یک غربی اصیل) و بازی کردن با لحن و موضوع روایی خود تثبیت می گردد، بلکه همچنین از طریق استفاده وی از جزئیات فراهم می آید، هر قسمت عمده از هریک از فصول کتاب همواره با گونه ای مشاهده کلی عادی معرفی شده است. برای مثال، «غالباً مشاهده شده است که بسیاری از ویژگی های خاص و غریب در رفتار، عادات، و شخصیت یک ملت به ویژگی های فیزیکی کشور مربوطه مستند می باشند» [۷۲]. آنچه در پی می آید سهولت بر این نکته مهر تأیید می زند — رودخانه نیل، آب و هوای «کاملاً سالم» مصر، و کار «بسیار دقیق» روستاییان. با این حال، به عوض اینکه مطلب مزبور به ترتیب روایت به واقعه بعدی رهنمون شود، جزئیات بیشتری اضافه شده و در نتیجه استکمال روایی که صرفاً بر مبانی صوری انتظار می رود، به دست داده نمی شود. به بیان دیگر، اگرچه که طرح مختصر و خام

متن لئین با ترتیب داستانی و علی تولد - حیات - مرگ سازگاری دارد، جزئیات و تفصیلات خاصی که در طول تراتب مزبور بیان می‌شوند حرکت داستانی (روایی) مؤلف را خنثی می‌کنند. در نقل مشاهدات کلی و عمومی، تا ترسیم دقیق جنبه‌هایی از کاراکتر مصریان، تا روایتی از دوران بچگی مردم مصر، بزرگسالی، بلوغ، و پا به سن گذاشتن ایشان، شخص لئین همواره با یک رشته طول و تفصیل فراوان حضور دارد تا «مانع» انتقال آرام داستان شود. برای مثال، کمی پس از آنکه راجع به آب و هوای کاملاً سالم و فرحبخش مصر می‌شنویم، مؤلف می‌گوید که تعداد کمی از مصریان بیش از چند سال عمر می‌کنند، که دلیل آن هم ناخوشی‌های کشنده، فقدان کمکهای پزشکی، و هوای طاقت‌فرسای تابستان است. پس از آن می‌شنویم که گرمای تابستان «مصریان را به هیجان و تحریک و می‌دارد [که البته این یک تعمیم فاقد صلاحیت و لذا بدون ارزشی است] و به زیاده‌روی در لذات جنسی می‌کشاند» که بزودی بحث در توصیف آرشیستکت (معماری)، آیین‌بندی، کوهها، و سدهای قاهره، به همراه انواع و اقسام نقشه‌ها و نمودارها، غرق می‌گردد. هنگامی که باز مطلب لحن روایی و داستانی به خود می‌گیرد آشکارا تنها برای حفظ ظاهر است.

آنچه مانع یک نظم روایی می‌گردد، حین آنکه نظم روایی، و هم غالب متن لئین می‌باشد، عبارت از صرف توصیف غلوآمیز و شگفت‌آور تاریخی است. هدف لئین آن است که مصر و مصریان را کاملاً در معرض دید قرار دهد و هیچ چیز را از خوانندگان خویش پوشیده ندارد و بدون نمایش هرگونه عمقی برای مصریان، به گونه‌ی اغراق‌آمیزی وارد جزئیات شود. به عنوان یک گزارشگر، تمایل او در جهت خبرهای بسیار بزرگ و خودآزارگرایانه است: خود هلاک‌سازی درویشها، ظلم قاضی‌ها، اختلاط مذهب با هرزگی نزد مسلمانان، افراط در تمایلات شهوانی و غیره. با این حال، فارغ از اینکه ما تا چه حد در جزئیات گیج‌کننده او سردرگم شده‌ایم و یا اینکه مطلب تا چه

اندازه غریب و هرزه گرایانه است، لئین همواره در همه جا حضور دارد و مشغول جمع‌آوری قطعات و قادر ساختن ما به پیشروی در مطلب، ولو به طور نامنظم، است. وی این کار را تا حدی صرفاً به خاطر اینکه یک اروپایی است که می‌تواند تمایلات و هیجاناتی را که مسلمانان متأسفانه اسیر آن هستند از روی برهان و استدلال کنترل نماید انجام می‌دهد. اما تا حد بسیار زیادتری، ظرفیت لئین در کنترل و اداره موضوع بحث وسیع خود، و مهار آن با افسار سخت دیسپلین و استقلال رأی، مبتنی بر فاصله سرد او از حیات و بازدهی مصری است.

لحظة سمبلیک اصلی در ابتدای فصل ششم، «ادامه بحث حیات محلی و بومی» اتفاق می‌افتد. لئین، که تا اینجا از شکل قراردادی نقلی گردش در زندگی روزمره مصریان و شرح دادن آنچه در مکانهای عمومی و یا آداب و عاداتی که در خانه مصریان می‌گذرد — با درهم آمیختن اصطلاحات اجتماعی و مکانی — بهره جسته است، اکنون به بحث درباره جنبه درونی و محرم زندگی خانوادگی می‌پردازد. بلافاصله، وی «باید روایتی از نحوه برگزاری یک عروسی و آداب و مراسم آن به دست دهد.» مطابق معمول، این روایت با نقل یک مشاهده کلی آغاز می‌شود: «خودداری از ازدواج هنگامی که یک مرد به سن کافی رسیده، و زمانی که مانع و رادع موجهی در بین نیست، از نظر مصریان کاری ناشایست، و بلکه حتی بدنام کننده محسوب می‌شود.» لئین، بدون هیچ گونه انتقالی، مطلب را در مورد شخص خود پیاده می‌کند و نتیجه می‌گیرد که خود نیز گناهکار است. سپس، در خلال یک پاراگراف طولانی، شرح می‌دهد که چگونه فشارهایی در جهت ازدواج کردن بر او وارد می‌شود که نامبرده همه آنها را بدون خودداری رد می‌کند. بالاخره، هنگامی که یکی از دوستان محلی حتی پیشنهاد یک «ازدواج قراردادی»^{۲۱} را به وی می‌کند، که

البته او ردّ می‌نماید، تمام مطلب یکباره با یک نقطه و خط تیره قطع می‌گردد [۷۳]. او به بحث بعدی خود، که مطابق معمول با مشاهده کلی دیگری آغاز می‌شود، می‌پردازد.

در اینجا نه تنها با سبک خاص لّین، که عبارت از قطع ناگهانی داستان اصلی و پرداختن به یک سلسله جزییات نامربوط روبرو هستیم، بلکه مؤلف را می‌بینیم که خود را به طور اصولی از قید جریانهای سودمند انجمن شرق‌شناسی آزاد ساخته است. داستان کوچکی که وی درباره امتناع خود از پیوستن به انجمن مزبور نقل می‌کند با وقفه‌ای درام پایان می‌پذیرد: به نظر می‌رسد که وی می‌گوید که اگر خود را داخل در محرمیتها و صمیمیت‌های زندگی بومی مصریان نکند، داستان «او» هرگز قابل ادامه نیست، و از این روی از کاندید بودن برای عضویت در انجمن مزبور چشمپوشی می‌نماید. مؤلف، با امتناع از پیوند با جامعه انسانی، عملاً خود را از صورت یک موضوع بشری خارج می‌سازد. بنابراین وی هویت آمرانه و معتبر [علمی] خویش را به مثابه یک شریک و سهیم دروغین (ریشخندآمیز) حفظ نموده و موضوعیت روایت خویش را تقویت می‌کند. اگر قبلاً می‌دانستیم که لّین مسلمان نیست، اکنون همچنین می‌دانیم که نامبرده، بدین خاطر که به عوض یک فرد «شرقی» یک نفر «شرق‌شناس» باشد، باید خود را از لذات حسی و عاطفی زندگی محلی آن دیار محروم می‌ساخت. علاوه بر این، باید از ورود به سیکل طبیعی حیات انسانی و قرار و مدار گذاشتن [با جنس مخالف] نیز اجتناب می‌ورزید. تنها بدین صورت سلبی بود که وی می‌توانست اعتبار بی‌پایان خود به عنوان یک نظاره‌گر را حفظ نماید.

انتخاب لّین بین یک زندگی بدون «تصدیع و ناراحتی» و به پایان بردن مطالعه و تحقیقات خود درباره مصریان جدید بود. اینکه وی توانسته مصریان را بدین گونه توصیف نماید بسادگی نتیجه انتخابی است که انجام داده است، زیرا چنانچه خود لّین [ورود در زندگی محلی را قبول کرده و] یکی از

مصریان می‌شد، دیگر دیدگاه او [نسبت به مصریان] حالت ضدعفونی کننده و مملوّ از لغت‌های ضد نیازهای جنسی نبود. بنابراین، مشروعیت و اعتبار علمی و تحقیقی لّین از دو طریق مهم و ضروری حاصل می‌شود. یکی از طریق دخالت [ناروا] در جریان عادی نقل سرگذشت زندگی [مصریان]: که این وظیفه طول و تفصیلات بسیار عظیم اوست، که در آن، هوش نظاره‌گریک فرد خارجی می‌تواند اطلاعات زیادی را وارد صحنه نموده و سپس در کنار هم قرار دهد. می‌توان گفت که مصریان، به وسیله لّین، ابتدا برای نمایش از درون دریده شده و سپس از باب موعظه و تنبّه بار دیگر به هم متصل شده‌اند. دیگری از طریق آزادشدن از نسل حیات مصری- شرقی: که این نیز وظیفه مقهور ساختن تمایل حیوانی وی به خاطر انتشار یک رشته اطلاعات است، البته نه اطلاعاتی در مورد مصر و یا به خاطر مصر، بلکه اطلاعاتی که به طور کلی به درد آموزش اروپاییان می‌خورد. منشاء شهرت و معروفیت عظیم لّین در تاریخچه شرق‌شناسی، دستاورد او در زمینه تحمیل یک خواست محققانه بر یک واقعیت درهم و برهم و نیز نوعی جابجایی عمدی از محل اقامت خویش به صحنه شهرت علمی اوست. اطلاعات و معلومات مفیدی نظیر آنچه وی داشت تنها از طریق این گونه انکارها قابل اکتساب، تدوین، و انتشار بود.

دو کار عمده دیگر لّین، یعنی کار نیمه‌تمام «فرهنگ لغت عربی»^{۲۲} و ترجمه بی‌روح «شبهای عربی»^{۲۳}، نظام دانشی را که با کتاب مصریان جدید^{۲۴} آغاز شده بود مستحکم نمود. در هر دو اثر بعدی وی، فردیت لّین با حضور خلاقه‌اش کاملاً از صحنه حذف گردیده است، همان طور که البته لحن داستانی و روایی او کنار گذاشته شده است. آقای لّین تنها به صورت شخصیت رسمی یک حاشیه‌نویس و مترجم دوباره (در شبهای عربی) و فرهنگ‌نویس فاقد تشخص ظاهر می‌شود. لّین، به عنوان محقق شرق‌شناس متخصص در

ادبیات عرب و اسلام کلاسیک، از صورت مؤلفی که با موضوع مطالعه خویش معاصر بود، به صورت کسی که بازمانده آن بود درآمد. اما آنچه مورد توجه است نحوه این بازماندگی است. بدین خاطر که میراث لئین به عنوان یک محقق صاحب‌نظر البته برای شرق چندان اهمیتی نداشته و بلکه بیشتر برای مؤسسات و آژانسهای جامعه اروپایی وی مهم بود. و این نهادها و آژانسها یا آکادمیک بودند — نظیر انجمنهای شرق‌شناسی رسمی، مؤسسات و نهادها، و آژانسهای مربوطه — و یا به طرق بسیار خاص و غریبی فوق آکادمیک بودند، که در آثار اروپاییان ساکن در شرق در دوره‌های بعدی به چشم می‌خوردند.

چنانچه کتاب مصریان جدید لئین را به عنوان اثری که متوجه سازمان رو به گسترش شرق‌شناسی آکادمیک می‌باشد، و نه یک منبع دانستنی‌های شرقی، مورد مطالعه قرار دهیم آن را بسیار روشنگر خواهیم یافت. تابعیت و فرمانبرداری من (خود) تکوینی از اعتبار علمی و تحقیقی در لئین دقیقاً مرتبط با تخصص و نهادی شدن بیشتر معرفت درباره شرق است که در انجمنهای شرق‌شناسی گوناگون به چشم می‌خورند. «انجمن سلطنتی آسیایی» حدود ده سال قبل از چاپ اثر لئین تأسیس شده بود، اما کمیته مراودات آن — که اهدافش «دریافت اطلاعات و اخبار و پرسشهای مربوط به هنرها، علوم، ادبیات، تاریخ، و عتیقه‌جات» مشرق‌زمین بود [۷۴] — دریافت‌کننده ساختاری سرمایه اطلاعاتی لئین، به همان صورت عمل آمده و فرمول شده‌ای که وجود داشت، می‌بود. در خصوص انتشار کارهایی نظیر اثر لئین، نه تنها انجمنهای گوناگون اطلاعات مفید درباره شرق وجود داشتند، بلکه هم‌چنین، در دورانی که برنامه نخستین شرق‌شناسانه کمک کردن به بازرگانی و تجارت با مشرق‌زمین اشباع گردیده بود، جوامع علمی بسیار تخصصی به وجود آمده بودند که محصول آنها آثاری بودند که ارزشهای بالقوه — اگر نه بالفعل — تتبع آزاد و بیطرفانه را به نمایش می‌گذاشتند. بنابراین، در برنامه «انجمن آسیایی» می‌خوانیم که:

«تألیف و چاپ کتابهای گرامر، دیکسیونر، و سایر کتب مقدماتی که برای فراگیری زبانهایی که توسط اساتید منصوب [زبانهای شرقی] تدریس می شوند مفید و یا ضروری است؛ کمک به چاپ کتابهای یادشده از طریق آبونمان یا اشتراک، و یا طرق محتمل دیگر، چه در فرانسه و یا خارج از آن؛ به دست آوردن نسخ دستنویس، و یا کپی کردن همه و یا بخشی از آنها، که در فرانسه و یا اروپا یافت می شوند؛ ترجمه و یا تلخیص کتب مزبور، ازدیاد نسخ موجود از طریق گراور و یا لیتوگرافی؛ فراهم آوردن وسایل برای مؤلفین آثار سودمند در رشته های جغرافیا، تاریخ، هنرها، و علوم به نحوی که عموم مردم بتوانند از میوه زحمات شبانه روزی ایشان بهره مند شوند؛ جلب توجه عمومی، از طریق جمع آوری [و چاپ] ادواری مطالبی که به ادبیات آسیایی مربوط می شود، و یا به آثار علمی، ادبی، و شاعرانه ای که درباره شرق و یا نظایر آن در اروپا تولید می شوند، و نیز به حقایق پیرامون مشرق زمین که می تواند به اروپا مربوط شود، و یا انواع و اقسام اکتشافات و کارهایی که مردم شرق موضوع آنها هستند. اینها هستند اهدافی که توسط او برای «انجمن آسیایی» پیشنهاد می شوند.»

شرق شناسی، به منزله جمع کننده مطالب شرقی و انتشار منظم آن به صورت یک دانش تخصصی، به طور انتظام یافته خود را سازماندهی نمود. یک نفر به کپی کردن و چاپ کارهای گرامری پرداخت، دیگری به دنبال جمع آوری نسخ اصلی کتب بود، آن دیگری به تکثیر و انتشار آن نسخ مشغول شد، و حتی نشریات ادواری برای این گونه مطالب به وجود آمد. برای این سیستم، به عنوان بخشی از مواد و مطالب آن بود که لیث کتاب خویش را به رشته تحریر درآورد و نفس (من) خویش را قربانی نمود. حتی اینکه اثر او به چه نحوی باید در آرشیوهای شرق شناسی نگهداری شود نیز به دست داده شده بود. ساکی می گوید که باید یک «موزه» به وجود می آمد:

«مجموعه عظیمی از انواع و اقسام چیزها، نقشه ها، کتب اصیل،

تصاویر، سفرنامه‌ها، و غیره همه در اختیار کسانی بود که مایل بودند خود را وقف مطالعه [شرق] نمایند؛ به صورتی که گویی هریک از دانش‌پژوهان این رشته احساس می‌کرد که به وسیلهٔ سحر و افسون هم که شده به وسط یک قبیله در مغولستان و یا نژاد چینی — هر کدام را که برای مطالعه خود برگزیده بود — برده شده است. ... می‌توان گفت که ... پس از چاپ کتب مقدماتی درباره ... زبانهای شرقی، هیچ چیز مهمتر از بنا گذاشتن سنگ اولیهٔ این موزه، که من آن را همچون تفسیر زنده و ترجمه‌ای از لغت‌نامه‌ها می‌دانم نیست [۷۵].

واژهٔ ترجمه^{۲۵} به زیبایی از ریشهٔ عربی «ترجمان» به معنای مفسر، واسطه، و یا سخنگوی به دست می‌آید. از یک طرف، شرق‌شناسی، به جدی‌ترین و وسیعترین صورت ممکن، مشرق‌زمین را به دست آورده بود؛ و از طرف دیگر، دانش مزبور را برای غرب صورت محلی و بومی بخشیده بود، البته از طریق فیلتر نمودن آن از میان انواع اصول و قوانین تنظیم‌کننده^{۲۶}، طبقه‌بندی‌ها، موارد مثالی، مجلات مطالعات و بررسی [شرق]، فرهنگ‌نامه‌های لغات، دستورزبانها، تفاسیر و حواشی، ویراستاری‌ها، و ترجمه‌های تنظیم‌کننده‌ای که همگی در مجموع صورتی خیالی از شرق را به وجود آورده و آن را به طور مادی در غرب و برای غرب تقلید می‌کردند. به طور خلاصه اینکه شرق، از طریق یک سلسله کارگزاران علمی، از صورت یک تصدیق و شهادت شخصی و بعضی از مواقع مجموعهٔ بی‌ارزشی از یک رشته مسافرتها و اقامتهای دلیرانه در شرق، به تعاریف و تبیینات غیرشخصی تبدیل می‌شد. به عبارت دیگر، از تجربهٔ مرتب و متوالی تحقیقات فردی به صورت نوعی موزه تخیلی بدون دیوار تبدیل می‌شد، که در آن هرآنچه که از فاصله‌های دوردست و انواع و اقسام فرهنگهای شرقی جمع‌آوری گردیده بود به طور قطعی و جدی «متعلق به شرق»^{۲۷} قلمداد می‌گردید. البته آنچه که به صورت ذره ذره و

جزیی توسط کاشفین، سیاحان، مأمورین دولتی، لشکریان و بازرگانان فراهم گردیده و به غرب آورده شده بود، به موادی قابل استفاده در مباحث لغت شناسی و کتاب شناسی، و متون به اصطلاح مدون شرقی تبدیل می گردید. همانگونه که دیسراییلی می گوید، مشرق زمین (شرق)، در اواسط قرن نوزدهم، تبدیل به یک مشی حرفه ای گردیده بود که در آن، فرد محقق نه تنها به بازسازی و نگهداری شرق می پرداخت که بلکه این امر در مورد خود وی نیز صادق بود.

قسمت چهارم

سفرها و سیاحت‌های انگلیسی و فرانسوی^۱

هر یک از افراد اروپایی که به شرق مسافرت و یا در آنجا اقامت می‌کرد باید خود را از بابت تأثیرات مختل کننده آن حفظ می‌نمود. شخصی مانند لئین، وقتی خواست در مورد شرق مطلبی بنویسد، بالمآل به جابجایی و مرتب کردن دوباره آن پرداخت. خودِ محورهای زندگی شرقی، با تقویمهای عجیب و غریب، هیئتهای بزرگ و بیگانه، زبانهای نامأنوس و ناامیدکننده، و اخلاقیات و روحیات به نظر منحط آن، هنگامی که در قالب رشته جزئیات مفصلی که به سبک نثر مطابق اصول اروپایی عرضه شده بودند ظاهر می‌شدند بشدت تقلیل می‌یافتند. اینکه بگوئیم لئین، در شرق‌شناسی زده کردن شرق نه تنها به تعریف شرق پرداخت و بلکه آن را ویراستاری و تصحیح نیز نمود، مطلب صحیحی است؛ وی آنچه را که علاوه بر تمایلات انسانی خویش، احتمالاً حساسیت اروپاییان را نیز برمی‌انگیخت از آن جدا نمود. در بیشتر موارد، چنان به نظر می‌رسید که مشرق‌زمین از حدّ تعلّقات جنسی تجاوز کرده است؛ هرآنچه درباره شرق وجود داشت — و یا حداقل مشرق‌زمین لئین در پهنه مصر — نمود و ظهور خطرناکی از مسائل جنسی داشته، و سلامت و شایستگی محیط بومی را، با آنچه لئین مکرراً و بیش از حدّ معمول، افراط در «آزادگی نزدیکی جنسی

۱. مولف محترم، عنوان را Pilgrims & Pilgrimages گذاشته که بیشتر به معنای سفرهای زیارتی است که ما آن را چندان مناسب ندیدیم.

می‌نامید» به مخاطره می‌انداخت.

اما علاوه بر مسائل جنسی، تهدیدات دیگری هم وجود داشتند، که همه آنها موجب از دست رفتن تنهایی، محاسبات خاص زمانی و مکانی و نیز هویت شخصی اروپاییان می‌شدند. انسان، در شرق، ناگهان با قدمتی باورنکردنی، جمالی وحشی، و فاصله‌هایی نامحدود روبرو می‌شد. اگر این امور مورد تجربه مستقیم قرار نگرفته و در عوض موضوع تفکر و کتابت قرار می‌گرفت، همان‌گونه که در عمل چنین بود، به گونه‌ای بی‌ضررتر و ساده‌تر به کار گرفته می‌شد. در گیائور^۲ بایرون، در دیوان شرق مغرب‌زمین، در شرقیان هوگو، مشرق‌زمین به صورت گونه‌ای رها شدن و سرزمین فرصت‌های اصیل مطرح است. شاه‌بیت این مطلب در «هجرت» هوگو به چشم می‌خورد.

شمال، مغرب، و جنوب ازهم پاشیده می‌شوند،
تخته‌های پادشاهان بشدت تکان خورده و امپراطوری‌ها می‌لرزند.
پرواز کن و در سرزمین ناب مشرق‌زمین
هوای شیوخ و بزرگان را چشیده و مزه مزه کن.

افراد همواره به شرق «مراجعت» می‌کردند — (در آنجا، در کمال پاکیزگی و درستی، به منابع سرشار نژاد انسانی بازگشت خواهم نمود) — چیزی که به عنوان تکامل و تصدیق هرآنچه به مخیله آدمی درآمده بود پنداشته می‌شد:

خدا مشرق زمین است!
خدا مغرب زمین است!
تمام سرزمینهای شمال و جنوب
در آرامش دستان او آرمیده‌اند.

مشرق‌زمین، با اشعار، فضا، و امکانات خویش به وسیله شاعرانی نظیر

حافظ به تصویر کشیده شده بود — که به قول گوته: بی‌کران و بی‌پایان‌تر، و قدیمی‌تر و جوانتر از ما اروپایی‌هاست. و در نزد هوگو، در فریاد جنگ مفتی^۳ و نیز درد پاشا^۴ صعوبت و افسردگی مفرط شرقی‌ها مورد وساطت قرار گرفته بود، البته نه به واسطه ترس واقعی برای حیات و یا گم شدن و شکست خوردن تهی شده از شرق، بلکه به واسطه ولنه و ژرژ سیل، که کار عالمانه وی شکوهی بربرگونه را به زبان اطلاعات مفیدی که برای شاعری باهوش قابل استفاده بود ترجمه کرده بود.

آنچه که شرق‌شناسانی از قبیل لئن، ساکی، رنان، ولنه، جونز (اگر به کتاب توصیف مصر اشاره‌ای نداشته باشیم) و سایر پیشقراولان این رشته فراهم آوردند، بعدها مورد بهره‌برداری توده ادبای این فن قرار گرفت. در اینجا باید بحث قبلی خود در مورد سه نوع گوناگون از آثاری که با شرق سروکار داشته و مبتنی بر اقامت واقعی در مشرق‌زمین هستند را به خاطر آوریم. اقتضائات دقیق و وسواس‌آمیز دانشی که از ناحیه شرق‌شناسانی، که حساسیت و آگاهی مبتنی بر تألیف را به رشته تحریر درمی‌آوردند تصفیه و تطهیر می‌گردید — از قبیل خودجداسازی لئن و یا همچنین اولین گونه از آثاری که قبلاً برشمردیم؛ درباره گونه دوم و سوم نیز، «خود» همواره به صورت برجسته‌ای حضور دارد، مطیع و خدمتگزار صدای اقتداری که کارش گسترش دانش واقعی است (گونه دوم)، و یا تسلط و وساطت بر هر چیزی که در مورد شرق به ما گفته می‌شود (گونه سوم). با این حال، از یک کرانه قرن نوزدهم تا کرانه دیگر آن — البته پس از ناپلئون — مشرق‌زمین سرزمین زیارت و سیاحت بود، و هر کار عمده‌ای که به نوعی یک شرق‌شناسی اصیل، اگر نگوئیم آکادمیک، به حساب می‌آمد، صورت، سبک، و مقصد خود را از اندیشه سفر و زیارت آنجا به دست می‌آورد. در اندیشه‌ای که در حال حاضر از نوشتجات شرق‌شناسانه بحث می‌کنیم، مثل

بسیاری از صور دیگر این نوشتجات، منبع عمده بحث ما اندیشه (ایده) رمانتیک تجدید ساختار اصلاح گرایانه^۵ (فوق طبیعت گرایی طبیعی)^۶ است.

هر زایری امور را به طریقه خاص خویش می‌بیند، اما بر اینکه هدف از یک سفر زیارتی و سیاحتی چیست، و اینکه چنین سفری چه شکل و صورتی می‌تواند به خود بگیرد، و یا اینکه چه حقایقی را آشکار می‌سازد، محدودیتهایی وجود دارند. تمام مسافرتها به شرق، از سرزمینهای کتب مقدس (عهدین)^۷ عبور می‌کردند، و یا اینکه بگوییم باید عبور می‌کردند. در واقع، اگر آنها کوششهایی بودند در جهت اینکه از سرزمین وسیع و به نحوی باورنکردنی برومند و حاصلخیز شرق، بخشی را به عنوان یک واقعیت یهودی- مسیحی و یا یونانی- رومی جدا و یا آزاد سازند. برای این زائرین و سیاحان، شرق شرق‌شناسی زده، و یا شرق متعلق به علماء و محققین شرق‌شناسی، میدان مبارزه‌ای بود که باید در نوردیده می‌شد، درست نظیر کتاب مقدس، جنگهای صلیبی، اسلام، ناپلئون، و اسکندر کبیر که حقایق و پیشینیان انکارناپذیری بودند که باید مورد تصدیق قرار می‌گرفت. نه تنها یک مشرق علمی [مبتنی بر علم شرق‌شناسی] مانع تفکرات و تخیلات خصوصی سیاحت کنندگان است؛ بلکه نفس تقدّم و سبقت آن بین مسافران این عصر و نوشتجات آنها سدّ راهی ایجاد می‌کند، مگر اینکه، همان گونه که در آثار نروال و فلوبر در نحوه استفاده از [آثار] لئین می‌بینیم، اثر شرق‌شناسی [مورد نظر] از کتابخانه جدا شده و در یک پروژه زیبایی شناسانه به خدمت گرفته شود. منع و رادع دیگر در این زمینه است که کتاب و یا اثر شرق‌شناسانه بیش از حدّ، گرفتار و محدود به تعالیم شرق‌شناسانه است. مسافری چون شاتوبریان جسورانه ادّعا می‌کرد که وی مسافرتهايش را صرفاً به خاطر خویش انجام می‌داد. «من به جستجوی تصاویر می‌روم. همه منظور همین است [۷۸].» کسانی نظیر فلوبر، ویگنی، نروال، کینگ لیک، دیسرائیلی،

برتون، همگی سفرهای خود را به خاطر طرد کهنگی و پوسیدگی آرشیو شرق شناسی موجود از قبل انجام دادند. قرار بود نوشته های آنها مخزن جدید و تازه ای از تجربیات شرق شناسانه باشد — اما، همان گونه که خواهیم دید، حتی این پروژه نیز معمولاً (اما نه همیشه) خود را در تنظیم و تلخیص مفاهیم به سبک شرق شناسی غرق می کرد. دلایل این امر بسیار پیچیده اند، اما با مسائلی از قبیل طبیعت سفر، سبک نوشتن، و شکل مورد نظر آثار نویسنده بی ارتباط نیستند.

برای مسافری و سیاحان انفرادی قرن نوزدهم، مشرق زمین چگونه بود؟ ابتدا تفاوت های بین یک نفر انگلیسی زبان و یک نفر فرانسوی زبان را در نظر آورید. در نظر اولی البته مشرق زمین همان سرزمین هندوستان بود، که بالفعل در تملک انگلستان قرار داشت؛ بنابراین، عبور از خاور نزدیک به معنی گذشتن از آنجا در مسیر یک مستعمره بزرگ بود. بدین ترتیب، فضایی که برای مانور نیروی تخیل فراهم بود از ناحیه واقعیات اداره حکومتی، واقعیتهای قانونی مربوط به سرزمین مورد بحث و بالاخره قدرت اجرایی حکومت دچار محدودیت بود. اسکات، کینگ لینک، دیسرایلی، واربرتون^۸، برتون، و حتی ژرژ الیوت (که در اثر او به نام دانیل دروندا^۹، مشرق زمین را می بینیم که برای وی نقشه هایی فراهم آورده است) نویسندگانی هستند که، نظیر خود لئو و یا جونز در قبل از او، نزد ایشان، مشرق زمین با تملک مادی، با تخیل مادی، تعریف شده بود. انگلستان، ناپلئون را شکست داده و از فرانسه خلع ید کرده بود: آنچه ذهن یک محقق انگلیسی در جستجو و تحلیل آن بود عبارت از قلمرویی استعماری بود که در دهه سالهای ۱۸۸۰ میلادی، از مدیترانه تا هند، به صورت قطعه ای ناگسستنی از سرزمینهای تحت سلطه انگلیس درآمده بود. مطلب نوشتن درباره مصر، سوریه، و یا ترکیه، همچون سیر و سفر در آنها، عبارت از انجام یک تور

مسافرتی در قلمروی خواست سیاسی، ادارهٔ سیاسی، و تعریف سیاسی [کشورهای تحت سلطه] بود. آمریت و اجبار مربوط به آب و خاک و سرزمین بی‌نهایت گریز ناپذیر می‌نمود، حتی برای چنان نویسندهٔ بی‌قید و حصری نظیر دیسرایلی، که اثر او به نام تانکرد نه تنها صرفاً یک چکاوک شرقی، بلکه تمرینی در تیزفهمی در باب مدیریت سیاسی نیروهای بالفعل در سرزمینی واقعی است.

در برابر این وضع [می‌توان گفت که] سیر و سفرهای فرانسویان ملهم از نوعی احساس سردرگمی شدید در مشرق‌زمین بود. او به سرزمینهایی وارد شده بود که، برخلاف انگلستان، دولت فرانسه بر آنها هیچ سلطه‌ای نداشت. سواحل مدیترانه، از دوران جنگهای صلیبی تا زمان ناپلئون، طنین انداز شکستهای فرانسه بود. آنچه که بعدها به نام «ماموریت غیرنظامی»^{۱۰} شهرت می‌یافت، در قرن نوزدهم به عنوان یک حضور سیاسی، که نسبت به انگلستان در مرتبهٔ دوم قرار داشت، شروع شد. در نتیجه، سیاحان و مسافرین فرانسوی از زمان وانه به بعد دربارهٔ محلهایی تفکر، تخیل، برنامه‌ریزی و نشخوار فکری می‌کردند که اساساً تنها در ذهن و فکر ایشان وجود داشت؛ آنها طرحهایی به منظور انجام یک کنسرت فرانسوی، و بلکه حتی اروپایی، در شرق می‌کشیدند که البته فرضشان این بود که توسط خود ایشان رهبری می‌شد. شرق ایشان، شرق خاطره‌ها، خرابه‌های نشانگر، اسرار فراموش شده، ارتباطات مخفی، و تقریباً سبک زندگی صنعتگرانه و هنرمندانه‌ای بود، شرقی که متعالی‌ترین صور ادبی آن را در افرادی نظیر فلوربر و نروال می‌توان جستجو نمود، که در آثار هر دو نفر ایشان نگاه نویسنده بر یک بُعد محکم تخیلی، و غیرقابل تحقق (جز در یک قالب زیباپسندانه) خیره شده بود.

این مطلب در مورد محققین فرانسوی که به شرق مسافرت می‌کردند نیز تا

حدودی صحت داشت. همان گونه که هانری بوردو^{۱۱} در کتاب مسافره‌های مشرق زمین^{۱۲} خویش اظهار کرده علاقه و توجه اکثر این افراد به گذشته عهد کتب مقدس و یا جنگهای صلیبی بود [۷۹]. (بنابر پیشنهاد حسن النوطی)^{۱۳} باید به این فهرست، اسامی شرق شناسان سامی شناس را نیز اضافه کنیم که از آن جمله اند کترمر؛ سالسی^{۱۴}، کاشف بحر میت؛ رنان در مقام یک باستان شناس دوره فنیقی؛ ژوداس، دانشجوی السنة فنیقی؛ کاتافاگو^{۱۵} و دوفرمری^{۱۶}، که مطالعاتشان در زمینه انصاریون، اسماعیلیه، و سلجوقیان بود؛ کلرمونت و گانیو^{۱۷} که یهودیه را کشف کردند؛ و بالاخره مارکویی دو وگوئه^{۱۸} که کارش متمرکز بر کتیبه شناسی دوران پالمیر^{۱۹} بود. علاوه بر اینها، کل مکتب مصر شناسان که از شامپولین و ماریت^{۲۰} به ارث رسیده بود وجود داشت، مکتبی که بعدها ماسپرو^{۲۱} و لوگرن^{۲۲} را نیز شامل می شد. به عنوان شاخص تفاوت بین واقع گرایی انگلیسی و تخیلات فانتزی فرانسوی ارزش دارد که کلمات هنرمند نقاش لودوویک لپیک^{۲۳} را که در سال ۱۸۸۴ (دو سال پس از شروع اشغال مصر توسط انگلیسی ها) با تأسف در مصر بر زبان آورده به خاطر آوریم: «مشرق زمین در قاهره مرده است.» تنها رنان، که یک نژادپرست واقعگرا بود، سرکوب شورش و قیام ملی عربی در مقابل نیروهای انگلیسی را که، از دیدگاه او، «باعث تحقیر تمدن بود» [۸۰] مورد اغماض قرار داد.

مسافرین فرانسوی در قرن نوزدهم، به خلاف ولنه و ناپلئون، چندان به دنبال واقعیت علمی نبودند تا که یک واقعیت خارجی و بیگانه، و بلکه حتی جلب کننده. این مطلب آشکارا در مورد مسافرتها ادبی نیز مصداق دارد، که با شاتوبریان آغاز شده بود. وی در مشرق زمین جایی را یافته بود که نسبت به

11. Henry Bordeaux 12. Voyageurs d Orient 13. Hassan al- Nouti 14. Saulcy
15. Catafago 16. Déféremery 17. Clermont - Gannea 18. Marquis de Vogüé
۱۹. Palmyrian شهر پالمیراز شهرهای بسیار قدیم سوریه وابسته به لهجه قدیمی زبان آرامی.
20. Marie tte 21. Maspero 22. Legrain 23. Ludovic Lepic

اسطوره‌ها، اشتغالات ذهنی، و حوایج خصوصی آنها [صاحبان حرفه سفرهای ادبی] همدردی داشت. در اینجاست که متوجه می‌شویم چگونه همه سیاحان شرق، و بویژه زوارفرانسوی، آن سرزمین را مورد بهره‌برداری و استثمار قرار می‌دهند تا اینکه به طریقی سریع نیاز شغلی و حرفه‌ای خویش را توجیه کنند. تنها هنگامی که منظور از نوشتن اثر، ارائه پاره‌ای معرفت‌های اضافی در مورد مشرق‌زمین می‌باشد، این تراوش احساسات شخصی تا حدودی تحت کنترل است. برای مثال، لامارتین درباره خود و نیز فرانسه به صورت یک قدرت موجود در شرق می‌نویسد؛ اما آن کوشش دوم [نوشتن درباره فرانسه] است که جنبه آمریتی را که روح، خاطره، و تخیلات «وی» بر سبک نوشتارش بار می‌کند کم صدا نموده و بالاخره تحت کنترل درمی‌آورد. هیچ یک از زایرین مشرق‌زمین، اعم از انگلیسی و یا فرانسوی، نمی‌توانست بشدتّی که لئین بر نفس خویش و موضوع نوشتارش کنترل داشت کنترل داشته باشد. حتی کسانی نظیر برتون و تی.ای. لارنس، که اولی به سبک و سیاق یک سفر اسلامی و دومی به قول خود سفری برعکس، از مگه به بیرون، را به رشته تحریر درآورده بودند انبوهی از مواد و مطالب شرق‌شناسانه تاریخی، سیاسی، و اجتماعی را عرضه می‌کردند که هرگز به اندازه‌ای که آثار لئین از «نفس» و «خود» او خالی بود، خالی از نفسانیات نبودند. به همین دلیل است که افرادی از قبیل برتون، لارنس، و چارلز داگتی جایگاهی در حدّ میانه بین لئین و شاتوبریان دارند.

کتاب شاتوبریان با عنوان سفرنامه پاریس به اورشلیم و اورشلیم به پاریس (سالهای ۱۱-۱۸۱۰ میلادی) مشتمل بر جزییات سفر وی در سالهای ۱۸۰۵ و ۱۸۰۶، پس از سفر او به امریکای شمالی، است. صدها صفحه مطالب و موضوعات این کتاب با عنایت به این حقیقت نوشته شده که مؤلف خود تصدیق می‌کند که «من همیشه از خودم صحبت می‌کنم»، تا بدان حدّ که اشتندهال، که خود نیز نویسنده‌ای نیست که از خویش نگوید، می‌گوید که دلیل شکست شاتوبریان به عنوان یک سیاح دانشمند به خاطر «نفس‌پرستی متعفن» اوست.

وی حامل کوله بار سنگینی از اهداف و پیشداوری‌های شخصی به شرق بود، که آنها را در آنجا تخلیه نموده و از آن پس کوشش نمود که با افراد، اماکن، و ایده‌های شرقی به گونه‌ای برخورد نماید که گویی هیچ چیز نمی‌توانست در مقابل تخیلات آمرانه و متکبرانه او مقاومت نماید. شاتوبریان به شرق درآمد، در حالی که یک چهره ساختگی، و نه یک «خود» حقیقی، داشت. در نظر او، ناپلئون بناپارت آخرین جنگجوی صلیبی بود؛ او نیز به نوبه خود «آخرین فرد فرانسوی بود که کشور خود را برای مسافرت به سرزمین مقدس^{۲۴} ترک می‌کرد، در حالی که اندیشه‌ها، اغراض، و احساسات سفرهای پیشینیان را به همراه داشت. اما دلایل دیگری نیز وجود داشت. تقارن: او که دنیای جدید و یادگارهای طبیعت آن را دیده بود، نیاز به این داشت که حلقه مطالعات خود را با دیدار از شرق و یادگارهای علمی آن تکمیل کند؛ از آنجا که وی قدمت تمدن رومی و سِلْت را مطالعه کرده بود، همه آنچه که برایش باقی مانده بود عبارت از خرابه‌های آتن، ممفیس^{۲۵} و کارتاژ بود. تکامل فردی: وی نیاز بر این داشت که انبار نقوش و تصاویر خود را از نو پر کند. تأکید و تأییدی بر اهمیت روح دینی: «مذهب نوعی زبان جهانی است که همه افراد بشر آن را می‌فهمند»، و کجا برای نشان دادن این منظور بهتر از سرزمین شرق بود، اگرچه دین نسبتاً پایینتری به نام اسلام در آنجا غلبه داشت. و بالاتر از همه، نیاز به دیدن اشیا و امور، نه آن گونه که در واقع وجود داشتند و بلکه بدان صورت که شاتوبریان فرض می‌کرد که هستند: قرآن کتاب «زندگی [حضرت] محمد (ص)» بود که شامل «هیچ اصلی از اصول تمدن و یا دستوری که بتواند شخصیت افراد را تعالی بخشد نبود.» وی، در ادامه سخن خود و بدون هیچ گونه قید و بندی، می‌گفت که «این کتاب نه کینه‌ای علیه ظلم و نه محبتی به آزادی را تبلیغ

24. The Holy Land

۲۵. Memphis از قدیمترین شهرهای مصر باستان در سواحل رودخانه نیل مربوط به هزاره سوم قبل از میلاد.

نمی‌کند» [۸۱].

در نظر چهره‌ای با آن ترکیب گرانبها و تمام عیار نظیر شاتوبریان، شرق همچون کرباس پوسیده‌ای بود که در انتظار تلاشهای سازنده و اصلاح‌گرایانه او به سر می‌برد. عربهای مشرق‌زمین «افراد متمدنی بودند که دگرباره در حال سبقت فرو افتاده بودند»، پس بنابراین تعجبی نیست که وقتی شاتوبریان عربهایی را می‌دید که سعی بر این دارند تا به زبان فرانسوی صحبت کنند احساسی که می‌کرد شبیه احساس لرزش روبینسون کروزو در وقتی بود که برای نخستین بار طوطی خود را در حال حرف زدن می‌دید. درست است که محلهایی نظیر بیت‌الحم وجود داشت (که البته شاتوبریان از لحاظ ریشه‌شناسی، معنای آن را کاملاً غلط فهمیده بود) که انسان در آن محلها شباهتهایی با تمدن واقعی — یعنی تمدن اروپایی — پیدا می‌کرد، اما چنین محلهایی بسیار معدود و با فواصل بسیار زیاد وجود داشت. بلکه، برعکس، در همه جا انسان به شرقیانی برخورد می‌کرد که عربهایی بودند که تمدن، مذهب، و رفتار ایشان چنان پست، وحشیانه و مخالف اصول اخلاقی بود که حقیقتاً شایسته لشکرکشی و فتح دوباره بودند. وی استدلال می‌کرد که جنگهای صلیبی [مسیحیان بر علیه مسلمانان] جنبه تهاجم و تجاوز نداشتند. آنها مقابله به مثلی عادلانه از طرف مسیحیان علیه ورود [لشکریان] عمر به اروپا بود. علاوه بر این، او ادامه می‌داد که، اگر هم جنگهای صلیبی به صورت قدیمی و یا جدید خود تهاجم محسوب می‌شدند، مسائلی را که برانگیختند بسیار به تعالی بشر در مواجهه با مسائل فناپذیری [نژاد و تمدن بشری] کمک کردند:

جنگهای صلیبی نه تنها پیرامون رستگاری «قبر مقدس»^{۲۶} می‌بود، بلکه بیشتر به این مربوط می‌شد که کدامیک از دو تمدن زیر بر پهنه زمین

۲۶. the Holy sepulchre کلیسای تصعید و یا جایی در شهر قدیمی اورشلیم که می‌پندارند مقبره عیسی مسیح (ع) است.

به پیروزی دست می‌یافت، تمدنی که دشمن سرسخت تمدن، و به طور انتظام یافته‌ای متمایل به جهل و نادانی [که البته منظور اسلام بود]، و دیکتاتوری و برده‌داری بود و یا تمدن و فرهنگی که موجب شده بود در مردمان جدید، نبوغ خردمندی و حکمت قدیمی بیدار شده، و مبنای بردگی و بندگی را مضحل سازد [۸۲]؟

این اولین ذکر مهم و قابل توجه از ایده‌ای است که می‌رفت تا در نوشتجات اروپایی نوعی اقتدار غیرقابل تحمل تقریباً بی‌خردانه کسب کند؛ این اندیشه که اروپاییان باید به شرق معنی آزادی را می‌آموختند، که به تعبیر شاتوبریان، و همه نویسندگان پس از او، [آزادی] مفهومی بود که مشرق زمینیان، و بویژه مسلمانان، چیزی درباره آن نمی‌دانستند.

درباره آزادی، آنها هیچ چیز نمی‌دانند؛ درباره تملک، هیچ چیزی ندارند: زور و قدرت، خدای ایشان است. وقتی مدت زمانی طولانی می‌گذرد که آنها فاتحینی بر خود نمی‌بینند تا عدالتی آسمانی را بر ایشان تحمیل کند، فضایی که بر ایشان حکمفرما می‌شود فضای یک عده سرباز بدون فرمانده، و یا شهروندانی بدون قانونگذار، یا خانواده‌ای بدون پدر است. [۸۳]

می‌بینیم که از همان ابتدا، در سال ۱۸۱۰، یک اروپایی سخنانی را به زبان می‌آورد که صد سال بعد کرامر تکرار می‌کند، با این استدلال که مشرق‌زمینیان، محتاج فتح و پیروزی [غرب بر آنها] هستند، و در اینکه [به اصطلاح خودشان] پیروزی غرب بر شرق، یک پیروزی نبوده و بلکه آزاد کردن آن سرزمینها بوده نیز هیچ گونه تناقضی نمی‌بینند! شاتوبریان کلّ این اندیشه را در لفافه واژه‌های رومانتیک و رهایی بخش قرار می‌دهد؛ مأموریت و رسالتی مسیحی در جهت بیدار و زنده کردن دنیایی مرده، که حس درک توانهای بالقوه خویش را در آنها تقویت و تسریع نماید، رسالتی که فقط یک نفر اروپایی در

محیطی که فارغ از حیات و تحرک است می‌تواند بر دوش گیرد. برای شخص سفرکننده، این امر به منزله استفاده از تورات و اناجیل به عنوان راهنمای سفر در فلسطین است [۸۴]؛ تنها از این طریق است که می‌توان جلوی اضمحلال و فروریزی شرق جدید را گرفت. با این حال، شاتوبریان، از این واقعیت که سفر و چشم‌انداز او هیچ مطلب جدیدی در مورد شرق جدید و سرنوشت «آن» را برای او مکشوف نمی‌سازد احساس مسخرگی نمی‌کند. آنچه در مورد شرق اهمیت دارد عبارت از آن چیزی است که [از ناحیه شرق] بر شاتوبریان وارد می‌شود، آنچه به روح وی اجازه فعالیت می‌دهد، و آنچه را که اجازه می‌دهد او در مورد خویش، ایده‌ها، و انتظاراتش آشکار کند. آزادی مورد توجه و علاقه وی چیزی فراتر از رهایی شخص او از پس‌مانده‌های خصمانه مشرق‌زمین نیست.

آنچه این رهایی به وی اجازه انجام آن را می‌دهد، همان بازگشت مستقیم به قلمروی تخیل و تفاسیر تخیلی است. توصیف مشرق‌زمین به واسطه طرحها و نقشه‌هایی که از ناحیه یک «نفس و خود» استعماری، که قدرت خود را بر کسی پوشیده نمی‌دارد، بر آن تحمیل شده و در آن بزور جا افتاده است مورد امحاء و بطلان واقع شده است. اگر در نثر لئین می‌بینیم که نفس و خود او کم‌کم از صحنه غایب شده و جا را برای ظهور شرق و توصیفات واقعی آن باز می‌کند، در آثار شاتوبریان، این نفس در تفکرات حیرت‌آمیزی که خود عامل به وجود آمدن آنها بوده حل شده و بار دیگر، قوی‌تر از همیشه، و با توان بیشتری در جهت دلالت بر توانمندی‌های خویش و بهره‌گیری از تعبیر و تفاسیرش، متولد می‌شود.

وقتی کسی در یهودیه سفر می‌کند، ابتدا ملالت بزرگی بر دلش می‌نشیند؛ اما، وقتی که به هنگام عبور از یک محله دوردست به محله‌ای دیگر، مکان نامحدودی در پیش پای شما گسترده می‌شود، کم‌کم آن حال ملال از میان رفته و به انسان نوعی حالت ترس دست می‌دهد، که به عوض فشار بر روح، آن را شهامت بخشیده و نبوغ فطری انسان را تعالی

می‌بخشد. از همه گوشه و کنارهای سرزمینی که مملو از عجایب است، امور و اشیایی فوق‌العاده سر برمی‌آورند: خورشید سوزان، عقاب بی‌باک، درخت انجیر پاکیزه؛ همه اشعار و تمام مناظر کتب مقدس در آنجا حضور دارند. هر نامی سرپوش رازی است؛ هر غاری بیان‌کننده آینده است؛ در هر قلعه‌ای طنین پیامبری به گوش می‌رسد. خود خداوند از سواحل این سرزمین سخن گفته است: مسیلهای لم‌یزرع، صخره‌های شکاف خورده، و مقبره‌های روباز، گواهانی بر عجایب و نوادرند. به نظر می‌رسد که بیابان وسیع هنوز هم هاله‌ای از وحشت را بر چهره دارد، به طوری که می‌توان گفت از آن زمان که صدای ابدی را شنید هنوز نتوانسته است بر سکوت دهشتبار خویش فایق آید [۸۵].

جریان تفکر در عبارت بالا بسیار گویاست. تجربه ترس و دهشتی از نوع پاسکال^{۲۷} صرفاً اعتماد به نفس انسان را کم نمی‌کند، بلکه به نحو اعجاب‌آوری باعث تحریک و تهییج آن می‌گردد. سرزمین لم‌یزرع، همچون متن درخشانی که خود را در معرض دقت و رسیدگی یک «نفس» قوی و استحکام یافته قرار می‌دهد، در پیش روی جای دارد. شاتوبریان از سطح واقعیت پست، و اگرچه ترس‌آور، شرق معاصر فراتر رفته تا اینکه بتواند خویشتن را در موضع رابطه‌ای اصیل و خلاق با آن قرار دهد. در انتهای عبارت فوق او دیگر یک انسان هم‌عصر نیست، و بلکه ناظری رویایی است که کم و بیش هم‌عصر با خداوند است؛ اگر سرزمین یهودیه، بدین خاطر که خداوند در آنجا سخن گفته، ساکت است، این شخص شاتوبریان است که می‌تواند این سکوت را بشنود، معنای آن را درک کند و — برای خوانندگان، بیابان را مجدداً به سخن درآورد.

۲۷. Pascalian terror پاسکال فیزیکدان و ریاضی‌دان شهیر فرانسوی که تفکرانی هم در زمینه امور مذهبی داشته و مطالبی را در این زمینه به چاپ رسانیده است.

عطیه‌های بزرگِ الهامات دلسوزانه و همدردانه‌ای که شاتوبریان را قادر ساخته بودند تا اسرار و رموز امریکای شمالی را در کتاب رنه و آتالا^{۲۸} و مسیحیت را در معجزه مسیحیت^{۲۹} عرضه و تفسیر نماید، در کتاب سفرنامه^{۳۰}... ابعاد و جلوه‌های افزونتری می‌یابند. مؤلف دیگر با بدویت طبیعی و احساسات رومانتیک سروکار ندارد: در اینجا وی با خود خلاقیت ابدی و اصالت الهی سروکار دارد، زیرا در مشرق‌زمین کتب مقدس آمده که این دو امر در آنجا به ودیعه گذاشته شده و به گونه‌ای دست نخورده پنهانی در همان محل باقی مانده‌اند. البته آنها بسادگی قابل حصول نمی‌باشند؛ آنها باید از سوی شاتوبریان مورد طلب قرار گرفته و به دست آیند. و کتاب خاطرات سفر... نیز باید در خدمت این هدف بلندپروازانه قرار گیرد، درست به همان گونه که «نفس» و «خود» شاتوبریان نیز باید در متن کتاب، تا آنجا که بتواند از عهده انجام این کار برآید، به طور اصولی و رادیکال تجدید بنا شود. به خلاف لئن، شاتوبریان سعی بر این دارد که شرق را «مورد مصرف»^{۳۱} قرار دهد. وی نه تنها آن را به تملک خویش درمی‌آورد، بلکه آن را عرضه نموده و از جانب آن سخن هم می‌گوید؛ و این سخن گفتن، تنها در فراخنای تاریخ نبوده و بلکه از آن نیز فراتر می‌رود — در بی‌کرانه‌های بی‌زمانی دنیایی کاملاً التیام یافته، جایی که مردمان و سرزمینها، و خداوند و انسانها، یکی هستند. بنابراین، در اورشلیم، که در مرکز رؤیا و انتهای سفر وی قرار دارد، او خود را به طور کامل با شرق سازگار می‌کند، شرقی یهودی، مسیحی، مسلمان، یونانی، ایرانی، رومی و بالاخره فرانسوی. او از گرفتاری یهودیان بسیار متأثر است، اما این گونه قضاوت می‌کند که آنها نیز در خدمت روشنگری دیدگاه کلی وی هستند، و به خاطر یک سودمندی بیشتر، زخم و نیشدار بودن بیشتری برای کینه‌جویی مسیحی وی فراهم می‌آورند. او می‌گوید که خداوند، خود، ملت جدیدی را برگزیده است که آنها

آن ملت یهود نیست [۸۶].

وی در مقابل واقعیت سرزمین [شرق] مصالحه‌های دیگری را نیز انجام می‌دهد. اگرچه که بیت المقدس (اورشلیم) به عنوان مقصد نهایی سفرنامه وی تعیین شده، سرزمین مصر مواد و مطالب لازم جهت یک گردش سیاسی را فراهم می‌آورد. افکار و عقاید او در مورد مصر به طور زیبایی مسافرت وی را تکمیل می‌کنند. دلتای باشکوه نیل او را وادار می‌کند که بگوید:

تنها خاطرات کشور باشکوه بود که ارزش آن دشتهای با عظمت را داشت؛ من باقیمانده و یادگارهای تمدن جدیدی را دیدم که با نبوغ فرانسوی به سواحل رود نیل آورده شده بود [۸۷].

اما این اندیشه‌ها با دلتنگی ابراز گردیده‌اند، زیرا در مصر شاتوبریان اعتقاد دارد که می‌تواند عدم حضور فرانسه را با عدم حضور دولتی آزاد که بر مردمانی خوشحال حکومت می‌کند برابر بداند. علاوه بر این، پس از اورشلیم، مصر تنها به صورت نوعی سیر قهقرای روحانی ظاهر می‌شود. پس از یک سلسله توضیحات سیاسی در مورد حالت تأسفبار خویش، شاتوبریان همان سؤال همیشگی را از خود می‌کند که «اختلاف و تفاوت» ناشی از تحولات تاریخی چیست: چگونه می‌شود که این توده عظیم از آدمهای احمق و پست به نام «مسلمانان» بر سرزمینی حکومت و در آن زندگی کنند که زمانی صاحبان کاملاً متفاوت آن، تا آن حد هرودوت و دیودوروس^{۳۲} را تحت تأثیر قرار داده بودند؟

این یک تودیع مناسب برای مصر است، که وی آن را به مقصد تونس، خرابه‌های کارتاژ و بعد هم فرانسه ترک می‌کند. با این حال وی نکته آخری را نیز در مصر مورد توجه قرار می‌دهد: او که قادر نیست اهرام مصری را جز از

فاصله‌ای نسبتاً دور نگاه کند، این زحمت را پذیرا می‌شود که کسی را به آنجا فرستاده و مأموریت دهد تا نام شاتوبریان را بر یکی از سنگها حک کند و برای استفاده ما نیز این جمله را اضافه کند که: «انسان باید همه وظایف کوچک یک مسافر باتقوا را به انجام برساند.» البته ما معمولاً به این خوشمزگی پیش‌پا افتاده توریستی چندان اهمیتی نمی‌دهیم. اما با این حال، به عنوان آمادگی برای آخرین برگ از کتاب خاطرات...، بیش از آنچه در نگاه اول به نظر می‌رسد اهمیت دارد. با مروری بر پروژۀ بیست ساله‌اش برای مطالعه «همه تصادفات و همه ناراحتی‌ها» به عنوان یک خارجی، شاتوبریان با حالتی مرثیه‌گونه می‌نویسد که چگونه هریک از آثار و کتابهایش در واقع امتداد زندگی خود وی بوده‌اند. او که مردی بدون خانه و کاشانه و فارغ از امکانات تحصیل آن است چنین می‌نماید که جوانی خود را به نحو مطلوبی سپری کرده است. اگر آسمانها به وی استراحتی ابدی عطا کنند، وی می‌گوید که قول خواهد داد به یادگار رفتن [ترک از دنیای] خود، یادبودی بنا کند. آنچه وی بر پهنه گیتی باقی گذاشته تنها نوشته‌های او هستند که، اگر نامش باقی بماند کافی بوده و اگر هم باقی نماند باز زیاده از حد انتظار است [۸۸].

این سطور پایانی کتاب ما را به یاد این مطلب می‌اندازد که شاتوبریان علاقه داشت تا نامش بر سنگهای اهرام حک شود. می‌توانیم بفهمیم که خاطرات شرقی خودستایانه او به گونه‌ای خستگی‌ناپذیر نمایشی دائمی از تجربه نفس را به دست می‌دهند. نزد شاتوبریان، نوشتن همچون عمل حیات و زندگی کردن بود و بنابراین، اگر می‌خواست زنده بماند، نباید می‌گذاشت که هیچ چیز، و حتی قطعه سنگی در دوردست — از لحاظ حک یک دستخط، دست نخورده باقی بماند. چنانچه نظم نگارش لئن می‌باید تحت تأثیر اقتدار علمی و جزییات فراوان قرار گرفته و شکسته شود، تحول این امر در مورد شاتوبریان به خاطر خواست قطعی فردیتی خودمحور و بسیار لطیف و نازکدل بود. در حالی که لئن، خویشتن خویش را فدای قانون شرق‌شناسی می‌کرد، شاتوبریان هر آنچه

را که درباره شرق می‌گفت به نفس خویش متکی می‌نمود. با وجود این، هیچ یک از این دو نویسنده قادر به تصوّر اولاد و اعقابی که بتوانند به گونه سودمندی [راه و کار ایشان را] ادامه دهند نبودند. لئین به قلمروی «ترک شخصیت»^{۳۳} یک نظم تکنیکی خاص وارد شد؛ کار او مورد استفاده قرار می‌گرفت، اما نه به عنوان یک سند انسانی. از طرف دیگر، شاتوبریان به دنبال این بود که نوشته‌هایش، نظیر حگ پیش پا افتاده نامش بر یکی از اهرام، «خود» وی را مطرح سازد؛ اگر نه، و اگر وی نمی‌توانست با نوشتن، حیات خویش را امتداد بخشد، این عمل یک کار زیادی و غیرضروری بود.

اگرچه همه مسافرین مشرق‌زمین، پس از شاتوبریان و لئین، توجه زیادی به آثار این دو نموده‌اند (تا جایی که، در پاره‌ای از موارد، مطالب ایشان را کلمه به کلمه کپی کرده‌اند)، میراث ایشان در بر دارنده سرنوشت شرق‌شناسی و حق انتخابهایی که بدان محدود بود می‌باشد. یا کسی مطالب علمی را به رشته تحریر درمی‌آورد، نظیر لئین، و یا اینکه مطالبی شخصی را، مثل شاتوبریان. مسائلی که با شیوه نخستین همراه بود یکی اعتمادی غربی و فاقد جنبه شخصی بر این مطلب بود که توصیف پدیده‌های کلی و جمعی امری ممکن است، و دیگری اینکه در این شیوه واقعیتها به عوض آنکه از درون خود مشرق‌زمین استخراج شوند بیشتر از داخل مشاهدات خود نویسندگان بیرون آورده می‌شدند. مشکلی هم که در مورد اظهار و بیان مطالب به صورت شخصی وجود داشت این بود که این شیوه بالمآل به آنجا می‌کشید که مشرق‌زمین را با تخیل و فانتزی خصوصی نویسندگان [شرق‌شناس] یکی بداند، اگرچه که تخیل مورد بحث، از نظر زیباشناسی، واقعاً در مرتبه بالایی قرار داشت. البته، در هر دوتای این موارد، شرق‌شناسی بر اینکه شرق چگونه توصیف و مشخص شود نفوذ قدرتمندی داشت. اما آنچه این نفوذ همواره مانع از تحقق آن می‌شد،

و هنوز هم می‌شود، عبارت از نوعی احساس مشرق‌زمین در قالب این معناست که شرق نه به نحوی ناشدنی، کلی و نه به نحوی تزلزل‌ناپذیر، خصوصی است. جستجوی در شرق‌شناسی برای یافتن احساس زنده‌ای از یک واقعیت انسانی و یا حتی اجتماعی اهالی مشرق‌زمین — به عنوان ساکنین معاصر دنیای جدید — کوششی عبث خواهد بود.

یکی از دلایل بسیار عمده این غفلت عبارت از تأثیر و نفوذ دو شقی که شرح دادم، لئین و شاتوبریان — انگلیسی و فرانسوی، است. پیشرفت و رشد دانش، و بخصوص دانش تخصصی، فرآیندی بسیار کند دارد. این رشد، بسیار بیشتر از آنچه جنبه افزایشی داشته باشد، عبارت از جریان گردآوری مبتنی بر انتخاب، جابجایی، حذف، ترتیب دوباره، و پافشاری و ابرام در چارچوب آنچه اجماع تحقیق نامیده می‌شود می‌باشد. مشروعیت علمی نظیر شرق‌شناسی در خلال قرن نوزدهم از آنچه اصطلاحاً اعتبار و اقتدار مذهبی خوانده می‌شود نبود — که البته این امر برای دوران قبل از عصر روشنگری اروپا مصداق داشت، بلکه از آنچه می‌توان آن را نقل قول مبتنی بر تجدید نظر و اصلاح از منابع [و افراد] معتبر پیشین خواند می‌بود. با شروع از ساکی، روحیه شرق‌شناسی علمی اینگونه بود که محقق شرق‌شناس مثل یک نفر دانشمند، یک رشته از مواد و مطالب مختلف در متون گوناگون را بررسی نموده و سپس آنها را ویراستاری و از نو مرتب می‌نمود و به صورتی که در مجموع بر تصویر ذهنی مورد نظر او دلالت کنند در کنار هم قرار می‌داد. در نتیجه، شرق‌شناسان نیز در بین خود آثار یکدیگر را به همین شیوه نقل‌قولی مورد بهره‌برداری قرار می‌دهند. برای مثال برتون را می‌بینیم که وقتی می‌خواهد به طور غیرمستقیم از شبهای عربی و یا مصر سخن گوید این کار را از طریق [نقل قول از] آثار لئین انجام می‌دهد، و البته در حین نقل قول، به رغم اعتبار فوق‌العاده‌ای که برای لئین قایل است، بعضاً مطالب او را مورد سؤال و معارضه نیز قرار می‌دهد. مسافرت خود نروال به مشرق‌زمین از طریق لامارتین، و مسافرت لامارتین هم از طریق شاتوبریان بود. به طور خلاصه

می توان گفت که شرق شناسی، به عنوان یک علم رو به رشد، برای تغذیه خود عمدتاً به نقل قول از گذشتگان عالم در این رشته می پرداخت. حتی هنگامی که مواد و مطالب جدیدی پیش می آمد باز قضاوت در مورد آنها بر مبنای گفته ها و موازین، دیدگاهها، ایدئولوژی ها و تزه های راهنمای گذشتگان بود. قاطعانه و بر مبنای عدالت می توانیم بگوییم که شرق شناسانی بعد از ساکی و لین، در واقع همان مطالب آن دو را تکرار می کردند؛ پس از شاتوبریان هم، همه مسافرین به شرق از روی دست او کپی می کردند. از درون این دوباره نویسی ها و استنساخهای مجدد بود که کم کم شرق معاصر به طور منظم از صحنه حذف گردید، بویژه آنکه سیاحان با استعدادی نظیر نروال و فلوبر، توصیفات لین را بر آنچه چشم و ذهن آنها مستقیماً می دید ترجیح می دادند.

در نظام دانش در مورد شرق، مشرق زمین بیش از آنچه یک مکان و سرزمین بوده باشد یک «قیاس» است، یک رشته ارجاعات، مجموعه ای از شخصیتها که به نظر می رسد منشاء و سرآغاز آنها در یک نقل قول، و یا عبارتهایی چند از یک کتاب و یا تکرار مطالب فلان نویسنده در مورد شرق، و یا تخیل کوچکی از قبل، و یا مجموعه ای از همه اینها بوده باشد. مشاهده مستقیم و یا توصیف آنچه فرد در پیرامون خود در شرق می بیند، صرفاً ادعاهایی ساختگی است که در مطالب شرق شناسانه به چشم می خورد و به طور کلی نسبت به امور انتظام یافته ای که با مقاصد دیگری وجود دارند در مرحله دوم از اهمیت قرار دارند. مشرق زمینی که در آثار لامارتین، نروال، و فلوبر وجود دارد صرفاً عرضه دوباره همان مواد و مطالب قانونی [قبلی = قانون شرق شناسی] است که تحت هدایت یک خواست اجرایی قوی و زیبا پسندانه درآمده و در نتیجه علاقه و توجه خواننده را به خود جلب می کند. با این حال در این هرسه نویسنده، شرق شناسی، و یا حداقل جنبه هایی از آن، مورد تصدیق و اظهار قرار گرفته است، اگرچه، همان طور که قبلاً گفتم، جنبه آگاهی و شعور روایتی در این نوشته ها بسیار قوی است. آنچه که مورد ملاحظه قرار خواهیم داد این

مطلب است که این شعور روایتی، به‌رغم همهٔ فردیتهای خودمحو‌رانه‌اش، در انتها بر این قضیه وقوف کامل خواهد داشت که سفر به مشرق‌زمین دست‌آخر گونه‌ای کپی کردن است، درست مثل داستان بووارد و پکوشه.

لامارتین، هنگامی که در سال ۱۸۳۳ سفر خود به شرق را آغاز نمود، به قول خود این کار را به عنوان امری که از دیرباز در آرزویش بود انجام داد: «مسافرت به شرق همچون اقدامی بزرگ در زندگی داخلی من است.» وی مجموعه‌ای از تمایلات، استعدادها، و جانبداری‌های مثبت و منفی است؛ او از رومی‌ها و کارتاژها متنفر بوده و در عوض به یهودیان، مصریان، و هندوها، که به ادعای وی دانتی می‌خواست آن‌طور شود، عشق می‌ورزید. در حالی که به فهرست کاملی از آنچه که می‌خواست در شرق انجام دهد مجهز بود، لامارتین، سفر خود به آن سرزمین را آغاز کرد. در ابتدای کار با هر چیزی که مواجه می‌شود یا پیش‌بینی‌های شاعرانهٔ وی را تأیید نموده و یا اینکه تمایل او به تمثیل و قیاس را تحقق می‌بخشد. خانم هستر استانهوپ^{۳۴} هم «ساحره»^{۳۵} بیابان است؛ شرق «موطن تخیلات من است»؛ عربها افرادی بدوی هستند؛ شعر دوران بابلی در سرزمین لبنان دفن شده است؛ مشرق‌زمین گواه بر وسعت جلب‌کنندهٔ آسیا و کوچکی نسبی یونان است. به هر حال، کمی پس از آنکه وی به سرزمین فلسطین وارد می‌شود، تبدیل به سازندهٔ اصلاح‌ناپذیر یک شرق تخیلی می‌گردد. وی بدون هیچ دلیلی می‌گوید که دشتهای کنعان در آثار پوسن^{۳۶} و لورین^{۳۷} به بهترین وجه به نظر می‌رسند. و سفر او، که وی قبلاً آن را ترجمان [شرق] می‌نامید، اکنون تبدیل به نیایشی شده است که بیش از آنچه چشم، ذهن، و یا روان وی را به خدمت گیرد بر حافظه، روح، و قلب او تأثیر

34. Lady Hester Stanhope

۳۵. Circe در ادیسه (از افسانه‌های یونان) نام ساحره‌ای است که در جزیرهٔ Aeaca منزل داشته و هر کس که از جام او می‌آشامد تبدیل به خوک می‌شد.

36. Poussin 37. Lorrain

می بخشد [۸۹].

این اظهار و اعلام صریح، به طور کامل تعصب مبتنی بر قیاس و تجدید ساختار (و بدون نظم و انتظام) لامارتین را در بر می گیرد. مسیحیت دین تخیل و خاطره هاست، و از آنجایی که لامارتین خود را همچون یک مسیحی پرهیزکار به حساب می آورد، به همان ترتیب نیز زیاده روی می کند. اگر کسی خواسته باشد که کاتالوگی از «مشاهدات» غرض آلود وی را به دست دهد، مطلب انتها ندارد: زنی را که می بیند وی را به یاد هایده^{۳۸} در کتاب دون خوان^{۳۹} می اندازد؛ رابطه بین عیسی مسیح (ع) و فلسطین مثل رابطه بین ژان ژاک روسو و ژنو است؛ اصل رودخانه اردن کم اهمیت تر از «اسراری» است که در روح انسان تعالی می بخشد؛ شرقی ها، و بخصوص مسلمانان، آدمهای تنبلی هستند که سیاست در بین آنها بوالهوسانه، مبتنی بر احساسات، و بدون آینده نگری است؛ زن دیگری وی را به یاد عبارتی در آتالا می اندازد؛ نه تاسوونه شاتوبریان (که اغلب به نظر می رسد مسافرت های قبلی وی خودپرستی لامارتین را، که در غیر این مورد بی توجه و اعتنا است، به ستوه می آورد) «سرزمین مقدس» را درست پیدا نکرده بودند؛ و مطالب بسیار دیگری از این قبیل. صفحات زیادی که وی با اعتماد زیاد پیرامون شعر عربی به رشته تحریر درآورده، هیچ تغییری در جهل کامل وی نسبت به آن زبان به وجود نمی آورند. همه آن چیزی که نزد او اهمیت دارد این مطلب است که مسافرت در سرزمین شرق بر وی آشکار می سازد که چگونه مشرق زمین «مهد سنت ها و افراط گری ها» بوده و شخص وی نیز شاعر منتسب به آن در غرب است. او، بدون هیچ نشانه ای از مسخره کردن خود، اعلام می دارد که:

این سرزمین عربی، سرزمین افراط گری هاست؛ در اینجا همه چیز جوانه می زند، و هر فرد ساده لوح و فنائیکی می تواند به نوبه خود یک پیامبر شود [۹۰].

او خود، صرفاً به این خاطر که در شرق اقامتگی داشته است، پیامبر شده است!

لامارتین، در پایان روایت خود از شرق، به منظور خود از سفر به «مدفن مقدس» — آن نقطه شروع و پایان همه زمان و مکان، دست یافته است. او آن قدر واقعیتها را درک کرده که بار دیگر می‌خواهد از واقعیات گریخته و به دامن تنهایی، مراقبت، فلسفه و شاعری پناه برد [۹۱].

لامارتین، که از صرف حدود جغرافیایی شرق فراتر رفته است، تبدیل به یک شاتوبریان ایام متأخر می‌شود که به بررسی و مطالعه شرق، به صورتی که گویی یک ایالت شخصی (و یا حداقل فرانسوی) آماده برای عرضه در مقابل قدرتهای اروپایی است، می‌پردازد. او، از یک فرد مسافر و زایری که در زمان و مکانی واقعی سفر می‌کند، به یک «نفس» فراتر از شخصی که خود را از لحاظ قدرت و آگاهی با همه اروپا یکی می‌داند تبدیل شده است. آنچه در مشرق‌زمین پیش روی خود می‌بیند عبارت از سرزمینی است که در جریان ازهم‌پاشی اجتناب‌ناپذیر آتی خویش است که با اقتدار اروپایی فتح گردیده و تبرک می‌یابد. بنابراین، در تصور اقلیمی لامارتین، مشرق‌زمین با سلطه و اقتدار غرب (اروپا) از نو متولد می‌شود:

اقتداری که بدین صورت تعریف شده، و به عنوان یک حق اروپایی تقدس می‌یابد، به طور اصولی به معنای حق اشغال این و یا آن سرزمین، و هم‌چنین سواحل آنها، به منظور تأسیس شهرهای آزاد — و یا مستعمرات اروپایی، و یا بنادر تجاری... در آن محلها است.

لامارتین در این حد هم توقف نمی‌کند. او تا بدانجا پیش می‌رود که می‌گوید مشرق‌زمین، جایی که او هم اکنون دیده و در آنجا اقامت داشته، عبارت است از یک رشته «ملتهای بدون سرزمین، وطن، حق و حقوق، قوانین و یا امنیت... که بی‌صبرانه در انتظار پناهگاه» اشغال [خاک خود توسط] اروپاییان

هستند [۹۲].

در میان همه تصاویری که شرق‌شناسی دربارهٔ مشرق‌زمین از خود ساخته است بی‌اغراق هیچ کدام به اندازهٔ این یکی کاملاً تکراری نیست. نزد لامارتین سفر و زیارت مشرق‌زمین نه تنها شامل نفوذ به قلمروی شرق با یک خودآگاه آمرانه و حاکی از تکبر، بلکه هم‌چنین حذف عملی آن خودآگاه در اثر دسترسی و نزدیکی آن به نوعی کنترل غیرشخصی و اروپایی بر شرق است. هویت واقعی شرق در یک سلسله از تکه‌پاره‌های پشت سرهم، خشک و پژمرده شده است، که اینها همان مشاهدات مبتنی بر خاطرات لامارتین هستند، که باید بعدها به صورت بیان مجدد رویای استیلای ناپلئونی جمع‌آوری و عرضه شوند. در حالی که هویت انسانی لئین در خلال شبکهٔ علمی طبقه‌بندی‌های مصری وی محو گردیده بود، خودآگاهی و شعور لامارتین به طور کامل از حدود نرمال خویش تجاوز می‌کند. در این مسیر، وی مسافرت و تصاویر شاتوبریان را صرفاً بدین خاطر که از آنها بگذرد تکرار کرده و سپس به حیطة انتزاع ناپلئونی و شلیایی^{۴۰}، که در آن افراد و دنیاها، همچون تعدادی کارت بازی روی میز این طرف و آن طرف می‌روند، وارد می‌شود. آنچه در انتها در نشر لامارتین از مشرق‌زمین برجای می‌ماند چندان قابل توجه نیست. واقعیتهای ژئوپولتیک (جغرافیایی - سیاسی) آن زیر پوشش نقشه‌های وی در آن مورد قرار گرفته است؛ اما کنی که وی مورد بازدید قرار داده، مردمی که ملاقات کرده، تجربیاتی که داشته، در تعمیمات آب و تاب دارش در حد انعکاسات معدودی تقلیل یافته‌اند. آخرین نشانه‌ها و خطوط جزئیات خصوصی در بخش نهایی سفر به شرق که تحت عنوان «سابقهٔ سیاسی» نگارش یافته پاک گردیده است.

در مقابل نفس‌پرستی نیمه ملی و فایق لامارتین، باید نروال و فلور را قرار دهیم. آثار شرقی آنها نقش عمده‌ای در مجموعه آثار کلی ایشان بازی

می‌کند، نقشی بسیار بیش از آنچه «سفرنامه» استعماری لامارتین در مجموعه آثار او دارد. با این حال هر دو نفر [نروال و فلوبر] وقتی به شرق آمدند با مطالعات وسیعی که در آثار کلاسیک، ادبیات مدرن، و شرق‌شناسی آکادمیک به عمل آورده بودند آمادگی کامل داشتند. فلوبر، در خصوص این آمادگی، صراحت لهجه بسیار بیشتری از نروال داشت که در کتاب دختران آتش^{۴۱} خویش ریاکارانه می‌گوید که همه آنچه وی درباره شرق می‌دانست خاطرات نیمه‌فراموش شده‌ای بود که از تحصیلات دوران دبیرستان خویش داشت [۹۳]. شواهد موجود در کتاب سفر به شرق کاملاً خلاف این ادعا را ثابت می‌کند، اگرچه دانشی را که در مورد مشرق‌زمین عرضه می‌دارد نسبت به [آثار] فلوبر از انتظام بسیار کمتری برخوردار است. به هر صورت، مطلب مهمتر آن است که این هر دو نویسنده (نروال در سالهای ۴۳-۱۸۴۲ و فلوبر در ۵۰-۱۸۴۹)، نسبت به هر نویسنده دیگری که در قرن نوزدهم به شرق سفر کرده بود، از مسافرت‌های خویش بهره‌برداری‌های شخصی و زیباپسندانه بهتری به عمل آوردند. اینکه این دو نفر هر دو از شروع دارای نبوغ بوده و هر دو نیز در بعضی از جنبه‌های فرهنگ اروپایی که تصویری جانبدارانه — اگرچه انحرافی، از شرق را تشویق می‌کرد عمیقاً غرق بودند مطلب نامربوط و بدون اهمیتی نیست. نروال و فلوبر هر دو به نحله فکری و احساسی که ماریو پراز^{۴۲} در کتاب آلام رومانتیک^{۴۳} وصف می‌کند تعلق داشتند، جماعت فکری که نزد ایشان تصویر محلهای خارجی، پرورش سلیقه‌های لذت بردن از آزار و سادیستی (که پراز آن را آزار دوستی^{۴۴} می‌خواند)، سرگرمی و مجذوب شدن در مسائل خوفناک، و در مفهوم یک «زن مهلک»^{۴۵}، و در اسرارآمیزی و غیبت، همگی دست به دست هم داده و آثاری ادبی نظیر کار گوتیه (که خود نیز فریفته شرق بود)،

41. Les Filles du feu 42. Mario Pras 43. The Romantic Agony

44. algolagnia لذت بردن از درد و رنج، نوعی سادیسم.

45. Fatal Woman

سوینبورن^{۴۶}، بودلر^{۴۷}، و هویسمانز^{۴۸} را به وجود آوردند [۹۴]. نزد نروال و فلوبر، چهره‌های مؤنثی نظیر کلثوپاترا، سالومه، و ایسیس از اهمیت خاصی برخوردارند؛ و این به هیچ روی تصادفی نبود که نامبردگان در آثار خود راجع به شرق، و یا در بازدید از آن سرزمین، زنانی را که چنین افسانه‌هایی را به خاطر می‌آوردند و یا بشدت وسوسه‌آمیز بوده و نوعاً اهل معاشرت بودند، به نحو برجسته‌ای ارزش می‌گذارند.

نروال و فلوبر، علاوه بر جهات فرهنگی کلی، نوعی اسطوره شخصی را به شرق آوردند که علایق و حتی ساختار آن محتاج به شرق بود. هر دو نفر تحت تأثیر جزیی رنسانس (بیداری) مشرق‌زمین، آن گونه که کویینه و دیگران توصیف کرده بودند، قرار داشتند: آنها در جستجوی نیرویی بودند که توسط هر چیزی که به طور افسانه‌ای قدیمی و عتیقه و خارجی بود به دست داده می‌شد. با این حال، برای هریک از آنها، زیارت مشرق‌زمین تلاش در جهت امری بالنسبه شخصی بود. فلوبر، آن گونه که ژان برونو^{۴۹} نامگذاری کرده [۹۵]، به دنبال «امری آشنا در محله سرمنشاء ادیان، رویاها، و قدمت کلاسیک بود؛ در حالی که نروال، همانند اشترن یوریخ^{۵۰} قبل از خود، در جستجوی — و یا اینکه بهتر است بگوییم در تبعیت و پیروی از، خطوط و نشانه‌های احساسات و تخیلات شخصی خویش بود. بنابراین، نزد این هر دو نویسنده، مشرق‌زمین عبارت از مکانی آشنا، و برای هر دو نفر جایی بود که، پس از آنکه سفر واقعی نخستین تکمیل شده بود، غالباً مورد مراجعت قرار می‌گرفت، با وضع اداره هنرمندانه‌ای که نوعاً مبین تمامی تخیلات و تصورات عمده زیباپسندانه است. برای هیچ کدام از ایشان، شرق با بهره‌برداری‌هایی که از آن به عمل آورده بودند، هنوز به طور کامل مورد استفاده واقع نشده بود، اگرچه غالباً در نوشته‌های شرقی آنها

۴۶. Charles Swinburne (۱۸۳۷-۱۹۰۹) شاعر غزل‌سرا و منتقد ادبی انگلستان.

۴۷. Charles Baudelaire (۱۸۲۱-۱۸۶۷) شاعر و منتقد فرانسوی و از پیشقراولان مکتب سمبولیسم.
48. Huysmans 49. Jean Bruneau 50. Sterne Yorick

رنگ و بویی از سرخوردگی، طلسم‌شکنی، و یا اسرارزدایی به چشم می‌خورد. اهمیت عمدهٔ نروال و فلوبر برای این‌گونه مطالعهٔ تفکر شرق‌شناسی در قرن نوزدهم [مطالعهٔ منظور نظر ما] در این است که ایشان آثاری را به وجود آوردند که از طرفی به گونه‌ای از شرق‌شناسی که تاکنون مورد بحث ما قرار داشته مرتبط و وابسته و از طرفی نیز مستقل از آن بوده است. مطلب اول مربوط به دامنهٔ آثار ایشان است. نروال، کتاب خود به نام *سفر به مشرق‌زمین* را از جمع‌آوری یادداشت‌های سفر، نقشه‌ها، داستان‌ها، و قطعات پراکنده فراهم آورد؛ اشتغالات ذهنی وی در مورد مشرق‌زمین را همچنین می‌توان در کتاب «شیمِر»^{۵۱}، در نامه‌ها، و پاره‌ای از داستانها و نوشته‌های دیگر او پیدا کرد. اثر فلوبر، چه قبل و چه بعد از سفر او به شرق، در [موضوع] مشرق‌زمین خیسانده شده است. حضور و ظهور شرق را در یادداشت‌های سفر^{۵۲}، و در اولین چاپ *وسوسه‌های سن آنتوان*^{۵۳} (و در دو چاپ بعدی آن)، و در آثار دیگر او نظیر *هرودیاس*^{۵۴}، *سالامبو*، و تعداد بی‌شمار دیگری از یادداشت‌های مطالعاتی، سناریوها، و داستانهای نیمه‌تمامی که هنوز در دسترس ما قرار دارند، و به نحوی بسیار هوشمندانه توسط برونو مورد مطالعه و بررسی قرار گرفته‌اند [۹۶]، به وضوح می‌بینیم. در دیگر داستانهای مهم فلوبر نیز طنین آوای شرق‌شناسی را می‌شنویم. در همهٔ آن آثار، نروال و فلوبر مواد و مطالب شرقی خود را مستمراً مورد بهره‌برداری دقیق و استادانه‌ای قرار داده و آنها را به انحاء گوناگون در ساختارهای خاص پروژه‌های زیباشناسانهٔ شخصی خویش جذب می‌نمودند. با این حال، این مطلب بدان معنا نیست که بگوییم شرق، نسبت به آثار ایشان، یک جنبهٔ عارضی دارد. بلکه برعکس — و در نقطهٔ مقابل نویسندگانی نظیر لئین (که نروال و فلوبر بی‌محابا از مطالب وی بهره‌برداری کردند)، شاتوبریان،

۵۱. Les Chimères در افسانه‌های قدیم موجودی که سرشیر و بدن بز و دم مار داشته، لولو؛ همچنین به معانی پوچ و واهی هم استعمال می‌شود.

52. Carnets de Voyage 53. La Tentation de saint Antoine 54. Hérodiade

لامارتین، رنان، ساکی — شرق ایشان همچون محل جاداری که پر از امکانات گوناگون باشد، محکم گرفته نشده و مورد تملک قرار نمی‌گیرد. آنچه برای ایشان اهمیت داشت ساختار اثر ایشان به عنوان یک حقیقت (واقعیت) مستقل، زیباپسندانه، و شخصی بود، و نه طریقی که از آن راه، اگر کسی می‌خواست، می‌توانست به نحو مؤثری بر شرق سلطه یافته و یا مشرق‌زمین را به طور برجسته‌ای مورد نكوهش قرار دهد. نفس ایشان هرگز شرق را در خود جذب نکرد، و نه اینکه آن را با دانش مکتوب و مستند راجع به شرق (و یا به طور خلاصه با شرق‌شناسی رسمی) برابر ندانست.

بنابراین، از یک طرف، دامنه کار شرقی [شرق‌شناسانه] ایشان از محدودیتهای وضع شده از سوی شرق‌شناسی اصیل (ارتودوکس) فراتر می‌رود؛ و از طرف دیگر، موضوع کار ایشان بیش از [مباحث] شرقی و یا منتسب به شرق^{۵۵} می‌باشد — اگرچه که ایشان نیز به نحوی شرق را شرق‌شناسی زده می‌کنند —؛ ایشان از روی کمال آگاهی با محدودیتها و امکاناتی که شرق، و دانش پیرامون آن، برایشان فراهم می‌آورد بازی می‌کنند. برای نمونه، نروال معتقد است که وی باید در چیزی که می‌بیند نیروی حیات القا کند، زیرا که می‌گوید:

آسمان و دریا هنوز آنجا هستند؛ آسمان مشرق‌زمین و آسمان ایونیا^{۵۶}
هر روز صبح یکدیگر را عاشقانه می‌بوسند؛ اما زمین مرده است؛ مرده، چون
مردمان آن را کشته‌اند و خدایان از آن گریخته‌اند.

اگر قرار باشد که شرق اصلاً حیاتی داشته باشد، اکنون که خدایان آن گریخته‌اند، باید از طریق کوششهای بارور آن بوده باشد. در کتاب «سفر به شرق» خودآگاه (وجدان) روایی همواره یک صدای نیروبخش است، که از

55. Oriental or Orientalistic

۵۶. Ionian وابسته به Ionia مستعمره یونانی در کرانه غربی آسیای صغیر (کنایه از آسمان غرب).

خلال پیچ و خمهای وجود شرقی که به روایت نروال مجهز به دو واژه عربی «طایب»، به معنای امر مورد رضایت، و «مافیه شیئی»، به معنای طرد و انکار [امور نامطلوب] است می‌گذرد. انتخاب مناسب هریک از این دو واژه وی را قادر می‌سازد که با دنیای متضاد شرقی روبرو شده، با آن مقابله نموده و از دل آن، اصول مرموزش را استخراج نماید. وی مستعد درک این مطلب است که مشرق‌زمین «سرزمین خواب و خیال‌ها و رؤیاها است»، که همچون حجابهایی که وی در همه جای قاهره می‌بیند، گنجینه‌ای غنی و عمیق از جاذبیت جنس مؤنث را می‌پوشاند. نروال، تجربه لثن در مورد کشف لزوم ازدواج در یک جامعه اسلامی را تکرار می‌کند، اما به خلاف او، خود را با یکی از زنان مرتبط می‌سازد. همراهی وی با زینب چیزی فراتر از یک اجبار اجتماعی است:

باید با دختر جوان و بی‌حیله و تزویری که اهل این خاک مقدس و اولین سرزمین (خانه) ماست پیوند یابم؛ باید خود را در چشمه‌های حیات‌بخش انسانیت، که شعر و ایمان پدران ما از آنها جوشیده است، شستشو دهم! ... دوست دارم زندگی خود را همچون یک داستان به جلو برم، و داوطلبانه خود را در موقعیت یکی از آن قهرمانان پرجوش و خروش و مصتمی قرار می‌دهم که آرزو دارند به هر قیمتی که شده در زندگی خود یک درام به وجود آورند، برخورد گاهی از پیچیدگی، و در یک کلمه «اقدام و جدیت» [۹۷].

نروال خود را در شرق سرمایه‌گذاری می‌کند که حاصل آن بیش از آنچه روایت داستانی، که همواره مورد آرزوی او بود و هرگز هم به طور کامل تحقق نیافت، باشد آمیختن ذهن با اقدامات فیزیکی (مادی) است. این جنبه ضد داستانی، این فرارفتن از زیارت، نوعی طفره رفتن و عدول از نوعی غایت مبتنی بر استدلالی است که مورد انتظار نویسندگان قبلی پیرامون مشرق‌زمین بود.

نروال، که هم از لحاظ مادی (فیزیکی) و هم از جهت احساسات به مشرق زمین اتصال دارد، به طور خصوصی در میان ثروت و شکوه و غنای فرهنگی آن سرگردان بوده و خود را علی الخصوص در سرزمین مصر که «گهواره‌ای است که همه حکمتها از آن جوشیده است» [۹۸] سکنی می‌دهد. تأثیر و تأثرات، رویاها، و خاطرات او با مقاطع مختلف روایتهای بدیع و دارای سبک ویژه‌ای که به سبک شرقی انجام یافته‌اند تغییر می‌کند؛ واقعیت‌های سخت مسافرت — در مصر، لبنان، ترکیه — با طرح یک انحراف و عدول استادانه [از موضوع بحث] درهم می‌آمیزد، درست مثل اینکه نروال یادداشتهای سفر شاتوبریان را، با استفاده از یک مسیر زیرزمینی، اگرچه به مراتب بانیات استعماری و وضوح کمتری، تکرار می‌کرد. میشل بوتور^{۵۷} این مطلب را به نحو زیبایی بیان می‌کند:

در چشم نروال، مسافرت شاتوبریان به یک صورت، سفری در سطح است، در حالی که مسافرت خود وی بسیار حساب شده است، که مراکز الحاقی، و راهروهای مقطع (بیضوی شکل؟) ای که مراکز اصلی را مدور می‌کنند، مورد بهره‌برداری قرار می‌دهد. بدین ترتیب وی قادر است که [با استفاده از شیوه] اختلاف منظر، همه ابعاد دام و تله‌هایی را که مراکز عادی پرورش داده‌اند در معرض شهود قرار دهد. نروال، در حالی که در خیابانها و یا حومه شهرهای قاهره، بیروت، و یا قسطنطنیه سرگردان است، همواره در انتظار هر چیزی است که به وی احساس غاری در زیر روم، آتن، و اورشلیم (سه شهر عمده در خاطرات سفر شاتوبریان) را ارزانی دارد...

درست به همانگونه که سه شهر شاتوبریان در ارتباط باهم هستند — روم، که با امپراطوران و پاپ‌های خود میراث، پیمان کهن، آتن و اورشلیم را دوباره جمع می‌کند — غارهای نروال ... سر از مراوده جنسی درمی‌آورند [۹۹].

حتی دو سرگذشت بزرگ طرح‌ریزی شده به نامهای، داستان حکیم خلیفه^{۵۸} و داستان ملکه صبح^{۵۹} که فرضاً روایت پابرجا و محکمی را بیان می‌دارند نیز نروال را از قطعیت «روزمینی»^{۶۰} منحرف نموده و بیش از پیش وی را به سمت یک دنیای درونی تضاد و رؤیا سوق می‌دهد. این هر دو داستان با هویت چندگانه‌ای سروکار دارند که یکی از انگیزه‌های آن — که بصراحت بیان شده — زنای با محارم است، و هر دو نیز ما را به دنیای اثری شرقی نروال باز می‌گردانند، دنیای رویاهای سیال و نامطمئنی که همواره خود را در فراسوی ثبات عزم، تعین، و مادیت، می‌گسترانند. وقتی که این سفر به پایان رسیده و نروال در مسیر بازگشت به سرزمین مادری اروپایی خود به مالتا می‌رسد این واقعیت را درک می‌کند که وی اکنون در «سرزمین سرما و طوفانهای بارانی است، و اکنون شرق برای من مانند یکی از آن خوابها و رویاهای صبحگاهی است که بلافاصله نگرانی‌های روز را در پی دارد» [۱۰۰]. سفرنامه وی شامل صفحات بی‌شماری است که مستقیماً از روی کتاب مصریان جدید لئن کپی شده‌اند، اما چنین به نظر می‌رسد که حتی ثبات و اعتماد روشن آن مطالب نیز در عنصر غارمانند [کنایه از گشادی و وسعت و در ضمن توخالی و پوک بودن] و دائماً در حال فروپاشی و اضمحلالی که عبارت از شرق نروال است حلّ می‌شوند.

من فکر می‌کنم، با وجودی که اثر او تا حدّ معینی بر شرق‌شناسی وابستگی دارد، دفتر یادداشت او برای [کتاب] مسافرت... دو متن کامل برای درک این مطلب که چگونه شرق وی خود را از قید هر آنچه شبیه پنداشت شرق‌شناسانه از شرق است رها کرده برای ما به دست می‌دهد. اول آنکه شوق و تمایل وی بدون هیچگونه تفاوت و تمایزی در جهت جمع‌آوری تجربه، و خاطره، هر دو می‌کوشد: «من احساس نیاز می‌کنم که همه طبیعت (زنهای خارجی) را

58. The Tale of the Caliph Hakim 59. The Tale of the Queen of the Morning

60. Overground

در خود جذب کنم. خاطراتی از زندگی که در آنجا داشته‌ام.» نکته دوم هم تا حدودی نکته اول را بیشتر شرح می‌دهد: «رویاها و جنون... میل و رغبت به شرق. اروپا در حال طلوع و سربرآوردن است. رویای من در حال تحقق است. او [اشاره مونث] من از او فرار کرده بودم. او را گم کرده بودم کشتی شرق را...» [۱۰۱] مشرق‌زمین، سمبل تلاشهای رویایی نروال، و زنی فرار و ناپایدار در مرکز آن، است، همچون یک آرزو و یک گمشده. «کشتی شرق»^{۶۱} به طور مرموزی به آن زن، به منزله یک کشتی که شرق را حمل می‌کند، و یا احتمالاً کشتی خود نروال برای شرق— کتاب سفرنامه... وی، اشاره می‌کند. در هر حال، شرق با یک «غیبت» به یادگارماندنی برابر دانسته شده است.

در غیر این صورت چگونه می‌توانیم استفاده بطلالت‌آمیز از بخشهای عمده‌ای از کتاب لئن، در کتاب سفرنامه... نروال را، که خود حاصل ذهنیتی بسیار اصیل و انفرادی است، توجیه کنیم بدون اینکه نروال هیچ زمزمه‌ای مبتنی بر اینکه این توصیفات از خود وی نیست [و از کتاب لئن وام گرفته شده] داشته باشد. چنین به نظر می‌رسید که نروال، در جستجوی یک واقعیت پایدار شرقی، و نیز در عزم خود در اعطای نظمی انتظام یافته به عرضه مجدد شرق، شکست خورده و در نتیجه اعتبار و اقتدار یک متن قانونی شرق‌شناسی را به خدمت می‌گرفت. در پایان سفر نامبرده، سرزمین شرق مرده باقی مانده بود، و جدای از تجسماتی که بسیار ماهرانه و هوشمندانه، اما به طور منقطع در کتاب سفرنامه... آورده شده‌اند، نفس خود وی نیز کمتر از گذشته مسموم و یا خسته نشده بود. بنابراین، با نگاه به گذشته، این طور به نظر می‌رسید که شرق به قلمرویی منفی تعلق داشت، که تنها کشتی [نجات] محتمل آن عبارت از روایت‌های توأم با شکست، وقایع‌نگاری‌های بدون نظم، و رونویسی و استنساخ صرف از متون محققانه بودند. حداقل نروال سعی نکرد که با قرار دادن خود با

تمام وجود در اختیار طرحهای فرانسوی در مورد مشرق‌زمین، پروژه خویش را نجات دهد، اگرچه که وی برای بیان پاره‌ای از نکات مورد نظر خویش به شرق‌شناسی تمسک جست.

برخلاف تصویری کاملاً منفی که نروال از یک شرق توخالی دارد، فلور به نحو بارزی دنیوی و محسوس حرف می‌زند. یادداشتها و نامه‌های او مردی را نشان می‌دهد که با دقت زیاد و وسواسی عجیب در مورد تمام حادثه‌ها، اشخاص، و صحنه‌آرایی‌ها گزارش نموده، از جنبه‌های «عجیب و غریب» آنها مشعوف شده و هرگز در صدد تقلیل ناسازگاری‌هایی که در مقابل خود می‌بیند نیست. در آنچه وی می‌نویسد (و یا شاید به خاطر آن می‌نویسد) حق و بهره را به جانب آنچه می‌بیند می‌دهد، که سپس در قالب عباراتی که آگاهانه تدوین یافته‌اند بیان می‌دارد: به عنوان نمونه این عبارت که می‌گوید: «در سرزمین مصر، کتیبه‌ها و فضله حیوانات یگانه اموری هستند که هرگونه نشانه‌ای از حیات را به دست می‌دهند» [۱۰۲].

سلیقه‌های او گاهی به حد افراط و هرزگی کشیده می‌شوند، که صورت آنها غالباً ترکیبی از زندگی افراطی، حتی در حدی از کثیفی که تهوع‌آور است، با پالودگی و تهذیبی افراطی و بعضاً عقلانی است. با این حال، این نوع خاص از هرزگی و فساد چیزی نبود که صرفاً مورد مشاهده قرار گرفته شده باشد، بلکه همچنین مورد بررسی و مطالعه قرار گرفته و به نشانه‌ای از یکی از اجزای اساسی داستانهای ساختگی فلور تبدیل گردید. مخالفتها و یا به قول هاری لوین^{۶۲}، دوگونگی‌هایی که در نوشته‌های فلور به چشم می‌خورند — از قبیل جسم در مقابل ذهن، سالومه در مقابله سن جان، سالامبو در مقابل سن آنتونی [۱۰۳] — با قدرت تمام توسط آنچه وی در شرق می‌دید مورد تصدیق قرار گرفته‌اند، آنچه که وی می‌توانست، با توجه به قدرت فراگیری برق‌آسای خود، از

مشارکت بین دانش و درشتی جسمانی ببیند. در مصر علیا، وی تحت تأثیر هنر باستانی مصر، و ارزشمندی و هرزگی توأم با مهارت آن قرار گرفت: «بنابراین، حتی در آن زمانهای بسیار دور هم تصاویر مستهجن وجود داشته اند؟» اینکه مشرق زمین در واقع چه تعداد از سؤالات را پاسخ می داد، به عوض آنکه صرفاً سؤال را مطرح کند، در نقل قول زیر مشهود است:

شما [مادر فلوبر] از من می پرسید که آیا مشرق زمین در همان سطحی که من تصور می کردم بوده است یا نه؟ بله، این طور بود؛ و علاوه بر این، وسعت دامنه آن بسیار فراتر از ایده محدودی که من درباره آن داشتم بود. من، هرآنچه را که به صورت تیره و مبهمی در ذهنم وجود داشت، در آنجا با شرح و توصیفی روشن یافته ام. حقایق و واقعیات جای فرضیات را گرفته اند — به چنان نحو عالی و بارزی که اغلب چنان به نظر می رسد که من بناگاه با رویاهای قدیمی و فراموش شده ای مواجه می شوم [۱۰۴].

مجموعه آثار فلوبر آن چنان گسترده و پیچیده است که هرگونه روایت ساده از نوشته های شرفی وی کاری بسیار مقدماتی و نومیدانه و ناقص خواهد بود. با این وجود، بعضی از اجزای خاص و عمده شرق شناسی وی را، در چارچوبی که به وسیله نویسندگان دیگر فراهم آمده، می توان شرح داد. با حفظ جایی برای اختلاف بین نوشته های کاملاً شخصی (نامه ها، یادداشتهای سفر، و یادداشتهای سردستی روزانه) و نوشتجات بدیع و زیبای رسمی (افسانه ها و داستانهای عشقی)، هنوز می توانیم بگوییم که چشم انداز و منظر شرقی فلوبر ریشه در جستجویی در ناحیه شرق و جنوب برای یک «آلترناتیو پنداری»^{۶۳} دارد که «به معنای رنگهای مجلل و مزین، و نقطه مقابل صبغه خاکستری رنگ زمینهای ولایات فرانسوی، بود. و نیز به معنای مناظر بدیع هیجان آور به جای روزمرگی و نظم جاری یکنواخت و کسل کننده بود؛ اموری عجیب و اسرارآمیز،

به عوض امور آشنا و مألوف» [۱۰۵]. به هر صورت، هنگامی که وی از مشرق‌زمین دیدار نمود، سرزمین شرق، وی را تحت تأثیر فرتوتی و شکست و پا به سن گذاردگی خود قرار داد. سپس فلوبر، مثل تمام شرق‌شناسان دیگر، نقش یک احیاگر را به خود می‌گیرد. «او» باید شرق را دوباره به حیات و سرزندگی بازگرداند، او باید آن را برای خویشتن و نیزخوانندگان خویش قابل وصول و حصول سازد، و این تنها از تجربه‌ی وی از شرق، چه در محلّ و چه از روی کتابها، و اطلاع وی از زبان محلی، است که کلید کار را به دست خواهد داد. بدین ترتیب رمانهای او درباره‌ی شرق از لحاظ تاریخی پرمحتوا و حاصل زحمت وی بوده و به نحو عالمانه‌ای نیز تجدید ساختار یافته بود. کارتاژ در کتاب سالامبو و نتایج تخیلات هیجان‌آلود سن آنتونی، میوه‌های اصیل و معتبر مطالعات وسیع فلوبر در منابع (عمدتاً غربی) پیرامون دین، امور جنگی و نظامی، آداب و مراسم، و جوامع شرقی بودند.

آنچه در آثار رسمی بدیع و هنرمندانه‌ی وی در مورد شرق به چشم می‌خورد، علاوه بر نشانه‌هایی از مطالعات و اصلاحات تازه و حرص آلود فلوبر، خاطراتی است که از سفر نامبرده به مشرق‌زمین برجای مانده‌اند. در کتاب مجموعه افکار به دست آمده^{۶۴}، آمده که شرق‌شناس، مردی است که بسیار سفر کرده باشد [۱۰۶]، تنها با این تفاوت که فلوبر، به خلاف اکثر این قبیل مسافران، از سفرهای خود به نحوی پاک و بی‌تزویر بهره‌برداری می‌کند. اکثر تجربیات وی به یک شکل تثاتری عرضه شده‌اند. وی نه تنها به محتوای آنچه می‌بیند علاقه‌مند است بلکه — نظیر رنان — به «چگونه» دیدن آن نیز توجه دارد، اینکه مشرق‌زمین، گاهی به نحوی دهشتبار اما همواره جالب و جاذب، چگونه خود را بر وی عرضه می‌کند. فلوبر بهترین مستمع آن است:

... بیمارستان قصرالعینی ...^{۶۵} بسیار خوب نگهداری می‌شود. کار

کلوت بی^{۶۶} — دستهای او را هنوز می توان دید. موارد متعددی از بیماری سفلیس؛ در بخش مملوکین عباسی^{۶۷} چندین نفر در مقعد به آن مبتلا هستند. با اشاره دکتر همگی روی تخته های خود ایستاده، کمر بند شلوارهای خود را باز کرده (ماجرای شبیه به یک مشق نظامی بود) و مقعدهای خود را با انگشت باز کردند تا زخم سفلیس خود را نشان دهند. موارد متعددی از مرض بیماری لوله ادرار؛ یکی از آنها در داخل مقعدش موی رویده بود؛ جای سوزن (نیش) پیرمردی اصلاً پوست نداشت؛ از بوی بد و متعفن که می آمد به عقب برگشتم. یک نفر با مرض نرمی استخوان (راشیتیزم)، دستهایش به سمت عقب انحناء پیدا کرده و ناخنهایش به بلندی چنگال بود؛ انسان می توانست ساختمان استخوانی هیکل او را بروشنی یک اسکلت ببیند؛ بقیه بدن او نیز به نحو عجیبی لاغر بود، و کله او را نیز برص سفیدرنگی احاطه کرده بود.

اطاق تجزیه و کالبدشکافی: ... روی میز نعش یک عرب قرار داشت؛ کاملاً باز؛ با موهای زیبای مشکی ... [۱۰۷].

جزئیات و تفصیل ترسناک این صحنه در بسیاری از صحنه های رمانهای فلوبر به چشم می خورد، که در آنها [صحنه های] مرض و بیماری همچون صحنه یک نمایش کلینیکی در معرض دید ما قرار داده می شوند. مسحور شدن او به کالبدشکافی و زیبایی، به عنوان مثال، آخرین صحنه از کتاب سالامبو را به خاطر می آورد که در مرگ تشریفاتی ماتو^{۶۸} به اوج خود می رسد. در چنین صحنه هایی، از احساس تنفر و یا ترحم (سمپاتی = جانبداری و شفقت) به طور کامل جلوگیری می شود؛ آنچه اهمیت دارد عرضه صحیح و کامل جزئیات دقیق صحنه (واقعیه) است.

