فرهنگ دینی و اندیشهٔ سیاسی

۱

شرق شناسی

نوشتهٔ
ادوارد سعید

ترجمهٔ
لطفعلی خنجی

ادوارد ویلیام سعید، آمریکایی فلسطینی‌تبار، در سال ۱۹۳۵ متولد شد. خانواده‌اش در سال ۱۹۴۸ از فلسطین به مصر مهاجرت کردند. او تحصیلات عالی خود را در دانشگاههای پرینستون و هاروارد تکمیل کرد و از سال ۱۹۶۳ مشغول تدریس ادبیات تطبیقی در دانشگاه کلمبیا شد.

معروفترین اثر او یعنی شرق‌شناسی در سال ۱۹۷۸ تألیف شد که در آن با نگاهی انتقادی به بررسی چهارچوب فکری مستشرقان غربی درخصوص جهان اسلام می‌پردازد. او در حوزهٔ موضوعات خاورمیانه دو کتاب با عناوین مسئلهٔ فلسطین (۱۹۷۹) و سیاستهای خلع ید (۱۹۹۴) نگاشته است. توجه عمدهٔ وی بر کنش پیچیدهٔ میان سیاست و ادبیات بود که آثاری چون سرآغازها (۱۹۷۵)، جهان، متن و نقد (۱۹۸۳) و نیز فرهنگ و امپریالیسم (۱۹۹۳) مؤید این مطلب است. سعید در سال ۲۰۰۳ درگذشت.

ISBN:978-964-00-1099-0
9 789640 010990
۱-۸۶۰۹۴-۴ ۰۹۴۴
بها: ۵۶۰۰۰ ریال

بسم الله الرحمن الرحیم

فرهنگ دینی و اندیشهٔ سیاسی/ ۱

شرق‌شناسی

شرق‌شناسی

نویسنده

ادوارد سعید

مترجم

لطفعلی خنجی

مؤسسهٔ انتشارات امیرکبیر

تهران، ۱۳۸۶

Said, Edward W

سعید، ادوارد

شرق‌شناسی/ نویسنده ادوارد سعید؛ مترجم لطفعلی خنجی. ـ تهران: امیرکبیر، ۱۳۸۶

۵۳۶ ص

ISBN: 978-964-00-1099-0

عنوان اصلی:

Orientalism, 1979.

۱. شرق‌گرایی. ۲. امپریالیسم. ۳. شرق و غرب. ۴. آسیا ـ افکار عمومی خارجی، غرب. ۵. خاورشناسی. ۶. خاورمیانه ـ افکار عمومی خارجی اروپا. الف. عنوان. ب. خنجی، لطفعلی، مترجم.

DS۱۲/س۷ش۴ ۹۵۰/۰۷۲

۱۳۸۶ ۱۰۷۶۵۴۶

شابک: ۰ـ۱۰۹۹ـ۰۰ـ۹۶۴ـ۹۷۸

این کتاب ترجمه‌ای است از:

Said, Edward, *Orientalism*, New York: Vintage Books, 1979

مؤسسهٔ انتشارات امیرکبیر

تهران: خیابان جمهوری اسلامی، میدان استقلال، صندوق پستی: ۴۱۹۱ـ۱۱۳۶۵

شرق‌شناسی

نوبت چاپ: اول

نوشته: ادوارد سعید

ترجمهٔ: لطفعلی خنجی

ویراستار: اسماعیل ضیاء

طراح جلد: محمدرضا نبوی

صفحه‌آرا: امیرحسین حیدری

حروف متن: کریم ۱۲ روی ۱۷ پوینت

چاپ و صحافی و لیتوگرافی: چاپخانه سپهر، تهران، خیابان ابن‌سینا (بهارستان)، شمارهٔ ۱۰۰

شمارگان: ۱۵۰۰

کاغذ: تحریر سفید ۷۰ گرمی

بها: ۵۶۰۰۰ ریال

دیباچه

یکی از اهداف اصلی ناشران در دنیای امروز به‌عنوان یک نهاد فرهنگی تأثیرگذار، ایجاد تحول در خواستها، نگرشها و حتی آرمانهای مخاطبان در کنار جهت دادن به نوع علایق، شکل نیازها و روش مطالعات ایشان است. رسیدن به این اهداف جز با رعایت و پیروی از روش‌شناسی علمی ـ در دنیای نشر ـ و به کارگیری نیروهای متخصص و خبره به‌خصوص در حوزه‌های کتاب‌شناسی، روان‌شناسی اجتماعی، انسان‌شناسی فرهنگی و جامعه‌شناسی میسر نیست. ترغیب ناشران باسابقه در کنار نهادن عادات و باورهای سنتی و پذیرش روشهای نو و ابتکاری در مسیر انجام بررسیهای واقعگرای اجتماعی و سفارش تولید آثار مناسب کاری است ستوهی‌آور. با توجه به دیدگاه کاربردمحور راقم این سطور، مجموعهٔ «فرهنگ دینی و اندیشهٔ سیاسی» در کنار ۶ مجموعهٔ عمدهٔ دیگر به‌منظور تولید آثار مرجع، مبنا و قابل استناد در پاییز ۱۳۸۳ به مؤسسهٔ انتشارات امیرکبیر پیشنهاد شد. مجموعهٔ حاضر از جمله گامهای نخستین در مسیری طولانی است که با توجه به شرایط بسیار متغیر فرهنگی کشور، هیچ ادعایی در به سرانجام رسانیدن آن نیست. بسیاری از ناهمواریها و ناهمخوانیها، در برخی مقاطع مایهٔ شتاب در کار و در مقاطعی دیگر مایهٔ تعلیق کار بوده است که متأسفانه بازنمود آنها در برخی آثار مشهود است. دبیر مجموعه، با همت عالی مشاوران ارجمند و دانشمند، سعی در گزینش عناوین ارجح در مسیر اهداف تعریف‌شده داشته است. دشوارترین مرحله، یافتن مؤلف توانا (آشنا به اصول نگارش متون مستند) و نیز مترجمان قابل جهت ترجمهٔ امین و دقیق بوده است که ضروری است از تلاشهای بی‌شائبه و دلسوزانهٔ سرکار خانم معصومه ابراهیمی، مدیر بخش مردم‌شناسی دانشنامهٔ ایران در مرکز دایرةالمعارف بزرگ اسلامی که در تمام مراحل علمی این مجموعه از انتخاب آثار،

انتخاب مؤلف یا مترجم تا تهیهٔ اصل کتابهای لاتین، انتخاب ویراستار و... همراه و یاور بوده‌اند سپاسگزاری کنم.

از آقایان محمد دهدشتی اخوان، مشاور محترم مؤسسهٔ انتشارات امیرکبیر و مصطفی تبریزی، معاونت محترم فنی و تولید و مدیر چاپخانهٔ سپهر که همواره با درایت خود، رابطی صمیمی و مشکل‌گشا میان من و ناشر بوده‌اند، صمیمانه سپاسگزارم.

دبیر مجموعه

دکتر پیمان متین

فهرست

پیش‌گفتار مترجم

ادوارد سعید را دست کم نگیریم. در این تقریباً شصت سالی که از پایمال شدن حقوق فلسطینیان و آغاز آوارگی آنها می‌گذرد چشمان ناظران طبیعتاً در درجهٔ نخست به مبارزات چریکی و نظامی و کشمکشهای سیاسی (و رهبران سیاسی) معطوف بوده است و برای بعضیها، به‌ویژه در جهان غرب، این گمان پیش آمده است که فلسطینیان یا «بزن بهادر» هستند یا اهل شکوه و ناله. ادوارد سعید از معدود چهره‌هایی است که بطلان این تصور را نشان می‌دهند. او در عین پایبندی شدید به آرمانهای خلق فلسطین یکی از بزرگ‌ترین محققان جهان غرب به‌شمار می‌رفت که از جمله بسی آمریکایی و اروپایی زیر دستش آموزش یافته از مکتبش کسب فیض کرده بودند. به مباحث متعددی از علوم سیاسی و اجتماعی و تاریخ گرفته الی ادبیات نه تنها احاطه داشت بلکه در سطوح بالا احاطه داشت. یکی از آخرین سمتهای دانشگاهی او در ایالات متحده استادی کرسی ادبیات تطبیقی در دانشگاه «کلمبیا» بود. ولی در دانشگاههای معتبر دیگری هم سمتهایی احراز کرده بود (از جمله در دانشگاههای «هاروارد» و «ییل» و «جانز هاپکینز»). آثاری که به زبان انگلیسی نوشته است به بیش از بیست زبان دیگر ترجمه شده‌اند. یکی از خصوصیات ادوارد سعید که روشن‌نگری او و سعهٔ صدر او را نشان می‌داد آن بود که می‌توانست خودش را در قالبهایی وسیع‌تر از محدودهٔ خویشتن قرار دهد. با آنکه خود مسیحی بود، برای اسلام به همان اندازه احترام قائل بود که مسلمانان قائلند و مطالب ناآگاهانه یا مغرضانه‌ای که دربارهٔ اسلام نوشته شده بود یا نوشته می‌شد به همان اندازه او را آزرده خاطر می‌ساخت که ما مسلمانان را. ادوارد سعید در سال ۱۹۳۵ در بیت‌المقدس زاده شد و در سال ۲۰۰۳ در آمریکا درگذشت. دوران کودکی او و تحصیلات مقدماتی‌اش در قاهره گذشت. به قول خودش، در دوران کودکی در دو مستعمره زیسته بود و از استعمار احساس مستقیم و آگاهی دست اول داشت. و اما در آمریکا و دانشگاههای آن بود که ادوارد

سعید همچون یکی از چهره‌های تابناک عالم آموزش و پژوهش درخشید (و همچنین در عالم سیاست، در رابطه با فلسطین و نیز در متن جهانی و در رابطه با نقش امپریالیسم).

شرق‌شناسی تنها یکی از آثار ارزندهٔ ادوارد سعید است. همان‌گونه که از قلم استادی همچون او انتظار می‌رود، تحقیقی است «فنی» و «آکادمیک» و برگرداندنش به زبانی دیگر کار آسانی نیست؛ ولی مترجم هر آنچه بر سفرهٔ بضاعت مزجاتش داشته است به کار گرفته است. مترجم طبیعتاً با همهٔ نظرات نویسنده موافق نیست و ممکن است مدلول بعضی از پانوشتهای مترجم در ذهن خواننده این شبهه را برانگیزد که مترجم با نویسنده در تضاد است. چنین نیست. اختلاف نظر آری، تضاد خیر. مترجم نویسنده را یکی از بزرگ‌ترین و روشن‌بین‌ترین اندیشمندان قرن بیستم می‌داند و خواندن اثر او را موهبتی بزرگ تلقی می‌کند و ترجمه کردن آن‌را موهبتی بزرگ‌تر. ولی شاگرد می‌تواند از بعضی جهات با استاد موافق نباشد و اصولاً طبیعی است که هر دو انسانی که در کلیات با یکدیگر توافق دارند در مورد جزئیات اختلاف نظر داشته باشند. اگر جز این می‌بود (یا اگر بر هرگونه اختلاف نظری سرپوش نهاده می‌شد و کار به تعارف برگزار می‌گشت) دانش بشری درجا می‌زد و به پیش نمی‌رفت. ممکن است خواننده از مترجم بپرسد «تو که مخالفی چرا ترجمه کردی؟» توضیح آنکه مترجم مخالف نیست، ولی از نگرش یکجانبه دوری می‌جوید و به لزوم «اپوزیسیون» معتقد است. اهل فرنگ اصطلاحی دارند که ترجمهٔ تحت اللفظ آن می‌شود چیزی از قبیل «وکیل ابلیس». هنگامی که در محفل بحثی بیش از حد معمول اتفاق نظر موجود باشد، یک نفر «وکیل ابلیس» می‌شود و تصنعاً هم که شده نقش مخالف را ایفا می‌کند. مترجم ترجیح می‌دهد که نظرات انتقادی ناقابلش بر سر راه خواننده نباشد. بنابراین آنها را تحت عنوان «پس‌گفتار مترجم» به مکانی دوردست یعنی به انتهای مقال تبعید کرده است تا هر آن کس که حوصله داشته باشد بخواند.

نکاتی چند در رابطه با چگونگی کار ناقابل مترجم درخور ذکر است. شیوهٔ نویسنده آن است که «پانوشت» ندارد و همه‌گونه نکتهٔ فرعی را به‌صورت «پی‌نوشت» (تحت عنوان «یادداشتها») در انتهای کتاب جای داده است. پانوشتها تماماً از مترجم هستند. با این‌حال گاه و بیگاه به پانوشتی بر می‌خوریم که با عنوان «نویسنده» مشخص شده است. گناه اینها هم به گردن مترجم است. توضیح آنکه گاه جملات چنان مطول و پیچ در پیچ هستند که یک جملهٔ اصلی همراه با جملات تابع (و جملات «تابع بر تابع») نیمی از یک صفحه را اشغال می‌کنند. در این‌گونه موارد مترجم کوشیده است مدلول را در چندین جملهٔ جدا از هم بیان دارد و گاه که این کار هم چاره ساز نبوده است برای آنکه رشتهٔ کلام بریده نشود بخشی از سخن نویسنده را در پانوشت جای داده است و آن‌را با عنوان «نویسنده» مشخص ساخته است. شماره‌های «پی‌نوشت»ها درون پرانتز قرارداده شده‌اند، بدین‌گونه: [۱۷]. ولی شماره‌های «پانوشت»ها، به

روش معمول، با ارقام کوچکی که کمی بالاتر از امتداد سطرقرار می‌گیرند مشخص گشته‌اند. نویسنده در بسیاری از موارد عبارات و جملات کوتاه یا قطعات مطولی را از منابع فرانسوی (یا فرانسوی زبان) نقل کرده است بی‌آنکه ترجمه‌ای ارائه دهد. با توجه به همت نویسنده و وسعت و دقت تحقیق او روشن است که این را نباید نشانهٔ اهمال دانست. تعبیر مترجم آن است که در این موارد نویسنده به دلایلی لازم می‌دانسته است که فقط اصل را بیاورد. مترجم برای آنکه نظر نویسنده تأمین بشود در این‌گونه موارد علاوه بر ترجمه، اصل فرانسه را هم آورده است (مگر در مواردی که اصل بسیار مطول بوده است). این نکته تا حد کمتری در مورد مطالب یا عنوانهای منقول از زبانهای آلمانی، ایتالیایی، اسپانیایی، و پرتقالی هم صدق می‌کند. در این ترجمهٔ فارسی گاه و بیگاه عباراتی دیده می‌شوند که درون کروشه قرار دارند:[...]. تقریباً در همهٔ موارد اینها عبارات زائد بر متن هستند و مترجم آنها را به‌منظور روشن‌ترساختن موضوع آورده است. نویسنده در اشاره به بریتانیا گاه واژهٔ England را به کار برده است و گاه واژهٔ Britain را. مترجم حتی‌المقدور این دو را به‌ترتیب به‌صورت «انگلستان» و «بریتانیا» آورده است، مگر در مواردی که احتمال بروز اشتباه می‌رفته است (که در آن صورت «انگلند» را به «بریتانیا» برگردانده است و گاه بالعکس). شاید ذکر این توضیح مفید باشد که با آنکه امروزه «بریتانیا» دقیق‌تر از «انگستان» است، در بعضی از متون مربوط به تاریخ برعکس این نکته درست است (زیرا تا پیش از سال ۱۷۰۷ پیوند رسمی «انگلند» و «اسکاتلند» صورت نپذیرفته بود و «بریتانیا» فقط نام یک جزیره بود و نه عنوان یک کشور. الیزابت اول ملکهٔ «انگلند» و «ویلز» بود ولی ملکهٔ بریتانیا نبود). نکتهٔ دیگری که حتماً درخور ذکر است مربوط به مواردی است که نقل قولی از کسانی آورده شده است که در حق اسلام، حضرت محمد (ص)، یا کلام الله مجید بی‌حرمتی روا داشته‌اند. شاید ذکر این نکته لازم باشد که به قول معروف «نقل کفر کفر نیست». چنان‌که پیشتر گفتیم، نویسنده با آنکه مسلمان نیست برای اسلام حرمت بسیار قائل است و صرفاً نقل قول کرده است. اگر نقل کفر کفر نیست، «نقل کفر دست دوم» (یعنی «نقلی از نقل کفر») به طریق اولی کفر نیست (و این کاری است که مترجم کرده است).

مترجم لازم می‌داند از همهٔ کسانی که او را در این کار یاری داده‌اند و راهنمایی کرده‌اند از صمیم قلب سپاسگزاری کند: از دوستان فرهیخته‌اش اسماعیل ضیاء، نادر مزکّی، و دکتر مجید کوچکی و از همسر پرحوصلهٔ خود دکتر شاداب وجدی. به‌ویژه آقای اسماعیل ضیاء با راهنماییهای متعدد فنی، با مرور کردن متن فارسی به دفعات و تذکر دادن نارساییهای کامپیوتری، و با انواع راهنماییهای دیگر امر ترجمه را آسان‌تر و هموارتر ساخته‌اند و، از طرف دیگر، درواقع از همان ابتدای امر موجبات کار ناقابل این بنده را فراهم آورده‌اند. به‌علاوه مترجم نباید مساعدت و راهنمایی مسئولان مؤسسهٔ محترم امیرکبیر به‌ویژه آقای دکتر پیمان متین را از نظر دور بدارد.

سپاسگزاریهای نویسنده

سالهاست که مطالعاتی درخصوص شرق‌شناسی انجام داده‌ام ولی بخش اعظم این کتاب در سالهای ۱۹۷۵ و ۱۹۷۶ نوشته شده است. در این دو سال بود که من در مرکز پژوهشهای عالی علوم رفتاری در دانشگاه استانفورد کالیفرنیا سرگرم پژوهش بودم. من در این مؤسسهٔ بی‌همتا و فیض‌بخش نه تنها ازهم‌نشینی و هم‌صحبتی با بسیاری از همکارانم بهره‌مند شدم بلکه به‌علاوه از کمکها و راهنماییهای یوآن وارمبرون (Joan Warmbrunn)، کریس هاث (Chris Hoth)، جین کیلسمایر (Jane Kielsmeier)، پرستن کاتلر(Preston Cutler) و مدیر مرکز، گاردنر لیندزی (Gardner Lindzey)، بهرهٔ بسیار بردم. مجموعه نامهای دوستان و همکاران و دانشجویانی که تمامی نوشته‌های من یا بخشهایی از آن‌را یا خواندند یا بدان گوش فرا دادند آن‌قدر طویل است که مایهٔ شرمساری من است و اکنون که این نوشته‌ها شکل کتاب به خود گرفته است شاید حتی موجب ناراحتی آنان باشد.[1] در عین حال، از تشویقهای سودبخش ژانت ابو لقود و ابراهیم ابو لقود و نوآم چامسکی (Noam Chomsky) و راجر اوون (Roger Owen) باید با سپاس فراوان یاد کنم. اینان از آغاز تا پایان این کار در جریان بودند و مرا یاری دادند. همچنین باید از کمک و توجه نقادانهٔ همکاران و دوستان و دانشجویانی یاد کنم که در هر کجا که بوده‌اند با پرسشها و بحثهایشان بر دقت این کتاب بسی افزوده‌اند. آندره شیفرین(André Schiffrin) و ژان مورتون (Jeanne Morton)، از شرکت انتشاراتی پانتئون (Pantheon)، به‌ترتیب نقش ناشر و ویراستار را به بهترین گونه ایفا کردند و کار تهیهٔ نسخهٔ اولیه را (که لااقل برای مؤلف کاری شاق بود) به‌صورت کاری آموزنده و واقعاً اندیشمندانه در آوردند. مریم سعید با پژوهشهایش دربارهٔ تاریخ مراحل نخست نهادهای

---

۱. این را نویسنده از روی تواضع و فروتنی می‌گوید ـ مترجم

شرق‌شناسی نوین به من یاری بسیار داد. از همهٔ اینها گذشته، یاری عاطفه‌آمیز او بود که بخش بزرگی از کار من در مورد این کتاب را نه تنها لذت بخش بلکه درواقع امکان‌پذیر ساخت.

ادوارد سعید

نیویورک، سپتامبر و اکتبر ۱۹۷۷

«اینان نمی‌توانند سخنگوی خود باشند؛ ما باید از جانب آنان سخن بگوییم»

ـ کارل مارکس، هیجدهم *ماه برومر*[1] (Brumaire)) از دورهٔ پادشاهی لویی بناپارت

«مشرق‌زمین یک حرفه است»

ـ بنجامین دیسرائلی[2]، *تانکرد*[3] (Tancred)

---

۱. برومر (به معنای «مه آلود») در تقویم انقلابیون فرانسه دومین ماه سال بود و تقریباً منطبق بر آبان ماه ـ مترجم

۲. در قرن نوزدهم، رهبر حزب محافظه کار بریتانیا و نخست وزیر آ ن کشور در چند دوره ـ مترجم

۳. تانکرد (متوفی به سال ۱۱۱۲ م) از سرداران نورمان بود و در دومین جنگ صلیبی نقش عمده‌ای در فتح بیت المقدس ایفا کرد ـ مترجم

پیش‌گفتار نویسنده

I

یک روزنامه‌نگار فرانسوی که در اثناء جنگ داخلی خوفناک سالهای ۱۹۷۵ و ۱۹۷۶ از بیروت دیدار کرده بود با اشاره به ویرانی بخش پر جنب و جوش شهر با اسف بسیار نوشته بود: «این شهر ظاهراً زمانی به مشرق‌زمین «شاتو بریان»[1]ها و «نروال»[2]ها (۱) تعلق داشت». البته اگر بر این صحنه از دیدگاه یک اروپایی بنگریم سخن او را درست می‌یابیم. اصطلاح «مشرق‌زمین» تقریباً یک بدعت اروپایی بود و مشرق‌زمین از روزگار کهن سرزمین رؤیاها، موجودات عجیب و غریب، مناظر و خاطرات شبح مانند و رویدادهای به یاد ماندنی به‌شمار می‌آمد و اکنون از دیدگاه آن روزنامه‌نگار در شرف ناپدید شدن بود. به یک تعبیر، مشرق‌زمین پدیده‌ای بود که روزگاری پدید آمده بود و اکنون عصرش به سر رسیده بود. شاید این نکته نامهم و نامربوط به‌نظر می‌رسید که خود مشرق‌زمینیان هم ربطی به ماجرا داشتند و حتی در زمان حیات «شاتو بریان» و «نروال» مردمان مشرق‌زمین در آنجا می‌زیستند و اکنون در قرن بیستم آنانند که در رنج و تعبند. آنچه برای مسافر اروپایی مهم بود آن بود که مشرق‌زمین و سرنوشت کنونی آن به گونه‌ای «اروپایی» و از دیدگاه اروپایی عرضه شود. از این دیدگاه بود که هم مشرق‌زمین برای روزنامه‌نگار فرانسوی و خوانندگان نوشته‌هایش اهمیت والایی داشت و هم سرنوشت آن در قرن بیستم.

و اما احساس آمریکاییان نسبت به مشرق‌زمین با احساس اروپاییان یکسان نیست. برای آنان

---

1. Chateaubriand
2. Nerval

مشرق‌زمین به احتمال زیاد خاور دور را در ذهن تداعی می‌کند (ودر درجهٔ نخست چین و ژاپن را)[1]. فرانسویها و انگلیسیها برخلاف آمریکاییها از دیرباز دارای سنتی بوده‌اند که من «شرق‌شناسی» می‌خوانمش. ولی این نکته در مورد مردمان آلمان، روسیه، اسپانیا، پرتغال، ایتالیا، و سوییس کمتر صدق می‌کند. در این مقال، «شرق‌شناسی» به معنای طریقهٔ سر وکار یافتن با «مشرق‌زمین» است ـ به مفهوم جایگاه ویژهٔ مشرق‌زمین در حیات اروپاییان. مشرق‌زمین نه تنها همسایهٔ اروپاست بلکه دربرگیرندهٔ بزرگ‌ترین و غنی‌ترین و کهن‌ترین مستعمرات کشورهای اروپایی، خاستگاه تمدنها و زبانهای آنها، رقیب فرهنگی آنها، و در حکم یکی از ژرف‌ترین و مکررترین تصویرهایی است که اروپاییان از « دیگران» در ذهن دارند. به‌علاوه، «مشرق‌زمین» یکی از مفاهیمی است که اروپا (یا جهان غرب) را به‌صورت مفهوم متقابل یا مغایر مشرق‌زمین در زمینهٔ اندیشه‌ها و خصوصیات و تجربیات تاریخی تعریف می‌کند. بااین‌حال هیچ بخشی از این مفهوم مشرق‌زمین صرفاً تخیلی نیست. مشرق‌زمین بخش جدایی‌ناپذیری از فرهنگ و تمدن «مادی» اروپاست. شرق‌شناسی این بخش را از دیدگاه فرهنگی و حتی از دیدگاه ایدئولوژیک بیان می‌کند و نمودار آن است. در این نقش، شرق‌شناسی در حکم یک طریقهٔ تماس و گفتمان است و در این زمینه از یاری نهادها، واژگان، پژوهشها، تصویرها، نظریه‌ها، و حتی دستگاههای دیوانسالاری استعماری و شیوه‌های استعماری برخوردار است. در مقابل، برداشت آمریکاییان از مشرق‌زمین شاخ و برگ کمتری دارد، گو اینکه ماجراهای ادوار اخیر ما در ژاپن و کره و هندوچین قاعدتاً باید اکنون در شرف پدید آوردن درک پخته‌تر و واقع‌بینانه‌تری از«مشرق‌زمین» باشد. به‌علاوه گسترش کلان نقش سیاسی و اقتصادی آمریکا در خاور نزدیک (یا خاورمیانه) بر درک ما از مشرق‌زمین اثری بس ژرف نهاده است.

برای خواننده باید روشن باشد که اصطلاح «شرق‌شناسی» برای من مفاهیم متعدد دارد. در صفحاتی که در دنبال خواهد آمد این نکته باز هم روشن‌تر خواهد شد. به عقیدهٔ من این مفاهیم متعدد به یکدیگر وابسته‌اند. نخستین مفهومی که اصطلاح شرق‌شناسی در ذهن تداعی می‌کند مفهومی عالمانه و پژوهشگرانه است و درواقع این مفهوم هنوز هم در شماری از نهادهای پژوهشی و دانشگاهی متداول

---

۱. بد نیست توجه کنیم که ظرف دو یا سه دههٔ اخیر واژهٔ Orient که از جمله در این کتاب به معنای اعم مشرق زمین به کار رفته است در بریتانیا و سایر کشورهای عمدهٔ انگلیسی زبان در کاربرد عام (ولی نه در سطوح پژوهشی و دانشگاهی) تغییر معنی یافته است و امروزه خاور دور را در ذهن تداعی می‌کند (به‌ویژه در مورد صفت مأخوذ از آن، یعنی Oriental). برای مابقی مشرق زمین اصطلاحاتی به کار می‌رود که معادلهای انگلیسی «خاورمیانه» و «آسیای میانه» و «آسیای جنوبی» هستند ـ مترجم

است. هر آن‌کس که دربارهٔ مشرق‌زمین تدریس یا تحقیق می‌کند یا چیزی می‌نویسد (خواه آن شخص انسان‌شناس باشد، خواه جامعه‌شناس یا زبان‌شناس یا مورخ، و چه کارش به جنبه‌های کلی و فراگیر مربوط باشد چه به جنبه‌های مشخص و محدود) شرق‌شناس است و کاری که انجام می‌دهد شرق‌شناسی است. این درست است که در مقایسه با اصطلاحاتی مانند «پژوهشهای شرقی» یا «پژوهشهای منطقه‌ای»، کارشناسان و پژوهشگران امروزه اصطلاح «شرق‌شناسی» را کمتر می‌پسندند زیرا هم مبهم و فراگیر است و هم برخورد تفرعن‌آمیز مدیریت قرن نوزدهم و استعمار اروپایی اوائل قرن بیستم را در ذهن تداعی می‌کند؛ بااین‌حال، هنوز هم کتابهایی به رشتهٔ تحریر در می‌آید و کنگره‌هایی تشکیل می‌گردد که موضوع عمدهٔ بحثشان «مشرق‌زمین» است و در آنها «شرق‌شناس»، گاه در کسوت نو و گاه در کسوت کهنه‌اش، معتبرترین مرجع به‌شمار می‌رود. نکته آن است که شرق‌شناسی حتی اگر بدان‌گونه که زمانی بر جا ماند بر جا نماند، در نهادهای پژوهشی و دانشگاهی برجاست و مایهٔ حیاتش نظریه‌ها و تزهایش درخصوص مشرق‌زمین و مردمان مشرق‌زمین است.

این سنت پژوهشی و دانشگاهی که گسترشها، خوش اقبالی‌ها، جابه‌جاییها، کارشناسیها و رابطه‌هایش بخشی از موضوع این کتاب را تشکیل می‌دهند با یک مفهوم فراگیرتر شرق‌شناسی خویشاوندی دارد. شرق‌شناسی یک اسلوب اندیشیدن است که بر پایهٔ تفاوتهای مبتنی بر هستی‌شناسی[1] و دانش‌شناسی[2] استوار است ـ تفاوتهایی که بین «مشرق‌زمین» و (در بیشتر موارد) «مغرب زمین» تشخیص داده می‌شوند. بدین‌گونه، خیل کلانی از اهل قلم، از شاعران و داستان‌نویسان گرفته الی فلاسفه، نظریه‌پردازان سیاسی، اقتصاددانان، و مدیران بی‌طرف و بی‌غرض تفاوت اساسی بین شرق و غرب را همچون نقطهٔ آغاز پذیرفته‌اند: نقطهٔ آغاز از برای نظریه‌پردازیها، حماسه‌ها، داستانها، توصیفهای اجتماعی، و گزارشهای سیاسی مربوط به مشرق‌زمین، مردمانش، آداب و رسومش، ذهنیت و اندیشه‌اش، و الی آخر. «این» شرق‌شناسی می‌تواند، من باب مثال، «آشیل» و «ویکتور هوگو» و «دانته» و «کارل مارکس» را یکجا در بر گیرد. در همین پیش‌گفتار، اندکی بعد، به مشکلات روش‌شناختی ناشی از عرصه‌ای یا مبحثی خواهیم پرداخت که این چنین گسترده و فراگیر است.

شرق‌شناسی دارای دو معنای متفاوت است: یکی عالمانه یا آکادمیک و دیگری تخیلی. تبادل و «تردد» بین این دو مفهوم مداوماً رخ می‌دهد و از اواخر قرن هیجدهم به این طرف «تردد» بین این دو مفهوم و

---

1. Ontologie
2. Épistémologie

اثرگذاری آنها بر یکدیگر معتنابه و تا حد زیادی منضبط و شاید حتی منظم بوده است. در اینجا من به مفهوم سوم شرق‌شناسی می‌رسم که از دیدگاههای تاریخی و مادی مشخص‌تر ازهر یک از دو مفهوم دیگر است. چنانچه اواخر قرن هیجدهم را به تقریب هنگام آغاز شرق‌شناسی به‌شمار آوریم، شرق‌شناسی را می‌توان به‌صورت نهاد فراگیری مورد بحث و تجزیه و تحلیل قرار داد که وسیلهٔ پرداختن به مشرق‌زمین بوده است. و مراد از پرداختن به مشرق‌زمین عبارت است از سخن گفتن دربارهٔ آن، تصویب کردن نظرات مربوط به آن، توصیف آن، تدریس دربارهٔ آن، اقامت در پهنهٔ آن، و حکم راندن بر آن. سخن کوتاه، در این مقال شرق‌شناسی یعنی یک شیوهٔ غربی برای سلطه بر مشرق‌زمین و تغییر ساختار آن و اعمال قدرت بر آن. به‌نظر من مفید خواه بود اگر من در اینجا چگونگی برداشت میشل فوکو[1] را از گفتمانی برای شناسایی مشرق‌زمین ذکر کنم. او این نظر یا برداشت را در کتابهای *سرآغازشناسی معرفت*[2] و *انضباط بر قرار کن و تنبیه کن*[3] آورده است. من عقیده دارم که بدون بررسی شرق‌شناسی همچون یک گفتمان نمی‌توان انضباط بسیار منظم و ساختارمندی را درک کرد که وسیلهٔ فرهنگ اروپایی بود از برای اداره کردن موفقیت‌آمیز «مشرق‌زمین» (وحتی صرف «پدید آوردن» موفقیت‌آمیز «مشرق‌زمین») در عرصه‌های سیاسی، جامعه‌شناختی، نظامی، ایدئولوژیک، علمی، و تخیلی در دوران مترتب بر روشنگری فکری و فلسفی قرن هیجدهم. به‌علاوه، شرق‌شناسی موضع و مقامی آن‌چنان نیرومند به هم رسانده بود که هیچ‌کس نمی‌توانست در رابطه با مشرق‌زمین چیزی بنویسد یا چیزی بیندیشد یا اقدامی در پیش گیرد بی‌آنکه حدودی را که شرق‌شناسی برای اندیشه و عمل مقرر داشته بود ملحوظ دارد. سخن کوتاه، از رهگذر شرق‌شناسی، مسائل مشرق‌زمین موضوعی برای پژوهش آزاد و مستقل نبود (و هنوز هم نیست). این بدان معنی نیست که شرق‌شناسی یکجانبه هر آنچه را که دربارهٔ مشرق‌زمین گفته می‌شود تعیین می‌کند، بلکه بدان معناست که شرق‌شناسی در حکم کلیت شبکهٔ علائق و منافعی است که ناگزیر هر بار و در هر موردی که پدیده‌ای به نام «مشرق‌زمین» مطرح باشد عرض اندام می‌کند. در این کتاب کوشیده شده است چگونگی این نفوذ و این اوضاع و احوال نشان داده شود. در این کتاب به‌علاوه کوشیده شده است تا نشان داده شود که فرهنگ اروپایی از طریق رویارویی با جهان شرق هویت برتر و نیروی برتر یافت و در عرصهٔ این رویارویی، مشرق‌زمین حالت دست نشاندهٔ اروپا را داشت و حتی به مثابهٔ یک وجود زیرزمینی و پنهانی مربوط به اروپا بود.

---

۱. Michel Foucault، مورخ و فیلسوف فرانسوی در قرن بیستم ـ مترجم

2. The Archaeology of Knowledge

3. Discipline and Punish

از دیدگاههای تاریخی و فرهنگی تفاوتی کمّی و همچنین کیفی موجود است بین رابطهٔ فرانسه و بریتانیا با مشرق‌زمین از یک طرف و (تا پیش از دورهٔ اعتلاء قدرت آمریکا در دوران پس از جنگ جهانی دوم) رابطهٔ سایر قدرتهای قارهٔ اروپا و قارهٔ آمریکا با مشرق‌زمین از طرف دیگر. بنابراین سخن گفتن از شرق‌شناسی در درجهٔ نخست (ولی نه انحصاراً) در حکم سخن گفتن از پهنهٔ فرهنگی گسترده‌ای از اقدامات فرانسه و بریتانیاست. این پهنهٔ گسترده ابعادی بس فراگیر دارد و قلمروهای بسیار گوناگونی را در بر می‌گیرد: از خود «تخیل» گرفته الی کلّ شبه قارهٔ هندوستان و کلّ منطقهٔ شرق مدیترانه، متون تورات و انجیل و سرزمینهای مذکور در تورات و انجیل، تجارت ادویه، ارتشهای استعماری و سنت کهن سرآوری رؤسا و مدیران کشورهای استعمارگر بر ملل تحت استعمار، مجموعهٔ معتبری از محققان، جمع بی‌شماری از «کارشناسان» و «مددکاران» آشنا با مشرق‌زمین، کرسیهای استادی دانشگاهی در مورد شرق‌شناسی، شبکهٔ پیچیده‌ای از اندیشه‌های «شرقی» (مانند استبداد شرقی، علو و جلال شرقی، قساوت شرقی، و احساسات و عواطف شرقی)، شمار کلان مذاهب و مسالک شرقی، و فلسفه‌ها و اندیشه‌های شرقی ـ همه با تعابیر محلی برای کاربرد اروپاییان. این فهرست را می‌توان تقریباً الی غیرالنهایه امتداد داد. نکته‌ای که در این زمینه می‌خواهم بر آن تکیه کنم آن است که شرق‌شناسی ریشه در نزدیکی ویژه‌ای دارد بین بریتانیا و فرانسه از یک طرف و مشرق‌زمین از طرف دیگر. تا اوائل قرن نوزدهم، مشرق‌زمین صرفاً مرکب بود ازشبه قارهٔ هندوستان و سرزمینهای مذکور در کتاب مقدس. از اوائل قرن نوزدهم الی پایان جنگ جهانی دوم، فرانسه و بریتانیا یکه‌تاز مشرق‌زمین و عرصهٔ شرق‌شناسی بودند. از پایان جنگ جهانی دوم به این طرف، آمریکا به همان‌گونه بر مشرق‌زمین ذی‌نفوذ بوده است که زمانی بریتانیا و فرانسه ذی‌نفوذ بودند و چگونگی برخورد و رابطه‌اش با مشرق‌زمین چنان بوده است که زمانی رابطهٔ فرانسه و بریتانیا با مشرق‌زمین بود. نتیجهٔ این نزدیک شدن به مشرق‌زمین که نیروی محرکه‌اش، با وجود آنکه برتری قدرت غرب (یعنی آمریکا و بریتانیا و فرانسه) را نشان می‌دهد، بسیار پربار است، پیدایش شمار کلانی از متونی است که من متون شرق‌شناسانه می‌خوانمشان.

باید بی‌درنگ خاطرنشان کنم با آنکه شمار کتابها و نویسندگانی که من بدانها پرداخته‌ام بس کلان است، شمار بزرگ‌تری را به ناچار از حلقهٔ بررسی بیرون نهاده‌ام. با این‌حال، نظرات و استدلالات من نه بر مجموعهٔ کلان متون مربوط به مشرق‌زمین متکی است و نه بر مجموعهٔ کاملاً مشخصی از متون و نویسندگان و اندیشه‌هایی که بر روی هم منشور یا قاموس شرق‌شناسی را بتوانند پدید آورند. در عوض، من شق دیگری از روش‌شناسی را مبنای کار خود قرار داده‌ام که محور اصلی آن مجموعه‌ای از کلّی‌نگریهای تاریخی است که من تا این مرحله از پیش‌گفتار صورت داده‌ام و اکنون می‌خواهم آن کلّی‌نگریها را مورد تجزیه و تحلیل دقیق‌تر قرار دهم.

II

من سخنم را با این فرض آغاز کرده‌ام که مشرق‌زمین یک پدیدهٔ طبیعی فاقد جنب و جوش و عاجز از ترکیب و اثرگذاری نیست. مشرق‌زمین صرفاً «موجود» نیست، به همان‌گونه که مغرب زمین هم صرفاً «موجود» نیست. ما باید جداً به این نکتهٔ عمیق و اندیشمندانهٔ «ویکو»[1] توجه کنیم که تاریخ را انسانها می‌سازند و هرآنچه می‌توانند بدانند همان است که خود پدید آورده‌اند و این تاریخ را به جغرافیا گسترش می‌دهند زیرا هر آنچه جغرافیایی و فرهنگی است ساختهٔ بشر است، تا چه رسد به پدیده‌های تاریخی. تقسیم‌بندیهای محلی و منطقه‌ای و جغرافیایی از گونهٔ «مشرق‌زمین» و «مغرب‌زمین» ساختهٔ بشر هستند. بنابراین، جهان شرق هم مانند جهان غرب در حکم اندیشه‌ای است که تاریخی دارد و سنت اندیشیدنی و نیز تجسماتی و واژگانی که به آن، در جهان غرب و از برای جهان غرب، واقعیتی داده‌اند و وجودی. بدین‌گونه، این دو پدیدهٔ جغرافیایی پشتوانهٔ یکدیگر و تا اندازه‌ای بازتاب یکدیگرند.

پس از ذکر این نکته، اکنون باید وارد یک رشته از موارد استثنائی و توضیحات منطقی شد. در درجهٔ نخست، این نتیجه‌گیری که مشرق‌زمین «اساساً» یک اندیشه است یا موجودی است که واقعیت ملموس ندارد برداشت درستی نیست. هنگامی که دیسرائلی در داستان «تانکرد»[2] نوشت که «مشرق‌زمین یک حرفه است» منظورش آن بود که جوانان با استعداد اروپایی توجه و علاقه به مشرق‌زمین را سرشار از شور و شوق خواهند یافت. این نوشتهٔ او را نباید بدین‌گونه تعبیر کرد که مشرق‌زمین برای غربیان «فقط» یک حرفه است. بوده‌اند و هستند فرهنگهایی و ملتهایی که مکانشان در مشرق‌زمین و زندگیشان و تاریخشان و آداب و رسومشان دارای واقعیتی زنده و ملموس بوده است ـ به وضوح شدیدتر از هر آنچه در جهان غرب درباره‌شان بتوان گفت. در مورد این واقعیت، این کتاب مربوط به شرق‌شناسی که هم اکنون در دست دارید چندان حرفی برای گفتن ندارد ـ جز آنکه آن‌را تلویحاً تأیید کند. اما پدیدهٔ شرق‌شناسی، بدان‌گونه که من در اینجا بدان می‌پردازم، در درجهٔ نخست به رابطهٔ بین شرق‌شناسی و مشرق‌زمین ربط نمی‌یابد، بلکه مربوط به میزان منطقی بودن و یکدست بودن شرق‌شناسی در چهارچوب خود شرق‌شناسی است و نیز مربوط به مشرق‌زمین (مشرق‌زمین همچون یک حرفه) بدون توجه به هرگونه رابطه (یا هرگونه فقدان رابطه) و در وراء هرگونه رابطه یا فقدان رابطه بین شرق‌شناسی از یک طرف و مشرق‌زمین «واقعی» از طرف دیگر. سخن من آن است که گفتهٔ دیسرائلی دربارهٔ

---

۱. «جووانی باتیستا ویکو»، فیلسوف ایتالیایی اواسط قرن هفدهم الی اواسط قرن هیجدهم میلادی ـ مترجم

۲. لطفاً رجوع شود به نخستین پانوشتهای کتاب ـ مترجم

مشرق‌زمین در درجهٔ نخست اشاره‌ای است به آن منطقی بودن و یکدست بودنی که پدید آورده شده است (یعنی به مجموعهٔ وسیع و منظمی از اندیشه‌ها همچون نکات اساسی درخصوص مشرق‌زمین) و نه به صرف وجود مشرق‌زمین بدان‌گونه که والاس استیونس[1] بیان داشته است.

توضیح محدود کننده و مشخص کنندهٔ ثانوی آن است که واقعیت اندیشه‌ها و تاریخها و فرهنگها را نمی‌توان عمیقاً دریافت و تحت مطالعه قرار داد مگر آنکه در همان زمان نیرویشان (یا به‌عبارت دقیق‌تر ترکیبات و اجزاء تشکیل دهندهٔ قدرتشان) تحت مطالعه قرار گیرد. چنانچه تصور کنیم که مشرق‌زمین پدید آورده شد (یا آن‌گونه که من می‌گویم شرقی گردانیده شد) و چنانچه معتقد باشیم که این‌گونه پدیده‌ها صرفاً از رهگذر لزوم تخیل پدید می‌آیند، تصور یا باورمان ژرف‌بینانه نخواهد بود. رابطهٔ بین مغرب زمین و مشرق‌زمین یک رابطهٔ قدرت است، یک رابطه مربوط به مراتب و درجات متغیر یک سیطرهٔ پیچیده است، و به‌گونهٔ بسیار دقیقی در اثر بزرگ پانیکار[2] به نام *آسیا و سلطهٔ جهان غرب بر آن*، توصیف شده است (۲). «شرقی‌سازی» مشرق‌زمین تنها از آن رو صورت نپذیرفت که اروپاییان قرن نوزدهم به همه انحائی که نزدشان عادی و پیش پا افتاده بود آن‌را «شرقی» یافتند، بلکه از آن رو صورت پذیرفت که «می‌شد آن‌را شرقی کرد» یا، به دیگر سخن، به شرقی بودن تن در می‌داد. من باب مثال، در این واقعیت که فلوبر[3] در رویارویی خود با یک روسپی درباری مصری الگوی بسیار اثربخشی از یک زن شرقی ارائه می‌دهد چندان نشانی از «رضایت» یا «اجازهٔ» آن زن نمی‌توان یافت. آن زن هیچ‌گاه از خود سخن نگفت و احساسات خود، داستان زندگانی خود، یا دلایل حضور خود در آن مکان را بیان نداشت. فلوبر بود که از جانب او سخن گفت و به نحوی نمایندگی او را به عهده گرفت[4]. فلوبر خارجی و مذکر و نسبتاً ثروتمند بود و این مشخصات، همچون واقعیات تاریخی‌ای که در حکم اجزاء تشکیل‌دهندهٔ قدرت و سلطه بودند، به او رخصت می‌داد که نه تنها «کوچوک خانم» را جسماً تصاحب کند، بلکه به‌علاوه از جانب او سخن بگوید و به خوانندگان کتابش بگوید که آن زن به چه گونه‌ای

---

1. Wallace Stevens
2. K.M. Panikkar
۳. Gustave Flaubert، از نویسندگان بزرگ قرن نوزدهم فرانسه که بعضی از آثارش به فارسی ترجمه شده است ـ مترجم
۴. این امر چندان غریب نیست. به این می‌ماند که این بنده به آمریکا سفر کند و در سفرنامه‌اش شرحی از احوال تاکسی‌رانان نیویورک و کدبانویان واشنگتن بیاورد. بی‌شک از آنان اجازه نخواهد گرفت و حتی به آنان اطلاع نخواهد داد ـ مترجم

الگوی یک زن مشرق‌زمینی است. نظر من آن است که موضع قدرتمندانهٔ فلوبر در رابطه با کوچوک خانم یک مورد استثنایی نبود. این رابطه به گونه‌ای نسبتاً دقیق نمودار رابطهٔ ناشی از قدرت بین شرق و غرب است (و گفتمان مربوط به مشرق‌زمین که از آن برخاست).

در اینجا می‌رسیم به نکتهٔ سوم محدود کننده و روشن کننده. هرگز نباید چنین تصور کرد که ساختار شرق‌شناسی چیزی نیست مگر ساختار مجموعه‌ای از دروغها و تصورات اسطوره‌مانندی که چنانچه واقعیتشان بیان می‌شد زوالشان فرا می‌رسید. من شخصاً عقیده دارم که شرق‌شناسی در مقام نشانه‌ای از سلطهٔ اروپا و آمریکا بر جهان شرق ارزشمندتر است تا به مثابهٔ یک گفتمان مبتنی بر واقعیتها دربارهٔ مشرق‌زمین (و این شق دوم است که شرق‌شناسی در مقام علمی و پژوهشی مدعی آن است). با این‌حال، آنچه ما باید برایش احترام قائل باشیم و در درکش بکوشیم صرف به هم پیوستگی نیرومند اجزاء شرق‌شناسی است و همچنین رابطهٔ نزدیک آن با نهادهای سیاسی و اقتصادی ــ اجتماعی و دوام‌پذیری کلان و پر ابهت آن. هرچه باشد، هر مجموعه‌ای از اندیشه‌ها که بتواند به مثابهٔ یک مجموعهٔ خردمندانه و تدریس‌پذیر باقی بماند باید نیرومندتر از آن باشد که بتوان آن را صرفاً مجموعه‌ای از دروغها تلقی کرد. این مجموعه در نهادهای فرهنگی و پژوهشی، کتابها، کنفرانسها، دانشگاهها، و دوایر امور خارجی کشورها از زمان ارنست رنان[1] در اواخر دههٔ ۱۸۴۰ الی زمان حاضر در ایالات متحده بادوام و بلاتغییر و تدریس‌پذیر باقی مانده است. بنابراین، شرق‌شناسی به معنای خیالپروری اروپاییان دربارهٔ مشرق‌زمین نیست بلکه مجموعه‌ای از فرضیه‌ها و اقداماتی است که نسلهای متوالی در آن سرمایه‌گذاری مادی کرده‌اند. تداوم سرمایه‌گذاری، شرق‌شناسی را همچون مجموعه‌ای از دانسته‌ها دربارهٔ مشرق‌زمین، به‌صورت صافی یا غربالی در آورد که بتوان از آن طریق مشرق‌زمین را به مغرب زمین شناساند. همان سرمایه‌گذاری، نوشته‌ها و گفته‌های مربوط به مشرق‌زمین را که از محدودهٔ شرق‌شناسی به فرهنگ همگانی راه می‌یافت، افزایش کلان داد و درواقع بارور ساخت.

گرامشی[2] تمایز تحلیلگرانهٔ سودمندی بین جامعهٔ مدنی و جامعهٔ سیاسی قائل شده است. در تحلیل او، جامعهٔ مدنی مرکب است از نهادهای داوطلبانه (یا لااقل نهادهایی که نقششان تحمیل نیست) مانند مدارس، خانواده‌ها و اتحادیه‌ها از یک طرف و نهادهای دولتی (مانند ارتش و پلیس و دستگاههای دیوانسالاری) که نقششان در روابط اجتماعی و سیاسی سلطهٔ مستقیم است از طرف دیگر. البته فرهنگ را

---

۱. Ernest Renan، شرق‌شناس بزرگ فرانسوی در قرن نوزدهم ـ مترجم

۲. Antonio Gramsci، جامعه‌شناس ایتالیایی (۱۸۹۱ ـ ۱۹۳۷) به‌ویژه در مسائل مربوط به آموزش و پرورش صاحب نظر بود و ضمناً از فعالان بنام سیاسی به‌شمار می‌رفت ـ مترجم

می‌توان در جامعهٔ مدنی در حال عمل یافت، یعنی در چهارچوبی که در آن نفوذ اندیشه‌ها و نهادها و افراد نه از رهگذر سلطه بلکه از طریقی صورت می‌پذیرد که «گرامشی» آن‌را رضایت یا تراضی می‌خواند. بنابراین در هر جامعه‌ای که توتالیتر نباشد بعضی از شکلهای فرهنگی بر برخی دیگر برتری می‌یابند، به همان‌گونه که نفوذ بعضی از اندیشه‌ها بیش از نفوذ اندیشه‌های دیگر است. شکل این رهبری فرهنگی همان چیزی است که گرامشی آن‌را سیطره[1] خوانده است و این مفهومی است که برای درک حیات فرهنگی در جهان صنعتی مغرب زمین بدان نیاز مبرم هست. این سیطرهٔ فرهنگی (یا درواقع نتیجهٔ عملی این سیطرهٔ فرهنگی) است که به شرق‌شناسی دوام و نیرویی بخشیده است که پیشتر بدانها اشاره کردم. شرق‌شناسی هیچ‌گاه از آنچه دنیس هی[2] مفهوم اروپا خوانده است به دور نیست (۳). و این مفهوم اروپا یک مفهوم جمعی و فراگیر است که «ما» اروپاییان را از همهٔ «آنها» یعنی غیر اروپاییان مشخص می‌کند. درواقع می‌توان گفت که جزء اصلی تشکیل دهندهٔ فرهنگ اروپایی عیناً همان چیزی است که آن فرهنگ را از سیطره (هم در اروپا و هم در وراء اروپا) برخوردار ساخت: یعنی مفهوم هویت اروپایی همچون یک هویت برتر در مقایسه با همهٔ مردمان و همهٔ فرهنگهای غیر اروپایی. به‌علاوه باید ازسیطرهٔ اندیشه‌های اروپایی دربارهٔ مشرق‌زمین سخن گفت که خود در حکم تأیید برتری اروپا نسبت به عقب ماندگی مشرق‌زمین است. این سیطرهٔ اخیرالذکر است که معمولاً این نکته را نادیده می‌گیرد که یک اندیشمند شکاک یا یک اندیشمند مستقل‌تر ممکن است نظرات دیگرگونه‌ای در همین خصوص داشته باشد.

شرق‌شناسی به گونه‌ای کاملاً مداوم برای استراتژی خود نیازمند این برتری انعطاف پذیر «موضعی» است که غربیان را در رشتهٔ کاملی از روابط امکان‌پذیر با مشرق‌زمین قرار می‌دهد، بی‌آنکه هیچ‌گاه موضع برتر را از خود آنان سلب کند. و از چه رو اوضاع باید جز بر این منوال بوده باشد؟ (به‌ویژه در دورهٔ اعتلاء فوق العادهٔ اروپا از اواخر دورهٔ رنسانس الی زمان حاضر). دانشمندان و محققان و مبلغان مذهبی و بازرگانان و سربازان می‌توانستند در مشرق‌زمین باشند یا دربارهٔ مشرق‌زمین بیندیشند، صرفاً به این دلیل که «می‌توانستند» در مشرق‌زمین باشند (یا دربارهٔ مشرق‌زمین بیندیشند)، بی‌آنکه مشرق‌زمین چندان ایستادگی‌ای نشان دهد. تحت عنوان فراگیر شناسایی مشرق‌زمین، و در زیر پوشش سیطرهٔ اروپا بر مشرق‌زمین از پایان قرن هیجدهم، مشرق‌زمین پیچیده‌ای ظهور کرد که برای این کارها مناسب بود:

---

1. Hegemony
2. Denis Hay

مطالعه در دانشگاهها، نمایش در موزه‌ها، تجدید سازماندهی در ادارات و وزارتخانه‌های امور مستعمرات، نمایش تئوریک در تزهای مربوط به انسان‌شناسی و زیست‌شناسی و زبان‌شناسی و نژادها و تاریخ جامعهٔ بشری و کل کائنات، و تئوریهای جامعه‌شناختی درخصوص رشد و توسعه، انقلاب، و هویت فرهنگی و مذهبی. به‌علاوه، بررسیهای ابتکارآمیز هرگونه پدیدهٔ شرقی کم و بیش انحصاراً مبتنی بر آگاهی اروپاییان از برتری خویشتن بود. و از بطن مرکزیت بلامنازع این آگاهی و آن برتری بود که «جهان شرق» ظهور کرد. این پیدایش ابتدا متکی بر اندیشه‌های کلی در این خصوص بود که مشرق‌زمینی کیست و چیست و سپس منطبق بر منطق مبسوط و گسترده‌ای که صرفاً بر واقع بینی ناشی از بررسی عینی استوار نبود بلکه به‌علاوه بر رشته‌ای از آرزوها، نفی امیال و آرزوها، سرمایه‌گذاریها، و پیش‌بینیها استوار بود. اگر بتوانیم به کارهای بزرگ تحقیقی شرق‌شناختی مانند گردآوری *متون عربی*[1] به قلم سیلوستر دو ساسی[2] یا *شرح آداب و رسوم مصریان عصر جدید*[3] به قلم ادوارد ویلیام لین[4] اشاره کنیم، به‌علاوه لازم خواهد بود توجه کنیم که اندیشه‌های نژادی «رنان» و «گوبینو» دارای همان نیروی محرکه بودند. این نکته در مورد بسیاری از داستانهای « قبیحه» هم که در زمان ملکه ویکتوریا انتشار یافت صدق می‌کند (به‌علاوه رجوع شود به تجزیه و تحلیل استیون مارکوس[5] از کتاب *تُرک شهوتران*[6] (۴).

با این‌حال، شخص باید کراراً این سؤال را نزد خود مطرح کند که آیا آنچه در شرق‌شناسی حائز اهمیت است مجموعهٔ کلی اندیشه‌هاست که بر مجموعهٔ کلان نوشته‌ها و پژوهشها پیشی می‌گیرد و آنها را نادیده می‌انگارد یا اینکه مجموعهٔ بسیار متنوع‌تری است از آثار نویسندگان تقریباً بی‌شماری که از آن میان هر اثری را می‌توان جداگانه، چگونگی نگرش یک نویسندهٔ منفرد بر مشرق‌زمین تلقی کرد. در مورد شق اول (یعنی مجموعهٔ کلی اندیشه‌ها) نمی‌توان منکر آن شد که این اندیشه‌ها آگنده‌اند از نظریه‌های برتری اروپایی، انواع نژادپرستی و امپریالیسم و امثال آنها، و، بر روی هم، نظرات جزمی دربارهٔ «انسان شرقی» به مثابهٔ نوعی تصور تجریدی تغییر ناپذیر. به یک تعبیر، این دو شق (یکی اعم و دیگری اخص) دو بازتاب از یک پدیده‌اند. در هر دو مورد، باید با پیشگامان این عرصه مانند ویلیام

---

1. Chrestomatie Arabe
2. Silvestre de Sacy
3. Account of the Manners and Customs of the Modern Egyptians
4. Edward William Lane
5. Steven Marcus
6. The Lustful Turk

جونز[1] سر و کار داشت و با ادیبان و هنرمندانی مانند «نروال» و «فلوبر». و چرا نتوان هر دو بازتاب را یکجا ملحوظ داشت (یا یکی را پس از دیگری)؟ چنانچه در تمام مدت یا به توصیفات فراگیر روی آوریم یا به توصیفات محدود و ویژه، آیا به وضوح با خطر تحریف روبه‌رو نخواهیم شد (درست همان‌گونه تحریفی که همواره گریبانگیر شرق‌شناسی آکادمیک بوده است)؟

از دو چیز بیم دارم: یکی تحریف و دیگری بی‌دقتی (یا به‌عبارت دقیق‌تر، آن‌گونه بی‌دقتی‌ای که از کلی‌بینی و کلی‌گویی بیش از حد جزمی و از تمرکز حواس بر یک کانون محدود بیش از حد مبتنی بر پوزیتیویسم ناشی می‌شود). برای رفع و رجوع این مسائل من کوشیده‌ام به سه جنبهٔ مهم واقعیتهای زمان حیات خودم بپردازم که به‌نظر من راهگشای خروج از عرصهٔ دشواریهای روش‌شناختی یا دشواریهای ناشی از نگرش از دید مرکزی ویژه است که موضوع بحث من بوده است. این دشواریهاست که ممکن است شخص را در گام نخست به نوشتن متن انتقاد آمیزی در سطحی آن چنان فراگیر وادارد که به کوشش و مرارتش نیرزد یا در مراحل بعد به نوشتن شرحی حاوی جزئیات آن چنان کوچکی وادارد که نتیجه‌اش گم کردن سر نخ کلی و اصلی‌ای باشد که عامل پژوهش و ارائهٔ نظرات مجاب‌کننده است. بنابراین، اکنون سؤال آن است که چگونه می‌توان موارد منفرد را باز شناخت و بین آن موارد و زمینهٔ کلی و فراگیر هوشمندانه‌تر همان موارد منفرد، قرابت و آشتی برقرار کرد؟ (در اینجا منظور از «هوشمندانه‌تر» به هیچ وجه «برکنارتر» یا صرفاً «خودکامه‌تر» نیست).

III

پیشتر سخن از سه جنبه از واقعیتهای عصر حیات خودم به میان آوردم. اکنون باید آن سه جنبه را شرح دهم و اختصاراً به تجزیه و تحلیلشان بپردازم تا دیده شود من چگونه به مسیر خاصی از پژوهش و نگارش کشیده شدم.

تفاوت بین دانش خالص و دانش سیاسی. به آسانی تمام می‌توان نظر داد که دانش دربارهٔ شکسپیر یا وردزورث[2] سیاسی نیست ولی دانش دربارهٔ چین معاصر یا اتحاد جماهیر شوروی سیاسی است. اما توصیف شخصی و حرفه‌ای خود من آن است که این دانش «اومانیستی» (بشرگرایانه) است. و این

---

۱. Sir William Jones، شرق‌شناس انگلیسی نیمهٔ دوم قرن هیجدهم ـ مترجم

۲. William Wordsworth، شاعر انگلیسی قرون هیجدهم و نوزدهم که در شمال شرق انگلستان و در «منطقهٔ دریاچه‌ها» می‌زیست ـ مترجم

برچسب یا عنوان است که نشان می‌دهد مبحث مطالعات و تحقیقات من مبحث علوم انسانی است و بنابراین احتمال نمی‌رود هر آن پژوهشی که من در این عرصه صورت می‌دهم به هیچ وجه سیاسی باشد. البته هیچ‌یک از این برچسبها و اصطلاحات، بدان‌گونه که من در اینجا به کارشان می‌گیرم، دارای مفاهیم فرعی در جهت خاصی نیستند ولی تصور می‌کنم که واقعیت کلی آنچه مورد اشارهٔ من است تا حد زیادی نظر دیگران هم باشد. یکی از دلایل این گفته که یک نویسندهٔ اومانیست (بشرگرا) که دربارهٔ «وردزورث» چیزی می‌نویسد یا مؤلفی که مبحث اختصاصی‌اش کیتس[1] و آثار اوست در کارهای خود کاری به کار سیاست ندارد آن است که کار او ظاهراً فاقد هرگونه اثر سیاسی بر واقعیات روزمره است. از طرف دیگر، محققی که موضوع تحقیقش اقتصاد شوروی است مبحثی را کند و کاو می‌کند که بس خطیر است و دولتها بدان توجه دارند. هر آنچه این شخص از رهگذر پژوهش یا پیشنهاد در پیش گذارد مورد توجه یا کاربرد ارباب سیاست، مقامات دولتی، اقتصاددانان وابسته به دولتها و شرکتها، و کارشناسان اطلاعاتی خواهد بود. تمایز بین «بشرگرایان» و اشخاصی که کارشان بر امور سیاسی و اقتصادی یا بر اندیشهٔ سیاسی اثر می‌گذارد درخور توجه است و این تمایز را می‌توان باز هم گسترش داد ـ با ذکر این نکته که رنگ و بوی ایدئولوژیک کار پژوهشگر بشرگرا در عرصهٔ سیاست دارای اهمیت موضعی و محدود است (گرچه ممکن است برای آن دسته از همکارانش که به تمایلات مثلاً استالینیستی یا فاشیستی یا بیش از حد لیبرالی او معترض باشند دارای اهمیت بسیار باشد) و حال آنکه مکتب ایدئولوژیک پژوهشگر سیاسی یا اقتصادی مستقیماً همچون تار و پودی به درون محصول کار او راه می‌یابد و بنابراین بی‌هیچ چون و چرایی «سیاسی» تلقی می‌شود (درواقع اقتصاد و سیاست و جامعه‌شناسی در عرصهٔ امروزی دانشگاه و پژوهش، علوم ایدئولوژیک هستند).

مع‌هذا فشاری که امروزه بر بخش اعظم دانش در جهان غرب (و در اینجا منظورم در درجهٔ نخست ایالات متحده است) وارد می‌آید و تکلیف آن‌را تعیین می‌کند در این جهت است که دانش غیرسیاسی باشد، یعنی محققانه و آکادمیک و بی‌طرفانه باشد و خود را از باورهای کوته‌بینانهٔ حزبی یا مکتبی برتر بگیرد. شاید در چهارچوب تئوری بتوان این هدف متعالی را پذیرفت، ولی در عمل، واقعیت بسیار مسئله‌برانگیزتر است. تاکنون هیچ‌کس روشی ابداع نکرده است که از آن رهگذر بتوان محقق را از شرایط و مسائل حیات بشری جدا کرد یا بتوان شراکت او را (چه آگاهانه چه ناآگاهانه) در یک ساختار طبقاتی یا یک رشته از باورها یا موضع و مرتبت اجتماعی یا صرف تعلق به جامعه نادیده

---

۱. John Keats، شاعر انگلیسی قرون هیجدهم و نوزدهم ـ مترجم

گرفت. این واقعیات همچنان بر آنچه او در چهارچوب رشته و حرفه‌اش انجام می‌دهد اثر می‌گذارند ولو که طبیعتاً پژوهش او و ثمرهٔ آن در جهت دستیابی به مرتبه‌ای از آزادی نسبی از قید و بندها و محدودیتهای واقعیت خشن روزمره باشد. علت آن است که چیزی به نام دانش وجود دارد که در مقایسه با ذهن فرد بشری‌ای که آن دانش را پدید می‌آورد نه بیشتر بلکه کمتر جانبگیرانه است، چه فرد بشری درگیر با مسائل روزمرهٔ زندگی است که مختل شدن ذهن را به‌دنبال دارد. با این احوال، نمی‌توان نتیجه گرفت که این دانش ناگزیر غیر سیاسی است.

اینکه آیا بحث دربارهٔ ادبیات یا زبان‌شناسی کلاسیک سرشار از اهمیت سیاسی است یا در هرحال فی‌نفسه از اهمیت سیاسی برخوردار است یا نه، سؤال بسیار بزرگی است که من در جاهای دیگر کوشیده‌ام کم و بیش به تفصیل بدان بپردازم [۵]. آنچه اکنون مطمح نظر من است آن است که نظر بدهم چگونه این عقیدهٔ کلی لیبرالی که دانش «راستین» اساساً غیر سیاسی است (وبالعکس، دانشی که به وضوح سیاسی باشد دانش «راستین» نیست) شرایط سیاسی بسیار سازمان یافته (هرچند ناروشن) ناشی از تولید دانش را از روشنی محروم می‌سازد. امروزه هنگامی که صفت «سیاسی» همچون برچسبی برای بی‌اعتبار کردن تحقیق هر کسی به کار می‌رود که شهامت نقض اصل برتری و عینی بودن تحقیق «فرا سیاسی» را داشته باشد، هیچ‌کس امکان نمی‌یابد که این نکته را درک کند. ابتدا می‌توانیم بگوییم که جامعهٔ مدنی نوعی درجه‌بندی اهمیت سیاسی را در عرصه‌های مختلف دانش می‌پذیرد. اهمیت سیاسی‌ای که به رشته‌ای از پژوهش داده می‌شود تا اندازه‌ای برگرفته از امکان تعبیر مستقیم آن به‌صورت مسائل اقتصادی است. اما تا اندازهٔ بیشتری، اهمیت سیاسی ناشی از میزان نزدیک بودن رشته‌ای از پژوهش به منابع مسلّم قدرت در جامعهٔ سیاسی است. از این رو، یک تحقیق اقتصادی درخصوص تواناییهای بلند مدت شوروی در تولید انرژی و اثرات آنها بر توانایی نظامی احتمالاً از پشتیبانی مالی وزارت دفاع برخوردار خواهد شد و از آن پس منزلتی سیاسی کسب خواهد کرد که برای پژوهشی درخصوص داستانهای اولیهٔ تولستوی که بخشی از خرجش را فلان بنیاد تأمین کرده باشد، تصورپذیر هم نیست. با این‌حال، هر دو پژوهش به رشته‌ای تعلق دارند که در جامعهٔ مدنی نام واحدی دارد (یعنی «پژوهشهای مربوط به روسیه»)، گو اینکه یکی از این دو پژوهش ممکن است توسط یک اقتصاددان بسیار محافظه‌کار صورت پذیرد و دیگری توسط یک کارشناس سنّت شکن تاریخ ادبیات. نکته‌ای که در اینجا می‌خواهم بر آن تأکید کنم آن است که «روسیه» همچون یک موضوع کلی تحقیق بر مباحث مربوط به عرصه‌های محدودتری مانند «اقتصاد» و «تاریخ ادبیات» برتری دارد زیرا جامعهٔ سیاسی بدان‌گونه که مطمح نظر «گرامشی» است به درون عرصه‌هایی از جامعهٔ مدنی از گونهٔ عرصهٔ دانشگاه و پژوهش راه می‌یابد و آن عرصه‌ها را از نکاتی که از دیدگاه جامعهٔ سیاسی دارای اهمیت مستقیم و بلاواسطه است اشباع می‌کند.

من نمی‌خواهم بر این موضوع بر مبنای تئوریهای فراگیر بیش از این پافشاری کنم. چنین به‌نظر می‌رسد که ارزش و اعتبار نظریهٔ من را با وارد شدن به موارد مشخص‌تر و اختصاصی‌تر، به شیوهٔ نوآم چامسکی، بهتر می‌توان نشان داد. من باب مثال، چامسکی درخصوص رابطهٔ سببی بین جنگ ویتنام و پژوهش عینی (بدان‌گونه که برای سرپوش گذاشتن بر پژوهش نظامی برخوردار از کمک دولت به کار رفت) تحقیقی صورت داده است [۶]. اکنون، از آنجا که بریتانیا و فرانسه (و در ادوار اخیرتر، ایالات متحده) قدرتهای امپریالیستی هستند، هر آنگاه و در هر آنجایی که مسائل اثربخش بر منافع امپریالیستیشان در خارج مطرح باشد جوامع سیاسی آنها به جوامع مدنیشان یک حس فوریت القاء می‌کنند (یا می‌توان گفت مستقیماً یک معجون سیاسی تزریق می‌کنند). شک دارم کسی باور نداشته باشد که مثلاً در اواخر قرن نوزدهم یک انگلیسی مقیم هندوستان یا مصر هیچ‌گاه به گونه‌ای به آن کشورها ذی‌علاقه بود که به موقع و مقام آن کشورها همچون مستعمرات بریتانیا در ذهن او ربطی نداشت. ممکن است تفاوت کلانی احساس شود بین آنچه هم اکنون گفته شد از یک طرف و این گفته که تمامی دانش آکادمیک دربارهٔ هندوستان و مصر به نحوی آمیخته با آن واقعیت بزرگ و خشن سیاسی است از طرف دیگر (یا تحت تأثیر آن، یا در معرض دستبرد و ستم آن). با این‌حال در این مطالعه‌ای که دربارهٔ شرق‌شناسی صورت داده‌ام «این همان چیزی است که من می‌گویم». توضیح آنکه اگر این درست است که هیچ‌گونه تولید دانش در حیطهٔ علوم انسانی هرگز نمی‌تواند با نادیده گرفتن یا نامؤثر دانستن شراکت نویسنده‌اش (در مقام یک انسان) در شرایط محیط زندگانیش صورت پذیرد، ناگزیر این هم باید درست باشد که اروپایی یا آمریکایی‌ای که دربارهٔ مشرق‌زمین تحقیق می‌کند، نمی‌تواند شرایط عمدهٔ حاکم بر وجود «شخص خودش» را بلا اثر بداند (یعنی این واقعیت را که او با جهان شرق در درجهٔ نخست در مقام یک اروپایی یا آمریکایی روبه‌رو می‌شود و در درجهٔ دوم در مقام یک فرد). اروپایی بودن یا آمریکایی بودن در چنین موقعیتی به هیچ وجه یک واقعیت خنثی یا بلا اثر نیست. قبلاً بدان معنی بود و اکنون هم بدان معناست که آن شخص، ولو به گونه‌ای خفیف، به قدرتی تعلق دارد که دارای منافع مشخصی در مشرق‌زمین است و، از آن مهم‌تر، بدان معناست که آن شخص به بخشی از جهان تعلق دارد که دارای تاریخ مشخصی از سر و کار داشتن با مشرق‌زمین تقریباً از زمان هومر به این طرف است[۱].

---

۱. جهان شرق هم ا ز زمان هخامنشیان با مغرب زمین سر و کار داشته است (و کراراً از موضع برتر). امپراتوری عثمانی به مدت چند قرن بر بخش عمده‌ای از اروپا حاکم بود(الی اوائل قرن بیستم). در ادوار پیش از اسلام و گاه پس از آن، اقوام ترک نژاد آسیای میانه سرزمینهای اروپایی را گاه در معرض هجوم و اشغال قرار دادند و گاه در معرض هجرت و اسکان.
←

چنانچه بدین‌گونه بر صحنه بنگریم، خواهیم دید که این واقعیات سیاسی هنوز هم بدان حد مشخص و تعریف شده و پردامنه نیستند که واقعاً توجه برانگیز باشند. این واقعیات سیاسی را همگان حاضر خواهند بود بپذیرند، بی‌آنکه الزاماً درعین‌حال این را هم بپذیرند که این واقعیات برای بعضیها حائز اهمیت فراوان بوده‌اند: من باب مثال، برای فلوبر هنگامی که کتاب *سالامبو*[1] را می‌نوشت یا برای گیب[2] در زمان نگارش کتاب *گرایشهای جدید در اسلام*[3] مشکل آن است که فاصلهٔ زیادی موجود است بین یک واقعیت بزرگ فراگیر (چنان‌که شرحش داده‌ام) از یک طرف و جزئیات زندگی روزمره از طرف دیگر. و این واقعیات روزمره‌اند که به هنگام نگارش یک داستان یا یک اثر پژوهشگرانه بر ریزه‌کاریهای آن اثر می‌گذارند. با این احوال، چنانچه از همان آغاز این فکر را به کنار بگذاریم که واقعیات «بزرگ» مانند سلطهٔ استعماری یا امپریالیستی را می‌توان فرمول‌وار و با قبول جبری بودن سیر تحولات بر موضوعات پیچیده‌ای مانند فرهنگها و اندیشه‌ها تطبیق داد، خواهیم توانست نوع درخور توجهی از مطالعه و تحقیق را آغاز کنیم. نظر خود من آن است که ابتدا توجه اروپا و سپس توجه آمریکا به مشرق‌زمین، به موجب بعضی از روایات مشخص تاریخی که در اینجا آورده‌ام، جنبهٔ سیاسی داشت. ولی فرهنگ بود که این توجه و علاقه را پدید آورد و همگام با واقعیات خشن سیاسی و اقتصادی و نظامی به گونه‌ای مؤثر و نیرومند وارد عمل شد تا مشرق‌زمین را به‌صورت سرزمینی متنوع و پیچیده جلوه‌گر سازد. در عرصهٔ آنچه من شرق‌شناسی می‌خوانمش، مشرق‌زمین به وضوح به همان‌گونه جلوه می‌کرد.

بنابراین شرق‌شناسی صرفاً یک موضوع یا یک عرصهٔ سیاسی نیست که به نحوی غیر فعال در فرهنگها و پژوهشها یا نهادها تجلی و انعکاس یابد. همچنین مجموعهٔ کلان و پراکنده‌ای از متون مربوط به مشرق‌زمین نیست و همچنین نماینده یا توصیف‌کنندهٔ فلان توطئهٔ شنیع امپریالیستی «غربی» برای حقیر نگاه داشتن جهان «شرق» نیست. درست‌تر آن خواهد بود که بگوییم شرق‌شناسی در حکم «توزیع» آگاهی جغرافیایی از متون زیباشناختی، پژوهشگرانه، اقتصادی، جامعه‌شناختی، تاریخی، و فلسفی است.

→

هم اکنون بعضی از ملل اروپا، مانند مردمان مجارستان و فنلاند و استونی، از همان تیره‌های «اورال — آلتائیک» هستند. در ادوار پس از اسلام، در فراسوی اروپا، اسپانیای اسلامی به مدت بیش از هفت قرن به تصدیق مورخان عمدهٔ اروپایی متمدن‌ترین مکان اروپا بود. از این رو، به عقیدهٔ مترجم، این گفتهٔ نویسنده با آنکه غلط نیست تا حدی در حکم پر بها دادن به یک واقعیت ساده است ـ مترجم

1. Salammbo
2. H.A.R.Gibb
3. Modern Trends in Islam

شرق‌شناسی در حکم «گسترش» یا «شرح و بسط» یک تمایز یا تفاوت ساده یا اساسی جغرافیایی بین دو نیمهٔ برابر جهان یعنی شرق و غرب است و در عین حال درحکم شرح و بسط رشتهٔ کاملی از «علائق» یا «منافع» است. این علائق یا منافع را شرق‌شناسی نه تنها پدید می‌آورد، بلکه محفوظ می‌دارد و ابزار کار شرق‌شناسی برای این پدید آوردن و محفوظ داشتن عبارتند از کشفیات پژوهشگرانه، بازسازیهای مبتنی بر زبان‌شناسی، تجزیه و تحلیل مبتنی بر روان‌شناسی، و توصیفات مبتنی بر جامعه‌شناسی و جغرافیای محلی. شرق‌شناسی نوعی «اراده» یا «قصد» را بیان می‌دارد یا، به‌عبارت درست‌تر، نوعی اراده یا قصد «هست». و هدف از این قصد یا اراده آن است که آنچه به وضوح جهانی دیگرگونه است (یا شق دیگری از جهان است یا جهانی است که برای غربیان تازگی دارد) درک شود و در مواردی تحت مهار و در معرض مداخله قرار گیرد یا حتی به جهان غرب منضم گردد. بالاتر از همه، شرق‌شناسی گفتمانی است که به هیچ وجه با صرف قدرت سیاسی رابطهٔ مستقیم و متقابل ندارد، بلکه در متن بده و بستانی ناهموار و نابرابر با انواع مختلف قدرت پدید می‌آید و ادامه می‌یابد. آنچه به این گفتمان تا حدی شکل می‌بخشد از رهگذر بده و بستان با این انواع قدرت پدید می‌آید: قدرت سیاسی (چنان‌که توسط یک دستگاه حاکمهٔ استعماری یا امپریالیستی اعمال می‌شود)، قدرت ذهنی و اندیشه‌ای (از گونهٔ علوم برتری مانند زبان‌شناسی تطبیقی، کالبدشناسی تطبیقی، یا هر یک از سایر علومی که به کار تطبیق بر روشها یا خطوط مشی سیاسی و جز آن می‌خورند)، قدرت فرهنگی (مانند اصول کهن و پا برجای حاکم بر سلیقه‌ها و ارزشها و نوشته‌ها)، و قدرت اخلاقی (از قبیل افکاری در این خصوص که «ما» چه می‌کنیم و «آنها» کدام یک از کارهایی را که ما انجام می‌دهیم نمی‌توانند انجام دهند یا دریابند). نظریهٔ واقعی من آن است که شرق‌شناسی یک بعد معتنابه فرهنگ سیاسی ـ فکری عصر حاضر است و این درست نیست که بگوییم شرق‌شناسی آن بعد را صرفاً پدید می‌آورد. شرق‌شناسی در این مقام کمتر با مشرق‌زمین سر و کار دارد و بیشتر مربوط به جهان خود «ما» ست.

از آنجا که شرق‌شناسی یک واقعیت فرهنگی و سیاسی است، در نوعی خلاء مرکب از آرشیوها و پرونده‌ها به سر نمی‌برد بلکه، کاملاً برعکس، به عقیدهٔ من می‌توان نشان داد که هر آنچه دربارهٔ مشرق‌زمین تدریس می‌شود، گفته می‌شود، یا حتی انجام می‌شود، پیگیر خطوط مشخصی است که در تفکر عقلانی قابل درک است و شاید در چهارچوب همان خطوط پدید می‌آید. در اینجا نیز میزان معتنابهی از شرح و بسطها یا واردشدن به جزئیات را می‌توان ملاحظه کرد که بین فشارهای فراگیر ناشی از ساختارهای بزرگ از یک طرف و جزئیات ترکیب و واقعیات مربوط به هر مورد از طرف دیگر در کارند. چنین می‌اندیشم که بیشتر پژوهشگران بشرگرا با این فکر کاملاً موافقند که هر گفتار یا نوشتاری

در مبحثی قرار می‌گیرد، بین مباحث رابطه‌ای برقرار است، و فشار پیشینیان و اندیشه‌های جا افتادهٔ شیوه‌های بحث و جدل پدیده‌ای را محدود می‌کنند که والتر بنجامین[1] زمانی این چنین توصیفش کرد: «بهره‌گیری مفرط از شخص خلاق تحت لوای... اصل خلاقیت». در قلمرو این پدیده، چنین استنباط می‌شود که یک شاعر با صرف اتکاء به خودش و با به کار گرفتن اندیشهٔ خالص خودش اثرش را پدید می‌آورد (۷). با این‌حال چندان تمایلی موجود نیست که به این مهارها یا محدودیتهای سیاسی، نهادی، و ایدئولوژیک رخصت داده شود که به همان‌گونه بر نویسندهٔ منفرد اثر گذارند. یک بشرگرا چنین می‌اندیشد که مثلاً هرآن‌کس که آثار بالزاک را بررسی یا ترجمه می‌کند برایش درخور توجه خواهد بود که وی در نگارش داستان کمدی بشری[2] تحت تأثیر دعوای بین ژفروا سنت ـ ایلر[3] و کوویه[4] قرار داشت. ولی به گونه‌ای مبهم چنین احساس می‌شود که همان‌گونه فشاری که از رهگذر سلطنت طلبی بسیار ارتجاعی بر بالزاک وارد می‌آمد از ارزش «نبوغ» ادبی او می‌کاست و بنابراین، این فشار درخور مطالعه و بررسی جدی نیست. به همان سیاق (همان‌گونه که هاری براکن[5] به نحو خستگی ناپذیری کراراً نشان داده است) فلاسفه بحثشان را دربارهٔ لاک[6] و هیوم[7] و تجربه‌گرایی[8] صورت می‌دهند بی‌آنکه هیچ‌گاه این را هم ملحوظ دارند که بین نظریه‌های «فلسفی» این نویسندگان کلاسیک از یک طرف و نظریه‌های مربوط به نژادها و توجیه برده داری و بحث و استدلال برای موجه شمردن بهره‌برداری استعماری از طرف دیگر رابطهٔ روشن و مشخصی موجود است (۸). اینها شیوه‌های کاملاً متداولی است که برای خالص نگاه داشتن تحقیقات عصر جدید به کار گرفته می‌شود.

شاید این گفته واقعیت داشته باشد که بیشتر کوششهایی که برای آلودن فرهنگ به لجن سیاست صورت پذیرفته است به‌گونهٔ ناهموار و ناپرورده‌ای «بت شکنانه» بوده است. به‌علاوه شاید تعبیر اجتماعی ادبیات در رشتهٔ خود من صرفاً نتوانسته است همگام با پیشرفتهای بزرگ فنی درعرصهٔ تجزیه و تحلیل متون به پیش رود. اما به هیچ وجه نمی‌توان منکر آن شد که پژوهشگران ادبی بالاعم و

---

1. Walter Benjamin
2. Comédie Humaine
3. Geoffroy Saint Hilaire
4. Cuvier
5. Harry Bracken
6. Locke
7. Hume
8. Empiricisme

نظریه‌پردازان آمریکایی مبحث مارکسیسم بالاخص از امر مهمی طفره رفته‌اند. و آن امر عبارت است از کوشش به منظور کاهش چشمگیر فاصله بین سطوح ساختاری بزرگ و فراگیر از یک طرف و سطوح پایه از طرف دیگر. این نکته به‌ویژه در مورد پژوهش تاریخی «نوشتاری» (یعنی مبتنی بر متن‌ها و نص‌ها) صدق می‌کند. در مورد دیگری، من از این حد هم فراتر رفتم و گفتم که تمامی نهاد ادبی ــ فرهنگی، مطالعهٔ عمیق امپریالیسم و فرهنگ را از دسترس پژوهشگران به دور نگاه داشته است [۹]. نکته آن است که شرق‌شناسی پژوهشگر را مستقیماً در برابر آن مسئله قرار می‌دهد، یعنی به درک این نکته می‌رساند که مبحث امپریالیسم حاکم بر تمامی عرصهٔ مطالعه، تخیل، و نهادهای پژوهش است (به گونه‌ای که اجتناب از آن در عرصهٔ تفکر و تاریخ امکان‌پذیر نیست). با این‌حال یک وسیلهٔ گریز و اجتناب هم همواره موجود است: یعنی این نظر که، مثلاً، یک پژوهشگر ادبیات یا یک فیلسوف در عرصه‌های ادبیات و فلسفه، آموزش یافته‌اند نه در علوم سیاسی یا تجزیه و تحلیل ایدئولوژیک. به دیگر سخن، این استدلال مبتنی بر تخصص می‌تواند به گونهٔ بسیار مؤثری برای جلوگیری از چشم‌انداز وسیع‌تری وارد عمل شود. و این چشم‌انداز وسیع‌تر به عقیدهٔ من در عرصهٔ اندیشه و پژوهش چشم‌انداز مهم‌تر و جدی‌تری است.

در اینجا به‌نظر من چنین می‌رسد که لااقل تا آنجا که پای تحقیق دربارهٔ امپریالیسم و فرهنگ (یا شرق‌شناسی) در میان باشد می‌توان پاسخ ساده‌ای، مرکب از دو بخش، به منع‌کنندگان داد. نخست آنکه تقریباً تمامی نویسندگان قرن نوزدهم از واقعیت وجود «امپراتوری» بسیار آگاه بودند و این نکته در مورد نویسندگان اعصار پیشین هم تا حد زیادی صادق است. این موضوعی است که تحت مطالعهٔ چندان گسترده‌ای قرار نگرفته است ولی یک پژوهشگر زمان حاضر که دربارهٔ دورهٔ سلطنت ملکه ویکتوریا تحقیق می‌کند در اندک زمانی این را خواهد پذیرفت که بزرگان و قهرمانان فرهنگ لیبرالی مانند جان استیوارت میل، آرنولد، کارلایل، نیومن، مک کالی، راسکین، جورج الیوت، و حتی چارلز دیکنز درخصوص نژاد و امپریالیسم نظرات مشخصی داشتند و با مطالعهٔ آثار آنان به‌آسانی می‌توان دریافت که این نظرات برآن آثار اثر گذارده است. بنابراین حتی یک کارشناس باید به این نکته بذل توجه کند که مثلاً جان استیوارت میل در کتاب *بحثی درباره آزادی و دولت نمایندهٔ مردم*[1] روشن ساخت که نظرات مذکور در آن کتاب را نمی‌توان شامل حال هندوستان هم ساخت زیرا مردم هندوستان از دیدگاه تمدن (اگر نه از دیدگاه نژاد) در مرتبهٔ پایین‌تری قرار داشتند (هرچه باشد، او مدت درازی از عمرش را در

1. On Liberty and Representative Government

خدمت دولت بریتانیا در وزارتخانهٔ امور هندوستان گذرانده بود). همین‌گونه تناقض را در آثار کارل مارکس می‌توان دید و در این کتاب کوشیده‌ام این تناقض را نشان دهم. در مرتبهٔ دوم، چنانچه باور بداریم که سیاست به شکل امپریالیسم بر تولید آثار ادبی، تحقیقی، جامعه‌شناختی، و تاریخ نگاری اثر می‌گذارد، این به هیچ وجه بدان معنی نخواهد بود که از این رو فرهنگ یک پدیدهٔ خوار و حقیر است. کاملاً برعکس، لبّ لباب نکتهٔ من آن است که دوام و سرسختی پدیده‌های فراگیر و اشباع کننده‌ای مانند فرهنگ را درصورتی می‌توانیم بهتر دریابیم که این را هم دریابیم که مهارهایی که این پدیده‌ها از درون بر نویسندگان و اندیشمندان اعمال می‌کردند «ثمر بخش» بودند و نه به گونهٔ یکجانبه‌ای بازدارنده. این اندیشه است که «گرامشی» مسلماً (و فوکو[1] و ریموند ویلیامز[2] به شیوه‌های بسیار متفاوت خود) کوشیده‌اند نشان دهند حتی مطالعهٔ یکی دو برگ از مبحث «فواید امپراتوری» در کتاب *انقلاب درازمدت*[3] به قلم ویلیامز دربارهٔ غنای فرهنگی قرن نوزدهم بیشتر به ما چیز خواهد آموخت تا مطالعهٔ بسا پژوهش گوشه‌گیرانهٔ مبتنی برمتون مندرج در بسا کتاب[(۱۰)].

با توجه به این نکات، من شرق‌شناسی را همچون یک تبادل دارای جنبش و تحرک مورد مطالعه قرار می‌دهم که بین نویسندگان منفرد از یک طرف و نهادها و علائق سیاسی ذی‌نفع از طرف دیگر صورت می‌پذیرد. منظور در اینجا نهادها و علائقی هستند که سه امپراتوری بزرگ (بریتانیا، فرانسه و آمریکا) پدیدشان آورده‌اند. در عرصهٔ اندیشه‌ها و تخیلات این نهادها و علائق بود که آثار آن نویسندگان پدید آمد. آنچه بیش از هر چیز دیگر برای من در موضع پژوهشگر درخور توجه است واقعیت عیان سیاسی نیست بلکه جزئیات است ـ به همان‌گونه که آنچه توجه ما را نسبت به اشخاصی مانند «لین» یا «فلوبر» یا «رنان» بر می‌انگیزد، آن نیست که واقعیت محرز از دیدگاه آنان این بود که غربیان از شرقیان برترند، بلکه شواهد عمیقاً بررسی شده و تطبیق شدهٔ جزئیات کار آنان در عرصهٔ فضای وسیعی است که از رهگذر آن واقعیت (واقعیت از دیدگاه آنان) گشوده شد. کافی است به یاد آوریم که کتاب موسوم به *آداب و رسوم مصریان عصر جدید*[4] به قلم «لین» در زمینهٔ تاریخ و انسان‌شناسی یک اثر معتبر کلاسیک است. و این از آن رو چنین است که سبک و شیوهٔ نگارش کتاب و جزئیات درخشان و هوشمندانهٔ آن این خاصیت را بدان می‌بخشند. اعتبار کتاب از این واقعیت سرچشمه نگرفته است که کتاب بازتاب

---

1. Foucault
2. Raymond Williams
3. The Long Revolution
4. Manners and Customs of the Modern Egyptians

ساده‌ای از [اعتقاد به] برتری نژادی است. کافی است این نکات در ذهن جایگیر شود تا روشن گردد که من در اینجا چه می‌گویم.

بنابراین، آن‌گونه مسائل سیاسی که از رهگذر شرق‌شناسی مطرح می‌گردند عبارتند از آنچه اکنون بر می‌شمریم: چه انواع دیگری از نیروی ذهنی مبتنی بر تفکر، زیباشناسی، تحقیق، و فرهنگ صرف آن شد که یک سنت امپریالیستی از گونهٔ شرق‌شناسی پدید آید؟ چگونه زبان‌شناسی، فرهنگ نگاری، تاریخ‌نویسی، زیست‌شناسی، تئوریهای سیاسی و اقتصادی، داستان نویسی، و غزل سرایی در خدمت جهان‌بینی عمدتاً امپریالیستی شرق‌شناسی قرار گرفتند؟ چه دگرگونیها، تعدیلها، ظریفکاریها، و حتی انقلابهایی در چهارچوب شرق‌شناسی رخ می‌دهند؟ معنای ابتکار، تداوم، و فردگرایی در این مقال چیست؟ شرق‌شناسی به چه طریق خود را از عصری به عصر دیگر انتقال می‌دهد یا در عصر جدیدتر دیگر بار پدید می‌آید؟ و سرانجام، چگونه می‌توانیم به پدیدهٔ فرهنگی و تاریخی شرق‌شناسی بپردازیم و در این مقال شرق‌شناسی را یک «کار ناشی از ارادهٔ بشری» به‌شمار آوریم (و نه صرفاً تفکر منطقی بلا شرط) و به‌علاوه تمامی پیچیدگی تاریخی و جزئیات و ارزش آن‌را ملحوظ بداریم، بی‌آنکه در همان حال این را از نظر دور بداریم که بین کارهای فرهنگی، گرایشهای سیاسی، دولت، و واقعیات اخصّ سلطه، اتحادی برقرار است؟ یک مطالعهٔ بشرگرایانه چنانچه تحت تأثیر توجه به این نکات صورت پذیرد محقق را قادر می‌سازد با ملحوظ داشتن حس مسئولیت علاوه بر حیطهٔ سیاست به قلمرو فرهنگ هم وارد شود. ولی این بدان معنی نیست که چنین مطالعه‌ای یک قاعدهٔ مسجل و حاضر و آماده برای پرداختن به رابطهٔ بین دانش و سیاست پدید می‌آورد. نظر من آن است که در هر فقره از بررسی و کند و کاو بشرگرایانه باید ماهیت رابطهٔ این دو در متن اخص آن بررسی و موضوع آن و شرایط تاریخی آن مشخص و تنظیم گردد.

دوم مسئلهٔ روش‌شناسی است. من در یکی از کتابهای قبلی‌ام اندیشهٔ بسیار و تجزیه و تحلیل بسیار به این نکته اختصاص دادم که در امر مطالعه در زمینهٔ علوم انسانی، یافتن گام اول یا نقطهٔ شروع یا اصل آغازین (و همچنین نظم و نسق بخشیدن به آن گام اول) از نظر روش‌شناسی دارای اهمیت فراون است[۱۱]. درس مهمی که گرفتم و کوشیدم عرضه بدارم آن بود که نقطهٔ شروع حاضر و آماده‌ای وجود ندارد. برای هر طرح تحقیقی باید آغازی خلق شود، به‌گونه‌ای که بتواند آنچه را که بر آن آغاز مترتب می‌شود «امکان‌پذیر» سازد. در هیچ موردی از هر آنچه تجربه کرده‌ام دشواری این درسی که من گرفته‌ام بدان اندازه آگاهانه احساس نشد که در مورد تحقیق حاضر در زمینهٔ شرق‌شناسی (و نمی‌توانم دریابم که تا چه اندازه موفق یا ناموفق بوده‌ام). فکر «آغاز» (و درواقع عمل «آغاز کردن») ناگزیر پای عمل محدودسازی را به میان خواهد آورد که بدان وسیله قطعه‌ای از مجموعهٔ بس بزرگ‌تری بریده می‌شود و از آن مجموعه جدا گردانیده می‌شود و این خاصیت بدان داده می‌شود که نمودار آغاز باشد و به‌علاوه

خودِ آغاز و نقطهٔ شروع حرکت باشد. برای پژوهشگری که متون را می‌کاود، یک تعبیر مناسب از این محدودسازی آغازین تعبیر لوئی آلتوسر[1] از نکات «مسئله برانگیز» است، یعنی وحدت مشخص و تعیین‌کنندهٔ یک متن یا گروهی از متون که از رهگذر تجزیه و تحلیل نمایان می‌شود (۱۲). با این‌حال، در مورد شرق‌شناسی (در مقابل متون مربوط به مارکسیسم که موضوع تحقیق «آلتوسر» است) مسئله به سادگی آن نیست که یک نقطهٔ آغاز یا یک نکتهٔ مسئله برانگیز یافت شود، بلکه آن است که روشن شود کدام متون و نویسندگان و دوره‌ها برای مطالعه و تحقیق مناسب‌تر از همه‌اند.

هرگونه کوشش در جهت به‌دست دادن یک روایت تاریخی از شرق‌شناسی و پرداختن بدان مبحث به سیاق یک دانشنامه در نظر من نابخردانه جلوه کرده است. نخست به این دلیل که اگر اصل راهنما و راهگشای من عبارت می‌بود از «مشرق‌زمین در ذهن اروپایی»، عملاً حد و حصری برای مراجع و منابع مورد کاربرد وجود نمی‌داشت. دوم آنکه خود «الگوی روایتی» برای بازتاباندن علائق سیاسی و چگونگی توصیف من از وقایع مناسب نبود. سوم آنکه در کتابهای متعدد محققان پیش از من کار «دانشنامه وار» بر روی بعضی از جنبه‌های برخورد اروپا با مشرق‌زمین انجام شده است و از این رو کار بررسی کننده و نقدکننده را در متن فراگیر سیاسی و فکری که در بالا طرحش را دادم به‌صورت متفاوتی در می‌آورد. از میان این کتابها می‌توان به *رنسانس شرقی*[2] به قلم رمن شواب[3]، *مطالعات مربوط به جهان عرب در اروپا تا آغاز قرن بیستم*[4] به قلم یوهان فوک[5] و، نزدیک‌تر به زمان ما، مبحث *اعراب در انگلستان قرون وسطی*[6] (۱۳) به قلم دوروتی متلیتسکی[7] اشاره کرد. مسئلهٔ دیگری که باقی مانده بود آنکه پروندهٔ کلان و حجیمی که فراهم آورده بودم تا بدان حد کوچک گردانیده شود تا قابل استفاده باشد و مهم‌تر از آن، در هر دسته‌ای از متون طرحی که نظم و نسق فکری داشته باشد پدید آورده شود، بی‌آنکه در عین‌حال یک سلسله مراتب زمانی یا تقویمی کورکورانه دنبال شود. بنابراین، برای من نقطهٔ آغاز آن بوده است که به برداشت بریتانیا و فرانسه و آمریکا از مشرق‌زمین همچون یک واحد پیوسته بپردازم و به این سؤال توجه کنم که چه چیز آن برداشت و تجربه را از دیدگاه تاریخی و فکری امکان‌پذیر ساخت و خاصیت

---

1. Louis Althusser
2. La renaissance orientale
3. Raymond Schwab
4. Die Arabischen Studien in Europa bis in den Anfang des 20 Jahrhunderts
5. Johann Fück
6. The Matter of Araby in Medieval England
7. Dorothee Metlitzki

و کیفیت این برداشت و تجربه بر چه منوال بوده است. به دلایلی که به‌زودی خواهم آورد و حلاجیشان خواهم کرد، من مجوعه مسائل مربوط به برداشت انگلیسیها و فرانسویها و آمریکاییها از اعراب و اسلام را که محدود و کوچک گردانیده شده بود، ولی هنوز هم حجیم و دست و پا گیر بود، باز هم کوچک‌تر و محدودتر کردم (در اینجا باید توجه کنیم که مجموعهٔ «اعراب و اسلام» به مدت تقریباً یکهزار سال مترادف با «مشرق‌زمین» بود). بلافاصله پس از این کار چنین به‌نظرم رسید که بخش بزرگی از مشرق‌زمین (هندوستان و به‌علاوه ژاپن و چین و سایر کشورهای خاور دور) حذف شده است، نه بدان علت که بخش محذوف مهم نیست (بدیهی است که این بخش همواره مهم بوده است)، بلکه از آن رو که می‌توان تجربهٔ اروپا از خاور نزدیک و اسلام را جدا از تجربهٔ آن از مشرق‌زمین دوردست‌تر مورد بحث قرار داد. با این‌حال، در رابطه با بعضی از مراحل تاریخ کلی علائق اروپا درمشرق‌زمین بعضی از بخشهای مشرق‌زمین مانند مصر و سوریه و عربستان را نمی‌توان مورد بحث قرار داد مگر آنکه نقش اروپا در بخشهای دورتر مشرق‌زمین هم تحت مطالعه قرار گیرد. در این بخش دورتر، ایران و هندوستان مهم‌تر از همه‌اند. یک نکتهٔ درخور توجه در این زمینه رابطهٔ بین مصر و هندوستان با توجه به نقش بریتانیا در قرون هیجدهم و نوزدهم است. به همان سیاق، می‌توان به نقش فرانسه در کشف رمز نسخه‌های « زند ـ اوستا»، نقش برتر پاریس همچون یک مرکز مطالعه دربارهٔ زبان سانسکریت در دههٔ نخست قرن نوزدهم، و به این واقعیت که علائق و منافع ناپلئون در مشرق‌زمین بر برداشت او از نقش بریتانیا در هندوستان بس مؤثر بود اشاره کرد. مجموعهٔ این علائق و منافع فرانسه در مناطق دورتر مشرق‌زمین بر علائق فرانسه درمورد خاور نزدیک و اسلام و جهان عرب اثر مستقیم داشت.

بریتانیا و فرانسه از پایان قرن هفدهم بر منطقهٔ شرق مدیترانه مسلط بودند و سلطهٔ آنها از نظم و نسقی برخوردار بود. با این‌حال بررسی من از آن سلطه موجب می‌گردد که در حق دو چیز بی‌عدالتی روا داشته شود: یکی اهمیت سهم آلمان، ایتالیا، روسیه، اسپانیا، و پرتغال در شرق‌شناسی و دیگری این واقعیت که یکی از مایه‌های عمدهٔ تحرک در جهت مطالعهٔ احوال مشرق‌زمین در قرن هیجدهم تحول و انقلابی بود که در مطالعات مربوط به تورات و انجیل صورت پذیرفت. پیش‌کسوتانی که هر یک به دلیلی درخور توجه بودند و به این تحول نیرو بخشیدند ازجمله عبارت بودند از اسقف لاوث[1]، آیشهورن[2]، هردر[3]،

1. Lowth
2. Eichhorn
3. Herder

و میکائلیس[1]. در درجهٔ نخست، من می‌بایستی بر مراجع و مطالب مربوط به نقش بریتانیا و فرانسه تکیه می‌کردم و سپس آمریکا، زیرا بسیار درست به‌نظر می‌آمد که نه تنها انگلیسیها و فرانسویها ملل پایه‌گذار حرکت به سوی شرق و مطالعهٔ مشرق‌زمین بودند، بلکه موضع آنان در کسوت پیش‌گام از رهگذر وجود دو شبکهٔ بزرگ استعماری در تاریخ ماقبل قرن بیستم پدید آمده بود و این دو شبکه در میان مجموع شبکه‌های استعماری بالاترین مقام را دارا بودند. به عقیدهٔ من موضع آمریکا در قبال مشرق‌زمین از رهگذر پر کردن جای خالی آن دو قدرت پیشین اروپایی پدید آمد و، باز هم به عقیدهٔ من، این پر کردن جاهای خالی با آگاهی صورت پذیرفت. به‌علاوه من عقیده دارم که مجموعهٔ وسیع متون انگلیسی و فرانسوی و آمریکایی درخصوص مشرق‌زمین آن‌را در مرتبتی برتر از مطالعات مسلماً بسیار ارزشمندی قرار می‌دهد که در آلمان و ایتالیا و روسیه و سایر کشورها صورت پذیرفت. اما من معتقدم که این هم درست است که گامهای عمده‌ای که در پژوهشهای مربوط به مشرق‌زمین برداشته شد، نخستین بار یا در بریتانیا برداشته شد یا در فرانسه و سپس توسط پژوهشگران آلمانی گسترش داده شد. من باب مثال، سیلوستر دو ساسی[2] نه تنها نخستین شرق‌شناس نوین و دانشگاهی اروپایی بود که پژوهشهایی بر روی اسلام، ادبیات عرب، آیین دروزها، و ایران دورهٔ ساسانیان انجام داد، بلکه معلم شامپولیون[3] و همچنین معلم فرانتس بپ[4] بنیان‌گذار زبان‌شناسی تطبیقی آلمان بود. برای ویلیام جونز[5] و ادوارد ویلیام لین[6] هم همان‌گونه پیش‌کسوتی (و سرآمد بودن مترتب بر پیش‌کسوتی) را می‌توان قائل شد. در درجهٔ دوم (و در اینجا کاستیهای پژوهش من در باب شرق‌شناسی تا حد زیادی جبران شده است)، در این اواخر پاره‌ای تحقیق مهم در این خصوص صورت پذیرفته است که مطالعات توراتی تا چه اندازه در ظهور و گسترش آنچه من «شرق‌شناسی نوین» می‌نامم مؤثر بوده است. از آن میان، تحقیقی که از مابقی تحقیقات برتر و به‌گونهٔ درخشانی ذی‌ربط است اثر شافر[7] با عنوان *قبلای قاآن و سقوط بیت‌المقدس*[8] است (۱۴). مدلول این کتاب در حکم پژوهشی است که وجودش ضروری است و موضوع پژوهش مبانی

---

1. Michaelis
2. Silvestre de Sacy
3. Chmpollion
4. Franz Bopp
5. William Jones
6. Edward William Lane
7. Shaffer
8. Kubla Khan and the Fall of Jerusalem

رمانتیسم است و همچنین فعالیت فکری‌ای که در حکم پایه و شالودهٔ بخش اعظم کارهای کولریج [1] و براونینگ [2] و جرج الیوت است. کار «شافر» تا اندازه‌ای در حکم بهبود بخشیدن به خطوط کلی کار «شواب» است. شیوهٔ شافر در این مورد آن بوده است که مطالب ذی‌ربط موجود درکار محققان تورات‌شناس آلمانی را بیان دارد و همان مادهٔ خام را به گونه‌ای هوشمندانه و همواره جالب توجه برای تحقیق بر روی کار سه نویسندهٔ عمدهٔ انگلیسی به کار برد. و اما با توجه به مطالب مربوط به مشرق‌زمین در آثار نویسندگان انگلیسی و فرانسوی که در درجهٔ نخست مورد نظر من هستند، می‌توان گفت که آنچه درمورد کتاب شافر تا اندازه‌ای درخور انتقاد است آن است که محتوای سیاسی آن در مقایسه با محتوای ایدئولوژیک آن ضعیف است. به‌علاوه، من برعکس شافر می‌کوشم تحولات بعدی را در زمینهٔ سیاسی علاوه بر زمینهٔ آکادمیک تشریح کنم. منظور تحولاتی است که به رابطهٔ بین شرق‌شناسی انگلیسی و شرق‌شناسی فرانسوی از یک طرف و ظهور یک امپریالیسم دارای بینش علنی استعماری از طرف دیگر اثر گذارده‌اند. از اینها گذشته، من مایلم نشان دهم که چگونه همهٔ این مطالب و کارهای پیشین در شرق‌شناسی آمریکایی پس از جنگ جهانی دوم کم و بیش از نو تولید شد.

مع‌هذا ممکن است کار من جنبه‌ای اشتباه برانگیز داشته باشد. منظورم آن است که من تحولات آلمان را در دنبال دورهٔ آغازینی که در آن نقش عمده از آن سیلوستر دو ساسی بود به گونهٔ کامل و جامع مورد بحث قرار نداده‌ام و در این زمینه به اشارهٔ گاه و بی‌گاه اکتفا کرده‌ام. هر تحقیقی که هدف آن به‌دست دادن درک شرق‌شناسی آکادمیک باشد و در آن به پژوهشگرانی مانند اشتاینتال [3] و مولر [4] و بکر [5] و گلدتسیهر [6] و بروکلمن [7] و نولدکه [8] که بر روی هم فقط چند نفری از محققان ذی‌ربط هستند چندان توجهی مبذول نشده باشد، درخور نکوهش است و من با طیب خاطر خویشتن را نکوهش می‌کنم. به‌ویژه از آن بابت متأسفم که به اعتبار کلان علمی تحقیقات در آلمان از اواسط قرن نوزدهم بیشتر بذل توجه نکردم. عدم توجه به همین نکته بود که جرج الیوت را بدان واداشت که محققان انگلیسی غرق در

---

1. Coleridge
2. Browning
3. Steinthal
4. Müller
5. Becker
6. Goldziher
7. Brockelmann
8. Nöldeke

انزوای جزیره نشینانه را نکوهش کند. اشارهٔ من به تصویر فراموش نشدنی‌ای است که جرج الیوت در داستان *میدلمارچ*[1] از آقای کازبون[2] به‌دست می‌دهد. یک علت اینکه «کازبون» نمی‌تواند «کلید رمزگشای همهٔ اساطیر»[3] را تکمیل کند، به گفتهٔ عموزادهٔ جوانش ویل لدیسلو[4]، آن است که او با کار محققان آلمانی آشنایی ندارد. کازبون موضوعی را برگزیده است که به همان اندازه علم شیمی در تغییر و تحول است و از طرف دیگر در حیطهٔ آن کشفیات جدید مداوماً نقاط نظر جدید و دیگرگونه پدید می‌آورند. کازبون کاری به عهده گرفته است که به نفی کار پاراسلسوس[5] شباهت دارد، به این دلیل که «چنان‌که می‌دانی، او شرق‌شناس نیست»[(۱۵)].

نکته‌ای که به تلویح در سخن الیوت نهفته است غلط نیست. در سال ۱۸۳۰ که سال نگارش کتاب میدلمارچ بود، آلمان از دیدگاه پیشرفت امر تحقیق بر تمامی اروپا سرآمد بود. با این‌حال، در طی ثلثهای اول و دوم قرن نوزدهم، در هیچ مرحله‌ای امکان‌پذیر نمی‌بود که بین شرق‌شناسان از یک طرف و علاقه و توجه «ملی» درازمدت نسبت به مشرق‌زمین از طرف دیگر رابطهٔ تنگاتنگی یافت. در آلمان پدیده‌ای موجود نبود که با حضور بریتانیا و فرانسه در هندوستان و شامات و شمال آفریقا قابل مقایسه باشد. به‌علاوه، مشرق‌زمین برای آلمانیها تقریباً انحصاراً به معنای موضوعی بود برای مطالعه و پژوهش (یا لااقل مفهوم کلاسیک داشت). مشرق‌زمین برای آلمانیها موضوع غزلها و خیالپروریها و حتی داستانها و رمانها بود ولی هیچ‌گاه تجلی واقعی و ملموس نداشت و حال آنکه مصر و سوریه برای «شاتو بریان»، «لین»، «لامارتین»، «برتون»، «دیسرائلی»، و «نروال» در عالم واقعیت وجود داشتند. این واقعیتی است تا اندازه‌ای حائز اهمیت که از میان آثار آلمانی مربوط به مشرق‌زمین نگارش یکی از دو اثری که از بقیه معروف‌ترند، درواقع مبتنی بود بر سفری در امتداد رود راین و نگارش دیگری مبتنی بر گذراندن چند ساعتی در کتابخانه‌های پاریس: اولی *دیوان شرقی*[6] «گوته» و دومی *دربارهٔ زبان و خرد مردم هندوستان*[7]

---

۱. Middlemarch، عنوان این کتاب، میدلمارچ، نام دهکده‌ای خیالی در انگستان است ـ مترجم

2. Casaubon

3. Key to All Mythologies

4. Will Ladislaw

۵. Paracelsus، پزشک و کیمیاگر سوئیسی که در قرون پانزدهم و شانزدهم می‌زیست و از بنیان‌گذاران معالجهٔ مبتنی بر مشاهده و تجربه بود ـ مترجم

۶. عنوان این اثر جاودانهٔ گوته (Westöstlicher Diwan) درواقع دیوان شرقی ـ غربی است ولی از آنجا که عنوان دیوان شرقی در منابع فارسی به همین صورت جا افتاده است، مترجم همان را به کار برده است ـ مترجم

7. Über die Sprache und Weisheit der Indier

به قلم فریدریش شلگل[1]. آنچه در حیطهٔ پژوهش آلمانیها در زمینهٔ شرق‌شناسی صورت پذیرفت عبارت از آن بود که روشهایی را نظم و نسق بخشند و گسترش دهند، ولی عرصهٔ کاربرد این روشها عبارت بود از متون، اسطوره‌ها، اندیشه‌ها، و زبانهایی که آگاهی دربارهٔ آنها عملاً در خود مشرق‌زمین توسط دو قدرت بزرگ استعماری یعنی بریتانیا و فرانسه فراهم آورده شده بود.

با این‌حال، بین شرق‌شناسی آلمان و شرق‌شناسی بریتانیا و فرانسه (و بعدها شرق‌شناسی آمریکا) وجه مشترکی هم موجود بود و آن عبارت بود از نوعی «سلطهٔ» فکری بر مشرق‌زمین در درون فرهنگ غربی. این سلطه یا اقتدار باید بخش بزرگی از هرگونه توصیف شرق‌شناسی را تشکیل دهد و در این کتاب چنین است. حتی خود نام «شرق‌شناسی» نوعی اسلوب جدی و شاید اندیشمندانه را در ذهن تداعی می‌کند. جامعه‌شناسان امروزی آمریکایی این رشته، خود را شرق‌شناس نمی‌خوانند و بنابراین هنگامی که من این اصطلاح را در مورد آنان به کار می‌برم کاربرد من کمی نابجاست. ولی به هر حال، هنگامی که من آن‌را در مورد آنان به کار می‌برم قصدم آن است که توجه خواننده را به این نکته جلب کنم که چگونه کارشناسانی که رشته‌شان شناخت خاورمیانه است هنوز هم می‌توانند به اندک چیزی که از موقعیت فکری شرق‌شناسی در اروپای قرن نوزدهم باقی مانده است متکی باشند و از آن بهره برند.

درحیطهٔ اقتدار یا سلطه نه چیزی می‌توان یافت که مرموز و اسرارآمیز باشد و نه چیزی که طبیعی باشد. این پدیده‌ای است که پدید می‌آید، شکل می‌گیرد، و گسترش می‌یابد. وسیله است، می‌توان تبلیغش کرد، مقام و منزلت دارد، معیارهایی از ارزش و سلیقه پدید می‌آورد، از بعضی از اندیشه‌هایی که بدانها ارزش و حرمت می‌بخشد و واقعی جلوه‌شان می‌دهد تشخیص ناپذیر است (و همچنین از سنتها و نگرشها و داوریهایی که آنها را پدید می‌آورد و اشاعه می‌دهد و از نو تولید می‌کند). بالاتر از هر چیز، اقتدار را می‌توان تحت تجزیه و تحلیل قرار داد و درواقع باید چنین کرد. همهٔ این چیزهایی که از برای اقتدار برشمردیم در مورد شرق‌شناسی هم صادق است و بخش بزرگی از آنچه در این کتاب انجام داده‌ام آن بوده است که هم اقتدار تاریخی موجود در بطن شرق‌شناسی را توصیف کنم و هم اقتدارهای اختصاصی شرق‌شناسی را.

وسایل عمدهٔ روش‌شناختی من در امر بررسی و مطالعهٔ اقتدار در این کتاب عبارتند از آنچه می‌توان «موقعیت‌یابی استراتژیک» و «شکل بخشی استراتژیک» خواند. «موقعیت‌یابی استراتژیک» راهی است برای توصیف موقعیت نویسنده در یک متن با توجه به متون مربوط به شرق‌شناسی که موضوع کار

1. Friedrich Schlegel

اوست. «شکل بخشی استراتژیک» راهی است برای تجزیه و تحلیل روابط بین متون و چگونگی گرد هم آمدن و حجیم شدن و نیرومند شدن و متقابلاً اثربخش شدن گروههایی از متون، انواع متون، و حتی رگه‌ها و خصوصیات مشخص کنندهٔ انواع متون در میان خودشان و متعاقباً درحیطهٔ کلی دانش و فرهنگ. من مفهوم استراتژی را صرفاً به این منظور به کار می‌گیرم تا مسئله‌ای را مشخص کنم که هر آنکه دربارهٔ مشرق‌زمین چیزی نوشته است با آن دست به گریبان بوده است، یعنی این مسئله را که چگونه می‌توان وارد این موضوع شد یا به آن نزدیک شد و مقهور ابهت آن و ابعاد کلان آن نشد. هر آن‌کس که دربارهٔ مشرق‌زمین چیزی می‌نویسد باید موقعیت خود را در قبال مشرق‌زمین روشن کند. تجلی این موقعیت‌یابی در نوشتهٔ او از جمله عبارت خواهد بود از لحنی که او بر می‌گزیند، ساختاری که پدید می‌آورد، و نوع تصاویر و رگه‌ها و شکلهایی که در نوشتهٔ او گاه و بیگاه نمایان می‌شوند. و از مجموعهٔ تمامی اینهاست که بر روی هم راهی برای سخن گفتن با خواننده گشوده می‌شود و همچنین راهی باز می‌شود به سوی مشرق‌زمین و سرانجام به سوی ایفاء نقش معرف یا نماینده یا سخنگوی مشرق‌زمین. اما هیچ یک از اینها جنبهٔ تجریدی ندارد. هر آن‌کس که دربارهٔ مشرق‌زمین چیزی نوشته است یا می‌نویسد (حتی هومر) چنین فرض کرده است (یا می‌کند) که مشرق‌زمین پیش از او هم شناخته شده بوده است و او به این دانش پیشین رجوع می‌کند و به آن متکی می‌شود. به‌علاوه، هر تحقیقی که دربارهٔ مشرق‌زمین صورت می‌پذیرد خود را به تحقیقات دیگر پیوند می‌دهد (و همچنین به خوانندگان و شنوندگان، به نهادها، و به خود مشرق‌زمین). بنابراین مجموعه روابط بین تحقیقات یا نوشته‌ها، شنوندگان یا خوانندگان، و بعضی از جنبه‌های مشرق‌زمین یک ترکیب قابل تجزیه و تحلیل به‌دست می‌دهد که حضور آن در روند زمان، در عرصهٔ گفتمان، و در نهادهایی مانند مدارس و کتابخانه‌ها و دستگاههای روابط خارجی به آن نیرو و اقتدار می‌بخشد. به‌عنوان مثالی از این ترکیب قابل تجزیه و تحلیل، می‌توان به مطالعات زبان‌شناختی، مجموعه‌های مرکب از آثار ادبی مشرق‌زمین، و فانتزیهای شرقی اشاره کرد.

امیدوارم روشن باشد که توجه من به اقتدار، تجزیه و تحلیل مفاهیم پوشیده یا پنهانی متون شرق‌شناختی را به‌دنبال ندارد، بلکه تجزیه و تحلیلی به‌دنبال دارد از رویه یا پوستهٔ متون و از رابطهٔ متون با آنچه شرحش می‌دهند. من چنین می‌اندیشم که هر اندازه بر این نکته تأکید کنیم، باز هم کم تأکید کرده‌ایم. شرق‌شناسی مبتنی بر رابطهٔ آن با محیط بیرون از وجود خودش است. یعنی مبتنی بر این واقعیت

است که یک شاعر یا محقق شرق‌شناس، مشرق‌زمین را به سخن گفتن وا می‌دارد، مشرق‌زمین را توصیف می‌کند، و رموز مشرق‌زمین را بر جهان غرب و برای جهان غرب عیان می‌سازد. شرق‌شناس با مشرق‌زمین سر و کاری ندارد مگر همچون نخستین انگیزهٔ آنچه می‌گوید. آنچه شرق‌شناس می‌گوید یا می‌نویسد (صرفاً به اعتبار این واقعیت که آن سخن قبلاً گفته یا نوشته شده است) با این هدف گفته یا نوشته می‌شود که نشان داده شود شرق‌شناس در بیرون مشرق‌زمین مکان دارد. و این بیرون بودن او از حیطهٔ مشرق‌زمین هم در حکم یک واقعیت وجودی و فیزیکی است و هم یک واقعیت معنوی. حاصل اصلی این «در بیرون قرار داشتن» البته عرضه داشتن مشرق‌زمین است و به گونه‌ای نمایندگی آن‌را به عهده گرفتن. از همان روزگار کهن یعنی زمانی که اشخیلوس[1] نمایشنامهٔ «پارسی‌ها» را نوشت، مشرق‌زمین تغییر ماهیت داد، یعنی از صورت سرزمین بسیار دوردست و غالباً تهدید کننده‌ای که سرزمینی «دیگر» یا «دیگرگونه» است به در آمد و به‌صورت انسانهایی بالنسبه آشنا جلوه‌گر شد (در نوشتهٔ اشخیلوس به‌صورت زنان گریان و سوگوار آسیایی). تصاویر ملموس و معاصری که در نمایشنامهٔ «پارسی‌ها» به گونه‌ای چشمگیر نمایش داده می‌شود یک واقعیت را از دیده‌ها پنهان می‌دارد: و آن اینکه آنچه تماشاگر بر صحنه می‌بیند، تصویری است بسیار ساختگی که یک انسان غیر شرقی ترسیم کرده که به‌صورت مظهر و نشانه‌ای از تمامی مشرق‌زمین عرضه داشته است. از این رو، در تجزیه و تحلیل من از متون شرق‌شناختی تکیه و تأکید برآن است تا شواهدی عرضه داشته شوند که نشان دهند این‌گونه تصویرپردازی صرفاً تصویرپردازی است و نه شرح « طبیعی» مشرق‌زمین. این شواهد به هیچ وجه نامرئی نیستند. آنها را هم در متون به‌اصطلاح «واقعیت‌گرا» (مانند تاریخ، تجزیه و تحلیل فلسفی، و رسالات سیاسی) می‌توان یافت و هم در متونی که علناً مبتنی بر «هنر» هستند (یعنی تخیلی‌اند). آنچه باید در جست‌وجویش بود عبارت است از سبک، استعارات، عرصهٔ داستان، شیوه‌های بیان، و شرایط و اوضاع و احوال اجتماعی. آنچه نباید در جست‌وجویش بود صحت هر آنچه است که عرضه داشته می‌شود و منطبق بودن اقتباس بر فلان اصل یا منشأ بزرگ اولیه. نمود بیرونی هرگونه عرضه داشتن مشرق‌زمین همواره مبتنی بر گونه‌ای از باوری است که واقعیت محرز و پیش پا افتاده تلقی می‌شود. و آن واقعیت

---

۱. شاعر و نمایش‌نامه نویس یونانی قرون ششم و پنجم ق م. اثر معروفی که در ا ینجا نام برده شده است به زبان یونانی «پرسائی» خوانده می‌شود و رجزخوانی در باب شکست دریایی خشایارشا بخشی از مدلول آن‌را تشکیل می‌دهد. می‌توان «ایرانیان» را برای عنوان فارسی آن اختیار کرد. ولی از آنجا که واژهٔ «ایران» در آ ن زمان در خود ایران هم مصطلح نبوده است شاید «پارسی‌ها» یا «پارسیان» برابر دقیق‌تری باشد. نام خود نویسنده در متون فارسی گاه به گونه‌های دیگری آمده است ـ مترجم

محرز و پیش پا افتاده آن است که اگر مشرق‌زمین می‌توانست سخنگو یا نمایندهٔ خودش باشد، می‌بود. از آنجا که نمی‌تواند، عرضه داشتن مشرق‌زمین توسط غربیان این کار را انجام می‌دهد ـ برای جهان غرب و، از آنجا که شق بهتری موجود نیست، برای شرق بخت برگشته هم. چنان‌که کارل مارکس در اثر موسوم به *هیجدهم ماه برومر از دورهٔ پادشاهی لویی بناپارت* نوشت: «آنان نمی‌توانند سخنگوی خود باشند. باید از جانب آنان سخن گفته شود»[1].

یک دلیل دیگر اصرار ورزیدن من بر «نمود بیرونی»، آن است که به عقیدهٔ من در مورد گفتمان فرهنگی و تبادل اندیشه‌ها و غیره در چهارچوب یک فرهنگ واحد، این را باید روشن ساخت که آنچه معمولاً توسط فرهنگ اشاعه می‌یابد «واقعیت» نیست بلکه «عرضه داشتن» است. کمتر نیازی بدان هست تا نشان داده شود خود زبان یک دستگاه بسیار سازمان یافته و دارای اصطلاحات رمز مانند است که از وسایل بسیار برای بیان داشتن، اشاره کردن، تبادل پیامها و اطلاعات، عرضه داشتن، و غیره بهره می‌گیرد. لااقل در مورد زبان نوشتاری، این نکته درست است که در هیچ موردی چیزی به نام تحویل دادن یا بیان داشتن «حضور» وجود ندارد. آنچه وجود دارد «حضور مجدد» یا، به دیگر سخن، «عرضه داشتن» است. بنابراین، صحت ظاهری، ارزش، مؤثر بودن، و قدرت نوشته‌ای دربارهٔ مشرق‌زمین فقط تا اندازه‌ای بسیار اندک بر خود مشرق‌زمین متکی است و نمی‌تواند به گونه‌ای ملموس برگرفته از مشرق‌زمین باشد. برعکس، یک چنین نوشته مربوط به مشرق‌زمین از آن رو در ذهن خواننده جایگیر می‌شود که هر پدیدهٔ «واقعی» به نام «مشرق‌زمین» را به کنار گذارده است، جابه‌جا کرده است، و آن‌را به‌صورت موضوعی زائد بر نیازها یا خواسته‌ها در آورده است. بدین‌گونه، تمامی مبحث شرق‌شناسی مبحثی است جدا از خود مشرق‌زمین. اینکه آیا شرق‌شناسی معنی و مفهومی هم دارد و آن معنی یا مفهوم چیست، بیشتر به مغرب زمین بستگی دارد و کمتر به مشرق‌زمین. این مفهوم وجودش را مستقیماً مدیون روشهای گوناگون غربی برای عرضه داشتن است. این عرضه داشتن است که مشرق‌زمین را در هر گفتمان مربوط به آن مرئی و روشن می‌سازد و در مکان خود، در «آنجا» قرار می‌دهد. این معرفیها یا عرضه داشتنها برای اثربخش بودن متکی بر نهادها، سنتها، رسوم، توافقها و تفاهمهای حاکم بر چگونگی درک آنها هستند و نه متکی بر یک مشرق‌زمین دوردست و فاقد شکل مشخص.

تفاوت بین عرضه داشتن مشرق‌زمین تا پیش از ثلث سوم قرن هیجدهم و پس از آن (یعنی دوره‌ای که من عصر شرق‌شناسی نوین می‌خوانمش) در آن است که دامنهٔ عرضه داشتن مشرق‌زمین در دورهٔ اخیرتر

---

۱. لطفاً رجوع شود به نخستین پانوشتهای کتاب ـ مترجم

بسیار وسیع‌تر بوده است. درست است که پس از دورهٔ ویلیام جونز و آنکتیل ـ دوپرون [1] و پس از لشکرکشی ناپلئون به مصر، اروپا به گونهٔ علمی‌تری با مشرق‌زمین آشنا شد و اروپاییان با قدرت و انضباطی بیشتر از هر هنگام دیگری به عرصهٔ مشرق‌زمین پا نهادند. اما آنچه برای اروپا مهم بود عبارت بود از گسترش دامنهٔ تماس با مشرق‌زمین و دقت و ظرافت بیشتری که در روشهای مراوده با مشرق‌زمین نصیب اروپا شده بود. هنگامی که در اواخر قرن هیجدهم مشرق‌زمین به گونهٔ مشخص و مؤکدی قدمت زبانهای خود را بروز داد و از آن رهگذر بطلان اصل و نسب «الهی» زبان عبری محرز شد، گروهی از اروپاییان بودند که این کشف را صورت دادند و سایر پژوهشگران را از آن برخوردار ساختند و بدین‌گونه شناخت زبانهای هندواروپایی در حیطهٔ زبان‌شناسی پا به عرصهٔ وجود نهاد. این در حکم پیدایش علم جدید نیرومندی بود از برای بررسی مشرق‌زمین از دیدگاه زبان‌شناسی. همان‌گونه که «فوکو» در کتاب *مراحل و نظم و ترتیب پدیده‌ها* [2] نوشته است، پیدایش این علم به نوبهٔ خود به ظهور شبکهٔ مبسوطی از علائق علمی مربوط به آن انجامید. به همان سیاق، «ویلیام بکفورد»، «بایرون»، «گوته»، و «هوگو» از دیدگاه هنرها و حرفه‌های اختصاصی خود مفهوم مشرق‌زمین را ساختاری جدید بخشیدند و از رهگذر هنرها و تصاویر و نمودارهایشان مردمان و نقشها و شکلهای مشرق‌زمین را در معرض دید دیگران قرار دادند. حد اعلای نقش مشرق‌زمین «واقعی» آن بود که نویسنده‌ای را به بینش خاص خود او رهنمون گردد. تنها در چند مورد بسیار نادر بود که مشرق‌زمین واقعی، به معنای دقیق عبارت، چراغ راهنمای نویسنده به‌شمار می‌رفت.

شرق‌شناسی در درجهٔ نخست جوابگوی فرهنگی بود که آن‌را تولید کرده بود و تنها در درجهٔ دوم به موضوع تخیلی‌ای که آن نیز مخلوق ذهنیت جهان غرب بود ربط می‌یافت. بدین‌گونه، تاریخ شرق‌شناسی هم دارای یک انسجام درونی است و هم برخوردار از یک رشته از روابط به هم پیوسته با فرهنگ غالبی که مبحث شرق‌شناسی را احاطه کرده است. بنابراین در تجزیه و تحلیلهای من کوشیده شده تا این چیزها نشان داده شود: ساختار درونی و شکلهای مبحث، پیشگامان آن، بزرگان آن، متون بیان کنندهٔ قواعد آن، اندیشه‌های خودستایانهٔ آن، شخصیتهای نمونهٔ آن، پیروان آن، توصیف‌کنندگان یا شرح و بسط‌دهندگان آن، و سرآوران جدید آن. به‌علاوه کوشیده‌ام شرح دهم که شرق‌شناسی چگونه اندیشه‌ها و نظریه‌ها و گرایشهای «نیرومند» حاکم بر آن فرهنگ را به عاریت گرفت و کراراً اطلاعاتش را از رهگذر همان اندیشه‌ها کسب کرد. همچنین کوشیده‌ام نشان دهم که این انواع یا جنبه‌های مشرق‌زمین

---

1. Anquetil ـ Duperron
2. The Order of Things

همواره وجود داشته است و هنوز هم وجود دارد: مشرق‌زمین زبان‌شناختی، مشرق‌زمین فرویدی، مشرق‌زمین اشپنگلری[1]، مشرق‌زمین داروینی، مشرق‌زمین نژادپرستانه، و غیره. با این احوال، هیچ‌گاه چیزی وجود نداشته است که بتوان آن‌را مشرق‌زمین خالص یا بلاشرط نامید. به همان‌گونه، هیچ‌گاه شکل غیر مادی‌ای از شرق‌شناسی وجود نداشته است. پدیدهٔ بی‌شائبه و معصومی که بتوان «فکر یا تصور فراگیر چگونگی مشرق‌زمین» یا «ایدهٔ مشرق‌زمین» نامیدش حتی از آن هم نادرتر بوده است[2]. در این اعتقاد زیربنایی و در پیامدهای روش‌شناختی آن است که بین من و محققانی که تاریخ اندیشه‌ها را بررسی می‌کنند اختلاف نظر موجود است. علت آن است که تأکید بر شکلهای عملی و، بالاتر از همه، بر اثرگذاری قابل ملاحظهٔ گفته‌ها و نوشته‌های موجود در گفتمان شرق‌شناختی به طرقی امکان‌پذیر است که معمولاً در هرگونه نگرش انزواجویانهٔ تاریخی بدانها کم بها داده می‌شود. بدون آن تأکیدها و آن اثر گذاریهای قابل ملاحظه، شرق‌شناسی صرفاً اندیشه‌ای تواند بود در میان بسی اندیشهٔ دیگر، و حال آنکه شرق‌شناسی بسیار بیش از یک اندیشهٔ صرف بوده است و اکنون هم چنین است. بنابراین، در این کتاب کوشیده‌ام که نه تنها کارهای محققانه، بلکه آثار ادبی، رسالات سیاسی، متون ژورنالیستی، سفرنامه‌ها، و آثار تحقیقی و مذهبی را بررسی کنم. به دیگر سخن، چشم‌انداز مختلط من به‌طور کلی تاریخگرایانه و نیز مبتنی بر انسان‌شناسی است و این از آن رو چنین است که به عقیدهٔ من همهٔ متون مادی یا این جهانی هستند و مربوط به شرایط خاص و معین (البته به طرقی، از نوع به نوع و از این دورهٔ تاریخی به آن دورهٔ تاریخی، فرق می‌کنند).

با این‌حال، من برخلاف میشل فوکو[3] (که تا حد زیادی مدیون کارهایش هستم) معتقدم که هر نویسندهٔ منفردی اثرگذاری قابل ملاحظه و تعیین کننده‌ای دارد، یعنی بر مجموعه متونی که مبحث گسترده و مبتنی بر تفحصی مانند شرق‌شناسی را تشکیل می‌دهد اثر می‌گذارد. وحدت مجموعهٔ کلان متونی که من تحت تجزیه و تحلیل قرار داده‌ام تا حدی متکی بر این واقعیت است که این متون کراراً به یکدیگر اشاره می‌کنند: هرچه باشد، شرق‌شناسی چهارچوبی دارد و نظم و نسقی است از برای بررسی کردن و نقل کردن آثار و نویسندگان آثار. اثر موسوم به *آداب و رسوم مصریان عصر جدید* به قلم ویلیام

---

۱. منسوب به اسوالد اشپنگلر(Oswald Spengler) فیلسوف آلمانی قرون نوزدهم وبیستم که توجهش به فلسفهٔ تاریخ معطوف بود و اعتقاد داشت که دوره‌های متناوب اعتلاء و نزول، حاکم بر تمدنهاست ـ مترجم

۲. مترجم کوشیده است امانتدار باشد. اینکه چیزی یا پدیده‌ای به کلی ناموجود بوده باشد و چیز دیگری از آن هم نادرتر کمی غ. منطقی است، زیرا ناموجود بودن خاصیتی مطلق است و قیاس بردار نیست. با.این‌حال مترجم به خود اجازه نداده است که در کلام نویسنده دست ببرد ـ مترجم

۳. مورخ و فیلسوف فرانسوی در قرن بیستم ـ مترجم

لین را اشخاص مختلف و متفاوتی مانند نروال و فلوبر و ریچارد برتون[1] خواندند و مطالبش را نقل کردند. «لین» صاحب نظر معتبری بود که مطالعهٔ آثارش برای هر آن‌کس که دربارهٔ مشرق‌زمین (و نه تنها دربارهٔ مصر) می‌اندیشید یا چیزی می‌نوشت ضروری بود. هنگامی که نروال عباراتی از کتاب *آداب و رسوم مصریان عصر جدید* را عیناً نقل می‌کند، هدفش بهره برداری از اعتبار «لین» برای توصیف صحنه‌هایی از زندگی روستایی در سوریه است و نه در مصر. اعتبار «لین» و فرصتهایی که از رهگذر آن اعتبار برای نقل نوشته‌های او، چه اندیشیده چه نیندیشیده، پدید آمد ناشی از آن بود که شرق‌شناسی می‌توانست به نوشتهٔ او آن‌گونه رواج وسیع ببخشد که ما شاهدِ برخورداری «لین» از آن بوده‌ایم. و اما هیچ راهی موجود نیست که بدان طریق بتوان رواج آثار «لین» را دریافت بی‌آنکه در عین‌حال جنبه‌های اختصاصی خود نوشته‌هایش هم درک گردد. این نکته در مورد «رنان»، «دو ساسی»، «لامارتین»، «شلگل»، و تنی چند از سایر نویسندگان ذی‌نفوذ هم صدق کند. «فوکو» معتقد است که به‌طور کلی متن منفرد یا نویسندهٔ منفرد حائز اهمیت قابل ملاحظه‌ای نیست. از دیدگاه تجربه‌گرایانه، در مورد شرق‌شناسی (و شاید نه در هیچ مورد دیگری) من سخن فوکو را درست نیافته‌ام. از همین رو، من در تجزیه و تحلیلهای خود به مطالعهٔ دقیق متون متوسل شده‌ام و هدف از این کار آن بوده است که رابطهٔ منطقی بین متن منفرد یا نویسندهٔ منفرد از یک سو و شکل‌گیری جمعی و پیچیده‌ای که نوشتهٔ او یکی از اجزاء آن است از سوی دیگر هویدا گردد.

اما با آنکه برای نگارش این کتاب به آثار شمار کلانی از نویسندگان مراجعه شده است و بدانها اشاره رفته است، باز هم کتاب به هیچ وجه در حکم تاریخ کامل یا شرح فراگیری از شرق‌شناسی نیست و من شخصاً از این نقص قویاً آگاهم. تار و پود گفتمانی به عمق شرق‌شناسی از آن رو در جهان غرب برقرار و اثربخش مانده است که شرق‌شناسی مبحثی است بس غنی. تنها کار من آن بوده است که بخشی از این تاروپود را در برهه‌های مشخصی توصیف کنم و صرفاً اشاره‌ای به مجموعهٔ بس وسیع‌تری صورت دهم که مشروح، درخور توجه، و سرشار از تصاویر و متون و رویدادهای شگفت‌انگیز است. برای خود وسیله‌ای از برای تسلای خاطر یافته‌ام و آن اینکه خود را چنین متقاعد کنم که این کتاب تنها یک قسط از اقساط بسیار است و امید آن است که خواهند بود پژوهشگران یا منتقدانی که مایل به نگارش

---

۱. برای اجتناب از خطای احتمالی، بد نیست توضیح بدهیم که این «ریچارد برتون» غیر از همنام شاید معروف‌تری است که هنرپیشهٔ سینما بود. ریچارد برتون در اینجا سیاح و شرق‌شناس و نویسندهٔ انگلیسی قرن نوزدهم است که یکی از کارهای مشهورترش گرد آوری داستانهای هزار و یک شب و ترجمهٔ آنها به انگلیسی است (در مجموعهٔ موسوم به Arabian Nights) ـ مترجم

کتابهای دیگری در همین مایه باشند. هنوز رسالهٔ نانوشته‌ای در باب امپریالیسم و فرهنگ باقی است و در پژوهشهای دیگری رابطهٔ بین شرق‌شناسی و امر تدریس، ژرف‌تر کاویده خواهد شد. شرق‌شناسی ایتالیایی، هلندی، آلمانی، و سوئیسی مباحثی دیگر توانند بود. موضوع دیگری که درخور بحث است رابطهٔ میان پژوهش از یک سو و نگارش ابتکارآمیز از سویی دیگر و اثرگذاردن این دو بر یکدیگر است. همچنین می‌توان در باب افکار و شیوه‌های اداری از یک طرف و کار فکری و پژوهشی از طرف دیگر تفحصی صورت داد. و شاید در این میان مهم‌ترین کار آن باشد که مطالعاتی صورت پذیرد در این خصوص که در عصر حاضر چه شقهای دیگری در برابر شرق‌شناسی وجود دارند و این پرسش مطرح گردد که چگونه می‌توان خصوصیات فرهنگها و مردمان دیگر را تحت مطالعه قرار داد و در این راه آزادانه و بی‌قید و بند اندیشید و به هیچ تفکر خاصی فرصت تحمیل و رخصت مداخله نداد. از همهٔ اینها گذشته، باید تمامی مسئلهٔ پیچیدهٔ دانش و قدرت را تحت تجدید نظر قرار داد و بر آن نگاهی نو افکند. اینها همه کارهایی است که در این کتاب ناتمام مانده است و ناتمام ماندنشان مایهٔ شرمساری نویسنده است.

آخرین نکته‌ای که می‌خواهم در اینجا دربارهٔ راه و روش نگارش کتاب بگویم (و شاید خودستایانه باشد) آن است که من این کتاب را برای چند نوع خواننده مختلف به رشتهٔ تحریر در آورده‌ام. برای دانشجویان ادبیات و فن نقد ادبی، *شرق‌شناسی* وسیلهٔ بسیار خوبی برای بررسی رابطهٔ بین جامعه، تاریخ، و قرار گرفتن مطالب در متون مربوطه فراهم می‌آورد. به‌علاوه، نقش فرهنگی‌ای که مشرق‌زمین در جهان غرب ایفا کرده است مبحث شرق‌شناسی را با ایدئولوژی، سیاست، و منطق قدرت، ارتباط می‌دهد و گمان من بر آن است که این موضوعات به اهل ادب ربط می‌یابند. برای پژوهندگان مشرق‌زمین عصر حاضر، از دانشگاهیان گرفته الی تعیین‌کنندگان خطوط مشی سیاسی، من در نگارش این کتاب دو هدف در ذهن داشته‌ام: نخست آنکه نسبنامه یا ریشه و خمیرهٔ فکری خود آنان را به گونه‌ای که قبلاً صورت نپذیرفته است عرضه بدارم و دوم آنکه فرضیاتی را که غالباً بی‌چون و چرا پذیرفته شده‌اند و تاحد زیادی ریشه و پایهٔ کار آنان را تشکیل می‌دهد در معرض بررسی و انتقاد قرار دهم. برای خوانندگان به‌طور کلی، این کتاب به مسائلی می‌پردازد که همواره توجه برانگیز هستند و همه‌شان نه تنها به تصورات غربیان از دیگران و رفتار غربیان با دیگران ربط می‌یابند، بلکه در نقش بسیار مهمی که فرهنگ غرب در، به قول ویکو[1]، جهان ملتها ایفا کرده است ذی‌مدخل هستند. و سرانجام برای خوانندگان برخاسته از به اصطلاح جهان سوم، در این کتاب کوشیده شده است که گامی در این جهت برداشته شود تا صرف نظر از سیاست

1. Vico

جهان غرب و مکان جهان غیر غربی در آن چهارچوب سیاسی، « نیرو» ی گفتمان فرهنگی غربی درک شود. این نیرویی است که غالباً به اشتباه صرفاً تزئینی یا «فراساختاری» تلقی می‌شود. امید دارم که بتوانم ساختار سترک سلطهٔ فرهنگی را بنمایانم و، به‌ویژه در مورد مللی که قبلاً تحت استعمار بوده‌اند، وسوسه‌ها و خطرات کاربرد این ساختار را در مورد خودشان یا در مورد دیگران نشان بدهم.

این کتاب به سه فصل طولانی و دوازده بخش کوچک‌تر تقسیم شده است و هدف از این کار آن بوده است که امر عرضه و توضیح و نمایش هرچه بیشتر تسهیل گردد. درفصل اول که عنوانش «دامنهٔ شرق‌شناسی» است، دایرهٔ بزرگی به گرد همهٔ ابعاد موضوع کشیده می‌شود (هم با توجه به سلسله مراتب تاریخی و رویدادهای تاریخی و هم با در نظر داشتن موضوعات و مباحث فلسفی و سیاسی). در فصل دوم که «ساختارها و نوساختارهای شرق‌شناسانه» عنوان دارد، کوشیده شده است که تکوین و رشد شرق‌شناسی نوین بررسی گردد. این کار هم با دنبال کردن مراحل، کم و بیش با توجه به مراتب تقدم و تأخر زمانی، انجام شده است و هم از طریق توصیف رشتهٔ «ابزار» یا وسایلی که کاربردشان در نزد عمدهٔ شاعران و هنرمندان و پژوهشگران معمول است. عنوان فصل سوم «شرق‌شناسی در عصر حاضر» است. این فصل با اشاره به زمانی آغاز می‌گردد که همان زمان ختم مدلول فصل پیشین است (یعنی حدود سال ۱۸۷۰). دورهٔ مورد بحث این فصل دورهٔ گسترش کلان استعمار در مشرق‌زمین است و نقطهٔ پایان یا نقطهٔ «اوج» آن جنگ جهانی دوم است. در آخرین بخش فصل سوم به چگونگی گذر از مرحلهٔ سیطرهٔ فرانسه و بریتانیا به مرحلهٔ سیطرهٔ آمریکا توجه شده است. در این بخش سرانجام کوشیده‌ام که از واقعیات اجتماعی و فکری کنونی شرق‌شناسی در ایالات متحده طرحی یا تصویری به‌دست دهم.

و اما بعد شخصی. گرامشی[1] در کتاب *یادداشتهای زندان*[2] می‌نویسد: «نقطهٔ آغاز شرح و بسط نقادانه آن است که شخص آگاه باشد که واقعاً کیست؛ و این «خودشناسی» همچون فرایند روند تاریخی تا به امروز است که در شخص شما بی‌نهایت رگه و ردّ پا به جای گذارده است، بی‌آنکه سیاهه‌ای یا فهرستی از آن رگه‌ها برجای گذارد». تنها ترجمهٔ انگلیسی‌ای که از این اثر «گرامشی» در دست است این جملهٔ او را، معلوم نیست از چه رو، به همین جا ختم می‌کند و حال آنکه متن اصلی (یعنی ایتالیایی) اثر گرامشی در اینجا چنین ادامه می‌یابد: «بنابراین، بسیار ضروری است که از همان آغاز، سیاهه‌ای تدوین گردد»[(۱۶)].

بخش بزرگی از شراکت و مایه‌گذاری شخصی من در نگارش این کتاب ناشی از آگاهی من از «شرقی»

---

۱. رجوع شود به پانوشتهای پیشین ـ مترجم

۲. The Prison Notebooks، عنوان اصلی کتاب به زبان ایتالیایی: Quaderni del Carcere ـ مترجم

بودن است ـ به مثابهٔ کودکی که در دو مستعمرهٔ بریتانیا بار آمده و رشد کرده است. تمامی آموزش و پرورش من در این دو مستعمره (فلسطین و مصر) و در ایالات متحده آموزش و پرورشی غربی بوده است؛ و با این‌حال این خودآگاهی آغازین در من باقی مانده است. از بسیاری جهات، تفحص من در شرق‌شناسی در حکم کوششی بوده است از برای آنکه سیاهه‌ای فراهم آورم از رگه‌ها و ردّ پایی که در من، در مقام یک وجود شرقی، به جای مانده است؛ و منظورم ردّ پای فرهنگی‌ای است که سلطهٔ آن در زندگی همهٔ مشرق‌زمینیان عاملی بس نیرومند بوده است. از این روست که در ذهن من، مشرق‌زمین اسلامی، لاجرم مرکز توجه بوده است. قضاوت در این خصوص که آیا آنچه بدان رسیده‌ام همان سیاهه‌ای است که گرامشی توصیه کرده است یا نه باید با دیگران باشد، گو اینکه چنین حس می‌کنم که آگاهی از اینکه به هر حال کوشیده‌ام چنین سیاهه‌ای فراهم آورم حائز اهمیت است.

در این راه کوشیده‌ام تا سرحد امکان هم سرسخت باشم و هم پیرو منطق، همواره آگاهی موشکافانه را حفظ کنم، و در عین‌حال آن دسته از وسایل پژوهش تاریخی و بشرگرایانه (اومانیستی) و فرهنگی را به کار گیرم که آموزش و پرورش من مرا خوشبختانه از آنها برخوردار ساخته است. اما در هیچ موردی از آن میان، هیچ‌گاه یک واقعیت فرهنگی را از نظر دور نداشته‌ام ـ یعنی این را که من شخصاً در امر «شرقی شدن» یا «شرقی بودن» خویشتن شراکت داشته‌ام.

شرایط و اوضاع و احوال تاریخی‌ای که چنین تحقیقی را میسّر ساخته است نسبتاً پیچیده است و من در اینجا می‌توانم آن شرایط را صرفاً به‌صورت طرحی کلی بیان دارم. هر آن‌کس که از دههٔ ۱۹۵۰ به بعد در جهان غرب، به‌ویژه در ایالات متحده، مقیم بوده باشد، در عصری زیسته است پر از آشوب و تلاطم در روابط شرق و غرب. از آن میان هیچ‌کس نمی‌تواند متوجه نشده باشد که در طی این دوره چگونه «شرق» همواره مفهوم مخاطره و تهدید را در اذهان تداعی می‌کرده است، ولو که شرق علاوه بر شوروی به همان معنای کهن مشرق‌زمین هم بوده است. در دانشگاهها شمار روزافزونی از برنامه‌های تحقیق محلی، مطالعهٔ محققانهٔ مشرق‌زمین را به‌صورت رشته‌ای یا شعبه‌ای از سیاست کشور در آورده است. در حیطهٔ امور سیاسی، در این کشور توجه و علاقه‌ای نسبت به مشرق‌زمین موجود است. علت را باید هم در اهمیت سوق الجیشی و اقتصادی مشرق‌زمین جست‌وجو کرد و هم در این واقعیت که مشرق‌زمین از دیرباز جاذبه‌ای جادویی داشته است. با توجه به اینکه در این عصر اعتلاء فنون الکترونیک، انسان غربی به تمامی جهان دسترسی فوری دارد، مشرق‌زمین هم به او نزدیک‌تر شده است و اکنون مشرق‌زمین کمتر اسطوره است و بیشتر مکانی است که غربیان، به‌ویژه آمریکاییان، در آن منافع و علائقی دارند.

یک جنبهٔ پیدایش این جهان الکترونیک و «پسامدرنیست» آن است که الگوهای فراگیر ناشی از

«یکسان پنداری» که در حکم وسایل نگرش بر مشرق‌زمین و درک آنند تقویت شده‌اند. تلویزیون، سینما، و منابع و وسایل همهٔ رسانه‌ها اطلاعات را بیشتر و باز هم بیشتر در قالبهای یکسان و استاندارد قرار داده‌اند. تا آنجا که قضیه به خود مشرق‌زمین مربوط می‌شود، یکسان‌سازی و الگوتراشی فرهنگی، چگونگی نگرش قرن نوزدهمی را در رابطه با «مشرق‌زمین اسرارآمیز» تقویت کرده است. این نکته در مورد چگونگی نگرش بر خاور نزدیک بیش از هر مورد دیگری صدق می‌کند. سه عامل در زمرهٔ عواملی بوده‌اند که موجب شده‌اند حتی ساده‌ترین موارد نگرش بر اعراب و اسلام به‌صورت موضوعی بسیار سیاسی و حتی خشن در آید. یکی از آن سه عامل تاریخ تعصب عامه‌پسند ضد عرب و ضد اسلام در جهان غرب است که بازتابی بلافصل در تاریخ شرق‌شناسی دارد. دو دیگر مبارزهٔ اعراب با صهیونیسم اسرائیلی است و اثراتش هم بر یهودیان آمریکا، هم بر فرهنگ لیبرالی آمریکا، و هم بر مردم آمریکا به‌طور کلی. سه دیگر فقدان تقریباً کامل هرگونه موضع فرهنگی‌ای است که بتواند یا جانبداری از اعراب و اسلام را امکان‌پذیر سازد یا موجبات بحثی معقول و بری از شور و هیجان را فراهم آورد. به‌علاوه ناگفته پیداست از آنجا که اکنون خاورمیانه بلافاصله، سیاست‌بازی قدرتهای بزرگ، اقتصاد نفت، و تقسیم سادهٔ عرصهٔ اختلافات به اسرائیل آزادیخواه و دمکرات منش و اعراب بدنهاد و خودکامه و توتالیتر و تروریست را در اذهان تداعی می‌کند، امکان فراهم آوردن چیزی که شباهتی به نگرش روشنی بر مسائل خاور نزدیک داشته باشد به حد اسفباری اندک است.

تجربهٔ شخصی من از این مسائل و مشکلات یکی از انگیزه‌های من در نگارش این کتاب بوده است. زندگی یک عرب فلسطینی در جهان غرب، به‌ویژه در آمریکا، مایهٔ دلسردی است. در این کشور تقریباً اتفاق نظری موجود است مبنی بر آنکه از نظر سیاسی عرب فلسطینی اصولاً وجود ندارد، و هر آنگاه که رخصت داده می‌شود که عرب فلسطینی از نظر سیاسی موجود فرض شود، وجود او یا در مقام مزاحم و مایهٔ دردسر است یا در مقام انسان شرقی. شبکهٔ نژادپرستی، الگوتراشی فرهنگی، امپریالیسم سیاسی، و ایدئولوژی «بشریت‌زدایی» شبکه‌ای است با تار و پودی بس نیرومند که به گرد دست و پای اعراب یا مسلمانان پیچیده است و این شبکه یا تار عنکبوت است که هر فلسطینی‌ای آن‌را حس می‌کند و همچون سرنوشتی که اختصاصاً برای تنبیه او رقم زده شده است به‌جا می‌آورد. واقعیت دیگری هم هست که روزگار را بر او باز هم بیشتر تیره و تار کرده است و آن اینکه در ایالات متحده از میان کسانی که در عرصهٔ پژوهش و دانشگاه با خاور نزدیک سروکار داشته‌اند (یعنی، خلاصه، از میان شرق‌شناسان) هیچ‌کس خود را از دیدگاه فرهنگی یا سیاسی از صمیم قلب به اعراب نزدیک ندانسته است. بی‌شک در بعضی از سطوح پژوهش قرابتهایی احساس شده است ولی این قرابتها به هیچ وجه به‌اندازهٔ مقبولیت صهیونیسم در نزد آمریکاییان شکلی «پذیرفتنی» به خود نگرفته است. از طرف دیگر، این قرابتها کراراً

از ریشه و اساس دچار نقص بوده‌اند زیرا مایه‌شان یا همکاری با نهادهای سیاسی و اقتصادی بی‌اعتبار (مانند شرکتهای نفتی یا «عرب‌شناسان» وزارت خارجه) بوده است یا نزدیکی به دین و مذهب.

نظر به آنچه گفته شد زنجیرهٔ به هم پیوسته‌ای از دانش و قدرت که «انسان شرقی» را خلق می‌کند و به یک تعبیر بشر بودن را از او سلب می‌کند از دیدگاه من یک موضوع خالصاً آکادمیک نیست ولی یک موضوع «فکری» یا «روشنفکرانه» هست، و بس روشن است که در این مقام دارای اهمیت است. من توانسته‌ام از علائق سیاسی و بشرگرایانهٔ (اومانیستی) خود برای تجزیه و تحلیل و توصیف یک موضوع بسیار دنیوی بهره گیرم - یعنی پیدایش و گسترش و انسجام مبحث شرق‌شناسی. کراراً چنین فرض شده است که ادبیات و فرهنگ از دیدگاه سیاسی و حتی تاریخی معصومند. ولی غالباً موضوع در نظر من دیگرگونه جلوه کرده است و تفحص من در شرق‌شناسی مرا متقاعد کرده است (و امیدوارم که همکاران ادیب مرا هم متقاعد کند) که «جامعه» و «فرهنگ ادبی» را فقط توأماً می‌توان درک کرد و تحت مطالعه قرار داد. به‌علاوه، با دنبال کردن یک منطق اجتناب ناپذیر خود را در حال نگارش تاریخ پدیده‌ای یافته‌ام که از برای یهود ستیزی[1] غربی یک شریک مخفی و غریب است. من یهودستیزی را در شاخهٔ اسلامی آن مورد بحث قرار داده‌ام. و اینکه یهود ستیزی و شرق‌شناسی به یکدیگر شباهت بسیار دارند یک واقعیت تاریخی و فرهنگی و سیاسی است که کافی است از آن در محضر یک عرب فلسطینی ذکری به میان آوریم تا طنز تلخی که در آن نهفته است کاملاً مفهوم افتد. اما هدف دیگری که اگر می‌توانستم در اینجا بدان نایل آیم شادمان می‌شدم، کمک به درک بهتر طرق اعمال سلطهٔ فرهنگی است. اگر این کتاب تکوین و تشویق نوع دیگری از رابطه با مشرق‌زمین را موجب شود (و از آن بهتر، اگر بتواند اصولا به حذف «مشرق‌زمین» و «مغرب زمین» بینجامد) آنگاه اندک پیشروی‌ای در روندی صورت داده‌ایم که ریموند ویلیامز[2] آن‌را «نفی آموخته‌ها در عرصهٔ حالت ذاتی مسلط» خوانده است[(۱۷)].

---

۱. در اینجا نویسنده اصطلاح معمول anti Semitism را به کاربرده است که تحت اللفظ به معنای «سامی ستیزی» است و بنابراین قاعدتاً باید معنای تعصب علیه اعراب و یهود و سایر ملل و اقوام سامی نژاد را برساند. ولی این در واقع یک «غلط مصطلح» است و امروزه صرفاً به معنای یهود ستیزی به کار می‌رود - مترجم

2. Raymond Williams

بخش اول: دامنهٔ شرق‌شناسی

«... نبوغ پرجنب و جوش و بلند پروازانهٔ اروپاییان... که بی‌صبرانه می‌خواهند وسایل جدید اعمال قدرت خویشتن را به کار گیرند[1]...»

ژان باپتیست ژوزف فوریه[2]، در *دیباچهٔ تاریخی*[3] (چاپ ۱۸۰۹)، بر کتاب *توصیف مصر*[4]

1. ... le génie inquiet et ambitieux des Européens ... impatient d'employer les nouveaux instruments de leur puissancce....
2. Jean Baptiste Joseph Fourier
3. Préface Historique
4. Description de l'Égypte

I

شناخت مردمان و جوامع مشرق‌زمین

در تاریخ سیزدهم ژوئن سال ۱۹۱۰ آرتور جیمز بالفور[1] در مجلس عوام بریتانیا سخنرانی‌ای ایراد کرد در باب «مسائلی که باید در مصر به آنها بپردازیم». وی گفت: «این مسائل به رده‌ای از مسائل تعلق دارند که به کلی دیگرگونه‌اند. این مسائل به مسائل مبتلا به مثلاً جزیرهٔ وایت[2] یا منطقهٔ وست رایدینگ[3] از ایالت «یورکشایر» هیچ شباهتی ندارند». او با صلاحیت و اقتداری سخن می‌گفت که درخور کسی است که سالیان دراز نمایندهٔ مجلس عوام بوده است و سمتهای سیاسی‌اش عبارت بوده‌اند از ایفای وظایف منشی خصوصی «لرد سالزبوری»، وزارت امور ایرلند، وزارت امور اسکاتلند، و نخست وزیری. او به‌علاوه در بسیاری از بحرانها و موفقیتها و دگرگونیهایی که بریتانیا در خارج پشت سر گذارده بود شراکت داشت. بالفور در دورهٔ تصدی امور مربوط به امپراتوری بریتانیا به ملکه‌ای خدمت کرده بود که در سال ۱۸۷۶ به او عنوان «امپراتوریس هندوستان» اعطا شده بود. به‌علاوه در گذشته در بسیاری از مسائل و بحرانهای دیگر ذی‌نفوذ بود: جنگ در افغانستان، جنگ با قبیلهٔ زولو[4]، اشغال مصر توسط بریتانیا در سال ۱۸۸۲، مرگ ژنرال «گوردون» در سودان، واقعهٔ فاشودا[5]،

---

1. Arthur James Balfour

۲. Isle of Wight جزیره‌ای نسبتاً بزرگ در جنوب انگلستان و در نزدیکی بندر ساوتهمپتن ـ مترجم

3. West Riding

۴. در جنوب آفریقا ـ مترجم

۵. شهر کوچکی در جنوب سودان ـ مترجم

جنگ اُم دُرمان [1]، جنگ با بوئرها، و جنگ روس و ژاپن. به‌علاوه، اهمیت درخور ملاحظهٔ اجتماعی او، دامنهٔ آموخته‌های او و هوشیاری او [2]، آموزش و پرورش او در مدرسهٔ اشرافی «ایتون» و در ترینیتی کالج [3] (از کالجهای دانشگاه کمبریج)، و احاطهٔ او بر همهٔ مسائل مربوط به امپراتوری بریتانیا، همه دست به‌دست هم داده بودند، به گونه‌ای که به هنگام سخنرانی در مجلس عوام در سال ۱۹۱۰ از صلاحیت معتنابهی در مورد آنچه بر زبان جاری می‌ساخت برخوردار بود. ولی برای سخنرانی بالفور (یا لااقل برای نیاز او به ادا کردن آن سخنرانی به گونه‌ای آموزگارانه و اخلاق پرورانه) جنبه‌های بیشتری می‌شد برشمرد. بعضی از نمایندگان مجلس در لزوم حضور «انگلستان در مصر» شک داشتند. و این عنوان کتابی بود که آلفرد میلنر [4] در سال ۱۸۹۲ با شور و شوق بسیار به رشتهٔ تحریر در آورده بود ولی اکنون همان عنوان بیانگر اشغالی بود که زمانی برای بریتانیا منفعت داشت اما به مرور زمان به مایهٔ آشوب و دردسر بدل شده بود زیرا ناسیونالیسم مصر در حال نضج گرفتن بود و حضور بریتانیا در مصر دیگر چیزی نبود که بتوان به آسانی از آن دفاع کرد. بنابراین وجود بالفور لازم بود تا آگاهی بدهد و توضیح بدهد.

بالفور با اشاره به چالش و مؤاخذه‌ای که ج. م. رابرتسون (نمایندهٔ مجلس از حوزهٔ «تاینساید») مطرح کرده بود همان سؤال رابرتسون را تکرار کرد: «شما چه حقی دارید که در رابطه با مردمی که خواسته‌اید «مشرق‌زمینی» بخوانیدشان حالتی این چنین سرورانه و تفرعن‌آمیز به خود بگیرید؟». انتخاب عبارت «مشرق‌زمینی» دارای پشتوانهٔ تاریخی و ادبی بود. «چاسر»، «مندویل»، «شکسپیر»، «درایدن»، «پوپ»، و «بایرون» به کارش برده بودند. از دیدگاههای جغرافیایی، اخلاقی یا معنوی، و فرهنگی به «آسیا» یا «مشرق‌زمین» اشاره داشت. در اروپا می‌شد از شخصیت مشرق‌زمینی، محیط مشرق‌زمینی، داستان مشرق‌زمینی، استبداد مشرق‌زمینی، یا وجه تولید مشرق‌زمینی سخن گفت بی‌آنکه ابهامی برانگیخته شود. مارکس آن عبارت را به کار برده بود و اکنون بالفور همان را به کار می‌برد. انتخاب این عبارت قابل فهم بود و به پرسشی یا اظهار نظری نینجامید:

---

۱. به ضمّ الف و دالْ. شهری در سودان و صحنهٔ نبردی بزرگ در قرن نوزدهم. وینستون چرچیل (درآن هنگام هیجده ساله) در آن نبرد شراکت داشت ـ مترجم

۲. او از عهدهٔ نوشتن مطالبی دربارهٔ موضوعاتی بسیار متفاوت بر می‌آمد: از «برگسون» و «هندل» و خداشناسی گرفته الی بازی گلف ـ نویسنده

3. Trinity College

4 Alfred Milner

من به هیچ وجه حالتی سرورانه و تفرعن‌آمیز به خود نگرفته‌ام. ولی خطاب به آقای رابرتسون یا هرکس دیگری که اطلاعاتی ولو بسیار سطحی از تاریخ داشته باشد این خواهش را مطرح می‌کنم که واقعیاتی را بررسی کنند که یک سیاستمدار انگلیسی هنگامی که در رابطهٔ با نژادهای بزرگی مانند ساکنان مصر وکشورهای مشرق‌زمین درموضع قدرت عالیه قرار داده می‌شود، باید با آنها سر و کار داشته باشد. ما تمدن مصر را بهتر از تمدن هر کشور دیگری می‌شناسیم. ما از چگونگی آن در اعصار کهن بیشتر از هرمورد دیگری آگاهیم. ما از احوال مصر به گونه‌ای آگاهیم که کسی که با مصرآشنایی صمیمانه داشته باشد آگاه است. ما دربارهٔ مصر اطلاعات باز هم بیشتری داریم. اطلاعات ما در بارهٔ مصر دامنه‌ای دارد بس فراتر از حدود تاریخ حقیر و کوتاه مدت نژاد خودمان یعنی در زمانی در عصر ماقبل تاریخ که مصر عنفوان جوانیش را پشت سر گذارده بود. بر همهٔ کشورهای مشرق‌زمین بنگرید. از عظمت یا حقارت سخن مرانید.

در این اظهارات بالفور (و اظهارات دیگر او که در دنبال خواهد آمد) دو رگهٔ عمده می‌توان یافت: دانش و قدرت، که همانا رگه‌هایی هستند که در آثار «فرانسیس بیکن» می‌یابیم. هنگامی که بالفور لزوم اشغال مصر توسط بریتانیا را توجیه می‌کند، قدرت عالیهٔ مورد نظر او به «دانش» یا «اطلاع» درخصوص مصر مربوط می‌شود و نه در درجهٔ نخست به قدرت نظامی یا اقتصادی. از دیدگاه بالفور، دانش بدان معناست که تمدن مورد نظر از آغازش الی دورهٔ شکوفاییش الی عصر زوالش بررسی بشود ـ و البته بدان معنی هم هست که «توانایی انجام این کار موجود باشد». دانش بدان معناست که از مسائل فوری فراتر رویم، از خود فراتر رویم، و به هر آنچه دور دست و بیگانه است برسیم. هدف این‌گونه دانش ذاتاً در برابر بررسی و مؤاخذه آسیب پذیر تواند بود و بی‌اعتبار تواند شد. این هدف یک «واقعیت» است و این واقعیت اگر هم رشد کند یا تغییر یابد یا به هرگونه‌ای که تمدنها کراراً خود را به شکلی دیگر در آورده‌اند خود را به شکلی دیگر در آورد، باز هم اساساً، و حتی از دیدگاه «هستی‌شناسی»، با ثبات است. برخوردار بودن از چنین آگاهی یا چنین دانشی از چنین پدیده‌ای در حکم تسلط بر آن پدیده است. و در اینجا سلطه بدان معناست که «ما» می‌توانیم از استقلال عمل «آن» (یعنی کشور مشرق‌زمینی) مانع شویم زیرا آن‌را می‌شناسیم و، به یک تعبیر، موجود بودن آن به گونه‌ای است که ما می‌شناسیم. دانش یا اطلاع بریتانیا درخصوص مصر برای بالفور خود مصر است و باری که دانش بر دوش دارندهٔ آن می‌گذارد مسائلی از قبیل حقارت یا عظمت را حقیر جلوه می‌دهد. بالفور در هیچ جا سروری و عظمت بریتانیا و زیردست بودن و حقارت مصر را تکذیب نمی‌کند. او ضمن توصیف پیامدهای دانش این چیزها را واقعیات طبیعی می‌پندارد:

در درجهٔ نخست بیایید واقعیات این قضیه را بنگریم. ملل غربی به محض آنکه پا به عرصهٔ تاریخ

می‌گذارند نشانه‌های اولیهٔ استعداد حکم راندن بر خویشتن را نشان می‌دهند و داشتن توانایی‌هایی از آن خویشتن را شما می‌توانید بر سراسر تاریخ مشرق‌زمینیان در سرزمینهایی نظر بیفکنید که به‌طور کلی مشرق‌زمین خوانده می‌شوند. اگر چنین کنید نشانه‌هایی از حکم راندن بر خویشتن نخواهید یافت. تمامی قرون پر ابهت آنان (که واقعاً هم پر ابهت بوده‌اند) تحت استبداد و حکومت مطلقه سپری شده است. تمامی ارمغانهایی که بر تمدن بشری عرضه داشته‌اند (و این ارمغانها واقعاً هم بزرگ و ارزشمند بوده‌اند) تحت آن نوع حاکمیت به بشریت هدیه شده‌اند. فاتحی در دنبال فاتحی دیگر آمده است. سلطه‌ای جای خود را به سلطه‌ای دیگر داده است. اما در هیچ یک از انقلابها و زیر و بمهایی که سرنوشت برایشان رقم زده است و به بدحالی یا خوش اقبالی انجامیده است این را نمی‌بینید که یکی از آن ملل با حرکتی از خودش پدیده‌ای را بنیان نهد که ما از دیدگاه غربی «حکومت بر خود» می‌خوانیمش. این واقعیت است. در این مورد مسئلهٔ زبردست بودن یا زیردست بودن مطرح نیست. لابد یک عالم شرقی واقعی خواهد گفت که حکومتی که ما همچون وظیفه‌ای در مصر و سرزمینهای دیگر بر عهده گرفته‌ایم کاری نیست که شایستهٔ یک فیلسوف باشد، یعنی همانا امر انجام دادن کارهای لازم است که کاری است پلید و دون پایه.

از آنجا که این واقعیات، واقعیات هستند، بالفور ناگزیر سخنش را ادامه می‌دهد و آن‌را به مرحلهٔ بعدی استدلالش می‌رساند:

آیا برای این ملل بزرگ (که باید بگویم به بزرگی آنها اذعان دارم) نیکو و مفید است که چنین حاکمیت مطلقه‌ای را ما اعمال کنیم؟ گمان من بر آن است که چنین است. من چنین می‌اندیشم که تجربه نشان داده است آنها تحت حاکمیت ما حکومتی دارند بس بهتر از آنچه در سراسر تاریخ جهان داشته‌اند و این حکومت نه تنها برای آنان سودمند است بلکه بی‌شک سودش به تمامی غرب متمدن هم می‌رسد. ما صرفاً به خاطر خود مصریان در مصر حضور نداریم (گرچه به خاطر آنان به آنجا رفته‌ایم) بلکه به خاطر تمامی اروپا در آنجا مستقر شده‌ایم[۲].

بالفور دلیل و نشانه‌ای به‌دست نمی‌دهد که دالّ بر آن باشد مصریان و «نژادهایی که ما با آنها سر و کار داریم» قدر موهبتهایی را که از رهگذر اشغال استعماری نصیبشان می‌شد می‌دانستند یا حتی چنین موهبتهایی را درک می‌کردند. و اما این به فکر بالفور نمی‌رسد که به مصریان رخصت دهد که از جانب خودشان سخن بگویند زیرا ظاهراً هر مصری‌ای که صریحاً نظرش را بیان دارد به احتمال قوی «از آشوبگرانی است که هدفش اخلال و پدید آوردن دشواریهاست» و کمتر احتمال می‌رود که بومی «خوشرفتار» ی باشد که «دشواریها»ی سلطهٔ اجنبی را نادیده می‌گیرد. بدین‌گونه، بالفور پس از حل و

فصل مسائل اخلاقی سرانجام به مسائل سیاسی می‌پردازد: «اگر کار ما حکومت کردن است، چه قدر ما را بدانند چه ندانند، چه این واقعیت در خاطره‌ها باشد که ما مردم مصر را از چه ضایعاتی برکنار داشته‌ایم چه نباشد[1]، چه در اذهانشان باشد که چه منافعی به آنان ارزانی داشته‌ایم چه نباشد، اگر این وظیفهٔ ماست، این وظیفه را چگونه باید ایفا کرد؟». انگلستان «بهترین چیزهایی را که دارد به این کشورها صادر می‌کند». این حاکمان و مدیران از خود گذشته «در میان دهها هزار نفر از اشخاصی که به کیشی دیگر، نژادی دیگر، ضوابطی دیگر، و شرایط دیگرگونهٔ زندگی» تعلق دارند کارشان را انجام می‌دهند. «آنچه ایفاء وظایف آنان را در موضع حکومت امکان‌پذیر می‌سازد، این احساس است که در کشور خودشان از پشتیبانی دولتی برخوردارند که بر کار آنان صحه می‌گذارد»، بااین‌حال:

> هر آنگاه که مردمان بومی این احساس غریزی را به هم برسانند که کسانی که باید با آنان سر و کار داشته باشند قدرت و حس همدردی و پشتیبانی کامل و داوطلبانهٔ کشوری را که آنان را به سرزمین اینان فرستاده است در پشت سر ندارند، حس نظم و انضباط را که ریشه و پایهٔ تمدن آنهاست از دست می‌دهند، به همان‌گونه که افسران و مأموران هم حس قدرت و سلطه‌ای را از دست می‌دهند که ریشه و اساس هر آن کاری است که می‌توانند برای مساعدت به کسانی که آنان به میانشان فرستاده شده‌اند انجام دهند.

منطق بالفور در اینجا درخور توجه است، به‌ویژه از آن رو که با پایه و شالودهٔ سخنرانی او همخوانی کامل دارد:

> انگلستان مصر را می‌شناسد. مصر همان چیزی است که انگلستان می‌شناسد. انگلستان می‌داند که مصر نمی‌تواند بر خود حاکم باشد. انگلستان این واقعیت را با اشغال مصر تأیید می‌کند. برای مصریان، مصر سرزمینی است که انگلستان به اشغال در آورده است و اکنون برآن حکم می‌راند. بنابراین قرار گرفتن مصر تحت اشغال بیگانه مؤکداً به‌صورت «پایه و اساس» تمدن مصر در زمان حاضر در می‌آید. مصر به اینکه تحت اشغال بریتانیا در آید نیاز دارد و درواقع بر آن اصرار می‌ورزد. اما چنانچه صمیمیت ویژه بین حاکم و ملت تحت حاکمیت در مصر از رهگذر شک و تردید پارلمان بریتانیا مختل شود، آنگاه «اقتدار کسانی که... از نژاد یا ملت برتر هستند (و به عقیدهٔ من باید به‌صورت نژاد یا ملت برتر باقی بمانند) تضعیف می‌شود. نه تنها اعتبار و حیثیت انگلستان خدشه‌دار

---

۱. اشارهٔ بالفور به ضایعات به هیچ وجه در بر دارندهٔ این مفهوم ضمنی نیست که استقلال مصر از دست رفت یا لااقل برای مدت نامعلومی اعادهٔ آن به تأخیر افتاد ـ نویسنده

می‌شود، بلکه اصولاً برای تنی چند از مأموران و افسران انگلیسی (هر اندازه هم از نبوغ متعالی و شخصیت سترگ برخوردار باشند) ایفاء وظایف شگرفشان غیرممکن می‌شود. این وظایف شگرف را نه تنها ما به آنان محول یا تحمیل کرده‌ایم، بلکه تمامی جهان متمدن به آنان محول کرده است [۱]

سخنرانی بالفور، به مثابهٔ اجراء یک نمایش مشحون از مغلطه و لفاظی، از آن رو حائز اهمیت است که وی ضمن آن نقش چند کاراکتر یا پرسوناژ مختلف را بازی می‌کند و آن پرسوناژها را در وجود خویشتن عرضه می‌دارد. البته در اینجا از جمله «انگیسیها» مطرح هستند که با اشاره به آنان ضمیر «ما» به کار می‌رود (با تمامی صلابت مرد برجسته و نیرومندی که خود را نمایندهٔ تمامی پدیده‌هایی می‌داند که در تاریخ ملتش بهترین پدیده‌ها هستند). بالفور به‌علاوه قادر است ازجانب جهان متمدن یعنی جهان غرب سخن بگوید و نیز از طرف شمار نسبتاً کوچک مأموران حکومت استعماری بریتانیا در مصر. اگر او مستقیماً از جانب مشرق‌زمینیان سخن نمی‌گوید، از آن رو چنین نمی‌کند که هرچه باشد زبان تکلم آنان زبانی دیگر است. با این‌حال او می‌داند که احساس آنان چیست زیرا از تاریخشان آگاهی دارد و می‌داند آنان بر امثال او متکی هستند و نیز از انتظارات و توقعات آنان آگاه است. ولی از همهٔ اینها گذشته، می‌توان گفت که او به یک تعبیر از جانب آنان سخن می‌گوید: به این تعبیر که آنچه ممکن بود آنان از برای گفتن داشته باشند (چنانچه از آنان خواسته می‌شد که پرسشهایی را پاسخ گویند و آنان قادر می‌بودند چنین کنند) صرفاً در حکم تأیید واقعیاتی می‌بود که هم اکنون روشن و محرز است؛ و این تأیید مؤیدات یا توضیح واضحات کاری بیهوده می‌بود. آنان اگر قادر می‌بودند که پاسخ دهند، می‌گفتند که به نژادی یا ملتی زیردست تعلق دارند. نژاد یا ملتی بر آنان حکم می‌راند که آنان را می‌شناسد و بهتر از خود آنان می‌داند که چه چیز از بهرشان مفید است. روزگار مجد و عظمت آنان سپری شده است و اکنون صرفاً از آن رو در جهان نوین به کار می‌خورند که امپراتوریهای بزرگ و امروزی عملاً آنان را از مذلت انحطاط به در آورده‌اند و به ساکنان اصلاح شدهٔ مستعمره‌های ثمربخش و پر برکت بدل کرده‌اند.

در این مقوله مصر مقام و منزلتی بس ذی‌ربط داشت و بالفور نیک می‌دانست که تا چه اندازه حق دارد تا در مقام نمایندهٔ پارلمان کشورش از جانب انگلستان، جهان غرب، و تمدن غرب دربارهٔ مصر معاصر سخن بگوید. علت آن بود که مصر صرفاً مستعمره‌ای همچون دیگر مستعمرات نبود، بلکه وجودش در حکم تأیید حقانیت امپریالیسم جهان غرب بود. مصر تا پیش از آنکه به حیطهٔ حاکمیت بریتانیا بپیوندد نمونه‌ای تقریباً علمی و «آکادمیک» بود از عقب ماندگی شرقی. و اکنون قادر بود که همچون نمونه‌ای از دانش و قدرت بریتانیا درآید. در سال ۱۸۸۲ بود که بریتانیا مصر را اشغال کرد و به

شورش ناسیونالیستی مصر که رهبریش با «سرهنگ عربی» بود پایان بخشید. در فاصلهٔ زمانی آن سال الی سال ۱۹۰۷، نمایندهٔ بریتانیا در مصر (یعنی ارباب و صاحب اختیار مصر) «اولین برینگ» بود که او را «اوور- برینگ» هم می‌خواندند [1]. او از عنوان اشرافی لرد کرومر [2] هم برخوردار بود. در تاریخ ۳۰ ژوئیهٔ ۱۹۰۷، این بالفور بود که در مجلس عوام از طرحی پشتیبانی کرد که هدف از آن اعطاء جایزه‌ای به مبلغ پنجاه هزار لیره به لرد کرومر به مناسبت بازنشستگی او بود تا بدان وسیله از خدمات او در مصر قدردانی شده باشد. بالفور گفت لرد کرومر مصر را « ساخت»:

> به هر آن کاری که بدان دست یاخته است در آن موفق شده است... خدمات لرد کرومر در ظرف یک ربع قرن اخیر مصر را از حضیض انحطاط اجتماعی و اقتصادی به در آورده است و به مقامی والا در میان ملل مشرق‌زمین رسانده است، مقام و منزلتی که به عقیدهٔ من از دیدگاه اعتلاء بهروزی و پیشرفت مادی و معنوی در آن میان منحصر به فرد است.

بالفور توضیح نمی‌دهد که معیار اندازه‌گیری بهروزی معنوی مصر چیست. صادرات بریتانیا به مصر با صادراتش به تمامی آفریقا برابر بود [3]. این واقعیت بی‌شک نشانه‌ای از نوعی بهروزی مادی بود (هم برای مصر و هم برای بریتانیا، اما نه به تساوی). و اما آنچه واقعاً حائز اهمیت بود زنجیرهٔ به هم پیوسته و فراگیر سلطهٔ مغرب زمین بر یک کشور مشرق‌زمین بود ـ از محققان، مبلغان مذهبی، بازرگانان، نظامیان، و معلمان و مدرسانی که همه با هم امر اشغال را ابتدا تدارک دیدند و سپس به اجرا در آوردند گرفته، الی مقامات بزرگی مانند لرد کرومر و بالفور که نقش خود را چنین می‌دیدند که عروج مصر را از حضیض انحطاط شرقی الی اوج اعتلاء امروزی آن (ولو در انزوا) امکان‌پذیر سازند، رهبری کنند، و گاه حتی به زور اعمال کنند.

اگر موفقیت بریتانیا در مصر واقعاً به آن حد که بالفور می‌گفت استثنایی بود، این موفقیت به هیچ وجه توضیح‌ناپذیر یا غیر منطقی نبود. امور مصر بر طبق نظریهٔ کلّی‌ای کنترل شده بود که هم بالفور در چهارچوب اندیشه‌هایش دربارهٔ تمدن مشرق‌زمین بیان داشته بود و هم لرد کرومر در عمل و در ضمن

---

۱. این در حکم بازی‌ای بود با کلمات هم آوا (دارای املاء متفاوت و معنای متفاوت ولی تلفظ یکسان). نام این شخص Evelyn Baring بود. و از طرف دیگر over ـ bearing صفتی است که به معانی «مستبد»، «خودکامه» و همچنین «دارای اهمیت بسیار و تحت‌الشعاع قرار دهنده» به کار می‌رود ـ مترجم

2. Lord Cromer

۳. مترجم طبق معمول خود را مکلف به امانتداری دانسته است. درست‌تر می‌بود اگر به جای «تمامی آفریقا» گفته می‌شد «بقیهٔ آفریقا» ـ مترجم

ادارهٔ امور روزمرهٔ مصر. مهم‌ترین جنبهٔ این نظریه طی دههٔ نخست قرن بیستم آن بود که می‌شد آن‌را با کارایی درخشانی به اجرا در آورد. استدلالی که در پس این نظریه نهفته بود، اگر به ساده‌ترین شکل آن خلاصه می‌شد، روشن و دقیق بود و فهمش آسان بود: در این جهان غربی‌هایی هستند و شرقی‌هایی. غربی‌ها مسلطند و شرقی‌ها باید تحت سلطه باشند. و این سلطه معمولاً بدان معنی بود که باید اراضیشان تحت اشغال قرار گیرد، امور درونیشان قویاً تحت نظارت و کنترل باشد و جان و مالشان تحت اختیار این یا آن قدرت غربی باشد. اینکه بالفور و کرومر، چنان‌که به‌زودی خواهیم دید، می‌توانستند بشریت را بی‌رحمانه به این مبانی اولیهٔ نژادی و فرهنگی خلاصه کنند به هیچ وجه نشانهٔ بدخواهی یا ددمنشی آنان نبود، بلکه نشانهٔ آن بود که یک نظریهٔ کلی و فراگیر در زمانی که آنان به اجرایش گذاردند هموار و کارا شده بود ـ هموار و کارا و مؤثر.

نظرات و رویکردهای بالفور و لرد کرومر یکسان نبود. بالفور چنین وانمود می‌کرد یا می‌خواست چنین فهمیده شود که نظراتش درخصوص مردمان همه جای مشرق‌زمین عینی است. اما هنگامی که لرد کرومر دربارهٔ مردمان مشرق‌زمین سخن می‌گفت، سخنانش اختصاصاً مربوط می‌شد به سرزمینهایی که بر آنها حکم رانده بود یا به نحوی با آنها در ارتباط بود ـ ابتدا در هندوستان و سپس به مدت بیست و پنج سال در مصر (طی این دوره بود که وی بلند پایه‌ترین سرکنسول در امپراتوری بریتانیا به‌شمار می‌رفت). آدمیانی که از دیدگاه بالفور «مشرق‌زمینیان» هستند از دیدگاه لرد کرومر «ملل یا اقوام تابع» به‌شمار می‌روند. او همین عنوان را همچون موضوع رسالهٔ مطولی برگزید که در ژانویهٔ سال ۱۹۰۸ در نشریهٔ *ادینبورگ ریویو*[1] به چاپ رسید. دیگر بار با این واقعیت روبه رو می‌شویم که دانش یا آگاهی دربارهٔ «ملل تابع» یا «مشرق‌زمینیان» عاملی است که اداره کردن امور آنان را هم آسان می‌سازد و هم سودبخش. دانش به قدرت می‌انجامد، افزایش قدرت مستلزم افزایش دانش است، و این زنجیرهٔ استدلال یا استنتاج همچون یک منطق دارای منفعت فزاینده ادامه می‌یابد ـ منطقی که مبتنی بر آگاهی و سلطه است. نظریهٔ کرومر آن است که چنانچه عواملی مانند خودخواهی و خودبینی تجارتی و میلیتاریسم در بریتانیا در مهار و تحت نظارت باشند و عواملی مانند «نهادهای آزاد» در مستعمرات به همان‌گونه در معرض نظارت قرار گیرند، امپراتوری بریتانیا منحل نخواهد شد (در این مقال، کرومر «نهادهای آزاد» را در برابر تز «حاکمیت بریتانیا براساس قواعد اخلاقی مسیحیت» قرار می‌دهد). استدلال کرومر آن است که به عقیدهٔ او اگر منطق چیزی است که «ذهنیت انسان مشرق‌زمینی متمایل به نادیده گرفتن کامل وجود آن است» روش درست حکومت کردن آن نیست که رویه‌های بسیار علمی به انسان مشرق‌زمینی تحمیل

1. Edinburgh Review

بشود یا او جبراً و جسماً به پذیرفتن منطق وادار گردانیده شود، بلکه آن است که محدودیتهای ذهن انسان مشرق‌زمینی درک شود و «کوشش شود تا در چهارچوب رضایت و خرسندی نژاد تحت سلطه، رشته‌های الفت و وحدتی بین حاکمان و انسانهای تحت حاکمیت برقرار شود که ارزشمندتر و، اگر بخت یاری کند، محکم‌تر باشد». همه جا قدرت امپراتوری است که در پس امر آرام نگاه داشتن ملت تحت سلطه نهفته است. و این قدرت از آنجا که درک لطیف‌تر و معقول‌تری دارد و به ندرت به کار گرفته می‌شود، از خیل سربازان و مأموران خشن اخذ مالیات و از کاربرد بی‌لگام زور مؤثرتر است. سخن کوتاه، امپراتوری باید خردمند باشد و حرص مال اندوزی را با از خود گذشتگی تعدیل کند و بر ناشکیبایی خود با انضباطی انعطاف پذیر لگام زند.

برای آنکه روشن‌تر سخن گفته باشیم باید بگوییم، هنگامی که می‌گوییم شور و شوق بازرگانی باید تا حدی مهار گردد، منظور آن است که در رابطهٔ خود با هندیان، مصریان، شیلوک‌ها، یا زولوها، نخستین مسئله آن است که درک شود این مردمان (که مللی هستند کم وبیش تحت قیمومت قانونی) خودشان فکر می‌کنند که چه چیز برایشان بهتر است، گو اینکه این مبحثی است که درخور مداقهٔ جدی است. اما آنچه دارای اهمیت اساسی است آن است که در مورد هر مسئلهٔ خاصی عمدتاً با توجه به این نکته تصمیم گرفته شود که در پرتو آگاهی و تجربهٔ غربی که با توجه به شرایط محلی تعدیل شده است، فکر می‌کنیم چه چیز برای قوم تحت حاکمیت ما مفید است، بی‌آنکه هیچ‌گونه نفع واقعی یا تخیلی‌ای که ممکن است نصیب بریتانیا گردد (یا آن‌گونه که در بیشتر موارد صدق می‌کند، نصیب یک یا چند قشر ذی‌نفوذ این کشور گردد) در نظرمان باشد. چنانچه ملت بریتانیا جمعاً این اصل را آویزهٔ گوش هوش کند و مداوماً در ذهن داشته باشد و با صلابت بر اجراء آن اصرار ورزد (گو اینکه هیچ‌گاه نمی‌توانیم میهن‌پرستی‌ای از آن‌گونه بیافرینیم که بر پایهٔ قرابت نژادی یا همسانی زبان استوار باشد)، آنگاه ممکن است بتوانیم نوعی بیعت جهانی را اشاعه دهیم که مبتنی بر احترامی باشد که همواره نسبت به استعداد متعالی و رفتار عاری از خودخواهی نشان داده می‌شود، و نیز مبتنی بر سپاس و قدردانی ناشی از الطافی که نشان داده شده است و نشان داده خواهد شد. در این صورت ممکن است در همهٔ موارد این امید موجود باشد که مصریان نیک بیندیشند و ندانسته سرنوشت خود را به هیچ پدیدهٔ عربی‌ای که ممکن است در آینده ظهور کند پیوند نزنند... حتی آن وحشی بومی آفریقای مرکزی هم ممکن است سرانجام بیاموزد که چگونه سرودی به افتخار استریا ردوکس[1] بخواند که نمونه یا نمودارش آن افسر انگلیسی‌ای

---

۱. Astraea Redux، عنوان شعری است که شاعری به نام جان در ایدن (John Dryden) در سال ۱۶۶۰ در وصف چارلز دوم پادشاه وقت انگلستان سرود ـ مترجم

است که حاضر نمی‌شود به آن بومی نوشابهٔ الکلی «جین» بدهد ولی او را از عدالت برخوردار می‌سازد. از این هم فراتر، امر بازرگانی بهره خواهد برد [۳].

اینکه حاکم باید تا چه اندازه پیشنهادهای قوم تحت حاکمیت را «جداً مد نظر قرار دهد» در مخالفت کامل کرومر با ناسیونالیسم مصر متجلی بود. نهادهای آزاد بومی، ختم اشغال بیگانه، و حاکمیت ملی متکی بر خود در زمرهٔ خواستهای عادی و قابل انتظار و قابل پیش‌بینی‌ای بودند که کرومر قویاً رد می‌کرد. کرومر مؤکّداً و بی‌هیچ ابهامی می‌گفت: «آیندهٔ واقعی مصر نه در ناسیونالیسم کوته بینانه‌ای است... که فقط شامل حال مردم بومی مصر خواهد شد، بلکه در جهان شمولی گسترش یافتهٔ آن نهفته است» [۴]. به عقیدهٔ کرومر ملل تحت حاکمیت این توانایی و صلاحیت را ندارند که بدانند چه چیز از برایشان مفید است. بیشتر این ملل تحت حاکمیت از مشرق‌زمینیان بودند که کرومر از مشخصات و حالاتشان آگاهی بسیار داشت زیرا در این زمینه هم در هندوستان کسب تجربه کرده بود و هم در مصر. یکی از چیزهایی که کار کرومر را آسان می‌ساخت این بود که اداره کردن مشرق‌زمینیان و سرآوری بر آنان می‌توانست در همه جا تقریباً یکسان باشد، گو اینکه شرایط ممکن بود از سرزمینی به سرزمینی دیگر تغییر کند [۵]. البته علت، به تشخیص کرومر، آن بود که مشرق‌زمینیان تقریباً در همه جا یکسانند.

سرانجام اکنون می‌رسیم به قلب یا کنه دانش یا آگاهی اساسی ـ قلب یا کنهی که مدتها درحال رشد و تکامل بوده است و منظور هم دانش آکادمیک است و هم آن‌گونه دانش عملی که کرومر و بالفور از یک قرن شرق‌شناسی نوین غربی به ارث برده بودند: آگاهی «دربارهٔ» مشرق‌زمینیان و آگاهی از مشرق‌زمینیان، نژادهایشان، خصوصیاتشان، فرهنگشان، تاریخشان، آداب و رسومشان، جامعه شان، و امکاناتشان. این آگاهی مؤثر بود و کرومر عقیده داشت که آن‌را در جریان حکم راندن بر مصر به مرحلهٔ عمل در آورده است. به‌علاوه، این آگاهی یا دانش، دانشی بود آزموده شده و لایتغیر زیرا «مشرق‌زمینیان» تا آنجا که پای عمل و واقعیات روزمره در میان بود یک جوهر افلاطونی را تشکیل می‌دانند که هر شرق‌شناسی (یا هر آن کس که بر مشرق‌زمین حکم می‌راند) می‌توانست آن‌را بررسی کند، دریابد، و برملا کند. بدین‌گونه، کرومر در فصل سی و چهارم کتاب دوجلدی خود که مصر نوین عنوان دارد و در حکم ثبت سرورانه یا اربابانهٔ تجربیات و دستاوردهای اوست، نوشته‌ای در پیش می‌گذارد که در حکم نوعی منشور خرد و معرفت شرق‌شناختی است:

زمانی سر آلفرد لایل[1] به من گفت: «شرقیان از دقّت بیزار و گریزانند و هر انگلیسی مقیم

1. Sir Alfred Lyall

هندوستان یا دارای رابطه با هندوستان باید همواره این نکتهٔ پندآمیز را در ذهن داشته باشد». فقدان دقت، که می‌تواند به آسانی رو به نزول بیشتر نهد و به جامهٔ دروغ و ناراستی در آید، درواقع خصوصیت عمدهٔ ذهنیت شرقی است. انسان اروپایی در استدلال دقیق است. هر آنچه او به‌عنوان واقعیت بیان می‌دارد از هرگونه ابهام بری است. او به گونه‌ای طبیعی منطق‌دان است، ولو که علم منطق را فرا نگرفته باشد. او طبیعتی شکاک دارد و پیش از آنکه واقعیت هر بیانی را بپذیرد دلیل و برهان طلب می‌کند. هوش تعلیم یافتهٔ او همچون یک وسیلهٔ مکانیکی عمل می‌کند. ذهن انسان مشرق‌زمینی، برعکس، همچون کوچه‌ها و خیابانهای غریب مشرق‌زمین، سخت دچار فقدان تقارن است. منطق و استدلال او در سست‌ترین و بی‌پایه‌ترین مرتبه است. با آنکه اعراب اعصار کهن به مراتب نسبتاً بالایی از علم منطق و جدل دست یافتند، اعقابشان سخت از توانایی درک منطق بی‌بهره‌اند. غالباً از ساده‌ترین و بدیهی‌ترین نتیجه‌گیری از ساده‌ترین مبانی اولیه‌ای که ممکن است به واقعیتشان اذعان داشته باشند عاجزند. ولو که سخت بکوشید، نخواهید توانست از هیچ فرد عادی مصری یک گفتهٔ ساده و روشن که بیانگر واقعیات باشد بشنوید. خواهید دید که توضیحی که می‌دهد مطول است و از روشنی بی‌بهره. و پیش از آنکه کلامش را به پایان آورد احتمالاً پنج شش بار گفتهٔ خودش را نقض خواهد کرد. اعصابش حتی در برابر ملایم‌ترین روند پرس‌وجو خراب خواهد شد.

از اینجا به بعد، کرومر مشرق‌زمینیان یا اعراب را ساده لوح، «فاقد پشتکار و ابتکار عمل»، و «اهل چاپلوسی اغراق آمیز»، دسیسه، تزویر، و بی‌مهری به حیوانات می‌خواند. به گفتهٔ او مشرق‌زمینیان نه بر روی راه می‌توانند راه بروند و نه بر روی سنگفرش (ذهن مغشوش آنان مانع از درک چیزی است که اروپایی هوشیار بی‌درنگ در می‌یابد، یعنی این را که راهها و سنگفرشها برای راه رفتن درست شده‌اند)[1]. مشرق‌زمینیان معتاد به دروغگویی‌اند، «تنبل و بدگمان» هستند، و در همهٔ موارد نقطهٔ مقابل و وجه متضاد صفاتی از قبیل روشنی کلام، صراحت لهجه، و علوّ طبع به‌شمار می‌روند که از خصوصیات نژاد انگلوساکسون است (۶)

کرومر به هیچ وجه نمی‌کوشد که این نکته را پنهان دارد که مشرق‌زمینیان برای او همواره صرفاً عبارت بودند از انسانهایی که او در مستعمرات بریتانیا بر آنان حکم می‌راند. کرومر می‌نویسد: «از آنجا

---

۱. در اینجا ظاهراً منظور آن نیست که سواره رو و پیاده رو از هم تفکیک گردند، بلکه آن است که به تفاوت بین راه و سنگفرش از یک طرف و زمین خاکی از طرف دیگر اشاره شود ـ مترجم

که من صرفاً دیپلمات و مدیر هستم، آنچه باید درباره‌اش تفحص کنم انسان را هم شامل می‌شود، ولی صرفاً در مقام کسی که تحت حاکمیت من است. من خود را با بذل توجه به این واقعیت راضی می‌کنم که انسان مشرق‌زمینی به‌طور کلی به نحوی عمل می‌کند و سخن می‌گوید و می‌اندیشد که او را در مقایسه با اروپاییان در موضع کاملاً متضاد قرار می‌دهد [۷]. توصیفهای کرومر البته تاحدی بر مشاهدهٔ مستقیم استوارند، ولی وی در اینجا و آنجای نوشته‌هایش به شرق‌شناسان پیش‌کسوت و کهن‌اندیش اشاره می‌کند تا از برای درستی کلام خویشتن شاهد بیاورد (به‌ویژه به ارنست رنان[1] و کنستانتن دو ولنه[2]). وی هر آنگاه که می‌خواهد شرح دهد که مشرق‌زمینیان از چه رو چنین یا چنان هستند به این «بزرگان» اشاره می‌کند. او هیچ شکی ندارد که هرگونه اطلاعی از منش و روش مشرق‌زمینیان در حکم تأیید نظرات او خواهد بود ـ که اگر داوری را بر مبنای شرح او از خراب شدن اعصاب مصریان در برابر پرس‌وجو استوار سازیم به تأیید گناه انسان مشرق‌زمینی خواهد انجامید. این گناه یا جنایت آن بود که انسان مشرق‌زمینی انسان مشرق‌زمینی بود. این منطق نشانهٔ دقیقی از این امر است که چگونه این «همان گویی» بدان حد پذیرفتنی شده بود که می‌شد آن‌را نوشت بی‌آنکه حتی از منطق اروپایی یا از «تقارن ذهن» که از صفات اروپایی است تجدید نظری درخواست شود. بدین‌گونه، هرگونه انحرافی از آنچه رفتار معمول انسان مشرق‌زمینی تلقی می‌شد غیرطبیعی دانسته می‌شد. از همین روی بود که کرومر در آخرین گزارش سالیانه‌اش از مصر اعلام داشت: «ناسیونالیسم مصری یک اندیشهٔ کاملاً تازه درآمد است و گیاهی است که رویش و رشدش نه بومی که بیگانه و غریب است» [۸].

من چنین می‌اندیشم که این درست نخواهد بود که ما گنجینهٔ بزرگ اطلاعات معتبر و سنن و قواعد ریشه‌دار حاکم بر شرق‌شناسی را دست کم بگیریم. همان گنجینه و همین سنتها هستند که کرومر و بالفور همه جا در نوشته‌هایشان بدانها اشاره می‌کنند و در راه و روش سیاسیشان بدان روی می‌آورند. چنانچه صرفاً بگوییم که شرق‌شناسی عبارت بود از نظم و نسق دادن و منطق بخشیدن به حاکمیت استعماری، سخنمان مستلزم نادیده گرفتن این نکته خواهد بود که حاکمیت استعماری تا چه حد کلانی مقدم بر شرق‌شناسی توجیه می‌شد و نه مترتب بر آن. انسان همواره جهان را به مناطقی تقسیم کرده است که یا واقعاً از هم متمایز بوده‌اند، یا در عالم تخیل. جداسازی مطلق شرق و غرب از یکدیگر (که بالفور و کرومر با غرور بسیار و بی‌هیچ شکی می‌پذیرند) سالها و بل قرنها در شرف تکوین بود. البته از دیرباز سفرهای اکتشافی بسیار صورت پذیرفته بود و از هر دو رهگذر جنگ و بازرگانی تماس بین ملل

---

1. Ernest Renan
2. Constantin de Volney

برقرار شده بود. ولی فراتر از همهٔ اینها، از اواسط قرن هیجدهم دو عامل عمده در عرصهٔ روابط شرق و غرب سر بر آورده بودند. یکی عبارت بود از دانش فزاینده و نظم یافته‌ای که در اروپا در رابطه با مشرق‌زمین نضج گرفته بود. آنچه این دانش را تقویت می‌کرد هم رویارویی استعماری بود و هم علاقه‌ای فراگیر به هر چیز غیر عادی که خود مورد بهره برداری علوم در حال گسترشی مانند نژادشناسی، کالبدشناسی تطبیقی، زبان‌شناسی، و تاریخ قرار می‌گرفت. به‌علاوه، آنچه بر این دانش نظم و نسق یافته افزوده می‌شد عبارت بود از آثار ادبی معتنابهی که پدید آورندگانش عبارت بودند از داستان‌نویسان، شاعران، مترجمان، و نیز جماعتی از سیاحان و مسافران خوش قریحه و با استعداد. خصوصیت دیگر روابط اروپا و مشرق‌زمین آن بود که اروپا همواره اگر هم در موضع سیادت و سروری نبود در موضع نیرومندتری بود. هیچ راهی موجود نیست که بدان وسیله بتوان این نکته را در لفاف یا به کنایه بیان کرد. البته این درست است که واقعیت چگونگی رابطه بین شریک مهتر و شریک کهتر را می‌توان پنهان کرد یا ملایم‌تر از آنچه هست وانمودش کرد، همان‌گونه که بالفور، چنان‌که در صفحات پیشین دیدیم، «عظمت» تمدنهای شرقی را اذعان می‌کرد. اما رابطهٔ اساسی در زمینه‌های سیاسی و فرهنگی و حتی دینی یا مذهبی در جهان غرب رابطه‌ای بین شریک نیرومندتر و شریک ناتوان‌تر تلقی می‌شد (و در اینجا هم آنچه مورد نظر ماست چگونگی نگرش بر این قضیه در جهان غرب است).

برای توصیف این رابطه واژگان و اصطلاحات متعدد و گوناگونی به کار می‌رفت. بالفور و کرومر که نمونه‌های معمول نگرندگان غربی به‌شمار می‌رفتند به چندین صفت یا اصطلاح متوسل می‌شدند. انسان مشرق‌زمینی غیر منطقی، فاسد (در حضیض انحطاط)، کودک منش و «دیگرگونه» بود. بنابراین، انسان اروپایی منطقی، با تقوا، بالغ، و «طبیعی» یا «نرمال» به‌شمار می‌رفت. اما راه روشنایی بخشیدن به این رابطه و زیبا جلوه دادن آن، تکیه بر این واقعیت بود که انسان مشرق‌زمینی در جهان دیگرگونه ولی بسیار سازمان یافتهٔ خودش به سر می‌برد ـ جهانی که دارای مرزهای مشخص ملی و فرهنگی و دانش‌شناختی [1] است و نیز از خود اصولی دارد حاکم بر به هم پیوستگی درونی. اما از دیدگاه غربی آنچه به جهان مشرق‌زمینیان هویت می‌بخشید و آن‌را برای غربیان درک‌پذیر می‌ساخت نتیجهٔ کوشش و همت خود مشرق‌زمینیان نبود، بلکه ماحصل رشتهٔ پیچیده‌ای از دستکاریهای خردمندانه بود که بدان طریق هویت جهان شرق بر جهان غرب مکشوف می‌شد. بدین‌گونه دو چهرهٔ رابطهٔ فرهنگی‌ای که من تا این مرحله درباره‌اش صحبت می‌کرده‌ام به هم می‌پیوندند. از آنجا که شناخت مشرق‌زمین از رهگذر قدرت پدید آمده است، این شناخت به یک تعبیر «آفرینندهٔ» مشرق‌زمین، مشرق‌زمینیان، و جهان آنهاست. در اذهان و در کلمات کرومر و بالفور، انسان مشرق‌زمینی به‌صورت چیزی یا موجودی تصویر می‌شود که

1. Épistémologique

مورد قضاوت قرار می‌گیرد (همچون متهمی در دادگاه). یا آدم آن‌را تحت مطالعه قرار می‌دهد و توصیف می‌کند (آن‌گونه که مواد درسی مدارس را) یا مشمول انضباط می‌سازد (به گونه‌ای که در مدرسه یا در زندان چنین می‌کنند) یا تصویرش را ترسیم می‌کند (بدان‌گونه که در یک کتاب جانورشناسی چنین می‌کنند). نکته آن است که در همهٔ این موارد، انسان مشرق‌زمینی در محدودهٔ یک چهارچوب مسلط قرار داده می‌شود و در همان «قاب» یا چهارچوب عرضه داشته می‌شود یا معرفی می‌گردد. منشأ همهٔ اینها چه چیز است؟

قدرت فرهنگی چیزی نیست که بتوانیم به آسانی درباره‌اش بحث کنیم. یکی از هدفهای این کتاب آن است که شرق‌شناسی همچون یک اندیشه یا نظریهٔ اعمال قدرت نشان داده شود و تحت تجزیه و تحلیل و مورد مداقه قرار گیرد. به دیگر سخن، بهتر آن است که آدم پا به ورطهٔ کلی‌گویی دربارهٔ نظریه‌ای از گونهٔ نظریهٔ قدرت فرهنگی که این چنین مبهم و در عین حال مهم است ننهد مگر آنکه ابتدا مقدار معتنابهی از منابع و اطلاعات را تحت تجزیه و تحلیل قرارداده باشد. اما از همان آغاز، این را می‌توان گفت که تا آنجا که قضیه به جهان غرب در قرون نوزدهم و بیستم مربوط می‌شد، چنین فرض شده بود که مشرق‌زمین و هر آنچه در مشرق‌زمین بود اگر هم به وضوح در مقایسه با جهان غرب دون‌مایه و دون‌پایه نبود، لااقل نیازمند آن بود که چه بخواهد چه نخواهد از جانب غرب تحت مطالعه و تحقیق قرار گیرد. به مشرق‌زمین چنان نگریسته می‌شد که گویی در قابی قرار داده شده بود که اضلاعش عبارت بودند از کلاس درس، دادگاه جنایی، زندان، و کتابهای مصور راهنما. بنابراین شرق‌شناسی عبارت است از آگاهی یا دانشی درخصوص مشرق‌زمین که هر انسان یا پدیدهٔ مشرق‌زمینی را در کلاس درس، دادگاه، زندان، یا کتابهای راهنما قرار می‌دهد تا تحت بررسی، مطالعه، داوری، انضباط، یا فرمانروایی قرار گیرد.

طی سالهای اولیهٔ قرن بیستم اشخاصی مانند بالفور و کرومر می‌توانستند طالبی را که می‌خواستند به گونه‌ای که مطلوب خودشان بود، بگویند و بنویسند زیرا یک سنت شرق‌شناسی حتی کهن‌تر از شرق‌شناسی قرن نوزدهم آنان را از واژگان و تصویرپردازیها و جدلها و ارقامی برخوردار می‌ساخت که بدان وسیله بتوانند چنین کنند. با این‌حال شرق‌شناسی این آگاهی را که اروپا عملاً بر بخشی از جهان که بس پهناورتر از خود اروپا بود سیطره داشت تقویت کرد و در عین‌حال از رهگذر همان آگاهی تقویت شد. دورهٔ پیشروی کلان در نهادهای شرق‌شناسی و گسترش محتوای شرق‌شناسی عیناً منطبق بر دورهٔ گسترش بی‌مانند سیطرهٔ اروپاست. در فاصلهٔ سالهای ۱۸۱۵ الی ۱۹۱۴ عرصهٔ سیطرهٔ استعماری مستقیم اروپا از ۳۵ درصد مساحت کرهٔ زمین به ۸۵ درصد آن رسید[۱] (۹). همهٔ قاره‌ها مشمول این سیطره شدند

---

۱. منظور نویسنده قاعدتاً باید ۳۵ درصد و ۸۵ درصد از مساحت «ربع مسکون» باشد زیرا کل مساحت مجموع همهٔ قاره‌ها بیش از ۲۵ درصد مساحت کرهٔ زمین نیست ـ مترجم

(آفریقا و آسیا بیش از همه). بزرگ‌ترین امپراتوریها عبارت بودند از امپراتوری بریتانیا و امپراتوری فرانسه. این دو امپراتوری در پاره‌ای موارد متحد یا شریک یکدیگر بودند و در پاره‌ای دیگر رقیب و دشمن. در مشرق‌زمین، از کرانه‌های شرقی دریای مدیترانه گرفته الی اندونزی و مالزی، مستملکات استعماری و مناطق تحت نفوذ استعمارگران مجاور بودند، کراراً جزئی از قلمرو یکی بر بخشی از قلمرو دیگری منطبق می‌شد، و بر سر این‌گونه مناطق غالباً جنگی در می‌گرفت. و اما در نزدیک‌ترین مناطق مشرق‌زمین یعنی سرزمینهای «خاور نزدیک عربی» بود که بریتانیا و فرانسه، هم با یکدیگر با شدت و حدت بیشتر و با آشنایی بیشتر و با پیچیدگی بیشتری درگیر شدند و هم با خود «مشرق‌زمین». در همین سرزمینها بود که انتظار می‌رفت اسلام شاخص خصوصیتهای نژادی و فرهنگی باشد[1]. در بخش بزرگی از قرن نوزدهم، آن گونه که لرد سالزبری[2] در سال ۱۸۸۱ بیان داشت، نگرش مشترک آن دو قدرت بر خاورمیانه به گونهٔ پیچیده‌ای مسئله برانگیز بود: «هنگامی که متحد وفاداری دارید که سخت مصمم است در کشوری که سخت طرف توجه شماست مداخله کند، سه شق در پیش روی دارید: می‌توانید کناره‌گیری یا ترک دعوی را برگزینید، یا راه انحصار در پیش گیرید، یا شریک بشوید. کناره‌گیری و پس کشیدن بدان معنی می‌بود که فرانسویان را در سر راه خودمان به هندوستان قرار دهیم. انحصار به مخاطرهٔ جنگ بسیار نزدیک می‌بود. بنابراین ما راه شراکت را اختیار کردیم»[(۱۰)].

و آن دو به طرقی که به‌زودی شرح خواهیم داد شریک شدند. اما آنچه در آن شریک شدند صرفاً زمین و منافع و حاکمیت نبود بلکه به‌علاوه آن‌گونه قدرت فکری و فرهنگی بود که من آن‌را شرق‌شناسی خوانده‌ام. شرق‌شناسی به یک تعبیر در حکم کتابخانه‌ای یا آرشیوی بود از اطلاعاتی که معمولاً درست تلقی می‌شد و در مورد درستی بعضی از جنبه‌های آن همگان اتفاق نظر داشتند. آنچه اجزاء این آرشیو را به هم پیوند می‌داد رده‌ای یا مجموعه‌ای از اندیشه‌ها بود[(۱۱)] و به‌علاوه مجموعه‌ای از ارزشهای متحد کننده‌ای که مؤثر بودنشان به طرق گوناگونی به اثبات رسیده بود. این اندیشه‌ها چگونگی رفتار مشرق‌زمینیان را توضیح می‌دادند، برای مشرق‌زمینیان نوعی ذهنیت یا شیوهٔ تفکر و همچنین نسب نامه و محیط زندگی قائل می‌شدند، و به‌علاوه این را برای اروپاییان امکان‌پذیر می‌ساختند که با مشرق‌زمینیان همچون یک پدیدهٔ دارای خصوصیات نظم یافته روبه‌رو شوند و مشرق‌زمینیان را همچون همان پدیده ببینند. ولی اندیشه‌ها و نظریه‌های شرق‌شناسانه هم مانند هر مجموعهٔ دیگر اندیشه‌های دوام‌پذیر نه تنها بر کسانی که اروپایی یا غربی خوانده می‌شدند، بلکه بر کسانی که

---

۱. شاخص خصوصیتهای فرهنگی درست، ولی این را که انتظار می‌رفت اسلام شاخص خصوصیتهای نژادی باشد مترجم درست در نمی‌یابد ـ مترجم

2.Lord Salisbury

مشرق‌زمینی خوانده می‌شدند اثر می‌گذاشتند. سخن کوتاه، بهتر آن است که با شرق‌شناسی همچون مجموعه‌ای از مهارها و محدودیتهایی روبه‌رو شویم که بر تفکر اعمال می‌شوند و نه به‌صورت یک نظریهٔ مثبت ساده و بی‌پیچ‌وخم. چنانچه جوهر و چکیدهٔ شرق‌شناسی این نظر باشد که بین مهتری اروپایی و کهتری مشرق‌زمینی تمایزی نازدودنی برقرار است، آنگاه باید برای توجه به این نکته آماده باشیم که چگونه شرق‌شناسی در دورهٔ تکوین و سپس گسترش تاریخ خود این تمایز را ژرف‌تر و حتی شدیدتر کرد. در قرن نوزدهم بریتانیا این رویه را معمول داشت که مدیران و کارگزاران خود را در هندوستان و مستعمرات دیگر در سن ۵۵ سالگی بازنشسته کند. از آن رهگذر درواقع شرق‌شناسی از ظرافت و صیقل بیشتری برخوردار گشت. این بدان معنی بود که هیچ شرقی‌ای رخصت نمی‌یافت که یک غربی را در حال پیر شدن و رو به زوال رفتن ببیند. به همان سیاق، هیچ غربی‌ای در موضعی قرار نمی‌گرفت که خود را در آیینهٔ چشم نژاد تحت حاکمیت به هیئتی جز یک حاکم پرتوان، ذی منطق، جوان، و همواره هوشیار و گوش به زنگ مشاهده کند (۱۲).

اندیشه‌های شرق‌شناسانه طی قرون نوزدهم و بیستم شکلهای مختلفی به خود گرفتند. در درجهٔ نخست، در اروپا بسی اثر ادبی مربوط به مشرق‌زمین موجود بود که از گذشتهٔ خود اروپاییان به ارث برده شده بود. آنچه در این مقال اواخر قرن هیجدهم و اوائل قرن نوزدهم را (که در این کتاب عصر آغاز شرق‌شناسی نوین فرضش کرده‌ایم) از ادوار دیگر متمایز می‌کند، آن است که یک «رنسانس» شرقی پدید آمد، و این اصطلاحی بود که ادگار کینه[1] بابش کرد (۱۳). ناگهان جماعت چندین گونه‌ای از اندیشمندان و هنرمندان و ارباب سیاست چنین به‌نظرشان رسید که عصر آگاهی نوینی دربارهٔ مشرق‌زمین (که از چین تا دریای مدیترانه امتداد می‌یافت) آغاز شده است. این آگاهی تا حدی نتیجهٔ کشف آثار شرقی و ترجمهٔ آنها از زبانهایی مانند سانسکریت، زند[2]، و عربی بود و به‌علاوه پیامد رابطهٔ جدیدی بین شرق و غرب و نگرش جدیدی بر آن رابطه به‌شمار می‌رفت. تا آنجا که به کار من در این کتاب مربوط می‌شود می‌توان گفت که حملهٔ ناپلئون به مصر در سال ۱۷۹۸ نقطهٔ آغاز عصر این رابطهٔ جدید بود، حمله‌ای که از بسیاری جهات الگوی تصاحب یک فرهنگ توسط یک فرهنگ دیگر (ظاهراً فرهنگ برتر و نیرومندتر) به شیوهٔ علمی به‌شمار می‌رفت. از این‌رو چنین می‌گوییم که با اشغال مصر توسط ناپلئون روندهایی در روابط شرق و غرب آغاز شد که هنوز هم بر چشم‌اندازهای معاصر فرهنگی و سیاسی ما

---

۱. Edgar Quinet، مورخ و شاعر و فیلسوف فرانسوی در قرن نوزدهم ـ مترجم

۲. احتمالاً منظور نویسنده از زبان «زند» سبک مذهبی زبان پهلوی ساسانی است که با شکل اصلاح شده و تکمیل شده‌ای از الفبای پهلوی برای نوشتن ترجمه و تفسیر متون اوستا به کار رفت ـ مترجم

مسلط هستند. لشکرکشی ناپلئون به مصر (که یک یادگار بزرگ و تاریخی آن، اثر بزرگ موسوم به *توصیف مصر*[1] است) همچون صحنه‌ای از برای نمایش شرق‌شناسی بود زیرا بر مصر و سپس بر سایر سرزمینهای اسلامی همچون یک سرزمین زنده یا یک آزمایشگاه یا یک تئاتر نگریسته می‌شد، از برای اجراء دانش اثربخش غربی درخصوص مشرق‌زمین. من اندکی بعد به موضوع لشکرکشی ناپلئون [به مصر] باز خواهم گشت.

با اقداماتی از آن‌گونه که ناپلئون در پیش گرفت شرق‌شناسی، به مثابهٔ مجموعه‌ای از دانستنیهای غرب دربارهٔ مشرق‌زمین، پا به مرحله‌ای نوین نهاد و «مدرنیزه» شد. این دومین شکل شرق‌شناسی در طی قرون نوزدهم و بیستم است. از همان آغاز دوره‌ای که من تحت بررسی قرارش خواهم داد هدف متعالی شرق‌شناسان در همه جا آن بود که به اکتشافات و تجربیات و اندیشه‌هایشان به گونه‌ای مناسب روز جامه‌ای نوین بپوشانند و افکار مربوط به مشرق‌زمین را در تماس بسیار نزدیک با واقعیات جدید قرار دهند. فی‌المثل در زمینهٔ زبان‌شناسی، تحقیقات رنان[2] دربارهٔ زبانهای سامی در سال ۱۸۴۸ به شیوه‌ای صورت گرفت که اعتبارش تا حد زیادی وابسته به‌دستور تطبیقی زبان، کالبدشناسی تطبیقی، و نظریه‌های نژادشناختی بود. این نکته به شرق‌شناسی او اعتبار بخشید. ولی روی دیگر سکه آن بود که شرق‌شناسی آسیب پذیر شد، یعنی هم در معرض آسیب از جانب جریانهای بسیار نافذ فکری قرار گرفت و هم در معرض آسیب از جانب جریانهای باب روز. شرق‌شناسی از همهٔ اینها اثرپذیر بوده است: امپریالیسم، پوزیتیویسم، کمال طلبی (اوتوپیانیسم)، تاریخ گرایی، داروینیسم، نژادپرستی، فرویدیسم، مارکسیسم، و اشپنگلریسم[3]. اما شرق‌شناسی هم مانند بسیاری از علوم طبیعی و اجتماعی دارای الگوهایی از برای پژوهش، انجمنهای فرهیختگان، و ستاد عالیه بوده است. طی قرن نوزدهم بر عزت و اعتبار شرق‌شناسی بسی افزوده شد و این نکته در مورد شهرت و نفوذ این سازمانها هم صدق می‌کرد: انجمن آسیایی فرانسه[4]، انجمن آسیایی سلطنتی بریتانیا[5]، انجمن آلمانی شناخت مشرق‌زمین[6]،

---

1. Description de l'Égypte
2. Renan
3. پیروی از نظریات اسوالد اشپنگلر (Oswald Spengler) فیلسوف آلمانی قرون نوزدهم و بیستم که توجهش عمدتاً به فلسفهٔ تاریخ معطوف بود. وی از جمله معتقد بود که تمدنها دارای دوره‌های تناوبی اعتلاء و انحطاط هستند ـ مترجم
4. Société Asiatique
5. Royal Asiatic Society
6. Deutsche Morgenländische Gesclschaft

و انجمن شرقی آمریکا[1]. همپای تکوین و رشد این انجمنها، شمار کرسیهای استادی در زمینهٔ مطالعات مربوط به مشرق‌زمین در سراسر اروپا افزایش یافت و درنتیجه، راههای شناساندن و گسترش دادن شرق‌شناسی رو به فزونی نهاد. مجله‌ها و فصلنامه‌های شرق‌شناختی، هم بر حجم دانشی که در این زمینه فراهم بود افزودند و هم بر شمار کارشناسان این رشته. نخستین این فصلنامه‌ها عبارت بود از فصلنامهٔ آلمانی موسوم به *کشف و شناخت مشرق‌زمین*[2] که نخستین شماره‌اش در سال ۱۸۰۹ انتشار یافت.

بااین‌حال تنها اندکی از این فعالیتها و فقط شمار معدودی از این نهادها از وجودی و اشاعه‌ای مستقل و قائم بالذات برخوردار بودند زیرا وابستگی شرق‌شناسی به رشته‌ها یا به عوامل دیگر موجب می‌گشت که اندیشیدن دربارهٔ مشرق‌زمین مشمول محدودیتهایی بشود. حتی ذی‌ابتکارترین و تصویرپردازترین نویسندگان آن دوره، مانند فلوبر[3] و نروال[4] و اسکات[5]، درخصوص آنچه می‌توانستند درخصوص مشرق‌زمین یا تجربه کنند یا بگویند دچار محدودیت بودند. موجب آن بود که شرق‌شناسی در نهایت امر یک بینش سیاسی از واقعیت به‌شمار می‌رفت و ساختارش تفاوتی را تبلیغ می‌کرد بین هر آنچه آشنا بود (اروپا، جهان غرب، «ما») و هر آنچه غریب و مهجور می‌نمود (مشرق‌زمین، جهان شرق، «آنها») و در عین‌حال به این تفاوت یا تمایز اعتلاء می‌بخشید. این بینش بود که دو جهانی را که بدان‌گونه در ذهن پرورده شده بود به یک تعبیر خلق می‌کرد و سپس عرضه می‌داشت. بر این اساس، مشرق‌زمینیان در جهان خودشان به سر می‌بردند و«ما» در جهان خودمان روزگار می‌گذراندیم. این بینش و آن واقعیت دنیوی یکدیگر را تقویت می‌کردند و بر سر پا نگاه می‌داشتند. نوعی آزادی در امر تماس و محشور بودن با شرقیان همواره از آزادیهای اختصاصی غربیان بود. از آنجا که فرهنگ آنان فرهنگ برتر بود، آنان می‌توانستند به درون «جهان بسیار اسرارآمیز آسیایی» رخنه کنند (و این اصطلاحی بود که دیسرائلی به کار برده بود). با این‌حال من چنین می‌اندیشم که تا این زمان به یک نکتهٔ درست توجه نشده است و آن اینکه این آزادی یا موهبت اختصاصی از رهگذر محدودیت واژگان و اصطلاحات و محدودیتهای نسبی چنین بینشی خود در معرض فشار یا محدودیت قرار می‌گرفت. نظر من آن است که واقعیت شرق‌شناسانه هم ضد بشری است و هم مصر و پابرجا. دامنهٔ آن، همچون نهادهای آن و نفوذ فراگیر آن، تا به امروز برجاست.

---

1. American Oriental Society
2. Fundgraben des Orients
3. Gustave Flaubert
4. Nerval
5. Scott

و اما شرق‌شناسی چگونه عمل می‌کرد و امروزه چگونه عمل می‌کند؟ چگونه می‌توان تمامی آن‌را همچون یک پدیدهٔ تاریخی، یک طریقهٔ اندیشیدن، یک مسئلهٔ معاصر، و یک واقعیت ملموس مادی توصیف کرد؟ دیگربار به سراغ «لرد کرومر» برویم که یک مدیر و کارگزار زبردست امپراتوری بود ولی در عین‌حال از کسانی بود که از شرق‌شناسی بهره برده بودند. او می‌تواند ما را از پاسخی ولو تقریبی و ناکامل برخوردار سازد. او در کتاب *فرمانروایی بر ملل تحت حاکمیت*[1] با این مسئله کلنجار می‌رود که چگونه بریتانیا که کشوری است مرکب از آحاد منفرد می‌تواند یک امپراتوری بس عریض و طویل را بر طبق چند اصل مرکزی اداره کند. وی عامل یا نمایندهٔ مستقر در محل را که هم دربارهٔ مردم بومی محل اطلاعات کارشناسانه دارد و هم دارای فردگرایی معمول انگلوساکسونهاست با عاملان قدرت مرکزی در لندن در برابر هم قرار می‌دهد و مقایسه می‌کند. اولی ممکن است «با موضوعات دارای اهمیت محلی به شیوه‌ای روبه‌رو شود که هدفش زیان رساندن به منافع امپراتوری و حتی به خطر افکندن آن منافع باشد. قدرت مرکزی در موقعیتی قرار دارد که آن‌را قادر می‌سازد خطر ناشی از آن علت را برطرف کند یا با آن به مقابله برخیزد». چرا و چگونه؟ زیرا این قدرت مرکزی می‌تواند «کار هماهنگ اجزاء مختلف این دستگاه را تضمین کند» و «باید تا حد امکان بکوشد شرایطی را دریابد و فراهم آورد که مترتب بر حکومت کردن بر سرزمین وابسته است»[(۱۴)]. سخن کرومر در اینجا مبهم است و در عین حال زیبا نیست و به دل نمی‌نشیند، ولی دریافتن نکته دشوار نیست. کرومر یک مرکز قدرت را مجسم می‌کند که در غرب قرار گرفته است و از آن پرتوهایی بر می‌خیزد و بر شرق می‌تابد که نمودار یک دستگاه بزرگ فراگیر است که قدرت مرکزی را بر پا نگاه می‌دارد و در عین‌حال تحت فرمان قدرت مرکزی است. آنچه شعب این دستگاه در شرق به خورد دستگاه می‌دهند (اعم از انسان، ثروت، آگاهی، و هرچیز دیگر) توسط دستگاه صیقل می‌خورد و سپس به قدرت باز هم بیشتر بدل می‌گردد. آنچه کارشناس مستقر در محل انجام می‌دهد تعبیر فوری مقدار بیشتری از مواد و مصالح شرقی به‌صورت مواد و مصالح سودمند است. فی‌المثل، انسان مشرق‌زمینی به‌صورت نژاد یا ملت تحت حاکمیت در می‌آید که نمونه یا نموداری از ذهنیت «شرقی» است. و این تعبیرات همه از برای تقویت «قدرت» مرکزی صورت می‌پذیرند. در این‌گونه نگرش یا تعبیر، «علائق محلی» عبارتند از علائق ویژهٔ شرق‌شناختی و «قدرت مرکزی» عبارت است از مجموعه علائق و منافع گستردهٔ جامعهٔ دارای قدرت امپراتوری به‌طور کلی. آنچه کرومر با دقت کامل می‌بیند عبارت است از اداره کردن دانش و آگاهی

1. The Government of Subject Races

توسط جامعه، یعنی این واقعیت که آگاهی (اعم از اینکه تا چه اندازه ویژه و اختصاصی باشد) ابتدا توسط علائق محلی یک کارشناس نظم و نسق می‌یابد و بعداً توسط علائق کلی یک نظام اجتماعی، قدرت. نقش و عمل متقابل بین منافع محلی و منافع مرکزی پیچیده و بغرنج است ولی به هیچ وجه عاری از توانایی تشخیص و تمیز و تفاوت‌گذاری نیست.

