

گفتمان معاصر عربی در میانه ابهامات و چندگانگی‌ها

حمید احمدی*

چکیده

پژوهش کنونی با تمرکز بر چگونگی و چیستی گفتمان‌محوری جهان عرب این فرضیه را طرح می‌کند که وحدت عربی یا اتحاد اعراب در چهارچوب یک واحد سیاسی و سرزمینی، گفتمان‌محوری، و آرمانی اعراب در یک و نیم قرن اخیر بوده است. با این همه، دگرگونی‌های بین‌المللی و داخلی تحقق‌چنین آرمانی را با دشواری روبه‌رو کرده و بروز مشکلات سیاسی-اقتصادی و اجتماعی داخلی جهان عرب را در سال‌های دهه ۱۹۸۰ دچار سردرگمی و چندگانگی گفتمانی کرده است. شرایط پس از جنگ سرد و تحولات داخلی ناشی از تضعیف گفتمان ناسیونالیستی نیز به تدریج شکل‌گیری دو گفتمان سکولار-بنیادگرا را در پی داشته و همه نیروهای اجتماعی و سیاسی را بر محور آن گرد آورده است. این پژوهش با نمونه گرفتن از مباحث چالش‌های گفتمان معاصر عربی در حکم متن مد نظر برای پژوهش خود و ضمن نقد دیدگاه‌های نویسندگان آن، این پراکندگی و سردرگمی گفتمانی و در نهایت رویارویی روشن‌فکران عرب در گفتمان سکولار-بنیادگرا را نشان می‌دهد.

کلیدواژه‌ها: گفتمان، گفتمان عربی، وحدت عربی، بنیادگرایی، سکولاریسم، ناسیونالیسم عرب.

۱. مقدمه

بی‌گمان جهان عرب بزرگ‌ترین واحد قومی در گستره دنیای کنونی است. حاکم بودن زبانی واحد در سراسر سرزمین‌های عربی، از شبه‌جزیره عربستان گرفته تا مرزهای موریتانی

* استاد علوم سیاسی، دانشگاه تهران، hahmadi@ut.ac.ir

تاریخ دریافت: ۱۳۹۴/۳/۱۲، تاریخ پذیرش: ۱۳۹۴/۶/۱۳

در منتهی‌الیه شمال غرب آفریقا، برجسته‌ترین نماد قومی این واحد جغرافیایی است. گرچه در این سرزمین‌ها لهجه‌های متفاوت عربی رواج دارد، اما وجود متون کلاسیک عربی و بالاتر از همه قرآن، کتاب مقدس مسلمانان، باعث شده همه ساکنان این واحد قومی زبان ادبی عربی را، که امروزه در رسانه‌های جمعی کاربرد دارد، درک کنند و در نظام آموزشی خود به کار برند. این امر از یک سو و خاطره و سنت تاریخی سلطهٔ حکومتی نسبتاً سراسری بر این سرزمین‌ها در گذشته از سوی دیگر سبب شکل‌گیری آرمان بازسازی نظم واحد در دوران معاصر شده است.

۲. زایش گفتمانی آرمانی: امت عرب

در واقع این آرمان، که هم‌زمان با گسترش اندیشهٔ ناسیونالیسم اروپایی در میان اعراب ساکن عثمانی در اواسط قرن نوزدهم شکل گرفت، روشن‌فکران عرب را در محور خود سازمان‌دهی کرد. همان‌گونه که اشاره شد، آنچه نخبگان سیاسی و فکری عرب را به در پیش گرفتن این آرمان تشویق کرد گذشتهٔ تاریخی اعراب در دوران خلافت اموی و عباسی بود که به دورهٔ طلایی عرب معروف است (Moktefi, 1996; Khalidi, 1996). حضور این خاطرهٔ تاریخی از یک سو و افول نقش اعراب در ساختار قدرت امپراتوری عثمانی از سوی دیگر و هم‌زمان نفوذ اندیشهٔ ملت‌خواهی اروپایی، به‌ویژه فرانسوی (عنایت، ۱۳۶۳: ۱۹۵-۲۱۷) نخستین موج بیداری عرب را در نیمهٔ قرن نوزدهم (Antonius, 1965: 35-61) در پی داشت.

این ملی‌گرایی عربی در طول نیم قرن نخست خود گفتمانی را شکل داد که جدایی عرب از ترک و برپایی دولتی واحد در همهٔ سرزمین‌های عربی در محور آن قرار داشت. گرچه اعراب در مراحل نخستین بیداری ملی خود آشکارا در پی جدایی از عثمانی نبودند (احمدی، ۱۳۷۷)، اما با گذشت زمان و گسترش سرکوب عثمانی، روشن‌فکران عرب در سال‌های آغازین قرن بیستم اندیشهٔ استقلال عرب را مطرح کردند (Azouri, 1905).

در نخستین مرحلهٔ شکل‌گیری این گفتمان، که دوران ناسیونالیسم قومی عرب (arab ethnic nationalism) دانسته می‌شود (احمدی، ۱۳۸۲: ۱۰۴)، همهٔ نخبگان سیاسی و فکری این حرکت و جالب‌تر از همه روشن‌فکران عرب مسیحی برپایی خلافت به رهبری عربی مسلمان را بهترین شیوهٔ قدرت‌یابی دوبارهٔ اعراب می‌دانستند (احمدی، ۱۳۷۷: ۹۲-۱۰۱). در واقع نخبگان سیاسی و فکری عرب در این دوره در اندیشهٔ یک‌پارچه‌سازی اعراب در

چهارچوب یک واحد سرزمینی زیر نظر دولتی واحد بودند تا آنچه ناسیونالیست‌های عرب «امت عربی» می‌خواندند تحقق یابد.

با این همه، تحقق این گفتمان آرمانی عملی نشد و فعالان جنبش ناسیونالیسم عرب و روشن‌فکرانش از ناکامی در شکل دادن به یک دولت واحد عربی به محوریت دمشق و دربرگیرنده سوریه، لبنان، فلسطین، اردن، و عراق در سال ۱۹۱۹، به دلیل مخالفت نظم سایکس پیکو و تهاجم فرانسه، سرخورده شدند. این سرخوردگی زمانی بیش‌تر شد که سرزمین‌های عربی پس از کنفرانس ورسای و برپایی نظام قیمومت بر اساس کنفرانس سان رمو در ۱۹۲۰ و سپس کنفرانس قاهره در ۱۹۲۱ به واحدهای سیاسی گوناگون زیر نظر پادشاهان عرب یا مناطق مستعمره شمال آفریقا و سرزمین‌های شیخ‌نشین تحت‌الحمایه انگلستان در جنوب خلیج فارس و شبه‌جزیره عرب تقسیم شدند (فرهنگستان دانش‌های اتحاد شوروی، ۱۳۶۰: ۲۵۹-۳۰۱).

