

مواجهه گفتمان‌های فکری عربی با مدرنیته: معرفی و نقد کتاب عرب و مدرنیته: پژوهشی در گفتمان مدرنیست‌ها

محمدعلی توانا*

چکیده

عبد الإله بلقزیز فیلسوف مغربی (مراکشی) در کتاب عرب و مدرنیته: پژوهشی در گفتمان مدرنیست‌ها، شیوه مواجهه گفتمان‌های فکری معاصر عربی (اصالت، اصلاح طلب و لیبرال) با مدرنیته را بررسی می‌کند و این پرسش را طرح می‌کند؛ چرا این گفتمان‌ها موفق نشده اند راهی به سوی مدرنیته عربی باز نمایند؟ از نظر بلقزیز مشکل اصلی به چهارچوب نظری این گفتمان‌ها باز می‌گردد. این چهارچوب بر: ۱- تعریف مکانیکی از رابطه خود و دیگری؛ ۲- نگرش خطی به تاریخ؛ و ۳- فهم سطحی از مدرنیته مبتنی است. در مقابل بلقزیز گفتمان عقل‌گرایی انتقادی را جایگزین مناسب‌تری برای آن گفتمان‌ها می‌داند. زیرا بر دیالکتیک و نقد درونی خود و دیگری؛ نگرش غیرخطی به تاریخ؛ فهم فرهنگی از مدرنیته؛ دوری از مطلق‌گرایی؛ امکان ترکیب عقل غربی و عقل اسلامی مبتنی است. اما به نظر می‌رسد راه حل بلقزیز همچنان دارای دو مشکل بنیادین است: ۱- مفروض گرفتن مطلوبیت و گریزناپذیری (حتمیت) مدرنیته؛ ۲- فقدان نظام معرفتی و روش‌شناسی ناب بومی برای گذار به پیشرفت.

کلیدواژه‌ها: کتاب عرب و مدرنیته، عبد الإله بلقزیز، گفتمان اصالت، اصلاح طلب اسلامی، لیبرال، عقل‌گرایی انتقادی.

* دانشیار علوم سیاسی، دانشگاه شیراز، Tavana.mohammad@yahoo.com

تاریخ دریافت: ۱۳۹۸/۱۲/۲۷، تاریخ پذیرش: ۱۳۹۹/۰۵/۲۶

۱. مقدمه

گفتمان‌های فکری معاصر در دنیای اسلام، شیوه‌های متفاوتی برای مواجهه با مدرنیته در پیش گرفته‌اند: از تقابل تا تعامل. بلقزیز نیز در کتاب عرب و مدرنیته از منظر تاریخی همین شیوه‌ها را بررسی و نقد می‌کند. اما شیوه مطلوب بلقزیز برای مواجهه با مدرنیته و درونی‌سازی آن در جامعه عربی چیست؟ مفروضات این شیوه چیست؟ آیا این شیوه می‌تواند به نهادینه‌سازی مدرنیته عربی منجر شود؟ و چه نقدهایی می‌توان بر آن وارد نمود؟ مقاله حاضر ضمن بررسی و نقد محتوای کتاب عرب و مدرنیته می‌کوشد بدین پرسش‌ها پاسخ دهد.

البته پیش از این، احمدی در مقاله‌ای تحت عنوان «در ستایش پرچم داران عقل‌گرایی: بررسی و نقد کتاب عرب و مدرنیته؛ پژوهشی در گفتمان مدرنیست‌ها» (۱۳۹۷) این کتاب را بررسی و نقد نموده است. احمدی معتقد است: پروژه فکری بلقزیز نهادینه‌سازی مدرنیته فرهنگی عربی به کمک دولت مدرن (از بالا) است (احمدی، ۱۳۹۷: ۹۲)، در مقابل مقاله پیش رو بر این فرض است که پروژه فکری بلقزیز دارای دو مرحله مرتبط با هم است: ۱- آسیب‌شناسی شیوه مواجهه گفتمان‌های فکری عربی با مدرنیته؛ ۲- امکان‌بنای مدرنیته فرهنگی عربی از طرق تبدیل گفتمان عقل‌گرایی انتقادی به یک نظام معرفتی (اپیستمه) عمومی و این وظیفه نیز نه برعهده دولت بلکه عهده روشنفکران عقل‌گراست. در عین حال مقاله مذکور عمدتاً بر عدم انطباق برخی از شواهد تاریخی بلقزیز به ویژه درباره اصلاحات در عثمانی - با امر واقع معطوف متمرکز شده است، در حالی که مقاله حاضر مبانی نظری و روشی بلقزیز را مورد تحلیل و نقد قرار می‌دهد. همچنین مقاله مذکور «مشکله اصلی کشورهای اسلامی در دوران معاصر را دشواره دولت مدرن و چگونگی حکمرانی در زیست جهان مدرن» می‌داند و با بهره از نظریات/ستریب و فوکو درباره دولت مدرن، می‌کوشد کتاب عرب و مدرنیته را تحلیل نماید. این در حالی است که مساله بلقزیز تاریخ گفتمان‌های فکری عربی و امکان مدرنیته فرهنگی در جامعه عربی است و مساله فوکو (در کتاب تولد زیست سیاست که مورد استناد مقاله مذکور بوده است) ساز و کارهای (حقوقی، اقتصادی و ...) اعمال قدرت (در سطح خرد) در جامعه لیبرالی و مساله استریب (در کتاب تاریخ دولت مدرن در قرون وسطی) یافتن ریشه‌های فئودالی دولت مدرن است. به عربی هم صالح السامرائی در مقاله‌ای تحت *عبد الإله بلقزیز؛ العرب والحداثة: دراسة فسی*

مقالات الحداثیین (۲۰۱۰) به توصیف محتوای کتاب مبادرت نموده است اما نقدی از آن ارائه نکرده است.

۲. معرفی کتاب و نویسنده

کتاب عرب و مدرنیته: پژوهشی در گفتمان مدرنیست‌ها (با عنوان اصلی العرب والحداثة: دراسة فی مقالات الحداثیین (۲۰۰۷)) اثر عبد الاله بلقزیز (۱۹۳۹-) استاد فلسفه دانشگاه محمد پنجم در رباط (مراکش) است و در سال ۱۳۹۶ با ترجمه سیدمحمد آل مهدی، در ۲۱۶+ چهارده صفحه، در قطع کتاب وزیری (۲۰+۱۳) و با شمارگان ۱۰۰۰ توسط انتشارات انتشارات علمی و فرهنگی با همکاری پژوهشگاه فرهنگ، هنر و ارتباطات منتشر شده است. موضوع این کتاب نحوه مواجهه گفتمان فکری عربی با مدرنیته از ربع آخر قرن نوزدهم تا نیمه قرن بیستم است و در سه بخش اصلی تنظیم شده است: بخش اول تحت عنوان اصالت، مدرنیته، «من» و «دیگری»، دارای سه فصل است که در آن‌ها نحوه مواجهه سه گفتمان اصالت، اصلاح طلبی و لیبرال با مدرنیته بررسی و نقد شده است. بخش دوم تحت عنوان تکوین، تراکم و برآیند، دارای دو فصل است که در آن‌ها نحوه حضور مدرنیته در جهان عرب و نوع خوانش گفتمان‌های پیشین از مدرنیته بررسی می‌شود و در انتهای این بخش گفتمان عقل‌گرایی انتقادی به عنوان راهی برای رنسانس عربی معرفی می‌شود. بخش سوم تحت عنوان آزادی، قانون، خرد و تربیت، دارای سه فصل است که در آن‌ها به ترتیب راه حل‌های احمدالطفی السید، علی عبدالرازق و طه حسین برای مدرن‌سازی عربی مطرح می‌شود.