مهمترین و مشهورترین لحظات سفر شرقی فلوبر درباره کوچک خانم^{۶۹}

است که یک رقاصه مشهور مصری و فاحشه‌ای است که وی در وادی حلفا^{۷۰} ملاقات می‌کند. او در کتاب لئین دربارهٔ «عالمه»‌ها و «خوال»‌ها — دختران و پسران رقاص — مطالبی خوانده بود، اما این قدرت تخیل خود وی، و نه لئین، بود که می‌توانست بلافاصله به تناقض تقریباً متافیزیکی شغل «عالمه» با معنای نام او پی برده و نیز از آن لذت برد. (ژوزف کنراد^{۷۱}، در کتاب پیروزی^{۷۲} این مشاهدهٔ فلوبر را تکرار کرده و قهرمان موسیقی خود — عالمه — را در نظر اکسل هیست^{۷۳} به نحو غیرقابل مقاومتی فریبده و خطرناک می‌سازد.) در زبان عربی «عالمه» به معنای یک خانم عالم و دانشمند است.

در فضای محافظه‌کارانهٔ مصر در قرن هجدهم، این نام به زنانی داده می‌شد که می‌توانستند اشعار و منظومه‌ها را به طور تمام و کمال از بر بخوانند. در اواسط قرن نوزدهم، از این نام به عنوان نوعی لقب برای رقاصه‌هایی که در ضمن فاحشه هم بودند استفاده می‌شد، نظیر کوچک‌خانم که فلوبر، قبل از همبستر شدن با او، رقص وی به نام «زنبور» را تماشا کرده بود. مسلماً وی از لحاظ نفس‌پرستی عالمانه، ظرافت طبع، و (بنا بر روایت فلوبر) خشونت بی‌عقلانه نمونهٔ بسیاری از شخصیت‌های مؤنث رمان‌های فلوبر بود. آنچه بیش از همه توجه فلوبر به او را موجب شده بود این مطلب بود که ظاهراً وی هیچ درخواست و انتظاری از فلوبر نداشت، در حالی که «بوی تهوع‌آور» ساس‌هایش به طور فریبنده‌ای با «عطر پوستش که با چوب صندل در حال سوختن درهم پیوسته بود» به هم می‌آمیخت. پس از اتمام سفر، وی با اطمینان خاطر به لوئی کوله^{۷۴} نوشت که «زن شرقی، چیزی بیشتر از یک ماشین نیست: زیرا تفاوتی بین یک مرد با مرد دیگر نمی‌شناسد.» تمایلات جنسی گنگ و خاموش و

70. Wadi Halfa

۷۱. Joseph Conrad (۱۸۵۷-۱۹۲۴) نویسنده لهستانی الاصل انگلیسی که در مطالعه روحیات افراد و گروه‌ها آثاری دارد.

72. Victory

73. Axel Heyst

74. Louis Colet

تقلیل ناپذیر کوچک خانم موجب گردید تا ذهن فلوبر در نشخوار این اندیشه [اندیشه همخوابی با او] سرگردان بماند؛ قدرت تسخیرکننده او بر فلوبر تا حدی ما را به یاد دسلوریر^{۷۵} و فردریک مورو^{۷۶} در پایان داستان تعلیم احساساتی^{۷۷} می اندازد:

در رابطه با من، بندرت چشم هایم را می بندم. در حالی که آن موجود زیبا را در حال خوابیدن تماشا می کردم (و او، در حالی که سرش روی دست من قرار داشت، خُرخر می کرد: و من انگشت سبابه خود را زیر گردنبد وی قرار داده بودم)، شب من یک بیداری شدید و طولانی بود — و من به همین دلیل مانده بودم. من به یاد شبهای خود در فاحشه خانه های پاریس افتادم — رشته ای کامل از خاطرات قدیمی به ذهنم بازگشتند — و من در فکر او، رقصهایش، و آوازهایی که می خواند، که برای من هیچ مفهوم خاصی نداشته و حتی کلمات آن را نیز نمی توانستم تشخیص دهم، فرورفتم [۱۰۸].

زن شرقی یک فرصت و اُکازیون برای تفکرات فلوبر است؛ او مدهوش خود کفایی، بی مبالاتی در احساس، و هر آن چیز دیگری است که وجود عریان وی در کنارش، او را به تفکر در آن چیز وا می دارد. کوچک خانم که بیشتر نمایی از زنانگی فریبا و تحریک کننده است تا یک زن، نمونه و الگویی از سالومه و سالامبوی فلوبر و همه روایات از تحریکات شهوانی زنانه ای است که سن آنتوانی او در معرض آن قرار دارد. همچون ملکه صبا (که او نیز رقص «زنبور»^{۷۸} را می رقصید) وی می تواند بگوید: «من یک زن نیستم، بلکه یک زمانه هستم» [۱۰۹]. اگر از زاویه دیگری نگاه کنیم، «کوچک»، در تمایلات جنسی فراوان و به نظر بی قید و بند خود، نمونه (سمبل) پراشویی از باروری، بخصوص شرقی، است. خانه وی، در دامنه بستر فوقانی رودخانه نیل

از لحاظ ساختمانی موقعیتی شبیه به محلی دارد که پردهٔ تانیت^{۷۹} — الهه‌ای که در داستان سالامبو به عنوان سمبل شکوفایی و پرباری توصیف گردیده — در آنجا مخفی گردیده است [۱۱۰]. با وجود این، کوچک‌خانم نیز، نظیر تانیت، سالومه، و حتی خود سالامبو، محکوم به این بود که نازا، فاسد و بی‌هدف باقی بماند. اینکه وی، و دنیای مشرق‌زمین، تا چه حد احساس بی‌حاصلی خود فلور را تشدید می‌کردند مطلبی است که در عبارات زیر مورد اشاره قرار گرفته است:

ما یک ارکستر بزرگ، یک تابلوی رنگ‌آمیزی غنی، و انواع منابع گوناگون را داریم. ما احتمالاً بسیار بیش از همهٔ آنچه در گذشته‌ها می‌دانسته‌اند، دوز و کلک و حيله می‌دانیم. نه، آنچه ما فاقد آن هستیم عبارت از آن اصل فطری و ذاتی، روح شیء، و اصل ایده و اندیشهٔ موضوع است. ما یادداشت برمی‌داریم، سفر می‌کنیم: چقدر توخالی! توخالی! ما به آدمهای محقق و صاحب‌نظری تبدیل می‌شویم، باستان‌شناس، مورخ، دکتر، کارگرهای ماهر، افراد اهل ذوق و سلیقه. حاصل همهٔ این‌ها چیست؟ قلب، ذوق، حرارت و شیرهٔ مطلب کجاست؟ از کجا باید شروع کرد؟ کجا باید رفت؟ ما در مکیدن ماهریم، کَلّی با الفاظ بازی می‌کنیم، ساعتها نوازش می‌کنیم؛ اما واقعیت چی؟ انزال، به وجود آوردن خود بچه [۱۱۱]!

آنچه در سرتاسر تجربیات شرقی فلور درهم بافته شده، اعم از تجربیات هیجان‌آمیز و یا نومیدکننده، همراهی تقریباً یکنواخت شرق با مسائل جنسی است. در ایجاد این همراهی، فلور اولین نفر نبود و در این باره بیش از دیگران مبالغه نکرده است، و بلکه این انگیزه‌ای دایمی در نگرشهای غربی نسبت به شرق بوده است. و در واقع، این انگیزه به نحوی استثنایی بدون تغییر مانده است، اگرچه که نبوغ و هوشمندی فلور ممکن است بیش از هر کس دیگری

به آن شکوهی هنرمندانه داده باشد. این مطلب که چگونه می‌شود که مشرق‌زمین هنوز منصفه ظهور و بروز نه تنها باروری [زنانه] و بلکه وعده (و تهدید) جنسی، شهوت‌رانی خستگی‌ناپذیر، آرزوها و اوهام و امیال نامحدود، و انرژی‌های مخرب عمیق می‌باشد موضوعی است که شایسته تفکر و نظر‌پردازی است: افسوس که به‌رغم ظهور و تکرار متناوب آن، موضوع محل بحث من در اینجا نیست. با این حال، باید بر اهمیت آن وقوف یافته و بدانیم که این مطلبی است که بعضاً پاسخهای پیچیده‌ای را به دنبال خواهد داشت، که در پاره‌ای از مواقع شامل «خودیابی» دهشتناک شخص شرق‌شناسان است که فلور نمونه زنده و جالبی از آنهاست.

مشرق‌زمین وی را به سرچشمه‌های انسانی و قتی (تکنیکی) خویش بازپس انداخت. [طبیعت]، همچون کوچک‌خانم، به حضور وی پاسخی نداد. فلور، که در پیش روی خویش حیات مستمر خود را داشت، نظیر لئن در زمان قبل از خود، احساس نوعی عدم توانمندی مبتنی بر انفصال وجدایی، و شاید همچنین عدم تمایلی رضامندانه در داخل شدن به آنچه می‌دید، و تبدیل شدن به بخشی از آن جریان را داشت. البته این مسئله دایمی فلور بود که قبل از سفر وی به شرق وجود داشته و پس از اتمام آن نیز ادامه داشت. فلور خود بر این مشکل تصدیق داشت، نوشدارویی که باید در آثار وی (بخصوص کار شرق‌شناسانه‌ای نظیر «وسوسه سن آنتونی») حضور داشت، یعنی تأکید بر «شکل» عرضه مطالب به یک صورت انسکلوپدیایی [دائرة المعارف] به قیمت گرفتاری و اشتغال انسانی در حیات. در واقع، سن آنتونی چیزی جز مردی که در نزد او واقعیت عبارت از یک سلسله کتاب، مناظر، و تظاهراتی که در فاصله‌ای چند در مقابل چشمان او به نحو اغواکننده‌ای گشوده می‌شوند نیست. آن گونه که میشل فوکو به گونه‌ای مؤثر توجه کرده، همه آموخته‌های عظیم فلور همچون یک کتابخانه فانتزی (خیالی) و نمایشی که از مقابل نگاه خیره‌فرد گوشه‌نشینی رژه می‌روند تنظیم شده است [۱۱۲]؛ آنچه این رژه به صورت

پس مانده‌ای در خود حمل می‌کند همانا خاطرات فلوبر از [بیمارستان] قصرالعینی (مشق نظامی بیماران سفلیسی) و رقص کوچک خانم است. ولی، نکته‌ای که بیشتر مرتبط به بحث ما می‌باشد این است که سن آنتونی آدم عزب و مجردی است که عمده تحریکات وی جنسی هستند. پس از آنکه با انواع و اقسام دلبری‌های خطرناک مواجه می‌شود، بالاخره نیم‌نگاهی هم به جریانهای بیولوژیکی حیات دارد. او از اینکه قادر است حیات را در حال تولد و زاینده‌گی ببیند دچار اضطراب و هذیان می‌شود، و این صحنه‌ای بود که فلوبر، در سفر شرقی خود، توان دیدن آن را نداشت. با وجود این، به خاطر اضطراب و هذیان‌گویی آنتونی، ما باید با استهزا صحنه را بخوانیم. آنچه در انتها در اختیار وی قرار داده می‌شود، آرزوی ماده^{۸۰} شدن، حیات شدن، در بهترین حالت ممکن تنها یک آرزوست — که نمی‌توانیم بدانیم که قابل تحقق و تحصیل هست یا نه.

فلوبر، به رغم نیروی عقلانی و قدرت جذب فکری بسیار بالای خود، در مشرق‌زمین احساس می‌کرد که اولاً: «هرچه بیشتر توجه خود را بر آن [شرق] متمرکز کنید [یعنی اینکه هرچه بیشتر وارد جزئیات شوید] کمتر به کلیات دست خواهید یافت»، و نکته دیگر اینکه، ثانیاً: «هر قطعه‌ای در جای خود قرار می‌گیرد» [۱۱۳]. در بهترین وجه، این امر شکل و منظره‌ای تماشایی و بدیع را به وجود می‌آورد اما همواره در ورای مشارکت کامل غربی‌ها در درون خود باقی می‌ماند. از یک وجه، این نسخه‌ای شخصی برای فلوبر بود، و او وسایلی را — که بعضاً شرح دادیم، برای مواجهه با آن تدارک نمود. از وجهی دیگر، و در سطح کلی‌تری، این یک مشکل «معرفت‌شناختی» بود که البته رشته شرق‌شناسی به خاطر آن وجود داشت. در یکی از لحظات سفر شرقی خود، فلوبر، به این مطلب پرداخت که داعیه و رشته معرفت‌شناختی چه چیزی را

می تواند ارتقا دهد؟ وی مدعی بود که در غیاب سبک و روح، ذهن انسان ممکن است «در مسائل باستان شناسی گم شود»: منظور او نوعی عتیقه جویی و باستان شناسی منضبط و تقسیم شده بود که از آن طریق مطالب غریب و خارجی در قالب واژه نامه ها، کدها، و بالاخره کلیشه هایی از نوع آنهایی که وی در «دیکسیونر اندیشه های جمع آوری شده» مورد تمسخر قرار می داد مدون می شدند. تحت نفوذ یک چنین اندیشه ای، دنیا همچون یک دانشکده منظم می شد. قوانین آن همان معلمین بودند. هر افراد در اونیفورم [لباس متحدالشکل تحصیلی] درمی آمدند [۱۱۴]. در مقابل یک چنین دیسپلین (انضباط) تحمیلی، فلوبر بی تردید احساس می کرد که شیوه ای که خود وی از آن طریق با مواد و مطالب خارجی، و از جمله مطالب شرق شناسانه ای که او سالها مورد تجربه و مطالعه قرار داده بود، برخورد می کرد به مراتب ترجیح دارد. در شیوه او، حداقل، جایی هم برای احساس نوعی تماس مستقیم، قدرت تخیل، و قوه فطری فراست وجود داشت، در حالی که در سلسله مراتب مجلدات قطور باستان شناسانه هر چیزی به غیر از «آموختن»، با فشار کنار گذاشته شده بود. و فلوبر، بیش از اکثر رومان نویسها، با آموزش سازمان یافته و محصول و نتایج آن آشنایی داشت؛ این محصولات به نحو روشنی در بدبختی های بووارد و پکوشه بروز داشتند، اما می توانستند به همان وجه خنده آور در رشته هایی نظیر شرق شناسی که روحيات کتابی آن به دنیای «اندیشه های جمع آوری شده» تعلق داشت، نیز ظهور یابند. بنابراین، انسان می توانست جهان را با ذوق و حرارت و سبک [مورد نظر خویش] بنا کند، و یا اینکه آن را مطابق قواعد غیرشخصی و آکادمیک روشهای جاری [شرق شناسی] کپی نماید. در هر دو صورت، نسبت به شرق، این تصدیق توأم با صراحت وجود داشت که آن دنیایی در جایی دیگر است که از ارتباطات و پیوستگی ها، احساسات، و ارزشهای عادی و معمولی دنیای «ما» در مغرب زمین جدا می باشد.

فلوبر، در تمام داستانهای خود، شرق را با گریزهایی به فانتزی های

جنسی همراه می‌سازد. اما بوواری^{۸۱} و فردریک مورو در غصه آن چیزی هستند که در زندگی‌های یکنواخت (پراز ستوه) و بورژوازی ایشان یافت نمی‌شود، و آنچه که ایشان می‌فهمند و محققاً به دنبال آن هستند در رویاهای ایشان که در داخل کلیشه‌های شرق‌شناسانه بسته‌بندی شده بسهولت به دست می‌آید: حرمسراها، شاهزادگان، پرنس‌ها، بردگان، حجابها، پسران و دختران رقصنده، شربت‌ها، روغن‌ها، و غیره. این مجموعه کاملاً آشناست، نه چندان از آن روی که ما را به یاد سفرها و اشتغالات خود فلوربر در شرق می‌اندازد، و بلکه بدین سبب که بار دیگر، بوضوح همراهی به وجود آمده بین مشرق‌زمین و آزادی مسائل جنسی و شهوترانی را می‌بینیم. همچنین پی می‌بریم که برای اروپای قرن نوزدهم، با بورژوازی رو به افزایش آن، مسائل جنسی تا حد زیادی صورت بنیادین و نهادی پیدا کرده بود. از یک طرف، چیزی به نام سکس «آزاد» وجود نداشت، و از طرف دیگر، سکس در جامعه متضمن یک رشته الزامات حقوقی، اخلاقی، و حتی سیاسی و اقتصادی بود که جزییات و دست و پاگیری خاص خود را داشت. درست به همان صورت که تملکات استعماری گوناگون — جدای از منافع اقتصادی عظیم آنها برای اروپای پایتخت — استفاده‌های دیگری نظیر مکانی برای ارسال جوانان خودسر، افراد و جمعیت‌های اضافی هرزه و مضر به حال اجتماع، افراد فقیر، و سایر عناصر نامطلوب به آنجاها را داشت؛ مشرق‌زمین نیز جایی بود که انسان می‌توانست در آنجا به تجربیات جنسی که در اروپا به دست نمی‌آمدند دست یابد. می‌توان گفت هیچ یک از نویسندگان اروپایی که از سال ۱۸۰۰ میلادی به بعد به مشرق‌زمین سفر کرده و یا درباره آن چیزی نوشته‌اند عملاً خود را از این جستجوی مطالب جنسی [کنار نگه نداشته‌اند: فلوربر، نروال، برتون «دیک کثیف»^{۸۲}، و لین جزو مهمترین چهره‌های این مقوله هستند. در قرن بیستم هم می‌توانیم از افرادی

نظیر ژید^{۸۳}، کنراد، ماگهام^{۸۴} و یک دوجین دیگر مثل ایشان نام بریم. آنچه آنها بدرستی دنبال آن بودند، به اعتقاد من، گونه دیگری از مسائل جنسی بود که شاید کمتر جنبه گناهکارانه و بیشتر صورت آزادمنشانه داشت. اما حتی این جستجو را نیز، اگر افراد مختلفی دنبال می کردند (که عملاً هم همینطور شد) مثل خود این رشته جنبه یکنواخت و انتظام یافته (مدون) پیدا می کرد. در یک زمان، «سکس شرقی» مثل همه محصولات استاندارد دیگری که در فرهنگ عمومی وجود داشت در دسترس بود، با این نتیجه که خوانندگان و نویسندگان، چنانچه مایل به کسب آن بودند، می توانستند بدون اینکه الزاماً به شرق رفته باشند، آن را به دست آورند.

این مطلب مسلماً حقیقت دارد که در اواسط قرن نوزدهم، فرانسه نیز، نظیر انگلستان و بقیه اروپا، صنعت درخشانی از «علمی» که فلوبر از آن می ترسید داشت. تعداد زیادی از متون [مربوطه] در حال تولید بوده و، از آن مهمتر اینکه، آژانسها و مؤسساتی که به تبلیغ و انتشار آنها می پرداختند همه جا یافت می شدند. همان طور که مورخین علم و معرفت مشاهده کرده اند، سازمان رشته های علمی و عالمانه ای که در قرن نوزدهم به وجود آمدند بسیار سخت و فراگیر بودند. انجام تحقیقات به صورت یک فعالیت مقرر درآمد بود؛ تبادل اطلاعات به صورت منظم انجام می گرفت، و در این زمینه که مسائل چه بوده و نیز در اجماع بر محورهای مورد استفاده در امر تحقیق و بررسی نتایج حاصله توافق و انتظام وجود داشت [۱۱۵]. ابزاری که در خدمت مطالعات شرق شناسانه قرار می گرفت بخشی از این صحنه آرای را تشکیل می داد، و مطمئناً وقتی فلوبر اعلام می داشت که «همه افراد اونیفورم بر تن خواهند داشت» این یکی از مطالبی بود که در ذهن وی جای داشت. از این پس محقق شرق شناس دیگر

۸۳. Andre Gide (۱۸۶۹-۱۹۵۱) نویسنده و اخلافگرای مشهور فرانسوی در نیمه اول قرن حاضر.

۸۴. William S. Maugham (۱۸۷۴-۱۹۶۵) مؤلف انگلیسی که داستانهای کوتاه و نمایشنامه های زیادی نوشته است.

یک فرد علاقه‌مند و آماتور خوش‌قریحه نبود، و اگر هم بود در اینکه به عنوان یک عالم متبّع جدی گرفته شود مشکل داشت. شرق‌شناس بودن به معنای دارا بودن تحصیلات دانشگاهی در رشته مطالعات شرقی بود (تا سال ۱۸۵۰ هر یک از دانشگاه‌های عمده اروپایی برنامه کاملاً مدونی در یک رشته از رشته‌های شرق‌شناسی داشت)، و هم‌چنین به معنای کمک مالی [دانشگاه یا دولت] برای انجام سفرهای مطالعاتی به شرق بود (که شاید از طریق یکی از انجمنهای مطالعات آسیایی و یا برنامه کمک به اکتشافات جغرافیایی و یا بالاخره کمک دولتی انجام می‌گرفت)، و بالاخره به معنای چاپ [حاصل تحقیقات فرد] به یک شکل معتبر و آبرومندانه بود (شاید توسط مؤسسات انتشاراتی وابسته به انجمنهای علمی و یا مرکز کمک به ترجمه‌های شرقی). و آنچه در حیطه محققین شرق‌شناس و یا حتی در بین توده مردم به معنای «علم» [شرق‌شناسی] قلمداد می‌شد، همین اعتبار و اعتماد. اونیفورمی بود که پیرامون تبّعات شرق‌شناسانه را احاطه می‌کرد، و نه دلیل و مدرک شخصی و یا تأثرات ذهنی نویسنده.

علاوه بر مقررات تحمیلی مواد و موضوعات شرقی، امر دیگری که جلب توجه می‌کرد عبارت از توجه روزافزون و شتابنده‌ای بود که «قدرت»ها (نامی که امپراطوری‌های اروپایی بدان نام خوانده می‌شدند) به شرق، و بویژه بخش مدیترانه‌ای آن، نشان می‌دادند. از زمان عهدنامه چاناک^{۸۵} بین امپراطوری عثمانی و بریتانیای کبیر در سال ۱۸۰۶ م.، مسئله شرق همواره در افق مدیترانه‌ای اروپا به چشم می‌خورد. منافع انگلستان در مشرق‌زمین از منافع فرانسه حیاتی‌تر بود، اما نباید از تحرک روسیه در شرق نیز غفلت داشته باشیم (سمرقند و بخارا در سال ۱۸۶۸ م. گرفته شدند؛ خط آهن ماورای قفقاز نیز به طور منظم رو به گسترش بود)، و یا از اهداف توسعه طلبانه آلمان و اطریش.

مجارستان. با این حال، مداخلات فرانسه در افریقای شمالی نیز تنها اجزای متشکله خط‌مشی اسلامی این کشور نبودند. در ۱۸۶۰ م.، در برخوردهایی که در خاک لبنان بین مارونی‌ها و دوروزی به وجود آمد (که البته از قبل توسط لامارتین و نروال پیش‌بینی شده بود) فرانسه از مسیحیان و انگلستان از دوروزی‌ها حمایت نمودند. هریک از اقلیتها سعی داشتند به هر نحو ممکن که شده در مرکز سیاست اروپاییان در شرق قرار داشته باشند، زیرا هریک از قدرتهای بزرگ، به شیوه خاص خویش، مدعی بودند که حمایت از «منافع» آن اقلیتها را وظیفه خود می‌دانند. یهودیان، ارتودوکس‌های یونانی و روسی، دوروزی‌ها، سرکیسی‌ها، ارمنی‌ها، و کردها، و انواع دسته‌های کوچک مسیحی: همه این گروهها در نقشه‌ها و برنامه‌ریزی‌های قدرتهای بزرگ برای ساختن سیاستهای شرقی ایشان مورد مطالعه و بررسی قرار می‌گرفتند.

من این موضوعات را صرفاً از این بابت تذکر می‌دهم که به نوعی این احساس را زنده نگه دارم که در نیمه دوم قرن نوزدهم در شرق‌شناسی لایه‌های مختلفی از علایق گوناگون وجود داشت، از جمله، آموزش و تعلیم رسمی، فشار نهادی، که شرق را، به عنوان یک موضوع ونیزیک سرزمین، مورد پوشش قرار می‌داد. حتی بی‌ضررترین کتابهای راهنمای مسافرت، که در نیمه دوم قرن مزبور عملاً صدها نوع آن به چاپ رسیده بود، در شدت آگاهی مردم از شرق سهمی را ادا می‌کرد؛ در بین دو دسته از سفرها و آثار ذیل خط فاصل عمده‌ای قرار داشت: اول، لذاید و شادمانی‌ها، بهره‌برداری‌های متفرقه، و اظهار بدشگونی‌های مسافرت‌های انفرادی به مشرق‌زمین (که از جمله شامل پاره‌ای مسافرت‌های امریکاییان نظیر مارک تواین و هرمان ملویل^{۸۶} بود) [۱۱۷]؛ و دیگری گزارشهای معتبر از ناحیه مسافرت‌های تحقیقی، میسیونهای مذهبی، کارگزاران دولتی، و سایر شاهدان متخصص و متبحر. این خط تقسیم‌کننده در

۸۶. Herman Melville (۱۸۹۱-۱۸۱۹) از بزرگترین نویسندگان امریکا و مؤلف کتاب مشهور موبی‌دیک.

ذهن فلور وجود داشت، و باید در وجدان فردی هر کس دیگری هم که تصویر ساده و مبرایی از مشرق‌زمین، به عنوان سرزمینی برای بهره‌برداری ادبی، نداشت وجود داشته باشد.

نویسندگان انگلیسی، در مقایسه با فرانسویان، در این باره که مسافرت‌های به شرق احتمالاً متضمن چه مسائلی است، احساس قاطعانه و سخت‌تری داشتند. هندوستان از عوامل واقعی و ثبات این احساس بود، و به همان ترتیب، کل سرزمین بین مدیترانه و هند هم اهمیتی نسبی داشت. در نتیجه، نویسندگان رمانتیک نظیر بایرون و اسکات تصویری سیاسی از مشرق‌زمین داشتند و نیز نوعی باخبری و اشعار جنگ‌آورانه از اینکه روابط بین شرق و اروپا چگونه باید پیش برده شود. احساس تاریخی اسکات در رمان‌های تالیسمان و کنت روبرت پاریسی^{۸۷} به وی امکان داد که [زمینه] این داستانها را به ترتیب در فلسطین جنگ‌های صلیبی و بیزانس قرن یازدهم قرار دهد، بدون آنکه در عین حال از تحسین سیاسی توأم با احتیاط وی از روش اقدام قدرت‌ها [ی اروپایی] در خارج بکاهد. شکست نانکرد دیسرایلی را احتمالاً می‌توان به دانش بیش از حد مؤلف آن از سیاست‌های شرقی و زنجیره مؤسسات حافظ منافع انگلیسی [در شرق] مستند دانست؛ آرزوی هوشمندانه نانکرد برای رفتن به اورشلیم خیلی زود دیسرایلی را در باتلاق توصیفات مضحک و چرند و پرند اینکه چگونه یک رئیس قبیله لبنانی سعی می‌کند که دوروزی‌ها، مسلمانان، یهودی‌ها، و اروپاییان را به نفع خود اداره کند گرفتار می‌سازد. در انتهای این داستان شوق و جذبه نانکرد به مشرق‌زمین کم و بیش از میان رفته است، زیرا در دیدگاه مادی دیسرایلی از واقعیات مشرق‌زمین چیزی وجود ندارد که انگیزه‌های نسبتاً بوالهوسانه سفر را تقویت کند. حتی جورج الیوت، که خود هرگز مشرق‌زمین را ندیده بود، نمی‌توانست بدون منحرف شدن به

پسچیدگی های واقعیت های انگلیسی که قاطعانه بر پروژۀ شرقی [وی] تأثیر می گذاردند، معادل یهودی یک سفر زیارتی به شرق را تحمل کند.

بنابراین، هر وقت نزد یک نویسنده انگلیسی، انگیزۀ شرقی صرفاً موضوع سبک و متد نبود (مثل رباعیات فیتز جرال و یا ماجرای حاجی بابای اصفهانی موریه)، وی را مجبور می کرد که با یک سلسله مقاومتهای تحمیلی علیه فانتزی (تخیل) فردی خویش مواجه شود. بر آثار شرق شناسانه کسانی نظیر شاتوبریان، لامارتین، نروال، و فلوبر معادلی در انگلیسی نمی توان یافت، درست به همان گونه که شرق شناسان اولیه معادل لین — ساکی و رنان — به مراتب بیش از شخص لین بر این مطلب که تا چه حد در حال خلق کردن چیزی که درباره اش می نوشتند بودند وقوف داشتند. شکل ظاهری آثاری نظیر کتاب اوتن^{۸۸} اثر کینگ لیک (سال ۱۸۴۴) و یا روایتی شخصی از زیارت شهرهای مکه و مدینه (سالهای ۵۶-۱۸۵۵) اثر برتون، بسختی حالت وقایع نگاری داشته و از روی انجام وظیفه، یک بعدی است، درست مثل اینکه آنچه مؤلفین شرح می دهند در حقیقت یک سفر برای خرید به یک بازار شرقی است تا سفری پرماجرا و چندبعدی. اثر مشهور و پرآوازه کینگ لیک، که در واقع مستحق چنین آوازه ای هم نیست، همچون کاتالوگی رقت انگیز و احساساتی از خودمحوری قوی و پرآب و تاب و روایتهای خسته کننده و غیرقابل طبقه بندی و توصیف از شرق مردان انگلیسی^{۸۹} است. هدف ظاهری و مزورانه وی در کتاب مزبور اثبات این مدعاست که سفر به شرق «برای قالب گیری شخصیت شما، یعنی، هویت اصلی تان» اهمیت دارد، اما در واقع این امر تبدیل می شود به تحکیم [احساسات] ضد یهودیگری، تنفر از بیگانگان، و تعصبات قومی همگانی «شما». به عنوان مثال، در کتاب وی می خوانیم که شبهای عربی^{۹۰} بیش از آن سرزنده و سرشار از خلاقیت است که توسط «یک فرد شرقی، که نسبت

به کارهای خلّاقه، آدم بی روح و مرده‌ای است و ذهن بی فایده‌ای دارد» خلق شده باشد. با وجود اینکه کینگ لیک از روی ناامیدی اقرار می‌کند که هیچ‌گونه آشنایی با هیچ یک از السنه شرقی ندارد، این جهالت هیچ محدودیتی برای او به وجود نمی‌آورد که نتواند درباره فرهنگ، ذهنیات، و جامعه شرقی یک رشته تعمیمات جامع و بدون استثناء بسازد. البته بسیاری از روحیات و حالاتی را که وی تکرار می‌کند صورت شرعی و قانونی دارند، اما اینکه ببینیم تجربه دیدار واقعی از شرق چه تأثیر کمی بر عقاید وی داشته است حقیقتاً قابل توجه می‌باشد. مثل نویسندگان بسیار دیگر، عمده توجه و علاقه وی بر ساخت و عرضه مجلّد خود و شرق (با تعبیرات مرده، بی روح...) است تا دیدن هر آنچه در آن سرزمین قابل دیدن است. هر کسی که وی با او برخورد می‌کند صرفاً این اعتقاد وی را تقویت می‌کند که بهترین راه برخورد با اهالی مشرق زمین، تهدید و ترساندن ایشان است و برای این تهدید چه ابزاری بهتر از «نفس» حاکم غربی می‌توان یافت؟ وقتی که وی بتنهایی، در بیابان و در مسیر کانال سوئز سفر می‌کند به تحسین این خودکفایی و قدرت خویش می‌پردازد: «من در اینجا، در این بیابان افریقایی، تک و تنها بودم و خودم تنها، بدون وجود هیچ شخص دیگری، مسئولیت زندگی خویش را برعهده داشتم» [۱۱۸]. خدمت شرق به کینگ لیک صرفاً برای این هدف نسبتاً بی ارزش است که اجازه دهد او سرنوشت خویش را در دست گیرد.

کینگ لیک نیز، نظیر لامارتین در پیش از خود، با آسودگی خاطر، وجدان متعالی خویش را با وجدان ملت خود یکی می‌گیرد، با این تفاوت که، در آن زمان، برای نویسنده انگلیسی، دولت متبوعش به جای گرفتن در بقیه سرزمین شرق از فرانسه نزدیکتر می‌بود. فلور این مطلب را با دقتی کامل می‌دید:

به نظرم تقریباً غیرممکن می‌رسد در مدت کوتاهی انگلستان به ملکه مصر تبدیل نشود. الان عدن پر از نیروهای نظامی آن است، و چندان

مشکل نیست که سربازان قرمزپوش انگلیسی صبح زودی از کانال سوئز عبور کنند و به خاک مصر وارد شوند. خبر این مطلب دو هفته بعد به فرانسه خواهد رسید و همه متعجب خواهند شد! پیش‌بینی من را به خاطر داشته باشید: در اولین نشانه‌ای از اشکال که در اروپا ظهور کند، انگلستان مصر را خواهد گرفت، روسیه هم قسطنطنیه را اشغال خواهد کرد و ما، برای انتقام، خود را در کوهستانهای سوریه به قتل عام خواهیم داد [۱۱۸].

با وجود همه فردیت خودستایانه‌ای که در نظرات کینگ‌لیک به چشم می‌خورند، این نظریات مبتن یک خواست عمومی و ملی بر شرق است؛ نفس وی ابزار بیان این خواست می‌باشد، و نه هرگز و به هیچ ترتیب آقای آن. در نوشته او هیچ دلیلی بر این مطلب وجود ندارد که وی کوشش داشت تا فکر و عقیده جدیدی در مورد شرق ایجاد نماید؛ نه دانش و نه شخصیت وی هیچ کدام برای این منظور کافی و مناسب نبود، و همین نکته نیز اختلاف عظیم بین او و ریچارد برتون را نشان می‌دهد. برتون، در مقام یک مسافر سیاح، واقعاً ماجراجو بود؛ و به منزله صاحب‌نظر و محقق نیز می‌توانست با هریک از شرق‌شناسان آکادمیک اروپا برابری کند؛ و به عنوان یک شخصیت منفرد نیز وی کاملاً از لزوم مبارزه بین خود و معلمین یکنواختی که اروپا و دانش اروپایی را با چنان پوشیدگی دقیق نام خود و قاطعیت علمی پیش می‌بردند آگاه بود. هرآنچه برتون نوشته است بر این مبارزه و جدال گواهی می‌دهد، و بندرت در جایی صریح‌تر از مقدمه خود بر ترجمه کتاب شیهای عربی آنها را مورد تحقیر قرار می‌دهد. به نظر می‌رسد که وی از اینکه نشان دهد که بیش از هریک از محققین حرفه‌ای [در این باب] مطلب می‌دانست، و بسیار بیش از ایشان تفصیل و جزئیات فراوانی را فراهم آورده و نیز می‌توانست این مواد و مطالب را با حضور ذهن، بذله‌گویی و تازه‌گی بیشتری عرضه نماید لذت و شادمانی بچه‌گانه‌ای احساس می‌کرد.

همان گونه که قبلاً گفتم، آثار برتون — با تکیه بر تجربیات شخصی نامبرده — جایگاه متوسطی میان لئین از یک طرف، و نویسندگان فرانسوی که قبلاً بحث کردم از طرف دیگر، اشغال می‌کند. روایت‌های شرقی او ساختاریک سفر زیارتی را دارند، و در مورد کتاب بازدید مجدد از سرزمین میدیان^{۹۱}، صورت سفر مجددی به اماکنی که بعضاً اهمیت مذهبی و بعضاً اهمیت سیاسی و اقتصادی داشته‌اند. در این آثار، وی همچون شخصیت اصلی [داستان] حضور دارد، اکثراً در مرکز ماجراهایی عجیب و غریب و حتی فانتزی (نظیر نویسندگان فرانسوی) و نیز با همان وجه و شدت به عنوان یک مفسر معتبر و صاحب‌نظر و یا فردی غربی که از جامعه و آداب شرقی جداست (نظیر لئین). توماس اسد^{۹۲} بحق وی را اولین نفر از یک سلسله مسافران به شرق در دوره ملکه ویکتوریا که سخت فردگرای هستند می‌داند (افراد دیگر این گروه عبارت‌اند از بلانت^{۹۳} و داگتی). نامبرده این نظر را بر مبنای فاصله بین طنین و صبغه فکری و هوش و ذکاوت مندرج در آثار نویسندگان مزبور با آثاری نظیر کشفیات در خرابه‌های نینوا و بابل^{۹۴} (سال ۱۸۵۱) اثر آستن لیارد^{۹۵}، و کار مشهور الیوت و اربرتون به نام هلال و صلیب^{۹۶} (سال ۱۸۴۴)، و یا کتاب رابرت کرزون^{۹۷} به نام بازدید از صومعه‌های مدیترانه شرقی^{۹۸} و بالاخره (اثر دیگری که وی نام نمی‌برد) کتاب نسبتاً سرگرم کننده تاکری^{۹۹} به نام یادداشت‌های سفری از کورنهییل تا قاهره بزرگ^{۱۰۰} (۱۸۴۵) می‌دانست [۱۲۰].

با وجود این، میراث برتون پیچیده‌تر از فردگرایی است، دقیقاً بدین خاطر

91. The Land of Midian Revisited 92. Thomas Assad 93. Blunt

94. Discoveries in the Ruins of Nineveh and Babylon

۹۵. Austen Layard (۱۸۱۷-۱۸۹۴) باستان‌شناس انگلیسی که به خاطر کشفیات در خرابه‌های آشور و بابل شهرت دارد.

96. The Crescent and the Cross 97. Robert Curzon

98. Visit to the Monasteries of the Levant

۹۹. William Thackeray (۱۸۱۱-۱۸۶۳) مقاله‌نویس و داستان‌سرای انگلیسی.

100. Notes of a Journey from Cornhill to Grand Cairo

که در نوشته او می‌توانیم بیان صریح تنازع و تخاصم بین فردگرایی و احساس نیرومندی از هویت یکسان و همسانی با اروپا (و بویژه انگلستان)، به عنوان یک قدرت استعماری در شرق، را ببینیم. اسد با احساس بیان می‌دارد که برتون، به رغم اظهار همراهی و هم‌رنگی فراوان با عربها، فردی امپریالیست بود؛ اما آنچه بیشتر مرتبط به نظر می‌رسد این است که برتون درباره خود، هم به عنوان یک طاغی در مقابل قدرت آمر (که لذا با مشرق‌زمین به عنوان جایی که به دنبال آزادی از زیر یوغ آمریت و اقتدار اخلاقی ویکتوریایی بود) می‌اندیشید و هم به عنوان مأمور بالقوه آن قدرت در شرق. آنچه جالب توجه است، «روش» این همزیستی بین دو نقش متباین در وجود اوست.

مسئله، عاقبت خود را در حد مشکل معرفت مشرق‌زمین تقلیل داد، و از این رو است که بحث و بررسی پیرامون شرق‌شناسی برتون باید پایان‌بخش بحث ما از ساختارها و تجدید ساختارهای شرق‌شناسی در بخش اعظمی از قرن نوزدهم بوده باشد. برتون، به عنوان یک ماجراجوی مسافرتی، خود را همچون کسی که در زندگی مردم سرزمینهای مورد سفر خویش مشارکت دارد می‌پنداشت. وی، در شرقی شدن از تی.ای. لورنس بسیار موفق‌تر بود. او نه تنها به زبان آن سرزمین آشنایی کامل داشت، بلکه توفیق یافت تا در قلب اسلام نفوذ کند و در چهره یک دکتر مسلمان هندی در کنار سایر مسلمین سفر حج را به انجام رساند. با این وجود، به اعتقاد من، خارق‌العاده‌ترین خصیصه برتون این بود که وی به نحوی بسیار غیرطبیعی و خارق‌العاده در این باره که زندگی انسانی در جامعه تا چه میزان تحت حکومت و سلطه قوانین و مقررات قرار داشت اطلاع و معرفت داشت. تمامی اطلاعات وسیع او درباره شرق، که در یک یک صفحاتی که وی به رشته تحریر درآورده نقش بسته است، مبین این مطلب است که اومی دانست که شرق به طور کلی، و اسلام به طور اخص، سیستمهایی اطلاعاتی، رفتاری، و اعتقادی بودند، و اینکه شرقی و یا مسلمان بودن به معنای دانستن پاره‌ای از مطالب معین در قالب‌هایی معین بود، و سرانجام اینکه این

مطالب البتّه تحت تأثیر تاریخ، جغرافیا، و رشد اجتماعی محیط‌های خاص خویش قرار داشت. بنابراین، روایتهای وی از مسافرت به شرق، وجدانی آگاه از این امور و قادر به جلو بردن یک مسیر روایی در میان آنها را، بر ما مکشوف می‌سازد. هیچ کسی که عربی نمی‌دانست و اسلام را نمی‌شناخت نمی‌توانست بخوبی برتون تا این حدّ در سفر زیارتی به مکه و مدینه پی‌شروی نماید. بنابراین، آنچه در نثر وی می‌خوانیم، تاریخچهٔ وجدان آگاهی است که راه خود را در دل یک فرهنگ بیگانه، از طریق جذب موفقیت‌آمیز سیستم اطلاعاتی و رفتاری آن فرهنگ، باز می‌کند. آزادی برتون بر اثر این واقعیت بود که وی توانسته بود خود را تا آن حدّ از قید و بندهای اولیهٔ اروپایی‌اش جدا کند که قادر باشد همچون یک شرقی‌زدگی کند. در هر یک از صحنه‌های کتاب مسافرت به... توفیق وی را در مقابله با موانعی که پیش پای اوست، یک خارجی در سرزمینی بیگانه، می‌بینیم. از آنجا که وی به اندازه کافی از جامعهٔ خارجی مورد بحث اطلاع داشت توفیق انجام این کار را یافته بود.

در آثار هیچ یک از نویسندگانی که دربارهٔ مشرق‌زمین مطلب نوشته‌اند به اندازهٔ آثار برتون با این واقعیت روبرو نیستیم که بیان مطالب کلی و تعمیمات همگانی دربارهٔ شرقیان تنها از طریق معرفتی که با زندگی عملی در شرق حاصل می‌آید مقدور است، با دیدن واقعی آنجا به صورت دست‌اول، و سعی بر دیدن زندگی واقعی مردم مشرق‌زمین از دید کسی که در آن غوطه‌ور گردیده است؛ مثال این مطلب را در صفحاتی که در مورد مفهوم «کیف» نزد اعراب به رشتهٔ تحریر درآمده، و یا اینکه تعلیم و تربیت در ذهن شرقیان چگونه جا می‌گیرد (صفحاتی که آشکارا به منظور ردّ اظهارات ساده‌لوحانه مک کالی نگارش یافته‌اند) [۱۲۱] می‌توان دید. با این حال، مطلب دیگری که هرگز از صورت ظاهر نوشته‌های برتون بیرون نیست، وجود این احساس است که وی بر همهٔ پیچیدگی‌های زندگی شرقی تسلط داشته و می‌تواند دربارهٔ آنها اظهار نظر کند. هر یک از پاورقی‌های آثار برتون، چه در کتاب «مسافرت به...» و یا در

ترجمه کتاب «شبهای عربی» (که این مطلب درباره «رساله نهایی»^{۱۰۱} وی بر آن کتاب نیز صادق است) [۱۲۲] به منظور این نوشته شده بود تا شاهی بر این مطلب باشد که وی [بر درک] سیستم معرفت شرقی که بعضاً افتضاح آمیز و منزجرکننده می نمود توفیق یافته است، سیستمی که خود وی در آن به نهایت تبخّر رسیده بود. زیرا حتی در منشورات برتون نیز هیچ گاه مستقیماً شرق در اختیار ما قرار داده نمی شود؛ هر چیز مربوط به آن از طریق مداخله عالمانه (و غالباً قدری ناپاک) برتون به ما عرضه می گردد، که این مطلب یادآور آن است که چگونه وی مدیریت زندگی مشرق زمینی را برای تعقیب اهداف خویش در اختیار گرفته بود. و همین حقیقت — چون در کتاب «سفرنامه...» این یک حقیقت است — هم هست که آگاهی برتون را به موقعیتی برتر از شرق تعالی می بخشد. در آن موقعیت است که فردیت وی بناچار مداخله نموده، و یا در واقع بهتر است که بگوییم با صدای اروپا، که خود یک سیستم قوانین، مقررات و عادات معرفت شناختی ملموس و خاص خویش را داراست، درهم می آمیزد. بدین ترتیب، وقتی برتون در کتاب سفر به شرق خویش به ما می گوید که «مصر، گنجینه ای است که باید به دست آورده شود»، و یا اینکه آن «وسوسه کننده ترین جایزه ای است که شرق برای آرزوهای اروپاییان در دست دارد، حتی چنانچه شاخ طلایی [افریقا] را نیز استشنا نکرده باشیم» [۱۲۳] باید درک کنیم که چگونه صدای متفکرترین دماغ معرفت شرقی [البته در بین اروپاییان] با صدای تمایلات اروپا برای حکومت در شرق درهم آمیخته و آن را تغذیه می کند.

این مخلوط و یکی شدن دو صدای مختلف برتون ما را به یاد نوشته های شرق شناسان — و یا بگویید — عوامل امپریالیسم هایی نظیر تی.ای. لارنس، ادوارد هانری پالمر، دی.جی. هوگارت^{۱۰۲}، گرتروود بل^{۱۰۳}، رونالد استورز^{۱۰۴}، سن

101. Terminal Essay

102. D.G. Hogarth

103. Gerthruide Bell

104. Ronald Storrs

جان فیلبی^{۱۰۵}، و ویلیام گیفورد پالگرو^{۱۰۶}، تنها اگر خواسته باشیم چند نویسنده انگلیسی را نام ببریم، می‌اندازد. نیت دوگانه آثار برتون این بود که از یک طرف از اقامت خویش در شرق برای انجام مشاهدات علمی استفاده کند و از طرف دیگر براحتهی تشخیص و فردیت خویش را فدای آن منظور ننماید. این هدف دومی بناچار وی را مجبور می‌کند که در مقابل هدف اول تسلیم شود. زیرا، همان طور که به نحو فزاینده‌ای آشکار می‌شود، وی یک فرد اروپایی است که برای او، دانشی که از جامعه شرق دارد تنها در معرض فراگیری اروپاییان قرار دارد — با نوعی خودآگاهی اروپایی از جامعه در مقام مجموعه‌ای از قوانین و تمرینات. به عبارت دیگر، به صورت یک اروپایی در شرق حضور داشتن، یک اروپایی مطلع درباره اوضاع شرق، مستلزم آن است که فرد اروپایی مزبور شرق را به عنوان سرزمین تحت سلطه و حکومت اروپا ببیند. شرق‌شناسی، که عبارت است از نظام دانش اروپایی و یا غربی در مورد مشرق‌زمین، بدین‌ترتیب معادل با سلطه و حکومت اروپا بر شرق می‌شود، سلطه‌ای که در نهایت امر حتی بر سبک شخصی و خودمحرانه برتون نیز فایق می‌آید.

برتون، در تلاش خود در مقابل آرشیو دانش رسمی اروپایی پیرامون مشرق‌زمین، اظهار نظر درباره دانش شخصی، معتبر و مستند جانبدارانه و توأم با احساس شفقت، و انسان‌گرایانه خویش را هرچه می‌توانست بیشتر به جلو برد. در تاریخچه کوششها و تلاشهای قرن نوزدهم در زمینه تجدید ساختار، جمع‌آوری مجدد، و آزادسازی همه شعب دانش و حیات، شرق‌شناسی نیز — همچون همه رشته‌های علمی دیگری که ملهم از تفکرات رومانتیکی بودند — سهم مهمی را ادا نمود. زیرا نه تنها رشته مزبور از یک نظام مشاهده دستوری و یا فرمایشی به آنچه که فلوبر به نام یک مکتب آموزشی انتظام یافته می‌خواند متحول گردید،

همچنین شخصیت حتی قوی‌ترین چهره‌های فردگرایی خود نظیر برتون راتا حد یک نویسنده استعماری تقلیل داد. مشرق‌زمین، از یک سرزمین تنها بودن به قلمرویی برای حکومت بالفعل علمی [تحقیقاتی] و نفوذ بالقوه استعماری تبدیل گردید. نقش شرق‌شناسان اولیه همچون رنان، ساکی، ولین این بود که آثار خود و مشرق‌زمین را همچون صحنه واحدی «میزانس» در کنار یکدیگر فراهم آوردند؛ شرق‌شناسان بعدی، اعم از محققین و یا خیالپردازان، این صحنه را محکم نگاه داشتند. حتی پس از آن، وقتی که معلوم گردید این صحنه نیازمند مدیریت است، بر همگان روشن شد که دولتها و مؤسسات و نهادها [ی دولتی] برای این بازی مدیریت از افراد مناسب‌ترند. میراثی که قرن بیستم از شرق‌شناسی قرن نوزدهم به ارث برد همین است. اکنون باید با حداکثر دقت ممکنه به بررسی این مطلب بپردازیم که شرق‌شناسی قرن بیستم — که با جریان طولانی اشغال مشرق‌زمین توسط غرب از سالهای دهه ۱۸۸۰ به بعد آغاز شد — چگونه با موفقیت به کنترل آزادی و معرفت پرداخته است؛ به عبارت مختصر، از چه راهی بود که شرق‌شناسی به صورت امری ظاهری و تشریفاتی که دائماً در حال به وجود آوردن مجلد نسخه‌هایی از روی خود می‌باشد درآمد.

فصل سوم

شرق‌شناسی در حال حاضر

«می‌شد آنها را دید که همچون بچه‌های بزرگ
افلیج مجسمه‌های خود را در بغل گرفته‌اند.»
گوستاو فلوبر، در کتاب وسوسه‌های سن آنتوان

«فتح کره زمین، که غالباً به معنای با زورگرفتن آن
از دست کسانی است که رنگ پوستشان تا حدودی
با ما فرق دارد، و یا مثلاً بینی‌شان قدری پهن‌تر
است، وقتی زیاد مورد تماشای ما قرار می‌گیرد
چندان هم قشنگ نیست. آنچه آزادی آن را موجب
می‌شود تنها یک ایده (عقیده) است. ایده‌ای در
پس آن؛ نه یک تظاهر و نمود احساساتی، و بلکه
یک ایده: و اعتقادی غیرخودپسندانه به آن ایده — چیزی
که بتوانید بنا کرده، و در مقابل آن تعظیم کنید، و
برایش فداکاری نموده و...»

ژوزف کنراد، در کتاب قلب تاریکی

قسمت اول

شرق‌شناسی آشکار و مخفی

در فصل اول کوشش کردم دامنه این مطلب را نشان دهم که منظور از واژه «شرق‌شناسی»، در حیطه تفکر و عمل، چیست؟ و به عنوان مثالهایی خاص و استثنایی از تجربیات [شرق‌شناسان] فرانسوی و انگلیسی با خاور نزدیک، اسلام و اعراب و زندگی ایشان در میان آنها را مورد بهره‌برداری قرار دادم. در آن تجربیات وجود یک رابطه غنی و صمیمانه، و شاید صمیمانه‌ترین روابط را، بین غرب و شرق تشخیص می‌دادیم. آن تجربیات بخشی از رابطه به مراتب وسیع‌تر اروپایی و یا غربی با مشرق‌زمین بودند، اما چیزی که به نظر می‌رسد بر شرق‌شناسی بیشترین تأثیر را برجای گذاشته عبارت از نوعی احساس نسبتاً دائمی رودررویی بود که در غربیانی که با شرق سروکار داشتند وجود داشت. مفهوم مرزها و حدود و ثغور جغرافیایی شرق و غرب، مراتب مختلف احساس حقارت [از ناحیه شرق] و احساس قدرت [برای غرب]، دامنه کارهای انجام شده، و نوع خصایص و سجایایی که به شرق انتساب داده می‌شد، همه این امور شاهدی بر یک تقسیم جغرافیایی ارادی و خیالی بین شرق و غرب هستند، که قرن‌ها حیات داشته است. در فصل دوم، دامنه سخن و کانون توجه ما محدودیت بیشتری یافت. علاقه من به اولین مراحل آن چیزی بود که به نام «شرق‌شناسی جدید»^۱ می‌نامم، که در آخرین سالهای قرن هجدهم و اوایل قرن نوزدهم آغاز

شد. از آنجا که نمی‌خواستیم کتاب حاضر صرفاً به صورت وقایع‌نامه مطالعات شرق‌شناسی در غرب جدید باشد، در عوض پیشنهاد کردم که [بررسی‌ای داشته باشیم از] ظهور، گسترش، و نهادهای شرق‌شناسی که با بهره‌گیری از یک زمینه تاریخی عقلانی، فرهنگی، و سیاسی تا حدود سالهای ۱۸۷۰ و ۱۸۸۰ میلادی به وجود آمده‌اند. با اینکه علاقه من به شرق‌شناسی در آنجا مجموعه فراوانی از محققین صاحب‌نظر و نویسندگان تخیلی را شامل می‌شد [تا حدی که برای تبیین تمام و کمال مطلب کافی باشند]، هرگز نمی‌توانم مدعی باشم که بیش از تصویری از ساختارهای نمونه (و تمایلات ایدئولوژیک)‌ای که این رشته را به وجود می‌آورند، و ارتباطات و مشارکتهای آن با سایر رشته‌های علمی، توأم با [بررسی] آثار بعضی از چهره‌های بسیار پرنفوذ آن را به دست داده باشم. فرضیات کاری عمده‌ای که برگزیده بودم — و هنوز هم در مد نظر دارم — عبارت بودند از اینکه میدانهای آموزش و تعلیم، درست همانند آثار حتی خودم‌محورترین هنرمندان، در قید محدودیت و در حوزه فعالیت و اقدام جامعه، سنن فرهنگی، محیط مادی، و نیز تأثیرات متعادل کننده‌ای نظیر مدارس، کتابخانه‌ها، و دولتها قرار دارند؛ و علاوه بر این، اینکه هم نوشته‌های علمی و هم آثار تخیلی هرگز کاملاً آزاد نبوده و بلکه در تصاویر، فرضیات، و نیت و اغراض خود محدودند؛ و سرانجام اینکه پیشرفتهایی را که یک «رشته علمی» نظیر شرق‌شناسی — در شکل آکادمیک آن، حاصل کرده‌اند، از نظر عینی غالباً کمتر از آنچه ما مایلیم بدانیم واقعیت و حقیقت دارند. خلاصه کلام اینکه تا اینجا مطالعه و بررسی من سعی بر نشان دادن [سیستم] «عقل و اداره»^۲‌ای دارد که «شرق‌شناسی» را به صورت یک موضوع منسجم درآورده است، و حتی با قبول آن به عنوان یک ایده، مفهوم، و یا تصویر [ذهنی]، خود واژه «شرق» در مغرب‌زمین دارای هم‌نویسی (یا شدت = رزنانس) قابل ملاحظه و جالب

۲. Economy که علاوه بر اقتصاد به معنای عقل و هوش اداره نیز می‌باشد.

توجهی است.

بر این واقعیت وقوف دارم که چنین فرضیاتی از جنبه‌های بحث‌انگیز و جنجالی فارغ نیستند. اگر ما به صورت کلی فرض می‌کنیم که آموزش و تحقیق حرکتی رو به جلو دارند؛ احساس ما این است که، با گذشت زمان، همان طور که اطلاعات بیشتری جمع‌آوری می‌شوند، اوضاع بهتر و پیشرفته‌تر شده، روش‌های اجرایی کار مهذبتر گردیده و نسل‌های جدیدی از محققین، کار پیشینیان را توسعه می‌بخشند. علاوه بر این، ما به نوعی اسطوره خلاقیت و ایجاد معتقدیم، بدین معنا که اعتقاد عموم بر این است که یک هنرمند نابغه، و یا یک هوش و استعداد اصیل، و یا فکر و عقلی نیرومند می‌توانند از حدود و ثغور مکانی و زمانی خویش فراتر رفته و کار جدیدی را بر جهانیان عرضه نمایند. انکار این مطلب که چنین اندیشه‌هایی بالاخره بهره‌ای از حقیقت را در درون خود دارند کار عبثی است. مع‌هذا، امکانات کاری که درون یک فرهنگ برای یک نیروی فکری و ذهنی بزرگ و اصیل وجود دارند هرگز نامحدود نیستند، درست به همان ترتیب که این امر نیز صحت دارد که یک ذهن و استعداد بزرگ همواره برای آنچه دیگران قبل از وی انجام داده‌اند و برای آنچه عملاً در رشته موضوع کار وی وجود دارد، احترام شایانی قایل است. تحقیقات و کارهای پیشینیان، حیات بنیادین و مرسوم یک رشته تحقیقاتی و علمی، طبیعت جمعی هر اقدام عالمانه، همه این امور، اگر خواسته باشیم از محیط اجتماعی و اقتصادی حرفی نزده باشیم، کمک می‌کنند تا اثرات کار و تولید فرد محققین را تقلیل دهند. رشته‌ای علمی نظیر شرق‌شناسی صاحب یک هویت جمعی و حقوقی است، هویتی که بویژه با توجه به مشارکت و همراهی آن با آموزش‌های سنتی (مطالب کلاسیک، کتاب مقدس، و زبان‌شناسی)، مؤسسات همگانی (حکومتها، شرکتهای تجاری، انجمنهای جغرافیایی، دانشگاهها)، و نوشته‌هایی که از لحاظ نوع مطلب، معین هستند (سفرنامه‌ها، کتابهای اکتشافاتی، فانتزی‌ها، و توصیف مطالب خارجی) بسیار قوی است. حاصل

شرق‌شناسی نوعی اجماع بوده است: بعضی از امور خاص، پاره‌ای عبارات معین، و قسم خاصی از کارها از دید شرق‌شناس صحیح به نظر رسیده‌اند. او تحقیقات و اثر خود را پیرامون آنها بنا کرده است، و آنها نیز به نوبه خود نویسندگان و محققین جدید را زیر فشار قرار داده‌اند. بنابراین، شرق‌شناسی را می‌توان همچون روش نوشتن، دیدن، و مطالعه‌ای انتظام یافته (و یا شرق‌شناسی گرایانه)^۳ به حساب آورد، که تحت سلطه فرامین، چشم‌اندازها، و تمایلاتی ایدئولوژیک که علی‌الظاهر مناسب با شرق می‌باشند قرار دارد. شرق، از طرق مجزای خاص تعلیم داده شده، مورد تحقیق قرار گرفته، اداره شده، و یا اظهار می‌گردد.

بدین ترتیب، مشرق‌زمینی که در شرق‌شناسی ظهور می‌یابد، عبارت از یک سیستم و نظام عرضه و بیان مطالب است که توسط مجموعه کاملی از نیروهایی که شرق را در معرض تعلیم و آموزش مغرب‌زمین، و سپس وجدان، و بعدها امپراطوری غربی قرار داده است قالب‌ریزی شده است. چنانچه این تعریف از شرق‌شناسی بیش از هر چیز سیاسی به نظر می‌رسد صرفاً بدین خاطر است که، به اعتقاد من، شرق‌شناسی نیز خود محصول یک عده نیروها و فعالیت‌های سیاسی خاص می‌باشد. شرق‌شناسی، مکتب تفسیر و ترجمه‌ای است که موضوع کار آن تصادفاً مشرق‌زمین، تمدن‌ها، مردمان، و محله‌های آن است. کشفیات عینی آن — حاصل کار تعداد بی‌شماری از محققین و صاحب‌نظران فداکاری که به کار ترجمه و ویراستاری متون پرداختند، دست‌ورزبانها را مدون نمودند، به تألیف لغت‌نامه‌ها (دیکسیونر) همت گماشتند، دوره‌های مرده باستانی را تجدید ساختار نمودند، ورشته‌ای علمی را که از لحاظ اصول اثبات‌گرایی قابل رسیدگی بود به وجود آوردند — همواره مشروط و مقید به این واقعیت بوده و هنوز هم هستند که حقایق آنها، نظیر هر حقیقت دیگری که محصول زبان باشد، در زبان تجسم یافته‌اند؛ و اینکه حقیقت زبان چیست،

نیچه وقتی گفته است که زبان چیزی جز...

لشکر متحرکی از استعاره‌ها، مجازها، و تشابهات نیست — به طور خلاصه، مجموعه‌ای از ارتباطات انسانی، که توسعه یافته، مقدم و مؤخر شده، و از لحاظ جنبه‌های شعری و معانی بدیع آرایش داده شده است؛ این روابط، پس از اینکه مدت‌های مدیدی از کاربرد و استفاده از آنها گذشت، برای مردم جنبه ثابت، قانونی، و الزامی پیدا می‌کنند: حقایق عبارت از تخیلات و توهمات هستند که مردم اصل و واقعیت این چینی آنها را فراموش کرده‌اند [۱].

شاید این نظریه‌ای که از نیچه بیان شد خیلی نهیلیستی به نظر آید، اما حداقل، توجه ما را به این حقیقت جلب می‌کند که مشرق‌زمین، یا واژه شرق، تا آنجا که در خودآگاه غرب وجود داشت، واژه‌ای بود که بعدها انواع و اقسام معانی، مفاهیم جنبی، و دلالت‌ها و اشارات ضمنی دوروبر آن جمع گردید، و اینکه این مطالب الزاماً اشاره و دلالتی به شرق واقعی نداشته و بلکه تنها با میدان عمل واژه مزبور سروکار داشتند.

بنابراین، شرق‌شناسی تنها یک نظریه مثبت درباره شرق، که در هر زمان در غرب وجود داشته، نیست؛ بلکه همچنین یک سنت دانشگاهی [آکادمیک] با نفوذ (وقتی که به یک متخصص دانشگاهی به عنوان یک نفر شرق‌شناس استناد می‌کنیم) و محلی برای توجه و علاقه مسافرن، بنگاههای تجارتی، حکومتها، لشکرکشی‌های نظامی، خوانندگان داستانها و یا روایت ماجراهای غریبه و بیگانه، مورخین طبیعی و زواری است که برای ایشان، شرق، عبارت از نوع خاصی از دانش درباره اماکن، مردمان، و تمدنهایی خاص است. درباره شرق، یک سلسله تعبیرات و اصطلاحات ویژه رواج پیدا کرد، و این تعبیرات در دروس و خطابه‌های اروپاییان جایگاه مستحکمی به دست آوردند. زیرا این گونه تعبیرات و اصطلاحات، لایه‌ای از عقاید و مبادی درباره شرق وجود داشت؛ این مبادی از خلال تجربیات متعدد اروپاییان بسیار [در رابطه با شرق]

به وجود آمده بود، تجربیاتی که همگی بر جنبه‌های اساسی از مشرق‌زمین، نظیر کاراکتر شرقی، استبداد شرقی، احساس گرای و شهوترانی شرقی، و غیره متمرکز بود. برای هر فرد اروپایی در قرن نوزدهم — و فکر می‌کنم این را بشود تقریباً بدون هیچ استثنایی بر زبان آورد — شرق‌شناسی چنین سیستم (نظامی) از حقایق بود، البته حقایق به همان معنایی که نیچه از آن می‌فهمید. بنابراین، صحیح است که بگوییم هر فرد اروپایی، در هر آنچه که راجع به شرق می‌گفت، فردی نژادپرست، امپریالیست و تقریباً به طور کلی نژادمحوراً بود. اگر به خاطر آوریم که جوامع انسانی، و یا حداقل فرهنگهای متعالی‌تر و پیشرفته‌تر بشری، بندرت چیزی به غیر از نژادپرستی، امپریالیسم، و خود نژادمحوری را برای رفتار با فرهنگهای «دیگر» در اختیار اعضا و افراد جامعه خود قرار داده‌اند، تا حدودی از نیش و زخم مستقیم مطلبی که گفتیم کاسته می‌شود. بنابراین، شرق‌شناسی از یک طرف به فشارهای عمومی و کلی فرهنگی که کوشش داشت تا احساس اختلاف بین بخشهای اروپایی و آسیایی جهان را مستحکمتر کند، کمک کرده و از طرف دیگر، خود مورد کمک آنها قرار داشت. موضوع مورد اختلاف در بحث من این است که شرق‌شناسی اساساً نظریه‌ای سیاسی است که بر مشرق‌زمین تحمیل شده، صرفاً از آن روی که شرق از غرب ضعیفتر بوده، و غرب نیز همین ضعف را مبنای اختلاف مزبور قرار داده است.

این قضیه در اوایل فصل اول از کتاب حاضر عرضه گردید، و تقریباً همه آنچه در تمامی این صفحات در تعقیب مطلب مزبور گفته شد صرفاً به خاطر تأیید و تقویت آن بود. نفس حضور رشته‌ای به نام «شرق‌شناسی» در غرب، که معادلی در شرق ندارد، خود مبین قوت و ضعف نسبی غرب و شرق است. صفحات فراوانی درباره مشرق‌زمین نگارش یافته‌اند، که البته مبین درجه‌ای از تبادل و عمل متقابل با شرق است که کاملاً هم ضروری است؛ اما نشانه

حیاتی قدرت و توانمندی غرب در این است که هیچ ممکن نیست که حرکت غربی‌ها در جهت شرق را (که از اواخر قرن هجدهم چشمگیر بوده) با حرکت شرقی‌ها در جهت غرب مقایسه کنیم. حتی اگر از این واقعیت چشمپوشی کنیم که ارتشها، کارمندان کنسولی، بازرگانان، و کاوشگران علمی و جغرافیایی همواره از جانب غرب به صوب شرق روانه بودند، بازهم تعداد مسافرینی که در بین سالهای ۱۸۰۰ تا ۱۹۰۰ میلادی از کشورهای اسلامی به غرب سفر کرده‌اند در مقایسه با مسافرینی که در جهت عکس [از غرب به شرق] بوده‌اند بسیار ناچیز است [۲]. علاوه بر این، مسافرین و زوار شرقی در غرب صرفاً برای یادگرفتن از یک فرهنگ پیشرفته و خیره‌ماندن در مقابل آن بودند؛ در حالی که، همان‌گونه که ملاحظه کردیم، اهداف مسافرین غربی به مشرق‌زمین از مقوله کاملاً متفاوتی بود. همچنین، حدس زده می‌شود که بین سالهای ۱۸۰۰ تا ۱۹۵۰ میلادی در حدود شصت هزار کتاب در غرب پیرامون خاور نزدیک به رشته تحریر درآمده‌اند. در حالی که کتابهایی که در شرق درخصوص غرب نگاشته شده‌اند به هیچ عنوان با رقم فوق قابل مقایسه نیست. شرق‌شناسی، به مثابه یک ابزار فرهنگی سراپا ته‌اجم، فعالیت، قضاوت، یافتن حقیقت، و دانش است. از دید تعداد بی‌شماری از شرق‌شناسان، مشرق‌زمین «برای» غرب وجود داشت، شرق‌شناسانی که روحیه آنها نسبت به موضوعی که روی آن کار می‌کردند [یعنی مشرق‌زمین] یا پدرمنشانه و یا بصراحت نوازش‌کننده [از روی مهربانی و شفقت!] بود — البته، جز در مورد شرق‌شناسانی که متخصص امور عتیقه و باستانی بودند که در آن صورت آنچه برای ایشان اعتبار داشت، شرق «کلاسیک» (باستانی و قدیمی) بود و نه شرق اسفبار مدرن. و سپس، تعداد بی‌شماری از آژانسها و نهادهای گوناگون بودند که از قبل کارهای محققین و صاحب‌نظران [شرق‌شناس] غربی استفاده می‌بردند، و در جوامع شرقی نیز چیزی موازی آنها وجود نداشت.

آشکار است که یک چنین عدم تعادلی بین شرق و غرب تابع الگوها

(انگاره‌های) متغیر تاریخی است. اسلام، در طول سالهای شکوفایی سیاسی و نظامی خود در قرون هشتم تا شانزدهم میلادی، بر شرق و غرب فرمانروایی داشت. سپس، مرکز قدرت به سمت غرب جابه‌جا شد و امروزه نیز، که در اواخر قرن بیستم میلادی هستیم، بار دیگر به نظر می‌رسد که در جهت جابه‌جایی به شرق در حال حرکت است. روایتی که در فصل دوم از شرق‌شناسی در قرن نوزدهم به دست می‌دادم در یک نقطه خاص و حساس در اواخر قرن مزبور متوقف گردید، هنگامی که جنبه‌های غالباً کند، انتزاعی، و تصویری شرق‌شناسی در شرف آن بودند که احساس جدیدی از یک وظیفه و مأموریت دنیایی در خدمت اهداف استعماری رسمی پیدا کنند. اکنون می‌خواهم به توصیف این پروژه و این لحظه [خاص تاریخی] بپردازم، بویژه اینکه زمینه مهمی از بحرانهای شرق‌شناسی در قرن بیستم، و ظهور مجدد قدرت سیاسی و فرهنگی در شرق را برای ما روشن می‌کند.

در موارد متعددی به ارتباطات و اتصالات بین شرق‌شناسی، به عنوان مجموعه واحدی از ایده‌ها، اعتقادات، کلیشه‌ها، و یا آموزش درباره شرق‌زمین، با سایر مکاتب فکری عمده‌ای که در فرهنگ وجود دارند، به طور ضمنی اشاره کرده‌ام. حال باید گفت که یکی از تحولات مهم در شرق‌شناسی قرن نوزدهم عبارت از پالایش ایده‌های اساسی پیرامون شرق، در یک ارتباط جداگانه و بدون معارضه بود — ایده‌هایی از قبیل نفس‌پرستی شرقی، تمایل آن به استبداد، طرز تفکر و ذهنیت منحرف مشرق‌زمین، عادت به عدم دقت، و سرانجام عقب‌ماندگی‌اش؛ بدین ترتیب، وقتی نویسنده‌ای واژه «شرقی» را به کار می‌برد، همین کافی بود که در ذهن خواننده مجموعه اطلاعات خاصی را در مورد شرق تداعی کند. اطلاعات مزبور به نظر می‌رسید که از لحاظ اخلاقی بی‌طرف و از نظر عینی و واقعی معتبر باشد؛ همچنین به نظر می‌رسد که منزلت معرفت‌شناختی آن معادل یک وقایع‌نگاری تاریخی و یا موقعیت جغرافیایی باشد. سپس، مواد و مطالب شرقی، در اساسی‌ترین شکل خود، قابل خدشه‌دار

شدن به وسیله کشفیات هیچ کس نبود، و یا اینکه به نظر نمی‌رسید که هرگز به طور کامل مورد ارزیابی مجدد قرار گیرد. در عوض، آثار و کتب محققین و صاحب‌نظران و نویسندگان تخیلی گوناگون قرن نوزدهم این مجموعه اطلاعات اساسی را روشنتر نموده، به آن تفصیل بیشتری بخشیده، و آن را قابل اعتناءتر ساختند — که در نتیجه از «غرب‌شناسی»^۵ متمایزتر گردید. با این حال، اندیشه‌های شرق‌شناسانه می‌توانست با تئوری‌های کلی فلسفی (نظیر تئوری‌هایی که درباره تاریخ بشر و تمدن وجود داشتند) اتحاد یافته و، آن طور که فلاسفه بعضی اوقات می‌نامند، فرضیاتی جهانی^۶ را منتشر نمایند؛ و متخصصین حرفه‌ای که سهمی را به دانش شرق‌شناسی ادا می‌کردند بی‌نهایت مشتاق بودند که فرمول‌بندی‌ها و ایده‌های خود، و آثار تحقیقی و مشاهدات معاصر خویش را در قالب زبان و اصطلاحاتی درآورند که ارزش و اعتبار فرهنگی آنها از علوم و نظامهای فکری دیگر اشتقاق یافته بود.

در واقع تمایز و جدایی که در اینجا بحث می‌کنم بین نوعی اثبات‌گرایی^۷ تقریباً ناخودآگاه (و مسلماً غیرقابل لمس و تماس)، که آن را شرق‌شناسی «مخفی»^۸ می‌نامم، و نظرات ابراز شده گوناگون پیرامون جامعه، السنه، ادبیات، تاریخ، جامعه‌شناسی، و غیره شرقی، که آن را شرق‌شناسی «آشکار»^۹ می‌نامم خواهد بود. هر آنچه تغییرات درباره دانش و معرفت از شرق به وجود می‌آید تقریباً به طور انحصاری در شرق‌شناسی آشکار است؛ اتفاق آرا، ثبات، و دوام شرق‌شناسی خفی کم و بیش بدون تغییر هستند. درباره نویسندگان [شرق‌شناس] قرن نوزدهم، که در فصل دوم کتاب بحث کردم، می‌توان گفت که تفاوت بین عقاید آنان پیرامون «شرق» تقریباً تمامی تفاوت‌هایی «آشکار» هستند، تفاوت‌هایی در شکل و یا سبک شخصی، و بندرت در محتوای زیربنایی و اساسی. همگی آنان مطالبی از قبیل جدایی سرزمین شرق، عجیب و غریب

بودن آن، عقب‌ماندگی، و انفعال خاموش، قابلیت نفوذ در جنس مؤنث، و سرانجام سازگاری سست و بی‌حالانه آن را مسلم فرض کرده و دست نخورده باقی گذاشتند. بدین‌خاطر است که هر کس که درباره شرق مطلب نوشته، از رنان تا مارکس (نوشته‌های ایدئولوژیک)، و یا از پرحرارت‌ترین نویسنده‌ها (مثل لین و ساکی) تا نیرومندترین تخیلات (فلوبر و نروال) مشرق‌زمین را به صورت جایی که نیازمند توجه، تجدید ساختار، و حتی اصلاح از سوی غرب می‌باشد می‌دیدند. شرق جایی بود که از جریان اصلی پیشرفتهای غرب در زمینه‌های علوم، هنرها، و تجارت ایزوله شده بود. بنابراین هر صفت خوب و یا بدی که به شرق اسناد داده می‌شد، به نظر می‌رسید که حاصل عملکردهای پاره‌ای علایق بسیار تخصصی غرب در مشرق‌زمین بوده باشد. وضعیت از حدود سالهای ۱۸۷۰ تا اوایل قرن بیستم بدین‌منوال بود — اما اجازه دهید چند مثال ارائه دهم تا مطلبی که مورد نظر می‌باشد روشنتر شود.

تازه‌ها و نظریه‌هایی که در قرن نوزدهم پیرامون عقب‌ماندگی، انحطاط، و عدم برابری شرق با غرب وجود داشت، به‌سہولت خود را با اندیشه‌هایی که پیرامون مبانی زیست‌شناسی نابرابری نژادی اظهار می‌گردید همراه می‌ساخت. بدین‌ترتیب، تقسیم‌بندی‌های نژادی که در کتاب حکومت حیوانی کوویه، و یا رساله‌ای در باب نابرابری نژادهای انسانی^{۱۰} اثر گوبینو، و یا کتاب رابرت ناکس^{۱۱} با عنوان نژادهای تاریک بشر^{۱۲} اظهار گردیده‌اند شریک متمایلی در شرق‌شناسی مخفی می‌یافتند. به این اندیشه‌ها باید داروینیسم درجه دوم را نیز اضافه کرد که به نظر می‌رسید بر این تقسیم نژادها به «پیشرفته» و «عقب‌مانده»، یا «آریایی - اروپایی»، در مقابل «شرقی - افریقایی» مهر تأیید و اعتبار «علمی» می‌زد. بنابراین همه مسئله امپریالیسم، که در اواخر قرن نوزدهم از سوی موافقین و مخالفین امپریالیسم هر دو بحث می‌گردید، حامل

10. Essai sur l'inégalité des races humaines 11. Robert Knox

12. *The Dark Races of Man*

اندیشه تقسیم دوگانه نژادها، فرهنگها و جوامع به «پیشرفته» و «عقب‌مانده» (تحت سلطه) بود. به عنوان مثال، جان وستلیک^{۱۳} در کتاب خویش به نام فصولی در اصول قوانین بین‌الملل^{۱۴} (سال ۱۸۹۴ میلادی) چنین استدلال می‌کند که آن بخش از کره زمین که بنام کشورهای «غیرتمدن» خوانده می‌شود (واژه‌ای که علاوه بر مسائل دیگر، بار فرضیات شرق‌شناسی را نیز به دوش می‌کشد) حتماً باید به کشورهای پیشرفته ملحق و یا به وسیله آنها اشغال شوند. در همین راستا، اندیشه‌های نویسندگان نظیر کارل پیترز^{۱۵}، لئوپولد دوسوسور^{۱۶}، و چارلز تمپل^{۱۷} که عمدتاً پیرامون دوگانگی [نژادها و فرهنگ‌های] پیشرفته/عقب‌مانده بودند [۳] در شرق‌شناسی اواخر قرن نوزدهم مقام و منزلتی تام داشت.

در میان همه افرادی که در درجات مختلفی بنامهای عقب‌مانده، منحنط، بی‌تمدن، و کندذهن خوانده می‌شوند، شرقیان در قالب و چارچوبی که از دل جبرگرایی بیولوژیک (زیست‌شناسانه) و مواظ سیاسی - اخلاقی بیرون آورده شده بود نگرسته می‌شدند. بدین ترتیب، فرد شرقی با عناصری خاص در جامعه غربی (مجرمین و بزه‌کاران، ناقص‌العقلها، زنها، و آدمهای فقیر) پیوند داده می‌شد، که این هر دو گروه هویت مشترکی داشتند که بهترین توصیف آن این بود که گفته شود «به نحو رقت‌باری بیگانه و غریب هستند.» کمتر به شرقیان نگاه و یا توجه می‌شد؛ بلکه از آنان عبور می‌شد! آنان نه به عنوان آحاد مردم و یا شهروندان، و بلکه به عنوان مسائل و مشکلاتی که باید حل و یا لااقل محصور و محدود می‌گردیدند، و یا اینکه سرزمینشان تصرف می‌گردید - کاری که قدرتهای استعماری آشکارا مشغول آن بودند - مورد بررسی قرار می‌گرفتند. نکته در این است که صرف نامگذاری فرد و یا چیزی به نام «شرقی» عملاً شامل نوعی قضاوت ارزشی پیشاپیش، و در خصوص مردمی که در امپراطوری

13. John Westlake

14. Chapters on the Principles of International law

15. Carl Peters

16. Leopold de Saussure

17. Charles Temple

رو به زوال عثمانی سکنی داشتند، به معنای برنامه‌ای ضمنی برای اقدام و عمل بود. از آنجا که فرد شرقی یکی از اعضای نژادی پست و زیردست بود، بنابراین باید هم زیردست (تحت سلطه) قرار می‌گرفت: به همین سادگی که عرض شد! شناخته شده‌ترین نمونه این گونه قضاوت و اقدام را می‌توان در قوانین روانشناسی تحول ملتهای^{۱۸} گوستاو لوبون جستجو نمود.

اما شرق شناسی خفی موارد استفاده دیگری نیز داشت. اگر آن گروه از عقاید و اندیشه‌ها به فرد اجازه می‌داد که شرقی‌ها را از افراد پیشرفته و متمدن جدا سازد، و چنانچه شرق «کلاسیک» (باستانی) در خدمت توجیه شرق شناس و عدم توجه و اعتنای وی به شرقی‌های مدرن بود، شرق شناسی مخفی همچنین ادراک مردانه (مذکرگونه) ای از جهان را نیز تقویت می‌کرد. قبلاً، در بحث خود راجع به زنان، از این مطلب به صورت گذرا بحث کرده‌ام. مرد شرقی به صورتی جدا و مجزاً از کل جامعه‌ای که در آن زندگی می‌کرد ملحوظ می‌شد، پدیده‌ای که بسیاری از شرق شناسان، از زمان لیسن به بعد، همانند چیزی شبیه به رضامندی و ترس پنداشته‌اند. علاوه بر این، خود شرق شناسی نیز قلمرویی مردانه بود؛ همانند بسیاری دیگر از رشته‌های حرفه‌ای دوران جدید، خود و موضوع بحث خویش را با چشم‌بندهای جنسی می‌نگریست. این مطلب بویژه در نوشته‌های مسافرین [به مشرق زمین] و داستان نویسه‌ها بوضوح به چشم می‌خورد: زن‌ها معمولاً مخلوق فانتزی قدرت مردان هستند. آنها نیروی شهوانی بی‌پایانی را به نمایش گذاشته، کم و بیش احمق و بالاتر از همه اینکه طالب [مسائل جنسی] هستند. شخصی مثل کوچک خانم در داستان فلور دقایقاً نمونه چنین کاریکاتوری است، که در داستانهای جنسی مستهجن بوفور به چشم می‌خورند (به عنوان مثال، رومان آفرودیت^{۱۹} اثر پی‌یر لویس^{۲۰}) که تازگی آن صرفاً در پرداختن به این قبیل مسائل در شرق است. علاوه بر این، ادراک مذکرگونه

۱۸. Les Lois Psychologiques de l'évolution des Peuples (۱۸۹۴ میلادی).

19. Aphrodite

20. Pierre Louys

جهان، در تأثیری که بر شرق‌شناسی رایج داشته است، به صورت امری که همواره ایستا، منجمد، و ثابت است به چشم می‌خورد. هرگونه احتمال توسعه، تحول، و حرکت انسانی — در عمیق‌ترین معنای کلمه — دربارهٔ امور و افراد مشرق‌زمین مورد انکار قرار گرفته است. اینان، به عنوان کیفیتی شناخته شده و در نهایت امر بی‌تحرک و عقیم، با گونهٔ بدی از جاودانگی همانند دانسته شده‌اند؛ بدین ترتیب، وقتی در تأیید از شرق [و شرقیان] سخن می‌گویند در قالب عباراتی نظیر «حکمت شرق» می‌باشد.

این شرق‌شناسی مذکور و ایستا، در حالی که از یک ارزیابی اجتماعی ضمنی به یک ارزیابی فرهنگی منتقل شده بود، در اواخر قرن نوزدهم، بخصوص هنگامی که اسلام موضوع بحث بود، انواع و اقسام اشکال گوناگون را به خود می‌گرفت. مورخین عمومی فرهنگ تا حد افراد مورد احترامی نظیر لئوپولد فون رانک^{۲۱} و ژاکوب بورکهارد چنان بر اسلام هجوم و تاخت و تاز می‌آوردند که گویی آنها نه با یک انتزاع خدا انگارانه و بلکه یک فرهنگ سیاسی - دینی سروکار دارند که تعمیمات عمیق در مورد آن ممکن و مجاز بود. رانک، در کتاب خویش به نام تاریخ جهان^{۲۲} (۱۸۸۸-۱۸۸۱) به نحوی از اسلام سخن می‌گوید که انگار [اسلام] از مردمان آلمانی - رومی^{۲۳} شکست خورده است، و بورکهارد نیز در قطعات تاریخی^{۲۴} (یادداشت‌های چاپ نشدهٔ سال ۱۸۹۳) از اسلام به عنوان یک امر نکبتبار، خشک و خالی، و ناقابل [۴] صحبت می‌کند. این قبیل فعالیت‌های روشنفکرانه، با حرارت و فراست بیشتری توسط اسوالد اشپنگلر^{۲۵} تعقیب می‌شد. عقاید نامبرده پیرامون یک «شخصیت جادویی» (که تیپ یک مسلمان شرقی بود) «شرق مغرب‌زمین»^{۲۶} (۱۹۲۲-۱۹۱۸) و نیز

21. Leopold von Ranke 22. Weltgeschichte 23. Germanic-Romanic

24. Historische Fragmente

۲۵. Oswald Spengler (۱۸۸۰-۱۹۳۶) فیلسوف معروف آلمانی که کتاب وی تحت عنوان «سقوط

غرب» شهرت دارد.

26. Der untergang des Abendlandes

«شکل‌شناسی و دگرگونی»، فرهنگ‌هایی را که از آنها جانبداری می‌کرد القاء می‌کند.

آنچه که همه این مفاهیم به شدت پخش و القا شده در مورد شرق بر آن متکی بود، تقریباً فقدان کامل مشرق‌زمین به عنوان نیروئی که درست احساس و تجربه شده باشد، در فرهنگ معاصر غربی بود. بدلائل کاملاً آشکاری، مشرق‌زمین همواره در موقعیت یک خارجی و نیز شریکی ضعیف‌تر برای غرب قرار داشت. تا حدی که علمای غربی از شرق و حرکتهای فکری و فرهنگی آن اطلاع داشتند، این اموری را به صورت سایه‌های خاموشی که باید توسط شرق‌شناسان روح و جان گرفته و به منصه‌ی واقعیت گام نهند تصور می‌شدند و یا اینکه همچون نوعی مزدور فکری و فرهنگی که برای فعالیت تفسیری بزرگ‌تر شرق‌شناس مفید بود، فعالیتی که لازمه‌ی عملکرد وی [شرق‌شناس] به عنوان یک داور مافوق، انسان عالم، و یک خواست نیرومند فرهنگی می‌بود. منظورم این است که در بحث پیرامون شرق، خود مشرق‌زمین بکلی غایب است، در حالی که انسان احساس می‌کند که شرق‌شناس، و مطلبی که او می‌گوید، حضور دارند؛ با این حال نباید فراموش کنیم که حضور شرق‌شناس، تنها عملاً از طریق عدم حضور خود شرق، ممکن گردیده است.

این حقیقت، جابه‌جایی و تغییر موضعها، که ناگزیر باید آن را اینطور بنامیم، آشکارا فشاری را بر خود شرق‌شناس نیز، در جهت کم کردن [حضور و تاکید بر] شرق — حتی پس از آنکه نامبرده وقت زیادی صرف روشن نمودن و عرضه‌ی آن کرده است، تحمیل می‌کند. و الا چگونه انسان می‌تواند کارهای تحقیقاتی عمده‌ای نظیر کتب جولوس ولهاسن^{۲۷}، شودور نولدکه، و از آن مهم‌تر، مطالب و عبارات خشک و خالی و بدون استثنای آنها را که تقریباً به طور کامل موضوع مورد انتخاب ایشان [یعنی شرق] را سیاه و بدنام می‌کند توجیه

نماید. بدین ترتیب، نولدکه را می‌بینیم که در سال ۱۸۸۷ رسماً اظهار می‌دارد که حاصل جمع همه کارها و فعالیت‌های او در مورد شرق تأکید و تأیید مجددی بر این نظریه بود که مردم مشرق‌زمین افراد «پست و پائینی» هستند [۵]. و این در حالی است که وی، نظیر کارل بیکر، از دوستداران تمدن و فرهنگ یونانی بود، به نحوی که عشق و علاقه خود به یونان را از طریق اظهار عدم علاقه آشکار به شرق ابراز می‌کرد، در حالی که شرق بالاخره جایی بود که موضوع مطالعه و تحقیق وی را تشکیل می‌داد.

ژاک واردنبرگ^{۲۸}، که اثر او به نام «اسلام در آینه غرب»^{۲۹} کار بسیار با ارزش و هوشمندانه‌ای در زمینه مطالعه شرق‌شناسی است، به بررسی پنج نفر از محققین صاحب‌نظر و متخصص به عنوان سازندگان تصویری از اسلام نام می‌برد. استعاره‌ای که واردنبرگ در مورد شرق‌شناسی اواخر قرن نوزدهم و اوایل قرن بیستم به کار می‌برد بسیار مناسب است. در آثار هریک از شرق‌شناسان برجسته‌ای که وی مورد بررسی قرار می‌دهد تصویری بسیار غرض‌آلود – و در چهار پنجم مواقع، می‌شود گفت خصمانه – از اسلام وجود دارد، به نحوی که گویی هریک از ایشان، اسلام را انعکاس نقاط ضعف انتخابی خویش می‌دیدند. این محققین، کاملاً باسواد بودند و سبک نوشته آنها نیز انحصاری بود. این پنج نفر شرق‌شناس، در مجموع نشانگر بهترین و قوی‌ترین نکات موجود در رشته شرق‌شناسی، در فاصله بین دهه ۱۸۸۰ تا سال‌های بین دو جنگ جهانی بودند. با این حال تحسین و تمجیدی که ایگناز گولدزیهر از تحمل و مدارای اسلام نسبت به [پیروان] سایر ادیان به عمل می‌آورد، تحت تأثیر تنفر او از انسان‌مداری [حضرت] محمد (ص) و بُعد خارجی و بیرونی الهیات و فقه اسلامی است؛ علاقه و توجه دانکن بلاک مک‌دونالد^{۳۰} به تقوا و اصالت و درستی عقیده اسلامی با تصویری که وی از اسلام به منزله بدعتی در

28. Jacques Wardenburg 29. L' Islam dans le miroir de l'Occident

30. Duncan Black Macdonald

مسیحیت داشت فاسد گردیده بود؛ فهم و درک کارل بکر از تمدن اسلامی نیز وی را مجبور ساخته بود که تمدن مزبور را متأسفانه عقب مانده بیابد. مطالعات بسیار پاکیزه هارگرونج^{۳۱} در عرفان اسلامی (که به نظریه بخش اساسی اسلام را تشکیل می‌داد) وی را به اظهار نظر تند و سختی علیه محدودیتهای فلج کننده آن رهنمون شد؛ و سرانجام، همرنگی و همراهی فوق‌العاده لویی ماسینیون با الهیات، عرفان، و هنر شعر و شاعری [در تمدن] اسلامی، نامبرده را از اینکه هرگز اسلام را، به خاطر آنچه وی طغیانی مرگبار علیه ایده تجسم [خدا در شخص مسیح] می‌خواند، نبخشد مانع نگردیده بود. اختلاف آشکار بین روشهای این چند نفر نسبت به اجماع نظر شرق‌شناسان آنها در مورد اسلام — یعنی حقارت و پستی ذاتی آن [۶]، در مرتبه کم اهمیت‌تری قرار داشت.

مطالعه واردنبرگ این امتیاز اضافی را هم دارد که نشان می‌دهد این پنج نویسنده از سنت فکری و روش‌شناسی مشترکی که وحدت آن واقعاً همگانی و بین‌المللی بود برخوردار بودند. از همان سالهای نخستین اولین کنگره شرق‌شناسی (سال ۱۸۷۳)، شرق‌شناسان و محققین این رشته با یکدیگر و آثار علمی هم‌آشنایی کامل داشته‌اند. آنچه واردنبرگ به اندازه کافی مورد تأکید قرار نمی‌دهد این واقعیت است که اکثر شرق‌شناسان اواخر قرن نوزدهم از نظر سیاسی نیز با یکدیگر پیوند داشتند. اسنوک هارگرونج مستقیماً از مطالعات اسلام‌شناسی به مشاورت حکومت هلند در امر اداره مستعمرات مسلمان‌نشین خود در اندونزی منصوب گردید؛ مقامات مستعمراتی از افریقای شمالی تا پاکستان بشدت به دنبال کسب نظرات مشورتی مک‌دونالد و ماسینیون به عنوان متخصصین امور اسلامی بودند؛ و همان طور که واردنبرگ (البته کاملاً به اختصار) می‌گوید، در یک برهه از زمان این هر پنج متفکر محقق تصویر هماهنگ و منسجمی از اسلام را قالب می‌ریختند که نفوذ عجیب و گسترده‌ای

بر محافل حکومتی دنیای غرب داشت [۷]. آنچه باید بر مشاهدات واردنبرگ بیفزاییم این مطلب است که پنج نویسنده مزبور در حال تکمیل، و پالایش ملموس و نهایی این تمایل و احساس — که از قرون شانزدهم و هفدهم وجود داشت — بودند که برخورد و رفتارشان با شرق نه به صورت یک مسئله و مشکل مبهم ادبی و بلکه، آن‌گونه که میسون-اورسل می‌گویند، به عنوان «راه حلّی قاطع به منظور تشریح کافی ارزش زبانها برای نفوذ در رسوم و افکار و حتی روشن کردن اسرار و زوایای تاریک تاریخی بوده» [۸] باشد.

من قبلاً از «ترکیب و یکی ساختن»^{۳۲} و «همانند سازی»^{۳۳} شرق، و اینکه این کار توسط نویسندگانی انجام می‌شد که کاملاً با یکدیگر متفاوت بودند — نظیر دانتو و دوهربلوت، سخن گفته‌ام. مسلماً بین آن قبیل اقدامات و آنچه، در پایان قرن نوزدهم، به صورت یک اقدام مهم فرهنگی، سیاسی، و مادی کاملاً سخت و سهمگین اروپایی درآمده بود تفاوت وجود داشت. البته «تلاش و تقلای برای افریقا»^{۳۴} در قرن نوزدهم که امری استعماری بود به هیچ وجه محدود به افریقای تنها نبود. از طرف دیگر نفوذ به مشرق‌زمین نیز اقدامی کاملاً ناگهانی که پس از سالها بررسی و مطالعه درباره آسیا بناگاه ظهور کرده باشد نبود. آنچه باید درک کنیم این مطلب است که تحوّل و جریانی طولانی و کند طی شد تا اینکه اروپا، و یا آگاهی اروپاییان از شرق، از یک امر کتابی و اشتغال ذهنی به صورت امری در باب اداره حکومتی، اقتصادی، و حتی نظامی متحوّل شد. تغییر بنیادین، تغییری مکانی و یا جغرافیایی بود، یا اینکه تغییری در کیفیت ادراک جغرافیایی و مکانی [اروپاییان] در رابطه با شرق می‌بود. این مطلب که سرزمینهای واقع در شرق اروپا از قرنهای پیش به نام «مشرق‌زمین»^{۳۵} خوانده می‌شد یک نامگذاری بعضاً سیاسی، بعضاً نظری، و حتی تخیلی بود؛ این امر مستلزم هیچ‌گونه ارتباط و اتصالی بین تجربه واقعی از

شرق و دانش پیرامون آنچه «شرقی» خوانده می‌شود نبود، و مسلماً دانته و دو-هربلوت نیز هیچ ادعایی در مورد عقاید و اندیشه‌های شرقی خویش نداشتند الا اینکه آنها از سوی یک سنت علمی (و نه وجودی) طولانی تقویت می‌شدند. اما وقتی که لین، رنان، برتون، و صدها مسافر و محقق دیگر اروپایی در قرن نوزدهم درباره شرق سخن می‌گویند، بلافاصله می‌توانیم وجود یک روحیه و حالت صمیمی‌تر، و حتی مالکانه‌تری را نسبت به شرق و هر آنچه شرقی است احساس کنیم. «فضای جغرافیایی» مشرق‌زمین، چه در شکل کلاسیک و غالباً موقتاً دوری که به وسیله محقق شرق‌شناس تجدید بنا شده بود، و یا چه در شکل دقیقاً واقعی که شرق جدید مورد مطالعه، تخیل، و یا حتی محل زندگی قرار گرفته بود، مورد بررسی، نفوذ و تأثیر، و با اکتساب واقع شده بود. حاصل جمع دهها سال برخوردی چنین حاکمانه با شرق موجب شد که آن فضا، از فضایی غریبه و بیگانه به یک فضای مستعمراتی تبدیل شود. آنچه در بخش پایانی قرن نوزدهم اهمیت داشت این مطلب نبود که آیا «مغرب‌زمین در شرق نفوذ و آنجا را تصرف کرده است یا نه، و بلکه سؤال مهم این بود که انگلستان و فرانسه درباره این کاری که انجام داده بودند «چگونه» می‌اندیشیدند؟»

نویسندگان انگلیسی در مورد مشرق‌زمین، و حتی بیش از آنها مسئولین حکومتی انگلیسی در سرزمینهای مستعمراتی، با کشورهای سروکار داشتند که هیچ شکی درباره آنها نبود که قدرت انگلستان در آنجاها واقعاً رو به افزایش بود، اگرچه مردم بومی این سرزمینها بیشتر به فرانسه و نحوه تفکر آن جذب شده بودند. با این حال، تا جایی که به فضای واقعی شرق مربوط می‌شد، انگلستان عملاً در آنجا بود، در حالی که فرانسه، جز به صورت شیطان و برانگیزنده بوالهوسی‌های آدمهای جاهل شرقی، حضور نداشت. نشانه بهتری بر این تفاوت کیفی بین گرایشهای مکانی [جغرافیایی] جز مطالعه سخنان لرد کرامر در این باب، که بسیار پیش او عزیز بود، در دست نیست.

دلایل اینکه چرا تمدن فرانسوی در درجه خاصی از توجه اهالی مشرق‌زمین و

آسیا قرار دارد روشن و ساده‌اند. در حقیقت، تمدن مزبور از تمدنهای انگلستان و آلمان جاذبتر بوده، و علاوه بر این، با سهولت بیشتری قابل تقلید است. افراد خجالتی انگلیسی، با عادات محدود جزیره‌نشینانه و انحصار اجتماعی‌شان را با سرزندگی و جهان‌مداری مردان فرانسوی، که اصلاً نمی‌دانند واژه خجالت به چه معناست، و در عرض کمتر از ده دقیقه فوراً با هر کس که تصادفاً ملاقات کرده باشند دوست می‌شوند، مقایسه کنید. افراد نیمه‌تحصیل‌کرده شرقی تشخیص نمی‌دهند که گروه اول [انگلیسی‌ها]، به هر حال واجد صمیمیت‌اند، در حالی که گروه دوم [فرانسویان] فی‌الجمله نقش بازی می‌کنند. آنها با مردان انگلیسی به سردی برخورد کرده و در عوض خود را در آغوش فرانسویان می‌اندازند.

پس از آن، اشارات و کنایات جنسی کم و بیش به طور طبیعی وارد صحنه می‌شوند. مرد فرانسوی خنده‌رو، بذله‌گو، باوقار و خوش‌پوش است؛ [در حالی که] فرد انگلیسی، سخت، پرکار، خشک و شقّ و رقّ، و دقیق است. البته مطالب کرامر بیشتر مبتنی بر استحکام انگلیسی در مقابل اغواکنندگی فرانسوی است، که در صحنه واقعیات مصر هیچ حضور و بروزی ندارد.

کرامر ادامه می‌دهد که، آیا این باید باعث تعجب باشد که افراد مصری، با پاره‌سنگ عقلانی سبک خویش، نتوانند این نکته را دریابند که غالباً در زیر استدلال یک نفر فرانسوی نوعی مغالطه به چشم می‌خورد و یا اینکه وی هوشمندی سطحی و ظاهری فرانسوی را بر سختی و عدم جاذبیت انگلیسی‌ها و آلمانی‌ها ترجیح دهد؟ بار دیگر بر کمال فرضی سیستم‌های اداری فرانسویان، و اینکه چگونه ماهرانه در جزئیات وارد می‌شوند، و پیش‌بینی‌هایی که برای مقابله با هر وضع اضطراری به عمل می‌آورند، دقت کنید. این اجزاء را با سیستم‌های عملی انگلیسی‌ها، که تنها قواعد و قوانین کلی و معدود چندی را مشخص کرده و انبوهی از جزئیات را به تشخیص خود فرد وا می‌گذارند مقایسه نمایید. آدم تحصیل‌کرده مصری مسلماً سیستم فرانسوی را ترجیح می‌دهد، زیرا از نظر ظاهری و خارجی به مراتب کاملتر و

قابل پیاده شدن‌تر از سیستم انگلیسی به نظر می‌رسد. علاوه بر این، وی [فرد مصری] از دیدن این نکته نیز غافل است که انگلیسی‌ها در آرزوی [ایجاد] سیستمی هستند که مناسب با واقعیاتی که وی با آنها سروکار دارد باشد، در حالی که مخالفت اصلی در مقابل پیاده کردن روشهای اداری فرانسویان در مصر از این بابت بوده است که، برعکس، واقعیات [جامعه مصری] را باید بر سیستمهای از پیش ساخته شده [فرانسوی] تطبیق داد.

بنا بر نظر کرامر، از آنجا که حضور واقعی انگلیس در مصر عملاً وجود دارد، و از آن روی که این حضور چندان به منظور آموزش فکر و ذهن مصریان نیست تا که «ساختن شخصیت آنان»، بنابراین نتیجه می‌شود که جذابیت زودگذر فرانسویان همچون فریبهای دوشیزه‌ای جوان و زیبا با «محبتهای کم و بیش تصنعی» است، در حالی که [جذابیت] انگلیسی‌ها همچون محبت کدبانوی میان‌سال و موقری است که شاید از ارزش اخلاقی بالاتری هم برخوردار باشد، در صورتی که نمود ظاهری آن چندان جذاب نیست [۹].

آنچه در زیربنای تضاد مطرح شده کرامر بین رفتار دایه‌گونه و سخت انگلیسی با ناز و عشوه فرانسوی قرار دارد مزیت و حق ویژه حضور انگلیس در شرق است. «واقعیاتی که وی [مرد انگلیسی] باید با آنها سروکار داشته باشد»، روی هم رفته قابل توجه‌تر و پیچیده‌تر از هر چیزی است که فرانسوی چالاک می‌تواند بدان اشاره کند، البته صرفاً به خاطر تملک آنها به وسیله انگلستان. کرامر، دو سال پس از چاپ کتاب مصریان جدید، بحث فلسفی مفصلی را در کتاب جدیدی به نام امپریالیسم قدیمی و جدید^{۳۶} مطرح نمود. در نظر وی، امپریالیسم انگلیسی، با اینکه تا حدودی رقیق‌تر است، بر امپریالیسم رومی با خط‌مشی‌ها و گرایشهایی که آشکارا در صدد هضم نژاد زیردست،

استثمارگرانه، و سرکوبگرانه است، ترجیح دارد. با این وصف، در مورد بعضی از نکات، [اهداف] انگلیسی‌ها نیز به اندازه کافی روشن بود، حتی چنانچه «پس از یک حالت شلخته‌مآبانه نامعلوم، که از ویژگی‌های خاص آنگلو-ساکسونی است» به نظر می‌رسید که هنوز امپراطوری انگلیس تصمیم خود را در این مورد نگرفته است که: «کدام یک از دو مبنای زیر را می‌خواهد انتخاب کند — یک اشغال نظامی وسیع و یا اساس حفظ ملیت [برای نژادهای تحت سلطه را].» البته بی‌تصمیمی مزبور تنها یک مشکل آکادمیک و دانشگاهی بود، زیرا در عمل، هم کرامر و هم دولت انگلیس موضعی علیه «اصل حفظ ملیت» ها گرفته بودند. و سپس اینکه امور دیگری هم بودند که باید مورد توجه واقع می‌شدند. یک نکته این بود که [سلطه و اقتدار] امپراطوری باید حفظ می‌گردید. دیگر اینکه ازدواج بین اهالی بومی آن کشورها و زنان و مردان انگلیسی چندان مطلوب نبود. نکته سوم — و به نظر من از همه مهمتر — این بود که کرامر فکر می‌کرد که حضور استعماری انگلستان در کشورهای تحت استعمار (مستعمرات) شرقی تأثیر‌پایداری، اگر نگوئیم تأثیر بنیان‌کنی، بر اذهان و جوامع شرقی داشت. استعاره‌ای که وی برای توصیف این تأثیر به کار می‌برد تقریباً تعبیری الهی است، که این نشان‌دهنده آن است که اندیشه نفوذ و تأثیر غربی بر گستره‌های شرقی تا چه میزان در ذهن کرامر نیرومند بوده است. وی می‌گوید: «کشوری که یک بار نفس غرب به آن خورده، نفسی که بشدت بار علمی دارد، و در این یک بار عبور [نفس غربی] نشانه‌ای پابرجای از تأثیر خود را باقی گذاشته است، این کشور هرگز همان که قبلاً بوده است نخواهد بود» [۱۰].

در زمینه‌هایی این‌چنینی، کرامر از صاحب یک ذکاوت اصیل بسیار فراتر می‌نمود. آنچه وی می‌دید، و نحوه‌ای که آن را بر زبان می‌آورد، سگّه رایج هم‌قطاران وی چه در دستگاه استعماری دولتی و چه در بین جامعه روشنفکری بود. اجماع فوق‌الذکر بویژه در مورد همکاران نایب‌السلطنه کرامر،

کرزون، سوتینهام^{۳۷}، و لوگارد^{۳۸} مصداق دارد. بخصوص شخص لرد کرزون همواره با زبان صریح استعماری سخن می‌گفت، و حتی، نسبت به کرامر، با صراحت و نیش زبان بیشتری از رابطه بین انگلستان و شرق، با واژه‌های تملک و تعلق، و یا سرزمین بی‌صاحب و وسیعی که باید به طور تمام و کمال در مالکیت یک ارباب استعماری درآید سخن به میان می‌آورد. یک بار در موردی گفته بود که، از نظر او، امپراطوری [انگلستان] «موضوع جاه‌طلبی و تمایلات دور و دراز» نبوده، و بلکه «اول و قبل از هر چیز، واقعیت تاریخی، سیاسی، و جامعه‌شناختی عظیمی بود.» او در سال ۱۹۰۹، در جلسه «کنفرانس مطبوعاتی سلطنتی»^{۳۹} در آکسفورد به شرکت کنندگان حاضر در جلسه خاطرنشان نمود که «ما در اینجا به آموزش و تعلیم افراد مشغول بوده و سپس فرمانداران، مأمورین دولتی و قضات، معلمین، وعاظ و حقوقدانهای شما را برای تان اعزام می‌کنیم.» و این دیدگاه تقریباً تعلیم‌مدارانه از امپراطوری، نزد کرزون، در مورد آسیا جایگاه ویژه‌ای داشت؛ جایی که، یک بار وی گفته بود، «انسان را به تأمل و تفکر وادار می‌دارد.»

