

مشکله‌ی معرفت شناختی شناخت غرب

(پژوهشی تاریخی - گفتمانی به سه نسل از غرب‌گرایان و غرب‌ستیزان ایرانی به غرب)

مسعود درودی^۱

چکیده:

از زمانی که که ایرانیان با ابعاد عینی و جنبه‌های ذهنی تجدد آشنا شدند و دورانی جدید از تاریخ اندیشه و تحولات اجتماعی خود را آغاز کردند تا به امروز، دست‌کم یک مسئله محوری، ذهن نخبگان کشور را به خود مشغول داشته است. این مسئله عبارت است از اینکه «غرب چگونه پدیده‌ای است؟» پیرامون محور این مسئله اساسی، پرسش‌های بی‌شماری در شرایط و موقعیت‌های مختلف و از چشم‌اندازهای گوناگون در حوزه‌های سیاسی، فرهنگی، اجتماعی و اقتصادی شکل گرفته است. در این بین آنچه که در تمام این رویکردها به مقوله غرب مشترک است، فهم مدرنیزاسیونی از غرب می‌باشد. در این نوشته، درک مدرنیزاسیونی، به فهمی از غرب می‌انجامد که مؤلفه‌های اقتصادی - صنعتی به کل دنیای غرب بسط و تعمیم داده می‌شود. در قالب این فهم، ما شاهد شکل‌گیری دو گفتمان در نسبت با غرب بودیم: «گفتمان غرب‌گرایی» و «گفتمان غرب ستیزی». اگرچه خرده‌گفتمان‌های دیگری نیز در بین این دو گفتمان - به‌مثابه دو سر طیف شناخت غرب - در نوسان بودند، اما این مقاله، متکلف بررسی دو گفتمان مذکور است. پژوهش حاضر با بررسی عناصر (گزاره‌ها) شکل دهنده گفتمان‌های مذکور، سعی بر نشان دادن درک سطحی این گفتمان‌ها از غرب دارد و در تلاش است با ایجاد گزاره‌های گفتمانی جدید در قالب «گفتمان غرب‌شناسی» به شناخت مجدد از غرب، با عنایت به مشکلات و کج‌فهمی‌های گذشته، نائل آید که این گزاره‌های گفتمان جدید، مبتنی بر نگرش فلسفی - اندیشه‌ای به مقوله غرب است.

واژگان کلیدی: غرب، غرب‌گرایی، غرب‌ستیزی، گفتمان، معرفت‌شناسی، فرهنگی - فلسفی

۱. کارشناس ارشد علوم سیاسی

«کار نویسنده آن است که وجود، گردش و عمل
گفتمان‌های معینی را در درون جامعه مشخص
سازد». (میشل فوکو، ۱۹۷۷: ۱۲۴)

مقدمه:

اگرچه آشنایی ایرانیان با غرب از دوران صفویان آغاز می‌شود، برای آنکه بتوانیم از رویارویی با ثبات و پایدار ایرانیان با غرب سخن بگوییم، بایستی با برشی تاریخی، خاندان و حکومت قاجار را آغازکننده جدی آشنایی با غرب بدانیم. این آشنایی در ابتدا به واسطه توصیفات سیاحان ایرانی از کشورهای اروپایی در قالب سفرنامه‌ها شکل گرفت؛ سپس روشنفکران فرنگ‌دیده این آشنایی را تقویت کردند و در کتاب‌ها و رساله‌های خویش به آن دامن زدند. این آشنایی تا قبل از جنگ ایران و روس به تعبیر جواد طباطبایی هیچ «بحران آگاهی» (طباطبایی، ۱۳۸۵: ۱۳) را در نخبگان و کارگزاران حکومتی در وهله اول و سپس عامه مردم ایجاد نکرد. این عدم تحول در آگاهی و اندیشه مردم به واسطه نبود ارتباطات در سطح وسیع طبیعی بود؛ اما پس از جنگ‌های ایران و روس بود که هم‌شأنی و هم‌ترازی تمدن اروپایی با تمدن ایرانی، جای خویش را به بهت و سردرگمی و حقارت ناشی از این شکست‌ها در مقابل تمدن اروپایی و در نگاهی وسیع‌تر در مقابل غرب داد. بدین ترتیب غرب با بدترین جلوه خویش، یعنی جلوه نظامی وارد ایران شد. این احساس گیج گونه بیشتر برای افراد خط مقدم برخورد با روس‌ها حس می‌شد و آنها درحالی که در هم شکسته و تحقیر شده بودند، شروع به بازنگری و تفسیر دوباره خویش و گذشته‌شان کردند و به واکاوی علل این عقب‌ماندگی پرداختند.

از این زمان به بعد، فضای عقب‌ماندگی شکل می‌گیرد. «شروع شکل‌گیری [فضای] گفتمانی عقب‌ماندگی در پذیرش جهان دوگانه «دیگری» و «خود» بود. در این صورت با وجود مفهوم و واقعیت «غرب» به مثابه «امر دیگر» است که مفهوم و واقعیتی چون ایران یا «امر خودی» شکل گرفته است». (آزاد ارمکی، ۱۳۸۰: ۱۰۹) این دوگانگی خود را پس از جنگ‌های ایران و روس آشکارا نشان داد. از این زمان، روشنفکران و کارگزاران به تأمل در ریشه‌های این عقب‌ماندگی پرداختند و هر یک به زعم خویش به ارائه راه حلی نیز همت گماشتند. همین امر منجر به پیدایش گفتمان‌های غرب‌گرایی و

غرب‌ستیزی شد. اگرچه بایستی در راستای تقسیم‌بندی روشن‌فکران ایرانی به‌لحاظ نحوه نگرش به غرب، به روشن‌فکرانی که راه میانه را برگزیدند، یعنی نوگرایان دینی توجه کرد، اما به دلیل محدود بودن مجال این مقاله، بررسی این دسته از روشن‌فکران فرصت جداگانه‌ای را می‌طلبد. در تعریف عملیاتی از مفاهیم به کار گرفته شده در این مقاله، باید گفت که مقصود نگارنده از غرب‌گرایان، افراد روشن‌فکری هستند که به جای توجه به مبانی معرفت‌شناسی عدم سازگاری سنت و مدرنیته یا امکان وفاق میان آنها، به متهم کردن و ناتوان معرفی کردن سنت‌های اجتماعی ایران پرداختند و نیز منظور از غرب‌ستیزان، روشن‌فکرانی هستند که غرب و مؤلفه‌های آن را بر ضد دین و مذهب و نیز سنت‌های بومی خویش قلمداد می‌کنند. در قالب این دو گفتمان، ما نیز شاهد دسته‌بندی‌هایی هستیم که در این مقاله از منظر تاریخی آنها به سه نسل روشن‌فکری در ایران تقسیم شده‌اند. بر این پایه می‌توان از روشن‌فکران نسل اول، دوم و سوم غرب‌گرایان و غرب‌ستیزان نام برد. در تعریف روشن‌فکر باید گفت که روشن‌فکر از آن جمله مفاهیمی است که به دست دادن تعریفی از آن بسیار دشوار است. می‌توان به پیروی از سقراط و افلاطون، روشن‌فکران را وجدان خرده‌گیر هر جامعه‌ای دانست یا به تبعیت از ریچارد رورتی «نیاز به جست و جوی حقیقت و تفاوت گذاشتن میان دانایی و باور، در گرو وجود گروهی است که با چشمان یک فرد بیگانه به چیزها بنگرند». (رورتی، ۱۹۸۵: ۴) روشن‌فکران را اینگونه دانست. اما راقم این سطور تعریف روشن‌فکر را از ادوارد سعید وام می‌گیرد؛ زیرا از تطبیق بیشتری با فضای نوشتاری این مقاله برخوردار است و تعریف این است: «فردی که استعداد آن را دارد که یک پیام، نظر، نگرش، فلسفه یا عقیده‌ای را به مردم و برای مردم بازنموده، مجسم و بیان کند». (سعید، ۱۹۹۴: ۱۱)

این مقاله با روش تحلیل گفتمانی (discourse analysis) درصدد بررسی فهم نگرش غرب‌گرایان و غرب‌ستیزان از غرب در ایران است. گفتمان نیز، مجموعه‌ای از گزاره‌هاست که زبانی را برای صحبت کردن راجع به نوع خاصی از دانش درباره موضوعی تجهیز می‌کند. (فوکو، ۱۹۷۲: ۱۱۷) رویکرد گفتمانی مورد نظر در این نوشتار بر پایه نگرش گفتمانی «میشل پشو»، زبان‌شناس مارکسیست است. آثار پشو در زمینه گفتمان

(پشو، ۱۹۸۲) از این نظر مهم هستند که ما را به‌سوی سیاست معنی در گفتمان‌های متضاد هدایت می‌کنند. از آنجاکه در اندیشه مارکسیسم، شالوده تمامی مباحث بر مفهوم کلیدی «تضاد» استوار است، فهم نظریه گفتمان پشو نیز تنها در این قالب امکان‌پذیر خواهد بود. او معتقد است که «گفتمان همیشه در حال گفت و گو و در تعارض با مواضع دیگر است» (میلز، ۱۳۸۸: ۲۲). او تصریح می‌کند که: «گفتمان‌ها به‌هیچ‌وجه جنبه مسالمت‌آمیز ندارند؛ بلکه از دل تضادها، برخوردها و تقابل با یکدیگر سر بر می‌آورند و گسترش می‌یابند. به همین خاطر هر نوع کاربرد با استفاده از واژه‌ها و عبارات در نوشتار یا گفتار، دارای بعد سیاسی است». (مک دانل، ۱۳۸۰: ۸۵) از نظرگاه پشو معنای واژه‌ها در ذات و ماهیت آنها نهفته نیست، بلکه «به گونه‌ای تعارض‌آمیز و در جریان مناسباتی مبتنی بر تضادهای آشتی‌ناپذیر» (همان: ۱۱۷) به دست می‌آید. حال با توجه به این‌گونه بهره‌گیری از مفهوم گفتمان، می‌توان گفت که گفتمان غرب‌ستیزی در تقابل و تعارض با گفتمان غرب‌گرایی پدید آمد. همچنین گفتمان غرب‌شناسی ارائه شده در این مقاله نیز به طرزی تقابلی - تعاملی با گفتمان‌های مذکور به وجود آمده است. در ادامه لازم به ذکر است که منظور نگارنده از غرب مفاهیم دیگری همچون مدرنیته یا تجدد را نیز در بر می‌گیرد.

