

حسین العطاس در باب دانش استعماری و دانش مستقل

سید فرید العطاس

حسین العطاس و مسئله اسارت ذهنی: امپریالیسم فکری در ایران

اسماعیل زینی

سید حسین العطاس: اسلام پیش‌رو و سنت علوم اجتماعی مستقل و خلاق

ابوالفضل مرشدی

بررسی انگاره‌های ذهنی روش‌ها درباره ایرانیان بر بنای سفرنامه‌های روسی

الهه کریمی ریایی، مازیار مظفری فلارتنی

سیدحسین العطاس و مسئله روشنفکران

سید جواد میری

العطاس خوانی در ایران و افسانه‌زدایی از استثنانگرایی ایرانی

شیما وزوایی



انجمن جامعه‌شناسی ایران

مجله مطالعات اجتماعی ایران

علمی - پژوهشی

دوره شانزدهم، شماره ۳، پاییز ۱۴۰۱

ویژه‌نامه سید حسین العباس و استعمارزدایی از دانش

اهداف خاص مجله مطالعات اجتماعی ایران: ۱. تأکید بر یک موضوع یا حوزه تخصصی علوم اجتماعی، ۲. تأکید بر یک منطقه خاص جغرافیایی کشور؛ ۳. تأکید بر یک مسأله اجتماعی معین. ۴. تأکید بر یک دوره خاص تاریخی. ۵. تأکید بر رویکرد بین رشته‌ای درباره یک موضوع خاص.

صاحب امتیاز: انجمن جامعه‌شناسی ایران

مدیر مسئول: سعید معیدفر

سرمدبیر: سوسن باستانی

ویراستار فارسی: لیلا احمدی کمرپشتی

ویراستار انگلیسی: شیما وزوایی

اعضای هیأت تحریریه

دانشگاه بوعلی همدان	فرهنگ ارشاد	دانشگاه شهید چمران
موسسه عالی آموزش و پژوهش	محمد عثمان حسین‌بر	دانشگاه سیستان و بلوچستان
دانشگاه الزهرا	محمد میرزایی	دانشگاه تهران
دانشگاه تهران	محمد تقی ایمان	دانشگاه شیراز
دانشگاه الزهرا	مسعود گلچین	دانشگاه خوارزمی
دانشگاه علامه طباطبائی	ملیحه شبانی	دانشگاه تهران
دانشگاه تهران	ناصر فکوهی	دانشگاه تهران
دانشگاه فردوسی مشهد	نعمت الله فاضلی	پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
اسدالله نقدی		
حسین پرویز اجلائی		
خدیدجه سفیری		
سعید معیدفر		
سوسن باستانی		
شیرین احمدنیا		
علی اصغر سعیدی		
علی یوسفی		

اعضای هیأت تحریریه بین‌المللی

زهره بیات‌ریزی	دانشگاه آبرتا (کانادا)	سید فرید العباس	دانشگاه سنگاپور
سرمدبیر مهمان:	سیدفرید العباس		
دستیار سرمدبیر:	شیما وزوایی		

ناشر:

انجمن جامعه‌شناسی ایران

تهران، بزرگراه جلال آل احمد، دانشکده علوم اجتماعی دانشگاه تهران، طبقه اول، دفتر انجمن جامعه‌شناسی ایران

صندوق پستی: تهران ۸۴۶-۱۳۹۵، تلفن: ۸۸۰۰۴۷۴۲ و ۸۸۶۳۱۸۹۱، نمابر: ۸۸۰۰۴۷۴۲

پست الکترونیک مجله: isa.motaleat@gmail.com

نشانی سایت انجمن: <http://www.isa.org.ir>

مقاله‌های منتشرشده در مجله لزوماً بیانگر دیدگاه انجمن جامعه‌شناسی ایران نیست.

فهرست

۳-۲۲	حسین العطاس در باب دانش استعماری و دانش مستقل
	سید فرید العطاس
۲۳-۴۲	حسین العطاس و مسئله اسارت ذهنی: امپریالیسم فکری در ایران
	اسماعیل زینی
۴۳-۶۳	سید حسین العطاس: اسلام پیش‌رو و سنت علوم اجتماعی مستقل و خلاق
	ابوالفضل مرشدی
۶۴-۸۲	بررسی انگاره‌های ذهنی روس‌ها درباره ایرانیان بر مبنای سفرنامه‌های روسی
	الهه کریمی ریابی، مازیار مظفری فلارتی
۸۳-۱۰۲	سید حسین العطاس و مسئله روشنفکران
	سیدجواد میری
۱۰۳-۱۲۰	العطاس خوانی در ایران و افسانه‌زدایی از استثناگرایی ایرانی
	شیما وزوایی
۱۲۱-۱۲۶	چکیده انگلیسی

داوران این شماره: شیرین احمدنیا (دانشگاه علامه طباطبائی)، سید فرید العطاس (دانشکده جامعه‌شناسی و مطالعات ملایی، دانشگاه ملی سنگاپور)، اسماعیل زینی (دانشگاه شیامن مالزی)، الهه کریمی ریابی (گروه مطالعات روسیه، دانشگاه تهران)، سیدحسین سراج زاده (دانشگاه خوارزمی)، الهه کولائی (دانشگاه تهران)، محسن گودرزی (دانشگاه الزهرا)، مصطفی مهرآئین (پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی)، بیوک محمدی (پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی)، سیدجواد میری (پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی)، ابوالفضل مرشدی (دانشگاه یزد).



انجمن جامعه‌شناسی ایران

مجله مطالعات اجتماعی ایران (ویژه نامه سید حسین العطاس و استعمارزدایی از دانش)

دوره شانزدهم، شماره ۳، پاییز ۱۴۰۱

تاریخ انتشار، بهار ۱۴۰۲

امتیاز علمی - پژوهشی ۳/۲۶۰۳ وزارت علوم، تحقیقات و فناوری، مجوز وزارت ارشاد ۱۲۴/۲۵۰۷
۸۷/۴/۵ ۸۵/۵/۱۴

مقالات این مجله در سایت‌های www.isa.org.ir، www.isc.gov.ir و www.sid.ir قابل دسترسی است.

isa.org.ir

راهنمای تنظیم مقالات

- ۱- مقاله تایپ شده کمتر از ۳۰ صفحه A4 (حداکثر ۸۰۰۰ کلمه) در سامانه برگزاری نمایید.
- ۲- پیشنهاد می‌شود ساختار مقاله به صورت زیر تنظیم شود:
 - ۱-۲- عنوان مقاله، و ذکر نام و نام‌خانوادگی نویسنده یا نویسندگان در زیر آن
 - ۲-۲- چکیده مقاله: شامل موضوع، چهارچوب نظری، روش‌شناسی تحقیق و نتایج مقاله به صورت فشرده، بین ۱۰۰ تا ۱۵۰ کلمه و سپس کلید واژگان به زبان فارسی
 - ۳-۲- مقدمه: شامل تعریف موضوع، طرح مسئله و بیان اهداف
 - ۴-۲- بررسی پیشینه: موضوع و چهارچوب نظری و طرح پرسش‌ها / یا فرضیات تحقیق
 - ۵-۲- روش‌شناسی تحقیق: الگوی بررسی، تعریف مفاهیم و فنون گردآوری و تحلیل داده‌ها
 - ۶-۲- ارائه یافته‌ها و تجزیه و تحلیل و تفسیر آنها
 - ۷-۲- خلاصه و نتیجه‌گیری
 - ۸-۲- یادداشت‌ها و پیوست‌ها (در صورت لزوم)
 - ۹-۲- فهرست منابع فارسی و انگلیسی
 - ۱۰-۲- خلاصه‌ای از سوابق و علایق آموزشی و پژوهشی نویسنده/ نام دانشگاه یا مؤسسه وابسته/ نشانی الکترونیکی
 - ۱۱-۲- چکیده انگلیسی همراه با کلید واژه‌ها در پایان مقاله
- ۳- شیوه ارجاع و استناد
 - ۱-۳- ارجاع در متن مقاله
پس از مطلب اقتباس شده، مستقیم یا غیرمستقیم: (نام خانوادگی صاحب اثر، سال انتشار: شماره صفحه یا صفحات) یادآوری: در صورتی که اثر مورد استفاده به زبان فارسی ترجمه شده باشد، تاریخ انتشار اثر ترجمه شده، و در غیر این صورت تاریخ انتشار متن به زبان اصلی ذکر شود.
 - ۲-۳- ارجاع در پایان مقاله
فهرست منابع مورد استفاده در پایان مقاله به ترتیب الفبایی حرف اول نام خانوادگی نویسنده یا صاحب اثر، به شرح زیر تنظیم گردد.
 - ۱-۲-۳- کتاب
تألیف: نام خانوادگی نویسنده یا صاحب اثر، نام (سال انتشار) عنوان کتاب، محل انتشار: مؤسسه انتشاراتی
ترجمه: نام خانوادگی نویسنده یا صاحب اثر، نام (سال انتشار)، عنوان کتاب، نام مترجم، محل انتشار، مؤسسه انتشاراتی (متن ترجمه شده)
 - ۲-۲-۳- مقاله
مجلات: نام خانوادگی نویسنده، نام (سال انتشار) "عنوان مقاله"، عنوان مجله، دوره، شماره: شماره صفحات مقاله
مجموعه مقالات: نام خانوادگی تدوین‌کننده مجموعه، نام (سال انتشار مجموعه) "عنوان مقاله"، عنوان کتاب مجموعه مقالات، محل انتشار: مؤسسه انتشاراتی، شماره صفحات مقاله
 - ۳-۲-۳- منابع اینترنتی
نام خانوادگی نویسنده، نام (تاریخ انتشار اثر در سایت مربوط) عنوان اثر، نشانی سایت اینترنتی، (تاریخ مراجعه کاربر به سایت مربوط)
- ۴- شرایط پذیرش مقالات
 - ۱-۴- مقاله متناسب با سیاست مجله مطالعات اجتماعی ایران باشد.
 - ۲-۴- قبلاً چاپ نشده و ترجیحاً برای نشریات داخلی یا خارجی فرستاده نشده باشد.
 - ۳-۴- مقالات رسیده توسط داوران مجله که به وسیله هیئت تحریریه معین می‌شوند، مورد ارزیابی قرار گرفته و پذیرش نهایی منوط به موافقت هیئت تحریریه مجله مطالعات اجتماعی ایران است.
 - ۴-۴- هیئت تحریریه مجله در ویرایش ادبی مقاله (بدون تغییر محتوایی) آزاد است.
 - ۵-۴- مقاله‌های ارسالی برگشت داده نمی‌شود.

حسین العطاس در باب دانش استعماری و دانش مستقل

سید فرید العطاس^۱

(تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۱۰/۱۵، تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۱۲/۱۵)

چکیده

دوره اصلی تفکر العطاس را دوران استعمار، به‌ویژه مالایای بریتانیا و هند شرقی هلند تشکیل می‌دهد. او به‌عنوان یک دانشجو در دانشگاه آمستردام در دهه ۱۹۵۰ میلادی، اولین مقاله خود را درباره مسئله استعمار نوشت و مسائل ایجادشده توسط استعمار را به سه دسته تقسیم کرد. دسته سوم که در این مقاله به آن پرداخته خواهد شد، مشکلات غیرمادی، یعنی جامعه‌شناسانه، روان‌شناختی و مسائل اخلاقی خلق‌شده توسط استعمار است که به نظر العطاس بیشتر صدمات استعمار از همین دسته به جوامع تحت استعمار رسیده و همین حوزه است که مانع رسیدن به راه‌حل برای بسیاری از مسائل اجتماعی شده است. در همین دوره بود که العطاس نقش بسیار مهمی برای نخبگان در توسعه قائل شد. به عقیده او نخبگان حاکم که تربیت‌شده دوران استعمار هستند دارای کمبود یک نظام فکری یکپارچه بودند و نتوانستند سنتزی میان میراث فرهنگی خود و تفکر غربی پیدا کنند. این مقاله نگرش و رویکرد استعمارزدایانه العطاس را از منظر نظری، روش‌شناسی و بسترهای موجود شرح می‌دهد.

واژه‌های کلیدی: استعمارزدایی، مالزی، جامعه‌شناسی دانش، سید حسین العطاس، علوم اجتماعی مستقل.

<https://doi.org/10.22034/jss.2023.1996350.1769>

• مقاله علمی: پژوهشی

^۱. استاد دانشکده جامعه‌شناسی و انسان‌شناسی، دانشگاه ملی سنگاپور، سنگاپور alatas@nus.edu.sg

مجله مطالعات اجتماعی ایران، دوره شانزدهم، شماره ۳، پاییز ۱۴۰۱: ۲۲-۳

مقدمه

بخش‌های اصلی تفکر العطاس را استعمار اروپایی، به‌ویژه مالایای بریتانیا و هند شرقی هلند تشکیل می‌دادند (العطاس، ۲۰۱۰). او اولین متن خود درباره مسئله استعمار را در حالی که یک دانشجوی کارشناسی ارشد در دانشگاه آمستردام بود نوشت (العطاس، ۱۹۵۶). او مسائل برآمده از استعمار را به سه گروه دسته‌بندی کرد. اول، مسائل مادی مانند کشاورزی، ارتباطات و مسکن. دوم، مسئله سازماندهی مانند روابط اقتصادی و صنعتی‌سازی، اداره سیاسی و آموزش، رفاه اجتماعی و غیره. سوم، مسائل غیرمادی که به مسائل جامعه‌شناسانه، روان‌شناسانه و اخلاقی برآمده از استعمار اشاره دارد. العطاس باور داشت که بیشترین صدماتی که استعمار به بار آورده در دسته سوم بوده و همچنین همین مشکلات دسته سوم است که مانع رسیدن به راه‌حل برای مشکلات دسته اول و دوم شد (العطاس، ۱۹۵۵: ۹).

بعدها بود که العطاس به ابعاد اقتصاد سیاسی استعمار توجه کرد. طبیعت جامعه استعماری با مفهوم سرمایه‌داری استعماری فهم می‌شد. همین ایده بعدها در اثر ساختارشکنانه و ابهام‌زدایی او یعنی *افسانه بومی تنبل*^۲ (العطاس، ۱۹۷۷) به بحث گذاشته شد. در این اثر، نگرانی درباره نخبگان محلی و مقلد که برخی جنبه‌های ایدئولوژی استعمار را درونی کرده بودند با ابعاد اقتصاد سیاسی سرمایه‌داری استعماری تلفیق شد.

العطاس نمونه‌ای از یک متفکر استعمارزدایی است که در دوران استعمار به دنیا آمده و استقلال سیاسی را تجربه کرده است. درست است که او بیشتر به خاطر کتاب *افسانه بومی تنبل* که در ۱۹۷۷ منتشر شد شهرت دارد، اما قبل از آن درباره نقد ایدئولوژی و عملکرد استعماری در قالب ارزیابی انتقادی فلسفه سیاسی و بنیانگذار استعماری سنگاپور یعنی توماس استمفورد رفلز هم نوشته بود (العطاس، ۱۹۷۱). هدف از این مقاله شرح رویکرد استعمارزدایی العطاس در نظریه، روش و بستر کاری اوست. به همین دلیل دو اثر وی یعنی *توماس استمفورد رفلز: رویاپرداز* یا *اصلاح‌طلب و افسانه بومی تنبل* را از نظر تزاها و روش آن به بحث خواهم گذاشت و همچنین درباره بستری که العطاس دانش استعماری را در آن درک کرده بود یعنی امپریالیسم فکری و ذهن اسیر شرح خواهم داد. این مقاله با فراخوان العطاس برای شکل‌گیری یک سنت علوم اجتماعی مستقل و بحث کوتاهی درباره مکتب دانش مستقل پایان خواهد یافت.^۳

^۱ Alatas

^۲ *The Myth of the Lazy Native: A study of the image of the Malays*

^۳ علاقه‌مندان به مطالعه بیشتر درباره تفکر العطاس درباره جامعه معاصر مالزی می‌توانند به مقاله شریفه العطاس در مجله آسیایی علوم اجتماعی مراجعه کنند (العطاس، ۲۰۲۰: ۳۱۹-۳۳۸).

نقد دانش استعماری

افسانه بومی تنبل نمونه خوبی است از آنچه ادوارد سعید دانش‌پژوهی ریویزیونیستی^۱ (بازبین‌گرا) می‌خواند. سعید در این باره چنین توضیح می‌دهد:

«امر مهم سروکار داشتن مستقیم با فرهنگ متروپولیتن با استفاده از تکنیک‌ها، گفتارها و حربه‌های دانش‌پژوهانه و انتقادی که زمانی تنها برای اروپایی‌ها قابل استفاده بود» (ادوارد سعید، ۱۹۹۳: ۲۹۳).

نمونه دیگر کار العطاس در این دسته‌بندی اثر او درباره توماس استمفورد رفلز است. العطاس در *توماس استمفورد رفلز*^۲ نقدی از فلسفه او در زمانی که هیچ ارزیابی انتقادی درباره او در متون علمی سنگاپور انجام داده نشده بود، ارائه می‌کند. العطاس هم فکر و هم عمل او را نقد می‌کند و با آگاهی در نقطه‌ای علیه اروپامحوری می‌ایستد. از نظر او سکوت دانشمندان در برابر فلسفه سیاسی پرسش‌برانگیز و عملکرد آزاردهنده رفلز حتی با استانداردهای استعماری هم از انسان‌گرایی دور است (العطاس، ۱۹۷۱: ۵۰-۵۱). العطاس تأکید داشت که خلأ رویکردی وجود داشته است که بتواند سخنان رفلز را در بستر ایدئولوژی کلی امپریالیسم بریتانیا - که منفعتش تحول سرمایه‌دارانه کولونی‌ها در تمامی جنبه‌های اصلی زندگی بود - ارزیابی کند (همان: ۴۲). العطاس از رفلز به عنوان دلال تمدن غرب با فلسفه سیاسی که براساس ایدئولوژی امپریالیسم شکل گرفته، یاد کرده است (همان: ۴۳، ۴۷).

به نظر العطاس مورخان بریتانیایی و زندگینامه نویسان نوعی سوداری^۳ قومیتی نسبت به رفلز نشان می‌دادند. آن‌ها با نمایاندن رفلز به عنوان یک دولتمرد پیش‌رو و اصلاح‌طلب انسان‌گرا، از پرداختن به تعصب قومی او نسبت به اجتماعات مختلف آسیایی و عملکرد پرسش‌برانگیز او در آنچه بعدها به عنوان کشتار پالمبانگ^۴ خوانده شد و مورد فسادى که بعدها به عنوان امور بانجارماسیان^۵ خوانده شد، باز ماندند. العطاس موفق شد هردو مورد را در بستر صحیح امپریالیسم بریتانیا و ایدئولوژی سرمایه‌داری استعماری ببیند.

^۱ Revisionist scholarship

^۲ Thomas Stamford Raffles

^۳ bias

^۴ Massacre of Palembang

^۵ Banjarmasin Affair

اگر بخواهیم به *افسانه بومی تنبل* بازگردیم باید خاطر نشان کرد که وظیفه اصلی این کتاب درک سرچشمه و کاربرد این افسانه از قرن ۱۶ تا ۲۰ در دنیای مالایی است و برای این کار از رویکرد خاص جامعه‌شناسی دانش استفاده شده است. البته همین رویکرد به صورت تلویحی در مطالعه رفلز هم وجود داشت. العطاس به این درک رسید که افسانه کاهل بودن و بی‌ظرفیت بودن بومیان، بخشی اساسی از ایدئولوژی استعماری است که در واقع همان ایدئولوژی سرمایه‌داری است. این نظامی از باورها بوده که برای توجیه اقتصاد سیاسی نظم سرمایه‌داری استعماری شکل گرفته بود (العطاس، ۱۹۷۷: ۱-۲).

بنا به تعریف العطاس سرمایه‌داری استعماری شکلی از نظام سرمایه‌داری است که در آن دسترسی و کنترل سرمایه غالباً در دست یک قدرت خارجی بوده که نفع‌برنده اصلی شیوه تولید است (العطاس، ۱۹۷۷: ۲). ایدئولوژی سرمایه‌داری استعماری حاکمیت غرب استعمارگر را نه فقط از طریق برتری تمدن آن‌ها، بلکه از طریق بدنام کردن مردمان بومی توجیه می‌کرد. این بدنامی سیماشناسی آن‌ها، فرهنگ، جامعه و تاریخ آن‌ها را شامل می‌شد (همان: ۷-۸). در دیدگاه استعمارگر به استعمار شده باید به‌عنوان انعکاسی از منافع استعماری آن‌ها نگاه شود. برای مثال، العطاس به این نکته توجه داشت که در حالی که هم هلندی‌های لیبرال و هم هلندی‌های محافظه‌گرا در قرن نوزدهم بر ترویج منافع استعماری هلند تأکید داشتند، اما در روش استثمار اقتصادی آن‌ها تفاوتی وجود داشت (همان: ۶۲). محافظه‌گراها که بر اجرای نظام فرهنگی مبنی بر کار اجباری تأکید داشتند، معتقد بودند که جاوه‌ای‌ها برای کار آزاد مناسب نیستند. از طرف دیگر لیبرال‌ها به صنعتی‌سازی و سرمایه‌آرویی اعتقاد داشتند که به کار آزاد نیاز داشت. بنابراین آن‌ها برعکس محافظه‌گراها، درخواست تجدید نظر کردند (همان: ۶۴).

کاربرد ایدئولوژی سرمایه‌داری استعماری در توجیه منافع و شیوه سرمایه‌داری استعماری است. شاخصه کلیدی این ایدئولوژی بدنام کردن مردمان بومی و تاریخ آن‌ها بود. آن‌ها کم‌هوش، کاهل، شرور و نامناسب برای حکمرانی به تصویر کشیده شدند (همان: ۸، ۱۰-۱۱). جالب است که این قربانیان استعمار بودند که مقصر نشان داده شدند و نه اربابان استعماری آن‌ها و استثمارگران‌شان. دانشمندان و حکمرانان استعمار که ایدئولوگ‌های حکومت استعماری بودند به ندرت به بی‌عدالتی و قساوت اروپایی‌ها در قبال بومیان و غیراروپاییان اشاره کردند. تمام این‌ها با نام دانش‌پژوهشی عینی و بی‌طرفانه انجام می‌شد (همان: ۱۲).

روش استدلال: رویکرد جامعه‌شناسی دانش

از آنجا که شیوه استدلال العطاس براساس این فرض شکل می‌گرفت که باورها و دکتترین افراد یک گروه از موقعیت اجتماعی آن‌ها و بنابراین منافع آن موقعیت اجتماعی شکل می‌گیرد، می‌توان گفت که رویکرد العطاس استدلال قیاسی است.

جامعه‌شناسی دانش به این نتیجه رسیده است که مردم به تناسب جایگاه خود در ساختار طبقاتی، طبقه فکری، محیط فرهنگی، سلسله‌مراتب قدرت و گروه‌های فرهنگی خود نگرش‌های متفاوتی نسبت به مسائل مختلف پیدا می‌کنند. این عوامل در بستر فضا و زمان و موقعیت نیز متفاوت است. در تاریخ انسان، کلیشه‌ها و تعصبات نسبت به دیگر گروه‌ها از ویژگی‌های مشترک بوده است. شاخصه‌های مشخص و شاخصه‌های جهان‌شمول این کلیشه‌ها و تعصبات باید برای درک عمیق‌تر این پدیده به طور منحصر بررسی شود (همان: ۲۹-۳۰).

العطاس به «نکوهش»^۱ مارکس و انگلس از مورخان قرن نوزدهم که نتوانستند میان تفکر و منافع پیوند برقرار کنند، اشاره می‌کند و به آن ارجاع می‌دهد. این پاراگراف مارکس و انگلس به شرح زیر است:

در حالی که در زندگی روزمره دکان‌دار به خوبی قادر بود میان واقعیت و آنچه که ادعا می‌شود تفکیک برقرار کند، مورخان ما حتی به این کوچک‌ترین درک نرسیده‌اند. آن‌ها هر دوره و عصر را جداگانه در نظر گرفتند و باور داشتند که هرآنچه در آن زمان درباره خودش گفته شده و تصور شده درست است (مارکس و انگلس، ۱۹۷۰: ۶۷ به نقل از العطاس، ۱۹۷۷: ۱۰، ۲۹).

مسئله این است که دکان‌دار فرق بین آنچه را بود و آنچه را ادعا می‌شد بهتر از تاریخ‌دانان می‌دانست.

رویکرد جامعه‌شناسی دانش بر این فرض قیاسی استوار بود که تفکر انعکاسی از منافع است. همین رویکرد که در مطالعه رفلز توسط العطاس به کار گرفته شد بعدها در *افسانه بومی تنبل* توسعه یافت. مارکس و انگلس در مانیفست حزب کومونیست اشاره می‌کنند که بورژوازی قصد داشت دنیایی برگرفته از تصویر خودش بسازد:

بورژوازی با توسعه سریع همه ابزارهای تولید، با تسهیل بی‌اندازه وسایل ارتباطی، همه ملت‌ها، حتی بربرترین آن‌ها را متمدن می‌کند. قیمت پایین کالاها به مثابه تجهیزات نظامی هستند که با آن تمامی دیوارهای چینی پایین می‌آید و تنفر سرسختانه بربرها از خارجی‌ها به اسارت در می‌آید. با این کار تمامی ملت‌های در

^۱ censure

حال انقراض وادار به کار گرفتن شیوه تولید بورژوازی می‌شوند و خود آن تمدن‌ها به بورژوازی تبدیل می‌شوند. به عبارت دیگر، دنیایی برگرفته از تصویر خودش تولید می‌کند. (مارکس و انگلس، ۱۹۶۳: ۳۸)

بنابراین نگاه مردم نسبت به دنیا با نگاه بورژوازی همگام می‌شود و از اقتصاد سیاسی امپریالیسم و سرمایه‌داری حمایت ایدئولوژیک می‌کنند. این کاربرد ایدئولوژی را از روی مشخصات آن، چنانچه العطاس برمی‌شمارد، می‌توان شناخت.

الف) یک نظم مشخص سیاسی، اجتماعی و اقتصادی را توجیه می‌کند؛ ب) با این هدف، آن بخش از واقعیت اجتماعی را که ممکن است با پیش‌فرض‌های اصلی در تناقض باشد مخدوش می‌کند؛ ج) غالباً به شکل محتوای مانفیسست فکری وجود دارد که با محتوای پنهان آن متفاوت است؛ د) طبیعت آن اقتدارگرا است؛ ه) منافع یک گروه مشخص را دنبال می‌کند؛ و) وقتی که غالب باشد، نوعی آگاهی غلط در بین گروه‌هایی که نمایندگی می‌کند و گروه‌هایی که بر آن‌ها غلبه دارد ایجاد می‌کند؛ ز) ایده‌های خود را ممکن است از هر منبع، علم، دین، فرهنگ، اقتصاد یا تاریخ استخراج کند؛ ح) از تضاد منافع میان گروه‌های جدا افتاده (در جامعه‌ای که میان طبقه‌های اجتماعی و کارگری شکاف وجود دارد) بر می‌خیزد؛ ط) در آخر ایده‌های آن تا حد زیادی از شیوه تولید در زمان و مکانی مشخص تأثیر می‌پذیرد. (العطاس، ۱۹۷۷: ۱)

علاقه العطاس به جامعه‌شناسی دانش در دوران دانشجویی او در دانشگاه آمستردام آغاز شد. او در یک نشریه ماهانه به نام «اسلام پیش‌رو»^۱ که خودش پایه‌گذار آن بود مقاله‌ای را درباره کارل مانهایم منتشر و به رویکرد او درباره جامعه‌شناسی دانش اشاره کرد (العطاس، ۱۹۵۵: ۷-۸). براساس این رویکرد، طبیعت اندیشه باید در بستر وضعیت اجتماعی فهم شود. دانش نتیجه صرف کوشش فردی نیست، بلکه برآیند جمعی فرایند زندگی اجتماعی است (مانهایم، ۱۹۶۳: ۲-۳). علاوه بر این اندیشه از ناخودآگاه جمعی، محرک‌های ارادی و عناصر غیرمنطقی در زندگی گروهی که لایه زیرین آگاهی و رفتار منطقی را تشکیل می‌دهند، تأثیر می‌گیرد (العطاس، ۱۹۵۵: ۴؛ مانهایم، ۱۹۳۶: ۴، ۲۸). به عبارت دیگر مانهایم به سرچشمه و طبیعت دانش به عنوان جایگاه اجتماعی و همچنین منافع و انگیزه‌های گروه‌هایی دارای ناخودآگاه جمعی می‌نگریست. روش او تلاش در برقراری ارتباط میان مجموعه‌ای از ایده‌ها یا نظم فکری از یک سو، و موقعیت تاریخی و اجتماعی، عملکرد و ناخودآگاه جمعی آن گروه از سویی دیگر است (اسپایر، ۱۹۳۷: ۱، ۴۳). همین به رسمیت شناختن این پیوندهاست که مارکس و انگلس را به نکوهش مورخان اروپا که بیانیه‌ها و گزارش‌ها را ارزشمند می‌شماردند وا داشت.

علاقه به این مسئله می‌تواند کلی یا جزئی، ایدئولوژیک یا ایدئال‌گرایانه باشد. فهم مشخص از ایدئولوژی به مخدوش کردن یا پنهان کردن واقعیت اشاره دارد. آگاهی و تلاش آگاهانه‌ای برای این کار وجود دارد. درواقع کارکرد آن شکل دادن به سطحی از روان‌شناسی منافع و علایق است. مثال واضحی که برای آن وجود دارد ادعای پروپاگاندیست‌های حرفه‌ای برای خطرناک نمایاندن واکسن به‌منظور ترویج صنعت ضدواکسن است. فهم کامل از ایدئولوژی به یک نظام کامل فکری^۱ اشاره دارد، نه فقط ادعاهای پراکنده که با موقعیت اجتماعی - تاریخی که کارکرد آن توجیه نوع خاصی از نظم است پیوند دارند. یک نمونه این باور است که برتری ذاتی مردان بر زنان باید اساس سازماندهی جامعه باشد. در فهم مشخص از ایدئولوژی، به منافع آگاهانه اشاره داریم، در حالی که فهم کلی ایدئولوژی به تناظر میان موقعیت اجتماعی و کلیت نظام فکری اشاره دارد (مانهایم، ۱۹۳۶: ۵۰).

مانهایم همچنین میان دو شیوه تفکر ایدئولوژیک و یوتوپیک تمایز قائل است. ایدئولوژی‌ها به شیوه تفکر گروه‌های حاکم یا غالب که با کمک آن نظم موجود را حفظ می‌کنند اشاره دارد. این گروه آنقدر منافعش به نظم یا شرایط حاکم وابسته است که به واقعیت‌های مشخصی که غلبه آن را تضعیف می‌کرد توجهی نداشت. در چنین شرایطی، ناخودآگاه جمعی شرایط واقعی جامعه را هم برای خودش و هم برای دیگران می‌پوشاند و بر این اساس نظم موجود را حفظ می‌کند. اما یوتوپیا به شیوه فکری طرف مغلوب‌شده اشاره دارد. طرف مغلوب آنقدر منافعش به نابودی نظم و شرایط حاکم وابسته است که ممکن است تنها جنبه‌هایی از شرایط موجود را ببیند که حاکمیت را نفی می‌کند. درنتیجه آن‌ها قادر نیستند که شرایط موجود جامعه را درست تشخیص دهند. اینجا، ناخودآگاه جمعی با نوعی بازنمایی رؤیاپردازانه از شرایط واقعی جامعه که جنبه‌های مشخصی از آن را (که با چشم‌انداز یوتوپیا برای آینده همگام نیست) پنهان می‌کند، هدایت می‌شود (مانهایم، ۱۹۳۶: ۳۶). استفاده العطاس از این رویکرد مانهایم به ایدئولوژی و به‌ویژه ایدئولوژی سرمایه‌داری استعماری محدود بود.

امپریالیسم فکری و ذهن اسیر

العطاس نه تنها اذهان را متوجه کاربرد/فسانه بومی تبدیل در ایدئولوژی استعماری کرد، بلکه به درونی‌سازی آن توسط مردم محلی نیز پرداخت. او معتقد است دانش استعماری نه تنها در توجیه نظم استعماری نقش داشت، بلکه بر جمعیت بومی و استعمارشده گان نیز تأثیر گذاشت. العطاس می‌گوید: «ایدئولوژی به گروهی که آن را آغاز کرده اند، محدود نمی‌شود. بلکه میان

^۱ Weltanschauung

کسانی که، توسط نظامی که ایدئولوژی در آن منطقی‌سازی شده است، مغلوب شده‌اند به اشتراک گذاشته می‌شود» (العطاس، ۱۹۷۷: ۱۳۲، ۱۶۸). این نکته ما را به سمت مفهوم ذهن اسیر و امپریالیسم فکری، که بستر روانی و ساختاری که دانش استعماری در آن کار می‌کند را می‌سازد، می‌برد.

اقتباس ایدئولوژی استعمارگر توسط استعمارشده بیانگر حضور ذهن اسیر است که در ساختار امپریالیسم فکری وجود دارد. هردو مفهوم در تفکر العطاس بروز داشته‌اند.

بخشی از توجیه ایدئولوژیک سرمایه‌داری در تولیدات فرهنگی ازجمله علوم اجتماعی و انسانی نهفته است. برای این که این اتفاق بیفتد، نظام دانش بومی و محلی اجتماعات مختلف باید نابود شود و در آخر توسط استعمار و سرمایه‌داری برانداخته شود. گروسفوگل^۱ و سانتوس^۲ این فرایند را معرفت‌کشی^۳ یا قتل دانش می‌نامند که به معنای نابودی نظام‌های دانش و گفتمان‌های غیرغربی است (گروسفوگل، ۲۰۱۳؛ سانتوس، ۲۰۱۴: ۹۲، ۱۵۳). گروسفوگل در بسط این مفهوم به چند واقعه تاریخی معرفت‌کشی که به پاک کردن دانش بومی و محلی و در نتیجه خلق یک جهان‌بینی همگان با منافع سرمایه‌داری استعماری در میان بومیان کمک کردند، اشاره می‌کند. معرفت‌کشی به نابودی نظام‌های دانش غالب در آسیا، آفریقا و آمریکای لاتین قبل از گسترش سرمایه‌داری و استعمار اشاره دارد (گروسفوگل، ۲۰۱۳)، و به مستحکم شدن ایده امپریالیسم فکری و حضور ذهن اسیر کمک کرده است.

شماره ۱۹۶۸ نشریه سمینار^۴ از اولین بحث‌هایی بود که درباره امپریالیسم آکادمیک مطرح شد. یک سال قبل از آن جان گالتونگ^۵ استعمار علمی را این‌گونه تعریف می‌کند: «فرایندی که در آن مرکز ثقل اکتساب دانش درباره یک ملت در مکانی خارج از آن ملت قرار دارد» (گالتونگ، ۱۹۶۷).

امپریالیسم فکری و مفهوم نزدیک به آن یعنی ذهن اسیر بعدها توسط سید حسین العطاس مفهوم‌سازی شدند (العطاس، ۱۹۷۲، ۱۹۷۴، ۲۰۰۰). امپریالیسم فکری از این جهت که به «غلبه یک گروه بر دیگری در جهان فکری‌اش» (العطاس، ۲۰۰۰: ۲۴) می‌پردازد، متشابه با امپریالیسم اقتصادی و سیاسی است. امپریالیسم فکری در دوران استعمار مستقیم‌تر اعمال

^۱ Grosfuegel

^۲ Santos

^۳ epistemicide

^۴ Academic Colonialism: a symposium on the influences which destroy intellectual independence, *Seminar* 112 (1968).

^۵ Johan Galtung

می‌شد. امروز امپریالیسم فکری بیشتر به کنترل و اثرگذاری غرب بر جریان دانش علمی اجتماعی اشاره دارد تا به مالکیت و کنترل نهادهای آکادمیک. قطعاً این شکل از هژمونی «توسط غلبه استعماری غرب تحمیل نشده بود، بلکه با میل و اشتیاق و اعتماد به نفس توسط دانشمندان و برنامه‌ریزان قلمروهای پیشین استعماری و حتی در برخی موارد کشورهای مستقل پذیرفته شده بود» (همان: ۷-۸، ۲۴).

امپریالیسم فکری هم به نقش پژوهش و دانش در خدمت به امپریالیسم اقتصادی و سیاسی اشاره می‌کند و هم به ساختاری مشابه امپریالیسم اقتصادی و سیاسی که «غلبه یک گروه بر دیگری در جهان فکری‌اش» (همان: ۲۴) است. روابطی استعماری در دنیای علوم انسانی و اجتماعی وجود دارد که موازی با روابط دنیای اقتصاد سیاسی بین‌المللی است.

از این نظر امپریالیسم فکری در دوران استعمار و با ایجاد کنترل مستقیم مدارس، دانشگاه‌ها و انتشارات‌ها به دست قدرت استعماری در ممالک مستعمره آغاز شد. به این دلیل این ایده که «ساختار سیاسی و اقتصادی امپریالیسم نوعی ساختاری موازی درباره شیوه فکری مردم تحت‌انقیاد درآمده به وجود آورد» دقیق و درست است. این ساختار موازی شش مشخصه اصلی دارد که شامل استثمار، کفالت، هم‌رنگی (با جماعت)، نقش ثانویه دانشمندان و روشنفکران غالب، منطقی‌سازی مأموریت متمدن‌سازی، و استعداد فرو دست دانشمندان کشور خانه (استعمارشده) در زمینه تخصص در مطالعه کشور تحت استعمار می‌شود (همان: ۷-۲۴).

امروز امپریالیسم فکری بیشتر به شکل غیرمستقیم عمل می‌کند. اگر قدرت استعماری تحت اقتصاد سیاسی امپریالیسم می‌توانست بر نظام‌های سیاسی، تولید و بازاریابی کالاهای کولونی‌ها کنترل داشته باشد، امروز این کنترل غیرمستقیم از طریق قوانین بین‌المللی، قدرت بانک‌های غول‌پیکر تجاری، تهدید دخالت نظامی توسط قدرت‌های بزرگ و عملیات‌های سری و نامشروع توسط دولت‌های پیشرفته اعمال می‌شود. همچنین، می‌توان گفت که در دوره پسااستعماری آنچه داریم بیشتر نئوامپریالیسم فکری و نئواستعمار فکری است، تا حدی که نوعی مونوپولی غربی بر طبیعت و جریان دانش علمی اجتماعی و حتی استقلال سیاسی محقق شده است.

اگر در گذشته استعماری امپریالیسم فکری از طریق قدرت استعماری حفظ می‌شد، امروز نئواستعمار آکادمیک تحت شرایط وابستگی آکادمیک حفظ می‌شود. نظریه وابستگی آکادمیک^۱ نظریه وابستگی وضعیت جهانی علوم اجتماعی است. در این نظریه وابستگی آکادمیک به عنوان وضعیتی تعریف می‌شود که در آن تولید دانش اجتماعات مشخصی از دانشمندان تحت تأثیر توسعه و رشد دانش اجتماعات دیگری از دانشمندان اتفاق می‌افتد که در این شرایط اولی سوژه

^۱ Academic dependency theory

دومی است. سپس روابط برهمبستگی میان دو یا چند اجتماع آکادمیک و همچنین میان این اجتماعات و انتقالات جهانی دانش طوری فرض شده که که برخی اجتماعات علمی (آن‌ها که در جایگاه قدرت‌های دانش^۱ هستند) بتوانند تحت معیارهای مشخصی از توسعه و پیشرفت گسترش پیدا کنند، درحالی که دیگری اجتماعات علمی (مانند اجتماعات علمی جوامع در حال توسعه) تنها بتوانند انعکاس‌دهنده این گسترش باشند که درواقع معمولاً حتی براساس همان معیارها تأثیرات منفی بر توسعه و پیشرفت خودشان دارد.^۲

ابعاد وابستگی آکادمیک به شرح زیر است: (۱) وابستگی ایده‌ها؛ (۲) وابستگی در رسانه‌های ایده‌ها؛ (۳) وابستگی در فناوری آموزش؛ (۴) وابستگی در حمایت‌های پژوهشی و تدریس؛ (۵) وابستگی در سرمایه‌گذاری در آموزش؛ (۶) وابستگی در به رسمیت شناخته شدن؛ (۷) وابستگی در به رسمیت شناخته شدن در قدرت‌های دانش؛ و (۸) وابستگی در مطالبه دانشمندان اجتماعی «جهان سوم» برای قرار گرفتن در میان قدرت‌های دانش به دلیل مهارت‌هایشان (العطاس، ۲۰۰۶).

در سطح ایده‌ها، وابستگی آکادمیک باید به‌عنوان غلبه آموزش و پژوهش علم اجتماعی توسط ذهن اسیر دیده شود. این پدیده توسط العطاس مفهوم‌سازی شده است. ذهن اسیر درواقع بُعد روان‌شناختی وابستگی آکادمیک است که در آن دانشمند وابسته درواقع دریافت‌کننده منفعل دستور کار پژوهش، روش و ایده‌های قدرت‌های علوم اجتماعی است. العطاس ذهن اسیر را این‌گونه تعریف می‌کند: «ذهن غیرانتقادی و مقلد که تحت غلبه مرجعی خارجی قرار دارد و شیوه فکری آن از رویکرد مستقل منحرف شده است» (العطاس، ۱۹۷۴: ۶۹۲). مرجع خارجی علوم اجتماعی و انسانی غربی است و تقلید غیرانتقادی تمامی وجوه فعالیت علمی ازجمله انتخاب پرسش، مفهوم‌سازی، تحلیل، کلیت‌بخشی، توصیف، توضیح و تفسیر را شامل می‌شود (العطاس، ۲۰۰۳: ۶۰۳).

^۱ Knowledge powers

^۲ see Philip G. Altbach, "Literary Colonialism: Books in the Third World," *Harvard Educational Review* 45 (1975): 226-236; Philip G. Altbach, "Servitude of the Mind? Education, Dependency, and Neocolonialism," *Teachers College Record* 79, no. 2 (1977); Garreau, "The Multinational Version of Social Science"; Frederick H. Garreau, "Another Type of Third World Dependency: The Social Sciences," *International Sociology* 3, no. 2 (1988); Syed Farid Alatas, "Academic Dependency and the Global Division of Labour in the Social Sciences", *Current Sociology* 51, no. 6 (2003).

از شاخصه‌های ذهن اسیر می‌توان به عدم توانایی در خلاقیت و طرح پرسش‌های جدید، ناتوانی در به‌کارگیری روش‌های تحلیل مبتکرانه، و بیگانگی از مسائل اصلی جامعه بومی نام برد. ذهن اسیر تقریباً در علوم غربی کامل تربیت شده است، متون و آثار نویسندگان غربی را می‌خواند و توسط معلمان غربی تربیت یافته است و در این مورد حضور در غرب و یا استفاده از متون موجود و قابل دسترس در مراکز آموزشی بومی تفاوتی ندارد. اسیری ذهنیت همچنین در مطرح شدن راهکارها و سیاست‌گذاری‌ها دیده می‌شود. همچنین، در تمامی متون نظری و آثار تجربی می‌توان رد پای آن را دید.

مکتب دانش مستقل

امپریالیسم فکری ممکن است با وابستگی آکادمیک و ذهن اسیر همراه باشد یا نباشد. به عبارت دیگر، دانشمندان جنوب که تحت تأثیر امپریالیسم فکری هستند به‌ویژه از نظر وابستگی در نظریه‌پردازی ممکن است دارای ذهن اسیر و وابستگی آکادمیک بشوند. برای العطاس چشم‌اندازی واژگونی وابستگی آکادمیک به این بستگی دارد که سنت علوم اجتماعی مستقل تا چه حد در جنوب جهانی ظهور کند.

العطاس در سال ۱۹۷۹ دربارهٔ نیاز به سنت علوم اجتماعی مستقل به معنی «ارتباط میان پژوهش اجتماعی و مسائل مختص به آسیا» (العطاس، ۱۹۷۹: ۲۶۵) نوشته بود. این امر نیازمند تشخیص «ویژگی‌های مشخص منطقه» (همان: ۲۶۸) بود. منظور العطاس از این گفته توجه صرف به مسائل محلی و استفاده از روش‌های درخور برای آن‌ها نبود. (العطاس، ۲۰۰۲: ۱۵۰) یک سنت مستقل باید ویژگی‌هایی که در ادامه می‌آیند را داشته باشد: (۱) تشخیص و رسیدگی به مسائل معین؛ (۲) به‌کارگیری روش‌های مشخص؛ (۳) به رسمیت شناختن پدیده‌های معین؛ (۴) خلق مفاهیم جدید؛ (۵) ارتباط با دیگر شاخه‌های دانش (همان، ۱۵۱).

العطاس اینطور ادامه می‌دهد که به نظر او باید انواع دانش مورد نیاز برای توسعهٔ سنت علوم اجتماعی مستقل مشخص شود. این انواع شامل موارد زیر می‌شوند: (۱) دانش بنیادی؛ (۲) دانش تلفیقی؛ (۳) دانش واکنشی؛ (۴) دانش توسعه‌ای. دانش بنیادی به آن نوع دانش دربارهٔ بنیادهای جوامع، فرهنگ‌های آن‌ها، دیدن و دیگر جنبه‌های زندگی اجتماعی اشاره دارد. دانش تلفیقی این بنیادها را تلفیق می‌کند و استحکام می‌بخشد. دانش واکنشی برای واکنش دادن به

۱. definite

۲. consolidative knowledge

۳. reactive knowledge

ایده‌هایی که اساس زندگی اجتماعی را دست‌کم می‌گیرند مورد نیاز است و در آخر دانش توسعه‌ای برای رسیدن به صلح، عدالت، رفاه و درک صحیح از زندگی انسان‌ها لازم است. این انواع دانش دلالت‌کننده اهداف یک سنت علوم اجتماعی مستقل هستند (العطاس، ۲۰۰۲: ۱۵۳-۱۵۴). العطاس در توسعه چنین سنتی علیه تأثیر نیهیلیسم که غفلت ورزیدن از ایده «اهمیت داشتن» مثلاً در انتخاب موضوعات است هشدار می‌دهد (همان: ۱۵۴).

العطاس در جاهای دیگر درباره سنتی مستقل که تنها از وجود یک آگاهی از نیاز رها شدن از غلبه یک سنت فکری هژمونیک خارجی مانند قدرت استعماری پیشین برخوردار است صحبت می‌کند (العطاس، ۲۰۰۶: ۱۰). العطاس دارای روحیه‌ای مبارز بود. او عنصر مبارزه در علم را که احساس می‌کرد به میزان کافی در آسیا توسعه نیافته به رسمیت می‌شناخت. او به نقش مبارزه‌جویانه علوم اجتماعی در مخالفت با امپریالیسم و ذهن اسیر و تصحیح غلط‌ها و سفسطه‌ها باور داشت (العطاس، ۲۰۰۲: ۱۵۵).

حدود ۶ قرن پیش ابن خلدون علم جدیدی را کشف و آن را علم جامعه انسانی (علم الاجتماع الانسانی) نامید. او در این باره نوشت:

باشد که بعدها دانشمندان به کمک هدیه خداوندی یک ذهن مستدل و دانشی ناب بتوانند با جزئیات بیشتر از آنچه ما انجام دادیم به بطن مسائل راه پیدا کنند. فردی که یک دیسیپلین جدید را خلق می‌کند وظیفه ندارد تمامی مسائل و مشکلات را برشمارد و با آن‌ها ارتباط بگیرد. وظیفه او مشخص کردن موضوع دیسیپلین و شاخه‌های مختلف آن و بحث درباره آن است. بعدها جانشینان آن‌ها به مرور این مسیر را ادامه می‌دهند و مسائل بیشتر اضافه می‌کنند تا جایی که دیسیپلین کاملاً ارائه شود (ابن خلدون، ۱۹۵۸: ۴۸۱).

العطاس به این پاراگراف ابن خلدون ارجاع می‌دهد و در ادامه این چنین می‌افزاید: امکان دارد با انتقال این پیام از ابن خلدون به انجمن بین‌المللی جامعه‌شناسی درخواست کنم در کنگره جهانی جامعه‌شناسی نشستی هم به خلق سنت جامعه‌شناختی مستقل اختصاص داده شود؟ این کار توجه جامعه‌شناسان را به این نیاز بسیار مهم در توسعه جامعه‌شناسی جلب خواهد کرد (العطاس، ۲۰۰۶: ۱۶-۱۷).