در مورد خود کرومر در مقام یک مدیر یا حاکم استعماری، به گفتهٔ او «وجه درست مطالعه و تحقیق به‌علاوه خود انسان است». هنگامی که پاپ اعظم اعلام داشت وجه درست تحقیق دربارهٔ نوع بشر خود بشر است منظورش همهٔ انسانها بود، من جمله «هندی بیچاره». و حال آنکه کرومر «به‌علاوه» به ما یادآوری می‌کند که بعضی از انسانها، مانند مشرق‌زمینیان، را می‌توان همچون موضوعی برای مطالعه و تحقیق «درست و به قاعده» دستچین و جدا کرد. در این مفهوم، مطالعهٔ درست دربارهٔ مشرق‌زمینیان همان شرق‌شناسی است که آن چنان‌که باید و شاید از انواع دیگر دانش جداست ولی از آنجا که دارای دامنهٔ محدود است در نهایت امر به حال واقعیات مادی و اجتماعی که در برگیرندهٔ تمامی دانش در هر زمانی است سودمند است؛ از دانش پشتیبانی و آن‌را تقویت می‌کند، و از برای دانش کاربردهایی فراهم می‌آورد. بدین‌گونه یک نظام حاکمیت از شرق تا غرب کشیده می‌شود ـ زنجیرهٔ ساختگی و درخور تمسخری از موجودات زنده که روشن‌ترین شکل آن زمانی توسط کیپلینگ[1] بیان شد:

> قاطر، اسب، فیل، گاو نر، هر یک از اینها از مهترش یا راهبرش اطاعت می‌کند، و مهتر از گروهبانش، و گروهبان از ستوانش، و ستوان از سروانش، و سروان از سرگردش، و سرگرد از سرهنگش، و سرهنگ از سرتیپش که فرماندهی سه هنگ را عهده‌دار است، و سرتیپ از سرلشکرش، که از نایب‌السلطنه اطاعت می‌کند، که خدمتگزار امپراتوریس است[2] (۱۵).

به همان اندازه که این زنجیرهٔ انتقال قدرت و مراتب فرماندهی و فرمانبری کریه و زشت منظر است و به همان اندازه که آنچه کرومر «کار هماهنگ» می‌نامد با قدرت اعمال می‌شود، شرق‌شناسی هم می‌تواند قدرت غرب و ضعف مشرق‌زمین را نشان دهد (ضعف از دیدگاه غرب). این‌گونه قدرت و این‌گونه ضعف به همان اندازه خصوصیت ذاتی شرق‌شناسی است که خصوصیت ذاتی هرگونه نظریه‌ای که جهان را به

---

۱. Rudyard Kipling، شاعر و داستان‌نویس انگلیسی قرون نوزدهم و بیستم که در هندوستان زاده شد و سالیانی از عمرش را در آنجا گذراند. کیپلینگ به عصرگسترش استعمار و علوّ امپراتوری تعلق داشت و در یکی از نوشته‌هایش بی‌هیچ ملاحظه‌ای سخن از «ملل رده‌های پایین‌تر» به میان آورد ـ مترجم

۲. منظور ملکه ویکتوریاست که نخست وزیرش دیسرائلی عنوان امپراتوریس هندوستان را برای او برگزیده بود ـ مترجم

بخشهای بزرگ فراگیر تقسیم می‌کند ـ بخشها و تقسیماتی که همزیستیشان در حالت تنش برقرار است و پدیدآورندهٔ این تنش تفاوتی اساسی و ریشه‌ای است که تصور می‌رود بین دو طرف رابطه برقرار باشد.

از آن‌رو چنین می‌گوییم که آنچه بدان اشاره رفت همان نکتهٔ عمدهٔ فکری یا خردورزانه‌ای است که شرق‌شناسی مطرح می‌کند. با توجه به اینکه واقعیت بشری واقعاً تقسیم شده به‌نظر می‌رسد، آیا کسی می‌تواند واقعیت بشری را به فرهنگها و تاریخها و سنتها و جوامع و حتی نژادها تقسیم کند و با حفظ حرمت بشری از گزند عواقب این تقسیم‌بندی مصون بماند؟ هدف من از ذکر مصون ماندن از گزند عواقب با حفظ حرمت بشری آن است که این پرسش را مطرح کنم آیا راهی هست تا بدان وسیله بتوان از خصومتی که این تقسیم‌بندی بیانش می‌دارد اجتناب کرد؟ و البته اشاره‌مان به تقسیم بندی بشر به «ما» (یعنی غربیان) و «آنها» (یعنی شرقیان) است. انگیزهٔ این پرسش این واقعیت است که این‌گونه تقسیم بندیها کلّی گوییهایی هستند که کاربردشان هم در پهنهٔ تاریخ و هم در عصر حاضر آن بوده است که بر اهمیت تفاوتها و وجوه تمایز بعضی از انسانها از بعضی دیگر از انسانها تأکید شود (معمولاً با هدفهایی که چندان چنگی به دل نمی‌زنند). هنگامی که کسی سخن از دسته‌ها یا گروههای بشری تحت عناوینی از گونهٔ شرقی و غربی به میان می‌آورد و این تقسیم بندیها را به گونه‌ای به کار می‌برد که هم نقطهٔ آغاز و هم نقطهٔ پایان تجزیه و تحلیل، پژوهش، و راه و روش سیاسی باشند (همان‌گونه که بالفور و کرومر چنین تقسیم بندیهایی را به کار بردند)، نتیجه معمولاً آن خواهد بود که بر تمایزها تأکید شود و گروهها به سوی مواضع بازهم دورتر از هم سوق داده شوند (شرقیان شرقی‌تر می‌شوند و غربیان غربی‌تر) و تماسهای بشری بین فرهنگها و سنتها و جوامع مختلف محدود گردد. شرق‌شناسی به مثابهٔ شکلی از اندیشه که هدفش پرداختن به هرچیز بیگانه است همچون یک نمونه، این تمایل بسیار اسفبار این‌گونه دانش را نشان داده است (یعنی دانش مبتنی برتمایزات تغییرناپذیر از قبیل تقسیم بندی جهان به «شرق» و «غرب» که نتیجه‌اش سوق دادن اندیشه به درون محفظه‌های دارای برچسب «شرق» و «غرب» است). از آنجا که این‌گونه تمایل یا گرایش درست در مرکز نظریهٔ شرق‌شناسی و طرز عمل شرق‌شناسی و ارزشهای شرق‌شناسی قرار دارد (که تماماً در غرب یافت می‌شوند)، مفهوم سلطهٔ غرب بر شرق مفهومی طبیعی و پدیده‌ای طبیعی تلقی می‌شود (به گونه‌ای که گویی دارای مقام و منزلت یک واقعیت علمی است).

ارائه دادن یکی دو نمونه از عصر حاضر قاعدتاً باید این نکته را کاملاً روشن سازد. برای کسانی که در موضع قدرت قرار دارند این طبیعی است که گاه و بیگاه جهانی را که باید با آن سروکار داشته باشند بررسی کنند. بالفور کراراً چنین می‌کرد. در عصر خودمان هنری کیسینجر[1] هم چنین می‌کند. کیسینجر

---

۱. ابتدا مشاور امور خارجی و سپس وزیر خارجهٔ ریچارد نیکسون (رئیس جمهور وقت ایالات متحده) در اوائل دههٔ ۱۹۷۰ ـ مترجم

در کمتر اثری به اندازهٔ رسالهٔ «ساختار داخلی و سیاست خارجی»[1] صراحت لهجه در پیش گرفته است. موضوع آن است که دولت آمریکا باید تحت فشار نیروهای داخلی از یک طرف و واقعیات جهان خارج از طرف دیگر چگونگی عمل و رفتار خود در جهان خارج را تنظیم و اداره کند. قاعدتاً به همان یک دلیل هم که شده، نظرات کیسینجر باید نوعی جدایی یا «دو سویی» بین ایالات متحده و مابقی جهان پدید آورد. البته هنری کیسینجر به‌علاوه آگاهانه در مقام یک شخص ذی‌اقتدار و ذی‌صلاحیت از جانب یک قدرت بزرگ جهان غرب سخن می‌گوید که تاریخ ادوار اخیرش و واقعیت نقش امروزیش آن‌را در برابر جهانی قرار داده است که قدرت و سلطهٔ آن قدرت را به آسانی نمی‌پذیرد. کیسینجر چنین حس می‌کند که ایالات متحده در سر و کله زدن با جهان صنعتی رشد یافته با مسائل کمتری روبه‌رو خواهد شد تا در روبه‌رو شدن با جهان در حال رشد. در این مورد هم واقعیت روابط بین ایالات متحده و جهان سوم (که از جمله چین، اندونزی، خاور نزدیک، آفریقا، و آمریکای لاتین را در برمی‌گیرد) به وضوح مشحون از مسائل حاد و حساسی است که حتی کیسینجر هم نمی‌تواند پنهانشان دارد.

آن‌گونه که در این رساله آمده است، روش کیسینجر آن است که به طریقه‌ای عمل کند که زبان‌شناسان «مغایرت دوگانه» می‌نامندش. منظور آنکه او نشان می‌دهد که دو نوع سیاست خارجی موجود است: «نبوی» و «سیاسی». همچنین سخن از دو نوع روش و دو دورهٔ زمانی در میان است... و قس علی‌هذا. هنگامی که وی در پایان بخش تاریخی اظهار نظرش در برابر جهان معاصر قرار می‌گیرد، برطبق همان نظریه یا طریقه‌ای که ذکرش رفت جهان معاصر را به دو نیمه تقسیم می‌کند: کشورهای رشد یافته و کشورهای در حال رشد. نیمهٔ نخست (که جهان غرب باشد) «عمیقاً متعهد به این نظریه است که جهان واقعی در بیرون وجود ناظر قرار دارد و دانش یا آگاهی مرکب است از ثبت اطلاعات و رده‌بندی اطلاعات (هرچه دقیق‌تر بهتر)». برهان کیسینجر در این مقولهٔ انقلاب نیوتنی است (که در جهان در حال رشد صورت نپذیرفته است): «فرهنگهایی که از اثرات اولیهٔ اندیشیدن نیوتنی برکنار مانده‌اند به این نظریهٔ عمدتاً ماقبل نیوتنی پایبند مانده‌اند که جهان واقعی برای ناظر، تقریباً کاملاً جهانی «درونی» است». او می‌افزاید: «متعاقباً واقعیات ملموس مبتنی برنگرش و تجربه برای بسیاری از کشورهای جدید دارای واقعیتی هستند بسیار متفاوت با واقعیت آنها از دیدگاه غرب، زیرا به یک تعبیر آنها هیچ‌گاه سلسله مراتب کشف آن‌را نپیمودند»[۱۶].

کیسینجر برعکس لرد کرومر نیازی بدان ندارد که گفتهٔ «سر آلفرد لایل» را دربارهٔ ناتوانی انسان مشرق‌زمینی از دقیق بودن نقل کند. نکته‌ای که او در پیش می‌گذارد آن قدر بحث ناپذیر هست که آن‌را

---

1. Domestic Structure and Foreign Policy

از هرگونه برگه‌ای برای تأیید صحت آن بی‌نیاز سازد. ما انقلاب نیوتنی را پشت سر گذاشتیم، آنان چنین نکردند. ما در مقام اندیشمندان در موضعی برتر از آنان قرار داریم. بسیار خوب! سرانجام خطوط جداکننده کم و بیش به همان صورتی ترسیم می‌شوند که بالفور و کرومر ترسیمشان کردند. با این‌حال از عصر امپریالیستهای انگلیسی تا زمان کیسینجر شصت سال فاصله است. چندین جنگ وانقلاب به گونه‌ای قاطع نشان داده‌اند که روش «نبوی» ماقبل نیوتنی (که کیسینجر آن‌را هم به کشورهای «نادقیق» در حال رشد نسبت می‌دهد و هم به اروپای ماقبل کنگرهٔ وین) چندان هم عاری از موفقیت نبوده است. ازاین‌رو کیسینجر دیگربار (برعکس بالفور و کرومر) خود را مجبور می‌بیند که برای این نگرش ماقبل نیوتنی احترامی قائل باشد زیرا به گفتهٔ او این نگرش «در رابطه با آشوب انقلابی زمان حاضر انعطاف پذیری بسیار عرضه می‌دارد». از این‌رو وظیفهٔ انسان در جهان «پسا نیوتنی» (یعنی جهان واقعی) آن است که « پیش از آنکه بحرانی پدید آید و یک نظام جهانی را به دلیل ضرورت داشتنش تحمیل کند، خود یک چنین نظام جهانی را پدید آورد». به دیگر سخن، ما در هر صورت باید راهی بیابیم که بدان طریق بتوان جهان در حال رشد را از درازتر کردن پایش از محدودهٔ گلیم خویشتن مانع شد. آیا این شبیه همان بینش کرومر نیست که مدلولش وجود یک دستگاه هماهنگ است که هدف نهاییش کمک به یک قدرت مرکزی باشد تا در برابر جهان در حال رشد بایستد؟

هنگامی که کیسینجر جهان را به دارندگان دو نوع برداشت از واقعیت (یعنی برداشت «پیش از نیوتنی» و «پسا نیوتنی») تقسیم کرد شاید نمی‌دانست اندیشه‌هایش مبتنی بر گنجینه‌ای از دانش سابقه‌دار است. ولی تمایز مورد نظر او همان تمایز کهن و ریشه‌داری است که شرق‌شناسان بین مشرق‌زمینیان و مغرب‌زمینیان قائل می‌شده‌اند. به رغم لحن بی‌طرفانهٔ کیسینجر، تمایز یا تفاوت مورد نظر او هم همچون تمایز مورد اشارهٔ شرق‌شناسان طرفگیرانه است یعنی براساس آن، یکی از دو وجه ارزشمندتر از وجه دیگر تلقی می‌شود. از این‌رو، واژگان یا عباراتی از گونهٔ «نبوی»، «دقت»، «درونی»، «واقعیت مبتنی بر نگرش و تجربه» (واقعیت آمپیریک) و «نظام» در سراسر شرح و توصیف او پراکنده‌اند و بیانگر یکی از این دو مجموعه هستند: یا محسنات جذاب و آشنا و دلپذیر یا نقصهای خطرناک، غریب، و عاری از نظم و نسق. کیسینجر و شرق‌شناسان سنتی (چنان‌که خواهیم دید) در این بینش یا نگرش سهیمند: هم او و هم آنان تفاوت بین فرهنگها را ابتدا به‌صورت جبههٔ نبردی می‌بینند که فرهنگها را از هم جدا می‌کند و سپس همچون پدیده‌ای که در حکم دعوتنامه‌ای برای جهان غرب است که بیاید و فرهنگ دیگر را کنترل کند، رخصت فراتر رفتن از حد خود بدان ندهد، و یا بر آن فرمانروایی کند (از طریق دانش برتر و قدرت مهرورزانه و کهترنوازانه). لازم نیست در زمان حاضر به هیچ‌کس یادآوری شود که این‌گونه تقسیم بندیهای زورورزانه با چه هزینهٔ کلانی برقرار نگاه داشته شده‌اند.

می‌رسیم به شرح دیگری که با تجزیه و تحلیل کیسینجر خوب پیوند می‌خورد (یا شاید بیش از حد خوب پیوند می‌خورد). *مجلهٔ روان‌پزشکی آمریکایی*[1] در شمارهٔ فوریهٔ سال ۱۹۷۲ رساله‌ای از هارولد گلیدن[2] درج کرد. آنچه دربارهٔ سمت «گلیدن» ذکر شده آن است که وی عضو بازنشستهٔ ادارهٔ آگاهی و پژوهش وزارت خارجهٔ آمریکا بوده است. عنوان رساله (یعنی «جهان عرب»)، فحوای کلام آن، و محتوای آن نشان دهندهٔ طرز تفکری است که نزد شرق‌شناسان بسیار معمول است. بدین‌گونه، هارولد گلیدن برای رسالهٔ چهار صفحه‌ای و دو ستونی‌اش که در آن چهرهٔ بیش از یکصد میلیون نفر در یک دورهٔ یکهزار و سیصد ساله از دیدگاه روان‌پزشکی ترسیم می‌شود دقیقاً به چهار منبع به‌عنوان مراجع نظراتش اشاره می‌کند: کتابی که به تازگی دربارهٔ طرابلس انتشار یافته بود، یک شماره از روزنامهٔ مصری *الاهرام*، فصلنامهٔ ایتالیایی *خاور نو*[3]، و کتابی به قلم مجید خدوری، شرق‌شناس مشهور. در خود رساله چنین گفته می‌شود که هدف رساله آن است تا از «چندوچون درونی رفتار اعراب» که از دیدگاه «ما» «منحرف» است ولی برای خود اعراب «طبیعی» و «معمول» است پرده بردارد. پس از این حسن مطلع، به خواننده گفته می‌شود که اعراب بر همرنگی با جماعت و مراعات اصول و سنن مقرر تکیه می‌کنند، اعراب در چهارچوب یک فرهنگ «ننگ و غیرت» به سر می‌برند که «نظام حیثیت و اعتبار» آن مستلزم توانایی جذب پیروان و چاکران است[4]، اعراب فقط در صورتی می‌توانند به امورشان بپردازند که دعوایی برپا باشد، در نزد اعراب شأن و اعتبار تنها به یک چیز بسته است و آن توانایی مسلط شدن بر دیگران است، فرهنگ ننگ و غیرت (و درنتیجه خود اسلام) انتقام را پسندیده می‌داند[5]، و اگر از دیدگاه غرب «تنها کار منطقی‌ای که اعراب باید انجام دهند روی آوردن به صلح است... برای اعراب آنچه حاکم بر اوضاع و احوال است این‌گونه منطق نیست، زیرا نگرش عینی در عرصهٔ جهان عرب حسن به‌شمار نمی‌رود».

گلیدن (اکنون با شور و شوق بیشتر) چنین ادامه می‌دهد: «این نکته درخور توجه است که با آنکه

---

1. American Journal of Psychiatry
2. Harold W. Glidden
3. Oriente Moderno

٤. در اینجا به‌عنوان یک نکتهٔ فرعی به خواننده گفته می‌شود که «جامعهٔ عرب همواره بر نظام رابطهٔ بین ارباب و چاکر مبتنی بوده است و هنوز هم چنین است» ـ نویسنده

٥. در اینجا هارولد گلیدن پیروزمندانه شمارهٔ ۲۹ ژوئن سال ۱۹۷۰ روزنامهٔ *الاهرام* را شاهد می‌آورد تا بگوید که «در سال ۱۹۶۹ به دنبال یکهزار و هفتاد فقره قتلی که در مصر اتفاق افتاد و به بازداشت مرتکبان انجامید چنین معلوم شد که انگیزهٔ ۲۰ درصد از قتلها تمایل به ننگ‌زدایی بود، انگیزهٔ ۳۰ درصد تمایل به مقابله با ستمهای واقعی یا تخیلی، و انگیزهٔ ۳۱ درصد مبتنی بر خونخواهی و انتقام» ـ نویسنده

ساختار ارزشهای عربی همبستگی مطلق را در درون گروه طلب می‌کند، در عین حال مشوق نوعی رقابت بین افراد گروه است و این خود مخرب همان همبستگی مورد نظر است». بنا به نوشتهٔ او، در جامعهٔ اعراب تنها «موفقیت است که ذی‌مدخل به‌شمار می‌آید» و «هدف وسیله را توجیه می‌کند». اعراب «طبیعتاً» در جهانی به سر می‌برند که «خصوصیت مشخصهٔ آن بدگمانی و بی‌اعتمادی فراگیری است که برچسب خصومت بی‌عنان بر آن الصاق شده است». نیاز اعراب به انتقامجویی همه چیز را تحت الشعاع قرار می‌دهد و در غیر این صورت اعراب احساس ننگ و شرمساری‌ای به هم می‌رسانند که «حس احترام به خویشتن را در هم می‌شکند و از بین می‌برد». بنابراین، اگر «غربیان صلح را از اولویتهای مندرج در جدول ارزشها» می‌دانند و اگر «ما ارزش وقت را سخت در اذهان خود داریم»، این در مورد اعراب صدق نمی‌کند. در این متن به ما چنین گفته می‌شود: «درواقع در جامعهٔ عشیره‌ای عرب (که خاستگاه ارزشهای عربی است) نه صلح بلکه کشمکش رویهٔ معمول و متداول بود، زیرا اسب سواری یکی از دو پایهٔ عمدهٔ اقتصاد به‌شمار می‌آمد». هدف این بررسی دانشمندانه صرفاً آن است که نشان داده شود در ترازوهای غربی و شرقی ارزشها و «عاملها مواضع نسبی کاملاً متفاوتی دارند». حقاً که آفتاب آمد دلیل آفتاب [۱۷].

این نقطه اوج اعتماد به نفس شرق‌شناسانه است. از هیچ کلی‌گویی‌ای که صرفاً بیان شده باشد عزت و حرمت «واقعی فرض شدن» دریغ نمی‌شود؛ و به هر فهرست فرضی صفات و خصال مشرق‌زمینیان، کاربردی در امر بررسی رفتار آنان در جهان واقعی داده می‌شود. در یک سو غربیان قرار گرفته‌اند و در سوی دیگر مشرق‌زمینیان عرب؛ غربیان (بی آنکه مشمول سلسله مراتب معینی بشوند) معقول، صلحجو، آزادیخواه، و منطقی‌اند و قادرند که به ارزشهای واقعی پایبند باشند بی‌آنکه در طبیعتشان بدگمانی نهفته باشد؛ و مشرق‌زمینیان عرب از همهٔ این خصال بی‌بهره‌اند. این نظرات از چه نوع نگرش جمعی و در عین‌حال اختصاصی بر مشرق‌زمین سرچشمه گرفته‌اند؟ چه مهارتهای ویژه‌ای، چه فشارهای تخیل آمیزی، چه نهادها و سنتهایی، و چه نیروهای فرهنگی‌ای موجب شده‌اند که در توصیفهایی که کرومر و بالفور و سیاسیون معاصر از مشرق‌زمین به‌دست می‌دهند تا این اندازه شباهت موجود باشد؟

II

جغرافیای خیالپرورانه و نمودهای آن: «شرقی سازی» مشرق‌زمینیان

چنانچه بخواهیم با دقت کامل سخن بگوییم باید شرق‌شناسی را یک مبحث مطالعهٔ دانشورانه به‌شمار

آوریم. در غرب مسیحی، چنین تلقی می‌شود که شرق‌شناسی موجودیت رسمی خود را در سال ۱۳۱۲ م، یعنی در زمانی آغاز کرد که شورای کلیسای وین[1] بر آن شد که چند کرسی استادی برای امر مطالعه و پژوهش در مورد «زبانهای عربی، یونانی، عبری، و سریانی در پاریس، آکسفورد، بولونیا، آوینیون، و سالامانکا بنیان نهد» (۱۸). ولی در هر شرحی از شرق‌شناسی باید نه تنها شرق‌شناس حرفه‌ای و کار او، بلکه به‌علاوه صرف وجود شرق‌شناسی در نظر گرفته شود (یعنی صرف وجود اندیشه یا نظریه‌ای که مبتنی بر یک واحد جغرافیایی، فرهنگی، زبانی، و قومی یا نژادی به نام مشرق‌زمین است). زمینه‌ها یا موضوعهای مطالعه و تحقیق البته آفریده یا ساخته می‌شوند. این زمینه‌ها به مرور زمان همخوانی و پیوستگی کسب می‌کنند زیرا پژوهشگران به طریقه‌های مختلفی خود را وقف موضوعی می‌کنند که به‌نظر می‌رسد مبحثی باشد که بر سرموضوع و محتوایش بین همگان اتفاق نظر برقرار است. بااین‌حال ناگفته روشن است که یک مبحث مطالعه و پژوهش به ندرت صرفاً بدان‌گونه تعریف می‌شود که حتی متعهدترین علاقه‌مندانش (معمولاً محققان، استادان، کارشناسان و امثال آنها) مدعی‌اش هستند. به‌علاوه، حتی در مورد رشته‌های سابقه‌دار و ریشه گرفته‌ای مانند فلسفه و تاریخ و الهیات، یک مبحث یا زمینهٔ تحقیق می‌تواند تا به حدی دستخوش تغییر بشود که هرگونه تعریف فراگیر محتوای آن‌را تقریباً غیرممکن سازد. به دلایل درخور توجهی این نکته مسلماً در مورد شرق‌شناسی صدق می‌کند.

سخن گفتن از یک موضوع تخصصی عالمانه یا محققانه همچون یک «مبحث» جغرافیایی (چنان‌که در مورد شرق‌شناسی صدق می‌کند) نسبتاً روشنگر و برملاکننده است، زیرا احتمال نمی‌رود هیچ‌کس مبحثی را که قرینهٔ شرق‌شناسی باشد در ذهن تصور کند و آن‌را «غرب‌شناسی» بخواند. از همین پلهٔ نخست، رویهٔ ویژه (و شاید حتی غیرطبیعی یا غیرمعمول) شرق‌شناسی روشن می‌شود. علت آن است که با آنکه بسیاری از مباحث دانشورانه به‌طور ضمنی بیانگر اتخاذ موضعی در برابر چیزی یا پدیده‌ای (مثلاً از قبیل نوع بشر) هستند[2]، قیاس یا شباهت واقعی‌ای موجود نیست که براساس آن بتوان موضوع مشخص و ثابتی که تقریباً کاملاً جغرافیایی باشد در برابر انواع بسیارگوناگونی از واقعیتهای اجتماعی، زبان‌شناختی، سیاسی و تاریخی اتخاذ کرد. محققی که کارش پژوهش در ادبیات کهن یونانی و لاتین باشد، زبان‌شناسی که تحقیقش در زمینهٔ زبانهای «رمانس»[3] باشد، و حتی کارشناسی که موضوع کارش اختصاصاً به

---

۱. این «وین» (Vienne) غیر از وین، پایتخت اتریش است. شهری است در غرب منطقهٔ میانی فرانسه (گو اینکه در زبان فرانسه املاء و تلفظ هردو یکی است) ـ مترجم

۲. مثلاً یک مورخ بر گذشتهٔ بشر از نقطهٔ مناسبی در زمان حال می‌نگرد ـ نویسنده

۳. اصطلاح زبانهای رمانس (Romance) را بعضیها با اشاره به گروه وسیع‌تری به کار برده‌اند که هم زبانهای گروه لاتین را در بر می‌گیرد وهم زبانهای دیگری مانند زبان رومانیایی را. بعضی دیگر این اصطلاح را با اشاره به همهٔ زبانهای مأخوذ

←

آمریکا مربوط باشد، حواسش را بر بخش نسبتاً کوچکی از جهان متمرکز می‌کند و نه بر یک نیمهٔ کامل آن. اما شرق‌شناسی مبحثی است که دامنهٔ جغرافیایی بلندپروازیش بس وسیع است. از آنجا که شرق‌شناسان توجهشان را از دیرباز به پدیده‌های شرقی معطوف داشته‌اند[1]، باید به پذیرفتن این نکته عادت کنیم که یکی از خصوصیات عمدهٔ شرق‌شناسی آن است که پهنه‌ای بس گسترده و وجودی بس فراگیر دارد و به‌علاوه از ظرفیتی تقریباً بی‌حد و حصر برای تقسیم شدن به مباحث فرعی برخوردار است. و این خصوصیتی است که بازتابش را می‌توان در ترکیب گیج‌کنندهٔ این دو چیز مشاهده کرد: ابهام و کلی‌گرایی در رویه‌های امپریالیستی از یک طرف و دقت فراوان در همان رویه‌ها از طرف دیگر.

تمامی هر آنچه گفته شد در حکم توصیف شرق‌شناسی همچون یک رشتهٔ دانشگاهی یا مبحثی برای پژوهش عالمانه است. «ایسمی» که عنوان فرنگی این مبحث یعنی «اریانتالیسم»[2] در انتهای خود دارد در حکم تکیه کردن بر این نکته است که این مبحث آکادمیک تافته‌ای جدا بافته است و با تمامی سایر مباحث آکادمیک فرق دارد. قاعدهٔ حاکم بر رشد تاریخی شرق‌شناسی به مثابهٔ یک مبحث آکادمیک، گسترش دامنهٔ آن بوده است و نه اختصاصی بودن بیشترش. شرق‌شناسان عصر رنسانس مانند ارپنیوس[3] و گیوم پوستل[4] در درجهٔ نخست کارشناس زبانهای سرزمینهای مربوط به تورات و انجیل بودند، گو اینکه «پوستل» چنین فضل فروشی می‌کرد که می‌تواند بی‌نیاز از مترجم پهنهٔ آسیا را الی چین بپیماید. به‌طور کلی، تا اواسط قرن هیجدهم شرق‌شناسان عبارت بودند از علمایی که موضوع کارشان تورات و انجیل بود و نیز دانشجویانی که زبانهای سامی فرا می‌گرفتند یا اسلام‌شناسان یا چین‌شناسان (زیرا ژزوئیت[5]ها دروازه‌ای به روی پژوهش جدید دربارهٔ چین گشوده بودند). تمامی پهنهٔ میانی آسیا تا اواخر قرن هیجدهم از مبحث شرق‌شناسی برکنار بود. تازه در آن زمان بود که آنکتیل دو پرون[6] و سر ویلیام جونز

→

از لاتین به کار برده‌اند. در این تعبیر دوم، رومانیایی هم (مانند فرانسوی و ایتالیایی و اسپانیایی و پرتغالی و غیره) یک زبان مأخوذ از لاتین به‌شمار می‌رود. ولی تعبیر همهٔ زبان‌شناسان چنین نیست ـ مترجم

۱. یک کارشناس قوانین شریعت اسلامی به همان اندازهٔ یک کارشناس گویشهای زبان چینی یا ادیان هندوستان توسط کسانی که خود را شرق‌شناس می‌خوانند، شرق‌شناس دانسته می‌شود ـ نویسنده

۲. مترجم در نگارش فارسی «اریانتالیسم» بنا را بر تلفظ فرانسوی این واژه نهاده است زیرا اگر اشتباه نکرده باشد، کلمات دارای این‌گونه ترکیب را ما معمولاً به شیوهٔ فرانسویان تلفظ می‌کنیم: سوسیالیسم، امپرسیونیسم، و غیره ـ مترجم

۳. Erpenius، شرق‌شناس هلندی قرون شانزدهم و هفدهم میلادی ـ مترجم

٤. Guillaume Postel، فیلسوف و ستاره‌شناس و شرق‌شناس فرانسوی قرن شانزدهم میلادی ـ مترجم

٥. فرقه‌ای از کاتولیکها که در قرن شانزدهم میلادی بنیان گذارده شد و هدفش دفاع از کلیسای کاتولیک در برابر جنبش اصلاح‌طلبی پروتستانها بود ـ مترجم

٦. Anquetil Duperron ،شرق‌شناس فرانسوی قرن هیجدهم که در نزد پارسیان هند زبان پهلوی آموخت و یکی از مهم‌ترین کارهایش ترجمهٔ «زند» و سایر آثار کهن زرتشتی به زبان فرانسه و شناساندن آنها به اروپاییان بود ـ مترجم

توانستند به گونهٔ درخور فهمی گنجینهٔ کلان نهفته در آثار اوستایی و سانسکریت را عرضه بدارند. در اواسط قرن نوزدهم شرق‌شناسی خود همچون گنجینه‌ای از دانش و پژوهش جلوه‌گر شده بود ـ با عظمتی تصورناپذیر. از برای این ترکیب موفقیت‌آمیز آثار گوناگون، دو نشانهٔ عالی می‌توان برشمرد. یک نشانه عبارت است از توصیف بسیار مبسوط و دانشنامه مانند شرق‌شناسی در فاصلهٔ سالهای ۱۷۶۵ و ۱۸۵۰ که رمن شواب[1] در اثر خود با عنوان *رنسانس شرقی*[2] ارائه داد (۱۹). گذشته از کشف علمی پدیده‌های شرقی توسط محققان و کارشناسان فرهیختهٔ اروپایی، در این دوره شور و شوق شرقی همچون یک اپیدمی پردامنه بر یک یک شاعران و رساله نویسان و فیلسوفان عمده اثر گذارده بود. نظریهٔ «شواب» آن است که آنچه از واژهٔ «شرقی» مستفاد می‌شود، شور و شوق افراد آماتور و اشخاص حرفه‌ای نسبت به هرچیز آسیایی است. در آن زمان واژهٔ «آسیایی» مترادف بود با هر چیز غریب و بدیع، هرچیز اسرارآمیز، و هر پدیدهٔ ژرف و دارای اهمیت ریشه‌ای. می‌توان این تحول را تغییر جهتی به سوی شرق تلقی کرد که با تأخیری طولانی در علاقه و شور و شوقی پدید آمد که در دورهٔ اعتلاء رنسانس در اروپا نسبت به آثار کهن لاتین و یونانی نشان داده شده بود. در سال ۱۸۲۹ ویکتور هوگو این تغییر جهت را بدین‌گونه بیان داشت: «در عصر پادشاهی لوئی چهاردهم مردم یونان دوست بودند و اکنون شرق دوستند»[3] (۲۰). بنابراین یک شرق‌شناس قرن نوزدهم، یا یک محقق بود (چین‌شناس یا اسلام‌شناس یا کارشناس زبانهای هندواروپایی)، یا یک شرق‌دوست با استعداد (مانند ویکتور هوگو در کتاب *بانوان شرقی*[4] و گوته در *دیوان شرقی*) یا هردوی اینها (مانند ریچارد برتون[5]، ادوارد لین، و فریدریش شلگل).

نشانهٔ دومی که بر ما نمایان می‌سازد که شرق‌شناسی از زمان شورای وین[6] به بعد تا چه اندازه فراگیر شده بود و مباحث متعددی را شامل می‌شد، متن وقایع نگاریهایی است که در قرن نوزدهم دربارهٔ خود این مبحث به رشتهٔ تحریر در آمد. کامل‌ترین آنها اثر ژول مل[7] تحت عنوان *بیست و هفت سال از تاریخ*

---

1. Raymond Schwab
2. La Renaissance Orientale
3. Au siècle de Louis XIV on était helléniste, maintenant on est orientaliste.
4. Les Orientales

۵. محقق عربی‌دان و فارسی‌دان قرن نوزدهم که قبلاً در پانوشت دیگری شرحی از او آورده‌ایم ـ مترجم

۶. شورایی کلیسایی بود که در قرن چهاردهم میلادی به دعوت پاپ کلمنت پنجم در «وین» برگزار شد و دارای اثرات درخور توجهی بر اروپا و رابطهٔ آن با جهان خارج بود. در یکی از پانوشتهای پیشین توضیح دادیم که این «وین» در فرانسه است و غیر از پایتخت اتریش است ـ مترجم

۷. Jules Mohl، شرق‌شناس فرانسوی (آلمانی نسب) در قرن نوزدهم، از جمله دارای تحقیقاتی دربارهٔ فردوسی و *شاهنامه* ـ مترجم

مطالعات شرقی[1] است. این اثر گزارشنامه‌ای است دو جلدی دربارهٔ هر چیز درخور توجهی که در فاصلهٔ سالهای ۱۸۴۰ و ۱۸۶۷ در زمینهٔ شرق‌شناسی اتفاق افتاد (۲۱). «مل» منشی انجمن آسیایی فرانسه در پاریس بود و باید توجه کنیم که پاریس به مدتی کمی طولانی‌تر از نیمی از نخست قرن نوزدهم، ستاد یا پایتخت جهان شرق‌شناسی به‌شمار می‌رفت (و به گفتهٔ «والتر بنجامین»، درتمامی قرن نوزدهم). سمت «مل» در انجمن آسیایی فرانسه بهترین و مرکزی‌ترین موقعیت را برای نگرش بر شرق‌شناسی به او می‌داد. در طی دورهٔ ۲۷ سالهٔ تصدی «مل» کمتر کاری توسط هر پژوهشگر اروپایی و به نحوی در رابطه با آسیا صورت می‌گرفت که از دیدهٔ «مل» پنهان می‌ماند و در *مطالعات شرقی*[2] او انعکاس نمی‌یافت. البته هر آنچه او در این مجموعه آورده است مربوط به انتشارات است ولی دامنهٔ مطالبی که در این دوره چاپ و نشر شد و به نحوی طرف توجه شرق‌شناسان بود بس گسترده و چشمگیر است. شمار آثار زبان‌شناختی‌ای که شرق‌شناسانه تلقی می‌شد تقریباً بی‌شمار بود و از جمله به این زبانها مربوط می‌شد: عربی، شمار بسیار کلانی از گویشهای هندی، عبری، پهلوی، آشوری[3]، بابلی، مغولی، چینی، برمه‌ای، بین‌النهرینی[4]، و جاوه‌ای. به‌علاوه، پژوهشهای شرق‌شناختی در این دوره ظاهراً زمینه‌های بسیار متعددی را در بر می‌گرفت: از ویرایش و ترجمهٔ متون گرفته الی مطالعات مربوط به سکه‌شناسی، انسان‌شناسی، باستان‌شناسی، جامعه‌شناسی، اقتصاد، تاریخ، ادبیات، و مطالعات فرهنگی در زمینهٔ یک یک تمدنهای شناخته شدهٔ آسیا و آفریقای شمالی اعم از باستانی و امروزی. اثر گوستاو دوگا[5] با عنوان *تاریخ شرق‌شناسان اروپا* در قرون دوازدهم الی نوزدهم[6] که در فاصلهٔ سالهای ۱۸۶۸ الی ۱۸۷۰ به رشتهٔ تحریر در آمد (۲۲) صرفاً گزیده‌ای است از تاریخ مربوط به شخصیتهای عمده‌ای که در این مبحث ذی‌مدخل بوده‌اند، اما از نظر وسعت دامنه کم از کار «مل» نیست.

بااین‌حال، این‌گونه گزینش وسیع که انواع گوناگونی از زمینه‌ها را در بر می‌گرفت از نقطه‌های کور و از قلّت توجه به بعضی موارد بری نبود. از میان شرق‌شناسان، آنان‌که دانشگاهی یا اهل تحقیق بودند در

---

1. Vingt ـsept Ans d'histoire des études orietales
2. Études Orientales
۳. منظور زبان مردهٔ آشور باستان است که نباید با آنچه امروز ما ایرانیان «آسوری» می‌نامیم و درواقع از گویشهای منقرض نشدهٔ زبان آرامی است اشتباه شود ـ مترجم
٤. روشن نیست که منظور نویسنده از زبان یا زبانهای بین‌النهرینی چیست زیرا در این زنجیره، از زبان عربی و همچنین از زبانهای مردهٔ آشوری و بابلی نام برده شده است. شاید منظور گویشهای عربی متداول درآن منطقه بوده باشد ـ مترجم
5. Gustave Dugat
6. Histoire des orientalistes de l'Europe du XIIc au XIXc siècle (1868 ـ1870)

درجهٔ نخست به عصر کهن زبانها و جوامع موضوع تحقیقشان علاقه‌مند بودند. تازه در اواخر قرن (هیجدهم) بود که توجه درخور ملاحظه‌ای به مطالعهٔ آکادمیک مشرق‌زمین ادوار اخیر(اخیر نسبت به آن دوره) یا همزمان با آن دوره نشان داده شد (تنها مورد عمدهٔ استثنایی عبارت بود از بنیان‌گذاری مؤسسهٔ مصر[1] توسط ناپلئون). به‌علاوه، آن مشرق‌زمینی که تحت مطالعه قرار می‌گرفت، مشرق‌زمین «نوشتاری» بود. از طریق کتابهای چاپی و کتابها و نسخه‌های دستنوشته بود که مشرق‌زمین بر اذهان پژوهشگران غربی اثر می‌گذاشت و نه آن‌گونه که در مورد اثربخشی تمدن کهن یونان بر دورهٔ رنسانس می‌توان گفت، یعنی از طریق آثار دارای اهمیت تصویری مانند کوزه‌های سفالی و مجسمه‌ها. حتی رابطهٔ بین شرق‌شناس و مشرق‌زمین یک رابطهٔ نوشتاری بود. به‌عنوان یکی از نمودهای این واقعیت می‌توان به روایتی اشاره کرد مبنی بر آنکه در اوائل قرن نوزدهم شرق‌شناسان آلمانی هنگامی که برای نخستین بار یک پیکرهٔ هندی دیدند که هشت دست داشت، شور و شوقشان را نسبت به مشرق‌زمین به‌کلی از دست دادند (۲۳). هنگامی که یک شرق‌شناس فرهیخته در کشور مورد مطالعه‌اش سفر می‌کرد آنچه در ذهن داشت همواره عبارت بود از نکته‌های تجریدی و به دور از واقعیت ملموس درخصوص «تمدن» تحت مطالعهٔ او. به ندرت اتفاق می‌افتاد که شرق‌شناسان به چیزی علاقه‌مند باشند مگر به اثبات رساندن «حقایق» کهنه و خاک خورده. راه به اثبات رساندن این «حقایق» یا «واقعیات» آن بود که آنها را، بدون چندان موفقیتی، بر مردم بومی محل تطبیق بدهند، یعنی بر مردمی که در نمی‌یافتند قضیه از چه قرار است (و بنابراین لابد به زوال و فساد روی نهاده بودند). و سرانجام، صرف قدرت و دامنهٔ شرق‌شناسی نه تنها به پیدایش مقدار درخور توجهی از دانش دقیق و مثبت دربارهٔ مشرق‌زمین انجامید، بلکه نوعی دانش درجهٔ دوم پدید آورد (در گوشه و کنار داستانهای «شرقی» و اسطوره‌های شرق اسرارآمیز و اندیشه‌های مبنی بر معمایی بودن و نامفهوم بودن پدیده‌های آسیایی). این «دانش قدر دوم» هم از برای خود وجودی داشت و دامنه‌ای». و. ج. کیرنان[2] توصیف مناسبی از آن به‌دست داده است، یعنی آن‌را «خیالبافی جمعی اروپا دربارهٔ مشرق‌زمین» خوانده است (۲۴). یک نتیجهٔ مثبت و خوشایند این پدیده آن بود که شمار درخور توجهی از نویسندگان عمدهٔ قرن نوزدهم به سلک علاقه‌مندان مشرق‌زمین درآمدند. به عقیدهٔ من کاملاً درست خواهد بود اگر سخن از یک نوع یا یک سبک نگارش شرق گرایانه به میان آوریم. نمونه‌های این سبک را در آثار هوگو، گوته، نروال، فلوبر، فیتزجرالد، و امثال آنان می‌توان یافت. اما

---

1. Institut d'Égypte
2. V.G.Kiernan

آنچه ناگزیر با این‌گونه اثر ادبی پیوند می‌خورد نوعی اسطوره‌گرایی بی‌عنان در رابطه با مشرق‌زمین است، مشرق‌زمینی که نه تنها مأخوذ از رویکردها و تعصبات معمول زمان حیات نویسنده است، بلکه مأخوذ از پدیده‌ای است که «ویکو» «خودبینی ملتها و محققان» نامش داده است. در این کتاب پیش از این به کاربردهای سیاسی این‌گونه آثار در قرن بیستم اشاره کرده‌ام.

امروزه کمتر از هر هنگام دیگری در ادوار پیش از جنگ جهانی دوم احتمال می‌رود که یک شرق‌شناس خود را شرق‌شناس بخواند. بااین حال این عنوان هنوز هم نفعی دارد و کاربردی (مثلاً هنگامی که دانشگاهها در رابطه با زبانهای شرقی یا تمدنهای مشرق‌زمین دانشکده‌هایی برپا می‌کنند یا برنامه‌هایی تدارک می‌بینند). در دانشگاه آکسفورد انگلستان یک «دانشکدهٔ» مطالعات شرقی موجود است و در دانشگاه پرینستون آمریکا نیز چنین دانشکده‌ای هست[1].

نه در گذشتهٔ دوردست بلکه در سال ۱۹۵۹، دولت بریتانیا کمیسیونی را مأمور این کار کرد: «بررسی اقدامات و تحولات در دانشگاهها در رابطه با گسترش مطالعات مربوط به مشرق‌زمین، ملل و زبانهای اسلاو، و ملل و زبانهای اروپای شرقی و آفریقا... و مد نظر قرار دادن و عرضه داشتن راهنمایی در رابطه با گسترش این امر در آینده»[(۲۵)]. در گزارش حاصله که گزارش هیتر[2] نام گرفت و در سال ۱۹۶۱ انتشار یافت، ظاهراً اشکالی دیده نمی‌شد که واژهٔ «شرقی» با مفهوم وسیعی به کار رود، به همان‌گونه که در دانشگاههای آمریکا هم از دیدگاه تدوین‌کنندگان گزارش کاربردی مفید یافته بود. باید توجه کرد که حتی نام‌آورترین پژوهشگر در زمینهٔ اسلام‌شناسی در بریتانیا و آمریکا، یعنی ه.ا.ر.گیب[3]، ترجیح می‌داد که خود را نه عرب‌شناس بلکه شرق‌شناس بخواند. خود «گیب» (که رشتهٔ اصلیش مطالعه در آثار کهن لاتین و یونانی بود) از کاربرد عبارت تازه به بازار آمدهٔ «پژوهشهای محلی» یا «مطالعات منطقه‌ای» برای «شرق‌شناسی» ابائی نداشت و این راهی بود برای نشان دادن این نکته که در نهایت امر «شرق‌شناسی» و «پژوهشهای محلی» عنوانهای تبادل‌پذیر جغرافیایی‌اند[(۲۶)]. ولی من بر این عقیده‌ام که این کار به گونه‌ای ساده لوحانه‌ای رابطهٔ بسیار جالب‌تر بین دانش و جغرافیا را دیگرگونه نشان می‌دهد. مایلم که اختصاراً به این رابطه بپردازم.

---

۱. در اینجا نویسنده برای بیان «دانشکده» در آن دو دانشگاه واژهٔ واحدی به کار نبرده است. ولی در زبان فارسی، در رابطه با دانشگاهها، ما در برابر هر دو واژهٔ faculty و department واژهٔ «دانشکده» را به کار می‌بریم (و درواقع جز این هم نیست) ـ مترجم

2. Hayter Report

۳. Hamilton Alexander Rosskeen Gibb، عرب‌شناس و اسلام‌شناس اسکاتلندی در قرن بیستم، متولد اسکندریه. یکی از آثارش ترجمهٔ انگلیسی *سفرنامهٔ ابن بطوطه* است و یک اثر دیگرش *بررسی تاریخی آیین محمدی* عنوان دارد ـ مترجم

به رغم این واقعیت که بسی آرزو و کشش و تصویر مبهم ذهن آدمی را به خود مشغول می‌دارند و از تمرکز بر آنچه باید و شاید باز می‌دارند، بازهم چنین به‌نظر می‌رسد که ذهن با پایداری و پیگیری پدیده‌ای را می‌پروراند که کلود لوی ـ اشتراوس[1] آن‌را دانش یا شناخت پدیده‌های ذاتی خوانده است (۲۷). فی‌المثل افراد یک قبیلهٔ بدوی و به دور از تمدن به هر گیاه برگداری که در محیط زیستشان یافت شود در ذهنشان مکانی اختصاص می‌دهند و کاربردی و اهمیتی. بسیاری از این علفها و گلها خاصیتی که به فوریت به ذهن خطور کند ندارند. ولی نکته‌ای که لوی ـ اشتراوس بیانش می‌دارد آن است که ذهن نظم و ترتیب طلب می‌کند و نظم و ترتیب از آن طریق فراهم می‌آید که آدم بین اشیاء تفاوت و تبعیض قائل شود، به هر چیز توجه کند، و هر آن چیزی را که ذهن از آن آگاه است در مکان امنی قرار دهد که بتوان دیگربار یافتش. بدین‌گونه است که در عرصهٔ «وجود اقتصادی» اشیاء و هویتهایی که بر روی هم محیط زیست را تشکیل می‌دهند، به هر چیزی نقشی برای ایفا داده می‌شود. این نوع تقسیم بندی ساده و ابتدایی عاری از منطق نیست، ولی قواعد حاکم بر منطقی که براساس آن یک درخت سرخس سرسبز در یک جامعه مظهری از ظرافت و لطافت است و در جامعه‌ای دیگر بد یمن و زیانبخش به‌شمار می‌رود، نه به گونه‌ای پیش‌بینی پذیر عقلانی‌اند و نه در همه جا یکسان. در این خصوص که مردم تفاوت یا تمایز بین چیزهای مختلف را چگونه می‌بینند همواره تا حدی یک عامل «دلبخواهی» موجود است که به صراط هیچ منطقی مستقیم نمی‌شود. و این تفاوتها یا تمایزها ارزشهایی در پس خود دارند که اگر تاریخشان را کسی ژرف بکاود و کاملاً بدان پی برد احتمالاً خواهد دید که آن تاریخ هم تا حدی مشمول همان عامل دلبخواهی یا قراردادی است. در مورد مُد این نکته روشن است. چگونه است که ظرف دوره‌ای که طول مدت آن دهها سال است کلاه گیس یا یقهٔ قیطان‌دار یا کفش تسمه‌دار پدیدار و سپس ناپدید می‌شود؟ بخشی از پاسخ در کارایی نهفته است و بخشی دیگر در زیبایی نهفته در مد مربوطه. ولی اگر بپذیریم که در تاریخ، همه چیز مانند خود تاریخ ساختهٔ بشر است در خواهیم یافت که این کاملاً امکان‌پذیر است که به بسیاری از اشیاء یا مکانها یا زمانها نقشی و معنایی اختصاص داده شود که تنها «پس از» این اختصاص دادنها اعتبار می‌یابند. این نکته به‌ویژه در مورد موجودات یا چیزها یا پدیده‌های ناآشنا و غیرمعمول صدق می‌کند (مانند بیگانگان، موجودات مشمول موتاسیون یا استحاله، و رفتار «غیرعادی»).

---

1. Claude Lévi ـStrauss

به‌درستی می‌توان گفت که بعضی از چیزهای مشخص را ذهن آدمی می‌سازد و این چیزها با آنکه چنین به‌نظر می‌رسد که از وجودی عینی برخوردارند، واقعیتی صرفاً افسانه‌ای یا تصوری دارند. شماری از مردم که بر روی چند جریب زمین زندگی می‌کنند بین زمینشان و اراضی احاطه کنندهٔ آن مرزی می‌کشند و آن اراضی را «سرزمین بربرها» می‌نامند. به دیگر سخن، این امر معمول و متداول که آدم در ذهن خود فضایی آشنا را مشخص کند و به آن بگوید «مال ما» و به فضای فراتر از آن بگوید «مال آنها» راهی است برای تمایز جغرافیایی و این راه «می‌تواند» کاملاً دلبخواهی باشد. از آن رو در اینجا واژهٔ «دلبخواهی» را به کار می‌برم که جغرافیای ابتکارآمیز یا خیالپرورانه که بر تمایز بین «سرزمین ما» و «سرزمین بربرها» استوار باشد نیازی بدان ندارد که «بربرها» هم بر این تمایز صحه بگذارند. برای «ما» کافی است که این مرزها را در ذهنمان ترسیم کنیم. در آن صورت «آنها» بر طبق آنچه ما در ذهن پرورانده‌ایم «آنها» می‌شوند. هم سرزمینشان از سرزمین «ما» مشخص اعلام می‌شود و هم روحیات و طرز فکرشان از روحیات و طرز فکر «ما» متمایز. بدین ترتیب چنین به‌نظر می‌رسد که هم جوامع نوین و هم جوامع بدوی «حس هویت» خویشتن را به طرق منفی کسب می‌کنند. در قرن پنجم پیش از میلاد، یک شهروند آتن به احتمال قوی به همان اندازه خود را (از دیدگاه مثبت) آتنی به‌شمار می‌آورد که (از دیدگاه منفی) غیر بربر. مرزهای جغرافیایی به همان طرقی بر مرزهای اجتماعی و قومی و فرهنگی منطبق هستند که انتظار می‌رود. با این‌حال اغلب اوقات احساس خارجی نبودن در صورتی به شخصی دست می‌دهد که فکر و نگرش آن شخص مبتنی برتصوری بسیار سطحی باشد از آنچه در «آنجا» یعنی در فراسوی سرزمین آن شخص نهفته است. سرزمین غیر آشنایی که در بیرون سرزمین خود شخص واقع است در ذهن او به انواع تصورات و افسانه‌های ناباب آلوده می‌شود.

گاستون باشلار[1]، فیلسوف فرانسوی، زمانی تجزیه و تحلیلی از (به قول خودش) شعرگونه‌های مکان و فضا به رشتهٔ تحریر درآورد (۲۸). او چنین نوشت که فضای درون یک خانه حالتی از آشنایی، پنهانی بودن، و ایمنی (واقعی یا تخیلی) به هم می‌رساند زیرا شخص در آنجا جریاناتی را پشت سر گذارده است که مناسب و درخور آن خانه به‌نظر می‌رسند. فضای «عینی» یک خانه (گوشه و کنارش، راهروهایش، زیرزمینش، اطاقهایش) در مقایسه با خاصیت «احساسی» یا «شاعرانهٔ» آن اهمیت بسیار کمتری دارد. و این معمولاً خاصیتی است دارای ارزش تخیلی یا احساسی که ما می‌توانیم از آن نام ببریم یا آن‌را احساس کنیم ـ بدین‌گونه خانه‌ای ممکن است از دیدگاه ساکنانش مثلاً محل تردد ارواح باشد یا مأوایی برای آسودگی و طیب خاطر باشد یا همچون زندان باشد یا حالت جادویی داشته باشد. بنابراین فضای خانه

1. Gaston Bachelard

می‌تواند از رهگذر نوعی برداشت یا روند فکری شاعرانه مفهومی احساسی و حتی عقلانی به هم برساند و از آن رهگذر عرصهٔ خالی یا بی‌نام و نشان فواصل فیزیکی برای ما به نوعی مفهوم و معنی بدل گردد. همین روند هنگامی که ما با عامل زمان طرف هستیم نمایان می‌شود. بسیاری از چیزهایی که با ذکر بعضی از مفاهیم یا دوره‌های زمانی در ذهن ما تداعی می‌شود و حتی بسیاری از چیزهایی که دربارهٔ آن مفاهیم یا دوره‌های زمانی می‌دانیم دقیقاً مشخص نیست، بلکه صرفاً جنبه‌ای «شاعرانه» یا «ساختگی» دارد. منظور دوره‌های زمانی از این‌گونه است: «مدتها پیش از این» یا «آغاز» یا «در پایان زمان». برای مورخی که دربارهٔ دورهٔ «پادشاهی میانه» مصر باستان تحقیق می‌کند «مدتها پیش» از نوعی مفهوم برخوردار است که کاملاً روشن است. ولی حتی این مفهوم آن کیفیت تخیلی و نیمه افسانه‌ای را که در مورد یک دورهٔ بسیار دور از زمان ما و کاملاً متفاوت با زمان ما احساس می‌شود زایل نمی‌کند. علت آن است که بی‌شک تاریخ و جغرافیای خیالپرورانه، ذهن آدمی را یاری می‌دهند تا حس آگاهی از خود را تشدید کند. این کار را ذهن از طریق «اغراق» در فاصلهٔ زمانی و مکانی بین آنچه بسیار نزدیک بدان است و آنچه بسیار دور از آن است انجام می‌دهد. این نکته در رابطه با مواردی از احساس هم به همان اندازه واقعیت دارد ـ احساسی از این‌گونه که چنانچه در قرن شانزدهم می‌بودیم یا در تاهیتی به سر می‌بردیم خود را در محیطی آشناتر می‌یافتیم. این‌گونه احساس کراراً به آدم دست می‌دهد.

با این‌حال این فایده‌ای ندارد که چنین وانمود کنیم که هر آن چیزی که دربارهٔ زمان و فضا می‌دانیم (یا به‌عبارت درست‌تر، دربارهٔ تاریخ و جغرافیا می‌دانیم) در درجهٔ نخست خیالپرورانه است. پدیده‌هایی به نام تاریخ مثبت و جغرافیای مثبت (یا واقعی) هم وجود دارند که در اروپا و آمریکا به موفقیتهای چشمگیری انجامیده‌اند. پژوهشگران عصر حاضر دربارهٔ جهان و گذشتهٔ آن و زمان حال آن بیشتر آگاهی دارند تا همگنانشان مثلاً در زمان گیبون[1]. با این‌حال این بدان معنی نیست که آنان هر آنچه را که برای دانستن موجود است می‌دانند. نکتهٔ مهم‌تر آنکه این بدان معنی نیست که آنچه آنان می‌دانند دانش تاریخی و جغرافیایی خیالپرورانه‌ای را که من بدان اشاره کرده‌ام به گونهٔ مؤثری برطرف ساخته است و به کنار زده است. در اینجا لازم نیست که ما به نتیجه‌گیری‌ای در این خصوص برسیم که آیا این‌گونه دانش خیالپرورانه به درون تاریخ و جغرافیا رخنه می‌کند یا اینکه تاریخ و جغرافیا را به‌نحوی کنار می‌زند. بیایید فقط بگوییم که عجالتاً دانش خیالپرورانه به‌صورتی وجود دارد که دامنه‌اش اندکی «بیش» از دامنهٔ چیزی است که صرفاً همچون دانش واقعی جلوه می‌کند.

---

۱. Edward Gibbon، مورخ انگلیسی قرن هیجدهم که بزرگ‌ترین و نام آورترین اثرش *تاریخ انحطاط و سقوط امپراتوری روم* نام داشت ـ مترجم

در اروپا ظاهراً از کهنترین ازمنه، مشرق‌زمین چیزی بیش از آن بود که از رهگذر نگرش و تجربه درک شده بود. همان‌گونه که ساظرن[1] با ظرافت بسیار نشان داده است، لااقل تا اوائل قرن هیجدهم درک اروپا از یک نوع فرهنگ شرقی (یعنی فرهنگ اسلامی) آمیخته با نادانی و بی‌اطلاعی ولی در عین‌حال پیچیده بود[۲۹]. علت آن است که چنین به‌نظر می‌رسد بعضی از تماسهایی که با مشرق‌زمین برقرار شده‌اند (نه چندان از روی آگاهی و نه چندان بی‌خبرانه) همواره صرفاً به گرد تصوری پدید آمده‌اند که مشرق‌زمینش می‌نامیم. ابتدا مرزبندی بین شرق و غرب را در نظر بگیریم. حتی در روزگار کهنی که «ایلیاد» به رشتهٔ تحریر در آمد این تقسیم بندی غرورآمیز جلوه می‌کرد. دو خصوصیت عمده‌ای که از میان خصوصیاتی که برای مشرق‌زمین بر شمرده شدند عمیقاً بر برداشت ما از مشرق‌زمین اثر گذارده‌اند در دو اثر ادبی و هنری یونان باستان نمایان می‌گردند: یکی اثر «اشخیلوس» به نام «پارسی‌ها» (که کهن‌ترین نمایشنامهٔ آتنی‌ای است که تا این زمان باقی مانده است) و دیگری اثر «اوریپید» به نام «باخایی‌ها»[2] (که آخرین نمایشنامهٔ آتنی‌ای است که تا این زمان باقی مانده است). اشخیلوس شرحی از احساس مصیبتی عرضه می‌دارد که هنگامی که پارسیان (ایرانیان) دریافتند که لشکریان خشایارشا به‌دست یونانیان تار و مار شده‌اند بر آنان مستولی شد. بازیگران این چکامه را هم آوا می‌سرایند:

اکنون سراسر پهنهٔ آسیا
تهی از همه چیز
ناله سر می‌دهد به هوا.
خشایارشا به پیش راند. آری! دوان!
خشایارشا آهنگ ویرانگری کرد. وای! فغان!
آرزوی خشایارشا به ناکامی گروید
و همراه با کشتی‌هایش به ژرفای دریا غلطید.
پس چه شد که داریوش
آنگاه که سربازانش را به عرصهٔ کارزار برد بهوش
خطری از بهرشان نخرید؟
چه شد که چنین نکرد و چنان ندید

---

1. R. W. Southern

۲. در اساطیر یونانی: راهبگان پیرو «باخوس» رب‌النوع شراب و ارزانی دارندهٔ مستی و شور و شوق ـ مترجم

آن نیک مردی که از شوش آمد پدید؟ (۳۰)

آنچه حائز اهمیت است آن است که آسیا در اینجا به علت تخیل اروپاییان و از دیدگاه تخیل اروپاییان لب به سخن می‌گشاید و اروپاست که پیروز و بر آسیا چیره نمایانده می‌شود. آسیا آن جهان «دیگر» است که در فراسوی دریاها جای دارد و با اروپا دشمنی می‌ورزد. آنچه در این نمایشنامه به آسیا اختصاص داده می‌شود احساس خالی بودن است، مصیبت است، شکست است که ظاهراً از این پس جزای هر آن مشرق‌زمینی‌ای است که در برابر غرب قد علم کند. چیز دیگری که به آسیا نسبت داده می‌شود ناله و سوگواری است، با این مدلول که در روزگاران شکوهمند گذشته آسیا سرنوشتی به از این داشت و بر اروپا چیره بود[1].

در نمایشنامهٔ «باخایی‌ها» که شاید «آسیایی»ترین درام اصیل آتنی[2] باشد، «دیونیسوس» به وضوح با

---

۱. مترجم مایل است به مصداق «ترک عادت موجب مرض است» دیگربار پامنبری پیشه کند زیرا چنین حس می‌کند که نویسنده (که باید به فرهیختگی او و احاطه‌اش بر انواع و اقسام مباحث آفرین گفت) با آنکه واقعیاتی را دقیقاً بیان می‌دارد به همان واقعیات پر بها می‌دهد و از کاهی کوهی می‌سازد. رجز خوانی، از آن‌گونه که اشخیلوس در نمایشنامهٔ منظوم «پرسائی» (پارسی‌ها) سر داده است، در آن زمان امری عادی بود و اکنون هم چنین است) شرق و غرب ندارد). از طرف دیگر کاملاً طبیعی است که آدم بعد از پس راندن دشمن شاخ و شانه بکشد، هشدار بدهد و سرود پیروزی بخواند. توجه کنیم که یونانیان سر جای خودشان نشسته بودند وکشک خویشتن می‌ساییدند و ما بودیم که بر آنان تاختیم و ارک آتن (اکروپولیس) را هم آتش زدیم (در زمان اسکندر مقدونی بود که این «ترافیک» جهت معکوس به خود گرفت). از طرف دیگر، شرق و غرب در آن زمان دوردست مفهوم امروزی خود را که با استعمار و امپریالیسم و استثمارآمیخته است نداشت و به‌علاوه غالباً شرق بود که دست برتر داشت (در زمان داریوش اول و خشایارشا امپراتوری هخامنشی ابرقدرت عصر خود به‌شمار می‌رفت). از آن دوره تا آغاز عصر استعمار در حدود دو هزار سال فاصله است. هیچ نشانه‌ای در دست نیست که بدان وسیله بتوان نگرش تفرعن‌آمیز استعماری و امپریالیستی ادوار اخیر و عصر حاضر را به رجزخوانی یونانیان عهد عتیق ربط داد. در آن فاصلهٔ دوهزارساله، خود اروپاییان (ازجمله یونانیان) کراراً (و بعضاً قرنها) تحت حاکمیت ملل آسیایی بوده‌اند. از طرف دیگر، چنین هم نبوده است که همواره چیزی به نام «غرب» یکپارچه در برابر «شرق» موضع گرفته باشد، بلکه کراراً چنین اتفاق افتاده است که یک قدرت غربی علیه قدرت غربی دیگری با شرق متحد شده است (و البته بالعکس). من باب مثال می‌توان به اتحاد لوئی چهاردهم با ترکان عثمانی علیه امپراتوری اتریش اشاره کرد و نیز به اتحاد انگلیسیها با شاه عباس اول علیه سیطرهٔ پرتغالیها در خلیج فارس. در همان عصر هخامنشی و ماجرای لشکرکشیها به یونان، گاه اسپارتیها علیه آتنیها با ایرانیان مهاجم همدست می‌شدند. به دورهٔ بسیار طولانی فترت در فرهنگ و تمدن غرب توجه کنیم و از یاد نبریم که بخش بزرگی از فرهنگ یونان باستان در زمینه‌های فلسفه و نجوم و ریاضیات از طریق پژوهندگان اسلامی به غرب شناسانده شد. غربیان منکر این قضیه (و همچنین منکر نقش مثبت و تمدن بخش اسپانیای اسلامی) نبوده‌اند و از طرف دیگر آنان هم به نوبهٔ خود فرهنگهای خاک خورده و تقریباً فراموش شدهٔ مصر باستان و ایران باستان را کشف رمز کردند و به جهانیان (از جمله به خود ما شرقیان) شناساندند. سخن کوتاه، شرق و غرب آن روز غیر از شرق و غرب امروز است (که موضوع بحث این کتاب است) و ما مشرق زمینیان نباید تمامی مسلمانان را (حتی در متن تاریخ باستان) در آن قالب ببینیم ـ مترجم

۲. در اینجا نویسنده صفت Attic را به کاربرده است که صفتی است از برای یک سبک معین نمایشنامه نویسی در یونان باستان. به تقریب می‌توان آن‌را سبک آتنی نامید ـ مترجم

ریشه‌ها و اصل و نسب آسیایی‌اش پیوند دارد و همچنین با افراطها و زیاده‌رویهای پدیده‌های اسرارآمیز شرقی که به گونه‌ای غریب خطرخیز و تهدیدآمیزند. «پانتئوس» پادشاه «تب»[1] مقهور مادرش «آگاو» و همگنان «باخایی» او می‌شود و از پای در می‌آید. بدین‌گونه پانتئوس، که نه برقدرت و سرآوری دیونیسوس گردن نهاده است و نه بر الوهیت او، سخت تنبیه می‌شود و نمایشنامه با پذیرش این نکته که آن خدای عجیب و غریب قدرتی ترس‌آور داره پایان می‌پذیرد. مفسران و منقدان امروزی نمایشنامهٔ «باخایی‌ها» این را از نظر دور نداشته‌اند که نمایشنامه دارای انواع بسیار وسیعی از جنبه‌های خردگرایانه و زیباشناختی است. ولی هیچ‌کس نتوانسته است از بذل توجه به نکتهٔ دیگری که در این نمایشنامه نهفته است و دارای جنبهٔ تاریخی است خودداری ورزد. اشارهٔ ما به این نکته است: «اوریپید» بی‌شک تحت تاثیر حالت و چشم‌انداز جدیدی قرار داشت که مذاهب «دیونیسیایی» (وابسته به دیونیسوس) قاعدتاً می‌بایستی با توجه به ادیان بیگانه مبتنی بر شور و هیجان به خود گرفته باشند. اشارهٔ ما به ادیان «بندیس» و «سابازیوس» و «دونیس» و «آیسیس» است که از آسیای صغیر و شامات برخاسته بودند و طی سالهای جنگ مشقت بار و بی‌معنای «پلوپونز» در سراسر پیراثوس[2] و آتن فراگیر شده بودند (۳۱).

دو جنبهٔ مشرق‌زمین که در این دو نمایشنامه آن‌را از جهان غرب جدا و دیگرگونه نشان می‌دهند به‌صورت رگه‌های اساسی جغرافیای خیالپرورانهٔ اروپایی باقی مانده‌اند. خط حائلی بین دو قاره کشیده شده است. اروپا توانا و داناست. آسیا مغلوب و دوردست است. اشخیلوس «نمایندگی» و «سخنگویی» آسیا را به عهده می‌گیرد و آسیا را وا می‌دارد که از زبان ملکهٔ کهنسال ایران (مادر خشایارشا) و متجلی در وجود او سخن بگوید. این اروپاست که مشرق‌زمین را «بیان می‌دارد». این بیان داشتن نقش سرکردهٔ یک نمایشنامهٔ عروسکی نیست بلکه نقش یک آفرینندهٔ واقعی است که قدرت جانبخش او فضای خاموش و خطرناکی را که در وراء سرزمین آشنا نهفته است نمایندگی می‌کند، جان می‌بخشد، و «تشکیل می‌دهد». قیاسی یا شباهتی موجود است بین مجموعهٔ هماهنگی که اشخیلوس عرضه می‌دارد و دربرگیرندهٔ جهان آسیایی به گونه‌ای است که نمایشنامه‌نویس می‌بیند از یک طرف، و مجموعهٔ

---

۱. تلفظ یونانی نام این شهر «ثبس» به کسر اول و دوم، تلفظ نام فرانسوی آن «تب» به کسر اول، و تلفظ انگلیسی آن «ثیبیس» است. مترجم در این مورد و در مورد بیشتر(ولی نه همهٔ) نامهای یونانی‌ای که در ا ینجا دیده می‌شوند به تلفظ فرانسه روی آورده ا ست زیرا در میان ما ایرانیان رسم کم وبیش چنین بوده است (چنان‌که در مورد نامهای آتن و اسپارت و ترموپیل و غیره دیده می‌شود). در مورد نامهای نه چندان معروف (مانند «باخوس») مترجم به تلفظ یونانی روی آورده است و در مورد صفت مأخوذ از آن، یعنی «باخایی»، به ترکیب یونانی و فارسی. سخن کوتاه، در هر مورد روشی را که در آن مورد منطقی‌تر یا مأنوس‌تر به‌نظر آمده است در پیش گرفته است ـ مترجم

۲. در غرب یونان و در کنار دریای ایونی ـ مترجم

فرهیختهٔ پژوهش شرق‌شناسانه از طرف دیگر. این مجموعهٔ اخیرالذکر نیز پهنهٔ گسترده و بی‌شکل هویت آسیایی را در معرض موشکافی‌ای قرار می‌دهد که گاه دوستدارانه یا غمخوارانه است و گاه چنین نیست، ولی در هر صورت همواره از جایگاه سلطه و سروری اعمال می‌شود. می‌رسیم به «رگهٔ» اساسی دوم که مفهوم یا پیامش آن است که مشرق‌زمین خطربرانگیز است. افراط‌گراییهای شرقی اندیشه و کردار منطقی را تضعیف می‌کند و این افراط‌گراییها هستند که به گونهٔ مرموزی جذابند ولی در عین حال مغایر هر آنچه هستند که ارزشهای معقول و طبیعی تلقی می‌شوند. تفاوتهایی که شرق را از غرب جدا می‌کند نمودی دارد در تندخویی‌ای که «پانتئوس» ابتدا نسبت به باخایی‌هایی که دیوانه‌وار به شور و هیجان آمده‌اند نشان می‌دهد و بدان‌گونه دست رد به سینهٔ آنان می‌گذارد. بعداً، هنگامی که خود او باخایی می‌شود از پای در می‌آید، نه چندان از آن‌روی که تسلیم دیونیسوس شده است، بلکه بیشتر از آن‌روی که در درجهٔ نخست خطر دیونیسوس را درست ارزیابی نکرده است. درسی که «اوریپید» می‌خواهد بدهد از رهگذر حضور پرسوناژهایی مانند «کادموس» و «تیرسیاس» در نمایشنامه حالت چشمگیرتری به خود می‌گیرد، زیرا این دو مردان داناتر و کهنسال‌تری هستند که می‌دانند با صرف «حاکمیت» نمی‌توان بر مردم فرمانروایی کرد [۳۲]. آن دو می‌گویند عاملی به نام قضاوت هم موجود است؛ و این بدان معناست که آدم نیروی قدرتهای بیگانه را درست ارزیابی کند و از روی عقل و درایت از در معامله با آنان درآید. از این مرحله به بعد به اسرار و رموز شرقی توجه جدی مبذول داشته می‌شود و یکی از دلایل نسبتاً مهم این توجه آن است که آن رموز و اسرار شرقی ذهن منطقی غربی را در برابر نمودهای تازهٔ قدرت و بلندپروازی پایدارشان به مقابله و مبارزه می‌طلبند.

و اما هر آنگاه گسستی پدید می‌آید به گسستها یا جداییهای کوچک‌تری می‌انجامد. گسست بین شرق و غرب هم از این قاعده مستثنی نبود. این قاعده به‌ویژه از آن رو صدق می‌کند که روند معمول تمدن به نمودهایی می‌انجامد که دارای خاصیت حرکت به بیرون و به دور از مرکز هستند (منظور نمودهایی هستند از گونهٔ سفر، سیر و سیاحت، یورش و کشورگشایی، و کسب تجربیات جدید در فراسوی مرزهای خویشتن). در یونان و روم عهد باستان، جغرافی‌دانان، تاریخ‌نویسان، شخصیتهای سیاسی مانند ژول سزار، خطیبان، و شاعران بر حجم فرهنگ مبتنی بر «رده‌بندی» افزودند و این فرهنگ بود که نژادها و ملتها و منطقه‌ها و اذهان را از هم جدا می‌کرد. بخش بزرگی از این فرهنگ در خدمت خود فرهنگسازان بود و فلسفهٔ وجودی‌اش آن بود که اثبات شود رومیان و یونانیان برتر از انواع دیگر آدمیان هستند. اما نگرانی در رابطه با مشرق‌زمین سنت رده‌بندی و رتبه دهی خود را داشت. لااقل از قرن دوم پیش از میلاد به بعد، هر مسافری و هر مقام غربی بلندپرواز و شرق نگری این نکته را در ذهن داشت که هرودوت (مورخ، سیاح، و وقایع‌نگار کنجکاو و خستگی ناپذیر) و اسکندر مقدونی (پادشاه، جنگاور،

فاتح، به کار برندهٔ روش علمی برای کسب پیروزی) پیش از او پای بر خاک مشرق‌زمین نهاده بودند. از این روی، مشرق‌زمین در اذهان اینان به دو بخش تقسیم شد: سرزمینهای قبلاً شناخته شده‌ای که هرودوت و اسکندر و مقلدان تراز پایین‌ترشان شناخته بودند، دیده بودند یا فتح کرده بودند و سرزمینهایی که قبلاً شناخته نشده بودند، مورد دیدار قرار نگرفته بودند، و فتح نشده بودند. مسیحیت امر برپاداشتن منطقه‌ها یا تقسیمات عمدهٔ درون مشرق‌زمین را تکمیل کرد: مقرر شد که شرق نزدیکی باشد و شرق دوری. بدین‌گونه یک مشرق‌زمین آشنا پدید می‌آید که رنه گروسه[1] آن‌را امپراتوری لوانت[2] (۳۳) می‌خواند و یک مشرق‌زمین جدید. بنابراین مفهوم مشرق‌زمین در جغرافیای ذهن نگرنده بین دو چیز نوسان می‌کرد: یکی جهان کهنی بود که آدم به قلمروش باز می‌گشت، آن چنان‌که به باغ فردوس یا جنّت موعود باز می‌گشت تا در آنجا گونه‌ای نوین از سرزمینی کهن بگستراند. و مفهوم دیگر عبارت بود از سرزمینی کاملاً جدید که آدم چنان بر آن پای می‌نهاد که کریستف کلمب بر دنیای نو پای نهاد (گو اینکه طنز تلخی در این ماجرا نهفته است زیرا کریستف کلمب خود چنین می‌اندیشید که بخش جدیدی از جهان کهن را کشف کرده است). بی‌شک هیچ یک از این دو مشرق‌زمین خالصاً این مشرق‌زمین یا آن مشرق‌زمین نبود. آنچه درخور توجه است نوسانات ماهیت آن دو، حالت وسوسه‌انگیز آن دو، و توانایی آن دو به مشغول داشتن ذهن و القاء حالات شیفتگی یا پریشانی به ذهن است.

در نظر بگیریم که چگونه مشرق‌زمین نوین (و به‌ویژه شرق نزدیک) در جهان غرب به گونه‌ای شناخته شد که گویی از عهد عتیق هم مکمل جهان غرب بوده است و هم متضاد آن. توراتی بود و انجیلی و پیدایش مسیحیتی. سیاحانی همچون مارکوپولو بودند که راههای بازرگانی را شناسایی کردند و روشهای با نظم و نسقی از برای بازرگانی پدید آوردند. در پی او لودوویکو دی وارتما[3] و پیترو دلا واله[4] طریق او را پیمودند. گزافه‌گویان و دروغپردازانی هم بودند، از گونهٔ ماندویل[5]. البته جنبشهای بزرگ و پیروزمند شرقی هم بودند که از آن میان در درجهٔ نخست باید اسلام را برشمرد. به‌علاوه بودند زائران پیکارجویی که از آن میان در درجهٔ نخست باید به جنگجویان صلیبی اشاره کرد. بر روی هم، از

---

1. René Grousset

۲. L'Empire du Levant مراد از «لوانت» سواحل شرقی مدیترانه و منطقهٔ مجاور آن سواحل است که به تقریب منطبق بر لبنان و سوریهٔ امروزی و تا حدی اسرائیل امروزی است. مترجم در این کتاب در اغلب موارد منطقهٔ لوانت را «شامات» خوانده است زیرا ما از دیرباز با این عنوان آشنایی داشته‌ایم و به‌علاوه کم و بیش همان مفهوم «لوانت» را می‌رساند ـ مترجم

3. Lodovico di Varthema

4. Pietro della valle

5. Mandeville

مجموعه آثار ادبی برخاسته از این ماجراها و تجربیات، پرونده‌ای یا آرشیوی پدید می‌آید که ساختارش از درون تنظیم شده است و از این آرشیو شمار معدودی از مجموعه‌های محدود یا موجز پدید می‌آیند: سفرنامه، تاریخ، داستان، الگوتراشی، برخورد لفظی. اینها همچون عدسیهایی هستند که از آن سویشان بر مشرق‌زمین نگریسته می‌شود و همینها هستند که زبان و مفهوم و بینش و شکل برخورد شرق و غرب را تعیین می‌کنند. اما آنچه به‌شمار کلان برخوردها اندک وحدتی می‌بخشد همانا نوسان بین دو مفهوم مشرق‌زمین است که پیشتر بدان اشاره کردم. گاهی اوقات چیزی که به وضوح بیگانه و دوردست است به دلایلی موقعیتی به هم می‌رساند که در ذهن نگرنده نه بیگانه بلکه آشناست. گرایش آدم بدین سوست که آدم درخصوص پدیده‌ها به گونه‌ای قضاوت نکند که آنها را یا کاملاً تازه درآمد بپندارد یا کاملاً آشنا و شناخته شده. یک تقسیم بندی یا ردهٔ جدید حد وسط پدید می‌آید؛ و این رده‌ای است که به آدم امکان می‌دهد چیزهای جدید، یعنی چیزهایی را که برای نخستین بار دیده است، به‌صورت انواع دیگری از چیز قبلاً شناخته شده‌ای ببیند. جوهر و ماهیت اساسی این ردهٔ جدید آن است که این رده کمتر نقش راهی برای کسب اطلاعات جدید را ایفا می‌کند و بیشتر در حکم روشی است برای مهار کردن عاملی که ظاهراً نگرش معقول و معتبر بر پدیده‌ها را در معرض خطر قرار می‌دهد. چنانچه قرار باشد ذهن به ناگهان به پدیده‌ای بپردازد که نوع جدید و بسیار متفاوتی از حیات یا یک موجود زندهٔ تازه درآمد به‌نظر آید (همان‌طور که اسلام در اوائل قرون وسطی در انظار اروپاییان جلوه می‌کرد) واکنش به‌طورکلی محافظه‌کارانه و تدافعی خواهد بود. در این موارد قضاوتی که در مورد اسلام در پیش گذارده می‌شود آن است که نوع جدید و تقلب آمیزی از یک پدیدهٔ قبلی است (که در این مورد مسیحیت باشد). خطر بی‌صداست، ارزشهای آشنا وجود خود را تحمیل و مسجل می‌کنند، و سرانجام ذهن فشاری را که بر آن وارد می‌آید از طریق رده‌بندی پدیده‌ها به دو دستهٔ «اولیه» و «تکراری» کاهش می‌دهد. از این مرحله می‌توان با اسلام به نحوی «مقابله» یا «معامله» کرد و، سخن کوتاه، با آن سروکار داشت. نو بودن آن و جذاب بودن آن تحت مهار قرار می‌گیرد تا بدان وسیله تبعیضات نسبتاً مفهوم‌داری برقرار گردد که در صورتی که بدعت اسلام به حال خود رها شده بود غیرممکن می‌بود. بنابراین مشرق‌زمین به‌طور کلی بین دو عامل نوسان می‌کند: یکی بد نگری غرب بر آنچه آشناست و دیگری شور و شادی آن (یا بیم آن) از آنچه نو و تازه درآمد است.

با این‌حال تا آنجا که قضیه به اسلام مربوط می‌شد، بیم اروپا از آن (اگر نه همواره احترام اروپا به آن) بجا و بقاعده تلقی می‌شد. در دنبال رحلت حضرت محمد(ص) در سال ۶۳۲ م، ابتدا سلطهٔ نظامی و سپس سلطهٔ دینی و فرهنگی اسلام رشدی بس بزرگ یافت. ابتدا ایران و سوریه و مصر، سپس ترکیه، و

آنگاه آفریقای شمالی مقهور سپاهیان اسلام شدند. در قرون هشتم و نهم میلادی اسپانیا و سیسیل و بخشهایی از فرانسه به تصرف مسلمین درآمد. تا قرون سیزدهم و چهاردهم میلادی سیطرهٔ اسلام در جهت شرق تا هندوستان و اندونزی و چین گسترده شده بود و اروپا در برابر این هجوم خارق‌العاده نمی‌توانست جز هراس و نوعی حرمت واکنشی نشان دهد. نویسندگان مسیحی‌ای که شاهد فتوحات اسلامی بودند چندان علاقه یا توجهی به دانش، فرهنگ والا، و موارد مکرر علوّ طبع مسلمین نداشتند و سخن از دوره‌ای در میان است که به قول گیبون «همعصر تاریک‌ترین و رخوت‌آلودترین دوره‌های نگارش سالنامه‌های اروپایی» بود. ولی گیبون با اندکی رضایت خاطر می‌افزاید: «از آنجا که مجموعهٔ دانش اروپا افزایش یافته است، قاعدتاً باید چنین به‌نظر آید که پژوهش شرقی زیانکار شده است و رو به زوال نهاده است» (۳۴). یک نمونهٔ معمول و متداول از آنچه مسیحیان دربارهٔ سپاه شرق می‌اندیشیدند در این جملهٔ ارشامبر[1] نهفته است که کشیشی بود که در قرن یازدهم میلادی در صومعهٔ مونته کاسینو[2] می‌زیست: «دارای تمامی هیئت و هیبت یک دسته زنبور ولی با دستی کوبنده... آنان همه چیز را درهم شکستند و نابود کردند» (۳۵).

بی دلیل نبود که اسلام همچون مظهر وحشت، ویرانگری، و شیطان صفتی نمایان شد و جماعت مسلمین همچون گلهٔ بربرهای منفور. برای اروپا، اسلام عبارت بود از یک مایهٔ دلهره و نگرانی دائم. تا پایان قرن هفدهم «خطر عثمانی» در کنار اروپا خزیده جا خوش کرده بود و همچون نمودی بود از خطر دائمی برای تمامی تمدن مسیحیت. به مرور زمان، تمدن اروپایی آن خطر و افسانه‌هایش، رویدادهایش، شخصیتهایش، فضائلش، و بدیهایش را همچون تار و پودی که به درون خرقهٔ حیات دوخته شده باشد جذب خود کرد. تنها در انگلستان دورهٔ رنسانس، آن‌گونه که سمیوئل چیو[3] در اثر تحقیقی بزرگ خود به نام *هلال و گل سرخ*[4] نوشته است، «یک شخص دارای هوش و ذکاوت متوسط» می‌توانست حاضر و آماده و بر روی صحنهٔ تأتری در لندن شمار نسبتاً بزرگی از حوادث مشروح تاریخ اسلام امپراتوری عثمانی و تجاوز آن به حدود و ثغور اروپای مسیحی را مشاهده کند (۳۶). نکته آن است آنچه درخصوص اسلام رایج و شایع باقی مانده بود روایت لاجرم کوچک شده‌ای بود از آن نیروهای بزرگ خطرناکی که اروپا را تهدید می‌کردند؛ و اسلام از دیدگاه اروپا مظهر آن نیروها بود. مانند همان الگویی که والتر

---

1. Erchembert
2.. Monte Casino (در ایتالیا)
3. Samuel Chew
4. The Crescent and the Rose

اسکات[1] در کتاب *مسلمانان جنگهای صلیبی*[2] به‌دست داده است: چگونگی توصیف یک مسلمان، یک ترک عثمانی، یا یک عرب در اروپا همواره درحکم روشی بود برای کاستن از ابهت شرق ترس‌آور. و این نکته تا حدی در مورد روشهای شرق‌شناسان فرهیختهٔ همعصر ما هم صدق می‌کند. موضوع پژوهش و بررسی آنان کمتر خود مشرق‌زمین است و بیشتر مشرق‌زمینی است که به خوانندگان غربی شناسانده شده است و درنتیجه کمتر هراس‌انگیز است.

اینکه بر پدیدهٔ بیگانه و ناشناخته‌ای یا بر وجود غریب و ناآشنایی جامهٔ محلی پوشانده شود تا لفافی آشنا از بهرش فراهم آید به هیچ وجه ناپسند یا تضاد برانگیز نیست. این‌گونه «آشنا سازی» بین همهٔ فرهنگها رخ می‌دهد، و بی‌شک بین آدمیان منفرد هم. اما نکته‌ای که من می‌خواهم بر آن تکیه کنم آن است که شرق‌شناسان نیز (مانند اروپاییان دیگری که دربارهٔ شرق می‌اندیشیدند یا از آن خاطره یا تجربه‌ای داشتند) این‌گونه «عملیات» ذهنی را انجام می‌دادند. ولی آنچه اهمیت باز هم بیشتری دارد کوچک بودن یا محدود بودن دامنهٔ واژگان و تصاویری است که از این رهگذر پدید آمده‌اند. چگونگی نگرش بر اسلام در جهان غرب این نکته را به وضوح نشان می‌دهد و نورمن دانیل[3] آن‌را به گونه‌ای نیکو و ستودنی تحت مطالعه قرار داده است. اندیشمندان مسیحی‌ای که می‌کوشیدند اسلام را درک کنند با یک عامل محدود کننده روبه‌رو بودند و آن عامل «قیاس» بود. چنین فرض می‌شد از آنجا که حضرت مسیح (ع) مبنای مسیحیت است قاعدتاً باید حضرت محمد (ص) هم از برای اسلام همان حالتی را داشته باشد که حضرت مسیح (ع) برای مسیحیت داشت؛ و البته این فرضشان کاملاً غلط بود. عنوان «محمدیسم»[4] که عنوانی جدلی و دارای بار منفی بود از همین روی به اسلام داده شد و این خود عنوان وانمودگر یا جاعل نبوت[5] را به‌دنبال داشت که به شخص پیامبر اسلام اطلاق می‌شد (۳۷). این‌گونه بدفهمی و بسیاری دیگر از همان‌گونه «به پدید آمدن حلقه‌ای انجامید که هرگز گسسته نشد تا راهی به سوی جستار اندیشمندانه گشوده شود... درک مسیحیت از اسلام جزئی از وجود خود مسیحیت بود و خودکفا

---

1. Walter Scott

۲. والتر اسکات برای عنوان کتابش واژهٔ Saracens را به کار برده است که یادگار عصر جنگهای صلیبی و دارای معانی متعددی است. گاه به معنای عرب بیابانگرد به کار رفته است و گاه (به‌ویژه در رابطه با جنگهای صلیبی) به معنای کافر(که منظور مسلمان باشد). مترجم با توجه به این نکات مسلمانان جنگهای صلیبی را همچون عنوان فارسی کتاب برگزیده است. این کلمه ظاهراً در اصل کهن‌تر خود مأخوذ از کلمهٔ «شرق» بوده است ـ مترجم

3. Norman Daniel

٤. درواقع شکل اروپایی این عنوان Mohammedanism است که از صفت Mohammedan (محمّدِی) اخذ شده است ـ مترجم

5. Imposter

به‌شمار می‌رفت»[۳۸]. اسلام به‌صورت یک «تصویر» در آمد. این کلمه را «دانیل» به کار برده است ولی به‌نظر من چنین می‌آید که همین کلمه برای شرق‌شناسی به‌طورکلی دارای مفاهیم ضمنی درخور توجهی است. از آن‌رو چنین می‌گویم که نقش شرق‌شناسی در این خصوص آن نبود که اسلام را آن چنان‌که بود بشناساند بلکه آن بود که خود همچون نمایندهٔ اسلام در محضر مسیحیان قرون وسطی عمل کند:

> این تمایل اجتناب ناپذیر که آنچه منظور قرآن بود یا آنچه به عقیدهٔ مسلمانان منظور قرآن بود یا آنچه مسلمانان در شرایط معینی می‌اندیشیدند یا انجام می‌دادند نادیده گرفته شود، لاجرم این مفهوم را به‌دنبال داشت که نظریهٔ قرآنی و سایر نظریه‌های اسلامی به شکلی عرضه داشته می‌شد که مسیحیان را مجاب کند و به همان اندازه که نویسندگان و مردم عادی از مرزهای اسلام فاصلهٔ بیشتری می‌گرفتند شکلها و توصیفهای اغراق آمیزتری امکان‌پذیرش می‌یافتند. آنچه خود مسلمانان دربارهٔ اعتقادات خودشان می‌گفتند فقط با اکراه بسیار زیاد به‌عنوان نظر واقعی مسلمانان پذیرفته می‌شد. تصویری موجود بود که مسیحیان ترسیم کرده بودند و جزئیات آن (حتی تحت فشار شدید واقعیات) به ندرت کنار گذارده می‌شد و طرح کلی آن هیچ‌گاه کنارگذارده نمی‌شد. اندک تفاوتهایی بین تصاویر موجود بود ولی طرح کلی همه‌شان یکسان بود. همهٔ تصحیحاتی که به خاطر دقت فزاینده صورت می‌پذیرفت تنها حالت دفاع از حرفی را داشت که نادقیق بودنش به تازگی روشن شده بود، یعنی حالت داربست زدن به ساختمانی را داشت که بیم فروریختنش می‌رفت. عقیدهٔ مسیحیان ساختمانی بود که حتی به منظور بازسازی هم که شده نمی‌شد ویرانش کرد[۳۹].

این تصویرپردازی تخفیف ناپذیر مسیحیت از اسلام به طرق بی‌شماری تشدید می‌شد. طی قرون وسطی و اوائل دورهٔ رنسانس بعضی از آن طرق عبارت بودند از شعر، بحث و جدل فرهیختگان، و خرافات عامه‌پسند[۴۰]. تا این زمان شرق نزدیک تقریباً کاملاً در درون قاب تصویر جهانشمولی گنجانده شده بود که مسیحیت لاتینی[1] فراهم آورده بود. یک نمود این پدیده ترانهٔ رولان[2] است که در آن نیایش مسلمانان به‌صورتی نقل شده است که در آن هم از حضرت محمد (ص) ذکری به میان می‌آمد و هم از آپولون[3]. تا اواسط قرن پانزدهم، آن گونه که «ساظرن» با درایت بسیار نشان داده است، بر اندیشمندان جدی‌تر اروپایی روشن شد که «درخصوص اسلام باید کاری کرد» زیرا اسلام با ورود نظامی به عرصهٔ اروپای

---

۱. منظور مسیحیت ملل جنوب اروپاست ـ مترجم

2. Chanson de Roland

۳. در اساطیر یونانی، خدای نور و شعر و موسیقی و شفا و پیشگویی ـ مترجم

شرقی اوضاع را وارونه کرده بود. ساظرن از ماجرای چشمگیری در فاصلهٔ سالهای ۱۴۵۰ و ۱۴۶۰ م روایت می‌کند: چهار مرد فرهیخته کوشیدند با برپاداشتن به قول خودشان کنفرانسی به مسئلهٔ اسلام بپردازند. این چهار تن عبارت بودند از «ژان» از شهر «سگوویا»، «نیکولا» از شهر «کوزا»، «ژان ژرمن»، و «آتناس سیلویوس» (ملقّب به «پی دوم»). اندیشهٔ اولیه از ژان (اهل سگوویا) بود. نقشه از آن قرار بود که کنفرانسی در مورد اسلام برپا گردد و در آن مسیحیان بکوشند تا مسلمین را جمعاً به مسیحیت بگروانند. ساظرن چنین روایت می‌کند: «او (ظاهراً ژان) کنفرانس را همچون وسیله‌ای می‌دید که علاوه بر نقش مذهبی کاربرد سیاسی هم داشت و با کلماتی که نزد امروزیان هم مقبول توانند افتاد چنین نظر داد که اگر کنفرانس ده سال هم به درازا بکشد هم خرجش کمتر از خرج جنگ خواهد بود و هم قدرت تخریبش کمتر از قدرت تخریب جنگ. توافقی بین آن چهار تن حاصل نشد، ولی با این‌حال این ماجرا از آن رو حائز اهمیت است که در حکم کوششی بود نسبتاً پیچیده و اندیشمندانه (جزئی از کوشش جمعی اروپا در اعصار مختلف، از بید[1] الی لوتر[2]) که بدان وسیله شرق نمایندهٔ اسلام در برابر اروپا قرار داده شود و شرق و اروپا به گونه‌ای هماهنگ گرد هم آورده شوند و از آن طریق مسیحیان این را بر مسلمانان مکشوف سازند که اسلام صرفاً شکل گمراهانه‌ای از مسیحیت است». نتیجه‌گیری «ساظرن» چنین ادامه می‌یابد:

آنچه در انظار ما چشمگیرتر از هر چیز دیگر است ناتوانی این ساختارهای فکری (منظور مسیحیت اروپایی) از این کار است که درخصوص پدیده‌ای که قصد تشریحش را داشتند (یعنی اسلام) توضیح کاملاً قانع کننده‌ای بدهند و ناتوانی بازهم بیشترشان در این خصوص که بر جریان رویدادها به گونهٔ قاطعی اثر بگذارند. در مورد جنبهٔ عملی قضیه، تحولات هیچ‌گاه نه آن‌قدر خوب بودند که هوشمندترین ناظران پیش‌بینی می‌کردند و نه آن‌قدر بد. و شاید این نکته درخور توجه باشد که تحولات هنگامی بیش از هر زمان دیگری رضایتبخش بودند که بهترین داوران یک حسن ختام را با اطمینان پیش‌بینی می‌کردند. آیا پیشرفتی صورت پذیرفته بود؟ (منظور: پیشرفت در دانش مسیحیان دربارهٔ اسلام). باید این عقیدهٔ خود را بیان دارم که آری، پیشرفتی حاصل آمده بود. با وجود آنکه راه حل مسئله سخت از انظار پنهان مانده بود، بیان مسئله پیچیده‌تر و منطقی‌تر شده بود و بیش از پیش بر تجربه استوار گشته بود... محققانی که

---

۱. ملقب به Saint Bede («بید» قدیس)، کشیش و محقق و مورخ و فقیه انگلیسی قرون هفتم و هشتم میلادی (کمی پس از صدر اسلام) ـ مترجم

۲. Martin Luther، فقیه آلمانی قرون پانزدهم و شانزدهم و از بنیان‌گذاران عمدهٔ جنبش اصلاح طلبی پروتستانها ـ مترجم

در قرون وسطی دربارهٔ مسئلهٔ اسلام دود چراغ خوردند نتوانستند راه حلی را که می‌جستند و آرزویش را داشتند بیابند. ولی در آن میان در حیطهٔ اندیشه و ورزش ذهن عاداتی کسب کردند که اگر کسان دیگری در مباحث دیگری کسب کرده بودند آنان را مستحق موفقیت می‌کرد[۴۱].

بهترین بخش تجزیه و تحلیل ساظرن (هم در اینجا و هم در جاهای دیگری از تاریخچه‌ای که درخصوص چگونگی نگرش غرب بر اسلام نوشته است) آنجاست که او نشان می‌دهد آنچه سرانجام حاصل می‌شود بی‌اطلاعی غربیان است که پالوده‌تر و پیچیده‌تر می‌گردد، نه مجموعه‌ای از آگاهی مثبت غربی که بر مقدار و دقتش افزوده شده باشد. علت آن است که جعلیات و افسانه‌ها هم از برای خود منطقی دارند و نیز نظام جدلی رشد و زوالی. در قرون وسطی بر تصویری که از خصوصیات حضرت محمد (ص) ساخته و پرداخته شده بود مجموعه‌ای از صفاتی انباشته گردانیده شد شبیه یا معادل «صفات پیامبران روح آزاد» که در قرن دوازدهم میلادی واقعاً در اروپا ظهور کردند و خود را معتبر دانستند و پیروانی به‌دنبال خود انداختند». به همان سیاق، از آنجا که حضرت محمد(ص) صلا دهندهٔ وحی دروغین تلقی می‌شد، وجود آن حضرت همچون مظهر شهوترانی، فساد اخلاق، لواط، و زنجیرهٔ درازی از انواع سیئات دیگر جلوه‌گر گردانیده شد که «منطقاً» از موضعگیری مذهبی آن حضرت سرچشمه می‌گرفت[۴۲]. بدین‌گونه مشرق‌زمین به اصطلاح «نمایندگانی» و «مظهرهایی» کسب کرد که هر یک در هر زمانی از سلف خود منسجم‌تر و بر مقتضیات غربی منطبق‌تر بود. گویی اروپا که زمانی مشرق‌زمین را برای تناسخ یا از نو خلق کردن «بی‌نهایت» در یک قالب «بانهایت» مکانی مناسب یافته بود اکنون نمی‌توانست دست از آن رویه بردارد. مشرق‌زمین و مشرق‌زمینی (عرب، اسلامی، هندی، چینی، یا هرچه) به‌صورت شکلهای تناسخ یافتهٔ الگو یا الگوهای بزرگ و معتبر اولیه (مسیح، اروپا، غرب) درآمدند که «قرار» بود آنان را الگو و سرمشق خود قرار داده باشند. فقط سرچشمهٔ این تصورات خودستایانهٔ غربی در رابطه با مشرق‌زمین بود که به مرور زمان تغییر می‌کرد نه خصوصیت یا ماهیت آنها. از این روست که ما چنین می‌یابیم که در قرون دوازدهم و سیزدهم میلادی این عقیده رایج بود که عربستان «در حاشیهٔ جهان مسیحیت قرار دارد و پناهگاهی است طبیعی از برای یاغیان مرتد»[۴۳] و «حضرت محمد (ص) یک مرتد زیرک وحیله‌گر است». و از طرف دیگر در قرن بیستم یک محقق شرق‌شناس، یک کارشناس فاضل و دارای فصاحت بیان، همان کسی است که به ما می‌گوید چگونه است که اسلام چیزی نیست مگر یک مکتب کفرآمیز آریایی تراز دوم[۴۴].

بدین‌گونه توصیف اولیهٔ ما از شرق‌شناسی به‌عنوان یک مبحث فاضلانه اکنون انسجام جدیدی به هم می‌رساند. یک مبحث معمولاً مرکب از یک فضای محصور است. فکر و مفهوم «عرضه داشتن» یک

مفهوم تئاتری و نمایشی است: مشرق‌زمین صحنه‌ای است که تمامی جهان شرق در آن گنجانده و بدان محدود می‌شود. بر این صحنه پیکرها یا کاراکترهایی ظاهر می‌شوند که نقششان صرفاً آن است پیکر بزرگ‌تری را که از آن برخاسته‌اند بنمایانند. از این‌رو چنین به‌نظر می‌رسد که مشرق‌زمین نه یک امتداد نامحدود در وراء جهان آشنای اروپایی بلکه یک عرصهٔ محصور و بسته است یا صحنهٔ تئاتری است که به اروپا چسبانده شده است. شرق‌شناس کسی نیست مگر کارشناس معینی در دانشی که اروپای واقعی مسئول آن است، به همان‌گونه که تماشاگران یک نمایشنامه از نظر تاریخی و فرهنگی مسئول نمایشی هستند (و در برابر نمایشی واکنش نشان می‌دهند) که نمایشنامه نویس تدوین و ترکیبش کرده است. در دوردست این صحنهٔ شرقی مجموعه‌ای از نمایشهای فرهنگی با پهنه‌ای بس وسیع و حیرت‌آور نهفته است که هر یک از اقلام منفرد آن جهانی را در خاطره‌ها زنده می‌کند که غنایی افسانه‌ای دارد: ابوالهول، کلئو پاترا، باغ فردوس(جنّت برین)، تروا، سدوم وجماره، استارته[1]، ایسیس و اوریسیس[2]، ملکهٔ صبا، بابل، اجنّه و شیاطین، مجوسها، نینوا، پرستر جان[3]، محمد، و دهها نام دیگر. بر این نامها باید صحنه‌های حوادث را افزود که بعضاً تنها مرکب از یک نام هستند و از آن میان نیمی واقعیت داشته‌اند و وجود نیمی دیگر تخیلی است. و دیگر باید اینها را برشمرد: غولها، دیوها، قهرمانها. زنجیره باز هم ادامه می‌یابد: وحشتها، لذتها، آرزوها. خیالپروری اروپایی تا اندازهٔ زیادی از این مجموعه تغذیه می‌شد. در فاصلهٔ زمانی بین قرون وسطی و قرن هیجدهم، نویسندگان بزرگی مانند آریوستو، میلتون، مارلو، تاسو، شکسپیر، سروانتس، و به‌علاوه نویسندگان ترانهٔ رولان و چکامهٔ ال سید[4] از غنای مشرق‌زمین برای تدوین آثار خود مایه گرفتند و این کار را به طرقی انجام دادند که به افزایش روشنایی تصویرپردازیها و اندیشه‌ها و کاراکترهایی انجامید که در نوشته‌هایشان جای داشتند. به‌علاوه بخش بزرگی از آنچه شرق‌شناسی فرهیخته در اروپا تلقی می‌شد اسطوره‌های ایدئولوژیک را به خدمت گرفت (حتی در زمانی‌که چنین به‌نظر می‌رسید علم و دانش در گسترش و اعتلاء است).

یک نمونهٔ چشمگیر و پرآوازه از اینکه چگونه شکل نمایشی از یک طرف و تصویرپردازی

---

۱. ایزدبانو(الههٔ) عمدهٔ اقوام سامی نژاد غرب خاورمیانه و الههٔ عمدهٔ شهر صیدا ـ مترجم

۲. دو ایزد بانو (الهه) از ایزدبانوهای مصر باستان ـ مترجم

۳. Prester John، عنوان فرنگی یک «کشیش ـ پادشاه» مشرق زمین است که پیرو کلیسای نستوری (کلیسای آسوریان عصر حاضر) بود. وجود او آن طور که در روایات ثبت شده است ترکیبی از واقعیت و افسانه است ـ مترجم

٤. Poema del Cid، El Cid عنوان افسانه‌ای یک سردار اسپانیایی است که نام واقعی‌اش «رودریگو دیاث دو وینوار (Rodrigo Diaz de Vivar) بود. این سردار در قرن یازدهم میلادی می‌زیست و در جنگ علیه اعراب به پیروزیهایی نایل آمده بود ـ مترجم

فرهیختگان از طرف دیگر در عرصهٔ شرق‌شناسی گرد هم می‌آیند اثر بارتلمی دربلو[1] به نام *کتابخانهٔ شرقی*[2] است که با مقدمه‌ای از آنتوان گالان[3] در سال ۱۶۹۷ یعنی هنگامی انتشار یافت که نویسنده در قید حیات نبود. در مقدمهٔ *تاریخ اسلام*، تدوین دانشگاه کمبریج[4]، این اثر، همراه با گفتمان مقدماتی جرج سیل[5] درخصوص ترجمهٔ او از قرآن مجید (۱۷۳۴) و تاریخ مسلمانان جنگهای صلیبی[6] (۱۷۰۸،۱۷۱۸)، در امر گسترش «درک نوین از اسلام» و انتقال آن به «خوانندگانی که کمتر اهل تحقیق آکادمیک هستند»[(۴۵)] اثری «بسیار مهم» خوانده شده است. این را می‌توان توصیف نارسا و ناکاملی از اثر «دربلو» دانست زیرا اثر «دربلو» برعکس نوشته‌های «سیل» و آکلی[7] محدود به اسلام نبود. اگر مورد استثنایی کتاب *تاریخ مشرق‌زمین*[8] به قلم یوهان هوتینگر[9] را که در سال ۱۶۵۱ انتشار یافت کنار بگذاریم، *کتابخانهٔ شرقی* تا اوائل قرن نوزدهم در اروپا به‌صورت یک اثر مرجع باقی ماند. دامنهٔ آن واقعاً وسیع بود. گالان[10] که نخستین مترجم اروپایی *هزار و یک شب* بود و عربی‌دانی فرهیخته به‌شمار می‌رفت کار موفقیت‌آمیز دربلو را با یک یک کارهای مشابه ماقبل آن مقایسه کرد و به این نتیجه رسید که دامنهٔ کار او بس گسترده‌تر است. گالان خاطر نشان ساخت که دربلو آثار متعددی را به زبانهای عربی و فارسی و ترکی مطالعه کرده بود و درنتیجه می‌توانست موضوعاتی را بکاود و دریابد که تا پیش از او از انظار اروپاییان پنهان مانده بود[(۴۶)]. دربلو پس از تدوین واژه‌نامه‌ای از این سه زبان، وارد مطالعهٔ تاریخ و جغرافیا و الهیات و علوم و هنر مشرق‌زمین شد و این کار را هم با توجه به جنبه‌های افسانه‌ای انجام داد و هم با ملحوظ داشتن جنبه‌های واقعی. از آن پس بر آن شد که دو اثر تدوین کند: یکی *کتابخانهٔ شرقی* که در حکم واژه‌نامه‌ای به ترتیب الفبایی بود و دیگری *گزیده‌ای*[11] *از آثار*. فقط بخش اول این گزیده تکمیل شد.

گالان در شرحی که از *کتابخانهٔ شرقی* به‌دست داده است می‌گوید: «قصد نویسنده آن بوده که کلمهٔ

---

1. Barthélemy d'Herblot
2. Bibliothèque Orientale
3. Antoine Galland
4. Cambridge History of Islam، اختصاراً: «تاریخ اسلام کمبریج»
5. George Sale
6. History of the Saracens
7. Ockley
8. Historia Orientalis
9. Johann H.Hottinger
10. Galland
11. Florilège

«شرقی» عمدتاً به شامات اشاره داشته باشد، گو اینکه (آن‌طور که گالان ما را می‌ترساند) دورهٔ زمانی مندرجات کتاب صرفاً با خلقت حضرت آدم آغاز نمی‌گردد و به «زمان حیات ما» ختم نمی‌شود». دربلو از این حد هم عقب‌تر می‌رود و سخن از زمانی به میان می‌آورد که در تواریخ آمیخته به افسانه به‌عنوان «بالاترین» یا «دوردست‌ترین»، مورد اشاره قرار می‌گیرد (و مراد دورهٔ طولانی «سلیمان‌ها»ی ماقبل حضرت آدم است[1]). در دنبالهٔ شرحی که گالان به‌دست داده است چنین می‌خوانیم که *کتابخانهٔ شرقی* مانند «هر تاریخ دیگری» بود که به‌عنوان تاریخ جهان عرضه شده بود، زیرا آنچه می‌خواست عرضه بدارد مجموعهٔ کاملی از اطلاعاتی بود که درخصوص این‌گونه چیزها فراهم بود: آفرینش، طوفان نوح، ویرانی بابل، و غیره. تنها تفاوت آن بود که منابع دربلو منابع مشرق‌زمینی بودند. او تاریخ را به دو گونه تقسیم می‌کرد: مقدس و کفرآمیز. یهود و نصاری در گروه مقدس قرار می‌گرفتند و مسلمین در گروه کفرآمیز. او به‌علاوه ادوار تاریخی را به دو دوره تقسیم می‌کرد: پیش از طوفان نوح و پس از طوفان نوح. بدین‌گونه دربلو قادر بود دربارهٔ تواریخ ملل و اقوام گوناگونی بحث و گفت‌وگو پیش بکشد: از مغولها و تاتارها و ترکها گرفته الی اقوام اسلاو. او به‌علاوه از همهٔ قلمروهای امپراتوری اسلامی سخن گفت: از شرق دور گرفته الی ستونهای هرکول[2] با همهٔ آداب و رسوم، سنتها، سخنها و نوشته‌ها، دودمانها، کاخها، رودخانه‌ها، و گیاهانشان. اثری از این‌گونه، با آنکه در آن فقط اندک توجهی به (به قول نویسنده «مکتب منحرف محمد که صدماتی بس بزرگ بر مسیحیت وارد آورده است»[3] مبذول داشته شده است، لاجرم بسیار جامع‌تر از آثار ماقبل است. گالان نوشتهٔ خود را که *گفتمان*[4] عنوان دارد با نوشتهٔ مطولی به پایان آورده است که در آن به خواننده اطمینان می‌دهد *کتابخانهٔ شرقی* دربلو به گونه‌ای منحصر به فرد «سودبخش و لذت بخش»[5] است. شرق‌شناسان دیگری مانند «پوستل» و «اسکالیجر» و «گولیوس» و «پاکوک» و «ارپنیوس»[6] بررسیهای شرق‌شناسانه‌ای ارائه دادند که دامنه‌هایشان بس محدود بود و عمدتاً به‌دستور زبان، فرهنگ نگاری، جغرافیا و از آن‌گونه مباحث مربوط می‌شد. تنها دربلو بود که توانسته بود کتابی بنویسد که در آن خوانندگان اروپایی مجاب گردند به اینکه مطالعهٔ فرهنگ مشرق‌زمین زحمت بیهوده‌ای نیست که هیچ‌کس قدرش را نداند. به گفتهٔ گالان، تنها دربلو بود که

---

۱. مترجم مفهوم این نقل قول غریب را در نمی‌یابد ـ مترجم

۲. منظور دو پیشامدگی خشکی در منتهی‌الیه شرقی تنگهٔ جبل الطارق: صخرهٔ طارق (یا همان جبل‌الطارق) در ساحل اروپایی تنگه (در خاک اسپانیا) و جبل موسی در ساحل آفریقایی تنگه (درخاک مراکش) ـ مترجم

3. La doctrine perverse de Mahomet, qui a causé si grands dommages au Christianisme

4. Discourse

5. utile et agréable

6. Postel, Scaliger, Golius, Pockoke, Erpenius

کوشید در اذهان خوانندگان آثارش درکی پدید آورد که آن‌قدر وسعت داشته باشد تا به خواننده حالی کند شناخت مشرق‌زمین و مطالعه دربارهٔ مشرق‌زمین یعنی چه. و این‌گونه درک بود که ذهن را پر می‌ساخت و انتظارات بزرگی را که قبلاً پرورانده شده بود ارضاء می‌کرد (۴۷).

در چهارچوب کوششهایی از قبیل کوشش دربلو بود که اروپا به تواناییهای خود برای خلق کردن مشرق‌زمین و شرقی ساختن مشرق‌زمین پی برد. در گوشه و کنار آنچه گالان دربارهٔ مواد خام شرقی آثار خودش و دربلو گفته است رگه‌هایی از حس خود بزرگ بینی دیده می‌شود. همان‌گونه که درآثار جغرافی‌دانان قرن هفدهم مانند رافائل دو مان[1] مشهود است، اروپاییان می‌توانستند این را ببینند که علم مغرب زمین در حال بی‌شاخ و برگ کردن و کهنه ساختن مشرق‌زمین است (۴۸). ولی آنچه روشن و نمایان می‌شود تنها آن نیست که چشم‌انداز غربی بر چشم‌انداز شرقی برتری دارد، بلکه آن است که غرب روشی پیروزمندانه دارد از برای دست یافتن به باروری و ثمربخشی کلان مشرق‌زمین و مفهوم ساختن آن برای افراد عادی جهان غرب به طریقی منظم و مدون و حتی مبتنی بر ترتیب الفبایی. هنگامی که گالان دربارهٔ دربلو گفت که دربلو انتظارات آدم را برآورده می‌سازد به گمان من منظورش آن بود که نویسندهٔ *کتابخانهٔ شرقی* در آن کتاب نکوشیده بود در اندیشه‌های معمول و متداولی که دربارهٔ مشرق‌زمین کسب شده بود تجدید نظر کند. توضیح آنکه کاری که شرق‌شناس انجام می‌دهد آن است که مشرق‌زمین را در پیش دیدگان خوانندگان آثارش «تأیید» کند. او نه می‌کوشد در تصورات ریشه گرفته تزلزلی پدید آورد و نه می‌تواند چنین کند. تنها کاری که *کتابخانهٔ شرقی* انجام داد آن بود که مشرق‌زمین را به گونه‌ای کامل‌تر و روشن‌تر عرضه داشت. آنچه شاید پیش از آن صرفاً مجموعهٔ پراکنده‌ای بود از حقایقی که به گونه‌ای غیرمنظم کسب شده بود و به گونه‌ای مبهم تاریخ شامات، تصویرپردازی توراتی و انجیلی، فرهنگ اسلامی، اسامی مکانها، و غیره را در بر می‌گرفت، به یک چشم‌انداز منطقی مشرق‌زمین بدل شد که در آن می‌شد به ترتیب الفبایی از الف الی یاء به‌دنبال اطلاعات گشت. دربلو در برابر مدخلی که نام حضرت محمد(ص) باشد، ابتدا تمامی نامهای آن حضرت را می‌آورد و سپس ارزش مسلکی و تئوریک آن حضرت را بیان می‌دارد؛ بدین‌گونه:

> این جاعل معروف نبوت یعنی محمد است، پدیدآورنده و بنیان‌گذار الحادی که نام دین به خود گرفته است و ما آن‌را محمدی می‌خوانیم. به مدخل «اسلام» رجوع کنید. آنان که قرآن را تعبیر کرده‌اند و سایر کارشناسان قوانین اسلامی یا محمدی تمامی همان‌گونه ستایشها را نثار این پیامبر

1. Raphael du Mans

دروغین کرده‌اند که آریاییها و کسانی که پولوس قدیس را مقتدای خود می‌دانند و سایر مرتدان نثار عیسی مسیح کرده‌اند و در این راه الوهیت مسیح را از او سلب کرده‌اند...[۴۹].

واژهٔ «محمدی» که عنوان مدخل اصلی است عنوانی اروپایی (و اهانت آمیز) است. عنوان «اسلام» که عنوان درست و اسلامی این دین است به مدخلی دیگر ارجاع شده است. «الحادی... که ما آن‌را محمدی می‌خوانیم» همچون تقلیدی از یک مسیحیت دروغین که به نوبهٔ خود تقلیدی است از یک دین واقعی برملا شده است. سپس، در شرح تاریخی مطولی از زندگانی حضرت محمد (ص) که در دنبال می‌آید، دربلو تازه می‌تواند به شرح و توصیفی بپردازد که کم وبیش سرراست و بی‌پیرایه باشد. ولی آنچه در کتاب موسوم به *کتابخانهٔ شرقی* در رابطه با این موضوع حائز اهمیت است «جایگاه» نام حضرت محمد(ص) است. هنگامی که یک «الحاد لجام گسیخته» به کسوت یک موضوع صریح ایدئولوژیک ملبّس می‌شود و به ترتیب الفبایی عرضه می‌گردد «خطراتش» برطرف گردانیده می‌شود. از این مرحله به بعد، حضرت محمد (ص) جهان شرق را همچون یک وجود فاسد خطر برانگیز در نمی‌نوردد بلکه آرام بر جایگاه خود بر صحنهٔ نمایش شرق‌شناسی می‌نشیند، گو اینکه آن جایگاه جایگاهی است والا و چشمگیر[۵۰]. به آن حضرت نسب نامه‌ای اختصاص می‌یابد و شرح و توصیفی و حتی رشد و اعتلایی. ولی تمامی اینها تحت الشعاع جملات ساده‌ای قرار می‌گیرند که به گمان نویسنده آن حضرت را از فرا رفتن از حدود مقرر مانع می‌شوند.

این گونه «نقشها» یا «تصاویر» مشرق‌زمین بدان مفهوم «نقش» یا «تصویر» هستند که شاخص یا نمایانگر وجودی بسیار بزرگ یا پدیده‌ای بسیار گسترده به‌شمار می‌روند که در عالم واقع شکلی چنان مبهم و نامشخص دارند که رؤیتشان امکان‌پذیر نیست. این تصاویر هستند که شخص را قادر می‌سازند آن پدیده را لمس کند یا ببیند. اینها به‌علاوه در حکم پرسوناژها یا کاراکترهای نمایشنامه‌ها هستند، همچون شکلها یا کاراکترهایی که تئوفراستوس یا لابروير یا سلدون[1] برای نمایاندن گزافه‌گویان یا لئیمان یا شکم بارگان ساخته و پرداخته‌اند. شاید دقیقاً درست نباشد که بگوییم آدم این‌گونه کاراکترها را به‌صورت میلس گلوریوسوس[2] یا حضرت محمدی که به او تهمت وحی دروغین زده شده است «می‌بیند»، زیرا حداکثر انتظاری که از محدودیت منطقی یک کاراکتر می‌رود آن است که بیننده را قادر سازد نوع فراگیر یا مشخص کنندهٔ گروه را بدون هیچ دشواری یا ابهام دریابد. و اما کاراکتری که دربلو از حضرت

---

1. Theophrastus, La Bruyère, Seldon

۲. Miles Gloriosus، عنوان تئاتری کاراکتری است که نمونه‌ای از یک سرباز گزافه‌گو و خودستاست. نام یک شخص معین نیست بلکه عنوانی کلی و فراگیر است که نوع کاراکتر را مشخص می‌کند ـ مترجم

محمد(ص) به مثابهٔ یک پیامبر دروغین ساخته است یک «تصویر» است زیرا جزئی از اثری است که می‌توان آن‌را به نمایشنامه‌ای بر صحنهٔ یک تئاتر تشبیه کرد (نمایشنامه‌ای که «شرقی» نام دارد و کامل بودن یا فراگیر بودنش در واژهٔ «کتابخانه» نهفته است).

خاصیت «آموزندگی» آنچه شرق‌شناسی عرضه می‌دارد و نمایش می‌دهد از مابقی «نمایش» جدایی پذیر نیست. در اثر عالمانه‌ای مانند *کتابخانهٔ شرقی* که نتیجهٔ مطالعه و تحقیق منظم و به قاعده است، نویسنده یک نظام انضباطی را بر مباحثی که تحت بررسی قرارشان داده است حاکم می‌کند. به‌علاوه نویسنده می‌خواهد این را بر خواننده روشن سازد که آنچه بر صفحهٔ کتاب چاپ شده است در حکم قضاوتی منضبط و با نظم و نسق درخصوص مطالب و مراجع مورد بحث است. بدین‌گونه، آنچه در صفحات کتاب *کتابخانهٔ شرقی* عرضه داشته می‌شود در حکم نموداری از قدرت و اثربخشی شرق‌شناسی است. از این طریق است که همواره به خواننده یادآوری می‌شود که از این پس اگر می‌خواهد مشرق‌زمین را دریابد باید از غربال دانش و فرهیختگی شرق‌شناسی بگذرد و قواعد آن‌را ملحوظ دارد. نکته فقط آن نیست که مشرق‌زمین بدان‌گونه که شرق‌شناسی تصویرش را می‌سازد بر مقتضیات اخلاقی مسیحیت غربی منطبق گردانیده می‌شود، بلکه آن است که مشرق‌زمین با رشته‌ای از قضاوتها و رویکردها احاطه می‌شود که ذهن خوانندهٔ غربی را به منظور تأیید یا تصحیح مطالبی که خوانده است به منابع شرقی ارجاع نمی‌کنند، و نیز به سایر آثار شرق‌شناختی حوالت می‌دهد. از این روی، «صحنهٔ شرق‌شناسی» (این اصطلاحی است که من به کار برده‌ام) به‌صورت ساختاری از دقت و سختگیری اخلاقی و دانش‌شناختی[1] در می‌آید. بر این اساس است که شرق‌شناسی به مثابهٔ رشته‌ای که دانش نهادینه شدهٔ غربی را درخصوص مشرق‌زمین عرضه می‌دارد یک فشار سه جانبه وارد می‌آورد: بر مشرق‌زمین، بر شرق‌شناس، و بر «مصرف کنندهٔ» غربی شرق‌شناسی. به عقیدهٔ من این درست نخواهد بود که ما قدرت این رابطهٔ سه وجهی را که بدین‌گونه برقرار و مسجل می‌شود دست کم بگیریم. برای درک این نکته باید توجه کنیم که مشرق‌زمین (که در جهت شرق «درآنجا» نهفته است) به جرم قرار داشتن در بیرون مرزهای جامعهٔ اروپایی (یعنی جهان «ما») «تصحیح» و حتی «تنبیه» می‌شود. بدین‌گونه است که مشرق‌زمین «شرقی گردانیده می‌شود». و این روندی است یا سلسله مراتبی است که بدان وسیله نه تنها مشرق‌زمین به‌عنوان حیطهٔ عمل شرق‌شناس مشخص می‌گردد، بلکه خوانندهٔ غافل و هنوز ناپختهٔ غربی را وا می‌دارد که نگرشها و رده‌بندیهای شرق‌شناس را به‌عنوان مشرق‌زمین «واقعی» بپذیرد (من باب مثال: مندرجات کتاب

1. Épistémologique

دارای ترتیب الفبایی *کتابخانهٔ شرقی* اثر دربلو). سخن کوتاه، حقیقت به‌صورت تابعی از قضاوت عالمانه در می‌آید نه تابعی از خود شیء یا موضوع (که به مرور زمان چنین به‌نظر می‌رسد، گویی حتی صرف وجودش را مدیون شرق‌شناس است).

هیچ جای این روند آموزشی نه از برای درک دشوار است و نه از برای توضیح. باید دیگربار به خاطر آورد که همهٔ فرهنگها تصحیحی بر واقعیتهای خام اعمال می‌کنند و آنها را از صورت اقلام آزاد و بی‌مهار به در می‌آورند و به واحدهای دانش مبدل می‌سازند. مسئله آن نیست که چنین تبدیلی صورت می‌پذیرد. برای ذهن آدمی کاملاً طبیعی است که در برابر افکار یا پدیده‌هایی که به همان صورت خام اولیه و نا آشنا به ذهن حمله می‌کنند ایستادگی کند. بنابراین فرهنگها همواره دارای این گرایش بوده‌اند که فرهنگهای دیگر را مشمول تبادل کامل کنند و از آن رهگذر، آن فرهنگهای دیگر را نه به‌صورتی که واقعاً هستند بلکه به‌صورتی که برای بیننده یا «دریافت کننده» مفید توانند بود، اخذ کنند. اما از دیدگاه انسان غربی، انسان شرقی همواره «مانند» جنبه‌ای از غرب بوده است. من باب مثال، از دیدگاه بعضی از نویسندگان رمانتیک آلمانی، دین و مذهب هندی همواره اساساً عبارت بوده است از یک شکل شرقی پانتئیسم[1] آلمانی ـ مسیحی. با این‌حال انسان غربی این را از برای خود به‌صورت وظیفه‌ای در می‌آورد که همواره شرق را از چیزی به چیزی دیگر تبدیل کند. او این کار را به خاطر خودش و به خاطر فرهنگش انجام می‌دهد و گاه چنین می‌اندیشد که به خاطر مشرق‌زمینیان هم. این روند تبدیل روندی است منضبط و با نظم و نسق: می‌آموزندش و از خود دارای محافل و انجمنهایی است و نشریاتی، سنتهایی، واژگانی، و طریق جدلی. تمامی اینها به شکلی ساده و اساسی با اندیشه‌ها و نظریه‌های غالب فرهنگی و سیاسی جهان غرب مرتبط هستند و در عین‌حال توسط همان اندیشه‌ها و نظریه‌ها تغذیه می‌شوند. و، همان‌گونه که نشان خواهم داد، این روند در مورد کاری که می‌کوشد انجام دهد رو به فراگیری بیشتر می‌نهد و نه کمتر. این به حدی چنین است که هنگامی شرق‌شناسی را در قرون نوزدهم و بیستم بررسی می‌کنیم می‌بینیم آنچه در درجهٔ نخست می‌توان از طرز کارش دریافت آن است که شرق‌شناسی سخت می‌کوشد برای تمامی مشرق‌زمین طرحی یا شکلی واحد بیافریند.

اینکه این طرح‌دهی یا طرح‌بخشی تا چه اندازه قدمت دارد از مثالهایی روشن می‌شود که من از

---

۱. پانتئیسم (panthéisme) هم به معنای چندخدایی به کار رفته است و هم به معنای این نظریه که خدا در وجود تمامی عالم هستی از زنده و غیر زنده پراکنده و متجلی است. احتمال می‌رود که در اینجا منظور نویسنده مفهوم دوم بوده باشد ـ مترجم

چگونگی نمایاندن مشرق‌زمین در یونان باستان ارائه داده‌ام. اکنون اگر به جهنم[1] «دانته» رجوع کنیم خواهیم دید که این طرح‌دهی اعصار بعدی و مبتنی بر طرح‌دهی اعصار پیشین تا چه اندازه مؤکدتر بیان می‌شد، تا چه اندازه زیادی از دقت و اجتیاط برخوردار بود، و مکانش در امر پدید آوردن جغرافیای خیالپرورانهٔ غربی تا چه حد کلانی مؤثر بود. موفقیت دانته در *کمدی الهی* آن بود که وی توانست تصویرپردازی واقع بینانه از واقعیات پیش پا افتاده را با یک ساختار جهانی فراگیر و ابدی ارزشهای مسیحی به گونه‌ای ترکیب کند که ترکیب کاملاً طبیعی جلوه کند و از آن در چشم نگرنده نه درزی بر جای ماند و نه بخیه‌ای. آنچه دانتهٔ زائر ضمن عبور از دوزخ و برزخ و بهشت می‌بیند در حکم بینش منحصر به فردی از داوری است. فی‌المثل، می‌توان دید که «پائولو» و «فرانچسکا» به خاطر گناهانشان برای ابد در دوزخ جای داده شده‌اند. ولی در عین‌حال این را هم می‌توان دید که آن دو در نقش کاراکترهایی بازی می‌کنند (و درواقع حتی حیات و کردار همان کاراکترهایی را تکرار می‌کنند) که آنان را در مکانی قرار دادند که تا ابد جایگاهشان خواهد بود. بدین ترتیب یک یک کاراکترهایی که بینش دانته پیش چشم می‌گذارد نه تنها نمایندگان خویشتن هستند، بلکه نمونه‌هایی هستند از آن کاراکترهای معین و سرنوشتی که بدان گرفتار می‌آیند.

در آواز شمارهٔ ۲۸ از شعر مطول «دوزخ» کاراکتری به نام مائومتّو[2] ظاهر می‌شود که منظور حضرت محمد(ص) باشد. او در دایرهٔ هشتم (یا طبقهٔ هشتم) از نه دایرهٔ دوزخ جای دارد که خود نهمین دایره از ده دایرهٔ مرکب از معبرهای تاریکی است که سنگر شیطان را در دوزخ احاطه می‌کنند. بدین ترتیب دانته پیش از آنکه به حضرت محمد (ص) برسد از میان معبرهای مدوری عبور می‌کند که جایگاه آدمیانی است که گناهانشان سبک‌تر است: شهوترانان، آزمندان، شکم بارگان، کافران، خشم‌آوران، منتحران، و کافران. پس از حضرت محمد(ص)، تنها جاعلان و خائنانند که به چشم می‌خورند (از جمله یهودای اسخریوطی، بروتوس، و کاسیوس). پس از این مرحله، دانته به قعر دوزخ می‌رسد که جایگاه خود شیطان است. بدین ترتیب حضرت محمد(ص) در سلسله مراتب اکیدی از بدی و شناعت قرار می‌گیرد و در رده‌ای جای داده می‌شود که دانته آن‌را با برچسب «پراکنندهٔ رسوایی و نفاق»[3] مشخص می‌کند. عتاب حضرت محمد(ص)، که در عین‌حال سرنوشت ابدی اوست، به گونهٔ غریبی شنیع و چندش‌آور است:

---

1. Inferno
2. Maometto
3. Seminator di scandalo et di scisma

حضرت کراراً و به دفعات پایان‌ناپذیری از چانه تا مقعد شقه می‌شود (به قول دانته همچون بشکه‌ای که چوبهای بدنهٔ جانبی‌اش از هم جدا گردند). شعر دانته در این مرحله خواننده را حتی از زشت‌ترین جزئیات این تصویر آخرتِ معاف نمی‌کند. امعاء و احشاء و مدفوع حضرت بی‌هیچ ابایی به دقت توصیف می‌گردد. حضرت دربارهٔ مجازاتش توضیحاتی به دانته می‌دهد و به‌علاوه به حضرت علی(ع) اشاره می‌کند که در صف گناهکاران پیشاپیش او در حرکت است، گناهکارانی که توسط شیطانی که مأمور اجراست به دو نیمه شقه می‌شوند. حضرت به‌علاوه از دانته می‌خواهد که هشداری به شخصی به نام فرا دولچینو[1] بدهد و به او بگوید که چه سرنوشتی در انتظارش است. او کشیش مرتدی بود که آیینش شراکت در اموال و شراکت در زنان را توصیه می‌کرد و متهم بدان بود که معشوقه‌ای دارد. خواننده بی‌شک متوجه است که دانته در اینجا شباهتی می‌بیند بین تمایلات احساسی (از دیدگاه خود دانته) مذموم حضرت و همان حالات «فرا دولچینو» و به‌علاوه بین(از دیدگاه خود دانته) ادعای هر دو مبنی بر سرآمد بودن در الهیات.

ولی این تمامی آن چیزی نیست که دانته می‌خواهد دربارهٔ اسلام بگوید. پیش از این مرحله، در صفحات فصل دوزخ از کتاب *کمدی الهی* به گروه کوچکی از مسلمانان بر می‌خوریم. در اینجا از جمله ابن‌سینا و ابن‌رشد و صلاح الدین ایوبی را می‌بینیم که همراه با «کفار» باتقوای دیگری مانند هکتور[2]، اثنئاس[3]، ابراهیم، سقراط، افلاطون و ارسطو در دایرهٔ اول یا طبقهٔ اول دوزخ جای دارند تا در آنجا به خاطر بهره‌مند نشدن از وحی مسیحیت در معرض مجازاتی اندک (و حتی شرافتمندانه) قرار گیرند. البته دانته تقوای آنان و موفقیتهایشان را می‌ستاید ولی از آنجا که آنان مسیحی نبودند خود را ملزم می‌بیند که محکومشان کند که، ولو با ارفاق و به گونه‌ای خفیف، در دوزخ مجازات شوند. این درست است که ابدیت (یا جاودانگی) تمایزات را زایل می‌کند و همه را در یک ردیف قرار می‌دهد؛ بااین‌حال، این ناهمخوانی زمانی از دانته غریب و بعید است. ظاهراً او هیچ ابایی از این ندارد که شخصیتهای ماقبل مسیحیت را با «کفار» مسلمان در کنار هم قرار دهد. با آنکه قرآن مجید حضرت مسیح(ع) را پیامبر می‌خواند، دانته ترجیح می‌دهد که چنین فرض کند که فیلسوفان و پادشاهان مسلمان از مسیحیت چیزی نمی‌دانسته‌اند. اینکه آنان می‌توانند در همان بخش متمایز دوزخ در کنار قهرمانان و فضلاء عهد عتیق قرار

---

۱. Fra Dolcino، کشیش ایتالیایی قرون سیزدهم و چهاردهم میلادی. وی در سال ۱۳۰۷ م به اتهام ارتداد زنده سوزانده شد ـ مترجم

۲. در اشعار هومر، از بزرگان تروا که به‌دست آشیل کشته شد ـ مترجم

۳. Aeneas Silvius، نام و عنوان ادبی پاپ پی دوم که بعضیها مرتد می‌دانستندش ـ مترجم

گیرند نگاهی غیرتاریخی است که آدم را به یاد تابلو دیواری رافائل می‌اندازد که «مکتب آتن» نام دارد و در آن ابن‌رشد در کنار سقراط و افلاطون قرار می‌گیرد و یا به یاد آورندهٔ اثر موسوم به گفت وگوی مردگان[1] است که فنلون[2] در فاصلهٔ سالهای ۱۷۰۰ و ۱۷۱۸ تکمیلش کرد و در آن بحثی بین سقراط و کنفوسیوس در جریان است.

ریزه‌کاریها و تبعیضها و تشخیصهایی که در برداشت شاعرانهٔ دانته از اسلام می‌بینیم نمونه‌ای ازچگونگی درک جهان غرب از اسلام است که مبتنی بر طرحهای کلی است و لاجرم نشان دهندهٔ آن است که این «اسلام» و آدمیان منتصب به آن محصول درک جغرافیایی، درک تاریخی، و (بالاتر ازهمه) درک اخلاقی غربند. اطلاعات مبتنی برنگرش و تجربه دربارهٔ مشرق‌زمین یا دربارهٔ هر یک از اجزاء آن ارزشی بس اندک دارد. آنچه دارای اهمیت و قطعیت است چیزی است که من آن‌را بینش شرق‌شناسانه خوانده‌ام. و این بینشی است که به هیچ وجه منحصر به پژوهشگران حرفه‌ای نیست بلکه متعلق به همهٔ کسانی است که در جهان غرب دربارهٔ مشرق‌زمین اندیشیده‌اند. قدرت کلام دانته در مقام یک شاعر این‌گونه نگرش بر مشرق‌زمین را نه تضعیف بلکه تقویت می‌کند و آن‌را به‌صورت نمودار واقعی مشرق‌زمین در می‌آورد. محمد، صلاح الدین، ابن‌رشد، و ابن‌سینا بر آسمان یک جهان تخیلی میخکوب شده‌اند و در آنجا محصور و محبوسند، بی‌آنکه به هیچ چیز چندان توجهی مبذول گردد مگر به «نقش» آنان در صحنه‌ای که بر آن ظاهر می‌شوند. ایسایا برلین[3] اثرات این‌گونه رویکردها را بدین‌گونه شرح داده است:

> در [یک چنین]... کیهان‌شناسی‌ای، جهان آدمیان (و در بعضی روایات، تمامی کائنات) عبارت است از سلسله مراتبی از اولویتها که منفرد و فراگیر است. از این‌رو، چنان‌که توضیح داده شود که هر شیء موجود در آن چگونه است و در چه زمانی در کجاست و از چه روست که فلان نقش معین را دارد، صرف این توضیح در حکم آن خواهد بود که گفته شود هدفش چیست، آن هدف یا منظور را تا چه اندازه‌ای برآورده می‌سازد، و روابط همسائی (یا تابعیت یکی از دیگری) بین هدفهای اجزاء مختلف هدفمند در هرم همگنی که جمعاً آن شیء یا آن پدیده را تشکیل می‌دهند از چه

---

1. Dialogues des morts
2. Fénelon
۳. Isaiah Berlin، ایسایا برلین از فیلسوفان و مورخان بنام قرن بیستم بود. به لیبرالیسم و پلورالیسم (تعددگرایی در احزاب و مکاتب سیاسی) اعتقاد بسیار داشت. در سال ۱۹۰۷ در ریگا (لتونی امروز که در آن زمان در قلمرو روسیهٔ تزاری بود) زاده شد و در سال ۱۹۹۷ در آکسفورد انگلستان در گذشت ـ مترجم

قرارند. اگر این تصویر بازتاب راستین واقعیت باشد، در آن صورت توضیح تاریخی، مانند هر نوع توضیح دیگری، باید در درجهٔ نخست عبارت باشد از اختصاص یافتن هر یک از آدمیان منفرد، گروهها، ملتها، و نوعها به مکان خاص خودش در قالب جهانی. دانستن مکان «کیهانی» هر شیء یا هر شخص در حکم آن است که بگوییم که آن شیء یا آن شخص چیست یا کیست و چه نقشی ایفا می‌کند و در عین‌حال چرا باید چنان باشد یا چنین کند. بنابراین موجود بودن یا ارزش داشتن، و موجود بودن یا نقشی داشتن (و آن نقش را کم وبیش با موفقیت ایفا کردن) یک چیزند. این قالب (و فقط این قالب) شیء یا شخص را پدید می‌آورد و موجبات زوال یا مردنش را فراهم می‌آورد و بدان هدف می‌بخشد، یعنی به هر آن چیزی که موجود است ارزش و معنی می‌بخشد. درک کردن یعنی دیدن قالبها یا نقشها. (...) یک رویداد یا یک اقدام یا یک خصوصیت معین هرچه اجتناب ناپذیرتر نشان داده شود به همان نسبت بهتر درک می‌گردد و بینش پژوهشگر به همان نسبت ژرف‌تر خواهد بود و ما به همان نسبت به حقیقت نهایی نزدیک‌تر خواهیم شد. این رویکرد عمیقاً مغایر اندیشهٔ مبتنی بر نگرش و تجربه است (۵۱).

رویکرد شرق‌شناسانه، به‌طور کلی، واقعاً هم چنین است. همچون جادو و جنبل و همچون اسطوره «خود شمول» است و همچون یک محیط بسته و مسدود قائم بالذات است. در چهارچوبی از این‌گونه، اشیاء چنین یا چنانند زیرا چنین یا چنانند و براساس پیش فرضهایی چنین یا چنانند که هیچ‌گونه برهان مبتنی بر نگرش و تجربه نمی‌تواند کنارشان بزند یا تغییرشان بدهد. چگونگی برخورد اروپاییان با مشرق‌زمین و به‌ویژه با اسلام این شیوهٔ عرضه داشتن مشرق‌زمین را تقویت کرد و همان‌گونه که هانری پیرن[1] نظر داده است اسلام را به نمونه یا نموداری از وجود بیگانه‌ای تبدیل کرد که تمامی تمدن اروپایی از قرون وسطی به بعد بر لزوم رویارویی با آن استوار شد. زوال امپراتوری روم در نتیجهٔ یورشهای بربرها[2] دارای اثرات متناقض بود. راه و رسم بربرها به فرهنگ رومی و فرهنگ مدیترانه‌ای (که در اینجا منظورمان فرهنگ رومانیایی[3] است) راه یافت و حال آنکه، آن‌گونه که هانری پیرن نظر می‌دهد،

---

۱. Henri Pirenne، مورخ و شرق‌شناس بلژیکی که در فاصلهٔ سالهای ۱۸۶۲ و ۱۹۳۵ می‌زیست ـ مترجم

۲. در اینجا واژهٔ «بربرها» در اصل کتاب به همین‌گونه (بدون گیومه) به کار رفته است و مترجم به خود اجازه نداده است که در آن تغییری بدهد. از آنچه از جملهٔ بعدی بر می‌آید معلوم می‌شود که در اینجا منظور از «بربرها» طوایف نیمه متمدن شمال اروپا مانند ژرمن‌ها و «وندل» ها نیستند بلکه اقوام ترک نژاد (یا، به‌عبارت دقیق‌تر، اقوام اورال ـ آلتاییک) آسیای میانه‌اند ـ مترجم

۳. منظور احتمالاً فرهنگ اقوام «رومانس» است که پیشتر بدانها اشاره کردیم و هم اقوام لاتین را در بر می‌گیرند و هم مردم رومانی را ـ مترجم

نتیجهٔ حملات اسلامی در قرن هفتم میلادی آن بود که مرکز فرهنگ اروپایی از منطقهٔ مدیترانه (که در آن زمان تحت سلطهٔ اعراب بود) به سوی شمال نقل مکان کند. «ژرمانیسم[1] ایفاء نقش تاریخی خود را آغاز کرد. تا پیش از این مرحله سنت رومی بی‌وقفه ادامه یافته بود. اما در این مرحله، تمدن اولیهٔ رومی ـ آلمانی نشو و نما و گسترش آغاز کرد».[2] درهای اروپا به روی جهان خارج بسته شد. مشرق‌زمین، هرهنگام که صرفاً مکانی از برای مبادلات بازرگانی نبود، از دیدگاه فرهنگ و اندیشه و عوالم روحانی در «بیرون» اروپا و تمدن اروپایی قرار می‌گرفت. این اروپا به گفتهٔ هانری پیرن «به‌صورت یک جامعهٔ بزرگ مسیحی در آمد که با کلیسا مترادف یا همخوان بود... اکنون جهان غرب حیات خاص خودش را آغاز کرده بود» (۵۲). در شعر دانته، در آثار «پتر ارجمند» و سایر شرق‌شناسان کلونیاک[3]، در نوشته‌های طنز پردازان مسیحی علیه اسلام، از گیبر[4] و بید[5] گرفته الی راجر بیکن[6]، ویلیام طرابلسی[7]، برچارد تپهٔ صهیون[8]، و لوتر[9]، در سرود موسوم به «چکامهٔ ال سید»[10]، در آواز موسوم به «ترانهٔ رولان»[11] و در نمایشنامهٔ «اتللو» (آن «ضایع کنندهٔ جهان») از شکسپیر، مشرق‌زمین و اسلام همواره پدیده‌هایی در «بیرون» اروپا عرضه می‌شوند که نقش ویژه‌ای در «درون» اروپا ایفا می‌کنند.

جغرافیای خیالپرورانه، از تصاویر زنده و چشمگیر دوزخ دانته گرفته الی گوشه و کنار نثر عادی دربلو در کتاب موسوم به *کتابخانهٔ شرقی*، واژگان ویژه، مجوعهٔ بزرگی از گفتمانهای مختص بحث دربارهٔ مشرق‌زمین و اسلام را به حالتی مجاز و پذیرفتنی در می‌آورد. آنچه در قلمرو این گفتمان به‌عنوان واقعیت پذیرفته می‌شود (مثلاً اینکه حضرت محمد (ص) پیامبری دروغین است) جزء تشکیل دهنده‌ای از

---

۱. گسترش نفوذ طوایف نیمه متمدن ژرمن (از جمله نیاکان آلمانیان امروز) ـ مترجم

۲. نویسنده نگفته است که جملات درون گیومه از کیست. ظاهراً از «هانری پیرن» است ـ مترجم

۳. «پتر» (یا از آنجا که فرانسوی بود « پیر»)، دارندهٔ لقب «ارجمند» (vénérable)، در قرون یازدهم و دوازدهم میلادی می‌زیست و از بزرگان فرقهٔ «کلونیاک» بود. این فرقه‌ای از مسحیت بود که درسال ۹۱۰ م در کلیسای شهر «کلونی» درشرق مناطق میانی فرانسه بنیان‌گذارده شد. شرق شناسان کلونیاک از جمله معتقد بودند که حضرت محمد (ص) از بعضی مکاتب مسیحیت الهام گرفته بوده است ـ مترجم

4. Guibert
5. Bede
6. Roger Bacon
7. William of Tripoli
8. Berchard of Mount Syon
9. Luther
10. Poema del Cid
11. Chanson de Roland.

خود گفتمان است و اظهاریه‌ای است که شخص ملزم است هر آنگاه که نام پیامبر اسلام را می‌برد بر زبان راند. آنچه در پس همهٔ واحدهای گوناگون گفتمان شرق‌شناسانه نهفته است (که در این مقوله منظور من از گفتمان شرق‌شناسانه صرفاً واژگانی است که به هنگام سخن گفتن یا نوشتن دربارهٔ مشرق‌زمین به کار می‌رود) مجموعه‌ای از کنایات و اشارات یا پیکرها یا اشیاء یا کاراکترهای معنی داری است که نقش نمودار را ایفا می‌کنند. این کنایات یا این اشارات و پیکرها در رابطه با مشرق‌زمین (یا در رابطه با اسلام که در اینجا عمدتاً موضوع بحث من است) همان نقشی را ایفا می‌کنند که اشیاء مشخص یا کسوتهای ویژه و دارای برش و بافت مخصوص در رابطه با کاراکترهای یک نمایشنامه ایفا می‌کنند: مانند صلیبی که کاراکتر موسوم به آوریمن[1] با خود حمل می‌کند یا لباس چهل تکه یا چند رنگی که دلقک نمایشهای «کمدی هنری»[2] به بر دارد. به دیگر سخن، لزومی ندارد که ما به‌دنبال رابطه‌ای بگردیم بین زبانی که برای توصیف مشرق‌زمین به کار می‌رود از یک طرف و خود مشرق‌زمین از طرف دیگر. و علت در درجهٔ نخست آن نیست که زبانی که در این خصوص به کار می‌رود دقیق نیست بلکه آن است که اصولاً قصد آن نبوده است (یا کوششی مبذول نشده است) که آن زبان دقیق باشد. هدف از کاربرد این زبان (آن‌گونه که دانته در بخش دوزخ از *کمدی الهی* در نظر داشته است) آن است که مشرق‌زمین در آن واحد هم بیگانه و نا آشنا تصویر گردد و هم چون نموداری در صحنهٔ تئاتری گنجانده شود که تماشاگرانش و مدیرش و بازیگرانش متعلق به اروپا و در خدمت اروپا (و فقط اروپا) باشند.از اینجاست که علت نوسان بین آشنا و بیگانه را در می‌یابیم: حضرت محمد (ص) همواره پیامبر دروغین است (آشناست، زیرا که چنین وانمود می‌کند که شبیه حضرت مسیح (ع) است که ما می‌شناسیم) و در عین‌حال همواره مشرق‌زمینی است (بیگانه است، زیرا، گرچه از بعضی جهات به حضرت مسیح (ع) شبیه است، در نهایت امر به او شبیه نیست).

ما به جای آنکه همهٔ استعارات مربوط به مشرق‌زمین (یعنی اشارات و کنایات و استعارات مشعر بر غرابت آن، دیگرگونگی آن، عوالم احساسی ناشناخته و شگفت‌آور آن، و غیره) را در اینجا بیاوریم، می‌توانیم دربارهٔ آنها (بدان‌گونه که در سراسر دورهٔ رنسانس از نسلی به نسل مابعد انتقال یافتند) کلیاتی عرضه بداریم. همهٔ اطلاعات آن دوره در این خصوص حالت اعلام این یا آن واقعیت را دارند و به خودی خود واضح و مسلم فرض می‌شوند. وجه دستوری افعال این‌گونه آگاهی‌دهی را می‌توان «وجه بی‌زمان و جاودانه» نامید. همگی مفهوم تکرار و استحکام را القاء می‌کنند. همواره با معادل اروپایی

---

۱. Everyman (به معنای «هر کس» یا همه کس) عنوان تئاتری یک کاراکتر نمودار بشر معمولی در نمایشنامه‌های اخلاقی ـ مذهبی قرون وسطی بود ـ مترجم

۲. به ایتالیایی:Comedia dell'arte. نوعی از نمایشنامه‌های کمدی ـ اخلاقی قرون وسطی (به‌ویژه در ایتالیا) ـ مترجم

خود متقارن و در عین‌حال نسبت به آن معادل اروپایی کاملاً دون پایه‌اند (و این معادل اروپایی گاه مشخص گردانیده می‌شود و گاه نه). برای همهٔ اینها غالباً کافی است که فعل سادهٔ «هست» یا «است» به کار رود. بدین‌گونه است که حضرت محمد (ص) پیامبر دروغین «هست». و این جمله را دربلو در *کتابخانهٔ شرقی* مسجل گردانیده و دانته، به یک تعبیر، در *کمدی الهی* به زیور کلام دراماتیک آراسته است. لازم نیست که هیچ زمینه و سابقه‌ای عرضه شود. مدارک و شواهد لازم برای محکومیت حضرت محمد(ص) در همان فعل «هست» نهفته است. لازم نیست که کسی از برای این جمله توضیحی ارائه دهد. و از طرف دیگر، لازم نمی‌نماید که کسی بگوید حضرت محمد(ص) پیامبر دروغین «بود». و نیز لازم نیست که کسی حتی لحظه‌ای چنین بیندیشد که شاید تکرار این جمله ضرورتی نداشته باشد. این جمله تکرار «می‌شود». او «پیامبر دروغین» هست. و هر بار که کسی این گفته را بر زبان می‌راند حضرت بیش از پیش پیامبر دروغین می‌شود و کلام گوینده از رهگذر ادای آن جمله اعتبار بیشتری حاصل می‌کند. از این روست که اثر معروف هامفری پریدو[1] یعنی *زندگینامهٔ حضرت محمد (ص)* که در قرن هفدهم انتشار یافت دارای این عنوان ثانوی است: «ماهیت واقعی وحی دروغین». و سرانجام البته رده‌بندیهایی مانند «پیامبر دروغین» (یا، در چهارچوب این بحث، «مشرق‌زمینی») به‌طور ضمنی این مفهوم را می‌رسانند (یا درواقع این مفهوم را طلب می‌کنند) که وجه متضادی هم موجود است و این وجه متضاد (یا نقطهٔ مقابل یا قرینه) کسی است که به دروغ وانمود نمی‌کند که کس دیگری است و در عین‌حال نیازی بدان ندارد که مداوماً و به دفعات بی‌پایان درباره‌اش توضیحی داده شود. و این وجه متضاد همانا «جهان غرب» است یا، در مورد حضرت محمد (ص)، حضرت مسیح (ع) است.

بنابراین از دیدگاه فلسفی آن‌گونه زبان یا اندیشه یا بینشی که من آن‌را شرق‌شناسی خوانده‌ام به‌طور کلی و به مفهوم بسیار وسیع، رئالیسم ریشه‌ای (رادیکال) است. هر آن‌کس که شرق‌شناسی را همچون وسیله‌ای به کار می‌برد (که درواقع برای پرداختن به هر آن مسئله‌ای، شیئی، خصوصیتی، یا منطقه‌ای که شرقی تلقی شده باشد، کاربردش به‌صورت عادت در آمده است) آنچه را که درباره‌اش سخن می‌گوید یا درباره‌اش می‌اندیشد با کلمه‌ای یا عبارتی مشخص می‌کند یا نام می‌برد یا مورد اشاره قرار می‌دهد که از آن پس چنین تلقی می‌شود که کسب واقعیت کرده است یا خود واقعیت است. از دیدگاه فن معانی و بیان، شرق‌شناسی مطلقاً تشریحی (آناتومیک) و شمارشی است: به کار بردن واژگان خاص آن در حکم ویژگی دادن به پدیده‌های مشرق‌زمینی و جداکردن آنها از یکدیگر است، به گونه‌ای که سرو کله زدن با تقسیمات مشخص شده و کوچک‌تر آسان‌تر گردد. از دیدگاه روان‌شناسی، شرق‌شناسی نوعی «پارانویا»

1. Humphrey Prideaux

(خیالاتی شدن) است، یعنی مثلاً آگاهی داشتن از چیزی غیر از دانش تاریخی معمول است. تصور می‌کنم که آنچه گفته شد در حکم تعدادی از نتایج جغرافیای خیالپرورانه و مرزهای چشمگیری باشد آن‌گونه که جغرافیا ترسیم می‌کند. اما هستند پدیده‌های مشخصاً جدیدی که از رهگذر استحالهٔ این نتایج شرقی شده پدید آمده‌اند و من اکنون باید به آنها بپردازم.

III

طرحها

لازم است که موفقیتهای چشمگیرتر شرق‌شناسی را در میدان عمل بررسی کنیم. این کار دست کم از آن‌رو لازم است که بتوانیم قضاوت کنیم اندیشهٔ بسیار ترس‌آوری که میشله[1] بیانش داشت دقیقاً تا چه اندازه غلط بود (و تا چه اندازه کاملاً مغایر واقعیت بود). آنچه میشله در پیش گذاشت این حرف بود: «مشرق‌زمین به گونه‌ای شکست ناپذیر به پیش می‌رود. از رهگذر کشش و جذابیت رؤیاهایش و از طریق اثر جادوانهٔ نقشهای تاریک و روشنش، برای خدایان نور[2] کشنده است» (۵۳). با آنکه خط فاصل شرق و غرب به گونه‌ای اثری مداوم بر اروپا بر جای گذارده است، روابط فرهنگی و مادی و اندیشه‌ای بین اروپا و مشرق‌زمین از مراحل بی‌شماری گذشته‌اند. با این‌حال، به‌طور کلی این غرب بود که به سوی شرق به پیش رفت و نه بالعکس. «شرق‌شناسی» عنوان مشخص کنندهٔ فراگیری است که من برای توصیف چگونگی برداشت غرب از مشرق‌زمین به کار برده‌ام. شرق‌شناسی رشته‌ای بود (و هنوز هم هست) از برای فراهم آوردن امکانات نزدیک شدن به شرق (همچون موضوعی برای آموختن و کشف کردن و بدان عمل کردن) به گونه‌ای منظم و باقاعده. ولی من عنوان شرق‌شناسی را به‌علاوه برای اشاره به مجموعه‌ای از رؤیاها و تصویرها و واژگانی به کار برده‌ام که در اختیار هر آن کسی است که کوشیده باشد دربارهٔ هر آنچه در آن سوی خط فاصل نهفته است سخنی بگوید. این دو جنبهٔ شرق‌شناسی ناهمخوان نیستند زیرا با به کاربردن هر دوی آنها بود که اروپا توانست با ایمنی و به گونه‌ای واقعی و نه

---

۱. Jules Michelet، مورخ فرانسوی در قرن نوزدهم. بعضی از آثار او به انقلاب فرانسه مربوط می‌شود ـ مترجم

۲. برای اجتناب از خطا، شاید لازم به توضیح باشد که در اینجا «خدایان» و «نور» مضاف و مضاف‌الیه‌اند و بینشان کسرهٔ اضافه‌ای موجود است (و بین «نور» و «کشنده» کسرهٔ اضافه‌ای موجود نیست ـ مترجم

مجازی در مشرق‌زمین به پیش رود. در اینجا من مایلم در درجهٔ نخست به شواهد عمدهٔ ملموس این پیشروی بپردازم.

از مورد استثنائی اسلام که بگذریم، مشرق‌زمین تا قرن نوزدهم برای اروپا عبارت بود از قلمرویی که تاریخی از سلطهٔ مداوم و بلامنازع غرب را در پس خود داشت. این گفته با وضوح کامل در این موارد صدق می‌کند: تاریخ روابط بریتانیا با هندوستان، عملیات پرتغال در «هند شرقی» و چین و ژاپن، و تاریخ روابط و اقدامات فرانسه و ایتالیا در مناطق گوناگون مشرق‌زمین. گاهگاهی بومیان سرسختی نشان می‌دادند و آن بهشت فرنگی را می‌آشفتند، چنان‌که در سالهای ۱۶۳۸ و ۱۶۳۹ گروهی از مسیحیان ژاپنی، پرتغالیها را از آن منطقه بیرون راندند. اما در بیشتر موارد چنین نبود و تنها استثناء عبارت بود از مشرق‌زمین اسلامی و عربی که اروپا را با چالشهای فیصله نیافته‌ای در زمینه‌های سیاسی و اندیشه‌ای (و، در مرحلهٔ گذرایی، در زمینهٔ اقتصادی) روبه‌رو ساخت. بنابراین شرق‌شناسی در بخش بزرگی از تاریخ خود در بطن خود جای پایی دارد از رویهٔ مسئله برانگیز اروپا در قبال اسلام. و این جنبهٔ بسیار حساس شرق‌شناسی است که توجه من در این کتاب عمدتاً بدان معطوف است.

شکی نیست که اسلام از بسیاری جهات واقعاً موجب می‌شد که اروپاییان تحریک شوند. قلمروش به گونهٔ ناراحت کننده و نگران کننده‌ای به قلمرو مسیحیت نزدیک بود (هم از دیدگاه جغرافیایی و هم از دیدگاه فرهنگی). از سنتهای یهودی ـ یونانی مایه‌هایی بر می‌گرفت، به گونه‌ای خلاق از مسیحیت چیزهایی به عاریت می‌برد، و می‌توانست به پیروزیهای بی‌رقیب نظامی و سیاسی خود بنازد. و این تمامی ماجرا نبود. سرزمینهای اسلامی در همسایگی و حتی بر فراز سرزمینهای توراتی قرار دارند. به‌علاوه، قلب قلمرو اسلام همواره منطقه‌ای بوده است که از اروپا کمترین فاصله را دارد، یعنی منطقه‌ای که «مشرق‌زمین نزدیک» یا «خاور نزدیک» خوانده شده است[1]. هر دو زبان عربی و عبری از زبانهای سامی هستند و این دو زبان بر روی هم اصطلاحاتی را به کار می‌برند، به کنار می‌نهند، و بازگردانی می‌کنند که برای مسیحیت اهمیت بسیار دارند. از پایان قرن هفتم میلادی الی هنگام جنگ لپانتو[2] در سال ۱۵۷۱، اسلام به شکلهای عربی، عثمانی، شمال آفریقایی، و اسپانیایی خود یا بر مسیحیت اروپایی مسلط بود یا عملاً آن‌را در معرض خطر قرار می‌داد. این واقعیت که اسلام برتر و درخشان‌تر از امپراتوری روم

---

۱. دو عبارتی که مترجم به کارشان برده است از نظر معنی یکسانند. علت آن است که در اینجا خود نویسنده دو اصطلاح مختلف به کار برده است که معناهایشان چندان تفاوتی ندارند: Near Orient و Near East ـ مترجم

۲. لپانتو (Lepanto) نام ایتالیایی «ناوپاکتوس» (Navpaktos) است که بندری است در غرب یونان. در سال ۱۵۷۱ ناوگان عثمانی در آن محل از ناوگان مشترکی از مسیحیان شکست خورد ـ مترجم

بود نمی‌تواند از ذهن هیچ اروپایی روزگار گذشته و زمان حال به دور بوده باشد. حتی «گیبون» از این قاعده مستثنی نبود و این را می‌توان در سطور ذیل که از کتاب *انحطاط و سقوط امپراتوری روم* نقل می‌شود مشاهده کرد:

> در ایام مجد و پیروزی جمهوری روم هدف سنا آن بود که شوراها و لشکریان را در هر زمان فقط به یک جنگ مشغول دارد و پیش از آنکه خصومت دشمن ثانوی را برانگیزد دشمن اول را کاملاً سرکوب کند. شور و غیرت خلفای عرب و علوّ طبع و جوانمردیشان موجب می‌شد آنان بر این اصول محتاطانه به دیدهٔ حقارت بنگرند. با همان شور و نیرو بود که آنان بر جانشینان اگوست و اردشیر حمله بردند و موفق شدند. در همان لحظه، پادشاهیهای رقیب آنان در معرض گزند این دشمن جدید قرار گرفتند که مدتها به نفرت داشتن از او عادت کرده بودند. در دورهٔ دهسالهٔ خلافت عمر، مسلمانان ۳۶ هزار شهر و قلعه را تحت اطاعت او قرار دادند، ۴ هزار کلیسا یا پرستشگاه غیر مسلمین را ویران کردند، و برای اجراء دین محمد(ص) ۱۴۰۰ مسجد برپا داشتند. یکصد سال پس از هجرت او از مکه، دامنهٔ سلطهٔ جانشینان او از هندوستان تا اقیانوس اطلس گسترده شد و سرزمینهای دوردست و متعددی را در بر گرفت...[۵۴].

هر آنگاه که عبارت «مشرق‌زمین» صرفاً همچون مترادفی به‌طور کلی برای «شرق آسیایی» به کار نمی‌رفت یا به‌طورکلی مفهوم سرزمینهای دوردست وعجیب و غریب را نمی‌رساند، دقیقاً و اکیداً به معنای شرق اسلامی به کار می‌رفت. این شرق «پیکارجو» به تدریج مفهومی را به هم رساند که هانری بده[1] آن‌را «موج کوبندهٔ آسیایی» خوانده است[۵۵]. بی‌شک این در مورد اروپای اواسط قرن هیجدهم صادق بود، یعنی در هنگامی صادق بود که مجموعه‌های دانش مربوط به مشرق‌زمین (مانند *کتابخانهٔ شرقی*، اثر دربلو) از آن صورت که در درجهٔ نخست به اسلام و اعراب و عثمانیها اشاره داشته باشند به در آمدند. تا پیش از آن زمان، حافظهٔ فرهنگی چنان‌که می‌شد انتظار داشت به رویدادهایی که در زمانهای نسبتاً دوردست رخ داده بودند (مانند سقوط قسطنطنیه، جنگهای صلیبی، و فتح سیسیل و اسپانیا) اهمیت تراز نخست می‌داد. ولی اگر این رویدادها نشانه‌های شرق خطرخیز به‌شمار می‌رفتند نمی‌شد نتیجه گرفت که در عین‌حال آنچه را که از آسیا باقی مانده بود از خاطره‌ها زدوده بودند.

علت آن بود که هندوستان همواره سرجایش بود. در آن شبه قاره پس از آنکه پرتغالیها نخستین پایگاههای حضور اروپاییان را در اوائل قرن شانزدهم برپا داشتند، سایرین و در درجهٔ نخست انگلیسیها

---

1. Henri Baudet

پس از یک دورهٔ درازمدت (از ۱۶۰۰ الی ۱۷۵۸) که عمدتاً به فعالیت بازرگانی گذشت از نظر سیاسی هم در مقام نیروی اشغالگر مسلط شدند. بااین‌حال خود هندوستان هیچ‌گاه اروپا را با خطری مواجه نمی‌ساخت بلکه اروپا از آن‌رو توانست با شبه قارهٔ هند با آن تفرعن مالکانه و اربابانه رفتار کند که قدرت حاکمان بومی در آنجا فرو ریخت و از آن رهگذر راه به روی رقابت اروپاییان در آن عرصه و نیز به روی سلطهٔ کامل اروپاییان گشوده شد. تفرعن اربابانهٔ اروپاییان نسبت به هندوستان هیچ‌گاه آمیخته با احساس خطری نبود که اروپا در برابر اسلام احساس می‌کرد (۵۶). مع‌هذا، بین این تفرعن از یک طرف و هر آنچه به آگاهی دقیق شباهت داشت از طرف دیگر تفاوت بسیار موجود بود. مدخلهای کتاب *کتابخانهٔ شرقی* اثر دربلو درمورد مباحث «هند و ایرانی» تماماً مبتنی بر منابع اسلامی بود. درواقع تا اوائل قرن نوزدهم عبارت «زبانهای شرقی» مترادفی از برای «زبانهای سامی» تلقی می‌شد. رنسانس شرقی مورد اشارهٔ کینه[1] این اثر را داشت که حدود کم‌وبیش کوته‌بینانه‌ای را گسترش دهد. و از رهگذر همین حدود یا محدودیتها بود که اسلام به‌صورت نمودار تمامی مشرق‌زمین درآمده بود (۵۷). زبان سانسکریت، ادیان هندوستان، و تاریخ هندوستان مقام و منزلت آگاهی علمی را کسب نکردند مگر در دنبال کوششهای سر ویلیام جونز[2] در اواخر قرن هیجدهم. حتی توجه جونز به هندوستان از علاقه و توجه قبلی او به اسلام و از اطلاعاتی که او درخصوص اسلام داشت سرچشمه می‌گرفت.

بنابراین جای تعجب نیست که نخستین اثر عمدهٔ تحقیقی مربوط به مشرق‌زمین (پس از *کتابخانهٔ شرقی* دربلو) اثر سایمن آکلی[3] باشد که *تاریخ مسلمانان*[4] عنوان داشت. نخستین جلد این اثر در سال ۱۷۰۸ انتشار یافت. یکی از مورخان اخیر شرق‌شناسی چنین نظر داده است که چگونگی نگرش آکلی بر مسلمانان (و ذکر این نکته که مسیحیان اروپایی نخستین اطلاعات خود را درخصوص فلسفه مدیون مسلمانانند)، خوانندگان اروپایی کتاب او را «سخت مبهوت و رنجیده خاطر» ساخت. علت آن بود که آکلی نه تنها این پیش‌کسوتی اسلام را در اثر خود روشن ساخت، بلکه «وی برای نخستین بار اروپاییها را وسیعاً با دیدگاه اعراب آشنا کرد، زیرا به جنگهایی که با بیزانس و ایران صورت پذیرفته بود اشاره کرد» (۵۸). اما آکلی مواظب بود خود را تحت نفوذ واگیر اسلام نشان ندهد. وی برعکس همکارش ویلیام ویستون[5] (جانشین نیوتن در دانشگاه کمبریج) همواره این را روشن می‌ساخت که از دیدگاه او اسلام

---

1 Quinet

۲. Sir William Jones، شرق‌شناس و حقوق‌دان انگلیسی در قرن هیجدهم و از پیش‌کسوتان زبان‌شناسی نوین ـ مترجم

3. Simon Ockley

۴. History of the Saracens، دربارهٔ کلمهٔ «ساراسن» قبلاً توضیح داده‌ایم ـ مترجم

5. William Whiston

کفری است شرمبار و خشم‌آور. اما ویلیام ویستون به خاطر شور و علاقه‌ای که به اسلام نشان می‌داد در سال ۱۷۰۹ از دانشگاه کمبریج اخراج شد.

دسترسی به غنای هندوستان (مشرق‌زمین) همواره در صورتی میسر بود که اروپاییان ابتدا از سرزمینهای اسلامی بگذرند و از اثرات خطرخیز اسلام که ساختاری از عقاید شبه آریایی تلقی می‌شد سالم برهند، و لااقل در بخش اعظم قرن هیجدهم، بریتانیا و فرانسه موفق بودند. امپراتوری عثمانی از مدتی پیش وارد روزگار کهولت خود شده بود و این به اروپا آسودگی خاطر می‌داد. خصوصیات همان روزگار کهولت بود که در قرن نوزدهم «مسئلهٔ شرق» نام گرفت. بریتانیا و فرانسه در فاصلهٔ سالهای ۱۷۴۴ و ۱۷۴۸ در هندوستان با یکدیگر جنگیدند و دیگربار در فاصلهٔ سالهای ۱۷۵۶ و ۱۷۶۳ چنین کردند. سرانجام در سال ۱۷۶۹ بریتانیا عملاً بر حیات سیاسی و اقتصادی شبه قارهٔ هند مسلط شد. چه چیز اجتناب‌ناپذیرتر از آن بود که ناپلئون آهنگ دست اندازی به قلمرو شرقی امپراتوری بریتانیا کند و دراین راه ابتدا از شاهراه اسلامی منتهی به آن مقصد یعنی از مصر بگذرد؟

با آنکه تقریباً بلافاصله پیش از لشکرکشی ناپلئون به مصر در سال ۱۷۹۸ و دست‌اندازی او به سوریه لااقل دو طرح عمدهٔ شرق‌شناسانه آغاز شده بود، آن لشکرکشیها برای تاریخ شرق‌شناسی نوین اهمیت بسیار بیشتری داشت. پیش از ناپلئون تنها دو کوشش (هردو توسط اهل دانش و پژوهش) برای دست‌اندازی به مشرق‌زمین از طریق کنار زدن پرده‌های پوشانندهٔ آن و نیز از طریق فراتر رفتن از مشرق‌زمین توراتی و انجیلی که تا حدی امن‌تر از بقیهٔ مشرق‌زمین بود، صورت پذیرفته بود. بانی نخستین کوشش آبراهام ایاسنت آنکتیل دوپرون[1] بود که سالهای حیاتش از ۱۷۳۱ تا ۱۸۰۵ بود. وی یک اندیشمند دارای خصوصیات غریب و نامعمول و یک نظریه‌پرداز معتقد به برابری بود که توانسته بود در ذهن خود بین یانسنیسم[2] و کاتولیسیسم اصولگرایانه و آیین برهمایی همخوانی‌ای برقرار کند و با این هدف به آسیا سفر کرده بود تا ثابت کند «امت برگزیدهٔ خدا» به شکلی بدوی واقعاً وجود دارد و نیز نسب نامه‌هایی که در تورات آمده است درست است. اما او از حدود هدف اولیه‌اش فراتر رفت و سفرش را تا «سورات» در هندوستان ادامه داد. وی در آنجا گنجینه‌ای از متون اوستایی یافت و در همانجا ترجمهٔ اوستا را تکمیل کرد. رمن شواب[3] به تکه پاره‌ای از یک متن اوستایی اشاره می‌کند که انگیزهٔ

---

1. Abraham _ Hyacinthe Anquetil _ Duperron

۲. پیروان مکتب Cornelis Jansen فقیه کاتولیک هلندی قرون شانزدهم و هفدهم. او بر این باور بود که رستگاری افراد بشر از پیش رقم زده شده است، رستگاران از پیش تعیین شده‌اند، و دیگران محکوم به گمراهی‌اند ـ مترجم

3. Raymond Schwab

سفرهای آنکتیل بود و می‌گوید: «پژوهشگران بر آن تکه پارهٔ معروف در آکسفورد نظری افکندند و سپس به مطالعاتشان باز گشتند. اما آنکتیل بر آن تکه پاره نظری افکند و سپس راهی هندوستان شد». «شواب» به‌علاوه می‌گوید که «آنکتیل» و «ولتر» با آنکه از نظر خلق و خو و نیز در زمینهٔ اندیشه‌ها و اعتقاداتشان سخت در تضاد بودند در یک چیز با یکدیگر شباهت داشتند و آن توجه و علاقه به مشرق‌زمین و به کتاب مقدس بود. او می‌افزاید: «یکی از آنها می‌خواست مندرجات کتاب مقدس را محرزتر کند و دیگری قصد داشت آن‌را باورناپذیرتر سازد». طرفه آنکه ترجمه‌ای که آنکتیل از اوستا صورت داد، ولتر را در هدفش یاری رساند زیرا کشفیات آنکتیل «اندک زمانی بعد موجب شد همان متون توراتی و انجیلی‌ای که تا آن زمان واقعیت مبتنی بر وحی تلقی می‌شدند در معرض نقد قرار گیرند». شواب چکیدهٔ اثرات سفر آنکتیل را به گونهٔ روشن و گویایی شرح داده است:

> در سال ۱۷۵۹ آنکتیل ترجمهٔ اوستا را در سورات به پایان رساند و در سال ۱۷۸۶ ترجمهٔ *اوپانیشادها*[1] را در پاریس تکمیل کرد. او بین نیمکره‌های نبوغ بشری معبری حفر کرده بود و اومانیسم (بشرگرایی) کهن منطقهٔ مدیترانه را تصحیح کرده گسترش داده بود. کمتر از پنجاه سال پیش از آن، از هموطنان او پرسیده شده بود که آدم اگر ایرانی باشد چه احساسی می‌کند و در آن هنگام بود که او به آنان درس داد که چگونه بناهای باستانی ایرانیان را با بناهای باستانی یونانیان مقایسه کنند. پیش از او، اگر کسی می‌خواست دربارهٔ گذشتهٔ دوردست سیارهٔ ما اطلاعاتی کسب کند منحصراً به سراغ آثار نویسندگان بزرگی می‌رفت که به زبانهای لاتین و یونانی و یهودی[2] و عربی نگاشته شده بود. تورات صخره‌ای تنها افتاده تلقی می‌شد، همچون یک شهاب ثاقب. جهانی از نوشته‌ها موجود بود ولی ظاهراً کمتر کسی از عظمت آن سرزمینهای ناشناخته آگاهی داشت. این آگاهی با ترجمهٔ آنکتیل از اوستا آغاز شد و هنگامی به اوج چشمگیر خود رسید که در آسیای میانه در مورد زبانهایی که پس از تورات پدید آمده و تکثیر شده بودند کاوش و پژوهش صورت پذیرفت. محتوای درس مدارس ما تا آن زمان به میراث مزجات آثار لاتین و یونانی محدود بود که از دورهٔ رنسانس به جا مانده بود (و بخش بزرگی از آن از رهگذر اسلام به اروپا رسیده بود). ولی در آن زمان آنکتیل بینشی به آن دروس تزریق کرد که از تمدنهای بی‌شمار روزگار گذشته و از گنجینه‌های بی‌پایان حکایت داشت. به‌علاوه روشن شد که معدودی سرزمین اروپایی تنها

---

۱. اوپانیشادها عبارتند از کتابهای مقدس آیین هندو که در فاصلهٔ سالهای ۴۰۰ الی ۲۰۰ پیش از میلاد به زبان سانسکریت نوشته شدند ـ مترجم

۲. لابد منظور «شواب» زبان عبری است ـ مترجم

سرزمینهایی نبوده‌اند که اثری از خود بر تاریخ به جای گذارده‌اند»[۵۹].

بدین‌گونه برای نخستین بار مشرق‌زمین با توجه به متون کهن و زبانها و تمدنهایش در برابر چشمان اروپا قرار داده شد. همچنین برای نخستین بار آسیا یک بعد دقیق اندیشه‌ای و تاریخی کسب کرد تا افسانه‌های مربوط به دوردست بودن و پهناور بودنش تحت‌الشعاع قرار گیرد. گسترش ناگهانی فرهنگی ناگزیر توجه را جانشین بی‌اعتنایی می‌کند و این خود موجب می‌گردد که در دنبال گسترش، انقباض یا پسرفت پدید آید. در دنبال کوشش و همت آنکتیل دو پرون، ویلیام جونز وارد صحنه شد و مساعی او دومین طرح شرق‌شناسانهٔ ماقبل ناپلئون بود که پیشتر بدان اشاره کردم. آنکتیل پهنه‌های گسترده‌ای را به روی چشم اروپاییان گشود. ولی ویلیام جونز دریچه را به روی همان پهنه‌ها بست، بدین معنی که اطلاعات جدید را مشمول رده‌بندی و قیاس و عنوان‌گذاری کرد. وی از پیش از آنکه در سال ۱۷۸۳ انگلستان را به قصد هندوستان ترک گوید بر زبانهای عربی و عبری و فارسی تسلط داشت. و شاید اینها در زمرهٔ کمترین موفقیتهایش بود. او به‌علاوه شاعر، حقوق‌دان، همه چیزدان، وارد به ادبیات کهن لاتین و یونانی، و پژوهشگری خستگی ناپذیر بود که تواناییهایش می‌توانست او را مقبول بزرگانی سازد همچون بنجامین فرانکلین، ادموند برک، ویلیام پیت، و سمیوئل جانسون. سرانجام وی در هنگام مقتضی به «سمتی والا و پرمنفعت در منطقهٔ هندوستان منصوب شد» و بلافاصله پس از ورود به آن منطقه به خدمت کمپانی هند شرقی در آمد و دوره‌ای از مطالعات شخصی را آغاز کرد که هدف از آن گردآوری و رده‌بندی و آشناسازی دانش مربوط به مشرق‌زمین بود تا از آن طریق مشرق‌زمین به‌صورت عرصه‌ای از آموزش و پژوهش از برای اروپاییان درآید. او برای تحقیق شخصی خود که «نکات مورد تحقیق و تفحص در دورهٔ اقامت من در آسیا» عنوان داشت از جمله به مباحثی روی آورد مانند «قوانین هندوان و مسلمانان، امور سیاسی نوین و جغرافیای نوین هندوستان، بهترین روش حکومت بر بنگال، حساب و هندسه، و مباحث گوناگونی مانند آسیاشناسی، پزشکی، شیمی، جراحی، تشریح احوال مردم هند، تولیدات طبیعی هندوستان، شعر، معانی و بیان و اخلاقیات در آسیا، موسیقی ملل مشرق‌زمین، بازرگانی، تولید مصنوعات، کشاورزی، مراودات بازرگانی هندوستان، و غیره...». در تاریخ هفدهم اوت ۱۷۸۷ بی‌آنکه قصد خودنمایی داشته باشد به لرد آلثورپ[1] چنین نوشت: «هدف من آن است که هندوستان را چنان بشناسم که هیچ اروپایی دیگری تا کنون نشناخته است». اگر بالفور در سال ۱۹۱۰ بر این جمله می‌نگریست می‌توانست در آن نخستین طرح کلی خود را بیابد که عبارت از آن بود که در مقام یک

1. Lord Althorp

انگلیسی مشرق‌زمین را بیشتر و بهتر از هرکس دیگری بشناسد.

از دیدگاه رسمی و اداری، کار جونز به قانون و قضا مربوط می‌شد. و این شغلی بود که برای تاریخ شرق‌شناسی اهمیت نمادین داشت. هفت سال پیش از آنکه جونز به هندوستان برسد، وارن هیستینگز[1] به این نتیجه رسیده بود که بر مردم هندوستان باید با قوانین خودشان حکومت کرد. این کار دشوارتر از آن بود که در بادی امر به‌نظر می‌رسید زیرا مجموعه قوانینی که در اصل به زبان سانسکریت نگاشته شده بود در آن زمان برای کاربرد عملی تنها به‌صورت ترجمهٔ فارسی موجود بود و در آن زمان هیچ انگلیسی‌ای زبان سانسکریت را به آن حد نمی‌دانست که او را به مراجعه به متون اولیه قادر سازد. یکی از مأموران کمپانی[2] به نام چارلز ویلکینز[3] ابتدا زبان سانسکریت را فرا گرفت و سپس ترجمهٔ کتاب *آموزش مقدماتی قوانین مانو*[4] را آغاز کرد. اندک زمانی پس از شروع کار، جونز به کمک او شتافت. ضمناً این را هم باید گفت که ویلکینز نخستین مترجم *باگاواد ـ گیتا*[5] بود. در ژانویهٔ سال ۱۷۸۴ جونز نشست افتتاحیهٔ «انجمن آسیایی بنگال» را ترتیب داد. به مرور زمان، این انجمن به‌صورت معادل هندی «انجمن سلطنتی» انگلستان درآمد. وی در مقام نخستین رئیس این انجمن، و نیز در سمت کلانتر یا قاضی جز.، دانش درخور توجهی درخصوص مشرق‌زمین و مردمان آن کسب کرد که بعدها او را به‌صورت بنیان‌گذار بلامنازع شرق‌شناسی درآورد (عبارت «بنیان‌گذار بلامنازع» را آربری[6] به کار برده است).

هدفهای جونز عبارت بودند از حکم راندن و آموختن و سپس مقایسه کردن مشرق‌زمین و مغرب زمین. برداشت کلی آن است که جونز که شوق مهارناپذیری به تدوین و رده‌بندی اطلاعات داشت و می‌خواست انواع بسیار متعدد مشرق‌زمین را در یک «مجموعهٔ کامل» قوانین و ارقام و آداب و رسوم و آثار خلاصه کند به این هدفهای خود دست یافت. معروف‌ترین بیانات او نشان‌دهندهٔ آن است که شرق‌شناسی نوین (حتی به‌صورت مبانی اولیهٔ فلسفی آن) تا چه اندازه یک رشتهٔ تطبیقی یا مبتنی بر قیاس بود که هدفش عبارت از آن بود تا زبانهای اروپایی را بر پایهٔ یک سرچشمهٔ دوردست و بی‌ضرر شرقی قرار دهد:

---

1. Warren Hastings

۲. ظاهراً منظور کمپانی هند شرقی است ـ مترجم

3. Charles Wilkins

۴. *مانو* (به زبان سانسکریت) که قدمتش به حدود سال ۱۵۰۰ می‌رسد مجموعه‌ای است از قوانین و قواعد حاکم بر زندگانی روزمرهٔ مردم در هند باستان ـ مترجم

۵. *باگاواد ـ گیتا* مجوعه‌ای است از شعر و آواز به زبان سانسکریت که پیامهایی اخلاقی دارد و طرح کلی‌اش عبارت است از بحثی بین «کریشنا» و «آرجون» در میدان جنگ ـ مترجم

۶. A.J. Arberry، استاد و محقق پارسی‌دان و عربی‌دان در دانشگاه کمبریج در قرن بیستم ـ مترجم

زبان سانسکریت، قدمتش هر اندازه باشد، ساختاری بس زیبا دارد، از یونانی کامل‌تر است، از لاتین بارورتر است، و از هر دو به گونه‌ای نفیس‌تر تلطیف شده است. با این‌حال با هردو هم از نظر ریشهٔ افعال و هم از نظر قواعد دستوری قرابتی دارد بس چشمگیرتر از آن حد که بتوان صرفاً به تصادف یا توارد نسبتش داد. درواقع این قرابت به حدی سترگ است که هیچ زبان‌شناسی که هر سه زبان را بررسی کرده باشد نمی‌تواند به این نتیجه نرسد که هر سه از سرچشمهٔ واحدی برخاسته‌اند (۶۰).

بسیاری از شرق‌شناسان اولیهٔ انگلیسی در هندوستان، مانند جونز، یا محققان قانون و قضا بودند یا پزشکانی بودند که با مبلغان مذهبی همنشینی یا همکاری داشتند (و این نکتهٔ اخیرالذکر توجه برانگیز است). تا آنجا که می‌توان تشخیص داد، بیشتر آنان هدفی دوگانه داشتند: یکی آنکه «علوم و فنون آسیا را با این امید بررسی کنند که امر بهبود اوضاع در محل تسهیل گردد و دیگر آنکه در کشور خودشان به اعتلاء دانش و بهبود و گسترش هنر دست یابند» (۶۱). با این جملات اخیرالذکر بود که هدف مشترک شرق‌شناسان در مجلد دورهٔ یکصد سالهٔ انجمن سلطنتی آسیایی بریتانیا شرح داده شد. این انجمن را هنری توماس کولبروک[1] در سال ۱۸۲۳ بنیان‌گذارده بود. نخستین شرق‌شناسان حرفه‌ای نیز مانند جونز می‌بایستی فقط دو نقش را ایفا می‌کردند. با این‌حال ما امروز نمی‌توانیم آنان را به خاطر قواعدی سرزنش کنیم که از رهگذر ماهیت رسمی «غربی» حضور آنان در مشرق‌زمین بر آنان تحمیل می‌شد. آنان یا قاضی بودند یا پزشک. حتی ادگار کینه[2] (که مطالبش را بیشتر با توجه به ماوراءالطبیعه می‌نوشت تا واقعیات) به نحوی از این رابطه مبتنی بر قصد «شفا بخشیدن» آگاه بود. وی در کتاب *نبوغ ادیان*[3] نوشت: «پیامبران از آسیا برخاسته‌اند و پزشکان از اروپا»[4] (۶۲). آگاهی درست و به قاعده از مشرق‌زمین از مطالعهٔ کامل متون کهن سرچشمه گرفت و تنها پس از آن مرحله مأخوذ از تطبیق محتوای آن متون بر مشرق‌زمین عصر جدید بود. شرق‌شناسان اروپایی که خود را با فرسودگی واضح ذهنی و ناتوانی واضح سیاسی مشرق‌زمینیان عصر جدید روبه‌رو دیدند این را وظیفهٔ خود دانستند که بخشی از مجد و عظمت مشرق‌زمین کهن را از زوال بیشتر مانع شوند تا «بهبود اوضاع» را در مشرق‌زمین امروزی «تسهیل» کنند. آنچه اروپاییان از مشرق‌زمین روزگار کهن اخذ کردند عبارت بود از یک بینش یا الهام (همراه با

---

1. Henry Thomas Colebrooke
2. Edgar Quinet
3. Le Génie des Religions
4. L'Asie a les prophètes.L'Europe a les docteurs

این احتمال هم موجود است که در این جمله منظور از «دکتر» نه «پزشک» بلکه «عالم» باشد ـ مترجم

هزاران واقعیت و هزاران شیء دارای ارزش هنری یا تاریخی). این بینش یا الهام مبنی بر آن بود که تنها آنان بودند که می‌توانستند مکتسبات را به بهترین گونه به کار برند. اروپاییان بر مشرق‌زمینیان عصر جدید تسهیل امور و بهبود اوضاع را ارزانی داشتند (و به‌علاوه موهبت قضاوت تشخیص اروپایی را در این خصوص که چه چیز به صلاح مشرق‌زمین عصر جدید است)[1].

خصوصیت مشترک همهٔ طرحهای شرق‌شناسانهٔ ماقبل ناپلئون آن بود که پیش از شروع اجراء طرح مربوطه کمتر کاری می‌شد انجام داد که بتواند موفقیت‌آمیز بودن طرح را تضمین کند. فی‌المثل آنکتیل و جونز تازه پس از رسیدن به مشرق‌زمین بود که دربارهٔ مشرق‌زمین چیزهایی آموختند. آنان به خیال خود با «کل مشرق‌زمین» طرف می‌شدند. تنها به مرور زمان و پس از چاره جستن در این یا آن ابتکار بود که توانستند خود را بر بخش کوچک‌تری از کل مشرق‌زمین تطبیق بدهند. اما از طرف دیگر ناپلئون به چیزی کمتر از سلطه بر تمامی مصر قانع نبود و تدارکات اولیهٔ ماقبل لشکرکشی او چنان گسترده و کامل بود که از برایش نظیری نمی‌شد یافت. با این‌حال، این تدارکات به گونهٔ تقریباً تعصب‌آمیزی مبتنی بر طرحهای کلی بود و (اگر به خود اجازه بدهم این عبارت را به کار برم) مبتنی بر اصول مکتوب و مدون بود. اینها مشخصاتی هستند که باید در اینجا کمی تحت تجزیه و تحلیل قرار گیرند. چنین به‌نظر می‌رسد که در سال ۱۷۹۷ و در هنگامی که ناپلئون در ایتالیا بود و خود را برای اقدام بعدی نظامیش آماده می‌کرد سه چیز بیش از هر چیز دیگری ذهن او را به خود مشغول می‌داشت. نخست آنکه صرف‌نظر از قدرت بریتانیا که هنوز خطری برای فرانسه به‌شمار می‌رفت، پیروزیهای نظامی او که نقطهٔ اوجشان امضاء عهدنامهٔ کامپو فورمیو[2] بود برای او که می‌خواست مجد و عظمت بازهم بیشتری کسب کند راهی جز روی آوردن به مشرق‌زمین باقی نمی‌گذاشت. به‌علاوه تالیران[3] در همان اواخر نظرات انتقاد آمیزی در پیش گذارده بود و از جمله سخن از «فوائد خروج از مستعمرات جدید در شرایط حاضر»[4] به میان آورده بود. این نظر، همراه با چشم‌انداز مسرت بخش آسیب رساندن به بریتانیا، ناپلئون را به سوی شرق کشاند. درثانی، مشرق‌زمین برای ناپلئون از دورهٔ نوجوانی کششی داشت. فی‌المثل،

---

۱. ظاهراً منظور نویسنده آن است که اروپاییان به زعم خودشان این مواهب را بر مشرق زمین ارزانی داشتند ـ مترجم

۲. «کامپو فورمیو» (که نام جدیدتر آن «کامپو فورمیدو») است دهکده‌ای است در شمال شرقی ایتالیا. در سال ۱۷۹۷ در آن مکان عهدنامه‌ای به امضاء رسید که به جنگ فرانسهٔ انقلابی با امپراتوری اتریش پایان داد ـ مترجم

۳. تالیران (Talleyrand) از سیاستمداران (وسیاست بازان) بنام فرانسه در اواخر قرن هیجدهم و اوائل قرن نوزدهم بود. گاه در خدمت ناپلئون بود و گاه با مخالفان و دشمنان او همدست می‌شد ـ مترجم

4. Les avantages à retirer de colonies nouvelles dans les circonstances présentes.

نوشته‌هایی از او که از آن دورهٔ زندگانیش به جای مانده است از جمله متنی را شامل می‌شود که خلاصه‌ای است از *تاریخ اعراب*[1] به قلم مارینیی[2]. از مجموعه نوشته‌ها و مکالمات او چنین بر می‌آید که او به قول ژان تیری[3] مجذوب خاطرات و جلال و جبروتی بود که به مشرق‌زمین قلمرو اسکندر مقدونی بالاعم و به مصر بالاخص تعلق می‌گرفت (۶۳). بدین‌گونه، اندیشه و آرزوی فتح مجدد مصر در مقام اسکندر عصر جدید در ذهن ناپلئون جا باز کرد، مضافاً به اینکه کسب یک مستعمرهٔ جدید اسلامی (آن هم به خرج بریتانیا) خود موفقیتی بزرگ محسوب می‌شد. ثالثاً ناپلئون مصر را دقیقاً به آن دلیل میدان مناسبی برای اقدام نظامی می‌دانست که آن سرزمین را از دیدگاه تاکتیک و استراتژی و تاریخ خوب می‌شناخت. و نباید این را دست کم گرفت که او به‌علاوه با مصر همچون یک موضوع مورد مطالعه هم خوب آشنایی داشت زیرا در آن خصوص، هم نوشته‌های اروپاییان اعصار کهن را مطالعه کرده بود و هم آثار اروپاییان نزدیک‌تر به عصر خود را. آنچه از مجموعهٔ این گفته‌ها بر می‌آید آن است که مصر برای ناپلئون در حکم طرحی بود که در ذهن او کسب واقعیت کرده بود و بعداً ضمن تدارک لشکرکشی به آن سرزمین واقعیتش تقویت شده بود. محمل این تحولات ذهنی تحولاتی بود که به عرصهٔ اندیشه‌ها و اسطوره‌های برگرفته از متون مختلف تعلق داشت و نه به واقعیتهای مبتنی بر تجربه و نگرش. بنابراین طرح او برای فتح مصر به‌صورت نخستین حلقه از زنجیرهٔ دراز برخوردهای اروپا با مشرق‌زمین درآمد که در آنها کارشناسی شرق‌شناسان مستقیماً در خدمت استعمار قرار گرفت. موجب آن بود که در هر لحظهٔ حساسی که شرق‌شناس می‌بایستی تصمیم می‌گرفت آیا به مشرق‌زمین وفادار باشد یا به غرب، در آستانهٔ پیروزی همواره (از زمان ناپلئون به بعد) غرب را بر می‌گزید. تا آنجا که قضیه به خود امپراتور[4] مربوط می‌شد، او مشرق‌زمین را صرفاً بدان‌گونه می‌دید که ابتدا در متون کهن و سپس توسط کارشناسان شرق‌شناس تشریح شده بود و بینش شرق‌شناسان که بر متون کهن مبتنی بود ظاهراً جایگزین مناسبی بود برای هرگونه برخورد واقعی با مشرق‌زمین.

اینکه ناپلئون دهها تن از «علماء و فضلاء» را در لشکرکشی به مصر با خود همراه داشت نکته‌ای

---

1. Histoire des Arabes
2. Marigny
3. Jean Thiry

٤. کاربرد عنوان امپراتور در اینجا دقیق نیست، زیرا تازه پنج سال پس ازختم ماجرای لشکرکشی به مصر یعنی در سال ۱۸۰۴ بود که ناپلئون عنوان امپراتور یافت ـ مترجم

مشهورتر از آن است که در اینجا نیازی به شرح و بسط داشته باشد. آنچه او در ذهن داشت آن بود که از برای آن لشکر کشی نوعی «آرشیو جاندار» پدید آورد که مبتنی باشد بر مطالعه دربارهٔ همه موضوعات توسط اعضاء مؤسسهٔ مصر[1] که خود ناپلئون بنیان گذارده بود. آنچه شاید کمتر دربارهاش اطلاع موجود باشد تکیه و اعتماد ناپلئون به نوشته‌های کنت دو ولنه[2] است. وی یک سیاح فرانسوی بود که کتاب دو جلدی او تحت عنوان *سفر در مصر و سوریه*[3] در سال ۱۷۸۷ انتشار یافته بود. دیباچهٔ کوتاه این کتاب صرفاً به مسائل شخصی اختصاص یافته است، یعنی به ذکر این نکته که از آنجا که نویسنده ناگهان مبالغی پول به ارث برد، برایش امکان‌پذیر شد تا در سال ۱۷۸۳ سفری به مشرق‌زمین صورت دهد. از این دیباچه که بگذریم، کتاب ولنه در حکم سندی است که به هیچ وجه جنبهٔ شخصی ندارد. نویسنده به وضوح خویشتن را در هیئت یک دانشمند می‌بیند و این را وظیفهٔ خود می‌داند که چگونگی هر چیزی را که می‌بیند ثبت کند. مطالب کتاب در جلد دوم به اوج خود می‌رسند. این جلد شرحی را در بر می‌گیرد از اسلام به مثابهٔ یک دین (۶۴). نظرات ولنه درخصوص اسلام، از دیدگاه حقوقی و مذهبی، سخت خصمانه بود (هم به مثابهٔ یک دین و هم در مقام ساختاری از نهادهای سیاسی). مع‌هذا ناپلئون هم این کتاب را حائز اهمیت ویژه یافت و هم اثر دیگر ولنه را که در سال ۱۷۸۸ انتشار یافته بود و عنوانش چنین بود: *ملاحظاتی در باب جنگ کنونی ترکها*[4]. علت آن بود که ولنه فرانسوی آگاه و هوشیاری بود و (مانند شاتو بریان و لامارتین که یک ربع قرن پس از او بر صحنه ظاهر شدند) شرق نزدیک را مکان محتملی می‌دانست از برای تحقق آرزوها و بلندپروازیهای استعماری فرانسه. خیری که از ولنه به ناپلئون رسید عبارت بود از فهرستی از موانعی که هر سپاه نظامی فرانسه در مشرق‌زمین امکان داشت با آنها روبه‌رو شود. این موانع فهرست وار ذکر شده بود و از دشوارترینشان آغاز می‌شد.

ناپلئون در نوشته‌های خود دربارهٔ لشکرکشی به مصر به وضوح به ولنه اشاره کرده است. وی در کتاب *عملیات جنگی در مصر و سوریه: ۱۷۹۸ ـ ۱۷۹۹*[5] (که محتوای ان را هنگامی که در جزیرهٔ سنت هلن در تبعید به سر می‌برد به ژنرال برتران دیکته کرد) می‌گوید: «ولنه عقیده داشت که سه مانع بر سر راه سلطهٔ فرانسه بر مشرق‌زمین قرار دارد و بنابراین هر نیروی نظامی در آن منطقه باید در سه جبهه بجنگد:

---

1. Institut d'Égypte
2. Comte de Volney
3. Voyage en Égypte et en Syrie
4. Considération sur la guerre actuel des Turcs
5. Campagne d'Égypte et de Syrie, 1798 _ 1799

یکی علیه انگلستان، دیگری علیه دربار عثمانی، و سه دیگر(که از همه دشوارتر است) علیه مسلمانان»[۶۵]. بررسی و ارزیابی ولنه هم تیزبینانه بود و هم به زحمت می‌شد از آن ایراد گرفت زیرا بر ناپلئون (و احتمالاً بر هر کس دیگری که نوشته‌های ولنه را خوانده بود) مکشوف بود که هر دو کتاب ولنه در حکم متون ارزشمند و مؤثری هستند که هر اروپایی‌ای که بخواهد بر مشرق‌زمین مسلط شود باید به آنها مراجعه کند. به دیگر سخن، نوشته‌های ولنه در حکم کتاب راهنمای اروپاییان بود از برای کاهش اثر بهت و ضربه‌ای که یک اروپایی می‌توانست بر اثر برخورد مستقیم با مشرق‌زمین در معرضش قرار گیرد. چکیدهٔ حرف یا پیام ولنه ظاهراً این بود: این دو کتاب را بخوانید تا مشرق‌زمین نه تنها شما را دچار سردرگمی نکند بلکه، بر عکس، به سوی خود بکشاند.

ناپلئون نوشته‌های ولنه را عیناً به همان‌گونه که بود قبول داشت ولی چنان‌که معمول او بود، این پذیرش را به گونه‌ای مبهم و ناروشن نشان می‌داد. از همان لحظه‌ای که سپاه مصر در افق پدیدار شد هرگونه کوششی مبذول داشته شد تا مسلمانان قانع گردانیده شوند که «ما [فرانسویان] مسلمانان راستین هستیم»[1]. و این عین جملهٔ ناپلئون در بیانیهٔ او خطاب به مردم اسکندریه در تاریخ دوم ژوئیهٔ ۱۷۹۸ بود[۶۶]. وی که گروهی از شرق‌شناسان را به همراه داشت و بر کشتی اصلی ناوگان خود که اریان[2] (مشرق‌زمین) نام داشت سوار بود به دشمنی تاریخی مصریان با «مملوک»ها متوسل شد و نیز به افکار انقلابی مبتنی بر لزوم کسب برابری امکانات برای همگان. هدف از همهٔ اینها آن بود که جنگی علیه مسلمانان صورت پذیرد که به گونهٔ منحصر به فردی رئوفانه و محدود یعنی مبتنی بر گزینش هدفهای معین برای حمله باشد. «عبدالرحمن الجبرتی» نخستین وقایع نگار عربی بود که دربارهٔ این لشکرکشی شرحی نوشت. آنچه بیش از هر جنبهٔ دیگر آن ماجرا برای او چشمگیر بود روی آوردن ناپلئون به محققان برای ترتیب دادن تماسهای او با اهالی محل و سرآوری بر آن تماسها بود. نکتهٔ دیگری که بر این وقایع‌نگار اثربخش بود عبارت بود از صرف مشاهدهٔ یک نهاد عالمانهٔ نوین اروپایی از نزدیک[۶۷]. ناپلئون در همه جا کوشید این را اثبات کند که او «به نفع» اسلام می‌جنگد. هرچه بر زبان می‌راند به عربی قرآنی ترجمه می‌شد. با توجه به همین‌گونه ملاحظات بود که فرماندهان سپاه فرانسه به نفرات تحت فرماندهیشان گوشزد می‌کردند همواره حساسیتهای اسلامی را به خاطر داشته باشند. جالب خواهد بود اگر در این زمینه تاکتیک ناپلئون در مصر را با محتوای سند موسوم به «خواستها» یا «فرمانها»[3]

---

1. Nous sommes les vrais musulmans.
2. Orient
3. Requerimiento

مقایسه کنیم که اسپانیاییها در سال ۱۵۱۳ میلادی (به زبان اسپانیایی) تدوین کرده بودند تا با صدای بلند خطاب به اهالی بومی قارهٔ آمریکا خوانده شود: «ما شما و زنها و بچه‌هایتان را خواهیم گرفت و از آنان برده خواهیم ساخت و آنان را به هرگونه‌ای که اعلیحضرتین (پادشاه و ملکهٔ اسپانیا) فرمان دهند خواهیم فروخت یا واگذار خواهیم کرد... اموال شما را خواهیم ستاند و هر بلایی را که بتوانیم بر شما نازل کنیم نازل خواهیم کرد، چنان‌که باید بر رعایایی که از فرمان سرپیچی می‌کنند نازل کرد...» (۶۸).
ناپلئون، هر آنگاه که در می‌یافت نیرویش کوچک‌تر از آن است که او را به تحمیل اراده‌اش بر مصریان توانا سازد، می‌کوشید پیشنمازها و قاضی‌ها و مفتی‌ها و علماء را وادارد که قرآن مجید را به گونه‌ای تعبیر کنند تا به سود سپاه بزرگ فرانسه باشد. برای نیل به این هدف بود که ۶۰ تن از علمایی که در دانشگاه الازهر قاهره تدریس می‌کردند به ستاد فرماندهی او دعوت شدند، احترامات کامل نظامی در حق آنان به جا آورده شد، و سپس امکان یافتند که در معرض خوشگویی و ستایش قرار گیرند، یعنی به سخنان ستایش‌آمیز ناپلئون دربارهٔ اسلام و حضرت محمد (ص) گوش فرا دهند و البته دربارهٔ احترام ناپلئون به قرآن مجید که ظاهراً با آن آشنایی کامل داشت. این روش اثربخش بود و به‌زودی چنین به‌نظر رسید که اهالی قاهره بی‌اعتمادی خود نسبت به اشغالگران را از دست داده‌اند (۶۹). ناپلئون مصر را ترک گفت و بعداً به معاون خود کلبر[1] دستورات اکیدی داد مبنی بر آنکه همواره مصر را با واسطهٔ شرق‌شناسان و رهبران اسلامی‌ای که شرق‌شناسان به سوی خود جلب کرده‌اند اداره کند. وی چنین نظر داد که هرگونه روند سیاسی دیگری ابلهانه خواهد بود و خرجی گزاف خواهد داشت (۷۰). ویکتور هوگو عقیده داشت که مجد و عظمت لشکرکشی ناپلئون به مشرق‌زمین را که بر هوشیاری و حزم و احتیاط استوار بود در شعر خود موسوم به «او»[2] بازتابی دقیق داده است:

دیگربار او را در کنار نیل می‌یابم.
مصردر پرتو آتشین سپیده دم او می‌درخشد.
ستارهٔ همایونی او از خاور می‌دمد.
پیروزمند، پرشور، سرشار از کامیابی،
سرشار از نبوغ، او سرزمین نوابغ را به بهت فرو برد.
شیوخ کهنسال امیر جوان را که جامهٔ حزم به تن داشت به کسوت حرمت آراستند.
سلاحهای او که پیشتر کسی نظیرش را ندیده بود بر دلهای مردم بیم افکند.

---

1. Kleber
2. Lui

او سرفراز در برابر چشمان خیره و بهت زدهٔ قبایل و خلایق ظاهر شد،
همچون محمدی که از غرب برخاسته باشد[۷۱].

این‌گونه پیروزی تنها با طرح‌ریزی قبل از صف آرایی و لشکرکشی نظامی می‌توانست حاصل شده باشد، شاید تنها توسط کسی که جز از طریق کتاب و گفتهٔ محققان تجربه یا آگاهی‌ای از مشرق‌زمین نداشت. این فکر ناپلئون که یک جماعت شبیه به یک دانشگاه کامل را با خود ببرد کاملاً در حکم جنبه‌ای از رویهٔ او مبنی بر مطالعهٔ متون مربوط به مشرق‌زمین بود. این‌گونه رویه به نوبهٔ خود از رهگذر فرمانهای مشخص انقلابی تقویت می‌شد ـ به‌ویژه فرمان مورخ دهم ماه ژرمینال[1] از سال سوم (مقارن ۳۰ مارس ۱۷۹۳) که به موجب آن یک «مدرسهٔ عمومی» در کتابخانهٔ ملی فرانسه برپا می‌شد تا در آن زبانهای عربی و ترکی و فارسی تدریس گردد[۷۲]. هدف این فرمان هدفی منطقی و خردگرایانه بود، یعنی اینکه حتی در مورد دشوارترین و اختصاصی‌ترین مباحث، هرگونه تصور مربوط به جنبه‌های مرموز و اسرارآمیز به کنار نهاده شود و آن مباحث نهادینه گردانیده شوند. از این‌رو بود که بسیاری از مترجمان شرق‌شناسی که در خدمت ناپلئون بودند عبارت بودند از شاگردان سیلوستر دو ساسی[2] که از ماه ژوئن سال ۱۷۹۶ به سمت نخستین معلم عربی (و تنها معلم عربی) در «مدرسهٔ عمومی زبانهای شرقی» منصوب شده بود. او بعدها معلم تقریباً یک یک شرق‌شناسان عمده در اروپا شد و شاگردانش به مدت تقریباً سه ربع قرن برجسته‌ترین شرق‌شناسان بودند. بسیاری از آنان به درد مسائل سیاسی هم می‌خوردند (به همان طریقی که مساعی چندین شرق‌شناس در مصر به درد ناپلئون خورد).

و اما سر و کله زدن با مسلمانان تنها جزئی از طرح ناپلئون برای سلطه بر مصر بود. جزء دیگر عبارت بود از این هدف که مصر کاملاً به روی اروپا گشوده شود و در دسترس کامل اروپا و نگاه موشکافانهٔ آن قرار گیرد. مصر تا آن زمان سرزمینی ناشناخته بود و جزئی از مشرق‌زمینی بود که دربارهٔ آن تنها اطلاعات دست دومی با واسطهٔ تجربیات مسافران و محققان و فاتحان زمانهای پیش در دست بود. اما در آن زمان به‌صورت سرزمینی در آمد همچون موضوع درس و آموزش فرانسویان. در اینجا نیز رویکردهای نوشتاری (یعنی مبتنی بر مطالعهٔ متون) و روی آوردن به الگوها و طرحهای کلی هویداست. «مؤسسهٔ مصر»[3]، با گروههایی از شیمی‌دانان، تاریخ‌نویسان، زیست‌شناسان، باستان‌شناسان، جراحان، و

---

۱. هفتمین ماه سال در تقویم انقلابی فرانسه (تقریباً منطبق بر فروردین ماه) ـ مترجم

2. Sylvestre de Sacy

3. Institut d'Égypte

کارشناسان عتیقه، در حکم بخش یا لشکر فرهیختهٔ ارتش فرانسه بود. درواقع طرز کار آن مؤسسه هم کمتر از راه و روش ارتش تجاوزگرانه نبود. برعکس اثری که کشیشی به نام لو ماسکریه[1] در سال ۱۷۳۵ به رشتهٔ تحریر در آورده بود و *توصیف مصر* نام داشت، اثر ناپلئون عبارت بود از یک تعهد همه جانبه. ناپلئون تقریباً از همان نخستین لحظات اشغال مصر ترتیبی داد که «مؤسسهٔ مصر» جلسات و آزمایشهایش را آغاز کند (یعنی آنچه ما امروز «مأموریت حقیقت‌یابی» می‌خوانیم). مهم‌تر از هر چیز، قرار بر آن شد که یک یک چیزهایی که گفته یا شنیده می‌شد یا تحت مطالعه قرار می‌گرفت ثبت گردد. و درواقع در نهادی که در حکم مصادرهٔ بزرگ جمعی یک کشور توسط کشوری دیگر بود ثبت هم می‌شد. این نهاد عبارت بود از مجموعهٔ موسوم به *توصیف مصر*[2]، مرکب از ۲۳ جلد بسیار قطور، که در فاصلهٔ سالهای ۱۸۰۹ و ۱۸۲۸ تدوین شد و انتشار یافت (۷۳).

آنچه *توصیف مصر* را به‌صورت اثری منحصر به فرد در می‌آورد فقط حجم کلان آن یا حتی دانش و آگاهی نویسندگان مدخلهایش نیست بلکه به‌علاوه چگونگی پرداختن آن به موضوعات مطروحه در آن است. این راه و روش است که آن‌را برای مطالعهٔ طرحهای جدید شرق‌شناسانه به‌صورت اثری در می‌آورد درخور توجه بسیار. در نخستین صفحات «پیش‌گفتار تاریخی» آن‌که از قلم ژان باپتیست ژوزف فوریه[3] دبیر مؤسسهٔ مصر است این نکته روشن می‌شود که پژوهشگران ضمن «پرداختن» به مصر به‌علاوه مستقیماً با پدیده‌ای روبه‌رو هستند که دارای اهمیت فرهنگی و جغرافیایی و تاریخی ناب و خالص است. مصر عبارت بود از کانون یا نقطه تمرکز روابط آفریقا با آسیا، روابط اروپا با جهان شرق، و رابطهٔ بین خیال و واقعیت:

> مصر که بین آفریقا و آسیا واقع است و به آسانی با اروپا مراوده دارد در قلب قارهٔ کهن واقع است. از این کشور خاطراتی بزرگ در ذهن نقش می‌بندد. این کشور مأوای هنر است و در آن بناهای تاریخی بی‌شمار بر جای مانده است. پرستشگاههای عمدهٔ آن و کاخهایی که پادشاهانش در آنها به سر می‌بردند هنوز برجا هستند، و حال آنکه آن دسته از آثار تاریخی‌اش که به زمان ما

---

1. Abbé Le Mascrier
2. Description de l'Égypte
این مجموعه عیناً همان نام اثر «کشیش لوماسکریه» را بر خود دارد که چند سطر بالاتر مذکور افتاد. روشن گردانیده نشده است که آیا این شباهت تصادفی بوده است یا خیر ـ مترجم
3. Jean ـ Baptiste ـ Joseph Fourier

نزدیک‌ترند پیش از زمان جنگ تروا ساخته شده بودند. هومر، لیکورگوس، سولون، فیثاغورث، و افلاطون همگی به مصر رفتند تا علوم و دین و مذهب و قانون و قضا را فرا گیرند. اسکندر در آن سرزمین شهری غنی و پرجلال بنا نهاد و آن شهر به مدت زمانی دراز در بازرگانی سرآمد بود و شاهد حضور پمپئی، ژول سزار، مارک آنتوان، و اگوست بود و نیز شاهد نقش سرنوشت ساز آنان برای روم و مابقی جهان. بنابراین بر این کشور می‌برازد که توجه شاهزادگان ذی‌جلالی را که سرنوشت ملتها را رقم می‌زنند به خود جلب کند. هر آنگاه که هر ملتی، چه در غرب چه در آسیا، قدرت کلانی کسب کرد آن ملت در عین حال به سوی مصر کشیده شد. و این از بعضی جهات سرنوشت طبیعی مصر تلقی می‌شد[۷۴].

از آنجا که مصر برای هنرها و علوم، و همچنین برای دولت، سرشار از معانی گوناگون بود، رسم بر آن شد که نقش مصر عبارت باشد از نقش صحنه‌ای که بر آن کارهایی صورت پذیرد که دارای اهمیت تاریخی جهانی باشد. چنانچه یک قدرت نوین بر مصر مسلط می‌شد طبیعتاً توانایی خود را نشان می‌داد و تاریخ را توجیه می‌کرد. سرنوشت خود مصر آن بود که منضم گردد (مرجحاً به اروپا). به‌علاوه، قدرت مربوطهٔ اروپایی می‌توانست پا به عرصهٔ تاریخی بگذارد که رگهٔ مشترکش با نام شخصیتهای سترگی مزین می‌شد همچون هومر، اسکندر، ژول سزار، افلاطون، سولون، و فیثاغورث. سخن کوتاه، مشرق‌زمین به‌صورت مجموعه‌ای از ارزشهایی موجود بود که به واقعیات عصر جدید وابسته نبود، بلکه به یک رشته از تماسهای ارزیابی شده یا قیمت‌گذاری شده وابسته بود (تماسهایی که مشرق‌زمین در گذشتهٔ دوردست با اروپا داشت). این یک نمونهٔ خالص از رویکرد نوشتاری و رویکرد مبتنی بر قالبها و الگوهاست که پیشتر بدان اشاره کرده‌ام.

«فوریه» سخنش را بر همین سیاق تا بیش از یکصد صفحه ادامه می‌دهد (ضمناً این را هم باید گفت که هر صفحه‌ای یک متر مربع مساحت دارد، گویی در نظر بوده است که بین عظمت طرح و مساحت صفحات رابطه‌ای برقرار باشد). و اما فوریه ناگزیر از آن بود که بر مبنای روزگار گذشته که از قید و بند آزاد بود لشکرکشی ناپلئون را توجیه کند، یعنی توضیح دهد که آن تحول از چه رو می‌بایستی در آن زمان بخصوص رخ می‌داد. او چشم‌انداز لبریز از شکوه و جلال را هیچ‌گاه به کنار نمی‌نهد و با توجه به خوانندگان اروپایی و شخصیتهای شرقی‌ای که وی وسیلهٔ بیان حرفهایش قرار داده بود می‌نویسد:

همهٔ ما به یاد داریم که این خبر شگفت‌آور که پای فرانسه به مشرق‌زمین رسیده است تا چه اندازه بر تمامی اروپا اثربخش بود... این طرح بزرگ در سکوت ریخته شد و تدارک اجراء آن چنان فعالانه و در عین‌حال مخفیانه صورت پذیرفت که دشمنان ما که با نگرانی مراقب صحنه بودند

فریب خوردند و تنها پس از آنکه طرح به اجرا درآمد دریافتند که طرح تنظیم شده است، به عهده گرفته شده است، و با موفقیت اجرا شده است...

از دیدگاه فوریه چنین تحول چشمگیری برای مشرق‌زمین هم منافعی در بر داشت: «این کشور که دانش خود را به بسیاری از ملل انتقال داده است امروزه دچار بربریت است».

از دیدگاه او فقط یک قهرمان می‌توانست همهٔ این عوامل را گرد هم آورد. و این چیزی است که او بدین‌گونه به توصیفش می‌پردازد:

ناپلئون می‌دانست که این تحول بر روابط بین اروپا و مشرق‌زمین و آفریقا، بر امر کشتیرانی در دریای مدیترانه، و بر سرنوشت آسیا چه اثراتی خواهد داشت... ناپلئون می‌خواست یک نمونه و سرمشق مفید اروپایی بر مشرق‌زمین عرضه بدارد و سرانجام به‌علاوه زندگانی ساکنان را مطبوع‌تر سازد و همچنین همهٔ نیکیهای یک تمدن تکامل یافته را در اختیار آنان بگذارد. هیچ‌یک از این هدفها برآورده نمی‌شد مگر از طریق اجراء دائم طرح علوم و هنرها (۷۵).

بر این فهرست از هدفها نظری بیفکنیم: بیرون آوردن منطقه‌ای از بربریت کنونی آن و احیاء مجد و عظمتی که در روزگار باستان داشته است؛ آموختن راه و رسم نوین جهان غرب به مشرق‌زمین (به خاطر خود مشرق‌زمین)؛ زیر دست قراردادن یا کوچک جلوه دادن نیروی نظامی به منظور بزرگ کردن دانش پرجلال و شکوهی که در جریان کسب سیطرهٔ سیاسی بر مشرق‌زمین فراهم آمده است؛ «تدوین» یا «تشکیل» مشرق‌زمین و اعطاء شکل و هویت و تعریف به آن با توجه کامل به مکان آن در حافظهٔ تاریخی اروپا و اهمیت آن برای استراتژی سیطره و نقش «طبیعی» آن به مثابهٔ زائده‌ای از اروپا؛ اعطاء حرمت و اعتبار به دانشی که ضمن اشغال استعماری فراهم آمده است و دادن عنوان «مواد افزوده شده بر دانش نوین» به آن در حالی که اهالی بومی نه طرف مشورت قرار گرفته‌اند و نه نقشی داشته‌اند مگر همچون بهانه‌ها یا زمینه‌هایی برای این چیزها: پدید آوردن متنی که اهالی بومی از آن سودی نمی‌برده‌اند؛ در مقام یک اروپایی خود را در موضعی دیدن که تقریباً هر آنگاه که اروپایی اراده کند او را در مقام فرمانروایی بر زمان و تاریخ و جغرافیای مشرق‌زمین قرار دهد؛ برپاداشتن موضوعات جدیدی برای تخصص؛ برپاداشتن رشته‌های جدیدی برای آموزش و پژوهش؛ تقسیم کردن و به کار بردن و طرح بخشیدن و جدول بندی کردن و فهرست گذاردن و ثبت کردن هرچیزی که در معرض دید است (یا در معرض دید نیست)؛ هر پدیدهٔ جزئی قابل رؤیت را تعمیم دادن و از هر تعمیمی یک قانون تغییرناپذیر پدید آوردن درخصوص طبیعت و خلق و خو و ذهنیت و رسوم و انواع مشرق‌زمینیان؛ و بالاتر از همه،

واقعیت موجود را به‌صورت مادهٔ خام متون در آوردن و مالک بودن (یا تصور مالک بودن) واقعیت، عمدتاً به این دلیل که ظاهراً هیچ چیز در مشرق‌زمین در برابر قدرت اروپایی ایستادگی نمی‌کند. اینها هستند خصوصیات تصویر شرق‌شناسانه بدان‌گونه که در مجموعهٔ *توصیف مصر* کاملاً منعکس شده است. تدوین این مجموعه و فراهم آمدن آن خصوصیات خود مدیون احاطه کردن مصر به گونه‌ای کاملاً شرق‌شناسانه توسط ناپلئون از طریق دانش غربی و قدرت غربی است (و در عین‌حال از همان رهگذر تقویت می‌شود). از این روست که فوریه پیش‌گفتار خود را با اعلام این نکته به پایان می‌آورد که تاریخ به خاطر خواهد سپرد که چگونه «مصر صحنهٔ مجد و جلال او (ناپلئون) بود و همهٔ شرایط از فراموش شدن این تحول خارق‌العاده مانع خواهد شد»[1] (۷۶).

بدین‌گونه مجموعهٔ *توصیف مصر* جای تاریخ مصر یا تاریخ مشرق‌زمین را به مثابهٔ تاریخی که از خود هویت و پیوستگی و معنایی داشته باشد می‌گیرد. در عوض، تاریخ بدان‌گونه که در *توصیف مصر* درج شده است تاریخ مصر یا تاریخ مشرق‌زمین را به کنار می‌زند و مستقیماً و به فوریت به خود هویت تعلق به تاریخ جهان را می‌بخشد، که استعاره‌ای یا کنایه‌ای است از برای تاریخ اروپا. در ذهن شرق‌شناسان، جلوگیری از فراموش شدن یک رویداد عبارت از آن است که مشرق‌زمین به‌صورت صحنه‌ای برای نمایش همان مشرق‌زمین توسط آنان در آورده شود. این تقریباً عیناً همان است که فوریه می‌گوید. به‌علاوه نیروی بزرگی که در پس تشریح مشرق‌زمین بر حسب اندیشه‌ها و اصطلاحات نوین غربی نهفته است مشرق‌زمین را از قلمرو خاموشی و فراموش‌شدگی که قرنها در آن جای داشته است (مگر در مورد زمزمه‌های اولیه مربوط به احساس بزرگ ولی نامشخص برخاسته از گذشتهٔ آن) به در می‌آورد و آن‌را به عرصهٔ روشن علم جدید اروپایی انتقال می‌دهد. در اینجاست که این مشرق‌زمین جدید هویدا می‌شود — مثلاً در تزهای زیست‌شناختی ژفروا سنت ـ ایلر[2] که در مجموعهٔ *توصیف مصر* درج شده است (و در حکم تأیید قوانین تخصص در عالم جانورشناسی است که توسط بوفون[3] تدوین شده بود) (۷۷). این هم ممکن است که مشرق‌زمین بدین صورت جلوه داده شود که «تفاوت چشمگیر و بهت‌آور عادات و آداب آن‌را با راه و رسم ملل اروپایی»[4] (۷۸) به گونه‌ای مشخص نشان دهد و موجب شود که «شور و هیجان

---

1. ...Égypte fut le théâtre de son gloire, et préserve de l'oubli toutes les circonstances de cet évènement extraordinaire.
2. Geoffroy Saint - Hilaire
3. Buffon
4. ...contraste frappante avec les habitudes des nations Européennes.

غریب و ناموزون»[1] مشرق‌زمینیان وسیلهٔ توجه به متانت و منطقی بودن مردم جهان غرب قرار گیرد. یا، اگر قرار باشد یک فایدهٔ دیگر مشرق‌زمین هم برای جهان غرب برشمرده شود، می‌توان معادلهایی برای آن دسته از مشخصات فیزیولوژیک مشرق‌زمینی یافت که بتواند به کاربرد موفقیت‌آمیز روش مومیایی کردن اجساد اروپاییان بینجامد تا بتوان اجساد شوالیه‌هایی را که در عرصهٔ نبردهای پرافتخار از پای در می‌آیند به‌صورت یادگارهای بشرگونهٔ لشکرکشی بزرگ ناپلئون به مشرق‌زمین محفوظ نگاه داشت (۷۹).

و اما شکست نظامی اشغال مصر توسط ناپلئون به معنای شکست طرح فراگیر او برای مصر و بقیهٔ مشرق‌زمین و نفی ثمربخشی آن طرح نبود. دقیقاً می‌توان گفت که این اشغال پیدایش تمامی تجربهٔ نوین اروپا را در مورد مشرق‌زمین به‌دنبال داشت. منظور در اینجا تجربهٔ نوین اروپا بدان‌گونه است که از درون «جهان گفتمانها» (که ناپلئون در مصر برپا داشته بود) تعبیر می‌شد. بازوهای سلطه و گسترش نفوذ این «جهان گفتمانها» از جمله عبارت بودند از «مؤسسهٔ مصر» و مجموعهٔ توصیف مصر. اندیشه‌ای که در پس این پدیده‌ها یا هدفی که در پیش رو بود، بدان‌گونه که شارل ـ رو[2] بیانش داشته است، چنین بود: «چنانچه مصر به احیاء بهروزی‌اش دست یابد و یک حکومت دانا و روشن‌بین جان تازه‌ای به کالبد آن بدمد... خواهد توانست پرتوهای تمدن بخش خود را بر تمامی همسایگان شرقی‌اش بتاباند» (۸۰). این اندیشه چنین ادامه می‌یابد: «درست است که سایر قدرتهای اروپایی، و در درجهٔ نخست بریتانیا، خواهند کوشید در این‌گونه رسالت به رقابت برخیزند، ولی به رغم مناقشات بین قدرتهای اروپایی و رقابتهای ناپسند آنها و حتی جنگ آنها با یکدیگر، آنچه به مثابهٔ تداوم میراث مشترک مأموریت تاریخی غرب در مشرق‌زمین به جا خواهد ماند، عبارت خواهد بود از پدید آمدن طرحهای جدید، بینش جدید، اقدامات و سرمایه‌گذاریهای جدید که در نتیجهٔ آنها بخشهای دیگری از مشرق‌زمین کهن با روحیهٔ پیروزمند اروپایی دمساز خواهد شد». بنابراین پس از ناپلئون حتی زبان شرق‌شناسی دستخوش دگرگونیهای ریشه‌ای شد. واقع‌بینی توصیفی آن ترفیع منزلت یافت، یعنی از آن حالت که صرفاً شیوهٔ تعبیر باشد به در آمد و به یک زبان (یا درواقع به وسیله‌ای از برای «خلق کردن») بدل شد. پا به پای «زبانهای مادری» (عبارتی که برای اشاره به آن منابع خفته و فراموش شده از دیدگاه مردم معمولی اروپا به کار می‌رفت و برچسبش را آنتوان فابر دولیوه[3] ابداع کرده بود)، مشرق‌زمین بازسازی شد، اجزائش دوباره گردهم آورده شد، تراش و صیقل داده شد، و، سخن کوتاه، از رهگذر کوششهای شرق‌شناسان

---

1 ...bizarre jouissances

2. Charles ـRoux

3. Antoine Fabre d'Olivet

«زاده شد». مجموعهٔ *توصیف مصر* به‌صورت نوع سرآمد و نمونهٔ همهٔ کوششهای بیشتری در آمد که هدفهایش عبارت بود از آنکه مشرق‌زمین به اروپا نزدیک‌تر گردانیده شود، سپس کاملاً جذب اروپا گردد، و (بالاتر از همه) غرابت آن و (در مورد اسلام) خصومت آن برطرف گردد یا لااقل کاهش یابد یا مقهور گردد. از این مرحله به بعد، مشرق‌زمین اسلامی به‌صورت رده‌ای از مشرق‌زمین درآمد که نمودار قدرت شرق‌شناسان بود نه نمودار مردمان مسلمان همچون آدمیان و همچنین نه نمودار تاریخ آنان همچون تاریخ واقعی.

بدین‌گونه، آنچه لشکرکشی ناپلئون به‌دنبال داشت شمار کثیری از متون بود که مادر مشترک همهٔ آنها همان لشکرکشی بود: از *سفرنامهٔ*[1] شاتوبریان گرفته الی *سفر در مشرق‌زمین*[2] به قلم لامارتین و *سالامبو*[3] به قلم فلوبر و (با پیگیری همان سنت) *آداب و رسوم مصریان عصر جدید*[4] به قلم لین[5] و *شرح نویسنده از زیارت مدینه و مکه*[6] به قلم ریچارد برتون. آنچه همهٔ اینها را به هم پیوند می‌دهد نه تنها سابقهٔ مشترک آنها در تجارب و روایات مربوط به مشرق‌زمین است، بلکه اتکاء عالمانهٔ آنها بر مشرق‌زمین به مثابهٔ زهدان مادری است که همهٔ آنها را زاده است. ممکن است در این کتابها تناقضی با واقعیت نهفته باشد، زیرا که همگی تصویرهایی از آب درآمدند بسیار پرورده و با شاخ و برگ ولی بدون چندان شباهتی به موضوع مشترک (یعنی اینکه اوضاع و احوال مشرق‌زمین واقعی چگونه تصور می‌شد). ولی این نکته به هیچ وجه نه از قدرت تخیلی می‌کاهد که در پس نگارش آنها نهفته است و نه از توانایی‌ای که در پس سلطهٔ غرب بر مشرق‌زمین و آشنایی کلان غرب با مشرق‌زمین می‌توان دید. به‌عنوان الگوی اساسی قدرت تخیل می‌توان به کالیوسترو[7] اشاره کرد که اروپایی بسیار زبردستی بود که ادای مشرق‌زمین را در می‌آورد. به‌عنوان الگوی اساسی توانایی و سلطه می‌توان ناپلئون را نام برد که نخستین فاتح مشرق‌زمین در اعصار جدید بود.