حال با توجه به مقدمات بالا، این مقاله حول پاسخ به دو سؤال محوری سخن خواهد گفت:

۱. عناصر یا گزاره‌های شناخت روشن‌فکران ایرانی از غرب در قالب دو گفتمان غرب‌گرایی و غرب‌ستیزی چیست؟
و با عنایت به این عناصر گفتمانی:
۲. گزاره‌های گفتمانی شناخت درست از غرب در قالب «گفتمان غرب‌شناسی» چه می‌تواند باشد؟

فرضیه مقاله حاضر، دووجهی است: وجه نخست آن این است که دو نگرش متضاد در رابطه با غرب در قالب گفتمان غرب‌گرایی و غرب‌ستیزی بی‌آنکه توجهی عمیق، فلسفی و انتقادی از غرب داشته باشند، در تعارض با گفتمان رقیب، نگرشی ویژه را نسبت به غرب پیدا کردند. به عبارت دیگر، این نحوه نگرش غرب‌گرایان و غرب‌ستیزان به غرب نه

صرفاً محصول نگرش آنها به غرب، بلکه ثمره تضاد و تعارض با گفتمان رقیب است و وجه دوم آن، این است که عناصر ارائه شده در قالب گفتمان غرب‌شناسی به شناخت دقیق‌تری از غرب می‌انجامد. این مقاله بی‌آنکه ادعای جامعیت در این حوزه را داشته باشد، بداعتی نهفته در خویش را داعیه‌دار است و آن هم طرز بررسی این مقوله از طریق رهیافت «گفتمان تضادمحور» است.

گفتمان غرب‌گرایی

آشنایی ایرانیان با تمدن غرب در دوران فتحعلی شاه و شور و شوق اقتباس تکنولوژی و تمدن غربی، با توجه به عقب‌ماندگی جامعه ایران و شکست‌های دو جنگ با روسیه، گرایش عمده‌ای در تقلید از غرب در میان افرادی که در خط اول ارتباط با غرب بودند، ایجاد کرد. احساس ناتوانی و حقارت از مقابله با تمدن جدید و نیاز به تکنولوژی و دستاوردهای علمی این گرایش را تشدید می‌کرد. شاهزادگان، ایلچیان، دانشجویان اعزامی به خارج، سفرا و سیاحان در رویارویی با تمدن جدید به‌روشنی متوجه فاصله زیاد جامعه سنتی ایران با آن شدند؛ به‌ویژه آنکه مظاهر فریبنده، کارخانجات و ماشین‌های تمدن جدید، هر تازه‌واردی از دنیای عقب‌مانده را به‌آسانی مات و مبهوت می‌کرد (حائری، ۱۳۶۷: ۲۸۰). تقلید از غرب در ابتدا با شعار اصلاحات و تأکید بر ابعاد نظامی و سپس اداری شروع شد. دیری نپایید که این تفکر جدید با سایر ابعاد زندگی حتی آداب و رسوم هم تعمیم یافت و مفاهیمی همچون آزادی، قانون‌گرایی، حکومت قانونی، ترقی و پیشرفت، سرلوحه ادبیات سیاسی و اجتماعی روز قرار گرفت تا شاید از میان بی‌قانونی و استبداد شاهان قاجاری، دری به سوی قانون‌مداری و آزادی گشوده شود. (امیری، ۱۳۸۳: ۲۳) تا این زمان نمی‌توان غرب‌گرایی را به‌مثابه گفتمانی در تضاد با گفتمان غرب‌ستیزی به شمار آورد؛ زیرا از بعد از انقلاب مشروطه بود که به‌واسطه اعمال و تفکرات غرب‌گرایان، غرب‌ستیزی به طور جدی تکوین یافت. حال برای مؤثر شدن تدقیق و بررسی در این گفتمان به بررسی نسل‌های گوناگون این گفتمان و تطورات فکری آنها می‌پردازیم.

أ. نسل اول غرب‌گرایان

نسل آغازین غرب‌گرایی در ایران را معمولاً سیاحان و محصلان فرنگ‌دیده و کارگزاران دولتی و ایلچی‌ها تشکیل می‌دادند. این افراد به‌واسطه موقعیت اجتماعی - چه به‌لحاظ مالی یا منصب دولتی - آغازگر جریان نواندیشی در ایران بودند. اینان با سفر به کشورهای اروپایی با جلوه‌های تمدن غرب از نزدیک آشنا شدند. «غرب مدرن آنان را افسون کرد و به وادی حیرت انداخت. همه آنچه آنها از ابزار، تکنیک و انسان مشاهده کردند، دارای تازگی‌های معصومانه‌ای بود». (خلیلی، ۱۳۷۹: ۱۴) این نسل در برخورد و رویارویی با تمدن جدید بین اخذ و نفی آن، اخذ تمام و کمال تمدن غرب را بدون دخل و تصرف ایرانی انتخاب کرد. این نگاه و رویکرد غیر نقادانه همراه با شیفتگی مشروعیتی اجتناب‌ناپذیر به افکار و عقاید جدید بخشیده بود. متون و ادبیات تولید شده توسط این قشر تا دوره‌های بعد نیز در میان روشن‌فکران ایرانی مورد توجه قرار گرفت. بررسی سفرنامه‌های ایشان نشان می‌دهد که اینان تنها به وجوه ملموس و محسوس پیشرفت غربیان اشاره کردند. «این تصور مکانیکی که آن را «نگاه ابزاری به هویت دیگری» می‌توان نام نهاد، غرب‌فهمی ایرانیان را از همان ابتدا معوج و منحرف ساخت». (خلیلی، همان: ۱۵) از این دسته می‌توان به حاج زین‌العابدین مراغه‌ای (سیاحت‌نامه ابراهیم‌بیگ)، میرزا ابوالحسن خان ایلچی (حیرت‌نامه)، رضاقلی میرزا (سفرنامه)، میرزا فرخ‌خان امین‌الملک (مخزن‌الوقایع)، سلطان‌الواعظین (سیاحت‌نامه)، آقا احمد کرمانشاهی (مرآت‌الاحوال)، امیرکبیر، میرزا حسین‌خان سپهسالار، عباس‌میرزا (ولیعهد قاجاری)، طالبوف، میرزا ملکم‌خان، آقاخان کرمانی و ... اشاره داشت. برای نمونه، سفرنامه عباس‌میرزا که چهارده متن را دربرمی‌گیرد، مملو از «سبحان الله» و «حیرت» است. این حیرت به عناوین گوناگون بروز می‌یابد؛ به طور مثال «و فالمس خرابه‌ای است در کنار دریا به جهت مکانیت و ورود اخبار. چند خانه در اینجا ساکن می‌باشند گفتم سبحان الله در صورتی که خرابه این ولایت چنین باشد، معموره‌اش چه خواهد بود ...». این عبارت در درون خود در سطح خودآگاه به سبحان الله ختم می‌شود، به حیرت از پیشرفت غرب، به آبادانی غرب و ... ؛ اما درعین‌حال در سطحی ناخودآگاه، به مقایسه میان ایران و اروپا (غرب) می‌پردازد. جایی که خرابه‌اش در فالمس «عجب مکانی آراسته

و پیراسته به نظر رسید جمیع مایحتاج در آن آماده و مهیا. خدمت‌کاران زنانه با البسه فاخر، کمر خدمت را در میان بسته ملاحظه نمودیم که اسبابی شاهانه از هر نوع و قسم که فضیل آن موجب تطویل کتاب است به جهت ما معین داشته‌اند». (مکانی که خرابه اش اسبابی شاهانه دارد با معیار یک شاهزاده ایرانی. (رضاقلی میرزا، ۱۳۷۳: ۳۳۰ - ۳۳۵)

ب. نسل دوم غرب‌گرایان

نسل دوم غرب‌گرایان عمدتاً تحصیل‌کردگان فرنگ رفته و فعالان سیاسی هستند. این نسل از غرب‌گرایان اوایل انقلاب مشروطه تا کودتای ۲۸ مرداد ۱۳۳۲ را در برمی‌گیرد. تفاوت این نسل با نسل سلف خویش تضاد و معارضه با رقیب اصلی خویش یعنی دین و علمای دینی در مسائل اجتماعی و سیاسی است. نگرش این نسل در لزوم تقلید از غرب و طرد دین و علمای دینی از مسائل اجتماعی و سیاسی بر مبنای این پیش فرض بود که «براساس تجربیات جوامع غربی، دین در پاسخ‌گویی به نیازهای جدید از نگاه روشن‌فکران ناتوان است و اخذ تمدن غرب به‌صورت تمام و کمال و حاکم شدن آن راهگشای جامعه در شرایط نوین است». (امیری، همان: ۱۱) این رویکرد باعث به وجود آمدن گفتمان غرب‌گرایی از انقلاب مشروطه به بعد شد. این رویکرد باعث گشت گفتمان رقیبی چون غرب‌ستیزی در برابر آن به وجود آید. در کنار عوامل طبیعی و ماهوی چالش میان سنت و مدرنیته در ایران و عوامل تاریخی و ...، نقش عمده در این زمینه به عملکرد متجددان بازمی‌گردد؛ زیرا جریان سوسیال - دموکرات که رهبری مشروطه را پس از انقلاب در قالب «فرقه اجتماعیون عامیون» در مجلس اول و سپس «حزب دموکرات» در مجلس دوم به دست گرفت، به چنان تندروی دست زد که اساس مشروطیت را دچار تردید کرد. این جریان بدون هیچ ملاحظه‌ای و با خشونت کامل درصدد حذف سنت و سنت‌گرایان به‌عنوان مانع‌نوسازی برآمد. (رهبری، ۱۳۸۷: ۹۵) تندروی مطبوعاتی چون روح‌القدس و مساوات و صور اسرافیل گفتمان غرب‌ستیزی را ایجاد کرد. بعد از حوادث مشروطه به دلیل شرایط تاریخی و اوضاع نابسامان اجتماعی، تأسیس حکومتی مقتدر و استبدادی برای کنار زدن موانع تجدد و مدرنیسم و پیشبرد آن، به هدف اصلی روشن‌فکران تبدیل شد. با روی کار آمدن رضاخان، این نسل از روشن‌فکران با تأکید بر باستان‌گرایی و ناسیونالیسم و اخذ تمدن غربی با تمام