در کنار این فراخوان به جامعه‌شناسان، العطاس خود نیز چنین سنتی را در رشته مطالعات مالایی آغاز کرده بود. دپارتمان مطالعات مالایی دانشگاه سنگاپور در خلق گفتمان‌های جایگزین برای شرق‌شناسی و اروپامحوری سابقه دارد. این دپارتمان در سال ۱۹۶۷ توسط العطاس تأسیس شد و دو دهه نیز توسط وی اداره شد. در این دوران، رویکرد متمایزی به جامعه‌شناسی

و دیگر علوم اجتماعی ظهور کرد و بر دانشجویانی که آنجا آموزش دیدند و بعدها به عنوان استاد به دیپارتمان بازگشتند تأثیر گذاشت.^۱ مطالعات مالایی به عنوان یک حوزه سیستماتیک مطالعاتی در علوم اجتماعی با رویکردی متمایز و بدیع توسط العطاس پایه گذاری شد. نور عایشه در ارزیابی کامل خود از این موضوع می گوید:

برخلاف رویکرد غالب ضد علوم اجتماعی که بازنمایی مالایی ها در دوران استعمار و پس از آن را شکل می داد، مطالعات مالایی ظهور یک بدنه دانش سیستماتیک را شاهد بود که به طور خلاقانه رویکردها، مفاهیم و روش ها را هم از علوم اجتماعی غربی و هم سنت های روشنفکری بومی انتخاب و تلفیق می کرد و مسائل مربوط به مالایی ها را تشخیص می داد و درباره آن پرسش مطرح می کرد. ترها و مونوگراف هایی که توسط دانشجویان و کارمندان آکادمیک در این مدت تولید شدند پرسش های بدیعی را مطرح کردند که نه فقط به منافع افراد صاحب قدرت می پرداخت، بلکه به صورت کلی تر به دغدغه ها و چالش های جوامع مالایی و آسیایی که در حال تجربه تغییرات سیاسی، اقتصادی و اجتماعی - فرهنگی و فرایندهای توسعه بودند می پرداخت.^۲

چنین رویکردی پیش از همه در نوشتار العطاس ظهور کرد. برای نمونه می توان به پژوهش تاریخی و جامعه شناسانه ایدئولوژی استعماری با تمرکز بر فلسفه سیاسی رفلز (العطاس، ۱۹۷۱) و افسانه کاهل بودن مالایی ها، جاوه ای ها و فیلیپینی ها (العطاس، ۱۹۷۷)^۳ و نقد او به امپریالیسم فکری (العطاس، ۱۹۶۹) و البته فراخوان او برای شکل دهی به یک سنت مستقل علوم اجتماعی در آسیا اشاره کرد (العطاس، ۱۹۸۱، ۱۹۷۹).

برخی از دانشجویان العطاس همسو با یک سنت علوم اجتماعی مستقل نوشته اند. از این نمونه ها می توان به شهرالدین معروف اشاره کرد. کارهای او درباره بررسی دوباره مفهوم قهرمان در سنت مالایی، مطالعه انتقادی ایده مالایی درباره توسعه (که در آن طبیعت ایدئولوژیک آنچه دانش جریان اصلی به عنوان ایده های پیش رو قبول دارد)، و رویکرد نو و نظریه پردازانه او درباره سنت و مدرنیزاسیون در جهان مالایی (شهرالدین، ۱۹۸۴، ۱۹۸۹، ۱۹۹۲) اشاره کرد. از کارهای

^۱ . گفت و گوی شخصی با نور عایشه عبدالرحمان، ۱۸ جولای، ۲۰۱۸.

^۲ . گفت و گوی شخصی با نور عایشه عبدالرحمان، ۲۸ جولای ۲۰۱۸.

^۳ Vid: Masturah Alatas, "Four decades of a Malay myth", *The New Mandala* January ۲۳, ۲۰۱۷.

<http://www.newmandala.org/four-decades-malay-myth/> [accessed August 2, 2018].

^۴ Shahrudin Maaruf

دیگر می‌توان به اثر انتقادی شریفه مزنه سید عمر^۱ که نقش افسانه‌ها را در حفظ منافع نخبگان فئودال بررسی می‌کند (شریفه، ۱۹۹۳) اشاره کرد. ازهر ابراهیم، دانشمند نسل سومی مطالعات مالایی، به نقد شرق‌شناسی در مطالعه جهان مالایی کمک‌های شایانی کرده است. ازهر با دقت شاخه‌های اصلی شرق‌شناسی را که در مطالعه تاریخ، جامعه و ادبیات مالایی به کار می‌رفتند ترسیم کرد (ازهر، ۲۰۰۲، ۲۰۰۵، ۲۰۰۷، ۲۰۱۶). دانشمند دیگر مطالعات مالایی در سنگاپور تام سونگ چی بود که درباره مسئله استعمار فکری نوشت (تام سونگ، ۱۹۷۱).

می‌توان گفت این رویکرد که در سال ۱۹۶۷ در دانشکده مطالعات مالایی دانشگاه سنگاپور پایه‌گذاری شد. رویکردی استعمارزدایانه بود که با تأثیری که العطاس بر آن داشت آثار نسل دوم و سوم دانشمندانی را که او را دنبال می‌کردند هم تحت تأثیر قرار داد. برای مثال عایشه عبدالرحمان، دانشجوی العطاس و رئیس پیشین دانشکده مطالعات مالایی را در نظر بگیرید. او در حوزه حقوق مسلمانان تخصص و به خاستگاه‌های دینی مالایی‌ها علاقه دارد. او در رویکرد خود به تصویر استعماری از حقوق، دین و فرهنگ مالایی توجه دارد.^۲ فراتر از این به رسمیت شناختن استمرار میان دوران استعمار و پسااستعمار که باعث می‌شود خاستگاه‌های استعماری تصویر مالایی‌ها توسط خود مالایی‌ها درونی‌سازی شود نیز در این رویکرد اهمیت دارد. چنانکه این تصویر در دوران استقلال نیز دیده می‌شود. همچنین ویژگی برجسته رویکرد مطالعات مالایی این موضع بود که در ساخت سوگیری درباره مالایی‌ها فقط استعمار مقصر نبود، بلکه طبقه حاکم مالایی نه تنها این سوگیری‌ها را درونی کردند، بلکه از سرمایه‌داری استعماری و بخشی از استثمار مالایی‌ها نفع می‌بردند (العطاس، ۱۹۷۷: ۱۵۹-۱۶۳). این رویکرد بعدها مشخص کرد که تفکر غالب درباره مالایی‌ها و مسائل آن‌ها فرهنگ‌گرا^۳ بوده و بر نقش و تأثیر اسلام تأکید اضافی غیرتاریخی و ذات‌باور دارد (نور عایشه، ۲۰۰۷: ۴۷۹). نور عایشه رویکرد فرهنگ‌گرا را این‌گونه تعریف می‌کند:

این رویکرد به شیوه تفکری گفته می‌شود که در آن زاویه دید و روش تحقیق علوم اجتماعی که برای درک فرهنگ و جامعه به کار می‌روند به شدت غفلت شده است. اگرچه فرهنگ‌گراها ضدفرهنگ نیستند و نقش آن را در تعریف اجتماعات انکار نمی‌کنند، مسئله اصلی در گرایش آن‌ها به ذات‌باوری در فرهنگ است؛ به این معنی که دسته‌ای از معیارهای

^۱ Sharifah Maznah Syed Omar

^۲ Vid: *Colonial Image of Malay Adat Laws: A Critical Appraisal of Studies on Adat Law in the Malay Peninsula during the Colonial Era and Some Continuities* (Leiden: Brill, 2006).

^۳ culturalist

استاتیک، هژمون و مشترک مانند زبان، نژاد و دین هویتی مشترک را می‌سازند که این ویژگی‌ها یک اجتماع را تعریف می‌کنند. این هویت کم‌وبیش از لحاظ معنا و فرم در یک زمان مشخص ثابت و پایدار است (نور عایشه، ۲۰۱۳: ۳۳۷ و ۲۰۰۹: ۱۱۱). در رویکرد فرهنگ‌گرا این تمایل وجود دارد که اجتماعات ایزوله و استاتیک و مصون از تنوع تأثیر ایده‌ها و موادی که اغلب سوژه کاوش‌های علوم اجتماعی هستند دیده شوند (نور عایشه، ۲۰۱۳: ۳۳۷-۸). درواقع نور عایشه بر این امر تأکید داشت که رویکرد فرهنگ‌گرا بازمانده از تفکر شرق‌شناسی است که از دوران استعمار به ارث رسیده است (همان: ۳۳۹). این رویکرد ادامه تفکر ذات‌باور و تقلیل‌دهنده است که تفکر استعماری و شرق‌شناختی را در گذشته شکل داده، به دوران پساستعمار رسیده و توسط دولت پساستعماری و کنشگران جامعه درونی‌سازی شده است.^۱

وظیفه نقد و بازسازی این است که سوگیری‌های غالب و شیوه‌های تفکر را در یک حیطه مشخص زندگی به‌طور جامعه‌شناسانه بررسی کنند و سپس اثر این سوگیری را بر زندگی واقعی مردم ارزیابی کنند (نور عایشه، ۲۰۰۴). چنین رویکردی برآمده از جامعه‌شناسی دانش است و علاوه بر العطاس از آثار مانهایم (۱۹۸۶) الهام می‌گیرد.

مونا ابازده^۲ در مطالعه تطبیقی بسیار مهمش که بر تولید دانش در مصر و مالزی متمرکز بود پیشنهاد می‌دهد که «العطاس نتوانست مکتب خودش را در باب پژوهش تجربی چه در مالزی و چه در سنگاپور خلق کند. او نتوانست نسلی از دانشجویان را تربیت کند که بتوانند مطالعات جامعه‌شناختی در جوامع جنوب شرقی آسیا انجام دهند» (ابازده، ۲۰۰۲). از سوی دیگر جان نری^۳ به «سنت العطاس» این‌گونه اشاره می‌کند:

خط دانشمندان نخبه مالزیایی با پیش‌روی مرحوم سید حسین العطاس شروع شد. می‌توانیم از ریزال^۴ به‌عنوان منبع الهامی برای دنبال کردن این سنت پرسشگری استفاده کنیم که با اثر تأثیرگذار و ساختارشکنانه *افسانه بومی تنبلی* شروع شد، با چاندرا مظفر، بنیانگذار گروه مالزیایی، اصلاحات اجتماعی در سالگرد مرگ ریزال ادامه دهیم و به بحث شجاعانه، که ناعادلانه مورد غفلت قرار گرفته است، «مفهوم قهرمان در جامعه مالایی»^۵

^۱. گفت‌وگوی شخصی با نور عایشه عبدالرحمان، ۲۸ جولای، ۲۰۱۸.

^۲ Abaza

^۳ John Nery

^۴ Rizal: مبارز ملی‌گرای فیلیپینی و قهرمان ملی در دوران استعمار اسپانیا.

^۵ the concept of a hero in Malay society

برسیم که ریزال را به عنوان یکی از سه قهرمان ایدئال قرار می دهد، تا نشخوار دقیق فریش آ. نور^۱ درباره ریزال، و البته اثر مهم و پیشگامانه سید فرید العطاس درباره گفتمان های جایگزین درباره ریزال هم به عنوان بازپرس و هم به عنوان نمونه کامل سنت العطاس یک خط زنده است (نری، ۲۰۱۲).

نتیجه گیری و مسیر آینده

اگرچه العطاس شخصاً درباره یک مکتب فکری صحبت نکرد، اما ایده های او برای شکل گیری سنت علوم اجتماعی مستقل بر روی دانشمندان دو نسل تأثیر گذاشت و می توان گفت چنین مکتبی شکل گرفت. دانشمندان و نویسندگانی از اندونزی، مالزی و سنگاپور مانند چاندرا مظفر^۲، شهرالدین معروف^۳، ون زواوی ابراهیم^۴، نور عایشه عبدالرحمان^۵، سید فرید العطاس^۶، نورشهریل ساعات^۷، ازهر ابراهیم^۸، تئو لی کن^۹، محمد عمران محمد طیب^{۱۰}، پرادانا بوی زولیان^{۱۱} و اوکی پوسپا مداسری^{۱۲} همه اعضای این سنت مستقل علوم اجتماعی در رشته های مختلف هستند و می توان گفت که بازنمای مکتب دانش مستقل هستند. دانشمندان جوان نسل سومی جهان مالایی این سنت انتقادی را در پژوهش های خود، پایان نامه ها و پروژه های دیگر به کار می برند. مکتب دانش مستقل به احتمال زیاد تنها مکتب فکری در علوم انسانی است که در جهان مالایی ظهور کرده است.^{۱۳}

^۱ Farish A. Noor

^۲ Chandra Muzaffar

^۳ Shahrudin Maaruf

^۴ Wan Zawawi Ibrahim

^۵ Noor Aisha Abdul Rahman

^۶ Syed Farid Alatas

^۷ Norshahril Saat

^۸ Azhar Ibrahim

^۹ Teo Lee Ken

^{۱۰} Mohamed Imran Mohamed Taib

^{۱۱} Pradana Boy Zulian

^{۱۲} Okky Puspa Madasari

^{۱۳} Syed Imad Alatas, "Thoughts of the Late Syed Hussein Alatas", *Free Malaysia Today*, January 7, 2021. For another discussion on Alatas and autonomous knowledge see Joao Marcelo Maia. "History of Sociology and the Quest for Intellectual Autonomy in the Global South: The Cases of Alberto Guerreiro Ramos

منابع

- Abaza, M. (2002) *Debates on Islam and Knowledge in Malaysia and Egypt: Shifting Worlds*, London: RoutledgeCurzon.
- Academic Colonialism: a symposium on the influences which destroy intellectual independence (1968) *Seminar* 112
- Alatas, S. F. (2003) "Academic Dependency and the Global Division of Labour in the Social Sciences", *Current Sociology*, No. 51(6): 599-6۱۳.
- Alatas, S. F. (2006) *Alternative Discourses in Asian Social Science: Responses to Eurocentrism*, New Delhi: Sage.
- Alatas, S.H. (1955) "Some Fundamental Problems of Colonialism", *Eastern World*, 9-10.
- Alatas, S.H. (1955) "Karl Mannheim (1894 – 1۹۴۷)", *مجله فلسفه و علوم اجتماعی*, No. 7-8(1): 4-5.
- Alatas, S.H. (1969) "Academic Imperialism", Lecture delivered to the History Society, University of Singapore, 26 September 1969.
- Alatas, S.H. (1971) *Thomas Stamford Raffles 1781-1۸۲۶: reformer*, Sydney: Angus & Robertson.
- Alatas, S.H. (1972) "The Captive Mind in Development Studies", *International Social Science Journal*, No. 34 (2): 9-25.
- Alatas, S.H. (1974) "The Captive Mind and Creative Development", *International Social Science Journal*, No. 36(4): 691-6۹۹.
- Alatas, S.H. (۱۹۷۷) *The Myth of the Lazy Native: A study of the image of the Malays, Filipinos and Javanese from the 16th to the 20th century and its function in the ideology of colonial capitalism*, London: Frank Cass.
- Alatas, S.H. (۱۹۷۹) "Towards an Asian social science tradition", *New Quest*, No. 17: 265-269.
- Alatas, S.H. (۱۹۸۱) "Social aspects of endogenous intellectual creativity: the problem of obstacles – guidelines for research", in *Intellectual creativity in endogenous culture*, eds. A. Abdel-Malek & A. N. Pandeya, Tokyo: United Nations University.
- Alatas, S.H. (2000) "Intellectual Imperialism: Definition, Traits, and Problems", *Southeast Asian Journal of Social Science*, No. 28(2): 23-4۵.

and Syed Hussein Alatas", *Current Sociology* 62, 7 (2014): 1097-1115. See also Moosavi, "Decolonising Criminology".

- Alatas, S.H. (2002) "The Development of an Autonomous Social Science Tradition in Asia: Problems and Prospects", *Asian Journal of Social Science*, No.30(1): 150 – 157.
- Alatas, S.H. (۲۰۰۶) "The Autonomous, the Universal and the Future of Sociology", *Current Sociology*, No.۵۴: ۷-۲۳.
- Alatas, S. I. (۲۰۲۱) "Thoughts of the Late Syed Hussein Alatas", *Free Malaysia Today*, January 7.
- Alatas, M. (2010) *The Life in the Writing - Syed Hussein Alatas: Author of The Myth of the Lazy Native*, Shah Alam: Marshall Cavendish.
- Alatas, M. (۲۰۱۷) "Four decades of a Malay myth", *The New Mandala* January 23.
<http://www.newmandala.org/four-decades-malay-myth/> [accessed August 2, ۲۰۱۸].
- Alatas, Sh. M. (2020) "Applying Syed Hussein Alatas's Ideas in Contemporary Malaysian Society", *Asian Journal of Social Science*, 48: ۳۱۹-۳۳۸.
- Altbach, Ph. G. (1975) "Literary Colonialism: Books in the Third World" , *Harvard Educational Review*, No.45: 226-236.
- Altbach, Ph. G. (1977) "Servitude of the Mind? Education, Dependency, and Neocolonialism", *Teachers College Record*, No. 79(2): 187-2۰۴.
- Azhar I. (۲۰۰۲) "Orientalisme dalam pengajian Melayu" ("Orientalism in Malay Studies"), Persidangan Antarabangsa Bahasa, Sastra dan Kebudayaan Melayu ke-۲, □□□□□□□□□□ "Ke arah bitara keserjanaan Melayu", Singapore, September 1-3.
- Azhar, I. (2005) "Sociological Readings of Classical Malay Literature: Possible Contribution to the Sociology of Religion of Malays of South-East Asia," in *Kesusasteraan Tradisional Asia Tenggara (Traditional Southeast Asian Literature)*, eds. Zaiton Ajamain & Norazian Ahmad, Kuala Lumpur: Dewan Bahasa & Pustaka, 416-4۳۶.
- Azhar, I. (2007) "Contemporary Malay Studies: Diverging Visions, Competing Priorities and its Implications: A Critique", *Asian Journal of Social Science*, No. 3(54-5): 657-۶۸۰.
- Azhar, I. (2010) "Orientalism, Ethno-Religious Exclusivism and Academicism in Malay Studies: The Challenges for the Emergence of an Autonomous Sociological Discourse." Paper presented at the World Congress of Sociology, RC 35: Concept Formation in Asian Sociology, July 16, Gothenberg, Sweden.

- Azhar, I. (2016) *Menyanggah Belenggu Kerancuan Fikiran Masakini* (Kuala Lumpur: SIRD,); Azhar Ibrahim, *Historical Imagination and Cultural Responses to Colonialism and Nationalism: A Critical Malay(sian) Perspective* (Kuala Lumpur: SIRD, 2017) [English version of Azhar Ibrahim, *Menyanggah Belenggu*].
- Galtung, J. (1967) "Scientific Colonialism", *Transitions*, No. 30: 11-15.
- Garreau, F. H. (1985) "The Multinational Version of Social Science with Emphasis Upon the Discipline of Sociology", *Current Sociology*, No. 33(3): ۱-۱۶۹.
- Garreau, F. H. (1988) "Another Type of Third World Dependency: The Social Sciences", *International Sociology*, No. 3(2): 171-1۷۸.
- Grosfoguel, R. (2013) "The Structure of Knowledge in Westernized Universities: Epistemic Racism/Sexism and the Four Genocides/Epistemicides of the Long 16th Century", *Human Architecture: Journal of the Sociology of Self-Knowledge*, No.11(1): 73-۹۰... <http://www.okcir.com/Articles%20XI%201/Grosfoguel.pdf>
- Ibn Khaldun (1958) *The Muqaddimah*, trans. Franz Rosenthal, London: Routledge and Kegan Paul.
- Maia, J. M. (۲۰۱۴) "History of Sociology and the Quest for Intellectual Autonomy in the Global South: The Cases of Alberto Guerreiro Ramos and Syed Hussein Alatas", *Current Sociology*, No.62(7): 1097-1۱۱۵.
- Mannheim, K. (1936) *Ideology and Utopia: An Introduction to the Sociology of Knowledge*, London: Routledge & Kegan Paul.
- Mannheim, K. (1986) *Conservatism: A Contribution to the Sociology of Knowledge*, London: Routledge.
- Marx, K., & Engels, F. (1963) *Manifesto of the Communist Party*, Peking: Foreign Languages Press.
- Marx, K., & Engels, F. (1970) *The German Ideology*, London: Lawrence & Wishart.
- Mignolo, W. (2014) "Spirit out of Bounds Returns to the East: The Closing of the Social Sciences and the Opening of Independent Thoughts", *Current Sociology*, No. 62(4): 584-602.
- Nery, J. (2012) "All the Honorable Men of the World", *Philippine Daily Inquirer*, December 17, <https://opinion.inquirer.net/42953/all-the-honorable-men-of-the-world#ixzz76PssIYII>.
- Nery, J. (2011) *Revolutionary Spirit: José Rizal in Southeast Asia*, Singapore: ISEAS.

- Noor Aisha, A. (2004) "Traditionalism and its Impact on the Administration of Justice: The Case of the Syariah Court of Singapore," *Inter-Asia Cultural Studies*, No. 5 (3): 415-432.
- Noor Aisha, A. (2006), *Colonial Image of Malay Adat Laws: A Critical Appraisal of Studies on Adat Law in the Malay Peninsula during the Colonial Era and Some Continuities*, Leiden: Brill.
- Noor Aisha, A. (2007) "Changing Roles, Unchanging Perceptions and Institutions: Traditionalism and its Impact on Women and Globalization in Muslim Societies in Asia", *The Muslim World*, No.97: 479-5۰۷.
- Noor Aisha, A. (2009) "The Dominant Perspective on Terrorism and Its Implication for Social Cohesion: The Case of Singapore", *The Copenhagen Journal of Asian Studies*, No. 27 (2): 109-1۲۸.
- Noor Aisha, A. (2013) "Issues on Islam and the Muslims in Singapore Post-۹/۱۱: An Analysis of the Dominant Perspective", in *Encountering Islam: The Politics of Religious Identities in Southeast Asia*, ed. Hui Yew-Foong, Singapore: Institute of Southeast Asian Studies.
- Said, E. (۱۹۹۳) *Culture and Imperialism*, New York: Vintage.
- Boaventura de Sousa Santos. (2014) *Epistemologies of the South: Justice against Epistemicide* (Oxford: Routledge, 2014), No.۹۲, ۱۵۳
- Shaharuddin M. (1984) *The concept of the hero in Malay society*, Singapore: Eastern Universities Press.
- Shaharuddin, M. (1989) *Malay ideas on development: from feudal lord to capitalist*, Singapore: Times Book International.
- Shaharuddin, M. (1992) "Some theoretical problems concerning tradition and modernization among the Malays of Southeast Asia", in *Asian tradition and modernization: perspectives from Singapore*, ed. Yong Mun Cheong, Singapore: Times Academic Press.
- Sharifah, M. S. O. (1993) *Myths and the Malay ruling class*, Singapore: Times Academic Press.
- Speier, H. (1937) Review of *Ideology and Utopia*, *American Journal of Sociology*, No.43 (1): 155-166.
- Tham Seong, Ch. (1971) "Intellectual Colonization", *Suara Universiti*, no. 2 (2): 39-40.

حسین العطاس و مسئله اسارت ذهنی: امپریالیسم فکری در ایران^۱

اسماعیل زینی^۲

(تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۱۰/۱۵، تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۱۲/۱۵)

چکیده

سید حسین العطاس یکی از معدود متفکران پسااستعماری است که در زمان برچیده شدن ساختارهای قدرت استعماری، توجه جهانیان را به ایده «اسارت ذهنی و امپریالیسم فکری» جلب کرد. وقتی بسیاری از روشنفکران فکر کردند استعمارزدایی کامل شده است، او به مسئله اسارت ذهنی و حضور ذهن اسیر، «ذهنی غیرانتقادی و تقلیدی تحت سلطه یک منبع خارجی که دارای تفکری مستقل نیست»، برای تداوم سلطه پارادایم‌های اروپامحوری و امپریالیسم فکری اشاره کرد. در این مقاله سعی شده است تا نحوه دریافت مفهوم «اسارت ذهنی» سید حسین العطاس در ایران ترسیم شود و چگونگی انتقال این مفهوم به ایران و سپس نحوه استقبال از آن در ایران پس از انقلاب ۱۳۵۷ تبیین شود. این مقاله نشان می‌دهد که چگونه گفتمان‌هایی مانند غرب‌زدگی جلال آل احمد و آمریکازدگی صمد بهرنگی دریافت مفهوم «اسارت ذهنی» العطاس را در ایران شکل می‌دهند. خواندن آثار این متفکران ما را به مضامین امپریالیسم فکری و فساد دانشگاهی در بستر آموزش ایرانی سوق

• مقاله علمی: پژوهشی

<https://doi.org/10.22034/jss.2023.1989485.1762>

۱. بخش بزرگی از این مقاله ترجمه‌ای از مقاله دیگر من با عنوان «نقشه‌نگاری پذیرش "ذهن اسیر در ایران"» است که در کتاب داستین جی برد و سید جواد میری سید حسین العطاس و نظریه انتقادی اجتماعی: استعمارزدایی/از ذهن اسیر توسط انتشارات بریل به چاپ رسیده است.

esmaeil.zeiny@xmu.edu.my

۲. دانشیار دانشگاه شیامن مالزی

مجله مطالعات اجتماعی ایران، دوره شانزدهم، شماره ۳، پاییز ۱۴۰۱: ۴۲-۲۳

می‌دهد. سپس این مقاله از مفهوم ذهن اسیر به عنوان ابزاری تحلیلی برای کشف علل فساد آکادمیک استفاده می‌کند.

واژه‌های کلیدی: امپریالیسم فکری، اسارت ذهنی، سید حسین العطاس، اروپامحوری.

مقدمه و بیان مساله

سید حسین العطاس یکی از معدود متفکران پسااستعماری است که در زمان برچیده شدن ساختارهای قدرت استعماری، توجه جهانیان را به ایده «اسارت ذهنی و امپریالیسم فکری» جلب کرد. وقتی بسیاری از روشنفکران خروج ظاهری و فیزیکی استعمارگران را جشن گرفتند و تصور کردند استعمار زدایی کامل شده است، او به مسئله اسارت ذهنی و حضور ذهن اسیر به عنوان «ذهنی غیرانتقادی و تقلیدی تحت سلطه یک منبع خارجی که دارای تفکری مستقل نیست» برای تداوم سلطه پارادایم‌های اروپامحوری و امپریالیسم فکری اشاره کرد. او راه‌هایی را برای مقاومت در برابر «امپریالیسم فکری» در عصری معرفی می‌کند که دانش سایر نقاط جهان به شدت تحت تأثیر قدرت مطلق فرهنگ غرب است. این سلطه نه تنها در مناطق استعماری سابق، بلکه در معدود کشورهایی که در آن دوره مستقل باقی ماندند نیز وجود داشت. برای مثال، ایران به معنای سنتی کلمه هرگز مستعمره نشده است. با این حال، تاریخ تأیید می‌کند که ایدئولوژی‌های استعماری و تأثیرات سیاسی، اقتصادی و آموزشی قدرت‌های امپراتوری غربی در طول دوره‌های مختلف تاریخی بر ملت تحمیل شده است. حتی انقلاب فرهنگی ۱۳۵۹-۱۳۶۲ که با هدف اصلاح دانشگاه‌ها، از بین بردن وابستگی دانشگاه‌های ایران به غرب و پاک‌سازی استادان و دانشجویانی که «غرب‌زده» به شمار می‌رفتند انجام شد، موفق به استعمارزدایی امپریالیسم فکری و آزاد کردن «ذهن اسیر» در ایران نشد. آنچه سید حسین العطاس در بیش از پنج دهه پیش در مورد «اسارت ذهنی و امپریالیسم فکری» گفت، همچنان به قوت خود باقی است و ذهن اسیر در جامعه امروز ایران ما پدیده‌ای واقعی و رایج است.

نوشتن در مورد مفهوم «اسارت ذهنی» سید حسین العطاس کار بسیار دشواری است، چراکه باید بسیار هوشیار و مبتکر بود تا آنچه را قبلاً نوشته شده است تکرار و تقلید نکرد، در غیر این صورت شما مظهر مفهوم ذهن اسیر او خواهید بود که ذهنی تقلیدی و غیرانتقادی دارد. در این مقاله سعی شده است تا نحوه دریافت مفهوم «اسارت ذهنی» سید حسین العطاس در ایران ترسیم شود. برای ترسیم این موضوع، درباره چگونگی انتقال این مفهوم به ایران و سپس نحوه

استقبال از آن در ایران پس از انقلاب ۱۳۵۷ بحث خواهیم کرد. این بحث مستلزم داشتن حسی تفکر فرامرزی است، زیرا ایده‌ها ترکیب می‌شوند و منطبق با نیاز مورد استفاده قرار می‌گیرند. من این کار را با تحلیل شیوه‌هایی آغاز می‌کنم که گفتمان‌هایی مانند غرب‌زدگی جلال آل احمد و آمریکازدگی صمد بهرنگی دریافت مفهوم «اسارت ذهنی» العطاس را در ایران شکل می‌دهند. نوشته‌های جلال آل احمد، صمد بهرنگی و سید حسین العطاس مکمل یکدیگرند و در کنار هم رویکردی به درک تداوم پدیده ذهن اسیر در ایران ارائه می‌دهند. خواندن آثار این متفکران ما را به مضامین امپریالیسم فکری و فساد دانشگاهی در بستر آموزش ایرانی سوق می‌دهد. این موضوع با بحثی درمورد دانشگاهیان غرب‌زده و استادان انقلابی ضدغرب که به فسادهای دانشگاهی دامن می‌زنند، ادامه می‌یابد. این بخش به این موضوع می‌پردازد که چگونه شیفتگی استادان غرب‌زده به غرب و موضع ضدغربی استادان انقلابی باعث تداوم فساد دانشگاهی و اسارت بیشتر ذهنی می‌شود. سپس از مفهوم ذهن اسیر به عنوان ابزاری تحلیلی برای کشف علل فساد آکادمیک استفاده خواهیم کرد. بخش پایانی در این مقاله، نظراتی را درمورد دلالت دیدگاه العطاس درمورد ذهن اسیر ارائه می‌کند و به تشریح امروزی بودن و تناسب افکار و مفهوم «اسارت ذهنی» وی در جامعه ایرانی می‌پردازد.

غرب‌زدگی و آمریکازدگی

یک رویکرد خاص برای آغاز اندیشیدن درباره دریافت ایده‌ها، مفاهیم و متون در چنین دنیای گلوبالیستی، قرار دادن آن‌ها در درون ایده‌ها، مفاهیم و متون بومی مشابه است. بیاپید ایده‌ها را به عنوان مصنوعی فرهنگی در نظر بگیریم. هنری ژيرو^۱ می‌گوید که معنا تنها در درون خود مصنوعات فرهنگی نیست، بلکه از راه‌هایی است که این مصنوعات «با گفتمان‌های نهادی و فرهنگی بزرگ‌تر همسو می‌شوند و شکل می‌گیرند» (ژیرو، ۲۰۰۴: ۱۰). چنین گفتمان‌هایی نقش مهمی در نحوه دریافت یک مفهوم خاص دارند. این گفتمان‌ها همچنین «افق انتظار» مخاطبان را براساس دانش قبلی و پیش‌فرض‌های ناخودآگاهشان تشکیل می‌دهند. بنابراین، وجود چنین گفتمان‌هایی در نحوه برخورد با یک مفهوم خاص که از آن سوی مرزها می‌آید اهمیت بسزایی دارند. هیچ گفتمانی کامل نیست و گفتمان‌های چندگانه موجود در یک مکان ممکن است با هم برخورد کنند، هم‌پوشانی داشته باشند و حتی شکست بخورند. اما گفتمان‌هایی هم وجود دارند که می‌توانند مکمل گفتمان‌های دیگر باشند و این گفتمان‌ها در شکل‌دهی به دریافت یک مفهوم یا ایده خاص مهم هستند. گفتمان‌هایی که پذیرش مفهوم

^۱ Giroux

«اسارت ذهنی» العطاس را شکل می‌دهند، «غرب‌زدگی» و «آمریکازدگی» هستند که از اوایل دهه ۱۹۶۰ میلادی به‌عنوان نقد و تقبیح نفوذ سنگین غرب در جامعه ایران رواج یافته‌اند. قبل از بررسی این دو گفتمان، بهتر است وابستگی ایران به غرب را به تصویر کشید.

ایران به معنای سنتی کلمه هرگز مستعمره نشده است. با این حال، تاریخ تأیید می‌کند که ایدئولوژی‌های استعماری و تأثیرات سیاسی، اقتصادی و آموزشی قدرت‌های امپراتوری غربی در طول دوره‌های مختلف تاریخی بر ملت تحمیل شده است. وابستگی شدید اقتصادی ایران به غرب، وابستگی نظامی به مشورت و دستور غرب، وابستگی به روسیه و انگلیس در سرکوب هرگونه قیام و شورش علیه دولت‌ها و حاکمان، و بی‌کفایتی حاکمان در حفاظت از کشور در دوره قاجار، استقلال کشور را به خطر انداخت و به وضعیت نیمه‌مستعمره آن مشروعیت بخشید. از بهره برداری‌های سیاسی و اقتصادی که بگذریم، در این دوران به‌ویژه در دوره ناصرالدین‌شاه بود که علوم، فنون و روش‌های آموزشی غربی وارد کشور شد. تأسیس دارالفنون در سال ۱۸۵۲ به معنای واقعی کلمه، آموزش به سبک غربی را وارد کشور کرد. زبان و مدل آموزشی این مؤسسه فرانسوی بود، و معلمان زیادی از فرانسه، اتریش، لهستان و هلند برای این مؤسسه استخدام شدند. پس از دارالفنون، مؤسسات بسیاری با همین مدل راه‌اندازی شدند تا این‌که در سال ۱۹۳۴ در زمان رضاشاه، همه آن‌ها ادغام شدند و دانشگاه تهران را تشکیل دادند. در نتیجه، برنامه درسی، مدیریت و سازمان دانشگاه به شدت تحت تأثیر دانشگاه‌های فرانسه قرار گرفت. نفوذ آمریکا در سال ۱۹۵۰ در زمان سلطنت محمدرضاشاه، زمانی که ایران با آمریکا در مورد یک سری برنامه‌های کمکی مذاکره کرد، جایگزین مدل فرانسوی شد. از نظر کمک به برنامه‌های آموزشی، وظیفه آمریکایی‌ها اصلاح و تقویت برنامه‌های درسی، کتاب‌های درسی، روش‌های تدریس، امکانات و مدیریت بود. این طلوع یک تعامل عمیق آمریکایی در امور آموزشی کشور بود که طی آن دانشگاه‌ها، کتاب‌های درسی، برنامه‌های درسی، امتحانات، تکنیک‌های آموزشی و استانداردهای آموزشی به شدت تحت تأثیر سیستم آموزشی آمریکا قرار گرفت.

در چنین بستری بود که غرب‌زدگی آل احمد ظاهر شد و هدفش آگاهی ایرانیان به غرب زده شدن روزافزون جامعه بود. متن او تاریخ طولانی غرب‌زدگی را در ایران نشان می‌دهد، اما به ویژه به تاریخ ایران قرن ۱۹ و ۲۰ و نفوذ انگلیس و آمریکا بر این کشور اختصاص دارد. آل احمد با استفاده از تشبیه سن‌زدگی و پوساندن آن‌ها از درون، غرب‌زدگی را گندمی می‌داند که از بیرون سالم است، اما از درون پوسیده و توخالی است. آنچه باعث این تشخیص شد، تفاوت کشورهای پیشرفته صنعتی با کشورهای در حال توسعه با دستمزدهای پایین، نرخ مرگ و میر بالا و وابستگی به کالاهای غرب است. کشورهای در حال توسعه به‌عنوان واردکننده، مصرف

کنندگان هستند که با تقلید از غرب، شخصیت فرهنگی - تاریخی خود را ازدست دادند و با مصرف بی‌رویه محصولات غربی به «خری در پوست شیر» تبدیل می‌شوند. غرب‌زدگی آل احمد علاوه بر به تصویر کشیدن وابستگی اقتصادی، بیشتر به دلیل برجسته کردن وابستگی فرهنگی به غرب شهرت دارد. از بین همه نهادهای فرهنگی، آموزش و پرورش از نظر او غرب‌زده‌ترین شده بود. او به‌ویژه به برنامه‌های مدارس و فارغ‌التحصیلان آن‌ها ایراد می‌گیرد و می‌گوید که «در برنامه‌های مدارس هیچ اثری از تکیه بر سنت، هیچ جاپایی از فرهنگ گذشته، هیچ ماده‌ای از مواد اخلاق یا فلسفه، هیچ خبری در آن‌ها از ادبیات، هیچ رابطه‌ای میان دیروز و فردا، میان خانه و مدرسه، میان شرق و غرب ... وجود ندارد» (آل احمد، ۱۳۸۴: ۱۰۰). در نتیجه، فارغ‌التحصیلان چیزی جز «خوراک آینده همه ناراحتی‌ها و عقده‌ها، بحران‌ها و احتمالاً قیام‌ها، آدم‌های بی‌ایمان، خالی از شور و شوق، آلت بی‌اراده حکومت‌ها، همه سازش کار و ترسو و بی‌کاره» نخواهند بود (همان). آل احمد همچنین به ایرانیان بازگشته از اروپا و آمریکا حمله می‌کند، زیرا آن‌ها نه تنها از فرهنگ و سنت خود بیگانه شده‌اند، بلکه خواسته یا ناخواسته عامل غرب‌زدگی نیز شده‌اند. صنعت آموزش عالی ایران نیز به دلیل عدم اصالت، پذیرش بی‌چون و چرای برنامه درسی غربی و استانداردهای غربی ارزیابی و شیوه‌های فرهنگی مورد انتقاد آل احمد قرار گرفته است. وی در مورد دانشگاه تهران می‌گوید:

با همه سابقه و اهمیتش، با همه سنن ازبین رفته و استقلال در هم خردشده‌اش، هرچه هست گویا باید چنان که گذشت، مرکز زنده‌ترین و برجسته‌ترین و عالی‌ترین تحقیقات باشد. ولی آیا همین طور است؟ آن قسمت از رشته‌های دانشگاهی که سروکارش با تکنیک و فن و ماشین است (دانشکده‌های علوم فنی) در آخرین مراحل تحصیلی، فقط تعمیرکاران خوبی می‌سازد برای مصنوعات غربی. نه تحقیق تازه‌ای، نه کشفی، نه اختراعی، نه حل مشکلی و نه هیچ. همان مرمت‌کنندگان یا به کاربرندگان یا راه‌اندازگان ماشین و مصنوعات غربی و حساب‌کنندگان مقاومت مصالح و از این قزغبلات ... (همان: ۱۰۲).

دانشگاهیان رشته‌هایی مانند ادبیات، حقوق و دین نیز به دلیل تقلید از شرق‌شناسان غربی، و عدم خلاقیت و بی‌توجهی به مشکل واقعی ایران، شیفتگی بیش از حد برخی از بخش‌های تأثیرگذار ایران به آداب و اموری «غربی»، از انتقاد او در امان نمانده‌اند. او این شیفتگی را بیماری بزرگی می‌داند که به تدریج شخصیت ملی ایرانیان را تضعیف می‌کند. غرب‌زدگی آل احمد در ایران به شدت تأثیرگذار شده است و قوی‌ترین کیفرخواست تقلید کورکورانه غرب به حساب می‌آید که تأثیر شگرفی بر نسل‌های مختلف فعالان ایران دارد. اصطلاح غرب‌زدگی چنان در روان سیاسی ایران در

دهه ۱۹۶۰ و پس از آن نقش بست که حتی آیت‌الله خمینی نیز آن را در سخنرانی‌ها و نامه‌های خود مطرح کرد. غرب‌زدگی آل احمد مخاطبان زیادی را جذب کرد و در دبیرستان‌ها و دانشگاه‌ها به‌عنوان «نخستین آیت‌م کتاب‌شناختی یک برنامه درسی پنهانی که با آن جوانان ایرانی دهه ۶۰ به خودآگاهی سیاسی رسیدند» منتشر و مورد بحث قرار گرفت (دباشی، ۲۰۰۶: ۷۴). غرب‌زدگی برای این جوانان به‌مثابه فراخوانی برای بازیابی هویت ملی و حمایت‌گرایی فرهنگی ظاهر شد. هانسون به درستی ادعا می‌کند که غرب‌زدگی پیش‌رو بسیاری از بحث‌های دهه‌های ۱۹۶۰ و ۱۹۷۰ جهان سوم شمال - جنوب است که خواستار یک نظم جدید اقتصادی و اطلاعاتی جهانی است که برنامه‌ای برای مبارزه با «امپریالیسم فرهنگی» دارد (۱۹۸۳).

گفتمان مرتبطی که در برابر امپریالیسم فرهنگی مقاومت می‌کند متعلق به دوست و معاصر آل احمد، صمد بهرنگی است که نگرانی‌ها و نقدهای مشابهی به غرب‌زدگی دارد. بهرنگی به‌عنوان یک منتقد اجتماعی و فعال سیاسی معتقد است: «باید دائماً محیط خود را زیر سؤال برد، با بی‌عدالتی مخالفت کرد، با استبداد مبارزه کرد و برای تغییر بدی‌های جامعه فعالانه تلاش کرد» (هوگلاند، ۱۹۷۶: XIV).^۲ متأسفانه میراث آموزشی بهرنگی مورد توجه شایانی قرار نگرفته است. بهرنگی در سال ۱۳۴۴ در کتاب *کندوکاو در مسائل تربیتی ایران* فرهنگ بورژوازی را به‌علت تقلید از فرهنگ غرب به‌سخره می‌گیرد، از شکاف درآمدی در جامعه ایران بیزار است و با نفوذ رایج آمریکا در نظام آموزشی کشور مخالفت می‌کند (بهرنگی، ۱۹۶۵). مفهوم آمریکازدگی او استفاده از کتاب‌ها و مطالب گسترده آمریکایی در نظام آموزشی ایران را زیر سؤال می‌برد. بهرنگی درمورد استفاده از کتاب‌های درسی در کالج‌ها و دانشگاه‌های تربیت معلم خاطرنشان می‌کند که ۹۰ درصد کتاب‌های درسی تعلیم و تربیت و روان‌شناسی، متون مربیان آمریکایی است که به فارسی ترجمه شده‌اند. استدلالش این است که این کتاب‌ها توسط مربیان آمریکایی نوشته شده است و آن‌ها این کتاب‌ها را درمورد محیط و جامعه خود و برای استفاده در آن نوشته‌اند؛ جامعه‌ای که در آن دانش‌آموزان عادات غذایی خوبی دارند و والدین این دانش‌آموزان آموزش‌دیده و مطلع هستند (همان: ۳-۲۲). او می‌افزاید که دغدغه اصلی او به‌عنوان یک معلم این است که «دانش‌آموزانش که از روستای دیگری در سرمای طاقت‌فرسا قدم می‌زنند، یک تکه نان برای خوردن صبحانه داشتند یا خیر». او همچنین می‌پرسد: «کتاب یک مربی آمریکایی چه سودی برای من و دانش‌آموزانم دارد؟» (همان) بهرنگی مسئولان سیاست

^۱ Dabashi

^۲ Hanson

^۳ Hoogland

های آموزشی را به دلیل پذیرش کورکورانه برنامه درسی و کتاب‌های آمریکایی که کاملاً بی‌ربط به جامعه ایران و مشکلات ایران است سرزنش می‌کند. او معتقد است که وابستگی شدید به مریبان و کتب درسی آمریکایی ممکن است باعث شود ایرانیان از فرهنگ و سنت خود بی‌خبر بمانند یا مشکلات آموزشی و فرهنگی خود را نادیده بگیرند و فراموش کنند. بهرنگی در چنین گفتمانی به فرهنگیان ایرانی (معلم، استادان، معلمان و مدیران آموزش و پرورش) به دلیل تسهیل و ترویج آمریکازدگی حمله می‌کند. این گروه از فرهنگیان که بیش از پیش از خود بیگانه شده، از نظر اخلاقی سست و نسبت به مسائل اجتماعی بی‌تفاوت می‌شوند، شیفته غرب و هر چیز غربی هستند و کل جامعه را آلوده می‌کنند. «بیماری این طبقه در حال تبدیل شدن به یک اپیدمی است.» (همان: ۱۲۴). بهرنگی درمورد راه حل مشکل آمریکازدگی در آموزش و پرورش پیشنهاد می‌کند که ایرانی‌هایی که سابقه تدریس واقعی در روستاها و شهرها دارند — نه فرنگ‌رفته‌ها و آن فرهنگیان بی‌تفاوت — کتاب‌های درسی را بنویسند و برنامه تحصیلی را طراحی کنند. اگرچه بهرنگی برخلاف آل احمد یک اثر کامل را به غرب‌زدگی اختصاص نداده است، اما تحلیل او از مشکلات آموزشی ایران و آمریکازدگی سهم بسزایی در گفتمان مقاومت علیه امپریالیسم فرهنگی و دانشگاهی دارد. انتشار گسترده غرب‌زدگی و آمریکازدگی ناگزیر بر شیوه‌های برخورد با مفاهیم مشابهی مانند «ذهن اسیر» سید حسین العطاس از خارج از ایران تأثیر می‌گذارد. آن‌ها نه تنها فضای گفتمانی را که در آن چنین مفاهیمی دریافت می‌شود از پیش ترسیم می‌کنند، بلکه شیوه‌های خاصی از پذیرش چنین مفاهیمی را نیز ایجاد می‌کنند.

مفهوم ذهن اسیر و پذیرش آن

سید حسین العطاس، مانند آل احمد و بهرنگی، راه‌هایی را برای مقاومت در برابر امپریالیسم فرهنگی، به‌ویژه «امپریالیسم فکری» در عصری معرفی می‌کند که دانش سایر نقاط جهان به شدت تحت تأثیر قدرت محض فرهنگ غرب است. امپریالیسم فکری در واقع «تسلط یک قوم بر مردم دیگر در جهان تفکرشان» است (فرید العطاس، ۲۰۱۲). در دوران استعمار، امپریالیسم فکری توسط سلطه استعمار از طریق تأسیس مدارس، آموزش مردم و پرورش نخبگانی که می‌توانستند به کنترل مستعمرات کمک کنند، تحمیل شد. تلقین از طریق سیستم آموزشی استعماری نقش مهمی در این امپریالیسم فکری ایفا کرد. با این حال، سید حسین العطاس (۲۰۰۶) استدلال می‌کند که امپریالیسم فکری امروز نوعی هژمونی است که «از سوی غرب از طریق سلطه استعماری تحمیل نمی‌شود، بلکه توسط محققان و برنامه‌ریزان سرزمین‌های استعماری سابق با کمال میل و با اشتیاق پذیرفته شده است، حتی در معدود کشورهایی که در

آن دوره مستقل باقی ماندند» (حسین العطاس، ۲۰۰۶: ۷-۸). از این طریق، او توجه ما را به واقعیتی جلب می‌کند که کمتر مورد توجه قرار گرفته است، درحالی که سایر اشکال سلطه غرب مانند سلطه سیاسی و اقتصادی تقریباً همیشه مورد مقاومت قرار می‌گیرند، ما از سلطه فکری استقبال می‌کنیم. ما حاضریم هر چیزی را که از غرب سرچشمه می‌گیرد بپذیریم تا جایی که در تلاش برای اعتبار بخشیدن به خود مردد شویم (الورز،^۱ ۲۰۱۲). تسلط غرب از طریق ساختار قدرت موجود در تولید و توزیع منابع دانش، دانشمندان غیرغربی را بر آن داشته که کمتر به خود فکر کنند و به گیرندگان منفعل دانش تبدیل شوند. از این رو، آن‌ها چیزی را توسعه می‌دهند که سیدحسین العطاس (۱۹۷۲) آن را «ذهن اسیر» می‌نامد که از «وابستگی بیش از حد به مشارکت فکری غرب در زمینه‌های مختلف دانش» ناشی می‌شود (حسین العطاس، ۲۰۰۶). «ذهن اسیر» او توجه ما را درمورد تولید دانشی که به‌عنوان دانش استعماری توصیف می‌شود و پیامدهای اساسی آن بر «جامعه غیرغربی» جلب می‌کند.

دانش استعماری و ذهن اسیر مفاهیم دوگانه‌ای هستند که باعث قوت بخشیدن به امپریالیسم فکری می‌شود. العطاس بر این باور است که ذهن اسیر قربانی اورینتالیسم و اروپامحوری است. از این رو، شیوه دانش آن‌ها را دانش استعماری می‌نامند. ذهن اسیر «ذهنی غیرانتقادی و تقلیدی تحت سلطه یک منبع خارجی که دارای تفکری مستقل نیست» (حسین العطاس، ۱۹۷۴: ۶۹۱). این یک «تقلید غیرانتقادی» است که در «تقریباً کل فعالیت فکری علمی» از جمله «مسئله‌گذاری، تحلیل، انتزاع، تعمیم، مفهوم‌سازی، توصیف، تبیین و تفسیر» گسترش می‌یابد. به گفته العطاس این تقلید درواقع یک فعالیت معمولی ذهن اسیر است. او به نحوه تقلید آموزش و برنامه درسی از مطالب غربی، روش‌های ارزیابی، و فرهنگ‌ها و ارزش‌ها، بدون درنظر گرفتن شرایط محیطی، خرده می‌گیرد. مفهوم ذهن اسیر اولین بار توسط العطاس در سال ۱۹۷۲ تشریح شد که درواقع به ماهیت دانش پژوهی در جهان غیرغربی، به‌ویژه تسلط آن در علوم اجتماعی و علوم انسانی اشاره داشت. با این حال، مشکل اسارت ذهنی برای اولین بار در دهه ۱۹۵۰ مطرح شد، زمانی که او به «واردات عمده ایده‌ها از جهان غرب به جوامع شرقی» بدون درنظر گرفتن زمینه اجتماعی - تاریخی آن‌ها اشاره کرد و آن را به‌عنوان یک مشکل اصلی استعمار نامید. برخی از ویژگی‌های ذهن اسیر عبارت‌اند از: خلاقیت و ناتوانی در «طرح مشکلات اصلی»، ناتوانی در تصور «روش تحلیلی مستقل از کلیشه‌های فعلی»، ناتوانی در «تفکیک امر خاص از امر کلی در علم و در نتیجه تطبیق صحیح مجموعه معتبر جهانی دانش علمی با موقعیت محلی خاص»، یک ذهن اسیر نیز «از نظر دیدگاه تکه تکه» است، «بیگانه از

^۱ Alvares

مسائل عمده جامعه و «سنت ملی خودش، اگر وجود داشته باشد، در عرصه تعقیب فکری»، از «اسارت خود و عوامل شرطی کننده‌ای که آن را اسیر می‌سازد» بی‌اطلاع است و «نتیجه تسلط غرب بر بقیه جهان است» (حسین العطاس، ۱۹۷۴: ۶۹۱).

