



10.22059/JIS.2023.336408.1071

Research Paper

## A Reassessment and Critique of the East-West Discourse in the Thought of Iranian Contemporary Scholars of Religion, with Emphasis on Second Pahlavi Era

Fatima Tofghi<sup>1✉</sup>

1. Assistant Prof., Religious Studies, University of Religions and Denominations, Qom, Iran.  
Email: [fatimat@gmail.com](mailto:fatimat@gmail.com)

### Article Info.

### Abstract

**Received:**  
2021/12/29

**Accepted:**  
2022/06/15

**Keywords:**  
*Two Centuries of Silence, Westoxification (Gharbzadegi), traditionalism, Eastern (Intuitive) Perception, Perennial Wisdom.*

Despite their differences, right and left thinkers in the decades preceding the Iranian revolution had a relatively similar understanding of the place of Iran and Islam in the world. This understanding was about both the difference between perception in the East and West and dealt with the particularity of the Iranian Muslim, and considered the Iranian-Islamic experience extending to different parts of the world. This picture of Iran and Islam in the works of conservative and revolutionary thinkers, such as A. Zarrinkoub, A. Fardid, M. Motahhari, Al. Shariati, D. Schayegan, and H. Nasr is studied in the present essay. The central signifier in these narratives about Islam and Iran in response to the question of "we" and "others" is the East-West binary. In other words, Iranian Muslims had to know what their relationship with others (Arab Muslims and Non-Muslim Europeans) is. According to the prevailing narrative of the separation of Iranians from an originally Aryan (or European) identity, Iranians were separated from their identity once at the time of the Arab conquest, and another time in the retardation from the progressive world. Many of these authors tried to solve this problem by several strategies: To resolve the question of the relation between Islam and Iran, they tried to answer this question by constructing a narrative of progress in Islamic tradition. They also emphasized that the conditions of understanding in the East and West are entirely different, and thus showed themselves up as the leaders of progressive method of esoteric and non-argumentative understanding that has been troubled throughout history and has caused the retardation of Muslim and Iranians from their cultural legacy. In this essay, after describing the intellectual atmosphere of Iran in the Pahlavi period, I highlight the common intellectual elements in the work of the above authors. In the end, by reference to a critical perspective and by recourse to postcolonial theory, I will show how this discourse is a non-native construct, based on European hegemonic assumptions.

**How To Cite:** Tofghi, Fatima (2023). A Reassessment and Critique of the East-West Discourse in the Thought of Iranian Contemporary Scholars of Religion, with Emphasis on Second Pahlavi Era. *Journal of Iranian Studies*, 13 (1), 1-20.

**Publisher:** University of Tehran Press.





## فصلنامه پژوهش‌های ایران‌شناسی

دوره ۱۳، شماره ۱، بهار ۱۴۰۲، ۱-۲۰



مقاله علمی - پژوهشی

### بازخوانی و نقد گفتمان شرقی - غربی در اندیشه دین‌پژوهان دوران معاصر

فاطمه توفیقی<sup>۱</sup>

۱. استادیار گروه دین‌پژوهی، دانشگاه ادیان و مذاهب، قم، ایران. رایانامه: [fatimat@gmail.com](mailto:fatimat@gmail.com)

اطلاعات مقاله	چکیده
<b>تاریخ دریافت:</b> ۱۴۰۰/۱۱/۰۸	<p>آثار متفکران راست‌گرا و چپ‌گرا درباره جایگاه اسلام و ایران در جهان، از الگوی مشترکی پیروی می‌کند که در آن اسلام (و به‌ویژه تشیع) و ایران به هم پیوسته‌اند، فهم شهودی و اشراقی - که یکی از شاخصه‌های اصلی حکمت اسلامی و ایرانی است - بدیلی پیشرو برای علم و فن (تکنیک) مدرن غربی است؛ از این رو اسلام در روایت پیشرفت نقشی محوری دارد. در تمام این تصاویر، دوگانه شرقی - غربی حاکم است؛ یعنی جهانی دوطرفه تصویر می‌شود که در آن دو نوع فهم و دو نوع علم و دو نوع رابطه بین افراد دیده می‌شود. در این مقاله، با تحلیل گفتمان آثار (عمدتاً دین‌پژوهانه) تعدادی از متفکران شاخص آن روزگار - یعنی عبدالحسین زرین‌کوب، مرتضی مطهری، سیدحسین نصر، احمد فردید، علی شریعتی، داریوش شایگان - می‌کوشم تصویری از سیطره گفتمان شرقی - غربی بر تفکر ایران پیش از انقلاب به دست دهم. با وجود تفاوت‌های زیاد میان خاستگاه و روش و هدف و مدعای متفکران یادشده، همه در این اشتراک داشتند که برای اثبات سخن خود، از گفتمان مبتنی بر دوقطبی شرق و غرب استفاده کنند. در پایان، در نگاهی انتقادی نشان خواهیم داد که چگونه این گفتمان برساختی، برای فهم علمی، آسیب‌زا بوده است.</p>
<b>تاریخ پذیرش:</b> ۱۴۰۱/۰۳/۲۵	
<b>واژه‌های کلیدی:</b> غرب‌زدگی، گفتمان شرقی - غربی، زرین‌کوب، شریعتی، مطهری، نصر، فردید، شایگان.	
<b>استناد به این مقاله:</b> توفیقی، فاطمه (۱۴۰۲). بازخوانی و نقد گفتمان شرقی - غربی در اندیشه دین‌پژوهان دوران معاصر. فصلنامه پژوهش‌های ایران‌شناسی، ۱۳ (۱)، ۱-۲۰.	
<p>ناشر: مؤسسه انتشارات دانشگاه تهران.</p> 	

## مقدمه

پرسش مهمی که در ایران پسامشروطه، و به طور خاص در دوران پهلوی، بسیاری را درگیر کرد، رابطه ایران و اسلام بود. برخی چون عبدالحسین زرین کوب رابطه اسلام و ایران را در قالب تهاجم و مقاومتی فرهنگی بین دو عنصر بیگانه تصور می کردند، درحالی که برخی دیگر چون مرتضی مطهری می کوشیدند این رابطه را بر مبنای آشتی و دوستی پرفایده تفسیر کنند. هم زمینه و هم اهداف و هم مدعای نویسندگان مختلفی که در این باره قلم می زدند، تفاوت داشت، ولی چنان که در این مقاله نشان خواهیم داد، متفکران راست گرا و چپ گرا در دهه های پیش از انقلاب اسلامی در ایران - با وجود تفاوت ها و اختلافات بسیارشان - الگویی تقریباً مشابه از جایگاه ایران و اسلام در جهان مد نظر داشتند. این الگو، هم ناظر به شرایط عاطفی و ادراکی بود و هم به خاص بودن وضعیت ایرانی مسلمان توجه داشت و هم تجربه ایرانی - اسلامی را سرایت پذیر به سایر نقاط می دانست. این تصویر از ایران و اسلام در آثار اندیشمندان محافظه کار و انقلابی مانند عبدالحسین زرین کوب، احمد فردید، مرتضی مطهری، علی شریعتی، داریوش شایگان، سیدحسین نصر در مقاله حاضر بررسی می شود. دال مرکزی این روایت ها از اسلام و ایران، دوگانه شرقی - غربی است.

چنان که نشان خواهیم داد، طبق روایتی بسیار گسترده، جداشدگی ایرانیان از هویتی اصالتاً آریایی (یا اصالتاً اروپایی) یک بار با چیرگی اعراب مسلمان بر ایرانیان رخ داد و بار دیگر در دوران مدرن با عقب ماندن از جهان پیشرفته. بسیاری از نویسندگان مسلمان می کوشیدند مسئله را بدین شیوه حل کنند: ضمن اینکه بر تعیین تکلیف رابطه اسلام و ایران (در پاسخ به مسئله مشهور به «دو قرن سکوت») اصرار داشتند، این مسئله را با ساخت روایتی از پیشرفت در سنت اسلامی پیش می بردند و هم زمان توضیح می دادند که اصولاً شرایط فهم شرقی و غربی متفاوت است و بدین شیوه خود را سردمدار بازگشت به شیوه پیشرفته فهم باطنی و غیراستدلالی می دانستند که در طول تاریخ (طی فرایندهایی چون «غرب زدگی») دچار آشفته گی شده و موجبات عقب ماندگی ایرانیان مسلمان را از روح و میراث فرهنگی خود فراهم آورده است. هدف مقاله پیش رو آن است که زمینه همه اختلاف نظرها را در دین پژوهی دوران پهلوی دوم بکاود تا به گفتمانی مشترک دست یابد؛ گفتمان شرقی - غربی ای که بر روشن فکری آن دوران سایه افکنده بود. در این مقاله، ابتدا فضای فکری ایران در دوران پهلوی دوم را - به ویژه با توجه به مسائل فوق - به اختصار توضیح خواهیم داد. با توجه به سیطره دین پژوهی دوران پهلوی دوم بر دین پژوهی (روشن فکرانه) معاصر، مقاله را صرفاً به آن ها منحصر می کنم. سپس با روش تحلیل گفتمان به ترتیب عناصر مشترک فکری را در آثار اندیشمندان پرننگ خواهیم کرد و نشان خواهیم داد دوگانه شرقی - غربی که مبنای بسیاری از استدلال های فوق است، چه مشکلاتی دارد. دقت داشته باشیم که

گرچه برای ساده‌سازی، شخصیت‌ها را ذیل سه عنوان «پاسخ به دو قرن سکوت»، «روایت پیشرفت»، «تفاوت شرایط فهم» دسته‌بندی می‌کنم، آن‌ها فقط به یکی از این فقرات منحصر نبودند.

