

نقدی بر کتاب «چالش مدرنیته؛ جهان عرب در جستجوی اصالت»

احمد بیگلری*

ابراهیم برزگر**

چکیده

هدف نویسنده کتاب مورد بررسی، یافتن پاسخی برای شکست پروژه نوسازی در خاورمیانه از طریق ردیابی ناسازواری‌های مبنایی توسعه با فرهنگ این منطقه است. لوی صافی ابتدا شکل‌گیری ذهنیت توسعه در آراء دکارت و کانت را مرور کرده، سپس به مقایسه دو مدل مارکسی و وبری توسعه از حیث نظری پرداخته است. او با اولویت دادن به ساختارهای آگاهی و فرهنگ، موضع خود را در این زمینه مشخص می‌کند. سطح تحلیل نویسنده، اندیشه متفکران و روشنفکران جهان اسلام از ابتدای رویارویی آنها با دو رویه‌ی تمدن مدرن غرب، یعنی استعمار و پیشرفت تکنولوژیک است. او تلاش کرده تا مواجهه‌ی اندیشمندان مسلمان و عمدتاً عرب با معضله‌ی سنت - مدرنیته را از طریق نحوه برخورد آنان با میراث اسلامی و عربی نمایان سازد. در نهایت، صافی بر آنست که راه توسعه تنها از غرب نمی‌گذرد و می‌توان با بازگشت فعالانه و انتقادی به میراث اسلامی و عربی به توسعه بومی دست یافت. با وجودی که نویسنده ادعا می‌کند از مدل‌های غربی فراتر رفته، اما در نهایت، خود به ارائه یک نظر کلی، یعنی همان ضرورت رجوع به میراث در امر توسعه بسنده می‌کند. از این رو، می‌توان این اثر را صرفاً به عنوان مداخلی در باب ضرورت توسعه بومی در نظر گرفت. به علاوه، از حیث روش‌شناختی نیز ابهامات و ابهاماتی در کتاب دیده می‌شود.

کلیدواژه‌ها: سنت - مدرنیته، توسعه غیرغربی، اندیشه معاصر عرب، لوی صافی، بومی‌سازی علوم انسانی، رجوع به تراث.

* دانشجوی دکتری اندیشه سیاسی، دانشگاه تهران (نویسنده مسئول)، ahmadbiglari92@ut.ac.ir

** استاد دانشکده حقوق و علوم سیاسی، دانشگاه علامه طباطبایی، barzegar.2010@yahoo.com

تاریخ دریافت: ۱۳۹۶/۵/۳، تاریخ پذیرش: ۱۳۹۶/۷/۲

۱. مقدمه

با حمله ناپلئون بناپارت به مصر، نخستین رویارویی مستقیم و گسترده جهان عرب و جهان غرب صورت گرفت. همراه با ناپلئون، بیش از صد مهندس و جغرافی‌دان فرانسوی وارد مصر شدند. این گروه وظیفه داشتند اصول انقلاب فرانسه، یعنی آزادی و برابری را صادر کنند. بنابراین، با استقرار ناپلئون در مصر، چهره جدیدی از غرب برای اعراب رخ نمود. از این پس، به غرب به عنوان نماد و الگوی پیشرفت و تمدن نگریسته می‌شد. اما کم‌کم، رویه تهاجمی و استعماری غرب در نگاه اعراب بیشتر نمایان شد؛ و سرانجام، با شکل‌گیری جریان بنیادگرایی اسلامی، غرب به عنوان دار الکفر، به دیگری هویت‌بخش مسلمانان عرب تبدیل گشت (مرادی، ۱۳۸۴: ۳۳).

از آنجاکه مسلمانان از توانایی تعامل مثبت با غرب برخوردار نبودند، به ناچار، به شکل دو واکنش دوقطبی مثبت و منفی در قبال این پدیده رفتار کردند. بنابراین در مواجهه با مسأله‌ای به نام غرب، برخی به تقلید و برخی به تقابل کامل روی آوردند. به باور یکی از پژوهشگران، در این رویارویی، گذشته/سنت/میراث فراخوانی می‌شود. گروهی آن را فرا می‌خوانند تا آن را نفی کنند (سکولاریسم اسلامی)؛ گروه دیگری آن را فرا می‌خوانند تا به وسیله آن غرب را نفی کنند (بنیادگرایی اسلامی)؛ سرانجام گروه سوم آن را فرا می‌خوانند تا به وسیله آن با غرب گفتگو کنند (نوگرایی اسلامی) (فیرحی، ۱۳۸۱). این مقاله به بررسی یکی از آثار لوی صافی، از متفکران گروه سوم می‌پردازد.

۲. معرفی کلی نویسنده اثر و مروری بر محتوای آن

نویسنده کتاب، دکتر لوی صافی، اندیشمند، پژوهشگر و فعال سیاسی سوری و نیز از حامیان و فعالان حقوق عرب‌ها و مسلمانان در آمریکا است. او متولد دمشق است. تحصیلات دبیرستان و نیز لیسانسش را در رشته مهندسی عمران همانجا به پایان رساند. پس از فوق لیسانس، دکترای علوم سیاسی از دانشگاه وین در ایالت میشیگان آمریکا اخذ کرد. هم‌اکنون استاد میهمان در دانشگاه جرج تاون است و در دانشگاه ایندیانا و دانشگاه پوردو در ایندیاناپولیس نیز تدریس می‌کند. صافی از مؤسسان «شورای سوری آمریکایی» است که از زمان تأسیس، یعنی ۲۰۰۵م ریاست آن را بر عهده دارد. وی همچنین یکی از رهبران با نفوذ معارضان سوری است. از دیگر اشتغالات صافی می‌توان موارد زیر را نام برد:

رئیس مرکز توسعه پایدار در ایالت ویرجینیا، رئیس جمعیت علمای جامعه مسلمانان در آمریکا، سردبیر مجله آمریکایی علوم اجتماعی، مدیر دفتر تحقیقات در مؤسسه جهانی اندیشه اسلامی. او نویسنده‌ای پرکار در زمینه اسلام و خاورمیانه است که به مباحثی چون توسعه و مدرنیته، دموکراسی و حقوق بشر، صلح، خاورمیانه، رهبری، اسلام و غرب، و آزادی‌های مدنی علاقه‌مند است. برخی از کتاب‌های مهم ایشان عبارتند از: چالش مدرنیته (۱۹۹۴)، دین و سیاست (۱۹۹۶)، حقیقت و اصلاحات (۱۹۹۸)، ریشه‌های بحران روشنفکر عرب (۲۰۰۲)، آزادی و شهروندی و اسلام سیاسی (۲۰۱۳) (منبع اینترنتی).

کتاب مورد بررسی را انتشارات دانشگاه آمریکا (University Press of America) در ۲۳۲ صفحه، در ۱۹۹۴ منتشر کرده است. آن را دکتر احمد موققی ترجمه، و نشر دادگستر در ۲۱۶ صفحه، در ۱۳۸۰ به چاپ رسانده است. این کتاب از دو بخش تشکیل شده که در مجموع، ۹ فصل را شامل می‌گردد. بخش اول، با عنوان «درک نوسازی» از فصل ۱ تا ۵ را در بر می‌گیرد. صافی در فصل اول، تئوری نوسازی را در رهیافت پارسونزی بررسی می‌کند. او بر آنست که نوسازی یکی از مسایل همچنان بغرنج و بسیار مهم در علوم اجتماعی است که عمده اطلاعات موجود درباره آن به تجربه تاریخی غرب باز می‌گردد. بنابراین، آغاز مطالعه نوسازی در کشورهای غیرغربی زمانی بود که برخی از محققان علوم اجتماعی آمریکایی در دهه ۱۹۵۰م نسبت به توسعه در این مناطق علاقه‌مند شدند. پس از آن این علاقه شدیداً رشد کرد و تئوری نوسازی غلبه یافت. اما با «خیزش اسلامی» بسیاری از تحلیل‌ها و فرضیات درباره توسعه خاورمیانه‌ای در هم شکست. پدیده‌ای که تئوری نوسازی قادر نبود آن را تحلیل کند (صفی، ۱۳۸۰: ۱۱-۱۲). بنابراین، پرسش اصلی این کتاب آنست که «چرا تئوری نوسازی موفق نمی‌شود تبیینی متجانس و منسجم از خاورمیانه به ویژه، و جهان سوم به طور کلی، تهیه و ارائه کند؟» (همان: ۱۴). سهم تمدن غرب بخشی از تکامل آگاهی بشری است. اما آیا آن‌طور که مکتب نوسازی مدعی است قالب‌های فرهنگی مدرنیته غربی ضرورتاً باید جایگزین قالب‌های سنتی جوامع غیرغربی شوند؟ صافی بر آنست که رهیافت کارکردگرا که بر سیاست تطبیقی در آمریکا حاکم است در مرکز شکست تئوری نوسازی در تبیین تغییرات خاورمیانه قرار دارد (همان: ۱۵). بنابراین، نویسنده در بحث از تئوری نوسازی در فصل اول، به رهیافت کارکردگرا و به ویژه دیدگاه‌های پارسونز پرداخته و ایهامات و ابهامات آن را بررسی می‌کند.