ویژگی‌هایش در مشروعیت بخشی به استبداد تلاش کردند و در نهایت الگویی جدید - مدرن‌سازی و غربی‌سازی بدون عنایت به آزادی خواهی و دموکراسی - بر ایران مسلط شد. «در این الگو، به اسلام به‌منزله دینی که به سرزمین کوروش و داریوش تحمیل شده بود نگریسته می‌شد. توجه به زرتشتی‌گری و احیای اسطوره‌های ایرانی قبل از اسلام تنها به منظور خارج کردن دین از حوزه اجتماع بود» (امیری، همان: ۲۷ - ۲۸) اما پس از خلع رضاخان و ایجاد شدن فضای باز سیاسی در جامعه، غرب‌گرایان روی به ملی‌گرایی آوردند و خمیرمایه تفکر غربی از جمله سکولاریسم و لیبرالیسم محور برنامه‌های سیاسی آنها را شکل می‌داد و به دلیل آنکه درصدد دموکراتیزه کردن جامعه در قالب نظام سلطنتی سابق بودند، در رویارویی با دین و دخالت آن در امور سیاسی هیچ دستور و دخالتی را نمی‌پذیرفتند. ملی‌گرایی در این مقطع ادامه همان غرب‌گرایی گذشته بود که خواهان استقرار دموکراسی پارلمانی به جای حاکمیت متمرکز بود و نحوه نگرش آنها به دین و نقش آن در امور اجتماعی هیچ تفاوتی با طرز تلقی آنها از سیاست و حکومت در قالب لیبرالیسم و نظام شاهی، ریشه تضاد ملی‌گرایی با تفکر دینی بود. در ناسیونالیسم ملی‌گرایی اعتقاد عمیقی به دموکراسی نهفته بود. حکومتی که شاه باید براساس مفهوم و معنای مشروطیت به جای حکومت، سلطنت کند. علاوه بر این، مبارزات ضد انگلیسی ملی‌گرایان به هیچ‌وجه به سنت‌های غربی، دموکراسی انگلیسی و ارزش‌های تجدد آنها که روی دیگر آن استعمار و امپریالیسم بود، کشیده نشد. از این نسل می‌توان از محمدعلی فروغی، علی دشتی، علی اکبر سیاسی، رشید یاسمی، سعید نفیسی، پورداوود، اللهیار صالح، رضازاده شفق، جمال‌زاده، مشفق کاظمی، صادق هدایت، محمد رزم‌آرا، محمد مصدق، حائری‌زاده و خلیل ملکی و ... یاد کرد.

ج. نسل سوم غرب‌گرایان

نسل سوم غرب‌گرایان را در ایران، از کودتای ۲۸ مرداد ۱۳۳۲ تا انقلاب ۱۳۵۷، بایستی دولت محمدرضا پهلوی و کارگزاران آن نامید. به اعتقاد هاشم پسران، دو نوع ثبات سیاسی وجود دارد که یکی بر اثر مشارکت فزاینده مردم ایجاد می‌شود و دیگری از راه سرکوب و زور. (پسران، ۱۹۸۲: ۵۰۵) دولت ایران به رهبری محمدرضا پهلوی در سال‌های ۱۳۳۲ تا ۱۳۵۷ آشکارا از الگوی دوم استفاده کرد و کوشید فشار بر جامعه

ایران را توسط اهرم‌های اجتماعی تحمیل کند. دولت او بر ارتش و درآمدهای هنگفت نفتی متکی بود و به واسطه این مؤلفه‌ها روند مدرنیزاسیون و توسعه ناموزون پرشتاب خویش را پی گرفت و «فصل تازه‌ای در ساختار اجتماعی در حال تغییر ایران گشود که فصل گذار کشاورزی ماقبل سرمایه‌داری و صنعتی شدن سریع بخش شهری به یاری درآمدهای عظیم نفتی بود» (فوران، ۱۳۷۸: ۴۵۹). دولت پهلوی دوم، دولتی اجاره‌گیر به شمار می‌آمد، یعنی دارای اقتصادی بود که «چرخ‌های آن به دست دولت به حرکت در می‌آید، دولتی که با تکیه بر اجاره‌های جمع‌آوری شده از خارج بر سر پای خود ایستاده است» (ببلاوی و لوچیان، ۱۹۸۷: ۱۱). برنامه‌های مدرنیزاسیون شاه شامل تحول در ساختار قدرت سیاسی نمی‌شود و از مدرنیته فرهنگی و سیاسی نیز خبری نیست. از این‌رو مدرنیزاسیون در برخی از حوزه‌های زندگی شکل گرفت، بی‌آنکه به مدرنیته در حوزه‌های فرهنگی و اجتماعی منجر شود. (میرسپاسی، ۱۳۸۵: ۱۳۸) در این سیاست‌گذاری‌ها نیز به‌روشنی درک مدرنیزاسیونی از غرب مشهود است. در این فرآیند مدرن‌سازی، روند دین‌ستیزی و سنت‌ستیزی اعمال می‌شد. برگزاری جشن‌های ۲۵۰۰ ساله شاهنشاهی و تغییر مبدأ تاریخی اسلامی به شاهنشاهی نشانه‌های این روند هستند.

از این مقطع به بعد بود که به جهت تحولات فوق‌الذکر جابه‌جایی مهمی در روشن‌فکران ایرانی به وجود آمد که این تغییر، گذاری بود از تلقی‌های مدرنیستی و سکولار به تلقی‌های اسلامی و رمانتیک. به‌علاوه به دلیل ماهیت غرب‌ستیز انقلاب اسلامی ایران، گفتمان غرب‌گرایی در تلفیق با اندیشه‌های دیگر، در اندیشه روشن‌فکران ایرانی به حیات خویش ادامه داد. به‌طوری‌که می‌توان از غرب‌گرایی در قالب اندیشه‌های روشن‌فکران سکولار و نوگرایان دینی نشانی یافت. اما در عرصه عمل، این غرب‌گرایی کماکان تأثیر خودش را داشت. تأثیر آن را می‌توان در رویکردهای مدرن‌سازی بعد از جنگ‌های تحمیلی به‌روشنی مشاهده کرد. این روندها نیز باز هم مشکل کژفهمی و درک سطحی از غرب را می‌رساند. به هر ترتیب گفتمان غرب‌گرایی تحت تأثیر هژمونی گفتمان غرب‌ستیزی بعد از انقلاب به‌صورت سابق خویش از بین رفت؛ اما می‌توان از وجود آن در لایه‌های عمیق‌تر جامعه سخن گفت.

حال با توجه به دسته‌بندی بالا از گفتمان غرب‌گرایی، به گزاره‌های مشترک در این گفتمان می‌پردازیم:

۱. برتر دانستن غرب و مظاهر آن نسبت به خویش و ذلت‌پذیری در برابر آن.
 ۲. توجه به جلوه‌های ملموس، محسوس و عینی و نیز تعمیم و بسط دادن آن به کل غرب (فهم مدرنیزاسیونی).
 ۳. تقلید بی‌چون‌وچرا از غرب.
 ۴. رسیدن به تکامل و پیشرفت به معنای غربی به مثابه هدف اصلی.
 ۵. نداشتن رویکرد نقادانه به غرب و مؤلفه‌های آن.
 ۶. سطحی‌نگری، ساده‌بینی و داوری صریح نسبت به غرب.
 ۷. نبود یک نظام فکری - فلسفی و فرهنگی مشخص در رابطه با بنیان‌های اجتماعی و سیاسی غرب.
 ۸. نداشتن توجه به ساختار اندیشه‌ای ایرانی و سنت‌های مقدم آن.
 ۹. ارزیابی کردن پدیده‌ها و مظاهر تمدن غرب براساس اصل سودمندی.
- این عناصر تشکیل‌دهنده گفتمان غرب‌گرایی بود که در نقطه مقابل گفتمان غرب‌ستیزی قرار می‌گیرد. به‌طور کلی غرب‌گرایان ایرانی در طول دو سده گذشته همواره در پی تنظیم رابطه خود با جهان مدرن، با نگاه به رقیب فکری خویش، بوده‌اند که «این وضعیت دو سو دارد: سوی اول، سنت‌های جاری و گذشته است و سوی دوم مدرنیته. بدین صورت که چالش اصلی زمانه بین تجدد با نفس دین و سنت است» (نصر، ۱۳۷۶، ۳۵۲). غرب‌گرایان در عین حال که مروج این عناصر گفتمانی در قالب کتاب‌ها و نوشته‌های خویش بودند، دست به حاشیه‌رانی عناصر سنتی و مذهبی که به‌مثابه موانع تحقق اهداف آنها قلمداد می‌شد، می‌زدند. این رویکرد آنها به مدرنیته وضعیت تناقض‌گونه‌ای را برای ساختار اندیشه‌ای ایران رقم زد؛ اینان با عدم التفات به بنیان‌ها و مبانی معرفتی، فکری، اجتماعی و سیاسی غرب و نیز سنت‌های جاری در جهان غرب و بدون توجه به شناخت ساحت‌های اجتماعی خویش، به ارائه راه‌حل‌های مبتنی بر مؤلفه‌های غربی برای جامعه عقب‌مانده ایران اقدام کردند که این رویکرد می‌تواند نشان‌دهنده این باشد که اینان نه «خود» را شناختند و نه «دیگری» را. درحقیقت



حکایت اینان به داستان آموزنده مثنوی مولانا می‌ماند که هر کسی در تاریکی دستی به اندامی از فیل می‌کشید و از شناسایی کلیت آن ناتوان بود. اینان نیز در شناخت کلیت تجدد ناتوان بودند.