### دوگانه ایران و اسلام؛ نظریات «غرب‌زدگی» و «دو قرن سکوت»

از آغاز مدرن‌سازی ایران در دوران قاجار، اندیشمندان ایرانی همواره در دوگانه‌ای سیر می‌کردند؛ از یک‌سو می‌دانستند که چیزی شبیه قانون و دیوان‌سالاری و فناوری دولت‌های اروپایی را می‌خواهند و از سوی دیگر همواره این نگرانی را داشتند که مطالباتشان به قیمت از دست دادن فرهنگ بومی‌شان تمام شود. یکی از چاره‌های این متفکران، ساخت هویت «شرقی» متفاوت برای ایرانیان بود. در شرایطی که اروپاییان از ادبیات غیرمنصفانه و کلیشه‌ای و اصطلاحاً «خاورشناسانه» برای معرفی شرقیان استفاده می‌کردند، ملی‌گرایان ایرانی بدون نفی این نسبت‌ها به شرقیان، می‌کوشیدند نشان دهند که با همه شرقیان تفاوت دارند و شبیه اروپاییان هستند. خود محمدرضا شاه هم طرفدار این ایده بود که ایران بخشی جداشده از اروپاست. آریایی‌گری ایرانی مانند آریایی‌گری اروپایی، بر دوگانه آریایی - سامی استوار بود و بدین ترتیب، اسلام چیزی خارج از ناسیونالیسم ایرانی قلمداد می‌شد (ضیابراهیمی، ۲۰۱۱). مسئله دو قرن سکوت - که در ادامه بدان خواهیم پرداخت - از این روایت مداوم ناسازگاری دین اسلام و ملیت ایرانی حکایت می‌کند.

علاوه بر این روایت ملی‌گرایانه از رابطه ایران مدرن و جهان، روایت مبتنی بر «غرب‌زدگی» هم رواج یافت. طبق گفتمان «غرب‌زدگی» - آن‌گونه که جلال آل‌احمد و بسیاری از هم‌فکرانش ترویج می‌کرد - مواجهه ناآگاهانه «ما» (یعنی بومیان سرزمین‌هایی چون ایران) با فناوری مدرن موجب شده‌است شخصیت تاریخی و فرهنگی خود را فراموش کنیم. همچنین درحالی‌که خود غریبان، نظامی فکری متناسب با استفاده از این فناوری‌ها را پرورده‌اند، شرقیان در غیاب چنین نظامی گم شده‌اند و باید اصطلاحاً به خود بازگردند. مهرزاد بروجردی (۱۳۷۷: ۳۰) جریان متأثر از گفتمان «غرب‌زدگی» و «بازگشت به خویشتن» را «بومی‌گرایی» می‌نامد:

بومی‌گرایی را در گسترده‌ترین معنا می‌توان به‌عنوان آموزه‌ای تعریف کرد که خواستار بازآمدن، بازآوردن، یا ادامه رسوم، باورها و ارزش‌های فرهنگی بومی است. بومی‌گرایی در باورهای عمیقی چون مقاومت در برابر فرهنگ غیرپذیری، ارج نهادن به هویت «اصیل» و راستین قومی خویش و آرزوی بازگشت به «سنت فرهنگی آلوده‌نشده بومی» ریشه دارد.

بومی‌گرایی از آن روی جذاب است که پاسخی به نگرانی‌های درونی افراد درباره از دست دادن پیوندهای خانوادگی و قومی و ملی می‌دهد و در نتیجه شکل‌گیری طبقه اجتماعی جدید، به‌ویژه از میان مهاجران، طرفدارانی را دست‌وپا می‌کند. بروجردی به درستی می‌گوید که بومی‌گرایی، پدیده‌ای مدرن و

استوار بر دیگری سازی از غرب است، به گونه‌ای که بدون وجود غرب مدرن، بومی‌گرایی‌ای هم وجود نمی‌داشت (همان: ۳۴-۳۶).

گفتمان «غرب‌زدگی»، گرچه بخش مهمی از ایدئولوژی انقلابی ایران قلمداد می‌شود، با سیاست‌های حاکمیتی در دهه ۱۳۵۰ چندان بیگانه نبود. به این بیان، چندان ساده نیست که بگوییم بازگشت به خویشتن صرفاً در مخالفت با حاکمیت مطرح می‌شد، بلکه خود حاکمیت هم نسخه سیاست‌زدایی شده از آن را در مؤسسات رسمی و نیز از طریق محافل و روشن‌فکران غیرانقلابی چون سیدحسین نصر و احمد فردید و حتی خاورشناسانی چون هانری کربن پیش می‌برد (میرسپاسی و فرجی، ۱۳۹۶). بومی‌گرایی اندیشمندان دهه‌های چهل و پنجاه، نه منحصرأ ایرانی بود و نه منحصرأ اسلامی. حتی بخش زیادی از آن بر ترسیم پیوند محکم ایران و اسلام، به‌خصوص در پاسخ به مسئله مشهور به «دو قرن سکوت» مبتنی بود. بر مبنای روایت ملی‌گرایانه از دو قرن نخست پس از چیرگی اعراب بر ایرانیان که در کتاب بسیار پرفروش و پرآوازه عبدالحسین زرین کوب (متعلق به دهه ۱۳۳۰) با همین عنوان دو قرن سکوت آمده‌است، در این دوران ایرانیان همواره در حال مقاومت و شورش به اصطلاح «ملی‌گرایانه» نظامی برضد اعراب بودند، اما از نظر فرهنگی در سکوت مطلق به سر می‌بردند. بازگشت فرهنگ ایرانی فقط با استقلال نسبی حاکمان ایرانی طاهری در دوران عباسی ممکن شد. بر مبنای کیهان‌شناسی فرهنگی زرین کوب، عربستان زمان ظهور اسلام، قطعه‌ای منفصل از همه جهان بود؛ دقیقاً برعکس ایران که به جغرافیای گسترده‌تر فرهنگی متصل بود. این دو فرهنگ، کاملاً در تضاد بودند

در آن روزها که بارید و نکیسا با نواهای پهلوی و ترانه‌های خسروانی، در و دیوار کاخ خسروان را در امواج لطف و ذوق فرومی‌گرفتند، زبان تازی که در کام فرمانروایان صحرا از ریگ‌های تفتت بیابان نیز خشک‌تر و بی‌حاصل‌تر بود. در سراسر آن بیابان‌های فراخ بی‌پایان، اگر نغمه‌ای طنین می‌افکند، سرود جنگ و غارت و نوای رهنزی و مردم‌کشی بود. نه پندی و حکمتی بر زبان قوم جاری بود و نه شوری و مه‌ری از لب‌هاشان می‌تراوید. شعرشان توصیف پشتک شتر بود و خطبه‌شان تحریض به جنگ. به خلاف ایران که زبان آن سراسر معنی و حکمت بود، اندر زمانه‌های لطیف و سخنان دلپذیر داشتند، کتاب‌های دینی و سرودهای آسمانی زمزمه می‌نمودند، داستان‌های شیرین از پادشاهان گذشته در خداینامه‌ها می‌سرودند (زرین کوب، ۱۳۵۶: ۱۱۳).

اما درحالی‌که فرهنگ ایرانی پیش از ظهور اسلام پویا و شکوفا بود، چرا تسلیم اعراب شد؟! اسلام پیام «برابری و نیکی و برادری» و نهی از «شرک و نفاق و جور و بیداد» بود. این برای ایرانیان و همه ملت‌هایی که در اختلاف و تعصب روحانیان و ستم دست‌وپا می‌زدند، مژده‌رهایی بود (همان: ۶۰). از همین رو بود که درحالی‌که عربی «زبان مردم نیمه‌وحشی» بود که «لطف و ظرافتی نداشت»، وقتی «بانگ قرآن و اذان در فضای ملک ایران پیچید، زبان پهلوی در برابر آن فروماند و به خاموشی گرایید» (همان: ۱۱۴).

بنابراین طبق روایت زرین کوب، گرچه اسلامی شدن، سکوتی فرهنگی به بار آورد، چیرگی اعراب و اسلام، صرفاً به دلایل نظامی رخ نداده بود. مبنای سخن زرین کوب درعین حال تصور دو فرهنگ مجزای ناب (فرهنگ ایرانی و فرهنگ اسلامی) است. مسئله این کتاب چنان برای خوانندگان ایرانی اهمیت داشت که نه تنها خود کتاب بسیار پرفروش شد، بلکه افراد دیگر هم تصور می‌کردند باید به آن واکنش نشان دهند؛ پاسخ‌هایی که خودشان هم بسیار خواننده و دیده می‌شدند. اینک پس از ترسیم سؤالات فکری رایج در آن روزگار، یعنی تأخر زمانی و جدافتادگی سرزمینی ایرانیان مسلمان، به پاسخ اندیشمندان به این پرسش‌ها - به‌ویژه با توجه به منظر آنان درباره اسلام و ادیان و ایران - می‌پردازیم.