من گاهی میل دارم که این بافت سلطنتی (استعماری) عظیم را برای خود همچون ساختمان بزرگی، نظیر نوعی «کاخ هنر» تنیسون^{۴۰} گونه‌ای تصویر کنم که پایه‌های آن در انگلستان هستند — جایی که با دستان انگلستان بنا گردیده و باید محافظت شوند، اما ستونهای آن، مستعمرات ما هستند که بر فراز مرتفعترین قله آنها وسعت یک گنبد آسیایی جای گرفته است [۱۱].

لرد کرزون و کرامر، در حالی که چنین کاخ هنر تنیسون گونه‌ای را در ذهن داشتند، در سال ۱۹۰۹ میلادی مشترکاً به عنوان اعضای پرشور و شوق

37. Sweetenham 38. Lugard 39. Imperial Press Conference

۴۰. Tennysonian بر سبک و مرتبط با آلفرد لرد تنیسون، شاعر انگلیسی قرن نوزدهم.

کمیته‌ای که باید ایده ایجاد یک مدرسه مطالعات شرقی را تعقیب می نمود انتخاب شدند. جدای از تذکر مشتاقانه وی که اگر او زبان محلی و بومی را «در سفرهای [بررسی] قحطی»^{۴۱} خود در هندوستان می دانست بسیار به [هدف] او کمک می کرد، دفاع و استدلال کرزون از مطالعات شرق شناسانه از بابت مسئولیتی که وی احساس می کرد در مقابل شرق دارا بود. وی در ۲۷ سپتامبر ۱۹۰۹ در مقابل مجلس اعیان انگلستان گفت:

آشنایی ما، نه تنها با السنه مردم مشرق زمین، و بلکه با عادات، احساسات، و سنتهای ایشان، و نیز با تاریخ و دینشان، و ظرفیت ما برای درک آنچه نبوغ شرق نامیده می شود، تنها مبنایی است که احتمالاً در آینده خواهیم توانست بر پایه آن، موقعیتی را که [در شرق] به دست آورده ایم حفظ کنیم، و هر قدمی در جهت حفظ و تقویت این موقعیت مورد توجه دولت مفخم سلطان انگلستان بوده و قابل بحث و تبیین در این مجلس [اعیان] خواهد بود.

در کنفرانسی که پنج سال بعد در محل «مانسیون هاوس»^{۴۲} در این زمینه ترتیب یافته بود، کرزون با صراحت و تفصیل بیشتری سخن گفت. در آنجا وی صریحاً اعلام داشت که مطالعات شرق شناسانه یک تفریح فکری مجلل و اشرافی نیست، و بلکه ...:

[شرق شناسی] یک تکلیف بزرگ سلطنتی است. به عقیده بنده تأسیس مدرسه ای نظیر این [مدرسه مطالعات شرقی که بعدها به نام دانشگاه مطالعات شرقی و افریقایی لندن^{۴۳} خوانده شد] در لندن بخشی از اثاث و ملزومات امپراطوری است. بعضی از ما که به هر دلیلی که بوده چند سالی را در مشرق زمین گذرانیده ایم، و به آن به عنوان سعادت آمیزترین بخش زندگی خود می نگریم و بر این اعتقادیم که کار بزرگ و یا کوچکی که در آنجا انجام

41. Famine tours

42. Mansion House 43. London University School of Oriental & African Studies

داده‌ایم بالا‌ترین مسئولیتی بوده است که می‌شود بردوش یک نفر انگلیسی گذاشت، احساس می‌کنیم که خلأیی در ابزارملی ما وجود دارد که باید با تأکید و قوت رفع شود، و اینکه آن عده از اهالی لندن که با کمکهای مالی و یا هرگونه مساعدت دیگر خود سهم خود را در پرکردن این خلأ ادا کنند، قطعاً وظیفه ملی و میهن‌پرستانه‌ای را نسبت به امپراطوری انجام داده و به پیشرفت و تعالی بشریت خدمت کرده‌اند [۱۲].

ایده‌های کرزون درباره شرق و مطالعات شرقی، منطقاً از یک قرن تجربه سودمدارانه اداری انگلستان بر مشرق‌زمین و تفکر فلسفی درباره مستعمرات شرقی سرچشمه می‌گیرند. تأثیر بنتهام و میل‌ها بر حکومت انگلستان در شرق (و علی‌الخصوص هندوستان) بسیار قابل ملاحظه بوده و تأثیر چشمگیری در کنار گذاشتن مقررات و ابداعات بیش از حد داشت؛ به عوض، همان‌گونه که اریک استوکز^{۴۴} به نحو قانع‌کننده‌ای نشان داده، اصل سودمداری با میراث‌های لیبرالیسم و کلیسای انجیلی درهم آمیخته و فلسفه‌های [پایه‌های فلسفی] حکومت انگلیس بر شرق را به دست دادند، که در آنها بر اهمیت منطقی یک نیروی اجرایی قوی و مجهز به انواع قوانین جزایی و حقوقی تأکید شده بود، سیستمی از نظریه‌ها (دکترین‌ها) در مورد موضوعاتی نظیر سرحدات و اجازه زمینها، و حضور نقصان‌ناپذیر مأمورین مقتدر نظارت و سرپرستی امپراطوری [انگلیس] در همه جا [۱۳]. سنگ بنای اصلی کل این نظام، داشتن دانش و معرفتی از شرق بود که دائماً در حال تهذیب و پالایش بیشتر باشد، تا اینکه به موازات آنکه جوامع سنتی [انگلیس در شرق] پیشرفت نموده و به جوامعی تجاری تبدیل می‌شوند، هیچ‌گونه نقصانی در کنترل و نظارت پدرانۀ انگلیس و یا درآمدهای جاری پدید نمی‌آمد. به هر صورت، هنگامی که کرزون، به نحو چندان قشنگی، از مطالعات شرقی به عنوان «اثاث و ملزومات مورد نیاز

امپراطوری» نام می‌برد، می‌شود گفت که بدین ترتیب نقل و انتقالات و تدابیری را که از طریق آنها، افراد بومی و انگلیسی‌ها تجارت خود را به پیش برده و موقعیتهای خویش را حفظ می‌کردند، در تصویری غیر پویا (ایستا) قرار می‌داد. مشرق‌زمین، از روزگار سِر ویلیام جونز به بعد، سرزمینی بود که انگلستان هم آن را می‌شناخت و هم بر آن حکومت می‌کرد؛ تصادف جمع شدن جغرافیا، دانش و معرفت، و قدرت در یک نقطه، که البته انگلستان همواره در رأس و در مقام ارباب آن قرار داشت، تکمیل شده بود. اینکه بگوییم — همان گونه که کرزون در یک نوبت گفته بود، که «مشرق‌زمین همچون دانشگاهی است که دانشمند محقق هرگز از آن فارغ‌التحصیل نمی‌شود» به این معنا بود که به سخن دیگری بگوییم که حضور انسان [انگلیسی] در شرق تا ابد لازم بود [۱۴].

اما در این صورت قدرتهای اروپایی دیگری هم، از قبیل فرانسه و روسیه وجود داشتند که همواره حضور انگلستان را مورد تهدید و مخاطره قرار می‌دادند. کرزون مسلماً اطلاع داشت که دیدگاه تمام قدرتهای عمده غربی نسبت به دنیا مشابه انگلستان بود. تبدیل و تحوّل علم جغرافیا از یک امر «خسته کننده و ملانقطی» — به عبارتی که کرزون بیان می‌کرد، به «جهانی‌ترین و پرشمول‌ترین رشته‌های علمی»، «دقیقاً» در پی بیان و استدلال همین میل و رغبت جدید و گسترده غربی بود. بی دلیل نبود که کرزون، در سال ۱۹۱۲ میلادی، خطاب به «انجمن جغرافیایی»^{۴۵} که خود ریاست آن را برعهده داشت، چنین گفت:

نه تنها در روش و متد تعلیم جغرافیا، بلکه در منزلتی که افکار عمومی مردم برای آن قایل است، انقلابی واقعی و مطلق صورت گرفته است. امروزه ما دانش جغرافیایی را از بخشهای ضروری و اساسی کلّ دانش و معرفت بشری می‌دانیم. تنها به کمک علم جغرافیا، و نه از هیچ راه دیگر است که می‌توانیم به درک مطالب زیرنایل شویم: فعالیت و کنش

نیروهای طبیعی بزرگ، توزیع جمعیت، توسعه و رشد تجارت، توسعه سرحدات، ایجاد و گسترش ایالات و ولایات، و دستاوردهای باشکوه نیرو در تظاهرات گوناگون آن.

ما جغرافیا را همچون خدمتکاری برای تاریخ می‌دانیم جغرافیا نیز از علوم خواهرخوانده اقتصاد و سیاست است؛ و برای همه کسانی از ما که در جهت مطالعه جغرافیا کوشش به عمل آورده‌اند روشن است که درست در آن لحظه که از رشته جغرافی دور می‌شوید احساس می‌کنید که از مرزهای زمین‌شناسی، جانورشناسی، نژادشناسی، شیمی، فیزیک و تقریباً تمامی علوم خویشاوند دیگر نیز خارج شده‌اید. بنابراین موجه است که بگوییم علم جغرافیا یکی از اولین و مهمترین رشته‌های علمی است: و اینکه آن ابزار لازمی در درک مناسب مدنیت، و ضمیمه‌ای واجب و حتمی بر تولید و بارآوردن یک انسان عام‌المنفعه است [۱۶].

جغرافیا همچون ماده‌ای بود که دانش پیرامون مشرق‌زمین را پی‌ریزی می‌کرد. تمام ویژگی‌های درونی و ثابت مشرق‌زمین در جغرافیای آن سرزمین ریشه‌یابی و مورد مواجهه قرار می‌گرفت. بدین ترتیب، شرق جغرافیایی،^{۴۶} از یک طرف ساکنین خود را پرورش داده، ویژگی‌های ایشان را ضمانت نموده، و تعیین خاص آنان را تعریف می‌نمود، و از طرف دیگر توجه غرب را به خود جلب می‌کرد، اگرچه که شرق، شرق و غرب هم غرب بود (که این یکی از تناقضاتی بود که دانش انتظام یافته [پیرامون شرق] غالباً آشکار می‌ساخت). در نظر کرزون، جهان‌شمولی جغرافیا از جهت اهمیت همگانی آن برای کل غرب — که رابطه آن با بقیه دنیا، آشکارا آزمندانه بود — می‌بود. باین حال، اشتیاق و اشتیهای جغرافیایی همچنین می‌توانست در پوشش نوعی بی‌طرفی اخلاقی انگیزه‌ای معرفت‌شناختی برای یافتن، مستقرشدن، و آشکار کردن

[سرزمین‌ها؟] درآید، همان‌گونه که مارلو در کتاب قلب تاریکی اعتراف می‌کند که شوق و تمایلی برای نقشه‌ها دارد.

من ساعتها [روی نقشه] به امریکای جنوبی، افریقا، و یا استرالیا خیره می‌شدم و خود را در دامن تمامی شکوه و زیبایی اکتشافات گم می‌کردم. در آن زمان بسیاری مکانهای خالی روی کره زمین وجود داشت، و وقتی یکی از آنها را می‌دیدم که به نحو خاصی وسوسه‌کننده بود (که البته همه آنها چنین به نظر می‌رسیدند) انگشت خود را روی آن گذاشته و می‌گفتم، وقتی بزرگ شوم به آنجا خواهم رفت» [۱۷].

در حدود هفتاد سال قبل از این که مارلو این مطلب را بگوید برای لامارتین پیش‌بینی این امر مشکل نبود که نقاطی که روی نقشه سفید (خالی از سکنه) نشان داده شده بودند در واقع محل سکونت بعضی از مردمان بود؛ و یا اینکه، وقتی امر دو واتل^{۴۷}، شخصیت سوئیس-پروسی حقوق بین‌الملل، در سال ۱۷۵۸ از کشورهای اروپایی دعوت نمود که سرزمینهایی را که ساکنین آنها تنها تعدادی قبایل سرگردان (کولی) بودند در تملک خویش درآورند [۱۸]، ادای این مطلب، حداقل از لحاظ تئوری، هیچ مشکلی را مطرح نمی‌ساخت. مطلب مهم این بود که فتح و پیروزی ساده بر سرزمینهای دیگران را با طرح یک ایده احترام بخشیم، و یا اینکه میل و اشتیاق خود در زمینه کسب مکانهای جغرافیایی بیشتر را به فرضیه‌ای در باب رابطه خاص بین جغرافیا از یک طرف، و افراد متمدن و یا بی‌تمدن از طرف دیگر تبدیل نماییم. اما فرانسویان در این جریان توجیهات عقلانی بخشیدن به امور سهم ویژه‌ای ادا کردند. در اواخر قرن نوزدهم شرایط سیاسی و عقلانی در فرانسه دست به دست هم دادند و جغرافیا و تأملات و تفکرات جغرافیایی را به صورت یک سرگرمی

۴۷. Emerich de Vattel (۱۷۶۷-۱۷۱۴) قاضی سوئسی و مؤلف رساله مشهور حقوق ملت‌ها.

جذاب ملی درآوردند. فضای عمومی اروپا کاملاً مساعد و موافق بود؛ مسلماً موفقیت‌های امپریالیسم انگلستان در فضای اروپا طنین انداخته بود. اما در دیار فرانسه و متفکرین فرانسه چنین به نظر می‌رسید که توفیقات انگلستان حتی مانع از ایفای یک نقش امپریالیستی موفق در شرق خواهد بود. قبل از جنگ فرانسه-پروس، خوش‌خیالی فراوانی درباره‌ی شرق وجود داشت، که به شعرا و داستان‌نویسان نیز محدود نبود. برای مثال، مطلب زیر نوشته‌ی سنت-مارک ژراردین^{۴۸} در مجله‌ی «دودنیا»^{۴۹} در پانزدهم مارس ۱۸۶۲ میلادی است:

فرانسه کارهای زیادی در شرق دارد که انجام دهد، زیرا که مشرق‌زمین توقع زیادی از آن دارد. حتی توقع آن بیش از چیزی است که فرانسه قادر به انجام آن است. مشرق‌زمین با کمال میل همه‌ی مسئولیت آینده‌ی خود را در اختیار فرانسه می‌گذارد که این امر هم برای فرانسه و هم شرق خطر بزرگی است. زیرا که فرانسه هم اکنون نیز مسئله‌ی ملل محروم را تعقیب می‌کند و غالباً نیز بیشتر از آنچه در توان دارد مسئولیت قبول کرده است. و از ناحیه‌ی شرق نیز خطرش در این است که هر ملتی که سرنوشت خود را در اختیار بیگانگان قرار دهد وضعیت نامطمئن و مخاطره‌آمیزی خواهد داشت و برای ملتها هیچ راه نجات و رستگاری نیست مگر اینکه روی پای خود بایستند [۱۹].»

به خاطر ابراز همین نظریات بود که دیسراییلی وادار می‌شد بگوید، و غالباً هم می‌گفت که فرانسه تنها «علایقی احساساتی» در سوریه دارد (که البته سوریه، شرقی است که ژراردین درباره‌اش نوشته بود). البته افسانه‌ی خیالی «مردمی که تحت ستم قرار داشتند» مطلبی واهی بود که ناپلئون وقتی می‌خواست مصریان را علیه ترکها و اسلام بشوراند به کار برده بود. در طول دهه‌های سی، چهل، پنجاه و شصت، مردم تحت ستم شرق فقط به اقلیت

مسیحیان ساکن سوریه محدود می‌شدند و هیچ سابقه‌ای از اینکه «شرق‌زمین» برای آزادی و نجات خود به فرانسه متوسل شود وجود نداشت. روی هم رفته صحیح‌تر این است که بگوییم انگلستان راه فرانسه را در شرق سد کرده بود، زیرا اگر هم که فرانسه واقعاً تعهدی نسبت به شرق احساس می‌کرد (که البته معدودی از فرانسویان هم بودند که چنین احساسی داشتند) باز حکومت فرانسه نمی‌توانست چندان کاری در مقابل انگلستان که بر بخش وسیعی از شرق، از هندوستان تا مدیترانه، حکمفرمایی می‌کرد انجام دهد.

از تبعات بسیار چشمگیر جنگ سال ۱۸۷۰ در فرانسه یکی هم شکوفا شدن تعداد زیادی انجمنهای جغرافیایی و نیز خواست نیرومند و جدیدی در زمینه اکتساب زمین بود. در سال ۱۸۷۱، انجمن جغرافیایی پاریس رسماً اعلام کرد که دیگر خود را در سطح «نظر پردازی‌های علمی» محدود نگه نخواهد داشت. انجمن مزبور شهروندان را وادار می‌نمود که «فراموش نکنند که برتری و غلبه ما از روزی که رقابت... بر سر فتح تمدن بر وحشیگری و بربریت را کنار گذاشتیم از میان رفت.» گوئیلوم دپینگ^{۵۰}، از رهبران حرکتی که به نام نهضت جغرافیایی شناخته شده است، در سال ۱۸۸۱ اظهار نمود که در جنگ ۱۸۷۰ «آن چیزی که پیروز شد معلم مدرسه بود» بدین معنی که پیروزی‌های واقعی از آن جغرافیای علمی پروس علیه درهم و برهم بودن استراتژیک فرانسه بود. در روزنامه رسمی دولتی نیز در شماره‌های مختلفی از آن، مقالاتی درباره مزایا (و منافع) اکتشاف جغرافیایی و لشکرکشی (ماجرای جویی) استعماری به چاپ می‌رسید؛ در یک شماره از این نشریه خواننده می‌توانست از طریق [مقاله] دولسپ با «فرصتهای موجود در افریقا»، و از طریق گارنیه^{۵۱} با «کشف رودخانه آبی» آشنا شود. جغرافیای علمی بزودی جای خود را به «جغرافیای تجارتنی» داد، زیرا فشاری وجود داشت که اتصال و ارتباط [موجود]

بین غرور ملی در دستاوردهای علمی و مبتنی بر تمدن با انگیزه ابتدایی سودآوری در مسیر حمایت و تأیید اکتساب استعماری هدایت شود. در کلام یکی از طرفداران پرشور این قضیه می‌خوانیم که: «جوامع جغرافیایی بدین خاطر تشکیل شده‌اند که افسون‌کشنده و مخربی را که ما را به سواحل خودمان زنجیر کرده است از میان بردارند.» با کمک این تلاش آزادکننده، انواع و اقسام طرحها بافته شدند، از آن جمله لیست و فهرست ارائه شده توسط ژول ورن^{۵۲} شامل برنامه مدونی جهت «یک سفر دور دنیا به منظور کشف علمی»، و نقشه‌ای برای ایجاد یک دریای وسیع جدید درست در جنوب ساحل افریقای شمالی، و یا پروژه‌ای برای اتصال الجزایر به سنگال از طریق راه‌آهن و یا آن طور که خود طراحان قضیه می‌گفتند «یک روبان یا نوار از فولاد» [۲۰]. موفقیت باورنکردنی این پروژه‌ها، آن طور که می‌گفتند، ظاهراً نمایش‌دهنده فکر علمی در یکی از بارزترین نقاط اوج خویش بود.

بیشترین سهم از تب توسعه‌طلبی فرانسه در طول ثلث آخر قرن نوزدهم محصول آرزویی آشکار در جهت جبران پیروزی پروس‌ها در سالهای ۷۱-۱۸۷۰ و در همان حدود، رویای دستیابی به پیروزی‌هایی امپریالیستی در سطح انگلستان بود. این رویای اخیر آن‌چنان قوی بوده و چنان ریشه در سنت قدیمی رقابت بین انگلیس و فرانسه در مشرق‌زمین داشت که می‌شد گفت فرانسه مسخر و مسحور [پیروزی] انگلستان شده بود، به طوری که در هر چیزی که به شرق مربوط می‌شد علاقه‌مند به چشم‌هم‌چشمی و جلوفتادن از انگلستان بود. در سالهای دهه ۱۸۷۰ میلادی، هنگامی که «انجمن آکادمیک هندوچینی» اهداف خود را از نوتدوین می‌نمود، به این مهم برخورد که باید «هندوچین را به قلمروی شرق‌شناسی وارد کند.» چرا؟ بدین خاطر که «چین کوچین»^{۵۳} را به «هند فرانسوی»^{۵۴} تبدیل کند. برای ترکیب ضعف و نقص نظامی و تجاری

۵۲. Jules Verne. (۱۸۲۸-۱۹۰۵) داستان‌نویس مشهور فرانسوی و پدر داستانهای علمی-تخیلی.
53. Cochin China 54. French India

مشهود در جنگ با پروس، فقدان سرزمین‌ها و پایگاه‌های مستعمراتی مورد نکوهش قرار گرفت، تازه اگر دربارهٔ حقارت قدیمی و قطعی مستعمراتی فرانسه در مقام مقایسه با انگلستان چیزی نگوییم. یکی از جغرافیدانان پیشرو به نام لا رونسیر لو نوری^{۵۵} استدلال می‌کرد که «قدرت توسعهٔ اقوام غربی»، «انگیزه‌ها و علل برتر آنها، و نفوذ و تأثیرات آنها بر سرنوشت بشری»، از موضوعات مناسب و زیبا برای مورخین آینده خواهند بود. با این حال تنها در صورتی که اقوام سفیدپوست ذائقهٔ مسافرت کردن خویش را آزاد می‌گذاشتند — که این نشانهٔ تفوق فکری آنها بود — این توسعهٔ مستعمراتی حاصل می‌گردید [۲۱].

از همین قبیل دیدگاه‌ها بود که این باور و دیدگاه همگانی پدید آمده بود که مشرق‌زمین، مکانی جغرافیایی است که باید مورد کشت، درو، و نگهداری قرار گیرد. از این‌روی تصویرهای مراقبت کشاورزی گونه و توجه صریح جنسی نسبت به شرق بسیار پر بار بود. مطلب زیر افاضه‌ای نمونه از گابریل چارمز^{۵۶} است که در سال ۱۸۸۰ میلادی به رشتهٔ تحریر درآمده است:

در آن روز که ما دیگر در شرق نباشیم، و هنگامی که قدرتهای اروپایی دیگر آنجا باشند، تمامی تجارت ما در مدیترانه پایان خواهد پذیرفت، و همچنین آیندهٔ ما در آسیا، و نیز ترافیک بنادر جنوبی مان. یکی از پر بارترین منابع ثروت ملی ما خشک خواهد شد.

متفکر دیگری به نام لروی بولیو^{۵۷}، این فلسفه را با تفصیل بیشتری تبیین کرده است:

جامعه‌ای دست به استعمار [جامعه دیگر] می‌زند که خود به درجهٔ بالایی از بلوغ و توان رسیده باشد؛ لذا به خلق مجدد، حمایت، در شرایط رشد و توسعه قرارداد، و عملاً ایجاد جامعهٔ جدیدی که برای آن فرصت تولد به وجود آورده است می‌پردازد. استعمار یکی از پیچیده‌ترین و ظریفترین

امور در فیزیولوژی اجتماعی است».

این برابر دانستن خودباروری با استعمار موجب گردید که لروی بولیو به این عقیده نسبتاً شوم معتقد شود که هر آنچه در یک جامعه مدرن زنده و پویاست «با این فعالیت پر از فیض و فراوانی [قدرتها و نیروهای خارجی و] بیرونی رشد پیدا کرده و بزرگ شده است.» بنابراین، وی می‌گفت که:

مستعمره ساختن دیگران عبارت است از ظهور و بروز نیروی رشد و توسعه افراد؛ نیروی خلاقیت ذاتی آنها؛ بزرگ شدن و چند برابر شدن مکانی ایشان؛ و به عبارت دیگر، عبارت است از قرار دادن کل جهان، و یا بخش وسیعی از آن، تحت زبان، عادات، عقاید و قوانین کشور استعمارکننده [۲۲].

نکته‌ای که در این بحث وجود دارد این است که گویی فضای مناطق ضعیفتر و کمتر توسعه یافته‌تری نظیر مشرق‌زمین بود که علاقه، نفوذ، تلقیح و باروری — و در یک کلمه «استعمار» فرانسه — را به جانب خود دعوت می‌نمود. تصورات جغرافیایی، چه به صورت لفظی و چه به صورت مجازی و از روی کنایه و تمثیل، با هستی‌های مطلق مرزها و سرحدات کنار گذاشته می‌شد. افراد متفاوتی نظیر دولسپ، با دیدگاههای تاجرمسلکانه‌ای که طرح آن چنین بود که شرق و غرب را از قید و بند حدود و سرحدات آزاد کند، و محققین و صاحب‌نظران، مسئولین اداری، علمای جغرافیایی، و عوامل و آژانسهای تجارتی فرانسوی همگی دست به دست هم داده و فعالیتهای فیض‌بخش و پربار خود را به صوب شرق بی‌حال و زن‌صفت (زنانه) سرازیر ساخته بودند. همچنین جوامع و مؤسسات دیگری نیز وجود داشتند، از آن جمله: انجمنهای جغرافیایی که تعداد و اعضای آن متجاوز از دو برابر کل اروپا بود؛ و یا سازمانهای نیرومندی از قبیل «کمیته آسیای فرانسه» و «کمیته شرق»، و یا

جوامع علمی که عمده‌ترین آنها «انجمن آسیایی» بود که تشکیلات و اعضای آن در دانشگاه‌ها، مؤسسات، و ادارات و نهادهای تولیدی نسبتاً کار گذاشته شده بودند. هر یک از این جوامع و سازمان‌ها، از طریق خاص خویش، منافع و علایق فرانسه در شرق را واقعی‌تر و اساسی‌تر می‌ساخت. در طول دودۀ آخر قرن نوزدهم که فرانسه در مقابل مسئولیت‌های فراملی خویش قرار گرفته بود، تقریباً یک قرن فعالیتی که اکنون به صورت مطالعه انفعالی شرق به نظر می‌رسید باید خاتمه می‌یافت.

تنها بخشی از عالم که در آنجا منافع انگلستان و فرانسه برهم منطبق بود سرزمینهای متعلق به امپراطوری عثمانی بود که اکنون به نحو نومیدکننده‌ای در ناخوشی به سر می‌برد. در آنجا، دو قدرت رقیب انگلستان و فرانسه، تضاد و خصومت خود را به نحو عجیبی حل کرده و لذا سازگاری کامل داشتند. انگلستان در مصر و بین‌النهرین «حضور» داشت، و از طریق یک رشته معاهدات نیمه موهوم با رؤسای (بی‌قدرت) محلی کنترل دریای سرخ، خلیج فارس، کانال سوئز، و نیز بخش اعظمی از سرزمینهای بین مدیترانه و هندوستان را در دست داشت. از طرف دیگر، به نظر می‌رسید که سرنوشت فرانسه پرواز به دور سر مشرق‌زمین است، که هر از چندگاهی پایین آمده و طرح‌های موقتی نظیر طرح کانال سوئز — که شرح موفقیت آن را از زبان دولسپ خواندیم، را به اجرا درمی‌آورد. اکثر این پروژه‌ها در زمینه ایجاد خط آهن بود، که یکی از آنها کم و بیش در طول منطقه تحت کنترل انگلیس، خط سوریه- بین‌النهرین، طرح‌ریزی شده بود. فرانسه، علاوه بر اینها، خود را به منزله حافظ [منافع] اقلیتهای مسیحی، مارونی‌ها، کلدی‌ها، و نسطورانی‌ها می‌دانست. با این حال، فرانسه و انگلستان متفقاً موافقت کرده بودند که وقتی زمان مناسب فرا برسد، ترکیه آسیایی را به دو قسمت تقسیم کنند. در طول جنگ جهانی اول و قبل از آن نیز دیپلماسی مخفی [قدرتهای مزبور] بر این مبنا قرار داشت که خاور نزدیک را ابتدا به مناطق تحت نفوذ جداگانه خویش و سپس به بخشهای

مختلف تحت قیمومیت (یا اشغال نظامی) تقسیم کنند. قسمت اعظمی از شور و شوق و احساسات توسعه‌طلبانه‌ای که در دوران اوج نهضت جغرافیایی در فرانسه به وجود آمده بود توجه خود را بر طرح‌های تقسیم ترکیه آسیایی متمرکز کرده بود، تا حدی که در پاریس، در سال ۱۹۱۴ میلادی، «یک مبارزه مطبوعاتی نمایشی» بدین منظور آغاز گردید [۲۳]. در انگلستان نیز کمیته‌های متعددی برای مطالعه بهترین نحوه تقسیم «شرق»، و ارائه توصیه‌هایی در این زمینه به دولت، تشکیل گردید. از دل این قبیل کمیسیونها، نظیر «کمیته بانسن»^{۵۸} بود که تیمهای مشترک انگلیسی-فرانسوی سر برمی‌آورد که مهمترین آنها تیمی بود که تحت سرپرستی مارک سایکس^{۵۹} و ژرژ پیکو^{۶۰} قرار داشت. برنامه این طرحها همواره تقسیم مساوی سرزمینهای موضوع بحث بود، که در واقع کوششی نیز در جهت آرام کردن رقابت بین فرانسه و انگلستان محسوب می‌شد. بدین خاطر که، همان گونه که سایکس در یک یادداشت اداری نوشته است:

روشن بود که دیر و یا زود قیامی عربی در شرف وقوع بود، و لذا، اگر قرار بود این قیام به عوض یک خیر و برکت تبدیل به یک دشنام و نفرین و لعنت نشود، باید ما و فرانسه روابط بسیار گرمتری می‌داشتیم ... [۲۴].

البته خصومتها برجای بودند. تحریک و سوزش حاصل از برنامه ویلسون برای خودسامانی ملی که، همان طور که خود سایکس توجه می‌کرد، به نظر می‌رسید که تمامی طرح‌های مشترک بین قدرتهای [اروپایی] در زمینه تقسیم مستعمره ساختن سرزمینها را خنثی می‌نمود، بر این خصومتها افزوده می‌شد. چنانچه خواسته باشیم تمامی تاریخچه پرپیچ و خم و عمیقاً بحث‌انگیز خاور نزدیک در اوایل قرن بیستم را شرح دهیم خارج از بحث حاضر خواهد

بود، زیرا سرنوشت آن بین قدرتهای بزرگ، سلاطین محلی، حرکتهای ملی‌گرایانه و احزاب مختلف، و صهیونیستها تصمیم‌گیری می‌شد. آنچه حائز اهمیت مستقیمتری است همان چارچوب معرفت‌شناختی است که شرق از خلال آن دیده می‌شد، و قدرتهای بزرگ نیز بر مبنای آن عمل می‌کردند. زیرا که انگلستان و فرانسه، به‌رغم اختلافات بین خود، مشرق‌زمین را همچون یک واقعیت و هستی جغرافیایی — و فرهنگی، سیاسی، آمارشناسی، جامعه‌شناختی، و تاریخی — می‌دانستند که اعتقاد داشتند حق مسلمی بر سرنوشت مقدر آن دارند. از دید آنها، مشرق‌زمین یک کشف ناگهانی نبود، و یا یک تصادف تاریخی، و بلکه سرزمینی در قسمت شرق اروپا بود که ارزش اصلی آن عموماً بر مبنای اروپا تعریف می‌شد — و یا به‌طور مشخصتر، آن بخشها و اجزایی از اروپا که داعیه آن را داشتند که مشرق‌زمین را به‌صورت آنچه اکنون هست درآورده‌اند یعنی دانش، تحقیق و تتبع، فهم، و مدیریت اروپایی. و این دست‌آورد شرق‌شناسی جدید بود، حال‌از‌روی‌سهو و یا غیر آن، چندان فرق نمی‌کند. نحوه‌ای که شرق‌شناسی، در اوایل قرن بیستم، مشرق‌زمین را تحویل غرب می‌داد به‌دوروش اساسی بود: یکی از طریق ظرفیتهای پخش و انتشار تعلیم و تربیت جدید ابراز توزیعی که برای دانشگاهها، مجامع تخصصی، جرف علمی، سازمانهای اکتشافی و جغرافیایی، و صنعت چاپ و نشر در اختیار داشت. همان‌گونه که تاکنون شرح داده‌ایم، همه این امور در اطراف اعتبار و اقتدار علمی و پر از پرستیژ و احترام محققین، مسافرین، و شعرای پیشقراول این رشته که دیدگاه مجموعه ایشان، شرق نمونه‌ای [و یا مظهر کاملی از شرق را] به وجود آورده بود قرار داشت؛ ظهور و بروز نظری — یا ستایش‌آمیز و تمجیدی — این نوع از شرق همان چیزی است که در اینجا به نام شرق‌شناسی مخفی نامگذاری کرده‌ام. تا جایی که کسی می‌خواست عبارت نتیجه‌داری در مورد شرق ادا کند، شرق‌شناسی مخفی می‌توانست ظرفیتی بیانی [یا لفظی و مرتبط با لفظ] در اختیار وی بگذارد تا برای مورد خاص و ملموسی که مطرح بود مورد

استفاده، و یا بهتر است بگوییم بسیج و تجهیز، قرارداد داده و به صورت یک خطابه بامعنا درآورد. بدین ترتیب، وقتی در سال ۱۹۱۰ میلادی بالفور در مقابل مجلس عوام انگلیس از شرق و شرقیان سخن می‌گفت مطمئناً وی از همین ظرفیت بیانی (لفظی) در زبان جاری و به طور قابل قبولی عقلانی آن زمان استفاده می‌کرد، به این معنا که بدان وسیله می‌شد از چیزی به نام «شرقی» سخن گفت بدون این خطر که صحبت ارائه شده بیش از حد گنگ و نامفهوم بوده باشد. اما شرق‌شناسی خفی نیز، مثل همه ظرفیتهای بیانی (لفظی) بی نهایت محافظه کارانه بود — یعنی اینکه در خدمت و وقف صیانت از خود بود. مطلب مزبور، که از نسلی به نسل دیگر انتقال یافته بود بیشتر بخشی از یک فرهنگ بود تا که زبانی پیرامون بخشی از واقعیت نظیر هندسه و یا فیزیک باشد. شرق‌شناسی، حیات خود را از طریق باز بودن، و پذیرا بودن خویش نسبت شرق، و بلکه از بابت سازگاری درونی و تکراری خویش درباره اراده اصلی اعمال قدرت بر شرق طلب می‌کرد. بدین طریق بود که شرق‌شناسی توانست به رغم انقلابات، جنگهای جهانی، و فروپاشی عملی امپراطوری‌ها، به حیات خویش ادامه دهد.

روش دومی که شرق‌شناسی، از آن طریق، شرق را در اختیار مغرب‌زمین قرار می‌داد نتیجه یک تقارب مهم بود. دهها سال بود که شرق‌شناسان درباره شرق صحبت می‌کردند، متون و کتابهای آن را ترجمه می‌کردند، و به توصیف و تشریح تمدن‌ها، مذاهب، سلسله‌های سلطنتی، فرهنگ‌ها و ذهنیات و روحیات مردم آنجا می‌پرداختند — اما همه به صورت یک رشته موضوعات آکادمیک و دانشگاهی، که به دلیل خارجی بودن تقلید ناپذیرشان همواره از [دسترس] اروپاییان دور و منقطع بودند. محقق شرق‌شناس همچون رنان و لئین، فرد متخصصی بود که شغل وی در اجتماع عبارت از ترجمه و تفسیر شرق برای هموطنانش بود. رابطه بین شرق‌شناس و مشرق‌زمین، در اصل، رابطه‌ای تفسیری بود: عالم شرق‌شناس در مقابل یک تمدن، و یا یادگار تاریخی دوردست و بندرت قابل درک می‌ایستاد و تیرگی و عدم وضوح آن را از طریق ترجمه آن

تمدن و یا فرهنگ، و یا تصویرکردن آن در ذهن مردم به صورتی مشفقانه، و یا پی‌بردن به کنه و درون غیرقابل دسترسی آن، تقلیل می‌داد. با این حال، خود شرق‌شناس در خارج از شرق باقی می‌ماند، که شرق نیز، به‌رغم همه تلاشی که در قابل‌فهم و درک کردن آن به عمل آمده بود، هنوز هم در ورای غرب قرار داشت. این فاصله فرهنگی، زمانی، و جغرافیایی بر مبنای استعارات و مجازهایی در باب عمق، سرپوشیدگی و وعده‌های جنسی [شرق] توصیف می‌گردید: تا شاید، همچون «حجابهای یک عروس شرقی»، و یا «شرق تفتخص ناپذیر» کم‌کم به زبان و محاوره عادی مردم راه می‌یافت.

با این وجود، فاصله بین شرق و غرب، به نحو تقریباً متناقضی، در طول قرن نوزدهم در جریان کوتاه‌تر شدن بود. با توسعه و افزایش برخوردها و تماس‌های وجودی تجاری، سیاسی، و غیره... بین شرق و غرب (به طرقی که تاکنون شرح کرده‌ایم)، نوعی تنش بین اصول خشک و جزمی شرق‌شناسی مخفی، که از مطالعات شرق‌شناسانه پیرامون شرق «کلاسیک» (باستانی) حمایت می‌کرد، با توصیفاتی که از یک شرق آشکار مدرن و معاصر از طریق مسافری، زوار، و دیگر بازدیدکنندگان ارائه می‌گردید، به وجود آمد. این تنش، در زمانی که تعیین دقیق آن تقریباً غیرممکن به نظر می‌رسد، باعث تقارب این دونوع شرق‌شناسی گردید. شاید این تقارب و نزدیکی از وقتی بود که شرق‌شناسانی از زمان ساکی به بعد شروع به نصیحت دولتها و حکومت‌های متبوع خود که شرق مدرن اساساً چگونه بود کردند — البته این صرفاً یک نظر پردازی است. در اینجا نقش متخصصین مجهز و بسیار دانا بُعد جدیدی پیدا کرد: در اعمال نقش و قدرت قدرتمندان غربی در مقابل شرق، محقق شرق‌شناس به عنوان عامل و مأمور خاص [غرب] در نظر گرفته می‌شد. هر مسافر تحصیل‌کرده و عالم (و یا حتی نه چندان عالم) غربی که به مشرق‌زمین می‌رفت خود را همچون نماینده و عاملی از غرب می‌دانست که توانسته بود به زیر لایه‌ها و اقشار تیرگی و ابهام [شرق] نفوذ کند. این مطلب آشکارا در مورد برتون، لین، داگتی،

فلور، و چهره‌های مهم دیگری که قبلاً از ایشان بحث کرده‌ام مصداق دارد. با افزایش اکتساب سرزمینهای شرق توسط غربیان، کشفیات غربیان درباره شرق مدرن و آشکار نیز ضرورت بیشتری پیدا کرد. بنابراین، وقتی مشرق‌زمین به یک وظیفه و تکلیف واقعی اداره حکومتی تبدیل شد، آنچه شرق‌شناسان محقق به عنوان شرق اساسی تعریف می‌کردند بعضاً مورد تناقض و مخالفت، و در بسیاری از موارد مورد تأیید و تأکید قرار گرفت. مسلماً تئوری‌های کرامر درباره شرقیان – تئوری‌هایی که از آرشیو شرق‌شناسان سنتی فراهم آمده بود، وقتی که وی عملاً به حکومت بر میلیون‌ها نفر از اهالی مشرق‌زمین مجبور گردید در حدّ زیادی مورد تأیید و اثبات قرار گرفتند. این مطلب در مورد تجربیات فرانسه در سوریه، افریقای شمالی، و سایر مستعمرات فرانسه در نقاط دیگر دنیا نیز از این کمتر صادق نبود. اما این تقارب و نزدیکی بین نظریات شرق‌شناسی مخفی و تجربیات شرق‌شناسی آشکار، در هیچ زمانی بیش از وقتی که در نتیجه جنگ جهانی اول، کشورهای فرانسه و انگلستان مشغول مطالعه و بررسی تفکیک و تقسیم ترکیه آسیایی بودند بیشتر خود را نشان نمی‌داد. در آنجا، آنچه برای یک عمل جراحی روی تخت عمل قرار داشت، «انسان مریض»^{۶۱} اروپا بود، که تمامی ضعفها، خصوصیات، و برجستگی‌های مرتبط با نقشه‌برداری‌هایش، در معرض دید آشکار قرار داده شده بود.

محقق شرق‌شناس، با دانش خاص خود، نقش بسیار مهمی در این عمل جراحی بازی می‌کرد. هنگامی که محقق انگلیسی ادوارد هنری پالمر در سال ۱۸۸۲ به سینا فرستاده شد تا از احساسات ضدانگلیسی و تبدیل آن به یک قیام محتمل عربی جلوگیری کند، از همان شروع کار اشاراتی مبنی بر نقش حیاتی وی به عنوان نوعی مأمور مخفی در «داخل» سرزمینهای شرق وجود داشت. البته

پالمر در جریان مأموریت خویش کشته شد، اما شاید بتوان گفت که وی در میان افراد مشابه دیگری که چنین خدمتی را برای امپراطوری [انگلستان] انجام می‌دادند از همه ناموفق‌تر بود، خدمتی که اکنون به یک کار جدی و دقیقی که بعضاً بر دوش «متخصصین» [در امور آن] مناطق گذاشته شده بود تبدیل گردیده بود. بی‌دلیل نبود که محقق شرق‌شناس دیگری، به نام د. گ. هوگارت، مؤلف روایت مشهوری از کشف عربستان که هوشمندانه به نام نفوذ در عربستان^{۶۲} (۱۹۰۴) [۲۵] نامیده شده، در خلال جنگ جهانی اول به عنوان رئیس «دفتر عربی در مصر»^{۶۳} منصوب گردید. و این هم تصادفی نبود که مردان و زنانی از قبیل گرتروود بل، تی. ای. لارنس، و سن جان فیلیپی، که همگی متخصصین امور شرق بودند، به عنوان مأمورین امپراطوری در پست‌هایی در شرق منصوب شده بودند، دوستانی برای مشرق‌زمین که به خاطر روابط نزدیک خود با شرق و شرقیان، و دانش تخصصی خود از ایشان مسئول ارائه نظر و تدوین خط‌مشی [های قدرتهای بزرگ در شرق] بودند. آن گونه که یک وقت لارنس نامیده بود، اینان باند و یا دسته‌ای را تشکیل می‌دادند که از طریق مفاهیم متضاد اما شخصیت‌های مشابه به یکدیگر جوش خورده بود: که این تشابه شخصیت‌ها عبارت بود از فردیتی عظیم، سمپاتی و احساس همرنگی با شرق، احساس مأموریتی خاص در شرق که هر یک با حسادت از آن محافظت می‌نمود، خودمحوری تقویت شده، و سرانجام مخالفتی غایی با شرق. نزد همه اینها، همه شرق موضوع تجربه‌ای مستقیم و ویژه بود. در ایشان بود که شرق‌شناسی، و رویه مؤثری برای مواجه شدن با شرق، شکل نهایی خویش را به دست می‌آورد، البته قبل از اینکه امپراطوری غایب شده و میراث دارابودن نقش یک قدرت حاکم را به کاندیداهای دیگر واگذار کند.

افراد فردگرایی نظیر اینها، افرادی دانشگاهی (آکادمیک) نبودند.

بزودی خواهیم دید که ایشان تنها از مطالعات شرق‌شناسی آکادمیک سود می‌جستند، بدون اینکه به هیچ معنا به جمع رسمی و حرفه‌ای علمای شرق‌شناسی تعلقی داشته باشند. به هر جهت، نقش آنها این نبود که شرق‌شناسی آکادمیک را مورد بررسی دقیق قرار داده، و یا اینکه آن را واژگون کنند، و بلکه می‌خواستند آن را قابلیت تأثیر بیشتری ببخشند. در نسب‌نامه (شجره) آنها افرادی نظیر لئن و برتون به چشم می‌خوردند، همان اندازه به خاطر خودآموز بودن جامع و دایرة‌المعارف گونه‌آنها بود، که به خاطر معرفت دقیق و نیمه‌محققانه‌ای از شرق که موقع نوشتن پیرامون اهالی مشرق‌زمین و یا سروکله‌زدن با آنها به نحو آشکاری از خود بروز داده بودند. آنها نوعی تبیین و کار استادانه روی شرق‌شناسی مخفی را، که از طریق فرهنگ سلطنتی (استعماری) دوران ایشان به‌سہولت در دسترسشان قرار داشت، جایگزین مطالعه رسمی و دانشگاهی شرق نمودند. چارچوب ارجاعات علمی ایشان به مدل افرادی نظیر ویلیام موئیر، آنتونی بوان^{۶۴}، د.س. مارگولیوت^{۶۵}، چارلز لیال، ای.جی. براون، ر.ا. نیکولسون، گی لو استرنج^{۶۶}، ای.دی. راس^{۶۷}، و توماس آرنولد بود، که آنان نیز مستقیماً از لئن نسب می‌بردند. دیدگاهها و تصوّرات تخیلی ایشان عمدتاً از طریق رودیارد کیپلینگ مشهور و معاصر تأمین می‌گردید که به طور چنان خاطره‌آمیزی آواز «سلطنت بر درخت خرما و درخت کاج» را خوانده بود.

تفاوت و اختلاف بین انگلستان و فرانسه در این قبیل موضوعات کاملاً با تاریخچه هر یک از این کشورها در شرق موافق و سازگار بود: انگلیسی‌ها در آنجا بودند؛ فرانسوی‌ها از غم از دست دادن هندوستان و سرزمینهای فی‌مابین سوگوار بودند؛ در پایان قرن، سوریه به مرکز توجه فعالیت فرانسه تبدیل شده بود، اما حتی در مورد آن سرزمین نیز این اتفاق نظر وجود داشت که نه از نظر تعداد پرسنل نظامی و نه از بابت نفوذ سیاسی، فرانسه نمی‌توانست با انگلستان برابری

کند. رقابت بین انگلستان و فرانسه بر سر امپراطوری فاسد عثمانی حتی در میدانهای جنگ حجاز، در سوریه، و در بین‌النهرین نیز احساس می‌شد، اما، همان گونه که افراد زیرکی از قبیل ادموند بریموند^{۶۸} توجه نموده‌اند، حتی در این میادین نیز شرق‌شناسان و متخصصین محلی فرانسوی از لحاظ هوش و ذکاوت و مانورهای تاکتیکی از همقطاران انگلیسی خود عقب‌تر بودند [۲۶]. به استثنای معدودی افراد نابغه نظیر لویی ماسینیون، در بین فرانسوی‌ها چهره‌هایی نظیر لارنس، و یا سایکس و یا پل وجود نداشت. اما امپریالیستهای مصممی نظیر اتین فلندین^{۶۹}، و فرانکلین بوئیون^{۷۰} بودند. کنت دوکرساتی^{۷۱}، در سخنرانی خود که در سال ۱۹۱۳ برای «انجمن فرانسه» پاریس ادا می‌کرد، در حالی که دیدگاههای امپریالیستی خویش را با نعره اعلام می‌کرد، اظهار نمود که سوریه، مشرق‌زمین متعلق به فرانسه است، مرکز علایق سیاسی، اخلاقی، و اقتصادی فرانسه — علایقی که، وی می‌افزود، در این «سالهای هجوم استعماری» باید مورد دفاع قرار می‌گرفت؛ با این حال، کرساتی توجه می‌داد که با وجود حضور تعداد زیادی از شرکتهای تجاری و صنعتی فرانسه در شرق، به‌رغم تعداد بیشتری از دانش‌آموزان محلی که در مدارس فرانسوی ثبت‌نام کرده بودند، بازهم فرانسه همواره در شرق تحت فشار و پس‌زدن بود، تهدیداتی که نه تنها ازجانب انگلستان، بلکه حتی اطیش، آلمان، و روسیه نیز اعمال می‌گردید. اگر قرار بود فرانسه جلوی «بازگشت اسلام» را بگیرد، بهتر بود شرق را محکم بچسبد: این دلیل و مدعایی بود که از طرف کرساتی پیشنهاد گردیده و سناتور پال دومر^{۷۲} هم از آن حمایت به عمل می‌آورد [۲۷]. این قبیل عقاید و اندیشه‌ها در مناسبتهای متعددی تکرار می‌گردید، و در واقع فرانسه نیز، پس از جنگ اول جهانی، به خودی خود در افریقای شمالی و سوریه خوب عمل می‌کرد، اما مدیریت خاص و ملموس جمعیت‌های رو به ظهور شرقی، و

68. Edmond Bremond

69. Etienne Flandin

70. Franklin Bouillon

71. Comte de Cressaty

72. Paul Doumer

سرزمینهای به ظاهر مستقّلی که انگلستان همواره امتیاز [استقلال] آن را به حساب خود می‌گذاشت، از مواردی بود که فرانسه از زیر بار آنها شانه خالی کرده بود. در نهایت امر، اختلاف و تفاوتی که انسان بین شرق‌شناسی مدرن فرانسه و انگلستان احساس می‌کند اختلافی مبتنی بر سبک می‌باشد. مطالبی از قبیل واردات یک سلسله تعمیمات و مطالب کلی پیرامون مشرق‌زمین و مردمان آن، احساس تمایز و افتراقی که همواره بین شرق و غرب حفظ می‌شود، و مطلوب بودن سلطه و حکومت غرب بر شرق — همه این امور در سنتهای [فکری شرق‌شناسانه] هر دو کشور مشابه است زیرا این مطلبی بدیهی است که بسیاری از اجزای آنچه را که ما از روی عادت، «تخصّص و تبخّر» و سبک و روش می‌نامیم، حاصل شرایط و محیط خاص دنیوی می‌باشند که با سنن، نهادها، اراده و هوش افراد در قالب الفاظ رسمی درآمده‌اند. اکنون باید توجه خود را به این [عامل] تعیین کننده، و این پالایش محسوس و مدرن در شرق‌شناسی قرن بیستم انگلستان و فرانسه جلب کنیم.

قسمت دوم

سبک، تخصص، بینش: جنبه دنیوی شرق‌شناسی

«انسان سفید»^۱ کیپلینگ، که در بسیاری از اشعار، و رومانهای نظیر «کیم»^۲ و عبارات گوناگون به عنوان یک افسانه طعنه‌آمیز به چشم می‌خورد، به نظر می‌رسد که به مثابه یک ایده، یا شخصیت، و یا سبک زیستن و بودن، به بسیاری از انگلیسی‌هایی که در خارج از کشور بوده‌اند خدمت کرده است. البته صرف رنگ پوست این افراد آن را از اقیانوس ملتها و مردمانی که در بین آنان به سر می‌برند جدا می‌کند، اما در مورد انگلیسی‌هایی که در بین هندیان، آفریقایی‌ها، و اعراب حشر و نشر داشتند، این امر [سفیدپوست بودن] همچنین به معنای دارا بودن این دانش خاص نیز بود که وی به سنتی طولانی از مسئولیتی اجرایی نسبت به اقوام و نژادهای رنگین‌پوست تعلق داشته و می‌توانست از منابع تجربی و روحی این سنت استفاده کند. وقتی کیپلینگ در مورد «جاده و مسیر» انسانهای سفیدپوست در مستعمرات می‌نوشت، در واقع درباره همین سنت، و افتخارات و مشکلات آن بود که سخن می‌گفت:

اکنون، این جاده‌ای است که سفیدپوستان در آن گام زده‌اند
در آن هنگام که برای پاک کردن سرزمینی رفته‌اند—
در زیر گامها، آهن و برفراز سر، درخت مو

و در هر دو طرف گودالهایی عمیق.
 ما آن جاده را هموار ساخته‌ایم — جاده‌ای مرطوب و طوفانی —
 کوکب راهنمای برگزیده ما.
 آه، که چقدر برای دنیا خوب است، هنگامی که سفیدپوستان
 جاده پهن‌آور خود را، از کران تا به کران، هموار می‌کنند! [۲۸]

«پاک کردن سرزمین»‌ها به بهترین وجه وقتی صورت می‌گیرد که
 انسانهای سفیدپوست در هماهنگی کامل با یکدیگر عمل کنند، اشاره‌ای به
 مخاطرات رقابت‌های کنونی اروپاییان در مستعمرات؛ زیرا «سفیدپوستان»
 کیپلینگ، چنانچه موفق نشوند سیاستها و خط‌مشی‌های خود را با یکدیگر
 هماهنگ کنند، کاملاً آمادگی جنگ دارند: «آزادی برای ما و آزادی برای
 پسرانمان/ و، در صورت شکست آزادی، جنگ.» پشت نقاب رهبری دوست
 داشتنی و توأم با مهربانی انسانهای سفیدپوست، همواره اشتیاق و اراده آشکاری
 در جهت اعمال زور، کشتن و کشته شدن، وجود دارد. آنچه مأموریت وی را
 باشکوه می‌سازد نوعی احساس خدمت و وقف عقلانی است؛ او یک نفر
 سفیدپوست است، اما نه صرفاً به خاطر جلب منفعت، زیرا که «کوکب
 منتخب» وی به طور فرضی در مرتبه‌ای بسیار بالاتر از مکتسبات زمینی قرار
 دارد. مسلماً بسیاری از افراد سفیدپوست غالباً متحیر بودند که در آن «جاده
 بارانی و طوفانی» به خاطر چه چیزی می‌جنگیدند، و مسلماً باید خیلی از ایشان
 نیز در این حیرت فرورفته باشند که چگونه است که رنگ پوستشان به آنها
 موقعیت هستی‌شناختی برتری می‌بخشید، بعلاوه قدرتی عظیم بر بخش اعظمی
 از دنیای مسکونی. با این حال، در پایان کار، نزد کیپلینگ، و همه کسانی
 که وی بر تصورات و بیان ایشان تأثیر گذارده بود، سفیدپوست بودن به معنای
 نوعی خود-تأییدی بود. انسان وقتی سفیدپوست می‌شد که [از اول] سفیدپوست
 «بود»؛ از آن مهمتر، «نوشیدن آن فنجان»، و به سرنوشت مقدر و تغییرناپذیری

که در «روزِ مرد سفیدپوست»^۳ [بیان شده بود] زندگی کردن، وقت خالی کمی باقی می‌گذاشت تا فردی در مورد منشاءها، علل، و منطق تاریخی [سفیدبودن] نظر پردازی کند.

بنابراین، سفیدپوست بودن هم یک اندیشه (ایده) و هم یک واقعیت بود. این امر شامل اتخاذ موقعیتی مقرون به دلیل نسبت به هم سفیدپوستان و هم غیرسفیدپوستان بود. همچنین — در مستعمرات — به معنای سخن گفتن به روشی خاص، رفتار کردن مطابق یک رشته قواعد و مقررات، و حتی احساس کردن بعضی امور خاص بود و لاغیر. افزون بر این به معنای قضاوت کردنها، ارزیابی‌ها، و ژستهای خاص بود. به معنای نوعی اقتدار و آمریت بود که همه رنگین‌پوستان، و حتی خود سفیدپوستان، باید در مقابل آن سر به اطاعت فرو می‌آوردند. وقتی به شکل و قالب یک مؤسسه و نهاد درمی‌آمد (حکومت‌های استعماری، مأمورین کنسولی، و مؤسسات تجارتی) آژانسی بود که باید خط‌مشی [قدرت‌های استعماری] را نسبت به دنیای خارج تبیین و منتشر کرده و به اجرا درمی‌آورد؛ در داخل این آژانس، اگرچه آزادی فردی تا حدود کمی مجاز بود، ایدهٔ جمعی یک «انسان سفیدپوست» بودن حکمفرما بود. خلاصه کلام اینکه، سفیدپوست بودن به معنای روشی بسیار سخت و منجمد برای حضور در دنیا بود، راه خاصی برای روبروشدن با واقعیت، زبان، و تفکر. بدین ترتیب، زمینهٔ ایجاد سبکی خاص و معین به وجود می‌آمد.

شخص کیپلینگ نیز نمی‌توانست صرفاً [از روی تصادف] به وجود آمده باشد؛ همان طور که این مطلب دربارهٔ «انسان سفیدپوست» وی نیز صادق است. چنین اندیشه‌هایی، و مؤلفین آنها، از دل شرایط تاریخی و فرهنگی پیچیده‌ای سر برمی‌آوردند، که حداقل دوتای آنها با تاریخچهٔ شرق‌شناسی در قرن نوزدهم شباهت‌های فراوانی دارند. یکی از آنها عادت فرهنگی تحریم شدهٔ به

کار گرفتن کلیات و تعمیمات گسترده‌ای است که بدان طریق، واقعیت به مجموعه‌های گوناگونی تقسیم می‌شود: [مجموعه‌های نظیر] السنه، اقوام و نژادها، تیپهای مختلف، رنگهای متفاوت، و تفکرات گوناگون، که هر گروه و دسته‌ای بیش از آنکه یک نامگذاری بی‌طرفانه باشد نوعی تعبیر و تفسیر مبتنی بر ارزشیابی است. آنچه در زیربنای این گونه دسته‌بندی‌ها قرار دارد دوگانگی سخت و محکم «مال ما» و «مال ایشان» است، که البته همواره اولی به دومی تخطی می‌کند (تا جایی که آنچه «مال ایشان» است باید منحصرأ در اختیار و خدمت «مال ما» قرار گیرد). تقسیم‌بندی و تقابل مزبور نه تنها به وسیله مباحث نژادشناسی، زبان‌شناسی، و تاریخی تقویت می‌شد، بلکه همچنین نظریات داروین در زمینه بقا و انتخاب طبیعی و نیز، با همان درجه از قطعیت، الفاظ و معانی فرهنگی برتر انسان‌مداری مؤید و مقوم آن بودند. آنچه به نویسندگانی نظیر رنان و آرنولد حق بیان چنین تعمیمات و کلیاتی را در مورد نژاد و قومیت می‌داد کاراکتر (خصلت) رسمی سواد فرهنگی شکل گرفته آنان بود [۲۹]. ارزشهای «ما» (بگوییم که) لیبرال، انسانی، و صحیح بودند؛ آنها مورد تأیید و پشتیبانی سنت نامه‌های زیبا، تحقیق و تتبع عالمانه، و جستجوی عقلانی می‌بودند؛ «ما»، به عنوان افراد اروپایی (و البته سفیدپوست)، هر بار که فضیلت و ارزش آنها مورد تحسین و تمجید قرار می‌گرفت، خود را در آنها شریک می‌دانستیم. مع الوصف، مشارکت انسانی که از طریق ارزشهای فرهنگی مکرر به وجود می‌آمدند همان قدر که از جهاتی جامع بودند [از جهات دیگری] جنبه انحصاری نیز داشتند. زیرا با هر عقیده و اندیشه‌ای که آرنولد، راسکین، میل، نیومن، کارلایل، رنان، گوبینیو، و یا کنت از هنر «ما» سخن می‌گفتند، حین آنکه در زنجیره‌ای که «ما» را به هم اتصال می‌داد حلقه جدیدی ایجاد می‌گردید، حلقه‌ای از [امور] غریبه و بیرونی متقابلاً نفی و طرد

می‌گردید. اگرچه این مطلب همواره نتیجه و حاصل چنین لفاظی‌هایی است، در هر جا و هر زمانی که واقع شود، با این حال، باید به خاطر داشته باشیم که می‌توان گفت برای اروپای قرن نوزدهم بنای آموزشی و فرهنگی عظیمی در مقابل خارجی‌ان واقعی (مستعمرات، مردم فقیر، افراد شرور) ساخته شده بود که نقش آن در فرهنگ عبارت از تعریف بخشیدن به آن چیزهایی بود که آن افراد غریبه و بیگانه ذاتاً برای [احراز و داشتن] آنها نامناسب بودند.

شرایط محیطی دیگری که در ایجاد [نظریه] «انسان سفیدپوست» و شرق‌شناسی اشتراک داشت، «میدان»ی است که تحت حکومت و فرمانروایی هر یک از آنها قرار داشت، به‌علاوه، این احساس که چنین میدانی مستلزم روش‌های خاصی از رفتار، تعلیم و تملک است، روش‌هایی که گاهی حتی صورت شعار و آیین به خود می‌گیرند. به عنوان مثال، تنها یک نفر غربی می‌توانست دربارهٔ شرقیان سخن گوید، درست به همان گونه که فرد سفیدپوست بود که می‌توانست افراد رنگین‌پوست، یا غیر سفید را تعیین و نامگذاری نماید. هر جمله و عبارتی که توسط یک فرد شرق‌شناس و یا سفیدپوست (که معمولاً جای‌شان قابل تعویض و تبدیل بود) ادا می‌گردید حامل این اندیشه و احساس بود که بین شرقی و غربی، و یا رنگین‌پوست و سفیدپوست، فاصله‌ای کم نشدنی وجود دارد. علاوه بر این، در پس هر عبارت این سنت تجربی، آموزشی و تعلیماتی القاء می‌گردید که فرد رنگین‌پوست شرقی همواره باید در مقام «موضوع مطالعه فرد سفیدپوست غربی» قرار داشته باشد؛ مطلبی که البته عکس آن صحیح نبود. وقتی کسی در موضع قدرت قرار داشت — که به عنوان مثال در مورد کرامر چنین مطلبی مصداق داشت، انسان شرقی به آن نظام حکومتی تعلق داشت که اصل و اساس آن بسادگی این بود که اطمینان حاصل کند که هیچ شهروند شرقی هرگز حالت استقلال و حکومت بر خود پیدا نکند. قضیه‌ای که مورد استناد قرار می‌گرفت بر این مبنا بود که چون شرقیان نسبت به امر حکومت کردن بر خود جاهل هستند، پس این به نفع خودشان است که از حکومت

کردن محروم گردند.

از آنجا که فرد سفیدپوست، نظیر یک نفر شرق‌شناس، در فاصله‌ای بسیار نزدیک به خط اختلاف و کشمکشی که رنگین‌پوستان را در مقام عجز نگه می‌داشت زندگی می‌کرد، فوراً احساس می‌کرد که بر او واجب است که قلمروی مورد بررسی خویش را مکرراً تعریف کند؛ عبارات و نقل‌قولهای توصیفی مرتباً با تعاریف و قضاوت‌های جدیدی که نقل‌قلبی را دچار شکستگی می‌کردند تعویض می‌شدند؛ این از ویژگی‌های سبک نگارش نوشته‌هایی است که توسط شرق‌شناسان متخصصی به وجود آمده‌اند که از نقاب «انسان سفیدپوست» کیپلینگ استفاده می‌کردند. ذیلاً بخشی از نوشته‌ای را که تی.ای. لاورنس در سال ۱۹۱۸ میلادی خطاب به وی. دبلیو. ریچارد نوشته از نظر می‌گذرانیم:

... عرب در خیالم آمد. آن تمدنی بسیار بسیار قدیمی است که خود را از خدایان خانگی پالوده است، و نیمی از دام‌هایی که [تمدن‌های] ما با شتاب و عجله فرض می‌کنند. مرام برهنگی (سادگی) در امور و مسائل مادی چیز خوبی است، و آشکارا مشتمل بر نوعی برهنگی (سادگی) اخلاقی نیز هست. آنها فقط در مورد لحظه حاضر فکر می‌کنند، و تلاش می‌کنند که گذران حیات را بدون پیچ و خمها و یا فراز و سختی‌ها طی کنند. به یک معنا و از یک جهت این یک فرسودگی ذهنی و اخلاقی است. نژادی که دوران آموختن و فراگیری خویش را پشت سر گذاشته است، و به منظور اجتناب از مشکلات، آنان باید چنان خود را فدا کنند که ما احساس افتخار و وقار داشته باشیم، با این حال، بدون اینکه هرگز با دیدگاه‌های ایشان هیچ‌گونه اشتراکی داشته باشم، فکر می‌کنم تا حد کافی آن دیدگاه‌ها را می‌فهمم، تا آنجا که قادرم خود و خارجیان دیگر را از زاویه دید آنها ببینم، بدون اینکه خواسته باشم آن [دیدگاه] را محکوم کنم. می‌دانم که از دید آنها فردی غریبه بوده و همواره هم خواهم بود؛ اما نمی‌توانم اعتقاد داشته باشم که آنها بدترند، بیش از آن مقداری که نخواهم راه ایشان را در پیش

گیرم» [۳۰].

دیدگاه مشابهی را در سخنان گرتروود بل می‌یابیم، اگرچه موضوع بحث به نظر کاملاً متفاوت می‌آید:

این وضعیّتِ امور چند هزار سال باقی بوده است [یعنی حالتی که اعراب در «یک وضعیّت جنگی» به سر برند]، آنهایی که اولین سندهای تاریخی بیابانهای داخلی [سرزمینهای عربی] را مرور می‌کنند به ما خواهند گفت، زیرا این مطلب به نخستین دورانهای باستانی برمی‌گردد، اما در طی این همه قرون و اعصار، اعراب هیچ حکمتی از تجربه نیاموخته‌اند. فرد عرب هرگز در موضع امنی قرار ندارد، و با این حال طوری عمل می‌کند که گویی ثبات و امنیت همچون نان روزمره اوست [۳۱].

برای رونق بیشتر مطلب، بهتر است مشاهدات دیگری را نیز شاهد مثال بیاوریم؛ که این یکی در موضوع زندگی در دمشق است:

شروع کردم کم کم با تیرگی و ابهام بفهمم که تمدن در یک شهر بزرگ مشرق‌زمین به چه معناست، آنها چگونه زندگی و یا فکر می‌کنند؟ و کم کم شروع به موافقت و مرافقت با آنها نمودم... فکر می‌کنم این واقعیت که من یک فرد انگلیسی هستم کمک بزرگی است... از پنج سال پیش به این طرف ما در دنیا بالا رفته‌ایم. اختلاف قضیه کاملاً مشخص است. فکر می‌کنم مطلب تا حدود زیادی به موفقیت دولت انگلستان در مصر مربوط شود... شکست روس امر بسیار مهمی است... و احساس من آن است که سیاست نیرومند لرد کرزون در خلیج فارس و سرحدات هندوستان از اهمیت افزونتری برخوردار است. کسی که مشرق‌زمین را شناسد نمی‌داند که چگونه همه این مطالب به هم مربوط می‌شوند. اگر بگوییم که چنانچه میسیون انگلیسی از دروازه‌های کابل برگردانده می‌شد شاهد آن می‌بودیم که توریستهای انگلیسی به خیابانهای دمشق با ترشروی مواجه می‌شدند مطلبی بگزارف نگفته‌ایم [۳۲].

در عباراتی نظیر آنچه نقل کردیم فوراً متوجه می‌شویم که «فرد عرب» و «اعراب» علایمی دارند از قبیل کنار گذاشته‌شدگی و جدابودن، قطعیت، و خودسازگاری جمعی، به گونه‌ای که هرگونه اثر و نشانه‌ای از اعراب منفردی که تاریخچه زندگیشان قابل نقل و روایت است را محو می‌کند. آنچه در تخیل لاورنس آمده بوده عبارت از سادگی و وضوح عربها بود، هم به عنوان یک تصویر و هم به عنوان یک فلسفه (یا گرایش) مفروض نسبت به حیات: در هر دو مورد آنچه لاورنس مورد تمسک قرار می‌دهد عبارت از فرد عربی است که گویی از منظر پاک کننده یک غیرعرب دیده شده است، و کسی که از دید او سادگی بدوی و ناخودآگاهی که یک نفر عرب دارد امری است که توسط فرد نظاره‌گر، در این مورد انسان سفیدپوست، تعریف شده است. با این وجود، پالایشها و تهذیبهای فرد عرب، که از لحاظ اصول و اساس مرتبط با تصاویر و نگرشهای یتز از روم شرقی - جایی است که

شعله‌هایی که هیچ دسته هیزمی آن را تغذیه نمی‌کند، و یا سنگ چخماق و یا فولادی آن را روشن نکرده‌اند،
و نه شعله‌ای که طوفانی آن را خاموش می‌کند، شعله‌هایی که از شعله‌ها به وجود آمده‌اند،

آن‌جا که روح‌های تولیدشده از خود به میدان آمده
و تمامی پیچیدگی‌های خشونت و درنده‌خویی صحنه را ترک می‌کنند [۳۳].

با دوام و ماندگاری عربی همراه شده است، گویی که «عرب» تحت تأثیر جریانهای عادی تاریخ نبوده است. مطلب متناقض اینکه، از دید لاورنس چنین به نظر می‌رسد که «عرب»، در اصرار و پافشاری دنیوی خویش، خود را خسته و ناتوان کرده است. بنابراین، عمر طولانی و بسیار قدیمی تمدن عرب در خدمت این قرار گرفته که فرد عرب را تا سرحد صفات و اوصاف جوهری وی تهذیب و پالایش نموده، و در حین کار از نظر اخلاقی وی را خسته نموده و از

پای درآورد. آنچه برای ما باقی می‌ماند «عرب» بل است: قرن‌ها تجربه و بدون حکمت. بدین ترتیب، «عرب»، به عنوان یک هستی جمعی، هیچ ضخامت و سترگی وجودی و یا حتی معنایی جمع نمی‌کند. در مسیر تاریخ طولانی بیابانها (سرزمینهای) عربی، از یک کران تا کرانه دیگر، «عرب» همواره همان که بوده باقی می‌ماند، البته به استثنای پالایشها و تزکیه‌های تحلیل برنده‌ای که لاورنس بیان می‌کند. باید این طور فرض کنیم که اگر یک فرد عرب احساسی از شادمانی داشته، و یا به هنگام درگذشت اولاد و یا والدین خود غمگین است، و اگر بر اثر ظلم و ستم ناشی از استبداد سیاسی احساس بی‌عدالتی می‌کند، تمامی این تجربیات [انسانی]، در مقابل این واقعیت عریان که وی یک «عرب» است از اهمیت دست دومی برخوردارند.

چنین حالت و مرحله‌ای از سادگی و بدویت حداقل در دو سطح وجود دارند: یکی «در تعریف»، که امری تحویلی است؛ و دیگری (طبق نظر لاورنس و بل) «در واقعیت». این تصادف مطلق نیز خود تصادف ساده‌ای نبود. زیرا، از یک جهت، تنها به کمک واژه‌نامه و ابزارهای معرفت‌شناسانه‌ای که هم برای رسیدن به قلب اشیا و هم برای اجتناب از اختلالات ناشی از تصادف عارضی، محیط، و یا تجربه طراحی شده بود، از خارج قابل به وجود آمدن بود. و از طرف دیگر، این تصادف، حاصل کار مشترک متد و روش، سنت، و سیاست می‌بود. به یک معنا، هریک از اینها، تمایزات بین «گونه» و یا «نوع» — نظیر شرقی، سامی، عرب، شرق — و واقعیت انسانی عادی و معمولی، و یا به قول ییتز «راز کنترل نشدنی در طبقه حیوانی» را که همه انسانها در آن زندگی می‌کردند، از بین می‌برد. جستجوگر محقق، نوع و یا گونه «شرقی»^۵ [متعلق به شرق] را به جای هر شرقی منفرد و یا مجزایی که ممکن بود با وی برخورد کند می‌گرفت. سنتی قدیمی و دور و دراز بر خطابه پیرامون

[illegible][illegible][illegible]

لحاظ علمی نیز معتبرتر بودند به عمل می‌آمد؛ اساساً اکثر اینها مبتنی بر گونه‌های مختلف زبانها بودند — برای مثال، سامی، دراویدی^۶ و یا حامی^۷ — اما سرعت یک سلسله از شواهد مردم‌شناسانه، روان‌شناختی، زیست‌شناختی و فرهنگی در جهت تحکیم و تأیید آنها پیدا می‌شد. به عنوان مثال، انسان و یا فرد «سامی» رنان نوعی تعمیم زبان‌شناسانه بود، که وقتی در دستهای رنان قرار می‌گرفت می‌توانست تمام ایده‌های موازی در رشته‌های آناتومی، تاریخ، نسب‌شناسی، و حتی جغرافیا را بر خود بیفزاید. سپس می‌شد واژه «سامی» را صرفاً نه به صورت یک توصیف و یا نامگذاری ساده در خدمت گرفت؛ و بلکه آن را بر هر مجموعه پیچیده‌ای از حوادث و وقایع تاریخی و سیاسی، بدین لحاظ که آن را به اجزایی که هم مقدم بر آن مجموعه و هم در ذات آن هستند خرد نمود، تطبیق داد. بنابراین، «سامی» بودن به معنای طبقه و یا مقوله‌ای انتقال یابنده در ذات همه امور دنیوی و همه فردیتها بود، با این فحوا که می‌توانست هر عمل و اقدام مجزاً در رفتار فرد «سامی» را بر مبنای نوعی جوهر «سامی» موجود از قبل پیش‌بینی نموده، و همچنین تمام جنبه‌های زندگی و فعالیت انسانی را برحسب پاره‌ای اجزاء و عناصر مشترک «سامی» تفسیر کند.

اینکه چنین اندیشه‌های سیاست‌آمیز و مبتنی بر کیفر و مجازاتی می‌توانستند خود را به دامن فرهنگ لیبرالی اروپای اواخر قرن نوزدهم محکم بچسبانند بسیار اسرارآمیز و شگفت‌آور می‌نمایند، مگر اینکه به خاطر داشته باشیم که دعوت و داعیه علمی نظیر زبان‌شناسی، نسب‌شناسی، و بیولوژی صرفاً این بود که آنها علمی تجربی هستند، و نه نظری و یا آرمان‌گرایانه. این مطلب درست است که فرد «سامی» رنان، مثل فرد «هندواروپایی» بوپ، یک شیء ساخته شده بود، اما، با توجه به داده‌ها و اطلاعات مربوط به زبانهای خاص سامی که از نظر علمی قابل درک و از نظر تجربی قابل تحلیل و آنالیز

۶. Dravidie از السنة باستانی شرق.

۷. اقوام حامی منتسب به حام بن نوح.

بود، به عنوان یک نمونه اولیه، منطقی و ضروری به حساب می‌آمد. بنابراین، درک‌وشش به منظور تدوین یک تیپ (نوع) زبانی ابتدایی (و یا یک تیپ فرهنگی، روان‌شناختی، و یا تاریخی)، و همچنین «کوشش به منظور تعریف یک قوه و استعداد فطری و اولیه انسانی» [۳۴] الگوئی وجود داشت که موارد و نمونه‌های رفتاری کاملاً خاص از درون آن به طور یکنواخت استخراج می‌شدند. البته اگر این اعتقاد — بر مبنای تجربه‌گرایی کلاسیک — وجود نداشت که فکر و جسم، واقعیاتی مرتبط به یکدیگر هستند، که هر دو در اصل از ناحیه یک رشته از اوضاع و شرایط معلوم جغرافیایی، زیست‌شناسی، و نیمه‌تاریخی تعیین می‌یابند [۳۵]، چنین کوششی غیرممکن به نظر می‌رسید. از این مجموعه، که برای کشف و یا خویشتن‌نگری در اختیار مردم بومی و محلی قرار نداشت، راه‌گزیز بعدی وجود نداشت. تمایل و یا تعصب باستانی شرق‌شناسان با این گونه عقاید و اندیشه‌های تجربی تقویت و حمایت می‌گردید. همان‌گونه که دکتر کاسابون در داستان جرج الیوت اعتراف می‌کند، [شرق‌شناسان] در تمام مطالعات خود درباره اسلام، دین بودایی، و یا دین زرتشتی در عهد کلاسیک، همواره خود را به صورت «روحی باستانی که در جهان سرگردان بوده و از نظر عقلی سعی می‌کرد که آن را همان‌گونه که در عهد قدیم بوده، به‌رغم همه خرابی‌ها و تغییرات، از نو بسازد» [۳۶] احساس می‌کردند.

اگر این گونه نظریات و ترها درباره خصوصیات زبان‌شناسی، تمدنی، و بالاخره نژادی [ملت‌ها و اقوام] صرفاً یک جنبه از مناظره‌ای دانشگاهی و آکادمیک بین دانشمندان و صاحب‌نظران اروپایی بودند، می‌توانستیم آنها را همچون اثاثیه و لوازم یک نمایشنامه خلوت و دورافتاده کنار بگذاریم. اما نکته در اینجا است که هم اصطلاحات این مناظره و هم خود آن در حد بسیار وسیعی پخش شده بودند. همان‌گونه که لیونل تریلینگ^۸ گفته است، در فرهنگ رایج

۸. Lionel Trilling (۱۹۰۵-۱۹۷۵) مؤلف و منتقد ادبی امریکائی.

در اواخر قرن نوزدهم «نظریه نژادپرستی، از طریق نوعی ملی‌گرایی روبه رشد و امپریالیسم روبه گسترش تحریک می‌شد، و با تأیید از ناحیه یک علم ناقص و بد تحلیل شده، تقریباً بدون معارض بود» [۳۷]. تئوری نژادی، عقایدی پیرامون منشاءهای [نژادی] بدوی و طبقه‌بندی‌های ابتدایی، اضمحلال و زوال جدید، پیشرفت تمدن، سرنوشت اقوام سفیدپوست (و یا آریایی‌ها)، نیاز و ضرورت داشتن سرزمینهای مستعمراتی — همه این امور از اجزاء و ترکیبات مخلوط خاصی از علم، سیاست، و فرهنگ بود که نتیجه آن، تقریباً بلااستثناء همواره به صورت بالابردن اروپا و یا یک قوم اروپایی تا سرحد حکومت کردن بر بخشهای غیراروپایی بشریت بود. همچنین، این توافق عمومی نیز وجود داشت که بنا بر تحول عجیبی در گونه خاصی از داروینیسم که توسط خود داروین تحریم شده بود، شرقیان جدید باقیمانده‌های زوال یافته و منحط از یک عظمت و بزرگی پیشین بودند؛ تمدن‌های قدیمی و یا «کلاسیک» مشرق‌زمین از خلال بی‌نظمی‌های زوال فعلی قابل تصور و ادراک بودند اما تنها بدین لحاظ که: الف) بدین خاطر که یک متخصص سفیدپوست می‌توانست این واریسی و تجدید بنا را انجام دهد، و ب) بدین دلیل که مجموعه‌واژه‌ها و اصطلاحاتی با تعمیمات بسیار جامع (نظیر سامی‌ها، آریایی‌ها، شرقیان) وجود داشتند که نه به یک رشته مطالب واهی و افسانه‌ای و بلکه رشته کاملی از موجودات ظاهراً عینی ملموس و مورد توافق اشاره و ارجاع داشتند. بنابراین، عبارتی که مثلاً درباره این مطلب اداء می‌شد که شرقیان به چه کارهایی توانا و از چه کارهایی ناتوان هستند، مورد حمایت و پشتیبانی یک رشته «حقایق» زیست‌شناسانه قرار داشت؛ حقایقی که در کتب و آثار زیر بتفصیل بیان گردیده بودند: در اثر چارلز میشل^۹ به نام دید زیست‌شناسانه‌ای از سیاست خارجی ما^{۱۰} (سال ۱۸۹۶ میلادی)، و اثر توماس هنری هاکسلی^{۱۱} به نام تلاش برای وجود در جامعه

9. P.Charles Michel 10. A Biological View of Our Foreign Policy

۱۱. Thomas Henry Huxley (۱۸۹۵-۱۸۲۵) از شخصیت‌های معتبر انگلیسی و طرفدار نظریه داروین.

انسانی^{۱۲} (۱۸۸۸)، و اثر بنجامین کید^{۱۳} به نام تحول اجتماعی^{۱۴} (۱۸۹۴)، و کتاب جان بی. کروزی^{۱۵} به نام تاریخچه رشد عقلانی در خطوط تحول مدرن^{۱۶} (۱۸۹۷-۱۹۰۱)، و بالاخره کتاب چارلز هاروی^{۱۷} به نام بیولوژی سیاست انگلیسی^{۱۸} [۳۸]. چنین فرض می‌شد که اگر زبانها، به همان صورت که زبان‌شناس‌ها می‌گویند، کاملاً با یکدیگر فرق دارند و متمایزند، پس بنابراین، استفاده‌کنندگان از آن زبانها نیز باید از لحاظ تفکرات، اذهان، فرهنگ‌ها، استعدادات بالقوه، و حتی اجسام خویش متمایز باشند. و این افتراقات و تمایزات، در پس پرده، نیروی حقیقتی هستی‌شناسانه و تجربی را که با ظهور و تبیین متقاعدکننده‌ای از این حقیقت در مطالعه مبدا انواع، و گسترش، و بزرگی، و سرنوشت آنها همراه بود، با خود داشت.

نکته‌ای که باید مورد تأکید قرار گیرد این است که حقیقت مزبور، یعنی اختلافات و تفاوت‌های متمایز بین نژادها، تمدنها، و زبان‌های گوناگون به صورت امری رادیکال و ریشه‌کن نشدنی بوده (و یا وانمود می‌شد که هست). این مطلب تا عمق اشیا پیشرفت کرده بود، به طوری که قطعاً اظهار می‌نمود که از منشاءها [ی انواع] و گونه‌هایی که این مبادی و منشاءها فراهم می‌آوردند گریزی نبود. این امر، سرحدات واقعی بین افراد انسانی را برقرار می‌نمود، به طوری که ساختمان اقوام و نژادها، ملل، و تمدنها بر پایه آنها [سرحدات] بنا می‌گردید. نگرش و بینش افراد را از واقعیتهای انسانی مشترک، و نیز جمعی، نظیر خوشی، غم، سازمان سیاسی، منحرف نموده و در عوض در جهت نزولی و قهقرایی منشاءهای تبدیل‌ناپذیر متوجه می‌نمود. علماء و محققین هرگز نمی‌توانستند در تحقیقات و مطالعات خود از این مسئله [مبدا و منشاء انواع]

12. The Struggle for Existence in Human Society 13. Benjamin Kidd

14. Social Evolution 15. John B. Crozier

16. History of Intellectual Development on the Lines of Modern Evolution

17. Charles Harvey 18. Biology of English Politics

فرار کنند، همان طور که یک نفر «شرقی» نیز نمی‌توانست از قید واقعیت «سامی»، یا «عرب»، یا «هندی» بودن فرار کند، واقعیتی که وضع موجود جابه‌جا شده، استعماری، و عقب‌مانده‌اش او را از آن محروم کرده بود، البته جز در عرضه و نمایش عالمانه تحقیقات انسانهای سفیدپوست.

حرفه تحقیقات تخصصی امتیازات منحصر به فردی داشت. به خاطر داریم که لئن هم می‌توانست یک محقق و عالم شرق‌شناس باشد و هم یکه فاصله علمی و تحقیقاتی خود را حفظ کند. شرقیانی را که وی مطالعه می‌کرد در واقع به شرقیان «او» تبدیل می‌شدند، زیرا که وی آنها را نه تنها به عنوان مردمانی واقعی می‌دید، بلکه [آنان] همچنین به صورت اشیا و موضوعاتی مانند گاو و یادگاری در روایت وی از آن مردمان بودند. این دیدگاه و تصویر دوگانه نوعی واژگونی مسخره را تشویق می‌کرد. از یک طرف، مجموعه‌ای از مردمان بودند که در زمان حاضر زندگی می‌کردند؛ و از طرف دیگر، همین مجموعه از مردم، وقتی به عنوان موضوعی برای مطالعه [شرق‌شناسانه] مطرح می‌شدند، به «مصریان»، «مسلمانان»، و یا «شرقیان» تبدیل می‌شدند؛ تنها صاحب‌نظران بودند که می‌توانستند تباین بین این دو سطح را متوجه شده و آن مورد بهره‌برداری قرار دهند. تمایل سطح قبلی در جهت تنوع بیشتر بود. با این حال، این تنوع همواره محدود نگه داشته شده و در جهت نهایت و غایت بررسی (رادیکال) تعمیم و کلیت رو به سوی قهقرایی و نزولی مورد فشار قرار می‌گرفت. هر مورد و یا نمونه رفتاری جدید و بومی، بروز و ظهوری بود که باید به همان حدّ نهایی (غایی) اولیه، که در جریان کار تقویت گردیده و استحکام یافته بود، برگردانده می‌شد. این گونه ارسال و اعزام دقیقاً شیوه «شرق‌شناسی» بود.

توان لئن در برخورد و مواجهه با مصریان، هم به عنوان موجوداتی که در زمان حاضر وجود داشتند و هم به عنوان تأیید و تصدیق برچسب‌های «فان‌جنس خاص بودن»، نتیجه عملکرد علم شرق‌شناسی توأم با دیدگاههای مورد قبول عاقلانه درباره مسلمانان و با سامی‌های خاور نزدیک بود. در هیچ دسته از

مردمان نمی‌شد مثل سامی‌های شرق‌زمین، مجموعه‌ای از حال حاضر و منشاء اولیه را باهم دید. یهودیان و مسلمانان، به عنوان موضوعات مطالعه شرق‌شناسانه، را می‌شد بسادگی برحسب اصل بدوی‌شان شناخت: این مطلب سنگ اصلی بنای شرق‌شناسی مدرن می‌بود (و امروزه هم تا حدود معینی هست). رنان، سامیان را به عنوان نمونه و مثال پیشرفت و گسترش متوقف و محبوس شده خوانده است، و از لحاظ عملی، این بدان معنا بود که از دید شرق‌شناس، هیچ سامی جدیدی، هر اندازه هم که شخصاً به مدرن بودن خود معتقد بود، هرگز قادر نبود که از داعیه‌های تشکیلاتی که بابت منشاء و مبداء وی می‌شد فاصله بگیرد. این قاعده عملی در سطح زمانی و مکانی هر دو کار می‌کرد. از لحاظ زمانی، هیچ فرد سامی نمی‌توانست جز در دوره پیشرفت قدیمی (کلاسیک) خود، هیچ‌گونه رشد و پیشرفتی داشته باشد؛ از لحاظ مکانی نیز وی هرگز قادر نبود که محیط چوپانی و بیابانی قوم و قبیله خود را تغییر دهد. هرگونه ظهور و بروز زندگانی واقعی یک فرد سامی را می‌شد و می‌بایست به طبقه‌بندی و گروه اولیه و قابل تبیین و تشریح «سامی‌ها» ارجاع داد.

قدرت اجرایی چنین سیستم اسناد و ارجاعی، که از طریق آن هر نمونه و مصداق مجزا و جداگانه‌ای از رفتار [سامیان] را می‌شد در حد تعداد معدودی طبقه‌بندی‌های توصیفی «اولیه و اصیل» تقلیل داد، در اواخر قرن نوزدهم کاملاً قابل ملاحظه بود. [این مطلب] در شرق‌شناسی، معادل با بوروکراسی موجود در ادارات دولتی بود. [واضح است که] کل دپارتمان شرق‌شناسی به مراتب مفیدتر از تک‌تک پرونده‌های موجود در آن بود، و بدین ترتیب نیز افراد انسانی اساساً به مثابه موارد و مصادیق یک پرونده اهمیت داشتند. باید این طور تصور کنیم که محقق شرق‌شناس هم‌چون کارمندی است که ترکیب وسیعی از پرونده‌ها را در قفسه‌ای که مارک «سامیان» روی آن خورده قرار می‌دهد. محقق نظیر ویلیام رابرتسون اسمیت^{۱۹}، به کمک کشفیات جدید در زمینه مردم‌شناسی تطبیقی و

۱۹. William Robertson Smith (۱۸۳۹-۱۷۶۹) پدر فسیل‌شناسی و عمر طبقات زمین.

اولیه، می‌توانست ساکنین شرق نزدیک را گروه‌بندی کند و دربارهٔ عادات قومی و خویشاوندی آنها، و یا شکل و محتوای اعمال مذهبی آنان چیز بنویسد. قدرت کار اسمیت در اسطوره‌زدایی آشکار از سامیان است. موانع ظاهری (غیرواقعی) که اسلام و یا دین یهودی در پیش روی دنیا قرار داده‌اند به کناری زده می‌شوند. اسمیت با استفاده از زبان‌شناسی (فقه اللغة) و اسطورهٔ سامیان، و تتبع شرق‌شناسانه، «تصویری فرضی از رشد و گسترش نظام‌های اجتماعی، که با تمامی حقایق عربی سازگاری دارند، بنا می‌کند.» اگر این تصویر موفق شود که در توت‌پرستی و یا حیوان‌پرستی^{۲۰}، ریشه‌های هنوز پرنفوذ توحید را آشکار سازد، در آن صورت کار محقق قرین توفیق خواهد بود. و این، مطلبی است که، به گفتهٔ اسمیت به خلاف این واقعیت است که «منابع محمدی (ص) [اسلامی] ما، تا آنجا که می‌توانند، بر تمامی جزئیات بت‌پرستی و یا کافری قدیمی و باستانی پرده‌ای می‌افکنند.» [۳۹]

کار اسمیت در خصوص سامیان زمینه‌های وسیعی همچون الهیات، ادبیات، و تاریخ را در بر می‌گرفت؛ کار مزبور با آگاهی کامل از آنچه شرق‌شناسان انجام داده‌اند بود (مثلاً نگاه کنید به حمله بسیار سخت او در سال ۱۸۸۷ میلادی به کار رنان تحت عنوان تاریخ مردم اسرائیل)^{۲۱}، و از آن مهم‌تر اینکه قصد و غرض آن کمک به فهم و درک سامیان جدید بود. زیرا، من فکر می‌کنم که اسمیت حلقه‌ای مهم و حیاتی در زنجیرهٔ اتصال فکری بین انسان سفیدپوست — در مقام یک خبره — با شرق جدید بود. هیچ یک از کپسول‌های حکمتی که توسط اشخاصی نظیر لاورنس، هوگارت، بل و دیگران به عنوان تخصص و تبخّر شرقی تحویل داده شده بودند بدون اسمیت ممکن نمی‌گردید. و حتی خود اسمیت به عنوان یک صاحب نظر قدیمی نیز، بدون تجربهٔ اضافی و مستقیمی که از «حقایق عربی» داشت، شاید نیمی از اقتدار و اعتبار علمی

خویش را از دست می‌داد. آنچه نوشته‌های اسمیت را وزن و اعتبار می‌بخشید، ترکیب «درک و فهم» طبقه‌بندی‌های اولیه با توان و قدرت دیدن حقایق کلی در پشت غرابتهای تجربی رفتار معاصر شرقی بود. علاوه بر این، وجود همین ترکیب خاص بود که بر سبک تجربه‌ای که نویسندگانی نظیر لاورنس، بل، و فیلیپ شهرت خود را بر آن بنا کرده بودند سایه افکنده بود.

اسمیت نیز، نظیر برتون و چارلز داگتی، در خلال سالهای ۱۸۸۰ و ۱۸۸۱ میلادی، در سرزمین حجاز سفر کرده بود. عربستان از دید شرق‌شناسان مکان بسیار ممتازی بوده است، نه تنها از این نظر که مسلمانان، عربستان را کانون و مرکز اسلام می‌دانند، بلکه همچنین بدین لحاظ که سرزمین حجاز از لحاظ تاریخی نیز، مثل وضع جغرافیایی خود، بسیار عقیم و گند به نظر بنابراین، بیابان عربستان یکی از آن جاهایی است که انسان می‌تواند آشته آن دقیقاً به همان شکل (و با همان محتوای) زمان حاضر سخن سرزمین حجاز می‌توانید راجع به مسلمانان، و یا اسلام جدید، یا این و اولیه سخن گوید، بدون آنکه زحمت تمیز و تفکیک اینها را به باشید. اسمیت، بر این واژه‌نامه‌ای که از ریشه و پایه‌ای تاریخی است، توانست نشانی از اقتدار و اعتبار علمی منبعث از مطالعات «کری»^{۲۲} خویش را اضافه کند. آنچه در عبارات و تذکرات وی می‌توان دیدگاههای محقق و صاحب‌نظری است که بر همه سوابق [علمی، تاریخی...] اسلام، اعراب، و عربستان تسلط دارد. از این روی:

این از ویژگی‌های دین محمدی [اسلام] است که تمامی عواطف و احساسات ملی حالتی مذهبی به خود می‌گیرند، تا بدانجا که کلیه اشکال اجتماعی و حکومتی یک کشور اسلامی در یک پوشش (لباس) اسلامی پوشیده شده‌اند. اما اینکه فرض کنیم که در ته هر آنچه خود را با داشتن شکلی مذهبی توجیه می‌کند نیز احساس مذهبی اصیلی نهفته است امر

اشتباهی است. پيشداوری‌ها و تعصبات عربها ریشه در نوعی محافظه‌کاری دارد که حتی از اعتقادات اسلامی ایشان نیز عمیقتر است. این در واقع یکی از اشتباهات بزرگ دین پیامبر [اسلام] است که به این سهولت خود را در اختیار تعصبات قوم و نژادی که بار اول در بین آنها اعلام و ترویج گردید قرار می‌دهد، و اینکه آن همه اندیشه‌ها و عقاید بربری را، که حتی خود [حضرت] محمد(ص) هم باید دیده باشد که هیچ‌گونه ارزش دینی دارا نیستند، در زیر چتر حمایت خود گرفته و صرفاً بدین‌خاطر که انتشار نظریه‌های اصلاح‌گرایانه خود را تسهیل کند آنها را در سیستم خود جای داده است. بدین‌ترتیب، بسیاری از تعصبات و قضاوتهایی که از دید ما به طور قطع و یقین اسلامی هستند، هیچ‌گونه اصل و ریشه قرآنی ندارند [۴۰].

کلمه «ما»، در جمله آخر عبارات فوق، که منطق عجیب و تحقیرآمیزی دارد، صراحتاً موضع مستحکم «انسان سفیدپوست» را تعریف و تبیین می‌کند. این موضع به «ما» [غریبان و یا سفیدپوستان] اجازه می‌دهد که در جمله اول [متن فوق‌الذکر] بگوییم که تمامی حیات سیاسی و اجتماعی در لباس مذهبی پوشیده شده است (و بدین‌ترتیب یکی از صفات اسلام، استبداد و داشتن روحیه توتالیتر خواهد بود)، و دیگر اینکه در جمله دوم هم بگوییم که مذهب تنها پوششی است که توسط مسلمانان استفاده می‌شود (و یا به عبارت دیگر اینکه همه مسلمانان در اصل منافق بوده و تنها به کارهای خود یک پوشش مذهبی می‌دهند). در جمله سوم نیز این ادعا آورده شده که اسلام — اگرچه اعتقاد عربها را در دست خویش دارد — در واقع روحیه بنیادین محافظه‌کاری پیش از اسلام عربها را متحول نساخته و اصلاح نکرده است. البته این، همه مطلب نیست. زیرا اگر هم اسلام به عنوان یک دین توفیقی به دست آورده است این صرفاً بدین‌خاطر بوده که به نحو سست و بی‌خاصیتی اجازه داده که این تعصبات «اصیل» عربی به داخل افکار اسلامی وارد شوند. برای این تاکتیک

(پس معلوم می‌شود که این کار اقدامی تاکتیکی از ناحیه [حضرت] محمد(ص) بوده است) باید [حضرت] محمد(ص) را سرزنش کنیم که هرچه باشد بالاخره آدم سنگدل و مرموز و مزوری^{۲۳} بود. اما همه این مطالب با جمله آخر اسمیت کم و بیش شسته می‌شود؛ زیرا وی در آنجا به «ما» اطمینان می‌دهد که هرآنچه درباره اسلام گفته «بی اعتبار» است، زیرا که جنبه‌های اساسی و جوهری اسلام که برای غرب شناخته شده‌اند، در اصل متعلق به دین [حضرت] محمد(ص) نمی‌باشند.

آشکار است که اصول همانندی [مطالب] و عدم تناقض برای شرق‌شناس قیدی ایجاد نمی‌کنند. آنچه نزد ایشان بسیار مهم است همان تجربه و تخصص شرق‌شناسانه است که مبتنی بر یک صحت و درستی گروهی و تکذیب نشدنی است که کاملاً در چارچوب درک فلسفی و بیانی شرق‌شناس قرار دارد. اسمیت قادر است که بدون هیچ‌گونه ترس و اضطراب از «عادت فکری خشک و خالی، مبتنی بر عمل، و... از لحاظ ساختمان و ترکیب، غیرمذهبی ذهن و فکر عربی سخن گوید»، و یا از اسلام به عنوان یک نظام «نفاق سازمان یافته»، و یا غیرممکن بودن هرگونه «احساس احترام برای عبادت مسلمانان، که در آن، صورت‌گرایی و تکرار بی‌حاصل، به عنوان یک نظام درآمده‌اند.» حملات او علیه اسلام هیچ یک جنبه نسبی بودن ندارند، زیرا برای وی روشن است که اروپا و مسیحیت در واقع و عملاً بر اسلام تفوق و برتری دارند، و نه در عالم خیال و تصور. در نهایت، تصویری که اسمیت از عالم دارد دوقطبی است، همان طور که در عبارات زیر بوضوح دیده می‌شود:

مسافر و سیاح عربی کاملاً با ما تفاوت دارد. زحمت حرکت کردن از یک نقطه به نقطه دیگر برای او همچون یک آفت و بلاست، [به خلاف

۲۳. Crypto- Jesuit البته واژه Jesuit هم به معنای آدم دورو و مزور و هم به معنای ژزویت (از اعضای انجمن عیسویان) است، که در این صورت معنای عبارت فوق این می‌شود که محمد(ص) به نحوی پنهان و سرپوشیده یک ژزویت بود.

«ما»] او هیچ لذتی از کوشش کردن نمی‌برد، و دائم سرگرم گرسنگی و یا خستگی خویش است [در حالی که «ما» چنین نیستیم]. هرگز نمی‌توانید یک نفر شرقی را متقاعد سازید که وقتی آدم از شترش پیاده می‌شود، به غیر از اینکه روی یک قالیچه افتاده و به استراحت، چای نوشیدن و قلیان کشیدن مشغول شود، آرزو و تمایل دیگری هم می‌تواند در سر داشته باشد. علاوه بر این، عرب جماعت خیلی کم تحت تأثیر مناظر قرار می‌گیرد [که البته در مورد «ما» خلاف این است]. [۴۱]

«ما» این طوری هستیم، و «آنها» آن طوری. کدام عرب، کدام اسلام، چه موقع، چگونه، بر مبنای کدام رشته از آزمایشات. اینها تمایزات و افتراقاتی هستند که نسبت به بازبینی‌های دقیق و تجربه اسمیت در سرزمین حجاز نامربوط‌اند. نکته حیاتی این است که تمامی آنچه که فردی می‌تواند درباره «سامی‌ها» و یا «شرقیان» بداند یا بخواند مورد تأیید و تأکید مستقیم واقع می‌شود، نه صرفاً در آرشیوها، بلکه مستقیماً روی پهنه زمین.

آثار شرق‌شناسان بزرگ انگلیسی و فرانسوی در قرن بیستم از دل چنین چارچوب اجباری سر برآورد، چارچوبی که از آن طریق یک نفر «رنگین‌پوست» معاصر به گونه‌ای تغییرناپذیر به حقایقی کلی که درباره صفات و خصوصیات زبان‌شناسی، مردم‌شناسی و اعتقادی وی توسط یک محقق سفیدپوست تدوین شده‌اند زنجیر شده است. نویسندگان مزبور، افسانه‌ها و اسطوره‌های خصوصی و اشتغالات ذهنی خویش را بر این چارچوب افزودند، افسانه‌هایی که در مورد نویسندگانی چون داگتی و لورنس با انرژی فراوانی مورد مطالعه قرار گرفته‌اند. هر یک از ایشان — ویلفرید اسکاون بلانت، داگتی، لورنس، پل، هوگارت، فیلی، سایکس، و استورز — اعتقاد داشت که بینش وی از امور شرقی بینشی منحصر به فرد و خودساخته بوده و از دل برخوردی شخصی با مشرق‌زمین، اسلام، و یا اعراب فراهم آمده است. هر یک از ایشان درباره دانش رسمی که درباره شرق داشت ابراز رضایتی کلی می‌کرد. داگتی،

در کتاب بیابان عربستان^{۲۴} نوشت که: «خورشید از من یک فرد عرب ساخت»، اما، هرگز مرا به سمت شرق‌شناسی منحرف نکرد. «مع‌هذا، در تحلیل نهایی، همه نامبردگان (به استثنای بلانت) خصوصیت سنتی غربی نسبت به شرق و ترس از مشرق‌زمین را از خود نشان دادند. نظریات ایشان تهذیب یافته و پیچ و تاب شخصی، به سبک دانشگاهی و آکادمیک، به شرق‌شناسی جدید، با فهرست تعمیمات گسترده‌اش، و «دانش» غرض‌آلودی که هیچ‌گونه فرمول استینافی از آن وجود نداشت، دادند. (بار دیگر از داگتی، در همان صفحه‌ای که ریشخند او از شرق‌شناسی را خواندیم، می‌شنویم که: «سامی‌ها شبیه مردانی هستند که خرقة‌ای تا نزدیکی‌های چشم بر تن کرده و ابروانشان آسمان را لمس می‌کند» [۴۲]). اقدامات، وعده‌ها، و توصیه‌های این شرق‌شناسان در زمینه سیاست‌های عمومی [قدرت‌های غربی نسبت به شرق] همه مبتنی بر این چنین تعمیماتی بود؛ و همه ایشان نیز، در فرهنگ‌های [بومی و یا غربی] خود، از روی استهزاء و ریشخند، لقب «شرقیان سفیدپوست» گرفتند — حتی چنانچه در مواردی نظیر داگتی، لاورنس، هوگارت، وِیل، سروکار داشتن حرفه‌ای ایشان با شرق مانع از این نشده بود که آن [مشرق‌زمین] را به‌طور کلی خوار و حقیر بشمارند، (که البته تنها اسمیت در این مورد استثناء بود. برای ایشان مسئله اصلی، حفظ اسلام و شرق تحت کنترل انسان سفیدپوست بود).

دیالکتیک جدیدی از این پروژه سردرمی آورد. دیگر آنچه که از یک متخصص امور شرق خواسته می‌شود صرفاً «درک و تفاهم» نیست: اکنون باید شرق را به اقدام و عمل واداشت، و قدرت آن باید در کنار ارزش‌ها، تمدن، منافع، و اهداف «ما» به لیست اضافه شود. معرفت پیرامون شرق مستقیماً ترجمانی از کار و فعالیت می‌یابد، و نتایج آن باعث افزایش جریانهای فکری و عملی جدیدی در شرق می‌شوند. اما این امور به نوبه خود مستلزم کنترل جدیدی

از طرف سفیدپوستان است، که این بار دیگر صرفاً مؤلف یک اثر تحقیقی پیرامون شرق نیست، و بلکه سازنده تاریخ معاصر است، سازنده شرق زمین به منزله فعلیتی مبهم (که چون او این حرکت را شروع کرده، تنها خود او هم هست که به عنوان یک متخصص امور شرق آن را به نحو کافی می‌فهمد). اکنون، عالم «شرق‌شناس» از دید «غرب» تبدیل به چهارای از تاریخ شرق شده است، که از آن قابل تمیز نیست. منطق جدلی (دیالکتیک) فوق به طور خلاصه، به شرح زیر است:

بعضی از انگلیسی‌ها، که سرده‌اشان کینچنر^{۲۵} بود — اعتقاد داشتند که قیام و طغیانی از ناحیه اعراب علیه ترکها، می‌توانست انگلستان را قادر سازد، حین آنکه در حال جنگ با فرانسه است، متحد فرانسه یعنی ترکیه را نیز شکست دهد. دانش ایشان در مورد طبیعت و قدرت و کشور مردمانی که به عربی تکلم می‌کردند باعث شده بود که ایشان فکر کنند که نتیجه چنین شورش خوشحال کننده خواهد بود: و [بنابراین] در مورد ویژگی و روش [اجرای] آن اشاراتی می‌نمودند. لذا، پس از کسب اطمینان‌های رسمی از ناحیه دولت انگلستان مبتنی بر کمک و مساعدت، اجازه دادند این کار شروع شود. با این حال، شورش شریف مکه برای اکثر مردم تعجب‌آمیز بوده و متحدین را غافلگیر نمود. شورش مزبور عکس‌العملها و احساسات مختلفی را موجب شده و دوسان و دشمنانی قوی به وجود آورد، که در خلال غیوری‌ها و حسدهای منازعه‌آمیز آن، امور مربوطه در مسیر ناکامی و شکست قرار گرفت [۴۳].