گفتمان غرب‌ستیزی

با شکل‌گیری گفتمان غرب‌گرایی، عکس‌العملی فوری اما سطحی در دفاع از دین و سنت اجتماعی صورت گرفت که نتیجه آن ضدیت با مدرنیته بود. به واسطه لزوم تقلید از غرب و طرد دین و علمای دینی از سوی غرب‌گرایان، در ابتدای امر این مخالفت بر ضد غرب‌گرایی رنگ و بویی دینی گرفت. همان‌طور که پیش از این اذعان شد، گفتمان غرب‌ستیزی در تضاد و تقابل با گفتمان غرب‌گرایی به وجود آمد. تا قبل از پیروزی انقلاب مشروطه، این گفتمان نقش کم‌رنگی در پیشبرد تحولات داشت. به‌نوعی می‌توان گفت که این گفتمان «در اندیشه میرزای شیرازی که فتوای تحریم تنباکو را پیشتر صادر کرده بود ریشه دارد». (رهبری، همان: ۱۰۰)؛ اما پس از انقلاب مشروطه و تحولات حاصل از آن بود که گفتمان غرب‌ستیزی نتایج تحولات را برخلاف سنت و به‌ویژه مغایر با دین و مذهب دید. رویکرد تجددستیزان نسبت به غرب رویکردی تهاجمی و نفی‌گرایانه بود که از قوه نقاد آنها نشأت گرفته بود، بلکه این مخالفت به دلیل دفاع از سنت‌ها و مؤلفه‌های مذهبی جامعه در برابر غرب‌گرایان بود. این گفتمان نیز به‌لحاظ تاریخی به نسل‌های گوناگونی تقسیم می‌شود که بررسی آنها در ذیل خواهد آمد:

أ. نسل اول

نسل اول غرب‌ستیزان را عمدتاً روحانیون و علمای دینی و به‌طور کلی شریعت‌مداران تشکیل می‌دادند. نماینده برجسته این نسل در سطح مجتهدان تهران، شیخ فضل الله نوری و در سطح مرجعیت نجف، سید محمد کاظم طباطبایی یزدی بود که از موضع شیخ فضل الله دفاع می‌کرد، ولی مستقیماً خود را درگیر نمی‌کرد. «شریعت‌مداران گرچه در ابتدای امر با مشروطه‌خواهی همراه شدند، پس از مدتی به علت آشکار شدن ماهیت مشروطه و ظهور جلوه‌های مدرنیته در مسئله قانون‌گذاری، مذاکرات مجلس، مقالات روزنامه و ... به مخالفت با آن پرداختند و در ائتلافی با محافظه‌کاران طبقه حاکم، با مشروطه‌طلبان مخالفت کردند». (رهبری، همان) و در این زمینه عملکرد متجددان نقش

عمده را داراست؛ زیرا غرب‌گرایان می‌خواستند چندروزه علاوه بر حذف سنت، کشور را به پای غرب برسانند. تعبیر بسیاری از آنان از آزادی، ساختارشکنی و توهین بود که نشانه افتخار و اثبات وطن‌پرستی به شمار می‌آمد. از این‌رو غرب‌ستیزی محصول این اقدامات و رفتارهای غرب‌گرایان بود، زیرا به‌زعم حمید عنایت «شیخ هرگز در فضیلت و فواید وجود مهار قانونی بر قدرت شاه و دربار شک نداشته است». (عنایت، ۱۳۷۲: ۲۸۲) از دید غرب‌ستیزان اولیه، تنها با اجرای قوانین اسلامی می‌توان به اهداف مشروطه یعنی دادگری، نظم، امنیت و پیشرفت نائل آمد. درحالی‌که غرب‌گرایان چه در عمل و چه در نظر، این ادعا را داشتند که دین پاسخ‌گوی نیازهای فعلی جامعه نیست. افرادی چون شیخ فضل‌الله نوری، حاج سیدعلی شوشتری، آخوند ملامحمد عاملی، حاجی ملامحمد رستم‌آبادی، حاج آقا یحیی کرمانشاهی، شیخ محمد صادق شریعت‌العلماء، شیخ‌حسن سنگلجی و شیخ‌جعفر گلپایگانی از جمله این افرادند.

ب. نسل دوم

در تحولات پس از مشروطه و نیز با روی کارآمدن دولت رضاخان و شروع مدرن‌سازی دولتی، علما و شریعت‌مداران نسل اول غرب‌ستیزی به حیات خود ادامه دادند؛ اما در نسل دوم غرب‌ستیزی ما شاهد غرب‌ستیزان غیر مذهبی هستیم. تفاوت این غرب‌ستیزان غیر مذهبی با هم‌تایان مذهبی خویش در دید آنها نسبت به غرب است. نسل دوم تا حدودی پیشرفت‌های غرب را مورد احترام و قابل تقدیر می‌دانستند و پذیرش کلیات تمدن و فرهنگ غرب را اجتناب‌ناپذیر می‌دانستند، اما مذهبی‌ها کاملاً غرب و مؤلفه‌های آن را نفی می‌کردند. به‌طوری‌که از نظر «شیخ فضل‌الله هر آنچه رنگ و بوی غربی دارد، مطرود و مخالف با اسلام و بدعت در دین است» (آزاد ارمکی، ۱۳۸۲: ۹۸). غرب‌ستیزان غیر مذهبی علی‌رغم پذیرش اختراعات و ترقیات غربی، آنان را به‌واسطه زیر پا گذاشتن ارج و شایستگی انسان، حذف دین از زندگی بشری، تشدید فاصله طبقاتی، فقر و بی‌عدالتی اجتماعی، مادیگری، ترویج فساد و از خود بیگانگی نفی می‌کردند و مورد انتقاد قرار می‌دادند. از این نسل احمد کسروی و کاظم‌زاده ایرانشهر - روشنفکران ایرانی مقیم برلین آلمان - که از نزدیک با مظاهر غرب آشنا بودند، با افکار و بحث‌های خویش از پیشقراولان این نسل به شمار می‌آمدند. «احمد کسروی برای اجتناب از فرو شدن در

«لجن‌زار» غرب، شناخت خود و غرب را از اهداف اصلی شرقیان ذکر می‌کرد. (حسن‌زاده، ۱۳۷۹، ۱۳۶) مخالفت کسروی با فلسفه نه‌تنها او را از درک عمیق و عالمانه مبانی فکری و فلسفی تمدن غربی بازداشت، بلکه موجب شد به درک نادرستی از غرب دست یابد که فارغ از پژوهشی علمی و نقادانه، فقط منحصر به تشنجهای زودگذر نیمه اول قرن بیستم یعنی جنگ‌های جهانی اول و دوم و بیکاری و فساد ناشی از آن بود. «به‌رغم آنکه (کسروی) اروپا را گرفتار و بحران‌زده می‌دید، از این نکته غافل بود که بحران دینامیسم پیش‌برنده تمدن اروپایی است و اروپا زمانی سقوط خواهد کرد که از دینامیسم پیش‌برنده بحران‌زایی بی‌بهره باشد» (حسن‌زاده، همان، ۱۳۹). کاظم‌زاده ایرانشهر نیز تمدن غرب را محکوم می‌کرد به اینکه «بشر را طوری غرق در مادیات کرده که برای اعتلاء روح انسانی مجالی و راهی باز نگذاشته است و [معتقد بود که] تمدن غرب زندگی امروزی انسانی را به زندگی حیوانی نزدیک‌تر کرده است و بلکه در بعضی موارد پایین‌تر ساخته است» (کاظم‌زاده ایرانشهر، ۱۹۲۳).

ج. نسل سوم

از دهه ۱۳۳۰ به بعد ما شاهد این هستیم که دو قشر مذهبی و غیر مذهبی غرب‌ستیزی در زیستی مشترک به ضدیت خویش با غرب ادامه دادند. در این نسل، تفکر، تعمق و توجه بیشتری به غرب صورت می‌گیرد. در این دوره غرب به‌مثابه «دیگری»، «[دشمنی] دوردست، انتزاعی، بی‌خطر و مبهم به نظرمی‌آمد» (بروجردی، ۱۳۸۴: ۸۸) در این دوره غرب‌ستیزان بیشتر بر فرهنگ و اخلاق غربی، نقد خویش را بنیان گذاشتند. در این دوره متأثر از تفکرات انتقادی چپ و آموزه‌های فلسفی ضد مدرنیته غربی، آموزه «غرب‌زدگی» شکل گرفت. گرچه به‌زعم برخی پیشگامی در این عرصه با «سیدفخرالدین شادمان» بود؛ اما بایستی این آموزه بود که ضدیت با غرب به شکل دقیق‌تری نسبت به قبل، انجام شد. این آموزه به‌نوعی تجلی بومی‌گرایی بود. اگر بومی‌گرایی را «آموزه‌ای دانست که «خواستار بازآمدن، بازآوردن یا ادامه رسوم، باورها و ارزش‌های فرهنگی بومی است» (ویلیامز و کریسمن، ۱۹۹۴: ۱۴)، آموزه غرب‌زدگی آل احمد و بازگشت به خویشتن علی شریعتی نیز نوعی بومی‌گرایی است. غرب‌ستیزی در این دوره، بیشتر جنبه اخلاقی داشت. «غرب به خاطر استعمار گذشته و امپریالیسم کنونی آن، ستایش