### پاسخ به مسئله «دو قرن سکوت» بر مبنای آشتی دو فرهنگ ناب ایرانی و اسلامی

چنان که پیش‌تر گفتیم، بر مبنای روایت اندوه‌بار زرین کوب از دو قرن آغاز چیرگی اسلام بر ایران، این دوران، روزگار سکوت فرهنگی و مقاومت ملی در برابر فرهنگی بیگانه بود. این سخن، واکنش‌های فراوانی را در میان متفکران در بر داشت؛ به‌ویژه از آن روی که مسئله مهمی برای بسیاری از ایرانیان بود. خود زرین کوب که هیچ‌گاه سخنانش و مدعای اصلی‌اش در این کتاب را پس نگرفت، در کتاب‌های متأخرترش، *کارنامه اسلام* و *بامداد اسلام*، اسلام و مسلمانان را پیغامبران و پیش‌برندگان فرهنگی پویا می‌داند. پاسخ زرین کوب را در فقره بعدی (روایت پیشرفت) به طور جزئی‌تر بررسی خواهیم کرد. در اینجا، پاسخ‌های مرتضی مطهری و علی شریعتی را به این مسئله - که روایتی خوش‌بینانه و امیدبخش بود - گزارش می‌کنیم.

یکی از مشهورترین پاسخ‌ها به مسئله «دو قرن سکوت» در کتاب *خدمات متقابل ایران و اسلام* به قلم مرتضی مطهری آمده است. مطهری (۱۳۸۰: ۲۰) برای پژوهش این کتاب، آثار فراوانی را مطالعه کرد و به گفته خودش این مجموعه سخنرانی‌ها در محرم و صفر ۱۳۸۸ قمری (۱۳۴۷ خورشیدی) با استقبال بی‌نظیری روبه‌رو شد. در این کتاب، خدمت ایران به اسلام در واقع خدمت ایرانیان به اسلام بوده است، درحالی که خدمت اسلام به ایران بیش از آنکه خدمت مسلمانان باشد، خدمت تفکر اسلامی بوده است. از نظر مطهری، اسلام، هم اعراب و هم ایرانیان را از نظام طبقاتی و قبیله‌محور نجات داد (همان: ۷۲ و ۹۵). برخلاف کسانی که علت پیروزی مسلمانان را ایمان آنان می‌دانستند، مطهری علتی بسیار مادی یعنی «ناراضی بودن ایرانیان از وضع دولت و آیین و رسوم اجحاف‌آمیز آن» را برای این پیروزی ذکر کرد (همان: ۹۳ و ۹۵). دلیل اینکه ایرانیان پس از چیرگی اعراب به سنت‌های پیشین بازنگشتند این بود که «اسلام را با عقل و اندیشه و خواسته‌های فطری خود سازگار می‌دیدند» (همان: ۱۰۴). مطهری برای مخالفت با ادعای کسانی که احیای زبان فارسی را نوعی مقاومت ایرانیان در برابر اسلام دانسته‌اند، علاوه بر شواهد تاریخی، از استدلالی الهیاتی هم بهره می‌جوید: «مگر پذیرفتن اسلام مستلزم این است که

اهل یک زبان، زبان خود را کنار بگذارند و به عربی سخن گویند؟ شما در کجای قرآن یا روایات و قوانین اسلام چنین چیزی را می‌توانید پیدا کنید؟» (همان: ۱۰۶). وی در ادامه ضمن مخالفت با این موضوع که وجود مفاهیم ایرانی در تشیع یا نسبت‌های خانوادگی میان اهل بیت و ایرانیان دلیل بر رابطه خاص میان ایران و تشیع است، در عین حال با این ارزیابی ملی‌گرایانه همراه است که «مردم ایران که طبعاً مردمی باهوش بودند و به علاوه سابقه فرهنگ و تمدن داشتند، بیش از هر ملت دیگر نسبت به اسلام شیفتگی نشان دادند و به آن خدمت کردند. مردم ایران بیش از هر ملت دیگر به روح و معنی اسلام توجه داشتند. به همین دلیل، توجه ایرانیان به خاندان رسالت از هر ملت دیگر بیشتر بود و تشیع در میان ایرانیان نفوذ بیشتری یافت» (همان: ۱۱۳-۱۲۷). اگر ایرانیان تشنه عدالت در اسلام بودند، این عدالت در خاندان رسالت بهتر تبلور می‌یافت؛ بنابراین گرایش ایرانیان به تشیع جای شگفتی نیست. خدمت اسلام به ایرانیان این بود که علاوه بر فراهم آوردن مفاهیم عالی چون عدالت، توانست استعدادهای ایرانیان را به حرکت درآورد. خدمت ایرانیان به اسلام همه‌جانبه‌است؛ زیرا اسلام دینی همه‌جانبه‌است (همان: ۳۳۰-۳۳۱). همچنین تمدن ایران به دلیل کهن بودن، تجربیاتی داشت که می‌توانست در سطوح سیاسی و نظامی و فرهنگی آن را در اختیار تمدن جوان اسلامی قرار دهد.

مطهری ضمن پذیرش دو قرن سکوت در میان نخبگان ایرانی، می‌گوید:

اگر توده ملت ایران را یعنی موزه‌گزاردها و کوزه‌گزاردها را، همان‌هایی که سیبویه‌ها و ابوعبیده‌ها و ابوحنیفه‌ها و آل‌نوبخت‌ها و بنی‌شاکرها و صدها افراد دیگر و خاندان دیگر از میان آن‌ها برخاستند، در نظر بگیریم که استعدادهایشان شکفت ... این دو قرن، دو قرن خروش و نشاط و جنبش و نغمه و سخن است (همان: ۵۸۵).

این سخن، احتمالاً کسانی چون زرین کوب را قانع نمی‌کرد؛ زیرا او سکوت فرهنگی مستقل از فرهنگ عربی را در نظر داشت، در حالی که همه شخصیت‌های فوق در فرهنگ اسلامی و عربی درآمیختند. مطهری باز هم چیزی را درباره جذابیت اسلام برای ایرانیان قرون آغازین می‌گوید که احتمالاً برای ایرانیان معاصرش نیز خوشایند بود:

در این دو قرن بود که ایرانیان با یک ایدئولوژی جهانی و انسانی فوق‌نژادی آشنا شدند؛ حقایقش را به‌عنوان حقایق آسمانی و مافوق زمان و مکان پذیرفتند و زبانش را به‌عنوان زبانی بین‌المللی اسلامی که به هیچ قوم خاص تعلق ندارد و تنها زبان یک مسلک است، از آن خود دانسته و بر زبان قومی و نژادی خویش مقدم شمردند (همان: ۵۸۵-۵۸۶).

چنان که دیدیم، در این روایت، نه تنها اسلام (و حتی تشیع) و ایران به یکدیگر تعلق تاریخی دارند، بلکه از منظر فلسفی، اسلام پیامی فراملی و بین‌المللی دارد. توجه مسوط مطهری به رواداری و تساهل در اسلام و غیرنژادی و غیرقومی بودن این دین، نشان‌دهنده همین فراسرزمینی بودن پیام آن و قابلیتش برای

تعاملات جهانی است (همان: ۳۵۰-۳۷۰). مطهری ضمن آنکه جدایی میان ایران و اسلام را رد می‌کرد، هم اسلام و هم ایرانی بودن را چیزی ناب می‌شمرد که البته قابلیت درآمیختن با یکدیگر را دارند. به علاوه، او چون الاهی‌دانی مسلمان بود، اسلام را فراتر از زمان و مکان می‌دانست که از این نظر می‌تواند در هر ظرفی از جمله فرهنگ ایرانی بریزد. به عبارت دیگر، تفاوت زرین کوب و مطهری، فقط در دو چیز است؛ نخست، درحالی که زرین کوب تعامل اسلام و ایران را مبتنی بر تهاجم و ستیز می‌دید، مطهری آن را در قالب آشتی و دوستی توصیف می‌کرد. دوم، درحالی که زرین کوب اسلام را گویی متعلق به منطقه جغرافیایی و قومیت خاصی می‌دانست، مطهری آن را بزرگ‌تر از آن منطقه جغرافیایی به تصویر می‌کشید.

پاسخ علی شریعتی به «دو قرن سکوت» با پررنگ کردن تمایز میان شرق و غرب جهان همراه است. شریعتی می‌پذیرد که دو منحنی سیاسی - نظامی و فرهنگی با هم تناقض دارند، یعنی با فرارفتن یکی از این منحنی‌ها، دیگری فرومی‌رود (شریعتی، ۱۳۶۹: ۴۶-۴۷). دو قرن اول پس از حمله اعراب به سبب شورش‌های نظامی پرسروصداست، اما از نظر فرهنگی، سکوتی همه‌جا را فراگرفته‌است. از آنجاکه به گفته شریعتی، پیروزی اعراب بر ایران «اولین برخورد همه‌جانبه دو بینش کاملاً متفاوت سامی و آریایی» است، این اتفاق سرآغاز رخدادهای مهم و باز شدن دریچه‌های تمدن ایرانی به روی دنیای آزاد است (همان: ۳۵-۳۷). شورش‌های نظامی ایرانیان برضد اعراب در دو قرن نخست، غیر از مورد بابک، همه برخاسته از اشرافیان بودند که در پی بازیافتن شوکت پیشین خود بودند. سرانجام این طبقات اشرافی سازش می‌کنند، یعنی ایرانیان حکومت به دست می‌آورند، ولی توده ایرانیان زیر پرچم تشیع به شورش‌های خود ادامه می‌دهند (همان: ۵۹). شریعتی رابطه ایران و اسلام را این‌گونه توضیح می‌دهد: الف) تأثیر ایرانیان در فرهنگ و تمدن اسلامی همیشه مستقیم نبوده، بلکه غیرمستقیم رخ داده‌است؛ ب) اگر ملتی اصالت داشته باشد، در تماس با فرهنگ‌های دیگر نه تنها استحاله نمی‌شود، بلکه بیشتر هم کمال می‌یابد؛ ج) اسلام موجب شکوفایی ذهنی و جهش فکری ایران هم شده‌است؛ د) ایران از طریق اسلام با ملت‌های دیگر رابطه گرفت و این‌گونه رشد یافت (همان: ۲۰۸).