مطلب فوق، خلاصه‌ای است که خود لاورنس بر فصل اول از کتاب هفت ستون حکمت^{۲۶} نوشته است. علم و دانش «بعضی از انگلیسی‌ها» موجب حرکتی در شرق می‌شود که «مسائل و امور» آن، فرزندان خلف و ناخلفی به

وجود می‌آورند؛ ابهامات، و نتایج تراژدی و خنده‌آور و درست تصور نشده این شرق جدید و احیاء شده به موضوعی برای کتاب و نوشتار یک متخصص [شرق‌شناس] تبدیل می‌شود، صورت جدیدی از وعظ و خطابه شرق‌شناسانه که بینش جدیدی از شرق معاصر را به نمایش می‌گذارد — البته نه به صورت یک روایت و داستان، و بلکه در قالب یک سلسله پیچیدگی‌ها، مسائل بفرنج، و آرزوهای برملاشده، که شرق‌شناس سفیدپوست نیز در مقام تعریف مفصل و توأم با جزئیات، و نیز پیامبرگونه، این امور ایستاده است.

شکست سبک داستانی و روایی از ناحیه بینش و نگرش، که حتی درباره اثر بسیار داستان‌گونه‌ای نظیر *هفت ستون حکمت* نیز به چشم می‌خورد، مطلبی است که قبلاً به هنگام مواجهه و بررسی مصریان جدید... لین از آن سخن گفتیم. تضاد و تصادم بین یک دید تقدسی از شرق (توصیف، و ثبت و ضبط مطالب تاریخی و یادگاری)، با دید نقل و روایت حوادث و جریانات در شرق، تضاد و تصادمی است که در سطوح مختلف مطرح بوده و با موضوعات متعدد و متفاوتی نیز سروکار دارد. از آنجا که این منازعه غالباً در مباحث شرق‌شناسی مکرراً مطرح می‌شود، ارزش دارد که در اینجا به طور مختصر از آن بحث و تحلیل به عمل آوریم. محقق شرق‌شناس، شرق را از مافوق و بالای سر بررسی می‌کند، با این هدف که بتواند تمام منظره وسیعی که در مقابل وی گسترده است — فرهنگ، دین، ذهنیت، تاریخ، و جامعه [شرقی] — را ببیند. برای نیل به این هدف، وی می‌باید تمام جزئیات را، از طریق ابزار یک رشته از مقولات و اصناف قابل تحلیل و تقلیل (سامی‌ها، ذهن اسلامی، شرق، و از این قبیل) ببیند. از آنجا که این طبقه‌بندی‌ها مبتنی بر طرح و نقشه بوده و بسیار کارآمد هستند، و از آن روی که کم و بیش فرض شده که هیچ فرد شرقی نمی‌تواند، آن گونه که یک نفر شرق‌شناس او را می‌شناسد، خود را بشناسد، بنابراین هرگونه بینش و نگرشی از شرق، در نهایت، برای سازگاری و نیروی خود، بر شخص، نهاد، و یا خطابه‌ای که در تملک آن است تکیه خواهد نمود.

هر بینش و تصویر جامعی، در اساس محافظه‌کارانه خواهد بود، و ما در تاریخچه اندیشه‌های مرتبط با خاور نزدیک در غرب دیده‌ایم که این اندیشه‌ها، به‌رغم هرگونه دلیل و شاهد معارض، همواره خود را حفظ کرده‌اند. (در واقع می‌توانیم استدلال کنیم که اندیشه‌های مزبور به ایجاد شواهدی که مؤید ارزش و اعتبار آنها باشد می‌پردازند.)

شرق‌شناس، عمدتاً نوعی مأمور با چنین تصویر و بینش جامعی است؛ لین نمونه و مثال خوبی، از این مطلب است که چگونه یک فرد معتقد می‌شود که اندیشه‌های خود، و یا حتی آنچه می‌بیند را، تابع ضروریات و مقتضیات دید «علمی» پدیده‌ای کلی که در جمع به نام شرق، و یا ملت شرقی خوانده می‌شود، قرار داده است. بنابراین، چنین تصویر و بینشی ایستا است، درست به همان صورت که اصناف و مقولات علمی که از شرق‌شناسی اواخر قرن نوزدهم خبر می‌دهند ایستا می‌باشند: [از قبیل این مطلب که] درورای «سامی‌ها» و یا «فکر شرقی» چاره‌ای نیست؛ اینها ایستگاهها و مراحل نهایی هستند که انواع و اقسام رفتارهای شرقی را در قالب یک دیدگاه کلی نسبت به تمامی این رشته [شرق‌شناسی] در بر می‌گیرند. شرق‌شناسی، به عنوان یک نظم علمی، یک حرفه تخصصی، زبان و یا سخنی اختصاصی، در گروی دوام و بقای کل شرق است، زیرا که بدون «شرق» دیگر دانش و معرفت هماهنگ، قابل درک، و مجزایی به نام «شرق‌شناسی» وجود نخواهد داشت. بنابراین، مشرق‌زمین به شرق‌شناسی تعلق دارد، درست به همان گونه که فرض گردیده که اطلاعات مقتضی و مناسبی مرتبط با شرق (و یا درباره آن وجود دارد).

در مقابل این نظام ایستای «ماهیت‌گرایی همزمان»^{۲۷}، که من آن را «بینش و یا تصویر»^{۲۸} نامگذاری کرده‌ام، زیرا که فرض می‌نماید که تمام شرق را می‌توان در یک رؤیت و روشنایی وسیع دید، همواره فشار ثابتی وجود

دارد. منبع این فشار از ناحیه نقل و روایت است، زیرا اگر بتوان نشان داد که کوچکترین جزء و یا قسمتی شرقی [در شرق] حرکت و تکامل دارد، سیستم دچار تاریخی نگری می‌گردد. آنچه تا به حال ثابت و ساکن به نظر می‌رسید — و کلمه شرق مترادف با ثبات و ابدیتی تغییرناپذیر است — اکنون بی‌ثبات جلوه می‌کند. این بی‌ثباتی، به نوبه خود، می‌فهماند که برای شرقیان و در شرق نیز، تاریخی ممکن و متصور است، تاریخ با تفصیل جزء جزء و شکسته‌اش، و جریان‌ات تغییر موجود در آن، به همراه تمایل در جهت رشد، سقوط، و یا حرکتی دراماتیک و نمایشی. تاریخ، و نقل و روایتی که از آن طریق تاریخ عرضه می‌شود می‌گویند که صرف «تصویر» [تاریخی داشتن] کافی نیست، و اطلاق یک مقوله و یا صنف هستی‌شناسانه نامحدود به «شرق‌زمین»، نوعی بی‌عدالتی در حق استعداد بالقوه واقعیات برای تغییر است.

علاوه بر این، روایت و داستان شکل خاصی است که تاریخ مکتوب برای مقابله با دوام و بقای تصویر به خود گرفته است. لین، هنگامی که از دادن یک شکل خطی به خود و اطلاعات خویش امتناع ورزید، در حقیقت خطرهای روایت کردن را احساس کرده بود، که در مقابل آن شکل تاریخی (یادگاری) تصویر لغت‌شناسانه و یا دایرةالمعارف گونه را برگزیده بود. روایت و داستان، قدرت مردمان در تولد، گسترش و رشد، و مُردن را اظهار می‌دارد، و تمایل مؤسسات و فعلیتهای را برای تغییر، و احتمال این را که [مسائل و مطالب] مدرن و معاصر بالاخره بر تمدنهای باستانی «کلاسیک» پیشی خواهند گرفت. بالاتر از همه، می‌گوید که تسلط و سیطره تصویر بر واقعیت چیزی بیش از اراده و خواست قدرت نیست، خواست و مطالبه حقیقت و تفسیر، و نه اینکه از شروط و قیود عینی تاریخ باشد. به طور خلاصه اینکه، در مقابل بافت متحد تصویر، روایت و داستان، دیدگاه، نقطه نظر، و آگاهی مخالف و مغایری را عرضه می‌دارد؛ [به عبارت دیگر] آرامش افسانه‌های آپولوگونه‌ای را که تصویر عرضه می‌دارد برهم می‌زند.

هنگامی که، در نتیجه جنگ جهانی اول، «شرق» مجبور به ورود در تاریخ شد، این «شرق‌شناس» بود که همچون یک مأمور، وظیفه مزبور را انجام داد. هانا آرنست^{۲۹}، این مشاهده و بررسی زیبا را انجام داده که همتای بوروکراسی [شرق‌شناسی] همان مأمور حکومتی (سلطنتی) است [۴۴]، بدین معنا که می‌توان گفت که اگر تلاش آکادمیک جمعی که شرق‌شناسی خوانده می‌شود همچون یک نهاد بوروکراتیک و مبتنی بر تصویرات محافظه کارانه خاصی از شرق می‌بود، در آن صورت خدمتگزاران این تصویر و بینش در شرق مأمورین امپریالیستی نظیر تی.ای. لاورنس بودند. در کار وی با وضوح بسیار می‌توانیم منازعه فی مابین تاریخ‌روایی (داستانی) و تصویر و بینش را ببینیم، همان گونه که — در کلمات وی — «امپریالیسم نوین» سعی کرد بر اینکه «موجی از مسئولیت تحمیلی را بر مردمان بومی [شرق] بگستراند» [۴۵]. اکنون رقابت بین قدرتهای اروپایی موجب شده بود که شرق را در جهت یک حیات فعال سیخونک بزنند، آن را در زمینه سرویس و خدمت‌دهی تحت فشار قرار دهند و از یک حالت انفعالی و بدون تغییر «شرقی» به یک زندگی مدرن و با روحیه‌ای نظامی متحول سازند. با این حال، بسیار مهم بود که هرگز اجازه داده نشود که مشرق‌زمین راه خود را رفته و یا کنترل آن از دستهای ما خارج شود، با این دیدگاه فانوبی و عام که مشرق‌زمین هرگز سابقه و سنتی از آزادی نداشته است.

درام بزرگ کار لاورنس در این است که نامبرده این تلاش و کوشش را نشان می‌دهد؛ اول به خاطر تحریک شرق (بدون حیات، بدون زمان، و بدون نیرو) به جنبش و حرکت؛ و دوم بدین خاطر که بر آن جنبش و تحرک اساساً یک شکل غربی تحمیل کند؛ و سوم اینکه شرق به‌پا خاسته و جدید را در یک تصویر (نگرش) شخصی که وجه پس‌نگر آن احساسی نیرومند از شکست و

۲۹. Hanna Arendt (۱۹۷۵-۱۹۰۶) فیلسوف سیاسی آمریکایی که آلمانی‌الصل بوده است.

خیانت را شامل می‌شود نگهداری کند.

منظورم این بود که ملت جدیدی بسازم، نفوذ و تأثیر گم شده‌ای را مجدداً برقرار سازم، به بیست میلیون نفر مردمان سامی مبنائی عطا کنم که کاخ رویایی تفکرات ملی الهام‌گونه خویش را بر آن بنا کنند... تمام ولایات و سرحدات کشورهای مستعمراتی نزد من به اندازه یک پسر بچه مرده انگلیسی ارزش نداشت. اگر برای شرق پاره‌ای احترام به خود، هدف، و ایده‌آل فراهم آورده‌ام: اگر من قانون استاندارد حکومت سفیدپوستان بر سرخ‌پوستان را ضرورت بیشتری بخشیده‌ام، [باید گفت که] آن مردمان [غیر سفیدپوست] را برای عضویت در جامعه مشترک المنافع جدیدی آماده ساخته‌ام، که در آن [جامعه] اقوام و نژادهای حاکم و مسلط، دستاوردهای سבעانه خویش را فراموش کرده، و همه اقوام، اعم از سفید و سرخ و زرد و قهوه‌ای و سیاه‌پوست، در کنار یکدیگر در خدمت جهان قرار گرفته و در این صف، کسی به [رنگ پوست] بغل دستی اش نگاه نمی‌کند [۴۶].

هیچ یک از این امور، چه به عنوان یک نیت و هدف، و چه به صورت یک اقدام و تعهد واقعی، و یا به صورت طرح و پروژه‌ای شکست خورده، بدون وجود و حضور دیدگاه شرق‌شناس سفیدپوست در آغاز کار، اصلاً امکان تحقق نداشت. دیدگاهی نظیر:

«جهود در مرکز شهر در برایتون^{۳۰}، فرد خسیس و جوکی، پرستنده معبد آدونیس^{۳۱}، و شهوت‌پرست فاحشه‌خانه‌های دمشق، همگی نشانه‌های همانندی از ظرفیت و توان لذت بردن «سامی» بودند، تعابیر و بیانی از همان حالت عصبی که، از طرف دیگر، به ما، ترک نفس راهبان قدیم، یا مسیحیان اولیه، و یا اولین خلفای اسلامی را تقدیم کرده بود، پیدا کردن راهی به سوی آسمانها (یا بهشت) برای کسانی که از نظر روحی ضعیف بودند. فرد سامی هم بین

۳۰. Brighton از محله‌های قدیمی لندن.

۳۱. Adonis جوان زیبایی که معشوق ونوس بود.

لذت‌پرستی و ترک نفس در حرکت بود.

لاورنس در چنین عبارات و نظر‌پردازی‌هایی از حمایت سنتی قابل احترام برخوردار است، سنتی که همچون فانوسی نورانی در سراسر قرن نوزدهم پرتوافشان است؛ البته، در مرکز این نورافشانی، «شرق» قرار دارد، در آن حدّ از توان و قدرت که برای روشن کردن نقشه‌های کلی و تفصیلی محیط اطراف خود هر دو کافی است. می‌توان گفت که فرد یهودی، پرستنده آدونیس، و شهوتران دمشقی، آن قدری که نشانه‌هایی از یک حوزه و میدان بیمارگونه بود که «سامی‌شناسی» خوانده می‌شده و انسجام و تلائم خود را از شاخه مطالعات «سامی» شرق‌شناسی کسب می‌کرد، نشانه‌ای از انسانیت نبود. در داخل این حوزه و یا میدان [عمل]، بعضی از امور، ممکن بود:

عربها را می‌شد روی یک اندیشه و عقیده، مثل روی یک طناب، چرخانید؛ زیرا که وفاداری و تبعیت بدون قید و شرط اذهان ایشان آنان را به خدمتگزاران و زیردستانی مطیع تبدیل کرده بود. تا اینکه موفقیت نمی‌آمد، و به همراه آن نیز مسئولیت، وظیفه، و تعهد، هیچ یک از ایشان از قید و بند فرار نمی‌کرد. سپس، ایده از میان رخت بر بسته و کار پایان یافته بود — در خرابی و فساد. اگر ثروتها و لذّات زمین را به آنها نشان می‌دادید می‌توانستید آنها را به چارگوشه عالم ببرید (البته نه به بهشت) بدون اینکه پای هیچ گونه عقیده و اعتقادی در کار باشد. اما چنانچه در وسط راه ... ایشان با پیامبر عقیده‌ای برخورد می‌کردند که جایی برای رفتن و خوابیدن نداشت و برای خوراک خود نیز وابسته به مرغان هوا و یا صدقات بود، همگی ایشان ثروت خود را برای الهام او ترک می‌کردند ... آنان همچون آب، ناپایدار بودند، و شاید هم بالاخره، مثل آب، بر همه جا غالب می‌شدند. از همان طلوع حیات و زندگی، در امواج متوالی، خود را بر سواحل جسم و شهوترانی کوبیده بودند ... هر موجی شکسته شده بود. ... من نیز یک چنین موجی را (که کمترین آنها نیز نبود) موجب شده و در مقابل

نفس و نسیم یک اندیشه گسترانیدم، تا اینکه به قلّه خود رسیده و سرنگون گردیده و در دمشق بر زمین افتاد. رسوب آن موج، که در اثر مقاومت امور مقرری بازگردانیده شد، ماده موج بعدی را فراهم خواهد آورد، که وقتی زمان آن به طور کامل فرارسد، دریا بار دیگر طغیان خواهد نمود.

استفاده از واژه‌هایی نظیر، «شاید»، «می شد که»، و یا «اگر»، روش مورد استفاده لاورنس برای قرار دادن خود در میدان ماجراست. بدین ترتیب است که زمینه [انشاء] جمله آخر فراهم می‌گردد که در آن، لاورنس، به عنوان کسی که اعراب را بازی می‌دهد، خود را در پیشاپیش آنان قرار می‌دهد. لاورنس نیز، همچون کورتز در کتاب کونراد، خود را از قید زمین آزاد ساخته تا اینکه — همان طور که بعداً می‌گوید، تبدیل به واقعیت جدیدی شود که ممکن است بتواند مسئولیت «شکل دادن به آسیای جدیدی که رنان با سنگدلی برای ما می‌آورد را بر عهده گیرد.» [۴۷]

قیام عربی تنها وقتی معنا پیدا می‌کند که لاورنس برای آن معنایی طرح کرده باشد؛ بدین ترتیب معنایی که وی برای آسیا تعیین کرده بود یک پیروزی بود، «حالت بزرگ کردن... که در آن احساس می‌کردیم که درد ورنج یا تجربه، و بلکه شخصیت، دیگران را بر عهده گرفته‌ایم.» اکنون شرق‌شناس به نماینده و نمایش‌دهنده فرد شرقی تبدیل شده است، به خلاف موارد قبلی که نظاره‌گرانی سهمیم و شریک در مطلب بودند، از قبیل لین که برای وی مشرق‌زمین جایی بود که بدقت در حالت عجز نگهداری می‌شد. اما در اثر لاورنس، منازعه‌ای اساسی بین انسان سفیدپوست و انسان شرقی در جریان است، و با وجود آنکه وی خود بصراحت این مطلب را بازگو نمی‌کند، این منازعه در ذهن نامبرده منازعه قدیمی و تاریخی بین شرق و غرب را زنده می‌کند. لاورنس، در حالی که بر قدرت خویش روی شرق آگاهی دارد، و بر دورنگی و دورویی خویش نیز واقف است، و ناگاه از هر آنچه در شرق به یاد وی آورد

که بالاخره تاریخ، تاریخ است و لذا حتی بدون وجود وی هم که شده اعراب بالاخره به جنگ با ترکها خواهند پرداخت، همه داستان این قیام و شورش [عربی] (و موفقیت آنی و شکست تلخ بعدی آن) را به تصویر و بینش خاص خود از موضوع تقلیل می‌دهد، به عنوان «یک جنگ داخلی» حل نشده:

با این وجود در واقعیت امر ما این نیابت [در حکومت] را به خاطر خودمان تحمل کرده بودیم، حداقل بدین لحاظ که به منافع و علایق ما اشاره داشت: و از این دانش، تنها از طریق بهانه‌ای در احساس و نیز انگیزه می‌توانستیم خلاص شویم...

به نظر می‌رسید که برای ما رهبران در این خط سیر سلوک و رفتار کج و خمیده جایی برای مستقیم حرکت کردن وجود ندارد، رفتاری که مشحون از انگیزه‌های ناشناخته و خجالت‌آمیزی بود که هریک، انگیزه‌های قبل از خود را بکلی باطل و یا برعکس، دو برابر تقویت می‌نمود [۴۸].

بر این احساس نهایی شکست و ذلت، لاورنس بعدها نظریه‌ای پیرامون «مردان قدیمی» که پیروزی را از وی دزدیده بودند اضافه نمود. باری، آنچه از نظر لاورنس شایسته اهمیت است این مطلب است که نامبرده، در مقام یک نفر سفیدپوست متخصصی که وارث سالها تجربه و حکمت عمومی و دانشگاهی درباره شرق بود، توانسته بود که سبک زندگی و بودن خویش را بر آن مردمان [شرقیان] تحمیل کرده و در نتیجه از آن به بعد نقش یک پیامبر مشرق‌زمین را که جنبش و حرکتی در «آسیای جدید» را شکل داده بود برعهده بگیرد. و هنگامی هم که این حرکت و نهضت با شکست مواجه می‌شود، حال به هر دلیلی که می‌خواهد باشد (دیگران آن را به دست می‌گیرند، در اهداف آن خیانت شده، رویای آن در مورد استقلال بی ارزش گردیده، ...) آنچه اهمیت دارد باز همان سرخوردگی «لاورنس» است. تا اینجای قضیه، لاورنس خود را از صرف آدمی که در مقابل موج و تهاجم عظیم حوادث گیج

کننده گم شده است، در مقام کاملاً برابری با کوشش و تلاش آسیایی جدیدی که در حال تولد است، قرار می‌دهد.

در صورتی که آشیل نمایشگر و نماینده آسیا در عزای آنچه از دست داده بود می‌بود، و نروال نیز نسبت به شرق، از اینکه نتوانسته بود بیش از آنچه وی خواسته بود فریبنده و جذّاب باشد، ابراز نارضایتی می‌کرد؛ لاورنس خود به سرزمین و اقلیمی عزادار و وجدانی ذهنی (درونی) «تبدیل می‌شود» که تقریباً نوعی سرخوردگی و رهایی جهانی را به نمایش می‌گذارد. و در آخر کار، لاورنس — با تشکر از کسانی نظیر لاول توماس^{۳۲} و رابرت گریوز^{۳۳} که این نکته را روشن کرده‌اند — و تصویر ذهنی او خود تبدیل به سمبل و نشانه مشکل شرقی می‌شوند: به طور خلاصه اینکه، لاورنس، با پاشیدن تجربه علمی خود در جای جای بین خواننده و تاریخ، مسئولیت شرق را برعهده گرفته بود. در حقیقت، آنچه لاورنس به خواننده خویش عرضه می‌کند قدرت بی‌واسطه یک متخصص است — قدرتی که، برای چند صباحی، عبارت از شرق خواهد بود. تمام حوادثی که با شهرت، به قیام عربی تاریخی نسبت داده می‌شوند در نهایت امر به تجربیات شخص لاورنس به نیابت از شرق تقلیل می‌یابند.

بنابراین، در چنین صورتی، داشتن سبک و روش نه تنها قدرت بر نشان دادن علایم و رموز یک چنین تعمیمات عظیم نظیر آسیا، شرق، و یا اعراب است؛ بلکه همچنین صورتی از جابه‌جایی و ترکیب می‌باشد، به نحوی که از آن طریق یک صدای تنها به کل تاریخ، و — برای غربی سفیدپوست، در مقام خواننده کتاب و یا نویسنده — تنها نوعی از شرق که وی می‌تواند بشناسد تبدیل می‌شود. درست به همان نحو که زنان، دامنه امکان را در زمینه فرهنگ، تفکر، و زبان برای سامی‌ها باز کرده بود، لاورنس نیز نقشه فضا و زمان آسیای جدید را کشیده (و در واقع، حدود آن فضا را تعیین می‌کند). تأثیر این سبک آن است

که بی‌جهت [و بدون امکان تمتع]، برای چند لحظه‌ای هم که شده، آسیا را به غرب نزدیک می‌کند. اما در آخر کار، ما هنوز با وضعیتی روبرو هستیم که فاصله‌ای عظیم «ما» را از مشرق‌زمین جدا نگه می‌دارد، شرقی که محکوم است خارجی بودن خود را به عنوان نشانه‌ای از غریبه بودن دایمی آن برای غرب حفظ کند. این نتیجه‌گیری نومیدکننده‌ای است که به طور همزمان در پایان کتاب عبوری در هند^{۳۴} اثر ای. ام فورستر نیز مورد تأیید قرار می‌گیرد، که البته عزیز^{۳۵} و فیلدینگ سعی بر رفع اختلاف و اصلاح آن دارند، اما توفیقی کسب نمی‌کنند:

چرا ما اکنون نمی‌توانیم باهم دوست باشیم؟ آن دیگری گفت، در حالی که با محبت او را در آغوش گرفته بود. «این همان چیزی است که من می‌خواهم. این همان چیزی است که تو می‌خواهی.»
اما اسبها این را نمی‌خواستند — آنها به کناری جدا ازهم رفته بودند؛ زمین هم این را نمی‌خواست، چون صخره‌هایی از دل خود به درآورده بود که دو نفر سوار نمی‌توانستند در کنار هم از آنها بگذرند؛ معابد، مخزن آب، زندان، قصر، پرندگان، کلاغ، مهمانخانه، که از آن میانه سر برآورده و خود را در معرض دید قرار می‌دادند: اینها نیز هیچ کدام آن را نمی‌خواستند، آنها با صد صدای خویش می‌گفتند، «نه، هنوز خیر»، و آسمان نیز می‌گفت، «نه، آنجا نه» [۴۹].

این سبک و سیاق، و این تعریف فشرده، همان چیزی است که شرق همواره با آن مواجه خواهد شد.

به‌رغم یأس و بدبینی موجود در این عبارات، نوعی پیام سیاسی مثبت در پس آنها وجود دارد. فاصله عظیم بین شرق و غرب را، همان طور که کرامر و بالفور بخوبی می‌دانستند، می‌شد از طریق دانش و قدرت مافوق مغرب‌زمین تا

حدودی تعدیل کرد. دیدگاه و بینش لاورنس درباره شرق، از ناحیه نویسنده فرانسوی مورس باره در کتاب شرح مسافرتی به خاور نزدیک^{۳۶} (در سال ۱۹۱۴) تکمیل شده است. این کتاب، مانند بسیاری از کتب پیش از خود، تقریباً نوعی مرور مختصر همه مطالب گذشته است که مؤلف آن در جستجوی منابع سرچشمه‌های فرهنگی غربی در مشرق‌زمین است، بلکه همچنین سفرهای نروال، فلوبر، و لامارتین به شرق را تکرار می‌کند. معهذا، برای باره، بُعد سیاسی اضافه‌ای نیز در مورد سفر وی وجود دارد: وی به دنبال دلایل مثبت، و تأیید نقش سازنده فرانسه در شرق است. با این وجود، اختلاف بین تخصص و خبرگی انگلیسی و فرانسوی پابرجاست؛ در حالی که اولی [انگلیسی] به اداره اتصال یا پیوستگی واقعی مریض و سرزمین آنها سرگرم است، دومی مشغول به حوزه‌ای از امکانات روحی (معنوی) است. از دیدگاه باره بهترین نحو حضور فرانسه به صورت مدارس فرانسوی است، جایی که، همان‌طور که در مورد یک مدرسه فرانسوی در اسکندریه می‌گویید، «چقدر مجذوب کننده است که ببینیم دختر بچه‌های کوچک شرقی از این مدارس حسن استقبال نموده و به آن قشنگی، فانتزی و آهنگ «فرانسه»^{۳۷} را [به زبان فرانسوی، البته] تکرار کنند.» اگر که فرانسه در واقع مستعمره‌ای در شرق ندارد، این به معنای آن نیست که هیچ چیز ندارد:

در آنجا، در مشرق‌زمین، احساسی در مورد فرانسه وجود دارد که آنچنان دینی و قوی است که قادر است پراکنده‌ترین و متنوع‌ترین اشتیاقات را در خود جذب و آشتی دهد. ما در شرق نمایانگر روحانیت، عدالت، و نوعی آرمان‌گرایی هستیم. انگلستان در آنجا قدرتمند است؛ آلمان از آن هم قدرتمندتر است؛ اما ما روح ایشان را در اختیار داریم.

این پزشک نامدار فرانسوی، درحالی که با صدای بلند با ژوره^{۳۸} بحث می‌کند، پیشنهاد می‌کند که آسیا را در مقابل مرضهای آن واکسینه کنیم، شرقی‌ها را غرب‌زده کرده و ایشان را در تماسی سالم و سازگار با فرانسه قرار دهیم. اما حتی در این طرحها نیز، فاصله بین شرق و غرب در بینش باره حفظ شده است، اگرچه وی مدعی تسکین و تخفیف آن است.

چگونه می‌توانیم از دل اهالی شرق برای خود گروه نخبه و روشنفکری درست کنیم که بتوانیم با آنها کار کنیم، از میان شرقیانی که از قوم و نژاد خود تهی نشوند، کسانی که رسوم و آداب خویش را حفظ نموده و بر همان مبانی تحوّل یابند، تحت تأثیر و نفوذ سنتهای خانوادگی باقی مانده، و در نتیجه به صورت حلقه رابطی بین ما و توده مردم آن سرزمینها باقی بمانند؟ چگونه می‌توانیم روابط دوجانبه‌ای به وجود آوریم که دیدگاه و موضع آن، آماده کردن راه برای [امضای] توافق‌نامه‌ها و معاهده‌هایی باشد که شکل مطلوب آینده سیاسی ما [در شرق] را به خود بگیرد؟ همه اینها به خاطر این است که در این مردمان غریبه ذوق و تمایلی در جهت حفظ تماس باهوش و خرد «ما» [فرانسویان] به وجود بیاید، حتی چنانچه این ذوق و تمایل از دل احساس سرنوشت ملی خود ایشان سر برآورده باشد [۵۰].

تأکیدی که در جمله آخر به عمل آمده، از ناحیه خود باره است. زیرا برخلاف لاورنس و هوگارت (که کتاب وی به نام محقق سرگردان^{۳۹} تنها کتابی است که به صورتی غیرداستانی اطلاعات جامعی از دو سفر به شرق در سالهای ۱۸۹۶ و ۱۹۱۰ به دست می‌دهد [۵۱])، او درباره دنیایی با امکانات دوردست می‌نویسد؛ وی بیشتر آماده است که تصوّر کند مشرق‌زمین به راه خود می‌رود. با این وجود، بند و ریسمانی که وی در رابطه بین شرق و غرب مورد

۳۸. Jean Jaures. متفکر سوسیالیست فرانسوی.

تأکید و حمایت قرار می‌دهد طوری طرح شده که انواع ثابتی از فشار عقلانی از ناحیه غرب بر شرق را مجاز می‌شمارد. باره مسائل و امور را نه به صورت امواج، منازعات، و ماجراجویی‌های روحی، و بلکه برحسب پرورش و رشد امپریالیسم فکری، که به همان میزان که دقیق و ظریف است قلع و قمع ناشدنی نیز می‌باشد، می‌بیند. تصویر و بینش انگلیسی، که در نوشته‌های لاورنس تمثیل یافته، در مورد جریان اصلی شرق است، مردمان، سازمانهای سیاسی، و حرکتهایی که از طرف قیومیت متبحرانه سفیدپوستان هدایت و در عین حال، کنترل می‌شوند. مشرق‌زمین، مشرق‌زمین «ما»، مردم «ما»، و قلمروی «ما» است. تمایز و فاصله بین طبقه روشنفکر و نخبه بیشتر از ناحیه فرانسویان محتمل است تا انگلیسی‌ها، که تصورات و سیاستهای ایشان [فرانسوی‌ها] همواره مبتنی بر اقلیتها و فشارهای داخلی جامعه معنوی [متشکله در داخل مستعمرات] بین فرانسه و فرزندان استعماری آن بوده است. شرق‌شناسان و ضمناً مأمورین انگلیسی نظیر لاورنس، بل، فیلیپی، استورز، و هوگارت — در طول جنگ جهانی اول و بعد از آن — دو نقش جداگانه را برعهده داشتند: یکی نقش ماجراجویی متخصص و در عین حال غیرمعمول (که در قرن نوزدهم توسط نویسندگانی نظیر لئین، برتون، و هستر استانهوپ ایجاد شده بود)؛ و دیگری نقش یک صاحب‌نظر معتبر استعماری که موقعیت او در مرکز و در کنار حاکم بومی قرار دارد: لاورنس در کنار سلاطین هاشمی، فیلیپی در کنار آل‌سعود، دو تا از بهترین نمونه‌های این موارد می‌باشند. تخصص شرقی انگلستان دارای مدل اجماع، دیانت (اعتقاد) صحیح [اورتودوکس]، و اقتدار حاکم و مسلط بود؛ در حالی که تخصص شرقی فرانسوی، در بین دو جنگ جهانی، توجه خود را بر بدآیینی (بدعت)، پیوندهای معنوی، و موارد استثنایی و خارق‌العاده متمرکز نموده بود. بنابراین، تصادفی نیست که دو محقق عمده و صاحب‌نظر این دوره، یکی انگلیسی و دیگری فرانسوی، به ترتیب اچ.ا.آر. گیب و لویی ماسینیون بودند، که اولی نقطه توجه و علاقه‌اش به تبیین مفهوم اورتودوکسی (سنت) در

اسلام بود، در حالی که آن دیگری چهرهٔ مسیح‌گونه و عارفانهٔ منصور حلاج، صوفی بزرگ را مد نظر داشت. در آیندهٔ نزدیک، از این دو شرق‌شناس عمده بیشتر صحبت خواهم کرد.

اگر می‌بینید که در این بخش، به عوض محققین و صاحب‌نظران، مطلب را بیشتر روی مأمورین حکومتی [استعماری] و سیاست‌سازان متمرکز کرده‌ام، به خاطر تأکید و تکیه بر جابجایی عمده‌ای بوده که [در این دوران] در شرق‌شناسی صورت گرفته است، بدین معنا که دانش در خصوص شرق، و مراوده و تماس با آن، از یک وجه آکادمیک و دانشگاهی به صورت یک ابزار [در دست قدرتهای اروپایی] تبدیل شده است. آنچه این جابجایی را همراهی می‌کند، علاوه بر تغییر در وضع و حالت [شرق‌شناسی]، تغییر در فردیت و شخصیت هر یک از شرق‌شناسان است، که دیگر لزومی نمی‌دیدند که — مثل لین، ساکی، رنان، کوزن، مولر و دیگران — خود را به نوعی اجتماع متعلق به یک ضعف خاص، با سنن و آداب داخلی ویژه خود، وابسته ببینند. اکنون محقق شرق‌شناس به فردی که نمایندهٔ فرهنگ غربی خویش است تبدیل گردیده، فردی که در محدوده کار خاص خود نوعی دوگانگی را که کار مزبور (فارغ از فرم خاص خویش) به طور نمادین (سمبلیک) میتن آن است با فشار وارد می‌کند؛ وجدان غربی، دانش و علمی که دورترین کرانه‌های شرق و نیز دقیقترین جزئیات شرقی را در بر می‌گیرند. از لحاظ رسمی، شرق‌شناس خود را در موقعیتی می‌یابد که به دنبال کسب اتحاد شرق و غرب است، اما این اتحاد عمدتاً از طریق تأیید مجدد تفوق تکنیکی، سیاسی، و فرهنگی غرب حاصل می‌شود. در چنین اتحادی، تاریخ بیشتر حالت سُبک و رقیق شدن — اگر نگوییم بکلی تبعید شدن — را دارد. تاریخ بشری، چه به صورت اینکه در شکل یک جریان پیشرفت و تکامل دیده شود، و یا رشته‌ای از نقل و روایت، و یا نیرویی پویا (دینامیک) که به طور منظم و مادی در زمان و مکان پیاده می‌شود — چه مربوط به شرق بوده باشد و چه غرب، تابع یک مفهوم و پنداشت بنیادگرایانه و

آرمان‌گرایانه از غرب و شرق است. از آنجا که محقق شرق‌شناس احساس می‌کند که در مرز تقسیم شرق و غرب ایستاده است، نه تنها به زبان تعمیمات و کلیات وسیع سخن می‌گوید، بلکه در جستجوی آن است که هر یک از جنبه‌های زندگی غربی و یا شرقی را به علامت و نشانه‌ای مستقیم از آن نیمه جغرافیایی دیگر تبدیل کند.

تبادل بین «خود» دارای تخصص و تبخّر شرق‌شناس، و «خود» نظاره‌گر و گواهی‌دهنده وی به عنوان یک نماینده غربی، در نوشته‌های او به نحو برجسته‌ای در قالب واژه‌ها و الفاظ دیداری^{۴۰} درآمده است. نمونه‌ای از این قبیل عبارات را ذیل از اثر کلاسیک دونکن مک دونالد به نام نگرش دینی و حیات در اسلام^{۴۱} (چاپ ۱۹۰۹ میلادی) — به روایت گیب، می‌آوریم:

عربها این طور نشان می‌دهند که نه تنها از لحاظ اعتقادی چندان هم راحت‌طلب و بی‌قید نیستند، بلکه همچنین افرادی منطقی و عملی، مادی‌گرایانه، جستجوگر، شگاک، در موضع تمسخر و ریشخند نسبت به خرافات خودشان و استعمال آنها، و علاقه‌مند به آزمایشهای مابعدالطبیعه می‌باشند — اما همه اینها را در سبکسری و مدل عجیب بچه‌گانه‌ای انجام می‌دهند [۵۲].

فعل حاکم در عبارت مورد اشاره «نشان دادن و یا وانمود کردن»^{۴۲} است، که در اینجا این معنا را به دست می‌دهد که عربها (خواسته یا ناخواسته) خود را در معرض نمایش دقت و بازیبنی متخصصین و خبرگان [رشته شرق‌شناسی] قرار می‌دهند. تعداد صفاتی که به آنها نسبت داده شده است، با مجموعه انبوهی از واژه‌هایی که صرفاً برای توضیح و تبیین بیشتر به کار گرفته شده‌اند، موجب می‌شود که «اعراب» نوعی بی‌وزنی وجودی کسب کنند؛ بدین ترتیب، «اعراب» را می‌شود بر راحتی در مقوله نامگذاری بسیار گل و

گشادی که در تَنگرات مردم‌شناسی جدید بسیار رایج است، «آدمهای بدوی و بچه‌گونه» قرار داد. آنچه مک دونالد به طور ضمنی بدان اشاره دارد همچنین این مطلب است که شرق‌شناس غربی، در این قبیل توصیفات، موقعیت ممتاز عجیبی را اشغال می‌کند، بدین معنا که فعالیت مبتنی بر نماینده بودن وی در این است که آنچه را نیاز به دیدن دارد «نشان دهد». بدین ترتیب، تمام تاریخ خاص (خاص) را می‌توان در نقطه ابتدایی (نوک)، ویا مرز حساس، شرق و غرب با یکدیگر دید. در نتیجه، پویایی‌های پیچیده حیات بشری — که من آن را تاریخ به عنوان یک نقل و روایت نامیده‌ام — در مقایسه با بینش حلقوی که از آن طریق، جزییات و تفصیل حیات شرقی صرفاً در خدمت تأیید مجدد شرقی بودن موضوع [مورد بررسی و نظاره] و غربی بودن فرد نظاره‌گر درمی‌آید، تبدیل به امری نامربوط و یا بسیار بی‌مایه و عوامانه می‌شود.

اگر این بینش و تصوّر به نوعی دانه را به خاطر می‌آورد، نباید به هیچ وجه از توجه به این نکته غافل شویم که بین این شرق، و شرق دانسته چه اختلاف بسیار عظیمی وجود دارد. شواهدی که در اینجا منظور نظر می‌باشند جنبه‌ای علمی دارند؛ اگر با زبان شجره و دودمان‌شناسی صحبت کنیم، ریشه سببی آن، روشنفکر اروپایی و علم انسانی در خلال قرن نوزدهم هستند. علاوه بر این، مشرق‌زمین، یک شگفتی ساده، و یا یک دشمن، یا شاخه‌ای از موجودی بیگانه و اجنبی نیست، و بلکه واقعیتی سیاسی است که اهمیت بزرگ و قابل توجهی دارد. مک دونالد نیز، همچون لاورنس، نمی‌تواند واقعاً صفات و خصوصیات خود در مقام یک غربی را از نقش خویش به عنوان یک محقق و عالم کاملاً جدا کنند. بنابراین، تصویر وی از «اسلام»، همانند تصویر لاورنس از «اعراب»، «تعریف» موضوع مورد بحث و تعریف را با «هویت» شخص تعریف کننده درهم می‌آمیزد. تمام عربهای شرقی باید در بینش و تصویری که محقق و عالم غربی از تیپ «شرقی» ساخته است گنجانیده (حور شده) شود، و همچنین با نوع خاصی از برخورد و تماس با شرق که در آن،

آنچه محقق غربی از جوهر شرق به چنگ می‌آورد حاصل غریبه بودن ضمنی وی از آن سرزمین است. برای لاورنس، و نیز فورستر، این احساس اخیر موجب افسردگی و همچنین شکست شخصی می‌شود؛ برای محققانی نظیر مکدونالد این امر موجب تقویت وعظ و خطابه خود آن شرق‌شناس می‌گردد.

و آن درس و خطابه در دنیای فرهنگ، سیاست، و واقعیت گسترده می‌شود. همان‌گونه که بسادگی می‌توان از روی رمانهای مثلاً آندره مالرو قضاوت نمود، در دوره بین دو جنگ جهانی، روابط بین شرق و غرب، شیوع و شهرتی را پیدا کرد که هم گسترده و هم نگران‌کننده و اضطراب‌آمیز بود. نشانه‌هایی از داعیه شرق برای استقلال سیاسی در همه جا به چشم می‌خورد؛ مسلماً، اجزای قطعه قطعه شده امپراطوری عثمانی از یک طرف توسط نیروهای متفقین مورد تأیید و تقویت قرار می‌گرفتند و از طرف دیگر، همان‌گونه که در کل شورش و قیام عربی و تبعات آن مشهود است، بسیار سریع مسئله ساز شدند. اکنون به نظر می‌رسد که مشرق‌زمین به صورت معارضی نه تنها برای غرب به طور کلی، و بلکه برای روح، دانش، و تکبر و غرور غربی درآمده است. پس از یک قرن کامل از دخالت مستمر (و مطالعه) در شرق، به نظر می‌رسد که نقش غرب در شرق، که خود در مقام مواجهه و پاسخگویی به بحرانهای جدیدی از شدن و تازگی بود، بسیار ظریف‌تر و حساستر شده است. مسئله اشغال مستقیم سرزمینها وجود داشت؛ و نیز مسئله سرزمینهای تحت قیمومیت، و نیز قضیه رقابت اروپاییان در شرق؛ و نیز مسئله چگونگی برخورد با روشنفکران محلی، حرکتهای مردمی بومی، و درخواست کشورها و اهالی بومی برای استقلال و حکومت آزاد؛ و بالاخره، مسئله تماسهای تمدنانه بین شرق و غرب. این قبیل موضوعات بود که دانش مغرب‌زمین از شرق را مجبور به تجدید نظر می‌کرد. تا حدی که شخصیت بسیار معتبر و معروفی نظیر سیلون لوی^{۴۳}، رئیس «انجمن آسیایی» در خلال سالهای

۱۹۲۸ تا ۱۹۳۵، و پروفیسور زبان سانسکریت در کالژ دو فرانس، در سال ۱۹۲۵ به طور جدی در موضوع فوریت مسئله شرق- غرب سخن می‌گفت:

وظیفه ما این است که تمدن مشرق‌زمین را بفهمیم. در اینجا، در سطح فکری یک مسئله انسانی وجود دارد که عبارت است از انجام کوششی عقلانی و در عین حال دلسوزانه برای فهمیدن تمدنهای خارجی، چه در شکل گذشته و چه در شکل آینده آنها، که بخصوص برای ما فرانسویان [اگرچه احساسات مشابهی می‌تواند از ناحیه یک فرد انگلیسی هم مطرح شود؛ و لذا بهتر است بگوییم این یک مسئله اروپایی بوده است] با ملاحظه مستعمرات بزرگ آسیایی مان به صورت عملی مطرح است...

این مردمان وارث سنتی طولانی از تاریخ، هنر و دین هستند که احساس مربوطه به آنها را هنوز به طور کامل از دست نداده‌اند و احتمالاً مشتاق به ادامه آن نیز می‌باشند. ما بر خود فرض دانسته‌ایم که در جریان رشد و تکامل ایشان دخالت کنیم، گاهی از اوقات بدون پرسیدن نظر خود آنها و گاهی هم در پاسخ به درخواست ایشان... ما، به غلط و یا درست، ادعا می‌کنیم که دارای تمدنی برتر از ایشان هستیم، و به خاطر حقی که از جهت این تفوق برای خود قائل می‌شویم، تمام سنتهای بومی ایشان را زیر سؤال برده‌ایم، حقی که مرتباً با چنان اطمینان خاطری مورد تأیید و تأکید قرار می‌دهیم که جای شبهه و معارضه‌ای برای ایشان باقی نگذارد.

بنابراین، هر جا که اروپاییان دخالت کرده‌اند، به طور کلی، اهالی بومی احساس نوعی سرخوردگی و نومیدی کلی داشته‌اند، که این احساس بسیار تند و سخت هم بوده است، از این بابت که ایشان احساس کرده‌اند که در اثر این مداخله، روی هم‌رفته وضعشان، چه از نظر مادی و از آن بیشتر از نظر اخلاقی و روحی به عوض بهبود و افزایش، نقص و افت داشته است. همه این امور موجب شده که بنیان زندگی اجتماعی‌شان سست و بی‌دوام به نظر رسیده و زیر پای آن‌ها سقوط کند، در نتیجه خیمه و ستونهای طلایی که فکر می‌کردند اکنون بنیاد زندگی خود را بر آنها بنا کنند صورت زرق و برق و پوشالی به خود گرفتند.

از یک گوشه تا گوشه دیگر مشرق‌زمین، این نومییدی و سرخوردگی تبدیل به بغض و کینه شده است، و اکنون بسیار نزدیک است که این کینه به تنفر تبدیل شود، و تنفر هم تنها منتظر فرصت مناسبی می‌شود تا جامه عمل بپوشد.

چنانچه اروپا، از روی تنبلی و یا عدم درک صحیح دست به اقدامی که منافعش آن را می‌طلبد نزند، «در آن صورت داستان غم‌انگیز (درام) آسیایی به نقطه بحرانی خود خواهد رسید.»

در این مرحله است که آن دانشی که شکلی از حیات و ابزار در خدمت سیاست است — یعنی اعمال سیاست در هر کجا که منافع ما در خطر قرار می‌گیرند — موظف می‌شود که از نزدیک به درون تمدن و حیات بومی [شرقیان] راه یافته و به دنبال شناخت ارزشهای بنیادین و خصایص ماندگار آنها باشد، به عوض آنکه زندگی بومی را با تهدید غیرمنطقی واردات از ناحیه تمدن اروپایی مواجه سازند. ما باید، همان‌گونه که محصولات دیگر خود را در اختیار این تمدنها می‌گذاریم، تمدنمان را نیز بر آنها عرضه کنیم، یعنی اینکه آن را به بازار داخلی مبادله کالای آنها ببریم. [۵۳]

لوی در اینکه شرق‌شناسی را با سیاست مربوط کند مشکلی نمی‌بیند، زیرا که دخالت طولانی — و یا اینکه، ممتد — غرب در مشرق‌زمین را نمی‌توان از لحاظ تبعاتی که برای علم داشت، و یا تأثیری که بر مردم محلی و بومی بدبخت داشت، مورد انکار قرار داد؛ این دو باهم جمع شده و آینده‌ای تهدیدآمیز را تشکیل می‌دادند. لوی، به‌رغم همه انسان‌مداری صریح، و دلسوزی قابل تحسین در مورد هموعان خویش، بحران حاضر را دارای حدود و اجزایی به هم فشرده و ناخوشایند می‌بیند. چنین تصور می‌شود که اهالی شرق احساس می‌کنند که از ناحیه یک تمدن برتر تهدید می‌شوند؛ با این حال انگیزه‌های وی از ناحیه اشتیاق مثبت به آزادی، استقلال سیاسی، و یا دستاورد فرهنگی «به حسب

شرایط خود ایشان» به جلورانده نمی‌شود، و بلکه برعکس، عامل محرک آن، بغض و عداوت و یا بدخواهی حسادت‌آمیز است. داروی همگانی که برای این وضعیّت بالقوه ناخوشایند تجویز می‌شود، این است که شرق، برای یک مصرف‌کننده غربی، بازاریابی شود، مثل انواع کالاهای دیگری که برای جلب توجه وی در معرض دیدش قرار می‌گیرد با این نیز چنان شود. با یک ضربه می‌توانید شرق را آرام کنید (بدین ترتیب که بگذارید فکر کند که در بازار اندیشه‌ها و عقاید غربی از موقعیتی «برابر» برخوردار است)، و بدین ترتیب ترس مغرب‌زمین از حرکت موجی شرق را خنثی خواهید کرد. البته در انتهای عبارت، نکته اصلی لوی — و صریح‌ترین اعتراف گویای وی — به چشم می‌خورد که می‌گوید اگر اینکه برای شرق کاری نکنیم «داستان تأثرانگیز (درام) آسیایی به نقطه بحرانی خود نزدیک خواهد شد».

آسیا لطمه می‌بیند، با این وجود، در این لطمه اروپا را تهدید می‌کند. سرحدّ ابدی و هیجان‌آمیز بین شرق و غرب، تقریباً بدون هیچ‌گونه تغییری از زمان باستان، هنوز پابرجاست. آنچه لوی به نام متشخص‌ترین شرق‌شناس مدرن بر زبان می‌آورد با لطافت کمتری از ناحیه اومانیست‌های فرهنگی تکرار (تقلید) می‌شود؛ از جمله اینکه در سال ۱۹۲۵ میلادی، مجله فرانسوی به نام «کتاب ماه» به نظرخواهی از میان چهره‌های روشنفکری برجسته پرداخت؛ نویسندگانی که آرای آنها جمع‌آوری شده بود از جمله شامل شرق‌شناسانی نظیر لوی، امیل سنارت^{۴۴} و همچنین چهره‌هایی ادبی از قبیل آندره ژید، پول والری^{۴۵}، و ادموند ژالو^{۴۶} بودند. سؤالات مربوط به روابط شرق و غرب در یک زمان بسیار تحریک‌آمیز بود، اگر نگوئیم که خود آنها به طور بی‌شرمانه‌ای تحریک‌کننده بودند، و خود این مطلب تا حدودی حال و هوای فرهنگی آن دوره را نشان

44. Émile Senart

۴۵. Paul Valéry (۱۸۷۱-۱۹۴۵) شاعر، منتقد، و مقاله‌نویس مشهور فرانسوی.

46. Edmond Jaloux

می دهد. می توانیم بسرعت تشخیص دهیم که چگونه اندیشه‌هایی که در ابتدا در فضای علمی و تحقیقی شرق‌شناسی رواج داشتند اکنون به سطحی رسیده بودند که [از طرف عموم] به عنوان حقیقت پذیرفته می شدند. در یکی از سؤالات آمده بود که آیا شرق و غرب متقابلاً غیرقابل نفوذ هستند یا خیر (که این فکر البته مال مترلینگ^{۴۷} بود)؛ و در سؤال دیگری آمده بود که آیا نفوذ مشرق‌زمین مبتن یک «خطر بزرگ و مهلک» در تفکر فرانسوی بود (که این کلمات از هانری ماسیس^{۴۸} بود)؛ و سومین سؤال نیز درباره آن دسته از ارزشهای موجود در فرهنگ مغرب‌زمین بود که می شد تفوق غرب بر شرق را به آنها مستند نمود. به نظر من می رسد که پاسخ والری به این پرسشها ارزش نقل قول دارند، زیرا که خطوط استدلال و بحث او چنان مستقیم و سراسرست و بحث وی، حداقل در فضای اوایل قرن بیستم، چنان مناسب آن زمان می باشد که حقیقتاً شایسته نقل است.

من فکر نمی‌کنم که از نقطه نظر فرهنگی، «اکنون» چندان دلیلی برای ترس از نفوذ شرق وجود داشته باشد. این فرهنگ برای ما ناشناخته نیست. ما سرآغاز همه رشته‌های هنری و سرمنشاء بخش اعظمی از دانش خود را به شرق مدیونیم. همچنین می‌توانیم بخوبی آنچه را که اکنون از شرق بیرون می‌آید پذیرا شویم، البته اگر چیز جدیدی از آنجا درآید — که من بسیار مشکوکم. همین شک و تردید است که دقیقاً ضمانت‌نامه و درعین حال سلاح ما اروپاییان می‌باشد.

علاوه بر این، مسئله اساسی در اینچنین موضوعاتی «هضم کردن» است. و این مطلبی است که در طول سالیان متمادی دقیقاً تخصص ذهن و فکر اروپایی بوده است. بنابراین، نقش و وظیفه ما حفظ و نگاهداری این قدرت انتخاب، و درک جهانی، و انتقال همه چیز به درون جوهر خود

۴۷. Mauric Maeterlinck (۱۸۶۲-۱۹۴۹) شاعر و نمایشنامه‌نویس بلژیکی و از طرفداران مکتب

سمبولیسم.

48. Henry Massis

ماست، قدرتی که ما را به آنچه که هستیم تبدیل نموده است. یونانیان و رومیان به ما آموخته‌اند که با هیولاهای آسیا چگونه روبرو شویم، چگونه با تجزیه و تحلیل با ایشان رفتار نموده، و چگونه جوهر و عصاره آنها را استخراج کنیم. به نظر من می‌رسد که حوزه مدیترانه همچون ظرف بسته‌ای بوده است که عصاره‌ها و جوهرهای سرزمین وسیع شرق همواره برای تغلیظ به آنجا آمده است» [۵۴].

اگر فرهنگ اروپایی به طور کلی شرق را هضم کرده است، مسلماً والری می‌دانست که یکی از آژانسهای خاصی که این کار را برعهده داشته شرق‌شناسی بوده است. والری، با استفاده از واژه‌های «اصول اراده ملی»^{۴۹} ویلسونی با اعتماد کامل، به دور کردن تهدید شرق از طریق تجزیه و تحلیل تکیه می‌کند. «قدرت انتخاب» نیز عمده‌تأ برای اروپاست، تا در مرحله اول، شرق را به عنوان سرمنشأ علوم اروپا به رسمیت شناخته و سپس با آن همچون یک سرمنشأ [سرزمین] منسوخ و کنار گذاشته شده برخورد نماید. بدین ترتیب، در چارچوب دیگری، می‌توانست ساکنین بومی فلسطین را به عنوان کسانی که از قبل در مورد آن سرزمین تفوق و ترجیح داشته‌اند ملحوظ نماید، اما نه اینکه بعدها هم هیچ گونه حق و اعتباری برای نگهداری آن داشته باشند؛ وی می‌گفت که صرف آرزوی هفتصد هزار نفر عرب در مقایسه با سرنوشت یک حرکت استعماری که در اصل و اساس اروپایی بود هیچ اهمیتی نداشت [۵۵].

آن طور که جان بوخان^{۵۰} در سال ۱۹۲۲ در قالب عبارات زیر گفته بود، بیانگر احتمال ناخوشایند یک انفجار ناگهانی بود که دنیای «ما» [غریبان] را خراب می‌کرد.

زمین با قدرتی غیرمنسجم و ذکاوتی انتظام نیافته می‌جوشد. آیا

49. Principles of National Self- Determination

۵۰. John Buchan (۱۸۷۵-۱۹۴۰) مؤلف و سیاستمدار اسکاتلندی که آثاری تاریخی برجای گذاشته است.

هرگز در مورد چین فکر کرده‌اید؟ در آنجا شما میلیون‌ها مغز سریع دارید که در حرفه‌های مهمل و پیش‌پا افتاده و جزئی خفه گردیده‌اند. آنها جهت خاص، و نیروی محرکه‌ای ندارند، که در نتیجه جمع جبری کوشش‌های ایشان بی‌حاصل و پوچ بوده و در نتیجه دنیا دارد به چین می‌خندد [۵۶].

اما چنانچه چین خود را سازمان می‌داد (که بالاخره هم داد) دیگر موضوع خنده‌آوری نبود. بنابراین، کوشش اروپا این بود که خود را همچون چیزی که والری به نام «یک ماشین قدرتمند» [۵۷] می‌خواند حفظ نماید، یعنی اینکه هرچه می‌توانست از خارج از اروپا کسب نماید، و سپس موارد و مطالب جذب شده را به موضوعاتی مورد استفاده خویش، چه از لحاظ فکری و یا مادی، تبدیل کند، و دست‌آخر هم شرق را، بنا بر انتخاب بود، به صورت منظم و سازمان یافته (و یا بدون نظم و سازمان) نگه دارد. با این حال، این کار تنها از طریق روشن بودن دیدگاه و نگرش و همچنین تجزیه و تحلیل فرد ممکن بود. اگر شرق جز به صورتی که واقعاً بود دیده نمی‌شد، دیر یا زود قدرت آن — نظامی، روحی، و یا مادی — اروپا را پایمال می‌کرد. امپراطوری‌های بزرگ استعماری، سیستمهای بزرگ سرکوب سازمان یافته، برای دورکردن چنین سرنوشتی بود. آن طور که جورج اورول [به شرح زیر] در سال ۱۹۳۹ در مراکش دیده بود، اهالی مستعمرات را تنها باید به عنوان تجسم یک سرزمین دید، نظیر: آسیایی، افریقایی، و یا شرقی:

وقتی شما در یک چنین شهری قدم می‌زنید — با دویست هزار نفر اهالی، که حداقل بیست هزار نفر از آنها جز گلیمی که روی آن ایستاده‌اند هیچ چیز دیگری ندارند — وقتی می‌بینید که اینها چگونه زندگی می‌کنند، و از آن مهمتر اینکه به چه سادگی می‌میرند، همواره مشکل است باور کنید که در میان یک مشت انسان قدم می‌زنید. در واقع همه امپراطوری‌های استعماری بر این پایه بنا گردیده‌اند. مردم رنگ پوستشان قهوه‌ای است، و در ضمن تعدادشان هم بسیار زیاد است! آیا واقعاً گوشت و پوست آنها مثل

شما است؟ اصلاً آیا ایشان نامی هم دارند؟ یا اینکه صرفاً مثل موادی قهوه‌ای رنگ و غیرقابل تمایز هستند که همچون زنبورها و یا حشرات دور انسان جمع می‌شوند؟ آنها از دل خاک سربرآورده، چند سالی را با فقر و سختی گذرانیده، و بار دیگر در گورستانی دوردست چون تلّ خاکی به خاک سپرده می‌شوند، بدون اینکه هیچ کس متوجه رفتن آنان شده باشد. و حتی خود قبرها نیز بزودی به صورت خاک صاف می‌شوند» [۵۸].

به استثنای خصوصیات برجسته و بدیعی که در داستانهای خارجی نویسندگان جزیری (از قبیل پی‌یر لوتی، مرمدوک پیکتهال، و نظیر ایشان) در اختیار خوانندگان اروپایی قرار داده شده است، آنچه اروپاییان از غیر اروپایی‌ها می‌دانند دقیقاً همین حرفهایی است که اورول دربارهٔ ایشان می‌گوید. وی یا چهره‌ای است که اسباب خنده و تمسخر است، و یا همچون ذره‌ای در مجموعهٔ عظیم و غیرقابل تمایز آدمها است که در خطابه‌های معمولی و یا تهذیب و پرورش یافته [شرق‌شناسی] با همان نام جمعی یعنی شرقی، افریقایی، زرد، قهوه‌ای، یا مسلمان خوانده می‌شود. شرق‌شناسی، قدرت کلی‌سازی خویش را در خدمت چنین انتزاعاتی قرار داده بود، به نحوی که موارد و نمونه‌های خاصی از فرهنگ و تمدن شرقی را به حاملان ایدئال ارزشها، عقاید، و موقعیتهای آن تمدن تبدیل نموده بود، که به نوبهٔ خود مورد کشف شرق‌شناسان در مشرق‌زمین قرار گرفته و به سکهٔ فرهنگی رایجی مبدل شده بودند. اگر توجه کنیم که ریموند شوواب، بیوگرافی درخشان خود از آنکتیل دوپرون را در سال ۱۹۳۴ بیرون داده — و مطالعاتی را شروع کرده بود که هدف از آن قراردادن شرق‌شناسی در جای فرهنگی مناسب آن بود — باید این نکته را نیز توجه داشته باشیم که کاری که وی انجام داد در تضاد کامل با همکاران هنرمند و روشنفکر خویش بود که از نظر ایشان شرق و غرب هنوز انتزاعات دست‌دومی نظیر آنچه والری می‌پنداشت بودند. مطلب صرفاً این نبود که افرادی

نظیر پاند^{۵۱}، الیوت، پیتز، آرتور والی^{۵۲}، فنولوسا^{۵۳}، پال کلادل^{۵۴} (در اثر خود به نام شناخت بودن^{۵۵})، ویکتور سگالن^{۵۶}، و دیگران از «حکمت مشرق زمین» — آن گونه که چند قرن قبل ماکس مولر نامیده بود — غفلت می‌کردند. بلکه در فرهنگ [ایشان یا غرب] به شرق، و بویژه اسلام، با چشم عدم اعتمادی که طرز برخورد و نگرش عالمانه آن همواره از آن ترسانیده شده بود، نگاه می‌شد. نمونه بسیار مناسبی از این طرز برخورد معاصر، در بهترین و روشنترین وجه آن در یک سلسله از سخنرانی‌هایی که والننتین شیروول^{۵۷} در سال ۱۹۲۴ میلادی در دانشگاه شیکاگو با عنوان «شرق و غرب» ایراد کرد دیده می‌شود. وی از روزنامه‌نگاران بسیار مشهور اروپایی بود که تجربه‌ای عظیم در شرق داشت. هدف او آن بود که برای امریکایی‌های تحصیلکرده روشن کند که مشرق زمین در واقع آن قدر هم که آنها معتقد بودند دور نیست. خط فکری او بسیار ساده است: اینکه شرق و غرب به نحو تقلیل‌ناپذیری با یکدیگر مخالف‌اند، و اینکه شرق، و بویژه محمدگرایی [اسلام] یکی از «نیروهای عظیم جهانی» است که مسئولیت «عمیق‌ترین خطوط شکاف در جهان» را برعهده دارد. [۵۹] تعمیمات بسیار گسترده شیروول، به اعتقاد من، در عناوین شش‌گانه سخنرانی‌های وی به اندازه کافی به چشم می‌خورند: «میدان جنگ باستانی آنها»؛ «از دست رفتن امپراطوری عثمانی، با تأکید خاص بر مصر»؛ «تجربه عظیم انگلستان در مصر»؛ «قیمومیتها و احکام مربوطه»؛ «عامل جدید در بلشویزم»؛ و «پاره‌ای نتیجه‌گیری‌های کلی».

بر این روایتهای مشهوری که شیروول از شرق به دست داده، می‌توانیم شهادتی را هم از ناحیه‌ی الی فاور^{۵۸} اضافه کنیم، که او نیز در نشخوارهای خود،

۵۱. Ezra L. Pound (۱۸۸۵-۱۹۷۲) مترجم، منقد و شاعر معروف امریکایی.

52. Arthur Waley 53. Fenollosa

۵۴. Paul Claudel (۱۸۶۸-۱۹۵۵) نمایشنامه‌نویس، شاعر، و دیپلمات کاتولیک رومی فرانسوی.

55. *Connaissance de l'est* 56. Victor Segalen 57. Valentine Chirol 58. Élie Faure

مانند شیروول، بر تاریخ، تجربه و مهارت فرهنگی، و تضاد آشنای بین غرب‌گرایی سفیدپوستان و شرق‌گرایی رنگین‌پوستان تکیه می‌کند. در حالی که فاوور سعی دارد خود را از گیر تناقضاتی نظیر «خونریزی و کشتار دایمی بی تفاوتی شرقی» (چون به خلاف «ما» [غربیان]، آنها [شرقیان] ادراکی از صلح و آرامش ندارند) آزاد سازد، در ادامه سخنان خود سعی بر این دارد که نشان دهد جسم و بدنهای شرقیان تنبل‌اند، و اینکه شرقی تصور و ادراک درستی از تاریخ، ملت، یا وطن ندارد، و اینکه شرق اساساً مرموز و سر به مهر است و از این قبیل مطالب. فاوور استدلال می‌کند که جز در حالتی که انسان شرقی یاد بگیرد که موجودی منطقی و عقلانی بوده و به ابداع تکنیکهای علمی و مثبت‌گرایی (آیین تحصلی) بپردازد، هرگز تماس و نزدیکی بین شرق و غرب متصور نیست [۶۰]. روایت لطیفتر و در عین حال عالمانه‌تری از مُعضل و بلا تکلیفی بین شرق و غرب را در مقاله فرناند بالدنز پرگر^{۵۹} تحت عنوان «جایی که شرق و غرب روشن‌فکر رو در روی می‌شوند» می‌خوانیم، اما او نیز از بی‌اعتنایی فطری (ذاتی) شرق نسبت به اندیشه، نظم فکری، و یا تفسیر عقلانی سخن می‌گوید [۶۱].

این گونه سخنان مبتدل و پیش‌پا افتاده (به دلیل آنکه نمونه‌های کاملی از «اندیشه‌های تکراری» نویسندگانی است که فکر می‌کنند از جانب فرهنگ اروپایی مأموریت سخن گفتن دارند) بر زبان آورده می‌شوند، آن هم به گونه‌ای که انگار از اعماق فرهنگ اروپایی بر زبان می‌آیند، را نمی‌توان بسادگی به عنوان نمونه‌هایی از یک میهن‌پرستی افراطی و تنگ‌نظرانه به حساب آورد. آنها چنین صورتی ندارند، و برای کسانی که با کارهای دیگر فاوور و بالدنز پرگر آشنا هستند، از همین جهت که چنین نیستند بیشتر تناقض‌آلود به نظر می‌رسند. زمینه و سابقه آنها در تغییر شکل و استحاله علم دقیق و حرفه‌ای شرق‌شناسی است،

که وظیفه آن در فرهنگ اروپای قرن نوزدهم اصلاح و استرداد بخش گمشده‌ای از بشریت برای اروپا بود؛ اما در قرن بیستم هم به مثابه یک ابزار سیاست، و از آن مهمتر، به عنوان گد و مفتاحی که بدان وسیله اروپا می‌توانست هم خود را تفسیر نموده و هم شرق را برای خویش تفسیر نماید تبدیل شده بود. به دلایلی که قبلاً در کتاب حاضر بحث کرده‌ایم، شرق‌شناسی نوین عملاً صبغه‌ای از ترس بزرگ اروپا از اسلام را با خود حمل می‌کرد، مطلبی که با تعارضهای سیاسی موجود در فاصله بین دو جنگ جهانی تشدید گردیده بود. نکته مورد توجه من این است که مسخ و دگرگونی یک تخصص لغت‌شناسانه جزئی و نسبتاً بی‌ضرر به ظرفیتی برای اداره حرکت‌های سیاسی و حکومت بر مستعمرات، و ادا و انشای عباراتی تقریباً مرموز در عرضه و نمایش مأموریت مشکل متمدن ساختن [شرقیان توسط] سفیدپوستان — همه اینها در محدوده یک فرهنگ آزادیخواهانه (لیبرال) ضمنی دست‌اندرکارند، فرهنگی که بسیار متوجه معیارهای بلندنظری و آزاداندیشی، جمع‌گرایی، و بی‌تعصبی گزافه خویش است. در واقع، آنچه انجام شد درست نقطه مقابل آزاداندیشی بود: سخت‌تر کردن و استحکام نظریه و معنایی که «علم» [شرق‌شناسی] اظهار می‌کرد [و تبدیل آن] به «حقیقت». زیرا چنانچه این حقیقت (یا واقعیت) این حق را برای خود حفظ می‌کرد که در مورد شرق، به طرقی که قبلاً اشاره کرده‌ام، به عنوان یک امر [واقعیت] تغییرناپذیر شرقی حکم کند، در آن صورت آزاداندیشی (لیبرالیسم) چیزی جز شکلی از سرکوب و پیشداوری ذهنی نبود.

به دلایلی، که کتاب حاضر در صدد کشف و شرح آنهاست، دامنه چنین آزاداندیشی غالباً از درون فرهنگ شناخته شده نبوده — و هنوز هم نیست. مع‌هذا این باعث قوت قلب است که گاهی این لیبرالیسم [ادعایی] مورد معارضه قرار گرفته است. ذیلاً نمونه‌ای از آن را در مقدمه آی.ا. ریچاردز^{۶۰} بر

کتاب منسیوس دربارهٔ ذهن^{۶۱} (۱۹۳۲) نقل می‌کنیم؛ در متنی که در زیر می‌خوانیم به سهولت می‌توانیم جای واژهٔ «چینی» را با «شرقی» عوض کنیم:

دربارهٔ تأثیرات معرفت بیشتر از تفکر چینی بر غرب، جالب است توجه کنیم که نویسنده‌ای نظیر ام. اتیان ژیلسون^{۶۲}، که بسیار کم احتمال جهل و یا بی‌دقتی در مورد وی می‌رود، می‌تواند در مقدمهٔ انگلیسی خود بر کتاب خویش به نام «فلسفهٔ سن توماس آکیناس»^{۶۳} از فلسفه توماسی به عنوان امری که «تمامی سنت بشری را در خود قبول و جمع می‌نماید» سخن گوید. این درست همان وجهی است که همهٔ غربیان فکر می‌کنیم که تمام دنیا [و یا بخشی از آن که حایز اهمیت داشت] در اختیار ماست؛ در حالی که یک نظاره‌گر بی‌طرف احتمالاً خواهد گفت که چنین تعصبات بومی و کوتاه‌نظرانه‌ای خطرناک می‌باشند. و با این وجود ما در غرب، از اینکه نمی‌توانیم چندان مطمئن باشیم که از تأثیرات آن لطمه نخواهیم خورد، چندان راضی نیستیم [۶۲].

بحث و استدلال ریچاردز سپس به داعیه‌های کاربرد و اعمال آنچه وی به نام «تعریف چندگانه»^{۶۴} می‌خواند می‌پردازد، گونهٔ هوشمندانه‌ای از جمع‌گرایی، که در آن، حالت مبارزه و تعارض نظامهای تعریف حذف گردیده‌اند. فارغ از اینکه رودرروی وی با تعصب بومی و کوتاه‌نظرانهٔ ژیلسون را بپذیریم یا نه، می‌توانیم این پیشنهاد وی را قبول کنیم که انسان‌گرایی لیبرال^{۶۵}، که از لحاظ تاریخی، شرق‌شناسی یکی از دپارتمانهای آن بوده است، روند و جریان معنای وسیع و توسعه‌یابنده‌ای را که از دل آن می‌توان به فهم واقعی امور دست یافت کند می‌کند. آنچه که در شرق‌شناسی قرن بیستم

61. Mencius on the Mind

۶۲. M. Etienne Gilson (۱۸۸۴-۱۹۷۸) مورخ و فیلسوف معاصر فرانسوی.

63. The Philosophy of St. Thomas Aquinas 64. Multiple Definition

65. Liberal humanism

— یعنی در میدان فنی — جای این معنای موسع را گرفت، موضوعی است که
بیش از همه پیش روی ما قرار دارد.

قسمت سوم

شرق شناسی نوین انگیزی - فرانسوی در شکوفایی کامل

از آنجایی که ما عادت کرده ایم که درباره متخصصین معاصر در شاخه ای از شرق، و یا جنبه ای از زندگی شرقی، به عنوان کارشناس و یا متخصص «مطالعات منطقه ای»^۱ یاد کنیم، لذا این احساس روشن و زنده را از دست داده ایم که چگونه، تا حدود جنگ جهانی دوم، محقق شرق شناس به عنوان یک «کارشناس عمومی»^۲ در نظر گرفته می شد (البته با حجم زیادی از دانش تخصصی) که تبخیر شگرفی در ساختن عبارات جمع بندی کننده^۳ داشت. منظورم از عبارات جمع بندی کننده این است که محقق شرق شناس، در تدوین و به فرمول درآوردن یک اندیشه نسبتاً ساده، مثلاً درباره دستور زبان (گرامر) عربی و یا دین در هندوستان، این طور برداشت می شد که وی همچنین عبارتی درباره کل شرق انشا می کند و لذا به نوعی مشغول جمع بندی است (مطلبی که خود نیز درباره خویش آن طور فکر می کرد). بنابراین، هرگونه مطالعه مجزای کوچک در مورد شرق، در یک حالت جمع بندی، شرقی بودن [انتساب به شرق] مطلب مزبور را نیز تأیید می کرد. و از آنجا که این اعتقاد عمومی وجود داشت که کل شرق به گونه ای عمیقاً ارگانیک به هم متصل و مرتبط است، لذا از جهت تفسیر و تعبیر این کاملاً درست به نظر می آمد که محقق شرق شناس، مواد خام و یا شواهدی را که روی آن مطالعه می کرد به عنوان امری که در

نهایت منجر به درک و فهم بهتری از اموری نظیر کاراکتر، فکر، آداب و رسوم و یا روح جهانی خواهد گردید تصور نماید.

در بخش اعظم از دو فصل اول این کتاب استدلال‌های مشابهی دربارهٔ دوره‌های اولیه تاریخچه تفکر شرق‌شناسی ارائه شده است. به هر صورت اشتقاقاتی که در دوران متأخرتر این تاریخچه صورت گرفته و در اینجا مورد توجه ماست، مربوط به سالهایی است که در فاصلهٔ قبل و بعد از جنگ جهانی اول قرار گرفته‌اند. در هر دو تایی این موارد، مثل دوره‌های قبل، شرق، شرقی است، فارغ از اینکه قضیهٔ خاص [موضوع بحث یا مطالعه] چه باشد، و یا اینکه سبک و تکنیکی که برای توصیف آن به کار گرفته شده چگونه باشد؛ اختلافی که در دو دورهٔ مورد نظر وجود دارد در «دلیلی» است که شرق‌شناس برای [توجیه] دیدن شرقیت اساسی و ذاتی شرق ارائه می‌دهد. نمونهٔ خوبی از طرز فکر و استدلال قبل از جنگ را می‌توانیم در عبارات ذیل از استوک هارگرونج ببینیم که از بررسی وی در سال ۱۸۹۹ از «قانون محمدی (ص)» برنارد شاو نقل گردیده:

... با وجود این، قانون، که در عمل باید در مقابل رفتار و عادات مردم و استبداد حاکمین آنها هر روزه امتیازات بیشتری می‌داد، نفوذ قابل ملاحظه‌ای بر حیات فکری مسلمانان داشت. بنابراین به صورت موضوع مهمی برای مطالعه باقی مانده بود، که البته هنوز هم باقی است. این مطلب نه بخاطر دلایل انتزاعی در رابطه با تاریخچهٔ قانون، تمدن، و مذهب بود، بلکه همچنین به خاطر اهداف عملی بود که در بر داشت. هر چقدر که روابط بین اروپا و شرق مسلمان نزدیکتر و صمیمی‌تر شود، هر چه بیشتر کشورهای اسلامی تحت اختیار و اقتدار غرب درمی‌آیند، برای ما اروپاییان اهمیت آشناسدن با حیات عقلانی، قوانین مذهبی، و زمینه‌های ذهنی اسلام بیشتر می‌شود [۶۳].

اگرچه هارگرونج اجازه می‌دهد که امری چنان انتزاعی نظیر «حقوق

اسلامی» بعضاً در مقابل فشار تاریخ و جامعه تسلیم شود، اما بیشتر علاقه او به حفظ این انتزاع برای استفاده حیات فکری است، زیرا که «حقوق اسلامی»، در طرح وسیع خود، مؤید عدم شباهت فی مابین شرق و غرب است. از نظر هارگرونج، تمایز بین شرق و غرب صرفاً کلیشه‌ای دانشگاهی یا همگانی نبود، بلکه درست برعکس این قضیه بود. از دید وی، این امر به معنای رابطه قدرت اساسی و تاریخی بین این دو [شرق و غرب] می‌بود. اطلاع و دانش از شرق موجب تأیید، گسترش، و یا تعمیق این اختلاف و تمایز می‌شود، تمایزی که از آن طریق، اقتدار و اختیار اروپایی (این عبارت در قرن نوزدهم شجره قابل احترامی داشت) به گونه مؤثری بر آسیا گسترش یافته است. بنابراین، شناختن شرق به عنوان یک مجموعه کلی، امری ضروری است زیرا که در خدمت نگهداری آن سرزمین [توسط غربیان] قرار می‌گیرد.

عبارتی تقریباً مشابه با این را می‌توان در آخرین پاراگراف مقاله «ادبیات» که گیب در سال ۱۹۳۱ در کتاب [یا مجله] میراث اسلام^۴ به چاپ رسانید مشاهده نمود. گیب ابتدا به سه تماس اتفاقی بین شرق و غرب تا قرن هجدهم اشاره می‌کند و سپس به قرن نوزدهم می‌رسد:

پیرو این سه تماس برخوردی و اتفاقی، رومانیک‌های آلمان بار دیگر توجه خود را به جانب شرق نمودند، با این هدف آگاهانه که راهی پیدا کنند تا میراث واقعی مشرق‌زمین در زمینه شعر و شاعری به شعر اروپایی وارد شود. به نظر می‌رسید که قرن نوزدهم، با احساس جدید قدرت و تفوق خویش، درها را بدین منظور باز می‌کند. امروزه، از طرف دیگر، نشانه‌های تغییر به چشم می‌خورند. بار دیگر ادبیات شرق به خاطر خودش مطالعه می‌شود، و درک و فهم جدیدی از شرق اکتساب می‌گردد. به موازات گسترش این دانش، و اینکه شرق مکان واقعی خویش را در حیات بشریت بازیافته است، احتمال دارد که ادبیات مشرق‌زمین بار دیگر وظیفه تاریخی

خود را اجرا نموده و ما را یاری دهد تا خود را از قید مفاهیم محدود و ظالمانه‌ای که همه آنچه را که در زمینه ادبیات، فکر، و تاریخ برای این بخش از جهان که ما در آن هستیم مهم می‌باشد محدود می‌نماید خلاص کنیم [۶۴].

این عبارت گیب که می‌گوید «به خاطر خود» [مطالعه ادبیات شرق به خاطر خود آنها] در تضاد کامل و مستقیم با رشته استدلالاتی است که تبع اعلام اقتدار و اختیار اروپاییان بر شرق توسط هارگرونج می‌باشد. با این وصف آنچه باقی می‌ماند هویت کلی و به ظاهر مصون و تخلّف‌ناپذیر چیزی به نام «شرق» و چیز دیگری به نام «غرب» است. این سستی‌های جداگانه هر یک برای آن دیگری استفاده‌هایی دارد، و نیت گیب آن است که آشکارا اعلام دارد که نفوذ ادبیات شرقی بر غرب (در نتایج خود) الزاماً به معنای آنچه برون‌تیره به نام «یک خفت ملی» خوانده بود نیست. در عوض، در محدوده بومی خودمحوری اروپایی، با شرق می‌شد همچون یک معارضه و تقابل انسان‌مدارانه مواجه شد.

با وجود اشتیاق قبلی گیب به ایده گوتته درباره «ادبیات جهان»، دعوت وی به مبادلات انسان‌مدارانه بین شرق و غرب منعکس‌کننده واقعیات سیاسی و فرهنگی تغییر یافته در دوران پس از جنگ می‌باشد. اقتدار و اختیار اروپا بر شرق تمام نشده و بلکه تحول یافته بود — مثلاً در مصر انگلستان — بدین معنا که صورت پذیرش کم و بیش آرام و متین افراد محلی و بومی [آن سرزمینها] به قضیه‌ای سیاسی که هر روزه جنبه جدال و تعارض بیشتری به خود گرفته و از طرفی با درخواست تند و سخت استقلال از ناحیه مردم آن کشورها نیز تشدید می‌شد مبدل گردیده بود. در این سالها بود که انگلیسی‌ها دائماً با

دُعلول، حزب وفد، و نظایر اینها مسئله داشتند [۶۵]. علاوه بر این، از سال ۱۹۲۵، رکودی اقتصادی در سطح جهان به وجود آمده بود، که این امر نیز احساس تنشی را که در عبارات گیب به چشم می‌خورد افزایش می‌داد. مهمترین بخش از حرفی که وی می‌زند همان پیام فرهنگی سخن اوست. به نظر می‌رسد که وی به خوانندگان خویش می‌گوید که به شرق توجه کنید، به خاطر کاربرد و استفاده از آن برای فکر و ذهن غربی در تلاش برای فایق شدن به تنگ‌نظری، تخصص ستمگرانه، و دیدگاهها و دورنماهای ذهنی محدود.

زمینهٔ امور و مراتب اهمیت آنها از زمان هارگرونج تا گیب بسیار تغییر کرده بود. این بحث که سلطه و آمریت اروپا بر شرق از جمله حقایق طبیعت بود دیگر چندان بدون سروصدا برگزار نمی‌گردید؛ و یا این فرض که مشرق‌زمین نیازمند روشنگری غرب است دیگر چندان پذیرفته نبود. آنچه در سالهای بین دو جنگ حایز اهمیت بود، نوعی تعریف و تعیین فرهنگی خویش بود که از سطح علایق بومی و یا تنفر از بیگانگان بسیار فراتر می‌رفت. از دیدگاه گیب، مغرب‌زمین به مطالعهٔ شرق محتاج بود تا خود را از قید تخصص عقیم و بی‌ثمر خویش آزاد سازد؛ مطالعه‌ای که محنت و غمزدگی خود مرکزیت ملی گرایانه و زیاده از حد محدود را تسهیل و تسکین می‌نمود، و به فرد امکان می‌داد که بیشتر به مسائل و موضوعات واقعی و مرکزی در مطالعهٔ فرهنگها بپردازد. چنانچه به نظر می‌رسد که اکنون شرق در این دیالکتیک جدید و روبه‌ظهور خودآگاهی فرهنگی بیشتر نقش یک شریک را دارد بدین خاطر است که اولاً شرق، اکنون بیش از گذشته حالت یک رقیب و معارض را دارد، و ثانیاً اینکه غرب دارد وارد مرحلهٔ نسبتاً جدیدی از یک بحران فرهنگی می‌شود، که بعضاً به دلیل از بین رفتن سلطه و اقتدار غربی بر مشرق‌زمین می‌باشد.

بنابراین، در بهترین آثار شرق‌شناسانه این دوره — دورهٔ بین دو جنگ جهانی — که توسط متفکرانی نظیر ماسینیون و خود گیب عرضه گردیده، وجوه اشتراکی را با بهترین تحقیقات اومانیستی آن زمان می‌بینیم. بدین ترتیب،

روحیه و حالت جمع‌بندی که قبلاً از آن سخن گفتم را می‌توان به عنوان معادل شرق‌شناسانه کوششهایی در جوامع انسانی کاملاً غربی ملحوظ داشت که در جهت فهم و درک فرهنگ به عنوان «یک کل»، و به طور ضداثبات‌گرایانه [غیرمبتنی بر ادراک تحصّلی]، با درک مستقیم از راه کشف و انتقال، و از روی احساس دوستی و همدردی به عمل می‌آمد. چه شرق‌شناس و چه غیر شرق‌شناس با این احساس شروع می‌کنند که تمدن و فرهنگ غرب در حال عبور از یک مرحله مهمّ می‌باشد که مشخصه اصلی آن بحرانی است که از ناحیه تهدیداتی نظیر بربرگرایی، علایق تکنیکی محدود، بی‌حاصلی اخلاقی، ملی‌گرایی خشن و غیره بر آن تحمیل شده است. اندیشه استفاده از متون خاص، برای مثال، از مسئله‌ای خاص به یک کلی رسیدن (نظیر درک حیات و در نتیجه فرهنگ کامل یک دوره) در بین اومانیست‌هایی در غرب که از آثار ویلهلم دیلتی^۶ الهام گرفته‌اند رایج می‌باشد، و نیز در بین صاحب‌نظران شرق‌شناس بلندآوازه‌ای همچون ماسینیون و گیب. بنابراین، پروژه احیای مجدد لغت‌شناسی — که در آثار افرادی نظیر کرتیوس^۷، وسلر^۸، آئرباخ^۹، اسپیتزر^{۱۰}، گاندولف^{۱۱}، هوفمنستال^{۱۲} [۶۶] به چشم می‌خورد — معادل خود را در روحیه دادن‌ها و تقویت نیرویی دارد که مطالعات ماسینیون، از آنچه وی اصطلاحات و لغتنامه عرفانی، و یا واژه‌نامه عشق و تعبّد اسلامی و غیره می‌نامید، در اختیار لغت‌شناسی صد در صد فنی و تکنیکی شرق‌شناسی قرار داد.

اما اتصال و ارتباط دیگر و جالب توجه‌تری بین شرق‌شناسی، در این مرحله از تاریخ خود، و علوم انسانی اروپایی معاصر آن وجود دارد. در

۶. Wilhelm Dilthey (۱۸۳۹-۱۹۱۱) فیلسوف آلمانی که در جستجوی «دلیل تاریخی» در علوم انسانی بود.

7. Curtius 8. Vossler 9. Auerbach 10. Spitzer 11. Gundolf

۱۲. Hugo Von Hofmannsthal (۱۸۷۴-۱۹۲۹) درام‌نویس و شاعر اطریشی و از طرفداران سبک رومانتیک جدید.

مرحله نخست باید توجه کنیم که مطالعات فرهنگی غیرشرق‌شناسانه بناچار در مقابل تهدیداتی که از ناحیه طلوع فاشیسم در اروپا — با آن تبلیغ و آگراندیسمانی که درباره خود می‌کرد و یا تخصص فنی غیراخلاقی که عرضه می‌نمود — علیه فرهنگ انسان‌مدارانه به عمل می‌آمد عکس‌العمل فوری‌تری نشان می‌داد. این عکس‌العمل و پاسخ، همچنین علایق و توجهات دوره بین دو جنگ را به دوران پس از جنگ دوم جهانی نیز گسترش می‌داد. نمونه‌ای شخصی و فصیح از این تصدیق بر این پاسخ و عکس‌العمل را در می‌مسیس^{۱۳} آمرانه اریک آئرباخ، و آخرین تفکرات مبتنی بر اسلوب و روش وی به عنوان یک لغت‌شناس [۶۷] می‌بینیم. وی به ما می‌گوید که می‌مسیس را در دوران تبعید خود در ترکیه به رشته تحریر درآورده و منظور از نگارش آن عمدتاً «دیدن» تحول و تکامل فرهنگ مغرب‌زمین در تقریباً آخرین لحظه‌ای بوده است که هنوز آن فرهنگ، استحکام و انسجام فرهنگی (متمدنانه) خود را حفظ کرده بوده است؛ بنابراین، وی برای خود این وظیفه را قرار داد که کاری عمومی مبتنی بر تجزیه و تحلیل‌های کتابی خاص به رشته تحریر درآورد، به گونه‌ای که اصول عملکرد ادبی مغرب‌زمین را با همه تنوع، غنا، و بارآوری‌اش مطرح کرده باشد. هدف او [ارائه] سنتزی از فرهنگ غربی بود که در آن، خود آن سنتز از لحاظ اهمیت با اصل رُست به وجود آوردن آن، که از دید آئرباخ از طریق آنچه وی «انسان‌مداری متأخر بورژوازی» [۶۸] می‌نامید ممکن گردیده بود، برابر بود. بدین ترتیب، موردی خاص و مجزاً به نشانه کاملاً فکر شده‌ای از جریان تاریخی جهانی تبدیل شده بود.

آنچه برای آئرباخ در همان درجه از اهمیت قرار داشت — که این مطلبی است که با شرق‌شناسی ارتباطی مستقیم دارد — عبارت از سنت انسان‌گرایانه (اومانستی) درگیر و مشغول شدن به یک فرهنگ و یا ادبیات

ملی غیر از فرهنگ خود فرد بود. مثال مورد نظر آئرباخ، کورتیوس بود که بازدهی عجیب و شگفت‌آور او گواهی می‌داد که وی، به عنوان یک نفر آلمانی، آزادانه این راه را برگزیده بود که از نظر تخصص و کارشناسی خود را به طور کامل وقف ادبیات رومی نماید. پس بنابراین بی‌جهت نبود که آئرباخ تفکرات پاییزی خود را با نقل قول مهمتی از هوگو از «دیداسکالیکون»^{۱۴} سن ویکتور به پایان بُرد: «انسانی که سرزمین مادری خویش را شیرین می‌یابد هنوز یک تازه‌کار نوپاست؛ و آن کسی که نزد او همهٔ زمینها چون سرزمین مادری می‌باشد به مرحلهٔ بلوغ و نیرومندی رسیده است؛ اما تنها کسی کامل است که پیش او همهٔ سرزمینها غریبه باشند» [۶۹]. هرچه انسان بیشتر بتواند خانهٔ فرهنگی خویش را ترک کند، بیشتر و سهلتر می‌تواند در مورد آن، و نیز همهٔ جهان، قضاوت کند، با آزادگی و انفصال روحی و سخاوتی که لازمهٔ بینش و نگرشی واقعی است. همچنین، انسان با سهولت بیشتری می‌تواند با ترکیب واحدی از قرابت و آشنایی و در عین حال دوری به ارزیابی فرهنگهای خودی و غریبه بپردازد.

نیروی فرهنگی که به همین اندازه مهم و از نظر بکارگیری اسلوب و روش سازنده بود عبارت از استفاده از «تیپ»ها در علوم اجتماعی بود، هم به عنوان یک وسیلهٔ آنالیز و تحلیل، و هم طریقهٔ دیدن اشیا و امور آشنا به صورتی جدید. معمولاً تاریخچه دقیق «تیپ»، به آن صورتی که در آثار متفکران ابتدای قرن بیستم نظیر وبر^{۱۵}، دورکهایم، لوکاس^{۱۶}، مانهایم^{۱۷}، و دیگر جامعه‌شناسان علمی آن دوره به چشم می‌خورد، غالباً به اندازهٔ کافی مورد آزمایش قرار گرفته

14. Didascalicon

۱۵. Max Weber (۱۸۶۴-۱۹۲۰) اقتصاددان و جامعه‌شناس شهیر آلمانی.

۱۶. Gyorgy Lukacs (۱۸۸۵-۱۹۷۱) از منقدین ادبی مشهور مارکسیسم و متولد مجارستان.

۱۷. Karl Mannheim (۱۸۹۳-۱۹۴۷) جامعه‌شناس مجارستانی مقیم انگلستان که در زمینهٔ تأثیر علم بر تغییرات جامعه‌شناسی آثاری دارد.

است: [۷۰] مع‌هذا، فکر می‌کنم، کسی تذکر نداده است که مطالعات ویر در زمینه دینهای پروتستان، یهودی، و بودایی (به‌طور ناخواسته) وی را به قلمرویی که در ابتدا مورد ادعای شرق‌شناسان بوده است پرت کرده است. در آنجا وی مورد تشویق و حمایت آن دسته از متفکرین قرن نوزدهم که اعتقاد داشتند نوعی اختلاف و تفاوت بود شناختی بین «طرز فکر»های اقتصادی (و نیز دینی) شرق و غرب وجود دارد قرار گرفت. ماکس وبر، به‌رغم اینکه هرگز به‌طور کامل اسلام را مطالعه نکرده بود، با این حال، بر رشته مطالعات و حوزه شرق‌شناسی تأثیر بسزایی برجای گذاشت، از این جهت که مفهوم وی از «تیپ» تأییدی «از خارج» بر بسیاری از نظریه‌های قانونی [عُرفی] شرق‌شناسان بود، که معمولاً عقاید اقتصادی ایشان از این فراتر نمی‌رفت که اظهار دارند که مشرق‌زمین اساساً از لحاظ مسائل تجاری، اقتصادی، و واقعیت‌های مربوطه، ناقابل است. در رشته اسلام‌شناسی، این کلیشه‌ها صدها سال خوب بودند، تا اینکه در سال ۱۹۶۶ میلادی مطالعه مهم ماکسیم رودنسون^{۱۸} به نام اسلام و کاپیتالیسم^{۱۹} منتشر شد. با این وجود هنوز هم مفهوم یک «تیپ» — اعم از شرقی، اسلامی، عرب، یا چیز دیگری — دوام داشته و از طریق انواع مشابهی از تجربیات و یا نمونه‌های عالی یا تیپ‌هایی که از درون علوم اجتماعی نوین ظهور می‌کنند پرورش و تقویت می‌گردد.

در جابه‌جای این کتاب از احساس غریبه بودن که شرق‌شناسان از زندگی کردن و یا سروکار داشتن با فرهنگی که تا این حد از فرهنگ خود ایشان متفاوت است تجربه می‌کنند صحبت کرده‌ام. اکنون اضافه کنم که یکی از اختلافات برجسته بین شرق‌شناسی، در بخش اسلامی آن، و تمام رشته‌های علمی اومانستی دیگری که در آنها مفاهیم لزوم بیگانگی آیرباخ ارزش و

۱۸. Maxime Rodinson شرق‌شناس معاصر فرانسوی که اثر او به نام اسلام و کاپیتالیسم به فارسی برگردانده شده است.

اعتباری دارند در این است که شرق‌شناسان اسلامی هرگز دوری و بیگانگی خود از اسلام را به عنوان امری سودمند و یا روحیه‌ای که منتج به این می‌شد که ایشان فرهنگ خود را بهتر بشناسند تلقی نمی‌کردند. در عوض، دوری آنها از اسلام صرفاً موجب تشدید احساس تفوق و برتری ایشان در مقام دارابودن یک فرهنگ اروپایی می‌گردید، حتی اگر این احساس تنفر و دوری ایشان به سرتاسر شرق گسترش می‌یافت که اسلام تنها به عنوان نماینده پایین مرتبه (و معمولاً سستی و خطرناک) آن ملحوظ می‌گردید. بحث و استدلال من همچنین این بوده است که این قبیل تمایلات در سنتهای مطالعات شرق‌شناسانه قرن نوزدهم وارد گردیده و در طول زمان به صورت اجزای استاندارد اکثر آموزشهای شرق‌شناسی، که از نسلی به نسل دیگر منتقل می‌گردید، درآمدند. علاوه بر این، به اعتقاد من، احتمال اینکه محققین اروپایی به این کار خود ادامه می‌دادند که هنوز هم خاور نزدیک را از دیدگاه و منظر «سرمنشاهای» آن در کتاب مقدس ببینند، یعنی همچون مکانی که تفوق مذهبی در آن نفوذ ثابتی داشت، بسیار زیاد بود. اسلام، با توجه به رابطه خاص آن هم با مسیحیت و هم دین یهود، همواره به عنوان اندیشه (یا تیپ) یک جسارت فرهنگی «اصیل» باقی مانده بود، که طبیعتاً با این ترس که تمدن اسلامی در اصل (و حتی در عصر حاضر نیز) موضعی تقریباً مخالف با غرب مسیحی داشت تشدید می‌گردید.

به این دلایل بود که شرق‌شناسی اسلامی نیز در فاصله بین دو جنگ در احساس کلی بحران فرهنگی که تلویحاً مورد اشاره آئرباخ و دیگرانی که مختصراً از آن سخن گفته‌ام قرار گرفته بود مشارکت داشت، بدون اینکه به همان صورت مثل سایر علوم انسانی در حال توسعه و گسترش باشد. بدین لحاظ که شرق‌شناسی اسلامی یک حالت و روحیه مذهبی «مجادله‌آمیز» را که از اول هم داشته بود در درون خود حفظ کرده بود، لذا می‌شود گفت که برمتد و روش خاصی باقی مانده بود. زیرا از یک جهت، بیگانگی والیناسیون فرهنگی آن باید از تاریخ نوین و شرایط اجتماعی - سیاسی جدید، و نیز تجدیدنظرها و

اصلاحات ضروری که از ناحیه داده‌ها و اطلاعات جدید بر هر «تیپ» نظری و یا تاریخی تحمیل می‌شد، حفظ شود. و از جهت دیگر، تصور می‌شد که انتزاعاتی که شرق‌شناسی از تمدن اسلامی به دست می‌داد (و یا اینکه زمینه ساختن این تجربیات را فراهم می‌کرد) ارزش و اعتبار جدیدی کسب کرده‌اند؛ از آن جهت که پنداشته می‌شد اسلام به همان صورتی که شرق‌شناسان درباره آن می‌گفتند عمل می‌کرد (یعنی بدون هیچ‌گونه اسناد و مراجعه‌ای به واقعیات، و فقط به مجموعه‌ای از اصول باستانی «کلاسیک»)، لذا همچنین فرض می‌شد که اسلام جدید و نوین نیز چیزی جز روایت از نو اظهار شده‌ای از همان اسلام قدیمی نیست، بخصوص اینکه همچنین فرض می‌گردید که تازگی و نوآوری برای اسلام بیشتر یک توهین است تا یک معارضه و رقابت. (در ضمن باید گفت که حجم انبوه فرضیات و پنداشته‌های این بیان ضمناً به منظور تصویر کردن چرخشهای غریب لازم برای شرق‌شناسی است تا اینکه بتواند نحوه خاص دیدن واقعیت بشری توسط خود را حفظ کند.) بالاخره، اگر اشتیاق سنتزسازی در علم لغت‌شناسی — آن‌گونه که آثرباخ یا کورتیوس می‌پنداشتند — باید به وسعت آگاهی محقق و عالم مربوطه در باب احساس برادری انسانها، و جهانی بودن پاره‌ای از اصول رفتار بشری، می‌انجامید، در آن صورت این سنتز در شرق‌شناسی اسلامی به احساس تندتر اختلاف بین شرق و غرب، آن‌گونه که در اسلام انعکاس یافته بود، گردید.

پس آنچه من شرح می‌دهم از خصوصیات شرق‌شناسی اسلامی تا زمان حاضر است: موقعیت برگشت‌کننده و قهقرایی آن در مقایسه با سایر علوم انسانی (و حتی با سایر شاخه‌های شرق‌شناسی)، عقب‌ماندگی کلی آن از لحاظ اسلوب و روش شناختی و یا اعتقادی (ایدئولوژیک)، و تنهایی و انزوای نسبی آن از توسعه‌هایی که هم در سایر رشته‌های علوم انسانی و هم در دنیای واقعی اوضاع و احوال تاریخی، اقتصادی، اجتماعی، و سیاسی پدید آمده بود [۷۱]. در همان حدود اواخر قرن نوزدهم نیز نشانه‌ها و آگاهی‌هایی از این

عقب‌ماندگی و تأخیر از ناحیه شرق‌شناسی اسلامی (یا سامی) وجود داشت، شاید بدین‌خاطر که کم‌کم برای بعضی از ناظران روشن می‌شد که شرق‌شناسی اسلامی یا سامی چقدر کم خود را از قید زمینه مذهبی که از آن سرچشمه گرفته بود آزاد ساخته بود. اولین کنگره شرق‌شناسی در سال ۱۸۷۳ میلادی در پاریس برگزار گردید و تقریباً از همان ابتدا بر سایر محققین و صاحب‌نظران مبرهن بود که سامی‌شناسان و اسلام‌شناسان، جمعیتی روی هم رفته و به‌طورکلی در یک حالت عقب‌افتادگی فکری بودند. محقق انگلیسی، آر.ان. کاست^{۲۰} در نوشتار خود پیرامون تمام کنگره‌های شرق‌شناسی که در فاصله سالهای ۱۸۷۳ تا ۱۸۹۸ میلادی برگزار گردیده بود، در مورد رشته فرعی مطالعات سامی - اسلامی می‌نویسد:

برگزاری این‌گونه جلسات [نظیر آنچه در قسمت مطالعات سامی قدیمی برگزار شده بود]، در واقع آموزش شرق‌شناسی را پیش می‌برند. اما عین این مطلب را نمی‌توان درباره قسمت مطالعات سامی جدید گفت. جلسات مربوطه شلوغ بود، اما موضوعاتی که بحث می‌گردید از لحاظ اهمیت ادبی در مرتبه بسیار پایینی قرار داشت، به نحوی که بیشتر به درد اذهان صاحب‌نظران آماتور گذشته می‌خورد تا یک کلاس بزرگی که از نمایندگان [علمی] قرن نوزدهم تشکیل شود. برای پیدا کردن یک کلمه (واژه) مجبورم به [زمان] پلینی برگردم. روح لغت‌شناسی و باستان‌شناسی نوین هر دو از این بخش غایب بود، و گزارشی هم که آخر کار، اینها به دست داده‌اند بیشتر شبیه به گزارشی از یک کنگره معلمین دانشگاه در قرن گذشته می‌باشد که برای بحث درباره عبارتی از یک نمایشنامه یونانی، و یا پستی و بلندی صدای یکی از حروف صدا دار دور هم جمع شده‌اند، البته قبل از آنکه طلوع و ظهور لغت‌شناسی تطبیقی مهملات مفسرین و شارحین را جارو کرده باشد. آیا این مطلب که آیا [حضرت] محمد(ص) می‌توانست قلم به دست گرفته و چیز بنویسد یا نه ارزش بحث کردن داشت؟ [۷۲].

باستان‌شناسی مجادله‌آمیز مورد بحث کاست، تا حدودی روایت عالمانه‌ای از ضدسامی‌گری اروپایی بود. حق نامگذاری «سامی‌های جدید»، که منظور از آن مسلمانان و یهودیان هر دو بود (و ریشه‌اش در به اصطلاح رشته و یا قلمروی سامی‌شناسی قدیمی بود که زنان علمدار و پیشقراول آن می‌بود)، با آنچه بدون شک به معنا و منظور یک خودفروشی و تکبر آراسته و منزّه بود، بیرق نژادپرستانه خویش را با خود حمل می‌کرد. کمی جلوتر در گزارش کاست از همان جلسه می‌خوانیم که چگونه «آریایی‌ها مواد و مطالب زیادی برای تأمل و تفکر عرضه کرده بودند.» روشن است که «آریایی‌ها» تجرید متقابلی در برابر «سامی‌ها» هستند، اما به دلایلی، که قبلاً پاره‌ای از آنها را شرح دادم، این گونه احساس می‌شد که این قبیل برچسبها تنها مقتضی و مناسب سامی‌ها می‌باشد — البته با چه تبعات اخلاقی و انسانی گران بهایی برای کل جامعه بشری، چیزی که تاریخ قرن بیستم به قدر کافی به نمایش می‌گذارد. با این حال آنچه در تواریخ ضدسامی‌گری جدید به اندازه کافی بحث نگردیده، مسئله مشروعیت و اعتبار چنین نامگذاری‌های بدوی منشانه‌ای از ناحیه شرق‌شناسی بوده است، و آنچه برای هدف من در اینجا مهم است، اینکه چگونه این مشروعیت و اعتبار حضور و دوام خود را در بحثهای مربوط به اسلام، اعراب، و یا خاور نزدیک، درست تا همین سالها حفظ کرده است. زیرا در حالی که دیگر ممکن نیست که مقاله و یا رساله‌ای علمی (و یا حتی همگانی) در یکی از موضوعات «ذهن سیاه‌پوستان» و یا «شخصیت یهودی‌ها» نوشت، کاملاً امکان دارد که در زمینه‌هایی نظیر «ذهن اسلامی» و یا «شخصیت عربی» تحقیق و نگارش نمود، موضوعی که بعداً بیشتر به بحث خواهیم گذاشت.

بدین ترتیب، برای اینکه نسب‌نامه فکری و عقلانی شرق‌شناسی اسلامی در خلال بین دو جنگ جهانی را به گونه مناسبی درک کنیم — آن طور که به نحو بسیار جالب و ارضاکننده‌ای در سوابق ماسینیون و گیب دیده می‌شوند (بدون اینکه قصد شوخی و استهزایی در بین باشد) — باید بتوانیم وجوه افتراق

و اختلاف بین روحیه و حالت جمع بندی کننده شرق شناس نسبت به مواد و مطالب [مورد مطالعه] خود، و نوعی از روحیه ای که وی نسبت به آن شباهت بسیاری را احساس می کند، یعنی آثار لغت شناسانی نظیر آیرباخ و کورتیوس، به خوبی بفهمیم. بحران فکری درون شرق شناسی اسلامی جنبه دیگری از بحران روحی (معنوی) «انسان مداری اخیر بورژوازی» بود؛ مع هذا، شرق شناسی اسلامی، از لحاظ شکل و سبک، مسائل انسانی را به منزله مقولاتی می دید که در طبقه بندی های «غربی» و «شرقی» قابل تقسیم بودند. پس از آن، این اعتقاد وجود داشت که آن طوری که مفاهیم آزادی، تبیین خود، و خود گسترده گی برای غربیان مسائلی حیاتی بودند برای شرقی ها چنین نبود. در عوض، شرق شناس اسلامی [اسلام شناسان شعبه شرق شناسی] عقاید خود در مورد اسلام را چنان بیان می کرد که حاوی تأکید وی، و نیز تأکید مشهور اسلام، بر مقاومت [اسلام] در مقابل تغییر، و نیز درک متقابل بین شرق و غرب، و یا تحول زنان و مردان به بیرون از [آداب و رسوم و] نهادهای بدوی، باستانی و قدیمی و به قلمروی زندگی جدید بوده باشد. در واقع، این مقاومت در برابر تغییر چنان محکم و قوی، و نیرویی که به آن اسناد داده می شد چنان همگانی و فراگیر بود که انسان، به هنگام مطالعه آثار شرق شناسی می فهمید که الهامی که باید از آن ترسید خرابی و هلاک تمدن غربی نبوده و بلکه نابودی و از میان برداشته شدن موانع و محدودیتهایی است که شرق و غرب را از یکدیگر جدا نگه می داشت. هنگامی که گیب با ملی گرایی در کشورهای جدید اسلامی مخالفت می ورزید، بدین لحاظ بود که به اعتقاد وی ملی گرایی موجب می شد که ساختارهای داخلی که اسلام را شرقی نگه داشته بود کم کم خورده شده و از بین بروند؛ نتیجه نهایی ملی گرایی دنیوی این می شد که شرق دقیقاً شبیه به غرب شود. با این وجود باید به گیب کاملاً احترام گذاشت، زیرا که نیروی هماهنگی و برابری با اسلام فوق العاده ای که در وی وجود داشت موجب گردیده بود که وی این مخالفت خود [با ملی گرایی در اسلام] را چنان بیان

کند که گویی «به خاطر و در دفاع» از جامعه اسلامی حنیف (ارتودوکس) سخن می‌گفت. اینکه دفاع و اصرار مزبور تا چه میزان نسخه تجدید نظر شده‌ای از همان عادت قدیمی شرق‌شناسی بود که از ناحیه افراد بومی و محلی [و در واقع به جای آن‌ها] سخن گفته شود، و تا چه حد کوشش صمیمانه‌ای در جهت سخن گفتن به خاطر حفظ بهترین منافع اسلامی بود، پرسشی است که پاسخ آن در فاصله‌ای بین این دو حق اختیار (شقوق) قرار دارد.