در فصل دوم، مدل مارکسی توسعه بررسی می‌گردد و ابهامات و ناسازگاری‌های آن، از جمله تقلیل‌گرایی اقتصادی و نیز جبرگرایی تکنولوژیکی مورد انتقاد قرار می‌گیرد. در اینجا دو تفسیر مارکسیستی ارتدکس و تجدیدنظرطلب از ماتریالیسم تاریخی مطرح می‌گردد (همان: ۴۸-۶۲). فصل سوم عهده‌دار بحث از مدل وبری توسعه است. اساساً صافی غایت نوسازی را مدرنیته می‌داند. او در راستای تبیین مدرنیته به تفسیر مارکسیستی و وبری از این پدیده می‌پردازد. او در این فصل می‌خواهد با بحث از تفسیر وبر از مدرنیته، اولاً، مؤلفه‌های تعیین‌کننده آن را مشخص نماید؛ ثانیاً، الگوهایی را که بر اساس آنها فرآیند نوسازی در جوامع غربی پدیدار گشته، شناسایی نماید. وی مدعی است چنین تحلیلی برای مطالعه نوسازی در جهان سوم ضرورت دارد (همان: ۶۳).

در برداشت وبر، فرآیند عقلانی‌سازی دارای ابعادی است که در سطوح مختلف آگاهی‌های بشر جریان می‌یابد و آنگاه در درون حوزه‌های گوناگون حیات اجتماعی رخ می‌دهد. اما نکته مهم آنست که این فرآیند لزوماً در همه حوزه‌های زندگی به سوی مجموعه‌ای از اهداف منسجم و یکپارچه حرکت نمی‌کند؛ بلکه امکان دارد در پی مجموعه هدف‌های گوناگونی سوق یابد (همان: ۶۵).

صافی هرچند در نهایت برداشت وبر از نوسازی را می‌پذیرد اما بر آنست که وبر نتوانسته بین معنا و انگیزه‌ی کنش تمایز برقرار نماید. از آنجاکه صورت‌بندی دوباره ساختارهای اجتماعی در برداشت وبر، نتیجه‌ی صورت‌بندی ساختارهای آگاهی است، لذا تغییرات اجتماعی، بازتاب تغییر در جهت‌گیری کنش، یعنی تغییر در معنایی است که کنشگر به کنش خود اعطا می‌کند. به باور وی، ثمره کار وبر برای مطالعه توسعه در جهان سوم، طرح این پرسش است که آیا فرهنگ‌های غیرغربی به ناگزیر باید همان مسیر عقلانی‌سازی غربی را بپیمایند (همان: ۶۷-۷۸)؟

نویسنده در فصل چهارم این فرضیه را دنبال می‌کند که الگوهای تغییر در حال وقوع در جامعه غربی، پیامدهای وسیعی برای نوسازی غیرغربی در بر دارد. او در این فصل به نوعی به بحث از «تاریخ ذهنیت توسعه» بر اساس گفتمان روشنگری، به ویژه در آراء دکارت و کانت می‌پردازد. نویسنده قصد دارد با بررسی آراء این دو اندیشمند نشان دهد که تلاشی آگاهی و واقعیت مدرن، پیامد رهیافت روشنی خاصی بوده که متأثر از ویژگی تاریخی جامعه غربی است. بنابراین، نمی‌توان آن را به مثابه نمونه‌ای از یک روند عقلانی‌سازی عام و جهانشمول تلقی کرد (همان: ۷۹-۸۰). لژی صافی با بهره‌گیری از رهیافت وبری تلاش

کرده نشان دهد پیامد روش‌شناسی دکارت و کانت، و به طور کلی روشنگری برای عقلانیت غربی، تهی کردن آن از محتوا و فروکاستنش به فرم و صورت است. او این مطلب را در فصل چهارم با عنوان «در محاق‌رفتگی عقلانیت ماهوی» بررسی کرده است (همان: ۸۱).

نویسنده در ادامه فصل، نقش دکارت و کانت در فرسایش عقلانیت ماهوی را بررسی می‌کند. او بر آنست که رهیافت شک‌گرایانه دکارتی، اصل و قاعده را بر شک و عدم اطمینان می‌گذارد و حقیقت و یقین را استثنا تلقی می‌کند. کوگیتوی دکارت مبنایی روشی شد که از طریق آن، خاستگاه یقین از جهان عینی به آگاهی ذهنی انتقال یافت. ثمره‌ی کار دکارت برای فیلسوفان و روشنفکران عصر روشنگری، فراهم نمودن سازوکاری بود که با آن توانستند از گذشته منقطع گردند. در ادامه، کانت با حمله به ایده‌های استعلایی، خاستگاه یقین را از دنیای استعلایی به دنیای محسوس منتقل نمود. اما پیامد این تلاش‌ها به انفکاک و صوری‌شدن عقل و به تبع، تضعیف حجیت عقل ماهوی انجامید (همان: ۸۵-۸۷). کانت با قراردادن رویه علمی به عنوان تنها منبع حقیقت، توانست بنیان خرافات را ویران سازد. اما هم‌زمان، بنیان نظری همه‌ی ایده‌ها و مفاهیم استعلایی را تخریب نمود. او با تفکیک و تمایزگذاری بین حقیقت و درست (right) راه را بر گسیختگی حوزه‌های فرهنگی و در پی آن، اجتماعی هموار ساخت (همان: ۹۴-۹۶).

صافی در انتهای فصل، پیامدهای نوسازی غربی برای توسعه غیرغربی را مطرح می‌کند. او به خوبی با طرح پیامد تهی‌شدگی محتوایی عقل، از اعتراض‌های نیچه و مارکس بر مدرنیته غربی با عناوین پوچ‌گرایی و از خود بیگانگی بهره می‌گیرد تا نشان دهد اولاً، نوسازی فرآیندی تاریخی است که خاستگاهش، تلاش‌هایی است در راستای تنظیم دوباره و تجدید سازمان جهان‌بینی‌های فرهنگی، و درنهایت، در ایده‌آل‌های مذهبی جامعه ریشه دارد. ثانیاً، از آنجاکه ساختارهای مدرن آگاهی و واقعیت، که در نتیجه‌ی زوال عقلانیت ماهوی ظهور یافته‌اند، و نیز عقلانیت غربی هرچقدر پیشرفت می‌کند، همان‌قدر توانایی اصلاح و تجدید حیات خود را از دست می‌دهد، بعید است که مدرنیته غربی بتواند مشکل ما را حل نماید (همان: ۹۶-۱۰۱). ثالثاً، شخصیت/خودِ مدرن، که از همه‌ی اصول ماهوی جز اصل کامرواکردن خود تهی شده است، صرفاً می‌تواند با نیروهای اجتماعی سازگاری یابد. بنابراین، فرد در برابر نیروهای اقتصادی و اجتماعی آسیب‌پذیرتر شده، در غیاب معنایی عام و فراگیر، او شکار انگیزه‌های آنی خود می‌شود (همان: ۱۰۱). از این رو، به نظر صافی،

نوسازی غربی نه تنها نمی‌تواند برای جوامع در حال توسعه کارساز باشد، بلکه مشکل‌زا خواهد بود. پس تنها راه‌حل باقیمانده عبارت خواهد بود از اجماع ملی؛ یعنی از طریق عقلانیت ماهوی می‌توان به نظم و سامان دست یافت (همان: ۱۰۲).

فصل پنجم با عنوان «در جستجوی نظم»، آخرین فصل از بخش اول کتاب است که در آن نویسنده می‌خواهد با فراروی از دو رویکرد متقابل مارکسی و وبری، رهیافت خود را به عنوان سنتزی محدود از این دو ارائه دهد. صافی مدعی است که «برخلاف ادعاهای مارکسیستی، تغییرات تاریخی صرفاً محصول قوانین اقتصادی نیستند، بلکه توسط قوانین اخلاقی که ریشه‌شان در جنبه‌های نمادین و متعالی حیات است تحت نفوذ و تاثیر قرار گرفته و شکل می‌گیرند» (همان: ۱۰۳). استدلال نویسنده آنست که:

اصلاح یک بی‌نظمی و نابسامانی تمام‌عیار در سطح عملی ممکن و مقدور نیست، بلکه باید در سطح نظری شروع کرد... با این حال... ایده‌ها و افکار به‌طور تاریخی از طریق یک آگاهی از نظرات اجتماعی مفید و محدود بیان و ابراز می‌شوند و اینکه بنابراین معنی ابراز شده هرگز مطلق نیست بلکه نسبی و وابسته به زمینه تاریخی و اجتماعی حاضر می‌باشد (همان: ۱۰۳-۱۰۴).