به این ترتیب، مفهوم ذهن اسیر العطاس کاملاً با مفاهیم غرب‌زدگی و آمریکازدگی طنین انداز می‌شود. درواقع، این دو مفهوم نسخه‌ای کم‌تر نظام‌مند اما به همان اندازه مهم ایرانی نظریه وابستگی آکادمیکی هستند که توسط سید حسین العطاس ارائه شده است. برای مخاطب ایرانی، مفاهیم «ذهن اسیر» و «امپریالیسم فکری» العطاس شباهت زیادی به غرب‌دگی آل احمد و آمریکازدگی بهرنگی دارد. پژوهشگران ایرانی در غرب‌زدگی آل احمد خوانده‌اند که امپریالیسم فرهنگی غرب چگونه تغییری اساسی را در شرق از احساس رقابت به «احساس درماندگی... و احساس عبودیت» رقم زد (آل احمد، ۱۳۸۴: ۲۶). «ما دیگر نه تنها خود را مستحق نمی‌دانیم. یا بر حق ... بلکه اگر در پی توجیه امری از امور معاش و معاد خودمان نیز باشیم به ملاک‌های آنان ارزشیابی می‌کنیم» (همان). نگرانی خاص آل احمد در مورد نگاه ایرانیان به خود به عنوان زنگ خطری برای تغییر روشنفکران ایرانی تلقی می‌شد. او می‌گوید:

غرب‌زده فقط نوشته غربی را مأخذ و ملاک می‌داند. این جوری است که آدم غرب زده حتی خودش را از زبان شرق‌شناسان می‌شناسد. خودش - به دست خودش - خودش را شیئی فرض کرده و زیر میکروسکوپ شرق‌شناس نهاده و به آن چه او می‌بیند تکیه می‌کند و نه به آن چه که خودش هست و احساس می‌کند و می‌بیند و تجربه می‌کند و این دیگر زشت‌ترین تظاهرات غرب‌زدگی است (همان: ۸۵).

از نظر او نظام آموزشی ایران در همه سطوح به دنبال «پرورش غرب‌زدگی» بوده است. آل احمد در مورد کارکرد دانشگاه‌های ایرانی و ایرانیانی که در غرب تحصیل کرده‌اند می‌گوید که دانشگاه‌های ایران یا به عنوان «یک دکان است برای آن دسته از روشنفکران غرب‌زده که از فرنگ و آمریکا برگشته‌اند» (همان: ۱۰۱) یا به عنوان پناهگاه سنت‌گرایان که «به پیلۀ تعصب و تحجر پناه برده است، به پیلۀ متون کهن پناه برده» (همان: ۱۰۵) و در نتیجه تأثیر خوشایندی در جامعه نداشته‌اند. بهرنگی نیز چنین مفاهیمی را مطرح کرده و فرنگ‌رفتگان و فرهنگیان ایرانی را به دلیل شیفتگی و تقلید از غرب مورد انتقاد قرار داده و آن را بیماری جامعه می‌داند. برای مخاطب ایرانی، بهرنگی بی‌ربطی فرهنگی کتاب‌های آموزشی و زندگی سطحی محیط فرهنگی بورژوازی را آشکار می‌کند که «جهان نمایی محدود به چهاردیواری خانه‌شان است و زن و بچه (در صورت داشتن) را در آغوش می‌گیرند و مسیرشان محدود است به مسیر اداره و مدرسه تا خانه» (بهرنگی، ۱۹۶۵: ۳۰). وی در ادامه بیان می‌کند که سرگرمی این دسته از ایرانیان

«تفریح و وقت‌گذرانی» است. اوقات فراغت آن‌ها به بیکاری و انحراف می‌گذرد. انرژی‌ها صرف سیر کردن معده می‌شود. نتیجه همه این‌ها این است که مردان سطحی و محافظه‌کار تولید می‌شوند (همان). بنابراین، بهرنگی واردات غیرانتقادی و غیرخلاقانه کتاب‌ها و سیستم آموزشی غربی، به‌ویژه آمریکایی را نیز زیر سؤال می‌برد. با این تفصیل می‌توان گفت که دو گفتمان غرب‌زدگی و آمریکازدگی درواقع به مفهوم «ذهن اسیر» العطاس کمک کرده است تا در میان روشنفکران و دانشگاهیان دغدغه‌مند و متعهد که همواره به دنبال خنثی کردن امپریالیسم فرهنگی بوده‌اند، مخاطبی پذیرا در داخل ایران بیابد.

سفر العطاس به ایران و سلسله گفت‌وگوهای او در دانشگاه‌ها و محافل دانشگاهی ایران، آثار، عقاید و ایده‌های بسیار مورد نیاز او را مورد توجه محققان ایرانی قرار داد. از زمان درگذشت وی در دی‌ماه ۱۳۸۶، انجمن جامعه‌شناسی ایران همایش‌ها و نشست‌هایی را برای نکوداشت وی برگزار می‌کند. یکی از نمونه‌های خاص همایش «علم بومی (اسلامی) و علم جهانی؛ امکان یا امتناع؟» است که در خرداد ۱۳۸۶ برگزار شد و در آن درباره مفاهیم ذهن اسیر، بومی‌سازی علوم اجتماعی و علوم اجتماعی خودمختار آسیایی سید حسین العطاس سخن گفته شد. سه سال بعد، مجموعه مقالات همایش در کتابی به همین نام در چهار بخش با عناوین «زندگی و شخصیت و آراء العطاس»، «مباحث معرفت‌شناسی علم بومی و جهانی»، «مباحث جامعه‌شناسی علم بومی» و «کاربرد علم بومی در ایران» تدوین و منتشر شد. گفتمان‌های دگرواره در علوم اجتماعی در آسیا از سید فرید العطاس و با ترجمه محمدامین قانع‌راد و ابوالفضل مرشدی در سال ۱۳۹۳ نیز به آشنایی ایرانیان با سید حسین العطاس کمک کرده است. در فروردین ۱۳۹۶، کتاب مسئله فساد او به فارسی ترجمه و در مرکز پژوهشی فرهنگ، هنر و ارتباطات تهران مورد بحث و بررسی قرار گرفت. آشنایی دانشگاهیان ایرانی با سید حسین العطاس و آثار او را می‌توان در دهه ۱۹۸۰ جست‌وجو کرد. با این حال، العطاس یک بار در سال ۱۹۵۲ به ایران سفر کرد و چند هفته‌ای برای نوشتن مقاله‌ای با عنوان «درک مشکلات اجتماعی در میان نخبگان پیش‌رو در ایران و عراق» در آنجا ماند. اقامت وی در ایران مصادف شد با دوره کوتاه نخست وزیری محمد مصدق که طی آن وی مجموعه‌ای از اقدامات اجتماعی و سیاسی مانند اصلاحات ارضی، تأمین اجتماعی و مالیات‌های بالاتر را ارائه کرد. مصدق به پنجاه سال انحصار انگلیس بر نفت ایران پایان داد و صنعت نفت را در سال ۱۹۵۱ ملی کرد. آنچه احتمالاً برای العطاس جوان جذاب به‌نظر می‌رسید، مقاومت مصدق در برابر سلطه بیگانگان بود، و اینجا بود که العطاس جوان به مسئله فساد علاقه‌مند شد. او می‌گوید که

^۱. این اطلاعات را از طریق مکاتبات ایمیلی از سید فرید العطاس دریافت کرده‌ام.

در ۱۹۵۲ در تهران بود که من برای اولین بار به تأثیرات فساد علاقه‌مند شدم و در آن زمان فساد در ایران بیداد می‌کرد. مأمورین و کارمندان دولتی ماه‌ها بود که حقوق نگرفته بودند و با این حال مقامات بالارتر به صاحب خانه و ماشین‌های خوب بودند و در بیرون شهر به تفریح می‌پرداختند.^۱

آنچه باعث این فساد گسترده شد، آشفته‌گی اقتصادی ناشی از تحریم خرید نفت ایران توسط دولت انگلیس به‌عنوان پیامد ملی شدن نفت بود. العطاس همچنین در دهه ۱۹۷۰ و ۱۹۸۰ به ایران سفر کرد و با محققان و دانشگاهیان ایرانی دیدار کرد. ایران دهه ۱۹۷۰ شاهد مجموعه‌ای از رویدادها، اعتراضات، تظاهرات و مبارزات مقاومت مدنی بود که در انقلاب ۱۹۷۹ به اوج خود رسید و محمدرضا پهلوی را سرنگون کرد. ایران همچنین در سال‌های پس از انقلاب ۱۹۷۹ شاهد انقلاب فرهنگی بود که نه تنها به‌منظور پاک‌سازی کتاب‌های آموزشی از اشارات به شاه و خاندان او، بلکه برای ارزیابی مجدد، سازماندهی مجدد و اصلاح دانشگاه‌هایی بود که در وضعیت وابستگی آکادمیکی قرار داشتند. غرب‌زدگی آل احمد و آمریکازدگی بهرنگی در درک این وابستگی آکادمیکی از محبوبیت فراوانی برخوردار بودند. آیت‌الله خمینی در سخنرانی انقلاب فرهنگی خود در ۵ فروردین ۱۳۵۹ ظاهراً از این منابع استفاده کرد و گفت:

لازم است روشن کنم که هدف ما از اصلاح دانشگاه‌ها چیست؟ ... وقتی از اصلاح دانشگاه‌ها صحبت می‌کنیم، منظور ما این است که دانشگاه‌های ما در حال حاضر در وضعیت وابستگی قرار دارند ... کسانی که در این دانشگاه‌ها آموزش می‌دهند و دانشجو تربیت می‌کنند شیفته غرب هستند. ما الان پنجاه سال است که در کشورمان دانشگاه داریم... [اما] در هیچ یک از رشته‌ها نتوانسته‌ایم به خودکفایی برسیم ... ما دانشگاه داشتیم، اما هنوز برای تمام نیازهای یک ملت به غرب وابسته هستیم ... دانشگاه‌ها فاقد اخلاق اسلامی هستند و در ارائه آموزش اسلامی کوتاهی می‌کنند ... آن‌ها نشان‌دهنده فقدان آموزش اسلامی و درک واقعی از اسلام هستند. پس دانشگاه‌ها باید اساساً تغییر کنند. آن‌ها باید به گونه‌ای بازسازی شوند که جوانان ما در کنار تحصیلات رسمی خود، آموزش صحیح اسلامی را دریافت کنند، نه آموزش غربی ... اسلامی کردن دانشگاه‌ها به معنای خودمختار کردن آن‌ها،

^۱. سید حسین العطاس به نقل از سید فرید العطاس در گفت‌وگو با خبرگزاری مهر.

<https://www.mehrnews.com/news/2780597>

مستقل از غرب است. ما کشوری مستقل با نظام دانشگاهی مستقل و فرهنگ مستقل داریم (خمینی، ۱۳۸۱: ۲۹۹-۲۹۵).

در چنین چارچوبی بود که مفهوم ذهن اسیر العطاس و درخواست او برای علوم اجتماعی مستقل مورد استقبال قرار گرفت. علاوه بر این که گفتمان هایی مانند غرب زدگی و آمریکازدگی زمینه را برای استقبال از مفهوم ذهن اسیر العطاس فراهم کرده است، محققان ایرانی همواره مشتاق دیدار با محققان آسیای جنوب شرقی بوده اند، زیرا جنوب شرق آسیا کانون فکری فعالی در نیمه دوم قرن بیستم بوده است. کنفرانس ها و سمپوزیوم های منطقه ای که در مالزی، سنگاپور، اندونزی، فیلیپین و تایلند برگزار شد، مرکز گفت و گو میان دانشمندان و روشنفکران جنوب شرقی آسیا در دهه های ۱۹۷۰ و ۱۹۸۰ بود. موضوعاتی که محققان و روشنفکران آسیای جنوب شرقی به آن می پرداختند، شباهت هایی با مسائل و مشکلات جامعه ایران و دانشگاه های ایران داشت. در یکی از این گردهمایی ها در اندونزی بود که غلامعباس توسلی، جامعه شناس ایرانی با العطاس دیدار کرد و دوستی مادام العمری با هم برقرار کردند. زمانی که العطاس در سال ۱۹۸۷ به ایران سفر کرد، او در آسیای جنوب شرقی یک محقق برجسته بود و آثار پیشگام او بنیادی و کلاسیک به شمار می رفت. به دعوت توسلی، العطاس در دانشگاه تهران سخنرانی ای با عنوان «در باب اسلام و علوم اجتماعی» ایراد کرد و در آن به اهمیت علوم اجتماعی در بهبود زندگی مسلمانان و تحقق ارزش های اسلامی پرداخت. ایشان معتقد بودند که نمی توان علوم را اسلامی کرد، اما می توان با کمک علوم اجتماعی بینش های اسلامی را در جامعه پرورش داد. در این سخنرانی وی مخالفت شدید خود را با استفاده از فلسفه، قرآن و حدیث برای اسلامی کردن علوم اجتماعی بیان کرد و آن را اقدامی ساده انگارانه دانست و گفت: این امر نه تنها از رشد علوم اجتماعی در کشورهای مسلمان جلوگیری می کند، بلکه باعث تضعیف جامعه اسلامی می شود. وی در خلال سخنرانی خود از وابستگی آکادمیکی، امپریالیسم فکری و ذهن اسیر نیز صحبت کرد. وی تأکید کرد که چگونه محققان و روشنفکران کشورهای در حال توسعه به دلیل وابستگی به اندیشه ها، مفاهیم، نظریه ها، تحقیقات و ساختارهای آموزشی غربی در اسارت ذهنی قرار می گیرند. برای خنثی کردن این امپریالیسم آکادمیکی، او پیشنهاد کرد که گروهی از روشنفکران مستقل و خلاق باید یک سنت مستقل علوم اجتماعی آسیایی تولید کنند.

فساد آکادمیک

«ذهن اسیر» و «فساد» در اندیشه العطاس به هم مرتبط است. او هر دوی آن‌ها را به عنوان مسئله‌ای جدی قلمداد می‌کند. ذهن اسیر به عنوان یک مسئله فردی، به خودی خود یک فساد است و باعث بروز فساد بیشتر در جامعه می‌شود. از نظر او حل مسئله ذهن اسیر پیش‌نیاز مقابله و رفع مشکلات دیگر جامعه است. به اعتقاد او اگر حضور ذهن اسیر در جامعه محدود شود، مشکلات عمده یک جامعه مانند مسئله فساد مرتفع می‌شود.

جدا کردن بحث اسارت ذهنی از موضوع فساد دانشگاهی معاصر که توسط مقامات و استادان دانشگاه‌ها مرتکب می‌شود و تداوم می‌یابد بسیار دشوار است آنچه سید حسین العطاس در مورد اسارت ذهنی و امپریالیسم فکری گفت همچنان به قوت خود باقی است، و ذهن اسیر در دانشگاه‌های ایران امروز ما پدیده‌ای واقعی و رایج است. ذهن اسیر که تقریباً به طور کامل در علوم غربی تربیت شده است، از خواندن نویسندگان غربی لذت می‌برد و عمدتاً توسط معلمان غربی یا در غرب یا از طریق آثار موجود آن‌ها در مؤسسات آموزشی محلی آموزش می‌بیند (فرید العطاس، ۲۰۰۸). بسیاری از روشنفکران و معلمان دانشگاه ما آثار نویسندگان غربی را می‌خوانند و آن‌ها را آموزش می‌دهند. با این حال آن‌ها از این وابستگی آکادمیک آگاه نیستند و کسانی که از آن آگاه هستند به خود زحمت نمی‌دهند که این وابستگی را تغییر دهند. معلمان ما از کتاب‌های درسی استفاده می‌کنند که در کشورهای بسیار متفاوت از کشور ما توسعه یافته است. استادان دانشگاه ما به عنوان نخبگان دانشگاهی جامعه ایران نسبت به سنت خود ما بی تفاوت شدند، به دنبال تحصیلات غربی هستند، معیارهای آن‌ها را پیش می‌برند و هرگز آن‌ها را زیر سؤال نمی‌برند و به دریافت مدرک در جوار حاکمان غربی مباحثات می‌کنند. این تسلیم کامل، همانطور که من در جای دیگر استدلال کرده‌ام، «نوعی از امپریالیسم آکادمیک خود تداوم یافته است» (زینی، ۲۰۱۹: ۹۲). اکثر دانشگاه‌های ایران دانشجویان و استادان خود را تشویق می‌کنند تا تحصیلات عالی خود را در غرب دنبال کنند. مدرکی که از هر مؤسسه غربی دریافت می‌شود، یک سر و گردن بالاتر از مدرک یک مؤسسه آموزشی برتر غیر غربی در ایران است. مسئولان این دانشگاه‌ها به وضوح این تصور را دارند که جذب استاد فرنگ رفته نه تنها علم غربی را به ارمغان می‌آورد، بلکه برای دانشگاه‌ها نیز شهرت و شکوه به ارمغان می‌آورد. در بیشتر مواقع در پروسه استخدام، شایستگی و صلاحیت‌های آن‌ها مورد توجه قرار نمی‌گیرد و آن‌ها صرف داشتن مدارک دانشگاهی غربی استخدام می‌شوند. این امر چیزی را به ذهن متبادر می‌کند که سید حسین العطاس آن را یکی از انواع فساد در

^۱ problem

^۲ Zeiny

جامعه معرفی می‌کند: خویشاوندسالاری.^۱ خویشاوندسالاری در اینجا به استخدام فرنگ‌رفتگان در دانشکده‌ها بدون توجه به محاسن و پیامدهای آن اشاره می‌کند. این تبعیض، پیوند بین مصرف‌کننده و تولیدکننده را در تولید دانش حفظ می‌کند و به اصطلاح برتری غرب را تثبیت می‌کند. همراه با این تبعیض، ساختار قدرت موجود غرب در تولید و توزیع منابع دانش است که باعث می‌شود دانشمندان غیرغربی کم‌تر به خود فکر کنند و به دریافت‌کنندگان منفعل دانش تبدیل شوند. از این رو، آن‌ها نمایانگر مفهوم ذهن اسیر سید حسین العطاس می‌شوند.

دانشگاهیان فرنگ‌رفته غرب زده در واقع در حال گسترش اسارت ذهنی هستند. در گفت‌وگوی اخیر با یکی از این فرنگ‌رفته‌ها در گروه آموزش یک دانشگاه دولتی، از عطش سیری‌ناپذیر او برای استفاده از متون و مطالب آموزشی غربی در کلاس‌هایش مطلع شدم. او دانشجویان خود را تشویق می‌کند که فقط به دنبال منابع غربی در زمینه آموزش باشند. او تعدادی از استادان غربی در رشته آموزش را با عنوان «پیامبر» خطاب می‌کند و دانش‌آموزان خود را تشویق می‌کند تا مفاهیم، عقاید و استدلال‌های این پیامبران را که در مقالات علمی آن‌ها ارائه شده است، بخوانند و بیاموزند. وقتی به این نکته اشاره کردم که این وابستگی کامل به منابع غربی یک مشکل اسارت ذهنی است، با این جمله که «ما خیلی از غرب عقب هستیم و هیچ‌یک از ما هرگز نمی‌توانیم سهم قابل‌توجهی در تولید دانش داشته باشیم» مواجه شدم. در نتیجه امپریالیسم آکادمیکی، انقیاد درونی‌شده ذهن‌های اسیر، توانایی ایستادگی خود در زمینه تولید دانش را رد می‌کند. خواندن و آموختن مطالب محققان غربی ضرری ندارد، اما برخورد با آن‌ها به‌عنوان تنها تولیدکنندگان دانش، «پرورش غرب‌زدگی» و گسترش بیماری شیفتگی به غرب است، اما بالاتر از همه مشروعیت بخشیدن به اسارت ذهنی است.

نوع دیگری از خویشاوندسالاری در دانشگاه‌های ایران وجود دارد. برای حفظ کردن استراتژی سنتی ایرانی موازنه (تعادل)، مسئولان دانشگاه‌ها افراد مذهبی و انقلابی (متعهد به انقلاب اسلامی و سیاست‌های جمهوری اسلامی) را که معمولاً دوستان، اقوام و وابستگان سیاسی هستند استخدام می‌کنند. بسیاری از این دانشگاهیان انقلابی بدون داشتن صلاحیت‌های لازم به سمت‌های مهم دانشگاهی منصوب می‌شوند. برخلاف فرنگ‌رفتگان که به دریافت مدرک در غرب می‌بالند و به اقامت خود در یک کشور غربی افتخار می‌کنند، دانشگاهیان انقلابی وانمود می‌کنند که از غرب و هر چیز غربی بیزارند. آن‌ها دانشجویان خود را به انتقاد از غرب تشویق می‌کنند و از آن‌ها می‌خواهند که موفقیت خود را با معیارهای غربی نسنجند. با این حال، متون آموزشی غربی را بدون انتقاد می‌پذیرند و از آن‌ها استفاده می‌کنند

^۱ nepotism

و ترجیح می‌دهند که مقالاتشان در مجلات غربی منتشر شود.^۱ اجازه دهید به برخورد شخصی خودم با یکی از این استادان انقلابی اشاره کنم که به بهترین وجه ویژگی‌ها و شایستگی‌های شخصیتی آن‌ها را نشان می‌دهد. من با یک استاد ضدغربی در ارتباط بودم که رئیس گروه ادبیات انگلیسی در یکی از دانشگاه‌های دولتی برجسته تهران بود که در آن دوره تحقیقاتی می‌گذراندم. ظاهراً او استاد میزبانی بود که با راهنمایی پروژه من موافقت کرد. در اولین مکالمه ما، او از امپریالیسم فرهنگی صحبت کرد، به ادوارد سعید و فرانز فانون استناد کرد و نگرانی و تیونگو را به‌خاطر تصمیمش برای توقف نوشتن به زبان انگلیسی تحسین کرد. و سپس من از اسارت ذهنی، وابستگی آکادمیکی و وظیفه روشنفکران در معرفی راه‌های مقابله با امپریالیسم فرهنگی صحبت کردم. به‌نظر می‌رسید او به اندازه کافی درمورد اسارت ذهنی می‌دانست و به من گفت که همیشه دانشجویانش را تشویق می‌کند که از غرب تقلید نکنند. درنهایت، درمورد پروژه تحقیقاتی من و نتیجه مورد انتظار صحبت کردیم. در کمال ناباوری، او از من خواست که نام او را به‌عنوان نویسنده اول برای مقالاتی که در طول دوره تحقیقاتی‌ام در دانشگاه خواهم نوشت قرار دهم. می‌دانستم که مقاله نوشتن دانشجویان و اعتبار گرفتن استادان از آن‌ها متأسفانه امری پذیرفته شده است، اما من دانشجوی ایشان نبودم. من محقق بودم و او استاد میزبان من بود. بعدها که متوجه شد من قصد ندارم نام ایشان را در مقالاتی که می‌نویسم بگذارم، تهدیدم کرد که قراردادم فسخ خواهد شد. من به مقامات دانشگاه مراجعه کردم، اما به من توصیه شد که «از کاه کوه نسازم» و فقط نام او را به‌عنوان نویسنده اول بگذارم. به من گفته شد که از آنجایی که ایشان استاد هستند، هر اقدامی برخلاف میل او سخت است. این نمونه بارز فساد است و یک جرم تلقی می‌شود. اما ایشان منابع، نیروها و عناصر لازم را در اختیار داشت تا در صورت لزوم، از مجازات فرار کند. دوره من با دانشگاه به پایان رسید و درخواستم برای تمدید رد شد، زیرا من مقاله‌ای را به فهرست نشریات استاد ضدغربی اضافه نکردم. ایشان از یک طرف از امپریالیسم فرهنگی می‌گوید و از وابستگی دانشگاهی و ذهن اسیر آگاه است و از طرفی دیگر عدم خلاقیت و اسارت ذهنی را گسترش می‌دهد. نه العطاس و نه آل احمد و بهرنگی تکنولوژی، کتاب‌ها و کمک‌های غربی را زیر سؤال نمی‌برند. آل احمد از غرب‌زدگی و سیاست‌های استعماری غرب انتقاد می‌کند؛ بهرنگی بی‌ربط بودن کتاب‌ها و سیستم آموزشی غربی را در بافت ایران زیر سؤال می‌برد و العطاس واردات عمده و تقلید کورکورانه از ایده‌ها و

^۱ . قصد تقلیل افراد انقلابی را به ویژگی‌های جسمی و ظاهری و کسانی که دارای تفکر ضدغرب هستند، ندارم. افراد انقلابی‌ای که من به آن‌ها اشاره می‌کنم، همان‌هایی هستند که من آن‌ها را «انقلابی ساختگی» می‌نامم که به واسطه ویژگی‌های ظاهری‌شان ظاهراً انقلابی هستند.

مفاهیم غربی را نقد می‌کند. گفتنی است که العطاس مخالف «تقلید سازنده» نیست که ممکن است به برتری منجر شود. او استدلال می‌کند که «هیچ جامعه‌ای نمی‌تواند با اختراع همه چیز به تنهایی توسعه یابد. هنگامی که چیزی مؤثر و مفید یافت می‌شود، مطلوب است که آن را پذیرفت و جذب کرد، خواه مصنوع باشد یا نگرش ذهنی» (حسین العطاس، ۱۹۷۴: ۶۹۲). او معتقد است که سیطره علم غرب هم آثار مثبت و هم آثار منفی دارد. در حالی که آثار مثبت باید حفظ و استفاده شود، از آثار منفی باید اجتناب شود. او از کسانی انتقاد می‌کند که با تمام وجود غرب را رد می‌کنند، زیرا معتقد است «نادیده گرفتن سهم ارزشمند غرب به همان اندازه منفی است که پذیرفتن غیرانتقادی هر چیزی که در سینی آکادمیک ارائه می‌شود» (حسین العطاس، ۲۰۲۲: ۱۵۰). او به ضرورت رد نکردن علوم اجتماعی غربی کاملاً آگاه است، و به‌طور انتخابی آن را با نیازهای بومی با احتیاط تطبیق می‌دهد.

این دسته از اساتید فرنگ‌رفته و اساتید انقلابی باعث افزایش فساد علمی می‌شوند. همانطور که قبلاً اشاره کردم اکنون این رویه‌ای پذیرفته شده است که اساتید دانشگاه برای مقالاتی که خود ننوشتند اعتبار بگیرند. این یکی از رایج‌ترین انواع فساد است که در آن دانشجویان مجبور می‌شوند مقاله بنویسند و نام استاد را به‌عنوان نویسنده اول بگذارند. ذهن اسیر العطاس این فساد را به‌خوبی توضیح می‌دهد. موفقیت اساتید دانشگاهی اکنون با تعداد انتشارات و استنادها سنجیده می‌شود. به جای تمرکز بر استاندارد عملکرد خوب تحقیق، دانشگاهیان با انتشار مقالات بیشتر و به‌دست آوردن استندهای بیشتر از یکدیگر پیشی می‌گیرند. بدیهی است که اجبار دانشجویان به نوشتن مقاله برای انتشار، راه آسانی برای افزایش تعداد انتشارات آن‌هاست. از دیگر راه‌های افزایش آسان انتشارات می‌توان به ارسال مقاله‌ای اشاره کرد که دارای نقص‌هایی است که نویسنده آن را می‌شناسد، اما از نظر داوران پنهان است و خواستن از دوستان و همکاران برای بررسی و داوری مثبت و مطلوب. سرقت ادبی چه از طریق مقالات دیگران یا بخش بزرگی از انتشارات قبلی خود نیز به این ذهن‌های اسیر کمک می‌کند. ارسال کار به مجلات و ناشران با کیفیت پایین نیز راه آسان دیگری برای ذهن اسیر برای به‌دست آوردن انتشارات بیشتر است. هیچ‌یک از این ویژگی‌ها خلاقیت را آموزش نمی‌دهند و ذهن انتقادی را توسعه نمی‌دهند. در عوض، آن‌ها عدم خلاقیت و ذهن غیرانتقادی را تقویت می‌کنند. کیفیت و خروجی با تعداد انتشارات و استنادها جایگزین می‌شود. تداوم گسترده این بی‌صدافتی دانشگاهی نشان‌دهنده فقدان ترس از مجازات است (حسین العطاس، ۲۰۱۸). علاوه‌براین، این رفتارهای فاسد دانشگاهیان در پاسخ به اولویت‌های دانشگاه‌ها رخ می‌دهد که در مشوق‌های مستقیم از طریق الزامات شغلی، ارتقا و معیارهای پاداش تجلی می‌یابد. این مشوق‌ها درواقع

رشوه‌ای است که باعث ایجاد و تشویق بیشتر فساد می‌شود. همانطور که سید حسین العطاس استدلال می‌کند «فساد باعث توسعه بیشتر فساد می‌شود و این میزان بیشتر به نوبه خود باعث افزایش حتی بیشتر فساد می‌شود ... [فساد] معمولاً اثر فساد قبلی در سطح بالاتر است» (همان: ۴۱-۴۲). رشوه‌خواری شکل دیگری از فساد است که العطاس در کار خود با عنوان «مشکل فساد» شناسایی کرده است. دانشگاه‌ها با انگیزه‌هایی برای ارتقای رتبه دانشگاه به دانشگاهیان رشوه می‌دهند و دانشگاهیان در ارتقای فهرست نشریات خود مرتکب فساد می‌شوند. دانشگاه‌ها برای رتبه‌بندی سازمانی نیاز به انتشارات و استناد دارند. سازمان‌های رتبه‌بندی معمولاً بهره‌وری و شهرت پژوهش را ارزیابی می‌کنند. برای مثال، QS^۱ ۷۰ درصد را به تحقیقات و ۵۰ درصد را به شهرت اختصاص می‌دهد.^۲ THE ۹۰ درصد را به تحقیق و ۳۳ درصد را به شهرت اختصاص می‌دهد (التبک، ۲۰۱۷).^۳ سازمان رتبه‌بندی ملی ایران، پایگاه استنادی علوم جهان اسلام (ISC) نیز بیشترین توجه خود را به تعداد انتشارات و استنادات اختصاص داده است. این نشان می‌دهد که کمیت بر کیفیت ارزش داده می‌شود. تعداد کم‌تر انتشارات و استنادها به معنای رتبه پایین دانشگاه و در نتیجه تخصیص کم‌تر بودجه و امکانات و شانس کم‌تر بازارپذیری است. رتبه‌بندی باعث دیده شدن می‌شود و نیروهای بازار روشن کرده‌اند که «رقابت شدید در بخش آموزش، پایداری تجارت آموزش را تعیین می‌کند. از این رو، اجبار به رتبه‌بندی برای بازاری شدن است» (شریفه العطاس، ۲۰۲۰: ۳۲۸). این مثال بازنمایی دیگری از مفهوم ذهن اسیر سید حسین العطاس است. درواقع صنعت آموزش در ایران «تقلید از زبان جهانی نیروهای بازارمحور» است. زیاده‌روی در بالا رفتن از نردبان رتبه‌بندی، کیفیت آموزش و انتشار را تحت تأثیر قرار می‌دهد. پای‌بندی کورکورانه به استاندارد رتبه‌بندی، قربانی کردن کیفیت بر کمیت، اسارت ذهنی تلقی می‌شود.

نتیجه‌گیری

همانطور که قبلاً ذکر شد، العطاس پیشنهاد می‌کند که یک سنت مستقل علوم اجتماعی آسیایی باید برای خنثی کردن امپریالیسم دانشگاهی و اسارت ذهنی ایجاد شود. اولین پیش نیاز برای ایجاد یک سنت مستقل، گروهی از روشنفکران خلاق و مستقل است. با این حال، او

^۱ Quacquarelli Symonds

^۲ Times Higher Education

^۳ Altbach

اذعان می‌کند که «فقط اقلیتی کوچک در میان دانشمندان علوم اجتماعی آسیایی وجود دارد که نیاز به توسعه یک سنت مستقل علوم اجتماعی خلاقانه مرتبط با آسیا و همچنین توسعه عمومی علوم اجتماعی را احساس می‌کنند». او همچنین ادامه می‌دهد که اکثریت عظیم دانشمندان علوم اجتماعی صرفاً «استفاده از علوم اجتماعی رایج در اروپا و آمریکا را بدون انطباق لازم گسترش می‌دهند». این نشان می‌دهد که در حوزه آگاهی فکری یک عقب‌ماندگی فرهنگی وجود دارد. همچنین نشان می‌دهد که «در دنیای علم، دانشمندان آسیایی همچنان تحت سلطه فکری هستند» (حسین العطاس، ۱۹۷۴: ۹). این امر هنوز در شرایط ایران صادق است. نوشته‌های ضداستعماری العطاس از جمله مفهوم ذهن اسیر و درخواست او برای یک سنت اجتماعی مستقل به عنوان پاسخی به امپریالیسم فکری و اسارت ذهنی باید در ایران جدی‌تر گرفته می‌شد. آن‌ها به خوبی مورد استقبال قرار گرفته‌اند و جامعه‌شناسان ایرانی همچنان به بحث و ارزیابی آن‌ها ادامه می‌دهند، اما ایده‌های او اعمال نشده‌اند. غلامعباس توسلی، دوست و هم‌فکر العطاس، که زمانی دیدگاه‌های مشترکی در مورد اسارت ذهنی و نیاز به علوم اجتماعی مستقل داشت، موضع خود را تغییر داد و مفهوم ذهن اسیر العطاس و درخواست او برای سنت علوم اجتماعی مستقل را قدیمی اما عمیق خواند (قانع‌ی راد، ۲۰۱۱). او معتقد است که افکار و عقاید العطاس و اندیشه‌های روشنفکران مسلمان معاصرش که متعلق به دوران پس از جنگ جهانی دوم است، ناشی از «ضعف داخلی، واکنش به پیشرفت تکنولوژی غرب و ناکارآمدی نظام فرهنگی سنتی و وابستگی سیاسی این کشورها» است (همان: ۱۳۱). او معتقد است که این روند افکار ممکن است به دلیل سوء تفاهم و رفتار ارتجاعی، افراط‌گرایی را تقویت کند. العطاس به صراحت اعلام کرد که مخالف غرب نیست، بلکه مخالف صرف مصرف‌کننده بسته‌های وارداتی از غرب است. او اعتراف می‌کند که ایده‌های مطلوب و مفید غربی نباید کنار گذاشته شوند و «تقلید سازنده» را تشویق می‌کند که می‌تواند به پیشرفت منجر شود. او هشدار می‌دهد که ظهور سلطه غرب می‌تواند غیرغربی‌ها را فقیر کند و پیشنهاد می‌کند یک علوم اجتماعی آسیایی مستقل برای مقاومت در برابر این سلطه تشکیل شود. این مقاومت به معنای تقابل نیست، بلکه یک فرایند گفت‌وگوست. تصور او از ذهن اسیر و موضع ضد اسیر او نیز به هیچ نوع افراط‌گرایی اشاره نمی‌کند و منسوخ نشده است، زیرا ذهن اسیر در جامعه امروز ما واقعی و فراگیر است.

منابع

آل احمد، جلال (۱۳۸۴) غرب‌زدگی، کتاب الکترونیک.

بهرنگی، صمد (۱۹۶۵) کندوکاو در مسائل تربیتی / ایران. تهران: بامداد.

Alatas, Sh. M. (2020) "Applying Syed Hussein Alatas's Ideas in Contemporary Malaysian Society", *Asian Journal of Social Science*, No.48 : ۳۱۹-۳۳۸.

Alatas, S. F. (2004) "The Meaning of Alternative Discourses: Illustrations from Southeast Asia", In *Asia in Europe, Europe in Asia*, edited by Srilata Ravi, Mario Rutten, and Goh Beng Lan. Leiden: Institute of Southeast Asian Studies.

Alatas, S. F. (2008) "Intellectual and Structural Challenges to Academic Dependency", *International Sociological Association, E-Bulletin*, No 9: 3-۲۶.

Alatas, S. F. (2012) "Social Theory as Alternative Discourse", In *Decolonising the University: The Emerging Quest for Non-Eurocentric Paradigms*, edited by Claude Alvares and Shad Saleem Faruqi. Pula Pinang, Malaysia: Penerbit Universiti Sains Malaysia.

Alatas, S. H. (1972) "The Captive Mind in Development Studies: Some Neglected Problems and the Need for an Autonomous Social Science Tradition in Asia", *International Social Science Journal*, No.xxiv (1) : 9-2۵.

Alatas, S. H. (1974) "The Captive Mind and Creative Development", *International Social Science Journal*, No.36 (): 691-99.

Alatas, S. H. (1974) "Education and the Captive Mind", In *Asian Seminar Proceedings*, ed. E.H. Medlin, (39-4۵). Adelaide: Adelaide.

Alatas, S. H. (2002) "The Development of an Autonomous Social Science Tradition in Asia: Problems and Prospects", *Asian Journal of Social Science*, No.30 (1) : 150-157.

Alatas, S.H. (2006) "The Autonomous, the Universal and the Future of Sociology", *Current Sociology*, No.54 (1): 7-23.

Alatas, S.H. (2018) *The Problem of Corruption*, Kuala Lumpur: The Other Press Sdn. Bhd.

Altbach, Ph. G., & Hazelkorn, E. (2017) "Why Most Universities Should Quit the Rankings Game", *University World News*, 8 January.

Alvares, C. (2012) "A Critique of Eurocentric Social Sciences and the Question of Alternatives", In *Decolonising the University. The Emerging Quest for Non-Eurocentric Paradigms*, edited by Claude Alvares and Shad Saleem Faruqi. Pula Pinang, Malaysia: Penerbit Universiti Sains Malaysia.

Dabashi, H. (2006) *Theology of Discontent*, London and New York: Routledge.

Ghaneirad, M. A. (2011) "Critical Review of the Iranian Attempts toward the Development of Alternative Sociologies", *International Journal of Social Sciences*, No.1 (2): 125-144.

Giroux, H. (2004) "What Education Might Mean after Abu Gharib: Revisiting Adornos' Politics of Education", *Comparative Studies of South Asia, Africa and the Middle East*, No.24 (1): 5-24.

Hanson, B. (1983) "The "Westoxication" of Iran: Depictions and Reactions of Behrangi, Al-e Ahmas, and Shariati", *International Journal of Middle East Studies*, No.15 (1): 1-23.

Hooglund, E., & Hegland, M. (1976) "Introduction", in *The Little Black Fish and Other Modern Persian Stories*, edited by Samad Behrangi, (Eric Hooglund and Mary Hegland, Trans.). Boulder, CO: Three Continents Press.

Khomeini, R. (1981) *Islam and Revolution*, (Tr. Hamid Algar.), Berkeley: Mizan Press.

Nair-Venugopal, Sh. (2012) *The Gaze of the West and Framings of the East*, Basingstoke, UK: Palgrave Macmillan.

Zeiny, E. (2019) "Academic Imperialism: Towards Decolonisation of English Literature in Iranian Universities", *Asian Journal of Social Science*, No.47: 88-109.

سید حسین العطاس: اسلام پیش‌رو و سنت علوم اجتماعی مستقل و خلاق •

ابوالفضل مرشدی^۱

(تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۱۰/۱۵، تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۱۲/۱۵)

چکیده

در این مقاله نخست تصویر العطاس از وضع موجود جوامع آسیایی و اسلامی که در میانه «ذهن بسته» و پدیده «تروریسم» قرار گرفته‌اند، ترسیم می‌شود. سپس، دیدگاه وی درمورد وضع علوم اجتماعی در این کشورها و قرار گرفتن آن‌ها در میان دو لبه قیچی «ذهن اسیر» و «امپریالیسم فکری» مورد بحث و گفت‌وگو قرار می‌گیرد. در ادامه، مفهوم سنت علوم اجتماعی مستقل و خلاق که وی در برابر بومی‌سازی یا اسلامی‌سازی علوم مطرح می‌کند، معرفی می‌شود و نحوه مواجهه العطاس با سوسیالیسم و نظریه وبر درمورد اخلاق اقتصادی اسلام و توسعه سرمایه‌داری در جنوب شرق آسیا به‌عنوان نمونه‌هایی از مواجهه خلاقانه با اندیشمندان غربی و تلاش برای ایجاد سنت مستقل علوم اجتماعی مرور می‌شود. در پایان، برنامه پژوهشی العطاس برای ایجاد سنت علوم اجتماعی مستقل مورد نقد قرار می‌گیرد، از این جهت که در این برنامه به ریشه‌های معرفتی شکل‌گیری علوم اجتماعی مدرن در غرب و منطق معرفتی لازم برای شکل‌گیری یک سنت مستقل علوم اجتماعی در کشورهای غیرغربی توجه کافی صورت نگرفته است.

<https://doi.org/10.22034/jss.2023.1990261.1764>

• مقاله علمی: پژوهشی

a.morshedi@yazd.ac.ir

^۱. عضو هیئت علمی دانشکده علوم اجتماعی دانشگاه یزد

مجله مطالعات اجتماعی ایران، دوره شانزدهم، شماره ۳، پاییز ۱۴۰۱: ۶۳-۴۳

واژه‌های کلیدی: سید حسین العطاس، اسلام پیش‌رو، ذهن بسته، امپریالیسم فکری، سنت علوم اجتماعی مستقل.

مقدمه و بیان مسئله

سید حسین العطاس را می‌توان نماینده نسلی دانست که در دوره پس از استقلال در مالزی پا گرفت. در این دوره تلاش برای ملی‌گرایی و استعمارزدایی از علوم اجتماعی رونق گرفت و روشنفکران انتقادی جهان سومی بحث‌هایی درمورد استعمارزدایی اذهان را مطرح کردند. العطاس در مقابل آنچه وی آن را شکل‌های جدیدتر «استعمارگرایی دانشگاهی» نامید به جای پیوستن به گفتمان «بومی‌سازی» یا گفتمان «اسلامی‌سازی» علوم، بر خلاقیت «درون‌زا»^۱ در فرهنگ‌های غیرغربی و ایجاد «سنت علوم اجتماعی مستقل» همراه با گسترش نوسازی در جوامع آسیای جنوب شرقی تأکید کرد. خلاقیت درون‌زا بدین معناست که خلاقیت باید از یک فرهنگ ملی نشئت گرفته باشد و در عین حال به جذب ایده‌ها از منابع بیرونی بپردازد. «سنت علم اجتماعی مستقل» نیز سنتی است که به‌وسیله پژوهشگران بومی ایجاد و توسعه می‌یابد، با انتخاب مسائل پژوهشگران از درون جامعه خودشان به پیش می‌رود و در فرایند جمع‌آوری و تراکم داده‌های تحقیق به تناسب از یافته‌های کشورهای دیگر استفاده می‌کند. برای شکل‌گیری این سنت مستقل، العطاس نقش ابن‌خلدون را به‌عنوان بنیانگذار علم اجتماعی اساسی می‌داند و معتقد است علم جدید جامعه‌شناسی او می‌تواند در سرچشمه یک سنت در جهان غیرغربی توسعه پیدا کند. بر این اساس، العطاس معتقد است مفهوم انتزاعی و عام علوم اجتماعی مدرن که در غرب توسعه یافت نباید به‌صورت خودکار در جوامع غیرغربی به‌کار رود. در همین ارتباط، العطاس نظریه شیوه تولید آسیایی کارل مارکس و نظریه وبر درمورد رشد سرمایه‌داری در تمدن‌های شرقی را به نقد می‌کشد.

در این مقاله نخست تصویر العطاس از وضع موجود جوامع اسلامی که در میانه ذهن بسته و پدیده تروریسم قرار گرفته‌اند، ترسیم می‌شود. سپس، وضع موجود علوم اجتماعی در این جوامع که در میان دو لبه قیچی ذهن اسیر و امپریالیسم فکری هستند، مورد بحث و گفت‌وگو قرار می‌گیرد. در ادامه، مفهوم سنت علوم اجتماعی مستقل و خلاق که وی در برابر بومی‌سازی یا اسلامی‌سازی علوم مطرح می‌کند، معرفی می‌شود و نحوه مواجهه العطاس با سوسیالیسم و نظریه وبر درمورد اخلاق اقتصادی اسلام و توسعه سرمایه‌داری در جنوب شرق آسیا به‌عنوان

^۱ endogenous

نمونه‌هایی از مواجههٔ خلاقانه با اندیشمندان غربی و تلاش برای ایجاد سنت مستقل علوم اجتماعی مرور می‌شود.

اسلام پیش‌رو و وضع کنونی جوامع اسلامی

العطاس به‌عنوان کسی که در خانواده‌ای مسلمان در مالزی زاده شد و تحصیلات دانشگاهی خود را در رشتهٔ جامعه‌شناسی دین در دانشگاه آمستردام هلند ادامه داد، همواره دغدغهٔ جوامع اسلامی و نقش دین اسلام در این جوامع را داشت. بر همین اساس وی در سال ۱۹۴۸ به همراه دیگر دانشجویان «انجمن دانشجویان اسلامی» را در هلند تشکیل داد. همچنین او در سال ۱۹۵۴ دست به انتشار مجله‌ای با نام *اسلام پیش‌رو* زد و دلیل این نام‌گذاری را این‌گونه توضیح داد: هدفمان از گذاشتن نام اسلام پیش‌رو بر این مجله این نیست که یک قسمت از اسلام را که پیش‌رو است گلچین کرده‌ایم و قسمت دیگر اسلام که پیش‌رو نیست را رها ساخته‌ایم. بلکه عنوان اسلام پیش‌رو، باید به‌مثابهٔ شیوهٔ دیگری برای بیان این‌که اسلام پیش‌رو است در نظر گرفته شود (آبازا، ۱۳۸۹: ۳۸۹).

هرچند انتشار این مجله مدتی طولانی داوم نداشت، اما وی ایدهٔ «اسلام پیش‌رو» را به‌عنوان ایدهٔ مرکزی خود تا پایان عمر حفظ کرد و دربارهٔ جوامع اسلامی و نقشی که تفسیر صحیح از دین اسلام می‌تواند در اصلاح و ارتقای این جوامع ایفا کند، مقالات متعددی نوشت. درواقع، العطاس برای آسیب‌شناسی و ارائهٔ راه‌کار برای جوامع اسلامی، هم از استدلال‌ات و شواهد درون‌دینی بهره می‌گیرد و هم از استدلال‌ات و شواهد برون‌دینی.

العطاس^۱ (۲۰۰۷: ۳۸۳) در ترسیم وضع جوامع اسلامی در آغاز هزارهٔ سوم میلادی، گسترش پدیدهٔ تروریسم و رواج ذهن بسته‌آرا دو مسئلهٔ جهان اسلام می‌داند و بر کاهش نفوذ تروریست‌ها و افراد دارای ذهن بسته، «بدون دخالت از بیرون» تأکید می‌کند. وی در ارتباط با پیوند خوردن نام اسلام با تروریسم نقش رسانه‌های غربی را برجسته ارزیابی می‌کند. به تصریح وی، در رسانه‌های غربی اسلام اغلب در مقایسه با دین مسیحیت دینی طفیلی، فیک (تقلبی) و جنگ‌جو قلمداد می‌شود. همچنین درحالی که در میان پیروان همهٔ ادیان ازجمله مسیحیت و بودیسم و ... با گروه‌هایی افراط‌گرا مواجه هستیم، رسانه‌های غربی تنها از وجود گروه‌های افراط‌گرا در دین اسلام سخن می‌گویند. این رسانه‌ها همچنین، در مواجهه‌ای سوگیرانه تنها درمورد اسلام عبارت‌هایی مانند اسلام لیبرال، اسلام میانه‌رو و اسلام رادیکال را به کار می‌برند و

^۱ Alatas

^۲ closed mind

حتی گروه‌های افراط‌گرا در کشورهای اسلامی را اصلاح‌گر^۱ می‌نامند، این در حالی است که نام ساختارشکن^۲ برای بسیاری از این گروه‌ها مناسب‌تر است (همان: ۳۸۰).