گرچه اندیشمندان عرب چه ناسیونالیست و چه اسلام‌گرای نخستین نسل برآمده از حرکت سیدجمال نظام آرمانی خود را خلافتی به رهبری اعراب می‌دانستند و مشروعیت خلافت ترک‌ها را نمی‌پذیرفتند، اما انحلال خلافت عثمانی به دست ترک‌های جمهوری خواه به رهبری مصطفی کمال پاشا و برپایی جمهوری سکولار به جای آن در ۱۹۲۴ خشم معتقدان به نظام خلافت به ویژه علمای الازهر و اندیشمندان اسلامی را در پی داشت (عنایت، ۱۳۶۲: ۹۹-۱۲۸). در این آشفته‌بازار ناشی از پراکندگی این سرزمین بود که آرمان خلافت در حکم ضرورت و اصلی دست‌یافتنی میان اندیشمندان مسلمان اختلاف انداخت. از یک سو محمدرشید رضا، شاگرد برجسته سیدجمال، با نوشتن *الخلافة و الامامة العظمی* بر مشروعیت و ضرورت برپایی خلافت آرمانی میان اعراب به منزله یگانه نظام سیاسی مشروع تأکید کرد (عنایت، ۱۳۶۲: ۱۲۸-۱۴۵) و از سوی دیگر، علی عبدالرازق، اندیشمند اسلامی و استاد الازهر، با نوشتن *اصول الحکم به طور کلی مشروعیت و ضرورت نظام خلافت* را زیر سؤال برد و آن را نظامی نه برآمده از اسلام و قرآن بلکه نیاز سیاسی و اجتماعی مسلمانان صدر اسلام دانست (عبدالرازق، ۱۳۸۱). گرچه روحانیون مصری و الازهر با اندیشه عبدالرازق و خود او، در مقام نخستین اندیشمند سکولار اسلامی، برخوردی تند کردند، اما نتوانستند بنیاد تفکرش درباره خلافت و حکومت اسلامی را متزلزل کنند (Binder, 1988: 128-170). با اوج‌گیری حرکت بنیادگرایی اسلامی در جهان عرب، به ویژه بنیادگرایی افراطی دهه ۱۹۸۰، اندیشمندان دیگری از درون نهادهای اسلامی با آرمان برپایی خلافت و حکومت مخالفت کردند (عشماوی، ۱۳۸۲؛ احمدی، ۱۳۷۹).

پیش از آن، یعنی در همان سال‌های دههٔ ۱۹۲۰ و دو دههٔ بعد از آن، با پیدایی جریان‌ها و احزاب چپ مارکسیستی (کمونیستی و سوسیالیستی)، ناسیونالیسم عرب منطقه‌ای موسوم به ناسیونالیسم سوری و فرعون‌ی (مصری) و در نهایت پیدایش رادیکالیسم پان عربی سال‌های دههٔ ۱۹۴۰ و ۱۹۵۰، پراکندگی سیاسی و فکری در میان اعراب به اوج خود رسید. گرچه پیدایش پدیدهٔ اخیر، یعنی پان عربیسم بعثی و ناصری و تلاش برای وحدت اعراب در سال ۱۹۵۸ و پس از آن (احمدی، ۱۳۵۹) امیدهای تازه‌ای را میان روشن‌فکران و توده‌های عرب برای تحقق آرمان وحدت عربی زنده کرد، اما فروپاشی اتحاد مصر و سوریه در ۱۹۶۱ و شکست اعراب از اسرائیل در جنگ‌های ۱۹۶۷ و ۱۹۷۳ دشواری تحقق این آرمان و اصولاً امکان آزادی فلسطین را، که در گفتمان عربی جایگاه مهمی داشت، آشکار کرد. بدین‌گونه در نیمهٔ قرن بیستم اعراب با موقعیتی روبه‌رو شدند که در آن پراکندگی سرزمینی، فقر اقتصادی، استبداد سیاسی، و سلطهٔ خارجی در زمینه‌های گوناگون مهم‌ترین ویژگی‌ها به شمار می‌رفت. بنابراین با گذشت بیش از یک سده از آغاز شکل‌گیری گفتمان وحدت اعراب نه‌فقط چنین امری تحقق نیافته بود، بلکه شرایط داخلی یعنی منافع طبقات حاکم در کشورهای گوناگون عربی مانع عمدهٔ آن بود.

در چنین شرایطی بود که هریک از جریان‌های سیاسی — فکری موجود، از ناسیونالیست‌ها گرفته تا نیروهای چپ و اسلام‌گرا، در تحلیل خود از گذشته و اکنون در پی بررسی عوامل این پراکندگی و ناکامی آرمان وحدت عربی برآمدند و در این راستا بخشی از مشکلات را متوجه جریان‌های رقیب کردند. این دگرگونی فقط در جهان عرب روی نداد، بلکه در ایران و ترکیه و حتی در شبه قارهٔ هند نیز نمودار شد. رقابت‌های سیاسی و ایدئولوژیک میان جریان‌های گوناگون، به‌ویژه سه جریان مذکور، به پیدایی انبوهی از تحلیل‌ها و نوشته‌ها پیرامون علل و عوامل مشکلات موجود انجامید. افزون بر نقش قدرت‌های خارجی و استعمار، بخشی از این تحلیل‌ها به نقش آن‌چه «عوامل استعمار»، «پیروان غرب»، «روشن‌فکران وابسته»، و «غرب‌زده» و نظایر آن خوانده می‌شد پرداخت.

۳. وحدت عربی: سکولار یا دینی؟

در این چهارچوب بود که طرف‌داران گفتمان عربی وحدت با دو جلوهٔ متفاوت در برابر یک‌دیگر قرار گرفتند. در یک سو ناسیونالیست‌های سکولار عرب بر وحدت اعراب در چهارچوب یک جمهوری مردمی یا انقلابی تأکید می‌کردند و جریان‌هایی مانند حزب بعث سوسیالیستی عربی (Abu Jaber, 1966) یا اتحادیهٔ سوسیالیست عرب مد نظر ناصر

(Bert, 2012; Chedid, 1969) نمایندگی آن را به عهده داشتند و از سوی دیگر اسلام‌گرایان اخوان‌المسلمین و طرف‌داران آن‌ها با الهام از اندیشه‌های رشیدرضا تحقق‌گفتمان وحدت عربی را فقط در چهارچوب خلافت اسلامی امکان‌پذیر می‌دانستند. رقابت میان آن‌ها سرانجام به رویارویی و سرکوب اسلام‌گرایان به دست ناسیونالیست‌های سکولار انجامید. محبوبیت ناصر در دهه‌های ۱۹۵۰ و ۱۹۶۰ به انزوای اسلام‌گرایان و سرکوب آن‌ها در زندان‌های مصر (رزق، ۱۳۸۰) و سایر کشورهای عربی مانند سوریه (Abdallah, 1983) انجامید، اما شکست اتحاد مصر و سوریه در چهارچوب جمهوری متحده عربی و سپس شکست‌های ناصر و سادات از اسرائیل در جنگ‌های شش‌روزه و اکتبر گفتمان سکولار وحدت را تضعیف کرد.

با این دگرگونی در عرصه سیاسی نوعی دگرگونی تدریجی درباره این گفتمان هژمون عرب نیز صورت گرفت. نیروهای رقیب سکولارهای ناسیونالیست، یعنی اسلام‌گرایان، شکست‌های ناصر و حزب بعث در تحقق آرمان‌های گفتمان عربی راه، که وحدت و آزادی فلسطین بود، برای طرح گفتمان جایگزین یعنی رسیدن به وحدت و آزادی فلسطین در چهارچوب اسلام و خلافت اسلامی مناسب دیدند. با توجه به سرخوردگی اعراب از شکست‌ها و ناکامی‌های ناسیونالیست‌های سکولار از یک سو و نفوذ گسترده اسلام از سوی دیگر گفتمان عربی اسلام‌گرا به تدریج وارد صحنه شد و از دهه ۱۹۸۰ تا اواسط دهه نخست قرن بیست و یکم آرمان وحدت اسلامی یعنی برپایی نظام خلافت به گفتمان رایج جوامع عربی تبدیل شد.

با این همه، اسلام‌گرایان عرب به‌ویژه جریان‌های افراطی و سلفیان در طی این سه دهه نتوانستند به استراتژی خود در برپایی حکومت‌های اسلامی در مرحله نخست و خلافت اسلامی در مرحله دوم جامه عمل بپوشانند. از سوی دیگر، با توجه به تشدید سرکوب داخلی و حمایت خارجی از رژیم‌های مستبد، گفتمان اسلام میانه‌رو نیز، که اخوان‌المسلمین و شاخه‌ها و طرف‌دارانش در جهان عرب نماد آن به شمار می‌رفتند، در مبارزات دموکراتیک خود از راه استراتژی انتخاباتی کامیابی چندانی نیافت.