البته هیچ متفکر و یا صاحب‌نظری نیست که نماینده کامل تیپ و یا مکتب ایده‌آلی باشد که وی، به دلیل سرمنشأ ملی و یا تصادفات تاریخی، در آن حضور و مشارکت دارد. با این حال در سنتی چنان تخصصی و نسبتاً مجزاً نظیر شرق‌شناسی، فکر می‌کنم که در هر یک از محققین و صاحب‌نظران آن، نسبت به موضوع سنت ملی، اگر نگوییم ایدئولوژی ملی، بعضاً به طور آگاهانه و بعضاً نیز ناخودآگاه، تا حدودی آگاهی و باخبری وجود دارد. این مطلب، بخصوص در شرق‌شناسی حقیقت دارد، به این دلیل اضافی که ملل اروپایی از نظر سیاسی مستقیماً در این و یا آن کشور شرقی حضور و دخالت داشته‌اند. مثالی که فوراً به ذهن انسان می‌رسد مورد اسنوک هارگرونج است که فردی غیرانگلیسی و غیرفرانسوی بوده و احساس هویت ملی نیز در وی ساده و روشن بود [۷۳]. مع‌هذا، پس از بیان همه اوصاف و کیفیات مناسب مربوط به اختلاف بین یک فرد و یک تیپ (و یا فی‌مابین یک فرد و یک سنت)، با این حال جالب است توجه کنیم که تا چه حد گیب و ماسینیون تپیهایی نمونه و نماینده بودند. شاید این بهتر خواهد بود که بگوییم که گیب و ماسینیون تمام انتظاراتی را که از ناحیه سنتهای ملی ایشان، و سیاستهای کشورهای متبوعشان، و بالاخره تاریخچه داخلی «مدارس و مکاتب» ملی شرق‌شناسی‌شان بر ایشان به وجود آمده بود برآورده ساختند.

سیلویین لوی، این وجه تمایز و افتراق بین دو مکتب [انگلیسی و فرانسوی] را بسیار سخت و قطعی می‌داند. به عبارات زیر توجه کنید:

«علاقه و منافع سیاسی که انگلستان را با هند پیوند می‌دهد موجب می‌شود که کار انگلستان [در هند] در تماس دایم با واقعیات ملموس باشد، و نیز پیوستگی و اتصال بین نمایش‌هایی از گذشته و مناظری از حال را موجب می‌گردد.

اما فرانسه، که از سنت‌های کلاسیک تغذیه می‌شد، به دنبال فکر و ذهن انسانها، به گونه‌ای که در هند و یا عیناً در چین بروز می‌کند می‌باشد.» [۷۴]

این مطلب بسیار ساده است که بگوییم این دوگانگی از یک طرف موجب عملی می‌شود که معتدل و متین، محکم و ملموس است؛ و از طرف دیگر، کاری که جنبه کلتی و مطلق داشته، حاصل تأملات نظری بوده، و درخشان می‌باشد. با این وجود، دوقطبی بودن مزبور به خدمت روشن نمودن دو خط مشی و طریقه زندگی طولانی و کاملاً مشخص می‌آید که بین خود تا سالهای دهه ۱۹۶۰ میلادی بر شرق‌شناسی اسلامی فرانسوی و انگلیسی - امریکایی تسلط و حکومت داشتند. اگر واژه سلطه و حکومت در اینجا افاده معنایی می‌کند بدین خاطر است که هریک از فضیای این رشته از سنت خودآگاهی سرچشمه گرفته و در محیط آن کار می‌کرد که قیود و الزامات (یا به زبان عقلانی و سیاسی، حدود) آن به همان صورتی شرح داده می‌شوند که لوی فوقاً بدانها اشاره نمود.

گیب در مصر، و ماسینیون در فرانسه، تولد یافته بودند. این هر دو به مردانی بسیار مذهبی تبدیل شدند، که بیش از آنکه در زمینه خود جامعه کار کنند به حیات دینی درون جامعه پرداختند. هر دو نفر نیز به نحو آشکاری دنیوی بودند؛ یکی از بزرگترین دستاوردهای آنان این بود که توانستند فضل و تحقیق علمی سنتی را در دنیای سیاسی جدید مورد بهره‌برداری قرار دهند. با این وجود، دامنه کار هریک از این دونفر - و یا تقریباً متن و بافت آنها -

کاملاً متفاوت است، حتی با در نظر داشتن تبایناتی که در تعلیم و تربیت مدرسی و آموزش دینی آنان وجود داشته است. گیب، در سخنانی که در سال ۱۹۶۲ میلادی به مناسبت درگذشت ماسینیون ایراد کرد گفت که ماسینیون، با وجود آنکه عمر خود را وقف مطالعه [زندگی و آثار و سخنان] حسین بن منصور حلاج کرده بود، و هرگز از پیگیری خطوط و نشانه‌های آن [زندگی حلاج] در ادبیات و متون زاهدانه بعدی اسلامی باز نایستاد، با این حال، دامنه تقریباً نامحدود مطالعات وی عملاً او را به هر سویی رهنمون می‌شد، در جستجوی شواهدی بر «روح انسانی، همه زمانها و مکانها را درمی‌نوردید.» در «مجموعه آثار»ی که در زمینه «همه جنبه‌های زندگی و تفکر معاصر اسلامی» به عمل می‌آمد، حضور ماسینیون در شرق‌شناسی همچون تهدید و معارضه‌ای ثابت علیه همقطارانش بود. مسلماً گیب در یک زمان نحوه‌ای را که ماسینیون [به شرح زیر] مطالب را تعقیب می‌نمود مورد تحسین قرار می‌داد — اگرچه در نهایت امر از این تحسین و حمایت دست کشید:

... تعقیب مسائل و عناوینی که به طریقی حیات معنوی مسلمانان و کاتولیکها را به هم پیوند می‌داده [و وی را قادر ساخت که] عنصر مشترک و هم‌مشربانه‌ای در تعظیم و تکریم [حضرت] فاطمه (س) پیدا کرده و در نتیجه علاقه خاصی به مطالعه تفکرات و اعتقادات شیعی در بسیاری از مظاهر آن، و یا در جوامع کسانی که از منشاء ابراهیمی برخوردار بودند و یا در موضوعاتی از قبیل «اصحاب کهف»^{۲۱} در وی به وجود آید. نوشته‌های وی در این قبیل موضوعات برخوردار از خصوصیات و کیفیاتی است که وی از ناحیه اهمیت دائمی مطالعات اسلامی در آنها وارد کرده بود. اما درست به خاطر همین کیفیات است که آنها از دو سرفصل و یا ثبت مختلف برخوردارند: یکی در سطح معمولی تحقیقات عینی، که در جستجوی روشن

۲۱. The Seven Stepsers داستان معروف اصحاب کهف که در قرآن هم مورد اشاره قرار گرفته و تقریباً نزد همگان مشهور است.

کردن ماهیت و طبیعت فنومن (پدیده) داده شده از طریق استفاده ماهرانه‌ای از ابزار جافتاده تحقیقات علمی و دانشگاهی بود. و دیگری در سطحی بود که اطلاعات و ادراکات عینی توسط شهود و بینشی فردی با ابعاد معنوی جذب و منتقل می‌شد. معمولاً کار ساده‌ای نبود که بین مطلب قبلی و تبدیل ساختاری که حاصل از ریزش فیض سرشار شخصیت خود وی بود خط تقسیمی رسم نمود.

در اینجا اشاره‌ای ضمنی بر این مطلب وجود دارد که کاتولیکها، بیشتر از پروتستانها، مستعد جذب شدن به تکریم و تعظیم [حضرت] فاطمه (س) می‌باشند، اما نباید هیچ اشتباهی در این باره وجود داشته باشد که گیب نسبت به کسانی که تمایز تحقیق «عینی» را با تحقیق مبتنی بر «شهود فردی با ابعاد معنوی» مخلوط (و لذا لگه دار و معیوب) می‌کنند مشکوک است. به هر صورت، گیب در عبارت بعدی از سخنرانی بزرگداشت ماسینیون که از حاصلخیزی ذهن وی در چنان رشته‌های متنوعی نظیر «نمادگرایی (سمبولیسم) هنر اسلامی، ساختار منطق اسلامی، پیچیدگی‌های امور مالی در قرون وسطی، و تشکیلات شرکتهای صنعتی» سخن می‌گفت، محقّ بود. و همچنین در مطلبی که درست در جمله بعدی در این زمینه می‌گفت که علاقه اولیه ماسینیون در زبانهای سامی به «مطالعات کوتاه و مختصری که برای غیرمبتدی‌ها تقریباً با رازهای علم کیمیای قدیم رقابت می‌کرد» رونق داده بود. با این حال، در پایان مطلب، گیب سخاوتمندانه نکته مثبتی را می‌گوید:

برای ما، درسی که وی با وجود خویش به همگان — شرق‌شناسان نسل خود — آموخت این بود که حتی شرق‌شناسی قدیمی (کلاسیک) نیز بدون مرتبه و درجه‌ای از سرسپردگی و تعهد به نیروهای حیاتی و واجبی که جنبه‌های گوناگون و متنوع فرهنگهای مشرق‌زمین را معنا و ارزش بخشیده بودند کافی نیست [۷۵].

البته این بزرگترین سهمی بود که ماسینیون اداء کرده بود، و این واقعیتی است که در اسلام‌شناسی معاصر فرانسوی (نامی که گاهی بر شرق‌شناسی اسلامی گذاشته می‌شود) سنتی به وجود آمده است که با «نیروهای حیاتی» که خبر از «تمدن شرقی» می‌دهند نوعی احساس همدلی و برابری به وجود آورده است؛ در اینجا کافی است که از دستاوردهای فوق‌العاده صاحب‌نظرانی نظیر ژاک برک^{۲۲}، ماکسیم رودنسون، ایولا کوست^{۲۳}، روزه آرنادیز^{۲۴} — که همه از لحاظ برخورد با مطلب و نیات با همدیگر متفاوت بودند — نام برد که بالاتفاق تحت تأثیر افکار و نوشته‌های ماسینیون قرار داشتند.

با این وجود، در انتخابی که گیب به عمل آورده و تذکرات خود را تقریباً به صورت داستانهای کوتاه‌گونه بر نقاط قوت و ضعف ماسینیون متمرکز می‌نماید، از یک رشته مطالب آشکار در مورد وی غفلت می‌نماید، مطالبی که وی را از گیب بسیار متفاوت می‌سازد، و با این وجود، وقتی در کل نگاه کنیم، هنوز او نمونه کاملی از یک چنین تحول حیاتی در درون شرق‌شناسی فرانسه است. یکی از این نکات، سابقه و زمینه شخصی ماسینیون است که به نحو زیبایی حقیقت ساده توصیف لوی از شرق‌شناسی فرانسه را به نمایش می‌گذارد. اصل ایده و یا اندیشه «روح انسانی» برای سوابقی که گیب و یا سایر شرق‌شناسان انگلیسی از دل آن [سوابق] بیرون آمدند مفهومی کم و بیش غریبه بود؛ در حالی که نزد ماسینیون، مفهوم «روح»، که وی آن را واقعیتی زیباشناختی، مذهبی، اخلاقی، و تاریخی می‌دید چیزی بود که وی از کودکی با آن پرورش یافته بود. خانواده او با افرادی نظیر هویسمان‌ها دوست بود، و تقریباً در هرآنچه وی به نگارش درآورده است، تعلیم و تربیت مقدماتی ماسینیون در حال و هوای فکری و نیز اندیشه‌های اواخر دوره سمبولیسم

(نمادگرایی) است، حتی در برچسب خاص کاتولیک‌گرایی (و عرفان صوفیانه) که وی بدانها علاقه‌مند بود. در کار ماسینیون هیچ سختی و درشتی وجود ندارد، و زبان آن نیز به قاعده‌یکی از سبکهای بزرگ فرانسوی در قرن حاضر است. اندیشه‌های او در باب تجربه بشری تا حدود زیادی بر متفکرین و هنرمندان معاصر با وی تأثیر گذاشته‌اند، و آنچه روی هم رفته وی را به طور کلی از گروه متفکرینی نظیر گیب متمایز می‌سازد همان دامنه بسیار وسیع سبکی است که دارا می‌باشد. اندیشه‌های اولیه او از دوره‌ای که به اصطلاح زوال و انحطاط زیباشناسی نامیده می‌شود سر برمی‌آورند، اما وی همچنین وامدار مردانی نظیر برگسون، دورکهایم، و ماس^{۲۵} نیز می‌باشد. اولین تماس و برخورد وی با شرق‌شناسی به وسیله زنان بود که ماسینیون، در سنین جوانی، به سخنرانی‌های او گوش فراداده بود. وی همچنین از شاگردان سیلوین لوی بوده و در میان دوستان خود چهره‌هایی نظیر پال کلادل، گبریل بونور^{۲۶}، ژاک و رئیس ماریتین^{۲۷}، و چارلز دوفوکو را داخل کرده بود. بعدها وی توانست کارهای جدیدی را که در رشته‌های بسیار متأخری نظیر جامعه‌شناسی شهری، زبان‌شناسی ساختاری، روان‌شناسی تحلیلی، مردم‌شناسی معاصر، و تاریخ جدید نگاشته شده بود جذب کند. رساله‌های او، اگر راجع به کار ماندنی و یادگار وی در مورد حلاج سخنی بر زبان نیاوریم، به نحو خستگی‌ناپذیری تمام مجموعه ادبیات اسلامی را در بر می‌گرفت؛ تبخّر افسانه‌ای و مرموز و شخصیت تقریباً آشنای وی گاهی چنان وانمود می‌کنند که او دانشمندی ساخته دست ژرژ لویی بورژه^{۲۸} است. نامبرده نسبت به عناوین و موضوعات «شرقی» در ادبیات اروپایی بسیار حساس بود؛ این، از موارد علاقه گیب نیز بود، اما

25. Mauss 26. Gabriel Bounoure

۲۷. Jacques and Raissa Maritain (۱۸۸۲-۱۹۷۳) فیلسوف فرانسوی قرن بیستم که از پیشتازان

مکتب توماس گرایان جدید می‌باشد.

۲۸. Jorge Louis Borges (۱۸۹۹-....) شاعر و نویسنده آرژانتینی.

ماسینیون، به خلاف گیب، در مرحله نخست و عمدتاً، نه جذب نویسندگان اروپایی که شرق را «می‌فهمیدند» شده بود، و نه جذب کتب و متون اروپایی که هریک مستقلاً تأیید و تأکید هنرمندانه‌ای بود. بر آنچه صاحب‌نظران شرق‌شناس بعدی فاش می‌ساختند (به عنوان نمونه، علاقه و توجه گیب به اسکات به عنوان منشاء مطالعه صلاح‌الدین). «شرق» ماسینیون کاملاً با دنیای اصحاب کهف و یا نیایشهای ابراهیمی هماهنگی داشت (که این دو مواردی هستند که گیب به عنوان نشانه‌های متمایز نگرش غیراورتودوکس ماسینیون نسبت به اسلام ذکر می‌کند): غیرمتعارف، کمی خاص و غریب، و کاملاً حساس به عطایای تفسیری خیره‌کننده‌ای که ماسینیون برای آن فراهم آورده (و به یک معنا آن را به صورت یک موضوع مطالعه ترتیب داده) بود. اگر گیب به اسکات به خاطر «صلاح‌الدین» علاقه داشت، تمایل مشابه آن در ماسینیون به نروال، به خاطر غرابت انتحارگونه — «شاعر نفرین شده» — و روان‌شناختی وی بود. این بدان معنا نیست که بگوییم ماسینیون اساساً طلبه گذشته‌ها بود؛ درست برعکس، حضور او در روابط بین [موضوعات و یا کشورهای] اسلامی و فرانسه، در زمینه‌های سیاسی و همچنین فرهنگی، حضوری قابل توجه و عمده بود. وی مسلماً فردی احساساتی بود که اعتقاد داشت دنیای اسلام قابل نفوذ و تأثیر است، البته نه صرفاً از طریق تحقیقات علمی و دانشگاهی. بلکه از طریق سرسپردگی به همه فعالیت‌های آن، که نه کمترین آن، دنیای مسیحیت شرقی بود که در داخل اسلام به عنوان یک جزء حضور پیدا کرده بود؛ یکی گروه‌های فرعی [این مسیحیت] «گروه بادالیا سودالیتی»^{۲۹} بود که به گرمی از طرف ماسینیون مورد تأیید و تشویق قرار می‌گرفت.

سهم بزرگی که ماسینیون در زمینه ادبیات دارد گاهی موجب می‌شود که کارهای تحقیقاتی و علمی وی تا حدودی ظاهری، متلون، و بیش از حد

جهانی [فارغ از تعصبات قومی و وطنی] و غالباً صورت نظر پردازی‌های خصوصی به خود بگیرند. این ظهور و نمودی گمراه کننده بوده و بندرت برای توصیف نوشته‌های او کفایت می‌کند. آنچه وی همیشه در آرزوی اجتناب از آن بود همان چیزی بود که به نام «تجزیه و تحلیل ثابت شرق‌شناسی» خوانده می‌شد [۷۶]، اینکه انسان بر یک متن و یا مسئله اسلامی، بدون هیچ گونه جنبش و اثری، یک رشته از منابع، مبادی، شواهد، مظاهر و غیره را بار کند. برعکس، در همه جا کوشش او این است که حتی المقدور هر چه بیشتر از متن اصلی و یا محتوای صورت مسئله را داخل کند، تا بدان روح و جان بخشیده و تقریباً خوانندگان خود را متعجب سازد که برای هر کس که مثل خود وی — ماسینیون — آماده باشد تا حدود سنتی و نظم علمی [علم شرق‌شناسی] را زیر پا بگذارد تا به قلمروی قلب انسانی هر متن و کتابی وارد شود تا چه میزان بصیرت‌های اجمالی فراهم است. هیچ یک از شرق‌شناسان نوین — و مسلماً نه خود گیب، که از لحاظ دستاورد و نفوذ نزدیکترین همتای وی بود — قادر نبود که به این سادگی (و دقت) در مقاله و یا رساله‌ای به گروهی از عرفای مسلمان و در عین حال به یونگ^{۳۰}، هایزنبرگ^{۳۱}، مالارمه^{۳۲}، و کیرکه گارد^{۳۳} مراجعه و اسناد دهد؛ و مسلماً تعداد بسیار معدودی از شرق‌شناسان وجود داشتند که این دامنه وسیع از معلومات را در کنار تجربه سیاسی محکمی که وی قادر بود درباره آن در مقاله‌ای که در سال ۱۹۵۲ میلادی با عنوان «غرب در پیش روی شرق: مرتبه اعلای یک راه حل فرهنگی» [۷۷] نوشته و صحبت کرده بود

۳۰. Carl G. Jung (۱۸۷۵-۱۹۶۱) روانشناس سوئیسی که روانشناسی تحلیلی را بنا نهاد.
۳۱. Karl Heisenberg (۱۸۸۸-۱۹۵۸) فیزیکدان و ریاضی دان آلمانی که به عنوان پدر مکانیک کوانتوم شناخته می‌شود.
۳۲. Stephane Mallarme (۱۸۴۲-۱۸۹۸) شاعر سمبولیست فرانسوی.
۳۳. Sören Kierkegaard (۱۸۱۳-۱۸۵۵) فیلسوف مذهبی دانمارکی و از منادیان مکتب اگزیستانسیالیسم.

داشته باشند. با این وجود، دنیای فکری (عقلانی) او کاملاً تعریف شده بود. [دنیای مزبور] از اول تا آخرِ عمرِ علمی و دانشگاهی وی دست نخورده ولی عجیب باقی مانده و ساختار معین خود را حفظ کرده بود و به رغم غنای دامنه و منابع تقریباً بی‌همتای آن، در یک رشته از ایده‌هایی که اساساً ثابت بودند تقسیم‌بندی شده بود. اجازه بفرمایید که ساختار مزبور را مختصراً شرح داده و ایده‌های مزبور را نیز فهرست کنیم.

ماسینیون نقطهٔ شروع کار خود را بر وجود سه دین ابراهیمی قرار داده بود، که در بین آنها، اسلام دین حضرت اسماعیل (س) می‌باشد، دین توحیدی مردمانی که از وعده الهی که به اسحاق داده شده بود استثناء گزیده بودند. بنابراین اسلام دین مقاومت است (در مقابل خدای پدر، و عیسی^۱ تجسم وی) که با این حال غمی را که با اشکهای هاجر آغاز شد در سینه خود دارد. در نتیجه [می‌توان گفت که] زبان عربی روی هم رفته زبان اشکهاست، درست به همان صورت که مفهوم «جهاد» در اسلام (که ماسینیون بصراحت اعلام می‌دارد که شکل حماسی اسلام است که رنان قادر به دیدن و یا فهمیدن آن نبود) بُعد فکری مهمی را داراست که مأموریت آن، جنگ در مقابل مسیحیت و یهود به عنوان دشمنان بیرونی (خارجی)، و علیه رفض و بدعت به عنوان یک دشمن درونی (داخلی) است. با این حال، ماسینیون اعتقاد داشت که وی توانسته بود نوعی جریان مقابل — خلاف این را — تشخیص و تمیز دهد، جریانی که مطالعهٔ آن تبدیل به عمده‌ترین وظیفهٔ فکری وی گردید، راهی به صوب لطف و فیض الهی که در عرفان قرار داشت. البته جزء عمدهٔ عرفان، خصلت ذهنی آن بود که تمایلات غیرعقلانی و حتی غیرقابل شرح و بیان آن در جهت تجربهٔ فردی، جزیی، و آنی حضور و مشارکت در [محضر] الوهیت بود. بنابراین، تمام کوشش‌های فوق‌العاده ماسینیون در عرفان اسلامی، بدین ترتیب کوششی در جهت بیان سیر و سلوک ارواح آدمیان در ورای اتفاق آرای محدودکننده‌ای بود که از ناحیهٔ جامعه اورتودوکس اسلامی، یا سنت، بر آنان

تحمیل شده بود. یک صوفی و یا عارف ایرانی از همتای عرب خود بیباکتر بود، بعضاً بدین لحاظ که وی یک آریایی بود و بعضاً بدین خاطر که انسانی در جستجوی حقیقت کامل بود (همان‌گونه که دیده می‌شود، برچسبهای قدیمی در قرن نوزدهم «آریایی» و «سامی» ضرورت خود را بر ماسینیون هم تحمیل می‌کنند، همان‌گونه که اعتبار و مشروعیت نظر شلیگل در رابطه با تقابل بین این دو خانواده از زبانها [آریایی و سامی])؛ از دید ماسینیون، صوفی عربی متمایل به آن چیزی بود که واردنبرگ آن را وحدت‌گرایی مبتنی بر تصدیق و گواهی می‌نامید. چهره نمونه تصوف نزد ماسینیون [حسین بن منصور] حلاج^{۳۴} بود، که برای رهایی خود از دست جامعه متعصب زمانه خویش به دنبال تصلیب خویش بود که در ابتدا علمای اسلامی با آن مخالف بودند اما در انتها موافقت کردند. بنا بر نظر ماسینیون، [حضرت] محمد(ص) داوطلبانه فرصتی را که به وی داده شده بود تا این فاصله را که وی را از خدا جدا می‌ساخت پر کند رد کرده بود. بنابراین، دستاورد حلاج این بود که، علیه مشرب اسلام، به این اتحاد عارفانه با خداوند دست یافته بود.

بقیه جامعه متعصب (اورتودوکس) اسلامی در وضعیتی که ماسینیون آن را «تشنگی هستی‌شناختی» می‌نامد به سر می‌برند. خداوند وجود مقدس خویش را بر بشر به عنوان نوعی غیبت، امتناع از حضور، عرضه می‌کند، با این حال، آگاهی و وجدان مسلمان متعبد از تسلیم خویش در برابر اراده الهی (اسلام) موجب احساس غیرتمندانه‌ای از تعالی خداوند و عدم تحمل بت‌پرستی و شرک، در هریک از اشکال خود، می‌شود. ماسینیون معتقد است که جایگاه این اندیشه‌ها در یک «قلب سنت شده»^{۳۵} است، جایی که شور و شوق و حرارت اسلامی، در حالی که تحت تأثیر تصدیق و شهادت [دینی] است می‌تواند، نظیر حلاج، از شوق محبت الهی و یا عشق به خداوند شعله‌ور باشد. در هر

۳۴. مؤلف در همه جا، به سبک خود ماسینیون، al-Hallaj می‌نویسد.

صورت، وحدت متعالی خداوند (توحید) امری است که باید توسط مسلمان متعبد بکرات کسب و درک گردد، حال یا از طریق گواهی و تصدیق و یا از راه عشق عارفانه به خداوند: و این چیزی است که، بنا بر نوشته ماسینیون در مقاله‌ای بغرنج، «غرض و مقصود» اسلام را تعریف می‌کند [۷۹]. روشن است که تمایلات ماسینیون در جهت تصوف و عرفان اسلامی است، از یک جهت به خاطر نزدیکی آن با حال و هوای خود وی به عنوان یک کاتولیک متعبد و از جهت دیگر به خاطر تأثیر و نفوذ شکافنده آن در داخل مجموعه اعتقادات اورتودوکسی و یا تعصب‌آمیز. تصویری که ماسینیون از اسلام دارد، به منزله دینی است که به جهت امتناعات و استنکافات خویش پیوسته در حال بهم‌پیچیدن و بغرنج‌تر شدن است، و نیز به خاطر دیرآمدنش (در مقایسه با سایر ادیان ابراهیمی)، و در مقام مقایسه، احساس نسبتاً خشک و بی‌حاصل آن از واقعیت دنیوی، ساختارهای دفاعی انبوه آن در مقابل «هیجان‌ات روانی» — از نوعی که حلاج و صوفیان عارف دیگر، عمل و ابراز می‌کردند. و بالاخره تنهایی آن به عنوان تنها دینی که در میان سه دین بزرگ توحیدی، «شرقی» باقی مانده بود [۸۰].

اما چنین دیدگاه سخت و عبوسی از اسلام، با «سادگی‌های بدون تغییر» [۸۱] آن (بخصوص برای تفکر اشرافی و مجللی نظیر تفکر ماسینیون)، موجب بروز هیچ‌گونه کینه و عداوتی از ناحیه وی علیه اسلام نشده بود. وقتی انسان آثار ماسینیون را مطالعه می‌کند با اصرار مکرر وی مبتنی بر لزوم انجام مطالعات پیچیده مواجه می‌شود — دستورات اکیدی که محال است بتوان در مورد صمیمیت و صداقت مطلق آنها شک کرد. وی در سال ۱۹۵۱ نوشت که این نوع از شرق‌شناسی «نه یک جنون بیگانه‌گرایی و نه طرد و انکار اروپا، و بلکه سنتز و ترکیبی از روشهای تحقیقاتی ما و سنتهای مسلم تمدنهای قدیمی است» [۸۲]. چنانچه این گونه شرق‌شناسی را به هنگام مطالعه یک متن عربی و یا اسلامی به عمل می‌گذاریم، تفاسیری به دست

می‌داد که از ذکاوت و هوشی سخت برخوردار بود. اگر کسی نبوغ محض و نوآوری عجیب ذهن ماسینیون را احترام نگذارد حقیقتاً باید آدم احمقی باشد. با این حال، آنچه در تعریفی که وی از شرق‌شناسی به دست می‌دهد باید توجه ما را به خود جلب کند دو عبارت است: «روش جستجوی ما» و «سنت‌های معلوم و مسلم تمدن‌های باستانی». ماسینیون هر آنچه را می‌دید به صورت سنتزی از دو کمیت تقریباً متضاد بود، با این حال آنچه موجب اشکال انسان بود عدم تقارن خاص بین این دو [امر متضاد] بود و نه صرفاً این واقعیت که بین اروپا و شرق تضادی وجود دارد. اشاره ضمنی ماسینیون به این مطلب است که ذات اختلاف بین شرق و غرب در تفاوت بین مدرن بودن و سنت قدیمی است. و در واقع در نوشته‌های خود درباره مسائل سیاسی و معاصر، که جایی است که انسان می‌تواند مستقیماً محدودیتهای روش ماسینیون را ببیند، تضاد و تقابل میان شرق و غرب به صورت خاص و عجیبی مطرح می‌شود.

نگرش ماسینیون نسبت به برخورد شرق با غرب، در بهترین وجه خود، مسئولیت سنگینی را در زمینه هجوم به سرزمین‌های شرق و اشغال آنها، و مستعمره ساختن آن سرزمینها، و حملات خستگی ناپذیرش علیه اسلام، برعهده غرب می‌گذاشت. ماسینیون کسی بود که در دفاع از تمدن اسلامی خستگی نمی‌شناخت، و همچنین، همان‌گونه که مقالات و نامه‌های متعدد وی پس از سال ۱۹۴۸ شهادت می‌دهند، در دفاع از آوارگان فلسطین، و نیز در دفاع از حقوق مسلمانان عرب و مسیحیان در مقابل صهیونیسم، یا آنچه — بنا بر حرفی که وقتی آباابان گفته بود، وی به سختی «استعمار بورژوازی» می‌نامید» [۸۳]. با این وجود، چارچوبی که این نگرش ماسینیون در آن قرار می‌داشت، در عین حال شرق‌اسلامی را به دوره‌ای اساساً قدیمی و مغرب‌زمین را به تجدد و نوآوری مستند می‌نمود. ماسینیون نیز، نظیر رابرتسون اسمیت، فرد شرقی را نه یک آدم مدرن و بلکه یک سامی می‌دانست؛ این طبقه‌بندی تحقیرکننده در ذهن وی جای محکمی داشت. برای مثال، هنگامی که در سال

۱۹۶۰ وی و همکارش در کالژ دو فرانس، ژاک برک، دیالوگ (گفتگوی) شان در مورد «اعراب» را در مجله «اسپریت»^{۳۶} چاپ کردند، مقدار زیادی از وقتشان صرف این شده بود که آیا بهترین راه بحث درباره اعراب معاصر این بود که بسادگی گفته شود که مثلاً منازعه اعراب با اسرائیل در واقع یک مسئله «سامی» بود یا خیر؟ برک کوشش می‌کرد که به آرامی و با وقار اعتراض نموده و کم‌کم به ماسینیون بفهماند که این احتمال وجود دارد که اعراب نیز، مثل بقیه دنیا، مشمول آنچه وی «تغییر شکل مردم شناسانه»^{۳۷} می‌نامید واقع شده‌اند. ماسینیون درجا این مفهوم را رد می‌کرد [۸۴]. کوششهای مکرر او در زمینه فهم و گزارش منازعه فلسطینی‌ها، با تمام انسان‌گرایی برجسته آن کوششها، هرگز از مرز منازعه و اختلاف بین اسحاق یا اسماعیل، و یا تا جایی که به منازعه وی با اسرائیل مربوط می‌شد، از تنش بین ادیان یهودی و مسیحیت، فراتر نرفت. هنگامی که شهرها و روستاهای اعراب از سوی اسرائیل و صهیونیست‌ها اشغال شد، آنچه مورد هجوم و تخطی قرار گرفت در واقع حساسیتهای دینی ماسینیون بود.

اروپا، و بویژه فرانسه، به مثابه واقعیتهای «معاصر» دیده می‌شدند. بعضاً به خاطر برخورد سیاسی اولیه خود با انگلیسیان در خلال جنگ جهانی اول، ماسینیون همواره عدم علاقه آشکاری را نسبت به انگلستان و سیاست انگلیسی از خود نشان می‌داد. لاورنس، و تیپ او، مبتن سیاست بیش از حد پیچیده‌ای بودند که ماسینیون، در تماسهای خود با فیصل، با آن مخالفت می‌نمود. «من به‌مراه فیصل کوشش می‌کنم که در معنای سنت نزد وی نفوذ کنم.» به نظر می‌رسید که انگلیسی‌ها نمایشگر «توسعه طلبی» در شرق هستند، به همراه سیاست‌های اقتصادی غیر اخلاقی، و فلسفه‌ای منسوخ شده درباره نفوذ سیاسی [۸۵]. در حالی که مردان فرانسوی افراد مدرنتری بودند، که وظیفه

داشتند تا روحانیت و معنویت، ارزشهای سنتی، و غیره کم شده خویش را از شرق به دست آورند. من فکر می‌کنم که سرمایه‌گذاری و سهم ماسینیون در این مطلب [نگرش فوق‌الذکر] از همان راه مصطلح در سرتاسر قرن نوزدهم — یعنی شفاعت‌بخش بودن شرق برای غرب، می‌بود، سنتی که اولین اشارت‌های آن را در کوئینه می‌بینیم. این امر، در ماسینیون، با احساسی از محبت مسیحی اتصال یافته بود.

تا آنجا که به شرقی‌ها مربوط می‌شود، باید مراجعه و توسلی به این علم «شفقت و همدردی» داشته باشیم، به این «مشارکت» حتی در بازسازی زبان و نیز سازوکار ذهنی ایشان، که در واقع باید در آن شرکت کنیم: زیرا که در نهایت امر، این دانش، تصدیقی است بر حقایقی که متعلق به ما نیز می‌باشند، و یا حقایقی که ما گم کرده و موظف به پیدا کردن مجدد آن هستیم. بالاخره، بدین لحاظ که، به یک معنای ژرف، هر آنچه هستی دارد از جهتی خوب و زیباست، و آن مردم بیچاره مستعمرات نیز، نه به خاطر اغراض و اهداف ما [غریبان]، که برای خودشان وجود دارند [۸۶].

با این وصف، شرق برای خود، قادر به فهمیدن و یا تحسین خویش نبود. و بعضاً به خاطر آنچه اروپا به او کرده بود مذهب و «فلسفه» خویش را از دست داده بود. مسلمانان در بین خود بشدت تقسیم شده بودند؛ آنان در مرز هرج و مرج و انتحار قرار داشتند. پس بنابراین وظیفهٔ فرانسه بود که خود را با آرزوی مسلمانان در جهت دفاع از فرهنگ سنتی، و قانون حیات سلسله‌گونه، و میراث مؤمنین خود هماهنگ سازد [۸۷].

هیچ متفکر و صاحب‌نظری، حتی اگر ماسینیون هم بوده باشد، نمی‌تواند در مقابل فشارهایی که از ناحیهٔ ملت خود و یا سنت علمی و دانشگاهی که در محیط آن کار می‌کند بر او وارد می‌گردد مقاومت نماید. به نظر می‌رسید که ماسینیون نیز، در بخش اعظمی از مطالبی که دربارهٔ

مشرق‌زمین و یا رابطه آن با غرب می‌گفت، سرگرم تهذیب و در عین حال تکرار عقاید و مطالبی بود که شرق‌شناسان فرانسوی دیگر مطرح کرده بودند. اما باید بپذیریم که در نهایت، تهذیب‌یادشده، و سبک و سیاق شخصی، و نبوغ فردی وی ممکن است جانشین محدودیتها و قیود سیاسی که به گونه‌ای غیرشخصی در سنت زمانه و حال و هوای ملی عمل می‌کردند گردیده باشند. حتی در این صورت نیز، در مورد شخص ماسینیون، باید تشخیص داده باشیم که در یک مسیر، عقاید و اندیشه‌های وی پیرامون شرق، به همان صورت سنتی و شرق‌شناسانه باقی مانده بودند، البته شخصیت و عجب بودن وی به کنار. مطابق نظر وی شرق اسلامی، موجودی معنوی (روحانی)، سامی، قبیله‌گرای، بشدت توحیدی، و غیرآریایی بود؛ صفاتی که نام بردیم شبیه کاتالوگی از توصیفات مردم‌شناسانه اواخر قرن نوزدهم است. چنین به نظر می‌رسد که در چشم ماسینیون امور دنیایی‌تری نظیر جنگ، استعمار، امپریالیسم، ستم اقتصادی، عشق، مرگ، و مبادلات فرهنگی، همواره در عبور از عدسی‌های ماوراءالطبیعی، و در نهایت فاقد صفات انسانی کننده‌ای فیلتر و تصفیه می‌شوند. اینان، [مردمانی] سامی، اروپایی، شرقی، غربی، و یا آریایی و غیره هستند. این طبقه‌بندی‌ها، سازوکار دنیای فکری او را سازمان داده و به آنچه که وی می‌گفت، حداقل برای خودش، احساس عمیقی می‌بخشید. در مسیر و جهت دیگری، در میان عقاید فردی و بشدت جزئی و تفصیلی دنیای علم و تحقیق، ماسینیون با مانور، خود را در موقعیت خاصی قرار می‌داد. وی به تجدید بنا و دفاع از اسلام مشغول بود، منتهی از یک طرف در مقابل اروپا و از طرف دیگر در مقابل اعتقادات تعصب‌آمیز (اورتودوکس) در داخل خود اسلام. این مداخله — برای اینکه واقعاً هم نوعی مداخله بود — در شرق به عنوان یک مدافع و نیز کسی که به آن روح و جان تازه‌ای می‌بخشید، نمایانگر قبول تفاوت مشرق‌زمین توسط خود وی، و همچنین کوششهای وی در جهت تغییر آن [شرق] به آن چیزی که او می‌خواست بود. با توجه به این هر دو نکته است که

می‌توان گفت خواست شناخت و دانستن شرق، و نیز از ناحیه شرق، در ماسینیون بسیار قوی بود. کتاب او در مورد حلاج کاملاً نمایانگر این خواست است. اهمیت خارج از اندازه‌ای که ماسینیون به حلاج می‌دهد نمایانگر این واقعیت است که اولاً وی می‌خواهد چهره خاصی را از درون آن فرهنگ [اسلامی] بزرگ کند، و ثانیاً این حقیقت که حلاج تبدیل به عامل تعارض و تقابل، و حتی خشم و تحریکی دایمی برای غرب مسیحی شده بود که نزد ایشان اعتقاد دینی به معنای ایثار افراط گونه‌ای که در چشم حلاج صوفی بود نبوده (و شاید اصلاً هم نمی‌توانست باشد). به هر حال، کتاب حلاج ماسینیون کوششی در زمینه دربرگرفتن و تجسم ارزشهایی بود که اساساً در متن نظری اصلی اسلام ممنوع و غیرقانونی اعلام شده بود، نظام [ارزشهایی] که خود ماسینیون آن را عمدتاً بدین خاطر شرح می‌داد که حلاج را در دام آن گرفتار سازد.

مع‌هذا احتیاجی نیست که فوراً بگوییم کار ماسینیون اثری گمراه کننده بود، و یا اینکه بزرگترین نقطه ضعف آن این بود که اسلامی را که وی عرضه می‌داشت با ایمان و اعتقاد یک مسلمان «متوسط» و یا «معمولی» تا حدودی تفاوت داشت. یکی از فضیلت‌های برجسته اسلامی دقیقاً روی این نکته اخیر بحث خوب و مفصلی کرده، اگرچه در هیچ کجا از ماسینیون مستقیماً نامی نیاورده است [۸۸]. با وجود آنکه انسان خیلی مایل است که با این قبیل تزه‌ها موافقت کند که می‌گویند اسلام در اصل در غرب بد و غلط عرضه شده است — زیرا که در کتاب حاضر نیز کوشش فوق‌العاده‌ای در زمینه نشان دادن این مطلب به کار رفته است، سؤال و مطلب واقعی این است که آیا در حقیقت می‌توان «عرضه و نمایش»^{۳۸} واقعی از هیچ چیزی داشت، و یا اینکه هر یک از این قبیل عرضه کردنها، صرفاً بدین خاطر که بیان و نمایشی بیش نیستند، در مرحله نخست در زبان و سپس در فرهنگ، مؤسسات، و حال و

هوای سیاسی محیط و یا شخصیتی که آنها را به عرضه و نمایش درمی‌آورد احاطه شده‌اند. اگر این شق دوم صحیح باشد (که من فکر می‌کنم چنین است)، در آن صورت باید آماده باشیم که این حقیقت را نیز بپذیریم که «عرضه و نمایش» امور، مطلبی پیچیده است که با بسیاری از امور دیگر، در کنار «حقیقت»، درهم آمیخته و بافته شده است، در حالی که «حقیقت» نیز خود به نوعی، عرضه و نمایش است. از لحاظ روش شناختی، آنچه این مطلب، ما را بدان رهنمون می‌شود این است که «عرضه و نمایش»ها (و یا سوء عرضه و نمایش‌ها - چون اختلاف فقط بر سر مرتبه و درجه است) را دارای میدان عمل و بازی خاصی که برای آنها تعیین و تعریف شده است بدانیم، میدانهایی که صرفاً از ناحیه پاره‌ای موضوعات مشترک نبوده، و بلکه حاصل تاریخ، سنت، و فضای تعلیم مشترکی نیز می‌باشند. درون این میدان، که هیچ عالم و محقق مجزایی قادر به خلق آن نبوده، اما همه علما و محققین آن را دریافت کرده و سپس درون آن برای خود جای بازی و یا مانوری پیدا می‌کنند، هر محقق و پژوهشگر دیگری سهم خود را اداء می‌کند. این گونه ایفای نقش و ادا‌ی سهم‌ها، حتی برای نوابغ استثنایی، عبارت است از استراتژی‌های جابجایی مواد و مطالب در داخل آن میدان [عمل و بازی]؛ حتی محقق‌ی که فی‌المثل نسخه گم شده‌ای را از زیر خاک پیدا می‌کند، این متن «پیدا شده» را در چارچوبی که از قبل برای آن آماده شده تحویل می‌دهد، زیرا این معنای واقعی «پیدا کردن» یک متن جدید است. بدین ترتیب، هر سهم و مشارکت جدید و فردی ابتدا تغییراتی را در میدان مزبور به وجود می‌آورد و سپس به دنبال آن، ثبات و آرامش تازه‌ای برقرار خواهد شد، درست مثل میزی که روی آن مثلاً بیست عدد پرگار قرار گرفته باشد، که وقتی پرگار بیست و یکمی را اضافه کنیم ابتدا موجب می‌شود که هر بیست‌تای قبلی قدری جابجا شوند، اما بعد همه بیست و یک پرگار در هیئت جدیدی در کنار هم آرام خواهند گرفت.

عرضه و نمایشات شرق‌شناسی در فرهنگ غربی و اروپایی به صورتی

است که می‌توانیم آن را «هماهنگی و تلاثم مبنی بر استدلال»^{۳۹} بنامیم، امری که برای نشان دادن خود نه تنها حضوری تاریخی، که حتی مادی (ونهادی) دارد. همان‌طور که در مورد قضیهٔ رنان گفتم، این هماهنگی و سازگاری شکلی از رویهٔ معمول فرهنگی بود، نظامی از فرصتها و امکانات برای انشای عباراتی پیرامون شرق. نکتهٔ کلی من دربارهٔ این سیستم آن نیست که نظام مزبور نوعی عرضه و نمایش بد و غلط از بعضی از امور ذاتی و جوهری شرق است — که من هرگز لحظه‌ای چنین اعتقادی نداشته‌ام — و بلکه این است که نظام مزبور نیز مثل همهٔ «عرضه کردن»های معمول دیگر عمل می‌کند، یعنی اینکه به دنبال یک غرض خاص، و مبتنی بر یک تمایل، و در یک وضعیت نمایشی تاریخی، فکری، و حتی اقتصادی خاصی است. به عبارت دیگر، عرضه و نمایشها اهدافی داشته، اکثر مواقع مؤثر و کارآمد بوده، و یک یا چند منظور خاص را برآورده می‌کنند. عرضه و نمایشات نوعاً صورت‌بندی و تشکل می‌باشند، یا این‌گونه که رونالد بارتز^{۴۰} گفته، در بین همهٔ فعالیتها و عملکردهای زبان، [عرضه و نمایش‌ها ماهیتی] تغییرشکل دهنده^{۴۱} دارند. مشرق‌زمین، به عنوان نوعی از عرضه و نمایش در اروپا، از یک حساسیت خاص و روزافزون نسبت به یک منطقهٔ جغرافیایی به نام «شرق» شکل (و یا تغییر شکل) گرفته است. در این منطقه، متخصصین و کارشناسان به کار خود مشغول‌اند، زیرا می‌شود گفت که به هر حال شغل ایشان به عنوان شرق‌شناس اقتضای می‌کند که آنها تصاویر و مناظری از «مشرق‌زمین» را، به همراه دانش پیرامون آن، و بصیرت و بینشی در این مورد، در اختیار جامعهٔ خویش قرار دهند. تا حدود بسیار زیادی می‌توان گفت که شرق‌شناس مناظر و تصاویری از شرق را به جامعهٔ خود عرضه می‌کند (که: الف) نام خاص وی بر آن حک است؛ ب) مبین و نشانگر پنداشت و

39. Discursive Consistency

۴۰. Ronald Barthes (۱۹۸۰-۱۹۱۵) فیلسوف و منتقد اجتماعی فرانسوی.

41. Deformation

ادراک او از آنچه شرق می‌تواند و یا می‌باید باشد است؛ پ) که آگاهانه دیدگاه فرد دیگری در مورد شرق را به مجادله و معارضه می‌طلبد؛ ت) چیزی را در اختیار فن و یا رشته شرق‌شناسی قرار می‌دهد که به نظر می‌رسد در آن زمان بیش از همه بدان محتاج است؛ ث) اینکه پاسخی است به گونه‌ای نیاز فرهنگی، حرفه‌ای، ملی، سیاسی، و اقتصادی خاص آن دوران. بدین ترتیب مبرهن است که نقش دانش مثبت، اگرچه هرگز از صحنه غایب نیست، بسیار با مطلق بودن فاصله دارد. به عوض، آنچه که موضوع و مورد «انتشار» و انتشار مجدد توسط پنج صفاتی که در فوق از عرضه و نمایش شرق‌شناسانه نام بردیم می‌باشد، «دانش» است، دانشی که هرگز به صورت خام، فکر (و یا پرداخت) نشده، و یا صرفاً عینی نیست.

اگر از این زاویه نگاه کنیم، ماسینیون، بیش از آنچه «نابغه‌ای» اسطوره شده باشد، نوعی سیستم و نظام برای تولید گونه خاصی از انشائات و عبارات می‌باشد، عباراتی که در مجموعه عظیمی از اطلاعات آموزشی که روی هم رفته آرشیو، و یا مجموعه مطالب فرهنگی زمانه وی را تشکیل می‌دهند شیوع و انتشار می‌یابند. من فکر نمی‌کنم که با تشخیص و اعلام این مطلب، ماسینیون را از بعد انسانی او خالی می‌کنیم، و یا اینکه وی را در حد جبرگرایی عامیانه پست می‌کنیم. بلکه، درست برعکس، به یک معنا درخواستیم یافت که چگونه یک فرد انسانی ظرفیت فرهنگی و مولدی را داشت، یا اینکه توانسته بیش از پیش آن را کسب کند، که بعدی رسمی (مبتنی بر مبادی) و فوق انسانی داشت: و این مطمئناً چیزی است که انسان محدود و فانی باید در آرزوی آن بوده باشد، اگر نخواهد که صرفاً با حضورگذرای خویش در زمان و مکان خشنود باشد. هنگامی که ماسینیون می‌گفت «ما همه سامی هستیم»، در حقیقت داشت جامعه خود را به پهنه و وسعت ایده‌های خویش دلالت می‌کرد، تا به ایشان نشان دهد که اندیشه‌های وی در مورد شرق چقدر متعالی‌تر از اوضاع و احوال بومی و داستانی مردم و جامعه فرانسوی بود. مقوله و یا طبقه «سامی»،

تقویت و پرورش خود را از دل شرق‌شناسی ماسینیون به دست می‌آورد، اما نیروی آن منبعث از تمایلش در جهت گسترش در بیرون از محدوده‌های تنگ آن رشته علمی بود، به قلمروی تاریخ و مردم‌شناسی گسترده‌تری که به نظر می‌رسید در آنجا از اعتبار و قدرت خاصی برخوردار باشد [۸۹].

فرمول‌بندی‌های ماسینیون و عرضه و نمایش وی از شرق، حداقل در یک سطح، دارای تأثیر مستقیمی، اگر نگوئیم ارزش و اعتبار بلا تردیدی، بود: در بین اعضای صنف شرق‌شناسان حرفه‌ای. همان طور که در بالا اشاره کردم، مطلبی که گیب درباره‌ی دستاوردهای ماسینیون اظهار می‌کند (به طور ضمنی) شامل بر توجه و هشیاری است که به هنگام برخورد با کارهای ماسینیون، به عنوان جایگزین کارهای گیب، باید متوجه آن بود. البته من مطالبی را به سخنرانی تسلیت گیب [به هنگام درگذشت ماسینیون] نسبت می‌دهم که به صورت عبارات واقعی اظهار نشده و بلکه حالت اشاره داشته و فقط خطوط و نشانه‌هایی از آنها یافت می‌شود، اما وقتی به زندگی و شرح کار گیب، به عنوان امری که به سوابق ماسینیون درخشش و جلا می‌دهد نگاه کنیم، مسلماً حایز اهمیت می‌باشند. مقاله‌ای که آلبرت هورانی^{۴۲} در یادبود گیب برای آکادمی علوم انگلستان نوشت (و من مکرراً به آن استناد کرده‌ام) به نحو تحسین‌برانگیزی شرح کار و زندگی، اندیشه‌های پشاهنگ و اهمیت کار گیب را خلاصه نموده است: من با ارزیابی هورانی، در معنای وسیع آن، مخالفتی ندارم، با این حال، چیزی در آن غایب است، ولو که این غیبت در قطعه کوچکتری که ویلیام پولک^{۴۳} به نام «سیر هامیلتون گیب، بین شرق‌شناسی^{۴۴} و تاریخ [۹۰]» به رشته تحریر درآورده تا حدودی جبران شده است. هورانی در این جهت تمایل دارد که گیب را محصول برخوردها و ملاقاتهای شخصی،

۴۲. Albert Hourani شرق‌شناس معاصر انگلیسی که در دانشگاه آکسفورد به تحقیق و تدریس مشغول است.

43. William Polk 44. Sir Hamilton Gibb, *Between Orientalism and History*

نفوذهای شخصی، و از این قبیل بدانند؛ در حالی که پولک، که در فهم و ادراک کلی خود نسبت به گیب از هورانی بسیار دقیقتر و هوشیارتر عمل می‌کند، گیب را همچون اوج یک سنت آکادمیک می‌بیند، چیزی که — اگر بخواهیم عبارتی به کار ببریم که عیناً در نوشته پولک نیست — می‌توانیم به عنوان اجماع و یا نمونه‌ی اعلای تحقیق دانشگاهی (آکادمیک) بنامیم.

ایده‌ی فوق، که به همین مدل خام از توماس کون^{۴۵} وام گرفته شده، ارتباط با ارزشی با گیب دارد که، آن‌گونه که هورانی به خاطر ما می‌اندازد، از جهات بسیاری چهره‌ی نهاده‌ی کاملاً برجسته‌ای بود. هرآنچه گیب گفته و یا انجام می‌داد، از اوایل کار علمی خود در لندن تا سالهای میانی در آکسفورد و سپس دوران مؤثر و پرنفوذ بعدی که رئیس مرکز مطالعات خاورمیانه‌ای هاروارد بود، نشان و مهر ثابت و خدشه‌ناپذیری از ذهنی را داراست که با سهولت بسیاری در درون نهادهای جاافتاده [علمی و شرق‌شناسی] کار می‌کرد. ماسینیون، به نحو اصلاح‌ناپذیری، یک فرد خارجی و گیب شخصیتی داخلی بود. اما هر دو نفر به ترتیب به اوج اعتبار و پرستیز و نفوذ علمی در شرق‌شناسی فرانسوی و انگلیسی - امریکایی دست یافتند. از نظر گیب، مشرق‌زمین چون محلی نبود که انسان مستقیماً با آن مواجهه و برخورد داشته باشد بلکه جایی بود که، در چارچوب جوامع و انجمن‌های علمی، دانشگاه، و یا کنفرانس تحقیقاتی، درباره‌ی آن چیزی می‌خواند، مطالعه و بررسی می‌کند، و یا مطلبی را به رشته‌ی تحریر درمی‌آورد. گیب هم، مثل ماسینیون، به دوستی خود با مسلمانان مباهات می‌کرد، اما چنین به نظر می‌رسد که دوستی وی، نظیر لین، بر مبنای منافع شغلی بود و نه صرفاً از روی علاقه و محبت. در نتیجه گیب چهره‌ی بسیار جاافتاده‌ای در چارچوب سلسله‌ی شرق‌شناسان آکادمیک انگلیسی (و بعداً نیز امریکایی) بود، صاحب‌نظری که مجموعه‌ی آثار وی از روی آگاهی کامل

مبتن تمایلات سنتی دانشگاهی بود که در درون دانشگاهها، حکومتها، و مؤسسات تحقیقاتی تعیین می‌گردید.

یکی از نشانه‌های این مطلب آن است که گیب، در سالهای بلوغ علمی خویش، غالباً طرف ملاقات و یا سخنرانی برای سازمانها و تشکیلاتی که سیاستگذاری‌های دولتی را به عمل می‌آوردند واقع می‌شد. به عنوان مثال، در سال ۱۹۵۱ میلادی، وی مقاله‌ای را برای کتاب بااهمیتی به نام خاور نزدیک و قدرتهای بزرگ^{۴۶} به رشته تحریر درآورد که در آن سعی شده بود نیاز و ضرورت توسعه‌ای در برنامه‌های انگلیسی-امریکایی در زمینه مطالعات شرقی توضیح داده شود:

... کل موقعیت کشورهای غربی نسبت به کشورهای آسیایی و افریقایی تغییر کرده است. دیگر نمی‌توانیم بر آن عامل پرستیژ و احترامی که به نظر می‌رسید در تفکرات قبل از جنگ نقش وسیعی را بازی می‌کرد تکیه و اعتماد کنیم، کما اینکه دیگر هم نمی‌توانیم متوقع باشیم که مردمان آسیایی، افریقایی، و یا اروپایی شرقی پیش ما آمده و از ما چیز بیاموزند، در حالی که ما در جای خود در کناری نشسته باشیم. باید درباره آنها چیز بیاموزیم تا اینکه یاد بگیریم که در یک رابطه متقابل و نزدیکتر چگونه با آنان کار کنیم [۹۱].

حدود و شرایط این رابطه جدید بعدها در «تجدید نظری در مطالعات منطقه‌ای»^{۴۷} بتفصیل بیان گردید. از این پس مطالعات شرقی را نباید به صورت یک رشته فعالیت‌های علمی و تحقیقاتی صرف دید، و بلکه باید یکی از ابزارهای سیاست ملی [قدرت‌ها] نسبت به کشورهای باشد که پس از دوره استعمار بتازگی استقلال یافته و احتمالاً سرکش و رام‌نشده هستند. محقق شرق‌شناس، که اکنون به اهمیت تجدید نظر شده نقش خویش برای کشورهای مشترک‌المنافع

آتلانتیک بخوبی آگاه بود، باید به عنوان راهنما و رهگشای سیاستگذاران، تجار، و نسل جدیدی از فضلا و محققین [شرق‌شناس] عمل می‌کرد. آنچه در دیدگاه و نگرش متأخرتر گیب اهمیت داشت، کار و اثر مثبت شرق‌شناس به منزله یک عالم محقق نبود (به عنوان مثال، از نوع عالم محققى که خود گیب در جوانی، هنگامی که در موضوع تهاجمات مسلمانان به آسیای مرکزی تحقیق می‌کرد، بود)، بلکه قابلیت تطبیق و سازگاری وی برای استفاده در دنیای کارهای دولتی بود. هورانی این مطلب را بخوبی بیان می‌دارد:

... برای وی [گیب] روشن شد که دولتهای جدید و روشنفکران در غفلت و یا طرد و انکار سنتهای حیات اجتماعی و اخلاقیات خویش عمل می‌کردند، و اینکه شکستهای ایشان نیز حاصل همین مطلب بود. بنابراین، کوششهای عمده وی در جهت توضیح و روشن سازی بود، یا مطالعه ای دقیق از گذشته، از طبیعت خاص جامعه اسلامی و اعتقادات و فرهنگی که در دل آن قرار دارد. حتی این مطلب را نیز وی در مرحله نخست سیاسی می‌دید [۹۲].

با این حال، اتخاذ چنین دیدگاه و بینش متأخری، جز با میزان بالایی آمادگی در کوششها و آثار قبلی گیب، ممکن نبود، و در همانهاست که ما باید در ابتدا در جستجوی اندیشه‌های وی باشیم. از جمله اولین کسانی که بر گیب تأثیر قابل ملاحظه ای گذاشته بودند دانکن مک دونالد بود که گیب این مفهوم را که اسلام، نظام منسجمی از زندگی بود، و این انسجام و سازگاری را نه از ناحیه مردمی که بدان معتقد بوده و عمل می‌کردند و بلکه بیشتر از جانب یک سلسله مفاهیم و نظریات درونی، و روش زندگی و عبادت دینی و نظمى که همه مسلمانان آن را اعمال می‌کردند به دست می‌آورد، بوضوح از وی آموخته بود. طبیعی است که بین اسلام و مردم مسلمان نوعی تماس و تبادل پویا (دینامیک) وجود داشت، مع هذا آنچه برای محقق غربی اهمیت داشت این نکته

بود که این اسلام بود که در درون خود قدرتی داشت که تجربیات مردم مسلمان را هوشمندانه و قابل درک سازد، و نه اینکه قضیه برعکس باشد.

نزد مک دونالد و به تبع او گیب، هرگز مسائل و مشکلات معرفت‌شناختی و روش‌شناختی اسلام به عنوان یک شیء و یا موضوع (ای که درباره آن احکامی وسیع و بی‌نهایت کلی قابل صادر کردن بود) مطالعه نشده بود. مک دونالد شخصاً معتقد بود که انسان می‌توانست جنبه‌هایی از یک تجرید و انتزاع بزرگتر، یعنی طرز فکر و بینش شرقی، را در اسلام تصور و ادراک کند. تمام فصل نخستین مهمترین کتاب وی (که اهمیتش برای گیب قابل تخفیف نیست) تحت عنوان «وجهه و حیات دینی اسلام» گلچینی از عبارات اخباری غیرقابل بحث (تردیدناپذیر) درباره فکر و ذهن شرقی و یا مشرق‌زمین^{۴۸} است. وی با این عبارت شروع می‌کند که «به نظر من، این مطلب ساده و پذیرفته شده است که مفهوم «غیب و یا نادیده» برای مردم شرق به مراتب بیش از غربی‌ها بی‌واسطه و واقعی است.» «اجزاء و عناصر وسیع و تغییر دهنده‌ای که به نظر می‌رسد گاه و بیگاه تقریباً قاعده کلی را واژگون می‌کنند» نه آنها را واژگون می‌کنند و نه قوانینی به همان درجه از تعمیم و شیوع را که بر فکر و ذهن شرقی حکومت می‌کنند. «اختلاف اساسی در ذهن و فکر شرقیان زودباوری ایشان نسبت به مسائل و امور نادیده و غایب نیست، بلکه عدم توان در ایجاد یک سیستم و نظام منطقی در اطراف اموری است که دیده می‌شوند». جنبه دیگری از این اشکال — که بعداً گیب آن را به عنوان فقدان شکل در ادبیات عرب و نیز دید اساساً ذره‌گرای (اتومیست) مسلمانان درباره واقعیت مورد انتقاد و سرزنش قرار داد — این است که «اختلاف و تفاوت شرقی‌ها اساساً در مذهبی بودن آنان نیست، بلکه فقدان احساس قانون است. برای آنان چیزی به نام نظم ثابت طبیعت وجود ندارد.» اگر این «حقیقت»

عامل مهمی در دستاوردهای علمی مسلمانان، که بخش اعظمی از علوم مدرن غرب بر پایه آن بنیان گذاشته شده‌اند، نبود، در آن صورت مک دونالد هم سکوت می‌کرد. وی به فهرست خود [از این عبارات کلی] ادامه می‌دهد: «آشکار است که نزد شرقیان همه چیز محتمل و ممکن است. ماورای طبیعت چنان نزدیک است که هر لحظه ممکن است او را لمس کند». اینکه یک «موقعیت یا مورد»^{۴۹} [تاریخی] — یعنی تولد تاریخی و جغرافیایی توحید و یگانه‌پرستی در شرق — باید در بحث و استدلال مک دونالد تبدیل به یک تئوری کامل در باب اختلاف و تفاوت بین شرق و غرب گردد نشانگر این امر است که «شرق‌شناسی» تا چه حدّ شدید و عمیقی مک دونالد را متعهد کرده است. ذیلّ خلاصه مطلب را بخوانید:

بدین ترتیب، فکر می‌کنم که اختلاف و تفاوت بین شرق و غرب، در عدم توان [شرقی‌ها] در دیدن حیات به صورت یک امر پیوسته و یکنواخت، و به صورتی کلی است؛ و فهم و درک این مطلب که هرگونه فرضیه‌ای درباره حیات باید همه حقایق و واقعیات را دربر گیرد؛ و استعداد اینکه انسان از یک عقیده واحد چنان وحشت و رم کند که در نتیجه چشم خود را به هر چیز دیگری ببندد [۹۳].

البته، هیچ یک از این حرفها نوعاً جدید نیست. از زمان شلیگل تا رنان، و از رابرتسون اسمیت تا تی.ای. لاورنس، تکرار و تکرار گردیده‌اند. اینها مبتنی بر یک تصمیم [سیاسی، شرق‌شناسانه؟] درباره شرق هستند و نه هرگز یک واقعیت طبیعی. هر کس که مثل مک دونالد و یا گیب آزادانه و آگاهانه وارد حرفه‌ای به نام شرق‌شناسی می‌شد این کار را بر مبنای تصمیمی که اتخاذ شده بود می‌کرد: [تصمیم اینکه] شرق، شرق بود، و با غرب تفاوت داشت، و غیره.

بنابراین، ظرافت کاری‌ها، پالودنها، و توضیح و تفصیلات بعدی این رشته موجب نگهداری و تداوم تصمیم مزبور دربارهٔ محدود نمودن شرق می‌باشند. هیچ‌گونه طعنه و استهزای قابل تصویری در نگرشهای مک‌دونالد (یا گیب) دربارهٔ شرق، و استعداد آن بر اینکه مقهور اندیشه‌ای واحد شده باشد نیست؛ چون هیچ یک از آن دو متوجه استعداد «شرق‌شناسی» بر این مطلب که خود مقهور اندیشهٔ واحدی به نام «اختلاف و تمایز شرقی» شده باشد نیستند. و نیز هیچ کدام متوجه نیستند که وقتی از یک رشته نامگذاری‌های کلی مثل «اسلام» و یا «شرق» صحبت می‌کنند اینها یک سلسله مُثُل‌های افلاطونی هستند و نه «اشخاص»ی که بتوان به عنوان اسم خاص به کار برده و یا صفاتی را به آنها نسبت داده و افعالی را از آنها استخراج نمود.

بنابراین، تصادفی نیست که تم و موضوع اصلی گیب، در تقریباً هر آنچه وی دربارهٔ مسلمانان و یا اعراب به رشتهٔ تحریر درآورده، تنش بین اسلام، به عنوان یک واقعیت شرقی متعالی و گریزناپذیر و واقعیات موجود در تجربهٔ روزمرهٔ بشری است. سرمایه‌گذاری او به عنوان یک محقق فاضل و یک مسیحی معتقد در [خود] «اسلام» بود، و نه (به اعتقاد وی) در پیچیدگی‌های نسبتاً ناقابل، عوامانه و مبتدلی که از ناحیهٔ ناسیونالیسم (ملی‌گرایی)، جنگ طبقاتی، و تجربیات منفردی از عشق، عصبانیت، و یا کار انسانی در آن وارد شده بود. در هیچ جا بیش از اثر اسلام در کجا؟^{۵۰} این خصلت بی‌اثر کننده سرمایه‌گذاری مزبور مشهود نیست، کتابی که گیب، آن طوری که در مقالهٔ ابتدایی آن می‌گوید، در سال ۱۹۳۲ تألیف و اهداء کرده است (که همچنین شامل مقالهٔ بسیار خوبی دربارهٔ اسلام در افریقای شمالی توسط ماسینیون است.) در آنجا گیب وظیفهٔ خود را آن می‌دید که اسلام را ارزیابی نموده، وضعیت فعلی و مسیر محتمل آتی آن را تبیین نماید؛ در حیطهٔ چنین مسئولیتی، مناطق

کاملاً مختلف و مجزای اسلامی نه به معنای ردّ و انکار وحدت جهان اسلام و بلکه به عنوان نمونه‌هایی از این وحدت بود. خود گیب تعریفی مقدماتی از اسلام را مطرح نمود؛ و سپس، در مقالهٔ اختتامیه، سعی کرد که بر تحقق و فعلیت و آیندهٔ واقعی آن حکم دهد. به نظر می‌رسد که گیب هم، مثل مک‌دونالد، هیچ مشکل و مسئله‌ای با اندیشهٔ یک شرق یکپارچه که اوضاع و احوال محیطی وجودی آن را نمی‌توان بسادگی در سطح یک نژاد (قوم) خاص، و یا نظریه‌ای نژادی، تقلیل داد ندارد؛ گیب، با انکار مطلق و صریح، ارزش کلیهٔ تصمیمات نژادی خود را در سطحی بالاتر از آنچه همهٔ نسل‌های پیشین شرق‌شناسی به خاطر آن قابل سرزنش بودند قرار می‌دهد. گیب، در مورد جهان‌شمولی و قدرت تحمّل اسلام، از این بابت که اجازه می‌دهد گروه‌های قومی و مذهبی گوناگون با آزادی و آرامش در درون و کنار آن زندگی کنند، نظر سخاوتمندانه و مشفقانه‌ای داشت. در این مطلب که گیب، تنها صهیونیستها و مسیحیان مارونی را از میان تمام اقوام و مذاهب جدا کرده و به عنوان افراد و گروه‌هایی که قادر به قبول همزیستی مسالمت‌آمیز با اسلام نیستند نام می‌برد [۹۴]، رنگ و بویی از پیش‌بینی مبتنی بر الهام به مشام می‌رسد.

اما نقطهٔ مرکزی و قلب استدلال گیب این است که اسلام، شاید از این جهت که بالاخره مبین توجه و علقه منحصر به فرد شرق به [خدای] غیب و نادیده — در مقابل جهان طبیعت — است، تقدّم و حکومتی غایی بر همهٔ جنبه‌های زندگی در شرق اسلامی دارد. نزد گیب، اسلام، همان اسلام تعصب‌آمیز و سنتی (اورتودوکس) «است»، و همچنین به معنای جامعهٔ معتقدین، حیات، وحدت، خردمندی، و ارزشها «است». علاوه بر این، نظم و قانون «است»، با وجود شکافهای خالی از لطف جهادگران^{۵۱} و آشوبگران کمونیست. در هر یک از صفحات نوشتهٔ گیب به نام اسلام در کجا؟ می‌خوانیم

۵۱. خوانندگان عزیز توجه دارند که منظور مؤلف [گیب] کسانی هستند که در آن دوران علیه قدرت استعماری انگلیس در شرق جهاد می‌کردند (مترجم).

که بانکهای تجاری جدید در مصر و سوریه واقعیتهایی اسلامی و یا ابتکاری اسلامی است؛ مدارس، و نرخ رو به رشد باسوادی نیز، همچون روزنامه‌نگاری، غرب‌زدگی، و انجمنهای فکری همگی واقعیاتی اسلامی هستند. در آنجا که گیب از ظهور ملی‌گرایی و «زهرابه‌های» آن سخن می‌گوید هیچ‌گونه اشاره‌ای به استعمار اروپایی نمی‌کند. این مطلب که تاریخ اسلام نوین، ممکن است از بابت مقاومت — سیاسی و غیرسیاسی — خود در مقابل استعمار قابل فهم‌تر بوده باشد هرگز به ذهن گیب خطور نمی‌کند، درست به همان صورت که از نظر وی بحث از اینکه حکومت‌های اسلامی که از آنها سخن می‌گوید از نوع جمهوری، فئودالی و یا سلطنتی می‌باشند امر بی‌ربطی است.

از دیدگاه گیب، اسلام نوعی روبناست که هم از ناحیه سیاست (ناسیونالیسم، تحریکات کمونیستی، غرب‌زدگی) به مخاطره افتاده است و هم از ناحیه کوششهای خطرناک مسلمانان در جهت رشوه دادن و تحریف کردن با تفوق و سلطه فکری آن. دقت فرمایید که در عبارت ذیل چگونه واژه «دین و مذهب» و واژه‌های هم‌ریشه و مشترک با آن برای رنگ‌آمیزی لحن عبارات گیب مورد استفاده قرار گرفته‌اند، تا حدی که از ناحیه فشارهای دنیوی که متوجه «اسلام» شده‌اند نوعی حالت اذیت و آزار مناسب این وضعیّت را احساس می‌کنیم:

اسلام، در مقام یک دین تنها کمی از نیروی خود را از دست داده است، اما اسلام به مثابه داور زندگی اجتماعی [در دنیای جدید] پایه‌های حکومتی خود را از دست می‌دهد. در کنار و نیز در بالای سر آن نیروهای اعمال فشار و اقتدار می‌کنند که گاهی در تضاد با سنتها و نسخه‌های اجتماعی آن [اسلام] هستند، مع‌هذا فشار خود را بر کرده آن وارد می‌سازند. اگر بخواهیم این وضعیّت را به زبان ساده‌تری بیان کنیم، وضعیّتی که اتفاق افتاده از این قرار است: تا این اواخر یک شهروند مسلمان معمولی هیچ‌گونه فعالیّت و یا علاقه سیاسی نداشت؛ و یا ادبیاتی که براحتی به آنها دسترسی داشته باشد — البته منهای متون ادبی دینی، و

یا هیچ‌گونه جشن و یا فستیوال و یا برنامه اجتماعی، جز مراسم مذهبی، و بالاخره تنها بخش بسیار کم و تقریباً نزدیک به صفری از دنیای خارج را می‌دید. آن هم با عینک مذهب. «درنتیجه، برای وی، مذهب، به معنی همه چیز بود.» اما اکنون، بیشتر شبیه به وضعی که در کشورهای پیشرفته حکمفرماست، علایق وی گسترش یافته و دیگر همه فعالیت‌های بسته به مذهب نیست. او اکنون با سؤالاتی سیاسی روبرو است که توجه وی را به خود معطوف می‌دارند؛ سلسله مقالاتی را خوانده، و یا برایش می‌خوانند که هیچ ارتباطی با مذهب ندارند، و در آنها دیدگاه و نظریه مذهبی ممکن است اصلاً مورد بحث قرار نگرفته باشند، و فتواها و نظرهایی که داده شده‌اند، احکام مربوطه احتمالاً بر مبنای یک رشته اصول متفاوتی باشند... [۹۵].

باید اعتراف کنیم که تصویر ارائه شده را سخت می‌توان [در بیرون] دید، چون، به خلاف هر مذهب دیگری، اسلام یعنی همه چیز. من فکر می‌کنم مبالغه و اغراق، به عنوان یک پدیده انسانی، در شرق‌شناسی منحصر به فرد است. خود زندگی — یعنی سیاست، ادبیات، انرژی، فعالیت، و رشد — نوعی تعدی و تخطی به این جامعیت و کلیت غیرقابل تصور است. مع‌هذا، اسلام در فرم جدید خود، «به عنوان مکمل و کفه مقابل تمدن غربی»، چیز خوبی است: این هسته مرکزی پیشنهاد گیب در مورد اسلام جدید است. زیرا «در وسیع‌ترین جنبه تاریخ، آنچه اکنون بین اروپا و اسلام در شرف وقوع است عبارت از تکمیل شدن مجدد تمدن غربی می‌باشد، که در زمان رنسانس به طور مصنوعی جدا گردیده بود و اکنون بان نیروی عظیم در حال تجدید وحدت خویش می‌باشد» [۹۶].

برخلاف ماسینیون، که هرگز سعی نکرد که نظرپردازی‌های متافیزیکی خود را پوشیده دارد، گیب مطالبی از سنخ سخنان فوق را طوری ارائه می‌داد که گویی آنها دانش عینی هستند (مقوله‌ای که آن را نزد ماسینیون

غایب می‌دید). با این وجود، با هر محک و میزانی، اکثر کارهای گیب در مورد اسلام، از نوع مطالب مابعدالطبیعی (متافیزیکی) می‌باشند، نه صرفاً بدین خاطر که وی مفاهیمی تجریدشده و انتزاعی مانند «اسلام» را چنان به کار می‌برد که گویی آنها معانی روشن و متمایزی دارند، بلکه همچنین بدین سبب که هرگز درست روشن نیست که «اسلام»ی که او از آن سخن می‌گوید در کدام برهه از زمان و یا مکان به صورت محسوس و ملموس وجود دارد. اگر، از یک طرف، مثل مک‌دونالد و به تبع او، وی «اسلام» را به طور قطع و یقین در بیرون از محدوده غرب قرار می‌دهد، از طرف دیگر، در بسیاری از آثار خود، مشغول «تکمیل مجدد آن» در غرب است. در سال ۱۹۵۵، وی این سؤال درونی - بیرونی [و یا داخلی - خارجی] را قدری روشن‌تر بیان نمود. مغرب‌زمین از اسلام، تنها اجزا و عناصری غیرعلمی را گرفت که خود در اصل از غرب استنباط شده بودند، در حالی که به هنگام قرض کردن از علوم اسلامی، مغرب‌زمین صرفاً از قانون «انتقال نامحدود قوانین طبیعی و تکنولوژی» [۹۷] تبعیت می‌کرد. نتیجه آخر کار این است که اسلام در زمینه‌های «هنر، زیبایی، فلسفه و تفکر دینی» پدیده‌ای دست‌دوم باشد (زیرا که آنها در اصل از غرب آمده بودند)، و در مورد علوم و تکنولوژی هم صرفاً جریان انتقال آنها - که الزاماً در اصل اسلامی هم نبودند - مطرح بود.

هرگونه تبیین در مورد اینکه «اسلام» در تفکر گیب به چه معناست را باید «در محدوده» این قیود و حدود مابعدالطبیعی جستجو نمود، و در حقیقت دو کار مهم وی در سالهای دهه ۱۹۴۰ به نامهای «خطوط و تمایلات جدید در اسلام» و «بررسی تاریخی دین محمدی»^{۵۲}، موضوعات را بسیار روشن می‌کنند. در هر دو کتاب، گیب با دشواری زیادی در شرح ماجرای بحران جدید در اسلام روبروست، که از نظر ذاتی و وجودی با کوششهای نوین در

جهت تغییر و اصلاح خویش مخالفت می‌کند. قبلاً از عناد و خصومت گیب با هرگونه نوگرایی و تازگی در اسلام، و تعهد سرسختانه وی به اسلام سنتی (اورتودوکس) سخن گفته‌ام. اکنون وقت آن است که در مورد این مطلب که گیب واژه «محمدگرایی»^{۵۳} را به اسلام ترجیح می‌دهد سخن گویم (چون وی می‌گوید که اسلام واقعاً مبتنی بر ایده‌ای از جانشینی و وراثت وابسته به حواریون یا پاپ^{۵۴} است که در [حضرت] محمد(ص) گسترش یافته و به اوج خود رسیده است)، و نیز این اظهار نظر وی که دانش اصلی در اسلام حقوق است که در همان مراحل اولیه جای الهیات را گرفت. مطلب عجیب و غریب درباره این اظهار نظرها این است که چنین احکام و بیاناتی، نه بر مبنای هیچ‌گونه شاهد و دلیلی از داخل خود اسلام، و بلکه بر مبنای منطقی که عمدتاً در خارج از اسلام قرار دارد، می‌باشند. هیچ فرد مسلمانی خود را [به عوض مسلمان] «محمدی» (ص) نمی‌خواند، و تا جایی که شناخته شده هیچ کس هم ندیده که کسی حقوق را بر الهیات ترجیح داده باشد. اما کاری که گیب می‌کند این است که خود را به عنوان یک محقق فاضل، در درون تناقضاتی که خود وی آنها را تشخیص داده قرار دهد، در آن نقطه‌ای در «اسلام» که «جابجایی خاص و دور از انتظاری بین جریان رسمی بیرونی و واقعیات درونی وجود دارد» [۹۸].

سپس، محقق شرق‌شناس، وظیفه خود را در این می‌بیند که این جابجایی را تبیین نموده و نتیجتاً حقیقت را درباره اسلام بیان نماید، که طبق تعریف خود وی، قادر به انجام این کار مهم نخواهد بود — زیرا که تناقضات درونی وی قدرت تشخیص و تمیز توسط خود را در آن فرونشانده است. غالب بیانات و احکام کلی گیب درباره اسلام مفاهیم و پندارهایی را به اسلام عرضه می‌کنند که، طبق تعریف «خود وی»، مذهب و یا فرهنگ اسلامی قابلیت

درک و جذب آنها را ندارد: «فلسفه مشرق‌زمین هرگز ایده بنیادین عدالت در فلسفه یونان را مورد تمجید و تحسین قرار نداده بود.» و درباره جوامع اسلامی هم [مؤلف می‌گوید که] «در نقطه مقابل اکثر جوامع غربی، آنها [مسلمانان] عموماً خود را وقف ساختن تشکیلات اجتماعی ثابت و پایداری می‌کنند تا اینکه در صدد بناکردن نظامهای ایده‌آل و آرمان‌گرایانه تفکر فلسفی باشند.» نقص عمده و اصلی درونی اسلام عبارت از «شکاف و جدایی موجود در همگامی بین دستورات مذهبی و طبقات بالا و متوسط در جامعه اسلامی است» [۹۹]. اما گیب همچنین می‌داند که اسلام هرگز از بقیه دنیا جدا و ایزوله باقی نمانده است و بنابراین باید ناظر یک سلسله از جابجایی‌ها، عدم کارایی‌ها، و انفصالات خارجی بین خود و بقیه دنیا باشد. بنابراین وی می‌گوید که اسلام جدید حاصل یک دین قدیمی (کلاسیک) می‌باشد که در تماس نامنظمی [از لحاظ زمانی البته، یعنی غیرهمزمان- یکی قدیمی و دیگری جدید] با ایده‌های رمانتیک مغرب‌زمین قرار گرفته است. اسلام، در عکس‌العمل خویش در مقابل این تهاجم، مکتبی از نوپردازان (مدرنیست‌ها) را پرورش داد که اندیشه‌های آن در همه جا افشاکننده ناامیدی است، اندیشه‌هایی که برای دنیای جدید تناسبی ندارد: [از قبیل] مکاتب مهدی‌گرایی، ملی‌گرایی، و یا احیای خلافت و خلیفه‌گری. با این حال، عکس‌العمل محافظه‌کارانه در مقابل مدرن‌گرایی نیز از لحاظ عدم تناسب با آن وضعی بهتر از این ندارد، زیرا که چرندگرایی سرسختانه‌ای را به وجود آورده است. خوب، پس ما باید از خود بپرسیم که بالاخره این اسلامی که نه می‌تواند بر جابجایی‌های داخل خود حاکم شود، و نه اینکه به نحو رضایت‌آمیزی با محیط و اطراف خارجی خود تماس برقرار کند، چگونه چیزی است؟ پاسخ بدین سؤال را می‌توان از عبارت مرکزی زیر که از کتاب خط و خطوط و تمایلات جدید در اسلام نقل می‌کنیم یافت:

اسلام دینی سرزنده و حیاتی است، که قلب، فکر، و وجدان دهها و بلکه صدها میلیون نفر از مسلمانان را تسخیر کرده است، و برای آنها

موازین و استانداردهایی تعیین کرده که زندگی متواضعانه، صادقانه و خداترسانه‌ای را داشته باشند. آنچه که حالت سنگ و صلب به خود گرفته اسلام نبوده و بلکه مدونات (قواعد و فرمولهای) سنتی (اورتودوکس)، الهیات انتظام یافته، و تعارضات و مجادلات اجتماعی آن می‌باشد. در این نقطه است که جابجایی وجود دارد، و در بین بخش عظیمی از پیروان تحصیلکرده و هوشمند آن، گونه‌ای عدم رضایت وجود دارد، و خطر برای آینده بیش از هر چیز محسوس است. هیچ مذهبی نمی‌تواند در مقابل خطر فروپاشی تاب بیاورد در حالی که بین درخواستها و الزامات آن [دین] بر اراده افراد و توسل به عقل و فکر پیروانش فاصله‌ای عظیم وجود داشته باشد. اینکه این مسئله جابجایی هنوز برای اکثریت عظیمی از مسلمانان مطرح نشده است دلیلی به دست می‌دهد که علما چندان هم از نسخه‌های عجولانه‌ای که روشنفکران نوگرای برای آنها پیچیده‌اند استقبال نکنند؛ اما گسترش روزافزون مدرن‌گرایی خود اخطاری در این زمینه است که بحث تجدید نظر و تدوین تازه [ای از قواعد و مقررات اسلامی] چندان هم نمی‌تواند به تأخیر افتد. در تعیین منشاءها و علل این جمود و تصلب قواعد و فرمولهای اسلامی، احتمالاً ممکن است هم چنین سرنخی به پاسخ به سؤالی را که نوگرایان اسلامی مطرح می‌کنند — اما تاکنون در حل آن ناکام بوده‌اند — بیابیم، این سؤال که چگونه می‌توان اصول و قواعد بنیادی اسلام را به فرمولها و عبارات جدیدی درآورد، بدون اینکه به اجزا و عناصر اصلی آنها [آن اصول] لطمه‌ای وارد شود» [۱۰۰].

بخش آخر عبارت فوق به حد کافی آشناست: بدین معنا که به طور ضمنی حکایت از قدرت و توان شرق‌شناس سنتی در تجدید فرمول و تجدید ساختار شرق دارد، با این فرض که خود شرق برای انجام این کار در حق خود قادر نیست. پس بنابراین، از یک جهت، اسلام گیب «جلوتر» از اسلامی است که در خود مشرق‌زمین مطالعه، عمل و موعظه می‌شود. مع هذا این اسلام متعلق به آینده صرفاً یک داستان و تخیل شرق‌شناس نیست، که از دل اندیشه‌های او بیرون

آمده باشد، و بلکه مبتنی بر «اسلام»ی است که، از آن جهت که نمی‌تواند واقعاً وجود داشته باشد، «دست‌نیاز و توسل» به سوی کل جامعه مؤمنین «دراز می‌کند». دلیل اینکه «اسلام» می‌تواند در یک فرمول شرق‌شناسی متعلق به آینده کم‌وبیش وجود داشته باشد این است که در مشرق‌زمین، «اسلام» به زبان روحانیون آن غصب و تحریف گردیده است، روحانیونی که بر مغزو ذهن اعضای جامعه اسلامی ادعا دارند. تا جایی که «اسلام» در این درخواست و استیناف ساکت است در موضع امنی قرار دارد؛ اما به محض آنکه روحانیت اصلاح‌گرنقش (مشروع) خویش در زمینه اصلاح و تعدیل اسلام بدین منظور که بتواند در جرگه نوآوری وارد شود را بر عهده گیرد، مشکل شروع می‌شود. و آن مشکل، البته، همان مشکل جابجاشدگی است.

«جابجایی» در آثار گیب نشانگر چیزی به مراتب مهم‌تر از یک مشکل فکری (عقلانی) مشهور در درون اسلام است. به اعتقاد من، این امر مبین و معادل جایگاه ممتازی است که شرق‌شناس خود را در آن قرار داده و از آنجا درباره اسلام مطلب می‌نویسد و یا به تجدید فرمول اسلام پرداخته و حتی از جانب آن قانون وضع می‌کند. جابجایی، به مراتب دورتر از اینکه یک تمیز و تشخیص تصادفی از ناحیه گیب باشد، به صورت راهرو و گذرگاه معرفت‌شناختی موضوع [بحث و کار] اوست، و در نتیجه، سگوی تماشایی است که وی از آنجا می‌تواند در تمام نوشته‌هایش، و نیز همه مواضع بانفوذ و مهمی که اشغال می‌کند، به بررسی و تجزیه و تحلیل اسلام بپردازد. در میان استیناف و پژوهش بی‌صدای «اسلام» به جامعه‌ای معتقد به وحدانیت و متشکل از مؤمنین سنتی (اورتودوکس) و مجموعه کاملی از تفاسیل شفاهی به وسیله گروه‌های گمراه فعالین سیاسی، روحانیون مأیوس و نومید، و اصلاح‌طلبان فرصت‌طلب، بود که گیب ایستاده بود، چیز می‌نوشت، و فرمولهای جدید ارائه می‌داد. در نوشته‌های او مطالبی گفته می‌شد که یا خود اسلام نمی‌توانست بگوید و یا اینکه علما و روحانیون آن نمی‌خواستند بگویند. آنچه

که گیب می‌نوشت، به یک معنا، از نظر زمانی جلوتر از اسلام بود، بدین معنا که وی فرصتی فراهم می‌آورد که در نقطه‌ای در آینده «اسلام» چیزی را بگوید که اکنون قادر به گفتن آن نبود. اما به یک معنای دیگر، آثار گیب در مورد «اسلام»، ماقبل از آن بود که دین مزبور به صورت مجموعه منسجمی از اعتقادات «زنده» مطرح شده باشد، زیرا که در نوشته‌های نامبرده احساس بدین صورت مطرح شده بود که گویی پژوهش و یا استینافی خاموش به محضر مسلمانان «قبل» از آن وقتی است که ایمان آنها تبدیل به موضوعی درخور بحث، عمل، و یا مناظره دنیوی شده بود.

تضاد و تناقض موجود در کار گیب — بدین خاطر که این تناقض است که انسان از اسلامی سخن گوید که نه در واقع آن چیزی باشد که علما و روحانیون پیرو آن دین می‌گویند آن گونه است، و نه آن طوری که پیروان عادی و عامی آن، اگر می‌توانستند، می‌گفتند آن گونه است — تا حدودی از ناحیه حالت و روحیه مابعدالطبیعی حاکم بر کار وی، و در واقع حاکم بر کل تاریخچه شرق‌شناسی نوین، که وی از طریق افراد مجربی نظیر مک دونالد به ارث برده بود، خفه و خاموش گردیده است. شرق و اسلام آن‌چنان منزلت فوق واقعی، و از لحاظ پدیده‌شناسی تلخیص شده‌ای دارند که آنها را از دسترس هر کس به جز کارشناسان غربی دور نگه می‌دارد. از ابتدا که مغرب‌زمین نظریه‌پردازی در مورد شرق را شروع کرد، یکی از کارهایی که خود شرق قادر به انجام آن نبود این بود که خود را عرضه کند. هرگونه دلیل و شاهی در مورد شرق تنها وقتی ارزش داشت که از درون آتش پاک‌کننده شرق‌شناسی عبور کرده و محکم گردیده بود. دیدگاه گیب حکایت از «اسلام» (و یا «محمدگرایی» ص) هم به «آن صورتی که بوده» و هم به «آن صورتی که امکان وجود داشت» دارد. به گونه‌ای مابعدالطبیعی — و تنها به همین صورت مابعدالطبیعی — ذات موجود و ممکن یکی گردیده‌اند. تنها با یک روحیه و وجهه مابعدالطبیعی است که می‌توان مقالات مشهور گیب [به شرح ذیل] را به

وجود آورد: «ساختمان تفکر مذهبی در اسلام»، و یا «تفسیری از تاریخ اسلامی»، بدون اینکه زحمت تمیز بین دانش عینی و دانش ذهنی را که از جمله انتقادات گیب بر ماسینیون بود [۱۰۱] به خود داد. اظهارات و احکام گیب در مورد «اسلام» با چنان اعتماد به نفس و آرامشی ادا شده‌اند که واقعاً قهرمانانه به نظر می‌رسند. هیچ‌گونه جابجاشدگی، و یا احساس عدم پیوستگی بین صفحه کتاب گیب و پدیده‌ای که وی آن را شرح می‌دهد وجود ندارد، زیرا هر یک از آن دو، بنا بر نظر خود گیب، در غایت امر به آن دیگری قابل تحول‌اند. بدین لحاظ، «اسلام» و توصیف گیب از آن سادگی و وضوحی آرام و قابل تعلیم و بیان دارند که عنصر مشترک در آنها صفحات منظم کتاب محقق انگلیسی است.

من برای وضع ظاهری (نمود) و نیز مدل مورد نظر صفحات شرق‌شناسی به عنوان یک موضوع چاپ شده اهمیت زیادی قائلم. در این کتاب قبلاً راجع به دائرةالمعارف الفبایی دوهربلوت، اوراق بسیار انبوه «توصیف مصر»، یادداشت آزمایشگاه — موزه گونه رنان، و ترخیمات و داستانهای کوتاه کتاب مصریان جدید لین، و نقل قولها و اقتباسات گلچین وار ساکی، و غیره سخن گفته‌ام. این صفحات جملگی نشانه‌هایی از نوعی «شرق»، و نوعی «شرق‌شناس» هستند که به خواننده «ارائه شده» است. در این صفحات نظم خاصی وجود دارد که از آن طریق خواننده کتاب نه تنها به درک و فهم «مشرق‌زمین» توفیق می‌یابد، بلکه همچنین خود شرق‌شناس را نیز به عنوان یک مترجم، نمایش‌دهنده، شخصیت (جداگانه)، و متخصص عرضه و نمایش (و عرضه کننده و نمایشگر) می‌شناسد. گیب و ماسینیون به نحو چشمگیری توفیق یافتند که صفحاتی را به نگارش درآورند که گویی دوره مختصری از همه تاریخچه نوشته‌های شرق‌شناسی در غرب بود، تاریخی که از لحاظ جنس کلی و سبک و طرح بسیار متنوع بود، در آخر امر به صورت آثاری تحقیقاتی که از هماهنگی و یکنواختی نویسنده‌ای واحد برخوردار بود تقلیل یافته بود. نمونه

شرقی؛ [مطالب] زیاده و افزون شرقی؛ واحد لغت‌نویسی و فرهنگ‌نویسی شرقی؛ مجموعه‌های مسلسل شرقی؛ نسخه نمونه شرقی؛ همه اینها در گیب و ماسینیون تابع اقتدار و اعتبار علمی نثری مبتنی بر استدلال و برهان قرار گرفته و به صورتهای رساله و مقالات کوتاه، و یا کتب تحقیقاتی عرضه گردیده‌اند. در دوره ایشان، یعنی از حدود پایان جنگ جهانی اول تا دهه سالهای ۱۹۶۰ میلادی (سالهای دهه ۱۳۴۰ شمسی) سه شکل عمده نوشته‌های شرق‌شناسی دستخوش تحوّل اساسی گردید: دایرةالمعارف (انسکلوپدی)، گلچین ادبی، و ثبت وقایع شخصی، اقتدار و مرجعیت آنها مورد توزیع مجدد، تفرق و پراکندگی، و یا ازهم پاشیدگی قرار گرفت: به کمیته‌ای از صاحب‌نظران (مثل نمونه‌های «دایرةالمعارف اسلامی» و یا «تاریخ اسلام کمبریج»)، و یا به سطح پایینتری از خدمت (مثل آموزشهای مقدماتی در السنه شرقی، که نه تنها، مثل «گزیده آثار نویسندگان کلاسیک عرب» اثر ساکی افراد را برای امور سیاسی و دیپلماسی تعلیم می‌داد، بلکه همچنین به درد آموزشهای جامعه‌شناسی، اقتصاد، و یا تاریخ [کشورهای شرقی] نیز می‌خورد)، و یا به قلمروی الهام احساسی (که بیشتر به شخصیتها و یا حکومتها مربوط می‌شد — مثل نمونه لاورنس — تا به علم و دانش). گیب، با بی‌اعتنایی آرام و خاموش اما نثری بشدت منظم و مترادف؛ و ماسینیون، با شاقه یک هنرمند که پیش او هیچ سند و مدرکی، تا زمانی که تحت حکم موهبت تفسیر عجیب و غریبی قرار دارد، زیاده‌گزار و مبالغه‌آمیز نیست؛ این دو فاضل محقق به کمک هم اقتدار و اعتبار اساساً «مشهور و جهانی» شرق‌شناسی اروپا را تا سرحدّ مقدور پیش بردند. پس از ایشان، واقعیت جدید — و یا سبک تخصصی جدید — به یک سخن کلّی، انگلیسی-امریکایی بود، و یا به بیان محدودتر و تخصصی‌تر، رنگ و بوی علوم اجتماعی امریکایی را داشت، که در آن، شرق‌شناسی قدیم به چندین بخش شکسته شده بود، اما با این وصف تمامی این بخشها هنوز در خدمت اصول جزمی (دگم‌های) سنتی شرق‌شناسی قرار داشتند.

قسمت چهارم

آخرین مرحله

از زمان پس از جنگ دوم جهانی، و به طور دقیقتر پس از هر یک از جنگهای اعراب با اسرائیل، مسلمانان عرب به عنوان یکی از چهره‌های رایج فرهنگ عمومی و مردمی امریکا مطرح شده‌اند، حتی به همین نحو نیز در دنیای دانشگاهی و علمی (آکادمیک)، و در دنیای سیاستگذاران، و در دنیای تجارت نیز توجهی جدی به اعراب مبذول می‌شود. این مطلب مبین یک تغییر عمده در هیئت و ساختار بین‌المللی نیروهاست. دیگر فرانسه و انگلستان موضع اصلی را در سیاست جهان اشغال نمی‌کنند. امپریالیسم امریکایی وضع آنها را جابه‌جا نموده است. اکنون رشته وسیعی از علایق و منافع، تمام بخشهای دنیای مستعمراتی سابق را به ایالات متحده امریکا پیوند می‌دهد، درست به همان صورتی که زاد و ولد سریع رشته‌های فرعی و آکادمیک، تمام رشته‌های لغت‌شناسی و اروپایی سابق مثل شرق‌شناسی را تقسیم (و در عین حال به هم مرتبط) می‌نماید. الآن تخصصهای مختلف در موضوع مناطق گوناگون جهان^۱، نامی که اکنون روی آن گذاشته‌اند، ادعای کارشناسی و تخصص در باب سرزمینهای خارجی را دارد، که البته به نوبه خود در خدمت حکومت و یا تجارت و یا هر دو باهم قرار می‌گیرد. حجم بسیار انبوهی از شبه مواد و مطالبی که در سالنامه‌ها و وقایع‌نامه‌های شرق‌شناسی نوین اروپایی ذخیره گردیده بود

— مثل مطالبی که در روزنامه‌های ثبت وقایع ژول مول در قرن نوزدهم فراهم آورده شده بود— فسخ گردیده و به اشکال جدیدی درآورده شده است. انواع متنوعی از مظاهر و نمایشات پیوندی [مرتکب از دو جزء ناجورا] از شرق اکنون در فضای فرهنگی در سیلان می‌باشد. کشورهایی نظیر ژاپن، هندوچین، چین، هندوستان، پاکستان: عرضه و نمایش آنها، به دلایلی که روشن است، در بسیاری از جاها بحث‌های وسیعی برانگیخته است. اسلام و اعراب نیز جلوه‌ها و نمایشهای خویش را دارند، و ما در اینجا با آنها طوری برخورد می‌کنیم که گویی در آن ایستادگی و ابرام ناقص و جزء جزء— و با این وجود از لحاظ قدرتمندی و عقیدتی منسجم و مرتبط— واقع شده‌اند، مطلبی که به مراتب کمتر از مسائل قبلی [مربوط به چین، ...] مورد بحث قرار می‌گیرد، و در ضمن، شرق‌شناسی سنتی اروپا خود را درون آن خرج کرده است.

۱. چهره‌های معروف، و نمایش و بازنمایی‌های علوم اجتماعی.

ذیلاً چند نمونه از اینکه فرد عرب امروزه چگونه باز نموده می‌شود به دست می‌دهیم. نگاه کنید که چه به سهولت فرض می‌شود که عرب دربردارنده تحولات و تبدلات نوعاً غرض‌آلودی است که در آن جهت متحمل فشار گردیده و سوق داده می‌شود. لباسی که برای دهمین گردهمایی کلاس پرینستون در سال ۱۹۶۷ طراحی شده بود درست برای قبل از جنگ ژوئن فکر گردیده بود. نقش آن— حداقل تا آن حدودی که مدل مزبور به ذهن متبادر می‌ساخت— این بود که به شکل عربها باشد: لباسهای بلند، دستار سر، و صندل. درست پس از جنگ، وقتی که دیگر روشن شده بود که مدل عربی مایه مزاحمت است، در برنامه‌های گردهمایی تغییر داده شد. قرار شد که افراد کلاس، در حالی که همان لباس از اول طراحی شده را در بر داشتند، طوری قدم بزنند و وارد سالن شوند که به نشانه شکستی فرومایه دستهایشان روی سرهایشان باشد. این همان حالتی بود که اعراب بدان تبدیل شده بودند. از طرح کم‌رنگی از یک بدوی شترسوار به کاریکاتور پذیرفته شده‌ای که تجسم عدم قابلیت و در نتیجه

شکست بود: این تمام چشم‌اندازی بود که برای یک فرد عرب قائل بودند. با وجود این، پس از جنگ ۱۹۷۳ اعراب و اسرائیل، اعراب در همه جا چهره‌ای تهدید‌آمیزتر از این پیدا کردند. کارتون‌هایی ساخته شد که یک شیخ عرب را پشت بشکه‌ای از نفت نشان می‌داد. در هر صورت این «عرب»‌ها آشکارا «سامی» بودند: بینی‌های تیز قلاب‌گونه آنها، نگاه خیره و سبیل‌هایی که بر چهره داشتند، (برای جمعیت اکثراً غیرسامی)، یادآور این مطلب بودند که «سامی»‌ها ریشه همه مسائل «ما» هستند، که البته این مسائل مورد بحث — در این قضیه خاص — همان کمبود نفت بود. کینه و عداوت همگانی که نسبت به جهودها وجود داشت کم‌کم به آرامی به صورت «اعراب» منتقل شد، چون چهره مربوطه اساساً یکی بود.

بنابراین، اگر عرب در مرکز توجه [امریکاییان] جایگاهی را اشغال می‌کند، به خاطر دارا بودن یک ارزش منفی است. او به منزله برهم زننده حیات و وجود اسرائیل و غرب دیده می‌شود، و یا با دیدی از همان وجه و نگرش، به عنوان مانع عظیمی در راه ایجاد اسرائیل در سال ۱۹۴۸ میلادی. اگر قرار است این عرب، تاریخی داشته باشد این همان تاریخی است که از ناحیه سنت شرق‌شناسی، و بعدها سنت صهیونیستی به وی داده شده (و یا از او گرفته شده است: چون اختلاف مطلب جزئی است). لامارتین و صهیونیست‌های نخستین، فلسطین را همچون بیابانی خالی از سکنه می‌دیدند که در انتظار شکوفایی است؛ ساکنینی هم که در سرزمین فلسطین سکنی داشتند همچون بدوی‌های بی‌ربطی فرض می‌شدند که هیچ ادعای حقیقی بر آن سرزمین نداشته و در نتیجه فاقد هویت و واقعیتی فرهنگی و یا ملی بودند. بدین ترتیب اکنون فرد عرب همچون سایه‌ای پنداشته می‌شد که مثل سگ به دنبال جهودها می‌دوید. در آن سایه است که — به دلیل اینکه هم عرب و هم جهود سامی‌هایی شرقی بودند — هر آنچه عدم اعتماد سنتی و مخفی‌غریبان نسبت به شرقی‌ها وجود داشت گنجانیده می‌شد. از آن جهت که جهودهای اروپای قبل از ظهور آلمان نازی

دو شاخه گردیده‌اند، لذا آنچه اکنون در پیش روی داریم قهرمانی یهودی است که از دل عقیده و علاقه تجدید ساختار یافته شرق‌شناسان پیشگام و ماجراجویی (نظیر برتون، لین، رنان)، و سایه خزنده و به گونه اسرارآمیزی ترسناک «عرب شرقی» ساخته شده است. فرد عرب، که از همه چیز به استثنای گذشته‌ای که مجادلات شرق‌شناسانه برای او به وجود آورده است ایزوله گردیده اکنون سرنوشت محتومی پیدا کرده است که بدان زنجیر شده و تنها، به نحوی که صهیونیست‌ها برنامه‌ریزی کرده‌اند، گاه و بی‌گاه به تناوب در مقابل ضربات و تنبیهات آنچه که به قول باربارا تاچمن^۲ — که به آن نامی دینی داده — «شمشیر سخت و سریع اسرائیل» است از خود عکس‌العمل نشان می‌دهد.

جماعت عرب، منهای صفت ضدصهیونیست بودن خود، تولیدکننده نفت است. این هم خود نکته منفی دیگری است، چون که در بیشتر صحبت‌هایی که از نفت اعراب می‌شود فوراً تحریم نفتی سالهای ۱۹۷۳-۱۹۷۴ (که منافعش عمدتاً به جیب کمپانی‌های بزرگ نفتی امریکایی و معدودی از حکام کشورهای عربی رفت) به خاطر آورده می‌شود، که البته به همراه یادآوری این مطلب است که اعراب برای تملک چنین مخازن عظیمی از نفت شایستگی اخلاقی لازم را ندارند. بدون حسن تعبیر رایج، سؤالی که غالباً پرسیده می‌شود این است که چرا باید چنین افرادی نظیر اعراب حق داشته باشند که دنیای پیشرفته (آزاد، دموکراتیک، و صاحب اخلاق) را در معرض تهدید قرار دهند؟ از ناحیه همین سؤالات است که کم و بیش افرادی پیشنهاد می‌کنند که میدانهای نفتی اعراب را باید افراد نیروی دریایی امریکا اشغال کنند.

در فیلمهای سینمایی و تلویزیونها، نیز فرد عرب معمولاً با هرزگی و شهوت‌پرستی و یا نادرستی سفاکانه‌ای متهم می‌شود. چهره او همچون فرد تباه، و زیاده از حد شهوترانی تصویر می‌شود که حین آنکه با زیرکی قادر به انجام

توطئه‌ها و دسیسه‌های پنهانی است، اساساً آدم سادیست (آزارگر)، خیانت‌پیشه و پستی است. اگر بخواهید به نقش سنتی عربها در فیلمهای سینمایی پردازید معمولاً وی را در قالب یک تاجر برده، شتران، صراف و آدم رذل پرزرق و برقی می‌بیند. رهبر عرب هم (که سردسته یک مشت آدم غارتگر، و یا دزد دریایی، و یا شورشیان محلی است) غالباً کسی است که مشغول داد و بیداد کردن بر سر قهرمان دستگیرشده غربی و دوست دختر و یا همراه موطلایی او است (که البته قهرمانانه و با وقار کامل در صحنه حضور دارند)، «افراد من شما را خواهند کشت، اما قبل از آن علاقه‌مندند قدری خود را با شماها مشغول سازند.» البته در حین حرف زدن نیز با نگاه منظور خود را می‌فهماند؛ این نوع حقارت و فرومایگی در وجود شیخ^۳ والتینو^۴ است. در برنامه‌ها و تصاویر خبری نیز عربها همواره در هیئت یک گروه و جماعت انبوه نشان داده می‌شوند؛ هیچ فردیت و یا شخصیت و تجربه شخصی مطرح نیست. اکثر تصاویر نمایانگر خشم و طغیان گروهی و بدبختی است، و یا ژستهای غیرمنطقی (و در نتیجه به نحو مایوس کننده‌ای عجیب و نامأنوس). آنچه در پس همه این تصاویر و چهره‌ها در کمین نشسته است همانا تهدید «جهاد» می‌باشد. و در نتیجه آن، ترس از اینکه [بالاخره] مسلمانان (یا اعراب) دنیا را خواهند گرفت.