وی در این رابطه از پژوهشگران سردرگمی^۳ سخن می‌گوید که دست به اغتشاش مفهومی و «درهم ریختن واژه‌شناسی»^۴ می‌زنند. العطاس این‌گونه مواجهه رسانه‌ها و پژوهشگران غربی با اسلام را از یک‌سو ناشی از آن می‌داند که آنان تاریخ اسلام را از منظر تاریخ اروپا فهم می‌کنند و از سوی دیگر، وی این وضعیت را ناشی از «موقعیت تاریخی خاصی که جهان اسلام خود را در رابطه با غرب یافت» می‌داند. به بیان العطاس، کلیسا و بعد از آن امپریالیسم اروپایی روح مقاومت را در میان مسلمانان زنده کرد. بنابر تحلیل وی، در طول گسترش اروپا در قرن نوزدهم، تنها یک مقاومت بین‌المللی علیه گسترش اروپایی وجود داشت و آن مقاومت از سمت مسلمانان بود. تنها بعد از فرونشست جنبش پان‌اسلامیست، حوالی پایان جنگ جهانی اول، صحبت از امپریالیست کمونیسم و تهدید کمونیسم آغاز شد. اما با فروپاشی اتحاد شوروی، این نیاز در غرب احساس شد که اسلام را به‌عنوان دشمن جهانی نمایش دهند (همان: ۳۸۱). برای غلبه بر پدیده تروریسم در جهان اسلام، وی از یک‌سو تبیین صحیح اصطلاحات دینی از جمله اصطلاح «جهاد» در اسلام را، توسط رهبران دینی، پراهمیت می‌داند و از سوی دیگر، پژوهشگران غربی را از «درهم ریختن واژه‌شناسی» یا آنچه وی تروریسم فکری^۵ می‌نامد، بر حذر می‌دارد، چراکه معتقد است این کار باعث ایجاد مقاومت از سوی برخی مسلمانان و اختلاف درون جامعه مسلمانان می‌شود. العطاس اصطلاح برخورد تمدن‌ها از هانتینگتون را نمونه‌ای از درهم ریختن واژه‌شناسی از سوی متفکران غربی می‌داند (همان: ۳۸۳).

اما العطاس وضع کنونی جوامع اسلامی را به یک متغیر پر قدرت درون این جوامع نیز نسبت می‌دهد و آن عبارت است از «ذهن بسته» رایج در این کشورها. العطاس در بحثی که تا حدی یادآور تأثیرپذیری وی از رویکرد ماکس وبر است، علل عقب‌ماندگی آسیا و آفریقا به‌طور عام و کشورهای اسلامی به‌طور خاص را بیشتر ناشی از نبود عوامل ذهنی می‌داند تا عوامل عینی (العطاس، بی تا ۲: ۲۲). وی در کتاب روشنفکران در جوامع در حال توسعه (۱۳۷۷)، مفهوم ببالیسم^۶ را بسط و گسترش داد که در واقع معادل مالزیایی مفهوم «بله» و فرد نادان و یک‌دنده

^۱ reformer

^۲ deformer

^۳ confused scholars

^۴ confusing terminology

^۵ intellectual terrorism

^۶ Bebalisma

است، و از رواج این پدیده در جوامع در حال توسعه به مثابه یک شیوه استدلال سخن گفت. نکته مهم آن است که العطاس کج فکری و ذهن بسته را فقط به عامه مردم نسبت نمی دهد، بلکه رهبران فکری و دینی و سیاسی جامعه را نیز شامل این صفت می داند: «یک آدم کج فکر، کج فکر است چه پادشاه یک کشور مدرن باشد چه رئیس یک قبیله ابتدایی» (العطاس، ۱۹۹۰: ۲۱، به نقل از آبازا، ۱۳۸۹: ۳۸۳). وی با الهام از آرای ابن خلدون و به ویژه سید جمال الدین اسدآبادی و شکیب ارسلان، نوع خوانش علما از اسلام و فقدان روح جست و جو^۱ در میان آنان را در به وجود آمدن وضع موجود پراهمیت می داند و بر نقد علمای سنتی دینی و نوع تفسیر آنان از اسلام تأکید می کند. وی در استدلالی درون دینی، ضمن نقد شدید این باور که مسلمانان صرفاً به دلیل مسلمان بودن پیشرفت می کنند، تأکید قرآن مبنی بر اهمیت تلاش انسان ها و مسئولیت آن ها در تغییر سرنوشت خود را شاهد قوی در رد این باور می داند (العطاس، بی تا ۲: ۳۹-۴۱).

العطاس (بی تا ۲) بی توجهی بلندمدت مسلمانان به ساخت ابزار مورد نیاز خودشان، حتی ابزاری که برای انجام اعمال دینی شان ضروری بوده (برای مثال، ساخت کشتی برای انجام سفر حج) را از معماهای مرتبط با این جوامع می داند و راه حل پیشرفت جوامع اسلامی را در پاسخ به این پرسش می داند که «چگونه شور و شوق دانش علمی را میان مردم برانگیزیم؟». وی هم راستا با دیدگاه سید جمال الدین اسدآبادی، ترویج «ذهنیت علمی»^۲ یا «روحیه فکری و فلسفی»^۳ را مقدم بر تغییری در این جوامع می داند و ویژگی های آن را به شرح زیر برمی شمرد: (۱) میل به دانستن شبکه علل شامل پرسش؛ (۲) احترام به روش های علمی؛ (۳) استفاده از هوش به وسیع ترین معنای ممکن؛ (۴) شناخت وابستگی درونی میان رویدادها، تلاش ها و مسائل جامعه و جهان؛ (۵) دارا بودن اعتماد، شفافیت و پیش رو بودن؛ (۶) توانایی فکر کردن کوتاه مدت و بلندمدت؛ (۷) ظرفیت نگرستن به مسئله از همه جنبه ها؛ (۸) توانایی پایداری در برابر مشکل (همان: ۲۲-۲۴).

العطاس که به نظر می رسد در دوگانه مشهور در جامعه شناسی، یعنی دوگانه ساختار و عاملیت، تمام نقش را به نقش عاملیت می دهد، راه حل رفع مشکل جوامع اسلامی را «برانگیختن روحیه تفکر و اراده کار سخت» می داند و با الهام از تجربه پیامبر اسلام، آغاز این فرایند را «شروع با فرد» می داند. البته وی نقش رهبری فکری^۴ در جامعه را در این زمینه

^۱ absence of the spirit of enquiry

^۲ scientific mentality

^۳ thinking and philosophical spirit

^۴ intellectual leadership

کلیدی ارزیابی می‌کند (همان: ۲۵) و یکی از وظایف علما و رهبران دینی را بازخوانی دین اسلام در شرایط امروز می‌داند. وی در این بازخوانی از یک سو با علمای سنتی فاصله می‌گیرد و از سوی دیگر از سنت‌گرایی مانند سید حسین نصر، در واقع، در مقابل جریانی در دنیای اسلام - که اسلام را دینی کامل («الدین») تلقی می‌کنند که تمام جزئیات زندگی انسان را تعیین کرده است (معروف، ۱۳۸۹) - العطاس معتقد است اسلام در حوزه علوم و فلسفه طبیعت تنها اشاراتی کلی کرده و در حوزه قانون و عدالت اجتماعی تنها اصولی اساسی را ارائه کرده است نه نظامی با جزئیات کامل را (العطاس، بی تا ۱: ۳۷). همین دریافت العطاس از دین است که به او این اجازه را می‌دهد که به علمای دینی توصیه کند که اصول اساسی ارائه شده در اسلام را متناسب با اقتضائات زمان و مکان تفسیر کنند و قانون‌گذاری و اجرای عدالت اجتماعی در جوامع اسلامی بنا به شرایط امروزی جوامع صورت گیرد.

ذهن اسیر و امپریالیسم دانشگاهی؛ دو لبه قیچی علیه علوم اجتماعی درون‌زا و

خلاق

در نیمه دوم قرن بیستم و با گسترش روزافزون علوم اجتماعی توسعه یافته در غرب در سراسر جهان، مواجهه‌های متفاوتی در مناطق مختلف جهان با این علوم صورت گرفت و از جمله جنبش‌هایی برای بومی‌سازی، ملی‌سازی، استعمارزدایی یا جهانی‌سازی علوم اجتماعی ایجاد شد. در کشورهای اسلامی علاوه بر این تلاش‌ها، کوشش‌هایی برای اسلامی‌سازی یا قدسی‌سازی علوم اجتماعی نیز صورت گرفت (العطاس، ۱۳۹۳: ۱۲۴-۱۵۹). العطاس با نقد این تلاش‌ها به‌ویژه اسلامی‌سازی و بومی‌سازی^۱ علوم اجتماعی، از ضرورت شکل‌گیری علوم اجتماعی درون‌زا و خلاق یا «سنت علوم اجتماعی مستقل و خلاق» سخن می‌گوید و تحقق آن را منوط به گذر از ذهنیت اسیر و امپریالیسم فکری به‌عنوان دو مقوله تنیده در هم و متناظر با دو مفهوم «ذهن بسته» و «اغتشاش مفهومی» می‌داند. درواقع العطاس علت عدم خلاقیت فکری و علمی در کشورهای در حال توسعه را در عواملی چون فقدان سنت علمی، نبود جماعتی مؤثر از متفکران و مردان علم، نبود امکانات کافی برای کار علمی و فراتر از همه، نگرش منفی قدرت‌های حاکم (و فاسد) در این کشورها به گسترش خلاقیت فکری و علمی می‌داند (العطاس، ۱۹۷۶: ۲۰-).

^۱ «از به‌کارگیری مفهوم بومی‌شدن به‌جای توسعه مستقل جامعه‌شناسی یا هر علم دیگری اجتناب و آن را انکار می‌کنم. بومی‌شدن دلالت متفاوتی دارد. یک علم اساساً نمی‌تواند بومی شود. تنها کاربرد (به‌کارگیری) آن می‌تواند بومی شود» (العطاس، ۲۰۰۶ [۱۳۸۹]).

۲۱). با این همه، وی علت ریشه‌ای‌تر را در اسارت ذهنی روشنفکران این کشورها و امپریالیسم فکری غالب در این کشورها جست‌وجو می‌کند.

در ادامه، این مقولات در اندیشه العطاس را توضیح می‌دهیم.

العطاس نخستین‌بار مسئله اسارت ذهنی را در دهه ۱۹۵۰ مطرح کرد و از «واردات گسترده اندیشه‌ها از جهان غرب به جوامع شرقی» بدون توجه لازم به زمینه اجتماعی - تاریخی به‌عنوان مسئله اساسی استعمار یاد کرد (العطاس، ۱۹۵۶). وی در اوایل دهه ۱۹۷۰ در مقالاتی چند به شرح و تفصیل مفهوم ذهن اسیر پرداخت.

العطاس ذهن اسیر را «ذهنی غیرانتقادی و تقلیدی که تحت سلطه فکر غربی است»^۱ تعریف می‌کند (العطاس، ۱۹۷۶: ۲۲). البته وی میان تقلید سازنده و تقلید منفی تمایز قائل می‌شود و تقلید سازنده را که مبتنی بر گزینش آگاهانه و انتقادی از دستاوردهای دیگران است، امری مثبت تلقی و به آن دعوت می‌کند، اما تقلید منفی را مذموم می‌داند (همان). تقلیدی بودن و غیرانتقادی بودن تمامی مؤلفه‌های فعالیت علمی از جمله انتخاب مسئله، مفهوم‌سازی، تحلیل، تعمیم، توصیف، تبیین و تفسیر را تحت تأثیر خود قرار می‌دهد (العطاس، ۱۹۷۲: ۱۱). به عبارتی، اسارت ذهن محققان و دانشگاهیان باعث می‌شود آنان هم در طرح خلاقانه مسائل علمی تازه و اصیل و هم در توسعه روش‌های تحلیلی جدید و مستقل از کلیشه‌های جاری ناتوان باشند. همچنین این محققان نمی‌توانند امر عام و امر خاص در علم را به‌درستی از هم تمییز دهند و یک دانش علمی معتبر و عام را به موقعیت‌های خاص تطبیق دهند. آنان با سنت ملی‌شان و مسائل عمده جامعه خودشان بیگانه‌اند؛ به‌علاوه، آنان عمدتاً درگیر تحقیقات تجربی، احتمالاً بی‌کیفیت، هستند و توانایی این‌که درگیر یک مطالعه نظری گسترده شوند، ندارند و مهم‌تر از همه این‌که، آنان از اسارت ذهنی خود و علل آن خودآگاه نیستند (العطاس، ۱۹۷۶: ۲۲). ذهن اسیر تقریباً به‌طور کامل در علوم غربی آموزش می‌بیند، آثار نویسندگان غربی را مطالعه می‌کند و عمدتاً توسط استادان غربی، چه در خود غرب و چه از طریق آثار در دسترس آنان در مراکز آموزشی محلی، تعلیم می‌بیند. ذهنیت اسیر در پیشنهاد راه‌حل‌ها و سیاست‌ها نیز یافت می‌شود. چنین کاستی‌هایی در علوم اجتماعی شامل رواج قضایای دارای حشو و

۱. العطاس تأکید می‌کند که «من [کلمات] غربی و غیرغربی را نه در معنای تحقیرآمیز یا تفرقه‌افکنانه، بلکه صرفاً

در معنای توصیفی و اسمی به‌کار می‌برم. همچنین از هیچ نوعی از سنت مستقل دفاع نمی‌کنم. به‌علاوه، قصد ندارم به‌منظور ترویج یک موضع هوادار غرب یا ضدغربی، موضوع را سیاسی یا احساسی کنم. من به دلایل قوی، به سنت جامعه‌شناسی غربی به‌عنوان نقطه مرجع قطعی برای عزیمت و ترقی در توسعه جامعه‌شناسی مستقل و عام باور دارم» (العطاس، ۲۰۰۶ [۱۳۸۹]).

‡ constructive imitation

زوائد^۱ گزاره‌های بسیار انتزاعی و کلی، آشنایی ناکافی با واقعیت‌های محلی، و غفلت از مسائل مرتبط می‌شود (فرید العطاس، ۱۳۹۴: ۳۹). همچنین به دلیل غلبه ذهن اسیر در جوامع در حال توسعه، بسیاری از مسائل حیاتی این جوامع به سادگی نادیده گرفته می‌شود. العطاس مسئله ایجاد روح علمی را مثال می‌زند که مورد غفلت بسیاری از روشنفکران و متفکران این جوامع است (العطاس، ۱۹۷۶: ۲۹).

العطاس مفهوم‌سازی خود از ذهن اسیر را با الهام از مفهوم تأثیر نمایی که از سوی جیمز دویسنبری (۱۹۴۹) در ارتباط با رفتار مصرفی مطرح شد، توسعه می‌دهد. براساس اندیشه تأثیر نمایی، افزایش درآمدها به سطوح بالاتر مصرف منجر می‌شود، زیرا مصرف‌کنندگان تلاش می‌کنند خود را با الگوهای مصرف افرادی سازگار کنند که دوست دارند سبک زندگی‌شان را تقلید کنند. به نظر العطاس، چنین الگوی رفتاری در میان دانشمندان اجتماعی کشورهای در حال توسعه نیز غلبه دارد؛ یعنی «مصرف» دانش علوم اجتماعی غرب در این کشورها از باور به برتری این دانش ناشی می‌شود. این نوع مصرف به دلیل ویژگی‌های زیر در توازی با تأثیر نمایی اقتصادی دیده می‌شود: الف) فراوانی تماس با دانش غربی؛ ب) تضعیف کردن یا فرسایش دانش محلی یا بومی؛ ج) منزلت منسوب به دانش وارداتی؛ د) این که چنین مصرفی ناگزیر عقلانی و سودمند نیست (العطاس، ۱۹۷۲: ۱۰-۱۱).

العطاس تأکید می‌کند که مفهوم ذهن اسیر مفهومی ایدئولوژیک یا سیاسی نیست، بلکه مفهومی پدیدارشناختی است (العطاس، ۱۹۷۶: ۲۲). برای مثال، یک پژوهشگر آسیایی می‌تواند طرفدار ماکس وبر باشد، اما لزوماً دارای ذهنی اسیر نباشد یعنی با نظریه ماکس وبر به شیوه‌ای خلاقانه و نقادانه مواجه شود و جنبه‌های عام نظریه وی را از جنبه‌های خاص نظریه وی که متعلق به زمانه و زمینه خاص اجتماعی وبر هست، تفکیک کند. در همان حال فرد دیگری ممکن است مخالف استعمار باشد، اما دارای ذهنی اسیر باشد.

همان‌گونه که اشاره شد، العطاس ذهن اسیر را مرتبط و درهم‌تنیده با پدیده‌ای به نام امپریالیسم فکری می‌داند. به تعبیر وی، از یک سو ذهن اسیر زمین حاصل‌خیزی برای القا و تحمیل امپریالیسم فکری است (العطاس، ۲۰۰۰: ۳۷ و ۳۸) و از سوی دیگر، امپریالیسم فکری تشدیدکننده و تحکیم‌کننده اسارت ذهن است. بر این اساس، فهم امپریالیسم فکری لازمه فهم بهتر ذهن اسیر است. العطاس امپریالیسم را تنها محدود به ابعاد سیاسی و اقتصادی نمی‌داند، بلکه از امپریالیسم فکری و دانشگاهی نیز سخن می‌گوید. به عبارتی، ساختار اقتصادی و سیاسی امپریالیسم ساختاری موازی را در شیوه تفکر مردم تحت سلطه ایجاد می‌کند که العطاس آن را

^۱ redundant

امپریالیسم فکری می‌نامد و آن را «تسلط فکری مردمی بر مردم دیگر در دنیای تفکر آنان» تعریف می‌کند (همان: ۲۴). وی شش ویژگی را برای امپریالیسم برمی‌شمرد و معتقد است این ویژگی‌ها شامل امپریالیسم فکری نیز می‌شود: استثمار، قیومیت، هم‌نوایی، واگذاری نقش فرعی در جامعه به افراد تحت سلطه، توجیه فکری امپریالیسم، و استعداد پایین حاکمان امپریالیستی. درواقع، همان‌طور که در امپریالیسم اقتصادی و سیاسی، مستعمرات به‌مثابه منابع مواد خام و بازار مصرف محصولات کشورهای غربی محسوب می‌شود، در امپریالیسم فکری نیز مستعمرات به‌عنوان منابع داده‌های خام و محل مصرف اطلاعات و نظریات مدون‌شده در غرب قلمداد می‌شود. همچنین در امپریالیسم فکری فرض بر این است که مردم کشورهای استعمارشده کمتر از مردم غرب درباره موضوعات مختلف می‌دانند و برای اخذ مدارک معتبر علمی باید به دانشگاه‌ها و مراکز علمی و پژوهشی غربی بروند. همچنین انتظار است که پژوهشگران کشورهای تحت استعمار به موضوعاتی بپردازند که مورد علاقه پژوهشگران کشورهای غربی است و روش‌های تحلیل جاری در کشورهای غربی را بدون چون و چرا بپذیرند و پیاده کنند. به‌علاوه، پژوهشگران کشورهای مستعمره در مدیریت انتشارات و مجلات بین‌المللی نقش کم‌رنگ و دست دوم دارند و آنان بیش از آن‌که به مطالعات نظری منتهی به نظریه‌پردازی مشغول باشند، مشغول پژوهش‌هایی هستند که به کاربرد و پیاده‌سازی نظریه‌ها مربوط است (همان: ۲۴-۲۷).

امپریالیسم فکری از نظر العطاس باعث دور شدن توجهات از موضوعاتی می‌شود که برای جوامع آسیایی و آفریقایی اساسی‌اند (همان: ۲۳). العطاس یکی از مصادیق امپریالیسم فکری در کشورهای آسیایی را آن می‌داند که در دانشگاه‌های این کشورها در دوره‌های مقدماتی درس نظریه جامعه‌شناسی بسیار رایج است که نظریه‌پردازی چون مارکس، وبر، دورکیم، زیمل، توکویل و دیگران معرفی می‌شوند، اما انبوهی از متفکران آسیایی از قلم می‌افتند (العطاس، ۱۳۹۴: ۷۶). البته العطاس تأکید می‌کند که امپریالیسم فکری جهان سوم ناشی از تلاش آگاهانه و هماهنگ از سوی تشکیلات علوم اجتماعی غربی برای سلطه نیست، بلکه ذهن اسیر در درون یک ساختار کلی وابستگی دانشگاهی که دارای گستره جهانی است با مقولات و مفاهیم اروپامدارانه کار می‌کند. به عبارت دیگر، تسلط مزبور ساختاری است؛ یعنی تقسیم کار جهانی، پژوهش و آموزش در علوم اجتماعی را به‌گونه‌ای مشروط می‌سازد که پژوهشگران را از سرشت و کارکرد مشارکت‌شان ناآگاه نگه می‌دارد (فرید العطاس، ۱۳۹۴: ۱۷۲ به بعد).

در مقابل ذهن اسیر و امپریالیسم دانشگاهی، العطاس سخن از «سنت علوم اجتماعی مستقل و خلاق» می‌گوید و آن را سنتی می‌داند که به‌وسیله پژوهشگران بومی ایجاد می‌شود و توسعه می‌یابد، با انتخاب مسائل از درون جامعه به پیش می‌رود و در فرایند جمع‌آوری و تراکم

داده‌های تحقیق به «تناسب» از یافته‌های کشورهای دیگر استفاده می‌کند. درواقع، سنت علوم اجتماعی مستقل و خلاق از نفوذ امپریالیسم فکری و مفاهیم اروپامدارانه در علوم اجتماعی رایج آگاه است و در پی گریز از آن است. بر خلاف علوم اجتماعی بومی‌گرا که نسبت به دانش غربی بدبین است و جهت‌گیری ضدغربی دارد و نیز مانعی برای هم‌پیمان شدن با علایق و جهت‌گیری‌های دولت‌ها نمی‌بیند، علوم اجتماعی مستقل نه ضدغربی و نه هم‌پیمان دولت است، بلکه مستقل از تشکیلات علوم اجتماعی غربی و اندیشه‌های آن‌ها، هردو، و همچنین از دولت‌هاست؛ درحالی‌که درضمن نسبت به اندیشه‌های آن‌ها یا کار کردن با آن‌ها گشوده است و به تناسب می‌تواند از آن‌ها استفاده کند.

العطاس شکل‌گیری جامعه‌شناسی در آمریکا در اوایل قرن بیستم را نمونه خوبی از شکل‌گیری یک سنت مستقل علوم اجتماعی می‌داند که در جذب جامعه‌شناسی اروپایی اصل «تناسب» را به کار گرفت؛ بدان معنا که بنا به شرایط و مسائل اجتماعی جامعه آمریکا دست به گزینش از میان نظریه‌پردازان اروپایی زد و به گونه‌ای نظام‌مند اندیشه‌ها و مفاهیم خاصی از جامعه‌شناسی اروپایی را نادیده گرفت. برای مثال، آمریکایی‌ها تا همین اواخر هنگام توجه به جامعه‌شناسان اروپایی و آثار آن‌ها، عمدتاً نظریه‌ها و مفاهیمی را ترجیح داده‌اند که با جهت‌گیری رایج محافظه‌کاری پویایشان سازگار بوده است و آن جنبه‌های تفکر اجتماعی اروپایی را که دلالت‌های رادیکال‌تری داشتند، نادیده گرفته‌اند. به تعبیر العطاس،

همانگونه که دارندورف اشاره کرد، [در آمریکا] توکویل بیش از مارکس، اسپنسر بیش از پارتو، ماکس وبر بیش از سورل، تونیس و دورکیم بیش از موسکا و میشلز، مالینوسکی بیش از لوی برول پذیرفته شدند. نسبت به آثار این نویسندگان منتخب هم باز گزینش صورت می‌گرفت. ایده‌های کلی مانند تضاد طبقاتی و نخبگان، که برای تفکر اروپایی محوری بود، نقش قابل ملاحظه‌ای در جامعه‌شناسی آمریکایی ایفا نکردند، در عوض، اندیشه دموکراسی، فردگرایی، سرمایه‌داری اخلاقی، عقلانیت، اجتماع و ثبات (پایداری) گزینش شدند، چون به خوبی به عنوان بنیان‌های ایدئولوژیکی واقعیت آمریکا عمل کردند (العطاس، ۲۰۰۶ [۱۳۸۹]).

ویژگی‌های اصلی سنت علوم اجتماعی مستقل و خلاق دقیقاً در مقابل ویژگی‌های علوم اجتماعی برآمده از ذهن اسیر است. در اینجا پژوهشگران در مفهوم‌سازی و اولویت‌بندی مسائل مستقل عمل می‌کنند و توان آن را دارند که به طرح خلاقانه و اصیل مسائل علمی تازه و برگرفته از زمینه اجتماعی جامعه خودشان دست بزنند. همچنین در قید و بند روش‌های تحلیلی کلیشه‌ای نیستند و می‌توانند روش‌های تحلیلی جدید و مستقلی را توسعه دهند. آنان با سنت

فکری جامعه خودشان پیوند دارند و از آن برای مفهوم‌سازی و نظریه‌پردازی استفاده می‌کنند و البته به تناسب از نظریه‌ها و روش‌های تحقیق توسعه‌یافته در دیگر مناطق جهان هم استفاده می‌کنند. درواقع، در اینجا خلاقانه بودن و اصیل بودن در تمامی مؤلفه‌های فعالیت علمی از جمله انتخاب مسئله، مفهوم‌سازی، تحلیل، تعمیم، توصیف، تبیین و تفسیر ظهور و بروز دارد.

العطاس تحلیل رامانوه‌ر لوهیا^۱ (۱۹۷۹) از مسئله کاست در هند را نمونه‌ای از تلاش برای شکل‌دهی به سنت مستقل علوم اجتماعی در هند می‌داند. لوهیا برای این که تبیین کند چگونه نود درصد جمعیت هند نظاره‌گران منفعل، بی‌تفاوت و به‌طور کامل بی‌طرف نسبت به آرمان‌های ملی شدند، نفوذ فراگیر کاست در تاریخ و جامعه معاصر هند را از زوایای مختلف مورد بحث قرار داد. او نشان داد که تثبیت مهارت‌ها و تقسیم کار به‌وسیله کاست و از طریق جانشینی موروثی، ظهور خلاقیت و تحرک اجتماعی را متوقف کرده بود و یک کاست کوچک از قشر ماهر و تحصیل‌کرده همواره رهبری هند را بر عهده دارند. العطاس معتقد است رویکرد تحلیلی عرضه‌شده توسط لوهیا موادی پایه‌ای برای یک سنت علم اجتماعی مستقل است، چراکه اولاً، توسط یک پژوهشگر بومی ایجاد شده و توسعه یافته است؛ دوماً، با میزانی از همکاری و دستکاری ممکن از طرف پژوهشگران خارجی بوده است؛ سوماً، با انتخاب مسائلی از درون جامعه هدایت شده است؛ چهارماً، مفهومی مستقل از «تناسب» را در گردآوری و تراکم داده‌های تحقیق و توجه تطبیقی به مسائل بیرون منطقه به کار گرفته است (العطاس، ۲۰۰۶ [۱۳۸۹]).

العطاس (۱۹۷۶: ۴۶-۴۵) میان چهار نوع دانش در غرب تمایز قائل می‌شود و معتقد است تا جایی که جوامع در حال توسعه مد نظر است، در هر چهار نوع دانش، مسئله «گزینش» اهمیت دارد. این چهار نوع دانش عبارت‌اند از: ۱) دانش علمی دارای اعتبار عام (جهانی)؛ ۲) دانش درباره جوامع غربی که اهمیت اندکی برای جوامع در حال توسعه دارد؛ ۳) دانش درباره گذشته یا حال جوامع غربی که دارای ارزش تطبیقی برای جوامع در حال توسعه است؛ ۴) دانش درباره جوامع در حال توسعه که در غرب پرورده شده است. در دانش علمی عام، العطاس وظیفه ما را متمایز کردن امر عام از امر خاص می‌داند. در این مورد وی مفهوم فئودالیسم را مثال می‌زند و معتقد است این مفهوم، بدون پرداختن به عناصر عام و خاص فئودالیسم اروپایی، برای مطالعه مالزی در دوره پیشاستعماری به کار گرفته شده است. این در حالی است که برای به کار بستن مفهومی در قلمروهایی بیرون از زمان و مکان خاستگاه آن، شناخت و بازیابی هسته عام آن باید مورد توجه قرار گیرد. به باور وی، دانش درباره غرب را که تناسب اندکی با آسیا دارد به راحتی می‌توان کنار گذاشت. اما آنچه تلاش بیشتری را می‌طلبد، نوع سوم و چهارم دانش است.

^۱ Rammanohar Lohia

وی نوع سوم دانش یعنی دانش درباره گذشته یا حال جوامع غربی را که دارای ارزش تطبیقی برای جوامع در حال توسعه است، با اهمیت می‌داند، از آن جهت که می‌تواند برای فهم ماهیت پدیده‌ها در کشورهای در حال توسعه بسیار الهام‌بخش باشد. او معتقد است دانش تطبیقی بسیار زیادی است که در غرب پرورش یافته است، اما می‌تواند مورد استفاده پژوهشگران کشورهای در حال توسعه قرار گیرد. وی مطالعات درباره پدیده فساد را مثال می‌زند که آشنایی وی با این دست مطالعات در امپراتوری روم، روسیه تزاری و آمریکا به او کمک کرد درک بهتری از فقدان شرایط اساسی مبارزه با پدیده فساد در کشورهای در حال توسعه و آینده ممکن توسعه فساد به دست آورد. العطاس مقوله چهارم دانش یعنی دانش درباره جوامع در حال توسعه را که در غرب پرورده شده است نیازمند بیشترین احتیاط می‌داند و از ضرورت مواجهه نقادانه و خلاقانه با این نظریه‌ها می‌گوید. در بخش بعدی مقاله دو نمونه از مواجهه العطاس با این نظریه‌ها را مرور خواهیم کرد.

در مجموع، العطاس تحقق بخشیدن تصور علوم اجتماعی مستقل در عمل را نیازمند در نظر گرفتن جنبه‌های زیر می‌داند:

الف) محدود ساختن گسترش ذهن اسیر با میدان دادن به فرایند جذب گزینشی و مستقل دانش از غرب؛

ب) تعیین معیارهای برتر علمی و فکری با مقایسه علوم اجتماعی محلی و منطقه‌ای با همتای این علوم در کشورهای توسعه‌یافته؛

ج) تشویق علاقه به مطالعات تطبیقی در آموزش دانشمندان اجتماعی؛

د) ایجاد توجه در دولت و در میان نخبگان به گسترش سنت مستقل علوم اجتماعی؛

ه) کسب حمایت پژوهشگران خارجی که با این اندیشه همدل‌اند؛

و) مقابله با برنامه‌ریزی نادرست توسعه و سوء استفاده از تفکر علوم اجتماعی که از عملکردهای ذهن اسیر، با ارجاع به اهداف محلی ملموس ناشی می‌شود؛

ز) بیدار کردن وجدان دانشمندان اجتماعی در مورد بردگی فکری‌شان (العطاس، ۱۹۷۲: ۲۱-۲۰).

و بالاخره، العطاس به رسمیت شناختن ابن‌خلدون به عنوان بنیانگذار جامعه‌شناسی را برای شکل‌گیری سنت مستقل علوم اجتماعی در جهان غیرغربی مهم ارزیابی می‌کند:

آنچه برای ما مهم است این است که کشف اولیه جامعه‌شناسی توسط ابن‌خلدون را به رسمیت بشناسیم، به این دلیل ساده که علم جدید جامعه‌شناسی او می‌تواند در سرچشمه یک سنت در جهان غیرغربی توسعه پیدا کند. در اینجا می‌خواهم پیشنهاد دهم که آموزش جامعه‌شناسی باید ابن‌خلدون را به عنوان پدر بنیانگذار خود محسوب

کند، دقیقاً همان گونه که علوم سیاسی و برخی دیگر رشته‌ها به ارسطو، به عنوان ریشه قطعی این علوم برای جهان غیرغرب، باز می‌گردد. آثار ابن‌خلدون بسیار مرتبط و محرک تأملات مهمی است درباره آنچه در حول و حوش مردم جهان سوم می‌گذرد، یعنی فساد، انحطاط و عدم ثبات دولتهایی که عموماً مغایر با دموکراسی و عدالت اجتماعی بوده و توسعه را تضعیف می‌کنند و نسبت به ارزش‌های انسان‌دوستانه حساسیت ندارند. ... جامعه‌شناسی ابن‌خلدون با فهم کنونی از علم و اصل عینیت ملازم با آن سازگاری دارد (العطاس، ۲۰۰۶: ۱۳۸۹).

در ادامه، دو نمونه از تلاش العطاس برای مواجهه با نظریه‌های علوم اجتماعی غربی، براساس منطق سنت علوم اجتماعی مستقل را توضیح می‌دهیم.

العطاس در مواجهه با سوسیالیسم و جامعه‌شناسی دین وبر

در قرن بیستم میلادی با گسترش اندیشه‌های سوسیالیستی و مارکسیستی در سرتاسر جهان از جمله کشورهای اسلامی، بحث‌های دامن‌داری درباره این مکاتب درگرفت. در جهان اسلام نیز توجه بسیاری از متفکران اجتماعی به اشتراکات و افتراقات این اندیشه‌ها با اندیشه‌های اسلامی جلب شد و رویکردهای مختلفی در این ارتباط از سوی جریان‌های مختلف اتخاذ شد (فرید العطاس، ۱۳۸۹: ۲۵۸-۲۶۳). در این میان العطاس به‌ویژه با نوشتن کتاب *اسلام و سوسیالیسم* (۱۹۷۷) نقش مهمی در دامن زدن به این بحث در مالزی داشت (جومو، ۱۳۸۹) و با بحث نظام‌مندی که درباره رابطه اسلام و سوسیالیسم ارائه کرد عملاً موضع صریح خود را در برابر برخی مواضع ضدسوسیالیستی در میان حلقه‌های اسلامی در مالزی اعلام کرد. او در این اثر با نظر کسانی مانند سید جمال‌الدین اسدآبادی و حاجی عمر سعید توکروامینوتو همراه است که شکلی از سوسیالیسم در اسلام یافت می‌شود. او تأکید می‌کند که باید جنبه‌هایی از سوسیالیسم را که در تقابل با اسلام قرار دارد با جنبه‌هایی از آن که در تقابل با اسلام قرار ندارد، تفکیک کرد. برای مثال، او میان خوانش مارکس از سوسیالیسم و خوانش کسانی مانند تولستوی، گاندی و اقبال از سوسیالیسم، تمایز قائل می‌شود. حتی در مورد مارکسیسم، از نگاه العطاس، ماتریالیسم تاریخی درباره نقش ایدئولوژی، آگاهی کاذب، و بیماری‌های استعمار چیزهای زیادی برای عرضه دارد و لذا «کل دیدگاه ماتریالیسم دیالکتیکی رد نمی‌شود، بلکه تنها مؤلفه‌های خاصی از جمله مؤلفه‌های مربوط به ریشه‌ها و نقش دین، دیکتاتوری پرولتاریا، مبارزه طبقاتی به عنوان موتور تاریخ، نسبی‌گرایی اخلاقی و مواردی دیگر رد می‌شود» (العطاس، ۱۹۷۷: ۷ به نقل از فرید العطاس، ۱۳۸۹: ۲۷۳).

العطاس ویژگی‌های سوسیالیسم را که می‌توان در اسلام یافت، به شرح زیر برمی‌شمارد:

- (۱) ابزارهای اصلی تولید بایستی در اختیار دولت باشد؛
 - (۲) طبقه کارگر و مصرف‌کنندگان بایستی از استثمار حفظ شوند؛
 - (۳) دولت باید از توزیع عادلانه و درست کالاها مطمئن شود؛
 - (۴) محیط بر افراد و به‌وجود آمدن مسائل اجتماعی تأثیر دارد؛
 - (۵) جامعه متأثر از منافع طبقه است؛
 - (۶) سوسیالیسم می‌کوشد بی‌عدالتی‌هایی ناشی از نظام سرمایه‌داری را ریشه‌کن کند؛
 - (۷) هر فرد بالغ سالمی باید کار کند؛
 - (۸) همه ابعاد جامعه مانند فرهنگ، دین و نظام آموزشی باید به‌گونه‌ای باشند که نه سد راه بلکه مشوق رشد اقتصادی، توسعه علم، عدالت، سلامتی، و رضایت عمومی باشند؛
 - (۹) سوسیالیسم خیر اکثریت و محرومان را براساس عدالت در نظر می‌گیرد.
 - (۱۰) سوسیالیسم از دانش علمی به بهترین وجه ممکن برای صورت‌بندی مسائل، توصیف تاریخ، و برای بنای عمارتی برای عقیده استفاده می‌کند (العطاس، ۱۹۷۷: ۲-۴). به‌نقل از فرید العطاس، ۱۳۸۹: ۲۷۲-۲۷۳).
- در مجموع، آنچه در نوع مواجهه العطاس با سوسیالیسم اهمیت دارد آن است که وی به‌تبع اصل «گزینش متناسب» در سنت مستقل علوم اجتماعی، رابطه اسلام و سوسیالیسم را به یک‌باره رد نمی‌کند، بلکه از جذب گزینشی این نظام‌ها توسط مسلمانان حمایت می‌کند. العطاس مواجهه‌ای شبیه به این با نظریه جامعه‌شناسی دین وبر نیز دارد که در ادامه می‌آید.
- ماکس وبر در مجموعه *اخلاق/اقتصادی/مذهب جهان* می‌کوشد در مورد تأثیر ادیان مختلف جهانی در اخلاق اقتصادی و تأثیر اخلاق اقتصادی هر کدام از ادیان بر اقتصاد تمدن‌های مختلف تحقیق کند. این پروژه فکری وبر از این دیدگاه وی سرچشمه می‌گیرد که «تصاویر جهان [جهان‌بینی]» گاه به‌مثابه «سوزن‌بان قطار» عمل می‌کند و می‌تواند مسیر حرکت یک جامعه را تعیین کند» (وبر، ۱۳۸۲: ۳۱۷). وی در تاریخ غرب به‌دنبال چنین سوزن‌بانی رفت و آن را در «اخلاق پروتستان» در قرن هفدهم میلادی یافت. وبر به‌دنبال پاسخ به این پرسش است که اخلاق اقتصادی در غرب چه نقشی در ایجاد تمدن عقلانی جدید و شکل‌گیری نظام سرمایه‌داری داشته است. وبر پاسخ به این پرسش را در کتاب *اخلاق پروتستان و روح سرمایه‌داری* (۱۳۸۲) دنبال می‌کند. او در این کتاب بر مرحله ظهور نظام سرمایه‌داری مدرن در

مغرب زمین، به‌ویژه انگلستان به‌عنوان مهد انقلاب صنعتی، تمرکز می‌کند و به‌دنبال نشان دادن آن است که ظهور «روح» یا «خلق‌وخوی» اقتصادی جدید به‌مثابه «سوزن‌بانی» عمل کرد که عبور لوکوموتیو اقتصاد غرب از سرمایه‌داری سنتی به سرمایه‌داری مدرن را ممکن کرد. وی ظهور این روح یا ذهنیت را مقارن با ظهور اخلاق پروتستانی می‌داند که «زهد این جهانی» را ترویج و بر انجام کار به‌مثابه تکلیف و حسابگری و صرفه‌جویی تأکید می‌کرد.

وبر در مطالعات پراکنده‌ای که در مورد دین اسلام و تمدن اسلامی دارد به این جمع‌بندی می‌رسد که اخلاق اقتصادی اسلامی در تقابل کامل با اخلاق اقتصادی پروتستان‌ها قرار دارد. وبر در تحلیلش از دوره ظهور اسلام، از تبدیل «دین معادشناسانه» پیامبر در مکه که دارای «گرایش کناره‌گیری از جهان» بود، به «دین جهادگر» در مدینه و «تطبیق بی‌همتای» این دین با این جهان سخن می‌گوید. وی «جنگ‌جویان بادیه‌نشین عرب» را حاملان اولیه و اصلی دین اسلام می‌داند و لذا اخلاق جنگ‌جویانه را بن‌مایه اخلاق شکل‌گرفته در اسلام قلمداد می‌کند؛ اخلاقی که از اخلاق پروتستانی بسیار دور است. او هرچند بر ساده‌زیستی پارسامنشانه گروه‌های بزرگی از نخستین جهادگران اسلامی تأیید می‌کند، اما این روش زندگی را به تقدیرگرایی آمیخته می‌داند و لذا آن را کاملاً بی‌ارتباط با «شیوه زندگی منظم، روشمندان و پارسامنشانه» پروتستان‌ها ارزیابی می‌کند (وبر، ۱۳۹۶: ۴۳۳-۴۳۸). وبر همچنین در تحلیل مراحل بعدی رشد اسلام در مناطق مختلف جهان، غلبه فرقه‌های درویشانه و صوفیانه را باعث دور شدن هرچه بیشتر این دین از اخلاق اقتصادی متناسب با سرمایه‌داری مدرن می‌داند (همان: ۴۳۷). در مجموع، وبر مجموعه باورهای دین اسلام و اخلاق اقتصادی پرورش‌یافته در آن را مانع بزرگی در سوق یافتن تمدن اسلامی به سمت اقتصاد سرمایه‌داری مدرن ارزیابی می‌کند. این دیدگاه وبر زمینه و بستری شد که بسیاری از جامعه‌شناسان توسعه نیز با تأسی از آن اسلام و توسعه را در مقابل هم قرار دهند و عقب‌ماندگی‌های کشورهای اسلامی را به دین اسلام منتسب کنند.

العطاس که تحصیلات تکمیلی خود را در حوزه جامعه‌شناسی دین گذرانیده است، جامعه‌شناسی دین وبر و به‌ویژه دیدگاه وی در مورد نقش ادیان مختلف عرصه اقتصاد را از مواردی می‌داند که نیاز به مواجهه خلاقانه و نقادانه و گزینش‌گرانه دارد و خود می‌کوشد با تکیه بر تجربه توسعه در جنوب شرق آسیا، نظریه وبر در مورد اسلام را مورد ارزیابی مجدد قرار دهد. وی نوع مواجهه وبر با حوزه اقتصاد و نقشی را که برای فرهنگ و دین در شکل‌دهی به رفتار اقتصادی قائل است، می‌ستاید و آن را مفید ارزیابی می‌کند:

مواجهه وبر با موضوع بسیار مفید بوده و باید از سوی پژوهشگران جوامع آسیای جنوب شرقی و دیگران مورد استقبال قرار گیرد. وبر موفق به تعیین سطح عمیق‌تری از تحلیل شده است و ما را با ابزارهای مفهومی با اهمیت زیادی مجهز کرده است. او همچنین علاقه به موضوعی را زنده کرده که پیش از آن از سوی دانشمندان اجتماعی جدی، نادیده انگاشته می‌شد، یعنی اهمیت دین در جامعه انسانی و رابطه آن با زندگی اقتصادی (العطاس، ۱۹۶۳: ۳۴).

العطاس اما با مرور رابطه اسلام و سرمایه‌داری در آسیای جنوب غربی، دیدگاه وبر در مورد اخلاق اقتصادی اسلام را محل چالش ارزیابی می‌کند و معتقد است شواهد تاریخی نحوه ورود اسلام در منطقه جنوب شرق آسیا و همچنین تفاوت سطح توسعه‌یافتگی در میان بخش‌های مختلف این منطقه، ایده وبر را پشتیبانی نمی‌کند. العطاس با اشاره به روند ورود و رشد اسلام در جنوب شرق آسیا و نقش تجار در این فرایند، اتحاد متقابل اسلام و تجارت در این فرایند گسترش را تصادفی نمی‌داند، بلکه آن را برآمده از خود سرشت ایمان اسلامی می‌داند. العطاس بر خلاف وبر نه «جنگ‌جویان بادیه‌نشین عرب» را بلکه «تجار» را حاملان اولیه و اصلی دین اسلام می‌داند، چراکه به بیان او، از میان همه دین‌های بزرگ امروز، تنها دین اسلام است که در شهر مکه که محیط تجارت بود، رشد کرد و خود پیامبر اسلام نیز یک تاجر بود و لذا شغل تجارت به‌عنوان چیزی قابل احترام در اسلام محسوب می‌شود. همچنین «روحانیت» به معنای پشت پا زدن و ترک دنیا در آموزه‌ها [ای اسلام] جایی ندارد و هر مؤمنی در اسلام ترغیب شده است که به تنهایی مبلغ دین باشد (همان: ۳۱). العطاس ظهور قشری از سرمایه‌داران کوچک با ویژگی‌هایی شبیه آنچه وبر آن را «روح سرمایه‌داری» می‌نامد، در جنوب شرق آسیا در دوره استعماری را نه پدیده‌ای مربوط به و ملهم از سرمایه‌داری غربی، بلکه برآمده از سرزمین‌های اسلامی و آموزه‌های اسلام می‌داند که به‌عنوان واکنشی علیه شرایط ایجادشده توسط سلطه استعماری به‌وجود آمد. به بیان العطاس:

آن‌ها تحت تأثیر اخلاق سرمایه‌داری غربی که به‌مثابه متغیر مستقل منتقل شده به شرق محسوب شده، نبودند ... بسیاری از آنان از منطقه‌ای آمدند که در معرض نفوذ غرب نبود، مانند حضرموت در جنوب شرق عربی. قبل از جنگ جهانی دوم در مالزی و اندونزی، ما می‌توانیم تجار عرب و صنعتگران کوچک زیادی را ببینیم که ویژگی‌های روح سرمایه‌داری را نمایش می‌دهند. آن‌ها همچنین به‌خاطر اشتیاق دینی‌شان شناخته می‌شدند و بسیاری از آن‌ها دارای زهد این‌جهانی^۱ بودند. بعد از

^۱ inner worldly asceticism

جنگ جهانی دوم جهان اسلام شاهد تلاش‌های سختی در گسترش صنعتی شدن و تجارت از طریق مؤلفه‌های بومی بود. در هند و چین ... تغییرات عمده‌ای در حال رخ دادن است، به‌طوری که این دعوی وبر که این دو جامعه مانع رشد سرمایه‌داری مدرن یا عقلانی شدن اقتصادی هستند، باید در پرتوی دیگری دید (همان: ۳۲).

با این حال، العطاس منتسب کردن سطح توسعه‌یافتگی در سرزمین‌های آسیایی و اسلامی صرفاً به عوامل دینی را اشتباه می‌داند و در عوض، نقش عوامل غیردینی در نوع توسعه اقتصادی در منطقه جنوب شرق آسیا را برجسته ارزیابی می‌کند و معتقد است اخلاق اقتصادی مردمان مناطق مختلف آسیای جنوب غربی از تعامل اسلام، یا دریافت از اسلام، با عوامل غیردینی ظهور یافت. به بیان العطاس، «عواملی که روح سرمایه‌داری را بین مسلمانان عرب، مسلمانان هند، مینانکابا^۱، مسلمانان آچه و بوگیس^۲، همچنین چینی‌ها، سست کرد، بی‌تردید باید ریشه غیردینی داشته باشد» (همان). وی دو دلیل و شاهد برای این دعوی خود مطرح می‌سازد: نخست این‌که مسلمانان مناطق مختلف در آسیای جنوب شرقی به‌رغم پس‌زمینه دینی و عرفانی مشترک، تنها به‌دلیل عوامل جغرافیایی واکنشی متفاوت در برابر توسعه داشتند. وی بخش‌هایی معین از جمعیت روستایی در سواحل شرقی مالزی را مثال می‌زند که در مقایسه با سواحل غربی نسبتاً توسعه‌نیافته‌تر است و علت این امر را می‌توان ایزوله بودن این مناطق در گذشته از جریان‌های اصلی نفوذ فرهنگی و تجاری دانست. وی معتقد است هرچند زهد آن جهانی در میان مردمان این منطقه وجود دارد، اما گسترش این نوع زهد، ایدئولوژی ناشی از رکود اقتصادی است نه این‌که مانع اولیه رشد روح سرمایه‌داری باشد. درواقع، پدیده زهد آن جهانی برای آن‌ها ممکن ساخت که رکود اقتصادی را اوضاع مقدرشده از سوی خدا قلمداد کنند. العطاس همچنین به این موضوع اشاره می‌کند که مسلمانان مالایی و هندی به دین واحد، مکتب فکری واحد (مذهب شافعی) تعلق دارند و زندگی دینی هر دوشان سرشار از علاقه عمومی به عرفان است، اما درحالی که روحیه سرمایه‌داری مدرن در میان مسلمانان مالایی یافت نمی‌شود چنین روحیه‌ای در میان مسلمانان هندی درگیر در کسب‌وکار کاملاً آشکار است. دلیل و شاهد دوم العطاس این است که گروه‌های مختلف به‌رغم تفاوت‌های دینی که با هم دارند، روح سرمایه‌داری مشترکی را توسعه دادند. در این زمینه العطاس مسلمانان هندی و چینی‌های مقیم مالایا را مثال می‌زند که به‌رغم تفاوت دینشان، روح سرمایه‌داری

^۱ Minangkabau

^۲ Acheh and Bugis

مشترکی در میانشان رایج است. العطاس «روح مهاجر» این مردمان و «موقعیتشان در بیرون از دولت» را عوامل کلیدی در این زمینه ارزیابی می‌کند (همان: ۳۲-۳۳).