بلقزیز نویسنده ای پرکار است^۱ و مجموعه چهار جلدی تحت عنوان عرب و مدرنیته (جلد اول: از اصلاح تا نهضت؛ جلد دوم: از نهضت تا مدرنیته؛ جلد سوم: نقد سنت و جلد چهارم: نقد فرهنگ غرب: درباره شرق‌شناسی و مرکزگرایی اروپا (۲۰۱۸) تا نشان می‌دهد مساله مواجهه عرب با مدرنیته در کانون پروژه فکری وی جای دارد.^۲

۳. خاستگاه کتاب

فیلسوف بودن و مراکشی بودن هر دو بر شیوه تفکر بلقزیز درباره وضعیت معاصر جهان عرب تاثیرگذار بوده است. بلقزیز با الهام از فلسفه انتقادی به ویژه با خاستگاه هگلی-

مارکسیستی آن به روایت تاریخ معاصر عرب می‌پردازد (بلقزیز، ۱۳۹۶: ۶۷) و به زعم خود می‌کوشد در تاریخ‌نگاری از نگرش ایدئولوژیک فاصله بگیرد (همان: سیزده). مراکشی بودن هم وی را به سنتی وصل می‌کند که نواندیشانی همچون محمدعابد جابری، فاطمه مرینی، عبدالله عروی و طه عبدالرحمن را در خود جای داده است که نگاهی روشمند و نقادانه به تاریخ اسلام داشته‌اند و آبخخور این سنت را می‌توان جریان عقل‌گرای ابن‌رشد دانست (همان: ۱۸). بر این اساس می‌توان بلقزیز را در زمره متفکران مکتب نومعتزله دانست که با بهره‌از عقل مدرن راهی برای سازگاری سنت و مدرنیته می‌جویند (وصفی، ۱۳۸۷: ۵).

۴. مروری بر محتوای کتاب

بلقزیز در این کتاب کار خود را با نقد گفتمان‌های اصالت، اصلاح طلب و لیبرال آغاز می‌کند. از منظر وی گفتمان اصالت به جای مواجهه خلاقانه با مدرنیته به مبارزه منفی با آن روی می‌آورد و از شکل‌گیری چرخش‌های بدیع در جامعه عربی جلوگیری می‌کند (بلقزیز، ۱۳۹۶: ۳)؛ این نوع مواجهه از نظام باوری گفتمان اصالت ناشی می‌شود: ۱- باور به برتری اسلام بر سایر عقاید؛ ۲- باور به انحطاط تمدن غرب به دلیل سرشت لائیک آن؛ ۳- باور به بی‌نیازی مسلمانان از فرهنگ‌های دیگر (۹-۱۰). در کل بلقزیز گذشته‌گرایی، بنیادگرایی، فرقه‌گرایی، مطلق‌انگاری و انعطاف‌ناپذیری گفتمان اصالت را نافی مواجهه گشوده با مدرنیته می‌داند (همان: ۱۲-۱۵).

بلقزیز در مقابل گفتمان اصالت، گفتمان مدرنیست‌ها (اصلاح‌طلبان اسلامی و لیبرال‌های عربی) را قرار می‌دهد؛ وجه مشترک مدرنیست‌ها استفاده از مفاهیم مدرن همچون عقل، دانش، آزادی، عدالت، قانون، تمدن و پیشرفت برای ایجاد تغییرات فرهنگی و اجتماعی در جامعه عربی است (همان: ۶). البته اصلاح‌طلبان بر خلافت لیبرال‌ها-خواهان گذار از اصالت (هویت سنتی-دینی) نیستند، بلکه باور دارند بدون نوسازی سنت نمی‌توان آن را حفظ نمود (همان: ۷)، در حالی که طرفداران گفتمان لیبرال، خواهان گذار کامل از سنت و پیروی کامل از الگوی لیبرال غربی هستند (همان: ۸). وجه دیگر تمایز این دو گفتمان این است که لیبرال‌ها معتقدند لائیسیتته تنها راه پیشرفت است، در حالی که اصلاح‌طلبان از سازگاری اسلام و مدرنیته (مدرنیته اسلامی) سخن می‌گویند. البته از نظر

بلقزیز اصلاح طلبان دچار یک اشتباه راهبردی می‌شوند؛ این که در درون آموزه‌های اسلامی به دنبال ایده‌های مدرن غربی می‌گردند (همان: ۳۲).

سپس بلقزیز برخی تلقی‌های اشتباه از مدرنیته را متذکر می‌شود و نشان می‌دهد «مدرنیته فرهنگی محلی ناب» (مدرنیته عربی ناب) و همچنین «واراداتی بودن مدرنیته: افسانه‌ای بیش نیست بلکه مدرنیته پدیده‌ای جهانشمول است؛ یعنی حاصل تعامل فرهنگی جوامع متفاوت است (همان: ۲۶). آنگاه بلقزیز نشان می‌دهد گفتمان فرهنگی مدرنیته در جهان عرب در دو برهه تاریخی یکی پس از سقوط خلافت عثمانی و دیگری پس از شکست در جنگ‌های اعراب و اسرائیل با شکست مواجه شده و جای خود را به گفتمان احیا شده اصالت داده است (همان: ۳۷-۳۸).

آنگاه بلقزیز به آسیب‌شناسی مواجهه «من» و «دیگری» می‌پردازد. او استدلال می‌کند مبنای تمایز من و دیگری در جهان عرب، ابتدا دین و سپس نژاد است؛ بدین معنا که «من» همان مسلمان عرب و «دیگری» همان غیرمسلمان غربی است (همان: ۴۳). از منظر بلقزیز مدرنیست‌ها و اصالت‌گرایان هر دو فاقد آگاهی عمیق نسبت به «دیگری» هستند (همان: ۴۶). در مواجهه با دیگری اصالت‌گرایان خواهان بازگشت به من تاریخی در قالب سستی آن هستند؛ یعنی تصور می‌کردند «خود» دارای یک ذات ثابت است که می‌بایست بدون تغییر در طول تاریخ استمرار یابد، در حالی که مدرنیست‌ها می‌کوشیدند من تاریخی را متحول سازند و ارزش‌های مدنی و فرهنگی غرب (دیگری) را در بافت جامعه و فرهنگ عربی جای دهند (همان: ۴۶ و ۵۱).

سپس بلقزیز نشان می‌دهد مواجهه این گفتمان‌ها با مدرنیته، ایدئولوژیک بوده است. زیرا در رابطه آن‌ها با دیگری یکی از این حالت‌ها وجود داشته است: حالت اول: من با دیگری اختلاف ماهوی با هم دارم؛ حالت دوم: من و دیگری عموماً شبیه هم هستیم؛ حالت سوم: من برتری بر دیگری دارم (در این حالت «من» بر مزیت‌های خود و نواقص «دیگری» تأکید دارم و در عین حال نواقص «خود» و برتری‌های «دیگری» را نادیده می‌گیرم)؛ حالت چهارم: من احساس نگویندانه نسبت به نواقص خود دارم (در این حالت «من» خود را ضعیف، سرشکسته و مقصر تصور می‌کنم و دیگری را برتر می‌دانم) (همان: ۴۸). بلقزیز نشان می‌دهد حالت اول و سوم در میان اصالت‌گرایان و حالت دوم و چهارم در میان مدرنیست‌ها غالب بوده است (همان: ۴۸-۵۱). بلقزیز هر چهار حالت به ویژه حالت سوم و چهارم را «ایدئولوژیک» می‌داند. در مقابل این حالت‌ها که عمدتاً نگرشی از

پیش تعیین شده نسبت به رابطه خود و دیگری دارند (دیالکتیک بیرونی)، بر رابطه پویا میان «من» و «دیگری» (دیالکتیک درونی) تاکید دارد (همان: ۵۲) و نهایتاً سه نتیجه‌گیری می‌کند: ۱- رابطه من و دیگری می‌بایست بر اساس دیالکتیک درونی (پویا) و نه بیرونی بنا شود؛ ۲- رابطه من و دیگری باید بر واقعیت‌های عینی و نه بر مبنای نگرش ایدئولوژیک (که واقعیت‌ها را پنهان می‌کند) بنا شود؛ ۳- شرایط تاریخی و فکری سازنده من و دیگری را باید در نظر گرفت (همان: ۵۷).