مرتباً مقالات و کتابهایی در مورد اسلام و اعراب چاپ می‌شوند که مطلقاً نمایانگر هیچ تغییری در زمینه مجادلات تند و تلخ ضداسلامی رایج در قرون وسطی و یا دوره رنسانس نیستند. تقریباً در مورد هیچ گروه نژادی و یا مذهبی دیگری نیست که عملاً بتوان هرچه خواسته می‌شود گفت و یا نوشت، بدون اینکه هیچ‌گونه معارضة و یا مخالفتی وجود داشته باشد. در سال ۱۹۷۵

۳. باید توجه داشت که «شیخ» در عربی به معنای بزرگ و رئیس یک قبیله یا گروه بوده و با معنای رایج آن در فارسی که شامل بخشی از علمای دینی است تفاوت دارد.

۴. Rudolph Valentino (۱۸۹۵-۱۹۲۶) هنرپیشه ایتالی الاصل امریکایی که نقش شیخ عرب را بازی می‌کرد.

برای دانشجویان زیر لیسانس دانشکده کلمبیا راهنمای دروسی چاپ شده بود که در آن در مورد دوره زبان عربی توضیح داده شده بود که تقریباً تمام واژه‌ها و مصطلحات این زبان به نحوی مرتبط با «خشونت» بودند، و لذا ذهن و فکر عربی، آن گونه که در زبان ایشان «انعکاس یافته بود» پیوسته حالت قلنبه‌گویی و گزافه داشت. مقاله‌ای که اخیراً به قلم اِمت تی‌رل^۵ در مجله هارپر^۶ چاپ شده بود حتی از این نیز تهمت‌آمیزتر و نژادپرستانه‌تر بود: بدین ترتیب که ادعا می‌کرد عرب‌ها اساساً جانی بوده و خشونت و تقلب و فریب در ژن آنهاست [۱۰۲]. مطالعه و بررسی که تحت عنوان «اعراب در کتابهای درسی امریکاییان» به عمل آمده شگفت‌آورترین اطلاعات ناصحیح، و بلکه بی‌عاطفه‌ترین نوع بازنمایی یک گروه نژادی-مذهبی را به نمایش می‌گذارد. در یکی از کتابها این طور آمده که «تنها تعداد خیلی کمی از مردم این منطقه [عربی] حتی می‌دانند که راه بهتری هم برای زندگی کردن وجود دارد»، و سپس مطلب را ادامه داده و به صورتی آشتی‌جویانه می‌پرسد که «پس چه چیزی مردم خاورمیانه را به هم متصل نگه می‌دارد؟» جوابی هم که بدون هیچ درنگ و تأخیری ارائه شده این است که: «آخرین حلقه [این ارتباط و اتصال] دشمنی و تنفر نسبت به یهودیان و ملت اسرائیل است.» در کتاب دیگری، در کنار چنان مطالبی که فوقاً اشاره شد، مطلب زیر را نیز درباره اسلام می‌خوانیم: «مذهب مسلمان‌ها، که اسلام نامیده می‌شود، در قرن هفتم میلادی ظهور کرد. آغاز آن به وسیله یک تاجر ثروتمند عرب به نام [حضرت] محمد (ص) بود. او ادعا می‌کرد که پیامبر است. پیروانی هم در میان عرب‌های دیگر به دست آورد. وی به آنها می‌گفت که ایشان برای حکومت بر همه جهان برگزیده شده‌اند.» این جزء از دانش با جزء دیگری، که به همان دقتی است، تعقیب شده است: «کمی پس از مرگ محمد (ص)، تعالیم او در کتابی که به نام قرآن خوانده شد

ضبط گردیدند. این کتاب به کتاب مقدس مسلمانان تبدیل شد.» [۱۰۳]

این اندیشه‌های خام و زمخت مورد حمایت، و نه تناقض، افراد دانشگاهی و آکادمیکی که کارشان مطالعه خاورمیانی عربی است قرار گرفتند. (توجه به این نکته شایسته است که آن قضیه‌ای که در فوق راجع به یکی از جشنهای فارغ‌التحصیلی مدرسه پرینستون نقل کردم در دانشگاهی واقع شد که به دیپارتمان مطالعات خاور نزدیک خود که در سال ۱۹۲۷ تأسیس یافته و قدیمترین مدرسه از نوع خود در سرتاسر امریکا است افتخار می‌کند.) یک لحظه هم که شده به گزارشی که مور و برگر^۷، از اساتید دانشگاه پرینستون در رشته جامعه‌شناسی و مطالعات خاور نزدیک، در سال ۱۹۶۷ به دستور دیپارتمان بهداشت، تعلیم و تربیت، و رفاه تهیه کرده، نظر بیندازید. در آن زمان وی رئیس «انجمن مطالعات خاورمیانه»^۸ بود، که انجمنی حرفه‌ای از همه فضلا و محققینی بود که با هریک از جنبه‌های خاورمیانه سروکار داشتند، البته «عمدتاً از زمان ظهور اسلام و از دیدگاه رشته‌های علوم اجتماعی و انسانی». [۱۰۴] انجمن مزبور در سال ۱۹۶۷ میلادی تأسیس شده بود. وی عنوان مقاله خویش را «مطالعات خاورمیانه و افریقای شمالی: تحولات و احتیاجات گذاشته و آن را در دومین شماره از نشریه انجمن فوق‌الذکر به چاپ رسانیده بود. پس از بررسی اهمیت استراتژیک، اقتصادی، و سیاسی منطقه مزبور برای ایالات متحده امریکا، و پس از تأیید انواع مختلف برنامه‌های مطالعاتی که از طرف حکومت امریکا و یا بخش خصوصی در دانشگاههای مختلف در جریان بود — نظیر «قانون تعلیم دفاع ملی» در سال ۱۹۵۸ (که از برنامه‌هایی بود که مستقیماً از ابتکار اسپوتنیک^۹ الهام گرفته بود)، و یا ایجاد تماس و ارتباط بین «شورای تحقیقات علوم اجتماعی» و مطالعات خاورمیانه‌ای، و از این قبیل — برگر نتایج زیر را از بحث می‌گرفت:

7. Morroe Berger 8. Middle East Studies Association (MESA)

۹. Sputnik اولین قمر مصنوعی که در سال ۱۹۵۷ روسها به فضا پرتاب کردند.

خاورمیانه و افریقای شمالی جدید مرکز دستاورد فرهنگی عظیمی نبوده و احتمال این هم نیست که در آینده نزدیک چنین شوند. بنابراین، مطالعه این منطقه و السنه آن، تا آنجا که به فرهنگ نوین مربوط می‌شود، عامل تشویق و ترغیبی را در درون خویش ندارد.

... منطقه ما مرکز قدرت سیاسی عظیمی نبوده و بالقوه نیز توان تبدیل شدن به آن را ندارد... خاورمیانه (و از آن کمتر هم افریقای شمالی) دارد از حیث اهمیت سیاسی مستقیم برای امریکا (حتی از لحاظ خبری و ارزش سروصدا و اذیت و آزار هم که شده) از مناطق دیگری نظیر افریقا، امریکای لاتین، و خاور دور عقب می‌ماند.

... بدین ترتیب، خاورمیانه معاصر، تنها در سطح بسیارقلیلی خطوط و نشانه‌هایی را دارد که برای جلب نظر محققین واجد اهمیت به نظر می‌رسند. این به معنای از میان رفتن ارزش عقلانی و اعتبار مطالعه منطقه و یا تأثیر گذاشتن بر کیفیت کاری که محققین در مورد آن انجام می‌دهند نیست. اما به هر صورت محدودیتهایی را ایجاد می‌کند که ما باید از آن مطلع باشیم، محدودیت در زمینه رشد این سلسله مطالعات از لحاظ تعداد افرادی که در آن زمینه تحصیل می‌کنند و یا درس می‌دهند. [۱۰۵]

البته این مطلب، به مثابه یک پیشگویی، نسبتاً رقت‌بار است؛ چیزی که اسف‌بارتر است این که برگر از دو جهت مأمور این مطالعه شده بود: یکی به خاطر اینکه وی از کارشناسان خاور نزدیک جدید شناخته می‌شد، و دیگری به این دلیل که — همان طور که از نتیجه گیری گزارش مزبور پیداست — انتظار می‌رفت که وی در موقعیتی باشد که خوب بتواند آینده منطقه، و در نتیجه آینده سیاست امریکا در منطقه — را پیش‌بینی کند. من فکر می‌کنم که عدم توفیق او در دیدن اینکه خاورمیانه دارای اهمیت سیاسی فوق‌العاده‌ای بود، و بالقوه نیز قدرت سیاسی عظیمی را در درون خود داشت، صرفاً یک خطای قضاوت ساده نبود. هر دو اشتباه عمده برگر از اولین و آخرین پاراگرافهای مطلب وی نتیجه

می‌شوند، که از لحاظ ریشه و تبار همان تاریخچه شرق‌شناسی است که ما تا به حال به مطالعه آن مشغول بوده‌ایم. در آنچه برگز راجع به فقدان هرگونه دستاورد فرهنگی عظیم [در مشرق‌زمین] می‌گویید، و در آنچه درباره آینده مطالعات خاورمیانه و افریقای شمالی پیش‌بینی و نتیجه‌گیری می‌کند — یعنی اینکه خاورمیانه به دلیل ضعفهای ذاتی خود نمی‌تواند توجه محققین را به خود جذب کند — درست کپی حرفهای سنتی شرق‌شناسی را می‌بینیم که [می‌گفت] سامیان هرگز فرهنگ عظیمی را به وجود نیاورده‌اند و نیز اینکه، همان طور که رنان مکرراً می‌گفت، دنیای سامیان فقیرتر و محنت‌زده‌تر از آن بود که هرگز توجهی جهانی را به خود جلب کند. علاوه بر این، برگز در این گونه قضاوت‌های محترمانه و در کور بودن نسبت به همه واقعیتهایی که در پیش چشم خود داشت، این طور نبود که پنجاه سال پیش از آن تاریخ چیز می‌نوشت، بلکه مطالب او مربوط به دوره‌ای بود که ایالات متحده عملاً حدود ده درصد از نفت مورد نیاز خود را از خاورمیانه وارد می‌کرد، زمانی که سرمایه‌گذاری‌های استراتژیک و اقتصادی او در منطقه به نحو غیرقابل تصویری عظیم بود — در چنین شرایطی برگز در فکر ادامه اطمینان از موقعیت محوری خود به عنوان یک شرق‌شناس بود. زیرا آنچه وی می‌گوید عملاً بدین معناست که بدون افرادی نظیر شخص او خاورمیانه فراموش شده خواهد بود؛ و نیز اینکه بدون وساطت و ترجمه و تفسیر وی، مشرق‌زمین قابل فهم و درک نخواهد بود، از یک جهت بدین لحاظ که آن مقدار کمی هم که در آنجا قابل فهم و درک است بسیار خاص و عجیب می‌باشد، و بعضاً بدین خاطر که تنها شرق‌شناس است که می‌تواند شرق را ترجمه و تفسیر کند، چون که خود شرق بشدت از تفسیر خود عاجز است.

این واقعیت که برگز به هنگام نوشتن این مطالب آن قدرها هم یک شرق‌شناس کلاسیک نبود (نه آن موقع بود و نه اینکه حالا هست) که یک جامعه‌شناس حرفه‌ای، از دامنه و امرداری او به شرق‌شناسی و ایده‌های آن چیزی نمی‌کاهد. در میان آن ایده‌ها یکی هم نوعی ناسازگاری و تنفر نسبت به مواد و

مطالبی که مبنای اصلی مطالعه‌ی وی را تشکیل می‌داد و پایین آوردن و خوار نمودن آن مطالب بود. این اندیشه چنان در ذهن و فکر برگز قوت دارد که باعث می‌شود نامبرده حتی واقعیات پیش روی خود را هم نبیند؛ و از این مهمتر اینکه سؤالی بدین سادگی به ذهن وی خطور نمی‌کند که اگر چنانچه خاورمیانه «مرکز دستاوردهای فرهنگی عظیم نیست» دیگر چه ضرورتی دارد که وی به محققین توصیه کند که مثل خود او، عمری را بر مطالعه‌ی فرهنگ آن سرزمین صرف کند؟ اهل تحقیق و تتبع بیش از، فرضاً، دکترها چیزی را که شخصاً دوست دارند و توجه آنان را به خود جلب می‌کند مطالعه می‌کنند؛ تنها یک احساس قوی و مبالغه‌آمیز از تکلیف فرهنگی است که یک نفر محقق و متتبع را به سمت مطالعه‌ی چیزی که وی خیلی آن را خوب نمی‌داند می‌کشاند. با وجود این، درست همین احساس وظیفه و تکلیف بود که شرق‌شناسی آن را پرورش داده بود، زیرا که نسلهای متمادی می‌گذشت که فرهنگ عمومی [غرب] شرق‌شناس را پشت سنگری قرار داده بود که از آن محلّ — در کار حرفه‌ای خویش، با مشرق‌زمین — توأم با وحشی‌گری‌ها، عجایب و غرایب، و تمرّدات آن — مواجه می‌شد و از جانب غرب، آنرا در موضع ضعف و عجز نگه می‌داشت.

اینکه از برگز نام می‌برم تنها به عنوان مثال و نمونه‌ای از نگرش و برخورد [محیطهای] آکادمیک نسبت به شرق اسلامی است، و نیز ذکر نمونه‌ای از اینکه چگونه دورنمای ذهنی عالمانه می‌تواند از کاریکاتورهای رایج در فرهنگ عامه حمایت نماید. با این وجود، برگز ناظر بر اکثر تحولات جاری شرق‌شناسی است: از جمله تبدیل آن از یک رشته علمی اساساً مبتنی بر لغت‌شناسی و درک کلی نسبتاً مبهمی از شرق به یک رشته تخصصی از علوم اجتماعی. دیگر ضرورتی ندارد که شرق‌شناس اول سعی کند که به یکی از زبانهای سر به مهر شرق آشنایی پیدا کند؛ در عوض او از موضع یک متخصص کارآزموده علوم اجتماعی شروع می‌کند و سپس دانش خود را در مورد شرق، و یا هر جای دیگری، «به کار می‌گیرد». این مشخصاً سهمی است که

امریکایی‌ها در تاریخ شرق‌شناسی ادا کرده‌اند، و تاریخ آن نیز حدوداً از بعد از جنگ دوم جهانی و زمانی است که ایالات متحده ناگهان خود را در موضعی دید که اخیراً توسط انگلیس و فرانسه خالی شده بود. تا قبل از آن لحظه استثنایی، تجربهٔ امریکا در مشرق‌زمین بسیار محدود بود. چهره‌های فرهنگی منفردی نظیر ملویل شخصاً بدان علاقه‌مند بودند؛ و فلاسفهٔ بدبینی نظیر مارک تواین نیز از آنجا بازدید نموده و دربارهٔ آن مطلب نوشته بودند؛ تعالی‌گرایان^{۱۰} امریکایی نیز بین تفکر هندی و تفکر خودشان شباهتهایی می‌دیدند؛ تعداد معدودی از علمای الهی و دانشجویان رشتهٔ کتب مقدس نیز مشغول تحصیل در زمینه زبانهای شرقی کتب مقدسه بودند؛ و البته تماسها و برخوردهای گاه و بی‌گاه سیاسی و نظامی نیز مثلاً با دزدان دریایی و نظیر آنها، لشکرکشی دریایی عجیب به خاور دور، و البته میسیونهای مذهبی به مشرق‌زمین، که در همه جا حضور داشتند، به چشم می‌خوردند. اما واقعاً یک سنت شرق‌شناسی که عمیقاً در آن سرمایه‌گذاری شده باشد وجود نداشت، و در نتیجه، در ایالات متحدهٔ امریکا، دانش دربارهٔ شرق هرگز از سطح جریانات تصفیه‌کننده، و یا تجدید ساختار و توزیع‌کننده‌ای که در اروپا جریان داشت، و ابتدای آن از لغت‌شناسی بود، فراتر نرفت. علاوه بر این، سرمایه‌گذاری تصویری (خیالی) نیز هرگز صورت نگرفت، شاید بدین خاطر که سرحدٔ امریکایی، یعنی آنکه اهمیت داشت، سرحدی بود که در جانب غرب قرار داشت. بنابراین، بلافاصله پس از جنگ جهانی دوم، مشرق‌زمین [برای امریکاییان] تبدیل به یک مسئلهٔ اداری حکومتی و موضوعی سیاسی گردید، و نه مسئله‌ای وسیع و همگانی بدان صورت که قرن‌ها برای اروپاییان [مطرح] بود. مسئله‌ای که در قلمروی علوم اجتماعی و تخصص جدید آن، که از جمله شرق‌شناسی نیز بر شاخه‌های بالنسبهٔ محدودتر آن آویخته می‌شد، قرار داشت. به نوبهٔ خود، آنان چنان تغییراتی در آن به وجود آوردند که دیگر بسختی قابل تشخیص بود. به هر حال، شرق‌شناس جدید

حالات و روحیات کینه و عداوت فرهنگی را به ارث برده و آنها را حفظ نمود. یکی از جنبه‌های بسیار جالب توجه در توجه جدید علم الاجتماع امریکایی به شرق، اجتناب منحصر به فرد آن از ادبیات است. شما می‌توانید کتب و آثار زیادی را در حوزه‌ی خاور نزدیک جدید مطالعه کنید و در آنها هیچ‌گونه مراجعه و اسنادی را به ادبیات مشاهده نکنید. به نظر می‌رسد آنچه که برای کارشناس «امور منطقه‌ای» واجد اهمیت بسیار است، همان «حقایق و واقعیات»^{۱۱} می‌باشند که از این لحاظ ادبیات و متون ادبی احتمالاً عامل آشوب و فتنه‌انگیزی است. تأثیر مستقیم و نهایی این غفلت عمده در آگاهی و اشعار مدرن امریکایی‌ها نسبت به شرق اسلامی و یا عربی این بوده است که از لحاظ ادراکی، منطقه و اهالی آن به صورت سست و اخته فرض شده‌اند، چیزی در حد یک رشته «گرایش یا هیئت روانی»، «تمایلات»، و آمار و ارقام: به طور خلاصه، موجوداتی مسخ شده و فاقد جنبه انسانی. وقتی که یک شاعر و یا داستان‌نویس عرب — که بسیاری از آنان هم وجود دارند — از تجربیات، ارزشها، و انسانیت خود می‌نویسد (ولو هر چقدر هم که مطلب عجیب و غریب باشد)، عملاً وی طرحهای مختلف (تصاویر، کلیشه‌ها و انتزاعات)ی را که شرق از طریق آنها باز نموده می‌شود مختل می‌سازد. یک متن ادبی، کم و بیش مستقیماً از واقعیتی زنده سخن می‌گوید. نیروی آن از این بابت نیست که یک عرب، انگلیسی، و یا فرانسوی است، و بلکه از جهت قدرت و حیات کلماتی می‌باشد که، اگر از استعاره‌ی زیبای فلوبر در کتاب *وسوسه‌های سن* آنتوان استفاده کنیم، اصنام و اوهام را از دستهای شرق‌شناس بازگرفته و مجبورشان می‌سازد که فرزندان فلج خویش — که همان اندیشه‌های ایشان درباره‌ی شرق می‌باشند — را که کوشش دارند تا به شرق منتقل شوند بر زمین اندازند. عدم حضور ادبیات و موقعیت نسبتاً ضعیف علم لغت (لغت‌شناسی) در

مطالعات معاصر امریکایی درباره‌ی خاور نزدیک، نمونه‌هایی از یک غرابت و بی‌قاعدگی جدید در شرق‌شناسی هستند، جایی که در واقع حتی استفاده‌ی من از این واژه نیز خلاف قاعده است. زیرا، در آنچه کارشناسان آکادمیک [دانشگاهی] خاور نزدیک امروزه انجام می‌دهند تنها امور بسیار کمی وجود دارد که هیچ‌گونه شباهتی با آن اموری که به گیب و ماسینیون خاتمه یافت دارا است؛ بخشهای عمده‌ای که اکنون تکرار می‌شوند، همان طور که قبلاً گفتم، یکی گونه‌ای احساس تنفر و دشمنی خاص فرهنگی و دیگری نوعی از احساس است که بیش از آنچه بر «زبان‌شناسی» مبتنی باشد، بر مبنای «تجربه» است. اگر خواسته باشیم از لحاظ تبارشناسی سخن گفته باشیم باید بگوییم که شرق‌شناسی نوین امریکایی منبعث از اموری نظیر مدارس زبان ارتش که در طول جنگ و پس از آن تأسیس شدند، علاقه‌ناگهانی دولت و شرکتها در دنیای غیر مغرب‌زمین در خلال سالهای پس از جنگ، جنگ سرد با روسیه شوروی، و ته‌مانده‌ای از علاقه و تمایل هیئتهای مبلغین مسیحی نسبت به شرقیانی است که مناسب اصلاح و تعلیم مجدد تشخیص داده می‌شوند. مطالعه غیر زبان‌شناسانه السنه مخفی (درونی و باطنی) شرق به دلایل مقدماتی آشکار و پیش‌پا افتاده‌ای مفید است؛ اما از این لحاظ نیز سودمند است که به فرد «متخصص» نشانه‌ای تقریباً مرموز از قدرت و اعتبار می‌بخشد که وی می‌تواند با مواد و مطالبی که بشدت مأیوس‌کننده و عجیب و غریب هستند با مهارتی دست‌اول برخورد کند.

در نظم امور از دیدگاه علوم اجتماعی، مطالعه زبان‌شناسانه صرفاً وسیله‌ای در جهت اهداف متعالی‌تر است، که مسلماً خواندن متون ادبی جزو آن اهداف نیست. به عنوان مثال، در سال ۱۹۵۶ میلادی، انیستیتوی خاورمیانه^{۱۲} که مؤسسه‌ای نیمه‌دولتی است که به منظور نظارت و سرپرستی امور

تحقیقی درباره‌ی خاورمیانه تأسیس شده است — گزارشی در مورد «تحقیقات جاری» تهیه نمود. مقاله‌ای که با عنوان «وضعیت موجود مطالعات زبان عربی در ایالات متحده» (که با کمال تعجب توسط یکی از اساتید زبان عبرانی آماده شده بود) با شعاری در مقدمه‌ی آن شروع می‌شد که رسماً اعلام می‌داشت که «از این پس دیگر دانستن زبانهای خارجی، ولایت منحصر به فرد اساتید و محققین رشته‌ی علوم انسانی نیست، و بلکه ابزار کار مهندس، اقتصاددان، عالم اجتماع، و بسیاری دیگر از تخصصهاست.» در سرتاسر گزارش مزبور از اهمیت [مطالعه] زبان عربی برای مدیران و تکنیسینهای شرکتهای نفتی و افراد کادر ارتشی سخن به میان آمده است. اما حرف اصلی گزارش فوق‌الذکر در این جملات سه‌گانه است: «دانشگاههای روسیه اکنون افرادی را تربیت می‌کنند که زبان عربی را براحتی صحبت می‌کنند. روسیه شوروی به این واقعیت پی برده که مردمان را از طریق مغزها و فکرهایشان بخواند، که این کار از طریق سخن گفتن به زبان آنها مقدور خواهد بود. لذا دیگر صحیح نیست که هنوز ایالات متحده برای گسترش برنامه‌های خود در زمینه‌ی تعلیم زبانهای خارجی معطل شود.» [۱۰۶] بدین ترتیب [معلوم می‌شود که] السنه شرقی بخشی از برنامه‌ی سیاست حکومتی است — که البته تا حدودی هم همواره این طور بوده است — یا بخشی از یک کوشش تبلیغاتی مستمر. در هریک از این اهداف و غایات، مطالعه‌ی زبانهای شرقی تبدیل به وسیله‌ای می‌شود که تز (نظریه)های هارولد لاسول [در ذیل] در مورد تبلیغ و پروپاگاندا را به اجرا می‌گذارند، بدین صورت که آنچه اهمیت دارد این نیست که مردم چگونه هستند و یا چه فکر می‌کنند، اما اینکه چه می‌توانند بشوند و یا فکر کنند.

در واقع نگرش تبلیغاتی، احترام به فرد را با بی‌اعتنایی نسبت به دموکراسی رسمی و ظاهری ترکیب می‌کند. احترام به شخصیت و فردیت مردمان از وابستگی عملیات وسیع و همگانی به حمایت توده‌های انبوه مردم و تجربه با تمایلات و ترجیحات متنوع آحاد مردم سرچشمه می‌گیرد... این احترام به

مردمان در حالت جمعی و انبوه آنها مبتنی بر هیچ عقیده جزمی دموکرات‌منشانه‌ای نیست که معتقد باشد آحاد مردم بهترین حاکم درباره منافع خویش هستند. تبلیغات چی جدید، مثل روانشناس جدید، تشخیص می‌دهد که مردم معمولاً درباره بهترین منافع خویش داوران خوبی نیستند، زیرا بدون هیچ گونه دلیل محکمی از یک حق انتخاب به حق انتخابی دیگر نقل مکان (کوچ) می‌کنند، و یا اینکه از روی بزدلی به اجزای تخته‌سنگی قدیمی و خزه گرفته می‌چسبند. محاسبه چشم انداز کسب تغییری دایمی در عادات و ارزشهای افراد مستلزم چیزی به مراتب بیش از ارزیابی ترجیحات کلی افراد مردم است. این امر به معنای توجه کردن و ملاحظه بافت روابطی است که در آن [روابط] افراد مردم به هم تنیده و بافته شده‌اند، جستجوی علایمی از تمایل و ترجیح که منعکس کننده هیچ شور و مشورتی نیست، و هدایت برنامه‌ای در جهت راه حلی که در واقع مناسب ...

در خصوص آن دسته از تعدیلاتی که مستلزم اقدامی همگانی است، وظیفه مسئول تبلیغات این است که سبب‌هایی به عنوان هدف اختراع و ابداع کند که به تسهیل هر دو منظور خدمت کند، «جرح و تعدیل» و «قبول و پذیرش». سبب‌های مزبور باید مردم را با طیب خاطر به پذیرش خویش اغوا کنند. ... بدین ترتیب نتیجه می‌شود که آرمان و ایده‌آل مدیریت، کنترل یک وضعیت از طریق پیشگویی است و نه تکلیف یا تحمیل ... تبلیغات چی این را مسلم می‌گیرد که دنیا به طور کامل معلول [علت‌هایی] است، اما تنها بعضی‌شان قابل پیش‌بینی است ... [۱۰۷]

بنابراین، مهارت کسب شده در زمینه زبان خارجی تبدیل به بخشی از یک یورش دقیق و ظریف بر توده‌های بشری است، درست به همان نحو که مطالعه یک منطقه خارجی — نظیر شرق — به برنامه‌ای جهت کنترل آن منطقه از راه پیشگویی و پیش‌بینی تبدیل می‌شود.

با وجود این، چنین برنامه‌هایی همواره باید یک روکش و یا لعاب

لیبرال‌منشانه داشته باشند، که معمولاً این کار بر عهدهٔ فضلا و محققین گذاشته می‌شود، افراد با حسن نیتی که آمادهٔ انجام این مأموریت هستند. ایده‌ای که تأیید و تقویت می‌شود این است که در مطالعهٔ شرقی‌ها، مسلمانان، یا اعراب، «ما» می‌توانیم مردمان دیگر، و نحوهٔ زندگی و فکر کردن آنها را بشناسیم. در جهت این هدف همواره بهتر است اجازه دهیم که آنها از ناحیهٔ خود سخن گفته و خود را عرضه نموده و یا باز نمایند (اگرچه در زیر این افسانهٔ ساختگی [یعنی عرضه نمودن خود] عبارت مارکس برای لویی ناپلئون — که لاسول نیز با آن موافق است — قرار دارد که: «آنها نمی‌توانند خود را باز نمایند؛ کسی باید آنان را عرضه و بازنمایی کند»). اما تنها تا یک نقطهٔ معین و به روشی خاص. در سال ۱۹۷۳، و در روزهای اضطراب‌آور جنگ اعراب و اسرائیل، مجلهٔ نیویورک تایمز به چاپ دو مقاله دست زد که یکی عرضه‌کنندهٔ طرف اسرائیلی و دیگری نمایانندهٔ طرف عربی جنگ بود. آنچه دربارهٔ اسرائیل بود را یک وکیل اسرائیلی نوشته بود؛ اما بخش مربوط به اعراب به قلم یکی از سفرای سابق آمریکا در یکی از کشورهای عربی بود که هیچ‌گونه آموزش رسمی در زمینهٔ مطالعات شرقی ندیده بود. اجازه دهید فوراً این طور نتیجه‌گیری کنیم که به سادگی فرض شده بود که عرب‌ها قادر به بازنمایی و عرضهٔ خویش نیستند. البته باید به خاطر داشته باشیم که در این قضیهٔ خاص، هم عرب‌ها و هم اسرائیلی‌ها «سامی» بودند (البته به معنای فرهنگی وسیعی که قبلاً بحث کرده‌ام)، و هر دو تا را داشتند برای یک دسته مستمعین غربی «قابل عرضه و بازنمایی می‌ساختند». در اینجا ارزش دارد عبارت زیر را از پروست به خاطر آوریم که در آن ظهور ناگهانی یک نفر یهودی در یک سالن اشرافی به شرح زیر تصویر شده است:

رومانی‌ها، مصری‌ها، و ترک‌ها ممکن است از جهودها متنفّر باشند. اما در یک اطاق پذیرایی فرانسه تفاوتها و اختلافات بین آن افراد چندان واضح و معلوم نیست، اما یک اسرائیلی وقتی وارد اطاق می‌شود طوری است که

گویی از دل بیابان سر برآورده است، بدنش مثل یک کفتار [از ترس یا چاپلوسی؟] به زمین خوابیدگی دارد، گردنش رو به جلو خم شده است، و با «سلام» های حاکی از غرور [وجود] خود را همه جا پهن می‌کند، [به گونه‌ای که] ذائقه و سلیقه خاصی برای شرقیان را کاملاً ارضا می‌کند.» [۱۰۸]

۲. سیاست روابط فرهنگی

در حالی که این مطلب صحت دارد که بگوییم ایالات متحده آمریکا تا قرن بیستم هنوز تبدیل به یک امپراطوری جهانی نشده بود، این نیز درست است که گفته شود در قرن نوزدهم تعلق خاطر و توجه آمریکا به شرق از راههایی بود که زمینه را برای علایق عمدتاً امپریالیستی بعدی فراهم می‌کرد. با کنار گذاشتن قضیه مبارزه علیه دزدان دریایی بربر در سالهای ۱۸۰۱ و ۱۸۱۵ میلادی، اجازه بفرمایید که به تشکیل «انجمن شرقی آمریکا» در سال ۱۸۴۲ میلادی پردازیم. در کنگره سالیانه‌ای که در سال ۱۸۴۳ برگزار گردید، رئیس انجمن، آقای جان پیکرینگ^{۱۳} این نکته را کاملاً روشن ساخت که آمریکا هم به دنبال برنامه مطالعات شرقی است بدین خاطر که بتواند مثل قدرتهای امپریالیستی اروپایی عمل کند. پیام پیکرینگ در واقع این بود که چارچوبهای مطالعات شرقی — در آن زمان هم مثل حالا — صرفاً علمی و تحقیقاتی نبوده و بلکه سیاسی است. به خلاصه سخن وی در زیر توجه کنید که خط استدلال درباره شرق‌شناسی شکی باقی نمی‌گذارد که نیات آنان چیست:

در اولین جلسه «انجمن امریکایی» در سال ۱۸۴۳ میلادی، پرزیدنت پیکرینگ طرح نسبتاً چشمگیری از رشته مورد نظر را با جلب توجه حضار به شرایط بسیار مناسب زمانه، و صلحی که بر همه جا حکمفرما بود، و دسترسی آزادانه‌تر به کشورهای شرقی، و امکانات ارتباطاتی بیشتر، ارائه

داد. کره زمین کاملاً در شرایط روزهای مترنخ^{۱۴} و لوئی فیلیپ^{۱۵} قرار داشت. معاهده نانکن بنادر چین را باز کرده بود. استفاده از پروانه موتوری در سفرهای دریائی آغاز شده بود. مورس سیستم تلگراف خود را کامل ساخته بود و لذا پیشنهاد می‌کرد یک خط ماورای اتلانتیک نصب شود. اهداف این انجمن، آماده کردن زمینه برای فراگیری زبان‌های آسیایی، افریقایی، و پولینزیایی بود، و هر چیز دیگری که به شرقی‌ها مربوط می‌شد، و ایجاد ذوق و سائقه مطالعات شرقی در این کشور [امریکا]، و چاپ متون، ترجمه‌ها، و مبادلات [فرهنگی و ادبی]، و جمع‌آوری یک کتابخانه و کابینت آرشیو. اکثر این کار در رشته آسیایی، و بخصوص زبان‌های سانسکریت و سامی انجام شده است.» [۱۰۹]

مترنخ، لویی فیلیپ، معاهده نانکن، پروانه‌های موتوری: همه اینها نشانه‌ای از صورت مجموعه‌ای امپریالیستی است که تأثیر و نفوذ اروپا و امریکا در شرق را سهولت بیشتری می‌بخشید. این کار هرگز متوقف نشده است. حتی هیئتهای میسیونهای مذهبی افسانه‌ای امریکا به خاور نزدیک در خلال قرون نوزدهم و بیستم میلادی نقش خود را نه آن‌گونه که توسط «خداوند»^{۱۶} معین شده بود ایفا می‌کردند و بلکه «خدای خود ایشان»^{۱۷}، «فرهنگ خود ایشان»، «سرنوشت خود ایشان». [۱۱۰] البته مؤسسات اولیه میسیونهای مذهبی — نظیر چاپخانه‌ها، مدارس، دانشگاهها، بیمارستانها و غیره — سهمی را در پیشرفت و رفاه آن مناطق ادا می‌کردند، اما از لحاظ خصلت امپریالیستی خاص خود، و پشتوانه و حمایتی که از جانب دولت امریکا دریافت می‌کردند، هیچ تفاوتی بین این مؤسسات و مؤسسات انگلیسی و فرانسوی مشابه آنها در شرق وجود نداشت. در طول جنگ جهانی اول، آنچه که بعدها به صورت یکی از علایق

۱۴. Clemens Metternich (۱۸۵۹-۱۷۷۳) دیپلمات و سیاستمدار برجسته اطریشی و وزیر خارجه

آن کشور.

15. Louis Philippe 16. God 17. Their God

عمده سیاست خارجی ایالات متحده، یعنی حمایت از صهیونیسم و مستعمره ساختن فلسطین، درمی‌آمد نقش نسبتاً قابل ملاحظه‌ای در ورود امریکا به جنگ داشت؛ مباحثات انگلستان در قبل و بعد از اعلامیه بالفور^{۱۸} (در نوامبر سال ۱۹۱۷ میلادی) نشان‌دهنده این معناست که ایالات متحده امریکا تا چه حد اعلامیه مزبور را جدی گرفته بود. [۱۱۱] تزايد سریع علاقه امریکا به خاورمیانه در طول جنگ جهانی اول و پس از آن کاملاً چشمگیر بود. قاهره، تهران، و افریقای شمالی از عرصه‌های مهم جنگ بودند، و در آن صحنه، با بهره‌برداری‌های قبلی انگلیس و فرانسه از منابع نفتی و استراتژیک و انسانی آنها، ایالات متحده خود را برای نقش امپریالیستی جدید خویش در بعد از جنگ آماده می‌کرد.

یکی از جنبه‌های نسبتاً بااهمیت این نقش جدید، «سیاست روابط فرهنگی»^{۱۹} ی بود که در سال ۱۹۵۰ توسط مورتیمر گروز^{۱۹} تعریف شده بود. نامبرده می‌گفت بخشی از این سیاست این است که کوشش کنیم تا «هرگونه کتاب و نشریه مهمی را که از سال ۱۹۰۰ میلادی به بعد در زمینه هریک از زبانهای مهم خاور نزدیک چاپ شده است» به دست آوریم، کوششی که «کنگره ما [امریکا] باید آن را به مثابه قدمی در راه تأمین امنیت ملی مان به رسمیت بشناسد.» گروز (برای یک عده مستمعین علاقه‌مند) ادامه می‌داد که، چون آنچه واقعاً مطرح است نیاز و ضرورت «فهم و درک کاملاً بهتری از ناحیه امریکا از نیروهایی بود که در حال کشمکش و مبارزه با اندیشه امریکایی برای قبول آن به وسیله خاور نزدیک بودند؛ مهمترین این نیروها نیز — البته — کمونیسم و اسلام هستند.» [۱۱۲] از دل این گونه علایق و توجهات، و اضافه کردن یک بخش الحاقی به «انجمن شرقی امریکایی» که نسبتاً قدیمی و

۱۸. Balfour Declaration اعلامیه دولت انگلیس که در سال ۱۹۱۷ توسط وزیر خارجه آن کشور بالفور قرائت گردید و متضمن حمایت آن کشور از یک سرزمین مستقل یهودی بود.

19. Mortimer Graves

عقب‌مانده به نظر می‌رسید، بود که تمامی دم و دستگاه عریض و طویل تحقیق در مورد خاورمیانه متولد شد. الگوی حاصل، هم از لحاظ روحیه و گرایش استراتژیک صریح آن، و هم از بابت حساسیت نسبت به سیاست و امنیت عمومی (به خلاف پُزی که غالباً گرفته می‌شود و سخن از تحقیق و تتبع خالص به میان می‌آید) «انستیتوی خاورمیانه» بود که در ماه مه سال ۱۹۴۶ میلادی در واشنگتن در ظلّ حمایت دولت فدرال به وجود آمد. [۱۱۳] از دل این تشکیلات بود که بعدها گروه‌ها و برنامه‌های زیر به وجود آمدند: «مجمع مطالعات خاورمیانه»، کمک‌های قدرتمند بنیاد فورد و بنیادهای دیگر، برنامه‌های گوناگون دولت فدرال در کمک به دانشگاه‌ها، پروژه‌های مختلف تحقیقاتی دولت فدرال، پروژه‌های تحقیقاتی که توسط دستگاه‌هایی نظیر وزارت دفاع، شرکت رند^{۲۰}، و مؤسسه هودسون^{۲۱} انجام می‌گرفتند، و کوششهایی که در جهت مشورت و جلب نظر نمایندگان مجلس توسط بانک‌ها، شرکتهای نفتی، دستگاه‌های چندملیتی و غیره به عمل می‌آمد. چنانچه بگوییم که همه این امور، چه در دید کلی و چه در عملکرد تفصیلی خود، نگرش سنتی و قدیمی شرق‌شناسی به وجود آمده از سوی اروپا را حفظ کرده بود، مسلماً چیزی خلاف واقع و یا در جهت کوچک کردن آنها نگفته‌ایم.

صورت تشابه و توازی بین برنامه‌ها و طرح‌های امپریالیستی اروپا و امریکا درباره شرق (اعم از شرق نزدیک و یا دور) کاملاً آشکار است. اما آنچه احتمالاً کمتر حالت ظهور و وضوح دارد این است که: الف) دامنه تحقیقات شرق‌شناسی سنتی اروپا همه در دل مطالعات روبه شکوفایی خاور نزدیک ایالات متحده جذب و هضم گردیده، صورتی عادی یا معمولی، بومی و آموخته، و مردمی به خود گرفت؛ ب) وسعت دامنه‌ای که سنت [شرق‌شناسی] اروپایی

۲۰. Rand Corporation از مؤسسات عظیم تجاری امریکا که در پروژه‌های علمی - تحقیقاتی نیز

بورس‌های چشمگیری می‌دهد.

موجب ظهور و بروز یک گرایش منسجم و منطقی بین اکثر صاحب‌نظران، مؤسسات، سبک تعلیمات و خطابه‌ها، و جهت‌یابی‌ها در امریکا گردیده است، و این به‌رغم ظهور همزمان موشکافی‌ها و نکته‌گیری‌ها [تهذیب و آراستگی مطالب] و همچنین کاربرد (دوباره) تکنیکهای علوم اجتماعی که بظاهر بسیار پیچیده به نظر می‌رسیدند، بود. من قبلاً از ایده‌های گیب سخن به میان آورده‌ام؛ با این وصف لازم به تذکر است که نامبرده، در اواسط سالهای دههٔ ۱۹۵۰ میلادی به عنوان مدیر مرکز مطالعات خاورمیانه دانشگاه مشهور هاروارد انتخاب گردید، که در نتیجه، از آن موقعیت نسبتاً مهم، اندیشه‌ها و سبک کار او نفوذ مهمتی [بر امور شرق‌شناسی] اعمال می‌کرد. حضور گیب در امریکا از لحاظ کاری که وی برای این رشته [شرق‌شناسی] انجام داد با حضور فیلیپ هیتی^{۲۲} در پرینستون از اواخر دههٔ سالهای ۱۹۲۰ میلادی تفاوت داشت. دیپارتمان دانشگاه پرینستون گروه کثیری از علما و محققین مهم را تحویل جامعه [شرق‌شناسی] داد، و نوع و صبغه مطالعات شرقی آن علاقه تحقیقاتی عظیمی را در این رشته موجب شد. از طرف دیگر، گیب، به گونهٔ واقعی‌تری با جنبهٔ سیاست دولتی (عمومی) شرق‌شناسی در تماس بود، و موقع و منزلت او در دانشگاه هاروارد، بسیار بیشتر از پُست هیتی در دانشگاه پرینستون، شرق‌شناسی را بر محور نوعی نگرش و برخورد مطالعات منطقه‌ای «جنگ سرد» متمرکز نمود.

مع‌هذا، خود کارها و اثر گیب، متعمدانه و آشکارا زبانی را که در سنت آموزشی و فرهنگی رنان، بیکر، و ماسینیون به چشم می‌خورد به کار نمی‌گرفت. با این وصف، فن تعلیم و خطابهٔ آنان، ابراز عقلانی و اصول جزمی آن، عمدتاً (اگرچه نه انحصاراً) در کارها و اعتبار و اقتدار اصولی و رسمی گوستاف فون گرونباوم^{۲۳} در دانشگاه شیکاگو و سپس دانشگاه کالیفرنیا در لوس‌آنجلس (U.C.L.A) حضوری مؤثر داشت. او نیز در زمرهٔ روشنفکرانی بود که از دست

فاشیسم اروپایی فرار کرده و به امریکا آمده بود. [۱۱۴] بنابراین، وی مجموعه شرق‌شناسی محکمی را به وجود آورد که روی اسلام به عنوان یک فرهنگ مقدس متمرکز بود، و درباره آن، از ابتدا تا انتهای عمر دانشگاهی خود، مستمراً یک رشته کلیات و تعمیمات منفی و کوچک کننده می‌ساخت. سبک وی، که غالباً نشانه‌ای مملو از هرج و مرج و بی‌نظمی از دانش بسیارِ اطریشی-آلمانی نامبرده، و جذب پیشداوری‌های قانونی و علمی نمای شرق‌شناسی‌های انگلستان، فرانسه و ایتالیا، و همچنین کوشش نومیدانه‌ای در جهت باقی ماندن در موضع یک محقق و نظاره‌گر بی‌طرف بود، تقریباً نزدیک به غیرقابل خواندن و فهم بود. به عنوان نمونه مثلاً در یک صفحه از مطالبی که وی درباره تصویر اسلام از خود به رشته تحریر آورده، اقلّاً یک دوجین مراجعه و استناد به انواع و اقسام کتب اسلامی و از دوره‌های مختلف به چشم می‌خورد، به‌علاوه ارجاعاتی به هوسرل^{۲۴} و قبل از سقراطیان، و یا به لوی اشتراوس و دانشمندان علوم اجتماعی گوناگون امریکا، با این وصف، همه اینها باعث تیره و یا مغشوش کردن عدم علاقه (تَنَفَر) تقریباً تند و زهرآلود فون گرانبام نسبت به اسلام نمی‌شود. وی در انجام این فرض که اسلام، برخلاف هر مذهب و یا تمدن دیگری، پدیده واحدی است هیچ مشکلی ندارد، و لذا نشان می‌دهد که آن [اسلام] ضدانسانی، ناتوان از رشد و توسعه، هدف‌داری و یا علم بر خود، و علاوه بر آن غیرخلاق، غیرعلمی، و استبدادی است. ذیلاً دو نمونه خلاصه از این گونه نوشته‌های وی را به دست می‌دهیم — و باید به خاطر داشته باشیم که فون گرانبام با اعتبار و اقتدار منحصر به فرد یک محقق و صاحب‌نظر اروپایی در امریکا، چیز می‌نوشت که به کار تدریس، اداره، و اعطای بورس [های تحصیلی و تحقیقاتی] به تعداد زیادی از دانش‌پژوهان و محققین این رشته مشغول بود.

۲۴. Edmund Husserl (۱۸۵۹-۱۹۳۸) فیلسوف چکسلواکی الاصل آلمانی که بنیان‌گذار مکتب پدیده‌شناسی (فنونولوژی) بود.

اساساً ضرورت دارد که درک کنیم که تمدن اسلامی، وجودی فرهنگی است که با خواستها و اشتیاقات اولیه‌ی ما هیچ گونه مشارکت و همدلی ندارد. [تمدن اسلامی] هیچ گونه علاقه‌ی حیاتی به مطالعه‌ی منظم و منضبط فرهنگهای دیگر ندارد، حال چه این مطالعه به صورت یک هدف غایی، و یا اینکه وسیله‌ای در جهت فهم و درک روشنتری از تاریخ و شخصیت خود تمدن اسلامی بوده باشد. اگر این مشاهده صرفاً در مورد اسلام معاصر ارزش و اعتبار داشت، در آن صورت این گرایش وجود داشت که آن را به وضع بد اسلام [موجود] منتسب نماییم که، جز در حالتی که مجبور شده باشد، اجازه نمی‌دهد که به ورای خود نگاه کند. اما از آن جهت که در مورد گذشته نیز مصداق دارد، در آن صورت احتمالاً انسان در جستجوی اتصال و ارتباط آن با ضد انسان‌گرایی بنیادین این تمدن [اسلامی] برمی‌آید، یعنی ردّ و انکار مصمم اینکه انسان، تا هر حدی که باشد، اختیار دارد و مقیاس امور [خویش] است، و تمایل رضایت داشتن به واقعیت (حقیقت) به عنوان توصیف ساختارهای ذهنی (فکری)، و یا به عبارت دیگر، حقیقت و واقعیت روان‌شناختی ...

[ناسیونالیسم اسلامی و یا عربی] فاقد مفهوم و پنداشت حق الهی یک ملت است، به رغم این که گاهی از این واژه به عنوان یک تکیه کلام استفاده می‌کند؛ همچنین فاقد اخلاقیات سازنده است؛ و همچنین به نظر می‌رسد که فاقد اعتقاد رایج در اواخر قرن نوزدهم در مورد پیشرفت ماشینی است؛ از همه مهمتر اینکه فاقد شور و شوق عقلانی و فکری به صورت یک فنومن (پدیده)‌ای در درجه اول اهمیت است. هم قدرت، و هم اراده‌ی قدرت، برای خود غایت محسوب می‌شوند. [به نظر می‌رسد که این جمله، هیچ هدف معقولی را در راستای بحث و استدلال نویسنده ارضا نمی‌کند؛ با این حال بدون شک به فون‌گران‌بام این اطمینان خاطر را می‌دهد که گویی وی مطلبی فلسفی را بر زبان می‌آورد، و دارد از اسلام به گونه‌ای حکیمانه — و نه تحقیرآمیز — سخن می‌گوید.] خشم در بخشی که از ناحیه اسلام در مورد مطالب و موارد جزیی و ناقابل سیاسی احساس می‌شود تولید ناآرامی نموده

و مانع تجزیه و تحلیل و برنامه‌ریزی بلندمدت در فضای فکری می‌شود. [۱۱۵]

در هر قالب و چارچوب دیگری، این قبیل نوشته‌ها مطالبی تعارض‌آمیز و مجادله‌ای قلمداد می‌شوند. در حالی که، در چارچوب شرق‌شناسی، بالنسبه حرفهای درست و اصولی به حساب آمده و به عنوان خرد و حکمت قانونی و مشروع [رشته شرق‌شناسی] در مطالعه امریکایی خاورمیانه پس از جنگ جهانی دوم جای پای برای خود باز می‌کنند، البته عمدتاً بدین لحاظ که فضلا و محققین اروپایی [این رشته] از احترام و پرستیژ قابل ملاحظه‌ای برخوردارند. نکته در اینجا است که کارها و آثار فون گرانباوم، بدون هیچ گونه نقد و انتقادی، در این رشته پذیرفته شده‌اند، ولو اینکه امروزه خود این رشته دیگر نمی‌تواند افرادی نظیر وی را به وجود آورد. با این وصف تنها یک نفر از صاحب‌نظران یا دیدگاههای فون گرانباوم برخورداردی منتقدانه داشته است: عبدالله لارویی، از تاریخنگاران و نظریه‌پردازان سیاسی مراکشی.

لارویی، با استفاده از مایه اصلی تکرار خوارکننده^{۲۵} موجود در آثار فون گرانباوم به عنوان ابزاری عملی در جهت مطالعه انتقادی ضد شرق‌شناسی، روی هم رفته قضیه مورد نظر خویش را به نحو مؤثری پیش می‌برد. وی از خود سؤال می‌کند که چیزی موجب گردیده تا کار فون گرانباوم، به رغم حجم انبوه تفصیلات و وسعت دامنه آشکار آن، هنوز جنبه کوچک و خوارکنندگی خود را حفظ نماید؟ آن گونه که لارویی می‌گوید، «صفات که فون گرانباوم به کلمه اسلام می‌چسباند (نظیر قرون وسطایی، کلاسیک، و یا مدرن) بی‌طرفانه و حتی زائد است: هیچ گونه اختلافی بین اسلام قرون وسطی، و اسلام عهد قدیم (کلاسیک) و یا اسلام ساده (و بدون قید و صفت) وجود ندارد... بنابراین [از

دید فون گرانابام] تنها «یک» اسلام وجود دارد که در درون خود تغییر می‌کند.» [۱۱۶] طبق نظر فون گرانابام، اسلام مدرن از این جهت از غرب روی برگردانیده که می‌خواسته به احساس اولیه خود از خویشتن وفادار بماند؛ و با این حال، تنها راه مدرن شدن و نوشدگی اسلام از راه آن چیزی است که، از دیدگاه غرب، تفسیر مجددی از خود نامیده می‌شود — که البته فون گرانابام نشان می‌دهد که این کار غیرممکن است. لارویی، در توصیف نتیجه‌گیری‌های فون گرانابام، که در مجموع به اینجا ختم می‌شود که اسلام، فرهنگی است که قادر به نوآوری و ابداع نیست، تذکر نمی‌دهد که نیاز اسلام به استفاده از روشهای غربی برای توسعه و بهبود خویش، به عنوان یک ایده، شاید به خاطر دامنه وسیع نفوذ و تأثیر [آثار فون گرانابام]، تقریباً به عنوان یک حقیقت در رشته مطالعات مربوط به خاورمیانه [در امریکا] پذیرفته شده است. (به عنوان مثال، دیوید گوردون^{۲۶} در کتاب خویش به نام تعیین ذاتی و تاریخ در جهان سوم^{۲۷} اعراب، افریقایی‌ها، و آسیایی‌ها را به [اکتساب] بلوغ و کمال ملتزم می‌کند؛ وی استدلال می‌کند که این بلوغ و رشد تنها از طریق فراگرفتن عینیت‌گرایی موجود در غرب ممکن می‌باشد.)

تجزیه و تحلیل لارویی هم نشان می‌دهد که چگونه فون گرانابام فرضیه فرهنگ‌گرایی^{۲۸} A.L. کروبر^{۲۹} را برای فهمیدن اسلام به خدمت گرفته است، و اینکه چگونه ابزار مزبور الزاماً مستلزم یک رشته از کوچک کردنها و حذفیاتی بوده است که بدان وسیله این امکان به دست می‌آمده که اسلام را بتوان به صورت سیستم بسته‌ای از تحریمات و استثنائات مطرح نمود. بدین ترتیب، هر یک از جنبه‌های متنوع و متعدد فرهنگ اسلامی را می‌شد توسط فون گرانابام به عنوان انعکاس مستقیم یک قالب (ماتریس) غیرمتغیر دید، فرضیه خاصی در مورد خداوند، که همه

26. David Gordon 27. Self - Determination and History in the Third World

28. Culturalist theory

۲۹. A.L. Kroeber (۱۸۷۶-۱۹۶۰) مردم‌شناس معاصر امریکایی.

آنها را بزور معنا و نظم می‌بخشد؛ بنابراین، توسعه، تاریخ، سنت، و واقعیت در اسلام جملگی قابل تغییر و تفویض هستند. لاروئی به حق استدلال می‌کند که تاریخ به عنوان نظم پیچیده‌ای از حوادث و دارا بودن‌های گذرا، و معانی را نمی‌توان به چنین مفهومی از فرهنگ تقلیل داد، به همان طریقی که فرهنگ را نمی‌توان به ایدئولوژی، و یا ایدئولوژی را به الهیات خلاصه نمود. فون گرانباوم هم قربانی جزمیات شرق‌شناسی که به ارث برده گردیده و هم قربانی جزء خاصی از اسلام که وی برای تفسیر به عنوان یک نقص برگزیده است: یعنی اینکه در اسلام تئوری مفصل و مدونی از دین وجود دارد، اما در عین حال تنها روایت‌های محدودی از تجربه دینی موجود است، و یا تئوری سیاسی بسیار دقیق و مفصلی اما تنها محدودی اسناد سیاسی دقیق، و یا تئوری ساختمان اجتماعی اما اقدامات انفرادی محدودی، و تئوری تاریخ، با محدودی حوادث معین، و تئوری مفصل و مشروحی از امور و مسائل اقتصادی، اما با محدودی رشته‌های مسلسل با کمیته‌های معین، و از این قبیل. [۱۱۸] نتیجه نهایی این بحث عبارت از تصویر و نگرشی تاریخی از اسلام است که کاملاً درگیر و مقید به یک نظریه (تئوری) فرهنگی است که بالکل ناتوان از بررسی و آزمایش واقعیت وجودی خویش، یا رعایت حق آن، در تجربه هواداران این دین است. در مجموع، اسلام فون گرانباوم، اسلام شرق‌شناسان اولیه اروپایی است — یکپارچه (از لحاظ زبانی البته)، تحقیرکننده تجربه عادی انسانی، زمخت و خام، کوچک کننده، و بدون تغییر.

چنین نگرشی از اسلام، دست‌آخر، سیاسی است و نه حتی از روی حسن تعبیر، منفعل و بی‌طرف. قدرتی که در جهت جذب و نگهداری شرق‌شناسان جدید دارد (یعنی اینکه افرادی جوانتر از فون گرانباوم) بعضاً به خاطر اعتبار و اقتدار سنتی آن، و بعضاً به سبب ارزش استفاده و کاربرد آن به عنوان دستگیره‌ای جهت درک منطقه‌ای وسیع از دنیا و اظهار و ادعای اینکه آن فنومن (پدیده) کاملاً منسجم است، می‌باشد. از آنجایی که مغرب‌زمین هرگز

نتوانسته است بسادگی اسلام را، از نظر سیاسی، به طور کامل در احاطه خود درآورد — و مسلماً پس از جنگ جهانی دوم ناسیونالیسم عربی نهضتی بوده است که آشکارا تنفر خود را نسبت به امپریالیسم غربی اعلام داشته است — در عوض، اشتیاق و آرزوی اظهار مطالبی درباره اسلام که از لحاظ فکری ارضا کننده باشد رو به افزایش است. یکی از صاحب‌نظران درباره اسلام گفته است — البته بدون مشخص کردن اینکه «کدام» اسلام را می‌گویند و یا کدام جنبه از آن را — که آن دین «یک نمونه از جوامع بسته قدیمی است.» در اینجا به استفاده‌ای سودبخش از واژه «اسلام» توجه کنید که در آن واحد مبین یک جامعه، یک مذهب، یک الگو و نمونه، و یک واقعیت خارجی است. اما همان محقق صاحب‌نظر، جمله اخیرالذکر را تابع این مطلب قرار می‌دهد که می‌گویند جوامع اسلامی و یا خاورمیانه‌ای، به خلاف جوامع عادی (نرمال) «ما»، کاملاً سیاسی هستند، صفتی که کاربرد آن به معنای نکوهش اسلام به خاطر این است که لیبرال (آزادمنش) نبوده و یا اینکه مثل «ما»، نتوانسته است سیاست را از فرهنگ جدا سازد. نتیجه امر ارائه تصویر ایدئولوژیک منزجرکننده و اهانت‌آمیزی از «ما» و «آنها» است:

درک و فهم جامعه خاورمیانه در مجموع باید به عنوان هدف عمده ما باقی باشد. تنها جامعه‌ای [نظیر جامعه «ما»] که به ثباتی پویا دست یافته است می‌تواند در مورد سیاست، اقتصاد، و یا فرهنگ به منزله هستی‌هایی اصالتاً خودمختار و مستقل، و نه صرفاً تقسیم‌بندی‌های سودمند و مناسبی برای مطالعه، فکر کند. در جامعه‌ای سنتی که بین امور مربوط به سزار و امور مرتبط با خداوند تمیزی قایل نیست، و یا اینکه تمیز مزبور به طور کلی حالت سیلان و جریان دارد، اتصال و ارتباط بین، مثلاً، سیاست و تمام جنبه‌های دیگر زندگی قلب مسئله است. امروزه مسایلی نظیر اینکه فردی چهار و یا یک همسر بگیرد، روزه گرفته و یا غذا بخورد، زمینی را به دست آورده و یا از دست بدهد، متکی بر الهام و یا عقل باشد، جملگی در خاورمیانه به صورت مسایلی سیاسی درآمده‌اند... نه تنها خود مسلمان، بلکه

به همان میزان و اهمیت نیز شرق‌شناس جدید باید بار دیگر پرس و جو کند که ساختارها و روابط مهم جامعه اسلامی کدامها هستند.» [۱۱۹]

پیش‌پافتاده بودن اکثر مثالهای زده شده (نظیر ازدواج با چهار همسر، یا خوردن و امساک، و غیره)، لابد به منظور شواهدی دالّ بر جامعیت کلی و استبداد اسلام هستند. اما در اینکه این مطلب در «کججا» باید حادث شده باشد، چیزی گفته نشده است. اما این واقعیت، که بدون شک غیرسیاسی نیز هست، به ما تذکر داده شده است که جماعت شرق‌شناس «عمدتاً مسؤل این مطلب هستند که به مردم خاورمیانه شناخت و تحسین از گذشته خویش را ارزانی داشته‌اند» [۱۲۰]، البته چنانچه احتمالاً فراموش کرده باشیم که شرق‌شناسان، طبق تعریف، چیزهایی را می‌دانند که خود اهالی شرق قادر به دانستن آنها از ناحیه خود نیستند.

اگر آنچه در فوق گفته شد نوعی جمع‌بندی مکتب «سخت و محکم»^{۳۰} شرق‌شناسی نوین امریکاست، مکتب «نرم و ملایم»^{۳۱} آن بر این واقعیت تأکید دارد که شرق‌شناسان سنتی رئوس خلاصه‌ای از تاریخ، مذهب، و جامعه اسلامی را برای ما ترسیم کرده‌اند اما غالباً هم به این راضی بوده‌اند که معنای یک تمدن را برحسب معدودی نسخه‌های دستنویس جمع‌بندی کنند.» [۱۲۱] بنابراین، در مقابل شرق‌شناس سنتی، کارشناس جدید مطالعات منطقه‌ای با قیافه‌ای فیلسوف گونه استدلال می‌کند که:

روش‌شناسی تحقیق و نمونه‌های اعلای یک رشته علمی نباید موضوع مطالعه را تعیین کنند، و یا اینکه مشاهده را محدود نمایند. مطالعات منطقه‌ای، از این دیدگاه، معتقد است که دانش تنها در مورد اموری که وجود دارند

ممکن می‌باشد، در حالی که متدها و تئوری‌ها انتزاعاتی هستند که مشاهدات را منظم نموده و برحسب موازین غیرتجربی، توضیحات و تفسیراتی به دست می‌دهند. [۱۲۲]

بسیار خوب. اما انسان «چگونه» در مورد «اموری که وجود دارند» می‌داند، و یا تاچه حد از این «اموری که وجود دارند از ناحیه خود داننده (عالم) به «وجود آمده» اند؟ این مطلب قابل بحث باقی می‌ماند، همان‌گونه که درک و نظری ارزش‌بودن درباره شرق، به عنوان چیزی که وجود دارد در برنامه‌های مطالعات منطقه‌ای جنبه نهادی و رسمی به خود گرفته است. اسلام، بدون این قبیل تئوری‌پردازی‌های غرض‌آلود، «بندرت» مورد مطالعه، تحقیق، و یا شناخت قرار گرفته است: سادگی این پنداشت بندرت معنای ایدئولوژیک آن را مخفی می‌دارد، یعنی این تز بیهوده که انسان هیچ نقشی در برپایی مواد و مطالب و نیزجریان (پروژه)‌های دانستن ندارد، و اینکه واقعیت شرقی امری ثابت و «موجود» بوده، و بالاخره اینکه تنها یک انقلابی مسیحایی (با استفاده از اصطلاح دکتر کیسینجر) تفاوت بین واقعیت به صورتی که در آنجا وجود دارد و واقعیت موجود در ذهن خود را مورد تصدیق قرار نمی‌دهد.

روایت‌های کم و بیش رقیقت‌تری از شرق‌شناسی قدیمی، در هر صورت، بین مکاتب «سخت» و «نرم» مورد اشاره نشو و نما می‌کنند، در پاره‌ای از موارد در سخنان جدید غیرمصطلح و نامفهوم آکادمیک، و در موارد دیگر در سخنان قدیمی. اما اصول جزمی شرق‌شناسی، در خالصترین اشکال خویش، امروزه در مطالعات مربوط به اعراب و اسلام وجود دارند. اجازه بفرمایید اینها را در اینجا از نو فهرست کنیم: یکی اختلاف و تفاوت مطلق و منظم بین مغرب‌زمین، که موجودی منطقی، توسعه یافته، انسانی، و برتر می‌باشد، با مشرق‌زمین که گمراه، توسعه نیافته، و حقیرتر و پست‌تر است. اصل جزمی دیگر آن است که تجریدات و انتزاعات پیرامون شرق، بخصوص آنهایی که مبتنی بر متونی هستند

که نمایانگر یک تمدن شرقی قدیمی «و کلاسیک» می‌باشند، همواره بر مشاهده و مدرک مستقیمی که از واقعیات مدرن شرقی کسب گردیده باشند ترجیح دارند. اصل جزمی سؤم این است که شرق، ابدی، یکنواخت، و ناتوان از تعریف خویش است؛ بنابراین، فرض شده است که وجود یک رشته واژه‌های کاملاً کلی و در عین حال منظم از ناحیه غرب، برای توصیف شرق کاملاً اجتناب‌ناپذیر و حتی از نظر علمی ضرورتی «عینی» است. حکم جزمی چهارم این است که در آخر کار، مشرق‌زمین یا چیزی است که باید از آن ترسید (خطر نژاد زرد، جماعت مغولها، سلطنت و حکومت قهوه‌ای‌ها...) و یا اینکه آن را مورد کنترل قرار داد (از طریق آرام کردن و تسکین دادن، تحقیق و توسعه، و یا اشغال مستقیم، هرگاه که ممکن باشد).

مطلب فوق‌العاده عجیب این است که این قبیل مفاهیم حضور و دوام دارند، بدون آنکه به نحو مهمتی از ناحیه مطالعات آکادمیک و یا دولتی خاور نزدیک جدید مورد معارضه قرار گیرند. با کمال تاسف — اگر هم هرگز هیچ ژست پاسخگویی و یا مقابله‌ای از ناحیه صاحب‌نظران و فضیای اسلامی و یا عربی در برابر این گونه احکام جزمی شرق‌شناسی وجود داشته است، هیچ‌گونه تأثیر قابل اثباتی به وجود نیاورده است. اینکه کسی، در اینجا و آنجا، مقاله مجزایی بنویسد، اگرچه ممکن است از لحاظ زمان و مکان خویش اهمیتی هم داشته باشد، باز نمی‌تواند در مقابل جریان کامل یک اجماع تحقیقاتی، که در انواع و اقسام آرانسهای علمی، نهادها، و سنت [های شرق‌شناسی] حفظ می‌گردد، تأثیری داشته باشد. نکته‌ای که در اینجا مورد نظر ماست [اثبات] این مطلب است که شرق‌شناسی اسلامی، حیات و مسیری کاملاً متفاوت با سایر بخشهای شرق‌شناسی داشته است. کمیته محققین و صاحب‌نظران علاقه‌مند آسیایی (که عمدتاً امریکایی هستند) در سالهای دهه ۱۹۶۰ در سلسله مراتب کارشناسان و متخصصین شرق آسیا انقلابی را رهبری کرد. کارشناسان متخصص امور آفریقا نیز به نحو مشابهی از طرف تجدید نظرطلبان به مبارزه

طلبیده شدند؛ به همین نحو نیز با سایر متخصصین امور مناطق جهان سَوَم برخورد گردید. تنها محققین و کارشناسان امور عربی و اسلامی هنوز از [مزایای] چنین تجدیدنظری برخوردار نگردیده‌اند. برای ایشان هنوز اموری نظیر «یک» جامعه اسلامی، «یک» فکر و ذهن عربی، و یا «یک» روح و روان شرقی وجود دارد. حتی آنانی که رشته تخصص و مطالعه‌شان فی‌المثل «دنیای اسلامی جدید» است، برای اینکه به جزئیات جامعه مثلاً مصر و یا الجزیره معاصر آشنا شوند به دنبال مطالعه کُتبی نظیر قرآن می‌روند. اسلام، و یا نمونه آرمانی و ایده‌آل آن در قرن هفتم که توسط شرق‌شناس شکل گرفته است، این طور فرض شده که دارای وحدتی است که از تأثیرات متأخرتر و مهم استعمار، امپریالیسم، و یا حتی سیاست معمولی طفره می‌رود. کلیشه‌های رایج در مورد رفتار مسلمانان (و یا آن طور که هنوز بعضی‌ها به کار می‌برند— پیروان [حضرت] محمد(ص)) با چنان سهل‌انگاری و بی‌قیدی به کار می‌روند که هیچ کس، به هنگام سخن گفتن در مورد سیاهان و یا یهودی‌ها، ریسک استفاده از آنها را نمی‌کند. یک فرد مسلمان، در بهترین وجه خود، در چشم شرق‌شناس در حکم یک «خبرسان بومی» است. اما، در نهان، وی به صورت رافضی‌پستی باقی می‌ماند که به خاطر گناهان خویش باید همواره از این موقعیت خالی از ارزش و نامیمون برخوردار باشد که — به عبارت منفی — ضد صهیونیست خوانده شود.

البته تأسیساتی در مورد مطالعات خاورمیانه وجود دارد، مجموعه‌ای از شبکه‌های «افراد قدیمی» و یا «کارشناس»ی که منافع شرکتهای تجاری، بنیادها [مثل بنیاد راکفلر]، شرکتهای نفتی، میسیونها، ارتش و افراد نظامی، وزارت خارجه، و دستگاههای جاسوسی را به دنیای تحقیق و دانشگاهی پیوند می‌زند. یک سلسله بورسهای تحصیلی و تحقیقاتی، تشکیلات و سازمانها، سلسله مراتب، مؤسسات علمی، مراکز، دانشکده‌ها، و دپارتمانهایی وجود دارند که همگی وقف نگهداری و حفظ اعتبار و اقتدار و مشروعیت بخشیدن به یک

عده از ایده‌های اساسی، و اساساً تغییرناپذیر دربارهٔ اسلام، شرق، و اعراب می‌باشند. تجزیه و تحلیل نقادانه‌ای که اخیراً از عملیات مطالعات خاور نزدیک در امریکا صورت گرفته نشان می‌دهد که نه تنها این رشته «یکنواخت» است، بلکه همچنین پیچیده، و شامل شرق‌شناسانی با سبک قدیمی، و متخصصینی که تماماً در مرز قرار دارند، و کارشناسان ضدشورش، سیاست‌گزاران و همچنین «اقلیت کوچکی از دلّالان قدرت دانشگاهی» [۱۲۳] است. در هر صورت، هسته مرکزی اصول و احکام جزمی شرق‌شناسانه برجای خود باقی هستند.

به عنوان ارائه نمونه‌ای از آنچه امروزه این رشته تولید می‌کند، البته در عالی‌ترین و از نظر عقلانی پرپرستیزترین شکل خود، اجازه دهید مختصراً کتاب دو جلدی تاریخ اسلام دانشگاه کمبریج را، که نخستین بار در سال ۱۹۷۰ میلادی در انگلستان چاپ گردیده و از آن پس از اجزای اصلی و ثابت شرق‌شناسی اصیل (اورتودوکس) درآمده است مرور کنیم. اینکه افراد روشن و با بصیرت متعددی در مورد این کتاب گفته‌اند که با هر استاندارد و میزانی، غیر از شرق‌شناسی، واقعاً یک شکست عقلانی است، بدین معنی است که بگوییم این کتاب می‌توانست تاریخ متفاوت و به مراتب بهتری از اسلام بوده باشد. در حقیقت، همان‌گونه که صاحب‌نظران متفکر و متعدد دیگری نیز گفته‌اند [۱۲۴]، این نوع از تاریخ از همان مرحله طراحی محکوم بوده و هیچ راهی وجود نداشته است که در مرحله اجرا و عمل بهتر از این و یا چیز متفاوتی از آب دربیاید: بدین معنا که بدون هیچ‌گونه نقد و ارزیابی، ایده‌های بسیار زیادی توسط مؤلفین آن مورد پذیرش قرار گرفتند؛ تکیه و اعتمادی بیش از حد بر مفاهیم و پنداشتهای تیره و مبهم به عمل آمده است؛ موضوعات روش‌شناختی — که به همان صورتی که برای مدت دو قرن در رشته شرق‌شناسی وجود داشتند پذیرفته شده بودند — مورد بحث و مذاقه کمی قرار گرفته‌اند؛ و حتی کوچکترین کوششی به عمل نیامده است که کاری کنند که اقلّ ایدهٔ اسلام جالب توجه به نظر آید. علاوه بر این، نه تنها کتاب تاریخ اسلام دانشگاه

کمبریج، اسلام را به عنوان یک دین بسیار بد می‌فهمد و عرضه می‌کند، بلکه هیچ ایده‌ی واحدی هم به منزله‌ی یک «تاریخ» از خود ندارد. همان طور که در مورد بسیاری از [اقدامات و آثار] مهم دیگر نیز صادق است، این تاریخ نیز تقریباً کاملاً فاقد هرگونه ایده و اندیشه [تازه؟] و یا هوش و ذکاوت روش‌شناختی است.

فصلی که **عرفان شاهد** در مقدمه و تحت عنوان «سرزمین عربستان در قبل از اسلام» به رشته‌ی تحریر درآورده، طرح خوب و عاقلانه‌ای از هماهنگی ثمربخش بین اوضاع طبیعی و اقلیمی و اقتصاد انسانی که اسلام از دل آن در قرن هفتم سر برآورد ارائه می‌دهد. اما درباره‌ی تاریخی از اسلام که با مقدمه نسبتاً شوخی‌گونه پ.م. هولت به عنوان یک «سنتز فرهنگی» [۱۲۵] که مستقیماً از عربستان قبل از ظهور اسلام به فصلی در مورد [حضرت] محمد(ص) پرداخته است تعریف می‌شود، سپس فصلی در مورد سیستم طایفه‌گری و منزلت شیخ به عنوان رئیس طایفه و بعد هم خلفای بنی‌امیه، و از هرگونه بحثی درباره اسلام به عنوان یک سیستم اعتقاد، ایمان، و یا نظری چشمپوشی می‌کند، انصافاً چه می‌توان گفت؟ در صدها صفحه‌ای که جلد اول این تاریخ را به خود اختصاص داده است، معنا و مفهومی که از اسلام مستفاد می‌شود عبارت از یک سلسله جنگهای بی‌پایان، سلطنتها، مرگ و میرها، ظهور و خوشی‌ها، آمدن و رفتنهاست که بخش عمده آن با یکنواختی هولناکی نوشته شده است.

برای مثال نگاهی به دوران عباسی از قرن هشتم تا یازدهم میلادی بیندازید. هر کس که کوچکترین تماس و یا آشنایی با تاریخ اسلام و یا اعراب دارد می‌داند که آن دوره یکی از دوره‌های درخشان تمدن اسلامی بود که فی‌المثل با دوران عالی رنسانس در ایتالیا برابری می‌کند، مع‌هذا در چهل صفحه‌ای که در این باره بر قلم آورده شده انسان حتی کوچکترین اشاره‌ای را به غنا و عظمت دوره‌ی مزبور نمی‌بیند؛ و آنچه به جای آن به چشم می‌خورد جملاتی از این قبیل است که: «مأمون، هنگامی که بر تخت خلافت جلوس

کرد، به نظر می‌رسید که از آن پس از تماس با جامعه بغداد پس کشیده و در مرو باقی ماند، و امور حکومت و دولت عراق را به یکی از مردان مورد اعتماد خود، حسن بن سهل برادر فضل واگذار نمود که نامبرده نیز بلافاصله با یک شورش و قیام جدی شیعی روبرو گردید: قیام ابوالسرایا^{۳۲}، که در جمادی‌الثانی سال ۱۹۹ هجری/ ژانویه سال ۸۱۵ میلادی پیامی برای مردم کوفه فرستاد که در حمایت از حسن بن طباطبا^{۳۳} مسلح شوند.» [۱۲۶] [در حالی که] تا اینجا کتاب کسی که اسلام‌شناس نباشد نمی‌داند که شیعی و یا حسن یعنی چه؟ و نیز نمی‌داند که اصلاً معنا و مفهوم جمادی‌الثانی چیست، الا اینکه حداکثر یک نوع از تاریخ است. مسلماً وی فرض خواهد کرد که بنی‌عباس، و از جمله هارون الرشید گروهی بی‌شهامت، تنبل، و جنایتکار بودند که با قهر و ترسروی در مرو جلوس کرده بودند.

هنگامی که سرزمینهای مرکزی اسلامی تعریف می‌شوند افریقای شمالی و اندلس از آنها منها گردیده است، و تاریخچه «آنها» نیز صرفاً گذار و عبوری معمولی از دوران گذشته تا روزگار جدید است. بنابراین، در جلد اول، اسلام نوعی نامگذاری جغرافیایی است که بنا بر اقتضای نظر کارشناسان برحسب زمانی و انتخابی به کار گرفته شده است. اما در خلال فصولی که درباره اسلام قدیمی (کلاسیک) سخن گفته شده است خواننده برای ناکامی‌های بعدی که باید در خلال بحث از «دوران جدید» — آن طور که نامگذاری شده است — با آنها مواجه شود به اندازه کافی آماده نگردیده است. فصلی هم که درباره سرزمینهای جدید عربی نگاشته شده کوچکترین تفاهمی نسبت به تحولات انقلابی منطقه از خود نشان نمی‌دهد. حالت و روحیه مؤلف نسبت به اعراب بسیار بچگانه و آشکارا مرتجعانه است (باید گفته شود که در این دوره جوانان تحصیل‌کرده و یا بی‌سواد کشورهای عربی، با شور و شوق‌ها و

آرمان‌گرایی‌های خویش، تبدیل به سرزمین حاصلخیزی برای استثمار سیاسی و گاهی موارد، بدون اینکه خود درک کنند، ابزاری در دست افراطیون و اخلاط‌الگران فاقد اصول اخلاقی گردیدند، [۱۲۷]، که گاهی از مواقع با تمجید و تحسین معتدلی از ملیت‌گرایی (ناسیونالیسم) لبنانی اعتدال می‌یابد (اگرچه سخنی از این مطلب نیز به میان نمی‌آید که جاذبه فاشیسم برای تعداد قلیلی از اعراب در طول دهه‌های ۱۹۳۰ به مارونی‌های لبنانی نیز سرایت نمود که در نتیجه در سال ۱۹۳۶ میلادی، به تقلید از پیراهن‌سیاهان موسولینی، فالانژیستهای لبنان را پایه‌گذاری کردند). در مورد سال ۱۹۳۶ سخن از «ناآرامی و اغتشاش» به میان می‌آید، بدون ذکر کوچکترین نامی از صهیونیسم؛ و نیز هرگز اجازه داده نمی‌شود که مفاهیمی از قبیل ضدامپریالیسم و یا ضداستعماری سکوت و آرامش داستانی که روایت می‌شود را برهم زنند. درخصوص فصولی هم که تحت عناوین «تأثیر سیاسی غرب» و «تغییرات اقتصادی و سیاسی» نوشته شده‌اند — بدون اینکه ایده‌های عنوان شده مشخصتر از این [عناوین کلی] باشند — بیشتر به این می‌مانند که از روی بی‌میلی به عنوان وجه‌المصالحه‌ای به اسلام پرداخت شده باشند، یعنی اینکه اسلام هم با دنیای «ما» [غربیان] به طورکلی بی‌ارتباط نیست. هرگونه تغییر و تبدیلی، به صورت یکجانبه، معادل مدرنیزه شدن و تجدّد فرض شده است، ولو اینکه هرگز روشن نشده که پس در این صورت چرا باید انواع دیگری از این تغییرات چنین مغرورانه طرد و نهی شوند. از آنجایی که این طور فرض گردیده که هرگونه روابط قابل ذکر و با ارزش، روابط با غرب است، بنابراین اهمیت باندونگ، یا افریقا، و یا جهان سوم به طور کلی مورد اغماض قرار گرفته است؛ این بی‌اعتنایی خوش‌باورانه به بیش از سه چهارم از واقعیت تا حدودی این عبارت را که به نحو حیرت‌آوری حاکی از امیدواری است توجیه می‌کند که: «زمینه تاریخی برای روابط جدیدی بین مغرب‌زمین و اسلام... بر مبنای برابری و همکاری باز شده است [توسط چه کسی؟ برای چه؟ به چه

[صورتی؟]. [۱۲۸]

اگر در پایان جلد اول گرفتاریک سلسله اشکالات و تناقضاتی هستیم که اسلام واقعاً چیست، این مسائل و مشکلات در جلد دوم هم توضیح داده نشده‌اند. تقریباً نیمی از کتاب مصروف [بررسی وقایع تاریخی] قرون دهم تا دوازدهم در هند، پاکستان، اندونزی، اسپانیا، آفریقای شمالی، و سیسیل شده است؛ البته در فصول مربوط به آفریقای شمالی وضوح و تمایز کاملاً بیشتری به چشم می‌خورد، اگرچه در آنجا نیز ترکیبی از مصطلحات رایج شرق‌شناسی حرفه‌ای با تفصیلات تاریخی درهم و برهم در همه جا وجود دارد. تقریباً هزار و دویست صفحه از نثر فشرده را پشت سر می‌گذاریم و هنوز «اسلام»، به عنوان یک سنتز فرهنگی چیزی به غیر از یک عده اسامی پادشاهان، جنگها، و سلسله‌های حکومتی نیست. اما در نیمه دوم از جلد دوم این سنتز عظیم با مقالاتی در موضوعات «محیط و وضعیت جغرافیایی»، «منابع تمدن اسلامی»، «دین و فرهنگ»، و «جنگ» خود را کامل می‌سازد.

در اینجا است که پرسشها و اعتراضات بر حق انسان بیشتر توجه می‌شود. به چه دلیل یک فصل کامل به «جنگ اسلامی» اختصاص داده شده در حالی که آنچه واقعاً بحث گردیده (که به نوبه خود جالب است) جامعه‌شناسی بعضی از ارتشهای اسلامی است؟ آیا انسان باید فرض کند که نحوه جنگ اسلامی مثلاً با نحوه جنگ مسیحی متفاوت است؟ اگر بخواهیم این مطلب را با چیز مشابهی قیاس کنیم، فی‌المثل جنگ کمونیستی در مقابل جنگ امپریالیستی خواهد بود. نقل قولهای تاریک و نامفهوم از لئوپولد فون رنک^{۳۴}، که در کنار یک سلسله مطالب دیگری با همین درجه از ثقل و کسل‌کننده‌گی و عدم ارتباط با موضوع صفحات کتاب وی در مورد تمدن اسلامی را پر می‌کنند، واقعاً چه کمکی به فهم و درک اسلام می‌نمایند — جز

۳۴. Leopold Von Ranke (۱۸۸۶-۱۷۹۵) مورخ آلمانی و از بنیانگزاران روش جدید تحقیقات تاریخی.

اینکه احساس فضل‌فروشی درهم و برهم گوستاوفون گرانبام را ارضا نمایند؟ آیا این، بدین‌ترتیب اقدامی دروغین نیست برای اینکه چهره واقعی نظریه و تز متعلق به گرانبام پوشیده مانده و جور دیگری نموده شود، اینکه می‌گوید تمدن اسلامی مبتنی بر وام گرفتن خارج از اصول مسلمانان از تمدنهای یهودی-مسیحی، یونانی و ار^{۳۵}، و اطریشی-آلمانی است؟ این اندیشه را که می‌گوید اسلام، طبق تعریف، فرهنگی مبتنی بر دزدی تالیف و اختراع است با سخنی که در صفحه یک گفته شده که «آنچه به اصطلاح ادبیات عرب» نامیده می‌شود توسط ایرانیان نوشته شده بود (بدون اینکه هیچ دلیلی به دست داده شده باشد و یا اینکه از کسی نامی به میان آمده باشد). وقتی که لویی گارده^{۳۶} موضوع «دین و فرهنگ» را مورد بررسی و نگارش قرار می‌دهد به طور اجمال گفته می‌شود که تنها پنج قرن اول اسلام مورد بحث قرار خواهند گرفت. آیا این به معنای آن است که دین و فرهنگ در «دوران جدید» قابل ترکیب و سنتز شدن نیستند؟ و یا اینکه منظور این است که اسلام صورت نهایی خویش را در قرن دوازدهم میلادی به دست آورد؟ آیا واقعاً چیزی به نام «جغرافیای اسلامی» که همچنین شامل «هرج و مرج طحریزی شده» شهرهای اسلامی است وجود دارد، و یا اینکه صرفاً موضوعی خلق شده برای نمایش تئوری غیرقابل انعطافی درباره جبرگرایی جغرافیایی-نژادی است؟ به عنوان یک یادآوری از «روزه ماه رمضان و شبهای فعال آن» سخن به میان می‌آید، که انتظار مؤلف این است که از مطلب مزبور نتیجه بگیریم که اسلام دینی است که «برای شهرنشینان طراحی شده است.» این توضیحی است که خود محتاج توضیح بیشتری است.

قسمتهایی از کتاب که در موضوعاتی نظیر نهادهای اقتصادی و اجتماعی، قانون و عدالت، تصوف و عرفان، هنر و معماری، علم، و ادبیات گوناگون اسلامی سخن می‌گوید روی هم رفته در سطح بالاتری از بقیه کتاب

قرار دارند. مع‌هذا در هیچ کجای آنها نیز نشانه‌ای دیده نمی‌شود که مؤلفین آن قسمت‌ها چندان وجه اشتراکی با علمای علوم اجتماعی و اومانیست‌های جدید در سایر رشته‌های علمی دارند: تکنیک‌های [رایج] درباره‌ی تاریخ سنتی عقاید و ایده‌ها، و یا آنالیز و تحلیل مارکسیستی، و یا «تاریخ جدید»^{۳۷} به نحو چشمگیری غایب هستند. اسلام در چشم مورخین خود، بیش از همه مناسب طرز نگرش و تمایل باستانی و افلاطونی است. از نظر برخی از نویسندگان تاریخ اسلام کمبریج اسلام هم سیاست و هم دین است؛ و از نظر عده‌ای دیگر از آنان فقط یک سبک زندگی است؛ و هنوز برای بعضی دیگر از ایشان «از جامعه اسلامی قابل تمیز و تفکیک است»؛ و نزد برخی دیگر، جوهری است مرموز و سرپوشیده؛ و بالاخره، نزد جملگی آنان، اسلام امری بعید و فارغ از تنش و کشاکش است که چندان کمکی به فهم و آموزش پیچیدگی‌های مسلمانان در زمان جدید نمی‌کند. آنچه همواره و در هر حال در اطراف تاریخ اسلام کمبریج خود رانشان می‌دهد، همان حقیقت قدیمی شرق‌شناسی است که اسلام درباره‌ی کتاب‌هاست و نه درباره‌ی افراد مردم.

سؤال اساسی و بنیادینی که در خصوص چنین متون شرق‌شناسی تازه‌ای نظیر تاریخ اسلام کمبریج مطرح می‌شود این است که آیا ریشه‌های قومی و مذهب بهترین، و یا حداقل مفیدترین، و اساسی‌ترین و روشن‌ترین تعاریف از تجربه‌ی بشری می‌باشند یا خیر؟ آیا برای درک و فهم سیاست معاصر این مهمتر است که بدانیم که فی‌المثل «الف» و «ب» به طرق خیلی ملموس و محسوسی نامساعد و بی‌فایده می‌باشند، و یا اینکه ایشان مسلمان و یا جهود هستند؟ البته این مطلبی است که کاملاً جای بحث دارد، و احتمالاً به صورت عقلانی می‌شود در هر دو مورد پافشاری نمود که هم توصیفات دینی - قومی، و هم توصیفات اجتماعی - اقتصادی هر دو مهم هستند؛ به هر جهت، شرق‌شناسی

آشکارا طبقه‌بندی اسلامی را به عنوان مقوله حاکم و مسلط فرض می‌نماید، و این ملاحظه عمده و اصلی در مورد تاکتیکهای عقلانی رو به قهقرای آن هستند.

۳. فقط اسلام

نظریه (تئوری) سادگی سامی‌ها در چنان سنگر عمیقی جای دارد که در شرق‌شناسی جدید نیز به همان شدت و رواج [در شرق‌شناسی سنتی و قدیمی] وجود داشته و با اختلاف و تمایز کمی در نوشته‌های ضدسامی مشهور اروپایی نظیر «پروتکل‌های شیوخ صهیون»^{۳۸} و یا در تذکراتی که ذیلاً از حیم وایزمن^{۳۹} نقل می‌کنیم که در تاریخ سی‌ام ماه مه سال ۱۹۱۸ میلادی خطاب به آرتور بالفور نوشته است به چشم می‌خورد:

عربها که در ظاهر آدمهای زرنگ و باهوشی به نظر می‌رسند تنها یک چیز، و همان یک چیز رامی‌پرستند — قدرت و موفقیت... مقامات انگلیسی... که این طبیعت خیانت‌آمیز عربها را می‌شناسند... باید همواره دقیقاً مراقب باشند... هرچقدر که رژیم انگلستان منصفانه‌تر برخورد نماید عربها متکبرتر خواهند شد... اوضاع جاری امور الزاماً در جهت ایجاد یک فلسطین عربی تمایل پیدا خواهد کرد، البته اگر عربهایی در فلسطین وجود داشته باشند [باقی بمانند]. اما چنین نتیجه‌ای را به وجود نخواهد آورد، چون که کشاورز روستایی حداقل چهار قرن از زمان عقب است، و افندی نیز... خائن، بی‌سواد، طماع، و به همان اندازه که تنبل و نالایق است غیروطن‌پرست هم می‌باشد. [۱۲۹]

مخرج مشترک بین وایزمن و ضد سامی‌گری رایج در اروپا همان دیدگاه و نگرش شرق‌شناسانه است که سامیان (یا زیرمجموعه‌هایی از آنان) را ذاتاً فاقد صفات مطلوب غربی‌ها می‌پندارد. با وجود این، اختلاف و تفاوت بین

38. The Protocols of the Elders of Zion

۳۹. Chaim Weizman (۱۸۷۴-۱۹۵۲) رهبر لهستانی الاصل نهضت صهیونیستی و اولین رئیس جمهور کشور اسرائیل.

رنان و وایزمن در این است که دومی پیش از این در پشت لفاظی‌های خود استحکام مؤسسات و نهاد[های شرق‌شناسی] را جمع کرده بود، در حالی که نفر اول این کار را نکرده بود. آیا نمی‌توان گفت که امروزه در شرق‌شناسی قرن بیستم، آنچه رنان با عنوان «هستی و حیات غیر متغیر سامی‌ها» می‌دید، همان «بچگی مطبوع»ی که هرگز رشد و کمال نمی‌یافت، اکنون بدون اعتناء و توجه [به واقعیت؟] با تحقیقات علمی [شرق‌شناسی]، و با یک کشور و تمام نهادهای منتسب به آن متحد شده است؟

اما روایت قرن بیستمی این اسطوره و افسانه با چه لطمه و صدمه بیشتری حفظ شده است؟ تصویری از یک عرب به دست داده است که گویی توسط یک جامعه شبه غربی «پیشرفته» نظاره شده است. فلسطینی‌ها، در مقاومت خویش در مقابل استعمارگران خارجی، یا وحشی احمق، و یا از نظر اخلاقی و وجودی کمیت ناقابلی هستند. طبق قانون اسرائیل، تنها شهروندان یهودی از حق کامل اجتماعی و امتیازات نامحدود مهاجرتی برخوردار هستند؛ و این در حالی است که اعراب، اگرچه صاحبان و ساکنین اصلی آن سرزمین می‌باشند، از حق و حقوق کمتر و ساده‌تری برخوردارند، صرفاً بدین خاطر که آنها «کمتر پیشرفته» هستند. شرق‌شناسی، آن گونه که گزارش تازه چاپ شده کونینگ^{۴۰} به تفصیل ثابت می‌کند، بر سرتاسر سیاستهای اسرائیل در مقابل اعراب حکومت دارد. یک عده عربهای خوب وجود دارند (آنانی که هرچه به ایشان گفته می‌شود عمل می‌کنند) و یک عده عربهای بد (که طبق دستور داده شده عمل نمی‌کنند و در نتیجه تروریست به حساب می‌آیند) و بالاتر از همه اینکه: جماعت انبوهی از عربها هستند، که چون یک بار شکست خورده‌اند، پس می‌توان انتظار داشت که آرام و سربه زیر پشت سرحدات استحکام یافته و غیرقابل تسخیر [اسرائیل]، که تنها کمترین تعداد ممکن از افراد نظامی از آنها

مراقبت می‌کنند، بنشینند؛ صرفاً بر اساس این تئوری که اعراب مجبور شده‌اند افسانه تفوق [نظامی] اسرائیل را بپذیرند و لذا دیگر هرگز جرئت حمله مجدد را پیدا نخواهند کرد. کافی است انسان تنها مرور سریعی بر مطالب کتاب ژنرال یهوشافات هارکبی^{۴۱} داشته باشد تا دریابد که فکر و ذهن عربها چقدر عقبمانده، ضدیهود، خشن، و نامتعادل بوده و تنها قادر به تولید یک مشت کلمات فصیح و بلیغ است [۱۳۰]، مطلبی که رابرت آلتر^{۴۲} در قالب کلمات و بیان زیبایی در مجله بررسی‌ها^{۴۳} تشریح کرده است. یک افسانه، افسانه دیگر را تقویت و ایجاد می‌نماید. آنها پاسخ یکدیگر را فراهم آورده و الگوها و مقارنت‌هایی را که از خود اعراب، به عنوان یک مشت شرقی انتظار می‌رود، اما در مقام یک نفر انسان هیچ عربی قادر به تحمل آن نیست، به وجود می‌آورند.

شرق‌شناسی، به عنوان یک روش تحلیل، و مجموعه‌ای از اعتقادات، نمی‌تواند از ناحیه خود و در درون خود توسعه‌ای داشته باشد. در حقیقت، [شرق‌شناسی] همچون آنتی‌تز نظری توسعه و گسترش است. استدلال اصلی و محوری آن، اسطوره گسترش در بند و حبس شده سامی‌ها است. از این قالب اصلی است که انواع و اقسام افسانه‌های دیگر سر برمی‌آورند، که در هریک از آنها نشانه‌ای دالّ بر این مطلب است که فرد سامی درست نقطه مقابل یک نفر غربی بوده و به نحو علاج‌ناپذیری قربانی ضعفهای خویشتن است. در اثر به هم پیوستگی یک سلسله حوادث و اوضاع و احوال محیطی، اسطوره سامی‌گری در حرکت صهیونیستی به دو شاخه شد: یک شاخه از سامیان [یهودی‌ها] به راه شرق‌شناسان رفتند و شاخه دیگر، یعنی اعراب، مجبور شدند راه «شرقی» بودن را در پیش گیرند. هر وقت که فریب چادر و قبیله در بین است، اسطوره فوق‌الذکر به خدمت گرفته می‌شود؛ هر وقت که مفهوم شخصیت ملی اعراب مطرح

می‌شود، اسطوره مزبور در خدمت درمی‌آید. قدرتی که این ابزارها بر اذهان دارند با ایجاد یک عده از نهادها و مؤسسات در پیرامون آنها تقویت می‌شود. به طور عملی، برای هر یک از شرق‌شناسان، با در نظر گرفتن عمر و دوام اسطوره‌هایی که شرق‌شناسی پخش و منتشر می‌کند، سیستم پشتوانه‌ای از یک قدرت گنج‌کننده وجود دارد. نقطه اوج این سیستم اکنون در نهادهای دولتی است. بنابراین، مطلب نوشتن درباره عرب شرقی به معنای چیز نوشتن با پشتوانه‌ای از قدرت و اعتبار یک ملت [امریکا] است، و نه صرفاً تصدیق و تأییدی از ناحیه یک ایدئولوژی گوش‌خراش که بلکه با قطعیت و یقین بلامعارض حقیقت مطلق که پشتوانه‌ای نیز از قدرت مطلق دارد.

مجله بررسی‌ها در شماره مورخ فوریه ۱۹۷۴ خویش مقاله‌ای با عنوان «آیا اعراب صلح می‌خواهند» به قلم پروفیسور ژیل کارل آلروی^{۴۴} دارد. آلروی استاد علوم سیاسی و مؤلف دو کتاب به نامهای نگرش دنیای عرب نسبت به کشور اسرائیل^{۴۵} و چهره‌هایی از مخاصمه خاورمیانه می‌باشد؛ او کسی است که اعتراف می‌کند عربها را «می‌شناسد»، و مسلماً از متخصصین چهره‌سازی است. استدلال وی کاملاً قابل پیش‌بینی است: اینکه اعراب در صددند تا اسرائیل را خراب کنند، و اینکه اعراب واقعاً حرفی را که می‌زنند منظور دارند (و آلروی از تخصص خویش در نقل قول از روزنامه‌های مصری در کمال غرور استفاده می‌کند، و شواهدی را در مقام «اعراب» می‌آورد، گویی که این دو — اعراب و روزنامه‌های مصری در واقع یکی هستند، و یک سلسله حرفهای مشابه دیگری که جملگی یک‌جانبه و متعصبانه می‌باشد. درست در مرکز مقاله وی، مثل مرکز مقاله هر عرب‌شناس (بر وزن شرق‌شناس) دیگری، نظیر ژنرال هارکبی، که قلمروی آن «فکر و ذهن» اعراب است، فرضیه (پنداشت)ی وجود دارد که اعراب، اگر انسان همه‌حشو و زوائد خارجی و بیرونی را کنار بگذارد،

واقعاً چگونه هستند. به عبارت دیگر، آلروی می‌خواهد ثابت کند که به دلایل زیر اعراب قابل اعتماد نبوده و باید همان‌گونه که انسان با هر مرض مهلک دیگری مبارزه می‌کند، با اینها هم تا آخرین نفر و آخرین لحظه بجنگد: اول به این خاطر که نوعاً متمایل به انتقام خون‌آلودی می‌باشند؛ دوم بدین لحاظ که از نظر روان‌شناختی توان و استعداد صلح را ندارند؛ و سوم اینکه مادرزادی به مفهومی از عدالت مقید می‌باشند که درست برخلاف مفهوم اصلی است. استشهاد اصلی آلروی به مقاله‌ای از هارولد گلیدن^{۴۶} به نام «دنیای عرب» (که در فصل اول به آن استناد کردم) می‌باشد. آلروی معتقد است که گلیدن «اختلافات فرهنگی بین دیدگاه‌های غربی و عربی را بخوبی درک کرده است.» بنابراین، استدلال آلروی اثبات می‌کند که عربها «وحشی‌های فسیل شده» ای هستند، و بدین ترتیب، یکی از صاحب‌نظران «فکر و ذهن عربی» به انبوه مستمعین علاقه‌مند و یهودی خود می‌گوید که باید به مواظبت و مراقبت خود [در مقابل وحشی‌گری اعراب] ادامه دهند. و او این کار را به صورتی آکادمیک، با حوصله، و منصفانه و با استفاده از دلایل و شواهدی که از خود اعراب گرفته است انجام می‌دهد. عربهایی که، به اعتقاد وی، «مؤکداً صلح را رد کرده‌اند...» — و این نتیجه‌ای مبتنی بر تجزیه و تحلیل روحیه و روان اعراب است. [۱۳۱]

انسان تنها وقتی می‌تواند این‌گونه بیانات را توجیه کند که متوجه باشد که تفاوت و اختلاف مهمتری که بین شرق‌شناس و اهالی شرق وجود دارد این است که اولی «دربارهٔ چیزی» می‌نویسد، در حالی که دومی «درباره‌اش» می‌نویسند. برای این دومی، نقش متصور همانا انفعالی عمل کردن است؛ در حالی که نقش اولی قدرت مشاهده، مطالعه و... است؛ همان‌طور که رونالد بارتز گفته، یک اسطوره (و عوامل جاودانی سازنده آن) می‌تواند پیوسته خود

(خودشان) را خلق کند [۱۳۲]. انسان شرقی همچون موجودی ثابت، پایدار، محتاج به تحقیق و تفحص، و حتی محتاج به دانش و معرفت درباره خویشتن تصویر شده است. هیچ‌گونه احتجاج و مجادله‌ای نه مطلوب و نه مجاز است. یک منبع اطلاع وجود دارد (که همان انسان شرقی است) و یک منبع دانش (محقق شرق‌شناس)، و یا به طور خلاصه، یک نویسنده و موضوعی هم برای نوشتن، که در غیر این صورت [یعنی اگر کسی درباره اش چیزی ننویسد] خود فاقد جنبش و حال و حرکت است. رابطه بین این دو، به گونه‌ای افراطی، از نوع رابطه‌ای مبتنی بر قدرت است، که برای آن صور ذهنی گوناگونی وجود دارند. ذیلاً نمونه‌ای از کتاب رافائل پاتائی^{۴۷} را به نام «رودخانه طلایی به جاده طلایی»^{۴۸} نقل می‌کنیم:

برای اینکه بتوانیم بشایستگی ارزیابی کنیم که فرهنگ خاورمیانه چیزی را از انبارهای سرشار تمدن مغرب‌زمین «به طور داوطلبانه قبول خواهد کرد»، «ابتدا باید» درک بهتر و روشنتری از فرهنگ خاورمیانه‌ای «به دست آوریم». برای اندازه‌گیری تأثیرات احتمالی «صفاتی که اخیراً عرضه شده‌اند» بر محتوای فرهنگی افرادی که تحت هدایت سنتها قرار دارند نظیر چنین شرطی لازم است. همچنین وسایل و طرقی که «به وسیله آنها هدایا و اعانات فرهنگی جدید می‌توانند صورت مطبوع پیدا کنند» نیز باید بسیار عمیق‌تر و وسیع‌تر از گذشته مورد مطالعه قرار گیرد. به طور خلاصه، تنها راه «فایق آمدن» بر «گره‌های مقاومت پیچیده و لاینحل»^{۴۹} در مقابل غربی شدن [خوی گرفتن به آداب و عادات غربی] در خاورمیانه، در مطالعه خاورمیانه است، و «به دست آوردن تصویر کاملتری» از فرهنگ سنتی آن، و درک بهتری از «فعل و انفعالات و جریان‌ات تغییری که»، در حال حاضر «در آن شکل می‌گیرد»، و بالاخره «بصیرتی ژرفتر» از روان‌شناسی گروه‌های افرادی که در فرهنگ خاورمیانه بار آورده شده‌اند. «البته این

کاری شاق و زحمت‌افزا است، اما مزد آن، که عبارت از هماهنگی بین غرب» و بخشی از دنیا در همسایگی آن است که از اهمیتی حیاتی برخوردار می‌باشد، کاملاً ارزش آن را دارد. [۱۳۳]

چهره‌های مجازی که در عبارات فوق به چشم می‌خورند از فعالیتهای انسانی مختلفی سرچشمه می‌گیرند، که بعضی از آنها تجاری، بعضی مربوط به باغبانی علمی، بعضی دینی، بعضی مربوط به دامپزشکی، و بعضی دیگر تاریخی است. مع‌هذا، در هریک از موارد، رابطه بین خاورمیانه و غرب واقعاً به صورتی جنسی تعریف شده است: همان گونه که به هنگام بحث دربارهٔ فلور خاطر نشان کردم، همگامی و اجتماع بین شرق و سکس مصرانه به چشم می‌خورد. البته خاورمیانه تا حدودی مقاومت می‌کند، مثل هر باکره دیگری که مقاوم است، اما محقق مذکور بالاخره موفق می‌شود که راه خود را باز کرده و به‌رغم «کار مشکل و طاقت‌فرسای مربوطه» در گره مقاومت پیچیده و لاینحل نفوذ نماید. نتیجه و جایزهٔ فتح این عشوه‌گری و طنازی دوشیزه‌وار «هماهنگی»^{۵۰} است؛ که به هیچ وجه صورت اشتراک و همزیستی بین دو حریف مساوی را ندارد. رابطهٔ زیرین و بنیادین قدرت بین محقق و موضوع تحقیق هرگز یک بار هم تغییر نمی‌کند: بدین معنا که همواره به نفع شرق‌شناس می‌باشد. مطالعه، فهم و ادراک، دانش، ارزیابی، ... جملگی از ابزارهای فتح و پیروزی هستند.

دست‌کاری‌ها و عملیات ملفوظ در نوشته‌هایی نظیر اثر پاتائی (که در کار جدیدش به نام «فکر و ذهن عربی» [۱۳۴] حتی از اثر قبلی او هم پیشی گرفته است) متوجه نوع بسیار خاصی از به‌هم فشردگی و تلخیص و تقلیل است. بخش اعظمی از سامان‌دهی مطالب مبتنی بر انسان‌شناسی است — مثل

اینکه نامبرده خاورمیانه را به عنوان یک «منطقه فرهنگی»^{۵۱} توصیف می‌کند — اما نتیجه امر این است که کثرت اختلافات و تفاوت‌های بین اعراب (که در واقع هر کسی می‌توانند باشند) در جهت یک اختلاف خاص کنار زده می‌شوند، و آن همان چیزی است که عربها را از تمام مردم دیگر جدا می‌سازد. به عنوان موضوعی برای مطالعه و تجزیه و تحلیل، اعراب را بهتر می‌توان کنترل نمود. علاوه بر این، هنگامی که اعراب در این حد خلاصه و کوچک شده‌اند، می‌توان حرف‌هایی بی‌پایه و کلی نظیر آنچه در کتاب شخصیت و مزاج اعراب^{۵۲} اثر سانیا حمادی^{۵۳} یافت می‌شود را در حق ایشان مجاز و مشروع شمرده و بهاء داد:

تاکنون عربها عدم توانایی و ظرفیت خود را برای ایجاد یک وحدت نظام یافته و مطیعانه به نمایش گذاشته‌اند. آنها می‌توانند به تجربه طغیان و فوران شور و شوق خویش به صورت جمعی بپردازند، اما با صبر و متانت، کوششها و تلاشهای جمعی را تعقیب نمی‌کنند، کوششهایی که معمولاً با شک و تردید تلقی می‌شوند. آنها [اعراب] عدم هماهنگی و سازماندهی را در تشکیلات و عملیات نشان می‌دهند، و هرگز نیز نشانه‌ای حاکی از توان همکاری از خود بروز نداده‌اند. هرگونه کار دستجمعی در جهت یک نفع همگانی و مشترک و یا سود متقابل برای ایشان غریبه است. [۱۳۵]

سبک و سیاق این نوشته احتمالاً بیش از آنچه منظور حمادی است گویاست. افعالی نظیر «نشان می‌دهد»، «آشکار می‌سازد» و یا اینکه «به نمایش درمی‌آورد» بدون هیچ مفعول غیرمستقیمی به کار گرفته شده‌اند: عربها [این حرفها و مطالب را] برای چه کسانی نشان می‌دهند و یا آشکار می‌سازند و به نمایش می‌گذارند؟ مسلّم است که نه به هیچ فرد خاصی، اما به صورت کلی

برای همه افراد. از آنجایی که خانم مؤلف در هیچ کجای اثرش مدرکی دالّ بر اینکه مشاهدات نامبرده استشهاداتی هستند که عموماً در دسترس هستند ارائه نمی‌دهد، لذا می‌توان فرضاً گفت که این نحوهٔ دیگری از بیان این مطلب است که این حقایق تنها برای گروه خاصی از مشاهده‌کنندگان استثنایی و ممتاز ذاتاً مبرهن می‌باشند. علاوه بر این، با توجه به بطالت و بیهودگی یک چنین مشاهداتی، چه نوع مدرک و دلیلی می‌تواند موجود باشد؟ هرچه نثر وی جلوتر می‌رود، مطالبش رنگ و بویی از اعتماد به نفس و اطمینان بیشتری به خود می‌گیرند: «هرگونه کار جمعی ... برای آنها نامفهوم و غریبه است.» طبقه‌بندی‌ها سخت‌تر شده و اظهار نظرهای تسلیم‌ناپذیرتر می‌شوند، و در جریان کار، اعراب، از صورت یک عده از مردم و افراد انسانی به چیزی در حدّ موضوعات مفروض سبک حمادی تقلیل و تحول می‌یابند. اعراب تنها همچون عناوین و یا قضایایی^{۵۴} در پیش روی ناظر ستمگر می‌باشند: «دنیا همان ایدهٔ من است.»