در کنار این دو گفتمان رقیب، که بیش‌تر خاص جریان‌های سیاسی فعال در جهان عرب است، از اواخر دهه ۱۹۸۰ به بعد گفتمان دیگری شکل گرفت که بیش‌تر از طریق نیروهای اجتماعی فعال در خارج از جریان‌های سیاسی - ایدئولوژیک رهبری می‌شد. این گفتمان در واقع برآیند پیامدهای ناشی از عملکرد دو جریان رقیب سیاسی یعنی ناسیونالیست‌های سکولار و اسلام‌گرایان بود و به جای تأکید بر شکل نظم سیاسی بر محتوای آن و به عبارت

بهرتر، مشکلات واقعی اجتماعی و اقتصادی مردم تأکید داشت. این گفتمان استقرار دموکراسی و جامعهٔ مدنی را راه رسیدن به آرمان‌های برتری مانند وحدت عرب می‌دانست. از نظر طرف‌داران این نگرش جدید، گفتمان ناسیونالیسم کهن نه فقط در تحقق وحدت عربی و آزادی فلسطین ناکام ماند، بلکه از این مسائل برای گسترش اقتدار و منافع خود به زیان جامعهٔ مدنی و مردم بهره گرفت (Abu Khalil, 1992)؛ بنابراین راه نجات و رستگاری اعراب نه فقط تغییر شکل حکومت بلکه تغییر ساختار اجتماعی و سیاسی بود.

برآیند این دیدگاه‌ها و رویدادها در دههٔ نخست قرن بیست و یکم نوعی پراکندگی گفتمانی میان جریان‌های سیاسی و نیروهای اجتماعی جوامع عرب بود و باعث شد هر یک راه خود را برای آینده ترسیم کنند. با توجه به گسترش پایگاه نیروهای اجتماعی نوین گفتمان نیروهای سیاسی رقیب به حاشیه رفت و باعث شد این نیروها در دگرگونی‌های اخیر جهان عرب، که به سرنگونی دولت‌های اقتدارگرا در مصر، تونس، لیبی، و یمن انجامید، در مقایسه با نیروهای اجتماعی غیرحزبی عرب چندان نقشی بازی نکنند. با این همه، این به مفهوم پایان نفوذ گفتمان‌های دوگانهٔ رقیب یعنی سکولاریسم ناسیونالیست‌ها و خلافت‌گرایی بنیادگرایان نیست؛ زیرا نیروهای اجتماعی نوین نیز در برآیند نهایی در اطراف این دو گفتمان هویت‌یابی سیاسی می‌کنند. نکتهٔ مهم در این دگرگونی نوین آن است که در سال‌های پس از جنگ سرد نیروهای فعال چپ عرب نیز به سکولاریسم گرایش یافتند. این مسئله را جلال صادق العظم، فیلسوف چپ سوری، سال‌ها پیش بیان کرد. به گفتهٔ او، به‌رغم رقابت کهن میان نیروهای ناسیونالیسم با چپ‌ها و لیبرال‌های عرب در دوران جنگ سرد، این سه جریان در برابر جریان بنیادگرایی اسلامی در یک نقطه به اشتراک می‌رسند و آن سکولاریسم است (Sadiq Jalal al Azm, 1998).

بر این اساس، گفتنی است که همهٔ جریان‌های سیاسی و نیروهای اجتماعی کنونی جهان عرب در امتداد طیف گفتمان بنیادگرایی و سکولار در برابر یک‌دیگر قرار گرفته‌اند، گفتمان‌هایی که هدف یکی از آن‌ها برپایی نظام اسلامی مبتنی بر خلافت است و دیگری کشور سکولار مبتنی بر نظام وستفالیایی دولت-ملت. در عین حال، در درون این گفتمان‌های کلان خرده‌گفتمان‌های رقیب نیز دیده می‌شود و نیروهای سیاسی و اجتماعی درون این دو طیف بر سر شیوه‌های رسیدن به هدف با یک‌دیگر اختلاف دارند. در حالی که درون گفتمان سکولار میان نیروهای اقتدارگرا و آزادی‌خواه رقابت است و هر یک در پی برپایی دولت سکولار اقتدارگرا و دولت سکولار دموکراتیک‌اند، در درون گفتمان بنیادگرا نیز میان اقتدارگرایان و آزادی‌خواهان رقابت جریان دارد. در حالی که بنیادگرایان

افراطی و گاه سلفی در پی نظم اقتدارآمیز مبتنی بر حکومت شریعت در حکم راه دست‌یابی به خلافت‌اند، بنیادگرایان میانه‌روی هم‌چون اخوان‌المسلمین و حركة النهضة تونس دموکراسی و مبارزات انتخاباتی را راه بهینه به قدرت رسیدن اسلام‌گرایان دانسته و برآن‌اند با الگوسازی موفق اقتصادی و اجتماعی زمینه اجرای شریعت و استقرار نهایی حکومت اسلامی و خلافت را هموار کنند. با وجود این چندگانگی‌های درون‌گفتمانی، همان‌گونه که انتخابات ریاست جمهوری مصر در سال ۲۰۱۲ و سپس بحران‌های منجر به برکناری محمد مورسی در ۲۰۱۳ نشان داد، هر دو جریان سکولار و بنیادگرا در برابر یک‌دیگر در یک جبهه قرار می‌گیرند.

۴. پژوهشگران عرب و چالش‌های گفتمان معاصر عربی

این چندگانگی و سردرگمی گفتمانی نه فقط خود را در پویایی‌های سیاسی نخبگان و روشن‌فکران در سیاست عملی نشان می‌دهد، بلکه در عرصه اندیشه و کار پژوهشی و روشن‌فکری نیز نمایان می‌شود. یکی از نمونه‌های این‌گونه رقابت‌ها و ابهام‌های گفتمانی را می‌توان در دیدگاه‌های کمال عبداللطیف و محمد عارف درباره مشکل گفتمان معاصر عرب دید. این بحث در کتابی با عنوان *چالش‌های گفتمان معاصر عربی که پژوهشکده مطالعات فرهنگی و اجتماعی وزارت علوم در سال ۱۳۸۸ منتشر کرده و جعفر حدادی آن را به فارسی برگردانده بازتاب یافته است.*

کتاب، که در سال ۲۰۰۱ در انتشارات دارالفکر العربی در دمشق به چاپ رسیده است، دربرگیرنده دو گفتار جداگانه از کمال عبداللطیف و نقد محمد عارف است. کمال عبداللطیف استاد فلسفه دانشگاه محمد پنجم در مراکش است و آثار و نوشته‌هایی درباره اندیشه سیاسی عرب معاصر و اندیشمندان آن تألیف کرده است. نصر محمد عارف، نویسنده دیگر کتاب، استاد فلسفه سیاسی دانشگاه قاهره است که او نیز کتاب‌هایی درباره میراث سیاسی عرب و مسائل توسعه در این منطقه نوشته است.

چالش‌های گفتمان معاصر عربی بخشی از رشته کتاب‌ها و مباحثی است که نویسندگان و روشن‌فکران عرب از دهه پایانی قرن بیستم به بعد به آن پرداخته‌اند. پایان جنگ سرد و دگرگونی‌های سیاسی - اجتماعی جهان عرب در سال‌های پایانی دهه ۱۹۸۰ و دهه ۱۹۹۰ باعث شد روشن‌فکران و اندیشمندان عرب فارغ از دل‌مشغولی‌های ایدئولوژیک پیشین جریان‌های سیاسی گوناگون عربی به مسائل و مشکلات فراروی جهان عرب پردازند. موضوعاتی مانند دموکراسی و جامعه مدنی، بحران‌های توسعه اقتصادی، موضوع وحدت

عربی و سرانجام جایگاه میراث عربی در رویارویی با دگرگونی‌های شتاب‌زدهٔ ناشی از عصر مدرنیسم از مهم‌ترین بحث‌هایی بوده است که در این سال‌ها در محور نهادهای آموزشی و انتشاراتی جهان عرب قرار داشته است.