سپس بلقزیز به تکوین، تراکم و برآیند آگاهی عربی از مدرنیته می‌پردازد. وی یادآور می‌کند که مدرنیته از راه ادبیات و هنر وارد فرهنگ عربی-اسلامی شد اما نتوانست در حوزه فکری و نظری به اندازه حوزه ادبیات و هنر جای پای خود را باز کند (همان: ۶۱-۶۴) و دو دلیل در این باره طرح می‌کند: ۱- پیشروی بی‌باکانه مدرنیته؛ ۲- شکنندگی نحیف بودن) مدرنیته فکری در جامعه عرب. وی یادآوری می‌کند؛ جامعه عرب مدرنیزاسیون (به معنای کارکردهای نو در حوزه سیاست، اجتماع و اقتصاد) را کم و بیش تجربه نمود اما مدرنیته (به معنای نگرش فلسفی و فرهنگی) را تجربه نکرد (همان: ۶۴-۶۵). از نظر وی مدرنیته فکری و فرهنگی مستلزم شکل‌گیری ایستمه نوین و متفاوت با گذشته (سنت) (گسست معرفتی) است که شاخصه‌های آن عقل‌گرایی (عقل به مثابه روش فهم جهان طبیعی و اجتماعی) و اومانیزم (انسان به مثابه هدف غایی آزادی و پیشرفت) است (همان: ۶۶).

همچنین بلقزیز نشان می‌دهد در مقابل ورود همزمان مدرنیزاسیون و استعمار به جامعه عرب، سه شکل مقاومت (ممانعت) فرهنگی در این جامعه شکل گرفت: ۱- ممانعت سخت و فراگیر از آغاز قرن ۱۹ تا نیمه قرن ۱۹ (گفتمان اصالت) (همان: ۷۲-۷۳)؛ ۲- سازگاری فرهنگی مدرنیسم با فرهنگ عربی-اسلامی از نیمه قرن ۱۹ تا اوایل قرن ۲۰ (گفتمان اصلاح طلبی اسلامی)؛ ۳- ممانعت فرهنگی متاخر در ۲۵ سال انتهای قرن بیستم که بیشتر در جوامعی (مثل ایران، مصر، ترکیه، تونس، عراق، پاکستان و اندونزی) شکل گرفت که ابتدا بیشترین گشودگی را در برابر مدرنیته داشتند (احیاء گفتمان اصالت)؛ این جوامع پس از گرایش به مدرنیته، راه حل بازگشت به هویت مدنی اسلامی را در پیش گرفتند؛ در این جوامع ممانعت فرهنگی سخت در برابر مدرنیته در مراکز مذهبی (همچون الازهر مصر، قرویین مغرب، زیتونیه تونس، نجف عراق و قم ایران) رخ داد (همان: ۷۵).

در مقابل این سه نوع مقاومت، جریان طرفداری از مدرنیته قرار دارد (همان: ۷۸). بلقزیز این جریان را از لحاظ تاریخی به سه دوره تقسیم می‌کند: ۱- دوران ظهور شتابزده (در نیمه دوم قرن ۱۹ تا دهه ۲۰ قرن ۲۰)؛ در این دوره لیبرالیسم بر گفتمان مدرنیته عربی غلبه یافت. نخستین طرفداران این گفتمان احمد فارس شدیاق، فرح أنطون، شبلی شمیل و ادیب اسحاق بودند که گفتمان لائیک عربی را شکل دادند زیرا اسلام را عامل عقب ماندگی اعراب و مسلمانان می‌دانستند (همان: ۷۹)؛ ۲- دوران پیروزی (دهه ۱۹۵۰-۱۹۷۰): در این سال‌ها گفتمان مدرنیته عربی با پشتوانه علمی-فلسفی پوزیتیویسم، دارونیسم اجتماعی، مارکسیسم، اگزیستانسیالیسم، روان‌کاوی فرویدی و ساختارگرایی فرانسوی، قدرت بیشتری نسبت به سایر جریان‌های اسلامی یافت. در این دوره در حوزه سیاست و اقتصاد جریان چپ و در حوزه فرهنگ ناسیونالیسم غلبه داشت و بدین معنا لیبرالیسم در گفتمان مدرنیته عربی رو به افول نهاد (همان: ۸۱-۸۲)؛ ۳- دوران آشفتگی و عقب نشینی (از دهه ۱۹۷۰ به بعد): پس از شکست پروژه قومی (ناسیونالیسم عربی) و شکست اعراب از اسرائیل، گفتمان مدرنیته عربی رو به افول نهاد و جریان احیاءگری (بنیادگرایی) اسلامی قدرت یافت (همان: ۸۳).

در ضمن بلقزیز دو خطای اصلی در کار مورخان فکری عرب -از جمله حورانی و شرابی- را فقدان معیار عینی از زمان و فقدان تمایز میان جریان‌های متفاوت می‌داند (همان: ۸۷-۹۱). همچنین وی یکی از مشکلات گفتمان‌های فکری مدرن عربی را تلقی آنان از عقل‌گرایی می‌داند و نشان می‌دهد: ۱- عقل‌گرایی اصلاح‌طلبی اسلامی چهارچوب فکری خود را از مفاهیم سیاسی فقهی و شرعی به عاریه می‌گیرند و می‌کوشند آن را با نگرش عقلانی مدرن به جامعه، دولت و اندیشه سازگار نمایند (همان: ۹۳)؛ ۲- عقل‌گرایی لیبرالی عربی هم برای مقابله با گفتمان اصالت، عقل‌دکارتی، پوزیتیویسم عملی و تاریخی و عقل‌روشنگری را به اندیشه عربی تزریق نمود (همان: ۹۴)؛ در مقابل این دو گفتمان، عقل‌گرایی انتقادی عربی از نیمه دوم قرن بیستم شکل گرفته است که همزمان به نقد اندیشه غربی و اسلامی مبادرت می‌کند (همان: ۹۴).

سپس بلقزیز یادآور می‌شود که گفتمان‌های عربی معاصر، عقل‌گرایی و روشنگری را همسان فرض کرده‌اند، در حالی که عقل‌گرایی بر روش‌شناسی و معرفت‌شناسی دلالت و روشنگری بر آگاهی بخشی فرهنگی و اجتماعی تکیه دارد (همان: ۹۶). همچنین بلقزیز نشان می‌دهد که در جامعه عرب روشنگری بیش از عقل‌گرایی با مقاومت روبرو شده

است. زیرا روشنگری در صدد پایان دادن به دوران تاریکی (جهل نهفته در سنت و دین) است (همان: ۹۷). در عین حال وی یادآوری می‌کند هر کدام از گفتمان‌های عربی معنایی متفاوت از روشنگری در ذهن داشته‌اند؛ برای مثال لیبرال‌ها روشنگری را به معنای رهایی از سلطه افکار قرون وسطایی عربی-اسلامی؛ اصلاح‌طلبان اسلامی روشنگری را به معنای رهایی از خرافات، بدعت‌ها و بازگشت به عقلانیت اصیل اسلامی؛ و عقل‌گرایان انتقادی روشنگری را به معنای رهایی از یقین‌ها و مطلق‌های هم‌غریبی و هم‌اسلامی می‌دانند (همان: ۹۹). در کل بلقزیز معتقد است جریان‌ها و گفتمان‌های مدرن عربی، دستاوردهای علمی عینی اندکی داشته‌اند (همان: ۹۹).

در مرحله بعد بلقزیز به ارزیابی انتقادی عقلانیت و روشنگری در گفتمان‌های سه‌گانه می‌پردازد. از منظر بلقزیز عقلانیت اصلاح‌طلبی اسلامی، نارس است. زیرا می‌کوشد سنت را با محک عقل پیراسته نماید تا با علم و مدنیت مدرن انطباق یابد و نشان می‌دهد به سه دلیل پس از فروپاشی خلافت عثمانی این گفتمان رو به افول نهاد: ۱- شکست پروژه سیاسی اصلاح‌طلبی اسلامی: زیرا دولتمردانی که این پروژه را دنبال می‌نمودند بتدریج آن را رها کردند (همان: ۱۰۲)؛ ۲- کودتای اصلاح‌طلبان علیه خود: زیرا برخی از اصلاح‌طلبان اسلامی قرن بیستم مثل محمد رشیدرضا از مفاهیم مدرن همانند دولت، آزادی، پارلمان و عدالت سیاسی دست کشیدند و به جای آن به مفاهیم فقهی و شرعی همانند خلافت بازگشتند (همان: ۱۰۳)؛ ۳- سیطره استعمار بر کشورهای اسلامی (عربی): استعمارگری سبب شد مسأله اصلی کشورهای مسلمان از ترقی و تمدن، به هویت تغییر کند و ضرورت دفاع از هویت عربی-اسلامی در مقابل استعمار موجب شد ناسیونالیسم عربی (به ویژه در منطقه شام) و جریان احیاگری اسلامی (گفتمان اصالت) (به ویژه در مصر) جای اصلاح‌طلبی اسلامی را بگیرد (همان: ۱۰۴). همچنین بلقزیز عصر شکوفایی عقل‌گرایی لیبرالی در جهان عرب را از از نیمه دوم قرن ۱۹ تا دهه ۱۹۳۰ می‌داند و سه دلیل برای این شکوفایی برمی‌شمرد: ۱- نیاز روشنفکران عرب در قرن ۱۹ به سامانه فکری غرب؛ ۲- استقبال حکومت مصر در قرن ۱۹ از جریان عقل‌گرایی لیبرال؛ ۳- بهره‌گیری عقل‌گرایی لیبرال از آزادی اندیشه و بیان در مصر و شام (همان: ۱۰۵). در نهایت بلقزیز نشان می‌دهد گفتمان جدیدی حول عقلانیت انتقادی در اندیشه عربی شکل گرفته است که نه تنها به تلفیق عقلانیت اسلامی و مدرن مبادرت نموده است بلکه از آنها نیز فراتر رفته