و به همین گونه است سرتاسر آثار شرق‌شناسان معاصر: این قبیل اظهار نظرهای بی‌نهایت عجیب و غریب و مضحک در سراسر صفحات نوشته‌هایشان به چشم می‌خورد، حال چه می‌خواهد مانفرد هالپرن^{۵۵} باشد که احتجاج می‌کند که، با وجود آنکه تمامی پروسه‌ها (جریانات) تفکر انسانی را همواره می‌توان به هشت [جریان یا مرحله] تقسیم نمود، فکر و ذهن اسلامی تنها قادر به چهار تا از این‌ها است [۱۳۶]، و یا اینکه مورو برگر باشد که فرض می‌نماید که چون زبان عربی زیاد حالت غلبه‌گویی و صناعت ادبی دارد بنابراین عربها از تفکر واقعی عاجزند [۱۳۷]. انسان می‌تواند این گونه اظهار نظرهای قطعی را، از لحاظ نوع فعالیت و ساختار آنها، همچون افسانه و اسطوره‌هایی بنامد، اما با این وجود باید تلاش کند تا بفهمد که بر کاربرد آنها

چه حالت‌های دیگری از تحکّم و آمریت حاکم است. البته، در اینجا انسان نوعاً نظر‌پردازی می‌کند. تعمیمات شرق‌شناسی، در مورد اعراب وقتی با صفات و خصوصیات اعراب از بُعد نقد و بررسی برخورد می‌کند بسیار بتفصیل و مبتنی بر جزئیات است، اما آنجا که به بررسی نقاط قوت و قدرت اعراب می‌پردازد به مراتب کمتر وارد جزئیات می‌شود. فصاحت و صناعت عربی، شخصیت عربی، و یا خانواده عربی، به‌رغم توصیفات مفصل و فراوان خود توسط شرق‌شناسان، به صورتی طبیعت‌زدایی شده، و بدون استعداد انسانی به نظر می‌رسند، حتی چنانچه خود این قبیل توصیفات در قدرت فراوان و فراگیر خود بر موضوع بحث از عمق و کمالی شایسته برخورد دارند. ذیلاً باز مطلبی از حمادی می‌آوریم:

بدین ترتیب، جماعت عرب در محیطی سخت و بیهوده و عقیم‌کننده زندگی می‌کنند. آنان شانس کمی دارند که استعداد‌های خویش را توسعه داده و موقعیت خود را در جامعه تعریف کنند؛ اعتقاد کمی به پیشرفت و تغییر داشته و نجات و رستگاری را تنها در دنیای بعد می‌دانند.» [۱۳۸]

آنچه که یک نفر عرب خود نمی‌تواند به دست آورد را می‌توان در نوشته‌هایی که درباره او به رشته تحریر درآمده جستجو نمود. محقق شرق‌شناس کاملاً از استعداد شخص خویش آگاه است، انسان منفی و بدبینی هم نبوده و قادر به تحریف مقام و موقعیت خود — هم مال خود و هم مال عربها است. بدین ترتیب، تصویری که از عرب شرقی به دست داده می‌شود تعمداً منفی است؛ با وجود این، جا دارد از خود بپرسیم که این همه کتاب و آثار از چه روی درباره وی نوشته می‌شوند؟ اگر محقق شرق‌شناس علاقه‌ای به علوم، ذهنیات، جامعه، و دستاوردهای عربی ندارد — که مطمئناً نیز همین طور است — پس چه چیزی وی را در این خانه نگه می‌دارد؟ به عبارت آخری، ماهیت حضور یک فرد عرب در وعظ و خطابه‌های افسانه‌ای و موهوم درباره وی

چیست؟

دو چیز: تعداد و نیروی تولید و زاینده‌گی. البته این هر دو صفت، در نهایت امر به آن دیگری قابل تحویل‌اند، اما به خاطر اهداف تجزیه و تحلیل حاضر باید ازهم جدایشان سازیم. هر کار جدیدی که در زمینه تحقیقات شرق‌شناسی چاپ می‌شود (بالاخص در رشته علوم اجتماعی)، تقریباً بدون استثناء، مطالب زیادی در مورد خانواده [در اسلام و یا نزد اعراب] دارد، و اینکه ساختار آن طوری است که مردها بر خانواده سلطه و حکومت دارند، و یا اینکه نفوذ فراگیری بر جامعه دارد. کتاب پاتائی، در این زمینه نمونه خوبی است. در اینجا تناقض خاموشی فوراً جلوه می‌کند، زیرا چنانچه خانواده نهادی است که تنها علاج شکستها و ناکامی‌های کلی و عمومی آن، نسخه راضی‌کننده «مدرن‌گرایی» است، باید در عین حال تصدیق کنیم که خانواده به تولید و زایش خود ادامه داده، سرزمین حاصلخیزی بوده، و همان طور که دیده می‌شود منبع و منشاء وجودی اعراب در جهان است. آنچه برگر تحت این عنوان که «ارزش زیادی که مردمان برای دلیری‌های جنسی خود قائلند» [۱۳۹] یاد می‌کند مبین قدرت مترصدی است که در پس پرده حضور اعراب در جهان وجود دارد. اگر جامعه عربی در قالب عباراتی تقریباً کاملاً منفی و عموماً انفعالی نمایش داده شده است، جامعه‌ای که قهرمان شرق‌شناس مجذوب آن شده و آن را برنده می‌شود (بر آن فایق می‌آید)، می‌توان چنین فرض کنیم که این گونه عرضه و بازنمودن، راهی برای مواجهه با تنوع و استعداد زیاد گوناگونی‌های فراوان عربی است که اصل و منشاء آن، اگر [از نوع] اجتماعی و عقلانی نباشد، پس اقلان جنسی و بیولوژیک [زیست‌شناسانه] است. مع‌هذا یکی از محرمات (تابوهای) غیرقابل تخطی در شرق‌شناسی این است که مسائل و بدیهیات جنسی را هرگز نباید جدی گرفت. بدین معنا که هرگز نمی‌توان آن را به خاطر غیبت و فقدان دستاورد و پیچیدگی عقلانی «حقیقی» که محقق شرق‌شناس در همه جا بین اعراب کشف می‌کند، آشکارا مورد سرزنش قرار

داد. با این حال، به اعتقاد من، این همان حلقه مفقوده‌ای است که در بحث و استدلال‌هایی که نکته و منظور اصلی آنها انتقاد از جامعه «سنتی» اعراب است به چشم می‌خورد، که از آن جمله است آثار و مطالب حمادی، برگر و لرنر^{۵۶}. آنها قدرت خانواده در عرب را تشخیص می‌دهند، به نواقص و نقاط ضعف فکر و ذهن عربی [از دید خود البته] توجه می‌دهند، در مورد «اهمیت» دنیای مشرق‌زمین برای غرب مطالبی تذکر می‌دهند، اما هرگز نمی‌گویند که این همه وعظ و خطابه متضمن چه معنایی است، یعنی اینکه پس از آن همه حرف‌ها و اقدامات در مورد اعراب، آنچه عاقبت کار برای ایشان [جماعت عرب] باقی می‌ماند تنها یک نیروی جنسی فاقد شعور و تمیز است. تنها در مواردی بسیار محدود — نظیر اثر لئون ماگنیری^{۵۷} — است که می‌بینیم این نکته ضمنی به صورتی واضح و آشکار بیان شده است: که می‌گوید «از جمله ویژگی‌های آن جنوبی‌های خون‌گرم... یک اشتیاق نیرومند جنسی است.» [۱۴۰] در هر صورت، در اکثر مواقع، تحقیر و کوچک کردن جامعه عربی و تقلیل و تحویل ابتذال آن در حدی که جز برای قومی که از لحاظ نژادی پست‌تر می‌باشد متصور نیست، بر موج یک سلسله زیاده‌گویی‌های شهوانی و جنسی سوار شده‌اند: اینکه عرب‌ها دائماً در حال زاد و ولد و افزایش خویش می‌باشند، و کمتر چیز دیگری. شرق‌شناس در این مورد چیزی بر زبان نمی‌آورد، در حالی که تمامی مبنای استدلالش این گونه است: «اما همکاری و تعاون در خاورمیانه هنوز به طور عمده امری خانوادگی است و بخش ناچیزی از آن را می‌توان در خارج از قصبه و یا پیوند خونی افراد جستجو نمود.» [۱۴۱] که بدین معناست که گفته شود تنها راهی که از آن طریق عرب‌ها واجد توجه و اهمیت‌اند همان صورت موجوداتی بیولوژیک (زیست‌شناسانه) است؛ و الا از جهات تأسیساتی و نهادی، سیاسی، و فرهنگی آنها صفر و یا نزدیک به آن

هستند. در آنجا که اعراب حضور و واقعیتی دارند صرفاً از لحاظ عددی (تعداد) و به عنوان تولیدکننده خانواده‌هاست.

مشکلی که با این دیدگاه وجود دارد این است که موجب پیچیده‌تر شدن حالت انفعالی که شرق‌شناسانی از قبیل پاتائی، و حتی حمادی و غیره در مورد اعراب مفروض پنداشته‌اند می‌شود. اما در منطق اسطوره‌ها، همچون رویاها و تخیلات، است که دقیقاً آنتی‌تز افراطی آن را می‌توان جستجو نمود. زیرا که افسانه و اسطوره در مقام تجزیه و تحلیل و حلّ مسایل نیست. بلکه آنها را طوری عرضه می‌دارد که گویی قبلاً تحلیل و حل شده‌اند؛ بدین معنا که، آنها را طوری به نمایش می‌گذارد که گویی عملاً تصاویر و چهره‌های جمع و جور شده و فراهم آمده‌ای هستند، درست به همان طریقی که یک مترسک را از آت‌واشغال‌های متعددی سرهم‌بندی کرده و سپس مثل یک آدم می‌ایستاند. از آنجایی که تصویر (و یا چهره)‌سازی از همه مواد و مطالب در جهت غرض خاص خود استفاده می‌کند، و از آن روی که طبق تعریف، افسانه و اسطوره جای واقعیت و حیات را می‌گیرد، لذا آنتی‌تربین یک نفر عربی که بیش از حدّ زاد و ولد دارد، و یک عروسک منفعل، در اینجا عمل نمی‌کند. این آنتی‌تز چندان مورد توجه و بحث این حرفه [شرق‌شناسی] نیست. عرب شرقی آن موجود غیرممکنی است که [از یک طرف] نیروی شهوانی‌اش وی را به سمت طغیان‌های جنسی افراطی می‌کشانند، [و از طرف دیگر] در چشم مردم دنیا عروسکی است که با پوچی به سرزمین‌های مدرنی که نه می‌تواند آنها را درک کند و نه اینکه حریف آنها شود خیره مانده است.

تنها در بحث‌های اخیر در مورد رفتار سیاسی شرقی‌ها است که چنین تصویر و چهره‌ای از یک نفر عرب ارتباط و تناسبی پیدا می‌کند، و معمولاً هم در بحث‌های محققانه‌ای که در دو موضوع متأخر مورد علاقه شرق‌شناسان، یعنی انقلاب و مدرنیزه شدن، به عمل می‌آید است که مورد استناد و استشهاد واقع می‌شوند. در سال ۱۹۷۲ میلادی و تحت نظارت عالیّه «مدرسه مطالعات شرقی

و آسیایی»^{۵۸}، کتابی تحت عنوان «انقلاب در خاورمیانه و سایر مطالعات موردی دیگر»^{۵۹} چاپ گردید که ویراستاری آن را واتی کیوتیس^{۶۰} برعهده داشت. عنوان کتاب آشکارا پزشکی است، زیرا در ما این توقع و فکر را به وجود می‌آورد که سرانجام، امتیازی که شرق‌شناسی «سنتی» از آن محروم بود به شرق‌شناسان جدید داده شده است: یعنی نوعی توجه پسیکوکلینیک^{۶۱}ی. واتی کیوتیس لحن کتاب را با تعریف نیمه‌طبی از انقلاب معین می‌کند، اما از آنجایی که انقلاب عربی در ذهن وی و خوانندگانش منظور شده، از این روی خصومت و عناد مستتر در تعریف داده شده توجیه‌پذیر است. در اینجا طعنه و استهزای بسیار هوشمندانه‌ای وجود دارد که درباره آن بعداً صحبت خواهیم کرد. پشتوانه نظری واتی کیوتیس، کامو^{۶۲} است — که ذهنیت استعماری وی هیچ‌گونه الفتی با انقلاب و یا اعراب نداشت، همان‌گونه که کونور کروس اُبرین^{۶۳} اخیراً نشان داده است — که عبارت وی [کامو] تحت این عنوان که «انقلاب هم آدمها و هم اصول را خراب می‌کند» از ناحیه واتی کیوتیس به عنوان مطلبی که «اساساً با معناست» پذیرفته شده است. نامبرده ادامه می‌دهد که:

هر نوع ایدئولوژی انقلابی در تضاد مستقیم (و بلکه حمله مستقیمی علیه) ساختار عقلانی، بیولوژیک (زیست‌شناختی) و روانی بشر است. ایدئولوژی انقلابی، به جهت سرسپردگی خویش به یک تغییر ناگهانی مبتنی بر روش و اسلوب، از هواداران خویش مطالبه تعصب و شیفتگی در عقیده می‌کند. برای یک نفر انقلابی، سیاست صرفاً یک مسئله اعتقادی، و یا جانشین اعتقاد دینی، نیست. بلکه باید دیگر آنچه همیشه بوده است نباشد، یعنی

58. School of Oriental and African Studies

59. Revolution in the Middle East and Other Case Studies 60. P.J. Vatikiotis

۶۱. Psychoclinical روان‌درمانی.

۶۲. Albert Camus (۱۹۶۰-۱۹۱۳) نویسنده، منتقد و فیلسوف فرانسوی.

63. Conor Cruise Óbrien

نوعی فعالیت مناسب و سازگار در زمان و به منظور ادامه بقا. سیاستی قلب شده و جا به جای و نیز مشحون از خماری و خرفتی همواره از مرافقت و تعدیل انزجار دارد، و الا چگونه می‌تواند از همه مشکلات اجتناب نموده، و موانع متعدّد ابعاد پیچیده روان‌شناختی — زیست‌شناختی بشر را کنار گذاشته، و یا عقلانیت لطیف — و اگرچه محدود و زخم‌پذیر — وی را به خواب کند؟ [انقلاب] خود در حال خوف و ترس بوده و از طبیعت ملموس و متمایز مسائل انسانی و اشتغالات ذهنی حیات سیاسی اجتناب می‌ورزد: همه کوشش او در جهت مسائل انتزاعی و مجرد و قهرمان‌گونه (پرومته‌وار) است. وی همه ارزشهای ملموس و محسوس را تابع یک ارزش متعالی قرار می‌دهد: تجهیز انسان و تاریخ در جهت طرح عظیمی برای آزادی بشریت. [انقلاب] با سیاستهای انسانی، که این همه محدودیتهای آزاردهنده دارد، راضی نیست؛ و بلکه در صدد آن است که دنیایی جدید خلق کند، البته نه با تعدیل و مرافقت، و با احتیاط و از روی شکست و تردید — یعنی به گونه‌ای انسانی، بلکه با یک اقدام ترس‌آوری که در صدد خلقی قهرمانانه و نیمه‌الهی است. این که سیاست در خدمت انسان‌ها باشد اندیشه‌ای است که برای تئورسین انقلابی قابل قبول نیست. بلکه، در عوض، هدف وجودی بشر این است که در خدمت نظمی باشد که به گونه‌ای سیاسی طرح‌ریزی شده و با خشونت تمام برقرار شده است. [۱۴۲]

عبارت فوق هر مطلبی را که بخواهد بگوید — نوشته‌ای شاهانه در افراطی‌ترین نوع خود، و یا تعصبات ضدانقلابی — حداقل این مضمون را دارد که بگوید انقلاب نوع بدی از جنسیت است (عمل نیمه‌الهی خلق و ایجاد)، و در کنار آن بیماری سرطان‌گونه. بنا بر نظر واتس کیوتیس هرچه که توسط «انسان» انجام شود منطقی، عقلانی، صحیح، و مشخص و مجزاً و ملموس می‌باشد؛ و هرچه یک نفر انقلابی ادعا می‌کند خشن و ظالمانه، غیرمنطقی، از نوع خواب مغناطیسی، و سرطان‌گونه است. در این مطلب که تکوین، تغییر، و استمرار نه تنها با تمایلات جنسی، که حتی با تجرید و انتزاع یکی دانسته

شده‌اند، کمی تناقض به چشم می‌خورد.

واژه‌ها و عبارات واتی کیوتیس سنگینی و رنگی احساسی از مطالبه انسانیت، و متانت و آراستگی (از طرف راست) و طلب حفظ انسانیت از خطرات شهوت‌پرستی، سرطان، دیوانگی، خشونت غیرمنطقی، و انقلاب (از ناحیه چپ) دارد. از آنجایی که موضوع بحث و مطمح نظر وی انقلاب اعراب است، پس در نتیجه باید عبارت فوق‌الذکر را چنین بخوانیم: این آن چیزی است که ماهیت هر انقلاب است، و اگر عربها به دنبال آن [انقلاب] هستند پس این حرف درستی در مورد آنهاست و نشان می‌دهد که عجب نژاد پستی هستند. آنها فقط غرضه تحریکات و اغواوات جنسی را دارند و نه کارهای قهرمانانه عقلانی (از نوع غربی و یا مدرن) را. استهزائی که قبلاً از آن سخن گفتم اکنون نقش پیدا می‌کند، زیرا چند صفحه بعد می‌خوانیم که عربها آن‌چنان بی‌ربط و تناسب هستند که حتی نمی‌توانند هوس انقلاب را در سر پیورانند، چه رسد به اینکه آن را به مقصد برسانند. پس بدین ترتیب نباید از نیروی جنسی اعراب فی‌نفسه ترسید و بلکه باید از شکست آن خوف داشت. به طور خلاصه، واتی کیوتیس عملاً دارد از خوانندگان خود می‌خواهد که معتقد باشند که انقلاب در خاورمیانه تهدیدی جدی است، دقیقاً بدین خاطر که قابل حصول نیست!

امروزه منبع عمده و اصلی تضاد سیاسی و انقلاب بالقوه در بسیاری از کشورهای خاورمیانه، و همچنین افریقا و آسیا، عدم توان حرکت‌ها و رژیمهای به اصطلاح رادیکال و ملی‌گرای در اداره، و چه رسد به حل، مسائل اجتماعی، اقتصادی، و سیاسی مربوط به استقلال است... تا هنگامی که کشورهای خاورمیانه توان این را پیدا نکرده‌اند که فعالیت اقتصادی خویش را تحت کنترل درآورده و تکنولوژی خاص خود را ابداع یا تولید نمایند، دسترسی آنان به تجربیات انقلابی بسیار محدود خواهد ماند. بدین معنا که مقولات سیاسی و اساسی یک انقلاب حضور ندارند.» [۱۴۳]

[بدین ترتیب] چه شما انقلاب بکنید، و چه انقلاب نکنید، در هر دو صورت محکوم هستید. در این سلسله از تعاریف متناقض، انقلابات به صورت اوهام اذهان و افکاری که از فرط شهوت‌پرستی دیوانه می‌نمایند سر برمی‌آورند، که در تحلیلی نزدیک‌تر معلوم می‌شود که حتی قادر به دیوانگی‌ای که مورد احترام واتس کیوتیس می‌باشد نیستند — که البته جنونی انسانی، و نه عربی؛ ملموس، و نه انتزاعی، ضدجنسی، و نه جنسی است.

قطعه تحقیقی اصلی در مجموعه واتس کیوتیس مقاله برناند لوئیس تحت عنوان «مفاهیم اسلامی انقلاب» است. استراتژی این مورد تا حدودی مهذب به نظر می‌رسد. بسیاری از خوانندگان می‌دانند که امروزه برای افراد عرب‌زبان کلمه «ثورة» و واژه‌های هم‌ریشه آن به معنای انقلاب است؛ آنها این مطلب را همچنین از مقدمه واتس کیوتیس می‌دانند. با این حال، لوئیس معنای کلمه ثورة را تا پایان مقاله، و هنگامی که واژه‌هایی از قبیل «دولت»، «فتنه» و «بغاة» را در چارچوب تاریخی و عمدتاً دینی‌شان شرح داده است، به دست نمی‌دهد. نکته‌ای که در آنجا وجود دارد عمدتاً این است که «نظریه غربی حق مقاومت در مقابل حکومت‌های بد برای تفکر اسلامی غریبه است»، که این منجر به «شکست باوری» و «سکوت‌گرایی» به عنوان روحیات و حالات سیاسی می‌گردد. در هیچ کجای از مقاله انسان اطمینانی پیدا نمی‌کند که بالاخره این همه اصطلاحات، به استثنای جایی در تاریخ کلمات، در کجای دیگری مصداق پیدا می‌کنند. سپس، در نزدیکی‌های آخر مقاله، با مطلب زیر مواجه می‌شویم:

در کشورهای عرب‌زبان کلمه دیگری برای [انقلاب] ثورة استعمال می‌گردید. ریشه ثور در عربی کلاسیک (قدیمی) به معنای بلند شدن و سر برافراشتن (مثلاً یک شتر) بود، به تکان و یا به هیجان آمدن، و بنابراین، بخصوص در استفاده و کاربرد مغربی [نواحی مراکش و...] آن، به معنای طغیان و شورش. این واژه غالباً برای ایفاد معنای تاسیس یک حکومت

کوچک و مستقل استفاده می‌گردد؛ بدین ترتیب، به عنوان مثال، باصطلاح پادشاهان حزبی که در قرن یازدهم میلادی پس از اضمحلال خلافت کوردوا بر اسپانیا حکومت می‌راندند به عنوان ثوار (مفرد ثائر) نامیده می‌شوند. اسم ثورة در مرحله نخست به معنای هیجان و تحریک و انگیزش است، همان طور که در صحاح که دیکسیونر استاندارد از عربی قرون وسطایی است، در توضیح این واژه عبارتی آمده که: «انتظر حتی تسکن هذه الثورة» - صبر کن تا اینکه این هیجان فروکش کند - که توصیه کاملاً مناسبی است. الایجی^{۶۴} همین فعل را به صورت «ثواراً» یا «اثارت فتنه» برپا کردن فتنه و آشوب، و یا یکی از خطرانی که باید افراد را از وظیفه مقاومت در برابر حکومت بد مایوس کند، استفاده کرده است. ثورة واژه‌ای است که نویسندگان عرب در قرن نوزدهم برای انقلاب کبیر فرانسه استعمال کردند، و سپس جانشینان ایشان برای انقلابات مورد تأیید خویش، اعم از محلی و یا خارجی، در روزگار خود ما مورد استفاده قرار دادند. [۱۴۴]

سرتاسر عبارت فوق مملوّ از [دعوت به] تمکین و ایمان و عقیده بد است. چرا باید برای مثال زدن قیام و طغیان اخیر اعراب از برخاستن یک شتر به عنوان ریشه‌یابی استفاده کنیم؟ آلا اینکه به این نحو هوشمندانه خواسته باشیم که قیام جدید اعراب را بی اعتبار سازیم. استدلال لوئیس بر این نیت است که انقلاب را از ارزش و اعتبار معاصر آن پائین آورده و از نظر اصالت (یا زیبایی) با شتری که در حال بلندشدن از روی زمین است تشبیه کنیم. انقلاب عبارت است از هیجان، فتنه و آشوب، برپا کردن یک حکومت پیش‌پا افتاده - و نه چیزی بیش از اینها؛ بهترین نظر مشورتی (که فرضاً از ناحیه یک محقق و جنتلمن غربی هم ابراز خواهد شد) این است که «صبر کنید تا هیجان آن

فروکش کند.» از این روایت مختصر و تحقیرکننده از «ثورة» کسی نخواهد دانست که افراد بی‌شماری نسبت به آن تعهدی فعال و توانا دارند، به روشهایی که حتی فهم و درک آنها پیچیده‌تر از آن است که در حیطه تحقیقات و تتبعات طعنه‌آمیز امثال لوئیس درآید. اما همین‌گونه توصیفات واجب قلمداد شده است که برای دانش‌پژوهان و سیاست‌پردازان خاورمیانه [در امریکا] جنبهٔ طبیعی دارد: بدین معنا که جنب و جوشهای انقلابی حادث در بین «اعراب» به همان اندازه برخاستن یک شتر اهمیت داشته، و از نظر ارزش و اعتبار نیز هم‌وزن و راجی‌های روستاییان نادان و بی‌دست و پا است. به دلیل همین مطلب ایدئولوژیک می‌باشد که تمامی ادبیات قانونی شرق‌شناسی از آماده کردن افراد برای توضیح درک و تصدیق قیامهای انقلابی دنیای عرب در قرن بیستم عاجز است.

اینکه لوئیس، واژهٔ ثورة را با بلندشدن یک شتر و یا به طور کلی با هیجان و انگیزش (و نه تلاش در جهت پاره‌ای از ارزش‌ها) همراه می‌داند بسیار وسیع‌تر از آنچه معمول کار اوست اشاره به این مطلب دارد که یک نفر عرب بندرت چیزی بیش از یک موجود جنسی عصبی است. هر کدام از عبارات و واژه‌هایی که برای شرح و توصیف «انقلاب» به کار می‌گیرد صبغه‌ای از مسائل جنسی دارد: «به حرکت درآمدن»، «به هیجان آمدن»، «برخاستن». اما در اغلب موارد، نیروی شهوانی که وی به اعراب نسبت می‌دهد از نوع «بد» آن است. در آخر کار نیز، از آن روی که اعراب برای اقدام جدی مجهز نیستند، هیجان و جوشش جنسی ایشان نیز بیشتر از برخاستن یک شتر نجابت و اصالت ندارد. آنچه به جای انقلاب وجود دارد عبارت است از فتنه و آشوب، برپا کردن حکومت‌های کوچک، و هیجان و انگیزش بیشتر، که درست مثل این است که بگوییم یک نفر عرب، به عوض جفت‌گیری و جماع کامل، تنها قادر به استمناع و یا مقاربت‌های منقطع است. من فکر می‌کنم که اینها گرفتاری‌های لوئیس است، فارغ از اینکه فضای تعلیماتی او تا چه حد بی‌عیب و گناه و یا

زبان مورد استعمالش چقدر زیباگونه بوده باشد. زیرا از آن جهت که خود وی نسبت به تفاوت جزئی کلمات تا این حد حساس است، «پس باید آگاه باشد که واژه‌های خود او» هم تفاوت‌هایی دارند.

لوئیس از موارد جالبی است که باید بیش از این مورد تجزیه و تحلیل قرار دهیم، زیرا که مقام و منزلت وی در دنیای سیاسی مؤسسات خاورمیانه‌ای انگلیسی — امریکایی موقعیت محقق فاضل و عالمی است که هر چیزی را که می‌نویسد فوراً به عنوان یک صاحب‌نظر مقتدر و معتبر این حوزه سخنش پذیرفته می‌شود. مع‌هذا، برای مدتی متجاوز از پانزده سال، آثار وی بشدت جنبه ایدئولوژیک داشته‌اند، علیرغم کوشش‌های گوناگون وی در زمینه دقت و باریک‌بینی و بیان طعنه‌آمیز. من در مورد نوشته اخیر نامبرده صحبت می‌کنم که نمونه کامل از یک اثری است که به عنوان یک کار تحقیقاتی دانشگاهی (آکادمیک) در فحوا و مضمون می‌فهماند که کار تحقیقاتی آزادمنشانه (لیبرال) و عینی است، در حالی که در عالم واقعیت بسیار نزدیک به این است که همچون تبلیغ و رگلامی علیه موضوع اصلی خویش باشد. اما این مطلب نباید برای هیچ کس که با تاریخ شرق‌شناسی آشنا است جنبه تعجب‌آمیزی داشته باشد؛ این تنها متأخرترین — و در مغرب‌زمین، غیرنقّادانه‌ترین — رسوایی‌ها و افتضاحات «تحقیقات علمی» [در زمینه شرق‌شناسی] است.

لوئیس در پروژه خود برای برملا ساختن، لاغرو نحیف ساختن، و بالاخره بی اعتبار کردن اعراب و اسلام چنان سرگرم و راغب گشته است که حتی نیروهایی که وی به عنوان یک محقق صاحب‌نظر و مورخ در خود دارد نیز نمی‌توانند جلودار او شوند. به عنوان مثال، وی فصلی را تحت عنوان «قیام اسلام»^{۶۵} در کتابی در سال ۱۹۶۴ میلادی به چاپ رسانید، و سپس عین همان مطلب را دوازده سال بعد در مجله بررسی‌ها و با عنوان جدید «بازگشت

اسلام» چاپ نمود، که تنها برای اینکه مناسب جای جدید چاپ آن باشد مختصری آن را تغییر داد. البته بین «قیام و طغیان» و سپس «بازگشت» [اسلام] تغییری در جهت منفی به چشم می‌خورد، تغییری که بدان طریق لوئیس می‌خواست به آخرین دسته از خوانندگان و مستمعین خود شرح دهد که به چه دلیل است که چرا مسلمانان (یا اعراب) هنوز حاضر نیستند مثل آدم آرام بنشینند و تسلط اسراییل بر کلّ خاورمیانه را بپذیرند.

اجازه بدهید از نزدیکتر ببینیم وی چگونه این کار را انجام می‌دهد؟ در هر دو قطعه، وی از یک شورش ضدامپریالیستی در قاهره در سال ۱۹۴۵ میلادی سخن به میان می‌آورد، که البته هر دو تای آنها را نیز ضدیهودی می‌خواند. با وجود این در هیچ یک از موارد مزبور نامبرده چیزی در این مورد که چگونه آن شورشها ضدیهودی بودند نمی‌گوید. در واقع، برای اثبات این مطلب که حرکت‌های مزبور ضدیهودی بوده است، این خبر تعجب‌آور را به دست می‌دهد که «چندین کلیسای کاتولیک، ارمنی، و اورتودوکس یونانی مورد حمله و خرابی قرار گرفت.» به روایت اولی از این داستان که در سال ۱۹۶۴ میلادی ارائه شده توجه فرمایید:

در روز دوم نوامبر ۱۹۴۵ رهبران سیاسی مصر به مناسبت سالگرد اعلامیه بالفور مردم را به تظاهرات دعوت نمودند. این تظاهرات بسرعت به شورشهای ضدیهودی تبدیل شد که در جریان آن یک کلیسای کاتولیک، و یک کلیسای ارمنی، و کلیسای دیگری که اورتودوکس یونانی بود مورد حمله و خرابی قرار گرفتند. این پرسش جا دارد که کاتولیکها، ارمنه، و اورتودوکس‌های یونانی چه ربطی به اعلامیه بالفور داشتند؟» [۱۴۵]

اکنون روایت دیگری را ببینید که در سال ۱۹۷۶ نوشته شده است:

به موازات آنکه جنبش ملی‌گرایی (ناسیونالیستی) اصالتاً رنگ مردمی بیشتری پیدا کرده کم‌کم از حالت مردمی آن کم شده و رنگ مذهبی به خود گرفت — به عبارت دیگر، کمتر عربی و بیشتر اسلامی گردید. در

لحظات بحرانی، که تعدادشان در دهه‌های اخیر کم هم نبوده است، آنچه از هر چیز دیگری وزن و اعتبار بیشتری دارد صمیمیت و وفاداری غریزی گروهی (محلّی) است. ارائه چند مثال کفایت می‌کند. در تاریخ دوم نوامبر ۱۹۴۵ تظاهراتی در مصر بر پا گردید [توجه فرمائید که چگونه عبارت «تظاهراتی بر پا گردید» کوششی در جهت نشان دادن وفاداری‌های غریزی گروهی است؛ در روایت قبلی مؤلف، رهبران سیاسی مسئولیت این کار را برعهده داشتند] که عملاً در سالروز زمانی بود که دولت انگلستان اعلامیه بالفور را صادر کرده بود. اگرچه که نیت اولیه رهبران سیاسی که مسئولیت این تظاهرات را برعهده داشتند چنین نبود، مع‌هذا تظاهرات مزبور به سرعت به شورش‌های ضدیهودی، و شورش‌های ضدیهودی نیز به مخالفت‌هایی کلی‌تر انجامید که در خلال آن چندین کلیسای کاتولیک، ارمنی، و اورتودوکس یونانی مورد حمله و تخریب قرار گرفت [در اینجا نیز تغییر عامدانه‌ای به چشم می‌خورد؛ در روایت قبلی می‌گفت از این سه نوع کلیسا هر کدام یکی، ولی در اینجا تقریباً می‌گفت از هر نوع تعداد زیادی]. [۱۴۶]

مجادله لوئیس بر این است که می‌خواهد، در اینجا و در جاهای دیگر، نشان دهد که اسلام صرفاً یک دین نبوده و بلکه یک ایدئولوژی ضدسامی است، که البته این نیز نوعی جدل و معارضه است تا یک کار علمی. وی در اینکه نشان دهد اسلام از طرفی یک پدیده ترسناک مردمی است و از طرف دیگر «چندان هم شهرت و اصالت مردمی ندارد» از نظر منطقی کمی دچار مشکل و تعارض است، اما این مسئله چندان وی را متوقف نگه نمی‌دارد. همان‌طور که روایت دوم داستان غرض‌آلود وی نشان می‌دهد، نامبرده در این جهت پیش می‌رود که ادعا کند که اسلام پدیده‌ای غیرمنطقی و گله‌وار است که بر انبوه مسلمانان از طریق احساسات، غرایض، و تنفّرات ناسنجیده حکومت می‌کند. تمام نکته این بازنمایی و نمایش در این است که مستمعین به اندازه کافی ترسانیده شوند تا هرگز حتی به اندازه یک وجب هم در مقابل اسلام و

مسلمانان کوتاه نیایند. بنا بر نظر لوئیس، نه اسلام و نه مسلمانان هیچ کدام قابلیت رشد و تکامل ندارند؛ آنها صرفاً همان گونه که هستند وجود دارند، و در این حضور و وجود نیز، به خاطر صرف آنچه در ذات ایشان است (البته طبق نظر لوئیس) که همانا تنفر و کینه‌ای قدیمی نسبت به مسیحیان و یهودیان می‌باشد، باید همواره تحت کنترل و نظارت قرار داشته باشند. البته لوئیس همواره از اینکه چنین عبارات مشتعل کننده‌ای را صریحاً بیان نماید اجتناب می‌ورزد؛ و همواره مراقب این مطلب است که بگوید: البته مسلمانها مثل نازی‌ها ضدیهودی نیستند، اما مذهب آنان طوری است که سهولت می‌تواند رنگ ضدیهودی‌گری به خود بگیرد که اکنون گرفته است. همین مطلب نیز در مورد اسلام و نژادپرستی، بردگی، و شیطانها و مفسد کم و بیش «غربی» دیگر مصداق دارد. هسته اصلی ایدئولوژی لوئیس دربارهٔ اسلام این است که دین اسلام هرگز تغییر نمی‌کند، و اکنون تمامی وظیفه و مأموریت وی آن است که به گروه‌های محافظه کار جامعه یهودی که اهل کتاب خواندن هستند، و هر کس دیگری که به شنیدن سخنان وی اهمیت می‌دهد بگوید که هرگونه مطلب و روایت سیاسی، تاریخی، و تحقیقاتی در مورد مسلمانان باید با این حقیقت (واقعیت) شروع و ختم شود که مسلمانان همواره همین طور بوده و خواهند بود.

زیرا قبول و پذیرش این مطلب که کل یک تمدن می‌تواند دین و مذهب را به عنوان پایه اصلی صداقت و وفاداری [اعضای] خود داشته باشد حرفی گزافه است. حتی پیشنهاد چنین مطلبی در محضر صاحبان تفکر لیبرالیستی به عنوان نوعی اهانت تلقی می‌شود، زیرا اینان همواره آماده‌اند تا از [عقاید] کسانی که تحت توجه و نظارت خود فرض می‌کنند مراقبت نمایند. انعکاس این مطلب را در ناتوانی سیاسی، ژورنالیستی (مطبوعاتی)، و تحقیقاتی موجود در تشخیص اهمیت دین در امور جاری و روزمرهٔ جهان اسلام می‌توان دید، و نیز در توسل و تمسک بعدی به زبان جناح چپ و جناح راست، پیشرو مرفقی و یا محافظه کار، و سایر اصطلاحات غربی، که کاربرد آنها در شرح و توصیف پدیدهٔ سیاسی جهان اسلام همان قدر صحیح و دقیق است

که بخواهیم خبرنگاری که کارش گزارش بازی بیس بال می باشد یک مسابقه کریکت را گزارش نماید [لوئیس از این تشبیه اخیر آن چنان راضی است که آن را کلمه به کلمه عیناً از مشاجرات سال ۱۹۶۴ خود نقل می نماید.] [۱۴۷]

لوئیس، در اثر بعدی خود به ما می گوید که کدام دسته از اصطلاحات و واژه ها [برای بیان غرض فوق الذکر] دقیقتر و مفیدتراند، اگرچه که کمتر از اصطلاحات پیشین «غربی» به نظر نمی رسند (حالا معنی «غربی» هرچه می خواهد باشد): مسلمانان، مثل اکثر دیگر از مردمان مستعمرات قبلی، از بیان حقیقت، و حتی دیدن آن، ناتوان هستند. طبق نظر لوئیس، مسلمانان معتاد به افسانه و اسطوره هستند، درست مثل «مکتب به اصطلاح تجدیدنظرطلبانه اخیر در ایالات متحده امریکا، که همواره به گذشته و به دوران طلایی فضیلتها و ارزشهای امریکایی نگاه کرده و عملاً تقریباً همه گناهان و مفساد دنیا را به تأسیسات جدید و حاضر کشور خود مستند می سازند.» [۱۴۸] جدای از اینکه روایتی که از تاریخچه حرکت تجدیدنظرطلبی به دست داده شده بسیار موزیانه و غیردقیق است، هدف از طرح این قبیل حرفها و مطالب این است که لوئیس را، در مقام یک مورخ بزرگ، در سطحی فراتر از عدم پیشرفتهای جزئی و ناقابل مسلمانان و یا تجدیدنظرطلبان قرار دهد.

با این حال، تا آنجا که دقت مطمح نظر است، و تا حدودی که به قاعده خود وی مربوط می شود که می گوید: «به هر صورت، محقق صاحب نظر و متتبع هرگز به پیشداوری ها و تعصبات خویش راه نمی دهد» [۱۴۹]، لوئیس با خود و با هدف و مقصود خویش روی هم رفته شجاعانه (هم چون یک شوالیه) برخورد می کند. به عنوان مثال، وی نظر و سخن اعراب در مقابل صهیونیست ها را (از زبان داخلی ناسیونالیستهای عرب) تکرار می کند، البته بدون اینکه حتی یک بار هم که شده — در این جا و یا در هیچ کدام از کتاب های دیگرش —

کوچکترین اشاره‌ای به این مطلب داشته باشد که صهیونیست‌ها به رغم میل ساکنین عرب فلسطین و در تضاد و تخاصم با آنان، به خاک فلسطین هجوم برده و آنجا را تحت اشغال و استعمار خود درآوردند. این مطلب حتی مورد انکار هیچ فرد اسرائیلی هم نیست، اما لوئیس، به عنوان محقق شرق‌شناسی، آن را کنار می‌گذارد. نامبرده از فقدان دموکراسی در خاورمیانه مفصل سخن می‌گوید، البته به استثنای اسرائیل — باز بدون اینکه هرگز از «مقررات دفاع اضطراری»^{۶۶} که برای حکومت بر مسلمانان [سرزمین‌های اشغالی] وضع گردیده حرفی به میان آورد؛ و یا از انبوه اعرابی که طبق ضابطه «دستگیری و حبس بازدارنده»^{۶۷} در اسرائیل دستگیر و زندانی شده‌اند، یا ده‌ها آبادی‌های یهودی‌نشینی که در کرانه غربی رودخانه اردن و نوار غزه، که به زور اسلحه توسط اسرائیل غصب شده‌اند، بنا گردیده و همواره هم رو به فزونی است، و یا بالاخره فقدان حقوق بشر برای اعراب، که عمده‌ترین آنها حق مهاجرت در سرزمین‌های قبلی فلسطین می‌باشد. در عوض، لوئیس به خود اجازه می‌دهد که از آزادی تحقیق و تتبع علمی استفاده کرده و بگوید که «امپریالیسم و صهیونیسم [تا جایی که به اعراب مربوط می‌شد] از خیلی دیر باز تحت عناوین مسیحیان و یهودیان شناخته شده بودند.» [۱۵۰] وی برای تقویت موضع و نظر خود در مقابل اسلام از کتاب «سامی‌ها» ی. تی. ای. لاورنس نقل قول می‌کند، و هرگز نیز از صهیونیسم به موازات اسلام بحث نمی‌کند (گویی که صهیونیسم مثلاً به عوض یک حرکت مذهبی، حرکتی فرانسوی است)، و روی هم رفته همواره سعی بر این دارد که نشان دهد که هر نوع انقلابی، در هر کجا که باشد، در بهترین حالت خود شکلی از «اعتقاد دنیوی به دوره سلطنت هزارساله مسیح»^{۶۸} می‌باشد.

اگر این روش و این قبیل حرف‌های لوئیس با یک سلسله از مواعظ و

66. Emergency Defense Regulation

67. Preventive detention

68. Secular millenarianism

نصایح درباره موضوعیت و وجود خارجی داشتن [تحقیقات و مطالب]، منصف بودن، و بی طرف بودن یک مورخ واقعی — که البته به طور ضمنی می فهماند که مسلمانان و اعراب هرگز نمی توانند افرادی عینی گرای (ابژکتیو) باشند، در حالی که شرق شناسانی نظیر لوئیس که درباره آنان مطلب می نویسند، طبق تعریف، و به خاطر تعالیمی که دیده اند، و صرفاً به خاطر اینکه غربی هستند، چنین هستند — همراه بود انصافاً کمتر از یک مطلب تبلیغات سیاسی — که البته چیزی است که واقعاً این طور است — قابل انتقاد و اعتراض می بود. این نقطه اوج شرق شناسی به عنوان یک عقیده جزمی است که نه تنها موضوع مطالعه خویش را خوار و کوچک می سازد، بلکه حتی کسی که دست به کار آن [شرق شناسی] شده است را هم کور می نماید. اما اجازه بفرمایید که در ابتدا به سخن خود وی گوش فرا دهیم که به ما می گوید که یک نفر مورخ [بی طرف] چگونه باید عمل کند. البته جا دارد از خود پرسیم که آیا این فقط شرقی ها هستند که دچار تعصبات و پیشداوری هایی که وی مورد گوشمالی و تنبیه قرار می دهد هستند؟

تمایلات و وفاداری های مورخ کاملاً محتمل است که در انتخاب موضوع تحقیق و مطالعه وی تأثیر گذارند؛ اما آنها نباید بر نحوه برخورد وی با آن موضوع تأثیر داشته باشند. اگر در جریان تحقیق، محقق مورخ متوجه شود که گروهی که خود را با آنان یکی می داند همواره صحیح و برحق جلوه نموده، و آن گروه های دیگری که وی با آنان تضاد و برخورد دارد همواره ناصحیح و غلط جلوه می کنند، در آن صورت کاملاً بجا است که نامبرده یکبار دیگر نتایج حاصله را مورد سؤال و بازبینی قرار داده و فرضیاتی که بر مبنای آنها دلایل و مشاهدات خود را انتخاب و تفسیر کرده است از نو واریسی و امتحان نماید؛ زیرا این در ذات هیچ یک از جوامع انسانی نیست که همواره و در هر موضوعی برحق بوده باشد [لابد این حکم کلی باید بر جوامع شرق شناسی نیز مصداق داشته باشد].

بالاخره این که فرد مورخ باید در نحوه عرضه و باز نمودن داستان

خویش نیز منصف و صادق باشد. این بدان معنا نیست که نامبرده باید خود را در محدوده نقل و گزارش محض واقعیات صد در صد معین و مسلم محصور نماید. فرد مورخ در مراحل بسیاری از کار خود لازم است فرضیاتی را تدوین نموده و خود نیز بر مسند قضاوت بنشیند. نکته مهم این است که وی باید این کار را آگاهانه و در کمال وضوح انجام دهد، تمام شواهدی را که بر له و علیه نتایج حاصله است به دقت مطالعه و بررسی نموده، انواع تفاسیر و توجیهات گوناگون را از نظر گذرانیده، و به صراحت بگوید که تصمیم وی چه بوده و چرا و چگونه به آن تصمیم رسیده است.» [۱۵۱]

آن طور که لوئیس با اسلام برخورد کرده است، اگر بخواهیم به دنبال قضاوتی آگاهانه (مبتنی بر وجدان)، منصفانه، و روشن از ناحیه او باشیم، باید گفت جستجو و انتظار عبثی است. همان گونه که دیده ایم، وی ترجیح می دهد کار خود را بر مبنای حدس و پیشنهاد و دخول تدریجی مطلب [در ذهن خواننده] انجام دهد. به هر صورت انسان گاهی شک می کند که وی از این کار خود آگاه نیست (البته به استثنای موضوعات و مسائل سیاسی نظیر جانبداری از صهیونیسم، مخالفت با ملی گرایی اعراب، و حمایت از جنگ سردی خشن)، زیرا که در جایی با اطمینان می گوید که تمامی تاریخچه شرق شناسی، که خود وی نیز از جمله کسانی است که از آن انتفاع می برد، این فرضیات و نهادها [ی فکری] را چون واقعیتهایی پایدار کرده است.

شاید معتبرترین این «واقعیات» و از طرفی عجیب و غریب ترین آنها (چون احتمال وقوع آن در مورد هیچ زبان دیگری متصور نیست) این مطلب است که عربی، به عنوان یک زبان، ایدئولوژی خطرناکی است. محمل مرکزی این دیدگاه در دوران معاصر مقاله ا. شوبی^{۶۹} تحت عنوان «تأثیر زبان عربی

بر روان‌شناسی^{۷۰} اعراب» است. [۱۵۲] مؤلف به عنوان کسی توصیف گردیده که «روان‌شناسی است که هم در روان‌شناسی اجتماعی و هم روان‌شناسی کلینیکی هر دو تعلیم دیده است»؛ و انسان فرض می‌کند که دلیل اینکه نظرات وی تا این حد رواج و شیوع دارد این است که نامبرده خود یک فرد عرب است (البته در این مورد خاص، عربی است که خود، خویشان را متهم می‌کند). استدلالی که وی مطرح می‌کند به نحو اسفباری ساده‌لوحانه است، شاید بدین خاطر که وی واقعاً درک و تصور صحیحی از این مطلب ندارد که زبان چیست و چگونه عمل می‌کند. مع‌هذا، عناوین فرعی مقاله وی کلی درباره‌ی داستان وی روشن کننده است؛ زبان عربی با «ابهام کلی فکر» توصیف گردیده است، و یا «تأکید زیادی و بیش از حد بر علایم زبانی»، «ارزیابی افراطی و مبالغه». شوبی غالباً به عنوان یک مرجع معتبر مورد نقل قول قرار می‌گیرد، بدین خاطر که وی همچون چنین مرجع معتبری هم سخن می‌گوید، و نیز بدین سبب که آنچه وی مفروض می‌گیرد نوعی عرب ساکت و بی‌زبانی است که در عین حال استاد کلمات و واژه‌ها بوده و بدون چندان هدف و یا جدی بودن با الفاظ بازی می‌کند. بی‌صدا و خاموش بودن از قسمتهای مهمی چیزی است که شوبی درباره‌ی آن سخن می‌گوید، زیرا که در سرتاسر مقاله خود حتی یک بار هم از ادبیاتی که عربها تا این حد بدان افتخار می‌کنند مطلبی نقل نمی‌کند. پس بنابراین، در کجاست که زبان عربی بر فکر و ذهن اعراب نفوذ دارد؟ منحصرأ در جهانی افسانه‌ای که شرق‌شناسی برای اعراب خلق کرده است. فرد عرب نشانه‌ای از گنگی و خاموشی است که با تفصیل بیش از حد و نومیدکننده‌ای ترکیب شده است، فقر توأم با زیادی. این مطلب که چنین نتیجه‌ای را می‌توان با وسایل زبان‌شناختی به دست آورد گواهی بر پایان غم‌انگیز سنتی زبان‌شناختی است که قبل از این بسیار پیچیده بوده و امروزه تنها در افراد بسیار

معدودی تمثّل یافته است. تکیه و اعتماد شرق‌شناسی حاضر بر «فقه اللغة» (زبان‌شناسی) آخرین ضعف و ناتوانی رشته‌ای محققانه است که به طور کامل به تبخّر و تخصص ایدئولوژیک علوم اجتماعی متحول شده است.

در همه آن چیزی که من بحث کرده‌ام، زبان شرق‌شناسی نقش مسلط و حاکم را بازی می‌کند. [این زبان] جمع اضداد و غریبه‌ها را، آن طور که گویی «طبیعی» است، در کنار هم قرار می‌دهد، تیپهای گوناگون انسانها را در روش شناختی‌ها و صورتهای ثابت تحقیقاتی به نمایش می‌گذارد، به مدرکات یا عینیات (واژه‌های دیگری) که خود ساخته است واقعیت بخشیده و آنها را مورد ارجاع و استناد قرار می‌دهد. زبان اسطوره زبان تعلیم و خطابه است، یعنی اینکه [به هیچ صورتی] جز صورت سیستماتیک و انتظام یافته نمی‌تواند باشد؛ انسان نمی‌تواند موضوعی را یاد گرفته و سپس تعلیم دهد، یعنی در این رشته عماداً به آموزگاری و خطابت پردازد، بدون اینکه در ابتدا به ایدئولوژی و نهادهایی که متضمّن آن هستند — در بعضی از موارد ناخودآگاهانه، ولی به هر حال غیرداوطلبانه و به طور الزامی — تعلق داشته باشد. این نهادهای اخیرالذکر معمولاً نهادها و مؤسسات جامعه‌ای پیش رفته به هنگام برخورد و سروکار داشتن با جامعه‌ای که کمتر پیشرفت داشته است می‌باشند، فرهنگی قوی و نیرومند که فرهنگ ضعیفی را تقویت می‌کند. از مشخصات اصلی بیان و خطابه‌ای اسطوره‌ای آن است که منشاء و مبداء خویش و هر آنچه را که شرح می‌دهد پوشیده می‌دارد. «اعراب» در تیپ آدمهائی استاتیک (غیرپویا) و تقریباً آرمانی تصویر می‌شوند، و نه موجودات و مخلوقات که واجد استعداداتی هستند که در شرف تکمیل و شدن می‌باشند، و یا تاریخی که در حال شدن و شکل گرفتن است. ارزش مبالغه‌آمیزی که بر «عربی» به عنوان یک زبان بار و انبار شده به شرق‌شناس اجازه می‌دهد که زبان را معادل فکر، جامعه، تاریخ، و طبیعت به سازد. از دید شرق‌شناس، این زبان است که سخن عرب شرقی را می‌گوید و نه برعکس.

۴. شرقی‌ها، شرقی‌ها، شرقی‌ها

نظام داستانهای ایدئولوژیک تصنعی که من آن را شرق‌شناسی نامیده‌ام تبعاتی جدی در بر دارد، البته نه صرفاً از این بابت که از نظر فکری و عقلانی قابل بی‌اعتبار کردن است. زیرا امروزه ایالات متحده بشدت در خاورمیانه سرمایه‌گذاری کرده است، بیش از هر سرمایه‌گذاری دیگری در هر نقطه از عالم. کارشناسان امور خاورمیانه‌ای که به سیاستمداران نظر مشورتی می‌دهند تقریباً تا آخرین نفر مُلهم از شرق‌شناسی می‌باشند. بخش اعظم این سرمایه‌گذاری، همان‌طور که شایسته آن است، همچون ساختمانی است که روی شن بنا شده باشد، زیرا که کارشناسان فوق‌الذکر نظرات مشورتی را که به سیاست‌گزاران می‌دهند بر مبنای یک سلسله انتزاعات مشتری‌پسندی از قبیل نخبگان سیاسی، مدرنیزه کردن، و ثبات می‌باشد که اکثراً همان کلیشه‌های قدیمی شرق‌شناسی هستند که لباس مصطلحات سیاست حکومتی را بر تن کرده‌اند، و غالباً نیز کاملاً از توصیف آنچه اخیراً در لبنان و یا پیش از این در مقاومت مردمی فلسطین در مقابل اسرائیل به قوع پیوست ناتوان هستند. اکنون شرق‌شناس کوشش دارد بر اینکه شرق را همچون نسخه بدلی از غرب ببیند که، بنا بر نظر برنارد لوئیس، تنها راه نجات و تکامل آن در این است که «احساس ناسیونالیسم و ملی‌گرایی‌اش با غرب از سر آشتی درآید.» [۱۵۳] اما اگر در این اثناء، اعراب، مسلمانان، و یا کشورهای جهان سوم یا جهان چهارم بالاخره راه خود را بروند، که مورد انتظار و توقع شرق‌شناسان نیست، دیگر نباید تعجب کنیم که یکی از شرق‌شناسان به ما بگوید که این کار نشانه‌ای گویا بر اصلاح‌ناپذیری شرقی‌ها است و بنابراین ثابت می‌کند که آنان قابل اعتماد نیستند.

شکستها و عدم کامیابی‌های روش‌شناختی شرق‌شناسی را نمی‌توان این‌گونه توجیه نمود که شرق «واقعی» با تصویری که شرق‌شناسان از آن رسم کرده‌اند متفاوت است، و یا اینکه بگوییم، از آن روی که اکثر شرق‌شناسان

غربی هستند لذا نمی‌توانند از درون این مطلب که شرق روی هم رفته چیست احساس درستی داشته باشند. هر دو تئای این پیشنهادات غلط می‌باشند. تز و نظریه این کتاب این نیست که بحث کند چیزی به نام یک شرق (یا اسلام، عرب، یا هر چیز دیگر) واقعی و حقیقی وجود دارد؛ و یا اینکه، با استفاده از تمایز سودمندی که رابرت مرتون^{۷۱} انجام داده، در زمینه امتیاز و تفوق تصور ذهنی یک نفر «از داخل» نسبت به کسی که «از بیرون» است بحث و اظهار نظر نماید. [۱۵۴] برعکس، من استدلال کرده‌ام که «شرق» فی‌نفسه یک هستی جامع و تشکل یافته است، و این مفهوم که مکانها و سرزمینهایی جغرافیایی با ساکنین بومی کاملاً «متفاوتی» در آن وجود دارند که هر کدام را بر حسب نوعی دین، فرهنگ، و یا جوهر قومی مناسب آن مکان و یا سرزمین جغرافیایی خاص می‌توان تعریف و تبیین نمود نیز به نوبه خود به همان اندازه نظر و اندیشه‌ای بحث‌انگیز است. مسلماً من نمی‌توانم با این پیشنهاد محدود موافقت کنم که تنها یک نفر سیاه‌پوست است که حق دارد در مورد سیاهان چیز بنویسد، و یا یک مسلمان درباره مسلمانان و غیره.

با وجود این، امروزه شرق‌شناسی، به صورتهایی که شرح کرده‌ام، شکوفاست، و این به رغم شکستها و ناکامی‌ها، و زبان قابل سرزنش، و نژادپرستی تقریباً عیان، و سازوکار عقلانی بسیار سبک و قلیل آن است. در حقیقت، با توجه به اینکه دامنه نفوذ و تأثیر آن حتی به خود «شرق» هم کشیده شده است، تا حدودی محل نگرانی وجود دارد: صفحات کتابها و روزنامه‌های عربی زبان (و بدون شک ژاپنی، و انواع گویشهای هندی، و سایر زبانهای شرقی) پر از تجزیه و تحلیلهای دست دوم [منبعث از شرق‌شناسی] توسط نویسندگان عرب از مقولاتی از قبیل «فکر و ذهن عربی»، «اسلام» و افسانه‌های دیگر است. اکنون که سرمایه و منابع اعراب بر آن جاذبه و

۷۱. Robert K. Merton (۱۹۶۸-۱۹۱۵) نویسنده دینی معاصر امریکایی.

فریبندگی که به طور سنتی در مورد اهمیت استراتژیک شرق احساس می‌شد افزوده است، شرق‌شناسی نیز در خود ایالات متحده گسترش و توسعه فراوانی یافته است. حقیقت این است که شرق‌شناسی با موفقیت در دل امپریالیسم جدید جا افتاده است، در حالی که اصول جزمی حاکم بر آن استمرار نقشه و طرح امپریالیستی سلطه بر سرتاسر آسیا را مورد تردید، و حتی تأیید، قرار نمی‌دهد.

در بخشی از مشرق‌زمین که من می‌توانم تا حدود زیادی با دانش مستقیمی که از آن دارم سخن گویم، تطبیق و سازش بین طبقه روشنفکر و نخبه و امپریالیسم جدید را می‌توان بخوبی به عنوان یکی از پیروزی‌های خاص شرق‌شناسی به حساب آورد. امروزه، جهان عرب یکی از اقمار فکری، سیاسی، و فرهنگی ایالات متحده امریکا است. این مطلب فی‌نفسه امر قابل نكوهشی نیست؛ و بلکه این نوع خاص رابطه اقماری مزبور است که قابل نكوهش می‌باشد. در مرحله نخست این نکته را در نظر آورید که کلیه دانشگاه‌های جهان عرب عموماً به سبکی اداره می‌شوند که یا قبلاً مستقیماً توسط یکی از قدرتهای استعماری تحمیل شده و یا اینکه به هرحال از آنان به ارث رسیده است. شرایط و اوضاع و احوال جدید، واقعیتهای موجود برنامه‌های تحصیلی این دانشگاهها را تقریباً عجیب و غریب و مضحک می‌نماید: کلاسهایی که در هر کدام از آنها صدها محصل وجود دارند، به همراه اساتیدی که بد تعلیم دیده، بیش از حد کار می‌کنند، و حقوق و دستمزدشان نیز کم است، قرار و مدارها و انتصابات سیاسی در دانشگاهها، فقدان تقریباً کامل تحقیقات عالی و امکانات چنین تحقیقاتی، و از همه مهمتر، نبودن یک کتابخانه نسبتاً معقول و متناسب در کل منطقه. در حالی که قبلاً، این انگلستان و فرانسه بودند که با شهرت و اعتبار و مکنت خود بر افقهای فکری شرق حکومت داشتند، اکنون این ایالات متحده است که جای آنان را گرفته است، با این نتیجه که امروزه اگر کسانی در این نظام [تحصیلی] بالا روند تشویق

می‌شوند که برای ادامه تحصیلات دانشگاهی خود به امریکا بیایند. و در حالی که این نیز درست است که هنوز هم تعدادی از دانشجویان عرب برای ادامه تحصیلات خود به اروپا می‌روند، اما سهم عمده‌ای از آنها راهی امریکا می‌شوند؛ این مطلب به همان نسبتی که در مورد کشورهای محافظه‌کاری مثل عربستان سعودی و کویت مصداق دارد در مورد کشورهای به اصطلاح تندرو و رادیکال عرب نیز صادق است. علاوه بر این، سیستم‌های حمایت و تشویقی که از طریق بورس تحصیلی، موسسات بازرگانی، و بودجه‌های تحقیقاتی حمایت و اعمال می‌شوند در این قضیه دست بالا را قطعاً به امریکا می‌دهد؛ به هر حال، منبع اصلی، ولو که چندان هم واقعی نباشد، ایالات متحده محسوب می‌گردد.

دو عامل وجود دارند که وضعیّت فعلی را بیش از پیش آشکارا به صورت پیروزی شرق‌شناسی نشان می‌دهند. تا جایی که بتوان تعمیمی جامع و فراگیر به دست داد، تمایلات محسوس در فرهنگ معاصر خاور نزدیک توسط الگوهای اروپایی و امریکایی هدایت می‌شوند. هنگامی که در سال ۱۹۳۶ میلادی طه حسین [نویسنده مشهور مصری] می‌گفت که فرهنگ جدید عربی، اروپایی است، و نه شرقی، در واقع داشت هویت طبقه نخبه و روشنفکر مصری رامعین می‌نمود، که خود نیز عضو برجسته‌ای از آنان بود. همین مطلب در مورد نخبگان فرهنگی امروز جهان عرب نیز مصداق دارد، اگرچه که جریان نیرومند اندیشه‌های جهان سومی ضدامپریالیستی که از دهه‌های ۱۹۵۰ میلادی منطقه را فرا گرفته است تا حدودی این لبه غربی فرهنگ حاکم را ملایم کرده است. علاوه بر این، جهان اسلامی و عرب، از لحاظ تولید فرهنگ، دانش، و تحقیق و تتبع، به صورت یک قدرت دست‌دوم باقی مانده است. در اینجا انسان باید در مورد استفاده از اصطلاح سیاست قدرت برای توصیف وضعیتی که به دست می‌دهد کاملاً واقع‌گرا باشد. هیچ یک از محققین اسلامی و یا عرب نمی‌توانند نسبت به آنچه در روزنامه‌ها، مؤسسات و دانشگاه‌های اروپا و امریکا در زمینه تحقیقات علمی می‌گذرد بی‌تفاوت باشند؛ برعکس قضیه صحت ندارد.

به عنوان مثال، امروزه در جهان عرب حتی یک روزنامه معتبر مطالعات و تحقیقات عربی نیست، درست به همان نحو که امروزه حتی یک مؤسسه آموزشی و دانشگاهی عربی نیست که حتی در زمینه مطالعات عربی هم که شده بتواند با جاهایی نظیر آکسفورد، هاروارد، و یا دانشگاه کالیفرنیا و لوس‌آنجلس (U.C.L.A) چشم هم‌چشمی نماید، چه رسد به اینکه در رشته‌هایی غیر شرقی رقیب باشد. نتیجه قابل پیش‌بینی کل این قضیه آن است که هنوز هم دانش‌پژوهان شرقی (و حتی اساتید شرقی) می‌خواهند به امریکا بیایند و در محضر شرق‌شناسان امریکایی زانو زده [و کسب دانش کنند] و سپس [در بازگشت] کلیشه‌هایی را که به عنوان عقاید جزمی شرق‌شناسی برشمرده تحویل مستمعین خود دهند. چنین نظامی از تولید مجدد مستلزم این نتیجه اجتناب‌ناپذیر است که یک فرد محقق و صاحب‌نظر شرقی، استفاده‌ای که از آموزشهای خود در امریکا می‌برد این است که بدان وسیله بر مردمان و محققین بومی کشور متبوع خود احساس فخر و فضیلت پیدا کند، چرا که وی قادر است سیستم شرق‌شناسی را «اداره کند»؛ و در رابطه با مافوقهای خود، شرق‌شناسان امریکایی و اروپایی، تنها یک «منبع خبر بومی» است. و در واقع، اگر نامبرده آن‌قدر سعادتمند باشد که بتواند پس از اتمام تحصیلات عالی خود در غرب بماند، این نقشی است که بر عهده وی واگذار خواهد گردید. امروزه، در دانشگاههای امریکا، ابتدایی‌ترین دوره‌های زبانهای شرقی توسط این «منابع خبر بومی» تدریس می‌گردند؛ همچنین، قدرت در این سیستمها (در دانشگاه‌ها، بنیادها، و نظیر آنها) تقریباً منحصرأ در دست غیرشرقی‌هاست، اگرچه که استادان تمام‌وقت (رزیدنت) غیرشرقی نسبت به اساتید شرقی درصد خیلی بالاتری ندارند.

نشانه‌های متعدد دیگری بر این مطلب که سلطه فرهنگی چگونه حفظ می‌شود وجود دارند، هم با رضایت خود شرقی‌ها و هم به وسیله فشار اقتصادی مستقیم و خشن از ناحیه ایالات متحده امریکا. همچنین جالب توجه است که

بدانیم، در حالی که در امریکا یک دوجین از سازمانها و تشکیلات مختلف در ایالات گوناگون در زمینه مطالعات شرقی عربی و اسلامی وجود دارد، حتی یک مؤسسه مطالعات امریکا در سرتاسر شرق نیست، اگرچه که امریکا از بالاترین نفوذ سیاسی و اقتصادی در سرتاسر منطقه برخوردار است. بدتر از آن اینکه در مشرق‌زمین حتی یک مؤسسه متوسط شرق‌شناسی نیز وجود ندارد. اما، به اعتقاد من، همه این امور در مقایسه باعامل دومی که به پیروزی شرق‌شناسی کمک کرده است چیز کوچکی است: یعنی، واقعیت مصرف‌گرایی در شرق. جهان عرب و دنیای اسلام به طورکلی به نظام مصرف بازار غرب قلاب شده‌اند. تکرار این نکته که نفت خام، که عظیمترین منبع طبیعی منطقه است، کلاً در اقتصاد امریکا جذب شده است، برای هیچ کس ضرورتی ندارد. البته منظورم صرفاً این نیست که شرکتهای عظیم نفتی همگی توسط نظام اقتصادی ایالات متحده کنترل می‌شوند؛ بلکه همچنین بیان این مطلب است که تمامی درآمدهای نفتی اعراب در [بانکهای] ایالات متحده امریکا قرار داده شده‌اند، اگر نخواسته باشیم در مورد بازاریابی، تحقیقات، و مدیریت این صنعت [که آن هم کاملاً در دست امریکایی‌ها است] حرفی زده باشیم. نتیجه مؤثر این امر آن شده که کشورهای ثروتمند عربی عملاً به مشتری‌های عمده صادرات امریکا تبدیل شده‌اند: مطلبی که هم در مورد کشورهای حوزه خلیج فارس صحت دارد، و هم کشورهای عرب رادیکالی هم‌چون لیبی، عراق، و الجزیره. نکته بحث من این است که این یک رابطه خاص و انتخاب شده است، از یک طرف امریکا است که مشتری خاص بعضی از اقلام بخصوص شرقی است (عمدتاً نفت و کارگر ارزان)، و از طرف دیگر اعراب هستند که مشتری‌های کاملاً متنوع محصولات مادی و ایدئولوژیک ایالات متحده می‌باشند.

این امر تبعات زیادی را به دنبال داشته است. استانداردهای متنوع و وسیعی از ذوق و سلیقه‌های مختلف در منطقه وجود دارد، که سببهای آن نه تنها رادیوهای ترانزیستوری، شلوارهای جین، و کوکاکولا است، بلکه همچنین

تصویرهایی فرهنگی از مشرق‌زمین است که از طریق وسایل ارتباط جمعی امریکا در دسترس قرار داده شده و بدون هیچ گونه فکری توسط تلویزیونهای کشورهای عربی و بینندگان آنها مصرف می‌شوند. کمترین نتیجه چیزی که بدان اشاره می‌کنم تناقض موجود در این قضیه است که یک فرد عرب بخواهد خود را همان طوری ببیند که هالیوود به او می‌گوید. نتیجه دیگر آن این است که اقتصاد مبتنی بر بازار غرب و وجهه مصرف‌کنندگی در آن، طبقه‌ای از افراد تحصیلکرده [در کشورهای عربی] به وجود آورده است که ساختمان فکری آنها در جهت ارضای نیازمندی‌های بازار هدایت شده است، طبقه‌ای که با سرعت روزافزونی نیز در حال زیاده‌تر شدن است. مسلماً تأکید فراوانی بر رشته‌های مهندسی، تجارت و بازرگانی، و اقتصاد وجود دارد؛ اما این گروه روشنفکر و اندیشمند خود فرع بر آن چیزی که فکر می‌کنند گرایشهای عمده غرب است می‌باشند. نقشی که برای گروه مزبور تجویز و از قبل تعیین گردیده نقش «مدرنیزه» ساختن (نوسازی) است، که بدین معناست که باید به اندیشه‌هایی که پیرامون نوسازی، پیشرفت، و فرهنگ وجود دارند و به طور عمده نیز از امریکا دریافت شده‌اند مشروعیت و اعتبار ببخشند. نشانه‌های معتبری از این امر را می‌توان در رشته‌های علوم اجتماعی و، با کمال تعجب، در میان روشنفکران رادیکالی دید که کل تفکر مارکسیستی خود را از اندیشه‌های مارکس — که او هم جهان سوم را به صورت یک واقعیت یکپارچه و یکنواخت می‌دید که قبلاً این را در کتاب حاضر شرح کرده‌ام — وام گرفته‌اند. بنابراین، اگر تاکنون می‌گفتیم که در چهره‌ها و نظریه‌های شرق‌شناسی نوعی عدم مخالفت و سکوت عقلانی و روشنفکری وجود دارد، اکنون باید اضافه کنیم که تجدید استحکام نیرومند این مطلب را در مبادلات اقتصادی، سیاسی، و اجتماعی [شرق و جهان عرب با امریکا] می‌بینیم: به طور خلاصه، شرق جدید، خود در امر شرق‌شناسی زدگی [و یا شرقی کردن] خویش مشارکت دارد.

اما در خلاصه و نتیجه باید پرسیم که چه وجه متفاوت (آلترناتیو)ی در

مقابل شرق‌شناسی وجود دارد؟ آیا کتاب حاضر فقط بحث و محاجّه‌ای علیه چیزی است، و نه بر له چیزی مثبت؟ در اینجا و آنجای کتاب حاضر من از «استعمارزدایی» حرکت‌های جدید در رشته به اصطلاح «مطالعات مناطق» سخن گفته‌ام — آثار انور عبدالمالک، مطالعاتی که توسط اعضای گروه هوول^{۷۲} در زمینه مطالعات خاورمیانه به چاپ رسیده‌اند، پیشنهادات و آنالیزهای ابداعی محققین و علمای گوناگون در اروپا، ایالات متحده، و خاور نزدیک [۱۵۵] — اما در هیچ کجا سعی نکردم که جز تذکر ساده آنها و یا اشاره‌ای سریع به هر یک کار دیگری انجام دهم. پروژه‌ای که در ذهن من قرار داشته این بوده که نظام خاصی از اندیشه‌ها را شرح دهم، و نه اینکه به هیچ وجه در صدد جابه‌جایی آن نظام با نظام دیگری باشم. علاوه بر این، کوشش داشته‌ام یک رشته از سؤالاتی را که در بحث از مسائل تجربه بشری مربوط به نظر می‌رسند مطرح نمایم: اینکه چگونه کسی می‌تواند فرهنگ‌های دیگری را به «نمایش بگذارد»؟ فرهنگ «دیگر» به چه معناست؟ آیا پنداشت یک فرهنگ (یا نژاد، یا مذهب، و یا تمدن) جدا و متمایز مفهوم سودمندی است، و یا اینکه همواره به نحوی به تعریف و تمجید از خود منتهی می‌شود (در آنجا که انسان از فرهنگ خود سخن می‌گوید) و یا به دشمنی و تهاجم می‌انجامد (آنجا که از «دیگران» سخن به میان می‌آورد)؟ آیا تفاوت‌های فرهنگی، دینی، و نژادی مهم‌تر از تفاوت‌هایی از مقوله اجتماعی - اقتصادی و یا سیاسی - تاریخی هستند؟ چگونه می‌شود که اندیشه‌ها، «اقتدار و اعتبار علمی»، «به‌هنجاری» و حتی مقام و موقعیت یک واقعیت «طبیعی» را کسب می‌کنند؟ نقش روشنفکر [در این وسط] چیست؟ آیا او برای آن است که بر فرهنگ و حکومتی که خود بخشی از آن است مهر ارزش و تأیید زند؟ تا چه اندازه وی باید برای یک وجدان نقّاد مستقل، و یا وجدان نقّاد «مخالف» اهمیت قایل باشد؟

امید من آن است که در مطالب پیشین این کتاب تا حدودی پاسخ به بعضی از این سؤالات را به دست داده باشم، اما شاید مناسبت داشته باشد که در اینجا پاره‌ای از آنها را روشنتر شرح دهم. همان‌گونه که در خلال مطالعه حاضر مشخص کرده‌ام، شرق‌شناسی نه تنها امکان تحقیق و تتبع غیرسیاسی و بلکه همچنین مقرون به صلاح بودن رابطه‌ای بسیار نزدیک بین فرد محقق و نظام حکومتی را به زیر سؤال می‌برد. همچنین، من فکر می‌کنم، به همین میزان آشکار است که اوضاع و احوالی که شرق‌شناسی را به یک نوع (تیپ) تفکری که دائماً حالت ترغیب و سلطه دارد تبدیل کردند ادامه خواهند داشت: امری که روی هم رفته دلتنگ کننده است. مع‌هذا، در ذهن خود من این انتظار منطقی وجود دارد که دلیلی وجود ندارد که شرق‌شناسی همواره این طور از لحاظ عقلی، ایدئولوژیک، و نیز سیاسی بدون رقیب و معارض باقی بماند، وضعی که تا به امروز وجود داشته است.

اگر این نبود که من قلباً اعتقاد داشتم که تحقیق و تتبعی وجود دارد که تا این اندازه فاسد و منحرف، و یا حداقل نسبت به واقعیات انسانی کور نیست، آن گونه که تاکنون ترسیم کرده‌ام، هرگز نوشتن کتابی از این دست را شروع نمی‌کردم. امروزه تعداد بسیار زیادی از محققین و فضلاء منفرد وجود دارند که در رشته‌هایی نظیر تاریخ، مذهب، تمدن، جامعه‌شناسی، و مردم‌شناسی اسلامی کار می‌کنند و حاصل مطالعه و کار ایشان نیز بسیار باارزش و محققانه است. مسئله از آن جایی پا می‌گیرد که سنت حرفه‌ای و تخصصی شرق‌شناسی، محقق و متبّعی را که گوش به زنگ و هشیار نیست تحویل می‌گیرد، محقق‌ی که وجدان فردی وی به عنوان یک صاحب‌نظر، درمقابل «ایده‌های تکراری» که سهولت در این حرفه دست به دست گردیده‌اند در حال آمادگی و مقابله به سر نمی‌برد. بدین ترتیب، کارهای جالب توجه به احتمال زیاد از ناحیه محققینی به وجود می‌آید که صداقت و وفاداری ایشان نسبت به رشته‌ای است که به طور عقلانی تعریف شده است، و نه به

یک «میدان و حوزه» [عمل و مطالعه] نظیر شرق‌شناسی که از طرق قانونی، تجربی، و یا جغرافیایی تعریف شده باشد. نمونه بسیار جالب توجه و اخیری که از این مطلب می‌توان ارائه داد کار جالب کلیفورد گیرتز^{۷۳} در باب «مردم‌شناسی» است، که علاقه و توجه او به اسلام تا آن حد ملموس و مجزاً است که تنها از طریق جوامع و مسائل خاصی که وی تحت مطالعه قرار می‌دهد روح و نیرو می‌گیرد و نه از کانال آداب، پیش‌فرضها، و فرضیه‌های شرق‌شناسی.

از طرف دیگر، فضلا و محققین و منقدینی که در رشته‌های سنتی شرق‌شناسی تعلیم یافته‌اند کاملاً قادرند تا خود را از قید و بند پوششهای قدیمی و تنگ ایدئولوژیک خود آزاد سازند. آموزش‌هایی که ژاک برک و ماکسیم رودنسون دیده‌اند از بهترین نوع تعالیمی می‌باشد که امروزه در این زمینه وجود دارد، اما آنچه به تحقیقات و بررسی‌های ایشان، حتی از مسائل قدیمی و سنتی، روح می‌بخشد عبارت از خودآگاهی روش‌شناختی (مبتنی بر روش) آنهاست. زیرا چنانچه قبول داشته باشیم که شرق‌شناسی از لحاظ سابقه و تاریخچه بسیار از خودراضی، بیش از حد مجزاً و عایق‌بندی شده، و از لحاظ اثبات‌گرایی و تحصيل بیش از حد در روشها و مقدمات خود محصور بوده است، در آن صورت یکی از راههای بازگشایی خود، نسبت به آنچه انسان در شرق و یا درباره آن مطالعه می‌کند، این است که انسان خود و افکار خویش را در معرض یک بازبینی و دقت نقادانه قرار دهد. این چیزی است که مشخصه اصلی برک و یا رودنسون محسوب می‌شود، البته هر کدام به روش خاص خود. آنچه انسان در کتب و آثار این دو محقق پیدا می‌کند، در مرحله نخست، حساسیت مستقیم و بلافصلی است که نسبت به مواد و مطالبی که در پیش روی آنهاست دارند، و سپس خود-بازبینی و واریسی^{۷۴} مستمر روش و عمل کرد خویش، کوششی

پایدار و دایمی در اینکه کاری که می‌کنند در مقابل مواد و موضوعات مورد مطالعه حساس و پاسخگوی باشد، و نه پیش‌فرض‌های نظری [رشته شرق‌شناسی]. مسلماً افرادی از قبیل برک و رودنسون، و همچنین عبدالمالک و راجر آون^{۷۵}، نیز خود آگاه می‌باشند که مطالعهٔ انسانها و جوامع — چه شرقی و یا غیرشرقی — تنها در قلمروی وسیع همه علوم انسانی است که به بهترین وجه قابل انجام است؛ از این بابت است که ایشان خود دانش‌پژوهان و مطالعه‌کنندگان منتقد در زمینهٔ آنچه در رشته‌های علمی دیگر [در ارتباط با علوم انسانی البته] می‌گذرد می‌باشند. توجه برک به کشفیات اخیر در نسب‌شناسی (مردم‌شناسی) ساختاری، و یا توجه ماکسیم رودنسون به جامعه‌شناسی و فرضیهٔ سیاسی، و یا توجه آون به تاریخ اقتصادی، جملگی تصحیحات و تعدیلات تعلیم دهنده و عبرت‌آمیزی هستند که از سایر رشته‌های معاصر علوم انسانی به رشتهٔ مطالعه به اصطلاح مسائل شرقی وارد گردیده‌اند.

اما از این حقیقت گریزی نیست که ما حتی اگر تقسیم‌بندی شرق‌شناسی مآبانه بین «ما» [غربیان] و «آنها» [شرقیان] را کنار بگذاریم، باز یک سلسله از واقعیت‌های نیرومند سیاسی و درنهایت، ایدئولوژیک، وجود دارند که بر تحقیقات علمی عصر حاضر سایه می‌افکنند. هیچ کس نمی‌تواند، اگر هم از تقسیم‌بندی [جهان به] شرق و غرب خلاص شود، باز از دست تقسیمات دیگری نظیر «شمال» و «جنوب»، یا «دارا» و «ندار» و یا «امپریالیست» و «ضدامپریالیست»، و بالاخره «سفید» و «رنگین‌پوست» خلاصی یابد. نمی‌توانیم با تظاهر به اینکه آنها وجود ندارند براحتی از کنارشان بگذریم. در نقطهٔ مقابل این، شرق‌شناسی معاصر مطالب زیادی را دربارهٔ نادرستی و تقلب فکری در پنهان ساختن این موضوع به ما یاد می‌دهد، که البته نتیجهٔ این تعلیم آن است که تقسیم‌بندی‌های مزبور استحکام بیشتری یافته و صورتی دایمی و

شریرانه پیدا کنند. مع‌هذا، تحقیقی «پیشرو» و صحیح و آشکارا مبتنی بر بحث و استدلال می‌تواند بسهولت در خواب جزم‌اندیشی و تعصب فرورود، چشم‌اندازی که هیچ تهذیب و کمالی را نیز در پیش روی ندارد.

احساسی که من از این مسئله دارم تا حدود منصفانه‌ای در سؤالاتی که پیشتر از این مطرح کردم نشان داده شده‌اند. تفکر و تجربه جدید به ما آموخته‌اند که نسبت به موارد و مطالب زیر حساس باشیم: آنچه که در یک عرضه و بازنمایی مطرح است، و در مطالعه «دیگران»، و در تفکرات نژادی، و در فکر نکردن و چشم‌بسته قبول کردن اندیشه‌هایی که از جانب منابع معتبر و مقتدر علمی می‌آیند و خود صورت اعتبار و ارزشی علمی دارند، و در نقش اجتماعی-سیاسی روشنفکران، و بالاخره در ارزش بسیار زیاد و والای وجدانی بیدار، شکاک، و منتقد. شاید اگر همگی به خاطر داشته باشیم که مطالعه تجربه بشری معمولاً نتیجه‌ای اخلاقی، اگر از نتایج سیاسی حرفی به میان نیاوریم، در یکی از معانی و مفاهیم بسیار خوب و یا بسیار بد آن در بر خواهد داشت، دیگر نسبت به آنچه به عنوان یک عده محقق و پژوهشگر انجام می‌دهیم چندان بی‌تفاوت نخواهیم بود. و چه میزان و معیاری برای یک محقق بهتر از دانش و آزادی انسانی است؟ شاید همچنین باید هرگز از خاطر نبریم که مطالعه انسان در جامعه مبتنی بر تاریخ و تجربه محکم و ملموس بشری است، و نه یک سلسله تجربیات از پیش داده شده، و یا قوانین مهجور یا نظامهایی دل‌خواهانه. در آن صورت، مسئله این است که مطالعه مورد نظر را با تجربه تناسب بخشیم، و یا حتی گاهی آن را از طریق تجربه شکل دهیم، تجربه‌ای که خود به واسطه آن مطالعه، روشنی بیشتری پیدا کرده و یا شاید تغییر نماید. به هر تقدیر، از این هدف که دوباره و چندباره شرق را شرق زده کنیم حتماً باید اجتناب شود، که مسلماً نتایج و تبعات آن کمک به تهذیب دانش و تقلیل عجب و غرور محقق خواهد بود. اگر مشرق‌زمین وجود نداشت محققین، منقدین، روشنفکران، و افرادی وجود داشتند که پیش ایشان، تمایزات و اختلافات قومی، نژادی، و ملی

بسیار کمتر از کوششی مشترک و همگانی در جهت پیشرفت و ارتقای کل جامعه بشری اهمیت داشت.

از دید مثبت، من عقیده دارم — و در کتابهای دیگرم سعی کرده‌ام نشان دهم — که امروزه در زمینه علوم انسانی به حدّ کافی کار انجام می‌شود که بتواند بصیرتها، روشها، و ایده‌هایی را در دسترس محقق معاصر قرار دهد که بتواند. خود را از قید کلیشه‌های نژادی، عقیدتی، و استعماری از نوعی که در طول سالیان دراز در زمینه شرق‌شناسی به وجود آمده و بالا برده شده است آزاد سازد. من این را از ناکامی‌های شرق‌شناسی می‌دانم که نتوانسته است به همان اندازه که عقلانی است، انسانی هم بوده باشد؛ از این جهت که شرق‌شناسی، در انجام وظیفه خود در قبول موضعی کاملاً مخالف نسبت به منطقه‌ای از عالم که نسبت به سرزمین خود غریبه و اجنبی می‌پنداشت، در اینکه تجربه انسانی را نیز مورد همگامی قرار دهد، و یا حتی آن را تجربه‌ای انسانی ببیند، ناکام ماند. اگر بتوانیم در شرایط پیش آمده از افزایش عمومی سطح آگاهی سیاسی و تاریخی این تعداد عظیم از ساکنین کره خاکی در قرن بیستم به نحو شایسته و مناسبی بهره‌برداری نماییم، سلطه و حکومت جهانی شرق‌شناسی و همه آنچه به دنبال اثبات آن است [اصول و ارزشهای جمعی آن] مورد معارضه‌ای جدی قرار خواهد گرفت. اگر کتاب حاضر در آینده هیچ بهره‌ای نداشته باشد، ایفای نقشی متواضعانه در این تقابل و تعارض است، و نیز خطاری در این زمینه که سیستم‌هایی فکری نظیر شرق‌شناسی، خطابه‌های قدرت، افسانه‌های ایدئولوژیک — این دستبندهای ساخته ذهن بشری — جملگی بسادگی ایجاد و به کار گرفته شده و مورد مراقبت قرار می‌گیرند. بالاتر از همه اینکه من امیدوارم برای خوانندگان خود روشن کرده باشم که پاسخ به شرق‌شناسی، غرب‌شناسی نیست. هیچ کس که خود [در حیطه مطالعات شرق‌شناسی] قبلاً یک «شرقی» بوده است، اکنون از این فکر که چون خویشتن شرقی بوده حالا محتملاً می‌تواند در مورد «شرقی‌های» جدید — یعنی «غربی‌ها» — بی که خود می‌سازد، مطالعه کند

یادداشتهای مؤلف

مقدمه

۱. تیری دژاردن (Thierry Desjardins) در کتاب شهادت لبنان، چاپ پاریس، سال ۱۹۷۶، ص ۱۴.
۲. ک.ام پانیکار (K.M. panikkar) در کتاب آسیا و تسلط مغرب زمین، چاپ لندن، سال ۱۹۵۹.
۳. دنیس هی (Denys Hay) در کتاب اروپا: ظهور یک اندیشه، چاپ دوم، دانشگاه ادینبورگ، سال ۱۹۶۸.
۴. استیون مارکوس (Steven Marcus) در کتاب ویکتورین های دیگر: مطالعه ای از مسائل جنسی و پورنوگرافی در انگلستان نیمه دوم قرن نوزدهم، تجدید چاپ در نیویورک، سال ۱۹۶۶، صص ۲۰۰ تا ۲۱۹.
۵. نگاه کنید به کتاب در دست چاپ این جانب به نام انتقاد در بین راه فرهنگ و نظام که در کمبریج توسط انتشارات دانشگاه هاروارد چاپ خواهد شد.
۶. عمدتاً در کتاب وی به نام قدرت امریکایی و ماندربین های جدید: مقالاتی تاریخی و سیاسی، چاپ نیویورک، سال ۱۹۶۹؛ و نیز در کتاب در باب دلایل حکومت و دولت، چاپ نیویورک، سال ۱۹۷۳.
۷. والتر بنجامین (Walter Benjamin) در کتاب چارلز بودلز: شاعری غزل سرا در دوره تعالی کاپیتالیسم، ترجمه هری زون (Harry Zohn)، چاپ لندن، سال ۱۹۷۳، ص ۷۱.
۸. هری براکن (Harry Bracken)، در کتاب جوهر، عرض و ژاد، سال ۱۹۷۳، صص ۹۶-۸۱.
۹. در مصاحبه ای که در شماره سوم از دوره ششم نشریه تمیز (Diacritics)، مورخ پائیز ۱۹۷۶، ص ۳۸ چاپ شده است.
۱۰. ریموند ویلیامز (Raymond Williams) در کتاب انقلاب طولانی، چاپ لندن، سال ۱۹۶۱، صص ۶۶-۶۷.
۱۱. در کتابم تحت عنوان ابتدای کار: نیت و روش، چاپ نیویورک، سال ۱۹۷۵.
۱۲. لویی آلتوسر (Louis Althusser) در کتاب برای مارکس، ترجمه بن بروسر، چاپ نیویورک، سال ۱۹۶۹، صص ۷-۶۵.
۱۳. ریموند شواب (Raymond Schwab) در کتاب رنسانس شرقی، چاپ پاریس، سال ۱۹۵۰؛ و نیز یوهان و. فوک (Johann W. Fück) در کتاب مطالعات عربی در اروپا قبل از قرن بیستم، چاپ لپزیگ، سال ۱۹۵۵؛ و دوروتی متلیتزکی (Dorothee Metlitzki) در کتاب موضوع اعراب در انگلستان قرون وسطی، انتشارات دانشگاه ییل، سال ۱۹۷۷.
۱۴. ای.اس. شافر (E.S. Shaffer) در کتاب قویلای خان و سقوط اورشلیم: مکتب اساطیری در نقادی

مبتنی بر کتاب مقدس و ادبیات غیردینی در سالهای ۱۸۸۰-۱۷۷۰، چاپ دانشگاه کمبریج انگلستان، سال ۱۹۷۵.

۱۵. جورج الیوت (George Eliot) در کتاب راه میانه: مطالعه زندگی روستایی، تجدید چاپ در بوستون، سال ۱۹۵۶، ص ۱۶۴.

۱۶. آنتونیو گرامسکی (Antonio Gramsci) در کتاب منتخباتی از یادداشت‌های زندان، ترجمه و ویراستاری کوئینتن هور و نوول اسمیت، چاپ نیویورک، سال ۱۹۷۱، ص ۳۲۴. البته متن کامل عبارت مورد نظر، که در ترجمه هور و اسمیت وجود ندارد را می‌توانید در اصل کتاب گرامسکی به نام خاطرات زندان (Quaderni del Darcere)، چاپ تورین، سال ۱۹۷۵، جلد ۲، ص ۱۳۶۳ ملاحظه نمایید.

۱۷. ریموند ویلیامز (Raymond Williams) در کتاب فرهنگ و جامعه در سالهای ۱۹۵۰-۱۷۸۰، چاپ لندن، سال ۱۹۵۸، ص ۳۷۶.

فصل اول - دامنه شرق‌شناسی

۱. این نقل قول و نیز نقل قولهای قبلی از آرتور جیمز بالفور (Arthur James Balfour) از سخنرانی وی برای مجلس عوام انگلستان نقل شده که در کتاب مباحثات پارلمانی در بریتانیای کبیر- مجلس عوام (Parliamentary Debates (Commons))، سری پنجم، شماره ۱۷، سال ۱۹۱۰ میلادی، صص ۴۶-۱۱۴۰ چاپ شده است. همچنین نگاه کنید به کتاب ا.پ. تورنتون (A.P. Thornton) تحت عنوان اندیشه سلطنتی و دشمنان آن: مطالعه‌ای در زمینه قدرت انگلستان، چاپ انتشارات مک میلان، لندن، سال ۱۹۵۹، صص ۶۰-۳۵۷. سخنرانی بالفور در دفاع از سیاست الدون گورست (Eldon Gorst) در مصر بود؛ درباره بحثی در آن زمینه نگاه کنید به کتاب پیتر جان دریفوس (Peter John Dreyfus) تحت عنوان سیر الدون گورست و سیاست سلطنتی انگلیس در مصر، رساله دکترای چاپ نشده، دانشگاه استنفورد، سال ۱۹۷۱.

۲. دنیس جود (Denis Judd) در کتاب بالفور و امپراطوری بریتانیا: مطالعه‌ای در تحول استعماری در سال‌های ۱۹۳۲-۱۸۷۴، چاپ مؤسسه مک‌میلان، لندن، سال ۱۹۶۸، ص ۲۸۶. همچنین به مطلب ص ۲۹۲ توجه کنید که می‌گوید: حتی در سال ۱۹۲۶ میلادی، بالفور، بدون هیچ ریشخند و استهزایی، از مصر به عنوان یک «ملت مستقل» نام می‌برد.

۳. اِولین بارینگ (Evelyn Baring) در کتاب لرد کرامر، مقالات در رسالات سیاسی و ادبی- سال‌های ۱۹۱۳ تا ۱۹۰۸، چاپ ۱۹۱۳، تجدید چاپ در ۱۹۶۹ در نیویورک، صص ۱۴-۱۲، ۴۰، ۵۳.

۴. همان مرجع، ص ۱۷۱.

۵. راجر آون (Roger Owen) در مقاله «تأثیر تجربه لرد کرامر در هندوستان بر سیاست بریتانیا در مصر در سال‌های ۱۸۸۳-۱۹۰۷» در مجله «مطالعات خاورمیانه، شماره ۴: رساله‌های سن آنتونی،

- شماره ۱۷»، با ویراستاری آلبرت هورانی، چاپ دانشگاه آکسفورد، لندن، سال ۱۹۶۵، صص ۱۰۹-۱۳۹.
۶. اولین بارینگ (Evelyn Baring) در کتاب لرد کرامر، مصر جدید، چاپ انتشارات مک میلان، نیویورک، سال ۱۹۰۸، جلد ۲، صص ۱۶۷-۱۴۶. در مورد دیدگاه بریتانیا در خصوص سیاست آن کشور در مصر که کاملاً مخالف نظر کرامر می باشد، نگاه کنید به ویلفرید اسکاون بلانت (Wilfrid Scawen Blunt) در کتاب تاریخ پنهانی اشغال مصر توسط بریتانیا: روایت شخصی حوادث، چاپ نیویورک، سال ۱۹۲۲. علاوه بر این، در زمینه مخالفت مصریان با حکومت انگلیس، بحث با ارزشی در کتاب مونا خوری (Mounah A. Khouri) تحت عنوان شعر و شاعری و ایجاد مصر جدید، سال های ۱۹۲۲ تا ۱۸۸۲، چاپ بریل در لیدن هلند، سال ۱۹۷۱، وجود دارد..
۷. کرامر (Cromer) در کتاب مصر جدید، جلد دوم، ص ۱۶۴.
۸. نقل شده توسط جان مارلو (John Marlowe) در کتاب کرامر در مصر، چاپ لندن، سال ۱۹۷۰، ص ۲۷۱.
۹. مقاله هری مگداف (Harry Magdoff) تحت عنوان «استعمار- در فاصله سالهای ۱۹۷۰-۱۷۶۳» در انسیکلوپدی (دایرةالمعارف) بریتانیکا، چاپ پانزدهم، سال ۱۹۷۴، صص ۴-۸۹۳. همچنین نگاه کنید به کتاب د. ک. فیلدهاوس (D.K. Fieldhouse) تحت عنوان امپراطوری های استعماری: مطالعه ای تطبیقی در قرن هیجدهم، چاپ نیویورک، سال ۱۹۷۶، ص ۱۷۸.
۱۰. به نقل عفاف لطفی السید در کتاب مطالعه ای در روابط انگلیس و مصر، چاپ نیویورک، سال ۱۹۶۹، ص ۳.
۱۱. عبارت مزبور در کتاب ایان هکینگ (Ian Hacking) تحت عنوان ظهور احتمالات: مطالعه فلسفی ایده های اولیه در مورد احتمالات، استقراء، استنتاج آماری، چاپ انتشارات دانشگاه کمبریج، لندن، سال ۱۹۷۵، ص ۱۷.
۱۲. و. گ. کیرنان (V.G. Kiernan) در کتاب اربابان انسان گونه: انسان سیاه، انسان زرد، و انسان سفید در عصر استعمار، چاپ بوستون امریکا، سال ۱۹۶۹، ص ۵۵.
۱۳. ادگار کوئینه (Edgar Quinet) در کتاب نابغه ادیان، چاپ پاریس، سال ۱۸۵۷، صص ۷۴ تا ۵۵.
۱۴. کرامر (Cromer) در رسالات سیاسی و ادبی، ص ۳۵.
۱۵. نگاه کنید به کتاب جونارسکین (Jonah Raskin) تحت عنوان اسطوره امپریالیسم، چاپ نیویورک، سال ۱۹۷۱، ص ۴۰.
۱۶. هنری کیسینجر، سیاست خارجی امریکا، چاپ نیویورک، سال ۱۹۷۴، صص ۹-۴۸.
۱۷. هارولد و. گلیدن (Harold W. Glidden) در مقاله «دنیای اعراب»، در ژورنال روان درمانی امریکا، دوره ۱۲۸، شماره ۸، مورخ فوریه ۱۹۷۲، صص ۸-۹۸۴.

۱۸. ر.و. ساترن (R.W. Southern) در کتاب نظرات مغرب‌زمین دربارهٔ اسلام در قرون وسطی، چاپ انتشارات دانشگاه هاروارد، سال ۱۹۶۲، ص ۷۲. همچنین نگاه کنید به کتاب فرانسیس دورنیک (Francis Devornik) تحت عنوان شوراهای جهانی کلیسا، چاپ نیویورک، سال ۱۹۶۱، صص ۶-۶۵، که در آن آمده است: «نکته مورد توجه خاص، قانون (امریه) شمارهٔ یازدهم می باشد که در آن می‌گوید که کرسی‌های آموزش زبانهای عبری، یونانی، عربی، و کلدانی باید در دانشگاههای عمده و اصلی ایجاد شود. پیشنهاد مزبور از جانب ریموند لول (Lull) ارائه شده بود که طرفدار این عقیده بود که فراگرفتن زبان عربی بهترین وسیلهٔ تبدیل دین اعراب [از اسلام به مسیحیت] است. اگرچه که قانون مزبور تقریباً بدون هیچ گونه اثر و نتیجه‌ای باقی ماند، چون در واقع تنها معدودی اساتید زبانهای شرقی وجود داشتند، صرف قبول آن نشانهٔ رشد و پیشرفت ایدهٔ میسیونری در غرب است. گریگوری ایکس (Gregory x) قبلاً آرزوی تبدیل دین مغول‌ها را در سر پرورانیده بود، و راهبان فرانسیسکنی در ادامهٔ شور و شوق تبلیغی خود به قلب آسیا نفوذ کرده بودند. اگرچه این آروها هرگز تحقق نیافتند، اما روحیه تبلیغی دائماً رو به گسترش بود.» همچنین نگاه کنید به کتاب یوهان و. فوک (Johan W. Fück) تحت عنوان مطالعات عربی در اروپا در سالهای پیش از قرن بیستم، چاپ لپزیگ، سال ۱۹۵۵.

۱۹. ریموند شواب (Raymond Schwab) در کتاب رنسانس شرقی، چاپ پاریس، سال ۱۹۵۰. همچنین نگاه کنید به کتاب و.و. بارتولد (V. V. Barthold) تحت عنوان کشف آسیا: تاریخچه شرق‌شناسی در اروپا و روسیه، ترجمهٔ ب. نیکی‌تین (B. Nikitine)، چاپ پاریس، سال ۱۹۴۷، و صفحات مربوطه در کتاب تئودور بنفی (Theodor Benfey) تحت عنوان تاریخ علم زبان‌شناسی و واژه‌شناسی شرقی در آلمان، چاپ مونیخ، سال ۱۸۶۹ میلادی. در مورد مقابله‌ای سازنده نیز نگاه کنید به کتاب جیمز مونرو به نام اسلام و اعراب در تحقیقات علمی اسپانیایی، چاپ بریل در لیدن هلند، سال ۱۹۷۰.

۲۰. ویکتور هوگو، در کتاب مجموعهٔ اشعار، با ویراستاری پی‌یر آلجوی (Pierre Albouy)، چاپ پاریس، سال ۱۹۶۴، جلد اول، ص ۵۸۰.

۲۱. ژول مول (Jules Mohl) در کتاب بیست و هفت سال تاریخچه مطالعات شرق‌شناسی: گزارشی از کارهای انجام شده در انجمن آسیایی پاریس در فاصله سالهای ۱۸۶۷-۱۸۴۰ در دو مجلد، چاپ پاریس، سالهای ۱۸۸۰-۱۸۷۹.

۲۲. گوستاو دوگات (Gustave Dugatt) در کتاب تاریخچهٔ شرق‌شناسان اروپا در سده‌های دوازده تا نوزده میلادی در دو جلد، چاپ پاریس، سالهای ۱۸۷۰-۱۸۶۸.

۲۳. نگاه کنید به کتاب رنه ژرارد (René Gérard) تحت عنوان مشرق‌زمین و تفکر رمانتیک آلمان، چاپ پاریس، سال ۱۹۶۳، ص ۱۱۲.

۲۴. کیرنان، اربابان انسانی...، ص ۱۳۱.

۲۵. کمیتهٔ بورسهای دانشگاه، گزارش کمیتهٔ فرعی مربوط به مطالعات شرقی، اسلوانی، اروپای شرقی، و آفریقایی، لندن، دفتر اسناد ملکه انگلیس، سال ۱۹۶۱.
۲۶. اچ.ا.آر. گیب (H.A.R. Gibb)، کتاب تجدید نظر در مطالعات منطقه‌ای، چاپ لندن، مدرسهٔ مطالعات شرقی و آفریقایی، سال ۱۹۶۴.
۲۷. نگاه کنید به کار کلود لوی اشتراس (Claude Lévi- Strauss) تحت عنوان ذهن وحشی، از انتشارات دانشگاه شیکاگو، فصول اول تا هفتم.
۲۸. گاستون باچلار (Gaston Bachelar) در کتاب شعریات فضا (مکان)، ترجمهٔ ماریا جولاس (Maria Jolas)، چاپ نیویورک، سال ۱۹۶۴.
۲۹. ساترن، دیدگاه‌های غرب در مورد اسلام...، ص ۱۴.
۳۰. آشیلوس (Aeschylus)، کتاب پارسیان، ترجمهٔ آنتونی پودلک (Anthony J. Podleck)، چاپ نیوجرسی در امریکا، سال ۱۹۷۰، صص ۴-۷۳.
۳۱. اورپیدس (Euripides) در کتاب باکائی، ترجمهٔ جئوفری س. کرک (Geoffery S. Kerk)، چاپ نیوجرسی در امریکا، سال ۱۹۷۰، ص ۳. برای بحث بیشتر در زمینهٔ تمایز اروپایی- شرقی نگاه کنید به کتاب میان شرق و غرب: مطالعاتی در باب تاریخ یونان قدیم، چاپ فلورانس ایتالیا، سال ۱۹۴۷؛ و کتاب دنیس هی (Denys Hay)، تحت عنوان اروپا: ظهور یک اندیشه، چاپ انتشارات دانشگاه ادینبورگ، سال ۱۹۶۸.
۳۲. اورپیدس، کتاب باکائی، ص ۵۲.
۳۳. رنه گروسه (René Grousset)، در کتاب امپراطوری مشرق زمین: تاریخچهٔ مسئلهٔ شرق، چاپ پاریس، سال ۱۹۴۶.
۳۴. ادوارد گیبون (Gibbon)، در کتاب تاریخ ظهور و سقوط امپراطوری روم، چاپ بوستون، سال ۱۸۵۵، جلد ۶، ص ۳۹۹.
۳۵. نورمن دنیل (Norman Daniel)، در کتاب اعراب و اروپای قرون وسطی، چاپ لندن، سال ۱۹۷۵، ص ۵۶.
۳۶. سموئل سی چیو (Samuel C. Chew)، در کتاب صلیب و رز: اسلام و انگلستان در دورهٔ رنسانس، انتشارات دانشگاه اکسفورد، نیویورک، سال ۱۹۳۷، ص ۱۰۳.
۳۷. نورمن دنیل (Norman Daniel)، در کتاب اسلام و غرب: شکل گرفتن یک تصویر، انتشارات دانشگاه ادینبورگ، سال ۱۹۶۰، ص ۳۳. همچنین نگاه کنید به کتاب جیمز کریتزک (James Kritzeck) تحت عنوان پیتر مقدس و اسلام، از انتشارات دانشگاه پرینستون، نیوجرسی، سال ۱۹۶۴.
۳۸. کتاب دانیل، اسلام و غرب، ص ۲۵۲.
۳۹. همان مرجع، صص ۲۶۰-۲۵۹.
۴۰. به عنوان مثال نگاه کنید به اثر ویلیام ویستار کامفورت (William Wistar Comfort) تحت

عنوان نقش ادبی جنگجویان ادبی در اشعار حماسی فرانسه، در نشریه PMLA دوره ۵۵، سال ۱۹۴۰، صص ۵۹-۶۲۸.