چالش‌های گفتمان معاصر عرب دربرگیرندهٔ دو گفتار است که در دو بخش به دو موضوع مهم در تاریخ معاصر عرب از اواسط قرن نوزدهم میلادی به بعد می‌پردازد. بخش نخست با عنوان «از مسئلهٔ سکولاریسم تا بازسازی عرصهٔ سیاسی در اندیشهٔ عربی» را محمد عبداللطیف و بخش دوم با عنوان «معرفت‌شناسی گفتمان معاصر عرب» را نصر محمد عارف نوشته است. محمد عبداللطیف با طرح پیشینه و فرایند و فرجام اندیشهٔ سکولار در جهان معاصر بر آن است که مشکلات فراروی این گرایش فکری و به‌گونه‌ای نقاط قوت و ضعف و تناقض‌های درونی آن را نشان دهد. عبداللطیف بحث خود را در چهار محور سازمان‌دهی کرده است و در آن‌ها به موارد زیر پرداخته است: ۱. سکولاریسم فرح آنطون اندیشمند سکولار سوسیالیست عرب؛ ۲. بازسازی مفهوم سکولاریسم در اندیشهٔ سیاسی عرب؛ ۳. سکولاریسم امروز و تناقض‌های آن؛ و ۴. بازسازی عرصهٔ سیاسی در اندیشهٔ عربی. نویسنده با ارائهٔ بحث سکولاریسم در جهان عرب و نشان دادن سیر دگرگونی و مشکلاتش بر آن است که به‌گونه‌ای مسائل و مشکلات اندیشهٔ سیاسی عرب را نشان دهد و راه حل مد نظر خود را برای بازسازی آن به‌دست دهد.

عبداللطیف با طرح اندیشه‌های فرح آنطون و مجادله‌های او با اندیشمندان اصلاحی اسلامی، هم‌چون سیدجمال‌الدین اسدآبادی و محمد عبده، در پی آن است که به اصالت هر دو جریان فکری و عقیم ماندنش در دوره‌های بعد به‌ویژه سیر تحول جریان اسلامی انگشت بگذارد. دفاع آنطون از سکولاریسم، که بازتاب دغدغه‌های روشن‌فکران غیرمسلمان عصر بوده، و پاسخ اصلاح‌طلبان مسلمان به او در چهارچوب رديه‌نویسی بر اندیشه‌های سکولار و مادی‌گرایی (عبداللطیف و عبده، ۱۳۸۸: ۸-۹) نشان‌دهندهٔ پویایی اندیشهٔ عربی در رویارویی با مشکلات و مسائل زمان خود بود. با این همه، مناظرهٔ آنطون با اصلاح‌طلبان مسلمان در فضای سیاسی تأثیری نگذاشت و باعث معلق ماندن این جریان فکری در اندیشهٔ سیاسی عرب شد (ص ۱۱). هم‌چنین بیداری اسلامی مد نظر سیدجمال و محمد عبده نیز بعدها جای خود را به دیدگاه‌های جزمی‌تر رشیدرضا داد (ص ۱۱). به نظر عبداللطیف، علی عبدالرازق، اندیشمند سکولار اسلامی بر آن بود تا با طرح مسئلهٔ خلافت در اسلام (عبدالرازق، ۱۳۸۱) ادعای محمد عبده علیه طرح آنطون را رد کند (ص ۱۳). با این همه، محاکمهٔ علی عبدالرازق (کامل ظاهر، ۱۹۹۴: ۲۴۷-۲۶۶) نشان‌دهندهٔ سیر قهقرایی

اندیشه آنطون بود تا پیشرفت آن (ص ۱۲). هرچند بعدها فؤاد ذکریا (Zachariah, 2005) و حسن حنفی (Hannifin, 1995; 1999) به گونه‌ای با دفاع از سکولاریسم فرهنگی و اسلام سکولار اندیشه‌های فرح آنطون را بازتاب می‌دادند (ص ۱۲).

عبداللطیف در گفتار دوم بحث خود با طرح اندیشه‌های اندیشمندان سکولار بعدی جهان عرب، هم‌چون عبدالله عروی (Arawi, 1999; 1987; 1977)، هشام جعیت، محمد ارکون، و ناصیف نصار بر این تأکید می‌کند که نبرد سکولاریسم در جهان عرب هم‌چنان ادامه دارد (ص ۱۶). با این همه، سکولاریسم مد نظر برخی هم‌چون جعیت بر جلب دستاوردهای غرب با همه جلوه‌هایش و بدون انکار و رد اصول ذاتی آن استوار بود (ص ۲۰). در برابر آن‌ها اندیشمندانی مانند محمد ارکون بر آن‌اند متناسب با شرایط کنونی جهان عرب به بازسازی مفهوم سکولاریسم در اندیشه عرب بپردازند و این خود یادآور ادامه بحث فرح آنطون است (ص ۲۱). او با نشان دادن محدودیت‌های تاریخی سکولاریسم روش‌نگری طرحی به‌دست می‌دهد که از داده‌های قرن هجدهم فراتر می‌رود (ص ۲۳).

عبداللطیف ضمن یافتن تناقض در نگرش محمد عبده درباره دعوت فرح آنطون به سکولاریسم (ص ۲۵-۲۹)، بر آن است که تلاش آنطون نه‌فقط به‌دلیل رشد اسلام سیاسی، که مانع گفت‌وگو بود، به نتیجه نرسید؛ بلکه گسترش سیطره شعارهای پروژه سوسیالیستی نیز مانع پیشرفت سکولاریسم شد؛ زیرا سوسیالیسم بر این نکته تأکید داشت که سکولاریسم عامل پروژه لیبرالیسم است (ص ۲۹). این در حالی است که به گفته عبدالله عروی بدون گذار از لیبرالیسم سوسیالیسم دست‌یافتنی نیست (ص ۳۰). عبداللطیف پس از این سه گفتار بحث اصلی‌اش درباره بازسازی عرصه سیاسی در اندیشه عربی را ارائه داده است. در ضمن، او با نقد اندیشه سیاسی معاصر عربی بر آن است که نشان دهد عجز و سهل‌انگاری بزرگ فکری علت اصلی شکست حکومت قومی عرب و طرح سیاسی دموکراسی و دولت ملی عرب بوده است (ص ۳۲). به‌نظر او گفتمان اصلاح عربی نتوانسته به نظریه‌پردازی سیاسی دست بزند و در چهارچوب شعارها و فراخوان‌های ایدئولوژیک خود گرفتار مانده است (ص ۳۳).

به‌نظر عبداللطیف نظریه‌پردازی سیاسی انتقادی، که متضمن انفصال از تغییرات سیاسی کهن است، باید در اولویت کار اندیشه معاصر عرب قرار گیرد (ص ۳۴). وی ضمن تأکید بر این‌که باید از تجربه دیگران در بازسازی اندیشه سیاسی عرب کمک گرفت، هدف از بررسی تحول مفهوم سکولاریسم در اندیشه سیاسی عرب از آنطون تا امروز را در راستای بازسازی اندیشه سیاسی عرب قرار می‌دهد. به‌نظر او این مسئله به بازاندیشی طرح دموکراسی همراه

با زبان و مفاهیم نو و تطبیق اندیشه با تاریخ کمک می‌کند و زمینه را برای سیاق اجتماعی جدید در راستای مشارکت همگان در زندگی سیاسی فراهم می‌کند (ص ۳۹).