است. البته یادآوری می‌کند این گفتمان نیز با دو نقد بنیادین روبروست: ۱- گرایش به نیست‌گرایی (نهلیسم)؛ ۲- فاقد انسجام نظری (همان: ۱۱۰).

بلقزیز در بخش پایانی کتاب که شامل سه فصل می‌شود به معرفی اندیشه سه متفکر پیشرو عرب در نیمه نخست قرن بیستم (لطفی السید، علی عبدالرازق، و طه حسین)^۳ می‌پردازد که مفاهیم مدرن آزادی، قانون، خرد و تربیت را در کانون تفکر خود قرار داده بودند. بلقزیز ابتدا اندیشه‌های احمدلطفی السید را بررسی می‌کند و یادآوری می‌کند هرچند رفاعة الطهطاوی در دهه ۱۸۳۰ گفتمان لیبرال را در اندیشه عربی مدرن بنا نهاد، اما این احمدلطفی السید بود که در دهه اول و دوم قرن بیستم این گفتمان را به لحاظ نظری و سیاسی به اوج رساند (همان: ۱۲۱). بلقزیز یادآوری می‌کند؛ لطفی السید آزادی را همزمان به معنای رهایی از اشغال بیگانه (استقلال) و رهایی از قید جهل، عقب ماندگی و استبداد می‌دانست و راه رسیدن به آن را، انتقال تمدن غربی به جامعه اسلامی می‌دانست (همان: ۱۲۳). نهایت این که از نظر لطفی السید آزادی صرفاً از طریق پیگیری کسب معرفت (آموزش و پرورش آزاد و غیردولتی)؛ قانون‌گرایی (دستگاه قضایی مستقل) و آرای همگانی (مطبوعات آزاد) تحقق می‌یابد (همان: ۱۳۳-۱۳۷).

سپس بلقزیز اندیشه‌های علی عبدالرازق را بررسی می‌کند که خوانشی لائیک از اسلام ارائه داد (۱۵۰). باقریز یادآوری می‌کند برای این منظور علی عبدالرازق نشان می‌دهد خلافت -به عنوان الگوی اصلی نظام سیاسی اسلام در طول تاریخ- هیچ پایه‌ای در قرآن ندارد و اجماع و شورای حل و عقد -به عنوان منابع اصلی انعقاد خلافت- هم فاقد اعتبار دینی هستند. پسبر این اساس وی نتیجه می‌گیرد خلافت صرفاً بر اساس قدرت و شمشیر بنا شده است (۱۵۵-۱۵۶). بدین معنا علی عبدالرازق مشروعیت الهی صاحبان قدرت در تاریخ اسلام را رد می‌کند و ولایت عامه و مطلقه حاکمان و شان خداگونه‌گی آنان و عدم پاسخگویی شان را به سخره می‌گیرد (همان: ۱۵۳). در واقع، علی عبدالرازق با رد خلافت، رای به ابطال دعوی درهم آمیختگی دین و سیاست در اسلام می‌دهد. وی سپس با استناد به آیات و روایات نشان می‌دهد که شان نبوی پیامبر از شان سیاسی وی جدا بوده است (همان: ۱۶۰) و جامعه‌ای که پیامبر بنیان نهاد شباهتی به حکومت همعصران خود نداشته است (همان: ۱۶۳). البته بلقزیز بر نوع خوانش عبدالرازق از قرآن و روایت تاریخی خرده می‌گیرد و آن را گزینشی، آشفته، کم‌مایه و متناقض می‌داند (۱۶۴ و ۱۶۲). با وجود این،

بلقزیز یادآوری می‌کند؛ علی عبدالرازق راه را برای بحث درباره لائیسیته در میان مسلمانان و به ویژه رجال دین باز نمود (همان: ۱۶۹).

در فصل پایانی پایان کتاب بلقزیز اندیشه طه حسین را بررسی می‌کند. بلقزیز نشان می‌دهد که روش طه حسین در نقد سنت و طرفدارای از الگوی غربی همانند احمد فارس شدیاق معتدل بوده است. در عین حال طه حسین بر تاریخ فرهنگ اسلامی احاطه داشت و کمتر از دیگر متفکران لیبرال از افکار اروپایی تقلید کرده است (همان: ۱۷۶). از نظر بلقزیز نوآوری کار طه حسین در این است که اسلام را در جغرافیای فرهنگی غرب جای داد و نه شرق؛ یعنی معتقد است ریشه‌های فکری و فرهنگی غرب و اسلام یکی است (همان: ۱۷۸). بر همین اساس میان عقلانیت غربی و عقلانیت اسلامی همانندی‌های بسیار به ویژه در حوزه دین، فلسفه و فقه - می‌بیند (همان: ۱۸۱). از نظر وی مشکل اصلی اسلام زمانی آغاز شد که ایده‌های شرقی - به ویژه ایرانی - وارد آن شد و معتقد است پیروی مسلمانان (اعراب) از مدرنیته غربی به معنای بازگشت به عقلانیت مشترک غربی - اسلامی است (همان: ۱۸۳). در کل به نظر می‌رسد بلقزیز با طه حسین موافق است که مدرنیته خطری برای هویت عربی - اسلامی در پی نخواهد داشت و همانگونه که مسلمانان از تمدن پارسی و یونانی وام گرفتند می‌توانند از تمدن اروپایی هم وام بگیرند (همان: ۱۸۸).

۵. شیوه مطلوب مواجهه با مدرنیته

کتاب عرب و مدرنیته حول پرسشی شکل گرفته است: که مساله اصلی متفکران نواندیش عربی است: چرا گفتمان‌های فکری عرب موفق نشدند مدرنیته را درونی کنند؟ بلقزیز مهمترین دلیل این ناکامی را مفروضات این گفتمان‌ها درباره رابطه خود و دیگری می‌داند: زیرا این گفتمان‌ها ۱- من و دیگری یا کاملاً جدا یا کاملاً منطبق با هم فرض می‌کنند؛ ۲- نگرش خطی به تاریخ (زمان) دارند؛ ۳- فهم یکجانبه و سطحی از مدرنیته دارند.

از منظر بلقزیز هر سه گفتمان بر اساس تعریف جوهری از خود و دیگری بنا شده‌اند و تنوع و تناقض و تحول در درون خود و دیگری را نادیده می‌گیرند: بدین معنا یا صرفاً بر مبنای شباهت یا بر مبنای تفاوت خود و دیگری با مدرنیته مواجه می‌شوند. نتیجه این که گفتمان اصالت و لیبرال خود و دیگری را در دو دنیای کاملاً مجزا و غیرقابل تبادل فرض می‌نمایند: از این رو گفتمان اصالت حکم به برتری خود و گفتمان لیبرال حکم به برتری دیگری می‌دهد. گفتمان اصلاح طلب اسلامی نیز میان خود و دیگری همسان جوهری می‌

بیند و تصور می‌کند ایده‌های مدرن غربی همان آموزه‌های اسلامی بالقوه هستند. مفروضات این گفتمان‌ها سبب می‌شود که آن‌ها نتوانند نقصان‌ها و مزیت‌ها و نقاط اشتراک و افتراق خود و دیگری را هم‌زمان ببینند و از برقراری دیالکتیک درونی آن‌ها ممانعت به عمل می‌آورد.

