

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 . دانشکده جامعه‌شناسی و مطالعات مالایی، 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، رفا 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 تنبلی*^۳ (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 تنبلی* 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 تنبلی* را از نظر تزاها و روش آن به بحث خواهیم گذاشت و همچنین درباره بستری که العطاس دانش استعماری را در آن درک کرده بود یعنی امپریالیسم فکری و ذهن اسیر شرح خواهیم داد. این مقاله با فراخوان العطاس برای شکل‌گیری یک سنت علوم اجتماعی مستقل و بحث کوتاهی درباره مکتب دانش مستقل پایان خواهد یافت.^۴

^۱ Alatas

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

^۳ علاقمندان 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 تنیل نمونه خوبی است از آنچه ادوارد سعید دانش‌پژوهی ریویزیونیستی^۵ (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* 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 به‌عنوان 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^۶ قومیتی نسبت به رفلز نشان می‌دادند. آن‌ها با نمایاندن رفلز به‌عنوان یک دولتمرد پیش‌رو و اصلاح‌طلب انسان‌گرا، از پرداختن به تعصب قومی او نسبت به اجتماعات مختلف آسیایی و عملکرد پرسش‌برانگیز او در آنچه بعدها به‌عنوان کشتار پالمبانگ^۸ خوانده شد و مورد فسادی که بعدها به‌عنوان امور بانجارماسیان^۹ خوانده شد، باز ماندند. العطاس موفق شد هر دو مورد را در بستر صحیح امپریالیسم بریتانیا و ایدئولوژی سرمایه‌داری استعماری ببیند.

^۵ Revisionist scholarship

^۶ Thomas Stamford Raffles

^۷ bias

^۸ Massacre of Palembang

^۹ Banjarmasin Affair

اگر بخواهیم به *افسانه بومی تنبلی* 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 بی‌طرفیت 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 سرمایه‌اروپایی 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 قساوات 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 دکترین 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» 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 هر آنچه 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 کمونیست 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 به‌مثابه 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

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 (منهایم، 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؛ منهایم، ۱۹۳۶: ۴، ۲۸). به عبارت دیگر مانهایم به سرچشمه و طبیعت دانش به‌عنوان 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 سوی 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.

^۱Progressive Islam

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. در واقع کارکرد آن شکل دادن به سطحی از روان‌شناسی منافع و علائق 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. در نتیجه 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 معماری محدود بود.

امپریالیسم فکری و ذهن اسیر

العطاس نه تنها اذهان را متوجه کاربرد *افسانه بومی تنبلی* در ایدئولوژی معماری کرد، بلکه به درونی‌سازی آن توسط مردم محلی نیز پرداخت. او معتقد است دانش معماری نه تنها در توجیه نظم معماری 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

^۱Weltanschauung

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 از جمله 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^۳ و سانتوس^۴ این فرایند را معرفت‌کشی^۵ 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^۶ از اولین بحث‌هایی بود که درباره امپریالیسم آکادمیک مطرح شد. یک سال قبل از آن جان گالتونگ^۷ 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

^۱Grosfuegel

^۲Santos

^۳epistemicide

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

^۵Johan 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 به‌وجود 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 فرودست دانشمندان کشور خانه (استعمارشده) در زمینه تخصص در مطالعه کشور تحت استعمار می‌شود (همان: ۷-۲۴).

امروز امپریالیسم فکری بیشتر به‌شکل 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 به‌عنوان 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

^۱ Academic dependency theory

این شرایط اولی سوژه 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 در واقع 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 در واقع بُعد روان‌شناختی وابستگی آکادمیک است که در آن دانشمند وابسته در واقع 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 از جمله 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

! definite

! consolidative knowledge

! 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 خواست 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 نشستیم 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 به‌عنوان استاد به دپارتمان بازگشتند تأثیر گذاشت.^۱ مطالعات مالایی به‌عنوان یک حوزه سیستماتیک مطالعاتی در علوم اجتماعی با رویکردی متمایز و بدیع توسط العطاس پایه‌گذاری شد. نور عایشه در ارزیابی کامل خود از این موضوع می‌گوید:

برخلاف رویکرد غالب ضد علوم اجتماعی که بازنمایی مالایی‌ها در دوران استعمار و پس از آن را شکل می‌داد، مطالعات مالایی ظهور یک بدنه دانش سیستماتیک را شاهد بود که به‌طور خلاقانه رویکردها، مفاهیم و روش‌ها را هم از علوم اجتماعی غربی و هم سنت‌های روشنفکری بومی انتخاب و تلفیق می‌کرد و مسائل مربوط به مالایی‌ها را تشخیص می‌داد و درباره آن پرسش مطرح می‌کرد. تزاها و مونوگراف‌هایی که توسط دانشجویان و کارمندان آکادمیک در این مدت تولید شدند پرسش‌های بدیعی را مطرح کردند که نه فقط به منافع افراد صاحب قدرت می‌پرداخت، بلکه به‌صورت کلی‌تر به دغدغه‌ها و چالش‌های جوامع مالایی و آسیایی که در حال تجربه تغییرات سیاسی، اقتصادی و اجتماعی - فرهنگی و فرایندهای توسعه بودند می‌پرداخت.^۲

چنین رویکردی پیش از همه در نوشتار العطاس ظهور کرد. برای نمونه می‌توان به پژوهش تاریخی و جامعه‌شناسانه ایدئولوژی استعماری با تمرکز بر فلسفه سیاسی رفلز (العطاس، ۱۹۷۱) و افسانه کاهل بودن مالایی‌ها، جاوه‌ای‌ها و فیلیپینی‌ها (العطاس، ۱۹۷۷) و نقد او به امپریالیسم فکری (العطاس، ۱۹۶۹) و البته فراخوان او برای شکل‌دهی به یک سنت مستقل علوم اجتماعی در آسیا اشاره کرد (العطاس، ۱۹۸۱، ۱۹۷۹).