تحلیل شریعتی و مطهری از علل گرایش ایرانیان به دین اسلام، مشابه هم و بسیار الاهیاتی است. به گفته شریعتی، خود ایرانیان و رومیان، بسیاری از اصول اعتقادی مانند معاد و نبوت و باور به خدا را داشتند. همچنین به فصاحت و بلاغت قرآن حساسیتی نداشتند و آن را نمی‌فهمیدند، بلکه اهمیت عدالت اجتماعی در اسلام باعث شد که به این دین روی آورند (شریعتی، ۱۳۸۱: ۸/۲-۱۴). به گفته او، پیوند ایرانیان و تشیع، نه به مسائل خونی مربوط است و نه به شباهت‌های تشیع با ادیان ایرانی، بلکه تشیع با اصول عدل و امامت، اصولی خاص از اسلام را معرفی می‌کند که «توده رنج‌دیده ایران و روم و بردگان» را جذب می‌کرد؛ البته به باور شریعتی، تشیع امروزی از این دو اصل بنیادی دور افتاده‌است (همان: ۲۵). گرچه شریعتی هم مانند مطهری، روایت جنگ اقوام در نظریه «دو قرن سکوت» را رد و به روایتی از



آشتی و شکوفایی بدل می‌سازد، او هم از ساختن دو قطب شرقی و غربی متضاد برای روایت خود ابایی ندارد. شریعتی (۱۳۶۹: ۲۶۲) تشیع را «میعادگاه روح سامی و روح آریایی» می‌نامد. بر مبنای تصویر شریعتی، نژاد سامی تند و سریع و خشن است و نژاد آریایی آرام و ملایم. سامی درخت را می‌بیند و آریایی جنگل را، یعنی قضاوت سامی بر مبنای یک امر خُرد است و داوری آریایی براساس امر کلان. سامی یک‌بعدی است و آریایی چندبعدی؛ سامی تندجوش است و آریایی صبور. سامی برون‌گراست و آریایی درون‌گرا. سامی همواره منتظر کسی یا چیزی در بیرون است که او را نجات دهد و آریایی امیدوی به بیرون ندارد و سر در درون خویش فرومی‌برد. سامی واقع‌گراست و آریایی خیال‌گرا (همان: ۲۶۲-۲۹۰). پس اسلام و ایران در جایگاه دو نماد از دو فرهنگ سامی و آریایی، به غنای هم کمک کردند. اسلام، آریایی را از آسمان به زمین آورد و با زیر و زبر دنیا آشنا کرد؛ وی را از دوگانگی دور و به وحدت نزدیک کرد و به او نشان داد که بسیاری از امور متناقض مثل روح و جسم و مادیت و معنویت را می‌توان هم‌زمان داشت (همان: ۲۹۰-۲۹۶). در تشیع، این دو نگاه چنان درمی‌آمیزند که سخن گفتن از آریایی و سامی بی‌معناست:

تشیع یعنی جایگاه آشنایی و بازیابی این دو تنهای خویشاوند؛ یعنی آن اتصال مجدد religion. وحدت وجود یعنی استقرار توحید و زوال تنویت ... تشیع یعنی مرکز تاریخ جدایی‌گر بی‌رحم، یعنی پایان انتشار بی‌تاب همیشگی سامی، یعنی پایان یأس تلخ و درون‌نگری ذهنی همیشگی آریایی، یعنی پایان امیدهای فریبنده سامی، پایان یقین‌های سرد آریایی (همان: ۲۹۷).

باز هم در این روایت، گفتمانی مبتنی بر ناب بودن دو فرهنگ سامی و آریایی و در نتیجه اسلام و ایران می‌بینیم. اسلام گرچه به دلیل پیام عدالت منحصر به زمان و مکانی خاص نیست، گویی زائیده مکانی خاص و بیگانه است.

دوگانه شرقی و غربی چنان بر اندیشه شریعتی سیطره دارد که در مجموعه تاریخ و شناخت ادیان، هنگام بررسی ادیان پیشرفته (غیرابتدایی)، ادیان را به شرقی و غربی تقسیم می‌کند و ادیان شرقی و غربی را بر مبنای روحیاتی فرهنگی به تصویر می‌کشد. ویژگی‌های روح غربی از این قرار است: اصالت قدرت، طبیعت، زندگی، نظم، اصالت مصرف، میل به تحلیل عقلی امور، اصالت جامعه، آگوسانتریسم (خودمحوری)، اومانسیسم (شریعتی، ۱۳۸۱: ۱۷۹-۱۴۷/۱). این امور از اندیشه شرقی غایب‌اند؛ بنابراین می‌توان ادیان چینی و هندی را بر مبنای ویژگی‌های انسان شرقی فهمید. این کیهان‌شناسی مبتنی بر دوگانه شرق و غرب به شریعتی کمک می‌کند که نشان بدهد چگونه هر یک از ادیان با شرایط فرهنگی و «روحی» محل ظهور متناسب و بخشی از یک پروژه کمال بودند. در اینجا چیزی شبیه آنچه طبق روایت هگلی با خودانکشافی روح در مسیحیت به انجام می‌رسد، درباره اسلام صادق است؛ یعنی اسلام، پایان و نقطه کمال تاریخ است: بنا به تصریح قرآن، در طول تاریخ بشریت یک "دین" بیشتر نیست و آن نامش "اسلام" است که از آدم (آغاز نوع فعلی انسان) آغاز شده و در طی دوران‌های پیاپی، پیامبران متعددی در هر قومی و عصری،

متناسب با محیط و مرحله اجتماعی خاص خود، اسلام را در احکام و قوانین و کتاب و بیان تازه‌ای دنبال می‌کرده‌اند تا محمد بن عبدالله (ص) که عصر وحی و نبوت را در تاریخ ختم‌شده اعلام می‌نماید و اسلام را به منتهای کمال می‌رساند و در سطح جهانی مطرح می‌کند (همان: ۱۰۳/۲).

این نگاه پیشرفت‌محور در بررسی شریعتی از ادیان ابتدایی هم دیده می‌شود. وی با استفاده از کتاب *صور بنیانی حیات دینی* نوشته امیل دورکیم و *کارکردهای ذهنی در جوامع عقب‌مانده* نوشته لوسین لوی برول، گزارشی از ادیان ابتدایی مانند فتیشیسم، انیمیسم، توتمیسم به دست می‌دهد (همان: ۱/۵۶-۹۹). او در موارد فراوانی، بسیاری از رفتارهایی را که در آن ادیان قابل ملاحظه بوده‌است، با رفتارهای دینداران امروزی مقایسه می‌کند و این کار را در خدمت روایت پیشرفت قرار می‌دهد؛ زیرا اگر شباهتی هست به معنای عقب‌ماندگی انسان معاصر است و اگر تفاوتی هست به معنای فراتر رفتن او از این سطح است. روایت پیشرفت جوامع انسانی اگر در کنار دوگانه سامی - آریایی قرار گیرد، به معنای آن است که در طول تاریخ بشر، الگوی سامی عقب‌تر از الگوی آریایی است؛ البته احتمالاً شریعتی چنین نتیجه‌گیری‌ای را نمی‌پذیرفت، ولی پذیرش او از دین‌پژوهی اروپایی قرن بیستم، هم‌زمان با جنبش‌های رهایی‌بخش، ملغمه‌ای ناسازوار فراهم آورده بود که اتفاقاً ضمن اینکه از دوگانه شرقی - غربی تغذیه می‌کرد تا ارزش‌های والای ایرانی و اسلامی را پررنگ کند، به روایت «پیشرفت» دامن می‌زد. این روایت پیشرفت که همگام با «بازگشت به خویشتن» در «غرب‌زدگی» ذکر می‌شود، یکی از محورهای دین‌پژوهی بسیاری از نویسندگان دیگر هم بود.

### روایت پیشرفت و بازگشت به خویشتن شرقی

درحالی که اندیشمندان ایران مدرن به طور کلی و دوران پهلوی دوم به طور خاص بسیار دل‌مشغول مسئله عقب‌ماندگی بودند، در پاسخ، روایتی از پیشرفت بومی ارائه می‌دادند که از نظریه وابستگی تغذیه می‌کرد. نظریه وابستگی در واکنش به نظریه مدرنیزاسیون بیان شده‌است. در نظریه مدرنیزاسیون گفته می‌شود که همه کشورهای مسیر یکسانی در مدرن شدن را طی می‌کنند و به‌ویژه فرایند فرهنگی و اجتماعی مدرن شدن، الگوی یکسانی است. به این معنا، کشورهای شرقی یا کشورهای در حال توسعه باید همان الگوی پیشرفتی را طی کنند که کشورهای غربی یا کشورهای توسعه‌یافته گذرانده‌اند، اما مخالفان این نظریه که به‌ویژه از نظریه وابستگی حمایت می‌کردند، باور داشتند که پیشرفت کشورهای توسعه‌یافته حاصل ارتزاق آن‌ها از منابع کشورهای دیگر بوده و به قیمت عقب ماندن این کشورها از دایره پیشرفت تمام شده‌است. نظریه غرب‌زدگی در واقع یکی از نظریات وابستگی است؛ یعنی هم از این انتقاد می‌کند که ما در پی دنبال کردن همان مسیر پیشرفت کشورهای غربی باشیم و هم پیشرفت آن

کشورها را حاصل مسخ جوامع در حال توسعه می‌داند. نسخه‌ای این نظریه برای کشورهای شرقی، بازگشت به خویشتن است؛ اما جالب است ارزش‌هایی که نظریه‌پردازان «بازگشت به خویشتن» طرح می‌کنند، دقیقاً همان چیزهایی است که نظریه‌مدرنیزاسیون برای عبور از پیچ تاریخی پیشرفت ضروری می‌دانند. یکی از تأکیده‌های آنان سوابق مسلمانان در پیشرفت‌های علمی است.