فن‌آوری، بی‌قیدی فراگیر مذهبی، مال‌پرستی و مصرف‌گرایی و دست برداشتن از باورهای اخلاقی و عدالت، مورد انتقاد قرار می‌گرفت» (بروجردی، همان: ۲۰۲ - ۲۰۳). از سویی دیگر همان طور که در آثار این روشن‌فکران قابل مشاهده است سوی دیگر انتقادات اینان از غرب متوجه غرب‌گرایانی بود که به کلی از هویت خویش بیگانه شده و به فرهنگ غربی خو کرده‌اند. انتقاد این نسل از غرب‌ستیزان تنها معطوف به ظاهر سطحی شخصیت‌های غرب‌زده بود، به‌طوری‌که آنها را «فکلی» نام می‌بردند. همان طور که مشهود است نگاه تک بعدی از جمله مشکلات این نسل است. به طوری که در سراسر غرب‌زدگی آل احمد هیچ سخنی درباره عملکردهای مثبت ماشین و فن‌آوری، به چشم نمی‌خورد. بعدها این انتقاد از ماشین‌گرایی را در نقدهای رضا داوری، رضا براهنی، علی شریعتی و شهید مرتضی مطهری می‌توان دید. این نقد اخلاقی و یک‌طرفه را نیز می‌توان در آثار و سخنرانی‌های دکتر شریعتی در دفاع از «بازگشت به خویش» انسان اصیل» به‌وضوح دید. رفته‌رفته بومی‌گرایی نضج گرفته در آرای آل احمد و شریعتی در آرای سیدحسین نصر - سنت‌گرای معاصر - رنگ و بوی فلسفی به خود گرفت. «نصر با نشان دادن اینکه فرهنگ سنتی ایران هنوز از نفس نیفتاده است، به بازسازی فلسفی بومی‌گرایی کمک کرد و با باور به اینکه تمدن غرب خود گرفتار بیماری است، خوش‌بینی و غرور را در رگ‌های فلسفی جامعه اسلامی دواند.» (بروجردی، همان: ۱۹۶) با اوج گرفتن مدرن‌سازی و غربی‌سازی در سال‌های آخر دولت پهلوی دوم، گفتمان غرب‌ستیزی شدت و حدت بیشتری به خود گرفت و با پیروزی انقلاب اسلامی ایران که اصولاً ماهیتی غرب‌ستیز و مستقل داشت، غرب‌ستیزی به‌مثابه گفتمان غالب روشن‌فکری ایران درآمد. پس از انقلاب پرسش از ماهیت غرب را به شکل فلسفی خویش در آرای رضا داوری اردکانی و عبدالکریم سروش می‌توان دید. داوری به‌درستی به ضرورت تفکر انتقادی در قبال غرب اشاره داشت. داوری با حمله به انسان‌مداری و تجدد غربی سعی در بی اعتبار ساختن غرب دارد که این امر ریشه در تاثیر آرای هایدگر فیلسوف ضد مدرنیته در وی دارد. علاوه بر این داوری غرب را به علت دست کشیدن از فلسفه متافیزیکی یعنی رشته‌ای که نهایی‌ترین پرسش‌ها را برمی‌انگیزد، سرزنش می‌کند. (بروجردی، همان: ۲۳۹) و در برابر آن به خردی متمایز از غرب قائل است که به

زعم او این خرد همان خرد نشأت گرفته از ولایت و نبوت است (داوری، ۱۳۶۱: ۸۵). درعین حال پیشرفتی که در این زمینه در آرای داوری صورت گرفت، این بود که غرب به صورت یک کلیت فلسفی درک شد که در تقابل با این نظر قرار می‌گرفت که می‌توان اجزا و ساحت‌های گوناگون غرب را بدون توجه به ساحت‌های دیگر در نظر گرفت. این تفکیک ساحت‌های مختلف غرب کماکان در اندیشه نوگرایان دینی حضور دارد که بررسی آنها در این مجال محدود نمی‌گنجد. اما این خرده‌ای است که می‌توان به این جریان روشن‌فکری در ایران گرفت، زیرا همان طور که خواهد آمد غرب به مثابه یک کلیت باید درک شود. باز شاهد این هستیم که این فلسفه‌ورزی داوری در باب غرب در تقابل با فیلسوف دیگری چون عبدالکریم سروش شکل می‌گیرد. سروش که از جمله نوگرایان دینی است، در باب غرب این تفکر را دارد که می‌توان از ساحت‌های مختلف غرب سخن گفت بی آنکه به ساحت‌های دیگر توجه داشت. (بروجردی، همان: ۲۴۱) سروش بی آنکه به این امر توجه داشته باشد که غرب همانند جعبه‌ای است که همه چیز در آن هست و برای دریافت و بهره بردن از آن باید کل محتویات جعبه را استفاده کرد، نه اینکه بتوان از موضعی برابر و هم‌عرض به انتخاب و جداسازی جنبه‌های مثبت از جنبه‌های منفی آن عمل کرد. درعین حال سروش برخلاف داوری اذعان داشت که آنچه از غرب می‌آید همواره فاسدکننده نیست و برخی جنبه‌های آن هم سازنده است و می‌توان بدون توجه به جنبه‌های نامناسب آن، از آنها بهره برد. (نامه فرهنگ، ۱۳۷۱: ۱۰) حال با عنایت به آنچه گفته شد، گزاره‌های گفتمان غرب‌ستیزی به شرح زیر است:

مغایر دانستن مؤلفه‌های غربی با سنت و به‌ویژه با مذهب.

در معرض نابودی قرار گرفتن عناصر سنت و مذهب به واسطه عناصر غربی.

تمرکز بر دستاوردهای ضد بشری پیشرفت غربی همانند بیکاری، تضاد طبقاتی، تضییع حقوق تهیدستان و قربانی شدن عدالت اجتماعی.

نفی زندگی ماشینی غرب به دلیل زیر پا گذاشتن ارج و شایستگی انسان.

عدم برآورده ساختن سعادت بشری توسط مادیگری غربی.

ساده‌بینی و کج‌فهمی عناصر غربی در عین عدم عنایت به بنیادهای آن.

تأکید بر نفس سلطه‌گری و استعماری غرب بر علیه کشورهای ضعیف.

توجه معطوف به عملکردهای گفتمان غرب‌گرایی به جای توجه معطوف به خود غرب. تعمیم و نسبت دادن عملکرد و رفتارهای غرب‌گرایان ایرانی را به غرب. می‌توان به طور خلاصه فلسفه مخالفت غرب‌ستیزان نسبت به غرب را این گونه توضیح داد که اینان نه تنها تکنیک را «طاغوت بزرگ عالم کنونی» می‌دانند و غرب را «شیطان و نفس اماره کلی» معرفی می‌کنند (پدرام، ۱۳۸۲، ۸۹)، بلکه وجود نهادهای دموکراتیک را در جامعه دینی «بی‌ربط» می‌دانند (فرزین وحدت، ۱۳۸۳، ۲۸۱) و بر این باورند که «فرعونیت در ذات تاریخ غرب» است (پدرام، همان، ۹۸) و آزادی مدرن که یکی از پایه‌های اساسی تجدد است «روگرداندن از حق و قبول طاعت از نفس» (پدرام، همان، ۹۱) می‌باشد. این گروه سنت یا سنت مذهبی را کلی واحد با عقلانیت استعلایی و مستقل از انسان می‌بینند و از این رو، از نظر آنان ملاکی خارج از سنت برای تأیید اعتبار آن وجود ندارد؛ بنابراین مدرنیته را یک هویت واحد خارجی می‌پندارند که در تقابل با سنت، به‌ویژه سنت مذهبی قرار دارد و از همین رو است که در برابر آن مقاومت می‌کنند. این انتقاد و مقاومت نسبت به غرب از سوی غرب‌ستیزان ثمره تفکری عمیق در اوضاع ایران نبود و محصول توجه به عملکردهای غرب‌گرایان بود و بی آنکه نشانی از ابتکار و خلاقیت داشته باشد، به رویکرد نفی‌گرایانه خویش ادامه داد.

گفتمان غرب‌شناسی

در این بخش، با توجه به مجموعه تعریفی که از غرب در قالب گفتمان غرب‌شناسی خواهیم گفت، غرب را به لحاظ تاریخی - فلسفی بررسی می‌کنیم. این بررسی از آنجا در بخش دوم مقاله ارائه می‌شود که نگارنده اعتقاد دارد که عناصری که در این بخش در قالب گفتمان غرب‌شناسی ارائه می‌شوند، کمتر مورد توجه روشنفکران ایرانی در رابطه با غرب و شناخت آن قرار گرفته‌اند. این گفتمان را با توجه به کژفهمی و یا بدفهمی ایرانیان نسبت به غرب ارائه می‌کنیم. همان طور که قبلاً گفته شد، رویکرد ایجابی این مقاله نه از باب جامعیت و اشراف راقمان این سطور، که از سر حس مسئولیت فرهنگی و برطرف کردن شاید گوشه‌ای از مشکلات فهم ما از غرب صورت می‌گیرد.