---

1. Itinéraire
2. Voyage en Orient
3. Salammbô
4. Manners and Customs of Modern Egyptians
5. Lane
6. Personal Narrative of a Pilgrimage to al ـMadinah and Meccah

۷. این شخص را بیشتر با عنوان «کنت الساندرو دی کالیوسترو» (Alessandro di Cagliostro) می‌شناختند، ولی نام واقعی اولیه‌اش «جوزپه بالسامو»(Giuseppe Balsamo) یا، آن‌گونه که در منابع فارسی آمده است، «ژوزف بالسامو») بود. وی ایتالیایی ماجراجویی بود که در نیمهٔ دوم قرن هیجدهم و مقارن انقلاب فرانسه می‌زیست و از جمله به جادوگری اشتهار داشت. دستگاه انگیزیسیون (تفتیش عقاید) کلیسای کاتولیک او را به جرم رابطه با فراماسونری به حبس ابد محکوم کرد ـ مترجم

آثار هنری و آثار قلمی تنها محصولات مترتب بر لشکرکشی ناپلئون نبودند. علاوه بر اینها باید از طرح علمی و طرح جغرافیایی نام برد که بی‌شک اثرات عمیق‌تری داشتند. نمونه یا فرآوردهٔ عمدهٔ طرح علمی عبارت است از اثر ارنست رنان[1] که *ساختار تطبیقی و تاریخ مشترک زبانهای سامی*[2] عنوان داشت و در سال ۱۸۴۸ تکمیل شد و «آن چنان‌که باید و شاید» افتخاری که همانا «جایزهٔ ولنه»[3] باشد بدان تعلق گرفت. تحولات عمدهٔ مترتب بر طرح جغرافیایی عبارتند از حفر آبراه سوئز تحت سرآوری فردینان دو لسپس[4] و اشغال مصر توسط بریتانیا در سال ۱۸۸۲. تفاوت بین طرح علمی و طرح جغرافیایی فقط در عظمت ظاهریشان نیست بلکه در کیفیت اعتقاد شرق‌شناسانه است. «رنان» واقعاً باور داشت که مشرق‌زمین را بدان‌گونه که واقعاً هست در آثارش از نو خلق کرده است. اما دو لسپس همواره به نحوی تحت تاثیر ابهت این واقعیت بود که طرح او بر مشرق‌زمین کهن حالتی نوین بخشیده است. و این احساس به هر کسی که گشایش آبراه سوئز در سال ۱۸۶۹ برایش رویدادی معمول نبود سرایت کرد. توماس کوک[5] در مجلهٔ *آگهیهای سفر و جهانگردی*[6]، شمارهٔ اول ژوئیهٔ ۱۸۶۹، شور و شوقی نشان داد که می‌توان آن‌را دنبالهٔ همان شور و شوق دو لسپس تلقی کرد:

> قرار است در تاریخ هفدهم نوامبر موفقیت بزرگ‌ترین شاهکار مهندسی قرن جاری با مراسم چشمگیر افتتاحیه جشن گرفته شود. در این مراسم، تقریباً همهٔ خانواده‌های سلطنتی اروپا نمایندهٔ ویژه‌ای خواهند داشت. این مراسم به راستی مراسمی استثنائی خواهد بود. پدیدآوردن آبراه رابطی بین اروپا و مشرق‌زمین آرزویی بوده است که قرنها اذهان یونانیان، رومیان، ساکسونها، و گل‌ها را به خود مشغول داشته است. ولی تازه در ظرف چند سال اخیر بود که تمدن جدید جداً آغاز بدان کرد که همت و کوشش فراعنهٔ عهد باستان را سرمشق قرار دهد، چه آنان بودند که آبراهی بین دو دریا حفر کردند که رد پایی از آن هنوز هم باقی است[7]... یک یک چیزهایی که در طرح جدید به

---

1. Ernest Renan
2. Système comparé et histoire générale des langues sémitiques
3. Prix Volney
4. Ferdinand de Lesseps
۵. بنیان‌گذار یک شرکت یا آژانس بزرگ سفر و جهانگردی که اکنون هم با همان نام «توماس کوک» موجود است ـ مترجم
6. Excursionist and Tourist Advertiser
۷. البته توماس کوک اشتباه می‌کند و آن آبراه نه به ابتکار فراعنهٔ مصر بلکه به فرمان داریوش اول هخامنشی حفر شد. ضمناً مستقیماً بین دو دریا نبود بلکه دریای احمر را به رود نیل وصل می‌کرد ـ مترجم

کار رفته‌اند عظمتی غول آسا دارند. شرحی دربارهٔ این طرح، از قلم شوالیه دو سن استو[1]، که به‌صورت جزوه‌ای کوچک تدوین شده است نبوغ طراح بزرگ (آقای فردینان دو لسپس) را به گونه‌ای اثربخش بر ما می‌نمایاند. ما بابت تحقق یافتن آرزوی قرون مدیون پشتکار و خونسردی و شجاعت و آینده‌نگری او هستیم و از آن رهگذر است که آن رؤیا به واقعیتی ملموس بدل شده است. از برکت اجراء این طرح است که کشورهای شرق و غرب به یکدیگر نزدیک‌تر گردانیده شده‌اند و از این طریق بین تمدنهای ادوار مختلف پیوندی برقرار شده است (۸۱).

ترکیب اندیشه‌های کهن با روشهای نوین، کنار هم آوردن فرهنگهایی که رابطه‌شان با قرن نوزدهم یکسان نبود، تحمیل واقعی قدرت تکنولوژی نوین و ارادهٔ ذهنی بر تقسیمات جغرافیایی‌ای (از گونهٔ شرق و غرب) که سابقاً سخت برجا و جدا بودند: اینها هستند پدیده‌ها یا تحولاتی که توماس کوک می‌بیند و فردینان دو لسپس در یادداشتها و سخنرانیها و جزوه‌ها و نامه‌های خود تبلیغ می‌کند.

کار فردینان از نظر اصل و نسب حسن مطلع داشت. پدر او ماتیو دو لسپس همراه ناپلئون به مصر آمده بود و سپس در آنجا مانده بود (آن طور که «مارلو» نوشته است (۸۲)، در مقام «نمایندهٔ غیر رسمی فرانسه»). وی تا چهار سال پس از آنکه نیروهای فرانسه در سال ۱۸۰۱ مصر را ترک گفتند در آنجا ماند. بسیاری از نوشته‌های بعدی خود فردینان به علاقهٔ ناپلئون به حفر یک کانال اشاره دارد. ولی از آنجا که کارشناسان اطلاع درست به ناپلئون نداده بودند، او هیچ‌گاه فکر نمی‌کرد که این هدفی برآوردنی باشد. دولسپس در معرض وسوسه و تحت تأثیر تاریخچهٔ نامنظم طرحهای حفر کانال قرار داشت که یکی از آنها طرحی بود که نظر مساعد «ریشلیو» و «سن ـ سیمونیان» را به خود جلب کرده بود. وی در سال ۱۸۵۴ به مصر بازگشت و اجراء طرح حفر آبراه سوئز را آغاز کرد. پانزده سال بعد طرح تکمیل شد. دولسپس سابقه‌ای در مهندسی نداشت و آنچه او را به جلو می‌راند صرفاً اطمینان بسیار راسخ او به مهارتهای شبه خدایی خود در مقام سازنده و تحرک دهنده و خلق کننده بود. چنین به‌نظر می‌رسد از آنجا که استعداد دیپلماتیک و شم مالی او به جلب پشتیبانی مصر و اروپا انجامید، وی دانش لازم را برای به انجام رساندن طرح کسب کرد. شاید یک عامل مفیدتر آن بود که وی این را آموخت که چگونه کمک دهندگان بالقوه را در صحنهٔ تاریخی جهان در اینجا و آنجا جای دهد و آنان را قادر سازد که ببینند معنای واقعی «اندیشهٔ معنوی»[2] او چیست (این اصطلاحی بود که خود فردینان به کار

1. Chevalier de St. Stoess
2. Pensée morale

می‌برد). وی در سال ۱۸۶۰ به آنان گفت: «شما موهبت بزرگی را ملاحظه می‌کنید که قاعدتاً باید از رهگذر نزدیک شدن شرق و غرب به یکدیگر نصیب تمدن و نصیب امر گسترش ثروت به‌طورکلی شود. جهان از شما انتظار پیشرفتی بزرگ دارد و شما لابد مایلید توقع جهان را پاسخگو باشید»[1] (۸۳). در مطابقت با چنین اندیشه‌هایی، نامی که برای شرکت سرمایه‌گذاری دولسپس که در سال ۱۸۵۸ تشکیل شده بود برگزیده شد، نامی معنادار بود و بازتابی از طرح عظیمی به‌شمار می‌رفت که او در دل پرورانده بود. این نام «شرکت جهانی»[2] بود. در سال ۱۸۶۲ آکادمی فرانسه جایزه‌ای برای سرودن یک شعر حماسی دربارهٔ آبراه سوئز تعیین کرد. بورنیه[3] که برندهٔ جایزه شد مدح و ستایشی بس غرا سر داد. ولی هر آنچه سرود با تصویری که خود دولسپس در ذهن داشت مغایرتی نداشت[4]:

ای کارگرانی که فرانسهٔ ما گسیلتان داشته است! به سوی کار بشتابید
این راه نوین را که از برای جهان کشیده می‌شود بپیمایید و به پیش روید
پدران شما و قهرمانان شما تا این مکان آمده‌اند
همچون بی‌باکان، استوار باشید
همچون آنان، شما در کنار هرمها در نبردید
و آنان نیز با عمر چهار هزارساله شان بر شما می‌نگرند!
آری، شما به جهان خدمت می‌کنید! به آسیا و اروپا خدمت می‌کنید
به آن اقلیمهای دوردست خدمت می‌کنید که شب همچون هاله‌ای در برشان می‌گیرد
به چینیان حیله‌گر و هندیان نیمه برهنه خدمت می‌کنید
به مردمان خوشبخت، آزاد، رئوف، و دلیر خدمت می‌کنید
به مردمان خطاکار و نیز به بردگان خدمت می‌کنید
به آنانی خدمت می‌کنید که مسیح از برایشان هنوز ناشناس است (۸۴).

دولسپس هنگامی به حد اعلای فصاحت و زیرکی می‌رسید که از او خواسته می‌شد هزینهٔ کلان مالی

---

1. Vous envisager les immenses services que le rapprochement de l'occident et de l'orient doit rendre à la civilisation et au développement de la richesse générale. Le monde attend de vous un grand progrès et vous voulez répondre à l'attente du monde.
2. Compagnie universelle
3. Bornier
4. طبق معمول، نویسنده این شعر را فقط به زبان فرانسه آورده است. ولی مترجم، بر خلاف معمول، چنین می‌اندیشد که درج متن فرانسهٔ آن از آنجا که نسبتاً مطول است در اینجا زائد است ـ مترجم.

و بشری حفر آبراه را توجیه کند. او می‌توانست آمار و ارقامی عرضه بدارد که نوازشگر هر گوش شنوایی باشد. کلام هرودوت را با همان شیوایی نقل می‌کرد که ارقام و آمار مربوط به کشتیرانی را. او در میان یادداشتهای روزانهٔ خود در سال ۱۸۶۴ این نظر کازیمیر لوکونت[1] را با ستایش نقل می‌کند: «زندگی غریب و غیر عادی ابتکار عمل قابل ملاحظه‌ای در آدمیان پدید می‌آورد و ابتکار عمل خود به انجام کارهای بزرگ و غیر معمول می‌انجامد» (۸۵). در این طرز فکر، توجیه کارهای بزرگ و غیر معمول در خود آن کارها نهفته است. بنابراین، طرح حفر آبراه به رغم سابقهٔ دیرینهٔ ناکامیهایش، به رغم هزینهٔ کلان جنون آمیزش، و به رغم هدف بلندپروازانهٔ شگفت آورش مبنی بر دگرگون ساختن چگونگی رابطهٔ اروپا با مشرق‌زمین، به همه‌گونه کوشش و تقلا می‌ارزید. این تنها طرحی بود که می‌توانست اعتراضات کسانی را که طرف مشورت قرار می‌گرفتند نابوده بینگارد و با بهبود بخشیدن مشرق‌زمین به‌طور کلی، کاری را انجام دهد که مصریان توطئه‌گر، چینیان حیله‌گر، و هندیان نیمه برهنه هرگز نمی‌توانستند از برای خود انجام دهند.

چگونگی مراسم افتتاح آبراه در ماه نوامبر ۱۸۶۹ بازتاب تمام و کمالی بود از اندیشه‌های دولسپس و به همان اندازهٔ تاریخچهٔ طرحهای زیرکانهٔ او و آن اندیشه‌ها را در بر می‌گرفت. در طی سالیان بسیار، سخنرانیها و نامه‌ها و جزوه‌های او مملو بود از کلمات و عباراتی که از آنها شور و شوق می‌بارید و نمایش تئاترگونه. او در راه نیل به موفقیت کراراً جملاتی بر زبان یا بر قلم جاری می‌ساخت که در آنها همواره با ضمیر اول شخص جمع سخن می‌گفت: ما خلق کردیم، ما جنگیدیم، ما واگذار کردیم، ما موفق شدیم، ما اقدام کردیم، ما پذیرفتیم، ما نگاه داشتیم، ما به پیش رفتیم. او بارها در موارد گوناگون این سخن را تکرار کرد که هیچ چیز غیرممکن نیست و در نهایت امر هیچ چیز اهمیت ندارد مگر رسیدن به «نتیجهٔ نهایی و هدف بزرگی»[2] که او آن‌را اندیشیده بود، تعریف و تشریح کرده بود، و سرانجام به اجرا در آورده بود. هنگامی که فرستادهٔ پاپ اعظم در مراسم افتتاحیهٔ روز شانزدهم نوامبر ۱۸۶۹ خطاب به بزرگان حاضر در مراسم سخنرانی کرد، سخت کوشید سخنانی بگوید که درخور اندیشه و ابتکاری باشد که در پس شاهکاری همچون آبراه دولسپس نهفته بود[3]:

---

1. Casimir Leconte

2. Le résultat final, le grand but

۳. در اینجا هم نویسنده تمامی سخنرانی نمایندهٔ پاپ را بدون ترجمه و فقط به زبان فرانسه نقل کرده است و لابد عرضه داشتن عین آن سخنرانی را (و فقط عین آن سخنرانی را) لازم دانسته است. ولی با توجه به درازای متن، مترجم استثنائاً از آوردن اصل سخنرانی خودداری می‌ورزد و به ارائه دادن ترجمه‌ای از آن اکتفا می‌کند ـ مترجم

مجاز و به قاعده خواهد بود اگر بگوییم لحظه‌ای که اکنون فرا رسیده است نه تنها یکی از با ابهت‌ترین و با وقارترین لحظات این قرن است، بلکه یکی از بزرگ‌ترین و سرنوشت سازترین لحظاتی است که بشریت از زمانی که تاریخ داشته به خود دیده است. بنگرید بر این مکان که در آن آفریقا و آسیا بی‌آنکه یکدیگر را لمس کنند به یکدیگر می‌پیوندند، این جشن بزرگ نوع بشر، این حضار عظیم‌الشأن که از نقاط مختلف جهان آمده‌اند، همهٔ نژادهای کرهٔ زمین، پرچمهای همهٔ کشورها و درفشهای همهٔ کشتیها که در زیر آسمان گسترده و نورافشان شادمانه در اهتزاز هستند، صلیب سرافراز و معزز همهٔ ما که در برابر هلال ایستاده است... چه شگفتیهای شادمانه‌ای! چه تفاوتهای چشمگیری! چه رؤیاهای افسانه مانندی که جامهٔ واقعیت پوشیده‌اند! و در این محفل بزرگی که در آن بسا بزرگان و نوابغ حضور به هم رسانده‌اند چه موضوعاتی که برای اندیشه و مداقه در برابر اندیشمندان است، چه شادمانیهایی در همین لحظهٔ حاضر. و، از برای چشم‌انداز آینده، چه امیدهای شکوهمندی!...

دو انتهای دور دست جهان به هم نزدیک می‌شوند. در حالی که به هم نزدیک می‌شوند یکدیگر را به جا می‌آورند. هنگامی که یکدیگر را به جا می‌آورند همهٔ آدمیان، که کودکانی هستند با یک روان و یک خدا، از احساس برادری غرق شادی می‌شوند! ای غرب! ای شرق! به هم نزدیک شوید، بر یکدیگر بنگرید، یکدیگر را به جا آورید، به یکدیگر سلام گویید، یکدیگر را در آغوش گیرید!...

اما نگاه تیزبین یک اندیشمند در پس این پدیدهٔ مادی افقهایی را می‌بیند که از فضاهای قابل اندازه‌گیری وسیع‌ترند، افقهای بی‌حد و مرزی که در آن والاترین سرنوشتها و شکوهمندترین پیروزیها و جاودانه‌ترین واقعیتهای مسلّم نوع بشر در حرکتند...

خداوندا ! باشد که نفس الهی تو برفراز این آبها بوزد! باشد که این نفس بوزد و بوزد، از غرب به شرق، از شرق به غرب! خداوندا ! از این طریقی که گشوده شده است آدمیان را به یکدیگر نزدیک‌تر گردان! (۸۶)

چنین به‌نظر می‌رسید که تمامی جهانیان گرد آمده بودند تا طرحی را بستایند که خداوند تنها می‌توانست آن‌را مشمول رحمت خود سازد و خود را در اختیار آن قرار دهد. تمایزات و ملاحظات کهن به کنار نهاده شد. صلیب مسیحیت در برابر هلال اسلام جای گرفت. جهان غرب به مشرق‌زمین آمده بود تا هرگز آن‌را ترک نگوید (مگر در ژوئیهٔ ۱۹۵۶ یعنی زمانی که جمال عبدالناصر با بر زبان راندن نام دولسپس عصر سلطهٔ مصر بر آبراه سوئز را آغاز کرد).

آنچه در طرح کانال سوئز می‌توان دید نتیجهٔ منطقی اندیشهٔ شرق‌شناسانه و، از آن جالب‌تر، نتیجهٔ منطقی

کوششها و اقدامات شرق‌شناسانه است[1]. از دیدگاه جهان غرب، آسیا زمانی مظهری بود از خاموشی دوردست و بیگانگی و اسلام عبارت بود از خصومت پیکارجویانه نسبت به مسیحیت اروپا. برای مقابله با چنین عوامل پابرجا و هراس‌آوری در درجهٔ نخست می‌بایستی مشرق‌زمین را شناخت، سپس بر آن یورش برد و آن‌را تصاحب کرد، آنگاه آن‌را از نو آفرید ـ به‌دست محققان و سربازان و قاضیانی که زبانها و تاریخها و نژادها و فرهنگهای فراموش شده را از زیر خاک به در می‌آوردند تا آنها را، به دور از فهم و به دور از دسترس مشرق‌زمینیان عصر جدید، به مثابهٔ مشرق‌زمین واقعی عصر کهن ثبت کنند (و این مشرق‌زمین واقعی عصر کهن خود بتواند برای داوری درخصوص مشرق‌زمین عصر جدید و حکم راندن بر آن به کار رود). ابهام و ناشناختگی به کنار رفت تا جای خود را به وجودی بدهد که همچون گیاهان درون یک گلخانهٔ گرم زنده نگاه داشته می‌شود. مشرق‌زمین عبارت بود از یک واژهٔ مختص شرق‌شناسان و معنایش عبارت بود از اطلاعات یا تصوراتی که اروپای عصر جدید به تازگی دربارهٔ مشرق‌زمینی که هنوز عجیب و غریب می‌نمود فراهم آورده بود. دولسپس و آبراهش سرانجام مشرق‌زمین را از صورت یک سرزمین دوردست به درآوردند و پرده‌های ابهامی را که آن‌را از انظار جهان غرب می‌پوشاند به کنار زدند و نقاب از چهرهٔ راز و رمز نا آشنا و دیرپای آن برداشتند. همان‌گونه که یک خشکی حائل و مانع را می‌شد به شاهرگ یا شاهراه مایع بدل کرد، مشرق‌زمین را هم می‌شد از حالت مقاومت خصمانه به در آورد و به صراط مستقیم همکاری فرمانبردارانه رهنمون گشت. پس از دو لسپس، دیگر کسی نمی‌توانست از مشرق‌زمین همچون سرزمینی متعلق به جهانی دیگر سخن راند. اکنون دیگر فقط جهان «ما» موجود بود، جهان «یگانه»ای که اجزایش به هم پیوسته بود زیرا آبراه سوئز بطلان نظر آخرین دهاتیانی را که هنوز به وجود جهانهای متفاوت معتقد بودند نشان داده بود. از آن پس مفهوم واژهٔ «مشرق‌زمینی» مفهومی اداری یا اجرایی بود و این مفهوم تابعی از عاملهای دموگرافیک و اقتصادی و جامعه‌شناختی به‌شمار می‌رفت. برای

---

۱. مترجم به هیچ‌وجه قصد ندارد نظرات نویسنده را در مورد اهمیت آبراه سوئز برای شرق‌شناسی نفی کند. ولی ضمن تأیید تجزیه و تحلیل ارزندهٔ نویسنده، مایل است به این نکتهٔ بدیهی (یا این «توضیح واضحات») اشاره کند که حفر آبراه سوئز اقدامی بوده است دارای هدف و اهمیت اقتصادی و بازرگانی (و البته نظامی). ناگفته پیداست که قصد آن بود که از اتلاف سوخت بسیار و اتلاف وقت بسیار اجتناب شود و کشتیها برای تردد بین اروپا و (مثلاً) هندوستان یا خلیج فارس یا خاور دور مجبور نباشند قارهٔ آفریقا را دور بزنند (و برای صاحبان و سهامداران «شرکت آبراه سوئز» نفعش در آن بود که از کشتیها حق العبور می‌گرفتند). البته آن تحول بر شرق‌شناسی و چگونگی نگرش غرب بر شرق هم اثر گذاشت، ولی این مهم‌ترین جنبهٔ آن یا «علت وجودی» آن نبود و فردینان دو لسپس در درجهٔ نخست «کاسب» بود. در اینجا بد نیست به یاد آوریم «فردینان دو لسپس» در طرح اولیهٔ حفر آبراه پاناما هم فعال بود. ولی در آن مورد، درست برعکس مورد سوئز، کارش به ناکامی و ورشکستگی کشید و خودش به روز سیاه نشست. ضمناً به این نکتهٔ واضح ثانوی هم توجه کنیم که مسلماً این یکی (یعنی طرح احداث آبراه پاناما) هیچ ربطی، ولو غیر مستقیم، به شرق‌شناسی نمی‌توانست داشته باشد ـ مترجم

امپریالیستهایی مانند «بالفور» و برای ضد امپریالیستهایی مانند «هابسون»[1]، مشرق‌زمینی، همچون آفریقایی، عضوی از یک نژاد تحت انقیاد است و انحصاراً مقیم یک منطقهٔ معین جغرافیایی نیست. دولسپس هویت جغرافیایی مشرق‌زمین را زایل کرده بود و این کار را (تقریباً به معنای تحت‌اللفظ عبارت) با کشاندن مشرق‌زمین به درون جهان غرب انجام داده بود و نیز از طریق برطرف ساختن نهایی خطر اسلام. از آن پس رده‌ها و تجارب جدیدی، از جمله رده‌ها و تجارب امپریالیستی، ظهور کردند و شرق‌شناسی به مرور زمان خود را با آن پدیده‌های تازه درآمد تطبیق داد (ولی نه بی‌هیچ دشواری یا دردسر).

IV

بحران

ممکن است غریب به‌نظر آید اگر بگوییم که چیزی یا شخصی دارای رویه یا رویکردی «نوشتاری» است. ولی یک دانشجوی ادبیات این عبارت را آسان‌تر درک خواهد کرد اگر به خاطر آورد که «ولتر» در داستان کاندید چه نوع نظری را مورد حمله قرار داد یا حتی «سروانتس» در داستان دن کیشوت چگونه رویکرد خاصی نسبت به واقعیت را مشمول طنز و استهزاء ساخت. چنین به‌نظر می‌رسد آنچه از دیدگاه این نویسندگان در حکم عقل سلیم و درست‌اندیشی استثنا،ناپذیر است آن است که غلط خواهد بود اگر چنین بپنداریم این جنگل مولا، یعنی جهان پیش‌بینی‌ناپذیر و مسئله‌برانگیز و درهم و مغشوشی که آدمیان در آن به سر می‌برند بر مبنای آنچه در کتابها (یا بگوییم در انواع متون) نوشته شده است قابل درک است. چنانچه آنچه را که از کتابها آموخته‌ایم عیناً بر واقعیت تطبیق بدهیم مرتکب نادانی شده‌ایم و خود را به مخاطره افکنده‌ایم. به همان سیاق که کسی برای درک، من باب مثال، مجلس عوام بریتانیا به مندرجات تورات و انجیل متوسل نمی‌شود، برای دریافتن اوضاع و احوال اسپانیا در قرن شانزدهم (یا در زمان حاضر) هم به مندرجات کتاب *آمادیس، اهل سرزمین گل*[2] روی نمی‌آورد. ولی روشن است کسانی کوشیده‌اند و هنوز هم می‌کوشند به گونه‌ای ساده‌لوحانه به متون متوسل شوند زیرا اگر چنین نمی‌بود کتابهایی مانند *کاندید* و دن کیشوت مقبولیتی را که امروزه برای خوانندگان دارند نمی‌داشتند.

---

۱. هابسون (J.A.Hobson) که در فاصلهٔ سالهای ۱۸۵۸ و ۱۹۴۰ می‌زیست یک اقتصاددان لیبرال انگلیسی بود. آثار معروف‌ترش از جمله عبارتند از *مطالعه‌ای در امپریالیسم* و *علم ثروت* ـ مترجم

2. Amadis of Gaul

چنین به‌نظر می‌رسد این یک خطای مشترک آدمیان است، خطایی که موجب می‌شود اقتدار مبتنی بر طرح و نظم یک متن را بر گیجی و سردرگمی ناشی از برخورد مستقیم با سایر آدمیان رجحان دهند. ولی آیا این خطایی است که همواره گریبانگیر ماست؟ آیا شرایطی موجود است که بیش از شرایط دیگر رویکرد «نوشتاری» (یعنی رویکرد مبتنی بر اعتماد به متون) را محتمل می‌سازد؟

از میان موارد یا شرایطی که به تقویت عادت اعتماد به متون می‌انجامند می‌توان به دو مورد اشاره کرد. اولی هنگامی بروز می‌کند که شخص از نزدیک با چیزی یا پدیده‌ای روبه‌رو می‌شود که نسبتاً ناشناخته و نگران کننده است و تا آن زمان از ذهن به دور بوده است. در چنین موردی شخص می‌تواند نه تنها به پدیدهٔ قبلاً آشنایی متوسل شود که به پدیدهٔ جدید شباهت دارد، بلکه می‌تواند به مطالبی روی آورد که دربارهٔ پدیدهٔ جدید خوانده است. سفرنامه‌ها و کتابهای راهنما به همان اندازه «طبیعی» هستند و نگارش آنها و مراجعه به آنها به همان اندازه منطقی است که هر کتاب دیگری که بتوان تصور کرد چنین است؛ و علت دقیقاً همین تمایل انسان به این امر است که هنگامی که مجهولات سرزمینهای غریب و ناشناخته‌ای آرامش خاطر او را مختل می‌سازند به متن مکتوبی رجوع کند. بسیاری از مسافران پس از سفر به کشوری که قبلاً ندیده بوده‌اند می‌گویند که آنچه تجربه کرده‌اند همان نبوده است که قبلاً انتظار داشته‌اند. معنای این گفته آن است که آن کشور چنان نبود که در فلان کتاب شرح داده شده بود. البته نویسندگان بسیاری از کتابهای راهنمای سفر یا راهنمای سایر امور، آن کتابها را با این هدف به رشتهٔ تحریر در می‌آورند که بگویند فلان کشور واقعاً همان‌طور است که نویسنده نوشته است و مثلاً واقعاً زیبا و متنوع است یا قیمتهایش واقعاً گران است یا در آن پدیده‌های جالب توجه می‌توان یافت، و قس علی‌هذا. در هر مورد، نکته آن است که آدمیان و مکانها و تجارب را همواره می‌توان در یک کتاب توصیف کرد و این نکته تا بدان حد صادق و معتبر است که کتاب مربوطه (یا هرگونه متن مربوطه) اعتباری کسب می‌کند که حتی از اعتبار خود واقعیتی که توضیح داده می‌شود برتر است. خنده‌آورترین جنبهٔ جست‌وجوی فابریچه دل دونگو[1] برای یافتن نبرد واترلو آن نیست که او نبرد را نمی‌تواند بیابد بلکه آن است که او به‌دنبال چیزی می‌گردد که مقام و موقعیتش «نوشتاری» است، یعنی در حد مقام و موقعیت چیزی است که متن مکتوب در برابر او قرار داده است.

مورد دومی که به تقویت عادت اعتماد به متون می‌انجامد موفقیت ظاهری است. مثال ساده‌ای بزنیم: چنانچه کسی کتابی بخواند که در آن نوشته شده باشد که شیر جانوری درنده‌خوست و سپس شیری

---

۱. Fabrice del Dongo، یک روحانی اشراف زاده اهل میلان بود که در قرون هیجدهم و نوزدهم می‌زیست و به سراسقفی «پارما» رسید. از هواداران و ستایشگران ناپلئون بود ـ مترجم

درنده‌خو به چشم ببیند، احتمال غالب بر آن است که آن شخص ترغیب خواهد شد که کتابهای دیگری از قلم نویسندهٔ همان کتاب بخواند و مطالب آن کتابها را باور بدارد. ولی چنانچه، کتاب راهنمای حالات شیر به خواننده تعلیم دهد که چگونه با یک شیر درنده‌خو طرف بشود و راهنمایی هم کاملاً مؤثر افتد، نویسنده نه تنها طرف اعتماد بسیار قرار خواهد گرفت، بلکه تشویق خواهد شد مطالبی از گونهٔ دیگر هم به رشتهٔ تحریر در آورد. در اینجا با گونه‌ای از منطق پیچیده‌ای در رابطه با «تقویت» روبه‌رو می‌شویم، منطقی که به موجب آن تجارب خوانندگان در عالم واقع به وسیلهٔ آنچه خوانده‌اند تعیین می‌شود و این به نوبهٔ خود نویسندگان را وا می‌دارد مباحثی را برای نوشتن برگزینند که از قبل در رهگذر تجارب خوانندگان تعیین شده‌اند. مثلاً نگارش کتابی دربارهٔ روش رویارویی با شیران درنده‌خو ممکن است به نگارش رشته کتابهایی بینجامد درخصوص مباحثی از گونهٔ درنده‌خویی شیران، مبانی و ریشه‌های درنده‌خویی، و غیره. به همین سیاق، پا به پای تمرکز یافتن متن برجنبهٔ محدودتری از موضوع (درنده‌خویی شیرها به جای خود شیرها) می‌توان انتظار داشت که طرقی که برای مقابله با درنده‌خویی شیر پیشنهاد می‌شود درواقع به «تشدید» درنده‌خویی شیر بینجامد و آن جانور را وادار کند که درنده‌خو باشد زیرا درنده‌خویی صفت شیر است و اساساً این چیزی است که دربارهٔ شیر می‌دانیم و فقط می‌توانیم دربارهٔ شیر بدانیم.

متنی را در نظر بگیریم که تصور می‌شود یا ادعا می‌شود دانسته‌هایی دربارهٔ یک پدیدهٔ واقعی در بر دارد و از میان شرایط و اوضاع و احوالی پدید آمده است شبیه به همان شرایطی که در سطور فوق بدانها اشاره رفت. چنین متنی را نمی‌توان به آسانی نادیده گرفت یا مردود شمرد. آن متن کارشناسانه تلقی می‌شود. اعتبار و اقتدار دانشگاهیان و نهادها و دولتها می‌تواند در پس آن قرار گیرد و آن‌را با اعتبار و جلال و جبروتی احاطه کند فراتر از حدی که درخور موفقیت عملی آن است. از همه مهم‌تر، چنین متونی می‌توانند نه تنها دانش را «بیافرینند» بلکه می‌توانند واقعیتی را بیافرینند که در همان کتاب ظاهراً شرح داده شده است. به مرور زمان این‌گونه دانش یا آگاهی و این‌گونه واقعیت، سنتی پدید می‌آورند (یا به قول میشل فوکو[1] گفتمانی پدید می‌آورند) که درواقع حضور مادی آن یا وزن آن است که در پس متون زاییده از آن قرار می‌گیرد (و اندیشهٔ ناب یا مبتکرانهٔ هیچ نویسندهٔ معینی در پس آن متون نیست). مواد خام این‌گونه متون عبارتند از آن‌گونه اجزاء یا واحدهایی از اطلاعات از قبل موجودی که «فلوبر» آنها را در کاتالوگ اندیشه‌های کسب شده[2] به ودیعه گذارده است.

---

۱. Michel Foucault، مورخ و فیلسوف فرانسوی که در فاصلهٔ سالهای ۱۹۲۶ و ۱۹۸۴ می‌زیست ـ مترجم

2. Idées reçues

با توجه به تمامی آنچه گفتیم، اکنون به ناپلئون و فردینان دو لسپس توجه کنیم. کم و بیش هر آنچه آن دو دربارهٔ مشرق‌زمین می‌دانستند از کتابهایی اخذ شده بود که بر مبنای سنت شرق‌شناسانه نوشته شده بودند و در مجموعهٔ اندیشه‌های کسب شده جای داشتند. از دیدگاه آن دو، مشرق‌زمین، همچون آن شیر شرزه، موجودی بود که می‌بایستی با آن روبه‌رو شد (تا اندازه‌ای به این دلیل که متون موجود وجود آن مشرق‌زمین را ممکن ساخته بودند). چنین مشرق‌زمینی خاموش بود و برای اجرای طرحهای مورد نظر در اختیار اروپا قرار داشت. اجرای این طرحها به ساکنان بومی مشرق‌زمین مربوط می‌شد ولی هیچ‌گاه به مسئولیت مستقیمی در برابر آنان نمی‌انجامید. چنین مشرق‌زمینی قادر نبود در برابر طرحها و تصویرها و توصیفهایی مقاومت کند که برایش پدید آورده شده بود. پیش‌تر، در همین فصل از کتاب، این چنین رابطه‌ای بین نوشته‌های غربی (و نتایج مترتب بر آنها) و سکوت مشرق‌زمین را نتیجهٔ قدرت فرهنگی کلان غرب و ارادهٔ غرب به سلطه بر مشرق‌زمین دانستم و در عین‌حال نشانهٔ همان قدرت. اما این قدرت جنبه یا نمود دیگری هم دارد و این جنبه‌ای است که وجودش وابسته به فشارهای شرق‌شناسانه و رویکرد کتابی یا نوشتاری شرق‌شناختی به مشرق‌زمین است. این جنبه دارای حیاتی مستقل است (به همان‌گونه که کتابهایی که دربارهٔ شیران درنده‌خو نوشته شده‌اند تا زمانی که شیرها نتوانند متقابلاً سخنی بگویند حیاتی مستقل خواهند داشت). بسیار بوده‌اند طراحانی که از برای مشرق‌زمین آشی پخته و طرحی ریخته‌اند. ولی در اینجا فقط به دو تن از آنان یعنی ناپلئون و دولسپس نظری بیفکنیم و توجه کنیم که چشم‌اندازی که به ندرت به روی نقش آن دو گشوده شده است چشم‌اندازی است که آن دو را در حال اجرای طرحشان در سکوت مطلق مشرق‌زمین نشان می‌دهد، عمدتاً به آن دلیل که گفتمان شرق‌شناسی (بر فراز ناتوانی مشرق‌زمین از هرگونه اقدامی در برابر آنان) به فعالیت آنان معنی و مفهوم و واقعیت می‌بخشید. گفتمان شرق‌شناسی و آنچه آن‌را امکان‌پذیر ساخت (که در مورد ناپلئون عبارت از آن بود که غرب از دیدگاه نظامی بس نیرومندتر از مشرق‌زمین بود) مشرق‌زمینیانی را بر آنان ارزانی داشت که می‌شد در آثاری مانند *توصیف مصر* تشریحشان کرد و مشرق‌زمینی را بر آنان ارزانی داشت که می‌شد برشی در کالبدش پدید آورد، چنان‌که دولسپس در سوئز کرد. به‌علاوه، شرق‌شناسی بود که موقعیت آنان را لااقل از دیدگاه خود آنان (که هیچ ربطی به دیدگاه مشرق‌زمینیان نداشت) بر آنان ارزانی داشت. به دیگر سخن، در عرصهٔ رابطه و بده و بستان بشری بین انسان شرقی و انسان غربی، موقعیت تمامی آن مفهومی را داشت که در سخن قاضی‌ای نهفته بود که در داستان «محاکمه با حضور هیئت منصفه» گفت: «گفتم که به خودم گفتم»[1].

---

۱. «محاکمه با حضور هیئت منصفه» نام یک قطعه اپرای کوتاه (اپرت) است، با زمینهٔ طنز و فکاهی، به تصنیف «گیلبرت» (شعر) و «سالیوان» (موسیقی) ـ مترجم

آن گاه که این کار را آغاز کنیم که بر شرق‌شناسی به مثابهٔ نقش‌افکنی غرب بر شرق و ارادهٔ غرب به حکم راندن بر شرق بنگریم، با چندان نکتهٔ شگفت‌آوری روبه‌رو نخواهیم شد، زیرا اگر این درست است که مورخانی مانند میشله[1] و رنکه[2] و توکویل[3] و بورکهارت[4] طرحی یا ساختاری به نوشته‌هایشان می‌بخشند که آن نوشته‌ها را به‌صورت «داستانی از گونه‌ای خاص» (۸۷) در می‌آورد، همین نکته در مورد شرق‌شناسانی صدق می‌کند که به مدت صدها سال، تاریخ و خصوصیات و سرنوشت مشرق‌زمین را طرح ریختند. طی قرنهای نوزدهم و بیستم شرق‌شناسان اهمیت بیشتری یافتند زیرا پهنهٔ جغرافیای خیال‌پرورانه و جغرافیای واقعی کوچک‌تر می‌نمود، زیرا رابطهٔ اروپا و مشرق‌زمین به‌صورت تابعی از گسترش‌طلبی وقفه ناپذیر اروپا در جست‌وجوی بازار و منابع و مستعمرات در آمده بود، و سرانجام زیرا شرق‌شناسی «خود دگردیسی» را پشت سر گذارده بود و از حالت یک گفتمان محققانه به در آمده به یک نهاد امپریالیستی بدل گشته شد، شواهد این دگردیسی در همین مرحله از کتاب هویداست (در آنچه دربارهٔ ناپلئون، دولسپس، بالفور، و کرومر گفته‌ام). طرحهای آنان در مورد مشرق‌زمین را تنها در صورتی می‌توان همچون کوششها و اقدامات مردان برخوردار از بینش و نبوغ (یا، به آن صورت که کارلایل[5] می‌گوید: قهرمانان) تلقی کرد که آن اقدامات را به گونه‌ای بسیار سطحی بررسی کنیم. درواقع ناپلئون و دولسپس و کرومر و بالفور بسیار «معمولی»تر جلوه خواهند کرد اگر طرحها یا تصویرهای «دربلو» و «دانته» را به خاطر آوریم و بر آنها، هم نیروی محرکهٔ نوین و مؤثری مانند امپراتوریهای اروپایی قرن نوزدهم را بیفزاییم و هم یک چرخش مثبت را. علت آن است که از دیدگاه هستی‌شناسی نمی‌توان مشرق‌زمین را محو یا حذف کرد (و این را شاید دربلو و دانته دریافته بودند) ولی می‌توان آن‌را با وسایل موجود به چنگ آورد، رنگ و جلا داد، توصیف کرد، بهبود بخشید، و از بیخ و بن دگرگون ساخت.

نکته‌ای که می‌خواهم در اینجا بیانش دارم آن است که گذر از مرحلهٔ درک یا رده‌بندی یا تعریف صرفاً نوشتاری مشرق‌زمین به مرحلهٔ به اجرا در آوردن همهٔ اینها در خود مشرق‌زمین گذری بود که واقعاً صورت پذیرفت و شرق‌شناسی در عملی ساختن این گذر بی‌معنی و غیرطبیعی نقش بزرگی داشت.

---

۱. وصفش پیش‌تر در پانوشت دیگری آمده است ـ مترجم

۲. Leopold von Ranke (لئوپولد فن رنکه)، مورخ آلمانی قرن نوزدهم ـ مترجم

۳. Alexis de Toqueville، مورخ فرانسوی قرن نوزدهم ـ مترجم

۴. Jakob Burckhardt (یاکوب بورکهارت)، مورخ آلمانی زبان متولد «بال» (سوییس) در قرن نوزدهم که عمدتاً دربارهٔ دورهٔ رنسانس تحقیق می‌کرد و در عین‌حال بنیان‌گذار تاریخ فرهنگ به‌شمار می‌رفت ـ مترجم

۵. Thomas Carlyle، مورخ اسکاتلندی (۱۷۹۵ـ۱۸۸۱) که یکی از آثار معروف‌ترش انقلاب فرانسه عنوان دارد ـ مترجم

تا آنجا که کار خالصاً محققانهٔ شرق‌شناسی مطرح بود[1]، شرق‌شناسی بسی کار بزرگ انجام داد. در عصر اعتلائش در قرن نوزدهم، پژوهشگرانی را پروراند، بر شمار زبانهایی که در جهان غرب تدریس می‌شد افزود و بر شمار کتابهای خطی ویراسته و ترجمه شده و بررسی شده هم. در بسیاری از موارد، دانشجویان اروپایی‌ای بر مشرق‌زمین ارزانی داشت که نسبت به مشرق‌زمین احساس دوستی داشتند و به موضوعاتی از گونهٔ دستور زبان سانسکریت، شناخت سکه‌های فنیقی، و شعر عربی واقعاً علاقه‌مند بودند. با این‌حال (و در اینجا باید موضوع را بسیار روشن بیان کنیم) شرق‌شناسی، مشرق‌زمین را پایمال کرد. به مثابهٔ یک چهارچوب اندیشه دربارهٔ مشرق‌زمین، همواره از جزئیات مشخص بشری شروع می‌کرد و خود را به نتیجه‌گیریهای کلی و فراگیر می‌رساند. مطالعه‌ای دربارهٔ فلان شاعر عرب قرن دهم میلادی گسترش می‌یافت و به‌صورت سیاستی در می‌آمد مربوط به ذهنیت شرقی و در قبال ذهنیت شرقی در مصر و عراق و عربستان. به همان سیاق، آیه‌ای از قرآن مجید بهترین شاهد تلقی می‌شد از برای اثبات اینکه در فلان مورد، یک حساسیت پایدار و نازدودنی اسلامی وجود دارد. شرق‌شناسی مشرق‌زمین را تغییر ناپذیر فرض می‌کرد و آن‌را مطلقاً متفاوت با اروپا می‌پنداشت (دلایل این فرضیات از زمانی به زمان دیگر فرق می‌کرد). شرق‌شناسی در شکلی یا حالتی که پس از قرن هیجدهم به خود گرفت هیچ‌گاه نمی‌توانست خودش را مشمول تجدید نظر کند. مشخصاتی که بر شمردیم مشخصاتی است که ظهور بالفور و کرومر را در مقام ناظران و حاکمان مشرق‌زمین اجتناب ناپذیر می‌سازد.

نزدیکی بین شرق‌شناسی و ملاحظات سیاسی (یا اگر بخواهیم موضوع را به قید احتیاط بیان داریم، این نکته که احتمال بسیار می‌رود اندیشه‌های مربوط به مشرق‌زمین و برگرفته از شرق‌شناسی تحت بهره برداری سیاسی قرار گیرد) واقعیتی بسیار مهم و در عین‌حال شدیداً حساسیت برانگیز است. مثلاً در زمینه‌هایی مانند تحقیقات و مطالعات مربوط به بانوان یا سیاه‌پوستان سؤالاتی بر می‌انگیزد درمورد پیش فرض ارتکاب جرم یا بی‌گناهی، در مورد علاقه یا بی‌علاقگی نسبت به فلان مبحث تحقیقی، یا در مورد همدستی با این یا آن گروه دارای هدفهای مشخص. و در زمینه‌هایی مانند تعمیمها یا کلی‌گوییهای فرهنگی یا نژادی یا تاریخی و کاربرد و ارزش و میزان عینی بودن و هدف عمدهٔ آنها لاجرم وجدان آدم را آشفته می‌سازد. شرایط سیاسی و فرهنگی‌ای که شرق‌شناسی جهان غرب در دامانشان پرورش یافته است بیش از هر چیز دیگری توجه نگرنده را به موقعیت بی‌اعتبار شدهٔ «مشرق‌زمین» یا «مشرق‌زمینی» همچون رشته‌ای یا مبحثی برای تدریس و تحقیق جلب می‌کند. آیا چیزی جز یک رابطهٔ سیاسی بین

---

۱. من به زحمت می‌توانم این را درک یا تجسم کنم که کار اکیداً محققانه‌ای تجریدی و عاری از هرگونه توجه جانبگیرانه باشد. با این‌حال در عالم اندیشهٔ روشنفکرانه می‌توانیم این فرض را مجاز بشماریم ـ نویسنده

ارباب و برده می‌تواند مشرق‌زمین «شرقی گردانیده شده»ای را پدید آورد که توسط انور عبدالملک[1] به‌خوبی تصویر شده است:

الف) در مورد سطح یا مرتبه‌ای که «موضع مسئله» در آن قرار می‌گیرد، و... ملاحظات مسئله‌برانگیز، باید گفت که مشرق‌زمین و مشرق‌زمینیان [آن‌گونه که در شرق‌شناسی مطرح می‌شوند] عبارتند از یک «موضوع» مطالعه که برآن مهر «دیگرگونه بودن» زده شده است (همچون هر چیزی که متفاوت باشد، چه فاعل موضوع باشد چه مفعول یا هدف یا در معرض آن) اما دارای دیگرگونگی‌ای است که جزئی از ساختار آن است و دارای یک خصوصیت اساسی... این «موضوع» مطالعه همان‌گونه که مرسوم است حالتی انفعالی یا تابع خواهد داشت و شراکتی در امر مربوطه نخواهد داشت. از یک حالت ذهنی بودن «تاریخی» برخوردار خواهد بود که، مهم‌تر از هر چیز، در رابطه با خودش غیر فعال، غیر خودمختار، و عاری از حق حاکمیت است. تنها آن‌گونه مشرق‌زمین یا مشرق‌زمینی یا «رعیتی» می‌تواند در شرایط بسیار استثنائی پذیرفته شود که از دیدگاه فلسفی وجودی باشد مهجور مانده یا بیگانه شده ـ وجودی که خودش مطرح نمی‌شود ولی در رابطه با خودش در سایر موارد مطرح می‌شود، مفهوم واقع می‌گردد، تعریف می‌شود، و توسط دیگران مشمول اقداماتی می‌گردد.

ب) در مورد سطح یا مرتبه‌ای که مسائل مبتنی بر یک موضوع بحث در آن قرار می‌گیرند، [شرق‌شناسان] یک مفهوم مبتنی بر ملاحظات اساسی را در مورد کشورها و ملتها و قومهایی از مشرق‌زمین که تحت مطالعه هستند اختیار می‌کنند، مفهومی که خود را از طریق شناخت نژادها و قومها و مشخصات آنها بیان می‌دارد... و به‌زودی همراه آن شناخت در جهت نژادپرستی سیر خواهد کرد....

طبق گفتهٔ شرق‌شناسان سنتی، باید جوهر و اساسی (که گاه حتی به وضوح بر حسب ملاحظات مبتنی بر ماورا ـ الطبیعه توصیف گردد) موجود باشد که پایهٔ مشترک و لاینفک همهٔ موجوداتی به‌شمار رود که تحت بررسی قرار می‌گیرند. این جوهر یا اساس از یک طرف «تاریخی» است زیرا به خاستگاه یا آغازگاه تاریخ باز می‌گردد و از طرف دیگر اساساً «غیر تاریخی» است زیرا موجود مربوطه را که همان موضوع مطالعه است به جای آنکه همچون سایر موجودات و کشورها و ملتها و قومها و فرهنگها (به

---

۱. انور عبدالملک (قرن بیستم)، از قبطیان مصر و محقق و نویسنده‌ای سوسیالیست بود. وی در فرانسه هم مقالاتی، گاه ملهم از مارکسیسم، می‌نوشت. نظراتش در زمینهٔ شرق‌شناسی بر افکار خود ادوارد سعید بس اثربخش بود ـ مترجم

مثابهٔ یک فرآورده یا نتیجهٔ عملکرد همهٔ نیروهایی که در عرصهٔ تکامل تاریخی عمل می‌کنند) تعریف کند، در چهارچوب خاصیت اختصاصی بودن آن قرار می‌دهد که خاصیت یا خصوصیتی است که جزء لاینفک آن است و تغییرپذیر یا تکامل‌پذیر هم نیست.

بدین‌گونه آنچه سرانجام به‌دست می‌آید «نوع‌شناسی»ای است که مبتنی بر یک مختص‌نگری واقعی ولی جدا از تاریخ است و نتیجتاً تغییرناپذیر و اساسی تلقی می‌شود. این «نوع‌شناسی» از «موجود» تحت مطالعه، موجود دیگری می‌سازد که خود، در عالم مقایسه، برتر از موضوع تحت مطالعه است. پس ما یک انسان چینی خواهیم داشت، یک انسان عرب (و چرا نه یک انسان مصری، و غیره؟)، و یک انسان آفریقایی. و در این میان «انسان» (که در اینجا از «انسان» مفهوم «انسان عادی» مستفاد می‌شود) انسان اروپایی ادوار تاریخی است (یعنی انسان اروپایی از عصر یونان باستان تا کنون). می‌توان دید که در فاصلهٔ زمانی قرون هیجدهم الی بیستم، سیطره‌جویی اقلیتهای غنی (که مارکس و انگلس پرده از آن برداشتند) و اندیشهٔ «انسان مرکزی» (که فروید آن‌را برچید) در عرصهٔ انسان‌شناسی و جامعه‌شناسی و به‌ویژه در عرصهٔ علومی که موضوعشان با مردمان غیر اروپایی رابطهٔ مستقیم دارد تا چه اندازه با اندیشهٔ «اروپا مرکزی» همراهند[1] (۸۸).

عبدالملک شرق‌شناسی را دارای تاریخی می‌بیند که بر طبق الگوی «انسان مشرق‌زمینی» اواخر قرن بیستم به بن‌بستی کشانده شد که در سطور فوق منعکس است. اکنون رئوس اساسی آن تاریخ را بررسی کنیم (پابه‌پای سیر آن در قرن نوزدهم در جهت کسب اعتبار و قدرت، پابه‌پای «سیطره‌جویی اقلیتهای غنی»، و پابه‌پای اندیشهٔ «انسان مرکزی» در اتحاد با اندیشهٔ «اروپا مرکزی»). از آخرین دهه‌های قرن هیجدهم و به مدت لااقل یک قرن و نیم، بریتانیا و فرانسه در عرصهٔ شرق‌شناسی به مثابهٔ یک رشتهٔ تحصیلی و تحقیقی سرآمد دیگران بودند. کشفیات بزرگ زبان‌شناختی در زمینهٔ دستورهای تطبیقی، که پیش‌کسوتانش عبارت بودند از جونز و فرانتس بپ و یاکوب گریم[2] و چندتن دیگر، در درجهٔ نخست از رهگذر کتابها و نسخه‌های خطی‌ای میسر شد که از مشرق‌زمین به پاریس و لندن آورده شده بود. تقریباً یک یک شرق‌شناسان کارشان را در مقام زبان‌شناس آغاز کردند. انقلابی که در عرصهٔ زبان‌شناسی رخ

---

۱. مترجم متوجه است که این قطعه ثقیل و تا حدی نامفهوم است، ولی به خواننده اطمینان می‌دهد که از اصل انگلیسی نوشتهٔ «انور عبدالملک» بسیار مفهوم‌تر است. مترجم بی‌آنکه به خود اجازهٔ دخل و تصرف بدهد، آن مطلب را کمی «گسترش» و «پر و بال» داده است و تا حد امکان (یعنی تا بدان حد که تعبیر خودش را به جای ترجمه تحویل ندهد) از ابهام به در آورده است ـ مترجم

2. Jones, Franz Bopp, Jakob Grimm

داد و به ظهور زبان‌شناسانی مانند بپ و دو ساسی و بورنوف[1] و شاگردانشان انجامید علمی بود تطبیقی و مبتنی بر این نظریه که زبانها به گروهها یا خانواده‌هایی تعلق دارند که از آن میان گروه هندواروپایی و گروه سامی را می‌توان به‌عنوان دو گروه بزرگ بر شمرد. بنابراین از همان آغاز، شرق‌شناسی دو رگه یا دو خصوصیت را به پیش برد: ۱) یک خودآگاهی تازه یافته مبتنی بر اهمیت زبانی یا زبان‌شناختی مشرق‌زمین برای اروپا؛ ۲) گرایشی به تقسیم کردن موضوع تحت مطالعه به اجزاء، تقسیم کردن هر جزء به اجزاء کوچک‌تر، و از نو تقسیم کردن ـ بی‌آنکه هیچ‌گاه تغییری در چگونگی نگرش بر مشرق‌زمین پدید آید. در این‌گونه نگرش، مشرق‌زمین همواره یکسان بود، هیچ‌گاه تغییر نمی‌کرد، یکدست بود، و موجودی یا موضوعی بود اساساً عجیب و غریب.

فریدریش شلگل[2]، که زبان سانسکریت را در پاریس آموخته بود، این گرایشها یا رگه‌ها را یکجا و با هم نشان می‌داد. با آنکه او پیش ازسال ۱۸۰۸ (یعنی زمان انتشار کتاب او به نام *دربارهٔ زبان و خرد مردم هندوستان*[3]) شرق‌شناسی‌اش را عملاً مردود شمرده به کنار نهاده بود، هنوز معتقد بود که سانسکریت و فارسی از یک طرف و یونانی و آلمانی از طرف دیگر قرابتهای بیشتری با هم دارند تا با زبانهای متعلق به گروههای سامی و چینی و آمریکایی[4] و آفریقایی[5]. به‌علاوه به عقیدهٔ او زبانهای هندواروپایی از دیدگاه هنری ساده و مطبوعند و حال آنکه زبانهای سامی و زبانهایی دیگر چنین نیستند. این‌گونه نظرات تجریدی ذهن شلگل را آزار نمی‌داد زیرا برای او ملتها، نژادها، ذهنها، و قومها (در مقام پدیده‌هایی که آدم می‌تواند دربارهٔ آنها با شور و احساس سخن گوید) در تمام مدت حیاتش کششی رؤیا مانند داشتند (و این‌گونه نگرش محدود کننده و عامه پسند را نخستین بار هردر[6] صلا داده بود). با این احوال، شلگل در هیچ‌یک از آثارش دربارهٔ مشرق‌زمین زنده و معاصر سخنی نمی‌گوید. هنگامی که او در سال ۱۸۰۰ گفت: «در مشرق‌زمین است که باید به‌دنبال حد اعلای رمانتیسم بگردیم»، منظورش مشرق‌زمین متجلی در *ساکونتالا*[7] و *زند* و *اوستا* و *اوپانیشادها*[8] بود. اقوام سامی نژاد، که زبانهایشان گوش نواز نبودند و

---

1. Bopp, Sylvestre de Sacy, Bournouf
2. Friedrich Schlegel
3. Über die Sprache und Weisheit der Indier

٤. منظور زبانهای متعدد بومیان (سرخپوستان) قارهٔ آمریکاست ـ مترجم

٥. از دیدگاه علمی (زبان‌شناسی)، این حرفی است کاملاً درست. معلوم نیست که چرا باید ایرادی بر آن وارد باشد ـ مترجم

6. Herder

٧. داستان (یا اسطوره) *ساکونتالا* به‌ویژه در رابطه با نقش زن در هند باستان درخور توجه است. به زبان سانسکریت نوشته شده است و زمان نگارش آن دقیقاً معلوم نیست. گاه به قرن اول میلادی نسبت داده شده است و گاه به قرن چهارم ـ مترجم

٨. مجموعه کتابهای مربوط به آیین هندو (به زبان سانسکریت) که در قرون پنجم الی سوم ق م نوشته شدند ـ مترجم

دارای اصوات متداخل و به هم چسبنده بودند و ساختاری قالبی یا «مکانیکی» داشتند، از دیدگاه شلگل دیگرگونه و دون‌پایه و عقب‌مانده به‌شمار می‌آمدند. درسها و سخنرانیهای شلگل دربارهٔ زبان، زندگی، تاریخ، و ادبیات مملو از این‌گونه نظرات تبعیض‌آمیز بود و او این نظرات را بی‌آنکه کوچک‌ترین صلاحیتی در مباحث مربوطه داشته باشد بیان می‌داشت. او می‌گفت زبان عبری از برای کلام نبوی و غیبگویی ساخته شده است. او همچنین می‌گفت مسلمانان پیرو نوعی خداپرستی مرده و توخالی‌اند و آیینشان صرفاً یک آیین توحیدی منفی است (۸۹).

بخش اعظم نژادپرستی نهفته در نظرات شلگل دربارهٔ سامی‌نژادان و سایر مشرق‌زمینیان «تراز پایین» در سراسر فرهنگ اروپایی گسترده بود، ولی در هیچ موردی به اندازهٔ مورد زبان‌شناسی تطبیقی پایه و مبنای یک مبحث علمی شمرده نمی‌شد ـ مگر در مراحل بعدی قرن نوزدهم در میان داروینیستهایی که کارشان انسان‌شناسی و مغزشناسی[1] (دانش مربوط به نقش بخشهای مختلف مغز) بود. چنین به‌نظر می‌رسید که زبان و نژاد به گونهٔ پیچیده و جدایی‌ناپذیری به هم بافته شده‌اند. مشرق‌زمین «خوب» همواره عبارت بود از دورهٔ کهنی در هندوستانی که دیگر موجود نبود. و مشرق‌زمین «بد» در آسیای معاصر آن دوره (قرن نوزدهم) و بخشهایی از شمال آفریقا یافت می‌شد و همچنین در وجود اسلام در همه جا. «آریاییان» محدود بودند به اروپا و به مشرق‌زمین روزگار باستان. همان‌گونه که لئون پولیاکوف[2] نشان داده است، اسطورهٔ آریاییان بر انسان‌شناسی تاریخی و فرهنگی مسلط بود و تاوان این سلطه را مردمان «رده‌های پایین‌تر» می‌دادند. و ضمناً توجه کنیم که لئون پولیاکوف حتی یک بار هم نمی‌گوید یا توجه نمی‌کند که «سامی نژادان» تنها عبارت از یهودیان نبودند بلکه مسلمانان را هم شامل می‌شدند[3] (۹۰).

فهرست رسمی و نسب‌نامهٔ علمی اندیشمندان و روشنفکران شرق‌شناس بی‌شک نام کسانی مانند گوبینو، رنان، هومبولت، اشتاینتال، بورنوف، رموزا، پالمر، وایل، دوتسی، و میوئر[4] را در بر می‌گیرد (و اینها نامهای فقط چند نفرند که تقریباً قرعه‌وار از میان چهره‌های قرن نوزدهم برگرفته شده‌اند). این

---

1. Phrenology

۲. لئون پولیاکوف متولد روسیه ولی تبعهٔ فرانسه بود. مورخی بود که به‌ویژه دربارهٔ یهودستیزی در اروپا تحقیق کرده بود ـ مترجم

۳. باید توجه کرد که خود این تصحیح هم دقیق نیست. به جای «مسلمانان» می‌بایستی گفته می‌شد «اعراب» (و البته اقوام دیگری مانند «آسوریان» ایران و عراق، امهری زبانان اتیوپی، وغیره). درواقع اکثریت بزرگ مسلمانان غیر سامی هستند (با توجه به جمعیت کلان اندونزی و مالزی، بسی اقوام ترک نژاد در ترکیه و آسیای میانه، مسلمانان شبه قارهٔ هند، بخش اعظم جمعیت ایران، وغیره) ـ مترجم

4. Gobineau, Renan, Humboldt, Steinthal, Burnouf, Remusat, Palmer, Weil, Dozy, Muir.

فهرست به علاوهٔ نامهای انجمنهای متعدد فرهیختگان را هم شامل می‌شود: انجمن آسیایی فرانسه[1] که در سال ۱۸۲۲ بنیان‌گذاری شد، انجمن سلطنتی آسیایی بریتانیا[2] (۱۸۲۳)، انجمن شرق‌شناسی آمریکا[3] (۱۸۴۲)، و غیره. ولی همین فهرست باید به ناچار بسی نوشتهٔ بدیع و بسی سفرنامه را از قلم بیندازد. و همین نوشته‌ها بودند که جداییهایی را تقویت می‌کردند که شرق‌شناسان بین بخشهای مختلف جغرافیایی و مذهبی و نژادی مشرق‌زمین پدید آورده بودند. البته از قلم انداختن اینها کار درستی نیست زیرا به‌ویژه در مورد شرق اسلامی، این نوشته‌ها غنی و پربارند و می‌توانند جزء مهمی از گفتمان شرق‌شناسی باشند. از آن میان می‌توان به آثار گوته، هوگو، لامارتین، شاتوبریان، کینگلیک[4]، نروال، فلوبر، لین، برتون، اسکات، بایرون، وینیی[5]، دیسرائلی، جورج الیوت، و گوتیه[6] اشاره کرد. در مراحل بعد، یعنی در اواخر قرن نوزدهم و اوائل قرن بیستم، این نامها را هم می‌توانیم بیفزاییم: داوتی[7]، باره[8]، لوتی[9]، ت.ا. لارنس[10]، و فورستر[11]. همهٔ این نویسندگان برای آنچه دیسرائلی «رمز بزرگ آسیایی» می‌نامد طرح و زمینهٔ روشن‌تری پدید می‌آورند. این‌گونه فعالیت هم از رهگذر کشف تمدنهای مردهٔ شرقی (توسط باستان‌شناسان و زمین‌کاوان غربی) در بین‌النهرین و مصر و سوریه و ترکیه پشتیبانی می‌شد و هم توسط بررسیهای عمدهٔ جغرافیایی در سراسر مشرق‌زمین.

در اواخر قرن نوزدهم موفقیت این فعالیتها تا حد زیادی مرهون این واقعیت بود که قدرتهای اروپایی تقریباً تمامی خاور نزدیک را در اشغال گرفته بودند، مگر بخشهایی از امپراتوری عثمانی را که بعدها یعنی پس از پایان جنگ جهانی اول در سال ۱۹۱۸ تصرف کردند. بار دیگر، قدرتهای عمدهٔ استعماری عبارت بودند از بریتانیا و فرانسه، گو اینکه روسیه و آلمان هم نقشی ایفا می‌کردند (۹۱). ایفاء نقش استعماری در درجهٔ نخست مستلزم تشخیص منافع بود (و درواقع حتی پدید آوردن منافع). این منافع

---

1. Société asiatique
2. Royal Asiatic Society
3. American Oriental Society
4. Kinglake
5. Vigny
6. Gautier
7. Doughty
8. Barrès
9. Pière Loti
10. T.E.Lawrence
11. Forster

می‌توانستند دارای جنبهٔ بازرگانی، ارتباطی، مذهبی، نظامی، یا فرهنگی باشند. فی‌المثل در رابطه با اسلام و سرزمینهای اسلامی، بریتانیا چنین حس می‌کرد که در مقام یک قدرت مسیحی منافعی دارد که باید از آنها حراست کند. برای پرداختن به این منافع متعدد دستگاه پیچیده‌ای نشو و نما کرد و پدید آمد. سازمانهای اولیه از جمله عبارت بودند از انجمن اعتلاء دانش مسیحی[1] که در سال ۱۶۹۸ بنیان نهاده شد و انجمن تبلیغ انجیل در سرزمینهای بیگانه[2] که در سال ۱۷۰۱ پدید آمد. بعدها سازمانهای دیگری پدید آمدند که سرانجام به حال آن انجمنهای اولیه نیز مفید واقع شدند. از آن میان می‌توان به این سازمانها اشاره کرد: انجمن ارشادی باپتیست[3] (۱۷۹۲)، انجمن ارشادی کلیسا[4] (۱۷۹۹)، انجمن انگلیسی و خارجی کتاب مقدس[5] (۱۸۰۴)، و انجمن لندن برای اعتلاء مسیحیت در میان یهودیان[6] (۱۸۰۸). این انجمنها «علناً در امر گسترش قدرت و نفوذ اروپا شرکت جستند»[(۹۲)]. اگر بر این سازمانهایی که برشمردیم، اینها را هم بیفزاییم دستگیرمان خواهد شد که «منافع» یا «علائق» یعنی چه: سازمانهای بازرگانی، انجمنهای فرهیختگان، صندوقها یا وجوه اختصاص یافته به تجسس جغرافیایی، صندوقهای ترجمه، و «کاشتن» بسی مدرسه و نمایندگی و کنسولگری و کارخانه (و گاهی اوقات جماعات بزرگی از اروپاییان) در مشرق‌زمین. از آن پس، منافع اروپا در مشرق‌زمین با حمیّت بسیار و صرف مخارج کلان تحت حراست قرار می‌گرفت.

طرحی که تا این زمان ترسیم کرده‌ام کلّی و تقریبی بوده است. بر تجارب و احساساتی که معمولاً هم با پیشروی محققانهٔ شرق‌شناسی همراه است و هم با پیروزیهای سیاسی‌ای که به کمک شرق‌شناسی کسب می‌شوند چگونه باید نگریست؟ نخستین احساسی که می‌توانست در این موارد به شخص دست دهد احساس سرخوردگی ناشی از این واقعیت بود که مشرق‌زمین جدید به هیچ‌وجه به آنچه در کتابها مندرج بود شباهتی نداشت. ببینیم «ژرار دو نروال» در اواخر اوت ۱۸۴۳ به «تئوفیل گوتیه» چه نوشت:

> تا همین زمان بسیاری از چیزها از کفم رفته است: این پادشاهی پس از آن پادشاهی، این ولایت در دنبال آن ولایت، نیمهٔ زیباتر جهان. و به‌زودی مکانی برایم نخواهد ماند که بتوانم رؤیاهایم را در آن پناه دهم. اما آنچه برای من بیش از هر چیز مایهٔ اسف است آن است که مصر از حیطهٔ تخیلات

---

1. Society for Promoting Christian Knowledge
2. Society for the Propagation of Gospel in Foreign Parts
3. Baptist Missionary Society
4. Church Missionary Society
5. The British and Foreign Bible Society
6. London Society for Promoting Christianity among the Jews

و رؤیاهای من به در آمده است ـ آن هم اکنون که آن‌را با اندوه بسیار در حیطهٔ حافظهٔ خود قرار داده‌ام (۹۳).

اینها سخنان نویسندهٔ اثر بزرگی است که همانا *سفر در مشرق‌زمین*[1] باشد. آه و نالهٔ «نروال» یک موضوع مشترک و معمول رمانتیسم است. این همان موضوع رؤیاهای تحقق نیافته است که آلبر بگن[2] در کتاب *روح رمانتیک و رؤیا*[3] توصیف کرده است. همان آه و ناله به‌علاوه بیانگر احساس معمول غربیهایی است که در سرزمینهای شرقی مذکور در تورات و انجیل سفر کرده‌اند) از شاتوبریان گرفته الی مارک تواین). طرفه آنکه هر آن تجربه‌ای که مستقیماً از حالت معمول و روزمرهٔ مشرق‌زمین کسب می‌شد معمولاً به اظهار نظر دربارهٔ آن‌گونه ارزش گذاریهایی بر مشرق‌زمین (یا ارزیابیهایی از مشرق‌زمین) می‌انجامید که نمونه‌هایش را در اثر گوته به نام *آواز محمد*[4] یا اثر هوگو به نام *وداع میزبان عرب*[5] می‌توان دید. هرگونه خاطره‌ای از مشرق‌زمین عصر جدید با خیالپروری در تضاد است و موجب می‌گردد که آدم غربی به خیالپروری باز گردد، زیرا برای ذهنیت غربی خیالپروری بر مشرق‌زمین واقعی رجحان دارد. زمانی نروال به گوته گفت که برای کسی که مشرق‌زمین را هیچ‌گاه ندیده است نیلوفر آبی کماکان نیلوفر آبی است، ولی برای من صرفاً نوعی پیاز است. نوشتن دربارهٔ مشرق‌زمین جدید یا در حکم کار اسف‌آوری است که عبارت باشد از رمززدایی یا رؤیازدایی از تصاویر ذهنی‌ای که از کتابها «بریده» شده‌اند، یا به مثابهٔ محدود ساختن خویشتن به مشرق‌زمینی است که هوگو در دیباچهٔ اولیهٔ *بانوان شرقی*[6] از آن سخن گفت، یعنی مشرق‌زمین در مقام «تصویر» یا «اندیشه»، یعنی نشانه‌های «نوعی مشغولیت ذهنی کلّی» یا «نوعی شیفتگی کلّی»[7] (۹۴).

اگر «از شیفتگی شخصی یا مشغولیت ذهنی به در آمدن» و «دچار شیفتگی کلّی شدن» چگونگی ذهنیت شرق‌شناسان را در بادی امر نسبتاً به دقت نشان می‌دهند، همین پدیده‌ها یا حالات ذهنی برخی از عادات شناخته‌تر و آشناتر را در زمینه‌های تفکر و احساس و درک در مراحل بعدی به‌دنبال دارند. ذهن می‌آموزد که چگونه یک درک کلی از مشرق‌زمین را از تجربهٔ مشخصی از همان مشرق‌زمین تفکیک

---

1. Voyage en Orient
2. Albert Béguin
3. L'Ame romantique et le rêve
4. Mahometsgesang
5. Adieux de l'hôtesse arabe (در این عبارت، «میزبان» میزبانی است مؤنث ـ مترجم)
6. Les Orientales
7. une sorte de préoccupation générale

کند. می‌توان گفت که این‌دو به دو راه مختلف می‌روند. در رمان *طلسم*[1] به قلم اسکات[2] که در سال ۱۸۲۵ انتشار یافت، کاراکتری به نام سر کنث[3] (که از بزرگان مکانی تخیلی به نام «پلنگ در کمین» یا «کمینگاه پلنگ»[4] است) در نقطه‌ای از بیابان فلسطین با یک مسلمان منفرد به نبردی می‌پردازد که نتیجه‌اش هیچ به هیچ است و به پیروزی هیچ‌یک از آن دو نمی‌انجامد. بعداً آن جنگجوی صلیبی و حریفش (که صلاح‌الدین ایوبی است با لباس مبدل) با یکدیگر سخن می‌گویند و آن مسیحی درمی‌یابد که حریف مسلمانش آن‌قدرها هم بد آدمی نیست. با این‌حال چنین می‌گوید:

> من سخت در این اندیشه بودم که... قوم گمراه تو نسب از آن تبهکار نکوهیده‌خو دارد که بدون یاری‌اش تو و همگنانت هرگز نمی‌توانستید این زمین مقدس فلسطین را دز برابر این همه سرباز سلحشور راه خدا در دست خود نگاه دارید. از شخص تو،ای مسلمان، چنین سخن نمی‌گویم بلکه از جماعت تو و از دین تو می‌گویم. اما از برای من آنچه مایهٔ شگفتی است آن نیست که تو از آن تبهکار نسب داری، بلکه آن است که تو به این نسب خویشتن مباهات می‌کنی[۹۵].

و آن طور که نویسنده می‌گوید، آن مسلمان واقعاً لاف نسب داشتن از ابلیس می‌زند. ولی آنچه واقعاً غریب است تاریخگرایی سست و بی‌بنیادی نیست که بر مبنای آن اسکات صحنه را به هیئتی «قرون وسطایی» می‌آراید و به آن مسیحی رخصت می‌دهد که آن مسلمان را هدف نوعی حملهٔ فقهی یا مذهبی قرار دهد. به تشخیص نویسنده یک اروپایی قرن نوزدهمی یک مسلمان را هدف این‌گونه حمله قرار نمی‌داد، گو اینکه درواقع قرار می‌داد و تشخیص نویسنده (اسکات) بر واقعیت منطبق نیست. نکتهٔ غریب آن است که تمامی پیروان یک آیین «کلاً» محکوم می‌شوند ولی در مورد یک نفر با ادای جملهٔ «منظورم شخص تو نیست» جرم سبک‌تر گردانیده می‌شود.

اما اسکات به هیچ‌وجه کارشناس اسلام نبود، گو اینکه «گیب» که کارشناس اسلام بود کتاب *طلسم* را به خاطر نگرش ژرف آن بر اسلام و بر صلاح‌الدین ایوبی ستود[۹۶]. او به خودش رخصت فراوان داد که چنان نقشی برای ابلیس بیافریند و او را به‌صورت قهرمانی از برای حریف مسلمانش در آورد. معلومات اسکات در این زمینه احتمالاً برگرفته از آثار «بایرون» و «بکفورد» بود، ولی در اینجا کافی است توجه کنیم که صفات و مشخصاتی که به‌طور کلی به پدیده‌های شرقی نسبت داده می‌شد تا چه

---

1. The Talisman
2. Scott
3. Sir Kenneth
4. Crouching Leopard

اندازه می‌توانست در برابر موارد استثنائی واضح و روشن پابرجا بماند (و منظورمان موارد استثنائی‌ای است که آنها را هم بر مبنای منطق به وضوح می‌شد دید و هم بر مبنای واقعیات موجود). گویی از یک طرف سطلی یا سبدی وجود داشت که برچسب «مشرق‌زمین» بر آن ملصق بود و همه‌گونه رویکرد جهان غرب نسبت به مشرق‌زمین (رویکردهای معتبر، رویکردهای غیر مربوط به اشخاص دارای هویت معلوم، و رویکردهای سنتی) نیندیشیده به درون آن افکنده می‌شد و از طرف دیگر، بر مبنای سنت داستان‌سرایی که لزوماً افواهی است و متکی بر کندوکاو نیست، آدم می‌توانست از تجربیاتی در مشرق‌زمین یا در رابطه با مشرق‌زمین سخن بگوید که به آن سطل یا سبد که کاربرد همگانی داشت چندان ربطی نداشته باشد. ولی همان ساختار نثر «اسکات» نشان می‌دهد که بین این دو دسته یا این دو پدیده پیوستگی بیشتری وجود دارد، زیرا گروهبندی کلی از قبل میدان عمل محدودی در اختیار موارد مختص می‌گذارد تا موارد مختص بتوانند در آن میدان عمل محدود عرض اندام کنند. صرف‌نظر از اینکه مورد استثنایی مختص تا چه اندازه عمیق باشد و صرف‌نظر از اینکه یک مشرق‌زمینی منفرد تا چه اندازه بتواند از حد حصارهایی که او را محدود می‌سازند فراتر رود، او «در درجهٔ نخست» مشرق‌زمینی است، «در درجهٔ دوم» انسان است، و «در درجهٔ آخر» دیگربار مشرق‌زمینی است.

رده یا مجموعه‌ای به گستردگی «انسان مشرق‌زمینی» می‌تواند دارای انواعی باشد مختلف و بسیار جالب توجه. شور و شوق دیسرائلی نسبت به مشرق‌زمین نخستین بار ضمن سفری به مشرق‌زمین در سال ۱۸۳۱ بروز کرد. وی در قاهره نوشت: «چشمان من و ذهن من هنوز از جلال و عظمتی که با آنچه ما بدان خو گرفته‌ایم چندان همسانی ندارد و خیره و مبهوتند» (۹۷). شکوه و جلال و احساسات کلی به آنچه شخص می‌دید نوعی علو کبریایی می‌بخشید که حال و حوصله‌ای برای نگرش بر واقعیت ملموس باقی نمی‌گذاشت. رمان او به نام *تانکرد*[1] مملو از حرفهای پیش پا افتادهٔ دارای جنبه‌های نژادی و جغرافیایی است. سیدونیا[2] می‌گوید همه چیز به نژاد مربوط است، تا بدان حد که رستگاری را می‌توان فقط در مشرق‌زمین و در میان نژادهای آن یافت. شاهد این مدعا این واقعیت است که در مشرق‌زمین دروزها و مسیحیان و مسلمانان و یهودیان به راحتی با یکدیگر معاشرت می‌کنند زیرا، به گفتهٔ فلان آدم نکته سنج و شوخ طبع، اعراب همان یهودیانند که بر اسب سوار شده‌اند و همه در عمق وجودشان مشرق‌زمینی‌اند. آواهای یکسان از میان مجموعه گروههای کلی بر می‌خیزد، نه از میان هر گروه و نه از

---

۱. Tancred، لطفاً رجوع شود به نخستین پانوشتهای کتاب ـ مترجم

۲. Sidonia، احتمالاً عنوان یک دریانورد اسپانیایی به نام «آلفونسو پرث» (Alfonso Perez) است که در قرون شانزدهم و هفدهم می‌زیست ـ مترجم

میان آنان‌که هر گروه در برشان می‌گیرد. یک انسان مشرق‌زمینی در مشرق‌زمین زندگی می‌کند، زندگی‌اش دارای سادگی و سهل‌گیری خاص مشرق‌زمین است، تحت استبداد شرقی به سر می‌برد، دستخوش احساسات شرقی است، و ذهنش آکنده از احساس قضاوقدر شرقی و تقدیر و قسمت است. نویسندگانی که با یکدیگر تفاوت بسیار داشته‌اند، از مارکس گرفته الی دیسرائلی و برتون و نروال، در صورت تمایل می‌توانستند با هم به بحث بنشینند و همگی همان کلی‌گوییها را بی‌آنکه شکی به خود راه دهند به کار برند (ولی با این‌حال، اگر چنین می‌کردند، کلامشان مفهوم می‌بود).

همراه با زوال شیفتگی ذهنی نسبت به مشرق‌زمین و پابه‌پای یک نگرش فراگیر(اگر نخواهیم بگوییم نگرش «دوپاره» یا «شیزوفرنیک») بر مشرق‌زمین، معمولاً پدیدهٔ غریب دیگری هم بروز می‌کند. از آنجا که مشرق‌زمین همچون یک وجود یکپارچه در ذهن پرورانده شده است، تمامی مشرق‌زمین را می‌توان همچون تصویری از نوع خاصی از رفتار غیر عادی تلقی کرد و به کار برد. با آنکه فرد مشرق‌زمینی نمی‌تواند کلیاتی را که به او چسبانده شده است و حاکی از غیرعادی بودن اوست بتکاند و از وجود خویش بزداید، همان غیرعادی بودن او می‌تواند به خاطر همان غیر عادی بودن مایهٔ لذت خاطر باشد. من باب مثال، نوشته‌ای از فلوبر بیاوریم در توصیف چشم‌اندازی از مشرق‌زمین:

> دلقکی که در خدمت محمدعلی بود روزی در بازاری در قاهره زنی را از جا بلند کرد و بر پیشخوان دکانی نشاند و در انظار عام با او در آویخت. و در این مدت دکاندار با خونسردی چپقش را می‌کشید.
>
> چندی پیش در امتداد جاده‌ای که قاهره را به شبره وصل می‌کند جوانی میمون درشت هیکلی را واداشت که در انظار عام با او لواط کند. قصدش همان قصدی بود که شخص مذکور در داستان فوق در ذهن داشت، یعنی آن بود که نسبت به خود نظر مساعدی پدید آورد و مردم را بخنداند.
>
> چندی پیش یک «مرابط»[1] در گذشت. مرد ابلهی بود که مدتها خود را یک مرد مقدس مشمول عنایت خاص خداوند جا زده بود. همهٔ زنان مسلمان به دیدار او می‌آمدند و او را در استمناء یاری می‌دادند. سرانجام از فرط فرسایش از پای در آمد. از صبح تا شام مداوماً در انزال بود.
>
> دربارهٔ این داستان واقعی چه می‌گویید: زمانی یک کشیش مرتاض‌منش در خیابانهای قاهره برهنه قدم می‌زد. فقط کلاهی بر سر می‌نهاد و کلاهی بر آلت. به هنگام ادرار، کلاه آلت را بر می‌داشت. در این

---

۱. «مرابط» (به ضم میم و کسر باء) در مصر و سایر سرزمینهای عرب‌نشین شمال آفریقا به معنای زاهد یا روحانی گوشه‌گیر به کار می‌رفته است ـ مترجم

حال، زنان نازایی که می‌خواستند بچه دار شوند دوان به سوی او می‌شتافتند، خود را در زیر منحنی ادرار او قرار می‌دادند، و آن ادرار را بر خویشتن می‌مالیدند (۹۸)

فلوبر با صراحت قبول می‌کند که اینها گونهٔ ویژه‌ای از حرفهای عجیب و غریب و «شاخدار» است. می‌نویسد: «اینها همه فکاهیات کهنه‌اند». و منظورش از این گفته نکات جاافتاده‌ای از این قبیل است: «غلامی که چوبش می‌زنند... دلال محبتی که نسبت به زنان خشونت به خرج می‌دهد... تاجری که سرقت می‌کند» (نکاتی که در مشرق‌زمین «مفهومی تازه... و واقعی و مطبوع») کسب می‌کنند. این مفهوم را نمی‌توان از نو تولید کرد. فقط می‌توان در محل از آن لذت برد و با تقریب بسیار به دور از اصل «با خود به اروپا آورد». این مشرق‌زمین «در معرض تماشا قرار می‌گیرد» زیرا راه و رسم نسبتاً (ولی نه کاملاً) کریه آن برخاسته از مخزنی از عجایب و غرایب بی‌حد و حصر است. انسان اروپایی، که با حساسیتهای خاص خودش در مشرق‌زمین به گشت و گذار می‌پردازد، صرفاً تماشاگر است، در آنچه بر صحنهٔ مشرق‌زمین می‌گذرد شراکتی ندارد، همواره جدا و برکنار است، و همواره آمادهٔ نمونه‌های جدیدی از پدیده‌ای است که در مجموعهٔ *توصیف مصر*[1] با عبارت «شور و شعف عجیب و غریب»[2] مورد اشاره قرار گرفته است. بدین‌گونه است که مشرق‌زمین به‌صورت تابلو جانداری در می‌آید که عجایب و غرایبی بر آن نقش بسته‌اند.

این تصویر یا تابلو به گونه‌ای کاملاً منطقی به‌صورت موضوع ویژه‌ای برای نوشته‌ها در می‌آید. بدین‌گونه این مدار بسته یا این دایره تکمیل می‌شود یعنی مشرق‌زمین از صورت پدیده‌ای که نوشته‌ها، آدم را برای آن آماده نمی‌کنند به در می‌آید و به حالت پدیده‌ای باز می‌گردد که نویسندگانی درباره‌اش به گونه‌ای منضبط مطالبی می‌نویسند. می‌توان بیگانگی آن‌را ترجمه کرد، معانی‌اش را کشف رمز کرد، و خصومتش را رام کرد. با این‌حال، آن «کلیتی» که به مشرق‌زمین اختصاص داده می‌شود، آن رمیدگی‌ای که پس از دیدار از مشرق‌زمین نسبت به آن احساس می‌شود، آن حالت غیر معمول و غریبی که مشرق‌زمین از خود بروز می‌دهد، تماماً در چهارچوب هرآنچه دربارهٔ مشرق‌زمین نوشته یا گفته می‌شود به نحوی از نو تنظیم و پس و پیش می‌شود تا این جنبه‌ها خنثی یا جبران شوند. من باب مثال، از دیدگاه شرق‌شناسان اواخر قرن نوزدهم و اوائل قرن بیستم، اسلام نمونه یا نمودی از مشرق‌زمین بود. کارل بکر[3] چنین نظر داد که با آنکه اسلام سنّت «هلنیک» (منتصب به تمدن یونان) را به ارث برد (و خوب است که در اینجا

---

1. Description de l'Égypte
2. bizarre jouissance

۳. Carl Becker، تاریخ نویس آمریکایی قرون نوزدهم و بیستم ـ مترجم

به کلی‌گویی گسترده توجه کنیم)، سنّت بشرگرایانهٔ یونان را نه می‌توانست درک و کسب کند و نه می‌توانست به کار بندد. به‌علاوه، از دیدگاه او درک اسلام در درجهٔ نخست مستلزم آن بود که شخص آن‌را نه همچون یک دین «آغازین» بلکه به‌صورت کوشش ناکام مانده‌ای ببیند برای کاربرد فلسفهٔ یونان بدون الهام سازنده‌ای که در اروپای دورهٔ رنسانس مشاهده می‌کنیم (۹۹). از دیدگاه لوئی ماسینیون[1] که شاید مشهورترین و ذی‌نفوذترین شرق‌شناس فرانسوی عصر جدید باشد اسلام عبارت بود از نفی نهادین اندیشهٔ تجلی بشری خداوند که در مسیحیت نهفته است و بزرگ‌ترین قهرمانان اسلام، حضرت محمد (ص) و ابن رشد نبودند، بلکه کسانی بودند مانند منصور حلاج که جرئت کرده بود به اسلام حالتی شخصی ببخشد و از همان رو به‌دست مسلمانان قشری و سنت‌گرا مصلوب شد[2] (۱۰۰). آنچه «بکر» و «ماسینیون» در تحقیقاتشان به وضوح از نظر دور داشته بودند آن بود که مشرق‌زمین حالاتی غریب و مختص به خود دارد. درواقع هردو به گونه‌ای «دو پهلو» بر این نکته صحه گذاردند زیرا سخت کوشیدند به حالات و مختصات مشرق‌زمین براساس ضوابط غربی نظم و نسقی ببخشند. در تحلیلهایشان حضرت محمد (ص) به کنار نهاده شد و به منصور حلاج اهمیت داده شد زیرا حلاج حالتی مسیح‌گونه به خود داده بود.

شرق‌شناس امروزی (در مقام کسی که دربارهٔ مشرق‌زمین قضاوت می‌کند) برخلاف آنچه می‌اندیشد و حتی بر زبان می‌راند، با عینی نگری از مشرق‌زمین فاصله نمی‌گیرد. جدا ایستادن او از مشرق‌زمین (که نشانهٔ آن فقدان حس همدردی است که روکشی از دانش حرفه‌ای بر خود دارد) سخت تحت تأثیر تمامی رویکردها و چشم‌اندازها و حالات ریشه گرفتهٔ شرق‌شناسی است که تا کنون توصیفشان کرده‌ام. مشرق‌زمین یک شرق‌شناس همان مشرق‌زمین موجود نیست بلکه مشرق‌زمینی است که «شرقی گردانیده شده است». یک رشتهٔ ناگسستنی مرکب از دانش و قدرت ارباب سیاست جهان غرب و شرق‌شناسان جهان غرب را به یکدیگر پیوند می‌دهد. این خط رابط در حکم کنارهٔ صحنه‌ای است که مشرق‌زمین را در بر می‌گیرد. در پایان جنگ جهانی اول، برای جهان غرب دیگر نه آفریقا یک عرصهٔ مهم اندیشه‌ای و پژوهشی به‌شمار می‌رفت و نه مشرق‌زمین، بلکه آن دو بر روی هم در درجهٔ نخست سرزمینی را تشکیل

---

۱. Louis Massignon، شرق‌شناس، اسلام‌شناس، عربی‌دان، و فارسی‌دان فرانسوی در قرن بیستم، دارای تحقیقات وسیع در تصوف و عرفان. بعضیها او را یکی از آخرین شرق‌شناسان بزرگ می‌دانند. در خود فرانسه گاه به شوخی «شیخ محبوب» خوانده می‌شد ـ مترجم

۲. مصلوب کردن در جهان اسلام مرسوم نبوده است. در روایات مربوط به منصور حلاج چنین آمده است که پس از آنکه او را کشتند سرش را بر بالای دار یا از بلندی دیگری آویختند (در لغتنامهٔ دهخدا: از جسر بغداد). حافظ سخن از دار به میان می‌آورد: گفت آن یار کز او گشت سر دار بلند / جرمش آن بود که اسرار هویدا می‌کرد ـ مترجم

می‌دادند که در آن جهان غرب دارای امتیازات ویژه بود. چشم‌انداز و دامنهٔ شرق‌شناسی دقیقاً بر چشم‌انداز و دامنهٔ امپراتوری منطبق بود. و اتفاق نظر کامل بین این دو بود که تنها بحران تاریخ اندیشهٔ غربی دربارهٔ مشرق‌زمین و نیز تنها بحران تاریخ رابطهٔ غرب با مشرق‌زمین را برانگیخت. و این بحران اکنون هم ادامه دارد.

از دههٔ ۱۹۲۰ واکنش در برابر امپراتوری و امپریالیسم از یک انتهای جهان سوم الی انتهای دیگرش واکنشی مبتنی بر منطق بوده است. تا سال ۱۹۵۵ یعنی هنگام تشکیل کنفرانس باندونگ[1] تمامی مشرق‌زمین از تحت حاکمیت امپراتوریهای غربی به در آمده مستقل شده بود[2] و اکنون با تشکل جدیدی از قدرتهای برخوردار از سیطرهٔ جهانی یعنی ایالات متحده و اتحاد جماهیر شوروی روبه‌رو بود. شرق‌شناسی که نمی‌توانست مشرق‌زمین «خود» را در جهان سوم تازه پدید آمده بشناسد یا به جا آورد اکنون با یک مشرق‌زمین هماوردخواه و چالشگر و از نظر سیاسی مسلح روبه‌رو بود. دو شق در برابر شرق‌شناسی قرار گرفت. یکی آن بود که کارش را به گونه‌ای ادامه بدهد که گویی هیچ تغییری رخ نداده است و دیگر آنکه روشهای کهن را بر اوضاع جدید تطبیق بدهد. اما از دیدگاه یک شرق‌شناس که معتقد است مشرق‌زمین هیچ‌گاه تغییر نمی‌کند، مشرق‌زمین جدید صرفاً همان مشرق‌زمین کهن است که «نامشرق‌زمینیان» جدید که دچار سوء فهم شده‌اند بدان پشت کرده‌اند. شق سومی هم که می‌توان شق بازنگرانه (رویزیونیستی) نامیدش پدید آمد ولی تنها شمار بسیار اندکی از شرق‌شناسان بدان توجه کردند. این شق عبارت از آن بود که شرق‌شناسی به کلی به کنار نهاده شود و برچیده شود.

به گفتهٔ عبدالملک[3] نشانه یا شاخص بحران صرفاً آن نبود که «جنبشهای آزادی‌بخش ملی در مشرق‌زمین سابقاً تحت استعمار» مفاهیم شرق‌شناسانهٔ «ملل تحت حاکمیت» را به مثابهٔ مللی که منفعل بودند و تن به قضا و قدر داده بودند زیر و رو و ریشه‌کن کردند، بلکه این واقعیت بود که «کارشناسان (و به‌طور کلی همهٔ مردم) آگاه شدند که فاصلهٔ زمانی‌ای موجود است نه تنها بین علم شرق‌شناسانه و

---

۱. در آن سال بر مبنای اندیشه و تز «نیروی سوم» و «عدم تعهد» گردهمایی بزرگی از سران یا شخصیتهای بلندپایهٔ «جهان سوم» یا «جهان غیر متعهد» در شهر باندونگ اندونزی تشکیل شد. این نکته تا حدی درخور توجه است که چین کمونیست هم در آن کنفرانس شرکت داشت ـ مترجم

۲. این گفته به هیچ‌وجه دقیق نیست. بسیار بودند کشورها یا سرزمینهایی از مشرق زمین که در آن تاریخ هنوز رسماً تحت حاکمیت استعماری بودند: از جمله بحرین، عمان، کویت، منطقه‌ای که بعدها «امارات متحد عربی» نام گرفت، قطر، «عربستان جنوبی» (یعنی عدن و توابع ـ بعدها «جمهوری دمکراتیک یمن»)، قبرس، مالزی (و سنگاپور)، هندوچین (ویتنام و لائوس و کامبوج)، و(اگر شمال آفریقا را هم مشرق زمین به‌شمار آوریم) الجزایر و مراکش و تونس ـ مترجم

۳. توصیفش در پانوشتهای پیشین آمده است ـ مترجم

موضوع یا پدیدهٔ تحت مطالعه، بلکه بین مفاهیم و روشها و وسائل کار در علوم انسانی و اجتماعی از یک طرف و در شرق‌شناسی از طرف دیگر(و این عامل دوم بود که مهم‌تر بود و می‌شد آن‌را سرنوشت ساز به‌شمار آورد» (۱۰۱). شرق‌شناسان (از رنان گرفته الی گلدتسیهر و مک‌دانلد و فن گرونه باوم و گیب و برنارد لوئیس)[1] بعضی پدیده‌ها را(مثلاً اسلام را) به‌صورت یک «ترکیب فرهنگی» می‌دیدند که می‌توانست به‌صورتی تحت مطالعه قرار گیرد که از اقتصاد و جامعه‌شناسی و امور سیاسی مربوط به ملل مسلمان جدا باشد (عبارت «ترکیب فرهنگی» از هولت[2] است). از دیدگاه شرق‌شناسی اسلام معنایی داشت که اگر قرار می‌بود آدم به‌دنبال موجزترین توصیف آن بگردد می‌شد آن‌را در نخستین رسالهٔ «رنان» یافت: برای آنکه اسلام به بهترین گونه درک شود باید آن‌را در مفاهیم «خیمه و قبیله» خلاصه کرد. از دیدگاه شرق‌شناسان، اثرات استعمار، اثرات شرایط جهانی، و اثرات تحولات تاریخی همان ارزشی را داشتند که مگسها از برای پسر بچه‌های شرور دارند: اینها را باید کشت یا نادیده گرفت. به این چیزها نباید رخصت داد که اسلام «اساسی» را مغشوش یا پیچیده کنند.

نگرشی بر کارها و آثار «گیب» دو شق مختلف از واکنش شرق‌شناسی را در برابر مشرق‌زمین عصر جدید نشان می‌دهد. گیب در سال ۱۹۴۵ یک سخنرانی از رشته سخنرانیهایی را که به یادبود هسکل[3] عنوان «رشته سخنرانیهای هسکل» بر خود داشتند در دانشگاه شیکاگو ایراد کرد. جهانی که او بررسی می‌کرد همان جهانی نبود که بالفور و کرومر پیش از جنگ جهانی اول می‌شناختند. چند انقلاب، دو جنگ جهانی، و بسیاری از تغییرات اقتصادی و سیاسی و اجتماعی واقعیات سال ۱۹۴۵ را به شکلی در آورده بودند که با وضوح کامل از بیخ و بن با شرایط روزگار پیشین تفاوت داشت. با این‌حال گیب سخنرانی‌اش را که «گرایشهای جدید در اسلام» عنوان داشت چنین آغاز کرد:

> هر کسی که دربارهٔ تمدن عرب مطالعه و تحقیق می‌کند مداوماً در برابر تفاوت چشمگیری قرار می‌گیرد بین قدرت ابتکار (مثلاً در بعضی از جنبه‌های ادبیات عرب) از یک طرف و حالت تحجر و «ملا نقطی» بودنی که در استدلال و توصیف مشهود است از طرف دیگر (حتی هنگامی که این استدلال یا توصیف به همان آثار مربوط می‌گردد). این درست است که از میان ملل مسلمان فلاسفهٔ بزرگی برخاسته‌اند و از آن میان تنی چند عرب بوده‌اند، ولی اینان استثنائی و نادرند. ذهن عربی، چه

---

1. Renan, Goldziher, Macdonald, von Grunebaum, Gibb, Bernard Lewis.
2. Holt
3. Haskell

در رابطه با جهان خارج و چه در رابطه با روندهای اندیشه، نمی‌تواند احساس شدید خود را نسبت به جدا بودن و منفرد بودن رویدادهای مشخص به کنار نهد. به عقیدهٔ من این یکی از عاملهای عمده‌ای است که در پس «فقدان حس قانون» نهفته است که پروفسور «مک‌دانلد» آن‌را خصوصیتی می‌دانست که تفاوت انسان شرقی را نشان می‌داد[1]. به‌علاوه همین نکته است که پدیده‌ای را توضیح می‌دهد که درکش برای دانشجو یا محقق غربی دشوار است [مگر در صورتی که شرق‌شناسان برایش توضیح داده باشند] و این پدیده عبارت است از بی‌میلی مسلمانان نسبت به روند تفکری که مبتنی بر منطق‌گرایی باشد... بنابراین نفی و طرد روشهای منطق‌گرایانهٔ تفکر و اخلاقیات مبتنی بر کاربرد عملی که از آن روشهای منطق‌گرایانه جدایی ناپذیرند دارای ریشه‌هایی است نه در به اصطلاح «ذهن تاریک» یا « کهنه‌پرستی» فقهای اسلامی بلکه در شیوهٔ تخیل عربی که مشخصه‌اش «جزئی‌گرایی» و جدا کردن اجزاء تفکر از یکدیگر است (۱۰۲)

البته این شرق‌شناسی خالص و خلّص است. ولی حتی اگر آدم شناخت وسیع اسلام نهادینه را که مشخصهٔ بقیهٔ کتاب است تأیید کند، سخنان جانبدارانهٔ اولیهٔ گیب مانعی است بس سترک در برابر هر کسی که امید به درک اسلام نوین داشته باشد. هنگامی که حرف اضافهٔ «با» به کلی حذف می‌شود، مفهوم «تفاوت» چه می‌تواند باشد؟[2] آیا دیگربار از ما خواسته نمی‌شود که مسلمان شرقی را به گونه‌ای بررسی کنیم که گویی جهان او برعکس جهان ما («به گونه‌ای متفاوت» با آن) هیچ‌گاه از قرن هفتم میلادی فراتر نرفته است؟ در مورد خود اسلام نوین (که اگر از پیچیدگیهای درک گیب از آن بگذریم، درک او در این مورد واقعاً استادانه است)، چرا باید همچون گیب با این‌گونه دشمنی نازدودنی با آن روبه‌رو شد؟ اگر اسلام از همان آغاز به علت ناتوانیهای دائمی‌اش ناقص بوده است، شرق‌شناس ناگزیر با هرگونه کوشش اسلامی‌ای که برای اصلاح اسلام صورت پذیرد مخالفت خواهد ورزید، زیرا به موجب نظرات او اصلاح اسلام در حکم ترک اسلام خواهد بود. و این دقیقاً همان استدلال گیب است. انسان مشرق‌زمینی چگونه می‌تواند خود را از این قید و بند برهاند و بر عرصهٔ جهان نوین گام نهد، مگر در صورتی که هم آوا با آدم ابله نمایشنامهٔ *شاه لیر*[3] بگوید: «آنان مرا به علت بر زبان‌راندن حقیقت شلاق خواهند زد، تو مرا به علت دروغ گفتن شلاق خواهی زد، و من گاهی اوقات به علت حسن رفتار و

---

۱. لابد منظور تفاوت او با انسان غربی است ـ مترجم

۲. اشاره به جمله‌ای است که نگارش پانوشت قبلی را موجب شده است ـ مترجم

۳. King Lear، از نمایشنامه‌های معروف شکسپیر ـ مترجم

اجتناب از مناقشه شلاق می‌خورم».

هیجده سال بعد، گیب در برابر شنوندگانی سخنرانی کرد که هموطن خودش یعنی انگلیسی بودند. این‌بار او در مقام ریاست مرکز مطالعات مربوط به خاورمیانه در دانشگاه هاروارد سخن می‌گفت. موضوع سخنرانی او «نگرش مجددی بر مطالعات محلی» بود. وی در آن سخنرانی ژرف‌نگریهای موجزی ارائه داد که یکی از آنها این بود که «مشرق‌زمین بسیار مهم‌تر از آن است که در دست شرق‌شناسان رها شود». نگرش جدید یا شق دومی که دروازه‌اش به روی شرق‌شناسان گشوده می‌شد در این سخنرانی اعلام می‌گشت، به همان‌گونه که سخنرانی هیجده سال پیش که «گرایشهای جدید در اسلام» عنوان داشت رهنمودی به رویکرد اول یا رویکرد سنتی بود. در پس طرح گیب در «نگرش مجددی بر مطالعات محلی» قصدی نیکو نهفته بود (البته از دیدگاه کارشناسان غربی‌ای که در مورد مشرق‌زمین طرف مشورت قرار می‌گیرند، زیرا کار این کارشناسان آن است که دانشجویان را برای مشاغل «مربوط به سیاست و تجارت» آماده کنند). گیب گفت آنچه ما اکنون بدان نیازمندیم شرق‌شناس سنتی است «به اضافه» یک جامع‌شناس فهمیده؛ و این دو باید باهم کار کنند. طبق این طرح، آن دو می‌بایستی کارهایی انجام می‌دادند که به هر دو رشته مربوط می‌شد. بااین‌حال قرار نبود که شرق‌شناس سنتی معلومات کهنه‌اش را بر مشرق‌زمین تطبیق دهد بلکه قرار بود که با استفاده از کارشناسی‌اش به همکارانش در امر مطالعات محلی یادآور شود که «تطبیق دادن روان‌شناسی و روال کار نهادهای سیاسی غربی بر شرایط و مسائل آسیا و جهان عرب به خواب و خیال فیلمهای «والت دیسنی» شباهت خواهد داشت» (۱۰۳).

در عمل، این اندیشه یا اندرز بدان معنی بوده است که هنگامی که شرقیان علیه اشغال استعماری مبارزه می‌کنند شما باید برای اجتناب از صحنه‌های شبیه فیلمهای «والت دیسنی» بگویید که شرقیان هیچ‌گاه معنای حکومت بر خود را آن‌طور که «ما» درک می‌کنیم درک نکرده‌اند. و هنگامی که بعضی از شرقیان با تبعیض نژادی مخالفت می‌ورزند و بعضی دیگر همان تبعیضات را روا می‌دارند، شما باید بگویید «در کنه امر اینها همه‌شان مشرق‌زمینی‌اند» و منافع طبقاتی، شرایط سیاسی، و عوامل اقتصادی در این میان به کلی بی‌ربطند. یا باید همصدا با برنارد لوئیس[1] بگویید که اگر اعراب فلسطین با اشغال اراضی‌شان توسط اسرائیلیان و سکنی گزیدن اسرائیلیان در آن سرزمینها مخالفت می‌کنند، این صرفاً «بازگشت اسلام»[2] است یا، آن‌طور که یک شرق‌شناس بزرگ معاصر می‌گوید، مخالفت مسلمین با

---

۱. Bernard Lewis، تاریخ‌نویس و شرق‌شناس انگلیسی ـ آمریکایی در قرن بیستم و قرن حاضر. ابتدا در دانشگاه لندن استاد بود و سپس به دانشگاه پرینستون نقل مکان کرد. اکنون بیش از نود سال دارد و بعضیها او را آخرین شرق‌شناس بزرگ و پایان دهندهٔ نسل شرق‌شناسان می‌دانند ـ مترجم

۲. «بازگشت اسلام» (The Return of Islam) عنوان رساله‌ای به قلم برنارد لوئیس است ـ مترجم

مردمان غیر مسلمان است [۱۰۴] و این یک اصل اسلامی است که در قرن هفتم میلادی حک شده است. در این میان تاریخ و سیاست و اقتصاد محلی از اعراب ندارند. اسلام اسلام است، مشرق‌زمین مشرق‌زمین است، و لطفاً همهٔ افکارتان را درمورد چیزهایی از قبیل «جناح راست»، «جناح چپ»، «انقلاب»، و «تغییر» به جهان تخیلی «والت دیسنی» باز گردانید.

اگر این‌گونه «همان‌گویی»ها، ادعاها، نفی‌ها و انکارها در عرصهٔ هیچ مبحثی مگر شرق‌شناسی در نزد تاریخ‌نویسان و جامعه‌شناسان و اقتصاددانان و بشرگرایان آشنا جلوه نکرده است، علت کاملاً روشن است: شرق‌شناسی هم مانند موضوعاتی که مدعی است به آنها مربوط می‌شود به هیچ اندیشه‌ای رخصت نداده است که آرامش عمیق آن‌را مختل سازد. اما شرق‌شناسان عصر جدید (یا اگر بخواهیم با عنوان جدیدشان از آنان یاد کنیم، «کارشناسان شرایط محل» در عصر جدید) در دوایر و نهادهای مربوط به زبان عقب ننشسته از خود سلب مسئولیت نکرده‌اند. برعکس، آنان از رهنمودهای گیب بهره برده‌اند. امروزه در زمینهٔ مبحثی که هارولد لاسول[1] آن‌را «علوم مربوط به راه و روش» خوانده است بسیاری از آنان را نمی‌توان از سایر «کارشناسان» و «رایزنان» تشخیص داد [۱۰۵]. از این‌رو، امکانات نظامی ـ ملی ـ امنیتی همکاری یا اتحادی (مثلاً) بین یک کارشناس «تجزیه و تحلیل خصوصیات ملی» و یک کارشناس نهادهای اسلامی به سرعت درک و تأیید شد (به خاطر مقتضیات، اگر نه به خاطر هیچ چیز دیگر). هرچه باشد، از پایان جنگ جهانی دوم به بعد، «غرب» یک دشمن هوشیار توتالیتر در برابر خود داشت که در میان ملل زودباور «مشرق‌زمینی» (آفریقایی، آسیایی، عقب مانده) متحدانی کسب می‌کرد. برای راه بستن بر دشمن چه از آن به که در برابر ذهن غیرمنطقی مشرق‌زمینیان به گونه‌ای افادهٔ مرام شود که فقط راه و رسم خود مشرق‌زمینیان باشد؟ از این‌رو بود که دوز و کلکهای استادانه‌ای سر هم بند شد: از قبیل روش تطمیع و تهدید، گروهبندی «اتحاد برای پیشرفت»، سیتو[2] و غیره که همهٔ آنها مبتنی بر «اطلاعات» سنتی‌ای بودند که برای برآوردن هدف مورد نظر رنگ و جلای جدید یافته بودند[3].

بدین‌گونه، همزمان با بروز آشوب انقلابی در مشرق‌زمین اسلامی، جامعه‌شناسان به ما یادآوری می‌کنند که اعراب به «شفاهیات» معتادند [۱۰۶] و اقتصاددانان (که همان شرق‌شناسان «بازگردانی شده» باشند) چنین نظر می‌دهند که برای اسلام نه سرمایه‌داری چاره‌ساز است و نه سوسیالیسم [۱۰۷]. در همان

---

۱. Harold Laswell، جامعه‌شناس آمریکایی در قرن بیستم ـ مترجم

۲. سازمان پیمان آسیای جنوب شرقی ـ مترجم

۳. به این رشته می‌توان «پیمان بغداد» را افزود که بعداً به «سازمان پیمان مرکزی» (سنتو) تغییر نام داد و در شکل نهایی‌اش پاکستان و ایران و ترکیه و بریتانیا را در بر می‌گرفت ـ مترجم

زمان‌که جنبشهای ضد استعماری در سراسر مشرق‌زمین نضج می‌یابد و درواقع آن‌را متحد می‌کند، شرق‌شناسان کل ماجرا را محکوم می‌کنند و آن‌را نه تنها مایهٔ مزاحمت می‌دانند بلکه اهانتی به کشورهای دمکرات غربی هم. در عصری که جهان با مسائل شگرف و مهمی (از قبیل خطر نابودی ناشی از انفجار هسته‌ای، کمیابی شدید مواد و منابع، و گسترش بی‌سابقهٔ خواستهای بشری برای نیل به آزادی و عدالت اجتماعی و مساوات اقتصادی) روبه‌رو بود، می‌دیدیم که کاریکاتورهای عوام‌پسندی از مشرق‌زمین رسم می‌شد و مورد بهره‌برداری سیاستمدارانی قرار می‌گرفت که منبع ایدئولوژیکشان نه تنها تکنوکراتهای نیمه باسواد بلکه شرق‌شناسان بسیار باسواد بودند. در این مرحله است که عرب‌شناسان دارای ابهت افسانه‌ای در وزارت خارجهٔ آمریکا هشدار می‌دهند که اعراب قصد دارند بر جهان مسلط شوند. چینیان حیله‌گر، هندیان نیمه برهنه، و مسلمانان توسری خور به‌صورت کرکسهایی توصیف می‌شوند که می‌خواهند از سخاوت «ما» بهره‌مند گردند. اینها هنگامی که «غرب به کمونیستها می‌بازدشان» یا تسلیم غریزه‌های شرقی اصلاح نشدهٔ خودشان می‌شوند محکوم می‌گردند. در این میان تفاوت بین این دو مورد چندان اهمیتی ندارد.

این‌گونه رویکردهای شرق‌شناسان معاصر مطبوعات و اذهان مردم را اشباع می‌کنند. فی‌المثل، اعراب به‌صورت شهوترانان فاسد، شتر سوار، تروریست، و بینی عقابی مجسم می‌شوند. همواره این فرض در گوشه و کنار اذهان موجود است که با آنکه مصرف کنندهٔ غربی در اقلیت است، او محق است که بخش اعظم جهان را یا مالک باشد یا خرج خود کند یا هردو. چرا؟ برای آنکه او، برخلاف انسان مشرق‌زمینی، انسان واقعی است. در حال حاضر بهترین مثال یا نمونه‌ای که از این امر موجود است پدیده‌ای است که انور عبدالملک[1] آن‌را «سیطره‌جویی اقلیتهای مالک» و اندیشهٔ «بشر مرکزی» در اتحاد با اندیشهٔ «اروپا مرکزی» می‌نامد. مفهوم این گفته آن است که یک آدم غربی متعلق به طبقهٔ متوسط این را حق بشری خود می‌داند که نه تنها جهان غیرسفیدپوستان را اداره کند، بلکه مالک آن باشد، صرفاً به این دلیل که به موجب اصل مسلم اولیه، جهان غیرسفیدپوست به آن اندازه متمدن نیست که «ما» هستیم. برای اندیشهٔ «بشرزدایی شده» مثالی ناب‌تر و خالص‌تر از این نمی‌توان آورد.

به یک تعبیر، محدودیتهای شرق‌شناسی چنان‌که پیش‌تر گفتم همان محدودیتهایی هستند که در دنبال نادیده گرفتن بشری بودن فرهنگی دیگر و انسانهایی دیگر و منطقه‌ای دیگر و خلاصه کردن این چیزها به چند مبنای اولیه و اساسی پدید می‌آیند. اما شرق‌شناسی از این مرحله هم گامی به جلوتر نهاده است:

---

۱. توصیفش پیش‌تر آمده است ـ مترجم

شرق‌شناسی بر مشرق‌زمین به‌صورت موجودی می‌نگرد که وجودش نه تنها در معرض تماشای غرب است بلکه اصولاً بر محورهای زمان و مکان، برای غرب بی‌حرکت و بلاتغییر مانده است. موفقیتهای نوشتاری و توصیفی شرق‌شناسی چنان چشمگیر بوده است که از «برکت» آنها ادوار کاملی از تاریخ فرهنگی و سیاسی و اجتماعی مشرق‌زمین صرفاً پاسخی یا واکنشی در برابر جهان غرب تلقی می‌شوند. غرب آن است که عمل می‌کند و شرق آن است که منفعل است و واکنش نشان می‌دهد. در رابطه با یک یک جنبه‌های رفتار مشرق‌زمین، غرب ناظر و داور است و در عین‌حال نقش هیئت منصفه را ایفا می‌کند. بااین‌حال اگر تاریخ در جریان قرن بیستم تغییراتی نهادی و بنیادی در مشرق‌زمین و برای مشرق‌زمین پدید آورده است، شرق‌شناس مبهوت مانده است و نمی‌تواند این را دریابد که تا اندازه‌ای:

> رهبران و روشنفکران و برنامه‌ریزان جدید [شرقی] از تجربیات تلخ سلفهایشان درس بسیار آموخته‌اند. اینان به‌علاوه از دگرگونیهای ساختاری و نهادی‌ای که در این فاصلهٔ زمانی پدید آمده‌اند بهره برده‌اند و نیز از این واقعیت بهره‌مند شده‌اند که آنان برای شکل دادن به آیندهٔ کشورهایشان آزادی عمل بسیار بیشتری دارند. به‌علاوه آنان اعتماد به نفس بیشتری دارند و شاید کمی هم گستاخند. آنان دیگر مجبور نیستند کارهایشان را با این امید انجام دهند که هیئت منصفهٔ نامرئی جهان غرب حکم مساعدی در حقشان صادر کند.آنان با جهان غرب در گفت‌وگو نیستند بلکه با هموطنان خودشان سخن می‌گویند (۱۰۸)

به‌علاوه، شرق‌شناس چنین فرض می‌کند که اگر متونی که خوانده است او را برای بعضی از پدیده‌ها آماده نکرده‌اند، یا علت آنکه بیگانگان در مشرق‌زمین آشوبی به پا کرده‌اند آن است که مشرق‌زمین نادان و گمراه است. هیچ‌یک از متون متعدد شرق‌شناسانه‌ای که دربارهٔ اسلام نوشته شده‌اند، از جمله معتبرترین و مفصل‌ترینشان که *تاریخ اسلام کمبریج*[1] باشد، نمی‌تواند خواننده را برای آنچه از سال ۱۹۴۸ به بعد در مصر یا فلسطین یا عراق یا سوریه یا لبنان یا یمن رخ داده است آماده کند. هنگامی که اندیشه‌های متحجر و بلاتغییر دربارهٔ اسلام حتی به کار خوشبین‌ترین شرق‌شناسان نمی‌خورند، شخص به مجموعه‌ای از عبارات و جملات مختص جامعه‌شناسی «شرقی گردانیده شده» متوسل می‌شود، یعنی به کلمات و عبارات تجریدی خریدارپسندی مانند «نخبگان»، «ثبات سیاسی»، «نوآوری»، و «رشد و توسعهٔ نهادها». اینها همه عباراتی هستند که خرد و درایت شرق‌شناسانه بر آنها صحه گذارده است. در این

1. The Cambridge History of Islam

میان، شکافی که دائماً ژرف‌تر و خطرناک‌تر می‌شود شرق و غرب را از هم جدا می‌سازد.

بحران جاری ناهمخوانی بین نوشتار و واقعیت را به گونهٔ چشمگیرتری نشان می‌دهد. با این‌حال، من مایلم در این بررسی شرق‌شناسی نه تنها منابع نظرات شرق‌شناسی را برملا کنم بلکه درخصوص اهمیت شرق‌شناسی مداقه‌ای صورت دهم، زیرا روشنفکر امروزی به درستی چنین احساس می‌کند که نادیده گرفتن بخشی از جهان‌که اکنون به وضوح دامنهٔ اثراتش به سوی او کشیده می‌شود در حکم اجتناب از واقعیت خواهد بود. بشرگرایان کراراً توجه خود را به موضوعاتی برای پژوهش محدود کرده‌اند که به‌صورت تقسیم شده و جدا از هم پیش چشم آنان قرار داده شده است. هدف یا آرزوی کاهش ناپذیر رشته‌هایی مانند شرق‌شناسی آن بوده است که بر تمامی مشرق‌زمین احاطه یابد و آن‌را خوب درک کند نه بر بخشهای محدودی از آن مانند این نویسنده یا آن مجموعه از متون. و همین رشته‌ها هستند که بشرگرایان نه بر آنها درست نگریسته‌اند و نه از آنها چیزی آموخته‌اند. اما شرق‌شناسی (همراه با روکشهای ایمنی‌ای از قبیل «تاریخ» و «ادبیات» و «علوم انسانی» و به رغم آرزوها و هدفهای بلندپروازانه‌اش) درگیر شرایط تاریخی و دنیوی‌ای است که کوشیده است آنها را در پس دانش‌گرایی و دعوت به منطق‌گرایی پنهان کند؛ و این حائلها را غالباً به گونه‌ای پرطمطراق و چشمگیر عرضه می‌دارد. روشنفکر عصر حاضر می‌تواند از شرق‌شناسی بیاموزد که چگونه از یک طرف دامنهٔ ادعاهای رشتهٔ تحقیقی‌اش را یا محدود کند یا به گونهٔ واقع‌بینانه‌ای گسترش دهد و از طرف دیگر زمینهٔ بشری‌ای را (یا به قول ییتس[1] دکان کهنه فروشی قلب را) ببیند که متون، بینشها، روشها، و رشته‌ها در آن آغاز می‌شوند، رشد می‌کنند، گسترش می‌یابند، و رو به فساد و زوال می‌روند. بررسی شرق‌شناسی در عین‌حال در حکم طرق روشنفکرانه‌ای است برای پرداختن به آن دسته از مسائل روش‌شناختی که تاریخ در چهارچوب موضوع (به اصطلاح) مورد بحث شرق‌شناسی (یعنی مشرق‌زمین) مطرحشان کرده است. ولی پیش از آن، باید عملاً ارزشهای بشرگرایانه‌ای را ملاحظه کنیم که شرق‌شناسی از رهگذر دامنه، فعالیتها، تجربیات، و ساختارهای خود چنان تضعیفشان کرده که چیزی به اضمحلالشان نمانده است.

---

1. Yates

بخش دوم: ساختارها و نوساختارهای شرق‌شناسی

«هنگامی که سید عمر، نقیب الاشراف (یا سرور و مقتدای کسانی که از پیامبر نسب دارند)... یکی از دخترانش را در حدود ۴۵ سال پیش شوهر داد، مرد جوانی که پیشاپیش صف [میهمانان] گام بر می‌داشت شکافی در شکمش بریده بخش بزرگی از روده‌هایش را به در آورده بود و آن‌را بر سینی بزرگی که پیش روی داشت حمل می‌کرد. پس از ختم مراسم، روده‌هایش را دوباره در شکم جای داد و چندین روز بستری ماند تا سرانجام از اثرات آن کار سفیهانه و نفرت‌آور بهبود یافت».

ادوارد ویلیام لین[1]، شرحی از آداب و رسوم مصریان عصر جدید[2]

«... چنانچه این امپراتوری سقوط کند، چه از رهگذر انقلابی در قسطنطنیه چه به علت از کف رفتن متوالی اراضی، قدرتهای اروپایی یک یک قطعات جدا شده را به‌صورت تحت‌الحمایهٔ خود تصرف خواهند کرد و تعلق گرفتن هر قطعه به هر قدرتی منطبق بر مصوبات کنگره خواهد بود، به‌طوری که این تحت الحمایه‌ها که مشخصات و حدود و ثغورشان با توجه به همسایگان و ایمنی مرزها و همخوانی دین و اخلاقیات و منافع تعیین می‌شود... فقط به حاکمیت و سرآوری قدرتهای مربوطه پایبند باشند. این‌گونه حاکمیت و سرآوری که در اینجا بدین صورت تعریف می‌گردد و به‌عنوان حق اروپا مسجل گردانیده می‌شود در چهارچوب حق اشغال، عمدتاً مربوط به بخشهایی از اراضی و سواحل خواهد بود که در نظر باشد در آنها یا شهرهای آزاد پدید آورده شوند یا مستعمرات اروپایی یا بنادر و ترتیباتی و مراتبی برای بازرگانی... این چیزی نیست مگر یک حاکمیت مسلّح و تمدن‌بخش که یک یک قدرتهای اروپایی بر تحت‌الحمایه‌های خود اعمال خواهند کرد. این حاکمیت وجود خود و ملیتهای تحت سرآوری را در زیر پرچم یک ملت نیرومندتر تضمین خواهد کرد...[3]»

آلفونس دو لامارتین[4]، *سفر در مشرق‌زمین*[5]

---

1. Edward William Lane
2. An Account of the Manners and Customs of the Modern Egyptians
۳. نویسنده تمامی این قطعهٔ دوم (به نقل از آلفونس دو لامارتین) را فقط به زبان اولیه (فرانسه) نقل کرده است و ترجمه‌ای ارائه نداده است. احتمالاً می‌خواسته است در هر ترجمه‌ای متن عیناً نقل بشود. ولی مترجم به علت طول قطعه از آوردن عین متن فرانسه در اینجا خودداری می‌ورزد و چندان موجبی برای این کار نمی‌بیند، مگر در مواردی که قطعهٔ کوتاهی فقط به زبان فرانسه ـ یا فقط به زبانی مگر زبان اصل کتاب یعنی انگلیسی ـ نقل شده باشد ـ مترجم.
4. Alphonse de Lamartine
5. Voyage en Orient

I

مرزهای تغییریافته، مسائل از نو تعریف شده، دین سکولاریزه

گوستاو فلوبر در سال ۱۸۸۰ در گذشت و آخرین کتاب او، موسوم به *بووار و پکوشه*[1] ناتمام ماند. این یک داستان خنده‌آور و یک اثر شبیه به یک دانشنامه بود که موضوعش عبارت بود از فساد یا زوال دانش از یک طرف و بلاهت نهفته در کارهای بشر از طرف دیگر. ولی به رغم ناتمام ماندن کتاب، رئوس اساسی بینش نویسنده روشن است و جزئیات مفصلی که در داستان آمده است آن نکات را تقویت می‌کند. دو کارمندی که ذکرشان در کتاب آمده است به طبقهٔ سرمایه‌دار متوسط‌الحال تعلق دارند و از آنجا که میراث کلان غیرمنتظره‌ای نصیب یکی از آن دو شده است شهر را ترک می‌گویند تا بقیهٔ عمرشان را در ملکی در روستا بگذرانند و هر آنچه می‌خواهند انجام دهند («هر کاری که مطابق میلمان باشد خواهیم کرد!»)[2]. آن‌طور که فلوبر احوال آن دو را بیان می‌دارد، «بووار» و «پکوشه» در جریان پی‌گیری هر آنچه دوست می‌دارند خود را در حال گشت‌وگذار و تفرجی می‌یابند، هم عملی و هم نظری، در عرصه‌های کشاورزی، تاریخ، شیمی، آموزش و پرورش، باستان‌شناسی، و ادبیات. ولی هیچ‌گاه به نتایج موفقیت‌آمیز دست نمی‌یابند. آن دو همچون مسافرانی که عرصهٔ حرکتشان زمان و دانش است از میان قلمروهای دانش می‌گذرند و در این راه دچار سرخوردگیها و مصیبتها و ناکامیهایی می‌شوند که معمولاً در انتظار آماتورهای غیرفرهیخته است. درواقع عرصه‌ای که آن دو از میانش می‌گذرند تمامی

---

1. Bovard et Pécuchet
2. Nous ferons tout ce que nous plairal

تجربهٔ قرن نوزدهم است که آدم را از عالم خواب و خیال به در می‌آورد و به قول شارل مورازه[1] نشان می‌داد که «بورژواهای فاتح» درواقع قربانیان ندانم‌کاریها و بی‌لیاقتیها و حقارتهای خودشان هستند. هر شور و شوقی به یک الگوی تکراری و کسالت‌آور بدل می‌شود و هر رشته‌ای و هرگونه دانشی از مرحلهٔ امید و قدرت به دور می‌رود و کارش به بی‌نظمی و ناکامی و اندوه می‌کشد.

در میان طرحهایی که فلوبر برای مرحلهٔ پایانی این تصویر نومیدی ارائه داده است، دو طرح در اینجا برای ما درخور توجه ویژه‌اند. دو مردی که ذکرشان رفت دربارهٔ آیندهٔ بشر به بحث می‌نشینند. پکوشه آیندهٔ بشر را به گونه‌ای می‌بیند که گویی از پشت شیشهٔ سیاه‌رنگی بر آن نگریسته می‌شود ولی بووار همان آینده را روشن و درخشان می‌بیند:

> بشر عصر جدید در پیشرفت است، اروپا به وسیلهٔ آسیا حیاتی نو خواهد یافت. قانون تاریخی‌ای که به موجب آن تمدن از شرق به سوی غرب سیر می‌کند... این دو نوع بشریت سرانجام به هم پیوند خواهند خورد (۱).

این پژواک واضح سخنان کینه[2] نشانهٔ آغاز یکی دیگر از دوره‌های تناوبی شور و شوق و، در دنبال آن، سرخوردگی و بیرون آمدن از خواب غفلت است که آن دو مرد پشت سر می‌گذارند. یادداشتهای فلوبر نشان می‌دهند که طرحی که بووار پیش‌بینی می‌کند مانند همهٔ طرحهای دیگر او به دیوار واقعیت اصابت می‌کند و به ناکامی می‌کشد. این‌بار موجب ناکامی آن است که سر و کلهٔ چند ژاندارم پیدا می‌شود که بووار را به فساد اخلاق و فسق و فجور متهم می‌کنند. ولی چند سطر پایین‌تر، عامل دوم درخور توجه رؤیت می‌شود. آن دو مرد در آن واحد به یکدیگر اعتراف می‌کنند که آرزوی نهانشان آن است که به کار اداریشان باز گردند و دیگربار ثبّات و نسخه‌بردار بشوند. میزتحریر دونفره‌ای سفارش می‌دهند و چند کتاب و مداد و مداد پاک‌کن می‌خرند و، در پایان طرح فلوبر، «مشغول کار می‌شوند». بووار و پکوشه که کارشان را با کوشش به منظور کسب دانش و به کار بستن مستقیم و بلاواسطهٔ آن آغاز کرده بودند سرانجام سیر قهقرایی می‌پیمایند و کارشان به آنجا می‌کشد که بی‌آنکه هیچ نظری یا انتقادی در پیش گذارند متون را یکی پس از دیگری استنساخ کنند.

با آنکه اندیشهٔ بووار مبنی بر اینکه آسیا به اروپا حیاتی نو ببخشد کامل بیان نشده است، آن اندیشه

---

۱. Charles Morazé، مورخ فرانسوی در قرن بیستم و نویسندهٔ کتاب *بورژوازی فرانسه در قرون هیجدهم الی بیستم* ـ مترجم

۲. Edgar Quinet، وصفش در پانوشتهای پیشین آمده است ـ مترجم.

(و اینکه بر میز تحریر نسخه‌بردار چه شکلی به خود می‌گیرد) می‌تواند به چند شکل مهم توصیف گردد. این بینش یا اندیشه، مانند بسیاری از اندیشه‌های دیگر آن دو مرد، «جهانی» است و در عین‌حال دارای توانایی «بازسازی» است و نشانه‌ای از احساس فلوبر است مبنی بر آنکه در قرن او (قرن نوزدهم) تمایلی وجود دارد به بازسازی جهان بر طبق بینش ابتکارآمیزی که گاه با یک روش ویژهٔ علمی همراه باشد. از میان اندیشه‌هایی که فلوبر در این زمینه در ذهن دارد می‌توان به مدینه‌های فاضلهٔ («اوتوپی»ها) سن سیمون[1] و فوریه[2] اشاره کرد و نیز به حیات بخشی مجدد علمی به بشریت بدان‌گونه که کنت[3] در نظر داشته است، و به همهٔ «ادیان» فنی[4] یا غیرمذهبی ایدئولوگها، پوزیتیویستها، پیروان نظرات التقاطی، معتقدان به سحر و جادو و طالع‌بینی، سنت‌گرایان، و ایدئالیست‌هایی مانند دستوت دو تراسی، کابانیس، میشله، کوزن، پرودون، کورنو، کابه، ژانت، و لامنه[5] (۲). بووار و پکوشه در سراسر رمان به آرمانهای گوناگون این‌گونه شخصیتها علاقه نشان می‌دهند. سپس، در دنبال فرو ریختن کاخ رفیع آن آرمانها، آن دو راهشان را ادامه می‌دهند تا آرمانهایی جدید کسب کنند، ولی نتیجه‌ای به از پیش عایدشان نمی‌شود.

ریشه‌های این‌گونه هدفهای بزرگ بازنگرانه (رویزیونیستی) به گونهٔ کاملاً ویژه‌ای از رمانتیسم مایه دارند. باید به یاد آوریم که یک بخش بزرگ طرح مذهبی و اندیشه‌ای اواخر قرن هیجدهم تا چه اندازه‌ای در حکم الهیات بازسازی شده بود ـ پدیده‌ای که آبرامز[6] آن‌را «گرایش طبیعی به ماوراء الطبیعه» خوانده است. این نوع اندیشه توسط رویکردهای معمول قرن نوزدهم به پیش رانده می‌شود که «فلوبر» در داستان بووار و پکوشه در معرض طنز قرارشان داده است. بنابراین، فکر کسب یا اعطاء حیات مجدد (یا رنگ و جلای جدید یافتن) ریشه در چیزهایی از این‌گونه دارد:

...[این عبارت بود از] یک گرایش رمانتیک واضح و چشمگیر، در دنبال منطق‌گرایی و رفتار به قاعدهٔ عصر روشنگری[7]... [برای بازگشت به] حالت با ابهت و رموز فوق منطق داستانها و

---

1. Saint ـ Simon
2. Fourier
3. Comte
4. احتمال می‌رود که منظور نویسنده از «فنی» عبارت باشد از «مبتنی بر فن یا علم یا روش مشخص» ـ مترجم
5. Destutt de Tracy, Cabanis, Michelet, Cousin, Proudhon, Cournot, Cabet, Janet, Lamennais
6. M.H.Abrams
7. Enlightenment، به معنای «روشنگری» یا «عصر روشنگری». در اینجا اسم خاص است و به جنبش فلسفی قرن هیجدهم اشاره دارد که مشخصهٔ عمدهٔ آن تکیه بر اهمیت منطق و نیز بررسی منتقدانهٔ اندیشه‌های موجود و نهادهای اجتماعی بود ـ مترجم

نظریه‌های مسیحیت و مناقشات خشن و ورق برگشتنهای ناگهانی و شدید ضمیر درون مسیحیت [یعنی برای احیاء چیزهایی] که بر پاشنهٔ جنبه‌های افراطی تخریب و آفرینش می‌چرخند، یعنی بر دوزخ و بهشت، تبعید و پیوند مجدد، مرگ و زایش دوباره، اندوه و شعف، از کف رفتن بهشت و بازیابی بهشت، و.... اما نویسندگان رومانتیک از آنجا که لاجرم پس از عصر روشنگری می‌زیستند این موضوعات کهن را با تفاوتهایی احیاء کردند. آنان کوشیدند نگرش کلی بر جامعهٔ بشری و سرنوشت بشری، تضادهای مربوط به ماهیت وجود، و ارزشهای اساسی میراث مذهبیشان را نجات دهند و بدین منظور آنها را به گونه‌ای بازسازی کنند که برای زمان حاضر مقبول روشنفکران باشد و از دیدگاه احساسی ذی‌ربط باشد (۲).

آنچه بووار در ذهن داشت (یعنی نوسازی و اصلاح اروپا توسط آسیا) یک اندیشهٔ «رمانتیک» (یعنی مبتنی بر رمانتیسم) به‌شمار می‌رفت که بر اذهان نفوذ بسیار داشت. فی‌المثل، فریدریش شلگل و نوفالیس[1] به هموطنانشان(و به‌طور کلی به اروپاییان) توصیه می‌کردند که دربارهٔ هندوستان مطالعه‌ای تفصیلی انجام دهند زیرا، به عقیدهٔ آنان، دین و فرهنگ هندوستان بود که می‌توانست مادی‌گرایی و مکانیسم‌گرایی (و جمهوری‌خواهی) فرهنگ غربی را شکست دهد. و از این شکست، اروپایی نوین بر می‌خاست و جانی تازه می‌گرفت. در این توصیه‌ها نگرش توراتی و انجیلی مبتنی بر مرگ، زایش دوباره، و رستگاری را به وضوح می‌توان دید. به‌علاوه، طرح شرق‌شناسی رمانتیک (مبتنی بر رمانتیسم) صرفاً مورد خاصی از یک گرایش کلی نبود، بلکه یک عامل نیرومند شکل دادن به خود گرایش بود. رمن شواب[2] در کتاب *رنسانس شرقی*[3] به گونه‌ای کاملاً قانع کننده در همین جهت استدلال کرده است. ولی آنچه اهمیت بیشتر داشت خود آسیا نبود بلکه «فایده» آسیا برای اروپای نوین بود. از این‌رو، هر آن‌کس که همچون شلگل یا فرانتس بپ یک زبان شرقی را نیک فرا می‌گرفت یک قهرمان عوالم روحانی و اخلاقی یا یک شوالیهٔ سلحشور و سیار به‌شمار می‌رفت که ره‌آورد سفرش عبارت بود از حس رسالت عالیه و مقدسی که اروپا زمانی داشت و اکنون از دست داده بود. دقیقاً همین احساس است که «ادیان» سکولر بعدی (که فلوبر تصویری از آنها به‌دست داده است) در قرن نوزدهم به پیش می‌برندش. اگوست کنت[4] از شلگل و وردزورث و شاتوبریان[5] دست کمی نداشت، بلکه همچون بووار (کاراکتر داستان

---

۱. Novalis، شاعر آلمانی، دارای سبک رمانتیک، در اواخر قرن هیجدهم ـ مترجم

2. Raymond Schwab

3 La Renaissance orientale

٤. Auguste Comte، فیلسوف و ریاضی‌دان فرانسوی قرون هیجدهم و نوزدهم. «کنت» بنیان‌گذار فلسفهٔ پوزیتیویسم بود ـ مترجم

٥. ذکری از احوال «شلگل» و «ویلیام وردزورث» و «شاتوبریان» قبلاً آمده است ـ مترجم

فلوبر) معتقد به یک اسطورهٔ سکولر مابعد «عصر روشنگری» بود و آن‌را توصیه و تبلیغ می‌کرد. اما خطوط و رئوس اصلی این اسطورهٔ سکولر به وضوح بر مسیحیت منطبق هستند.

فلوبر به بووار و پکوشه رخصت می‌دهد که از ابتدای داستان الی پایان آن، که به گونه‌ای خنده‌آور صحنه‌ای است از گمراهی، اندیشه‌های «بازنگرانه» در سر بپرورانند. او بدین‌گونه توجه خواننده را به نقص مشترک همهٔ طرحهای ذهن بشر جلب می‌کند. فلوبر با وضوح کامل می‌دید که در پس این «اندیشهٔ مکتسب و مقبول» یعنی اندیشهٔ «اروپای جان تازه گرفته از آسیا» غرور و گستاخی‌ای نهفته است که بس زیانبخش و مخرب است. معنای این اندیشه آن بود که بدون روش و رهنمود عقلا برای تبدیل مناطق وسیع جغرافیایی به وجودهایی که درمان‌پذیر و اداره‌پذیر باشند نه اروپا به چیزی می‌ارزد و نه آسیا. بنابراین در کنه قضیه، اروپا و آسیا عبارت بودند از «اروپای ما» و «آسیای ما» ــ یا آن‌گونه که شوپنهاور[1] بیان داشته است: «آنچه ما اراده می‌کنیم و عرضه می‌داریم». قوانین یا قواعد تاریخ درواقع عبارت بودند از قوانین یا قواعد تاریخ‌نویسان، درست به همان‌گونه که «دو شکل بشریت» توجه اذهان را چندان به سوی واقعیت ملموس جلب نمی‌کردند، بلکه به سوی این خاصیت یا این توانایی اروپایی جلب می‌کردند که تمایزات بشرساخته را اجتناب ناپذیر جلوه دهد. در مورد نیمهٔ دیگر عبارت، یعنی «سرانجام به هم پیوند خواهند خورد»، می‌توان گفت که در اینجا فلوبر بی‌اعتنایی علم به واقعیت را مورد تمسخر قرار می‌دهد، علمی که وجود بشر را به گونه‌ای تشریح می‌کرد که گویی وجودی خنثی و فاقد تعامل با جهان اطراف خویش است. ولی او هر علمی را مسخره نمی‌کرد بلکه علم اروپایی را مسخره می‌کرد که حالتی پر شور و شوق و حتی حالتی مسیح‌گونه به خود گرفته بود و پیروزیهایش از جمله عبارت بودند از انقلابها و جنگها و سرکوبیهای به ناکامی کشیده و ولعی سیری‌ناپذیر نسبت به اینکه اندیشه‌های سترک «کتابی» را ساده‌لوحانه و «دن کیشوت وار» به فوریت اجرا کند. نکته‌ای که این‌گونه دانش هیچ‌گاه درک نکرد یا بدان نپرداخت آن بود که دچار یک احساس بی‌گناهی ناخودآگاه و ریشه گرفته بود و به‌علاوه در برابر واقعیت قد علم می‌کرد. هنگامی که بووار نقش دانشمند را ایفا می‌کند ساده‌لوحانه چنین فرض می‌کند که علم صرفاً موجود است، واقعیت همان چیزی است که دانشمند واقعیت می‌خواندش، و اینکه دانشمند ابله است یا ژرف‌بین حائز اهمیت نیست. او و هرکسی که همچون او می‌اندیشد از درک این نکته ناتوان است که شاید مشرق‌زمین مایل نباشد که در دمیدن جان تازه به کالبد اروپا شرکت جوید و نیز متوجه نیست که اروپا در آستانهٔ آن نیست که خود را

---

۱. Arthur Schopenhauer، فیلسوف آلمانی قرون هیجدهم و نوزدهم. به بدبینی شهرت داشت ـ مترجم

براساس موازین دمکراتیک با آسیاییان زردپوست یا قهوه‌ای پوست پیوند دهد. سخن کوتاه، چنین دانشمندی در نمی‌یابد که در علمش ارادهٔ خودپسندانه‌ای نسبت به اعمال قدرت نهفته است و این پدیده است که آب و دانهٔ کوششهای او را تأمین می‌کند و بلندپروازی او را به فساد می‌کشاند.

البته فلوبر در داستانش ترتیبی می‌دهد که آن دو ابله وادار گردند سخت درگیر این دشواریها بشوند. بووار و پکوشه این را می‌آموزند که اصلح آن است که در آن واحد درگیر اندیشه‌ها و درگیر واقعیتها نشوند. خاتمه یا نتیجه‌گیری داستان عبارت است از تصویر آن دو در حالی‌که اکنون کاملاً خوشنودند که اندیشه‌های مورد پسند خود را با امانت و وفاداری از کتاب بر کاغذ ثبت کنند. برای آن دو، از این پس دیگر لازم نیست دانش بر واقعیت تطبیق داده شود. دانش چیزی است که از متنی به متن دیگر خاموش و بی‌صدا انتقال داده می‌شود، بی‌آنکه نظری دربارهٔ آن بیان گردد. اندیشه بی‌آنکه هویت اندیشنده و راوی معلوم باشد نشر می‌یابد و بی‌آنکه به کسی نسبت داده شود تکرار می‌گردد. در این داستان، اندیشه‌ها، به معنای تحت‌اللفظ عبارت، به‌صورت اندیشه‌های مکتسب[1] در آمده‌اند. آنچه مهم است آن است که اندیشه‌ها «موجود» هستند و باید بدون هیچ‌گونه نظر انتقادآمیزی تکرارشان کرد، بازتابشان داد، و بازهم بازتابشان داد.

این بخش که به شکلی بسیار فشرده از یادداشتهایی برگرفته شده است که فلوبر در مورد کتاب بووار و پکوشه نوشته است می‌تواند چهارچوب ساختارهای مشخصاً نوین شرق‌شناسی را نشان دهد که در تحلیل نهایی رشته‌ای یا مبحثی است از میان مکاتب ایمان‌گونهٔ غیر مذهبی (یا شبه مذهبی) در اروپای قرن نوزدهم. ما تا اینجا خصوصیات دامنهٔ کلی اندیشه دربارهٔ مشرق‌زمین را بیان داشته‌ایم. منظور خصوصیات اندیشه‌هایی است که پس از گذر از ادوار قرون وسطی و رنسانس به اروپای عصر جدیدتر رسیدند؛ و باید توجه کرد که برای اروپای دورهٔ رنسانس اسلام در حکم «مشرق‌زمین اساسی» بود. اما در قرن هیجدهم چند عامل جدید و به هم پیوسته پدید آمد که نشان از فرا رسیدن مرحلهٔ تبلیغ مسیحیت می‌داد. رئوس اساسی این مرحله را فلوبر بعدها از نو در آثارش بیان داشت.

یکی از آن رئوس اساسی آن است که از دیدگاه اروپاییان، مشرق‌زمین آغاز بدان کرد که از حدود جهان اسلام بس فراتر رود. این تغییر «کمّی» تا حد زیادی معلول ادامه و گسترش سیاحت و تجسس اروپاییان در بقیهٔ جهان بود. نفوذ فزایندهٔ کتابها و رسالات مربوط به سفر و سیاحت، مدینه‌های فاضلهٔ تخیلی، سفرهای دارای هدف اخلاقی، و گزارشهای علمی توجه اذهان را بیش از پیش به مشرق‌زمین جلب کرد (هم به گونه‌ای دقیق‌تر و هم به گونه‌ای وسیع‌تر). اگر شرق‌شناسی در درجهٔ نخست مدیون

1. Idées Reçues

کشفیات ثمر بخش «آنکتیل دو پرون» و «جونز» در مشرق‌زمین در ثلث آخر قرن هفدهم باشد، بر این کشفیات باید در زمینهٔ وسیع‌تری نگریست. و این زمینهٔ وسیع‌تر توسط این اشخاص یا از رهگذر این پدیده‌ها فراهم آمده بود: کوک[1] و بوگنویل[2]، سفرهای دریایی تورنفور[3] و آدانسون[4]، کتاب *تاریخ دریانوردی در سرزمینهای جنوبی*[5] به قلم پرزیدان دو بروس[6]، بازرگانان فرانسوی در منطقهٔ اقیانوس آرام، مبلغان مسیحی فرقهٔ «ژزوئیت» در چین و در قارهٔ آمریکا، سفرهای اکتشافی و گزارشهای ویلیام دامپیر[7]، و بسی خیالپروری در مورد غولها، مردمان پاتاگونی[8]، آدمهای وحشی و ددمنش، بومیان، و هیولاهای ظاهراً مقیم سرزمینهای دوردست شرق، غرب، جنوب، و شمال نسبت به اروپا. اما در رابطه با همهٔ این افقهای گسترش یابنده، اروپا در جایگاه والای مرکزی قرار داشت و ناظر عالیه به‌شمار می‌رفت (یا آن‌طور که در کتاب *شهروند جهان*[9] به قلم گلدسمیث[10] آمده است، عمدتاً در معرض نظاره بود). موجب را باید در این واقعیت جست‌وجو کرد که پا به پای پیشروی اروپاییان به سوی جهان خارج، احساس قدرت فرهنگی اروپا تقویت شد. نه تنها از رهگذر وجود شرکتهای متعددی که نام «هند» برخود داشتند، بلکه از خمیرمایهٔ افسانه‌های سیاحان، مستعمراتی پدید آمدند و چشم‌اندازهای «نژاد مرکزی» یا «قوم مرکزی» مسجل شدند[(۴)].

نگرش دیگری (و در عین‌حال نگرش عالمانه‌تری) بر آدمیان بیگانه و مرموز نه تنها از رهگذر نوشته‌های سیاحان و کاشفان بلکه از طریق آثار مورخانی پدید آمد که از دیدگاه آنان تاریخ اروپا را می‌شد به گونه‌ای که برتری اروپا را نشان دهد با تمدنهای دیگر (و کهن‌تر) مقایسه کرد. آن جریان نیرومند در انسان‌شناسی تاریخی قرن هیجدهم که محققان آن‌را رویارویی خدایان خوانده‌اند بدان معنی بود که گیبون[11] می‌توانست درسهای *زوال امپراتوری روم* را در اعتلاء اسلام بخواند، درست به

---

1. Cook
2. Bougainville
3. Tournefort
4. Adanson
5. Histoire des navigations aux terres australes
6. Président de Brosses، مترجم این نام را به همان صورت مندرج در کتاب *شرق‌شناسی* نقل کرده است. ولی نام این شخص درواقع «شارل دو بروس» است. در قرن هیجدهم از محققان و نویسندگان و قضات فرانسه بود. عنوان «پرزیدان» صرفاً از آنجا آمده است که او زمانی رئیس یکی از دادگاههای جزء بود ـ مترجم
7. William Dampier
8. منطقهٔ پاتاگونی که بخش عمدهٔ آن در جنوب آرژانتین و بخش کوچک‌ترش در جنوب شیلی است ـ مترجم
9. Citizen of the World
10. Goldsmith
11. Gibbon

همان‌گونه که ویکو[1] تمدن جدید را برحسب شکوه و جلال وحشیانه (و شاعرانهٔ) مبانی اولیهٔ آن تمدن می‌توانست درک کند. تاریخ‌نویسان دورهٔ رنسانس انعطاف ناپذیر بودند و مشرق‌زمین را صرفاً دشمن تلقی می‌کردند؛ اما تاریخ‌نویسان قرن هیجدهم به هنگام روبه‌رو شدن با پدیده‌های غریب مشرق‌زمین خود را تا اندازه‌ای جدا از رویارویی غرب با شرق تجسم می‌کردند و به‌علاوه می‌کوشیدند مستقیماً به منابع شرقی رجوع کنند. علت شاید آن بود که چنین روشی انسان اروپایی را یاری می‌داد تا خود را بهتر بشناسد. ترجمه‌ای که جرج سیل[2] از قرآن مجید به‌دست داد، همراه با گفتمان مقدماتی ضمیمهٔ ترجمه، این تغییر رویه را نشان می‌دهد. «سیل» برخلاف اسلافش کوشید که تاریخ اعراب را با توجه به محتوای منابع عربی بکاود. به‌علاوه او به مفسران مسلمان رخصت داد که دربارهٔ آن کتاب مقدس مستقیماً از طرف خودشان سخن بگویند (۵). در آثار سیل، مانند سایر آثاری که در سراسر قرن هیجدهم می‌بینیم، قیاس مرحلهٔ اولیهٔ مباحث تطبیقی‌ای بود که بعداً به‌صورت مایهٔ مباهات روشهای متداول قرن نوزدهم جلوه‌گر شد (مباحثی مانند زبان‌شناسی، کالبدشناسی، فلسفهٔ قانون و شرع، پژوهش در دین و مذهب).

اما در میان بعضی از اندیشمندان این گرایش هم موجود بود که از حد مطالعهٔ تطبیقی (و بررسی مبتنی بر قضاوت درست دربارهٔ نوع بشر «از چین الی پرو») فراتر روند و در این راه خود را با بشر تحت بررسی همراه و همدرد سازند. این سومین عامل برخاسته از قرن هیجدهم بود که راه را برای شرق‌شناسی نوین هموار کرد. آنچه امروز «تاریخگرایی» می‌خوانیم یک اندیشهٔ برخاسته از قرن هیجدهم است. ویکو و هردر[3] و همن[4] در زمرهٔ کسانی بودند که اعتقاد داشتند همهٔ فرهنگها اساساً و نفساً پیوستگی و همخوانی دارند و آنچه به هم پیوندشان می‌دهد یک روح، یک نبوغ، یک خصوصیت اقلیمی، یا یک اندیشهٔ ملی یا قومی است که آنکه از حیطه‌اش بیرون است صرفاً با همدردی تاریخی می‌تواند بدان راه یابد. از همین روی، کتاب «هردر» موسوم به *اندیشه‌هایی درخصوص تاریخ نوع بشر*[5] (که در فاصلهٔ سالهای ۱۷۸۴ و ۱۷۹۱ تدوین شد) در حکم نمایشی بود از صحنهٔ وسیع فرهنگهای گوناگون که روح خلاق ولی نامساعد و ناسازگاری به درون هر یک رخنه کرده بود و دروازهٔ هر یک فقط به روی ناظری باز بود که حاضر می‌بود تعصبات خود را فدای «احساس همبستگی»[6] کند. یک ذهن قرن

---

1. Vico
2. George Sale
3. Herder
4. Hamann
5. Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit
6. Einfühlunng

هیجدهمی، آکنده از نگرش مردم‌پسند و چند وجهی بر تاریخ که «هردر» و دیگران توصیه می‌کردند[۶]، می‌توانست دیوارهای مسلکی بین غرب و اسلام را بشکافد و مبانی دوستی بین خود و مشرق‌زمین را که از انظار پنهان مانده بودند مشاهده کند. ناپلئون یک نمونهٔ مشهور این حس نزدیکی برخاسته از همبستگی یا همدردی است (حسی که معمولاً شامل حال همه نمی‌شود زیرا شخص پدیده‌ای را که می‌خواهد با آن همبستگی داشته باشد دستچین می‌کند). موتسارت یک نمونهٔ دیگر است. اپرای «نی سحرآمیز او» (که در آن رمزهای برخاسته از فراماسونری با نگرش مبتنی بر همراه بودن و بی‌آزار بودن مشرق‌زمین درهم می‌آمیزند) و اپرای «آدمربایی از حرمسرا» برپایهٔ نوع بسیار جوانمردانه‌ای از بشریت در مشرق‌زمین استوارند. و این نکته بود که بسیار بیش از «موسیقی ترکی» که باب روز بود موتسارت را به حس همبستگی با شرق متمایل یا علاقه‌مند می‌کرد.

مع‌هذا این را بس دشوار خواهیم یافت که آن‌گونه بصیرتی که موتسارت نسبت به مشرق‌زمین نشان می‌دهد از تمامی انواع عرضه داشتن و نمایش دادن مشرق‌زمین همچون سرزمین عجایب (چه در عصر رمانتیسم چه در عصر ماقبل رمانتیسم) جدا کنیم. شرق‌شناسی عامه‌پسند طی اواخر قرن هیجدهم و اوائل قرن نوزدهم به حد معتنابهی مطلوب و «مد روز» بود. ولی حتی این مد را (که در آثار ویلیام بکفورد و بایرون و توماس مور و گوته[1] به وضوح نمایان است) نمی‌توان به آسانی از علاقه‌ای که به داستانهای گوتیک[2] نشان داده می‌شد یا از بهشتهای تخیلی شبه قرون وسطایی یا از تصورات و تجسمات مبتنی بر بی‌رحمی و فرّ و شکوه وحشیانه جدا کرد. از این‌رو در بعضی از موارد، مشرق‌زمین به گونه‌ای تصویر شده است که نمونه‌اش زندانهایی است که پیرانه‌سی[3] ترسیم کرده است، در مواردی دیگر به گونه‌ای نشان داده شده که نمونه‌اش را در آثار تیه‌پولو[4] می‌توان یافت، و باز هم در مواردی دیگر، مشرق‌زمین به گونه‌ای مجسم شده که در آن دسته از نقاشیهای اواخر قرن هیجدهم که در آنها زیبایی غریب و ناشناختهٔ مشرق‌زمین به گونه‌ای متعالی ترسیم شده، متجلی است[۷]. در قرن نوزدهم که به پیش رویم، در آثار دلاکروا[5] و عملاً دهها نقاش دیگر فرانسوی و انگلیسی، می‌بینیم که تابلوهای دارای «تم» و زمینهٔ شرقی هنر عرضه داشتن و نمایاندن را حیاتی نو و مختص می‌بخشند (که متأسفانه این کتاب گنجایش بیان کامل این

---

1. William Beckford, Byron, Thomas More, Goethe

۲. به‌طور کلی اشاره به سبکهای هنری و ادبی و معماری و غیره در اروپای قرون دوازدهم الی شانزدهم دارد. در اینجا مراد به وضوح شیوه‌های ادبی است ـ مترجم

۳. Piranesi، نقاش و رسّام و معمار ایتالیایی در قرن هیجدهم ـ مترجم

٤. Tiepolo، نقاش ایتالیایی در قرن هیجدهم ـ مترجم

5. Delacroix

موضوع را ندارد). لذات جسمانی، وعده، وحشت، علوّ، مواهب بهشت‌گونه، نیرو و توان بسیار: اینها هستند بعضی از خصوصیات مشرق‌زمین به مثابهٔ موجودی تخیلی در ذهنیت شرق‌شناسانهٔ ماقبل رمانتیسم و ماقبل عصر گسترش تکنولوژی در اروپای اواخر قرن هیجدهم. این خصوصیات متغیر و متلون که بوقلمون‌وار از رنگی به رنگ دیگر در می‌آمدند در شکل وصفیشان جمعاً «شرقی» خوانده می‌شدند (۸).

عامل چهارمی که راه را برای ساختار نوین شرق‌شناسی هموار می‌کرد شور و شوق و تمایلی بود نسبت به رده‌بندی طبیعت و انسان به انواع. در این زمینه البته نام‌آورترین اشخاص عبارتند از لینائوس[۱] و بوفون[۲]. ولی روند اندیشمندانه‌ای که به موجب آن وجود مادی اشیاء را (و به‌زودی وجود معنوی و اخلاقی و روحانی آنها را) می‌شد از مرحلهٔ مشاهدهٔ اشیاء و پدیده‌ها به مرحلهٔ اندازه‌گیری دقیق مختصات آنها رساند بسیار گسترده بود. «لینائوس» عقیده داشت هر واقعیتی که در مورد یک پدیدهٔ طبیعی درک می‌گردد «باید محصول این چیزها باشد: تعداد، شکل، ابعاد، و موقعیت». و درواقع اگر بر افکار «کانت» و «دیدرو»[۳] و «جانسون» نظری بیفکنیم خواهیم دید که در همهٔ موارد گرایش مشابهی به چشمگیر جلوه دادن خصوصیات کلی و نیز به کاهش دادن شمار بزرگی از اشیاء یا موجودات به‌شمار کوچک‌تری از «انواع» قابل رده‌بندی و قابل توصیف موجود است. در علوم طبیعی، در انسان‌شناسی، و در کلی‌گوییهای فرهنگی، یک «نوع» دارای «خصوصیت» ویژه‌ای بود که ناظر را قادر می‌ساخت برای آن «نوع» عنوانی قائل شود و به‌علاوه، آن‌طور که فوکو می‌گوید، برای همان نوع یک «اشتقاق مهارپذیر و مشمول قواعد» در نظر گیرد. این انواع و آن خصوصیتها به یک «گروه» تعلق داشتند که در حکم شبکه‌ای بود از کلی‌گوییها یا تعمیمهای به هم پیوسته. بدین‌گونه:

> همه‌گونه عنوان‌گذاری باید از طریق نوعی رابطه با همهٔ عنوان‌گذاریهای دیگر صورت پذیرد. دانستن این نکته که چه خصوصیتی به یک نمونهٔ منفرد تعلق دارد به معنای آن است که شخص رده‌بندی (یا امکان رده‌بندی) همهٔ نمونه‌های دیگر را در پیش روی داشته باشد (۹).

در نوشته‌های فلاسفه، تاریخ‌نویسان، فرهنگ‌نویسان، و رساله‌نویسان، می‌بینیم که «خصوصیت به مثابهٔ نوع» همچون رده‌بندی فیزیولوژیک جلوه‌گر می‌شود و فی‌المثل به رده‌بندیهایی بر می‌خوریم از این‌گونه: آدمیان وحشی، اروپاییان، آسیاییان، و غیره. البته این رده‌بندیها را در نوشته‌های «لینائوس» می‌توان دید؛

---

۱. Linnaeus، گیاه‌شناس و پزشک سوئدی در قرن هیجدهم میلادی ـ مترجم

۲. George Louis Leclerc Buffon، جانورشناس و گیاه‌شناس فرانسوی در قرن هیجدهم میلادی ـ مترجم

۳. Denis Diderot، فیلسوف نام‌آور فرانسوی در قرن هیجدهم و گردآوردندهٔ نخستین دانشنامهٔ جامع فرانسه (L'Encyclopédie) ـ مترجم

ولی به‌علاوه در آثار اینان هم مشهود است: مونتسکیو، جانسون، بلومنباخ[1]، زومرینگ[2]، و کانت. نحوهٔ توزیع یا پراکندگی خصوصیات جسمانی و اخلاقی کم وبیش یکدست است. فی‌المثل، آمریکایی «سرخپوست است، بد خلق است، و صاف می‌ایستد»، آسیایی «زرد پوست است، اندوهگین است، و انعطاف پذیر نیست»، آفریقایی «سیاهپوست است، بلغمی مزاج است، و راحت طلب است»(۱۰). ولی این‌گونه نسبت دادن صفات و مشخصات به آدمیان بعدها (در قرن نوزدهم) وزن بیشتری کسب می‌کند زیرا بین آنها از یک طرف و خصوصیات به مثابهٔ صفات مربوط به نوع ژنتیک از طرف دیگر پیوندی پدید می‌آید. فی‌المثل، در آثار ویکو و روسو قدرت تعمیم اخلاقی افزایش می‌یابد زیرا دقتی در این مورد مبذول می‌گردد تا انواع چشمگیر و تقریباً فراگیر اولیه (مانند آدمیان بومی، غولها، قهرمانان) همچون سرچشمه و مبنای مسائل جاری اخلاقی و فلسفی و حتی زبانی جلوه داده شوند. از این‌روی بود هنگامی که به یک مشرق‌زمینی اشاره می‌شد، این کار با توجه به صفات فراگیر «موروثی» (مانند حالت «بدوی» او، خصوصیات اساسی یا اولیهٔ او، و زمینه یا سابقهٔ ویژهٔ معنوی او) صورت می‌پذیرفت.

چهار عاملی که توصیفشان کرده‌ام (یعنی گسترش، رویارویی تاریخی، همبستگی، رده‌بندی) عبارتند از جریاناتی در روند فکری قرن هیجدهم که ساختارهای خاص اندیشه‌ای و نهادی شرق‌شناسی نوین بر پایهٔ آنها استوارند. آن‌گونه که به‌زودی ملاحظه خواهیم کرد، بدون این عاملها شرق‌شناسی نمی‌توانست پدید آمده باشد. به‌علاوه، این عاملها اثر دیگری هم داشتند و آن اینکه مشرق‌زمین را بالاعم و اسلام را بالاخص از قید و بند بررسی کوته‌بینانهٔ مذهبی رهانیدند، چه، تا پیش از این مرحله، مشرق‌زمین و اسلام از آن دیدگاه محدود تحت بررسی (و داوری) مغرب‌زمین مسیحی قرار می‌گرفتند. به دیگر سخن، شرق‌شناسی نوین ریشه در عاملهایی دارد که در فرهنگ اروپای قرن هیجدهم اروپا را به سوی نگرش غیرمذهبی سوق می‌دادند. یک عامل آن بود که مشرق‌زمین در امتداد محور مکان به سوی شرق گسترش یافت و در امتداد محور زمان به سوی روزگاران کهن‌تر. این عامل ساختار توراتی و انجیلی تفکر دربارهٔ مشرق‌زمین را بسیار سست کرد و حتی به کلی رو به زوال برد. از آن پس، محورهای مرجع عبارت نبودند از مسیحیت و آیین یهود که تقویمها و نقشه‌هایی سست و نارسا بر جای گذارده بودند، بلکه عبارت بودند از هندوستان، چین، ژاپن و، ازطرف دیگر، سومر، آیین بودا، زبان سانسکریت، آیین زرتشت، و *قوانین مانو*[3]. عامل دوم آن بود که توانایی پرداختن به فرهنگهای غیر اروپایی و غیر یهودی -

---

1. Blumenbach
2. Sommerring
3. *قوانین مانو* نام مجموعه‌ای از قواعد و آداب است که در حدود سال ۱۵۰۰ پیش از میلاد در هندوستان به زبان سانسکریت تدوین شد و مدلولش به زندگی روزمرهٔ مردم مربوط می‌شد ـ مترجم

نصرانی با دید تاریخی (و نه آن‌گونه که قبلاً مرسوم بود با دید مبتنی بر قیاس و همچون یک موضوع مربوط به سیاست و راه و روش دستگاه کلیسا) تقویت شد (به همان‌گونه که خود تاریخ هم با نگرشی ریشه‌ای‌تر از سابق تحت بررسی قرار گرفت). از آن پس معنای درک درست اروپا آن بود که روابط عینی بین اروپا و مرزهای قبلاً وصول‌ناپذیر فرهنگی و غیرمذهبی آن هم درست درک شود. به یک تعبیر، فکر ژان سگوویا[1] مبنی بر پدید آمدن تماس و قرابتی بین مشرق‌زمین و اروپا جامهٔ عمل پوشید، منتهی به گونه‌ای کاملاً غیرمذهبی. «گیبون» می‌توانست دربارهٔ حضرت محمد (ص) به مثابهٔ یک شخصیت تاریخی سخن بگوید که بر اروپا اثربخش بود و نه همچون یک خطاکار شیطان صفت که وجودش ترکیبی بود از جادوگری و نبوت دروغین. عامل سوم آن بود که پدید آوردن قرابتی بین فرهنگ اروپایی و بعضی از جنبه‌های فرهنگ دیگران پوستهٔ سخت خویشتن‌بینی را شکافت، خویشتن‌بینی‌ای که همچون رویارویی مؤمنان جنگ‌زده با گله‌هایی از وحشیان نمایان شده بود. از آن‌پس سرحدات اروپای مسیحی دیگر در حکم نوعی ادارهٔ گمرک نبود. اندیشه‌های مبتنی بر تماس بشری و امکانات همکاری ابناء بشر حقانیت بسیار وسیع کلی (و نه محدود) کسب کرد. عامل چهارم عبارت از آن بود که انواع رده‌بندیهای نوع بشر مرتباً افزایش یافت زیرا امکانات تعریف انواع و تعریف اشتقاقها رو به فزونی نهاد و از حدود رده‌هایی که «ویکو» آنها را «ملل مقدس» و«ملل معمولی» خوانده بود بس فراتر رفت. مشخصاتی مانند نژاد، رنگ، منشأ، خلق‌وخو، خصوصیات فردی و جمعی، و، خلاصه، انواع آدمیان تفاوت و تمایز بین مسیحیان از یک طرف و «تمامی دیگران» از طرف دیگر را به کلی تحت‌الشعاع قرار داد.

ولی اگر این عاملهای مرتبط نشانه‌های یک گرایش غیرمذهبی باشند، این بدان معنی نیست که نقشها و الگوهای کهن مذهبی مربوط به تاریخ بشر و سرنوشت بشر و «الگوهای وجود» صرفاً منحل یا زایل شدند. به هیچ‌وجه چنین نبود. آن الگوها بازسازی شدند، به گونه‌های دیگری به کار گرفته شدند، و در ساختارهای غیرمذهبی‌ای که برشمردیمشان به گونه‌های دیگری توزیع شدند. علت آن بود که هرآن‌کس که دربارهٔ مشرق‌زمین مطالعه و تحقیق می‌کرد به مجموعه‌ای از لغات و اصطلاحات غیر مذهبی‌ای که با این ساختارها همخوان بودند نیاز داشت. با این‌حال، اگر شرق‌شناسی واژگان و مجموعه مفاهیم و روشها را تأمین کرد، همان شرق‌شناسی یک انگیزهٔ بازسازی شدهٔ مذهبی یا یک نگرش «فراطبیعی» طبیعی شده[2] (یا عادی شده) را هم به‌صورت رگهٔ پابرجا و زایل نشده‌ای از گفتمان خود حفظ کرد (زیرا از

---

۱. ژان (یا «خوان») فقیه اسپانیایی قرن پانزدهم میلادی، زادهٔ شهر سگوویا در صفحات مرکزی اسپانیا ـ مترجم

۲. روش مترجم آن است که به اصل امانتداری پایبند باشد و اصطلاحات نویسنده را چندان تغییر ندهد. در اینجا احتمالاً ذکر این توضیح لازم است که مراد از «اندیشهٔ فراطبیعی طبیعی شده» فراتر رفتن از حد مشخصات طبیعی و ملموس یک پدیده یا یک اندیشه است بی‌آنکه خصوصیات اولیه و آشنای آن پدیده یا آن اندیشه از نظر دور داشته شود ـ مترجم

پایان قرن هیجدهم به بعد، این همان چیزی است که شرق‌شناسی «انجام داده است» و درواقع همان چیزی است که شرق‌شناسی «بوده است»). آنچه خواهم کوشید نشان دهم آن است که این انگیزه و مایهٔ کار در شرق‌شناسی در مفهومی نهفته بود که شرق‌شناس از خودش، از مشرق‌زمین، و از موضوع درس و بحثش در ذهن داشت.

شرق‌شناس جدید از دیدگاه خودش قهرمانی بود که مشرق‌زمین را از فراموش شدگی و بیگانگی و به دورافتادگی و غریبی‌ای که خود او به درستی تشخیصشان داده بود به در می‌آورد. پژوهشهای او به بازسازی زبانها و آداب و رسوم و حتی ذهنیت فراموش شدهٔ مشرق‌زمین می‌انجامید، به همان‌گونه که «شامپولیون» خط هیروگلیف مصر باستان را با استفاده از سنگ روزتا[1] بازسازی کرده بود. روشهای اختصاصی شرق‌شناسان (مبتنی بر فرهنگ‌نگاری، دستور زبان، ترجمه، و رمززدایی فرهنگی) هم ارزشهای مشرق‌زمین عصر باستان را احیا کرد و نظم و نسق و اعتبار نوین بخشید و هم ارزشهای رشته‌های سنتی‌ای مانند زبان‌شناسی، تاریخ، معانی و بیان، و بحث و جدل مسلکی را. ولی در امتداد این مسیر، هم مشرق‌زمین از نظر مفهوم و معنی تغییر کرد و هم رشته‌های شرق‌شناسانه دگرگون شدند زیرا اینها نمی‌توانستند به شکل اولیهٔ خود پابرجا بمانند. مشرق‌زمین، حتی در شکل «کلاسیک» آنکه معمولاً موضوع تحقیق و مطالعهٔ شرق‌شناس بود، نوسازی شد و به عصر حاضر تعلق یافت. رشته‌های سنتی هم به درون حیطهٔ فرهنگ معاصر آورده شدند. بااین‌حال در هر دو، رگه‌هایی از «قدرت» دیده می‌شد: قدرت احیاء مشرق‌زمین و درواقع حتی آفرینش مشرق‌زمین، قدرتی که در بطن روشهای جدید و (از دیدگاه علمی) پیشرفتهٔ زبان‌شناسی و تعمیمهای مبتنی بر انسان‌شناسی نهفته بود. سخن کوتاه، شرق‌شناس که مشرق‌زمین را به عصر نوین انتقال داده بود می‌توانست به روش خود و به موقعیت خود به مثابهٔ یک آفرینندهٔ غیر الهی و غیر مذهبی (یعنی یک آفرینندهٔ انسانی) مفتخر باشد، زیرا که او جهانی نو آفریده بود ـ به همان‌سان که خداوند جهان کهن را آفرید. اما چگونه می‌شد این‌گونه روشها و این‌گونه موضع‌گیریها را در وراء دورهٔ حیات هر شرق‌شناس منفرد ادامه داد؟ برای این منظور یک سنت و یک مجموعهٔ غیرمذهبی ولی نه بی‌شباهت به دستگاه کلیسا برای تداوم امور پدید آمد. این ساختار از جمله جماعتی از روش‌شناسان منضبط را در بر می‌گرفت که اخوتشان نه برپایهٔ خویشاوندی و اصل و نسب

---

۱. سنگ روزتا (Rosetta)، لوحه‌ای از سنگ است که در سال ۱۷۹۹ در شمال مصر کشف شد. قدمت آن به سال ۱۹۶ ق‌م می‌رسد (در دورهٔ پادشاهی بطلمیوس پنجم از دودمان «بطالسهٔ» مصر یعنی اعقاب بطلمیوس سردار اسکندر مقدونی). اهمیت فراوان آن از دیدگاه باستان‌شناسی در آن است که بر آن مطالبی به سه خط و سه زبان مختلف، از جمله یونانی، حک شده است. این مطالب ترجمهٔ یکدیگرند و متن یونانی کشف رمز متنی را که به زبان مصری باستان و به خط هیروگلیف ثبت شده بود امکان‌پذیر ساخت. درنتیجه، بسیاری از آثار مصر باستان از «گنگ بودن» به در آمدند ـ مترجم

بلکه بر مبنای یک گفتمان مشترک استوار بود و نیز بر پایهٔ مجموعه‌ای از قواعد کار، کتابخانه، و مجموعهٔ اندیشه‌های مکتسب و مدون. سخن کوتاه، آنچه پدید آمد بی‌شباهت به مجموعهٔ قواعد و سرودها و دعاهای مذهبی نبود، مجموعه‌ای که شامل حال هرکسی می‌شد که به عرصهٔ صفوف این جماعت گام می‌نهاد. فلوبر آن‌قدر پیش‌بین بود که درک کند شرق‌شناس عصر جدید به مرور زمان همچون «بووار» و «پکوشه» (کاراکترهای داستانش) تبدیل به یک نسخه‌بردار خواهد شد. ولی در نخستین مراحل کار، یعنی در زمان فعالیت سیلوستر دو ساسی و ارنست رنان چنین خطری مشهود نبود.

نظریهٔ من آن است که جنبه‌های اساسی شرق‌شناسی نوین را، در زمینهٔ تئوری و در زمینهٔ عمل (که شرق‌شناسی عصر حاضر[1] مأخوذ از آن است)، می‌توان نه به مثابهٔ دسترسی ناگهانی به دانش عینی دربارهٔ مشرق‌زمین بلکه به مثابهٔ مجموعه‌ای از ساختارهایی درک کرد که از گذشته به ارث رسیده است. این ساختارها غیرمذهبی هستند و در قالبهای جدیدی به کار گرفته شده‌اند که با رشته‌هایی مانند زبان‌شناسی مرتبطند. و این رشته‌ها به نوبهٔ خو نوسازی گشته غیرمذهبی گردانیده شده‌اند تا جای نگرش مسیحیت را که مبتنی بر ماوراءالطبیعه بود بگیرند. مشرق‌زمین در هیئت متون و اندیشه‌های جدید بر این ساختارها تطبیق داده شد. شک نیست که زبان‌شناسان و کاشفانی مانند جونز و آنکتیل دو پرون آبی به آسیاب شرق‌شناسی نوین ریختند. ولی آنچه شرق‌شناسی نوین را (به مثابهٔ یک عرصهٔ مطالعه، یک مجوعه از اندیشه‌ها، و یک گفتمان) از سایر مباحث متمایز می‌کند نتیجهٔ کارهای کسانی است که یک نسل پس از آن دو می‌زیستند. چنانچه لشکرکشی ناپلئون به مصر را (سالهای ۱۷۹۸ الی ۱۸۰۱) نخستین تجربهٔ موفقیت‌آمیز شرق‌شناسی به‌شمار آوریم، خواهیم توانست قهرمانان اولیهٔ آن‌را در زمینهٔ مطالعات اسلامی («ساسی»، «رنان»، و «لین») بنیان‌گذاران یک عرصه و آفرینندگان یک سنت و پیش‌کسوتان «جرگهٔ اخوت شرق‌شناسان» به‌شمار آوریم. آنچه ساسی و رنان و لین انجام دادند عبارت بود از قرار دادن شرق‌شناسی بر یک شالودهٔ علمی و منطقی. این کار نه تنها تحقیقات ارزشمند خود آنان را که سرمشق دیگران بود به‌دنبال داشت، بلکه منجر بدان شد که در زمینهٔ شرق‌شناسی واژگان و اندیشه‌هایی پدید آیند که بتوانند مورد استفادهٔ هر آن کسی قرار گیرند که بخواهد شرق‌شناس بشود. کار آنان را می‌توان گشایش شرق‌شناسی نامید و شاهکاری بود بس درخور توجه. کار آنان به پیدایش مجموعه‌ای از

---

۱. توجه کنیم که نویسنده «شرق‌شناسی نوین» و «شرق‌شناسی عصر حاضر» را به دو مفهوم مختلف به کار می‌برد. اولی اشاره به مرحلهٔ مترتب بر ادوار کهن شرق‌شناسی (مانند قرون شانزدهم و هفدهم و اوائل قرن هیجدهم) دارد. می‌توان گفت که در مفهوم مورد نظر نویسنده، شرق‌شناسی نوین به تقریب به قرن نوزدهم مربوط می‌شود و شرق‌شناسی عصر حاضر منطبق بر عصر خود نویسنده یعنی قرن بیستم است ـ مترجم

اصطلاحات علمی انجامید، شرق‌شناسی را از ناشناس بودن به در آورد و در عوض شکل خاصی از روشنگری را در رابطه با مشرق‌زمین پدید آورد. به‌علاوه شرق‌شناس را به‌صورت قدرت و مرجع مرکزی و اساسی «برای» مشرق‌زمین در آورد و نوع خاصی از کار هماهنگ شرق‌شناسانه را اعتبار و حقانیت بخشید. در نتیجهٔ کار آنان، نوع خاصی از راه و روش منطقی و مبتنی بر اندیشه و استدلال پدید آمد که از طریق آن از آن پس کسانی می‌توانستند «از طرف» مشرق‌زمین سخن بگویند. بالاتر از همه، در نتیجهٔ کار آنان بود که عرصه‌ای از پژوهش و مطالعه و مجموعه‌ای از اندیشه‌ها پدید آمد که به نوبهٔ خود به ظهور جماعتی از محققان انجامید که اصل و نسب علمیشان و سنتهایشان و هدفهایشان در آن واحد هم در درون شرق‌شناسی ذی‌ربط بودند و هم آن‌قدر به خارج از آن محدوده مربوط می‌شدند که بتوانند برای شرق‌شناسی کسب اعتبار کنند. در طی قرن نوزدهم، هر اندازه که اروپا در عرصهٔ مشرق‌زمین به پیش رفت، شرق‌شناسی هم به همان نسبت از اعتماد عامه برخوردار شد. بااین‌حال، اگر این موفقیت با از کف رفتن حس ابتکار عمل همراه بود این نباید چندان شگفتی‌ای در ذهن ما برانگیزد، زیرا رگه یا کیفیت اساسی آن از همان آغاز عبارت بود از بازسازی و تکرار.

سرانجام به این نکته هم توجه کنیم: اندیشه‌ها و نهادها و شخصیتهای اواخر قرن هیجدهم و قرن نوزدهم[1] که در این فصل بدانها خواهم پرداخت در حکم اجزاء مهم و طول و تفصیل اساسی یک مرحله است: نخستین مرحله از بزرگ‌ترین عصر کشورگشایی یا تصرف اراضی و قلمروها که بشر تاکنون به خود دیده است. در پایان جنگ اول جهانی اروپا، ۸۵ درصد جهان را تحت سلطهٔ استعماری خود داشت[2]. چنانچه بگوییم شرق‌شناسی نوین عبارت بوده است از جنبه‌ای از امپریالیسم و جنبه‌ای از استعمار سخنی نگفته‌ایم که بر سرش چندان اختلاف نظری موجود باشد. بااین‌حال ذکر این نکته بسنده نیست. این را باید تحت تجزیه و تحلیل قرار داد و به‌علاوه از دیدگاه تاریخی بررسی کرد. من مایلم نشان دهم که چگونه شرق‌شناسی نوین، برعکس آگاهی «دانته» و «دربلو» از مشرق‌زمین در عصر ماقبل استعمار، دربرگیرندهٔ یک مبحث «بر روی هم انباشته شدن» است که از نظم و نسقی برخوردار است. این پدیده تا آنجا که صرفاً یک خاصیت اندیشه‌ای یا تئوریک بود، موجب شد شرق‌شناسی به نحو مهلکی به سوی برهم انباشتن منظم آدمیان و سرزمینها[3] سوق داده شود. بازسازی یک زبان مرده یا فراموش شدهٔ شرقی در نهایت امر بدان معنی بود که یک مشرق‌زمین مرده یا فراموش شده بازسازی

---

۱. ظاهراً منظور اواخر قرن هیجدهم و تمامی قرن نوزدهم است ـ مترجم

۲. همان‌گونه که قبلاً هم در مورد دیگری پیش آمد، شاید این توضیح لازم باشد که منظور ۸۵ درصد خشکیهای جهان است ـ مترجم

۳. البته منظور برهم انباشتن «مباحث» مربوط به آدمیان و سرزمینهاست ـ مترجم

بشود. این بدان معنی بود که بازسازی دقت و دانش و حتی تخیل می‌توانست راه را برای کاری هموار کند که ارتشها و دستگاههای حاکمه و دستگاههای اداری قرار بود بعداً در عرصهٔ عمل یعنی در مشرق‌زمین انجام دهند. به یک تعبیر، توجیه شرق‌شناسی صرفاً در موفقیتهای فرهنگی یا هنری آن نبود، بلکه در آن بود که بعدها مفید و مؤثر واقع شود و اعتبار و اقتداری کسب کند. بی‌شک شرق‌شناسی درخور آن است که در مورد همهٔ این زمینه‌ها به گونه‌ای جدی تحت بررسی قرار گیرد.

II

سیلوستر دو ساسی و ارنست رنان: انسان‌شناسی منطقی و آزمایشگاه زبان‌شناختی

زندگانی سیلوستر دو ساسی دارای دو خصوصیت عمده بود: یکی آنکه او همچون قهرمانان کوشش خستگی‌ناپذیر مبذول می‌داشت و دیگر آنکه او زندگی خود را وقف تدریس کرد و کوشید خطی منطقی را دنبال کند. او در سال ۱۷۵۷ در دامان خانواده‌ای دیده به جهان گشود که افرادش یانسنیست[1] بودند. سنت خانوادگی آن بود که افراد خانواده شغل محضرداری پیشه کنند. آنتوان ایزاک سیلوستر در یک کلیسای فرقهٔ بندیکتین[2] آموزش خصوصی یافت. ابتدا عربی و سریانی و کلدانی آموخت و سپس عبری. به‌ویژه عربی زبانی بود که ابواب مشرق‌زمین را بر روی او گشود زیرا، به گفته ژوزف رنو[3]، مطالب مربوط به مشرق‌زمین، چه مقدس چه کفرآمیز، در آن زمان در کهن‌ترین و آموزنده‌ترین شکل عربی یافت می‌شد (۱۱). سیلوستر با آنکه از طرفداران حقانیت سلطنت شاخهٔ کهن‌تر خاندان «بوربون» بود در سال ۱۷۶۹ به سمت نخستین معلم عربی در مدرسهٔ زبانهای زندهٔ شرقی[4] که به تازگی بنیان‌گذارده شده بود تعیین شد و در سال ۱۸۲۴ به مدیریت همان مدرسه رسید[5]. با آنکه از سال ۱۸۰۵ در وزارت خارجهٔ فرانسه سمت «شرق‌شناس مقیم» را دارا بود، در سال ۱۸۰۶ به‌علاوه در دانشگاه معتبر موسوم به

---

۱. پیروان مکتب Cornelis Jansen، فقیه هلندی قرون شانزدهم و هفدهم میلادی که از جمله معتقد بود رستگاری یا گمراهی افراد بشر از پیش رقم زده شده است ـ مترجم

۲. وابسته به پیروان «بندیکت قدیس» که از بزرگان مسیحیت بود و در ایتالیای قرون پنجم و ششم میلادی می‌زیست ـ مترجم

۳. Joseph Reinaud، شرق‌شناس فرانسوی در قرن نوزدهم، از شاگردان «سیلوستر دو ساسی» ـ مترجم

4. Langues orientales vivantes

۵. اشاره‌ای است به این نکته که در فرانسهٔ آن زمان، شاخهٔ دیگر خاندان «بوربون» دست برتر داشت ـ مترجم

کلژ دو فرانس[1] استاد کرسی (پروفسور) شد. کار او در آن دانشگاه (که تا سال ۱۸۱۱ بدون دریافت حقوق انجام می‌شد) ابتدا آن بود که گزارشهای ارتش فرانسه و بیانیهٔ ناپلئون را که در سال ۱۸۰۶ صادر شد ترجمه کند. امید آن بود که از آن طریق «تعصب اسلامی» علیه روسیه و کلیسای ارتدکس آن برانگیخته شود. ولی تا مدت چندین سال پس از آن، «ساسی» هم مترجمانی برای ترجمهٔ خانهٔ شرقی فرانسه تربیت کرد و هم محققان آینده را. در سال ۱۸۳۰ یعنی هنگامی که فرانسه الجزایر را اشغال کرد، ساسی بود که بیانیه‌ای را که خطاب به مردم الجزایر صادر شده بود به عربی ترجمه کرد. او کراراً در مورد مسائل دیپلماتیک مربوط به مشرق‌زمین طرف مشورت وزیر خارجهٔ فرانسه قرار می‌گرفت و گاه طرف مشورت وزیر جنگ هم. در سن ۲۵ سالگی به جای داسیه[2] به ریاست دبیرخانهٔ دانشگاه آثار مکتوب[3] منصوب گشت و به‌علاوه در کتابخانهٔ سلطنتی فرانسه متولی مجموعهٔ کتابهای خطی شرقی شد. در تمام مدت درازی که با قابلیت سمتهای بزرگی را به عهده گرفت نامش چنان‌که باید و شاید با کوششهایی در هم آمیخته بود که در جهت بازسازی آموزش و پرورش در فرانسهٔ بعد از انقلاب (به‌ویژه در زمینهٔ مطالعات شرقی) صورت می‌پذیرفت (۱۲). در سال ۱۸۳۲، ساسی، همزمان با کوویه[4] رسماً به عضویت جامعهٔ اشرافی فرانسه پذیرفته شد.

ساسی نخستین رئیس انجمن آسیایی فرانسه[5] بود که در سال ۱۸۲۲ بنیان گذارده شد. اما این تنها موجب عجین شدن نام او با آغاز عصر شرق‌شناسی نوین نیست. موجب آن است که کار او عملاً مجموعهٔ منظم و کاملی از متون و همچنین یک راه و روش تدریس و یک سنت محققانه و یک رابطهٔ مهم بین تحقیق شرق‌شناسانه و سیاست دولت را در اختیار حرفهٔ شرق‌شناسی قرار داد. برای نخستین بار در اروپای مابعد شورای وین[6]، از برکت کارهای ساسی یک روش‌شناسی اصولی آگاهانه پابه‌پای یک رشته درس و تحقیق پدید آمد. نکتهٔ دیگری که به همان اندازه حائز اهمیت بود آن بود که ساسی همواره خود را همچون شخصی می‌دید که در آستانهٔ یک طرح بزرگ تجدید نظر ایستاده است. او یک بدعت‌گذار خودآگاه بود. و از دیدگاه نظریهٔ کلی ما، مهم‌تر آنکه او در نوشته‌هایش همچون یک روحانی غیرمذهبی عمل می‌کرد که مشرق‌زمینش و شاگردانش برای او به ترتیب عبارت بودند از «آیین»

---

۱. Collège de France، هنوز هم موجود است ـ مترجم

2. Dacier

3. Académie des inscriptions

٤. Cuvier، دانشمند و نظریه‌پرداز علوم طبیعی (ماقبل داروین) ـ مترجم

5. Société Asiatique

٦. وصف آن در پانوشتهای پیشین آمده است ـ مترجم

و «پیروان». دوک دو برولی[1] که از ستایشگران ساسی و همعصر او بود دربارهٔ او می‌گفت که در کارهای تحقیقی ساسی، راه و روش یک دانشمند و نحوهٔ عمل یک روحانی معلم کتاب مقدس در هم می‌آمیزند. او همچنین اعتقاد داشت «ساسی تنها کسی است که می‌تواند «هدفهای لایبنیتز[2] را با کوششهای بوسوئه[3] به هم نزدیک کند» (۱۳). درنتیجه، هر آنچه ساسی می‌نوشت اختصاصاً خطاب به دانشجویان می‌نوشت. و همچون یک نوآوری نمی‌نوشت بلکه به مثابهٔ ملخص تجدید نظر یافته‌ای می‌نوشت از بهترین چیزهایی که قبلاً گفته یا شنیده شده بود یا جامهٔ عمل پوشیده بود. در مورد نخستین اثر او که *اصول کلی دستور زبان*[4] عنوان داشت و در سال ۱۷۹۹ انتشار یافت، دانشجو کسی نبود مگر فرزند خودش.

این دو خصوصیت (یکی تدریس مبتنی بر منطق و قیاس و عرضه داشتن منطقی مطالب به دانشجویان و دیگری قصد مؤکد او مبنی بر تکرار برمبنای بررسی مجدد و بر مبنای تلخیص) دارای اهمیت اساسی هستند. نوشته‌های ساسی همواره فحوای کلام «متکلم وحده» را عرضه می‌دارند. نثر او مملو از ضمیر اول شخص مفرد است (همراه با اظهارنظرهای شخصی و همراه با حضور جدلی شخص گوینده). ساسی حتی هنگامی که دربارهٔ دشوارترین و اختصاصی‌ترین مباحث چیزی می‌نویسد به گونه‌ای می‌نویسد که گویی قلمی در حال نوشتن نیست بلکه زبانی در حال گفتن است. یک نمونه از این نکته را می‌توان در یادداشت محققانه‌ای ملاحظه کرد که وی دربارهٔ سکه‌های ساسانی قرن سوم میلادی نوشت. و نمونه‌ای از رگهٔ اساسی طرز کار او را در نخستین سطور تقدیم‌نامهٔ *اصول کلی دستور زبان* خطاب به فرزندش می‌توان دید: «برای توست، پسر عزیزم، که من این کار کوچک را به عهده گرفته‌ام»[5] ـ که مفهومش آن است که خطاب به تو می‌نویسم (یا سخن می‌گویم) زیرا تو نیاز داری که این چیزها را بدانی و از آنجا که این مطالب به هیچ صورت قابل مراجعه‌ای موجود نیست من شخصاً این کار را برای تو به عهده گرفته‌ام. مشخصات عمده‌ای که در پس این نکته نهفته‌اند اینهایند: خطاب مستقیم، کارایی، کوشش، و روی آوری فوری و سودبخش به تفکر منطقی. ساسی عقیده داشت که موضوع هر اندازه دشوار و کار هر اندازه

---

1. Duc de Broglie

۲. Gottfield Wilhelm Leibniz، ریاضی‌دان آلمانی قرون هفدهم و هیجدهم میلادی. وی همزمان با نیوتن (و مستقل از او) به ابداع فن «حساب جامعه و فاضله» (مبتنی بر مفاهیم تابع و متغیر) که از تحولات بسیار مهم عالم ریاضیات بود دست یافت ـ مترجم

۳. Bossuet، در سال ۱۶۲۷ در شهر «دیژون» فرانسه زاده شد و بعدها به «جرگهٔ روحانیون متس(Metz)» در آلمان پیوست ـ مترجم

4. Principes de grammaire générale

5. C'est à toi, mon cher fils, que ce petit ouvrage a été entrepris

صعب باشد، هر چیزی را می‌توان به گونه‌ای روشن و معقول بیان داشت. در اینجاست که سختگیری «بوسوئه» و بشرگرایی تجریدی «لایبنیتز» و فحوای کلام «روسو» را در یک جا جمع می‌بینیم.

اثر فحوای کلام ساسی آن است که دایره‌ای به گرد ساسی و شنوندگان یا خوانندگانش کشیده می‌شود و آن جمع را از مابقی جهان جدا می‌کند. به همین‌گونه است که یک معلم و شاگردانش در یک کلاس دربسته فضایی مسدود پدید می‌آورند. مباحث فیزیک و فلسفه و ادبیات کهن باز و علنی هستند ولی در مورد شرق‌شناسی قضیه چنین نیست و باید به فوت و فن درون آشنا بود. این مبحث برای کسانی که از قبل علاقه‌ای به مشرق‌زمین یا منافعی در مشرق‌زمین دارند ولی می‌خواهند مشرق‌زمین را بهتر و به گونه‌ای منظم‌تر بشناسند حائز اهمیت است و در اینجاست که امر تدریس در درجهٔ نخست «مؤثر» است و فقط در درجهٔ دوم «جذاب» است. بنابراین، سخنرانی که بر پایهٔ بحث و جدل سخن می‌گوید در عمل متاعش را در برابر دیدگان پیروانش به نمایش می‌گذارد و نقش پیروان آن است که متاعی را دریافت دارند که به شکل موضوعاتی که به دقت دستچین و ترکیب شده‌اند بر آنان عرضه شده است. از آنجا که مشرق‌زمین کهن و دوردست است، آنچه معلم به نمایش می‌گذارد در حکم احیاء چیزی است که از انظار عام به کنار رفته است و همچنین در حکم رؤیت دوبارهٔ آن است. و نیز از آنجا که مشرق‌زمینی را که از دیدگاه زمان و مکان و فرهنگ بس غنی است نمی‌توان در کلیت آن به نمایش گذاشت، کافی است که فقط بخشهایی از آن به نمایش گذارده شوند که بیش از بخشهای دیگر نمونه و نمودار مشرق‌زمین باشند. از این‌رو، ساسی امر تدریس را بر «ملخصی» یا بر «گزیده‌ای» از مشرق‌زمین متمرکز می‌کند؛ بر یک تابلو، بر بررسی اصول کلی. در این روش، مجموعهٔ نسبتاً کوچکی از نمونه‌های اثر بخش وسیله قرار دادن مشرق‌زمین در پیش چشمان دانشجو می‌شود. این‌گونه نمونه‌ها به دو دلیل قدرتمند و اثر بخشند: یکی آنکه اینها بازتابی از قدرت ساسی هستند در مقام یک مرجع غربی که عالماً عامداً آن مقدار از مشرق‌زمین را بر می‌گزینند که از رهگذر غریب بودن آن و دوردست بودن آن از انظار پنهان مانده است، و دیگر آنکه این نمونه‌های دستچین شده دارای قدرت «نمودار بودن» هستند (یا شرق‌شناس بدانها قدرت «نمودار بودن» بخشیده است) تا بدان وسیله مفهوم و معنای کل مشرق‌زمین را برسانند.

تمامی کارهای ساسی در درجهٔ نخست در حکم گردآوری است. از همین روست که این کارها به گونه‌ای تشریفاتی مبتنی بر بحث و جدل است و به گونه‌ای توان‌فرسا در حکم تجدید نظر. صرف‌نظر از *اصول کلی دستور زبان*، او *گزیده‌ای از آثار عربی*[1] را در سه جلد در فاصلهٔ سالهای ۱۸۰۶ و ۱۸۲۷ انتشار

1. Chrestomathie arabe

داد و به‌علاوه این آثار را: *گزیده‌ای از نوشته‌های مربوط به صرف و نحو عربی* (۱۸۲۵)، یک کتاب *دستور زبان عربی* (۱۸۲۵) به گفتهٔ خود ساسی «برای استفادهٔ شاگردان مدرسهٔ ویژه»[1]، رسالاتی در باب عروض عربی، رسالاتی در باب آیین «دروز»ها، و رسالات کوتاه متعددی درخصوص سکه‌شناسی، نام‌شناسی، عنوان‌شناسی کتابها، جغرافیا، تاریخ، و اوزان و آحاد. چندین اثر را ترجمه کرد و دو تفسیر مفصل نوشت: یکی بر *کلیله و دمنه* و دیگری بر *مقامات حریری*. ساسی، در مقام ویراستار و حفظ کننده و مورخ، در زمینهٔ آموزش جدید هم به همان اندازه فعال و پرتوان بود. کمتر نکتهٔ مهمی در سایر رشته‌های ذی‌ربط موجود بود که ساسی در جریان آن قرار نداشت، گرچه نوشته‌های خود او تکروانه بود و (در مورد مطالب غیر مربوط به شرق‌شناسی) یک دامنهٔ محدود مبتنی بر پوزیتیویسم داشت.

با این‌حال، در سال ۱۸۰۲ یعنی هنگامی که مؤسسهٔ فرانسه[2] توسط ناپلئون مأموریت یافت یک «تصویر کلی» درخصوص چگونگی پیشرفت علم و هنر از سال ۱۷۸۹ تا آن زمان پدید آورد[3]، ساسی به عضویت گروه نویسندگان این گزارش برگزیده شد زیرا او سختگیرترین کارشناسان بود و به‌علاوه در میان کسانی که در باب کلیات چیزی می‌نوشتند بیش از همه دارای ذهن تاریخ‌گرایانه بود. این گزارش که عنوان غیر رسمی گزارش داسیه[4] بر خود داشت هم نوشته‌های ساسی را دربارهٔ چگونگی مطالعه و تحقیق درخصوص مشرق‌زمین در بر می‌گرفت و هم بسیاری از نکات اختصاصی مورد نظر او را. عنوان رسمی آن (یعنی «چشم‌انداز تاریخی دانش و پژوهش در فرانسه»)[5] صلادهندهٔ عصر جدید آگاهی تاریخی است (در برابر «آگاهی مقدس» یا «آگاهی مذهبی»). این‌گونه آگاهی بس چشمگیر و حائز اهمیت است. از این مرحله به بعد است که آموزش را می‌توان بر صحنه‌ای قرار داد، به گونه‌ای که تمامیت آن بتواند حاضر و آماده در معرض بررسی قرار گیرد. در پیش‌گفتار «چشم‌انداز تاریخی» که توسط «داسیه» و خطاب به پادشاه نوشته شده بود، این نکته به نحو کامل بیان شده است. بررسی‌ای از این‌گونه این را امکان‌پذیر می‌ساخت که کاری انجام شود که تا آن زمان هیچ پادشاهی بدان دست نیافته بود، یعنی اینکه با یک نگاه بر تمامی دانش بشری نگریسته شود. پیش‌گفتار داسیه چنین ادامه می‌یافت که چنانچه این چنین «چشم‌انداز» تاریخی‌ای در روزگاران گذشته تدوین شده بود ممکن می‌بود که ما امروزه

---

1. .... à l'usage des élèves de l'École spéciale
2. Institut de France
3. سال ۱۷۸۹ سال فتح زندان باستیل است که معمولاً آغاز انقلاب کبیر فرانسه شمرده می‌شود ـ مترجم
4. Dacier
5. Tableau historique de l'érudition française

بسیاری از شاهکارهایی را که ناپدید شده‌اند یا از بین رفته‌اند در اختیار داشته باشیم. بنابر نوشتهٔ او، فایدهٔ «چشم‌انداز تاریخی» در آن بود که آن گزارش دانش را حفظ می‌کرد و مراجعهٔ فوری به دانش را امکان‌پذیر می‌ساخت. «داسیه» خاطرنشان ساخت که تدوین «چشم‌انداز» از رهگذر لشکرکشی ناپلئون به مشرق‌زمین تسهیل شده است و گفت یکی از نتایج آن عملیات آن بود که بر دانش جغرافیایی بسی افزوده شود (۱۴). این بخش از تمامی گزارش «داسیه» است که بیش از هر بخش دیگر آن به ما نشان می‌دهد که شکل چشمگیرتر «چشم‌انداز تاریخی» تا چه اندازه در دالانها و پیش‌خوانهای یک فروشگاه عصر جدید کاربرد دارد[1].

اهمیت «چشم‌انداز تاریخی» برای درک مرحلهٔ اولیهٔ شرق‌شناسی آن است که شکل دانش شرق‌شناسانه و خصوصیتهای آن‌را به گونه‌ای درمی‌آورد که به عرصهٔ خارج از آن مبحث ربط می‌یابد و به‌علاوه چگونگی رابطهٔ شرق‌شناس با موضوع مورد بحث و تحقیقش را شرح می‌دهد. در صفحاتی از این گزارش که به قلم ساسی و مربوط به شرق‌شناسی است (و همچنین در سایر نوشته‌های او) چنین می‌خوانیم که تحقیقات او به کشف و شناخته شدن و نجات بخش بزرگی از مجهولات انجامیده است. چرا؟ از برای آنکه در پیش چشمان دانشجو قرار گیرد. نکته آن است که ساسی هم مانند سایر فضلاء همعصرش یک اثر فاضلانه را افزایشی یا آرایه‌ای تلقی می‌کرد بر بنای رفیعی که محققان جمعاً آفریده بودند. از دیدگاه او دانش اساساً عبارت بود از «مرئی ساختن» چیزی. و هدف اثری از قبیل «چشم‌انداز» آن بود که پهنه‌ای بر روی انظار بگشاید که با یک نگاه بر آن بتوان همه چیز را دید و تمامی عرصهٔ دانش را درنوردید. بنابراین درس و تحقیق فاضلانه عبارت بود از نوع مشخصی از تکنولوژی قدرت، زیرا برای مراجعه کننده و نیز برای دانشجو وسایل و ادوات دانشی فراهم می‌آورد که چنانچه آن شخص مورخ می‌بود قبلاً بدانها دسترسی نمی‌داشت (۱۵). و واقعیت هم چنین است که واژگان و اصطلاحات مربوط به قدرت تخصصی و اکتساب تخصصی با شهرت ساسی (به‌ویژه در مقام یک شرق‌شناس پیش‌کسوت) در هم آمیخته است. قهرمانی او در کسوت یک محقق در آن بود که وی با موفقیت با دشواریهای قبلاً رفع ناپذیر روبه‌رو شد و وسیله‌ای را که قبلاً موجود نبود برای عرضه داشتن مبحثی بر دانشجویان فراهم آورد. دوک دو برولی[2] دربارهٔ ساسی گفت: «او کتابها و اصول و مثالها را «ساخت». نتیجه آن بود که مطالبی دربارهٔ مشرق‌زمین به رشتهٔ تحریر درآمد، روشهایی برای مطالعه دربارهٔ

---

۱. این گفتهٔ نویسنده مبهم است. احتمالاً منظور آن است که افزایش اطلاعات جغرافیایی به گسترش بازرگانی (و بهره‌برداری سرمایه‌داری) انجامیده است ـ مترجم

2. Duc de Broglie

مشرق‌زمین ابداع شد، و نمونه‌ها و سرمشقهایی در باب مشرق‌زمین پدید آورده شد که خود مشرق‌زمینیان فاقد آنها بودند»[۱۶].

مساعی ساسی در «مؤسسهٔ فرانسه» در مقایسه با کاری که یک پژوهشگر آثار ادبی کهن یونانی یا لاتین انجام می‌داد شگرف و سهمگین بود. آنان‌که سرشان به آثار یونانی و لاتین گرم بود متون و قواعد و مدارسشان را در اختیار داشتند ولی ساسی از همهٔ اینها بی‌بهره بود. فشارهای ناشی از ضایعهٔ اولیه و جبران مترتب برآن در نوشته‌های ساسی به‌خوبی منعکس است و ساسی در اجرای کاری که در پیش داشت از خود مایه‌ای می‌گذاشت که واقعاً «سنگ تمام» بود. وی مانند همکارانی که در رشته‌های دیگر مشغول کار بودند عقیده داشت که دانستن در حکم دیدن است (دیدن با قلم به جای عینک). ولی برعکس آنان، وی نه تنها مجبور بود که هویت دانش مربوطه را روشن کند بلکه ناگزیر از آن بود که آن‌را کشف رمز کند، تعبیر کند، و (دشوارتر از هر کار دیگری) در دسترس دیگران بگذارد. قرار بر آن بود که موفقیتهای ساسی به پیدایش یک مبحث جدید و کامل بینجامد. وی که اروپایی بود آرشیوهای شرقی را از بیخ و بن کاوید و برای این کار چاره‌ای نداشت جز آنکه فرانسه را ترک گوید. وی متون کارا و ذی‌ربط را از بقیهٔ متون جدا می‌کرد و سپس با خود به فرانسه می‌آورد. ساسی در آن متون تغییراتی می‌داد، بر آنها حاشیه می‌نوشت، رده‌بندیشان می‌کرد، نظم و ترتیب به آنها می‌داد، و بر مبنای محتوایشان تفاسیری می‌نوشت. به مرور زمان، خود مشرق‌زمین اهمیت کمتری یافت و آنچه مهم بود آن بود که شرق‌شناس مشرق‌زمین را چگونه می‌بیند و چگونه تعبیر می‌کند. بدین‌گونه، مشرق‌زمین شرق‌شناسان‌که ساسی آن‌را به‌درون محفظهٔ مهر و موم شدهٔ یک مبحث درس و تحقیق کشانده بود، از آن پس دیگر چندان تمایلی نداشت که به عرصهٔ واقعیت گام نهد.

ساسی هوشیارتر از آن بود که رخصت دهد نظراتش و کارهایش از پشتوانهٔ استدلال بی‌بهره بمانند. در درجهٔ نخست، او همواره این را روشن می‌ساخت که از چه رو «مشرق‌زمین» به تنهایی نمی‌توانست در برابر سلیقه و هوشیاری و شکیبایی اروپا دوام بیاورد. ساسی از مفید بودن و درخور توجه بودن مباحثی مانند شعر عرب دفاع می‌کرد. ولی حرف واقعی او آن بود که شعر عرب پیش از آنکه بتواند درک گردد و موجب بهجت خاطر شود باید آن چنان‌که باید و شاید به‌دست شرق‌شناس تحول یابد. دلایل او به‌طور کلی مبتنی بر دانش‌شناسی (اپیستمولوژی) بود ولی به‌علاوه رگه‌ای از «خود موجه‌بینی» شرق‌شناسانه در خود داشت. از آن دیدگاه، شعر عرب آفریدهٔ مردمانی بود که به کلی با اروپاییان فرق داشتند و نیز تحت شرایط اقلیمی و اجتماعی و تاریخی بسیار متفاوتی پدید آمده بود. به‌علاوه این‌گونه شعر تحت تأثیر «عقاید، تعصبات، باورها، و خرافاتی قرار داشت که اروپایی تنها پس از مطالعهٔ طولانی و مشقت‌بار می‌توانست درکشان کند». حتی اگر شخص از آزمون سخت آموزشهای ویژه می‌گذشت، باز هم بخش

بزرگی از توصیفات نهفته در شعر عرب در دسترس اروپاییان «که به درجهٔ بالاتری از تمدن دست یافته بودند» نمی‌بود. زبان حال این بود که: «بااین‌حال، آنچه ما می‌توانیم به حد کمال فرا گیریم برای ما اروپاییان که عادت کرده‌ایم رویه و رفتار بیرونی خود و فعالیتهای جسمانی خود و چگونگی رابطهٔ خود با طبیعت را در لفافی پنهان داریم، بس ارزشمند است. بنابراین، وظیفهٔ شرق‌شناس آن است که انواع متعددی از تجربیات غیرعادی را در معرض دید هموطنانش قراردهد؛ و از آن ارزشمندتر آنکه نوعی ادبیات که بتواند ما را به درک شعر «واقعاً الهی» عبرانیان توانا سازد بر همگنان اروپایی عرضه بدارد»[۱۷].

با توجه به این نکات، از آنجا که وجود شرق‌شناس از آن رو لازم است که او از ژرفای مشرق‌زمین دوردست درّ و گوهر ارزشمندی به در می‌آورد، و از آنجا که مشرق‌زمین را بدون واسطگی شرق‌شناس نمی‌توان شناخت، این نکته هم درست است که هر آنچه در مشرق‌زمین نوشته شده است نباید در کلیت آن اخذ شود. این است مقدمهٔ ساسی بر نظریهٔ «قطعات مجزا»ی او که در چهارچوب رمانتیسم یک اندیشهٔ معمول است. از آن دیدگاه، آثار ادبی مشرق‌زمین برای اروپاییان نه تنها بیگانه‌اند، بلکه فاقد نکاتی هستند که مداوماً علاقه برانگیز باشند و همچنین آن‌قدر «از روی ذوق و با توجه به روح نقادانه» نوشته نشده‌اند که درخور نشر باشند، مگر به‌صورت قطعات منتخب[۱] [۱۸]. بنابراین، وظیفهٔ شرق‌شناس آن است که مشرق‌زمین را به‌صورت یک رشته از قطعات مجزای نمودار مشرق‌زمین «عرضه بدارد»، قطعاتی که از نو انتشار یابند، دربارهٔ آنها توضیح داده شود، بر آنها حاشیه نوشته شود، و قطعات بازهم بیشتری احاطه‌شان کنند. برای این‌گونه عرضه داشتن، به نوع یا سبک خاصی نیاز هست. این نوع خاص ادبی همانا «گزیدهٔ آثار» یا «زبدهٔ آثار» است[۲] که برای کاری که ساسی در پیش روی داشت مناسب بود و با کاربرد آن می‌شد مفید بودن شرق‌شناسی را به بهترین و مستقیم‌ترین وجهی نشان داد. مشهورترین اثر ساسی در این زمینه اثر سه جلدی موسوم به *گزیدهٔ آثار عربی*[۳] بود که از همان آغاز به زیور یک عنوان مسجّع عربی آراسته شد: «کتاب الانیس المفید لطّالب المستفید / و جامع السطور من منظوم والمنثور».

قطعات منتخب ساسی تا چند نسل پس از او در اروپا کاربرد گسترده داشت. با آنکه ادعا می‌شد محتویات این اثر نمودار اصیلی از آثار عرب است، واقعیت آن بود که این کتاب، سانسوری را که

---

1 ...pour mériter d'être publiés autrement que par extrait

۲. در اینجا نویسنده واژهٔ نه چندان معمول (وتقریباً منسوخ) chrestomathy را به کار برده است که درواقع نمودار سبکی یا نوعی نیست و مفهوم «جُنگ» یا «گزیدهٔ آثار ادبی» یا «کاربرد گزیدهٔ آثار ادبی» (به منظورتدریس) را می‌رساند ـ مترجم

3. Chrestomathie arabe

شرق‌شناسان در حق مشرق‌زمین روا می‌داشتند می‌پوشاند و به نحوی در لابه‌لای سطور خود پنهان می‌کرد. به‌علاوه، ترتیب درونی اجزاء تشکیل دهندهٔ این مجموعه و چگونگی گزینش قطعات هیچ‌گاه سرّ درون را افشاء نمی‌کردند. به خواننده این احساس دست می‌داد که اگر هم قطعات به خاطر اهمیتشان یا به ترتیب تقدم و تأخر زمانی یا به خاطر زیبایی و مقبول بودنشان برگزیده نشده باشند (که در مورد آثاری که ساسی برگزیده بود واقعاً هم همین‌طور بود)، بازهم قاعدتاً باید به نحوی نمودار طبیعت شرقی باشند یا چیزهایی را که بیانشان برای مشرق‌زمینی اجتناب ناپذیر است بنمایانند. ولی این نکته هم هیچ‌گاه ذکر نشده است. ساسی صرفاً مدعی است که از طرف دانشجویانش زحمت کشیده است تا آنان مجبور نباشند شمار بسیار بزرگی از آثار شرقی را بخرند یا بخوانند. به مرور زمان، خواننده کوشش شرق‌شناس را فراموش می‌کند و بازسازی مشرق‌زمین را بدان‌گونه که در این گزیده منعکس است خلاصه‌ای از خود مشرق‌زمین می‌پندارد. ساختار عینی (نشان دادن مشرق‌زمین) و ساختار ذهنی (عرضه داشته شدن مشرق‌زمین توسط شرق‌شناس) به‌صورت دو پدیدهٔ قابل تعویض در می‌آیند. بر مشرق‌زمین پوششی از نگرش منطقی شرق‌شناس کشیده می‌شود و اصول آن به‌صورت اصول او جلوه می‌کنند. مشرق‌زمین از صورت یک سرزمین دوردست به در می‌آید و در دسترس قرار می‌گیرد. مشرق‌زمین از صورت موجودی که نمی‌تواند قائم بالذات باشد به در می‌آید و به موضوع مفیدی برای تدریس بدل می‌شود. مشرق‌زمین از گم‌گشتگی به در می‌آید و «یافت» می‌شود، گرچه به اجزائی از آن رخصت داده می‌شود که در این جریان فرو افتند و گم شوند. گزیده‌های ساسی نه تنها جای مشرق‌زمین را می‌گیرند بلکه به‌صورت حضور مشرق‌زمین در جهان غرب جلوه‌گر می‌شوند [۱۹]. آثار ساسی برای مشرق‌زمین نظمی و نسقی و قانونی پدید می‌آورند و مجموعهٔ قانونمندی از نوشته‌ها عرضه می‌دارند که از نسلی از دانشجویان به نسل بعدی انتقال می‌یابد.

میراث «زندهٔ» ساسی که همانا پیروانش بودند شگفت‌آور بود. نسب علمی و فرهنگی یک یک عربی‌دانان و عرب‌شناسان اروپایی در قرن نوزدهم میلادی به او می‌رسد. دانشگاههایی در فرانسه، اسپانیا، نروژ، سوئد، دانمارک، و به‌ویژه آلمان پر از دانشجویانی بود که به گرد آثار او تجمع می‌کردند و رابط آنان و ساسی عبارت بود از گزیده‌ها و دستچینهایی که ساسی در آثارش ارائه داده بود [۲۰]. اما همان‌گونه که در مورد همهٔ میراثهای اندیشه‌ای رخ می‌دهد، دو امر «افزایش غنای آثار» و «محدود شدن آثار» همزمان رخ می‌داد. ابتکار عمل ساسی در مقام یک پیش‌کسوت یا بنیان‌گذار آن بود که با مشرق‌زمین به مثابهٔ موجودی رفتار شود که باید آن‌را «احیاء» کرد (نه تنها «به علت» حضور بی‌نظم و مهارنشدنی مشرق‌زمین عصر جدید در عرصهٔ جهان، بلکه «به رغم» آن حالات). ساسی اعراب را در «درون» مشرق‌زمین «جای داد» و خود مشرق‌زمین را در درون تابلو یا تصویر کلّی آموزش جدید. بنابراین

شرق‌شناسی به فضلاء و محققان اروپایی تعلق داشت ولی مواد تشکیل دهنده‌اش می‌بایستی ابتدا توسط شرق‌شناس آفریده می‌شد تا آن‌گاه در ردیف رشته‌هایی مانند ادبیات لاتین و ادبیات و فرهنگ یونانی قرار گیرد. هر شرق‌شناسی مشرق‌زمین خودش را از نو خلق می‌کرد و این کار را بر مبنای قواعد دانش‌شناختی اساسی‌ای انجام می‌داد که ابتدا ساسی مقررشان داشته بود و بر پایهٔ سود و زیان استوار بودند. ساسی که پدر شرق‌شناسی بود نخستین قربانی آن هم بود زیرا شرق‌شناسان بعدی با ترجمه کردن متون و قطعه‌ها و گزیده‌ها حاصل کار ساسی را به کلی به کنار نهادند و مشرق‌زمین خویشتن را خلق یا احیاء کردند. مع‌هذا روندی که او آغاز کرده بود ادامه یافت، به‌ویژه با توجه به اینکه زبان‌شناسی قدرتی بر مبنای نظم و نسق نهادینه به هم رساند. ساسی هیچ‌گاه از آن قدرت بهره برداری نکرده بود. این کاری بود که «رنان» در آن موفق شد و این موفقیت را می‌توان چنین خلاصه کرد: ربط دادن مشرق‌زمین به تازه‌ترین رشته‌های تطبیقی که زبان‌شناسی یکی از برجسته‌ترینشان بود.

تفاوت بین ساسی و رنان همان تفاوت بین آغاز و تداوم است. ساسی آغاز کننده و بدعت‌گذار است، کارش نمودار ظهور یک مبحث است (و نیز نمودار مقام و موقعیت آن مبحث به مثابهٔ یک رشته یا یک مبحث درس و تحقیق در قرن نوزدهم است، با ریشه‌هایی در رمانتیسم انقلابی). رنان برخاسته از نسل دوم شرق‌شناسی است. نقش او آن بود که گفتمان رسمی شرق‌شناسی را انسجام بخشد، چشم‌اندازهای آن‌را نظم و نسق دهد، و نهادهای معنوی و دنیوی آن‌را برپا دارد. در مورد ساسی، کوششهای شخصی بود که مبحث شرق‌شناسی و ساختارهای آن‌را آغاز کرد و توان بخشید. در مورد رنان، تطبیق شرق‌شناسی بر زبان‌شناسی و تطبیق هر دو بر فرهنگ زمان خودش بود که ساختارهای شرق‌شناسی را تداوم فرهنگی بخشید و آن ساختارها را بیش از پیش در معرض دید ناظران قرار داد.

رنان شخصیتی بود که تا حد زیادی بر پای خودش استوار بود. کارش کاملاً ابتکارآمیز نبود ولی کاملاً مأخوذ هم نبود. بنابراین او را به مثابهٔ یک نیروی فرهنگی زمان خودش یا در مقام یک شرق‌شناس معتبر نه می‌توان صرفاً در شخصیتش خلاصه کرد و نه به‌صورت مجموعه‌ای از اندیشه‌های طرح مانندی که به آنها معتقد بود. درست‌تر آن است که رنان را وجود توانمند و پرتحرکی به‌شمار آوریم که فرصتهایش از پیش به‌دست پیشگامانی مانند ساسی برای او آفریده شده بود، ولی بااین‌حال موفقیتهایش را به درون فرهنگ شرق‌شناسی آورد، همچون مسکوک رایجی که او به جریان می‌انداخت و از نو به جریان می‌انداخت، زیرا خودش بی‌شک همچون مسکوک رایج بود. سخن کوتاه، رنان را باید شخصیتی دانست که وجودش در حکم جنبهٔ اجرایی یک فرهنگ و یک اندیشه بود یا درحکم سبکی یا شیوه‌ای بود برای بیان اندیشه‌های شرق‌شناسانه در محدودهٔ آرشیو زمان خودش (اصطلاح «آرشیو زمان» از میشل

فوکو[1] است)[۲۱]. آنچه حائز اهمیت است فقط آن نیست که رنان چه گفت، بلکه آن است که آن‌را چگونه گفت، با توجه به آموزش و سابقه‌اش چه چیزهایی را به‌عنوان موضوع بحثش برگزید، آنها را با چه چیزهای دیگری در هم آمیخت، و الی آخر. بنابراین رابطهٔ رنان را با موضوع شرقی مورد بحثش، با شرایط زمان خودش، با شنوندگان یا خوانندگان آثارش، و حتی با کار خودش می‌توان توصیف کرد بی‌آنکه نیازی به رجوع به فرمولهایی باشد که وجودشان بستگی به یک فرض بررسی نشده و اثبات نشده داشته باشد (یعنی فرض وجود ثبات در قلمرو هستی‌شناسی و فی‌المثل وجود «روح زمانه» یعنی تاریخچهٔ اندیشه‌ها و زندگی و زمان). در عوض ما می‌توانیم آثار رنان را همچون آثار نویسنده‌ای بخوانیم که کاری توصیف‌پذیر انجام می‌دهد، آن کار را در مکانی انجام می‌دهد که موقعیتش از نظر زمان[2] و فضا و فرهنگ تعریف شده است (و بنابراین قابل ثبت در یک پرونده است)، برای خوانندگانی انجام می‌دهد، و همچنین برای تحکیم موقعیت خود در عرصهٔ شرق‌شناسی زمان خودش انجام می‌دهد (و این نکتهٔ آخر کمتر از نکات دیگر حائز اهمیت نیست).

از عرصهٔ زبان‌شناسی بود که رنان وارد عالم شرق‌شناسی شد و موقعیت بسیار غنی و موضع بلندآوازهٔ فرهنگی زبان‌شناسی بود که مهم‌ترین مشخصات فنی شرق‌شناسی را بر شرق‌شناسی ارزانی داشت. اما برای هر آن‌کس که زبان‌شناسی مفهوم مطالعهٔ خشک و بی‌روح و فاقد اهمیت دربارهٔ واژگان را برساند این گفتهٔ «نیچه» که خودش، همراه با بزرگ‌ترین مغزهای متفکر قرن نوزدهم، یک زبان‌شناس است شگفت‌آور خواهد بود (ولی نه اگر به *لویی لامبر*[3] اثر «بالزاک» توجه بشود که در آن گامی فراتر نهاده می‌شود):

چه نیکو کتابی می‌توان نوشت اگر نویسنده زندگانی و ماجراهای یک واژه را روایت کند! بی‌شک یک واژه اثرات رویدادهایی را که برای بیان آنها به کارش برده‌اند در خود جذب کرده است. یک واژه، بسته به آنکه در چه مکانی به کار رفته باشد، انواع گوناگونی از اثرات را بر آدمیان گوناگون بر جای گذارده است یا در آنها زنده کرده است. ولی آیا سترک‌تر از این پدیده آن نیست که یک واژه را در جنبه‌های سه گانهٔ آن، یعنی روح و جسم و حرکت، مد نظر قرار دهیم؟[۲۲].

---

۱. Michel Foucault، مورخ و فیلسوف فرانسوی در قرن بیستم ـ مترجم

۲. موقعیت یک شیئی را می‌توان از نظر زمان (علاوه بر مکان) تعریف کرد. ولی تجسم تعریف موقعیت یک مکان از نظر زمان کمی دشوار است. با این‌حال مترجم، با رعایت اصل امانت، کلام نویسنده را نقل کرده است ـ مترجم

3. Louis Lambert

نیچه بعداً می‌پرسد که آن چه رده‌ای است که خود او و «واگنر» و «شوپنهاور» و «لئوپاردی» را در مقام زبان‌شناس در بر می‌گیرد؟ چنین به‌نظر می‌رسد که این عنوان [یعنی «زبان‌شناس»] هم به استعداد استثنائی نگرش معنوی بر زبان اشاره دارد و هم به توانایی تولید اثری که بیان آن نشان دهندهٔ قدرت تاریخی و زیباشناختی باشد. با آنکه حرفهٔ زبان‌شناسی در یکی از روزهای سال ۱۷۷۷ زاده شد که ف.ا. ولف[1] برای اشاره به شخص خودش عنوان اختصاری «فراگیرندهٔ دانش لغات»[2] را ابداع کرد، نیچه سخت می‌کوشد که نشان دهد فراگیرندگان حرفه‌ای آثار ادبی کهن یونان و روم معمولاً نمی‌توانند رشتهٔ خودشان را درک کنند: «آنان هیچ‌گاه به عمق و ریشهٔ موضوع نمی‌رسند و هیچ‌گاه به زبان‌شناسی به مثابهٔ یک مسئله اشاره نمی‌کنند و از آن شاهد نمی‌آورند. و علت صرفاً آن است که زبان‌شناسی به مثابهٔ درک جهان باستان البته نمی‌تواند تا ابد دوام بیاورد. مواد آن زوال‌پذیر و تمام‌شدنی است»[(۲۳)]. این نکته است که خیل کلان زبان‌شناسان از درکش عاجزند. ولی آنچه مایهٔ برتری چند نفری است که نیچه درخور ستایش می‌داندشان (نه با هیچ‌گونه ابهام و نه با اختصار و شتابی که من نشان می‌دهم) رابطهٔ عمیق آنان با نوگرایی است. و این رابطه‌ای است که آنان از رهگذر زبان‌شناسی بدان دست یافته‌اند.

زبان‌شناسی مسائلی می‌آفریند (در رابطه با خودش، با زبان‌شناس، و با زمان حال). این دانش دربرگیرندهٔ حالت غریبی است که عبارت باشد از نوین بودن و اروپایی بودن، زیرا هیچ‌یک از این دو خاصیت دارای معنای واقعی نیست مگر هنگامی که در رابطه با زمان گذشته و با فرهنگ بیگانهٔ کهن‌تری بررسی گردد و بدان وسیله سنجیده شود. چیز دیگری که نیچه آن‌را هم می‌بیند عبارت است از زبان‌شناسی به مثابهٔ پدیده‌ای که بدان مفهوم که ویکو[3] در نظر داشته است همچون یک کوشش و همت بشری «زاده» و «ساخته» می‌شود و همچون رده‌ای از کشفیات بشری، خودشناسی بشری، و ابتکار عمل بشری آفریده می‌شود. زبان‌شناسی راهی است برای آنکه شخص خودش را از نظر تاریخی به راه اندازد و برای این کار از زمان خودش یا گذشتهٔ نزدیک شروع کند (آن چنان‌که معمول هنرمندان بزرگ است)، ولو که تناقضی در این کار نهفته باشد زیرا درواقع شخص با این کار مشخصات «مدرن بودن» خودش را نشان می‌دهد.

در فاصلهٔ زمانی بین کلام فریدریش اگوست ولف در سال ۱۷۷۷ و سخن فریدریش نیچه در سال

---

۱. Friedrich August Wolf، ادیب آلمانی آشنا به آثار ادبی کهن یونانی و لاتین که در فاصلهٔ سالهای ۱۷۵۹ و ۱۸۲۴ می‌زیست ـ مترجم

2. stud.philol

۳. جووانی باتیستا ویکو(Giovanni Batista Vico)، فیلسوف ایتالیایی در قرون هفدهم و هیجدهم میلادی ـ مترجم

۱۸۷۵، ارنست رنان را می‌یابیم که یک زبان‌شناس آشنا به زبانهای شرقی بود و به‌علاوه کسی بود که درخصوص چگونگی رابطهٔ فرهنگ نوین و زبان‌شناسی با یکدیگر نظرات پیچیده و جالب توجهی داشت. او در کتاب *آیندهٔ علم*[1] (که در سال ۱۸۴۸ نوشته شد ولی تازه در سال ۱۸۹۰ انتشار یافت) نوشت: «بنیان‌گذاران ذهن نوین زبان‌شناسان هستند». و در جملهٔ قبلی چنین نوشته بود: «ذهن نوین چیست مگر منطقی اندیشیدن، انتقاد کردن، و لیبرالیسم که همگی در همان روزی که زبان‌شناسی بنیان گذارده شد پدید آمدند؟». وی چنین ادامه می‌دهد که زبان‌شناسی هم یک رشتهٔ تطبیقی است که فقط به انسان عصر نوین تعلق دارد و هم نشانه و مظهر برتری عصر نوین و برتری اروپایی است. هرگونه پیشرفتی را که بشر از قرن پانزدهم میلادی به بعد حاصل کرده است می‌توان به ذهنهایی نسبت داد که باید ذهن زبان‌شناسانه نامیدشان. کار زبان‌شناسی در فرهنگ نوین (فرهنگی که رنان آن‌را فرهنگ زبان‌شناسانه می‌خواند) آن است که کماکان واقعیت و طبیعت را به وضوح ببیند و بدان‌گونه اندیشهٔ «فرا طبیعی» را به دور براند و کماکان پابه‌پای کشفیات علوم فیزیکی (طبیعی) به پیش رود. ولی فراتر از همهٔ اینها، زبان‌شناسی یک نگرش کلی بر حیات بشری و بر ترتیب و ساختار اشیاء و پدیده‌ها را امکان‌پذیر می‌سازد: «من که در میان قرار دارم بوی خوش همه چیز را استشمام می‌کنم و به داوری و قیاس و ترکیب و القاء می‌پردازم و بدین‌گونه است که به عین ساختار پدیده‌ها می‌رسم»؛ به‌وضوح، هاله‌ای از احساس قدرت زبان‌شناس را احاطه می‌کند. و رنان دربارهٔ زبان‌شناسی و علوم طبیعی این نکته را بیان می‌دارد:

> پرداختن به فلسفه در حکم دانستن و شناختن چیزهاست. اگر کلام زیبای «کوویه» را پی بگیریم باید بگوییم که فلسفهٔ جهان را در عالم تئوری آموزش می‌دهد. من هم مانند «کانت» معتقدم که هرگونه نمایش یا عرضه داشتنی که صرفاً بر حدس و گمان مبتنی باشد فقط در حد یک نمایش ریاضی معتبر است و نمی‌تواند دربارهٔ واقعیت موجود چیزی به ما بیاموزد. زبان‌شناسی علم دقیق پدیده‌های ذهنی است. رابطهٔ زبان‌شناسی با بشریت مانند رابطهٔ فیزیک و شیمی است با علم الاشیاء فلسفی (۲۴).