نتیجه‌گیری

سید حسین العطاس را می‌توان از معدود جامعه‌شناسان برآمده از کشورهای آسیایی برشمرد که کوشیده است هر چهار بُعد جامعه‌شناسی (تخصصی، انتقادی، مردم‌مدار و سیاستگذار) را در خود جمع کند. وی در حوزه جامعه‌شناسی تخصصی، با طرح مفهوم «سنت علوم اجتماعی مستقل»، آثار قابل توجه و الهام‌بخشی را بر جای گذاشت. در حوزه جامعه‌شناسی انتقادی با طرح مفاهیم «ذهن بسته» و «امپریالیسم فکری و دانشگاهی»، هم نگاه انتقادی خود به جامعه خود و به‌طور کلی جوامع آسیایی و اسلامی را بسط داد و هم نوع مواجهه کشورهای غربی با دیگر کشورها را به نقد کشید. العطاس همچنین در مقام یک روشنفکر عمومی با درگیر شدن در مباحث روز جامعه خود و کشورهای در حال توسعه و حضور مؤثر در رسانه‌ها و انتشار بخشی از آثار خود به زبان ساده و عمومی، نمونه‌ای از جامعه‌شناس مردم‌مدار را به نمایش گذاشت. همچنین وی به مناسبت اهمیت زیادی که به مسائل توسعه در کشورهای غیرغربی می‌داد، توجه زیادی به مسائل سیاستگذاری به‌ویژه سیاستگذاری علم و فرهنگ در این کشورها داشت و حتی در مالزی مدتی ریاست یکی از دانشگاه‌های مهم این کشور را برعهده گرفت.

نکته بااهمیت در زندگی فکری العطاس آن است که وی ازجمله جامعه‌شناسانی است که ضمن تعهد به منطق جامعه‌شناسی، خود را آشکارا فردی مسلمان و پای‌بند به زیست اسلامی می‌دانست و نه تنها میان تعهد علمی و تعهد دینی خود تناقضی نمی‌دید، بلکه کوشید میان این دو تعهد هم‌افزایی مؤثری ایجاد کند. به عبارتی، وی از بینش جامعه‌شناسی برای فهم و نقد تاریخ اسلام و منطق اجتماعی غالب بر جوامع اسلامی بهره برد و متقابلاً از بینش دینی خود برای نقد سنت علوم اجتماعی موجود و اروپامحوری نهفته در آن استفاده کرد.

به هر حال، تلاش العطاس برای شکل‌گیری «سنت علوم اجتماعی مستقل و خلاق» در کشورهای آسیایی و اسلامی را می‌توان مهم‌ترین تلاش وی و از مهم‌ترین یادگارهای نظری وی دانست. در این زمینه، در مقایسه با پروژه‌هایی مانند بومی‌سازی یا اسلامی‌سازی علوم اجتماعی، برنامه پژوهشی وی از نقاط قوت زیادی برخوردار است و می‌تواند برای بسیاری از اصحاب علوم اجتماعی در کشورهای غیرغربی و اسلامی، ازجمله در ایران، الهام‌بخش باشد. به‌ویژه که وی در همان حال که مدافع گفتمانی عام‌گرایانه درمورد ابزارهای روش‌شناختی تحقیق اجتماعی و

دارای فهمی شهودی از اهمیت جامعه‌شناسی غربی است، با انحصارطلبی دانش غرب مبارزه می‌کند و معتقد است مفهوم انتزاعی و عام علوم اجتماعی مدرن که در غرب توسعه یافت نباید به‌صورت خودکار در جوامع غیرغربی به‌کار رود.

با این حال، به نظر می‌رسد العطاس به اندازه کافی به لوازم شکل‌گیری یک سنت علوم اجتماعی مستقل در کشورهای غیرغربی توجه ندارد و دلیل آن را می‌توان در عدم توجه کافی وی به ریشه‌های معرفتی شکل‌گیری علوم اجتماعی مدرن در غرب دانست. نشان داده شده که علوم اجتماعی مدرن در مغرب‌زمین مبتنی بر «اپیستمه»^۱ یا «تصویر واپسین» از جهان و در افقی که «رخداد‌های» دوران جدید پیش روی جوامع غربی گشوده است، امکان ظهور یافته است (مرشدی، ۱۳۹۶). و لذا هرگونه تلاش برای شکل‌گیری سنت علوم اجتماعی مستقل و خلاق در کشورهای غیرغرب و اسلامی منوط است به مواجهه جدی نظام معرفتی این جوامع با مبانی معرفتی علوم اجتماعی جدید و ایجاد نسبت معینی میان آن‌ها. به بیان دیگر، تا مبانی معرفتی جوامع آسیایی و اسلامی به‌طرز مؤثر و سازنده‌ای به مصاف با مبانی معرفتی علوم اجتماعی جدید نرود، علوم اجتماعی در این کشورها همواره متزلزل و شکننده خواهد بود؛ یعنی از یک‌سو، جریان‌های نظری ایجادشده در مغرب‌زمین همواره کل سامان اندیشه اجتماعی در این کشورها را آشفته و سراسیمه خواهد کرد (هم‌چنان که می‌کند) و از سوی دیگر، این علوم همواره به‌عنوان «دیگری» از سوی حداقل بخش‌هایی از این جوامع طرد خواهد شد. بر این اساس، توجه به «سرچشمه‌های» شکل‌گیری علوم اجتماعی جدید و مواجهه نقادانه با منطق معرفتی و منطق اجتماعی شکل‌گیری این علوم ضروری به‌نظر می‌رسد. برای این منظور باید نقطه‌های آغاز دوران جدید را در مغرب‌زمین و در سرزمین‌های آسیایی و اسلامی واکاوی کرد؛ یعنی هم به تحولی پرداخت که در سده‌های اخیر در مبانی معرفتی مغرب‌زمین اتفاق افتاد و «شرایط امکان» علوم اجتماعی جدید را فراهم آورد، و هم به تغییرات احتمالی‌ای توجه کرد که در سده اخیر در مبانی معرفتی در کشورهای غیرغربی رخ داده است، و ظرفیت‌های احتمالی و «شرایط امکان» پدیدآمده در این نظام معرفتی را برای ظهور سنت علوم اجتماعی مستقل و خلاق شناسایی و بارور کرد (مرشدی، ۱۳۹۶).

منابع

^۱ epistme

ابازا، مونا (۱۳۸۹) «سید حسین العطاس و اسلام پیش‌رو در خاورمیانه و آسیای جنوب شرقی»، در: بومی و جهانی: تغییرات اجتماعی در آسیای جنوب شرقی، ویراست ریاض حسن، ترجمه ابوالفضل مرشدی، تهران: پژوهشکده مطالعات فرهنگی و اجتماعی وزارت علوم. جومو، کی. ایس. (۱۳۸۹) «اسلام، سوسیالیسم و مارکسیسم: آشکار کردن ناسازگاری‌ها»، در: بومی و جهانی: تغییرات اجتماعی در آسیای جنوب شرقی، ویراست ریاض حسن، ترجمه ابوالفضل مرشدی، تهران: پژوهشکده مطالعات فرهنگی و اجتماعی وزارت علوم. العطاس، سیدحسین (۱۳۸۹) «امر مستقل، امر عام (جهانی)، و آینده جامعه‌شناسی»، ترجمه ابوالفضل مرشدی، در: علم جهانی، علم بومی، تهران: انتشارات جهاد دانشگاهی دانشگاه تربیت معلم.

العطاس، سید فرید (۱۳۹۳) *گفتمان‌های دگرواره در علوم اجتماعی آسیا: پاسخ‌هایی به اروپامحوری*، ترجمه محمدامین قانع‌راد و ابوالفضل مرشدی، تهران: پژوهشکده مطالعات فرهنگی و اجتماعی.

العطاس، سیدفرید (۱۳۸۹) «موضع العطاس و شریعتی درباره سوسیالیسم: علم اجتماعی مستقل و غرب‌شناسی»، در: بومی و جهانی: تغییرات اجتماعی در آسیای جنوب شرقی، ویراست ریاض حسن، ترجمه ابوالفضل مرشدی، تهران: پژوهشکده مطالعات فرهنگی و اجتماعی وزارت علوم.

مرشدی، ابوالفضل (۱۳۹۶) *شرایط امکان علوم اجتماعی در فلسفه غرب و فلسفه متأخر اسلامی: نگاهی تطبیقی به فلسفه اجتماعی ایمانوئل کانت و علامه طباطبائی*، تهران: ثالث.

معروف، شروین (۱۳۸۹) *دین و تفکر آرمان‌گرایانه در میان مسلمانان آسیای جنوب شرقی*، در: بومی و جهانی: تغییرات اجتماعی در آسیای جنوب شرقی، ویراست ریاض حسن، ترجمه ابوالفضل مرشدی، تهران: پژوهشکده مطالعات فرهنگی و اجتماعی وزارت علوم.

وبر، ماکس (۱۳۸۲) *اخلاق پروتستان و روح سرمایه‌داری*، ترجمه عبدالکریم رشیدیان؛ پریسا منوچهری کاشانی، تهران: علمی و فرهنگی.

وبر، ماکس (۱۳۹۶) *جامعه‌شناسی دین*، ترجمه محسن ثلاثی، تهران: ثالث.

Alatas, H. [Alatas, S. H.] (1956) *The Democracy of Islam: A Concise Exposition with Comparative Reference to Western Political Thought*, Bandung; The Hangu: W. van Hoeve.

Alatas, S. H. (1963) "The Weber Thesis and South East Asia", *Archives de sociologie des religions*, vol.15: 21-34.

Alatas, S. H. (1969) *Islamic Conception of Religion and Social Ideal*, Islamic Literature, February.

Alatas, S. H. (1969) "Some Comments on Islam and Social Change in Malaysia", *International Yearbook for the Sociology of Religion*, Vol.5: 133-140.

Alatas, S. H. (1972) "The Captive Mind in Development Studies", *International Social Science Journal*, No.34(1): 9-25.

Alatas, S. H. (1974) "The Captive Mind and Creative Development", *International Social Science Journal*, No.36(4): 691-699.

Alatas, S. H. (1976) "Intellectual Captivity and the Developing Societies", Paper presented at the 30th International Congress of Human Sciences in Asia and North Africa, 3-8 August, Mexico.

Alatas, S. H. (1977) *Islam dan Sosiolisma (Islam and Socialism)*, Penang: Seruan Masa.

Alatas, S. H. (1977) *Intellectual in Developing Societies*, London, Frank Cass

Alatas, S. H. (1990) *Corruption: Its Nature, Causes, and Functions*, Aldershot: Gower.

Alatas, S. H. (2000) "Intellectual Imperialism: Definition, Traits and Problems", *Southeast Asian Journal of Social Science*, No.28(1): ۲۳-۴۵.

Alatas, S. H. (2006) "The Autonomous, the Universal and the Future of Sociology", *Current Sociology*, No.7 54): 7-23

Alatas, S. H. (2007) "Perception of Muslim Revival", *The Muslim World*, V. 97: 377-384.

Alatas, S. H. (n.d.1) *Element of Islamic Culture: the Development Aspect*.

Alatas, S. H. (n.d.2) *The Cultural and Social Problems of the Muslim Community in South East Asia: the Will to Think as a Condition for Progress*

Lohia, R. (1979) *The Caste System*. Hyderabad: Rammanohar Lohia Samta Vidyalaya Nyas.

بررسی انگاره‌های ذهنی روس‌ها دربارهٔ ایرانیان بر مبنای سفرنامه‌های روسی•

الهه کریمی ریابی؛ مازیار مظفری فلارتنی^۲

(تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۱۰/۱۵، تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۱۲/۱۵)

چکیده

جهانگردان و مسافران غالباً نقش مهمی در توسعهٔ شرق‌شناسی داشته‌اند و سفرنامه‌ها، یکی از منابع ارزشمند در شرق‌شناسی هستند. سفرنامه‌های روسی دربارهٔ ایران در قرن ۱۹ میلادی حاوی نکات فراوانی دربارهٔ نوع دیدگاه روس‌ها به ایرانیان و همچنین برداشت و درک آن‌ها از خودشناسی است. ایران به‌عنوان یک کشور آسیایی و روسیه به‌عنوان کشوری که خود را اروپایی می‌دانست، روابط پرفرازونشیبی در قرن ۱۹ داشته‌اند. در این پژوهش با تکیه بر نظریات جامعه‌شناس معاصر، پروفسور سید حسین العطاس، دیدگاه روس‌ها به ایران و زوایای زندگی فرهنگی و اجتماعی این کشور براساس سفرنامه‌ها و گزارش‌های روسی که در قرن ۱۹ میلادی نگاشته شده مورد بررسی قرار می‌گیرد. همچنین به این سؤال پاسخ داده می‌شود که روس‌ها به‌عنوان یک استعمارگر اروپایی چگونه به زندگی مردم ایران نگاه می‌کردند و در سفرنامه‌های روسی چه تصویری از ایران به‌عنوان یک کشور مستقل آسیایی ترسیم شده است؟

• مقاله علمی: پژوهشی

<https://doi.org/10.22034/jss.2023.528367.1520>

^۱. نویسنده مسئول، استادیار گروه مطالعات روسیه، دانشگاه تهران، تهران، ایران ekarimi@ut.ac.ir

^۲. استادیار گروه مطالعات جنوب و شرق آسیا و اقیانوسیه، دانشگاه تهران، تهران، ایران mmfalarti@ut.ac.ir

مجلهٔ مطالعات اجتماعی ایران، دورهٔ شانزدهم، شمارهٔ ۳، پاییز ۱۴۰۱: ۸۲-۶۴

همچنین تلاش خواهیم کرد تا مؤلفه‌هایی را که به اعتقاد پروفیسور العطاس در شرق‌شناسی اروپایی وجود دارد، در چند نمونه از سفرنامه‌های روسی مورد تجزیه و تحلیل قرار دهیم. این پژوهش با روش تحلیل محتوای کیفی، نقش سفرنامه‌ها در شکل‌گیری انگاره‌های ذهنی راجع به ایران را تحلیل می‌کند.

واژه‌های کلیدی: شرق‌شناسی، حسین العطاس، سفرنامه، روسیه، ایران.

مقدمه

آسیای جنوب شرقی پس از استعمار، خاستگاه شخصیت‌ها، متفکران و جریان‌های بدیعی بوده است. ملل آسیایی از پس قرن‌ها سرکوب، غارت و تحقیر که به واسطهٔ استعمار بر آنان تحمیل شده بود به احقاق حقوق خود برخاستند و برای استقلال و حق تعیین سرنوشت مبارزه کردند. اما آثار استعمار و حاکمیت‌های غیرملی با پایان سلطهٔ فیزیکی استعمارگران از میان نرفت و اندیشمندان بومی این مناطق پس از استقلال نیز با استعمار و پیامدهای آن در ساختار اجتماعی - سیاسی کشورهای تازه استقلال یافته دست و پنجه نرم می‌کردند. از میان اندیشمندان این منطقه که به تفصیل در آثار استعمار تعمق کرده‌اند، جامعه‌شناس و متفکر مالزیایی پروفیسور حسین العطاس شخصیتی است قابل توجه، با آرا و نظرات متنوع و بحث‌برانگیز که به نسبت کم‌تر دیده شده است. ابتدا به‌طور خلاصه مروری بر زندگی و آرای پروفیسور حسین العطاس خواهیم داشت و سپس بر مبنای اندیشه‌های وی، سفرنامه‌های روسی را مورد تحلیل قرار خواهیم داد.

مروری بر زندگی و آرای سید حسین العطاس

پروفیسور حسین العطاس اگرچه بیشتر به واسطهٔ فعالیت‌هایش در مالزی شناخته می‌شود، اما در سال ۱۹۲۸ در شهر بوگور، واقع در اندونزی کنونی متولد شد. منطقهٔ بوگور همچون دیگر مناطق مالزی و اندونزی در زمان تولد وی جزوی از مستعمرات هلند بود. از منظر نسب، العطاس از سادات حضرموت بود که عمدتاً در یمن کنونی ساکن‌اند و پدر وی از یمن به جنوب شرق آسیا مهاجرت کرده بود. برادر بزرگ‌تر پروفیسور العطاس نیز از چهره‌های مطرح در مجامع دانشگاهی مالزی بود و فرزندانش، مستوره و فرید، بعدتر به شخصیت‌های شناخته‌شده فرهنگی و دانشگاهی بدل شدند. نسب غیرمالایی پروفیسور العطاس از این جهت حائز اهمیت است که در

فعالیت‌های سیاسی وی، خاستگاه اقلیتی و درک از کثرت‌گرایی نژادی نقش قابل‌توجهی ایفا کرده است.

پس از اتمام تحصیلات عالی در دانشگاه آمستردام، پروفسور العطاس فعالیت علمی و دانشگاهی خود را در سال ۱۹۵۸ میلادی دقیقاً یک سال بعد از استقلال شبه قاره مالایا (در آگوست ۱۹۵۷) از غلو زنجیراستعمار بریتانیا در Bahasa dan Pustaka (یا DBP - دیوان بهاس دان پوستاکا) آغاز کرد که بنیاد دولتی مسئول در قبال ترویج و حفظ زبان و ادبیات مالایی بود و زیرنظر وزارت تحصیلات مالزی فعالیت می‌کرد. DBP نهاد اصلی سیاست‌گذار و فعال در حوزه‌نشر آثار مالایی نیز بود و از این جهت نقش مهمی در توسعه و حفظ این زبان ملی ایفا کرده است. در کنار این مسئولیت، پروفسور العطاس تدریس فلسفه در دانشگاه مالایا را نیز آغاز کرد و سپس مدیر بخش فرهنگی گروه مطالعات مالایی شد. مدتی معاونت دانشگاه مالایا را عهده‌دار بود و سپس به‌عنوان مدرس در مرکز مطالعات عمومی این دانشگاه مستقر شد. پروفسور العطاس در کنار فعالیت دانشگاهی و علمی، به مبارزه و فعالیت سیاسی نیز پرداخت. وی در تأسیس و توسعه فعالیت‌های حزب PGRM/GERAKAN (پارتی گرکن رعیت ملیسیا) در سال ۱۹۶۸ نقش قابل‌توجهی ایفا کرد. حزب وی که از ادغام یک حزب متعلق به اقلیت چینی در مالزی و یک شاخه از فعالان حزب کارگر تشکیل شد، پیشگام دفاع از سیاست چندنژادی در مالزی محسوب می‌شود و بر رفع تبعیضات قانونی و ساختاری موجود علیه اقلیت غیرمالایی در مالزی تأکید می‌کرد. گرچه در مبارزات خود، حزب PGRM موفق به قبضه قدرت سیاسی و اعمال اصلاحات مطلوب خود نشد، اما در یکی از مهم‌ترین انتخابات‌های سیاسی مالزی در ۱۹۶۹ به پیروزی خیره‌کننده در ایالت پنانگ دست یافت و به خوبی توانست روایت و قرائت متکثر خود را در مقابل اتحاد حاکم و سیاست‌های تبعیض‌آمیز آن علیه اقلیت‌ها در جامعه مالزی تثبیت سازد.

علاوه بر فعالیت‌های سیاسی پیش‌گفته مقالات علمی متعدد و کتب متنوعی از پروفسور العطاس به جای مانده که مرور آن‌ها به‌مثابه یک جامعه‌شناس همواره با مسئله بومی‌سازی علوم انسانی در دوران استعمار و پس از استعمار نیز درآویخته است و بر ضرورت شکل‌دهی بررسی‌های بومی‌شده و غیرجهان‌شمول تأکید می‌کند. به‌ویژه پروفسور العطاس بر نقش اخلاق در سیاستگذاری آموزشی هم تأکید می‌کند و معتقد است که اخلاق و به‌طور ویژه مذهب متحدانی مهم برای حاکمیت در مبارزه با فساد و خودبینی غربی به‌شمار می‌روند. العطاس می‌نویسد که استثمار، اشغال - سلطه غرب و بی‌عدالتی برای قرن‌ها در جهان سوم حاکم بوده است و براساس همین نظام در جوامع تازه استقلال‌یافته از استعمار و در حال توسعه، ثروت

حاصل شده از طرق ناصواب محور و معیار احترام و موفقیت قرار گرفته است. نسل جوان ساکن شهرها نگرانی‌های جدی برای آینده دارد و هیچ اقدام قانون‌گذارانه (ضد فساد) نمی‌تواند به طبیعت انسانی که با چنین نظام ارزشی و دست به گریبان است، پاسخ درخور بدهد. پروفیسور العطاس استدلال می‌کند که در طول مدتی که در اروپا تحصیل کرده به شرق‌شناسی و همواره با مسئله بومی‌سازی علوم انسانی در دوران استعمار و پس از استعمار علاقه‌مند شده‌است. او ادامه می‌دهد که آنچه انگیزه تغییر دیدگاه‌ها و در مورد شرق‌شناسی و استعمار بود، پس از مطالعه مطالعات مختلف دربارهٔ اسلام، جهان اسلام، آسیا و مناطق مستعمره بود که توسط نویسندگان، استادان و مسافران غیربومی منطقه (به خصوص غربی و اروپایی) نوشته شده بود و دارای سوگیری‌های فراوانی بود (طالب ۱۹۹۷: ۹-۶) علاوه بر این العطاس معتقد است که این نویسندگان و سیاحان غربی در نوشته‌ها و گزارش‌های خود دیکته می‌کردند و تصمیم می‌گرفتند که چه شاخصه‌های دینی، تاریخ، عقاید مذهبی، ذهنیت، آداب و رسوم این مناطق درست و مناسب بوده است. وی همچنین بر این باور است که این اندیشه‌ها و بینش نویسندگان و سیاحان غربی همان چیزی است که ادراکات عمومی را در غرب و آموزش و پرورش در دوران استعمار و پس از استعمار شکل داده است.

از درخشان‌ترین آثار و مباحث مطرح شده توسط پروفیسور حسین العطاس، یکی کتاب *اسطوره بومی تنبل* است که در میان آرای پسااستعماری ابراز شده در منطقه آسیای جنوب شرقی حائز اهمیت ویژه است. پروفیسور العطاس با این پرسش مواجه بود که چرا بومیان در اندونزی، مالزی و فیلیپین برای بیش از چهار قرن توسط صدها نویسنده متعلق به طبقه حاکم استعمارگر تنبل خطاب می‌شدند؟ وی نه عملکرد بومیان را خاستگاه اصلی این تلقی می‌دانست و نه تلاش برای توجیه استبداد را، بلکه با اتکا به استدلال‌های بسیط نتیجه می‌گیرد که چنین تلقی‌ای از بومیان بازتاب‌دهنده پیش‌داوری‌های غرب و بخشی از یک پروژه سیاسی است. این کتاب به بیان خود العطاس «تلاشی برای اصلاح دیدگاه یک‌طرفه استعمارگران به بومی آسیایی و جامعه‌اش» به‌شمار می‌رود و می‌کوشد تا نشان دهد تصویر «بومی بیکاره، کسل‌کننده، عقب‌مانده و متقلب» به قدرت استعماری این امکان را داد که بومیان را به عنوان افرادی وابسته ببیند که برای بالا رفتن از نردبان پیشرفت نیاز به کمک و مداخله دارند. اطلاق مفهوم اسطوره به تنبلی بومیان، به وی کمک می‌کند تا بتواند ماهیت برساخت‌گونه این مدعا را تبیین کند و نشان دهد

^۱Talib

این مدعا بیش از آن که مبتنی بر واقعیات عینی آسیای جنوب شرقی باشد، برخاسته از سازوکارهای حاکمیت و تسلط استعمارگرانه است (العطاس^۱، ۱۹۷۷). العطاس در این اثر که یکسال پیش‌تر از کتاب دوران‌ساز شرق‌شناسی از ادوارد سعید منتشر شده‌است و از این‌رو در عرصه مطالعات پسااستعماری پیشگام محسوب می‌شود، متأثر از رویکرد کارل مانهایم و جامعه‌شناسی شناخت به بررسی کارکرد این اسطوره در توسعه و تقویت ایدئولوژی استعماری و «سرمایه‌داری استعماری» می‌پردازد. بعدها ادوارد سعید در آثار خود به این نظریه پسااستعماری و آثار العطاس اشاره می‌کند و اذعان می‌دارد که در نقد نگاه غربیان به ملل شرق، از العطاس الهامات بسیار گرفته است. نکته قابل توجه این است که بی‌شک یکی از جنبه‌های مهم تحقیق العطاس که ادوارد سعید از وی به‌دست آورد، ارجاع او به دیدگاه‌های غربی و امپریالیستی به‌ویژه انگلیسی‌ها در روایات و گزارش‌های سفر بود.

بررسی سفرنامه‌های روسی درباره ایران: دیدگاه روس‌ها به ایران

در ادامه تلاش خواهیم کرد تا ضمن بررسی سفرنامه‌های روسی درباره ایران که در قرن ۱۹ میلادی نگاشته شده‌اند، نوع دیدگاه روس‌ها به ایران به‌عنوان یک کشور آسیایی و شرقی را تحلیل کنیم. گفتنی است که این رویکرد و انتخاب گزارش‌های تاریخی روسیه از ایران از دو جهت حائز اهمیت است. به‌خصوص قابل توجه است که قبلاً چنین مطالعه و تحقیقی درمورد مناظر تاریخی روسیه در ایران انجام نشده بود. علاوه‌براین، این مطالعه رویکرد متفاوتی دارد، زیرا گزارش‌ها و مسافرانی را از یک قدرت استعماری اروپایی (در این مورد روسیه) که از یک کشور مستقل (مانند ایران) بازدید می‌کنند که به‌طور رسمی مستعمره نشده بود، ارائه می‌کند. این رویکرد مکمل رویکرد پروفیسور العطاس است که دیدگاه‌ها و گزارش‌های مسافران و مقامات غربی و اروپایی را در مناطق عمدتاً مستعمره بررسی می‌کند.

برای نیل به این هدف، دو کتاب به‌عنوان منبع اصلی مورد استفاده قرار می‌گیرند. کتاب اول *ایران و ایرانیان نتیجه سفر لومنیسکی* در خلال سال‌های ۱۸۹۸ تا ۱۹۰۰ مصادف با ۱۳۱۶ تا ۱۳۱۸ قبه ایران است. به‌نظر می‌رسد وی مهندس بوده و توسط یک شرکت استخراج معدن به ایران اعزام شده بود. او به همراه یک هیئت راهسازی برای بررسی توسعه روابط با ایران در دوره مظفرالدین شاه به ایران سفر کرد و از راه انزلی و رشت به تهران رفت و مدتی در این شهر اقامت کرد. مأموریت وی مذاکره با دولت ایران برای استخراج معادن استان آذربایجان بود (آندری‌یوا، ۱۳۸۸: ۵۱). پس از بازگشت لومنیسکی به روسیه در سال ۱۹۰۰، یادداشت‌هایش

^۱Alatas

در سال ۱۹۰۲ در شهر سنت‌پترزبورگ به چاپ رسید. سفرنامه لومنیسکی از آن جهت اهمیت دارد که او برخلاف تمام مسافران روس که ایرانی‌ها را کلیشه‌بندی می‌کردند، از این کار اجتناب می‌کرد (آندری‌یوا، ۱۳۸۸: ۱۳۵).

کتاب دوم روسیه و ایران دربارهٔ بزرگ: سفرنامه‌ها و شرق‌گرایی است که دویست سفرنامه‌روسی را که دربارهٔ ایران نگاشته شده‌اند، تحلیل و بررسی کرده است. این سفرنامه‌ها در قرن نوزده و ابتدای قرن بیستم میلادی منتشر شده‌اند و حاوی اطلاعات گران‌بهایی دربارهٔ تاریخ ایران عهد قاجار هستند. برخی از سفرنامه‌نویسان مطرح روس که در مقاله به آن‌ها ارجاعاتی داده شده است عبارت‌اند از:

- آلکساندر واسیلیویچ الیسف، پزشک و جهانگرد بود. از سال ۱۸۸۲ به‌عنوان پزشک ارتش روسیه در قفقاز و ترکستان خدمت کرد. در سال ۱۸۸۷ از ارتش روسیه استعفا داد و به خدمت در وزارت امور داخلی روسیه مشغول شد. او در سال ۱۸۹۰ از سوی همین وزارتخانه برای بررسی همه‌گیری وبا به ایران اعزام شد و اوضاع بهداشتی تهران، خراسان، گیلان و مازندران را بررسی کرد. به‌خوبی مشخص است که نویسنده، زندگی ایرانی‌ها را تنها به‌منظور گزارش دادن مورد توجه قرار می‌دهد (آندری‌یوا، ۱۳۸۸: ۵۲).

- آناستاسی فدوروویچ بندرفنظامی بود و فرماندهی تیپ اول لشکر قزاق ترکستان را برعهده داشت. او با هدف مطالعه ویژگی‌های زمین ایران در سال ۱۹۰۲ به این کشور اعزام شد. گفتنی است که دغدغه اصلی او، قابلیت دسترسی منطقه برای نیروهای روسیه در صورت پیش‌روی آن‌ها به خراسان و هدف پژوهش وی، نظامی بود. سفرنامه‌وی منبع ارزشمندی است که جدول‌ها و نقشه‌هایی را نیز دربردارد. روی جلد کتابش عبارت «در دسترس عموم قرار نگیرد» به چشم می‌خورد (همان: ۵۳).

- آلکسی پتروویچ ارمولف از شخصیت‌های نظامی و سیاسی مطرح ربع اول قرن نوزدهم در روسیه بود. در سال ۱۸۰۸ م به درجهٔ سرلشکری نائل آمد. از ۱۸۱۲ تا ۱۸۱۵ م با ناپلئون جنگید و لقب قهرمان برودینو را گرفت. در سال ۱۸۱۷ م به‌عنوان وزیر مختار روسیه به ایران اعزام شد تا خطوط مرزهای ایران و روسیه را براساس عهدنامه گلستان (۱۸۱۳ م) مشخص کند. سفرنامه‌وی گزارش سفر از آوریل تا سپتامبر ۱۸۱۷ م به ایران است و نظر کلی او دربارهٔ ایران به شدت منفی است (همان: ۴۹).

پس از تحلیل متون مذکور، در ادامه بخش‌هایی از تصاویر اصلی ترسیم‌شده در سفرنامه‌ها به‌عنوان شاهی از کل ذکر می‌شود. هرچند که محتوای سفرنامه‌ها یک کلیت یکپارچه نیست، اما تلاش شده است تا فضای اصلی ترسیم‌شده در آن‌ها مورد توجه و بررسی قرار گیرد. تاکنون پژوهش‌های انگشت‌شماری پیرامون سفرنامه‌های فارسی و روسی به رشته‌تحریر درآمده‌اند. از این میان می‌توان به مقاله «روسیه‌شناسی در ایران: گذری بر سفرنامه‌های ایرانی دوره قاجار» (۱۳۹۱) نوشته جهانگیر کرمی اشاره کرد. هرچند بخشی از این مقاله، به بررسی تاریخ روابط بین ایران و روسیه اختصاص یافته، اطلاعات مفیدی درباره سفرنامه‌های ایرانیان به روسیه که همگی به زبان فارسی نوشته شده‌اند، دارد که از منظر ادبیات تطبیقی حائز اهمیت هستند. کتاب *با کاروان تاریخ* (۱۹۹۱) نوشته مسعود نوربخش نیز حاوی اطلاعاتی درباره برخی از مسافران روس است که در قرن ۱۹ به ایران سفر کردند. کاظم‌زاده نیز در مقاله «آغاز و گسترش بریگاد قزاق ایران» (۱۹۵۶) مطالعه‌ای درباره یک سفرنامه روسی مربوط به قرن ۱۹ انجام داده است.

تصویر «بومی تنبل و بیکاره»

تصویر «بومی تنبل و بیکاره» در توصیف مالایی‌ها توسط استعمارگران غربی آن‌طور که العطاس تحلیل کرده‌است، مختص اروپایی‌ها نیست، بلکه موضوع تنبلی ایرانیان در بیشتر سفرنامه‌های روسی انعکاس یافته است. از نظر لومنیسکی مؤلفه‌های فراوانی در تنبل بودن شرقی‌ها دخیل هستند:

بهتر است موضوع تنبلی در مشرق‌زمین از نگاه اروپاییان بررسی نشود، زیرا پدیده‌ای سنتی است که آب و هوا، فراوانی منابع طبیعی و لایه‌های ساختار اجتماعی آن را شکل می‌دهد. چنانچه از نگاه اروپاییان این مسئله بررسی شود، در آن صورت در مشرق‌زمین همه تنبلی می‌کنند. لیکن علاوه بر تنبلی در کار، همه‌جا بی‌فکری حاکم است. بر این اساس تعجب‌آور نیست که در مناطق هم‌مرز یا نزدیک روسیه مثل انزلی و رشت بهترین تأسیسات به کارگران روسی سپرده می‌شود. کارگر روسی دو برابر بیشتر از ایرانی می‌گیرد، اما به همان اندازه و بیشتر تلاش می‌کند (لومنیسکی، ۱۳۹۹: ۱۰۲).

او در بخشی دیگر از کتاب و در توصیف شهر رشت می‌نویسد:

یک ایرانی جدید، پیش از هر چیز یک مغازه‌دار و کاسب است. زندگی آرمانی در تجارت سودآور خلاصه می‌شود. برای او هیچ لذتی بالاتر از این نیست که از بامداد تا شامگاه بر فرش مغازه‌اش بنشیند و به شیوه شرقی‌ها پاهایش را روی هم

بگذارد و با نگاه بی‌احساسش به جای نامعلوم خیره شود. نگاهی که در آن، نه نشانه‌ای از به یاد آوردن گذشته به چشم می‌خورد و نه درخشش امید به آینده (لومنیسکی، ۱۳۹۹: ۲۹؛ آندری‌یوا، ۱۳۸۸: ۱۱۴-۱۱۵).

یکی از سفرنامه‌نویسان روس تنبلی را مختص مردان ایرانی می‌داند. فلورینسکی (۱۹۱۰) در توصیف زنان ایرانی می‌نویسد: «مردان ایرانی، تنبل و تقریباً بیکارند. تمام کارهای خانه و در برخی اوقات، کارهای کشاورزی نیز بر عهدهٔ زنان است» (آندری‌یوا، ۱۳۸۸: ۱۸۲).

بیشتر سفرنامه‌نویسان روس تنبلی را مختص فارس‌ها و وجه تمایز آن‌ها از دیگر اقوام ساکن در ایران می‌دانند، به گونه‌ای که در توصیف کردها، ترک‌ها و بلوچ‌ها تصریح می‌کنند که برخلاف فارس‌ها، آن‌ها تنبل نیستند. برای نمونه مینورسکی که از کارشناسان متخصص و مشهور خاورمیانه بود، اعتقاد داشت که کردها به هیچ وجه تنبل یا احمق نیستند. تنها مشکل آن‌ها عدم برخورداری از فرصتی مناسب برای آموزش است (همان: ۱۹۶).

آلکساندر نیکولسکی با اشاره به شجاعت و قدرت ترک‌های آذربایجان، تصریح می‌کند حضور آن‌ها در منطقه، خیال پارس‌های تنبل را از بابت تهاجم‌های قبایل نیمه‌وحشی آسوده کرده است (همان: ۱۹۸). نیکلای مورافوف نیز در بخشی از نوشته‌هایش دربارهٔ اقوام غیرپارس در ایران، آذربایجانی‌ها را این گونه توصیف می‌کند که زیبا و لطیف، قدرتمند و پرانرژی هستند و تنبلی شرقی‌ها به دلیل آسمان آبی و خورشید همواره درخشان‌شان روی آن‌ها تأثیری نداشته است (همان: ۲۰۱). در نوشته‌های ریتیخ دربارهٔ سفر به بلوچستان هم به تنبل بودن فارس‌ها اشاره می‌شود: بلوچ‌ها برخلاف پارس‌های تنبل، صورت‌های آفتاب‌سوخته دارند و افرادی شجاع و رزمجو هستند (همان: ۲۰۳).

چرنیایف نیز با لحنی تمسخرآمیز به توصیف چگونگی تیمم کردن «ایرانی‌های تنبل» می‌پردازد: ایرانی‌های تنبل، به جای این که سر و صورت و سایر نقاط بدنشان را با آب بشویند و تازه کنند، به صورت شکوهمندی خود را به خاک نازکی که از سطح فرش‌های اتاق‌های آن‌ها جمع‌آوری شده، می‌مالند و از این شاد هستند که هم قوانین اسلام را رعایت کرده و هم تنبلی خود را ارضا کرده‌اند (همان: ۹۸). بابیچ نیز در توضیح نفرت ایرانیان مسلمان از خارجی‌های غیرمسلمان و تعصب آن‌ها می‌گوید: باید به خاطر تنبلی و کاهلی ایرانی‌ها شاکر بود (همان: ۱۵۷).

تصویر «بومی کسل‌کننده و عقب‌مانده»

بررسی سفرنامه‌های روسی بیانگر آن است که صفت کسل‌کننده بیشتر درمورد رقص‌ها و سرگرمی‌های ایرانیان به کار برده شده است. برای مثال کرف در توصیف رقص و موسیقی ایرانی

می‌نویسد: رقص‌های ایرانی نه تنها سرگرم‌کننده نیست، بلکه به شدت کسل‌کننده است. پانتومیم که مهم‌ترین بخش رقص است، هیچ گونه جذابیتی ندارد و حتی از ویژگی وحشیانه‌ای که برخی اوقات ما را در سرگرمی‌های مردم بی‌سواد سرگرم می‌ساخت نیز برخوردار نبود. از نظر من این رقص‌ها تنها انسانیت را به سخره می‌گرفت (همان: ۱۳۰).

به اعتقاد بلوزرسکی میان هنر ایرانی و شخصیت ایرانی‌ها رابطه مستقیمی وجود دارد و بناهای ایرانی نیز مانند خود ایرانی‌ها بی‌روح هستند:

منحنی‌های بی‌پایان نقاشی شده در بناها به‌طور کامل بی‌روح است. ... در ذهنتان انعطاف شخصیت ایرانی را که آن را پنهان می‌کند، حذف کنید تا بی‌روحی کاملی را ببینید که به هیچ وجه برای یک اروپایی که زندگی روانی شخصی ارزشمندی دارد، جالب نیست. نقاشی ایرانی نیز مانند معماری ایرانی همین گونه پوچ است. در یک نقاشی ایرانی، رنگ‌ها و شخصیت اصلی که به‌صورت هدفمندی، بزرگ‌تر از حالت معمول کشیده می‌شوند، مهم‌ترین نقش را ایفا می‌کنند و ایده‌ها، چشم‌اندازها و هنر نقاشی که ارزش هر اثر هنری به آن‌هاست، هیچ نقشی در آن ندارند. در اینجا نیز بازتاب روشنی از شخصیت ایرانی مشهود است! ضعف درونی و پوچی روح ایرانی با لباس‌هایی با رنگ‌های درخشان و ابهت فریبنده بیرونی پوشانیده می‌شود (همان: ۱۳۱-۱۳۲).

اگرچه امیلیانوف به معماری مذهبی و مینیاتورها علاقه‌مند است، اما درباره نقاشی ایرانی با بلوزرسکی هم‌عقیده است و با انتقاد از آن می‌نویسد:

نقاشی ایرانی، بازتاب سطحی زندگی واقعی است. در بیشتر آثار، شکل بر محتوا غلبه دارد و توجه اصلی هنرمند بر تکنیک، ظرافت و کمال طراحی اثر و نیز انتخاب رنگ‌ها متمرکز است. آیا این شکل بی‌حرکت و ضعف احساسی در آثار هنرمندان ایرانی، بازتاب انفعال شخصیت ملی ایرانی‌ها که پویایی خود را از دست داده، نیست؟ نقاشی‌های ایرانی موضوع‌های یک‌نواخت و کسل‌کننده‌ای دارد و بیشتر به‌ویژه در کاخ‌ها، روایت‌کننده جنگ‌ها، شکارهای و ملاقات‌های شاه با نمایندگان کشورهای خارجی است (همان: ۱۳۲).

آلکساندر الیسف نیز ایرانی‌ها را بدسلیقه می‌داند:

تجمل، بدسلیقه‌گی، عظمت، آلودگی، آثار ارزشمند هنرمندان محلی و اشیای ارزان‌قیمت اروپایی کنار هم قرار می‌گیرند. این ویژگی تمام کاخ‌های ایرانی، حتی کاخ خود شاه است. در کاخ خان قوچان به‌عنوان نمونه‌ای از سایر بناهای ایرانی،

تجمل و بدسلیقگی را می‌توان به روشنی مشاهده کرد. صندلی‌های چوبی با پایه‌های شکسته در کنار نیمکت‌های باشکوه قرار داشتند. بافته‌های زیبای ایرانی، دیوارهایی را تزیین می‌کردند که تزییناتی بی‌ارزش روی آن آویزان بود. یک لوستر کریستال ارزشمند و شمعدان مسینی که به سبزی گراییده بود، همه در کنار هم تناقضی عظیم را ایجاد می‌کرد. ما در کاروانسرای ویژه‌ای مجاور خانهٔ حاکم، که درهایش را شش برجک و نقاشی‌های زشت ایرانی دکوربندی شده بود، حضور داشتیم (همان: ۱۳۱).

در سلیقهٔ روس‌ها حتی کاخ چهل‌ستون اصفهان هم زیبا نیست. به نظر تومیلف، این کاخ با تکه‌هایی از آینه و نقاشی‌های مستهجن تزیین شده و نمونه‌ای از تجملات بی‌سلیقه و مبتذل ایرانی است (همان: ۱۳۱).

باید خاطر نشان کرد که همهٔ سفرنامه‌نویسان روس ایرانی‌ها را بدسلیقه نمی‌دانند و برخی از آن‌ها نظر دیگری دارند. برای نمونه بارون فدور کرف نظر خود را دربارهٔ ساختمان‌های ایرانی به‌طور مبسوط بیان کرده است:

کسانی که با هنرهای زیبا آشنایی ندارند، جذابیتی در ساختمان‌های آسیایی‌ها نمی‌بینند. برای کشف زیبایی غیرعادی آن کاخ‌ها و معابد باید احساساتی عمیق و نیز درک مناسبی از معماری داشت. از نظر شاهدان عادی که فهم آن‌ها از فرم به نمونه‌های معمول در کشورشان محدود می‌شود، آثار ایرانی بی‌سلیقگی مطلق است. در این باره باید کاخ شاه در تهران را مورد توجه قرار داد، در اینجا هنر آسیایی به کمال ظرافت خود می‌رسد. در حالی که این کاخ از نظر کسانی که آن را درک نمی‌کنند، ساختمانی به غایت زشت و ناموزون است. با این حال تأکید می‌کنم که آسیایی‌ها و به‌ویژه ایرانی‌ها، اطلاعی از طراحی داخلی ساختمان‌ها ندارند. آن‌ها تناقضی در هم‌نشینی تجملات و اشیای دورریختنی نمی‌بینند (همان: ۱۳۳). در سفرنامه‌های روسی نمونه‌های گوناگونی از تمسخر آداب معاشرت ایرانی‌ها به چشم می‌خورد. مثلاً ژنرال آلکسی ارمولف با لحن تمسخرآمیزی از تعارف‌های ایرانی و به‌ویژه رسم بیرون آوردن کفش‌ها هنگام ورود به خانه سخن می‌گوید. او در جایی دیگر، ایرانی‌ها را به حماقت متهم می‌کند (همان: ۱۰۷). این تنها جایی نیست که روس‌ها از حماقت میزبانان ایرانی خود سخن می‌گویند. در ادامه، به نمونه‌هایی از سفرنامه‌ها که دربارهٔ حماقت و نادانی ایرانی‌ها هستند، می‌پردازیم.

در گزارشی که دکتر روبیو به‌عنوان رئیس یک پست بهداشتی در تربت حیدریه دربارهٔ وضعیت بهداشتی این شهر نوشته، آمده است: ایرانی‌ها به‌دلیل فقر، نادانی و ساخت بد حمام‌ها بسیار کثیف هستند (همان: ۱۱۰). آلکساندر الیسف نیز ایرانی‌ها را بزدل و نادان

خطاب می‌کند (همان: ۱۱۲). اگر دنیکیف می‌نویسد حماقت ذاتی و آب و هوای منطقه زندگی ایرانی‌ها که تهییج‌کننده شهوت است، عده‌ای از مردم را به نزدیکی با حیوانات می‌کشاند. او ادامه می‌دهد: مردم گیلان در بربریت کامل زندگی می‌کنند. آن‌ها حتی اگر تب داشته باشند هم روی زمین می‌خوابند و تنها از برنج و میوه‌جات تغذیه می‌کنند (همان: ۱۱۴).

برخی از نویسندگان روس تفاوت هنر ایرانی با اروپایی را نشانه عقب‌ماندگی می‌دانند. برای نمونه ژنرال ارمولف با تمسخر موسیقی ایرانی می‌نویسد در آوازخوانی ایرانی، نعره زده بالاترین هنر است. او ادامه می‌دهد: برای علاقه‌مندان به موسیقی ایرانی مطمئناً صدای خر، ملودی گوش‌نوازی خواهد بود (همان: ۱۲۹). شاهزاده سالتیکف رقص و آواز دو نوجوان ایرانی را این گونه به تصویر می‌کشد:

به نظر می‌آمد که رقاصان در تلاش برای تجسم تصویری از عشق و رنج بودند. اما ناگهان پس از تمام بیانات خوشبختی شیرین، آن‌ها شروع به پریدن و نعره زدن کردند، به گونه‌ای که گویی در حال مرگ بودند. ... من برای تماشای آن صحنه ترسناک و نفرت‌انگیز صبر نکردم (همان: ۱۳۱).

مامونتف تصریح می‌کند ایرانی‌ها مردمان بی‌فرهنگی هستند که براساس اصول عقب‌مانده شریعت رشد کرده‌اند (همان: ۱۳۷). پلوتسوف نیز معتقد است آن‌ها مردمی عقب‌مانده و خشن هستند که هیچ نشانه‌ای از مهربانی کودکانه اهالی مناطق گرمسیر در آن‌ها وجود ندارد (همان: ۱۱۲).

تصویر «بومی متقلب و حيله‌گر»

تقلب، حيله‌گری و ریاکاری از دیگر صفاتی هستند که نویسندگان سفرنامه‌ها در توصیف ایرانی‌ها به کار برده‌اند. در این بخش نمونه‌هایی از آثار نویسندگان روس را برای آشنایی بیشتر خوانندگان با تفکر روس‌ها درباره ایرانیان ذکر می‌نماییم. آلکساندر الیسیف ایرانی‌ها را متقلب، حریص و بزدل و تیگراف آن‌ها را حيله‌گر می‌داند (همان: ۱۱۲). سرگی چرنیایف ملاها را ریاکار خطاب می‌کند و معتقد است آن‌ها به‌طور معمول از شهرتشان به‌عنوان مبلغان دین و تقدس به‌عنوان ابزاری برای کسب اعتبار غیردینی بهره می‌برند (همان: ۱۴۹). بلوزرسکی با متهم کردن ایرانی‌ها به ریاکاری می‌نویسد:

آیا ایرانی‌ها مذهبی هستند؟ تمام دیده‌ها و شنیده‌هایم برخلاف این است. بخشی از مردم، متحجران متعصبی هستند درحالی‌که سایرین به هیچ چیزی اعتقاد ندارند. نه به محمد {ص} . نه به بهشت و جهنم. ... برای نمونه مؤمنان واقعی

براساس اسلام موظف هستند که در ماه رمضان از سه صبح تا هنگام غروب آفتاب روزه داشته باشند. آن‌ها پیش روی سایرین تظاهر به روزه‌داری می‌کنند، اما در خانه تا حد مرگ می‌خورند (همان: ۱۴۹).

نیکلای موراف با اشاره به این که قابل توجه‌ترین ویژگی ایرانی‌ها، جمع شدن اعداد در آن‌هاست می‌نویسد:

در کنار تنبلی، اجتماع اعداد قابل توجه‌ترین ویژگی ایرانی‌هاست. حد بیشتر نوکرمایی و وقاحت همراه آن! تفکر محترمانه و مودی‌گری در کارها! دستودل‌بازی و خودخواهی! بلندنظری و خست! نکتهٔ جالب اینجاست که همهٔ این صفات در زیباترین پوشش ادب و نزاکت پیچیده شده‌اند. هیچ گاه نباید به سخنان ایرانی‌ها اعتماد کنید، چراکه در این صورت، به احتمال زیاد فریبتان خواهند داد (همان: ۱۱۷).