پیش‌تر گفتیم که زرین کوب مدعی نومیدکننده و غمبار کتاب دو قرن سکوت را هیچ‌گاه پس نگرفت، ولی یکی از سردمداران ارائه‌ی روایت پیشرفت از تمدن اسلامی بود. توجه داشته باشیم که در روایت زرین کوب، نه فقط مسلمانان، بلکه خود دین اسلام ظرفیتی برای نوسازی علمی داشت. به باور وی، هم در روم مسیحی و هم در ایران زردشتی، بن‌بستی رخ داده بود تا اینکه اسلام، نوید تازه‌ای داد: «در چنین دنیایی که اسیر تعصبات دینی و قومی بود، اسلام نفع‌تازه‌ای دمید، چنان‌که با ایجاد دارالاسلام که مرکز واقعی آن قرآن بود - نه شام و نه عراق - تعصبات قومی و نژادی را با یک نوع "جهان‌وطنی" چاره کرد و در مقابل تعصبات دینی نصارا و مجوس، تسامح و تعاهد با اهل کتاب را توصیه کرد و علاقه به علم و حیات را» (زرین کوب، ۱۳۹۱: ۲۳). خود قرآن هم انسان‌ها را به تفکر در آفرینش فراخوانده (اعراف: ۱۸۵؛ آل عمران: ۱۹۰) و هم به برتری عالمان توجه کرده (زمر: ۹؛ مجادله: ۱۱؛ نحل: ۴۳) و هم شهادت صاحبان علم را در ادامه شهادت خدا و فرشتگان آورده است (آل عمران: ۱۸). همچنین احادیث و سیره نبوی یکسره از تشویق به علم‌آموزی حکایت می‌کند (زرین کوب، ۱۳۹۱: ۲۶). مخاطب زرین کوب که اروپا را پایگاه رشد اسلامی می‌دانست، باید بداند که «رنسانس اروپا از وقتی آغاز شد که قدرت کلیسا به نفع تعصبات قومی و محلی فروکاست؛ در صورتی که تمدن اسلامی فقط از وقتی به رکود و انحطاط افتاد که در آن تعصبات قومی و محلی پدید آمد و وحدت و تسامحی را که در آن بود از میان برد» (همان: ۲۴). نگاهی کوتاه به فهرست کتاب *کارنامه اسلام* گویای تصور نویسنده از پیشرفت علمی در تمدن اسلامی است: «تسامح، مادر تمدن انسانی اسلام؛ مقام رفیع دانش در اسلام؛ فرهنگ و تمدن انسانی و جهانی اسلام؛ تمدن اسلامی، منشأ یک فرهنگ عظیم انسانی؛ معجزه فرهنگ اسلامی؛ اسلام؛ فرهنگ جامع؛ اسلام و فرهنگ غرب». بدین ترتیب می‌بینیم که روایت زرین کوب در چهارچوب دوگانه اسلام و غرب است. او کتاب را با نقل‌قول‌هایی از شخصیت‌های قرون میانه و رنسانس درباره بزرگی تمدن اسلامی به پایان می‌برد و در عین حال می‌گوید:

ذکر این سخنان اگر از آن حس حقارت نفس که هجوم تجاوزگرانه فرهنگ غربی در بعضی بی‌خبران ما برانگیخته است، بکاهد رواست؛ لیکن روا نیست که توفیق گذشته ما را به دام غرور بیندازد یا به دام تعصب و عناد. درست است که غرب به تمدن اسلامی خیلی بیش از آنچه خود اعتراف دارد مدیون است، اما در یک قرن و نیم اخیر نیز قسمت عمده‌ای از این وام خود را ادا کرده است. باین همه هنوز فرهنگ اسلامی مایه حیاتی خود را حفظ کرده است و هنوز در غرب روشن‌بینانی هستند که به درستی انتظار دارند تا آنجا که ممکن است، الهامات تازه‌ای از شرق و اسلام دریافت دارند (همان: ۱۷۴).

جهان زرین کوب در این آثار، جهانی دوپاره است؛ پاره‌ای اسلامی و علمی و پاره‌ای دیگر دورافتاده از علم و پیشرفت. همین منظر در آثار سایر متفکران آن دوران پیگیری می‌شد؛ برای نمونه سیدحسین نصر در سال ۱۳۴۲ کتابی حدود چهارصد صفحه‌ای را به معرفی پیشینه علوم طبیعی در میان مسلمانان اختصاص داد. از نظر نصر، این علوم صرفاً تلاش‌های مسلمانان برای کاوش‌هایی در طبیعت نیستند، بلکه خود اسلام خاستگاه این جوش علمی بوده است. علاوه بر این، سرزمین‌هایی هم که اسلام را پذیرفته‌اند در پیشبرد این علوم نقش داشته‌اند. به بیان خود نصر «می‌توان وحی آسمانی را به منزله صورت و روحیه، و خصوصیات فکری اقوامی را که این وحی بر آنان نازل شد به منزله هیولا نگریست؛ صورت و هیولایی که از ترکیب آن‌ها تمدن اسلامی به وجود آمد» (نصر، ۱۳۵۹: ۱۱). نقش این «خصائص نژادی و روانی» - یعنی همان ماده تمدن اسلامی - چنان پررنگ است که «برخلاف حکمت الاهی و ریاضیات که از نسبیّت مبراست، علوم طبیعی و جهان‌شناسی با نظریه و طریق تحقیقی که در کسب آن‌ها به کار برده شده است، ارتباط نزدیکی دارد و به این دلیل در هر تمدن به شکلی مناسب با عقاید کلی آن قوم و بنیاد دینی آن جلوه‌گر می‌شود» (همان: ۱۲). باید توجه داشت که نصر، برخلاف زرین کوب، هنگام سخن گفتن از پیشرفت علوم در تمدن اسلامی، تعریفی از علم و طبیعت مشابه با تعریف تفکر مدرن غربی ندارد. در میان همه تمدن‌های قدیم، امر مشترکی به چشم می‌خورد: وحدت عالم طبیعت که خودش نتیجه مستقیم وحدت مبدأ عالم است. علوم طبیعی قدیم، تلاش بچگانه‌ای برای بیان علیت در جهان نیست، بلکه با هدف «نمایان ساختن وحدت یا پیوستگی جمیع کائنات و کلیه مراتب وجود» صورت گرفته است. در تمدن اسلامی، به طور خاص، به دلیل محوری بودن آموزه توحید، این تلاش جدی‌تر بوده است. علاوه بر این صورت، ماده تمدن اسلامی یعنی امت مسلمان در پیگیری این هدف موفق بوده است. اعراب بادیه‌نشین با طبیعت خو گرفته بودند و سایر ملت‌ها هم این منظر قرآنی را پیش بردند. نصر بر این تأکید داشت که برخلاف خردگرایی جدید، از نگاه قرآنی، اگر عقل سالم باشد و از حال طبیعی‌اش دور نشود، به راحتی به توحید و عالم معقولات صعود می‌کند. نصر همچنین ادعا می‌کند که زبان عربی نیز قابلیت‌های ویژه‌ای برای رشد علمی تمدن اسلامی فراهم آورد. از همان قرون آغازین، این زبان امکان‌های منحصر به فردی برای انتقال مفاهیم بیگانه داشت (همان: ۱۳-۲۳).

براساس تحلیل نصر از آثار اخوان صفا و دانشمندان فیثاغوری و ابوریحان بیرونی و ابن‌سینا، علوم طبیعی اسلامی (نجوم و کیهان‌شناسی، هواشناسی، زمین‌شناسی، طب، ریاضیات و...) حتی در آثار ابن‌سینا از وجه اشراقی خالی نبوده است. یکی از محورهای این علوم، «همدمی» انسان و جهان است، یعنی هماهنگی میان عالم صغیر و عالم کبیر؛ هماهنگی‌ای درونی «که از چشم اکثر مردم پنهان است [و] با تکامل و تزکیه نفس و ارتقا به مقام تجرد آشکار می‌شود و در مورد انبیا و اولیا به نهایت وضوح می‌رسد» (همان: ۴۰۰). عبادات به کشف این رابطه کمک می‌کند و روح هم از طریق این عبادات قوی می‌شود و

می‌تواند بر کائنات تأثیر بگذارد. بدین معنا، شناخت طبیعت و شناخت خود و شناخت خدا (سلوک عرفانی) در یک مسیر است. این توجه به عالم معنا، در جهانی که گرفتار مادی‌گری و تحت تأثیر نظریه تکامل قرن نوزدهمی است، چیزی است که مسلمانان می‌توانند برای حل بحران معنا به جهان معرفی کنند. حتی شریعت هم به این کسب معنا کمک می‌کند؛ به‌ویژه اگر در نظر داشته باشیم که به‌جا آوردن عبادات روزانه در اسلام، آداب و ترتیب کمتری می‌طلبد (همان: ۲۰-۲۵).