برخی از دانشجویان العطاس همسو با یک سنت علوم اجتماعی مستقل نوشته‌اند. از این نمونه‌ها می‌توان به شهرالدین معروف^۳ 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 به‌عنوان ایده‌های پیش‌رو قبول دارد)، و رویکرد نو و نظریه‌پردازانه او درباره سنت و مدرنیزاسیون در جهان مالایی (شهرالدین، ۱۹۸۴، ۱۹۸۹، ۱۹۹۲) اشاره کرد. از کارهای

^۱ . گفت‌وگوی شخصی با نور عایشه عبدالرحمان، ۱۸ جولای، ۲۰۱۸.

^۲ . گفت‌وگوی 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^۵ 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 بگیرد. 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. 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 نه‌تنها 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^۶ 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

^۵ Sharifah Maznah Syed Omar

^۶ 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).

^۷ 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). در واقع 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 پسااستعمار رسیده و توسط دولت پسااستعماری و کنشگران جامعه درونی‌سازی شده است.^۸

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 اباده^۹ 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» (اباده، ۲۰۰۲).

از سوی دیگر جان نری^{۱۰} به «سنت العطاس» این‌گونه اشاره می‌کند:

خط دانشمندان نخبه مالزیایی با پیش‌روی مرحوم سید حسین العطاس شروع شد. می‌توانیم از ریزال^{۱۱} 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»^{۱۲}

^۸. گفت‌وگوی شخصی با نور عایشه عبدالرحمان، ۲۸ جولای، ۲۰۱۸.

^۹ Abaza

^{۱۰} John Nery

^{۱۱} Rizal: مبارز ملی‌گرای فیلیپینی و قهرمان ملی در دوران استعمار اسپانیا.

^{۱۲} the concept of a hero in Malay society

برسیم که ریزال را به‌عنوان یکی از سه قهرمان ایدئال قرار می‌دهد، تا نشخوار دقیق فریش
آ. نور^۳ درباره ریزال، و البته اثر مهم و پیشگامانه سید فرید العطاس درباره گفتمان‌های
جایگزین درباره ریزال هم به‌عنوان بازپرس و هم به‌عنوان نمونه کامل سنت العطاس یک
خط زنده است (نری، ۲۰۱۲).

نتیجه‌گیری و مسیر آینده

اگرچه العطاس شخصاً درباره یک مکتب فکری صحبت نکرد، اما ایده‌های او برای شکلگیری
سنت علوم اجتماعی مستقل بر روی دانشمندان دو نسل تأثیر گذاشت و می‌توان گفت چنین
مکتبی شکل گرفت. دانشمندان و نویسندگانی از اندونزی، مالزی و سنگاپور مانند چاندرا
مظفر^{۱۴}، شهرالدین معروف^{۱۵} و ن زواوی ابراهیم^{۱۶}، نور عایشه عبدالرحمان^{۱۷}، سید فرید
العطاس^{۱۸}، نورشهریل ساعات^{۱۹}، ازهر ابراهیم^{۲۰}، تنو لی کن^{۲۱}، محمد عمران محمد طیب^{۲۲}،
پرادانا بوی زولیان^{۲۳} و اوکی پوسپا ماساری^{۲۴} همگی اعضای این سنت مستقل علوم اجتماعی در
رشته‌های مختلف هستند و می‌توان گفت که بازنمای مکتب دانش مستقل هستند. دانشمندان
جوان نسل سومی جهان مالایی این سنت انتقادی را در پژوهش‌های خود، پایان‌نامه‌ها و
پروژه‌های دیگر به‌کار می‌برند. مکتب دانش مستقل به احتمال زیاد تنها مکتب فکری در علوم
انسانی است که در جهان مالایی ظهور کرده است.^{۲۵}

^۱Farish A. Noor

^۲Chandra Muzaffar

^۳Shaharuddin Maaruf

^۴Wan Zawawi Ibrahim

^۵Noor Aisha Abdul Rahman

^۶Syed Farid Alatas

^۷Norshahril Saat

^۸Azhar Ibrahim

^۹Teo 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): 599-613.
- 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 – 19۴۷)", *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 1781-1826: schemer or 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): 691-699.
- 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): 23-45.

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): 187-204.
- Azhar I. (۲۰۰۲) "Orientalisme dalam pengajian Melayu" ("Orientalism in Malay Studies"), *Persidangan Antarabangsa Bahasa, Sastra dan Kebudayaan Melayu ke-2*, bertemakan "Ke arah bitara kesarjanaan 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, 416-436.
- Azhar, I. (2007) "Contemporary Malay Studies: Diverging Visions, Competing Priorities and its Implications: A Critique", *Asian Journal of Social Science*, No. 3(54-5): 657-680.
- 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(۳): ۱-۱۶۹.
- Garreau, F. H. (1988) "Another Type of Third World Dependency: The Social Sciences", *International Sociology*, No. 3(2): 171-178.
- 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): ۷۳-۹۰. <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): 1097-1115.
- 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: 479-507.
- 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): 109-128.
- 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.