در برخی از سفرنامه‌ها، نویسنده پا را فراتر نهاده و برخی از آداب و رسوم ایرانیان را نشانهٔ ریاکاری آن‌ها و تلاشی برای سرکیسه کردن خارجی‌ها می‌داند. در اینجا به ذکر دو نمونه از این نوشته‌ها بسنده می‌کنیم. نمونهٔ اول گزارش فدور بارتولومی دربارهٔ پیشکش است:

این کار، یکی از روش‌های متعددی است که ایرانی‌ها برای سرکیسه کردن خارجی‌ها ابداع کرده‌اند، پیشکش هدیه‌ای است که خارجی‌ان نمی‌توانند آن را به همراه ببرند، اما مجبورند در برابر دریافت آن پول بپردازند. این رسم، در طبقات بالای جامعه نیز نفوذ یافته است. حتی خود شاه نیز مانند وزرا و رعایایش، خودخواه و رشوه‌خوار است. یک شکارچی، شکارش را به شما تقدیم می‌کند. یک چوپان، گوسفند یا بره‌ای را از گله‌اش جدا کرده و به شما هدیه می‌دهد. یک دروگر با زحمت راهتان را با یک بافه سد می‌کند و با اصرار از شما می‌خواهد که تمام زمین هایش را به عنوان هدیه از او بپذیرید. یک درویش ما را با دعاهايش شکنجه می‌کند. یک باغبان، شاخه گلی را به شما تقدیم می‌کند و ضمن مقایسهٔ شما با آن، آرزو می‌کند مسیرتان با گل مفروش شود و ... اما شما برای همهٔ این هدایا باید قیمت گزافی بپردازید. در حالی که روشن است که غیر از شاخه‌ای گل یا مقداری ادعیه، چیزی را نمی‌توانید با خود ببرید (همان: ۱۱۶).

پاول اگر دنیکیف نیز خاطره‌ای را از یک ایرانی نقل می‌کند که به خاطر هدایایی که به اجبار به او داده بود، صورت حسابی را به وی تقدیم کرده است (آندری‌یوا، ۱۳۸۸: ۱۱۶).

در اثر کمتر دیده‌شده اما مهم روشنفکران در جوامع در حال توسعه، العطاس سه تیپ جامعه‌شناختی را دسته‌بندی کرده است: روشنفکران، «ببالیسما» و ابلهان. به باور وی در حالی

که ابلهان هم می‌توانند موجبات مخاطره اجتماعی را فراهم کنند، «بالیسما» دشمن خطرناک‌تری است. به باور وی «بالیسما» پدیده‌ای است که ذهن مردم را مستعمره می‌کند. پروفسور العطاس عمداً و برای نشان دادن یگانگی این موقعیت در آسیای جنوب شرقی این اصطلاح را شخصاً با استفاده از اصطلاح مالایی «ببال» به معنی «احمق، کله‌شق و بی‌کاره» خلق کرده و به «یکرویکرد مرکب از چند صفت اطلاق می‌کند که مظهر نهایی آن جهل، کله‌شقی پیگیرانه به جای تلاش پیگیرانه، و سستی و بی تفاوتی است» (محمد ادیب محمد فیض، ۲۰۲۰). به نظر می‌رسد که پروفسور العطاس بیش از هر چیز مشغول نقد طبقه‌ای در جوامع تازه استقلال یافته است که جای استعمارگران نشسته و مانع پیشرفت این جوامع شده‌اند. بابلیسما به زعم العطاس واجد یک شبه‌منطق است که مانع استدلال عقلی و علاقه به نظم می‌شود و احترامی برای منطق، شواهد تجربی یا تفکر عقلانی قایل نیست. وی بابلیسما را واجد روحیه «تمامیت خواهانه» می‌داند که به موجب آن فرد انتظار دارد دیگران به آنچه اظهار می‌دارد باور داشته باشند، بدون آن که دلیلی یا توضیحی برای نظری اقامه کند که از حدود و ثغور معمول امر قابل پذیرش بیرون است. العطاس محدود به انتقاد از ابلهان و بابلیسما نمی‌ماند و پیشنهاد عملی نیز دارد: روشنفکران باید در یک «انقلاب روشنفکران» به نقش آفرینی بپردازند، یعنی یک جنبش واکنشی ایجاد کنند در مقابله با «انقلاب ابلهان» که به زعم العطاس در جریان است (محمد ادیب محمد فیض، ۲۰۲۰).^۱

فساد

مواجهه پروفسور العطاس با سیاست و تبعیض مختص فعالیت حزبی وی نبود و در میان آثارش، موضوع فساد اعم از سیاسی و اجتماعی، محوریت دارد. از میان آثار مطرح پروفسور العطاس که به فساد پرداخته‌اند می‌توان از جامعه‌شناسی فساد (۱۹۶۸)، مسئله فساد (۱۹۸۶)، فساد: ماهیت، علل و کارکردها (۱۹۹۰) و فساد و سرنوشت آسیا (۱۹۹۹) نام برد. پروژه فکری وی در واکاوی موضوع فساد پروژه‌ای گران سنگ است که به گواه تاریخ، انتشار همین عناوین بیش از سه دهه از فعالیت آکادمیک وی را در خود فشرده ساخته است. وی در این پروژه فکری، فساد را ادامه و میراث استعمار می‌داند و نگاه صرفاً مبتنی بر کارآیی را نافی مبارزه با فساد می‌داند. العطاس معتقد است که اخلاق و به‌طور ویژه مذهب متحدانی مهم برای حاکمیت در مبارزه با فساد به شمار می‌روند و از آنجا که خود سابقه فعالیت در حوزه آموزش را دارد، بر اهمیت اخلاق در سیاستگذاری آموزشی تأکید می‌کند (العطاس، ۲۰۱۵). وی بر نقش رهبران

^۱Muhammad Adib Mohd Faiz, 2020

دینی منطقه در مدیریت بحران‌های سیاسی و اجتماعی انگشت می‌گذارد و بر ضرورت تغییر رویکرد فردگرایانه افراطی غربی به حکومت‌داری تأکید می‌کند. پروفیسور العطاس با نقل خاطره‌ای از دوران اشغال منطقهٔ سنگاپور و اندونزی توسط ژاپنی‌ها بر نقش سازندهٔ معلمان مذهبی و مبلغان در حفظ صلح در جامعهٔ تقریباً بی‌دولت سخن می‌گوید و اذعان می‌دارد که در خلأ پیش‌آمده حکومتی، رهبران و مبلغان مدارس مذهبی و اعتقادی در شهرها و روستاهای آسیای جنوب شرقی، همان‌هایی که عمیقاً سنت‌گرا پنداشته می‌شدند و از نظر غربیان نمی‌شد نام مسلمان لیبرال یا میانه‌رو را به ایشان اطلاق کرد، نقش بسزایی در حفظ صلح، ثبات و آرامش جامعه ایفا کردند و جز در موارد معدود، جرم و جنایت سازمان‌یافته‌ای در آن جامعه فاقد کنترل و حکومت رخ نداد (العطاس، ۲۰۰۷).

العطاس می‌نویسد که استثمار و بی‌عدالتی برای قرن‌ها حاکم بوده است و براساس همین نظام در جوامع تازه‌استقلال یافته و در حال توسعه، ثروت حاصل شده از طرق ناصواب محور و معیار احترام و موفقیت قرار گرفته است. نسل جوان ساکن شهرها نگرانی‌های جدی برای آینده دارد و هیچ اقدام قانون‌گذارانه (ضد فساد) نمی‌تواند به طبیعت انسانی که با چنین نظام ارزشی دست به گریبان است، پاسخ درخور بدهد (همان).

العطاس تأثیر استثمار بر حاکمان شرقی در دورهٔ پسااستعمار را از چند جهت برمی‌شمارد. یکی تمایل نخبگان پسااستعمار به کار بست بی‌چون و چرا و بدون پرسش الگوهای غرب است، بدون این که آثار همین الگوها در خود غرب به خوبی بررسی شود. دیگری چنان که پیش‌تر آمد فساد است. به زعم العطاس سه گونه فساد اجتماعی و سیاسی را می‌توان تفکیک کرد: ۱) فساد از جنس رشوه، دزدی، اخاذی و اختلاس، ۲) فساد از جنس فساد سیاسی که به واسطهٔ افراد و گروه‌ها انجام می‌شود و ماهیتاً تلاش برای دستیابی به منافع فردی و گروهی بدون در نظر گرفتن ملاحظات اخلاقی است، ۳) فساد از جنس تضعیف حساسیت اخلاقی با یک رویکرد بی‌تفاوت نسبت به فساد و پیامدهای منفی آن. به زعم العطاس فساد نوع اول بیش از هر چیز زاییدهٔ موقعیت خاص عقب‌ماندگی اجتماعی اقتصادی است و مبارزه با آن به مراتب آسان‌تر است، بالأخص آنجا که دو گونهٔ دیگر مانع پیش‌برد این مبارزه نباشند. دو گونهٔ دیگر فساد اما، میراث استثمار هستند و کنترل‌ناپذیرترند. چنانچه وی اذعان می‌دارد هنگامی که حاکمان دورهٔ استعمار اهمیت چندانی برای عدالت، اصول اخلاقی و رفاه عمومی و مسائلی از این قبیل قائل نشده‌اند، انتظار نمی‌رود که جانشینان آن‌ها از تأثیر این گذشتهٔ استعمارگرانه در امان باشند. وی مثال انقلابیون فرانسه و اقداماتشان را از خلال آثار دوتوکویل گواه می‌گیرد و نقل

می‌کند که بسیاری از اقدامات دولت انقلابی ریشه و مشابهت وصف‌ناشدنی با اقداماتی داشت که رژیم کهن در طول دو قرن علیه مردم معمولی به کار بسته بود (العطاس، ۱۹۵۶).

دیدگاه سفرنامه‌نگاران روس درباره فساد در جامعه ایران مخالف دیدگاه‌های پروفیسور العطاس است. در نگاه استعمارگر روس، فساد در ایران ریشه‌ای و همه‌گیر است و در تمامی سطوح و بخش‌ها از ارتش گرفته تا نظام قضائی و حتی در دربار نیز مشاهده می‌شود. برای نمونه ویلیام دیتل در توصیف سربازان ایرانی می‌نویسد: این مدافعان دولت، حقوق نامحدودی دارند: آن‌ها تجارت و دزدی می‌کنند و در گذر از استانی به استان دیگر، مردم را سرکیسه می‌کنند. به عبارت دیگر، هر کاری را انجام می‌دهند که فقر، بیکاری، تنبلی و عدم هراس از قانون آن‌ها را به انجام آن تشویق می‌کند (آندری‌یوا، ۱۳۸۸: ۱۲۳).

به عقیده کسگوسکی، فساد در رده‌های بالای ارتش نیز فراگیر است: خود شاه، در خفا فرماندهی گردان‌های ارتش را به دو یا سه هزار سکه طلا می‌فروشد (آندری‌یوا، ۱۳۸۸: ۱۲۳). آناستاسی بندرف با اشاره به فساد در ارتش می‌نویسد: در مجموع ارتش منظم در دوره‌های آموزشینه تنها چیزی نمی‌آموزد، بلکه فاسد نیز می‌شود (همان: ۱۲۵). همچنین از نگاه روس‌ها، مذهب موجبات فساد در جامعه را به وجود آورده است و نه تنها نمی‌تواند نقشی در مبارزه با فساد داشته باشد، بلکه روحانیون در دامن زدن به فساد نیز نقش دارند. آوریانف کل نظام حکومتی را نظام دزدی از مردم می‌داند: همه مقامات رسمی از پایین‌ترین آن‌ها (یک چاپار) تا مقام‌های بلندپایه حکومتی در تبریز و تهران، همراه با روحانیون مردم را غارت می‌کنند. نتیجه فساد کامل اخلاقی حکام است (همان: ۱۳۷). در نظر برخی از آن‌ها حتی در اویش نیز شیاد و فاسد هستند (همان: ۱۴۸).

برخی نیز رشوه‌خواری را به عنوان یکی از مظاهر فساد می‌دانند. مسل - رستم می‌نویسد: رشوه در تمام ایران در میان همه افراد، از کوچک تا بزرگ رواج یافته است (همان: ۱۲۱). فدور بارتولومی ادعا می‌کند که همه از شخص شاه تا دون پایه‌ترین فراش، هدیه و رشوه می‌گیرند: هنگامی که شاه، پسران یا مسئولان بلندپایه کشوری را به حکومت یکی از استان‌ها برمی‌گزینند، به‌طور معمول فردی برگزیده می‌شود که پول بیشتری پرداخت کند (همان: ۱۲۱). کاپیتان استرلبیتسکی با جزئیات بیشتری به این موضوع پرداخته است:

حق و قدرت، تنها با ثروتمندان است. با پرداخت پول می‌توان هر چیزی از حاکم دریافت کرد و برعکس، بدون رشوه به هیچ چیز نمی‌توان دست یافت. به همین دلیل همه تلاش می‌کنند تا به هر قیمتی ثروتمند شوند. ... پول، معیار

سنگش همه چیز، اعم از مذهب، عدالت، خانواده، افتخار، جان انسان و ... است. شاه استان‌ها را به قیمت گزافی می‌فروشد و حاکمان نیز از آنجایی که می‌دانند ممکن است شاه فردا همین سمت را به فردی که پول بیشتری می‌پردازد بفروشد، پس از دریافت سمت تلاش می‌کنند تا هرچه سریع‌تر پولی که به شاه پرداخته‌اند، بهرهٔ آن را به‌دست آورند. ... همهٔ مدیران در همهٔ سطوح همین گونه هستند. مردمی که تحت انقیاد این نظام رنج می‌برند، به آن عادت کرده‌اند، تا آنجا که می‌توانند به حاکمان مستبد پول می‌پردازند و حتی حاکمانی را که کمی عادلانه‌تر آن‌ها را سرکیسه می‌کنند، می‌ستایند (همان: ۱۲۲).

گفتنی است که در برخی از سفرنامه‌ها کورسوی امیدی برای بهبود شرایط در ایران وجود دارد. آوارسکی می‌نویسد: ایرانی‌ها با وجود فساد عمومی اخلاقی، شاید هنوز قادر باشند از خواب طولانی خود برخیزند و حرکتی تازه را در راه پیشرفت شایستهٔ تمدن و افتخارهای تاریخی آغاز کنند (همان: ۱۴۱).

دسته‌بندی از دانش

پروفسور العطاس می‌نویسد هر آنچه دربارهٔ غرب یا آسیا توسط اندیشمندان غربی یا آسیایی نگاشته شود حائز اهمیت محسوب نمی‌شود و در بهترین حالت باید یک دسته‌بندی از دانش صورت بگیرد: (۱) دانش علمی عمومی که به‌طور جهان‌شمول واجد صحت است، (۲) دانش دربارهٔ جوامع غربی که واجد اهمیتی بسیار کم یا فاقد اهمیت برای جوامع در حال توسعه است، (۳) دانش دربارهٔ گذشته و حال حاضر غرب که برای جوامع در حال توسعه واجد ارزش بالایی در مطالعهٔ تطبیقی است. منظور العطاس از دانش فاقد اهمیت البته نه مطالعات کمی و گزارشات و پیمایش‌ها، که خوانش‌ها و تحلیل‌های غربی است (العطاس، ۲۰۰۲).

العطاس از ضرورت مطالعهٔ تطبیقی میان بخش‌های مختلف آسیا نیز غافل نیست و به مطالعهٔ هم‌زمان آرا و افکار بومی متفکران آسیایی مثلاً مطالعهٔ هم‌زمان وانگ آ شیه و ابن‌خلدون دعوت می‌کند. همچنین به بحث‌های بسیط نظری دربارهٔ موسیقی و هنر در چین و جهان اسلام می‌پردازد و می‌نویسد که مشابهت میان جهان اسلام و چین نه در غذا و مذهب، که در ارزش‌هایی چون احترام به والدین، مفهوم «عدل‌الاماره» (عدالت حاکمان)، محدودیت‌های مادی‌گرایی و مباحث مشابه است (العطاس، ۱۹۷۱).

برخی سفرنامه‌نویسان روس ضمن تحقیر شرقی‌ها بر این باورند که مشاهدات آن‌ها صحیح و عمیق بوده و باید پذیرفته شود. در واقع این مسئله برخلاف نظری است که پروفسور العطاس

درمورد لزوم دسته‌بندی از دانش بیان می‌کند. برخی از سفرنامه‌نویسان روس با نگاهی که حکایت از برتری آن‌ها دارد، نسخه‌هایی را برای نجات شرقی‌ها و ایرانی‌ها ارائه می‌کنند. از نظر مامونتف، سلطه‌اروپایی‌ها راه نجات ایران است:

ایران به‌طور کامل ناتوان از حکمرانی مستقل است. ایرانی‌ها مردمانی بی‌فرهنگ هستند که براساس اصول عقب‌مانده شریعت رشد کرده‌اند. حکومت آن‌ها بر خود بدون یک تهدید خارجی خارج از توان آن‌هاست. ... این کشور در حکومت بر خود ناتوان است و قبایل متفاوت متخاصم آن ارتباطات شکننده‌ای با یکدیگر دارند. ... کشور در آستانه ناآرامی داخلی قرار دارد و بی‌صبرانه منتظر فاتحان خارجی است (آندری‌یوا، ۱۳۸۸: ۱۳۷، ۱۳۸).

برخی از نویسندگان راه‌حلهایی را برای جبران عقب‌ماندگی ایران ارائه می‌دهند. بلوزر斯基 تنها راه را پیروی از مسیر پیشرفت اروپاییان می‌داند:

زمان نمی‌تواند منتظر بماند و تنها انتخابی اضطراری را به ایران پیشنهاد می‌کند. این که کشوری آسیایی بماند یا دیر یا زود به فرهنگ و دولت‌های اروپایی بپیوندد. اما تردیدی نیست که ایران مجبور است با یک کشور اروپایی مواجه شود. می‌توان پیش‌بینی کرد که اگر ایران فرهنگ اروپایی را با تمام جنبه‌های پذیرفته و بیاموزد، از این رویارویی موفق خارج خواهد شد و در صورتی که مانند اکنون، آسیایی باقی بماند، فرو خواهد پاشید (همان: ۱۴۲).

لوماکین نیز می‌نویسد: بدون انکار عقب‌ماندگی صنعتی ایران امروز از اروپا و احتیاج مبرم این کشور به واردات منسوجات، باید کوتاه‌مدت و غیرطبیعی بودن این وضعیت را پذیرفت (همان: ۱۴۲).

همان طور که ملاحظه می‌شود و العطاس نیز به خوبی به این مسئله اشاره کرده بود، تصویر بومی عقب‌مانده این امکان را به استعمارگر می‌دهد تا برای نجات بومیان، در امور داخلی کشورشان مداخله کند و به تعبیر استعمارگر، آن‌ها را از عقب‌ماندگی برهاند و موجبات پیشرفت کشورشان و نزدیک شدن به کشورهای اروپایی را فراهم سازد.

نتیجه‌گیری

نمونه‌های ذکرشده از سفرنامه‌های روسی درباره ایران در قرن ۱۹ میلادی روایتگر تصویر کلی ایران و ایرانیان در ذهن روس‌هاست. همان‌طور که ملاحظه شد در بیشتر این آثار، نویسندگان با نگاه مسلط و از بالا به پایین، به توصیف مشاهدات خود درباره مردم می‌پردازد و

تلاش می‌کند تا مستنداتی نیز برای برتری خود ارائه دهد و خواننده را با خود همراه سازد. قطعاً این مسئله به معنی صحت مشاهدات نویسنده نیست و توصیفات مشاهده‌گر همراه به قضاوت و بر مبنای نیت دیگر است. مطالعهٔ پیشینهٔ زندگی این سفرنامه‌نویسان و شغل و پیشهٔ آن‌ها به خوبی بیانگر نیت استعماری روسیه و در جهت تأمین منافع این کشور فرای مرزهایش است. آندری‌یوا در کتابش به خوبی به این مسئله اشاره می‌کند که مشاهدات سفرنامه‌نویسان روس هیچ‌گاه موجب برانگیخته شدن احساس ترحم نویسنده نمی‌شود، چراکه رنج‌های دیگری را نمی‌توان رنج انسانی مانند «خود» دانست و در نتیجه خوانندگان نیز به این جمع‌بندی سوق داده می‌شوند که ایرانی‌ها لایق دلسوزی نیستند، زیرا افرادی تنبل، متقلب، حریص، بزدل و نادان هستند (همان: ۱۱۲). درواقع به نظر می‌رسد که دیدگاه مسافران روسی درمورد جمعیت بومی ایران از یافته‌ها و نتیجه‌گیری‌های مشابه پروفیسور العطاس پیروی می‌کند.

ذکر این مسئله ضروری است که در بسیاری از مواقع، ناآگاهی نویسنده از آداب و رسوم، اصول دینی و جزئیات فرهنگی ایرانیان موجب شده تا نظرش بیانگر واقعیت نباشد و آمیخته با خطا و اشکالاتی باشد. می‌توان گفت نویسندگان عموماً در تلاش برای توجیه استعمار ایران هستند و سعی می‌کنند از طرق مختلف به این مقصود نائل شوند. بر این اساس در نظر مردم روسیه گسترش مرزهای امپراتوری روسیه، اقدامی در جهت توسعهٔ کشورهای همسایهٔ عقب‌مانده است، نه چپاول و غارت میراث آن‌ها. گویی تصویر ایرانی تنبل و عقب‌مانده و تحقیر وی به آن‌ها این مجوز را می‌دهد تا در جهت استعمار ایران گام بردارند. این مسئله دقیقاً همان چیزی است که به روشنی در اندیشه‌های العطاس تبیین شده است.

گفتنی است علاوه بر آثار پیش‌گفته مقالات متعدد و کتب متنوعی از پروفیسور العطاس به جای مانده که مرور آن‌ها در این یادداشت کوچک ممکن نشد. با این‌همه و از خلال همین مرور مختصر، واضح است که مطالعهٔ بسط‌تر در آثار و آرای این اندیشمند می‌تواند به پیش‌برد فعالیت‌های نظری دربارهٔ نقش روشنفکران در جوامع در حال توسعهٔ مسلمان، علوم اجتماعی مستقل در آسیا، نقد و بررسی آثار استعمار و علل عقب‌ماندگی و بسیاری مباحث مهم دیگر در حوزهٔ علوم انسانی رهنمون شود.

منابع

آندری‌یوا، النا (۱۳۸۸) روسیه و ایران در بازی بزرگ: سفرنامه‌ها و شرق‌گرایی، ترجمهٔ الهه کولائی و محمد کاظم شجاعی، تهران: دانشگاه تهران.
لومنیتسکی، س. (۱۳۹۷) ایران و ایرانیان، ترجمهٔ محمد نائب پور، تهران: نگارستان اندیشه.

Alatas, S. H. (2007) "Perception of Muslim Revival", *The Muslim World*, Vol. 97: 377-384.

Alatas, S. H. (1956) *Some Fundamental Problems of Colonialism*, London, Eastern World.

Alatas, S. H. (1971) "The Cultural and Social Problems of Muslim Community in Southeast Asia", *Sedar: Journal of the University of Singapore Muslim Community*: 42..

Alatas, S. H. (2002) "The Development of an Autonomous Social Science Tradition in Asia: Problems and Prospects", *Asian Journal of Social Science*, No. 1, Special Focus: Southeast Asian Urban Futures: 150-157

Alatas, S. H. (1977) *The Myth of the Lazy Native: A Study of the Image of the Malays, Filipinos and Javanese from the 16th to the 20th Century and Its Function in the Ideology of Colonial Capitalism*, London, F. Cass,

Alatas, S. H. (2015) *The Problem of Corruption*, Kuala Lumpur, The Other Press,

Muhammad Adib Mohd Faiz (2020) *Through the Looking Glass: Alatas and the Subverted World of Bebalisma*, Imagined Malaysia Review.

Ebrahimian, M. (2020) *The Iranian Perception of Europe During the Early Decades of the Nineteenth Century*, The University of Arizona.

Ismail, S. T. (1997) "In celebration of Said's Orientalism: Twenty years", *World Literature Written in English*, No.36 (2): 3-15,

Kazemzadeh, F. (1956) "The Original and Early Development of the Persian Cossack Brigade", *The American Slavic and East European Review*, No. 15: 351—363.

Lomnitskii, S. (2016) *Persiia I Persy*, St. Petrburg: Alfaret.

Mel'gunov, G.i (1863) *O Iuzhnom Berege Kaspiiskogo Mori*, *Zapiski Akademia Nauk* 3, No. 5: St. Petrburg.

The travelogue of Colonel Chernikov. (1980) *Translator: Masishi*, Abkar, Tehran: Sepehr.

سید حسین العطاس و مسئله روشنفکران •

سیدجواد میری^۱

(تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۱۰/۱۵، تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۱۲/۱۵)

چکیده

درک سید حسین العطاس از مفهوم «روشنفکر» را چگونه باید فهمید؟ مسئله روشنفکران در جهان مدرن یکی از چالش‌برانگیزترین پرسش‌های علوم انسانی و اجتماعی است. العطاس میان نقش روشنفکران در جوامع در حال توسعه و توسعه‌یافته تمایز قائل است. مفروضات بنیادی نگرش العطاس، به‌عنوان یک اندیشمند پسااستعماری از مالزی، درباره نقش روشنفکران در جوامع در حال توسعه چیست؟ روایت‌های غیراروپامحور زیادی درباره نقش روشنفکران در جهان معاصر وجود دارد. برای مثال می‌توان به علی شریعتی، جلال آل احمد و ادوارد سعید اشاره کرد. اما تنها اندکی بر نگرش العطاس در ارتباط با آینده روشنفکران مدرن در دنیا و به‌خصوص در جوامع در حال توسعه کار کرده‌اند. به عبارت دیگر، در این مقاله بر مفهوم روشنفکر، آنگونه که العطاس آن را می‌فهمد، متمرکز خواهیم بود و تلاش خواهیم کرد مربوطیت این رویکرد را در بستر امروز جوامع در حال توسعه پیدا کنیم و در این باره که آیا تعامل انتقادی با این رویکرد غیراروپامحور می‌تواند در به‌کارگیری رویکرد العطاس در سطحی کلی و جهانی مؤثر باشد؟ بحث کنیم.

• مقاله علمی: پژوهشی

<https://doi.org/10.22034/jss.2023.528367.1520>

^۱. دانشیار پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، تهران s.miri@ihcs.as.ir

مجله مطالعات اجتماعی ایران، دوره شانزدهم، شماره ۳، پاییز ۱۴۰۱: ۸۳-۱۰۱

واژه‌های کلیدی: حسین العطاس، روشنفکری، اروپامحوری، تفکر انتقادی، علی شریعتی.

مقدمه و بیان مساله

سید حسین العطاس، متفکر و روشنفکر پسااستعماری مالزیایی، در آغاز کتاب *روشنفکران در جوامع در حال توسعه* چنین به الکساندر هرزن آفیل سوف روسی اشاره می‌کند: «تنها دینی که به شما واگذار می‌کنم، دین انقلاب و دین اصلاحات اجتماعی عظیم است. نه بهشتی دارد و نه جایزه‌ای، تنها احساس درستی و وجدان شما» (هرزن، ۱۹۵۹: ۳۳۶-۳۳۷).

در اینجا مفهوم کلیدی که باید به آن توجه شود شیوه تعامل هرزن به عنوان یک روشنفکر با مسئله اصلاحات اجتماعی و همچنین شیوه مواجهه العطاس با مسئله روشنفکر است. شاید این که رویکرد العطاس به مسئله روشنفکران را نوعی قرائت روسی شده از پراکسیس روشنفکری بخوانیم مبالغه نباشد. اما این که روسی کردن فعالیت روشنفکری را در ارجاع دهی های العطاس تنها تکراری از گفتار متفکران ادبی روس در قرن نوزدهم بدانیم قطعاً اشتباه است. آیا یک کشور به جامعه روشنفکری نیاز دارد؟ این پرسشی است که العطاس در همان ابتدای «روشنفکران در جوامع در حال توسعه»، که بذرها را در ۱۹۶۸ ریخته بود، مطرح می‌کند.

العطاس باور داشت که در «تاریخ روشنفکری مسائلی هست که همیشه نه به دلیل شرایط عینی، بلکه به دلیل چشم انداز محدود جوامع مشخصی نادیده گرفته شدند» (العطاس، ۱۹۷۷: ۴). جغرافیا در روایت العطاس از پراکسیس روشنفکری تأثیری شگرفی داشته و به همین دلیل است که او به مسئله بیداری روشنفکران در آسیا پرداخته و به آن با عنوان بیداری آسیایی^۴ با اشاره به پیروزی ژاپن بر آسیا در سال ۱۹۰۵ اشاره می‌کند (همان). العطاس روشنفکر را این گونه تعریف می‌کند:

«فردی که با استفاده از قوه عقل درباره ایده‌ها و مسائل غیرمادی می‌اندیشد» (همان).

^۱ Intellectuals in Developing Society

^۲ Alexander Herzen

^۳ Alatas

^۴ The Asian Awakening

العطاس فرضیه ایگنازیو سیلونه^۱ درباره زائد بودن روشنفکری را با چنین استدلالی نقد می‌کند:

«این نظر سیلونه که روشنفکران افکار عمومی را راهبری نمی‌کنند، یک قضاوت تاریخی درباره گروه‌ها و مکان‌های مشخص است و دارای تمامیت نیست» (همان: ۱۴).

به استدلال العطاس تز سیلونه نمی‌تواند در تمامی بسترهای تاریخی و اجتماعی کارکرد داشته باشد. او سپس پرسش ویژگی‌های خاص اجتماعی - تاریخی را به میان می‌کشد و ادعا می‌کند این مسئله توسط متفکران و محققان اروپامحور جدی گرفته نشده است. به همین علت است که او با بررسی طبقه روشنفکری در بسترهای غیرغربی به مفهوم «مقاطع مختلف تاریخی»^۲ ارجاع می‌دهد. او اینطور می‌نویسد:

«عنصر گم‌شده‌ای که اتفاقاً در مقطع تاریخی ما از همه نیز جالب‌تر است، ظهور یک گروه روشنفکری کارآمد است. در اروپا و آمریکا چنین گروهی وجود دارد. بنابراین مسائل حول این گروه بیشتر از شکل‌گیری آن مورد توجه قرار می‌گیرد» (همان: ۱۵).

اما نکته جالب توجه که باید عمیق‌تر بررسی شود تلاش خستگی‌ناپذیر العطاس برای ارجاع به الگوی اصلی روشنفکری مانند مدل روشنفکری روسی است. در ادبیات معاصر تقریباً اثری درباره ارتباط میان تاریخ روشنفکری روسی و رویکرد العطاس به پراکسیس روشنفکری وجود ندارد. این موضوع در بررسی تاریخ روشنفکری مالزی بسیار حائز اهمیت است. اما آنچه من به آن علاقه‌مندم رویکرد العطاس به روشنفکری و چگونگی فهم این موضوع توسط سید حسین العطاس است. همچنین مایلم بدانم چنین چارچوبی چگونه می‌تواند در وضعیت کلی و جهانی پراکسیس روشنفکری مورد استفاده قرار گیرد.

البته که مطالعه این «پیوند روسی»، که ما تنها گریزی به آن داشتیم، قطعاً موضوع پژوهش جالبی برای تاریخ‌شناسان اندیشه است. ما در این مقاله قرائت العطاس از مسئله روشنفکری را، که کم‌تر در جریان اصلی علوم اجتماعی و حلقه‌های اجتماعی و فلسفی در جهان به آن پرداخته شده است، بررسی خواهیم کرد.

اما العطاس چگونه مفهوم روشنفکری را فهم می‌کند؟ مسئله روشنفکری در جهان معاصر از چالش‌برانگیزترین مسائل علوم انسانی و اجتماعی است. در این مقاله بر تعریف و مفهوم روشنفکری در دیدگاه العطاس متمرکز خواهیم شد. می‌دانیم که از قرن ۱۸ تاکنون مفهوم روشنفکری بارها توسط متفکران اجتماعی، فلاسفه و نظریه‌پردازان اجتماعی ساخته، بازسازی،

^۱ Ignazio Silone

^۲ different stages of history

ساختارشکنی و بازتفسیر شده است. بنابراین از آنجا که نظریات متنوعی درباره این موضوع در ادبیات جهانی وجود دارد، نابالغانه است که تصور کنیم معنای آن واضح و روشن است. بنابراین پرسش اول این است که العطاس روشنفکری را چگونه تعریف می‌کند و بعد از آن می‌توانیم بپرسیم که چرا باید به روشنفکران در جوامع انسانی اهمیت دهیم؟ به عبارت دیگر، آیا در جوامع مدرن امروز روشنفکران نقشی دارند؟ این نقش‌ها چیست و در دیدگاه العطاس چه کارکردی دارد؟ پرسش سوم مربوطیت این ارزیابی در بستر جوامع در حال توسعه و فراتر از آن است. درواقع ما به امکان جهانی شدن فهم او از روشنفکران علاقه‌مندیم.

العطاس و روشنفکران: یک ساخت مفهومی

براساس یک تعبیر مورد توافق، مفهوم روشنفکر در قرن نوزدهم و در اروپا بروز پیدا کرد. روشنفکر مرد یا زنی است که به‌طور ذاتی با آنگونه از تفکر انتقادی که در بهبود جامعه قابل استفاده است سروکار دارد (گرفتون^۱؛ ۲۰۰۶: ۱-۳۲). درواقع، روشنفکران مانند یک گونه در جهان انسانی فهم می‌شدند که مانند دیگر گونه‌ها می‌اندیشند، بحث می‌کنند، می‌نویسند و ایده‌پردازی می‌کنند. البته مسلماً کسانی با این روش تاریخ‌نگاری مخالف هستند، اما اینجا فهم العطاس از مسئله برای ما مهم است.

به عبارت دیگر، می‌خواهیم بدانیم درک او از عبارت «روشنفکر» چه بود و منظورش از آن چه بود؟ العطاس در روشنفکران در جوامع در حال توسعه می‌نویسند که روشنفکران: «... در ترویج پیشرفت جامعه نقش اساسی ایفا می‌کنند...» (العطاس، ۱۹۷۷: XIV).

بنابراین در تعریف العطاس روشنفکر کسی است که نقش اساسی در پیشرفت جامعه ایفا می‌کند. البته باید به این مسئله فکر کرد که چرا کارکرد روشنفکری تا این اندازه برای العطاس اهمیت دارد. برای درگاه این موضع باید به دیدگاه فلسفی العطاس پرداخت. او معتقد است یک دانشمند اجتماعی را باید با یک مهندس مقایسه کرد:

از مهندسی که ساخت یک پل را مطالعه می‌کند انتظار می‌رود هرچند از برخی از انواع پل‌ها خوشش نیاید، اما به‌طور کلی طرفدار پل‌سازی باشد. درست است که ساختن پل ممکن است در یک مقطع و مکان خاص اولویت سیاست‌گذاری یک دولت نباشد، اما هدف دانش مهندسی در هر صورت باید معطوف به ساختن پل باشد و تمامی آموزش علمی او نیز باید در همین جهت باشد. وقتی ساختن پلی را تجویز می‌کند، این کار دقیقاً در راستای اهداف علم اوست. من هم وقتی درباره نیاز

^۱ Grafton

به روشنفکران بحث می‌کنم ... بر این اساس که آن‌ها نقشی اساسی را ایفا می‌کنند ... این نقش باید به‌عنوان علوم اجتماعی کاربردی در نظر گرفته شود. درست مانند باکتریولوژی که به امحای برخی از جرم‌ها می‌پردازد، علوم اجتماعی کاربردی نیز باید بتواند برخی پدیده‌ها را که مانع توسعه جوامع انسانی هستند محو کند (همان).

می‌توانیم ببینیم که العطاس از روشنفکران درکی هنجارگرا داشت و روشنفکر را کسی می‌دید که می‌تواند درباره جرم‌هایی که مانع پیشرفت جامعه انسانی هستند بیندیشد. او درواقع روشنفکران را باکتریولوژیست‌های بدن جامعه می‌دید. اگر چنین تفسیری از دیدگاه العطاس درباره روشنفکران درست باشد، می‌توان ادعا کرد که در دیدگاه فلسفی العطاس روشنفکران از جایگاهی متعالی برخوردارند.

البته باید به این نکته اشاره کرد که العطاس میان شرایط جوامع توسعه‌یافته و جوامع در حال توسعه تمایز قائل می‌شد و از این جهت برای روشنفکران استراتژی‌های متفاوتی را در نظر می‌گرفت. اما نباید فراموش کرد که العطاس چنین درکی از روشنفکری را بیش از نیم قرن گذشته به رشته تحریر درآورده و وضع بشر از آن زمان تاکنون به شکل دراماتیکی تغییر کرده است. اما همین تحولات در وضع بشری به ما اجازه می‌دهد نظریات العطاس را در بستر جهانی به‌کار ببندیم و آن را به دیدگاه محلی تقلیل ندهیم.

العطاس ادعا می‌کند که برخی پدیده‌ها قابلیت رشد در جوامع انسانی را از میان می‌برند. در اینجا باید پرسید کدام گروه از مردم می‌توانند این موانع را درک کنند و چه کسانی در جایگاهی هستند که بتوانند برای امحای آن دستور تجویز کنند؟ هرچند العطاس در روشنفکران در جوامع در حال توسعه از مفهوم توسعه استفاده می‌کند، اما بعید است که آن را مفهومی کمی در نظر بگیرد. به عبارت دیگر مفهوم توسعه در این چارچوب مفهومی قابل شمارش و اندازه‌گیری نیست.

برعکس، او فهمی کیفی از توسعه دارد و به همین دلیل است که مسئله روشنفکری را به عنوانی ملاک علامت‌گذاری بین جوامع توسعه‌یافته و در حال توسعه انتخاب می‌کند. به عبارت دیگر، اگر توسعه کاملاً کیفی تعریف نشود، می‌توانیم بگوییم که العطاس رشد جامعه بشری را به‌طور کلی در نظر می‌گیرد و به همین ترتیب درک او از روشنفکری نباید به شرایط محلی جوامع در حال توسعه محدود باشد. می‌توان گفت نظریات العطاس برای این که بتواند شرایط کلی جامعه بشری را در ارتباط با رشد انسانی و پدیده‌هایی که مانع از شکل‌گیری جامعه

مطلوب می‌شوند دربر بگیرد، باید دوباره ساخته و بازتفسیر شود. آیا این رویکرد من با افق‌های اولیه این مقاله در تضاد است؟

به نظر من نشانه‌های محکمی وجود دارند که ثابت می‌کنند متن العطاس رویکردی کلی‌تر از نگاه به مالزی و یا جوامع در حال توسعه دارد. به نظر ارتباط ارگانیکی میان ظهور روشنفکران و موقعیت‌های بحرانی وجود دارد. العطاس این ارتباط را این‌گونه بیان می‌کند: «... موقعیت‌های بحرانی ... معمولاً نیاز به روشنفکران را تشدید می‌کند ... بدون اجتماعی از روشنفکران نمی‌توان به انتخاب راه حل آگاهانه و روشنگرانه در مواجهه با مشکلات امید داشت برای هر جامعه‌ای که می‌خواهد جامعه‌ای خوب باشد امید داشت» (۱۹۷۷: XV).

در زمانی که العطاس بر تز خود درباره اجتماع روشنفکران در جوامع در حال توسعه کار می‌کرد شکاف گسترده‌ای میان جوامع توسعه‌یافته و در حال توسعه وجود داشت. اما واقعیت جهان امروز تغییر کرده و به ما اجازه می‌دهد تز العطاس را در تمامیت خود بخوانیم. درواقع موقعیت‌های بحرانی جهان امروز به نوعی میان تمامیت جوامع بشری (البته با اختلافاتی) مشترک است.

آیا العطاس تعریف مشخصی از روشنفکر دارد؟ هنگامی که به آثار او با دقت بیشتری نگاه می‌کنیم می‌فهمیم که برای او ابعاد کارکرد روشنفکری برای مثال در بستر جامعه مالزی از دیگر ابعاد روشنفکری در جوامع مدرن مهم‌تر بوده است. البته بدین معنا نیست که او تعریفی آکادمیک از روشنفکری ارائه نمی‌دهد. به نظر العطاس روشنفکر: «... رهبران فکری ... (با توانایی ایجاد آگاهی) درباره مسائل اساسی هستند ... که انسان و جامعه با آن مواجه است» (۱۹۷۷: ۱).

العطاس همچنین به مسئله مستمر دیگری در تاریخ بشر اشاره می‌کند که در جوامع مختلف و مقاطع مختلف تاریخی مانع از ظهور روشنفکران شده است. او در این باره چنین می‌گوید:

«در تاریخ روشنفکری، از پرداختن به مسائل نه به‌خاطر شرایط عینی، بلکه به‌دلیل چشم‌انداز محدود (مردم) جامعه غفلت شده است ...» (۱۹۷۷: ۴).

می‌توان گفت علی‌رغم کمبود آگاهی از نیاز به تلاش روشنفکرانه در جامعه، گفته العطاس مبنی بر «ضرورت تاریخی زندگی روشنفکرانه» مربوطیتی جهانی و قابل تعمیم به جوامع مختلف دارد. هرچند العطاس تلاش می‌کند فعالیت خود را به بستر مالزی محدود کند، اما واضح است که مسائلی جهانی وجود دارند که با استفاده از تعریف سارتر از روشنفکری نیاز به

دخالت متفکران روشنفکر دارد. از میان این مسائل می‌توان به پوپولیسم، نژادگرایی ساختاری، جنگ‌ها، نسل‌کشی، کشتار انسانی، زیست‌بوم‌کشی و نیهیلیسم اشاره کرد.

پیش‌تر اشاره کردیم که العطاس روشنفکران را راهبران فکری می‌داند، اما این تعریف آنقدر کلی است که نمی‌تواند به‌عنوان یک تعریف کاربردی استفاده شود. در اینجا باید به کلمات خود العطاس مراجعه کنیم. او در روشنفکران و کارکرد آن‌ها روشنفکر را فردی تعریف می‌کند که:

«... با استفاده از قوه خرد درباره مسائل غیرمادی و ایده‌ها می‌اندیشد» (۱۹۷۷: ۸).

روشنفکران درباره مسائل اجتماعی دارای دیدگاه هستند و از این‌رو باید میان روشنفکر و اساتید دانشگاه یا افراد دارای مدرک دانشگاهی تمایز قائل شد. العطاس از چنین بینشی برخوردار بود:

«... هرچند معمولاً این دو باهم گره می‌خورند، اما داشتن مدرک دانشگاهی لزوماً فرد را روشنفکر نمی‌کند. افراد بسیاری هستند که مدارک دانشگاهی دارند، اما در توسعه رشته خود و یا یافتن راه حل برای مسائلی که در آن حوزه وجود دارند نمی‌کوشند. از طرف دیگر، کسی که لزوماً دارای دانش و شایستگی آکادمیک نیست، اگر از ظرفیت‌های فکری خود استفاده کند و درباره موضوع مورد علاقه خود دانش کافی کسب کند، می‌تواند روشنفکر به حساب بیاید» (۱۹۷۷: ۸).

درواقع العطاس میان نخبگان دانشگاهی که بیشتر آن‌ها را متخصص می‌داند و روشنفکران که دارای دغدغه دانشگاهی، برای مثال احساس مسئولیت به جامعه یا اجتماع خودشان هستند، تمایز قائل می‌شود.

سید حسین العطاس شش ویژگی مشخص را (که به آن‌ها خواهیم پرداخت) برای روشنفکران قائل می‌شود که البته در یک حالت کلی می‌توانند ویژگی‌های هر فردی نیز باشند. چرا من اصرار دارم که این ویژگی‌ها مختص به تمامی روشنفکران هستند و نباید تنها به بستر اجتماعی جوامع در حال توسعه محدود باشند؟

نخست به این دلیل که نظریه‌ها و اندیشه‌های نظریه‌پردازان فرعی غالباً در جامعه‌شناسی جهانی و بسترهای نظریه اجتماعی دست‌کم گرفته می‌شوند و آن‌ها را محدود به «بسترها» به حساب می‌آورند. این در حالی است که نظریه‌های اروپامحور از مقبولیت جهانی برخوردارند و در سطح فرافرهنگی قابل استفاده هستند. حقیقت این است که چنین تصوراتی نه‌تنها درست نیستند، بلکه براساس نظرات مخدوشی شکل گرفته‌اند که باید با جزئیات مورد بحث قرار گیرد. نظریه‌های فرعی نه‌تنها در سطح محلی قابل استفاده هستند، بلکه در سطوح کلی هم

قابل استفاده هستند و می‌توانند در پرداختن به مسائل کم‌تر نظریه‌پردازی شده^۱ که چارچوب‌های نظری موجود از پرداختن به آن‌ها ناتوانند مفید به کار گرفته شوند. یافتن شجاعت آکادمیک در دهه ۱۹۷۰ میلادی مانند العطاس که به مسئله روشنفکری و کارکرد روشنفکران در پرداختن به مسائل اجتماعی در کشورهای در حال توسعه پرداخت بسیار سخت است و نباید کمبود بروز چنین شجاعتی را فقط از جنبه روان‌شناختی در نظر گرفت، بلکه باید این واقعیت را در نظر گرفت که بروز شجاعت مواجهه نظری با قدرتمندان و مدیران استعماری تقریباً به لحاظ تاریخی غیرممکن بوده است.

العطاس از پیش‌تازان نظریه‌پردازی درباره «ذهن اسیر» بود. اما شرایط تاریخی به نظریه‌پردازان پسااستعماری و استعمارزدایی اجازه نداد تحلیل خود را از آن فراتر ببرند. به عبارت دیگر، هرچند نیم قرن پیش در جوامع به حاشیه‌رفته و تازه استعمارزدایی شده ممکن نبود رویکرد العطاس به روشنفکران را ساختارشکنی کرد و آن را در تمامیت خود به کار برد، امروز این امر ممکن شده است. همانطور که گفته شد العطاس برای روشنفکران شش ویژگی مشخص قائل می‌شد:

(۱) از تمامی طبقات البته با نسبت‌های متفاوت هستند، (۲) حامی و یا بر علیه جنبش‌های سیاسی یا فرهنگی مختلف هستند، (۳) حرفه آن‌ها به صورت کلی غیرمقرراتی است و در بیشتر اوقات نویسنده، استاد، شاعر و ژورنالیست و غیره هستند، (۴) تا حد نسبتاً مشخصی از جامعه فاصله دارند و با گروه خودشان بیشتر سروکار دارند، (۵) تنها به جنبه‌های تکنیکی و مکانیزه دانش علاقه‌مند نیستند و ایده‌پردازی درباره دین، زندگی شایسته، هنر، ناسیونالیسم، برنامه‌ریزی اقتصادی، فرهنگ و غیره به جهان فکری آن‌ها تعلق دارد. علاوه بر این، روشنفکران بر عکس متخصصان مسائل را در سطح گسترده‌تر می‌بینند و مناسبات میان آن‌ها و تمامیت آن‌ها را در نظر می‌گیرند، (۶) جامعه روشنفکران همیشه بخش کوچکی از جامعه بوده است (۱۹۷۷: ۸-۹).

اینجا به وضوح می‌توانیم مشاهده کنیم که این مشخصه‌های کلی روشنفکران می‌توانند برای فهم فعالیت‌های روشنفکری در هر جامعه انسانی به کار گرفته شوند و لزوماً به جوامع توسعه‌یافته، در حال توسعه و حتی توسعه‌نیافته محدود نباشند. به عبارت دیگر، «روشنفکران در جوامع در حال توسعه» می‌تواند بدون محدود شدن به جوامع فرعی و یا جنوب شرقی آسیا، به عنوان گفتمانی در عرصه روشنفکران در جهان معاصر در نظر گرفته شود.

^۱undertheorization

برای مثال، ژان پل سارتر، نوام چامسکی، ادوارد سعید، میشل فوکو و آنتونیو گرامشی به شیوه‌های مختلفی درباره نقش روشنفکران در جوامع مدرن سخن گفته‌اند و نظریات آن‌ها به‌عنوان پارادایم‌های معیار در بیان پروبلماتیک روشنفکری پذیرفته شده است، اما در ادبیات معاصر آکادمیسین‌های بسیار اندکی به وجود گفتمان العطاس از روشنفکران اشاره کرده‌اند. چرا اینطور است؟ آیا فهم او ضعیف بوده است؟ آیا چارچوب‌های تحلیلی او در مقایسه با گفتمان‌های جهانی درباره روشنفکری غیرقابل استفاده است؟

از آنجا که العطاس یک متفکر اجتماعی آگاه بوده، عمیقاً به پیچیدگی‌های مسائل اجتماعی و اتفاقاً به مفهوم‌سازی همین پیچیدگی‌ها در بستر جامعه‌شناختی و واقعیات اجتماعی پرداخته است، بعید می‌دانم که اینطور باشد. پس چرا در سطح جهانی و در بحث‌های جامعه‌شناختی جریان اصلی درباره روشنفکران از او نمی‌شنویم؟ درباره دلایل غیاب سیستماتیک العطاس در حلقه‌های نظریه اجتماعی و جامعه‌شناسی جریان اصلی دلایل متعددی را می‌توان ذکر کرد. اما دو دلیل را می‌توان به‌عنوان انگیزه‌های اصلی آن دسته‌بندی کرد: نخست، هژمونی اروپامحوری در آکادمی است که پدیده تازه‌ای نیست و منتقدان پسااستعماری بسیار به آن پرداخته‌اند (کاپلز^۱ و گروسفوجل^۲، ۲۰۱۹) و بنابراین بیشتر درباره آن توضیح نمی‌دهم و فقط بر حقیقت آن صحنه می‌گذارم. دلیل دوم طبیعتی درونی^۳ دارد، اما من از آن به‌عنوان دورنمای ذهنی العطاس در بحثش درباره نقش روشنفکران یاد می‌کنم.