کمی بعد، به نقل قول رنان از کوویه باز خواهم گشت (و همچنین به اشارات مداومی که به علوم طبیعی می‌شد). اما فعلاً مایلم این نکته را ذکر کنم که تمامی بخش میانی آیندهٔ علم به گفته‌های ستایش‌آمیز رنان دربارهٔ زبان‌شناسی اختصاص یافته است، علمی که به گفتهٔ او هم دشوارترین کوششی است که بشر مبذول داشته است و هم دقیق‌ترین همه رشته‌هاست. در مورد این آرزو یا هدف که

1. L'Avenir de la science

زبان‌شناسی یک علم واقعی بشریت باشد، رنان خود را به وضوح با ویکو و هردر و ولف و مونتسکیو همراه می‌سازد و همچنین با زبان‌شناسان تقریباً همعصر خود مانند ویلهلم فن هامبولت و بپ و شرق‌شناس بزرگ اوژن بورنوف (که تقدیرنامهٔ کتاب رنان به نام اوست). رنان زبان‌شناسی را در مرکز پدیده‌ای قرار می‌دهد که در همه جا با عبارت «پیشرفت دانش» از آن یاد کرده است و درواقع خود کتاب در حکم بیانیه‌ای در تأیید این نظریه است که بشر قادر است اوضاع و احوال خویش را بهبود بخشد. این نکته با توجه به‌عنوان ثانوی کتاب یعنی *افکار سال ۱۸۴۸* و سایر کتابهایی که در سال ۱۸۴۸ انتشار یافت مانند *بووار و پکوشه* و *هیجدهم ماه برومر از دورهٔ پادشاهی لویی بناپارت* در حکم طنز تلخی است که از تلخی چیزی کم ندارد[1]. بنابراین به یک تعبیر، بیانیه بالأعم و توصیف رنان از زبان‌شناسی بالأخص[2] با این هدف تنظیم شده بود که رنان را در مقام یک روشنفکر با مسائل بزرگ اجتماعی‌ای که تا سال ۱۸۴۸ مطرح شده بود به گونه‌ای روشن و واضح ارتباط دهد. این واقعیت که او بر آن شد چنین رابطه‌ای را براساس رشته‌ای مانند زبان‌شناسی قرار دهد که کمتر از همهٔ رشته‌های دیگر اهمیت فوری داشت و ظاهراً کمتر از همهٔ آنها به زندگی عامه مربوط می‌شد و بیشتر از همهٔ آنها محافظه‌کارانه و مبتنی بر سنت‌گرایی بود، نشان می‌داد که موضع رنان به حد افراط آمیخته به تعمد جانبگیرانه بود. او درواقع در مقام یک انسان خطاب به انسانهای دیگر سخن نگفت بلکه بیشتر در مقام یک کارشناس اندیشمند سخن گفت و در آن مقام (همان‌گونه که در پیش‌گفتار چاپ بعدی کتاب در سال ۱۸۹۰ مندرج است) این را نکته‌ای مسلم فرض کرد که نژادها برابر نیستند و لاجرم باید معدودی از آنها بر خیل کلان دیگران مسلط باشند و این را یک قانون غیر دمکراتیک طبیعت و جامعه دانست[۲۵].

اما باید دید که برای رنان چگونه ممکن بود که خود را و کلامش را در چنین موضع تناقض آمیزی قرار دهد. تناقض به این معنی: از یک طرف ناگزیر این پرسش در ذهن آدمی مطرح می‌شود که اگر زبان‌شناسی علمی نبود که به تمامی بشریت تعلق داشت پس چه بود؟ مگر نه این است که این علم بر پایهٔ وحدت نوع بشر استوار است و وجودش در حکم تأیید یک یک جزئیات مربوط به نوع بشر است؟ و اما از طرف دیگر، اگر زبان‌شناس کسی نبود که بی‌هیچ نرمشی بشریت را به دو دسته یا دو نژاد بلندپایه و دون‌پایه تقسیم می‌کرد پس که بود؟[3] مگر زبان‌شناس منتقدی نبود که در امر نقد و ارزیابی هرگونه

---

۱. احتمالاً بجا خواهد بود اگر در میان آثار مکتوبی که در سال ۱۸۴۸ انتشار یافتند، به‌علاوه از «بیانیهٔ (مانیفست) حزب کمونیست» نام ببریم که در دنبال گردهمایی بزرگ همان سال در لندن تحت سرآوری کارل مارکس و فریدریش انگلس انتشار یافت ـ مترجم

۲. رنان پیش از آن زمان رسالهٔ بزرگ زبان‌شناسانهٔ خود را دربارهٔ زبانهای سامی تدوین کرده بود و آن رساله «جایزهٔ ولنه» (Prix Volney) را نصیب او ساخته بود ـ نویسنده

۳. درواقع خود رنان این نکته را تصدیق کرد زیرا تعصب کریه نژادی خود را نسبت به همان مشرق زمینیان سامی نژادی که از رهگذر مطالعه دربارهٔ آنان به اشتهار حرفه‌ای رسیده بود نشان داد[۲۶] ـ نویسنده

اجازه‌ای به خود می‌داد و کارش اختصاصی‌ترین و «متعالی‌ترین» اندیشه‌های مربوط به زمان، منشأ، گسترش، روابط، و ارزش بشر را در بر می‌گرفت؟ بخشی از پاسخی که به این پرسشها می‌توان داد آن است که همان‌طور که از محتوای نامه‌های اولیهٔ رنان[1] برمی‌آید (۲۷)، رنان در مقام یک پژوهشگر حرفه‌ای و یک شرق‌شناس حرفه‌ای دارای یک حس نیرومند همبستگی با حرفه و با همگنان بود و درواقع این حسی بود که بین او و تودهٔ مردم فاصله می‌انداخت. ولی به عقیدهٔ من نکتهٔ مهم‌تر آن است که علت در درک خود رنان از نقش خود در مقام یک زبان‌شناس آشنا به مشرق‌زمین در چهارچوب وسیع‌تر تاریخ و گسترش و هدفهای زبان‌شناسی نهفته است. به دیگر سخن، آنچه ممکن است به‌نظر ما همچون تناقض جلوه کند نتیجهٔ منطقی چگونگی نگرش رنان بود بر موضع فعال خویش در عرصهٔ زبان‌شناسی و تاریخ آن و کشفیات اولیهٔ آن و برکارهایی که خود رنان در رابطه با همینها انجام داده بود. بنابراین رنان را نباید شخصی به‌شمار آورد که «دربارهٔ» زبان‌شناسی سخن می‌گوید بلکه باید بر او به مثابهٔ شخصی نگریست که «زبان‌شناسانه» سخن می‌گوید و در این راه تمامی قدرت کسی را به کار می‌برد که به یک جرگهٔ اختصاصی راه یافته است و با زبان سری علم معتبر جدیدی سخن می‌گوید. درنتیجه، مفهوم هیچ‌یک از نظراتی را که دربارهٔ زبان در پیش می‌گذارد نه مستقیماً می‌توان دریافت و نه بدون آگاهی دانشمندانه.

در مراحلی که رنان زبان‌شناسی را درک کرد و آموخت، آن رشته قواعد اختصاصی‌ای را به او تحمیل کرد. برای زبان‌شناس بودن لازم بود که فعالیت شخص در درجهٔ نخست تابع مجموعه‌ای از کشفیاتی باشد که به تازگی صورت پذیرفته بود و ارزشهای نسبی را تغییر می‌داد و عملاً در حکم آغازگر علم زبان‌شناسی بود و یک دانش‌شناسی مختص آن‌را بر آن ارزانی می‌داشت. در اینجا من دربارهٔ دوره‌ای سخن می‌گویم که به تقریب از دههٔ ۱۷۸۰ الی اواسط دههٔ ۱۸۳۰ ادامه می‌یابد و نیمهٔ دوم آن منطبق بر دوره‌ای است که طی آن رنان تحصیلاتش را آغاز کرد. در خاطرات او چنین ثبت شده است که چگونه بحران در ارکان ایمان مذهبی که به بی‌اعتقادی او به همان ایمان انجامید در سال ۱۸۴۵ او را به سوی زندگی محققانه سوق داد. این همانا ورود او بود به عرصهٔ زبان‌شناسی و جهان‌بینی آن و بحرانهای آن و سبک و شیوهٔ آن. او عقیده داشت تا آنجا که قضیه به شخص خودش مربوط می‌شد زندگی او بازتابی بود از حیات نهادینهٔ زبان‌شناسی. اما او مصمم بود در چهارچوب زندگی شخصی‌اش به همان اندازه مسیحی باشد که زمانی بود، با این تفاوت که اکنون بدون مسیحیت مسیحی باشد و در عوض بر مبنای پدیده‌ای

---

۱. اینها نامه‌هایی است که به زبان‌شناسی مربوط می‌شود و خطاب به «ویکتور کوزن» و «میشله» و «الکساندر فن هومبولت» نوشته شده است ـ نویسنده

مسیحی باشد که او آن‌را «علم لائیک» یا «علم غیر مذهبی» می‌نامید[۲۸].

بهترین مثال از آنچه یک علم غیرمذهبی می‌توانست یا نمی‌توانست انجام دهد سالها بعد توسط رنان و در جریان سخنرانی او در دانشگاه «سربن» در سال ۱۸۷۸ ارائه داده شد. موضوع سخنرانی چنین بود: «دربارهٔ خدماتی که زبان‌شناسی در حق علوم تاریخی انجام داده است». آنچه در این متن جنبهٔ افشاگرانه دارد آن است که متن نشان می‌دهد چگونه رنان هنگامی که دربارهٔ زبان‌شناسی سخن می‌گفت دین و مذهب را در ذهن داشت (فی‌المثل، صحبت دربارهٔ آنچه زبان‌شناسی دربارهٔ منشأ بشریت و تمدن و زبان به ما می‌آموزد این نکته را در ذهن تداعی می‌کند که دین و مذهب همان چیزها را به ما می‌آموزد). هدف رنان آن بود که برای شنوندگان سخنرانی‌اش این را روشن سازد که زبان‌شناسی در مقایسه با دین و مذهب پیامی به ما می‌دهد که بسیار کمتر از پیام دین و مذهب به هم پیوسته و منسجم و مثبت است[۲۹]. از انجا که رنان به گونه‌ای درمان ناپذیر به تاریخگرایی مبتلا بود و به‌علاوه به قول خودش گرایشی به شکل و ساختار داشت، منطقی همان بود که از همان اوان جوانی تنها راهی را در پیش گیرد که می‌توانست او را از قید دین و مذهب برهاند و به پژوهش زبان‌شناسانه بکشاند. و این راه عبارت از آن بود که او جهان‌بینی‌ای را که از دین و مذهب کسب کرده بود بر علم جدید غیر مذهبی‌اش تطبیق دهد. از این روست که او می‌گوید: «به‌نظرم چنین می‌رسید که تنها یک شغل ارزش آن‌را دارد که زندگی مرا پر کند و به خود اختصاص دهد. پس درست آن بود که من پژوهش نقادانهٔ خود را در مورد دین و مذهب ادامه بدهم و در این راه وسایل بسیار فراوان‌تری را به کار برم که علم در اختیار من می‌گذاشت»[۳۰] (عبارت «پژوهش نقادانه» اشاره‌ای است به طرح محققانهٔ عمدهٔ رنان در مورد تاریخ و مبانی مسیحیت). براساس سبک و روش رنان در مرحلهٔ پس از پایبندی به مسیحیت بود که وی خود را بر زبان‌شناسی تطبیق داد.

تفاوت بین تاریخی که مسیحیت از درون خود ارائه می‌داد و تاریخی که علم نسبتاً نوبنیادی مانند زبان‌شناسی عرضه می‌داشت دقیقاً همان چیزی است که وجود زبان‌شناسی عصر جدید را امکان‌پذیر ساخت؛ و رنان این را نیک می‌دانست. در رابطه با اواخر قرن نوزدهم و اوائل قرن بیستم، هر هنگام که سخن از «زبان‌شناسی» به میان می‌آید، باید مفهوم «زبان‌شناسی عصر جدید» را از آن دریابیم[۱]. موفقیتهای

---

۱. در اینجا این توضیح یا یادآوری لازم به‌نظر می‌رسد: آنچه در این مرحله تحت عنوان «زبان‌شناسی» مورد بحث است علم تقریباً منسوخی است که به زبان انگلیسی philology خوانده می‌شود و معنای تحت‌الفظش (در ریشهٔ یونانی) «واژه‌دوستی» یا «واژه‌شناسی» است (یا به قول قدمای خودمان: «فقه اللغه»). ولی فیلولوژی در عمل از حدود بحث دربارهٔ واژگان و ریشه‌های آنها فراتر می‌رفت، در حکم «زبان‌شناسی تطبیقی و تاریخی» بود، و درواقع پیش‌درآمد علم نوینی بود ←

عمدهٔ زبان‌شناسی عصر جدید از جمله عبارتند از نگارش دستورهای تطبیقی، تقسیم‌بندی مجدد زبانها به گروهها، و نفی نهایی منشأ الهی زبان. اغراق‌آمیز نخواهد بود اگر بگوییم که این موفقیتها کم‌وبیش نتیجهٔ مستقیم نظریه‌ای بود که به موجب آن زبان یک پدیدهٔ کاملاً بشری دانسته می‌شد. این نظریه هنگامی رواج کامل یافت که از رهگذر نگرش و بررسی مستقیم روشن شد که زبانهای به‌اصطلاح «الهی» (در درجهٔ نخست عبری) نه قدمتشان ازلی است و نه سرچشمهٔ الهی دارند. بنابراین آنچه «فوکو» آن‌را «کشف زبان» خوانده است تحولی غیرمذهبی بود که نظریهٔ مذهبی را به کنار زد (یعنی این نظریه را که خداوند در بهشت زبان را برآدم ارزانی داشت) (۳۱). درواقع یکی از نتایج این تحول[1] نزول چشمگیر توجه و علاقه به مسئلهٔ سرچشمهٔ زبان بود. در دههٔ ۱۷۷۰، یعنی در دوره‌ای که رسالهٔ «هردر» دربارهٔ سرچشمه‌های زبان مدال «آکادمی برلین» در سال ۱۷۷۲ را نصیب او ساخت، شور و شوق فراوانی نسبت به بحث دربارهٔ سرچشمهٔ زبان موجود بود ولی در نخستین قرن جدید[2] این موضوع در اروپا از صورت موضوع بحث فرهیختگان به در آمد، چنان‌که گویی ممنوع شده بود.

در همهٔ جوانب (و به راههای گوناگون و متعدد) آنچه ویلیام جونز در گفتمانهای سالگرد[3] (در فاصلهٔ سالهای ۱۷۸۵ و ۱۷۹۲) نوشت یا آنچه فرانتس بپ در کتاب دستور تطبیقی[4] (چاپ ۱۸۳۲) در پیش گذاشت آن بود که دودمان الهی زبان قطعاً منقرض و بی‌اعتبار گشته است. خلاصه اینکه چنین احساس می‌شد که به یک مفهوم جدید تاریخی نیاز هست زیرا چنین به‌نظر می‌رسید که مسیحیت نخواهد توانست از ورطه‌ای جان سالم به در برد که عبارت بود از وجود رشته‌ای از شواهد و تجربه‌ها که مبتنی

→

که به زبان انگلیسی linguistics خوانده می‌شود و می‌توان آن‌را از علوم دقیق به‌شمار آورد. از آنجا که اشاره به «فیلولوژی» با عنوان «واژه‌شناسی» یا «فقه‌اللغه» دامنهٔ آن‌را کمتر از آنچه بود جلوه می‌دهد و از آنجا که برای «فیلولوژی» معادل فارسی موجز و دقیقی که آن‌را از linguistics متمایز کند نداریم (یا مترجم از آن بی‌اطلاع است)، مترجم در این کتاب هردو را زبان‌شناسی خوانده است ولی هرجا احتمال بروز اشتباه رفته است دومی را با عنوان «زبان‌شناسی نوین» مورد اشاره قرار داده است. آنچه در این مرحله از کتاب با عبارت «زبان‌شناسی عصر جدید» مورد اشاره قرار گرفته است «زبان‌شناسی نوین» نیست بلکه «فیلولوژی» در عصر «جدید» یعنی اواخر قرن نوزدهم و اوائل قرن بیستم است ـ مترجم

۱. بر اثر این تحول بود که نظریهٔ «ریشه‌ای» و «دودمانی» اشتقاق زبانها به کنار زده شد و جای خود را به این نظریه داد که قلمرو زبان قلمرویی است که از آن خود زبان است و پیوستگی‌اش معلول ساختارها و همخوانیهای درونی است ـ نویسنده

۲. منظور قرن نوزدهم است. ضمناً مترجم مایل است از این فرصت استفاده کند و مدلول پانوشت قبلی را که بیانگر نظر نویسنده است کمی به زیر سؤال ببرد. «ساختارها و همخوانیهای درونی» به جای خود؛ ولی «نظریهٔ دودمانی اشتقاق زبانها» تناقضی با ساختارهای درونی ندارد و در «زبان‌شناسی نوین» (linguistics) به جای خود باقی است ـ مترجم

3. Anniversary Discourses

4. Vergleichende Grammatik

بر نگرش و تجربه بود و متون عمدهٔ مسیحیت را از مرتبت الهی به زیر می‌کشید. چنان‌که «شاتوبریان» بیان داشت، ایمان بعضیها، به رغم این آگاهی که زبان سانسکریت کهن‌تر از زبان عبری است، خدشه ناپذیر بود: «افسوس! چنین پیش آمده است که آگاهی ژرف‌تری از زبان فرهیختگان هندوستان بتواند چندین قرن اضافی را به درون دایرهٔ محدود تورات و انجیل بدواند. وه چه خوشبختم من که پیش از آنکه مجبور باشم به این بهت و حیرت خوفناک دچار شوم دوباره ایمان آورده‌ام»[۳۲]. برای بعضی دیگر از زبان‌شناسان، از جمله پیش‌کسوتی مانند خود فرانتس بپ، امر مطالعه دربارهٔ زبان از خود دارای تاریخی بود و فلسفه‌ای و روال آموزش و پژوهشی و همهٔ اینها مستلزم آن بود که هرگونه تصور یک زبان اولیه که خداوند در بهشت بر بشر ارزانی داشت به کنار نهاده شود. همان‌طور که مطالعهٔ زبان سانسکریت و روحیهٔ پیشروی و گسترشی که در اواخر قرن هیجدهم پدید آمده بود ظاهراً نخستین مبادی تمدن را جابه‌جا کرده به سرزمینهای دوردستی در شرق سرزمینهای توراتی انتقال داده بود، زبان هم تا حد زیادی از صورت عامل تداومی بین یک قدرت «بیرونی» و انسان متکلم به درآمد و به‌صورت پدیدهٔ «درونی»ای جلوه‌گر شد که انسانهای متکلم بین خود پدید آورده و به اجرا گذاشته بودند.هیچ زبانی نبود که بتوان آن‌را نخستین زبان دانست، به همان‌گونه که هیچ زبانی نبود که بتوان آن‌را زبانی ساده به‌شمار آورد (مگر از طریق روشی که به‌زودی به آن خواهم پرداخت).

میراث این نخستین نسل زبان‌شناسان برای رنان دارای اهمیت تراز نخست بود و اهمیت آن حتی بیش از اهمیت کاری بود که ساسی انجام داده بود. رنان چه در اوائل، چه در اواسط، و چه در اواخر دورهٔ طولانی کارها و تحقیقاتش هرگاه دربارهٔ زبان و زبان‌شناسی بحث و گفت‌وگو می‌کرد درسهای زبان‌شناسی عصر جدید را تکرار می‌کرد که ستون عمده‌اش عبارت بود از اصول «ضد دودمانی» و «ضد تداومی» یک زبان‌شناسی «فنی» (یعنی غیر الهی). از دیدگاه زبان‌شناس، زبان را نمی‌توان همچون نتیجهٔ نیرویی جلوه‌گر ساخت که از خداوند بر می‌خیزد و در حکم اقدام یکجانبهٔ اوست. آن‌طور که کولریج[۱] بیان داشت: «زبان سلاح ذهن بشری است و در آن واحد هم غنایم پیروزیهای سابقش را در بر می‌گیرد و هم سلاحهای پیروزیهای آینده‌اش را»[۳۳]. نظریهٔ مبتنی بر وجود یک زبان اولیهٔ «عدنی» جای خود را به‌نظریهٔ اکتشافی و ارشادی مبتنی بر وجود یک زبان اولیهٔ بشری می‌دهد (هندو اروپایی، سامی) که وجود آن هیچ‌گاه موضوع بحث نیست زیرا این نکته پذیرفته شده است که چنین زبانی را نمی‌توان از نو

---

۱. Samuel Taylor Coleridge، شاعر انگلیسی قرون هیجدهم و نوزدهم که معروف‌ترین اثر او منظومه‌ای است تحت عنوان *قبلای قاآن* (Kubla Khan) ـ مترجم

به چنگ آورد ولی می‌توان از طریق سلسله مراتب زبان‌شناسانه از نو ساخت. تا آنجا که یک زبان بتواند (باز هم همچون وسیلهٔ ارشاد و راهنمایی) همچون سنگ محک همه زبانهای دیگر به کار رود، آن زبان زبان سانسکریت در کهن‌ترین شکل هند واروپایی آن است. اصطلاحات هم در این مرحله دگرگون می‌شوند. اکنون «خانواده‌هایی» از زبانها پدید می‌آیند. شباهت این قضیه به رده‌بندی موجودات زنده و تقسیم‌بندیهای تشریحی (آناتومیک) روشن است. یک شکل «کامل» زبان موجود است که لازم نیست بر هیچ زبان «واقعی»ای تطبیق داشته باشد. و زبانهای اولیه فقط همچون محصول فرعی گفتمان زبان‌شناسانه موجودند و نه به حکم طبیعت.

ولی بعضی از نویسندگان زیرکانه این موضوع را مطرح کردند که چگونه سانسکریت، و به‌طورکلی پدیده‌های هندی، ساده و راحت جایگزین عبری و اندیشهٔ غلط «زبان عدنی» شدند. حتی در اوائل قرن نوزدهم یعنی در سال ۱۸۰۴ بنجامین کنستان[1] در رسالهٔ موسوم به *نشریهٔ دوستان*[2] خاطرنشان ساخت که در صدد نیست در مقاله‌ای که «در باب دین»[3] عنوان داشت بحثی دربارهٔ هندوستان پیش بکشد زیرا انگلیسیها که مالک آن سرزمین هستند و آلمانیها که دربارهٔ آن مطالعهٔ پیگیر کرده‌اند آن‌را به‌صورت منشأ و مبدأ همه چیز در آورده‌اند. او چنین ادامه می‌دهد که از فرانسویها هم نباید غافل ماند زیرا آنان پس از پیروزیهای ناپلئون و موفقیتهای شامپولیون به این نتیجه رسیدند که همه چیز از مصر و از خاورنزدیک سرچشمه دارد (۳۴). پس از سال ۱۸۰۸ و در دنبال انتشار کتاب فریدریش شلگل تحت عنوان *دربارهٔ زبان و خرد مردم هندوستان*، به آتش این شور و شوق مبتنی بر اعتقاد به وجود طرح و هدف دامن زده شد. چنین به‌نظر می‌رسید که این کتاب نظری را که خود «شلگل» در سال ۱۸۰۰ بیان داشته بود تأیید می‌کرد، یعنی این نظر را که مشرق‌زمین خالص‌ترین شکل رمانتیسم است. آنچه نسل رنان (که تحصیلاتشان در فاصلهٔ زمانی اواسط دههٔ ۱۸۳۰ الی اواخر دههٔ ۱۸۴۰ صورت پذیرفته بود) از این همه شور و شوق نسبت به مشرق‌زمین در خود نگاه داشتند عبارت بود از لزوم فرهنگی وجود مشرق‌زمین برای محقق غربی‌ای که دربارهٔ زبانها و فرهنگها و ادیان تحقیق می‌کرد. در این مورد، اساسی‌ترین متن عبارت بود از کتاب ادگار کینه که تحت عنوان *نبوغ ادیان* در سال ۱۸۳۲ انتشار یافته بود. این اثری بود که رنسانس شرقی را اعلام داشت و بین مشرق‌زمین و جهان غرب رابطه‌ای معقول و عملی پدید آورد. من قبلاً به معنای وسیع این رابطه بدان‌گونه که توسط رمن شواب در کتاب *رنسانس*

---

1. Benjamin Constant
2. Journal intime
3. De la religion

شرقی تحت تجزیه و تحلیل جامع قرار گرفته است اشاره کرده‌ام. نکته‌ای که در اینجا مد نظر من است فقط آن است که توجه را به جنبه‌های مشخصی از آن جلب کنم که بر کارها و تحقیقات رنان در مقام زبان‌شناس و شرق‌شناس اثر گذارده‌اند. همنشینی ادگار کینه با میشله، علاقهٔ کینه به کارهای هردر، و علاقهٔ میشله به کارهای ویکو موجب شد که کینه و میشله به این نکته پی برند که یک «محقق تاریخ‌نویس» باید با پدیده‌های دیگرگونه و غریب و دوردست روبه‌رو شود و این کار را تقریباً به شیوهٔ تماشاگرانی انجام دهد که یک نمایش یا رویداد چشمگیر را مشاهده می‌کنند (یا به شیوهٔ مؤمنی که شاهد پرده‌برداری از اسرار غیب است). «کینه» نظریه‌اش را در این کلام خلاصه می‌کرد که مشرق‌زمین پیشنهاد می‌کند و غرب اجابت می‌کند: آسیا پیامبرانش را دارد و اروپا پزشکان و دانشمندانش را. از بطن این رویارویی یک عقیدهٔ متحجر و انعطاف‌ناپذیر جدید یا یک خدای جدید زاده می‌شود. ولی نکته‌ای که مطمح نظر کینه است آن است که در این رویارویی، شرق و غرب هردو سرنوشت خود را ایفا می‌کنند و بر هویت خویش صحه می‌گذارند. این صحنه یا این تصویر را در ذهن تجسم کنیم: یک غربی فرهیخته از مکانی که گویی به نحو معجزه آسایی مشرف بر صحنه است بر یک مشرق‌زمین منفعل، ناپخته و بدوی، ضعیف و زن صفت، و حتی خاموش و بی‌حال می‌نگرد و سپس مشرق‌زمین را «ترکیب» و «بیان» می‌کند و آن‌را وادار می‌سازد که تحت اقتدار دانشمندانهٔ زبان‌شناس (که قدرتش از توانایی کشف رموز زبانهای اختصاصی و ناشناخته سرچشمه می‌گیرد) رموز و اسرارش را برملا کند. این تصویر غریب همان تصویری بود که به مثابهٔ یک نگرش محققانه در ذهن رنان نقش بسته و جا خوش کرده بود. آنچه در دههٔ ۱۸۴۰ یعنی زمانی که رنان کارآموز زبان‌شناسی بود در ذهن او نقش نبسته بود، نگرش مبتنی بر هنر و احساسات بود که جای خود را به نگرش دانشمندانه داد.

برای کینه و میشله، تاریخ عبارت بود از یک نمایشنامهٔ درام. رنان (به گونه‌ای که به ارائه دادن یک توصیه یا پیشنهاد شبیه است) تمامی جهان را به‌صورت یک پرستشگاه توصیف می‌کند و تاریخ بشر را همچون نوعی از مراسم مذهبی. هم کینه و هم میشله جهانی را که دربارهٔ آن بحث می‌کردند «می‌دیدند». مبانی تاریخ بشر چیزی بود که آن دو می‌توانستند با همان عبارات عالی و سرشار از احساسات و چشمگیری توصیف کنند که ویکو و روسو برای توصیف حیات روزگار اولیه بر کرهٔ زمین به کار برده بودند. کینه و میشله شک ندارند که به تعهد جمعی رمانتیک اروپایی پایبند هستند که عبارت از آن است که «تصویر مسیحی سقوط و آمرزش و ظهور یک جهان جدید را که در حکم یک بهشت احیاء شده است به نحوی عمیق و ریشه‌ای در قالب شرایطی بریزند که مناسب حال شرایط تاریخی و فرهنگی زمان خودشان باشد [۳۵] و این کار را یا در قالب حماسه یا یک سبک معتبر ادبی دیگر(به‌صورت درام، یا نثر رمانتیک یا یک چکامهٔ بزرگ‌تر) انجام دهند». من چنین می‌اندیشم که برای «کینه» این فکر که خدای جدیدی زاده شود در حکم پرکردن جای خالی خدای کهن است. و اما

برای «رنان» زبان‌شناس بودن بدان معنی بود که شخص همهٔ روابط خود را با خدای مسیحیت قطع کند تا در عوض یک نظریهٔ جدید (که شاید مجموعهٔ علوم دقیق باشد) در مکان جدیدی آزاد بایستد. درواقع تمامی کارهای رنان وقف تنظیم این روند شده بود.

او این نکته را به گونه‌ای ساده و بی‌پیرایه در پایان رسالهٔ نه چندان درخشان خود دربارهٔ سرچشمهٔ زبان بیان داشت: «انسان از این پس دیگر مخترع و بدعت‌گذار نیست و عصر آفرینش بی‌شک سپری شده است» (۳۶). طبق نظریهٔ او، دوره‌ای وجود داشته است که ما فقط می‌توانیم درباره‌اش به حدس و گمان روی آوریم و در آن دوره بشر عملاً از مرحلهٔ سکوت به مرحلهٔ کلمات «رهنمون» یا «منتقل» شد. از آن پس زبان پدید آمد. و وظیفهٔ دانشمند واقعی آن است که این را بررسی کند که زبان چگونه «است»، نه اینکه چگونه پدید آمد[1]. با این‌حال اگر رنان اعتقاد به آفرینش را، بدان‌گونه که در اعصار بدوی رواج داشت یعنی سرشار از احساسات بود، رد می‌کند (و این نکته‌ای بود که شور و هیجان هردر و ویکو و روسو و حتی کینه و میشله را برمی انگیخت)، او در عین حال نوع تعمدی و جدیدی از آفرینش مصنوعی را برقرار می‌دارد و این آفرینشی است که در نتیجهٔ تجزیه و تحلیل علمی صورت می‌پذیرد. وی در درس اولیهٔ[2] خود در دانشگاه کلژ دو فرانس که در تاریخ ۲۱ فوریهٔ سال ۱۸۶۲ بیان شد اعلام داشت که درهای محفل درس و سخنرانی او به روی همگان گشوده است تا شاید مردم مستقیماً و به گونهٔ «دست اول» «آزمایشگاه علم زبان‌شناسی» را عیناً همان‌طور که هست ببینند (۳۷). هر خواننده‌ای که آثار رنان را خوانده باشد این نکته را در می‌یابد که هدف از این گفتهٔ رنان آن بود که یک طنز معمول را در ذهن تداعی کند (گو اینکه آن طنز کمی سست بود). هدف از این طنز ضمنی آن نبود که شنونده پریشان خاطر گردد بلکه آن بود که بدون شراکت شنونده خوشایند شنونده باشد. توجه کنیم که رنان در آستانهٔ آن بود که ارتقاء مقام یابد و استاد کرسی عبری بشود و موضوع سخنرانی او عبارت بود از شراکت مردمان سامی نژاد در پیشبرد تمدن. سخن رنان بهترین راه بود برای آنکه تاریخ «مقدس» به ملایم‌ترین و پوشیده‌ترین وجه مورد اهانت یا بی‌مهری قرار گیرد. چه بی‌مهری یا اهانتی می‌توانست ملایم‌تر و پوشیده‌تر از آن باشد که آزمایشگاه زبان‌شناسی را جانشین مداخلهٔ الهی در تاریخ کنیم؟ برای بیان این نکته که اهمیت مشرق‌زمین معاصر صرفاً در آن است که موضوعی برای بررسی و تحقیق اروپاییان باشد چه جملهٔ روشنگرانه‌تری می‌شد بر زبان راند (۳۸)؟ قطعات یا تکه‌پاره‌هایی که ساسی در «تابلوهایی»

---

۱. این نکته درخور توجه است که اکنون هم علم زبان‌شناسی نوین (linguistics) به هیچ‌وجه به این سؤال که زبان چگونه پدید آمد ربط نمی‌یابد و موضوع آن صرفاً بررسی زبان است (بدان‌گونه که «هست» و «بوده است») ـ مترجم

2. leçon innaugurale

ترکیب کرده در کنار هم قرار داده بود در مقایسه با کار رنان بی‌روح بود و اکنون جای خود را به پدیده‌ای جدید می‌داد.

نتیجه‌گیریهای توجه برانگیزی که رنان در پایان «درس اولیه» ارائه داد علاوه بر آنکه زبان‌شناسی شرقی ـ سامی را به آینده و به علم ربط می‌داد اثر دیگری هم داشت. اتین کاترمر[1] که بلافاصله پیش از رنان استاد کرسی عبری بود محققی بود که همچون نمونه‌ای از کاریکاتور عامه‌پسندی از حالات و وجنات یک محقق جلوه می‌کرد. در اکتبر ۱۸۵۷، رنان در یک یادداشت یادبود که چندان حاوی احساسات صمیمانه نبود در نشریهٔ موسوم به *روزنامهٔ بحث و مناظره*[2] نوشت: «اتین کاترمر دارای خصلت پرکاری و در عین‌حال وسواس و تحجر ذهنی بود (همچون یک «ملا نقطی») و کارهایش را همچون کارگر پرکاری انجام می‌داد که حتی ضمن ایفاء خدمات بسیار بزرگ نمی‌توانست کل بنایی را که در دست ساختمان بود ببیند. بنایی که در دست ساختمان بود چیزی نبود مگر «علم تاریخی روح و ذهن بشری»[3] که اکنون آجر به آجر و سنگ به سنگ ذره ذره ساخته می‌شد و بالا می‌رفت»[۳۹]. «کاترمر» به زمان خود تعلق نداشت و رنان مصمم بود که در کارهایش نشان دهد که خودش به عصر خود تعلق دارد. به‌علاوه، اگر مشرق‌زمین تا این زمان انحصاراً به معنای چین و هندوستان بود، هدف و آرزوی رنان آن بود که قطعه‌ای از یک قلمرو مشرق‌زمینی را از برای خودش تدارک بیند؛ و در این مورد آن قلمرو عبارت بود از مشرق‌زمین سامی. او بی‌شک متوجه شده بود اینکه عربی و سانسکریت با یکدیگر اشتباه شوند امری معمول و متداول بود (یک نمونه از این اشتباه را در کتاب *پوست اندوه*[4] به قلم بالزاک می‌توان یافت که در آن آنچه به زبان عربی بر فلان طلسم سرنوشت ساز نوشته شده است به‌عنوان سانسکریت مورد اشاره قرار می‌گیرد). او این را وظیفهٔ خود می‌دانست که در حق زبانهای سامی همان کاری را انجام دهد که فرانتس بپ در حق زبانهای هندواروپایی انجام داده بود. درواقع او در مقدمهٔ رساله‌ای دربارهٔ دستور تطبیقی زبانهای سامی که در سال ۱۸۵۵ انتشار یافت همین قصد را بیان داشت[۴۰]. بنابراین قصد رنان آن بود که «به شیوهٔ فرانتس بپ» زبانهای سامی را خلعتی فاخر و افسانه‌ای

---

1. Étienne Quatremère
2. Journal des débats
3. La science historique de l'esprit humain
4. La peau de chagrin. همین عبارت در زبان فرانسهٔ کنونی همچون اصطلاحی به کار می‌رود برای بیان حالات کسی یا پدیده‌ای که خود را عقب می‌کشد یا حقیرتر و منفعل‌تر می‌شود. ولی باید توجه کرد که این اصطلاح در اصل مأخوذ از همان عنوان کتاب بالزاک است و بنابراین، عنوان کتاب را (که منشأ آن اصطلاح است) باید به همان معنای تحت‌اللفظ تعبیر کرد ـ مترجم

بپوشاند و به‌علاوه مطالعه دربارهٔ این زبانهای فراموش شدهٔ «تراز پایین» را به شیوهٔ لویی لامبر به سطح یک علم جدید و شور و شوق برانگیز ذهنی برساند.

بیش از یک بار چنین اتفاق افتاد که رنان با وضوح کامل چنین نظر داد که سامی‌نژادان و زبانهای سامی «مخلوقات» مطالعه و پژوهش زبان‌شناسی شرق‌شناسانه‌اند (۴۱). از آنجا که او شخصی بود که این پژوهش و مطالعه را انجام می‌داد، قصد آن بود که چندان شک و ابهامی در این خصوص باقی نماند که نقش او در مورد این مخلوق جدید و مصنوعی دارای اهمیت تراز نخست است. اما باید دید که منظور رنان از واژهٔ «خلقت» یا «آفرینش» در این موارد چه بود. و آیا این آفرینش با آفرینش طبیعی مرتبط بود؟ یا آیا با آفرینشی مرتبط بود که رنان و دیگران به آزمایشگاه و به علوم طبیعی رده‌بندی کننده‌ای نسبت می‌دادند که عمدتاً با عبارت «تشریح (آناتومی) فلسفی» مورد اشاره قرار می‌گرفتند؟ در اینجا ما مجبوریم به اندکی حدس و گمان روی آوریم. چنین به‌نظر می‌رسد که رنان در سراسر تحقیقاتش نقش علم در حیات بشری را عبارت از آن می‌داند که «کلمات [نمودار] چیزها را به گونه‌ای قطعی برای بشر بیان دارد» [1] (من کوشیده‌ام این جمله را در ترجمه از اصل تا حد امکان تحت‌اللفظ بیان دارم) (۴۲). علم چیزها را به سخن گفتن وا می‌دارد. از آن بهتر آنکه علم سخن بالقوه‌ای را که در درون چیزها نهفته است بیرون می‌آورد و موجب می‌گردد که آن سخن که بالقوه موجود است بیان گردد. ارزش ویژهٔ زبان‌شناسی نوین (که عبارتی بود که غالباً برای بیان زبان‌شناسی عصر جدید به کار می‌رفت) [2] در آن نیست که علوم طبیعی به آن شباهت دارند بلکه در آن است که بر کلمات همچون اشیائی طبیعی می‌نگرد که [در خارج از محدودهٔ زبان] خاموش و صامتند و [در محدودهٔ زبان] وادار می‌گردند که سرّ درون را افشا کنند [3]. به یاد آوریم که تحول بسیار بزرگی که در امر تحقیق درخصوص سنگ‌نوشته‌ها و

---

۱. کلمهٔ درون کروشه (یعنی «نمودار») از مترجم است. در اینجا نویسنده دربارهٔ این نقل قول که کمی مبهم است می‌گوید: «من کوشیده‌ام این جمله را در ترجمه از اصل تا حد امکان تحت‌اللفظ بیان دارم». نویسنده بر خلاف روش معمول خود که اصل فرانسه یا آلمانی را ارائه می‌دهد (و درواقع فقط اصل فرانسه یا آلمانی را بدون ترجمه ارائه می‌دهد) در این مورد چنین نکرده است. ولی خوشبختانه در پایان کتاب و در بخش «یادداشتها» یا «پی‌نوشتها» تمامی پاراگراف دربرگیرندهٔ این جمله را از کتاب *آیندهٔ علم* رنان نقل کرده است. بر آن اساس، استنباط مترجم آن است که هنگامی که «رنان» می‌گوید «کلمهٔ چیزها» (le mot des choses) منظورش ضمیر درون چیزهاست زیرا کلمهٔ mot مفهوم دیگری هم داشته است که منسوخ شده است. رنان درست پیش از این عبارت سخن از «حل معما» به میان می‌آورد ـ مترجم

۲. بهتر است در اینجا پانوشت چند صفحه پیش را به یاد آوریم که در آن مترجم توضیح داد که عنوان «زبان‌شناسی» را هم برای philology به کار برده است و هم برای linguistics و هرجا که تمیز دادن این دو از هم لازم بوده است (یعنی درواقع تقریباً در همهٔ موارد) دومی را «زبان‌شناسی نوین» خوانده است. می‌بینیم که در این مرحله از روند تکاملی، اصطلاح linguistics رفته رفته ظهور می‌کند ـ مترجم

۳. طبق معمول، دو عبارت درون کروشه زائد بر متن هستند و مترجم آنها را برای روشن‌تر شدن موضوع آورده است ـ مترجم

سایر متونی که به خط هیروگلیف مصر باستان نوشته شده بودند رخ داد آن بود که «شامپولیون» این را کشف کرد که علامات حک شده بر سنگ رزتا[1] علاوه بر محتوای معنایی دارای محتوای آوایی هستند[۴۳]. اینکه اشیاء وادار به سخن گفتن شوند شبیه بدان است که کلمات وادار به سخن گفتن شوند، به آنها ارزش مقطعی یا موضعی داده شود، و برایشان مکان دقیقاً مشخصی در مراتب مشمول نظم و ترتیب تعیین گردد. واژهٔ «خلقت» که رنان آن‌را به کار می‌برد، در معنای نخست آن، عبارت بود از ترکیب یا ساختاری که از طریق آن «چیزی» مانند «سامی» را می‌شد همچون نوعی موجود دید یا تلقی کرد. در معنای ثانوی، «خلقت» به‌علاوه به معنای صحنه یا زمینه بود (در مورد «سامی»، این صحنه یا زمینه عبارت بود از تاریخ و فرهنگ و نژاد و ذهنیت مشرق‌زمین). این صحنه یا زمینه به‌دست دانشمند از سکوت یا استنکاف به در آورده می‌شد و درنتیجه کسب روشنایی می‌کرد. و سرانجام، خلقت عبارت بود از پدید آوردن ترتیبی از رده‌بندیها که به وسیلهٔ آن، «شیء» یا «چیز» مورد بحث را می‌شد در قیاس با چیزهای مشابه مشاهده کرد. منظور رنان از «قیاس» یا «مقایسه» عبارت بود از شبکهٔ پیچیده‌ای از روابط ساختاری که بین زبانهای سامی و زبانهای هندواروپایی موجود بود.

اگر در آنچه تا کنون گفته‌ام بر مطالعهٔ نسبتاً فراموش شدهٔ رنان دربارهٔ زبانهای سامی تکیه بسیار کرده‌ام، این کار چند دلیل عمده داشته است. مطالعه دربارهٔ زبانهای سامی چیزی بود که رنان بلافاصله پس از آنکه ایمانش را نسبت به مسیحیت از دست داد بدان روی آورد. در سطور پیشین شرح دادم که او چگونه بدان مرحله رسید که بر زبانهای سامی همچون جانشینی برای ایمان از دست رفته‌اش بنگرد (و همچون عاملی که او را در آینده به پدید آوردن رابطهٔ موشکافانه و منتقدانه‌ای با ایمان سابقش توانا سازد). تحقیق دربارهٔ زبانهای سامی عبارت بود از نخستین تحقیق کامل رنان در مقام شرق‌شناس و دانشمند (تحقیقی که در سال ۱۸۴۷ تکمیل شد و نخستین بار در سال ۱۸۵۵ انتشار یافت). این تحقیق به همان اندازه جزئی از کارهای بزرگ بعدی او در زمینهٔ مبانی مسیحیت و تاریخ یهود به‌شمار می‌رفت که جزئی از مطالعات مقدماتی مربوط به همان مباحث بود. یک نکتهٔ درخور توجه آن است که در کمتر اثری از آثار همعصر رنان و مربوط به تاریخ زبان‌شناسی یا تاریخ شرق‌شناسی اشارهٔ درخور ملاحظه‌ای به رنان صورت پذیرفته است[۴۴]. این نکته به‌ویژه از آن رو درخور ذکر است که چنین پیشنهاد شده بود تا تحقیق رنان دربارهٔ زبانهای سامی (با توجه به «قصد» اگر نه از دیدگاه نیل به هدف) موفقیت بسیار بزرگی در عالم زبان‌شناسی به‌شمار آید. او در سالهایی که در دنبال آمد برای مواضع و نظراتش درخصوص دین و مذهب، نژاد، و ملی‌گرایی (که تقریباً در همهٔ موارد نظراتی ناپسند و کم

---

۱. توصیفش در پانوشتهای پیشین آمده است ـ مترجم

ارزش بود) با تکیه بر همان موفقیت کسب اعتبار می‌کرد [۴۵]. فی‌المثل، هرگاه رنان می‌خواست نظری دربارهٔ یهودیان یا مسلمانان بیان دارد این کار را همواره با موعظه‌هایی انجام می‌داد که در رابطه با سامی نژادان مورد نظر به گونهٔ چشمگیری خشن و انعطاف ناپذیر بود (و در عین‌حال بی‌اساس بود، مگر بر طبق علمی که مبنای کار خود او به‌شمار می‌رفت). به‌علاوه، هدف رنان از مطالعه دربارهٔ زبانهای سامی آن بود که هم به مطالعه دربارهٔ زبانهای هندواروپایی در چهارچوب زبان‌شناسی نوین[1] کمک شود وهم به امر تفکیک انواع یا جنبه‌های مختلف شرق‌شناسی از یکدیگر. از دیدگاه کسانی که دربارهٔ زبانهای هندواروپایی مطالعه می‌کردند «سامی» دون‌پایه به‌شمار می‌آمد (هم از دیدگاه اخلاقی و هم از دیدگاه زیست‌شناسی) و از دیدگاه کسانی که به تفکیکی که ذکرش رفت علاقه‌مند بودند «سامی» عبارت بود از شکل پایداری از انحطاط فرهنگی (و شاید تنها شکل پایدار انحطاط فرهنگی). و سرانجام، «سامی» نخستین مخلوق رنان بود و در حکم افسانه‌ای بود که او آن‌را در آزمایشگاه زبان‌شناسی آفریده بود تا حسی را که نسبت به موقعیت و رسالت اجتماعی خود داشت ارضاء کند. این نکته نباید به هیچ‌وجه از ذهن ما به دور بماند که «سامی» برای رنان و خودبینی او مظهر سلطهٔ اروپا (و نتیجتاً سلطهٔ خود او) بود بر مشرق‌زمین و بر منطقه و مبحث مورد مطالعهٔ او.

بنابراین براساس این نظرات، «سامی»، به مثابهٔ شاخه‌ای از مشرق‌زمین، چیزی نبود که کاملاً طبیعی باشد. فی‌المثل، می‌شد به رده‌ای از نوع میمون تشبیهش کرد. و در عین‌حال برخلاف آنچه زمانی مدّ نظر قرار گرفته بود چیزی الهی یا کاملاً غیر طبیعی نبود. سامی مکانی میانی را اشغال می‌کرد که بر حالات غریب و نا آشنایش مهر قانونی بودن یا پذیرفتنی بودن زده شده بود (منظم و قاعده‌مند بودن از صفات زبانهای هندواروپایی به‌شمار می‌رفت). این مهر تصدیق براساس رابطهٔ معکوس آن با زبانهای «طبیعی» به آن تعلق گرفته بود. سامی همچون پدیده‌ای غریب و غیرعادی و «شبه هیولا» تلقی و درک می‌شد. این نکته تا حدی ناشی از آن بود که جایگاههای نمایش و تجزیه و تحلیل آن عبارت بودند از موزه‌ها و کتابخانه‌ها و آزمایشگاهها. رنان در رسالهٔ خود روش و فحوای کلامی اختیار کرد که تا حد امکان مبتنی بر فراگیری «کتابی» و نگرش طبیعی‌ای بود که شیوهٔ کار کسانی مانند کوویه و ژفروا سنت ـ ایلر (پدر و پسر) بود. این یک موفقیت بزرگ سبکی و شیوه‌ای به‌شمار می‌رفت زیرا برای رنان این را مداوماً امکان‌پذیر می‌ساخت که به «کتابخانه» دسترسی داشته باشد و نه به تفکر به شیوهٔ مبتدیان نیازی داشته باشد و نه به مشیت الهی. بدین‌گونه او چهارچوبی از مفاهیم برای خود فراهم آورده بود که در

1. Linguistics

محدوده‌اش می‌توانست زبان را درک کند. او به‌علاوه به «موزه» دسترسی داشت که مکانی است که در آن نتایج نگرشهای آزمایشگاهی به نمایش گذارده می‌شوند و می‌توانند برای مطالعه و تدریس تحت بهره‌برداری قرار گیرند (۴۶). رنان در همهٔ موارد به گونه‌ای با واقعیات طبیعی بشری (مانند زبان و تاریخ و فرهنگ و ذهنیت و تخیل) روبه‌رو می‌شود که گویی این پدیده‌ها دستخوش استحاله شده به چیزهای دیگری بدل گشته‌اند و آن چیزهای دیگر به نحو غریبی منحرفند زیرا سامی و شرقی‌اند و زیرا سرانجام برای آنکه تحت تجزیه و تحلیل قرار گیرند سر از آزمایشگاه به در خواهند آورد. بر این اساس، سامی‌نژادان یکتاپرستانی هار و لجام گسیخته‌اند که نه اسطوره‌ای پدید آورده‌اند، نه هنری، نه بازرگانی‌ای، و نه تمدنی. آگاهی آنان از محیطشان کوته‌بینانه و انعطاف ناپذیر است، و روی هم رفته آنچه عرضه می‌دارند عبارت است از «ترکیب فرومایه‌ای از طبیعت انسانی»[1] (۴۷). رنان می‌خواهد در عین‌حال این را بفهماند که او از یک نمونهٔ اولیه سخن می‌گوید نه از یک نوع واقعی سامی که عملاً وجود دارد ـ گرچه او این را هم نقض کرد زیرا در بسیاری از نوشته‌هایش بحث دربارهٔ یهودیان و مسلمانان عصر حاضر[2] را پیش کشید بی‌آنکه خود را بدان‌گونه که شیوهٔ دانشمندان است از موضوع جدا نگاه دارد (۴۸). بنابراین از یک طرف ما با تبدیل انسان به الگو یا نمونه طرف هستیم و از طرف دیگر با یک داوری مبتنی بر قیاس که براساس آن، الگو همان الگو باقی می‌ماند و همچون موضوعی برای مطالعهٔ علمی و زبان‌شناسانه به کار می‌رود.

در سراسر کتاب *تاریخ عمومی و ساختار تطبیقی زبانهای سامی*[3] اشارات و اندیشه‌هایی می‌یابیم درخصوص رابطهٔ بین زبان‌شناسی و تشریح [به معنای آناتومی یا کالبدشناسی] و به‌علاوه (و این برای رنان به همان اندازه مهم است) اشاراتی می‌یابیم در این خصوص که این رابطه را می‌توان برای پرداختن به تاریخ بشر (به قول او «علوم تاریخی[4]») به کار برد. ولی ابتدا باید این روابط نهفته را بررسی کنیم. من این را غلط یا اغراق‌آمیز نمی‌دانم که بگوییم یک صفحهٔ معمول از اثر شرق‌شناسانهٔ رنان (*تاریخ عمومی*) از نظر شکل و ساختار در حالی تنظیم شده است که صفحه‌ای از یک اثر مربوط به آناتومی فلسفی تطبیقی (به شیوهٔ کوویه و ژفروا سنت ـ ایلر) در ذهن نویسنده (رنان) بوده است. هم زبان‌شناسان و هم آناتومیستها چنین وانمود می‌کنند که دربارهٔ موضوعاتی سخن می‌گویند که نمی‌توان مستقیماً در طبیعت

---

1 ..... une combinaison inférieure de la nature humaine

۲. البته منظور عصر خود رنان است ـ مترجم

3. Histoire générale et système comparé des langues sémitiques

4. les sciences historiques

به‌دستشان آورد یا مشاهده‌شان کرد. یک اسکلت و یک نقاشی از عضلات به همان اندازه محصول آزمایشگاه و کتابخانه‌اند که الگوهایی که زبان‌شناسان بر مبنای یک زبان کاملاً فرضی اولیهٔ سامی یا هندواروپایی در پیش می‌گذارند. متن یک اثر مربوط به زبان‌شناسی یا یک اثر مربوط به تشریح [کالبدشناسی/ آناتومی] همان رابطهٔ کلی را با طبیعت (یا واقعیت) دارد که قفسه‌ای در یک موزه که در آن نمونه‌ای از یک پستاندار یا نمونه‌ای از عضوی از بدن به نمایش گذارده شده باشد. آنچه بر صفحهٔ کتاب و در قفسهٔ موزه عرضه می‌گردد مانند بسیاری از متون شرقی منتخبی که رنان عرضه داشته است در حکم یک نمونهٔ اغراق‌آمیز و دم بریده است. هدف از هردو آن است که رابطهٔ بین دانش مربوطه یا دانشمند مربوطه و شیء یا موجود مربوطه را نشان دهند نه رابطه بین طبیعت و موجود یا شیء مربوطه را. چنانچه هر برگی از آثار رنان را دربارهٔ زبان عربی یا عبری یا آرامی یا «سامی اولیه» بخوانید خواهید دید که واقعیتی را دربارهٔ قدرتی خوانده‌اید که بدان‌وسیله زبان‌شناس شرق‌شناس با تکیه بر صلاحیت و اقتدارش به دلخواه خود نمونه‌هایی از کلام بشری را از کتابخانه بیرون می‌کشد و آنها را با زینتی از نثر متمدن و ملایم اروپایی عرضه می‌دارد؛ و در آن نثر متعالی معایب و محاسن و وحشیگریها و نواقص زبان و اقوام و تمدن مربوطه بر شمرده می‌شود. حال و هوا و «زمان» این‌گونه نمایش معمولاً یکسان و یکدست و به گونه‌ای عرضه می‌گردد که گویی موضوع به زمان حال تعلق دارد. هدف آن است که به بیننده این تصور دست دهد که یک نمایش آموزشی را مشاهده می‌کند که در طی آن محقق یا دانشمند مقابل چشمان او پشت تریبون سخنرانی یا در جلو میز آزمایشگاه ایستاده است و اشیاء در معرض نمایش را پدید می‌آورد، مکانشان را تعیین می‌کند، و تحت داوری قرارشان می‌دهد.

این شور و شوق رنان نسبت به القاء این احساس که نمایشی واقعاً در جریان است هنگامی‌شدت می‌گیرد که او به وضوح خاطرنشان می‌سازد درحالی‌که علم تشریح (آناتومی یا کالبدشناسی) برای اختصاص دادن هر چیز به رده‌ای یا دسته‌ای نشانه‌های مرئی و ثابتی را به کار می‌گیرد، زبان‌شناسی چنین نمی‌کند[۴۹]. بنابراین زبان‌شناس باید یک واقعیت مشخص زبانی را وادار کند که به نحوی به یک دورهٔ تاریخی مربوط گردد و بدین‌گونه است که امکان رده‌بندی پدید می‌آید. با این‌حال، همان‌گونه که رنان کراراً مجبور بود که بگوید، در تاریخ زبان‌شناسی و تحول زبان‌شناسی در طول زمان، بسی فاصلهٔ خالی، بسی گسست کلان، و بسی دورهٔ «فرضی» می‌توان یافت. بنابراین تحولات زبان‌شناسی در بعد زمان در یک مسیر غیر مستقیم و عمدتاً گسسته صورت می‌پذیرند و این بعد زمان را زبان‌شناس به گونهٔ بسیار غریبی در مهار نگاه می‌دارد. و این «گونهٔ بسیار غریب»، همان‌گونه که در رسالهٔ رنان دربارهٔ شاخهٔ سامی زبانهای شرقی به گونه‌ای مبسوط نشان داده شده است، مبتنی بر قیاس است، یعنی ماهیت «تطبیقی» دارد: گروه هندواروپایی شکل زنده و «ارگانیک» زبان دانسته می‌شود و زبانهای سامی شرقی در عالم

قیاس «غیر ارگانیک»[1] تلقی می‌گردند[۵۰]. بعد زمان در کسوت رده‌بندی متحول می‌گردد و به بعد مکان یا بعد فضا بدل می‌شود و این فضا همانا فضای رده‌بندی تطبیقی است که لایهٔ زیرینش بر شالودهٔ سخت و انعطاف ناپذیری استوار است که عبارت باشد از دوگانگی و رویارویی زبانهای «ارگانیک» با «زبانهای «غیر ارگانیک». بنابراین از یک طرف روندی «ارگانیک» موجود است که از دیگاه زیست‌شناسی تولیدگر است و نمونهٔ آن گروه زبانهای هندواروپایی است و از طرف دیگر روندی «غیر ارگانیک» پیش روی داریم که اساساً غیر تولیدگر است و به شکل گروه زبانهای سامی متحجر گشته است. مهم‌ترین نکته آن است که رنان این را کاملاً روشن می‌سازد که چنین داوری اربابانه و تحکم کننده‌ای [فقط] توسط زبان‌شناس آشنا به زبانهای شرقی در آزمایشگاهش صورت می‌پذیرد زیرا تمایزاتی که مد نظر او بوده است برای کسانی که در آن حرفه آموزش نیافته باشند نه ممکن است و نه فراهم. رنان می‌نویسد: «بنابراین ما حاضر نیستیم این را بپذیریم زبانهای سامی دارای توانایی زایش و تولید مجددند، ولو که بپذیریم آن زبانها هم مانند سایر محصولات ذهن بشری نمی‌توانند از لزوم تغییر یا لزوم تطورات متوالی بی‌نیاز باشند»[۵۱].

اما در پس این مخالفت ریشه‌ای، مخالفت دیگری هم در ذهن رنان به کار مشغول است. او ضمن چندین صفحه از فصل نخست از کتاب پنجم خود موضع خود را با صراحت کامل پیش چشم خواننده برملا می‌کند. این هنگامی رخ می‌دهد که او نظرات سنت ـ ایلر را در مورد «انحطاط نوعها»[۵۲] عرضه می‌دارد. با آنکه رنان این را روشن نمی‌سازد که کار کدام یک از دو سنت ـ ایلر[2] (پدر یا پسر) مورد اشارهٔ اوست، اشاره به اندازهٔ کافی روشن است زیرا هم اتین[3] و هم فرزندش ایزیدور[4] زیست‌شناسانی بودند (یا کسانی بودند که با زیست‌شناسی بازی یا قمار می‌کردند) که از نفوذ و شهرت زایدالوصفی برخوردار بودند (به‌ویژه در میان ادیبان روشنفکر نیمهٔ نخست قرن نوزدهم در فرانسه). یادآوری می‌کنیم که «اتین» یکی از کسانی بود که در لشکرکشی ناپلئون به مصر با او همراه بودند و بالزاک بخش مهمی از پیش‌گفتار کتاب کمدی بشری را به او اختصاص داد. به‌علاوه شواهد بسیاری موجود است که نشان

---

۱. چنین به‌نظر می‌رسد که نویسنده «ارگانیک» و «غیر ارگانیک» را کم‌وبیش به معنای «متحول» و «غیر متحول» (یا «متحجر») به کار برده است. ولی از آنجا که در هرحال کمی ابهام در این کلام او موجود است، مترجم ترجیح داده است که آن کلمات را به همان صورت نگاه دارد ـ مترجم

2. Saint ـHilaire

3. Étienne

4. Isidore

می‌دهد گوستاو فلوبر هم آثار پدر را خوانده بود و هم آثار پسر را و در آثارش از نظرات آنان استفاده می‌کرد (۵۳). اتین و ایزیدور از وراث سنت زیست‌شناسی «رمانتیک» به‌شمار می‌رفتند که «گوته» و «کوویه» را هم در بر می‌گرفت و مشخصاتش از جمله عبارت بودند از علاقه و توجه زیاد به قیاس و همانندی و شکلهای ارگانیک اولیه در میان انواعی از موجودات زنده. آن دو به‌علاوه کارشناسان فلسفه و کالبدشناسی مربوط به موجودات غول آسا یا بسیارعظیم‌الجثه بودند (به قول ایزیدور، تراتولوژی[1]) و این مبحثی بود که در آن کریه‌ترین استحاله‌ها یا تغییرات کلان زیست‌شناختی نتیجهٔ انحطاط در قلمرو حیات نوع مربوطه دانسته می‌شد (۵۴). در اینجا من نمی‌توانم وارد جزئیات یا خیالپروریهای خوفناک مبحث تراتولوژی بشوم و کافی است که این را ذکر کنم هم اتین و هم ایزیدور از قدرت تئوریک الگوسازی زبان‌شناسانه برای توضیح انحرافات ممکن در درون یک ساختار زیست‌شناختی استفاده می‌کردند. بدین‌گونه، نظریهٔ اتین آن بود که یک موجود غول‌آسا در حکم انحراف از روال معمول است، به همان مفهوم که در زبان هم کلماتی موجودند که با یکدیگر یا رابطهٔ مبتنی بر همانندی و تطابق دارند یا رابطهٔ مبتنی بر انحراف از اصل معمول. در قلمرو زبان‌شناسی، این فکر لااقل به قدمت کتاب وارو[2] تحت عنوان *دربارهٔ زبان لاتین*[3] است. هیچ‌گونه انحراف از اصل را نمی‌توان صرفاً یک استثناء ناموجه تلقی کرد. درست‌تر آن است که بگوییم موارد انحراف از اصل در حکم تأیید ساختار منظم و به قاعده‌ای است که همهٔ اعضاء یک رده را به هم پیوند می‌دهد. مطرح کردن چنین نظری در قلمرو کالبدشناسی دل و جرئت لازم دارد. اتین در یک‌جا از پیش‌گفتار کتاب *فلسفهٔ کالبدشناختی*[4] می‌نویسد:

> درواقع خصوصیت عصر ما چنان است که امروزه غیرممکن است شخص خودش را اکیداً به چهارچوب نوشته‌ای که دربارهٔ یک مبحث منفرد باشد محدود کند. چنانچه چیزی را جدا از سایر چیزها بررسی یا مطالعه کنید تنها کاری که از دستتان بر خواهد آمد آن خواهد بود که آن‌را به خودش بازگردانید و درنتیجه هیچ‌گاه درک کاملی از آن کسب نخواهید کرد. ولی چنانچه بر آن در حالتی بنگرید که در میان چیزها یا موجوداتی قرار گرفته است که با یکدیگر به بسیاری از طرق مختلف مرتبطند، و به طرق مختلف از هم جدا هستند، برای آن چیز دامنهٔ وسیع‌تری از

---

۱. Teratology، علم شناخت موجودات غول آسا ـ مترجم

2. Varro

3. De Lingua Latina

4. Philosophie anatomique

روابط کشف خواهید کرد. در درجهٔ نخست، آن‌را حتی در حالت منفرد و اختصاصی‌اش بهتر خواهید شناخت. ولی از آن مهم‌تر آنکه با توجه به آن در حالتی که درست در مرکز قلمرو فعالیتش قرار گرفته است، دقیقاً خواهید دانست که در جهان خارج از آن قلمرو چگونه عمل می‌کند و به‌علاوه خواهید دانست که مشخصات آن در واکنش نسبت به محیطی که آن‌را احاطه کرده است بر چه منوال است (۵۵).

حرف سنت ـ ایلر تنها آن نیست که خصوصیت ویژهٔ مطالعات معاصر[1] آن است که پدیده‌ها را به‌طور نسبی بررسی می‌کند، بلکه آن است که از دیدگاه دانشمند پدیده‌ای موجود نیست که ولو غیرعادی و استثنایی باشد نتوان در رابطه با سایر پدیده‌ها توضیحش داد. به‌علاوه توجه کنیم که سنت ـ ایلر چگونه استعارهٔ دارای مفهوم «مرکزیت» یا «در مرکز قرار داشتن» را به کار می‌برد. این استعاره «مرکز قلمرو فعالیت آن»[2] است و بعدها توسط رنان هم در کتاب *آیندهٔ علم* برای توضیح مکان یا موضع هر چیز(حتی زبان‌شناس) در طبیعت به کار رفت. منظور از مکان، مکانی بود که دانشمند پس از بررسی آن چیز برایش تعیین می‌کرد. از آن پس رشتهٔ همبستگی یا الفتی بین دانشمند و آن «چیز» پدید می‌آمد. البته این فقط می‌توانست در آزمایشگاه اتفاق بیفتد و نه در هیچ مکان دیگری. نکتهٔ مورد نظر آن است که دانشمند نوعی اهرم در اختیار دارد که بدان‌وسیله می‌توان حتی یک رویداد کاملاً غیرعادی را به گونه‌ای طبیعی دید و به گونه‌ای علمی شناخت و برای نیل به این هدف کافی است که محیط دربرگیرنده‌ای موجود باشد که دانشمند پدیدش می‌آورد. درنتیجه، خود طبیعت را می‌توان مداوم، هماهنگ، و اساساً درک‌پذیر دانست.

از این‌روست که از دیدگاه رنان «سامی» پدیده‌ای است که خصوصیتش توقف تکامل و تحول است و این خصوصیت را در مقایسه با زبانها و فرهنگهای رشد کرده و بالغ گروه هندواروپایی داراست ـ و حتی در مقایسه با سایر زبانهای شرقی سامی (۵۶). و اما تناقضی که در کلام رنان نهفته است آن است که حتی هنگامی که به ما توصیه می‌کند بر زبان چنان بنگریم که به نحوی با «موجودات زندهٔ طبیعت» مشابه باشد، در همه جای دیگر نوشته‌هایش می‌خواهد این را به اثبات برساند که زبانهای شرقی مورد نظر او یعنی زبانهای سامی، «غیر ارگانیک» و بی‌تحرک و کاملاً متحجر و از زایش و تداوم نسل خویشتن ناتوانند. به دیگر سخن، او ثابت می‌کند که «سامی» یک زبان زنده نیست و اگر همان نگرش را پیشه

---

۱. توجه کنیم که زمان نگارش این سطور سال ۱۸۲۲ است ـ نویسنده

2. le centre de sa sphère d'activité

کنیم لابد سامی‌نژادان هم موجودات زنده نیستند. به‌علاوه زبانها و فرهنگ هندواروپایی «ارگانیک» و زنده‌اند («زیرا» آزمایشگاه چنین تشخیص داده است، نه «به رغم» تشخیص آزمایشگاه). اما این تناقض به هیچ‌وجه در کناره یا حاشیهٔ کارهای رنان قرار ندارد بلکه به عقیدهٔ من درست در مرکز تمامی تحقیقات او و شیوهٔ کار او و وجود او در پروندهٔ فرهنگ زمان خودش جای گرفته است، فرهنگی که او در پدید آمدنش نقشی بسیار عمده داشت. بعضی از شخصیتهایی که خودشان چندان شباهتی به یکدیگر ندارند این نقش فرهنگی او را تصدیق کرده‌اند (مانند متیو آرنولد و اسکار وایلد و جیمز فریزر و مارسل پروست)[1]. اینکه کسی بتواند نگرشی را بر پا نگاه دارد که هم حیات و پدیده‌های دارای «شبه حیات» (مانند گروه زبانهای هندواروپایی یا فرهنگ اروپا) را در برگیرد و هم موجودات غول مانند و پدیده‌های «غیر ارگانیک» (مانند زبانهای سامی و فرهنگ مشرق‌زمین) را، دقیقاً همان موفقیت دانشمند اروپایی است در آزمایشگاهش. این دانشمند «می‌سازد» یا «بنا می‌کند» و همین ساختن نشانهٔ قدرت و سیطره‌ای است که بر پدیده‌های سرکش اعمال می‌شود و به‌علاوه در حکم تأیید فرهنگ مسلط و در آمدن آن به هیئت عامل تغییر فرهنگهای دیگر است. درواقع اغراق‌آمیز نخواهد بود اگر بگوییم که آزمایشگاه زبان‌شناسی رنان در حکم ستاد اجراء اندیشهٔ «اروپا مرکزی» اوست. ولی در اینجا باید بر این نکته تأکید شود که آزمایشگاه زبان‌شناسی در بیرون این گفتمان وجود ندارد. وجود آن متعلق به نوشته‌هایی است که آن گفتمان بدان‌وسیله مداوماً تولید می‌گردد و وجودش و اثراتش احساس می‌شوند. بنابراین حتی فرهنگی که او آن‌را «ارگانیک» و زنده می‌خواند (یعنی فرهنگ اروپا) موجودی است که در آزمایشگاه و از طریق زبان‌شناسی «تولید می‌شود».

تمامی کارهای بعدی رنان جنبهٔ اروپایی و جنبهٔ فرهنگی داشت. نتایج گوناگونی از آن کارها حاصل شد و آن نتایج درخشان بود. من چنین می‌اندیشم که ریشه‌های هرگونه اقتدار و صلاحیتی را که او کسب کرد می‌توان در روشی یافت که او برای ساختن پدیده‌های «غیر ارگانیک» (یا مفقود) و پوشاندن جامهٔ حیات به آنها به کار می‌برد. البته بزرگ‌ترین مایهٔ اشتهار او کتاب *زندگانی عیسی مسیح*[2] بود که نقطهٔ آغاز نگارش کتابهای عظیم و معتبری بود که او در باب تاریخ مسیحیت و تاریخ قوم یهود به رشتهٔ تحریر درآورد. ولی در عین‌حال باید به این نکته هم توجه کنیم که کتاب *زندگانی عیسی مسیح* عیناً همان‌گونه شاهکاری بود که در وجود کتاب *تاریخ عمومی* جلوه‌گر شده بود، یعنی کتابی بود که تدوینش

1. Matthew Arnold, Oscar Wilde, James Frazer, Marcel Proust
2. Vie de Jésus

مدیون توانایی مورخ بود که مهارت فراوان نشان داده بود تا بتواند یک زندگینامهٔ شرقی «مرده»[1] را به گونه‌ای تنظیم کند و عرضه بدارد که گویی یک روایت واقعی از یک زندگی طبیعی است (و در اینجا تناقض را بی‌درنگ می‌توان دید)[2]. هر آنچه رنان می‌گفت ابتدا از غربال آزمایشگاه زبان‌شناسی گذشته بود و هنگامی که به چاپ می‌رسید در میان بافت و تاروپود متن آن، نیروی حیات‌بخش یک عامل فرهنگی معاصر را می‌شد دید که تمامی قدرت علمی و تمامی خودنگری و «خود کامل بینی» آن از «نوگرایی» (مدرنیته) اخذ شده بود. برای آن‌گونه فرهنگ، سابقه‌ها یا نسب نامه‌هایی از قبیل دودمان، سنت، دین و مذهب، و جوامع قومی تماماً عبارت بودند از پیرایه‌های فرضیه‌ای که «وظیفه»اش آن بود که به جهانیان آگاهی و آموزش بدهد. رنان با وام گرفتن این عبارت بعدی از «کوویه» به گونه‌ای محتاطانه نمایش علمی را در مرتبه‌ای بالاتر از تجربهٔ [علمی] قرار می‌داد. عامل زمان تبعید می‌شد به قلمرو تجربه‌های معمول که از دیدگاه علمی بی‌مصرف بود. و از طرف دیگر، به «ادواری» بودن خاص فرهنگ و قیاس فرهنگی (که به خودنگری قومی و فرضیه‌های برتری نژادی و ستم اقتصادی می‌انجامید) قدرتی اعطا می‌شد بس والاتر از قدرت بینش اخلاقی.

سبک و شیوهٔ رنان، کار او در مقام شرق‌شناس و ادیب، شرایط مربوط به مفاهیمی که او عرضه می‌داشت، و رابطهٔ صمیمانهٔ غریبی که او با فرهنگ عمومی و فرهنگ محققانهٔ اروپایی زمان خود داشت[3] تماماً بیانگر صفتی هستند که من آن‌را «مجرد» و علمی می‌خوانم. از دیدگاه او «نسل» چیزی است که به آینده تعلق دارد (و او در بیانیهٔ معروفش آینده را با علم مرتبط دانست). او در مقام مورخی که تاریخ فرهنگ را می‌نگارد متعلق به مکتب مردانی است از گونهٔ ترگوت، کندرسه، گیزو، کوزن، ژوفروا، و بالانش[4] و از نظر مرتبهٔ علمی و تحقیقی متعلق به مکتب کسانی مانند ساسی، کوسن دو پرسوال، ازانام، فوریل، و بورنوف[5]. ولی بااین‌حال محیط خود رنان عبارت بود از یک محیط سرشار از تاریخ و دانش‌اندوزی که به گونهٔ غریبی آسیب دیده و ستم کشیده بود و به گونهٔ دیوانه‌واری خشن و

---

۱. «مرده» در این مورد با توجه به موضع رنان دو معنی داشت: یکی به معنای دینی که مرده است و دیگری به مفهوم یک دورهٔ تاریخی «از دست رفته» و بنابراین «مرده» ـ نویسنده

۲. تناقضی که نویسنده بدان اشاره می‌کند ظاهراً اشاره‌ای است به سخن قبلی او مبنی بر آنکه رنان زبانهای سامی را که حی و حاضر بودند مرده و متحجر قلمداد می‌کرد (و حال آنکه در مورد *زندگانی عیسی مسیح* چنین نگرشی بروز نمی‌داد) ـ مترجم

۳. و این فرهنگی بود لیبرال، انحصارگرا، دارای حالت آمرانه، و ضد بشری مگر به مفهومی بسیار مشروط ـ نویسنده

4. Turgot, Condorcet, Guisot, Cousin, Jouffroy, Ballanche

5. Sacy, Caussin de Perceval, Ozanam, Fauriel, Burnouf

«مردانه» به‌شمار می‌رفت. درواقع جهان او جهان پدران و مادران و کودکان نبود بلکه جهان مردانی بود همچون عیسی مسیح (ع)، مارکوس اورلیوس[1]، کالیبان[2]، و خدای خورشید (این آخری بدان‌گونه که در بخش «رؤیاها»[3] از کتاب *گفت‌وگوهای فلسفی*[4] توصیف شده است)[(۵۷)]. او قدرت علم و به‌ویژه قدرت علم زبان‌شناسی شرق‌شناسانه را گرامی می‌داشت و بدان عشق می‌ورزید و در پی بینشهای عمیق آن و روشهای آن بود، برای شراکت و دخالت در حیات عصر خود بدان متوسل می‌شد، و غالباً در این کار به حد درخور ملاحظه‌ای موفق بود. اما به رغم همهٔ اینها، نقشی که کمال مطلوب او بود نقش یک ناظر بود.

رنان عقیده داشت که زبان‌شناس باید «خوشبختی» را به «شادی» رجحان دهد. این رجحان در حکم برگزیدن «خوشبختی» یا «خوشحالی»ای است که متعالی ولی بی‌روح است؛ و این خوشبختی یا خوشحالی را باید از لذات جنسی برتر دانست. کلمات به قلمرو «خوشبختی» تعلق دارند و چنانچه کمال مطلوب در نظر باشد، همچنین است مطالعه و تحقیق دربارهٔ کلمات. تا آنجا که من اطلاع دارم، در کمتر جایی از مطالبی که رنان برای قرائت همگان نوشته است نقش سازنده یا سودبخشی برای بانوان در نظر گرفته شده است. در یکی از آن موارد نادر، رنان چنین نظر می‌دهد که زنان خارجی (پرستاران، خدمتکاران) قاعدتاً باید فرزندان نورمانهای فاتح را آموزش داده باشند و از این‌روست که ما می‌توانیم چگونگی تغییراتی را که در زبان صورت می‌پذیرد دریابیم[5]. توجه کنیم که چگونه توانایی تولید و خاصیت پراکندن و گستردن مواهب نتایجی یا مشخصاتی نیستند که از کمکی برخوردار می‌شوند، بلکه در حکم تغییرات درونی‌اند (آن هم تغییرات درونی فرعی). او در پایان همان رساله می‌گوید: «انسان نه به زبانش تعلق دارد و نه به نژادش.

---

۱. امپراتور روم در قرن دوم میلادی که می‌گویند «رواقی» و گوشه‌گیر بود ـ مترجم

۲. کاراکتری در نمایشنامهٔ «طوفان» اثر شکسپیر. صفت مشخصه‌اش ددمنشی و بی‌رحمی بود ـ مترجم

5. Rêves

4. Dialogues philosophiques

۵. اشاره‌ای است به قرن یازدهم میلادی و زمانی که سپاهیان «ویلیام فاتح» (دوک نورماندی) از دریای مانش گذشتند و با فتح انگستان به سیطرهٔ ششصد ـ هفتصد سالهٔ پادشاهان انگلوساکسون بر آن سرزمین پایان بخشیدند. نورمانها از نظر نسب و نژاد اسکاندیناوی ولی از نظر زبان و فرهنگ فرانسوی بودند. اشارهٔ رنان به «بانوان خارجی» در هیئت پرستاران و خدمتکاران و «درک چگونگی تغییرات زبان» ظاهراً اشاره‌ای است به این واقعیت که نورمانها زبان و فرهنگ خود را (که فرانسوی بود) در انگلستان پیاده کردند ولی پس از گذشت چند نسل پادشاهان و اشراف و فئودالهای نورمان به‌تدریج مانند رعایای خود یعنی بقیهٔ مردم انگلستان متکلم به زبانی شدند که امروزه آن‌را «انگلیسی» می‌خوانیم و نسب از انگلوساکسون و ریشهٔ «ژرمنیک» دارد ولی درصد بسیار بزرگی از واژگانش مأخوذ از زبان فرانسه است. اثربخشی دوجانبه بود، اما فرهنگ برتر فرهنگ نورمان بود ـ مترجم

او در درجهٔ نخست به خودش تعلق دارد زیرا در درجهٔ نخست یک موجود آزاد و یک موجود پایبند اخلاق است» (۵۸). از دیدگاه رنان، انسان آزاد و پایبند اخلاق بود ولی نژاد و تاریخ و علم او را در اسارت نگاه می‌داشتند و اینها شرایطی بود که دانشمند یا محقق بر بشر تحمیل می‌کرد.

مطالعهٔ زبانهای شرقی رنان را به مرکز و کانون این شرایط رساند و زبان‌شناسی این را قویاً روشن ساخت که (چنانچه جملهٔ ارنست کاسیره[1] را کمی دستکاری کنیم) دانش آدمی حیات او را به گونه‌ای شاعرانه تغییر شکل می‌دهد (۵۹). ولی این کار را تنها در صورتی انجام می‌دهد که حیات آدمی قبلاً از واقعیت خام و خالص بریده شده باشد و سپس در یک قالب انعطاف ناپذیر جای داده شده باشد (همان‌گونه که «ساسی» ناگزیر از آن بود که قطعات و منتخبات عربی را از واقعیت وجودشان بریده باشد). مطالعه و تحقیق دربارهٔ واژگان که زمانی توسط ویکو، هردر، روسو، میشله، و کینه صورت می‌پذیرفت آن زمان که به زبان‌شناسی بدل شد عرصهٔ کارش را از دست داد و همچنین دیگر نتوانست «موضوع کارش را به گونه‌ای چشمگیر» عرضه بدارد («عرضه داشتن موضوع کار به گونه‌ای چشمگیر» اصطلاحی بود که شلینگ[2] به کار می‌برد). درعوض، زبان‌شناسی از دیدگاه دانش‌شناسی (اپیستمولوژی) دچار پیچیدگی شد. «احساس تمایل به زبان» از آن پس بسنده نبود زیرا خود کلمات (بر عکس آنچه برای «ویکو» عادی بود) به معانی یا به جسم مربوطه کمتر تعلق داشتند و وابستگیشان بیشتر به یک قلمرو نابینا و بی‌منظر و تجریدی بود که حکمرانانش عبارت بودند از ترکیبات سترکی همچون نژاد، ذهن، فرهنگ، و ملت. در این قلمرو، که به گونه‌ای پراکنده و ناهمگون پدید آورده شده بود و نامش مشرق‌زمین بود بعضی از نکات را می‌شد موکداً بیان داشت و همهٔ آن نکات به یک اندازه از خصوصیات کلّینگری وسیع و اعتبار فرهنگی برخوردار بودند. نشان به آن نشانی که تمام کوشش رنان معطوف بدان بود که حق تداوم نسل را از فرهنگ مشرق‌زمینی سلب کند (مگر مصنوعاً در آزمایشگاه زبان‌شناسی). انسان فرزند فرهنگ نبود و این مفهوم «دودمانی» را زبان‌شناسی به گونهٔ بسیار مؤثری به چالش گرفته بود. زبان‌شناسی به ما می‌آموخت که چگونه فرهنگ یک ساختار است (یا آن‌طور که چارلز دیکنز در کتاب *دوست مشترکمان* برای توصیف حرفهٔ «آقای ونوس» نوشت، یک «ترکیب» است). زبان‌شناسی حتی به ما می‌آموخت که فرهنگ یک مخلوق است، ولی در هرحال چیزی فراتر از یک ساختار «شبه ارگانیک» نیست.

آنچه به‌ویژه در مورد رنان درخور توجه است آن است که او به این نکته بسیار واقف بود که مخلوق

---

1. Ernst Cassirer

۲. فریدریش ویلهلم یوزف فن شلینگ، فیلسوف آلمانی قرون هیجدهم و نوزدهم ـ مترجم

زمان خودش و فرهنگ «نژاد مرکزی» آن است. رنان در یک پاسخ «آکادمیک» به سخنرانی فردینان دو لسپس در سال ۱۸۸۵ با صراحت اظهار داشت: «چه اندوهبار است اینکه آدم از ملت خودش داناتر باشد... آدم نمی‌تواند بر میهن خویش به دیدهٔ انزجار بنگرد. اگر آدم همراه با ملت خویشتن در اشتباه باشد به از آن است که هم آوا با کسانی که واقعیات تلخ را برای ملت بیان می‌دارند تشخیص درست بدهد»[۶۰]. ایجازی که در پس این گفته نهفته است تقریباً آن قدر کامل و بی‌نقص است که باید در درست بودنش شک کرد. توضیح آنکه رنان کهنسال نه تنها می‌گوید که بهترین رابطه آن است که آدم با فرهنگ خویشتن و معنویت آن و اخلاقیات آن در زمان خودش هماهنگ باشد، بلکه می‌گوید که نباید با آن فرهنگ رابطه‌ای «دودمانی» داشت که براساس آن آدم باید یا فرزند زمان خود باشد یا پدر آن. و در اینجاست که ما به آزمایشگاه باز می‌گردیم زیرا در آنجاست که بر طبق اندیشهٔ رنان مسئولیتهای فرزندانه، و نهایتاً مسئولیتهای اجتماعی، متوقف می‌گردند و مسئولیتهای علمی و شرق‌شناختی جایگزین آنها می‌شوند. آزمایشگاه او در حکم سکو یا منبری بود که او بر آن قرار می‌گرفت تا در مقام شرق‌شناس خطاب به جهانیان سخن بگوید.آزمایشگاه واسطه یا وسیلهٔ انتقال نظرات او به دیگران بود و به آن نظرات دقت و اعتبار و به‌علاوه تداوم می‌بخشید. بنابراین، آزمایشگاه زبان‌شناسی (آن‌گونه که رنان آن‌را درک می‌کرد) نه تنها دورهٔ حیات رنان و فرهنگ آن‌را به گونه‌های جدیدی تاریخ‌گذاری می‌کرد و شکل می‌بخشید، بلکه مدلول مطالعات او را که مشرق‌زمین باشد از یک پیوستگی محققانه برخوردار می‌ساخت و، فراتر از آن، خود او را (و پس از او شرق‌شناسان پیرو سنت او را) به کسوت یک شخصیت «فرهنگی» غربی می‌آراست. غریب نخواهد بود اگر ما در این‌خصوص بلاتکلیف و انگشت به دهان بمانیم که آیا این «آناتومی» جدید درون فرهنگ مورد بحث در حکم آزادی‌ای بود که رنان امید داشت از برکت علم او یعنی علم شرق‌شناسی زبان‌شناسانه حاصل آید یا اینکه در حکم وسیله‌ای بود برای پدید آوردن پیوند پیچیده‌ای بین شرق‌شناسی از یک طرف و آنچه ظاهراً موضوع و مدلول بشری مبحث شرق‌شناسی است از طرف دیگر (رابطه‌ای که در نهایت امر نه بر نگرش عینی بی‌طرفانه بلکه بر قدرت استوار است).

اقامت در مشرق‌زمین و پژوهش دربارهٔ مشرق‌زمین لازمه‌های فرهنگ‌نویسی و خیالپروری

نظرات رنان دربارهٔ سامی نژادان مشرق‌زمین البته کمتر مأخوذ از تعصب عامه و یهودستیزی[۱] معمول

---

۱. در اینجا بهتر است مدلول یکی از پانوشتهای پیشین را یادآوری کنیم، مبنی برآنکه نویسنده اصطلاح معمول anti Semitism را به کار برده است که تحت‌اللفظ به معنای «سامی ستیزی» است ولی در عمل به معنای «یهود ستیزی» به کار می‌رود ـ مترجم

جوامع اروپایی است و بیشتر مأخوذ از قلمرو زبان‌شناسی شرقی علمی است. هنگامی که آثار رنان و ساسی را می‌خوانیم به آسانی متوجه می‌شویم که چگونه کلی‌گویی فرهنگی شروع به کسب زرهی کرده بود مسلح به اظهارات علمی و شرایط محیطی که مشخصه‌اش عبارت بود از مطالعه به منظور تصحیح نظرات اشتباه آمیز. شرق‌شناسی نوین هم مانند بسیاری از رشته‌های تخصصی دانشگاهی‌ای که نخستین مراحل تکوین و تکاملشان را می‌گذراندند موضوع بحثش را (که حدود و مدلولش تعیین شده بود) همچون گاز انبری که پیچ و مهره‌ای را محکم نگاه دارد سخت تحت سلطه و نظارت خود نگاه می‌داشت و تقریباً هر آنچه در قوه داشت برای حفظ این سلطه به کار می‌بست. بدین‌گونه بود که مجموعه‌ای از واژگان دارای مفهوم مشخص پدید آمد و از رهگذر عملکرد آن مجموعه و شیوهٔ کار آن بود که مشرق‌زمین در یک چهارچوب «تطبیقی» قرار گرفت (از گونه‌ای که رنان به کار می‌برد و برای تطبیق بر این یا آن مورد دست‌ورزی می‌کرد). این‌گونه مطالعه مبتنی بر قیاس و تطبیق در کمتر موردی توصیفی است و در بیشتر موارد هم در حکم ارزیابی است و هم در حکم نمایش. در اینجا رنان به شیوهٔ معمول خود به قیاس روی می‌آورد:

> می‌توان دید که در همهٔ موارد، نژاد سامی به علت ساده بودنش در چشم ما نژادی غیرکامل جلوه می‌کند. اگر بتوانم به خود جرئت بدهم که به این تشبیه روی آورم، مقایسهٔ این نژاد با خانوادهٔ هندواروپایی همچون مقایسهٔ شکلی یا طرحی است که با مداد ترسیم شده باشد با یک تابلو نقاشی: یعنی فاقد آن تنوع، آن دامنه، و آن وفور شکلهای حیات است که شرط اساسی کمال است. همچون افرادی که خلاقیت و باروریشان آن قدر اندک است که در دنبال یک دورهٔ کودکی سرشار از حسن و درخشندگی فقط به توانایی و باروری بسیار ناچیزی دست می‌یابند، ملل سامی نژاد هم در نخستین عصر وجودشان به حد اکثر شکوفایی رسیدند و هیچ‌گاه نتوانستند به بلوغ واقعی دست یابند[۶۱].

در اینجا اقوام هندواروپایی سنگ محک هستند، به همان‌گونه که هنگامی سنگ محک به‌شمار می‌روند که رنان می‌گوید درک و شعور مشرق‌زمینیان سامی‌نژاد هیچ‌گاه به مراتب والایی که در مورد نژادهای «هندوژرمنیک» ملاحظه می‌شود، نرسید.

به ضرس قاطع و با اطمینان کامل نمی‌توان گفت که آیا این نگرش تطبیقی عمدتاً از ضروریات کار محققانه است یا یک تعصب نهان نژادی است که بر مبنای آن نگرنده قوم خودش را در مرکز قرار می‌دهد. آنچه می‌توانیم بگوییم آن است که این دو با هم عمل می‌کنند و موجب تقویت یکدیگر می‌شوند. آنچه رنان و ساسی کوشیدند انجام دهند آن بود که مشرق‌زمین را در نوعی سفرهٔ گستردهٔ بشری

خلاصه کنند که بتواند خصوصیات آن‌را به آسانی در معرض موشکافی قرار دهد و عامل بشریت را که موجب پیچیدگی قضیه می‌شد از آن سلب کند. در مورد رنان، حقانیت کوششهای او از رهگذر زبان‌شناسی فراهم می‌آمد که اصول مسلکی‌اش ذهن را در این جهت سوق می‌دهند که زبان به مبانی اولیه‌اش رسانده شود. از این مرحله به بعد است که زبان‌شناس می‌تواند روش رنان و دیگران را به کار بندد، یعنی آن ریشه‌های زبانی را به ریشه‌های نژاد و ذهنیت و خصوصیات و خلق‌وخوی ربط دهد. من‌باب مثال، قرابت بین رنان و گوبینو به تصدیق رنان عبارت بود از نگرش مشترک بر پدیده‌ها و مسائل مربوط به زبان‌شناسی و شرق‌شناسی (۶۲). رنان در چاپهای بعدی *تاریخ عمومی* بعضی از کارهای گوبینو را در کارهای خودش ادغام کرد. بدین‌گونه بود که امر تطبیق و قیاس در مطالعات مربوط به مشرق‌زمین و مشرق‌زمینیان همچون مترادفی جلوه‌گر شد از برای نابرابری شرق و غرب بر مبنای اصول «هستی‌شناسی»[1].

مفید خواهد بود اگر رگه‌های عمدهٔ این نابرابری را به اجمال بررسی کنیم. من قبلاً به این نکته اشاره کرده‌ام که «شلگل» ابتدا نسبت به هندوستان شور و شوق داشت ولی بعدها از هندوستان (و از اسلام) بیزار شد. بسیاری از نخستین شرق‌شناسان آماتور کارشان را با حسن استقبال از شناخت مشرق‌زمین آغاز کردند و آن‌را درس مفیدی یافتند که نتیجه‌اش عبارت بود از به در آمدن آنان از محدودهٔ عادات و ذهنیت و روحیهٔ اروپایی. آنان برای مشرق‌زمین بیش از حد متعارف ارزش قائل شدند و علت آن بود که آنان به پانتئیسم[2]، معنویت، قدمت، و بدویت مشرق‌زمین و سایر صفات و خصوصیات آن علاقه‌مند بودند. فی‌المثل، «شلینگ» در وجود اندیشهٔ چندخدایی[3] شرقی مقدماتی می‌دید برای باز شدن راهی به سوی یکتاپرستی یهودی ـ مسیحی و چنین می‌اندیشید که «برهما» الگوی پیشین ابراهیم است. با این‌حال تقریباً در همهٔ موارد این‌گونه حرمت وافر واکنشی در دنبال داشت. ناگهان چنین به‌نظر می‌آمد که مشرق‌زمین به حد اسفباری از ارزشهای بشری بی‌نصیب است، غیر دموکرات و حتی ضد دموکرات است، عقب مانده است، دچار بربریت است، و الی آخر. در این حرکت نوسانی، هرگاه که پاندول به سویی می‌رفت حرکت بعدی‌اش در جهت معکوس بود و منجر بدان می‌شد که به مشرق‌زمین کم بها داده شود. شرق‌شناسی، به مثابهٔ یک حرفه، از میان تضادها برخاست و رشد کرد و مایه‌های اولیه‌اش عبارت بودند

---

1. Ontologie

۲. Panthéisme، نظریهٔ «خدا شمولی»، یعنی اینکه وجود خداوند و تمامی هر آنچه در طبیعت هست به هم پیوسته است ـ مترجم

3. polythéisme

از اندیشه‌هایی که از اندیشه‌های دیگری ملهم بودند و خودشان الهام بخش اندیشه‌های دیگری در عرصهٔ فرهنگ می‌شدند. درواقع چنانچه همان طرحی را که با شرق‌شناسی دمساز است (و مشخصه‌هایش عبارتند از محدود ساختن و ساختار نو پدید آوردن) در نظر بگیریم و رد پایش را دنبال کنیم مستقیماً به نابرابریهایی می‌رسیم که بدان وسیله فقر نسبی (یا ثروت نسبی) مشرق‌زمین موجب می‌شد که آن مسائل به گونه‌ای علمی و محققانه مورد توجه و تحت بررسی قرار گیرند که معمولاً خاص رشته‌هایی مانند زبان‌شناسی، زیست‌شناسی، تاریخ، انسان‌شناسی، فلسفه، و اقتصاد است.

و بدین‌گونه بود که در عمل حرفهٔ شرق‌شناسی این نابرابری را (و تناقضات ویژه‌ای را که این نابرابری به‌دنبال می‌آورد) در بطن و ضمیر خود جای داد. در بیشتر موارد هدف شخصی که وارد این حرفه می‌شد آن بود که آن‌را همچون وسیله‌ای برای جبران حقی که مشرق‌زمین بر گردن او داشت به کار برد. ولی بازهم در بیشتر موارد، آموزش شرق‌شناسانه‌ای که به او داده می‌شد چشمانش را باز می‌کرد و نتیجتاً آنچه او در برابر خود می‌یافت در حکم فرو ریختن کاخ رفیع خواب و خیال او بود. درنتیجه، در نظر او مشرق‌زمین به چیزی بدل می‌شد که جلال و جبروتش بسیار کمتر از آن بود که او زمانی تصور می‌کرد. اگر این قالب یا الگو را در نظر نگیریم به چه طریق دیگری می‌توانیم کارها و مشقات سترگی را توضیح بدهیم که در آثار ویلیام میوئر[1] (۱۸۱۹ ـ ۱۹۰۵) یا در آثار راینهارت دوتسی[2] (۱۸۲۰ ـ ۱۸۸۳) مشهود است یا انزجار شدیدی را درک کنیم که در این اثر اخیرالذکر نسبت به مشرق‌زمین و اسلام و اعراب می‌توان دید؟ با توجه به افکار رنان، این طبیعی بود که رنان از هواداران «دوتسی» باشد، به همان‌گونه که در اثر چهارجلدی دوتسی تحت عنوان *تاریخ مسلمانان اسپانیا تا زمان فتح اندلس به‌دست المراودون*[3] که در سال ۱۸۶۱ انتشار یافت بسیاری از نظرات یهودستیزانهٔ رنان را می‌یابیم. این اثر، اثر تکمیلی‌ای به‌دنبال داشت در یک جلد که سال ۱۸۶۴ انتشار یافت و در آن چنین نظر داده می‌شد که خدای بدوی یهودیان «یهوه» نبود بلکه بعل[4] بود. طرفه آنکه نویسنده می‌گفت برگهٔ اثبات این مدعا را در مکه می‌توان یافت. اثر میوئر تحت عنوان *زندگانی محمد*[5] که در فاصلهٔ سالهای ۱۸۵۸ و ۱۸۶۱ به رشتهٔ تحریر در آمد و اثر دیگر او *خلافت: اعتلاء آن، انحطاط آن*، و سقوط آن[6] که در سال ۱۸۹۱ انتشار

---

۱. Sir William Muir، شرق‌شناس انگلیسی در قرن نوزدهم که به‌ویژه دربارهٔ صدر اسلام تحقیق کرده بود ـ مترجم

۲. Reihardt Dozy، شرق‌شناس هلندی در قرن نوزدهم. تحقیقات او عمدتاً به اسپانیای اسلامی مربوط می‌شد ـ مترجم

3. Histoire des Musulmans d'Espagne, jusqu'à la conquête de l'Andalousie par les Almoravides

«المرودون» شکل تغییریافتهٔ عنوان دودمان «المرابطون» است که بر بخشی از شمال آفریقا فرمانروایی می‌کردند ـ مترجم

٤. به فتح اول و دوم. در اصل از خدایان آشور باستان ـ مترجم

5. Life of Mahomet

6. Caliphate, Its Rise, Decline and Fall

یافت هنوز هم از آثار سترگ تحقیقی به‌شمار می‌روند. با این‌حال چگونگی برخورد او با موضوع مورد بحثش را در این جملهٔ خود او می‌توان یافت: «شمشیر محمد، همراه با قرآن، سرسخت‌ترین دشمنان تمدن و آزادی و حقیقتند که جهان تا کنون به خود دیده است»[۶۳]. بسیاری از اندیشه‌هایی را که از همان قماش هستند در آثار آلفرد لایل[1] می‌توان یافت که یکی از نویسندگانی بود که کرومر[2] نوشته‌هایش را تأیید و نقل می‌کرد.

حتی اگر شرق‌شناس مراجع و منابع تدوین آثارش را به وضوح مورد داوری قرار ندهد (برعکس دوتسی و میوئر که چنین می‌کردند) باز هم اصل نابرابری اثر و نفوذ خود را اعمال می‌کند. برای شرق‌شناس حرفه‌ای این کار باقی می‌ماند که اجزاء تصویری را به هم پیوند دهد، یا به‌عبارت دیگر یک تصویر احیاء شده را عرضه بدارد (تصویری که ظاهراً نمایانگر مشرق‌زمین یا انسان مشرق‌زمینی است). قطعات پراکنده‌ای از آن‌گونه که توسط رنان کشف شد مواد خام را فراهم می‌آورند ولی شکل نوشتار و تداوم مطالب آن و تصاویر ذهنی‌ای که در جریان آن عرضه می‌گردد به‌دست محقق ساخته و پرداخته می‌شوند و شکل می‌گیرند. برای او، تحقیق عبارت است از دور زدن و راه خود را پیداکردن از میان «نا تاریخ» بی‌نظم (یعنی غیر غربی) مشرق‌زمین از طریق وقایع‌نگاری با نظم و قاعده و کاربرد به قاعدهٔ تصاویر و رجوع منطقی و با نظم و ترتیب به حوادث. اثر کوسن دو پرسوال تحت عنوان *رساله‌ای درباب تاریخ اعراب پیش از اسلام و در عصر محمد*[3] که در سالهای ۱۸۴۷ و ۱۸۴۸ در سه جلد به رشتهٔ تحریر در آمد یک تحقیق کاملاً حرفه‌ای است که منابعش عبارتند از اسنادی که «از درون حرفه» توسط سایر شرق‌شناسان تأمین شده بودند (البته عمدتاً توسط ساسی) یا اسنادی که در کتابخانه‌های شرق‌شناسی در اروپا یافت می‌شدند (از قبیل نوشته‌های «ابن خلدون» که «کوسن» به آنها بسیار متکی بود). نظریهٔ کوسن دو پرسوال آن است که حضرت محمد (ص) بود که اعراب را به‌صورت یک قوم یا امت در آورد و اسلام اساساً یک وسیلهٔ سیاسی بود و به هیچ‌وجه وسیله‌ای روحانی نبود. بدین‌گونه است که آنچه از این تحقیق کوسن دربارهٔ اسلام پدید می‌آید عملاً تصویری یک بعدی از حضرت محمد (ص) است که در پایان کتاب مکان داده شده است (پس از شرح رحلت آن حضرت)؛ و این تصویر مجازی چنان جزئیات را بیان می‌دارد که گویی محصول یک دوربین عکاسی است[۶۴]. حضرت محمدی که کوسن عرضه می‌دارد، نه یک دیو است نه نمونهٔ اولیه‌ای از کالیوسترو[4]. تصویری است که به تاریخ اسلام (مناسب‌ترین

---

1. Alfred Lyall

۲. Cromer، وصفش در فصل نخست همین کتاب مفصلاً آمده است ـ مترجم

3. Essai sur l'histoire des Arabes avant l'Islamisme, pendant l'époque de Mahomet.

٤. Cagliostro، (نام واقعی: جوزپه بالسامو، Giuseppe Balsamo). وصفش در یکی از پانوشتهای پیشین آمده است ـ مترجم

روایت آن تاریخ) اختصاص داده شده است و در این مقال اسلام صرفاً یک جنبش سیاسی است. در این متن نقل قولهای بسیار آمده است که در آنها حضرت محمد (ص) به گونه‌ای در تصویر کلی جای داده می‌شود یا، به یک تعبیر، از آن بیرون رانده می‌شود. قصد کوسن آن بود که سخن ناگفته‌ای دربارهٔ حضرت محمد (ص) باقی نگذارد. در این نوشتار، نور سرد و بی‌روحی بر پیامبر اسلام تابانده می‌شود و هم نیروی بسیار کلان دینی او از او سلب می‌گردد و هم هر قدرت باقیمانده‌ای که ممکن است وجودش موجب هراس اروپاییان شود. در این اثر هدف آن است که از حضرت محمد (ص) تصویری محو و مخدوش ارائه داده شود تا در نتیجهٔ آن، فقط مینیاتور کوچکی از وجود بشری آن حضرت برجای بماند.

معادل «غیرحرفه‌ای» کاری که کوسن دو پرسوال انجام داده است کار کارلایل[1] است. محمدی که «کارلایل» در پیش گذارده است در حکم وجودی است که وادار گردانیده شده در خدمت دانشنامه‌ای یا رساله‌ای باشد که در آن شرایط تاریخی و فرهنگی زمان و مکان خود حضرت محمد (ص) به کلی نادیده گرفته شده است. با آنکه کارلایل آثار «ساسی» را نقل می‌کند، رسالهٔ او به وضوح محصول کار کسی است که می‌خواهد اندیشه‌هایی کلی در باب صداقت، قهرمانی، و رسالت در پیش گذارد. نگرش او «خیرخواهانه» و «آموزنده» است: به موجب نوشته‌های او، حضرت محمد (ص) به هیچ‌وجه وجودی افسانه‌ای نیست، خوش‌گذرانی بی‌شرم نیست، جادوگری درخور خنده و استهزاء نیست که کبوترانی را آموزش داده باشد تا از درون گوش او نخود برگیرند، بلکه مردی است برخوردار از بینش واقعی و اعتقاد به حقانیت خویشتن، گو اینکه نویسندهٔ کتابی به نام قرآن است که «مجموعهٔ خسته کننده و ناهموار و مغشوشی است از تکرار بی‌پایان مکررات، اطالهٔ کلام، پیچیدگی جملات، و سستی ساختار. سخن کوتاه، نمونه‌ای است از بلاهت تحمل ناپذیر»(۶۵). کارلایل که آثار خودش به هیچ‌وجه نمونهٔ روشن‌نویسی و شیوایی نیست این نکات را از آن‌رو به ضرس قاطع بر قلم جاری می‌سازد که حضرت محمد (ص) را از گزند معیارهای مبتنی بر افکار بنتام[2] محفوظ دارد، معیارهایی که در غیر آن صورت هم به محکوم شدن حضرت می‌انجامید و هم به محکوم شدن خود کارلایل. با این احوال، براساس این نگرش، حضرت محمد (ص) قهرمانی است که از مشرق‌زمین دستخوش بربریت برداشته شده و در اروپا کاشته شده است، از همان مشرق‌زمینی که لرد مکولی[3] در نوشتهٔ خود موسوم به *یادداشت کوتاه*[4] که در

---

۱. Thomas Carlyle، تاریخ‌نگار اسکاتلندی در قرن نوزدهم. یکی از آثار معروف‌تر او *انقلاب فرانسه* نام دارد ـ مترجم

۲. اشاره‌ای است به Jeremy Bentham فیلسوف انگلیسی قرون هیجدهم و نوزدهم که اصول اخلاقی را در قانون‌گذاری و حکومت توصیه می‌کرد ـ مترجم

3. Lord Macaulay

4. Minute

سال ۱۸۳۵ چاپ شد، آن‌را ناقص یافت و درباره‌اش نوشت: «رعایای بومی ما نیاز بیشتری به آموختن از ما دارند تا ما از آنها»[۶۶].

به‌عبارت دیگر، هم کوسن دو پرسوال و هم کارلایل به ما می‌نشان می‌دهند که مشرق‌زمین نباید ما را زیاد نگران کند زیرا مشرق‌زمینیان به هیچ‌وجه با اروپاییان پیشرفته برابر نیستند. در اینجا نگرش شرق‌شناسانه و نگرش غیر شرق‌شناسانه بر هم منطبق می‌شوند. توضیح آنکه هم در درون شرق‌شناسی (که در دنبال انقلاب زبان‌شناختی اوائل قرن نوزدهم به‌صورت مبحثی تطبیقی در آمده بود) و هم در بیرون آن، مشرق‌زمین فی‌نفسه از نظر فرهنگ و اندیشه کم ارزش‌تر از اروپا دانسته می‌شد. این نکته هم در مورد الگوهای عامه‌پسند صادق بود، هم در مورد تصاویری که فیلسوفانی مانند کارلایل از مشرق‌زمین به‌دست می‌دادند، و هم در مورد الگوها یا قالبهای یکسانی که کسانی مانند «مکولی» برای مشرق‌زمین می‌تراشیدند. مشرق‌زمین، به مثابهٔ مادهٔ خام مطالعه و تعمق، صفاتی کسب کرد که از ضعف درونی و ذاتی آن حکایت داشتند. مشرق‌زمین دستخوش زیروبم‌ها و نوسانات فرضیه‌های گوناگونی شد که آن‌را همچون وسیلهٔ نمایش دادن مدلول فرضیه به کار می‌بردند. کاردینال نیومن که شرق‌شناس بزرگی نبود اسلام را مبنای سخنرانیهای خود در سال ۱۸۵۳ قرار داد، سخنرانیهایی که در آنها مداخلهٔ بریتانیا در جنگ «کریمه» توجیه می‌شد[۶۷]. «کوویه» برای نگارش اثر خود موسوم به *سلطنت حیوانات*[1] که در سال ۱۸۱۶ انتشار یافت مشرق‌زمین را مفید یافت. در بسیاری از محافل پاریس، مشرق‌زمین به مثابهٔ موضوع مکالمه نقشی مفید ایفا می‌کرد[۶۸]. فهرست اشارات و نقل قولها و جرح و تعدیلهایی که در مطالب مربوط به مشرق‌زمین به کار می‌رفت بس طویل است. اما در انتهای این فهرست، آنچه شرق‌شناسان اولیه بدان دست یافتند و آنچه تحت بهره‌برداری «شرق ناشناسان» قرار گرفت عبارت بود از نمونه یا مدل کوچکی از مشرق‌زمین که مناسب حال فرهنگ مسلط و مقتضیات تئوریک آن بود (و بلافاصله پس از مقتضیات تئوریک، مناسب حال مقتضیات عملی آن). گاه و بیگاه به موارد استثنایی بر می‌خوریم (یا اگر نه به موارد استثنائی، به پیچیدگیهای جالب توجهی بر می‌خوریم) در رابطه با این شراکت نابرابر بین شرق و غرب. کارل مارکس ضمن تجزیه و تحلیلی از حاکمیت بریتانیا بر هندوستان که در سال ۱۸۵۳ به تدوین آن مبادرت ورزید، نظریهٔ مبتنی بر یک ساختار اقتصادی آسیایی را شناسایی کرد[2] و سپس، بلافاصله، غارت و چپاول و تعدی و بی‌رحمی‌ای را ذکر کرد که از رهگذر مداخلهٔ

---

1. La Règne animal

۲. اشاره‌ای است به‌نظریهٔ «وجه تولید آسیایی» که مدلول آن به‌طور کلی به جوامع کم آب مربوط می‌گردد و، به رغم عنوان آن، محدود به آسیا نیست ـ مترجم

استعماری بریتانیا به درون آن ساختار تزریق می‌شد. وی در رشته رسالاتی کراراً و با اطمینان فزاینده‌ای به این نظریه بازگشت که بریتانیا، حتی با ویران کردن آسیا، یک انقلاب واقعی اجتماعی را در آن سرزمین امکان‌پذیر می‌سازد. شیوهٔ کار مارکس ما را با مانع یا مسئلهٔ بزرگی روبه‌رو می‌کند: از یک طرف باید انزجار طبیعی خود را (در مقام همنوع) نسبت به ظلم و ستمی که بر مشرق‌زمینیان روا داشته می‌شود نشان دهیم و از طرف دیگر ظاهراً باید این را بپذیریم که جامعهٔ مشرق‌زمین در حال گذر از یک مرحلهٔ تکامل تاریخی است و این ضرورت تاریخی است که اوضاع خشونت بار و وحشیانه‌ای را به آن جامعه تحمیل می‌کند:

البته برای احساسات بشری ما بسیار ناخوشایند است که این را مشاهده کنیم که هزاران ساختار اجتماعی که براساس کار و کوشش مبتنی بر پدرسالاری پدید آمده‌اند و زیانی به کسی نمی‌رسانند از هم پاشیده شوند، به واحدهای اولیه‌شان تجزیه گردند، به دریایی از مصائب افکنده شوند، و اعضاء منفردشان در آن واحد هم شکل باستانی تمدنشان را از دست بدهند و هم وسایل موروثی معیشتشان را. ولی نباید فراموش کنیم که این جوامع بهشت مانند روستایی، با آنکه برخوردار از صلح و صفا جلوه می‌کنند، همواره در حکم شالودهٔ سترگ استبداد شرقی بوده‌اند، ذهن بشری را به کوچک‌ترین محدودهٔ ممکن محدود ساخته‌اند، آن‌را به‌صورت وسیلهٔ حاضر و آماده‌ای برای تحمیل خرافات در آورده‌اند، به بردهٔ فرمانبردار قواعد مبتنی بر سنتها بدل کرده‌اند، و از هرگونه شکوه و جلال و هرگونه توان تاریخی محروم ساخته‌اند...

درست است که انگیزهٔ انگلستان در امر فراهم آوردن موجبات یک انقلاب اجتماعی در هندوستان رسیدن به ناپسندترین منافع خود بوده است و نیز در مورد چگونگی اعمال آنها بلاهت به خرج داده است، ولی این نکته موضوع اساسی نیست. سؤال اساسی این است: آیا نوع بشر می‌تواند سرنوشت خود را ایفا کند بی‌آنکه یک انقلاب اجتماعی در شئون اجتماعی آسیا رخ دهد؟ اگر نمی‌تواند، پس جنایات انگلستان هرچه بوده باشد، آن کشور در حکم وسیلهٔ ناخودآگاه تاریخ بوده است برای فراهم آوردن موجبات آن انقلاب.

بنابراین، هر اندازه که از چشم‌انداز فروریختن ارکان یک جهان کهن در رنج و تعب باشیم و هر اندازه که احساساتمان از آن بابت جریحه دار شود، با توجه به روند تاریخی این حق را داریم که هم‌آوا با «گوته» اظهار تعجب کنیم:

پس آیا این شکنجه باید ما را آزار دهد

زیرا برایمان لذت بیشتر به ارمغان می‌آورد؟

مگر فرمانروایی تیمور نبود
که جان آدمیان بی‌شمار را به کام نیستی فرو برد؟ (۶۹).

این نقل قول، که در حکم تأیید نظر مارکس در مورد ایذاء و آزاری است که لذت پدید می‌آورد در *دیوان شرقی* گوته مندرج است و نشان می‌دهد که منابع مارکس در مورد درکی که از مشرق‌زمین دارد چه منابعی است. اینها عبارتند از منابع رمانتیک و حتی منابعی که مسیح‌وار رستگاری را بشارت می‌دهند: اهمیت مشرق‌زمین به مثابهٔ «مایهٔ بشری» کمتر از اهمیت آن به مثابهٔ عاملی در طرح یا تصویر رستگاری در رمانتیسم است. از این‌روست که تجزیه و تحلیل اقتصادی مارکس به راحتی بر تعهدات معمول شرق‌شناسانه انطباق می‌یابد، ولوکه بشردوستی مارکس یعنی همدردی او با مردمان بیچاره و محروم به وضوح ذی‌مدخل باشد. بااین‌حال، در نهایت امر، این بینش و نگرش رمانتیک شرق‌شناسی است که دست برتر می‌یابد زیرا نظرات اجتماعی ـ اقتصادی مارکس در این تصویر که یک تصویر کلاسیک متداول است غرق می‌شوند:

انگلستان مجبور است که یک رسالت دوگانه را در هندوستان ایفا کند. یکی از آن دو ویرانگرانه است و دیگری حیات نو می‌بخشد و طرحی نو در می‌اندازد زیرا جامعهٔ آسیایی را نابود می‌کند و شالودهٔ اساسی جامعهٔ غربی را در آسیا برقرار می‌دارد (۷۰).

این فکر که به آسیای اساساً بی‌روح حیات نو بخشیده شود البته فکری است که خالصاً به شرق‌شناسی مبتنی بر رمانتیسم تعلق دارد، ولی از آنجا که از قلم همان نویسنده‌ای جاری شده است که رنج و تعب انسانی همراه این «حیات بخشی» را نمی‌تواند به آسانی فراموش کند کمی غریب می‌نماید. برای ما ابتدا این سؤال پیش می‌آید که چگونه معادلهٔ اخلاقی مارکس که در آن ضایعهٔ آسیایی در برابر حاکمیت استعماری بریتانیا قرار می‌گیرد (که او محکومش می‌کند) دوباره به سوی مبحث کهن نابرابری شرق و غرب کشانده می‌شود که تا اینجا بدان توجه کرده‌ایم. در درجهٔ دوم، این سؤال به ذهن ما خطور می‌کند که اکنون که نگرش شرق‌شناسانه بر صحنه مسلط شده است، حس همدردی بشری به کجا رفته است و در چه عرصه‌ای از اندیشه پنهان و ناپدید گشته است.

این قضیه ما را بلافاصله به درک این نکته باز می‌گرداند که شرق‌شناسان، مانند بسیاری دیگر از اندیشمندان اوائل قرن نوزدهم، دربارهٔ بشریت یا برحسب جماعات بزرگ فکر می‌کنند یا به‌صورت کلی‌گوییهای تجریدی و ناملموس. شرق‌شناسان نه علاقه‌ای به بحث دربارهٔ آدمیان منفرد دارند و نه قادرند که چنین کنند. آنان در عوض به مفاهیمی‌ساختگی روی می‌آورند که ریشه‌هایشان را شاید بتوان

در اندیشه‌های عامه‌پسند «هردر» یافت. ما مشرق زمینیان را داریم، آسیاییان را، سامی‌نژادان را، مسلمانان را، اعراب را، یهودیان را، نژادها را، ذهنیتها را، ملتها را، و الی آخر. بعضی از اینها محصول کارهای تحقیقی‌اند (از آن‌گونه که نمونه‌اش را در آثار رنان می‌توان دید). بر همان سیاق، تمایز کهن بین «اروپا» و «آسیا» یا بین «غرب» و «شرق» هر مجموعه‌ای از افراد بشری را گله‌وار در زیر برچسبها یا عنوانهای بسیار فراگیر گرد هم می‌آورد و در این جریان آن‌را در یک یا دو مفهوم تجریدی نهایی خلاصه می‌کند. مارکس هم از این قاعده مستثنی نیست. برای او آسان‌تر بود که برای توضیح نظریه‌اش به مفهوم جمعی یا فراگیر مشرق‌زمین روی آورد تا به هویتهای بشری‌ای که در عمل وجود دارند. در امر روابط بین شرق و غرب، چنان‌که گویی بیانیه‌ای برای بیان چگونگی نگرش صادر گشته بود، فقط مفهوم جمعی فاقد هویت حائز اهمیت بود یا اصولاً وجود داشت. هیچ نوع دیگری از تبادل، ولو در شکل بسیار محدود و مهارشده، موجود یا در دسترس نبود.

اینکه مارکس در آن مرحله از کارش هنوز هم می‌توانست احساس همبستگی‌ای نسبت به همنوع داشته باشد و ولو اندکی خودش را با آسیای درمانده همدرد احساس کند نشانهٔ آن است که پیش از آنکه برچسبها بر افکار مسلط شوند و پیش از آنکه او چنان به گوته روی آورد که گویی گوته در رابطه با مشرق‌زمین عقل کل است، تحولی رخ داده بود. چنین است که گویی یک ذهن منفرد (در این مورد ذهن مارکس) می‌توانست در آسیا یک کیفیت انفرادی ماقبل پیدایش کلیت یا ماقبل نگرش «رسمی» بیابد و تسلیم فشارهایی بشود که بر احساسات و عواطف او وارد می‌آمد (تا بعداً همان حالات را پس از برخورد با سانسورچی زورمندتری از کف بدهد). این سانسورچی مهیب همانا کلمات و عباراتی بود که شخص خود را ناگزیر از به کار بردن آنها می‌دید. کار این سانسورچی آن بود که احساس همدردی را متوقف کند و سپس به دور براند. این کار با صدور کلمات قصار غرایی همراه بود که گویی باید بر سنگ حک شوند و مایهٔ پند باشند: آن آدمها رنج نمی‌برند، آنان مشرق‌زمینی‌اند، و بنابراین باید به گونه‌ای با آنان معامله شود که با راه و روشی که تا کنون به کار می‌بسته‌اید متفاوت باشد. بدین‌گونه بود که روکش احساسات و عواطف هنگامی که با تعاریف خلل ناپذیر ساخته و پرداختهٔ دانش شرق‌شناسانه روبه‌رو می‌گشت به کنار زده می‌شد. پشتوانهٔ این تعاریف و مفاهیم بینش و معرفتی بود ظاهراً مناسب حال آن دانش (از گونهٔ *دیوان شرقی* گوته). واژگان بیانگر احساسات و عواطف هنگامی که در برابر اقدام «پلیسی» فرهنگ‌نویسی علم شرق‌شناسانه و حتی هنر شرق‌شناسانه قرار می‌گرفتند سست می‌شدند و بر زمین نقش می‌بستند. یک تعریف مندرج در فلان لغتنامه می‌توانست یک تجربهٔ عملی را خنثی کند. تقریباً می‌توان به چشم دید که در رابطه با رسالات مارکس درخصوص

هندوستان چه رخ داد. می‌توان تجسم کرد که آنچه سرانجام پیش می‌آید آن است که نیرویی مارکس را وا می‌دارد شتابزده به نزد گوته باز گردد و در حضور او کسوتی از مشرق‌زمین «شرقی گردانیده شده» به بر کند.

مارکس البته تا اندازه‌ای این هدف را در ذهن داشت که نظریهٔ خودش را درخصوص انقلاب اجتماعی ـ اقتصادی توجیه کند. ولی به‌علاوه به‌نظر می‌رسد او به مجموعهٔ بزرگی از نوشته‌ها دسترسی داشت: هم نوشته‌هایی که به محدودهٔ درون شرق‌شناسی تعلق داشت و هم نوشته‌هایی که توسط شرق‌شناسی به جهان خارج از آن محدوده عرضه گشته بود. این نوشته‌ها بود که در حکم مهار هرگونه نظری بود که دربارهٔ مشرق‌زمین بیان می‌شد. من در بخش اول این کتاب کوشیدم نشان بدهم این‌گونه مهار یا کنترل دارای یک تاریخ کلی است که عرصه‌اش اروپا و دوره‌اش از عهد عتیق تا به امروز است. در آن بخش هدف من آن بود که نشان بدهم چگونه در قرن نوزدهم مجموعهٔ جدیدی از واژگان حرفه‌ای و کارکرد حرفه‌ای پدید آورده شد که وجود آن بر هرگونه بحث و جدل مربوط به مشرق‌زمین مسلط بود، چه در میان خود شرق‌شناسان و چه در خارج از محدودهٔ آنان. کارهای «ساسی» و «رنان» نمونه‌هایی به‌دست می‌دهند از اینکه چگونه شرق‌شناسی مجموعه‌ای از نوشتارها و روندی از کارهای مبتنی بر زبان‌شناسی پدید آورد. از رهگذر آن مجموعه و آن روند بود که مشرق‌زمین هویتی مبتنی بر نگرش علمی کسب کرد که آن‌را با جهان غرب نابرابر می‌ساخت. ما می‌توانیم نگرش مارکس را همچون نمونه‌ای در نظر بگیریم از موردی که وابستگیهای بشری یک اندیشمند غیر شرق‌شناس ابتدا در دریای کلی‌گوییهای شرق‌شناسانه غرق می‌شود و سپس توسط همان کلی‌گوییها غصب می‌گردد. در این صورت خود را ناگزیر از آن خواهیم یافت که توجهی به روند انسجام فرهنگ‌نویسی و نیز انسجام نهادهای درونی مبذول داریم که مختص شرق‌شناسی است. این چه نوع عملیاتی بود که به موجب آن هرگاه کسی بحثی دربارهٔ مشرق‌زمین پیش می‌کشید مکانیسم نیرومند و سهمگینی از تعاریف مناسب همهٔ احوال ظهور می‌کرد تا اختصاصاً خود را به‌صورت تنها مکانیسمی عرضه بدارد که برای بحث مورد نظر آن شخص از صلاحیت کافی برخوردار است؟ ما به‌علاوه باید نشان بدهیم که این مکانیسم چگونه به‌طور اخص (و به گونه‌ای مؤثر) بر آن دسته از تجارب شخصی بشری اثر می‌گذاشت که در صورت نبود آن مکانیسم در حکم نفی نگرش شرق‌شناسانه می‌بود. پس به ناچار باید این را هم نشان بدهیم که نتایج این تجارب تا آن زمان‌که موجود بودند سر از کجا به در آوردند و چه شکلی به خود گرفتند.

شرح این عملیات بسیار دشوار و پیچیده است و لااقل به اندازهٔ شرح همان روندی دشوار و پیچیده است که بدان وسیله هر مبحث یا رشتهٔ در حال گسترشی رقبای خود را از میدان به دور می‌راند و برای

سنتها و روشها و نهادهای خود کسب اعتبار می‌کند و به‌علاوه حقانیت فرهنگی فراگیری برای بیانیه‌ها و شخصیتها و نهادها و شعبه‌های خود دست و پا می‌کند. ولی ما می‌توانیم این پیچیدگی را تا حد زیادی به سوی سادگی سوق بدهیم. برای این کار باید انواع آن دسته از تجارب شرق‌شناسی را مشخص کنیم که به گونه‌ای که معمول شرق‌شناسی است برای پیشبرد هدفهای شرق‌شناسی به کار گرفته می‌شوند و بر خوانندگان یا شنوندگانی در ورا، جماعات حرفه‌ای عرضه می‌گردند. جوهر و چکیدهٔ امر آن است که این تجارب دنبالهٔ همانهایی هستند که طبق آنچه قبلاً شرح داده‌ام در آثار ساسی و رنان منعکسند. این دو محقق نماینده یا نمونهٔ شرق‌شناسی کاملاً «کتابی» هستند زیرا مدعی نیستند که در درون خود مشرق‌زمین تجربه یا کارشناسی خاصی کسب کرده‌اند. و اما یک سنت دیگر شرق‌شناسی هم موجود است که حقانیت خود را بر پایهٔ این واقعیت «مجاب کننده» قرار می‌دهد که شرق‌شناس در مشرق‌زمین زیسته است و با آن تماس عملی داشته است. البته سفرهای آنکتیل دو پرون و جونز [به هندوستان] و حضور همراهان ناپلئون [در مصر] نخستین خطوط این سنت را ترسیم می‌کنند و بنابراین اینها که برشمردیم نفوذ خلل ناپذیری بر همهٔ شرق‌شناسان «مقیم» داشته‌اند[1]. خطوط یا رئوس اصلی این سنت همان خطوط قدرت و نفوذ اروپا هستند: اقامت داشتن در مشرق‌زمین به معنای زیستن در پرتو عزت و اقتدار است، زیرا زندگی شرق‌شناس مقیم مشرق‌زمین زندگی یک شهروند عادی نیست بلکه زندگی یک نمودار یا نمایندهٔ اروپاست که امپراتوری‌ای که از آن برخاسته است (امپراتوری فرانسه یا امپراتوری بریتانیا) مشرق‌زمین را در نمودهای نظامی و اقتصادی و، بالاتر از همه، فرهنگی آن «شامل می‌شود». از این طریق است که اقامت در مشرق‌زمین و ماحصل علمی و تحقیقی آن به بطن رویکردهای نوشتاری، از آن‌گونه که در آثار رنان و ساسی یافتیم، خورانده می‌شود. این دو نوع تجربه بر روی هم مجوعه‌ای از کتابها و نوشته‌ها و اندیشه‌ها پدید می‌آورند که به حدی سترک و معتبر است که هیچ‌کس نمی‌تواند از آن اجتناب کند و در برابر آن هیچ‌کس را، حتی مارکس را، یارای شورش و تمرد نیست.

اقامت در مشرق‌زمین تا اندازه‌ای تجربهٔ شخصی به‌دنبال می‌آورد و موجب می‌گردد که شرق‌شناس مربوطه بتواند از خود نظر اختصاصی بدهد. افزودن به حجم «کتابخانهٔ» شرق‌شناسی و پدید آوردن موجبات انسجام بیشتر آن بستگی بدان دارد که چگونه تجربهٔ شخصی و بیان آن از صورت یک سند خالصاً شخصی به در می‌آیند و به‌صورت اصول معتبر و توان‌بخش علم شرق‌شناسی جلوه‌گر می‌شوند. به دیگر سخن، در درون یک متن باید تغییر ماهیتی صورت پذیرد تا آن‌را از صورت یک اظهاریهٔ شخصی

---

۱. عبارات درون کروشه‌ها زائد بر متن و از مترجم هستند ـ مترجم

به در آورد و به یک اظهاریهٔ رسمی بدل کند. در آنچه در باب اقامت در مشرق‌زمین و کسب تجربه در مشرق‌زمین توسط یک اروپایی ثبت می‌شود، توصیفات مبتنی بر شرح احوال و تجربیات شخصی باید به کنار نهاده شود یا به حداقل ممکن کاهش یابد و جای آنها باید به توصیفاتی داده شود که شرق‌شناسی بالأعم و شرق‌شناسان بعدی بالأخص بتوانند بدانها مراجعه کنند و از آنها بهره گیرند و ملاحظات و توصیفات علمی بیشتری را برمبنای آنها تدوین کنند. بنابراین یکی از پدیده‌هایی که می‌توانیم به‌دنبالش بگردیم تبدیل یا تحولی است واضح‌تر از آنچه در مورد تبدیل احساسات شخصی مارکس درخصوص مشرق‌زمین به اظهارات مبتنی بر شرق‌شناسی رسمی مشاهده کردیم.

در طی تمامی قرن نوزدهم، مشرق‌زمین، به‌ویژه خاورنزدیک، برای اروپاییان مکان مطلوبی بود از برای سیر و سیاحت و نیز از برای سفرنامه نوشتن. اگر ما به این واقعیت توجه کنیم، موضوع هم غنای بیشتری به هم می‌رساند و هم پیچیدگی بیشتری. به‌علاوه، در آن قرن نوعی ادبیات اروپایی دارای سبک و شیوهٔ شرقی ظهور کرد که دامنه‌ای نسبتاً وسیع داشت و محصولش غالباً مبتنی بر تجربیات شرقی در مشرق‌زمین بود. نام فلوبر به مثابهٔ یک سرچشمهٔ برجستهٔ این‌گونه ادبیات بی‌درنگ به ذهن خطور می‌کند. دیسرائلی و مارک تواین و کینگلیک[1] نمونه‌های مشخص دیگرند. و اما آنچه درخور توجه است تفاوت بین دو نوع نویسندگی در رابطه با مشرق‌زمین است: یکی آن نوع نویسندگی یا نگارشی است که شرق‌شناسی شخصی را به شرق‌شناسی حرفه‌ای بدل می‌کند و دومی (که آن هم مانند اولی مبتنی بر اقامت در مشرق‌زمین و بیان تجربه‌های شخصی مربوط به آن دیار است) نوعی از نویسندگی است که به‌صورت «ادبیات» باقی می‌ماند و به «علم» بدل نمی‌شود. این تفاوت است که اکنون می‌خواهم تحت کاوش قرارش دهم.

اروپایی بودن در مشرق‌زمین همواره موجب می‌شود شخص از این واقعیت آگاه باشد که آدم از محیطش جداست و با آن برابر نیست. اما نکتهٔ اساسی آن است که به قصدی که در پس این آگاهی نهفته است توجه کنیم: این آگاهی به چه منظور در مشرق‌زمین است؟[2] این آگاهی از چه رو خود را در آنجا برقرار می‌دارد ولوکه (مانند موارد مربوط به نویسندگانی مانند اسکات و هوگو و گوته) به مشرق‌زمین سفر می‌کند تا نوعی تجربهٔ ملموس را کسب کند بی‌آنکه [دارنده‌اش] درواقع اروپا را ترک

---

۱. Alexander William Kinglake، نویسندهٔ انگلیسی در قرن نوزدهم. عمدتاً سفرنامه می‌نوشت ـ مترجم

۲. منظور نویسنده واقعاً حضور «آگاهی» در مشرق زمین است و نه حضور شخص دارندهٔ آگاهی در آنجا. مترجم به خود اجازه نداده است که در منظور نویسنده دست ببرد (گرچه ممکن است جمله غیرعادی یا غیرمنطقی جلوه کند) ـ مترجم

گفته باشد؟[1] معدودی از انواع یا رده‌بندیهای مربوط به قصد و منظور، همچون «قالبها» یا «طرحها»یی به ذهن خطور می‌کنند. یکی آن‌گونه نویسنده‌ای است که قصد دارد از حضورش در مشرق‌زمین برای این امر مشخص بهره‌برداری کند که موادی علمی برای شرق‌شناسی فراهم آورد و اقامت خود در مشرق‌زمین را نوعی مشاهده یا آزمایش علمی تلقی می‌کند. دومی آن نوع نویسنده‌ای است که همان هدف را در ذهن دارد ولی به اندازهٔ اولی حاضر نیست که تکرویها و شیوه‌های نگرش اختصاصی خود را قربانی تعاریف خشک شرق‌شناسانه کند که هیچ‌گونه رنگ شخصی ندارند. تعاریف شرق‌شناسانه در نوشته‌های او عرض اندام می‌کنند ولی فقط با دشواری بسیار می‌توانند خود را از قید و بند نوسانات مبتنی بر سبک و شیوهٔ شخصی برهانند. سومی آن نوع نویسنده‌ای است که برای او سفر واقعی یا سفر مجازی به مشرق‌زمین در حکم جامهٔ عمل پوشاندن به قصد یا هدفی است که نویسنده احساس عمیقی نسبت بدان دارد و حس می‌کند که باید هرچه زودتر بدان دست یابد. بنابراین نوشتهٔ او مبتنی بر نوعی زیباشناسی شخصی است که مایه‌اش (وسرچشمهٔ آگاهیش) همان طرح یا هدف مورد نظر است. در رده‌های دوم و سوم، در مقایسه با ردهٔ اول، فضای بسیار وسیع‌تری برای عرض اندام یک آگاهی شخصی (یا لااقل غیر شرق‌شناسانه) موجود است. چنانچه ما کتاب *شرحی از آداب و رسوم مصریان عصر جدید* به قلم ویلیام لین را همچون نمونهٔ مسلم نوع اول برگزینیم و *زیارت مدینه و مکه* به قلم ریچارد برتون را نمونه‌ای از ردهٔ دوم به‌شمار آوریم و کتاب *سفر در مشرق‌زمین* به قلم نروال را نمونه‌ای از ردهٔ سوم تلقی کنیم، روشن خواهد شد که در هر یک از این سه مورد چه مقدار فضا (البته به نسبت حجم کتاب) برای نشان دادن اینکه نویسنده در صحنه حاضر و ذی‌مدخل است باقی می‌ماند.

و اما این سه رده به رغم تفاوتهایشان آن قدر که ممکن است تصور شود از یکدیگر به دور نیستند. به‌علاوه هیچ‌یک از این سه رده «خالصاً» آثار دارای خصوصیات همان رده را در بر نمی‌گیرد. من‌باب مثال، آثار متعلق به هر سه رده تا حد زیادی بر صرف قدرت خودبینانه ناشی از خودآگاهی اروپایی متکی هستند که در حکم اصل اساسی و مرکزی همهٔ آنهاست. در همهٔ موارد، مشرق‌زمین «برای» ناظر اروپایی موجود است و، از آن مهم‌تر، در رده‌ای که اثر «لین» دربارهٔ مصریان را در بر می‌گیرد (هر اندازه که سبک لین حکایت از کوشش در جهت بی‌طرفی داشته باشد)، خودبینی شرق‌شناسانه کاملاً مشهود است. به‌علاوه، بعضی از الگوهای نگرش در آثار متعلق به هر سه رده مداوماً سر بر می‌آورند. یکی از

---

۱. عبارت درون کروشه («دارنده‌اش») از مترجم است ـ مترجم

آن الگوها یا قالبها این نکته است که مشرق‌زمین جایگاهی است برای زیارت؛ و همچنین است نگرش بر مشرق‌زمین به مثابهٔ یک تابلوی جاندار. البته در یک یک کارهای مربوط به مشرق‌زمین در این سه رده کوشیده شده است که مشخصات محل مورد اشاره بیان گردد. ولی آنچه بیشتر مورد توجه است آن است که ساختار درونی اثر تا چه اندازه در حکم «تعبیر» جامعی از مشرق‌زمین است (یا تا چه اندازه در حکم کوششی است در جهت به‌دست دادن چنین تعبیری). جای تعجب نیست که در بیشتر موارد این تعبیر شکلی است از ساختار جدید بخشیدن به مشرق‌زمین براساس رمانتیسم (یا «تجدید نظر» ی است در مورد مشرق‌زمین) که آن‌را از نو به عصر حاضر متعلق می‌سازد. بنابراین، هرگونه تعبیر و هرگونه ساختاری که برای مشرق‌زمین پدید آورده می‌شود در حکم تعبیر جدیدی از مشرق‌زمین یا از نو بنا کردن مشرق‌زمین است.

پس از ذکر این نکته مستقیماً به تفاوتهای بین رده‌ها باز می‌گردیم. کتاب لین دربارهٔ مصریها کتابی بود که بر آثار دیگر اثر بسیار گذاشت. خوانندهٔ بسیار داشت و مطالبش کراراً نقل شد (از جمله توسط «فلوبر»). نویسندهٔ آن همچون شخصیت برجسته‌ای در میان محققان شرق‌شناس شهرتی به هم رساند. به‌عبارت دیگر، صلاحیت و اقتدار علمی لین تنها صرفاً از رهگذر آنچه می‌گفت کسب نشد، بلکه از آن جهت کسب شد که آنچه می‌گفت به نحوی بر شرق‌شناسی تطبیق می‌یافت. آثار او به‌عنوان منبع و مرجع اطلاعاتی معتبری دربارهٔ مصر و عربستان نقل شده است و حال آنکه آثار برتون و فلوبر به خاطر اطلاعاتی خوانده می‌شدند (و خوانده می‌شوند) که در آن کتابها دربارهٔ خود برتون و خود فلوبر در وراء آگاهی آنان از مشرق‌زمین در اختیار خواننده قرار می‌گرفت. نقش نویسنده در کتاب لین دربارهٔ مصریها به آن اندازه قوی نیست که در سایر آثارش، زیرا این اثر او به درون «حرفه» رسوخ کرد، در آن پخش شد، توسط آن انسجام یافت، و هم توسط آن نهادینه گردانیده شد. در یک اثر مربوط به یک مبحث حرفه‌ای از گونهٔ شرق‌شناسی، هویت نویسنده در برابر آنچه آن مبحث طلب می‌کند و آنچه موضوع کتاب طلب می‌کند در درجهٔ دوم اهمیت قرار می‌گیرد. ولی این امر به سادگی و بدون برانگیختن مسائلی چند صورت نمی‌پذیرد.

اثر معتبر لین (*شرحی از آداب و رسوم مصریان عصر جدید*، چاپ ۱۸۳۶) نتیجهٔ «خودآگاهی» او بود در رابطه با رشته‌ای از چند اثر و همچنین دو دوره اقامت در مصر (اولی از ۱۸۲۵ تا ۱۸۲۸ و دومی از ۱۸۳۳ تا ۱۸۳۵). در اینجا اصطلاح «خودآگاهی» را با اندکی تأکید به کار برده‌ایم زیرا احساسی که لین می‌خواست در ما القاء کند این احساس بود که توصیف او از مصر کیفیتی بلاواسطه و مستقیم دارد، به هیچ زیوری آراسته نیست، و خنثی و بی‌طرفانه است. ولی واقعیت آن است که این اثر نتیجهٔ ویراستاری مبسوطی بود (آنچه او نوشت همان چیزی نبود که سرانجام چاپ شد). آن اثر به‌علاوه نتیجهٔ انواع

متعددی از کار و کوشش در جهتهایی مشخص بود. به‌نظر نمی‌رسد که هیچ جنبه‌ای از شرایط زمان تولد او یا سابقهٔ خانوادگی او سرنوشتی از قبیل روی آوردن به مشرق‌زمین برای او رقم زده باشد. آنچه در این مقال بیشتر ذی‌مدخل بود پشتکار و دقت او بود و استعداد او در فراگرفتن زبان و ادبیات لاتین و یونانی و آموختن ریاضیات (که تا حدی سرچشمهٔ نظم و ترتیبی را که در ساختار درونی کتاب دیده می‌شود روشن می‌سازد). پیش‌گفتار او رشته اشارات جالب توجهی در بر دارد در این‌خصوص که او برای تدوین کتاب چه کارهایی انجام داد. او ابتدا برای فراگرفتن زبان عربی به مصر رفت. سپس، پس از نوشتن یادداشتهایی دربارهٔ مصر عصر جدید، توسط کمیته‌ای از انجمن اشاعهٔ اطلاعات مفید[1] تشویق شد که دست به کار نگارش اثر دارای نظم و قاعده‌ای بشود دربارهٔ مصر و مردمانش. این اثر که ابتدا به‌صورت یادداشتهای پراکنده‌ای موجود بود به کتاب مستندی بدل شد که در آن اطلاعات سودمندی یافت می‌شد، اطلاعاتی که برای هر آن‌کس که می‌خواست نکات اساسی مربوط به یک جامعهٔ خارجی را بداند مفید واقع می‌شد. در پیش‌گفتار کتاب، این نکته روشن گردانیده می‌شود که این‌گونه اطلاعات باید به نحوی هم اطلاعات از قبل موجود را در بر گیرد و هم برای خودش خصوصیتی بیافریند که اثربخش باشد. در این مورد دوم است که لین نقش کسی را ایفا می‌کند که به گونه‌ای غیر مستقیم و نه چندان آشکار وارد بحث و جدل می‌شود. او ابتدا باید نشان بدهد کاری را انجام داده که اشخاص ماقبل او یا نمی‌خواستند انجام دهند یا نمی‌توانستند؛ و سپس این را روشن سازد که توانسته است اطلاعاتی گرد آورد که کاملاً منطبق بر واقعیت باشد. بدین‌گونه است که صلاحیتی که درخور اوست رفته رفته برای خود جایی باز می‌کند.

با آنکه لین در پیش‌گفتار کتابش با فحوای کلامی که به بازی و تفنن بیشتر شباهت دارد از شخصی به نام «دکتر راسل» نام می‌برد و از اثر فراموش شده‌ای از او تحت عنوان *شرحی از احوال مردم حلب*[2] یاد می‌کند، روشن است که اثر عمده‌ای که قبلاً در باب مصر انتشار یافته بود و در حکم رقیبی برای اثر لین بود، اثر موسوم به *توصیف مصر*[3] بود. اما آن اثر که لین ذکرش را به پانوشت مطولی تبعید کرده است در میان گیومه‌ای که نشانهٔ تحقیر یا تمسخر است به‌صورت «آن اثر بزرگ فرانسوی دربارهٔ مصر» مورد اشاره قرار گرفته است. لین می‌گوید «آن اثر» هم بدون دقت کافی نوشته شده بود و هم از نظر فلسفی بیش از حد کلّی‌بافانه بود. لین می‌افزاید که تحقیق معروف یاکوب بورکهارت صرفاً عبارت بود از

1. Society for the Diffusion of Useful Knowledge
2. An Account of the People of Aleppo
3. Description de L'Egypte

مجموعه‌ای از امثال و حکم مصری و «نمونهٔ بدی بود از آزمودن میزان پایبندی یک ملت به اصول اخلاقی». به گفتهٔ لین، او برعکس فرانسویها و برعکس بورکهارت، می‌توانست خود را در میان خیل بومیان جای دهد، همچون آنان زندگی کند، آداب و عادات آنان را مرئی دارد، و «کاری نکند که در میان بومیان این گمان را برانگیزد که او کسی است که به هیچ‌وجه حق ندارد خود را به جمع آنان وارد کند». لین برای اجتناب از برانگیختن این شبهه که چنین رویه‌ای ممکن است عینی بودن تحقیق او را مانع شده باشد، می‌افزاید که او فقط مدلول «کلمات» قرآن مجید را رعایت می‌کرد و نیز همواره آگاه بود که بین او و فرهنگی که اساساً یک فرهنگ بیگانه است تفاوتی هست [۷۱]. بدین‌گونه است که یک بخش از هویت لین می‌تواند به آسانی بر دریای جامعهٔ اسلامی‌ای که به واقعیت وجود او گمان بد نمی‌برد شناور شود و بخش دیگری از او می‌تواند در زیر آب بماند و قدرت اروپایی او را پنهان دارد. و این بخش از وجود لین است که دربارهٔ هر آنچه در اطراف اوست نظر می‌دهد و آن‌را به نحوی مالک می‌شود.

شرق‌شناس می‌تواند از مشرق‌زمین تقلید کند بی‌آنکه عکس این قضیه ممکن باشد. بنابراین آنچه شرق‌شناس دربارهٔ مشرق‌زمین می‌گوید باید همچون توصیفی تلقی شود که در یک مسیر یک طرفه کسب شده است. درحالی‌که «آنان» سخن می‌گفتند و به این‌گونه یا آن‌گونه رفتار می‌کردند، «او» مشاهده می‌کرد و یادداشت برمی‌داشت. قدرت او ناشی از آن بود که او همچون یک بومی متکلم به زبان اهل محل در میان اهل محل زیسته بود (و همچنین همچون نویسنده‌ای سرّی و با لباس مبدل). قصد آن بود که هر آنچه او می‌نوشت دربرگیرندهٔ اطلاعاتی سودبخش باشد، نه برای آنان بلکه برای اروپا و نهادهای گوناگون که کارشان اشاعهٔ فرهنگ اروپایی بود. این مهم‌ترین نکته‌ای است که شیوهٔ نگارش لین به ما رخصت فراموش کردنش را نمی‌دهد: آن «من»، آن ضمیر اول شخص مفرد که از میان جامعهٔ مصر راه خود را باز می‌کند: از میان آداب، رسوم، جشنها، دوران کودکی، دوران بزرگسالی، مراسم خاکسپاری... که جمعاً در حکم یک «بالماسکهٔ شرقی» است و وسیله‌ای است در دست شرق‌شناس برای به چنگ آوردن اطلاعات ارزشمندی که به طریق دیگری کسب نمی‌توانست شد و برای انتقال دادن آن اطلاعات به دیگران. لین در مقام راوی هم نمایش دهنده است و هم خودِ نمایش، به یک تیر دو نشان می‌زند و اعتماد دو گروه را نسبت به خود جلب می‌کند و مشتاق دو نوع تجربه است: یکی شرقی برای برقرار داشتن دوستی (یا ظاهراً بدان منظور) و دیگری غربی برای عرضه داشتن دانشی سودبخش از مرجعی ذی‌صلاحیت.

چیزی که بیش از هر چیز دیگری این نکته را نشان می‌دهد آخرین بخش پیش‌گفتار است که خود مرکب از سه بخش است. در اینجاست که لین دوست خود و سرچشمهٔ اصلی اطلاعات خود را توصیف می‌کند، یعنی «شیخ احمد» را. او شیخ احمد را همچون رفیق راه و همچنین یک پدیدهٔ عجیب و غریب

به ما می‌نمایاند. آن دو به اتفاق یکدیگر چنین وانمود می‌کنند که لین مسلمان است. با این‌حال، شیخ احمد تنها پس از آنکه از رهگذر تقلیدهای گستاخانهٔ لین بر بیم و هراس خود فائق می‌آید می‌تواند در کنار او در مسجد نماز بگزارد و همزمان با او رکوع و سجود کند. پیش از اینکه متن پیش‌گفتار به مرحلهٔ این موفقیت نهایی برسد، دو صحنهٔ دیگر در پیش چشم خواننده گسترانیده می‌شود که در یکی از آن دو شیخ احمد همچون آدم عجیب و غریبی که شیشه می‌خورد نشان داده می‌شود و در دیگری به مثابهٔ مردی که زوجه‌های متعدد دارد. در هرسه بخشی که شیخ احمد در آنها جلوه‌گر می‌شود فاصلهٔ بین شخصیت لین و همراه مسلمانش افزایش می‌یابد و حال آنکه در محدودهٔ کارهایی که انجام می‌شود این فاصله کاهش می‌یابد. طرفه آنکه لین در مقام میانجی یا مترجمی که رفتار مسلمانان را به نمایش می‌گذارد تنها به آن اندازه خود را به قالب اسلامی وارد می‌کند که برای توصیف آن با یک نثر محترمانهٔ انگلیسی لازم باشد. هویت او در مقام مؤمن دروغین (و در مقام اروپایی دارای قدر و منزلت و مزیت) جوهر و عصارهٔ سوء نظر است زیرا هویت دوم (هویت اروپایی متعالی)، هویت اول (مؤمن دروغین) را به وضوح تحت‌الشعاع قرار می‌دهد. بدین‌گونه آنچه ظاهراً گزارشی واقعی از رفتار و کردار فقط یک مسلمان عجیب و غریب است توسط لین چنان جلوه داده می‌شود که گویی افشاء چگونگی رفتار همهٔ مسلمانان و خود اسلام است. ظاهراً لین از این بابت که از دوستی خود با شیخ احمد و با دیگرانی که منبع اطلاعات او هستند سوء استفاده می‌کند به هیچ‌وجه دچار ناراحتی وجدان نیست. آنچه برای او مهم است آن است که گزارش او دقیق و فراگیر و عاری از احساسات به‌نظر آید و خوانندهٔ انگلیسی متقاعد گردد که لین هیچ‌گاه به الحاد و ارتداد آلوده نشد. و، سرانجام، برای او مهم آن است که در آن نوشتار محتوای انسانی موضوع بحث به نفع اعتبار علمی آن به کنار گذارده شود.

با در نظر داشتن تمامی این هدفهاست که کتاب تنظیم شده است: کتاب صرفاً شرحی از دورهٔ اقامت لین در مصر نیست، بلکه شرحی است که ساختار آن سخت تحت تأثیر جزئیات شرق‌شناسانه و «نوسازی» شرق‌شناسانه است (یعنی بخشیدن ساختار جدید و «مورد نظر» به مشرق‌زمین). من چنین می‌اندیشم که موفقیت اثر لین در درجهٔ نخست در همین جنبهٔ آن نهفته است. کتاب *مصریان عصر جدید* همان طرح و شکل کلی داستانهایی را دنبال می‌کند که در قرن هیجدهم به رشتهٔ تحریر در آمدند، مانند آثار فیلدینگ[1]. کتاب لین با شرحی از کشور مصر و مشخصات طبیعی آن آغاز می‌گردد و سپس وارد فصلهایی می‌شود تحت عنوانهای «خصوصیات فردی» و «دوران کودکی و آموزش و پرورش اولیه». ۲۵

---

۱. Henry Fielding، داستان‌نویس انگلیسی قرن هیجدهم ـ مترجم

فصل در دنبال می‌آیند: در باب موضوعاتی از قبیل اعیاد و جشنها، قوانین، حالات شخصی، صنعت، سحر و جادو، و زندگی خانوادگی. موضوع فصل آخر «مرگ و مراسم تشییع جنازه» است. در ظاهر امر، توصیفات و نظرات لین مبتنی بر تقدم و تأخر زمانی و نیز مبتنی بر چگونگی پیش رفتن تحولات است. وجود خود او در این نوشته‌ها در حکم حضور ناظری است که بر صحنه‌ها می‌نگرد و خطوط عمدهٔ فاصل دورهٔ زندگی بشر را دنبال می‌کند. الگوی کار او الگویی روایتگرانه است، بدان‌گونه که در کتاب *تام جونز*[1] می‌بینیم: پیگیری رد پای قهرمان داستان از هنگام تولد او و سپس ماجراها و ازدواج و سرانجام اشارهٔ غیر مستقیمی به مرگ. تنها تفاوت آن است که در کتاب لین صدای راوی صدای شخصی است که مشمول گذشت عمر نمی‌شود؛ ولی شخصی که او درباره‌اش سخن می‌گوید (یعنی یک مصری عصر جدید) از همهٔ مراحل زندگی فردی می‌گذرد. این کار «معکوس» یا «وارونه» که بدان وسیله یک شخص منفرد به خودش صفات و توانیهایی می‌بخشد که در نتیجهٔ آنها از مرور زمان معاف می‌شود و بر یک جامعه و یک ملت دورهٔ حیات یک فرد را تحمیل می‌کند، تنها یکی از عملیات متعددی است که براساس آنها آنچه می‌توانست صرفاً روایتی از سفرهایی در سرزمینهای بیگانه باشد مشمول نظم و نسق می‌شود. براساس همانها، یک متن بی‌روح به‌صورت یک دائرة المعارف مشتمل بر توصیفات غریب و ناآشنا و یک میدان بازی برای بررسیها و موشکافیهای شرق‌شناسانه در می‌آید.

تسلط لین بر موضوع مورد بحثش تنها از رهگذر شخصیت دوگانهٔ او (در مقام مسلمان دروغین و اروپایی راستین) و چگونگی بهره‌برداری او از کلام روایتگرانهٔ خودش و حالات اشخاص مورد بحثش حاصل نشده است، بلکه از آن‌رو امکان‌پذیر گشته است که وی وارد جزئیات شده است. هر بخش عمده‌ای از هر فصلی همان‌گونه که انتظار می‌رود همراه با پاره‌ای از ملاحظات کلی و فراگیر عرضه گشته است. فی‌المثل، به این نوشتهٔ او توجه کنیم: «به‌طور کلی چنین مشاهده می‌شود که بسیاری از چشمگیرترین غرایب عادات و آداب و شخصیت یک ملت را می‌توان ناشی ازشرایط طبیعی آن کشور دانست»[(۷۲)]. آنچه در دنبال می‌آید این نکته را به آسانی تأیید می‌کند: رود نیل، آب‌وهوای مصر که «بسیار سلامت‌بخش است»، طرز کار «دقیق» دهقانان. بااین‌حال، به جای آنکه این نکته در سلسله مراتب روایت به مرحلهٔ بعدی بینجامد، نکاتی بر این جزئیات افزوده می‌شود. [اما] متعاقباً نتیجه‌گیری‌ای که خالصاً براساس شکل و محتوا انتظارش می‌رود بیان نمی‌گردد. به‌عبارت دیگر، با وجود آنکه خطوط

---

۱. اشاره‌ای است به مدلول کتاب *تاریخ تام جونز* (History of Tom Jones) به قلم «هنری فیلدینگ» که در بالا ذکرش رفت ـ مترجم

اصلی نوشتهٔ لین بر ترتیب توالی مبتنی بر علت و معلول (زایش، زندگی، مرگ) تطابق دارد، جزئیات ویژه‌ای که ضمن بیان خود این سلسله مراتب داده می‌شود حرکت و پیشروی روایت را مانع می‌گردد. از مرحلهٔ یک نگرش کلی، تا مرحلهٔ مشخص کردن حدود بعضی از جنبه‌های شخصیت مصریان، الی مرحلهٔ شرح دوران کودکی و نوجوانی و بلوغ و کهنسالی آنان، لین همواره با جزئیات مشروحی در صحنه حاضر است «تا مانع از آن» شود که گذر از مرحله‌ای به مرحله‌ای دیگر آرام و راحت صورت پذیرد. فی المثل، به اندک فاصله‌ای پس از آنکه ذکری از هوای سلامت بخش مصر ملاحظه می‌کنیم، نویسنده به ما اطلاع می‌دهد که تنها شمار اندکی از مصریان بیش از چند سال معدود عمر می‌کنند زیرا دچار بیماریهای کشنده می‌شوند و به کمکهای پزشکی و دارویی دسترسی ندارند و گرمای طاقت فرسای تابستان مزید بر علت می‌شود. از آن پس به خواننده گفته می‌شود که گرمای هوا «مصریان را به هیجان می‌آورد[1] و به افراط در روی آوردن به لذات جسمانی می‌کشاند». به اندک فاصله‌ای پس از این مرحله خواننده خود را در میا ن کلاف سردرگم توصیفاتی می‌یابد همراه با مجموعهٔ کاملی از نقشه‌ها و ترسیماتی از معماری و تزئینات و فواره‌ها و آب‌بندهای قاهره. هنگامی که رشتهٔ پیوسته‌ای از روایت دیگربار سربرمی‌آورد، سربرآوردنش به وضوح جنبهٔ تشریفاتی دارد و محض خالی نبودن عریضه است.

ببینیم چه عاملی است که درست در زمانی که سلسله مراتب روایت در حکم عامل مسلط نوشتهٔ لین است مانع از همان سلسله مراتب روایت می‌شود. این عامل عبارت است از توصیف محض و مسلط و قهار که همه چیز را تحت‌الشعاع قرار می‌دهد. هدف لین آن است که مصر و مصریان را کاملاً در معرض دید همگان قرار دهد، هیچ‌چیز را از دیدگان خواننده پوشیده ندارد، احوال مصریان را بی‌آنکه وارد عمق قضیه شود برای خواننده بیان دارد، و در این راه وارد انبوهی از جزئیات بشود. او در مقام گزارشگر متمایل بدان است تا خرده‌ریزهای سادیستی و مازوخیستی را که به رغم آنکه خرده ریز هستند، پیکری کلان دارند به خواننده تحویل دهد: درویشانی که خود را مثله می‌کنند، بی‌رحمی‌ای که قضات نشان می‌دهند، تلفیق دین و مذهب با بی‌بندوباری جسمانی در میان جوانان، زیاده‌روی در لذات شهوانی، و مانند اینها. بااین‌حال صرف‌نظر از آنکه رویدادی که شرح داده می‌شود تا چه اندازه غریب و از اصول اخلاقی و رفتار عادی به دور باشد و ما تا چه اندازه در میان جزئیات گیج کننده راهمان را گم کنیم، لین در همه‌جا در صحنه حاضر است. نقش او آن است که اجزاء پراکنده را دوباره به هم پیوند

---

۱. و این خود کلی‌گویی‌ای است که مبتنی بر بررسی و مطالعهٔ دقیق نیست ـ نویسنده

دهد و ما را قادر سازد که ولو لنگان لنگان به پیش رویم. او این کار را تا اندازه‌ای با تکیه بر صرف این نکته انجام می‌دهد که او یک اروپایی است که با تکیه بر دانش و منطق می‌تواند شهوات و احساساتی را مهار کند که مسلمین متأسفانه در معرض آنها قرار دارند. اما تا اندازهٔ حتی بیشتری، توانایی لین به مهارکردن موضوع وسیع و عظیم کتابش (با افسار سترگ و خلل ناپذیری که همانا انضباط او باشد) و همچنین توانایی او به نیل به جدایی معنوی از صحنه، متکی است به فاصلهٔ «متین» او از زندگی مصریان و آنچه محصول آن زندگی است.

لحظهٔ عمده‌ای که اهمیت نمادین دارد در آغاز فصل ششم فرا می‌رسد که عنوانش چنین است: «زندگی خانوادگی ـ دنباله». تا این مرحله، لین قاعدهٔ روایتگرانه‌ای را اختیار کرده است که عبارت باشد از گشت‌وگذار کردن در عرصهٔ زندگی مصریان. وی پس از رسیدن به آخر این گشت‌وگذار در میان اطاقهای مردم و صحنه‌هایی از عادات مسلط بر زندگی یک خانوادهٔ مصری[1]، شروع می‌کند به بحثی دربارهٔ جنبه‌های خصوصی زندگی خانوادگی. بلافاصله می‌گوید: «باید شرحی بدهم از ازدواج و مراسم ازدواج». طبق معمول، شرح با نگرشی کلی آغاز می‌شود: «خودداری از ازدواج در زمانی که مردی به سن لازم رسیده باشد و مانع موجهی موجود نباشد در نزد مصریان ناپسند و حتی ننگین دانسته می‌شود». این قاعده بلافاصله بر خود لین تطبیق داده می‌شود و او را خطاکار تشخیص می‌دهند. وی سپس ضمن پاراگراف مطولی شرح می‌دهد که فشارهایی بر او وارد آورده می‌شد تا او به ازدواج وادار گردد و او پایداری نشان داد و تسلیم آن فشارها نشد. سرانجام پس از آنکه یک دوست مصری او حتی تقبل می‌کند که یک ازدواج مصلحتی برایش ترتیب دهد (که آن پیشنهاد را هم لین رد می‌کند) کل آن ماجرا ناگهان به یک ضرب با نقطه‌ای و خط تیره‌ای به پایان آورده می‌شود (۷۳). لین سپس شرح و بسط کلی خود را با نگرش کلی دیگری پی می‌گیرد.

در اینجا ما تنها با بریده شدن رشتهٔ کلام با جزئیات در هم و برهم (که شیوهٔ معمول لین است) روبه‌رو نیستیم، بلکه با این نکته روبه‌رو هستیم که نویسنده به‌گونه‌ای قاطع خود را از روند تزویج و تناسل جامعهٔ شرقی برکنار می‌دارد. روایت کوتاه او از خودداریش از پیوستن به جامعه‌ای که خود شرحش می‌دهد با یک گسست تئاترگونه (چنان‌که گویی پرده ناگهان فرو افتد) به پایان می‌رسد. چنین به‌نظر می‌رسد که لین می‌خواهد بگوید که با توجه به اینکه او وارد زندگی خصوصی خانوادگی نمی‌شود داستان خود او نمی‌تواند ادامه بیابد و بنابراین او در مقام کسی که صرفاً برای این نقش در نظر گرفته

---

۱. باید توجه کرد که لین زندگی در اجتماع و زندگی در فضای فیزیکی را در هم می‌آمیزد ـ نویسنده

شده بوده است (ولی به آن تن در نداده است) از صحنه به کنار می‌رود. او با خودداری از ازدواج با یکی از آحاد یک جامعهٔ بشری وجود خود را به مثابهٔ یک وجود انسانی عملاً منحل می‌کند. بدین‌گونه است که او هویت خود را که مبتنی بر اقتدار و صلاحیت است همچون یک شریک ساختگی ماجرا حفظ می‌کند و از آن طریق به عینی بودن روایتش قوت می‌بخشد. اگر از قبل می‌دانسته‌ایم که لین مسلمان نیست، اکنون این را هم می‌دانیم که او برای اینکه نه شرقی بلکه شرق‌شناس بشود باید از لذات جسمانی و احساسی زندگی خانوادگی برکنار باشد. به‌علاوه، او باید با خودداری از وارد شدن به چرخهٔ حیات بشری خود را از قید زمان رها کند. تنها بدین طریق منفی است که او می‌تواند اقتدار و صلاحیت خود را در مقام ناظر و به گونه‌ای که مشمول عامل زمان نباشد حفظ کند.

لین بر سر یک دوراهی قرار داشت: یا «بدون هیچ‌گونه ناراحتی و مشقت» زندگی کند یا تحقیقش را دربارهٔ مصریان عصر جدید به کمال رساند. او راهی را برگزید که به وضوح او را قادر ساخت تعاریف و مشخصاتی را درخصوص مردم مصر تدوین کند و ارائه دهد، زیرا اگر او خود تبدیل به یکی از آنها شده بود دیدگاه او دیگر نمی‌توانست دیدگاهی باشد عینی و بری از کشش جنسی و عواطف شخصی. بنابراین لین به دو طریق مهم و اساسی به اعتبار محققانه و حقانیت محققانه دست می‌یابد. طریق اول مداخله‌ای است در روند معمول روایت زندگی بشری: از این طریق است که او به جزئیات بسیار مشروحی دست می‌یابد که در آنها ناظر خارجی می‌تواند با درایتش اطلاعات گسترده‌ای را در پیش گذارد و سپس به هم پیوند دهد. چنان است که گویی امعاء و احشاء مصریان بیرون کشیده می‌شود تا آنان با دقت در معرض نمایش گذارده شوند و سپس لین سرزنش‌کنان اجزاء را دوباره به هم وصل می‌کند. طریق دوم آن است که نویسنده خود را از روند معمول توالد و تناسل زندگی مصری ـ شرقی برکنار می‌دارد. این نتیجهٔ سرکوبی امیال حیوانی است به نفع عرضه داشتن اطلاعات، نه در مصر و برای مصر بلکه در متن دانش و پژوهش اروپایی و برای دانش و پژوهش اروپایی. اشتهار او در قاموس شرق‌شناسی مدیون دو چیز بود: یکی موفقیت در امر تحمیل ارادهٔ محققانه بر یک واقعیت مغشوش و دیگری جابه‌جایی تعمدی از مکان معمول زندگی‌اش به صحنهٔ اشتهار محققانه‌اش. کسب اطلاعات سودمندی از آن‌گونه که لین فراهم آورده است و نیز تنظیم و تدوین و انتشار آن اطلاعات تنها از طریق تحمل این‌گونه مشقتها امکان‌پذیر می‌بود.

از میان دو اثر عمدهٔ دیگر لین، یکی واژه‌نامهٔ عربی بود که هیچ‌گاه تکمیل نشد و دیگری عبارت بود از ترجمهٔ نه چندان نیکویی از *هزار و یک شب*[1]. این دو اثر ساختار دانشی را که با کتاب *مصریان عصر*

---

۱. آن‌گونه که در اصل کتاب *شرق‌شناسی* آمده است: Arabian Nights (شبهای عربی یا لیالی عرب). ترجمهٔ «ریچارد برتون» (سیاح و محقق انگلیسی قرن نوزدهم) از *هزار و یک شب* هم همین عنوان را دارد ـ مترجم

جدید آغاز شده بود انسجام بخشیدند. در هر دو اثر، حالت انفرادی او به مثابهٔ یک عامل خلاق به کلی ناپدید شده است؛ و البته همچنین است کل این فکر که اثر مورد نظر مبتنی بر کار روایتگرانه باشد. لین در مقام یک فرد بشری در کتاب *هزار و یک شب* تنها در مقام حاشیه‌نویس و مترجم ظاهر می‌شود و در «واژه‌نامه» تنها در مقام یک فرهنگ‌نویس بری و جدا از خود موضوع. لین (که قبلاً نویسنده‌ای بود که با موضوع نوشته‌هایش همزمان بود) در مقام یک پژوهندهٔ شرق‌شناس (و کاوندهٔ عربی کهن و اسلام کهن) تبدیل به کسی شد که عمر خودش درازتر از عمر نوشته‌هایش بود. اما شکل این «زیستن در وراء اثر» است که درخور توجه است، زیرا میراث لین در مقام یک محقق البته برای مشرق‌زمین مهم نبود، بلکه برای نهادهای جامعهٔ اروپایی خاستگاه او اهمیت داشت. و این نهادها یا نهادهای دانشگاهی و پژوهشی بودند (مانند انجمنها و سازمانها و نمایندگیهای رسمی شرق‌شناسان) یا به گونهٔ بسیار ویژه‌ای «فرا دانشگاهی» بودند و نمودشان را در کارهای اروپاییانی می‌شد دید که بعد از او مدتی در مشرق‌زمین اقامت گزیدند.

چنانچه کتاب *مصریان عصر جدید* را نه همچون یک منبع گفته‌ها و شنیده‌های شرقی بلکه همچون اثری بخوانیم که روی سخنش با یک نهاد در حال رشد و گسترش یعنی شرق‌شناسی آکادمیک است، آن‌را بسیار روشنگرانه خواهیم یافت. اینکه در آثار لین به خودبینی قومی یا نژادی اهمیت کمتری داده شده است تا به صلاحیت محققانه دقیقاً معادل است با افزایش تخصص در دانش و افزایش نهادینه‌سازی دانش درخصوص مشرق‌زمین بدان‌گونه که در وجود انجمنهای گوناگون شرق‌شناسان نمود یافته است. انجمن آسیایی سلطنتی بریتانیا[1] ده سال پیش از انتشار کتاب لین بنیان گذارده شد ولی کمیتهٔ گزارشگران و نویسندگان آن‌که «هدفش آن بود اطلاعاتی درخصوص هنر، دانش، ادب، تاریخ، و آثار عهد عتیق فراهم آورد» (۷۴) در حکم ساختار دریافت کنندهٔ گنجینه اطلاعات لین بود که توسط خود او و به سلیقهٔ او «پرورده» شده و نظم و نسق یافته بود. اما در مورد فراترگستردن آثاری از گونهٔ آثار لین، نه تنها انجمنهای گوناگونی موجود بودند که معلومات مفید را گرد می‌آوردند و تحویل می‌دادند، بلکه در عصری که برنامهٔ شرق‌شناسان اولیه مبنی بر کمک به امر بازرگانی با مشرق‌زمین دیگر چیز بیشتری در چنته‌اش نمانده بود که عرضه بدارد، انجمنهای اختصاصی‌ای از فرهیختگان موجود بود که محصول کارشان عبارت بود از آثاری که در آنها ارزش بالقوه (اگر نه ارزش بالفعل) مطالعه و تحقیق عاری از وابستگی عاطفی نشان داده می‌شد. از این‌روست که در یکی از برنامه‌های انجمن آسیایی فرانسه[2] چنین می‌خوانیم:

---

1. Royal Asiatic Society
2. Société asiatique

«تدوین یا چاپ کتابهای دستور زبان و واژه‌نامه‌ها و و سایر کتابهای مقدماتی مربوط به مطالعهٔ زبانها که توسط استادان [زبانهای شرقی] مفید یا ضروری تشخیص داده شده باشند؛ کمک به امر انتشار همان نوع آثار که در فرانسه یا در خارج به عهده گرفته شده باشد از طریق آبونمان یا از طرق دیگر؛ کسب کتابها و نسخه‌های خطی یا استنساخ تمام یا قسمتی از آن دسته از کتابها و نسخه‌های خطی که در اروپا یافت می‌شوند و ترجمه کردن آنها یا نقل بخشهایی از آنها و تکثیر آنها چه از طریق گراوور و چه از طریق چاپ سنگی؛ قادر ساختن نویسندگان کتابهای مفید مربوط به تاریخ و جغرافیا و هنرها و علوم به کسب وسایل لازم برای برخوردار ساختن عامهٔ مردم از ثمرات زحمات شبانهٔ آنان؛ جلب توجه مردم (از طریق نشر ادواری یک مجموعهٔ مختص ادبیات آسیایی) به آثار علمی و ادبی و شعری مشرق‌زمین و آثاری از همان‌گونه که منظماً در اروپا انتشار می‌یابند و نیز به آن دسته از واقعیات مربوط به مشرق‌زمین که ممکن است به اروپا ذی‌ربط باشند و همچنین به آثار و کشفیاتی از هر نوعی که ممکن است به مردمان مشرق‌زمین ربط یابند. اینها هستند هدفهایی که برای انجمن آسیایی فرانسه توسط همان انجمن در نظر گرفته شده‌اند».

شرق‌شناسی به گونه‌ای منظم خود را چنین سازمان داد که وجودش یا معنایش مترادف باشد با کسب متون مشرق‌زمینی و ترتیب منظم و به قاعده‌ای برای اشاعه دادن آنها به مثابهٔ شکلی از دانش اختصاصی. یک نفر آثار مربوط به‌دستور زبان را نسخه‌برداری می‌کرد و به چاپ می‌رساند، یکی اصل متون را گرد می‌آورد، یکی دیگر آنها را تکثیر می‌کرد و وسیعاً انتشار می‌داد و حتی در فواصل منظم زمانی اطلاعاتی ارائه می‌داد. در چهارچوب این ساختار و برای این ساختار بود که لین آثارش را می‌نوشت و شخصیت فردی خویشتن (یا «من» خویشتن را) قربانی می‌کرد. چگونگی بقای آثار او در آرشیوهای شرق‌شناسی هم تضمین شده بود. سیلوستر دو ساسی گفته بود که باید «موزه»ای موجود باشد:

> باید انبار وسیعی موجود باشد از اشیائی از همه‌گونه: نسخه‌های اصلی کتابها، نقشه‌ها، و سفرنامه‌ها. و اینها همه باید در اختیار کسانی قرار داده شوند که بخواهند وجود خود را وقف مطالعه [دربارهٔ مشرق‌زمین] کنند. بدین‌طریق است که هر یک از این دانشجویان خواهد توانست چنین حس کند که گویی جادوانه به میان، مثلاً، فلان قبیلهٔ مغول یا فلان طایفهٔ چینی انتقال یافته است (بسته به اینکه چه موضوعی را برای مطالعاتش برگزیده باشد)... این را می‌توان گفت... که پس از انتشار کتابهای مقدماتی دربارهٔ... زبانهای شرقی، هیچ‌چیز برای شالوده‌گذاری این موزه مهم‌تر از این نیست. و این موزه را من تفسیر زنده‌ای می‌دانم بر واژه‌نامه‌ها و تعبیر زنده‌ای از همان واژه‌نامه‌ها[۷۵].

ساسی برای رساندن مفهوم «تعبیر» واژهٔ فرانسوی «truchement» را به کار برده است. و چه نیکو و

بجا، زیرا این واژه مأخوذ از واژهٔ عربی «ترجمان» است که معانی «دیلماج»، «واسطه»، یا «سخنگو» را می‌رساند. از یک طرف شرق‌شناسی، مشرق‌زمین را تا سرحد امکان به چنگ آورد و صاحب شد و از طرف دیگر دانش شرق‌شناسی را به‌صورت یک موجود اهلی جهان غرب در آورد و آن‌را از صافیها یا فیلترهای متعددی گذراند که عبارت باشند از قواعد تنظیم کننده، رده‌بندیها، نمونه‌برداریها، بررسیهای ادواری، واژه‌نامه‌ها، دستور زبانهای مختلف، تفسیرها، تألیفها، و ترجمه‌ها. همهٔ اینها بر روی هم تصویر مخدوش و نادقیقی از مشرق‌زمین به‌دست می‌دادند و همان تصویر را در جهان غرب و برای جهان غرب تکثیر می‌کردند. سخن کوتاه، مشرق‌زمین از صورت روایات شخصی (و گاه نافصیح و نادقیق) سیاحان بی‌باک و دلیران سکنی گزیده در مشرق‌زمین به در آمد و تبدیل شد به تعاریف جدا از شخصیتها که توسط جماعت کثیرالعده‌ای از محققان و دستیاران تحقیق تدوین شده بود. مشرق‌زمین از این پس از صورت تجارب متوالی مبتنی بر تحقیق شخصی به در آمد و به نوعی موزهٔ تخیلی بی‌دیوار و بی‌دروپیکر بدل شد که در آن همهٔ اقلامی که از سرزمینهای دوردست گردآوری شده بودند و نمودار انواع فرهنگهای مشرق‌زمینی بودند به گونه‌ای بی‌چون‌وچرا کلاً «مشرق‌زمینی» شدند. از طریق پیوند دادن تکه پاره‌هایی که توسط سیاحان، بازرگانان، و اعضاء هیئتها و کمیسیونها و لشکرها به اروپا آورده شده بود، بر مشرق‌زمین جامهٔ مبدل پوشانده شد و ساختاری نو اعطاء گشت. درنتیجه، مشرق‌زمین مفاهیم شرق‌شناسانه‌ای حاصل کرد مبتنی بر فرهنگ‌نویسی، کتاب‌شناسی، و تقسیمات موضوعی و نوشتاری. تا اواسط قرن نوزدهم میلادی مشرق‌زمین رفته رفته، به قول دیسرائلی، به‌صورت یک حرفه در آمده بود. و این حرفه‌ای بود که در چهارچوب آن، شخص می‌توانست نه تنها مشرق‌زمین را بازسازی و احیاء کند، بلکه خودش را هم.

زائرها و زیارتها: انگلیسیها و فرانسویها

هر اروپایی‌ای که به مشرق‌زمین سفر می‌کرد یا در آنجا مقیم می‌شد لازم می‌دید که از اثرات نامساعد آن برحذر باشد. شخصی مانند لین سرانجام هنگامی که درخصوص مشرق‌زمین دست به قلم برد و کتاب نوشتن آغاز کرد، ساختار مشرق‌زمین و مکان مشرق‌زمین را به میل خود مشمول دست‌ورزی کرد. غرایب زندگی شرقی، گاهشماری عجیب و غریب آن، شکلهای ناآشنای مکان و فضای آن، زبانهای بسیار ناآشنا و ناامید کنندهٔ آن، و اصول اخلاقی ظاهراً منحرف آن، هنگامی که به‌صورت رشته‌ای از نوشته‌های مشروح و به نثر اروپایی مبتنی بر سبک و شیوهٔ معمول و متداول عرضه می‌شدند تا حد زیادی

تعدیل می‌گشتند. به درستی می‌توان گفت که لین با «شرقی ساختن» مشرق‌زمین نه تنها مشرق‌زمین را تعریف کرد، بلکه آن‌را ویراست و تدوین کرد. وی هر چیزی را که بیم آن می‌رفت علاوه بر احساس همدردی انسانی خود لین، احساسات اروپاییان را جریحه دار کند یا حساسیت آنان را برانگیزد، از وجود مشرق‌زمین سترد. در بیشتر موارد چنین به‌نظر می‌رسید که مشرق‌زمین نجابت را یا حسن رفتار جنسی را نفی می‌کند. از هر آنچه به مشرق‌زمین مربوط می‌شد (یا لااقل از هرآنچه به مشرق‌زمین لین در مصر مربوط می‌شد) بوی خطر روابط جنسی بر می‌خاست و رایحهٔ نفی بهداشت و نفی حسن رفتار خانوادگی به مشام می‌رسید[1] و به قول لین (در عبارتی که برخلاف عادت معمول او از لفاف و استعاره بری است) در آن نشانه‌های بی‌بندوباری در روابط جنسی مشهود بود.

اما گذشته از روابط جنسی، خطراتی از انواع دیگر هم در میان بود. همهٔ این خطرات عواملی بودند که رفتار منطقی و حس دقت اروپاییان را در هرآنچه به زمان و مکان و هویت شخصی مربوط می‌شد

---

۱. از تصاویری که نویسندگان فرانسوی و انگلیسی در قرن نوزدهم از جوامع خودشان به‌دست می‌دادند بوهایی به مشام می‌رسید کریه‌تر از رایحه‌هایی که از نوشته‌های مربوط به مشرق زمین بر می‌خاست. من باب سه نمونه از میان بسی نمونه، رجوع شود به کتاب *نانا* به قلم امیل زولا، کتاب *بابا گوریو* به قلم بالزاک، و کتاب *الیور تویست* به قلم چارلز دیکنز. می‌توان در چهار « ف» خلاصه کرد: فقر و فلاکت و فساد و فحشا. این از کلام اروپاییان قرن نوزدهم دربارهٔ خودشان. بیاییم به قرن بیستم و به کلام دیگران دربارهٔ جوامع اروپای غربی توجه کنیم و ببینیم آیا غیرت اروپای غربی را برانگیخته است یا نه. در این باب نمونه‌های درخور ذکر بسیارند و نگارنده از آن میان دو نمونه را بر می‌گزیند. اولی فیلمی است که فیلمساز ایرانی، سهراب شهید ثالث، بیست و اندی سال پیش هنگامی که در آلمان (غربی) به سر می‌برد به زبان آلمانی تهیه و کارگردانی کرد. موضوع آن، اجمالاً، داستان یک روسپی آلمانی بود که با پسربچهٔ دهساله‌اش در یک خانه به سر می‌برد و در همانجا از «ارباب رجوع» پذیرایی می‌کرد و آن طفل معصوم تصادفاً صحنه‌هایی هم می‌دید. هیچ غوغایی در آلمان غربی به پا نشد که ای شرقی! برو از حال و روزگار روسپیان مشرق‌زمین فیلم بساز. اصولاً نقادان آلمانی آن فیلم را به‌عنوان محصول سینمای آلمان نقد کردند و کمتر کسی توجهی به این نکته مبذول داشت که تهیه کننده‌اش از جای دیگری آمده است. نمونهٔ درخور ذکر دیگر اثری است به نام *چگونه باید خارجی بود* (How to be an Alien) به قلم «گئورگ میکش» (Georg Mikeš) نویسندهٔ مجار. وی که در اثناء جنگ جهانی دوم به بریتانیا آمده بود در سال ۱۹۴۷ آن کتاب را با هدف تمسخر و ریشخند انگلیسیها و خرده‌گیری از آنان نوشت. ولی هدف صرفاً مزاح و «متلک پرانی» نبود (من باب مثال، یکی از فصول کتاب «دورویی و ریاکاری انگلیسی» عنوان داشت). به قول خودش چمدانهایش را بست و به انتظار دریافت حکم عدم تمدید اجازهٔ اقامت نشست. ولی نه تنها چنین حکمی دریافت نداشت بلکه کتابش یکی از پرفروش‌ترین کتابهای بریتانیا از آب در آمد، جزیره‌نشینان بی‌غیرت نسخ کتاب را همچون ورق زر خریدند و بردند و به ریش خویش خندیدند، کتاب بیش از ده بار تجدید چاپ شد، و نویسنده از برکت همان کتاب به میلیونرها پیوست. طرفه آنکه گاه و بیگاه از او در مقام یک نویسندهٔ موفق «انگلیسی» تجلیل شد. هدف مترجم از این همه پرگویی جلب توجه به این نکته است که ناخوشنودی ادوارد سعید علاوه بر دلایل موجه عینی، دلایل (شاید نه چندان موجه) ذهنی هم دارد و ما شرقیان بیش از حد در برابر شنیدن انتقاد حساسیت داریم. اصولاً این سؤال به ذهن خطور می‌کند که اگر ما در قرن نوزدهم به سر می‌بردیم انتظار می‌داشتیم دربارهٔ مصر آن زمان چه بشنویم؟ ـ مترجم

رو به ضعف می‌بردند. در مشرق‌زمین آدم ناگهان با نمونه‌هایی از قدمت باستانی و زیباییهای خارج از وجود بشر و فواصل بی‌حد وحصر روبه‌رو می‌شد که در تصور و تخیل نمی‌گنجید. چنانچه شخص با این پدیده‌ها مستقیماً مواجه نمی‌شد (بلکه دربارهٔ آنها می‌اندیشید و مطالبی می‌نوشت) می‌شد از آنها «حسن استفاده» کرد. در شعر «جائور»[1] از لرد بایرون، در *دیوان شرقی* گوته، و در *بانوان شرقی*[2] ویکتور هوگو، مشرق‌زمین در حکم آزادی است از قیدوبند و همچون مکانی است سرشار از فرصتهای نخستین که نت اصلی آن در شعر «هجرت» از گوته نواخته شده بود:

شمال و غرب و جنوب از هم می‌پاشند
هر آنچه تخت پادشاهی است درهم می‌شکند و هر آنچه امپراتوری است به لرزه در می‌آید
به پرواز در آ، به دور شو، و در مشرق‌زمین ناب
هوای بزرگان و قائدان را استنشاق کن.

در این‌گونه آثار، شخص همواره به مشرق‌زمین «باز می‌گشت»: «در آنجا خلوص و حقانیت نهفته است و من به ریشه‌های ژرف نژاد بشر باز خواهم گشت[3]». و شخص این بازگشت را همچون تکمیل و تأیید هر آن چیزی می‌دید که در مخیله پرورانده بود:

خدا مشرق‌زمین است!
خدا مغرب‌زمین است!
هرآنچه سرزمین شمالی و جنوبی است
در پرتو صلح و آرامش دستان او آرمیده است[4] (۷۶).

مشرق‌زمین، با شعرش، با محیطش، با امکانتش، توسط شاعرانی مانند حافظ به گونه‌ای تصویر می‌شد که به قول گوته «بیکران» بود: «هم کهن‌تر و هم جوان‌تر از ما اروپاییان». و از دیدگاه ویکتور هوگو، در قطعه‌های موسوم به «آوای جنگ مفتی»[5] و «رنج و مرارت پاشا»[6] (۷۷) سبعیت مشرق‌زمینیان و اندوه شدید و بی‌حدوحصر آنان [حتی] از بیم جان و احساس گم‌گشتگی فروکش نمی‌کرد. اما این

---

۱. Giaour («جاور» یا «جائور») واژهٔ اهانت آمیزی بود که ترکان برای اشاره به غیر مسلمانان (به‌ویژه مسیحیان) به کار می‌بردند. ظاهراً در اصل مأخوذ از واژهٔ «گبر» فارسی است ـ مترجم

2. Les orientales

۳. ظاهراً نقل قولی از گوته است ـ مترجم

٤. اصل آلمانی شعر از گوته است (مأخوذ از *دیوان شرقی*) ـ مترجم

5. Cri de guerre du mufti

6. La douleur du pacha

حالات در آثار ولنه[1] و جرج سیل[2] تعدیل می‌شد. آن دو در آثار عالمانه‌شان فرّ و شکوه آمیخته به سبعیت را به اطلاعات قابل استفاده‌ای بدل می‌کردند برای شاعر دارای قریحه و استعداد متعالی.

از اثر بزرگ موسوم به *توصیف مصر* که بگذریم، آنچه شرق‌شناسانی مانند لین، ساسی، رنان، ولنه، جونز، و سایر پیشگامان شرق‌شناسی ارائه می‌دادند تحت بهره‌برداری جماعت ادبا قرار می‌گرفت. اکنون باید یادآوری کنیم که پیش از این بحثی پیش کشیدیم درخصوص سه رده یا سه نوع اثر مربوط به مشرق‌زمین و مبتنی بر تجربیات اقامت در مشرق‌زمین. خواسته‌ها و ملزومات غلاظ و شداد دانش و پژوهش موجب می‌شد که در نوشته‌های شرق‌شناسان نشانه‌ای از احساسات شخص نویسنده مشهود نباشد. از این‌روست که لین خود را از جامعهٔ مصر جدا نگاه می‌دارد و از همین روست که در آثار متعلق به نخستین رده‌ای که برشمردیم چنین مشخصاتی می‌توان یافت. در مورد رده‌های دوم و سوم، شخص نویسنده به وضوح نمایان است و در خدمت ندایی است که نقشش پراکندن دانش واقعی است (ردهٔ دوم) یا ایفاء نقش سرآوری و تعدیل در رابطه با هر آن چیزی است که دربارهٔ مشرق‌زمین به ما گفته می‌شود (ردهٔ سوم). با این‌حال از آغاز قرن نوزدهم الی پایان آن (یعنی در دنبال عصر ناپلئون) مشرق‌زمین مکانی بود از برای زیارت و یک یک آثار عمده‌ای که به شرق‌شناسی واقعی (اگر نه همواره آکادمیک) مربوط می‌شدند شکل و سبک و مقاصد خود را از فکر «زیارت» مشرق‌زمین اخذ می‌کردند. در مورد این فکر (مانند بسیاری از شکلهای دیگر نویسندگی شرق‌شناسانه که دربارهٔ آنها سخن گفته‌ایم) اندیشهٔ «بازسازی به منظور احیاء و مرمت» (یا «فراطبیعت مبتنی بر طبیعت»)[3] که یک اندیشهٔ مبتنی بر رمانتیسم است سرچشمه و انگیزهٔ عمده به‌شمار می‌رود.

هر زائری پدیده‌ها را به طریق خودش می‌بیند، اما حدودی هست از برای هدفهایی که برای زیارت می‌توان در نظر گرفت، برای شکل و حالتی که زیارت می‌تواند به خود بگیرد، و برای حقایقی که آن زیارت می‌تواند برملا کند. مسیر همهٔ زائرانی که راهی مشرق‌زمین می‌شدند، یا به میل یا به ناچار، از سرزمینهای توراتی می‌گذشت. بیشتر این زیارتها درواقع در حکم کوششهایی بود به منظور آنکه بخشی

---

1. Volney
2. George Sale
۳. مترجم به خود اجازه نداده است که عبارت نویسنده را به خاطر آنکه مفهوم‌تر بشود بیش از حد دستکاری کند. ولی این توضیح را می‌تواند بدهد که منظور از عبارت «فرا طبیعت مبتنی بر طبیعت» آن است که آدم از حدود طبیعی پدیده‌ای فراتر برود، بدین منظور که آن پدیده را ترمیم کند ولی در جریان این کار همان مشخصات طبیعی را مد نظر داشته باشد وآنها را نفی نکند ـ مترجم

از میراث یهودی ـ نصرانی یا یونانی ـ رومی در مشرق‌زمین پهناور و بسیار بارور از نو تجربه شود یا از چنگ مشرق‌زمین آزاد گردانیده شود. برای این زائران، مشرق‌زمین «شرقی گردانیده شده» (یعنی مشرق‌زمین محققان شرق‌شناس) در حکم آزمونی بود که می‌بایستی از سر گذراند، به همان‌گونه که کتاب مقدس، جنگهای صلیبی، اسلام، ناپلئون، و اسکندر مقدونی در حکم سابقه‌ها یا سلفهایی بودند که نمی‌بایستی دست‌کم گرفته می‌شدند. یک مشرق‌زمین فرهیخته نه تنها مانع از تخیل و تعمق خصوصی زائر می‌شود، بلکه صرف تقدم زمانی آن بین زائر و نوشتهٔ او موانعی برقرار می‌دارد، مگر آنکه (همان‌گونه که در مورد نروال و فلوبر و کاربرد آثار لین توسط آنان دیده شد) کار شرق‌شناسانه از کتابخانه بیرون داده شود و در چهارچوب طرحهای زیباشناختی جای گیرد. یک مانع دیگر کار آن است که نویسندگی شرق‌شناسانه بیش از حد توسط خواستها و ملزومات رسمی دانش و پژوهش شرق‌شناسانه تحت محدودیت قرار می‌گیرد. زائری همچون شاتوبریان نیندیشیده و گستاخانه مدعی شد که سفرهایش را صرفاً به خاطر خودش صورت داده است. او نوشت: «رفتم که نقشها و تصویرهایی بیابم. و اینک اینهایند همهٔ آن نقشها»[1] (۷۸). فلوبر، وینیی، نروال، کینگلیک، دیسرائلی، و برتون همگی از آن‌رو به زیارت روی آوردند که می‌خواستند آرشیوهای قبلاً موجود شرق‌شناسی را از کهنگی و خاک خوردگی به در آورند. قصد آن بود که نوشته‌های آنان در حکم مجموعهٔ تازه‌ای از تجربیات شرقی باشد. ولی چنان‌که خواهیم دید، حتی این طرح هم غالباً (گرچه نه همواره) تبدیل می‌شد به همان ساده‌سازی مسائل پیچیده که روش معمول شرق‌شناسی بود.علل و موجبات این پدیده چندگونه و پیچیده‌اند و تا حد زیادی به طبیعت و خصوصیات زائر بستگی دارند و نیز به شیوهٔ نویسندگی او و قصدی که در پس کار او نهفته است.

برای مسافر منفردی که در قرن نوزدهم راهی مشرق‌زمین می‌شد، مشرق‌زمین چه معنایی داشت؟ ابتدا به تفاوت بین یک مسافر انگلیسی‌زبان و یک مسافر فرانسوی‌زبان توجه کنیم. از دیدگاه مسافر انگلیسی‌زبان، مشرق‌زمین البته عبارت بود از هندوستان که عملاً به بریتانیا تعلق داشت. بنابراین، از دیدگاه او عبور از خاورنزدیک در حکم آن بود که صرفاً از آنجا بگذرد تا به مستعمرهٔ بزرگ برسد. بنابراین، امکانات کار ابتکارآمیز محدود بود و عامل محدود کننده عبارت بود از واقعیات حکومتی و اداری، جنبه‌های حقوقی مالکیت و حاکمیت ارضی، و قدرت اجرایی. بنابراین نویسندگانی مانند اسکات، کینگلیک، دیسرائلی، واربرتون، برتون، و حتی جرج الیوت (که در کتاب او موسوم به *دانیل درونده*،

1. J'allais chercher des images: voilà tout.

طرحهای مربوط به مشرق‌زمین طرحهایی است که از بیرون برای مشرق‌زمین در نظر گرفته شده است) نویسندگانی هستند که مانند خود لین (و قبل از او، جونز) مشرق‌زمین برایشان عبارت بود از پدیده‌ای که از طریق مالکیت تعریف می‌شد، یا می‌توان گفت از طریق «تخیل مادی». بریتانیا ناپلئون را شکست داده بود و فرانسویان را به دور رانده بود. بنابراین آنچه در ذهن انگلیسی بررسی می‌شد عبارت بود از یک قلمرو استعماری یا امپریالیستی که تا دهۀ ۱۸۸۰ به‌صورت قلمرو یکپارچه‌ای در آمده بود که کلاً تحت حاکمیت بریتانیا بود و از منطقۀ مدیترانه تا شبه قارۀ هند امتداد می‌یافت. نوشتن دربارۀ مصر و سوریه و ترکیه (مانند سفر کردن در آن سرزمینها) در حکم گشت‌وگذار در قلمرو خویشتن بود، قلمرویی که ارادۀ سیاسی، مدیریت سیاسی، و تعاریف و مفاهیم سیاسی بر آن مسلط بود. واقعیت مبتنی بر مالکیت ارضی عاملی بسیار اساسی و مسلط به‌شمار می‌رفت و این نکته حتی در مورد نویسندگانی مانند دیسرائلی صدق می‌کرد. کتاب *تانکرد* دیسرائلی صرفاً تفرجی در مشرق‌زمین نبود بلکه در حکم تمرین مدیریت سیاسی هوشیارانه‌ای بود در رابطه با نیروهای واقعی در حال عمل در سرزمینهای واقعی.

و اما زائر فرانسوی از گونه‌ای دیگر بود. او عمیقاً چنین حس می‌کرد که در مشرق‌زمین سخت زیانکار شده است. هنگامی که او راهی مشرق‌زمین می‌شد به سرزمینی می‌رفت که فرانسه، برعکس بریتانیا، در آن حضور حاکمانه نداشت. در دریای مدیترانه و کرانه‌های آن، آوای شکستهای فرانسه طنین‌انداز بود، از عصر جنگهای صلیبی گرفته الی زمان ناپلئون. آنچه بعداً «مأموریت تمدن بخش»[1] فرانسه خوانده شد در قرن نوزدهم حیات خود را همچون یک پدیدۀ تراز دوم (در مقایسه با حضور مالکانۀ بریتانیا) آغاز کرد. درنتیجه، زائران فرانسوی، از ولنه به بعد، دربارۀ سرزمینهایی به طرح‌ریزی و خیالپروری و «نشخوار» روی می‌آوردند که عمدتاً فقط در ذهنشان موجود بود. آنان طرحهایی ریختند از برای یک «کنسرت» فرانسوی یا شاید حتی اروپایی در مشرق‌زمین که رهبری ارکسترش به گمان آنان بی‌شک در دست فرانسویان می‌بود. مشرق‌زمین برای آنان عبارت بود از مشرق‌زمین خاطره‌ها، ویرانه‌های خاطره برانگیز، اسرار فراموش شده، روابط و مکاتبات پنهانی، یک شیوۀ زندگی تقریباً متعالی، و مشرق‌زمینی که والاترین شکلهای ادبی‌اش را در آثار نروال و فلوبر می‌شد یافت ـ آثاری که محکم و بی‌حرکت در بُعدی جای داشتند که تخیلی و دست نیافتنی بود (مگر در عوالم زیباشناسی).

همین نکته تا حدی در مورد مسافران فرانسوی اهل تحقیق هم صدق می‌کرد. بیشتر آنان به گذشته‌های توراتی و انجیلی یا به جنگهای صلیبی علاقه‌مند بودند. هانری بردو[2] در اثر خود موسوم به *مسافران*

---

1. La mission civilisatrice
2. Henri Bordeaux

شرق[1] همین نکته را بیان داشته است (۷۹). به پیشنهاد حسن النوطی[2] باید علاوه بر کسانی که نام برده شدند، نامهای پژوهندگان مبحث اقوام و زبانهای سامی را هم بیفزاییم. از آن جمله‌اند کاترمر[3]، سلسی[4] (که در بحرالمیت تجسس می‌کرد)، رنان (در مقام باستان‌شناس کاوندهٔ آثار فنیقی)، ژودا[5] که دربارهٔ زبانهای منطقهٔ فنیقیه تحقیق می‌کرد، کاتافاگو[6] و دفرمری[7] که دربارهٔ انصاریها و اسماعیلیان و سلاجقه تحقیق می‌کردند، کلرمن ـ گانو[8] که در منطقهٔ یهودیه[9] کاوش می‌کرد، و مارکی دو وگوئه[10] که موضوع تحقیقش سنگنوشته‌ها و سایر آثار مکتوب پالمیر بود. علاوه بر اینها باید از جماعت بزرگ مصرشناسان یاد کرد که سردودمانهایشان، شامپولیون و ماریت[11] بودند و بعدها ماسپرو[12] و لوگرن[13] هم به طریق آنان رفتند. همچون نشانه یا نموداری از تفاوت بین واقعیت حضور بریتانیا و خواب و خیال حضور فرانسه بد نیست کلماتی را که لودویک لوپیک[14] نقاش فرانسوی در قاهره بر زبان راند به خاطر آوریم. وی در سال ۱۸۸۴ (دو سال پس از اشغال مصر توسط بریتانیا) با اندوه بسیار گفت: «مشرق‌زمین در قاهره مرده است»[15]. تنها رنان که همواره نژادپرستی واقع‌بین بود اقدام بریتانیا مبنی بر سرکوبی شورش میهن‌پرستانهٔ «عربی»[16] را ستود و با درک و درایت برتر خود آن عصیان را «ننگ تمدن» خواند[1] (۸۰).

---

1. Voyageurs d'Orient

۲. ظاهراً یکی از همکاران یا دستیاران دانشگاهی نویسنده است ـ مترجم

3. Quatremère
4. Saulcy
5. Judas
6. Catafago
7. Défrémery
8. Clermont ـGanneau

۹. بخش جنوبی فلسطین ـ مترجم

10. Marquis de Vogüé
11. Mariette
12. Maspero
13. Legrain
14. Ludovic Lepic
15. L'Orient est mort au Caire

۱۶. «عربی» یا «العربی» عنوان معمول‌تر و «خودمانی»تر رهبری بود به نام «عورابی پاشا» یا «احمد عورابی باشا المصری» که از ناسیونالیستهای بزرگ مصر بود که به نقش ارزندهٔ او توجه کافی مبذول نشده است. او در رأس یک جنبش سیاسی ـ اجتماعی قرار گرفت که انگیزه‌اش نارضائی تحصیلکرده‌ها و افسران ارتش و دهقانان از سلطهٔ بیگانه بود. خود «العربی» در دانشگاه الازهر درس خوانده بود و در ارتش به درجهٔ سرهنگی رسیده بود. در سال ۱۸۸۱ سرکردهٔ شورشی بود علیه سلطهٔ افسران ترک و چرکس بر ارتش مصر. پیش از آن، در سال ۱۸۷۹، در شورشی علیه اسماعیل پاشا خدیو مصر شرکت جسته بود. هنگامی که «محمود سامی البارودی» توانست دولتی ناسیونالیستی تشکیل دهد العربی را به وزارت

←

برعکس ولنه و ناپلئون، زائران فرانسوی در قرن نوزدهم چندان به‌دنبال علم نبودند و بیشتر در طلب غرایبی بودند که در عین‌حال جذاب و مطلوب باشند. این گفته به‌ویژه در مورد «زائران ادیب» صدق می‌کند که نخستینشان شاتوبریان بود. آنان مشرق‌زمین را مکانی یافتند که به خیالپروری‌ها و تمایلات و نیازهایشان روی خوش نشان می‌داد. در اینجا ملاحظه می‌کنیم که همهٔ زائران (و به‌ویژه زائران فرانسوی) چگونه در آثارشان از مشرق‌زمین بهره‌برداری می‌کنند تا هرچه زودتر تمایلات و دلبستگیهای خودشان را توجیه کنند. فقط در مواردی که هدف ذهنی و علمی اضافی‌ای از نوشتن دربارهٔ مشرق‌زمین در میان بوده است، نویسنده ظاهراً توانسته است نوشته‌هایش را به گونه‌ای مهار کند که در آنها شخص خودش و حالات و احوال و تمایلات خودش کمتر نمایان باشد. فی‌المثل، لامارتین دربارهٔ خودش مطالبی می‌نویسد، و همچنین دربارهٔ فرانسه به مثابهٔ قدرتی در مشرق‌زمین. آن عامل دوم تأکیدهایی را که بر سبک نویسنده، روحیهٔ نویسنده، خاطرهٔ نویسنده، و تخیل نویسنده صورت می‌پذیرد رو به خاموشی می‌برد و سرانجام کاملاً مهار می‌کند. هیچ زائری (چه انگلیسی، چه فرانسوی) نتوانسته است به اندازهٔ لین بر خودش یا بر موضوع نوشته‌هایش مسلط باشد. حتی برتون و لارنس مقادیر کلانی از متون شرق‌شناسی تاریخی و سیاسی و اجتماعی تحویل دادند که به هیچ‌وجه به اندازهٔ نوشته‌های لین از قید «من» آزاد نبود[۲]. از این‌روست که برتون[۳] و لارنس[۴] و چارلز داوتی[۵] موضعی را اشغال می‌کنند که بین مواضع لین و شاتوبریان قرار دارد.

→

جنگ منصوب ساخت. سرانجام العربی با شعار «مصر للمصریین» خود در رأس یک جنبش میهن‌پرستانه قرار گرفت. «خدیو توفیق» برای مقابله با او دست به دامن بریتانیا و فرانسه شد و نیروهای دریایی آن دو قدرت استعماری در نزدیکی اسکندریه مستقر شدند. نیروی دریایی بریتانیا در سال ۱۸۸۲ بر خود اسکندریه آتشباری کرد. درنتیجه شورشهایی در آن شهر در گرفت. العربی که فرماندهٔ کل نیروی زمینی مصر بود مقاومتی را سازمان داد و خدیو را خائن خواند. نیروهای بریتانیا قوای او را شکست دادند. العربی محاکمهٔ نظامی شد و علیه او حکم اعدام صادر گشت. ولی آن حکم با وساطت دولت بریتانیا تخفیف یافت و العربی به سیلان (سریلانکا) تبعید شد. وی در سال ۱۹۰۱ اجازه یافت که به مصر باز گردد و چنین کرد. العربی در سال ۱۹۱۱ در قاهره درگذشت ـ مترجم

۱. روشن است که نویسنده رنان را نکوهش می‌کند نه ستایش. اشارهٔ او به واقع‌بینی رنان و درک و درایت برتر او طنزآمیز است (و به‌علاوه اشاره‌ای است به این واقعیت که این واقع‌بینی نژادپرستانه و آن درک و درایت در ذهن شخص هوشیاری مانند رنان انزجار او از انگلیسیها را تحت‌الشعاع قرار می‌داد) ـ مترجم

۲. از میان آن دو، برتون به زیارتی روی آورد که عالماً عامداً اسلامی بود، اما لارنس به زیارتی رفت به قول خودش در جهت معکوس، یعنی به دور از مکهٔ مکرمه ـ نویسنده

۳. توصیفش پیش‌تر آمده است ـ مترجم

۴. Lawrence Thomas Edward، معروف به لارنس عرب، از افسران نیروی زمینی بریتانیا در سالهای جنگ جهانی اول بود و در برانگیختن شورش اعراب علیه ترکیهٔ عثمانی و شکست و تجزیهٔ عثمانی نقش عمده‌ای ایفا کرد ـ مترجم

۵. Charles Doughty، نویسنده و سیاح انگلیسی قرون نوزدهم و بیستم ـ مترجم

در اثر شاتوبریان موسوم به *شرح سفر از پاریس به بیت‌المقدس و از بیت‌المقدس به پاریس*[1] (۱۸۱۰ - ۱۸۱۱) جزئیات سفرهایی شرح داده شده است که در سالهای ۱۸۰۵ و ۱۸۰۶ صورت پذیرفت. وی پیش از آن در آمریکای شمالی به سیر و سیاحت پرداخته بود. صدها صفحه از کتاب در حکم شهود اعتراف خود نویسنده‌اند مبنی بر آنکه «من تا ابد دربارهٔ خودم سخن می‌گویم»[2]. و او تا بدان حد چنان کرد که اشتندال[3] که خود به هیچ‌وجه اهل خودداری از خودنگری نبود چنین نتیجه گرفت که شاتوبریان از آن‌رو نتوانست سیاحی آگاه باشد که «رایحهٔ ناپسند خودبینی» وجودش را فراگرفته بود. او بار بسیار سنگینی از هدفهای شخصی و تصورات شخصی را با خود به مشرق‌زمین برد، آنها را در آنجا خالی کرد، و از آن‌پس شروع کرد به جا به جا کردن آدمها و مکانها در مشرق‌زمین به گونه‌ای که گویی هیچ‌چیز نمی‌توانست تاب ایستادگی در برابر تخیلات سرورانه و اربابانهٔ او را داشته باشد. شاتوبریان همچون یک شخص «ساخته شده» به مشرق‌زمین رفت، نه در مقام «خود» واقعیش. از دیدگاه او، ناپلئون آخرین جنگجوی صلیبی بود. و خود او «آخرین فرانسوی‌ای بود که کشورش را ترک گفته بود تا در سرزمین مقدس به سیر و سیاحت پردازد و در این سفر اندیشه‌ها و هدفها و احساسات یک زائر اعصار کهن را همراه داشته باشد». اما دلایل و انگیزه‌های دیگری هم در میان بود. اول، تقارن: از آنجا که شاتوبریان به جهان نو سفر کرده بود و دیدنیهای پرعظمت طبیعی آن دیار را دیده بود، برای تکمیل این حلقهٔ دانش‌اندوزی می‌بایستی به سوی مشرق‌زمین و آثار پرعظمت دانش و تاریخ می‌شتافت. از آنجا که دربارهٔ آثار عتیق رومی و سلتی[4] مطالعه کرده بود، تنها چیزهایی که برایش باقی مانده بودند عبارت بودند از ویرانه‌های آتن، ممفیس، و کارتاژ. دوم، نیاز به تکمیل شخصیت خویشتن: او نیاز بدان داشت که مجموعه تصاویری را که از خود در ذهن داشت ترمیم و تکمیل کند. سوم، تأیید اهمیت روحیهٔ مذهبی: «دین نوعی زبان بین‌المللی است که همهٔ مردم می‌فهمندش» و برای مشاهده و بررسی آن، چه مکانی می‌شد یافت که به از مشرق‌زمین باشد (حتی در سرزمینهایی که در آنها دین [به عقیدهٔ او][5] تراز دومی مانند اسلام برقرار بود)؟. بالاتر از همه، نیاز به دیدن چیزها نه بدان‌گونه که واقعاً بودند بلکه بدان‌گونه

---

1. Itinéraire de Paris à Jérusalem, et de Jérusalem à Paris
2. Je parle éternellement de moi
3. Stendhal

٤. قوم Celt که نامش گاه «سلت» تلفظ می‌شود و گاه «کلت» اکنون عمدتاً در ایرلند و اسکاتلند و ویلز و شبه جزیرهٔ «برتانی» در غرب فرانسه ساکن است و در همان سرزمینهاست که هنوز زبانهای گروه سلت (شاخه‌ای از زبانهای هندواروپایی) تکلم می‌شوند. اما زمانی قوم سلت بس بزرگ‌تر و مأوایش بس گسترده‌تر بود و بخش بزرگی از اروپای مرکزی و فرانسه و اسپانیا را در بر می‌گرفت. در اعصار باز هم کهن‌تر، قوم سلت قلمرو باز هم وسیع‌تری داشت. ظاهراً نام شهر آنکارا پایتخت ترکیه در شکل اولیهٔ خود یک نام سلتی بوده است ـ مترجم

٥. عبارت درون کروشه از مترجم است ـ مترجم

که شاتوبریان تصور می‌کرد: [از دیدگاه او][1] قرآن مجید «کتاب محمد»[2] بود و آنچه در آن نوشته شده بود «نه مشتمل بر هیچ اصلی از تمدن بود و نه هیچ اندیشه و قاعده‌ای که بتواند شخصیت انسان را ارتقاء دهد»[3]. وی ضمن ادامهٔ این افادهٔ مرام، هر آن «واقعیتی» را که دلش می‌خواست می‌ساخت و بیان می‌کرد: «این کتاب نه انزجار از جور و استبداد را موعظه می‌کند و نه عشق به آزادی را»[(۸۱)].

از دیدگاه شخصیت پرجلال و جبروتی مانند شاتوبریان، مشرق‌زمین همچون تابلوی نقاشی کهن و فرسوده و رنگ‌ورو رفته‌ای بود که چشم به راه مساعی احیاء کننده و رنگ و جلا دهندهٔ او بود. عرب مشرق‌زمینی «انسان متمدنی بود که دوباره به حالت وحشیگری و ددمنشی بازگشته بود». بنابراین جای شگفتی نبود هنگامی که شاتوبریان اعرابی را می‌دید که می‌کوشیدند به زبان فرانسه سخن گویند، همان احساسی به او دست می‌داد که به رابینسون کروزو[4] در هنگام شنیدن نخستین تکلم طوطی‌اش دست داد. درست است که مکانهایی مانند بیت‌اللحم[5] هم موجود بودند که مسافر در آنها دیگربار مختصر شباهتی به تمدن واقعی (یعنی اروپایی) می‌یافت. اما این مکانها اندک بودند و به‌ندرت یافت می‌شدند. مسافر در همه‌جا با مشرق‌زمینیان برخورد می‌کرد، با اعرابی که تمدن و دین و آیین و آدابشان پست و وحشیانه و درست برعکس آنچه بود که باید باشد، تا بدان حد که لزوم سلطهٔ مجدد بر آنها احساس می‌شد. وی چنین نظر می‌داد که جنگهای صلیبی را نباید به تجاوز تعبیر کرد زیرا جنگهای صلیبی صرفاً در حکم واکنش یا عمل متقابل مسیحیان بود در برابر ورود عمر بن خطاب به عرصهٔ اروپا. وی به‌علاوه چنین نظر می‌داد که حتی اگر جنگهای صلیبی را در شکلهای جدید یا اولیه‌اش بتوان تجاوز دانست، مسائلی که از رهگذر آن جنگها مطرح شد از حدود ملاحظات مبتنی بر اصول اخلاقی عادی فراتر می‌رفت و آنها را تحت‌الشعاع قرار می‌داد:

> هدف جنگهای صلیبی تنها آن نبود که مزار مقدس از چنگ مسلمین به در آورده شود، بلکه بیشتر آن بود که این نکته دانسته شود که چه چیزی بر این کرهٔ خاکی برنده خواهد شد: آیینی که دشمن تمدن بود و به گونه‌ای پیگیر در خدمت نادانی و ناآگاهی بود [که البته منظور اسلام است][6] و به

---

۱. عبارت درون کروشه از مترجم است ـ مترجم

2. Le livre de Mahomet

3 ....ni principe de civilisation, ni précepte qui puisse élever le caractère

۴. پرسوناژ کتاب «دانیل دو فو» (با همان عنوان *رابینسون کروزو*) که در سال ۱۷۱۹ انتشار یافت. در آن داستان رابینسون کروزو کشتی شکستهٔ خود را در جزیره‌ای غیرمسکون تنها می‌یابد ـ مترجم

۵. ضمناً توجه کنیم که شاتوبریان در درک ریشه و معنای نام بیت‌اللحم دچار اشتباه کامل شده بود ـ نویسنده

۶. این بار استثنائاً توضیح درون کروشه از نویسنده است ـ مترجم

استبداد و برده‌داری روی خوش نشان می‌داد یا آیینی که موجب شده بود در اذهان مردمان عصر جدید نبوغ و خرد عصر کهن زنده شود و بندگی و بردگی زاییدهٔ خفت و خواری را ملغی کرده بود؟ (۸۲).

این نخستین نمونهٔ عمده از اندیشه‌ای است که بعداً در نوشته‌های اروپایی اعتباری نازدودنی حاصل کرد و کورکورانه طرف قبول قرار گرفت. رگهٔ اصلی این اندیشه عبارت بود از تجسم اروپایی که به مشرق‌زمین مفهوم آزادی را درس می‌دهد. شاتوبریان و یک یک دیگران بعد از او عقیده داشتند که مشرق‌زمینیان و به‌ویژه مسلمانان از آزادی بویی نبرده‌اند:

...از آزادی هیچ نمی‌دانند. از حسن رفتار و حسن اخلاق کمترین بهره‌ای نبرده‌اند. خدای آنان زور است و قدرت. هنگامی که دورانهای درازمدتی را می‌گذرانند که در طی آنها فاتحی نمی‌بینند، حالت سربازان بی‌فرمانده، شهروندان بی‌قانون‌گذار، و خانواده‌های بی‌پدر را به خود می‌گیرند (۸۳).

این کلام اروپایی که تاریخ بیانش ۱۸۱۰ است به سخنان «کرومر» در سال ۱۹۱۰ شباهت دارد. کرومر بود که می‌گفت مشرق‌زمینیان «فتح» لازم دارند و تناقضی در این نمی‌دید که پیروزی جهان غرب بر مشرق‌زمین به هیچ‌وجه «فتح» نبود بلکه «آزادی» بود. شاتوبریان بر تمامی این اندیشه از دیدگاه رمانتیک و به‌صورت رسالت «آزاد کننده» یا «احیاء کنندهٔ» مسیحی می‌نگریست که هدفش آن بود که به یک جهان مرده جان تازه ببخشد و درک نیروهای بالقوهٔ آن جهان را در خود آن جهان تسریع کند. این نیروهای بالقوه را تنها یک اروپایی می‌توانست در زیر لایه‌ای بی‌روح و منحط مشاهده کند. برای مسافر، این بدان معناست که او باید تورات و انجیل را راهنمای خود در فلسطین بداند (۸۴) و تنها بدین‌طریق است که می‌تون از حد انحطاط مشرق‌زمین امروزی فراتر رفت. بااین‌حال شاتوبریان طنزی در این واقعیت نمی‌دید که سیروسیاحت او و بینش او نمی‌توانست دربارهٔ مشرق‌زمینی همزمان او و سرنوشت آن مشرق‌زمین هیچ چیزی به او (شاتوبریان) یاد بدهد. آنچه در رابطه با مشرق‌زمین اهمیت داشت عبارت بود از آنچه مشرق‌زمین رخصت می‌داد بر شاتوبریان بگذرد و بر روان او و ضمیر درون او اثر بگذارد. به‌علاوه اهمیت مشرق‌زمین در آن بود که تا چه اندازه به شاتوبریان رخصت می‌داد که حالات خود و اندیشه‌های خود و انتظارات خود را افشاء کند.آزادی‌ای که تا بدان حد برای او اهمیت داشت چیزی نبود مگر رهایی خود او از قید محیط خصمانهٔ مشرق‌زمین.

شاتوبریان هرگاه که به این رهایی نایل می‌گردد از برکت آن تنها می‌تواند به یک جا بازگردد و آن مکان عبارت است از قلمرو خیالپروری و تعابیر خیال‌پرورانه. توصیف مشرق‌زمین محو می‌شود و عامل

محوکننده مجموعه طرحها و نقشهایی است که توسط خودبینی سلطه‌گرانه بر آن توصیف ملصق می‌شود. این خودبینی سلطه‌گرانه قدرتش را به هیچ‌وجه پنهان نمی‌دارد. اگر در نثر لین می‌بینیم که خودبینی ناپدید می‌شود تا مشرق‌زمین را با تمامی جزئیاتش واقع‌بینانه بر ما بنمایاند، در مورد شاتوبریان، خودبینی خود را در دریایی غرق می‌کند که همانا تصور عجایبی است که خود می‌آفریند. آن خودبینی سپس دوباره زاده می‌شود، این بار نیرومندتر از همیشه و تواناتر به چشیدن طعم قدرت خویش و لذت بردن از تعابیر آن:

> هنگامی‌که شخص در یهودیه سیروسیاحت می‌کند، ابتدا عامل کسل‌کننده‌ای بر قلب و روح او مسلط می‌شود. ولی هنگامی‌که پس از گذشتن از یک مکان تنها و مهجور به یک مکان دیگر منزوی و دورافتاده، فضای بی‌انتهایی در پیش چشمان مسافر گسترده می‌شود، حالت کسالت اندک اندک برطرف می‌شود و مسافر یک وحشت پنهانی را در درون خود احساس می‌کند. این وحشت نه تنها روح را نمی‌آزارد بلکه به آن دلیری می‌بخشد و نبوغ بومی شخص را ارتقاء می‌دهد. پدیده‌های خارق‌العاده‌ای از همه‌گوشهٔ زمینی نمایان می‌شوند که جولانگاه معجزه‌ها بوده است: آفتاب سوزان، شاهین متهور و بی‌پروا، درخت انجیر خشکیده... تمامی صحنه‌ها و تمامی شعری که در کتاب مقدس نهفته است در اینجا در پیش چشم گسترده می‌شود. هر نامی در درون خود سرّی نهفته دارد. هر غاری آینده را بیان می‌دارد. هر قلّه‌ای بیانگر عروج پیامبری است. خداوند خودش از کنار این کرانه‌ها سخن گفته است. خشکرودها، صخره‌های ترک خورده، و قبور بازشده نشانه‌های غرایبی هستند که بر این سرزمین گذشته است. بیابان هنوز هم خاموش است، چنان‌که گویی زبانش از ترس بند آمده است، و گویی از آن زمان که آوای ابدیت را شنید هنوز نتوانسته است سکوت را بشکند (۸۵).

روند تفکر در قطعه‌ای که ملاحظه کردیم افشاء کننده است. احساس ترس به شیوهٔ پاسکال[1] اعتماد به نفس شخص را کاهش نمی‌دهد، بلکه به گونه‌ای معجزه‌آسا آن‌را تهییج می‌کند. بیابان خشک و لم‌یزرع همچون متن تذهیب شده‌ای در پیش چشم گسترده می‌شود و خود را در معرض بررسی دقیق ذهن خودبین بسیار نیرومندی قرار می‌دهد که تجدید قوا کرده است. شاتوبریان از حدود واقعیت بیانگر بیچارگی و درماندگی مشرق‌زمین همعصر خود که در عین‌حال واقعیتی هراس‌آور است فراتر رفته است تا بتواند

---

۱. Blaise Pascal، فیلسوف و ریاضی‌دان و فیزیک‌دان فرانسوی در قرن هفدهم میلادی ـ مترجم

خود را نسبت به آن در موضعی قرار دهد که ابتکارآمیز و خلاق باشد. در اواخر نوشته‌ای که ملاحظه کردیم، شاتوبریان دیگر یک انسان عصر جدید نیست بلکه یک نگرندهٔ برخوردار از ژرف‌بینی است که کم‌وبیش با خداوند همعصر است. اگر بیابان یهودیه از زمانی که خداوند در آنجا سخن گفت خاموش بوده است، این شاتوبریان است که می‌تواند آن سکوت و خاموشی را بشنود و معنای آن‌را دریابد و بیابان را وادارد که (برای خوانندهٔ نوشتهٔ او) دیگربار لب به سخن بگشاید.

شاتوبریان نشان داده است که در دارا بودن بینش و بصیرت آمیخته با حس همدردی استعداد فراوان دارد. در آثار موسوم به *رنه*[1] و *آتالا*[2] پدیده‌های اسرارآمیز امریکای شمالی را عرضه داشته و تعبیر کرده است. و در اثر موسوم به *نبوغ مسیحیت*[3] همان‌گونه استعداد را در مورد مسیحیت نشان داده است. اما در تعابیر متعالی کتاب *سفرنامه*[4] است که این استعداد به حد اعلی نمایان است. در اینجا نویسنده دیگر با بدویت طبیعی و احساسات رمانتیک سر و کاری ندارد بلکه با خود خلاقیت ابدی و ابتکار الهی سر و کار دارد زیرا اینها چیزهایی بودند که نخستین‌بار در مشرق‌زمین توراتی به ودیعه گذارده شدند و در همان‌جا به همان اشکال اولیه پنهان ماندند. البته نمی‌توان اینها را راحت به چنگ آورد. شاتوبریان است که باید آرزوی این چیزها را بکند و به چنگشان آورد. کتاب *سفرنامه* برای دست یافتن به این هدف بلندپروازانه نوشته شده است، درست به همان‌گونه که در آن نوشتار وجود شاتوبریان («من» شاتوبریان) باید بدان حد مشمول بازسازی ریشه‌ای بشود که این کار بتواند انجام گردد. شاتوبریان، برعکس لین، می‌کوشد مشرق‌زمین را «مصرف کند». او مشرق‌زمین را نه تنها مصادره می‌کند بلکه نمایندگی مشرق‌زمین را به عهده می‌گیرد و از جانب آن سخن می‌گوید، نه در تاریخ بلکه در وراء تاریخ، در بُعد بی‌زمان یک جهان کاملاً شفا یافته که در آن آدمیان و زمینها، خداوند و آدمیان، یک وجود واحد را تشکیل می‌دهند. بنابراین شاتوبریان در بیت‌المقدس، در مرکز بینش خود و در انتهای زیارت خود، بر خود نوعی آشتی کامل با مشرق‌زمین را ارزانی می‌دارد، با مشرق‌زمین به مثابهٔ وجودی یهودی، مسیحی، اسلامی، یونانی، ایرانی، رومی، و سرانجام فرانسوی. از رنج و مرارت یهود به رقّت می‌آید ولی چنین قضاوت می‌کند که آنان نیز بر بینش فراگیر او نوری می‌تابانند، مضافاً به اینکه بر کینه‌توزی مسیحیان تندی و تیزی لازم را می‌بخشند. او می‌گوید خداوند قوم جدیدی برگزیده است و آن قوم، قوم یهود نیست (۸۶).

---

1. René
2. Atala
3. Le Génie du Christianisme
4. Itinéraire

و اما او به واقعیات مشهود بر سطح زمین امتیازات دیگری هم می‌دهد. اگر بیت‌المقدس در متن *سفرنامه* به‌عنوان آخرین منزل «فرا زمینی» گنجانده شده است، مصر مواد خامی برای بحث فرعی سیاسی او فراهم می‌آورد. افکار او دربارهٔ مصر ضمیمه یا تکملهٔ مناسبی است بر زیارت او. عظمت و ابهت دلتای رود نیل او را وا می‌دارد که چنین تأکید کند:

> من فقط خاطره‌های کشور معظم و مفخّم خود را شایستهٔ آن دشتهای پرشکوه دانستم. من ویرانه‌های آثار تاریخی تمدن جدیدی را مشاهده کردم که از برکت نبوغ فرانسه به کرانه‌های رود نیل آورده شده بود (۸۷).

اما این افکار در حالتی بیان شده‌اند که گوینده به خاطر دوری از وطن دلتنگ بوده است، زیرا شاتوبریان هنگامی که در مصر بود عقیده داشت می‌تواند غیبت فرانسه از صحنه را مترادف بداند با نبود یک حکومت آزاد که بر مردمانی راضی و شادمان حاکم باشد. به‌علاوه، در دنبال دیدار از بیت‌المقدس، به‌نظر او چنین می‌آمد که مصر صرفاً نوعی نمایش بعدی است که از نظر عوالم روحانی نسبت به نمایش قبلی حالت فرو افتادن از اوج به حضیض را در ذهن تداعی می‌کند. شاتوبریان پس از ارائه دادن یک تفسیر سیاسی دربارهٔ اوضاع اسفبار مصر به مسئلهٔ تکراری «تفاوت» ناشی از سیر تاریخی تحولات روی می‌آورد: «چه شده است که مشتی مسلمان منحط و ابله ساکنان همان سرزمینی هستند که مالکان چندگونه‌اش ستایش «هرودوت» و «دیودوروس» را برانگیختند؟».

این کلام و داعیهٔ مناسبی خطاب به مصر است که شاتوبریان آن‌را ترک می‌گوید تا به تونس و ویرانه‌های کارتاژ روی آورد و سرانجام به میهن بازگردد. با این احوال، او در آخرین مرحلهٔ حضور خود در مصر یک کار درخور توجه انجام داد: شاتوبریان که فقط آن‌قدر فرصت داشت که از دور بر اهرام ثلاثه بنگرد، این زحمت را به خود داد که فرستاده‌ای به آن مکان گسیل دارد تا نام او را بر سنگ [یکی از اهرام] حک کند و برای استفادهٔ ما چنین بیفزاید: «شخص باید همهٔ وظایف کوچک یک سیاح باتقوا را ایفاء کند». ما معمولاً به این‌گونه ابتذال بهجت‌بخش توریستی فقط اندک توجهی از روی بهجت خاطر نشان می‌دهیم. اما این سنگنوشته، در مقام یکی از تدارکات نگارش آخرین صفحهٔ *سفرنامه*، مهم‌تر از آن است که در وهلهٔ اول تصور می‌شود. شاتوبریان ضمن اندیشیدن دربارهٔ طرح ۲۰ سالهٔ خود برای مطالعهٔ «همهٔ خطرات و همهٔ اندوههای»[1] یک شخص از وطن به دورافتاده، به گونه‌ای سوگوارانه این

1. ...tous les hazards et tout les chagrins

نکته را ذکر می‌کند که چگونه یک یک کتابهای او درواقع در حکم تمدید وجود خود او بوده‌اند. او که شخصی بود که نه مأوایی داشت و نه امکاناتی که بدان‌وسیله از برای خود مأوایی فراهم آورد، اکنون چنین حس می‌کرد که دوران جوانی‌اش را به کلی پشت سر گذاشته است. او می‌گفت اگر خداوند بر او آرامش ابدی ارزانی دارد قول می‌دهد که سکوت اختیار کند و وجود خود را وقف برپاداشتن یادگار جاودانه‌ای برای میهنش کند. اما آنچه بر روی کرهٔ زمین از او باقی مانده است نوشته‌های اوست که اگر نامش برقرار بماند من‌باب یادگار جاودانه کافی است و اگر نامش برقرار نماند همان هم زائد است[۸۸].

این خطوط پایانی ما را باز می‌گرداند به موضوع علاقهٔ شاتوبریان به حک شدن نام او بر اهرام مصر. تا این مرحله دریافته‌ایم که خاطرات خودبینانهٔ شرقی او ما را به تجربهٔ او از خویشتن رهنمون شده است؛ تجربه‌ای که مداوماً نمایش داده می‌شود و به گونه‌ای خستگی ناپذیر سر بر می‌آورد. برای شاتوبریان، نوشتن نمودی از حیات بود. از دیدگاه شاتوبریان، اگر قرار می‌بود او زنده بماند می‌بایستی هر چیزی را، ولو قطعه سنگ دورافتاده‌ای را، مشمول قلم و کاغذ می‌ساخت. اگر نظم و نسق بیان لین به علت صلاحیت علمی و وارد شدن به جزئیات بسیار مشروح بر هم می‌خورد، در مورد شاتوبریان باید گفت که بیان او می‌بایستی همواره به تحمیل ارادهٔ یک فرد خودبین و بسیار دمدمی مزاج تعبیر می‌شد. لین حاضر بود «من» خویش را قربانی اصول عالیهٔ شرق‌شناسی کند، برعکس شاتوبریان که روشش آن بود هر آن چیزی را که دربارهٔ مشرق‌زمین می‌گفت کاملاً بر وجود خودش متکی سازد. با این‌حال، هیچ‌یک از آن دو نمی‌توانستند نسلهای بعدی را طوری تجسم کنند که راه آنان را به گونه‌ای بپیمایند که به همان اندازهٔ راه و روش آنان ثمربخش باشد. لین به عرصهٔ یک رشتهٔ فنی گام نهاد که از «من» بری بود. کار او مورد بهره‌برداری قرار می‌گرفت، ولی نه به‌صورت یک سند متکی بر فرد بشری. اما شاتوبریان به گونه‌ای عمل کرد که نوشته‌های قلمی او، همچون سنگنوشتهٔ یادگاری‌اش بر [یکی از] اهرام ثلاثه، نمودار شخص او باشد. اگر چنین نمی‌بود و اگر او موفق نمی‌شد که عمر خود را به وسیلهٔ نوشته‌هایش تمدید کند، کارهایش زائد می‌بود.

همهٔ کسانی که پس از شاتوبریان و لین راهی مشرق‌زمین شدند آثار آن دو را مد نظر قرار دادند (گاه حتی تا بدان حد که نوشته‌های آنان را عیناً استنساخ یا تقلید کردند). ولی با این‌حال میراث شخصی آنان است که در حکم سرنوشت شرق‌شناسی و محدودیتهای آن است. شرق‌شناسان بعدی یا مانند لین مطالب علمی می‌نوشتند یا همچون شاتوبریان سخن از درون برآمده را بر قلم جاری می‌ساختند. در مورد نمونهٔ نخست، دو مشکل یا دو مسئله موجود بود. یکی آنکه اعتماد به نفسی پدید می‌آمد که غربی (ولی غیر شخصی) بود و معنایش آن بود که توصیف پدیده‌های کلی و جمعی امکان‌پذیر است. و مسئله یا مشکل دیگر آن بود که گرایشی پدید می‌آمد به آن نوع کاری که در نتیجهٔ آن واقعیات چندان بر مشرق‌زمین

استوار نباشند، بلکه بیشتر بر مبنای خود مشاهدات استوار باشند. در مورد نمونهٔ دوم، یعنی «حدیث نفس»، مشکل آن بود که این طریق لاجرم منجر بدان می‌شد که مشرق‌زمین و خیالپروریهای شخصی یکسان فرض شوند؛ و این زیانبخش بود (حتی اگر می‌شد آن خیالپروریها را از دیدگاه زیباشناختی در مرتبهٔ بسیار بالایی قرار داد). البته در هر دو مورد، شرق‌شناسی بر چگونگی توصیف مشرق‌زمین اثری شگرف داشت. اما آنچه از رهگذر آن اثر یا آن نفوذ حتی تا به امروز منع شده است، درک مشرق‌زمین به گونه‌ای است که نه به نحوی ناممکن کلی و فراگیر باشد و نه به نحو خلل ناپذیری خصوصی. چنانچه برای درک درست و ملموسی از واقعیت فردی یا حتی اجتماعی یک انسان مشرق‌زمینی (به مثابهٔ یک فرد بشری همعصر خودمان در جهان نوین) به شرق‌شناسی روی آوریم ره به جایی نخواهیم برد و وقتمان را تلف خواهیم کرد.