نصر همچنین جایگاه ویژه‌ای برای تشیع قائل است. برای نمونه او رشد بی‌سابقه علوم عقلی در قرون چهارم و پنجم را معلول شرایط مادی و سیاسی شیعیان می‌داند. باوجود تأکیدات دیرین امامان و شاگردانشان، شیعیان به خودی خود (و در غیاب حکومت شیعی) نمی‌توانستند این رشد را به راه بیندازند و صرفاً با تصاحب حکومت در زمان آل‌بویه و فاطمیان و دیگران بر سرزمین‌های اسلامی، این امکان فراهم شد (همان: ۳۳-۳۸).

به طور خلاصه گرچه نصر کمتر از بسیاری از متفکران معاصرانش از دوگانه‌سازی غربی - شرقی استفاده می‌کند، دو نوع علم را به تصویر می‌کشد: علوم مدرن مبتنی بر استدلال عقلی محض و شناخت تجربی، و علوم اسلامی که مبتنی بر ساختار معرفت‌شناختی متفاوتی، به‌ویژه شهود و اشراق و سلوک معنوی، است. این سخنان در مسیر دوپارگی شرایط فهم در میان انسان‌ها و تلاش برای به رسمیت شناخته شدن فهم شرقی است.

### فهم شرقی و غربی

پیش‌تر گفتیم که هم خود مسئله دو قرن سکوت و هم بسیاری از پاسخ‌هایی که به آن داده شد، بر مبنای کیهان‌شناسی دوگانه‌ای از روحيات و خلقيات استوار بود و حتی در روایت پیشرفت نصر هم چنین ارجاعی به دوگونه علم دیده می‌شود؛ یعنی برخی نویسندگان به‌جای اینکه بگویند شرقیان یا مسلمانان هم پیشرفت‌های علمی داشته‌اند، بیشتر بر این تأکید می‌کردند که علم شرقی و اسلامی چیزی متفاوت از علم غربی است. در این بخش بر نویسندگانی چون فردید و شایگان تمرکز می‌کنیم که به صورت استعاری یا واقعی می‌کوشیدند دو گونه فهم یا مواجهه با جهان را معرفی کنند. حتی علی شریعتی هم در مقدمه‌اش بر ترجمه *سلمان پاک* اثر لویی ماسینیون به این وجه باطنی و چندمعنایی در دین اسلام اشاره می‌کند. از نظر وی تأکید بر وجه باطنی ادیان، باعث چندمعنایی می‌شود. وجود متشابهات در قرآن بر این امر گواهی می‌دهد (ماسینیون، بی‌تا: ۱۹). نحله‌ها و گرایش‌های گوناگون در جهان اسلام، محصول این چندمعنایی متن است و انحطاط جهان اسلام از زمانی آغاز شد که یگانگی و وحدت آن را فراگرفت (همان: ۱۹-۲۱). شریعتی در بسیاری از آثار دیگرش هم از نماد استفاده می‌کند، اما در آنجا بیش از آنکه

تحت تأثیر پدیدارشناسی باشد، در چهارچوب علوم اجتماعی آن روزگار به دنبال معنایی درون ظواهر می‌گشت. درعین حال جنبشی که با الهام گرفتن از پدیدارشناسی دین بر وجه باطنی ادیان تأکید می‌کرد، بر تفکر ایرانی بسیار تأثیرگذار بود.

ما در این مقاله مجال معرفی پدیدارشناسی دین کربن را نداریم، ولی باید به یاد داشت که وی یکی از مهم‌ترین پیشگامان معرفی فهم باطنی و اشراقی به منزله فهمی متفاوت با علم مدرن غربی بود. این فهم اشراقی ایرانی کاملاً با تشیع پیوند دارد. کربن (۱۳۸۲) در *روابط حکمت اشراق و فلسفه ایران باستان* به چند نمونه از پیوندهای منظر اشراقی و حکمت ایرانی اشاره می‌کند. یکی از مترجمان این مقاله، یعنی احمد فردید، احتمالاً با این نگاه کربن مخالف نبود. فردید یکی از سردمداران تقسیم کیهانی فهم به شرق و غرب و سازنده اصطلاح «غرب‌زدگی» بود. شرق و غرب فردید بیش از آنکه جغرافیایی باشد، تاریخی بود و از همه این‌ها بیشتر، الگویی از شرایط فهم و مواجهه وجودی با جهان را ترسیم می‌کرد. شرق جایگاه علم حضوری بود و غرب گهواره علم حصولی و در پی آن، نیست‌انگاری. از این نگاه، انسان ایرانی را چاره‌ای نیست جز بازگشت به آن علم حضوری در پس‌فردای تاریخ: «غرب‌زدگی چیزی نبود جز نیست‌انگاری حق و غفلت از حقیقت وجود» (فردید، ۱۳۸۶: ۴۱۳؛ نقل قول از عبدالکریمی، ۱۳۹۲: ۱۴۴). وی به پیروی از سهرودی، شرق و غرب را حالات درونی انسان می‌دانست: غرب‌زدگی به معنای غلبه تفکر متافیزیکی بر هر گونه تفکر شهودی، قلبی، معنوی حضوری و... غفلت از وجود. تاریخ غرب‌زدگی نه از مواجهه شرقیان با غرب، که از ظهور متافیزیک در قرن پنجم قبل از میلاد آغاز شد؛ بنابراین از نظر فردید، اروپای قرون وسطا هم دچار غرب‌زدگی بود؛ زیرا مفاهیم الاهیاتی را ذیل فلسفه یونانی می‌فهمید. بازیابی فهم الاهیاتی مبتنی بر شهود برای مواجهه با جهان، یکی از آرزوهای فردید بود.

بسیاری از علاقه‌مندان و هم‌سخنان فردید، «شرق» و «غرب» او را هم‌زمان به صورت جغرافیایی و تاریخی می‌فهمیدند. درحالی‌که بسیاری از روشن‌فکران راست‌گرا و چپ‌گرا در ایران، دل‌مشغول دوگانه شرق و غرب و ایران/اسلام و جهان بودند و مخاطبانشان را به فهم برتری‌های فرهنگ شرقی/اسلامی/ایرانی بر غرب فرامی‌خواندند و ادعا می‌کردند این فرهنگ چیزی برای عرضه به جهان دارد، شایگان به نقد این دیدگاه پرداخت، اما نگاه شایگان گرچه متفاوت بود، باز هم بر دوگانه شرقی - غربی بنا شده بود. شایگان هم مانند بسیاری از مدافعان نظریه غرب‌زدگی، ایرانیان مسلمان را دعوت می‌کرد که به خود بازگردند. جهانی که شایگان به تصویر می‌کشد، از دو تکه تشکیل شده است: شرق و غرب. غرب جایی است که به علم و تکنولوژی مدرن دست یافته و پس از آن روزگاری نهیلیستی را از سر می‌گذارند. اما نهیلیسم شرقی با نهیلیسم غربی کاملاً تفاوت دارد:

نهیلیسم شرقی، برخلاف نهیلیسمی که نیچه انگشت روی آن گذاشت و آن را نابودی تدریجی ارزش‌های مابعدالطبیعه می‌دانست، بیشتر حکم شناسایی عرفانی و تنزیهی داشته تا سیر نزولی عقاید

مذهبی... درحالی که تفکر عرفانی، دنیا را هیچ می‌داند و نفی می‌کند تا مبدأ را دریابد، قدرت هیولایی نفی نهیلیسم، حق را نفی می‌کند تا دنیا را دریابد و عاقبت کار، این یکی را نیز نفی می‌کند تا به پوچی محض (ابسورد) برسد (شایگان، ۱۳۷۸: ۱۳-۱۴).

گرفتاری‌های تفکر غربی در اثر ماشینیسم، سرانجام یک جریان در تفکر غربی یا نقطه برخورد چهار حرکت نزولی در آن بوده است: «(۱) نزول از بینش شهودی به تفکر تکنیکی؛ (۲) نزول از صورت جوهری به مفهوم مکانیکی؛ (۳) نزول از جوهر روحانی به سوانق نفسانی؛ (۴) نزول از غایت‌اندیشی و معاد به تاریخ‌پرستی» (همان: ۴۷). دقیقاً به این دلیل که تفکر شرقی چنین فرایندی را طی نکرده، گرفتار «غرب‌زدگی» شده است: «غرب‌زدگی، برخلاف آنچه بسیاری می‌پندارند، شناسایی غرب نیست؛ بلکه جهل به ماهیت واقعی تفکر غربی است، جهلی که به بیگانگی از خود می‌انجامد. این دو بیگانگی [بیگانگی از خویشتن و از غرب] حالت "نه این، نه آن" را پدید می‌آورد و تقدیر تاریخی ما را متعین می‌سازد... بنابراین نه به کانون تفکر غربی راه داریم و نه به خاطره قومی خود» (همان: ۸). غرب‌زدگی و فراموشی تقدیر تاریخی به این معناست که فرد آسیایی متوجه نباشد که بسیاری از مفاهیم جاری امروز در کشورهای آسیایی، به دلیل کژفهمی ما به صورتی غیراصیل هیچ مابه‌ازایی نه در تفکر سنتی دارند و نه به جایگاه غربی خود مرتبط‌اند (همان: ۵۲). مصادیق این وضعیت ناسیونالیسم، توریسیم، فولکلور و موزه و تمسک به مارکس و فروید برای اثبات حقانیت آموزه‌های قرآنی، ورزش دانستن نماز و بهداشتی دانستن روزه و معادل دانستن مفاهیم امروزی دمکراتیک با سنت اسلامی است (همان: ۵۲-۸۵). در این اوضاع نومیدکننده که از زیبایی‌شناسی و معماری تا دینداری تا استفاده از فناوری‌های مدرن، تحت تأثیر نگرشی غرب‌زده است، راه حل بازگشت به خویشتن و تقدیر تاریخی خویش است؛ خویشتنی متمرکز بر اسطوره و شاعرانگی و حیرت و حیا و هیچ شدن در خدا. اما این امر دقیقاً به این دلیل ناممکن است که ساحت‌های مختلف زندگی شرقی و پرسش‌های آسیایی، گردی از فلسفه غربی گرفته‌است؛ بنابراین شایگان پیشنهاد می‌کند که متفکران به‌جای غرب‌زدگی که ناشی از نشناختن غرب است، فلسفه غربی را در متن فرهنگی‌اش بشناسند تا بتوانند به خانه‌تکانی تفکر شرقی و گردگیری از آن بپردازند، یعنی هم‌سرخ نبودن مفاهیم شرقی و غربی را آشکار سازند. هدف او در کتاب *آسیا در برابر غرب* همین بوده است. در اینجا شایگان از متفکران «بازگشت به خویشتن» فراتر می‌رود؛ زیرا او به گفته خودش «بازسنجی انتقادی» سنت را هم جدی می‌گیرد. وی می‌گوید اگرچه بیشتر مطالب کتاب را تصدیق می‌کند، اگر بنا بود باز آن را بنویسد، شیوه دیگری در پیش می‌گرفت (شایگان، ۱۳۹۳: ۱۵۲).