راه‌کار صافی، تاکید بر نقش حیاتی روشنفکران در تعیین جهت‌گیری‌های آینده و در ایجاد اجماع اجتماعی برای برعهده‌گرفتن پروژه‌های از مدرنیته است. نویسنده در همان صفحات آغازین فصل پنجم این نکته را خاطر نشان می‌سازد که مسأله روابط متقابل میان آگاهی و واقعیت، به مسأله دوگانگی ذهن - عین برخاسته از کوگیتوی دکارتی بر می‌گردد. لذا تنها می‌توان با غلبه بر این دوگانگی به راه‌حل نهایی دست یافت. مفروض او آنست که نمی‌توان نیروهای اقتصادی و فرهنگی را مستقل از یکدیگر در نظر گرفت. با این حال، در اینجا دوباره صافی به مباحث مارکس بر می‌گردد و ضعف تبیین مارکسیستی (در هر دو تفسیر ارتدکس و تجدیدنظرطلب) را در سردرگمی آن درباره ماهیت تعامل میان عامل انسانی و محدودیت نهادی آن می‌داند (همان: ۱۰۴-۱۱۱). صافی این پرسش اساسی را در اینجا نیز مطرح می‌کند که آیا قوانین هدایت‌گر و کنترل‌کننده‌ی توسعه اجتماعی، اقتصادی هستند یا اخلاقی؟

او در ادامه فصل، روند منطقی بحث را از طریق رابطه و تاثیر متقابل ایده و منفعت پیگیری می‌کند. صافی مبنای انگیزش نهایی انسان را ورای اصول سرد و بی‌عاطفه عقل می‌داند. حتی مارکس، نیچه، هیوم و کانت نیز در این مسأله توافق دارند (همان: ۱۰۹). او

مدعی است که رسیدن به یکپارچگی اجتماعی تنها از طریق اجماع هنجاری ممکن است؛ یعنی این ارزش‌ها و باورهای مشترک مردم جامعه است که چارچوب کلی هدایت‌گر کنش فردی و جمعی را تعیین می‌کند. با این حال، در درون این چارچوب کلی، می‌توان با دست‌کاری ارزش‌ها و باورها، آنها را دوباره تفسیر کرد، و برای پیشبرد منافع حاضر به کار گرفت. اما این دست‌کاری عقاید، به تدریج اصل ساختار آگاهی را تحریف کرده و طی آن، به از شکل افتادگی این ساختارها منتهی می‌گردد. به باور صافی، «نظم اجتماعی مطابق با نوعی نظم برین یا استعلایی جای‌گرفته در درک و شناخت مردم از ماهیت واقعیت نهایی شکل می‌گیرد» از آنجاکه شناخت ما از واقعیت با واسطه مجموعه‌ای از عقاید صورت می‌پذیرد، نابسامانی در جامعه را باید بازتاب و انعکاس بی‌نظمی عمیق‌تر در آگاهی مردم از واقعیت نهایی دانست. بنابراین، «مردمی که در حال تجربه نابسامانی اجتماعی هستند باید راه‌حل مسایل موجودشان را در سطح نظری، یعنی در سطح آگاهی، جستجو کنند» (همان: ۱۱۲).

همان‌طور که گفته شد در این دیدگاه، از شکل افتادگی اجتماعی، حاکی از تحریف در دیدگاه عمومی نسبت به حقیقت است. این تحریف حقیقت، نتیجه‌ی مستقیم ایده‌آلیزه‌کردن تفسیرها و نهادهای تاریخی است، که خود برخاسته از یک معرفت‌شناسی معیوب است که گمان می‌برد می‌توان یکبار و برای همیشه، در گفتمان‌ها و نهادهای جامعه تاریخی معینی، به ایده‌آل‌های جامعه تحقق بخشید و با وجود اینکه حاملان این گفتمان‌ها و نهادها، ماهیتاً زودگذر هستند، به یک جهان‌شمولی مطلق رسیده‌اند» (همان: ۱۱۳). از این‌رو، پیوسته باید تجسم ایده‌آل‌ها در قواعد و نهادهای واقعی را به عنوان امری آزمایشی نگریست که امکان ارزیابی دوباره آن گشوده است (همان: ۱۱۴). صافی در اینجا با بهره‌گیری از ادبیات وبر، نقش روشنفکر را به مثابه تسهیل‌کننده متذکر می‌شود.

اما نقش روشنفکر نظم بخشیدن به امور جهان از طریق کارکردن روی آنچه از گذشته دریافت کرده، و نیز تلاش برای عقلانی‌کردن این میراث فکری و فرهنگی است. او باید تحریف اخلاقی و فکری و از شکل افتادگی نهادی را شناسایی نماید و موانع و ناسازواری‌های ساختاری و فرهنگی را حل و رفع کند. اما برای غلبه بر محدودیت‌های ساختاری، فرآیند عقلانی‌سازی فکری تنها کارساز نیست، بلکه باید سیاسی هم باشد. این امر خود، «به توسعه یک استراتژی جامع و ظهور یک جنبش سیاسی به رهبری یک قشر روشنفکر» منوط خواهد بود (همان: ۱۱۸). صافی در نتیجه‌گیری پایانی بخش اول، کاملاً

متأثر از وبر بر این باور است که گرچه به علت شرایط اجتماعی و روانی جامعه، توانایی روشنفکر محدود است، اما «در نهایت این فعالیت‌های روشنفکری است که جهت تغییرات اجتماعی را تعیین می‌کند» (همان: ۱۲۴).

بخش دوم کتاب که حجمی کمتر از بخش اول را پوشش می‌دهد با عنوان «نوسازی جهان عرب» فصول ۶ تا ۹ را در بر دارد. صافی هدف خود در این بخش را دو چیز می‌داند: نخست، کسب بیش نسبت به فرآیندهای توسعه‌ای در یک جامعه غیر غربی آن‌گونه که در نوشته‌های روشنفکران پیشیناز عرب منعکس شده؛ دوم، آزمودن چارچوب نظری بخش اول (همان: ۱۲۵). مفروض صافی در زمینه دنیای عرب، یکسان‌انگاری فرهنگی همه عرب‌ها با وجود تقسیمات سیاسی موجود است.

فصل ششم با عنوان «آواهای اصلاح» با این مفروض آغاز می‌شود که دوران تکوین بیداری مدرن فکر عرب، پس از قرن‌ها خواب غفلت، از اوایل قرن ۱۹ میلادی هم‌زمان با اصلاحات سلطان سلیم سوم عثمانی تا فروپاشی امپراتوری عثمانی پس از جنگ جهانی اول، به طول انجامید. صافی در این فصل به چهار متفکر و مصلح برجسته این دوره می‌پردازد: رفاعه الطهطاوی، جمال‌الدین اسدآبادی، محمد عبده، و عبدالرحمن کواکبی. این افراد علیرغم دیدگاه‌های متفاوت در زمینه‌های مختلف، اما چند زمینه مشترک داشته‌اند: اولاً، ضدیت با تقلید و سنت‌گرایی؛ ثانیاً، تماس مستقیم با فرهنگ غربی؛ ثالثاً، تعهد قوی نسبت به ارزش‌های اسلامی در ارائه راه‌حل‌ها و طرفداری از نوزایی و نوسازی (همان: ۱۲۷).

طهطاوی با نگاهی خوش‌بینانه به تمدن اروپایی و ستایش جنبه‌های مختلف آن، بر جنبه سیاسی‌اش به ویژه مؤلفه‌های اساسی آزادی و برابری برخاسته از قانون اساسی بسیار تأکید دارد (همان: ۱۳۱-۱۳۳). اما پس از تجربه استعمار اروپایی در کشورهای عربی، دیگر به اروپا تنها به مثابه یک مدل ناب تمدنی نگاه نمی‌شد، بلکه به عنوان نمادی از تجاوز و تهدید نیز توجه می‌شد. در این راستا، سید جمال‌الدین اسدآبادی و شاگردش عبده، غرب را عامل تهدیدکننده می‌دیدند. اسدآبادی کوشید برای مبارزه علیه امپریالیسم، امت اسلامی را متحد سازد. او با وجود حمله به قدرت‌های استعماری، ابعاد مثبت فرهنگ اروپایی را به رسمیت می‌شناخت. همچنین به نظر سید، علت انحطاط و ضعف جوامع مسلمان، نه منحصر در استعمار، بلکه نتیجه طبیعی انحطاط اخلاقی و علمی آنان بود. راه‌حل او، ایجاد یک روح و جهت و مسیر جدید برای کسب دانش، و نیز یکپارچه‌سازی مسلمانان تحت لوای یک دولت اسلامی بود (همان: ۱۳۴-۱۳۹).