اثرات این دو شق (رویکرد لین و رویکرد شاتوبریان، یا رویکرد انگلیسی و رویکرد فرانسوی) تا حد زیادی این نارسایی را موجب شده است. رشد دانش، به‌ویژه دانش تخصصی، روندی بس آهسته دارد. رشد دانش به هیچ‌وجه صرفاً عبارت از آن نیست که اطلاعاتی در طول زمان بر هم انباشته شوند. رشد دانش روندی است از پدیده‌هایی که سبک و سنگین می‌گردند و انتخاب می‌شوند. و این پدیده‌ها عبارتند از انباشته شدن، جابجایی، حذف، دگرگونی ترتیب، و تکیه و تأکید در محدودهٔ آنچه توافق کلی در مورد موضوع تحقیق تلقی می‌گردد. حقانیت دانشی مانند شرق‌شناسی در طی قرن نوزدهم، برعکس دورهٔ پیش از عصر روشنگری[1]، ناشی از صلاحیت یا اقتدار مذهبی نبود، بلکه برگرفته از پدیده‌ای بود که می‌توانیم چنین بنامیمش: رجوع به صلاحیت ماقبل به منظور اصلاح و ترمیم آن. اگر از سیلوستر دو ساسی شروع کنیم، می‌بینیم که روش شرق‌شناس فرهیخته، روش دانشمندی بود که یک رشته از نوشته‌های پراکنده را ابتدا بررسی و سپس ویراستاری می‌کرد و به شیوهٔ کسی که کارش احیاء و ترمیم یک نقاشی کهن است رشته‌ای از آنها را در کنار هم قرار می‌داد تا از ترکیبشان تصویری به‌دست آید که از اجزاء پراکنده، بر روی هم، از پیش در ذهن نقش بسته بود. درنتیجه، شرق‌شناسان در میان خودشان کار یکدیگر را به همان روش مبتنی بر رجوع و نقل و تنظیم و ترمیم مورد استفاده قرار می‌دهند. من‌باب مثال، ریچارد برتون هنگامی که به داستانهای *هزار و یک شب*[2] یا به مطالب مربوط به مصر می‌پرداخت، این کار را

---

۱. عصر روشنگری (Enlightenment) اشاره‌ای است به جنبش فلسفی قرن هیجدهم که رئوس عمده‌اش عبارت بودند از اهمیت منطق و تکیه بر نقد و ارزیابی اندیشه‌های علمی و ساختارهای اجتماعی موجود ـ مترجم

۲. عنوان متداول انگلیسی داستانهای *هزار و یک شب* Arabian Nights (لیالی عرب یا شبهای عربی) است، گو اینکه آن داستانها ظاهراً از یک مجموعهٔ کهن‌تر ایرانی تحت عنوان «هزار افسانه» سرچشمه دارند ـ مترجم

نکته را ذکر می‌کند که چگونه یک یک کتابهای او درواقع در حکم تمدید وجود خود او بوده‌اند. او که شخصی بود که نه مأوایی داشت و نه امکاناتی که بدان‌وسیله از برای خود مأوایی فراهم آورد، اکنون چنین حس می‌کرد که دوران جوانی‌اش را به کلی پشت سر گذاشته است. او می‌گفت اگر خداوند بر او آرامش ابدی ارزانی دارد قول می‌دهد که سکوت اختیار کند و وجود خود را وقف برپاداشتن یادگار جاودانه‌ای برای میهنش کند. اما آنچه بر روی کرهٔ زمین از او باقی مانده است نوشته‌های اوست که اگر نامش برقرار بماند من‌باب یادگار جاودانه کافی است و اگر نامش برقرار نماند همان هم زائد است[۸۸].

این خطوط پایانی ما را باز می‌گرداند به موضوع علاقهٔ شاتوبریان به حک شدن نام او بر اهرام مصر. تا این مرحله دریافته‌ایم که خاطرات خودبینانهٔ شرقی او ما را به تجربهٔ او از خویشتن رهنمون شده است؛ تجربه‌ای که مداوماً نمایش داده می‌شود و به گونه‌ای خستگی ناپذیر سر بر می‌آورد. برای شاتوبریان، نوشتن نمودی از حیات بود. از دیدگاه شاتوبریان، اگر قرار می‌بود او زنده بماند می‌بایستی هر چیزی را، ولو قطعه سنگ دورافتاده‌ای را، مشمول قلم و کاغذ می‌ساخت. اگر نظم و نسق بیان لین به علت صلاحیت علمی و وارد شدن به جزئیات بسیار مشروح بر هم می‌خورد، در مورد شاتوبریان باید گفت که بیان او می‌بایستی همواره به تحمیل ارادهٔ یک فرد خودبین و بسیار دمدمی مزاج تعبیر می‌شد. لین حاضر بود «من» خویش را قربانی اصول عالیهٔ شرق‌شناسی کند، برعکس شاتوبریان که روشش آن بود هر آن چیزی را که دربارهٔ مشرق‌زمین می‌گفت کاملاً بر وجود خودش متکی سازد. با این‌حال، هیچ‌یک از آن دو نمی‌توانستند نسلهای بعدی را طوری تجسم کنند که راه آنان را به گونه‌ای بپیمایند که به همان اندازهٔ راه و روش آنان ثمربخش باشد. لین به عرصهٔ یک رشتهٔ فنی گام نهاد که از «من» بری بود. کار او مورد بهره‌برداری قرار می‌گرفت، ولی نه به‌صورت یک سند متکی بر فرد بشری. اما شاتوبریان به گونه‌ای عمل کرد که نوشته‌های قلمی او، همچون سنگنوشتهٔ یادگاری‌اش بر [یکی از] اهرام ثلاثه، نمودار شخص او باشد. اگر چنین نمی‌بود و اگر او موفق نمی‌شد که عمر خود را به وسیلهٔ نوشته‌هایش تمدید کند، کارهایش زائد می‌بود.

همهٔ کسانی که پس از شاتوبریان و لین راهی مشرق‌زمین شدند آثار آن دو را مد نظر قرار دادند (گاه حتی تا بدان حد که نوشته‌های آنان را عیناً استنساخ یا تقلید کردند). ولی با این‌حال میراث شخصی آنان است که در حکم سرنوشت شرق‌شناسی و محدودیتهای آن است. شرق‌شناسان بعدی یا مانند لین مطالب علمی می‌نوشتند یا همچون شاتوبریان سخن از درون برآمده را بر قلم جاری می‌ساختند. در مورد نمونهٔ نخست، دو مشکل یا دو مسئله موجود بود. یکی آنکه اعتماد به نفسی پدید می‌آمد که غربی (ولی غیر شخصی) بود و معنایش آن بود که توصیف پدیده‌های کلی و جمعی امکان‌پذیر است. و مسئله یا مشکل دیگر آن بود که گرایشی پدید می‌آمد به آن نوع کاری که در نتیجهٔ آن واقعیات چندان بر مشرق‌زمین

استوار نباشند، بلکه بیشتر بر مبنای خود مشاهدات استوار باشند. در مورد نمونهٔ دوم، یعنی «حدیث نفس»، مشکل آن بود که این طریق لاجرم منجر بدان می‌شد که مشرق‌زمین و خیالپروریهای شخصی یکسان فرض شوند؛ و این زیانبخش بود (حتی اگر می‌شد آن خیالپروریها را از دیدگاه زیباشناختی در مرتبهٔ بسیار بالایی قرار داد). البته در هر دو مورد، شرق‌شناسی بر چگونگی توصیف مشرق‌زمین اثری شگرف داشت. اما آنچه از رهگذر آن اثر یا آن نفوذ حتی تا به امروز منع شده است، درک مشرق‌زمین به گونه‌ای است که نه به نحوی ناممکن کلی و فراگیر باشد و نه به نحو خلل ناپذیری خصوصی. چنانچه برای درک درست و ملموسی از واقعیت فردی یا حتی اجتماعی یک انسان مشرق‌زمینی (به مثابهٔ یک فرد بشری همعصر خودمان در جهان نوین) به شرق‌شناسی روی آوریم ره به جایی نخواهیم برد و وقتمان را تلف خواهیم کرد.

اثرات این دو شق (رویکرد لین و رویکرد شاتوبریان، یا رویکرد انگلیسی و رویکرد فرانسوی) تا حد زیادی این نارسایی را موجب شده است. رشد دانش، به‌ویژه دانش تخصصی، روندی بس آهسته دارد. رشد دانش به هیچ‌وجه صرفاً عبارت از آن نیست که اطلاعاتی در طول زمان بر هم انباشته شوند. رشد دانش روندی است از پدیده‌هایی که سبک و سنگین می‌گردند و انتخاب می‌شوند. و این پدیده‌ها عبارتند از انباشته شدن، جابجایی، حذف، دگرگونی ترتیب، و تکیه و تأکید در محدودهٔ آنچه توافق کلی در مورد موضوع تحقیق تلقی می‌گردد. حقانیت دانشی مانند شرق‌شناسی در طی قرن نوزدهم، برعکس دورهٔ پیش از عصر روشنگری[1]، ناشی از صلاحیت یا اقتدار مذهبی نبود، بلکه برگرفته از پدیده‌ای بود که می‌توانیم چنین بنامیمش: رجوع به صلاحیت ماقبل به منظور اصلاح و ترمیم آن. اگر از سیلوستر دو ساسی شروع کنیم، می‌بینیم که روش شرق‌شناس فرهیخته، روش دانشمندی بود که یک رشته از نوشته‌های پراکنده را ابتدا بررسی و سپس ویراستاری می‌کرد و به شیوهٔ کسی که کارش احیاء و ترمیم یک نقاشی کهن است رشته‌ای از آنها را در کنار هم قرار می‌داد تا از ترکیبشان تصویری به‌دست آید که از اجزاء پراکنده، بر روی هم، از پیش در ذهن نقش بسته بود. درنتیجه، شرق‌شناسان در میان خودشان کار یکدیگر را به همان روش مبتنی بر رجوع و نقل و تنظیم و ترمیم مورد استفاده قرار می‌دهند. من‌باب مثال، ریچارد برتون هنگامی که به داستانهای *هزار و یک شب*[2] یا به مطالب مربوط به مصر می‌پرداخت، این کار را

---

۱. عصر روشنگری (Enlightenment) اشاره‌ای است به جنبش فلسفی قرن هیجدهم که رئوس عمده‌اش عبارت بودند از اهمیت منطق و تکیه بر نقد و ارزیابی اندیشه‌های علمی و ساختارهای اجتماعی موجود ـ مترجم

۲. عنوان متداول انگلیسی داستانهای *هزار و یک شب* Arabian Nights (لیالی عرب یا شبهای عربی) است، گو اینکه آن داستانها ظاهراً از یک مجموعهٔ کهن‌تر ایرانی تحت عنوان «هزار افسانه» سرچشمه دارند ـ مترجم

«از طریق» کارهای لین انجام می‌داد، یعنی آثار سلف خود را نقل می‌کرد و با مدلول آنها به مقابله یا مخالفت بر می‌خاست، ولوکه رجوع به آثار همان سلف بود که به او صلاحیت بخشیده بود. سفر نروال به مشرق‌زمین مبتنی بر سفر لامارتین بود و سفر لامارتین مبتنی بر سفر شاتوبریان. سخن کوتاه، شرق‌شناسی در مقام دانش رو به افزایش و در حال رشد عمدتاً به نقل آثار اسلاف محقق روی می‌آورد و از آن منبع تغذیه می‌شد. شرق‌شناس حتی هنگامی که به مطالب جدید دست می‌یافت آنها را با وام گرفتن افکار پیشینیان تحت داوری قرار می‌داد (همان کاری که پژوهشگران غالباً انجام می‌دهند). او از گنجینهٔ نگرشها و مکتبها و رهنمودهای نهفته در نظریه‌های آنان بهره‌مند می‌شد. بنابراین می‌توان گفت که شرق‌شناسان بعد از ساسی و لین آثار آن دو را کم‌وبیش با امانت بازنویسی کردند. پس از شاتوبریان، زائران جدید آثار او را از نو نوشتند. در این بازنویسی‌های پیچیده، واقعیات مشرق‌زمین عصر جدید محلی از اعراب نداشت. این نکته به‌ویژه در مواردی صدق می‌کرد که زائران بااستعدادی مانند نروال و فلوبر توصیفات لین را بر آنچه به چشم خودشان بر صحنه می‌دیدند ترجیح می‌دادند.

در ساختار دانش مربوط به مشرق‌زمین، مشرق‌زمین بیشتر یک «مبحث» است تا یک مکان. در آن ساختار، مشرق‌زمین ترکیبی است از اشارات و ارجاعات و مجموعه‌ای است ازخصوصیاتی که ظاهراً خاستگاهشان یک نقل قول، قطعه‌ای از یک متن، بیانی از کار این یا آن شخص در رابطه با مشرق‌زمین، بخشی از تخیلات پیشینیان، یا ترکیبی از همهٔ اینهاست. مشاهدهٔ مستقیم مشرق‌زمین یا توصیف غیرمستقیم آن عبارت است از داستانهایی که دربارهٔ مشرق‌زمین نوشته شده‌اند. با این‌حال، تمامی اینها در برابر نوعی دیگر از کارهای مبتنی بر نظم و قاعده در درجهٔ دوم اهمیت قرار می‌گیرند. در آثار لامارتین و نروال و فلوبر، مشرق‌زمین عبارت است از عرضه داشتن مطالب مبتنی بر قواعد مسجلی که چراغ راهنمایشان قصد برانگیختن توجه و علاقهٔ خواننده براساس اصول زیباشناسی است. بااین‌حال، در آثار هر سه نویسنده بر شرق‌شناسی یا جنبه‌هایی از آن تکیه می‌شود، ولو که همان‌گونه که پیش از این اشاره کردم به آگاهی ذهنی نویسنده نقش عمده‌ای برای عرض اندام محول می‌گردد. آنچه خواهیم دید آن است که این آگاهی روایتگرانه به رغم فردگرایی غیرعادی آن سرانجام به درک این نکته خواهد رسید که هرچه باشد زیارت هم نوعی نسخه‌برداری است (همچون «بووار» و «پکوشه»)[1].

هنگامی که لامارتین در سال ۱۸۳۳ سفر به مشرق‌زمین را آغاز کرد به قول خودش به کاری دست زد که همواره آرزویش را داشت: «سفر به مشرق‌زمین همواره برای من اقدامی بزرگ در محدودهٔ حیات

---

۱. پرسوناژهای داستان بووار و پکوشه اثر گوستاو فلوبر ـ مترجم

درونم بود»[1]. لامارتین مجموعه‌ای از تمایلات و همدردیها و تعصبات و غرضها بود. از روم و کارتاژ بیزار بود. یهودیان و مصریان و هندوان را دوست می‌داشت و مدعی بود که روزی «دانتهٔ»آنان خواهد شد. مجهز به شعری با عنوان «وداع»[2] که خطاب به فرانسه سروده بود و در آن هر آن کاری را که قصد داشت در مشرق‌زمین انجام دهد برشمرده بود، راهی آن دیار شد. ابتدا هر چیزی که با آن برخورد می‌کرد یا در حکم تأیید پیش‌بینیهای شاعرانه‌اش بود یا تمایل او به قیاس و تشبیه را ارضاء می‌کرد. بانو هستر استانهوپ[3] در حکم «کیرکهٔ»[4] صحرا بود، مشرق‌زمین «میهن تخیلات من»[5] بود، اعراب مردمانی بدوی و عقب افتاده بودند، شعر توراتی و انجیلی بر خاک لبنان حک شده بود، مشرق‌زمین در حکم تأیید عظمت آسیا و حقارت نسبی یونان بود. و اما اندک زمانی پس از آنکه پایش به فلسطین رسید به خالق اصلاح ناپذیر یک مشرق‌زمین تخیلی بدل شد. مدعی شد که دشتهای کنعان در آثار پوسن[6] و لورن[7] به بهترین وجهی نمایانده شده‌اند. او ابتدا سفرش را به ترجمه تشبیه کرده بود. ولی آن سفر به نیایش بدل شد، نیایشی که به قول خود او ذهن و جان و قلب او را بیشتر به خود مشغول می‌داشت تا چشم و روح و مغز او را (۸۹).

اعلام این نکتهٔ صادقانه، شور و شوق لامارتین را که مبتنی بر تشبیه و بازسازی بود و قبلاً هم چندان منضبط نبود از هر قید و بندی رها ساخت. از دیدگاه او مسیحیت آیین تخیل و تجدید خاطره بود و از آنجا که او خود را نمونهٔ یک مؤمن باتقوا می‌دانست وارد همان گود شد. فهرست «نگرشها»ی جانبگیرانهٔ او پایان ناپذیر است. فلان بانو او را به یاد «هاییده» در داستان *دون خوان*[8] می‌اندازد. رابطهٔ بین حضرت مسیح (ع) و فلسطین همچون رابطهٔ بین ژان ژاک روسو و ژنو است. واقعیت وجود رود

1.Un voyage en Orient était comme un grand acte de ma vie intérieure

2.Adieu

۳. Lady Hester Stanhope (در قرون هیجدهم و نوزدهم)، یک زن اشراف زادهٔ انگلیسی بود که شم تجارت و حالتی ماجراجویانه داشت. به شامات وفلسطین سفر کرد. در مشرق زمین گاه همچون مردان عرب لباس می‌پوشید ـ مترجم

٤. Circe (تلفظ انگلیسی: سرسی، به کسر اول)، در اساطیر یونان دختر «هلیوس» (خورشید) بود. مردان را اغوا می‌کرد. «اولیس» سردار بزرگ را به جزیره‌اش کشاند و سربازان او را به خوک بدل ساخت ـ مترجم

5. La patrie de mon imagination

٦. Nicolas Poussin، نقاش فرانسوی در قرن هفدهم. از جمله آثاری ارائه داد از صحنه‌های مبتنی بر مندرجات تورات و انجیل ـ مترجم

٧. Claude Lorrain، نقاش فرانسوی در قرن هفدهم ـ مترجم

٨. Don Juan، شخصیت افسانه‌ای داستانهای اسپانیایی که از جمله مظهری از موفقیت در امر اغوای بانوان بود. نویسندگان و شاعران و اپرا سازان متعددی «دون خوان» را همچون موضوع اثر خویش برگزیده‌اند (از مولیر و موتسارت گرفته تا بایرون) ـ مترجم

اردن چندان اهمیتی ندارد و آنچه مهم‌تر است «رموز و اسراری» است که آن رودخانه در ذهن آدمی زنده می‌کند. مشرق‌زمینیان و به‌ویژه مسلمانان تنبلند، در رویکردهای سیاسی‌شان بوالهوس و هیجان زده‌اند، و آیندهٔ سیاسی ندارند. بانوی دیگری او را به یاد روایتی در داستان آتالا می‌اندازد. به عقیدهٔ او نه تاسو[1] درک درستی از ارض مقدس کسب کرد و نه شاتوبریان[2] و این درک نادرست همچنان ادامه یافت. در صفحاتی که او با اعتماد به نفس درجهٔ یک دربارهٔ شعر عرب مطالبی نوشته است، هیچ نشانه‌ای دیده نمی‌شود که حاکی از ناراحتی او از این واقعیت باشد که او از زبان عربی هیچ نمی‌دانست. تنها چیزی که برای او اهمیت داشت آن بود که سیاحت او در مشرق‌زمین بر او مکشوف سازد که چگونه مشرق‌زمین «سرزمین آیین‌ها و نابغه‌هاست»[3] و خود او کسی است که نقش «شاعر مشرق‌زمین در جهان غرب» از جانب مشرق‌زمین به او تفویض شده است. لامارتین بی‌آنکه به هیچ‌وجه قصد طنزنویسی داشته باشد چنین می‌گوید:

این سرزمین عربی سرزمین نوابغ و نوادر است. همه چیز در آنجا شکوفا می‌شود و هر شخص متعصبی و هر آن‌کس که به خود باور داشته باشد می‌تواند در آن سرزمین به نوبهٔ خود پیامبر بشود (۹۰).

او صرفاً از برکت اقامت در مشرق‌زمین پیامبر شده بود. لامارتین در پایان این مقال به هدف خود از زیارت مزار مقدس که آغازگاه و پایان‌گاه زمان و مکان است دست یافته است. او واقعیت عینی خارج از وجود خودش را آن‌قدر به‌صورتی درونی و ذهنی در آورده است که اکنون بتواند از آن عقب بکشد و به تفکر و سیر نفس و تنهایی و فلسفه و شعر روی آورد (۹۱).

لامارتین اوج می‌گیرد، خود را در مرتبه‌ای بالاتر از مشرق‌زمین جغرافیایی قرار می‌دهد، و به شاتوبریان جدید بدل می‌شود. او مشرق‌زمین را به گونه‌ای می‌کاود که گویی یک قلمرو شخصی یا لاقل یک قلمرو فرانسوی است و مستعد آن است که قدرتهای اروپایی به هرگونه‌ای که می‌خواهند با آن معامله کنند. لامارتین از حالت سیاح یا زائری که در زمان و فضای واقعی سیر و سیاحت می‌کند به در می‌آید و به وجودی بدل می‌شود که فقط نمودار یا نمایندهٔ شخص خودش نیست، بلکه وجودی است که با قدرت و ذهنیت تمامی اروپا در هم آمیخته است. آنچه او در برابر خود می‌بیند مشرق‌زمینی است که در آستانهٔ تجزیه‌ای و مثله شدنی اجتناب ناپذیر قرار گرفته است و قدرت حاکمهٔ اروپا بر آن مسلط شده است و به خود اختصاصش داده است. بدین‌گونه است که لامارتین در اوج بینش خود مشرق‌زمین را

---

۱. Torquato Tasso، شاعر ایتالیایی در قرن شانزدهم ـ مترجم

۲. ضمناً سیر وسیاحت شاتوبریان که مقدم بر سفرلامارتین بود ظاهراً حس خودبینی لامارتین را می‌آزرد. در موارد دیگر، خودبینی لامارتین حد و مرزی نمی‌شناخت ـ نویسنده

3. ...la terre des cultes, des prodiges...

همچون سرزمینی می‌بیند که نمودار حق سلطه و سرآوری اروپا بر آن است:

> این سرآوری بدان‌گونه که تعریفش کرده‌ایم و به‌صورت نمودار حق سرآوری اروپا نشانش داده‌ایم، عمدتاً مشتمل خواهد بود بر حق اشغال این یا آن سرزمین، علاوه بر کرانه‌ها. و هدف آن خواهد بود که در آن سرزمین یا شهرهای آزاد پدید آورده شوند. یا مستعمرات اروپایی، یا بنادر تجاری....

لامارتین به این حد اکتفا نمی‌کند. باز هم اوج می‌گیرد و خود را به مرحله‌ای می‌رساند که در آن مشرق‌زمین (آنچه اندکی پیش دیده است و آنجا که اندکی پیش رفته است) تبدیل می‌شود به یک شیر بی‌یال و دم و اشکم: «... ملل فاقد اراضی و میهن و قوانین و امنیت... که مشتاقانه به انتظار ملجاء و پناهی نشسته‌اند... که همانا اشغال توسط اروپاییان باشد» (۹۲).

در هیچ‌یک از چهره‌هایی از مشرق‌زمین که توسط شرق‌شناسی جعل شده‌اند تکرار و مرور رئوس و اصول اساسی آن‌قدر کامل نیست که در داستان یا چهره‌ای که هم‌اکنون ملاحظه کردیم چنین است. برای لامارتین زیارت خاورمیانه نه تنها در حکم رخنه به درون مشرق‌زمین از طریق آگاهی اربابانه است، بلکه عملاً در حکم حذف آن آگاهی از طریق رساندن آن به نوعی سلطهٔ قاره‌ای و غیر شخصی بر مشرق‌زمین است. هویت واقعی مشرق‌زمین زایل می‌شود و به مجموعه‌ای از تکه پاره‌های متوالی و اظهارات لامارتین بر مبنای مشاهدات قبلی او بدل می‌گردد که بعداً جمع آوری می‌گردند و به‌صورت رؤیای احیاء شدهٔ ناپلئونی برای نیل به سیطرهٔ جهانی در پیش گذارده می‌شوند. هویت سیاسی لین در لابه‌لای تاروپود علمی رده‌بندیهای او در رابطه با مصر ناپدید شد. ولی در مورد لامارتین باید گفت که آگاهی او از حدود طبیعی آن بس فراتر رفت. از این‌روست که لامارتین سفر شاتوبریان و نگرش شاتوبریان را تکرار می‌کند، ولی صرفاً بدین منظور که از حدود آنها فراتر رود و به محدوده‌ای از مفاهیم مورد نظر شلی[1] و ناپلئون برسد که براساس آنها مناطق و انسانها همچون ورقهای بازی که بر میز قرار گرفته باشند جابه‌جا می‌شوند. آنچه از مشرق‌زمین در نثر لامارتین باقی می‌ماند ناچیز است. واقعیت جغرافیایی مشرق‌زمین در نثر لامارتین تحت‌الشعاع نقشه و برنامهٔ او برای مشرق‌زمین قرار می‌گیرد. مکانهایی که او از آنها دیدار کرده است، مردمانی که با آنان برخورد کرده است، و حوادثی که بر او گذشته است، تماماً در معدودی پژواک خلاصه می‌شود که خاستگاه اولیه‌شان کلی‌گوییهای مطنطن اوست. کتاب *سفر در مشرق‌زمین* با یک «خلاصه ملاحظات سیاسی» پایان می‌پذیرد که در آن آخرین

---

۱. Percey Shelley، نویسندهٔ رمانتیک انگلیسی در قرون هیجدهم و نوزدهم. یکی ازآثار او *شورش اسلام* (The Revolt of Islam) نام دارد که در سال ۱۸۱۷ انتشار یافت ـ مترجم

آثار ویژه‌گرایی و دوری از کلی‌نگری زدوده شده است.

خودبینی بلندپروازانهٔ لامارتین را که اندکی حال و هوای میهنی هم داشت باید در برابر حالات و نگرشهای نروال و فلوبر قرار داد تا مقایسه‌ای صورت پذیرد. کارهای شرق‌شناسانهٔ آن دو (نروال و فلوبر) نقش بزرگی در کلیت آثارشان ایفا می‌کنند و این نقش بس بزرگ‌تر از نقشی است که اثر امپریالیستی *سفر در مشرق‌زمین* در کلیت آثار لامارتین ایفا می‌کند. با این‌حال آن دو هم مانند لامارتین پیش از آنکه رهسپار مشرق‌زمین شوند خود را آماده کرده بودند و توشهٔ معتنابهی اندوخته بودند که عبارت بود از خواندن آثار متعددی در زمینه‌هایی مانند ادبیات کلاسیک لاتین و یونانی، ادبیات نوین، و شرق‌شناسی آکادمیک. در مورد این تدارک قبلی، فلوبر بسیار صادق‌تر از نروال بود. نروال در کتاب *دختران آتش*[1] سخنی گفت که به دور از صداقت بود، یعنی نوشت که تنها چیزی که پیش از سفرش دربارهٔ مشرق‌زمین می‌دانست عبارت بود از خاطرهٔ نیمه فراموش شده‌ای از آموزش و پرورش دبستانی و دبیرستانی‌اش (۹۳). از محتوای کتاب مهم‌تر او (*سفر در مشرق‌زمین*) چنین بر می‌آید که این گفته به هیچ وجه بیانگر واقعیت نیست، گو اینکه این کتاب نشان می‌دهد که اطلاعات نروال در رابطه با مشرق‌زمین در مقایسه با اطلاعات فلوبر بس نامنظم و نامنضبط است. اما مهم‌تر از آن این واقعیت است که هر دو نویسنده (نروال در سالهای ۱۸۴۲ و ۱۸۴۳ و فلوبر در سالهای ۱۸۴۹ و ۱۸۵۰) در مقایسه با سایر سیاحان قرن نوزدهم برای سیر و سیاحتشان کاربردی داشتند که بسیار شخصی‌تر و زیباشناسانه‌تر بود. این واقعیت که هر دوی آنها از آغاز امر از نبوغ سرشاری بهره‌مند بودند فاقد اهمیت نیست. واقعیت دیگری که حائز اهمیت است آن است که هردو در مورد آن جنبه‌هایی از فرهنگ اروپایی فرهیخته بودند که نگرش بر مشرق‌زمین را به گونه‌ای که آمیخته با همدردی باشد تشویق می‌کرد (گو اینکه این نگرش در عین‌حال حالتی منحرف و گمراه داشت). نروال و فلوبر به آن دایره‌ای از اندیشه و احساس تعلق داشتند که ماریو پراتس[2] در کتاب *اندوه رمانتیک*[3] توصیفش کرده است. مشخصات دیگر این جماعت عبارتند از توجه به تصاویر ذهنی‌ای که از مکانها و سرزمینهای غریب در ذهن پرورانده می‌شود، پروراندن علائق سادیستی ـ مازوخیستی (به قول ماریو پراتس الگولانیا[4])، و شیفتگی نسبت به جهان ارواح و اموات، نسبت به زنان افسونگری که مرد را به روز سیاه می‌نشانند، و نسبت به عالم اسرار و رموز پنهانی، که همه دست به‌دست هم می‌دهند تا آن‌گونه اثر ادبی پدید آید که «گوتیه» (که خودش شیفتهٔ مشرق‌زمین

---

1. Les filles du feu

۲. Mario Praz، نویسندهٔ ایتالیایی در قرن بیستم ـ مترجم

3. The Romantic Agony

٤. Algolagnia، یک انحراف جنسی است که مشخصه‌اش کسب لذت جنسی از رنج و عذاب جسمانی است. مفهوم آن از مفاهیم سادیسم و مازوخیسم به دور نیست ـ مترجم

بود) تحویل می‌داد یا «سوینبرن» و «بودلر» و اویسمانس[1] تحویل می‌دادند[۹۴]. از دیدگاه نروال و فلوبر زنانی از قبیل «کلئوپاترا» و «سالومه» و «ایریس» اهمیت ویژه‌ای دارند. این به هیچ‌وجه تصادفی نبود که آنان در آثارشان دربارهٔ مشرق‌زمین و همچنین در دیدارهایشان از مشرق‌زمین برای این‌گونه زنان افسونگر اهمیت بسیار قائل شدند و به آنان توجه بسیار مبذول داشتند.

نروال و فلوبر علاوه بر رویکردهای کلی فرهنگیشان، یک «اسطوره‌شناسی» شخصی بر مشرق‌زمین تطبیق دادند که برای نگرشهایش و حتی برای هدفهایش درواقع نیازمند مشرق‌زمین بود. هر دو سخت تحت تأثیر «رنسانس شرقی» (بدان‌گونه که ادگار کینه و دیگران توصیف کرده بودند) قرار گرفتند، یعنی به‌دنبال آن‌گونه توانبخشی و شور و شوقی بودند که از پدیده‌های کهن و غریب و افسانه‌ای سرچشمه می‌گرفت. و اما برای هر دوی آنها زیارت مشرق‌زمین در حکم جست‌وجو برای یافتن چیزی بود که کم‌وبیش جنبهٔ شخصی داشت. فلوبر به قول «برونو» در پی «مأوا»یی بود در مکانهایی که آغازگاه ادیان و بینشها و آثار کهن به‌شمار می‌رفتند[۹۵]. و نروال رد پای احساسات و رؤیاهای شخصی خود را می‌جست (یا درواقع دنبال می‌کرد)، به همان‌گونه که «یوریک» (کاراکتر اثر استرن[2]) پیش از او دنبال کرده بود. بنابراین مشرق‌زمین برای هر دو نویسنده در حکم مکانی بود که گویی پیش‌تر دیده بودندش و دوباره می‌دیدندش. و نیز برای هر دو نویسنده، مشرق‌زمین مکانی بود که حتی پس از ختم سفر غالباً در عالم خواب و خیال بدان باز می‌گشتند و این کار را با نوعی «صرفه‌جویی» یا «اقتصاد» یا «اختصار» هنری انجام می‌دادند که خصوصیت همهٔ تخیلات زیباشناسانه است. از دیدگاه هیچ‌یک از آن دو مشرق‌زمین از رهگذر کاربردها و کاوشهای آنان به انتها نمی‌رسید و باز هم چیزی برای عرضه داشتن در چنته داشت، گو اینکه در نوشته‌های آن دو غالباً به نشانه‌هایی از سرخوردگی و کاهش شور وشوق و زوال آن‌گونه نگرشی بر می‌خوریم که می‌توان نگرش اسطوره‌وار نامیدش.

آثار نروال و فلوبر برای تعمق و مطالعه‌ای از این‌گونه (که موضوعش خصوصیات ذهن شرق‌شناسانه در قرن نوزدهم است) اهمیت تراز نخست دارند زیرا آن دو آثاری ارائه دادند که با آن نوع شرق‌شناسی‌ای که تا اینجا درباره‌اش بحث کرده‌ایم ارتباط می‌یابند و درواقع بدان متکی هستند ولی در عین‌حال مستقل از آن باقی می‌مانند. نخست باید به دامنهٔ کارهای آنان توجه کرد. نروال کتاب *سفر در مشرق‌زمین* را همچون مجموعه‌ای از یادداشتهای سفر، ترسیمها، داستانها، و خرده‌ریزها تدوین کرد. مشرق‌زمین همواره ذهن او را به خود مشغول می‌داشت و این نکته از محتوای کتاب *موجودات افسانه‌ای*[3] و همچنین از

---

1. Swinburne, Baudlaire, Huysmans

۲. Laurence Sterne، نویسندهٔ انگلیسی متولد ایرلند در قرن هیجدهم ـ مترجم

3. Les Chimères

نامه‌های او و بعضی از داستانهای او و سایر آثار منثور او هم بر می‌آید. نوشته‌های فلوبر هم، چه پیش از سفر به مشرق‌زمین و چه پس از آن، حکایت از توجه عمیق او به مشرق‌زمین دارند. در کتاب *یادداشتهای سفر*[1]، در متن اولیهٔ *وسوسهٔ آنتوان قدیس*[2] و در دو روایت بعدی آن، در کتابهای *هرودیا*[3] و *سالامبو*[4]، و در داستانهای ناتمام و یادداشتها و سناریوهای متعددی که هنوز در دسترس ما هست، مشرق‌زمین جایگاهی دارد. برونو[5] این آثار را با فرهیختگی بسیار مطالعه و بررسی کرده است (۹۶). در سایر داستانهای عمدهٔ فلوبر نیز ردپایی از شرق‌شناسی می‌توان دید. با توجه به همهٔ این آثار می‌توان گفت که هم نروال و هم فلوبر مداوماً مطالب مربوط به مشرق‌زمین را در آثارشان گسترش دادند و آنها را به انحاء گوناگونی به درون ساختارهای ویژهٔ نگرشهای مبتنی بر زیباشناسی شخصی خود جذب کردند. اما این بدان معنی نیست که مشرق‌زمین در آثار آنان جنبهٔ فرعی دارد. درست آن خواهد بود که بگوییم مشرق‌زمین آن دو چندان در معرض تصرف و تخصیص و تنظیم و رده‌بندی قرار نمی‌گرفت، بلکه محلی بود که شخص در آن اقامت می‌گزید و از آن به گونه‌ای ابتکارآمیز بهره‌برداری هنری می‌کرد، و آن‌را فضای باز و پرگنجایشی تلقی می‌کرد که مملو از امکانات مختلف بود. این را مخصوصاً در مقایسهٔ آثار آن دو با آثار نویسندگانی مانند لین[6]، شاتوبریان، لامارتین، رنان، و ساسی می‌توان گفت. آنچه برای نروال و فلوبر اهمیت داشت ساختار اثرشان به مثابهٔ یک واقعیت مستقل و هنرمندانه و شخصی بود و نه همچون وسیله‌ای که بدان‌طریق اگر کسی مایل می‌بود بر مشرق‌زمین به گونهٔ مؤثری مسلط شود یا مشرق‌زمین را به شکل مرتب و منظمی بنمایاند، چنین کند. خودبینی آنان مانع از آن شد که آنان مشرق‌زمین را به درون خود جذب کنند یا مشرق‌زمین را بر دانش مبتنی بر اسناد و نوشتارها (یعنی بر شرق‌شناسی رسمی) منطبق سازند.

بنابراین از یک طرف دامنهٔ کارهای شرقی آن دو از حد محدودیتهایی که شرق‌شناسی کهن پدید می‌آورد فراتر می‌رود و از طرف دیگر موضوع آثار آنان از حد شرقی بودن یا شرق‌شناسانه بودن هم فراتر می‌رود (گرچه آن دو نیز به شیوهٔ خودشان در «شرقی سازی» مشرق‌زمین دستی دارند). آن دو به محدودیتها و مشکلاتی که مشرق‌زمین و آگاهی از مشرق‌زمین بر سر راهشان قرار می‌دهد واقفند.

---

1. Carnets de Voyage
2. La Tentation de Saint Antoine
3. Hérodias
4. Salammbô
5. Bruneau

۶. باید توجه کرد که هم نروال و هم فلوبر بی‌آنکه ملاحظه‌ای داشته باشند یا شرمگین شوند آثار لین را اقتباس کردند ـ نویسنده

فی‌المثل، نروال عقیده دارد که باید شور و شوقی و حیاتی به کالبد هر آنچه می‌بینند بدمد و دلیلش این گفتهٔ خود نروال است:

> آسمان و دریا هنوز بر جا هستند. آسمان مشرق‌زمین و آسمان ایونی[1] هر بامداد بوسهٔ مقدس عشق را بر جبین یکدیگر می‌زنند. اما زمین مرده است؛ و از آن‌رو مرده است که انسان آن‌را کشته است و خدایان از صحنه گریخته‌اند.

اگر قرار باشد که مشرق‌زمین، اکنون که خدایانش گریخته‌اند، زنده بماند این کار باید از طریق مساعی ثمربخش نروال صورت پذیرد. در کتاب *سفر در مشرق‌زمین* صدای روایتگر صدایی همواره نیرومند است که از میان دالانهای پر پیچ‌وخم مشرق‌زمین می‌گذرد و به قول نروال به دو واژهٔ عربی مجهز است: «طیب» در تأیید یا موافقت و «مافیش» در رد یا مخالفت. این دو واژه، هر یک به جای خود، او را قادر می‌سازند که با جهان بی‌رویه و منحرف مشرق‌زمین روبه‌رو شود و اصول پنهانی آن‌را از درون آن بیرون کشد. نروال مایل است این را بپذیرد که مشرق‌زمین «سرزمین رؤیاها و خیالات واهی»[2] است که مانند مقنعه‌ای که او در همه جای قاهره بر چهرهٔ بانوان می‌بیند کشش جنسی غنی و عمیقی را در پس خود پنهان می‌کند. نروال تجربهٔ لین را در مورد کشف لزوم ازدواج در یک جامعهٔ اسلامی تکرار می‌کند ولی بر خلاف لین پیوندی با بانویی برقرار می‌دارد. رابطهٔ او با «زینب» چیزی فراتر از اجبار یا الزام اجتماعی است:

> باید با دختر جوان ساده و معصومی پیوند اتحاد ببندم. او از این خاک مقدس برخاسته است که نخستین میهن ماست. من باید خود را در چشمه‌سارهای حیات‌بخش بشریت شست‌وشو دهم، چشمه‌سارهایی که زادگاه شعر و خاستگاه ایمان پدران ما بود!... من مایلم زندگیم را همچون یک داستان بگذرانم. من مشتاقانه خود را در موضع یکی از آن قهرمانان پرتوان و مصمم قرار می‌دهم که مایلند به هر قیمتی که شده در گرد خود ماجرایی بیافرینند، گره کور و کلاف پیچیده‌ای پدید آورند، و، به یک کلام، مرد ماجرا باشند (۹۷).

---

۱. منظور آسمان مشرف بر دریای «ایونی» است که بین کرانه‌های غربی یونان و کرانه‌های جنوبی ایتالیا قرار دارد. نام آن دریا مأخوذ از نام قوم ایونی از اقوام عمدهٔ تشکیل دهندهٔ یونان باستان است. نام فارسی کشور یونان مأخوذ از همان کلمه است ـ مترجم

2.....le pays des rêves et de l'illusion

نروال از وجود خود در مشرق‌زمین مایه می‌گذارد و در این مسیر چیزی پدید می‌آورد که به یک روایت داستان‌مانند کمتر شباهت دارد و به یک قصد یا هدف ابدی بیشتر شبیه است. و این هدف، یعنی در هم آمیختن اندیشهٔ ذهنی با اقدام عملی، هیچ‌گاه کاملاً برآورده نمی‌شود. این «نا روایت» یا این «فرا زیارت» در حکم منحرف شدن از قطعیت منطقی است، از همان‌گونه‌ای که کسانی که قبلاً در بارهٔ مشرق‌زمین دست به قلم برده بودند در ذهن داشتند.

نروال که اکنون جسماً و احساساً با مشرق‌زمین پیوند برقرار کرده است بی‌تکلف به گشت‌وگذاری می‌پردازد در میان غنای آن و محیط فرهنگی (و عمدتاً مؤنث) آن. او در مصر به قول خودش به‌ویژه «آن کانون دارای خصوصیت مادرانه» را می‌یابد که در آن واحد هم اسرارآمیز است و هم در دسترس است و هر آنچه خرد هست از همانجا سرچشمه می‌گیرد (۹۸). برداشتها و رؤیاها و خاطرات او گاه جای خود را به روایتی زیبا و سرشار از آداب می‌دهند که به شیوهٔ شرقی تدوین شده است. واقعیات تلخ سفر در مصر و لبنان و ترکیه با طرحی از حاشیه روی تعمدی در هم می‌آمیزند، چنان‌که گویی نروال در حال تکرار کردن *سفرنامهٔ*[1] شاتوبریان است ولی در این راه مسیری زیرزمینی برگزیده است که بسیار کمتر از مسیر نوشته‌های شاتوبریان واضح و قابل پیش‌بینی است و نیز بسیار کمتر از آن آثار حالت سیطره جویانه یا امپریالیستی دارد. میشل بوتور[2] همین نکته را به گونه‌ای زیبا و دلنشین بیان داشته است:

> در چشمان نروال، سیر و سیاحت شاتوبریان کماکان سیر و سیاحتی سطحی است و حال آنکه سیر و سیاحت خود او حساب شده است و در مسیر آن او از «مراکز ضمیمه» استفاده می‌کند که عبارتند از دالانهای پر پیچ‌وخمی که مرکز اصلی را احاطه می‌کنند. از این‌روست که او قادر می‌گردد از طریق کاربرد تفاوت بین نظرگاهها و چشم‌اندازها، همهٔ ابعاد دامی را که مراکز عادی برسر راه قرار می‌دهند مشخص سازد. نروال ضمن گشت‌وگذار در کوچه‌ها و خیابانهای اطراف قاهره و بیروت و قسطنطنیه همواره مترصد برخورد با هر آن چیزی است که او را قادر سازد معبرها و دخمه‌هایی را که در زیر رم و آتن و بیت‌المقدس خفته‌اند احساس کند (و اینها شهرهای عمدهٔ مذکور در سفرنامهٔ شاتوبریان هستند)...
>
> به همان‌گونه که سه شهر شاتوبریان با یکدیگر در ارتباط هستند (یعنی رم با امپراتورانش و با پاپهایش میراث آتن و بیت‌المقدس را احیاء می‌کند و به هم پیوند می‌دهد)، معبرها و دخمه‌های نروال هم... در امر برقراری رابطه کاربرد می‌یابند (۹۹).

---

1. Itinéraire

۲ Michel Butor نویسندهٔ فرانسوی در قرن بیستم ـ مترجم.

حتی دو روایت طولانی و برنامه‌ریزی شده‌ای که عبارت باشند از «داستان خلیفهٔ حکیم»[1] و «داستان ملکهٔ بامداد»[2] و ظاهراً باید بیانگر گفتمانی سترگ و پردوام باشند، نروال را از واقعیت «روی زمین» به دور می‌رانند و او را بیشتر و بازهم بیشتر به درون جهان اسرارآمیز تناقضات و رؤیاها سوق می‌دهند. هر دو داستان با هویتهای چندگانه سروکار دارند که یکی از مشخصه‌هایش زنای با محارم است. هر دو داستان ما را به جهان شرقی مورد نظر نروال باز می‌گردانند که خصوصیتش وجود رؤیاهای نامشخصی است که بی‌وقفه تکثیر می‌شوند و از مرزهای قطعیت و واقعیت مادی می‌گذرند. هنگامی که سیر و سیاحت نروال تکمیل می‌شود و او در راه بازگشت به خاک اصلی اروپا بر جزیرهٔ مالت گام می‌نهد، در می‌یابد که اکنون در سرزمینی با این مشخصات است: «سرزمین سرما و رگبار و طوفان. و از هم‌اکنون مشرق‌زمین برای من دیگر چیزی نیست مگر یکی از آن رؤیاهای بامدادی که به‌زودی جای خود را به واقعیات کسالت‌آور روزمره می‌دهند»(۱۰۰). کتاب *سفر در مشرق‌زمین* او دربرگیرندهٔ صفحات متعددی است که از کتاب *مصریان عصر جدید* لین رونویسی شده‌اند. ولی چنین به‌نظر می‌رسد که حتی اعتماد به نفس روشنی که در آن صفحات رونویسی شده نهفته است، در پدیدهٔ بزرگ غارمانندی که دائماً درحال تجزیه شدن و از هم پاشیدن است، حل و غرق می‌شود. و این پدیده همانا مشرق‌زمین نروال است.

من چنین می‌اندیشم که *یادداشتهای او از سفرش*[3] دو متن بسیار کامل در اختیار ما می‌گذارند تا بدان‌وسیله درک کنیم که چگونه مشرق‌زمین او خود را از قید هر آنچه به مفهوم شرق‌شناسانهٔ مشرق‌زمین شباهت داشت رهانید، گو اینکه کار او تا حدی متکی بر شرق‌شناسی و نیازمند بدان بود. در درجهٔ نخست، اشتها و شور و شوق او موجب می‌شود که او سخت بکوشد که تجربه و خاطره بر هم بینبازد بی‌آنکه تفکیکی بین لازم و غیر لازم قائل شود. خود می‌گوید: «من این نیاز را در خود می‌بینم که خود را بر تمامی طبیعت (زنان بیگانه) تطبیق بدهم... خاطرات دوران اقامت در آن سرزمین...»[4]. دومی اندکی توضیح و شرح و بسط دربارهٔ اولی در اختیار ما می‌گذارد[5]: «رؤیاها و نادانی‌ها... شوق و آرزوی مشرق‌زمین... اروپا بر می‌خیزد. رؤیا به تحقق می‌پیوندد.... او... من از او گریخته بودم، من او را گم کرده

---

1. The Tale of the Caliph Hakim
2. The Tale of the Queen of the Morning
۳. نویسنده دو کلمهٔ یادداشتها و سفر را به همین‌گونه (با حروف مایل) ثبت کرده است. این احتمالاً اشاره‌ای است تلویحی به کتاب *یادداشتهای سفر* اثر آن مسافر دیگر مشرق زمین (یعنی شاتوبریان) ـ مترجم
4. Je sens le besoin de m'assimiler toute la nature (femmes etrangères)..... souvenir d'y avoir vécu...
۵. نویسنده توضیح نمی‌دهد که منظور او دقیقاً چیست. احتمالا «دومی» و «اولی» به ترتیب عبارتند از «خاطرات دوران اقامت در مشرق زمین» و «نیاز به تطبیق دادن خویشتن بر طبیعت و بر زنان بیگانه» ـ مترجم

بودم... سفینهٔ مشرق‌زمین...»[1] (۱۰۱). مشرق‌زمین مظهر رؤیاها و آرزوهای نروال است و آن زن فراری در کانون آن قرار دارد، هم به مثابهٔ آرزو و هم همچون ضایعه. «سفینهٔ مشرق‌زمین» به گونه‌ای معمایی یا به آن زن اشاره دارد و به تجسم او همچون سفینه‌ای که مشرق‌زمین را در خود حمل می‌کند یا به کشتی خود نروال برای مشرق‌زمین (یعنی به محتوای کتاب *سفر در مشرق‌زمین*). در هر یک از دو مورد، مشرق‌زمین از طریق یادبودی مشخص گردانیده می‌شود که همانا «غیاب» مشرق‌زمین از صحنه است.

آخر به چه طریق دیگری می‌توانیم توضیح بدهیم که از چه‌رو کتاب *سفر در مشرق‌زمین* که محصول کار یک ذهن بسیار پرابتکار و یک شخص بسیار فردگراست مملو از تکه‌های بزرگی از نوشته‌های لین است که از روی تنبلی همان‌طور که بوده‌اند نقل شده‌اند، یعنی نروال آنها را به‌عنوان توصیفات خودش از مشرق‌زمین آورده است, بی‌آنکه حتی زیر لب چیزی بگوید و اشاره‌ای به مرجع صورت دهد؟ چنان است که گویی نروال، که هم در جست‌وجوی خود برای یافتن یک واقعیت باثبات شرقی ناکام مانده است و هم در قصد خود برای بخشیدن نظم و نسق به روایت خود از مشرق‌زمین، اکنون به یک صلاحیت عاریتی متوسل شده است و یک متن معتبر شرق‌شناسانه را مایهٔ کار قرار داده است. پس از ختم سفر او زمین مرده باقی ماند[2] و خود او کمتر از سابق بیمار و فرسوده نبود. بنابراین با نگرشی به عقب چنین به‌نظر می‌رسید که مشرق‌زمین به یک قلمرو منفی تعلق دارد. روایاتی که اعتباری کسب نکرده‌اند، وقایع نگاریهای بی‌نظم و ترتیب، و صرف رونویسی از متون محققانه بر روی هم تنها سفینه‌ای را فراهم می‌آورند که می‌تواند بار مشرق‌زمین را به دوش بکشد.اما لااقل این نکتهٔ مثبت را دربارهٔ نروال می‌توان گفت که او نکوشید برای نجات طرحش خود را تمام و کمال در خدمت طرحهای فرانسه برای مشرق‌زمین قرار دهد، گو اینکه برای تأکید بر بعضی از نکات مورد نظرش به شرق‌شناسی متوسل شد.

نگرش منفی نروال بر یک مشرق‌زمین تهی شده نقطهٔ مقابل نگرش فلوبر است که به گونه‌ای چشمگیر غنی و «پر و پیمان» است. نامه‌ها و یادداشتهایی که فلوبر ضمن سفر نوشته است او را همچون مردی می‌نمایانند که دربارهٔ رویدادها و اشخاص و مکانها با دقت و امانت گزارش می‌دهد و از عجایب و غرایبی که بر سر راه او پیدا می‌شوند لذت می‌برد و هیچ‌گاه نمی‌کوشد که هیچ چیز نابجایی را که سر راهش سبز می‌شود، بی‌اهمیت یا دیگرگونه جلوه دهد. در آنچه او می‌نویسد (یا شاید به همان علت که اوست که آن‌را می‌نویسد) توجه همواره به پدیده‌های چشمگیر معطوف است و اینها به‌صورت عباراتی

---

1. Les rêves et la folie.... Le désir de l'Orient. L'Europe s'élève. Le rêve se réalise.....Elle... Je l'avait fuie, je l'avait perdue..... Vaisseau d'Orient

۲. اشاره به نقل قولی از خود نروال است که قبلاً دیده‌ایم (... زمین مرده است... زیرا که خدایان گریخته‌اند...) ـ مترجم

جلوه‌گر می‌شوند که نویسنده آگاهانه انتخاب و ترکیبشان کرده است. من‌باب مثال: «در مصر تنها دو چیز است که نشانهٔ حیات است: یکی کتیبه و دیگری فضلهٔ پرندگان»[۱۰۲]. سلیقه‌های او انحراف‌آمیزند و شکلی به خود می‌گیرند که غالباً ترکیبی است از «حیوانیت» مفرط و حتی شناعت عجیب و غریب از یک طرف و ظرافت مفرط (و گاه روشنفکرانه) از طرف دیگر. با این‌حال، این نوع انحراف صرفاً تحت مشاهده و ملاحظه قرار نمی‌گیرد، بلکه تحت مطالعه قرار می‌گیرد و به‌صورت یک بخش اساسی داستان‌پردازی فلوبر در می‌آید. تضادها و تناقضها (یا به قول «هنری لوین» موارد جمع اضداد) در میان نوشته‌های فلوبر فراوانند: جسم در برابر روان، سالومه در برابر یحیای قدیس، سالامبو در برابر آنتوان قدیس[۱۰۳]. اینها به گونهٔ مؤکدی از رهگذر آنچه او در مشرق‌زمین می‌بیند مورد تأیید قرار می‌گیرند. و آنچه او در مشرق‌زمین می‌بیند، با توجه به آموخته‌ها و مطالعات چندگونهٔ او، از جمله به شراکتی مربوط می‌شود بین دانش از یک طرف و شهوانیت بی‌رویه و مهارنشده از طرف دیگر. فلوبر در مصر علیا مسحور هنر مصر باستان شد و شیفتهٔ صحنه‌های بی‌پرده‌ای که در آنها مشهود بود. او گفت: «پس چنین صور قبیحه‌ای در اعصار بسیار کهن هم موجود بوده‌اند». اینکه آیا مشرق‌زمین بیشتر پرسش بر می‌انگیخت یا پاسخ تحویل می‌داد از قطعهٔ زیر روشن می‌شود:

> شما [مادر فلوبر] از من می‌پرسید که آیا مشرق‌زمین آن چیزی هست که من تصورش را می‌کردم یا نه. بله، چنین است، و حتی فراتر. دامنهٔ مشرق‌زمین از حدود کوته‌بینانه‌ای که من از آن در ذهن داشتم بس فراتر می‌رود. هر آن چیزی را که در ذهن من فقط به‌صورت تصاویر مبهم و مخدوشی نقش بسته بود به گونه‌ای مشخص و با حدود معین یافته‌ام. واقعیتها جای فرضها و تصورات را گرفته‌اند و این کار چنان به کمال صورت پذیرفته است که غالباً چنین به‌نظر می‌رسد که گویی من ناگهان رؤیاهای فراموش شدهٔ دیرین را در برابر خود می‌یابم[۱۰۴]

آثار فلوبر چنان پیچیده و چنان وسیع است که هرگونه شرح ساده از نوشته‌های او دربارهٔ مشرق‌زمین را به‌صورت طرحی تقریبی و بسیار ناقص در می‌آورد. با این‌حال، اگر آن آثار را در میان مجموعهٔ وسیع‌تر آثار سایر نویسندگان دربارهٔ مشرق‌زمین قرار دهیم چند خصوصیت عمدهٔ شرق‌شناسی فلوبر را خواهیم توانست کم و بیش شرح دهیم. اگر فرجه‌ای قائل شویم برای تفاوت بین نوشته‌های صریح شخصی (نامه‌ها، یادداشتهای سفر، نوشته‌های عجولانهٔ روزمره) از یک طرف، و نوشته‌های دارای ارزش ادبی و هنری او (داستانها و رمانها) از طرف دیگر، می‌توانیم بگوییم که نگرش شرقی فلوبر مبتنی است بر تجسسی در شرق و در جنوب برای یافتن «بینش دیگرگونه و عالمانه‌ای که معنایش این است: رنگهای چشمگیر و خوش منظر در مقایسه با رنگ یکنواخت خاکستری پهنهٔ شهرستانهای کشور فرانسه. معنایش چشم‌اندازهای شورانگیز به جای امور کسالت‌آور روزمره است و پدیده‌های اسرارآمیز به جای

هر آنچه بسیار آشنا و ملموس است»[۱۰۵]. اما هنگامی که فلوبر از عالم تصورات به در آمد و واقعاً پا بر عرصهٔ مشرق‌زمین نهاد آنچه بر او گذشت نشانه‌های فرتوتی و خرفتی را به او نشان داد. بنابراین شرق‌شناسی فلوبر هم مانند شرق‌شناسی دیگران دارای خاصیت احیاء است: «او»ست که باید جانی به کالبد مشرق‌زمین بدمد، آن‌را به گونه‌ای پسندیده بر خویشتن و بر خوانندگان عرضه بدارد، و تجربهٔ او از مشرق‌زمین (مأخوذ از کتابها و مأخوذ از مشاهدات شخصی در محل) و نیز زبان او در امر توصیف از مشرق‌زمین است که از عهدهٔ این مهم برخواهد آمد. از همین‌رو داستانهای او از مشرق‌زمین عبارت بودند از بازسازیهای عالمانه و تاریخی‌ای که بر روی آنها کار انجام شده بود. کارتاژ در داستان *سالامبو* و ماحصل تخیلات هذیان مانند آنتوان قدیس عبارت بودند از ثمرات واقعی مطالعات وسیع فلوبر در منابع (عمدتاً غربی) مربوط به ادیان و جنگها و آداب و رسوم جوامع شرقی.

آنچه در ورای مطالعات و بررسیها و نقدهای وسیع فلوبر از آثار دارای ارزش ادبی و هنری او باقی می‌ماند عبارت است از خاطرات سفر در مشرق‌زمین. در کتاب موسوم به *کتابخانهٔ اندیشه‌های مکتسب*[۱] چنین آمده است که شرق‌شناس «کسی است که سفر بسیار کرده باشد»[۲] (۱۰۶). تنها تفاوت آن است که فلوبر برخلاف سایر مسافران شرق از سفرهایش استفادهٔ عالمانه و هوشمندانه به عمل آورد. بیشتر تجربیات و مشاهدات او همچون نمایشنامه عرضه داشته شده‌اند. او نه تنها به محتوای آنچه می‌بیند توجه دارد، بلکه (مانند رنان) به این نکته توجه دارد که آن‌را «چگونه» می‌بیند. و نکته آن است که چنین به‌نظر می‌رسد که مشرق‌زمین گاه به گونه‌ای زشت و کریه اما همواره به گونه‌ای جذاب خود را بر او می‌نمایاند. فلوبر بهترین تماشاگر مشرق‌زمین است:

> ... بیمارستان «قصرالعینی». خوب نگاهداری می‌شود. این نتیجهٔ کار «کلو ـ به»[۳] است؛ دست او هنوز در کار دیده می‌شود. موارد جالب سیفیلیس؛ در بخش «مملوکهای عباس» چندین نفر این بیماری را در مقعد خود دارند. به یک اشارهٔ پزشک همهٔ آنها بر تختخوابهایشان ایستادند، کمربندهایشان را باز کردند (این به یک مشق نظامی شباهت داشت)، و با انگشتهایشان مقعد خویشتن را گشودند تا اثرات بیماری را نشان دهند. هر یک همچون قیفی بزرگ می‌نمود. در درون مقعد یکی از بیماران مقداری مو رسته بود. آلت پیرمرد بیماری به کلی فاقد پوست بود. من از بوی مشمئزکننده بی‌اختیار عقب عقب رفتم. یک بیمار مبتلا به راشیتیسم (نرمی استخوان) را دیدم. دستهایش به عقب خم

---

1. Bibliothèque des idées reçcues
2. ... un home qui a beaucoup voyagé
۳. Antoine Barthélemy Clot ـ Bey، پزشک فرانسوی در قرن نوزدهم و بنیان‌گذار طب غربی در مصر ـ مترجم

برداشته بود و ناخنهایش به درازای پنجهٔ جانوران بود. آدم می‌توانست استخوان‌بندی بدنش را با وضوح یک اسکلت ببیند. بقیهٔ بدنش هم به وضع عجیبی لاغر بود و بر سرش حلقه‌های نسبتاً سفیدرنگ حاکی از جذام دیده می‌شد. اطاق تشریح... جنازهٔ عربی بر میز آرمیده بود، کاملاً باز؛ موهای سیاه و زیبا... (۱۰۷).

جزئیات کریه این صحنه به بسیاری از صحنه‌های موجود در داستانهای فلوبر شبیه و با آنها مرتبط است. در آن داستانها بیماری به گونه‌ای در برابر چشمان ما قرار داده می‌شود که گویی خودمان در صحنهٔ درمانگاه حضور داریم. هم زیبایی او را افسون می‌کند و هم تشریح بدن و کالبدشکافی. این را، من‌باب مثال، در صحنهٔ پایانی داستان *سالامبو* می‌یابیم ـ یعنی در صحنه‌ای که در آن «ماتو» با تشریفاتی جان به جان آفرین تسلیم می‌کند. در چنین صحنه‌هایی احساس اشمئزاز و همچنین احساس همدردی به کلی سرکوب می‌شود و آنچه برای نویسنده مهم است آن است که جزئیات را عیناً همان‌طور که هستند عرضه بدارد.

به یاد ماندنی‌ترین صحنه‌های سیر و سیاحت فلوبر در مشرق‌زمین را در رابطه با «کوچوک خانم» می‌توان یافت. کوچوک خانم که یک رقاصهٔ بلندآوازهٔ مصری است و به دربار راه دارد در «وادی حلفه» با فلوبر آشنا می‌شود. فلوبر در نوشته‌های لین دربارهٔ «علمه»ها و «خوال»ها (به ترتیب، دختران و پسران رقاص) مطالبی خوانده بود. اما این تخیل خود فلوبر بود (و نه تخیل لین) که او را قادر می‌ساخت که تناقض تقریباً متافیزیکی بین حرفهٔ «علمه» و معنای نام او را به فوریت دریابد و در عین‌حال از آن لذت ببرد (در کتاب *پیروزی*[1]، یوزف کنراد[2] همان نگرش فلوبر را تکرار کرد. او برای این کار قهرمان داستان خود را که زن نوازنده‌ای به نام «آلما» بود در چشمان اکسل هیست[3] بسیار جذاب و برای هم او بسیار خطرناک تصویر کرد). «عالمه» در زبان عربی به معنای بانوی دانشور است[4]. و این همان عنوانی بود که در محافل سنتی مصر قرن هیجدهم به بانوانی اطلاق می‌شد که می‌توانستند بسیار نیکو شعر بخوانند. تا اواسط قرن نوزدهم آن عنوان رفته رفته تغییر معنی داده بود و به‌صورت نوعی عنوان حرفه‌ای

---

1. Victory
2. Joseph Conrad
3. Axel Heyst

٤. نویسنده کلمات «علمه» و «آلما» و «عالمه» را متأسفانه به حروف عربی تحویل نداده است تا از هرگونه ابهام اجتناب شود. او آن سه کلمه را با حروف لاتین و به سه صورت (Almeh, Alma, Alemah) ثبت کرده است. استنباط مترجم آن است که دومی احتمالاً نامی ترکی است (یعنی «آلما» به معنای سیب) و شباهتهای بین این کلمات نه معنایی بلکه صوتی است. با توجه به نقش ترکیهٔ عثمانی در مصر قرون هیجدهم و نوزدهم، نامهای ترکی در آن زمان و در آن سرزمین زیاد به گوش می‌خورد. یک نمونهٔ دیگر آن همان «کوچوک خانم» است. از این‌روست که مترجم املاء «آلما» را برای نام آن زن نوازنده محتمل‌تر دانسته است ـ مترجم

به رقاصه‌هایی اطلاق می‌شد که در عین‌حال روسپی بودند. «کوچوک خانم» در همان ردیف بود و فلوبر پیش از آنکه با او به بستر رود رقص «زنبور عسل»[1] او را تماشا کرده بود. خصوصیات او عبارت بودند از توجه به لذات جسمانی از روی دانش و بصیرت، ظرافت، و (به گفتهٔ فلوبر) رفتار خشن ناشی از بی‌فکری. او بی‌شک الگوی اولیهٔ بانوان متعددی است که در داستانهای فلوبر نمایان می‌شوند. آنچه به‌ویژه در وجود او مطلوب فلوبر بود آن بود که او ظاهراً چیزی از فلوبر نمی‌خواست و از طرف دیگر «بوی کریه» ساسهای رختخوابش به گونه‌ای مسحورکننده «با رایحهٔ پوست او که رایحهٔ چوب صندل بود» در هم می‌آمیخت. فلوبر پس از ختم سفرش در نامه‌ای خطاب به لوئیز کوله[2] به گونه‌ای اطمینان‌بخش نوشته بود: «زن شرقی چیزی نیست مگر یک ماشین. بین این مرد و آن مرد تفاوتی قائل نمی‌شود». احساس جنسی گنگ و سیری ناپذیر کوچوک خانم ذهن فلوبر را قادر می‌ساخت که خاطراتش را نشخوار کند و به این‌سو و آن‌سو سوق دهد. قدرت مسحور کنندهٔ این احساسات ما را به گونه‌ای به یاد دلوریه[3] و فردریک مورو[4] در پایان داستان *آموزش احساسی*[5] می‌اندازد:

> در مورد خودم باید بگویم که من به‌ندرت چشمهایم را می‌بستم. به برانداز کردن آن زیبای خفته مشغول بودم (او درحالی‌که سرش بر بازوی من تکیه داشت خورخور می‌کرد. من انگشت خود را به زیر گردنبند او لغزانده بودم). شب من شبی دراز بود و شبی مشحون از تخیلات و تجسمات رؤیایی. به همین دلیل بود که در آنجا ماندم. من به شبهایی می‌اندیشیدم که در روسپی‌خانه‌های پاریس به صبح رسانده بودم. رشته درازی از خاطرات کهن دیگربار به ذهنم هجوم آوردند و من به او و رقصش و صدایش فکر کردم؛ صدایش درحالی‌که آوازهایی می‌خواند که برای من معنایی نداشتند و حتی کلمات منفردشان را در نمی‌یافتم (۱۰۸)

زن شرقی موقعیتی و امکانی برای فلوبر فراهم می‌آورد تا به تخیل روی آورد. «خودکفایی» زن شرقی و بی‌مبالاتی احساسی او فلوبر را مسحور می‌کند. فلوبر به‌علاوه مسحور افکار و خاطراتی می‌شود که آن زن که در کنار او آرمیده است به ذهن او باز می‌گرداند. وجود کوچوک خانم به مثابهٔ «زن» چندان مهم نیست بلکه بیشتر از آن جهت مهم است که نمایش یا نموداری است از مؤنث بودنی که چشمگیر و اثربخش است ولی نمود بیانی یا گفتاری ندارد. او نمونهٔ اولیهٔ زنان دیگری است که در داستانهای فلوبر بر

---

1. L'Abeille
2. Louise Colet
3. Deslauriers
4. Frédéric Moreau
5. l'Education sentimentale

صحنه می‌آیند: «سالامبو» و «سالومه» و همچنین همهٔ انواع وسوسهٔ شهوانی زنانه‌ای که «آنتوان قدیس» در معرض آنها قرار می‌گیرد. مانند ملکهٔ صبا (که او هم رقص «زنبور عسل» را اجرا کرد)، کوچوک خانم (اگر قادر به سخن گفتن می‌بود) می‌توانست بگوید: «من یک زن نیستم، من یک جهانم»[1] (۱۰۹). چنانچه از زاویهٔ دیگری بر کوچوک خانم بنگریم، او مظهر نگران‌کننده‌ای از باروری است و از رهگذر احساس جنسی فاخر و ظاهراً بی‌حد و مرز خود به گونهٔ غریبی شرقی است. خانهٔ او در نزدیکی بخش جنوبی رود نیل موضعی را اشغال می‌کند که از نظر ساختار شبیه به مکان اختفای مقنعهٔ تانیت[2] (الهه‌ای که «اَبَر بارور»[3] توصیف شده است) در داستان سالامبو است (۱۱۰). با این‌حال کوچوک خانم، مانند تانیت و سالومه و خود سالامبو، محکوم بدان بود که مفسد و بی‌فرزند بماند. از قطعه‌ای که در زیر می‌خوانیم روشن می‌شود که کوچوک خانم و جهان شرقی او تا چه اندازه احساس عقیم بودن را در خود فلوبر تشدید می‌کردند:

> ما یک ارکستر بزرگ، یک مجموعهٔ غنی از رنگها، و انواعی از منابع و امکانات در اختیار داریم. ما از آن‌قدر راه و چاه و حیله و چاره باخبر و برخورداریم که هیچ‌کس پیش از ما نبوده است؛ درواقع ماهیت هر چیزی و روح هر موضوعی را می‌دانیم. ما یادداشت بر می‌داریم، ما به سیر و سیاحت دست می‌زنیم: خلا.! خلا.! ما محقق می‌شویم، باستان‌شناس می‌شویم، مورخ، پزشک، کفاش، و هنردوست می‌شویم. این همه چه حاصلی دارد؟ قلب و شور و نیرو کجاست؟ از کجا بیاغازیم؟ به کجا برویم؟ ما در مکیدن استادیم، با زبان و لبهایمان بازی بسیار می‌کنیم، ما ساعتها معاشقه می‌کنیم: اما اصل موضوع! انزال... فرزندی از خود به جای گذاشتن! (۱۱۱)

در سراسر آنچه فلوبر در مشرق‌زمین تجربه کرده است، از بد و خوب، مطلوب و ناپسند، رابطهٔ تقریباً یکنواختی می‌بینیم بین مشرق‌زمین و امور جنسی. این رابطه یکی از پابرجاترین مشخصه‌های نگرش غرب بر مشرق‌زمین است و فلوبر در امر بیان داشتن آن نه نخستین نمونهٔ آن‌را ارائه می‌داد و نه اغراق‌آمیزترین نمونهٔ آن‌را. درواقع خود این پدیده به گونهٔ چشمگیری بلاتغییر مانده است، گرچه نبوغ فلوبر احتمالاً بیش از هر عامل دیگری موجب گشته که یک حرمت هنری به آن تفویض داشته شود. اینکه از چه‌رو هنوز چنین به‌نظر می‌رسد که مشرق‌زمین نه تنها نمودار باروری زنان است، بلکه نمودار

---

1. Je ne suis pas une femme, je suis un monde.
2. Tanit
3. Omniféconde

مواعید (و خطرات) جنسی، احساس جنسی خستگی ناپذیر، تمایل جنسی بی‌حدوحصر، و نیرو و توان فراوان برای تناسل است، خود نکته‌ای است که درخصوص آن می‌توان به حدس و گمان متوسل شد. متأسفانه این از محدودهٔ تجزیه و تحلیلی که من به عهده گرفته‌ام بیرون است، گو اینکه من کراراً بدان توجه کرده‌ام. مع‌هذا باید تصدیق کرد که این موضوع در مقام مسئله‌ای که در میان شرق‌شناسان به آن پاسخهای پیچیده داده می‌شود و گاه حتی به کشفیات هراس‌آوری درخصوص خود شخص سؤال کننده می‌انجامد، حائز اهمیت است. فلوبر خود نمونهٔ جالب توجهی از نکتهٔ اخیرالذکر بود.

مشرق‌زمین او را وادار ساخت که به تواناییهای بشری و فنی خود روی آورد. مشرق‌زمین در برابر حضور او واکنشی نشان نداد، هم‌چنان‌که کوچوک خانم هم چنین واکنشی نشان نداده بود. فلوبر، همچون سلف خود، لین، در برابر جریان حیات روزمرهٔ مشرق‌زمین به نظاره ایستاد و حس کرد که تا چه اندازه از ورود به آن عرصه و تبدیل خود به جزئی از آن زندگی ناتوان است (شاید حتی حس کرد که تا چه اندازه بی‌میلی نسبت به این کار را به خود القاء کرده است).البته این مسئلهٔ دائمی فلوبر بود. پیش از آنکه راهی مشرق‌زمین بشود این مسئله را داشت و پس از آن هم این حالت در او باقی ماند. فلوبر خود به این نکته اذعان داشت و «پادزهر» آن عبارت بود از نویسندگی او (به‌ویژه در مورد آثار شرقی او از گونهٔ *وسوسهٔ آنتوان قدیس*[1]). در این‌گونه آثار، تکیه بر «شکل» اثر بود که همچون دانشنامه‌ای عرضه داشته می‌شد و این «شکل» جنبهٔ زندگی بشری شخصیتهای داستان را تحت‌الشعاع قرار می‌داد. درواقع آنتوان قدیس در این کتاب در درجهٔ نخست کسی است که برای او واقعیت عبارت است از رشته‌ای از کتابها و مناظر و مراسمی که به گونه‌ای وسوسه‌آمیز کمی به دور از او در پیش چشمانش گسترده می‌شوند. تمامی دانش معتنابهی که فلوبر اندوخته بود، همان‌گونه که میشل فوکو به گونه‌ای معنی‌دار توجه کرده بود، دارای ساختاری است همانند کتابخانهٔ رؤیایی و تئاترمانندی که از برابر چشمان خیرهٔ عارف گوشه‌گیر عبور داده می‌شود (۱۱۲). در این «رژه»، یک نمایش فرعی یا زائد بر اصل هم موجود است که عبارت باشد از خاطرات فلوبر از بیمارستان «قصرالعینی» («مشق نظامی» بیماران مبتلا به سیفیلیس) و نیز خاطرات او از رقص کوچوک خانم. و اما نکته‌ای که بیشتر درخور توجه است آن است که آنتوان قدیس در مقام مردی که سوگند خودداری از مباشرت با زنان خورده است دچار وسوسه‌هایی می‌شود که در درجهٔ نخست جنبهٔ جنسی دارند. او پس از تحمل انواع کششها و جذابیتهای خطرناک سرانجام امکان می‌یابد روند زیست‌شناختی حیات را ببیند. او از دیدن صحنهٔ زایش زندگی

1. La Tentation de Saint Antoine

دچار سرگیجه و تب و هذیان‌گویی می‌شود. و این صحنه‌ای است که فلوبر طی دیدار از مشرق‌زمین چنین حس کرد که از دیدن آن محروم و ناتوان است. با این‌حال، از آنجا که آنتوان قدیس به هذیان‌گویی افتاده است از خواننده انتظار می‌رود که در این صحنه طنزی ببیند. آنچه در پایان بر او عرضه داشته می‌شود (یعنی آرزوی به جسم و ماده بدل شدن، آرزوی «حیات شدن») در بهترین شکلش یک آرزوست و اینکه آیا این آرزو برآورده شدنی هست یا نه نکته‌ای است که بر ما مکتوم می‌ماند.

فلوبر، به رغم هوش سرشار خود و توانایی فراوان برای کسب و جذب دانش، هنگامی که در مشرق‌زمین بود ابتدا چنین حس کرد که «هرچه بیشتر حواست را بر جزئیات آن تمرکز دهی کلیات را کمتر درمی‌یابی» و سپس چنین حس کرد که «اجزاء تشکیل دهنده به خودی خود در جاهای مقرر قرار می‌گیرند»[(۱۱۳)]. این در بهترین حالتش یک «شکل» چشمگیر پدید می‌آورد ولی مسافر اروپایی از شراکت کامل در آن منع می‌شود. از بعضی جهات، این مشکلی بود که فلوبر بدان دچار بود و او راههایی اندیشید برای مقابله با آن (بعضی از چاره‌جوییها را قبلاً ملاحظه کرده‌ایم). اما با نگرشی کلی‌تر و فراگیرتر می‌توان گفت که این یک مشکل دانش‌شناختی[1] بود؛ و البته برای پرداختن به همین مشکل مربوط به دانش‌شناسی[2] بود که شرق‌شناسی پدید آمده بود. فلوبر در یک لحظه از سیر و سیاحت شرقیش به این نکته اندیشید که این چالش دانش‌شناختی چه پیامدهایی می‌تواند داشته باشد. اگر عاملی که او آن‌را «روح و اسلوب» می‌نامید در میان نمی‌بود ذهن آدمی می‌توانست «در میان باستان‌شناسی راه گم کند». او به نوعی از کهنه‌دوستی یا کهنه‌پرستی اشاره می‌کرد که نظم و نسقی خشک و بی‌روح داشت و از طریق آن پدیده‌های غریب می‌توانستند تنظیم شوند و به‌صورت واژه‌نامه‌ها و رده‌بندیها و الگوهای تکراری‌ای در آیند از آن‌گونه که او بعدها در کتاب موسوم به *واژه‌نامهٔ اندیشه‌های مکتسب*[3] به مسخره‌شان گرفت. وی عقیده داشت که اگر جهان تحت تأثیر رویکردی از این‌گونه قرار بگیرد «همچون یک مدرسه مشمول نظم و نسق خواهد شد. معلمان در حکم قانون خواهند بود. و همگان لباس متحدالشکل به بر خواهند داشت»[(۱۱۴)]. در برابر این‌گونه انضباط تحمیلی، او بی‌شک چنین حس می‌کرد که نحوهٔ پرداختن خود او به پدیده‌های غریب و ناآشنا (به‌ویژه پدیده‌های غریب شرقی که سالها هم دربارهٔ آنها مطلب خوانده بود و هم آنها را تجربه کرده بود) بسیار مرجح است. در روش او لااقل

1. Épistémologique
2. Épistémologie
3. Dictionnaire des idées reçues

فرجه‌ای برای احساس فوریت و تخیل و شور و شوق موجود بود، و حال آنکه در ارکان کتابها و مراجع باستان‌شناسی همه‌چیز به دور رانده شده بود مگر «آموختن». فلوبر بیشتر از هر داستان‌نویس دیگری با آموزش سازمان یافته و دستاوردهای آن و نتایج آن اشنایی داشت. این دستاوردها (یا فرآورده‌ها) در بدبیاریهای «بووار» و «پکوشه» به‌وضوح پیش چشم قرار دارند. ولی همان فرآورده‌ها را، به همان اندازه خنده‌آور، در عرصه‌هایی مانند شرق‌شناسی هم می‌شد دید. رویکردهای نوشتاری این‌گونه رشته‌ها به قلمرو «اندیشه‌های مکتسب» تعلق داشتند. بنابراین شخص یا می‌توانست جهان را با شور و شوق و با اسلوب مطلوب بسازد یا می‌توانست به گونه‌ای خستگی‌ناپذیر و براساس قواعد بی‌روح آکادمیک از روی جهان نسخه بردارد. اما تا آنجا که سخن از مشرق‌زمین در میان بود، در هر یک از دو مورد باصراحت تأیید می‌شد که مشرق‌زمین جهانی است در مکانی دیگر و از دلبستگیها و احساسات و عواطف و ارزشهای جهان «ما» در مغرب‌زمین برکنار است.

فلوبر در همهٔ داستانهایش مشرق‌زمین را با پناه بردن به عالم رؤیاهای جنسی مرتبط می‌سازد. اما بوواری[1] و فردریک مورو[2] تشنهٔ آن چیزهایی هستند که در حیات روزمره و کسالت‌آور طبقهٔ متوسط شهرنشین از آنها بی‌بهره‌اند. سرانجام درمی‌یابند که آنچه می‌خواهند، در خیالپروریهایشان در رابطه با پدیده‌های «قالبی» یا «کلیشه‌ای» مربوط به مشرق‌زمین به آسانی یافت می‌شود: حرمسراها، شاهزاده‌ها، شاهزاده خانمها، بردگان، مقنعه‌ها، دختران و پسران رقاص، شربتها، روغنهای مالیدنی، و غیره. این مجموعه مجموعه‌ای است آشنا، نه چندان از آن‌رو که آدم را به یاد سیر و سیاحت خود فلوبر در مشرق‌زمین و نقش بزرگ مشرق‌زمین در ذهنیت او می‌اندازد، بلکه بیشتر به آن دلیل که دیگربار به‌وضوح رابطه‌ای برقرار داشته می‌شود بین مشرق‌زمین و بی‌بندوباری جنسی. ما به همان سیاق می‌توانیم به این واقعیت بذل توجه کنیم که در اروپای قرن نوزدهم (که در آن ارزشهای طبقهٔ متوسط شهرنشین مداوماً نضج می‌گرفت) مسئلهٔ روابط جنسی تا حد قابل ملاحظه‌ای نهادینه شده بود. از یک طرف، چیزی به نام روابط جنسی «آزاد» وجود نداشت و از طرف دیگر رابطهٔ جنسی رشته‌ای از تعهدات و وظایف حقوقی، اخلاقی، و حتی سیاسی و اقتصادی را به‌دنبال داشت که سخت مفصل و مشروح بودند و بی‌شک به‌دست‌وپای مردم می‌پیچیدند. می‌دانیم که مستملکات گوناگون استعماری (صرف‌نظر از منافع اقتصادی‌ای که نصیب اروپا می‌ساختند) نقش مفید دیگری هم ایفاء می‌کردند، یعنی در حکم مکانهای

1. Emma Bovary
2. Frédéric Moreau

مفیدی بودند برای گسیل داشتن فرزندان جویای نام و همچنین برای خلاص شدن از شرّ بزهکاران و مستمندان و سایر عناصر نامطلوب. به همان سیاق، مشرق‌زمین در حکم سرزمینی بود که می‌شد برای نیل به آن‌گونه روابط جنسی که در اروپا فراهم نبود بدان روی آورد. تقریباً هیچ نویسندهٔ اروپایی (اعم از زن و مرد) که در دورهٔ بعد از سال ۱۸۰۰ یا به مشرق‌زمین سفر کرد یا دربارهٔ مشرق‌زمین دست به قلم برد خود را از این پیگرد معاف نکرد: فلوبر، نروال و برتون «پلید»[1]، تنها چند نمونهٔ مشهورتر به‌شمار می‌روند. در مورد قرن بیستم نامهای آندره ژید و کنراد و سامرست موام و دهها شخص دیگر به ذهن خطور می‌کند. من چنین می‌اندیشم که آنچه آنان در جست‌وویش بودند نوع دیگری از روابط جنسی بود (شاید بی‌بند و بارتر و نیز عاری از احساس گناه). ولی حتی آن جست‌وجو، اگر توسط شمار کلانی از این و آن تکرار می‌شد، می‌توانست به همان اندازهٔ امر آموزش و کسب علم به‌صورتی یکنواخت و مشمول قواعد درآید (و درواقع چنین شد). در یک زمان، «روابط جنسی شرقی» در حکم «کالا»یی بود که مانند هر کالای دیگری در چهارچوب فرهنگ عامه عرضه می‌شد. و نتیجه آن بود که خوانندگان و نویسندگان در صورت تمایل می‌توانستند بدان دست یابند، بی‌آنکه الزاماً رهسپار مشرق‌زمین شوند.

این نکته بی‌شک درست بود که تا اواسط قرن نوزدهم فرانسه به همان اندازهٔ بریتانیا و بقیهٔ اروپا دارای یک «صنعت» شکوفای دانش بود، از همان‌گونه‌ای که فلوبر از آن بیم داشت. متون بی‌شماری تدوین می‌شد و از آن مهم‌تر آنکه مؤسسات و نمایندگیهایی برای عرضه و اشاعهٔ این‌گونه آثار از هر گوشه و کناری سر بر می‌آوردند. همان‌گونه که مورخان علوم و معارف ملاحظه کرده‌اند، سازماندهی عرصه‌های علمی و تحقیقی که در طی قرن نوزدهم صورت پذیرفت هم سختگیرانه بود و هم فراگیر. پژوهش به‌صورت یک فعالیت منظم در آمد. تبادل اطلاعات به گونه‌ای صورت می‌پذیرفت که دارای نظم و نسق بود. در این‌خصوص که مسائل چیستند و الگوهای مناسب برای تحقیقات و نتایج آنها از چه قرارند توافقی کلی موجود بود (۱۱۵). دستگاهی که در خدمت مطالعات مربوط به مشرق‌زمین بود جزئی از همین صحنه بود. هنگامی که فلوبر اعلام داشت «همگان لباس متحدالشکل به بر خواهند داشت» بی‌شک همین نکته را در نظر داشت. از آن‌پس یک شرق‌شناس دیگر صرفاً یک آماتور بااستعداد و پرشور و شوق نبود یا اگر بود به زحمت می‌توانست حرف خود را در مقام یک محقق به کرسی بنشاند.

---

۱. اصطلاحی که در اینجا به کا رفته است «Dirty Dick» («دیک پلید» است). «دیک» شکل «خودمانی» «ریچارد» است که اسم کوچک برتون بود، ولی در زبان عامیانه معنای مستهجنی هم دارد. بی‌اختیار این نکته به ذهن خطور می‌کند که عین همین عنوان بدنگرانه (یا شوخی‌آمیز) برای اشاره به «ریچارد نیکسون» رئیس جمهور متوفای آمریکا هم به کار می‌رفت ـ مترجم

شرق‌شناس بودن بدین معنی بود که شخص در زمینهٔ مطالعات مربوط به مشرق‌زمین آموزش دانشگاهی یافته باشد (تا سال ۱۸۵۰، یک یک دانشگاههای معتبر اروپا لااقل در یکی از زمینه‌های مربوط به مشرق‌زمین رشتهٔ درسی کاملی برقرار داشته بودند). شرق‌شناس بودن موجب می‌شد که شخص خرج سفرش را دریافت دارد (احتمالاً از یکی از انجمنهای مطالعات آسیایی یا یک صندوق تجسس جغرافیایی یا یک کمک هزینهٔ دولتی). شرق‌شناس بودن به معنای انتشار آثار شخص به شکلی معتبر بود (احتمالاً تحت نام یکی از انجمنهای پژوهشگران یا یک صندوق ترجمه). هم در درون مجمع پژوهشگران شرق‌شناس و هم در میان کل جامعه، این‌گونه اعتبار متحدالشکل (که همچون کسوتی پیکر تحقیقات شرق‌شناسانه را می‌آراست) عاملی بود که از آن معنای «علم» مستفاد می‌شد. «علم» نه بر هیچ‌گونه تأیید شخصی متکی بود و نه بر هیچ‌گونه فعالیت اثربخش ذهنی.

از این تنظیم اختناق‌آمیز مطالب و موضوعات مربوط به مشرق‌زمین که بگذریم، آنچه مزید بر علت می‌شد توجه روزافزونی بود که قدرتها[1] به مشرق‌زمین و به‌ویژه به منطقهٔ شرق مدیترانه (شامات) مبذول می‌داشتند. از سال ۱۸۰۶ که عهدنامهٔ چاناک[2] بین امپراتوری عثمانی و دولت بریتانیا به امضاء رسید «مسئلهٔ شرق» در مناطقی از اروپا که چشم‌اندازی به سوی مدیترانه داشتند بیش از پیش اهمیت یافته بود. منافع بریتانیا بیش از منافع فرانسه بود، ولی ورود روسیه به عرصهٔ مشرق‌زمین را نباید فراموش کنیم (سمرقند و بخارا در سال ۱۸۶۸ به روسیه منضم شدند و راه آهن ماراء خزر منظماً امتداد می‌یافت). همچنین ورود دو قدرت دیگر یعنی آلمان و امپراتوری اتریش ـ مجار به عرصهٔ شرق را نباید نادیده گرفت. و اما مداخلات فرانسه در شمال آفریقا تنها اجزاء تشکیل دهندهٔ سیاست فرانسه در قبال جهان اسلام نبودند. در سال ۱۸۶۰، ضمن برخوردهایی بین دروزها و مسیحیان مارونی در لبنان (که لامارتین و نروال پیش‌بینی کرده بودند) فرانسه از مسیحیان پشتیبانی کرد و بریتانیا از دروزها. علت آن بود که مسئلهٔ اقلیتها از مسائلی بود که از کانون یا مرکز فعالیتهای سیاسی اروپاییان در مشرق‌زمین به دور نبود. قدرتهای اروپایی، هر یک به شیوهٔ خود، مدعی بودند که حافظ و مدافع «منافع» اقلیتها هستند. یهودیان، یونانیان، مسیحیان ارتدکس روس، دروزها، چرکس‌ها، ارمنی‌ها، کردها، و فرقه‌های گوناگون و کوچک مسیحی همگی مشمول مطالعات و تحقیقات قدرتهای اروپایی می‌شدند. قدرتهای اروپایی‌ای که در حال تنظیم یا اجراء سیاست شرقی خود بودند، برای آنها برنامه می‌ریختند و در رابطه با آنها طرحهایی

---

۱. در آن زمان کلمهٔ «قدرتها» معنای «امپراتوریهای اروپایی» را می‌رساند ـ نویسنده

۲. محلی است در کنار تنگهٔ داردانل. این عهدنامه، «عهدنامهٔ داردانل» هم خوانده می‌شود ـ مترجم

می‌اندیشیدند.

این نکات را صرفاً با این هدف مطرح می‌کنم که تصویر روشنی ارائه داده باشم از لایه به لایهٔ منافع، آموزش رسمی، و فشارهای نهادینه‌ای که در نیمهٔ دوم قرن نوزدهم بر مشرق‌زمین (هم به مثابهٔ یک موضوع درس و تحقیق و هم در مقام یک سرزمین) اعمال می‌شد. حتی بی‌زیان‌ترین راهنمای سفر بر میزان آگاهی مردم از مشرق‌زمین می‌افزود؛ و باید توجه کرد که از نیمهٔ قرن نوزدهم به بعد عملاً صدها راهنمای سفر [در جهان غرب در رابطه با مشرق‌زمین] نوشته شد[1] (۱۱۶). خط فاصل کاملاً مشخصی دو چیز را از هم جدا می‌کرد: از یک طرف دیدنیها و تجربیات متنوع و تفصیلات پر از شرح بدایع و خطرات که از قلم مسافران منفرد، از جمله بعضی از مسافران آمریکایی مانند مارک تواین و هرمن ملویل (۱۱۷)، جاری می‌شد و از طرف دیگر گزارشهای معتبر مسافران اهل تحقیق، مبلغان مذهبی، مأموران دولتها، و مسافران دیگری که هر یک در فنّی کارشناس بودند. این خط فاصل در ذهن فلوبر با وضوح کامل موجود بود و قاعدتاً می‌بایستی در اذهان همهٔ کسانی که نگرش ادبیشان بر مشرق‌زمین نگرشی معصومانه نبود، موجود بوده باشد.

روی‌هم‌رفته نویسندگان انگلیسی در مقایسه با نویسندگان فرانسوی از آنچه زیارت مشرق‌زمین می‌توانست در دنبال داشته باشد آگاه‌تر بودند و درک مشخصتری داشتند. در این درک، هندوستان پای ثابت قضیه بود و از این‌رو ارزشمند بود. از همین‌رو تمامی منطقهٔ بین مدیترانه و هندوستان اهمیت بسیار یافت. درنتیجه، نویسندگان [و شاعران][2] رمانتیک مانند «بایرون» و «اسکات» از خاورنزدیک درکی سیاسی داشتند و در این‌خصوص که روابط بین مشرق‌زمین و اروپا را بر چه پایه‌ای باید قرار داد آگاهیشان آگاهی‌ای بود بسیار مقابله‌جویانه. چگونگی درک تاریخی اسکات در داستانهایی مانند طلسم[3] و کنت ربرت پاریسی[4] این امکان را به او می‌داد که فلسطین عهد جنگهای صلیبی را به‌صورت صحنهٔ داستان اول برگزیند و بیزانس قرن نوزدهم را همچون صحنهٔ داستان دوم و در عین‌حال از چگونگی موافقت سیاسی هوشیارانه خود با نحوهٔ اقدام قدرتهای اروپایی در خارج چیزی نکاهد. عدم موفقیت دیسرائلی را در رابطه با داستان *تانکرد*[5] به آسانی می‌توان نتیجهٔ این واقعیت دانست که نویسنده احتمالاً بیش از حد با مسائل سیاسی مربوط به مشرق‌زمین و شبکهٔ منافع دستگاه سیاسی بریتانیا آشنایی داشت. آرزوی

---

۱. عبارت درون کروشه از مترجم است ـ مترجم

۲. عبارت درون کروشه از مترجم است و با توجه به ذکر نام بایرون افزوده شده است ـ مترجم

3. Talisman

4. Count Robert of Paris

۵. لطفاً رجوع شود به نخستین پانوشتهای کتاب ـ مترجم

ساده‌لوحانهٔ تانکرد مبنی بر سفر به بیت‌المقدس دست و پای دیسرائلی را در میان کلاف سردرگمی قرار می‌دهد و او را وادار می‌سازد ابلهانه وارد توصیفات پیچیده‌ای بشود، در این‌خصوص که چگونه سرکردهٔ یکی از عشایر لبنان می‌کوشد که از دروزها و مسلمانان و یهودیان و اروپاییان برای رسیدن به مقاصد سیاسی خود استفاده کند. در اواخر داستان می‌بینیم که هدف و آرزوی شرقی تانکرد فروکش کرده تقریباً ناپدید شده است، زیرا در چنتهٔ نگرش مادی دیسرائلی بر واقعیات مشرق‌زمین چیزی نمانده است که خواستهای ناگهانی و کم‌وبیش بوالهوسانهٔ آن زائر را ارضاء کند. حتی جرج الیوت که هیچ‌گاه شخصاً از مشرق‌زمین دیدار نکرد در داستان *دانیل درونده*[1] که در سال ۱۸۷۶ انتشار یافت نمی‌توانست معادل یهودی زیارت مشرق‌زمین را همچون داستانی درخور ذکر برقرار نگاه دارد، بی‌آنکه وارد پیچیدگیهای واقعیات سیاست بریتانیا و اثرگذاری قطعی آنها بر طرح آن دولت برای مشرق‌زمین بشود.

از همین جهات بود که هرگاه «تم» شرقی فلان اثر یک نویسندهٔ انگلیسی در درجهٔ نخست به سبک و اسلوب مربوط نمی‌شد[2] آن نویسنده خواه ناخواه در برابر مجموعه‌ای از مقاومتهای شدیدی قرار می‌گرفت که راه بر خیالپروریهای انفرادی او می‌بست. هیچ معادل انگلیسی‌ای برای کارهای شرقی شاتوبریان، لامارتین، نروال، و فلوبر موجود نیست (به همان‌گونه که نویسندگان اولیهٔ اروپایی دارای آثار شرقی، مانند ساسی و رنان، که «معادلها»ی لین به‌شمار می‌روند، بسیار بیش از لین به این نکته واقف بودند که خودشان تا چه حدّ وسیعی آفرینندهٔ همان چیزی بودند که درباره‌اش کتاب می‌نوشتند). آثاری مانند *ائوثن*[3] اثر کینگلیک[4] (تاریخ انتشار: ۱۸۴۴) و *شرح خاطرات شخصی از زیارت مکه و مدینه*[5] اثر برتون (تاریخ انتشار: ۱۸۵۵و ۱۸۵۶) به گونهٔ انعطاف ناپذیری با رعایت تقدم و تأخر زمانی حوادث نوشته شده‌اند و سخت «یک بعدی» هستند، گویی آنچه آن دو نویسنده شرح می‌دادند شرحی از یک ماجرا نبود بلکه دیداری بود از یک بازار شرقی به‌منظور خرید. اثر کینگلیک که به ناحق معروف و مطلوب شده بود، مجموعهٔ بی‌ارزشی بود از جلال و جبروت مبتنی بر خودنگری نژادی و توصیفات بی‌محتوایی از مشرق‌زمین بدان‌گونه که در ذهنیت انگلیسی جای گرفته بود. ظاهراً هدف نویسنده از نگارش این کتاب

---

1. Daniel Deronda

۲. از میان نویسندگان انگلیسی‌ای که تم شرقی آثارشان در درجهٔ نخست به سبک و اسلوب مربوط می‌شد می‌توان به ادوارد فیتزجرالد و ترجمهٔ او از رباعیات خیام اشاره کرد و نیز به جیمز موریه و کتاب *ماجراهای حاجی بابای اصفهانی* او ـ نویسنده

۳. Eothen به زبان یونانی به معنای «به سوی شرق» است ـ مترجم

٤. Alexander William Kinglake، وصفش در پانوشتهای پیشین آمده است ـ مترجم

5. Personal Narrative of a Pilgrimage to Al ـMadinah and Meccah

آن بود که اثبات کند سفر در مشرق‌زمین برای «انسجام بخشیدن به شخصیت آدم یعنی صرف هویت او» حائز اهمیت است. ولی درواقع آنچه از کتاب عاید خواننده می‌شود یهود ستیزی، بیگانه ستیزی، و به‌طورکلی تعصب نژادی همه جانبه است. فی‌المثل، نویسنده به ما می‌گوید که کتاب *شبهای عربی* (*هزار و یک شب*) بیش از آن پرشور و سرشار از قریحه و استعداد است که بتواند از قلم «یک مشرق‌زمینی جاری شده باشد، زیرا آدم مشرق‌زمینی تا آنجا که خلاقیت مطرح باشد موجودی مرده و خشکیده است و از نظر ذهنی و فکری مومیایی‌ای بیش نیست». با آنکه کینگلیک بی‌هیچ ناراحتی و حتی شاید با خوشنودی اعتراف می‌کند که حتی یک زبان شرقی هم نمی‌داند، این جهل مانع از آن نمی‌شود که کلی‌گوییهای فراگیری دربارهٔ مشرق‌زمین و فرهنگ و ذهنیت و جامعهٔ آن به خواننده تحویل دهد. البته بسیاری از نگرشهای او در حکم تکرار نگرشهایی است که بر صحیفهٔ فرهنگ شرق‌شناسی نقش بسته است ولی با این‌حال این نکته‌ای است غریب و جالب توجه که تجربهٔ مشاهدهٔ مستقیم مشرق‌زمین تا چه اندازه بر اندیشه‌های او بلااثر است. او هم مانند بسیاری از سایر کسانی که رهسپار مشرق‌زمین شدند بیشتر به خودسازی و نیز به ساختن مشرق‌زمین (که به زعم او «خشکیده و مرده و همچون یک مومیایی ذهنی» بود) بیشتر علاقه‌مند بود تا به مشاهدهٔ آنچه در پیش دیدگان مسافر گسترده بود. برخورد با هر شخصی در مشرق‌زمین صرفاً این عقیده را در او تقویت می‌کرد که بهترین راه روبه رو شدن با مشرق‌زمینیان توسل به ارعاب است. و برای ارعاب چه وسیله‌ای می‌توانست بهتر از خودنگری اربابانهٔ غربی باشد؟ کینگلیک هنگامی که تنها در بیابان به شوق سوئز گام بر می‌دارد با خوشنودی ستایش‌آمیزی از خودکفایی خویشتن و قدرت خویشتن یاد می‌کند: «من در این بیابان آفریقایی گام بر می‌داشتم و آنکه اختیار حیات مرا به‌دست داشت خود من بودم و لاغیر» (۱۱۸). ظاهراً برای نیل به هدف نسبتاً بیهوده‌ای مانند تفویض اختیار حیات کینگلیک به خود اوست که مشرق‌زمین در خدمت اوست.

کینگلیک هم مانند لامارتین که پیش از او به مشرق‌زمین سفر کرده بود راه آسودگی جست و هویت تفرعن‌آمیز خویشتن را با هویت کشور و ملتش در هم آمیخت. تفاوت بین او و لامارتین در آن بود که در مورد کینگلیک انگلیسی، دولت متبوع او، دولت بریتانیا، در آن زمان بیش از فرانسه در آستانهٔ مستقر شدن در بقیهٔ مشرق‌زمین بود. فلوبر به این نکته با دقت کامل توجه کرده بود:

> به‌نظر من تقریباً غیرممکن می‌نماید که انگلستان در اندک زمانی به‌صورت ارباب مصر در نیاید. آن دولت هم اکنون عدن را از نیروهای خود انباشته است. عبور از سوئز این را برای سرخپوشان[1] بسیار

---

۱. اشاره‌ای است به رنگ اونیفورم سربازان انگلیسی در آن زمان ـ مترجم

آسان خواهد ساخت که در بامداد یکی از همین روزها به قاهره برسند. خبرش دو هفته بعد به فرانسه خواهد رسید و همگان بسیار بهت زده خواهند شد! پیش‌بینی مرا به یاد آورید: به محض بروز نخستین نشانهٔ آشوب در اروپا، انگلستان مصر را تصرف خواهد کرد، روسیه بر قسطنطنیه مسلط خواهد شد، و ما، به تلافی، موجباتی فراهم خواهیم آورد که در کوهستانهای سوریه از کشتهٔ ما پشته بسازند (۱۱۹).

نظرات کینگلیک، به رغم فحوای خودستایانه و فردگرایانهٔ کلام او، یک ارادهٔ عمومی و ملی را در رابطه با مشرق‌زمین بیان می‌دارند. خودبینی او «ارباب» این ارادهٔ ملی نیست بلکه در حکم وسیله‌ای است برای بیان آن. در نوشته‌های او نشانه‌ای دیده نمی‌شود حاکی از آنکه او کوشیده است طرز فکر جدیدی در رابطه با مشرق‌زمین پدید آورد. نه دانش او برای پدید آوردن چنین چیزی کافی بود و نه شخصیت او بدان قد می‌داد. این است تفاوت بزرگ بین او و ریچارد برتون. برتون در مقام یک مسافر، ماجراجویی واقعی بود و در مقام یک محقق می‌توانست از پس هر شرق‌شناس دانشگاه دیده‌ای در اروپا بر آید. در مقام یک شخصیت چشمگیر، او کاملاً آگاه بود که لازم است مصافی درگیرد بین او و از یک طرف و معلمان اونیفورم‌پوشی که اروپا و دانش اروپایی را با اقتدار علمی و با پنهان داشتن هویت خویشتن اداره می‌کردند از طرف دیگر. هر آنچه برتون می‌نوشت نشانه‌ای از این ستیزه‌جویی در خود داشت. بیزاری علنی او از مخالفانش در کمتر جایی به اندازهٔ دیباچهٔ او بر ترجمهٔ *شبهای عربی (هزار و یک شب)* مشهود است. چنین به‌نظر می‌رسد که او به گونه‌ای کودکانه از نشان دادن این که اطلاعات او افزون بر اطلاعات یک یک محققان حرفه‌ای است لذت می‌برد، از جلب توجه به اینکه بسیار بیش از آنها به جزئیاتی در رابطه با مشرق‌زمین دست یافته است غرق شعف می‌شود، و از تکیه بر این نکته که او در مقایسه با آنها می‌تواند با هوشیاری و مهارت بیشتر و با ذهن روشن‌تر و آماده‌تری با اطلاعات مربوط به مشرق‌زمین طرف بشود خوشنودی بسیار کسب می‌کند.

همان‌طور که پیش‌تر اشاره کردم، آن دسته از آثار برتون که بر تجربهٔ شخصی او مبتنی هستند در موضع میانه‌ای قرار دارند که حد وسطی است بین آن نوع کاری که نمونه‌اش آثار لین است و آن‌گونه اثری که نمونه‌هایش آثار آن دسته از نویسندگان فرانسوی است که قبلاً تحت بررسی قرار داده‌ام. آثار شرقی او ساختاری همچون زیارتنامه دارند و در مورد اثر موسوم به *تجدید دیدار با سرزمین میدیان*[1]

---

۱. The Land of Midian Revisited، در روایات تورات «میدیان» سرزمینی است که حضرت موسی (ع) پس از آنکه از چنگ فرعون گریخت بدانجا پناه برد ـ مترجم

سخن از زیارت ثانوی مکانهایی در میان است که گاه اهمیت مذهبی دارند و گاه اهمیت سیاسی و اقتصادی. او در مقام شخصیت عمدهٔ داستانهایش در این مکانها حضور دارد. او از یک طرف در مرکز حوادث چشمگیر و حتی تخیلی قرار دارد (بدان‌گونه که در آثار نویسندگان فرانسوی دیده می‌شود). ولی از طرف دیگر، و به همان اندازه، یک راوی ذی‌صلاحیت غربی جدا از صحنه است که شرحی از جامعهٔ مشرق‌زمین و آداب و عادات آن ارائه می‌دهد (بدان‌گونه که در آثار لین دیده می‌شود). توماس اسد[1] توصیفی از او به‌دست داده است که توصیفی درست است. او می‌گوید برتون نخستین یک رشته از نویسندگان عهد ملکه ویکتوریاست که به مشرق‌زمین سفر کردند و سخت فردگرا (اندیویدوالیست) بودند. سایر نویسندگان دارای همین خصوصیت عبارت بودند از بلانت[2] و داوتی[3]. توماس اسد تحقیق خود را بر تفاوت هوش و نیز تفاوت بیان آن دسته از نویسندگان و نویسندگانی دیگر استوار ساخته است: نویسندگانی مانند آستن لئرد[4] در کتاب *کشفیاتی در ویرانه‌های نینوا و بابل*[5] (۱۸۵۱)، الیوت واربرتن[6] در کتاب مشهور او به نام هلال و صلیب[7] (۱۸۴۴)، رابرت کرزن[8] در کتاب *دیداری از صومعه‌های شامات*[9] (۱۸۴۹)، و ثکری[10] در کتاب نسبتاً سرگرم کننده‌ای با عنوان *یادداشتهایی از سفری از کورنهیل الی قاهرهٔ بزرگ*[11] (۱۸۴۵) که این یکی را توماس اسد ذکر نکرده است (۱۲۰). با این‌حال میراث برتون بسیار پیچیده‌تر از فردگرایی است، درست به همان دلیل که در آثار او نمونهٔ چشمگیری می‌بینیم از تضاد بین فردگرایی از یک طرف و احساس شدید همبستگی با اروپا (به‌ویژه بریتانیا) در مقام قدرت امپریالیستی مسلط بر مشرق‌زمین از طرف دیگر. توماس اسد به گونه‌ای که احساس خود او را نشان می‌دهد به این نکته اشاره می‌کند که برتون، به‌رغم همنشینی و همدردیش با اعراب، یک امپریالیست بود. ولی نکته‌ای که به موضوع ربط بیشتری می‌یابد آن است که برتون خود را هم همچون

---

1. Thomas Assad
2. Blunt
3. Doughty
4. Austen Layard
5. Discoveries in the Ruins of Nineveh and Babylon
6. Eliot Warburton
7. The Crescent and the Cross
8. Robert Curzon
9. Visit to the Monasteries of the Levant
10. Thackeray
11. Notes of a Journey from Cornhill to Grand Cairo

کسی می‌دید که علیه قدرت شوریده است[1] و هم در مقام عامل بالقوهٔ قدرت در مشرق‌زمین. این «چگونگی» همزیستی بین دو نقش متضاد اوست که درخور توجه است.

این مسئله سرانجام در مسئلهٔ آگاهی از مشرق‌زمین خلاصه می‌شود. از همین‌روست که شرح ما از ساختارها و نوساختارهای شرق‌شناسانه در بخش اعظم قرن نوزدهم باید با توجه به شرق‌شناسی برتون پایان پذیرد. برتون در مقام یک مسافر ماجراجو خود را چنین می‌دید که در زندگی مردم سرزمینهای مورد دیدار شریک می‌شود. او به گونه‌ای بسیار موفق‌تر از ت.ا.لارنس[2] توانست که خود مشرق‌زمینی بشود. نه تنها بی‌هیچ اشکالی به زبان عربی سخن می‌گفت بلکه می‌توانست تا قلب اسلام نفوذ کند و درحالی‌که خود را با لباس مبدل به‌صورت یک پزشک مسلمان هندی جا زده بود سفر حج را انجام دهد. با این‌حال خارق‌العاده‌ترین خصوصیت برتون به عقیدهٔ من آن بود که او با هوشیاری فراتر از حد طبیعی از این نکته آگاه بود که حیات اجتماعی بشر تا چه اندازه تحت سلطهٔ رسوم و قواعد است. تمامی اطلاعات وسیع او دربارهٔ مشرق‌زمین (که در یک یک صفحات کتابهای او منعکس است) نشان می‌دهد که او از این نکته آگاه بود که مشرق‌زمین بالاعم و اسلام بالاخص ساختارهایی هستند از برای اطلاع، رفتار، و اعتقاد. می‌دانست که شرقی بودن یا مسلمان بودن به معنای دانستن چیزهایی معین به طرقی معین است و البته اینها همه تحت تأثیر واقعیات تاریخی و جغرافیایی و چگونگی رشد یک جامعه در شرایط مختص آن جامعه قرار دارند. بدین‌گونه است که توصیفات او از سفرهایش در مشرق‌زمین بر ما مکشوف می‌سازند که او از این نکات آگاه است و درنتیجه ذهن او این توانایی را دارد که با سیری از میان آن نکات روایتی به‌دست دهد. هیچ شخصی که زبان عربی و دیانت اسلام را به اندازهٔ برتون نمی‌شناخت نمی‌توانست تا حدی که برتون به پیش رفت، به پیش رود و عملاً به یکی از زوار مکه و مدینه بدل شود. از این‌روست که آنچه ما در نثر برتون می‌یابیم در حکم تاریخچهٔ آگاهی‌ای است که راه خود را از میان یک فرهنگ بیگانه باز می‌کند و این کار را از برکت جذب موفقیت‌آمیز ساختارهای اطلاعات و ساختارهای رفتار مختص مشرق‌زمین می‌تواند انجام دهد. آزادی عمل برتون از آن‌رو حاصل شده بود که او توانسته بود خود را از قید ریشه‌های اروپایی‌اش تا بدان حد برهاند که بتواند همچون یک انسان مشرق‌زمینی زندگی کند. یک یک صحنه‌های کتاب *زیارت* نشان می‌دهند او که یک بیگانه است توانسته است در یک سرزمین غریب و ناآشنا بر موانع سر راه خود فائق آید. او از

---

۱. از همین‌روست که او هویت خود را بر هویت مشرق‌زمین تطبیق می‌داد، زیرا مشرق‌زمین را سرزمینی می‌دانست که در آنجا آدم از قید سلطهٔ اخلاقی جامعهٔ بریتانیای عهد ملکه ویکتوریا آزاد بود ـ نویسنده

۲. Thomas Edward Lawrence (معروف به «لارنس عرب») که وصفش در پانوشتهای پیشین آمده است ـ مترجم

آن‌رو توانست چنین کند که برای نیل به این هدف از جامعهٔ بیگانه‌ای که در آن به سر می‌برد اطلاعات کافی داشت.

در مورد آثار هیچ‌یک از نویسندگانی که دربارهٔ مشرق‌زمین مطالبی نوشته‌اند به اندازهٔ آثار برتون چنین حس نمی‌کنیم که کلی‌گویی دربارهٔ انسان مشرق‌زمینی[1] نتیجهٔ آن نوع آگاهی از مشرق‌زمین است که از رهگذر اقامت در مشرق‌زمین و مشاهدهٔ دست اول آن کسب شده است و نیز نتیجهٔ کوشش واقعی برای مشاهدهٔ زندگی شرقی از دیدگاه شخصی است که خود را در دریای زندگی شرقی غوطه‌ور ساخته است. با این‌حال، آنچه هیچ‌گاه از رویهٔ فوقانی نثر برتون به دور نیست مفهوم دیگری است که از آن نثر بر می‌آید. این مفهوم رسانندهٔ تأکید بر پیچیدگیهای زندگی شرقی و سلطه بر آن پیچیدگیهاست. یک یک پانوشتهای کتابهای برتون، چه در کتاب *زیارت* و چه در ترجمهٔ او از *شبهای عربی (هزار و یک شب)*، با این هدف نوشته شده‌اند که شاهدی باشند بر پیروزی او بر ساختار دانش مربوط به مشرق‌زمین که گاه ساختاری است فضاحت بار؛ و این ساختاری بود که او با خودآموزی فرایش گرفته بود. این نکته در مورد پانوشتهای کتاب *رسالهٔ پایانی*[2] هم صدق می‌کند (۱۲۲). باید توجه کرد که حتی در نثر برتون مشرق‌زمین هیچ‌گاه مستقیماً بر ما «عرضه داشته نمی‌شود». همهٔ مطالب مربوط به مشرق‌زمین از طریق واسطگی دانشورانه (و غالباً با عبارات بی‌پرده‌ای در رابطه با مسائل احساسی و جنسی) در پیش چشمان ما قرار داده می‌شود. این‌گونه روش کراراً این نکته را به خاطر ما می‌آورد که برتون چگونه بر زندگی شرقی خود مسلط شده بود تا آثار خود را بدان‌گونه که می‌خواست بر ما عرضه بدارد. این واقعیت است که آگاهی برتون را به موضع سرآوری عالیه بر مشرق‌زمین ارتقاء می‌دهد (و در مورد کتاب *زیارت* این نکته مسلماً در حکم یک واقعیت است). در این موضع است که فردگرایی برتون خواه ناخواه با ندای امپراتوری روبه‌رو می‌شود و درواقع با آن در هم می‌آمیزد. و این «ندای امپراتوری» مجموعه‌ای است از قواعد و رسوم و به‌علاوه عاداتی چند که بر مبنای دانش‌شناسی استوارند. بنابراین هنگامی که برتون در کتاب *زیارت* به ما می‌گوید که «مصر گنجینه‌ای است که باید بدان دست یافت» و «مصر وسوسه‌انگیزترین گوهری است که شرق پیش چشمان مشتاق اروپا قرار داده است و گوهری است که حتی از منطقهٔ شاخ آفریقا تابناک‌تر است» (۱۲۳)، باید دریابیم که چگونه ندای کسی که بیش از هرکس

---

۱. من‌باب مثال، در صفحات مربوط به مفهوم کلمهٔ «کیف» از دیدگاه اعراب یا در این‌باره که چه نوع آموزش و پرورشی مناسب حال ذهن شرقی است به این‌گونه کلی‌گویی بر می‌خوریم. مطالب این صفحات به‌وضوح برای رد نکات ساده‌لوحانه‌ای نوشته شده‌اند که «مکالی» (Macaulay) بیان داشته است (۱۲۱) ـ نویسنده

2. Terminal Essay

دیگری با تکیه بر باطن و درون خویشتن از مشرق‌زمین آگاهی دارد با ندای بلندپروازی اروپایی و آرزوی سلطه بر مشرق‌زمین در هم می‌آمیزد و آن‌را تغذیه می‌کند.

تلفیق دو آوای برتون و پدید آمدن صدای واحدی از آن میان پیش درآمد کارهای کسانی بود که وجودشان ترکیبی بود از شرق‌شناس و عامل امپریالیسم، یعنی کسانی از قبیل لارنس، ادوارد هنری پالمر، هوگارث، گرترود بل، رونالد استورز، سنت جان فیلبی و ویلیام گیفورد پالگریو[1]. اینها فقط چند نمونهٔ انگلیسی هستند. هدف دوجانبهٔ کارهای برتون آن بود که از اقامت خود به مقاصد علمی بهره‌برداری کند و در عین‌حال فردگرایی خود و هویت فردی خود را به آسانی قربانی آن هدف نکند. جزء دوم این هدف ناگزیر او را به سوی تسلیم شدن به جزء اول سوق می‌داد زیرا، همان‌گونه که بیش از پیش روشن خواهیم ساخت، او یک اروپایی بود و نیل به آن‌گونه دانشی که او فراهم آورده بود تنها برای یک اروپایی میسر بود (با خودآگاهی اروپایی در رابطه با جامعه به مثابهٔ مجموعه‌ای از قواعد و شیوه‌های زندگی). به دیگر سخن، برای اروپایی بودن در مشرق‌زمین (برای اروپایی مطلع بودن در مشرق‌زمین) شخص می‌بایستی مشرق‌زمین را به مثابهٔ سرزمینی می‌دید که تحت حاکمیت اروپا بود. ازاین‌رو، شرق‌شناسی (که عبارت است از ساختار دانش اروپایی یا غربی در رابطه با مشرق‌زمین) با سلطهٔ اروپا بر مشرق‌زمین مترادف می‌شد. این سلطه بود که حتی حالات غیر عادی زندگی شخصی برتون را عملاً بلااثر می‌ساخت.

برتون در امر رویایی با دانش رسمی اروپایی در رابطه با مشرق‌زمین تا آنجا که امکان‌پذیر بود بر آگاهی شخصی، واقعی، همدردانه، و بشری خود از مشرق‌زمین متکی شد. در تاریخچهٔ کوششهایی که در قرن نوزدهم به منظور احیاء و نوسازی و بازیابی همهٔ اجزاء دانش و زندگی صورت می‌پذیرفت، شرق‌شناسی (مانند سایر رشته‌های علمی ملهم از رمانتیسم) سهم عمده‌ای داشت. علت تا حدی در این واقعیت نهفته بود که این رشته تا حدی ریشه در نگرشهای ملهم از رمانتیسم داشت، بر آنچه به قول

---

1. T.E.Lawrence, Edward Henry Palmer, D.G. Hogarth, Gertrude Bell, Ronald Storrs, St.John Philby, William Gifford Palgrave

از میان کسانی که نامهایشان در این زنجیره آمده است دو نفر حائز اهمیت و درخور توجهند: یکی «لارنس» است که در پانوشتهای پیشین شرحی از او آورده‌ایم. دیگری خانم «گرترود بل» است که در دورهٔ اوج نفوذ استعماری بریتانیا در خاورمیانه از کارگزاران سیاست استعماری بریتانیا به‌ویژه در عراق بود و در تشکیل آن کشور در دنبال جنگ جهانی اول نقش قابل ملاحظه‌ای ایفا کرد. وی در عین‌حال اهل تحقیق بود و پارسی‌دان و عربی‌دانی نسبتاً برجسته به‌شمار می‌رفت. یکی از آثارش ترجمهٔ غزلیات حافظ به انگلیسی است. گرترود بل که در سال ۱۸۶۸ در انگلستان زاده شده بود در سال ۱۹۲۶ در بغداد درگذشت و در همانجا مدفون است ـ مترجم

فلوبر در حکم مدرسهٔ منضبطی برای کسب دانش بود. ولی علت به‌علاوه آن بود که شرق‌شناسی شخصیت حتی برجسته‌ترین افرادش (از قبیل برتون) را نزول رتبه داد و به آنان نقشی محول کرد در حد «نسخه‌بردار» یا «میرزا بنویس» امپراتوری. مشرق‌زمین از صورت یک مکان به درآمد و به قلمرویی بدل شد از برای سلطهٔ علمی بالفعل و سلطهٔ استعماری بالقوه. نقش شرق‌شناسان اولیه، مانند رنان و ساسی و لین، آن بود که برای تحقیق خودشان و برای مشرق‌زمین یک برنامهٔ اجرایی یا یک «میزانسن» پدید آورند. شرق‌شناسان بعدی (چه پژوهشگر چه خیالپرور) بر آن صحنه کاملاً مسلط شدند. و باز هم بعد از آنها، هنگامی که صحنه نیازمند مدیریت بود، روشن شد که مؤسسات و دولتها بهتر از اشخاص منفرد از عهدهٔ مدیریت بر می‌آیند. این است میراث شرق‌شناسی قرن نوزدهم که وارثش [شرق‌شناسی] قرن بیستم است. اکنون باید با حداکثر دقت ممکن شرق‌شناسی قرن بیستم را بررسی کنیم که آغازگاهش روند اشغال مشرق‌زمین توسط جهان غرب از دههٔ ۱۸۸۰ میلادی به بعد بود و ببینیم که شرق‌شناسی قرن بیستم چگونه آزادی و دانش را تحت سلطه و اداره گرفت. سخن کوتاه، اکنون باید این را بررسی کنیم که چگونه شرق‌شناسی کاملاً به‌صورتی درآورده شد که در حکم رونوشتهای مکرر خودش باشد.

بخش سوم: شرق‌شناسی در عصر حاضر

«آنها را می‌شد در حالی دید که بتهایشان را که به کودکان درشت هیکل مفلوج شباهت داشتند در بغل گرفته بودند[1].»

گوستاو فلوبر، وسوسهٔ آنتوان قدیس

«فتح کرهٔ زمین، که بیشتر به معنای به در آوردن زمین از دست کسانی است که رنگ چهره‌هایشان دیگرگونه است یا بینیهایشان اندکی پهن‌تر از بینیهای ماست، هنگامی که بیش از حد بر آن بنگریم زیبا جلوه نخواهد کرد. آنچه موجهش می‌سازد صرفاً اندیشیدن دربارهٔ آن است. منظور اندیشه‌ای است که در پس آن است: نه تظاهر به احساسات، بلکه فقط یک اندیشه؛ و یک اعتقاد غیرخودخواهانه به آن اندیشه ـ چیزی که می‌توانید بر پایش دارید، در برابرش کرنش کنید، و قربانی‌ای نثارش کنید...»

یوزف کنراد، *قلب ظلمت*

---

1. *On les apercevait tenant leurs idoles entre leurs bras comme des grands enfants paralytiques.*

I

شرق‌شناسی پنهان و شرق‌شناسی آشکار

در بخش اول کوشیدم دامنهٔ اندیشه و دامنهٔ عملی را روشن سازم که مشمول عبارت «شرق‌شناسی» می‌شوند و اشاره به تجربه‌های بریتانیا و فرانسه را، به مثابهٔ دو قدرت برتر، در خاورنزدیک و در رابطه با خاورنزدیک و اسلام و اعراب وسیلهٔ این کار قرار دهم. من در این تجربیات به رابطهٔ غنی و نزدیک و صمیمانه‌ای پی بردم بین غرب و شرق (شاید حتی نزدیک‌ترین و صمیمانه‌ترین روابط). این تجربیات جزئی از روابط بسیار وسیع‌تر غرب یا اروپا با مشرق‌زمین بودند. ولی آنچه ظاهراً بیش از هر چیز دیگری بر شرق‌شناسی اثر گذارد احساس نسبتاً ثابت و بلاتغییر غربیان بود مبنی بر رویارویی و تضاد با شرق. به چند عامل توجه کنیم: فکر وجود خط فاصلی بین شرق و غرب، درجات یا مراتب مختلف زیردست بودن یا قدرتمند بودن، دامنهٔ کارهایی که [در رابطه با مشرق‌زمین][1] انجام شده بود، و انواع خصوصیاتی که به مشرق‌زمین نسبت داده می‌شد. این چند عامل از تمایلی نسبت به وجود واقعی یا تخیلی خط فاصلی بین شرق و غرب حکایت دارند که گویی قرنها برقرار بوده است. در بخش دوم، دامنهٔ توجه من بسیار محدودتر شد. در آن بخش توجه و علاقهٔ من معطوف بود به نخستین مراحل پدیده‌ای که من آن‌را «شرق‌شناسی نوین» می‌نامم. شرق‌شناسی نوین در نیمهٔ دوم قرن هیجدهم و اوائل قرن نوزدهم آغاز شد. از آنجا که مایل نبودم که تحقیق من به‌صورت مروری تاریخی بر مطالعات شرقی در غرب عصر نوین در آید، در عوض به شرحی از پیدایش و گسترش شرق‌شناسی و نهادهای شرق‌شناسی روی آوردم،

---

۱. عبارت درون کروشه از مترجم است ـ مترجم

بدان‌گونه که در پیش‌زمینه‌ای از تاریخ اندیشه و فرهنگ و سیاست تا حدود سالهای ۱۸۷۰ یا ۱۸۸۰ پدید آمدند. از آنجا که توجه و علاقهٔ من به شرق‌شناسی در آن مراحل شامل حال انواع متعددی از نویسندگان مبتکر و پژوهشگران می‌شد، به هیچ‌وجه نمی‌توانم مدعی باشم که چیزی عرضه داشته‌ام مگر تصویری از انواع معمول ساختارهای تشکیل دهندهٔ آن مبحث (و گرایشهای ایدئولوژیک آن ساختارها)، رابطهٔ آن مبحث با سایر مباحث، و کارهای بعضی از ذی‌نفوذترین پژوهشگران آن مبحث. فرضهای اولیهٔ من در رابطه با انجام این کار عبارت بوده‌اند (و کماکان هستند) از اینکه رشته‌های تدریس و تحقیق و همچنین آثار حتی غیرعادی‌ترین هنرمندان توسط جامعه محدود می‌شوند و جامعه بر آنها اثر می‌گذارد و اینها به همان سیاق تحت تأثیر سنتها، شرایط مادی جهان، و نفوذ ثبات بخش نهادهایی مانند مدارس، کتابخانه‌ها، و دولتها قرار می‌گیرند. یکی دیگر از فرضهای اولیه آن است که نه آثار محققانه هیچ‌گاه «آزاد» هستند و نه آثار خیال‌پرورانه و این آثار در مورد تصویرپردازیها و فرضیات و مقاصد محدودیتهایی دارند. و سرانجام فرض آن است که پیشرفتهایی که توسط علمی از قبیل «علم» شرق‌شناسی در شکل آکادمیک آن صورت می‌پذیرند به آن اندازه که ما غالباً مایلیم تصور کنیم واقعیت ندارند. سخن کوتاه، در تحقیقی که تا این زمان صورت داده‌ام، کوشیده‌ام که «اقتصاد»ی که شرق‌شناسی را به‌صورت یک مبحث به هم پیوسته در می‌آورد شرح دهم[1]، حتی با قائل شدن فرجه‌ای برای این نکته که عبارت «مشرق‌زمین» (به مثابهٔ یک فکر، یک مفهوم، یا یک تصویر) در جهان غرب دارای بازتابی است معتنابه و جالب توجه.

من متوجه این نکته هستم که فرضیاتی از این‌گونه مخالفتهایی هم بر می‌انگیزند. بیشتر ما به‌طورکلی چنین فرض می‌کنیم که امر دانش‌اندوزی و تحقیق همواره به پیش می‌رود. ما چنین حس می‌کنیم که با گذشت زمان و با انباشته شدن اطلاعات بیشتر، روشها بهبود می‌یابند و نسلهای بعدی دانش‌پژوهان کارهای نسلهای پیشین را بهبود می‌بخشند. به‌علاوه ما به نوعی «اسطورهٔ آفرینش» معتقد یا علاقه‌مندیم که به موجب آن چنین تصور می‌رود که نبوغ هنری، استعداد مبتکرانه، یا ذکاوت متعالی می‌تواند جهشی به آن سوی مرزهای زمان و مکان خودش صورت دهد تا اثر جدیدی را بر جهان عرضه بدارد. نابخردانه خواهد بود اگر منکر آن شویم که چنین اندیشه‌هایی تا حدی بیانگر واقعیت هستند. مع‌هذا، باید توجه کرد که امکاناتی که در چهارچوب فرهنگ زمان برای یک ذهن متعالی و مبتکر موجود

---

۱. مترجم کلام نویسنده را تغییر نمی‌تواند بدهد ولی تعبیر می‌تواند بکند. در این مقال، منظور نویسنده از «اقتصاد» ظاهراً محدود ساختن مفاهیمی است که در پس ماهیت یک مبحث (در این مورد شرق‌شناسی) نهفته است و به‌دست دادن چهارچوبی که بتواند دامنهٔ آن مبحث را با حداقل حاشیه‌روی و حداقل ورود به جزئیات بیان دارد ـ مترجم

است هیچ‌گاه نامحدود نیست، به همان سیاق که این هم نکته‌ای است واقعی که یک شخص دارای هوش و استعداد متعالی برای کارهایی که پیشینیان انجام داده‌اند و برای آنچه مبحث مربوطه از قبل در خود دارد احترام بسیار قائل می‌شود. کار پیشینیان، حیات نهادینهٔ یک عرصهٔ تحقیق، و طبیعت جمعی هرگونه کار عالمانه، پدیده‌هایی هستند که اثرات کار یک محقق را کاهش می‌دهند (تازه در این مورد یک عامل دیگر را از قلم انداخته‌ایم، یعنی عامل شرایط اقتصادی و اجتماعی را). مبحثی از قبیل شرق‌شناسی دارای هویتی است که به تدریج کسب شده است و به گروه خاصی تعلق دارد. این هویت به‌ویژه با توجه به این نکته هویتی نیرومند است که این مبحث با این چیزها یا پدیده‌ها در ارتباط است: دانش‌اندوزی سنتی (ادبیات لاتین و یونانی باستان، تورات و انجیل، زبان‌شناسی)، نهادهای عمومی (دولتها، شرکتهای تجاری، انجمنهای جغرافیایی، دانشگاهها)، و آثار مکتوب مربوط به مباحث خاص (راهنماهای سفر، کتابهای مربوط به کندوکاو جغرافیایی، مطالب فانتزی، توصیفات غریب و اعجاب‌آور). نتیجهٔ شرق‌شناسی آن بوده است که نوعی توافق کلی پدید آید. منظور آن است که بعضی چیزها، بعضی از انواع بیانات، و بعضی از انواع کارها از دیدگاه شرق‌شناسان درست جلوه کرده است. شرق‌شناسان کارها و تحقیقاتشان را بر آن مبانی استوار ساخته‌اند و آن مبانی به نوبهٔ خود سخت بر نویسندگان و پژوهشگران اثر گذارده‌اند. بنابراین بر شرق‌شناسی می‌توان چنین نگریست: شرق‌شناسی شیوه‌ای است تنظیم شده (و شرقی گردانیده شده) از برای نوشتن و نگرش و مطالعه. این شیوه تحت سلطهٔ جانبگیریهای ایدئولوژیک و اصول مسلط و چشم‌اندازهایی است که به ظاهر مناسب حال مشرق‌زمین هستند. مشرق‌زمین به طریقه‌هایی نه چندان مرئی و واضح تحت تدریس و تحقیق و مدیریت قرار می‌گیرد و درباره‌اش اظهار نظر می‌شود.

بنابراین مشرق‌زمینی که در شرق‌شناسی جلوه‌گر می‌شود عبارت است از ساختاری از شیوهٔ عرضه داشتن مشرق‌زمین که اصول حاکم بر آن عبارتند از نیروهایی که مشرق‌زمین را به حیطهٔ دانش‌اندوزی غربی، آگاهی غربی، و (در مراحل بعدی) سلطهٔ امپریالیستی مغرب‌زمین وارد ساختند. اگر این تعریف بیش از حد سیاسی به‌نظر می‌رسد، علت صرفاً آن است که به عقیدهٔ من خود شرق‌شناسی محصول بعضی از نیروها و فعالیتهای سیاسی بود. شرق‌شناسی مکتبی از تعابیر است که مادهٔ خامش بر سبیل اتفاق عبارت است از مشرق‌زمین، تمدنهای آن، مکانهای آن، و مردمان آن. کشفیات عینی آن (یعنی حاصل کار محققان بی‌شماری که توان و روان خویشتن را وقف شرق‌شناسی کردند، دست به ویرایش و ترجمهٔ آثار مکتوب زدند، قواعد دستوری زبانهای شرقی را تدوین کردند، واژه‌نامه نوشتند، دورانهای مرده و فراموش شده را از نو ساختند، و ساختاری از برای دانش‌اندوزی پدید آوردند که صحت آن و کارایی آن با یک دید مثبت می‌توانست امکان‌پذیر باشد)، همواره تحت تأثیر این واقعیت قرار داشته‌اند (و هنوز هم قرار دارند) که واقعیتهای آن کشفیات (مانند همهٔ واقعیتهایی که وسیلهٔ عرضه و تحویلشان زبان است) در

زبان تجلی می‌یابند. و چنان‌که «نیچه» می‌گوید، واقعیت زبان چیست مگر:

... سپاه سیاری از انواع استعاره، کنایه، و تشبیه به انسان[1]... سخن کوتاه، مجموعهٔ روابط بشری که به زیور شعر و معانی و بیان آراسته شده است، از همان طریق غنای بیشتر و کاربرد گسترده‌تر یافته است، و در دنبال کاربرد درازمدت به نهادی بدل شده است که سترگ و دارای پشتوانهٔ معتبر علمی است و برای خلق معینی الزام‌آور است. حقیقت خواب و خیالی بیش نیست، خواب و خیالی که فراموش کرده‌ایم که همان خواب و خیال است و لاغیر (۱).

شاید اندیشه‌ای از گونهٔ اندیشهٔ نیچه در نظر ما بیش از حد «نیستی‌گرایانه» (نیهیلیستی) جلوه کند. ولی این اندیشه لااقل این حسن را دارد که توجه ما را به این واقعیت جلب می‌کند که «مشرق‌زمین» به مثابهٔ چیزی که در ذهنیت غربی نقش بسته بود [صرفاً] عبارتی بود که بعدها انواع وسیعی از معانی و شمار کلانی از مفاهیم فرعی بدان تعلق گرفت و این معانی و مفاهیم الزاماً به مشرق‌زمین واقعی اشاره نداشتند، بلکه به عرصه‌ای و به مبحثی مربوط می‌شدند که این عبارت را احاطه کرده بود.

از این‌رو شرق‌شناسی صرفاً نظریهٔ مشخصی دربارهٔ مشرق‌زمین در جهان غرب و در مراحل مختلف زمانی نیست، بلکه یک سنت ذی‌نفوذ آکادمیک است (و در مواردی چنین است که ما به یک کارشناس آکادمیک که شرق‌شناس خوانده می‌شود اشاره می‌کنیم). شرق‌شناسی به‌علاوه یک عرصهٔ طرف توجه و علاقه است که مشخصاتش را این افراد یا نهادها تعریف می‌کنند: سیاحان، شرکتهای تجاری، دولتها، لشکرکشیها، خوانندگان کتابها و داستانهای بیان دارندهٔ ماجراهای غریب و جالب توجه، دانشمندان علوم طبیعی، و زائران. برای این دسته از اشخاص یا نهادها، مشرق‌زمین عبارت است از نوع خاصی از دانش مربوط به مکانها و ملتها و تمدنهای مشخص. ریشهٔ این پدیده را باید در این واقعیت جست که سبکهای گفتاری و نوشتاری بسیار در مورد مشرق‌زمین پدید آمدند و این سبکها یا شیوه‌ها در رابطه با نگرش اروپا بر مشرق‌زمین سخت ریشه گرفتند. در لایهٔ زیرین این سبکها یا شیوه‌های نگرش، نظریه‌ای در رابطه با مشرق‌زمین نهفته بود و این نظریه از رهگذر تجربیات بسیاری از اروپاییان پدیده

---

۱ مترجم «تشبیه به انسان» را در برابر «آنتروپومورفیسم» (anthropomorphisme) به کار برده است که مفهومش عبارت است از قائل شدن شکل و خصوصیات انسانی برای خداوند یا اشیاء یا موجودات زنده. مترجم اصطلاح کوتاه‌تر «بشردیسی» را پیشنهاد می‌کند، ولی مطمئن نیست که این اصطلاحی گویا و مناسب باشد و امیدوار است که دیگران ترکیب بهتری وضع کنند که هم گویا باشد و هم آشنا. مترجم «بشرگرایی» را در این مورد مناسب نمی‌داند زیرا آن‌را قبلاً در برابر «اومانیسم» به کار برده است ـ مترجم

آمده بود، تجربیاتی که تماماً بر جنبه‌های اساسی مشرق‌زمین متمرکز می‌شد، از قبیل صفات و خصال شرقی، استبداد شرقی، احساسات شرقی، و امثال آنها. برای هر اروپایی‌ای که در قرن نوزدهم می‌زیست (به عقیدهٔ من بلا استثناء)، شرق‌شناسی عبارت بود از یک چنین مجموعه‌ای از واقعیات و حقایق (و البته در اینجا منظورمان از حقیقت و واقعیت همان چیزی است که نیچه بدان اشاره می‌کند). بنابراین درست خواهد بود اگر بگوییم که یک یک اروپاییان در رابطه با آنچه می‌توانستند دربارهٔ مشرق‌زمین بگویند نژادپرست و امپریالیست بودند و تقریباً همگی قومیت خود را در مرکز بشریت قرار می‌دادند. چنانچه به یک نکته توجه کنیم «زهر» این برچسبها تا اندازه‌ای گرفته خواهد شد، یعنی به این نکته که جوامع بشری، یا لااقل جوامع دارای فرهنگ پیشرفته‌تر، در کمتر موردی در برخورد با فرهنگهای «دیگر» چیزی جز امپریالیسم و نژادپرستی و «قوم خود در مرکز بینی» بر افراد بشر ارزانی داشته‌اند. در هر حال، از این‌رو بود که شرق‌شناسی به فشارهای کلّی فرهنگی یاری رساند و متقابلاً از یاری همان عوامل بهره‌مند شد. اثر این فشارهای فرهنگی معمولاً آن بود که احساس تفاوت بین اروپا و آسیا را بیش از پیش انعطاف ناپذیر سازد. عقیدهٔ من آن است که شرق‌شناسی اساساً یک نظریهٔ سیاسی است که بر مشرق‌زمین تحمیل شده است، زیرا مشرق‌زمین ضعیف‌تر از جهان غرب بود و جهان غرب متفاوت بودن مشرق‌زمین را با ضعف آن در هم آمیخت.

این نظریه را من در اوائل بخش اول مطرح کردم و تقریباً همهٔ مطالبی که در صفحات مترتب بر آن آمده است تا اندازه‌ای با این هدف آورده شده است که همین نظریه تأیید گردد. صرف وجود یک «عرصه» یا یک «مبحث» از گونهٔ شرق‌شناسی (که در خود مشرق‌زمین هیچ معادلی ندارد) بیانگر تفاوت نیروی شرق و غرب است. مقادیر کلانی از نوشتار در رابطه با مشرق‌زمین موجود است و البته وجود اینها نشان دهندهٔ تعاملی و رابطهٔ متقابلی بین شرق و غرب است که عظمتش و دامنه‌اش بس وسیع و هوش‌رباست. ولی شاخص واقعی قدرت جهان غرب آن است که به هیچ‌وجه نمی‌توان حرکت غربیان به سوی شرق را (از پایان قرن هیجدهم به بعد) با حرکت شرقیان به سوی غرب مقایسه کرد. اگر این واقعیت را به کنار نهیم که سپاهیان، دیپلماتها، بازرگانان، و اعضاء هیئتهای علمی و باستان‌شناختی جهان غرب همواره به سوی شرق روان بودند، باز هم شمار مسافرانی که از سرزمینهای اسلامی جهان شرق رهسپار اروپا شدند در فاصلهٔ سالهای ۱۸۰۰ و ۱۹۰۰ در مقایسه با مسافران جهت مخالف، بس ناچیز بود[۲]. به‌علاوه مسافرانی که از شرق به غرب می‌آمدند بدین منظور چنین می‌کردند که از یک فرهنگ برجسته چیز بیاموزند و در برابرش مات و مبهوت شوند[۱]. هدفهای مسافران غربی در مشرق‌زمین،

---

۱. درست است. ولی بدنیست اگر به این نکته هم توجه شود که در اعصار کهن‌تر قضیه برعکس بود (به‌عنوان مثال: مارکوپولو). در هر دوره‌ای، تمدن برتر اعجاب و ستایش تمدن پایین‌تر را بر می‌انگیخته است ـ مترجم

چنان‌که پیش‌تر دیده‌ایم، دیگرگونه بود. به‌علاوه، چنین تخمین زده شده است که در فاصلهٔ سالهای ۱۸۰۰ و ۱۹۵۰ در حدود شصت هزار کتاب مربوط به خاورنزدیک [در جهان غرب] نوشته شد. شمار کتابهایی که در مشرق‌زمین دربارهٔ جهان غرب نوشته شده است به هیچ‌وجه قابل مقایسه با این رقم نیست[1]. شرق‌شناسی به مثابهٔ یک دستگاه فرهنگی تماماً عبارت است از تجاوز، فعالیت، قضاوت، یافتن واقعیات مطابق میل خویشتن، و کسب دانش. مشرق‌زمین از برای جهان غرب موجود بود، یا لااقل از دیدگاه شرق‌شناسان بی‌شمار چنین بود. برخورد آنان با پدیده‌ای که درباره‌اش مطالعه و تحقیق می‌کردند یا پدرانه بود یا صریحاً سرورانه، البته مگر در مواردی که شرق‌شناسان عبارت بودند از عتیقه جویان یا تاریخ‌کاوان ـ که در آن صورت مشرق‌زمین عهد باستان اعتبار و افتخاری بر آن شرق‌شناسان ارزانی می‌داشت نه بر مشرق‌زمین عصر نوین با حال و روزگار اسفناکش. و از اینها گذشته، برای افزایش قدر و منزلت کارهای محققان غربی بنگاهها و نهادهای بسیار موجود بود که برایشان نمونهٔ متقابلی در جامعهٔ شرقی نمی‌توان یافت.

این‌چنین عدم توازنی بین شرق و غرب به‌وضوح از نتایج الگوهای متغیر تاریخی است. اسلام در عصر اعتلاء سیاسی و نظامی‌اش از قرن هشتم الی قرن شانزدهم میلادی هم بر شرق سیطره داشت و هم بر غرب. سپس کانون قدرت به سوی غرب تغییر مکان داد و اکنون که در قرن بیستم هستیم چنین به‌نظر می‌رسد که دیگربار به سوی شرق در حال تغییرمکان یافتن است. شرحی که در فصل دوم از شرق‌شناسی در قرن نوزدهم به‌دست دادم در نقطه‌ای از نیمهٔ دوم آن قرن متوقف شد که مرحله‌ای بود حائز اهمیت بسیار. در این مرحله بود که جنبه‌هایی از شرق‌شناسی که تجریدی یا بدنگرانه یا موجب اتلاف وقت بود در آستانهٔ کسب معنای جدیدی قرار گرفت که عبارت بود از یک مأموریت جهانی در خدمت سیاست رسمی استعماری. آن طرح در آن زمان به‌خصوص است که اکنون می‌خواهم تشریح و توصیفش کنم،

---

۱. کوتاهی از کیست؟ آیا کسی راه بر ما بست و چنین حکم کرد که حق نداریم دربارهٔ جهان غرب تحقیق کنیم و کتاب بنویسیم؟ از درون مشرق‌زمین که بگذریم، هم‌اکنون در دانشگاههای اروپا و آمریکا صدها استاد و محقق شرقی (از جمله ایرانی) به تدریس و تحقیق مشغولند. ولی حتی بیشتر اینها هم مایل بوده‌اند دربارهٔ مسائل مشرق‌زمین تحقیق کنند و کتاب بنویسند. مترجم می‌تواند من‌باب نمونه از دوست دانشمند خودش یعنی محمدعلی کاتوزیان نام ببرد که بسی دانشجوی انگلیسی زیر دستش آموزش یافته‌اند و آثار تحقیقی ارزنده‌اش (از جمله دربارهٔ دورهٔ نخست وزیری دکتر محمد مصدق) به فارسی هم ترجمه شده‌اند (گرچه کتابهایی درباب مسائل اقتصادی و سیاسی جهان غرب هم تألیف کرده است، بیشتر آثار سیاسی و اقتصادیش به ایران ربط می‌یابد). شاید این ایراد بر استادان و محققان شرقی (از جمله ایرانی) مقیم فرنگ وارد باشد که چرا توجه بیشتری به مسائل جهان غرب که با آن آشنایی کامل دارند مبذول نمی‌دارند. منطقی خواهد بود اگر همچون نویسنده از اینکه محققان شرقی به حد کافی به جهان غرب بذل توجه نمی‌کنند در رنج باشیم. اما غریب خواهد بود اگر همچون نویسنده طوری صحبت کنیم که گویی گناه این قصور را هم باید به گردن غرب بیندازیم و از خودمان سلب مسئولیت کنیم ـ مترجم

به‌ویژه با توجه به اینکه چنین توصیفی زمینه‌ها و سابقه‌های مهمی در رابطه با بحران شرق‌شناسی در قرن بیستم و ظهور مجدد قدرت سیاسی و فرهنگی در جهان شرق در پیش چشمان ما قرار خواهد داد.

در موارد متعددی به رابطه‌ای اشاره کرده‌ام بین شرق‌شناسی به مثابهٔ مجموعه‌ای از اندیشه‌ها و اعتقادات و الگوهای فکری و دانش‌اندوزی دربارهٔ شرق از یک طرف و سایر مکاتب فکری موجود در فرهنگ جامعه از طرف دیگر. اکنون می‌خواهم به این نکته بذل توجه کنم که یکی از تحولات مهم شرق‌شناسی قرن نوزدهم آن بود که اندیشه‌های اساسی دربارهٔ مشرق‌زمین (احساسات مردم آن، گرایش آن به استبداد، ذهنیت غیر عادی یا منحرف آن، عادت آن به فقدان دقت، عقب‌ماندگی آن) به نحوی «تقطیر» شد و چکیده یا عصارهٔ آن به‌صورت مجموعه‌ای جداگانه و به هم پیوسته عرضه گشت که کسی صحت آن‌را زیر سؤال نمی‌برد. از این جهت بود که هنگامی که نویسنده‌ای کلمهٔ «شرقی» را به کار می‌برد، همین نکته کافی بود که خواننده مجموعهٔ خاصی از اطلاعات مربوط به مشرق‌زمین را در ذهن مجسم کند. چنین به‌نظر می‌رسید که این اطلاعات دارای واقعیت عینی است و از دیدگاه اخلاقی خنثی است. همچنین این‌طور به‌نظر می‌رسید که این اطلاعات بر مبنای دانش‌شناسی دارای مقام و منزلتی است همپایهٔ وقایع‌نگاری تاریخی یا مکان‌یابی جغرافیایی[1]. بنابراین ممکن نبود که دانش مربوط به مشرق‌زمین در اساسی‌ترین شکل آن از رهگذر کشفیات هیچ‌کس نقض گردد و از طرف دیگر به‌نظر نمی‌رسد که این دانش هیچ‌گاه به گونه‌ای کامل تحت ارزیابی مجدد قرار گرفته باشد. در عوض، کارهای نویسندگان مبتکر و محققان مختلف قرن نوزدهم، این مجموعهٔ اساسی دانش را روشن‌تر و مشروح‌تر و وسیع‌تر می‌ساخت و به‌علاوه آن‌را از «غرب‌شناسی» مشخص‌تر و متمایزتر می‌کرد. بااین‌حال، اندیشه‌های شرق‌شناسانه می‌توانستند به فرضیه‌های کلی فلسفی (مانند فرضیه‌های مربوط به تاریخ بشر و تاریخ تمدن) دست اتحاد بدهند و فرضیه‌های جهانی را اشاعه بدهند (اصطلاح «فرضیه‌های جهانی» را بعضی از فلاسفه به کار برده‌اند). کسانی که حرفه‌شان به افزودن بر حجم دانش مربوط به مشرق‌زمین مربوط می‌شد شایق بودند که به طرق مختلفی چگونگی تکوین اندیشه‌هایشان، کارهای محققانه‌شان، و نگرشهای عمیق مربوط به عصر خودشان را در لفاف هاله‌ای از واژگان و عباراتی عرضه بدارند که اعتبار فرهنگیشان مأخوذ از سایر علوم و سایر ساختارهای فکری باشد.

تمایزی که من در اینجا قائل می‌شوم درواقع تمایزی است بین یک مثبت‌گرایی تقریباً ناخودآگاه (و

---

۱. مترجم به خود اجازه نمی‌دهد که در کلام نویسنده دست ببرد، ولی مایل است در این پانوشت همین جمله را با بیانی ساده‌تر (و درعین‌حال مفهوم‌تر) عرضه بدارد: «همچنین این‌طور به‌نظر می‌رسید که این اطلاعات به همان اندازه دارای وزن و اعتبار علمی هستند که وقایع‌نگاری تاریخی یا مکان‌یابی جغرافیایی» ـ مترجم.

مسلماً ناملموس) از یک طرف و نظرات گوناگونی که دربارهٔ جامعه، ادبیات، زبانها، تاریخ، جامعه‌شناسی، و سایر جنبه‌های مشرق‌زمین بیان شده است از طرف دیگر. من اولی را «شرق‌شناسی پنهان» می‌نامم و دومی را «شرق‌شناسی آشکار». هرگونه تغییری که در دانش مربوط به مشرق‌زمین پدید می‌آید تقریباً فقط در حیطهٔ شرق‌شناسی آشکار پدید می‌آید. اتفاق‌نظر و ثبات و دوام‌پذیری شرق‌شناسی پنهان کم‌وبیش ثابت و بلاتغییر است. در مورد آن دسته از نویسندگان قرن نوزدهم که من کارهایشان را در فصل دوم مورد تجزیه و تحلیل قرار دادم باید گفت که تفاوتهای بین اندیشه‌های آنان درخصوص مشرق‌زمین را می‌توان تفاوتهایی آشکار دانست، صرفاً در زمینه‌هایی مانند شکل اثر و سبک شخصی نویسنده (و فقط به‌ندرت در محتوای آثار). یک یک آنان جدا بودن مشرق‌زمین [از جهان غرب] را [همچون اصلی مسلم] به حال خود گذاشتند؛ و این نکته شامل حال همهٔ این پدیده‌های مربوط به مشرق‌زمین می‌شد: غیرعادی بودن آن، عقب‌ماندگی آن، بی‌اعتنایی آن [نسبت به سرنوشت] در خاموشی و سکوت، سهل‌الوصول بودن یا رخنه‌پذیر بودن آن، و اثرپذیری ناشی از رخوت آن[1]. به این علت است که یک یک نویسندگانی که دربارهٔ مشرق‌زمین مطالبی نوشته‌اند مشرق‌زمین را همچون مکانی دیده‌اند که نیازمند توجه جهان غرب است و همچنین نیازمند آن است که غرب در آنجا دست به بازسازی و حتی بازیابی بزند[2]. مشرق‌زمین همچون مکانی موجود بود که از روند عمدهٔ پیشرفت اروپا در دانش و هنر و بازرگانی منزوی و برکنار بود. از این‌رو بود که هر صفت خوب یا بدی که به مشرق‌زمین نسبت داده می‌شد ظاهراً تابعی بود یا نتیجه‌ای بود از این یا آن توجه یا علاقهٔ بسیار تخصصی غربی نسبت به مشرق‌زمین. از دههٔ ۱۸۷۰ الی اوائل قرن بیستم اوضاع بر همین منوال بود. ولی بهتر آن است که در این زمینه مثالهایی در پیش بگذارم تا منظور من روشن‌تر بیان شود.

نظریات مربوط به عقب ماندگی و انحطاط مشرق‌زمین و نابرابری آن با جهان غرب در اوائل قرن نوزدهم به آسانی بسیار با اندیشه‌های مربوط به مبانی زیست‌شناختی نابرابری نژادی همدم و همراه می‌شدند. از این‌رو بود که اثر «کوویه» موسوم به *فرمانروایی حیوانات*، کتاب «گوبینو» با عنوان *رساله‌ای در باب نابرابری نژادهای بشری*، و اثر «رابرت ناکس» تحت عنوان *نژادهای تیره رنگ بشر*[3] در وجود

---

۱. عبارات درون کروشه‌ها از مترجم است ـ مترجم

۲. این گفته در مورد همهٔ نویسندگان صدق می‌کند: از رنان و مارکس (در زمینهٔ مسائل ایدئولوژیک) گرفته، الی دقیق‌ترین و سختگیرترین محققان (مانند لین و ساسی)، الی بزرگ‌ترین خیال‌پروران (مانند فلوبر و نروال) ـ نویسنده

3. Cuvier: Le Règne animal Gobineau: Essai sue l'inégalité des races humaines Robert Knox: The Dark Races of Man

«شرق‌شناسی پنهان» همدمی شایق یافتند. بر این نظریات اندیشه‌های دیگری هم افزوده شد: داروینیسم دست دوم که چنین به‌نظر می‌رسید اعتبار «علمی» رده‌بندی نژادها را به نژادهای پیشرفته و نژادهای عقب‌مانده (یا به نژادهای آریایی ـ اروپایی و شرقی ـ آفریقایی) تقویت می‌کند. بدین‌گونه بود که تمامی مسئلهٔ امپریالیسم (بدان‌گونه که در اواخر قرن نوزدهم هم موضوع بحث طرفداران امپریالیسم بود و هم موضوع بحث مخالفان آن) نوع‌شناسی دوگانه‌ای را به پیش راند که موضوعش عبارت بود از نژادها و فرهنگها و جوامع پیشرفته و نژادها و فرهنگها و جوامع عقب مانده (یا تحت سروری). من‌باب مثال، در کتاب جان وستلیک[1] که در سال ۱۸۹۴ تحت عنوان *فصولی در باب قوانین بین‌المللی*[2] انتشار یافت چنین نظر داده می‌شود که قدرتهای پیشرفته باید مناطقی از کرهٔ زمین را که «نامتمدن»[3] تشخیص داده شده‌اند تحت اشغال گیرند یا به خود منضم سازند. به همان‌گونه، نظرات نویسندگانی مانند کارل پیترز و لئوپولد دو سوسور و چارلز تمپل[4] بر راه و روش رده‌بندیهای دوگانهٔ مبتنی بر «پیشرفته» و «عقب‌مانده»[(۳)] متکی می‌شوند که در شرق‌شناسی اواخر قرن نوزدهم سخت ریشه دوانده بود.

بر مشرق‌زمینیان هم (همراه با مردمان دیگری که با اصطلاحات گوناگونی از قبیل عقب‌مانده، منحط، نامتمدن، و رشدنیافته مورد اشاره قرار می‌گرفتند) در چهارچوبی نگریسته می‌شد که مصالحش عبارت بودند از جبر(دترمینیسم) زیست‌شناختی و سرزنشهای مبتنی بر نگرشهای اخلاقی ــ سیاسی. بدین‌گونه، انسان مشرق‌زمینی به عواملی از جامعهٔ غربی (مانند تبهکاران، دیوانگان، زنان، و بینوایان) ارتباط داده می‌شد که وجه مشترکشان با انسان مشرق‌زمینی عبارت بود از خصوصیتی که اگر قرار می‌بود از روی ارفاق اصطلاحی برایش وضع شود، آن اصطلاح عبارت می‌بود از «بیگانگی اسفبار». مشرق‌زمینیان به‌ندرت دیده می‌شدند یا کسی بر آنها می‌نگریست. آنان تحت بررسی و تجزیه و تحلیل قرار می‌گرفتند ولی نه در مقام شهروندان و حتی به مثابهٔ مردم بلکه به‌صورت مسائلی که باید حل‌وفصل شوند یا محدود گردانیده شوند یا تحت سلطه قرار گیرند (زیرا قدرتهای استعماری علناً مشتاق اشغال سرزمینهای آنان بودند). نکته آن است که صرف برچسب «شرقی» کافی بود که قضاوتی و ارزیابی‌ای در پیش گذاره شود که درواقع از قبل اعلام شده بود. در مورد مردمانی که در قلمرو امپراتوری رو به زوال عثمانی به

---

1. John Westlake
2. Chapters on Principles of International Law
۳. و این کلمه‌ای است که بار فرضیات شرق‌شناسانه را همراه با بارهای دیگری به دوش می‌کشد ـ نویسنده
4. Carl Peters, Leopold de Saussure, Charles Temple

سر می‌بردند سخنانی بر زبان‌رانده می‌شد که معنای تلویحی‌اش لزوم اقداماتی چند بود. از آنجا که انسان مشرق‌زمینی به یک نژاد تحت انقیاد تعلق داشت می‌بایستی خود تحت انقیاد قرار گیرد. قضیه به همین سادگی بود. اگر بخواهیم به‌دنبال «وحی منزل» حاکم بر این‌گونه داوری و این‌گونه اقدام بگردیم آن‌را در کتاب *قوانین روان‌شناختی تکامل ملتها*[1] به قلم گوستاو لوبن[2] (تاریخ انتشار: ۱۸۹۴) خواهیم یافت.

و اما «شرق‌شناسی پنهان» کاربردهای دیگری هم داشت. اگر آن مجموعه از اندیشه‌ها که ذکرش رفت به شخص رخصت می‌داد که مشرق‌زمینیان را از قدرتهای پیشرفته و متمدن جدا کند و اگر فایدهٔ مشرق‌زمین «کهن» آن بود که هم نظرات شرق‌شناسان را توجیه کند و هم روش آنان مبنی بر نادیده گرفتن مشرق‌زمینیان عصر جدید را، شرق‌شناسی پنهان نگرش دیگری را هم تشویق می‌کرد که گذشته از غیرعادلانه بودن و انزجارآور بودن، عجیب و غریب بود؛ و آن نگرش عبارت بود از یک نگرش مذکر بر جهان و یک برداشت مذکر از جهان. من قبلاً ضمن صحبت دربارهٔ «رنان» به این نکته اشاره کرده‌ام. مرد مشرق‌زمینی جدا از بقیهٔ جماعتی که او در میانش به سر می‌برد تحت مشاهده و قضاوت قرار می‌گرفت و بسیاری از شرق‌شناسان، به پیروی از لین، برخود آن جماعت با حالتی نگریسته‌اند شبیه به بیم و انزجار. به‌علاوه خود شرق‌شناسی عرصه‌ای بود انحصاراً مذکر. شرق‌شناسی هم مانند بسیاری از نهادهای حرفه‌ای عصر جدید بر خود و بر مبحث تحت بررسی خود از پشت عینک تعصب جنسی می‌نگریست. این نکته به‌ویژه در نوشته‌های مسافران و داستان‌نویسان مشهود است. در این آثار زن معمولاً مخلوق خیالپروری مردان است که مبتنی بر قدرت آنهاست. از این دیدگاه، زنان احساس [جنسی] نامحدود از خود نشان می‌دهند، کم‌وبیش ابلهند، و بالاتر از همه، [به رابطهٔ جنسی] شایقند. «کوچوک خانم» که در آثار فلوبر با او آشنا شدیم الگو و نمونهٔ این‌گونه مخلوقات است. این الگو در داستانهای «قبیحه» الگویی معمول و متداول بود (من‌باب مثال: در داستان *آفرودیت*[3] اثر پیر لویی[4]). در این‌گونه داستانها، نویسنده برای اینکه رنگ و جلایی نو عرضه بدارد و توجه و علاقهٔ بیشتری جلب کند، به مشرق‌زمین روی می‌آورد. به‌علاوه، برداشت مذکر از جهان، در چگونگی اثربخشی‌اش بر یک شرق‌شناس فعال (یعنی در جریان مطالعه و تحقیق) معمولاً برداشتی است ساکن و منجمد، چنان‌که گویی تا ابدیت بلاتغییر خواهد ماند. صرف امکان رشد و تحول و تحرک بشری (به عمیق‌ترین مفهوم این

1. Les lois psychologique de l'évolution des peuples
2. Gustave Le Bon
3. Aphrodite
4. Pierre Louys

عبارت) پدیده‌هایی هستند که برای مشرق‌زمین و انسان مشرق‌زمینی ممنوع به‌شمار می‌روند. مشرق‌زمینیان به مثابهٔ موجودات شناخته شده و نهایتاً بلاتحرک و بلااثر به نوع بدی از ابدیت تعلق می‌یابند. از این‌روست هرآنگاه که برمشرق‌زمین به دیدهٔ مثبت نگریسته می‌شود یا مشرق‌زمین پذیرفتنی تلقی می‌گردد، پای عباراتی از قبیل «خرد شرقی» به میان می‌آید.

این شرق‌شناسی «مذکر» که از مرحلهٔ ارزیابی ضمنی اجتماعی پا به عرصهٔ ارزیابی معتبر و با ابهت فرهنگی نهاده بود در اواخر قرن نوزدهم شکلهای مختلفی به خود گرفت. این نکته به‌ویژه در مواردی صادق بود که اسلام مورد بحث قرار می‌گرفت. تاریخ‌نگارانی که توجهشان به فرهنگ عمومی معطوف بود، حتی تاریخ‌نگاران معتبر و طرف احترامی مانند لئوپولد فن رنکه[1] و یاکوب بورکهارت[2]، اسلام را چنان مورد حمله قرار می‌دادند که گویی با نگرشهای تجریدی مبتنی بر الگوی انسانی (آنتروپومورفیسم) چندان طرف نیستند[3]، بلکه بیشتر با یک فرهنگ دینی ـ سیاسی طرفند که کلی‌گوییهای وسیع دربارهٔ آن هم امکان‌پذیر است و هم توجیه‌پذیر. «رنکه» در کتاب *تاریخ جهان*[4] (سالهای ۱۸۸۱ تا ۱۸۸۸) سخن از شکست خوردن اسلام از اقوام ژرمنی ـ رومی به میان آورد و «بورکهارت» تحت عنوان *خرده ریزهای تاریخی*[5] (یادداشتهای انتشار نیافته، ۱۸۹۳) اسلام را ذلیل و بی‌حاصل و مبتذل خواند[(۴)]. این‌گونه کارهای «روشنفکرانه» را اسوالد اشپنگلر[6] با شور و شوق بسیار بیشتری انجام داد. اندیشه‌های او دربارهٔ خصوصیات مغها (که مشرق‌زمینیان مسلمان دارندهٔ همان خصوصیات تلقی می‌شدند) و درخصوص «شکل‌شناسی» (مورفولوژی) فرهنگها در سراسر کتاب او موسوم به *زوال و سقوط مغرب زمین*[7] (۱۹۱۸ ـ ۱۹۲۲) پراکنده است.

پشتوانه یا تکیه گاه این نظریه‌های بسیار پراکنده مربوط به مشرق‌زمین این واقعیت بود که در

---

1. Leopold von Ranke
2. Jacob Burckhardt
۳. این گفتهٔ نویسنده کمی مبهم است. احتمالاً منظور نویسنده اشاره‌ای است ضمنی به محتوای کلام الله مجید و به این نکته که در آن کتاب آسمانی ذات باری‌تعالی همچون بشر، به زبان بشر، خطاب به بشر، و دربارهٔ مسائل بشر سخن می‌گوید و نیز به این نکته که اسلام علاوه بر آنکه یک مکتب الهی و دینی و طبیعتاً دارای عوالم روحانی است، یک مکتب دنیوی هم هست و به زندگی معمول بشر ربط می‌یابد. شاید این ایراد به نویسنده وارد باشد که نکات ساده را به گونه‌ای «فنی» و مغلق بیان می‌دارد. ولی مترجم به خود اجازه نمی‌دهد که برای آنکه سخن نویسنده را به شکل مفهوم‌تری درآورد در اصل کلام نویسنده دست ببرد. کاری که برای رفع ابهام از مترجم ساخته است این‌گونه تعبیر یا توضیح است ـ مترجم
4. Weltgeschichte
5. Historische Fragmente
6. Oswald Spengler
7. Der Untergang des Abendlandes

فرهنگ معاصر غربی از مشرق‌زمین به مثابهٔ نیرویی که وجودش واقعاً حس شود و اثراتش درک گردد، تقریباً هیچ خبری نبود. به چند دلیل واضح، مشرق‌زمین همواره هم در موضع بیگانه قرار داشت و هم در موضع شریک ضعیف جهان غرب. تا آن حد که پژوهشگران غربی از مشرق‌زمینیان معاصر یا تحرکهای فکری و فرهنگی مشرق‌زمین آگاه بودند؛ این تحرکهای فکری و فرهنگی یا سایه‌های صامتی تلقی می‌شدند که مشرق‌زمینیان باید صدایی و کلامی بر آن بیفزایند و بر آن لباس واقعیت بپوشانند یا نوعی نیروی کار فرهنگی و فکری دانسته می‌شدند که می‌توانست به حال فعالیت تعبیرگرانهٔ معتبرتر و چشمگیرتر شرق‌شناسان مفید واقع شود. این چیزها بود که برای نقش شرق‌شناس در مقام داور بلندپایه و انسان دانشور و شخص دارندهٔ ارادهٔ نیرومند فرهنگی لازم تلقی می‌شد. آنچه می‌خواهم بگویم آن است که در بحثهای مربوط به مشرق‌زمین، مشرق‌زمین تماماً «غیاب» است، و حال آنکه شرق‌شناس و آنچه شرق‌شناس می‌گوید تماماً «حضور» است. با این‌حال نباید فراموش کنیم که آنچه «حضور» شرق‌شناس را امکان‌پذیر می‌سازد همین «غیاب» مشرق‌زمین است. این واقعیت که باید آن‌را جایگزینی یا جابه‌جایی نامید به‌وضوح بر خود شرق‌شناس فشار وارد می‌آورد تا او از حضور مشرق‌زمین در آثارش بکاهد (حتی پس از اختصاص دادن وقت بسیار به روشنگری دربارهٔ مشرق‌زمین). اگر جز این باشد، چگونه می‌توانیم توضیحی ارائه بدهیم در رابطه با کارهای تحقیقی بزرگی مانند کارهای یولیوس ولهاوزن[1] و تئودور نولدکه[2] و نفی همان کارها از طریق گفته‌های کلی‌بافانهٔ خود آنان‌که موضوع بحث خودشان را تقریباً به کلی بی‌ارزش می‌سازند؟ می‌بینیم که «نولدکه» در سال ۱۸۸۷ اعلام داشت حاصل مجموع کارهای او در مقام شرق‌شناس آن بوده است که نظر او مبنی بر آنکه مردمان مشرق‌زمین آدمیانی چندان ارزنده نیستند، تأیید شود (۵). نولدکه هم مانند کارل بکر[3] یک یونان‌دوست بود و شگفتا که یونان‌دوستی‌اش را از طریق نشان دادن بیزاری‌اش از مشرق‌زمین نشان می‌داد که هرچه بود درهرحال موضوع مطالعات و تحقیقات او در مقام یک محقق بود.

در اثر تحقیقی ارزشمند و عالمانه‌ای دربارهٔ شرق‌شناسی (یعنی در کتاب *اسلام در آیینه جهان غرب*[4]، به قلم ژاک واردنبورگ[5]) پنج جنبهٔ مهم که بر روی هم تصویری از اسلام پدید می‌آورند تحت بررسی قرار گرفته‌اند. کاربرد استعارهٔ «آیینه» توسط نویسنده در رابطه با شرق‌شناسی اواخر قرن نوزدهم و اوائل

---

1. Julius Wellhausen
2. Theodor Nöldeke
3. Carl Becker
4. L'Islam dans le mirroir de l'Occident
5. Jacques Waardenburg

قون بیستم کاربردی است مناسب و بجا. در کارهای یک یک شرق‌شناسان برجسته‌ای که تحت بررسی واردنبورگ قرار گرفته‌اند، نگرش تعصب‌آمیزی در رابطه با اسلام دیده می‌شود و در چهار اثر از میان این پنج اثر، این نگرش نه تنها تعصب‌آمیز بلکه حتی خصمانه است، چنان‌که گویی هر یک از آنان اسلام را به‌صورت بازتابی از ضعفی می‌بیند که خودش برگزیده است و بر آن انگشت گذارده است. یک یک این محققان بسیار فرهیخته بودند و شیوهٔ تحقیق یک یک آنان منحصر به فرد بود. پنج شرق‌شناس این جمع بهترین و تواناترین نمونه‌های سنت شرق‌شناسی در دوره‌ای به‌شمار می‌رفتند که به تقریب از دههٔ ۱۸۸۰ الی سالهای بین دو جنگ[1] ادامه می‌یابد. با این‌حال نظر ستایش‌آمیز ایگناتس گلدتسیهر[2] در رابطه با تساهلی که اسلام نسبت به ادیان دیگر نشان می‌داد از جهتی دیگر تضعیف می‌شد، زیرا او گرایش حضرت محمد (ص) به «آنتروپومورفیسم» را (یعنی گرایش آن حضرت به الگوهای انسانی را) نمی‌پسندید و همچنین برون‌نگری الهیات اسلامی و فقه اسلامی را درست نمی‌دانست[3]. توجه و علاقهٔ دانکن بلک مکدانلد[4] به تقوای اسلامی و پایبندی اسلام به اصول کهن از جهتی دیگر تضعیف می‌شد زیرا او اسلام را مسیحیتی می‌پنداشت که دستخوش الحاد شده است. درک کارل بکر از تمدن اسلامی موجب می‌شد که او تمدن اسلامی را همچون تمدنی ببیند که به وضع اسفباری از رشد و تکامل بی‌بهره مانده است. مطالعات بسیار دقیق س. اسنوک هورگرونیه[5] دربارهٔ صوفیگری اسلامی (که او آن‌را بخش اساسی اسلام می‌دانست) موجب می‌گشت که او به محدودیتهای فلج کنندهٔ آن اشاره کند و در آن‌خصوص نظراتی سخت منفی در پیش گذارد. و بالأخره علاقهٔ خارق‌العادهٔ لویی ماسینیون[6] به الهیات اسلامی، احساسات صوفیانه، و شعر اسلامی به گونه‌ای اعجاب‌آور موجب می‌شد که او اسلام را سخت ملامت کند که بر «بازیابی» شوریده است، زیرا تناسخ را رد کرده است. تفاوتهای واضح بین روشهای آنان در مقایسه با اتفاق نظر شرق‌شناسانهٔ آنان در مورد اسلام چندان

---

۱. منظور ظاهراً سالهای بین دو جنگ جهانی اول و دوم است (یعنی از ۱۹۱۸ الی ۱۹۳۹) ـ مترجم

2. Ignaz Goldziher

۳. در اینجا هم جملهٔ نویسنده مبهم است. مترجم نمی‌تواند در آن دست ببرد، ولی می‌تواند این توضیح را ارائه بدهد: ظاهراً مراد از گرایش حضرت محمد (ص) به الگوهای انسانی از دیدگاه «گلدتسیهر» برداشت او مبنی بر آن است که آن حضرت به زعم گلدتسیهر برای ذات باری‌تعالی صفات انسانی قائل می‌شده است. و منظور از برون‌نگری الهیات اسلامی و فقه اسلامی ظاهراً توجه وسیع فقه اسلامی به مسائل دنیوی و زندگی فردی و اجتماعی افراد بشر است ـ مترجم

4. Duncan Black Macdonald

5. C. Snouck Hurgronje

6 Louis Massignon

مهم نیست؛ و آن نظر یکسان عبارت از آن است که اسلام دچار دون‌پایگی‌ای است که از دیده‌ها پنهان است[۶].

کار تحقیقی واردنبورگ حسن دیگری هم دارد و آن اینکه نشان می‌دهد این پنج محقق چگونه دارای یک سنت مشترک فکری و روش‌شناختی بودند که وحدت و یکپارچگی‌اش واقعاً جهانی بود. از سال ۱۸۷۳ یعنی از زمانی که نخستین کنگرهٔ شرق‌شناسان برگزار شد، شرق‌شناسان با کارهای یکدیگر آشنا بوده‌اند و حضور یکدیگر را در صحنه مستقیماً حس کرده‌اند. آنچه به اندازهٔ کافی مورد تأکید واردنبورگ قرار نمی‌گیرد آن است که بین بیشتر شرق‌شناسان اواخر قرن نوزدهم از نظر سیاسی هم پیوندی برقرار بود. اسنوک هورگرونیه در دنبال تحقیقات اسلامی‌اش از مشاوران دولت هلند شد تا آن دولت را در چگونگی رابطه با مسلمانان اندونزی که مستعمرهٔ هلند بود یاری دهد. مکدانلد و ماسینیون در مقام کارشناس مسائل اسلامی طرف توجه و باب طبع حکام استعماری بودند (در منطقهٔ وسیعی از شمال آفریقا گرفته الی پاکستان[۱]) و همان‌طور که خود واردنبورگ در یک مرحله به اختصار بسیار خاطر نشان می‌سازد، هر پنج محقق در نگرش یکپارچه‌ای بر اسلام شریک بودند که بر محافل حکومتی در سراسر جهان غرب اثر بسیار داشت[۷]. آنچه ما باید بر گفته‌های واردنبورگ بیفزاییم آن است که این محققان گرایشی را تکمیل می‌کردند و رنگ و جلای نهایی می‌بخشیدند که از قرون شانزدهم و هفدهم پدید آمده بود و هدفش آن بود که با مشرق‌زمین به گونه‌ای برخورد نشود که گویی صرفاً یک مسئلهٔ مبهم ادبی است بلکه، به گفتهٔ ماسون ـ اورسل[۲]: «با این هدف مؤکد برخورد شود که ارزش زبانها به اندازهٔ کافی بر امر نفوذ به درون رویکردهای اخلاقی و اندیشه‌ها تطبیق یابد تا از آن طریق حتی اسرار تاریخ بیرون کشیده شود»[۳] [۸].

پیش از این به ادغام و یکسان‌سازی مشرق‌زمین اشاره کرده‌ام. این فعالیتها توسط نویسندگان دارای خصوصیات بسیار متفاوتی انجام می‌شد، از دانته گرفته الی دربلو. روشن است که تفاوتی هست بین این فعالیتها و پدیدهٔ دیگری که تا اواخر قرن نوزدهم به‌صورت اقدامات سترگ و پردامنهٔ اروپاییان در زمینه‌های فرهنگی و سیاسی و مادی [در جهان شرق] جلوه‌گر شده بود. البته آنچه در قرن نوزدهم «تقلا و رقابت برای سلطه بر آفریقا» خوانده می‌شد به هیچ‌وجه محدود به آفریقا نبود. همچنین امر رخنه به

---

۱. بهتر می‌بود گفته می‌شد «هندوستان»، زیرا پاکستان هنوز پدید نیامده بود ـ مترجم

2. Masson ـOursel

3. … un ferme propos d'assimiler adéquatement la valeur des langues pour pénétrer les moeurs et les pensées, pur forcer même des secrets de l'histoire.

درون مشرق‌زمین امری نبود که در دنبال سالها مطالعهٔ محققانه دربارهٔ آسیا فکرش ناگهان به اذهان خطور کرده باشد. آنچه باید واقعیتش را بپذیریم روند کند و درازمدتی است که بر اثر آن چگونگی آگاهی اروپا از مشرق‌زمین تغییر ماهیت داد و از حالت اندیشه‌ای و نوشتاری به مرحلهٔ سیاسی و اقتصادی و حتی نظامی رسید. تغییر اساسی عبارت بود از یک تغییر مکانی و جغرافیایی یا، به‌عبارت بهتر، تغییری بود در کیفیت درک مکانی و جغرافیایی در رابطه با مشرق‌زمین. سنت صدهاسالهٔ اشاره به فضای جغرافیایی واقع در شرق اروپا با صفت «شرقی» تا اندازه‌ای سیاسی، تا اندازه‌ای مسلکی، و تا اندازه‌ای تخیلی بود. مفهوم ضمنی آن این بود که بین تجربهٔ عملی از مشرق‌زمین و اطلاع از آنچه شرقی خوانده می‌شد الزاماً رابطه‌ای موجود نبود. و بی‌شک دانته و دربلو[1] مدعی محسنتی دربارهٔ اندیشه‌های خویشتن درخصوص مشرق‌زمین نبودند، جز آنکه این اندیشه‌ها صحهٔ یک سنت دیرپای «عالمانه» را بر خود داشتند (و نه یک سنت مبتنی بر واقعیت موجود را). اما هنگامی که لین، رنان، برتون، و صدها سیاح و محقق اروپایی دیگر در قرن نوزدهم دربارهٔ مشرق‌زمین سخن می‌گویند، بی‌درنگ متوجه می‌شویم که برخورد آنان با مشرق‌زمین و هر پدیدهٔ شرقی، برخورد کسی است که خود را به مشرق‌زمین نزدیک‌تر احساس می‌کند و حتی نسبت به آن حالتی مالکانه دارد. «فضای جغرافیایی» مشرق‌زمین، بدان صورت که توسط شرق‌شناسان بازسازی می‌شد، مفهومی کلاسیک داشت که غالباً از نظر زمانی دوردست و به دور از ذهن بود. این «فضای جغرافیایی» به شکل و مفهوم واقعی آنکه محل زندگی یا موضوع مطالعه یا تخیل بود در معرض رخنه قرار می‌گرفت، بر روی آن کار و تحقیق انجام می‌شد، و تصاحب می‌گشت. اثراتی که بر اثر نقش یک قدرت مسلط غربی ظرف دهها سال بر هم انباشته می‌شد مشرق‌زمین را از صورت یک سرزمین بیگانه به در می‌آورد و به یک مستعمره بدل می‌ساخت. آنچه در نیمهٔ دوم قرن نوزدهم حائز اهمیت بود این سؤال نبود که «آیا» جهان غرب به درون مشرق‌زمین رخنه کرده است و آن‌را مالک شده است یا نه، بلکه آن بود که بریتانیا و فرانسه [هر یک] حس می‌کردند که این کار را «چگونه» انجام داده‌اند.

آن دسته از نویسندگان انگلیسی که دربارهٔ مشرق‌زمین آثاری ارائه می‌دادند، حتی اگر اهالی بومی محل ظاهراً به سوی فرانسه و اندیشه‌های فرانسوی بیشتر کشیده می‌شدند، [می‌دانستند که] سر و کارشان با سرزمینی بود که قدرت بریتانیا در آن بی‌شک رو به افزایش بود. در مورد حکام استعماری انگلیسی این نکته حتی بیش از مورد نویسندگان انگلیسی صحت داشت. اما تا آنجا که فضای واقعی مشرق‌زمین

---

1. d'Herblot

مطرح بود، بریتانیا واقعاً در محل حضور داشت و فرانسه حضور نداشت، مگر [از دیدگاه بریتانیا] در مقام وسوسه کننده یا اغوا کنندهٔ ساده‌لوحان مشرق‌زمین. بهترین نشانهٔ این تفاوت کیفی بین دو نوع نگرش «فضایی» یا «مکانی» را در نوشتهٔ لرد کرومر می‌توان یافت دربارهٔ همین موضوع (که موضوعی بود بسیار طرف علاقهٔ او):

> علل این واقعیت که تمدن فرانسه برای مردمان آسیا و شامات جذابیت خاص دارد عللی ساده‌اند. درواقع تمدن فرانسه از تمدن بریتانیا و تمدن آلمان جذاب‌تر است و به‌علاوه تمدن فرانسه را آسان‌تر می‌توان تقلید کرد. انگلیسی خجول و درونگرا را که از نظر اجتماعی در محدودهٔ خودش است و حالات و عادات انزواجویانه دارد مقایسه کنید با فرانسوی سرزنده و برون‌نگر که نمی‌داند خجول بودن یعنی چه و ظرف ده دقیقه با هرکسی که تصادفاً با او آشنا شده باشد با صمیمت برخورد می‌کند. مشرق‌زمینی دارای تحصیلات ناقص یا نیمه‌کاره در نمی‌یابد که انگلیسی در هر صورت این حسن را دارد که صادق و بی‌ریاست و حال آنکه فرانسوی در اغلب موارد صرفاً نقش بازی می‌کند. [از این‌روست که] مشرق‌زمینی بر انگلیسی به سردی می‌نگرد و خود را به میان بازوان فرانسوی می‌افکند.

از این مرحله به بعد اشارات و تعبیرات جنسی به گونه‌ای کم‌وبیش طبیعی گسترش می‌یابند. وجود فرانسوی آگنده است از لبخند، زیرکی، لطف، و خوش سلیقگی. انگلیسی آرام و آهسته حرکت می‌کند، سختکوش است، فیلسوف‌منش و اندیشمند است، دقیق است. البته ادعانامه‌ای که کرومر مطرح می‌کند مبتنی است بر انسجام و استحکام وجود انگلیسی در برابر حال و هوای اغواگرانهٔ فرانسوی، بی‌آنکه چنین قضایایی در محیط مصر واقعاً وجود داشته بوده باشد یا مطرح بوده باشد. کرومر چنین ادامه می‌دهد:

> آیا این می‌تواند موجبی برای تعجب باشد که یک مصری که از پشتوانهٔ فکری چندان نیرومندی برخوردار نیست نمی‌تواند دریابد که غالباً در پس استدلال فرانسوی دروغی نهفته است و تقلبی؟ یا همان مصری جلوه‌گری سطحی فرانسوی را بر متانت و سختکوشی انگلیسی یا آلمانی رجحان می‌دهد؟ دیگربار بر این فرض بنگرید که نظام اداری فرانسه کامل و بی‌نقص است و به جزئیات می‌پردازد و برای مقابله با هرگونه مسئله‌ای که ممکن است پدید آید چاره‌ای و راه‌حلی دارد. این خواص را با روشها و ساختارهای عملی انگلیسی مقایسه کنید که قواعدشان فقط به چند نکتهٔ عمده مربوط می‌شوند و بخش بزرگی از جزئیات را به تصمیمات شخصی وا می‌گذارند. مصری نیمه فرهیخته طبیعتاً نظام فرانسوی را ترجیح می‌دهد زیرا ظاهرش حکایت از آن دارد که کامل‌تر است

و اجرایش آسان‌تر است. اما آن مصری نمی‌تواند دریابد که انگلیسی مایل به پدید آوردن و گسترش دادن ساختاری است که بتواند برای تطبیق بر واقعیاتی که در برابرش ظاهر می‌شوند مناسب باشد، و حال آنکه ایراد عمده‌ای که بر اجراء قواعد اداری و حکومتی فرانسوی در مصر وارد است آن است که غالباً این واقعیات هستند که باید بر ساختار حاضر و آماده تطبیق داده شوند [و نه بالعکس].

از آنجا که حضور بریتانیا در مصر واقعی است و از آنجا که این حضور، به گفتهٔ کرومر، چندان از برای آن نیست که ذهن مصری را آموزش دهد بلکه بیشتر از برای آن است که «شخصیت مصری را شکل بدهد»، نتیجه‌ای که گرفته می‌شود آن است که جذابیت زودگذر فرانسویان مانند جذابیت دوشیزهٔ زیبارویی است که «جذابیتی مصنوعی دارد» و حال آنکه جذابیت انگلیسیان همچون جذابیت «عاقله زنی متین و باوقار است که وجودش به نحوی ارزش اخلاقی بیشتری دارد ولی ظاهرش دیدگان بیننده را کمتر خوشایند است»[۹].

تفاوتی که کرومر بین دایهٔ سترگ انگلیسی و دلبر پرناز و عشوهٔ فرانسوی قائل می‌شود پشتوانه‌ای یا ستون نگهدارنده‌ای دارد که همانا موقعیت برتر بریتانیا در مشرق‌زمین است. «واقعیاتی که انگلیسی باید بدانها بپردازد» روی‌هم‌رفته پیچیده‌تر و جالب‌تر از مسائلی هستند که در برابر فرانسویان پرنشاط و خوشگذران قرار می‌گیرند. به چه دلیل؟ به همان دلیل که این مسائل در حیطهٔ مسئولیت و مالکیت بریتانیا قرار دارند. کرومر دو سال پس از انتشار کتاب خود تحت عنوان *مصر نوین*[1] که در سال ۱۹۰۸ انتشار یافته بود، در اثر دیگری تحت عنوان *امپریالیسم کهن و امپریالیسم نوین*[2] وارد شرح و بسط فلسفی شد. به عقیدهٔ کرومر، امپریالیسم بریتانیا با آنکه در مقایسه با امپریالیسم روم باستان رنگ و جلای کمتری داشت بر امپریالیسم روم باستان که استثمارگر و سرکوبگر بود و می‌خواست ملل تحت سلطه را به شکل خود روم درآورد رجحان داشت. در مورد بعضی از نکات نقش بریتانیا به اندازهٔ کافی روشن بود، ولو که «به شیوه‌ای مبهم و سهل‌انگارانه ولی منطبق بر عادات و احوال انگلوساکسونها» امپراتوری بریتانیا بلاتکلیف به‌نظر می‌رسید و «نمی‌توانست یکی از این دو شق را برگزیند: اشغال وسیع نظامی یا اصل [اعطاء] تابعیت [به اقوام تحت حاکمیت]». اما این بلاتکلیفی سرانجام معنایش را در عمل از دست داد زیرا در عمل هم کرومر علیه «اصل [اعطاء] تابعیت» موضع گرفت و هم دولت بریتانیا. به‌علاوه نکات دیگری هم بود که می‌بایستی به آنها توجه می‌شد. یک نکته آن بود که قرار نبود بریتانیا

1. Modern Egypt
2. Ancient and Modern Imperialism

امپراتوری‌اش را واگذارد. یکی دیگر آن بود که ازدواج بومیان با مردان و زنان انگلیسی ناپسند دانسته می‌شد. و سومین (و به عقیدهٔ من مهم‌ترین) نکته آن بود که کرومر عقیده داشت حضور امپریالیستی بریتانیا در مستعمرات شرقی اثراتی پایدار (اگر نگوییم شگرف و سرنوشت ساز) بر اذهان و جوامع مشرق‌زمین داشته است. استعاره‌ای که کرومر برای بیان این نکته به کار می‌برد تقریباً حال و هوایی الهی داشت زیرا فکر نفوذ بریتانیا در پهنهٔ مشرق‌زمین بر ذهن کرومر سخت نقش بسته بود. او می‌گفت: «کشوری که جهان غرب در آن نفسی دمیده باشد و آن نفس که سخت آگنده از اندیشهٔ علمی است اثر پایدارش را بر جای گذاشته باشد، هرگز نخواهد توانست دیگربار به روزگار سابقش شباهت بیابد»(۱۰).

با این‌حال در مواردی از این‌گونه اندیشهٔ کرومر به هیچ‌وجه بکر و تازه درآمد نبود. آنچه او می‌دید و چگونگی بیان آنچه می‌دید در میان همکاران و همپایگان او، هم در دستگاه امپراتوری و هم در میان جامعهٔ روشنفکران، وجه رایج به‌شمار می‌رفت. این اتفاق نظر به‌ویژه در مورد سه تن از همکاران او صادق است که هر یک همچون او زمانی نایب‌السلطنهٔ [هندوستان] بودند: یعنی کرزن و سوتنهام و لوگارد[1]. به‌ویژه لرد کرزن همواره به زبان مشترک و متداول امپراتوری سخن می‌گفت. او به گونه‌ای حتی چشمگیرتر و تحمیلی‌تر از راه و روش کرومر رابطهٔ بین بریتانیا و مشرق‌زمین را برحسب مالکیت و بر مبنای یک فضای وسیع جغرافیایی بیان می‌داشت که تماماً متعلق به یک قدرت استعماری کارا و لایق باشد. وی در یک مورد گفت که از دیدگاه او امپراتوری یک «وسیلهٔ بلندپروازی» نیست بلکه «در درجهٔ نخست یک واقعیت بزرگ تاریخی و سیاسی و اجتماعی است». او در سال ۱۹۰۹ خطاب به نمایندگانی که برای شرکت در کنفرانس مطبوعاتی امپراتوری در آکسفورد گرد آمده بودند گفت: «ما در اینجا فرمانداران شما، مدیران شما، قضات شما، معلمان شما، وعاظ شما، و حقوق‌دانان شما را آموزش می‌دهیم و به نزد شما گسیل می‌داریم». و این نگرش تقریباً آموزشی بر امپراتوری از دیدگاه کرزن، عرصهٔ ویژه‌ای در آسیا داشت که همان‌طور که خود او زمانی گفته بود «آدم را به تأمل و تفکر وا می‌داشت»:

> گاهی اوقات میلم می‌کشد که این بافت بزرگ امپراتوری را در ذهن خود همچون بنای معظمی تجسم کنم شبیه به یک «کاخ هنر»، بدان‌گونه که در آثار تنیسون[2] می‌یابیم. شالودهٔ چنین کاخی در این کشور است. این شالوده با دستهای انگلیسی گذارده شده است و باید با همان دستها حفظ گردد.

---

1. Curzon, Swettenham, Lugard

۲. Alfred Tennyson، شاعر انگلیسی در قرن نوزدهم که در یک دورهٔ چهل ساله از عمر خود ملک‌الشعراء بریتانیا به‌شمار می‌رفت ـ مترجم

اما مستعمرات ستونهای این کاخ هستند و برفراز همهٔ اینها گنبد آسیایی با تمامی وسعت و عظمتش سایه افکنده است (۱۱).

کرزون و کرومر که یک چنین «کاخ هنر» (همچون مدلول بعضی از اشعار تنیسون) را در مخیله می‌پروراندند اعضاء پرشور و شوق کمیته‌ای بودند که در سال ۱۹۰۹ تشکیل یافته بود و هدفش آن بود که بکوشد تا مدرسه‌ای مختص مطالعات شرقی برپا گردد. کرزن صرف نظر از اینکه با حسرت بسیار گفت که چنانچه در «مأموریتهای دوره‌های قحطی» در هندوستان زبان محل را می‌دانست کارش را بهتر انجام می‌داد، چنین نظر داد که مطالعات شرقی همچون جزئی از مسئولیت بریتانیا در قبال مشرق‌زمین مفید خواهد بود. وی در تاریخ بیست و هفتم اکتبر سال ۱۹۰۹ در جلسهٔ مجلس اعیان چنین گفت:

آشنایی ما نه تنها با زبانهای مردمان مشرق‌زمین بلکه با آداب، احساسات، سنن، تاریخ، و دین و مذهب آنان و توانایی ما به درک آنچه می‌توان نبوغ شرق نامیدش تنها پایه و شالوده‌ای است که می‌تواند ما را در امر حفظ موقعیتی که کسب کرده‌ایم یاری دهد. هیچ اقدامی که در پیش گرفتنش بتواند آن موقعیت را تقویت کند نمی‌تواند درخور توجه دولت اعلیحضرت یا شایستهٔ بحث در مجلس اعیان تلقی نشود.

در کنفرانسی که پنج سال بعد از آن در منشن هاوس[1] برای بحث در همین خصوص ترتیب یافت، کرزن سرانجام حرفش را تکمیل کرد. او گفت مطالعات شرقی در حکم یک کالای تجملی برای مصرف فرهیختگان و روشنفکران نیست بلکه این است:

این یک وظیفهٔ بزرگ در قبال امپراتوری است. به عقیدهٔ من تأسیس مدرسه‌ای از این‌گونه در لندن یکی از ملزومات امپراتوری به‌شمار می‌رود [منظور یک مدرسهٔ مطالعات شرقی بود. و این همان است که بعدها تبدیل شد به مدرسهٔ مطالعات شرقی و آفریقایی[2]، وابسته به دانشگاه لندن]. آن

---

۱. Mansion House، اقامتگاه رسمی شهردار تشریفاتی لندن. سمت این شهردار تشریفاتی است و فقط شامل حال محلهٔ محدودی می‌گردد که «سیتی» (City) خوانده می‌شود و مرکز فعالیتهای بازرگانی و بانکی لندن است. تا چند سال پیش، کل شهر لندن یک شهردار واحد و منتخب و دارای اختیارات نداشت ولی اکنون دارد. آن شهردار تشریفاتی عنوان Lord Mayor را بر خود دارد و این شهردار منتخب عنوان سادهٔ Mayor را ـ مترجم

۲. مترجم عنوان انگلیسی این مؤسسهٔ آموزش عالی را که "School of Oriental and African Studies" نام دارد همان‌طور که معمول بوده است تحت‌اللفظ به فارسی برگردانده «مدرسهٔ مطالعات شرقی و آفریقایی» خوانده است. بعضیها این مؤسسه را که وابسته به دانشگاه لندن است «دانشکده» خوانده‌اند. ولی اگر مته به خشخاش نهیم درواقع یک دانشگاه است و مشتمل بر چند دانشکده. قدیم‌ترها در ایران «مدرسهٔ السنهٔ شرقیه» خوانده می‌شد. این دقیق نیست زیرا در آن دانشکده (یا دانشگاه، یا مدرسه، یا هرچه) در زمینه‌های گوناگونی از زبان و ادبیات و زبان‌شناسی گرفته الی فلسفه و تاریخ و اقتصاد و علوم سیاسی و اجتماعی می‌توان به تحصیل و تحقیق پرداخت ـ مترجم

دسته از ما که هر یک به نحوی چند سال از عمر خود را در مشرق‌زمین گذرانده‌ایم و آن چند سال را شادی‌بخش‌ترین بخش زندگیمان می‌دانیم و فکر می‌کنیم که کارهایی که در شرق انجام داده‌ایم، چه کوچک چه بزرگ، در حکم والاترین مسئولیتی بوده است که می‌توانسته است به یک انگلیسی محول گردد، چنین حس می‌کنیم که در وسایلی که در اختیار داریم جای خالی‌ای موجود است که پر شدنش ضروری است. کسانی که در سیتی[2] از طریق کمک مالی و سایر انواع کمکهای عملی سهم خود را در پرکردن این‌جای خالی ایفا می‌کنند وظیفهٔ میهن‌پرستانه‌ای را به انجام می‌رسانند، وظیفه‌ای که در برابر امپراتوری بر دوش آنان است (و نیز در برابر امر اعتلاء آرمان حسن نیت در میان نوع بشر) (۱۲).

اندیشه‌های کرزن درخصوص مطالعات شرقی نتیجهٔ منطقی سابقهٔ یکصدسالهٔ حکمرانی بریتانیا بر مستعمرات شرقی و بهره‌برداری عملی از آن حکمرانی بود و نیز نتیجهٔ منطقی فلسفهٔ حاکم بر وجود آن مستعمرات بود که مبتنی بر «اصل کارایی» یا « فلسفهٔ سودمندی» [3] بود. اثرات [اندیشه‌های] بنتم[4] و میلز[5] بر فرمانروایی بریتانیا بر مناطقی از مشرق‌زمین (و به‌ویژه بر هندوستان) بسیار قابل ملاحظه بود. این نظرات به‌علاوه بر روش مبتنی بر کنار گذاردن بسیاری از مقررات و بسیاری از نوآوریها اثربخش بود. در عوض، همان‌گونه که اریک استوکز[6] به نحو مجاب کننده‌ای نشان داده است، «اصل کارایی» (همراه با میراثهای لیبرالیسم و تبلیغ مذهبی به مثابهٔ فلسفه‌های حاکم بر فرمانروایی بریتانیا در مشرق‌زمین) مؤکداً نشان دهندهٔ اهمیت منطقی وجود یک دستگاه اجرایی نیرومند بود. و این دستگاه می‌بایستی از پشتوانهٔ اصول مدون حقوقی و جزایی و مجموعه‌ای از اصول و نظریات در رابطه با مسائلی چند بهره‌مند می‌شد (مسائلی از قبیل سرحدات، اجاره بهای اراضی، و نظارت سراسری و زوال ناپذیر قدرت امپراتوری) (۱۳). اصل اساسی تمامی این ساختار عبارت بود از مجموعه اطلاعات مربوط به مشرق‌زمین که مداوماً ترمیم می‌شد، با این هدف که پابه‌پای پیشروی جوامع کهن و سنتی و تبدیل آنها به جوامع نوین مبتنی بر بازرگانی، سرآوری «پدرانهٔ» بریتانیا محفوظ بماند و عواید هم از کف نرود. با

→

۱. کلمات درون کروشه از مترجم نیست بلکه از نویسنده است ـ مترجم

۲. محلهٔ فعالیتهای بازرگانی و بانکی لندن ـ مترجم

۳. Utilitarianism، یعنی این اصل که اصالت یا موجه بودن هر پدیده‌ای در کارا بودن یا سودمند بودن آن نهفته است ـ مترجم

4. Bentham

5. Mills

6. Eric Stokes

این‌حال هنگامی که کرزن سخنی نه چندان دلنشین بر زبان جاری ساخت، یعنی سخن از «ملزومات امپراتوری» یا [به‌عبارت تحت‌اللفظ] «اثاثیهٔ امپراتوری» به میان آورد، درواقع تصویری ساکن ارائه داد از صحنه‌ای پرتحرک، یعنی از این صحنه که انگلیسی‌ها و بومی‌ها چگونه با یکدیگر معامله می‌کنند و در جاهای مقرر خود قرار می‌گیرند. از زمان سر ویلیام جونز[1] مشرق‌زمین هم سرزمینی بود که بریتانیا برآن حکم می‌راند و هم عبارت بود از آنچه بریتانیا دربارهٔ آن می‌دانست: انطباق تصادفی جغرافیا و دانش و قدرت (همراه با موقعیت دائمی بریتانیا در کانون سروری) به حد کمال رسیده بود. اگر کسی همان حرف کرزن را بر زبان می‌راند (یعنی می‌گفت که «مشرق‌زمین دانشگاهی است که محقق در آن هیچ‌گاه مدرک تحصیلی‌اش را دریافت نمی‌دارد»)، معنای کلامش آن می‌بود که مشرق‌زمین حضور شخص را کم‌وبیش برای ابد لازم دارد[2]» (۱۴).

اما از طرف دیگر بودند قدرتهای اروپایی دیگری (از جمله فرانسه و روسیه) که حضور بریتانیا در صحنهٔ هندوستان را (شاید تا حدی) به مخاطره می‌افکندند. کرزن بی‌شک می‌دانست که همهٔ قدرتهای عمدهٔ غربی همان احساسی را نسبت به بقیهٔ جهان داشتند که بریتانیا داشت. تغییر ماهیت علم جغرافیا و تبدیل آن از مبحثی «کسالت‌آور و فضل‌فروشانه»[3] به «جهانی‌ترین همهٔ علوم» دقیقاً به معنای همین تمایل جدید و گستردهٔ غربیان بود. بی‌مناسبت نبود که کرزن در سال ۱۹۱۲ در نشست «انجمن جغرافیایی» که خود ریاست آن‌را عهده دار بود چنین گفت:

> انقلابی واقعی رخ داده است، نه تنها در چگونگی و در روشهای تدریس جغرافیا، بلکه در میزان عزت و احترام این علم در محضر افکار عمومی. امروزه ما بر دانش جغرافیایی همچون بخشی اساسی از کل دانش می‌نگریم. به کمک جغرافیاست، و نه به هیچ وسیلهٔ دیگری، که ما می‌توانیم این پدیده‌ها را دریابیم: طرز عمل نیروهای بزرگ طبیعی، چگونگی پراکندگی جمعیت، رشد بازرگانی، گسترش سرحدات، پیدایش و رشد دولتها، و دستاوردهای شگرف نیرو و کوشش بشر در

---

۱. Sir William Jones، شرق‌شناس و حقوق‌دان انگلیسی در قرن هیجدهم. بعضیها او را پدر زبان‌شناسی نوین می‌دانند. مطالعات او از جمله به زبانهای سانسکریت و فارسی مربوط می‌شد ـ مترجم

۲. وظیفهٔ مترجم آن است که سخن نویسنده را بی‌کم‌وکاست نقل کند. ولی در اینجا ذکر دو نکته لازم به‌نظر می‌رسد. نخست آنکه مراد از «حضور شخص» حضور بریتانیاست؛ و دوم آنکه ابدیت کم‌وبیش ندارد. درست‌تر آن می‌بود که گفته شود «... که مشرق زمین حضور بریتانیا را برای ابد لازم دارد» یا از آن بهتر: «... که مشرق زمین حضور مداوم بریتانیا را لازم دارد» ـ مترجم

۳. این عبارتی بود که خود کرزن برای اشاره به آن جنبه‌ای از جغرافیا به کار می‌برد که حالت یک مبحث دانشگاهی را داشت ـ نویسنده

نمودهای گوناگون آن.

ما جغرافیا را همچون خدمت‌گزار تاریخ می‌شناسیم... جغرافیا به‌علاوه در عرصهٔ علوم خواهر علم اقتصاد و علم سیاست است. از میان ما هر آن‌کس که کوشیده باشد جغرافیا را مطالعه کند این را می‌داند که به محض شروع حرکتی به بیرون آن عرصهٔ خود را در حال عبور از مرزهای زمین‌شناسی، جانورشناسی، نژادشناسی، شیمی، فیزیک، و تقریباً همه علوم گوناگون می‌بیند. بنابراین سخنمان موجه خواهد بود اگر بگوییم که جغرافیا یکی از نخستین و والاترین دانشهاست، یکی از وسایل لازم برای درک درست شهروندی است، و از ضروریات پرورش انسانی است که در موضع رهبری و خدمت به جامعه باشد (۱۵).

جغرافیا در درجهٔ نخست در حکم پایه و ستون امر آگاهی از مشرق‌زمین بود. تمامی مختصات پنهان و بلاتغییر مشرق‌زمین بر جغرافیا استوار بود و ریشه در جغرافیای مشرق‌زمین داشت. از این‌رو از یک طرف شرق جغرافیایی زندگی ساکنانش را تأمین، خصوصیاتشان را تضمین، و چگونگی تفاوت آنان با دیگران را تعریف می‌کرد. از طرف دیگر، شرق جغرافیایی توجه غرب را به خود جلب می‌کرد؛ و این یکی از آن بازیها و تناقضات روزگار بود که دانش سازمان یافته و جهت داده شده کراراً برملایشان می‌کرد، زیرا [بر طبق اندیشهٔ غربی] قرار بر آن بود که شرق، شرق باشد و غرب، غرب. جهانشمولی جغرافیا در ذهن کرزن عبارت بود از اهمیت جهانی آن برای تمامی جهان غرب که رابطه‌اش با مابقی جهان بی‌هیچ‌گونه پرده‌پوشی مبتنی بود بر آرزوی مالکیت و سلطه. با این‌حال، اشتهای جغرافیایی حالت بی‌طرفی معنوی هم می‌تواند به خود بگیرد، یعنی بی‌طرفی معنوی ناشی از علاقهٔ علمی نسبت به کشف ناشناخته‌ها و کسب اطلاعات. نمونه‌ای از این پدیده را در اثر مارلو[1] به نام *قلب تاریکی*[2] می‌توان یافت. در این اثر مارلو اعتراف می‌کند که به نقشه‌های جغرافیایی سخت علاقه‌مند است:

من ساعتها بر آمریکای جنوبی یا آفریقا یا استرالیا می‌نگریستم و خودم را در میان تمامی جلال و جبروت سیاحت و اکتشاف گم می‌کردم. در آن زمان بر پهنهٔ زمین بسی مناطق ناشناخته بود و خالی می‌نمود. هنگامی که بر نقشه‌ای یکی از آن مناطق را می‌دیدم که بسیار توجه برانگیز بود و آدم را به سوی خودش می‌کشاند (ولی البته همهٔ آنها این‌چنین جلوه می‌کردند) انگشتم را بر آن بخش از نقشه می‌گذاردم و به خود می‌گفتم آنگاه که بزرگسال شده باشم به آنجا خواهم رفت (۱۶).

---

1. Marlow
2. Heart of Darkness

در حدود هفتاد سال پیش از آنکه مارلو این مطالب را بنویسد، این نکته که منطقه‌ای که بر یک نقشهٔ جغرافیایی ناشناخته و خالی جلوه می‌کند [درواقع خالی نیست بلکه] محل زندگانی بومیهاست، ذهن لامارتین را مغشوش نمی‌کرد. همچنین می‌توان چنین فرض کرد هنگامی که امر دو واتل[1] که از کارشناسان سویسی ـ پروسی حقوق بین‌الملل بود در سال ۱۷۵۸ دولتهای اروپایی را دعوت کرد تا سرزمینی را که فقط ترددگاه قبایل صحراگرد بود در حیطهٔ مالکیت خود گیرند، هیچ شک و تردیدی [و هیچ ناراحتی وجدانی] به ذهن او راه نیافت (۱۷). مهم آن بود که بر یک کشورگشایی صاف و ساده کسوت فاخری از اندیشه و هدف پوشانده شود و اشتهای بلعیدن فضای جغرافیایی بیشتر همچون نظریه‌ای جلوه داده شود؛ درخصوص رابطهٔ ویژه بین جغرافیا از یک طرف و مردمان متمدن یا نامتمدن از طرف دیگر. و اما در این‌گونه توجیهات و منطق‌سازیها فرانسه هم نقش مشخصی داشت.

در پایان قرن نوزدهم، شرایط سیاسی و اندیشه‌ای و فرهنگی در فرانسه تا بدان حد بر هم منطبق شده بودند که بتوانند جغرافیا و بخت‌آزمایی جغرافیایی را (به هر دو مفهوم این عبارت)[2] به‌صورت یک سرگرمی مطلوب ملی درآورند. حال و هوای کلی عقاید و اندیشه‌ها در اروپا مناسب این امر بود. بی‌شک موفقیت امپریالیسم بریتانیا به خودی خود بر این امر صحه می‌نهاد. با این‌حال دولت فرانسه و اندیشمندان فرانسه همواره چنین می‌اندیشیدند که بریتانیا حتی یک نقش نسبتاً موفقیت‌آمیز استعماری فرانسه در مشرق‌زمین را مانع می‌شود. پیش از جنگهای فرانسه و پروس، خوش‌خیالی سیاسی فراوانی در رابطه با مشرق‌زمین رایج بود و خوش‌خیالان صرفاً شاعران و داستان‌نویسان نبودند. فی‌المثل، سن ـ مارک ژیراردن[3] در مجلهٔ *دوجهان*[4]، شمارهٔ پانزدهم مارس ۱۸۶۲، چنین نوشت:

> فرانسه کار زیادی دارد که در مشرق‌زمین انجام بدهد، زیرا مشرق‌زمین از فرانسه توقع بسیار دارد. مشرق‌زمین حتی آن‌قدر عمل از فرانسه طلب می‌کند که فرانسه قادر به انجام دادنشان نیست. مشرق‌زمین شایق است سرنوشت آیندهٔ خود را تماماً به‌دست فرانسه بسپارد، و این چیزی است که برای فرانسه و برای مشرق‌زمین خطری بزرگ در برخواهد داشت: برای فرانسه از آن‌رو خطرخیز است که از رهگذر قبول مسئولیت در قبال آرمان مردمان رنجدیده غالباً مسئولیتهایی را به عهده

---

1. Emer de Vattel

۲. ظاهراً منظور نویسنده این دو مفهوم است: یکی سیاحت و تجسس جغرافیایی به امید دست یافتن به کشفیات جدید و دیگری دست زدن به فعالیتهای اقتصادی و غیره در سرزمینهای تازه شناخته شده به امید کسب سود و سلطه ـ مترجم

3. Saint _Marc Girardin

4. Revue des Duex Mondes

می‌گیرد که از ایفایشان ناتوان خواهد ماند. و برای مشرق‌زمین از آن‌رو پرمخاطره است که هر خلقی که سرنوشت خود را در خارج جست‌وجو کرده است با شرایط پرمخاطره‌ای روبه‌رو شده است و نیز از آن‌رو که برای ملتها راه رستگاری‌ای موجود نیست مگر در طریقی که خود بگشایند[۱] (۱۸).

دیسرائلی دربارهٔ این‌گونه نظرات فرانسویها بی‌شک می‌گفت (و درواقع [در موارد دیگری] کراراً گفته بود) که علائق فرانسه در سوریه فقط «علائق احساسی» است (و درواقع منظور ژیراردن از «مشرق‌زمین» همان سوریه است). البته افسانهٔ «مردمان رنجدیده» را ناپلئون غالباً پیش کشیده بود (مثلاً هنگامی که دست به دامن مصریان شد تا از آنان علیه ترکان و [ظاهراً] به نفع اسلام یاری بگیرد). طی دهه‌های ۱۸۳۰، ۱۸۴۰، ۱۸۵۰، و ۱۸۶۰ مردمان رنجدیدهٔ مشرق‌زمین فقط عبارت بودند از اقلیتهای مسیحی سوریه[۲]. از طرف دیگر هیچ نشانه‌ای در دست نیست که حاکی از آن باشد «مشرق‌زمین» برای نجات خود دست به دامان فرانسه شده باشد. بسیار صادقانه‌تر می‌بود اگر گفته می‌شد که بریتانیا سد راه فرانسه در مشرق‌زمین بود، زیرا حتی اگر فرانسه واقعاً مسئولیتی در قبال مشرق‌زمین بر دوش خود احساس می‌کرد (و درواقع بودند فرانسویانی که چنین حس می‌کردند)، از دست فرانسه کمتر کاری ساخته بود که بدان‌وسیله بتواند خود را در مکانی قرار دهد بین بریتانیا و مستملکات پهناور بریتانیا که از مدیترانه تا هندوستان امتداد می‌یافت.

یکی از چشمگیرترین پیامدهای جنگ سال ۱۸۷۰ در فرانسه[۳] شکوفایی فراوان انجمنهای جغرافیایی بود و یک پیامد دیگر عبارت بود از احیاء مجدد این خواست که فرانسه به کسب مستملکات روی آورد. در پایان سال ۱۸۷۱، انجمن جغرافیایی پاریس[۴] اعلام داشت که از آن پس کار خود را به «جستار علمی» محدود نخواهد کرد. انجمن به شهروندان توصیه کرد که فراوش نکنند که «عظمت و برتری سابق فرانسه از همان روزی رقیب پیدا کرد که فرانسه خود دست از رقابت برداشت... رقابت در امر پیروزی تمدن بر توحش». گیوم دپن[۵]، از رهبران جنبشی که بعدها «جنبش جغرافیایی» نام گرفت، در

---

۱. نویسنده تمامی این مطلب مجلهٔ *دو جهان* را بدون ترجمه یعنی فقط به زبان فرانسه نقل کرده است. ولی مترجم برخلاف روش معمول خود از آنجا که این متن کمی مطول است از نقل آن به زبان فرانسه خودداری می‌ورزد ـ مترجم

۲. ظاهراً منظور نویسنده آن است که از دیدگاه فرانسه مردمان رنجدیدهٔ مشرق‌زمین فقط عبارت بودند از اقلیتهای مسیحی سوریه ـ مترجم

۳. منظور جنگ فرانسه و پروس است ـ مترجم

4. Société de Géographie de Paris

5. Guillaume Depping

سال ۱۸۸۱ مؤکداً گفت که در سال ۱۸۷۰ «آموزگاران بودند که پیروز شدند». منظورش آن بود که فاتح واقعی جغرافیای علمی پروس بود که بر سستی و سهل‌انگاری فرانسویان فائق آمده بود. روزنامهٔ رسمی دولت فرانسه[1] چندین شمارهٔ متوالی را به تکیه بر محاسن (و منافع) تجسس جغرافیایی و ماجراجویی استعماری اختصاص داد. خواننده می‌توانست در یک شماره از آن روزنامه «امکانات موجود در آفریقا» را از قلم دولسپس بخواند و در شمارهٔ دیگری مطالبی دربارهٔ «جست‌وجو و اکتشاف در رودخانهٔ آبی»[2] به قلم گارنیه[3] را مطالعه کند. جغرافیای علمی به سرعت جای خود را به جغرافیای تجاری داد و علت آن بود که بر رابطهٔ بین فخر ملی نسبت به موفقیتهای علمی و موفقیت در زمینهٔ گسترش تمدن از یک طرف و چشمداشت منفعت مالی از طرف دیگر تأکید شد. هدف آن بود که شالودهٔ استوارتری برای امر پشتیبانی از کسب مستعمرات جدید فراهم آید. یکی از کسانی که در این زمینه شور و شوق زیادی از خود نشان می‌دادند گفته بود: «انجمنهای جغرافیایی با این هدف بنیان گذارده می‌شوند که نیروی جادویی کشنده‌ای که ما را به کرانه‌های خودمان زنجیر می‌کند در هم بشکنند». در راه کمک به این جستار رهایی‌بخش انواع گوناگونی از طرحها اندیشیده شد. یکی از طرحها آن بود که از ژول ورن[4] (که «موفقیت باورنکردنی» او ظاهراً نشان دهندهٔ ذهن علمی در درجهٔ بسیار بالایی از تفکر منطقی بود) درخواست شود که سرکردگی یک «جستار علمی به گرد کرهٔ زمین» را به عهده گیرد. یکی دیگر طرحی بود برای پدید آوردن دریای جدید پهناوری درست در جنوب سواحل شمالی آفریقا. و باز هم یکی دیگر طرحی بود برای «پیوند دادن» الجزایر و سنگال از طریق راه آهن (یا به قول پیشنهاد کنندگانش: «نواری از پولاد»)[(۱۹)]. بیشتر شور و هیجان گسترش‌طلبانه در فرانسه در ثلث آخر قرن نوزدهم ناشی از این آرزوی آشکار بود که شکست فرانسه از پروس در جنگ ۱۸۷۰ - ۱۸۷۱ جبران شود. در همان درجه از اهمیت، باید به آرزوی کسب برابری با موفقیتهای استعماری بریتانیا اشاره کرد. این آرزوی دوم چنان نیرومند بود و تا بدان حد بر سنت دیرپای رقابت بریتانیا و فرانسه در عرصهٔ مشرق‌زمین استوار بود که چنین به‌نظر می‌رسید فرانسه دائماً بریتانیا را همچون شبحی در پشت سر خود می‌بیند و شایق است در هر زمینهٔ مربوط به مشرق‌زمین از بریتانیا تقلید کند و به پای

---

1. Journal officiel

۲. Blue River، رودخانه‌ای است در غرب کانادا و در ایالتی از آن کشور که اکنون British Columbia نام دارد - مترجم

3. Garnier

۴. Jules Verne، نویسندهٔ قرن نوزدهم فرانسه که داستانهای علمی تخیلی‌اش (مانند *سفر به کرهٔ ماه* و *پیمودن بیست هزار فرسنگ در زیر دریا*) موفقیت‌آمیز بود - مترجم

بریتانیا برسد. هنگامی که انجمن دانشگاهی هندوچینی[1] در دهۀ ۱۸۷۰ در هدفهای خود تجدید نظر کرد، چنین نظر داد، مبنی بر اینکه «وارد کردن هندوچین به مبحث شرق‌شناسی» حائز اهمیت است. با چه هدفی؟ با این هدف که منطقۀ کشن شین[2] به‌صورت «یک هندوستان فرانسوی» در آورده شود. شخصیتهای نظامی فرانسه عقیده داشتند، اینکه فرانسه مستعمرات پهناوری در اختیار ندارد ناشی از ترکیبی است از ضعف نظامی و تجاری فرانسه در مورد جنگ با پروس، و البته دونپایگی استعماری فرانسه در مقایسه با بریتانیا. یکی از جغرافی‌دانان سرشناس به نام لا رونسیر لو نوری[3] چنین نظر داد: «توانایی نژادهای غربی به گسترش آرمانهای متعالیشان (و همچنین مشخصات و اثرات آن آرمانها) برای تاریخ‌نگاران آینده موضوع تحقیقی خواهد بود خوشایند و شادی‌بخش». با این‌حال، طبق نظر همان اندیشمندان، نژادهای سفیدپوست تنها در صورتی می‌توانستند به گسترش مستعمرات دست یابند که بر تمایل خود به سیر و سیاحت (که نشانۀ برتری فکری آنها بود) جامۀ عمل می‌پوشاندند (۲۰).

بر مبنای نظراتی از این‌گونه بود که نظر معمول و متداولی پدید آمد مبنی بر آنکه مشرق‌زمین در حکم یک فضای جغرافیایی است که باید تحت پرورش، بهره‌برداری، و حراست قرار گیرد. بر طبق همین‌گونه نظرات بود که در رابطه با نقش اروپا در مشرق‌زمین، تشبیه آن نقش به کشت‌وکار و مراقبت کشاورزی و نیز تشبیه آن به کشش جنسی گسترش یافت. در اینجا نوشته‌ای از گابریل شارم[4] می‌آوریم که تاریخ نگارش آن ۱۸۸۰ است و نمونه‌ای از این‌گونه نگرش را به‌دست می‌دهد:

> در آن روزی که ما دیگر در صحنۀ مشرق‌زمین حضور نداشته باشیم و سایر قدرتهای بزرگ اروپایی در آنجا باشند، فاتحۀ بازرگانی ما در منطقۀ مدیترانه خوانده خواهد شد و آیندۀ ما در آسیا و تردد دریایی در بنادر جنوبی ما مهر پایان خواهد خورد. «در آن روز یکی از ثمربخش‌ترین منابع ثروت ملی ما خواهد خشکید» (تکیه بر جملۀ آخر از نویسنده است).

اندیشمند دیگری به نام لوروا ـ بولیو[5] درخصوص همین نگرش شرح و بسط بیشتری داد:

> یک جامعه در زمانی به استعمار روی می‌آورد و در سرزمینهای دیگر مستقر می‌شود که پس از

---

1. Société académique indo ـ chinoise
2. Cochin ـ chine
3. La Roncière Le Noury
4. Gabriel Charmes
5. Leroy ـ Beaulieu

آنکه خود به مرحلهٔ بالایی از بلوغ و قدرت رسیده باشد دست به نوعی تولید مثل زند، یعنی جامعهٔ جدیدی را که پدید آورده است نضج دهد، حراست کند، در آن شرایط مناسبی برای رشد و توسعه پدید آورد، و در آن روح تازه‌ای از پشتکار و کوشش بدمد. استعمار یکی از پیچیده‌ترین و ظریف‌ترین پدیده‌های شناخت ساختار جامعه است.

یکسان دانستن تولید مثل و استعمار موجب شد که لوروا ـ بولیو این اندیشهٔ کم‌وبیش منحرف را در سر بپروراند که هر آنچه در یک جامعهٔ نوین سرزندگی و نشاط بیاورد «با فروریختن فعالیت غنی و پرشور آن بر جامعه‌ای دیگر غنای بیشتری می‌یابد». از این‌رو بود که او گفت:

استعمار نیروی گسترش یابندهٔ یک ملت است، قدرت تولید مثل است، در حکم بزرگ‌تر شدن و تکثیرشدن یک ملت در فضای جهان است، و عبارت از آن است که جهان یا بخش بزرگی از آن تحت تأثیر زبان و رسوم و اندیشه‌ها و قوانین آن ملت قرار گیرد (۲۱).

در اینجا نکته آن است که فضای مناطق ضعیف‌تر یا کم رشدتر، مانند مشرق‌زمین، فضایی تلقی می‌شد که گویی علائق و نفوذ و «تولید مثل» فرانسه را (یعنی، خلاصه، استعمار را) دعوت می‌کرد. مفاهیم جغرافیایی (چه به معنای دقیق، چه به معنای مستعار) موجب می‌شد که وجود کشورهای جدا از هم که با مرزهایی مشخص می‌شدند نادیده گرفته شود. طرح سرمایه‌گذاران تیزبینی مانند دولسپس آن بود که شرق و غرب را از قید جدایی جغرافیایی برهانند. پژوهشگران، حکمرانان، جغرافی‌دانان، و نمایندگان نهادهای بازرگانی فرانسوی هم مانند همان سرمایه‌گذارن محتویات کیسهٔ فعالیت پر شور و شوق خود را به درون مشرق‌زمین رخوت زده و زن‌صفت، فرو ریختند. [در فرانسه] انجمنهای جغرافیایی‌ای موجود بود که تعداد خودشان و شمار اعضائشان دو برابر همان ارقام در مابقی اروپا بود. سازمانهای ذی‌نفوذی موجود بودند از قبیل کمیتهٔ آسیای فرانسه[1] و کمیتهٔ مشرق‌زمین[2]. انجمنهایی از فرهیختگان موجود بود که یکی از مهم‌ترینشان انجمن آسیایی[3] نام داشت و هم تشکیلاتش و هم اعضائش در ارکان دولت و دانشگاهها و سایر نهادها عمیقاً ریشه دوانده بودند. هر یک از این سازمانها به شیوهٔ خاص خود منافع فرانسه در مشرق‌زمین را به‌صورتی واقعی‌تر و بزرگ‌تر در می‌آورد. در این مرحله، دورهٔ تقریباً یکصد

1. Comité de l'Asie française
2. Comité d'Orient
3. Société asiatique

ساله‌ای که مشخصهٔ آن ظاهراً مطالعهٔ انفعالی مسائل مربوط به مشرق‌زمین بود می‌بایستی به پایان می‌رسید، زیرا فرانسه در دورهٔ بیست سالهٔ پایان قرن نوزدهم با مسئولیتهایی در فراسوی قاره‌ها مواجه شده بود.

تنها بخشی از مشرق‌زمین که در آن منافع بریتانیا و منافع فرانسه عملاً برهم منطبق می‌شد، امپراتوری عثمانی بود که اکنون سخت نابسامان بود و امیدی به سروسامان گرفتنش نمی‌رفت. در آن عرصه، آن دو رقیب اختلافات خود را با تشابه و تداومی رفع و رجوع می‌کردند که انتظارش می‌رفت و کم‌وبیش در حد کمال بود. بریتانیا در «درون» مصر و بین‌النهرین حضور داشت و از طریق رشته پیمانهایی که کم‌وبیش جنبهٔ نمایشی داشت و با حکام بی‌اقتدار محلی منعقد شده بود، دریای سرخ و خلیج فارس و آبراه سوئز را تحت سلطه داشت و همچنین بر بخش اعظم اراضی بین مدیترانه و هندوستان مسلط بود. اما سرنوشتی که روزگار برای فرانسه رقم زده بود ظاهراً آن بود که در گوشه و کنار مشرق‌زمین در انتظار فرصت کشیک بدهد و گاهگاهی جای پایی برای خود باز کند تا طرحهایی را اجرا کند که در حکم تکرار موفقیت دولسپس در مورد آبراه سوئز باشد. در بیشتر موارد، این طرحها عبارت بودند از طرحهای احداث راه آهن، مانند طرحی که هدفش کشیدن خط آهنی از سوریه به بین‌النهرین بود که مسیرش کم‌وبیش از اراضی تحت سلطهٔ بریتانیا می‌گذشت. به‌علاوه فرانسه خود را در مقام نگهبان اقلیتهای مسیحی می‌دید (مانند مسیحیان مارونی و کلدانی و نستوری). با این‌حال بریتانیا و فرانسه در این‌خصوص، علی‌الاصول توافق داشتند که در هنگام مقتضی بخش آسیایی ترکیه را تجزیه کنند. هم پیش از جنگ جهانی اول و هم در طی آن جنگ، فعالیتهای دیپلماتیک مخفیانه‌ای در جریان بود که هدف از آنها عبارت بود از تکه پاره کردن مشرق‌زمین و تقسیم آن به مناطق نفوذ و سپس به مناطق تحت قیمومت یا تحت اشغال. در فرانسه بخش بزرگی از تمایلات گسترش طلبانه‌ای که در دوران جلال و جبروت «جنبش جغرافیایی» پدید آمده بود بر طرحهایی متمرکز بود برای تقسیم بخش آسیایی ترکیه. این تا بدان حد بود که در سال ۱۹۱۴ برای نیل به این هدف «یک کنفرانس بزرگ و پرشکوه مطبوعاتی» در پاریس ترتیب داده شد [۲۲]. در بریتانیا به کمیته‌های متعددی اختیار داده شد تا دربارهٔ بهترین راههای تجزیهٔ خاورنزدیک مطالعاتی صورت دهند و راههایی پیشنهاد کنند. از بطن کمیته‌هایی مانند کمیتهٔ بانسن[1] طرح اعزام هیئتهای مشترک بریتانیا و فرانسه به در آمد. از آن میان، مهم‌ترین

1. Bunsen Committee

هیئت، هیئتی بود که سرکردگی‌اش را مارک سایکس[1] و ژرژ پیکو[2] عهده‌دار بودند. قاعدهٔ حاکم بر این طرحها عبارت بود از تقسیم بالمناصفهٔ فضای جغرافیایی. یکی دیگر از هدفهای این‌گونه طرحها کاهش رقابت فرانسه و بریتانیا بود، زیرا همان‌گونه که مارک سایکس در یادداشتی نوشت:

... روشن بود که... اعراب دیر یا زود به پا خواهند خاست[3] و اگر هدف آن باشد که چنین قیامی نه یک مصیبت بلکه یک موهبت باشد، باید روابط بهتری بین ما و فرانسه برقرار گردد... (۲۳).