نصر محمد عارف در بخش دوم کتاب بحث خود را به موضوعی کاملاً متفاوت اختصاص می‌دهد و آن معرفت‌شناسی گفتمان معاصر عربی است. بحث اصلی وی آن است که گفتمان سیاسی معاصر عرب در گذشته و در بحث‌های ایدئولوژیک در حال درجا زدن است و با واقعیت اجتماعی و سیاسی عرب تعامل ندارد. به گفتهٔ او گفتمان امروز عرب به گذشته مربوط است؛ زیرا به دوگانگی‌هایی مانند سنت و مدرنیسم، دین و سیاست و نظایر آن می‌پردازد و مسائل جوانان، اقتصاد، و فرهنگ خودی در آن جایی ندارد (ص ۴۴). این گفتمان بر اساس مجموعه‌ای از جزئیات معرفت‌شناختی بنا شده است و به همین دلیل دچار مشکل ناکارآمدی است. محمد عارف بحث خود را در محور چهار گفتار سازمان‌دهی کرده است: ۱. منشأ معرفت‌شناسی گفتمان سیاسی عرب؛ ۲. محدودیت‌های روش در گفتمان معاصر عرب؛ ۳. قضایای گفتمان عربی؛ و ۴. تجدد و نوگرایی در گفتمان معاصر عرب. عارف منشأ مشکلات معرفت‌شناسی در گفتمان معاصر عرب را در چند مسئلهٔ اساسی ردیابی می‌کند؛ استبداد فکری که بر اساس فرضیهٔ تصاحب حقیقت بنا شده و منجر به نفی دیگران می‌شود (ص ۴۵). جریان‌های گوناگون معاصر فکری و در واقع ایدئولوژیک عرب بر آن اند که حقیقت را فقط آن‌ها درک می‌کنند نه دیگری. بسته شدن نظام‌های معرفتی یا ایدئولوژی‌سازی علت دیگری از مشکل معرفت‌شناسی گفتمان معاصر عربی است. به نظر عارف بحث‌های کنونی تکرار همان بحث‌های گذشته است؛ گویی زمان متوقف یا جامعه دچار انجماد شده است (ص ۴۷). هم‌چنین میان معرفت و به‌عبارتی قدرت و ثروت رابطه‌ای دیالکتیکی برقرار است. امروز در وضعیت کنونی غرب، علم به‌طور کامل در خدمت ثروت و قدرت قرار گرفته است (ص ۴۸). تعامل اندیشمندان با مردم کم شده و حمله و اتهام‌شان علیه مردم فزونی یافته و توجیهاتشان در دفاع از نیروهای خودکامهٔ جامعه به افراط کشیده شده است (ص ۴۹).

از دیگر عوامل مشکل معرفت‌شناسی در گفتمان سیاسی عرب سکون زمان و فقدان دلالت مکان است. نه زمان در این گفتمان مفهومی دارد نه مکان. مسئلهٔ زمان حملهٔ ناپلئون به فرانسه در اواخر قرن هجدهم هم‌چنان مشغلهٔ روشن‌فکران است و آن‌چه در اروپا یا اتحاد جماهیر شوروی دوران فروپاشی روی داده است در جامعهٔ عربی نیز می‌تواند اتفاق بیفتد (ص ۵۰). هم‌چنین است که دوگانگی‌های انعطاف‌ناپذیر جامعهٔ روشن‌فکری عرب و گفتمان معاصر آن را در بر گرفته و جانب‌داری و مخالفت با آن در محور بحث‌ها قرار

گرفته است (ص ۵۰). به نظر می‌آید گفتمان عربی مرزی است که یا اسلامی است یا سکولار، یا سنتی است یا مدرن، یا قومی است یا منطقه‌ای، یا عربی است یا اسلامی، و یا لیبرال است یا سوسیالیستی (ص ۵۰).

عارف در گفتار دوم بحث خود بر آن است که گفتمان معاصر عرب دچار شش محدودیت اصلی روشی است: ۱. نادیده گرفتن حقایق واقعی و ترویج دیدگاه ایدئولوژیک؛ ۲. تعمیم بدون تأمل و بررسی؛ ۳. تکیه بر تشابهات مرزی در دسته‌بندی‌های فکری (ص ۵۵)؛ ۴. غلبه تفکر تقلیدی و تکرار؛ ۵. واکنشی بودن و نه کنشی بودن نقش‌ها؛ و ۶. کم‌رنگ شدن نقش فرهنگ علمی و افول ارزش‌های اخلاقی در رفتارها (ص ۵۹). در امتداد این محدودیت‌های شش‌گانه روشی در گفتمان معاصر عربی عارف به قضایا و مسائل موجود در بطن گفتمان معاصر عرب می‌پردازد. به نظر عارف بررسی این قضایا نشان می‌دهد که پس از گذشت دو قرن از آغاز این گفتمان جامعه عربی هم‌چنان درگیر قضایای یک‌سان است (ص ۶۱). بحران هویت یا کیستی از جمله این قضایاست. مجادله پیرامون هویت فرعون، فینیقی، بربری، افریقایی، بابلی، سومری یا سبا و حمیر در گوشه و کنار کشورهای عرب هم‌چنان به چشم می‌خورد (ص ۶۲). از سوی دیگر، دوگانگی‌های مؤثر رایج نظام اجتماعی عرب را از درون دچار فرسایش کرده است. این دوگانگی‌ها جامعه عرب را به انشعابات گسترده درونی تقسیم کرده است (ص ۶۴). از دیگر قضایای پابرجای گفتمان معاصر عرب درگیری میان حکومت و ملت است.

حکومت در جهان عرب همیشه به تضعیف جامعه مدنی مشغول بوده است. منازعه‌های انعکاس صدا از جمله قضایای جالبی است که به نظر عارف از دل مشغولی‌های گفتمان معاصر عربی است. منظور او از این بحث آن است که آنچه در جامعه عرب انعکاس می‌یابد در واقع بازتاب همان مسائل و مشکلات جوامع اروپایی در گذشته است. او با اشاره به نوشته‌های فرانتس فانون در صدد است این مسئله را در جهان عرب کنونی بررسی و ریشه‌یابی کند (ص ۶۸-۶۹).

او هم‌چنین بر آن است که گفتمان معاصر عرب در دوگانگی دوست-دشمن دچار نوعی از خودبیگانگی شده است. همیشه دشمنی هست و همیشه دوستی مطرح است. این دشمن گاه اسرائیل است، گاه ایران. گاه عراق نگهبان دروازه‌های شرقی جهان عرب در برابر ایرانی‌هاست و گاه متجاوز به یک کشور عرب (ص ۷۱-۷۲).

گفتمان معاصر سیاسی عرب هم‌چنین در میانه بحث استقلال و وابستگی گرفتار شده است. در سال‌های دهه ۱۹۶۰ بحث استقلال مطرح بود. در سال‌های دهه ۱۹۷۰ بحث

وابستگی و در اواخر قرن بیستم و دههٔ نخست قرن بیست و یکم قبول وضع موجود و توجیه سازش و هم‌کاری تبدیل به هنجار شده است (ص ۷۲-۷۳). این چرخش‌ها هم‌چنین گریبان‌گیر جریان‌های سیاسی عربی نیز شده است. گفتمان روشن‌فکری سیاسی عرب از عرب‌گرایی و وحدت عرب به‌سوی گرایش به خاورمیانهٔ جدید (دیدگاه اسرائیل) و جهانی شدن به چرخش درآمده است. به‌نظر او نظام عربی پس از جنگ دوم خلیج فارس دچار سقوط اساسی شد (ص ۷۵) و گفتمان جهانی شدن بر اندیشهٔ سیاسی عرب مسلط شد (ص ۷۹).

آخرین بحث عارف موضوع تجدد و نوگرایی در گفتمان معاصر عربی است. در این بخش نویسنده به بیان ویژگی‌های اصلی و در واقع نابه‌سامانی گفتمان معاصر عرب دست می‌زند. عارف بر آن است که این گفتمان دچار نوعی سکون شده و این در حالی است که واقعیت هم‌چنان در حال دگرگونی است. به‌نظر عارف گفتمان سیاسی معاصر عرب مشکلات واقعی جامعهٔ عرب را بررسی نمی‌کند و هم‌چنان درگیر بحث‌های قدیمی هم‌چون مارکسیسم و اسلام است. او بر آن است که بحث‌های جدیدتر مربوط به میراث، که روشن‌فکرانی مانند جابری و ارکون مطرح کرده‌اند، نیز همین مشکل را دارند.