دوگانه غربی - شرقی در دین‌پژوهی شایگان هم حاضر است. کتاب *گران‌سنگ ادیان و مکتب‌های فلسفی هند* با رد تصوراتی درباره ادیان هندی آغاز می‌شود تا بر انفعال کامل ادیان شرقی و غربی تأکید کند و اینکه مثلاً این ادیان، غیرتوحیدی نیستند؛ از نظر اجتماعی، حرمت‌گذاری هندوان به موجودات

غیرانسانی (آهیمسه) یکی از عوامل تاثیرگذار بر جنبش استقلال‌جویی بود؛ درست نیست کاست‌ها را بر مبنای مبارزه طبقاتی توصیف کنیم؛ چندگانگی مکاتب هندی، نه از تضاد، بلکه از متناسب‌سازی هر یک از آن‌ها با افق‌های دید هر دوران حکایت می‌کند. البته این سخن به هیچ روی به معنای سیر تکامل تاریخی نیست؛ زیرا در تفکر هندویی، هیچ ارزشی به دوره‌های تاریخی داده نمی‌شود (همان، ۱۳۴۶: ۱۵۱).

### تحلیل و نقد

در این گزارش نشان دادیم که چگونه تحلیل بسیاری از متفکران دوران پهلوی دوم از ادیان و به‌ویژه اسلام و تشیع، بر دوگانه شرقی - غربی مبتنی بوده‌است.<sup>۱</sup> روشن است که بسیاری از این متفکران، اختلافاتی جدی داشتند. مطهری بیشتر به راست سیاسی و فرهنگی تمایل داشت و شریعتی چپ‌گرا بود؛ مطهری آشکارا به زرین کوب پاسخ داد؛ نظریات نصر و کربن و شایگان در خدمت پروژه‌های فرهنگی دولتی بود و شریعتی و مطهری، برعکس، از نظریاتشان برای مخالفت با آن پروژه‌های فرهنگی بهره می‌جستند. مینا و هدف و شیوه استدلال این متفکران، تفاوتی جدی داشت. هدف این مقاله آن بود که نشان دهد با وجود همه این تفاوت‌ها، الگویی کلی بر این آثار حاکم بود؛ الگوی دوگانه شرق و غرب که به‌ویژه به معنای دو شیوه ادراک و زیبایی‌شناسی و فرهنگ بود. درحالی‌که نظریه «دو قرن سکوت»، دو فرهنگ ایرانی و اسلامی را در نزاع می‌دید، بسیاری از اندیشمندان آن دوران، ایران و اسلام را به‌هم پیوسته و در مقابل غرب به تصویر می‌کشیدند. درعین حال، این تصویر از ایران اسلامی خالی از دوگانه شرقی - غربی نبود. برای نمونه، علی شریعتی برای اینکه نشان بدهد چگونه ایران اسلامی، کمال هر دو فرهنگ را در هم آمیخته، از دوگانه آریایی - سامی استفاده می‌کرد. روایت بازگشت به خویشتن در آثار زرین کوب درباره تمدن اسلامی و آثار سیدحسین نصر درباره پیشرفت علوم، بیشتر بر ارزش‌های تمدن‌سازی تمرکز می‌کرد که در تعالیم اسلامی به بهترین وجه یافت می‌شود. باز هم در این روایت از علوم تمدن‌ساز، دوگانه شرقی - غربی حاضر است؛ یعنی دو نوع علم تصور می‌شود که یکی مغفول مانده و باید از پستوهای تاریخ بیرون آورده شود و دیگری بر جهان پیشرفته سیطره دارد. این فاصله میان شرق و غرب در آثار کربن و فردید و شایگان عمیق‌تر می‌شود؛ زیرا آنان دو نوع فهم شرقی و غربی را تصور می‌کردند که اگر مسیر اصیل خود را طی

۱. دانشمندی که به مطالعه مواجهه ایرانیان با مدرنیته پرداخته‌اند یا مانند فرزین وحدت (۱۳۹۵) آن را اصیل و همگام با آرمان‌های سوژگی و جهان‌شمول‌گرایی دانسته‌اند یا مانند بروجردی (۱۳۷۷) و میرسپاسی (۱۳۹۴) بر برداشت‌های غیراصیل از مدرنیته که بیشتر در مبارزه با غرب بروز می‌یافت تأکید کرده‌اند. فارغ از اینکه کدام از این دو موضع درست است، نمی‌توان از فراگیر بودن الگوی شرقی - غربی در این آثار غفلت کرد. سخن اصلی مقاله پیش رو، بیش از آنکه تأکید بر اصیل بودن یا نبودن این الگو باشد، فراگیری این الگو در میان راست‌گرایان و چپ‌گرایان و مشکلات آن است.



کنند، به دو جای متفاوت می‌رسند و اشکال مُنادیان پیشرفت در شرق (به‌ویژه از نظر فردید و شایگان) این بوده‌است که فهم شرقی را از یاد برده و با جهان به شیوه «غربی» یا «غرب‌زده» مواجه می‌شوند. این رویکردها، با وجود تفاوت‌هایشان، همه بر گفتمان شرقی - غربی مبتنی بودند.

در اینجا خوب است بپرسیم که آسیب‌های گفتمان شرقی - غربی چیست؟ نخستین آسیب این گفتمان، آن است که در دام ناب‌گرایی و ذات‌گرایی (به‌ویژه بدون مبنای تاریخی) افتاده‌است؛ یعنی جایی در زمان و مکان فرض می‌شود که در صورت آلوده نشدن به غیر، می‌توانسته وجود داشته باشد. برای نمونه، تصور اعرابی دور از سایر تمدن‌ها که بر نظریه «دو قرن سکوت» و حتی بر پاسخ‌های معاصر به آن سایه افکنده‌است، در پژوهش‌های تاریخی مورد تردید واقع شده‌است. حجاز پیش از ظهور اسلام با فرهنگ‌های مجاور مرتبط بوده و خودش هم بستری چندفرهنگی بوده‌است (بوخارین، ۲۰۱۷). در آثار این متفکران یک فرهنگ اصیل ایرانی بدون تماس با اعراب یا اروپاییان یا یونانیان متصور است، درحالی که شواهد تاریخی فراوانی از تماس فرهنگ‌ها از جمله فرهنگ ایرانی با فرهنگ‌های دیگر وجود دارد (ویدن‌گرن، ۱۳۸۱؛ دریایی، ۱۳۸۳؛ شاکد، ۱۳۸۱). گویی هراس از گسترش رسانه‌ها و ارتباطات موجب شده بود افرادی جهانی خارج از این ارتباطات را تصور کنند و آن را فرهنگی ناب بدانند. بسیاری از این متفکران، هنگام اثبات این نقطه ازل‌ی ناب، به دام آسیب دوم افتادند، یعنی گزینش داده‌ها. اگر از کسی پرسیده شود که فرهنگ ایرانی و اسلامی چیست یا چگونه حکمای ایرانی چون شیخ اشراق و ملاصدرا شیوه‌ای غیریونانی از استدلال را بروز می‌دادند، احتمالاً شواهدی به نفع تصویر خود می‌آورد، اما هم‌زمان ناچار است که شواهد نقیض را نبیند. دقیقاً به همین دلیل گرفتار آسیب سوم یعنی ابطال‌ناپذیری می‌شوند. ابرروایت متفکران گفتمان غرب‌ستیزانه در مقابل شواهد، ابطال‌مقاوم است و از این‌رو علمیت آن دچار مشکل می‌شود. ممکن است گفته شود نظریه آن، قدرت تبیین زیادی دارد، اما در آن تبیین‌ها هم ناکام است چون بیش از آنکه پرسشی در پی کشف حقیقت باشد، راه حلی برای هراس‌های روزگار مدرن است. همچنین این متفکران گرفتار ابهام مفهومی هستند. گشاده‌دستانه از مفاهیم «شرق» و «غرب» یا «عجم» و «عرب» یا «آریایی» و «سامی» استفاده می‌کنند، بدون اینکه محدوده‌های تاریخی و جغرافیایی مد نظر خود را با شواهدی مستدل اثبات کنند. در این آثار، گویی چین و هند و ایران با هم شبیه‌اند و امریکا و فرانسه و انگلستان نیز با هم. تمرکز بر شباهت‌ها به قیمت نادیده گرفتن تفاوت‌هاست. سرانجام به مهم‌ترین اشکال کار این متفکران می‌رسیم و آن اینکه از دوگانه‌ای که بر ساخته پروژ‌های فکری غربی (و حتی استعماری) است برای استعمارستیزی یا تعالی فرهنگی استفاده کرده‌اند. در دوران روشنگری که عقل یکی از کلیدواژه‌های مهم هویت و اندیشه غربی بود، عرفان به «دیگری» یعنی به ادیان و تفکر شرقی نسبت داده می‌شد. در این مورد هم مانند موارد متعدد دیگری در شرق‌شناسی غربیان، آن چیزی که به شرق نسبت داده می‌شود، هم آرمانی است و هم ناپذیرفتنی؛ بنابراین تعجبی ندارد