خصومتها ادامه یافت و یک عامل دیگر هم مزید بر علت شد. این عامل عبارت بود از برنامهٔ ویلسون[4] مبنی بر اعطاء حق تعیین سرنوشت به ملتها. همان‌گونه که سایکس اشاره کرده است، چنین به‌نظر می‌رسید که این برنامه خط بطلانی است بر تمامی طرحهای استعماری مبتنی بر تقسیم سرزمینها که قدرتهای بزرگ [اروپایی] بر سرش توافق کرده بودند. در این مرحله از اوائل قرن بیستم، گوشه‌ها و زوایای تاریخ خاورنزدیک سخت پر پیچ‌وخم است و درباره‌اش نظرات گوناگون و متضاد در پیش گذارده شده است. در این مرحله، سرنوشت خاورنزدیک تابعی است از نقش قدرتهایی مانند بریتانیا و فرانسه، دودمانهای محلی، احزاب و جنبشهای ناسیونالیستی گوناگون، و صهیونیستها. اینها در اینجا موضوع بحث ما نیست. آنچه در اینجا بیشتر حائز اهمیت است نوع غریبی از نگرش علمی است که براساس آن بر مشرق‌زمین نگریسته می‌شد و بر همان اساس قدرتهای بزرگ وقت دست به اقدام می‌زدند. نکته آن بود که بریتانیا و فرانسه، به رغم اختلافاتشان، بر مشرق‌زمین به‌صورت یک عرصهٔ جغرافیایی، فرهنگی، سیاسی، قومی، اجتماعی، و تاریخی می‌نگریستند که سرنوشت آن برطبق سنن ریشه گرفته می‌بایستی توسط آن دو قدرت رقم زده می‌شد. از دیدگاه آن دو قدرت، مشرق‌زمین سرزمینی نبود که ناگهان کشف شده باشد یا تصادفاً از رهگذر تحولات تاریخی پدید آمده باشد، بلکه منطقه‌ای بود واقع در شرق اروپا که ارزش آن در درجهٔ نخست بر حسب مسائل و منافع اروپا تعریف می‌شد و به‌ویژه بر حسب اعتباری که اروپا (دانش و پژوهش اروپا، درک اروپا، و مدیریت اروپایی) برای پدید آوردن تغییر و تحول در مشرق‌زمین برای خود قائل بود. و این بود دستاورد شرق‌شناسی نوین[5] (این مهم نیست که آیا چنین دستاوردی آگاهانه حاصل شد یا به گونه‌ای ناخودآگاه).

---

1. Mark Sykes
2. Georges Picot

۳. منظور به پا خاستنی است برای رهایی یافتن از قید حاکمیت ترکیهٔ عثمانی ـ مترجم

٤. منظور Woodrow Wilson رئیس جمهور وقت ایالات متحده است ـ مترجم

۵. چرا؟ آیا سلطهٔ استعماری اروپا بر قارهٔ آمریکا و بی‌رحمی و تفرعن استعمارگران در برابر بومیان آن قاره دستاورد نوعی «غرب‌شناسی» بود؟ ـ مترجم

آیا چنین دستاوردی آگاهانه حاصل شد یا به گونه‌ای ناخودآگاه).

در قرن بیستم شرق‌شناسی با دو روش عمده مشرق‌زمین را بر جهان غرب عرضه می‌داشت. یکی عبارت بود از بهره‌برداری از تواناییهای آموزش نوین برای فراهم آوردن و پراکندن اطلاعات و نیز بهره‌برداری از دستگاه توزیعی آموزش نوین در میان حرفه‌های مبتنی بر دانش و پژوهش، دانشگاهها، انجمنهای حرفه‌ای، سازمانهای جغرافیایی و اکتشافی، و صنعت نشر کتاب. چنان‌که پیش‌تر دیده‌ایم، تمامی اینها بر آنچه از کار نسل اولیه محققان و سیاحان و شاعران حاصل آمده بود افزودند. بینش این پیش‌کسوتان که به تدریج بر هم انباشته شده بود به مشرق‌زمین «اساسی» شکل بخشیده بود. نمود مسلکی یا شبه مذهبی این‌گونه مشرق‌زمین همان چیزی است که من در این کتاب آن‌را «شرق‌شناسی پنهان» خوانده‌ام. تا آنجا که کسی می‌خواست نظری ولو اندکی بااهمیت دربارهٔ مشرق‌زمین بیان دارد، شرق‌شناسی پنهان او را از نوعی توانایی بیان برخوردار می‌ساخت که می‌شد آن‌را به کار برد (یا، به‌عبارت درست‌تر، به حرکت درآورد) و به‌صورت گفتمان معقولی دربارهٔ شرایط مربوطه یا درخصوص موضوع مورد بحث عرضه داشت. بنابراین هنگامی که «بالفور» در سال ۱۹۱۰ در مجلس عوام بریتانیا دربارهٔ مشرق‌زمینیان سخن گفت بی‌شک ظرفیت یا امکانات بیانی را در نظر داشت که در محدودهٔ زبان رایج روز قرار می‌گرفت و روی‌هم‌رفته منطقی و پذیرفتنی تلقی می‌شد. براساس این زبان بود که چیزی که «مشرق‌زمینی» خوانده می‌شد می‌توانست نام برده شود و مورد بحث قرار گیرد، بی‌آنکه احتمال ابهام بیش از حد برود. ولی مانند همهٔ تواناییهای بیانی و گفتمانهایی که از رهگذر آن تواناییها امکان‌پذیر می‌گردند، شرق‌شناسی پنهان دچار محافظه‌کاری عمیق بود، بدین معنی که وجودش وقف حراست از خویشتن و حفظ خویشتن شده بود. شرق‌شناسی پنهان‌که از نسلی به نسل دیگر انتقال یافته بود جزئی از فرهنگ «شرق‌شناسی» بود، به همان‌گونه که زبانی که برای بیان جزئی از واقعیت (مانند هندسه یا فیزیک) به کار می‌رود جزئی از فرهنگ مربوطه است. شرق‌شناسی وجود خود را بر صراحت یا بر توانایی پذیرش مشرق‌زمین استوار نساخته بود، بلکه بر ساختار درونی و تکراری خود متمرکز ساخته بود که مبتنی بر ماهیت ذاتی آن یعنی تحمیل ارادهٔ خود بر مشرق‌زمین بود. بدین‌گونه بود که شرق‌شناسی می‌توانست از ورطهٔ انقلابها، جنگهای جهانی، و انحلال و تجزیهٔ امپراتوریها جان سالم به در برد.

شیوهٔ دومی که براساس آن شرق‌شناسی مشرق‌زمین را بر جهان غرب عرضه داشت نتیجهٔ پیوندی مهم بود. دهها سال بود که شرق‌شناسان دربارهٔ مشرق‌زمین سخن گفته بودند، متون بسیار ترجمه کرده بودند، و شرح بسیار دربارهٔ تمدنها، ادیان، دودمانها، فرهنگها، و ذهنیتها عرضه داشته بودند و این چیزها به‌صورت موضوعات تدریس و تحقیق دربارهٔ پدیده‌هایی عرضه داشته می‌شد که از رهگذر بیگانگی و ناآشنایی تقلیدپذیر نبودند و از این‌رو بین آنها از یک طرف و اروپا از طرف دیگر حائلی موجود بود.

شرق‌شناس کارشناسی بود مانند «رنان» یا «لین» که وظیفه‌اش در جامعه عبارت از آن بود که مشرق‌زمین را برای هموطنانش تعبیر کند. رابطهٔ بین شرق‌شناس و مشرق‌زمین اساساً یک رابطهٔ مبتنی بر تعبیر بود. پژوهشگر شرق‌شناس در برابر یک تمدن دورافتاده و دارای خصوصیاتی تقریباً نامفهوم یا در برابر یک یادبود بزرگ فرهنگی می‌ایستاد و ابهامات را کاهش می‌داد. او این کار را از طریق ترجمه، تصویرپردازی مبتنی بر همدردی، و پی بردن به کنه این چیز یا آن موضوع به دور از دسترس انجام می‌داد. با این احوال، شرق‌شناس در بیرون مشرق‌زمین باقی می‌ماند. مشرق‌زمین، هر اندازه که کوشش می‌شد درک‌پذیر جلوه کند، باز هم جایش در ورای مغرب زمین بود. این فاصلهٔ فرهنگی و زمانی و جغرافیایی به‌صورت استعاره‌های بیانگر عمق، اسرارآمیز بودن، و وعدهٔ تمتع جنسی عرضه داشته می‌شد. عباراتی مانند «مقنعهٔ عروس شرقی» و «مشرق‌زمین مرموز» به درون زبان عامه راه یافت.

با این‌حال در این اوضاع و احوال تناقضی هم به چشم می‌خورد و آن اینکه در سراسر قرن نوزدهم فاصلهٔ بین شرق و غرب درواقع در حال کاهش یافتن بود. پابه‌پای افزایش تماسهای بازرگانی و سیاسی و سایر تماسهای ملموس بین شرق و غرب (به طرقی که در سراسر این کتاب درباره‌اش بحث کرده‌ایم)، حالت تضادی در حال نضج گرفتن بود. یک طرف تضاد عبارت بود از مجموعهٔ علاقه‌مندان به اندیشه‌های کهن و متحجر شرق‌شناسی پنهان‌که معتقد به تحقیق دربارهٔ مشرق‌زمین «کلاسیک» بودند و طرف دیگر تضاد عبارت بود از مجموعهٔ کسانی که توصیف مشرق‌زمین زمان حال، نوین، و ملموس را طلب می‌کردند که در نوشته‌های مسافران و زائران و سیاستمداران و دیگرانی از آن قبیل مندرج بود. در زمانی که تعیین دقیق آن میسر نیست، این حالت تضاد به پیوندی بین دو نوع شرق‌شناسی انجامید. در این خصوص فقط به حدس و گمان می‌توان متوسل شد. این نزدیک شدن و این پیوند احتمالاً در زمانی صورت پذیرفت که شرق‌شناسان (و نخستین آنان‌که «ساسی» باشد) عهده‌دار راهنمایی دولتها درخصوص معنی و مفهوم و مشخصات مشرق‌زمین نوین شدند. در این مرحله بود که نقش کارشناسان آموزش یافته‌ای که از وسایل و امکانات لازم برخوردار بودند بعد جدیدی بر ابعاد خود افزود. نکته آن بود که شرق‌شناس را می‌شد عامل یا مأمور ویژهٔ قدرت جهان غرب در امر تنظیم سیاستی در برابر مشرق‌زمین دانست. هر مسافر اروپایی فرهیخته‌ای (یا نه چندان فرهیخته ای) در مشرق‌زمین چنین حس می‌کرد که یک انسان غربی نمودار و نمایندهٔ جهان غرب است که به اسراری که در زیر روکش اختفاء نهفته است پی برده است. این نکته به‌وضوح در مورد برتون، لین، داوتی، فلوبر، و سایر شخصیتهای عمده‌ای که در این کتاب دربارهٔ آنها صحبت کرده‌ایم صدق می‌کند.

پابه‌پای گسترش مناطق تحت حاکمیت غرب در مشرق‌زمین، کشفیات غربیها درمورد مشرق‌زمین نوین و مشهود و ملموس اهمیت و فوریت بیشتری یافت. بدین‌گونه بود که هنگامی که مشرق‌زمین عملاً به‌صورت یکی از وظایف اداری و حکومتی درآمد، پدیده‌ای که شرق‌شناسان فرهیخته «مشرق‌زمین

اساسی» می‌نامیدندش گاهی اوقات نفی می‌شد، ولی بیشتر اوقات مورد تأیید قرار می‌گرفت. بی‌شک نظریه‌های «کرومر» درخصوص انسان مشرق‌زمینی (که مأخوذ از پرونده‌های شرق‌شناسی سنتی بود) در زمانی که عصر حکمرانی واقعی او بر میلیونها انسان مشرق‌زمینی فرا رسید قویاً تأیید شد. این نکته به همان اندازه در مورد تجربیات فرانسه در سوریه و آفریقای شمالی و سایر مستعمرات فرانسه هم صدق می‌کند. اما به هم نزدیک شدن نظریه‌های مبتنی بر شرق‌شناسی پنهان و تجربه‌های مبتنی بر شرق‌شناسی عینی در زمانی به حد اعلی رسید و به گونه‌ای چشمگیر نمایان شد که در نتیجهٔ جنگ جهانی اول بخش آسیایی ترکیه به منظور تجزیه تحت بررسی بریتانیا و فرانسه قرار گرفت. در آن مرحله بود که ترکیه همچون یک موجود بیمار اروپایی برای عمل جراحی بر تختخواب قرار گرفت و همهٔ خصوصیات و ضعفها و مشخصات جسمی‌اش برملا شد.

در این «عمل جراحی» شرق‌شناسانی که اطلاعات ویژه‌ای داشتند نقش بسیار مهمی ایفا کردند. از قبل علائم و اشاراتی از این نقش اساسی به‌صورت نقش مأموران مخفی غرب در درون مشرق‌زمین موجود بود. فی‌المثل، در سال ۱۸۸۲ محقق انگلیسی، ادوارد هنری پالمر[1]، به صحرای سینا گسیل داشته شد تا این نکته را بررسی کند که احساسات ضد انگلیسی تا چه اندازه شدید است و تا چه اندازه احتمال می‌رود که از آن احساسات به نفع جنبش عربی[2] بهره‌برداری شود. پالمر در آن ماجرا کشته شد، اما او ناموفق‌ترین بسیاری از کسانی بود که برای امپراتوری خدمات مشابهی انجام می‌دادند. این‌گونه کارها به‌صورت فعالیتی جدی و دقیق و پرمشقت درآمده بود که تا اندازه‌ای به «کارشناسان» منطقه‌ای محول گشته بود. بی‌دلیل نبود که شرق‌شناس دیگری به نام د. ج. هوگارث[3] در جریان جنگ جهانی اول به ریاست دفتر امور جهان عرب[4] در قاهره منصوب شد. او نویسندهٔ شرح معروفی بود از تجسس و کاوش در عربستان که در سال ۱۹۰۴ انتشار یافته بود و دارای عنوانی بود مناسب و درخور اوضاع و احوال، یعنی *معرفی و عرضه داشتن عربستان*[5] (۲۴). همچنین این تصادفی نبود که زنان و مردانی مانند گرترود بل، ت. ا. لارنس، و سنت جان فیلبی که همگی از کارشناسان مشرق‌زمین بودند به‌صورت نمایندگان یا عمال امپراتوری و دوستان مشرق‌زمین و تدوین کنندگان روشهای مختلف سیاسی به مشرق‌زمین گسیل داشته شدند، زیرا از

---

1. Edward Henry Palmer

۲. دربارهٔ جنبش تحت رهبری «احمد عورابی باشا المصری» (معروف به «عربی» یا «العربی») در مصر در یکی از پانوشتهای پیشین مفصلاً توضیح داده شده است ـ مترجم

3. D.G. Hogarth

4. Arab Bureau

5. The Presentation of Arabia

مشرق‌زمین و مردمش آگاهی نزدیک و کارشناسانه داشتند. اینان دسته‌ای، یا آن‌طور که لارنس بعدها نوشت «باند»ی، تشکیل دادند که مایهٔ پیوستگی‌اش، اندیشه‌های متناقض و شباهتهای شخصی در مواردی بود از این‌گونه: تکروی بسیار، همبستگی غریزی با مشرق‌زمین و احساس همدردی با آن، احساس رسالت شخصی در مشرق‌زمین (احساسی که هریک جداگانه سخت بدان دل بسته بودند)، حالات و وجنات غیرعادی که در خود پرورانده بودند، و بی‌اعتقادی نهایی به مشرق‌زمین. برای اینان، تمامی مشرق‌زمین عبارت بود از تجربهٔ شخصی و بلاواسطهٔ خودشان از مشرق‌زمین. در وجود آنان، شرق‌شناسی و اقدامات مؤثر برای پرداختن به مشرق‌زمین شکل اروپایی نهایی خود را کسب کردند. پس از آن بود که امپراتوری [بریتانیا] ناپدید شد و میراث خود را در ایفاء نقش قدرت برتر به دیگران سپرد.

فردگرایان و تکروانی از این‌گونه غیر از جماعت دانشگاهیان و محققان بودند. به‌زودی خواهیم دید که اینان از مطالعات دانشگاهی مربوط به مشرق‌زمین بهره‌مند می‌شدند بی‌آنکه به هیچ تعبیری به جرگهٔ رسمی و حرفه‌ای محققان شرق‌شناس وابسته باشند. اما نقش آنان این نبود که شرق‌شناسی آکادمیک را کوچک جلوه دهند یا آن‌را منحرف سازند بلکه، برعکس، آن بود که شرق‌شناسی آکادمیک را اثربخش سازند. پیش‌کسوتان آنان کسانی بودند مانند لین و برتون که اهمیت نقششان از یک طرف در خودآموزی وسیع تا حد احاطه یافتن به معلومات موجود در یک دانشنامه (دائرة المعارف) بود و از طرف دیگر (و به همان اندازه) در دارا بودن اطلاعات نیمه محققانه دربارهٔ مشرق‌زمین. این اطلاعات، اطلاعاتی بود که آنان به‌وضوح ضمن نوشتن دربارهٔ مشرق‌زمینیان یا در جریان رویارویی با آنان به کار گرفته بودند. آنان به جای مطالعهٔ مدرسه‌ای و دانشگاهی دربارهٔ مشرق‌زمین، به نوعی گسترش شرق‌شناسی پنهان روی آورده بودند که در فرهنگ امپریالیستی زمان خودشان به آسانی در دسترسشان بود. چهارچوب تحقیقی‌ای که آنان می‌توانستند بدان رجوع یا استناد کنند مدیون افکار و آثار کسانی بود مانند ویلیام میوئر، انتونی بوان، د. س. مارگولیوث، چارلز لایل، ا. ج. براون، ر. ا. نیکولسون، گای لسترینج، ا. د. راس، و توماس آرنولد[1] که آنان نیز مستقیماً ملهم از لین بودند. چشم‌اندازهای ابتکارآمیز یا خیالپرورانهٔ آنان را شخصیت چشمگیر و پرطمطراق همعصر خودشان یعنی رادیارد کیپلینگ[2] تأمین می‌کرد. هم او بود که به گونه‌ای فراموش نشدنی سخن از «سروری بر نخل و سرو» به میان آورده بود.

---

1. William Muir, Anthony Bevan, D.S.Margoliouth, Charles Lyall, E.G.Browne, R.A.Nicholson, Guy Le Strange, E.D.Ross, Thomas Arnold.

شخصیت عمده‌ای که در این زنجیره ذکرش رفته است «ادوارد براون» است که آثار عمده‌اش عبارتند از *تاریخ ادبیات فارسی*، *شعر و مطبوعات در ایران نوین*، *انقلاب مشروطیت ایران در سالهای ۱۹۰۵ الی ۱۹۰۹*، *یک سال در میان ایرانیان*، و آثاری دیگر. شخصیت عمدهٔ دیگر «نیکلسون» است که اثر عمده‌اش ترجمهٔ انگلیسی آثار مولوی است ـ مترجم

۲. Rudyard Kipling، وصفش در یکی از پانوشتهای پیشین آمده است ـ مترجم

تفاوتهای بین نقش فرانسه و نقش بریتانیا در این‌گونه مسائل با تاریخ نقش هر یک از آن دو کشور در مشرق‌زمین کاملاً همخوانی دارد. بریتانیا در صحنه حضور داشت و فرانسه در ماتم از کف دادن هندوستان و سرزمینهای بین اروپا و هندوستان بود. در اواخر قرن [نوزدهم] سوریه به‌صورت کانون عمدهٔ فعالیت فرانسه در آمده بود، ولی حتی در آنجا هم همگان کم و بیش در این نکته متفق‌القول بودند که فرانسه نه در مورد توانایی و کارایی مأمورانش می‌توانست لاف همسری با بریتانیا بزند و نه در عرصهٔ نفوذ سیاسی. رقابت بین فرانسه و بریتانیا بر سر آنچه از امپراتوری عثمانی باقی مانده بود حتی در عرصهٔ نبرد در حجاز و سوریه و بین‌النهرین احساس می‌شد. ولی همان‌گونه که ناظران هوشمندی مانند ادمون برمون[1] اشاره کرده‌اند، شرق‌شناسان فرانسوی و کارشناسان محلی فرانسوی، چه از نظر هوشیاری و فرهیختگی و چه در عرصهٔ عملیات ماهرانه، به گرد پای رقیبان انگلیسی خود هم نمی‌رسیدند (۲۵). به استثناء نوابغی مانند لویی ماسینیون[2] که گاهگاهی ظهور می‌کردند، در میان فرانسویان کسانی نبودند که همپایهٔ امثال لارنس و سایکس و گرترود بل باشند. و اما [در میان فرانسویان] بودند امپریالیستهای مصممی مانند اتین فلاندن[3] و فرانکلن ـ بویون[4]، کنت دو کرساتی[5] که از امپریالیستهای حرّاف و پرهیاهو بود در سخنرانی خود در نشست اتحادیهٔ فرانسه[6] در سال ۱۹۱۳ اعلام داشت که سوریه در حکم مشرق‌زمین فرانسه است و جایگاه علائق و منافع سیاسی و معنوی و اقتصادی فرانسه به‌شمار می‌رود، منافعی که در این عصر امپریالیستهای مهاجم[7] باید از آنها دفاع و حراست کرد. با این‌حال «کرساتی» به این نکته بذل توجه کرد که با آنکه شرکتهای بازرگانی و صنعتی فرانسه در عرصهٔ مشرق‌زمین حضور دارند و با آنکه دانشجویان شرقی در مدارس فرانسه بیشتر از مدارس هر کشور دیگری ثبت نام کرده‌اند، باز هم فرانسه در مشرق‌زمین دستخوش فشار و اجحاف است و نه تنها از جانب بریتانیا، بلکه از جانب اتریش و آلمان و روسیه تهدید می‌شود. چنانچه قرار می‌بود فرانسه کماکان از «بازگشت اسلام» مانع شود، کار درست آن می‌بود که بر مشرق‌زمین مسلط شود. این نظریه‌ای بود که «کرساتی» در پیش گذاشت و سناتور پل دومه[8] از آن پشتیبانی کرد (۲۶). این نظرات در موارد متعددی تکرار شد و درواقع

---

1. Edmond Brémond
2. Louis Massignon
3. Étienne Flandin
4. Franklin-Bouillon
5. Comte de Cressaty
۶. Alliance française، مؤسسهٔ بزرگ فرهنگی و آموزشی فرانسه که هنوز هم باقی است ـ مترجم
7. ... âge des envahissant impérialistes
8. Paul Doumer

در دنبال جنگ جهانی اول فرانسه به تنهایی کار خود را در سوریه و آفریقای شمالی از پیش برد. اما فرانسه حس می‌کرد در یک مورد به موفقیت دست نیافته است. آن مورد عبارت بود از سرآوری ویژه و کارا بر ملل نوظهور شرقی و کشورهای به ظاهر مستقل. در این مورد بود که بریتانیا همواره برای خود اعتباری قائل بود. شاید در تحلیل نهایی تفاوتی که همواره بین شرق‌شناسی نوین انگلیسی و شرق‌شناسی نوین فرانسوی احساس می‌شود صرفاً تفاوت در سبک یا اسلوب باشد. پدیده‌هایی از قبیل اهمیت تعمیم و کلی‌گویی درخصوص مشرق‌زمین و مشرق‌زمینیان، حس وجود تمایزی بین شرق و غرب، و حس مطلوب بودن سلطهٔ غرب بر شرق در چهارچوب هردو سنت انگلیسی و فرانسوی موجود و یکسان هستند. در این مرحله است که باید به این عامل تعیین کننده و به این اصلاح محسوس در شرق‌شناسی نوین انگلیسی و فرانسوی در اوائل قرن بیستم روی آوریم.

II

اسلوب، کارشناسی، بینش جهان‌بینی شرق‌شناسی

مفهوم «انسان سفید پوست» بدان‌گونه که توسط رادیارد کیپلینگ عرضه داشته شده است و بدان‌گونه که در بسیاری از اشعار، در داستانهایی مانند کیم، و در بسیاری از اصطلاحات و عبارات تکراری به کار رفته است، مفهومی نیست که بتوان صرفاً طنزآمیز تلقی‌اش کرد. چنین به‌نظر می‌رسد که این «انسان سفیدپوست» کیپلینگ، به مثابهٔ یک مفهوم، یک پرسوناژ، و یک شیوهٔ زیستن، بسیاری از انگلیسیها را در هر زمانی که به دور از کشور خود بوده‌اند مفید افتاده است. صرف سفیدپوست بودن آنان را به گونه‌ای چشمگیر و اطمینان‌بخش از میان انبوه بومیان عبور می‌داد. اما برای آن انگلیسی‌ای که در میان هندیان و آفریقاییان و اعراب تردد می‌کرد این اطمینان هم موجود بود که او به سنت دیرپای مسئولیت اجرایی نسبت به نژادهای غیرسفیدپوست تعلق داشت و می‌توانست از همان سرچشمهٔ مربوط به امور عملی و معنوی بهره‌مند شود. با اشاره به این سنت و شکوه و جلال آن و دشواریهای آن بود که رادیارد کیپلینگ در بزرگداشت «راهی» که انسان سفیدپوست در مستعمرات در پیش گرفته بود چنین سرود:

بنگر اکنون، این راهی است که انسان سفیدپوست بر آن گام می‌نهد
در آن زمان‌که می‌رود تا سرزمینی را به زیور پاکی بیاراید
با پولاد در زیر پا و تاکی بر فراز سر
و ژرفایی در هر دو سو.

ما آن راه را پیموده‌ایم ـ آن راه باد زده و رطوبت زده را ـ
ستاره‌ای که خود برگزیده‌ایم راهنمای ماست.
هنگامی که انسانهای سفیدپوست گام بر می‌دارند این چه نیکوست از برای جهان.
چه نیکوست از برای جهان هنگامی که اینان، دوشادوش، در این شاهراه گام برمی‌دارند (۲۷).

«آراستن سرزمینی به زیور پاکی» کاری است که اگر قرار باشد به نیکویی انجام گیرد باید به آدمیان سفیدپوستی واگذار گردد که با یکدیگر هماهنگی و همکاری نزدیک داشته باشند. و این اشاره‌ای است به خطراتی که در آن زمان می‌توانست از رهگذر رقابت اروپاییان در سرزمینهای تحت استعمار به پا خیزد. آدمیان سفیدپوست مورد اشارهٔ کیپلینگ چنانچه نمی‌توانستند بین روشهایشان هماهنگی پدید آورند کاملاً آمادهٔ آن بودند که با یکدیگر به ستیز برخیزند: «آزادی برای خودمان و آزادی از بهر فرزندانمان / و اگر آزادی میسر نباشد جنگ میسر است». در پشت نقاب رهبری دوستدارانه‌ای که بشر سفیدپوست برچهره نصب کرده بود، همواره تمایل به کاربرد زور نهفته بود و آمادگی برای کشتن و کشته شدن. آنچه بر رسالت او حرمتی می‌بخشید نوعی پایبندی اندیشمندانه بود: او بشر سفیدپوست بود ولی وجودش فقط وقف سودجویی نشده بود زیرا «ستاره‌ای که خود برگزیده بود» لابد در مکانی متعالی و به دور از حطام دنیا جای داشت. بی‌شک بسیاری از سفیدپوستان غالباً در عجب می‌شدند که در امتداد «آن راه باد زده و رطوبت زده» از برای چه می‌جنگند و نیز بی‌شک بسیاری از آنان انگشت حیرت به دندان می‌گزیدند که از چه‌رو رنگ پوستشان در عالم هستی منزلتی بالاتر به آنان می‌بخشد و نیز آنان را به سلطه بر بخش بزرگی از ربع مسکون توانا می‌سازد. اما در نهایت امر، سفیدپوست بودن برای کیپلینگ و برای کسانی که کیپلینگ بر نگرش و بر چگونگی تفکر و استدلالشان اثر می‌گذاشت امری بود که تأییدش در خودش نهفته بود. شخص از آن‌رو سفیدپوست می‌شد که سفیدپوست «بود». و مهم‌تر آنکه «نوشیدن از آن جام» و زیستن برطبق آن سرنوشت تغییرناپذیر در «عصر بشر سفیدپوست» چندان وقتی برای شخص باقی نمی‌گذاشت که او صرف اندیشه و حدس و گمان بیجا دربارهٔ مبادی و علتها کند یا به مصرف تفکر دربارهٔ منطق تاریخی برساند.

بنابراین سفیدپوست بودن در حکم فکری بود و واقعیتی. سفیدپوست بودن موجب می‌شد که شخص هم در برابر جهان سفیدپوست و هم در برابر جهان غیر سفیدپوست موضعی منطقی به خود بگیرد. سفیدپوست بودن در مستعمرات بدان معنی بود که شخص به گونهٔ خاصی سخن بگوید، بر طبق قواعد مدونی رفتار کند، و حتی چیزهای معینی را احساس کند و چیزهای دیگر را احساس نکند. سفیدپوست بودن در مستعمرات به معنای داوریهای معین، ارزیابیهای معین، و حرکات یا موضع‌گیریهای معین بود. سفیدپوست بودن نوعی قدرت بود که از غیر سفیدپوستان و حتی از خود سفیدپوستان انتظار می‌رفت که در برابر آن خم شوند و بدان تمکین کنند. سفیدپوست بودن در شکلهای نهادینه‌ای که به خود گرفت

(یعنی در دستگاههای حاکم بر مستعمرات، دوایر کنسولی، و نهادهای بازرگانی) در حکم نهادی بود برای بیان و گسترش و اجراء روشها و سیاستهایی در قبال جهان. و در درون این نهاد، با آنکه راه و روش مختص شخصی اندکی رخصت داده می‌شد، اصل جمعی و «غیرشخصی» سفیدپوست بودن حاکم بود. سخن کوتاه، سفیدپوست بودن روش مؤکد و ملموسی بود برای تعلق داشتن به جهان و حضور داشتن در صحنهٔ جهان و راهی بود برای سلطه بر واقعیت، زبان، و اندیشه. سفیدپوست بودن رویه و اسلوب مشخصی را امکان‌پذیر می‌ساخت.

خود کیپلینگ پدیده‌ای نبود که صرفاً تصادفاً پدید آمده باشد. همین نکته در مورد «بشر سفیدپوست» او هم صدق می‌کند. این‌گونه اندیشه‌ها، و پدیدآورندگان این‌گونه اندیشه‌ها، از میان شرایط پیچیدهٔ تاریخی و فرهنگی ظهور می‌کنند. لااقل دو فقره از آن شرایط با تاریخ شرق‌شناسی در قرن نوزدهم وجوه مشترک بسیار دارند. یکی عبارت است از عادتی که از دیدگاه فرهنگی مجاز شمرده شده است، یعنی این عادت که کلی‌گوییهای فراگیری مطرح گردد که بر طبق آنها واقعیت را بتوان به گروههای مختلفی تقسیم کرد: زبانها، نژادها، نوعها، رنگها، و ذهنیتها. در این‌گونه تقسیم‌بندی، این تقسیمات خنثی نیستند بلکه در حکم تعابیری هستند مبتنی بر ارزیابیهای خاص. آنچه در زیر این تقسیم‌بندیها نهفته است، عبارت است از دوگانگی و رو یارویی مبتنی بر «مال ما» و «مال آنها». در این دوگانگی، «مال ما» همواره در حال تجاوز به محدودهٔ «مال آنها»ست (حتی تا آن حد که «مال آنها» به‌صورت تابعی از «مال ما» در آید). مایه‌های تقویت این تضاد نه تنها عبارت بودند از انسان‌شناسی، زبان‌شناسی، و تاریخ، بلکه (و البته) عبارت بودند از نظریه‌های داروین درخصوص انتخاب طبیعی و بقاء انواع و (با همان اندازه از قطعیت یا اهمیت) گفتمان بشرگرایی فرهنگی سطح بالا[1]. آنچه بر نویسندگانی مانند رنان و آرنولد حق کلی‌گویی دربارهٔ نژاد را تفویض می‌داشت عبارت بود از حالت رسمیتی که نگرش فرهنگی آنها به خود می‌گرفت. می‌توان گفت که ارزشهای «ما» درست و آزادی‌خواهانه و مبتنی بر اصول شفقت‌آمیز مبتنی بر رعایت احوال بشر بودند. این ارزشها بر سنت آثار ادبی دلپسند، دانش و پژوهش مبتنی بر آگاهی، و پرس‌وجوی منطقی استوار بودند. «ما» به مثابهٔ اروپاییان (و سفیدپوستان) هر بار که مقام و منزلت این ارزشها ستوده می‌شد در این ارزشها سهیم بودیم. با این‌حال، همکاری بشری‌ای که از رهگذر ارزشهای فرهنگی پدید آمده بود به همان اندازه که شامل حال دسته‌ای از ابناء بشر می‌شد، دستهٔ دیگری از ابناء بشر را به دور نگاه می‌داشت. در برابر هرگونه اندیشهٔ مربوط به هنر «ما» که توسط آرنولد، راسکین، میل، نیومن،

---

۱. منظور آن‌گونه بشرگرایی است که بر پایهٔ نگرش «خیرخواهانه» ولی تفاخرآمیز بشر «بلندپایه» بر بشر «دون‌پایه» استوار باشد ـ مترجم

کارلایل، رنان، گوبینو، یا کنت[1] بر زبان رانده می‌شد، حلقهٔ دیگری از زنجیره‌ای که «ما» را به هم پیوند می‌داد پدید می‌آمد و در همان زمان یکی دیگر از «آنها» از آن زنجیره حذف می‌شد. حتی اگر بتوان گفت که این‌گونه نگرش در هر زمانی و در هر مکانی همین‌گونه نتیجه را به‌دنبال می‌آورد، باید این را در ذهن داشته باشیم که در اروپای قرن نوزدهم شالودهٔ یک بنای رفیع علمی و فرهنگی همواره به‌صورت سدی و مانعی در برابر کسانی ریخته می‌شد که در بیرون گود بودند (از قبیل مستعمرات و مستمندان و بزهکاران). نقش آنان در آن فرهنگ آن بود که تعریفی و مفهومی پدید آورند از برای همان چیزهایی که درخور آنان نبود (۲۸).

شرایط دیگری که هم بر «ایجاد» بشر سفیدپوست و هم بر خلقت شرق‌شناسی حاکم است «عرصه»ای است که تحت سلطهٔ هر یک از این دو پدیده است و به‌علاوه مفهومی است که این عرصه به خود می‌گیرد و حالات و حتی آداب و رسوم خاصی را به‌دنبال می‌آورد که حاکم بر چگونگی رفتار و دانش‌اندوزی و مالکیت است. فی‌المثل، فقط یک انسان غربی بود که می‌توانست دربارهٔ مشرق‌زمینیان سخن بگوید، به همان‌گونه که بشر سفیدپوست بود که می‌توانست مردمان غیر سفیدپوست را نام ببرد و مشخص سازد. هر گفتهٔ شرق‌شناسان یا سفیدپوستان (که معمولاً می‌شد یکی را به جای دیگری قرار داد) مفهوم یک فاصلهٔ کاهش ناپذیر را می‌رساند که سفید پوست را از غیر سفیدپوست و غربی را از شرقی جدا نگاه می‌داشت. به‌علاوه در پس هر گفته‌ای سنتی نهفته بود مبتنی بر تجربه، دانش، و آموزش و پرورش که انسان مشرق‌زمینی (انسان غیر سفیدپوست) را در جای خود قرار می‌داد، یعنی در موضعی قرار می‌داد که «موضوع» مطالعهٔ غربیان یا سفیدپوستان باشد. این مسیری بود یکطرفه که جهت معکوس نداشت. یکی از دو طرف قضیه در موضع قدرت بود (فی‌المثل، چنان‌که کرومر در موضع قدرت بود) و طرف دیگر (یعنی انسان مشرق‌زمینی) به ساختاری تعلق داشت که اصل اساسی آن آشکارا آن بود که اطمینان حاصل شود هیچ بشر مشرق‌زمینی‌ای هیچ‌گاه رخصت نخواهد یافت که مستقل بشود و بر خودش حکمرانی کند. شالودهٔ کار بر این اصل استوار بود که از آنجا که مشرق‌زمینیان چیزی از حاکمیت برخویشتن نمی‌دانستند به صلاح خودشان بود که در همان حالت نگاه داشته شوند.

از آنجا که بشر سفیدپوست، مانند شرق‌شناس، بسیار نزدیک به مرزی به سر می‌برد که بشر غیر سفیدپوست را بر کنار نگاه می‌داشت، او این را وظیفهٔ خود می‌دانست که عرصه‌ای را که تحت بررسی داشت تعریف کند و دیگربار از نو تعریف کند و مشخص سازد. گزیده‌هایی از توصیفات نوشتاری منظماً و به حالت یک در میان جای خود را با نوشته‌هایی عوض می‌کنند حاکی از بیان مجدد تعاریف و

1. Arnold, Ruskin, Mill, Newman, Carlyle, Renan, Gobineau, Comte

قضاوتهایی که همان توصیفات نوشتاری را مختل می‌سازند. این خصوصیت سبک نویسندگی کارشناسان شرق‌شناس است؛ و اینان «بشر سفید پوست» مورد اشارهٔ کیپلینگ را همچون نقابی به کار می‌بردند. بخوانیم نامه‌ای را که ت. ا. لارنس در سال ۱۹۱۸ خطاب به ریچاردز نوشت:

... حس تخیل من مرا به اعراب متمایل می‌کرد. این همان تمدن بسیار کهنی است که خود را از قید خدایان مادی و روزمره و پیش پا افتاده رهانیده است و نیز از چنگ نیمی از تجملات و زرق‌وبرقهایی که تمدن ما بدانها پایبند است خلاص کرده است. فلسفهٔ محدود بودن مواد و اشیاء مورد استفاده، اندیشه‌ای نیکوست و ظاهراً یک فقر یا یک بی‌نیازی معنوی یا اخلاقی را هم به‌دنبال می‌آورد. آنان به لحظهٔ حاضر می‌اندیشند و می‌کوشند بی‌آنکه راه صعبی در پیش گیرند و خود را به در و دیوار بزنند زندگی را بگذرانند. این تا حدی نشانهٔ خستگی روانی یا معنوی است. اینان نژادی را تشکیل می‌دهند که سختیها را آزموده است. اینان برای اجتناب از دشواریها مجبورند بسیاری از چیزهایی را که ما مهم و مایهٔ عزت و شرافت می‌دانیم به کنار نهند. با این‌حال من، بی‌آنکه به هیچ‌وجه شریک دیدگاه آنان باشم، فکر می‌کنم می‌توانم این دیدگاه را آن‌قدر دریابم که از همان دیدگاه بر خودم و برسایر بیگانگان بنگرم و آن دیدگاه را محکوم نکنم. می‌دانم که در میان آنان بیگانه‌ام و همواره بیگانه خواهم بود. ولی به همان‌گونه که نمی‌توانم خود راه و روش آنان را در پیش گیرم، نمی‌توانم آنان را بدتر از خودمان بدانم [۲۹].

گرترود بل هم با آنکه دربارهٔ موضوع دیگرگونه‌ای سخن می‌گوید نگرش مشابهی دارد:

درخصوص اینکه چند هزار سال است که چنین اوضاعی برقرار است [یعنی اینکه اعراب در «حالت جنگ» به سر می‌برند] کسانی می‌توانند به ما اطلاع بدهند که کهن‌ترین نوشته‌های مربوط به قلب صحراها را مطالعه کرده باشند، زیرا این اوضاع از زمانی که نخستین این مردم در اینجا می‌زیسته‌اند سابقه دارد. ولی طی تمامی این قرون اعراب از رهگذر تجربیاتشان چیزی نیاموخته‌اند. اینان هیچ‌گاه ایمن نیستند، و با این‌حال به گونه‌ای رفتار می‌کنند که گویی ایمنی همچون نان شب برایشان فراهم است [۳۰].

براین گفتهٔ گرترود بل باید، همچون صیقل و جلا، گفتهٔ دیگر او را بیفزاییم (این‌بار دربارهٔ دمشق):

من رفته رفته می‌توانم به گونه‌ای نه چندان روشن ببینم که تمدن یک شهر بزرگ شرقی به چه معناست. من توانسته‌ام با آنها رابطه‌ای برقرار کنم. چنین استنباط می‌کنم که انگلیسی بودن من کمک بزرگی است... موقعیت ما در جهان از پنج سال پیش به این طرف تقویت شده است. تفاوت

کاملاً محسوس است. چنین می‌اندیشم که این تا حد زیادی ناشی از موفقیت دولت ما در مصر است... شکست روسیه اثری بزرگ داشته است و استنباط من آن است که سیاست سختگیرانهٔ لرد کرزن در خلیج فارس و در سرحدات هندوستان اثربخش‌تر هم بوده است. کسی که مشرق‌زمین را نشناسد نمی‌تواند دریابد که چگونه همهٔ این چیزها به هم پیوسته‌اند. به هیچ‌وجه اغراق‌آمیز نخواهد بود اگر بگوییم چنانچه بریتانیا از دروازه‌های کابل به پس رانده شده بود، جهانگردان انگلیسی در خیابانهای دمشق با ترشرویی روبه‌رو می‌شدند (۳۱).

در نوشته‌هایی از این‌گونه، ما بی‌درنگ متوجه می‌شویم واژهٔ «عرب» یا «اعراب» هاله‌ای از دیگرگونه بودن به گرد خود دارد و همچنین مفهوم کاملاً مشخص بودن و بلاتغییر بودن و خودکفایی جمعی را در ذهن تداعی می‌کند. این تا بدان حد است که نشانه‌ای از هیچ عرب منفردی که داستان زندگی‌اش درخور روایت کردن باشد باقی نمی‌ماند. آنچه خوشایند ذهن لارنس و همخوان با تخیلات او بود روشن بودن و بی‌آلایش بودن حالات اعراب بود. این نکته هم به مثابهٔ تصویری که شخص می‌توانست از اعراب در ذهن داشته باشد صدق می‌کرد و هم همچون فلسفه‌ای (یا رویه‌ای) که تصور می‌رفت اعراب نسبت به زندگی دارا باشند. در هر دو مورد، آنچه طرف توجه و مورد اشارهٔ لارنس است عبارت است از «عرب» در آیینهٔ ذهن اصلاحگر و پاک‌سازندهٔ کسی که خود عرب نیست و از برای او سادگی بدوی اعراب ـ که بری از خودبینی است ـ پدیده‌ای است که توسط ناظر تعریف می‌شود (یعنی در این مورد توسط بشر سفیدپوست). با این‌حال، مهذب بودن شخصیت اعراب [از دیدگاه ناظر غربی] حالتی است که با دیرپای بودن اعراب و دوام و پابرجا بودنشان مرتبط است، چنان‌که گویی اعراب در معرض روند معمول تاریخ قرار نداشته‌اند. این تهذیب یا تزکیه معادل همان نگرشی است که ییتس[1] در برابر تمدن بیزانس (روم شرقی) داشت. ییتس چنین می‌سراید:

آتشی که بی‌نیاز از چخماق شعله‌ور است و بی‌نیاز از هیزم زبانه می‌کشد
آتشی که هیچ طوفانی خاموشش نمی‌کند، شعله‌ای که از شعله مایه گرفته است
اینجاست که روح برخاسته از خون جلوه‌گر می‌شود
و خشم رخصتی نمی‌یابد که بر آتش پیچیدگی دامن زند (۳۲).

اما تناقضی در این نکته نهفته است: چنین به‌نظر می‌رسد که از دیدگاه لارنس اعراب، در همین مسیر

---

۱. William Butler Yeats، شاعر و نمایشنامه‌نویس ایرلندی در قرون نوزدهم و بیستم؛ برندهٔ جایزهٔ ادبیات نوبل در سال ۱۹۲۳ ـ مترجم

دوام و دیرپایی، خود را فرسوده‌اند. بدین‌گونه، عمر دراز تمدن عرب موجب شده است که اعراب تا بدان حد به جانب تهذیب یا تزکیه سوق داده شوند که از شخصیت آنان تنها چند اصل اساسی بر جای بماند و در این مسیر از نظر معنوی فرسوده شوند. آنچه بر جای می‌ماند عرب از دیدگاه گرترود بل است: قرنها تجربه، بی‌هیچ دانایی. بنابراین برمبنای این‌گونه نگرش، وجود اعراب عمقی به هم نرسانده است که از نظر صرف وجود و حتی از نظر معنی و مفهوم درخور توجه باشد. اعراب «از یک انتهای تاریخ مدون قلب صحراها تا انتهای دیگرش» همان‌گونه که بوده‌اند باقی مانده‌اند و تنها استثناء عبارت بوده است از تهذیب و تزکیهٔ فرساینده‌ای که لارنس بدان اشاره کرده است. از ما انتظار می‌رود چنین فرض کنیم که چنانچه عربی احساس شادی می‌کند یا اگر به علت درگذشت فرزندش یا پدر یا مادرش اندوهگین است یا اگر بی‌عدالتیهای ستم سیاسی را درک می‌کند، همهٔ این احساسات تحت‌الشعاع این واقعیت برهنه و تغییرناپذیر قرار می‌گیرند. که او یک عرب است.

بدوی بودن چنین حالتی در آن واحد در دو سطح مختلف برقرار است: نخست در «تعریف» آنکه مبتنی بر قیاس و بررسیدن به مبانی اولیه است و دوم (به موجب آنچه لارنس و بل می‌گویند) در «واقعیت». این تقارن یا تطابق مطلق تقارن ساده‌ای نیست. از یک طرف، این تقارن صرفاً می‌توانست از بیرون و از رهگذر واژگان و اصول دانش‌شناسانه‌ای پدید آمده باشد که هدفشان هم رسیدن به کنه واقعیت مسائل است و هم اجتناب از اختلالی که ممکن است تصادفاً یا از رهگذر شرایط یا تجارب پدید آید. از طرف دیگر، این تقارن یا تطابق واقعیتی است که انحصاراً نتیجهٔ روشها و سنن و نگرشهای سیاسی همهٔ دست‌اندرکاران است. هر یک از این عوامل به یک مفهوم، تمایزات بین انواع (سامی، عرب، شرقی) و واقعیت معمول بشری را زایل کرده‌اند. و این واقعیت معمول بشری پدیده‌ای است که همهٔ افراد بشر را بر طبق آن روزگار می‌گذرانند و همان است که ییتس چنین توصیفش می‌کند: «سرّ مهار ناپذیری که بر زمین ددمنشی گسترده است»[1]. پژوهشگری که به امر تحقیق و وارسی می‌پرداخت نوعی را که بر آن برچسب «شرقی» زده شده بود به معنای هر شخصی یا هر چیزی تلقی می‌کرد که شرقی بود و بر سر راه او قرار می‌گرفت سنتی که سالها پابرجا مانده بود به گفتمان مربوط به پدیده‌هایی مانند حالات و روحیات سامی یا شرقی تا حدی حقانیت بخشیده بود. و از طرف دیگر «راه و روش معقول سیاسی» (اگر

---

۱. نویسنده، همان‌گونه که عادت محققان بزرگ و بسیار فرهیخته است، مطالب را به گونه‌ای فنی و آکادمیک بیان می‌دارد. مفهوم ساده‌تر مطالب پیچیدهٔ فوق (از آغاز پاراگراف تا شمارهٔ پانوشت) آن است که در نگرش شرق‌شناسان بر مشرق زمین «تعریف» و «واقعیت» می‌توانند در هم آمیزند و اینان وقتی که چیزی را به گونهٔ خاصی تعریف کردند همان را واقعیت می‌پندارند ـ مترجم

عبارت جذاب[1] گرترود بل را به عاریت گیریم) چنین می‌آموخت که در مشرق‌زمین «همه چیز به هم پیوسته است». بنابراین بدوی بودن و عقب مانده بودنی که در وجود مشرق‌زمین نهفته بود «خود مشرق‌زمین» بود. و این طرز تفکری بود که هرکسی که با مشرق‌زمین کاری داشت یا دربارهٔ مشرق‌زمین مطالبی می‌نوشت خواه ناخواه بدان باز می‌گشت، چنان‌که گویی به سنگ محکی باز می‌گردد که آزمونهای تجربه و گذشت زمان را از سر گذرانده است.

برای درک این مفهوم (بدان‌گونه که به عاملان، کارشناسان، و مشاوران سفیدپوست در مورد مشرق‌زمین مربوط می‌شد) راه بسیار خوبی موجود است. آنچه برای لارنس و گرترود بل اهمیت داشت آن بود که اشارات آنان به اعراب و مشرق‌زمینیان به یک میثاق یا یک قرارداد مربوط به تدوین مطالب تعلق داشت. این میثاقی بود مشخص و معتبر و می‌توانست جزئیات امر را به‌صورت تابعی از خود در آورد. ولی باید با موشکافی بیشتری این پرسش را مطرح کرد که [نگرشهای مربوط به] «اعراب» یا «سامی‌نژادان» یا «مشرق‌زمینیان» از کجا پدید آمدند.

قبلاً به این نکته بذل توجه کرده‌ایم که چگونه در قرن نوزدهم و در آثار نویسندگانی مانند لین، فلوبر، کوسن دو پرسوال، مارکس، و لامارتین کلی‌گویی و کلی‌نگری در مورد «مشرق‌زمین» قدرت و اعتبار خود را از این فرض کسب می‌کرد که هر چیز شرقی‌ای نمودار مشرق‌زمین است. [در این نوع نگرش] هر ذره‌ای از مشرق‌زمین شرقی بودن آن‌را می‌رساند. این تا بدان حد چنان بود که صفت «شرقی» هرگونه واقعیت متقابل یا نفی کننده را تحت‌الشعاع قرار می‌داد. یک مرد شرقی در درجهٔ نخست شرقی بود و در درجهٔ دوم یک مرد. این‌گونه رده‌بندی یا قالبگیری طبیعتاً توسط علومی (یا، آن‌گونه که من ترجیح می‌دهم بنامشان، توسط گفتمانهایی) تقویت می‌شد که در برابر ردهٔ دربرگیرندهٔ نوع مربوطه، جهتی به سوی عقب و به سوی پایین به خود می‌گرفتند. و چنین فرض می‌شد که آن رده به‌علاوه در حکم توضیح و تشریح وجودی یک یک اجزاء متعلق به آن رده است. بدین‌گونه، در چهارچوب عنوانهای فراگیر و تقریباً عامه‌پسندی مانند «شرقی» تمایزاتی هم داده می‌شد که از اعتبار علمی بیشتری برخوردار بود. بیشتر این تمایزات عمدتاً مبتنی بر انواع زبانها بود (فی‌المثل: سامی، دراویدی، حامی). ولی اینها به سرعت می‌توانستند از پشتیبانی شواهدی بهره‌مند شوند مبتنی بر انسان‌شناسی، روان‌شناسی، زیست‌شناسی، و ملاحظات فرهنگی. یک نمونه از این امر کاربرد واژهٔ «سامی» توسط رنان است. این یک تعمیم مبتنی بر زبان‌شناسی بود که در دست رنان می‌توانست انواع متعددی از اندیشه‌های مبتنی بر

---

۱. البته نویسنده این را به طعنه می‌گوید ـ مترجم

علوم دیگر را در پشت سر خود قرار دهد: از کالبدشناسی گرفته الی تاریخ، انسان‌شناسی، و حتی زمین‌شناسی. درنتیجه، «سامی» را می‌شد نه تنها به‌صورت یک توصیف ساده به کار برد، بلکه می‌شد آن‌را بر هرگونه پدیدهٔ پیچیده مربوط به رویدادهای تاریخی یا سیاسی تطبیق داد تا بتوان آن پدیده‌ها را در یک هستهٔ مرکزی خلاصه کرد که هم ریشه و سابقهٔ آن پدیده تلقی شود و هم جزئی از وجود آن. بنابراین «سامی» رده‌ای بود «فرا زمانی» و «فرا فردی» که ظاهراً می‌توانست یک یک اعمال مبتنی بر نحوهٔ رفتار «سامی» را پیش‌بینی کند و این کار را بر مبنای یک جوهرهٔ سامی از قبل موجود انجام دهد. به‌علاوه، بر مبنای ردهٔ «سامی» می‌شد کوششی صورت داد به منظور تعبیر همهٔ جنبه‌های حیات بشری و فعالیت بشری بر حسب یک عامل مشترک «سامی».

اینکه چنین اندیشه‌های نسبتاً غلاظ و شدادی به گونهٔ غریبی بر فرهنگ لیبرالی اروپای اواخر قرن نوزدهم مسلط بود شگفت‌آور و حتی اسرارآمیز می‌نماید، مگر آنکه توجه کنیم که کشش علومی مانند زبان‌شناسی و انسان‌شناسی و زیست‌شناسی در آن بود که این علوم مبتنی بر نگرش و تجربه بودند و به هیچ‌وجه کمال‌طلبانه (ایدئالیستی) به‌شمار نمی‌رفتند و از طرف دیگر بر حدس و گمان تکیه نداشتند. این درست است که گروه [زبانهای] سامی «رنان»، مانند گروه [زبانهای] هندواروپایی «بپ»، گروهی یا رده‌ای بود که «ساخته شده بود»، ولی در مقام یک نوع اولیه یا یک «مبدأ» منطقی تلقی می‌شد، زیرا اطلاعاتی که از زبانهای معین سامی در دست بود از نظر علمی مفهوم بود و از طریق نگرش و تجربه قابل تجزیه و تحلیل بود. ازاین‌رو هنگامی که کوشش می‌شد یک نوع بدوی یا نمونهٔ اولیهٔ زبانی (و همچنین فرهنگی و روان‌شناختی و تاریخی) به‌دست داده شود، در عین‌حال «هدف آن بود که نیروی بالقوهٔ اولیهٔ بشری»[۳۳] هم تعریف شود تا از درون آن بتوان موارد کاملاً مشخص چگونگی رفتار را هم به گونه‌ای همخوان و یکسان استخراج کرد. برآورده شدن این هدف غیرممکن می‌بود، مگر اینکه در عین‌حال پذیرفته می‌شد که بر پایهٔ اصول کهن تجربی، جسم و ذهن واقعیاتی هستند که به یکدیگر وابسته‌اند و هر دو در آغاز چنین تعیین شده‌اند که مبتنی بر مجموعهٔ معینی از شرایط جغرافیایی، زیست‌شناختی، و شبه تاریخی باشند[۳۴]. از این مجموعه (که برای کشف یا تعبیر در اختیار بومیان قرار نداشت) بعداً به هیچ‌وجه نمی‌شد خارج شد. تمایل یا غرض کهن و خاک خوردهٔ شرق‌شناسان از پشتیبانی این اندیشه‌های تجربی برخوردار بود. شرق‌شناسان در تمامی مطالعاتشان درخصوص شکل «کلاسیک» اسلام و آیین بودا و آیین زرتشت خود را در حالتی احساس می‌کردند که چگونگی‌اش را از زبان دکتر کازبون[1] کاراکتر

1. Dr. Casaubon

کتاب جرج الیوت[1] باید شنید: «... همچون شبح یک آدم روزگار باستان که در گوشه‌وکنار جهان می‌گردد و در ذهن خود می‌کوشد آن‌را به‌صورتی که قبلاً بود بسازد، بی‌آنکه به دگرگونیهای گیج کننده یا به ویرانیها توجهی مبذول دارد»[۳۵].

چنانچه این نظریه‌های مربوط به‌خصوصیات زبانی و تمدنی و سرانجام نژادی صرفاً یک ضلع از بحث آکادمیک در میان دانشمندان و محققان اروپایی را تشکیل می‌دادند، می‌توانستیم آنها را بی‌اهمیت تلقی کنیم و صرفاً مادهٔ خامی برای نمایشی با معدودی تماشاگر بپنداریم. اما نکته آن است که هم شرایط بحث و هم خود بحث گسترش بسیار داشت. همان‌گونه که لیونل تریلینگ[2] گفته است: «در فرهنگ قرن نوزدهم نظریهٔ نژادی که گسترش ناسیونالیسم و امپریالیسم بدان قوّت می‌داد و علمی ناقص و غیر مرتبط با واقعیات از آن پشتیبانی می‌کرد تقریباً بلامنازع بود»[۳۶]. بر این عوامل بنگریم: نظریهٔ نژادی؛ اندیشه‌های مبتنی بر وجود مبانی بدوی و رده‌های بدوی؛ زوال و انحطاط در عصر نوین؛ پیشروی تمدن؛ تراکم جمعیت نژادهای سفیدپوست (یا آریایی)؛ نیاز به تملک مستعمرات. همهٔ اینها عواملی بودند در ترکیب غریبی از علم و سیاست و فرهنگ که نقشش تقریباً در همهٔ موارد آن بود که اروپا یا نژاد اروپایی را در موضع سلطه بر بخشهای غیر اروپایی جامعهٔ بشری قرار دهد. در مورد دیگری هم توافق کلی موجود بود، یعنی در این مورد که بر طبق نوع غریب و تغییر شکل یافته‌ای از داروینیسم (که خود داروین بر آن صحه می‌نهاد) مشرق‌زمینیان عصر جدید عبارت بودند از بازمانده‌های منحط مجد و عظمت گذشته. تمدنهای کهن یا «کلاسیک» مشرق‌زمین را از طریق نابسامانیهای ناشی از انحطاط کنونی می‌شد دید، ولی فقط به این دو دلیل: اول، از آن‌رو که یک کارشناس سفیدپوست با روشهای بسیاردقیق علمی می‌توانست کندوکاوی و بازسازی‌ای صورت دهد. و دوم، به این دلیل که واژگان بیان دارندهٔ کلیات فراگیر (مانند سامی‌ها، آریایی‌ها، مشرق‌زمینی‌ها) به مجموعه‌ای از افسانه‌ها اشاره نداشتند، بلکه به شبکهٔ کاملی از تمایزات ظاهراً عینی‌ای که مورد توافق قرار گرفته بود اشاره داشتند. از این‌رو بود که اظهارنظری در این‌خصوص که چه کاری از مشرق‌زمینیان ساخته است یا ساخته نیست از تأیید و پشتیبانی «واقعیتها»یی برخوردار بود از قبیل مطالب کتابهای *نگرشی زیست‌شناسانه بر سیاست خارجی ما*[3] (چاپ ۱۸۹۶)، به قلم پ. شارل میشل[4] و *تنازع بقاء در جامعهٔ بشری*[5] (۱۸۸۸)، به قلم هنری

1. George Eliot
2. Lionel Trilling
3. A Biological View of Our Foreign Policy
4. P. Charles Michel
5. The Struggle for Existence in Human Society

هاکسلی[1] و *تکامل اجتماعی*[2] (۱۸۹۴)، به قلم بنجامین کید[3] و *تاریخ رشد اندیشه، منطبق بر اصول تکامل نوین*[4] (۱۸۹۷ ـ ۱۹۰۱)، به قلم جان ب. کروزیر[5] و *زیست‌شناسی سیاست بریتانیا*[6] (۱۹۰۴)، به قلم چارلز هاروی[7] (۳۷). فرض بر آن بود که اگر زبانها به همان اندازه‌ای که زبان‌شناسان می‌گویند از یکدیگر مشخص هستند قاعدتاً باید همین تمایزات بین متکلمان آن زبانها هم برقرار باشد و اینها قاعدتاً باید از نظر ذهنیت و فرهنگ و توانایی و حتی خصوصیات جسمی متفاوت باشند. عقیده به این تمایزات نیرویی را در پس خود داشت که گویی نیروی واقعیتهای مبتنی بر علم هستی‌شناسی و استوار بر نگرش مستقیم است. آنچه این عقیده را تقویت می‌کرد آن بود که بر «واقعیتها»یی از این‌گونه از طریق مطالعات مربوط به اصل و ریشه، تکامل، شخصیت، و سرنوشت صحه گذارده می‌شد.

نکته‌ای که باید بر آن تأکید کرد آن است که «واقعیت» مبتنی بر تفاوتهای مشخص بین نژادها و تمدنها و زبانها ریشه‌ای و عمقی و نازدودنی تلقی می‌شد. این‌گونه نگرش به عمق قضایا می‌رفت و تأکید می‌کرد که از اصل و منشأ گریزی نیست و بنابراین همین نکته درمورد انواع مبتنی بر آن مبادی اولیه هم صدق می‌کند. این‌گونه نگرش مرزهایی واقعی بین آحاد بشر برقرار می‌داشت؛ و البته نژادها و ملتها و تمدنها هم مبتنی بر همین آحاد بودند. این‌گونه نگرش توجه را از واقعیتهای مشترک و واقعیتهای جمعی بشری مانند خوشحالی، رنج، و سازماندهی سیاسی منحرف می‌کرد و در عوض بر نگرشی در جهت عقب و در جهت پایین تمرکز می‌داد که همانا نگرش مبتنی بر اعتقاد به وجود مبانی تغییرناپذیر بود. یک دانشمند نمی‌توانست در تحقیقاتش از نگرش مبتنی بر این‌گونه مبادی به دور رود زیرا یک مشرق‌زمینی هم نمی‌توانست از برچسب «سامی» یا «عرب» یا «هندی» به دور بماند. واقعیت کنونی وجود او (دون‌پایه، استعمارزده، عقب‌مانده) او را برکنار نگاه می‌داشت، مگر در مواردی که محقق سفیدپوست وجود او را به منظور آموزش عرضه می‌داشت.

حرفهٔ تحقیق کارشناسانه امتیازات منحصربه‌فردی بر محقق ارزانی می‌داشت. به یاد آوریم که لین می‌توانست مشرق‌زمینی به‌نظر آید و درعین‌حال جدایی محققانهٔ خود را از مشرق‌زمینیان برقرار نگاه

---

1. Henry Huxley
2. Social Evolution
3. Benjamin Kidd
4. History of Intellectual Development on the Lines of Modern Evolution
5. John B. Crozier
6. The Biology of British Politics
7. Charles Harvey

دارد. مشرق‌زمینیانی که او تحت مطالعه قرارشان می‌داد درواقع به «مشرق‌زمینیان متعلق به او» بدل می‌شدند، زیرا او آنها را به‌صورت اشخاص واقعی نمی‌دید بلکه به‌صورت اشیائی می‌دید که او شرحشان می‌داد. این نگرش دوجانبه نوعی تضاد سازمان یافته را تشویق می‌کرد. از یک طرف، آدمیانی در میان بودند که در زمان حال می‌زیستند و از طرف دیگر این آدمیان (در مقام موضوع تحقیق) به «مصریان» یا «مسلمانان» یا «مشرق‌زمینیان» بدل می‌شدند. این فقط محقق بود که می‌توانست تناقض بین این دو سطح را ببیند و دست‌ورزی کند. گرایش اولی مداوماً به سوی تنوع و چندگونگی بیشتر بود. با این‌حال، این چندگونگی مداوماً محدود گردانیده می‌شد و به عقب (و به پایین) یعنی به سوی ایستگاه یا پایگاه ریشه‌ای و اساسی مبتنی بر کلیت سوق داده می‌شد. هر مورد از رفتار جدید و بومی یک جریان انحرافی تلقی می‌شد که می‌بایستی به ایستگاه یا پایگاه اولیه باز گردانده شود. و در این ماجرا، آن پایگاه اولیه تقویت می‌شد. این‌گونه «احاله» دقیقاً همان مدلول شرق‌شناسی بود.

لین این توانایی را داشت که با مصریان هم به مثابهٔ آدمیان عصر خودش و هم به‌صورت عامل تأیید و اثبات برچسبهای تعیین کنندهٔ نوع روبه‌رو شود. این توانایی لین هم تابعی از مبحث شرق‌شناسی بود و هم تابعی از نظرات متداول مربوط به مسلمانان یا سامی نژادان خاورنزدیک. در وجود سامی نژادان خاورنزدیک بیش از وجود هر کس دیگری می‌شد مبادی اولیه و زمان حال را در کنار هم دید. احوال یهودیان و مسلمانان را، در مقام موضوع تحقیق شرق‌شناسانه، می‌شد به آسانی با توجه به ریشه‌های بدویشان درک کرد. این نکته در حکم سنگ شالودهٔ شرق‌شناسی نوین بود (و هنوز هم تا حدی هست). رنان سامی نژادان را نمونه‌ای از توقف رشد خوانده بود. در عمل نظر رنان این معنی را به هم رساند که از دیدگاه شرق‌شناس هیچ سامی نژاد عصر جدیدی، هر اندازه هم خود را متجدد می‌دانست، هرگز نمی‌توانست خود را از اثرات اصل و ریشه‌اش برکنار نگاه دارد. این قاعده (که بر اثرات عملی اصل و ریشه مبتنی بود) هم بعد زمانی داشت و هم بعد مکانی. [از این دیدگاه] هیچ سامی‌نژادی در امتداد محور زمان از حد اعتلاء مربوط به ادوار کهن یا «کلاسیک» فراتر نرفته بود و هیچ سامی‌نژادی نمی‌توانست هیچ‌گاه حال و هوای صحرایی و چوپانی خیمه و قبیله را از وجود خویشتن بزداید. هرگونه نمودی از زندگی واقعی و کنونی «سامی» را می‌شد (و می‌بایست) به توضیحات ناشی از ردهٔ بدوی «سامی» رجعت داد.

در اواخر قرن نوزدهم، قدرت اجرایی چنین چهارچوبی یا چنین محورهای مختصاتی به حد معتنابهی رسیده بود. بر آن مبنا، هر مورد جداگانه و مشخص رفتار واقعی را می‌شد رو به عقب (یا رو به پایین) به‌شمار معدودی ازمجموعه‌های توضیح دهندهٔ «اولیه» بازگرداند. در عرصهٔ شرق‌شناسی، این حالت را می‌شد معادل دیوان‌سالاری در عرصهٔ ادارهٔ امور جامعه به‌شمار آورد. اداره یا دایرهٔ مربوطه از پروندهٔ

انفرادی مفیدتر بود و بی‌شک فرد بشری در درجهٔ نخست از آن‌رو اهمیت داشت که می‌توانست موضوع یک پرونده باشد. ما باید شرق‌شناس مشغول کار را در نقش کارمندی ببینیم که انواع گوناگونی از پرونده‌ها را در قفسهٔ بزرگی جای می‌دهد که بر آن برچسب «سامی‌ها» الصاق شده است. محققی مانند ویلیام رابرتسون اسمیث[1] می‌توانست به کمک کشفیاتی که به تازگی در زمینه‌های انسان‌شناسی تطبیقی و انسان‌شناسی در رابطه با بشر بدوی صورت پذیرفته بود، ساکنان خاورنزدیک را در یک گروه قرار دهد و دربارهٔ مراسم ازدواج یا روابط خویشاوندی آنان مطالبی بنویسد و یا درخصوص شکل و محتوای تعلق دینی و مذهبیشان تحقیقی صورت دهد. اهمیت تحقیق اسمیث در آن نهفته است که او به گونه‌ای ریشه‌ای «سامی‌ها» را از حالت اسطوره‌ای به در می‌آورد و درنتیجه، مرزبندیهای اسمی‌ای که اسلام و آیین یهود به جهان داده‌اند به کنار زده می‌شوند. اسمیث زبان‌شناسی و اسطوره‌شناسی و شرق‌شناسی مربوط به اقوام سامی را به کار می‌گیرد تا «... تصویری فرضی بسازد از رشد و تحول ساختارهای اجتماعی، به گونه‌ای که بر تمامی واقعیات مربوط به جامعهٔ عربی منطبق باشد». چنانچه این تصویر بتواند نشان بدهد که ریشه‌های یکتاپرستی در «توتمیسم» و در آیینهای پرستش جانوران نهفته است و آن ریشه‌ها هنوز هم اثربخش هستند، محقق به موفقیت دست یافته است. اسمیث می‌گوید این نکته که «به رغم این واقعیت که منابع آیین محمدی تا آنجا که توانسته‌اند پرده‌ای بر تمامی جزئیات بت‌پرستی گذشته کشیده‌اند»، درست است (۳۸).

تحقیق اسمیث درخصوص سامی‌نژادان مباحثی از قبیل الهیات و ادبیات و تاریخ را در بر می‌گرفت. این تحقیق با آگاهی کامل از کار شرق‌شناسان صورت می‌پذیرفت. من‌باب مثال، رجوع شود به حملهٔ بسیار شدید اسمیث (در سال ۱۸۸۷) بر کتاب *تاریخ بنی اسرائیل*[2] به قلم رنان. مهم‌تر آنکه هدف از تحقیق اسمیث آن بود که کمکی باشد به درک احوال سامی‌نژادان عصر جدید. این را از آن‌رو می‌گویم که چنین می‌اندیشم که اسمیث حلقهٔ مهمی بود در زنجیرهٔ فکری و فرهنگی‌ای که بشر سفیدپوست را در مقام کارشناس به مشرق‌زمین عصر جدید ربط می‌داد. بدون تحقیق اسمیث، این امکان‌پذیر نمی‌بود که لارنس و هوگارث و گرترود بل و دیگران «درایت» یا «خرد» محبوس و محصور خود را همچون نظرات کارشناسانه دربارهٔ مشرق‌زمین عصر جدید در پیش گذارند. حتی خود اسمیث که یک محقق

---

۱. William Robertson Smith، محقق اسکاتلندی در قرن نوزدهم، صاحب نظر در انسان‌شناسی اجتماعی و مطالعات مربوط به اقوام سامی و تورات و انجیل ـ مترجم

2. Histoire du peuple d'Israël

نسل قدیم بود بدون برخورداری اضافی از تجربهٔ مستقیم «واقعیتهای مربوط به اعراب» حتی نیمی از صلاحیت خود را دارا نمی‌بود. اسمیث هم دارای درک خاصی از رده‌های «بدوی» بود و هم این توانایی را داشت که در پس آشفتگیهای رفتار مشرق‌زمینیان همعصر خود، واقعیتهای فراگیر ببیند. ترکیب این دو استعداد بود که به نوشته‌های او وزن و اعتبار می‌بخشید. به‌علاوه همین ترکیب خاص بود که خطوط اصلی شیوهٔ کارشناسی‌ای را روشن می‌کرد که مایهٔ شهرت لارنس و گرترود بل و فیلبی به‌شمار می‌رفت.

اسمیث هم مانند سلفهای خود یعنی برتون و داوتی در حجاز سیر و سیاحت کرد و در سالهای ۱۸۸۰ و ۱۸۸۱ از آن دیار دیداری به عمل آورد. عربستان همواره در نزد شرق‌شناسان مقام و منزلتی والا داشته است، نه تنها به این دلیل که مسلمانان اسلام را نمودی از آن دیار و حافظ آن دیار می‌دانند، بلکه از آن‌رو که حجاز به همان اندازه که از نظر جغرافیایی بایر و راکد می‌نماید از دیدگاه تاریخی هم چنین است. بنابراین صحرای عربستان مکانی تلقی می‌شود که می‌توان دربارهٔ گذشتهٔ آن عیناً به همان شکلی و با همان محتوایی سخن گفت که دربارهٔ زمان حال آن. در حجاز می‌توان دربارهٔ مسلمانان، اسلام نوین، و اسلام بدوی سخن گفت بی‌آنکه کوششی برای تمایز دادن اینها از یکدیگر مبذول داشته شود. اسمیث می‌توانست بر این واژگان فارغ از قید تاریخ اعتبار دیگری هم ببخشد و آن مهر تأیید صلاحیتی بود که از رهگذر مطالعات سامی او کسب شده بود. آنچه در لابه‌لای نظرات او می‌خوانیم نقطه‌نظر محققی است که بر «همهٔ» پدیده‌های مقدم بر اسلام و اعراب و عربستان مسلط است. نمونه‌ای از آن‌را می‌آوریم:

> خصوصیت آیین محمدی آن است که در آن تمامی احساسات ملی جنبهٔ مذهبی به خود می‌گیرد. و این تا بدان حد چنین است که بر تمامی‌ساختار سیاسی و شکلهای اجتماعی یک کشور اسلامی کسوتی مذهبی پوشانده می‌شود. ولی اشتباه خواهد بود اگر تصور کنیم احساسات واقعی مذهبی در عمق هر چیزی نهفته است که شکل مذهبی به خود می‌گیرد تا خود را توجیه کند. ریشهٔ تعصبات اعراب در محافظه‌کاری‌ای نهفته است که عمیق‌تر از اعتقاد آنان به اسلام است. درواقع این یک خطای بزرگ آیین پیامبر است که به آسانی در برابر تعصبات مردمی که آن آیین نخست در میان آنان نشر یافت تسلیم می‌شود و بسیاری از اندیشه‌های ددمنشانه و منسوخی را تحت حفاظت خود می‌گیرد که بی‌شک خود حضرت محمد (ص) می‌دانسته است که هیچ ارزش مذهبی ندارند ولی در میان ساختار [آیین تحت سرآوری خود] جای داده است تا بدان‌وسیله نشر و گسترش نظریه‌های اصلاحی خود را تسهیل کند. با این‌حال بسیاری از تعصبات و پیش‌داوریهایی که به‌نظر ما مشخصاً مربوط به آیین محمدی می‌نمایند هیچ مبنایی در قرآن ندارند[۳۹].

منظور از «ما» در جملهٔ آخر این منطق اعجاب‌آور به وضوح نمودار دیدگاه مسلط بشر سفیدپوست

است. این «ما» را قادر می‌سازد که در دو جملهٔ اول بگوییم که بر تمامی حیات سیاسی و اجتماعی «کسوتی» مذهبی پوشانده می‌شود (یعنی اسلام یک آیین توتالیتر است) و در دو جملهٔ دوم بگوییم که دین و مذهب صرفاً سرپوشی است که مسلمانان به کار می‌برند (یعنی مسلمانان اساساً دورو و ریاکارند). در جملهٔ پنجم چنین ادعا می‌شود که اسلام با آنکه پایهٔ دین و ایمان اعراب است، درواقع محافظه‌کاری اعراب را که از دوران پیش از اسلام سابقه دارد اصلاح نکرده است. قضیه به اینجا ختم نمی‌شود. [به عقیدهٔ اسمیث] اگر اسلام آیینی موفق بوده است از آن‌رو چنین بوده که از روی ضعف رخصت داده است که این پیش‌داوریهای «اصیل» اعراب جایی برای خود باز کنند. اکنون [از چشم اسمیث] می‌بینیم که این تاکتیک اسلام بوده است و گناه این تاکتیک را باید به گردن حضرت محمد (ص) بیندازیم که [به عقیدهٔ اسمیث] در زیر لفاف آیین جدید سخت پایبند به کهنه‌پرستی بود[1]. ولی همهٔ این حرفها در جملهٔ آخر کم‌وبیش نفی می‌شود. در آن جمله است که اسمیث به «ما» اطمینان می‌دهد هر آنچه خود او دربارهٔ اسلام گفته است فاقد اعتبار است، زیرا جنبه‌های اساسی اسلام، بدان‌گونه که در غرب می‌شناسیم، اصولاً «محمدی» نیستند.

روشن است که اصول درک «این همانی» و عدم تناقض اصولی نیستند که شرق‌شناسان بدان پایبند باشند. آنچه همه چیز را تحت‌الشعاع قرار می‌دهد کارشناسی شرق‌شناسانه است که مبتنی است بر واقعیت جمعی نفی ناپذیری که تماماً در دسترس اصول فلسفی و بیانی شرق‌شناسان است. اسمیث می‌تواند بی‌آنکه دغدغه‌ای به ذهن خود راه دهد سخن از «عادت اساساً غیرمذهبی ذهنیت عرب» به میان آورد که «ساده‌لوحانه و مبتنی بر مسائل عملی است». او می‌تواند از اسلام همچون ساختاری سخن به میان آورد که «مبتنی بر دورویی و ریاکاری سازمان یافته» است و بگوید که « احترام قائل شدن برای پایبند بودن مسلمانان به آیینشان غیرممکن است زیرا این پایبندی مبتنی است بر شکلهای ظاهری و بر تکرار مکررات بیهوده‌ای که به‌صورت یک ساختار در آمده‌اند». حملات او بر اسلام بر پایهٔ نسبیت استوار نیست. همچنین این نکته بر او مکشوف نیست که دست برتر داشتن اروپا و مسیحیت پدیده‌ای است عملی و واقعی و نه تخیلی. در عمق قضیه، نگرش اسمیث بر جهان نگرشی «دوگانه» است و این را در نوشته‌هایی از آن‌گونه که در زیر می‌خوانیم به‌وضوح می‌توان دید[2]:

---

۱. اصطلاحی که نویسنده در اینجا به کار برده است Crypto Jesuit «ژزوئیت مخفی» یا «ژزوئیت سرّی») است. و این اشاره‌ای است به فرقهٔ ژزوئیتها در قرن شانزدهم میلادی که هدفشان دفاع از آیین کاتولیک و ارزشهای کهن و اقتدار پاپ و مقابله با جنبش اصلاح‌طلبی پروتستانها بود ـ مترجم

۲. در قطعه‌ای که از قول «اسمیث» در دنبال خواهد آمد جملات درون کروشه‌ها، برخلاف معمول، نه از مترجم بلکه از نویسنده است ـ مترجم

مسافر عرب با ما تفاوت بسیار دارد. کوششی که برای حرکت از مکانی به مکانی دیگر صورت می‌پذیرد برای او صرفاً مایهٔ دردسر و ناراحتی است. او از کوشش و همت لذتی نمی‌برد [بر عکس «ما» که لذت می‌بریم] و با تمامی نیرویش از گرسنگی یا خستگی می‌نالد [بر عکس «ما» که چنین نمی‌کنیم]. هیچ‌گاه نمی‌توان مشرق‌زمینی را متقاعد کرد که هنگامی که آدم از شترش به زیر می‌آید می‌تواند آرزویی داشته باشد جز آنکه بی‌درنگ چهارزانو بر قالیچه‌اش بنشیند، استراحت کند، چپقی چاق کند، و نوشابه‌ای بنوشد. به‌علاوه، عرب از منظرهٔ پیش چشمش چندان لذتی نمی‌برد [ولی «ما» لذت می‌بریم] (۴۰)

«ما» چنینیم، «آنها» چنانند. کدام عرب؟ کدام اسلام؟ کی؟ کجا؟ چگونه؟ به موجب کدام تجربه یا آزمون؟ چنین به‌نظر می‌رسد که این پرسشها یا این تفاوتها[ی بین این عرب و آن عرب، این مکان یا آن مکان،...] در مورد شرح و موشکافی اسمیث از سیر و سیاحتش در حجاز بی‌مورد و نامربوط است. نکتهٔ اساسی آن است که هرآنچه شخص می‌تواند دربارهٔ «سامی‌نژادان» یا «اعراب» بداند یا بیاموزد از تأیید فوری برخوردار می‌شود، نه تنها در پرونده‌ها، بلکه مستقیماً و بر صحنهٔ ماجرا.

براساس این چهارچوب تحمیلی، بشر غیرسفیدپوست امروزی به گونه‌ای جدایی ناپذیر به «واقعیتها»ی فراگیری زنجیر می‌شود که درخصوص نوع اساسی و اولیهٔ زبان‌شناختی و انسان‌شناختی و اندیشه‌ای نیاکانش توسط یک محقق اروپایی سفیدپوست تدوین شده است. همین چهارچوب تحمیلی است که پایه و اساس تحقیقات شرق‌شناسان انگلیسی و فرانسوی در قرن بیستم به‌شمار می‌رود. این کارشناسان نظرات و تعصبات خصوصی خودشان را هم بر این چهارچوب افزودند. نویسندگانی مانند لارنس و داوتی همین‌گونه نظرات خودشان را با همت قابل ملاحظه‌ای به‌صورت موضوعات تحت مطالعه در آورده‌اند. یک یک این نویسندگان (ویلفرید اسکوون بلانت، داوتی، لارنس، بل، هوگارث، فیلبی، سایکس، استورز)[1] عقیده داشتند که بر پدیده‌های شرقی به گونه‌ای می‌نگرند که منحصر به خودشان است و براساس برخورد بسیار اثربخشی با مشرق‌زمین یا اسلام یا اعراب پدید آمده است. همچنین یک یک آنان بر اطلاعات «رسمی»ای که درخصوص مشرق‌زمین متداول بود به‌طورکلی نگاهی تحقیرآمیز می‌افکندند. داوتی در کتاب *صحرای عربستان*[2] چنین نوشت: «خورشید از من یک عرب ساخت، ولی هیچ‌گاه مرا چنان خم نکرد که به شرق‌شناسی بپیوندم». ولی در تحلیل نهایی، همهٔ آنان (مگر بلانت)

1. Wifrid Scawen Blunt, Doughty, Lawrence, Bell, Hogarth, Philby, Sykes, Storrs.
2. Arabia Deserta

همان احساس بیم و احساس خصومت معمول غربی را بروز می‌دادند. نظرات آنان تلطیف شد و در وجود آنان به‌صورتی درآمد که به سبک آکادمیک شرق‌شناسی نوین حال و هوایی شخصی بخشید. و این سبک آکادمیک بود که مجموعه‌ای را به‌دنبال می‌کشید مرکب از کلی‌گوییهای پرطمطراق، نگرش «علمی» جانبگیرانه (که مشمول هیچ تجدید نظری نمی‌شد و از آن هیچ گریزی نبود)، و فرمولهای مبتنی بر قیاس. داوتی در همان صفحه‌ای که شرق‌شناسی را به تمسخر گرفت چنین نوشت: «سامی‌نژادان به آدمی شباهت دارند که تا حد چشمانش در فاضلاب فرو رفته است ولی جبینش بر آسمان می‌ساید»[۴۱]. اینان بر مبنای همین‌گونه کلی‌گوییها اقدام می‌کردند، وعده می‌دادند، و به دولتها راه و روش پیشنهاد می‌کردند. طرفه آنکه اینان به گونه‌ای عمل می‌کردند که گویی سفیدپوست مشرق‌زمینی و مشمول فرهنگ اولیهٔ آنها هستند، ولوکه در مورد «داوتی» و «لارنس» و «هوگارث» و «بل» تعامل حرفه‌ای‌شان با مشرق‌زمین (مانند مورد «اسمیث») مانع از آن نمی‌شد که از مشرق‌زمین به کلی منزجر باشند. هدف اساسی اینان آن بود که مشرق‌زمین و اسلام را تحت سلطهٔ بشر سفیدپوست نگاه دارند.

از بطن این گفتمان منطق جدیدی نمایان می‌شود. از این مرحله به بعد، آنچه از یک کارشناس مشعر به احوال جهان شرق انتظار می‌رود صرفاً «درک» یا «تساهل» نیست. از این مرحله به بعد، مشرق‌زمین باید وادار به عمل شود و نیروی آن باید در خدمت ارزشها و تمدن و منافع و هدفهای «ما» به کار گرفته شود. از این پس دانش مربوط به مشرق‌زمین مستقیماً به عمل بدل شده و نتایج آن به‌صورت جریانهای جدید فکری و عملی در مشرق‌زمین جلوه‌گر می‌شود. ولی اینها هم به نوبهٔ خود موجب می‌شدند که از بشر سفیدپوست خواسته شود سلطهٔ خود را به گونه‌ای نوین مسجل کند و این بار فقط مبدع کار محققانه درخصوص مشرق‌زمین نباشد، بلکه سازندهٔ تاریخ معاصر مشرق‌زمین باشد. این تاریخ باید نمودار واقعیتهای فوری و ملموس باشد. از آنجا که کارشناس بود که آن‌را آغاز کرد، تنها کارشناس است که می‌تواند آن‌را آن چنان‌که باید و شاید دریابد. در این مرحله، شرق‌شناس به‌صورت نمودی از تاریخ مشرق‌زمین جلوه گر می‌شود که از آن تاریخ تمیزدادنی نیست، شکل دهندهٔ آن تاریخ است، و از جانب غرب «نمودار» آن تاریخ است. چکیدهٔ این منطق را در زیر می‌خوانیم:

> بعضی از انگلیسیها، که مهم‌ترینشان کیچنر[۱] بود، عقیده داشتند چنانچه اعراب بر ترکان بشورند این شورش بریتانیا را قادر خواهد ساخت در همان زمان که با آلمان می‌جنگد ترکیه را که متحد

---

۱. Horatio Herbert Kitchener، مارشال انگلیسی در اواخر قرن نوزدهم و اوائل قرن بیستم. در جنگ علیه سپاهیان مهدی در سودان و علیه بوئرها در آفریقای جنوبی نقش عمده‌ای ایفا کرد. در سمت وزارت جنگ بریتانیا نیروهای آن کشور را برای جنگ اول جهانی بسیج کرد ـ مترجم

آلمان است شکست دهد. آگاهی آنان از طبیعت و قدرت و سرزمینهای مردمان عربی زبان موجب می‌شد که آنان چنین بیندیشند که نتیجهٔ چنین شورشی رضایت‌بخش خواهد بود. آنان خصوصیات این چنین شورش و روش [برانگیختن] آن‌را بیان می‌داشتند. از این‌رو، آنان پس از آنکه از دولت بریتانیا رسماً اطمینان گرفتند که به شورش کمک خواهد شد، رخصت دادند که شورش آغاز شود. با این‌حال شورش شریف مکه[1] برای بیشتر ناظران غیرمنتظره بود و دول متفق برای [پشتیبانی از] آن آمادگی نداشتند. این شورش هم احساسات دوستانه برانگیخت و هم احساسات خصمانه و موجب شد تا بعضی از آن قویاً پشتیبانی کنند و بعضی دیگر سخت با آن به مخالفت و خصومت برخیزند. در میان حسادتهای متقابلی که پدید آمد، شورش رو به کجروی و نابسامانی رفت (۴۲).

قطعهٔ فوق خلاصه‌ای است که خود لارنس از فصل اول کتاب خود تحت عنوان *هفت ستون خرد*[2] به‌دست داده است. «آگاهی» «بعضی از انگلیسیها» سرآغاز حرکتی در مشرق‌زمین بود که «امور» آن به نتایج مختلفی انجامید. ابهامات و نتایج نیمه تخیلی و غم‌انگیز و در عین‌حال خنده‌آور این مشرق‌زمین احیاء شده به‌صورت موضوع نوشته‌های کارشناسان درآمده است و همچون شکل جدیدی از گفتمان شرق‌شناسانه جلوه‌گر شده که نمودار نگرش تازه‌ای است بر مشرق‌زمین معاصر، نه مبتنی بر روایت بلکه به‌صورت مسائل پیچیده و سؤال برانگیز و نمودار امیدهای بربادرفته و از پشت خنجرخورده. مبدعان این نگرش جدید (یعنی سفیدپوستان شرق‌شناس که از قدرت بیان برخوردارند) به‌صورت مظهر یا تعریف این مشرق‌زمین جدید در آمده‌اند.

شکست «روایت» و نشستن «نگرش» و «بینش» به جای آن (که حتی در مورد اثری مانند *هفت ستون خرد* که به‌وضوح داستان مانند است صدق می‌کند) پدیده‌ای است که قبلاً در کتاب *مصریان عصر جدید* به قلم لین با آن برخورد کرده‌ایم. تضاد بین نگرش فراگیر بر مشرق‌زمین (مبتنی بر توصیف یا بر ثبت آثار) از یک طرف و روایت رویدادهای مشرق‌زمین از طرف دیگر تضادی است در سطوح متعدد و مربوط به چندین مسئلهٔ مختلف. از آنجا که این تضاد کراراً در گفتمان شرق‌شناسانه سر بر می‌آورد، درخور آن هست که در اینجا اختصاراً تحت تجزیه و تحلیل قرار گیرد. شرق‌شناس بر مشرق‌زمین از «بالا» می‌نگرد و هدفش آن است که تمامی چشم‌انداز گستردهٔ مشرق‌زمین را در یک نظر برانداز کند

---

۱. شریف حسین، شریف مکه (بعداً «ملک حسین» پادشاه «عربستان هاشمی»)، پدر ملک فیصل اول نخستین پادشاه عراق و ملک عبدالله اول نخستین پادشاه اردن ـ مترجم

2. The Seven Pillars of Wisdom

(از فرهنگ و دین و مذهب گرفته الی ذهنیت و تاریخ و جامعه). او برای نیل به این هدف باید بر یک یک جزئیات از طریق مجموعه‌ای از گروههایی بنگرد که مبتنی بر قیاس هستند، یعنی از کل به جزء می‌رسند (مانند سامی‌نژادان، ذهنیت اسلامی، مشرق‌زمین، و غیره). از آنجا که این گروهها یا رده‌ها در درجهٔ نخست طرح‌گونه هستند و کارایی دارند و از آنجا که کم‌وبیش چنین فرض می‌شود که هیچ مشرق‌زمینی‌ای نمی‌تواند خود را آن‌گونه بشناسد که یک شرق‌شناس می‌شناسد، هرگونه درکی از مشرق‌زمین برای آنکه اثربخش و منسجم باشد در نهایت امر شخصی است و بر نهادی یا بر گفتمانی متکی می‌شود که صاحب و مالک آن‌گونه درک به‌شمار می‌رود. هرگونه درک جامع اساساً محافظه‌کارانه است و قبلاً دیده‌ایم که چگونه در تاریخ اندیشه‌های غربی دربارهٔ خاورنزدیک این اندیشه‌ها به‌رغم شواهد ناقض آنها پابرجا مانده‌اند (درواقع می‌توانیم چنین نظر بدهیم که این اندیشه‌ها شواهدی تولید می‌کنند که درحکم تأیید صحت و اعتبار همان اندیشه‌ها هستند).

شرق‌شناس در درجهٔ نخست نوعی نمایندهٔ این‌گونه درکهای جامع و فراگیر است. لین نمونهٔ مناسبی است از اینکه چگونه یک شخص منفرد چنین می‌پندارد که اندیشه‌ها و حتی مشاهداتش را در مرتبه‌ای قرار داده است پایین‌تر از ضروریات این یا آن نگرش «علمی». و منظور نگرش علمی بر تمامی پدیده‌ای است که جمعاً مشرق‌زمین یا قوم مشرق‌زمینی خوانده می‌شود. بنابراین «درک» یا «بینش» ایستا و بلاتغییر است، به همان‌گونه که رده‌های علمی‌ای که اطلاعاتی در اختیار شرق‌شناسی اواخر قرن نوزدهم قرار می‌دادند ایستا و بلاتغییر بودند. در ورای ردهٔ «سامی‌نژادان» یا «ذهن شرقی» چیزی موجود نیست که بتوان بدان متوسل شد. اینها در حکم پایانه‌هایی هستند که همهٔ انواع رفتار شرقی را در چهارچوب یک نگرش کلی بر تمامی عرصهٔ مربوطه در خود جای می‌دهند. شرق‌شناسی در مقام یک رشتهٔ علمی، در مقام یک حرفه، و به مثابهٔ یک زبان یا یک گفتمان تخصصی متکی بر تداوم تمامی مشرق‌زمین است زیرا بدون «مشرق‌زمین» هیچ دانش منسجم و درک‌پذیر و بیان‌پذیری که «شرق‌شناسی» خوانده شود نمی‌تواند موجود باشد. از این‌رو، مشرق‌زمین متعلق به شرق‌شناسی است، به همان‌گونه که چنین فرض می‌شود که اطلاعات ذی‌ربطی موجود است که به مشرق‌زمین تعلق دارد یا به مشرق‌زمین مربوط می‌شود.

من این ساختار ایستای «اصول اساسی همزمان»[۴۳] را «درک» یا «بینش» خوانده‌ام زیرا بر این فرض استوار است که تمامی مشرق‌زمین را می‌توان در یک نگاه دید. بر این ساختار ایستا دائماً فشاری وارد می‌آید. خاستگاه این فشار یک خاستگاه «روایتی» است، بدین مفهوم که اگر بتوان نشان داد که یکی از جزئیات مربوط به مشرق‌زمین متغیر یا متحول است، ساختار دچار ناهمزمانی می‌شود و آنچه با ثبات تلقی می‌شد بی‌ثبات می‌نماید (و توجه کنیم که مشرق‌زمین مترادف است با تداوم و ثبات و ابدیت

بلاتغییر). بی‌ثباتی بدان معنی خواهد بود که پدیده‌ای به نام «تاریخ» (با جزئیات تلاطم برانگیزش و رگه‌های تغییر و تحولش و گرایشش به سوی رشد یا زوال یا حرکتها و تغییرات چشمگیر) در مشرق‌زمین و برای مشرق‌زمین امکان‌پذیر است. تاریخ و گفتمانی که تاریخ از طریق آن عرضه می‌گردد صرف «درک» یا «بینش» را کافی نمی‌داند و این فکر را در پیش می‌گذارد که «مشرق‌زمین» به مثابهٔ یک ردهٔ ایستا و بلاشرط مبتنی بر هستی‌شناسی به حال واقعیت زیان‌بخش است (و در اینجا منظور از «واقعیت»، واقعیت امکان تغییر و تحول است).

به‌علاوه «روایت» شکل مشخصی است که تاریخ مکتوب به خود گرفته است تا بتواند با تداوم یک «درک» یا «بینش» مقابله کند. لین خطرات روایت را درک کرد و این از آن‌رو بود که حاضر نشد به خودش و اطلاعاتش حالت «خطی» یا «مستقیم» بدهد و در عوض ترجیح داد به شکل با ابهت دانشنامه‌ای یا لغت‌نامه‌ای روی آورد. روایت بر توانایی بشر برای زاده شدن و رشد کردن و مردن تأکید می‌کند، بر گرایش نهادها و واقعیات به سوی متغیر بودن تأکید می‌کند، بر این احتمال تأکید می‌کند که نوین بودن و معاصر بودن سرانجام بر [نگرش مبتنی بر] تمدنهای «کلاسیک» فائق خواهند آمد، و بالاتر از همه بر این نکته تأکید می‌کند که دست برتر یافتن «درک» بر «واقعیت» صرفاً در حکم تحمیل اراده و در اختیار گرفتن واقعیت و قدرت تعبیر است و نه یک شرط عینی تاریخ. سخن کوتاه، روایت یک دیدگاه یا چشم‌انداز یا آگاهی مخالف را عرضه می‌دارد و در برابر شبکهٔ واحد و به هم پیوستهٔ درک یا بینش قرار می‌گیرد. روایت آرامش اسطوره‌هایی را که درک بر آنها تأکید می‌کند بر هم می‌زند.

هنگامی‌که در نتیجهٔ جنگ اول جهانی مشرق‌زمین وادار گردانیده شد که به عرصهٔ تاریخ وارد گردد، این شرق‌شناس (در مقام عامل اجرا) بود که این کار را انجام داد. هانا آرنت[1] با درایت و هوشیاری بسیار نشان داده است که یکی از عاملهای امپریالیسم معادلی است از برای دیوان‌سالاری (۴۴). این بدان معناست که اگر کوشش جمعی تحقیقی‌ای که شرق‌شناسی خوانده می‌شود درحکم یک نهاد دیوان‌سالارانهٔ مبتنی بر یک نگرش محافظه‌کارانه بر مشرق‌زمین باشد، در آن صورت خدمت‌گزاران این چنین نگرشی در مشرق‌زمین عبارت خواهند بود از عمّال امپریالیسم از قبیل لارنس. در تحقیق او می‌توانیم تضاد بین «درک» و تاریخ مبتنی بر روایت را به وضوح ببینیم. به گفتهٔ او» امپریالیسم نوین کوشید که موج فعالی از مسئولیت کلان را بر ملل مشرق‌زمین تحمیل کند» (۴۵). در این مرحله رقابت بین قدرتهای اروپایی موجب شد که مشرق‌زمین را تکان بدهند، به فعال شدن وادارند، به خدمت بگیرند، از حالت انفعالی «شرقی» به در آورند، و به عرصهٔ پرتلاش زندگی نوین بکشانند. معهذا برای اینان این نکته حائز اهمیت

---

۱. Hannah Arendt، فیلسوف و تاریخ‌نگار آمریکایی آلمانی تبار در قرن بیستم ـ مترجم

بسیار بود که هیچ‌گاه به مشرق‌زمین رخصت ندهند به راه خود رود یا از قید سلطهٔ غرب به در آید زیرا نظریهٔ معتبر و مسجل مشعر بر آن بود که مشرق‌زمینیان فاقد هرگونه سنت آزادی‌اند.

جنبهٔ بسیار چشمگیر کار لارنس آن است که این کار مظهر فعالیتی است که هدفش آن است ابتدا مشرق‌زمین بی‌روح و بی‌نیرو و «بی‌زمان» به جنبیدن تشویق گردد، ثانیاً بر این جنبش یک شکل اساساً غربی تحمیل شود، و ثالثاً این مشرق‌زمین جدید و به جنب‌وجوش درآمده در چهارچوب یک نگرش شخصی محدود و مهار گردد. این نگرش شخصی تا آنجا که به زمان گذشته مربوط می‌شود دارای بار کلانی از احساس شکست و احساس از پشت خنجرخوردن است:

> قصد من آن بود که ملت جدیدی بیافرینم، نفوذ از دست رفته‌ای را احیاء کنم، و بر بیست میلیون تن از سامی نژادان شالوده‌ای را ارزانی دارم که براساس آن کاخ رفیع و رؤیایی افکار ملی خود را بنا کنند... از دیدگاه من تمامی ولایات تحت سلطهٔ امپراتوری به خون یک پسربچهٔ انگلیسی نمی‌ارزید. اگر من در مشرق‌زمین حس احترام به خویشتن و هدفمندی و کمال طلبی را احیاء کرده‌ام و اگر حکمرانی سفید بر سرخ را مبرم‌تر ساخته ام، آن ملتها را در رده‌ای جای داده‌ام که مناسب حال جرگهٔ مشترک المنافع جدیدی باشد که در آن ملل مسلط موفقیتهایی را که از رهگذر بی‌رحمی کسب شده است از یاد ببرند و سفید و سرخ و زرد و قهوه‌ای و سیاه در خدمت جهان در کنار هم بایستند، بی‌آنکه بر یکدیگر به دیدهٔ بدگمانی بنگرند (۴۶).

هیچ‌یک از این چیزها (چه به‌صورت قصد، چه به‌صورت تعهد واقعی، چه به‌صورت یک طرح نافرجام) به هیچ‌وجه امکان‌پذیر نمی‌بود مگر در صورتی که چشم‌انداز شرق‌شناس سفیدپوست از همان آغاز محلی از اعراب می‌داشت:

> آن یهودی در هتل متروپل برایتون[1]، آن لئیم فلک‌زده، آن پرستشگر آدونیس[2]، آن مرد هیز مشتری روسپی‌خانه‌های دمشق، همگی، یکسان، نشانه‌های آمادگی سامی‌نژادان برای لذت بردن بودند و بیانگر همان‌گونه روحیه‌ای که در حالت متضاد و متقابلش درویشی و کف نفس ریاضت پیشگان یهود یا مسیحیان اولیه یا خلفاء راشدین را بر ما ارزانی داشت: همگی در تکاپوی یافتن راهی به سوی بهشت که برای درویش مسلکان عادلانه‌ترین راه باشد. سامی نژادان بین شهوت و ریاضت نوسان کرده‌اند.

---

۱. Brighton، شهری در جنوب انگلستان و در کنار دریای مانش، از مراکز تفریحات سطح پایین ـ مترجم

۲. در اساطیر یونانی، جوان زیبارویی که آفرودیت به او دل بسته بود ـ مترجم

لارنس در این‌گونه بیانات یا نوشته‌ها از پشتیبانی سنتی برخوردار است که دارای اعتبار و احترام است و در سراسر قرن نوزدهم همچون شعاع نوری که از یک چراغ دریایی برخیزد راه را برای رهروان روشن می‌سازد. آنچه در کانون نورپراکنی قرار دارد البته «مشرق‌زمین» است و این نورافکن آن‌قدر روشن هست که عالی و دانی را در مسیر خود نورانی کند. آن یهود، آن پرستشگر آدونیس، و آن هیز دمشقی [از این دیدگاه] کمتر نشانه‌های بشریت هستند و بیشتر نشانه‌های مجموعه‌ای از علامات و رمزها هستند که بر روی هم «سامی» خوانده می‌شوند و بخش «سامی» شرق‌شناسی به آنها پیوستگی بخشیده است. در این عرصه بعضی از غرایب امکان‌پذیر است:

> اعراب را می‌توان بر فراز یک اندیشه به همان‌گونه به این‌سو و آن‌سو برد که در انتهای یک طناب. علت آن است که وابستگی و وفاداری اذهانشان که در گرو هیچ چیز معینی گذارده نشده است از آنان نوکرانی فرمانبردار ساخته است. هیچ‌یک از آنان از این قید نخواهد رست مگر هنگامی که موفقیت حاصل شده باشد و وظیفه و تعهد به‌دنبال آورده باشد. سپس آن فکر ناپدید می‌شود و آن کار به پایان می‌رسد، یعنی به مصیبت می‌انجامد. آنان را، که ایمان و اعتقادی ندارند، می‌توان با نشان دادن ثروت جهان و لذات آن به چهار گوشهٔ جهان رهنمون شد (ولی به بهشت نه). اما اگر در این مسیر... با پیامبری روبه‌رو شوند که اندیشه‌ای در پیش گذارد، و اگر آن پیامبر جایی نداشته باشد که سرش را بر آن تکیه دهد و بیاساید یا اگر برای قوت لایموتش به خیرات و مبرات یا به پرندگان نیازمند باشد، آنان تمامی دار و ندارشان را وا می‌گذارند تا از او الهام گیرند[1]... آنان همچون آب ناپایدار بودند و احتمالاً همچون آب سرانجام فائق خواهند آمد. از سپیده‌دم حیات بدین‌سو، آنان همچون موجی از پس موج دیگر خود را بر کرانه‌های گوشتی کوفته‌اند. یک یک آن امواج در هم شکست... یکی از آن امواج را (و نه کوچک‌ترینشان را) من با دمیدن یک نفس، یک اندیشه، برخیزاندم و غلطاندم تا به اوج خود رسید و بر دمشق فرو ریخت. پهنه‌ای که آب آن موج درنوردید و مشحون از ایستادگی هر آن چیزی بود که نفعش در آن موج نبود، مایه و خمیرهٔ موج بعدی را فراهم خواهد آورد. و موج بعدی هنگامی بر خواهد خاست که با گذشت زمان، دیگربار در دریا قد برافرازد.

کاربرد کلماتی مانند «می‌توانستم»، «می‌شد»، و «اگر» روش لارنس برای وارد ساختن شخص خودش به

---

۱. در اینجا لارنس ظاهراً به خودش (در مقام الهام‌بخش اعراب) اشاره می‌کند ـ مترجم

صحنهٔ ماجراست. بدین‌گونه است که مقدماتی برای امکان‌پذیر ساختن جملهٔ آخر فراهم آورده می‌شود. در این جمله است که لارنس در مقام کسی که اعراب در دستش همچون مومند خود را در رأس آنان قرار می‌دهد. لارنس هم مانند کورتس[1] در داستان کنراد[2] خود را از قید زمین رهانیده است تا خود را با واقعیت جدیدی در هم آمیزد و از آن طریق، چنان‌که خودش بعداً می‌گوید: «آسیای نوینی را شکل ببخشد که زمان بی‌محابا به عرصهٔ ما جهانیان می‌کشاندش» (۴۷).

شورش اعراب فقط از آن‌رو معنایی کسب می‌کند که لارنس برای آن معنایی طرح می‌ریزد. معنایی که بدین‌گونه به آسیا داده شد یک پیروزی بود، به قول خود لارنس «حالتی بود و احساسی بود از بزرگ‌تر شدن... بدین مفهوم که ما چنین حس می‌کردیم که رنج یا تجربهٔ کس دیگری را اخذ کرده‌ایم... شخصیت او را». در این مرحله است که شرق‌شناس به‌صورت یک شرقی نمودار مشرق‌زمین درمی‌آید (برعکس ناظران پیشین مانند لین که مشرق‌زمین برایشان چیزی بود که با دقت و احتیاط برکنار از صحنه نگاه داشته می‌شد). ولی در نگرش لارنس مناقشه‌ای حل و فصل ناشدنی بین بشر سفیدپوست و بشر شرقی برجاست و این مناقشه در ذهن او اساساً همان برخورد تاریخی شرق و غرب را از نو بر صحنه می‌آورد (گو اینکه او این را با وضوح بیان نمی‌دارد). او که از قدرت خود در برابر مشرق‌زمین آگاه است و از دو رو بودن خود یا فریبکار بودن خود نیز آگاهی دارد، از این نکته آگاهی ندارد که در مشرق‌زمین هم چیزهایی هست که می‌تواند به او نشان بدهد که در هر صورت تاریخ تاریخ است و حتی بدون نقش او هم اعراب سرانجام به اختلافشان با ترکان بذل توجه می‌کردند. لارنس با مجموعهٔ این آگاهیها و ناآگاهیها تمامی روایت شورش اعراب را (موفقیت کوتاه مدت آن‌را و ناکامی تلخ آن‌را) در درک خودش از خویشتن همچون [نمود] یک «جنگ داخلی مداوم» و حل نشده خلاصه می‌کند:

> با این‌حال ما این کار را که به نیابت از طرف دیگران به عهده گرفته بودیم، به خاطر خودمان عهده‌دار شده بودیم یا لااقل از آن روی عهده‌دار شده بودیم که نفع ما را در بر داشت. ما تنها در صورتی می‌توانستیم از این آگاهی بگریزیم که خود را فریب می‌دادیم یا هم در معنی و هم در انگیزه چیزی را به خود می‌قبولاندیم... به‌نظر نمی‌رسید که در این راه پر پیچ وخم، که در مسیرش

---

۱. Kurz، رجوع شود به پانوشت بعدی ـ مترجم

۲. «یوزف کنراد» که قبلاً هم نامش در این کتاب آمده است نویسنده، جامعه‌شناس، و زبان‌شناسی بود که در اواسط قرن نوزدهم در بخش لهستانی زبان اوکراین زاده شد و بعدها به غرب مهاجرت کرد. داستان مورد اشارهٔ نویسنده "Heart of Darkness" (قلب ظلمت) عنوان دارد و به‌طور کلی به نقش امپریالیسم در قرن نوزدهم مربوط می‌شود. در آن داستان «سرهنگ کورتس» افسر بسیار با استعدادی است که می‌کوشد منطقی بیندیشد و کارش به دیوانگی می‌کشد ـ مترجم

خمی ناشناخته به خمی دیگر می‌پیوست و پیچی ناآشنا بر پیچ دیگری افزوده می‌شد، برای ما در پیش گرفتن صراط مستقیمی امکان‌پذیر باشد. در این راه بود که انگیزه‌های شرمگین، انگیزه‌های پیشین را کنار می‌زدند یا برآنها فشار مضاعف وارد می‌ساختند (۴۸)

این احساس شکست لارنس که در قطعهٔ فوق با زبانی صمیمانه و بی‌پرده نقل شده است دنباله‌ای هم دارد، بدین معنی که لارنس بعدها فرضیه‌ای دربارهٔ «مردان کهنسالی»[1] در پیش گذاشت که پیروزی را از او ربودند. در هر صورت، آنچه برای لارنس مهم است آن است که او در مقام یک کارشناس سفیدپوست و وارث سالها خرد و درایت عالمانه (و مردم‌پسند) در مورد مشرق‌زمین می‌تواند اسلوب زیستن خود را در مقامی پایین‌تر از اسلوب حریفان قرار دهد و از آن پس نقش یک پیامبر شرقی را ایفا کند که به جنبشی در «آسیای نوین» شکل می‌بخشد. اما هنگامی که آن جنبش به هر دلیلی به شکست می‌انجامد (یعنی تحت سلطهٔ دیگران قرار می‌گیرد و هدفهایش از پشت خنجر می‌خورد و رؤیای استقلالش بی‌اعتبار می‌گردد)، آنچه مهم است سرخوردگی لارنس است. در اینجا دیگر لارنس آن شخصی نیست که در میان رویدادهای گیج کننده راه خود را گم می‌کند، بلکه کسی است که خود را به‌صورت همان جنبش زایش آسیای نوین می‌بیند.

آئسخیلوس[2]، آسیای سوگوار را در حالتی عرضه داشته بود که غم شکست و ناکامی‌اش را می‌خورد و نروال این احساس سرخوردگی را بیان داشته بود که از چه‌رو مشرق‌زمین آن‌قدر دلربا و افسونگر نیست که او انتظارش را داشت. و اما لارنس خودش تبدیل می‌شود به آن قارهٔ سوگوار و در عین‌حال به آگاهی ذهنی‌ای که نمودار ناخشنودی‌ای است با ابعاد تقریباً کیهانی. در پایان کار، هم لارنس به‌صورت مظهری از بحران مشرق‌زمین در می‌آید و هم بینش او (و در این‌خصوص هم به لاول توماس مدیون هستیم و هم به رابرت گریوز)[3]. سخن کوتاه، لارنس تجربهٔ شخصی و آگاهی شخصی خود را در مکانی قرار داده بود که این سویش تاریخ بود و آن سویش خوانندهٔ نوشته‌های او. لارنس بدین‌وسیله در قبال مشرق‌زمین مسئولیتی به عهده گرفته بود. درواقع آنچه لارنس بر خواننده عرضه می‌دارد قدرت بلاواسطهٔ یک

---

۱. این گفتهٔ لارنس ظاهراً به مقامات بلندپایهٔ سیاسی بریتانیا و فرانسه اشاره دارد که در پایان جنگ جهانی اول، در خاورمیانه برطبق قرارهایی عمل کردند که ضمن جنگ برسرش به توافق رسیده بودند و به مواعیدی که لارنس به اعراب داده بود چندان توجهی مبذول نداشتند ـ مترجم

۲. شاعر آتنی و نویسندهٔ نمایشنامهٔ منظوم «پرسائی» (پارسیها) در هجو و تمسخر خشایارشا ـ مترجم

۳. نویسنده ظاهراً به مطالبی اشاره می‌کند که این دو تن (Lowell Thomas و Robert Graves) دربارهٔ نقش لارنس نوشته‌اند ـ مترجم

کارشناس است (قدرتی که برای مدت زمان کوتاهی در حکم خود مشرق‌زمین است). همهٔ رویدادهایی که مربوط به شورش تاریخی اعراب[1] قلمداد می‌شود در نهایت امر در تجربیات شخص لارنس در مقام نمایندهٔ آن شورش خلاصه گردانیده می‌شود.

بنابراین در موردی از این‌گونه، اسلوب نگارش فقط در حکم توانایی مظهر تراشیدن برای کلیت عظیمی مانند آسیا یا مشرق‌زمین یا اعراب نیست، بلکه نوعی جابه‌جایی و ادغام است که از آن طریق صدای یک شخص منفرد به‌صورت تمامی تاریخ یک ماجرا در می‌آید و برای سفیدپوست غربی (در مقام نویسنده یا خواننده) به‌صورت تنها نوعی از مشرق‌زمین در می‌آید که شناختش امکان‌پذیر است. به همان‌گونه که رنان حدود عرصهٔ امکاناتی را ترسیم کرده بود که در زمینه‌های فرهنگ و اندیشه و زبان به روی سامی‌نژادان باز بود، لارنس هم حدود مکانی و زمانی آسیای نوین را ترسیم می‌کند (و درواقع آن مکان را مصادره می‌کند). نتیجهٔ این شیوهٔ کار آن است که آسیا به حد وسوسه‌انگیزی به جهان غرب نزدیک می‌گردد (ولی تنها برای مدت زمان کوتاهی چنین می‌شود). در پایان کار، ما می‌مانیم و احساس فاصلهٔ اندوهباری که هنوز هم «ما» را از مشرق‌زمینی جدا می‌کند که سرنوشتش آن است که بار بیگانه بودنش را به‌صورت نشانهٔ جدایی ابدیش از جهان غرب به دوش بکشد. این همان نتیجه‌گیری یا همان صحنهٔ پایانی‌ای است که همزمان با دورهٔ لارنس در کتاب *گذر به هندوستان*[2] مورد تأیید قرار می‌گیرد. در این اثر (به قلم فورستر[3])، عزیز و فیلدینگ[4] می‌کوشند آشتی کنند ولی ناکام می‌مانند:

> آن یکی درحالی‌که او را با محبت در بغل گرفته بود گفت «چرا ما اکنون نمی‌توانیم رفیق باشیم؟ این همان چیزی است که من می‌خواهم و همان چیزی است که تو می‌خواهی. اما اسبان چنین نمی‌خواستند؛ کج رفتند و از هم دور شدند. زمین چنین نمی‌خواست؛ بر سر راهشان صخره‌هایی بر افراشت که سواران می‌بایستی یکی در پس دیگری از میانشان می‌گذشتند. از شکاف که بیرون آمدند پرستشگاهها، مخزن، زندان، کاخ، پرندگان، لاشهٔ مردار، و مسافرخانه یک به یک در دیدرسشان قرار گرفتند. آن‌گاه به زیر نظر افکندند و ساکنان «مائو» را دیدند. آنان با یکصد صدا گفتند که چنین نمی‌خواهند: «نه، هنوز نه». و آسمان ندا در داد که «نه، در آنجا نه»[۴۹].

---

۱. علیه سلطهٔ ترکیهٔ عثمانی ـ مترجم

2. A Passage to India
3. E. M. Forster
4. Fielding

این قطعه با آنکه بیانگر بدبینی است، یک پیام مثبت سیاسی در پس خود دارد: شکاف بین شرق و غرب را می‌توان از طریق دانش برتر غرب تغییر داد یا میزان کرد. و این را بالفور و کرومر به‌خوبی می‌دانستند. برای بینش لارنس می‌توان در کشور فرانسه هم معادلی یا تکمله‌ای یافت. موریس باره[1] در کتاب *تحقیقی در سرزمینهای شرق مدیترانه (شامات)*[2] شرح سفری را داده است که در سال ۱۹۱۴ در خاورنزدیک صورت پذیرفت. این اثر هم مانند بسیاری از آثار ماقبل آن اثری است مبتنی بر تکرار. نویسندهٔ آن نه تنها در جست‌وجوی ریشه‌ها و سرچشمه‌های فرهنگ غربی در مشرق‌زمین است، بلکه همان کارهایی را که نروال و فلوبر و لامارتین در سفر مشرق‌زمین انجام دادند تکرار می‌کند و همان حرفها را از نو بیان می‌دارد. و اما سفر «باره» یک بعد سیاسی هم دارد. او در جست‌وجوی دلایل متقنی است برای اثبات اینکه فرانسه در مشرق‌زمین نقش سازنده‌ای ایفا کرده است. بااین‌حال تفاوت بین نقش کارشناس فرانسوی و نقش کارشناس انگلیسی به جای خود باقی است. اولی به جنبهٔ عملی ترکیب یک سرزمین و مردم آن بذل توجه می‌کند و براساس آن از عهدهٔ کارش بر می‌آید. ولی دومی با عرصهٔ امکانات مبتنی بر عوالم معنوی و روحانی روبه‌روست. از دیدگاه موریس باره، مدارس فرانسوی بهترین نمودهای حضور فرانسه در صحنه‌اند. او در مورد یک مدرسهٔ فرانسوی در اسکندریه می‌گوید: این بسیار هیجان‌آور و لذت‌بخش است که آدم دختربچگان شرقی را ببیند که به زبان فرانسه همان آهنگ و همان لطف و صفای لهجهٔ ناحیهٔ ایل دو فرانس[3] را عرضه می‌دارند». [از دیدگاه او] اگر فرانسه در آنجا مستعمره‌ای ندارد، چیزهای دیگری دارد:

> در مشرق‌زمین احساسی نسبت به فرانسه موجود است که چنان نیرومند است و حالتی چنان مذهبی دارد که می‌تواند تمامی آرزوهای گوناگون ما را جذب کند و بینشان هماهنگی برقرار دارد. در مشرق‌زمین ما نمودار عوالم روحانی، عدالت، و کمال‌طلبی هستیم. بریتانیا در آنجا قدرتمند است. آلمان بسیار قدرتمند است. ولی روح و روان مشرق‌زمینیان به ما تعلق دارد.

این پزشک بلندآوازهٔ اروپایی که با حدّت و هیاهوی بسیار با ژورس[4] وارد بحث شده بود، پیشنهاد

---

1. Maurice Barrès
2. Une Enquête aux pays du Levant
۳. Ile de France (تحت‌اللفظ به معنای «جزیرهٔ فرانسه»)، نام ناحیه‌ای در شمال فرانسه است که پاریس را هم در بر می‌گیرد و در احاطهٔ سه رودخانه قرار دارد ـ مترجم
٤. Jean Jaurès، جامعه‌شناس و سوسیالیست بزرگ فرانسوی که در اواخر قرن نوزدهم و اوائل قرن بیستم می‌زیست. وی بنیان‌گذار روزنامهٔ معروف *اومانیته* بود که بعدها به‌صورت ارگان حزب کمونیست فرانسه در آمد ـ مترجم

می‌کرد که آسیا در برابر بیماریهای خودش واکسینه بشود و شرقیها، غربی‌گردانیده شوند و از موهبت تماسی شفابخش با فرانسه برخوردار شوند. ولی موریس باره حتی در طرحهایی از این‌گونه همان تفاوت بین شرق و غرب را که مدعی کاهش دادن آن است در ذهن خود نگاه می‌دارد:

> ما چگونه می‌توانیم برای خود گروهی از نخبگان اندیشمند فراهم آوریم که بتوانیم با آنها کار کنیم؟ منظور گروهی مرکب از مشرق‌زمینیان است که از ریشه‌های خود بریده نشده باشند، رشد خود را بر مبنای اصول طبیعی خودشان ادامه دهند، به سنن خانوادگی وفادار بمانند، و بدین‌گونه به حلقهٔ رابطی بدل شوند بین ما و بومیان. چگونه می‌توانیم روابطی پدید آوریم که هدفشان هموار کردن راه برای توافقها و پیمانهایی باشد که شکل مطلوب آیندهٔ سیاسی ما را در مشرق‌زمین تعیین کنند؟ هدف از همهٔ این چیزها در نهایت امر آن است که در نزد این مردمان بیگانه تمایلی پدید آوریم به حفظ تماس با دانش و ذکاوت ما، گو اینکه این تمایل درواقع ممکن است از احساس خودشان نسبت به سرنوشت ملیشان سرچشمه گیرد [۵۰].

تکیه بر جملهٔ آخر از خود «باره» است. از آنجا که او برعکس لارنس و هوگارث[1] دربارهٔ جهانی قلم می‌زند که مرکب از احتمالات به دور از ذهن است، برای تجسم این نکته که مشرق‌زمین می‌تواند به راه خود رود آمادگی بیشتری دارد. با این‌حال رشتهٔ پیوند (یا رشتهٔ مهار) بین شرق و غرب که او پیشنهادش می‌کند با این هدف طرح شده است که جریان مداومی از انواع فشارهای فکری از غرب به شرق روان باشد. «باره» پدیده‌ها را به‌صورت موجها یا جنگها یا ماجراهای مربوط به عوالم روحانی نمی‌بیند بلکه به‌صورت اشاعهٔ امپریالیسم فکری و فرهنگی می‌بیند، امپریالیسمی که به همان اندازه که پنهان و زیرکانه است، پایدار و ریشه‌کن نشدنی هم هست. آنچه بریتانیا مد نظر داشت و نمونه‌اش لارنس بود بدنهٔ اصلی مشرق‌زمین است (مرکب از ملتها، سازمانهای سیاسی، و جنبشهایی که از طریق سروری کارشناسانهٔ بشر سفیدپوست هدایت و مهار شوند). مشرق‌زمین، مشرق‌زمین «ما»ست و از مردم «ما» و قلمروهای «ما» ترکیب می‌یابد. تبعیض بین نخبگان و توده‌ها تحت سرآوری انگلیسیها کمتر محتمل است تا تحت سرآوری فرانسویها. درک فرانسه و سیاست فرانسه همواره مبتنی بر اقلیتها بوده است و نیز مبتنی بر فشارهای زیرکانهٔ رابطهٔ معنوی بین فرانسه و«فرزندان» تحت استعمارش. آنان‌که هم عامل بریتانیا بودند و هم شرق‌شناس (لارنس، گرترود بل، فیلبی، استورز، هوگارث) در جریان جنگ اول

---

۱. کتاب *محقق سرگردان* (The Wandering Scholar) به قلم هوگارث شرحی است کاملاً آموزنده و بری از احساسات از دو سفر به منطقهٔ شامات در سالهای ۱۸۹۶ و ۱۹۱۰ [۵۱] - نویسنده

جهانی و پس از آن جنگ به‌صورت کسانی جلوه‌گر شدند که نقششان ترکیبی بود از این دو نقش: اول، نقش کارشناس و ماجراجو و آدم غیرعادی و عجیب و غریب (که نمونه‌هایش نخستین‌بار در قرن نوزدهم در وجود لین و برتون و هستر استانهوپ تجلی کردند). و دوم، نقش یک مقام حکومت استعماری که موقعیتش یک موضع مرکزی را در جوار حکمران اهل محل اشغال می‌کرد. یک نمونه عبارت است از لارنس و خاندان هاشمی. نمونهٔ دیگر را در ترکیب فیلبی و خاندان سعود می‌توان یافت. اینها شناخته‌ترین نمونه‌ها هستند. کارشناسی شرق‌شناسان انگلیسی مبتنی بود بر توافق، پایبندی به اصول کهن، و قدرت حاکمه. کارشناسی شرق‌شناسان فرانسوی در فاصلهٔ بین دو جنگ مبتنی بود بر بدعت، پیوندهای معنوی، و نقش افراد دارای خصوصیات غریب و غیرعادی. از این‌رو این تصادفی نیست که دو نقش عمدهٔ محققانه و عالمانه این دوره را این دو تن که اولی انگلیسی و دومی فرانسوی است ایفا کرده‌اند: هـ.ا.ر. گیب[1] و لویی ماسینیون[2]. اولی به «سنّت» در اسلام علاقه‌مند بود و دومی به شخصیت صوفیانه و مسیحایی خداگرایی مانند منصور حلاج. اندکی بعد دیگربار به این دو شرق‌شناس عمده خواهم پرداخت.

اگر من در این بخش به عمال امپریالیسم و کسانی که در آن چهارچوب راه و روش تعیین می‌کنند بیشتر بذل توجه کرده‌ام تا به محققان، علت آن بوده است که می‌خواسته‌ام به دگرگونی عمده‌ای اشاره کنم که در شرق‌شناسی، در چگونگی آگاهی از مشرق‌زمین، و در تعامل با مشرق‌زمین پدید آمد. این دگرگونی رویکرد عالمانه و محققانه را مبدل کرد به رویکردی مبتنی بر کارایی یا امکانات وسیله قرار دادن. آنچه با این دگرگونی همراه و همزمان است تغییری است در رویهٔ خود شرق‌شناسان. شرق‌شناس از این‌پس لازم نیست همچون لین، رنان، کوسن، مولر، و دیگران خود را متعلق به جرگه‌ای یا انجمنی ببیند که در درون خود سننی دارد و آداب و رسومی. در این مرحله شرق‌شناس به‌صورت نماینده و نمودار فرهنگ غربی‌اش در می‌آید و به‌صورت شخصی که در محدودهٔ کارهای خودش دوگانگی عمده‌ای را جای می‌دهد که آن کارها (صرف‌نظر از شکلهای مشخصی که به خود می‌گیرند) مظهر و نمودار آن هستند. در این مرحله است که آگاهی و دانش و علوم غربی بر دوردست‌ترین پدیده‌های شرقی مسلط می‌شوند (و بر جزئی‌ترین خصوصیات شرقی هم). از یک دیدگاه رسمی، شرق‌شناس خود را در مقام کسی می‌بیند که وحدت بین شرق و غرب را عملی می‌سازد ولی این کار را عمدتاً با تأکید بر برتری فنی و سیاسی و فرهنگی غرب انجام می‌دهد. در چنین وحدتی، تاریخ از بیخ و بن تضعیف می‌شود (اگر نگوییم

---

۱. Hamilton Alexander Rosskeen Gibb، وصفش در پانوشتهای پیشین آمده است ـ مترجم

۲. وصفش در پانوشتهای پیشین آمده است ـ مترجم

از صحنه به دور رانده می‌شود). تاریخ بشر (شرقی و غربی) هنگامی که بر آن به‌صورت یک تحول جاری، یک موضع گفتاری و روایتی، یا نیروی بزرگی نگریسته شود که به گونه‌ای منظم و حائز اهمیت در مکان و زمان گسترش می‌یابد، زیر دست آن گونهٔ درکی یا مفهومی از شرق و غرب قرار می‌گیرد که کمال‌طلبانه است و در آن فقط به کلیات اساسی توجه می‌شود. شرق‌شناس از آنجا که چنین حس می‌کند که درست در لبه یا کنارهٔ خط فاصل شرق و غرب ایستاده است نه تنها به کلی‌گوییهای گسترده روی می‌آورد، بلکه می‌کوشد هر جنبه‌ای از زندگی شرقی یا غربی را به نشانهٔ بلامنازعی از این یا آن نیمهٔ جغرافیایی بدل سازد. در نوشته‌های شرق‌شناس، تبادل و تعامل بین وجود او به مثابهٔ کارشناس و به مثابهٔ کسی که کارش مشاهده کردن و شهادت دادن در مقام نمایندگی غرب است در درجهٔ نخست به‌صورت نکات مشمول مشاهدهٔ عینی نمایان می‌شود. در اینجا نمونه‌ای می‌آوریم. آنچه در زیر می‌خوانیم قطعه‌ای است از اثر بزرگ دانکن مکدانلد[1] تحت عنوان *زندگی و رویهٔ مذهبی در اسلام*[2] (چاپ ۱۹۰۹) که «گیب» آن‌را نقل کرده است:

> اعراب خود را آن‌گونه نشان می‌دهند که عقیده‌ای را به آسانی نمی‌پذیرند بلکه سختگیر و دارای دید مادی و اهل پرس‌وجو هستند، خرافات خودشان و عادات و اعمال خودشان را به زیر سؤال می‌برند و در آنها شک می‌کنند و بر آنها با تحقیر و تمسخر می‌نگرند، به آزمودن ماوراءالطبیعه علاقه‌مندند، و همهٔ این کارها را به گونه‌ای سهل‌گیرانه و تقریباً کودکانه انجام می‌دهند (۵۲).

فعل مهم قطعهٔ فوق «نشان می‌دهند» است. این فعل ما را وا می‌دارد که چنین استنباط کنیم که اعراب (چه به میل خود چه برخلاف میل خود) خود را به نمایش می‌گذارند تا تحت بررسی کارشناسان قرار گیرند. تعداد صفات و مشخصاتی که به آنان نسبت داده می‌شود (همراه با بسی حرف عطف) موجب می‌گردد که «اعراب» در عالم وجود نوعی «بی وزنی» کسب کنند. بدین‌وسیله «اعراب» وادار گردانیده می‌شوند که دوباره به گروه‌بندی وسیعی بپیوندند که در انسان‌شناسی نوین متداول است. این گروه، گروه «انسان بدوی کوک مانند» است. چیز دیگری که مکدانلد تلویحاً بیان می‌دارد آن است که برای این‌گونه توصیفات، موضعی موجود است که به گونهٔ شگفت‌آوری پرمنزلت است. این موضع را شرق‌شناس غربی اشغال می‌کند که کارش آن است آنچه را که دیدنش لازم است دقیقاً «نشان بدهد». تاریخ هر چیز مشخصی را بدین‌گونه می‌توان در رأس مجموعهٔ شرق و غرب یا در مرز فاصل این دو مشاهده کرد.

---

1. Duncan Macdonald
2. The Religious Attitude and Life in Islam

عوامل محرکهٔ پیچیدهٔ حیات بشری (یعنی همان چیزی که من آن‌را تاریخ به‌صورت روایت خوانده‌ام) در مقایسه با نگرش دیگری یا نامربوط از آب در می‌آیند یا بی‌اهمیت. و این نگرش دیگر نگرشی است که به دور و تسلسل شباهت دارد و از رهگذر آن جزئیات زندگی شرقی صرفاً به درد این کار می‌خورند که شرقی بودن «موضوع» و غربی بودن ناظر را مورد تأکید مجدد قرار دهند.

اگر چنین نگرشی از بعضی جهات نگرش دانته را در ذهن تداعی می‌کند نباید به هیچ‌وجه از درک این نکته غافل بمانیم که بین این مشرق‌زمین و مشرق‌زمین دانته تفاوت از زمین تا آسمان است. در مورد مشرق‌زمین امروز، قصد آن است که شواهد، شواهدی علمی باشند (و احتمالاً علمی هم تلقی می‌شوند). شجره‌نامهٔ این مشرق‌زمین نسب آن‌را به دانش فرهنگی اروپای قرن نوزدهم می‌رساند. به‌علاوه، مشرق‌زمین[در عصر جدید] از غرایب یا از دشمنان یا از بدایع تماشایی نیست، بلکه یک واقعیت سیاسی دارای اهمیت بسیار است. مکداناد هم مانند لارنس از جدا کردن مشخصات غربی خود از نقش خود به مثابهٔ محقق عاجز است. از این‌روست که درک او از اسلام، به همان اندازهٔ درک لارنس از اعراب، «تعریف» یک چیز را با «هویت» شخص تعریف کننده در هم می‌آمیزد. همهٔ اعراب مشرق‌زمین باید بر درکی یا برداشتی از انسان نوع شرقی تطبیق داده شوند؛ و آن انسان نوع شرقی ساخته و پرداختهٔ محقق غربی است. این اعراب مشرق‌زمین به‌علاوه باید بر برخورد خاصی با مشرق‌زمین تطبیق داده شوند. در محدودهٔ این برخورد، انسان غربی عصاره و چکیدهٔ مشرق‌زمین را در نتیجهٔ جدایی خودش از مشرق‌زمین (و آشنایی خودش با مشرق‌زمین) دوباره به چنگ می‌گیرد. هم در مورد لارنس و هم در مورد فورستر، این احساس اخیرالذکر [یعنی جدایی و آشنایی] هم احساس افسردگی و نومیدی به بار می‌آورد و هم احساس شکست. در مورد محققانی مانند مکداناد، این احساس است که گفتمان شرق‌شناسانه را تقویت می‌کند.

همین احساس به‌علاوهٔ گفتمان شرق‌شناسانه را به پهنهٔ وسیع‌تر جهان فرهنگ و سیاست و واقعیات روزمره می‌کشاند. در دورهٔ بین دو جنگ [اول و دوم جهانی]، همان‌طور که فی‌المثل از رمانهای مالرو[1] می‌توان به آسانی دریافت، موضوع روابط بین مشرق‌زمین و غرب چنان باب روز شد که هم گستردگی بسیار داشت و هم مایهٔ نگرانی بود. نشانه‌های خواست مشرق‌زمین برای کسب استقلال سیاسی در همه‌جا مشهود بود. بی‌شک در قلمرو امپراتوری تجزیه شدهٔ عثمانی متحدان جنگ این خواست را تقویت می‌کردند و، چنان‌که در شورش اعراب [علیه ترکیهٔ عثمانی] و پیامدهای آن کاملاً مشهود است، این

---

۱. Andre Malraux، نویسنده و سیاستمدار فرانسوی در قرن بیستم. موضوع دو تا از آثار او جنگ داخلی چین و جنگ داخلی اسپانیاست. مالرو در هر دو جنگ شخصاً شراکت داشت ـ مترجم

خواست به سرعت مسئله برانگیز شد. اکنون چنین به‌نظر می‌رسید که مشرق‌زمین در حکم چالشی است نه تنها در برابر غرب به‌طور کلی، بلکه در برابر روح و جوهر غرب، در برابر دانش غرب، و در برابر سیطرهٔ غرب. پس از یک قرن مداخله در مشرق‌زمین و مطالعهٔ مشرق‌زمین، چنین به‌نظر می‌رسید که در مشرق‌زمینی که خود در برابر بحرانهای نوگرایی (مدرنیته) واکنش نشان می‌داد، نقش غرب بسیار بیش از سابق دشوار و حساسیت برانگیز است. مسئلهٔ اشغال آشکار مطرح بود. مسئلهٔ سرزمینهای تحت قیمومت مطرح بود. مسئلهٔ رقابت قدرتهای اروپایی در مشرق‌زمین مطرح بود. مسئلهٔ چگونگی مقابله با نخبگان «بومی»، جنبشهای مردم‌پسند «بومی»، و خواستهای «بومیان» برای استقلال و حکم راندن بر خویشتن مطرح بود. مسئلهٔ تماس و رابطهٔ بین تمدنهای شرق و غرب مطرح بود. این‌گونه مسائل موجب شد که دانش غرب در رابطه با مشرق‌زمین مورد تجدید نظر قرار گیرد. شخصیت معتبری مانند سیلون لوی[1] (رئیس انجمن آسیایی فرانسه[2] در فاصلهٔ سالهای ۱۹۲۸ و ۱۹۳۵ و استاد کرسی سانسکریت در کلژ دو فرانس[3]) در سال ۱۹۲۵ بدین‌گونه با حالتی نگران دربارهٔ فوریت مسئلهٔ [روابط جدید] شرق و غرب اظهار نظر کرد:

> وظیفهٔ ما آن است که تمدن شرق را درک کنیم. این مسئله‌ای مبتنی بر بشرگرایی، که در سطح فکری و فرهنگی‌اش عبارت است از مبذول داشتن کوششی همدردانه و هوشمندانه برای درک تمدنهای بیگانه، چه در شکلهای گذشته و چه در شکلهای زمان حالش، به‌ویژه برای ما فرانسویان مطرح است (گو اینکه احساسی از این‌گونه را یک انگلیسی هم می‌توانست بیان داشته باشد و درواقع این یک مسئلهٔ اروپایی است). این مسئله برای ما با توجه به مستعمرات بزرگ آسیاییمان دارای جنبهٔ عملی است...
>
> این ملتها وارث یک سنت دیرپای تاریخی و هنری و مذهبی‌اند که معنای آن‌را کاملاً از دست نداده‌اند. اینان احتمالاً شایقند که این سنتها را نگاه دارند. ما این مسئولیت را به عهده گرفته‌ایم که در روند رشد این ملتها مداخله کنیم، گاه بدون مشورت خودشان و گاه در اجابت درخواست خودشان... ما به درست یا به غلط مدعی هستیم که نمایندگان یک تمدن برتر به‌شمار می‌رویم و با

---

1. Sylvain Lévi
2. Société asiatique
3. Collège de France

تکیه بر حقی که این برتری به ما تفویض داشته است (حقی که ما منظماً با چنان اطمینانی بر آن تأکید می‌کنیم که آن‌را برای بومیان بلامنازع می‌سازد)، ما تمامی سنن بومی آنان را به زیر سؤال برده‌ایم....

بنابراین به یک مفهوم فراگیر، در هر مکانی که اروپاییان مداخله کرده‌اند، بومیان بر خویشتن با دیدهٔ ناامیدی نگریسته اند. این ناامیدی واقعاً تند و تلخ است زیرا بومیان چنین حس کرده‌اند که بهروزی آنان، بیشتر در زمینهٔ اخلاقی و معنوی و کمتر در زمینهٔ مادی، به جای آنکه افزایش یابد رو به کاهش نهاده است. تمامی این مسئله موجب شده است چنین به‌نظر آید که شالودهٔ حیات اجتماعی آنان سست است و در زیر پایشان فرو می‌ریزد و ستونهای زرینی که آنان قصد داشتند حیات جدیدشان را بر فراز آنها استوار سازند مایه و خمیره‌ای نداشته‌اند، مگر مقوای مزین به زرق و برق.

این سرخوردگی از این‌سوی مشرق‌زمین تا آن‌سویش به‌صورت احساس عداوت و کینه جلوه گر شده است و چیزی نمانده است که این احساس به نفرت بدل شود. و نفرت فقط صبر می‌کند تا لحظهٔ مساعد فرا رسد و آنگاه جامهٔ عمل پوشد. اگر اروپا به علت تنبلی یا ندانم‌کاری آن کوششی را مبذول ندارد که صرف منافعش ایجاب می‌کند، در آن صورت ماجرای آسیا به نقطهٔ بحران خواهد رسید.

در اینجاست که علم که نوعی حیات است و وسیلهٔ سیاست است (یعنی در هر جا که منافع ما مطرح باشد چنین است) به خاطر خودش این وظیفه را دارد که به درون تمدن و حیات بومیان در محدوده‌های خصوصی‌شان رسوخ کند تا ارزشهای اساسی و خصوصیات دوام پذیرشان را دریابد، نه اینکه زندگی بومی را با خطر یک کالای وارداتی، یعنی تمدن اروپایی، دستخوش تلاطم کند. ما باید خودمان را به همان‌گونه بر این تمدنها عرضه بداریم که محصولات دیگرمان را عرضه می‌داریم (یعنی در عرصهٔ بازار محل) (۵۳)

در قطعهٔ فوق، تکیه‌ها در اصل موجود بوده است. سیلون لوی برای درهم آمیختن شرق‌شناسی و سیاست اشکالی نمی‌بیند زیرا مداخلهٔ درازمدت (یا درواقع تمدید شدهٔ) غرب در شرق را نه در مورد عواقبش برای دانش می‌توان نفی کرد و نه در مورد اثراتش بر بومیان بخت برگشته. این دو بر روی هم چیزی پدید می‌آورند که می‌توان آن‌را آیندهٔ هراس‌آور خواند. «لوی» با آنکه بشرگرایی خود را اعلام می‌کند و نسبت به همنوعانش توجهی ستودنی نشان می‌دهد، شرایط زمان خودش را به گونه‌ای ناخوشایند با عبارات محدود کننده بیان می‌دارد. [در سخنرانی او] انسان مشرق‌زمینی به گونه‌ای تجسم

می‌شود که حس می‌کند جهانش از جانب تمدنی برتر در معرض خطر قرار گرفته است و بااین‌حال انگیزه‌های او از تمایل مثبتی نسبت به کسب آزادی، استقلال سیاسی، یا موفقیت فرهنگی «بر مبنای شرایط خودش» سرچشمه ندارند، بلکه ریشه در عداوت و کینه و بدخواهی حسادت‌آمیز دارند. اکسیر یا داروی معجزه‌آسایی که برای رفع این حالت بالقوهٔ مصیبت‌زا توصیه می‌شود عبارت از آن است که مشرق‌زمین برای مصرف کنندهٔ غربی در عرصهٔ بازار عرضه شود و به‌صورت یکی از کالاهای بی‌شماری که جویای جلب نظر او هستند در برابر او قرار گیرد[1]. بدین‌ترتیب می‌توان به یک کرشمه دو کار کرد، یعنی هم خشم مشرق‌زمین را (با القاء این عقیده که مشرق‌زمین هموزن و «مساوی» سایر اندیشه‌های عرضه شده در بازار غرب است) فرو نشاند و هم بیم غربیان را از برخاستن یک موج خطرناک شرقی کاهش داد یا برطرف ساخت. البته در کنه قضیه، نکتهٔ اساسی لوی (و گویاترین اعتراف او) آن است که چنانچه برای مشرق‌زمین چاره‌ای اندیشیده نشود «ماجرای آسیا به نقطهٔ بحران خواهد رسید».

آسیا رنج می‌برد و با این‌حال در عین رنج بردن اروپا را تهدید می‌کند. مرزهای ابدی و ناآرام بین شرق و غرب به جای خود باقی هستند و از عهد عتیق تقریباً بلاتغییر مانده‌اند. آنچه لوی در مقام پرابهت‌ترین شرق‌شناس عصر جدید بر زبان می‌راند با پنهانکاری کمتری توسط معتقدان به بشرگرایی فرهنگی هم بیان می‌شود. یک نمونه: در سال ۱۹۲۵ ماهنامهٔ فرانسوی *دفترهای ماه*[2] بررسی‌ای در میان روشنفکران سرشناس صورت داد. نویسندگان مشمول مصاحبه از جمله عبارت بودند از شرق‌شناسان (لوی و امیل سنار)[3] و همچنین شخصیتهای ادبی‌ای مانند آندره ژید، پل والری، و ادمن ژالو[4]. پرسشها به روابط غرب با مشرق‌زمین مربوط می‌شد. اگر نخواهیم بگوییم که پرسشها به گونهٔ بی‌پرده یا بی‌شرمانه‌ای تحریک‌آمیز بودند، لااقل این را می‌توانیم بگوییم که به موقع مطرح می‌شدند (همین نکته تا حدی چگونگی محیط فرهنگی آن زمان را نشان می‌دهد). بی‌درنگ این را در می‌یابیم که چگونه آن‌گونه اندیشه‌هایی که در کارهای تحقیقی شرق‌شناسی در پیش گذارده شده بود در این مرحله به سطح واقعیت محرز و بلامنازع ارتقاء یافته بود. یکی از پرسشها آن است که آیا شرق و غرب متقابلاً رخنه ناپذیرند یا نه (این اندیشه در اصل از مترلینک[5] بود). یک پرسش دیگر آن بود که آیا اثری که شرق بر غرب

---

۱. از جمله آخر قطعه‌ای که از قول «سیلون لوی» نقل شده است برعکس این نکته فهمیده می‌شود ـ مترجم

2. Les Cahiers du mois

3. Lévi, Émile Senart

4 André Gide, Paul Valéry, Edmond Jaloux

۵. Maurice Maeterlinck (که در منابع فارسی بیشتر اوقات به جای «مترلینک» «مترلینگ» خوانده شده است)، شاعر و نمایشنامه نویس بلژیکی در نیمهٔ دوم قرن نوزدهم و نیمهٔ اول قرن بیستم ـ مترجم

می‌گذارد در حکم خطری بزرگ[1] برای افکار فرانسه است؟ (این کلمات را هانری ماسی[2] بر زبان رانده بود). پرسش سوم مربوط می‌شد به آن دسته از ارزشهای فرهنگ غرب که برتری فرهنگ غرب بر فرهنگ شرق را بتوان ناشی از آنها دانست. به‌نظر من پاسخی که «والری» داده است درخور آن است که بخشی از آن نقل شود زیرا ستونهای استدلال او بس استوارند و از محک زمان با موفقیت گذشته‌اند (یا لاقل در اوائل قرن بیستم چنین بوده‌اند):

> از دیدگاه فرهنگی، من تصور نمی‌کنم که «در حال‌حاضر» چندان موجبی برای بیمناک بودن ما از نفوذ مشرق‌زمین موجود باشد. نفوذ مشرق‌زمین برای ما ناشاخته نیست. ما تمامی مرحلهٔ آغازین هنرهایمان و بخش بزرگی از دانشمان را مدیون مشرق‌زمین هستیم. اگر چیز جدیدی هم‌اکنون از مشرق‌زمین برخیزد ما می‌توانیم با آغوش باز از آن استقبال کنیم، ولی من بسیار شک دارم که در حال‌حاضر چیز جدیدی از مشرق‌زمین به درآید. این شک دقیقاً در حکم تضمین ما و همچون سلاح اروپایی ماست.
>
> به‌علاوه، مسئلهٔ اساسی در مورد این‌گونه قضایا آن است که موضوع «هضم شود». ولی این نکته همواره دقیقاً در حکم خصوصیت بزرگ ذهن اروپایی در طی اعصار و قرون بوده است. بنابراین نقش ما آن است که این توانایی انتخاب را بر قرار نگاه داریم و همچنین توانایی درک جهانی را و توانایی تبدیل هرچیزی به خمیرهٔ تشکیل دهندهٔ خودمان را. این تواناییها هستند که از ما آن موجودی را ساخته‌اند که اکنون هستیم. یونانیان و رومیان به ما نشان دادند که با غولهای آسیا چگونه مقابله کنیم، چگونه با آنها با حربهٔ تجزیه و تحلیل روبه‌رو شویم، و چگونه عصارهٔ وجودشان را استخراج کنیم... در نظر من حوزهٔ مدیترانه همچون ظرف مسدودی می‌نماید که همواره جوهرها و عصاره‌های مشرق‌زمین پهناور را بدان فرو ریخته‌اند تا فشرده شوند. تأکیدها (و همچنین نقطه‌های متوالی نمودار حذف) در اصل متن موجود بوده‌اند (۵۴).

اگر فرهنگ اروپایی به‌طور کلی مشرق‌زمین را «هضم» کرده است، بی‌شک والری از این نکته آگاه بوده است که یک وسیلهٔ ویژهٔ نیل به این هدف عبارت بوده است از شرق‌شناسی. در جهان اصول ویلسونی[3] (مبتنی بر حق ملتها برای تعیین سرنوشت خویشتن)، والری با اطمینان کامل بر رفع خطر

---

1 ... un peril grave

2 Henri Massis

۳. اشاره‌ای است به اصول مورد علاقهٔ «وودرو ویلسون» که در سالهای جنگ جهانی اول و پس از آن رئیس جمهور ایالات متحده بود ـ مترجم

مشرق‌زمین از طریق تجزیه و تحلیل متکی می‌شود. «توانایی انتخاب» عمدتاً به این درد می‌خورد که اروپا ابتدا تأیید کند که مشرق‌زمین سرچشمهٔ علوم اروپا بوده است و سپس با مشرق‌زمین به‌صورت سرچشمه‌ای معامله کند که دیگران بر آن سبقت گرفته اند. به همین‌گونه، «بالفور» در مورد قضایای دیگری می‌توانست ساکنان بومی فلسطین را دارندهٔ حق تقدم زمانی بر مالکیت زمین بداند ولی به هیچ وجه نپذیرد که بعداً هم حق داشته‌اند که آن زمین را از آن خود نگاه دارند. او گفته بود که خواستهای ۷۰۰ هزار عرب در مقایسه با سرنوشت یک جنبش استعماری اساساً اروپایی به هیچ وجه حائز اهمیت نیست (۵۵).

بنابراین، آن‌طور که جان باکن[1] در سال ۱۹۲۲ بیان داشت، آسیا نمودار این احتمال ناخوشایند بود که انفجاری ناگهانی جهان «ما» را ویران کند:

> بر روی زمین دریایی از قدرت شکل نگرفته و هوش سازمان نیافته در جوش و خروش است. آیا هیچ‌گاه به قضیهٔ چین فکر کرده‌اید؟ در آنجا میلیونها مغز خواهید یافت که به سرعت به کار می‌افتند و اندیشه‌ها و کارهای بی‌ارزش تحویل می‌دهند. نه جهتی دارند و نه نیروی محرکه‌ای. بنابراین مجموع مساعی آنان به هیچ نمی‌ارزد و جهان به چین می‌خندد (۵۶).

اما اگر چین خود را سازمان می‌داد (همان‌طور که داد)، آن‌گاه کسی به آن نمی‌خندید. بنابراین هدف از مساعی اروپا آن بود که خود را به قول والری همچون «یک ماشین قدرتمند»[2] نگاه دارد (۵۷)، هر آنچه را که می‌تواند از بیرون اروپا جذب کند، به خود بکشد، همه چیز را به‌صورتی در آورد که از نظر مادی و معنوی به کار اروپا بخورد، و مشرق‌زمین را بسته به میل و انتخاب خود سازمان یافته (یا سازمان نیافته) نگاه دارد. ولی این کار فقط از طریق روشن بودن نگرش و تجزیه و تحلیل امکان‌پذیر بود. چنانچه اروپا مشرق‌زمین را بدان‌گونه نمی‌دید که واقعاً بود، قدرت نظامی و مادی و معنوی مشرق‌زمین دیر یا زود بر اروپا چیره می‌شد. امپراتوریهای بزرگ عصر استعمار و دستگاههای بزرگ ستم و سرکوبی سازمان یافته با این هدف موجود بودند که از چنین سرنوشت خوفناکی مانع شوند. رعایای استعمار، آن‌گونه که جرج اورول[3] در سال ۱۹۳۹ آنان را در مراکش دید، باید فقط به‌صورت موجوداتی دیده شوند

---

۱. John Buchan، سیاستمدار و مورخ و نویسندهٔ اسکاتلندی که در فاصلهٔ سالهای ۱۸۷۵ و ۱۹۴۰ می‌زیست. وی در دورهٔ پنج سالهٔ ۱۹۳۵ الی ۱۹۴۰ فرماندار کل کانادا بود ـ مترجم

2 ... une machine puissante

۳. George Orwell (که نام اصلی‌اش Eric Arthur Blair بود) نویسنده و مقاله‌نویس مشهور انگلیسی متولد هندوستان (سالهای حیات: ۱۹۰۳ تا ۱۹۵۰)، دارای آثار انتقادی متعدد، از جمله *مزرعهٔ حیوانات* و ۱۹۸۴. به‌ویژه در اثر اخیرالذکر، وحشت او از جامعهٔ توتالیتر به‌خوبی نمایان است ـ مترجم

که از قاره‌ای [یا منطقه‌ای] بر می‌خیزند: از آفریقا یا آسیا یا مشرق‌زمین:

> هنگامی که در شهری از این‌گونه گام بر می‌دارید، شهری که ۲۰۰ هزار نفر در آن به سر می‌برند و و از آن میان لااقل ۲۰هزار نفربه معنای دقیق هیچ چیز ندارند مگر ژنده‌ای که پیکرشان را می‌پوشاند، هنگامی که می‌بینید مردم در چه شرایطی زندگی می‌کنند و، مهم‌تر از آن، هنگامی که می‌بینید اینان چه آسان می‌میرند، همواره برایتان دشوار خوهد بود که باور بدارید در میان ابناء بشر گام برمی‌دارید. همهٔ امپراتوریهای استعماری درواقع بر شالودهٔ همین واقعیت استوار گردانیده شده‌اند. مردم چهره‌هایی قهوه‌ای رنگ دارند. به‌علاوه شمار این چهره‌ها خیلی زیاد است! آیا همان گوشتی را در زیر پوست دارند که شما دارید؟ آیا به نامی هم نامیده می‌شوند؟ یا اینکه درواقع نوعی مادهٔ قهوه‌ای رنگند که تفاوتی بینشان نیست و به همان اندازه فردیت دارند که زنبورها یا سایر حشرات دارند؟ از زمین بیرون می‌خزند، چندین سال عرق می‌ریزند و گرسنگی می‌کشند، و سپس به زیر پشته‌های خاکی بی‌نام و نشان گورستان می‌خزند و هیچ‌کس متوجه ناپدید شدنشان نمی‌شود.حتی خود گورها هم به تدریج هموار و به‌زودی با خاک یکسان می‌شوند (۵۸).

گذشته از چهره‌های دلپسندی که در داستانهای غریب و دلنواز نویسندگان تراز پایین (مانند پیر لوتی و مارمادیوک پیکتال[1] و امثال آنها) بر خوانندگان اروپایی عرضه می‌شود، غیر اروپایی‌ای که اروپاییان می‌شناسند دقیقاً همان مشخصاتی را دارد که جرج ارول از برایش بر می‌شمرد[2]. او یا یک شخص درخور تمسخر است یا ذره‌ای است از مجموعهٔ وسیعی که در کلام معمول یا سطح بالا به‌صورت نوع همگونی مورد اشاره قرار می‌گیرد و شرقی، آفریقایی، زردپوست، قهوه‌ای پوست، یا مسلمان خوانده می‌شود. شرق‌شناسی این‌گونه نگرش تجریدی را از پشتیبانی قدرت کلی‌گویی خود برخوردار ساخته بود و نمونه‌های یک تمدن را مبدل کرده بود به حاملان ایدئال ارزشها و اندیشه‌ها و مواضع آن تمدن که به نوبهٔ خود توسط شرق‌شناسان در «مشرق‌زمین» یافت شده بودند و مقام و منزلت یک وجه رایج فرهنگی را کسب کرده بودند.

اگر کمی در این‌باره فکر کنیم که رمن شواب کتاب درخشان خود یعنی *زندگینامهٔ آنکتیل ـ دوپرون*

---

1. Pierre Loti, Marmaduke Pickthall

۲. مترجم بی‌اختیار این نکته را به یاد می‌آورد که «جرج ارول» در یکی از نوشته‌های پراکنده‌اش از انگلستان دههٔ ۱۹۳۰ تصویری به‌دست می‌دهد که فقط اندکی بهتر از تصویر مراکش است. از جمله لباس پیرمرد ژنده پوشی را چنین توصیف می‌کند: «نخها و تکه‌های پراکنده‌ای که فاصلهٔ بین آنها را چرک و کثافت پر کرده است» ـ مترجم

را در سال ۱۹۳۴ انتشار داد (و آن مطالعاتی را آغاز کرد که نتیجه‌اش آن بود که شرق‌شناسی در متن درست فرهنگی خود قرار گیرد) باید به‌علاوه خاطرنشان سازیم که کاری که او انجام داد با کار همگنانش در میان هنرمندان و روشنفکران تفاوت بسیار داشت. برای آن همگنان مفهوم مشرق‌زمین و مغرب‌زمین هنوز همان مفهوم تجریدی دست دومی بود که برای والری بود. این بدان معنی نیست که پاوند، الیوت، ییتس، آرثور ویلی، فنولوسا، ویکتور سگالن، و پل کلودل[1] (در اثر خود موسوم به *شناخت شرق*[2]) «خرد مشرق‌زمین»[3] را نادیده گرفته بودند («خرد مشرق‌زمین» اصطلاحی بود که مکس مولر[4] چند نسل جلوتر از آنها به کار برده بود). این بیشتر بدان معناست که این فرهنگ بر مشرق‌زمین (و به‌ویژه بر اسلام) با بدگمانی‌ای می‌نگریست که همواره جزئی از نگرش عالمانهٔ آن بر مشرق‌زمین بود. نمونهٔ مناسبی از این نگرش معاصر را (در واضح‌ترین شکل آن) می‌توان در رشته سخنرانیهایی یافت که در سال ۱۹۲۴ در دانشگاه شیکاگو تحت عنوان «جهان غرب و جهان شرق»[5] توسط ولنتاین چیرول[6] ایراد شد. او در اروپا روزنامه نگاری سرشناس بود و در جهان شرق تجربهٔ بسیار کسب کرده بود.هدف او آن بود که برای آمریکاییان تحصیلکرده این را روشن سازد که مشرق‌زمین آن‌قدرها که آنان احتمالاً فکر می‌کردند دوردست نیست. خط فکری او ساده است: شرق و غرب به گونه‌ای تخفیف‌ناپذیر با یکدیگر در تضاد هستند و مشرق‌زمین (به‌ویژه در رابطه با «آیین محمدی») «یکی از نیروهای بزرگ جهانی است که ژرف‌ترین شکافها را در جهان پدید آورده است»[(۵۹)]. چنین فکر می‌کنم که همان عنوانهای سخنرانیهای ششگانهٔ چیرول کلی‌گوییهای بسیار فراگیر او را به اندازهٔ کافی نشان می‌دهند. این عنوانها را مرور کنیم: «عرصهٔ باستانی کارزار آنان»، «افول امپراتوری عثمانی و وضع عجیب مصر»، «آزمایش بزرگ بریتانیا در مصر»، «تحت‌الحمایه‌ها و سرزمینهای تحت قیمومت»، «عامل جدید بلشویسم»، و «چند نتیجه گیری کلی».

بر توصیفات نسبتاً مردم پسندی از مشرق‌زمین، همچون توصیفات چیرول، می‌توانیم نظریات الی فور[7]

---

1. Pound, Eliot, Yates, Arthur Waley, Fenollosa, Victor Segalen, Paul Claudel

2. Connaissance de l'est

3. Wisdom of the East

۴. Friedrich Max Müller، در قرن نوزدهم، محقق بزرگ زبان سانسکریت و آیین زرتشت و مباحثی دیگر. در آلمان زاده شد و بعدها به تابعیت بریتانیا در آمد ـ مترجم

5. The Occident and the Orient

۶. Sir Ignatius Valentine Chirol، روزنامه نگار و نویسنده و دیپلمات انگلیسی در قرون نوزدهم و بیستم ـ مترجم

۷. Élie Faure، پزشک و فیلسوف فرانسوی در قرون نوزدهم و بیستم، که ضمناً در تاریخ آثار هنری کارشناس بود ـ مترجم

را بیفزاییم که مانند چیرول در نشخوارهایش به این چیزها متوسل می‌شود: تاریخ، کارشناسی فرهنگی، و تفاوت آشکار بین غرب‌شناسی مربوط به سفیدپوستان و شرق‌شناسی مربوط به غیرسفیدپوستان. او ابتدا به تناقضاتی اشاره می‌کند مانند «کشتار دائم ناشی از بی‌اعتنایی شرقی» (زیرا «آنها» برعکس «ما» هیچ درکی از صلح ندارند) و سپس می‌کوشد نشان بدهد که جسم مشرق‌زمینیان تنبل است، مشرق‌زمین هیچ درکی از تاریخ یا ملت یا میهن ندارد، مشرق‌زمین اساساً صوفی‌منش است، و چند نکتهٔ دیگر. الی فور چنین نظر می‌دهد که چنانچه انسان شرقی منطقی بودن را نیاموزد و روشهایی برای دانش اندوزی و مثبت نگری پدید نیاورد یا کسب نکند، هیچ آشتی‌ای بین شرق و غرب صورت نتواند گرفت (۶۰). شرح بسیار زیرکانه‌تر و بسیار عالمانه‌تری از دوراهی پیش راه شرق وغرب در رسالهٔ فرنان بالدنشپرگر[1] مندرج است که «موارد برخورد فکری و فرهنگی مشرق‌زمین و مغرب زمین»[2] عنوان دارد. ولی او هم سخن از بیزاری ذاتی مشرق‌زمینیان از اندیشه، از انضباط ذهنی، و از تعبیر منطقی به میان می‌آورد (۶۱).

این گفته‌ها از اعماق فرهنگ اروپایی سرچشمه می‌گیرند و گویندگان یا نویسندگانشان کسانی هستند که خود را درواقع سخنگو و نمایندهٔ آن فرهنگ می‌دانند. این گفته‌ها گفته‌هایی معمول و پیش پا افتاده‌اند زیرا نمونه‌های کاملی هستند از «اندیشهٔ مکتسب». با توجه به این نکات نمی‌توان این گفته‌ها را صرفاً نمونه‌هایی از شووینیسم محلی دانست. این گفته‌ها چنین نیستند و هر آن‌کس که دربارهٔ سایر آثار الی فور و فرنان بالدنشپرگر مختصر اطلاعی داشته باشد، می‌داند که به همان علت که چنین نیستند متناقضند. زمینه و سابقهٔ کار آنان عبارت است از تغییر و تحول یا استحالهٔ علم حرفه‌ای شرق‌شناسی که نقشش در فرهنگ قرن نوزدهم آن بود که بخش بزرگی از جامعهٔ بشریت را که اروپا از دست داده بود برای اروپا احیاء کند. همین زمینه و سابقه بود که در قرن بیستم به‌صورت وسیلهٔ اعمال سیاست غرب در آمده بود. مهم‌تر آنکه همین عامل به‌صورت رمزی در آمده بود که از طریق آن اروپا می‌توانست هم خودش و هم مشرق‌زمین را برای خودش تعبیر کند. به دلایلی که قبلاً در این کتاب مورد بحث قرار گرفته است، شرق‌شناسی نوین در پیش از این مرحله جای پای بیم بزرگ اروپا از اسلام را بر خود داشت و این بیم از رهگذر چالشهای سیاسی در فاصلهٔ بین دو جنگ [اول و دوم جهانی] تقویت شد. نکته‌ای که می‌خواهم بر آن تکیه کنم آن است که یک رشتهٔ تخصصی و فرعی زبان‌شناسی که نسبتاً بی‌آزار و بی‌زیان بود دچار دگردیسی شد و این توانایی را کسب کرد که جنبشهای سیاسی را سرآوری

---

۱. Fernand Baldensperger، شاعر فرانسوی (آلمانی نسب) در قرون نوزدهم و بیستم، که ضمناً در ادبیات انگلیسی تبحر داشت و یکی از آثارش ترجمهٔ فرانسوی مجموعه‌ای از اشعار انگلیسی است ـ مترجم

2. Ou s'affrontent l'Orient et l'Occident intellectuels

کند، مستعمرات را اداره کند، و گفته‌هایی تحویل دهد همچون وحی منزل، گفته‌هایی که نمودار یا بیانگر رسالت دشوار بشر سفیدپوست برای متمدن ساختن بقیهٔ بشریت بود. و تمامی این تغییر و تحول در بطن فرهنگی صورت پذیرفت که به ظاهر آزادمنش بود و سخت علاقه‌مند به سنن و معیارهای متعالی مبتنی بر چندگونگی اندیشه‌ها و بازبودن ذهن. آنچه درواقع رخ داد درست برعکس آزادمنشی بود. آنچه رخ داد عبارت بود از تحکیم نظریه‌ها و معانی‌ای که از «علم» سرچشمه گرفته بود و به «واقعیت» بدل شده بود. اگر چنین واقعیتی این حق را برای خود محفوظ بدارد که به شیوه‌هایی که من قبلاً برشمرده‌ام دربارهٔ مشرق‌زمین چنین قضاوت کند که مشرق‌زمین به گونه‌ای تغییرناپذیر «مشرق‌زمینی» است، در این صورت آزادمنشی چیزی نیست مگر شکلی از اختناق و نمودی از پیش‌داوری ذهنی.

دامنهٔ این چنین «ستم‌منشی» یا «نا آزادمنشی» در بیشتر موارد در درون خود آن فرهنگ درک نمی‌شد (و هنوز هم درک نمی‌شود) و علت در عواملی نهفته است که هدف این کتاب بررسی و کاوش آنهاست. بااین‌حال این واقعیت که این «نا آزادمنشی» گاه به چالش گرفته شده است مایهٔ دلگرمی است. در اینجا نمونه‌ای می‌آوریم مأخوذ از پیش‌گفتار ی.ا. ریچاردز[1] بر کتاب خودش تحت عنوان *نظرات منسیوس*[2] *در باب ذهن*[3] (چاپ ۱۹۳۲). در قطعهٔ زیر می‌توان به آسانی صفت «مشرق‌زمینی» را جایگزین «چینی» کرد:

> در مورد اثراتی که افزایش آگاهی دربارهٔ اندیشهٔ چینی بر جهان غرب می‌گذارد جالب خواهد بود اگر به این نکته توجه کنیم که نویسنده‌ای مانند اتین ژیلسون[4] که به هیچ وجه نمی‌توان او را نادان یا بی‌دقت دانست می‌تواند در پیش‌گفتار انگلیسی کتاب *فلسفهٔ توماس اکویناس قدیس*[5] چنین بگوید که «فلسفهٔ توماسی تمامی سنت بشری را می‌پذیرد و گرد هم می‌آورد». این است نحوهٔ اندیشیدن ما. برای ما جهان غرب یعنی تمامی جهان (یا آن بخشی از جهان که ذی‌مدخل است). ولی یک ناظر بی‌طرف احتمالاً خواهد گفت که این‌گونه «منطقه‌گرایی» خطرناک است. و از طرف دیگر، ما در جهان غرب آن‌قدر شاد و سرخوش نیستیم که بتوانیم مطمئن باشیم که از اثرات سوء چنین نگرشی دچار رنج و تعب نشده‌ایم (۶۲).

---

۱. Ivor Armstrong Richards، زبان‌شناس و منقد ادبی انگلیسی در قرن بیستم ـ مترجم

۲. شکل لاتین نام چینی «منگ ـ تسو»، فیلسوف چینی قرن سوم پیش از میلاد که مبلغ اصول اخلاقی کنفوسیوس بود ـ مترجم

3. Mencius on the Mind

4. Etienne Gilson

5. The Philosophy of St. Thomas Aquinas

نظرات ریچاردز موجبات پیشبرد رویه‌ای را فراهم می‌آورد که او آن‌را «تعریف چندگونه» می‌خواند. این نوع راستینی از «جمع گرایی» است که در آن از حالت تضاد بین ساختارهای مبتنی بر تعاریف متعدد اجتناب می‌شود. چه ما ضدیت او با «منطقه‌گرایی» ژیلسون را بپذیریم و چه نپذیریم، می‌توانیم این نظر او را بپذیریم که بشرگرایی لیبرالی، که شرق‌شناسی از دیدگاه تاریخی یکی از شاخه‌های آن است، روند گسترش مفاهیم را کند می‌کند. و این روند است که ما را در نیل به درک درست و تفاهم درست یاری می‌دهد. آنچه در شرق‌شناسی قرن بیستم جای گسترش مفاهیم را گرفت موضوعی است که هم اکنون بدان خواهیم پرداخت.

III

شرق‌شناسی نوین انگلیسی ـ فرانسوی در حالت شکوفایی کامل

ما عادت کرده ایم که یک شخص همعصر خودمان را که درخصوص جنبه‌ای از مشرق‌زمین یا جنبه‌ای از زندگی مردم مشرق‌زمین خبره و صاحب نظر باشد کارشناسی بدانیم در زمینهٔ «مطالعات محلی». به همین علت مفهوم روشنی را فرو گذاشته یا از کف داده‌ایم. اشارهٔ من به این مفهوم است که چگونه تا پیش از جنگ دوم جهانی شرق‌شناس نه یک کارشناس در زمینهٔ مطالعات محلی بلکه یک شخص دارای اطلاعات کلی تلقی می‌شد (که البته در زمینه‌های فرعی یا جزئی هم اطلاعات ویژه‌ای داشت). چنین تلقی می‌شد که شرق‌شناس برای جمع بندی و در پیش گذاشتن نتیجه‌گیریهای کلی مهارت و کارکشتگی بسیار دارد. منظورم از جمع بندی آن است که شرق‌شناس هنگامی که فکر نسبتاً روشن و غیرپیچیده‌ای مثلاً دربارهٔ دستور زبان عربی یا ادیان هندوستان در پیش می‌گذارد، هم خودش و هم دیگران حرف او را حرفی تلقی می‌کنند که در عین‌حال دربارهٔ مشرق‌زمین به‌طور کلی است (و بنابراین در حکم جمع بندی مشرق‌زمین است). بدین‌گونه است که هر تحقیق جداگانه‌ای دربارهٔ جنبهٔ کوچکی از مشرق‌زمین در عین‌حال، همچون یک خلاصه یا یک چکیده، در حکم تأیید این نکته است که پدیدهٔ مورد بحث عمیقاً شرقی است. از آنجا که معمولاً چنین تصور می‌رفته که تمامی مشرق‌زمین به گونهٔ عمیقی از ریشه و اساس به هم پیوسته است، برای محقق شرق‌شناس این از نظر فن تعبیر کاملاً منطقی می‌نمود که چنین فکر کند شواهد ملموسی که مورد استفاده قرار می‌دهد به درک بهتر پدیده‌هایی خواهد انجامید از قبیل خصوصیت شرقی، ذهن شرقی، اصول اخلاقی شرقی، یا جهان‌بینی شرقی.

در بخش اعظم دو فصل اول این کتاب دربارهٔ دوره‌های قدیم‌تر تاریخ اندیشهٔ شرق‌شناسانه، نظرات

مشابهی در پیش گذاشته شد. اما تفاوتهای مربوط به این امر در تاریخ ادوار اخیرتر که در اینجا مورد نظر ماست عبارتند از تمایزی بین ادوار بلافاصله پیش از جنگ جهانی اول و بلافاصله پس از آن. در هر دو مورد، مانند دوره‌های مقدم بر آنها، مشرق‌زمین در هر صورت شرقی است و این امر نه ربطی به پدیدهٔ مورد بحث دارد و نه ربطی به روشی که برای توصیف یا تشریح پدیدهٔ مورد بحث به کار می‌رود. تفاوت بین دو دوره [پیش و پس از جنگ جهانی اول] «دلیلی» است که شرق‌شناس برای شرقی بودن اساسی مشرق‌زمین ذکر می‌کند. نمونهٔ مناسبی از منطقی را که در پس طرز فکر ماقبل جنگ جهانی اول نهفته است می‌توان در قطعهٔ زیر ملاحظه کرد. این قطعه از رساله‌ای برگرفته شده است که اسنوک هورگرونیه[1] در سال ۱۸۹۹ انتشار داد و موضوع آن بررسی کتاب قانون محمدی[2] به قلم ادوارد زاخاو[3] بود:

> ... این قانون در عمل مجبور بود که امتیازات بزرگ‌تر و بازهم بزرگ‌تری به آداب و سنن مردم و خودکامگی فرمانروایانشان بدهد. ولی با این‌حال نفوذ قابل ملاحظهٔ خود را بر حیات فکری و فرهنگی مسلمین محفوظ داشت. بنابراین، این قانون هنوز هم موضوع مهمی برای مطالعه است و برای ما هم حائز اهمیت است، نه تنها به دلایل تجریدی مربوط به تاریخ قانون و تمدن و ادیان، بلکه به دلایل مربوط به موارد عملی. هرچه روابط اروپا با شرق مسلمان نزدیک‌تر می‌شود و هرچه کشورهای اسلامی بیشتری تحت حاکمیت اروپایی قرار می‌گیرند، برای ما اروپاییان کسب آشنایی با حیات فرهنگی و قوانین دینی مسلمانان و زمینه‌های فکری اسلام اهمیت بیشتری می‌یابد (۶۳).

با آنکه هورگرونیه اذعان دارد که پدیدهٔ تجریدی‌ای همچون «قانون اسلامی» گاه در برابر فشار تاریخ و جامعه نرم و انعطاف پذیر می‌شده است، او بیشتر شایق است که این حالت تجریدی را برای استفادهٔ روشنفکرانه نگاه دارد[4]، زیرا رئوس کلی «قانون اسلامی» عدم همخوانی شرق و غرب را تأیید می‌کنند. از دیدگاه هورگرونیه تمایز بین شرق و غرب صرفاً یک نکتهٔ تکراری و پیش پا افتادهٔ آکادمیک یا صرفاً یک الگوی عامه پسند نبود. کاملاً برعکس، این تمایز یا تفاوت از دیدگاه او به معنای مفهوم اساسی

---

۱. C. Snouck Hurgronje، شرق‌شناس هلندی (سالهای حیات: ۱۸۵۷ تا ۱۹۳۶)، کارشناس جهان عرب و جهان اسلام ـ مترجم

2. Muhammedanisches Recht

۳. Eduard Sachau، شرق‌شناس آلمانی (سالهای حیات: ۱۸۴۵ تا ۱۹۳۰) ـ مترجم

۴. یعنی به روی خودش نیاورد که این پدیده، به رغم تجریدی بودن، خودش را با واقعیات عملی زندگی بشر تطبیق می‌دهد ـ مترجم

رابطهٔ مبتنی بر قدرت بین شرق و غرب بود. آگاهی از مشرق‌زمین تفاوتی را اثبات می‌کند یا تقویت می‌کند یا عمیق‌تر می‌سازد که براساس آن سلطهٔ حاکمانهٔ اروپا بر آسیا عملاً گسترش می‌یابد (و عبارت «سلطهٔ حاکمانهٔ اروپا» دارای یک شجرهٔ قرن نوزدهمی شایستهٔ عزت و حرمت است)[1]. بنابراین شناخت کل مشرق‌زمین به معنای شناخت آن به این دلیل است که اگر شخص اروپایی باشد، مشرق‌زمین به او سپرده شده است تا برای خود نگاهش دارد.

قطعه‌ای را که تقریباً در نقطهٔ مقابل قطعهٔ هورگرونیه قرار می‌گیرد در پاراگراف پایانی رساله‌ای از «گیب» می‌توان یافت. این رساله «ادبیات» عنوان دارد و در نشریهٔ موسوم به *میراث اسلام*[2] (چاپ ۱۹۳۱) درج شده است. گیب ابتدا سه مورد تماس تصادفی شرق و غرب را تا قرن هیجدهم شرح می‌دهد و سپس به قرن نوزدهم می‌پردازد:

> در دنبال این سه مورد تماس تصادفی، نویسندگان رمانتیک آلمان دیگربار به شرق روی آوردند و برای نخستین بار این هدف آگاهانه را برای خود قائل شدند که راه را برای ورود میراث واقعی شعر مشرق‌زمین به عرصهٔ شعر اروپا هموار سازند. به‌نظر می‌رسید که قرن نوزدهم، با احساس تازه یافتهٔ قدرت و برتری، در را محکم و قاطعانه به روی طرح آنان می‌بندد. و اما امروزه نشانه‌هایی از تغییر دیده می‌شود. دیگربار مطالعهٔ ادبیات شرقی (به خاطر خود آن ادبیات) آغاز شده است و درک جدیدی از مشرق‌زمین در حال کسب شدن است. پا به پای گسترش این آگاهی و پا به پای بازیابی جایگاه برحق مشرق‌زمین در حیات بشری، ممکن است ادبیات شرقی دیگربار نقش تاریخی خود را ایفا کند و ما را در این امر یاری دهد که خود را از یوغ مفاهیم کوته بینانه و اختناق‌آمیز آزاد کنیم، مفاهیمی که هر آنچه را که در ادبیات و اندیشه و تاریخ حائز اهمیت است به تکه‌ای از جهان که در اختیار ماست محدود می‌سازند[(۶۴)].

عبارت «به خاطر خود آن ادبیات» که گیب به کار برده است با رشته دلایلی که هورگرونیه برای اعلام سلطهٔ حاکمانهٔ اروپا بر مشرق‌زمین بر می‌شمرد در تضاد کامل است. معهذا آنچه برجا می‌ماند این نکتهٔ ظاهراً نقض ناپذیر است که هویتی کلی و فراگیر موجود است از برای چیزی که «شرق»

---

۱. آنچه مترجم «سلطهٔ حاکمانهٔ اروپا» خوانده است در برابر عبارت «European suzerainty» آمده است که مفهومش با مفهوم «حاکمیت» تفاوت دارد، یعنی چیزی کمتر از حاکمیت مطلق است. ضمناً البته ناگفته پیداست که نویسنده عبارت «شایستهٔ عزت و حرمت» را به طنز یا به تمسخر به کار برده است ـ مترجم

2. The Legacy of Islam

می‌خوانیمش و چیزی که «غرب» می‌نامیمش. این‌گونه مفاهیم برای یکدیگر فایده‌ای دارند و قصد «گیب»، که قصدی است درخور ستایش، به وضوح آن است که نشان بدهد لزومی ندارد اثرگذاری ادبیات شرق بر ادبیات غرب نتایجی به بار آورد که به قول برونسیر[1] «مایهٔ خفت ملی» باشد. برعکس، می‌توان با شرق به گونه‌ای روبه‌رو شد که در حکم چالشی بشرگرایانه باشد در برابر نمودهای محلی حس «نژاد مرکزی» غربی.

گیب با آنکه در پیش از این مرحله به‌دنبال اندیشه‌های گوته در مورد ادبیات جهانی[2] رفته بود، اکنون که بر مبنای بشرگرایی توصیه می‌کرد که هم نشینی و اثرگذاری متقابلی بین شرق و غرب صورت پذیرد، خواستش نمودار تغییر واقعیات سیاسی و فرهنگی در دورهٔ پس از جنگ [جهانی اول] بود. عصر سلطهٔ حاکمانهٔ اروپا بر مشرق‌زمین به سر نرسیده بود ولی در مصر تحت سلطهٔ بریتانیا متحول گشته بود، یعنی از این حالت که بومیان کم و بیش آرام و بی‌صدا تن به قضا بدهند به در آمده بود و بیشتر و باز هم بیشتر حالت یک مسئلهٔ سیاسی مورد رقابت را به خود گرفته بود. ناآرامی و شور و هیجان بومیان استقلال طلب این حالت را تشدید می‌کرد. این سالها سالهای دردسر مداوم دولت بریتانیا با «زغلول» و حزب «وفد» و با مسائل مشابه بود[(۶۵)]. به‌علاوه، از سال ۱۹۲۵ به بعد یک رکود اقتصادی جهانی پدید آمده بود و این واقعیت هم حالت تنشی را که در نثر گیب منعکس است تشدید می‌کرد. اما، به‌طور اخص، پیام فرهنگی‌ای که در نوشته‌های او نهفته است بیش از هر چیز دیگری مجاب کننده است. چنین به‌نظر می‌رسد که پیام او به خوانندگان این است: از توجه به حرف مشرق‌زمین غافل نشوید زیرا مشرق‌زمین در امر مبارزه با تخصص کوته بینانه و اختناق‌آمیز و مقابله با چشم‌اندازهای محدود به کار جهان غرب می‌خورد.

در فاصلهٔ زمانی بین هورگرونیه و گیب اوضاع بسیار تغییر کرده بود (و اولویتها هم). از این پس دیگر بی‌چون و چرا پذیرفته نمی‌شد که سلطهٔ اروپا بر مشرق‌زمین پدیده‌ای تقریباً طبیعی است. همچنین دیگر چنین فرض نمی‌شد که مشرق‌زمین به روشنگری جهان غرب نیازمند است. آنچه در سالهای بین دو جنگ جهانی حائز اهمیت بود، عبارت بود از نیل به تعریفی از ماهیت فرهنگی خویشتن که در ورای توسل به ارزشهای محلی و بیگانه‌ستیزی قرار داشته باشد. از دیدگاه گیب غرب از آن‌رو به مشرق‌زمین نیازمند است که مشرق‌زمین را می‌توان به گونه‌ای سودبخش تحت مطالعه قرار داد، زیرا مشرق‌زمین

---

۱. Ferdinand Brunetière، منقد ادبی، عضو آکادمی فرانسه، استاد دانشگاه «سربن» (سالهای حیات: ۱۸۴۹ تا ۱۹۰۶) ــ مترجم

2. Weltliteratur

روح را و ذهن را از قید تخصص راکد و بی‌تحرک آزاد می‌کند، خودپسندی ناشی از کوته‌بینی را و ملی‌گرایی مفرط را کاهش می‌دهد، و درک مسائل واقعاً اساسی را در مطالعات فرهنگی اعتلاء می‌بخشد. اگر اکنون چنین به‌نظر می‌رسد که مشرق‌زمین در این منطق جدید و رو به رشد مبتنی بر خودآگاهی فرهنگی یک شریک است [و نه یک پیرو]، علت در درجهٔ نخست آن است که اکنون مشرق‌زمین در مقایسه با روزگار گذشته حالتی چالشگرانه‌تر دارد و در درجهٔ دوم آن است که غرب در حال پا گذاشتن به مرحلهٔ نسبتاً جدیدی از بحران فرهنگی است که یکی از علل آن تضعیف حاکمیت غرب بر بقیهٔ جهان است.

بنابراین، در بهترین کارهای شرق‌شناسانه‌ای که در فاصلهٔ بین دو جنگ جهانی انجام شده است (و نمونه‌هایش عبارتند از کارهای چشمگیر ماسینیون و گیب) ما نمونه‌هایی می‌یابیم که با بهترین کارهای محققانهٔ بشرگرایانهٔ همان دوره وجوه مشترکی دارند. از این‌رو، رویهٔ مبتنی بر جمع‌بندی را که پیش‌تر بدان اشاره کردم می‌توان معادل شرق‌شناسانهٔ کوششهایی تلقی کرد که در محدودهٔ علوم انسانی خالصاً غربی با این هدف انجام می‌شد که فرهنگ به گونه‌ای درک گردد که «یکپارچه» باشد، مبتنی بر پوزیتیویسم نباشد، مبتنی بر درک ذهنی بلاواسطه باشد، و مبتنی بر حس همدردی باشد. هم شرق‌شناس و هم غیر شرق‌شناس کارشان را با این احساس آغاز می‌کنند که فرهنگ غربی در حال گذر از مرحله‌ای مهم است که خصوصیت عمده‌اش بحرانی است که بر آن تحمیل شده (و عاملهای تحمیل عبارتند از بربریت، نگرانیهای کوته‌بینانهٔ فنی، فقر اخلاقی، ملی‌گرایی پرهیاهو، و عاملهایی دیگر). فی‌المثل، فکر به کار بردن متون اخص به منظور دست یافتن از اخص به اعم (برای درک تمامی حیات یک دوره و متعاقباً یک فرهنگ) در نزد بشرگرایان غربی (ملهم از آثار ویلهلم دیلتای[1]) متداول است، و همچنین است در نزد محققان شرق‌شناس بزرگی مانند ماسینیون و گیب. بنابراین طرح جان تازه بخشیدن به کالبد زبان‌شناسی (بدان‌گونه که در کارهای کورتیوس، فوسلر، آورباخ، اشپیتزر، گوندلف، و هوفمنشتال[2] (۶۶) یافت می‌شود) دارای معادل یا مکملی است. این معادل یا مکمل عبارت است از مطالعات ارزندهٔ ماسینیون که به‌ویژه به زبان‌شناسی فنی شرقی روح تازه‌ای می‌بخشید و خود او عنوانهایی از قبیل «واژه‌نامهٔ صوفیانه» و «لغتنامهٔ اخلاص اسلامی» برایشان وضع کرده بود.

ولی در این مرحله تقارن دیگر و چشمگیرتری می‌یابیم بین شرق‌شناسی در این نقطه از تاریخ تطورش

---

۱. Wilhelm Dilthey، جامعه‌شناس و نظریه پرداز آلمانی (سالهای حیات: ۱۸۳۳ تا ۱۹۱۱)، صاحب نظر (و صاحب نظریه) در روش‌شناسی علوم انسانی ـ مترجم

2. Curtius, Vossler, Auerbach, Spitzer, Gundolf, Hofmannsthal

از یک طرف و علوم انسانی همعصر آن از طرف دیگر. ابتدا باید توجه کنیم که مطالعات فرهنگی غیر شرق‌شناسانه لاجرم در برابر خطراتی که متوجه فرهنگ بشرگرایانه بود واکنش سریع‌تری نشان می‌دادند. در اینجا منظور خطرات ناشی از تخصص غیراخلاقی فنی «خود بزرگ بینانه»ای است که نمونه یا نشانهٔ آن (لااقل تا حدی) اوج گرفتن فاشیسم در اروپاست. این واکنش نگرانیها یا به‌طور کلی مسائل مورد توجه در دورهٔ بین دو جنگ را به دورهٔ پس از جنگ جهانی دوم هم تعمیم داد. شرح شخصی محققانه و شیوایی از این واکنش را می‌توان از قلم اریش آورباخ خواند ـ در اثر بزرگ و درخشان او به نام *تقلید*[1] و در اثر دیگر او به نام *زبان‌شناس*[2] که دربردارندهٔ آخرین اندیشه‌های او در زمینهٔ روش‌شناسی است (۶۷). آورباخ به ما می‌گوید که *تقلید* را در زمانی نوشت که به حالت تبعید در ترکیه به سر می‌برد و هدف از نوشتن آن تا حد زیادی این بود که کوششی مبذول گردد تا بدان وسیله تحول فرهنگ غربی تقریباً در آخرین مراحلی که آن فرهنگ هنوز از پیوستگی و یکپارچگی متکی بر تمدن غرب برخوردار بود «دیده شود». بنابراین او این وظیفه را برای خود قائل شد که اثر جامعی بنویسد مبتنی بر تجزیه و تحلیلهای نوشتاری اخص و آن‌را به گونه‌ای بنویسد که بیانگر اصول حاکم بر فعالیت ادبی غربی در همهٔ انواع آن و با در نظر داشتن غنای آن و باروری آن باشد. هدف آن بود که ترکیبی یا آمیزه‌ای از فرهنگ غربی به‌دست آید و این کار به گونه‌ای انجام شود که صرف دست یاختن به چنین کاری از نظر اهمیت دست کمی از خود ترکیب حاصله نداشته باشد. «آورباخ» عقیده داشت که این اقدام از رهگذر عاملی امکان‌پذیر شده است که خود او عنوان «بشرگرایی بورژوایی متأخر»[3] را برایش اختیار کرده بود (۶۸). بدین‌گونه بود که این پدیده جداگانه به مظهر یا نشانهٔ غیر مستقیمی از روند تاریخی جهانی بدل شد.

و اما از دیدگاه آورباخ سنت بشرگرایانهٔ شراکت در فرهنگ یا ادبیات ملتی غیر از ملت خویشتن به همان اندازه اهمیت داشت؛ و این واقعیت مستقیماً به شرق‌شناسی ربط می‌یابد. نمونه‌ای که آورباخ مد نظر داشت «کورتیوس» بود که کارهای بزرگ و ارزنده‌اش نشان می‌داد او که آلمانی بود عالماً و عامداً کار حرفه‌ای و تحقیقی‌اش را وقف ادبیات ملل لاتین کرده بود. بنابراین بی‌مناسبت نیست که آورباخ نوشته‌های اواخر عمرش را با کلام حائز اهمیتی به پایان آورد به نقل از دیدا سکالیکن[4] یا *قانون* هوگوی

---

1. Mimesis
2. Philolog
3. Late bourgeois humanism

۴. لطفاً رجوع شود به پانوشت بعدی ـ مترجم

[معتکف صومعهٔ] ویکتور قدیس[1]: «شخصی که کشور خود را مطبوع بیابد هنوز اندر خم یک کوچه است. کسی که هر سرزمینی برایش همچون سرزمین بومی‌اش باشد از همان آغاز نیرومند است. و اما هر آن‌کس که تمامی جهان از برایش سرزمینی بیگانه باشد بشر کامل و بی‌نقص است» (۶۹). شخص هرچه بیشتر قادر باشد که زادبوم فرهنگی‌اش را [ذهناً] ترک گوید با آسانی بیشتری خواهد توانست دربارهٔ آن (و تمامی جهان) قضاوت کند و در این قضاوت آن‌گونه جدایی ذهنی و سخاوت نفس را پیشه کند که برای بینش راستین لازم است. در این صورت شخص به‌علاوه خواهد توانست با آسانی بیشتری فرهنگ خود را و فرهنگهای بیگانه را با همان‌گونه ترکیب «نزدیک بودن» و «فاصله گرفتن» ارزیابی کند.

و اما نیروی فرهنگی دیگری هم در کار بود که اهمیت کمتری نداشت و از دیدگاه روش‌شناسی هم کمتر آموزنده نبود. این نیرو عبارت بود از کاربرد علوم اجتماعی مربوط به «انواع» یا «گونه‌ها». کاربرد این علوم اجتماعی هم به‌صورت یک وسیلهٔ تجزیه و تحلیل صورت می‌پذیرفت و هم به‌صورت وسیله‌ای برای دیدن پدیده‌های آشنا به طرق جدید. تاریخ دقیق [پرداختن به] «نوع» یا «گونه»، بدان صورت که در تحقیقات اندیشمندانی مانند وبر، دورکم، لوکاکس، مانهایم[2]، و سایر جامعه‌شناسان فرهیختهٔ اوائل قرن بیستم دیده می‌شود، به اندازهٔ کافی تحت بررسی قرار گرفته است (۷۰). با این‌حال من چنین می‌اندیشم به این نکته توجه نشده است که مطالعات «وبر» دربارهٔ مذهب پروتستان و آیین یهود و آیین بودا او را (شاید ناخودآگاه) به سوی همان عرصه‌ای سوق داد که ابتدا شرق‌شناسان تحت بررسی و شناسایی قرار داده از آن خود ساخته بودند. او در آن عرصه مایه‌هایی برای دلگرمی یافت، چه اکنون در میان آن دسته از اندیشمندان قرن نوزدهم قرار گرفته بود که عقیده داشتند بین ذهنیت غربی و ذهنیت شرقی از دیدگاه مذهبی (و دیدگاه اقتصادی) از ریشه و اساس تفاوتی هست. وبر با آنکه اسلام را هیچ‌گاه تحت مطالعهٔ کامل قرار نداد، بر مبحث مطالعات اسلامی اثر قابل ملاحظه‌ای نهاد. علت در درجهٔ نخست آن بود که نظریه‌های او درخصوص «نوع» صرفاً در حکم تأییدیه‌ای بود که از بیرون مبحث مربوطه صادر شده بود، تأییدیه‌ای بر بسیاری از نظریات شرق‌شناسان که اندیشه‌های اقتصادیشان هیچ‌گاه از این حد فراتر نرفت که بر این نکته تأکید کنند که مشرق‌زمینیان از ریشه و اساس فاقد توانایی بازرگانی‌اند و از درک منطقی اقتصاد بهره‌ای نبرده‌اند. در مبحث اسلام، این اندیشه‌های «قالبی» و تکراری عملاً به مدت صدها

---

۱. «هوگو» (Hugo)، که گاه نامش به‌صورت «هیو» (Hugh) هم ثبت شده است، کشیش صوفی‌منشی بود که در قرن دوازدهم میلادی می‌زیست و معتکف صومعه‌ای بود به نام «سن ویکتور» (ویکتور قدیس) در نورماندی. عنوان لاتین کتاب او (که در اینجا به‌صورت *قانون* آورده‌ایم) Didascalicon (دیداسکالیکن) بود و به‌طور کلی مفهوم مجموعه قواعد و اصول عمده و اساسی را می‌رساند ـ مترجم

2. Weber, Durkheim, Lukacs, Mannheim

سال برقرار بود، تا اینکه ماکسیم ردنسون[1] در سال ۱۹۶۶ اثر تحقیقی مهم خود را تحت عنوان *اسلام و سرمایه داری*[2] انتشار داد. هنوز هم نظریهٔ «نوع» (شرقی، اسلامی، عربی، یا هرگونه) پابرجاست و از همان‌گونه الگوها یا نگرشهای تجریدی‌ای تغذیه می‌شود که از علوم اجتماعی نوین بر می‌خیزند.

در این کتاب کراراً دربارهٔ احساس مهجور بودن شرق‌شناسان سخن به میان آورده‌ام. این احساس از آن رو به آنان دست می‌داد که دربارهٔ محیطی تحقیق می‌کردند (یا در میان محیطی به سر می‌بردند) که از نظر فرهنگی با محیط خودشان تفاوت عمیق داشت. اکنون باید به این نکته توجه کنیم که یکی از تفاوتهای چشمگیر بین شرق‌شناسی در شکل اسلام‌شناسی آن از یک طرف و تمامی رشته‌های دیگر علوم انسانی[3] از طرف دیگر، آن است که شرق‌شناسان اسلام‌شناس هیچ‌گاه دورافتاده بودن خود از اسلام را نه آموزنده و هشداردهنده یافتند و نه همچون رویه‌ای که بر امر بهبود درک آنان از فرهنگ خودشان اثر [منفی] می‌نهاد. در عوض، دورافتادگی آنان از اسلام صرفاً احساس آنان مبنی بر برتری فرهنگ اروپایی را تقویت می‌کرد. این نکته حتی در زمانی صدق می‌کرد که احساس عداوت آنان گسترش یافته بود و شامل حال تمامی مشرق‌زمین می‌شد. عقیده بر آن بود که اسلام نمود دون‌پایه‌ای (و معمولاً نمود عملاً خطرناکی) از مشرق‌زمین است. نکته‌ای که من بدان معتقد بوده‌ام آن است که این‌گونه گرایشها به‌صورت جزئی از سنن تحقیق شرق‌شناسانه در سراسر قرن نوزدهم در آمد و به مرور زمان به یکی از اجزاء معمول آموزش شرق‌شناسی بدل شد و از نسلی به نسل بعدی انتقال یافت. به‌علاوه، من چنین می‌اندیشم که احتمال بسیار می‌رفت محققان اروپایی کماکان خاور نزدیک را از دیدگاه «مبادی» توراتی‌اش ببینند، یعنی در ذهن خود همچون جایگاه برتری و اولویت تزلزل ناپذیر دین و مذهب مجسمش کنند. از آنجا که اسلام هم با مسیحیت رابطهٔ ویژه‌ای داشت و هم با آیین یهود، شرق‌شناسان اسلام را (به مثابهٔ یک «نوع» یا «گونه») همواره نمودی از گستاخی فرهنگی «آغازین» تلقی می‌کردند. این برداشت طبیعتاً از رهگذر این بیم تقویت می‌شد که تمدن اسلامی (هم در ادوار آغازین و هم در دورهٔ معاصر) کماکان با غرب مسیحی به نحوی در تضاد بوده است.

به این دلایل، شرق‌شناسی مربوط به اسلام در سالهای بین دو جنگ [اول و دوم جهانی] شریک احساس کلی بحران فرهنگی‌ای بود که طرح کلی‌اش را آورباخ و دیگرانی که به اختصار بدانها اشاره

---

1. Maxime Rodinson
2. Islam and Capitalism
۳. در عرصهٔ این رشته‌های دیگر علوم انسانی است که نظریه‌های «آورباخ» در باب لزوم به دور افتادن یا احساس جدایی تا حدی معتبر است ـ نویسنده

کرده‌ام ارائه داده‌اند. شرق‌شناسی در فاصلهٔ آن دو جنگ شریک این احساس بود، بی‌آنکه در عین‌حال مانند سایر علوم انسانی رشد کند و تحول یابد. از آنجا که شرق‌شناسی مربوط به اسلام به‌علاوه رویهٔ غریب رویارویی جدلی «مذهبی» را که از آغاز داشت محفوظ داشته بود، در امتداد بعضی از خطوط روش‌شناختی درجا زد و به پیش نرفت. یک دلیل آن بود که گرایش فرهنگی آن نیاز بدان داشت که در برابر تاریخ نوین و شرایط اجتماعی و سیاسی نوین محفوظ بماند و در عین‌حال در برابر تجدید نظرهایی حراست گردد که به‌صورت امری لازم در می‌آیند، زیرا اطلاعات و داده‌های جدید آن‌گونه تجدید نظر را بر هر «نوع» یا «گونه»ای که جنبهٔ تئوریک یا جنبهٔ تاریخی داشته باشد تحمیل می‌کنند. دلیل دیگر آن بود که شرق‌شناسی در مورد تمدن اسلامی نگرشهای تجریدی‌ای عرضه می‌داشت (یا، به‌عبارت بهتر، فرصتها و امکاناتی برای نگرش تجریدی فراهم می‌آورد) و چنین تلقی می‌شد که اعتبار نوینی کسب کرده‌اند. چنین فرض می‌شد که اسلام آن‌چنان عمل می‌کند که شرق‌شناسان مدعی‌اند (کسی به واقعیات رجوع نمی‌کرد بلکه فقط به مجموعه‌ای از اصول «کلاسیک» رجوع می‌کرد). از این‌رو به‌علاوه چنین فرض می‌شد که اسلام نوین چیزی نیست مگر نوع دوباره مطرح شده‌ای از اسلام کهن. این فرض به‌ویژه بر این تصور استوار بود که نوآوری برای اسلام کمتر جنبهٔ چالش دارد و بیشتر جنبهٔ اهانت دارد (مسلماً باید توجه کرد که کثرت تعداد فرضیات و تصورات مذکور در این توصیفات ریشه در این هدف دارد که پیچ و خمهای غیرعادی‌ای نشان داده شوند که شرق‌شناسی برای حفظ طرق عجیب و غریب نگرش خود بر واقعیات بشری لازمشان دارد). سرانجام، اگر میل به ترکیب و تلفیق در زبان‌شناسی (بدان‌گونه که مورد نظر آورباخ و کورتیوس بود) به افزایش آگاهی پژوهشگران انجامید و همچنین احساس برادری انسانها و احساس همگانی بودن بعضی از اصول حاکم بر رفتار بشری را در آنان تقویت کرد، در مورد شرق‌شناسی مربوط به اسلام باید گفت که امر ترکیب و تلفیق به تشدید احساس تفاوت بین شرق و غرب انجامید، بدان‌گونه که [از دیدگاه شرق‌شناسان] در اسلام منعکس است.

بنابراین آنچه در اینجا توصیف می‌کنم چیزی است که خصوصیات شرق‌شناسی مربوط به اسلام را تا زمان حاضر نشان می‌دهد: موضع مبتنی بر واپس‌گرایی یا سیر قهقرایی آن در مقایسه با سایر علوم انسانی (و حتی در مقایسه با سایر شاخه‌های شرق‌شناسی)؛ عقب افتادگی کلی روش‌شناختی و ایدئولوژیک آن؛ و انزوای نسبی آن از تغییر و تحول هم در سایر رشته‌های علوم انسانی و هم در جهان واقعی مرکب از شرایط تاریخی، اقتصادی، اجتماعی، و سیاسی[۷۱]. در اواخر قرن نوزدهم اندکی آگاهی از این عقب افتادگی شرق‌شناسی مربوط به اسلام (یا مربوط به سامی نژادان) پدید آمده بود. علت احتمالاً آن بود که بعضی از ناظران رفته رفته این را می‌دیدند که هم شرق‌شناسی مربوط به اسلام و هم شرق‌شناسی مربوط به اقوام سامی فقط به حد ناچیزی توانسته‌اند خود را از قید ریشه و سابقهٔ مذهبی خود برهانند. نخستین کنگرهٔ شرق‌شناسان در سال ۱۸۷۳ در پاریس ترتیب یافت و از همان آغاز بر سایر پژوهشگران روشن بود که سامی‌شناسان و اسلام‌شناسان به‌طور کلی از نظر فکری درجا زده‌اند و در روزگار گذشته به سر

می‌برند. محقق انگلیسی، ر. ن. کاست[1] که نتایج بررسی خود از همهٔ کنگره‌های شرق‌شناسان را در فاصلهٔ سالهای ۱۸۷۳ و ۱۸۹۷ به رشتهٔ تحریر در آورده بود، دربارهٔ شاخهٔ فرعی سامی ـ اسلامی چنین نوشت:

> این‌گونه جلسات [مانند جلسات مربوط به مبحث زبانهای کهن سامی][2] درواقع امر آموزش و پژوهش درخصوص مشرق‌زمین را به پیش می‌برند. اما این گفته در مورد شاخهٔ مطالعات مربوط به سامی نژادان عصر جدید و زبانهای سامی عصر جدید صدق نمی‌کند. شمار بزرگی از پژوهندگان در این نشستها حضور داشتند اما موضوعات مورد بحث در پایین‌ترین سطح اهمیت ادبی بودند، یعنی از گونه‌ای بودند که می‌توانستند باب طبع محققان خوش‌ذوق مکتب کهن باشند و نه راهگشایان و راهنمایان بزرگ قرن نوزدهم. من مجبورم برای یافتن کلمهٔ مناسب به نوشته‌های «پلینی»[3] رجوع کنم. در این بخش از جلسات دو چیز مشهود نبود: یکی حال و هوای زبان‌شناسی نوین و دیگری حال و هوای باستان‌شناسی نوین. از طرف دیگر، گزارش جلسه بیشتر به گزارش یک کنگرهٔ معلمان دانشگاه در قرن گذشته[4] شبیه بود که برای بحث دربارهٔ قرائت بخشی از یک نمایشنامهٔ یونانی یا دربارهٔ چگونگی ادای یک مصوت گرد آمده بودند، چنان‌که گویی هنوز عصر زبان‌شناسی تطبیقی فرا نرسیده بود و تار عنکبوت حاشیه‌نویسان عصر کهن را نروفته بود. آیا بحث در این‌باره که آیا [حضرت] محمد [ص] می‌توانست قلم در دست گیرد یا می‌توانست چیزی بنویسد یا نه به صرف وقتش می‌ارزید؟ (۷۲).

کهنه‌گرایی جدلی‌ای که «کاست» شرحش را می‌دهد تا حدی در حکم نوع محققانهٔ سامی ستیزی[5] اروپایی بود. حتی اصطلاح جدید «سامی نوین» که هم برای اشاره به مسلمان به کار می‌رفت و هم برای اشاره به یهود (و ریشه‌هایش در مبحث به اصطلاح «سامی کهن» نهفته بود که «رنان» بنیان‌گذارده بود) پرچم نژادپرستی‌اش را در دست داشت ولی چنین وانمود می‌کرد که منظور بدی ندارد. «کاست» در

---

۱. Robert Needham Cust، زبان‌شناس و حقوق‌دان انگلیسی در قرون نوزدهم و بیستم، دارای تحقیقاتی از جملهٔ درباره زبانهای هندوستان و آسیای جنوب شرقی و در باب ریشه‌های الفبا ـ مترجم

۲. این‌بار عبارت درون کروشه از نویسنده است ـ مترجم

۳. Pliny (نام کامل به زبان لاتین: Gaius Plinius Secundus)، نویسندهٔ رومی در قرن اول میلادی. منظور منقد احتمالاً آن است که حال و هوای جلسه چنان کهن بود که او برای وصف آن می‌بایستی به متون عتیق متوسل می‌شد ـ مترجم

۴. یعنی قرن هیجدهم ـ مترجم

۵. گمان مترجم بر آن است که در اینجا مفهوم مورد نظر نویسنده از «سامی ستیزی» همان مفهوم تحت اللفظ آن است و نه مفهوم معمول امروزی آنکه «یهود ستیزی» است ـ مترجم

دنبالهٔ گزارش خود در این خصوص نظر می‌دهد که چگونه در همان جلسه مبحث «آریاییان» زمینهٔ بزرگی برای بحث فراهم آورد. روشن است که در اینجا «آریایی» نقطهٔ مقابل «سامی» است ولی به بعضی از دلایلی که قبلاً برشمرده‌ام این‌گونه برچسبهای کهن و خاک خورده به‌ویژه مناسب حال سامی نژادان تلقی می‌شد. البته تاریخ قرن بیستم به اندازهٔ کافی نشان می‌دهد که روی آوردن به این‌گونه برچسبها از نظر اخلاقی و بشری تا چه اندازه برای کل جامعهٔ بشری گران تمام می‌شود. با این‌حال در تاریخهایی که دربارهٔ سامی‌ستیزی (یهود ستیزی) عصر جدید نوشته شده است آنچه به اندازهٔ کافی مورد تأکید قرار نگرفته است عبارت بوده از این واقعیت که شرق‌شناسی بر این‌گونه برچسبهای آبا، و اجدادی جامعهٔ مجاز بودن پوشانده است. از دیدگاه خاص من در اینجا نکتهٔ مهم‌تری هم مطرح است و آن این است که این‌جامهٔ حقانیت یا مقبولیت آکادمیک یا فکری در سراسر عصر جدید، پابرجا مانده است و در بحثهای مربوط به اسلام یا اعراب یا خاور نزدیک به کار رفته است. توجه کنیم که در عصر جدید نمی‌توان رساله‌ای عالمانه یا حتی مقاله‌ای برای مصرف عامه نوشت و در آن سخن از «ذهنیت نگروها (سیاهپوستان)» یا «خصوصیات یهود» به میان آورد، و حال آنکه به آسانی می‌توان پژوهشی در باب «ذهنیت اسلامی» یا «خصوصیات اعراب» صورت داد. در این‌خصوص بعداً سخن بیشتری خواهیم گفت.

بنابراین برای درک درست شجرهٔ فکری و فرهنگی شرق‌شناسی در فاصلهٔ بین دو جنگ[1] باید این توانایی را داشته باشیم که تفاوتهای بین رویهٔ «جمع بندی» شرق‌شناسان در مورد مواد و مطالب مورد استفادهٔ آنان را از یک طرف و رویهٔ دیگری را که به رویهٔ اول شباهت فرهنگی بزرگی دارد از طرف دیگر درک کنیم. این همان رویه‌ای است که در کارهای زبان‌شناسانی مانند آورباخ و کورتیوس با آن برخورد می‌کنیم. بحران فکری در شرق‌شناسی مربوط به اسلام جنبهٔ دیگری بود از بحران معنوی در «بشرگرایی بورژوایی متأخر». اما شرق‌شناسی مربوط به اسلام از نظر شکل و اسلوب مسائل بشری را به گونه‌ای می‌دید که به دو ردهٔ «شرقی» و «غربی» تقسیم پذیر بودند. بنابراین عقیده بر آن بود که آزادی عمل، آزادی بیان، و گسترش فرهنگ خویشتن برای بشر شرقی همان چیزهایی نیستند که برای بشر غربی هستند. در عوض، شرق‌شناس اسلام‌شناس اندیشه‌هایش را دربارهٔ اسلام به گونه‌ای بیان می‌داشت که بر «ایستادگی» خودش (و آن‌طور که ادعا می‌شد بر ایستادگی مسلمانان) در برابر تغییر، در برابر تفاهم بین شرق و غرب، و در برابر رستن مردان و زنان از قید نهادهای کهن و بدوی و ورودشان به عرصهٔ عصر

---

۱. و این شجره یا نسب را به جالب‌ترین و رضایت بخش‌ترین وجه می‌توان در کارهای «ماسینیون» و «گیب» مشاهده کرد (و من از این گفته به هیچ وجه قصد طعنه و کنایه ندارم) ـ نویسنده

نوین، تأکید کند. درواقع این حس مقاومت در برابر تغییر چنان شدید بود و نیرویی که به تغییر نسبت داده می‌شد چنان فراگیر بود که از خواندن آثار شرق‌شناسان این تصور در ذهن پدید می‌آمد که مصیبتی که می‌بایستی از آن وحشت داشت نه انهدام تمدن غرب، بلکه انهدام دیوارهایی بود که شرق و غرب را از هم جدا نگاه می‌داشت. هنگامی که «گیب» با ناسیونالیسم در کشورهای نوین اسلامی مخالفت ورزید، از آن‌رو چنین کرد که حس می‌کرد ناسیونالیسم ساختارهای درونی‌ای را که اسلام را شرقی نگاه می‌داشتند خواهد فرسود و نتیجهٔ نهایی ناسیونالیسم غیرمذهبی آن خواهد بود که مشرق‌زمین را به حالتی در آورد که تفاوتی با غرب نداشته باشد. با این‌حال گیب را از آن‌رو می‌توان ستود که حس همدردی و احساس یکسانی‌اش با یک آیین بیگانه چنان شدید بود که او مخالفتش [با ناسیونالیسم در کشورهای نوپای اسلامی] را به گونه‌ای بیان می‌داشت که او را به‌صورت نماینده و سخنگوی جامعهٔ کهن اسلامی می‌نمایاند. پرسشی که به ذهن خطور می‌کند آن است که این‌گونه دلسوزی تا چه اندازه نشانهٔ بازگشت به عادت کهن شرق‌شناسان مبنی بر سخن گفتن از جانب بومیان بود و تا چه اندازه در حکم کوشش صادقانه‌ای بود برای سخن گفتن به خیر و صلاح اسلام. پاسخ در جایی بین این دو شق نهفته است.

البته هیچ پژوهشگری یا هیچ اندیشمندی نمایندهٔ کامل نوع متعالی یا مکتب فکری بی‌نقصی نیست که او در آن از رهگذر ریشه‌های قومی یا برسبیل تصادف تاریخی شریک باشد. بااین‌حال در مورد یک سنت تخصصی (و اختصاصی) از قبیل سنت شرق‌شناسی، مرا عقیده بر آن است که هر پژوهشگری اگر هم از ایدئولوژی ملی یا قومی درکی نداشته باشد، از سنت ملی یا قومی درکی دارد که تا حدی آگاهانه است و تا حدی ناخودآگاه. این نکته به‌ویژه در مورد شرق‌شناسی صدق می‌کند، زیرا در آن مورد مضافاً با این واقعیت روبه‌رو هستیم که کشورهای اروپایی در امور این یا آن کشور شرقی از نظر سیاسی یا مستقیماً یا من غیرمستقیم درگیر بوده‌اند. در این خصوص بی‌درنگ به یاد اسنوک هورگرونیه می‌افتیم که نه انگلیسی بود و نه فرانسوی[1] و در ذهنش حس هویت ملی حسی بود ساده و روشن (۷۳). با این‌حال حتی پس از توجه لازم به همهٔ تفاوتهای بین یک شخص منفرد و یک نوع (یا بین یک شخص منفرد و یک سنت)، باز هم این نکته که گیب و ماسینیون واقعاً هر یک نمودار یک نوع بودند، نکته‌ای است بسیار چشمگیر. شاید بهتر آن باشد که بگوییم گیب و ماسینیون همهٔ انتظاراتی را برآورده می‌کردند که سنتهای ملی آنان برایشان مقرر داشته بود (از طریق خط مشی سیاسی کشورهایشان و از طریق تاریخ «مکتبها»ی شرق‌شناسی کشورهایشان).

---

۱. اسنوک هورگرونیه (Snouck Hurgronje) هلندی بود ـ مترجم

سیلون لوی[1] تمایز بین دو مکتب را به نحو بسیار روشنی بیان داشت:

> علائق و منافع سیاسی‌ای که انگلستان را با هندوستان پیوند می‌دهد موجب می‌گردد کارهای انگلیسیها به نحو ثابت و مداومی با واقعیات مرتبط باشد و پیوند بین نمودهای گذشته و چشم‌انداز زمان حال برقرار بماند. فرانسه که از سنتهای کلاسیک تغذیه می‌شود در جست‌وجوی ذهن بشری است و به هندوستان به همان‌گونه بذل توجه می‌کند که به چین (۷۴).

در بادی امر این آسان می‌نماید که بگوییم این دوگانگی از یک سو به پدید آمدن آثار یا تحقیقاتی می‌انجامد که موقّر و استوار و مؤثرند و از جانب دیگر به پیدایش آثاری جهان‌شمول و هوشمندانه و مبتنی بر حدس و گمان. ولی باید توجه کرد که این دوگانگی نشان دهندهٔ دو رشتهٔ طولانی از کارهای بسیار درخشانی است که تا دههٔ ۱۹۶۰ مجموعاً رگهٔ اصلی شرق‌شناسی مربوط به اسلام را از یک طرف در میان اسلام‌شناسان فرانسوی تشکیل می‌دادند و از طرف دیگر در میان اسلام‌شناسان انگلیسی و آمریکایی. اگر وجود این رگه‌های اصلی و مسلط بر صحنه معنی و مفهومی داشت، علت آن بود که هر محققی در چهارچوب یک سنت خودآگاه تحقیق می‌کرد (و از همان سنت تغذیه می‌شد). مهارهای این سنت را (یا حدود ان را، از دیدگاه فکری و سیاسی) می‌توان به همان‌گونه توصیف کرد که سیلون لوی در قطعه‌ای که چند سطر بالاتر آوردیم توصیف می‌کند.

گیب در مصر متولد شده بود و ماسینیون در فرانسه. هر دو به‌صورت اشخاص عمیقاً مذهبی جلوه گر شدند، اشخاصی که از زندگی مذهبی در جامعه بیشتر چیز آموخته بودند تا از خود جامعه. ولی هردو به‌علاوه عمیقاً «دنیوی» بودند. یکی از بزرگ‌ترین موفقیتهایشان آن بود که برای مطالعه و تحقیق، سنتی کاربردی در جهان سیاسی عصر جدید یافتند. با این‌حال دامنهٔ کار آنها (تقریباً می‌توان گفت بافت کار آنها) بسیار متفاوت است. این گفته حتی در صورتی درست است که برای تفاوتهایی که به وضوح در آموزش و پرورش تحصیلی آن دو و در آموزش و پرورش مذهبی آن دو موجود بود فرجه‌ای قائل شویم. ماسینیون در سراسر عمرش ارادتی به نقش منصور حلاج داشت[2] و دامنهٔ تقریباً بی‌قید و مهار پژوهشهایش او را عملاً به هر طرفی می‌کشاند. او [به قول خودش] شواهدی می‌یافت برای «روح بشری در پهنهٔ مکان و زمان»[3]. در آثار ماسینیون که در آنها [به قول خود او] «به یک یک جنبه‌های

---

۱. Sylvain Lévy، از رؤسای «انجمن آسیایی فرانسه» در قرن بیستم ـ مترجم

۲. گیب به‌دنبال درگذشت ماسینیون در سال ۱۹۶۲ شرحی از احوال او در ستون وفیات معاصران نوشت و در آن خاطر نشان ساخت که: «ماسینیون هیچ‌گاه از جست‌وجو برای یافتن رد پای منصور حلاج در آثار ادبی متأخر اسلامی و زهد و تقدس متأخر اسلامی غافل نشد» ـ نویسنده

3 ... l'esprit humaine à travers l'espace et le temps

عرصه‌های حیات و اندیشهٔ معاصر اسلامی توجه شده بود» می‌توان دید که حضور او در صحنهٔ شرق‌شناسی برای همکارانش در حکم چالشی مداوم بود. لااقل گیب بی‌شک چگونگی کار ماسینیون را در یک مورد می‌ستود، ولی سرانجام تغییر عقیده داد. از قلم خود گیب بخوانیم:

> اشارهٔ من به چگونگی کار ماسینیون در مورد دنبال کردن موضوعاتی است که به نحوی حیات معنوی و روحانی مسلمانان و کاتولیکها را به هم پیوند می‌دادند و درنتیجه او را قادر می‌ساختند که در عزّت و حرمت حضرت فاطمه (س) عامل یا عنصر مطبوعی بیابد و نتیجتاً مبحث خاصی پدید آورد در امر مطالعهٔ مکتب تشیع در نمودهای گوناگون آن یا مبحثی پدید آورد در مورد مبانی [ادیان] ابراهیمی[1] و مباحثی از قبیل اصحاب کهف[2]. نوشته‌های او در باب این موضوعات از برکت خاصیتهایی که او به آنها داد در امر مطالعات اسلامی اهمیت پایداری کسب کردند. اما این مطالعات از رهگذر همان خواص در دو «پرونده» یا دو «سطح» مختلف جای گرفتند. یکی از آن دو در سطح یا موقعیت معمول تحقیق عینی جای داشت و هدفش آن بود که با کاربرد وسائل و روشهای معمول و معتبر تحقیق عالمانه، طبیعت و ماهیت پدیدهٔ مربوطه را روشن سازد. «پروندهٔ» دیگر در سطح یا موقعیتی قرار داشت که در آن داده‌ها و مفاهیم عینی جذب می‌شدند و از طریق یک درک جبلّی انفرادی (که عظمت معنوی و روحانی داشت) متحول می‌گشتند. کشیدن خط فاصلی بین «پروندهٔ» اول از یک طرف و دگرگونیهای ناشی از سرازیر شدن سیل غنای شخصیت خود ماسینیون از طرف دیگر کاری نبود که همواره آسان باشد.

در قطعهٔ فوق می‌توان اشارهٔ غیر مستقیمی یافت به این برداشت که احتمال می‌رود کاتولیکها بیش از پروتستانها به مطالعه دربارهٔ «عزّت و حرمت حضرت فاطمه (س)» ترغیب شوند. ولی کاملاً روشن است که هرکسی که تمایز بین دو نوع تحقیق را تضعیف می‌کرد بدگمانی گیب را بر می‌انگیخت. و این دو نوع تحقیق عبارت بودند از تحقیق «عینی» و تحقیق مبتنی بر «درک جبلّی انفرادی دارای عظمت معنوی و روحانی» (حتی از نوع پیچیده و حلاجی شدهٔ آن). اما مطالب پاراگراف بعدی گیب (در شرحی که گیب دربارهٔ ماسینیون پس از درگذشت او نوشته است) مطالبی درست است. او در این بخش از نوشتهٔ خود بر باروری ذهن ماسینیون در مباحث گوناگون صحه می‌گذارد ـ مباحثی از قبیل نمودگرایی (سمبولیسم) در هنر اسلامی، ساختار منطق اسلامی، پیچیدگیهای امور مالی در قرون وسطی، و سازماندهی صنفهای

---

۱. اصطلاح دیگری است برای اشاره به ادیان عمدهٔ توحیدی (ادیان یهود، مسیحیت، و اسلام) ـ مترجم

۲. اصطلاحی که در فرهنگ مسیحیت برای اشاره به اصحاب کهف به کار می‌رود (و نویسنده هم در اینجا به کار برده است) «خفتگان هفتگانه» است ـ مترجم

پیشه‌وران. بلافاصله پس از این نکات، گیب مطلب دیگری می‌نویسد که آن هم درست است. او توجه و علاقهٔ اولیهٔ ماسینیون به زبانهای سامی را پدیده‌ای می‌داند که حاصلش این است: «مطالعات پیچیده‌ای که برای کسانی که به موضوع وارد نباشند تقریباً همپای رموز و اسرار عزلت‌گزینان عصر باستان است». با این‌حال، گیب سخنش را با ستایش سخاوتمندانه‌ای از ماسینیون به پایان می‌آورد و می‌نویسد:

> برای ما، درسی که او با سرمشق قراردادن خود به شرق‌شناسان همعصر خود داد آن بود که حتی شرق‌شناسی کلاسیک از این پس کارا نخواهد بود مگر با حداقلی از تعهد در برابر نیروهای حیاتی‌ای که به جنبه‌های گوناگون فرهنگهای شرقی معنایی و ارزشی بخشیده‌اند (۷۵).

البته بزرگ‌ترین میراثی که از ماسینیون بر جای ماند همین بود. این درست است که در اسلام‌شناسی معاصر فرانسه (که گاه «اسلامولوژی» خوانده می‌شود) سنتی پدید آمده است مبتنی بر همراهی با «نیروهای حیاتی‌ای که به جنبه‌های گوناگون فرهنگهای شرقی معنایی و ارزشی بخشیده اند». کافی است که موفقیتهای خارق‌العادهٔ پژوهشگرانی مانند ژاک برک، ماکسیم ردنسون، ایو لاکوست، و روژه آرنالده[1] را (که همه‌شان هم در مورد روش و هم در مورد قصد و هدف با یکدیگر تفاوت بسیار داشتند) در نظر بگیریم تا از نمونه و سرمشق متعالی‌ای که در وجود ماسینیون نهفته بود به حیرت افتیم. اثربخشی فکری ماسینیون بر همهٔ این پژوهشگران به‌خوبی مشهود است.

با این‌حال، از آنجا که گیب اظهارنظرهایش دربارهٔ ماسینیون را تقریباً به گونه‌ای پراکنده (یعنی مبتنی بر این یا آن مورد) بر تواناییها و ضعفهای گوناگون ماسینیون تمرکز داده است، نکات واضح و روشنی را درخصوص ماسینیون از نظر دور داشته است. همین نکات یا صفات هستند که ماسینیون را از گیب بسیار متمایز می‌سازند و در عین حال، هنگامی که به مجموع آنها توجه کنیم، او را به‌صورت مظهر پربار تحولی بسیار اساسی در شرق‌شناسی فرانسه در می‌آورند. یکی از آن نکات سابقهٔ شخصی ماسینیون است که به نحو بسیار زیبایی واقعیت ساده‌ای را که در توصیف سیلون لوی از شرق‌شناسی فرانسه نهفته است نشان می‌دهد. صرف اندیشیدن به یک «روحیهٔ بشری» در مورد زمینه و سابقهٔ فکری و مذهبی گیب (و همچنین در مورد بسیاری از شرق‌شناسان انگلیسی عصر جدید) عاملی بیگانه بود. اما در مورد ماسینیون، مفهوم «روح» یا «روحیه»، همچون یک واقعیت زیباشناختی (علاوه بر مذهبی و اخلاقی و

1. Jacques Berque, Maxime Rodinson, Yve Lacoste, Roger Arnaldez

تاریخی)، عاملی بود که گویی او از کودکی با آن بار آمده بود و از آن تغذیه شده بود. اعضاء خانوادهٔ او با کسانی از قبیل اعضاء خانوادهٔ هویسمان[1] رفت و آمد داشتند. در تقریباً تمامی نوشته‌های ماسینیون، هم جای پای آموزش و پرورش اولیهٔ او را در محیط روشنفکرانه می‌توان دید و هم اثرات اندیشه‌های متأخر مبتنی بر نمودگرایی را. این نکته حتی در مورد نوع خاص مذهب کاتولیک (و همچنین در مورد تصوف) که طرف علاقه و توجه او بودند صدق می‌کند. در آثار ماسینیون هیچ نشانی از عبوس بودن یا بیش از حد جدی بودن دیده نمی‌شود و این آثار بر مبنای یکی از شیوه‌های معتبر ادبی فرانسه در قرن نوزدهم نگاشته شده‌اند. اندیشه‌های او درخصوص آنچه بشر آزموده است تا حد زیادی متکی بر افکار اندیشمندان و هنرمندان همعصر اوست. دامنهٔ وسیع فرهنگی شیوهٔ نگارش اوست که او را در رده‌ای قرار می‌دهد بسیار متفاوت با رده‌ای که گیب را شامل می‌گردد. اندیشه‌های اولیهٔ او برخاسته از دوره‌ای بود که معمولاً دورهٔ زوال و انحطاط زیباشناسی خوانده می‌شود. ولی این اندیشه‌ها به‌علاوه تحت تأثیر افکار کسانی مانند برگسون و دورکم و ماوس[2] قرار داشت. از طریق «رنان» بود که ماسینیون نخستین بار با شرق‌شناسی آشنا شد (به روزگار جوانی سخنرانیهای رنان را شنیده بود). او به‌علاوه از پیروان طریق سیلون لوی بود و در میان دوستانش شخصیتهایی از این‌گونه می‌شد یافت: پل کلودل، گابریل بونور، ژاک ماریتن، رئیسه ماریتن، و شارل دو فوکو[3]. بعدها از فرصت و توانایی جذب پژوهشهایی برخوردار شد که در رشته‌های نسبتاً جدیدی از این‌گونه صورت پذیرفته بود: جامعه‌شناسی شهری، زبان‌شناسی ساختاری، روان‌کاوی، انسان‌شناسی دورهٔ معاصر، و تاریخ عصر جدید. گذشته از تحقیق بزرگ و جاودانهٔ او دربارهٔ منصور حلاج، رساله‌های او بی‌آنکه او به کوشش کلانی نیازمند بوده باشد از تمامی مجموعه ادبیات اسلامی بهره برده‌اند. فضل و کمال خیره کنندهٔ او و شخصیت او (که چنان است که گویی آشنا می‌نماید) گاه این شبهه را پدید می‌آورند که او محققی افسانه‌ای است و از ساخته‌های خورخه لوییس بورخس[4] است. او در برابر رگه‌های «شرقی» در ادبیات اروپایی حساسیت بسیار داشت. این یکی از نکات مورد علاقهٔ گیب هم بود، ولی ماسینیون برعکس گیب در درجهٔ نخست نه مجذوب آن دسته از نویسندگان اروپایی بود که مشرق‌زمین را «درک می‌کردند» و نه دوستدار نوشته‌های اروپایی‌ای که در حکم تأیید

---

۱. Camille Huysman، نویسندهٔ فرانسوی هلندی نسب در قرن نوزدهم. داستانهایش نمودار خصوصیات جامعهٔ روشنفکران فرانسه در قرن نوزدهم است ـ مترجم

2 Bergson, Durkheim, Mauss

3. Paul Claudel, Gabriel Bounoure, Jacques Maritain, Raïssa Maritain, Charles de Foucauld

٤. Jorge Luis Borges، شاعر و نویسنده و محقق ادبی آرژانتینی در قرن بیستم ـ مترجم

هنرمندانهٔ پدیده‌هایی بودند که بعداً توسط محققان شرق‌شناس افشاء می‌شدند. من باب مثال می‌توان به علاقه و توجه گیب به «اسکات» (در مقام منبعی برای مطالعه دربارهٔ صلاح‌الدین ایوبی) اشاره کرد. مشرق‌زمین ماسینیون همخوانی کاملی داشت با جهان اصحاب کهف و نمازها و نیایشهای طریقتهای ابراهیمی[1]. همین نکات است که گیب به آنها استناد کرده است و آنها را نشانه‌های مشخصی دانسته است از این نکته که نظرات ماسینیون دربارهٔ اسلام مغایر نظرات کهن و ریشه گرفته است. گیب این‌گونه نظرات را خارج از مسیر معمول و کمی غریب می‌داند و عقیده دارد در نظراتی از این‌گونه، واکنش مثبت و حاضر و آماده‌ای نشان داده می‌شود در برابر توانایی خیره کنندهٔ تعبیر، که آن‌را هم خود ماسینیون بر آن نظرات ارزانی داشته است (و به یک تعبیر، بدین وسیله از آن یک مبحث ساخته است). اگر گیب به اثر اسکات دربارهٔ صلاح‌الدین ایوبی علاقه‌مند بود، علاقهٔ متقارن یا متقابل ماسینیون معطوف به نروال بود که «شاعر نفرین شده» یا «شاعر ملعون»[2] خوانده می‌شد، به خودکشی روی آورده بود و از نظر روان‌شناسی عجیب و غریب می‌نمود. این بدان معنی نیست که ماسینیون اساساً پیرو مکتب کهن بود. برعکس، او در صحنهٔ روابط فرانسه و جهان اسلام حضور چشمگیری داشت (هم از نظر سیاسی و هم از نظر فرهنگی). او به وضوح شخص پرشور و شوقی بود که عقیده داشت می‌توان به درون جهان اسلام رخنه کرد ـ نه تنها از طریق مطالعه و پژوهش بلکه از طریق علاقه‌مندی و پایبندی به همهٔ فعالیتهای آن. از دیدگاه ماسینیون یکی از جنبه‌های مهم جهان اسلام که می‌بایستی طرف توجه قرار می‌گرفت مسیحیت مشرق‌زمین بود که جذب جهان اسلام شده بود و یکی از نهادهای فرعی‌اش یعنی جامعهٔ اخوت بدلیه[3] از توجه و تشویق خود ماسینیون برخوردار بود.