از منظر بلقزیز هر سه گفتمان نگرش خطی به تاریخ (زمان) دارند؛ یعنی تاریخ را مجموعه‌ای از وقایع می‌دانند که به تناوب جایگزین هم می‌شوند. آنان سنت را متعلق به «گذشته» و مدرنیته را معادل «معاصر» گرفته‌اند؛ در نتیجه گفتمان اصالت، خواهان امتداد گذشته در طول تاریخ است؛ گفتمان اصلاح طلبی اسلامی می‌کوشد تداوم گذشته تا معاصر را در دو جغرافیای فرهنگی متفاوت نشان دهد؛ گفتمان لیبرال هم مدرنیته را مرحله‌ای از تاریخ می‌داند که سنت را کاملاً پشت سر گذاشته است. مشکل نگرش خطی به تاریخ این است که در هم آمیختگی سنت/مدرنیسم؛ گذشته/اکنون را نمی‌بیند و اندیشه‌ها را با معیار درزمانی (diachrony) امور واقع و نه همزمانی (Synchrony) نظام‌های معرفتی یا امکان تبادل آن‌ها می‌نگرد. رفع تضاد و تباین میان سنت و مدرنیته از طریق هم‌زمانی (معاصر سازی گذشته و یافتن ریشه‌های اکنون) ممکن است، شبیه/متزاج/فق‌های گادامر است.

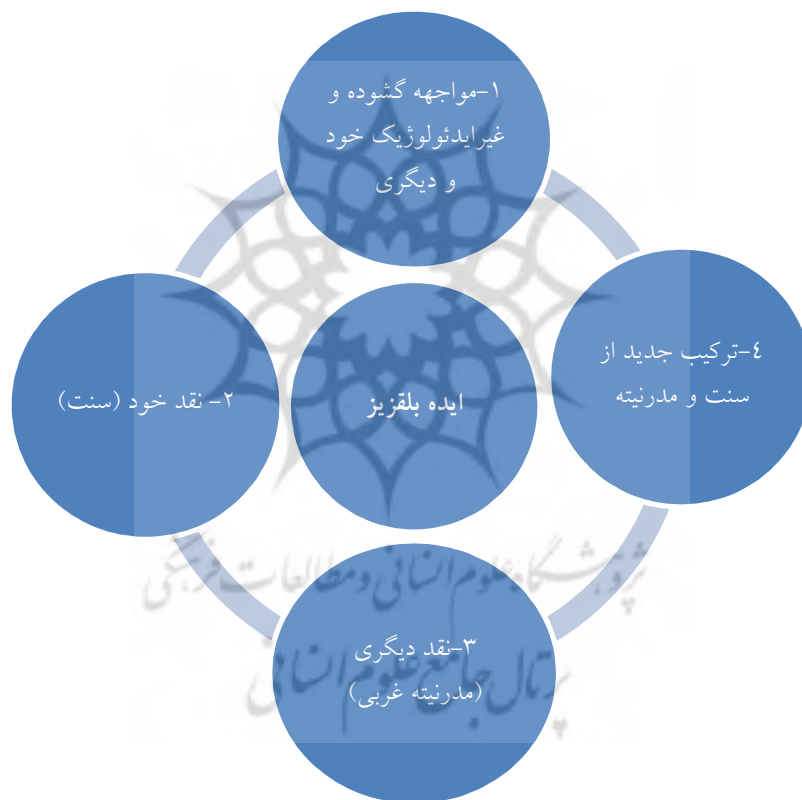
از منظر بلقزیز هر سه گفتمان فهمی ناقص از مدرنیته دارند؛ یعنی این که عمدتاً مدرنیته را به یک جنبه از آن فرو می‌کاهند. برای مثال گفتمان اصالت، مدرنیته را معادل الحاد، ماتریالیسم و استعمارگری و گفتمان اصلاح طلب اسلامی و لیبرال مدرنیته را معادل آزادی، پیشرفت و دانش می‌بیند. در عین حال هر سه گفتمان فاقد فهمی عمیق نسبت به زیربنای فکری مدرنیته یعنی عقلانیت و روشنگری هستند. در حالی که گفتمان اصالت، عقلانیت و روشنگری را به معنای دین‌زدایی می‌دانست، گفتمان اصلاح طلبی و لیبرال بیشتر بر نوسازی سیاسی، اجتماعی و اقتصادی تاکید داشتند.

در مقابل این سه گفتمان، بلقزیز گفتمان عقل‌گرایی انتقادی (تلفیقی) را طرح می‌کند. از نظر وی این گفتمان واجد ظرفیت لازم برای درونی سازی مدرنیته در جامعه عربی است: زیرا ۱- رابطه دیالکتیک درونی میان خود و دیگری برقرار می‌کند؛ ۲- نگرش هم‌زمانی را جایگزین نگرش خطی به تاریخ می‌کند؛ ۳- روشنگری را به مثابه کارکرد اجتماعی و فرهنگی؛ و عقلانیت را به مثابه روش‌شناسی برمی‌گزیند؛ ۴- بر نقد هم‌زمان خود و دیگری تاکید دارد؛ ۵- با تلفیق عقل غربی و عقل اسلامی در جستجوی سنتز جدید

است؛ ۶- مرجعت عقل غربی را رد می‌کنند و بر عقلانیت‌ها و نه عقل واحد تاکید دارد؛ ۷- معرفت یقینی و مطلق‌گرا را رد می‌کند و به جای آن شناخت تدریجی و نسبی را قرار می‌دهد؛ ۸- نسبت به دیگر مدرنیست‌ها (به ویژه لیبرال‌ها) آشنایی عمیق‌تری نسبت به سنت عربی-اسلامی دارد.

در کل بلقزیز بر مدرنیته فرهنگی به مثابه دستاورد مشترک بشر تاکید دارد و راه هرگونه مدرن‌شده را فهم فرهنگ خود و دیگری، نقد هر دو بر مبنای عقل روشنگری و بازسازی خود فراسوی عقل اسلامی و غربی می‌داند.

راه حل بلقزیز برای ساخت مدرنیته عربی را می‌توان بدین شکل نشان داد:



۶. نقد شکلی کتاب

- از ابتکارات ناشر فارسی تصویر روی جلد است که به یکی از خیابان‌های اصلی دوحه (پایتخت قطر) اختصاص دارد؛ آبریقی را نشان می‌دهد که در میان دو برج شیشه‌ای خودنمایی می‌کند و بدین سان در هم آمیختگی سنت عربی (آبریق) و مدرنیسم (برج‌های شیشه‌ای) و یا شاید هم محاصره سنت توسط مدرنیسم را به نمایش می‌گذارد؟!
- هرچند سبک و سیاق نویسندگی بلقزیز آمیخته با جملات طولانی است، مترجم می‌توانست برای فهم آسان‌تر مطلب کوتاه نویسی را انتخاب کند.
- در متن واژه‌ها و اصطلاحات رایج عربی، بسیار دیده می‌شود، بدون آن که به زبان معیار فارسی برگردانده شود. برای مثال می‌توان به اصطلاح «توتر» (همان: ۵۷)، «تداولی» (همان: ۶۱)؛ «تطور تعاقبی-تزامنی» (همان: ۸۹)، «بولانزاس» به جای «پولانزاس» (همان: ۳۸) اشاره کرد.
- واژه‌های انگلیسی مانند «انتلیجیسی‌های عربی» (روشنفکری عربی) (همان: ۸۳)؛ با «نظام‌های اکسیومی» (نظام‌های معرفتی اصل موضوعی یا اصل بدیهی) (همان: ۹۵) در متن دیده می‌شود. بهتر بود که معادل عربی و انگلیسی اعلام و اصطلاحات توسط مترجم در پاورقی یا حاشیه بیان می‌شد.
- هر فصل دارای حاشیه‌ای است که در آن مباحث تخصصی‌تر شرح داده شده است و از قوت‌های کتاب محسوب می‌گردد. وجود فهرست منابع، مخاطبان را با مراجع نویسنده آشنا می‌نماید و نمایه به خوانندگان کمک می‌نماید تا در صورت لزوم به مطالعه گزینشی کتاب مبادرت نمایند.
- از لحاظ ساختاری بخش سوم که به بررسی اندیشه سه متفکر عرب اختصاص دارد ضرورتاً دنباله منطقی مباحث دو فصل پیشین محسوب نمی‌شود.