محمد عبده، در سال‌های پایانی عمرش به این نتیجه رسیده بود که چالش اساسی روبروی امت مسلمان، در درون مرزهایش قرار دارد که عبارت است از مشکلات فکری، فرهنگی و اجتماعی. بنابراین، راه‌حل را در اصلاح فکری و نوزایی فرهنگی می‌دید. او بر آن بود که دو منشأ اصلی انحطاط عبارتند از سیاست بد و زوال فکری. مقصر در این دو وادی، به ترتیب حاکمان و علمای سنت‌گرا بوده‌اند (همان: ۱۴۰-۱۴۱). نویسنده در ادامه، با بحث از آراء کواکبی، به مبحث عرب‌گرایی می‌پردازد. صافی بر آنست که کواکبی بحران را فرهنگی می‌بیند. بحرانی که در وهله اول، در نظام ارزشی و باورهای مردم ریشه دارد. اصلاحات سیاسی برای برخورد با این بحران فرهنگی ضرورت دارد. راه‌حل او تأسیس یک فدراسیون از همه کشورهای مسلمان با ویژگی‌هایی خاص، از جمله سیادت و رهبری اعراب حجاز به عنوان مسلمانان ناب است. او با تأکید بر محوریت اعراب، بذریه‌های ناسیونالیسم عربی را پاشید (همان: ۱۴۴-۱۴۷).

آغاز فصل هفتم با عنوان «رشد کردن در تصور غرب» به بررسی آراء یکی از برجسته‌ترین متفکرانی می‌پردازد که پروژه غربی‌سازی را دنبال می‌کردند؛ یعنی طه حسین. صافی بحث نسبتاً مفصلی از دیدگاه‌های حسین ارائه می‌کند که شاه‌بیت آن کار روشی اوست. حسین با حمله به تفکر سنتی، از زاویه روش‌شناسی، به دنبال معرفی اصول جدید تحقیق علمی است. حسین روش سنت‌گرایان را بر اساس اجماع و توافق آراء می‌داند درحالی‌که روش نوگرایان را بر مبنای شک. رهیافت او دقیقاً دکارتی است. او در جهت ایجاد مبنایی برای پروژه غربی‌سازی خود می‌خواهد نشان دهد فرهنگ مصر باستان جزئی از فرهنگ اروپایی بوده، و حتی در دوران اسکندر، ذهن مصری بر ذهن یونانی اثر گذاشته؛ بنابراین، مصر جزئی از غرب است نه شرق. او معتقد است که فرهنگ غربی در سطح جامعه مصری باقی مانده و به عمق نفوذ نکرده است؛ زیرا مصری‌ها در پیروی از آن، با گزینش‌گری عمل کرده‌اند؛ درحالی‌که باید فرهنگ اروپایی را با همه ابعاد خوب و بدش پذیرند (همان: ۱۴۹-۱۵۶). صافی در نقد حسین معتقد است که او با دست‌کم‌گرفتن دشواری ایجاد سازش بین اسلام و فرهنگ سکولار مدرن، این مسأله را لحاظ نکرده که اسلام برخلاف مسیحیت، علاوه بر هنجارهای اخلاقی از هنجارهای حقوقی نیز برخوردار است (همان: ۱۵۷).

در ادامه نویسنده کتاب، با طرح بحث ناسیونالیسم عربی به بررسی آراء ساطع الحصری، پدر ناسیونالیسم عرب، و میشل عفلق، بنیانگذار حزب بعث می‌پردازد. بیشتر روشنفکران

عرب که برخلاف امثال طه حسین، با وام‌گیری گزینشی‌تر و محدودتر از غرب موافقت دارند را می‌توان ذیل دسته ناسیونالیست‌های عرب قرار داد. وجه مشترک این دسته در دو چیز است: نخست، تأکید بر حفظ هویت ملی اعراب در فرایند نوسازی؛ دوم، رد حجیت مدل تاریخی اسلامی در تعیین ساختارهای سیاسی یا اجتماعی جامعه عربی آینده (همان: ۱۵۸). ساطع الحصری برخلاف کواکبی، بر آن بود که اعراب گروه فرهنگی متمایزی از سایر ملل مسلمان هستند که باید وحدت سیاسی‌شان بر پایه‌های ناسیونالیستی (زبان و تاریخ) قرار گیرد. صافی در نقد بر دیدگاه حصری می‌نویسد: «می‌توان نشان داد که مطالعه‌ای جدی در تاریخ عرب به ما این اجازه را نمی‌دهد که هرگونه استنتاجی تاریخی در حمایت از وحدت ملی اعراب داشته باشیم.» او با طرح یک مثال نقض یعنی دولت عباسی که توانست چهار ملت مسلمان را متحد سازد بر استدلال حصری خدشه وارد می‌کند (همان: ۱۵۹-۱۶۰).

نویسنده سپس به آراء عفلق پرداخته، او را بیشتر یک ایدئولوگ می‌داند و نه یک متفکر عمیق. عفلق برای اعراب نوعی مأموریت ابدی قایل است. او معتقد است که مأموریت اعراب در گذشته در ارزش‌های اخلاقی اسلام تجسم یافته بود، اما اکنون، این مأموریت دیگر عام و جهانی نیست، بلکه مأموریت تشکیل یک جامعه سیاسی متحد، با ساختارهای اجتماعی و اقتصادی پیشرفته است. او با رد کمونیسم به عنوان نظامی ماتریالیستی و نیز مخالف با ناسیونالیسم، اما سوسیالیسم را به عنوان یکی از اهداف سه‌گانه حزب بعث، در کنار آزادی و وحدت عربی می‌پذیرد (همان: ۱۶۳-۱۶۶).

صافی در فصل هشتم با عنوان «بازگشت اسلامی» وارد بحث از فراآمدن جنبش‌ها و دیدگاه‌های اسلام‌گرا در نتیجه‌ی افول گرایش‌های ناسیونالیستی می‌گردد. در اینجا دیدگاه‌های سید قطب و مالک بن نبی مورد بحث قرار می‌گیرد. قطب با متهم کردن تمدن غربی به سوق‌دادن بشریت به لبه پرتگاه جاهلیت، وظیفه احیای ارزش‌های اخلاقی را متوجه مسلمانان می‌داند. به باور او، پیشرفت مادی غرب به قدری است که چند قرن طول خواهد کشید مسلمانان از آن جلو بیفتند. بنابراین، آنها تنها با ارائه یک جهان‌بینی و روش می‌توانند رهبری بشریت را در تأمین نیازهای اخلاقی و معنوی برعهده گیرند. او با تغییر در معنای توسعه و پیشرفت، آن را صرفاً به بعد اخلاقی و معنوی تقلیل می‌دهد. در نهایت، قطب با وجود رد خشونت، و نیز توصیه به رهیافت گام‌به‌گام، ناآگاهانه راه را برای گروه‌های رادیکال هموار نمود (همان: ۱۶۹-۱۷۶).

به باور صافی، مالک بن نبی مسایل جامعه اسلامی را در الگویی بسیار پیچیده‌تر از قطب بررسی می‌کند. این الگو در سه حوزه مرتبط تبلور دارد: ایده‌ها و آراء (نظام فرهنگی)، اشخاص (نظام شخصیتی)، و اشیاء (نظام اقتصادی/ تکنولوژیکی). اساساً زاویه دید بن نبی تمدنی است. او جنبه داخلی عقب‌ماندگی جوامع مسلمان را مهم‌تر از جنبه خارجی آن می‌داند. مسأله محوری جامعه اسلامی آنست که فرد فاقد مهارت‌های فکری و آموزشی و تجربه عملی برای مواجهه با چالش‌های اقتصادی، سیاسی و اجتماعی است. بنابراین، می‌توان مسأله توسعه را به یافتن و ایجاد شرایط فرهنگی-اجتماعی تسریع‌کننده ظهور شخصیت کارا و مؤثر فروکاست (همان: ۱۷۷-۱۸۰). صافی تأثیر اندیشه سیدقطب را بر آگاهی اعراب بسیار عمیق‌تر و فراگیرتر می‌داند درحالی‌که تأثیر بن نبی به محافل روشنفکری محدود ماند (همان: ۱۸۸).

فصل نهم با عنوان «در جستجوی اصالت» آخرین فصل از کتاب است. نویسنده بسط تفکر ناسیونالیستی عرب را از دهه ۱۹۶۱م، در دو مدل متمایز مارکسیسم و لیبرالیسم، در اندیشه‌های دو روشنفکر، یکی، طیب تیزی و دیگری، محمد عابد الجابری پی‌جویی می‌کند. تیزی در مطالعه فرهنگ عربی، چارچوب مارکسیستی را به کار می‌بندد و جابری، چارچوب لیبرالیستی را. به باور صافی، وجه مشترک این دو نفر، در رد چارچوب اسلام‌گرا است. آنها می‌خواهند اتهام عدم اصالت اندیشه‌هایشان را با ردیابی ریشه‌های مارکسیسم و لیبرالیسم در سنت عربی و اسلامی رفع نمایند (همان: ۱۸۹-۱۹۰).