فیلسوفانی که می‌خواستند با خردگرایی غربی مبارزه کنند، به شرق و عرفان پناه می‌آوردند (کینگ، ۱۹۹۹). تومو کو ماسوزاوا دوگانه سامی - آریایی را بخشی از پروژه جهان‌شمول‌گرایی اروپاییان می‌داند. مطالعه آثار بسیاری از دین‌پژوهان قرن نوزدهم و بیستم نشان می‌دهد که چگونه می‌کوشیدند مسیحیت و بودیسم را دو «دین جهانی» معرفی کنند. در این میان، ناچار یهودیت و هندویسم را هم که ادیان قومی هستند، جزو ادیان جهانی جای دادند تا از رقبایشان (یعنی مسیحیت و بودیسم) جا نمانند (به گفته آنان، جهان‌شمول‌گرایی پیام انبیا بنی‌اسرائیل، هسته آغازین مسیحیت را شکل می‌داد و از این‌رو یهودیت هم به نوعی جهانی بود). تکلیف اسلام چه می‌شد؟ برای اینکه بتوانند (با توجه به سابقه دشمنی‌های سیاسی) این دین غیرقومی را در کنار مسیحیت و بودیسم نیاروند، آن را دینی سامی نامیدند و درعین حال تصوف را به صورت اسلامی - آریایی جلوه دادند. تصوف هم از نظر آنان پیرایه‌های شرعی و سیاسی را نداشت و از این‌رو شبیه اسلام معهود نبود و هم آموزه‌های مشابه حکمت ایرانی و نوافلاطونی را در بر داشت که آن را به فرهنگ آریایی شبیه می‌ساخت (ماسوزاوا، ۲۰۰۵: ۱۷۹-۲۰۶).

با این پیشینه تعجبی ندارد که بسیاری از آثار علوم انسانی درباره موضوعی در «اسلام و غرب» نوشته شود؛ گویی این دو حوزه فکری کاملاً از هم جدا هستند. کمترین پیامد چنین نگاهی، دامن زدن به اسلام‌هراسی در بسیاری از کشورهای اروپایی است که تصور می‌کنند تفکر اسلامی یا جمعیت مسلمان نمی‌تواند در فرهنگ آنان جایی داشته باشد. در دهه‌های اخیر و هم‌زمان با توجهات متفکران به برساختی بودن این مفاهیم در دین‌پژوهی، بسیاری از دانشمندان از این مقولات در تحلیل‌های خود فاصله گرفتند. هدف مقاله حاضر، این بود که اثرات سوء این دوگانه شرقی - غربی بر تفکر ایرانی را گوشزد کند و دانشمندان را فراخواند که تصویری پیچیده‌تر از رابطه ادیان و سرزمین‌ها به دست دهند.

## نتیجه

در این نوشتار با بررسی آثار تعدادی از متفکران قرن بیستم در ایران دیدیم که چگونه همه آنان با وجود اختلافات فراوان فکری و سیاسی، در چهارچوب تقسیم جهان به دو تکه شرق و غرب می‌اندیشیدند. از نظر آنان این دو تکه تفاوت فراوانی با هم داشت؛ از نظر خلقی یا روش علمی یا شیوه ادراک. گاه می‌کوشیدند اثبات کنند که شرق از غرب عقب نیست و فقط باید به ارزش‌های خاص خود واقف شود و گاه فاصله را چنان می‌دیدند که انسان شرقی به اصطلاح «غرب‌زده» را به بازگشت فراخواند. این گفتمان به‌اشتباه و بدون هیچ دلیلی دو تکه ناب و ذاتی بدون تماس با یکدیگر را تصور می‌کند. شگفت‌آورتر آنکه این نویسندگان برای بزرگداشت شرق، دقیقاً از همان برساخت شرقی - غربی‌ای بهره می‌جستند که نویسندگان اروپایی برای خوارشماری شرق و ساخت هویت اروپایی استفاده کرده بودند. احتمالاً بتوان به‌جای این

برساخت‌های کلی و بی‌مبنا، از تحلیل‌هایی خردتر دربارهٔ روابط ملتها در دوره‌های گوناگون بهره جست.

## منابع

- بروجردی، مهرزاد (۱۳۷۷)، *روشن‌فکران ایرانی و غرب*، ترجمهٔ جمشید شیرازی، تهران، فرزانه.
- دریایی، تورج (۱۳۸۳)، *شاهنشاهی ساسانی*، ترجمهٔ مرتضی ثاقب‌فر، تهران، ققنوس.
- زرین کوب، عبدالحسین (۱۳۵۶)، *دو قرن سکوت: سرگذشت حوادث و اوضاع تاریخی ایران در دو قرن اول اسلام از حملهٔ عرب تا ظهور دولت طاهریان*، تهران، جاویدان.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۹۱). *کارنامهٔ اسلام*، تهران، امیرکبیر.
- شاکد، شائول (۱۳۸۱)، *از ایران زردشتی تا اسلام: مطالعاتی دربارهٔ تاریخ دین و تماس‌های میان‌فرهنگی*، ترجمهٔ مرتضی ثاقب‌فر، تهران، ققنوس.
- شایگان، داریوش (۱۳۴۶)، *ادیان و مکتب‌های فلسفی هند*، تهران، دانشگاه تهران.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۷۸)، *آسیا در برابر غرب*، تهران، امیرکبیر.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۹۳)، *زیر آسمان‌های جهان: مجموعه گفتگوها با رامین جهاننگلو*، ترجمهٔ نازی عظیمیا، تهران، فرزانه.
- شریعتی، علی (۱۳۶۹)، *بازشناسی هویت ایرانی - اسلامی*، تهران، الهام.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۸۱)، *تاریخ و شناخت ادیان*، ۲ جلد، تهران، شرکت سهامی انتشار.
- عبدالکریمی، بیژن (۱۳۹۲)، *هایدگر در ایران*، تهران، مؤسسهٔ پژوهشی حکمت و فلسفهٔ ایران.
- فردید، احمد (۱۳۸۶)، *آرا و عقاید سیداحمد فردید (مفردات فردیدی)*، به کوشش سیدموسی دیباج، تهران، علم.
- کربن، هانری (۱۳۸۲)، *روابط حکمت اشراق و فلسفهٔ ایران باستان*، ترجمهٔ عبدالحمید گلشن و احمد فردید، تهران، مؤسسهٔ پژوهشی حکمت و فلسفهٔ ایران.
- ماسینیون، لویی (بی‌تا)، *سلمان پاک*، ترجمهٔ علی شریعتی، مشهد، چاپخانهٔ طوس.
- مطهری، مرتضی (۱۳۸۰)، *مجموعهٔ آثار*، جلد ۱۴، تهران، صدرا.
- میرسپاسی، علی؛ فرجی، مهدی (۱۳۹۶)، «ماهنامهٔ بنیاد و سیاست‌زدایی از غرب‌زدگی»، *ایران‌نامگ*، شمارهٔ ۲، صفحات ۲-۳۲.
- میرسپاسی، علی (۱۳۹۴)، *تأملی در مدرنیتهٔ ایرانی: بحثی دربارهٔ گفتمان‌های روشن‌فکری و سیاست مدرنیزاسیون در ایران*، ترجمهٔ جلال توکلیان، تهران، ثالث.
- نصر، سیدحسین (۱۳۵۶)، «اهمیت اسلام در جهان معاصر»، ترجمهٔ غلامعلی حداد عادل، *در انسان و جهان*، تهران، فروغ دانش، صفحات ۱۴-۳۴.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۵۹)، *نظر متکفران اسلامی دربارهٔ طبیعت*، تهران، خوارزمی.
- وحدت، فرزین (۱۳۹۵)، *رویارویی فکری ایرانی با مدرنیته*، ترجمهٔ مهدی حقیقت‌خواه، تهران، ققنوس.
- ویدن‌گرن، گئو (۱۳۸۱)، *جهان معنوی ایرانی: از آغاز تا اسلام*، ترجمهٔ محمود کندری، تهران، میترا.

- Bukharin, Mikhail (2017). "Mecca on the Caravan Routes in Pre-Islamic Antiquity." In *The Qur'an in Context*, edited by Angelika Neuwirth, Nicolai Sinai, and Michael Marx. 115-134.
- King, Richard (1999). *Orientalism and Religion: Postcolonial Theory, India, and 'the Mystic East'*. London and New York: Routledge.
- Masuzawa, Tomoko (2005). *The Invention of World Religions; Or, How European Universalism Was Preserved in the Language of Pluralism*. London and Chicago: The University of Chicago Press.
- Zia-Ebrahimi, Reza (2011). "Self-Orientalization and Dislocation: The Uses and Abuses of the 'Aryan' Discourse in Iran." *Iranian Studies* 44:4, 445-472.