به لحاظ تاریخی مفهوم «غرب» محصول فرآیندهای تاریخی معینی است که در مکان خاصی و در شرایط تاریخی منحصر به فردی عمل کرده و با پیدایش جوامع مدرن،

مفهوم و زبان مربوط به «غرب» نیز شکل گرفت. همان طور که «استوارت هال» می‌گوید: «تکوین جوامع مدرن [غرب] اساساً در چهارچوب چهار فرآیند عمده سازمان یافت: فرآیندهای سیاسی، اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی و گذر به مدرنیته را می‌توان در قالب کنش متقابل میان این چهار فرآیند توضیح داد» (هال، ۱۳۸۶، ۶۵). که این گذری بود از وضعیت ماقبل مدرن به وضعیت مدرن که بدون هر یک از این فرآیندها مطمئناً عملی نمی‌شد. اما اگر خواسته باشیم از منظر هر یک از این فرآیندها نیز به پروسه غرب نظر بیاوریم، نمی‌توانیم به توضیح روشنی در مورد آن برسیم و این نظر را دور نداریم که در زمان تاریخی «واقعه یافته»، این فرایندها در کنش متقابل با یکدیگر بوده‌اند. غرب به واسطه همین فرآیندهای تاریخی بود که یک‌سره از گذشته قرون وسطایی خویش گسست و معطوف به آینده‌ای مبهم و پیش‌بینی ناپذیر گشت. تمام این فرایندها در چهارچوب کلیتی به نام «غرب» صورت گرفت. مفهوم غرب در این کلام، کلیتی است که باعث به منصه ظهور رسیدن مؤلفه‌ها و فرایندهای شکل‌دهنده مدرنیته شده است. در این چهارچوب بود که «با ظهور عقل سوژه محور، خود سامان و خود بنیان و خودبسنده [انسان با] فهم خود بر فراز تاریخ و طبیعت ایستاد و فارغ از هر تقیدی به متن هستی، سنت، زبان و تاریخ به فهم جهان دست یافت». (لیبرمن، ۱۹۸۹: ۱۲۷) و اندیشه ترقی و پیشرفت بی‌سابقه و پیش‌بینی ناپذیر انسان به شیوه‌ای کاملاً متفاوت از اندیشه تغییر و تحولی که از پیش از آن متصور بود، غلبه می‌یابد. از این پس «من دکاری» با پیش‌فرض خردگرایانه آن جمله کوتاه خود - «می‌اندیشم، پس هستم» - از راه عرضه کردن خود به عنوان شناسنده دانش، مسئولیت اخلاقی و تغییر خویش را به وجه محوری و ضروری فلسفه غرب مبدل کرد» (بروجردی، همان، ۱۱).

در این کلیت «غرب» بود که برداشت تازه‌ای از آینده و احتمالات آن شکل گرفت که بی حد و مرز و پیش‌بینی ناپذیر بود. از دامان این برداشت بود که مفاهیم تازه‌ای از ترقی و عقلانیت و آگاهی شکل گرفتند. مدرنیته در این مسیر، حالت زاینده‌ای را پیدا کرد و اثرات واقعی داشت: مردم را قادر ساخت تا راجع به چیزهای معین به شیوه‌های مشخص حرف بزنند. مدرنیته بود که دانش تولید کرد و به عاملی سازمان‌دهنده در نظامی از مناسبات قدرت جهانی تبدیل شد و شیوه‌های کلی فکر کردن و سخن گفتن را

سامان بخشید. از این رو «غرب» نه به مفهوم عصر و زمانه‌ای تاریخی، بلکه به عنوان ظرف وقوع رخدادهایی تلقی می‌شود که پروژه مدرنیته در آن تحقق یافت.

قبل از پرداختن به گفتمان غرب‌شناسی، برای فهم بهتر موضوع ضرورت دارد تا بر گفتمان شرق‌شناسی به مثابه نقطه مقابل گفتمان غرب‌شناسی نگاهی اجمالی بیاندازیم. ادوارد سعید، در کتابش به نام «شرق‌شناسی»، گفتمان‌ها و نهادهای گوناگونی را تحلیل می‌کند که آنچه را که به «شرق» موسوم است به منزله موضوع شناخت بر می‌سازند و تولید می‌کنند. سعید این گفتمان را «شرق‌شناسی» می‌نامد و تعریفی که از آن ارائه می‌کند اینچنین است که شرق‌شناسی عبارت است از «یک رشته فوق‌العاده منسجم علمی که فرهنگ اروپایی در دوران پس از عصر روشنگری توانست با آن «شرق» را از حیث سیاسی، جامعه‌شناسی، نظامی، ایدئولوژی، علمی و تخیلی اداره کند و حتی به وجود آورد» (سعید، ۱۹۷۸، ۳). در این گفتمان بود که شرق به صورت متعلق یا ابژه‌ی رشته خاص پژوهش قرار گرفت و شناخت غربیان از شرق شناختی ابژکتیو بود. در جریان «شرق‌شناسی»، با توجه به پیدایش اصطلاحاتی چون «تمدن» و «غرب»، قرار دادن «بربرها» و «شرقی‌ها» را به عنوان «دیگران» برابرنهادانه ضروری ساخت. بدین‌سان دوگانگی نابرابر و متمایز تمدن-بربریت و غرب-شرق به سادگی جایگزین دوگانگی موازی و هم‌شأن مسیحیت-اسلام که در قرون وسطی رایج بود گشت. به نظر ادوارد سعید شرق‌شناسی توانست «شرق» را همچون «دیگری تمدنی» خاموشی اروپا تصویر کند و توانست آن را به گونه‌ای «نوشتاری» تصاحب کند.

حال این سؤال مطرح می‌شود که می‌توان از جانب شرق این مطالعه را به عنوان عملی متقابل به مثل در برابر غرب صورت داد؟

همان‌طور که مهرزاد بروجردی در کتاب خود با نام «روشنفکران ایرانی و غرب» می‌آورد: «شرق‌شناسی وارونه» پاسخی به این سؤال بود. به تعریف وی، شرق‌شناسی وارونه گفتمانی است که روشن‌فکران و سرآمدن سیاسی شرق برای پردازش هویتی «حقیقی» و «اصیل» به کار می‌برند [که] این شیوه هویت‌سازی به عنوان دانش خنثی‌کننده روایت غربی‌ها از شرق و انمایانده است». (بروجردی، همان، ۲۶)

این رویکرد نتوانسته است در کار خود به نتایجی مطلوب برسد، زیرا بسیاری از اصول هستی‌شناختی و شناخت‌شناسانه خود را از شرق‌شناسی غربیان وام می‌گیرد. به عبارتی «در شرق‌شناسی وارونه، شرقی‌های محاصره‌شده مجبور می‌شوند در قلمرو حریف به «جنگ برای به دست آوردن جایگاه، دست بزنند». (بروجردی، همان، ۲۷). و به‌نوعی شرق‌شناسی وارونه اگر چه مثل شرق‌شناسی، یک نوع گفتمان قدرت است اما با این تفاوت که اگر دومی بیان نظریات طرف پیروزمند است، شرق‌شناسی وارونه بیان آرزوها و ناکامی‌های طرف شکست خورده است.

از این بحث می‌توان این گزاره را نتیجه گرفت که غرب‌شناسی گفتمانی غیر از گفتمان شرق‌شناسی و یا شرق‌شناسی وارونه است. زیرا که ما - به‌عنوان سوژه - نمی‌توانیم غرب را به ابژه خود - موضوع شناسایی - در آوریم. و نیز قادر نخواهیم بود جای سوژه و ابژه را عوض نماییم. چون «اولاً غرب مسلط بوده و هست و ما نمی‌توانیم آن را در حدود قدرت خود محدود نماییم، [ثانیاً] از زمانی که با غرب تماس پیدا کردیم، چنان خود را محتاج علوم و حقوق و رسوم غربی دیدیم که فرصت و مجال آن را پیدا نکردیم که به غرب با نظر ابژکتیو نگاه کنیم» (داوری، ۱۳۷۸، ۲۲). حال بر این اساس باید گفت که غرب‌شناسی عکس‌العملی مشابه شرق‌شناسی در برابر شرق نیست و بطور کل اصول و گزاره‌های گفتمانی خویش را در تقابل با گفتمان غرب‌ستیزی و غرب‌گرایی و نیز شرق‌شناسی قرار داده است.

گزاره‌های ارائه شده در این مقاله در قالب گفتمان غرب‌شناسی، با عنایت به کج‌فهمیه‌ها و سطحی‌نگری در گزاره‌های گفتمان غرب‌گرایی و غرب‌ستیزی شکل یافته‌اند که این امر نه‌تنها بر دو گفتمان بررسی شده در این مقاله که بر گفتمان نوگرایی دینی نیز صادق می‌باشد که بررسی این گفتمان در مقاله‌ای دیگر به نظر خوانندگان خواهد رسید. نگارنده درصدد است که گزاره‌های گفتمان غرب‌شناسی، به دور از کلی‌گویی‌ها و روایت‌های سطحی باشند و در مقابل در جهت نیل به دیدگاهی واقع‌بینانه‌تر و جزئی‌نگرتر نسبت به غرب حرکت کند.

در شناخت غرب و مؤلفه‌های تشکیل‌دهنده آن، نظریات زیادی در قالب سخنرانی‌ها، کتاب‌ها و مقالات آمده است. برخی بر فردگرایی یا به عبارتی دیگر «فردیت‌گرایی

مطلق» در غرب به‌مثابه هسته اصلی آن اشاره می‌کنند. برخی بر عقل‌گرایی دوره روشنگری و نیز برخی بر آزادی و برابری تأکید می‌ورزند. اگر از دیدگاه‌های تاریخی به این نظریات نگاه کنیم، تا حدودی این نظریات صحیح‌اند. اما این نظریات هر یک تنها بر بخشی از پیکره غرب نوری می‌افکنند.

به نظر می‌آید در تمام این نظریات غرب به‌عنوان تالی و نتیجه این تحولات قلمداد می‌شود. و حلقه مفقوده این نظریه‌ها ممکن است این باشد که غرب را به‌مثابه کلیتی که باعث ظهور و بروز مؤلفه‌های مدرن است در نظر می‌گیرند. در این نوشته، غرب به‌عنوان کلیتی مستعد برای شکل‌گیری فرایندهای هم‌زمان سیاسی، اجتماعی، اقتصادی و فرهنگی مطرح نظر است. فرایندهایی که ثمره آنها عقل‌گرایی، انسان‌گرایی، برابری و آزادی و ... به‌عنوان اصول اساسی جهان امروزی غرب می‌باشد.