تیزی تلاش می‌کند ماتریالیسم، سکولاریسم و حتی سوسیالیسم را از درون میراث استخراج کند. او تا جایی پیش می‌رود که به نظر صافی، با دروغ‌پردازی، ریشه‌های این ایده‌ها را در ابن‌رشد ردیابی می‌کند. تیزی معتقد است ماتریالیسم تاریخی، منعکس‌کننده نیازهای حقیقی جامعه عرب است، و نه یک نظریه تحمیل شده از بیرون. البته تلقی او از میراث به گونه‌ای است که در آن، نباید «خود» هویت‌بخش به عنوان کل تاریخ عرب یا اسلام در نظر گرفته شود؛ بلکه «خود» باید محدود به مرحله ملی کنونی غالب باشد. بنابراین تلقی، «دیگری» عبارت است از غرب معاصر و نیز گذشته عربی و اسلامی. صافی بر آنست که تیزی آنقدر زیاد به مارکسیسم وفادار است که آزمودن و ارزیابی دوباره آموزه‌های مارکسیستی را نمی‌پذیرد بلکه می‌خواهد تاریخ عرب را به گونه‌ای سازگار با قضایای مارکسیستی بازسازی کند (همان: ۱۹۳-۲۰۰).

در ادامه فصل، صافی آراء جابری را مورد تحلیل قرار می‌دهد. از نظر او، دو انگیزه پروژه جابری عبارتند از: اول، تحلیلی انتقادی با هدف آشکارسازی ماهیت تناقض‌آمیز عقل عربی مدرن؛ دوم، تلاش برای ردیابی تضادهای روشنفکری عربی مدرن با ریشه‌های تاریخی‌اش. جابری مشکل اندیشه عربی معاصر را غیرتاریخی بودن و فقدان حداقل سطح عینیت می‌داند. بنابراین، او معتقد است که اولین گام در راستای نوسازی اجتماعی جامعه عرب، انتقاد جامع از این اندیشه غیرتاریخی و فاقد عینیت است. باید میراث عربی-اسلامی را در دو سطح ایدئولوژیکی و معرفت‌شناختی بررسی کرد. به نظر جابری، جوهر معرفتی فلسفه اسلامی کاملاً بی‌فایده است. پس تنها عناصر ایدئولوژیکی میراث، امروز سودمند است؛ زیرا می‌تواند در روشن کردن گرایش‌های تاریخی منتهی شده به مخاطره کنونی ذهن عربی مفید باشد. اساساً تفکر عربی به علت وابستگی شدید به مدل تاریخی، اتویایی شده است. در این میان روشنفکران به جای مواجهه با واقعیت، در دنیایی از اوهام و رؤیاهای دست‌نیافتنی زندگی می‌کنند. جابری معتقد است راه‌حل بحران فکری کنونی اندیشه عربی، باید رادیکال باشد. یک پروژه انتقادی مورد نیاز است که انقلابی معرفتی نظیر کار کانت در تفکر عربی ایجاد نماید؛ یعنی نقد عقل عربی. به نظر او، ابتدا باید آگاهی معاصر را از اقتدار و حجیت گذشته آزاد نمود (همان: ۲۰۱-۲۰۹).

صافی در انتهای فصل، علاقه به ایده میراث و اصالت را در جنبش‌های ایدئولوژیکی غیراسلامی، جدید ارزیابی می‌کند (همان: ۲۱۰). او در نتیجه‌گیری از بخش دوم کتاب، معتقد است که ناتوانی نوگرایان عرب از درک خود فرآیند نوسازی، علت شکست استراتژی آنان بوده است. تز نویسنده آنست که برای کارکرد درست نهادهای دموکراسی و تسهیلات صنعتی، «باید آنها اجزاء لاینفک دنیایی معنادار باشند. اما معنا را نمی‌توان از بیرون به وجود آورد؛ باید آن را به طور ذهنی و درونی از درون حوزه مهم خود آگاه ایجاد کرد» (همان: ۲۱۲). به باور صافی، راه‌حل درمان دردها و ناکامی‌های گذشته، تنها در برخورد جدی و صادقانه با آن نهفته است. تأثیر میراث به اصل ساختار آگاهی فرد سرایت می‌کند؛ نمی‌توان آن را محدود به گذشته دانست. بنابراین، هیچ گروه اجتماعی هرگز نخواهد توانست با انکار گذشته‌اش به نوسازی برسد. «نوسازی باید از درون حوزه سنت و میراث عملی شود.» اصالت یعنی دعوت به اصل و ریشه‌داربودن، فراخوانی برای کشف راه‌حل‌های متناسب با ویژگی تاریخی یک جامعه. لذا نوسازی مترادف با غربی‌سازی نیست (همان: ۲۱۳-۲۱۴).

۳. فرضیه و اهداف کتاب

مهم‌ترین فرضیه کتاب، عدم موفقیت نوسازی در خاورمیانه، به علت کژفهمی نوگرایان عرب نسبت به ماهیت این پدیده‌ی ناگزیر است. نوسازی از نظر صافی «یک فرآیند عقلانی‌سازی است، یعنی، یک پروژه رهایی‌بخش، با هدف محو عناصر خرافی و غیرعقلانی از فرهنگ» (همان: ۹). نویسنده خود در پیشگفتار کتاب، دو هدف عمده برای آن بر می‌شمارد: الف) کسب بینش «نسبت به جنبه‌های محوری مدرنیته و عوامل اساسی مؤثر در فرآیند نوسازی؛ ب) آزمودن نیروهای فکری عمده، و شناسایی الگوهای اساسی تغییرات فرهنگی در جامعه عرب» (همان: ۹).

۴. ارزیابی شکلی کتاب

۱.۴ امتیازات

از نظر کیفیت چاپ، نوع کاغذ مناسب است و متن از شفافیت و وضوح کافی برخوردار است. در کل، قواعد عمومی نگارش رعایت شده است؛ هرچند می‌توانست از حیث ذوق نگارشی در جاهایی بهتر باشد ولی به فهم متن آسیب نمی‌زند.

۲.۴ کاستی‌ها

طراحی جلد ساده است و ربط خاصی با عنوان و موضوع کتاب ندارد. از نظر حروف‌نگاری، بعضاً یک واژه مرکب با فاصله نگاشته شده و برعکس در جایی دیگر بین دو واژه فاصله‌گذاری نشده است به عنوان چند مثال: در ص ۹ سطر ۷ واژه عقلانی‌سازی به صورت با فاصله نوشته شده؛ در ص ۲۰۱ سطر ۳ واژه آگاهی بخش با فاصله و از نظر صفحه‌آرایی، کار متوسط است. با وجودی که حاشیه‌های دور متن یک‌دست است و کوشش شده تا از فضای صفحات به خوبی استفاده شود، اما حتی در تفکیک دو بخش کلی کتاب نیز صفحه سفید قرار داده نشده است. فاصله بین تیرهای فرعی با بند پیشین و نیز بند پسین یکسان است؛ در حالی که گزاردن یک فاصله بیشتر با بند پیشین کار را بهتر می‌کند. همچنین با وجود اینکه در نقل قول‌های مستقیم، تورفتگی بند رعایت شده، اما بهتر بود اندازه قلم کوچکتر می‌شد. در متن بعضاً غلط‌های چاپی دیده می‌شود؛ مثلاً در ص ۲۰۱

در سطر ۶، به جای «الخطاب»، «الکتاب» چاپ شده است. همچنین در قسمت فهرست مطالب، اساساً مطابقت با شماره صفحات وجود ندارد.

از حیث ویرایش زبانی ایراداتی بر آن وارد است؛ به عنوان یک مثال از چندین مورد می‌توان به ص ۱۳۳، بند آخر، جمله اول: «...در فکر ثبت تجربه‌شان در، و تأثیرپذیری و باورشان از، غرب...» اشاره کرد که مترجم می‌توانست بنویسد: «...تجربه‌شان در غرب، و تأثیرپذیری و باورشان از آن...». از این دست اشکالات در کل اثر وجود دارد. نمونه‌ای دیگر، ص ۲۵، سطر ۷ آورده شده: «...ایجاد جامعه صنعتی پیشرفته‌ای مستلزم...» مترجم به راحتی می‌توانست بنویسد: «...ایجاد یک جامعه صنعتی پیشرفته...». در ص ۳۱، ترجمه جمله در دو سطر پایانی بسیار مبهم، و از نظر ویرایشی اشکال دارد. مورد دیگر از عدم رعایت قواعد ویرایشی که به کرات دیده می‌شود وجود حشو است. در اینجا تنها به یک نمونه اشاره می‌شود: ص ۵۰، در سطور پایانی واژه «آن» در این جمله حشو است: «...انقلاب بورژوازی از بسیاری جهات هنوز پایان نیافته است، زیرا به ادعای مارکس آن برای تکمیل مأموریتش ...». مترجم در جاهایی زیادی این خطا را انجام داده است.