العطاس توجه خود را به روشنفکران در جوامع در حال توسعه اختصاص داد و هر جا به جوامع توسعه‌یافته اشاره می‌کند به‌نظر می‌آید مسائل و مشکلات در بستر اروپایی - آمریکایی در دیدگاه او آنقدر متفاوت هستند که نمی‌توان آن‌ها را با شرایط جوامع در حال توسعه مقایسه کرد. به عبارت دیگر، به‌نظر می‌آید نوعی بازدارنده درونی وجود دارد که مانع از تعمیم یافته‌های العطاس درباره روشنفکران به بستری جهان‌شمول می‌شود. در اینجا بیشتر بر آن جنبه‌هایی از تحلیل و نظریات العطاس که امکان ساختارشکنی و بازسازی و سپس استفاده در بسترهای کلی‌تر دارند متمرکز خواهیم شد. شش ویژگی که العطاس برای روشنفکران برمی‌شمارد همگی کلی و جهان‌شمول هستند و به راحتی فراتر از مرزهای جوامع توسعه‌یافته و در حال توسعه می‌روند. از بارزترین این ویژگی‌ها تمایزی است که او میان روشنفکر و متخصص قائل می‌شود.

^۱ Cupples

^۲ Grosfoguel

^۳ internal nature

امروز با لشکری از متخصصان روبه‌رو هستیم که مدارک مختلفی هم دارند. العطاس نقش راهبری آن‌ها را رد می‌کند. اما چرا متخصصان به نظر العطاس نمی‌توانند رهبران مدرن جوامع انسانی باشند؟ آیا چنین نیست که در جوامعی پیچیده که تقسیم کار باعث به‌وجود آمدن برتری تخصصی/تخصص‌گرایی در بطن مدرنیته شده است زندگی نمی‌کنیم؟

به عبارت دیگر، حکمرانی تفکر رشته‌ای^۱ باعث شده تخصص به‌عنوان یک ارزش که ماشین مدرنیته بدون آن فروخواهد پاشید شناخته شود. اگر چنین باشد، چرا العطاس به جای توبیخ تخصص بر نقش روشنفکران متمرکز می‌شود؟ این پرسش از آن جهت که فقط به جوامع در حال توسعه مربوط نمی‌شود اهمیت دارد. برعکس، تخصص‌گرایی و طبقه‌بندی دانش و فعالیت‌های انسانی در جوامع توسعه‌یافته شایع‌تر از جوامع در حال توسعه هستند و بنابراین نقد العطاس باید اعتبار کلی بیشتری نسبت به قبل پیدا کند.

العطاس ادعا می‌کند که روشنفکران توانایی برخورداری از «نگرشی گسترده‌تر» (۱۹۷۷: ۸) را دارا هستند که به نظر او در ذهنیت متخصصان غایب است. این عدم برخورداری از نگرش گسترده در میان متخصصان خود را در میان اینتلیجنسیا^۲ که مشخصاً دارای قدرت سیاسی هستند نشان می‌دهد. البته این نقد آنقدر مبهم است که مشخص نمی‌کند هنگام بحث درباره‌ی شایستگی‌های روشنفکران که در تضاد با متخصصان است منظور او دقیقاً از «نگرش گسترده» چیست.

آیا العطاس در جایی درباره‌ی این مفهوم کلیدی در ارتباط با روشنفکران شفاف‌سازی می‌کند؟ نگرش روشنفکران چگونه وسعت می‌یابد؟ اگر مقیاس این تعریف را معین کنیم، سپس می‌توانیم به امکان‌های نظریه‌پردازی کلی گفتمان العطاسی از روشنفکری، از آنجا که در هر مفهوم‌سازی کلی از لحاظ فلسفی تا حدی مشخصی به انتزاعی بودن نیاز است، بپردازیم.

می‌توان با این دیدگاه که هر نظریه برای این که در دسته‌ی نظریه‌های کلی قرار بگیرد باید تا حدی انتزاعی باشد مخالف بود. اما به هر صورت می‌توان چنین انتزاعی بودن را در درک العطاس از روشنفکران مشاهده کرد. روشنفکران متفکرانی با نگرش گسترده هستند، اما پرسشی که باید اینجا مطرح شود این است که گسترده بودن بینش شامل چه عناصری می‌شود؟ العطاس دو عامل تعیین‌کننده را در گستردگی نگرش برمی‌شمارد: نخست این که

^۱ disciplinary

^۲ intelligentsia: روشنفکران یا گروهی از افراد با تحصیلات عالیه که از نفوذ سیاسی و فرهنگی برخوردار باشند.

روشنفکران امور را در میان‌نسبتی^۱ خود می‌بینند و دوم این‌که روشنفکران توانایی دیدن تمامیت^۲ امور را دارند (۱۹۷۷: ۸-۹).

به عبارت دیگر، به نظر العطاس روشنفکران یک طبقه اجتماعی هستند که از دو توانایی درک میان‌نسبتی و تمامیت امور برخوردارند. این دو توانایی درواقع شایستگی‌های کلی هستند که باید در هر تلاش جامعه‌شناسانه برای مطالعه گروه روشنفکران در هر جامعه انسانی به‌عنوان معیار در بستری جهانی در نظر گرفته شوند.

میان‌نسبتی و تمامیت به‌عنوان شاخصه‌های کلیدی روشنفکران

منظور از میان‌نسبتی و تام دیدن امور چیست؟ نخست، در جامعه افراد دیگری مانند «سیاسیون، حاکمان، علمای مذهبی، هنرمندان، صنعتگران، تاجران و اشرافیان» (همان: ۹) و متخصصان نیز به دسته نخبگان تعلق دارند، اما قابلیت فهم مسائل اجتماعی را در میان‌نسبتی و تمامیت آن ندارند. دوم، به نظر می‌آید العطاس برای القای این نکته که روشنفکران به گروه مشخصی در جامعه با کاربردی مشخص تعلق دارند تلاش می‌کند و به نظر او برای درک چنین کارکردی باید به تحلیل دو عنصر مشخص میان‌نسبتی و تمامیت بپردازیم.

به عبارت دیگر، نمی‌توان نقش و کارکرد دیگر نخبگان را که پیش‌تر به آن اشاره شد کتمان کرد، اما باید فرقی میان این کاربردها و کارکرد روشنفکری به شیوه‌ای که العطاس با میان‌نسبتی و تمامیت به آن‌ها اشاره می‌کند وجود داشته باشد. کارکرد روشنفکران به شکل زیر است:

«...راهبری در عرصه فکری. این روشنفکران هستند که مسائل جامعه را توضیح می‌دهند و برای آن راه حل پیدا می‌کنند. روشنفکران تولید ایده می‌کنند و آن را در میان اعضا نشر می‌دهند» (همان: ۹).

بنابراین هنگام پرداختن به میان‌نسبتی و تمامیت به‌عنوان دو ویژگی کلیدی روشنفکران باید آن را در نسبت با مفهوم راهبری ببینیم. البته درباره مفهوم راهبری جدل و منازعه وجود دارد و اندیشمندان آن را از منظرها و به شیوه‌های متفاوتی تعریف کرده‌اند. بنابراین باید فهمید العطاس دقیقاً این مفهوم را در کدام معنای آن به کار می‌برد.

در ارجاع به العطاس منظور از مفهوم راهبری چیست؟ العطاس با اشاره به راهبری روشنفکران به عمل در راستای راهبری توده‌ها از راه ارتقای تفکر انتقادی، احساس خودآگاهی،

^۱ inter-relationality

^۲ totality

سطح حساسیت به مسائل اجتماعی و کمک به آن‌ها در فهم این است که جامعه یک واقعیت است و به کنش‌های^۱ ما وابسته است.

واقعیت‌های اجتماعی برآمده از کنش‌های اجتماعی ما هستند و اگر عدم کارکردی در ساحت‌های متفاوت اجتماعی می‌بینیم باید اطمینان داشته باشیم که برآمده از تمامیت کنش‌های ماست. همانطور که پیش‌تر گفته شده، العطاس روشنفکران را راهبران فکری جامعه می‌داند و برای آن‌ها نقش کنشگری قائل است:

«... مسائل جامعه را توضیح می‌دهند و برای آن‌ها راه حل ارائه می‌دهند (و این کار از راه تولید ... ایده‌ها و (بخش...) آن‌ها میان اعضای جامعه انجام می‌دهند.» (همان: ۹).

العطاس راهبری روشنفکران را این‌گونه تعریف می‌کند که روشنفکران از آنجا که می‌توانند مسائل اجتماعی را در میان‌نسبتی و تمامیت آن توضیح دهند توانایی راهبری دیگران را دارند. اگر تعریف راهبری روشنفکران این باشد باید پرسید کدام کنش‌ها و حل کدام مسائل تنها از عهده روشنفکران برمی‌آیند؟ آیا دیگر نخبگان آکادمیک و اساتید دانشگاه نمی‌توانند چنین نقشی در راهبری فکری ایفا کنند؟

براساس منطق العطاس از آنجا که ویژگی‌هایی که او برای روشنفکران برمی‌شمارد لزوماً در اینتلیجنسیا یافت نمی‌شود، پاسخ به این پرسش منفی است. او این‌گونه به اینتلیجنسیا ارجاع می‌دهد:

«... آن‌ها که آموزش مدرن و رسمی دیده‌اند، متخصصین و حرفه‌ای‌ها، و آن‌ها که از طرق دیگر به تحصیلات عالی دست پیدا کرده‌اند» (همان).

بنابراین واضح است که العطاس میان روشنفکران و اینتلیجنسیا تمایز قائل می‌شد و به نظرش دومی از شایستگی کافی برای راهبری فکری برخوردار نبود (همان).

درواقع می‌دانیم به نظر العطاس روشنفکران باید از چشم‌اندازی میان‌نسبتی و دیدی همه‌جانبه برخوردار باشند. اما کدام مسائل نوعی هستند که اینتلیجنسیا از پرداختن به آن‌ها ناتوان است؟ این پرسش مهمی است که تاکنون متفکران اجتماعی، تا آنجا که العطاس می‌گوید، به آن نپرداخته‌اند. تاکنون مطالعات اندکی درباره جامعه‌شناسی حقوق و فساد و حتی ایده‌های پسااستعماری و استعمارزدایانه العطاس انجام شده، اما کم‌تر کسی به اندیشه او درباره نقش روشنفکران در جهان پساجهانی‌سازی شده پرداخته است. هنوز بر ما واضح نیست که رویکرد العطاس به جامعه‌شناسی روشنفکران چگونه است. او در فصل دوم (روشنفکران و

^۱ acts

کارکرد آن‌ها) کتاب روشنفکران در جوامع در حال توسعه به شش ویژگی مسائل و کنش‌هایی که تنها روشنفکران قادر به پرداختن به آن‌ها هستند اشاره می‌کند. آن‌ها از این قرار هستند:

(۱) ... مسائلی که نمی‌توانند به دست متخصصین حل شوند، (۲) هیچ رشته‌ای نباید برای کار روشنفکری خط و خطوط تعیین کند، (۳) نگرش روشنفکران به مسائل نمی‌تواند از راه مهارت‌آموزی رسمی و رشته‌ای به‌عنوان مثال تعداد واحدها و سال‌های تحصیلی شکل بگیرد، (۴) ابژه کنش روشنفکری همیشه با بستر فکری و زیست گسترده‌تری، و همچنین با ارزش‌ها و تعهداتی بنیادین نسبت دارد، (۵) کار روشنفکری یک حرفه نیست و بنابراین نباید سوژه عناصری که به ظهور و توسعه حرفه‌ها می‌انجامد باشد، (۶) روشنفکر به گذشته، حال و آینده علاقه‌مند است (همان: ۱۰).

تحلیل این شش مسئله می‌تواند مشخصاتی را برای ما معین کند که قابلیت استفاده فرافرنگی در مطالعه پدیده روشنفکری در جوامع مختلف را داشته باشد. العطاس به وضوح مشخص می‌کند که روشنفکر متخصص نیست و دارای بینشی جامع نسبت به مسائل اجتماعی بشر است. دومین نکته‌ای که می‌توانیم بفهمیم این است که تخیل روشنفکری طبیعت رشته‌ای ندارد و یک چشم‌انداز کلی از واقعیت است. با مطرح کردن چنین عقیده‌ای، العطاس روشنفکران را به‌عنوان یک سنخ اجتماعی می‌شناسد که ذاتی متولد نشدند و سازمانی ساخته نشدند. نکته مهم دیگر تمایزی است که سوژه مطالعه روشنفکر و متخصص باهم دارند. سوژه مطالعه روشنفکر مطالعه زندگی در کلیت آن است و آن‌ها مسائل را مانند متخصصان در دسته‌بندی‌های جدای اجتماعی/فرهنگی/سیاسی قرار نمی‌دهند. به نظر العطاس روشنفکران طبقه‌ای از متفکران هستند که به مسئله زندگی دیدی کلی دارند و این عمیقاً در میان‌نسبتی و تمامیت به‌عنوان ویژگی‌های جهان‌شمول روشنفکر در روایت او از روشنفکری ریشه دارد.

روشنفکران و مسائل ضروری و غیرضروری در زندگی اجتماعی

برای درک دیدگاه العطاس در رابطه با ارتباط میان روشنفکران و جامعه باید بر نقشی که عنصر آگاهی در زندگی یک فرد بازی می‌کند متمرکز شویم. به عبارت دیگر، اگر این استدلال را بپذیریم که تکامل انسان در کسب آگاهی است، می‌پذیریم که روشنفکر هم همین نقش را در بدن جامعه بازی می‌کند و بنابراین روشنفکر آگاهی جامعه است. جامعه بدون روشنفکران در خسران است.

^۱ consciousness of a society

اما اینجا باید پرسید کدام آگاهی است که العطاس آن را در نسبت با مسائل حیاتی که زندگی بدون آن‌ها دشوار است قرار می‌دهد. استدلال العطاس نشان می‌دهد که جامعه‌هنگامی که دارای روشنفکران کارآمد باشد از امتیاز رسیدن به سطح مشخصی از آگاهی برخوردار می‌شود. بنابراین، کمبود روشنفکران سطح آگاهی جوامع بشری را پایین می‌آورد. جوامع بشری در نبود روشنفکران و در گمشدگی آگاهی‌گویی به کما می‌روند.

هرچند العطاس درباره پیچیدگی‌های آگاهی به شکل فلسفی و مفهومی بحث نمی‌کند، اما به‌خوبی آگاه است که در جامعه محروم از روشنفکران، مردم در زندگی جمعی خود توانایی تمیز دادن مسائل ضروری را از غیرضروری ندارند. چرا که در فهم او از بدن اجتماعی مأموریت روشنفکران ایجاد بینش در بین مردمان برای تشخیص ابعاد حیاتی و غیرضروری زندگی است. می‌توان چنین ادعا کرد که روشنفکران از نوعی قوه تخیل برخوردار هستند که می‌تواند «سطح مشخصی از آگاهی و بینشی درباره مسائل حیاتی» (همان: ۱۰) در اذهان و قلوب اعضای عادی جوامع بشری خلق کند. العطاس به دفعات درباره مسائل حیاتی که جامعه بدون آن‌ها به «برهوت روشنفکران» (همان: ۷) تبدیل می‌شود اشاره می‌کند. اما این مسائل حیاتی چه هستند و العطاس چگونه به آن‌ها اشاره می‌کند؟

هرچند العطاس درباره مسائل حیاتی بحث می‌کند، اما مقیاس تحلیلش جهانی و یا حتی کلی نیست. او بیشتر به مسائل محلی پرداخته است، اما واقعیت این است که این مسائل مختص به جوامع در حال توسعه نبوده و در تمامی جوامع معاصر جزو مسائل جهانی هستند. برای مثال، العطاس به کاهل بودن بومیان به‌عنوان یک مسئله حیاتی مختص به جوامع در حال توسعه اشاره می‌کند و بحث «کاهلی فیلیپینی‌ها» (همان: ۱۱) را آن‌گونه که خوزه ریزال به آن پرداخته پیش می‌کشد. العطاس این‌طور می‌نویسد:

خوزه ریزال ... روشنفکری پیش‌رو در زمان خود ... یکی از جالب‌ترین آثار درباره کاهلی فیلیپینی‌ها را نوشته است. آنقدر نویسندگان و حکمرانان به‌طور مستمر آسیایی‌ها را به تنبلی متهم کرده‌اند که آسیایی‌های بسیاری نیز آن را باور کردند. ریزال در ۱۸۹۰ این اتهام را می‌پذیرد، اما آن را به جای عوامل وراثتی به تاریخ ارتباط می‌دهد. واکنش روشنفکرانه او به این چالش جالب توجه است. علی‌رغم مربوطیت تز ریزال، او تقریباً از دیدگاه هیچ اینتلیجنسیای آسیایی را در این باره جویا نمی‌شود (همان: ۱۱).

! Jose Rizal

العطاس این‌گونه نتیجه می‌گیرد که اینتلیجنسیای آسیایی به‌دلیل عدم داشتن روح فلسفی^۱ که ویژگی بارز جوامع در حال توسعه است نمی‌تواند به روشنفکر تبدیل شود. به نظر من این نقد به جوامع در حال توسعه هرچند جالب توجه است، اما چنین ویژگی‌های محدود به این جوامع نیست. برعکس، عدم وجود روح فلسفی و روح روشنفکری هردو پدیده‌های جهانی هستند و می‌توانیم از چارچوب العطاسی برای تحلیل کاهلی روشنفکران در جوامع اروپایی، آمریکایی و روسی استفاده کنیم.

به عبارت دیگر، کاهلی روشنفکران نه یک همه‌گیری آسیایی بلکه یک پروبلماتیک جهانی و مسئله امروز است. مسئله حیاتی دوم که العطاس به آن اشاره می‌کند مسئله راهبری است. می‌توان ادعا کرد که مسئله راهبری از اساسی‌ترین مسائل در هر جامعه بشری بوده و چنین مسئله‌ای فنی نبوده و یک پروبلماتیک روشنفکری است. چرا وجود روشنفکران برای رشد جامعه حیاتی است؟ العطاس از ظهور گروهی از روشنفکران کارآمد به‌عنوان پیش‌شرطی برای رشد انسانی صحبت می‌کند و غیاب چنین طبقه‌ای آثار مخربی بر شرایط توسعه جوامع بشری خواهد داشت. او این نکته را چنین شرح می‌دهد:

«کمبود روشنفکران به معنای کمبود راهبری در حوزه‌های فکری زیر است: (۱) مطرح کردن مسئله، (۲) تعریف مسئله، (۳) تحلیل مسئله، و (۴) حل مسئله. حتی مطرح کردن مسئله خود یک مسئله روشنفکری است. جامعه بدون داشتن روشنفکران مؤثر نمی‌تواند در جایگاه مطرح کردن مسائل باشد» (همان: ۱۵).

این چهار بُعد برای درک مفهوم‌سازی العطاس از روشنفکران اهمیت ویژه‌ای دارد. این پرسش‌ها هرگز و با هیچ استاندارد مسائل محلی نیستند و ماهیت کلی دارند که شامل تمامی جوامع انسانی بر روی زمین می‌شود. جنونی (جنگ‌های جهانی، همه‌گیری، قحطی، زیست‌بوم‌کشی، نسل‌کشی، خودکشی، استعمار، بی‌عدالتی، نژادگرایی و ...) که اکنون در آن زندگی می‌کنیم عمیقاً وابسته به مسئله راهبری در مقیاسی جهانی و تخیل دوباره مفهوم روشنفکری در ارتباط با راهبری آن‌گونه که العطاس ترسیم می‌کند است. پس مشکل کجاست؟ هرچند این پرسش ممکن است ساده به نظر بیاید، اما به نظر العطاس حتی مطرح کردن چنین مسئله‌ای خود مسئله روشنفکری است. اگر به این جنون جهانی العطاسی بنگریم متوجه می‌شویم که این مسئله را نمی‌توانیم حل کنیم و این درد بشری را درمانی نیست، چراکه از پرسیدن پرسش درست و سپس مطرح کردن دقیق مسئله ناتوانیم. هنگامی که در جایگاه

^۱ philosophic spirit

مطرح کردن پرسش درست نباشیم، طبیعی است که نتوانیم سیاست‌گذاری‌های مؤثری را نیز تدوین کنیم و درواقع تمامی راه‌حل‌های سیاسی ما زیان‌آور و خصمانه خواهند بود.

العطاس راهبری را به‌عنوان شایستگی برای روشنفکران به رسمیت می‌شمارد و اذعان می‌کند که خلأ آن در هر جامعه‌ای باعث می‌شود راهبری آن جامعه نتواند پرسش درست را مطرح کند، مسئله را تحلیل کند و بدتر، از یافتن راه حل برای آن ناتوان است. چراکه تنها در صورتی می‌توان این چهار مهارت را کسب کرد که زندگی را در تمامیت و میان‌نسبتی خود ببینید. اما بیشتر راهبران معاصر دنیا فاقد این ویژگی‌ها هستند و بنابراین زندگی را دسته‌بندی می‌کنند و از درک ابعاد مختلف زندگی در تمامیت خود ناتوان هستند. برای مثال، دانشمندان سال‌هاست درباره زیست‌بوم‌کشی به دلیل انتشار گاز کربن در اتمسفر و مصرف سوخت‌های فسیلی و دیگری عوامل هشدار داده‌اند. اما حاکمیت سیاسی جهانی از لحاظ ذهنی و به دلیل توسعه تکنو - سرمایه‌داری از دیدن جهان در تمامیت خود و میان‌نسبتی زندگی ناتوان است.

اگر تعریف العطاس از راهبری را به‌عنوان نوعی متولی بودن روشنفکری درنظر بگیریم، قادر خواهیم بود حاکمیت تکنو - سرمایه‌دارانه جهان را - که زندگی را به وضعی دوزخی هدایت می‌کند - نقد کنیم. اگر توافق کنیم که «روشنفکران کارآمد نیاز توسعه هستند» و سپس مفهوم توسعه را به شکلی متفاوت از پارادایم تکنو - سرمایه‌دارانه آن تعریف کنیم به راحتی می‌توان نتیجه گرفت که مسئله راهبری روشنفکری در دیدگاه العطاس تنها یک دغدغه محلی و محدود به جوامع در حال توسعه آسیایی نبوده است.

برعکس، دغدغه او درباره ظهور گروهی از روشنفکران کارآمد را باید به گونه‌ای بازتفسیر کرد که پارادایم توسعه از ایدئال‌های برادری، آزادی، برابری^۲ و رشد پایدار جدا نباشد. برای فراتر رفتن از این طبقه توسعه‌گرا (و متفکران هم‌دستان)، روشنفکران باید درست همانگونه که العطاس تأکید دارد قادر باشند که فرمان راهبری در عرصه‌های فکر زیر را به‌دست گیرند: (۱) مطرح کردن مسئله، (۲) تعریف مسئله، (۳) تحلیل مسئله، و (۴) حل مسئله. العطاس این چهار عنصر را در بستر محلی مالزی تعریف می‌کند ما باید آن را ساختارشکنی کرده تا بتوانیم در بستر و مقیاسی جهانی و انسانی به‌کار ببندیم.

اگرچه می‌توان ادعا کرد که مفهوم «راهبری روشنفکران» به شدت مورد نزاع است و باید در نسبت با مفهوم نزاع طبقاتی تحلیل شود. چنین استدلالی به این معنی است که در واقع در سطح جهانی با انواع مختلفی از روشنفکران مواجه هستیم که وفاداری‌های مختلفی به صاحبان

^۱ techno-capitalist

^۲ fraternity, liberty, equality

قدرت، ایدئال‌های غالب و ایدئولوژی‌های هژمونیک دارند. به عبارتی نباید این چهار مسئله‌ای را که العطاس بیان می‌کند در نسبت با روشنفکران مختلفی فهمید که آن‌ها را براساس ایدئولوژی خود پروبلماتیزه می‌کنند. العطاس ساحت مفهومی خود را در سطح جهانی توسعه نداد، اما مفاهیم و پروبلماتیک او پتانسیل بزرگی برای به‌کار گرفته شدن در معنایی کلی‌تر دارد.

آیا واقعاً این‌گونه است؟ آیا دیدگاه العطاس درباره روشنفکران اهمیت کلی و جهان‌شمول دارد؟ برای مثال برای ژان پل سارتر روشنفکر کسی است که در مسائلی که لزوماً به او مربوط نمی‌شود دخالت می‌کند؛ برای نوام چامسکی روشنفکران کمیساریای سیاسی هستند؛ ادوارد سعید روشنفکر را کسی می‌بیند که بتواند شجاعانه در برابر قدرت حقیقت‌گویی کند و در سمت به حاشیه رفته، بازنمایی نشده و فراموش شده بایستد؛ برای علی شریعتی روشنفکران سلسله پیامبران‌اند و طرفداران مطرودین. آیا تعریف العطاس هم از چنین کلیتی برخوردار است و یا مشخصاتی دارد که معطوف به جوامع در حال توسعه است؟

این چارچوب استدلالی العطاس از آنجا برای ما جالب است که با استفاده از آن به‌عنوان یک چارچوب مفهومی می‌توان به بحث نظری درباره عاملیت روشنفکران در شکل جهان‌شمول پرداخت. در این صورت پرسش ما با پروبلماتیک العطاس تفاوت پیدا می‌کند. او به روشنفکران کارآمد به‌مثابه یک گروه در جوامع در حال توسعه علاقه‌مند بود و ما به ساختارشکنی این مفهوم و گروه روشنفکران به‌عنوان یک «نیاز جهان‌شمول» فکر می‌کنیم. گفتمان‌های نظریه اجتماعی باید این باز - مفهوم‌سازی را انجام دهند. این امر از آنجایی اهمیت پیدا می‌کند که نیازی جهان‌شمول به روشنفکری آن‌گونه که می‌تواند در دیدگاه العطاس تعریف شود با چشم‌انداز اروپامحور از روشنفکری آن‌گونه که در سنت روشنگری اروپای قرن ۱۷ و ۱۸ تعریف شده است مغایر خواهد بود.

العطاس در روشنفکران در جوامع در حال توسعه «نیاز روشنفکری»^۲ را در «دسته‌بندی» جهان‌شمول قرار داده و با تأکید بر این‌که تولد گروه روشنفکران که امر وارداتی غربی نیست، درک خود را از فلسفه تاریخ ترسیم می‌کند:

«اجتماع روشنفکران در یونان باستان، قرون وسطای اسلامی، رنسانس، هند و چین باستان و جغرافیاهای دیگر توسعه یافت» (۱۹۷۷: ۵۳).

در درک او از فلسفه تاریخ، مفهوم پیشرفت مفهومی خطی نیست و قصه تفکر بشر درباره بودگی اجتماعی و زندگی خود یک کالای غربی نیست. برعکس، داستان رشد بشری رخدادی

^۱ enlightenment tradition

^۲ intellectual need

تاریخی پیچیده است که نمی‌توان آن را به تاریخ‌نگاری مدرن غربی تقلیل داد. اجتماع روشنفکران منشأ چندچهره دارد و شکل‌گیری و توسعه خود را مدیون تمامی تلاش‌های انسانی فراتر از فرهنگ، تمدن، اعصار و جوامع است.

هنگامی که به تاریخ شهرهای ایران باستان، چین، هند، رم، یونان و قرون وسطای اسلامی می‌نگریم می‌توانیم اصناف اجتماعی متفاوت و فرم‌های پیچیده و مشخصی از انجمن‌های اجتماعی را که در امپراتوری اسلام در آفریقا، اروپا و آسیا ظهور کرده‌اند از هم تمییز دهیم. این تمایز ضرورت ظهور گروه‌های روشنفکران را مشخص می‌کند.

العطاس این‌گونه استدلال می‌کند که جوامع پیچیده مسائل پیچیده دارند و تز او ادعا می‌کند که در مواجهه با چنین مسائل پیچیده‌ای وجود طبقه اجتماعی را که بتواند درباره این مسائل بیندیشد و آن‌ها را حل کند طلب می‌کند. نبوغ جامعه‌شناسانه العطاس تلاش برای توضیح این پروبلماتیک به جای تحلیل سوژکتیو آن است. چه چیز این رویکرد جامعه‌شناسانه است؟ در ادبیات معاصر جامعه‌شناسانه درباره روشنفکری کسی درباره جامعه‌شناسی روشنفکران در دیدگاه العطاس کاری انجام نداده و بنابراین برای انجام این مهم باید به شکل مستقیم به متونی که او خود نوشته است مراجعه کنیم.

او در *روشنفکران در جوامع در حال توسعه* نشان می‌دهد که در تحولات نظام اجتماعی پیچیده فرم‌های جدیدی از مسائل ظهور می‌کنند که چنین پروبلماتیکی به خلق شرایط ضروری تولد متفکران^۱ منجر می‌شود. العطاس نسبتی جامعه‌شناسانه میان پیچیدگی‌های اجتماعی و تولد متفکران برقرار می‌کند. این نسبت اهمیتی جهان‌شمول دارد و می‌تواند در فرهنگ‌ها و تمدن‌های متفاوت مورد کاوش قرار بگیرد.

بنابراین در قرائت العطاس از روشنفکری، جامعه روشنفکری را نباید براساس قرائتی غربی از تاریخ فهمید و می‌توان فهم او از روشنفکری را در بستری جهان‌شمول و در جوامع توسعه‌یافته نیز به کار گرفت. العطاس این فرصت را به‌وجود می‌آورد که پارامترهای مفهوم روشنفکران را فراتر جوامع آسیایی بسط دهیم و حتی در جوامع غربی که درگیر فرم‌های متفاوتی از واماندگی فرهنگی^۲ است به کار ببندیم. از این واماندگی‌ها می‌توان به‌عنوان «غیاب سنت‌های روشنفکری کارآمد»^۳ آن‌گونه که العطاس به آن اشاره و آن را شرح می‌دهد نظریه‌پردازی کرد.

^۱ birth of thinkers

^۲ cultural lags

^۳ the absence of functioning intellectual traditions

نتیجه‌گیری

نگارنده معتقد است این مقاله قدم‌های اولیه را برای پژوهش‌های عمیق‌تر درباره مسئله روشنفکران در سطحی جهانی براساس دیدگاه العطاسی برمی‌دارد. تلاش کردیم جنبه‌های مختلفی از این رویکرد جامعه‌شناسانه را پررنگ کنیم، اما نباید تصور کرد که کار اینجا به اتمام رسیده است. برعکس، آنچه در این مقاله انجام دادیم تلاشی تجربی برای نور تاباندن به اهمیت یکی از خلاق‌ترین نظریه‌پردازان اجتماعی پسااستعماری است که آنطور که شایسته‌اش بود مورد توجه نظری قرار نگرفته است. به دیالکتیک مرکز - پیرامون به‌عنوان یکی از دلایل اصلی این غفلت سیستماتیک نپرداختیم. اما روشن است که اکنون که در وضعیت جهانی رعب‌آوری هستیم و بیشتر از همیشه به راه‌حل‌ها نیاز داریم، بیشتر از قبل به روشنفکران بلندپرواز و نظریه‌پردازان انتقادی مانند سید حسین العطاس نیاز داریم. قدم بعدی شاید مطالعه تطبیقی نظریه‌پردازان اجتماعی مانند آبراهام ماسلوف^۱، نیکولای بردایو^۲، علی شریعتی^۳، علامه محمدتقی جعفری^۴، والتر بنیامین^۵، مالکوم ایکس^۶، فرانتس فانون^۷، رودولف زیبرت^۸، آنتونیو گرامشی^۹، اریک فروم^{۱۰} و آثار و ایده‌های سید حسین العطاس باشد. شکی نیست که آینده بشریت در گرو گفت‌وگوی بین تمدنی و ساخت نظریه اجتماعی بین‌تمدنی است که بتواند بشریت را به هم نزدیک‌تر کند و تشابهاتی پیدا کند که وجود ما را انسانی کرده‌اند.

منابع

- Alatas, S. H. (1977) *Intellectuals in Developing Societies*. Frank Cass: London,.
- Grafton, A. (2006) "The History of Ideas: Precept and Practice, ۱۹۵۰-۲۰۰۰ and Beyond", *Journal of the History of Ideas*, No. 67 (1): 1-۳۲.

^۱ Abraham Maslow

^۲ Nikolay Berdayev

^۳ Walter Benjamin

^۴ Malcolm X

^۵ Frantz Fanon

^۶ Rudolf Siebert

^۷ Antonio Gramsci

^۸ Erich Fromm

Cupples, J.; Grosfoguel, R. (2019) *Unsettling Eurocentrism in the Westernized University*, Routledge: Oxfordshire.

Herzen, A. (1956) *Selected Philosophical Works*, Moscow: Foreign Language Publishing, 336-337.

العطاس خوانی در ایران و افسانه‌زدایی از استثناگرایی ایرانی •

شیما وزوایی^۱

(تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۱۰/۱۵، تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۱۲/۱۵)

«به لحاظ تاریخی، استبداد، سرکوب و استثمار هرگز عملکرد اجتماعات مختلف علیه هم نبوده است، بلکه اقلیتی غالب از یک اجتماع مشخص آن را بر آن اجتماع، اجتماعی دیگر و یا هردو اعمال کرده است».

سید حسین العطاس، *افسانه بومی تنبل*

چکیده

چطور باید *افسانه بومی تنبل* اثر خارق‌العاده حسین العطاس را در ایران خواند؟ نقد یک متفکر پسااستعماری جنوب شرق آسیا بر سرمایه‌داری استعماری و تأثیر آن بر تصویر برساخته از بومیان مالایی و جاوه‌ای چه ربطی به بستر ایرانی می‌تواند داشته باشد؟ آیا نقد العطاس می‌تواند راهگشایی برای نظریه‌پردازی مفهومی ایدئولوژیک در بستر ایرانی باشد که دینامیک پیشرفت را در بازه بلندمدتی در تعلیق نگاه داشته است؟ این مقاله تلاش دارد به بسط ایده استثناگرایی ایرانی و گفتمان‌های حوالی آن بپردازد. با استفاده از نظریات

• مقاله علمی: پژوهشی

<https://doi.org/10.22034/jss.2023.528367.1520>

^۱. کارشناسی ارشد ارتباطات جهانی و ژورنالیسم بین‌المللی، دانشگاه فری برلین و دانشگاه دولتی سنت

پترزبورگ shima.vezvaei@gmail.com

مجله مطالعات اجتماعی ایران، دوره شانزدهم، شماره ۳، پاییز ۱۴۰۱: ۱۲۰-۱۰۳

العطاس به‌ویژه کتاب *افسانه بومی تنبل* تلاش می‌شود انگاره‌های فکری و ذهنیت برساخته درباره استثنا بودن وضعیت اجتماعی، فرهنگی، سیاسی ایرانیان توضیح داده شود و امکان‌های خلق و تقویت آن توسط استبداد داخلی و شبه‌استعمار در ایران مدرن بررسی شود. درنهایت استثنانگرایی ایرانی در این مقاله به‌مثابه یک ایدئولوژی متقاطع ملی، مذهبی، جنسیتی تعریف می‌شود که ذهنیتی درونی‌سازی‌شده در افراد عضو اجتماعات ایرانی می‌سازد که آن‌ها را در وضعیت متناقض از فرادستی و فرودستی هم‌زمان در برابر دیگری قرار می‌دهد.^۱

واژه‌های کلیدی: حسین العطاس، مطالعات فرهنگی، استثنانگرایی، ایران،

ایدئولوژی، جنسیت.

مقدمه

ایده این مقاله براساس این باور و تجربه شخصی (زنی پژوهشگر به‌دنبال جایگاهش در آکادمی ایرانی و آکادمیای بین‌المللی) شکل گرفت که ما، آنچه هستیم، آنطور که خود را می‌بینیم و آنطور که دیگران ما را تصویر می‌کنند از دانشی که ما درباره خود تولید می‌کنیم و دانشی که دیگران درباره ما تولید می‌کنند جدا نیست. دانشمندان و متفکران ایرانی به‌ویژه زنانی که خارج و داخل ایران در آکادمی فعالیت دارند نیز از چنین دانشی جدا نیستند. ما و آثار ما به‌طور مداوم ایزوله می‌شود، به حاشیه رانده می‌شود، با هویت برساخته از ما پیوند داده می‌شود و توسط دیگران تعریف می‌شود. ما و آثار ما در هیچ‌کدام از این محیط‌ها جا نمی‌گیرد و نوعی احساس فرسودگی ایجاد می‌کند؛ گویی در موقعیتی «استثنا» قرار داریم.

دانش انتقادی ما در آکادمیای جریان اصلی یا غربی حتی وقتی که به توصیف و تصویر جوامع، فرهنگ و تاریخ ما از منظر تاریخی خود ما پردازند به اندازه کافی علمی برداشت نمی‌شود. هم‌زمان شخصیت متصور «دانشمندان زن یاغی» که از خاورمیانه برخاسته‌اند همواره اروتیزه و اغزوتیزه شده است. اگر در میان فضاهای آکادمی جنوب جهانی خارج از ایران فعالیت

^۱ برخی از ایده‌های مربوط به سوژه این مقاله که پروژه پژوهشی شخصی نویسنده است، پیشتر در نهمین کنفرانس اروپایی مطالعات ایران، در سال ۲۰۱۹ و دانشگاه فری برلین ارائه شده است. همچنین بخشی از استدلال‌های درج‌شده در این مقاله پیش‌تر به زبان انگلیسی توسط این جانب در مجله نگرش اسلامی منتشر شده است.

Vezvaei, Sh. (2022). "Demythologizing the Myth of Iranian Exceptionalism", *Islamic Perspective*, No. 27: 85-94.

کنیم، به‌ویژه اگر به مسائل مهاجرت و هویت بپردازیم هرگز به اندازه کافی «مسلمان» نیستیم که در این اجتماعات احساس تعلق کنیم و یا بتوانیم صدایی مربوط در مبارزه با اسلام‌هراسی پیدا کنیم. هر رابطه زن دانشمند ایرانی با اسلام، دولت، و ایدئولوژی‌های جنسیتی و مبارزات برابری خواهانه حتی در فضای آکادمی و اجتماعات فکری انحصاری و مستثنی از «جهان اسلام» برداشت می‌شود. فعالیت‌ها و آثار پژوهشی ما حتی اگر با متون حقوقی، فقهی و دینی سروکار نداشته باشد برچسب «فمینیسم اسلامی» می‌خورد.

از طرف دیگر، در فضای آکادمی ایرانی، علاوه بر روبه‌رو بودن با انواع تبعیض‌های سیستماتیک و منع شدن از مالکیت بر صدایی مستقل در فضای آکادمی، نقدهای ما به شیوه‌های تولید دانش شرق‌شناختی و اروپامرکزی یا اعتداری برداشت می‌شود و یا به بهانه متوهم بودن به باور امکان ایجاد «دانش مستقل اجتماعی» به حاشیه رانده می‌شود. به‌عنوان زنان ایرانی شاغل در اجتماعات فکری و آکادمیک ناگزیر به استفاده از کارت «من خارج درس خوانده‌ام» هستیم تا شاید صدای ما به‌دلیل فرو دست‌پنداری ساختار غالب مردانه آکادمیا در برابر کلیت «غرب» شنیده شود. استفاده از این تاکتیک دردناک‌تر است، چراکه آگاهانه و ارادی خودمان را در سلسله‌مراتب برتری نسبت به دانشمندان زنی قرار می‌دهیم که دسترسی و فرصت «جابه‌جایی»^۱ را نداشته و نتوانسته‌اند با اجتماع دانشمندان علوم اجتماعی بین‌المللی ارتباط برقرار کنند. البته که بخش غالب و محافظه‌گرای همین آکادمیا در نهایت به ما برچسب «غرب‌زده» را خواهد چسباند.

پرسش اساسی اینجاست که آیا این وضعیت «استثنایی» استثناست یا ساختار، ذهنیت برساخته و اراده‌ای وجود دارد که ما را در چنین وضعیتی قرار دهد؟ آیا این استثنائگرایی منحصر به تجربه زنان ایران از فضاهای آکادمیک است یا شاخصه‌ها و انگاره‌های مشابه و پیوندهایی در فضاهای دیگر نیز مشاهده می‌شود؟ اگر بله، چطور باید آن را صورت‌بندی کرد و چطور باید از چنین اجبار به ماندن در چنین تعلیقی رها شد؟ شروع تفکر به این پرسش و جرقه‌های ذهنی آن بعد از خواندن اثر خارق‌العاده و ارزشمند سید حسین العطاس، متفکر پسااستعماری مالزیایی، یعنی همان *افسانه بومی تنبل* در من شکل گرفت؛ قرض گرفتن ایده‌های او از تصویر برساخته درباره کاهل بودن و ناتوان بودن بومیان مالایی در دوران استعمار، درونی شدن این تصویر و مهم‌تر از آن کاربرد آن برای سرمایه‌داری استعماری و هم‌زمان حکومت‌های پسااستعماری. در ادامه این مقاله روی این ایده که استثنائگرایی ایرانی به‌مثابه ایدئولوژی هم به ساخت دانش امپریالیستی و هم دانش استبدادی کمک می‌کند خواهم

^۱ mobility

پرداخت و تلاش خواهیم کرد نشان دهم چگونه چنین ایدئولوژی در تقاطع با ایدئولوژی‌های موجود ملی، مذهبی و جنسیتی دربارهٔ ایرانیان قرار می‌گیرد.

از ادوارد سعید تا العطاس

در ایران نیز مشابه غرب پساستعماری وقتی دربارهٔ مفهوم «دیگری» و تصویر «دیگری» در ساحت‌های مختلف بحث می‌شود معمولاً تمامی توجه‌ها به سمت شاهکار ادوارد سعید، «شرق‌شناسی»، است. در این کتاب سعید شرحی از تصویر اگزوتیک اما متکبرانهٔ ساخته‌شده و فهم‌شده از شرق توسط روشنفکران غربی ارائه می‌دهد. جالب است که حتی اصطلاح خاورمیانه یا شرق‌الوسط نیز خود برآمده از نوعی استثناگرایی بوده و عبارتی است که از «خارج» برای تصویر و توصیف کردن شرق به‌کار می‌رود؛ همین «میان» بودن است که حذف شدن، نادیده گرفته شدن و استثنا شدن را ممکن می‌کند. خاورمیانه آسیاست، اما آسیا نیست. آفریقا، اما آفریقا نیست. جایی است که از هر نوع دسته‌بندی سیاسی، فرهنگی، اقتصادی و حتی جغرافیایی در سایه می‌ماند و همین آن را در وضعیت دوگانه توجه/عدم توجه قرار می‌دهد. درواقع اگر بخواهیم شرق‌شناسی را در توصیف استثناگرایی ایرانی به‌کار ببریم ناچاریم به این پرسش فکر کنیم که «خارج» کجاست و خارجی چه کسی و چه چیزی است؟ تصویر مسخ‌شده از خاورمیانه بعدها و به‌شکلی نو - شرق‌شناسانه، خاورمیانه‌ای‌های اگزوتیزه‌شده را توسعه‌نیافته، افراطی و تروریست نشان می‌دهد، وضعیتی که بعد از حملات یازده سپتامبر تشدید می‌شود (آساینگ، ۲۰۰۷).

اما آنچه نباید از آن غفلت شود این است که در عصر اطلاعات و رسانه‌های جهانی و به‌ویژه با تشدید سیاست‌های هویتی و بعضاً استثمار آن‌ها توسط جریان‌های غالب، خود - شرقی سازی^۲ هر روز اهمیت بیشتری برای شناخت راه‌هایی که مردمان خاورمیانه خود را درک می‌کنند یافته است. درواقع نوعی فشار بر مردمان (به‌ویژه هنرمندان و دانشمندان) خاورمیانه برای خلق دوبارهٔ تصویر شبه‌استعماری بر ساخته دربارهٔ آن‌ها در جامعهٔ شبکه‌ای جهانی شده وجود دارد. دانشمندان زیادی دربارهٔ این وضعیت به‌عنوان نو شرق‌شناسی در مطالعات ایران نوشته‌اند و هژمونی غربی را به‌ویژه بعد از حملات تروریستی یازده سپتامبر از این منظر نقد

^۱ Assayag

^۲ self-orientalization

کرده‌اند (کسکین^۱، ۲۰۱۸). در چنین وضعیتی توجه به سیاست‌های بازنمایی و البته امکان استثمار آن‌ها اهمیت ویژه‌ای پیدا می‌کند. از قضا، امروز آثار ادبی، کالاهای فرهنگی و فیلم‌هایی که ایدئولوژی استثنائگرایی را بازتولید و تقویت می‌کنند توسط خود مردمان ساکن اجتماعات خاورمیانه تولید می‌شوند و انگار فقط همین کالاها مورد توجه بین‌المللی واقع می‌شوند. بنابراین بسط دادن استثنائگرایی باید بتواند هم‌زمان به تولیدکنندگان و تقویت‌کنندگان این ایدئولوژی، درونی‌سازی آن توسط مردمان، به‌ویژه متفکران بومی و محلی، و البته کاربرد آن برای امپریالیسم شبه‌استعماری و طبقه حاکم در جامعه پردازد. این نقطه می‌تواند شروعی برای نظریه‌پردازی ایدئولوژی استثنائگرایی باشد و خوانش حسین العطاس با چنین رویکردی راهگشای مسیر است.

هیچ کجای دنیا به جز ایران!

ایدئولوژی استثنائگرایی ایرانی بدون شک یک ایدئولوژی فرهنگ‌گرا^۲ است؛ به این معنا که ذات باورانه و غیرتاریخی تأکید زیادی بر فرهنگی بودن ریشه مسائل و مشکلات اقتصادی، سیاسی، اجتماعی و جنسیتی جوامع ایرانی دارد. نورعایشه رحمان از شاگردان العطاس به این مسئله مشابه در جامعه مالایی و جوامع مسلمان نیز اشاره می‌کند.^۳ در رویکرد مطالعات مالایی که حسین العطاس پایه‌گذار آن بود نه تنها مطرح کردن پرسش‌های مستقل که مربوط به جوامع محلی و مسائل مردمان ساکن در آن هستند (به جای پرسش‌های کلی مربوط به جوامع غربی) و هم‌زمان استفاده از روش‌های مدرن و معمول علوم اجتماعی اهمیت دارد، بلکه تشخیص و مشاهده رفتارها و مسائل و توجه به نشانه‌های موجود در جامعه برای توصیف آن نیز اهمیت دارد. از این‌روی تشخیص فرهنگ‌گرا بودن ایدئولوژی استثنائگرایی و نمودهای آن در گفتارهای روزمره چندان دشوار نیست. چند بار جمله «ایران بهترین فرهنگ دنیا را دارد اما ایرانی‌ها بی‌فرهنگ هستند» را در لایه‌های مختلف جامعه شهری ایران معاصر شنیده‌ایم؟ این بی‌فرهنگ بودن اعضای جامعه به‌عنوان «ملت» و در عین حال بافرهنگ بودن ملیت و «وطن» خود همان خلق وضعیت استثنایی است که گویی جامعه معاصر را لایق پیشرفت نمی‌داند و ناتوان می‌پندارد. اینجا بلافاصله می‌توان به پیوندی که زن و وطن به‌عنوان جغرافیایی ملی

^۱ Keskin

^۲ culturalist

^۳ Abdul Rahman, N. A. (2007) "Changing Roles, Unchanging Perceptions and Institutions: Traditionalism and its Impact on Women and Globalization in Muslim Societies in Asia", *The Muslim World*, No.97: 479.

محدود به مرز در ادبیات معاصر ملی و سیاسی ایران با یکدیگر داشتند و متفکرانی مانند فیروزه کاشانی ثابت^۱ به خوبی به آن اشاره کرده است بازگشت و نتیجه گرفت که چرا پیوند ملی/جنسیتی حتماً باید در مطالعه ایدئولوژی استثنائگرایی به بحث گذاشته شود. نمونه‌های تفکر مشابه در میان جوامع فکری و در میان نخبگان کم نیستند.