۷. نقد محتوی کتاب

- منظور بلقزیز از مدرنیست‌ها دقیقاً مشخص نیست؛ آیا منظور وی از مدرنیست‌ها صرفاً جریان لیبرال است یا شامل اصلاح‌طلبان اسلامی و عقل‌گرایان انتقادی هم می‌شود؟ برای مثال در صفحات ۶-۸ تشخیص این که وی از کدام دسته از

- مدرنیست‌ها (لیبرال‌ها یا اصلاح‌طلبان اسلامی یا غیره) سخن می‌گویند بسیار مشکل است؛ همچنین وی نام‌های متفاوتی برای یک جریان فکری واحد به کار می‌برد بدون آن که بر آن تصریح نماید. برای مثال دقیقاً مشخص نیست که منظور وی از جریان غربزدگی در صفحات ۲۷-۲۸ چیست؟ آیا همان جریان لیبرالی است؟؛ بخشی از جریان لیبرالی است؟ و یا جریانی مستقل از لیبرال است؟؛
- گفتمان فکری چپ اسلامی در تاریخ‌نگاری بلقزیز مغفول مانده است یا لااقل می‌توان این گونه تفسیر کرد که بلقزیز بدون ذکر هیچ تمایزی متفکران چپ‌گرایی عربی همانند رفاعه طهطاوی، شبلی شملیل، فرح‌انطون و سلامه موسی را در درون گفتمان مدرنیست‌ها (لیبرال‌عربی) جای می‌دهد (همان: ۳۱).
 - گفتمان ناسیونالیسم عربی-اسلامی نیز تاریخ‌نگاری بلقزیز مغفول مانده است. برای مثال بلقزیز هیچ نامی از نجیب‌عازوری، محمد طلعت حرب و ساطع حصری نمی‌برد (عبدالملک، ۱۳۸۴: ۱۰۷؛ ۲۵۴؛ قادری، ۱۳۸۷: ۷۲). البته تمایز لیبرال‌ها از ناسیونالیست‌ها مشکل است، زیرا بسیاری از متفکران مدرن عرب همچون لطفی السید و طه حسین همزمان به هر دو ایدئولوژی تعلق دارند (حورانی، ۱۳۹۳)، همچنین برخی از اصلاح‌طلبان اسلامی همانند عبدالرحمن کواکبی را می‌توان ناسیونالیست هم دانست (لوین، ۱۳۷۸: ۱۲۶؛ خدوری، ۱۳۶۶: ۲۳)؛
 - بلقزیز به جریان عقل‌گرایی انتقادی کمتر از سایر گفتمان‌ها می‌پردازد و درباره اندیشه‌های متفکران آن توضیحات بسیار مختصری ارائه می‌کند. در عین حال وی در نقد گفتمان عقل‌گرایی انتقادی صرفاً به بیان چند عبارت کوتاه اکتفا می‌کند.
 - بلقزیز مدعی است بخش سوم کتاب تطبیقی است اما خواننده اثری از بررسی مقایسه‌ای (شباهت‌ها و تفاوت‌ها) میان این لطفی‌السید، علی‌عبدالرازق و طه حسین نمی‌بیند. آن‌چه مشخص است این سه متفکر هر کدام بر یکی از مفاهیم مدرن برای مثال خرد، آزادی یا آموزش و پرورش تأکید دارند. درحالی‌که علی‌عبدالرازق به گفتمان اصلاح‌طلب تعلق دارد و لطفی‌السید و طه حسین به گفتمان لیبرال تعلق دارند؛
 - بلقزیز درباره نوآوری اندیشه‌های علی‌عبدالرازق اظهار می‌دارد: وی از چهارچوب سلف خویش یعنی محمد عبده-چندان فراتر نرفته است و آن‌چه سبب برخورد شدید با علی‌عبدالرازق شد زمانه پراشتهاب پس از سقوط خلافت عثمانی بوده است

(بلقزیز، ۱۳۹۶: ۱۵۲). نمی‌توان در این باره چندان با بلقزیز همراه بود، چه این که کتاب *اسلام و مبانی قدرت (حکومت)* علی عبدالرازق در نوع خود انقلابی در نحوه نگرش به حکومت در اسلام ایجاد نمود و وی را باید پیشگام نظریه سکولاریسم اسلامی دانست (رضایی، ۱۳۸۲: ۸).

- بلقزیز چیزی درباره نحوه مفصل‌بندی گفتمان عقل‌گرایی انتقادی به ما نمی‌گوید. مهمترین این که چگونه این گفتمان در عمل باورهای عمومی درباره رابطه من و دیگری و نهایتاً سنت و مدرنیته را تغییر خواهد داد. یعنی این که چگونه نوع نگرش خود را جایگزین فرهنگ عمومی رسوب کرده می‌کند؟ به نظر می‌رسد بلقزیز انتظار دارد روشنفکران عقل‌گرای انتقادی، ایستگاه خود را تولید و سپس عمومی کنند.

- بلقزیز هم همانند سایر متفکران عقل‌گرایی انتقادی به روش‌شناسی و معرفت‌شناسی غربی متکی است. آیا برای گذار به مدرنیته گریزی از چهارچوب‌های نظری و روش‌شناسی‌های غربی نیست؟ البته بلقزیز مدرنیته را نه تنها پدیده‌ای جهانشمول بلکه مسیر محتوم بشر می‌داند. پس از نظر وی راه‌گریزی بیرون از مدرنیته وجود ندارد. در واقع بلقزیز مدرنیته را معیاری برای جدایی جوامع پیشرفته و عقب مانده می‌داند.

- هرچند در عالم عمل می‌توان شواهد عینی دال بر صحت ایده بلقزیز یافت: یعنی این که ما در حال حاضر بیرون از چهارچوب نظری و الگوی عملی غربی هیچ‌گونه مدرنیته‌ای سراغ نداریم و گفتمان‌های مدرنیته تاکنون از الگوهای نظری غربی بهره برده‌اند اما امکان خلاف آن حداقل از لحاظ نظری قابل تصور است؛ این که با بهره از روش‌شناسی و الگوهای نظری بومی راهی به سوی وضعیتی پیشرفته اما متفاوت با مدرنیته باز نمود. در کل بلقزیز در چهارچوب مفروضات مدرن می‌اندیشد هر چند می‌کوشد با نگرش انتقادی راهی به سوی مدرنیته در جهان عرب باز کنند. در ضمن وی با پذیرش اصل تنوع و تعدد عقلانیت‌ها، امکان شکل‌گیری مدرنیته‌های متمایز با وفاداری به اصل جهانشمول مدرنیته یعنی روشنگری، عقل‌گرایی، و اومانیزم - را هم می‌پذیرد. به تعبیر دیگر بلقزیز در میان مفروضات مدرن و پسامدرن در حال نوسان است؛ به معنای دقیق‌تر مفروضات هستی‌شناسانه و انسان‌شناسانه بلقزیز مدرن (پذیرش جهانشمولی، مطلوبیت و حتمیت مدرنیته، پذیرش

تکامل تاریخی دیالکتیکی، اتکا به عقل به عنوان نیروی رهایی بخش انسان) و مفروضات معرفت‌شناسانه وی پسامدرن (پذیرش تنوع عقلانیت‌ها، نسبیّت شناخت) هستند. به دلیل اتکای بر هستی‌شناسی مدرنیستی وی نمی‌تواند به منطق تاریخ غیرخطی وفادار باقی بماند و از امکان‌های کاملاً باز و متفاوت تاریخ جوامع متناسب با فرهنگ خود سخن بگوید بلکه نهایتاً می‌پذیرد که جامعه عربی نیز با نقد تجربه مدرنیته غربی و نقد سنت خود در یک فرایند تدریجی اصول جهانشمول مدرنیته را در درون سنت خود نهادینه کند.