از حیث منابع و ارجاع‌دهی علمی، اساساً هیچ منبعی به‌طورکامل آورده نشده و حتی در پایان کتاب، فهرست منابع وجود ندارد. نویسنده معمولاً همراه با بررسی دیدگاه‌های هر متفکری، نقل قول‌هایی را اغلب به صورت مستقیم از او آورده است. این نقل قول‌ها در موارد اندکی به شکلی کلی، مثلاً به مقدمه یا بخشی از یک کتاب از متفکر مورد نظر ارجاع می‌دهد، ولی در اغلب موارد، تنها با ارجاع به عنوان کتاب ختم می‌گردد. حتی در جاهایی، عنوان اثر اعم از کتاب، سخنرانی و غیره هم ذکر نمی‌شود. باین حال، منابعی که نویسنده از آنها نقل قول می‌کند، همه دست اول و از آثار خود اندیشمند مورد بررسی هستند. البته مشخص نیست که در متن انگلیسی هم به همین شکل ارجاع‌دهی شده یا این‌که در متن ترجمه شده، منابع و ارجاع‌ها حذف شده‌اند. در ص ۱۱۵، از مانهایم نقل قول شده، و یا در ص ۱۱۰، از هابرماس نقل قول مفصلی آورده شده، درحالی‌که هیچ اشاره‌ای به منبع نشده است.

رویه مترجم اثر آن بوده که تنها در موارد اندکی، اصل واژه‌هایی را که معادل‌سازی کرده در پانوشت بیاورد. باین حال، بعضاً معادل‌های انتخابی چندان دقیق نیستند. مثلاً در ص ۸۰ «Anticlericalism» به «دین‌سالاری ستیزی» ترجمه شده که به نظر می‌رسد «روحانی‌سالاری ستیزی» و یا حتی «کشیش‌سالاری ستیزی» بهتر باشد. مثال دیگر، در ص ۱۴۴، سطر ۴، واژه انگلیسی «Aleppo» معادل «حلب» است که مترجم به فارسی «آلپو» آورده است.

مورد دیگر: ص ۱۹۰، بند سوم، در عنوان کتاب «من التراث الی الثوره» از انگلیسی «التراث» به اشتباه «التورات» نوشته شده است که ناشی از ناآشنایی مترجم با ادبیات عربی است. در جای دیگری (ص ۲۰۱، بند دوم، «نحن والتورات») نیز این اشتباه رخ داده و امکان غلط چاپی مرتفع می‌گردد.

مترجم در چندجا بدون ذکر معادل انگلیسی از اصطلاح سنت‌گرا استفاده کرده؛ از جمله ص ۱۴۱ و ۱۴۳، و در ص ۱۴۳ در مقابل دنیاگرایان، واژه سنت‌گرایان را به کار برده بدون ذکر معادل لاتین. اینجا سنت‌گرایان را به علمای سنتی متصلب بر میراث اطلاق کرده که با سنت‌گرایی به معنی مدرن متفاوت است، بدون این‌که تمایزی قایل شود. نکته دیگر، نام نویسنده است، یعنی لؤی صافی که مترجم به اشتباه لوآی صافی ذکر کرده است.

۵. ارزیابی محتوایی کتاب

۱.۵ امتیازات

یکی از نقاط خوب کار آنست که صافی به گمراه‌کنندگی دوقطبی‌سازی سنت-مدرنیته توجه دارد و خود مدرنیته را به عنوان یک «سنت» در مقابل سنت قرون وسطایی در نظر می‌گیرد (همان: ۳۶). او در مورد نقدهایی که بر سایر دیدگاه‌ها انجام داده، به نظر می‌رسد جانب انصاف را رعایت کرده باشد. موارد نقد زیاد است برای نمونه می‌توان به نقد صافی بر ساطع الحصری در ص ۱۶۰ اشاره نمود که پس از توضیح دیدگاه وی، با آوردن یک مثال نقض به نقد یکی از ایده‌های او پرداخته، با این وجود، سه صفحه بعد در ص ۱۶۳ به تأثیرگذار بودن دیدگاه‌های او اشاره می‌کند. نویسنده تلاش کرده در بیان دیدگاه‌های متفکران مورد بحثش بی‌طرفی علمی را رعایت کند. اما به طور طبیعی در آوردن این متفکران، دست به گزینش زده است. با این حال، لطمه‌ای به اصل مباحث او وارد نمی‌شود.

۲.۵ کاستی‌ها و ناسازوی‌ها

۱.۲.۵ ناسازواری روش‌شناختی

آن‌طور که از عنوان کتاب (چالش مدرنیته؛ جهان عرب در جستجوی اصالت) بر می‌آید، نویسنده باید مسئله مدرنیته برای جهان عرب را بررسی کند. همچنین او می‌خواهد بگوید این مسئله در تقابل با اصیل بودن، به مسأله‌ای برای عرب‌ها تبدیل شده و آنها می‌خواهند

در مواجهه با مدرنیته، اصالت خود را حفظ کنند. نگاه نویسنده در این کتاب برخاسته از جامعه‌شناسی معرفت وبر است، که دارای وجوهی پدیدارشناسانه نیز هست. علیرغم اینکه ادعا می‌کند از وبر فراتر رفته، فردگرایی روش‌شناسانه وبر را می‌توان در رهیافت او مشاهده کرد. صافی به پیروی از وبر، بین شناخت علت‌ها و فهم سوژه، شکافی قایل نیست و فهم سوژه را مبنای شناخت علت‌ها قرار می‌دهد. به نظر می‌رسد نویسنده از زاویه رهیافت وبری استدلال‌ات و بحث خود را به خوبی پیش برده است. با این وجود، نمی‌توان آن را از انتقاداتی که بر رهیافت وبری به طور کلی وارد شده، مبرا دانست.

صافی در نقد بر وبر بر آنست که او نتوانسته بین معنا و انگیزه کنش تمایزگذاری کند (همان: ۶۷). این‌که آیا وبر به این امر توجه نداشته، یا اساساً تمایز برایش مطرح نبوده، خارج از کار ماست. اما این نقد را آلفرد شوتز (Alfred Schutz) نیز قبلاً در مورد دیدگاه وبر مطرح کرده است. آلفرد شوتز کسی است که اولین بار با پیوند دادن جامعه‌شناسی وبر و پدیدارشناسی هوسرل، پدیدارشناسی را وارد علوم اجتماعی کرد. به باور شوتز، باید منشأ معنا را در تجربه‌ی زیسته یافت. از نظر او، معانی و انگیزه‌ها تفاوت دارند. معانی بر می‌گردند به این‌که کنش‌گران چگونه تعیین می‌کنند که کدامیک از جنبه‌های جهان اجتماعی برایشان اهمیت دارند؛ اما انگیزه‌ها نشان می‌دهند که کنش‌گران به چه دلایلی کنش‌هایشان را انجام می‌دهند (ریترز، ۱۳۸۴: ۳۵۰).

به‌طورکلی، در پدیدارشناسی، پدیدارها تجربه‌های ما از دنیا هستند که با رمزگشایی معنا یا تعبیر کسب می‌شوند. پدیدارشناسی به عنوان یک رهیافت در علوم اجتماعی به دنبال یافتن پاسخ به این پرسش است که حوزه فرهنگ چگونه قابل دانستن است. هدف در پدیدارشناسی آنست که اجازه دهیم پدیده مورد بررسی خود را به تمامی آشکار سازد. در اینجا جهت‌گیری تأملات از حوزه انتزاعات به سپهر تجربه زندگانی است. در پدیدارشناسی برخلاف خردگرایی، جهان عینی به جهانی ذهنی، و نیز عالم ذهن به جهان عینی فروکاسته نمی‌شود. این بدان معناست که فهم ما برآیند دنیای بیرون نیست، بلکه همواره با میانجی‌گری و وساطت فرهنگ، زبان و تاریخ تعادل می‌یابد. از این‌رو، امر واقع، «عالم زندگی» و «بینادهنیت» را در بر می‌گیرد (منوچهری، ۱۳۸۷: ۶۷-۶۸).