حال برآنیم تا با توجه به این تعریف از غرب، گزاره‌های گفتمانی غرب‌شناسی را نام ببریم: غرب کلیتی فلسفی است که دارای ساحت‌های سیاسی، فرهنگی، اقتصادی، فلسفی و هنری است: در این گزاره غرب به معنای پیکره‌ای فرض شده است که دارای بخش‌های مختلف سیاسی، فرهنگی، اقتصادی، فلسفی و اجتماعی است. یعنی مجموعه این ساحت‌هاست که کلیت غرب را می‌سازد. در عرصه این ساحت‌ها بود که فرایندهای سیاسی، اقتصادی، اجتماعی و فلسفی موجب بروز تحولات در طول تاریخ غرب شد و گذر به مدرنیته یا غرب را می‌توان در قالب کنش متقابل میان این فرایندها تبیین کرد. حال پرداختن به غرب از منظر هر یک از این فرایندها پاسخ مطلوبی را در جهت شناخت کامل غرب به ما نمی‌دهد، بلکه به‌واسطه این نگاه فراگیر است که می‌توان به شناخت و اشراف مطلوب‌تری از غرب دست یافت. زیرا غرب محصول به هم فشردگی این فرایندها در ساحت‌های گوناگون بوده است.

غرب چهارچوبی است برای به منصفه ظهور رسیدن مؤلفه‌های مدرن در قالب آن: در این گزاره غرب و شرق هر یک به‌عنوان عالمی متمایز از دیگری مفروض گرفته می‌شوند. در اینجا «غرب» «روشن‌گاهی است که به اشیا امکان وجود و ظهور و قرب و بعد و تقدم و تأخر و اهمیت و بی‌اهمیتی و بزرگی و کوچکی و ... می‌دهد. غرب و شرق هر یک شرط و امکان پیدایش و تحقق انجایی از سنن و روابط و رسوم و قواعدند و نه مجموعه

چیزها» (داوری اردکانی، همان: ۳۸). پس با این نگاه، غرب به معنای عرصه ظهور تمدن و زندگی جدید بود. به دیگر عبارت «غرب تمام چیزهایی که معمولاً غربی خوانده می‌شود، هست و با وجود این هیچ‌یک از آنها نیست ... اینها گر چه با نحوه تلقی غرب پدید آمده و بسط یافته‌اند، غرب نیستند بلکه در مهار غرب‌اند» (داوری اردکانی، همان: ۳۹). با بیانی بهتر می‌توان گفت که غرب را می‌توان دارای ماهیتی سیال دانست که در میان مردم تحت سیطره خویش منتشر است و بر این اساس همه جلوه‌های تمدنی و عینی غرب برگرفته از این ماهیت سیال آن بوده است که در هر مقطع و در هر زمانی تطوراتی داشته است و در دوره اخیر عین تطور بوده و نام غرب گرفته است. ازاین‌رو با اتخاذ چنین رویکردی، غرب را جز از طریق شناخت جلوه‌های این ماهیت نمی‌توان شناخت.

غرب یک شیوه نگاه به جهان - زیست برای انسان‌های مدرن است : غرب در این گزاره به نوعی ارائه دهنده نگاهی متفاوت به جهان - زیست انسان‌ها در چهارچوب خودش است. به طوری که نگاهی که از قبل به جهان افراد وجود داشت همواره در تاریکی، ابهام و راز آلودگی بسر می‌برد و به واسطه این نگاه به حقایق و حقیقت‌های دنیا در آسمان‌ها و تخیلات متافیزیکی دنبال می‌شد و هر آنچه که از عقل بالاتر قرار می‌گرفت و فراتر بود، به حقیقت نزدیک تر می‌گشت. اما غرب با ابراز دنیوی‌سازی و اسطوره‌زدایی، فرد مدرن را به عنوان سوژه به سوی عقلانیتی همچنان عمومی‌تر و مؤثرتر پیش برد. و جهانی را پیش روی آن نهاد « که در انواع مختلف سلیقه‌ها و انتخاب‌ها در رقابت دائمی با یکدیگر هستند ... انتخاب دیدن جهان به صورتی متفاوت از آنچه که هست یا نوعی فاصله‌گیری انتقادی از خود » (جهانبگلو، ۱۳۷۶، ۱۶). به دیگر عبارت غرب به ما نشان داده است که ارزش‌های مطلق و حقایق غایی در گذشته، در تاریخ وجود ندارد و زندگی چیزی نیست جز مسئولیت دردناک انتخاب در آینده‌ای نامتعیین. ازاین‌رو غرب با گسستی که در شیوه نگاه به جهان - زیست انسان مدرن داشت، موقعیت خود را مستحکم ساخت.

غرب نوعی شیوه به «خودآگاهی» رسیدن انسان است : غرب در این گزاره به مفهوم شیوه‌ای گرفته شده است که انسان را از جایگاه خود به مثابه نقطه پرگار هستی

شناسی جهان مدرن « آگاه » می سازد. در پی این خود آگاهی بود که « فرد گرایی » غرب شکل گرفت و شالوده فردگرایی مدرن این اندیشه است که هر فردی حاکم بر امور خویش است. چون صاحب قدرتی است که خاص اوست و فرد سرور و مالک طبیعت خویش می گردد. « پس دیگر «کلّ» نیست که سوژه را می سازد، بلکه سوژه است که «کلّ» را بنا می کند» (جهاننگلو، همان، ۱۲). تالی صالح این فرد گرایی پذیرفتن و رعایت حقوق طبیعی و تفکیک ناپذیر فرد است. در واقع ترازوی انسان مدرن برای رد کردن یا پذیرش امور اجتماعی و سیاسی، در موفقیت یا عدم موفقیت آنها برای گرفتن و محافظت هر چه بهتر از حقوق فردی است و این به معنی عدم قرار گیری هویتی فوق هویت فردی در اندیشه مدرن است.

غرب دارای بنیاد های فلسفی - اندیشه ای است که باعث رشد و تقویت آن شده است : اگر چه که مفروض اصلی این نوشته غرب را به مثابه چنبره مؤلفه ها و بنیاد های جهان مدرن گرفته است، اما اگر از منظر دیگری به این کلیت فلسفی نگریسته شود، این محمل یافتن غرب برای بنیادهای خویش را می توان در کنار آن نقش روح گونه ای که در درون رنسانس، انسان گرایی، عقل گرایی، پروتستانیسیم، انقلاب فرانسه و روشنگری جاری و ساری بود و عناصری از تحولات اقتصادی، فرهنگی، مذهبی، زیبایی شناختی، معماری، اخلاقی، شناخت شناسی و سیاسی را در خود در هم آمیخت و وجوه مقابل همه آن تحولات را چونان عناصری بیگانه به دور انداخت، نگریست. از این رو می توان گفت غرب با این مؤلفه ها وجود دارد و با وجود آنها، هیچ یک از آنها نیز نیست و این بنیاد ها بودند که مقوم این روح برای تداوم و رشد حیات غرب شدند.

غرب مفهومی صرفاً جغرافیایی نیست : در این گزاره ها با توجه به اینکه « غرب » یکی از جهات چهارگانه جغرافیایی است، بر این نکته تاکید می گردد که صرفاً این معنا از غرب مستفاد نمی شود. بطوری که اگر هر جامعه ای در کنار بنیادهایی که در گزاره پیش گفته شد، توسعه یافته، صنعتی، شهری، سرمایه دار، سکولار و مدرن باشد، در هر کجای نقشه جهان که باشد، می توان گفت به غرب تعلق دارد. بدین ترتیب منظور از غرب همواره معنای جغرافیایی نخواهد بود.

غرب روش زندگی کردن است: در این گزاره نیز برای غرب نقش ایجابی قائل خواهیم بود. زیرا شیوه های زندگی که با غرب به وجود آمدند به نحو غیر مترقبه ای از تمام انواع نظم های اجتماعی سنتی به دور بوده اند. «دگرگونی ها و تحولات مضمَر در مدرنیته هم به لحاظ «برون گستری»^۱ و هم به لحاظ «درون گستری»^۲، خود به مراتب عمیقتر از اکثر انواع خصوصیات متحول دوران های پیشین هستند. در سطح برون گستری، این دگرگونی ها در خدمت ایجاد و تثبیت شکلی یا اشکالی از ارتباط متقابل اجتماعی بوده اند که ظرف عظیم گستره پهناور جهان^۳ را می سازند. در سطوح درون گستری، دگرگونی های مذکور در خدمت اصلاح و تعدیل برخی از خصوصی ترین و شخصی ترین ویژگیهای هستی یا حیات روزمره ما عمل کرده اند» (گیدنز، ۱۳۸۴، ۷۶). از دیدگاه این گزاره غرب چیزی نبود جز «تبدیل یک نوع از زندگی به نوع دیگری از زندگی» (کهون، ۱۹۹۸، ۲۸) که البته با از دست دادن جامعه، سنت، مذهب، قدرت های سیاسی مألوف، رسم و رسوم و منش ها که یا باید دست کم تغییر شکل می دادند و یا اینکه کاملاً جا به جا می شدند، همراه و توأم بود.