۸. نقد و تحلیل جایگاه کتاب

درباره تاریخ فکری معاصر عربی و نحوه مواجهه گفتمان‌های عربی با مدرنیته کتاب‌های متعددی به نگارش درآمده است؛^۱ جایگاه کتاب عرب و مدرنیته از لحاظ روش تاریخ‌نگاری فکری در این میان چیست؟ عرووی تاریخ‌نگاری اندیشه عربی را به دو نوع ساده و نقادانه تقسیم می‌کند و مهمترین ویژگی تاریخ‌نگاری ساده، مطلق‌انگاری یا همان ایدئولوژی زدگی (عرووی، ۱۳۸۱: ۱۰۳) و مهمترین ویژگی تاریخ‌نگاری نقادانه دوری از مطلق‌هاست (همان: ۲۱۷). بلقزیز در کتاب عرب و مدرنیته مدعی تاریخ‌نگاری انتقادی (غیرایدئولوژیک) است. اما فراموش می‌کند تاریخ‌روایتی بی‌طرفانه نیست بلکه همواره روایت سیاسی و ایدئولوژیک از پدیده‌ها یا اندیشه‌هاست (نیلون و ژیزو، ۱۳۹۶: ۱۴۵)؛ همواره مورخ فکری بر اساس بستری که در آن قرار دارد به‌گزینش اندیشه دست می‌زند. در مقابل می‌توان گفت روش تاریخ‌نگاری بلقزیز در کتاب عرب و مدرنیته، دارای چند ویژگی خاص است: ۱- نقد همه گفتمان‌های فکری عربی معاصر؛ ۲- بهره از منطق همزمانی اندیشه‌ها (و نه در زمانی وقایع) برای نشان دادن امکان معاصر سازی اندیشه‌های سنتی؛ ۳- نشان‌دان تاثیر و تاثر اندیشه‌ها و واقعیت‌ها بر هم. در کل این روش را می‌توان مشابه روش تاریخ‌نگاری عرووی یا به تعبیر دیگر واقع‌گرایی تاریخی را می‌توان فصل مشترک روش این هر دو دانست. اما در عین حال بلقزیز و عرووی هر دو بر حتمیت مدرنیته تاکید دارند. عرووی معتقد است: «مدرنیته همه قلمروها را فتح می‌کند و هیچ کس قادر نیست آن را متوقف سازد» (عرووی، ۱۳۸۱: ۱۰۰). ضمن این که ریشه‌های مارکسیستی و باور به دیالکتیک تاریخی این دو را به هم نزدیک می‌کند. با وجود این یک تفاوت اصلی

می‌توان میان اندیشه بلقزیز و عرووی مشاهده نمود: تاکید بلقزیز بر معاصر سازی سنت و در مقابل تاکید عرووی بر گسست کامل (انقطاع) از سنت .)

در عین حال تاکید بر ایده عقل‌گرایی انتقادی برای راهیابی به مدرنیته عربی بلقزیز را می‌توان مشابه پروژه نقد عقل عربی جابری دانست؛^۸ به ویژه که بلقزیز همانند جابری نه بر عقل واحد بلکه بر وجود عقلانیت‌های متفاوت تاکید می‌کند (بلقزیز، ۱۳۹۶: ۹۵).^۹ البته جابری بر وجوه سه‌گانه عقل بیانی، برهانی و عرفانی در درون سنت کلاسیک اسلامی متمرکز است (جابری، ۱۳۸۹: ۵۱۶-۵۲۲) و بلقزیز بر عقل‌گرایی متفاوت گفتمان‌های فکری معاصر. شاید بتوان مهمترین تفاوت بلقزیز و جابری را در این دانست که جابری در صدد بازسازی سنت به منظور ساخت یک مدرنیته بومی ناب است (جابری، ۱۳۹۲: ۱۱۰-۱۱۱)، در حالی که بلقزیز ساخت مدرنیته بومی عربی را افسانه بیش نمی‌داند.

۹. نتیجه‌گیری

بلقزیز با آسیب‌شناسی مواجهه گفتمان‌های عربی معاصر با مدرنیته، به ما یادآوری می‌شود: بدون تغییر در شیوه مواجهه خود و دیگری نمی‌توان به مدرنیته فرهنگی عربی امید داشت. برای این منظور وی روش دیالکتیک درونی (پویا) من و دیگری، را پیشنهاد می‌کند تا در ماریچی تاریخی گونه‌های متفاوت مدرنیته شکل گیرد که ضمن پذیرش ریشه‌های مشترک با مدرنیته غربی، ثمرات بومی در پی داشته باشد. راه حلی که به تعبیر بلقزیز غیرایدئولوژیک است و در آن «من» پویا و متغیر در طول تاریخ نواقص و مزیت‌های خود و دیگری را شناسایی می‌کند و نه خود را برتر می‌انگارد و نه ضرورتاً مغلوب دیگری می‌شود و نهایتاً با بهره از عقل (اومانستی) و روشنگری به نقد خود و دیگری مبادرت می‌نماید و تلاش می‌کند با معاصر سازی سنت ترکیبی جدید از مدرنیته بسازد. اما هم راه حل بلقزیز (معاصر سازی سنت و درونی سازی مدرنیته در یک مواجهه گشوده و انتقادی با خود دیگری) و هم روش آن (دیالکتیک درونی غیرخطی)، نیازمند تبیین دقیق علمی است. این که گشودگی در برابر مدرنیته دقیقاً به چه معناست؟ معاصر سازی سنت چگونه چگونه ممکن است؟ آیا دیالکتیک درونی را باید روشنفکران هدایت کنند یا پدیده‌ای ساختاری است و برابند انباشت فکری آگاهی جامعه عرب می‌باشد؟ بخشی از پرسش‌هایی است که بدون پاسخ می‌ماند.

در کل تاکید بلقزیز بر مواجهه گشوده و انتقادی با دیگری؛ فهم مدرنیته به مثابه پدیده ای دارای زیرساخت فرهنگی و عقلانی عمیق و نه پدیده ای سیاسی، اجتماعی، اقتصادی؛ امکان نهادینه سازی مدرنیته فرهنگی در جامعه عرب؛ تاکید بر ایده همزمانی اندیشه برای معاصر سازی سنت؛ و تاریخنگاری نقادانه از مهمترین محاسن این کتاب است، اما همچنان دو نقد بنیادین بر اندیشه بلقزیز وارد است: ۱- علی رغم تلاش بلقزیز برای گذار از چهارچوب فکری مدرن (برای مثال تاکید وی بر عقلانیت های فرهنگی و نه عقلانیت واحد؛ و تاکید بر نگرش غیرخطی به تاریخ) وی همچنان مدرنیته را مطلوب و بخش گریز ناپذیر از مسیر تاریخ جوامع عربی-اسلامی می داند؛ این نوع نگرش راه را بر ساخت الگوهای بومی و متفاوت برای پیشرفت را دشوار می سازد؛ ۲- بلقزیز نیز همانند بیشتر متفکران اسلامی وابسته به دستگاه معرفتی و روش شناسی غربی (به عنوان معیاری جهانشمول) برای اندیشه ورزی بوده است.