از منظر پدیدارشناسانه، اندیشیدن در پیوند با جامعه و تاریخ قرار دارد. به‌طورکلی، آنچه را ذهنیت من در خود دارد از خود دنیا به عنوان موضوعی که به آن فکر کرده‌ام اخذ نموده، بنابراین، ایجاد تمایزی روشن بین تفکر ذهن‌گرایانه و عین‌گرایانه بی‌معناست. همچنین دنیا

همواره بین من و دیگرانی که با آنها ارتباط دارم مشترک است. پس من همیشه بر اساس آنچه که با دیگران به طور ارتباطی در آن اشتراک دارم، می‌توانم دنیا را توصیف کنم. بنابراین، «عالم زندگی» زیرساخت پیشاشناختی است که هر شناختی در درون آن رخ می‌دهد. از این منظر، دوگانگی ذهن عین و ایده ساختار نفی می‌گردد. همان‌طور که دیده می‌شود عقل‌گرایی، که بر نقش قوام‌بخش تأمل و اندیشه انسانی تأکید دارد، زیر سؤال می‌رود (همان: ۶۹-۷۰).

یکی دیگر از جاهایی که تاحدودی رهیافت پدیدارشناسانه صافی را نشان می‌دهد، جمله‌ای است که در نقد دیدگاه دانیل لرنر درباره نوسازی در خاورمیانه، در کتاب «زوال جامعه سنتی» می‌آورد. صافی معتقد است «که او ریشه‌های عمیق اسلام در آگاهی خاورمیانه‌ای را دست کم گرفته» (صافی، ۱۳۸۰: ۳۸). نقد صافی بر کل تئوری نوسازی از همین زاویه است که مفاهیم مرتبط با این تئوری، «از تسهیل امکان نزدیکی به آگاهی خاورمیانه‌ای به ما عاجزاند.» زیرا این مفاهیم از تجربه اخیر جامعه غربی انتزاع شده‌اند و پیش‌داوری‌های برخاسته از نگرش فرهنگی این جوامع را با خود همراه دارند (همان: ۴۰). صافی از این زاویه به اهمیت فرهنگ سیاسی می‌پردازد. از نظر او، اهمیت فرهنگ سیاسی ناشی از آنست که امکان نزدیکی به درک ساختارهای آگاهی مرتبط با هر نظام هنجاری خاصی را برای ما فراهم کند. صافی معتقد است تنها هنگامی اهداف توسعه‌ای می‌تواند بر تعهد اعضای جامعه حاکم شود که در درون چارچوبی وسیع‌تر از معنا قرار داشته باشد (همان: ۴۱). اما آیا می‌توان برای فرهنگ در تحلیل پدیده‌های اجتماعی و سیاسی نقشی علی‌قایل شد و از متغیر فرهنگ در «تیین» زندگی اجتماعی و سیاسی بهره برد؟ این امر، مورد مناقشه دانشمندان علوم اجتماعی است. با این حال، دست‌کم می‌توان از جنبه‌ی توصیفی و توضیحی آن کمک گرفت.

مارکس در سطحی عام، باورها و نمادهای فرهنگی رایج در جامعه سرمایه‌داری را به عنوان بخشی از روبنای ایدئولوژی (بازتاب منافع بورژوازی) در نظر می‌گیرد. بنابراین، فرهنگ از شکلی ایستا برخوردار است که تغییر آن تنها از طریق دگرگونی‌های تاریخی در زیربنای مادی امکان‌پذیر خواهد بود. از سوی دیگر، وبر فرهنگ را چیزی مرکب از باورها و نمادهای انواع آرمانی اقتدار (سنتی، فرهمندانه و عقلانی) تلقی می‌کند. مشروعیت این انواع آرمانی اقتدار از کنش‌های افراد تشکیل‌دهنده جامعه کسب می‌شود. کنش‌های افراد هم به سنت‌ها مقید بوده و به سمت عقلانی‌تر شدن گرایش دارد. بنابراین، سوگیری افراد در

جهت منافع شخصی عقلانی‌شان، فرهنگ جامعه را به وجود می‌آورد (چیلکوت، ۱۳۷۸: ۳۳۵-۳۳۶).

فرهنگ در چارچوب سنت انسان‌شناسانه به مثابه نظام‌های معنایی مشترک در نظر گرفته می‌شود، و نه نگرش‌ها و باورهای فردی (گل‌محمدی، ۱۳۸۶: ۱۳۲). در دهه ۱۹۳۰م، بر اساس مطالعات روان‌شناسی سیاسی، این تصور به وجود آمد که سیاست کلان هر جامعه از ویژگی‌های غالب روانی فرهنگی اعضای آن متأثر است. تا اینکه در دهه ۱۹۵۰م رهیافت «فرهنگ مدنی» مطرح شد. در این دوره، به ویژه در سیاست تطبیقی، به جای بررسی نظام‌های سیاسی بر اساس نهادهای سیاسی، به مطالعه گرایش‌ها و نگرش‌های افراد روی آورده شد؛ زیرا فرض بر این بود که رابطه متقابلی بین نظام‌های سیاسی و نگرش‌های افراد در جامعه وجود دارد. اما این رهیافت از اوایل دهه ۱۹۷۰م رو به افول نهاد. با این حال، یک دهه بعد، دوباره توجه به نقش فرهنگ سیاسی رو به تزاید نهاد. شاید بتوان اوج‌گیری نظریه فرهنگ در دهه ۱۹۹۰م را بازتاب و پیامد موجی از علاقه‌مندی به مطالعه قومیت، دین و تمدن‌ها دانست (همان: ۱۳۴-۱۳۶).

به‌طورکلی، تحلیل و تبیین فرهنگی از نظر روشی دارای مفروضاتی است که بر پژوهشگران در این حوزه، الزاماتی را تحمیل می‌نماید. یکی از مفروضات اصلی تبیین فرهنگی آنست که نباید از آن برای تبیین تفاوت‌های درون یک واحد بهره برد؛ زیرا همه اعضای درون یک واحد، دارای فرهنگ مشترکی هستند. بنابراین، در این شرایط نمی‌توان فرهنگ را به عنوان یک متغیر مستقل در نظر گرفت (همان: ۱۴۳). از این زاویه می‌توان کتاب «چالش مدرنیته» را مورد انتقاد قرار داد. صافی، همه اعراب را ذیل یک فرهنگ دانسته است که عناصر مشترک و سازنده آن، زبان، و تاحدودی تاریخ مشترک است. این در حالی است که نمی‌توان نظام‌های معنایی همه اعراب را یکسان تلقی کرد و آنها را به عنوان یک «واحد» فرهنگی در نظر گرفت. زبان عربی همراه با دین اسلام، از لحاظ جغرافیایی از حاشیه خلیج فارس تا شمال آفریقا را در بر می‌گیرد. اما نمی‌توان نظام‌های معنایی آنها را یکسان دانست. اساساً مواجهه عرب‌های مناطق مختلف جهان اسلام با مدرنیته به یک شکل نبوده است. بنابراین، پدیداری به نام مدرنیته، به یک صورت در آگاهی این مردمان آشکار نگشته است. از سوی دیگر با ورود اندیشه و ساختارهای مدرن به جهان غیرغربی، به تدریج، عناصر هویت‌بخش محلی و ملی در ساختار آگاهی و نظام معنایی مردمان این سرزمین‌ها، و لو به شکل محدود، وارد شد. این امر تا اندازه‌ای حاد است که حتی در درون

یک واحد سیاسی مستقل (کشور) عربی هم بعضاً وجود یک هویت عربی ممتاز را نمی‌توان مشاهده کرد. یک مثال خوب در این زمینه لبنان است؛ کشوری که از تنوع و تعدد فرهنگی خاصی برخوردار است. نمونه دیگر کشورهای حاشیه خلیج فارس هستند که تمایلات منطقه‌گرایانه دارند.

۲.۲.۵ ابهام در «فرهنگ عربی»

اگر فرهنگ را همان «نظام‌های معنایی» بدانیم که الگوهای اندیشه و کنش را شکل می‌دهد، ابهاماتی در کتاب وجود دارد. صافی در بررسی انتقادی فرهنگ جوامع عرب، صرفاً به آراء و اندیشه‌های متفکران و روشنفکران بسنده کرده است، بدون این‌که به سایر ابعاد فرهنگی حیات اجتماعی که در سبک زندگی و نیز شیوه‌های زیست و زیست‌جهان توده مردم تبلور دارد، توجهی داشته باشد. از آنجا که همواره در این جوامع، شکافی ژرف میان زیست‌جهان عامه مردم و روشنفکران وجود داشته است، از ارزش تحلیلی کار نویسنده کاسته می‌شود.