۴۱. ساترن، دیدگاههای غرب نسبت به اسلام، صص ۹۱-۲، ۹-۱۰۸.

۴۲. دانیل، اسلام و غرب...، صص ۲۹۶ و ۲۴۶ و غیره.

۴۳. همان مرجع، ص ۸۴.

۴۴. دانکن بلاک مک دونالد (Duncan Black Macdonald)، در مقاله «کدام اسلام؟»، نشریه جهان اسلام، شماره ۲۳، مورخ ژانویه ۱۹۳۳، ص ۲.

۴۵. پ.ام. هولت (P.M. Holt)، در مقدمه بر تاریخ اسلام دانشگاه کمبریج، ویراستاری هولت، لمبتون، و لوئیس، از انتشارات دانشگاه کمبریج، سال ۱۹۷۰، ص xvi.

۴۶. آنتوان گالاند (Antoine Galland)، «رساله»های مقدماتی بر کتاب کتاب شناسی شرقی و یا دیکسیونری بین المللی از آنچه دانشجویان رشته شرق شناسی باید بدانند، چاپ هلند، سال ۱۷۷۷، جلد ۱، ص vii نکته مورد نظر گالاند این است که دهربلوت دانشی حقیقی را به نمایش می گذاشت، و نه افسانه و اسطوره هایی از نوع آنچه با [مقاله] «شگفتی های شرق» همراه بود. نگاه کنید به مقاله «شگفتی های شرق: مطالعه ای در تاریخچه هیولاها» در مجله (ژورنال) مؤسسه مطالعاتی واربرگ و کورتالد (Journal of the Warburg and Courtauld Institute)، شماره ۵، سال ۱۹۴۲، ص ۹۷-۱۵۹.

۴۷. مقدمه فوق الذکر از گالاند، صص xxxiii و xvi. در رابطه با موقعیت دانش شرق شناسی در سالهای بلافاصله قبل از دهربلوت نگاه کنید به مقاله و.ج. پری (V.J. Parry) تحت عنوان «ادبیات تاریخی رنسانس درباره خاور جدید و نزدیک (با استناد خاص به پائولو جیووینو Paolo Giovino) در کتاب مورخین خاور نزدیک، ویراستاری برنارد لوئیس و پ.م. هولت، چاپ دانشگاه آکسفورد، لندن، سال ۱۹۶۲، صص ۸۹-۲۷۷.

۴۸. بارتولد، کشف آسیا، صص ۸-۱۳۷.

۴۹. دهربلوت، کتاب شناسی شرقی، جلد ۲، ص ۶۴۸.

۵۰. همچنین نگاه کنید به مقاله مونتگمری وات (Montgomery Watt) به نام «محمد در چشم غرب»، در ژورنال دانشگاه بوستون، شماره سوم از دوره ۲۲، پائیز ۱۹۷۴، صص ۹-۶۱.

۵۱. عیساییه برلین (Isaiah Berlin)، در کتاب ضرورت تاریخی، چاپ دانشگاه آکسفورد، لندن، سال ۱۹۵۵، صص ۱۴-۱۳.

۵۲. هانری پیرن (Henry Pirenne)، در کتاب محمد و شارلمانی، ترجمه برنارد میال (Miall)، چاپ نیویورک، سال ۱۹۳۹، صص ۲۸۳-۲۳۴.

۵۳. نقل قول از هانری بود (Henry Baudet) در کتاب بهشت روی زمین، تفکراتی در مورد تصاویر اروپاییان از افراد غیراروپایی، ترجمه الیزابت ونتهولد (Wenthold)، چاپ دانشگاه ییل، سال

- ۱۹۶۵، ص xiii .
۵۴. گیبون (Gibbon)، زوال و سقوط امپراطوری روم، جلد ۶، ص ۲۸۹.
۵۵. بوده (Baudet)، بهشت روی زمین...، ص ۴.
۵۶. نگاه کنید به کتاب فیلد هاوس (Fieldhouse)، امپراطوری‌های استعماری، صص ۶۱-۱۳۸.
۵۷. شواب، رنسانس شرقی، ص ۳۰.
۵۸. الف.ج. آربری (A.J. Arberry)، در کتاب مقالات شرقی: تصویری از هفت محقق، چاپ انتشارات مک میلان، نیویورک، سال ۱۹۶۰، صص ۳۱-۳۰.
۵۹. ریموند شواب (Schwab)، پیگیری شرح زندگی دینی و غیردینی آنکتیل دوپرون، چاپ ارنست لرو، پاریس، سال ۱۹۳۴، صص ۹۴، ۱۰، ۶، ۴.
۶۰. آربری، مقالات شرقی، صص ۶۶-۶۲.
۶۱. فردریک ادن پارگیت (Ferdrick Eden Pargiter)، ویراستار «مجله یکصدمین سال انجمن سلطنتی آسیای بریتانیای کبیر و ایرلند در فاصله سالهای ۱۹۲۳-۱۸۲۳»، چاپ انجمن سلطنتی آسیای، لندن، سال ۱۹۲۳، ص viii.
۶۲. کوئینه، نابغه ادیان، ص ۴۷.
۶۳. ژان تیری (Jean Thiry)، در کتاب ناپلئون در مصر از دسامبر ۱۷۹۴ تا ۲۴ اوت ۱۷۹۹، چاپ پاریس، سال ۱۹۷۳، ص ۹.
۶۴. کنستانتین فرانسوا ولنه (Constantine Francois Volney)، در کتاب مسافرت به مصر و سوریه، چاپ پاریس، سال ۱۸۲۱، جلد ۲، ص ۲۴۱ و غیره.
۶۵. ناپلئون، لشکرکشی به مصر و سوریه. سالهای ۱۷۹۹-۱۷۹۸: خاطراتی جهت استفاده در تاریخ ناپلئون، چاپ پاریس، سال ۱۸۴۳، جلد ۱، ص ۲۱۱.
۶۶. تیری، بناپارت در مصر، ص ۱۲۶. همچنین نگاه کنید به کتاب ابراهیم ابولقد (Abu- Lughod) به نام کشف مجدد اروپا توسط اعراب: مطالعه‌ای در باب تبادلات و برخوردهای فرهنگی، از انتشارات دانشگاه پرینستون، نیوجرسی، سال ۱۹۶۳، صص ۲۰-۱۲.
۶۷. کتاب ابولقد، ص ۲۲.
۶۸. نقل شده از کتاب فتح امریکا توسط اسپانیا، اثر آرتور هلیز (Helps)، چاپ لندن، سال ۱۹۰۰، ص ۱۹۶، در مقاله‌ای از استیفن گرین بلات (Stephen J. Greenblatt) تحت عنوان «فراگرفتن نفرین و دشنام: جنبه‌هایی از استعمارگرایی مبتنی بر زبان‌شناسی در قرن شانزدهم» که در کتاب اولین تصاویر امریکا: تأثیر دنیای جدید بر دنیای قدیمی، ویراستاری فردی چیاپلی (F. Chiapelli)، چاپ دانشگاه کالیفرنیا، برکلی، سال ۱۹۷۶، ص ۵۷۳.
۶۹. تیری، بناپارت در مصر، ص ۲۰۰. ناپلئون صرفاً آدم غرغرو و بدخویی نبود. درباره‌ی وی گزارش شده که کتاب «محمد» (ص) ولتر را با گوته بحث می‌کرد و از اسلام دفاع می‌نمود. نگاه کنید به

- کریستین چرفیس (Ghristian Cherfils) در کتاب بنپارت و اسلام، پس از اسناد عربی فرانسه، چاپ پاریس، سال ۱۹۱۴، ص ۲۴۹، و غیره.
۷۰. تیری، بنپارت در مصر، ص ۴۳۴.
۷۱. هوگو، در کتاب شرقیان: درنگاهی زیباشناسانه، جلد ۱، ص ۶۸۴.
۷۲. هانری دهرین (Henri Dehérain)، در کتاب سیلستر دو ساکی، معاصرین و شاگردان وی، چاپ پاریس، سال ۱۹۳۸، ص ۷.
۷۳. «توصیف مصر، با جمع‌آوری نظریات و تحقیقاتی که در زمان اعزام نیروهای فرانسوی به مصر انجام گرفته است و به فرمان اعلی حضرت امپراطور ناپلئون اول منتشر گردیده»، چاپ پاریس، ۲۳ مجلد، سالهای ۱۸۲۸-۱۸۰۹.
۷۴. فوریه (Fourier)، مقدمه تاریخی، جلد اول از توصیف مصر، ص ۱.
۷۵. همان مرجع، ص iii.
۷۶. همان مرجع، ص xcii.
۷۷. اتین جئوفری سنت هیلر (Étienne Geoffroy Saint-Hilaire) در تاریخ طبیعی ماهیان رودخانه نیل در جلد ۱۷ از کتاب توصیف مصر، ص ۲.
۷۸. م. دوشابربول (M.De Chabrol)، رساله‌ای در باب رفتارهای ساکنین جدید مصر، جلد ۱۴ از کتاب توصیف مصر، ص ۳۷۶.
۷۹. این مطلب آشکارا در مقاله بارون لاوی (Baron Larrey)، در جلد ۱۳ از کتاب توصیف مصر به چشم می‌خورد با این عنوان که: «مروری بر ترکیب ظاهری مصری‌ها و نژادهای مختلفی که ساکن مصر می‌باشند، به علاوه پاره‌ای از نظریات درباره نحوه مومیایی کردن»، جلد ۱۳، از مجموعه توصیف مصر.
۸۰. نقل از جان مارلو (John Marlowe)، در کتاب ساخت کانال سوئز، چاپ لندن، سال ۱۹۶۴، ص ۳۱.
۸۱. نقل شده در کتاب جان پودنی (John Pudney)، به نام سوئز: کانال دولسپ، چاپ نیویورک، سال ۱۹۶۹، صص ۲-۱۴۱.
۸۳. فردیناند دولسپ (Ferdinand de Lessep)، مجموعه نامه‌ها، ژورنال و اسناد در خدمت تاریخچه کانال سوئز، چاپ پاریس، سال ۱۸۸۱، جلد ۵، ص ۳۱۰. برای توصیف مناسب دولسپ و سیسیل رود (Cecil Rhodes) به عنوان افرادی عارف مسلک، نگاه کنید به کتاب بوده (Baudet) تحت عنوان بهشت روی زمین، ص ۶۸.
۸۴. نقل قول از چارلز بیتی (Charles Beatty)، در کتاب دولسپ کانال سوئز: آن مرد و روزگارش، چاپ نیویورک، سال ۱۹۵۶، ص ۲۲۰.
۸۵. دولسپ، مجموعه نامه‌ها، ...، جلد ۵، ص ۱۷.

۸۶. همان مرجع، صص ۳۳-۳۲۴.
۸۷. هیدن وایت (Hayden White)، در کتاب *ماورای تاریخ: تصورات تاریخی در اروپای قرن نوزدهم*، از انتشارات دانشگاه جان هاپکینز در بالتیمور، سال ۱۹۷۳، ص ۱۲.
۸۸. انور عبدالملک (Anwar Abdel Malek)، در مقاله *شرق‌شناسی در بحران*، در مجله *دیوژن* شماره ۴۴، زمستان ۱۹۶۳، صص ۸-۱۰۷.
۸۹. فردریک شگل (Friedrich Schlegel)، در کتاب *درباره زبان و حکمت هندوها: مقاله‌ای به منظور توجیه عهد عتیق*، چاپ هایدلبرگ آلمان، سال ۱۸۰۸، صص ۵۹-۴۴؛ شگل، کتاب *فلسفه تاریخ* که در سال ۱۸۲۸ در وین به صورت هجده سخنرانی دانشگاهی ارائه شده است، اثر ژان ژاک آنستت (Anstett) در مجموعه ۹ جلدی *بررسی انتقادی آثار شگل*، چاپ مونیخ، سال ۱۹۷۱، ص ۲۷۵.
۹۰. لئون پولیاکف (León Poliakov)، در کتاب *اسطوره آریایی: تاریخچه عقاید نژادی و ناسیونالیستی در اروپا*، ترجمه ادموند هوارد، چاپ نیویورک، سال ۱۹۷۴.
۹۱. نگاه کنید به کتاب *درک هاپوود* (Derek Hopwood)، تحت عنوان *حضور روسیه در فلسطین و مصر در سالهای ۱۹۴۳-۱۸۴۳: کلیسا و سیاست در خاور نزدیک*، آکسفورد، سال ۱۹۶۹.
۹۲. الف. ل. تباوی (A.L. Tibawi)، در کتاب *منافع بریتانیا در فلسطین ۱۹۰۱-۱۸۰۰*، چاپ انتشارات دانشگاه آکسفورد، لندن، سال ۱۹۶۱، ص ۵.
۹۳. ژرارد دونروال (Gerard de Nerval)، در کتاب *مجموعه آثار*، تألیف بکوئین و ژان ریشه، چاپ پاریس، سال ۱۹۶۰، جلد ۱، ص ۹۳۳.
۹۴. هوگو، در کتاب *مجموعه آثار منظوم*، جلد ۱، ص ۵۸۰.
۹۵. سر والتر اسکات (Sir Walter Scott)، در کتاب *تالیسمان*، سال ۱۸۲۵، تجدید چاپ در لندن، سال ۱۹۱۴، صص ۹-۳۸.
۹۶. نگاه کنید به مقاله آلبرت هورانی، تحت عنوان «*سیر هامیلتون گیب، ۱۹۷۱-۱۸۹۵*»، مجموعه سخنرانی‌ها و مقالات آکادمی انگلیس، شماره ۵۸، سال ۱۹۷۲، ص ۴۹۵.
۹۷. نقل قول ب. ر. جرمان (B.R. Jerman)، در کتاب *دیسراییلی جوان*، انتشارات دانشگاه پرینستون، سال ۱۹۶۰، ص ۱۲۶. همچنین نگاه کنید به کتاب *دیسراییلی رابریک بلیک* (Robert Blake)، چاپ لندن، سال ۱۹۶۶، صص ۷۰-۵۹.
۹۸. فلوربر در مصر: حساسیتی در گردش، ترجمه و ویراستاری فرانسیس استیگ مولر (Steege muller)، چاپ بوستون، سال ۱۹۷۳، صص ۵-۴۴. نگاه کنید به مکاتبات گوستاو فلوربر، تألیف ژان برونو، چاپ پاریس، سال ۱۹۷۳، جلد ۱، ص ۵۴۲.
۹۹. این استدلالی است که در کتاب کارل اچ. بکر (Garl H. Becker) تحت عنوان *میراث باستانی در شرق و غرب* چاپ لپزیک، سال ۱۹۳۱ آورده شده است.

۱۰۰. نگاه کنید به اثر لویی ماسینیون (Louis Massignon) تحت عنوان شور و شوق حسین منصورالحلاج، چاپ پاریس، سال ۱۹۲۲.
۱۰۱. عبدالملک، شرق‌شناسی در بحران، ص ۱۱۲.
۱۰۲. گیب (H.A.R. Gibb)، خطوط جدید در اسلام، از انتشارات دانشگاه شیکاگو، سال ۱۹۴۷، ص ۷.
۱۰۳. گیب، در کتاب تجدید نظر در مطالعات منطقه‌ای، صص ۱۲، ۱۳.
۱۰۴. برنارد لوئیس (Lewis)، در مقاله بازگشت اسلام، مجله «بررسی‌ها»، ژانویه ۱۹۷۶، صص ۳۹-۴۹.
۱۰۵. نگاه کنید به کتاب علوم اداری: تحولات اخیر در دامنه و روش، ویراستاری دانیل لرنر و هارولد لاسول (Daniel Lerner & Harold Lasswell)، از انتشارات دانشگاه استنفورد، سال ۱۹۵۱.
۱۰۶. مورو برگر (Morroe Berger)، در کتاب دنیای اسلام در امروز، چاپ نیویورک، سال ۱۹۶۲، ص ۱۵۸.
۱۰۷. مجموعه عظیمی از این گونه روایات و گرایش‌ها در کتاب ماکسیم رودنسون (Maxime Rodinson) تحت عنوان اسلام و سرمایه‌داری، ترجمه بریان پیرس (B. Pearce)، چاپ نیویورک، ص ۱۹۷۳، فهرست و مورد نقد و بررسی قرار گرفته است.
۱۰۸. ابراهیم ابولقد (Abu Lughod)، در مقاله «بازگشت از جاده غیردینی؟ بی تکلیفی‌های اسلامی در سیاست اعراب»، مجله «بررسی سیاست»، دوره ۲۸، شماره ۴، مورخ اکتبر ۱۹۶۶، ص ۴۷۵.

فصل دوم: ساختارها و تجدید ساختارهای شرق‌شناسی

۱. گوستاو فلوبر (Gustave Flaubert)، در کتاب بووارد و بکوشه، جلد ۲ از «مجموعه آثار»، ویراستاری الف. تی بوذه و ر. دامنسیل (Thibaudet & Dumensil)، چاپ پاریس، سال ۱۹۵۲، ص ۹۸۵.
۲. روایت بسیار روشن کننده‌ای از این تصویرات و تخیلات را می‌توانید در کتاب ادیان دنیوی در فرانسه در سالهای ۱۸۷۰-۱۸۱۵، اثر چارلتون (G. Charlton)، چاپ لندن، سال ۱۹۶۳ ملاحظه نمایید.
۳. ام. اچ. آبرامز (M.H. Abrams)، در کتاب ماورای طبیعت‌گرایی طبیعی: سنت و تحول در ادبیات رومانتیک، چاپ نیویورک، سال ۱۹۷۱، ص ۶۶.
۴. برای مطالب توضیحی بیشتر نگاه کنید به مقاله جان پ. ناش (John P. Nash)، تحت عنوان «ارتباط مطالعات شرق‌شناسانه با تجارت، هنر، و ادبیات در خلال قرون هیجدهم و نوزدهم»، در مجله انجمن مصری و شرقی منچستر، دوره پانزدهم، سال ۱۹۳۰، صص ۹-۴۳؛ و نیز مقاله جان

لافی (John F. Laffey)، تحت عنوان «ریشه‌های امپریالیسم فرانسه در قرن نوزدهم: مورد خاص لیون»، در مجله «بررسی‌های تاریخی فرانسه»، دوره ششم، شماره اول، بهار ۱۹۶۹، صص ۷۸-۹۲؛ و نیز کتاب لپورتیه (R. Leportier)، تحت عنوان شرق، دروازه هندوستان، چاپ پاریس، سال ۱۹۷۰. همچنین اطلاعات و مطالب زیادی نیز در کتاب هانری اومونت (Henry Omont) تحت عنوان هیئت‌های باستان‌شناسی فرانسوی در شرق در خلال سده‌های هفدهم و هجدهم میلادی، در دو جلد، چاپ پاریس، سال ۱۹۰۲؛ و نیز در کتاب مارگارت ت. هُدگن (Margaret T. Hodgen) تحت عنوان مردم‌شناسی اولیه در قرون شانزدهم و هفدهم میلادی، انتشارات دانشگاه پنسیلوانیا، سال ۱۹۶۴؛ و بالاخره در کتاب نورمن دانیل (Norman Daniel)، تحت عنوان اسلام، اروپا، و امپراطوری، از انتشارات دانشگاه ادینبورگ، سال ۱۹۶۶. دو مطالعه کوتاه اما بسیار سودمند و ضروری در این خصوص عبارت‌اند از مقاله آلبرت هورانی به نام «اسلام و فلاسفه تاریخ»، در مجله مطالعات خاورمیانه، دوره سوم، شماره ۳، مورخ آوریل ۱۹۶۷، صص ۲۶۸-۲۰۶، و نیز مقاله ماکسیم رودنسون به نام «تصویرات غربی و مطالعات غربی در مورد اسلام»، در کتاب میراث اسلام، تألیف ژوزف شاشت (Schacht) و سی.ای. بوسورث (Bosworth)، چاپ آکسفورد، سال ۱۹۷۴، صص ۶۲-۹.

۵. پی.ام. هولت (P.M. Holt) در مقاله «برخورد پریدو، اوکلی، و سیل با تاریخ عرب» در کتاب مورخین خاورمیانه، ویراستاری برنارد لوئیس و پ.م. هولت، از انتشارات دانشگاه آکسفورد، سال ۱۹۶۲، ص ۳۰۲. همچنین نگاه کنید به کتاب دیگر هولت تحت عنوان مطالعه تاریخ مدرن عرب، چاپ مؤسسه مطالعات شرقی و افریقای در لندن، سال ۱۹۶۵.

۶. دیدگاه هرِدِر به عنوان یک آدم جمع‌گرای و مردم‌گرای مورد حمایت عیسائیه برلین در کتاب ویکو و هرِدِر، دو مطالعه در تاریخ اندیشه‌ها، چاپ نیویورک، سال ۱۹۷۶، قرار گرفته است.

۷. برای بحث این گونه مایه‌های اصلی و باز نمودن آنها نگاه کنید به کتاب ژان استاروبینسکی (Jean Starobinski) به نام اختراع کتابخانه، سالهای ۱۷۸۹-۱۷۰۰، ترجمه برنارد اسمیت، چاپ ژنو، سال ۱۹۶۴.

۸. در این موضوعی که حقیقتاً کم هم درباره آن تحقیق شده است تعداد معدودی مطالعه و تحقیق وجود دارد. بعضی از این مطالعات که مشهورترند عبارت‌اند از: کتاب مارتا کونانت (Martha P. Conant) تحت عنوان داستان شرقی در انگلستان در قرن هجدهم، چاپ اول ۱۹۰۸، چاپ دوم در نیویورک، سال ۱۹۶۷؛ مقاله ماری دومیستر (Marie E. de Meester) به نام تأثیرات شرقی بر ادبیات انگلیسی در قرن نوزدهم، در مجله پژوهش‌های انگلیسی، شماره ۴۶، هایدلبرگ، سال ۱۹۱۵؛ کتاب بایرون پورتر اسمیت (Byron Porter Smith) به نام اسلام در ادبیات انگلستان، چاپ بیروت، سال ۱۹۳۹. همچنین نگاه کنید به مقاله ژان-لوک دوترلان (Jean-Luc Douterlant) تحت عنوان شرق تراژیک و غم انگیز در قرن هجدهم، در مجله «بررسی‌های علوم انسانی»، شماره

- ۱۴۶، مورخ آوریل- ژوئن ۱۹۷۲، صص ۸۲-۲۵۵.
۹. میشل فوکو (Michel Foucault)، در کتاب نظم اشیا: باستان‌شناسی علوم انسانی، چاپ نیویورک، سال ۱۹۷۰، صص ۱۴۴-۱۳۸. همچنین نگاه کنید به کتاب فرانسوا ژاکوب (Jacob) به نام منطق حیات: تاریخچه توارث، ترجمه بتی ای. اسپیلمن (Betti E. Spillmann)، چاپ نیویورک، سال ۱۹۷۳، ص ۵۰ و غیره، و نیز کتاب ژرژ کن گوئیلهم (Georges Canguilhem) با نام شناخت زندگی، چاپ پاریس، سال ۱۹۶۹، صص ۶۳-۴۴.
۱۰. نگاه کنید به مقاله جان بورک (John G. Burke) به نام «دودمان انسان وحشی: روش علمی و انسان‌شناسی قومی»، در کتاب درون انسان وحشی: تصویری در تفکر غربی از زمان رنسانس تا دوران رومانتیسم، تألیف ادوارد دادلی و ماکسی میلیان نواک، از انتشارات دانشگاه پیتزبورگ، سال ۱۹۷۲، صص ۸-۲۶۲. همچنین نگاه کنید به مقاله ژان بیو (Biou) تحت عنوان «روشنائی‌های نژادشناسی»، در مجله «بررسی‌های علوم انسانی»، شماره ۱۴۶، مورخ آوریل- ژوئن ۱۹۷۲، صص ۳۴-۲۲۳.
۱۱. هانری دهرن (Henry Dehérain)، در کتاب سیلوستر دوساکی: معاصرین و شاگردانش، چاپ پاریس، سال ۱۹۳۸، ص ۱۱۱.
۱۲. در این زمینه و جزئیات مشابه آن نگاه کنید به همان مرجع، صص i-xxxiii.
۱۳. مقاله دوک دو بروگلی (Duc de Broglie) تحت عنوان «تکریم ساکی»، در کتاب ساکی به نام ترکیبی از ادبیات شرق، چاپ پاریس، سال ۱۸۳۳، مقدمه، ص xii.
۱۴. بون ژوزف داسیه (Bon Joseph Dacier)، در کتاب تابلوی تاریخی تبخرو دانش فرانسوی، یا گزارشی در زمینه پیشرفت تاریخ و ادبیات قدیمی پیش از سال ۱۷۸۹، چاپ پاریس، سال ۱۸۱۰، صص ۳۱، ۳۵، ۲۳.
۱۵. میشل فوکو، در کتاب نظم و تنبیه: تولد زندان، ترجمه آلن شریدان، چاپ نیویورک، سال ۱۹۷۷، صص ۴-۱۹۳.
۱۶. بروگلی، تکریم سیلوستر ساکی، ص ۱۰۷.
۱۷. ساکی، ترکیب و مخلوطی از ادبیات شرقی، صص ۱۲-۱۱۱، ۱۱۰، ۱۰۷.
۱۸. سیلوستر دو ساکی، در کتاب منتخبی از آثار عربی، به صورت نظم و نشر همراه با ترجمه فرانسه و یادداشت‌هایی که توسط شاگردان مدرسه سلطنتی (روایال) و مدرسه عالی زبانهای زنده شرق تهیه گردیده است، جلد ۱، سال ۱۸۲۶، تجدید چاپ در ۱۹۷۳، ص viii.
۱۹. برای مفاهیم «جنبه تکمیلی داشتن» (Supplementarity)، «عرضه»، و «درخواست» (Supplication) نگاه کنید به کتاب ژاک دریدا (Jacques Derrida) به نام منطق گرامر، چاپ پاریس، سال ۱۹۶۷، صص ۲۰۳ به بعد.
۲۰. برای بخشی از فهرست دانشجویان و نفوذ ساکی نگاه کنید به کتاب فوک (J.W. Füek) تحت

عنوان مطالعات عربی در اروپا در سالهای قبل از قرن بیستم، چاپ لیپزیگ، سال ۱۹۵۵، صص ۷-۱۵۶.

۲۱. مشخصات و توصیف یک «آرشیو» از دید فوکو را می‌توانید در کتاب وی به نام باستان‌شناسی دانش و فن تعلیم زبان، ترجمه ا.ام. شریدن اسمیت و راپرت ساویر، چاپ نیویورک، سال ۱۹۷۲، صص ۱۳۱-۷۹ ببینید. جبرئیل مونود (Gabriel Monod)، از معاصرین جوانتر و بسیار بافراست رنان، تذکر می‌دهد که در زمینه زبان‌شناسی، باستان‌شناسی، یا تفسیر، رنان به هیچ وجه یک آدم انقلابی نبود، با این وجود از آن جهت که وی گسترده‌ترین و دقیق‌ترین فرد تعلیم‌دیده در زمان خود بود، برجسته‌ترین نماینده و چهره علمی دوران خویش نیز به حساب می‌آمد، نقل از کتاب وی به نام رنان، تین (Taine)، و میشله، چاپ پاریس، سال ۱۹۸۴، صص ۱-۴۰؛ همچنین نگاه کنید به مقاله ژان لویی دوما (J.L. Dumas) به نام «فلسفه و تاریخ رنان»، در مجله «بررسی‌های مابعدالطبیعی و اخلاقی»، سری ۷۷، شماره ۱، مورخ ژانویه-مارس ۱۹۷۲، صص ۲۸-۱۰۰.

۲۲. اونوره دوبالزاک (Honoré de Balzac)، در کتاب لویی لامبرت، چاپ پاریس، بدون تاریخ، ص ۴.

۲۳. نکات نیچه در مورد «زبان‌شناسی» در سرتاسر آثار وی به چشم می‌خورند. عمدتاً نگاه کنید به یادداشتهای او برای «ما لغت‌شناسان» (Wir Philologen) که از یادداشتهای وی در خلال دوره ژانویه-ژوئیه ۱۸۷۵ اقتباس شده‌اند، با ترجمه ویلیام اروسمیت (W. Arrowsmith) تحت عنوان یادداشتهایی برای ما زبان‌شناسان (We Philologists)، چاپ سال ۱۹۷۴، صص ۳۸۰-۲۷۹. همچنین [نگاه کنید به] عبارات مربوط به زبان و پرسپکتیوگرایی در کتاب خواست قدرت، ترجمه والتر کافمن، و.ر.ج. هولینگ دیل، چاپ نیویورک، سال ۱۹۶۸.

۲۴. ارنست رنان (E. Renan)، در کتاب آینده علم: تفکرات سال ۱۸۴۸، چاپ چهارم، پاریس، سال ۱۸۹۰، صص ۱۴۱، ۵-۱۴۲، ۱۴۶، ۱۴۸، ۱۴۹.

۲۵. همان مرجع، مقدمه، ص xiv و بعد از آن.

۲۶. کل فصل ابتدایی-کتاب اول، فصل اول-از تاریخ عمومی و سیستم تطبیقی زبانهای سامی، ویراستاری و تألیف هانریت پسیشاری (H. Psichari)، چاپ پاریس، سالهای ۶۱-۱۹۴۷، جلد ۸، صص ۶۳-۱۴۳، عملاً همچون دایرةالمعارفی از تعصبات نژادی علیه سامی‌ها (یعنی مسلمانان و یهودیان) است. بقیه رساله نیز سخاوتمندانه مملو از همین مفاهیم است، همان طور که بسیاری از آثار دیگر رنان از جمله «آینده علم»، و بخصوص یادداشتهای وی، چنین می‌باشند..

۲۷. ارنست رنان، «مکاتبات سالهای ۱۸۷۱-۱۸۴۶»، چاپ پاریس، سال ۱۹۲۶، جلد ۱، صص ۱۲-۷.

۲۸. ارنست رنان، در کتاب خاطرات کودکی و نوجوانی در مجموعه آثار، جلد ۲، ص ۸۹۲. دو اثر از

کتابهای ژان پومیه (Jean Pommier) این نقش واسطه بودن زنان بین دین و فلسفه را با تفصیل ارزشمندی شرح می‌دهند: یکی کتاب شرح حال زنان بر اساس مدارک جدید، چاپ پاریس، سال ۱۹۲۳، صص ۶۸-۴۸ و دیگری کتاب دوران طلبگی زنان در جوانی، چاپ پاریس، سال ۱۹۳۳. البته روایت جدیدتری از این مطلب را نیز می‌توانید در کار ژ. شه‌روی (J. Chaix-Ruy) تحت عنوان *ارنست زنان*، چاپ پاریس، سال ۱۹۵۶، صص ۱۱۱-۸۹ ببینید. توصیف استاندارد مطلب — که بیشتر در ارتباط با اشتغالات دینی زنان انجام شده — نیز هنوز ارزشمند است: پی‌یر لاسر (Pierre Lasserre)، در کتاب *جوانی ارنست زنان: تاریخ بحران مذهبی در قرن نوزدهم*، در سه مجلد، چاپ پاریس، سال ۱۹۲۵. در جلد دوم، صص ۱۶۶-۵۰، و ۹۸-۲۶۵ مطالب مفیدی در زمینه روابط بین لغت‌شناسی، فلسفه، و علم بیان داشته است.

۲۹. *ارنست زنان، خدمتی که زبان‌شناسی به علم تاریخ کرده است*، در مجموعه آثار، مجلد هشتم، ص ۱۲۲۸.

۳۰. *زنان. ره‌آورد هائی...*، ص ۸۹۲.

۳۱. فوکو، در کتاب *نظم اشیاء...*، صص ۳۰۰-۲۹۰. در کنار بی اعتبار ساختن منشاء عدنی (آسمانی) زبانها، یک سلسله از وقایع دیگر — نظیر طوفان نوح، و یا بنای برج بابل — نیز به عنوان توصیفاتی [بدون مدرک و اساس] بی اعتبار گردیدند. کاملترین مجموعه نظریات در مورد مبدا و منشاء زبانها در کتاب آرنو بورست (Arno Borst) تحت عنوان *برج بابل: تاریخ عقاید پیرامون منشاء و تعدد زبان و ملل*، جلد ۶، اشتوتگارت، سالهای ۶۳-۱۹۵۷ آورده شده است.

۳۲. نقل شده توسط ریموند شواب، در کتاب *زنان شرقی*، چاپ پاریس، سال ۱۹۵۰، ص ۶۹. در مورد خطرات تسلیم شدن سریع در مقابل کلیات پیرامون اکتشافات شرقی نگاه کنید به تفکرات عمیق چین‌شناس شهیر معاصر ابل رموسات (Abel Remusat) در کتاب *ترکیب بعدی تاریخ و ادبیات شرقی*، چاپ پاریس، سال ۱۸۴۳، صص ۲۲۶ به بعد.

۳۳. سموتل نیلور کولریج (Samud Taylor Coleridge) در مقاله «بیوگرافی ادبی»، فصل شانزدهم از *منتخباتی از نظم و نثر کولریج*، تألیف دونالد استافر (D.A. Stauffer)، چاپ نیویورک، سال ۱۹۵۱، صص ۷-۲۷۶.

۳۴. بنجامین کنستانت (Benjamin Constant)، در کتاب *مجموعه آثار*، تألیف آلفرد رولین، پاریس، سال ۱۹۵۷، ص ۷۸.

۳۵. آبرامز (Abrams)، کتاب *ماوراء طبیعت‌گرایی طبیعی*، ص ۲۹.

۳۶. زنان، در بحث «مبدا و منشاء زبان»، در *مجموعه آثار*، جلد ۸، ص ۱۲۲.

۳۷. زنان، بحث «بخش مردمان سامی در تاریخ تمدن»، در *مجموعه آثار*، جلد ۲، ص ۳۲۰.

۳۸. همان مرجع، ص ۳۳۳.

۳۹. زنان، بحث «سه استاد در کانژ دو فرانس: اتین کرتمر (Étienne Quatremère)، در *مجموعه آثار*،

جلد ۱، ص ۱۲۹. رنان در مورد کترمر اشتباه نمی‌کرد، زیرا وی قریحه خوبی داشت در اینکه موضوعات جالبی را برای مطالعه انتخاب کند، اما بعد آنها را کاملاً از جالب بودن و محل توجه بیندازد. نگاه کنید به مقالات وی به نامهای «سلیقه انتخاب کتب در شرق» و نیز «ترکیب تاریخ و زبان‌شناسی در شرق» در کتاب ترکیبی از تاریخ و فلسفه شرقی، چاپ پاریس، سال ۱۸۶۱، صص ۵۷-۱.

۴۰. اونوره دوبالزاک، چرم ساغری، جلد ۹ (مطالعات فلسفی ۱) از کتاب کم‌دی انسانی، تألیف مارسل بوترون، چاپ پاریس، سال ۱۹۵۰، ص ۳۹؛ رنان، در کتاب تاریخ عمومی زبانهای سامی، ص ۱۳۴.

۴۱. به عنوان مثال نگاه کنید به منشاء زبان، ص ۱۰۲، و یا تاریخ عمومی...، ص ۱۸۰. ۴۲. رنان، در کتاب «آینده علم»، ص ۲۳. متن کامل عبارت مزبور به شرح زیر است: به نظر من نتیجه علم تنها یک چیز است. اینکه معماها را حل کند، معنای اشیاء را بگوید، و به نام طبیعت انسانی، که تنها قدرت قانونی است، آنها را به عنوان اسطوره‌ای که مذاهب تعیین کرده‌اند توجیه نماید.

۴۳. نگاه کنید به کتاب مادلین و. دیوید (Madeleine V. David)، تحت عنوان بحث در مورد نوشته‌ها و شناخت خط هیروگلیف در قرن هفدهم و هجدهم، قرن به کارگیری شناخت و تشریح خطوط مرده قدیمی، چاپ پاریس، سال ۱۹۶۵، ص ۱۳۰.

۴۴. از رنان فقط به صورتی گذرا در کتاب رنسانس شرقی شواب نام برده شده است، و هیچ نامی در «نظم اشیاء» فوکو از وی در میان نیست، و در کتاب هولگر پدرسون (Holger Pederson) به نام کشف زبان: علم زبان‌شناسی در قرن نوزدهم نیز با حقارت کامل از وی سخنی به میان آورده شده است. کتاب اخیرالذکر توسط جان وبستر اسپارگو ترجمه و بار اول در سال ۱۹۳۱ و دیگر بار در سال ۱۹۷۲ توسط دانشگاه ایندیانا به چاپ رسیده است. همچنین ماکس مولر در کتاب خویش به نام سخنرانی‌هایی درباره علم زبان، چاپ سالهای ۶۴-۱۸۶۱، تجدید چاپ در نیویورک سال ۱۸۷۵، و گوستاو دوگات (G. Dugat) در کتاب تاریخچه شرق‌شناسان اروپا از قرن دوازدهم تا نوزدهم، دو مجلد، چاپ پاریس، سالهای ۷۰-۱۸۶۸، اصلاً هیچ نامی از رنان به میان نمی‌آورند. کتاب جیمز دارمستر (James Darmesteter) با نام رساله‌های شرقی، چاپ پاریس، سال ۱۸۳۳ — که اولین بخش (بند) آن یک بحث تاریخی است: «شرق‌شناسی در فرانسه» — به رنان اختصاص داده شده، اما در عین حال از سهم او نام نمی‌برد. البته در کتاب دائرةالمعارف گونه و بسیار ارزشمند ژول مول (Jules Mohl) که نیمچه وقایع‌نامه‌ای است به نام بیست و هفت سال از تاریخ مطالعات شرق‌شناسی: گزارش کارهای انجام شده در انجمن آسیایی پاریس در خلال سالهای ۱۸۶۷-۱۸۴۰، در دو مجلد، چاپ پاریس، سالهای ۸۰-۱۸۷۹، در ده دوازده جایی از کارهای رنان مختصراً نام برده شده است.

۴۵. در کارهای مربوط به نژاد و نژادپرستی، رنان جای نسبتاً مهمی را اشغال می‌کند. در این مورد در آثار و کتب زیر از او نام برده شده است: در کتاب *ارنست سیلیر* (E. Seillière) به نام فلسفه امپریالیسم، در چهار جلد، چاپ پاریس، سالهای ۸-۱۹۰۳؛ *تئوفیل سیمار* (Th. Simar) در کتاب *مطالعه‌ای نقادانه دربارهٔ ایجاد نظریهٔ نژادها در قرن هجدهم و توسعهٔ آن در قرن نوزدهم*، چاپ بروکسل، سال ۱۹۳۳، و در اینجا باید از کتاب دیگر وی نیز به نام *نسل و حکومت: عقاید نسل در تاریخ ری تا کاروس*، چاپ برلین، سال ۱۹۳۳ نام برد که، اگرچه مربوط به دورهٔ رنان نمی‌شود، اما تنهٔ مهمی بر «راس‌واشتات» (Rasse und Staat) می‌باشد؛ و کتاب *ژاک بارزون* (J. Barzun) با نام *نژاد: مطالعه‌ای در خرافات مدرن*، چاپ نیویورک، سال ۱۹۳۷.

۴۶. شواب در کتاب خویش با نام *رسانس شرقی* مطالب بسیار درخشانی در زمینهٔ موزه، توازی بین زیست‌شناسی و زبان‌شناسی، و در مورد کوویر، بالزاک، و دیگران دارد؛ نگاه کنید به صفحات ۳۲۳ به بعد. در مورد «کتابخانه» و اهمیت آن برای فرهنگ دورهٔ اواسط قرن نوزدهم نگاه کنید به کار فوکو، به نام *کتابشناسی حیرت‌انگیز که مقتمهٔ وی بر وسوسه‌های سن آنتوان فلور*، چاپ پاریس، سال ۱۹۷۱، صص ۳۳-۷ می‌باشد. در هدایت توجه من به سمت این مطالب به پروفیسور اوجینو دوناتو (Eugenio Donato) مدیونم؛ نگاه کنید به مقالهٔ وی تحت عنوان «پیچیدگی صرف نامه‌ها: فلور و اشتیاق وی به داستان»، در مجله «یادداشت‌های زبان جدید»، دوره ۸۹، شماره ۶، مورخ دسامبر ۱۹۷۴، صص ۸۸۵-۹۱۰.

۴۷. رنان، *تاریخ عمومی...*، صص ۶-۱۴۵.

۴۸. نگاه کنید به *آینده علم*، ص ۵۰۸ به بعد.

۴۹. رنان، *تاریخ عمومی...*، ص ۲۱۴.

۵۰. همان مرجع، ص ۵۲۷. تاریخ این ایده به زمان فردریخ شلگل و تمایز او بین زبانهای ارگانیک و زبانهای به هم چسبیده برمی‌گردد، که به اعتقاد وی زبانهای سامی از نوع دوم‌اند. هامبولت (Humboldt) نیز همین تفاوت و تمایز را قایل می‌شود، درست مثل اکثر شرق‌شناسان بعد از رنان.

۵۱. همان مرجع، صص ۲-۵۳۱.

۵۲. همان مرجع، ص ۵۱۵ به بعد.

۵۳. نگاه کنید به کتاب *ژان سزنک* (Jean Seznec)، تحت عنوان *مطالعات جدید بر وسوسه‌های سنت آنتوان*، چاپ مؤسسه واربورگ، لندن، سال ۱۹۴۹، ص ۸۰.

۵۴. نگاه کنید به کتاب *اتین جیوفری سنت هیلیر* تحت عنوان *فلسفه آناتومی گونه (کالبدشناسانه): اعجوبه‌های انسانی*، چاپ پاریس، سال ۱۸۲۲. عنوان کامل کتاب وی به شرح زیر است: «تاریخ عمومی و خصوصی نقایص ساختاری بدن انسان و حیوان، طبقه‌بندی، اثر فیزیولوژیک و پاتولوژیک، ارتباطات عمومی، قوانین، علل، گوناگونی، و اثرات منفی پدیدآمدن این اعجوبه‌ها و یا رسالهٔ علمی مربوط به وجود آمدن موجودات ناقص و عجیب‌الخلقه»، ۳ مجلد، چاپ پاریس،

سالهای ۳۶-۱۸۳۲. مطالب ارزشمندی نیز در زمینه اندیشه‌های زیست‌شناسانه گوته در کتاب اریک هلر (Erich Heller) به نام ذهن و فکر محروم، چاپ نیویورک، سال ۱۹۵۹، صص ۳-۳۴ وجود دارد. علاوه بر این نگاه کنید به کتاب منطق حیات اثر ژاکوب (Jacob) و نیز شناخت زندگی اثر کنگیلهم (Canguilhem)، صص ۸۴-۱۷۴ برای توضیح بسیار خوبی که از مکان سنت هیلیر در تحول دانش‌های حیات به دست می‌دهند.

۵۵. سنت هیلیر، فلسفه آناتومیک، صص xxii-xxiii.

۵۶. رنان، تاریخ عمومی...، ص ۱۵۶.

۵۷. رنان، مجموعه آثار، جلد ۱، صص ۲-۶۲۱ و غیره. نگاه کنید به کتاب اچ. دبلیو. واردمن (H.W. Wardman) به نام ارست رنان: بیوگرافی ای نقادانه، چاپ لندن، سال ۱۹۶۴، ص ۶۶ و غیره برای توصیف دقیقی از زندگی محلی رنان؛ با وجود اینکه انسان نمی‌خواهد بین بیوگرافی رنان و آنچه من به نام دنیای «مذکر» وی خواندم، بیش از حد به دنبال شباهت باشد، توصیفات واردمن حقیقتاً به این سمت راهنما می‌باشند — یا حداقل به نظر من چنین می‌آید.

۵۸. رنان، «خدمات دانش زبان‌شناسی به علم تاریخ»، در مجموعه آثار، جلد ۸، صص ۱۲۳۲-۱۲۲۸.

۵۹. ارست کاسیرر (Ernst Cassirer)، در کتاب مسئله دانش: فلسفه، علم، و تاریخ از زمان هگل، ترجمه ویلیام اچ. وگلوم (W.H. Woglom) و چارلز و. هندل (Charles W. Hendel)، از انتشارات دانشگاه ییل، سال ۱۹۵۰، ص ۳۰۷.

۶۰. رنان، «پاسخ به مقالات پذیرش آقای دولسپ»، ۲۳ آوریل ۱۸۸۵، در مجموعه آثار، جلد ۱، ص ۸۱۷. با این وجود ارزش اینکه واقعاً کسی با کسی معاصر باشد در رابطه با رنان به بهترین وجه در مقالات ژوئن ۱۸۶۲ سنت بوو (Sainte-Beuve) نشان داده شده است. همچنین نگاه کنید به کتاب دونالد چارلتون با عنوان تفکرات تحصیلی در فرانسه در طول امپراطوری دوم، چاپ آکسفورد، سال ۱۹۵۹، و کتاب دیگر وی به نام مذاهب غیردینی (دنیوی) در فرانسه؛ و همچنین مقاله ریچارد شادبورن (R.M. Chadburne) تحت عنوان «رنان و سنت بوو»، در مجله «بررسی‌های رومی»، دوره ۴۴، شماره ۲، مورخ آوریل ۱۹۵۳، صص ۳۵-۱۲۶.

۶۱. رنان، مجموعه آثار، جلد ۸، ص ۱۵۶.

۶۲. در نامه مورخ ۲۶ ژوئن ۱۸۵۶ نامبرده به گوینو، مجموعه آثار، جلد ۱۰، صص ۴-۲۰۳ عقاید گوینو در «رساله‌ای پیرامون عدم برابری نژادهای انسانی»، چاپ سالهای ۵۵-۱۸۵۳ شرح داده شده‌اند.

۶۳. به نقل از آلبرت هورانی، در مقاله بسیار جالب او تحت عنوان «اسلام و فلاسفه تاریخ»، ص ۲۲۲.

۶۴. کوسن دو پرسوال (Caussin de Perceval)، در کتاب رساله‌ای در تاریخ اعراب قبل از اسلام، تا دوره [حضرت] محمد (ص) و سپس مسلمان شدن همه قبایل عربی، چاپ سالهای ۴۸-۱۸۴۷، تجدید

- چاپ در اطریش، سال ۱۹۶۷، جلد ۳، صص ۹-۳۳۲.
۶۵. توماس کارلایل (Th. Carlyle)، در کتاب در باب قهرمانان، قهرمان‌پرستی، و قهرمان‌گری در تاریخ، تجدید چاپ در نیویورک، سال ۱۹۰۶، ص ۶۳.
۶۶. مک کاولی و تجربیات وی در هندوستان در کتاب اوتو ترولین (G. Otto Trevelyan) تحت عنوان زندگی و نامه‌های لرد مک کاولی، چاپ نیویورک، سال ۱۸۷۵، جلد ۱، صص ۷۱-۳۴۴ شرح داده شده‌اند. متن کامل رساله دقیقه (Minute) مک کاولی را می‌توان براحتی در کتاب فیلیپ کرتین (Philip D. Curtin) به نام امپریالیسم: تاریخ مستند تمدن غرب، چاپ نیویورک، سال ۱۹۷۱، صص ۹۱-۱۷۸ مطالعه نمود. پاره‌ای از تبعات دیدگاه‌های مک کاولی برای شرق‌شناسی انگلستان در کتاب شرق‌شناسان بریتانیا اثر ا. ژ. آربری (A. J. Arberry)، چاپ لندن، سال ۱۹۴۳، شرح داده شده‌اند.
۶۷. جان هانری نیومن (J. H. Newman)، در کتاب ترک‌ها در رابطه‌شان با اروپا، جلد ۱، از مجموعه «طرح‌های تاریخی» نامبرده، چاپ لندن، سال ۱۸۵۳.
۶۸. نگاه کنید به کتاب مارگوریت- لوئیس آنسلوت (M. L. Ancelot) به نام سالنهای پاریس، کانونهای خاموش، چاپ پاریس، سال ۱۸۵۸.
۶۹. کارل مارکس، بررسی‌هایی از تبعید، تألیف دیوید فرنباخ (D. Fernbach)، چاپ لندن، سال ۱۹۷۳، صص ۷-۳۰۶.
۷۰. همان مرجع، ص ۳۲۰.
۷۱. ادوارد ویلیام لین (E. W. Lane)، مقدمه مؤلف بر کتاب روایتی از رفتار و عادات مصریان جدید، چاپ ۱۸۳۶، تجدید چاپ در لندن، سال ۱۹۳۶، صص xi-xx.
۷۲. همان مرجع، ص ۱.
۷۳. همان مرجع، صص ۱-۱۶۰. بیوگرافی استاندارد لین، که در سال ۱۸۷۷ به چاپ رسیده توسط خواهرزاده بزرگتر او به نام استانلی لین- پول (S. Lane-Poole) انجام شد. همچنین، آربری، در کتاب مقالات شرقی: چهره هفت نفر از صاحب‌نظران، انتشارات مک میلان نیویورک، سال ۱۹۶۰، صص ۸۷-۱۲۱، روایت مشفقانه و جانبدارانه‌ای از لین به دست می‌دهد.
۷۴. فردریک ادن پارگیت (Fredrick Eden Pargiter)، مؤلف و ویراستار، مجلد یکصدمین سال انجمن سلطنتی آسیای بریتانیای کبیر و ایرلند- سالهای ۱۹۲۳-۱۸۲۳، چاپ لندن، انجمن آسیایی سلطنتی، سال ۱۹۲۳، ص X.
۷۵. انجمن آسیایی فرانسه، مجلد یکصدمین سال ۱۹۲۲-۱۸۲۲، پاریس، ۱۹۲۲، صص ۵-۶.
۷۶. یوهان ولف گانگ فون گوته (Goethe)، در کتاب دیوان شرق مغرب‌زمین، چاپ مونیخ، سال ۱۸۱۹، صص ۸-۹. در دستگاه گوته برای دیوان نام ساکی با تعظیم و احترام یاد شده است.
۷۷. ویکتور هوگو، در کتاب شرقیان، در مجموعه اشعار، تألیف پی‌یر آلبوی (Albouy)، پاریس، سال

- ۱۹۶۴، جلد ۱، صص ۱۸-۶۱۶.
۷۸. فرانسوا رنه دو شاتوبریان، مجموعه رومانها و سفرها، تألیف موريس رگارد، چاپ پاریس، سال ۱۹۶۹، جلد ۲، ص ۷۰۲.
۷۹. نگاه کنید به هانری بوردو (H. Bordeaux)، در کتاب مسافران مشرق زمین، زوار معبد پالمیر (سوار بر شتریک کوهانه)، چاپ پاریس، سال ۱۹۲۶. همچنین ایده‌های نظری در کتاب ویکتور ترنر (V. Turner)، در مورد زوار و سفرهای زیارتی، به نام درام‌ها، رشته‌ها، و استعارات: عملهای سمبولیک در جامعه انسانی، از انتشارات دانشگاه کورنل، ۱۹۷۴، صص ۲۳۰-۱۶۰ را بسیار مفید یافته‌ام.
۸۰. حسن النوطی، در کتاب شرق نزدیک در ادبیات فرانسه از نروال تا باره، چاپ پاریس، ۱۹۵۸، صص ۲۷۷، ۲۷۲، ۸-۴۷.
۸۱. شاتوبریان، مجموعه آثار، جلد ۲، صص ۷۰۲ و پاورقی، ۱۶۸۴، ۷۰-۷۶۹، ۷۰۱، ۸۰۸، ۹۰۸.
۸۲. همان مرجع، صص ۱۰۵۲، ۱۰۱۱، ۹۹۰، ۹۷۹.
۸۳. همان مرجع، ص ۱۰۶۹.
۸۴. همان مرجع، ص ۱۰۳۱.
۸۵. همان مرجع، ص ۹۹۹.
۸۶. همان مرجع، صص ۲۷-۱۱۲۶، ۱۰۴۹.
۸۷. همان مرجع، ص ۱۱۳۷.
۸۸. همان مرجع، ص ۱۱۴۸، ۱۲۱۴.
۸۹. آلفونس دو لامارتین (A. de Lamartine)، در کتاب سفر به شرق، چاپ پاریس، سال ۱۸۸۷، جلد ۱، صص ۹-۴۸، ۱۷۸، ۱۷۹، ۱۴۸، ۱۸۹، ۱۱۸، ۶-۲۴۵، ۱۵۱.
۹۰. همان مرجع، جلد ۱، ص ۳۶۳؛ جلد ۲، صص ۵-۷۴؛ جلد ۱، ص ۴۷۵.
۹۱. همان مرجع، جلد ۲، صص ۳-۹۲.
۹۲. همان مرجع، جلد ۲، صص ۷-۵۲۶، ۵۳۳. دو کتاب از کارهای مهمی که در زمینه نویسندگان فرانسوی در شرق انجام شده عبارت‌اند از: کتاب ژان ماری گره (J.M. Carré) تحت عنوان مسافرن و نویسندگان فرانسوی مصر، در دو مجلد، چاپ قاهره، مؤسسه فرانسوی باستان‌شناسی شرق، سال ۱۹۳۲، و کتاب مونس طه حسین به نام رمانتیسیم فرانسوی و اسلام، چاپ دارالمعارف بیروت، سال ۱۹۶۲.
۹۳. ژرار دونروال، در کتاب دختران آتش، در مجموعه آثار، تألیف آلبرت بگوئین و ژان ریشه، چاپ پاریس، سال ۱۹۶۰، جلد ۱، صص ۸-۲۹۷.
۹۴. ماریو پراز، در کتاب کشمکش مکتب رمانتیک، ترجمه انگوس دیویسون، چات اوهایوی امریکا، سال ۱۹۶۷.

۹۵. ژان برونو (Jean Bruneau)، در کتاب کنت شرقی، فلور، چاپ پاریس، سال ۱۹۷۳، ص ۷۹.
۹۶. همه این مطالب توسط برونو در کتاب فوق‌الذکر مورد ملاحظه قرار گرفته‌اند.
۹۷. نروال، در کتاب مسافرت به شرق، مجموعه آثار، جلد ۲، صص ۳۴۲، ۱۹۴، ۹۶، ۶۸.
۹۸. همان مرجع، ص ۱۸۱.
۹۹. میشل بوتور (M. Butor)، در مقاله مسافرت و نگارش، ترجمه جان پاورز وک. لیسکر، در مجله «موزائیک»، دوره هشتم، شماره ۱، مورخ پاییز ۱۹۷۴، ص ۱۳.
۱۰۰. نروال، مسافرت به شرق، ص ۶۲۸.
۱۰۱. همان مرجع، صص ۷۱۸، ۷۰۶.
۱۰۲. کتاب فلور در مصر: وجودی حساس در تور گردش، ترجمه و تألیف فرانسیس استیگ مولر، چاپ بوستون، سال ۱۹۷۳، ص ۲۰۰. در ضمن من به کتب زیر هم مراجعه کردم، که تقریباً تمامی مطالب «شرقی» فلور را در آنها می‌توان یافت: مجموعه کامل آثار گوستاو فلور، چاپ پاریس، سال ۱۹۷۳، مجلدات ۱۰ و ۱۱؛ نامه‌های مصر گوستاو فلور، ویراستاری و تألیف یوسف نعمان، چاپ پاریس، سال ۱۹۶۵؛ فلور، مکاتبات، تألیف ژان برونو، چاپ پاریس، سال ۱۹۷۳، جلد ۱، صص ۵۱۸ به بعد.
۱۰۳. هانری لوین (Levin)، در کتاب دروازه‌های شیور: مطالعه‌ای در احوال و آثار پنج تن از نویسندگان رئالیست فرانسه، از انتشارات دانشگاه آکسفورد، چاپ نیویورک، سال ۱۹۶۳، ص ۲۸۵.
۱۰۴. کتاب فلور در مصر، صص ۷۵، ۱۷۳.
۱۰۵. لوین، دروازه‌های شیور...، ص ۲۷۱.
۱۰۶. فلور، در کتاب کاتالوگی از عقاید شیک، در مجموعه آثار فلور، جلد ۲، ص ۱۰۱۹.
۱۰۷. فلور در مصر، ص ۶۵.
۱۰۸. همان مرجع، صص ۱۳۰، ۲۲۰.
۱۰۹. فلور، وسوسه‌های سنت آنتوان، در مجموعه آثار، جلد ۱، ص ۸۵.
۱۱۰. نگاه کنید به کتاب «سالامبو»ی فلور، مجموعه آثار، جلد ۱، صص ۸۰۹ به بعد. همچنین نگاه کنید به مقاله موريس ز. شرودر (M.Z. Shroder) تحت عنوان «در مطالعه سالامبو»، در نشریه «روح خلاق» (L'Esprit Créateur)، دوره دهم، شماره ۱، بهار سال ۱۹۷۰، صص ۳۵-۲۴.
۱۱۱. فلور در مصر، صص ۹-۱۹۸.
۱۱۲. فوکو، کتاب‌شناسی عجیب و غریب، به نقل از فلور، وسوسه‌های سنت آنتوان، صص ۳۳-۷.
۱۱۳. فلور در مصر، ص ۷۹.
۱۱۴. همان مرجع، صص ۲-۲۱۱.
۱۱۵. برای بحث این جریان نگاه کنید به فوکو، کتاب باستان‌شناسی دانش؛ و همچنین کتاب ژوزف بن دیوید به نام نقش عالیم در جامعه، چاپ نیوجرسی، سال ۱۹۷۱. همچنین نگاه کنید به مقاله

- ادوارد سعید (خود مؤلف) به نام «اخلاقیات زبان»، در نشریه «بررسی های انتقادی»، دوره چهارم، شماره ۲، تابستان ۱۹۷۴، صص ۲۸-۳۷.
۱۱۶. نگاه کنید به فهرست بسیار باارزش ریچارد بویس (Bevis) تحت عنوان کتاب شناسی شرق شناسی: فهرست مشروحی از کلیه سفرنامه های انگلیسی به خاورمیانه و نزدیک، چاپ بوستون، سال ۱۹۷۳.
۱۱۷. در مورد مباحث مربوط به مسافرین امریکایی به شرق نگاه کنید به کتاب دوروتی متلیتسکی فینکلشتاین (Dorothee Metlitski Finkelstein) تحت عنوان شرق ملویل (Melville)، چاپ دانشگاه ییل، سال ۱۹۶۱، و نیز کتاب فرانکلین والکر تحت عنوان زوار نامربوط: ملویل، براون، و مارک تواین در سرزمین مقدس، چاپ دانشگاه واشنگتن، سال ۱۹۷۴.
۱۱۸. الکساندر ویلیام کینگ لیک، در کتاب اوئن، با نشانه هایی از سفر که از مشرق زمین به خانه آورده شده اند، تألیف د. گ. هوگارت (D.G. Hogarth)، چاپ سال ۱۸۴۴، تجدید چاپ در لندن، سال ۱۹۰۶، صص ۲۲۰، ۲۴۱، ۶۸، ۲۵.
۱۱۹. فلور در مصر، ص ۸۱.
۱۲۰. توماس ج اسد (Thomas J. Assad)، در کتاب سه مسافر دوران ملکه ویکتوریا: برتون، بلانت، و داگتی، چاپ لندن، سال ۱۹۶۴، ص ۵.
۱۲۱. ریچارد برتون (R. Burton)، در کتاب روایتی شخصی از سفری به مدینه و مکه، ویراستاری ایزابل برتون، چاپ لندن، سال ۱۸۹۳، جلد ۱، صص ۹، ۱۰-۱۰۸.
۱۲۲. ریچارد برتون، در مقاله «مقاله پایانی» در کتاب هزار و یک شب، چاپ لندن، سال ۱۸۸۶، جلد ۱۰، صص ۳۰۲-۶۳.
۱۲۳. برتون، روایتی شخصی از...، جلد ۱، صص ۱۱۴، ۱۱۲.

فصل سوم: شرق شناسی در حال حاضر

۱. فردریش نیچه (F. Nietzsche)، در کتاب درباره حقیقت و کذب به یک معنای فوق اخلاقی، در «کتاب جیبی نیچه»، ترجمه و تألیف والتر کافمن (W. Kaufmann)، چاپ نیویورک، سال ۱۹۵۴، صص ۱-۴۶.
۲. تعداد اعرابی که به مغرب زمین مسافرت می کنند به وسیله ابراهیم ابولقد در کتاب کشف مجدد اروپا توسط اعراب، مطالعه ای درباره مبادلات فرهنگی، چاپ دانشگاه پرینستون، سال ۱۹۶۳، صص ۶-۷۵ و غیره، مورد ارزیابی و بحث قرار گرفته است.
۳. نگاه کنید به کتاب فیلیپ د. کورتین (Ph. D. Curtin) به نام امپریالیسم: تاریخ مستند تمدن غرب، چاپ نیویورک، سال ۱۹۷۲، صص ۱۰۵-۷۳.
۴. نگاه کنید به مقاله یوهان فوک (J.W. Fück) تحت عنوان «اسلام به عنوان مسئله ای تاریخی در

- تاریخ‌نگاری اروپا از سال ۱۸۰۰ به بعد»، در کتاب تاریخ‌نگاران خاورمیانه، تألیف برنارد لوئیس و پ.م. هولت، چاپ دانشگاه آکسفورد، لندن، سال ۱۹۶۲، ص ۳۰۷.
۵. همان مرجع، ص ۳۰۹.
۶. نگاه کنید به کتاب ژاک واردنبرگ (J. Waardenburg) تحت عنوان اسلام در آئینه غرب، چاپ هلند، سال ۱۹۶۳.
۷. همان مرجع، ص ۳۱۱.
۸. پ.ماسون اورسل (P. Masson- Oursel)، در مقاله «شناخت علمی آسیا در فرانسه از سال ۱۹۰۰ میلادی به بعد و انواع شرق‌شناسی‌ها»، در مجله «بررسی‌های فلسفی» دوره ۱۴۳، شماره‌های ۹ تا ۷، ژوئیه تا سپتامبر ۱۹۵۳، ص ۳۴۵.
۹. اولین بارینگ، لرد کرامر (E. Baring, L. Cromer)، در کتاب مصر جدید، انتشارات مک‌میلان، نیویورک، سال ۱۹۰۸، جلد ۲، ص ۸-۲۳۷.
۱۰. اولین بارینگ، لرد کرامر، در کتاب امپریالیسم قدیم و جدید، چاپ لندن، سال ۱۹۱۰، صص ۱۱۸، ۱۲۰.
۱۱. جورج ناتانیل کرزون (G.N. Curzon)، در کتاب موضوعات روز: منتخباتی از سخنرانی‌ها و نوشتجات، چاپ لندن، صص ۲۸، ۱۰، ۵-۴، سال ۱۹۱۵ میلادی.
۱۲. همان مرجع، صص ۱۸۴، ۲-۱۹۱. در مورد تاریخ این مدرسه مراجعه کنید به کتاب فیلیپس (C.H. Phillips) به نام مدرسه مطالعات شرقی و افریقایی، دانشگاه لندن، سالهای ۱۹۶۷-۱۹۱۷: مقدمه، چاپ لندن، سال ۱۹۶۷.
۱۳. اریک استوکز (Eric Stokes)، در کتاب معتقدین به اصل اصالت منفعت انگلستان، و هند، چاپ آکسفورد، سال ۱۹۵۹.
۱۴. نقل از کتاب میشل ادواردز (M. Edwards)، اوج امپراطوری: هندوستان تحت کرزون، چاپ لندن، سال ۱۹۶۵، صص ۳۸-۳۹.
۱۵. کرزون، موضوعات روز، صص ۱۵۵-۶.
۱۶. ژوزف کنراد (J. Konrad)، قلب تاریکی، در کتاب جوانی و دو داستان دیگر، چاپ نیویورک، سال ۱۹۲۵، ص ۵۲.
۱۷. برای منتخب نمونه‌ای از کار دو واتل (de Vattel) نگاه کنید به کتاب کورتین، امپریالیسم، صص ۵-۴۲.
۱۸. نقل قول از کتاب م.د.سیکس (M.d. Caix) به نام سوریه، در کتاب تاریخ مستعمرات فرانسه، در ۶ جلد، تألیف گبریل هانوتو (G. Hanotaux)، چاپ پاریس، سالهای ۱۹۲۳-۱۹۲۲، جلد ۳، ص ۴۸۱.
۱۹. این تفصیل را می‌توانید در مقاله مک کی (Mc Kay) به نام استعمارگرایی در حرکت جغرافیایی

- فرانسه، در مجله بررسی‌های جغرافیایی، دوره ۳۳، شماره ۲، مورخ آوریل ۱۹۴۲ صص ۳۲-۲۱۴
ملاحظه نمایید.
۲۰. اگنس مورفی (Agnes Murphy)، در کتاب ایدئولوژی امپریالیسم فرانسوی - سالهای ۱۸۸۱-۱۸۱۷، چاپ واشنگتن، سال ۱۹۴۸، صص ۵۴، ۴۵، ۴۶، ۳۶.
۲۱. همان منبع، صص ۱۳۶، ۱۱۰، ۱۸۹.
۲۲. جوکا نواکیوی (Jukka Nevakivi)، در کتاب بریتانیا، فرانسه، و خاورمیانه عربی - سالهای ۱۹۲۰-۱۹۱۴، چاپ لندن، سال ۱۹۶۹، ص ۱۳.
۲۳. همان مرجع، ص ۲۴.
۲۴. د.گ. هوگارت (D.G. Hogarth)، در کتاب نفوذ عربستان: مجموعه‌ای از گسترش دانش مغرب‌زمین درباره شبه‌جزیره عربستان، چاپ نیویورک، سال ۱۹۰۴. در همین موضوع رابن هود اخیراً کتاب خوب دیگری نیز انتشار یافته است، با نام مسافرن سرزمین عربستان، چاپ لندن، سال ۱۹۷۶.
۲۵. ادموند بریموند (E. Bremond)، در کتاب سرزمین حجاز در جنگ زمانه، چاپ پاریس، سال ۱۹۳۱، صص ۲۴۲ به بعد.
۲۶. کنت کرساتی (Le Comte de Cressaty)، در کتاب علایق و منافع فرانسه در سوریه، چاپ پاریس، سال ۱۹۱۳.
۲۷. رودیارد کیپلینگ (Rudyard Kipling)، در کتاب شعر، چاپ نیویورک، سال ۱۹۵۴، ص ۲۸۰.
۲۸. موضوعات تحدید و انحصار در فرهنگ قرن نوزدهم نقش مهمی در آثار میشل فوکو بازی کرده‌اند، که آخرین این آثار کتابهای جدید وی به نام دیسیپلین (نظم) و تنبیه: تولد زندان، چاپ نیویورک، سال ۱۹۷۷، و تاریخ مسائل جنسی، جلد ۱: مقدمه، چاپ نیویورک، سال ۱۹۷۸ می‌باشند.
۲۹. نامه‌های لورنس عربستان، تألیف دیوید گارنت (D. Carnett)، تجدید چاپ در لندن، سال ۱۹۶۴، ص ۲۴۴.
۳۰. گرترود بل (G. Bell)، در کتاب بیابان و بذر افشاندن شده، چاپ لندن، سال ۱۹۰۷، ص ۲۴۴.
۳۱. گرترود بل، از میان نامه‌های شخصی وی، سالهای ۱۸۸۹-۱۹۱۴، تألیف الیزابت بورگوین، چاپ لندن، سال ۱۹۵۸، ص ۲۰۴.
۳۲. ویلیام باتلر ییتز (W. Bulter Yeats)، در کتاب بیزانس، مجموعه اشعار، چاپ نیویورک، سال ۱۹۵۹، ص ۲۴۴.
۳۳. استانلی دیاموند (S. Diamond)، در کتاب در جستجوی انسان ابتدایی: نقدی بر تمدن، چاپ نیوجرسی امریکا، سال ۱۹۷۴، ص ۱۱۹.
۳۴. هری براکن (H. Bracken) در مقاله جوهر، عرض، و نژاد، در مجله هرمانتا (Hermathena)، شماره

- ۱۱۶، زمستان ۱۹۷۳، صص ۹۶-۸۱.
۳۵. جورج الیوت (G. Eliot)، در کتاب گام میانه: مطالعه‌ای در زندگی بومی، تجدید چاپ در بوستون، سال ۱۹۵۶، ص ۱۳.
۳۶. لیونل ترلیبگ (L. Trilling) در کتاب وی درباره «متیو آرنولد» (Mathew Arnold)، تجدید چاپ در نیویورک، سال ۱۹۵۵، ص ۲۱۴.
۳۷. نگاه کنید به کتاب حنا آرنه (H. Arendt)، تحت عنوان ریشه‌های استبدادگرایی، چاپ نیویورک، سال ۱۹۷۳، ص ۱۸۰، پاورقی شماره ۵۵.
۳۸. و. رابرتسون اسمیت (W. Robertson Smith)، در کتاب قرابت و ازدواج در عربستان اولیه، تألیف و ویراستاری استانی کوک (S. Cook)، چاپ اولیه ۱۹۰۷، تجدید چاپ در ۱۹۶۶، صص ۲۴۱، xiii
۳۹. و. رابرتسون اسمیت، مجموعه سخنرانی‌ها و مقالات، تألیف جان ساترلند بلاک (J. Sutherland Black) و جورج کریستال (G. Chrystal)، چاپ لندن، سال ۱۹۱۲، صص ۳-۴۹۲.
۴۰. همان مرجع، صص ۹-۴۹۸، ۵۰۰، ۵۱۱، ۴۹۳، ۴۹۲.
۴۱. چارلز م. داگتی (C.M. Doughty)، مسافرنهایی در بیابان عربستان، چاپ دوم، در دو مجلد، نیویورک، بدون تاریخ چاپ، جلد ۱، ص ۹۵. همچنین نگاه کنید به مقاله‌ی عالی ریچارد بویس (R. Bevis) تحت عنوان «زمین‌شناسی معنوی: م. داگتی و سرزمین اعراب»، در مجله‌ی مطالعات ویکتوریائی، شماره ۱۶، مورخ دسامبر ۱۹۷۲، صص ۸۱-۱۶۳.
۴۲. ت. ا. لاورنس (T.E. Lawrence)، در کتاب هفت ستون حکمت: یک پیروزی، چاپ اول در سال ۱۹۲۶، تجدید چاپ در نیویورک، سال ۱۹۳۵، ص ۲۸.
۴۳. درباره‌ی بحث این مطلب نگاه کنید به مقاله‌ی طلال اسد تحت عنوان «دو تصویر مختلف اروپایی از حکمت غیراروپاییان»، در کتاب انسان‌شناسی و برخورد استعماری، تألیف مؤلف نامبرده، چاپ لندن، سال ۱۹۷۵، صص ۱۸-۱۰۳.
۴۴. آرنه (Arendt)، ریشه‌های استبدادگرایی، ص ۲۱۸.
۴۵. لاورنس، اجتماع و یا مجلس شرقی، ویراستاری ا.و. لاورنس، چاپ نیویورک، سال ۱۹۴۰، ص ۹۵.
۴۶. به نقل از مقاله استیفن الی تباک‌نیک (S. Ely Tabachnick) به نام «دو حجاب تی.ای. لاورنس» در نشریه‌ی مطالعاتی در قرن بیستم، دوره‌ی شانزدهم، پاییز ۱۹۷۵، صص ۷-۹۶.
۴۷. لاورنس، هفت ستون حکمت...، صص ۶۶۱، ۳-۴۲.
۴۸. همان مرجع، صص ۲-۵۵۰، ۵۴۹.
۴۹. ای.ام. فراستر (E.M. Froster)، در کتاب عبور از سرزمین هندوستان، تجدید چاپ در نیویورک، سال ۱۹۵۲، ص ۳۲۲.

۵۰. موريس باره، در کتاب یک بررسی در سرزمینهای شرق، چاپ پاریس، ۱۹۲۳، جلد ۱، ص ۲۰، جلد ۲، صص ۱۹۷، ۱۹۳، ۱۹۲، ۱۸۱.
۵۱. د. گ. هوگارت (D. G. Hogarth)، در کتاب محقق سرگردان، چاپ لندن، انتشارات دانشگاه آکسفورد، سال ۱۹۲۴. هوگارت در توصیف سبک خویش می‌گوید که وی ابتدا یک پژوهشگر و سپس یک محقق فاضل و متتبع است (ص ۴).
۵۲. به نقل از گیب (Gibb) در مقاله «ساختار تفکر مذهبی در اسلام» در کتاب مطالعاتی در تمدن اسلام، جمع‌آوری استنفورد شاو (S. Shaw) و ویلیام ار. پولک (W.R. Polk)، چاپ بوستون امریکا، سال ۱۹۶۲، ص ۱۸۰.
۵۳. فردریک لفور (F. Lefèvre) در مقاله «یک ساعت با سیلویین لوی»، که در کتاب یادنامه سیلویین لوی، جمع‌آوری ژاک باکوت (J. Bacot)، چاپ پاریس، سال ۱۹۳۷، صص ۴-۱۲۳.
۵۴. پال والری (P. Valery)، مجموعه آثار، تألیف ژان هایتیر (J. Hytier)، چاپ پاریس، سال ۱۹۶۰، جلد ۲، صص ۷-۱۵۵۶.
۵۵. به نقل از کریستوفر سایکس (C. Sykes)، در کتاب چهارراه‌هایی به اسرائیل، چاپ دانشگاه ایندیانا، امریکا، سال ۱۹۷۳، ص ۵.
۵۶. به نقل آلن ساندیسون (A. Sandison)، در کتاب چرخ امپراطوری: مطالعه اندیشه استعماری در بعضی از داستانهای تخیلی اواخر قرن نوزدهم و اوایل قرن بیستم، چاپ نیویورک، سال ۱۹۶۷، ص ۱۵۸. معادل این کار در زبان فرانسه به نحوی بسیار عالی توسط مارتین آستیر لطفی (Martine Astier Loutfi) در کتاب ادبیات و استعمارگرایی: توسعه دیدگاههای استعماری در ادبیات داستانی فرانسه، سالهای ۱۹۱۴-۱۸۷۱، چاپ لاهه، سال ۱۹۷۱.
۵۷. پال والری، آثار متنوع، چاپ پاریس، سال ۱۹۲۴، ص ۴۳.
۵۸. جورج اورول (G. Orwell)، در کتاب مراکش، مجموعه‌ای از مقالات، چاپ نیویورک، سال ۱۹۵۴، ص ۱۸۷.
۵۹. والتین شیرول (V. Chirol)، در کتاب غرب و شرق، انتشارات دانشگاه شیکاگو، چاپ ۱۹۲۴، ص ۶.
۶۰. مقاله‌ی الی فور (E. Faure) به نام «شرق و غرب» در مجله مارکور دو فرانس شماره ۲۲۹، ژوئیه ۱ تا اوت ۱، ۱۹۳۱، صص ۲۷۲، ۲۷۰، ۲۶۹، ۲۶۴، ۲۶۳.
۶۱. فرنالده بالدان اسپرگر (F. Baldensperger)، در مقاله «جائی که روشنفکران شرق و غرب باهم برخورد می‌کنند» در مجله مطالعاتی در تاریخ ادبیات، سری سوم، چاپ پاریس، سال ۱۹۳۹، ص ۲۳۰.
۶۲. الف. ریچاردز (I.A. Richards)، در کتاب منسیوس در مورد فکر و ذهن: تجربیاتی در تعاریف چندگانه، چاپ لندن، سال ۱۹۳۲، ص xiv

۶۳. از آثار اسنوک هارگرونج (C. Snouck Hurgronje)، تألیف بوسکوئث (G. H. Bousquet) و شاشت (J. Schacht)، چاپ لندن، هلند، سال ۱۹۵۷، ص ۲۶۷.
۶۴. (H. A. R. Gibb)، در مقاله «ادبیات»، در کتاب میراث اسلام، تألیف توماس آرنولد و آلفرد گوئی لوم (Guillaume)، چاپ آکسفورد، سال ۱۹۳۱، ص ۲۰۹.
۶۵. بهترین روایت از اوضاع این دوره از لحاظ سیاسی، اجتماعی، اقتصادی و فرهنگی را می‌توان در کتاب ژاک برک (J. Berque) تحت عنوان مصر: امپریالیسم و انقلاب، ترجمه ژان استوارت (J. Stewart)، چاپ نیویورک، سال ۱۹۷۲ دید.
۶۶. روایت سودمندی از پروژه فکری که از کار ایشان خبر می‌دهد را می‌توان در اثر آرتور ر. اوانز (A. R. Evans) به نام درباره چهار نفر از اومانیت‌های جدید: هوفمنستال، گوندولف، کورتیوس، کانتورووچ، چاپ دانشگاه پرینستون امریکا، سال ۱۹۷۰ دید.
۶۷. اریک آیرباخ (E. Auerbach)، در کتاب میمیس: عرضه واقعیت در ادبیات غربی، ترجمه ویلارد تراسک (W. R. Trask)، چاپ ۱۹۴۶، تجدید چاپ در پرینستون، سال ۱۹۶۸، و در کتاب دیگر وی به نام زبان ادبی و رواج آن در دوران قدیم لاتن و قرون وسطی، ترجمه رالف مانهایم (R. Manheim)، چاپ نیویورک، سال ۱۹۶۵.
۶۸. اریک آیرباخ، زبان‌شناسی و ادبیات جهان، ترجمه م. و. ا. سعید، در مجله بررسی‌های یکصدساله، دوره سیزدهم، شماره اول، زمستان ۱۹۶۹، ص ۱۱.
۶۹. همان مدرک، ص ۱۷.
۷۰. به عنوان مثال، در اچ. استوارت هیوز (H. S. Hughes) در کتاب خودآگاهی و جامعه: تجدید ساختار تفکر اجتماعی اروپائی ۱۸۹۰-۱۹۳۰، چاپ نیویورک، ۱۹۶۱.
۷۱. نگاه کنید به مقاله انور عبدالمالک، «شرق‌شناسی در بحران»، در مجله دیوژن، شماره ۴۴، زمستان ۱۹۶۳، صص ۴۰-۱۰۳.
۷۲. ر. ن. کاست (R. N. Cust)، «کنگره بین‌المللی شرق‌شناسان»، در مجله هلاس (Hellas) دوره چهارم، سال ۱۸۹۷، ص ۳۴۹.
۷۳. نگاه کنید به مقاله و. ف. وارتهایم (W. F. Wertheim) به نام «تحقیقات ضدشورش در پایان قرن گذشته و آغاز قرن جدید» اسنوک هارگرونج و جنگ آشه (Acheh)، در مجله بررسی‌های جامعه‌شناختی، شماره ۱۹، سپتامبر-دسامبر ۱۹۷۲.
۷۴. سیلویین لوی (S. Lévi)، مقاله «سهم قابل تقدیر ملت‌های غربی در پیشبرد و ترقی سرخ‌پوستان»، در یادواره سیلویین لوی، ص ۱۱۶.
۷۵. مقاله گیب، به نام «لویی ماسینیون، ۱۸۸۲-۱۹۶۲»، مجله انجمن سلطنتی آسیایی، سال ۱۹۶۲، صص ۱۲۰-۱۲۱.
۷۶. لویی ماسینیون، «اپرای مینورا»، تألیف ی. مبارک، بیروت، دارالمعارف، سال ۱۹۶۳، جلد ۳، ص

۱۱۴. من از مجموعه کتابشناسی ماسینیون تألیف مبارک در مجموعه آثار ماسینیون چاپ بیروت، سال‌های ۱۹۷۳-۱۹۷۲ استفاده کرده‌ام.
۷۷. ماسینیون، مقاله «شرق در برابر غرب: پیشگام یک راه‌حل فرهنگی» در «اِپرای مینورا»، جلد ۱، صص ۲۳-۲۰۸.
۷۸. همان مرجع، ص ۱۶۹.
۷۹. نگاه کنیده کتاب واردنبرگ اسلام در آئینه غرب، صص ۲۱۳، ۲۱۱، ۱۹۲، ۱۸۶، ۱۸۳، ۱۴۷.
۸۰. ماسینیون، اِپرای مینورا، جلد ۱، ص ۲۲۷.
۸۱. همان مرجع، ص ۳۵۵.
۸۲. نقل از مقاله ماسینیون در مورد «بیرونی»، در کتاب اسلام در آئینه غرب، واردنبرگ، ص ۲۲۵.
۸۳. ماسینیون، اِپرای مینورا، جلد ۳، ص ۵۲۶.
۸۴. همان مدرک، صص ۱۱-۶۱۰.
۸۵. همان مدرک، ص ۲۱۲، و همچنین ص ۲۱۱ در مورد حمله دیگری به انگلیسی‌ها، و صص ۷-۴۲۳ در مورد ارزیابی وی از لاورنس.
۸۶. نقل شده در کتاب واردنبرگ اسلام در آئینه غرب، ص ۲۱۹.
۸۷. همان مرجع، صص ۹-۲۱۸.
۸۸. نگاه کنید به مقاله ا.ال. تباوی (A.L. Tibawi) تحت عنوان «انتقادی بر روش برخورد شرق‌شناسان انگلیسی‌زبان با مسئله اسلام و ناسیونالیسم عربی، بخش اول»، در مجله فصل‌نامه اسلامی (Islamic Quarterly) دوره هشتم، شماره‌های ۱ و ۲ (ژانویه-ژوئن ۱۹۶۴)، صص ۴۴-۲۵، بخش دوم در همان فصلنامه، شماره‌های ۳ و ۴، مورخ ژوئیه-دسامبر ۱۹۶۴، صص ۷۳-۸۸.
۸۹. «یکی از چهره‌های برجسته‌ای که در تمام کارها [ی شرق‌شناسی] حضور مسلط دارد لویی ماسینیون می‌باشد»، کلود کاهن (C. Cahen) و چارلز پلات (C. Pellat) در مقاله «مطالعات عربی و اسلامی» در نشریه ژورنال انجمن آسیایی دوره ۲۶۱، شماره‌های ۴، ۱ (سال ۱۹۷۳)، ص ۱۰۴. همچنین بررسی مفصلی از مطالعات رشته شرق‌شناسی اسلامی را می‌توانید در کتاب ژان سواژه (Jean Sauvaget) تحت عنوان مقدمه‌ای بر تاریخ شرق مسلمان، عناصر کتاب‌شناسی، تألیف و جمع‌آوری کلود کاهن، چاپ پاریس، سال ۱۹۶۱، بیابید.
۹۰. ویلیام پولک (W. Polk)، در مقاله «میر هملتون گیب در بین شرق‌شناسی و تاریخ» در ژورنال بین‌المللی مطالعات خاورمیانه، دوره ششم، شماره ۲، مورخ آوریل ۱۹۷۵، صص ۹-۱۳۱. برای کتاب‌شناسی گیب در زمینه مطالعات عربی و اسلامی وی من از کتاب در تعظیم هملتون ا.ر. گیب، تألیف جورج مک‌دیزی (G. Makdisi)، از انتشارات دانشگاه هاروارد در کمبریج ماساچوست، چاپ ۱۹۶۵، صص ۲۰-۱ استفاده کرده‌ام.

۹۱. اچ.ا.ر. گیب، «مطالعات شرقی در بریتانیای کبیر» در کتاب *خاورمیانه و قدرتهای بزرگ*، تألیف ریچارد فری (R. Frye)، از انتشارات دانشگاه هاروارد در ماساچوست امریکا، چاپ ۱۹۵۱، صص ۷-۸۶.
۹۲. مقاله آلبرت هورانی، «سیر هامیلتون گیب، سالهای ۱۸۹۵-۱۹۷۱»، در *مجموعه مطالعات آکادمی بریتانیا*، دوره ۵۸، سال ۱۹۷۲، ص ۵۰۴.
۹۳. دانکن بلاک مک دونالد (D.B. Macdonald)، در کتاب *گرایش‌های دینی و حیات در اسلام*، چاپ ۱۹۰۹، تجدید چاپ در بیروت، سال ۱۹۶۵، صص ۱۱-۲.
۹۴. گیب، مقاله «کدام اسلام؟» در کتاب *کدام اسلام؟ بررسی حرکت‌های جدید در دنیای اسلام*، چاپ لندن، سال ۱۹۳۲، صص ۳۸۷، ۳۲۸.
۹۵. همان مرجع، ص ۳۳۵.
۹۶. همان مرجع، ص ۳۷۷.
۹۷. مقاله گیب تحت عنوان «نفوذ فرهنگ اسلامی در اروپای قرون وسطی»، در *بولتن کتابخانه جان ریلندز* (John Raylands)، دوره ۳۸، شماره ۱، سپتامبر ۱۹۵۵، ص ۹۸.
۹۸. گیب، در کتاب *محمدگرایی: بررسی تاریخی*، از انتشارات دانشگاه آکسفورد، سال ۱۹۴۹، صص ۸۴، ۹، ۲.
۹۹. همان مرجع، صص ۱۸۹، ۸۸، ۱۱۱.
۱۰۰. گیب، در کتاب *خطوط جدید در اسلام*، از انتشارات دانشگاه شیکاگو، امریکا، سال ۱۹۴۷، صص ۱۲۳، ۱۱۳، ۱۰۸.
۱۰۱. این هر دو مقاله را می‌توانید در کتاب گیب تحت عنوان *مطالعاتی در زمینه تمدن اسلامی*، صص ۳۳-۳ و ۲۰۸-۱۷۶ ببینید.
۱۰۲. ر. اِمت تیرل جونیور (R. Emmett Tyrell Jr.)، در مقاله «شمر در خاورمیانه»، در *شماره نوامبر ۱۹۷۶*، مجله *هارهر*، صص ۸-۳۵.
۱۰۳. به نقل از عایدالغزّاز (Ayad al-Qazzaz) در رساله اعراب در کتابهای درسی امریکایی، مرکز تعلیمات ایالت کالیفرنیا، ژوئن ۱۹۷۵، صص ۱۵، ۱۰.
۱۰۴. «بیان هدف»، بولتن MESA، دوره اول، شماره ۱، ماه مه ۱۹۶۷، ص ۳۳.
۱۰۵. مورو برگر (M. Berger)، در مقاله «مطالعات خاورمیانه و افریقای شمالی: تحولات و احتیاجات»، بولتن MESA، دوره اول، شماره ۲، مورخ نوامبر ۱۹۶۷، ص ۱۶.
۱۰۶. مناخیم منصور (M. Mansoor)، در مقاله «وضع حاضر مطالعات عربی در ایالات متحده امریکا»، در *گزارشی از تحقیقات جاری در سال ۱۹۵۸*، تألیف کاتلین براون، انیستیتوی خاورمیانه، واشنگتن، سال ۱۹۵۸، صص ۶-۵۵.
۱۰۷. هارولد لاسول (H. Lasswell) در مقاله «تبلیغات» در *دائرة المعارف علوم اجتماعی*، سال ۱۹۳۴،

- جلد ۱۲، ص ۵۲۷. من این ارجاع را به پروفیسور نوام قومسکی (N. Ghomsky) مدیونم.
۱۰۸. مارسل پروست (M. Proust) در کتاب *طرقه گورمانتس* (Guermantes)، ترجمه اسکات مونکریف (Moncrieff) چاپ نیویورک، سال ۱۹۷۰، ص ۱۳۵.
۱۰۹. ناتانیل اشمیت (N. Schmidt)، مقاله «مطالعه اولیه شرقی در اروپا و کار انجمن شرقی امریکا، در سالهای ۱۹۲۲-۱۸۴۲»، در *ژورنال انجمن شرق شناسی امریکا*، شماره ۴۳، سال ۱۹۲۳، ص ۱۱. همچنین نگاه کنید به مقاله اسپیسر (E.A. Speiser) تحت عنوان «مطالعات خاور نزدیک در امریکا، سالهای ۴۵-۱۹۳۹»، در *مجله آرشو شرقی*، شماره ۱۶، سال ۱۹۴۸، صص ۸۸-۷۶.
۱۱۰. به عنوان نمونه نگاه کنید به کتاب هانری جسونپ (H. Jessup) به نام *پنجاه و سه سال در سوریه*، در دو جلد، چاپ نیویورک، سال ۱۹۱۰.
۱۱۱. در مورد ارتباط بین صدور اعلامیه بالفور و سیاست جنگی ایالات متحده نگاه کنید به کتاب دورین اینگرامز (D. Ingrams) به نام *اوراق فلسطین در سالهای ۱۹۲۲-۱۹۱۷: بذریه تخصیص*، چاپ لندن، سال ۱۹۷۲، صص ۱۰ به بعد.
۱۱۲. مورتیمر گراوز (M. Graves)، مقاله «سیاست روابط فرهنگی در خاور نزدیک» در کتاب *خاور نزدیک و قدرتهای بزرگ*، تألیف فری (Frye)، صص ۸۷، ۷۶.
۱۱۳. جورج کمپ کیسر (G. Kamp Keiser)، مقاله «انستیتوی خاورمیانه: پایه گذاری آن و موقعیتش در میان مطالعات بین المللی امریکائی»، در کتاب *خاور نزدیک و قدرتهای بزرگ*، تألیف فری، صص ۸۴، ۸۰.
۱۱۴. در مورد روایتی از این مهاجرت، نگاه کنید به کتاب *کوچ و مهاجرت فکری: اروپا و امریکا، سالهای ۱۹۶۰-۱۹۳۰*، تألیف دونالد فلمینگ (D. Fleming) و برنارد بیلین (B. Bailyn)، چاپ دانشگاه هاروارد در ماساچوست امریکا، سال ۱۹۶۹.
۱۱۵. گوستاو فون گرونباوم (G. Von Grunebaum)، در کتاب *اسلام جدید: جستجو برای تعیین هویت*، چاپ نیویورک، سال ۱۹۶۴، صص ۲۶۱، ۵۵.
۱۱۶. عبدالله لاروئی، مقاله «در رابطه با متدولوژی مطالعات اسلامی: اسلام در آئینه گوستاو فون گرونباوم»، در *مجله دیوژن شماره ۳۸*، ژوئیه- سپتامبر ۱۹۷۳، ص ۳۰. این مقاله در کتاب *لارویی به نام بحران روشنفکران عرب: سنت گرایی و با تاریخ گرایی؟*، ترجمه دیارمید کمل (D. Cammell)، از انتشارات دانشگاه برکلی در کالیفرنیا، سال ۱۹۷۶.
۱۱۷. دیوید گوردون (D. Gordon)، در کتاب *تعیین ذاتی و تاریخ در جهان سوم*، انتشارات دانشگاه پرینستون، سال ۱۹۷۱.
۱۱۸. لارویی، در رابطه با متدولوژی مطالعات اسلامی، ص ۴۱.
۱۱۹. مانفرد هالپرن (M. Halpern)، در مقاله «مطالعات خاورمیانه: بررسی وضعیت موجود با ارائه چند نمونه»، در *مجله سیاست جهان*، شماره ۱۵، مورخ اکتبر ۱۹۶۲، صص ۲-۱۲۱.

۱۲۰. همان مرجع، ص ۱۱۷.
۱۲۱. لئونارد بایندر (L. Binder)، مقاله «سخنرانی رئیس انجمن در سال ۱۹۷۴»، بولتن MESA، دوره نهم، شماره ۱، فوریه ۱۹۷۵، ص ۲.
۱۲۲. همان مرجع، ص ۵.
۱۲۳. گزارشات MERIP، شماره ۳۸، مورخ ژوئن ۱۹۷۵، ص ۵، مقاله «شبکه مطالعات خاورمیانه‌ای در امریکا».
۱۲۴. دو بررسی از بهترین بررسی‌های اقتصادی «تاریخ کامبریج» توسط آلبرت هورانی، در مجله بررسی‌های تاریخی انگلیس، دوره ۸۷، شماره ۳۴۳، مورخ آوریل ۱۹۷۲، صص ۵۷-۳۴۸، و نیز راجر آون (R. Owen) در ژورنال بررسی‌های علمی رشته تاریخ، دوره ۴، شماره ۲، پائیز ۱۹۷۳، صص ۹۸-۲۸۷ به عمل آمده است.
۱۲۵. پ.م. هولت، مقدمه بر تاریخ اسلام دانشگاه کمبریج، تألیف هولت، آیک.س. لمبتون (Annek. S. Lambton) و برنارد لونیس، در دو مجلد، از انتشارات دانشگاه کمبریج، سال ۱۹۷۰، جلد ۱، ص Xi
۱۲۶. د. سوردل (D. Sourdel)، در بخشی تحت عنوان «خلافت عباسی»، در کتاب تاریخ اسلام کمبریج، جلد ۱، ص ۱۲۱.
۱۲۷. زن. زین (Z.N. Zeine)، بخش «سرزمینهای عربی»، در کتاب تاریخ اسلام کمبریج، جلد ۱، ص ۵۷۵.
۱۲۸. دنکوارت ا. روستو (Dankwart. A. Rustow)، در بخش «تأثیر سیاسی مغرب‌زمین»، در کتاب تاریخ اسلام کمبریج، جلد ۱، ص ۶۹۷.
۱۲۹. نقل قول در کتاب اینگرامز (Ingrams)، اوراق فلسطین- سالهای ۱۹۲۲-۱۹۱۷، صص ۲-۳۱.
۱۳۰. رابرت آلتر (R. Alter)، مقاله «فصاحت و علم معانی بیان و ذهن و فکر عربی»، در مجله بررسی‌ها، اکتبر ۱۹۶۸، صص ۸۵-۶۱. مقاله آلتر بررسی چاپلوسانه‌ای از کتاب ژنرال یهوشافات هارکابی (Yehoshafat Harkabi) تحت عنوان گرایشهای عربی علیه اسرائیل، چاپ اورشلیم، سال ۱۹۷۲، بود.
۱۳۱. ژیل کارل آلروی (J. Carl Alroy)، مقاله «آیا اعراب صلح می‌خواهند؟»، در مجله بررسی‌ها، فوریه ۱۹۷۴، صص ۶۱-۵۵.
۱۳۲. رونالد بارتز (R. Barthes)، کتاب اسطوره‌ها، ترجمه آنت لاورز (A. Lavers)، چاپ نیویورک، ۱۹۷۲، صص ۱۰۹-۵۹.
۱۳۳. رافیل پاتایی (R. Patai)، در کتاب رودخانه طلایی به جاده طلایی: جامعه، فرهنگ، و تغییر در خاورمیانه، انتشارات دانشگاه پنسیلوانیا در فیلادلفیای امریکا، سال ۱۹۶۲، چاپ سوم با تجدید نظر در ۱۹۶۹، ص ۴۰۶.

۱۳۴. رافائل پاتاشی، فکر و ذهن عربی، چاپ نیویورک، سال ۱۹۷۳. برای ملاحظه اثری از این هم نژادپرستانه‌تر نگاه کنید به کتاب جان لافین (J. Laffin) تحت عنوان ملاحظه فکر و ذهن عربی: نیاز به درک و فهمیدن آن، چاپ نیویورک، سال ۱۹۷۶.

۱۳۵. ضیعه حمادی (S. Hamadi)، کتاب خلقیات و شخصیت اعراب، چاپ نیویورک، سال ۱۹۶۰، ص ۱۰۰. کتاب حمادی در بین اسرائیلی‌ها و اهل قلم و مجادله آنها بسیار طرفدار دارد؛ آلروی با موافقت از وی نقل قول می‌کند، و همین طور نیز آموس الون (Elon) در کتابش به نام اسرائیلی‌ها: بنیانگزاران و پسرانشان، چاپ نیویورک، سال ۱۹۷۱. همچنین مورو برگر (به یادداشت ۱۳۷ در ذیل مراجعه کنید) نیز مکرراً از وی نقل قول می‌کند. الگوی وی (حمادی) کتاب رفتار و عادات مصریان جدید لئن است، اما وی سابقه تعلیمات ادبی و عمومی لئن را ندارد.

۱۳۶. تز مانفرد هالپرن (M. Halpern) در بیست و دومین کنفرانس خاورمیانه در دانشگاه پرینستون که موضوع آن کنفرانس روان‌شناسی و مطالعات خاور نزدیک بود (در هشتم ماه مه ۱۹۷۳) عرضه گردید؛ عنوان رساله هم «چهار منبع اطلاعات متضاد درباره روابط انسانی در اسلام: دو روش قدیمی (قبل از مدرن) و دو روش مدرن برخورد و تماس با استهزا و تغییر، همکاری و تخصم، و کسب عدالت» می‌بود. زمینه آمادگی این رساله در مقاله هالپرن با عنوان «تعریف مجدد وضعیت انقلابی» در مجله «ژورنال مسائل بین‌المللی» دوره ۲۳، شماره ۱، سال ۱۹۶۹، صص ۷۵-۵۴ بود.

۱۳۷. مورو برگر (M. Berger)، در کتاب جهان عرب در عصر حاضر، چاپ نیویورک، سال ۱۹۶۴، ص ۱۴۰. تقریباً همین گونه از مسائل و پیچیدگی‌ها نیز در آثار ناهنجار شبه‌عرب‌شناسانی نظیر ژوئل کارمیکائیل (Joel Carmichael) و دانیل لرنر (D. Lerner) به چشم می‌خورند؛ از طرف دیگر، به صورت دقیق و ظریف‌تری در کارهای تحقیقاتی و علمی افرادی نظیر تئودور دراپر (Th. Draper)، والتر لاکوئر (W. Laqueur)، و الی کدوری (E. Kedourie) نیز عیناً حضور دارد. در آثار مشهوری نظیر کتاب جبرئیل بائر (G. Baer) به نام جمعیت و جامعه در شرق عربی، ترجمه حنا اسزوک (H. Szoke)، چاپ نیویورک، سال ۱۹۶۴، و کتاب آلفرد بونه (A. Bonne) تحت عنوان دولت و اقتصاد در خاورمیانه: جامعه‌ای در حال تغییر، چاپ لندن، سال ۱۹۵۵، نیز با وضوح فراوان دیده می‌شود. به نظر می‌رسد اجماع بر این باشد که اگر عربها هرگز قادر به فکر کردن باشند، تازه این فکر کردن از نوع متفاوتی خواهد بود — یعنی اینکه الزاماً به همراه دلیل و منطق نبوده، و بلکه غالباً فارغ از آن است. همچنین نگاه کنید به مطالعه عادل داهر (ظاهر؟) (Adel Daher) برای مؤسسه رند (RAND)، تحت عنوان «جریانها و گرایشهای جاری در تفکر عقلانی اعراب»، مورخ دسامبر ۱۹۶۹، به شماره RM-5979-FF و نتیجه‌گیری نوعی آن که «نحوه برخورد ملموس و محکم حل مسائل به نحو عجیبی در تفکر اعراب غایب است»، ص ۲۹. راجر آون (R. Oven)، در مقاله بررسی جهت «ژورنال تاریخچه روابط بین‌علوم» (نگاه کنید به

یادداشت ۱۲۴ فوق‌الذکر) به این مطلب که «اسلام» به عنوان مفهومی برای مطالعه تاریخ در نظر گرفته شود بشدت حمله می‌کند. مرکز توجه نامبرده کتاب تاریخ اسلام دانشگاه کمبریج است که، از نظر نامبرده، به روشهایی خاص ایده‌ای از اسلام را ابدی می‌سازد (ایده‌ای که در آثار کسانی از قبیل کارل بیکر و ماکس وبر یافت می‌شود)؛ ایده و اندیشه‌ای که «اساساً به عنوان یک دین تعریف می‌شود، نظامی فئودالی و ضدعقلانی [که] فاقد خصیصه‌های لازمی بود که پیشرفت اروپا را ممکن ساخته بودند.» برای اثبات همیشگی بی‌دقتی کامل و برنگاه کنید به کتاب اسلام و سرمایه‌داری ماکسیم رودنسون، ترجمه برین پی‌یرس (B. Pearce)، چاپ نیویورک، سال ۱۹۷۴، صص ۱۱۷-۷۶.

۱۳۸. حمادی، خلفیات و شخصیت اعراب...، ص ۱۹۷.
۱۳۹. برگر، دنیای اعراب...، ص ۱۰۲.
۱۴۰. نقل قول توسط ایرن گندزیر (I. Gendzier)، در کتاب بررسی نقادانه فرانتز فانون، چاپ نیویورک، سال ۱۹۷۳، ص ۹۴.
۱۴۱. برگر، دنیای اعراب...، ص ۱۵۱.
۱۴۲. پ. ژ. واتی کیوتیس (P.J. Vatikiotis) در کتاب انقلاب در خاورمیانه و سایر بررسی‌های موردی: مطالب ارائه شده در سمینار مزبور، چاپ لندن، سال ۱۹۷۲، صص ۸-۹.
۱۴۳. همان مرجع، صص ۸-۹.
۱۴۴. برنارد لوئیس، مقاله «مفاهیم اسلامی و انقلاب»، در همان مرجع، صص ۹-۳۸، ۳۳. مطالعه لوئیس در کتاب نژاد و رنگ پوست در اسلام، چاپ نیویورک، سال ۱۹۷۱، نیز نمایشگر بی‌محبتی‌های مشابهی نسبت به فضای معرفت‌عظیمی است. کتاب دیگر نامبرده تحت عنوان اسلام در تاریخ، ایده‌ها، افراد، و حوادث در خاورمیانه، چاپ لندن، سال ۱۹۷۳، نیز از همین تندی و ترشروی برخوردار است، در حالی که صبغه سیاسی آن نیز بیشتر است.
۱۴۵. برنارد لوئیس، مقاله «طفیان و قیام اسلام»، در کتاب خاورمیانه و غرب، چاپ دانشگاه ایندیانا، سال ۱۹۶۴، ص ۹۵.
۱۴۶. برنارد لوئیس در مقاله «بازگشت اسلام» در مجله بررسی‌ها، ژانویه ۱۹۷۶، ص ۴۴.
۱۴۷. همان مرجع، ص ۴۰.
۱۴۸. برنارد لوئیس، کتاب تاریخ، در حال یادآوری، کشف، و ابداع مجدد آن، از انتشارات دانشگاه پرینستون، سال ۱۹۷۵، ص ۶۸.
۱۴۹. لوئیس، اسلام در تاریخ، ص ۶۵.
۱۵۰. لوئیس، در کتاب خاورمیانه و غرب، صص ۸۷، ۶۰.
۱۵۱. لوئیس، اسلام در تاریخ، صص ۶-۶۵.
۱۵۲. بار اول در ژورنال خاورمیانه شماره ۵، سال ۱۹۵۱ چاپ گردید و سپس در کتاب مطالعاتی در

باب جوامع و فرهنگ خاورمیانه عربی، تألیف عبدالله لطفیه و چارلز و. چرچیل، چاپ لاهه، سال ۱۹۷۰، صص ۷۰۳-۶۶۸ مجدداً چاپ گردید.

۱۵۳. لوئیس، خاورمیانه و غرب، ص ۱۴۰.

۱۵۴. مقاله رابرت ک. مرتون (R.K. Merton) تحت عنوان «چشم اندازها و دورنماهای افراد داخلی و بیرونی» در کتاب وی به نام جامعه‌شناسی علم: بررسی‌های نظری و تجربی، ویراستاری نورمن استور (N.W. Stover)، چاپ دانشگاه شیکاگو، سال ۱۹۷۳، صص ۱۳۶-۹۹.

۱۵۵. به عنوان مثال نگاه کنید به کار اخیر انور عبدالمالک، ایولاکوست (I. Lacoste)، و مؤلفین دیگر مقالات و رسالاتی که در نشریه «بررسی مطالعات خاورمیانه، شماره‌های ۱ و ۲»، چاپ لندن، سالهای ۱۹۷۵ و ۱۹۷۶، چاپ شده‌اند؛ و نیز تجزیه و تحلیل‌های گوناگون سیاست‌های خاورمیانه توسط نوام چامسکی (N. Chomsky)، و کارهایی که به واسطه «پروژه تحقیقاتی و اطلاعاتی خاورمیانه» (MEIRP) انجام شده‌اند. اطلاع‌نامه مفصل این آثار را می‌توانید در رساله‌های گبریل آردانت (G. Ardant)، کوستاس آکسلوس (K. Axelos)، ژاک برک، و بقیه در امپریالیسم در حال استعمارزدایی، چاپ پاریس، سال ۱۹۶۵ ملاحظه نمایید.

Orientalism

Edward Sa'id
Persian Translation: Abdol - Rahim Gavahi



9789644305290



شرق شناسی



ISBN: 978-964-430-529-0

شابک: ۹۷۸-۹۶۴-۴۳۰-۵۲۹-۰



9 78 9644 305290