به همین دلیل، تاریخ در گفتمان معاصر عربی اقتدار و سیطرهٔ خاص خود را دارد. این بحث‌های تاریخی در واقع مانع درک مسائل روز می‌شود. این‌گونه نگاه در واقع گفتمان معاصر عرب را فلج و از واقعیت‌ها دور کرده است (ص ۸۰).

هم‌چنین، این گفتمان معیار مشخص و دقیقی ندارد. اولویت‌های خود و جامعهٔ عرب را درک نمی‌کند و درگیر مشکلات و کشمکش‌های غیرواقعی، جنبی، و حاشیه‌ای شده است (ص ۸۱). به همین دلیل است که عارف تأکید می‌کند آینده همان مسیر گذشته را می‌رود و گذشته در امروز نیز جریان دارد. از نظر او مصر سال ۲۰۲۰ نیز درگیر همین مسائل کنونی خواهد بود. از این روست که باید در ساختار کلی این گفتمان دگرگونی اساسی ایجاد شود (ص ۸۴).

در آخرین بخش کتاب هر دو نویسنده به نقد و بررسی نوشتهٔ یک‌دیگر پرداخته‌اند و نقاط قوت و ضعف آن را آشکار می‌کنند. عبداللطیف بحث و نقد اساسی خود از نوشتهٔ عارف را با طرح این پرسش آغاز می‌کند که چرا تفکر معاصر عربی پرسش‌ها و پاسخ‌های قدیمی و کهنه را، که ارتباطی با امنیت کنونی ندارند، دوباره مطرح می‌کند؟

در واقع عبداللطیف بر آن است که به عارف نشان دهد موضوع‌ها و مسائل کهن چندان قابل نقد نیستند و لزوماً دلیلی برای آن وجود ندارد. به‌نظر عبداللطیف محمد عارف در

بحث‌هایش گاه مطالب را تکرار کرده و گاه نیز مسائل و موضوع‌های حاشیه‌ای را بر مسائل اصلی اولویت داده است (ص ۸۷). سپس عبداللطیف می‌خواهد نشان دهد که بازنگری در مفهوم سکولاریسم چگونه بحث‌ها و پرسش‌های کهن را ضروری می‌داند. وی ضمن اشاره به بحث عارف، که چرا باید گفتمان معاصر عرب مرجعیت خود را غرب قرار دهد، تأکید می‌کند که این گفتمان با پرسش‌ها و مرجعیت مرکزی روبه‌رو می‌شود که در بحث‌های فرح آنطون و محمد عبده نیز انعکاس داشت (ص ۹۱). به‌نظر او این به معنی تکرار گذشته نبوده و به‌روز بودن و نیز میزان تحول نگرش را تبیین می‌کند (ص ۹۲) و ضروری است که برخی مسائل هم‌چنان تکرار شود تا بتوانیم آگاهی درباره‌ی چالش‌های دائم واقعیت‌های زندگی مان را به‌روز کنیم (ص ۹۴).

نصر محمد عارف در نقد اندیشه‌ی عبداللطیف بسیار تند و تهاجمی است. او تأکید عبداللطیف بر بحث کهنه‌ی سکولاریسم و تمرکز بر فردمحوری در اندیشه‌ی عرب، یعنی فرح آنطون، را نمونه‌ی بحران گفتمان معاصر عرب می‌داند (ص ۹۶). به‌نظر عارف بحث عبداللطیف ارتباط چندانی با واقعیت ندارد و بیش‌تر از جنبه‌های ایدئولوژیک و علایق ذهنی نویسنده سرچشمه می‌گیرد (ص ۹۸). عارف ادعای طرف‌داری علی عبدالرازق از فرح آنطون و ضدیت با عبده را ادعایی نادرست و اتهامی بزرگ می‌داند که هدفش بزرگ کردن آنطون و تحریک مخالفان اوست (ص ۹۹). او هم‌چنین بر آن است که اصولاً تمرکز بر بحث‌های سکولاریسم و جهانی شدن نشانه‌ی مرجعیت غرب و دل‌مشغولی‌های جهان غرب است تا جامعه‌ی عرب. عارف نوشته‌ی عبداللطیف را حاوی تناقضات داخلی نیز می‌داند و بر آن است که حتی ذکر نام افرادی که در قلمرو اندیشه‌ی سکولار قرار می‌گیرند، از جمله فؤاد ذکریا، جابری، ناصیف نصار، و محمد ارکون، برای بزرگ جلوه دادن فرح آنطون است (ص ۱۰۳).

۵. ابهامات مفهومی و نظری

یکی از مشکلات عمده‌ی چالش‌های گفتمان معاصر عربی ابهامات نظری و مفهومی آن است. هر دو نویسنده واژه «گفتمان» را به مفهوم غیرنظری آن در نظر گرفته‌اند و نه بر اساس معنی ویژه‌ای که این واژه در ادبیات علوم اجتماعی دارد و در نوشته‌های نظریه‌پردازانی مانند میشل فوکو، لاکلا، و موفه یا اخیراً فرکلاف به چشم می‌خورد. هم عبداللطیف و هم محمد عارف در بحث‌هایشان پیرامون «گفتمان عربی» اشاره‌ای به این‌گونه چهارچوب‌های مفهومی و نظری نکرده‌اند. به‌عبارت دیگر، کتاب کنونی به‌هیچ‌وجه «تحلیل گفتمانی» (discourse analysis) به مفهوم علمی آن از مسائل جهان

عرب نیست. هم‌چنین مشخص نیست شاخصهٔ «گفت‌مان عربی» مد نظر آن‌ها و موضوع محوری آن چیست. این در حالی است که نویسندگان می‌توانستند مفهوم گفت‌مان را همان مسئلهٔ محوری جهان عرب، که ما در بخش نخست این مقاله به آن اشاره کردیم، یعنی مشکل وحدت عربی در نظر بگیرند. آن‌ها نه فقط در این زمینه سخنی نگفته‌اند، بلکه اصولاً نگفته‌اند که این گفت‌مان بر اساس دست‌یابی به چه هدفی بنا شده و چه ویژگی‌هایی دارد. خواننده نیز در پایان نمی‌تواند در این باره، که شاخصهٔ گفت‌مان عربی معاصر چیست و چه چیزی را (وحدت، توسعه، دموکراسی، آزادی فلسطین، یا عدالت اجتماعی) دنبال می‌کند، به جمع‌بندی برسد. گرچه عبداللطیف با اشاره به اندیشه‌های فرح آنطون، اندیشمند مسیحی قرن نوزدهم عرب، شاید این معنی را به ذهن خواننده آورد که او سکولاریسم را موضوع اصلی گفت‌مان عربی می‌داند، اما بحث‌های محمد عارف ذهن خواننده را به سوی گمانه‌زنی دربارهٔ موضوع محوری گفت‌مان عربی از نظر او رهنمون نمی‌کند. او بدون هیچ‌گونه تعریفی از واژهٔ گفت‌مان عربی و مشخص کردن موضوع محوری آن بر چالش‌های فراروی معرفت‌شناسی این گفت‌مان تمرکز می‌کند.

گذشته از ابعاد مفهومی و نظری، بحث‌های نویسندگان از نظر روش و محتوا نیز قابلیت نقد شدن دارد. عبداللطیف با محور قرار دادن اندیشه و آرمان سکولار فرح آنطون و بررسی عوامل ناکامی تحول سکولار در پی آن است که جریان‌های سیاسی و فکری رقیب، از اسلام‌گرایی روشن‌فکری محمد عبده گرفته تا سوسیالیسم دولتی و حزبی عربی، را به شکست پروژهٔ سکولار متهم کند. با این همه، او به جریان‌های سکولار اسلامی غیرسوسیالیستی، برای نمونه اندیشه‌های علی عبدالرازق و محمد سعید عشاوی، چندان اهمیت نمی‌دهد. این در حالی است که اصولاً اسلام و اسلام‌گرایان در زمینه‌سازی تحقق تدریجی پدیده‌هایی مانند لیبرالیسم، دموکراسی، و سکولاریسم نقش بازی کرده‌اند. اهمیت این موضوع آن‌چنان است که برخی از پژوهش‌گران خاورمیانه‌شناس پایداری این بحث‌ها را در جهان اسلام فقط از مجرای اسلام امکان‌پذیر می‌دانند (Binder, 1988). در واقع جنجال اندیشه‌های علی عبدالرازق، که سمیر الزبن آن را بزرگ‌ترین معرکهٔ فکری معاصر اسلام و خاورمیانه می‌داند (کامل ظاهر، ۱۹۹۴)، نشان‌دهندهٔ همین نکته بود.