نویسنده کتاب به دنبال بررسی مسأله‌ی رویارویی با مدرنیته در «اندیشه معاصر عرب» است. ابتدا باید دید که مقصود از این اصطلاح دقیقاً چیست و شامل چه مضامینی می‌شود؟ آیا عرب‌ها صرف نظر از سایر مسلمانان و جوامع خاورمیانه‌ای و یا حتی جهان سومی، اندیشه خاصی داشته‌اند که بتوان آن را اندیشه معاصر عرب دانست تا آن‌گاه بتوان بررسی اندیشه‌ای مسأله سنت-مدرنیته را جداگانه حایز اهمیت به شمار آورد؟ به بیان گفتمانی، آیا اساساً عرب‌ها، صرف نظر از زبان و بعضاً تاریخ مشترک، در دوره کنونی می‌توانند ادعای برخورداری از یک دالّ هویت‌بخش قوی به نام «عربیّت» را داشته باشند که بتواند همه دالّ‌های شناور دیگر را ذیل خود مفصل‌بندی کند؟ به یک معنا می‌توان تمام مجموعه‌های فکری با نگاه‌های گوناگون فلسفی و معرفتی [و یا حتی ایدئولوژیک] در جهان عرب را ذیل مقوله اندیشه معاصر عرب قرار داد. اما از این منظر وسیع، اندیشه عرب بسیار فراگیرتر از اندیشه مسلمانان [اسلامی] خواهد بود و اندیشه اسلامی معاصر به عنوان یکی از جریان‌های عمده در جهان عرب، زیرمجموعه اندیشه معاصر عرب قرار می‌گیرد. با این حال، چه چیزی را می‌توان به عنوان ویژگی بارز اندیشه معاصر عرب قلمداد کرد؟ اساساً هر اندیشه‌ای تاریخی است و در نسبت با سؤالات عمیق اجتماعی، سیاسی و مذهبی برخاسته از زمینه‌های تاریخی شکل می‌گیرد. از این رو، محتوای اندیشه معاصر عرب را باید با توجه به رویارویی اندیشمندان عرب با پدیده‌هایی چون استعمار و معضله‌ای به نام

«غرب»، و یا معنی امر مقدس در جهان مدرن تعریف کرد. مثلاً در یک دسته‌بندی می‌توان جریان‌های زیر را به عنوان جریان‌های اصلی اندیشه معاصر عرب در نظر گرفت: اسلام‌گرا، ملی‌گرا، لیبرال، مارکسیستی/چپ‌گرا، منطقه‌گرا. جریان اخیر پس از سال ۱۹۶۷ م عمدتاً در کشورهای حاشیه خلیج [فارس] تقویت شد. این جریان در مقابل وحدت عربی است و وابستگی به یک منطقه خاص را ترویج می‌کند (Abu-Rabi, 2004: 63-65).

اما آنچه در نگاه صافی به اندیشه معاصر عرب مشهود است و می‌توان هم‌نوا با بسیاری از پژوهش‌گران در این حیطه، به عنوان ملاک در نظر گرفت، همانا نوع نگاه و رویکرد به میراث عربی و اسلامی است. بنابراین، هر تفکری را که حول این محور شکل گرفته باشد، چه ایجابی و چه سلبی نسبت به آن، می‌توان اندیشه معاصر عرب دانست. در اینجا مسأله عبارت است از انتخاب بین اصیل بودن و یا معاصر و مدرن بودن. حال صافی می‌خواهد نشان دهد که چگونه اندیشه معاصر عرب در جستجوی اصالت بوده است. دغدغه و هدف او در این کتاب آنست که نشان دهد مدرنیته غربی عمومیت ندارد. بنابراین، ضرورت ندارد که جوامع غیرغربی در جهت مدل غربی مدرن شوند. از این رو، می‌توان به میراث خود تکیه کرد و اصالت را حفظ کرد.

نکته دیگر نداشتن تعریفی روشن از فرهنگ است که می‌تواند بعضاً با مفاهیم دیگر مانند تمدن، تداخل داشته باشد. از محتوای کلی کتاب بر می‌آید که مقصود از «جهان عرب» همان مجموعه همه کشورهای عربی است که ذیل تمدن اسلامی جای می‌گیرد. با این حال، تفکیک دقیقی صورت نگرفته است.

۳.۲.۵ ابهام در مفهوم نوسازی

یکی از ابهامات و کاستی‌های مهمی که در این کتاب وجود دارد آنست که نویسنده بدون تمایزگذاری بین فرآیندی دیدن و پروژه‌ای دیدن نوسازی، در یک‌جا از فرآیند نوسازی سخن می‌گوید و در جای دیگر از پروژه نوسازی. این مشکل به کرات در متن دیده می‌شود؛ مثلاً در ص ۳۲ «فرآیند نوسازی» را به کار برده، در ص ۳۴ نوسازی را «به عنوان روندی که منتهی به آرمان مدرنیته می‌شود» تعریف کرده است. این در حالی است که در ص ۳۶، سطر ۷، ۹ و ۱۴ از «پروژه مدرنیته» و «پروژه نوسازی» سخن می‌گوید. هر چند در سطر ۱۴ با برجسته کردن واژه «پروژه مدرنیته» به پروژه‌ای بودن آن در مناطق غیرغربی در اثر ورود استعمار توجه نشان می‌دهد. با این حال، در بسیاری از جاهای متن، تمایز روشنی وجود ندارد.

۶. نتیجه‌گیری

به‌طور کلی، نویسنده کتاب دغدغه جمع سنت و تجدد را دارد. او به میراث اسلامی نگاه مثبتی دارد و بر این باور است که باید برای نوسازی جوامع مسلمان این سنت و میراث بازخوانی شود. این بازخوانی میراث در راستای گفتگوی انتقادی با غرب است. هرچند لوی صافی نوشته‌های گوناگونی دارد که در آنها با تفصیل بیشتری به ارائه دیدگاه‌های خود پرداخته، اما کتاب مورد بررسی از حیث کاربردی بودن، صرفاً در سطح تئوریک باقی می‌ماند و تنها راه‌کارهای کلی را پیشنهاد می‌کند. این کار در زمان خود، یعنی دهه ۱۹۹۰م، از نوآوری‌هایی برخوردار بوده است. به نوعی مسأله چالش بین سنت و مدرنیته را بر اساس فهم نخبگان کنش‌گر، یعنی روشنفکران که کار فکری می‌کنند، صورت‌بندی کرده و می‌کوشد راه‌کاری کلی برای خوانش مجدد میراث / سنت بر مبنای مقتضیات جدید ارائه دهد. اما برای اکنون به نظر می‌رسد بحث جدیدی ندارد و کارهای عمیق‌تری پس از آن صورت گرفته است.

نقد اساسی بر دیدگاه صافی آنست که او به اهمیت اقدام عملی و تلاش سیاسی در قالب یک راهبرد جامع اذعان دارد، ولی در نهایت، بدون ارائه شواهد کافی، ساختارهای اجتماعی را محصول آگاهی و نظام فرهنگی می‌داند. صافی با برخی از متفکرانی که آراء آنها را به بحث می‌گذارد همدلی بیشتری دارد. به نظر می‌رسد او با افکار مالک بن‌نبی و به‌ویژه محمد عابد الجابری قرابت فکری دارد. آنچه این نزدیکی را سبب شده، منظر فرهنگی و فکری به مسایل، همچنین ضرورت توجه به میراث اسلامی و عربی و نیز بازخوانی آن در راستای مقتضیات امروز است. او سهم جابری در تشریح اندیشه و فرهنگ عربی را هم آگاهی‌بخش می‌داند و هم بدیع. (صافی، ۱۳۸۰: ۲۰۱).

کتاب‌نامه

چیلکوت، رونالد (۱۳۷۸). *نظریه‌های سیاست مقایسه‌ای*، ترجمه وحید بزرگی و علیرضا طیب، تهران: خدمات فرهنگی رسا.

ریترز، جورج (۱۳۸۴). *نظریه جامعه‌شناسی در دوران معاصر*، ترجمه محسن ثلاثی، تهران: علمی. صافی، لوای م. (۱۳۸۰). *چالش مدرنیته؛ جهان عرب در جستجوی اصالت*، ترجمه احمد موثقی، تهران: دادگستر.

فیرحی، داود، «جریان‌شناسی اندیشه‌ی سیاسی»، *بازتاب اندیشه*، ۱۳۸۱، شماره ۲۷.

۹۲ نقدی بر کتاب «چالش مدرنیته؛ جهان عرب در جستجوی اصالت»

گل محمدی، احمد (۱۳۸۶). «درآمدی بر تبیین فرهنگی سیاست (نگاهی به رهیافت فرهنگ سیاسی در علم سیاست)»، پژوهشنامه علوم سیاسی، سال دوم، شماره ۱.
مرادی، مجید (۱۳۸۴). «فراز و فرودهای مواجهه جهان عرب با غرب (نگاهی به جریان های مختلف واکنش به غرب در جهان عرب از قرن نوزدهم تاکنون)»، چشم انداز ارتباطات فرهنگی، شماره ۱۸.
منوچهری، عباس و دیگران (۱۳۸۷). رهیافت و روش در علوم سیاسی، تهران: سمت.

Abu-Rabi', Ibrahim M. (2004), Contemporary Arab Thought; Studies in Post-1967 Arab Intellectual History, London: Pluto Press.

Safi, Louay M. (2014/12/23), "Biography", <http://louaysafi.com>.