ماسینیون از استعداد و قریحهٔ سرشار ادبی برخوردار بود و این واقعیت گاه موجب می‌شد که کار محققانهٔ او حالت آزمونی به هم برساند که بوالهوسانه، بیش از حد جهانشمول، و غالباً خصوصی می‌نمود. این چهرهٔ ظاهری عاری از واقعیت است و درواقع به زحمت می‌توان آن‌را در حکم شرح چگونگی نوشته‌های او دانست. آنچه او قصد داشت از آن اجتناب کند پدیده‌ای بود که خودش آن‌را «بررسی تحلیلگرانه و بی‌تحرک شرق‌شناسی»[4] می‌خواند (۷۶). و این عبارت بود از کار بی‌روح و

---

۱. ادیان عمدهٔ توحیدی ـ مترجم

2. poète maudit

۳. در این عنوان «بدلیه» به‌معنای «گروگان» بوده است (در این مورد، کسی که وجه استخلاص خود را یا بهای رستگاری خود را به‌صورت نیکوکاری و تزکیهٔ نفس و نیایش می‌پردازد) ـ مترجم

4. l'analyse analytique et statique de l'orientalisme

بی‌تحرک بر هم انباشتن منابع و مبانی و برهانها و تصویرها و نمایشهای مربوط به نوشته‌ای یا مسئله‌ای که اسلامی تلقی می‌شد. ماسینیون در همه حال می‌کوشید تا سرحد امکان پیش‌زمینهٔ متن مربوطه یا مسئلهٔ مورد بحث را فراهم آورد، روح و جانی به آن ببخشد، و خواننده را تقریباً غافلگیر کند و به حیرت اندازد. ماسینیون این کار را با نگرشهای ژرفی به درون موضوع انجام می‌داد، نگرشهای ژرفی که برای کسی همچون خود ماسینیون امکان‌پذیر بود که حاضر بود از مرزهای کهنی که رشته‌های مختلف را از هم جدا می‌کردند، بگذرد تا بتواند به کنه و قلب بشری موضوع مورد بحث رسوخ کند. هیچ شرق‌شناس عصر جدیدی نمی‌توانست همچون او در یک رسالهٔ منفرد به آن آسانی (و با آن دقت) به مجموعه‌ای از صوفیان و عارفان اسلامی و در عین‌حال به یونگ، هایزنبرگ، مالارمه، و کیرکگارد[1] اشاره کند. بی‌شک گیب که در زمینهٔ موفقیت و از نظر نفوذ نزدیک‌ترین همتای او بود از عهدهٔ این کار بر نمی‌آمد. و بی‌شک تنها شمار اندکی از شرق‌شناسان هم دامنهٔ اطلاعاتشان به آن اندازه وسیع بود و هم تجربهٔ سیاسیشان به اندازهٔ تجربهٔ سیاسی او ریشه‌دار بود. بر مبنای همان پشتوانه‌ها بود که ماسینیون توانست در رسالهٔ خود که در سال ۱۹۵۲ تدوین شد سخن از این موضوع به میان آورد: «غرب در برابر شرق: اولویت یک راه حل فرهنگی»[2] (۷۷). و با این اوصاف، جهان فکری و فرهنگی او روشن و بی‌ابهام بود. جهان فکری او ساختاری معین داشت که از آغاز تا پایان حیات علمی و پژوهشی‌اش استوار مانده بود و به رغم غنای تقریباً بی‌همتای دامنه‌اش و منابع مورد رجوعش مزین به مجموعه‌ای بود از اندیشه‌هایی که دستخوش تغییر اساسی نمی‌شدند. بد نیست این ساختار فکری را اجمالاً شرح دهیم و خلاصه‌ای از اندیشه‌های او را بیاوریم.

ماسینیون وجود سه آیین ابراهیمی[3] را نقطهٔ شروع کار خود اختیار کرده بود. از آن میان اسلام آیین اسماعیل بود، یعنی یکتاپرستی قومی بود که از وعدهٔ الهی‌ای که به اسحق داده شده بود برکنار مانده بودند. بنابراین اسلام آیین مقاومت است (در برابر خداوند متجلی به‌صورت «اب» و در برابر مسیح در تجلی الهی‌اش)[4]. در عین‌حال اسلام اندوه و اسفی را که با اشکهای هاجر آغاز شد در خود نگاه داشته است. درنتیجه، زبان عربی زبان اشک ریختن است، به همان‌گونه که تمامی مفهوم جهاد در اسلام[5] دارای یک بعد مهم فکری است که رسالتش جنگ علیه مسیحیت و آیین یهود به مثابهٔ دشمنان بیرونی و

---

1. Jung, Heisenberg, Mallarmé, Kierkegaard

2. L'Occident devant l'Orient: Primauté d'une solution culturelle

۳. ادیان عمدهٔ توحیدی ـ مترجم

٤. این اشاره‌ای است به اصل تثلیث در مسیحیت که براساس آن خداوند سه نمود دارد: «اب» و «ابن» و «روح القدس» ـ مترجم

۵. ماسینیون به وضوح می‌گفت که جهاد نوعی حماسهٔ اسلامی است که رنان نمی‌توانست آن‌را ببیند یا درک کند ـ نویسنده

علیه کفر به مثابهٔ دشمن درونی است. با این‌حال ماسینیون عقیده داشت که می‌تواند در درون اسلام نوعی جریان متقابل بیابد. تحقیق در این‌باره به‌صورت رسالت عمدهٔ فکری ماسینیون درآمد. او عقیده داشت که این جریان متقابل در پیکر تصوف نهفته است و راهی است به سوی لطف الهی. البته خصوصیت عمدهٔ تصوف ذهنی بودن آن بود. این خصوصیت دارای گرایشهای غیر منطقی و حتی توصیف ناپذیر بود. جهت حرکت این گرایشها به سوی نیل به تجربه‌ای انفرادی و لحظه‌ای بود که همانا شراکت در عوالم الهی باشد. از این‌رو، تمامی کار خارق‌العادهٔ ماسینیون در مورد تصوف در حکم کوششی بود برای توصیف «سفرنامهٔ» روح و روان انسان به خارج از حدود نظرات کلی‌ای که جامعهٔ کهن اسلامی بر روح و روان تحمیل کرده بود (یعنی به خارج از حدود «سنت»). [از دیدگاه ماسینیون] صوفیان ایرانی بی‌باک‌تر از صوفیان عرب بودند. علت تا اندازه‌ای در این نکته نهفته بود که آنان آریایی نژاد بودند (برچسبهای قرن نوزدهمی «آریایی» و «سامی» از دیدگاه ماسینیون حائز اهمیت هستند؛ و همچنین است حقانیت نظریهٔ شلگل[1] مبنی بر «تضاد» یا «دوگانگی» بین دو گروه زبانهای سامی و زبانهای آریایی)(۷۸). علت تا اندازه‌ای در این نکته هم نهفته بود که صوفی ایرانی کسی بود که در پی کمال بود ولی صوفی عرب، از دیدگاه ماسینیون، به اندیشه‌ای گرایش داشت که واردنبورگ[2] آن‌را «وحدت راستین»[3] می‌خواند. از دیدگاه ماسینیون شخصیتی که سرآمد و سرمشق بود منصور حلاج بود که آزادی خویشتن را در خارج از محدودهٔ سنت‌گرایی می‌جست و از این‌رو در پی مصلوب شدن بود که اسلام به‌طور کلی [یعنی صرف‌نظر از این یا آن مذهب] آن‌را رخصت نمی‌داد و سرانجام هم به همان مصلوب شدن نایل شد. به عقیدهٔ ماسینیون، حضرت محمد (ص) عالماً و عامداً این فرصت یا موقعیت را که فاصله یا وجه تمایز بین خود و ذات پروردگار را از میان بردارد رد کرده بود. بنابراین موفقیت حلاج این بود که او توانست در خلاف جهت معمول اسلام به وحدت صوفیانه با خدا دست یابد.

بقیهٔ جامعهٔ سنت‌گرا تحت شرایطی به سر می‌برد که ماسینیون آن‌را «عطش هستی‌شناختی»[4] می‌خواند. خداوند خود را به‌صورت نوعی «غیاب» بر بشر عرضه می‌دارد. با این‌حال مسلمان مؤمن از آنجا که به تسلیم بودن خود در برابر خداوند (یعنی به اسلام) واقف است نسبت به علوّ الهی احساس غیرت به هم می‌رساند و هیچ‌گونه بت پرستی[5] را نمی‌پذیرد. به عقیدهٔ ماسینیون کانون این اندیشه‌ها یک «قلب ختنه

---

1. Schlegel
2. Waardenburg
۳. اشاره‌ای به این نظریه است که واقعیت وجود فقط یک مبنا دارد (مانند «ذهن» یا «ماده») و نه بیش ـ مترجم
4. soif ontologique
۵. در اینجا منظور از «بت‌پرستی» ظاهراً هرگونه ارادت عمیق و پرستشگرانه نسبت به وجودی غیر از خداوند یا علاوه بر خداوند است (تقریباً همان مفهوم «شرک») ـ مترجم

شده» است که در حالی‌که اسیر سرپنجهٔ شور و غیرت اسلام راستین است می‌تواند (چنان‌که در مورد صوفیانی همچون حلاج دیده می‌شود) در عین‌حال از عشق به خداوند ملتهب باشد. در هریک از دو صورت، علوّ منحصر به فرد الهی (یعنی توحید) چیزی است که مسلمان مؤمن باید کراراً دریابد و این آگاهی را یا از طریق تأیید آن کسب کند یا از طریق عشق صوفیانه به خداوند. ماسینیون در رساله‌ای که مدلولی دشوار و پیچیده داشت نوشت که همین است که «قصد» یا «هدف» اسلام را تعریف می‌کند (۷۹). روشن است که آنچه در اسلام نظر موافق ماسینیون را به خود جلب می‌کرد دعوت یا کشش صوفیانه بود و این حسن نظر تا حدی ناشی از نزدیکی تصوف به خلقیات خود او بود که کاتولیکی مؤمن به‌شمار می‌آمد، ولی به همان اندازه ناشی از نفوذ اخلال‌گرانهٔ تصوف به درون پیکرهٔ اعتقادات کهن و ریشه گرفته بود. تصویری که از اسلام در ذهن ماسینیون نقش بسته بود عبارت بود از تصویر دینی با این خصوصیات: دائماً درگیر امتناع و مخالفت، متأخر بودن (در مقایسه با سایر آیینهای ابراهیمی[1])، نارسایی نسبی در درک واقعیت دنیوی، سنگربندی عظیم آن در برابر «ناآرامیهای روحی» از آن‌گونه که حلاج و سایر بزرگان تصوف نمودارش بودند، و انزوای آن یا تنهایی آن در مقام تنها دین باقیماندهٔ «شرقی» از میان سه دین بزرگ توحیدی (۸۰).

چنین نظری دربارهٔ اسلام، با «نکات سادهٔ تغییرناپذیرش» (۸۱)، به وضوح سخت‌گیرانه است (به‌ویژه با توجه به اینکه از ذهنی به باروری و به غنای ذهن ماسینیون سرچشمه گرفته است). ولی با این‌حال، این نظرات هیچ‌گونه خصومت عمیقی را از جانب او نسبت به اسلام در دنبال ندارند. هنگامی که شخص آثار ماسینیون را می‌خواند سخت تحت تأثیر پافشاری مکرر او بر لزوم خواندن مطالب پیچیده قرار می‌گیرد. و این توصیه‌ای است که به هیچ وجه نمی‌توان در صداقتی که در پس آن نهفته است شک کرد. او در سال ۱۹۵۱ دربارهٔ خصوصیات آن نوع شرق‌شناسی‌ای که خود او پیگیری می‌کند چنین نوشت: «... نه شور و هیجانی برای پیگرد عجایب و غرایب است و نه نفی اروپا، بلکه عبارت است از همتراز ساختن روشهای تحقیق ما با سنتهایی که تمدنهای کهن تجربه کرده‌اند»[2] (۸۲). این نوع شرق‌شناسی هنگامی که در مورد خواندن یک متن عربی یا اسلامی به مرحلهٔ عمل در می‌آمد به تعابیری می‌انجامید ناشی از یک ذهن سرشار از هوش و ذکاوت. سفیهانه خواهد بود اگر برای نبوغ و نوآوری ذهن ماسینیون احترام قائل نشویم. با این‌حال، آنچه باید توجه ما را در مورد تعریف او از شرق‌شناسی به خود

---

۱. ادیان عمدهٔ توحیدی ـ مترجم

2 ... ni une manie d'exotisme, ni un reniement de l'Europe, mais une mise au niveau entre nos méthodes de recherches et les traditions vécues d'antiques civilisations.

جلب کند دو عبارت است: یکی «روشهای تحقیق ما» و دیگری «سنتهایی که تمدنهای کهن تجربه کرده‌اند». ماسینیون آنچه را که می‌دید به‌صورت ترکیبی از دو پدیدهٔ کم‌وبیش متضاد می‌دید. با این‌حال عدم تقارن بین آن دو پدیده است که غریب می‌نماید و نگرانی بر می‌انگیزد (واقعیت تضاد بین اروپا و مشرق‌زمین تنها چیزی نیست که مایهٔ نگرانی است). آنچه من‌غیرمستقیم از نوشتهٔ ماسینیون بر می‌آید آن است که عصاره و چکیدهٔ تفاوت بین شرق و غرب همان تفاوت بین نوآوری و سنن کهن است. درواقع در نوشته‌های او دربارهٔ مسائل سیاسی و سایر مسائل زمان او، تضاد یا رویارویی شرق و غرب به غریب‌ترین گونه‌ای نمایان می‌شود (در این نوشته‌هاست که محدودیتهای روش ماسینیون را بلاواسطه می‌توان دید).

بهترین جنبهٔ نظرات ماسینیون درخصوص برخورد شرق و غرب صرفاً آن است که او مسئولیت بزرگی به گردن غرب می‌گذارد (در مورد یورش غرب بر مشرق‌زمین، استعمار غرب، و حملات بی‌وقفهٔ غرب بر اسلام). ماسینیون مجاهد نستوهی بود در امر دفاع از تمدن اسلامی و (چنان‌که از رسالات و نامه‌های متعدد او از سال ۱۹۴۸ به بعد بر می‌آید) در امر دفاع از حقوق اعراب مسلمان و مسیحی در برابر صهیونیسم و در برابر آنچه او با الفاظ کوبنده‌ای محکوم کرد و «استعمار بورژوایی اسرائیل» خواند (۸۳). انگیزهٔ این گفتهٔ اخیرالذکر او سخنی بود که بر زبان آبا ابان[1] جاری شده بود. بااین‌حال، چهارچوب ذهنی دیگر ماسینیون عبارت بود از نگرشی که مشرق‌زمین اسلامی را اساساً با روزگار کهن دمساز می‌کرد و جهان غرب را با نوآوری. ماسینیون هم مانند رابرتسون اسمیث[2] بشر مشرق‌زمینی را بشر امروزی نمی‌دانست بلکه سامی می‌دانست. این‌گونه رده‌بندی جدلی بر افکار او سخت مسلط بود. فی المثل، هنگامی که او و ژاک برک[3] (که همکار او در «کلژ دو فرانس» بود) متن گفت‌وگوی خود را دربارهٔ اعراب در سال ۱۹۶۰ در مجلهٔ *اسپری*[4] درج کردند معلوم شد که آن دو وقت بسیار زیادی را صرف بحث در این‌باره کرده‌اند که آیا بهترین راه نگرش به اعراب دورهٔ معاصر آن نیست که صرفاً گفته شود که اختلاف اعراب و اسرئیل درواقع یک مسئلهٔ «سامی» است؟ «برک» کوشید که سخنی بگوید اندکی اعتراض‌آمیز و توجه ماسینیون را به این نکته جلب کند که ممکن است اعراب هم مانند بقیهٔ جهانیان از روندی گذر کرده باشند که خود او آن‌را «تطور انسان‌شناختی» می‌خواند. ماسینیون این

---

۱. از وزیران خارجهٔ اسرایل در دههٔ ۱۹۶۰. او از جمله در جریان جنگ شش روزهٔ سال ۱۹۶۷ (که به اشغال صحرای سینا و باریکهٔ غزه و ارتفاعات جولان و منطقهٔ غرب رود اردن انجامید) عهده‌دار آن سمت بود ـ مترجم

2. Robertson Smith

3. Jacques Berque

4. Esprit

نظر را بی‌درنگ رد کرد (۸۴). به رغم بشرگرایی عمیق او، کوششهای مکرر او برای درک مناقشهٔ فلسطین و تدوین گزارشهایی در آن خصوص درواقع هیچ‌گاه از حد مناقشهٔ اسحق و اسماعیل فراتر نرفت. و تا آنجا که قضیه به دعوای او با اسرائیل مربوط می‌شد، او گامی به آن سوی مسئلهٔ تنش بین مسیحیت و آیین یهود ننهاد. هنگامی که صهیونیستها شهرها و روستاهای اعراب را تصرف کردند، آنچه موجب جریحه‌دار شدن احساسات ماسینیون شد حساسیت مذهبی او بود.

بر اروپا، و به‌ویژه بر فرانسه، به‌صورت واقعیت «معاصر» نگریسته می‌شد. ماسینیون، تا اندازه‌ای به علت برخورد سیاسی اولیه‌اش با انگلیسیها طی جنگ جهانی اول، از بریتانیا و سیاست بریتانیا ناخشنودی عمیقی داشت. لارنس و امثال او نمودار راه و روش سیاسی بیش از حد پیچیده‌ای بودند که ماسینیون در مورد روابطش با فیصل[1] با آن مخالفت می‌ورزید. او می‌گفت: «من همراه فیصل... می‌کوشیدم که به کنه مفهوم سنتی برسم که او بدان پایبند بود»[2]. چنین به‌نظر می‌رسید که انگلیسیها صلادهندگان «گسترش» در مشرق‌زمین، سیاست اقتصادی مستقل از اصول اخلاقی، و یک فلسفهٔ کهنه شدهٔ ناظر بر روابط سیاسی هستند (۸۵). فرانسویها امروزی‌تر بودند و این وظیفه را در برابر خود می‌دیدند که از مشرق‌زمین آن چیزهایی را کسب کنند که خودشان در مورد عوالم روحانی و ارزشهای سنتی و مانند آنها از دست داده بودند. من چنین می‌اندیشم که سرمایه‌گذاری [معنوی] ماسینیون در این‌گونه نظریه مبتنی بر تمامی جنبه‌های یک سنت قرن نوزدهمی بود که به موجب آن مشرق‌زمین برای غرب شفابخش دانسته می‌شد. این سنتی بود که خطوط اصلی آن نخستین بار در آثار «ادگار کینه» رسم شده بود. در مورد ماسینیون، این سنت به مفهومی از رحمت و شفقت مسیحی ربط می‌یافت:

> تا آنجا که موضوع به مشرق‌زمینیان مربوط می‌شود، ما باید به این علم شفقت، به این «شراکت»، حتی در ساختار زبانهایشان و ذهنیتشان دسترسی داشته باشیم. درواقع ما باید در همین ساختارها شریک و سهیم گردیم، زیرا سرانجام همین علم است که یا شاهد و مؤید حقایقی خواهد بود که حقایق ما هم هستند یا شاهد حقایقی که ما از کف داده‌ایم و باید بازیابیم. سرانجام [این شراکت از آن‌رو لازم است که] به یک مفهوم عمقی، هر چیزی که وجود دارد به نحوی از انحاء خوب است و آن مردمان مستمند تحت استعمار فقط برای ما وجود ندارند بلکه به خودی خود و به خاطر خود [هم] وجود دارند (۸۶).

---

۱. بعداً ملک فیصل اول نخستین پادشاه عراق ـ مترجم

2. Je cherchais avec Faysal .... à pénétrer dans le sens même de sa tradition à lui.

مع‌هذا، [از دیدگاه ماسینیون] انسان مشرق‌زمینی «به خودی خود» توانایی درک خویشتن و پی بردن به ارزش خویشتن را نداشت. تا اندازه‌ای به علت آنچه اروپا با او کرده بود، او دین خود و فلسفهٔ خود را از دست داده بود. مسلمانان در درون وجود خود «یک خلاء پهناور»[1] داشتند و به هرج ومرج و خودکشی نزدیک بودند. بنابراین، این وظیفهٔ فرانسه بود که خود را با این آرزوی مسلمانان دمساز کند که از فرهنگ سنتی آنان، قواعد زندگی دودمانی آنان، و میراثی که مؤمنان برایشان به جا گذارده بودند دفاع شود (۸۷).

هیچ محققی (حتی ماسینیون) نمی‌تواند در برابر فشارهایی بایستد که ملت او یا سنت عالمانهٔ او بر او وارد می‌آورند. چنین به‌نظر می‌رسد که ماسینیون در میان بسیاری از چیزهایی که دربارهٔ مشرق‌زمین یا رابطهٔ آن با جهان غرب می‌گفت اندیشه‌های سایر شرق‌شناسان فرانسوی را می‌پالود و بهبود می‌بخشید ولی در عین‌حال تکرار می‌کرد. اما ما باید فرجه‌ای برای این احتمال قائل شویم که پالایشها، سبک و شیوهٔ شخصی، و نبوغ انفرادی ممکن است سرانجام بر مهارهای سیاسی فائق آیند ـ مهارها و محدودیتهای سیاسی‌ای که به گونه‌ای غیر شخصی، از طریق سنتها، و از طریق شرایط محیط کشور عمل می‌کنند. ولی حتی در این صورت، در مورد ماسینیون باید این را درک کنیم که در یک جهت نظراتش دربارهٔ مشرق‌زمین کاملاً سنتی و شرق‌شناسانه باقی ماند و شخصیت خود او و این واقعیت که او به گونه‌ای چشمگیر دیگرگونه بود مانع از آن نظرات نشد. بنا به گفتهٔ او، مشرق‌زمین اسلامی در عوالم روحانی به سر می‌برد و سامی، قبیله‌ای، عمیقاً یکتاپرست، و غیرآریایی بود. از این صفاتی که برشمردیم رایحهٔ توصیفات وسیع انسان‌شناسی اواخر قرن نوزدهم به مشام می‌رسد. چنین به‌نظر می‌رسد که تجربیات زمینی و «فرشی» از قبیل جنگ، استعمار، امپریالیسم، ستم اقتصادی، عشق، مرگ، و تبادل فرهنگی در چشمان ماسینیون از یک غربال متافیزیکی یا «عرشی» که در شکل نهایی‌اش عاری از واقعیات بشری است عبور می‌کنند: اینها سامی، اروپایی، شرقی، غربی، آریایی، و غیره‌اند. این رده‌بندیها ساختار جهان او را تشکیل می‌دادند و به آنچه او می‌گفت معنایی عمیق می‌بخشیدند (لااقل در نظر خود او). در جهتی دیگر، یعنی در میان اندیشه‌های انفرادی و دارای جزئیات بسیار زیاد (جزئیات برگرفته از جهان دانش و پژوهش)، ماسینیون به گونه‌ای عمل می‌کرد که او را در موضع ویژه‌ای قرار می‌داد. او اسلام را «بازسازی» کرد و به دفاع از آن پرداخت، از یک طرف در برابر اروپا و از طرف دیگر در برابر سنت‌گرایی و کهن‌جامگی خود اسلام. این درواقع در حکم مداخله‌ای در امور مشرق‌زمین بود و مداخله

1. un vide immense

کننده نقش یک قهرمان یا یک عامل جان‌بخش را ایفا می‌کرد. و این خود مظهری یا نشانه‌ای بود از اینکه خود او این را پذیرفته بود که مشرق‌زمین دیگرگونه است؛ و نیز نشانه‌ای بود از کوششهای خود او برای تغییر دادن مشرق‌زمین و در آوردن آن به شکلی که او می‌خواست. ارادهٔ ماسینیون به کسب دانش دربارهٔ مشرق‌زمین، «برفراز» مشرق‌زمین، و از طرف مشرق‌زمین اراده‌ای بسیار نیرومند است. نوشته‌های او دربارهٔ منصور حلاج به‌خوبی نمایانگر این اراده است. ماسینیون اهمیتی بیش از حد متعارف و معمول برای حلاج قائل شده است و این نکته در درجهٔ نخست نشان می‌دهد که این محقق مصمم است یک شخص را برفراز فرهنگی قرار دهد که همان شخص متکی بدان است و در درجهٔ دوم نشان‌دهندهٔ این واقعیت است که نقش حلاج برای مسیحیان غرب به‌صورت یک چالش (و حتی یک مایهٔ ایذاء و مزاحمت) در آمده بود، زیرا برای آنان ایمان عاملی نبود (و شاید نمی‌توانست باشد) که با حالت افراطی قربانی کردن خویشتن (بدان‌گونه که مطلوب صوفیان بود) مترادف باشد. در هریک از دو مورد، هدف از آن منصور حلاجی که ماسینیون در ذهن داشت آن بود که او (حلاج) نمودار ارزشهایی باشد که بیشترشان را بدنهٔ اصلی اندیشهٔ اسلامی ممنوع کرده بود. خود ماسینیون این بدنهٔ اصلی اندیشهٔ اسلامی را توصیف و تشریح کرده بود، ولی عمدتاً با این هدف که به وسیله منصور حلاج آن‌را دور بزند یا آن‌را احاطه کند.

با این‌حال لزومی ندارد که ما دربارهٔ تحقیق ماسینیون بی‌درنگ چنین بگوییم که آن تحقیق، تحقیقی منحرف و گمراه بود یا بزرگ‌ترین ضعفش آن بود که از اسلام چهره‌ای غیرواقعی ارائه داد و آن‌را به همان صورتی نشان داد که یک مسلمان متوسط‌الحال می‌بیند و بدان پایبند است. یک پژوهشگر برجستهٔ مسلمان عیناً به همین نکتهٔ اخیرالذکر اشاره کرده است ولی ذکری از ماسینیون در مقام یک خطاکار به میان نیاورده است [۸۸]. قویاً این تمایل در ذهن پدید می‌آید که آدم با نظراتی این‌گونه موافقت کند و من در این کتاب کوشیده‌ام نشان بدهم که اسلام تا حد زیادی در جهان غرب به غلط نشان داده شده است. ولی مسئلهٔ واقعی آن است که آیا اصولاً هیچ چیزی را می‌توان درست نشان داد یا عرضه داشت؟ آیا نکته آن نیست که هر عرضه داشتنی (به همان دلیل که «عرضه داشتن» است) در درجهٔ نخست در زبان ریشه دارد و سپس در فرهنگ، در محیط و شرایط سیاسی، و در نهادهایی که شخص عرضه دارنده بدان تعلق دارد؟ چنانچه شق دوم درست باشد (که به عقیدهٔ من چنین است)، ما باید حاضر به پذیرش این واقعیت باشیم که هر عرضه داشتنی یا هر توصیفی، صرفاً به همان دلیل که «عرضه داشتن» است، علاوه بر «حقیقت» (که خود نیز عرضه داشتن یا توصیف محسوب می‌شود) با بسیاری از چیزهای دیگر درهم می‌آمیزد و در هم می‌پیچد، یا در بطن آن چیزها قرار می‌گیرد، یا همان چیزها مستلزم آن می‌شوند. نقطهٔ نهایی این نگرش ما از نظر روش‌شناختی باید آن باشد که بر توصیف (یا بر

توصیف غلط که تفاوتش با توصیف، در بهترین حالت، مسئله‌ای است که به میزان یا شدت و ضعف مربوط می‌شود) به گونه‌ای بنگریم که گویی مشترکاً دارای یک عرصهٔ عمل هستند که برایشان تعریف و معین شده است[1]. آنچه این عرصهٔ عمل را تعریف می‌کند فقط موضوع مشترکی نیست که در همهٔ آنها نهفته است، بلکه چیزی است از گونهٔ تاریخ مشترک، سنت مشترک، و محیط گفتمان مشترک. در درون این عرصه (که هیچ محققی نمی‌تواند آن‌را بیافریند ولی هر محققی آن‌را «دریافت می‌دارد» یا «تحویل می‌گیرد» و سپس در درون آن مکانی از برای خود می‌یابد) محقق منفرد کار خود را انجام می‌دهد و اثر خود را بر جای می‌گذارد. این‌گونه آثار (حتی برای نوابغ استثنائی) روشهایی هستند برای دوباره تحویل دادن مواد در درون عرصه. حتی محققی که کتاب خطی‌ای را که زمانی از دست رفته بود یا ناپدید شده بود کشف می‌کند، آن کتاب «یافت شده» را در زمینه‌ای در میان می‌گذارد که از قبل برایش آماده شده است، زیرا معنای «یافتن» فلان کتاب خطی همین است. از این‌رو، هر خلاقیت منفردی ابتدا تغییراتی در درون عرصه پدید می‌آورد و سپس ثبات یا توازن جدیدی را اعتلاء می‌بخشد. قضیه را می‌توان به سطحی تشبیه کرد که بیست قطب نما بر آن قرار گرفته باشند. چنانچه قطب نمای بیست و یکمی بر آن سطح قرار دهیم ابتدا لرزشی یا مختصر تزلزلی در همهٔ قطب نماهای بیست‌گانه پدید خواهد آمد و سپس همگی در حالت مشترک جدیدی قرار خواهند گرفت[2].

عرضه داشتنهای شرق‌شناسی در فرهنگ اروپایی بر روی هم حالتی را پدید می‌آورند که می‌توانیم آن‌را همخوانی استدلالی و برهانی بخوانیم. و این همخوانی یا ثبات نه تنها دارای تاریخ است، بلکه از حضور مادی و نهادی‌ای برخوردار است که می‌تواند نمودار آن باشد یا پشتوانهٔ آن. همان‌گونه که پیش‌تر از این در مورد رنان گفته‌ام، این همخوانی نوعی عمل یا اقدام فرهنگی بود، یعنی ساختاری یا نظامی بود از فرصتها و موقعیتها برای عرضه داشتن گفته‌ها و نوشته‌هایی دربارهٔ مشرق‌زمین. نکته‌ای که می‌خواهم دربارهٔ این ساختار بیان دارم این نیست که این ساختار در حکم عرضه داشتن غلط اصل یا جوهر مشرق‌زمین است (که خودم به هیچ وجه به وجودش معتقد نیستم) بلکه آن است که این نظام یا ساختار

---

۱. در این مقال مترجم در برابر کلام نویسنده گاه عبارت «عرضه داشتن» را به کار برده است، گاه (برای روشن‌تر شدن کلام) کلمهٔ «توصیف» را به کار برده است، و گاه هر دو را در کنار هم. ولی البته این دو در همهٔ حالات یکسان نیستند. گاه چنین پیش می‌آید که پدیده‌ای را توصیف نمی‌کنیم بلکه صرفاً بدان‌گونه که خودمان مایلیم انتخاب می‌کنیم و «عرضه می‌داریم» یا «در پیش می‌گذاریم» ـ مترجم

۲. تجزیه و تحلیل نویسنده دربارهٔ «عرضه داشتن» را که پیچیدگی آن نشانهٔ فرهیختگی او و بینش عمیق و دانشمندانهٔ اوست می‌توان در این گفته خلاصه کرد که هر توصیفی یا هر عرضه داشتنی علاوه بر آنکه جنبهٔ عینی دارد دارای جنبهٔ ذهنی هم هست و بنابراین الزاماً دارای کیفیت مطلق یا تثبیت شده نیست ـ مترجم

به همان‌گونه‌ای عمل می‌کند که عرضه داشتنها معمولاً عمل می‌کنند، یعنی برای هدف یا مقصد خاصی عمل می‌کند، بر مبنای گرایش معینی عمل می‌کند، و در یک زمینهٔ معین تاریخی و فکری و حتی اقتصادی عمل می‌کند. به دیگر سخن، عرضه داشتنها هدف و منظوری در پس خود دارند، در بیشتر اوقات مؤثر هستند، و یک یا چند کار یا وظیفهٔ معین را انجام می‌دهند. عرضه داشتن عبارت است از تشکّل، یا آن‌گونه که رولان بارت[1] دربارهٔ همهٔ جنبه‌های زبان گفته است، عبارت است از تغییر شکل دادن و کج و معوج کردن. مشرق‌زمین به مثابهٔ یک فقره «عرضه داشتن» یا «عرضه شدن» در اروپا شکل می‌گیرد یا تغییر شکل می‌یابد و مایه و خمیرهٔ این شکل گرفتن یا تغییرشکل یافتن و کج و معوج شدن حساسیتی است نسبت به منطقهٔ جغرافیایی‌ای که «شرق» خوانده می‌شود (و این مداوماً بیش از پیش جنبهٔ اخص به خود می‌گیرد). کارشناسان این عرصه از آن رو کارشان را به اصطلاح بر روی آن یا بر مبنای آن انجام می‌دهند که در هنگام مقتضی حرفهٔ آنان در مقام شرق‌شناس این را ایجاب می‌کند که آنان بر جامعهٔ خود تصاویری از مشرق‌زمین، اطلاعاتی دربارهٔ آن، و بینشی در رابطه با آن عرضه بدارند. شرق‌شناس تا حد زیادی بر جامعهٔ خود تصویری از مشرق‌زمین عرضه می‌دارد که این خواص را دارد: ۱) شکل مشخصی دارد؛ ۲) درک او را از آنچه مشرق‌زمین هست یا باید باشد، نشان می‌دهد؛ ۳) به گونه‌ای آگاهانه نظر شخص دیگری را دربارهٔ مشرق‌زمین به چالش می‌گیرد؛ ۴) گفتمان شرق‌شناسانه را در رابطه با هر آن موضوعی عرضه می‌دارد که در آن مقطع زمانی لازم‌ترین موضوع برای شرق‌شناسی تلقی می‌گردد؛ ۵) در برابر بعضی از نیازهای فرهنگی، حرفه‌ای، ملی، سیاسی، و اقتصادی دورهٔ مربوطه واکنش نشان می‌دهد یا پاسخهایی در پیش می‌گذارد. روشن است که دانش مثبت و قاطع همواره نقشی خواهد داشت ولی این نقش به هیچ وجه مطلق نیست. درست‌تر آن خواهد بود که بگوییم «دانش» (که هیچ‌گاه خام یا بلاواسطه یا صرفاً عینی نیست) همان چیزی است که پنج خصوصیتی که از برای عرضه داشتن (از نوع شرق‌شناسانهٔ آن) برشمردیم، آن‌را «توزیع می‌کنند» و باز هم دیگربار [به گونه‌ای دیگر] توزیع می‌کنند.

چنانچه بر ماسینیون از این دیدگاه بنگریم خواهیم دید که او از خصوصیات یک «نابغهٔ» اسطوره‌ای کمتر برخوردار است و آنچه به گونهٔ درست‌تری در توصیف او می‌توان گفت آن است که او نوعی ساختار است از برای تولید بعضی از انواع گفته‌ها. این گفته‌ها به درون پیکرهٔ عظیم مجموعه‌های برهانی و استدلالی و جدلی پاشانده می‌شوند و این مجموعه‌ها هستند که بر روی هم پروندهٔ عصر ماسینیون یا

---

۱. Roland Barthes، فیلسوف و ادیب و زبان‌شناس فرانسوی در قرن بیستم ـ مترجم

مواد فرهنگی عصر ماسینیون را تشکیل می‌دهند. من عقیده ندارم که اگر این نکته را درک کنیم ماسینیون را از حالت بشر بودن به در می‌آوریم یا او را به حد موجودی تنزل می‌دهیم که تحت تأثیر عوامل جبر کریه زمانه قرار دارد. برعکس، در این صورت به یک تعبیر خواهیم دید که چگونه یک فرد دارای خصوصیات متعالی بشری دارای یک ظرفیت فرهنگی و خلاق بود که دارای بعدی نهادینه و فرا بشری بود و نیز خواهیم دید که چگونه همان شخص این توانایی را داشت که مقدار بیشتری از همان ظرفیت فرهنگی و خلاق را کسب کند. این بی‌شک همان چیزی است که بشر با عمر محدودی که دارد باید در پی آن باشد، مگر آنکه به حضور کوتاه مدتش در این سرای سپنجی و در بعد فضا و زمان قانع باشد. هنگامی که ماسینیون گفت «ما همه‌مان سامی هستیم»[1] درواقع دامنهٔ اندیشه‌هایش را در موقعیتی برفراز جامعه‌اش نشان می‌داد و این نکته را به نمایش می‌گذاشت که اندیشه‌های او دربارهٔ مشرق‌زمین تا چه اندازه می‌توانست از حدود شرایط ذهنی مردم فرانسه و جامعهٔ فرانسه فراتر رود. ردهٔ سامی از شرق‌شناسی ماسینیون تغذیه می‌شد ولی نیروی وجودش را مدیون این واقعیت بود که شرق‌شناسی ماسینیون می‌کوشید از حدود مرزهای آن رشته فراتر رود و خود را به عرصهٔ وسیع‌تر تاریخ و انسان‌شناسی برساند؛ عرصه‌ای که در آن شرق‌شناسی ماسینیون ظاهراً دارای قدرتی بود و اعتباری (۸۹).

لااقل در یک جرگه، قواعد ماسینیون و آن‌گونه که او مشرق‌زمین را عرضه می‌داشت اگر دارای اعتبار بلامنازع نبود، دارای نفوذ و اثر مستقیم بود. اشارهٔ من به جرگهٔ شرق‌شناسان حرفه‌ای است. همان‌طور که پیش‌تر گفتم، اینکه گیب اذعان داشت کار ماسینیون موفقیت‌آمیز بوده است، در حکم آگاهی از این نکته است که کار ماسینیون در مقایسه با کار خود گیب چیزی است که باید بدان توجه کرد. البته من در اینجا معانی‌ای را به نوشتهٔ گیب دربارهٔ احوال ماسینیون (پس از درگذشت ماسینیون) نسبت می‌دهم که در آن نوشته صرفاً به‌صورت رگه‌هایی موجود است و نه به‌صورت بیان صریح. ولی چنانچه اکنون بر تحقیقات خود گیب همچون پوششی یا لفافی برای تحقیقات ماسینیون بنگریم، این معانی به وضوح کسب اهمیت می‌کنند. آلبرت حورانی[2] در رساله‌ای که در یادبود گیب برای فرهنگستان بریتانیا[3] نوشته است (و من چندین بار بدان اشاره کرده‌ام) به گونه‌ای ستودنی زندگی علمی گیب و

---

1. Nous sommes tous des Sémites

۲. محقق و مورخ عرب مسیحی در قرن بیستم، نویسندهٔ کتاب *تاریخ مردمان عرب* (A Hiatory of Arab Peoples) به زبان انگلیسی، زمانی مدیر مرکز تحقیقات مربوط به خاورمیانه در کالج «سنت آنتونی» دانشگاه آکسفورد انگلستان - مترجم

3. British Academy

←

اندیشه‌های عمدهٔ او و اهمیت کار او را خلاصه کرده است. من با ارزیابی حورانی و رئوس اصلی آن مخالفتی ندارم. با این‌حال باید بگویم که آن بررسی چیزی کم دارد، گرچه این کمبود در رسالهٔ کوتاه‌تر و کم اهمیت‌تری که دربارهٔ گیب نوشته شده تا حدی جبران شده است. اشارهٔ من به رسالهٔ ویلیام پولک[1] است تحت عنوان «سر همیلتون گیب بین شرق‌شناسی و تاریخ»[2] (۹۰). حورانی بدین سوی گرایش دارد که گیب را به‌صورت فرایند برخوردهای شخصی و اثرات و نفوذهای شخصی و از آن‌گونه ببیند. ولی ویلیام پولک (که درک کلی‌اش از گیب در مقایسه با درک کلی حورانی بسیار صریح‌تر است) گیب را همچون نقطهٔ اوج یک سنت خاص آکادمیک می‌بیند، یعنی چیزی که می‌توان آن‌را یک اتفاق نظر یا یک الگوی تحقیقی و دانشگاهی نامید (گرچه اینها کلماتی است که خود ویلیام پولک به کار نبرده است).

این کلمات که به گونه‌ای بی‌نظم و نسق از توماس کون[3] به عاریت گرفته شده‌اند بیانگر اندیشه‌ای هستند که به گونه‌ای ارزشمند به گیب ربط می‌یابد، زیرا گیب (همان‌گونه که حورانی به ما یادآوری می‌کند) از بسیاری جهات شخصیتی بود عمیقاً وابسته به نهادها. هر آنچه گیب بر زبان راند و هرآنچه گیب انجام داد (از کارهای اولیه‌اش در لندن گرفته، الی دورهٔ میانی حیات علمی‌اش در آکسفورد، الی سالهای نفوذ و اعتبارش در مقام ریاست «مرکز دانشگاه هاروارد برای مطالعات مربوط به خاورمیانه»[4]) دارای نشانه‌های واضح ذهنی است که با راحتی تمام در چهارچوب نهادهای معتبر و ریشه گرفته عمل می‌کند. ماسینیون به گونه‌ای علاج ناپذیر تکرو و «بیرونی» بود، و حال آنکه گیب «درونی» بود. در هرصورت هردوی آنها به اوج حرمت و اعتبار و نفوذ دست یافتند (یکی در عرصهٔ شرق‌شناسی فرانسوی و دیگری در عرصهٔ شرق‌شناسی انگلیسی ـ آمریکایی). مشرق‌زمین برای گیب چیزی نبود که شخص

→

از آنجا که اصطلاح «فرهنگستان» ممکن است شبهه برانگیزد، بد نیست توضیح بدهیم که کار این فرهنگستان به رشته‌های مختلف علوم مربوط می‌شود نه به زبان (زمانی نیوتن رئیس آن بود). اصولاً در بریتانیا (برعکس فرانسه) مرجعی برای تعیین تکلیف زبان موجود نیست و می‌توان گفت که در این زمینه هرج و مرج برقرار است ـ مترجم

۱. William Polk، محقق و سیاستمدار آمریکایی در قرن بیستم، نویسندهٔ کتابهای *تولد امریکا* و *مبارزه بر سر فلسطین*، زمانی استاد دانشگاه هاروارد، زمانی از اعضاء شورای برنامه ریزی وزارت خارجهٔ ایالات متحده با مسئولیت ویژه در مورد خاورمیانه ـ مترجم

2. Sir Hamilton Gibb between Orientalism and History

۳. Thomas Kuhn، فیزیکدان و فیلسوف آمریکایی (آلمانی نسب) در قرن بیستم، نویسندهٔ کتاب *ساختار انقلاب علمی* ـ مترجم

4. Centre for Middle Eastern Studies

مستقیماً با آن برخورد می‌کرد، بلکه چیزی بود که شخص درباره‌اش کتاب می‌خواند و تحقیق می‌کرد و کتاب می‌نوشت و این کارها را در محدودهٔ انجمنهای فرهیختگان و دانشگاهها و کنفرانسهای پژوهشگران انجام می‌داد. گیب هم مانند ماسینیون به دوستی با مسلمانان مباهات می‌کرد. اما چنین به‌نظر می‌رسید که این دوستیها (مانند دوستیهای «لین» با مسلمانان) دوستیهایی بود سودمند ولی نه دارای اثر قطعی و تعیین کننده بر روابط دوطرف. درنتیجه می‌توان گفت که گیب در درون چهارچوب تحقیقی و دانشگاهی بریتانیا (و بعداً آمریکا) شخصیتی است که به یک دودمان تعلق دارد و محققی است که تحقیقاتش و آثارش به وضوح نشان می‌دهند که اینها گرایشهایی از یک سنت آکادمیک هستند که به منافع کشورهایشان مربوط می‌شوند و جایگاههای این سنت آکادمیک عبارتند از دانشگاهها و دولتها و بنیادهای پژوهشی.

یک نشانهٔ آنچه برشمردیم آن است که گیب در سالهایی از عمرش که مرز میانه سالی را پشت سر گذارده بود غالباً در حالی دیده می‌شد که مشغول سخن گفتن یا مطلب نوشتن برای سازمانهای تعیین کنندهٔ روشهای دولت بود. فی‌المثل، در سال ۱۹۵۱ رساله‌ای نوشت برای گنجانده شدن در کتابی که عنوانی مهم و گویا داشت: *خاور نزدیک و قدرتهای بزرگ*[1]. وی در آن رساله کوشید لزوم گسترش برنامه‌های انگلیسی ـ آمریکایی مطالعات شرقی را توضیح بدهد:

> ... تمامی موقعیت کشورهای غربی در رابطه با کشورهای آسیا و افریقا دستخوش تغییر شده است. ما از این پس دیگر نمی‌توانیم بر اعتباری متکی باشیم که در طرز تفکر ماقبل جنگ [جهانی دوم] نقش بزرگی داشت. همچنین از این پس دیگر نمی‌توانیم از ملل آسیا و آفریقا یا اروپای شرقی انتظار داشته باشیم در حالی‌که خودمان راحت نشسته‌ایم، به سوی ما بیایند تا از ما بیاموزند. ما باید دربارهٔ آنان مطالبی بیاموزیم تا بدان وسیله این را بیاموزیم که با آنان به چه نحوی و براساس چگونه رابطه‌ای کار کنیم که به شرایط [احترام] متقابل نزدیک‌تر باشد (۹۱).

شرایط این رابطهٔ نوین بعدها در رساله‌ای تحت عنوان «تجدید نظری در مطالعات محلی»[2] بیان داشته شد. توصیه آن بود که مطالعات شرقی چندان به‌صورت فعالیت علمی و تحقیقی تلقی نشود، بلکه بر آن بیشتر به‌صورت وسیلهٔ [اعمال] سیاست کشور در برابر کشورهای تازه استقلال یافته (و احتمالاً سرکش و

1. The Near East and the Great Powers
2. Area Studies Reconsidered

خودسر) در جهان بعد از عصر استعمار نگریسته شود. شرق‌شناس (مسلح به آگاهی تغییر جهت یافته‌ای از اهمیت خود برای جرگهٔ اقیانوس اطلس[1]) اکنون دیگر راهنمای سیاست سازان و برنامه ریزان و ارباب سرمایه و نسل تازه نفسی از پژوهشگران بود.

آنچه در مورد نگرش جدید گیب بیش از هر چیز حائز اهمیت بود کار مثبت آن شرق‌شناس در مقام یک محقق نبود[2] بلکه آن بود که آن نگرش بر موارد کاربرد در جهان سیاست تطبیق پذیر بود. حورانی این نکته را خوب بیان می‌دارد:

> ... این نکته بر گیب مکشوف شد که دولتها و نخبگان عصر جدید در حالی دست به اقدام می‌زدند که از سنتهای خودشان در مورد حیات اجتماعی و اصول اخلاقی خودشان بی‌اطلاع بودند یا همان سنتها را مردود می‌شمردند و شکستهایشان ناشی از همین بود. از آن پس کوششهای گیب عمدتاً بر این امر متمرکز بود که از طریق مطالعهٔ دقیق روزگار گذشته ماهیت خاص یک جامعهٔ مسلمان و باورها و فرهنگی که در بطن آن جامعه نهفته بود روشن گردانیده شود. گرایش گیب ابتدا بدان سو بود که حتی بر این مسئله عمدتاً از دیدگاه سیاسی بنگرد (۹۲).

با این‌حال نگرش بعدی گیب امکان‌پذیر نمی‌بود مگر از رهگذر تدارکات نسبتاً دقیق و سختگیرانه‌ای که در تحقیقات قبلی خود گیب داده شده بود. ابتدا در این تحقیقات است که ما باید به‌دنبال نکاتی بگردیم که ما را به درک اندیشه‌های او رهنمون گردد. یکی از نخستین کسانی که بر اندیشه‌های گیب اثر گذاردند، دانکن مکدانلد[3] بود. این نکته روشن است که از تحقیقات او بود که گیب این مفهوم را اخذ کرد که اسلام ساختار به هم پیوسته‌ای از شئون مختلف حیات است و ساختاری است که پیوستگی‌اش را چندان مدیون مردمی که آن حیات را می‌گذرانند نیست، بلکه بیشتر مأخوذ از مجموعه‌ای از نظریه‌ها، روش دینداری، و درکی از نظم و نسق است که همهٔ مسلمانان در آن شریکند.

از دیدگاه مکدانلد و بعدها از دیگاه گیب، دشواریهای روش‌شناختی و دانش‌شناختی «اسلام» (به مثابهٔ مسئله‌ای که دربارهٔ آن سخنان مبسوط و بسیار کلی و فراگیر بتوان گفت) چیزی نیست که بتوان هیچ‌گاه

---

۱. نویسنده در اینجا صریحاً از سازمان پیمان اتلانتیک شمالی (ناتو) نام نبرده است و بنابراین ممکن است منظور او صرفاً اشاره به منافع مشترک آمریکا و بریتانیا باشد، به‌ویژه با توجه به اینکه اصطلاح «کامنولث» (جرگهٔ مُشترک المنافع) را به کار برده است ـ مترجم

۲. من باب مثال، آن نوع کار تحقیقی‌ای که گیب در جوانی در مورد حملات مسلمین بر آسیای میانه انجام داده بود ـ نویسنده

3. Duncan Macdonald

حل و فصلش کرد. مکدانلد عقیده داشت که در اسلام می‌توان جنبه‌هایی از نگرش تجریدی مبتنی بر قضا و قدر یافت، یعنی همان ذهنیت شرقی. تمامی فصل اول معتبرترین کتاب او موسوم به *رویهٔ مذهبی و زندگی در اسلام*[1] (که اهمیت آن‌را برای گیب نمی‌توان دست کم گرفت) مجموعه‌ای است از نظراتی دربارهٔ ذهنیت مشرق‌زمینی، نظراتی که به اعلامیه بیشتر شباهت دارند و جایی برای بحث باقی نمی‌گذارند. او کتابش را با این گفته آغاز می‌کند: «تصور می‌کنم این نکته‌ای است روشن و پذیرفته شده که مفهوم آنچه از دیده‌ها پنهان است در ذهن شرقی حضور واقعی‌تر و حاضر و آماده تری دارد تا در ذهن غربی». او در عین‌حال می‌نویسد: «به‌نظر می‌رسد که عاملهای بزرگ تعدیل‌کننده گاه و بی‌گاه قانون یا قاعدهٔ کلی را تقریباً مختل می‌کنند». ولی [شگفتا که] این عاملها قاعدهٔ خود او را مختل نمی‌کنند و همچنین اختلالی در سایر قواعد کلی و فراگیر حاکم بر ذهنیت شرقی پدید نمی‌آورند. او می‌نویسد: «تفاوت اساسی در ذهن شرقی باورپذیری در مورد چیزهای نادیده نیست، بلکه ناتوانی از پدیدآوردن ساختاری در مورد چیزهای دیده شده است». یک جنبهٔ دیگر این دشواری[2] آن است که «آنچه بشر مشرق‌زمینی را متفاوت می‌سازد در درجهٔ نخست پایبندی به دین ومذهب نیست بلکه فقدان حس قانون یا شم قانون است. برای او هیچ نظامی در طبیعت وجود ندارد که نتوان دستش زد و جا به جایش کرد». اگر چنین به‌نظر می‌رسد که این «واقعیت» به پیشرفت خارق‌العادهٔ علوم در اسلام (که بخش بزرگی از علوم نوین جهان غرب بر همان پایه استوار است) ربطی ندارد، مکدانلد در این خصوص خاموش می‌ماند. او رشتهٔ حرفهایش را چنین ادامه می‌دهد: «روشن است که برای مشرق‌زمینی همه چیز امکان‌پذیر است و آنچه مافوق طبیعت[3] است چنان نزدیک است که ممکن است در هر لحظه‌ای خود او را لمس کند». اینکه یک «مورد» (یعنی واقعیت تاریخی و جغرافیایی تولد یکتاپرستی در مشرق‌زمین) در نظر مکدانلد به‌صورت فرضیهٔ کاملی در می‌آید که بیانگر تفاوت بین شرق و غرب است نشان می‌دهد که «شرق‌شناسی» تا چه اندازه مکدانلد را به این‌گونه تفکر غلاظ و شداد واداشته است. او موضوع را چنین خلاصه می‌کند:

> ... بنابراین، «ناتوانی» در امر دیدن حیات به‌صورت پیوسته و کامل و در درک این نکته که یک تئوری مربوط به حیات باید همهٔ واقعیات را در بر گیرد؛ و «استعداد» غرق شدن در یک اندیشهٔ

---

1. The Religious Attitude and Life in Islam

۲. گیب بعدها یک علت آن‌را فقدان شکل در ادبیات عربی دانست و یک علت دیگر آن‌را این نکته که [به عقیدهٔ او] مسلمانان درخصوص حقیقت، نظری و نگرشی مبتنی بر پراکندگی و بر اجزاء کوچک دارند ـ نویسنده

۳. در اینجا نویسنده (مکدانلد) عبارتی به کار برده است که مفهوم آن با مفهوم «ماوراء الطبیعه» یکسان نیست ـ مترجم

منفرد و نابینا شدن در برابر هر چیز دیگر. به عقیدهٔ من این است تفاوت بین شرق و غرب (۹۳).

البته هیچ بخشی از این گفته چندان جدید نیست. از «شلگل» گرفته الی «رنان» و از «رابرتسون اسمیث» گرفته الی «لارنس»، بسیاری از شرق‌شناسان این حرفها را تکرار و باز هم تکرار کرده‌اند. این نوشته‌ها نمودار «تصمیمی» درخصوص مشرق‌زمین هستند و نه به هیچ وجه نمودار یک واقعیت طبیعی. هر کسی که همچون مکدانلد و گیب دانسته بر عرصهٔ حرفه‌ای که شرق‌شناسی خوانده می‌شد گام می‌نهاد، این کار را بر مبنای تصمیمی انجام می‌داد که از قبل گرفته شده بود: یعنی اینکه مشرق‌زمین مشرق‌زمین است، دیگرگونه است، و الی آخر. بنابراین شرح و بسطها، اصلاحها و ریزه‌کاریها، و در دنبال اینها بیان جنبه‌های مختلف این عرصه تماماً پایه‌های نگاهدارندهٔ تصمیمی هستند که هدف از آن محدود ساختن مشرق‌زمین است. هنگامی که مکدانلد (یا گیب) این نظر را در پیش می‌گذارد که مشرق‌زمین مستعد آن است تا تحت فشار یک اندیشهٔ منفرد قرار گیرد هیچ نکتهٔ طنزآمیز یا کنایه آمیزی در گفتهٔ آنان نمی‌توان یافت. آن دو قادر نیستند این را دریابند که خود «شرق‌شناسی» تا چه اندازه این استعداد را دارد که تحت فشار این اندیشهٔ منفرد قرار گیرد که مشرق‌زمین دیگرگونه است. و هیچ‌یک از آن دو نگران این امر نیست که عنوانهای فراگیری مانند «اسلام» و «مشرق‌زمین» به‌صورت اسامی خاصی به کار می‌روند و صفتها و فعلهایی در پیش یا پس آنان کشیده می‌شوند، چنان‌که گویی این کلمات به اشخاص اشاره دارند و نه به مفاهیم افلاطونی.

بنابراین، این تصادفی نیست که رگهٔ اصلی سخن گیب در تقریباً تمامی مطالبی که دربارهٔ اسلام و اعراب نوشته است عبارت است از تنش بین «اسلام» (به مثابهٔ یک واقعیت مسلط و مسلم در حیات مشرق‌زمین) از یک طرف و واقعیات زندگی روزمرهٔ بشری از طرف دیگر. او در مقام یک محقق و یک مسیحی مؤمن در «اسلام» سرمایه‌گذاری کرده بود و نه در پیچیدگیهای (از دیدگاه او) بی‌ارزش و پیش پا افتادهٔ جامعهٔ اسلامی از قبیل ملی‌گرایی، مبارزهٔ طبقاتی، و تجارب انفرادی‌ای از قبیل عشق، خشم، کار، و غیره. فقر معنوی‌ای که این سرمایه گذاری به‌دنبال می‌آورد در اثر موسوم به *اسلام به کجا می‌رود؟*[1] (چاپ ۱۹۳۲) بیشتر از هرجای دیگری مشهود است. این کتاب مجموعه‌ای است به ویراستاری گیب. رسالهٔ عمدهٔ آن، که همان عنوان کتاب را بر خود دارد از قلم خود گیب است. کتاب به‌علاوه رسالهٔ معتبری از ماسینیون در خود دارد (در باب اسلام در آفریقای شمالی). کار گیب (آن‌طور که خودش می‌دید) آن بود که اسلام و موقعیت کنونی آن و مسیر احتمالی آیندهٔ آن‌را بررسی و ارزیابی کند. در محدودهٔ چنین کاری قرار بر آن بود که بر مناطق منفرد (و به وضوح متفاوت) جهان اسلام نه

1. Whither Islam?

به‌صورت نفی یکپارچگی جهان اسلام بلکه به‌صورت نمونه‌های آن نگریسته شود. به پیشنهاد گیب یک تعریف مقدماتی از اسلام در کتاب گنجانده شد. و در رسالهٔ نهایی، او کوشید دربارهٔ وضع کنونی اسلام و آیندهٔ واقعی آن نظر بدهد. چنین به‌نظر می‌رسد که گیب هم مانند مکدانلد از یکپارچه انگاشتن مشرق‌زمین هیچ دغدغهٔ خاطری ندارد. از دیدگاه او شرایط وجود جهان اسلام را به آسانی نمی‌توان برمبنای نژاد یا نظریاتی درخصوص نژاد بیان داشت. گیب ارزش نظرات کلی مربوط به نژاد را رد می‌کند و با این کار، خود در موضعی قرار می‌گیرد برتر از خدشه پذیرترین مواضع نسلهای پیشین شرق‌شناسان. بر همان سیاق، گیب بر جهانشمولی و تساهل اسلام نگرشی ستایشگرانه دارد و خاطرنشان می‌سازد که اسلام به جوامع گوناگون قومی و مذهبی رخصت می‌دهد تا در قلمرو اسلام در صلح و صفا و براساس موازین دموکراسی به سر برند. در رسالهٔ گیب نکته‌ای دیده می‌شود که همچون یک پیش‌بینی اضطراب‌آمیز می‌نماید: او از میان جوامع قومی یا مذهبی درون جهان اسلام مشخصاً بر صهیونیستها و مسیحیان مارونی انگشت می‌گذارد و خاطر نشان می‌سازد که اینها قادر به پذیرش همزیستی نیستند[۹۴].

ولی نکتهٔ اساسی سخن گیب آن است که اسلام در مشرق‌زمین اسلامی در میان تمامی [جنبه‌های] حیات دارای اولویت است و در موضع سلطه قرار دارد (شاید از آن رو که اسلام مظهر نهایی این واقعیت انحصاراً شرقی است که توجه مشرق‌زمین به طبیعت معطوف نیست بلکه به نادیده‌ها معطوف است). از دیدگاه گیب، اسلام همان سنت کهن اسلامی است، همان جامعهٔ مؤمنان است، خود حیات است، خود وحدت است، خود درک پذیری و مفهوم بودن است، خود ارزشهاست. [از دیدگاه او] اسلام به‌علاوه همان قانون و نظم و آرامش است (به رغم اخلالگریهای کریه کمونیستها و «جهادیون»). در صفحه‌ای پس از صفحه‌ای دیگر از رسالهٔ گیب در کتاب *اسلام به کجا می‌رود؟*، ما چنین می‌آموزیم که بانکهای جدید مصر و سوریه واقعیات اسلام هستند یا وجودشان یک ابتکار عمل اسلامی به‌شمار می‌رود، وجود مدارس و افزایش ضریب سواد هم از واقعیات اسلامی هستند، و همچنین‌اند روزنامه نگاری، غرب‌گرایی، و انجمنهای روشنفکران. هنگامی که گیب سخن از رشد ملی‌گرایی و «سموم» آن به میان می‌آورد، حتی یک بار هم به نقش استعماری اروپا اشاره نمی‌کند. هیچ‌گاه این نکته به ذهن گیب خطور نمی‌کند که درک تاریخ اسلام در عصر نوین ممکن است از طریق [نگرشی بر] ایستادگی سیاسی و غیر سیاسی اسلام در برابر استعمار آسان‌تر گردد. و سرانجام توجه به این نکته که آیا دولتهای «اسلامی»ای که او مورد بحث قرارشان می‌دهد جمهوری هستند یا فئودالی یا پادشاهی در نظر گیب نکته‌ای نامربوط می‌نماید.

از دیدگاه گیب «اسلام» نوعی «ابرساختار» است که از دو جانب دستخوش مخاطره است: یکی سیاست (ملی‌گرایی، اخلال کمونیستی، غرب‌گرایی) و دیگری کوششهای خطرناک مسلمانان برای مداخله در سروری فکری و فرهنگی آن. در قطعه‌ای که در دنبال خواهد آمد، باید توجه کرد که چگونه کلمهٔ «دین» و کلمات همریشه یا هم معنای آن به گونه‌ای به کار می‌روند که لحن نثر گیب را

رنگ و بوی خاصی ببخشند، تا بدان حد که در برابر فشارهای معمول و پیش پا افتاده‌ای که بر «اسلام» وارد می‌آید حالت ناراحتی آمیخته به متانتی به ما دست می‌دهد:

> اسلام، به مثابهٔ یک دین، فقط اندکی از نیروی خود را از دست داده است، ولی اسلام به مثابهٔ داور یا حکم حیات اجتماعی [در عصر نوین][1] در حال از دست دادن تخت و تاج خویش است. در جوار اسلام، یا بر فراز اسلام، نیروهایی جدید اقتداری را اعمال می‌کنند که گاه با سنتهای اسلام و رهنمودهای اجتماعی اسلام در تضاد است. ولی اسلام بااین‌حال در میان چنگ و دندان اینها راه خود را باز می‌کند. چنانچه بخواهیم این اوضاع را به ساده‌ترین شکل بیان داریم می‌توانیم بگوییم که آنچه رخ داده است این است: تا این اواخر یک شهروند یا یک مبلغ اسلام هیچ علقهٔ سیاسی یا نقش سیاسی نداشت و نیز ادبیاتی نداشت که به آسانی در دسترس باشد (مگر ادبیات مذهبی). به‌علاوه، او هیچ جشنواره‌ای و هیچ حیات اجتماعی‌ای نداشت مگر در رابطه با اسلام و از جهان خارج چیزی نمی‌دید (یا کمتر چیزی می‌دید) مگر از پشت عینک دین و مذهب. درنتیجه، برای او دین به معنای همه چیز بود. اما اکنون علائق او گسترش یافته است و فعالیتهای او از این پس در چهارچوب دین محصور نیست. مسائل سیاسی توجه او را به خود جلب می‌کنند. شمار کلانی از مقالاتی که می‌خواند (یا برایش خوانده می‌شوند) دربارهٔ موضوعاتی از هرگونه (و فاقد هرگونه ارتباط با دین و مذهب) است. در این مقالات و رسالات ممکن است دیدگاه مذهبی به هیچ‌وجه مورد بحث قرار نگیرد و نتیجه‌گیری یا حکم نهایی آنها به اصول کاملاً متفاوتی مربوط باشد[2] (۹۵).

البته دیدن تصویری که در اینجا رسم شده است کمی دشوار است زیرا اسلام برعکس همهٔ ادیان دیگر «همه چیز هست، یا به معنای همه چیز است». من چنین می‌اندیشم که این گزافه‌گویی، به مثابهٔ توصیف یک پدیدهٔ بشری، منحصر به شرق‌شناسی است. خود حیات (یعنی سیاست، ادبیات، انرژی، فعالیت، و رشد) در حکم مداخله‌ای یا تجاوزی به درون این پدیدهٔ فراگیر شرقی است که (برای غربیان) تصورناپذیر است. با این‌حال، اسلام در شکل نوین آن «در مقام تکمله‌ای بر تمدن اروپایی یا وزنهٔ متقابلی در برابر آن تمدن» چیز مفیدی است. این است کنه یا لب لباب اظهارات گیب دربارهٔ اسلام نوین. نکته آن است که «در عرصهٔ وسیع‌ترین جنبهٔ تاریخ، آنچه هم اکنون در زمینهٔ روابط اروپا و اسلام رخ می‌دهد عبارت است از پیوند مجدد اجزاء تمدن اروپایی که زمانی از رهگذر رنسانس به گونه‌ای مصنوعی دچار گسستگی شد و اکنون با نیروی خارق‌العاده‌ای دیگربار بر وحدت خود تأکید

---

۱. عبارت درون کروشه از نویسنده است ـ مترجم

۲. در این قطعه خط کشی زیر کلمات از ادوارد سعید است ـ مترجم

می‌کند»[۹۶].

بر عکس ماسینیون که به هیچ‌وجه نکوشید تا تصورات مبتنی بر ماوراءالطبیعه را پنهان کند، گیب نگرشهایی از این‌گونه که ملاحظه شد در پیش می‌گذاشت، به شرط آنکه در حکم دانش عینی باشند (خاصیتی که او آن‌را در مورد تفکر ماسینیون ضعیف یافته بود). با این‌حال با هر معیاری که وسیلهٔ سنجشمان باشد آثار کلی گیب در مورد اسلام واقعاً به ماوراءالطبیعه مربوط هستند، نه فقط به این دلیل که او مفاهیمی تجریدی از قبیل «اسلام» را چنان به کار می‌برد که گویی معنایی روشن و مشخص دارند، بلکه به این دلیل که هیچ‌گاه روشن نیست که اسلامی که گیب از آن سخن می‌گوید در چه نقطه‌ای از محورهای فضا و زمان قرار دارد یا رخ می‌دهد. اگر از یک طرف او به پیروی از مکدانلد اسلام را قطعاً در بیرون جهان غرب قرار می‌دهد، از طرف دیگر می‌توان دید که در بخش بزرگی از نوشته‌هایش اسلام را با جهان غرب «از نو پیوند می‌دهد». گیب در سال ۱۹۵۵ مسئلهٔ «درون و بیرون» را اندکی روشن‌تر ساخت: جهان غرب تنها آن چیزهایی را از اسلام اخذ کرد که غیر علمی بود و اسلام در اصل از غرب گرفته بود، و حال آنکه غرب با به عاریت ستاندن بخش بزرگی از علم جهان اسلام صرفاً اصول قاعده‌ای را دنبال می‌کرد که «تکنولوژی را و علوم طبیعی را... به گونه‌ای بی‌حد و مرز انتقال پذیر می‌ساخت»[۹۷]. نتیجهٔ نهایی آن است که اسلام در زمینه‌های «هنر، زیباشناسی، فلسفه، و اندیشهٔ مذهبی» به‌صورت یک پدیدهٔ تراز دوم در می‌آید (زیرا این چیزها از غرب سرچشمه گرفته‌اند) و تا آنجا که قضیه به علوم دقیق و تکنولوژی مربوط می‌شود، اسلام فقط محملی است برای عاملهایی که انحصاراً اسلامی نیستند.

در اندیشهٔ گیب، هرگونه وضوحی دربارهٔ اسلام باید در «درون» این محدودیتهای مربوط به ماوراءالطبیعه یافت شود و درواقع دو فقره از کارهای عمدهٔ او در دههٔ ۱۹۴۰ یعنی *گرایشهای جدید در اسلام*[1] و *آیین محمدی: یک بررسی مبتنی بر تاریخ*[2] مطالب را به حد قابل ملاحظه‌ای محدود می‌سازند. گیب در هر دو کتاب سخت می‌کوشد که بحران کنونی در اسلام را به بحث گذارد و در این راه وجود اساسی و ذاتی آن‌را در برابر کوششهایی قرار دهد که در عصر جدید برای تعدیل آن صورت می‌پذیرد. من قبلاً به خصومت گیب با جریانهای اصلاحگرانه یا نوآورانه در اسلام و تعهد سرسختانهٔ او به اصول کهن اسلامی اشاره کرده‌ام. اکنون زمان آن فرا رسیده است به این نکته اشاره کنم که گیب عبارت «آیین محمدی» را به کلمهٔ «اسلام» ترجیح می‌دهد، زیرا عقیده دارد اسلام درواقع مبتنی بر اصل جانشینی در رسالت است که نقطهٔ نهایی‌اش شخص حضرت محمد (ص) است. و نیز زمان آن فرا رسیده است به این

1. Modern Trends in Islam
2. Mohammedanism: An Historical Survey

نکته هم اشاره کنم که گیب مؤکداً می‌گوید علم عمدهٔ اسلامی علم قانون است که در مراحل اولیه جانشین الهیات شد. غرابت نهفته در این گفته‌ها در آن است که اینها نکات مؤکدی هستند که دربارهٔ اسلام بیان شده‌اند بی‌آنکه بر شواهد درونی اسلام متکی باشند. این گفته‌ها در عوض مبتنی بر منطقی هستند که تعمداً از بیرون اسلام برگزیده شده است. هیچ مسلمانی خود را یا آیین خود را «محمدی» نمی‌خواند و همچنین تا آنجا که اطلاع در دست است هیچ مسلمانی الزاماً چنین حس نمی‌کند که قانون مهم‌تر از الهیات است. ولی آنچه گیب انجام می‌دهد آن است که خودش را در مقام یک محقق در میان تناقضاتی قرار دهد که خود او اشاعه‌شان می‌دهد. او این کار را در رابطه با آن نقطه‌ای یا آن مرحله‌ای از «اسلام» انجام می‌دهد که در آن [به قول او] «بین روند بیرونی از یک طرف و واقعیات درونی از طرف دیگر گسستی صورت می‌پذیرد. و این گسستی است که مکتوم مانده است و بیان داشته نشده است»[۹۸].

بنابراین شرق‌شناس چنین در می‌یابد که وظیفهٔ او آن است که این گسست را [که بیان داشته نشده است] بیان دارد و نتیجتاً دربارهٔ اسلام واقعیت را بر زبان جاری سازد. ولی به موجب اصل مسلم اولیه نمی‌تواند این کار را انجام دهد زیرا تناقضاتی مانع از آن می‌شوند که قدرت دراکه فرصت عرض اندام یابد. بیشتر بیانات کلی و فراگیر گیب دربارهٔ اسلام مفاهیمی به اسلام می‌دهند که این دین یا این فرهنگ نمی‌تواند آنها را دریابد (این بار هم بر مبنای تعریفی که خود او به‌دست داده است). او می‌نویسد: «فلسفهٔ شرق هیچ‌گاه به اهمیت مفهوم اساسی عدل در فلسفهٔ یونان پی نبرده بود». و تا آنجا که قضیه به جوامع شرقی مربوط می‌شود، «این جوامع در مقایسه با بیشتر جوامع غربی همّ خود را وقف پدید آوردن ساختارهای باثبات اجتماعی کرده‌اند و به پدید آوردن ساختارهای اندیشهٔ فلسفی توجه کمتری مبذول داشته‌اند». ضعف عمدهٔ درونی اسلام در «قطع رابطه بین نهادهای مذهبی از یک طرف و طبقات بالا و متوسط جامعهٔ اسلامی از طرف دیگر نهفته است»[۹۹]. ولی گیب به‌علاوه از این نکته آگاه است که اسلام هیچ‌گاه از بقیهٔ جهان منزوی نمانده است و بنابراین باید در رشته‌ای یا زنجیره‌ای جای داشته باشد مرکب از اختلالها و نارساییها و گسستهای بین خودش و بقیهٔ جهان. از این‌روست که گیب می‌گوید اسلام نوین نتیجهٔ یک تقارن دو مرحله‌ای است بین یک دین کهن و افکار رمانتیک غربی. اسلام در برابر این هجوم مکتبی از نوآوران پدید آورده است که اندیشه‌هایشان در همه جا نشان‌دهندهٔ نومیدی است و این اندیشه‌ها مناسب حال جهان نو نیستند و نمونه‌هایشان عبارتند از مهدی گرایی[۱]، ملی

---

۱. اشاره‌ای است به پیروان «محمد احمد» که در قرن نوزدهم در سودان مدعی شد که حضرت مهدی(عج) است و ظهور کرده است. او شمار قابل ملاحظه‌ای از مردم را به سوی خود کشید، در یک مرحله بر شهر خارطوم پایتخت سودان تسلط یافت، و مریدانش ژنرال گوردن فرماندهٔ نیروهای بریتانیا در سودان را گردن زدند ـ مترجم

گرایی، و احیاء خلافت. بااین‌حال واکنش محافظه‌کاران در برابر نوآوری به همان اندازه به حال نوآوری زیان‌بخش است، زیرا به پدیدآمدن مقاومت لجاجت آمیزی در برابر هرگونه نوآوری انجامیده است. در اینجاست که این پرسش به ذهنمان خطور می‌کند که اگر اسلام نمی‌تواند بر اختلالات درونی خود فائق آید و از مقابلهٔ درست با شرایط بیرونی هم عاجز است، بالأخره اسلام چیست؟ پاسخ را می‌توان در قطعهٔ زیر یافت که از کتاب *گرایشهای جدید در اسلام* [که پیش‌تر نام برده شد] بر گرفته شده است:

> اسلام یک دین زنده و دارای اهمیت بسیار است، دینی است که قلبها و مغزها و وجدانهای صدها میلیون انسان را به خود جلب می‌کند و برای آنان معیاری پدید می‌آورد که براساس آن بتوانند در سایهٔ شرافت و متانت و ترس از خدا زندگی خود را بگذرانند. این اسلام نیست که متحجر گشته است بلکه شکلهای کهن و فرسودهٔ آن و الهیات نهادینهٔ آن و حالت تدافعی اجتماعی آن است که چنین شده است. در اینجاست که اختلال را می‌توان یافت. در اینجاست که بخش بزرگی از هوشمندترین و تحصیلکرده‌ترین مسلمانان احساس نارضایی می‌کنند و در همین‌جاست که خطراتی که می‌تواند در آینده پیش آید به روشن‌ترین شکل نمایان می‌گردد. چنانچه شکاف مداومی موجود باشد بین آنچه یک دین از ارادهٔ پیروانش طلب می‌کند و آنچه همان دین برای ارضاء هوش و درایت پیروانش در برابر آنان می‌گذارد، آن دین قویاً در معرض خطر فروپاشی قرار خواهد گرفت. اینکه برای اکثریت بزرگ مسلمانان مسئلهٔ اختلال هنوز مطرح نشده است توجیه کنندهٔ کار علماء و فقهاء است که حاضر نیستند شتابزده به ورطهٔ اقداماتی گام نهند که نوآوران توصیه می‌کنند. اما گسترش نوآوری در حکم هشداری است مبنی بر آنکه تغییرات و اصلاحات را نمی‌توان به مدت نامعلوم به تعویق افکند. ما در حالی که می‌کوشیم مبانی و علل این تحجر اصول اسلامی را دریابیم ممکن است راهی بیابیم به سوی پاسخ به پرسشی که طرفداران نوآوری (مدرنیستها) مطرح می‌کنند ولی خودشان هم تاکنون نتوانسته‌اند پاسخی بدان بدهند. منظور این پرسش است: چگونه می‌توان اصول ریشه‌ای اسلام را شکل جدید بخشید بی‌آنکه خدشه‌ای بر اجزاء اساسی آن اصول وارد آید؟ (۱۰۰).

بخش آخر این قطعه نسبتاً آشنا می‌نماید: آنچه در اینجا پیشنهاد می‌شود مبتنی بر عقیده‌ای است که در این مرحله به‌صورت عقیده‌ای ریشه گرفته در آمده است، یعنی اینکه شرق‌شناس قادر است مشرق‌زمین را بازسازی کند و به آن نظم و نسق جدید ببخشد و خود مشرق‌زمین قادر نیست این کار را برای خودش انجام دهد. بنابراین جزئی از اسلام گیب مقدم بر اسلامی است که در مشرق‌زمین بدان عمل می‌کنند، مطالعه‌اش می‌کنند و موعظه‌اش می‌کنند. بااین‌حال این چشم‌انداز اسلام یک داستان‌پردازی شرق‌شناسانهٔ

برخاسته از افکار گیب نیست، بلکه مبتنی بر اسلامی است که از آنجا که نمی‌تواند واقعاً موجود باشد در حکم «فراخوانی» است خطاب به تمامی جامعهٔ مؤمنان. «اسلام» از آن‌رو می‌تواند در آینده به یک شکل مبتنی بر شرق‌شناسی موجود باشد که در مشرق‌زمین اسلام از طریق زبان روحانیون غصب و تحریف شده است و این روحانیون هستند که بر ذهن و روح جماعت مسلطاند. اسلام تا زمانی که کشش و فراخوان خود را در سکوت انجام دهد ایمن است. اما به محض آنکه روحانیون اصلاح‌طلب بخواهند نقش (برحق) خود را در مورد نوسازی اسلام ایفا کنند تا از آن طریق اسلام بتواند بر عرصهٔ عصر نوین پای گذارد، فتنه و دردسر آغاز می‌شود. و این دردسر یا نابسامانی البته همان اختلال، یا در جای خود قرار نداشتن است.

در آثار گیب اختلال نشانهٔ چیزی است بسیار مهم‌تر از آنچه او همچون مشکل فکری و فرهنگی اسلام قلمداد می‌کند. من چنین می‌اندیشم که فکر اختلال یا فرض اختلال همان عاملی است که از طریق آن زمینه‌ای یا عرصه‌ای فراهم می‌آید که شرق‌شناس بر آن جای می‌گیرد تا دربارهٔ اسلام مطلب بنویسد، برای اسلام قانون‌گذاری کند، و شکل و ساختار تازه‌ای به اسلام بدهد. مفهوم اختلال (یا مفهوم از جایگاه مقرر خود تکان خوردن) به هیچ وجه مبتنی بر یک نگرش تصادفی گیب نیست بلکه یک معبر مبتنی بر دانش‌شناسی است که از طریق آن، او می‌تواند به درون موضوع مورد بحث خود راهی بگشاید و متعاقباً آن‌را همچون سکویی به کار برد که از فراز آن بتواند اسلام را در تمامی نوشته‌های خود و از طریق یک یک سمتهای نفوذ بخشی که عهده‌دار بوده است بررسی کند. صحنه‌ای را مجسم کنیم که در یک سوی آن اسلام، در خاموشی و سکوت، جماعت پیوسته و یکپارچهٔ مؤمنان کهنه گرا را به سوی خود می‌کشاند و در یک سوی دیگر آن، جماعتی گمراه (مرکب از فعالان سیاسی، کارمندان دستپاچه و نومید، و اصلاح‌طلبان فرصت طلب) ایستاده‌اند و صرفاً اصول اسلامی را بر زبان جاری می‌سازند. در آن صورت گیب را خواهیم دید که در مکانی بین این دو انتهای صحنه ایستاده است و مطالبش را می‌نویسد و اندیشه‌های اسلامی را در قالبهای جدید قرار می‌دهد. در نوشته‌های او [از دیدگاه خود او] مطالبی گفته می‌شود که یا خود اسلام نمی‌تواند بگوید یا روحانیون اسلامی مایل نیستند بگویند. آنچه گیب می‌نویسد به یک مفهوم از نظر دنیوی جلوتر یا جدیدتر از اسلام است، زیرا او این فرجه را قائل می‌شود که در آینده زمانی فرا خواهد رسید که اسلام بتواند چیزهایی را بیان دارد که در حال حاضر قادر به بیان داشتنشان نیست. اما به یک مفهوم مهم دیگر، مدلول نوشته‌های گیب دربارهٔ اسلام از نظر زمانی قدیم‌تر از اسلام است (در اینجا منظور از اسلام مجموعهٔ پیوسته‌ای از عقاید «زنده» است). از آن رو می‌گویم «قدیم‌تر» که مدلول نوشته‌های او می‌تواند «اسلام» را در مقام آیینی مشخص سازد که در سکوت و خاموشی، مسلمانان را به سوی خود می‌کشاند («پیش از آنکه» ایمان مسلمانان به‌صورت موضوعی برای

مسائل و اعمال دنیوی و بحثهای دنیوی درآید).

تناقضی که در نوشته‌های گیب نهفته است[1] از رهگذر یک نگرش مبتنی بر ماوراءالطبیعه تا حدی قوت خود را از دست می‌دهد و به‌صورت تناقضی خفیف‌تر یا خاموش‌تر در می‌آید[2]. مشرق‌زمین و اسلام دارای نوعی مقام یا موقعیت فرا راستین (برفراز واقعیات) هستند که آنها را از دسترس همه کس به دور نگاه می‌دارد، مگر از دسترس کارشناس غربی. از همان زمان‌که تصورات و حدسها و گمانهای غربیان دربارهٔ مشرق‌زمین آغاز شد، یک کار که بشر مشرق‌زمینی بی‌شک نمی‌توانست انجام دهد آن بود که نماینده و سخنگوی خودش باشد. شواهد مربوط به مشرق‌زمین فقط پس از آن معتبر و باورپذیر می‌شد که از غربال تحقیقات و مطالعات شرق‌شناسان می‌گذشت. مجموعه آثاری که گیب عرضه داشته است این ادعا را در پس خود دارد که [وصف درستی از] اسلام (یا «آیین محمدی») است، هم بدان‌گونه که هست و هم بدان‌گونه که ممکن می‌بود باشد. از دیدگاه ماوراءالطبیعه (و فقط از دیدگاه ماوراءالطبیعه) است که جوهر یک چیز و نقش بالقوهٔ همان چیز را می‌توان یکسان انگاشت. و تنها از رهگذر یک نگرش مبتنی بر ماوراءالطبیعه است که می‌توان رسالات مشهور گیب را از قبیل «ساختار اندیشهٔ دینی در اسلام»[3] یا «تعبیری از تاریخ اسلامی»[4] به رشتهٔ تحریر در آورد، بی‌آنکه دغدغه‌ای از این بابت به ذهن نویسنده راه یابد که در انتقادی که خود نویسنده (یعنی گیب) از ماسینیون به عمل آورده است، بین دانش عینی و دانش ذهنی تمایز و تفاوتی در نظر گرفته شده است (۱۰۱). این نظرات مربوط به «اسلام» با چنان متانت و چنان اعتماد به نفسی بیان می‌گردند که واقعاً قهرمانانه است[5]. بین صفحه‌ای از یک کتاب گیب و پدیده‌ای که در آن صفحه توصیف می‌شود هیچ اختلالی موجود نیست و هیچ گسستگی‌ای احساس نمی‌شود، زیرا بنا به گفتهٔ خود گیب هر یک از این دو چیز را می‌توان در تحلیل نهایی تبدیل به آن یکی کرد. بدین‌گونه است که «اسلام» و شرح و توصیفی که گیب از آن به‌دست می‌دهد دارای یک سادگی استدلالی و جدلی سرشار از وقارند و عامل مشترکشان عبارت است از مطالب با نظم و نسقی که این

---

۱. از آن‌رو می‌گویم تناقض که این یک تناقض است که شخص دربارهٔ «اسلام» به گونه‌ای سخن بگوید که روحانیون پیرو آن بدان‌گونه سخن نمی‌گویند و از طرف دیگر، پیروان اسلام در میان مردم عادی (اگر امکان اظهار نظر برایشان موجود می‌بود) چنان نظری را دربارهٔ اسلام بیان نمی‌داشتند ـ نویسنده

۲. این نگرش مبتنی بر ماوراءالطبیعه حاکم بر اندیشه‌ها و پژوهشهای گیب است و درواقع حتی حاکم بر تمامی تاریخ شرق‌شناسی نوین است که او از طریق پیش‌کسوتان الهام بخش خود مانند مکدانلد به ارث برده بود ـ نویسنده

3. The Structure of Religious Thought in Islam

4. An Interpretation of Islamic History

۵. البته روشن است که این را نویسنده من باب طنز و تمسخر نوشته است ـ مترجم

محقق انگلیسی بر آن صفحه از کتاب نگاشته است.

من برای ظاهر آنچه بر صفحهٔ کتاب یا رسالهٔ شرق‌شناسان چاپ می‌شود اهمیت بسیار قائلم (و همچنین برای الگویی که در نظر بوده تا برای این‌گونه آثار چاپ شده پدید آورده شود). در این کتاب دربارهٔ این چیزها سخن گفته‌ام: دانشنامهٔ الفبایی «دربلو»، برگهای بزرگ اثر موسوم به *توصیف مصر*، یادداشتهای مربوط به چیزی که رنان پدید آورده بود و هم آزمایشگاه بود و هم موزه، روایات کوتاه (و محذوفات) کتاب لین موسوم به *مصریان عصر جدید*، گزیده‌هایی از مجموعه‌ای که ساسی به چاپ رسانده بود، و جز آن. این صفحات، نشانه‌ها یا مشخصات، بخشی یا نوعی از مشرق‌زمین هستند (و بعضی از شرق‌شناسان) که بر خواننده «عرضه داشته می‌شوند». این صفحات نظم و نسق یا ترتیبی دارند که بدان وسیله خواننده می‌تواند نه تنها خصوصیات «مشرق‌زمین» را درک کند بلکه خصوصیات شرق‌شناس را هم (در مقام تعبیر کننده، نمایش دهنده، شخص طرف توجه و حائز اهمیت، میانجی، و کارشناسی که [مشرق‌زمین را] عرضه می‌دارد یا توصیف می‌کند و در عین‌حال نماینده و سخنگوی آن است). گیب و ماسینیون به گونهٔ درخور توجهی آثاری عرضه داشتند که در حکم رئوس اصلی تاریخ نویسندگی شرق‌شناسانه در جهان غرب هستند. آن تاریخ در بطن یک سبک چندگونهٔ حاکم بر انواع مختلف بیان شده است و سرانجام یکپارچگی عالمانه‌ای به هم رسانده است. بر این چیزها نظری بیفکنیم: نمونهٔ شرقی، زیاده‌روی شرقی، فرهنگ‌نگاری شرقی، رشته یا زنجیرهٔ شرقی، سرمشق شرقی. در آثار گیب و ماسینیون همهٔ اینها مشمول یک نثر اقتدارآمیز یک جهتی شده‌اند که خمیره‌اش تجزیه و تحلیل استدلالی و جدلی است و به شکلهای مختلف (کتابهای عالمانه، مقالات کوتاه، رساله‌ها) عرضه داشته شده است. در دورهٔ حیات علمی آنها، از پایان جنگ جهانی اول الی اوائل دههٔ ۱۹۶۰، سه نوع اساسی نویسندگی شرق‌شناسانه به گونه‌ای ریشه‌ای و اساسی دیگرگونه شدند. این سه نوع یا سه دسته عبارتند از دانشنامه گزیدهٔ آثار، و یادداشتهای شخصی. اقتدار و اعتبار این انواع، تقسیم و توزیع شد و به یکی از این نهادها واگذار گشت: به کمیته‌ای از کارشناسان (مانند مورد *دانشنامهٔ اسلام*[1] و *تاریخ اسلام*، اثر دانشگاه کمبریج[2])، به یک نهاد پایین رتبه (آموزش مقدماتی زبان، که شخص را نه برای سمتهای دیپلماتیک بلکه برای مطالعهٔ جامعه‌شناسی یا اقتصاد یا تاریخ آماده می‌کرد[3])، و به قلمرو افشاگریهای هیجان‌آور که بیشتر به شخصیتها و دولتها مربوط

---

1. Encyclopedia of Islam
2. The Cambridge History of Islam
۳. مانند اثر «سیلوستر دو ساسی» که «Chrestomathie» (مجموعهٔ آثار ادبی برای آموزش زبان) عنوان داشت ـ نویسنده

می‌شد و کمتر به دانش (نمونه‌ای که بی‌درنگ به ذهن خطور می‌کند لارنس است). گیب و ماسینیون هر یک خصوصیات خود را داشتند. گیب آرام و بی‌اعتنا بود ولی نثری ارائه می‌داد که عمیقاً به هم پیوسته بود و مدلول هر بخشی از آن به مدلول بخش بعدی می‌انجامید. ماسینیون شور و شوق و استعداد یک هنرمند را داشت که هیچ اشاره‌ای یا هیچ ارجاعی را بیش از حد متعالی یا گرانقدر یا نامربوط یا به دور از دسترس نمی‌دید، مشروط بر آنکه می‌شد تعابیر غیرعادی از آن استخراج کرد. این دو محقق با این خصوصیاتشان در عرصهٔ شرق‌شناسی اروپا دارای اقتدار و صلاحیت بودند و این اقتدار را تا بدانجا که می‌شد به پیش بردند. پس از آن دو، واقعیت جدید (سبک تخصصی جدید) عمدتاً انگلیسی ـ آمریکایی بود، و اگر بخواهیم قضیه را محدودتر کنیم باید بگوییم که این واقعیت جدید عبارت بود از علوم اجتماعی آمریکایی. در این عرصه، شرق‌شناسی به اجزاء بسیار تجزیه شد. ولی همهٔ این اجزاء کماکان در خدمت نگرشها و اعتقادات کهن و تغییرناپذیر شرق‌شناسی باقی ماندند.

IV

مرحلهٔ کنونی

از زمان جنگ جهانی دوم، به‌ویژه در دنبال هر یک از جنگهای اعراب و اسرائیل، عرب مسلمان در فرهنگ عام آمریکا به‌صورت وجودی چشمگیر در آمده است، همچنان‌که در عرصهٔ دانش و تحقیق، در جهانِ تعیین کنندگان سیاست و راه و روش، و در جهان بازرگانی توجه بسیار به او مبذول می‌گردد. این نشانه‌ای است از تغییر عمده‌ای که در ترکیب بین المللی نیروها پدید آمده است. در عرصهٔ عمدهٔ سیاست جهانی، فرانسه و بریتانیا دیگر نقش برجسته‌ای ایفا نمی‌کنند. امپریالیسم آمریکا جای آنها را گرفته است. اکنون شبکهٔ وسیعی از منافع و علائق همهٔ اجزاء جهان سابقاً تحت استعمار را با ایالات متحده پیوند می‌دهد، به همان‌گونه که تکثیر رشته‌های تخصصی فرعی تحقیقی و دانشگاهی عاملی است که تمامی رشته‌های سابق زبان‌شناختی مستقر در اروپا (مانند شرق‌شناسی) را از یکدیگر جدا می‌سازد و در عین‌حال به یکدیگر وصل می‌کند[1]. آنان‌که اکنون کارشناس منطقه‌ای خوانده می‌شوند مدعی تخصص در امور منطقه‌ای هستند و حاصل این تخصص در اختیار دولتها یا ارباب سرمایه (یا هردو) قرار می‌گیرد. انبوه

---

۱. روشن است که نویسنده شرق‌شناسی را شاخه‌ای از زبان‌شناسی می‌داند ـ مترجم

اطلاعات به ظاهر مهمی که در پرونده‌ها و گزارشهای شرق‌شناسی نوین اروپا مندرج است (مانند آنچه «ژول مل» در یادداشتهای منظم مرتبط به این مبحث در قرن نوزدهم ثبت کرده است) از گردونه خارج گشته‌اند و مدلول آنها به شکلهای جدید عرضه گشته است. مجموعهٔ وسیعی از شرحها و توصیفات ترکیبی مربوط به مشرق‌زمین اکنون در فرهنگ شرق‌شناسی رایج است و در همه جای آن دور می‌چرخد. شرحها و توصیفات مربوط به ژاپن، هندوچین، چین، هندوستان، و پاکستان اثرات و انعکاسات وسیعی داشته‌اند و هنوز هم دارند و به دلایلی که روشن است در محافل گوناگون مورد بحث قرار می‌گیرند. اسلام و اعراب هم به نوبهٔ خود عرضه گشته‌اند و توصیف شده‌اند و در اینجا این توصیفات را بدان صورت بررسی خواهیم کرد که در ایالات متحده منعکس شده اند، یعنی به آن صورت پراکنده (و در عین‌حال اثربخش و دارای انسجام ایدئولوژیک) که شرق‌شناسی سنتی اروپایی در ایالات متحده تجلی یافته است. این حالتی است که بسیار کمتر مورد بحث قرار گرفته است.

الف) نمودهای عام و توصیفات مربوط به عرصهٔ جامعه‌شناسی: در اینجا مثالهایی می‌آوریم از چگونگی توصیف شدن یا عرضه داشته شدن اعراب در حال حاضر. توجه کنیم که کلمهٔ «عرب» چگونه بر تغییرات و تبدیلها و قیاسهایی (تماماً مبتنی بر نگرشهای مغرضانه) مداوماً تطبیق داده می‌شود. در سال ۱۹۶۷ قرار بود که لباس نمایشی دهمین دیدار همکلاسان سابق دانشگاه پرینستون طرح و تعیین گردد. این کار پیش از جنگ ماه ژوئن[1] انجام شده بود. و نیز قرار بود که این لباس عبارت باشد از نمونه‌ای از کسوت اعراب (مرکب از ردا و عقال و نعلین). بلافاصله پس از جنگ (یعنی هنگامی که معلوم شد که کسوت عربی موجب بگو مگو و ناراحتی خواهد شد) مقرر شد که تغییری در برنامهٔ گردهمایی پدید آید. قرار بر آن شد که شرکت کنندگان اکنون درحالی‌که کسوت عرب به بر داشتند به صف به راه افتند و دستهایشان را به نشانهٔ شکست خفت‌آور برفراز سرهایشان قرار دهند. عرب تبدیل به چنین چیزی شده بود. الگوی عرب که قبلاً طرحی کلی داشت و یک شترسوار صحراگرد را نشان می‌داد به کاریکاتوری بدل شد که نشانهٔ بی‌کفایتی و راحت شکست خوردن بود. این بود تنها چهره‌ای که به «عرب» داده شد.

و اما در دنبال جنگ سال ۱۹۷۳[2]، عرب در همه جا [در ایالات متحده] به‌صورت شخصی جلوه داده

---

۱. منظور جنگ شش روزه‌ای است که به پیروزی اسرائیل و شکست مصر و اردن و سوریه انجامید ـ مترجم

۲. جنگی که این‌بار نه توسط اسرائیل بلکه توسط اعراب (یعنی مصر و سوریه) آغاز شد و به بازیابی نیمی از صحرای سینا توسط مصر انجامید. یکی از تحولات ناشی از آن جنگ تحریم نفتی کشورهای نفت‌خیز عربی علیه جهان غرب بود که به کمبود بنزین در اروپا و آمریکا و پدیدآمدن صف اتومبیلها در بیرون هر پمپ بنزین انجامید (نکته‌ای که در سطور بعدی نویسنده تلویحاً بدان اشاره رفته است) ـ مترجم

شد که حالت تهدیدآمیزتری داشت. مداوماً کاریکاتورهایی دیده می‌شد که در آنها یک شیخ عرب پشت یک پمپ بنزین ایستاده بود. اما این اعراب به وضوح «سامی» بودند. بینی عقابیشان، سبیل چخماقیشان، و نگاه زیرچشمی و تهدیدآمیز یا تمسخرآمیزشان به وضوح نشانه‌هایی بودند از برای یادآوری (به یک جمعیت عمدتاً غیرسامی) که «سامی»ها علت همهٔ دردسرهای «ما» هستند (و این‌بار دردسر در درجهٔ نخست کمبود بنزین بود). انتقال جهت احساسات و تعصب ضد سامی از یهود به عرب به آسانی صورت پذیرفت زیرا شکل و شمایل تقریباً همان بود[1].

بدین‌گونه است که اگر به عرب فقط آن‌قدر فرجه داده می‌شود که جلب توجه کند، این کار برای هجو صورت می‌پذیرد. عرب همچون وجودی مخلّ زندگی اسرائیل و جهان غرب جلوه داده می‌شود یا، در نمود دیگری از همان نگرش، همچون یک مانع شکست‌پذیر در برابر پدیدآوردن اسرائیل در سال ۱۹۴۸. تا آنجا که این عرب از خود تاریخی دارد، این تاریخ، تاریخی است که به او داده شده است یا از او گرفته شده است (تفاوت بین این دو ناچیز است). تاریخ دهنده همانا سنت شرق‌شناسی است (و بعدها، سنت صهیونیسم). لامارتین و صهیونیستهای اولیه فلسطین را همچون بیابانی می‌دیدند که در انتظار شکفته شدن گلها بود. ساکنانی که در آن به سر می‌بردند صحراگردانی بی‌ارزش به‌شمار می‌آمدند که حقی واقعی برای تملک آن اراضی نداشتند و بنابراین فاقد هرگونه واقعیت فرهنگی یا ملی بودند. از این روست که عرب اکنون به گونه‌ای مجسم گردانیده می‌شود که زمانی یهود مجسم گردانیده می‌شد، یا همچون سایه‌ای از آن شکل و شمایلی که متعلق به یهود بود. از آنجا که هم عرب از سامی نژادان شرقی است و هم یهود، این سایه می‌تواند هرگونه بدنگری و بی‌اعتمادی کهن و خفتهٔ بشر غربی نسبت به بشر شرقی را در خود جای دهد. نکته آن است که یهود اروپایی ماقبل عصر نازیها به دو شاخه تقسیم شده

---

۱. بعید است که هیچ محقق شرق‌شناسی بر این‌گونه کاریکاتورسازی صحه گذارده باشد. البته این ادا و اصول به‌طور کلی در متن «چگونگی نگرش جهان غرب بر مشرق زمین» قرار می‌گیرد. ولی به دو نکته باید توجه کرد. یکی آنکه آن آدم بی‌فرهنگی که چنین چهره‌ای از عرب می‌سازد از عوالم علمی به دور است و به احتمال قوی نمی‌داند «سامی» یعنی چه بلکه از هر کس که خوشایند او نباشد چهرهٔ کریه می‌سازد (مگر کاریکاتورهای کریه‌المنظری را که آمریکاییها از رؤسای جمهور خودشان (یا از کاندیداهای رقیب) کشیده‌اند ندیده‌ایم؟ و دوم آنکه غربیها علیه یکدیگر و شرقیها علیه یکدیگر همین‌گونه هجویات را تحویل داده‌اند ـ مثلاً انگلیسیها و فرانسویها و آمریکاییها در مورد هیتلر و آلمانیها در مورد چرچیل و دیگران. حتی انگلیسیها و آمریکاییها گاه علیه یکدیگر به هجو و تمسخر و کاریکاتور روی می‌آورند (و همچنین انگلیسیها و فرانسویها). در مشرق زمین، زمانی اعراب ما ایرانیان را عجم خواندند و بزرگان ما سرودند «ز شیر شتر خوردن و سوسمار...». در فرهنگ عامه هم متأسفانه چیزهایی از این‌گونه داریم: «عرب در بیابان ملخ می‌خورد، سگ اصفهان... ». حتی در درون یک کشور واحد هم به چنین پدیده‌های ناپسندی بر می‌خوریم (در بریتانیا بین انگلیسی و اسکاتلندی، در ایران بین ترک و فارس). به هر هجوگویی (یا کاریکاتورنگاری)ای پر بها ندهیم و فلسفه‌ای از آن به در نیاوریم ـ مترجم

است: آنچه اکنون پیش چشم ماست یهود قهرمان است که پیکرش از مایه و خمیره‌ای تراشیده شده است که همانا کیش بازسازی شدهٔ شرق‌شناسان ماجرادوست و پیش‌کسوت است (مانند برتون و لین و رنان). و آن شاخهٔ دیگر سایهٔ خزندهٔ آن یهود است و به گونهٔ مرموزی هراس‌آور است. این شاخهٔ دوم چیزی نیست مگر عرب مشرق‌زمینی. این عرب (که از همه چیز بریده شده است مگر از گذشته‌ای که منطق و جدل شرق‌شناسانه از برای او تراشیده است) به سرنوشتی زنجیر شده است که او را به رشته واکنشهایی محدود می‌سازد. این واکنشها گاه و بیگاه به تنبیه شدن و ادب شدن او می‌انجامند (به وسیلهٔ عاملی که باربارا تاچمن[1] بدان عنوانی برگرفته از الهیات داده است، یعنی آن‌را «شمشیر برق آسا و خوفناک اسرائیل» خوانده است).

عرب صرف‌نظر از آنکه ضد صهیونیست است، نفت‌بخش هم هست. این خود خصوصیت منفی دیگری است، زیرا در بیشتر توصیفاتی که در باب نفت اعراب تدوین شده است، تحریم نفتی اعراب در سالهای ۱۹۷۳ و ۱۹۷۴ (که عمدتاً به نفع شرکتهای نفتی جهان غرب و گروه کوچک حکمرانان جهان عرب تمام شد) مترادف دانسته می‌شود با فقدان هرگونه صلاحیت اعراب برای دارا بودن چنین ذخایر عظیم نفتی. پرسشی که غالباً بدون لفاف یا پرده‌پوشی معمول مطرح می‌گردد آن است که از چه رو کسانی مانند اعراب باید این حق را برای خود قائل باشند که جهان پیشرفته (و آزاد و دموکرات و پایبند به اصول اخلاقی) را تهدید کنند. این‌گونه پرسشهاست که کراراً به این پیشنهاد می‌انجامد که تفنگداران دریایی بر مناطق نفت‌خیز اعراب هجوم برند.

بر صفحهٔ تلویزیون و بر پردهٔ سینما، عرب یا نمودی از شهوترانی است یا نموداری از ریاکاری آمیخته به خون‌آشامی. عرب به‌صورت یک وجود منحط لبریز از غریزهٔ جنسی نشان داده می‌شود که در عین‌حال می‌تواند دست به تحریکات ریاکارانه بزند ولی اساساً حالات سادیستی دارد و پست و خیانت‌پیشه است. او برده خر و برده فروش است، شترسوار است، رباخوار است، و در تقلب همه فن حریف است. اینهایند نمونه‌هایی از نقش معمول اعراب بر اکران سینما. غالباً یک رهبر یا سرکردهٔ عرب (سرکردهٔ غارتگران، دزدان دریایی، یا «شورشیان» بومی) در حالی دیده می‌شود که در برابر قهرمان غربی‌ای که اسیر شده است و دختر موطلایی همراه او (که البته هردو سرشار از فضائل اخلاقی‌اند) ایستاده است و می‌غرد و می‌خروشد: «آدمهای من عن‌قریب تو را خواهند کشت، ولی پیش از آن می‌خواهند کمی تفریح کنند». و در حال سخن گفتن، از گوشهٔ چشم نگاه معنی داری می‌افکند[2]. این‌گونه

---

۱. Barbara Tuchman، نویسنده و مورخ آمریکایی در قرن بیستم ـ مترجم

۲. اینها به شرق‌شناسی چه ربطی دارد؟ ـ مترجم

صحنه در حکم خرابکاری یا تنزل رتبه‌ای است که در عصر حاضر در [فیلم] «شیخ» و [در نقش] «والنتینو» صورت داده شده است[1]. در فیلمهای خبری یا عکسهای خبری اعراب معمولاً به‌صورت گروههای کثیرالعده نشان داده می‌شوند. در این‌گونه صحنه‌ها هیچ‌گونه خصوصیت انفرادی یا تجربهٔ شخصی بازتابی نمی‌یابد. در بیشتر این تصاویر نمونه‌هایی از خشم جمعی و بدبختی همگانی عرضه داشته می‌شود. در همین صحنه‌ها می‌توان حرکات غیرمنطقی را مشاهده کرد (که بنابراین حرکاتی هستند غیرعادی و اصلاح ناپذیر). در پس همهٔ این تصاویر و صحنه‌ها خطر «جهاد» خفته است. نتیجه: باید از آن بیم داشت که مبادا روزی مسلمین (یا اعراب) بر جهان مسلط شوند.

منظماً کتابهایی درخصوص اسلام و اعراب انتشار می‌یابد که در مدلول آنها مطلقاً هیچ‌گونه تفاوتی با جدلها و سفسطه‌های ضد اسلامی دوره‌های قرون وسطی و رنسانس دیده نمی‌شود. علیه هیچ گروه قومی یا مذهبی دیگری نمی‌توان هر آنچه دلخواه است نوشت بی‌آنکه اعتراضی یا مخالفتی برانگیزد. در سال ۱۹۷۵ در کتاب *راهنمای دوره‌های درسی* که توسط دانشجویان دانشگاه کلمبیا انتشار یافته بود، دربارهٔ دورهٔ درسی زبان عربی گفته شده بود که کلمات عربی یک در میان به خشونت ربط می‌یابند و ذهن عربی، چنان‌که در زبان عربی «منعکس» است، به گونه‌ای وقفه ناپذیر تشریفاتی است. لحن مقاله‌ای به قلم امت تیرل[2] که اخیراً در مجلهٔ *هارپرز*[3] درج شده بود حتی از این حد هم افترا آمیزتر و نژادپرستانه‌تر است. در این مقاله گفته می‌شود که اعراب اساساً آدمکشند و خشونت و فریبکاری در ژنهای اعراب نهفته است (۱۰۲). در رسالهٔ تحقیقی‌ای که «اعراب در کتابهای درسی آمریکایی»[4] عنوان دارد شگفت آورترین جنبه‌های عرضه داشتن اطلاعات غلط و گمراه کننده افشاء گشته است (یا درواقع باید گفت بدترین نمونه‌های معرفی یک گروه قومی ـ مذهبی به گونه‌ای که شدیداً عاری از عاطفهٔ انسانی است). در یکی از این کتابها تأکید می‌شود که: «کمتر کسی در این منطقه [عربی] حتی خبر دارد که راه بهتری هم برای زیستن موجود است». سپس این پرسش (که ظاهراً هر مخالفی را خلع سلاح می‌کند) پیش کشیده می‌شود که: «آن چیست که مردم خاورمیانه را به هم پیوند می‌دهد؟» پاسخی که بی‌درنگ عرضه می‌گردد این است: «آخرین حلقهٔ زنجیرهٔ دشمنی اعراب با یهود و ملت اسرائیل؛ و این

---

۱. «رودلف والنتینو» آمریکایی ایتالیایی نسبی بود که در اوائل قرن بیستم در فیلمهای صامت آمریکایی نقشهای عاشقانه‌ای بازی می‌کرد، از جمله در فیلم «شیخ» که در سال ۱۹۲۱ بر پرده آمد و نویسنده در اینجا بدان اشاره کرده است ـ مترجم

2. Emmett Tyrrel

3. Harper's

4. The Arabs in American Textbooks

حلقهٔ آخر همانا نفرت است». پا به‌پای این‌گونه مطالب، در کتاب دیگری دربارهٔ اسلام چنین می‌خوانیم: «دین مسلمانان، که اسلام خوانده می‌شود، در قرن هفتم [میلادی] پدید آمد. بنیان‌گذار آن یک تاجر ثروتمند عربستان به نام محمد بود. او مدعی شد که رسول خداست. او در میان اعراب پیروانی یافت. او به آنان گفت که آنان برگزیده شده‌اند تا بر جهان فرمانروایی کنند». در دنبال این بخش از اطلاعات، بخش دیگری می‌آید که دقتش به همان اندازه است: «اندک زمانی پس از درگذشت محمد، رهنمودهای او در کتابی ثبت شد که قرآن نام داشت. و این کتاب به‌صورت کتاب مقدس اسلام در آمد» (۱۰۳).

دانشگاهیانی که کارشان مطالعه دربارهٔ بخش عربی خاور نزدیک است این‌گونه نظرات خشن و عاری از دقت را نه تنها نفی نمی‌کنند بلکه مورد پشتیبانی قرار می‌دهند[1]. من باب نمونه بر گزارشی نظر افکنیم که در سال ۱۹۶۷ توسط پروفسور مورو برگر[2] استاد جامعه‌شناسی و مطالعات مربوط به خاور نزدیک در دانشگاه پرینستون تدوین شد. این گزارش به درخواست «وزارت بهداشت و آموزش و رفاه» تدارک دیده شده بود. وی در آن زمان رئیس انجمن مطالعات مربوط به خاورمیانه[3] بود که در سال ۱۹۶۷ تأسیس گشته بود و اتحادیهٔ حرفه‌ای محققانی به‌شمار می‌رفت که به همهٔ جنبه‌های مسائل خاورنزدیک ذی‌علاقه بودند «و در درجهٔ نخست از هنگام ظهور اسلام و از دیدگاه جامعه‌شناسی و علوم انسانی» (۱۰۴). او این عنوان را برای رسالهٔ خود برگزید: «مطالعات مربوط به خاورمیانه و آفریقای شمالی: تحولات و نیازمندیها»[4]. آن رساله در دومین بولتن «انجمن مطالعات مربوط به خاورمیانه» به چاپ رسید. مورو برگر ابتدا این را بررسی کرد که آن منطقه تا چه اندازه برای آمریکا دارای اهمیت سوق‌الجیشی و اقتصادی و سیاسی است و بر طرحهای گوناگون دولتی و خصوصی آمریکایی برای پشتیبانی از برنامه‌های مربوطهٔ دانشگاهی صحه گذاشت. طرحهایی از این‌گونه: قانون آموزش دفاع ملی، مصوب ۱۹۵۸(که ابتکار عملی بود که انگیزه‌اش اسپوتنیک[5] بود)، پدید آوردن روابط و همکاریهایی بین شورای پژوهشهای علوم اجتماعی[6] و دوایری که کارشان تحقیق دربارهٔ خاورمیانه بود، و غیره. پس از همهٔ اینها، مورو برگر به این نتایج رسید:

---

۱. بد نیست در اینجا گریزی به این مطلب بزنم که آن صحنه‌ای که در دانشگاه پرینستون دیده شد و در صفحات پیش بدان اشاره کردم در دانشگاهی رخ داد که دانشکدهٔ مطالعات مربوط به خاور نزدیک را که در سال ۱۹۲۷ تأسیس شد و کهن‌ترین دانشکدهٔ امریکایی مربوط به آن مبحث است مایهٔ افتخار خود می‌داند ـ نویسنده

2. Morroe Berger

3. Middle East Studies Association

4. Middle Eastern and North African Studies: Developments and Needs

۵. نخستین ماهوارهٔ شوروی (و جهان) که در سال ۱۹۵۷ در مداری به گرد زمین به چرخش در آمد ـ مترجم

6. Social Science Research Council

خاورمیانه و آفریقای شمالی در عصر جدید در حکم مراکزی برای نیل به موفقیتهای بزرگ فرهنگی نیستند و احتمال نمی‌رود که در آیندهٔ نزدیک چنین شوند. بنابراین مطالعه دربارهٔ این منطقه و زبانهای آن تا آنجا که فرهنگ نوین مطرح است به خودی خود در حکم پاداش یا مایهٔ دلخوشی نیست.

... منطقهٔ ما از مراکز قدرت بزرگ سیاسی نیست و توانایی نیل به آن مقام را هم ندارد... اهمیت فوری سیاسی خاورمیانه برای ایالات متحده رو به کاهش نهاده است (در مورد آفریقای شمالی این کمتر صدق می‌کند)[1]. حتی با توجه به موارد «تندروی» و «مزاحمت»، این ارزش در مقایسه با [ارزش] آفریقا و آمریکای لاتین و خاور دور رو به کاهش نهاده است.

... بنابراین خاورمیانه در عصر حاضر فقط تا حد کمی دارای خصوصیاتی است که ظاهراً تا بدان حد اهمیت دارند که توجه محققان را به خود جلب کنند. این نکته از اعتبار یا از ارزش فرهنگی مطالعه دربارهٔ آن منطقه نمی‌کاهد و نیز بر کیفیت کاری که پژوهشگران در آن مورد انجام می‌دهند اثر نامساعد نمی‌گذارد. و اما کاری که می‌کند آن است که محدودیتهایی پدید می‌آورد که ما باید از آنها آگاه باشیم. منظور محدودیتهایی است در مورد امکانات افزایش شمار کسانی که [در عرصهٔ این مبحث] مطالعه یا تدریس می‌کنند (۱۰۵).

البته اگر این اظهار نظر را یک پیش‌بینی تلقی کنیم باید به حال آن کمی تأسف بخوریم. نکته‌ای که آن‌را اسفبارتر می‌سازد آن است که علت مأمور شدن مورو برگر به تدوین این گزارش فقط آن نبود که او کارشناس مسائل خاورنزدیک در عصر جدید بود، بلکه آن بود که (چنان‌که از نتیجه‌گیری گزارش بر می‌آید) از او انتظار می‌رفت که برای پیش‌بینی آیندهٔ خاورنزدیک و آیندهٔ سیاست مربوطهٔ آمریکا در موضع مناسبی قرار داشته باشد. او نتوانست دریابد که خاورمیانه از نظر سیاسی اهمیت بسیار دارد و همچنین، بالقوه، دارای نیروی سیاسی بزرگی است. به عقیدهٔ من این سوء تشخیص صرفاً نشانهٔ آن نبود که استعداد قضاوت او تصادفاً در آن موارد کاهش یافته بود. هر دو اشتباه عمدهٔ برگر از دو پاراگراف اول و آخر گزارش او سرچشمه می‌گیرند و اصل و نسب مطالب این دو پاراگراف همان تاریخ شرق‌شناسی است که تاکنون بررسی‌اش کرده‌ایم. چنانچه بر نوشتهٔ برگر مبنی بر آنکه آن منطقه موفقیت فرهنگی چشمگیری نداشته است بنگریم و همچنین چنانچه نتیجه‌گیری او را (مبنی بر آنکه خاورمیانه از آن رو

---

۱. احتمالاً منظور «مورو برگر» آن بوده است که در مورد آفریقای شمالی این بیشتر صدق می‌کند. ولی جملهٔ او از نظر ترکیب و دستور و از هر نظر دیگر همان معنایی را می‌رساند که در فوق آورده‌ایم ـ مترجم

توجه محققان را به خود جلب نمی‌کند که دچار ضعف ذاتی است) تحت توجه قرار دهیم، خواهیم دید که رونوشت برابر با اصل است و این تکرار همان نظریهٔ اساسی شرق‌شناسی است، یعنی اینکه سامی نژادان هرگز فرهنگ بزرگی پدید نیاوردند و، چنان‌که رنان کراراً می‌گفت، جهان سامی بیش از آن دچار فقر [فرهنگی] است که بتواند توجه همگان را به خود جلب کند. به‌علاوه، برگر با عرضه داشتن این‌گونه قضاوتهای کهن که گذشت زمان بر آنها صحه گذارده بود و با کاملاً نابینا بودن نسبت به آنچه در پیش چشمان او بود[1] درواقع مرکزیت موضع خود را در مقام شرق‌شناس تضمین می‌کرد، زیرا سخن برگر بدان معناست که اگر اشخاصی همچون او در صحنه نمی‌بودند توجهی به خاورمیانه مبذول داشته نمی‌شد و اگر نقش او در مقام واسطه و تعبیرکننده در میان نباشد [مسائل] خاورمیانه درک نخواهد شد، تا اندازه‌ای به این دلیل که اندک چیزی که برای درک کردن موجود است کمی عجیب و غریب است و تا اندازه‌ای به این دلیل که فقط شرق‌شناس است که می‌تواند مشرق‌زمین را تعبیر کند زیرا مشرق‌زمین از تعبیر خویشتن سخت ناتوان است.

البته برگر در زمانی که اینها را نوشت یک شرق‌شناس وابسته به مکتب کهن نبود (و اکنون هم نیست) بلکه در درجهٔ نخست یک جامعه‌شناس حرفه‌ای بود. اما این واقعیت از مدیون بودن او به شرق‌شناسی و اندیشه‌های آن چیزی نمی‌کاهد. یکی از آن اندیشه‌ها عبارت است از مجاز دانستن احساس خصومت نسبت به منبعی که پایهٔ عمدهٔ تحقیقات او به‌شمار می‌رفت (و تنزل رتبهٔ همان منبع). این جنبه چنان در وجود برگر ریشه دوانده است که واقعیاتی را که در پیش چشمان او گسترده است از او پنهان می‌دارد. نکتهٔ چشمگیرتر آنکه این نحوهٔ عمل باید این پرسش را به ذهن او بیاورد که اگر خاورمیانه «از مراکز موفقیتهای بزرگ فرهنگی نیست»، از چه رو او باید به کسی توصیه کند که همچون خود او زندگی خود را وقف مطالعه در فرهنگ خاورمیانه کند؟ محققان [علوم انسانی] بیشتر از دیگران (مثلاً پزشکان) راغبند که دربارهٔ چیزی مطالعه کنند که بدان علاقه دارند و توجه آنان را به خود جلب می‌کند. تنها اغراق یا زیاده‌روی در حس وظیفه‌مندی فرهنگی است که یک محقق را می‌تواند به سوی مطالعه دربارهٔ چیزی سوق دهد که نسبت بدان نظر مساعد ندارد. با این‌حال این عیناً همان حس

---

۱. باید توجه کرد که برگر اینها را پنجاه سال پیش ننوشت بلکه در سال ۱۹۵۸ نوشت، یعنی در زمانی که آمریکا در حدود ده درصد از مایحتاج نفتی خود را از خاورمیانه وارد می‌کرد و در زمانی که سرمایه گذاریهای نظامی و اقتصادی آمریکا در آن منطقه به حد تصورناپذیری کلان بود ـ نویسنده (با توجه به اینکه کتاب *شرق‌شناسی* نخستین بار در سال ۱۹۷۸ انتشار یافت، هنگامی که نویسنده می‌گوید «برگر اینها را پنجاه سال پیش ننوشت» مراد از «پنجاه سال پیش» اواسط یا اواخر دههٔ ۱۹۲۰ است ـ مترجم).

وظیفه‌مندی است که شرق‌شناسی گسترشش داده است، زیرا طی دوره‌ای که حیات چندین نسل را در بر می‌گرفت، فرهنگ متداول شرق‌شناسی، شرق‌شناسی را در پشت سنگر قرار می‌داد. در آن مکان بود که او با کار حرفه‌ای‌اش با شرق مقابله می‌کرد (با بربریت آن، با حالات غریب و غیرعادی آن، با بی‌نظمی آن). از پشت همان سنگر بود که شرق‌شناس به نمایندگی از جانب جهان غرب، مشرق‌زمین را در سر جایش نگاه می‌داشت و از تخطی مانع می‌شد.

من از آن‌رو نام برگر را به میان آورده‌ام که می‌خواهم نمونه‌ای ارائه دهم از رویهٔ محافل آکادمیک در قبال مشرق‌زمین اسلامی و موردی بیاورم از اینکه چگونه یک نگرش عالمانه می‌تواند در پشتیبانی از کاریکاتورهایی به کار افتد که میدان نشرشان فرهنگ عوام است. اما برگر در عین‌حال نمودار جدیدترین تحولی است که شرق‌شناسی به خود دیده است. این تحول عبارت است از به در آمدن شرق‌شناسی از حالت یک رشتهٔ اساساً زبان‌شناختی و یک مبحث دارای اطلاعات مبهم کلی دربارهٔ مشرق‌زمین و تبدیل شدن آن به یک شاخهٔ تخصصی علم جامعه‌شناسی. از این‌پس شرق‌شناس دیگر نمی‌کوشد ابتدا زبانهای غامض مشرق‌زمین را فرا گیرد، بلکه در عوض کارش را در نقش یک جامعه‌شناس آموزش یافته آغاز می‌کند و علمش را بر مشرق‌زمین (یا بر جای دیگری) «تطبیق می‌دهد». این تحول در حکم نقش اختصاصی آمریکا در تاریخ شرق‌شناسی است. زمان آغاز آن‌را به تقریب می‌توان دورهٔ بلافاصله پس از جنگ جانی دوم دانست، یعنی هنگامی که آمریکا خود را در موضعی یافت که اندک زمانی پیش از آن بریتانیا و فرانسه آن‌را ترک گفته، خالی گذارده بودند. در آن مقطع استثنائی زمانی، تجربهٔ آمریکا از مشرق‌زمین محدود بود. تکروان و انزوا طلبان فرهنگی از قبیل ملویل[1] به مشرق‌زمین توجه داشتند، عیب جویان و بدنگرانی مانند مارک تواین[2] از مشرق‌زمین دیدار می‌کردند و درباره‌اش مطالبی می‌نوشتند، آمریکاییان پیرو فلسفه‌های فراذهنی یا دارای گرایش به ماوراء الطبیعه[3] بین اندیشه‌های برخاسته از هندوستان و اندیشه‌های خودشان قرابتهایی می‌دیدند، تنی چند از فقیهان و بعضی از دانشجویان که موضوع درسشان کتاب مقدس بود زبانهای شرقی توراتی و انجیلی را فرا می‌گرفتند، گاه و بیگاه تماسهای دیپلماتیک یا برخوردهای نظامی با دزدان دریایی شمال آفریقا یا امثال آنها پدید می‌آمد،

---

1. Melville

۲. Mark Twain، تلفظ نام این نویسنده «توین» (به کسر واو و سکون یاء) است، ولی از آنجا که در منابع فارسی تلفظ و املای «تواین» معمول شده است مترجم همان را به کار برده است. بد نیست در همین‌جا این را هم ذکر کنیم که «مارک توین» نام مستعار نویسنده بود و نام واقعی او «سمیوئل لنگهورن کلمنس» (Samuel Langhorne Clemens) بود ـ مترجم

۳. به تقریب توان گفت آمریکاییان متمایل به عرفان ـ مترجم

گاه نیروی دریایی آمریکا سر از خاور دور به در می‌آورد، و البته مبلغان مسیحیت در همه جای مشرق‌زمین پراکنده بودند. ولی هیچ‌گونه سنت ریشه گرفتهٔ شرق‌شناسی در آمریکا موجود نبود و درنتیجه در آن کشور آگاهی از مشرق‌زمین هیچ‌گاه از روند پالایش و رده‌بندی و بازسازی گذر نکرد. این روند خاص [شرق‌شناسی] اروپا بود و نطفه‌های اولیه‌اش در زبان‌شناسی نهفته بود. به‌علاوه، قوهٔ تخیل و ابتکار آمریکایی هم او را به جانب شرق نکشانده بود، زیرا آن سرحد آمریکا که از اهمیت برخوردار بود سرحد غربی آن بود[1]. بنابراین بلافاصله پس از جنگ جهانی دوم، مشرق‌زمین برای آمریکا به‌صورت مسئلهٔ وسیع و مختلطی که قرنها برای اروپاییان مطرح بود در نیامد بلکه به‌صورت یک مسئلهٔ اداری و حکومتی و یک مبحث مربوط به سیاست خارجی در آمد. در این مرحله بود که جامعه‌شناسان و کارشناسان جدید وارد صحنه شدند و ردای شرق‌شناسی خواه ناخواه زینت بخش دوش آنان شد، که دوشی بود نه به پهنای دوش شرق‌شناسان اروپایی. چنان‌که بعداً خواهیم دید، آنان به نوبهٔ خود چنان دگرگونیهایی در شرق‌شناسی پدید آوردند که به زحمت می‌شد بازشناختش. در هرصورت، شرق‌شناسان جدید همان رویهٔ خصومت فرهنگی را اخذ کردند و نگاه داشتند.

یکی از جنبه‌های چشمگیر توجه جامعه‌شناسی نوین آمریکا به مشرق‌زمین اجتناب کامل آن از ادبیات است. می‌توان این مثنوی هفتاد من کاغذ را از قلم کارشناسان آمریکایی دربارهٔ خاور نزدیک مطالعه کرد و به کوچک‌ترین اشاره‌ای در باب ادبیات برنخورد. آنچه ظاهراً برای کارشناسان مسائل منطقه‌ای و محلی حائز اهمیت بسیار بیشتری است «واقعیات» است؛ و ظاهراً ادبیات مخلّ واقعیات تواند بود. نتیجهٔ نهایی طرد یا حذف ادبیات از عرصهٔ آگاهی آمریکایی از مشرق‌زمین عربی یا اسلامی آن بوده است که آن منطقه و مردمانش در ذهنیت امریکایی حالتی بی‌روح و بی‌پروبال بیابند و به‌صورت «رویه‌ها»، «گرایشها» و «آمار و ارقام» درآیند، یعنی، سخن کوتاه، حالت بشری را از دست بدهند. جهان عرب شاعران و داستان‌نویسان بسیار دارد. هنگامی که یکی از آنان از تجربیات خود، از ارزشهای خود، و از عوالم بشری خود (هر قدر هم که غریب بنماید[2]) سخن می‌گوید، در عمل اختلالی پدید می‌آورد در قالبها و تصویرها و نقشها و تصورات ذهنی‌ای که نمودار مشرق‌زمین دانسته می‌شوند. در یک متن ادبی، کم و بیش از واقعیات زندگی سخن به میان می‌آید. قدرت آن نوشته در این نیست که آن نوشته به زبان عربی یا انگلیسی یا فرانسوی عرضه داشته شده است، بلکه در نیرو و شور و شوق کلماتی نهفته است که

---

۱. این گفتهٔ نویسنده برای مترجم کمی مبهم است. اگر منظور از سرحد غربی آمریکا سواحل آمریکایی اقیانوس آرام باشد (که لابد همین‌طور است چون چیز دیگری نتواند بود)، در آن صورت باید توجه کرد که شریک دیگر آن سرحد مشرق‌زمین است (یعنی خاور دور) ـ مترجم

۲. البته نویسنده این را من باب طعنه و کنایه می‌گوید ـ مترجم

موجب می‌شوند بتها از دست شرق‌شناسان فرو افتند، یعنی شرق‌شناسان وادار گردند آن کودکان مفلوج[1] را که قرار است نمودار مشرق‌زمین باشند فرو افکنند[2].

فقدان ادبیات و ضعف نسبی موقعیت زبان‌شناسی در مطالعات معاصر آمریکایی در باب خاورنزدیک نشان دهندهٔ حالت غیرعادی جدیدی در شرق‌شناسی است که حتی کاربرد خود کلمهٔ شرق‌شناسی را بیجا و غیرمنطقی می‌سازد. از نقشی که در عرصهٔ شرق‌شناسی آکادمیک به کارشناسان مسائل خاورنزدیک محول گشته بود کمتر چیزی باقی است که به کارهای شرق‌شناسان سنتی (که نسلشان با گیب و ماسینیون به پایان رسید) شباهتی داشته باشد. همان‌طور که پیش‌تر اشاره کردم، تنها چیزی که از شرق‌شناسی کهن باقی مانده است نوعی خصومت فرهنگی است (و همچنین مفهومی که چندان مبتنی بر زبان‌شناسی نیست بلکه بیشتر بر «کارشناسی» استوار است). اصل و نسب شرق‌شناسی نوین امریکایی در چیزهایی از این قبیل نهفته است: مدارس ارتش برای تدریس زبان که در طی جنگ [جهانی دوم] و پس از جنگ پدید آمدند، توجه ناگهانی دولت آمریکا و شرکتهای آمریکایی به جهان نهفته در ورای جهان غرب در دورهٔ پس از جنگ، رقابت با شوروی در دورهٔ جنگ سرد، و حالتی یا احساسی در قبال مردم مشرق‌زمین که از عصر فعالیت مبلغان مذهبی به جای مانده بود و براساس آن چنین تلقی می‌شد که مشرق‌زمینیان برای اصلاح شدن و برای نوآموزی آمادگی دارند. فراگرفتن زبانهای غامض مشرق‌زمین (بی آنکه این فراگیری مبتنی بر زبان‌شناسی باشد) به وضوح سودمند است زیرا به حال هدفهای معمول و پیش پا افتادهٔ استراتژیک مفید می‌افتد. ولی به‌علاوه از آن روی سودمند است که به آن شخصی که «کارشناس» خوانده می‌شود حالتی از اقتدار و صلاحیت می‌بخشد (و حتی تقریباً حالتی از ابهت جادویی و مرموز). این «کارشناس» است که ظاهراً می‌تواند با مهارت ناشی از آشنایی بلاواسطه، با اشخاص و اوضاعی طرف بشود که به گونهٔ نومید کننده‌ای نا آشنایند.

اگر تعیین رتبه را بخواهیم با توجه به جامعه‌شناسی انجام دهیم، فراگرفتن زبان رتبهٔ بالایی نخواهد داشت بلکه صرفاً وسیله‌ای خواهد بود برای رسیدن به هدفهای مهم‌تر (و بی‌شک وسیله‌ای از برای خواندن متون ادبی نخواهد بود). من‌باب مثال، در سال ۱۹۵۸ بنیاد خاورمیانه[3] (که نهادی نیمه دولتی است و برای نظارت بر کارهای تحقیقی در خاورمیانه و کمک به آن کارها پدید آورده شده است)

---

۱. یعنی مردم مشرق زمین از دیدگاه شرق‌شناسان ـ نویسنده

۲. در اینجا به استعاره‌ای روی آورده‌ام که در کتاب *وسوسهٔ آنتوان قدیس* به قلم «گوستاو فلوبر» بدان بر می‌خوریم ـ نویسنده

3. Middle East Institute

گزارشی تحت عنوان «گزارش تحقیقات جاری»[1] تدوین کرد. یکی از بخشهای این گزارش که «چگونگی مطالعات عربی در ایالات متحده در حال حاضر»[2] عنوان داشت (و جالب است که نویسندهٔ آن یک پروفسور زبان عبری بود) با پیش‌گفتاری آغاز می‌شد که جملهٔ اساسی‌اش این بود: «از این پس دانستن بعضی چیزها (مثلاً زبانهای خارجی) منحصر به پژوهشگران مبحث علوم انسانی نیست. این دانش وسیلهٔ کار مهندسان، اقتصاددانان، جامعه‌شناسان، و بسیاری از کارشناسان دیگر است». در کلیت گزارش بر اهمیت دانستن زبان عربی برای مدیران شرکتهای نفتی، کارشناسان فنی، و افراد نظامی تأکید شده است. ولی مهم‌ترین نکته‌ای را که در گزارش نهفته است در این مجموعهٔ سه جمله‌ای می‌توان یافت: «دانشگاههای شوروی اکنون فارغ التحصیلانی بیرون می‌دهند که زبان عربی را به روانی سخن می‌گویند. شوروی به اهمیت جلب علاقهٔ مردم از طریق اذهانشان پی برده است و می‌داند که با آنان باید به زبان خودشان سخن گفت. به هیچ‌وجه لازم نیست که ایالات متحده گسترش برنامهٔ تدریس زبانهای خارجی را بیش از این به تعویق افکند»(۱۰۶). از این روست که تدریس زبانهای شرقی جزئی از هدفهای سیاسی به‌شمار می‌رود (همان‌طور که، تا حدی، همواره چنین بوده است) یا جزئی از کوششی برای نیل به تبلیغات پیگیر به حساب می‌آید. در مورد هر دو هدف می‌توان گفت که مطالعهٔ زبانهای شرقی به‌صورت وسیله‌ای در می‌آید برای اجرای نظریهٔ هارولد لاسول[3] در مورد تبلیغات. به موجب این نظریه، آنچه مهم است آن نیست که مردم که هستند و چگونه فکر می‌کنند، بلکه آن است که آنان را به چه صورتی می‌توان در آورد و به چه نوع تفکری واداشت:

> چشم‌انداز مبلغ درواقع احترام به فردیت را با بی‌اعتنایی نسبت به دموکراسی در هم می‌آمیزد. احترام به فردیت ناشی از این واقعیت است که برای اجرای عملیات وسیع، به پشتیبانی توده و به تجربه در مورد تغییرپذیری تمایلات انسان نیاز هست... این احترام به فرد، در میان تودهٔ مردم، متکی بر نظرات جزمی دموکرات منشانه‌ای نیست که به موجب آنها انسانها بهترین تشخیص دهندگان منافع خودشان تلقی شوند. مبلغ عصر نوین (مانند روان‌شناس عصر نوین) این را در می‌یابد که در بیشتر موارد مردم درخصوص منافع خودشان قضاوت درستی ندارند، بلکه بی‌آنکه دلیل موجهی در میان باشد از شقّی به شقّ دیگر روی می‌آورند یا، نگران و بیمناک، به تکه پاره‌های

---

1. Report on Current Research
2. Present State of Arabic Studies in the United States
۳. Harold Lasswell، روان‌شناس و جامعه‌شناس آمریکایی در قرن بیستم، نویسندهٔ کتاب *روان‌شناسی سیاسی*، دارای تحقیقاتی در مبحث «شخصیت» ـ مترجم

صخرهٔ کهن خزه گرفته‌ای متوسل می‌شوند. محاسبهٔ امکانات پدید آوردن تغییرات ماندنی در عادات و ارزشها مستلزم کارهایی است بسیار فراتر از برآورد کلی رجحانهای افراد بشر. این کار مستلزم آن است که به شبکهٔ روابطی که انسانها در میانش گرفتارند توجه شود. سپس باید به‌دنبال نشانه‌های رجحانی گشت که ممکن است بازتابی از هیچ‌گونه تأمل یا شور و غور نباشد. آن‌گاه باید برنامهٔ مورد نظر را به سوی راه حلی رهنمون شد که بر واقعیت منطبق باشد... در رابطه با میزان کردنها و تطبیق دادنهایی که مستلزم اقدام جمعی هستند کار مبلغ آن است که نشانه‌ها یا مظهرهایی از هدفها بیافریند تا بتوان به دو طریق از آنها بهره گرفت: هم به‌صورت عاملی که اقتباس و وام‌گیری [روشها] را تسهیل کند و هم همچون عاملی که تطبیق دادن خویش بر شرایط را آسان‌تر سازد... بنابراین آنچه برای مدیریت کمال مطلوب است آن است که نه از طریق تحمیل بلکه با تیزبینی، یعنی از طریق حدس درست یا از طریق پیش‌بینی، بر صحنه مسلط باشد... مبلغ این را باور می‌دارد که جهان کاملاً معلول علتهایی است ولی فقط تا حدی قابل پیش‌بینی است... (۱۰۷).

بنابراین آن زبان خارجی‌ای که فرا گرفته شده است به‌صورت جزئی از یک حمله به در آورده می‌شود، حمله‌ای که قرار است بر جمعیتها صورت پذیرد، درست به همان‌گونه که مطالعه دربارهٔ یک منطقهٔ خارجی مانند مشرق‌زمین به برنامه‌ای بدل می‌گردد برای سلطه از طریق پیش‌بینی یا حدس درست.

با این‌حال این‌گونه برنامه باید یک روکش آزادمنشانه هم داشته باشد. معمولاً تدارک این روکش به محققان و نیک اندیشان و علاقه‌مندان واگذار می‌شود. فکری که تشویق می‌شود این فکر است که با مطالعه دربارهٔ مشرق‌زمینیان یا مسلمانان یا اعراب، «ما» می‌توانیم مردمان دیگری را بشناسیم و با راه و رسم و زندگی آنان، اندیشه‌های آنان، و مشخصات دیگر آنان آشنا شویم. برای نیل به این هدف، همواره بهتر آن است که به آنان رخصت بدهیم که از جانب خودشان سخن بگویند و نمایندهٔ خودشان باشند[1]. ولی این رخصت باید فقط تا حد معینی به آنان داده شود و به طریق ویژه‌ای. در اکتبر سال ۱۹۷۳ و در اثنای جنگ نگران کنندهٔ اعراب و اسرائیل، مجلهٔ *نیویورک تایمز*[2] سفارش داد که دو مقاله برایش نوشته شود: یکی بیانگر نقطه‌نظر اسرائیل و دیگری بیانگر نظر اعراب دربارهٔ آن جنگ. نویسنده‌ای که قرار شد نظر اسرائیل را در پیش گذارد یک حقوق‌دان اسرائیلی بود. و چنین مقرر شد که نظر اعراب را

---

۱. ولو که در پس این افسانه گفته‌ای از مارکس نهفته باشد که «لاسول» با آن موافق است، گفته‌ای که مخاطب آن لویی ناپلئون بود: «آنان نمی‌توانند از جانب خود سخن بگویند؛ ما باید سخنگوی آنان باشیم» ـ نویسنده

۲. از ملحقات روزنامهٔ *نیویورک تایمز* ـ مترجم

سفیر اسبق آمریکا در یکی از کشورهای عربی بیان دارد. این شخص در باب مسائل مربوط به مشرق‌زمین هیچ آموزش رسمی‌ای نیافته بود. برای آنکه بی‌درنگ به این نتیجه‌گیری ساده نرسیم که چنین استنباط شده بود که اعراب از احراز نمایندگی خویشتن ناتوانند، نیکو خواهد بود اگر به خاطر آوریم که با توجه به تقسیم بندیهای کلی فرهنگی‌ای که در این کتاب تحت بررسی قرار داده‌ام، هم اعراب و هم یهودیان در این مورد سامی نژاد به‌شمار می‌آمدند و برای هر دو قوم «چنین مقرر شده بود» کسانی که نمایندگی و سخنگویی آنان را به عهده می‌گیرند [صرفاً] در محضر خوانندگان غربی چنین کنند. مفید خواهد بود اگر در اینجا قطعه‌ای از پروست[1] بیاوریم که در آن ورود ناگهانی یک یهودی به درون یک محفل اشرافی بدین‌گونه توصیف می‌گردد:

> رومانیاییها، مصریها، و ترکها ممکن است از یهودیان بیزار باشند. ولی در یک سالن پذیرایی فرانسوی تفاوتهای بین این مردم چندان واضح نیست. بنابراین هنگامی که یک یهودی با حالتی وارد این محفل می‌شود که گویی از قلب بیابان به در آمده است و درحالی‌که پیکرش همچون پیکر کفتار خمیده است و گردنش با حالتی شیبدار به جلو کشیده شده است، مفتخر و سلام‌گویان در اینجا و آنجای سالن به حرکت درمی‌آید، تمایل یا ذائقهٔ حضار را برای چشیدن مزهٔ مشرق‌زمین برآورده می‌سازد (۱۰۸).

ب) سیاست روابط فرهنگی: البته این درست است که ایالات متحده درواقع تا پیش از قرن بیستم به یک امپراتوری جهانی بدل نشده بود. ولی این هم درست است که طی قرن نوزدهم ایالات متحده به طرقی با مشرق‌زمین در ارتباط بود که آن‌را برای نقش بعدی و علنی امپریالیستی‌اش آماده می‌ساخت. صرف‌نظر از عملیات نظامی علیه دزدان دریایی شمال آفریقا در سالهای ۱۸۰۱ و ۱۸۱۵، به بنیان‌گذاری انجمن شرقی امریکایی[2] در سال ۱۸۴۲ توجه کنیم. در نخستین نشست سالیانهٔ آن انجمن که در سال ۱۸۴۳ ترتیب یافت، جان پیکرینگ[3] رئیس انجمن این نکتهٔ کاملاً روشن را بیان داشت که آمریکا از آن‌رو می‌خواهد به مطالعه در باب مشرق‌زمین روی آورد که قصد دارد قدرتهای اروپایی دارای امپراتوری را سرمشق قرار دهد و به راه آنها رود. پیام پیکرینگ آن بود که چهارچوب مطالعات شرقی

---

۱. Marcel Proust، نویسندهٔ فرانسوی (۱۸۷۱ ـ ۱۹۲۲). بزرگ‌ترین اثر او در جست‌وجوی *زمان از دست رفته* عنوان دارد ـ مترجم

2. Amarican Oriental Society

3. John Pickering

(امروز همچون دیروز) چهارچوبی سیاسی است و نه صرفاً عالمانه و فرهنگی. در خلاصه‌ای که در زیر خواهد آمد به این نکته توجه کنیم که استدلالی که به نفع شرق‌شناسی در پیش گذارده می‌شود چگونه کمتر شکی درخصوص هدف آن باقی می‌گذارد:

> در نخستین نشست سالیانهٔ انجمن [شرقی] آمریکایی در سال ۱۸۴۳، پیکرینگ رئیس انجمن، طرح درخور توجهی عرضه داشت از عرصهٔ عمل. او توجه حضار را به شرایط بسیار مساعد آن زمان جلب کرد: به صلحی که در همه جا برقرار بود، به آسان‌تر بودن دسترسی به کشورهای شرقی، و به تسهیلات بهتر در امر ارتباطات. جهان عصر «مترنیخ» و «لویی ناپلئون» آرام به‌نظر می‌رسید. عهدنامهٔ نانکن[1] به باز شدن ابواب بنادر چین انجامیده بود. کشتیهای اقیانوس‌پیما به پره‌های پشت[2] مجهز شده بودند. «مرس» اختراع تلگراف را تکمیل کرده بود و پیشنهاد کرده بود که یک کابل تلگراف از این سوی اقیانوس اطلس به آن سویش کشیده شود. هدفهای انجمن عبارت بودند از گسترش فراگیری زبانهای آسیا و آفریقا و منطقهٔ پلی‌نزی[3] و همه چیز مربوط به مشرق‌زمین تا از آن طریق تمایلی نسبت به مطالعات شرقی در این کشور پدید آورده شود، متنهایی تدوین شود و انتشار یابد، ترجمه‌هایی انجام گردد، مراوداتی برقرار گردد، و کتابخانه‌ای و مجموعه‌ای فراهم آورده شود. در مورد آسیا و به‌ویژه در مورد زبان سانسکریت و زبانهای سامی بیشتر این کارها انجام شده است (۱۰۹).

مترنیخ، لویی فیلیپ، عهدنامهٔ نانکن، پره‌های پشت؛ همه اینها نشانگر اجزای پراکندهٔ یک امپراتوری است که رخنهٔ اروپا و آمریکا را به درون مشرق‌زمین تسهیل می‌کنند. این روند هیچ‌گاه متوقف نشده است. حتی مبلغان نام‌آور مذهبی آمریکایی که در قرنهای نوزدهم و بیستم به خاورنزدیک رفتند نقش خود را چندان منبعث از خدا نمی‌دانستند، بلکه بیشتر برخاسته از این چیزها می‌دانستند: خدای «خودشان»، فرهنگ «خودشان»، و سرنوشت «خودشان» (۱۱۰). نهادهای اولیهٔ وابسته به مبلغان مذهبی (چاپخانه‌ها، مدارس، دانشگاهها، بیمارستانها، و امثال آنها) البته برای امر رفاه و بهروزی اهل محل مفید

---

۱. عهدنامهٔ نانکن (نانکینگ) پیمان صلحی بود که در سال ۱۸۴۲ و در دنبال نوبت اول «جنگ تریاک» بین بریتانیا و چین به امضاء رسید (درواقع به چین تحمیل شد) ـ مترجم

۲. به‌جای دو چرخ پره‌داری که قبلاً در دو سمت راست و چپ بدنهٔ کشتیهای بخاری قرار می‌گرفتند، فقط نیمی از آنها در زیر آب بود، و نقش پاروهای چرخنده را ایفا می‌کردند (بر عکس پره‌های پشت که شکلی مارپیچی دارند و در پشت کشتی و کاملاً در زیر آب قرار می‌گیرند) ـ مترجم

۳. مجمع‌الجزایری در بخش جنوبی اقیانوس آرام ـ مترجم

واقع می‌شدند، ولی با توجه به‌خصوصیت امپریالیستیشان و با در نظر گرفتن اینکه اینها از پشتیبانی دولت آمریکا برخوردار بودند می‌توان دید که با معادلهای فرانسوی و انگلیسی خود در مشرق‌زمین تفاوتی نداشتند. در اثنای جنگ جهانی اول، عاملی که بعداً به‌صورت انگیزهٔ عمدهٔ علاقهٔ ایالات متحده به صهیونیسم و به مستعمره شدن فلسطین در آمد نقش قابل ملاحظه‌ای در کشاندن ایالات متحده به عرصهٔ جنگ ایفا کرد. مباحثات انگلیسیها، هم پیش از صدور بیانیهٔ بالفور[1] (در نوامبر ۱۹۱۷) و هم پس از آن، نشان می‌دهد که دولت آمریکا برای آن بیانیه تا چه حد اهمیت قائل بود (۱۱۱). در آمریکا، در سالهای جنگ جهانی دوم و پس از آن جنگ، توجه و علاقه نسبت به خاورمیانه به حد چشمگیری بالا گرفت. قاهره و تهران و آفریقای شمالی مناطق عمدهٔ جنگی بودند و در چنین صحنه‌ای و چنین شرایطی بود که ایالات متحده خود را برای نقش جدید امپریالیستی بعد از جنگش آماده می‌کرد (صحنه‌ای که استثمار نفتی و بشری و سوق‌الجیشی آن را بریتانیا و فرانسه آغاز کرده بودند).

یکی از جنبه‌های نسبتاً مهم این نقش عبارت بود از «سیاست روابط فرهنگی» که مورتیمر گریوز[2] در سال ۱۹۵۰ تعریفی از آن به‌دست داده بود. او گفت یکی از جنبه‌های این سیاست کوششی است برای به‌دست آوردن «هرگونه نشریهٔ مهمی که از سال ۱۹۰۰ به این طرف به هر یک از زبانهای خاورنزدیک انتشار یافته باشد». او افزود: «این کوششی است که کنگرهٔ آمریکا باید آن‌را معیاری از امنیت ملی ما بداند». مورتیمر گریوز (خطاب به کسانی که ضمناً در این زمینه واقعاً گوش شنوا داشتند) توضیح داد که آنچه به وضوح لازم است آن است که آمریکا از نیروهایی که برای کسب موافقت مردم خاورنزدیک، رقیب اندیشه‌های آمریکا هستند آگاهی و درک بسیار دقیق‌تری داشته باشد. البته مهم‌ترین اینها عبارتند از کمونیسم و اسلام (۱۱۲). از بطن این توجه یا این نگرانی (و به‌صورت تکمله‌ای بر کار «انجمن شرقی آمریکایی» که بیشتر بر گذشته می‌نگریست)، یک دستگاه کامل کاوش و پژوهش دربارهٔ خاورمیانه پدید آمد. الگوی کار، هم در مورد رویهٔ صریحاً استراتژیک آن و هم در مورد حساسیت آن در رابطه با امنیت ملی و سیاست دولت (و نه آن‌گونه که کراراً جلوه داده می‌شود در رابطه با تحقیق خالص و خلّص) عبارت بود از بنیاد خاورمیانه[3] که در سال ۱۹۴۶ در واشنگتن تأسیس شد و اگر در بطن

---

۱. بیانیه‌ای که نام «لرد بالفور» وزیر خارجهٔ وقت بریتانیا را به خود گرفت در سال ۱۹۱۷ یعنی یک سال پیش از پایان جنگ جهانی اول صادر شد و خلاصهٔ مدلولش آن بود که دولت بریتانیا با پدید آوردن مأوایی یا کشوری برای یهودیان در فلسطین، مشروط بر آنکه حقوق سایر اقوام فلسطین رعایت شود، موافق خواهد بود. از نظر تاریخی، این بیانیه جواز تشکیل دولت اسرئیل تلقی شده است ـ مترجم

۲. Mortimer Graves، در قرن بیستم، جامعه‌شناس آمریکایی، مدیر شورای آمریکایی انجمنهای فرهیختگان ـ مترجم

3. Middle East Institute

دولت نبود یا توسط دولت تأسیس نشد لااقل تحت سرآوری یا سرپرستی دولت تأسیس شد (۱۱۳). از میان چنین سازمانهایی (یا به علت وجود چنین سازمانهایی) بود که انجمن مطالعات خاورمیانه[1] پدید آمد، شرکت «فورد» و سایر نهادها قویاً به پشتیبانی برخاستند، دولت آمریکا برنامه‌هایی برای کمک به دانشگاهها در پیش گذاشت، طرحهای پژوهشی‌ای از کمک دولت مرکزی آمریکا برخوردار شد، طرحهای پژوهشی دیگری توسط نهادهایی مانند وزارت دفاع، شرکت رند[2]، و بنیاد هادسن[3] در پیش گذارده شد، و از طرف دیگر بانکها، شرکتهای نفتی، شرکتهای چند ملیتی، و امثال آنها برای نیل به هدفهای مشخصی دست به اعمال نفوذ زدند یا نقش مشاور ایفا کردند. ساده‌گویی نخواهد بود اگر دربارهٔ تمامی این پدیده بگوییم که این پدیده، هم در کلیت آن و هم در جزئیاتش، دارای نشانه‌های سنتی همان شرق‌شناسی است که در اروپا پدید آمده بود.

شباهتها یا تقارنهای بین نقشهای امپریالیستی اروپا و آمریکا در مشرق‌زمین (چه خاور نزدیک، چه خاور دور) واضح است. چیزهایی که احتمالاً کمتر واضحند اینهایند: ۱) اینکه سنت اروپایی تحقیق شرق‌شناسانه اگر هم کاملاً تحت تملک مطالعات شرقی آمریکا که پس از جنگ دوم شکوفا شد قرار نگرفت، تا اندازهٔ زیادی جذب آن مطالعات شد، عادی گردانیده شد، «اهلی» (یا آمریکایی) گردانیده شد، و به‌صورت متاع مطلوبی بر علاقه‌مندان عرضه شد. ۲) سنت [شرق‌شناسی] اروپایی اثرات پردامنه‌ای گذاشت بر پدید آمدن رویهٔ مرتبط و پیوسته‌ای در میان پژوهشگران، نهادها، سبکهای گفتمان، و جهتگیریها (به رغم این نکته که در دورهٔ معاصر روشهای ظاهراً بسیار پیشرفته مبتنی بر علوم اجتماعی صیقل و جلای بیشتری خورده‌اند و بیشتر به کار رفته‌اند)[4]. من قبلاً دربارهٔ اندیشه‌های گیب صحبت کرده‌ام ولی لازم است در اینجا خاطر نشان سازم که در اواسط دههٔ ۱۹۵۰ گیب عهده‌دار سمت مدیریت مرکز مطالعات مربوط به خاورمیانه در دانشگاه هاروارد شد و از آن موضع بود که اندیشه‌های او و شیوهٔ کار او نفوذ بسیار به هم رساندند. اثرات حضور گیب در ایالات متحده بر مبحث شرق‌شناسی با اثرات حضور فیلیپ هیتی[5] در دانشگاه پرینستون (از اواخر دههٔ ۱۹۲۰) بر همان مبحث تفاوت داشت.

---

1. Middle East Studies Association

۲. «شرکت رند» یا «بنیاد رند» (RAND Corporation) یک بنیاد آمریکایی متعلق به بخش خصوصی است که یکی از کارهایش مطالعه دربارهٔ سیاست جهانی و ارائه دادن پیشنهادهایی در آن زمینه است ـ مترجم

۳. Hudson Institute، از سازمانهای مأمور تحقیق در مسائل اقتصادی و راهنمایی دولت آمریکا و شرکتهای آمریکایی در آن زمینه ـ مترجم

۴. برای رفع ابهام این جمله، شاید این توضیح مفید باشد که چنین به‌نظر می‌رسد لااقل در این زمینهٔ بخصوص، نویسنده جامعه‌شناسی را رقیب شرق‌شناسی می‌داند ـ مترجم

۵. «فیلیپ خوری هیتی» که در فاصلهٔ سالهای ۱۸۸۶ و ۱۹۷۸ می‌زیست، یک مورخ و محقق بزرگ عرب (و آمریکایی) بود

←

دانشکدهٔ مربوطهٔ دانشگاه پرینستون، شمار بزرگی از محققان تراز بالا بیرون داد و نوع خاص شرق‌شناسی آن توجه فراوان بسیاری از محققان را به این مبحث جلب کرد. اما گیب تماسی واقعی با جنبه‌هایی از شرق‌شناسی داشت که به سیاست دولت مربوط می‌شد و نقش او در هاروارد بسیار بیش از نقش هیتی در پرینستون، شرق‌شناسی را بر مطالعات محلی ملهم از جنگ سرد تطبیق داد.

اما در آثار خود گیب آن‌گونه زبان متعلق به گفتمان فرهنگی (که سنت رنان و بکر[1] و ماسینیون بود) به گونه‌ای که مشخص و واضح باشد به کار نرفته است. با این‌حال این گفتمان و روشهای استدلالی آن و نگرشهای جزمی آن به گونه‌ای ضمنی [در آثار دیگران] به چشم می‌خورد. این نکته عمدتاً (ولی نه انحصاراً) در کارهای گوستاو فن گرونه باوم[2] در دانشگاه شیکاگو و در دانشگاه کالیفرنیا در لوس آنجلس[3] و همچنین در اقتدار فرهنگی‌ای که او در آن دانشگاهها اعمال می‌کرد دیده می‌شود. او در زمرهٔ آن دسته از محققان اروپایی بود که از جور فاشیسم گریختند و به ایالات متحده مهاجرت کردند (۱۱۴).

او سپس مجموعهٔ بزرگی از کارهای شرق‌شناسانه عرضه داشت که در آنها توجه عمده معطوف به اسلام بود. او اسلام را فرهنگ فراگیر و همه جانبه‌ای می‌دانست و از آغاز تا پایان حیات علمی‌اش مجموعهٔ بلاتغییری از کلی گوییهایی [دربارهٔ اسلام] ارائه داد که عمدتاً منفی بودند و حالت جدلی داشتند. شیوهٔ التقاتی نگارش او طوری بود که نوشته‌های او را به حالتی تقریباً نامفهوم در می‌آورد. عوامل متعددی بر این شیوهٔ نگارش اثر گذارده بودند: همه چیزدانی او که ریشه در سابقهٔ اتریشی ـ آلمانی او داشت، نظر موافق او با تعصبات کهن و شبه علمی شرق‌شناسی بریتانیا و فرانسه و ایتالیا، و تقلای تقریباً نومیدانه و آمیخته به دستپاچگی او برای نگاه داشتن کسوت یک ناظر و یک محقق بی‌طرف. یک برگ معمول نوشته‌های او دربارهٔ چهرهٔ اسلام همچون کلاف سردرگمی است مرکب از چندین مورد ارجاع به متون اسلامی‌ای که از دوره‌های متعدد برگزیده شده‌اند، ارجاعهایی به نوشته‌های هوسلر[4] و پیش‌سقراطیان[5]، و ارجاعهایی به نوشته‌های لوی ـ اشتراوس[6] و جامعه‌شناسان مختلف آمریکایی. ولی با این احوال، این

→

که در لبنان زاده شده بود. موضوع یکی از آثار بزرگ او *تاریخ اقوام عرب از روزگار باستان تا عصر کنونی است*. در باب ادبیات زبانهای سامی هم تحقیقات ارزنده‌ای دارد ـ مترجم

۱. Carl Becker، تاریخ‌نویس آمریکایی در قرون نوزدهم و بیستم ـ مترجم

2. Gustave von Grunebaum

3. UCLA

۴. Edmund Husserl، فیلسوف آلمانی در قرون نوزدهم و بیستم، دارای نظراتی در باب منطق ـ مترجم

۵. فلاسفهٔ عمدهٔ یونان باستان، از «طالس» تا «دمکریتوس» ـ مترجم

۶. Claude Lévi Strauss، نویسندهٔ کتاب *انسان‌شناسی ساختاری* (Structural Anthropology) در سال ۱۹۵۸، دارای تحقیقاتی در اسطوره‌ها و اسطوره‌شناسی ـ مترجم

کلاف سردرگم بی‌میلی شدید «فن گرونه باوم» نسبت به اسلام را پنهان نمی‌دارد. او بی‌هیچ دغدغهٔ خاطری چنین فرض می‌کند که اسلام پدیده‌ای یکپارچه و فراگیر است که با همهٔ ادیان دیگر و همهٔ تمدنهای دیگر تفاوت دارد. از آن پس، چنین جلوه می‌دهد که اسلام ضد بشری است، از رشد و خودشناسی و عینی‌گرایی عاجز است، خلاقیت ندارد، غیر علمی است، و اقتدارگراست. در اینجا به دو متن معمول او که مشتی است نمونهٔ خروار توجه می‌کنیم. و باید این را به خاطر داشته باشیم که فن گرونه باوم آثارش را با اقتدار منحصر به فرد یک محقق اروپایی مقیم آمریکا می‌نوشت، محققی که در عین‌حال تدریس می‌کرد، اداره می‌کرد، و کمک هزینه‌های تحصیلی‌ای در اختیار شمار بزرگی از محققان این عرصه می‌نهاد:

بسیار ضروری است که ما دریابیم که تمدن اسلامی پدیده‌ای فرهنگی است که با تمایلات اساسی و اولیهٔ ما همخوان نیست. این تمدن چندان علاقه‌مند نیست که به مطالعهٔ منظم و مرتب دربارهٔ فرهنگهای دیگر روی آورد. این کار را نه به خودی خود یک هدف قائم بالذات می‌داند و نه وسیله‌ای برای کسب درک روشن‌تری از تاریخ و خصوصیات خودش. اگر نکته‌ای که بدان اشاره رفت تنها در مورد اسلام معاصر درست می‌بود، شاید چنین به ذهنمان خطور می‌کرد که آن‌را با اوضاع عمیقاً مغشوش اسلام [در عصر حاضر] مرتبط بیابیم؛ اوضاعی که این را رخصت نمی‌دهد که اسلام بر صحنهٔ فراتر از خودش بنگرد مگر آنکه وادار گردانیده شود که چنین کند. ولی از آنجا که این نکته در مورد زمان گذشته هم صدق می‌کند، شاید نگرنده مایل باشد که آن‌را با خصوصیات اساسی ضد بشری تمدن اسلامی مرتبط بداند. یکی از این خصوصیات عبارت است از مخالفت اکید با پذیرش انسان در مقام داور یا تشخیص دهندهٔ پدیده‌ها. یک خصوصیت دیگر گرایشی است به سوی قانع بودن به اینکه واقعیت به‌صورت توصیف ساختارهای ذهنی تعریف شود یا، به دیگر سخن، گرایش به سوی قانع بودن به واقعیت روان‌شناختی.

ناسیونالیسم عربی یا اسلامی، به رغم اینکه گاه و بیگاه مفهوم حق الهی یک ملت را همچون یک تکیه کلام به کار برده است، فاقد آن مفهوم و همچنین فاقد یک ساختار اخلاقی شکل دهنده یا آموزش دهنده است. به‌علاوه چنین به‌نظر می‌رسد که این ناسیونالیسم فاقد اعتقاد به پیشرفت ساختاری‌ای است که در اواخر قرن نوزدهم معمول شد. بالاتر از همه، این ناسیونالیسم فاقد شور و شوق فکری و ذهنی در رابطه با پدیده‌های اولیه و آغاز کننده است. هم قدرت و هم ارادهٔ نیل به قدرت به خودی خود هدف تلقی می‌شوند [و نه وسیله][1]. اسلام حس می‌کند که از نظر سیاسی در

---

۱. به‌نظر می‌رسد که این جمله هیچ نقشی در افادهٔ مرام و استدلال نویسنده (فن گرونه باوم) ندارد. بااین‌حال بی‌شک فن ←

معرض تحقیر و اهانت قرار گرفته است و انزجاری که از این احساس پدید می‌آید مانع تجزیه و تحلیل و برنامه‌ریزی درازمدت در عرصهٔ فکری و فرهنگی است (۱۱۵).

این‌گونه نوشته اگر در هر زمینهٔ دیگری عرضه می‌شد برچسبی بر آن الصاق می‌گشت که مفهوم مؤدبانه‌اش «جدلی» می‌بود. البته از دیدگاه شرق‌شناسی این‌گونه حرفها کم‌وبیش دارای پشتوانه خرد و بینش عصر کهن تلقی می‌شود. همین حرفها در مطالعاتی که در آمریکا و در دنبال جنگ جهانی دوم دربارهٔ خاورمیانه صورت می‌پذیرفت دارای پشتوانه‌ای از خرد و بینش و دارای قدرت قانون تلقی می‌شد. علت در درجهٔ نخست آن بود که آمریکا برای محققان اروپایی اعتبار فرهنگی بسیار قائل بود. اما نکته آن است که کار فن گرونه باوم در این عرصه تحقیق، بی هیچ انتقادی پذیرفته می‌شود (گو اینکه[1] خود این عرصه امروزه نمی‌تواند اشخاصی همچون او بپروراند و عرضه بدارد). فقط یک محقق نقدی عمیق و ارزنده از نظرات فن گرونه باوم به عمل آورده است. او عبدالله لروی، مورخ و نظریه پرداز سیاسی اهل مراکش است.

لروی به تکرارهای جدلی و قیاسی[2] در تحقیقات فن گرونه باوم اشاره می‌کند و آن‌را همچون وسیلهٔ تحقیق منقدانه‌ای علیه شرق‌شناسی به کار می‌برد. لروی به‌طور کلی از عهدهٔ کار خود به‌خوبی بر می‌آید. او از خود می‌پرسد که چه چیز موجب شد که کار تحقیقی فن گرونه باوم جدلی و قیاسی باقی بماند. می‌گوید: «صفتهایی که فن گرونه باوم همراه نام اسلام می‌آورد (قرون وسطایی، کلاسیک، جدید) صفتهایی هستند خنثی و حتی زائد، زیرا [از دیدگاه فن گرونه باوم] تفاوتی بین اسلام کهن و اسلام قرون وسطایی و اسلام ساده‌ای که صفتی به‌دنبال نداشته باشد موجود نیست... بنابراین فقط «یک» اسلام (برای فن گرونه باوم) وجود دارد و این اسلام در درون خودش دستخوش تغییراتی می‌شود» (۱۱۶). از دیدگاه فن گرونه باوم اسلام نوین از آن‌رو از غرب روی بر تافته است که به مفهوم اولیهٔ خودش وفادار مانده است. بااین‌حال اسلام می‌تواند به جامهٔ نوین درآید ـ فقط از طریق تعبیر مجدد خویش از دیدگاه غربی

→

گرونه باوم را از نوعی ایمنی برخوردار می‌سازد زیرا او « نا جمله»ای تحویل داده است که حال و هوای یک اظهار نظر فلسفی را دارد، چنان‌که گویی او می‌خواهد به خودش اطمینان بدهد که دربارهٔ اسلام خردمندانه سخن می‌گوید نه بدنگرانه ـ نویسنده. [مکان این گفتهٔ نویسنده (ادوارد سعید) طوری است که به اندک ابهامی می‌انجامد (که آیا این گفته به جملهٔ قبلی فن گرونه باوم اشاره دارد یا به جملهٔ بعدی او). مترجم را گمان بر آن است که این گفته به جملهٔ بعدی (یعنی آخرین جملهٔ قطعه) اشاره دارد ـ مترجم]

۱. نویسنده چنین گفته است. ولی ظاهراً درست‌تر می‌بود اگر به جای «گو اینکه» گفته می‌شد «زیرا» یا «با توجه به اینکه» ـ مترجم

۲. در مقابل استقرائی ـ مترجم

(و البته فن گرونه باوم نشان می‌دهد که این غیرممکن است). لروی توصیفی از نتیجه‌گیریهای فن گرونه باوم به‌دست می‌دهد. چهره‌ای که از این نتیجه‌گیریها به‌دست می‌آید چهرهٔ اسلام به مثابهٔ فرهنگی است که نمی‌تواند نوآوری پیشه کند. لروی ضمن این توصیف این را ذکر نمی‌کند که (شاید از رهگذر نفوذ وسیع فن گرونه باوم) این عقیده که اسلام برای بهبود بخشیدن خود به کاربرد روشهای غربی نیاز دارد در عرصهٔ مطالعات مربوط به خاورمیانه به‌صورت یک واقعیت مسلم در آمده است (فی‌المثل، دیوید گوردون در کتاب *تاریخ و حق تعیین سرنوشت خویشتن در جهان سوم*[1] (۱۱۷) به اعراب و آفریقاییها و آسیاییها توصیه می‌کند که به «بلوغ» روی آورند و چنین نظر می‌دهد که این کار فقط از طریق سرمشق قرار دادن عینی‌گرایی غربی امکان‌پذیر است).

تجزیه و تحلیل لروی به‌علاوه این را نشان می‌دهد که فن گرونه باوم چگونه نظریهٔ کروبر[2] را به کار برد تا اسلام را درک کند و چگونه این وسیلهٔ کار لاجرم به زنجیره‌ای از قیاسها و حذفها انجامید تا بتوان اسلام را همچون ساختار مسدودی جلوه داد که فکری از بیرون به خود راه نمی‌دهد. بدین‌گونه، هر یک از جنبه‌های متعدد و گوناگون فرهنگ اسلامی را فن گرونه باوم می‌توانست به‌صورت بازتاب مستقیم یک شبکهٔ ایستا و بلاتغییر ببیند، یعنی به‌صورت نظریهٔ معینی دربارهٔ خداوند که بدان‌وسیله همهٔ جنبه‌های اسلام وادار می‌گشتند که از معنی و از نظم و نسق برخوردار شوند. براساس این نگرش، پدیده‌هایی از قبیل «رشد و توسعه»، «تاریخ»، «سنتها»، و «واقعیت» در اسلام می‌توانند جاهایشان را با یکدیگر عوض کنند. لروی در این باب سخن درستی می‌گوید. نکتهٔ لروی آن است که تاریخ را (که ترکیب پیچیده‌ای است از رویدادها، مسائل دنیوی، و معانی) نمی‌توان در یک چنین مفهومی از فرهنگ خلاصه کرد، به همان‌گونه که فرهنگ را نمی‌توان به ایدئولوژی خلاصه کرد، و ایدئولوژی را نمی‌توان انحصاراً در چهارچوب الهیات قرار داد. فن گرونه باوم در دام دو چیز افتاده است: یکی اندیشه‌های جزمی شرق‌شناسانه‌ای که به ارث برده است و دیگری یک جنبهٔ به‌خصوص اسلام که او مایل است به نقص تعبیرش کند. جنبه‌ای یا خصوصیتی که بدان اشاره می‌کنم این است: در اسلام یک نظریهٔ بسیار منسجم دینی وجود دارد و حال آنکه شرح تجربیات دینی اندک است؛ یک نظریهٔ بسیار منسجم سیاسی موجود است ولی چندان سند دقیق سیاسی عرضه داشته نمی‌شود؛ یک نظریهٔ ساختار اجتماعی وجود دارد، ولی شمار [شرح] اقدامات اشخاص منفرد اندک است؛ یک نظریهٔ تاریخ وجود دارد، ولی تنها

---

1. Self _Determination and History in the Third World

۲. A.L. Kroeber، انسان‌شناس آمریکایی در قرن بیستم، مبدع نظریه‌ها و روشهای جدیدی در انسان‌شناسی ـ مترجم

معدودی از رویدادهای تاریخدار مذکور افتاده‌اند؛ یک نظریهٔ منسجم اقتصادی وجود دارد، ولی شمار پدیده‌هایی که با مقادیر یا ارقامی همراه باشند اندک است، و قس علی‌هذا[۱۱۸]. حاصل این پدیده عبارت است از نوعی نگرش تاریخی بر اسلام که دست و پایش بسته است زیرا گرفتار نظریهٔ فرهنگی‌ای است که نمی‌تواند با حفظ انصاف و عدالت بر واقعیت وجودی اسلام درحیطهٔ حیات پیروانش بنگرد یا حتی آن‌را بررسی کند. هرچه باشد، اسلام فن گرونه باوم همان اسلام شرق‌شناسان اولیهٔ اروپایی است، یعنی یکپارچه است، برتجربیات معمول بشری به دیدهٔ حقارت می‌نگرد، فاقد لطافت است، گرایش به قیاس دارد، و بلاتغییر است.

این‌گونه نگرش بر اسلام در عمق خود نگرشی سیاسی است و حتی به ظاهر لفافی از بی‌طرفی بر خود ندارد. قدرت سلطهٔ آن بر ذهن شرق‌شناسان جدید (یعنی شرق‌شناسان جوان‌تر از فن گرونه باوم) تا حدی ناشی از قدرت سنتی این نگرش است و تاحدی ناشی از ارزش عملی آن به مثابهٔ وسیلهٔ قلاب مانندی که بتوان با به کاربردنش بخش بزرگی از جهان را به چنگ آورد و متعاقباً اعلام داشت که این پدیده‌ای است کاملاً یکپارچه و پیوسته. از آنجا که اسلام هیچ‌گاه به آسانی تحت سلطهٔ سیاسی غرب قرار نگرفته است (و بی‌شک از پایان جنگ جهانی دوم به این طرف ناسیونالیسم عرب همچون جنبشی جلوه‌گر شده است که خصومت خود نسبت به امپریالیسم غرب را علناً اعلام می‌دارد)، این تمایل تلافی‌جویانه پدید آمده است که دربارهٔ اسلام[۱] حرفهایی زده شود که ارضای روشنفکرانه به‌دنبال داشته باشد. یکی از شخصیتهای سرشناس دربارهٔ اسلام (ولی معلوم نیست کدام اسلام یا کدام جنبهٔ اسلام) گفته است که: «اسلام یک نمونهٔ اولیهٔ جوامع سنتی بسته است». توجه کنیم که در اینجا کلمهٔ «اسلام» با حالتی به کار رفته است که گویی به تنهایی بیانگر احوال یک جامعه، یک دین، یک نمونهٔ اولیه، و یک واقعیت ملموس است. ولی همان محقق تمامی این نکته را تحت‌الشعاع این طرز فکر قرار می‌دهد که اسلام و جوامع خاورمیانه برعکس جوامع عادی (یعنی جوامع «ما») کاملاً «سیاسی» هستند. در اینجا کاربرد صفت «سیاسی» در حکم نکوهش اسلام است، که از چه رو «لیبرال» نیست و از چه رو (برعکس «ما») نمی‌تواند سیاست را از فرهنگ جدا کند. نتیجه عبارت است از تصویر ایدئولوژیک تبعیض آمیزی از چهرهٔ «ما» و چهره «آنها»:

> درک جامعهٔ خاورمیانه به‌طورکلی باید کماکان هدف عمدهٔ ما باشد. فقط جامعه‌ای می‌تواند از استطاعت معنوی اندیشیدن به سیاست و اقتصاد و فرهنگ (همچون قلمروهای خودمختار وجود

---

۱. بر ضد اسلام ـ مترجم

بشری و نه صرفاً تقسیم‌بندیهایی برای مطالعه) برخوردار باشد که به یک ثبات همراه با تحرک دست یافته باشد[1]. در جامعهٔ سنتی‌ای که امور «قیصر» را از امور خدا جدا نمی‌کند یا دائماً در تلاطم است، رابطهٔ بین پدیده‌ای مانند سیاست و همهٔ جنبه‌های دیگر زندگی در قلب مسائل جای دارد. فی‌المثل، امروزه مسائلی از این‌گونه که مرد چهار زن داشته باشد یا یک زن، روزه بگیرد یا غذا بخورد، زمین به چنگ آورد یا زمین از کف بدهد، و به وحی اعتماد کند یا به منطق، همگی در خاورمیانه به‌صورت مسائل سیاسی در آمده‌اند... شرق‌شناس امروزی باید به همان اندازهٔ یک مسلمان این پرسش را در ذهن خود مطرح کند که ساختارها و روابط عمدهٔ جامعهٔ اسلامی چه می‌توانند باشند (۱۱۹).

ابتذال بیشتر مثالها (ازدواج با چهار زن، روزه گرفتن یا روزه شکستن، و غیره) به‌صورت شاهدی بر این مدعا به کار گرفته شده است که اسلام آیینی است فراگیر و استبدادی. به ما گفته نمی‌شود که این چیزها «در کجا» رخ می‌دهند. ولی به ما یادآوری می‌شود که این واقعیتی غیر سیاسی و انکارناپذیر است که شرق‌شناسان «تا حد زیادی موجبات این امر را فراهم آورده‌اند که بر مردم خاورمیانه توصیف دقیقی از گذشتهٔ خودشان عرضه داشته شود» (۱۲۰)، مبادا که فراموش کنیم اصولاً مفهوم و تعریف شرق‌شناسی از جمله آن است که شرق‌شناسان چیزهایی [دربارهٔ مشرق‌زمین] می‌دانند که خود مشرق‌زمینیان نمی‌توانند بی‌یاری آنان دریابند.

اگر این خلاصه یا چکیدهٔ مکتب «سختگیرانهٔ» شرق‌شناسی نوین آمریکایی باشد، مکتب «سهلگیرانه»اش بر این واقعیت تأکید می‌کند که شرق‌شناسان سنتی رئوس اصلی تاریخ و دین و جامعهٔ اسلامی را بر ما عرضه داشته‌اند ولی در بیشتر مواقع «به این قانع بوده‌اند که مفهوم و معنای یک تمدن را بر مبنای چند کتاب خطی خلاصه کنند» (۱۲۱). بنابراین، در برابر شرق‌شناس سنتی، کارشناس جدید مطالعات محلی این استدلال فلسفی را در پیش می‌گذارد:

قصد آن نیست که انتخاب موضوع تحقیق بر مبنای روش‌شناسی تحقیق یا بر مبنای الگوهای رشته‌های مختلف صورت پذیرد. و نیز قرار نیست که آن روش‌شناسی و آن الگوها امر بررسی و ملاحظه را محدود سازند. از این دیدگاه، امر مطالعات محلی بر این عقیده استوار است که دانش واقعی فقط در مورد چیزهایی امکان‌پذیر است که وجود دارند، و حال آنکه روشها و نظریه‌ها

---

۱. مانند جامعهٔ «ما» ـ نویسنده

پدیده‌هایی تجریدی هستند که بر طبق معیارهای غیر مبتنی بر نگرش و تجربه، بررسیهایی سفارش می‌دهند و توضیحاتی عرضه می‌دارند (۱۲۲).

بسیار خوب. اما این سؤال پیش می‌آید که آدم «چیزهایی را که وجود دارند» «چگونه» می‌داند؛ و «چیزهایی که وجود دارند» تا چه اندازه توسط خود داننده «پدید آورده می‌شوند» ؟ این موضوع حل نشده باقی می‌ماند زیرا مشرق‌زمین (در مقام چیزی که وجود دارد) مشمول درک جدیدی است که مبتنی بر ارزشها نیست و این درک در برنامه‌های مطالعات محلی نهادینه شده است. خارج از مواردی که نظریه پردازیهای جانبگیرانه ریشه و اساس کار را تشکیل می‌دهند، اسلام به ندرت تحت مطالعه و تحقیق قرار می‌گیرد یا درک می‌گردد. ساده‌لوحانه بودن این نگرش به راحتی نمی‌تواند مفهوم ایدئولوژیک آن‌را پنهان دارد. و این مفهوم ابلهانه آن است که بشر در فراهم آوردن مادهٔ خام دانش و روندهای دانش نقشی ندارد، واقعیت مشرق‌زمین واقعیتی است ایستا و چیزی است که «وجود دارد»، و (اگر واژگان دکتر کیسینجر[1] را به کار بریم) تنها یک انقلابی مسیح‌گونه حاضر نخواهد بود این را بپذیرد که تفاوتی هست بین واقعیتی که وجود خارجی دارد و واقعیتی که در ذهن اوست.

اما بین دو مکتب سختگیرانه و سهلگیرانه، انواع کم و بیش رقیق شدهٔ شرق‌شناسی کهن به نشو و نما ادامه می‌دهند (گاه در ردای آکادمیک کهن و گاه در کسوت آکادمیک نوین). ولی نظریه‌های جزمی شرق‌شناسی را در خالص‌ترین شکلهایشان امروزه در مورد مطالعات مربوط به اعراب و مربوط به اسلام می‌توان یافت. در اینجا نگاه دوباره‌ای بر آنها می‌افکنیم: یکی از این نظریه‌های جزمی عبارت است از تفاوت مطلق و ساختاری بین شرق و غرب. غرب منطقی، رشد کرده، رئوف، و متعالی است. شرق منحرف، رشد نیافته، و دون‌پایه است. یک نظریهٔ جزمی دیگر آن است که نظرات تجریدی درخصوص مشرق‌زمین (به‌ویژه نظرات مبتنی بر متون مربوط به تمدنهای «کلاسیک» مشرق‌زمین) همواره بر شواهد مستقیم برگرفته از واقعیات مشرق‌زمین عصر جدید رجحان دارند. نظریهٔ جزمی سوم آن است که مشرق‌زمین سراسر یکسان است و همواره همان است که بوده است و قادر نیست که تعریفی از خود به‌دست دهد. بنابراین چنین فرض می‌شود که مجموعه‌ای از واژگان کلی و فراگیر برای توصیف مشرق‌زمین از دیدگاه غرب اجتناب ناپذیر است و حتی از دیدگاه علمی «عینی» است. نظریهٔ جزمی چهارم آن است که مشرق‌زمین در عمق خود چیزی است که یا باید از آن بیم داشت (خطر «زرد»، انبوه

---

۱. وزیر خارجهٔ اسبق امریکا (در دورهٔ ریاست جمهوری نیکسون) ـ مترجم

مغولها، و قلمروهای «قهوه ای»[1]) یا باید مهارش کرد (با آرام کردن و به صلح آوردن، با تحقیق و عمران، و هر هنگام که ممکن باشد با اشغال).

نکتهٔ خارق‌العاده آن است که این نظریه‌ها بر جا می‌مانند بی‌آنکه که در تحقیقات دانشگاهی و تحقیقات دولتی مربوط به خاورنزدیک عصر جدید کسی به نحو قابل ملاحظه‌ای در برابرشان قد علم کند. نکتهٔ درخور تأسف آن است که اگرهم از جانب محققان عرب‌شناس و اسلام‌شناس واکنش چالشگرانه‌ای نشان داده شده است، اثر قابل ملاحظه‌ای بر اندیشه‌های جزمی شرق‌شناسی نداشته است. گاهگاهی مقاله‌ای در اینجا و آنجا درج شده است که در زمان معین و مکان معین خود حائز اهمیت بوده است ولی به هیچ‌وجه یارای مقابله با جریان ناشی از یک اتفاق نظر تحقیقی مسلط بر صحنه نداشته است، زیرا این نوع نگرش بر مجموعه‌ای از انواع سازمانها و نهادها و سنتها متکی است. نکته‌ای که از تمامی این اوضاع و احوال عایدمان می‌شود آن است که شرق‌شناسی اسلامی معاصر مسیری در پیش گرفته است که با مسیر سایر رشته‌های فرعی شرق‌شناسی کاملاً متفاوت است. کمیتهٔ پژوهشگران علاقه‌مند به آسیا[2] (که اعضایش عمدتاً آمریکایی هستند) در دههٔ ۱۹۶۰ سرکردگی حرکت انقلاب مانندی را در صفوف کارشناسان بخش شرقی آسیا عهده‌دار شد. به همان سیاق، کسانی که معتقد به بازنگری بودند در برابر کارشناسان تحقیقات مربوط به آفریقا قد برافراشتند. کارشناسان امور مناطق مختلف جهان سوم هم به همان‌گونه با چالشی روبه‌رو گشتند. تنها عرب‌شناسان و اسلام‌شناسان هستند که مشمول هیچ‌گونه بازنگری نشده‌اند. از دیدگاه آنان، هنوز هم چیزهایی به نامهای «یک» جامعهٔ اسلامی، «یک» ذهنیت عربی، و «یک» روحیهٔ شرقی وجود دارند. حتی آنهایی که مبحث تخصصیشان مسائل جهان اسلامی عصر جدید است به متون کهنی مانند قرآن مجید متوسل می‌شوند تا از آن طریق دربارهٔ یک یک جنبه‌های جامعهٔ امروز مصر یا الجزایر نظر بدهند. چنین فرض می‌شود که اسلام (یا حالت ایدئالی آن در قرن هفتم میلادی[3]، بدان‌گونه که شرق‌شناسان در ذهن خود پدید آورده‌اند) وحدتی را داراست که مشمول اثرات پدیده‌های مهم اخیر (مانند استعمار، امپریالیسم، و حتی جریانات معمول سیاسی) نمی‌شود. اظهارنظرهای «قالبی» دربارهٔ مسلمانان (یا آن‌گونه که هنوز هم گاه مورد اشاره قرار می‌گیرند، «محمدیان») با چنان سهل‌انگاری و بی‌دقتی‌ای بیان می‌گردد که در مورد سیاهپوستان یا یهودیان کسی را یارای آن نیست. مسلمان در بهترین حالتش یک منبع اطلاعات یا یک «خبررسان بومی» است که در خدمت شرق‌شناس است. و اما در خفا کماکان بر او همچون یک کافر منفور نگریسته می‌شود

---

۱. احتمالاً منظور شبه قارهٔ هند است ـ مترجم

2. The Committee of Concerned Asia Scholars

۳. قرن اول هجری ـ مترجم

که به خاطر گناهانش باید در موضع کاملاً نامطلوبی قرار گیرد که، از دیدگاه منفی، همانا موضع یک ضد صهیونیست است.

البته ساختاری برای مطالعات مربوط به خاورمیانه وجود دارد، مجموعه‌ای از علائق و منافع هم موجود است، و شبکه‌هایی از «همکلاسان سابق» یا «همکاران سابق» هم برقرار است. همهٔ اینها سازمانهای بازرگانی، بنیادها، شرکتهای نفتی، هیئتهای نمایندگی، ارتشیان، کارمندان کادر دیپلماتیک، و مأموران دستگاههای جاسوسی و اطلاعاتی را با جهان دانش و پژوهش مرتبط می‌سازند. کمک هزینه‌های تحصیلی و پاداشهای دیگر، سازمانها، مقامها و سلسله مراتب گوناگون، بنیادها، مرکزها، دانشکده‌ها، و دوایری همگی به امر برحق نشان دادن و حفظ کردن مشتی اندیشهٔ اولیه‌ای که کمتر کسی در برابرشان قد علم می‌کند کمک می‌کنند (منظور اندیشه‌ها و نظراتی است در باب اسلام، اعراب، و مشرق‌زمین). اخیراً تجزیه و تحلیل انتقادی‌ای از چگونگی مطالعات مربوط به خاورمیانه در ایالات متحده به عمل آمد. از این بررسی چنین بر نمی‌آید که این عرصهٔ تحقیق و مطالعه «یکپارچه» یا «پیوسته» است، بلکه چنین بر می‌آید که پیچیده است. شرق‌شناسان مکتب کهن را در بر می‌گیرد، کارشناسانی را در بر می‌گیرد که تعمداً از میان کسانی برگزیده شده‌اند که دامنهٔ عملشان به مسائل فرعی و حاشیه‌ای مربوط می‌شود، کارشناسان عملیات ضد شورش را در بر می‌گیرد، تدوین کنندگان روشهای سیاسی را در بر می‌گیرد، و سرانجام «اقلیت کوچکی... از واسطه‌ها و دلالان دانشگاهی را در بر می‌گیرد»[۱۲۳].

به‌عنوان نمونه‌ای از آنچه این مبحث در والاترین و معتبرترین حالت اندیشمندانهٔ خود عرضه می‌دارد، بد نیست اجمالاً نظری بیفکنیم بر اثر دوجلدی موسوم به *تاریخ اسلام کمبریج*[1] که نخستین بار در سال ۱۹۷۰ در انگلستان انتشار یافت و مرجعی است که پیروان مکتب کهن شرق‌شناسی منظماً بدان رجوع می‌کنند. اگر بگوییم که این اثر که بسی اندیشمند سرشناس در تدوینش شریک بوده‌اند با هر معیاری غیر از معیارهای شرق‌شناسی ناموفق بوده است، سخنمان بدان معنی خواهد بود که این اثر می‌توانست شرح دیگرگونه‌ای (و شرح بهتری) باشد از تاریخ اسلام. درواقع، همان‌گونه که چندین محقق اندیشمندتر توجه کرده‌اند[۱۲۴]، این نوع تاریخ از همان هنگامی که طرحش ریخته شد محکوم به شکست بود و نمی‌توانست در مرحلهٔ اجراء، چیز دیگری یا چیز بهتری باشد. گردآورندگانش بسیاری از اندیشه‌ها را

---

۱ Cambridge History of Islam، این اثر در جای دیگری از همین ترجمه *تاریخ اسلام*، تدوین دانشگاه کمبریج خوانده شده است. ولی شاید همان عنوان کوتاه‌تر به اندازه کافی گویا باشد ـ مترجم

بی‌هیچ‌گونه دید انتقادی پذیرفتند، به مفاهیم مبهم بیش از حد اعتماد نشان داده شد، بر مسائل روش‌شناختی چندان تکیه‌ای نشد (و این مسائل به همان حالتی که تقریباً به مدت دو قرن در گفتمان شرق‌شناسی داشتند رها شدند)، و هیچ کوششی مبذول نگشت تا حتی صرف وجود اسلام یا تفکر دربارهٔ آن به‌صورتی عرضه گردد که جالب‌تر باشد و کشش بیشتری داشته باشد. به‌علاوه *تاریخ اسلام کمبریج* نه تنها اسلام را، به مثابهٔ یک دین، غلط عرضه می‌دارد، بلکه از خود اثر هم اندیشهٔ منسجم و به هم پیوسته‌ای ارائه نمی‌دهد. در مورد کمتر اثر عظیم دیگری می‌توان گفت که آن اثر به کلی عاری از درک روش‌شناختی است.

در فصل اول *تاریخ* که از قلم «عرفان شاهد» است و موضوعش عربستان پیش از اسلام است، با هوش و فراست شرحی عرضه می‌گردد از همخوانی ثمربخش بین مشخصات جغرافیایی مکان از یک طرف و اقتصاد جامعهٔ بشری از طرف دیگر. از این همخوانی بود که اسلام در قرن هفتم میلادی پا به عرصهٔ وجود نهاد. ولی اگر بخواهیم با حفظ عدالت دربارهٔ این *تاریخ* سخن بگوییم چه می‌توان گفت؟ توجه کنیم که پ. م. هولت[1] در مقدمه‌ای که بر این *تاریخ* نگاشته است با فحوای کلامی سرسری آن‌را یک «ترکیب فرهنگی» یا یک «آمیزهٔ فرهنگی» (۱۲۵) خوانده است. مدلول آن مستقیماً از عربستان پیش از اسلام به فصلی دربارهٔ حضرت محمد (ص) می‌رسد و سپس به فصلی در باب خلفای راشدین و خلفای بنی‌امیه، بی‌آنکه هیچ شرحی از اسلام به مثابهٔ ساختاری از عقیده و ایمان و نظریه ارائه داده شود. از مدلول صدها صفحه از جلد اول چنین بر می‌آید که اسلام رشتهٔ بی‌امانی است از جنگها، فرمانروایها، مرگها، اوجها، ایام سرافرازی، آمدنها، و رفتنها. و بیشتر اینها به گونه‌ای بیان شده است که به نحو چندش‌آوری یکنواخت است.

من‌باب نمونه، بر دورهٔ عباسی (قرون هشتم تا یازدهم میلادی) بنگریم. هرآن‌کس که کمترین آشنایی‌ای با تاریخ اعراب یا اسلام داشته باشد این را می‌داند که آن دوره از دوره‌های اوج و اعتلای تمدن اسلامی بود و از دیدگاه تاریخ فرهنگ به همان اندازه درخشان بود که دورهٔ اوج رنسانس[2] در ایتالیا چنان بود. با این‌حال در هیچ‌جای این توصیف چهل صفحه‌ای کوچک‌ترین نشانه‌ای از غنا دیده نمی‌شود. درعوض، خواننده جملاتی از این‌گونه در برابر چشمان خود می‌یابد: «مأمون پس از آنکه بر قلمرو خلافت کاملاً

---

1. P. M. Holt

۲. منظور از دورهٔ «اوج رنسانس» فاصلهٔ کوتاه بین سالهای ۱۴۹۰ و ۱۵۳۰ میلادی است که یکی از مشخصه‌هایش عبارت بود از شکوفایی بسیار در نقاشی و مجسمه‌سازی و معماری در اروپا و به‌ویژه در ایتالیا. هنرمندان بزرگی مانند «لئوناردو داوینچی» در همان دوره به اوج شکوفایی خود رسیدند ـ مترجم

مسلط شد ظاهراً خود را از تماس با جامعهٔ بغداد کمی کنار کشید و به اقامت در مرو ادامه داد و حکومت عراق را به یکی از معتمدان خود «حسن بن سهل» (برادر «فضل») سپرد که تقریباً بلافاصله با شورش بزرگ شیعیان روبه‌رو شد که سرکردگی‌اش با «ابو سرایه» بود که در جمادی‌الثانی سال ۱۹۹ هجری (ژانویهٔ ۸۱۵ میلادی) در کوفه نفراتی را فراخواند که سلاح برگیرند و به پشتیبانی «طبا طبا» که از حسنی‌ها[1] بود برخیزند[2]» (۱۲۶). خواننده‌ای که خود اسلام‌شناس نباشد در این مرحله از کتاب نمی‌داند که شیعه کیست و حسنی چیست. این خواننده به‌علاوه نمی‌داند که جمادی‌الثانی چیست و فقط این‌قدر دستگیرش می‌شود که قضیه به نوعی تاریخ‌گذاری مربوط می‌گردد. و البته همین خواننده چنین خواهد پنداشت که خلفای عباسی، از جمله هارون‌الرشید، مشتی آدمکش ترشروی بودند که عبوس و اخم کرده در مرو رحل اقامت افکنده بودند.

سرزمینهای مرکزی اسلامی به گونه‌ای تعریف شده‌اند که آفریقای شمالی و اندلس را در بر نمی‌گیرند. و تاریخ «آنها» روند با نظم و نسقی است از روزگار گذشته الی عصر جدید. بنابراین در جلد اول، اسلام یک عنوان جغرافیایی است که براساس تقدم و تأخر زمانی و بدان‌گونه که برای نحوهٔ افادهٔ مرام کارشناسان مربوطه مناسب باشد به کار برده می‌شود. ولی در هیچ‌جای فصول مربوط به عصر کهن اسلام تدارک کافی داده نشده است تا با سرخوردگیهای خواننده‌ای که به «ادوار اخیر» می‌رسد مقابله شود. فصل مربوط به سرزمینهای عربی در عصر جدید طوری نوشته شده است که در آن کمترین درکی از تحولات انقلابی آن منطقه دیده نمی‌شود. نویسندهٔ این فصل در برابر اعراب حالتی علناً واپس‌گرایانه به خود می‌گیرد و با فحوای کلام یک خانم معلم وظیفه‌شناس و نجیب می‌گوید: «باید بگوییم که طی این دوره جوانان تحصیلکرده و تحصیل‌نکردهٔ کشورهای عربی، با شور و شوقشان و با کمال طلبیشان، به‌صورت زمین حاصلخیزی در آمدند برای بهره برداری سیاسی. اینان، گاه شاید بی‌آنکه خود دریابند، آلت دست آشوبگران و افراطیون نادرست می‌شدند» (۱۲۷). این نوع افادهٔ مرام گاه با ستایش از ناسیونالیسم لبنان تعدیل می‌گردد (گو اینکه در هیچ‌جا به خواننده گفته نمی‌شود که کششی که فاشیسم در درههٔ ۱۹۳۰ برای شمار اندکی از اعراب داشت به مسیحیان مارونی لبنان هم سرایت کرد و اینان در سال ۱۹۳۶ حزب فالانژ[3] لبنان را بنیان نهادند که الگویش پیراهن‌سیاهان موسولینی بودند). در این بخش

---

۱. ساداتی که نسبشان به حضرت امام حسن مجتبی (ع) می‌رسد ـ مترجم

۲. روش معمول مترجم آن است که جملات دراز را بشکنند و تقسیم کنند. ولی در اینجا قصد نویسنده احتمالاً آن بوده است که به مغلق بودن جملات *تاریخ اسلام کمبریج* هم اشاره کند. از این‌رو، مترجم جملهٔ منقول از آن کتاب را کم و بیش به همان شکل مغلق و مطول و «زنجیره‌ای» اولیه نگاه داشته است ـ مترجم

۳. به عربی: الکتائب ـ مترجم

«نا آرامی و آشوبگری» همچون مشخصات سال ۱۹۳۶ بر شمرده می‌شوند، بی‌آنکه ذکری از صهیونیسم به میان آید. به‌علاوه در هیچ‌جا به مفاهیم استعمار و امپریالیسم امکان داده نمی‌شود که صفا و متانت مندرجات این فصل را مختل سازند. در مورد فصلهای مربوط به «اثرات سیاسی غرب» و «تغییرات اقتصادی و اجتماعی» (که بیشتر از حد همین عنوانهای کلی مشخص نشده‌اند) باید گفت که این فصلها صرفاً همچون امتیازی که با بی‌میلی به اسلام داده می‌شود بر کتاب افزوده شده‌اند، آن هم همچون پدیده‌هایی که به‌طورکلی به جهان «ما» مربوط می‌شوند[1]. «تغییر» بی‌چون‌وچرا با «نوآوری» مترادف فرض می‌شود، ولو که در هیچ‌جا روشن گردانیده نمی‌شود که از چه رو سایر انواع تغییر را باید با تبختر ارباب منشانه‌ای نفی کرد. از آنجا که چنین فرض می‌شود که تنها روابط ارزشمندی که اسلام با جهان خارج از خود داشته است روابطش با جهان غرب بوده است، اهمیت [کنفرانس] باندونگ[2] یا آفریقا یا به‌طورکلی جهان سوم نادیده گرفته می‌شود. این بی‌اعتنایی کوته‌فکرانه به سه چهارم واقعیت جهان تا حدی نشان می‌دهد که چه طرز فکری در پس اظهارنظری نهفته است که به نحو خیره‌کننده‌ای شادمانه است و دلالت برآن دارد که «زمینهٔ تاریخی روفته و آماده شده است[3] تا رابطهٔ نوینی بین غرب و اسلام برقرار گردد... رابطه‌ای که بر برابری و همکاری استوار باشد»[(۱۲۸)].

اگر در پایان جلد اول در گردابی از تناقضات و دشواریها دست و پا می‌زنیم و در این خصوص که اسلام واقعاً چیست ره به جایی نمی‌بریم، در جلد دوم هم کسی به یاریمان نمی‌شتابد. نیمی از کتاب[4] به شرحی از هندوستان، پاکستان، اندونزی، اسپانیا، آفریقای شمالی، و جزیرهٔ سیسیل در فاصلهٔ قرون دهم الی بیستم میلادی اختصاص یافته است. در فصول مربوط به آفریقای شمالی حرفهای مشخص‌تری زده شده است، گرچه همان ترکیب اصطلاحات اختصاصی شرق‌شناسی حرفه‌ای از یک طرف و جزئیات تاریخی بدون شرح و بسط از طرف دیگر کم‌وبیش در همه جای کتاب گسترده است. تا اینجای کار، پس از سیاه کردن تقریباً یکهزار و دویست صفحه با نثر فشرده، چنین دستگیر خواننده می‌شود که اسلام به مثابهٔ یک آمیزهٔ فرهنگی چیزی نیست مگر همان‌گونه آمیزهٔ فرهنگی‌ای که در ذکر احوال پادشاهان، جنگها، و دودمانها نهفته است. ولی در نیمهٔ دوم جلد دوم، این آمیزهٔ بزرگ یا ترکیب سترک با مقالاتی با این عنوانها تکمیل می‌شود: «موضع جغرافیایی»، «سرچشمه‌های تمدن اسلامی»، «دین و فرهنگ»، و «جنگها و فنون جنگ».

---

۱. یعنی جهان غرب ـ مترجم

۲. در پانوشتهای پیشین شرحی از این کنفرانس (که در سال ۱۹۵۵ در اندونزی ترتیب یافت) داده شده است ـ مترجم

۳. توسط که؟ برای چه؟ به چه گونه‌ای؟ ـ نویسنده

٤. ظاهراً منظور نیمی از جلد دوم این تاریخ است ـ مترجم

در این مرحله است که پرسشها و اعتراضاتی که می‌توان مطرح کرد موجه‌تر جلوه می‌کنند. از چه رو تدوین فصلی دربارهٔ جنگ و فنون جنگ در اسلام سفارش داده شده است و حال آنکه درواقع آنچه در این فصل مورد بحث قرار می‌گیرد بررسی سپاههای اسلامی از دیدگاه جامعه‌شناسی است؟ (ضمناً باید بگویم که بحثی که مطرح شده است بحثی است جالب توجه). آیا می‌توان فرض کرد که اسلام روشی از برای جنگ دارد که با روش جنگی دیگران (مثلاً مسیحیان) متفاوت است؟ این کار به این می‌ماند که شیوهٔ جنگ کمونیستی را با شیوهٔ جنگ سرمایه‌داری مقایسه کنیم. نقل قولهای مبهمی از لئوپولد فن رنکه[1] (همراه با مطالبی که به همان اندازه اندیشمندانه ولی خارج از موضوع و نامربوط هستند) در صفحات مطلبی پراکنده‌اند که گوستاو فن گرونه باوم[2] دربارهٔ تمدن اسلامی نوشته است. اینها چه نفعی به حال امر درک اسلام دارند؟ تنها نفعی که در این کار می‌توان دید آن است که مراتب فضل و کمال فن گرونه باوم که شامل حال همهٔ مباحث می‌شود نشان داده شود. آیا این دروغگویی نیست که آدم نظریهٔ واقعی فن گرونه باوم را پنهان بدارد (یعنی این نظریه را که تمدن اسلامی بر اقتباسهای بی‌رویهٔ مسلمانان از تمدن یهودی ـ مسیحی، تمدن یونانی، و تمدن اتریشی ـ آلمانی استوار است؟). این اندیشه را که تمدن اسلامی اساساً یک تمدن مبتنی بر سرقت و اقتباس از سایر تمدنهاست با نظریه‌ای مقایسه کنیم که در جلد اول ذکر شده است و مشعر بر آن است که «ادبیات به اصطلاح عربی» را ایرانیان نوشتند (بی‌هیچ برهانی، بی‌ذکر هیچ نامی). هنگامی که لویی گارده[3] به مبحث «دین و فرهنگ» می‌پردازد، اجمالاً به ما گفته می‌شود که قرار است تنها پنج قرن اول اسلام مورد بحث قرار گیرد. آیا این بدان معناست که دین و فرهنگ را در «عصر جدید» نمی‌توان ترکیب کرد؟ یا بدان معناست که اسلام شکل نهایی خود را در قرن دوازدهم میلادی کسب کرد؟ آیا واقعاً چیزی به نام «جغرافیای اسلامی» وجود دارد که ظاهراً «هرج و مرج طرح‌ریزی شدهٔ» شهرهای اسلامی را در بر می‌گیرد؟ آیا درست‌تر نخواهد بود اگر بگوییم که این چنین مبحثی «اختراع» شده است، عمدتاً با این هدف که فرضیهٔ انعطاف ناپذیری را نشان بدهد که موضوعش جبر[4] نژادی ـ جغرافیایی است؟ من باب مختصر راهنمایی، به ما یادآوری می‌شود که «روزهٔ ماه

---

۱. وصفش در پانوشتهای پیشین آمده است ـ مترجم

۲. ایضاً

۳. Louis Gardet. فیلسوف و اسلام‌شناس فرانسوی در قرن بیستم، از شاگردان لویی ماسینیون و از دوستان طه حسین، مترجم بعضی از آثار ابن سینا به زبان فرانسه، نویسندهٔ کتاب L'Islam, religion et communauté (*دین اسلام و امت اسلام*) ـ مترجم

۴. منظور «جبر» در برابر «اختیار» است (نه به معنای «ستم») ـ مترجم

رمضان با شبهای پر جنب و جوشی همراه است» و از ما انتظار می‌رود که نتیجه بگیریم «اسلام دینی است که برای شهرنشینان طرح شده است». این توضیحی است که خود نیازمند توضیح است.

بخشهای مربوط به نهادهای اقتصادی و اجتماعی، قانون و قضا، تصوف، هنر و معماری، علوم، و جنبه‌های گوناگون ادبیات اسلامی در سطحی قرار دارند کاملاً بالاتر از سطح بخش اعظم این تاریخ. با این‌حال در هیچ‌جا نشانه‌ای دیده نمی‌شود تا حاکی از آن باشد که نویسندگان این بخشها با بشرگرایان و جامعه‌شناسان نوین در سایر مباحث چندان وجه مشترکی دارند. آنچه نه حضورش بلکه غیابش چشمگیر است عبارت است از روشهای تاریخ متعارف اندیشه‌ها، تجزیه و تحلیل مارکسیستی، و تاریخ‌نگاری نوین. سخن کوتاه، چنین به‌نظر می‌رسد که اسلام از دیدگاه این تاریخ‌نگاران بیش از هر چیز مناسب حال یک نگرش افلاطونی و یک دیدگاه عهد عتیق است. از دیدگاه بعضی از نویسندگان *تاریخ اسلام کمبریج*، اسلام یک نهاد سیاسی و یک دین است. از دیدگاه بعضی دیگرشان، اسلام یک شیوهٔ زیستن است. به عقیدهٔ بعضی دیگر از این نویسندگان، اسلام «از جامعهٔ اسلامی متمایز است». تنی چند از آنان اسلام را یک جوهر مرموز و یک پدیدهٔ غریب می‌دانند. و اما از دیدگاه «همهٔ» نویسندگان این *تاریخ*، اسلام پدیدهٔ دوردست و بی‌تحرکی است که چندان چیزی ندارد که دربارهٔ مسلمانان امروزی به ما بیاموزد. آنچه برفراز این اثر مرکب از قطعات پراکنده جای گرفته است و بر آن سایه افکنده است همانا عقیدهٔ کهن شرق‌شناسان است، مبنی بر آنکه اسلام پدیده‌ای است که به نوشته‌ها مربوط می‌شود نه به آدمها.

پرسش اساسی برخاسته از آثار معاصر شرق‌شناسانه از قبیل *تاریخ اسلام کمبریج* آن است که آیا دین و ریشه‌های قومی بهترین یا لااقل مفیدترین تعاریف اساسی و روشن تجربهٔ بشری هستند یا نه. آیا برای درک جریانات سیاسی معاصر مهم‌تر آن است که بدانیم عمرو یا زید مسلمان است یا یهودی یا آن است که بدانیم آیا اینان به گونه‌های بسیار مسجل و مشخصی با شرایط منفی روبه‌رو هستند یا نه؟ البته این مسئله‌ای است درخور بحث. از یک دیدگاه منطقی بسیار محتمل است که ما مؤکداً بگوییم که هم تعریف مذهبی ـ قومی مهم است و هم توصیف اجتماعی ـ اقتصادی. اما روشن است که شرق‌شناسی رده‌بندی مذهبی و تکیه بر صفت «اسلامی» را برتر می‌داند و همین است که روشهای فکری قهقرایی آن‌را موجب گشته است.

ج) صرفاً اسلام: نظریهٔ ساده بودن سامی نژادان، بدان‌گونه که در شرق‌شناسی نوین مشاهده می‌شود، چنان سخت ریشه گرفته است که در نوشته‌های مشهور سامی‌ستیزانهٔ (یهود ستیزانهٔ) اروپایی مانند مناسک قائدان صهیون[1] و در گفته‌هایی از قبیل اظهارات زیر به گونه‌ای تقریباً یکسان عمل می‌کند.

1. Protocols of the Elders of Zion

آنچه در زیر می‌بینیم نوشته‌ای است به قلم خئیم وایتسمن[1] و خطاب به بالفور در تاریخ ۳۰ مه ۱۹۱۸:

> اعراب، که هوشی سطحی دارند و حاضرجواب هستند، یک چیز را، و فقط یک چیز را می‌پرستند: قدرت و موفقیت... مقامات انگلیسی... که با طبیعت خیانت‌پیشهٔ اعراب آشنایی دارند... باید با احتیاط و با تداوم اوضاع را زیر نظر داشته باشند... هرچه دستگاه حاکمهٔ انگلیسی بکوشد که عادلانه‌تر عمل کند، اعراب به همان نسبت گستاخ‌تر می‌شوند... اوضاع زمان حاضر طوری است که در جهت پدید آمدن یک فلسطین عربی سیر می‌کند (اگر ملت عربی در فلسطین موجود باشد). درواقع این نتیجه عاید نخواهد شد، زیرا کشاورز عرب لااقل چهار قرن از زمان عقب است و «افندی»... نادرست، کم سواد، و آزمند است و به همان اندازه که نابلد و کودن است از میهن پرستی به دور است» (۱۲۹).

وجه مشترک «وایتسمن» و سامی‌ستیزان (یهود ستیزان) اروپایی نگرش شرق‌شناسانه است، مبنی بر آنکه سامی‌نژادان (یا شاخه‌های مختلف آنان) فاقد صفات مطلوب غربیان هستند. بااین‌حال بین رنان و وایتسمن تفاوتی هست. وایتسمن پشتیبانی نهادهای نیرومند را نسبت به‌نظرات مغلطه‌آمیز خود جلب کرده بود ولی رنان نه. پرسشی که به ذهن خطور می‌کند آن است که آیا در شرق‌شناسی قرن بیستم همان حالت «کودکی پرلطف و صفا» که هیچ‌گاه بر سنّش افزوده نمی‌شود و رنان آن‌را همچون مشخصهٔ تغییرناپذیر حیات سامی نژادان می‌دید موجود نیست؟ [تفاوت در آن است که] این‌بار این کودکی جاویدان، بی‌محابا با علم و تحقیق پیوند خورده است، علم و تحقیقی که اکنون از خودش کشوری دارد و همهٔ نهادهای یک کشور را.

و اما شکل قرن بیستمی این افسانه زیان بس بزرگ‌تری به بار آورده است، یعنی تصویری از اعراب عرضه داشته است از دیدگاه یک جامعهٔ «پیشرفتهٔ» شبه غربی. فلسطینی‌ای که در برابر استعمارگران بیگانه ایستادگی نشان می‌دهد یا وحشی و ابله است یا موجودی ناچیز که می‌توان نادیده‌اش گرفت (هم از نظر صرف وجود و هم از دیدگاه اخلاقی و معنوی). به موجب قوانین اسرائیل، تنها یهودیانند که از حقوق کامل مدنی و امتیازات نامحدود مربوط به مهاجرت بهره‌مندند. با آنکه اعراب ساکنان آن سرزمین هستند از حقوق کمتر و ساده‌تری برخوردارند. آنان نمی‌توانند مهاجرت کنند و اگر چنین به‌نظر می‌رسد که از همان حقوق [یهودیان] بی‌بهره‌اند، علتش آن است که آنان «کمتر رشد یافته‌اند».

---

۱. Chaim Weizmann (۱۸۷۴ ـ ۱۹۵۲)، متولد مکانی که اکنون در جمهوری بلاروس قرار دارد. رهبر بزرگ صهیونیسم، نخستین رئیس جمهور اسرائیل (۱۹۴۸ ـ ۱۹۵۲) ـ مترجم

شرق‌شناسی بر سیاست اسرائیل در قبال اعراب در همهٔ موارد حاکم است (همان‌گونه که گزارش کنیگ[1] که در این اواخر انتشار یافته است به کمال نشان می‌دهد). اعراب خوب داریم و اعراب بد. اعراب خوب آنانند که آن‌گونه که بدانان حکم می‌شود عمل می‌کنند و اعراب بد اعرابی هستند که پس از آنکه شکست خوردند از آنان انتظار می‌رود که مطیع و رام در پشت خطی که به نحو خدشه‌ناپذیری تقویت شده است بنشینند. این خط را نفراتی پاسداری می‌کنند که شمارشان در حداقل ممکن است. فرضیهٔ حاکم بر این ترتیب آن است که اعراب چاره‌ای نداشته‌اند جز آنکه افسانهٔ برتری اسرائیلیان را بپذیرند و بنابراین هیچ‌گاه یارای حمله نخواهند داشت. کافی است که نیم نگاهی بیفکنیم بر صفحات کتاب *رویهٔ اعراب در برابر اسرائیل*[2] به قلم ژنرال یهوشافات حرکبی[3] تا دریابیم که از ذهن اعراب منحرف، که تا اعماقش یهودستیز، خشن، و نامتوازن است، چیزی نمی‌تواند به در آید که از حد مغلطه چندان فراتر رود. اینها نکاتی است که رابرت آلتر[4] با عباراتی ستایشگرانه در نشریهٔ موسوم به *کامنتری* (تفسیر)[5] بر شمرده است (۱۳۰). هر افسانه‌ای از این‌گونه افسانهٔ دیگری را در دنبال می‌آورد و تقویت می‌کند. این افسانه‌ها پاسخگوی یکدیگر هستند، و به تقارنها و طرحها یا قالبهایی متمایلند از آن‌گونه که از اعراب به مثابهٔ آدمیان مشرق‌زمینی انتظار می‌رود، ولی هیچ عربی در مقام «آدم» نمی‌تواند به درستی در آنها بگنجد.

شرق‌شناسی نمی‌تواند به خودی خود، در درون خود، به‌صورت مجموعه‌ای از باورها، و به مثابهٔ یک روش تجزیه و تحلیل متحول شود. گفتمان مرکزی آن افسانهٔ رشد متوقف شدهٔ سامی‌نژادان است[6]. از این شبکه است که افسانه‌های دیگری بیرون می‌ریزند و یک یک این افسانه‌ها نشان می‌دهند که سامی‌نژادان نقطهٔ مقابل و متضاد غربیان هستند، قربانی ضعفهای خودشان هستند، و هیچ‌گاه اصلاح پذیر

---

1. Koenig

2. Arab Attitudes to Israel

۳. (۱۹۲۱ ـ ۱۹۹۴)، رئیس دستگاه جاسوسی ارتش اسرائیل از ۱۹۵۵ تا ۱۹۵۹، زمانی عضو گروه تروریستی «هاگانا» که علیه فلسطینیان و علیه نیروهای بریتانیا (که در آن زمان قیمومت فلسطین را به عهده داشت) دست به اقدام می‌زد ـ مترجم

٤. Robert Alter، در قرن بیستم، منقد ادبی، عبری‌دان، استاد عبری و ادبیات تطبیقی در دانشگاه کالیفرنیا، دارای تخصص در متون تورات ـ مترجم

5. Commentary

٦. مترجم این همه تأکید بر «سامی» را در رابطه با شرق‌شناسی درک نمی‌کند، زیرا سامی‌نژادان تنها بخش بسیار بسیار کوچکی از مشرق‌زمینیان را تشکیل می‌دهند. کافی است بر شبه قارهٔ هند و بر چین بنگریم (هریک با بیش از یک میلیارد جمعیت)، بگذریم از بسی کشور و سرزمین دیگر: از ایران و ترکیه گرفته الی اندونزی و از مناطق قفقاز و آسیای میانه گرفته الی آسیای جنوب شرقی و غیره ـ مترجم

نخواهند بود. از رهگذر رشته رویدادها و رشته شرایط به هم پیوسته‌ای افسانهٔ سامی در جنبش صهیونیسم به دو قسمت تقسیم شد و دو گونه سامی پدید آمد. یک سامی به راه شرق‌شناسی رفت و سامی دیگر (یعنی عرب) وادار شد که به راه مشرق‌زمینیان رود. هر بار که به خیمه و قبیله روی آورده می‌شود، این افسانه به کار می‌افتد. و هربار که سخن از خصوصیت قومی اعراب به میان آورده می‌شود، همان افسانه تکرار می‌شود. سلطه‌ای که این وسایل بر اذهان دارند از طریق نهادهایی که به گرد اینها پدید آورده شده‌اند تقویت می‌شود. برای هر شرق‌شناس منفردی یک دستگاه پشتیبانی موجود است که دارای قدرتی خیره کننده است، به‌ویژه با توجه به زودگذر بودن افسانه‌هایی که شرق‌شناسی نشرشان می‌دهد. نقطهٔ اوج این ساختار در خود نهادهای دولتی نهفته است. بنابراین نوشتن مطلبی دربارهٔ جهان عرب در حکم نوشتن مطلبی است با اقتدار یک ملت؛ و نه با تأیید یک ایدئولوژی پرهیاهو، بلکه با یقین نسبت به حقیقت مطلق که قدرت مطلق را در پس خود دارد.

مجلهٔ *کامنتری* (تفسیر) در شمارهٔ فوریه ۱۹۷۴ خود مقاله‌ای درج کرد به قلم پروفسور جیل کارل آلروی[1] که عنوان آن چنین بود: «آیا اعراب صلح می‌خواهند؟». آلروی استاد کرسی علوم سیاسی و نویسندهٔ دو کتاب است: *رویکردهای جهان عرب نسبت به تأسیس کشور یهود*[2] و *تصاویری از مناقشهٔ خاورمیانه*[3]. او شخصی است که می‌گوید اعراب را «می‌شناسد». او به وضوح از کارشناسان تصویرسازی به‌شمار می‌رود. از قبل می‌توان حدس زد که او چه می‌خواهد بگوید: اعراب می‌خواهند اسرائیل را نابود کنند و اعراب آنچه را که واقعاً در ذهن دارند بر زبان جاری می‌سازند (آلروی با تظاهر و تفاخر این را به رخ خواننده می‌کشد که او قادر است از روزنامه‌های مصر شاهد بیاورد. او این شواهد را در همه جا به «اعراب» منتصب می‌کند، چنان‌که گویی «اعراب» و «روزنامه‌های مصری» یک چیزند). آلروی اظهار نظرهایش را با جانبگیری پیگیر و با دید «یک چشمی» ادامه می‌دهد. درست در مرکز مقالهٔ او فرض اولیه‌ای نهفته است که به موجب آن اگر لفافهای بی‌ارزش بیرونی از پیکر اعراب برداشته شوند، دیده خواهد شد که اینان واقعاً چگونه آدمیانی هستند. این فرض اولیه در عین‌حال در قلب کارهای قبلی سایر «عرب‌شناسان» نهفته است (و باید توجه کنیم که «عرب‌شناس» با «شرق‌شناس» مترادف است). من‌باب مثال، می‌توانیم به «ژنرال حرکبی» اشاره کنیم که تخصصش «ذهنیت عربی» است. به دیگر سخن،

1. Gil Carl Alroy
2. Attitudes towards Jewish Statehood in the Arab World
3. Images of Middle East Conflict

وظیفه‌ای که آلروی در برابر خود می‌بیند آن است که اثبات کند از آنجا که اعراب اولاً همگی همچون یک وجود واحد مشتاق انتقامجویی خونخوارانه‌اند و ثانیاً از دیدگاه روان‌شناختی قادر نیستند که به صلح روی آورند و ثالثاً به گونه‌ای موروثی مفهومی از عدالت در ذهن دارند که برعکس عدالت است، نباید طرف اطمینان قرار گیرند و باید به گونه‌ای پیگیر با آنان جنگید، چنان‌که باید با هر بیماری مهلک دیگری جنگید. آنچه آلروی من‌باب دلیل وشاهد به نمایش می‌گذارد نقل قولی است از مقالهٔ هارولد گلیدن[1] تحت عنوان «جهان عرب» (که در فصل اول کتاب بدان اشاره کردم)[2]. آلروی عقیده دارد که گلیدن «توانسته است تفاوتهای فرهنگی بین نقاط نظر غربی و عربی را بسیار خوب دریابد». بنابراین بدین‌گونه نظریه آلروی مسجل و مؤید می‌شود: اعراب وحوشی اصلاح ناپذیرند: به همین‌گونه است که یک کارشناس ذهنیت عربی به‌شمار بزرگی از یهودیان (که نگران فرض شده‌اند) گفته است که باید کماکان گوش به زنگ و مراقب باشند. او این کار را به گونه‌ای عالمانه، محققانه، خونسردانه، عادلانه، و با توسل به شواهد مأخوذ از علم روان‌کاوی و از خود اعراب انجام داده است. او به گونه‌ای بزرگ‌منشانه اطمینان می‌دهد که «اعراب صلح واقعی را... مؤکداً مردود شمرده‌اند»[(۱۳۱)].

برای ارائه دادن توضیحی دربارهٔ این‌گونه بیانات، می‌توان توجه را به این نکته جلب کرد که تفاوت باز هم روشن‌تر و مؤکدتری که بین شرق‌شناس و مشرق‌زمینی موجود است، آن است که شرق‌شناس کسی است که «می‌نویسد» و حال آنکه مشرق‌زمینی کسی است که «درباره‌اش می‌نویسند». برای مشرق‌زمینی، نقش انفعالی فرض و مقرر شده است و برای شرق‌شناس توانایی مشاهده، مطالعه، و غیره. همان‌گونه که رولان بارت[3] گفته است، افسانه‌ها یا تصورات خلاف واقع (و سازندگان و اشاعه دهندگان آنها) می‌توانند خود را بی‌وقفه از نو بیافرینند[(۱۳۲)]. تصویر بشر مشرق‌زمینی به گونه‌ای عرضه داشته می‌شود که گویی او ثابت و بلاتغییر است، نیازمند آن است که درباره‌اش بررسی و تحقیقی صورت پذیرد، و حتی نیازمند آن است که دربارهٔ خودش اطلاعاتی به او داده شود. هیچ جدلی نه لازم است و نه رخصت داده می‌شود. یک سرچشمهٔ اطلاعات داریم (که انسان مشرق‌زمینی است) و یک سرچشمهٔ دانش داریم (که شرق‌شناس است). سخن کوتاه، یک نویسنده داریم و یک موضوع (و این موضوع در خارج از حدود آن نویسندگی، چیزی است بی‌روح و بی‌حرکت). رابطهٔ بین این دو از ریشه و اساس چیزی است که به قدرت مربوط می‌شود و این قدرت نمودهای متعدد دارد. در اینجا نمونه‌ای

---

1. Harold W. Glidden

۲. یادآوری می‌کنیم که نویسنده در فصل اول کتاب ضمن اشاره به این مقالهٔ «گلیدن»، او را در زمان نگارش مقاله (۱۹۷۲) عضو بازنشستهٔ ادارهٔ آگاهی و پژوهش وزارت خارجهٔ آمریکا معرفی کرد ـ مترجم

۳. Roland Barthes، فیلسوف و ادیب و زبان‌شناس فرانسوی در قرن بیستم ـ مترجم

می‌آوریم از *رود زرین تا راه زرین*[1] به قلم رافائل پاتائی[2]:

> برای ارزیابی درست این نکته که فرهنگ خاورمیانه حاضر است چه چیزهایی را از گنجینهٔ تمدن غرب که [برای خاورمیانه] به گونهٔ خجلت آوری غنی است با طیب خاطر بپذیرد، بیایید ابتدا درک بهتر و درست‌تری از فرهنگ خاورمیانه کسب کنیم. برای سنجش اثرات احتمالی خصوصیات تازه وارد بر زمینهٔ فرهنگی مردمانی که راهنمایشان سنت است همان شرط اولیه لازم است. به‌علاوه راهها و وسائلی را که با کاربرد آنها هدیه‌های فرهنگی جدید را می‌توان مطبوع ساخت باید به گونه‌ای بسیار کامل‌تر از آنچه تا کنون معمول بوده است تحت بررسی و مطالعه قرار داد. سخن کوتاه، تنها راه گشودن گره کور مقاومت در برابر غربی شدن در خاورمیانه آن است که خاورمیانه تحت مطالعه قرار گیرد، تصویر کامل‌تری از فرهنگ سنتی آن به‌دست آید، درک بهتری از روندهای کنونی تغییر و تحول کسب گردد، و نگرش عمیق‌تری به درون روان‌شناسی گروهی کسانی که در فرهنگ خاورمیانه بار آمده‌اند صورت پذیرد. کاری که در برابر ماست طاقت فرساست ولی نتیجهٔ آن به رنج و مرارتش می‌ارزد. و این نتیجه عبارت است از هماهنگی بین جهان غرب و منطقهٔ همسایه‌ای که دارای اهمیت بسیار است (۱۳۳).

استعاره‌هایی که در قطعهٔ فوق پراکنده است (و من در زیرشان خط کشیده‌ام) از انواع مختلفی از فعالیتهای بشری سرچشمه می‌گیرند: بازرگانی، باغبانی، دین و مذهب، دامپزشکی [؟]، تاریخ. ولی در هر مورد رابطهٔ بین خاورمیانه و جهان غرب درواقع به گونه‌ای تعریف شده است که «جنسی» است. همان‌گونه که من قبلاً ضمن صحبت دربارهٔ گوستاو فلوبر گفته‌ام، رابطهٔ بین مشرق‌زمین و امور جنسی [در این نوشته‌ها] به نحو قابل ملاحظه‌ای پابرجاست. خاورمیانه مقاوم است، به همان‌گونه که هر باکره‌ای مقاوم است. ولی محقق مذکر به رغم «کار طاقت‌فرسایی» که در پیش دارد راه می‌گشاید، رسوخ می‌کند، و گره کور را باز می‌کند. آنچه از پیروزی بر حجب و حیای این باکره عاید می‌شود «هماهنگی» است و به هیچ‌وجه همزیستی دو شریک دارای حقوق مساوی نیست. زیربنای این قضیه (یعنی رابطهٔ مبتنی بر اعمال قدرت که بین محقق و موضوع تحقیق برقرار است) حتی یک بار تغییر نمی‌کند. و این

---

1. Golden River to Golden Road

۲. Raphael Patai، نویسنده و انسان‌شناس یهودی متولد مجارستان (در سال ۱۹۱۰) که بعدها به تابعیت آمریکا درآمد و در دانشگاه کلمبیا و دانشگاههای دیگری به تدریس پرداخت، نویسندهٔ کتاب ذهنیت عرب (The Arab Mind) که به گفتهٔ بعضیها محتوایش الهام‌بخش روشهای بازپرسی در زندان ابوغریب عراق بوده است ـ مترجم

رابطه‌ای است که همواره برای شرق‌شناس مناسب است. مطالعه، تفاهم، دانش، و ارزیابی (در زیر نقابی از هدف نیل به «هماهنگی») وسایل نیل به فتح و چیرگی‌اند.

عملیات لغوی و زبانی در نوشته‌هایی مانند آثار پاتائی، که در اثر اخیر او موسوم به ذهنیت عرب[۱] (۱۳۴) حتی بر آثار قبلی او پیشی گرفته است، دارای این هدف است که نوع بسیار خاصی از جدل و قیاس حاصل آید. بخش بزرگی از اسباب و اثاثی که او می‌گستراند به انسان‌شناسی مربوط می‌شود (فی‌المثل، او خاورمیانه را یک «منطقهٔ فرهنگی» می‌خواند) ولی نتیجه آن است که چندگونگی اعراب (صرف‌نظر از آنکه درواقع که باشند) زدوده می‌شود تا تنها تفاوت مورد نظر حاصل آید، یعنی عرب از بقیهٔ بشریت مشخص گردد. در این صورت اعراب را (به مثابهٔ موضوعهای مطالعه و تجزیه و تحلیل) می‌توان آسان‌تر مهار کرد و تحت بررسی قرار داد. به‌علاوه، اعراب را، پس از آنکه بدین‌گونه محدود و مشخص گردانیده شدند، می‌توان واداشت که ترّهات کلی‌گویانه‌ای را رخصت دهند، مجاز شمرند، و ارزشمند کنند. منظور ترّهاتی است از آن‌گونه که در کتابهایی مانند *خلق‌وخو و خصوصیات اعراب*[۲] به قلم صانیه حمادی[۳] می‌توان یافت. قطعه‌ای از آن بیآوریم:

> اعراب تا این زمان نشان داده‌اند که توانایی نیل به وحدت منضبط و پایدار را ندارند. آنان گاه ناگهان شور و شوق جمعی از خود نشان می‌دهند ولی هیچ‌گاه با صبر و حوصله به‌دنبال مساعی جمعی نمی‌روند و این‌گونه تشریک مساعی در نزد آنان معمولاً با بی‌میلی و دودلی همراه است. آنان نشان داده‌اند که در سازماندهی و در اقدام، از همسویی و هماهنگی بی‌بهره‌اند. از آنان توانایی همکاری دیده نشده است. اقدام جمعی برای نیل به هدف مشترک یا منفعت دوجانبه از ذهن آنان به دور است (۱۳۵).