مشکل دیگر بحث عبداللطیف آن است که آگاهی خوانندگان از اندیشه‌های آنطون را مفروض گرفته و با وجود محور قرار دادن او هیچ اشاره‌ای به زندگی و محتوای اندیشه‌هایش نمی‌کند. این نکته نیز حائز اهمیت است که برخلاف دیدگاه عبداللطیف برخی پژوهشگران بر آن‌اند که محمد عبده با نادیده گرفتن بحث خلافت و تأکید بر بایستگی

کناره‌گیری خلیفه از مسائل سیاسی و نظامی بر جدایی دین از دولت و سکولار بودن نظام سیاسی تأکید داشته است (عنایت، ۱۳۶۱). این آگاهی فرضی خوانندگان را می‌توان دربارهٔ اشارات کوتاه عبداللطیف به جانب‌داری حسن حنفی، فؤاد ذکریا، هشام جعیط، محمد ارکون، و عبدالله عروی از سکولاریسم نیز مطرح کرد؛ زیرا وی ضرورتی به توضیح کوتاه دربارهٔ جنبه‌های سکولار اندیشه‌های آن‌ها نمی‌بیند.

مشکل مفهومی در بحث محمد عارف نیز آشکار است و مهم‌ترین نمود آن نیز ابهام پیرامون واژهٔ معرفت‌شناسی است که وی همهٔ بحثش را بر آن اساس استوار کرده است. وی توضیح نداده است که منظور از معرفت‌شناسی چیست و بر کدام یک از مکاتب برجستهٔ این بحث، برای نمونه از پوپر و کوهن گرفته تا لاکاتوش، بیش‌تر نظر دارد. هم‌چنین می‌توان به بحث او دربارهٔ مفهوم «سکون زمان و فقدان دلالت مکان» به‌منزلهٔ یکی از شاخصه‌های مشکل معرفت‌شناسی گفتمان معاصر عربی اشاره کرد. گرچه ممکن است برخی در آغاز این را به معنی رعایت اصل زمان و مکان در جامعه‌شناسی تاریخی (اسمیت، ۱۹۹۲) در نظر بگیرند و این‌که فقدان دید جامعه‌شناسی تاریخی یکی از مشکلات عمدهٔ معرفت‌شناسی پژوهش‌های معاصر است (احمدی، ۱۳۹۰)، اما دقت بیش‌تر در بحث عارف نشان می‌دهد که مرادش از این مفهوم بیش‌تر مشکل توجه روشن‌فکران عرب به مباحث گذشته به جای مشکلات کنونی جهان عرب است و نه تأکید بر در نظر گرفتن عنصر زمان و مکان در تبیین مسائل اجتماعی.

عارف به‌درستی به مشکل بحران هویت در جهان عرب معاصر تأکید می‌کند و از وجود هویت‌های فرعی منطقه‌ای، هم‌چون هویت فرعون، فینیقی، بربری، افریقایی، بابلی، سومری یا سبا و حمیر در گوشه و کنار کشورهای عرب نگران است؛ اما باید گفت که گرچه وجود این نوع گرایش‌ها، که ریشهٔ قدیمی هم دارند و در اندیشه‌های کسانی مانند آنطوان سعاده و طه حسین بازتاب یافتند، می‌تواند تا اندازه‌ای مانع تکامل هویت فراگیر عربی شود، اما شاید واکنش تند ناسیونالیست‌های عرب (حزب بعث سوریه علیه سعاده و اسلام‌گرایان در برابر طه حسین) در برابر این‌گونه هویت‌های محلی بود که باعث دور شدن اندیشهٔ ناسیونالیسم محلی از چهارچوب هویت فراگیر ناسیونالیسم عرب شد.

در نقد اندیشهٔ عارف باید به این نیز اشاره کرد که ابهام دربارهٔ چیستی گفتمان معاصر عرب در دیدگاه او بیش‌تر از عبداللطیف است. همان‌گونه که اشاره شد، می‌توان در اندیشه‌های عبداللطیف به نوعی باور به سکولاریسم به‌منزلهٔ گفتمان عربی پی برد، اما این دربارهٔ محمد عارف صدق نمی‌کند و معلوم نیست که شاخصهٔ اصلی گفتمان معاصر عربی

در دیدگاه او چیست. گرچه او روشن‌فکران و جریان‌های سیاسی عرب را به پراکنده‌گویی، حاشیه‌گرایی، و غفلت از مسائل اصلی متهم می‌کند، اما این را نیز روشن نمی‌کند که موضوع محوری گفت‌مان عربی باید چه باشد.

چالش‌های گفت‌مان معاصر عرب در مجموع اثری مفید برای خوانندگان فارسی‌زبان علاقه‌مند به مسائل جهان عرب است. کتاب به لحاظ شکلی یعنی چاپ، صفحه‌آرایی، و حروف‌چینی به شیوهٔ مناسب طراحی شده است و ارائهٔ منابع و مراجع آن به شکل پانوشت به نقاط قوت آن می‌افزاید. کتاب هم‌چنین شامل فهرست اعلام مناسبی است که خواننده را در رجوع سریع به مطالب راهنمایی می‌کند.

با این همه، دربارهٔ ترجمهٔ کتاب برخی کاستی‌ها دیده می‌شود که از نظر روانی متن خواننده را با مشکل مواجه می‌کند. گرچه ترجمهٔ اثر در مجموع روان به نظر می‌آید، اما در برخی موارد جمله‌ها و عبارات پیچیدگی‌های خاصی دارند که درک مطلب را برای خواننده دشوار می‌کنند. از این رو، گاه به نظر می‌آید که مترجم عبارات کتاب را به صورت تحت‌اللفظی به فارسی برگردانده و در راستای فارسی‌سازی عبارت از نظر دستور زبان و جمله‌بندی دقت کافی نکرده است. هم‌چنین بهتر بود که مترجم معادل عربی و لاتین واژگان به کاررفته در مقاله‌های عبداللطیف و محمد عارف را در پانوشت ارائه می‌کرد. مشکل دیگر کار، تا جایی که به مترجم مربوط می‌شود، آن است که منابع و ارجاع‌های کتاب، که بیش‌تر به زبان عربی است، گاه به فارسی برگردانده شده و اصل عربی آن‌ها دیده نمی‌شود؛ از آن جمله می‌توان به ارجاع‌های صفحه‌های ۹، ۲۰، و ۸۲ اشاره کرد. گاه نیز نام نویسنده از منبع مد نظر حذف شده است (ص ۲۱).

گذشته از این‌ها، چنان‌چه ناشر کتاب یا به عبارت دیگر سازمان‌دهندگان بحث میان عبداللطیف و محمد عارف ترتیبی می‌دادند که در پاسخ به انتقادهای عارف کمال عبداللطیف نیز نظراتش را بیان می‌کرد، بحث پویاتر می‌شد. هم‌چنین باید این نکته را اضافه کرد که طرح روی جلد کتاب، یعنی کنار هم گذاشتن کلمات «لا» و قرمز کردن یکی از آن‌ها با توجه به محتوای کتاب، پیام کتاب را چندان به خواننده نمی‌رساند و مشخص نیست ناشران یا طراح کتاب بر چه اساسی این طرح را برای بحث *چالش‌های گفت‌مان معاصر عرب* برگزیده‌اند.