ایران حتی در خاورمیانه، به‌ویژه در گزارش‌های رسانه‌ای، سخنرانی‌ها و حتی مقاله‌های دانشگاهی ویژه و خاص دیده می‌شود و معمولاً در دسته‌بندی ویژه‌ای به آن پرداخته می‌شود. جمله «مانند همیشه ایران را باید جدا بررسی کنیم» را بارها در کتاب‌ها و مقاله‌های دانشگاهی که توسط ایرانیان و غیرایرانیان درباره ایران نوشته شده می‌توان پیدا کرد. برخی تحلیلگران حتی ادعا کردند «ایران و مصر تنها ملت‌های حقیقی خاورمیانه‌اند. باقی تنها قبیله‌هایی با پرچم هستند!»^۲ و یا «انقلاب ایران و ساخت دولت - ملت شیعه باعث فرقه‌گرایی و جدایی ملت‌ها در خاورمیانه شده است»^۳. عبارت «استثنای ایران»^۴ بارها برای توصیف هویت دینی، سیاست‌گذاری‌ها و روندهای تاریخی در ایران توسط دانشگاهیانی مانند صادق زیباکلام استفاده شده است. او استثنائگرایی ایرانی را حسی برتری‌جویانه و متوهمانه برای ایجاد صلح و امنیت در منطقه می‌بیند.^۵ افرادی مانند میثم بادامچی اندیشه سیاسی ایرانشهری سید جواد طباطبایی را همسو با ایده استثنائگرایی خوانده‌اند و معتقدند در نظر طباطبایی ایران به‌ویژه در مقایسه با دیگر ملت‌های پسااستعماری جهان ترک و عرب از اصالتی ازلی برخوردار است و سایر ملت‌ها ساخته و بر ساخته‌اند (بادامچی، ۲۰۱۹). حتی کتاب‌های محبوبی مانند *خلق و خوی ایرانیان* و *ما ایرانیان* به این مسئله پرداخته‌اند و مرتباً با ایجاد حس خودکم‌پنداری، ریشه توسعه‌نیافتگی و رفتارهای اجتماعی هنجارشکنانه و عدم جامعه‌پذیری ایرانیان را به ذاتی فرهنگی نسبت داده‌اند و راهی به جز تغییرات فردی و شخصی پیش روی خواننده نگذاشته‌اند. تقریباً تمامی این متفکران به جای نقد و مشاهده ایدئولوژی پنهان در چنین گفتمانی از آن برای تفسیر و دسته‌بندی کلیشه‌ای و ریشه‌یابی «عقب‌ماندگی» یک «ما» استفاده کرده‌اند. چنین مفهومی کم

^۱ Frontier Fiction, Firoozeh Kashani-Sabet, Princeton University Press, 2000

^۲ <https://carnegieendowment.org/2011/02/18/egypt-and-iran-similarities-and-contrasts-pub-42751>

^۳ <https://www.thecairoreview.com/essays/a-revolution-and-a-war-how-iran-transformed-todays-middle-east/>

^۴ Iranian exception

^۵ <https://www.mei.edu/publications/iranian-exceptionalism>

^۶ Badamchi

تر به عنوان مفهومی برساخته و امپریالیستی فهم شده است. این «ما» نسبت به چه کسی و تحت چه شرایطی «عقب» مانده است؟

برای این که متوجه شویم که ایدئولوژی استثنانگرایی مستقیماً باید در ارتباط با مفهوم «دیگری» فهم و نظریه پردازی شود کافی است به برخی از اصطلاحات و ضرب‌المثل‌های رایج فکر کنیم:

«هنر نزد ایرانیان است و بس»، «ایرانیان مهمان‌نوازترین مردمان جهان هستند، اما در مواجهه با گردشگران اروپایی آبروی ایرانی‌ها را می‌برند»، «هیچ کجای دنیا چنین کاری نمی‌کنند»، «رانندگی هیچ کشوری به بدی ایرانیان نیست».

استثنانگرایی ایرانی نوعی وضعیت تعلیق است؛ به این معنی که تصور هم‌زمان فرادستی و فرودستی در قبال دیگری امکان تصور آینده و تغییر را ناممکن می‌کند. از این رو، درست مشابه نظریه گذار که مدت‌زمان نامعلوم و مبهمی را برای گذار از سنت به مدرنیته متصور می‌شود، استثنانگرایی نیز مفهومی ایدئولوژیک است.

در اینجا منظور من از ایدئولوژی برگرفته از تعریف مانهایم است که بسیار مورد توجه العطاس و پیروانش بوده و هست. برای مانهایم ایدئولوژی نوعی پایدارکننده روایت‌ها، تصورات و وضع موجود است. ایدئولوژی همچنین تصور امکان تغییر را ناممکن می‌کند:

منفعت گروه‌های حاکم در تفکراتشان، آنقدر به یک وضعیت مشخص وابسته است که نمی‌توانند واقعیت‌هایی را که غلبه آن‌ها را نادیده می‌انگارد درک کنند. در مفهوم ایدئولوژی و در وضعیت‌های مشخصی ناخودآگاه جمعی گروه‌های مشخصی شرایط واقعی جامعه را هم برای خودش و هم برای دیگران مبهم می‌کند و همین مبهم کردن به پایدار کردن آن می‌انجامد (مانهایم^۱، ۱۹۳۶).

به عبارت دیگر اینجا باید پرسید کدام گروه‌ها و با چه منافع و وضعیت پیشرفت زنان، حال در عرصه‌ها و اجتماعات مختلف، را مبهم‌سازی می‌کنند و این مبهم‌سازی با چه سازوکاری (آیا از راه استثناسازی ملی، مذهبی، جنسیتی) انجام می‌شود.

اما این ایدئولوژی استثنانگرایی را چطور باید تعریف و تفسیر کرد و نظریه پردازی کرد؟ برخلاف شرق‌شناسی، استثنانگرایی یک ایدئولوژی متقاطع و شبه‌استعماری ملی، مذهبی و جنسیتی است که منافع قدرتمندان جهانی و قدرتمندان حاکم داخلی را برای کنترل اعضای جوامع ایرانی تأمین می‌کند و به سرعت توسط آن‌ها درونی‌سازی می‌شود. استثنانگرایی ایرانی را این‌گونه می‌توان تعریف کرد: آن ذهنیتی برساخته که به دلایلی ذاتی و فرهنگی این تصور را از

^۱ Mannheim

خود در برابر دیگری به ایرانیان القا می‌کنند که همه‌چیز آن‌ها، از جمله رفتار و شخصیت آن‌ها، از همه‌چیز جهان متفاوت است. به عبارت دیگر، استثنانگرایی ایرانی یک افسانه درباره تصویر ساخته‌شده از ایرانیان است.

افسانه بومی تنبل

نظریه‌پردازی و مفهوم‌سازی درباره تصویر ساخته‌شده از یک جمعیت مشخص براساس آنچه رفتار و شخصیت آن‌ها نامیده می‌شود کاری است بی‌نقص که توسط حسین العطاس در *افسانه بومی تنبل* انجام شده است. تحلیل وی از سرچشمه و کاربرد کاهل خواندن مردمان بومی در جنوب شرقی آسیا در تقویت و قدرتمندسازی ایدئولوژی استعماری (تا حدی که خود بومیان حتی در دوران پساستعماری نیز به آن باور داشتند) نه‌تنها به رهایی بومیان مالایی کمک کرد، بلکه قدم‌هایی اولیه به سمت شکل‌گیری یک مکتب و یا سنت فکری برای علوم اجتماعی مستقل برداشته شد. سنتی که در آن متفکران و دانشمندان در دانشی که تولید می‌کنند و نقد دانشی که درباره آن‌ها تولید می‌شود عاملیت داشته باشند. مسئله‌ای که به غیاب آن به‌ویژه درباره زنان ایرانی در ابتدای این مقاله اشاره شد. ایده العطاس بسیار ساده است. دنبال کردن تاریخ و تبار این ایده که بومیان مالایی تنبل، غیرقابل آموزش و دارای اخلاق و عصبانیت‌های ناگهانی و بی‌دلیل هستند. این کتاب تلاشی است برای پاسخ به این سؤال که چنین افسانه‌ای چگونه ساخته شد، کاربرد آن برای توزیع نیروی کار در مالایای استعماری چه بوده، چگونه درونی‌سازی آن توانسته جنبش‌های اجتماعی، تولید دانش، و فعالیت سیاسی مالایی‌ها را تحت تأثیر قرار دهد. برای العطاس، مالایی‌ها علی‌رغم سهم خارق‌العاده و اثرگذاری بومی‌های مالایی در انواعی از کار (مانند گسترش فرهنگ تجارت) که به توسعه کشور و شکل‌گیری دولت مدرن در آن شده، دائماً بین قرن ۱۶ تا ۲۰ میلادی توسط قدرت استعماری تنبل خوانده می‌شدند. تحلیل موشکافانه العطاس نشان می‌دهد که چرا این رفتار یا برداشت آن به‌عنوان کهولت نه به‌دلیل تنبلی بلکه به‌دلیل سرباز زدن و بی‌میلی به انجام کار اجباری (استثمار و برده‌داری) بود. کاری که برای مثال مهاجران چینی و هندی، در مقایسه با بومیان جزایر جاوه و مالایا، به‌دلیل مالک شدن بر وضعیت و هویت مهاجر بودن خود مجبور به انجام آن شده بودند (العطاس، ۱۹۷۷: ۷۵).

^۱ Alatas

برای قرض گرفتن این رویکرد و به کار بردن آن در فرهنگ‌های دیگر ابتدا باید به نحوه مواجهه تاریخی جمعیت‌های بومی با دیگری‌ها پرداخت. در بستر ایران لازم است این مواجهه با اروپا در قرن ۱۸ و ۱۹ میلادی بررسی شود، همانطور که دانشمندان زیادی نیز این مهم را انجام داده‌اند و در سال‌های اخیر آثار درخوری در این حوزه منتشر شده است. قرض گرفتن رویکرد العطاس به این معنی خواهد بود که به دنبال نگرشی امپریالیستی/ استعماری اما درونی‌شده از مردمان ایران و جوامع آن‌ها باشیم. در این بخش از مقاله به دنبال این خواهیم بود که چگونه خوانش *افسانه بومی تنبل* می‌تواند افق‌های جدید را برای دیدن این تصویر ایدئولوژیک از ایرانی‌ها و سپس استثنا خواندن آن‌ها بگشاید.

مواجهه تاریخی و شبه‌استعماری با اروپا و ایران مدرن

ارتباط ایران با خارج و آنچه خارجی خوانده می‌شود، به‌ویژه غرب، ارتباطی پیچیده و تاریخی است. تبارشناسی مفهوم امر خارجی و خارج، ارتباط آن با مفهوم مرز، دیگری، ملیت و فرهنگ خود از قدم‌های اساسی، ضروری، و غفلت‌شده‌ای است که برای نظریه‌پردازی استثنانگرایی ایرانی ناگزیر از آن هستیم و امید است ادامه مسیر این مقاله باشد. این انگاره که ارتباط میان مفهوم دیگری و خارجی در ذهنیت ایرانی چیست؟

باز گردیم به مواجهه ایران و اروپا. روایت رایج این است که غرب روشنگر و مدرن الهام‌بخش انقلاب مشروطه در ایران شد و بانی تولد نسل جدید روشنفکران ایرانی در ابتدای قرن بیستم بود. با یک حرکت سریع تاریخی و با نگاه به جریاناتی که وقوع انقلاب ۱۳۵۷ را ممکن کردند، با مسخ مفهوم غرب و قدرت خارجی به غرب امپریالیستی، استعماری، و حتی گفتمان «شیطان بزرگ» که جدا کردن ایران از دیگری(های) قدرتمند/فرادست را با کلام «نه شرقی نه غربی» طلب می‌کرد مواجه می‌شویم. حتی اگر این روایت سطحی و ساده‌سازی‌شده را قبول کنیم باید شکاف تاریخی میان این دو چشم‌انداز مورد کاوش و پرسش بیشتر قرار گیرد. آبراهامیان^۱ در اثر قابل تأمل خود «ایران بین دو انقلاب» توضیح می‌دهد که چگونه غرب بر ارتباط شکننده میان دولت و جامعه ایرانی در نیمه دوم قرن ۱۹ میلادی تأثیر گذاشت. به عبارت دیگر، این تأثیر روشنفکران و فعالیت‌های علمی، آموزشی و فرهنگی آن‌ها بود که باعث شد «ایرانی‌ها گذشته خود را از منظرگاه اروپایی‌های معاصر ببینند» و همین امر به شکل‌گیری ایدئولوژی‌های ملی و مذهبی (شیعی) کمک کرد (آبراهامیان، ۱۹۸۲). افسانه نجم‌آبادی نیز در اثر شگفت‌انگیز خود *زنان سیبیلو و مردان بی ریش* عنصر جنسیت را در تحلیل خود از نگرانی‌های ایجادشده در

^۱ Abrahamian

فرایندهای مدرنیته ایرانی دخیل می‌کند و شرحی از این‌که چگونه حضور قدرت‌های غربی و سفر پادشاهان قاجار و نخبگان آن زمان به اروپا باعث ازدست رفتن مقبولیت اجتماعی گرایش‌های جنسیتی غیردوگانه و همچنین شکل‌گیری استانداردهای زیبایی جدید برای زنان ایرانی شد ارائه می‌دهد (نجم‌آبادی، ۲۰۰۵).

محمد توکلی طرقي رویکرد مشابهی را در بررسی مواجهه ایران با اروپا اتخاذ می‌کند و در کتاب خود تجدد بومی از شوکه شدن نخبگان قاجار در روبه‌رو شدن با زنان اروپایی می‌نویسد. او به این نکته توجه می‌کند که چگونه به نظر این مسافران زیبایی زنان اروپایی، اطوار و البسه آن‌ها «متفاوت» برداشت می‌شد و این متفاوت بودن چطور به نظر قاجاریان پیشرفته‌تر و مدرن‌تر می‌آمد. همان تناقضی که در مفهوم‌سازی استثنانگرایی ایرانی در ابتدای این مقاله شرح داده شد در بررسی سفرنامه‌های قاجاریان و نوشتار آن‌ها در کتاب تجدد بومی نیز به چشم می‌خورد، وقتی که این مردان دلتنگی‌های نوستالژیک برای زنان «سنتی» ایرانی دارند و آن‌ها را در ملیت و مذهب به خود نزدیک‌تر می‌دانند. چنین توصیف‌هایی سلسله‌مراتب ملی، مذهبی جنسیتی را در ایدئولوژی متقاطع استثنانگرایی ایرانی واضح‌تر می‌کند. طرقي همچنین در این باره بحث می‌کند که چگونه تصور اروپا از فرهنگ، سنت، و روح ایران به برساخت‌های جنسیتی مدرن از ایران منتهی شدند. همین برساخت‌ها بعدها «واقعیت» ایران برای اروپایی‌ها شدند (توکلی طرقي؛^۱ ۲۰۰۱). بنابراین اگر اینجا بخواهیم در نگاهی کلی‌تر به مفهوم دیگری در ذهنیت ایرانی بیندیشیم، گویی در ایران مدرن هموار هم‌زمان با یک دیگری فرادست و یک دیگری فرودست مواجه بوده‌ایم و از این‌رو به‌ویژه زنان در موقعیت هم‌زمانی و متناقض فرادستی/فرودستی، یا به‌عبارتی استثنا، قرار گرفته‌اند.

تصور استعماری از مالایی‌ها آنقدر با آنچه طرقي تصویر می‌کند متفاوت نیست. قرابتی میان تجسم روشنفکران ایرانی و اروپایی‌ها از زن ایرانی وجود دارد و همین قرابت زن ایرانی را در سلسله‌مراتب قدرت نه‌تنها در جایگاه فرودست نسبت به مردان غربی، روشنفکران ایرانی و زنان غربی قرار می‌دهد، بلکه او را از خارج و در موقعیتی استثنایی نگاه می‌کند. العطاس در کتابش ادعا می‌کند که شیوه مشاهده اداره‌کنندگان استعماری درباره اخلاق و رفتار مالایی‌ها استثنا بوده است. برای مثال، کلیفورد (از مدیران استعماری) مالایی‌های ترنگانو را «یک گونه متفاوت» توصیف می‌کند. کلیفورد ادعا می‌کند که مالایی‌ها دارای نوعی اختلال روانی به نام لُتا^۲ هستند. در حالت لُتا که نوعی دستوردهی و عصبانیت ناگهانی است که با برآمدن آوایی همراه است،

^۱ Tavakoli-Targhi

^۲ Latah

سوژه به دلیل عصبانیت از تشخیص هویت خود، دستور پذیرفتن و بیان زبانی باز می ماند و ناچار است از ادبیات رکیک استفاده کند (العطاس، ۱۹۷۷: ۴۸). حاکمان استعماری درواقع نسبت به این عدم فرمان بری تا حدی نگران بودند که روی آن برچسب اختلال روانی فرهنگی گذاشتند (همان ذات باوری فرهنگی). دغدغه آن ها این بود که معرفی حاکمیت بریتانیایی چه تأثیری بر جامعه سنتی مالایی خواهد گذاشت، از آنجا که طبقه کارگر مالایی نیروی کاری بودند که حالا باید نظم امپریالیستی را دنبال می کردند و از نظام جدید کار و تجارت فرمان می بردند. العطاس نشان می دهد که همین دغدغه بعدها و در دوران پسااستعمار در میان دولت مردان حاکم مالایی در فرایند شکل گیری دولت مدرن و مستقل مالزی باقی می ماند. در بازگشت به موضوع این مقاله باید اشاره کرد که درونی سازی تفکر استثنائاً چه درباره بومی های مالایی و چه درباره زنان ایرانی مورد توجه ماست و در این مقاله بیشتر به آن خواهیم پرداخت.

آیا چنین دغدغه ای می تواند مشابه نگرانی از تأثیر مدرنیزاسیون بر زنان سنتی ایران باشد؟ دغدغه ای که میان طبقه حاکم ایرانی و هم زمان نظم امپریالیستی مشترک باشد؟ آن شکلی از انقیاد که هم زمان سوژه زن شرقی ایرانی را اگزوتیزه می کند و او را ناتوان از پیشرفت و برابری با زن غربی می داند، از یک سو تجدد و تغییر را برای او خطری در برابر تهدید دیگری می داند و از سویی دیگر تنها الگوی پیشرفت را الگوی اروپایی می بیند و از این رو زن ایرانی را در مرکز ایدئولوژی های ملی، مذهبی و جنسیتی در صد سال گذشته قرار می دهد. چنین «ناتوانی» در برابر به کار بستن استانداردهای مدرن، ارزش ها و فرهنگ کاری مدرن و در نتیجه آن بی میلی زنان به فرمان بردن از قدرتمندان حاکم در رعایت ارزش های بومی و سنتی می تواند به ذهنیتی که بومیان مالایی را تنبل و لاتا (عصبانی) می خواند شبیه باشد.

توقع و اجبار ناشی از تصویر ساخته شده از زن ایرانی و تقویت آن در فرهنگ های ایرانی جایگاه زن ایرانی را در موقعیت تعلیق قرار می دهد و از این رو به نظریه ایدئولوژیک گذار (ناتوانی در گذار از سنت به مدرنیته) شبیه است. البته نظریه گذار لزوماً به تجسم متفکران و یا حاکمان از زن ایرانی محدود نیست. بلکه نظریه گذار دهه ها توسط روشنفکران و عالمان اجتماعی ایرانی برای توجیه تمامی کمبودهای ایران در توسعه اقتصادی، سیاسی و فرهنگی حتی شهری به کار رفته است (نبوی، ۱۳۸۹) و کم تر به تحلیل شکل گیری اندیشه های سیاسی جوامع در حال گذار پرداخته شده است. پرسشی که باید اینجا مطرح شود این است که آیا ایرانیان از «گذار از سنت به مدرنیته» ناتوان هستند و یا این عدم رغبت آن ها برای پذیرفتن دسته بندی سلسله مراتبی، متناقض و استثنایی و حرکت خطی در امتداد آن است؟

العطاس از عدم رغبت بومیان مالایی به جای آنچه توسط نظم استعماری تنبلی خوانده می‌شد صحبت می‌کند. او در این باره این‌طور می‌نویسد: «این عدم رغبت جمعیت اروپایی (برای کار) است که دولت استعماری را مجبور به اتکا به کار بومیان غیر راغب و داشت، و این عدم رغبت همان چیزی است که به‌عنوان تنبلی دیده شد.» (العطاس، ۱۹۷۷: ۶۷).

اگر العطاس از *افسانه بومی تنبلی* نوشت، آیا ما نیز می‌توانیم از افسانه بودن استثناگرایی ایرانی بنویسیم و با الهام‌گیری از رویکرد افرادی مانند نجم‌آبادی یا طرقي عنصر جنسیت را نیز به‌عنوان فیلتری برای تحقیق به آن اضافه کنیم؟

آنچه درباره رویکرد العطاس نه فقط در *افسانه بومی تنبلی* بلکه در رویکرد او به علوم و دانش اجتماعی مستقل تحسین‌برانگیز است توجه نمونه به نمونه به نشانه‌ها و مواردی است که معمولاً در روش‌های رایج بررسی جوامع بومی از نظرها غافل می‌مانند. برای مثال او در *افسانه بومی تنبلی* با اشاره به سخنرانی‌ها، وقایع روزمره در ساختار اداری و سیاسی جامعه مالایی چه در دوران استعمار و چه پس از آن نشان می‌دهد که برخلاف شرق‌شناسی و فهمش از خاورمیانه و اجتماعات آن، تصور و انگاره‌های منفی درباره جامعه بومی مالایی فقط توسط روشنفکران و متفکران اجتماعی خلق نشده است، بلکه گروه‌های متکثری از مردم در آن دخیل بودند:

تصور منفی از مردمانی که توسط قدرت‌های غربی تحت انقیاد درآمده‌اند، که ایدئولوژی استعماری را هم دربر می‌گیرد، براساس مشاهدات سرسری و گاهی تعصبات قوی، یا سوءتفاهمات و روش‌های غلط شکل گرفته است. این تصویر عمومی منفی نتیجه دانش‌پژوهی نبوده است. آن‌هایی که ادعا می‌کنند مردمان آن دوران تنبل، احمق، خائن و بچه‌گانه بودند به‌طور معمول دانشمندان نبودند. آن‌ها راهبان، کارمندان دولت، کشاورزان، قایق‌رانان، سربازان، سفرنامه‌نویسان محبوب و گردشگران بودند. آن‌ها این تصویر را از بومیان به‌وجود آوردند (العطاس، ۱۹۷۷: ۱۱۲).

اگر استثناگرایی ایرانی هم از جهت خلق، تقویت و توسعه مفهومی و البته درونی‌سازی وضعیت مشابهی با *افسانه بومیان تنبلی* داشته باشد، حتی برای توضیح و صورت‌بندی استثناگرایی در آکادمیا نیز نمی‌توان محدود به دانش‌پژوهشان و متفکران اجتماعی شد و باید گروه‌های مختلف اجتماعی دخیل، به‌ویژه آن‌ها را که برخورد با امر خارجی داشتند در نظر گرفت. درواقع استثناگرایی ایرانی از برخورد با امر خارجی تولید می‌شود و در اینجا امر خارجی شاید به غرب هم محدود نباشد و الگوهای جنسیتی، ملی و مذهبی را نیز درنورد. بی‌ربط نیست که در راستای جست‌وجو برای نمونه‌ها، چنانکه برای العطاس مهم بود، به مصاحبه رادیویی معروف در اواخر دهه ۱۳۶۰ بود که گوینده به مناسبت تولد حضرت فاطمه (الگوی

مذهبی از زن) از زنی می‌پرسید الگوی شما در زندگی کیست؟ و زن جواب می‌داد: «اوشین (قهرمان ژاپنی سریال سال‌های دور از خانه)» اشاره کنیم.

ایران و برخورد با امر خارجی

اگر از قرن ۱۹ با سرعت زیاد به ایران پسانقلابی حرکت کنیم متوجه می‌شویم ارتباط با امر خارجی حتی پیچیده‌تر، چندبعدی‌تر، و جنسیتی‌تر شده است. البته باید در نظر گرفت که ارتباط میان جامعه ایران با آنچه خارجی می‌خواند در طول چهار دهه بعد از انقلاب ۱۳۵۷ تحولات ایدئولوژیکی سریع و شاخصی را طی کرده است. انزوای ژئوپولیتیک و بین‌المللی و تحریم‌ها از یک‌سو، و ناکامی از تحقق توسعه و پیشرفت عادلانه از سویی دیگر نیاز و وابستگی ایدئولوژیک صاحبان قدرت (داخل و خارج از ایران) را برای خلق یک تهدید خارجی بیشتر کرده است. از این‌رو در افسانه استثنانگرایی ایرانی، مانند هر ایدئولوژی دیگر چنانچه مانهایم می‌گوید، رگه‌هایی از واقعیت کشیده شده است.

طبقه حاکم در ایران هر چقدر هم تلاش کند تصویری ضدغرب از خود نشان دهد، همواره از مقایسه غرب «مدرن و پیشرفته» به عنوان ابزاری برای بی‌ارزش و «عقب‌مانده» بودن فرهنگ‌ها، علم و فناوری بومی و عدم حمایت از آن بهره برده است. برای مثال هر نقد بومی به سیاست‌های اجتماعی، سیاست‌گذاری‌های دانشگاهی، یا حتی برنامه‌های کشوری معمولاً استدلال‌هایی از قبیل «در فلان کشور پیشرفته دنیا این کار فلان‌طور انجام می‌شود» کنار گذاشته می‌شود. در پس این شیوه نوعی تحقیر «کشوری غربی این‌طور کاری را انجام داده، شما چه می‌فهمید؟» نهفته است. یک مدیر دانشگاهی ایرانی در حوزه علوم اجتماعی یک بار بعد از طراحی یک مدرسه تابستانی علوم اجتماعی توسط این‌جانب به من گفت: «این طرح خوب است. اما برای این مطمئن شویم، شما که زبان بلدی این را بگذار کنار و از یک الگوی دانشگاهی در کانادا یک طرح را کپی کن!». این مقایسه و تضعیف برای زنان چندبرابر است. آن‌ها هم باید به استانداردهای معیار غربی برسند، و هم الگوهای سنتی را حفظ کنند. درواقع غرب هم بد است هم از «ما» بهتر است! در سینما، ادبیات، سخنرانی‌های سیاسی و عرفان، همیشه از سنت و فرهنگ دیرینه ایرانی تقدیر و تحسین می‌شود. اما هنگامی که صحبت از نظم اداری، مبارزه با فساد، حکمرانی و حتی فرهنگ‌هایی مانند فرهنگ رانندگی شهری می‌شود، استثنانگرایی ایرانی ناگهان ایرانیان را به‌مثابه یک جمعیت کل و یکپارچه که از دنبال کردن نظم و قانون ناتوانند می‌شمارد. گروه‌های دیگر اجتماعی نیز در بازتولید آن نقش ایفا می‌کنند و اصطلاحات خود - فرودستانگران‌های مثل «رانندگی هیچ کشوری در جهان شبیه به

ایرانی‌ها نیست»، یا «یابو (که درواقع در اشاره به حیوان و غیرمردن بودن به کار می‌رود)، هنوز فکر می‌کنه ماشینش قاطره» خلق می‌شوند. اینجا برای مثال در مواجهه با همین فرهنگ رانندگی می‌توان با الهام از *افسانه بومی تنبل* به عنصر گمشده‌ای به اسم عدم رغبت جامعه بومی برای دنبال کردن نظم سرمایه‌دارانه و شبه استعماری حاکم فکر کرد. نظم که ناظران آن بر نقش و عاملیت اعضای آن جامعه صحنه‌ای نمی‌گذارد و از نتیجه اجتماعات مشخص لزومی به مشارکت در ساختار ناظم نمی‌بینند.

اهمیت درنظر گرفتن بُعد جنسیتی استثنانگرایی ایرانی

این مقاله با تأملی شخصی از شیوه‌ای که موقعیت استثنایی و متناقض انگاشته‌شده برای زنان در جوامع دانشگاهی آن‌ها را از پیشرفت و ابزار، و نیز تولید دانش مستقل باز می‌دارد آغاز شد. درواقع اگر به مفهوم ایدئولوژی نگاهی مانهایمی داشته و آن را نوعی فریفتن به‌منظور ایجاد مقاومت در برابر تغییر بفهمیم، علی‌رغم محققانی که معمولاً استثنانگرایی را ملی و مذهبی فهم کرده‌اند، نگارنده مقاله ادعا دارد که استثنانگرایی را بدون درنظر گرفتن بُعد جنسیتی آن نمی‌توان فهمید، و یا اجتماعات زنان بیشتر از دیگر اجتماعات از تقویت این ایدئولوژی اثر مخرب می‌پذیرند.

بدن‌های زنان معصوم، مقدس و پاک انگاشته و تجسم می‌شود، اما از داشتن صدای بلند، حق جابه‌جایی، تصمیم‌گیری، پر کردن موقعیت‌های مدیریتی، و ... منع می‌شوند و هرگونه تغییر ساختاری شرایط با برچسب «هنوز شرایط آماده نیست» کنار گذاشته می‌شود. هنوز آماده نبودن شرایط که در واقعیت به معنای «هیچ‌وقت آماده نبودن شرایط است» هم نمودی از استثنانگرایی ایرانی و شبیه به نظریه گذار است و از این‌رو موقعیت اجتماعی، سیاسی، فرهنگی زن ایرانی را در تعلیق نگاه می‌دارد. از سویی دیگر زنان غربی همیشه به‌عنوان ابزاری برای سرکوب و فرودست‌انگاری بیشتر زنان ایرانی استفاده می‌شوند. چنین سلسله‌مراتبی در تمامی سطوح جامعه پدرسالارانه ایرانی درونی می‌شود و حتی به روشنفکران و هنرمندان پیش‌رو نیز می‌رسد.

شاید از بازرترین نمونه‌های فرهنگ‌گرایی استثنانگرایی ایرانی را که بدون مفهوم‌سازی استثنانگرایی به‌مثابه یک ایدئولوژی متقاطع ملی، مذهبی، جنسیتی نمی‌توان توضیح داد وقایعی باشد که برای محسن نامجو، موزیسین سرشناس و روشنفکر ایرانی، درواقع پس از متهم شدن به آزار جنسی در جریان جنبش من - هم ایرانی اتفاق افتاد و او چگونه به آن‌ها واکنش نشان داد. نامجو اتفاقاً ترانه‌ای به نام «جبر جغرافیایی» دارد، در یکی از شعرهایش مصرعی دارد در

اشاره به برخورد ایرانیان با غرب برتر و در نقدی که ارائه می‌دهد اینطور می‌خواند: (در تصور ما) ما خوبیم، اون‌ها (دیگری) عن‌اند!

همان نامجو در فایل صوتی مشهوری بعد از جریان «من هم» و در توجیه‌آوری برای آنچه اتفاق افتاده می‌گوید «برای زن غربی نه، یعنی نه. اما برای زن ایرانی نه یعنی هزارتا چیز!». نامجو زیبایی فرهنگ و ادبیات ایرانی را در ناز و طنازی زنان می‌داند و ادعا می‌کند زن غربی چون آگاه‌تر است می‌داند کی و چطور نه بگوید، اما زن ایرانی حتی وقتی خود ادعا می‌کند که مورد تعرض جنسی قرار گرفته ممکن است به امیال درونی و رغبتش آگاه نباشد. درواقع فرهنگ ایرانی در تصور نامجو زن ایرانی را ناتوان می‌کند و در موقعیتی فرودست در برابر زن غربی قرار می‌دهد. زن ایرانی در برابر «من هم» استثناست. عینیتی از آنچه در این مقاله استثنای ایرانی خوانده می‌شود.

درواقع و در سطح کلی‌تر و با نگاه به جامعه دانشگاهی/روشنفکر در ایران، با الهام گرفتن از اندیشه العطاس درباره درونی‌سازی ایده تنبل بودن بومیان و گریزی به اندیشه کسانی مانند جلال آل احمد از غرب‌زدگی و صمد بهرنگی از آمریکازدگی، می‌توان به این فکر کرد که متون، مصاحبه‌ها پژوهش‌های میدان و کتاب‌های بی‌شماری درباره دلایل شکل‌گیری و خود - فرودستانگاری جوامع در جنوب جهانی به‌ویژه در آکادمیا نوشته شده‌اند. اما کم‌تر به این مسئله پرداخته شده که چگونه سلسله‌مراتب قدرت جنسیتی در خود همین جوامع و این‌که چگونه با استفاده از همین معیارهای غربی و ترکیب آن با تعبیر موهومی از سنت و تاریخ و ملیت گفتمانی برای فرودست‌سازی زنان ساخته می‌شود. درواقع غرب‌زده و آمریکازده اینجا خود ساختارهایی هستند بیشتر ادعای غرب‌ستیزی و آمریکاستیزی دارند.

نگاهی پایانی به کاربرد استثنای ایرانی برای صاحبان قدرت و سرآغازی برای

نظریه‌پردازی مفهومی

آنچه نیاز است در انتهای این مقاله به آن پرداخته شود درواقع همان کاری است که العطاس در کتاب *افسانه بومی تنبل* به آن می‌پردازد، و آن نه تنها شرح و توضیح چیستی و منشا شکل‌گیری تصویر منفی از جوامع بومی در میان استعمارگران و حکمرانان پسااستعماری در مالزی است، بلکه توجه به کاربرد این تصویر در سرمایه‌داری استعماری. افسانه‌زدایی از استثنای ایرانی بدون پرداختن به کاربرد آن برای ایدئولوژی‌های دیگر هرگز امکان‌پذیر نخواهد بود. پاسخ به این پرسش که چرا صاحبان قدرت باید به بی‌ارزش و کم‌توان نگاه داشتن اجتماع خودشان در برابر دیگری (ها) علاقه داشته باشند؟

العطاس به این پرسش این‌طور پاسخ می‌دهد. او می‌گوید اعتقاد صادقانه‌ای میان حزب حاکم مالایی وجود داشت که موقعیت ضعیف و فرودست اجتماع مالایی در کشور مالزی به‌دلیل شخصیت ذاتی و فرهنگ مالایی‌هاست. تمایل حکمرانان برای خلق و بازخلق این تصویر منفی، به نظر العطاس، به‌دلیل ترغیب مالایی‌ها برای پیشرفت و روحیه‌دهی به آن‌ها از طریق مقایسه با دیگری‌های پیشرفته است. درواقع نیاز به داشتن یک برنامه برای بهبود وضعیت کلی اقتصادی مالایی‌ها برای مثال در برابر کسب‌وکارهای چینی باید توسط حکمرانان مالایی توجیه می‌شد. به‌وجود آوردن احساس رقابت و کمبود در میان آن‌ها یک شیوه کار بود (العطاس، ۱۹۷۷: ۱۵۵).

ایجاد (افسانه‌ای) میل و رغبت میان اعضای یک اجتماع توسط اقلیت حاکم عضو همان اجتماع به بهانه پیشرفت و توسعه و توجیه وضعیت موجود همه می‌تواند در صورت‌بندی استثنائگرایی ایرانی نیز مورد استفاده قرار گیرد. در این مورد به‌ویژه به الگوسازی برای زنان ایرانی در آکادمیا و خارج آن توجه داشت. اما آیا استثنائگرایی ایرانی می‌تواند قدرت‌های امپریالیستی و صاحبان قدرت داخلی را به نفع برساند؟ روابط انسانی با زبان کالاها مورد بحث گذاشته می‌شوند. استثنائگرایی ایرانی برای زنده ماندن هم‌زمان امپریالیسم خارجی و حکمرانی داخلی (حال چه در ساحت آکادمی یا در ساحت ملی) نیاز دارد روی موقعیت و وضعیت‌های ظاهری زن ایران به‌عنوان نمادی از ملیت و مذهب کنترل داشته باشد و آن وضعیت را در همان تعلق «فرادستی ارزشی و اخلاقی، فرودستی مادی» نگاه دارد. شاید تعصب و وسواس نسبت به هر آنچه نماد ملی/مذهبی برای زنان ایرانی است، از استاندارد کردن و یک فرم کردن حجاب و پوشش تا استفاده نمادین از لباس‌های قومی، به چنین ایدئولوژی نامربوط نباشد. همین ایدئولوژی است که زنان را «هنوز» ناتوان برای حضور در گفتار پیشرفت و توسعه می‌داند.

خواندن العطاس و تأکید او و شاگردانش بر نیاز به دانش مستقل اجتماعی و نقد متفکران اجتماعی در نقد افسانه‌های برساخته درباره جوامع بومی و محلی می‌تواند راهگشای نگارنده و فراخوانی برای تبارشناسی مفهوم «امر خارجی» در ایران، استثنائگرایی، برخورد با «دیگری» و نظریه‌پردازی در این حوزه و ساختارشکنی تصورات و نظریه‌های موجود باشد. خلق دانش و مفاهیم جدید برای نقد گفتمان‌های موجود و افسانه‌زدایی از ایدئولوژی‌های حاکم بر آن‌ها لازم است. این عدم رغبت بومیان مالایی باید الهام‌بخش زنان متفکر ایرانی، در آکادمیا و فضاهای دیگری، برای ابراز عدم رغبت خود برای متفاوت خوانده شدن و استثنا نامیده شدن از جانب سلسله‌مراتب قدرت و غالب داخلی و خارجی باشند. چنانکه العطاس این‌طور می‌نویسند:

مالایی‌ها به شاخصه‌هایی که توسط ایدئولوژی استعماری برای آن‌ها انتخاب شده، مانند تنبلی، خیانت، کم داشتن اصالت و خلاقیت ارجاع نمی‌دهند. بلکه این ایدئولوژی استعماری است که در تلاش است تصویری هژمون و منفی از بومیان بسازد. دنبال کردن رد این تصویر به ریشه‌های استعماری‌اش و شرایط حوالی آن وظیفه کار امروز است (العطاس، ۱۹۷۷: ۲۳۸).

متون بیشتر و دقیق‌تری از تأملات این مقاله باید نوشته شود. دانش مستقل و مقایسه‌ای برای مطالعه اجتماعات جنوب جهانی و برخورد آن‌ها با دیگری‌های قدرتمند و شکل‌گیری سلسله‌مراتب قدرت در این جوامع بیش از همیشه، امروز اهمیت دارد و سید حسین العطاس شخصیتی کلیدی در این مسیر است.

منابع

نبوی، سید عبدالامیر (۱۳۸۹) «جامعه در حال گذار، بازبینی یک مفهوم (ضرورت تحلیل مفهوم دوران گذار با رویکردی میان‌رشته‌ای)»، *مطالعات میان‌رشته‌ای در علوم انسانی*، شماره ۳ (۱): ۱۹۳-۲۱۳.

Abrahamian, E. (1982) *Iran between two revolutions*, Princeton University Press.

Alatas, S. H. (1977) *The Myth of the Lazy Native, A Study of the Image of the Malays, Filipinos and Javanese from the 16th to the 20th Century and its Function in the Ideology of Colonial Capitalism*. London: Frank Cass.

Assayag, J. (2007) "East and West: orientalism, war and the colonial present", *Etnográfica*, No. 11 (1): | 253-269.

Badamchi, M. (2019) "Iransehri Milletciligi ve Cagdas Iranli Entelektueller: Seyyid Cevad Tabatabai Ornegi", Iran Dusunce Tarihi, Hakki Uygur & Abdullah Rexhepi (eds.), Ankara: IRAM (Iran Araştırmaları Merkezi), pp. 271-316.

Dostoevsky, F. (19th century classic fiction) (2020) "Notes from The Underground" and the Condition of 19th century man, Canongate Canons

File e kamele sokhanan e Mohsen Namjoo. (2021. April 18) YouTube <https://www.youtube.com/watch?v=xlGWpbPJ8&t=936s>

Najmabadi, A. (2005) *Women with Mustaches and Men without Beard*, University of California Press.

Mannheim, K. (1936) *Ideology and Utopia: An Introduction to the Sociology of Knowledge*, London: Routledge & K. Paul.

Keskin, T. (2018) *Middle East Studies after September 11. Neo-Orientalism, American Hegemony and Academia*, Vol 120, Studies in Critical Social Sciences, Brill Publication.

Tavakoli-Targhi, M. (2003) *Vernacular Modernity, In Persian*. Nashr-I Tarikh

Vezvaei, Sh. (2022) *Demythologizing the Myth of Iranian Exceptionalism*, Islamic Perspective, No. 27: 85-94.

Alatas on Colonial and Autonomous Knowledge

Syed Farid Alatas¹

The formative period of Alatas' thought was that of colonialism, particularly in British Malaya and the Netherlands East Indies. While a student at the University of Amsterdam in the 1950s, he wrote his first piece on the problems of colonialism. Here, he divided the problems created by colonialism into three categories. The third category is the non-material, that is, the sociological, psychological and moral problems created by colonialism. Alatas believed that the greatest damage that colonialism brought about was in this third area and it was this problem that hampered the solution to many societal problems. It was also during this time that Alatas attached a great deal of importance to the nature of the elite in development. He suggested that the ruling elite which was nurtured in the colonial period lacked a well-integrated system of thought, having been unable to bring about a synthesis between their cultural heritage and Western thought. This chapter describes Alatas' decolonial perspective in terms of his theory, method and context.

Keywords: Decolonization, Malaysia, Sociology of Knowledge, Autonomous Knowledge

¹Department of Sociology and Anthropology, National University of Singapore, Singapore

alatas@nus.edu.sg

Syed Hussein Alatas and the Captive Mind: Intellectual Imperialism in Iran

Esmaeil Zeiny¹

Syed Hussein Alatas is one of the few postcolonial thinkers who draws attention to the idea of "mental captivity and intellectual imperialism". While it is often assumed that decolonization was complete with the disintegration of Western colonies, Alatas pointed to the issue of mental captivity and the presence of a captive mind—"an uncritical and imitative mind dominated by an external source, whose thinking is deflected from an independent perspective"—perpetuating the dominance of Eurocentric paradigms and intellectual imperialism. This article attempts to map out the reception towards Alatas' concept of the captive mind in Iran. To map this out, I will discuss how the concept travelled to Iran and how it was received in Iran during the post-1979 Revolution. The article then highlights how discourses such as Jalal Al-e Ahmad's "*Gharbzadegi*" (Westoxication) and Samad Behrangi's "*Amrikazadegi*" (Americatoxication) have shaped the reception of Alatas' captive mind in Iran. Read together, the writings of these thinkers bring attention to the themes of intellectual imperialism and academic corruption in the context of Iranian education. Finally, the article will use the concept of the captive mind as an analytical tool to explore the causes of academic corruption in the Iranian context.

Keywords: Intellectual Imperialism, Mental Captivity, Syed Hussein Alatas, Eurocentrism

¹Xiamen University Malaysia

esmaeil.zeiny@xmu.edu.my

Syed Hussein Alatas: Progressive Islam and the Tradition of an Independent and Creative Social Science

Abolfazl Morshedi¹

This article examines Syed Hussein Alatas' approach to social science and his concept of progressive Islam. It begins by analyzing Alatas' perception of the current state of Asian and Muslim societies in light of the notions of "closed mind" and "terrorism". Additionally, the article delves into Alatas' viewpoints on the status of social science in Asian nations, situated between the two extremes of the "captive mind" and "intellectual imperialism". Alatas advocates for an independent and innovative tradition of social science, as an alternative to the localization or Islamization of science. To illustrate this, the article explores Alatas' personal encounters with Western thinkers and his subsequent efforts to advocate for an autonomous tradition of social science in Asia. This analysis is based on his intellectual engagement with socialism, as well as Weber's theories concerning the economic ethics of Islam and the development of capitalism in Southeast Asia. The article concludes by critiquing Alatas' approach to fostering such a tradition, contending that he did not adequately acknowledge the epistemic foundations of modern social science in the West, nor the epistemic rationale behind creating an autonomous social science tradition in non-Western countries.

Keywords: Syed Hussein Alatas, progressive Islam, closed mind, intellectual imperialism, the tradition of independent social science

¹Department of Social Science, Yazd University

a.morshedi@yazd.ac.ir

Investigating Russian Perceptions of Iranians Based on Russian Travelogues

Maziar Mozaffari^۱ and Elaheh Karimi^۲

Western and European visitors and travelers have traditionally played a significant role in the development of Orientalism, with travelogues serving as valuable sources of Orientalist views. Russian travelogues from the 19th century provide insight into their perceptions, understanding, and Orientalist perspectives on Iran as a nation and its people. The relationship between Iran, an independent Asian country in the 19th century, and Russia, a European colonial power, was fraught with turmoil and complications. Thus, this study utilizes qualitative content analysis to explore the views of Russian travelers on Iranian culture and social life during this era. Drawing on the insights of contemporary sociologist Professor Syed Hussein Alatas, this article examines how European colonizers, in this case the Russians, viewed Iran as an independent Asian country. Additionally, it investigates the components and parameters of European and Western Orientalism as identified by Alatas, which are also evident in the Russian travelogues. In essence, this article seeks to analyze the role of travelogues in shaping mental images of a particular place and its people.

.

Keywords: Orientalism, Syed Hussein Alatas, travelogue, Russia, Iran

^۱Maziar Mozaffari Falarti, Faculty of World Studies, University of Tehran

^۲Elaheh Karimi, Faculty of World Studies, University of Tehran, ekarimi@ut.ac.ir

Syed Hussein Alatas and the Problem of Intellectuals

Syed Javad Miri¹

The problem of intellectuals in the modern world is one of the most challenging questions in the context of the social sciences and humanities. In conceptualizing the intellectual, Alatas distinguishes between the role of intellectuals in developing countries and developed societies. There are many non-Eurocentric narratives on the role of intellectuals in the contemporary world, such as those by Ali Shariati, Jalal Ale Ahmad, and Edward Said, but few have worked on the perspective conceptualized by Alatas in relation to the future of intellectuals as a modern species in the world in general, and in developing societies, in particular. This paper will discuss the concept of the intellectual as understood by Alatas and explore the relevance of his approach in contemporary developing societies. It explores the assumptive foundations of his perspective on the role of the intellectual, and questions whether a non-Eurocentric intellectual could have any impact on the global state of affairs through his/her critical engagements.

Keywords: Alatas, Intellectuals, Eurocentrism, Critical Thinking, Developing Countries

¹Professor, Institute of Humanities and Cultural Studies, Tehran, Iran

Reading Alatas in Iran and the Myth of Exceptionalism

Shima Vezvaei¹

How should the work of Syed Hussein Alatas, *The Myth of the Lazy Native*, be approached when considering its potential contributions to theorizing an ideological concept that has long hindered Iranian progress? This article seeks to further examine the notion of Iranian exceptionalism and explore the discourse surrounding it. The author utilizes Alatas' writings, particularly from his book *The Myth of the Lazy Native*, to contend that Iranian exceptionalism is a mentality that has been fostered and strengthened by both internal despotism and external semi-colonialism in modern Iran. Drawing inspiration from Alatas' analysis of postcolonial Malaysia, the author proposes that Iranian exceptionalism exists at the intersection of gender, religious, and national ideologies, resulting in a contradictory condition. This condition, in which the nation simultaneously sees itself as both inferior and superior to others, fosters a sense of stagnation and impedes the ability to envision future change. Therefore, it can rightly be considered an ideological construct

Keywords: Hussein Alatas, cultural studies, exceptionalism, Iran, ideology

¹MA, Global Communication and International Journalism, Freie University Berlin, St Petersburg State University

Content

Alatas on Colonial and Autonomous Knowledge Seyed Farid Alatas	۳-۲۲
Syed Hussein Alatas and the Captive Mind: Intellectual Imperialism in Iran Esmaeil Zeiny	۲۳-۴۲
Syed Hussein Alatas: Progressive Islam and the Tradition of an Independent and Creative Social Science Abolfazl Morshedi	۴۳-۶۳
Investigating Russian Perceptions of Iranians Based on Russian Travelogues Maziar Mozaffari and Elaheh Karimi	۶۴-۸۲
Seyed Hussein Alatas and the Problem of Intellectuals Seyed Javad Miri	۸۳-۱۰۲
Reading Alatas in Iran and the Myth of Exceptionalism Shima Vezvaei	۱۰۳-۱۲۰
English Abstracts	۱۲۱-۱۲۶



Journal of Iranian Social Studies
JISS, Vol 16, Issue 3, Autumn 2022

Director:

Saeid Moidfar

Chief Editor:

Susan Bastani

Editor:

Leila Ahmadi

English Editor:

Shima Vezvaei

Guest Editor:

Syed Farid Alatas

Co-editor:

Shima Vezvaei

Asadollah Naghdi

Farhang Ershad
Hossein Parviz Ejlali

Khadijeh Safiri
Malihe Sheyani
Masoud Golchin
Mohammad Mirzaei

Mohammad Osman
Hosseinbor

Bu-Ali Sina University

Shahid Chamran University
Institute for Management and
Planning Studies

Alzahra University
University of Tehran
Kharazmi University
University of Tehran

University of Sistan and
Baluchestan

Mohammad Taghi
Iman

Naser Fakouhi,
Ne'matollah Fazeli

Saeid Moidfar
Shirin Ahmadnia
Susan Bastani
Syed Farid Alatas

Zohreh Bayatrizi

University of Shiraz

University of Tehran
Institute for Humanities and
Cultural Studies

University of Tehran
Allameh-Tabataba'i University
Alzahra University
National University of
Singapore
University of Alberta

Published by:

Iranian Sociological Association

The Faculty of Social Sciences, Tehran University
Tehran, Iran. P.O.Box 14395-864, Tel: +9888004742

www.isa.org.ir

email: isa.motaleat@gmail.com



Iranian Sociological Association

Journal of Iranian Social Studies

Vol 16, No 3, Autumn 2022

Special Issue; Syed Hussein Alatas and Decolonizing Knowledge

Alatas on Colonial and Autonomous Knowledge

Syed Farid Alatas

Hussein Alatas and the Captive Mind: Intellectual Imperialism in Iran

Esmacil Zeiny

Syed Hussein Alatas: Progressive Islam and the Tradition of an Independent and Creative Social Science

Abolfazl Morshedi

Investigating Russian perception of the Iranians based on Russian travelogues

Elaheh Karimi Riabi, Maziar Mozaffari Falarti

Syed Hussein Alatas and the Problem and Intellectuals

Seyed Javad Miri

Reading Alatas in Iran and the Myth of Exceptionalism

Shima Vezvaei