شیوهٔ این نثر احتمالاً نکاتی را روشن می‌سازد بیش از آن حد که «حمادی» قصد بیانشان را داشته است. افعالی (یا عبارات فعلیه‌ای) از قبیل «نشان داده‌اند»، «از خود نشان می‌دهند»، و «دیده نشده است» بدون مفعول با واسطه به کار رفته‌اند. این پرسش پیش می‌آید که اعراب این چیزها را به که نشان داده‌اند یا نشان می‌دهند؟ روشن است که در اینجا هیچ شخص معینی مفعول با واسطه نیست بلکه این چیزها به‌طورکلی به همه نشان داده شده‌اند یا نشان داده می‌شوند. این راه دیگری است برای بیان این نکته که

---

۱. لطفاً رجوع شود به پانوشت قبلی ـ مترجم

2. Temperament and Character of the Arabs

۳. جامعه‌شناس سوری نسب در قرن بیستم ـ مترجم

این واقعیات تنها برای ناظران بلندمرتبه یا برای محرمان اسرار مبرهن است زیرا حمادی در هیچ جای افادهٔ مرامش شواهدی را ذکر نمی‌کند که در دسترس همگان باشند. چه نوع شواهدی می‌توانند موجود باشند؟ هرچه نثر او جلوتر می‌رود فحوای کلام او اعتماد به نفس بیشتری به هم می‌رساند: «هرگونه اقدام جمعی... در نزد آنان ناشناخته و بیگانه است». رده‌بندیها سخت‌تر و انعطاف ناپذیرتر می‌شوند، اظهارنظرها مؤکدتر و مسلّم‌تر می‌نمایند، و اعراب به کلی از آدم بودن ساقط می‌شوند و صرفاً به چیزی بدل می‌گردند که ادعا می‌شود موضوع نوشته‌های حمادی است. اعراب فقط از آن‌رو موجودیت دارند که قرار است موردی باشند برای بررسی یک ناظر مستبد و ستمگر: «جهان آن چیزی است که «من» می‌اندیشم».

همین اوضاع در سراسر آثار شرق‌شناسان معاصر برقرار است. اظهارنظرهای قطعی، از غریب‌ترین انواع، در گوشه و کنار صفحات نوشته‌هایشان پراکنده است. از یک طرف مانفرد هالپرن[1] چنین نظر می‌دهد که: «با آنکه روندهای تفکر بشری را می‌توان در هشت رده جای داد، ذهن اسلامی از آن میان تنها از عهدهٔ چهار رده بر می‌آید»(۱۳۶). از طرف دیگر مورو برگر[2] چنین فرض می‌کند که: «از آنجا که زبان عربی برای مغلطه و لفاظی توانایی بسیار دارد، اعراب قادر نیستند که به تفکر واقعی روی آورند»(۱۳۷). می‌توان چنین نظر داد که این اظهارنظرهای قطعی از نظر ساختار و از نظر عمل و اثر در حکم افسانه یا اسطوره‌اند. ولی از طرف دیگر باید کوشید تا درک شود چه چیزهای الزام‌آور دیگری حاکم بر کاربرد اینها هستند. البته این تفحص در حکم حدس و گمان است. تعمیمها و اظهارات فراگیر شرق‌شناسان دربارهٔ اعراب هنگامی که پای بررسی انتقادآمیز خصوصیات اعراب در میان باشد بسیار مفصل هستند و وارد جزئیات می‌شوند ولی هنگامی که سخن از جنبه‌های مثبت و صفات حسنهٔ اعراب در میان باشد طول و تفصیل بسیار کمتری دارند. خانوادهٔ عرب، بیان عرب، و خصوصیات عرب، به رغم توصیفات بسیار مشروح شرق‌شناسان، ظاهراً غیرطبیعی و فاقد توانایی انسانی هستند، و حال آنکه همین توصیفات کامل و عمیقند و از نظر تسلط فراگیر بر موضوع مورد بحث چیزی کم‌وکاست ندارند. دیگربار بشنویم از صانیه حمادی:

> بدین‌گونه، عرب در محیطی زندگی می‌کند که شرایطی سخت و نومید کننده دارد. او چندان امکانی ندارد که تواناییهایش را بپروراند و موضع خود را در جامعه دریابد. او چندان اعتقادی به

---

۱. Manfred Halpern، استاد علوم سیاسی در دانشگاه پرینستون آمریکا در قرن بیستم ـ مترجم

۲. وصفش پیش‌تر آمده است ـ مترجم

پیشرفت و تغییر ندارد و رستگاری را فقط در جهان باقی می‌بینند[۱۳۸].

آنچه عرب خود نمی‌تواند بدان دست یابد در نوشته‌هایی یافت می‌گردد که دربارهٔ او قلم زده می‌شود. شرق‌شناس از تواناییهای «خودش» به حد اعلی مطمئن است، بدبین نیست، قادر است موضع خود را تعریف کند، و موضع عرب را هم. تصویری که بدین‌گونه از عرب مشرق‌زمینی به‌دست می‌آید مؤکداً منفی است. با این احوال این سؤال پیش می‌آید که چرا باید دربارهٔ او این همه مطلب نوشت و رشتهٔ بی‌پایانی از کتابها و رسالات بیرون داد؟ آنچه شرق‌شناس را به سوی اعراب می‌کشاند اگر عشق و علاقه نسبت به علوم اعراب، ذهنیت اعراب، جامعهٔ اعراب، و موفقیتهای اعراب نیست (که مسلماً نیست)، پس چیست؟ به دیگر سخن، ماهیت و طبیعت حضور اعراب در گفتمان افسانه مانند مربوط به آنان چه چیز است؟

در این زمینه به دو چیز می‌توان اشاره کرد: یکی عده و دیگری توانایی توالد و تناسل. هر یک از این دو خاصیت را در نهایت امر می‌توان به دیگری تبدیل کرد. ولی برای آنکه تجزیه و تحلیل درستی انجام دهیم باید از هم جدایشان کنیم. تقریباً بلا استثناء، یک یک کارهای معاصر محققان شرق‌شناس (به‌ویژه در مورد علوم اجتماعی) تا حد زیادی به صحبت دربارهٔ خانواده و ساختار مردسالارانهٔ آن و نفوذ همه جانبهٔ آن در جامعه اختصاص یافته‌اند. کارهای رافائل پاتائی یک نمونهٔ معمول است. بلافاصله یک تناقض گنگ و خاموش خود را عرضه می‌دارد، زیرا اگر خانواده نهادی است که تنها راه رفع ناکامیهایش «نوآوری» است (که دارویی است خنثی و صرفاً دارای اثر «تلقینی») باید این را اذعان کنیم که خانواده خود را از نو می‌آفریند، بارور است، و سرچشمهٔ وجود اعراب در جهان است[۱]. برگر می‌گوید: «مردها ارزش بسیار برای توانایی جنسی خودشان قائل هستند»[۱۳۹]. آنچه مورد نظر اوست قدرتی است که در پس حضور اعراب در صحنهٔ جهان نهفته است. اگر جامعهٔ عرب به‌صورت تقریباً کاملاً منفی و به‌طورکلی با تکیه بر جنبه‌های انفعالی مورد اشاره قرار می‌گیرد (که شرق‌شناس قهرمان باید آن‌را درهم بشکند و بر آن فائق آید). می‌توانیم فرض کنیم که این‌گونه تصویرسازی از اعراب راهی است برای مقابله با چندگونگی بسیار در جامعهٔ عرب و قدرتی که در پس این چندگونگی نهفته است. اگر سرچشمهٔ این پدیدهٔ فکری، فرهنگی نیست و اجتماعی هم نیست، پس لاجرم جنسی و زیست‌شناختی است. بااین‌حال آنچه در گفتمان شرق‌شناسی اکیداً ممنوع است، جدی گرفتن همان

---

۱. منظور ظاهراً آن است که «نوآوری» پدیده‌ای است که از نظر واقعیت طبیعی زیست‌شناختی در بطن خانواده نهفته است و دارویی نیست که لازم باشد از بیرون به آن تزریق شود ـ مترجم

خصوصیات جنسی است. هیچ‌گاه نباید خصوصیات جنسی را با وضوح و صراحت علت عدم موفقیت اعراب و فقدان رشد منطق در اعراب دانست (و اینها معایبی هستند که شرق‌شناسان در هرجا در میان اعراب می‌یابند). بااین‌حال به عقیدهٔ من این همان حلقهٔ مفقودهٔ استدلالهایی است که هدف عمده‌شان خرده‌گیری بر جامعهٔ «سنتی» عرب است (مانند حرفهای حمادی و برگر و لرنر[1]). اینان قدرت خانواده را درمی‌یابند، به ضعفهای ذهنیت عربی بذل توجه می‌کنند، بر «اهمیت» مشرق‌زمین برای غرب تأکید می‌کنند، ولی هیچ‌گاه نمی‌گویند نکته‌ای که به‌طور ضمنی یا غیر مستقیم از گفتمان آنان بر می‌آید چیست. این نکتهٔ ضمنی آن است که پس از همهٔ حرفهایی که دربارهٔ اعراب زده می‌شود و همهٔ تحقیقاتی که در رابطه با اعراب صورت می‌پذیرد، آنچه واقعاً برای اعراب باقی می‌ماند یک تمایل جنسی نامشخص است. در موارد نادری چنین می‌بینیم که این نکتهٔ ضمنی و فرعی روشن گردانیده می‌شود. یکی از آن موارد کارهای لئون مونیه‌ری[2] است که در آنها عباراتی از این‌گونه می‌یابیم: «... اشتهای شدید جنسی... که خصوصیت آن جنوبیهاست که خون داغ در رگهایشان روان است»[3] (۱۴۰). اما در بیشتر موارد تحقیر جامعهٔ عرب و عرضه داشتن حرفهای پیش پا افتاده دربارهٔ آن و دادن صفاتی به آن، چنان‌که فقط در مورد کسانی که از نظر نژادی پست و دون‌پایه باشند تصورپذیر است، همراه با اشارات اغراق‌آمیزی به جنبه‌های جنسی صورت می‌پذیرد؛ اشاراتی از این قبیل: عرب با توسل به روابط جنسی خودش را به نحو بی‌پایانی از نو تولید می‌کند و چندان چیز دیگری نمی‌آفریند. شرق‌شناس در این‌باره چیزی نمی‌گوید، گو اینکه برای تأیید نظراتش به همین چیزها نیازمند است. من‌باب نمونه: «اما همکاری در خاورنزدیک هنوز هم امری است که تا حد زیادی به خانواده مربوط می‌شود و در خارج از دهکده یا خارج از حلقهٔ کسانی که با یکدیگر خویشاوندی دارند کمتر نشانی از همکاری دیده می‌شود» (۱۴۱). معنای این گفته آن است که اعراب تنها به یک صورت ذی‌مدخل به حساب می‌آیند، یعنی به‌صورت موجوداتی که فقط جنبهٔ زیست‌شناختی وجودشان مهم است. از دیدگاههای سیاسی و فرهنگی و سازمانی، اینان تقریباً هیچند. اما از دیدگاه رقمی و جمعیتی و در مقام پدید آورندگان خانواده‌ها، اعراب واقعیت وجودی دارند.

اشکال کار این‌گونه نگرش آن است که اختلالی در نگرش دیگری پدید می‌آورد مبنی بر آنکه اعراب منفعل و سرافکنده‌اند. و این همان فرضی است که در اذهان بسیاری از شرق‌شناسان مانند پاتائی و حتی

---

1. Lerner
2. Leon Mugniery

۳. منظور «خونگرم» نیست، بلکه «پرهیجان»، «وحشی»، و «سرکش» است ـ مترجم

حمادی نهفته است. نکته آن است که یک افسانه نمی‌تواند مسائل را حل یا تجزیه و تحلیل کند. ولی منطق افسانه و اسطوره، مانند منطق رؤیا، آن است که یک نظریهٔ کاملاً متضاد را هم بپذیرد. این منطق نظریه‌ها را به گونه‌ای عرضه می‌کند که گویی از قبل تجزیه و تحلیل و حل و فصل شده‌اند. این بدان معناست که این منطق نظریه‌ها را به‌صورت تصاویری عرضه می‌دارد که اجزائشان از قبل با هم ترکیب یافته‌اند، به همان‌گونه که یک مترسک از چوب و پارچهٔ کهنه و خرده‌ریز دیگر ترکیب می‌یابد و سپس این وظیفه بدان محول می‌گردد که همچون یک آدم در کنار مزرعه بایستد و نمودار آدم باشد. از آنجا که یک تصویر همهٔ مواد و مصالح را به گونه‌ای «به کار می‌برد» که حاصلش خود تصویر باشد، و از آنجا که مفهوم و تعریف افسانه یا اسطوره آن است که افسانه یا اسطوره حیات واقعی را به کنار می‌زند و خود جای آن‌را اشغال می‌کند، تفاوت بین تصویر یک عرب بسیار بارور و تصویر یک عرب منفعل و عروسک مانند در عمل تضادی به بار نمی‌آورد. این گفتمان پرده‌ای بر روی آن تضاد می‌کشد و رفع و رجوعش می‌کند. عرب موجود غریبی است که وجودش غیرممکن می‌نماید، یعنی موجودی است که نیرو و توان جنسی‌اش او را به سوی حرکات و واکنشهای شدید و ناگهانی ناشی از شدت تحریک شدن می‌کشاند، ولی در عین‌حال در چشمان جهان همچون عروسکی می‌نماید که از درون محیط نوینی بر جهان می‌نگرد و آن محیط نوین را نه می‌تواند درک کند و نه توانایی مقابله با مسائلش را دارد.

چنین به‌نظر می‌رسد که در بحثهای اخیر مربوط به رفتار سیاسی مشرق‌زمینیان است که این‌گونه تصویر اعراب مطرح و ذی‌ربط است. این بحثها غالباً خود ناشی از بحثهای محققانه‌ای هستند دربارهٔ دو موضوع که در این اواخر طرف علاقهٔ کارشناسان شرق‌شناس بوده‌اند: انقلاب و نوآوری. در سال ۱۹۷۲ مجموعه‌ای تحقیقی تحت عنوان *انقلاب در خاورمیانه و مطالعاتی در باب موارد دیگر*[1] تحت سرآوری دانشکدهٔ مطالعات آسیایی و آفریقایی [دانشگاه لندن] تدوین شد. تدوین کننده پ. ج. واتیکیوتیس[2] بود. عنوان این تحقیق به یک عنوان طبی شباهت کامل دارد[3] و این را می‌توان چنین تعبیر کرد که از ما انتظار می‌رود که سرانجام برای شرق‌شناسان نقشی قائل شویم که شرق‌شناسی «سنتی» معمولاً از آن اجتناب می‌کرد، یعنی نقش روان‌پزشک را. واتیکیوتیس فحوای کلام این مجموعه را با تعریفی شبه طبی از انقلاب تعیین می‌کند. ولی از آنجا که آنچه مطمح نظر او و خوانندگان نوشته‌های اوست انقلاب

---

1. Revolution in the Middle East and Other Case Studies

۲. P.J.Vatikiotis، استاد علوم سیاسی در همان دانشکدهٔ مورد اشاره، نویسندهٔ کتاب *تاریخ مصر در عصر جدید* ـ مترجم

۳. علت این گفتهٔ نویسنده آن است که برای بیان «مطالعاتی در باب موارد دیگر» (مذکور در پانوشت قبلی) عبارت « case studies» به کار رفته است که کاربرد پزشکی هم دارد و در پزشکی به معنای مطالعات یا تحقیقات یا بررسی‌های بالینی به کار می‌رود ـ مترجم

اعراب است، خصومتی که در این تعریف نهفته است پذیرفتنی می‌نماید. در پس این قضیه، تناقض یا طنز هوشیارانه‌ای نهفته است که بعداً بدان اشاره خواهم کرد. آنچه شالودهٔ تئوریک حرفهای واتیکیوتیس به‌شمار می‌رود نظرات کامو[1] است. همان‌گونه که کانر کروز اوبراین[2] اخیراً نشان داد، ذهنیت استعماری کامو او را به‌صورت شخصی در آورده بود که نه دوستدار انقلاب بود و نه دوستدار اعراب. اما این گفتهٔ کامو که «انقلاب هم آدمیان را نابود می‌کند و هم اصول را» همچون گفته‌ای پذیرفته می‌شود که دارای «معنای منطقی اساسی» است. واتیکیوتیس چنین ادامه می‌دهد:

... هرگونه ایدئولوژی انقلابی با ترکیب منطقی و زیست‌شناختی و روان‌شناختی بشر در تضاد مستقیم است (و معمولاً در حکم حملهٔ مستقیمی به آن ترکیب است). یک ایدئولوژی انقلابی از آنجا که متعهد به یک دگردیسی دارای روش و اسلوب است از پیروانش پیروی کورکورانه طلب می‌کند. از دیدگاه یک انقلابی، سیاست فقط یک مسئلهٔ عقیدتی نیست و همچنین چیزی نیست که جای اعتقاد مذهبی را بگیرد. سیاست از این پس نباید آن چیزی باشد که همواره بوده است، یعنی از این پس نباید در حکم فعالیتی باشد که در زمان مقتضی برای برجاماندن و از میان نرفتن اتخاذ می‌شود. سیاستی که دگردیس و چندبعدی باشد از تطبیق بیزار است. اگر چنین نباشد چگونه می‌تواند دشواریها را به کنار زند، موانع نهفته در ابعاد پیچیدهٔ زیست‌شناختی و روان‌شناختی بشر را نادیده بگیرد یا دور بزند، یا حالت منطقی بشر را که نهفته و هوشیارانه ولی محدود و تأثیرپذیر است سحر کند و به خلسه فرو برد؟ این سیاست از طبیعت ملموس و تمیزدهندهٔ مسائل بشری و علائق حیات سیاسی بیم دارد و از آنها دوری می‌جوید. این سیاست بر نگرشهای تجریدی و بر خلاقیت افسانه‌ای متکی است. همهٔ ارزشهای ملموس را تحت‌الشعاع یک ارزش متعالی قرار می‌دهد، یعنی تحت‌الشعاع مهارکردن انسان و تاریخ در یک طرح بزرگ آزادسازی بشر. از سیاست بشری خشنود نیست زیرا سیاست بشری دارای بسی محدودیت ناراحت کننده است. در عوض می‌کوشد که جهانی نوین بیافریند. ولی نمی‌خواهد این کار را از طریق تطبیق با شرایط یا کارهای

---

۱. Albert Camus، آلبر کامو (۱۹۱۳ ـ ۱۹۶۰)، نویسندهٔ نامدار فرانسوی. کامو متولد الجزایر بود و الجزایر صحنهٔ بعضی از رمانهای اوست ـ مترجم

۲. Conor Cruise O'Brien، دیپلمات و نویسنده و سیاستمدار جمهوری ایرلند در قرن بیستم. مدتی نمایندهٔ مجلس، مدتی سناتور، و مدتی عضو کابینهٔ ائتلافی جمهوری ایرلند بود. زمانی سردبیری هفته نامهٔ معتبر *آبزرود* (چاپ بریتانیا) را به عهده داشت. از طریق توجهی که طبیعتاً به مناقشهٔ ایرلند شمالی داشت به مسئلهٔ اعراب و اسرائیل علاقه‌مند شد و در آن خصوص تحقیقاتی می‌کرد، مقالاتی می‌نوشت، و گاه اقداماتی صورت می‌داد ـ مترجم

دقیق و ظریف و خطرخیز (یعنی، از طریق کارهای معمول بشری) انجام دهد، بلکه ترجیح می‌دهد که اقدام سهمناک و سترکی شبیه به آفرینش الهی صورت دهد. سیاست در خدمت بشر اندیشه‌ای است که طرف قبول یک ایدئولوگ انقلابی نیست. بر عکس، این بشر است که از آن‌رو وجود دارد تا در خدمت نظامی باشد که با سیاستی زیرکانه پدید آید و با بی‌رحمی اعمال گردد (۱۴۲).

آنچه در فوق آوردیم نمونه‌ای از شدیدترین نوع نثر مطنطن و پرتکلف و نموداری از شور و غیرت ضد انقلابی است. صرف‌نظر از هرگونه مطلب دیگری که ممکن است در این متن نهفته باشد، سخنی که این متن مسلماً بیان می‌دارد آن است که انقلاب نوع نامطلوبی از گرایش جنسی (عمل شبه الهی آفرینش) است و به‌علاوه یک بیماری سرطان مانند است. بنابه گفتهٔ واتیکیوتیس، هر آن کاری که توسط عامل «بشری» انجام می‌گردد منطقی، درست، زیرکانه، تمیزدهنده، و ملموس است و هر آنچه یک انقلابی در پیش می‌گذارد ددمنشانه، غیرمنطقی، سحرکننده، و غیرمنطقی است. تولید مثل و دگرگونی و تداوم نه تنها به چگونگی گرایش جنسی و به دیوانگی ربط داده می‌شوند بلکه، با اندکی تناقض، به نگرش تجریدی هم.

عباراتی که واتیکیوتیس به کار می‌برد مشحون از احساسات است. در این عبارات با نگرشی از جناح راست، بشریت و حرمت و متانت بشری طرف خطاب قرار می‌گیرد و علیه جناح چپ موضعگیری می‌شود. واتیکیوتیس از خوانندگانش می‌خواهد که بشریت را پاس بدارند و در برابر گرایشهای جنسی، سرطان، دیوانگی، خشونت خلاف منطق، و انقلاب از آن حراست کنند. از آنجا که انقلابی که مورد نظر است انقلاب اعراب است، این متن را باید بدین‌گونه تعبیر کنیم: «این است انقلاب. و اگر اعراب خواستار آنند، این خود منصفانه ماهیت آنان را نشان می‌دهد و این را روشن می‌سازد که آنان از چه نژاد فرومایه‌ای هستند. آنان «فقط» قادرند که از نظر جنسی تحریک بشوند و این توانایی را ندارند که به منطق متعالی (یعنی غربی، یعنی نوین) روی آورند». طنز یا تناقضی که پیش‌تر بدان اشاره کردم اکنون عرض اندام می‌کند، زیرا پس از ورق زدن چند صفحه می‌رسیم به این نکته که اعراب چنان نابلد و کودن هستند که حتی نمی‌توانند آرزوی انقلاب را در سر بپرورانند تا چه رسد به اینکه به انقلاب دست یازند. مفهوم ضمنی این نظر آن است که از چگونگی گرایش جنسی نباید بیم داشت، بلکه باید از شکست آن بیم داشت. سخن کوتاه، واتیکیوتیس از خوانندگانش می‌خواهد که این را باور بدارند که انقلاب در خاورمیانه در حکم یک خطر است، دقیقاً به آن دلیل که چنین انقلابی نمی‌تواند صورت پذیرد:

سرچشمهٔ عمدهٔ مناقشات سیاسی و انقلاب بالقوه در بسیاری از کشورهای خاورمیانه (و همچنین آفریقا و آسیای امروز) آن است که رژیمها و جنبشهای به اصطلاح رادیکال و ناسیونالیست

نمی‌توانند با مسائل اجتماعی و اقتصادی و سیاسی ناشی از استقلال درگیر بشوند، تا چه رسد به اینکه بخواهند آن مسائل را حل و فصل کنند... تا آن زمان که کشورهای خاورمیانه نتوانند فعالیت اقتصادی خود را اداره کنند و از خودشان تکنولوژی بیافرینند، دسترسیشان به تجربهٔ انقلابی محدود خواهد ماند. درست همان رده‌های سیاسی‌ای که برای انقلاب ضرورت دارند از صحنه غایب خواهند بود (۱۴۳).

اگر انقلاب بکنی محکومی و اگر انقلاب نکنی محکومی. در این رشته از تعاریفی که در یکدیگر حل و محو می‌شوند، انقلابها همچون تصورات مغزهایی سر بر می‌آورند که به دیوانگی جنسی دچارند. اگر تجزیه و تحلیل دقیق‌تری صورت پذیرد این نکته روشن می‌گردد که از این مغزها حتی دیوانگی‌ای که واتیکیوتیس برای آن واقعاً احترام قائل است بر نمی‌آید. و این دیوانگی بشری است نه عربی، ملموس است نه تجریدی، غیر جنسی است نه جنسی.

بخش محققانهٔ مجموعه‌ای که واتیکیوتیس تدوین کرده است رساله‌ای است به قلم برنارد لوئیس[1] تحت عنوان «مفاهیم اسلامی انقلاب»[2]. در اینجا استراتژی نویسنده شسته روفته می‌نماید. بسیاری از خوانندگان می‌دانند که برای عربی‌زبانان امروزی کلمهٔ «ثوره» و واژگانی که مستقیماً با آن همریشه‌اند معنای انقلاب را می‌رسانند. آنان این نکته را به‌علاوه براساس آنچه واتیکیوتیس در پیش‌گفتار این مجموعه نوشته است می‌دانند. اما برنارد لوئیس تازه در پایان رسالهٔ خود معنای ثوره را شرح می‌دهد، و آن هم پس از شرح دادن کلمات و مفاهیمی مانند «دولت» و «فتنه» و «بغت»[3] در زمینهٔ تاریخی و غالباً مذهبی. نکته‌ای که برنارد لوئیس می‌خواهد بیان دارد عمدتاً آن است که «نظریهٔ غربی مشعر بر حق ایستادگی در برابر حکومت بد [و ستمگر] در اندیشهٔ اسلامی مفهومی بیگانه است» و این خود به حالات «قبول شکست» و «روی آوردن به سکوت» یا «کفّ نفس» به مثابهٔ رویکردهای سیاسی می‌انجامد. در هیچ‌جای این رساله خواننده نمی‌تواند به یقین بداند که این کلمات و این مفاهیم در کجا پیدا می‌شوند [و مدلولشان کی و کجا رخ می‌دهد] و آیا جای آنها فقط در تاریخ کلمات یا در فقه‌اللغه است [یا در عرصهٔ زندگی هم]. سرانجام در پایان رسالهٔ برنارد لوئیس این مطالب را می‌خوانیم:

در کشورهای عربی‌زبان کلمات مختلفی برای مفهوم «ثوره» (انقلاب) به کار می‌رفته است. ریشهٔ

---

۱. وصفش در پانوشتهای پیشین آمده است ـ مترجم

2. Islamic Concepts of Revolution

۳. به ضم باء و فتح غین، به معنای «رویداد غیرمنتظره»، مجازاً «آشوب»، گاه «سقوط» ـ مترجم

ثلاثی این کلمه (یعنی ث، و، ر)[1] در عربی کهن به معنای «برخاستن» بود (مثلاً برخاستن شتر) و نیز به معنای «به هیجان آمدن و آشفته شدن» و این خود، به‌ویژه در منطقهٔ مغرب، مفهوم «شوریدن» را به‌دنبال آورده است. این واژه غالباً در زمینه‌ای به کار می‌رود که مفهوم برقرارداشتن یک حاکمیت حقیر و مستقل را می‌رساند. از این‌روست که سلاطین جزء (که در اسپانیای قرن یازدهم میلادی و در دنبال فروپاشی خلافت قرطبه[2] حکم می‌راندند) ثوّار[3] خوانده می‌شدند که مفرد آن «ثائر» است. ثوره که [از نظر دستوری] اسم است در درجهٔ نخست معنای هیجان را می‌رساند. این مفهوم را در صحاح[4] که در قرون وسطی واژه‌نامهٔ معمول عربی بود می‌توان یافت. صحاح این جمله را ارائه می‌دهد: «انتظر حتی تسکن هذه الثوره» (صبر کن تا این هیجان فروکش کند) ـ که البته توصیه‌ای است بسیار بجا و مناسب. فعل مأخوذ از این ریشه را الاجل[5] به‌صورت ثوار یا «اثاره فتنه» یعنی برانگیختن ناآرامی به کار می‌برد، همچون یکی از خطراتی که [بیم از آن] باید بشر را از ایفای وظیفهٔ ایستادگی در برابر حکومت بد باز دارد. ثوره واژه‌ای است که نویسندگان عرب قرن نوزدهم برای اشاره به انقلاب فرانسه به کار می‌بردند. نویسندگان بعدی عرب آن واژه را برای اشاره به انقلابهای مطلوب خودشان در عصر حاضر (در جهان عرب و در خارج) به کار برده اند (۱۴۴).

تمامی این قطعه مملو است از نشانه‌های نگرش «بزرگورانه» از موضع برتر و سرشار است از بدنگری و بداندیشی. برای بیان مفهوم نوین انقلاب در جهان عرب از چه‌رو باید در اشاره به ریشه‌های کهن، شتری به صحنه آورد و به برخاستن آن اشاره کرد؟ بی‌شک این راه زیرکانه‌ای است برای بی‌اعتبارساختن مفهوم جدید کلمه. منطق برنارد لوئیس به‌وضوح در این نهفته است که انقلاب را از موضع ارزیابی آن در عصر نوین به زیر کشد و آن‌را به مرتبه‌ای تنزل دهد تا بیشتر از برخاستن شتر ارج و منزلتی (یا زیبایی‌ای) نداشته باشد. انقلاب عبارت است از هیجان، دعوت به ناآرامی، برپاداشتن حاکمیت حقیر، و نه بیش. بهترین اندرز (که لابد تنها یک محقق یا آقای محترم غربی می‌تواند ارائه دهد) این است: «صبر کنید تا هیجان فروکش کند». از مطالب تحقیرآمیزی که برنارد لوئیس درخصوص ثوره نوشته است

---

۱. رسم عربی‌دانان فرنگ آن است که ریشه‌های ثلاثی را به‌صورت سه حرف جدا از هم عرضه می‌دارند (و طبیعتاً ریشه‌های رباعی را به‌صورت چهار حرف جدا از هم) ـ مترجم

۲. پایتخت اندلس اسلامی ـ مترجم

۳. به ضم ث ـ مترجم

٤. به کسر ص ـ مترجم

۵. به کسر همزه و سکون جیم، علی بن منصور اجل، متولد قرن ششم هجری قمری، لغت‌شناس و نحوی و کاتب و فقیه، دارای نسب از اصفهان، متولد بغداد و از علمای جامع نظامیهٔ بغداد ـ مترجم

خواننده در نمی‌یابد که آدمیان بی‌شماری نسبت به آن تعهد فعالانه دارند و این تعهد به طرق پیچیده‌ای ایفا می‌شود که درکش حتی برای محقق کنایه‌نویسی همچون برنارد لوئیس دشوار است. ولی همین‌گونه توصیف ریشه‌ای و «اساسی» است که برای محققان و سیاست‌سازانی که به خاورمیانه توجه دارند معمول و طبیعی است. و مفهوم این توصیف آن است که پدید آمدن شور و هیجان انقلابی در میان «این عربها» به همان اندازه حائز اهمیت است که برخاستن شتر و به همان اندازه باید بدان توجه کرد که به یاوه گفتن یک بچه روستایی بی‌سواد. تمامی نوشتار سترک و ریشه گرفته شرق‌شناسانه به همان دلیل ایدئولوژیک قادر نخواهد بود که برای حرکتهای انقلابی جهان عرب در قرن بیستم توضیحی ارائه دهد یا شخص را برای درک آن آماده سازد.

اینکه برنارد لوئیس مفهوم ثوره را به برخاستن شتر ربط می‌دهد و به‌طورکلی آن مفهوم را با مفاهیمی مانند مفهوم هیجان در هم می‌آمیزد (و نه با مبارزه‌ای برای دفاع از ارزشها). بسیار بیش از آن حدی که در مورد او معمول است نشان می‌دهد که او عرب را موجودی چندان برتر از یک آدم عصبی دچار کشش جنسی نمی‌داند. یک یک کلمات و عباراتی که او برای توصیف انقلاب به کار می‌برد رنگ‌وبویی از مفهوم کشش جنسی در خود دارند: «برانگیخته»، «هیجان زده»، «برخاستن». ولی در بیشتر موارد، آنچه او به اعراب نسبت می‌دهد گرایش جنسی از نوع «بد» است. سرانجام، از آنجا که اعراب درواقع فاقد صلاحیت لازم برای در پیش گرفتن اقدامات جدی هستند، هیجان جنسی آنان فقط در همان درجه از اعتلاء است که برخاستن شتر. به جای انقلاب گفته می‌شود فتنه و آشوب، برپاداشتن حاکمیت حقیر مستقل، و هیجان باز هم بیشتر. این مانند آن است که گفته شود اعراب به جای آنکه به جماع دست یابند فقط قادر به عشق‌بازی و استمناء و جماع نیمه‌کاره هستند. من چنین می‌اندیشم که اینها هستند نکاتی که در کلام برنارد لوئیس نهفته‌اند، صرف‌نظر از آنکه دانش و معرفت او تا چه اندازه معصومانه جلوه کند یا زبانی که او به کار می‌برد تا چه اندازه همچون زبان نخبگان باشد. از آن‌رو چنین می‌گویم که اگر برنارد لوئیس نسبت به معانی و تفاوتهای جزئی کلمات حساسیت دارد قاعتاً باید بداند که کلمات خود او هم دارای تفاوتهای ظریف و معانی دقیقند.

بررسی باز هم بیشتر نقش برنارد لوئیس از آن‌رو درخور توجه خواهد بود که مقام و منزلت او در جهان سیاسی نقش بریتانیا و آمریکا در خاورمیانه، مقام یک شرق‌شناس فرهیخته است و هر آنچه او می‌نویسد پشتوانه‌ای از اقتدار و صلاحیت مبحث [شرق‌شناسی] را در پس خود دارد. بااین‌حال لااقل پانزده سال است که کار تحقیقی او عمدتاً عبارت بوده است از جبهه‌گیری شدید ایدئولوژیک (به‌رغم کوششهای گوناگون او در جهت در لفاف سخن گفتن و به کنایه روی آوردن). من نوشته‌های اخیر او را همچون نمونه‌های روشن و کاملی از کارهای محققی نقل می‌کنم که قرار است تحقیقش عالمانه و عینی

و آزادمنشانه باشد ولی درواقع بسیار نزدیک است به تبلیغ «علیه» موضوع تحقیقش. اما برای هر آن‌کس که با تاریخ شرق‌شناسی آشنا باشد این نکته نباید هیچ شگفتی برانگیزد. این مورد تنها تازه‌ترین مورد رسوایی در جهان «علم و تحقیق» است (و در جهان غرب موردی است که کمتر از همهٔ موارد دیگر تحت بررسی و موشکافی قرار گرفته است).

برنارد لوئیس چنان مصمم است که اعراب و اسلام را بی‌ارزش نشان دهد و بی‌اعتبار سازد که حتی نیرو و توان او در مقام یک محقق و مورخ، ظاهراً نتوانسته است به او یاری رساند. من‌باب مثال، او فصلی تحت عنوان «شورش اسلام»[1] تدوین کرد و در کتابی در سال ۱۹۶۴ انتشار یافت. سپس بخش بزرگی از همان مطالب را دیگربار دوازده سال بعد انتشار داد. متن کمی تغییر یافت تا برای مکان جدید درج آن (نشریهٔ موسوم به *کامنتری*[2]) مناسب باشد و عنوانش عوض شد و به‌صورت «بازگشت اسلام»[3] درآمد. البته تحول از «شورش» به «بازگشت» تحولی یا تغییری است منفی، یعنی تغییری است که با توسل به آن برنارد لوئیس می‌خواهد به خوانندگان جدیدش بگوید که از چه‌رو مسلمانان (یا اعراب) هنوز هم حاضر نیستند که راحت بنشینند و سیطرهٔ اسرائیل بر خاورنزدیک را بپذیرند.

نگاه دقیق‌تری بیفکنیم بر روش کار برنارد لوئیس در این مورد. او در هر دو رساله‌اش یک شورش ضد امپریالیستی را که در سال ۱۹۴۵ در قاهره رخ داد ذکر می‌کند و در هر دو رساله آن‌را شورش ضد یهود می‌خواند. ولی در هیچ‌یک از دو مورد به خواننده نمی‌گوید که آن شورش از چه‌رو ضد یهود بود. درواقع او همچون شاهدی براین مدعا که شورش، شورشی بود علیه یهودیان این آگاهی شگفت‌انگیز را به خواننده می‌دهد که «چندین کلسیای کاتولیک، کلیسای ارامنه، و کلیسای مسیحیان ارتدکس یونانی هدف حمله قرار گرفت و آسیب دید». ببینیم متن اولیه را که در سال ۱۹۶۴ انتشار یافت:

> در تاریخ دوم نوامبر ۱۹۴۵ رهبران سیاسی مصر مردم را به تظاهراتی فرا خواندند به مناسبت سالروز صدور بیانیهٔ بالفور. این تظاهرات به سرعت به یک شورش ضد یهود بدل شد که در جریان آن یک کلیسای کاتولیک، یک کلیسای ارامنه، و یک کلیسای ارتدکس یونانی هدف حمله قرار گرفت و آسیب دید. ممکن است این پرسش به ذهن خطور کند که بیانیهٔ بالفور به کاتولیکها و ارامنه و یونانیان چه ربطی دارد؟ (۱۴۵)

و اکنون ببینیم شکل دیگر همان متن را که در سال ۱۹۷۶ در نشریهٔ *کامنتری* (تفسیر) درج شد:

---

1. The revolt of Islam
2. Commentary
3. The Return of Islam

جنبش ناسیونالیستی واقعاً کسب محبوبیت کرده است. پابه‌پای افزایش محبوبیت، از ملی بودن آن کاسته شده است و جنبهٔ مذهبی‌اش شدت گرفته است. به دیگر سخن، این جنبش کمتر عربی شده است و بیشتر اسلامی. در مواقع بحران، وفاداری و همبستگی غریزی جمعی است که همه‌چیز دیگر را تحت‌الشعاع قرار می‌دهد (و در دهه‌های اخیر بسی بحران بروز کرده است). ممکن است چند مثال کافی باشد. در تاریخ دوم نوامبر ۱۹۴۵ تظاهراتی در مصر بر پا شد[1] که مناسبت آن سالروز صدور بیانیهٔ بالفور توسط دولت بریتانیا بود. آنچه در دنبال آمد مسلماً چیزی نبود که مطابق میل یا قصد رهبران سیاسی‌ای بوده باشد که از تظاهرات پشتیبانی کرده بودند. ولی در هرحال این تظاهرات در اندک زمانی به یک شورش ضد یهود بدل شد و به ناآرامی وسیع‌تری انجامید که در جریان آن چندین کلسیا که از آن کاتولیکها و ارامنه و پیروان فرقهٔ ارتدکس یونان بود[2] هدف حمله قرار گرفت و ویران شد (۱۴۶).

هدف جدلی برنارد لوئیس (و نه هدف محققانهٔ او) در اینجا و در جاهای دیگر آن است که نشان بدهد اسلام یک ایدئولوژی یهودستیز است و نه صرفاً یک دین. او هنگامی که می‌کوشد تأکید کند اسلام یک پدیدهٔ جمعی هراس‌آور است و در عین‌حال «از محبوبیت واقعی برخوردار نیست» با اندک اشکال منطقی روبه‌رو می‌شود ولی این مشکل او را از کوشش باز نمی‌دارد. همان‌گونه که روایت دوم گزارش جانبگیرانهٔ او نشان می‌دهد، در ادامهٔ سخن اعلام می‌دارد اسلام پدیده‌ای یا مجموعه‌ای غیرمنطقی است که شامل حال تودهٔ مردم می‌شود و از طریق احساسات تعصب‌آمیز و غرایض و همچنین از طریق انزجارهایی که ریشه و اساسی در تفکر منطقی ندارند بر مسلمین حکم می‌راند. تمامی هدفی که در پس افادهٔ مرام او نهفته است آن است که خوانندگان را به هراس افکند، تا بدان حد که آنان یارای آن نداشته باشند به اندازهٔ حتی یک وجب به اسلام فرجه بدهند. به عقیدهٔ برنارد لوئیس اسلام تحول‌پذیر نیست و مسلمین هم تحول‌پذیر نیستند. آنها فقط [همچنان‌که بوده‌اند] «هستند» و باید مراقبشان بود زیرا جوهرهٔ خالص و خلّص وجودشان (به عقیدهٔ برنارد لوئیس) از جمله عبارت است از

---

۱. توجه کنیم که در اینجا ترکیب «تظاهراتی بر پا شد» با این هدف به کار برده شده است که وفاداری و همبستگی غریزی جمعی را نشان بدهد. در متن قبلی (متن ۱۹۶۴) که پیش‌تر دیدیم، «رهبران سیاسی» بودند که مردم را به تظاهرات فرا خوانده بودند ـ نویسنده

۲. در اینجا بازهم تغییر «آموزندهٔ» دیگری می‌بینیم: این‌بار این تصور به خواننده دست می‌دهد که بر کلیساهای بسیار، از سه نوع، حمله برده شد و حال آنکه در متن پیشین (۱۹۶۴) مشخص شده بود که از هر نوع، یک کلیسا هدف حمله قرار گرفت ـ نویسنده

نفرت دیرینه از مسیحیان و یهودیان. برنارد لوئیس در همه‌جا خودش را مهار می‌کند تا چنین گفته‌های خشم‌آوری را صریحاً بیان ندارد. او همواره جانب احتیاط را مرئی می‌دارد و می‌گوید که البته مسلمانان بدان‌گونه که نازیها یهودستیز بودند یهودستیز نیستند، ولی دینشان به آسانی می‌تواند خود را بر یهودستیزی تطبیق بدهد؛ و داده است. شالوده و اساس ایدئولوژی برنارد لوئیس در مورد اسلام آن است که اسلام هیچ‌گاه تغییر نمی‌کند، و تمامی رسالت او اکنون آن است تا به آن دسته از خوانندگان آثارش که از یهودیان سنت‌گرا هستند و نیز به هرکس که بخواهد آن آثار را بخواند چنین آگاهی بدهد که هرگونه شرح سیاسی یا تاریخی یا تحقیقی دربارهٔ مسلمانان باید با این واقعیت آغاز شود که مسلمان مسلمان است (و با همان واقعیت پایان یابد):

> ... زیرا پذیرش این نکته که تمامی یک تمدن می‌تواند طوری باشد که دین مهم‌ترین جنبهٔ پایبندیها و وفاداریهای آن باشد چیزی است که پذیرفتنش آسان نیست. حتی صرف پیشنهاد کردن چنین چیزی در اندیشهٔ آزاد اندیشانه نکوهیده تلقی می‌شود. اندیشهٔ آزاد اندیشانه همواره آماده است که از جانب کسانی که آنها را نمودارهای خود می‌دانند حالت تدافعی به خود بگیرد. انعکاس این نکته را در ناتوانی کنونی سیاسی و ژورنالیستی و تحقیقی می‌توان دید. منظور ناتوانی از درک اهمیت عامل دین در مسائل جاری جهان اسلام است. نتیجهٔ این ناتوانی آن است که شخص به زبانی تکلم می‌کند یا می‌نویسد که در آن سخن از جناح چپ و جناح راست، پیشرو و محافظه کار، و سایر عبارات و اصطلاحات غربی به میان می‌آید. کاربرد این‌گونه عبارات و اصطلاحات برای توضیح پدیده‌های سیاسی اسلامی به همان اندازه دقیق و روشنگرانه است که شرح یک مسابقهٔ «کریکت» توسط مفسر ورزشی آشنا به بازی «بیس‌بال» می‌تواند دقیق یا روشنگرانه باشد[1]» (۱۴۷).

برنارد لوئیس در یکی از آثار بعدی‌اش به ما می‌گوید که چه نوع عبارات و اصطلاحاتی دقیق‌تر و مفیدتر خواهد بود، گرچه اصطلاحات خود او هم به همان اندازهٔ اصطلاحات مردود غربی هستند (بگذریم از اینکه اصولاً منظور از غربی چیست). او چنین افادهٔ مرام می‌کند که مسلمین هم مانند بیشتر مردمان سابقاً تحت استعمار نمی‌توانند واقعیت را بر زبان جاری سازند یا حتی واقعیت را ببینند. به عقیدهٔ برنارد لوئیس اینان به اسطوره معتادند: «همچون پیروان مکتب به اصطلاح بازنگری در ایالات متحده که می‌خواهند از عصر طلایی زهد و تقوای آمریکایی الهام بگیرند و تقریباً تمامی گناهان و

---

۱. برنارد لوئیس به این تشبیه آخری چنان علاقه‌مند است که آن‌را عیناً کلمه به کلمه از مطلب جدل مانندی که در سال ۱۹۶۴ نوشته بود نقل می‌کند ـ نویسنده

جنایات جهان را به نهاد حاکم کنونی کشورشان ربط دهند»[۱۴۸]. این‌گونه نظر دادن دربارهٔ تاریخ بازنگرانه (رویزیونیستی)، گذشته از اینکه به هیچ‌وجه دقیق نیست و به‌علاوه بدخواهانه است، با این هدف در پیش گذارده شده است که برنارد لوئیس را در مقام یک مورخ بزرگ برفراز رشد ناچیز و حقیر کسانی قرار دهد که مسلمانانی (یا بازنگرانی) بیش نیستند.

با این‌حال تا آنجا که دقت کلام مطرح باشد و نیز تا آنجا که پایبندی برنارد لوئیس به این قاعدهٔ خودش مطرح باشد که: «محقق در برابر تعصبات خودش سر خم نمی‌کند»[۱۴۹]، او نسبت به خودش و نسبت به آرمان خودش سخت غیرتمند است. من‌باب مثال، او حاضر است که نظر اعراب دربارهٔ صهیونیسم را بازگو کند (با کاربرد شیوهٔ «متداول» گفتار ناسیونالیستهای عرب)، ولی حاضر نیست در هیچ‌جا و در هیچ‌یک از آثارش در عین‌حال این را هم بگوید که چیزی به نام یورش صهیونیستی بر فلسطین و استعمار صهیونیستی فلسطین رخ داده است و این کارها به رغم خواست ساکنان بومی عرب و در تضاد و نبرد با آنان انجام شده است. هیچ اسرائیلی‌ای این را تکذیب نمی‌کند؛ و با این‌حال مورخ شرق‌شناسی به نام برنارد لوئیس ساده و راحت از ذکر آن خودداری می‌ورزد. او از فقدان دموکراسی در خاورمیانه، مگر در اسرائیل، سخن می‌گوید، بی‌آنکه از «مقررات دفاع اضطراری» هیچ ذکری به میان آورد (و این وسیله‌ای است برای حکم راندن اسرائیل بر اعراب). همچنین او دربارهٔ این چیزها حرفی ندارد که بزند: «بازداشت بازدارندهٔ» اعراب در اسرائیل، وجود دهها آبادی غیرقانونی در مناطق تحت اشغال نظامی (باریکهٔ غزه و منطقهٔ غرب رود اردن)، فقدان حقوق بشری (و یکی از مهم‌ترینش یعنی حق مهاجرت) برای اعراب در فلسطین سابق. او در عوض این حق محققانه را برای خود قائل است که بگوید: «تا آنجا که قضیه به اعراب ربط می‌یابد امپریالیسم و صهیونیسم از دیرباز تحت عنوانهای کهن‌ترشان یعنی مسیحیان و یهودیان موجود بوده‌اند»[۱۵۰]. او دربارهٔ «سامی‌نژادان» از نوشته‌های لارنس شاهد می‌آورد تا برهانش علیه اسلام تقویت شود، هیچ‌گاه دربارهٔ صهیونیسم به موازات اسلام بحث و جدلی پیش نمی‌کشد (چنان‌که گویی صهیونیسم نه یک جنبش مذهبی بلکه [مثلاً] یک جنبش فرانسوی است)، و در همه‌جا می‌کوشد نشان بدهد هر انقلاب در هرجا در بهترین شکلش «نوع غیرمذهبی اعتقاد به دوره‌های هزارساله» است[۱].

اگر این‌گونه افادهٔ مرام به‌صورت تبلیغ سیاسی عرضه می‌گشت (که البته درواقع همان هم هست) می‌شد بر آن ایراد کمتری گرفت. اما نکته آن است که این حرفها با موعظه‌هایی همراه است در باب

---

۱. اشاره‌ای است به این اعتقاد که پیش از ظهور دوم حضرت مسیح (ع)، دورهٔ هزارساله‌ای در پیش خواهد بود ـ مترجم

عینی‌گرایی، انصاف، و لزوم بی‌طرفی یک مورخ واقعی. مفهوم ضمنی این‌گونه سخنان همواره آن است که به موجب اصل مسلّم اولیه، مسلمانان و اعراب نمی‌توانند عینی‌گرا باشند، اما شرق‌شناسانی مانند برنارد لوئیس که دربارهٔ مسلمانان و اعراب مطالبی می‌نویسند می‌توانند چنین باشند (هم به موجب اصل مسلّم اولیه، هم از رهگذر آموزشی که دیده‌اند، و هم به موجب صرف این واقعیت که آنان غربی‌اند). این است نقطهٔ اوج شرق‌شناسی همچون مبحث جزمی‌ای که نه تنها آدمیانی را که موضوع بحثش هستند خوار و خفیف می‌کند، بلکه خود شرق‌شناس را هم نابینا می‌سازد. و اما برای آخرین بار بشنویم از برنارد لوئیس که به ما می‌گوید که مورخ باید چگونه عمل کند:

> کاملاً ممکن است چیزهایی که مورخ بدانها پایبند است بر انتخاب موضوع تحقیقش اثر بگذارند، ولی نباید بر چگونگی پرداختن او به آن موضوع اثربخش باشند. اگر مورخ در جریان تحقیقش دریابد که جماعتی که او بدان تعلق دارد همواره درست می‌گوید و گروههایی که با او در تضادند همواره غلط می‌گویند، قویاً به او توصیه می‌شود که درنتیجه‌گیریهایش شک کند و فرضیاتی را که بر مبنای آنها شواهدش را برگزیده است و تعبیر کرده است تحت بررسی مجدد قرار دهد. از آن‌رو چنین باید کرد که این در طبیعت جوامع بشری نیست که تشخیصشان همواره درست باشد[1].
> سرانجام، مورخ باید در مورد چگونگی عرضه داشتن روایتش صادق و با انصاف باشد. این بدان معنی نیست که او باید خود را به صرف بازگو کردن واقعیات محرز محدود کند. مورخ باید در بسیاری از مراحل کارش نظریه‌ها یا فرضیاتی در پیش گذارد و داوریهایی صورت دهد. نکتهٔ مهم آن است که او این کار را باید آگاهانه و به گونه‌ای روشن و صریح انجام دهد، شواهدی را که می‌توان بر له یا علیه نتیجه‌گیریهایش برشمرد بررسی کند، و به‌وضوح بیان دارد که نتیجه‌گیری‌اش چیست و چرا و چگونه به آن نتیجه رسیده است (۱۵۱).

اگر صفحات حاوی داوری برنارد لوئیس درمورد اسلام را ورق بزنیم و به‌دنبال نشانه‌های آگاهی و وضوح و انصاف بگردیم وقتمان را تلف کرده‌ایم. همان‌طور که دیده‌ایم، او ترجیح می‌دهد کارش را با کنایه و اشاره و تلقین صورت دهد. ولی این نکته هم به ذهن خطور می‌کند که شاید او خودش آگاه نیست که چنین می‌کند[2] زیرا مسلماً او چنین خواهد گفت که تمامی تاریخ شرق‌شناسی (که او به ارث برده است و از آن بهره‌مند شده است) این نظرات و تلقینات را به‌صورت واقعیتهای بلامنازع در آورده است.

---

۱. لابد این نکته در مورد جامعهٔ شرق‌شناسان هم صدق می‌کند ـ نویسنده
۲. شاید مگر در مورد مسائل «سیاسی» از قبیل جانبداری از صهیونیسم، ضدیت با ناسیونالیسم عرب، و هیاهوی ملهم از جنگ سرد ـ نویسنده

شاید محرزترین و بلامنازع‌ترین این «واقعیتها»ی خدشه ناپذیر و غریب‌ترین آنها این نکته باشد که عربی به مثابهٔ یک زبان در حکم یک ایدئولوژی خطرناک است (از آن‌رو می‌گویم «غریب‌ترین» که مشکل می‌توان تصور کرد که دربارهٔ هیچ زبان دیگری چنین گفته شود). نمونهٔ معتبری که در دورهٔ معاصر می‌توان برای این‌گونه نگرش بر زبان عربی برشمرد رساله‌ای از شوبی[1] است که عنوان آن چنین است: «اثر زبان عربی بر خصوصیات روان‌شناختی اعراب»[2] (۱۵۲). نویسندهٔ این رساله چنین توصیف شده است: «روان‌شناسی که هم در روان‌شناسی بالینی و هم در روان‌شناسی اجتماعی آموزش دیده است». می‌توان چنین فرض کرد که یکی از دلایل عمدهٔ رواج وسیع نظرات او این واقعیت است که او خود عرب است (باید گفت عرب خودآزار). استدلال او به نحو رقّت باری ساده‌لوحانه است، شاید به این دلیل که او به هیچ‌وجه نمی‌داند که زبان چیست و چگونه عمل می‌کند. مع‌هذا عنوانهای بخشهای رسالهٔ او نکات زیادی را دربارهٔ او روشن می‌سازند. خصوصیات زبان عربی عبارتند از: «ابهام کلی در اندیشه»، «تأکید بیش از حد بر علامات زبانی»، و «اغراق و تکیهٔ بیش از حد». نوشته‌های شوبی کراراً همچون نوشته‌های یک مرجع ذی‌صلاحیت نقل می‌شود، زیرا او همچون یک مرجع ذی‌صلاحیت افادهٔ مرام می‌کند و همچنین به این دلیل که موجود فرضی‌ای که او در پیش می‌گذارد نوعی عرب گنگ است که در عین‌حال در بازی با کلمات استاد است و این بازی را بی‌آنکه چندان جدی باشد یا قصد و هدفی در ذهن داشته باشد انجام می‌دهد. گنگ بودن بخش مهمی از چیزی است که شوبی درباره‌اش سخن می‌گوید، زیرا او در سراسر رساله‌اش حتی یک بار هم چیزی از ادبیات عرب که اعراب به حد افراط بدان مفتخرند نقل نمی‌کند. پس در کجاست که زبان عربی بر ذهن عرب اثر می‌گذارد؟ پاسخ این است: انحصاراً در جهان افسانه‌ای و مجعولی که شرق‌شناسی برای اعراب آفریده است. عرب نشانه‌ای است از گنگ بودن، همراه با شیوایی مذبوحانه (یا تهیدستی آمیخته به اصراف). اینکه با کاربرد شیوه‌های زبان‌شناسی می‌توان به چنین نتیجه‌ای رسید نشانهٔ پایان غم‌انگیز سنت زبان‌شناسی است که زمانی پیچیده و مبسوط بود و مظهرهای امروزی‌اش را فقط در معدودی از اشخاص می‌توان یافت. اتکای شرق‌شناس امروزی بر به اصطلاح «زبان‌شناسی» آخرین بیماری یک مبحث محققانه است که کاملاً بدل شده است به کارشناسی ایدئولوژیک جامعه‌شناختی.

در تمامی نکاتی که مورد بحث قرارشان داده‌ام زبان شرق‌شناسی نقش عمده را به عهده دارد. این زبان اضداد را در کنار هم قرار می‌دهد و آن ترکیب را «طبیعی» می‌خواند، گونه‌های مختلف بشر را با توسل به اصطلاحات عالمانه و انواع روش‌شناسی عرضه می‌دارد، و بر چیزها و کلماتی که خودش ساخته است

---

۱. اسماعیل شوبی، محقق عرب مقیم آمریکا در قرن بیستم ـ مترجم

2. The Influence of the Arabic Language on the Psychology of the Arabs

جامهٔ واقعیت می‌پوشاند. زبان افسانه‌ای یا تخیلی در حکم یک گفتمان است، یعنی چاره‌ای ندارد جز آنکه متعلق به یک ساختار باشد. واقعیت آن است که ما گفتمان را، یا نکات مندرج در آن‌را، براساس خواست و اراده پدید نمی‌آوریم، مگر آنکه ابتدا به ایدئولوژی‌ای و به نهادهایی تعلق داشته باشیم که وجود آن گفتمان را تضمین می‌کنند. این تعلق داشتن در بعضی از موارد ناخودآگاه صورت می‌پذیرد، ولی در هر صورت حالت داوطلبانه ندارد[1]. نهادهایی که بدانها اشاره رفت همواره نهادهای جامعهٔ پیشرفته‌ای هستند که با جامعه‌ای که به آن اندازه پیشرفته نیست در تعامل است (یک فرهنگ پرتوان در برابر یک فرهنگ کمتوان). مشخصهٔ عمدهٔ گفتمان افسانه‌ای یا تخیلی آن است که ریشه‌ها و مبانی خود را پنهان می‌دارد (و همچنین ریشه‌ها و مبانی چیزی را که موضوع بحث آن است). «اعراب» به گونه‌ای معرفی می‌شوند که نموداری باشند از نوعهای ایستا و بلاتغییری که تقریباً به کمال مطلوب [یعنی به اوج خود] رسیده‌اند. «اعراب» نه به‌صورت موجوداتی عرضه داشته می‌شوند که امکانات بالقوه‌شان در جریان شکوفا شدن و بالفعل شدن است و نه به‌صورت [نمودار] تاریخی که در جریان پرورده شدن و ساخته شدن است. خواص اغراق‌آمیزی که به زبان عربی نسبت داده می‌شود شرق‌شناس را قادر می‌سازد تا زبان را معادلی فرض کند از برای ذهن، جامعه، تاریخ، و طبیعت. از دیدگاه شرق‌شناس، زبان است که عرب را تکلم می‌کند نه بالعکس.

د) شرقی‌ها، شرقی‌ها، شرقی‌ها: آن بساط قصه‌ها و تخیلات ایدئولوژیک که من شرق‌شناسی‌اش خوانده‌ام دربردارندهٔ اثراتی مهم و زیانبار است، و نه تنها به این دلیل که از نظر فکری و عقلانی بی‌اعتبار است. امروزه ایالات متحده در خاورمیانه سرمایه‌گذاری کلانی کرده است (بیشتر از هر جای دیگر جهان). کارشناسان مسائل خاورمیانه که مشاوران ارباب سیاستند تقریباً یک یکشان شرق‌شناسند. بیشتر این سرمایه‌گذاری بر شالودهٔ سستی از شن و ماسه استوار است (چنان‌که زیبندهٔ آن است). موجب آن است که کارشناسانی که تدوین کنندگان روشهای سیاسی را راهنمایی می‌کنند، راهنماییشان را براساس مفاهیم تجریدی‌ای که در غرب خریدار دارند عرضه می‌دارند: چیزهایی از قبیل «نخبگان سیاسی»، «نوآوری»، و «ثبات». بیشتر این چیزها صرفاً همان الگوهای کهن شرق‌شناسی‌اند که روکشی از اصطلاحات سیاسی و اقتصادی یافته‌اند. و بیشتر این چیزها به هیچ‌وجه نمی‌توانند به درک تحولات اخیر لبنان کمک کنند یا درک ایستادگی مردم فلسطین در برابر اسرائیل را آسان‌تر سازند. شرق‌شناسان اکنون

---

۱. مترجم حق دست بردن در اصل کلام نویسنده را ندارد، ولی مایل است این توضیح را عرضه بدارد: مفهوم ساده‌تر چند سطر اخیر آن است که زبانی از آن گونه که شرق‌شناسان به کار می‌برند ریشه در اصول ساخته و پرداختهٔ خودشان دارد که خود لاجرم بر پایهٔ ارزشهای واقعی یا فرضی جوامع غربی استوارند ـ مترجم

می‌کوشند شرق را به‌صورت تقلیدی از غرب ببینند که به قول برنارد لوئیس، تنها هنگامی خواهد توانست خودش را بهبود بخشد که ملی‌گرایی‌اش «حاضر به کنار آمدن با غرب باشد»[۱۵۳]. تا پیش از آنکه چنین مرحله‌ای فرا برسد، اگر اعراب، مسلمانان، جهان سوم، یا جهان چهارم به راههای غیرمنتظره‌ای بروند، جای شگفتی نخواهد بود اگر این یا آن شرق‌شناس به ما بگوید که این تحول شاهدی است بر این مدعا که مشرق‌زمینیان اصلاح ناپذیرند و بنابراین نباید به آنان اعتماد کرد.

نارساییهای روش‌شناختی شرق‌شناسی را نه می‌توان با این گفته مشخص کرد که مشرق‌زمین «واقعی» چیزی غیر از تصویری است که شرق‌شناسان از مشرق‌زمین کشیده‌اند و نه با ذکر این نکته که از آنجا که بیشتر شرق‌شناسان غربی‌اند نمی‌توان از آنان انتظار داشت از چگونگی مشرق‌زمین حسی یا درکی درونی داشته باشند. این هردو گفته عاری از واقعیتند. نظریه‌های مندرج در این کتاب با این هدف در پیش گذارده نشده است که نشان داده شود چیزی به نام مشرق‌زمین واقعی یا راستین موجود است (اسلامی، عربی، یا هرچه). همچنین هدف آن نبوده است که (اگر به تمایز مفیدی که رابرت مرتون[۱] قائل شده است روی آوریم) بر لزوم موهبت درون‌نگری و رجحان آن بر نگرشی از بیرون تأکید شود[۱۵۴]. برعکس، نکتهٔ من آن بوده است که خود «مشرق‌زمین» یک وجود ساختگی است و همچنین این فکر که مکانهایی جغرافیایی موجودند که ساکنان بومی‌ای دارند که از ریشه و اساس با دیگران «متفاوت»اند و می‌توان آنان را براساس جوهر دینی یا فرهنگی یا نژادی مختص آن مکان جغرافیایی تعریف و مشخص کرد، نکته‌ای است که در آن شک بسیار هست. من مسلماً این را قبول ندارم که فقط یک سیاهپوست می‌تواند دربارهٔ سیاهپوستان مطالبی بنویسد، فقط یک مسلمان صلاحیت سخن گفتن دربارهٔ مسلمین را دارد، و قس علی‌هذا.

با این‌حال، شرق‌شناسی به رغم ناتوانیهایش، زبان اسفبارش، نژاد پرستی‌اش که چندان پنهان نیست، و ساختار فکری و عقلانی بسیار سستش امروزه هنوز (به شکلهایی که کوشیده‌ام شرح دهم) برجا و شکوفاست. درواقع یک نکته که ترس و نگرانی بر می‌انگیزد آن است که نفوذ آن به خود «مشرق‌زمین» هم گسترش یافته است. صفحات کتابها و روزنامه‌هایی که به زبان عربی (و بی‌شک به زبانهای ژاپنی، به بسیاری از گویشهای هندوستان، و به سایر زبانهای شرقی) انتشار می‌یابند حاوی تجزیه و تحلیلهای دست دومی است به قلم اعراب و در رابطه با «ذهنیت عرب»، «اسلام»، و تصورات یا افسانه‌هایی دیگر. شرق‌شناسی در ایالات متحده هم گسترش یافته است زیرا اکنون پول اعراب و منابع اعراب «توجه» یا

---

۱. Robert K.Merton، جامعه‌شناس بدعت‌گذار آمریکایی در قرن بیستم، استاد دانشگاه کلمبیا ـ مترجم

«نگرانی»ای را که از دیرباز نسبت به مشرق‌زمین دارای اهمیت سوق الجیشی احساس می‌شد جذاب‌تر ساخته است. واقعیت آن است که شرق‌شناسی با موفقیت بر امپریالیسم نوین تطبیق داده شده است (این نکته در مواردی صدق می‌کند که الگوهای حاکم بر شرق‌شناسی تضادی با ادامهٔ نقشه‌های امپریالیستی سلطه بر آسیا پیدا نمی‌کنند و حتی آن طرحها و نقشه‌ها را تأیید و تقویت می‌کنند).

در یک بخش از مشرق‌زمین که من می‌توانم براساس آگاهی مستقیم درباره‌اش سخن بگویم تفاهم بین قشر روشنفکر و امپریالیسم نوین را می‌توان یکی از پیروزیهای شرق‌شناسی دانست. امروزه جهان عرب از نظر فکری و سیاسی و فرهنگی در حکم یکی از اقمار ایالات متحده است. این به خودی خود چیزی نیست که به خاطرش ماتم بگیریم. اما شکل خاص رابطهٔ این قمر و آن سیاره درخور ماتم گرفتن هست. ابتدا این نکته را در نظر بگیریم که دانشگاههای جهان عرب به‌طورکلی بر طبق الگوهایی اداره می‌شوند که از یکی از قدرتهای سابق استعماری به ارث برده شده‌اند یا زمانی توسط یکی از آن قدرتهای استعماری تحمیل شده بوده‌اند. به علت شرایط جدید، چگونگی تدریس و ماهیت رشته‌ها و مواد درسی به شکلهای عجیب و غریبی در آمده‌اند. هستند کلاسهایی که در هر یک از آنها صدها دانشجو آموزش می‌بینند. آموزش آنان ناقص است، کارشان زیاد و سنگین است، و دانشکده‌هایشان بودجهٔ کافی در اختیار ندارند. انتصابها سیاسی است، تحقیق سطح بالا تقریباً وجود ندارد، و تسهیلات تحقیق همچنین. و مهم‌تر از همه، در سراسر منطقه حتی یک کتابخانهٔ آبرومند موجود نیست. زمانی بریتانیا و فرانسه حاکم بر عوالم روشنفکرانه در مشرق‌زمین بودند زیرا از موضع برتر و از ثروت برخوردار بودند. اما اکنون ایالات متحده آن موضع را اشغال می‌کند و نتیجه آن است که شمار اندکی از دانشجویان که استعدادشان امیدبخش است و توانسته‌اند در آن ساختار آموزشی خود را بالا بکشند تشویق می‌شوند که برای دنباله‌گیری آموزش و پژوهش در سطح بالا به ایالات متحده بروند. البته این واقعیت دارد که هنوز هم دانشجویانی از جهان عرب برای ادامهٔ تحصیل به اروپا می‌روند، ولی شمار بسیار بزرگ‌تری از این دانشجویان راهی ایالات متحده می‌شوند. این هم در مورد دانشجویان کشورهای به اصطلاح رادیکال صدق می‌کند و هم در مورد دانشجویان کشورهای محافظه‌کاری مانند عربستان‌سعودی و کویت. به‌علاوه، ترتیب مساعدت به دانشجویان توسط دانشگاهها و شرکتها و نهادهای تحقیقی طوری است که ایالات متحده را عملاً به‌صورت فرماندهٔ مسلط بر امور در آورده است. منشأ مساعدت هر اندازه هم که نهادی واقعی باشد، باز هم این ایالات متحده است که منشأ و سرچشمهٔ اصلی مساعدت تلقی می‌گردد. دو عامل این اوضاع را به‌صورتی در آورده‌اند که با وضوح باز هم بیشتری در حکم پیروزی شرق‌شناسی است. تا آنجا که بتوان قضیه را به گونه‌ای فراگیر تعمیم داد، گرایشهای فرهنگی‌ای که در عصر حاضر

در خاور نزدیک می‌توان دید گرایشهایی هستند ملهم از الگوهای اروپایی و آمریکایی. طه حسین[1] در سال ۱۹۳۶ دربارهٔ فرهنگ نوین عرب گفت که این فرهنگ اروپایی است نه شرقی. او با این گفته هویت نخبگان فرهنگی مصر را مشخص کرد (و خود یکی از برجسته‌ترین آن نخبگان بود). این گفته در مورد نخبگان فرهنگی جهان عرب در حال‌حاضر هم صدق می‌کند، گواینکه موج نیرومند اندیشه‌های ضد امپریالیستی جهان سوم که از اوائل دههٔ ۱۹۵۰ سراسر آن منطقه را فراگرفته است لبهٔ غربی فرهنگ مسلط را کمی تعدیل کرده است. به‌علاوه جهان عرب و اسلام در زمینهٔ پروراندن فرهنگ و دانش و پژوهش یک قدرت تراز دوم است[2]. در اینجا برای توصیف اوضاع باید در مورد انتخاب اصطلاحات مربوط به سیاست اعمال قدرت کاملاً واقع‌بین بود. هیچ پژوهشگر عرب یا مسلمانی نباید از آنچه در نشریات تحقیقی، در نهادهای تحقیقی، و در دانشگاههای آمریکا و اروپا می‌گذرد غافل باشد. این قضیه در جهت معکوس صدق نمی‌کند. فی‌المثل، هیچ نشریهٔ معتبری که مختص تحقیقات مربوط به جهان عرب باشد در خود جهان عرب موجود نیست. همچنین در جهان عرب هیچ نهاد آموزشی‌ای نمی‌بینیم که بتواند در مورد مطالعات و تحقیقات مربوط به جهان عرب در برابر نهادهایی مانند دانشگاه آکسفورد، دانشگاه هاروارد، و «دانشگاه کالیفرنیا در لوس‌آنجلس»[3] عرض‌اندام کند. امکان عرض‌اندام در مورد مباحث غیر شرقی از آن حد هم بسیار کمتر است. نتیجهٔ قابل پیش‌بینی این اوضاع آن است که دانشجویان شرقی (و استادان شرقی) هنوز هم مایلند که به آمریکا بروند، در محضر شرق‌شناسان آمریکایی بنشینند و تلمذ کنند، و بعداً خطاب به دانشجویان و شنوندگان کشورهای خودشان همان حرفها و الگوهایی را تکرار کنند که من اندیشه‌های جزمی شرق‌شناسی خوانده‌ام. چنین ترتیب «تولید مجدد» یا «بازگردانی» لاجرم موجب می‌گردد که محقق شرقی آموزش آمریکایی‌اش را به کار گیرد تا

---

۱. طه حسین (۱۸۸۹ ـ۱۹۷۳)، ادیب و نویسنده و محقق بزرگ مصری، از پیشروان ادبیات نوین مصر و از روشنفکرن غربگرا بود (ولی نه غربزده). طه حسین که در کودکی نابینا شده بود تحصیلات دانشگاهی خود را در مصر و فرانسه انجام داد. سالها استاد ادبیات عربی در دانشگاه قاهره و زمانی وزیر آموزش و پرورش مصر بود. یکی از آثار بزرگ تحقیقی او فی *ادب‌الجاهلی* عنوان دارد و موضوع آن ادبیات عرب پیش از ظهور اسلام است. یک اثر بزرگ دیگر او *مستقبل‌الثقافه فی مصر* (آیندهٔ فرهنگ در مصر) نام دارد. زمانی بعضی از روحانیون او را مرتد دانستند. طه حسین عقیده داشت فرهنگ مصر به فرهنگ وسیع‌تر «مدیترانه‌ای» تعلق دارد و از فرهنگهای یونان و ایتالیا و فرانسه بیگانه نیست ـ مترجم

۲. با توجه به اینکه اکثریت بسیار بزرگ مسلمانان عرب نیستند، بهتر می‌بود گفته می‌شد «جهان عرب و جهان اسلام» یا لااقل «جهان اسلام و عرب». بدیهی است که جهان اسلام است که جهان عرب را (یا بخش بزرگی از آن‌را) در بر می‌گیرد، نه بالعکس ـ مترجم

3. UCLA

نسبت به مردم جامعهٔ خودش احساس برتری کند، زیرا اوست که راه و چاه ساختار شرق‌شناسانه را بلد است. اما همین استاد در روابطش با افراد مافوق (یعنی شرق‌شناسان اروپایی و آمریکایی) همان «خبررسان بومی» باقی می‌ماند که از اول بود. درواقع اگر بخت با او یار باشد و پس از تحقیقات عالی و مطالعات تخصصی در جهان غرب باقی بماند، نقش او در آنجا هم همین خواهد بود. امروزه معلمان بیشتر دوره‌های مقدماتی زبانهای شرقی در دانشگاههای آمریکا همان «اطلاع دهندگان بومی» هستند. از طرف دیگر، در ساختار مرکب از دانشگاهها و بنیادها و نهادهای آمریکایی قدرت تقریباً انحصاراً در دست غیر شرقیهاست و حال آنکه در همین نهادها شمار کارشناسان و کاردانان غربی بر شمار همگنان شرقیشان آن‌قدرها هم افزونی ندارد.

نشانه‌هایی از همهٔ انواع در دست است که نشان می‌دهد چگونه سلطهٔ فرهنگی به همان اندازه با رضایت شرقیان برقرار می‌ماند که با فشار اقتصادی مستقیم و خشن آمریکا. من‌باب مثال، یک نکتهٔ هشداردهنده آن است که درحالی‌که در ایالات متحده دهها سازمان برای تحقیق دربارهٔ مشرق‌زمین اسلامی و عربی موجود است، در مشرق‌زمین هیچ سازمانی برای تحقیق دربارهٔ ایالات متحده موجود نیست و حال آنکه ایالات متحده دارای بیشترین مقدار نفوذ اقتصادی و سیاسی در آن منطقه است. از آن بدتر آنکه به‌ندرت می‌توان در مشرق‌زمین یک سازمان حتی متوسط‌الحال یافت که کارش مطالعه دربارهٔ خود مشرق‌زمین باشد. ولی به عقیدهٔ من تمامی این نارسایی‌ها در مقایسه با عامل دومی که به پیروزی شرق‌شناسی کمک می‌کند ناچیز است. این عامل دوم عبارت است از این واقعیت که مشرق‌زمین یک جامعهٔ مصرف کننده است. جهان عرب و اسلام به‌طورکلی به ساختار بازار جهان غرب پیوند خورده است. نیازی به یادآوری نیست که نفت که بزرگ‌ترین منبع طبیعی منطقه است به درون اقتصاد ایالات متحده کاملاً جذب شده است. منظورم از ذکر این نکته فقط آن نیست که بگویم شرکتهای بزرگ نفتی تحت سلطهٔ ساختار اقتصادی آمریکا هستند، بلکه آن است که به این نکته اشاره کنم عواید نفتی اعراب در ایالات متحده مکان دارد (بگذریم از بازاریابی و تحقیق و مدیریت صنعتی). از این‌روست که اعراب که از ثروت نفت برخوردارند عملاً به‌صورت مصرف کنندگان بزرگ صادرات آمریکا در آمده‌اند. این گفته در مورد کشورهای [عرب] منطقهٔ خلیج فارس به همان اندازه صدق می‌کند که در مورد کشورهایی مانند لیبی و عراق و الجزایر(که همگی از کشورهای رادیکال به‌شمار می‌روند). نکتهٔ من آن است که این رابطه، رابطه‌ای است یکجانبه. ایالات متحده خریداری است که امکان انتخاب دارد و معدودی کالا می‌خرد (عمدتاً نفت و نیروی کار ارزان). اما اعراب مشتریان انواع بسیار متعددی از محصولات آمریکایی‌اند (هم مادی و هم معنوی یا ایدئولوژیک).

این اوضاع عواقب بسیار به‌دنبال داشته است. در جهان عرب یکسان‌سازی سلیقه‌ها و ذائقه‌ها بس گسترده است. نشانه‌های این پدیده فقط رادیوهای ترانزیستوری و لباسهای جین آبی رنگ و کوکاکولا نیستند، بلکه عبارتند از تصاویر فرهنگی مشرق‌زمین بدان‌گونه که رسانه‌های جمعی آمریکا عرضه می‌دارند و بینندگان تلویزیون بی‌آنکه بیندیشند مصرف می‌کنند. این نکتهٔ تناقض‌آمیز که یک عرب خود را همچون عربی بپندارد که هالیوود عرضه می‌دارد فقط ساده‌ترین نمونهٔ نتیجه‌ای است که بدان اشاره می‌کنم. یک نتیجهٔ دیگر آن است که اقتصاد غرب که مبتنی بر شرایط بازار است (و جهت‌گیری آن به سوی مصرف کننده) قشری از تحصیلکردگان پدید آورده است (و هنوز هم با سرعت فزاینده پدید می‌آورد) که پرورش فکریشان در جهت برآوردن نیازمندیهای بازار عمل می‌کند. البته واضح است که بر مهندسی و بازرگانی و اقتصاد تأکید بسیار می‌شود. ولی خود جامعهٔ روشنفکران کمک‌کار و یاور چیزی است که آن‌را رگه‌ها و گرایشهای عمدهٔ ساخته و پرداختهٔ جهان غرب تلقی می‌کند. نقش جامعهٔ روشنفکران برای آن جامعه تدوین و تعیین شده است؛ و این نقش «نوآوری» است. معنای این نکته آن است که این نقش به اندیشه‌هایی حقانیت و صلاحیت می‌بخشد که مدلولشان نوآوری و پیشرفت و فرهنگ است و توسط جامعهٔ روشنفکران عمدتاً از ایالات متحده اخذ می‌شوند. در این مورد نشانه‌های چشمگیری در زمینهٔ علوم اجتماعی می‌توان یافت؛ و نکتهٔ شگفت‌آور آن است که این را در میان روشنفکران چپ می‌توان یافت که مارکسیسم خود را یکجا و دربست از آن بخش از نظرات خود مارکس گرفته‌اند که در آن بر جهان سوم[1] به حالتی همسان و یکپارچه نگریسته می‌شود (قبلاً در این کتاب آن نظرات را تحت بررسی قرار داده‌ام). بنابراین اگر پس از بررسی همهٔ جوانب امر، می‌بینیم که قرابتی موجود است بین نظرات روشنفکران و نظریه‌های شرق‌شناسی، یک عامل بسیار نیرومند هم موجود است که این قرابت را در زمینهٔ روابط اقتصادی و سیاسی تقویت می‌کند. سخن کوتاه، نکته آن است که مشرق‌زمین عصر جدید در «شرقی‌سازی» خودش شرکت می‌جوید.

اما در پایان مقال این پرسش را مطرح کنیم که آیا در برابر شرق‌شناسی شق دیگری می‌تواند موجود باشد؟ آیا این کتاب فقط مجموعه‌ای از نظرات و استدلالات «علیه» چیزی است و نه «برله» هیچ چیز مثبت؟ در این کتاب من گاه‌وبیگاه به روشهای جدید «استعمار زدایانه» در عرصهٔ به اصطلاح «مطالعات محلی» اشاره کرده‌ام. منظورم اشاراتی است به کارهای انور عبدالملک[2]، مطالعات اعضاء گروه هال[3] در

---

۱. از آنجا که مفهوم «جهان سوم» به قرن بیستم مربوط می‌شود، با اشاره به زمان مارکس بهتر می‌بود گفته می‌شد «جهان تحت استعمار» ـ مترجم

۲. وصفش در پانوشتهای پیشین آمده است ـ مترجم

3. Hull

مورد خاورمیانه، و نوآوری در تجزیه و تحلیلها و پیشنهادهای پژوهشگران گوناگون در اروپا و آمریکا و خاورنزدیک [۱۵۵]. ولی فقط اجمالاً ذکری از این روشها به میان آورده‌ام یا مختصر اشاره‌ای به آنها کرده‌ام و نکوشیده‌ام شرح و بسط بیشتری بدهم. طرح و موضوع کار من آن بوده است که ساختار خاصی از اندیشه‌ها را شرح بدهم و به هیچ‌وجه آن نبوده است که ساختار جدیدی به جای آن بنشانم. من به‌علاوه کوشیده‌ام مجموعهٔ کاملی از پرسشهایی در پیش گذارم که در امر بحث دربارهٔ مسائل زندگی بشر ذی‌مدخلند. منظورم پرسشهایی است از این‌گونه: چگونه می‌توان فرهنگهای دیگر را عرضه داشت یا معرف آنها بود؟ آیا مفهوم یک فرهنگ مشخص و متمایز (یا یک نژاد یا یک دین یا یک تمدن مشخص و متمایز) مفهومی سودبخش است یا اینکه همواره یا به خودستایی می‌انجامد (در مورد بحث دربارهٔ فرهنگ خویشتن) یا به دشمنی و تجاوز (در مورد بحث دربارهٔ «دیگران»)؟ آیا تفاوتهای فرهنگی و مذهبی و نژادی اهمیتی دارند فراتر از اهمیت رده‌بندیهای اجتماعی ـ اقتصادی یا تقسیم‌بندیهای سیاسی ـ تاریخی؟ اندیشه‌ها از چه طریق کسب اعتبار می‌کنند یا «عادی» می‌شوند یا حتی به مقام واقعیت «طبیعی» می‌رسند؟ نقش یک روشنفکر چیست؟ آیا نقش او آن است که به فرهنگ و کشوری که بدان تعلق دارد اعتبار و حقانیت ببخشد؟ روشنفکر باید تا چه اندازه برای یک آگاهی مستقل و نقادانه (یا یک آگاهی «مخالفت آمیز» و نقادانه) اهمیت قائل باشد؟

امیدوارم بعضی از پاسخهایی که باید به این پرسشها داده شود به گونه‌ای ضمنی و فرعی در صفحات پیشین کتاب داده شده باشد. ولی شاید بتوانم در این مرحله بعضی از آن پرسشها را به گونه‌ای مستقیم‌تر پاسخ گویم. همان‌گونه که در این کتاب روشن ساخته‌ام، شرق‌شناسی نه تنها در امکان تحقیق غیرسیاسی شک می‌کند بلکه در مفید بودن رابطهٔ خیلی نزدیک بین یک محقق و یک کشور هم. من چنین می‌اندیشم که نکتهٔ دیگری هم به همان اندازه روشن است، یعنی این نکته که شرایطی که شرق‌شناسی را کماکان به‌صورت نوعی از اندیشهٔ تلقین کننده نگاه می‌دارند برقرار خواهند ماند. البته اینها بر روی هم حالتی اندوهبار پدید می‌آورند. با این‌حال، در ذهن خود من اندک امید منطقی یا انتظار منطقی موجود است، یعنی چنین می‌اندیشم که لازم نیست شرق‌شناسی همواره تا بدین حد که تاکنون از نظر فکری و ایدئولوژیک و سیاسی بی‌چالش بوده است بی‌چالش بماند.

اگر عقیده نمی‌داشتم که علمی و تحقیقی موجود است که به حد آن چیزی که تصویری از آن در پیش گذارده‌ام فاسد است یا لااقل در برابر واقعیتهای بشری نابیناست، عهده‌دار نوشتن کتابی از این‌گونه نمی‌شدم. امروزه هستند بسی پژوهشگر منفرد که در عرصه‌هایی مانند تاریخ اسلام، دین اسلام، تمدن اسلامی، جامعه‌شناسی، و انسان‌شناسی مطالعه و تحقیق می‌کنند و کارشان به مثابهٔ یک کار علمی و تحقیقی بس ارزشمند است. نابسامانی از هنگامی آغاز می‌شود که سنت همبستگی حرفه‌ای شرق‌شناسی

بر محققی که هوشیار و گوش‌به‌زنگ نباشد پنجه می‌افکند، یعنی محققی را که آگاهی فردی‌اش در مقام یک محقق در برابر هجوم «اندیشه‌های مکتسب» مراقب و مدافع نباشد به دام می‌اندازد. این «اندیشه‌های مکتسب» هستند که در عالم شرق‌شناسی به آسانی از نسلی به نسل بعد انتقال می‌یابند. از این‌روست که آثاری که واقعاً درخور توجهند به احتمال بسیار آثاری هستند که توسط پژوهشگران بری از «اندیشه‌های مکتسب» پدید آورده می‌شوند. اینان به مبحثی و رشته‌ای وابستگی و وفاداری دارند که برمبنای اندیشه و تعمق تعریف شده است نه به «عرصه»ای مانند شرق‌شناسی. «عرصه»ای از این‌گونه یا براساس اصول کهن تعریف و مشخص می‌گردد، یا بر مبنای سیطره و سروری، یا بر پایهٔ تقسیم‌بندی جغرافیایی. از میان کارهای ارزشمند، یک نمونهٔ عالی اخیر عبارت است از انسان‌شناسی کلیفورد گرتس[1] که علاقه‌مندی‌اش به اسلام به آن اندازه مشخص و ملموس هست که مشخصات جوامع و مسائلی که او تحت مطالعه قرارشان می‌دهد به حالتی زنده و جاندار درآید. او پژوهشگری است که به رسوم کهن، پیش‌داوریها، و اصول و نظریه‌های شرق‌شناسی روی نیاورده است.

از طرف دیگر، محققان و نقادانی که در مباحث سنتی شرق‌شناسی آموزش یافته‌اند کاملاً قادرند خود را از قالب سخت و انعطاف ناپذیر ایدئولوژی کهن به در کشند. آموزشی که ژاک برک[2] و ماکسیم ردنسون[3] یافتند در عالی‌ترین و سختگیرانه‌ترین سطحی بود که موجود بود. اما آنچه به بررسی و تحقیق آنان حتی در مورد سنتی‌ترین مسائل شور و جلا می‌بخشد خودآگاهی روش‌شناختی آنان است. اگر شرق‌شناسی از آغاز بیش از حد خودپسند، منزوی، و به روشها و وعده‌های خود مطمئن بوده است، یک راه بر حذر ماندن از خطا، گشودن ابواب مطالعات خویشتن دربارهٔ مشرق‌زمین به روی دیگران، و بیرون آمدن از انزوا آن است که محقق در برابر این اوضاع واکنشی طبیعی نشان دهد و روشهای خود را در طبق اخلاص در برابر بررسی نقادانه قرار دهد. این است آن چیزی که برک و ردنسون را از دیگران متمایز می‌سازد (هر یک را به طریقی). آنچه در کارهای آن دو می‌توان یافت در درجهٔ نخست عبارت است از حساسیت مستقیم و بلاواسطه نسبت به مواد خامی که در برابر آنان است، سپس خودآزمایی مداوم در رابطه با روش‌شناسی و شیوهٔ کار، و همچنین کوشش مداوم با این هدف که کار آنان

---

۱. Clifford Gertz، انسان‌شناس آمریکایی در قرن بیستم. گرتس عقیده داشت که عامل مشخصهٔ انسان فرهنگ اوست و در تحقیقات مذهبی بر تفکر و فرهنگ تکیه می‌کرد ـ مترجم

۲. Jacqes Berque، شرق‌شناس، عربی‌دان، و اسلام‌شناس فرانسوی در قرن بیستم. استعمارزدایی از الجزایر و مراکش آرمان زندگی او بود ـ مترجم

۳. Maxime Rodinson، مورخ و جامعه‌شناس فرانسوی در قرن بیستم، کارشناس مسائل جهان اسلام و جهان عرب ـ مترجم

پاسخگوی مواد خامشان باشد نه پاسخگوی نظریه‌ای که از پیش پذیرفته شده است. مسلماً برک و ردنسون و عبدالملک و راجر اوون[1] از این نکته هم آگاه بوده‌اند که بهترین طریق مطالعه دربارهٔ بشر و جامعه (چه شرقی، چه جز آن) آن است که این کار در عرصهٔ وسیع همهٔ علوم انسانی صورت پذیرد. بنابراین، این پژوهشگران خوانندگانی هستند که مطالب را با دید نقادانه می‌خوانند و کسانی هستند که دربارهٔ آنچه در سایر عرصه‌های علمی می‌گذرد کسب اطلاع می‌کنند. من‌باب مثال، برک به کشفیات اخیر انسان‌شناسی ساختاری توجه داشت، ردنسون به جامعه‌شناسی و نظریه‌های سیاسی، و اوون به تاریخ اقتصاد. تمامی اینها در حکم تصحیحات آموزنده‌ای هستند که از عرصهٔ علوم انسانی معاصر به عرصهٔ مطالعه دربارهٔ مسائل به اصطلاح شرقی آورده شده‌اند.

ولی به هیچ‌وجه نمی‌توان از این واقعیت اجتناب کرد که ولو ما تمایزی را که شرق‌شناسان بین «آنها» و «ما» قائل می‌شوند نادیده بگیریم، رشته‌ای از واقعیتهای سیاسی و نهایتاً ایدئولوژیک موجود است که امروزه منبع اطلاعات اهل تحقیق است. اگر هم کسی بتواند از طرف شدن با قضیهٔ تفاوت شرق و غرب اجتناب کند، تازه با قضیهٔ شمال و جنوب روبه‌رو خواهد بود، سپس با قضیهٔ ملل فقیر و ملل غنی، آن‌گاه با صف آرایی امپریالیستها و ضد امپریالیستها، یا با رویارویی بشر سفیدپوست و بشر غیرسفیدپوست. نمی‌توان از این مقابله‌ها اجتناب کرد و به خود چنین وانمود کرد که اینها وجود ندارند. برعکس، شرق‌شناسی معاصر در مورد ریاکاری روشنفکرانه‌ای که به پنهان داشتن واقعیتها می‌انجامد بسی نکته دارد که به ما بیاموزد. این‌گونه پنهان داشتن واقعیتهاست که به تشدید نفاقها می‌انجامد و آن نفاقها را هم به سوی کینه‌توزی و آزاررسانی سوق می‌دهد و هم به سوی تداوم. بااین‌حال تحقیقی که علناً جدلی باشد و در عین‌حال درست‌اندیش و «پیشرو» باشد می‌تواند به آسانی رو به انحطاط رود و در اندیشه‌های جزمی درجا بزند؛ و این اوضاعی نخواهد بود که لااقل عبرت‌آموز باشد و از رهگذر آن سودی معنوی عاید کسی بشود.

درک خود من از مسئله با نگرشی بر آن‌گونه سؤالاتی که در فوق مطرح کردم کم‌وبیش روشن می‌شود. اندیشهٔ نو و تجربهٔ نو به ما آموخته‌اند که نسبت به چیزهایی که در این پدیده‌ها نهفته است حساس و به‌هوش باشیم: تفکر دربارهٔ نژاد، پذیرش مرجع دارای اقتدار یا صلاحیت و پذیرش آنچه آن مرجع می‌گوید بدون اندیشه و بدون نگرش نقادانه، نقش سیاسی روشنفکران، و ارزش فراوان آگاهی شکاکانه و نقادانه. شاید اگر به خاطر آوریم که مطالعه دربارهٔ تجربهٔ بشری معمولاً، گذشته از عواقب سیاسی، دارای عواقب اخلاقی است که می‌توانند بهترین حالت یا بدترین حالت را دارا باشند، در آن

---

۱. Roger owen، در قرن بیستم، استاد کرسی تاریخ خاورمیانه در دانشگاه هاروارد آمریکا ـ مترجم

صورت نسبت به آنچه در مقام محقق انجام می‌دهیم بی‌اعتنا نخواهیم بود. و برای محقق چه اصلی یا چه معیاری موجود است که برتر از آزادی بشر و دانش بشر باشد؟ شاید باید این را هم به خاطر آوریم که مطالعه دربارهٔ نقش بشر در جامعه بر تاریخ و تجربهٔ ملموس بشری استوار است، نه بر اندیشه‌های تجریدی استادانه و نه بر قواعد مبهم یا ساختارهای من‌درآوردی. بنابراین آنچه باید کرد این است: باید کوشید تا مطالعه و تحقیق بر تجربهٔ مربوطه منطبق باشد و تا حدی شکلی به خود گیرد ملهم از همان تجربهٔ مربوطه. از طرف دیگر، همان تجربه از طریق همین تحقیق روشنایی و وضوحی کسب خواهد کرد و شاید حتی از طریق آن تحقیق تغییر یابد[1]. در هر صورت و به هر قیمتی که شده، باید از هدف شرق‌شناسی (یعنی شرقی‌سازی مکرر مشرق‌زمین) اجتناب کرد. نتیجهٔ حاصله آن خواهد بود که دانش دقیق‌تر و پخته‌تر گردد و از غرور و خودبینی محقق کاسته شود. بدون «مشرق‌زمین» محققان، نقادان، روشنفکران، و آدمیانی خواهند بود که از برایشان تفاوتهای نژادی، قومی، و ملی اهمیت کمتری خواهد داشت و کوشش مشترک در جهت اعتلای جامعهٔ بشری اهمیت بیشتر.

من واقعاً عقیده دارم (و در کارهای دیگرم کوشیده‌ام نشان بدهم) که امروزه در عرصهٔ علوم انسانی به حد کافی کوشش می‌شود تا محقق عصر ما از بینشها و روشها و اندیشه‌هایی برخوردار شود که بتوانند الگوسازیهای نژادی و ایدئولوژیک و امپریالیستی را (از آن‌گونه که شرق‌شناسی در دورهٔ اعتلای تاریخی‌اش پدید آورد) به کنار زنند. من شکست شرق‌شناسی را به همان اندازه که شکستی فکری و فرهنگی می‌دانم، شکستی بشری تلقی می‌کنم. از آن‌رو چنین می‌گویم که شرق‌شناسی در برابر منطقه‌ای از جهان که آن‌را نسبت به جهان خودش بیگانه می‌دانست موضع رویارویی کاهش ناپذیر به خود گرفت و به همین‌جهت نتوانست خود را با تجربهٔ بشری همراه سازد و به‌علاوه نتوانست تجربهٔ بشری را همچون تجربهٔ بشری ببیند. سیطرهٔ جهانی شرق‌شناسی را (و تمامی مفهوم یا هدف آن‌را) اکنون می‌توان به چالش کشید، مشروط بر آنکه بتوانیم از افزایش آگاهی سیاسی و تاریخی بسیاری از ملل جهان در قرن بیستم درست بهره بگیریم. اگر این کتاب در آینده فایده‌ای و کاربردی داشته باشد، این فایده عبارت خواهد بود از اندک کمکی به این چالش و نیز عبارت خواهد بود از این هشدار: ساختارهای اندیشه (از قبیل شرق‌شناسی)، گفتمانهای قدرت، افسانه‌های ایدئولوژیک (یعنی دستبندهای ساخته و پرداختهٔ ذهن) به گونه‌ای بس آسان ساخته می‌شوند، به کار برده می‌شوند، و حفاظت می‌شوند. مهم‌تر از هر چیز، امیدوارم به خوانندگان نشان داده باشم که جواب شرق‌شناسی، غرب‌شناسی نیست. هیچ «مشرق‌زمینیِ» سابقی با این

---

۱. منظور آن است که نیکو خواهد بود اگر موضوع تحقیق بتواند انعطاف‌پذیر باشد و الزاماً در قالب اولیه باقی نماند بلکه براساس مشاهدات و تجربیاتی که لازمهٔ همان تحقیق هستند کمی تغییر یابد. متقابلاً، اندک تغییری در موضوع تحقیق، می‌تواند اندک تغییری در مشاهدات و تجربیات لازم به‌دنبال آورد ـ مترجم

فکر خوشنود نخواهد شد که احتمال می‌رود او که خود قبلاً «مشرق‌زمینی» بوده است به مطالعه دربارهٔ «مغرب‌زمینیان» ساخته و پرداختهٔ ذهن خودش روی آورد. اگر آگاهی از شرق‌شناسی معنایی دارد، آن معنی عبارت است از یادآوری این نکته که وسوسهٔ به انحطاط کشاندن دانش (هرگونه دانش) امکان دارد که در هرجا و در هر زمان سر بر افرازد. و اکنون این خطر بیش از روزگار گذشته مطرح است.

یادداشتها و منابع

پیش‌گفتار

۱) نک:

Thierry Desjardins. *Le Martyre du Liban* , (شهید لبنان) Paris: Plon, 1976, p.14.

۲) نک:

K. M. Panikkar. *Asia and Western Dominance* (London: George Allen & Unwin, 1959).

۳) نک:

Denys Hay. *Europe: The Emergence of an Idea*, 2nd. ed. (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1968).

۴) نک:

Steven Marcus. *The Other Victorians: A Study of Sexuality and Pornography in Mid Nineteenth Century England* (1966: reprint ed., New York: Bantam Books, 1967), pp. 200 – 19.

۵) نک:

Edward Said. *Criticism between Culture and System* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

(به‌زودی منتشر خواهد شد (منتشر شده است ـ مترجم)

۶) عمدتاً در این کتاب مؤلف (نوآم چامسکی):

American Power and the New Mandarins: Historical and Political Essays (New York: Pantheon Books, 1973).

۷) نک:

Walter Benjamin. *Charles Baudelaire: A lyric Poet in the Era of High Capitalism*, translated by Harry Zohn (London: New Left Books, 1973), p.71.

۸) نک:

Harry Bracken. "Essence, Accident and Race", *Hermathena* 116 (Winter 1973): 81 – 96.

۹) نک: مصاحبهٔ مندرج در نشریهٔ زیر (شمارهٔ پاییز ۱۹۷۶):

Diacritics 6, no. 3 (Fall 1976): 38

۱۰) نک:

Raymond Williams. *The Long Revolution* (London: Chatto & Windus, 1961), pp. 66 – 7.

۱۱) نک:

Edward Said. *Beginnings: Intention and Method* (New York: Basic Books, 1975).

۱۲) نک:

Louis Althusser. *For Marx, trans. Ben Brewster* (New York: Pantheon Books, 1969), pp. 65 – 7.

۱۳) نک:

Raymond Schwab. *La Renaissance Orientale* (Paris: Payot, 1950); Johann W. Fück: Die Arabischen Studien in Europa bis an den Anfang des 20. Jahrhunderts (Leipzig: Otto Harrasowitz, 1955).

(مطالعات مربوط به جهان عرب در اروپا تا اوائل قرن بیستم)

به‌علاوه نک:

Dorothee Melitzki. *The Matter of Araby in Medieval England* (New Haven, Conn.: Yale University Press, 1977).

۱۴) نک:

E. S. Shaffer. *"Kubla Khan" and the Fall of Jerusalem: The Mythological School in Biblical Criticism and Secular Literature*, 1770 1880 (Cambridge University Press, 1975);

۱۵) نک:

George Eliot. *Middlemarch: A Study of Provincial life* (1872; reprint ed., Boston: Houghton Miffin Co., 1956), p. 164.

۱۶) نک:

Antonio Gramsci. *The Prison Notebooks: Selections*, trans. and ed. Quintin Hoare and Geoffrey Nowell Smith (New York: International Publishers, 1971), p.324

ضمناً تمامی قطعه را (که در ترجمهٔ فوق‌الذکر موجود نیست) در اصل اثر «گرامشی» (به زبان ایتالیایی) می‌توان یافت:

Antonio Gramsci. *Quaderni del Carcere* (یادداشتهای زندان) (Torino: Einaudi Editore, 1975)

۱۷) نک:

Raymond Williams. *Culture and Society*, 1780 _ 1950 (London: Chatto & Windus, 1958), p.376.

بخش اول

۱) این نقل‌قول و نقل‌قولهای پیش از آن مأخوذ از صورت جلسات مجلس عوام بریتانیا در سال ۱۹۱۰ است. به‌علاوه نک:

P. Thornton. The Imperial Idea and its Enemies: A x Study in British Power (London: MacMillan & Co., 1959), pp. 357 – 60.

سخنرانی بالفور [در مجلس عوام] در حکم دفاع از سیاست «الدون گورست» (Eldon Gorst) در مصر بود. برای خواندن شرح بحثی در آن باره، رجوع شود به این اثر چاپ نشده (یک دانشنامهٔ دکترا در دانشگاه استانفورد کالیفرنیا):

Peter John Dreyfus Mellini: "Sir Eldon Gorst and British Imperial Policy in Egypt", 1971.

۲) نک:

یادداشتها و منابع

Denis Judd. *Balfour and the British Empire: A Study in Imperial Evolution*, 1874 - 1932 (London: MacMillan & Co., 1968), p.286

به‌علاوه رجوع شود به صفحهٔ ۲۹۲ همین کتاب. تا سال ۱۹۲۶، بالفور بی‌آنکه قصد طنز داشته باشد مصر را «یک کشور مستقل» می‌نامید.

۳) نک:

Evelyn Baring (Lord Cromer). *Political and Literary Essays*, 1908 ـ1913 (1913; reprint ed., Freeport, N. Y.: Books for Libraries Press, 1969), pp. 40, 53, 12 ـ 14.

۴) همان‌جا، صفحهٔ ۱۷۱.

۵) نک:

Roger Owen. "The Influence of Lord Cromer's Indian Experience on British Policy in Egypt, 1883 ـ 1907", in "*Middle Eastern Affairs*", Number Four: St. Anthony's Paper No. 17, ed. Albert Hourani (London: Oxford University Press, 1965), pp. 109 - 39

۶) نک:

Evelyn Baring (Lord Cromer). *Modern Egypt* (New York: Macmillan Co., 1908), 2: 146 67.

و برای ملاحظهٔ یک نظریهٔ انگلیسی مربوط به سیاست بریتانیا در مصر که کاملاً مغایر نظرات «کرومر» بود، نک:

Wilfrid Scawen Blunt. *Secret History of the British Occupation of Egypt: Being a Personal Narrative of Events* (New York: Alfred A. Knopf, 1922).

به‌علاوه برای ملاحظهٔ بحث ارزشمندی دربارهٔ مخالفت مصریان با حاکمیت بریتانیا بر مصر نک:

Mounah A. Khouri. *Poetry and the Making of Modern Egypt*, 1882-1922 (Leiden: E. J. Brill, 1971).

۷) نک:

Cromer. *Modern Egypt*, 2: 164

۸) نک:

John Marlowe. *Cromer in Egypt* (London: Elek Books, 1970), p.271.

۹) نک:

Harry Magdoff. "Colonialism (1763 c. 1970)", *Encyclopaedia Britannica*, 15th ed. (1974), pp. 893

به‌علاوه نک:

D. K. Fieldhouse. *The Colonial Empires: A Comparative Survey from the Eighteenth Century* (New York: Delacorte Press, 1967), p. 178.

۱۰) در این اثر «عفاف لطفی السید» نقل شده است:

Egyptian Relations Afaf Lutfi al Sayyid. *Egypt and Cromer: A Study in Anglo*
(New York: Frederick A. Praeger, 1969), p.3.

۱۱) این عبارت را در کتاب مذکور در زیر می‌توان یافت:

Ian Hacking. *The Emergence of Probability: A Philosophical Study of Early Ideas About Probability, Induction and Statistical Inference* (London: Cambridge university Press, 1975), p.17.

۱۲) نک:

V. G. Kiernan. *The Lords of Human Kind: Black Man, Yellow Man, and White Man in an Age of Empire* (Boston: Little, Brown & Co. 1969), p.55.

۱۳) نک:

Edgar Quinet. *Le génie des religions*

مذکور در «مجموعهٔ آثار» نویسنده (ادگار کینه):

Edgar Quinet. *Oeuvres complètes* (Paris: Paguerre, 1857), pp. 55 – 74.

۱۴) نک:

Cromer. *Political and Literary Essays*, p. 35.

۱۵) نک:

Jonah Raskin. *The Mythology of Imperialism* (New York: Random House, 1971), p.40.

۱۶) نک:

Henry A. Kissinger. *American Foreign Policy* (New York: W.W. Norton & Co., 1974), pp. 48 _ 9.

۱۷) نک:

Harold W. Glidden. «The Arab World", *American Journal of Psychiatry*, no. 8 (February 1972): 984 _ 8.

۱۸) نک:

R. W. Southern. *Western Views of Islam in the Middle Ages* (Cambridge, Mass..: Harvard University Press, 1962), p.72.

به‌علاوه نک:

Francis Dvornik. *The Ecumenical Councils* (New York: Hawthorn Books, 1961), pp. 65 _ 6.

در صفحات ۶۵ و ۶۶ از کتاب فوق‌الذکر (شوراهای جهانی کلیسایی) این قطعه را می‌یابیم: «آنچه به‌ویژه درخور توجه است تصویبنامهٔ یازدهم است که در آن توصیه می‌شود برای تدریس زبانهای عبری و یونانی و عربی و کلدانی کرسیهایی در دانشگاههای عمدهٔ تاسیس گردد.» پیشنهاد از ریموند لال[1] بود و چنین نظر داد که فراگرفتن زبان عربی بهترین راه رهنمون شدن اعراب به مسیحیت است. تصویبنامه تقریباً بلااثر باقی ماند زیرا معلمانی که بتوانند زبانهای شرقی تدریس کنند به‌ندرت یافت می‌شدند. ولی با این‌حال صرف به تصویب رسیدن آن نشانهٔ رشد تمایل به تبلیغ مسیحیت در جهان غرب بود. [پاپ] گرگوار دهم پیش از آن اظهار امیدواری کرده بود که بتوان مغولها را به آیین مسیح دعوت کرد و کشیشهای فرقهٔ فرانسیسکن با شور و شوق تبلیغ مسیحیت تا اعماق آسیا پیش رفته بودند. با آنکه این امیدها به تحقق نپیوست شوق تبلیغ همچنان گسترش یافت.

به‌علاوه نک:

Johann W. Fück. *Die Arabischen Studien in Europa bis in den Anfang des 20.* Jahrhunderts. (Leipzig: Otto Harrassowitz, 1955).

(مطالعات مربوط به جهان عرب در اروپا تا اوائل قرن بیستم)

۱۹) نک:

Raymond Schwab. *La Renaissance orientale* (Paris: Payot, 1950).

به‌علاوه نک:

V. V. Barthold. *La Découverte de l'Asie: Histoire de l'orientalisme en Europe et en Russie)*, trans. B. Nikitine (Paris: Payot, 1947).

کشف آسیا: تاریخ شرق‌شناسی در اروپا و در روسیه

به‌علاوه رجوع شود به صفحات مربوطه در این کتاب:

---

1. Raymond Lull

Theodor Benfey. *Geschichte der Sprachwissenschaft und Orientalischen Philologie in Deutschland* ((Munich: Gottafschen, 1869).

تاریخ زبان‌شناسی نوین و زبان‌شناسی شرق‌شناختی در آلمان

و برای ملاحظهٔ تفاوتهای آموزنده‌ای با کتاب فوق الذکر رجوع شود به:

T. Monroe. *Islam and the Arabs in Spanish Scholarship* (Leiden: E. J. Brill, 1970).

۲۰) نک:

Victor Hugo. *Oeuvres poétiques* (آثار منظوم), ed. Pierre Albouy (Paris: Gallimard, 1964), 1: 580.

۲۱) نک:

Jules Mohl. *Vingt - sept Ans d'histoire des études orientales: Rapports faits á la Société asatique de Paris de 1840 á 1867*, 2 vol. (Paris: Reinwald, 1879 - 80).

(تاریخ بیست‌وهفت سالهٔ مطالعات شرقی: گزارشهای تدوین شده در انجمن آسیایی پاریس از ۱۸۴۰ تا ۱۸۶۷، در دومجلد).

۲۲) نک:

Gustave Dugat. *Histoire des orientalistes de l'Europe du XIIe du XIXe siècle*, 2 vol. (Paris: Adrien Maisonneuve, 1868 - 70).

(تاریخ شرق‌شناسان اروپا از قرن دوازدهم تا قرن بیستم میلادی، در دو مجلد).

۲۳) نک:

Rene Gérard. *Orient et la pensée romantique allemande* (Paris; Didier, 1963), p.112.

(مشرق‌زمین و افکار رمانتیک در آلمان).

۲۴) نک:

Kiernan. *Lords of Human Kind*, p. 131.

۲۵) نک:

University Grants Committee. Report of the Sub European and African Studies —Committee on Oriental, Slavonic, East (London: Her Majesty's Stationery Office, 1961).

۲۶) نک:

H. A. R. Gibb. *Area Studies Reconsidered* (London: School of Oriental and African Studies, 1964).

۲۷) نک:

Claude Lévi Strauss. *The Savage Mind* (Chicago: University of Chicago Press, 1967), chaps. 1 - 7.

۲۸) نک:

Gaston Bachelard. *The Poetics of Space*, trans. Maria Jolas (New York: Orion Press, 1964).

۲۹) نک:

Southern. *Western Views of Islam*, p.14.

۳۰) نک:

Aeschylus. *The Persians*, trans. Anthony J. Podleck (Eaglewood Cliffs. N. J.: Prentice - Hall, 1970), pp. 73 - 4.

۳۱) نک:

Euripides. *The Bacchae*, trans. Geoffrey S. Kirk. (Englewood Cliffs, N. J.: Prentice - Hall, 1970), p. 3

و برای ملاحظهٔ بحث بیشتری دربارهٔ تفاوتهای اروپا و مشرق‌زمین، نک:

Santo Mazzarino. *Fra oriente e occidente: Ricerche di storia greca arcaica* (Florence: La nuova Italia, 1947)

(بین شرق و غرب: تحقیقی در تاریخ یونان باستان)
به‌علاوه نک:
Denys Hay. *Europe: The Emergence of an Idea* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1968).

۳۲) نک:
Euripides. *Bacchae*, p.52.

۳۳) نک:
Rene Grousset. *L'Empire de Levant: Histoire de la Question d'Orient* (Paris: Payot, 1946).
(امپراتوری شامات: تاریخ مسئلهٔ شرق)

۳۴) نک:
Edward Gibbon. *The History of the Decline and Fall of the Roman Empire* (Boston: Little, Brown & Co., 1855), 6; 399.

۳۵) نک:
Norman Daniel. *The Arabs and Medieval Europe* (London: Longmans, Green & Co., 1975), p.56.

۳۶) نک:
Samuel C. Chew. *The Crescent and the Rose: Islam and England during the Renaissance.* New York: Oxford University Press, 1937), p. 103.

۳۷) نک:
Norman Daniel. *Islam and the West: The Making of an Image* (Edinburgh: University Press, 1960), p. 33.

به‌علاوه نک:
James Kritzeck. *Peter the Venerable and Islam* (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1964).

۳۸) نک:
Daniel. *Islam and the West.* p. 252.

۳۹) همان‌جا، صفحات ۲۵۹ و ۲۶۰.

۴۰) من‌باب مثال، نک:
William Wistar Comfort. "The Literary Role of the Saracens in the French Epic", *PMLA* 55 (1940): 628 _ 59.

۴۱) نک:
Southern. *Western Views of Islam*, pp. 91 _ 108; 2 – 9; 41.

۴۲) نک:
Daniel. *Islam and the West*, pp. 246, 96 و در جاهای دیگری از همان کتاب

۴۳) همان‌جا، صفحه ۸۴

۴۴) نک:
Duncan Black Macdonald. "Whither Islam?", *Muslim World* 23 (January 1933): 2.

۴۵) نک: پیش‌گفتار «پ. م. هولت» بر *تاریخ اسلام کمبریج*:
P. M. Holt. Introduction to "The Cambridge History of Islam", ed. P. M. Holt, Ann K. S. Lambton, and Bernard Lewis (Cambridge: Cambridge University Press, 1970), p. xvi.

۴۶) نک: «گفتمان» مقدماتی «آنتوان گالان» بر کتاب موسوم به *کتابخانهٔ شرقی* یا لغتنامهٔ جامع مشتمل بر همهٔ اطلاعاتی که برای شناخت مردمان مشرق‌زمین لازم است به قلم «بارتلمی دربلو»:
Antoine Galland. Prefatory "Discours" to Barthélemy d'Herbelot's "Bibliothèque orientale, ou Dictionnaire universel contenant tout ce qui fait connaître les peuples d'Orient". The Hague

(لاهه): Neaulme & van Daalen, 1777, 1: vii.

نظر «آنتوان گالان» آن بود که آنچه «دربلو» در پیش گذارده است دانش واقعی است و نه افسانه و اسطوره از آن‌گونه که در باب «غرایب مشرق‌زمین» شنیده می‌شود. به‌علاوه نک:

R. Wittkower. "Marvels of the East: A Study in the History of Monsters", *Journal of the Warburg and Courtland Institutes* 5 (1942): 159 _ 97.

۴۷) نک: «گفتمان» مقدماتی «آنتوان گالان»، مذکور در فوق (شمارهٔ ۴۶) بر کتاب موسوم به *کتابخانهٔ شرقی* (مذکور در فوق)، صفحات xvi و xxxiii. و برای ملاحظهٔ چگونگی اطلاعات شرق‌شناسانه بلافاصله پیش از «دربلو»، نک:

V. J. Parry. "Renaissance Historical Literature in Relation to the New[1] and Middle East (with Special Reference to Paolo Giovio)," in "Historians of the Middle East", ed. Bernard Lewis and P. M. Holt (London: Oxford University Press, 1962), pp. 277 _ 89.

۴۸) نک:

Barthold. *La Découverte de l'Asie*, pp. 137 _ 8.

کشف آسیا

۴۹) نک:

D'Herbelot. *Bibiliothèque orientale*, 2: 648.

۵۰) به‌علاوه نک:

Montgomery Watt. "Muhammad in the Eyes of the West", *Boston University Journal*, 22, no. 3 (Fall 1974): 61 _ 9.

۵۱) نک:

Isaiah Berlin. *Historical Inevitability* (London: Oxford University Press, 1955), pp. 13 _ 14.

۵۲) نک:

Henri Pirenne. *Mohammed and Charlemagne*, trans. Bernard Miall (New York: W. W. Norton & Co., 1939), pp. 234 _ 283.

۵۳) در این اثر «هانری بده» نقل شده است:

Henri Baudet. *Paradise on Earth: Some Thoughts on European Images of Non _ European Man*, trans. Elizabeth Wentholt (New Haven, Conn.: Yale University Press, 1965), p. xiii.

۵۴) نک:

Gibbon. *Decline and Fall of the Roman Empire*, 6: 289.

۵۵) نک:

Baudet. *Paradise on Earth*, p. 4.

۵۶) نک:

Fieldhouse. *Colonial Empires*, pp. 138 _ 61.

۵۷) نک:

Schwab. *La Renaissance orientale*, p.30 _ 57

۵۸) نک:

---

۱. گمان مترجم بر آن است که این کلمه باید Near باشد و اشتباهاً به‌صورت New در آمده است:
Near and Middle East = خاورنزدیک و خاورمیانه ـ مترجم

A. J. Arberry. *Oriental Essays: Portraits of Seven Scholars* (New York: Macmillan Co., 1960), pp. 30, 31.

۵۹) نک:

Raymond Schwab. *Vie d'Anquetil_Duperron suivie des Usages civils et religieux des Perses par Anquetil_Duperron* (Paris: Ernest Leroux, 1934), pp. 10, 96, 4, 6.

(زندگانی «آنکتیل ـ دوپرون» و، در دنبال آن، مراسم عرفی ومذهبی ایرانیان به قلم «آنکتیل ـ دوپرون»).

۶۰) نک:

Arberry. *Oriental Essays*, pp. 62_6.

۶۱) نک:

Frederick Eden Pargiter, ed., Centenary Volume of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland 1823_1923 (London: Royal Asiatic Society, 1923), p. viii.

۶۲) نک:

Quinet. *Le Génie des religions*, p. 47.

۶۳) نک:

Jean Thiry. *Bonaparte en Égypte, décembre 1797_24 août 1799* (Paris: Berger_Levrault, 1973), p.9.

(بناپارت در مصر، از دسامبر ۱۷۹۷ تا ۲۴ اوت ۱۷۹۹).

۶۴) نک:

Constantin_François Volney. *Voyage en Égypte et en Syrie* (Paris: Bossange, 1821), 2: 241.

و در جاهای دیگری از همان کتاب.

(۶۵) نک:

Napoléon. *Campagne d'Égypte et de Syrie, 1798_1799: Mémoires pour servir a l'histoire de Napoléon* (Paris: Comon, 1843), 1: 211.

۶۶) نک:

Thiry. *Bonaparte en Égypte*, p. 126.

به‌علاوه نک:

Ibrahim Abu_Lughod, *Arab Rediscovery of Europe: A Study in Cultural Encounters* (Princeton, N. J.: Princeton University Press, 1963), pp. 12_20.

۶۷) نک:

Abu_Lughod. *Arab Rediscovery of Europe*, p.22

۶۸) منقول از این اثر:

Arthur Helps. *The Spanish Conquest of America* (London, 1900), p.196.

نقل کننده Stephen J. Greenblatt است، در رسالهٔ مذکور در زیر:

Learning to Curse: Aspects of Linguistic Colonialism in the Sixteenth Century.

و این رساله در کتاب مذکور در زیر درج شده است:

First Images of America: The Impact of the new World on the Old, ed. Fredi Chiapelli (Berkeley: University of California Press, 1976), p. 573.

۶۹) نک:

Thiry. *Bonaparte en Égypte*, p. 200.

این گفتهٔ ناپلئون صرفاً از روی تمسخر یا برای نشان دادن بدگمانی بیان نشده بود. چنین گفته شده است که او دربارهٔ اثر ولتر موسوم به محمد با گوته سخن گفته بود و از اسلام دفاع کرده بود. به‌علاوه نک:

Christian Cherfils. *Bonaparte et l'Islam d'après les documents français arabes*[1] (Paris: A. Pedone, 1914), p. 249 و در جاهای دیگری از همان کتاب.

۷۰) نک:

Thiry. *Bonaparte en Égypte*, p. 434.

۷۱) نک:

Hugo. *Les orientales* ((در مجموعهٔ *آثارمنظوم*[2] ویکتور هوگو), 1: 684

۷۲) نک:

Henri Dehérain. *Silvestre de Sacy, ses contemporains et ses disciples* (Paris; Paul Geuthner, 1938), p. v.

(سیلوستر دو ساسی، همعصران او، و پیروان او).

۷۳) نک:

Description de l'Égypte, ou recueil des observations et des recherches qui ont été faites en[3] Egypte pendant l'expédition de l'armée française, publié par les ordres de sa majesté l'empereur Napoléon le grand, 23 vols. (Paris: Imprimérie impériale, 1809 _ 28).

(توصیف مصر، یا مجموعه مشاهدات و تحقیقاتی که در مصر و طی عملیات ارتش فرانسه در آن سرزمین به فرمان امپراتور ناپلئون بزرگ تدوین شده است، در ۲۳ جلد).

۷۴) نک:

Fourier. *Préface Historique*, vol. 1 of "Description de l'Égypte", p.1.

دیباچهٔ تاریخی، جلد اول «توصیف مصر».

۷۵) همان‌جا، صفحهٔ ۳.

۷۶) همان‌جا، صفحهٔ ۹۰۲.

۷۷) نک:

Étienne Geoffroy Saint _ Hillaire. Histoire Naturelle des poissons du Nil, vol. 17 of "Description de l'Égypte", p.2.[4]

۷۸) نک:

M. de Charbrol. *Essais sur les moeurs des habitants modernes de l'Égypte*, vol. 14 of "Description de l'Égypte " , p. 376. (رسالاتی در باب اخلاقیات مردم مصر نوین).

۷۹) این نکته در این نوشتهٔ «بارون لاره» روشن است:

Baron Larrey." Notice sur la conformation physique des égyptiens et des différentes races qui habitent en Égypte, suivie de quelques reflexions sur l'embaumement des momies ", vol. 13 of " Descriptions de l'Égypte".

(رساله‌ای در باب مشخصات جسمی مصریان و نژادهای مختلف مقیم مصر و، در دنبال آن، نگرشهایی بر امر مومیایی کردن اجساد).

۸۰) این را «جان مارلو» (John Marlowe) نقل کرده است:

---

۱. بناپارت و اسلام، بر مبنای اسناد عربی موجود در فرانسه.

2. Oeuvres poétiques

۳. این کلمهٔ فرانسوی در اصل کتاب اشتباهاً به‌صورت in آمده است ـ مترجم

٤. «تاریخ طبیعی ماهیهای رود نیل»، مندرج در مجموعهٔ *توصیف مصر*، جلد ۱۷، صفحهٔ ۲.

The making of the Suez Canal (London: Crescent Press, 1964), p. 31.

۸۱) در این کتاب «جان پادنی» نقل شده است:

Suez: De l'Esseps's Canal (New York: Frederick A. Praeger, 1969), pp. 141 _ 2.

۸۲) نک:

Marlowe. *Making of the Suez Canal*, p. 62.

۸۳) نک:

Ferdinand de l'Esseps. *Lettres, journal et documents pour servir a l'histoire du Canal de Suez* (Paris: Didier, 1881), 5: 310.

و برای ملاحظهٔ توصیف بجایی از «دو لسپس» و «سسیل رودز» به‌عنوان اشخاص صوفی‌منش، نک:

Baudet. *Paradise on Earth*, p. 68.

۸۴) در این اثر «چارلز بیتی» نقل شده است:

Charles Beatty. *De Lesseps of Suez: The man and His Times* (New York: Harper & Brothers, 1956), p.220.

۸۵) نک:

De Lesseps. *Lettres, journal et documents 5: 17* نامه‌ها، یادداشتهای روزانه، و اسناد.

۸۶) همان‌جا، صفحات ۳۲۴ الی ۳۳۳.

۸۷) نک:

Hayden White. *Metahistory: The Historical Imagination in Nineteenth _ Century Europe* (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1973), p. 12.

۸۸) نک:

Anwar Abdel Malek. «Orientalism in Crisis", *Diogenes* 44 (Winter 1963): 107 _ 8.

۸۹) نک:

Friedrich Schlegel. *Über die Sprache und Weisheit der Indier: Ein Beitrag zur Bedrundung der Altertumstunde* (Heidelberg: Mohr & Zimmer, 1808), pp. 44 _ 59.

به‌علاوه نک:

Schlegel. Philosophie der Geschichte: In achtzehn Vorlesungen gehalten zu Wien im Jahre 1828, ed. Jean _ Jacques Anstett, vol. 9 of Kristische Friedrich _ Schlegel _ Ausgabe, ed. Ernest Behler (Munich: Ferdinand Schöningh, 1971), p. 275.

۹۰) نک:

Léon Poliakov. *The Aryan Myth: A History of Racist and Nationalist Ideas in Europe*, trans. Edmund Howard (New York: Basic Books, 1974).

۹۱) نک:

Derek Hopewood. *The Russian Presence in Syria and Palestine*, 1843 _ 1943: Church and Politics in the Near East (Oxford: Clarendon Press, 1969).

۹۲) نک:

A. L. Tibawi. *British Interests in Palestine, 1800 _ 1901* (London: Oxford University Press, 1961), p. 5.

۹۳) نک:

۹۴) نک:

Gérard de Nerval. *Oeuvres*, ed. Albert Béguin and Jean Richet (Paris: Gallimard, 1960), 1: 0933.

۹۵) نک:

Hugo: *Oeuvres poétiques*, 1: 580.

۹۶) رجوع شود به:

Sir Walter Scott. *The Talisman* (1825; reprint ed., London: J. M. Dent, 1914), pp. 38 _ 9.

Albert Hourani. "Sir Hamilton Gibb, 1895 _ 1971".

در این بخش از صورت جلسات «فرهنگستان بریتانیا»:

Proceedings of the British Academy 58 (1972): 495.

۹۷) منقول از:

B. R. Jerman. *The Young Disraeli* (Princeton , N. J.: Princeton University Press, 1960), p. 126.

به‌علاوه نک:

Robert Blake. *Disraeli* (London: Eyre & Spottiswoode, 1966), pp. 59 _ 70.

۹۸) نک:

Flaubert in Egypt: A Sensibility on Tour, trans. and ed. Francis Steegmuller (Boston: Little, brown & Co., 1973), pp. 44 _ 5.

به‌علاوه نک:

Gustave Flaubert. "Correspondance", ed. Jean Bruneau (Paris: Gallimard, 1973), 1: 542.

۹۹) این استدلالی است که در اثر مذکور در زیر آمده است:

Carl H. Becker. *Das Erbe der Antike im Orient und Okzident* (Leipzig: Quelle & Meyer, 1931).

۱۰۰) نک:

Louis Massignon. *Mansour al _ La Passion d'al Hallaj _ Hossayn _ ibn _* (Paris: Paul Geuthner, 1922).

۱۰۱) نک:

Abdel Malek. "Orientalism in Crisis", p. 112.

۱۰۲) نک:

H. A. R. Gibb. *Modern Trends in Islam* (Chicago: University of Chicago Press, 1947), p.7.

۱۰۳) نک:

Gibb. *Area Studies Reconsidered*, pp. 12, 13.

۱۰۴) نک: این مقالهٔ «برنارد لوئیس»:

Bernard Lewis. "The Return of Islam".

مندرج در نشریهٔ کامنتری شمارهٔ ژانویهٔ ۱۹۷۶، صفحات ۳۹ الی ۴۹.

۱۰۵) نک:

Daniel Lerner and Harold Laswell, eds. *The Policy Sciences: Recent Developments in Scope and Method* (Stanford Calif.: Stanford University press, 1951).

۱۰۶) نک:

Morroe Berger. *The Arab World Today* (Garden City, N. Y.: Doubleday &Co., 1962). p. 158.

۱۰۷) شرحی اجمالی از این‌گونه رویکردها (همراه با انتقاداتی چند) در اثر مذکور در زیر آمده است:

Maxime Rodinson. *Islam and Capitalism, trans. Brian Pearce* (New York: Pantheon Books, 1973).

۱۰۸) نک:

Ibrahim Abu_Lughod, "Retreat from the Secular Path? Islamic Dilemmas of Arab Politics", *Review of Politics* 28, no. 4 (October, 1966): 475.

بخش دوم

۱) نک: «بووار و پکوشه» در جلد دوم مجموعهٔ آثار گوستاو فلوبر:

Gustave Flaubert. Bouvard et Pécuchet, vol.2 of «Oeuvres", ed. A. Thibaudet & R. Dumesnil (Paris: Gallimard, 1952), p. 985.

۲) شرح روشنگرانه‌ای از این تخیلات و این مدینه‌های فاضله در اثر مذکور در زیر مندرج است:

Donald G. Charlton. *Secular Religions in France, 1815_1870* (London: Oxford University Press, 1963).

۳) نک:

M. H. ALbrams. Natural Supernaturalism: Tradition and Revolution in Romantic Literature (New York: W. W. Norton & Co., 1971), p.66.

۴) برای ملاحظهٔ شرح روشنگرانه‌ای در این باره نک: رسالهٔ John P. Nash تحت این عنوان:

The Connection of Oriental Studies with Commerce, Art, and Literature during the 18th and 19th Centuries".

این رساله در نشریهٔ مذکور در زیر مندرج است:

Manchester Egyptian and Oriental Society Journal 15 (1930): 33_9.

به‌علاوه نک: رسالهٔ John F. Laffey:

Roots of French Imperialism in the Nineteenth Century: The Case of Lyon"

این رساله در نشریهٔ مذکور در زیر درج شده است:

French Historical Studies 6, no. 1 (Spring 1969): 78_92.

به‌علاوه نک:

R. Leportier. *L'Orient Portes des Indes* (Paris: Éditions France_Empire, 1970).

به‌علاوه در کتابهای مذکور در زیر اطلاعات بسیار در این‌خصوص یافت می‌شود:

1_Henri Omont. *Missions archéologiques françaises en Orient aux XVIIe et XVIIIe siècles,* 2 vol. (Paris: Iprimerie nationale, 1902).

2_Margaret T. *Hogden. Early Anthropology in the Sixteenth and Seventeenth Centuries* (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1964).

3_Norman Daniel. *Islam, Europe and Empire* (Edinburgh: University Press, 1966).

این دو مطلب تحقیقی کوتاه را هم حتماً باید خواند:

1_Albert Hourani. «Islam and the Philosophers at History", *Middle Eastern Studies* 3, no. 3 (April 1967): 206_68.

2_Maxime Redinson. "The Western Image and Western Studies of Islam", in *The Legacy of Islam*, ed. Joseph Schacht and C. E. Bosworth (Oxford: Clarendon Press, 1974), pp. 9_62.

۵) نک:

P. M. Holt. "The Treatment of Arab History by Prideaux, Ockley, and Sale", in *Historians of the Middle East*, ed. Bernard Lewis and P. M. Holt (London: Oxford University Press, 1962), p. 302.

به‌علاوه نک:

P. M. Holt. *The Study of Modern Arab History* (London: School of Oriental and African Studies, 1965).

۶) نگرش «ایسایا برلین» بر «هردر» (Herder) همچون یک شخص وجیه‌الملّه و معتقد به تعدد احزاب و مکاتب در اثر مذکور در زیر مشهود است:

Isaiah Berlin. *Vico and Herder: Two Studies in the History of Ideas* (New York: Viking Press, 1976).

۷) برای ملاحظهٔ بحثی دربارهٔ این‌گونه نگرشها و توصیفها نک:

Jean Strobinski. *The Invention of Liberty, 1700 - 1789*, trans. Bernard C. Smith (Geneva: Skira, 1964).

۸) دربارهٔ این موضوع که تفحص چندان زیادی دربارهٔ آن صورت نپذیرفته است معدودی از محققان مطالعاتی انجام داده‌اند. در زیر به بعضی از مشهورترینشان اشاره می‌کنیم:

Martha P. Conant. *The Oriental Tale in England in the Eighteenth Century* (1908: reprint ed., New York: Octagon Books, 1967).

Marie E. de Messter. *Oriental Influences in the English Literature of the Nineteenth Century*, Anglistische Forschungen, no. 46 (Heidelberg, 1915).

Byron Porter Smith. *Islam in English Literature* (Beirut: American Press, 1939).

به‌علاوه نک: اثر مذکور در زیر:

Jean Luc Dotrelant. "L'Orient tragique au XVIIIe siècle ", *Revue des Sciences humaines* 146 (April - June 1972): 255; 146 - 82.

۹) نک:

Michel Foucault. *The Order of Things: An Archaeology of the Human Sciences* (New York: Pantheon Books, 1970), pp. 138, 144.

به‌علاوه نک:

François Jacob. *The Logic of Life: A History of Heredity*, trans. Betty E. Spillman (New York: Pantheon Books, 1973), p. 50 (و صفحات دیگری از همین کتاب).

به‌علاوه نک:

Georges Canguilhem. *La Connaissance de la Vie* (Paris: Gustave - Joseph Vrin, 1969), pp. 44 - 63.

۱۰) نک:

John G. Burke. «The Wild Man's Pedigree: Scientific Method and Racial Anthropology"

مندرج در:

The Wild Man Within: An Image in Western Thought from the Renaissance to Romanticism, ed. Edward Dudley and Maximillian E. Novak (Pittsburgh, Pa.: University of Pittsburgh Press, 1972), pp. 262 - 8.

به‌علاوه نک:

Jean Biou. «Lumière et anthropophagie", *Revue des Sciences Humaines* 146 (April - June 1972): 223 - 34.

۱۱) نک:

Henri Dehérain. *Silvestre de Sacy: Ses Contemporins et ses disciples* (Paris: Paul Geuthner, 1938), p. 111.

۱۲) برای خواندن شرحی در این‌باره و ملاحظه جزئیات بیشتر، نک: اثر مذکور در فوق، صفحات ۱ الی ۳۳.

۱۳) نک:

Duc de Broglie. "Éloge de Silvestre de Sacy".

مندرج در:

Sacy. *Mélange de littérature orientale* (Paris: E. Ducrocq, 1833), p. xii.

۱۴) نک:

Bon Joseph Dacier. *Tableau historique de l'érudition française, ou Rapport sur les progrès de l'histoire et de la littérature ancienne depuis 1789* (Paris: Imprimerie impériale, 1810), pp. 35, 31.

۱۵) نک:

Michel Foucault. *Discipline and Punish: The Birth of the Prison, trans. Alan Sheridan* (New York: Pantheon Books, 1977), pp. 193 - 4.

۱۶) نک:

Broglie. "Éloge de Silvestre de Sacy", p.107.

۱۷) نک:

Sacy. *Mélanges de littérature orientale*, pp. 107, 110, 111 - 12.

۱۸) نک:

Silvestre de Sacy. Chrestomathie arabe, ou Extraits de divers écrivains arabes, tant en prose qu'en vers, avec une traduction française et des notes, á l'usage des élèves de l'École royale et spéciale des langues orientales vivantes (vol. 1, 1826 ; reprint ed., Osnabrück: Biblio Verlag, 1973), p.viii.

۱۹) برای خواندن مطالبی دربارهٔ مفاهیم «جایگزینی» و «اجابت» و «ایجاب» نک:

Jacques Derrida. *De la grammatologie* (paris: Edition de Minuit, 1967), p. 203

(و صفحات دیگری از همین کتاب).

۲۰) برای ملاحظهٔ یک فهرست دربردارندهٔ نامهای بعضی از شاگردان «سیلوستر دو ساسی» و نفوذ و اثربخشی او بر دیگران نک:

Johann W. Fück. *Die arabischen Studien in Europa bis in den Anfang des 20.* Jahrhunderts (مطالعات مربوط به اعراب در اروپا تا اوائل قرن بیستم) (Leipzig: Otto Harrassowitz, 1955), pp. 156 - 7.

۲۱) برای ملاحظهٔ چگونگی توصیف «فوکو» (Foucault) از یک پرونده نک:

The Archaeology of Knowledge and the Discourse on Language, trans. A. M. Sheridan Smith and Rupert Sawyer (New York: Pantheon Books, 1972), pp. 79 - 131.

«گابریل مونو» (Gabriel Monod) که یکی از معاصران جوان‌تر «رنان» و شخصی بسیار تیزبین بود چنین نظر داده بود که رنان به هیچ‌وجه در عرصهٔ زبان‌شناسی یا باستان‌شناسی یا تفسیر یک انقلابی نبود ولی از آنجا که دانش و معلومات او وسیع‌تر و دقیق‌تر از دانش و معلومات همهٔ همعصرانش بود برجسته‌ترین نمود عصر خود در آن مباحث به‌شمار می‌رفت. نک:

Renan, Taine, Michelet (Paris: Calmann - Lévy, 1894), pp. 40 - 41.

یادداشتها و منابع

به‌علاوه نک:

Jean - Louis Dumas. "La Philosophie de l'histoire de Renan", *Revue de Métaphisique et de* Morale 77 no. 1 (January - March 1972): 100 - 28.

۲۲) نک:

Honoré de Balzac. *Louis Lambert* (Paris: Calmann - Lévy, nd.), p. 4.

۲۳) اظهارات نیچه دربارهٔ زبان‌شناسی[1] در سراسر کارهای او پراکنده است. در درجهٔ نخست رجوع شود به یادداشتهای او دربارهٔ اثر موسوم به "Wir Philologen" (ما زبان‌شناسان) که از دفترچه‌های یادداشت او در فاصلهٔ ماههای ژانویه الی ژوئیهٔ ۱۸۷۵ استخراج شده است. این یادداشتها را «ویلیام اروسمیث» تحت عنوان زیر [به انگلیسی] ترجمه کرده است:

William Arrowsmith. *Notes for 'We philologists'*, Arion, N. S. 1 ½ (1974): 279 - 380.

به‌علاوه نک: بخشهای مربوط به زبان و فلسفه «پرسپکتیویسم»[2] در اثر مذکور در زیر:

"The Will to Power", trans. Walter Kaufmann and R. J. Hollingdale (New York: Vintage Books, 1968).

۲۴) نک:

Ernest Renan. *L'Avenir de la Science: Pensées de 1848*, 4th ed. (Paris: Calmann - Lévy, 1890), pp. 141, 142 - 5, 146, 148, 149.

۲۵) همان‌جا، صفحهٔ ۱۴ (xiv) و صفحات دیگری از همان کتاب.

۲۶) تمامی فصل اول از جلد اول کتاب مذکور در زیر عملاً در حکم دانشنامه‌ای است از تعصب نژادی علیه سامی‌نژادان (یعنی مسلمانان[3] و یهودیان):

Histoire générale et système comparé des langues sémitiques.

مندرج در مجموعهٔ آثار رنان:

Oeuvres complètes, ed. Henriette Psichari (Paris: Calmann Lévy, 1947 - 61), 8: 143 - 63.

در جاهای مختلف مابقی رساله هم نظراتی از همان‌گونه به‌وفور یافت می‌شود، همچنین در آثار دیگر «رنان» از جمله *L'Avenir de la Science* (آیندهٔ دانش)، به‌ویژه در یادداشتهای رنان در همان کتاب.

۲۷) نک:

Ernest Renan. *Correspondance: 1848 - 1871* (Paris: Calmann - Lévy, 1926), 1: 7 - 12.

۲۸) نک:

Ernest Renan. *Souvenir d'enfance et de jeunesse* (خاطرات دوران کودکی و جوانی)

مندرج در مجموعهٔ *آثار*:

Oeuvres complètes, 2: 892.

---

۱. طبق روالی که در سراسر ترجمهٔ این کتاب به کار گرفته شده است، در اینجا هم منظور از «زبان‌شناسی» philology است. یادآوری می‌شود که هر جا مراد linguistics بوده است در برابر آن عبارت «زبان‌شناسی نوین» به کار رفته است - مترجم

۲. مبتنی بر این نظریه که حقیقت را تنها در صورتی می‌توان دریافت که از نظرگاههای مختلف بر آن نگریسته شود. «پرسپکتیویسم» گاه مفهوم دیگری را هم می‌رساند، یعنی این مفهوم را که فقط جنبه‌هایی از حقیقت را می‌توان دریافت و تمامی حقیقت درک‌پذیر نیست - مترجم

۳. چنان‌که در پانوشتی از بخش اصلی کتاب هم ذکر شد، این سخن به هیچ‌وجه دقیق نیست زیرا فقط درصد کوچکی از مسلمانان سامی‌نژادند - مترجم

در دو کتاب به قلم «ژان پومیه» (Jean Pommier) دربارهٔ موضع رنان بین دین و زبان‌شناسی سخن رفته است و جزئیات ارزشمندی آورده شده است. یکی:

Renan, d'après des documents inédits (Paris: Perrin, 1923), pp. 48 _ 68.

و دیگری:

La Jeunesse clérical d'Ernest Renan (Paris: Les Belles Lettres, 1933).

نزدیک‌تر به عصر ما هم کتابی در این‌باره نوشته شده است:

J. Chaix _ Ruy, *Ernest Renan* (Paris: Emmanuel Vitte, 1956), pp. 89 _ 111.

توصیف معمول نیز (که بیشتر مبتنی بر جنبهٔ مذهبی شخصیت رنان است) ارزشمند است:

Pierre Lassere. *La Jeunesse d'Ernest Renan: Histoire de la Crise religieuse au XIXe siècle*, 3 vol. (Paris: Garnier Frères, 1925).

در جلد دوم کتاب فوق‌الذکر (صفحات ۵۰ الی ۱۶۶ و ۲۶۵ الی ۲۹۸) مطالب مفیدی می‌توان یافت درخصوص رابطهٔ بین زبان‌شناسی و فلسفه و علوم دقیق.

۲۹) نک:

Ernest Renan. *Des services rendus aux sciences historiques par la philologie.*

مندرج در مجموعهٔ *آثار*:

Oeuvres complètes, 8: 1228.

۳۰) نک:

Souvenirs, p. 892.

۳۱) نک:

Foucault. *The Order of Things*, pp. 290 _ 300.

علاوه بر نظریهٔ ریشه‌های «عدنی» زبان[1]، چند منشأ دیگر (مانند طوفان نوح و بناکردن «برج بابل»[2]) به مثابهٔ توضیح [چگونگی پیدایش زبان] اعتبار خود را از دست دادند. جامع‌ترین تاریخ نظریه‌های مربوط به چگونگی پدید آمدن زبان کتاب مذکور در زیر است:

Der Turmbau von Babel: Geshichte der Meinungen über Ursprung und Vielfalt der Sprachen und Folker, 6 vol. (Stuttgart: Anton Hieresmann, 1957 _ 63).

۳۲) این را «رمن شواب» در کتاب مذکور در زیر نقل کرده است:

Raymond Schwab. *La Renaissance orientale* (Paris: Payot, 1950), p. 69.

در مورد خطرات قبول سریع کلی‌گویی‌های مربوط به کشفیات در مشرق‌زمین نک: نکاتی که «آبل رموزا» چین‌شناس برجستهٔ معاصر مطرح کرده است:

Abel Rémusat. *Mélanges postumes d'histoire et littérature orientales* (Paris: Imprimerie ròyale, 1843), p. 226 (و در صفحات دیگری از همان کتاب).

۳۳) نک:

---

۱. یعنی این نظریه که آدم و حوا زبان را از بهشت با خود به زمین آوردند ـ مترجم

۲. اشاره به روایت مندرج در تورات (سفر پیدایش) مبنی بر آنکه به فرمان یهوه مقرر شد که برجی افراشته شود که از زمین به عرش اعلی برسد ولی اشکالی بروز کرد، و آن اینکه این کار موجب شد که سازندگان چند زبانه بشوند و زبان یکدیگر را نفهمند ـ مترجم

Samuel Taylor Coleridge. *Biographia Literaria*, chap. 16.

مندرج در اثر مذکور در زیر:

Selected Poetry and Prose of Coleridge, ed. Donald A. Stauffer (New York: Random House, 1951). pp. 276 _ 7.

۳۴) نک:

Benjamin Constant. "Oeuvres", ed. Alfred Roulin (Paris: Gallimard, 1957), p. 78.

۳۵) نک:

Abrams. *Natural Supernaturalism*. p. 29.

۳۶) نک:

Renan. *De l'origine du langage.*

مندرج در مجموعهٔ *آثار* رنان:

Oeuvres complètes, 8: 122

۳۷) نک:

Renan. *De la part des peuples sémitiques dans l'histoire de la civilisation.*

مندرج در مجموعهٔ *آثار* رنان:

Oeuvres complètes, 2: 320.

۳۸) همان‌جا، صفحهٔ ۳۳۳.

۳۹) نک:

Renan. *Trois professeurs au Collège de France: Étienne Quatremère.*

مندرج در مجموعهٔ *آثار* رنان:

Oeuvres complètes, 1: 129.

سخن «رنان» دربارهٔ «کاترمر» (Quatremère) درست نبود. «کاترمر» ید طولایی داشت در برگزیدن موضوعات جالبی برای مطالعه و تحقیق و سپس تبدیل همانها به موضوعاتی که به هیچ‌وجه جالب نبودند. نک: این دو رسالهٔ او:

"Le Goût des livres chez les orientaux" و "Des sciences chez les arabes"

مندرج در:

Mélanges d'histoire et de philologie orientales (Paris: E. Ducrocq, 1861). pp. 1 _ 57.

۴۰) نک:

Honoré de Balzac. *La Peau de chagrin*, vol. 9 (Études philosophiques 1)

مندرج در:

La Comédie humaine, ed. Marcel Bouteron (Paris: Gallimard, 1950), p. 39; Renan, *Histoire générale des langues sémitiques*, p. 134.

۴۱) من‌باب مثال، نک: دو اثر مذکور در زیر:

De l'origine du langage, p. 102.
Histoire générale, p. 180.

۴۲) نک:

Renan. *L'Avenir de la science*, p. 23.

متن کامل این قطعه چنین است:

« Pour moi, je ne connais qu'un seul résultat à la science, c'est de résoudre d'énigme, c'est de dire définitivement à l'homme le mot des choses, c'est de l'expliquer a lui _ même, c'est de lui

donner, au nom de la seule auturité légitime qui est la nature humaine tout entière, le symbole que les religions lui donnaient tou fait et qu'ils ne peut plus accepter. »

«تا آنجا که نظر شخصی من مطرح است، من برای دانش فقط یک نتیجه می‌شناسم. این نتیجه عبارت است از حل معما [ها]، بیان قطعی [معانی] کلمات [نمودار] چیزها [و پدیده‌ها] برای بشر، توصیف و تشریح بشر برای خود بشر، و، از طرف تنها مرجع برحق که همانا تمامی طبیعت بشری است، اعطای مظاهر و نشانه‌هایی به بشر که ادیان حاضر و آماده بدو اعطاء می‌کردند ولی او از این پس نمی‌تواند بپذیرد.»

۴۳) نک:

Madeleine V. David. *Le débat sur les écritures et l'hyéroglyphe aux XVIIe et XVIIIe siècles et l'application de la notion de déchifrement aux écritures mortes* (Paris: S.E.V.P.E.N., 1965), p. 130

۴۴) «شواب» (Schwab) در کتاب *La renaissance orientale* فقط اشارهٔ گذرایی به «رنان» می‌کند. فوکو (Foucault) در کتاب *The Order of Things* هیچ اشاره‌ای به رنان نمی‌کند، و «هولگر پدرسون» (Holger Pederson) در کتاب مذکور در زیر صرفاً با عباراتی کم‌وبیش منفی و نکوهش‌آمیز از رنان یاد می‌کند:

Holger Pederson. *The Discovery of Language: Linguistic Science in the Nineteenth Century*, trans. John Webster Apargo (1931; reprint ed., Bloomington: Indiana University Press, 1972).

«مکس مولر» و «گوستاو دوگا» در کتابهای مذکور در زیر هیچ اشاره‌ای به رنان نمی‌کنند:

Max Müller. *Lectures on the Science of Language* (1861 _ 64); reprint ed., New York: Scribner, Armstrong & Co., 1875).

Gustave Dugat. *Histoire des orientalistes de l'Europe du XIIe au XIXe siècle*, 2 vol. (Paris: Adrien Maisonneuve, 1868 _ 70)

«جیمز دارمستتر» کتابش را به رنان تقدیم کرده است، ولی در آن ذکری از آثار رنان به میان نیاورده است:

James Darmesteter. *Essais orientaux* (Paris: A. Lévy, 1883).

نخستین مطلب مندرج در کتاب فوق‌الذکر یک مطلب مربوط به تاریخ است که خود «دارمستتر» نویسندهٔ آن است. در کتاب «ژول مل» (که اثری است بسیار ارزشمند و شبیه به یک دانشنامه و می‌توان آن‌را نوعی مجموعه یادداشتهای روزانه دانست) چند قطعهٔ کوتاه از قلم رنان مندرج است:

Jules Mohl. *Vingt _ sept ans d'histoire des études orientales: Rapports faits à la Société asiatique de Paris de 1840 à 1867*, 2 vol. (Paris: Reinwald, 1879 _ 80).

۴۵) در آثار مربوط به نژاد و نژادپرستی، رنان دارای مقام و موضعی نسبتاً مهم است. در آثار مذکور در زیر ذکری از او به میان آمده است:

1 _ Ernest Seillière. *La philosiphie de l'impérialisme*, 4 vols. (Paris: Plon, 1903 _ 8).

2 _ Théophile Simar. *Étude critique sur la formation de la docrine des races au XVIIIe siècle et son expansion à XIXe siècle* (Brussels: Hayez, 1922).

3 _ Erich Voegelin. *Rasse und Staat* (Tubingen: J. C. B. Mohr, 1933).

در اینجا باید از اثر دیگری از همین نویسنده (اریش فوگلین) نام برد که با آنکه اشاره‌ای به دورهٔ حیات و فعالیت رنان در بر ندارد در حکم تکملهٔ مهمی بر کتاب فوق الذکر (نژاد و دولت) است:

4 _ Erich Voegelin. *Die Rassenidee in der geistesgeschichte von Ray bis Carus* (Berlin: Junker und Dunnhaupt, 1933).

5 _ Jacques Barzun. *Race: A Study in Modern Superstition* (New York: Harcourt Brace & Co., 1937).

۴۶) «رمن شواب» در کتاب *La Renaissance orientale* صفحاتی با محتوای ارزنده و درخشان به شرحی دربارهٔ این موزه، دربارهٔ قیاس بین زیست‌شناسی و زبان‌شناسی، و دربارهٔ «کوویه» و «بالزاک» و دیگران اختصاص داده است. رجوع شود به صفحهٔ ۳۲۳ و صفحات دیگری از آن کتاب. در مورد «کتابخانه» و اهمیت آن برای فرهنگ اواسط قرن نوزدهم، رجوع

شود به قطعهٔ موسوم به "La bibliotheque fantastique" (کتابخانهٔ افسانه‌ای) که در حکم پیش‌گفتار اوست بر کتاب وسوسهٔ آنتوان قدیس به قلم «گوستاو فلوبر»:

Flaubert. *La Tentation de St. Antoine* (Paris: Gallimard, 1971), pp. 7 _ 33.

در این‌خصوص من مدیون پروفسور «اوجنیو دوناتو» هستم که توجه مرا به این نکات جلب کرد. نک: این کتاب او:

Eugenio Donato. "A mere Labyrinth of Letters: Flaubert and the Quest for Fiction", *Modern Language Notes* 89, no. 6 (December 1974): 885 _ 910.

۴۷) نک:

Renan. *Histoire générale*, pp. 145 _ 6.

۴۸) نک: صفحهٔ ۵۰۸ و صفحات دیگری از کتاب *L'Avenir de la science* (آیندهٔ علوم دقیق).

۴۹) نک:

Renan. *Histoire générale*, p. 214.

۵۰) همانجا، صفحهٔ ۵۲۷. این فکر ریشه در تمایزی دارد که «فریدریش شلگل» (Friedrich) (Schlegel) بین زبانهای «ارگانیک» و زبانهای «ترکیب شونده» قائل می‌شد[1] (که در این تقسیم‌بندی زبانهای سامی در گروه زبانهای «ترکیب شونده» قرار می‌گیرند). «هومبولت» (Humboldt) همان تمایز را قائل می‌شود و بیشتر شرق‌شناسان، از رنان به بعد، چنین کرده‌اند.

۵۱) همان‌جا، صفحات ۵۳۱ و ۵۳۲.

۵۲) همان‌جا، صفحهٔ ۵۱۵ و صفحاتی دیگر.

۵۳) نک:

Jean Seznec. *Nouvelles Études sur « La Tentation de St. Antoine »* (London: Warburg Institute, 1949), p. 80.

۵۴) نک:

Étienne Geoffroy Saint _ Hillaire. *Philosophie anatomique: Des monstruosités humaines* (Paris: طبع و نشر از خود نویسنده, 1822).

عنوان کامل کتاب این نویسنده (ایزیدور ژفروا سنت ـ ایلر) چنین است:

Histoire générale et particulière des anomalies et de l'organisation chez l'homme et les animaux, ouvrage comprenante des recherches sur les caractères, la classification, l'influence physiologique, les rapports généraux, les lois et les causes des monstruoisités, des variétés et vices de conformation, ou traité de tératologie[2], در سه جلد (Paris: J. B. Baillière, 1832 _ 36).

در کتاب مذکور در زیر مطالب ارزشمندی می‌توان یافت دربارهٔ اندیشه‌های گوته در باب زیست‌شناسی:

Erich Heller. *The Disinherited Mind* (New York: Meridian Books, 1959), pp. 3 _ 34.

در کتابهای مذکور در زیر مطالب بسیار جالب توجهی می‌توان یافت درخصوص مکان و مقام «سنت ـ ایلر» در تحول و

---

۱. احتمالاً منظور تمایزی بین زبانهایی است که اشتقاق واژگانشان با کاربرد پیشوند و پسوند صورت می‌پذیرد و زبانهایی که برای مشتقات کلماتشان «قالب» دارند: مانند «فاعل»، «مفعول»، «افعال»، «تفعّل»، «استفعال...» که قالبهایی برای، فی‌المثل، ریشهٔ «قبل» پدید می‌آورند: قابل، مقبول، اقبال، تقبّل، استقبال. ولی از طرف دیگر، همین اصطلاح گاه با هدف «بدنگری» توسط کسانی به کار برده شده است که در گذشته زبانهای سامی را فاقد تحرک و پویایی دانسته‌اند ـ مترجم

۲. تاریخ کلی و تاریخ اختصاصی مشخصات غیرعادی و ساختاری در میان آدمیان و جانوران. اثری دربرگیرندهٔ تحقیقاتی در مورد خصوصیات، رده‌بندی، اثرات فیزیولوژیک، روابط کلی، قواعد، و علل پدید آمدن موجودات غیرعادی یا غول‌آسا، و انواع شکلهای انحرافی (یا رساله‌ای در باب علم موجودات کریه یا غول‌آسا) ـ مترجم

تکامل زیست‌شناسی:
Jacob. *The Logic of Life* (منطق حیات).
و:
Canguilhem. *La Connaissance de la vie* (شناخت حیات), pp. 174 _ 84.

۵۵) نک:
E. Saint _ Hilaire. *Philosophie anatomique*, pp. xxii _ xxiii.

۵۶) نک:
Renan. *Histoire générale*, p. 156.

۵۷) نک:
Renan. *Oeuvres complètes*, 1: 621 _ 2 (و صفحاتی دیگر).
برای خواندن شرح زیرکانه و کنایه‌آمیزی از زندگی خصوصی رنان نک:
H. W. Wardman. *Ernest Renan: A Critical Biography* (London: Athlone Press, 1964), p. 66 (و صفحاتی دیگر).
با آنکه تمایلی موجود نیست که بین زندگینامهٔ رنان و آنچه من جهان «مذکر» رنان می‌خوانم رابطه‌ای فرض شود، توصیفات مندرج در کتاب فوق اشارات و کنایات محسوسی در بردارد (یا لااقل برای من چنین است).

۵۸) نک:
Renan. "Des services rendus au sciences historique par la philologie"[1]
مندرج در مجموعهٔ *آثار* رنان:
Oeuvres complètes, 8: 1228 _ 1232.

۵۹) نک:
Ernst Cassier. *The Problem of Knowledge: Philosophy, Science, and History since Hegel*, trans. William H. Woglom and Charles W. Hendel (New Haven, Conn.: Yale University Press, 1950), p. 307.

۶۰) نک:
Renan. "Réponse au discours de réception de M. de Lesseps (23 avril 1885)
مندرج در مجموعهٔ *آثار* رنان:
Oeuvres complètes, 1: 817.
ارزش واقعاً معاصر بودن به بهترین وجهی در اشارهٔ «سنت بوو» (Sainte Beuve) ـ به رنان در مقالهٔ او در ماه ژوئن ۱۸۶۲ نمایان است. به‌علاوه به آثار مذکور در زیر رجوع کنید:
1 _ Donald G. Charlton. *Positivist Thought in France during the Second Empire* (Oxford: Clarendon Press, 1959).
2 _ Donald G. Charlton. *Secular Religions in France.*
3 _ Richard M. Chadbourne. "Renan and Sainte _ Beuve", *Romantic Review 44*, no. 2 (April 1953): 126 _ 35.

۶۱) نک:
Renan. *Oeuvres complètes*, 8: 156.

---

۱. خدمات زبان‌شناسی به علوم تاریخی ـ مترجم

۶۲) در نامهٔ او، مورخ ۲۶ ژوئن ۱۸۵۶، خطاب به «گوبینو» (Gobineau)، مندرج در:

Oeuvres complètes, 10: 203 _ 4.

افکار گوبینو در این رسالهٔ او بیان شده است:

Essai sur L'inégalité des races humaines[1] (1853 _ 55).

۶۳) «آلبرت حورانی» این را در این رسالهٔ عالی خود نقل کرده است:

Islam and the Philosophers of History (اسلام و فلاسفهٔ تاریخ), p.222.

۶۴) نک:

Caussin de Perceval. Essai sur l'histoire des arabes avant l'Islamisme, pendant l'époque de Mahomet et jusqu'à la reduction de toutes les tribus sous la loi muulmane[2] (1847 _ 48 ; reprint ed., Graz, Austria: Akademische Druck _ und Verlagsanstalt, 1967), 3: 332 _ 9.

۶۵) نک:

Thomas Carlyle. *On Heroes, Hero _ Worship, and the Heroic in History* (1841; reprint ed., New York: Longmans, Green & Co., 1906), p. 63.

۶۶) شرح حوادثی که در هندوستان بر «مکالی» گذشت در کتاب مذکور در زیر آمده است:

G. Otto Trevelyan. *The Life and Letters of Lord Macaulay* (New York: Harper & Brothers, 1875), 1: 344 _ 71.

متن کامل یادداشتهای «مکالی» را در اثر مذکور در زیر به‌راحتی می‌توان یافت:

Phillip D. Curtain, ed., *Imperialism: The Documentary History of Western Civilisation* (New York: Walker & Co., 1971). pp. 178 _ 91.

بعضی از اثرات نظریات «مکالی» بر شرق‌شناسی انگلیسی در اثر مذکور در زیر مورد بحث قرار گرفته است:

A. J. Arberry. *British Orientalists* (London: William Collins, 1943).

۶۷) نک:

John Henry Newman. *The Turks in Their Relation to Europe.*

کتاب فوق‌الذکر در حکم جلد اول اثر مذکور در زیر از همان نویسنده است:

John Henry Newman. *Historical Sketches* (1853; reprint ed., London: Longmans, Green & Co., 1920).

۶۸) نک:

Marguerite _ Louise Ancelot. *Salons de Paris, foyers étaints* (Paris: Jules Tardieu, 1858).

۶۹) نک:

Karl Marx. *Surveys from Exile, ed. David Fernbach* (London: Pelican Books, 1973), pp. 306 _ 7.

۷۰) همان‌جا، صفحهٔ ۳۳۰.

۷۱) نک: پیش‌گفتار «ادوارد ویلیام لین» (Edward William Lane) بر کتاب مذکور در زیر:

An Account of the Manners and Customs of the Modern Egyptians (1836: reprint ed., London: J. M.

---

۱. رساله‌ای در باب نابرابری نژادهای بشری ـ مترجم

۲. رساله‌ای در باب تاریخ اعراب در ادوار پیش از اسلام، در عصر حضرت محمد (ص)، و الی شمول قوانین اسلامی بر همهٔ قبایل ـ مترجم

Dent, 1936), pp. xx, xxi.

۷۲) همان کتاب، صفحهٔ ۱ (توضیح مترجم: منظور صفحهٔ ۱ از بخش اصلی کتاب است، نه از پیش‌گفتار مذکور در فوق).

۷۳) همان کتاب، صفحات ۱۶۰ و ۱۶۱. زنگینامهٔ معتبری که از «لین» در دست است و در سال ۱۸۷۷ انتشار یافت از قلم «استنلی لین ـ پول» (Stanley Lane Poole) است. در کتاب مذکور در زیر شرحی از احوال لین آمده است که نشانهٔ حسن نظر نویسنده (آربری) نسبت به لین است:

A. J. Arberry. *Oriental Essays: Portraits of Seven Scholars* (New York: Macmillan Co., 1960), pp. 87 ـ 121.

۷۴) نک:

Frederick Eden Pargiter, ed., *Centenary Volume of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland, 1823 ـ 1923* (London: Royal Asiatic Society, 1923), p. x.

۷۵) نک:

Société asiatique: *Livre du centenaire, 1822 ـ 1922* (Paris: Paul Geuthner, 1922), pp. 5 ـ 6.

۷۶) نک:

Johann Wolfgang von Goethe. *Westöstlicher Diwan* (1819; reprint ed., Munich: Wilhelm Golmann, 1958), pp. 8 ـ 9, 12.

گوته در یادداشتهای تحقیقی مربوط به اثر فوق‌الذکر (دیوان شرقی) از «سیلوستر دو ساسی» با احترام و ستایش یاد کرده است.

۷۷) نک:

Victor Hugo. *Les Orientales.*

مندرج در مجموعهٔ *آثار* منظوم ویکتور هوگو:

Oeuvres poétiques, ed. Pierre Albouy (Paris: Gallimard, 1964), 1: 616 ـ 18.

۷۸) نک:

François ـ René de Chateaubriand, *Oeuvres romanesques et voyages*, ed. Maurice Regard (Paris: Gallimard, 1969), 2: 702.

۷۹) نک:

Henri Bordeaux. *Voyageurs d'Orient: Des pélerins aux méharistes de Palmyre* (Paris: Plon, 1926).

من اندیشه‌های تئوریک مربوط به زائران و زیارتها را که در اثر مذکور در زیر مندرج است مفید یافته‌ام:

Victor Turner. Dramas, Fields, and Metaphors: Symbolic Action in Human Society (Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 1974), pp. 166 ـ 230.

۸۰) نک:

Hassan al ـ Nouty. *Le Proche ـ Orient dans la littérature française de Nerval à Barrès* (Paris: Nizet, 1958), pp. 47 ـ 8, 277, 272.

۸۱) نک:

Chateaubriand. *Oeuvres*, 2: 702 (و یادداشت پیوست آن), 1684, 769 ـ 70, 769, 701, 808, 908.

۸۲) همان‌جا، صفحات زیر:

1011, 979, 990, 1052.

۸۳) همان‌جا، صفحهٔ ۱۰۶۹.

۸۴) همان‌جا، صفحهٔ ۱۰۳۱.

۸۵) همان‌جا، صفحهٔ ۹۹۹.

۸۶) همان‌جا، صفحات زیر:

1126 ـ 27, 1049

۸۷) همان‌جا، صفحهٔ ۱۱۳۷.

۸۸) همان‌جا، صفحات ۱۱۸۴ و ۱۲۱۴.

۸۹) نک:

Alphonse de Lamartine. *Voyage en Orient* (1835; reprint ed., Paris: Hachette, 1887), 1: 10, 48 ـ 49, 179, 178, 148, 189, 118, 245 ـ 6, 251.

۹۰) همان‌جا، صفحات زیر، از جلدهای اول و دوم:

1: 363. 2: 74 ـ 5. 1; 475.

۹۱) همان‌جا، جلد دوم، صفحات ۹۲ و ۹۳.

۹۲) همان‌جا، جلد دوم، صفحات ۵۲۶ و ۵۲۷ و ۵۳۳. ضمناً در اینجا از دو اثر عمده نام می‌بریم دربارهٔ آن دسته از نویسندگان فرانسوی که به مشرق‌زمین سفر کرده اند:

1 ـ Jean ـ Marie Carré. *Vouageurs et écrivains français en Égypte*, 2 vol. (Cairo: Institut français d'archéologie orientale, 1932).

2 ـ Moënis Taha ـ Hussein. *Le Romantisme français et l'Islam* (Beirut: Dar ـ el ـ maaref, 1962).

۹۳) نک:

Gérard de Nerval. *Les Filles du feu.*

مندرج در مجموعهٔ *آثار*:

Oeuvres, ed. *Albert Béguin and Jean Richet* (Paris: Gallimard, 1960), 1: 297 ـ 8.

۹۴) نک:

Mario Praz. *The Romantic Agony*, trans. Angus Davison (Cleveland, Ohio: World Publishing Co., 1967).

۹۵) نک:

Jean Bruneau. *Le "Conte orientale" de Flaubert* (Paris: Denoel, 1973), p. 79.

۹۶) نویسندهٔ فوق‌الذکر (ژان برونو) همهٔ این نکات را زیر عنوان "ibid" («نک: همان‌جا») مورد اشاره قرار داده است.

۹۷) نک:

Nerval. *Voyage en Orient.*

مندرج در جلد دوم مجموعهٔ *آثار*:

Oeuvres,2: 68, 194, 96, 342.

۹۸) همان‌جا، صفحهٔ ۱۸۱.

۹۹) نک:

Michel Butor. "Travel and Writing", trans. John Prowers and K. Lisker, *Mosaic* 8, no. 1 (Fall 1974): 13.

۱۰۰) نک:

Nerval. *Voyage en Orient*, p. 628.

۱۰۱) همان‌جا، صفحات ۷۰۶ و ۷۱۸.

۱۰۲) نک:

Flaubert in Egypt: A Sensibility on Tour, trans, and ed. Francis Steegmuller (Boston: Little, Brown & Co., 1973), p. 200.

من به‌علاوه به متون مذکور در زیر مراجعه کرده‌ام. تمامی مطالب «شرقی» فلوبر را در سه کتاب مذکور در زیر می‌توان

یافت:

1 _ *Oeuvres complètes de Gustave Flaubert* (Paris: Club de l'Honnête Homme, 1973), vols. 10, 11.

2 _ *« Les Lettres d'Égypte » de Gustave Flaubert*, ed. A. Youssef Naaman (Paris: Nizet, 1965).

3 _ *Flaubert. Correspondance, ed. Jean Bruneau* (Paris: Gallimard, 1973), 1: 518 ff.

۱۰۳) نک:

Harry Levin. *The Gates of Horn: A Study of Five French Realists* (New York: Oxford University Press, 1963), p. 285.

۱۰۴) نک:

Flaubert in Egypt, pp. 173, 75.

۱۰۵) نک:

Levin. *Gates of Horn*, p. 271.

۱۰۶) نک:

Flaubert. *Catalogue des opinion chics.*

مندرج در مجموعهٔ آثار:

Oeuvres, 2: 1019.

۱۰۷) نک:

Flaubert in Egypt, p. 65.

۱۰۸) همان‌جا، صفحات ۲۲۰ و ۱۳۰.

۱۰۹) نک:

Flaubert. *La Tentation de Saint Antoine.*

مندرج در مجموعهٔ آثار:

Oeuvres, 1: 85.

۱۱۰) نک:

Flaubert. *Salammbô*

مندرج در مجموعهٔ آثار:

Oeuvres, 1: 809 ff.

به‌علاوه نک:

"On Reading Salammbô".

مندرج در فصلنامهٔ مذکور در زیر:

L'Esprit créateur 10, no. 1 (Spring 1970): 24 _ 35.

۱۱۱) نک:

Flaubert in Egypt, pp. 198 _ 9.

۱۱۲) نک:

Foucault. "La Bibliothèque fantastique"

مندرج در:

Flaubert. *La Tentation de Saint Antoine*, pp. 7 _ 33.

۱۱۳) نک:

Flaubert in Egypt, p. 79.

۱۱۴) همان‌جا، صفحات ۲۱۱ و ۲۱۲.

۱۱۵) برای ملاحظهٔ بحثهایی در این‌خصوص، نک: سه اثر مذکور در زیر:

1 _ Foucault. *Archaeology of Knowledge.*

2 _ Joseph Ben _ David. *The Scientist's Role in Society* (Englewood Ciffs, N.J.: Prentice _ Hall, 1971).

3 _ Edward W. Said. "An Ethics of Language".

مندرج در فصلنامهٔ مذکور در زیر:

Diacritics, 4, no. 2 (Summer 1974): 28 _ 37.

۱۱۶) نک: فهرستهای بسیار ارزشمند مندرج در اثر مذکور در زیر:

Richard Bevis. *Bibliothecca Cisorientalia: An Annotated Checklist of Early English Travel Books on the Near and Middle East* (Boston: G. K. Hall & Co., 1973).

۱۱۷) برای ملاحظهٔ بحثهایی دربارهٔ سیاحان آمریکایی نک: آثار مذکور در زیر:

1 _ Dorothee Metlitski Finkelstein. *Melville's Orienda* (New Haven, Conn.: Yale University Press, 1961).

2 _ Franklin Walker. *Irreverent Pilgrims: Melville, Browne, and Mark Twain in Holy Land* (Seattle: University of Washington Press, 1974).

۱۱۸) نک:

Alexander William Kinglake. *Eothen, or Traces of Travel Brought Home from the East*, ed. D. G. Hogarth (1844; reprint ed., London: Henry Frowde, 1906), pp. 25, 68, 2441, 220.

۱۱۹) نک:

Flaubert in Egypt, p. 81.

۱۲۰) نک:

Thomas J. Assad. *Three Victorian Travellers: Burton, Blunt and Doughty* (London: Routledge & Kegan Paul, 1964), p. 5.

۱۲۱) نک:

Richard Burton. *Personal Narrative of a Pilgrimage to al _ Madinah and Meccah*, ed. Isabel Burton (London: Tylston & Edwards, 1893). 1: 9, 108 _ 10.

۱۲۲) نک:

Richard Burton. "Terminal Essay"

مندرج در:

The Book of the Thousand and One Nights (London: Burton Club, 1886), 10: 63 _ 302.

۱۲۳) نک:

Burton. *Pilgrimage*, 1: 1122, 114.

بخش سوم

۱) نک:

Friedrich Nietzsche. "On Truth and Lie in an Extra _ Moral Sense".

مندرج در:

The Portable Nietzsche, ed. and trans. Walter Kaufmann (New York: Viking Press, 1954), pp. 46 _ 7.

۲) شمار مسافرانی که از جهان عرب به جهان غرب سفر کرده‌اند در کتاب مذکور در زیر تحت بررسی قرار گرفته است و تخمین زده شده است:

Ibrahim Abu _ Lughod. *Arab Rediscovery of Europe: A Study in Cultural Encounters* (Princeton, N.J.:Princeton University Press, 1963), pp.75 _ 6 و در صفحات دیگری از همان کتاب

۳) نک:

Philip D. Curtin, ed., *Imperialism: The Documentary History of Western Civilisation* (New York: Walker & Co. , 1972), pp. 73 _ 105.

۴) نک:

Johann W. Fück. "Islam as an Historical Problem in European Historiography since 1800"

مندرج در:

Historians of the Middle East, ed. Bernard Lewis and P.M. Holt (London: Oxford University Press, 1962), p. 307.

۵) همان‌جا، صفحهٔ ۳۰۹.

۶) نک:

Jacques Waardenburg. *L'Islam dans le miroir de l'Occident* (The Hague: Mouton & Co., 1963).

۷) همان‌جا، صفحهٔ ۳۱۱.

۸) نک:

P. Masson _ Oursel. "La Connaissance scietifique de l'Asie en France depuis 1900 et les variétés de l'Orientalisme"

مندرج در نشریهٔ مذکور در زیر:

Revue Philosophique 143, nos. 7 _ 9 (July _ September 1953): 345.

۹) نک:

Evelyn Baring (Lord Cromer). *Modern Egypt* (New York: Macmillan Co., 1908), 2: 237 _ 8.

۱۰) نک:

Evelyn Baring (Lord Cromer). *Ancient and Modern Imperialism* (London: John Murray, 1910), pp.118, 120.

۱۱) نک:

George Nathaniel Curzon. Subjects of the Day: Being a Selection of Speeches and Writings (Londn: George Allen & Unwin, 1915), pp. 4 _ 5, 10, 28.

۱۲) همان‌جا، صفحات ۱۸۴، ۱۹۱، و ۱۹۲. برای ملاحظهٔ تاریخچهٔ این دانشکده نک:

C. H. Phillips. *The School of Oriental and African Studies*, University of Lodon, 1917 _ 1967: An Introduction (London: Design for Print, 1967).

۱۳) نک:

Eric stokes. *The English Utilitarians and India* (Oxford: Clarendon Press, 1959).

۱۴) در اثر مذکور در زیر نقل شده است:

Michael Edwards. *High Noon of Empire: India under Curzon* (London: Eyre & Spottiswoode, 1965), pp. 38 _ 9.

۱۵) نک:

Curzon. *Subjects of the Day*, pp. 155 _ 6.

۱۶) نک:

Joseph Conrad. *Heart of Darkness*

مندرج در اثر مذکور در زیر:

Youth and Two Other Stories (Garden City, N.Y.: Doubleday, Page, 1925), p. 152.

۱۷) برای ملاحظهٔ قطعهٔ روشنگرانه‌ای که از اثر «وتل» (Vattel) نقل شده است نک:

Curtin, ed., *Imperialism*, pp. 42 _ 5.

۱۸) در اثر مذکور در زیر نقل شده است:

M. de Caix. *La Syrie*

مندرج در:

Gabriel Hanotaux. *Histoire des colonies françaises*, 6 vols. (Paris: Société de l'histoire nationale, 1929 _ 33), 3: 481.

۱۹) این جزئیات را می‌توان در رسالهٔ مذکور در زیر یافت:

Vernon McKay. "Colonialism in the French Geographical Movement"

مندرج در ماهنامهٔ مذکور در زیر(شمارهٔ آوریل ۱۹۴۳):

Geographical Review 33, no. 2 (April 1943): 214 _ 32.

۲۰) نک:

Agnes Murphey. *The Ideology of French Imperialism, 1817 _ 1881* (Washigton: Catholic University of America Press, 1948), pp. 46, 54, 36, 45.

۲۱) همان‌جا، صفحات ۱۸۹، ۱۱۰، و ۱۳۶.

۲۲) نک:

Jukka Nevakivi. *Britain, France, and the Arab Middle East*, 1914 _ 1920 (London: Athlone Press, 1969), p. 13.

۲۳) همان‌جا، صفحه ۲۴.

۲۴) نک:

D. G. Hogarth. *The Penetration of Arabia: A Record of the Development of Western Knowledge Concerning the Arabian Peninsula* (New York: Frederick A. Stokes. 1904).

در سال ۱۹۷۶ هم کتاب مناسبی دربارهٔ همان مبحث انتشار یافت:

Robin Birdwell. *Travellers in Arabia* (London: Paul Hamlyn, 1976).

۲۵) نک:

Edmond Bremond. *Le Hedjaz dans la guerre mondiale* (Paris: Payot, 1931), pp. 242 ff.

۲۶) نک:

Le Comte de Cressaty. *Les Intérêts de la France en Syrie* (Paris: Floury, 1913).

۲۷) نک:

Rudyard Kipling. *Verse* (Garden City. N.Y.: Doubleday& Co., 1954), p. 280.

۲۸) موضوعات و نشانه‌های مربوط به برکنار داشتن و محدود ساختن اشخاص در فرهنگ قرن نوزدهم در آثار «میشل فوکو» انعکاس بسیار یافته است، به‌ویژه در دو اثر اخیرترش:

1 _ Michel Foucault. *Discipline and Punish: The Birth of the Prison* (New York: Pantheon Books,

1977).

2 _ Michel Foucault. *The History of Sexuality*, Volume 1: *An Introduction* (New York: Pantheon Books, 1978).

۲۹) نک:

The Letters of T. E. Lawrence of Arabia, ed. David Garnett (1938; reprint ed., London: Spring Books, 1964), p. 244.

۳۰) نک:

Gertrude Bell. *The Desert and the Sown* (London: William Heinemann, 1907), p. 244.

۳۱) نک:

Gertrude Bell. *From Her Personal Papers, 1889 _ 1914*, ed. Elizabeth Burgoyne (London: Ernest Benn, 1958), p. 244.

۳۲) نک:

William Butler Yeats. "Byzantium": *The Collected Poems* (New York: Macmillan Co., 1959), p. 244.

۳۳) نک:

Stanley Diamond. *In Search of the Primitive: A Critique of Civilisation* (New Brunswick, N.J.: Transaction Books, 1974), p. 119.

۳۴) نک:

Harry Bracken. "Essence, Accident and Race".

مندرج در فصلنامهٔ مذکور در زیر (شمارهٔ زمستان ۱۹۷۳):

Hermathena 116 (Winter 1973): pp. 81 _ 96.

۳۵) نک:

George Eliot. *Middlemarch: A Study of Provincial Life* (1872; reprint ed., Boston: Houghton Miffin Co., 1956), p. 13.

۳۶) نک:

Lionel Trilling. *Matthew Arnold* (1939: reprint ed., New York: Meridian Books, 1955), p. 214.

۳۷) نک:

Hannah Arendt. *The Origins of Totalitarianism* (New York: Harcourt Brace Jovanovich, 1973), p. 180, note 55.

۳۸) نک:

W. Robertson Smith. *Kinship and Marriage in Early Arabia, ed. Stanley Cook* (1907: reprint ed., Oesterhout, N.B.: Anthropological Publications, 1966), pp. xiii, 241.

۳۹) نک:

W. Robertson Smith. *Lectures and Essays*, ed. John Sutherland Black and George Chrystal (London: Adam & Charles Black, 1912), pp. 492 _ 3.

۴۰) همان‌جا، صفحات ۴۹۲، ۴۹۳، ۵۱۱، ۵۰۰، ۴۹۸، و ۴۹۹.

۴۱) نک:

Charles M. Doughty. *Travels in Arabia Deserta*, 2nd ed., 2 vols. (New York: Random House, n.d.), 1: 95.

به‌علاوه نک: این مقالهٔ عالی «ریچارد بویس»:

Richard Bevis. "Spiritual Geology: C.M. Doughty and the Land of the Arabs"

مندرج در ماهنامهٔ مذکور در زیر، شمارهٔ دسامبر ۱۹۷۲:

Victorian Studies 16 (December 1972), 163 _ 81.

۴۲) نک:

T.E. Lawrence. *The Seven Pillars of Wisdom: A Triumph* (1926; reprint ed., Garden City, N. Y.: Doubleday, Doran & Co., 1935), p. 28.

۴۳) برای ملاحظهٔ بحثی در این‌باره، نک:

Talal Asad. "Two European Images of Non _ European Rule"

مندرج در:

Anthropology and the Colonial Encounter, ed. Talal Asad (London: Ithaca Press, 1975), pp. 103 _ 18.

۴۴) نک:

Arendt. *Origins of Totalitarianism*, p. 218.

۴۵) نک:

T.E. Lawrence. *Oriental Assembly*, ed. A. W. Lawrence (New York: E. P. Dutton & Co., 1940), p. 95.

۴۶) در اثر مذکور در زیر نقل شده است:

Stephen Ely Tabachnick. "The Two Veils of T.E. Lawrence"

مندرج در فصلنامهٔ مذکور در زیر (شمارهٔ پاییز ۱۹۷۵):

Studies in the Twentieth Century 16 (Fall 1975): 96 _ 7.

۴۷) نک:

Lawrence. *Seven Pillars of Wisdom*, pp. 42 _ 3, 661.

۴۸) همان‌جا، صفحات ۵۴۹ الی ۵۵۲.

۴۹) نک:

E. M. Forster. *A Passage to India* (1924; reprint ed., New York: Harcourt, Brace & Co., 1952), p. 322.

۵۰) نک:

Maurice Barrès. *Une Enquête aux Pays du Levant* (Paris: Plon, 1923), 1: 20; 2: 181, 192, 193, 197.

۵۱) نک:

D. G. Hogarth. *The Wandering Scholar* (London: Oxford University Press, 1924).

نویسنده (هوگارث) شیوهٔ نگارش خود را چنین توصیف می‌کند: «این شیوهٔ نگارش کسی است که در درجهٔ نخست سیاح و کاوشگر است و در درجهٔ دوم محقق و پژوهشگر». (صفحهٔ ۴ کتاب فوق‌الذکر).

۵۲) این را «گیب» در رسالهٔ مذکور در زیر نقل کرده است:

H. A. R. Gibb. "Structure of Religious Thought in Islam"

مندرج در اثر مذکور در زیر (به قلم خود او):

Studies on the Civilisation of Islam, ed. Stanford J. Shaw and William R. Polk (Boston: Beacon Press, 1962), p. 180.

۵۳) نک:

Frédéric Lefèvre. "Une Heure avec Sylvain Lévi"

مندرج در:

Mémorial Sylvain Lévi, ed. Jacques Bacot (Paris: Paul Hartmann, 1937), pp. 123 _ 4.

۵۴) نک:

Paul Valéry. *Oeuvres*, ed. Jean Hytier (Paris: Gallimard, 1960), 2: 1556 _ 7.

۵۵) در اثر مذکور در زیر نقل شده است:

Christopher Sykes. *Crossroads to Israel* (1965; reprint ed., Bloomington: Indiana University Press, 1973), p. 5.

۵۶) در اثر مذکور در زیر نقل شده است:

Alan Sandison. *The Wheel of Empire: a Study of the Imperial Idea in Some Late Nineteenth and Early Twentieth Century Fiction* (New York: St. Martin's Press, 1967), p. 158.

در مورد نقش استعماری فرانسه در اواخر قرن نوزدهم و اوائل قرن بیستم و اثر آن بر ادبیات و داستان‌نویسی معادل بسیار ارزنده‌ای از برای اثر فوق‌الذکر [که به بریتانیا مربوط می‌شود] موجود است:

Astier Loutfi. *Littérature et colonialisme: L'Expansion coloniale vue dans la littérature romanesque française, 1871 _ 1914* (The Hague: Mouton & Co., 1971).

۵۷) نک:

Paul Valéry. *Variété* (Paris: Gallimard, 1924), p. 43.

۵۸) نک:

George Orwell. "Marrakech".

مندرج در:

A Collection of Essays (New York: Doubleday Anchor Books, 1954), p. 187.

۵۹) نک:

Valentine Chirol. *The Occident and the Orient* (Chicago: University of Chicago Press, 1924), p. 6.

۶۰) نک:

Élie Faure. "Orient et Occident"

مندرج در نشریهٔ مذکور در زیر:

Mercure de France 229 (July 1 _ August 1, 1971): 263, 264, 269, 270, 272.

۶۱) نک:

Fernand Baldensperger. "Où s'affrontent l'Orient et l'Occident intellectuels"

مندرج در:

Étude d'histoire littéraire, 3rd. ser. (Paris: Droz, 1939), p.230.

۶۲) نک:

I. A. Richards. *Mencius on the Mind: Experiments in Multiple Definitions* (London: Routledge & Kegan Paul, 1932), p. xiv.

۶۳) نک:

Selected Works of C. Snouck Hurgronje, ed. G. H. Bousquet and J. Schacht (Leiden: E. J. Brill, 1957), p. 267.

۶۴) نک:

H.A.R. Gibb. "Literature"

مندرج در:

The Legacy of Islam, ed. Thomas Arnold and Alfred Guillaume (Oxford: Clarendon Press, 1931),

p. 209.

۶۵) بهترین شرح کلی این دوره را در زمینهٔ مسائل سیاسی، اجتماعی، اقتصادی، و فرهنگی می‌توان در اثر مذکور در زیر یافت:

Jacques Barque. *Egypt: Imperialism and Revolution*, trans. Jean Stewat (New York: Praeger Publishers, 1972).

۶۶) دربارهٔ این طرح تحقیقی و کارهای اجراکنندگانش شرح سودمندی در اثر مذکور در زیر مندرج است:

Arthur R. Evans, Jr., ed., *On Four Modern Humanists: Hofmannstahl, Gundolf, Curtius, Kantorowicz* (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1970).

۶۷) نک:

Erich Auerbach. *Mimesis; The Representation of Reality in Western Literature*, trans. Willard R. Trask (1946; reprint ed., Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1968).

به‌علاوه نک: اثر دیگر همان نویسنده:

Erich Auerbach. *Literary Language and Its Public in Late Latin Antiquity and in the Middle Ages*, trans. Ralph Manheim (New York: Bollingen Books, 1965).

۶۸) نک:

Erich Auerbach. "Philosophy and Weltliteratur", trans. M. and E. W. Said

مندرج در فصلنامهٔ مذکور در زیر (شمارهٔ زمستان ۱۹۶۹):

Centennial Review 13 no. 1 (Winter 1969): 11.

۶۹) همان‌جا، صفحهٔ ۱۷.

۷۰) من‌باب مثال، در اثر مذکور در زیر:

H. Stewart Hughes. *Consciousness and Society: The Reconstruction of European Social Thought, 1800 - 1930* (1958, reprint ed., New York: Vintage books, 1961).

۷۱) نک:

Anwar Abdel Malek. "Orientalism in Crisis"

مندرج در فصلنامهٔ مذکور در زیر (شمارهٔ زمستان ۱۹۶۳):

Diogenes 44 (Winter 1963): 103 - 40.

۷۲) نک:

R. N. Cust. "The International Congresses of Orientalism", *Hellas* 6, no. 4 (1897): 349.

۷۳) نک:

W. F. Wertheim. "Counter - insurgency Research at the Turn of the Century - Snouck Hurgronje and the Acheh War"

مندرج در نشریهٔ مذکور در زیر:

Sociologische Gids 19 (September - December 1972).

۷۴) نک:

Sylvain Lévi. "Les Parts respectives des nations occidentales dans les progrès de l'indianisme"

مندرج در:

Mémorial Sylvain Lévi, p. 116.

۷۵) نک:

H.A.R. Gibb. "Louis Massignon (1882 - 1962)"

مندرج در نشریهٔ مذکور در زیر:

Journal of the Royal Asiatic Society (1962), pp. 120, 121.

۷۶) نک:

Louis Massignon. *Opera Minora, ed. Y. Moubarac* (Beirut: Dar _ el _ Maaref, 1963), 3: 114

من کتاب‌شناسی کامل آثار «ماسینیون» را (به قلم «ی. مبارک») به کار برده ام:

Y. Moubarac. *L'Oeuvre de Louis Massignon* (Beirut: Éditions du Cénacle libanais, 1972 _ 73).

۷۷) نک:

Massignon. "L'Occident devant l'Orient: Primauté d'une solution culturelle"

مندرج در:

Opera Minorca, 1: 208 _ 23.

۷۸) همان‌جا، صفحهٔ ۱۶۹.

۷۹) نک:

Waardenburg. *L'Islam dans le miroir de l'Occident*, pp.147, 183, 186, 192, 211, 213.

۸۰) نک:

Massignon. *Opera Minorca*, 1: 227.

۸۱) همان‌جا، صفحهٔ ۳۵۵.

۸۲) به نقل از رسالهٔ «ماسینیون» دربارهٔ «بیرونی»، مندرج در اثر مذکور در زیر:

Waardenburg. *L'Islam dans le miroir de l'Occident*, p. 225.

۸۳) نک:

Massignon. *Opera Minorca*, 3: 526.

۸۴) همان‌جا، صفحات ۶۱۰ و ۶۱۱.

۸۵) همان‌جا، صفحه ۲۱۲. به‌علاوه برای ملاحظهٔ یک حملهٔ دیگر «ماسینیون» بر انگلیسیها نک: صفحهٔ ۲۱۱ و برای ملاحظهٔ ارزیابی او از «لارنس» نک: صفحات ۴۲۳ الی ۴۲۷.

۸۶) در اثر مذکور در زیر نقل شده است:

Waardenburg. *L'Islam dans le miroir de l'Occident*, p. 219.

۸۷) همان‌جا، صفحات ۲۱۸ و ۲۱۹.

۸۸) نک:

A. L. Tibawi. "English _ speaking Orientalists: A Critique of Their Approach to Islam 25 – 44 and Arab Nationalism, Part I"

مندرج در نشریهٔ مذکور در زیر:

Islamic Quarterly 8, nos. 1, 2 (January _ June 1964): 25 _ 44

و بخش دوم (Part II) از همان رساله، مندرج در:

Islamic Quarterly 8, nos. 3, 4 (July _ December 1964): 73 _ 88.

۸۹) جملهٔ مندرج در مجلهٔ *انجمن آسیایی فرانسه* از این قرار است:

« Une figure domine tous les genres (of orictalist work), celle de Louis Massignon »[1]

نویسندگان جملهٔ فوق عبارتند از Claude Cahen و Charles Pellat و این جمله در رسالهٔ مذکور در زیر آمده است:

---

۱. در این جمله که از نشریهٔ *انجمن آسیایی فرانسه* نقل شده است، عبارت معترضهٔ درون پرانتز به انگلیسی است و از قلم نویسنده (ادوارد سعید) است. ترجمهٔ جمله از این قرار است: «یک شخص در همهٔ انواع (کارهای شرق‌شناسانه) نقش برتر و تراز نخست دارد، و آن شخص لویی ماسینیون است».

"Les Études Arabes et Islamiques"

مندرج در:

Journal asiatique 261, nos. 1, 4 (1973): 104.

بررسی مشروحی از مبحث اسلام در شرق‌شناسی در اثر مذکور در زیر مندرج است:

Jean Sauvaget. *Introduction a l'histoire de l'Orient musulman: Éléments de bibliographie, ed. Claude Cahen* (Paris: Adrien Maisonneuve, 1961).

۹۰) نک:

William Polk. "Sir Hamilton Gibb between Orientalism and History"

مندرج در نشریهٔ مذکور در زیر، شمارهٔ آوریل ۱۹۷۵:

International Journal of Middle East Studies 6, no. 2 (April 1975): 131 _ 9.

من کتاب‌شناسی «گیب» را بدان‌گونه که در اثر مذکور در زیر مندرج است به کار برده‌ام:

Arabic and Islamic Studies in Honor of Hamilton A. R. Gibb, ed. George Makdisi (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1965), pp. 1 _ 20.

۹۱) نک:

H.A.R.Gibb. "Oriental Studies in the United Kingdom"

مندرج در:

The Near East and the Great Powers, ed. Richard N. Frye (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1951), pp. 86 _ 7.

۹۲) نک:

Albert Hourani. "Sir Hamilton Gibb, 1895 _ 1971", *Proceedings of the British Academy* 58 (1972): p. 504.

۹۳) نک:

Duncan Black Macdonald. *The Religious Attitude and Life in Islam* (1909: reprint ed., Beirut: Khayats Publishers, 1965), pp. 2 _ 11.

۹۴) نک:

H.A.R. Gibb. "Whither Islam?"

مندرج در:

Whither Islam? A Survey of Modern Movements in the Moslem World, ed. H.A.R. Gibb (London: Victor Gollancz, 1932), pp. 328, 387.

۹۵) همان‌جا، صفحهٔ ۳۳۵.

۹۶) همان‌جا، صفحهٔ ۳۷۷.

۹۷) نک:

H.A.R. Gibb. "The Influence of Islamic Culture on Medieval Europe"

مندرج در ماهنامهٔ مذکور در زیر، شمارهٔ سپتامبر ۱۹۵۵:

John Rylands Library Bulletin 38, no. 1 (September 1955): 98.

۹۸) نک:

H.A.R. Gibb. *Mohammedanism: An Historical Survey* (London: Oxford University Press, 1949), pp. 2, 9, 84.

۹۹) همان‌جا، صفحات ۱۱۱ و ۸۸ و ۱۸۹.

۱۰۰) نک:

H.A.R. Gibb. *Modern Trends in Islam* (Chicago: University of Chicago Press, 1947), pp. 108, 113,

123.

۱۰۱) هر دو رساله را می‌توان در این اثر «گیب» یافت:

H.A.R. Gibb. *Studies on the Civilisation of Islam*, pp. 176 _ 208, 3 _ 33.

۱۰۲) نک:

R. Emmet Tyrell, Jr. "Chimera in the Middle East"

مندرج در ماهنامهٔ مذکور در زیر، شمارهٔ نوامبر ۱۹۷۶:

Harper's, *November* 1976, pp. 35 _ 8.

۱۰۳) در نوشته‌های «ایاد القزّاز» و «روث افیو» (Ruth Afiyo) و دیگران نقل شده است:

The Arabs in American Textbooks, California State Board of Education, June 1975, pp. 10, 15.

۱۰۴) نک:

"Statement of Purpose"

مندرج در ماهنامهٔ مذکور در زیر، شمارهٔ مه ۱۹۶۷:

MESA Bulletin 1, no. 1 (May 1967): 33.

۱۰۵) نک:

Morroe Berger. "Middle Eastern and North African Studies: Developments and Needs"

مندرج در ماهنامهٔ مذکور در زیر، شمارهٔ نوامبر ۱۹۶۷:

MESA Bulletin 1, no. 2 (November 1967): 16.

۱۰۶) نک:

Menachem Mansoor. "Present State of Arabic Studies in the United States"

مندرج در:

Report on Current Research, 1958, ed. Kathleen H. Brown (Washington: Middle East Institute, 1958), pp. 55 _ 6.

۱۰۷) نک:

Harold Lasswell. "Propaganda"

مندرج در:

Encyclopedia of the Social Sciences (1934), 12: 527.

در این مورد مدیون پروفسور «نوآم چامسکی» هستم که مرا از این مدخل و نکتهٔ مندرج در آن آگاه کرد.

۱۰۸) نک:

Marcel Proust. *The Guermantes Way*, trans. C. K. Scott Moncrieff (1925; reprint ed., New York: Vintage Books, 1970), p. 135.

۱۰۹) نک:

Nathaniel Schmidt. "Early Oriental Studies in Europe and the Work of the American Oriental Society, 1842 _ 1922

مندرج در نشریهٔ مذکور در زیر:

Journal of the American Oriental Society 43 (1923): 11.

به‌علاوه نک:

E.A. Speiser. "Near Eastern Studies in America, 1939 _ 45"

مندرج در:

Archiv Orientalni 16 (1948): 76 _ 88.

۱۱۰) به‌عنوان یک نمونه، نک:

Henry Jessup. *Fifty _ Three Years in Syria*, 2 vols. (New York: Fleming H. Revell, 1910).

۱۱۱) برای ملاحظهٔ مطالبی دربارهٔ رابطهٔ بین صدور بیانیهٔ بالفور [در بریتانیا] و سیاست آمریکا در قبال جنگ، نک:

Dreen Ingrams. *Palestine Papers 1917 _ 1922: Seeds of Conflict* (London: Cox and Syman, 1972), pp. 10 ff.

۱۱۲) نک:

Mortimer Graves. "A Cultural Relations Policy in the Near East"

مندرج در:

The Near East and the Great Powers, ed. Frye, pp. 76, 78.

۱۱۳) نک:

George Camp Keiser. "The Middle East Institute: Its Inception and Its Place in American International Studies"

مندرج در:

The Near East and the Great powers, ed. Frye, pp. 80, 84.

۱۱۴) برای خواندن شرحی دربارهٔ این مهاجرت نک:

The Intellectual Migration: Europe and America, 1930 _ 1960), ed. Donald Fleming and Bernard Baylin (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1969).

۱۱۵) نک:

Gustave von Grunebaum. *Modern Islam: The Search for Cultural Identity* (New York: Vintage Books, 1964), pp. 55, 261.

۱۱۶) نک:

Abdullah Laroui. "Pour une méthodologie des études islamiques: L'Islam au miroir de Gustave von Grunebaum"

مندرج در نشریهٔ مذکور در زیر:

Diogène 38 (July _ September 1973): 30.

این رساله به‌علاوه در اثر مذکور در زیر درج شده است:

Abdullah Laroui. *The Crisis of the Arab Intellectuals: Traditionalism or Historianism?* trans. Diarmid Cammell (Berkeley: University of California press, 1976).

۱۱۷) نک:

David Gordon. *Self _ Determination and History in the Third World* (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1971).

۱۱۸) نک:

"Laroui. Pour une méthodologie des études islamiques", p. 41.

۱۱۹) نک:

Manfred Halpern. "Middle East Studies: A Review of the State of the Field with a Few Examples"

مندرج در ماهنامهٔ مذکور در زیر (شمارهٔ اکتبر ۱۹۶۲):

World Politics 15 (October 1962): 121 _ 2.

۱۲۰) همان‌جا، صفحهٔ ۱۱۷.

۱۲۱) نک:

Leonard Binder. "1974 Presidential Address"

مندرج در ماهنامهٔ مذکور در زیر (شمارهٔ فوریهٔ ۱۹۷۵):

MESA Bulletin 9, no. 1 (February 1975): 2.

۱۲۲) همان‌جا، صفحهٔ ۵.

۱۲۳) نک:

"Middle East Studies Network in the United States"

مندرج در:

MERIP Reports 38 (June 1975): 2.

۱۲۴) از میان بررسیهای منتقدانه‌ای که از *تاریخ [اسلام]* کمبریج به عمل آمده است، این دو بررسی بهتر از همه‌اند:

1 _ Albert Hourani. *The English Historical Review* 87, no. 343 (April 1972): 348 _ 57.

2 _ Roger Owen. *Journal of Interdisciplinary History* 4, no. 2 (Autumn 1973): 287 _ 98.

۱۲۵) نک: پیش‌گفتار «هولت» بر *تاریخ اسلام کمبریج*، به ویراستاری «هولت» و «لمبتون» و «لوئیس»:

P. M. Holt. Introduction: *The Cambridge History of Islam*, ed. P.M. Holt, Anne K.S. Lambton, and Bernard Lewis, 2 vols. (Cambridge: Cambridge University Press, 1970), 1: xi.

۱۲۶) نک: رسالهٔ «سوردل» در باب «خلافت بنی عباس» در *تاریخ اسلام کمبریج*، به ویراستاری «هولت» و دیگران، جلد اول، صفحهٔ ۱۲۱:

D. Sourdel. "The Abbasid Caliphate": *Cambridge History of Islam*, ed. Holt et al, 1: 121.

۱۲۷) نک:

Z.N. Zeine. "The Arab Lands": *Cambridge History of Islam*, ed. Holt et al, 1: 575.

۱۲۸) نک:

Dankwart A. Rustow. "The Political Impact of the West", *Cambridge History of Islam*, ed. Holt et al, 1: 697.

۱۲۹) در اثر مذکور در زیر نقل شده است:

Ingrams. *Palestine Papers*, 1917 _ 1922, pp. 31 _ 2.

۱۳۰) نک:

Robert Alter. "Rhetoric and the Arab Mind".

مندرج در ماهنامهٔ مذکور در زیر، شمارهٔ اکتبر ۱۹۶۸:

Commentary, October 1968, pp. 61 _ 85.

این مقالهٔ «رابرت آلتر» (مذکور در فوق) در حکم ستایش تملق‌آمیزی بود از مقالهٔ ژنرال «یهوشافات حرکبی»:

General Yehoshafat Harkabi. "Arab Attitudes to Israel" (Jerusalem: Keter Press, 1972).

۱۳۱) نک:

Gil Carl Alroy. "Do the Arabs Want Peace?"

مندرج در ماهنامهٔ مذکور در زیر، شمارهٔ فوریهٔ ۱۹۷۴:

Commentary, February 1974, pp. 56 _ 61.

۱۳۲) نک:

Roland Barthes. *Mythologies, trans. Annette Lavers* (New York: Hill & Wang, 1972), pp. 109 _ 59.

۱۳۳) نک:

Raphael Patai. *Golden River to Golden Road: Society, Culture, and Change in the Middle East* (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1962, 3rd, rev. ed. 1969), p. 406.

۱۳۴) نک:

Raphael Patai. *The Arab Mind* (New York: Charles Scribner's Sons, 1973).

برای ملاحظهٔ یک اثر حتی نژادپرستانه‌تر از اثر فوق الذکر، نک:

John Laffin. *The Arab Mind Considered: A Need for Understanding* (New York: Taplinger Publishing Co., 1976).

۱۳۵) نک:

Sania Hamadi. *Temperament and Character of the Arabs* (New York; Twayne Publishers, 1960), p. 100.

کتاب «حمادی» در نزد اسرائیلیان و کسانی که از موضع اسرائیل دفاع می‌کنند کتابی دلپسند است. «آلروی» (Alroy) سخن این خانم را با تأیید نقل می‌کند و همین گفته در مورد کتاب و نویسندهٔ مذکور در زیر هم صادق است:

Amos Elon. *The Israelis: Founders and Sons* (New York: Holt, Rinehart & Winston, 1971).

همچنین «مورو برگر» (نک: یادداشت شمارهٔ ۱۳۷ در پایین) کراراً مطالبی از کتاب «حمادی» نقل می‌کند. الگوی مطلوب «حمادی» کتاب «لین» است تحت عنوان *آداب و رسوم مصریان عصر جدید*[1]، اما حمادی از آموزش و دانشی که «لین» داشت به کلی بی‌بهره است.

۱۳۶) تز «مانفرد هالپرن» (Manfred Halpern) در اثر مذکور در زیر عرضه داشته شده است:

Four Contrasting Repertories of Human Relations in Islam: Two Pre _ Modern and Two Modern Ways of Dealing with Continuity and Change, Collaboration and Conflict and the Achieving of Justice"[2].

و این رساله‌ای است که در تاریخ هشتم ماه مه ۱۹۷۳به بیست و دومین کنفرانس خاورنزدیک در دانشگاه پرینستون عرضه داشته شد. موضوع بحث کنفرانس عبارت بود از روان‌شناسی و مسائل خاورنزدیک. مبنای این رسالهٔ «هالپرن» رسالهٔ دیگر او بود، تحت عنوان:

A Redefinition of the Revolutionary Situation[3]

مندرج در نشریهٔ مذکور در زیر:

Journal of International Affairs 23, no. 1 (1969); 54 _ 75.

۱۳۷) نک:

Morroe Berger. *The Arab World Today* (New York: Doubleday Anchor Books, 1964), p. 140.

همین گونه اشارات ضمنی را تا حد زیادی می‌توان در آثار ناپختهٔ کسانی که خود را عرب‌شناس می‌دانند مشاهده کرد: مانند

---

1. Manners and Customs of the Modern Egyptians.

۲. چهار مجموعهٔ متفاوت در مورد روابط بشری در اسلام: دو طریقهٔ ماقبل عصر نوین و دو طریقهٔ عصر نوین برای پرداختن به تداوم و تغییر، همکاری و رویارویی، و نیل به عدالت.

۳. تعریف جدیدی از اوضاع و احوال انقلابی.

جوئل کارمایکل و دنیل لرنر[1]. این‌را به گونهٔ پوشیده‌تری می‌توان در آثار پژوهشگران تاریخ و مسائل سیاسی هم دید (مانند ثیودور دریپر، والتر لاکور، و الی کدوری)[2]. این پدیده به گونهٔ بسیار مشخصی در آثار بسیار معتبری مانند دو اثر مذکور در زیر هویداست:

1 _ Gabriel Baer. *Population and Society in the Arab East*, trans. Hanna Szoke (New York: Frederick A. Praeger, 1964).

2 _ Alfred Bonné. *State and Economics in the Middle East: A Society in Transition* (London: Routledge & Kegan Paul, 1955).

نظر غالب در میان اینان ظاهراً آن است که اگر هم فکر کردن از اعراب برآید، تفکرشان دیگرگونه است، یعنی الزاماً بر منطق استوار نیست (و غالباً بر منطق استوار نیست). به‌علاوه نک:

Adel Daher. *RAND Study: Current Trends in Arab Intellectual Thought* (RM _ 5979 _ FF, December 1956).

در صفحهٔ ۲۹ رسالهٔ فوق‌الذکر، توجه کنید به این نتیجه‌گیری که از طرز فکر معمول نویسنده و همفکرانش سرچشمه می‌گیرد: «روش حل مسائل به طریق ملموس و مستقیم روشی است که در طرز تفکر اعراب نه خودش بلکه نبودش چشمگیر است». «راجر اوون» (Roger Owen) در یک رسالهٔ مندرج در نشریهٔ *Journal of Interdisciplinary History* (نک: یادداشت شمارهٔ ۱۲۴ در فوق) صرف این اندیشه را که اسلام می‌تواند مفهومی از برای مطالعهٔ تاریخ باشد هدف حمله قرار می‌دهد. «راجر اوون» نظرش را بر *تاریخ اسلام* کیمبریج تمرکز می‌دهد که به عقیدهٔ او از بعضی جهات مفهومی از اسلام را تداوم می‌بخشد که در آثار نویسندگانی مانند «کارل بکر» (Carl Becker) و «مکس وبر» (Max Weber) یافت می‌شود. به گفتهٔ او «این مفهوم اسلام را اساساً به‌صورت یک ساختار دینی و فئودالی و ضد منطقی تعریف می‌کند که فاقد خصوصیاتی است که پیشرفت اروپا را امکان‌پذیر ساخته است». برای ملاحظهٔ برهان مؤکدی بر بی‌دقتی کامل «وبر»، اثر مذکور در زیر را ملاحظه کنید:

Maxime Rodinson. *Islam and Capitalism*, trans. Brian Pearce (New York: Pantheon Books, 1974), pp. 76 _ 117.

۱۳۸) نک:

Hamady. *Character and Temperament*, p. 197.

۱۳۹) نک:

Berger. *Arab World*, p. 102.

۱۴۰) این را "Irene Gendzier" در کتاب مذکور در زیر نقل کرده است:

Frantz Fanon. *A Critical Study* (New York: Pantheon Books, 1973), p. 94.

۱۴۱) نک:

Berger. *Arab World*, p. 102.

۱۴۲) نک: کتاب زیر که گردآورنده و ویراستار آن «پ. ج. واتیکیوتیس» است:

P. J. Vatikiotis (ed.). *Revolution in the Middle East, and Other Case Studies: proceedings of a seminar* (London: George Allen & Unwin, 1972), pp. 8 _ 9.

---

1. Joel Carmichael, Daniel Lerner.
2. Theodore Draper, Walter Laqeur, Elie Kédourie.

۱۴۳) همان‌جا، صفحات ۱۲ و ۱۳.

۱۴۴) نک:

Bernard Lewis. "Islamic Concepts of Revolution"

مندرج در اثر مذکور در شمارهٔ ۱۴۲ فوق، صفحات ۳۳ و ۳۸ و ۳۹. برنارد لوئیس در اثر تحقیقی مذکور در زیر همان‌گونه بی‌علاقگی و نگرش منفی را با حالتی از تظاهر به فضل و کمال عرضه می‌دارد:

Race and Color in Islam (New York: Harper & Row, 1971).

یک اثر دیگر او (مذکور در زیر) با وضوح بیشتری سیاسی است و به همان اندازه بدنگرانه است:

Islam in History: Ideas, Men and Events in the Middle East (London: Alcove Press, 1973).

۱۴۵) نک:

Bernard Lewis. "The Revolt of Islam"

مندرج در:

The Middle East and the West (Bloomington: Indiana University Press, 1964), p. 95.

۱۴۶) نک:

Bernatd Lewis. "The Return of Islam"

مندرج در ماهنامهٔ مذکور در زیر (شمارهٔ ژانویهٔ ۱۹۷۶):

Commentary, January 1976, p. 44.

۱۴۷) همان‌جا، صفحه ۴۰.

۱۴۸) نک:

Bernard Lewis. *History - Remembered, Recovered, Invented* (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1975, p. 68).

۱۴۹) نک:

Bernard Lewis. *Islam in History*, p. 65.

۱۵۰) نک:

Bernard Lewis. *The Middle East and the West*, pp. 60, 87.

۱۵۱) نک:

Bernard Lewis. *Islam in History*, pp. 65 - 6.

۱۵۲) این مطلب ابتدا در نشریهٔ مذکور در زیر به چاپ رسید:

Middle East Journal 5 (1951)

و سپس در کتاب مذکور در زیر گنجانده شد:

Readings in Arab Middle Eastern Societies and Cultures, ed. Abdulla Lutfiyye and Charles W. Churchill (The Hague: Mouton & Co., 1970), pp. 688 - 703.

۱۵۳) نک:

Bernard Lewis. *The Middle East and the West*, p. 140.

۱۵۴) نک:

Robert K. Merton. "The Perspectives of Insiders and Outsiders"

مندرج در اثر مذکور در زیر، به قلم همان نویسنده:

The Sociology of Science: Theoretical and Empirical Investigations, ed. Norman W. Storer (Chicago: University of Chicago Press, 1973), pp. 99 - 136.

۱۵۵) من‌باب مثال، نک: آثار اخیر «انور عبدالملک»، «ایو لاکوست» (Yves Lacoste)، و نویسندگان رساله‌های دیگر

مندرج در نشریهٔ مذکور در زیر:

Review of Middle East Studies 1 and 2 (London: Ithaca Press, 1975, 1976)

همچنین نک: تجزیه و تحلیلهای گوناگون مربوط به امور سیاسی خاورمیانه که توسط «نوآم چامسکی» انجام شده است.

به‌علاوه نک: کارهای تحقیقی مؤسسهٔ مذکور در زیر:

Middle East Research and Information Project (MERIP).

گابریل آردان، کوستاس آکسلوس، ژاک برک[1]، و دیگران هم تقریظ سودمندی در اثر مذکور در زیر ارائه داده‌اند:

De l'impérialisme à la décolonisation (Paris: Éditions Minuit, 1965).

1. Gabriel Ardant, Kostas Axelos, Jacques Berque.

پس‌گفتار مترجم

به عقیدهٔ مترجم، شرق‌شناسی بهترین و جامع‌ترین اثری است که دربارهٔ تاریخچهٔ نگرش غرب بر مشرق‌زمین می‌توان خواند و از طرف دیگر نمونهٔ درخشانی است از تحقیق عالمانه و «آکادمیک» در هر زمینه‌ای. نویسنده هر گوشه و کناری را کاویده است و هیچ نکتهٔ مهمی را از نظر به دور نداشته است. ولی این اثر هم مانند هر اثر تحقیقی دیگری بری از نقص و بی‌نیاز از نقد نیست. به عقیدهٔ مترجم، نویسنده به تضاد شرق و غرب و زورگویی غرب به شرق پر بها داده است، چنان‌که گویی هرگونه تحول تاریخی را (حتی در روزگار باستان و به قول خود نویسنده «از زمان هومر») می‌توان در همان قالب بیان کرد. ولی این‌گونه نگرش بر واقعیت امر انطباق کامل ندارد و این «ترافیک» در طول تاریخ یکطرفه نبوده است. کراراً پیش آمده است که شرق بر غرب استیلا یافته است. نمونه‌های کهن را در اوایل عصر هخامنشیان می‌توان دید، نمونه‌های دوران قرون وسطی را در عصر طلایی اسلام و دوران خلافت اسلامی اسپانیا و همچنین در استیلای اقوام ترک‌نژاد آسیای میانه بر قلب اروپا، و نمونه‌های نزدیک‌تر به عصر خودمان را در سلطهٔ امپراتوری عثمانی بر بخش بزرگی از اروپا که تا اوایل قرنْ بیستم ادامه یافت. به‌علاوه، استعمار اروپایی صرفاً رو به جانب مشرق‌زمین نداشته است. استعمارگران اروپایی پیش از آنکه به شرق روی آورند راهی غرب شدند و قارهٔ آمریکا را تحت انقیاد گرفتند و استعمار بلایی نیست که فقط بر مشرق‌زمین نازل شده باشد[1]. همچنین نویسنده ظاهراً همهٔ شرق‌شناسان را به یک چوب

---

۱. و به‌علاوه تنها بلایی نیست که بر ما نازل شده است. گاه ما مشرق زمینیان بلاهایی بر سر خودمان آورده‌ایم که استعمارگران نیاورده‌اند. جزیرهٔ هرمز را پرتغالیها غارت کردند ولی ویران نکردند. ویران کردن تعمدی آن کار خود ما ایرانیان بود (رجوع شود به کتاب *تاریخ مهاجرت اقوام در خلیج فارس* اثر دکتر محمدباقر وثوقی). اروپاییها هم کراراً ستمهای این چنانی بر یکدیگر روا داشته‌اند و خلاصهٔ کلام آنکه ستم بشر بر بشر فاقد شناسنامهٔ جغرافیایی است ـ مترجم

می‌راند وحاضر نیست این را بپذیرد که در این مورد هم، مانند همهٔ موارد حاکم بر روابط بشری، هم قواعد کلی موجود هستند و هم موارد استثنایی. نگرش نویسنده بیشتر در رابطه با نسلهای پیشین شرق‌شناسان صدق می‌کند (و آن هم نه کاملاً بلااستثناء). مترجم در دیار فرنگ با تنی چند از جماعتی که «شرق‌شناس» توان نامیدشان، از جمله با الول ـ ساتن[1] (متوفی) که ذکرش پایین‌تر خواهد آمد، آشنایی داشته است و در آن میان کمتر کسی یافته است که در الگویی که نویسنده ارائه داده است بگنجد (اصولاً در عصر جدید، «شرق‌شناسی» به مفهوم کهنش موجود نیست، مگر آنکه خودمان به همان چالهٔ اروپاییان سه چهار نسل پیش فرو افتیم و هر آن‌کس را که با تاریخ یا زبان یا ادبیات یا مسائل سیاسی و اجتماعی یک یا چند کشور مشرق‌زمین آشنایی داشته باشد شرق‌شناس بخوانیم و به خودمان چنین بقبولانیم که اینها همه یک مبحث و یک رشته‌اند). حتی از میان نسل کهن‌تر شرق‌شناسان هم نمی‌توان همه را به یک چوب راند. شخصی مانند «ادوارد براون» هم داریم که از دل و جان به ایران عشق می‌ورزید و با نگارش اثر بزرگ خود (یعنی نخستین تاریخ جامع ادبیات فارسی، در چهار جلد) خدمت بزرگی به فرهنگ کشور ما کرد. مترجم دلیلی نمی‌بیند که بر او به دیدهٔ بدگمانی بنگرد. نزدیک‌تر به عصر خودمان، الول ـ ساتن را هم داریم که با نگارش کتاب *نفت ایران، مطالعه‌ای در باب روابط سیاسی مبتنی بر زورگویی*[2] خلافکاریهای شرکت نفت انگلیس و ایران و دولتهای بریتانیا را برملا کرد و حقانیت جنبش ملی کردن صنعت نفت ایران را نشان داد. در همان کتاب است که می‌بینیم نویسنده تا چه اندازه به شخص دکتر محمد مصدق ارادت داشت و بر حقانیت او صحه می‌گذاشت و بر خصال حمیدهٔ او (از جمله صداقت) تأکید می‌کرد. البته، لااقل در میان نسل کهن‌تر، کسانی از قبیل «جیمز موریه» هم بوده‌اند که گویی با ایران و ایرانی پدرکشتگی داشته‌اند. روشن است که موریه کتاب *حاجی بابای اصفهانی* را با این هدف نوشته است که ایران و ایرانی را بدنام کند. پس بدگمانیهای نویسنده به هیچ‌وجه بی‌اساس نیست؛ ولی نکته آن است که در هرگونه قضاوتی (به‌ویژه قضاوت جمعی) جانب انصاف را باید رعایت کرد و در محدوده‌ای که موضوع بحث ماست نباید بین شرق‌شناسان مسئولیت مشترک قائل شد زیرا این مجموعه‌ای است پراکنده و بسیار ناهمگون و به هیچ‌وجه در حکم یک حزب، یک فرقه، یا یک مکتب نیست. نکتهٔ دیگری که باید بدان توجه کرد آن است که نگرشها تا حدی تابعی از شرایط ملموس زمان هستند. در این‌خصوص فراموش نکنیم که مردم ژاپن هم از ملل مشرق‌زمین به‌شمار می‌روند. می‌گویند در اواسط قرن نوزدهم فرستادهٔ امپراتور ژاپن به لندن را که بهُ شمشیری و سپری مسلح بود «داخل آدم» حساب نکردند و به بهانه‌های مربوط به عرف دیپلماتیک به

1. Lawrence P. Elwell ـSutton
2. Persian Oil; a Study in Power Politics

کاخ سلطنتی راه ندادند. اما امروزه ژاپنی تاج سر انگلیسی است، شرکتهای ژاپنی در بریتانیا کارخانه‌های مونتاژ اتومبیل دارند، و در لندن و برمینگهام و بعضی دیگر از شهرهای بریتانیا صاحبان مستغلات استیجاری مستأجر ژاپنی را به مثابهٔ یک آدم متمدن بر هموطن خودشان ترجیح می‌دهند (همچنان‌که نیم قرن پیش صاحبان مستغلات در تهران به دنبال مستأجر آمریکایی بودند).

نیکو خواهد بود اگر خودمان به چالهٔ شرق‌شناسان عصر کهن فرو نیفتیم. منظور آنکه جهان امروز کوچک‌تر و پیوسته‌تر از آن است که بتوان به ضرس قاطع به شرق و غرب تقسیمش کرد و آن‌گونه تقسیم‌بندی را بی‌چون‌وچرا مایهٔ همه تضادها یا تنشها دانست و ابعاد دیگر را نادیده گرفت. شخصیت درخشان خود نویسنده شاهدی بر این مدعاست: او هم مدافع شرق و صلادهندهٔ ارزشهای آن بود و هم از فضلای آمریکا به‌شمار می‌رفت (در ردیف اندیشمندان بزرگی مانند «نوآم چامسکی»). در غرب بود که ادوارد سعید توانست آن‌چنان‌که شایستهٔ نبوغ سرشار او و مراتب فضل و کمال او بود بدرخشد. و از طرف دیگر، توجه کنیم که بعضی از ملل مغرب زمین (در آمریکای لاتین) به همان اندازه از امپریالیسم غرب در رنج بوده‌اند (و هستند) که ما ملل مشرق‌زمین. سخن کوتاه، اوضاع «مختلط» است و به آسانی نمی‌توان خط فاصلی بین شرق و غرب کشید. تضاد، تضادی است بین امپریالیسم و ملل تحت سلطه و بین استثمار کننده و استثمار شونده، نه الزاماً بین شرق و غرب.

یک نکتهٔ دیگر درخور توجه آن است که نویسندگان و اندیشمندان غربی از جوامع خودشان بسیار بیشتر عیب گرفته‌اند تا از مشرق‌زمین و بنابراین ما نباید از هرگونه عیبجویی آزرده‌خاطر شویم. چهرهٔ کریهی که در آثار نویسندگانی مانند بالزاک و امیل زولا از فرانسهٔ قرن نوزدهم رسم شده است (و در آثار چارلز دیکنز از بریتانیای قرن نوزدهم) در آثار کمتر نویسندهٔ غربی در رابطه با مشرق‌زمین یافت می‌شود (درواقع بیشترشان شیفتهٔ مشرق‌زمین بودند). جیمز موریه یک مورد بسیار استثنائی و شاید منحصربه‌فرد است (بگذریم از اینکه موریه اصولاً آن‌قدر سواد شرقی نداشت که بتوان شرق‌شناس نامیدش). در مورد عصر حاضر، نویسنده در جایی از کتاب به «برنارد لوئیس» اشاره می‌کند و به این واقعیت که او حقوق خلق فلسطین را نادیده می‌گیرد. اما نویسنده این را از نظر به دور می‌دارد که شرق‌شناسان هم آدمیانند، جزئی از جامعه‌اند، مانند بقیهٔ آحاد جامعه نظرات گوناگون دارند، هیئت وزیران نیستند که خط مشی واحد و مسئولیت مشترک داشته باشند، و در میان آنان جماعتی «عرب دوست» هم می‌توان یافت که لااقل بعضیهایشان غیر صهیونیست و حتی ضد صهیونیست به‌شمار می‌روند. دست بر قضا در بریتانیا این عرب‌دوستان بعضی از کهنه سیاسیون و کهنه ارتشیان بازنشسته را هم در برمی‌گرفته‌اند، از جمله «سر جان گلاب» (معروف به «گلاب پاشا») را که سالیان درازی در دوران سلطهٔ نیمه استعماری بریتانیا بر اردن فرماندهٔ «لژیون عرب» (یعنی ارتش اردن) بود.

این نظر نویسنده که شرق‌شناسی تا حد زیادی از بطن استعمار زاده شد و تا حد قابل ملاحظه‌ای در خدمت استعمار هم بود درست است ولی غریب نیست. گسترش امپراتوریهای غربی اعتلای بسی دانش را از ستاره‌شناسی (در خدمت دریانوردی) گرفته الی اقلیم‌شناسی، باستان‌شناسی، زبان‌شناسی، گیاه‌شناسی، جانورشناسی، وغیره به‌دنبال داشت و اینها هر یک به نحوی، ولو من‌غیرمستقیم، در خدمت استعمار هم قرار گرفتند. ولی این نکته در حکم نفی یا محکومیت ماهیت علمی آنها نیست. علم در هر صورت علم است و می‌تواند کاربرد بد و کاربرد خوب داشته باشد. درخصوص یک یک موارد باید جداگانه و عادلانه قضاوت کرد و گناه یکی را شامل حال همگی ندانست. پدیده‌ای نه بی‌شباهت به این پدیده را در عصر طلایی اسلام (قرون دوم الی ششم هجری) می‌توان مشاهده کرد (سیطرهٔ سیاسی در خدمت اعتلای دانش و بالعکس). مسلماً بسی شرق‌شناس در عین‌حال جاسوس یا کارگزار استعمار هم بوده‌اند (ولی بسی هم نبوده‌اند). مسلماً بسیاری از شرق‌شناسان بر ملل مشرق‌زمین به دیدهٔ حقارت نگریسته‌اند (ولی بسیاری هم نه تنها چنین نکرده‌اند بلکه ما را قویاً ستوده‌اند). درست است که «مدرسهٔ مطالعات شرقی و آفریقایی دانشگاه لندن» در اوائل قرن بیستم علناً همچون بازوی استعمار و امپراتوری بنیان گذارده شد، ولی در این جهان هیچ‌چیز درجا نمی‌زند و در دهه‌های اخیر در همان مؤسسه تزهای دکترایی علیه نقش امپریالیستی بریتانیا نوشته شده است. مترجم در این مورد به‌خصوص از آن‌رو حساسیت دارد که بسی ایرانی شریف و میهن‌دوست می‌شناسد که در همان دانشکده تحقیق کرده‌اند و بعضاً در دانشگاههای ایران به تدریس مشغول بوده‌اند[1] (یا هستند). از طرف دیگر، برای دم‌ودستگاه گرینویچ و رصدخانهٔ سلطنتی بریتانیا هم همان سابقهٔ استعماری را می‌توان بر شمرد، و همچنین برای موزهٔ بزرگ لندن (بریتیش میوزیوم). شک نیست همان‌گونه که نویسنده می‌گوید در قرون هیجدهم و نوزدهم مشرق‌زمین مورد بحث شرق‌شناسان، ساخته و پرداختهٔ ذهنیت خودشان بود و چندان ربطی به مشرق‌زمین واقعی نداشت. ولی در روزگاران گذشته ما شرقیان هم درک چندان دقیقی از «فرنگستان» نداشتیم و فرنگمان مخلوق ذهن خودمان بود. مسلماً با گذشت زمان و پابه‌پای بهبود و گسترش ارتباطات، درک از هر دو جانب دقیق‌تر شده است. همان‌طور که در «پیش‌گفتار مترجم» عرض شد، آزردگی نویسنده (که خود مسلمان نیست) از بی‌حرمتی جماعتی از شرق‌شناسان عصر کهن به اسلام درخور ستایش فراوان است. ولی این‌گونه بی‌حرمتیها به عصر بی‌اطلاعی ناشی از عدم تماس یا کمبود تماس و نبود ارتباطات تعلق دارد و نمونه‌های معکوسش را در جهان شرق هم می‌توان یافت. سعدی که جهان دیده‌ترین شاعران ماست

---

۱. در این مورد، از میان گذشتگان می‌توان به محقق بزرگ، مهرداد بهار، اشاره کرد ـ مترجم

بت‌پرست و مغ و کشیش را در هم می‌آمیزد: «بتی دیدم از عاج در سومنات... مغان گرد من بی‌وضو در نماز... کشیشان هرگز نیازرده آب... بغلها چو مردار در آفتاب... ». بدیهی است که از متفکران قرون وسطی (چه شرقی، چه غربی) نمی‌توان انتظار داشت که همان آگاهی عصر اینترنت و همان تساهل قرن بیست‌ویکم را دارا بوده باشند.

نویسنده خشمگین است. در مقام یک مشرق‌زمینی بالاعم (و در مقام یک عرب فلسطینی بالاخص). حق هم دارد که خشمگین باشد. ولی آتش خشم ادوارد سعید چنان شعله‌ور است که نه تنها تر و خشک شرق‌شناسان را با هم می‌سوزاند، بلکه موجب می‌گردد سوء سابقهٔ کسان دیگری هم به حساب بانکی شرق‌شناسان واریز شود. من‌باب مثال، نویسنده از کهنه استعمارگرانی مانند «بالفور» به گونه‌ای نقل قول می‌کند که گویی آنان هم شرق‌شناس بوده‌اند. و در آن سوی طیف سیاسی، اگر کسی پیدا بشود که نداند مارکس که بود، ممکن است از رهگذر نوشته‌های سعید او را هم شرق‌شناس بپندارد (و داروین را هم).

مترجم مایل است بر این نکته قویاً تأکید کند که نظرات انتقادی‌اش از احترام زایدالوصفی که وی برای ادوارد سعید (و برای شرق‌شناسی) قائل است ذره‌ای نمی‌کاهد. مترجم از همین کتاب بسی نکته آموخته است که به هیچ طریق دیگری نمی‌توانست بیاموزد. من علّمنی حرفاً، قد صیرنی عبداً. به عقیدهٔ این حقیر، ادوارد سعید بزرگ‌ترین و درخشنده‌ترین شخصیت فلسطینی قرن بیستم بود. روانش شاد و یادش گرامی باد.

نمایه

فهرست مجلداتی از مجموعهٔ «فرهنگ دینی و اندیشهٔ سیاسی» به سرپرستی دکتر پیمان متین که تاکنون به چاپ رسیده است:

۱ـ **شرق‌شناسی** نوشتهٔ ادوارد سعید / ترجمهٔ لطفعلی خنجی

۲ـ **دموکراسیهای آسیایی** نوشتهٔ آلن وود / ترجمهٔ زهرا زهرایی

۳ـ **تعزیه‌خوانی: حدیث قدسی مصائب در نمایش آیینی** نوشتهٔ علی بلوکباشی

۴ـ **اتحادیهٔ مردم شرق: جامعهٔ بزرگ شرق: پایگاه تاریخی** نوشتهٔ شاپور رواسانی

۵ـ **پیدایش الهیات نوین در مسیحیت** نوشتهٔ جواد فیروزی

۶ـ **تاریخ مردمان عرب** نوشتهٔ آلبرت حورانی / ترجمهٔ فرید جواهرکلام

۷ـ **کرانه‌های هستی انسان در پنج افق مقدس** نوشتهٔ مسعود جلالی‌مقدم

۸ـ **مبانی اندیشه‌های فلسفی** نوشتهٔ منوچهر صانعی دره‌بیدی

۹ـ **آیین زروانی** نوشتهٔ مسعود جلالی‌مقدم

۱۰ـ **گزیدهٔ آثار توین‌بی** نوشتهٔ فردریک تاملین / ترجمهٔ محمدحسین آریا

۱۱ـ **جهانی شدن و پیامدهای ناگوار آن** نوشتهٔ جوزف استیگلیتز / ترجمهٔ محمدرضا باوفا

۱۲ـ **نگرشی بر تاریخ فلسفهٔ اسلامی** برگزیدهٔ مقالات دایرةالمعارف فلسفهٔ راتلج / ترجمهٔ محمود زارعی بلشتی، با ویرایش علمی بهزاد سالکی

۱۳ـ **تأثیر رنسانس و انقلاب علمی بر هرمنوتیک** نوشتهٔ جواد فیروزی

www.amirkabir.net
info@amirkabir.net