۶. نتیجه‌گیری

با گذشت بیش از یک قرن و نیم از شکل‌گیری گفت‌مان عربی وحدت، جهان عرب نه فقط در امکان تحقق آن بلکه بر سر ضرورت چنین وحدتی دچار سردرگمی است. از یک سو

عوامل گوناگون داخلی و خارجی و از سوی دیگر دگرگون شدن نگرش نسل جدید اعرابی که بر مشکلات واقعی اقتصادی - اجتماعی خود و حل آن تأکید دارند تا تلاش برای تحقق آرمان‌های ایدئولوژیک دست‌نیافتنی، باعث شده است که گفتمان آرمانی «امت» عرب اجماع‌محوری پیشین را از دست بدهد. دگرگونی‌های پس از جنگ سرد و پیدایی گفتمان بنیادگرایی افراطی سلفی نیز باعث شکل‌گیری اتحاد و ائتلاف‌های نوینی میان نیروهای رقیب دیروز شده که امروزه به‌شکل کشمکش میان دو گفتمان کلان سکولار و اسلام‌گرا در جهان عرب به تجلی درآمده است. این دو در درون خود دربرگیرنده نیروها و جریان‌هایی‌اند که بر سر شیوه رسیدن به نظم سیاسی اسلامی یا سکولار با یک‌دیگر اختلاف نظر دارند. آنچه در برابر ماست این است که جوامع عربی دچار نوعی تشتت گفتمانی شده‌اند که بر محور دو گفتمان کلان سکولار - بنیادگرا و خرده‌گفتمان‌های گوناگون موجود در درون هریک از آن‌ها در حال تقویت و تکامل است.

منابع

- احمدی، حمید (۱۳۵۹). «تلاش‌های وحدت‌طلبانه اعراب پس از جنگ جهانی دوم»، سروش، ش ۵۴، ۵۵ و ۵۶.
- احمدی، حمید (۱۳۷۷). *ریشه‌های بحران در خاورمیانه*، تهران: کیهان.
- احمدی، حمید (۱۳۷۹). «اسلام سیاسی و منتقدان آن: اندیشه‌های قاضی عشاوی پیرامون رادیکالیسم اسلامی»، فصل‌نامه مطالعات خاورمیانه، ش ۲۳.
- احمدی، حمید (۱۳۸۲). «پایان رژیم بعث و زوال ناسیونالیسم رادیکال پان عربی»، *دانش‌نامه - مجله دوره عالی تحقیقات دکتری*، ش ۴۸-۴۹.
- احمدی، حمید (۱۳۹۰). *بنیادهای هویت ملی ایرانی*، تهران: پژوهشکده مطالعات فرهنگی و اجتماعی.
- اسمیت، دنیس (۱۳۹۲). *جامعه‌شناسی تاریخی*، ترجمه هاشم آقاجری، تهران: نیلوفر.
- حنفی، حسن (۱۹۹۹). *ما العولمه؟: حوارات للقرن الجدید*، دارالفکر المعاصر.
- رزق، جابر (۱۳۸۰). *اخوان المسلمین در کشتارگاه‌های ناصر*، ترجمه مصطفی اربابی، تاباد: نشر سنت.
- عارف، نصر محمد (۱۹۸۸). *نظریه‌های سیاسی المقارنه و منهجیات درسه النظوم السیاسیه العربیه: مقاربه ایدئولوجیه، مدرسه العلوم الاسلامیه*.
- عارف، نصر محمد (۱۹۹۲). *نظریات التمیمه السیاسیه المعاصره: درسه نقدیه مقارنه فی دوع المنظور الحضاریه الاسلامیه*، سلسله الرسائل الجامعیه، المعهد العالمی للفکر الاسلامیه.
- عارف، نصر محمد (۱۹۹۴). *الحضاره النعافی المدنیه: درسه لصراط المصطلح و الدلاله المفهوم*، سلسله المفاهیم و المصطلحات، المعهد العالمی للفکر الاسلامیه.
- عارف، نصر محمد (۱۹۹۴). *فی مصادر التراث السیاسیه الاسلامیه: درسه فی اشکالیاه التمیم قبل استقرا و التاسیل*، سلسله المنهاجیه الاسلامیه، المعهد العالمی للفکر الاسلامیه.

۳۴ گفت‌وگو معاصر عربی در میانهٔ ابهامات و چندگانگی‌ها

عبدالرازق، علی (۱۳۸۱). *اسلام و مبانی قدرت*، ترجمهٔ امیر رضایی، تهران: قصیده‌سرا.
عبداللطیف، کمال و نصر محمد عارف (۱۳۸۸). *چالش‌های گفت‌وگو معاصر عربی*، ترجمهٔ جعفر حدادی، تهران: پژوهشکدهٔ مطالعات فرهنگی و اجتماعی.
عشماوی، محمدسعید (۱۳۸۲). *اسلام‌گرایی یا اسلام؟*، ترجمهٔ امیر رضایی، تهران: قصیده‌سرا.
عنایت، حمید (۱۳۶۱). *اندیشهٔ سیاسی در اسلام معاصر*، ترجمهٔ بهاء‌الدین خرمشاهی، تهران: خوارزمی.
عنایت، حمید (۱۳۶۳). *سیری در اندیشهٔ سیاسی عرب*، از *حملهٔ ناپلئون به مصر تا جنگ جهانی دوم*، تهران: شرکت سهامی کتاب‌های جیبی با هم‌کاری فرانکلین.
کامل ضاهر، محمد (۱۹۹۴). «علی عبدالرازق و قضیهٔ الخلافه»، در *الصراع بین التيارین الدینی والعلمانی فی فکر العربی الحدیث والمعاصر*، بیروت: دارالبیرونی.

- Abdallah, Omar F. (1983). *The Islamic Struggle in Syria*, Mizan Press.
- Abu Jaber, Kamel S. (1966). *Arab Ba'th Socialist Party History, Ideology, and Organization*, Syracuse University Press.
- Abu Khalil, As 'ad (1992). "A New Arab ideology? The Rejuvenation of Arab Nationalism", *Middle East Journal*, Vol. 46, No. 1.
- Antonius, George (1965). *The Arab Awakening*, New York: Capricorn Books.
- Arawi, Abdallah (1977). *L'ideologie Arabe Contemporaine: Essai Critique*, F. Maspero.
- Arawi, Abdallah. (1987). *Islam et Modernite*, Paris: La Decouverte.
- Azouri, N. (1905). *Le Reveil de La Nation Arabe*, Paris: Library Plon.
- Bert, Adam Cornelius (2012). *Arab Socialist Union (Egypt)*, Chromo Publishing.
- Binder, Leonard. (1988). "Ali Abd al-Raziq and Islamic Liberalism: the Rejected Alternative", in Leonard Binder, *Islamic Liberalism: A Critique of Developmental Ideologies*, Chicago: University of Chicago Press.
- Chedid, Henry (1969). *Political Organizations in the United Arab Republic since 1952: The Arab Socialist Union*, Beirut: .n.p.
- Hanafi, Hasan (1995). *Islam in the Modern World*, Anglo-Egyptian Bookshop.
- Jalal al Azm, Sadiq (1998). "Trends in Arab Thought: AN Interview with Sadiq Jalal Al Azm", *Journal of Palestine Studies*, Vol. 27, No. 2.
- Khalidi, Tarif (1996). *Classical Arab Islam: The Culture and Heritage of the Golden Age*, Darwin Press Inc.
- Laroui and Arawi (1999). *Islam et Histoire* (Collections Sciences-Sciences Humaines), Albin Michel.
- Laroui, Abdallah (1977). *The Crisis of the Arab Intellectual: Traditionalism or Historicism?*, UCLA Latin American Studies Series, University of California Press.
- Moktefi, Mokhtar (1996). *The Arabs in the Golden Age (People's of the Past)*, Millbrook Press.
- Zakaria, Fouad and Ibrahim M. Aburabi (2005). *Myth and Reality in the Contemporary Islamist Movement*, Pluto Press.