غرب ملاکی برای تمایز از شرق به عنوان «دیگری» است: در این گزاره غرب ملاکی برای تمایز از شرق به معنای دیگری است. لازم به ذکر است که شرق و غرب در این گزاره کاملاً داری بار معنایی معرفتی هستند. چنانچه آمد غرب تصویری از انسان راستین به عنوان موجودی خردمند، تجربه گرا، فردگرا و ... و رهیده از دام خرافات و سنن و هر گونه عناصر غیر عقلی و ضد عقلی دیگر به دست داد. به این معنا «تجدد فی نفس» یک محصورسازی معرفتی، یعنی تنویر عرصه ای محدود در بیکرانی از تاریکی و ناشناختگی بود و هر آنچه جز آن بود به عرضه غیریت احاله می شد «(بشیریه، ۱۳۸۳، ۲۱۷). غرب نیاز داشت که خود را در آینه هایی که تصاویری از دیگران به شمار می رفت ببیند و هویت خود را بشناسد. منحصر بودن غرب تا حدودی حاصل تماس آن و مقایسه خود با دیگر جوامع غیر غربی (بقیه) بود (هال، همان: ۵۸)؛

1- Extensionality
2-intensionality
3- globe

جوامعی که از لحاظ تاریخشان، زیست محیطشان، الگوهای توسعه و فرهنگشان با مدل اروپایی بسیار متفاوت بودند. در عصر اکتشافات و کشور گشایی‌ها [غرب] شروع کرد به تعریف از «خود» در ارتباط با ایده‌ای نو - ایده وجود بسیاری «دنیاهای جدید» که از بیخ و بن با خودش تفاوت داشتند. این دو فرایند - یعنی روند رو به رشد انسجام داخلی و تضادها و تعارض‌ها با دنیاهای خارج - یکدیگر را تقویت می‌کردند و به ساختن درک جدید از هویت غرب کمک می‌کردند.

نتیجه‌گیری:

این مقاله با ارائه تعریفی از مفهوم گفتمان و نقل سابقه آشنایی ایرانیان با غرب، به بررسی رویکردهای گفتمانی آنها نسبت به غرب پرداخت. در این رابطه دو گفتمان به عنوان گفتمان‌های غالب در زمینه شناخت غرب عبارت بودند از: گفتمان غرب‌گرایی و گفتمان غرب ستیزی. به واسطه واکاوی گزاره‌های شکل دهنده این گفتمان‌ها به این نتیجه رسیدیم که درک ایرانیان در دویست سال شناخت از غرب درکی سطحی و ناقص بوده است. اگرچه در سالهای اخیر توجهات به سمت درک انتقادی و فلسفی نسبت به غرب پیش رفته است. این درک از سویی درک مدرنیزاسیونی از غرب بود و از طرفی دیگر در چارچوب گفتمانی «میشل پشو» این‌گونه فهم می‌شد که این نگرش به غرب به واسطه توجه و تمرکز گفتمان‌های غرب‌گرا و غرب‌ستیز نسبت به یکدیگر بود. به گونه‌ای که غرب‌ستیزان اقدامات و کنش‌های سیاسی-اجتماعی غرب‌گرایان را می‌دیدند و همان را به غرب نسبت و تعمیم می‌دادند. غرب‌گرایان و غرب‌ستیزان کمتر نگاهی انتقادی به غرب داشتند و تنها این نگرش انتقادی را در نسل‌های متأخر آنها شاهدیم.

از این‌رو با توجه به کج فهمی‌ها و عدم درک صحیح از غرب در گفتمان‌های پیشین، به نظر می‌رسد می‌بایست با ایجاد گفتمانی موسوم به «گفتمان غرب‌شناسی» که مبتنی بر نگرش تاریخی - فلسفی و واقع بینانه تری از غرب باشد، به شناخت کامل و همسازتری با جهان واقع برسیم. که این مقاله در جهت شناخت هر چه دقیق‌تر و مطابق با واقعیت از غرب گزاره‌هایی گفتمانی را در قالب گفتمان غرب‌شناسی ارائه نمود.



منابع:

- آزاد ارمکی، تقی، (۱۳۸۰)، مدرنیته ی ایرانی، تهران، انتشاراتی اجتماع
- بروجردی، مهرزاد، (۱۳۷۷)، روشنفکران ایرانی و غرب، چاپ اول، ترجمه: جمشید شیرازی، تهران، نشر فرزانه روز
- بشیریه، حسین، (۱۳۸۳)، عقل در سیاست، چاپ اول، تهران: مؤسسه پژوهش نگاه معاصر
- پدرام، مسعود، (۱۳۸۲)، روشنفکری دینی و مدرنیته در ایران پس از انقلاب، چاپ اول، تهران، گام نو
- جهانبگلو، رامین، (۱۳۷۶)، مدرن ها، چاپ اول، تهران، نشر مرکز
- حسن زاده، اسماعیل، (۱۳۷۹) «کسروی و مدرنیته» در فصلنامه نامه پژوهش، شماره ی ۱۸ و ۱۹، پائیز و زمستان
- خلیلی، محسن، (۱۳۷۹) «استغراب، استذلال، استتباع» در فصلنامه نامه پژوهش، شماره ۱۸ و ۱۹، پائیز و زمستان
- داوری اردکانی، رضا (۱۳۷۸)، کتاب سروش (ویژه ی غرب شناسی)، تهران، انتشاراتی سروش
- طباطبایی، سید جواد، (۱۳۸۵)، مکتب تبریز و مبانی تجدد خواهی، تبریز، انتشارات ستوده
- کاظم زاده ایرانشهر (۱۹۲۳)، مجله ی ایرانشهر، سال دوم، شماره ۱۰، چاپ برلن
- کهن، لارنس، (۱۳۸۱) از مدرنیسم تا پست مدرنیسم، چاپ دوم، ترجمه: عبدالکریم رشیدیان، تهران، نشر نی
- گیدنز، آنتونی، (۱۳۸۴)، پیامدهای مدرنیت، چاپ سوم، ترجمه: محسن ثلاثی، تهران، نشر مرکز
- میر سپاسی، علی، (۱۳۸۵)، تأملی در مدرنیته ی ایرانی، چاپ دوم، ترجمه: جلال توکلیان، تهران، طرح نو

- نصر، سید حسین، (۱۳۷۶) جوان مسلمان و دنیای متجدد، چاپ چهارم، ترجمه : مرتضی اسعدی ، تهران: طرح نو
- میلز ، سارا ، (۱۳۸۸) ، گفتمان ؛ ترجمه : فتاح محمدی ، چاپ دوم ، زنجان : نشر هزاره سوم
- مک دائل، دایان (۱۳۸۰) ، مقدمه ای بر نظریه های گفتمان ، ترجمه : حسینعلی نودری ، تهران : فرهنگ گفتمان
- داوری اردکانی، (۱۳۶۱) ، انقلاب اسلامی و وضع کنونی عالم ، تهران : مرکز فرهنگی علامه طباطبایی
- رهبری ، مهدی (۱۳۸۷) ، روحانیت، انقلاب مشروطه و ستیز میان سنت و تجدد ، دانش سیاسی ، سال چهارم، شماره اول، بهار و تابستان
- فوران ، جان (۱۳۷۸) ، مقاومت شکننده (تاریخ تحولات اجتماعی ایران) ، چاپ دوم ، ترجمه : احمد تدین تهران : موسسه خدمات فرهنگی رسا
- امیری ، جهاندار (۱۳۸۳) ، روشن فکری و سیاست ، تهران : مرکز اسناد انقلاب اسلامی
- حائری ، عبدالهادی (۱۳۶۷) ، نخستین رویارویی های اندیشه گران ایران با دو رویه تمدن بورژوازی غرب، تهران : امیرکبیر
- نامه فرهنگ ، (۱۳۷۱) ، « گفتگوی ادیان و تفاهم حوزه های فرهنگی [میزگرد] »، نامه فرهنگ، سال دوم ، شماره چهارم ، تابستان
- میلز ، سارا ، (۱۳۸۸) ، گفتمان ؛ ترجمه : فتاح محمدی ، چاپ دوم ، زنجان : نشر هزاره سوم
- مک دائل، دایان (۱۳۸۰) ، مقدمه ای بر نظریه های گفتمان ، ترجمه : حسینعلی نودری، تهران : فرهنگ گفتمان
- وحدت ، فرزین ، (۱۳۸۳) ، رویارویی فکری ایرانیان با مدرنیت ، ترجمه : مهدی حقیقت خواه ، تهران : ققنوس
- عنایت ، حمید (۱۳۷۲) ، اندیشه سیاسی در اسلام معاصر ، ترجمه: بهاءالدین خرمشاهی ، تهران : خوارزمی



هال، استوارت، (۱۳۸۶) غرب و بقیه: گفتمان و قدرت، ترجمه: محمود متحد، تهران، نشر آگاه

قلی میرزا، رضا. (۱۳۷۳) سفرنامه ی رضاقلی میرزا نایب الایاله، به کوشش اصغر فرمانفرمایی قاجار، تهران: اساطیر

منابع لاتین:

1. Beblawi, Hazem and Giacomo Luciani , eds(1987) . The Rentier State : The political Economy of public Finance in the Arab Countries. London , Croom Helm.
2. Pecheux , Michel . (1982) . Language , Semantics and Ideology . Macmillan , Basingstoke (First published in French in 1975)
3. M.H.Pesaran, “ The System of Dependent Capitalism in Pre _ and Post – Revolutionary Iran “ , International Journal of Middle East Studies, volume 14, number 4 (November 1982)
4. Foucault, Michel .(1972). The Archaeology of Knowledge . Translated by A. M. Sheridan Smith . New York , Pantheon Books.
5. ----- . (1977). Language, Counter- Memory, Practice : Selected Essays and Interviews. Edited by Donald F.Bouchard. Ithaca, Cornell Univ. Press
6. Rorty, Richard .(1985) . “ Solidarity or objectivity? “ , in Post Philosophy , Edited by John Rachman and Cornel West , 3-19., New York, Columbia University Press
7. Saeid , Edward W. (1994). Representation of the Intellectual. New York , Pantheon Books.
- 8.----- .(1978) . Orientalism , New York , Vintage Books.
9. Liberman, Kenneth. (1989) . “ Decentering the Self : Two Perspectives from philosophical Anthropology.” In The Question of the other, edited by Arleen B. Dallery and



Charles E. Scott, 127 – 42 . Albany, State Univ. of New York Press.

10. Williams , Patrick and Laura Chrisman . eds.(1994). Colonial Discourse and Post- Colonial Theory : A Reader , New York , Columbia Univ.Press