پی‌نوشت‌ها

۱. از دیگر آثار بلقزیز می توان به مساله میهن فلسطینی (۱۹۸۹)؛ مشکل مرجع در فکر عربی معاصر (۱۹۹۲)؛ انتفاضه (۲۰۰۰)؛ درباره دمکراسی و جامعه مدنی (۲۰۰۰)؛ نهایت دعوت ممکن روشنفکران (۲۰۰۰)؛ بحران در اندیشه سیاسی عربی: گفتگوهای برای قرن جدید (۲۰۰۰) با همکاری رضوان السید؛ اسلام و سیاست: نقش جنبش های اسلامی در شکل گیری فرصت های سیاسی (۲۰۰۱)؛ پرسش هایی درباره اندیشه عربی معاصر (۲۰۰۱)؛ عرب و اسرائیل (۲۰۰۴)؛ تکوین فرصت سیاسی اسلامی: نبوت و سیاست (۲۰۰۵)؛ بحران مشروعیت وطن فلسطینی: از فتح تا حماس (۲۰۰۶)؛ وضعیت حصر: شهادت هایی از جنگ اسرائیل علیه لبنان (۲۰۰۶)؛ اصلاح سیاسی و دمکراسی (۲۰۰۷)؛ سلطه و معارضة: فرصت سیاسی عربی معاصر (۲۰۰۷)؛ نقد گفتمان قومی (۲۰۱۰)؛ فرهنگ عربی در قرن بیستم (۲۰۱۱)؛ حزب الله از آزادی تا بازدارندگی (۲۰۱۱)؛ جهانی سازی و ممانعت (۲۰۱۱)؛ انقلاب ها و زیان ها و ناامیدی ها (حیيات) (۲۰۱۲)؛ فتنه و پراکندگی (۲۰۱۲)؛ گفتمان اصلاح طلبی در مغرب (۱۸۴۴-۱۹۱۴) (۱۹۹۶)؛ جنبش (۲۰۱۲)؛ شبها (۲۰۱۳)؛ دولت، حاکمیت و شریعت (۲۰۱۳)؛ محمد عابد الجابری و نقد عقل عربی (۲۰۱۳)؛ دولت و دین در اجتماع عربی اسلامی (۲۰۱۵)؛ دولت و جامعه: مجادلاتی درباره وحدت و کثرت جامعه عربی معاصر (۲۰۱۵)؛ فراسوی کلام-نص (۲۰۱۶)؛ امر دینی و امر دنیوی: نقد دوران کلاسیک و میانه (۲۰۱۷)؛ بعد از بهار عربی (۲۰۱۷)؛ نقد سیاسی (۲۰۱۹)؛ از گذشته ها تا گذشته: روایت (۲۰۲۰)؛ اصول فلسفی دولت (۲۰۲۰)؛ جماعت سیاسی و

شهروندی (۲۰۲۰) اشاره کرد که همگی به عربی نگاشته شده اند. همچنین کتاب دولت در اندیشه اسلامی معاصر (۲۰۰۴) به انگلیسی ترجمه شده است (این کتاب تحت عنوان دولت و نظام سیاسی در اندیشه متفکرین اسلامی معاصر توسط علیرضا سمیعی اصفهانی و محمدجواد خلیلی به فارسی ترجمه شده و توسط انتشارات نگاه معاصر در سال ۱۳۹۸ به چاپ رسیده است). همچنین وی دارای مقالات متعددی است؛ از جمله قومیت و سکولاریسم: ایدئولوژی و تاریخ (۱۹۸۹)؛ عصیبت در تفکر سیدجمال الدین افغانی (۱۴۰۸)؛ فرهنگ عرب در قرن بیستم با همکاری منی سکریه و جمال باروت (۲۰۱۲)؛ تاریخ و تقدم: درس‌هایی درباره هشام جعیت با همکاری صالح السامرائی (۲۰۱۲)؛ ایدئولوژی در اندیشه عربی معاصر (۲۰۱۰)؛ بحران مشروعیت در نظام سیاسی عربی (۲۰۱۰)؛ مجادلاتی درباره بحران دین و سیاست (۱۹۹۷)؛ مقابله فکری با هشام جعیت (۲۰۰۳)؛ ضرورت تجدید رویه در فرصت‌های فرهنگی با همکاری رضوان السید (۲۰۰۲)؛ وحدت: رویه تاریخی و سیاسی برای رشد فکر وحدت عربی (۱۴۱۱)؛ عرب و نظام دولت جدید (۱۴۱۱)؛ جنبش‌های اسلامی معاصر و غرب: فکر جهاد بین دو مرجع (۱۹۹۲)؛ لیبرالیسم سیاسی عرب (۲۰۰۶)؛ نقد گفتمان اصالت و تغییر (۱۴۲۶)؛ مساله سنت در اندیشه عربی معاصر (۲۰۱۳)؛ اندیشه دینی در اسلام معاصر (۲۰۱۳)؛ درباره نهضت عربی (۱۴۲۱).

۲. برای فهم دیدگاه بلقزیز درباره رابطه سنت و مدرنیته می‌توان به مصاحبه بلقزیز با نیوز عربی تحت عنوان فی التراث و الحداث مع عبد الاله بلقزیز، یوتیوب، (تاریخ دسترسی ۲۵ فروردین ۱۳۹۶) مراجعه کرد.

۳. معیار بلقزیز در انتخاب این متفکران چندان روشن نیست. در حالی که بر اساس دسته‌بندی بلقزیز لطفی السید و طه حسین به گفتمان لیبرال و علی عبدالرازق به گفتمان اصلاح طلبی اسلامی تعلق دارند. به هر حال این سه متفکر از تاثیرگذارترین متفکران عرب در نیمه نخست قرن بیستم می‌باشند. شاید بلقزیز تلاش دارد نشان دهد در این دوره جدال اصلی میان اصلاح طلبان اسلامی و لیبرال‌ها است و این که گفتمان مدرنیته عربی توسط این متفکران به پیش رانده شد.

۴. درباره تفاوت عقلانیت در شرق و غرب دنیای اسلام مراجعه شود به گفتگو با محمد عابد الجابری در کتاب نومعتزلیان، ۱۳۸۷: ۵۷.

۵. بر اساس نگرش همزمانی تاریخ یک مسیر مستقیم را طی نمی‌کند بلکه دچار نوسان است و حالت رفت و برگشت دارد. در این نوع نگرش به تاریخ با زمان فکری (معرفتی) مواجه ایم و افکار می‌توانند گاه عقب نشینی کنند و گاه به جلو حرکت کنند. برای مطالعه بیشتر می‌توان به

این مقاله کرول تحت عنوان «در زمانی و همزمانی در تاریخ» مراجعه کرد (Carrol, 1977: 797-824).

۶. البته به صورت خاص در جلد سوم کتاب عرب و مدرنیته تحت عنوان نقد سنت به صورت مفصل به جریان عقل‌گرایی انتقادی می‌پردازد.

۷. برای مثال می‌توان به این کتاب‌ها اشاره کرد که به فارسی ترجمه شده‌اند: گرایش‌ها سیاسی در جهان عرب از مجید خدوری (۱۳۶۶)؛ روشنفکران عرب و غرب از هشام شرابی (۱۳۶۹)؛ اندیشه‌ها و جنبش‌های نوین سیاسی و اجتماعی در جهان عرب از ز.ا. لوین (۱۳۷۸)؛ چالش مدرنیته: جهان عرب در جستجوی اصالت از لوی صافی (۱۳۸۰)؛ اسلام سیاسی معاصر در کشاکش هویت و تجدد از رضوان السید (۱۳۸۳)؛ اندیشه سیاسی عرب در دوره معاصر از انور عبدالملک (۱۳۸۴)؛ چالش‌های گفتمان معاصر عربی از کمال عبداللطیف و نصر محمد عارف (۱۳۸۸) و اندیشه عرب در عصر لیبرالیسم (۱۷۸۹-۱۹۳۹) از آلبرت حورانی (۱۳۹۳). همچنین می‌توان به کتاب‌هایی اشاره کرده که به زبان انگلیسی منتشر شده‌اند، مثل: پیش‌بینی عرب: اندیشه و کنش سیاسی عرب از ۱۹۶۷ از فواد عجمی (۱۹۹۲)؛ اندیشه معاصر عرب: پژوهی در تاریخ فکری عرب پس از ۱۹۶۷ از ابراهیم ابورابی (۲۰۰۴)؛ اندیشه معاصر عرب از الیزابت سوزان کسب (۲۰۰۹)؛ مجموعه مقالات اندیشه عرب فراسوی عصر لیبرال: به سوی تاریخ فکری نهضت عربی به کوشش جینز حسن و ماکس ویاس (۲۰۱۶) و اندیشه سیاسی عرب: گذشته و حال از جورج کورم (۲۰۱۹). در عین حال نویسندگان ایرانی همچون حمید عنایت سیری در اندیشه سیاسی عرب: از حمله ناپلئون به مصر تا جنگ جهانی دوم (۱۳۹۴) و فرهنگ رجایی اندیشه سیاسی معاصر در جهان عرب (۱۳۸۱) را به نگارش درآورده‌اند.

۸. البته ارکون هم تحت عنوان نقد عقل اسلامی پروژه مشابهی را دنبال می‌کند.

۹. مقایسه شود با نظریه السدیدرملک ایتتایر درباره عقلانیت سنت‌ها در کتاب عدالت برای چه کسی؟ و کدام عقلانیت‌ها (۱۹۸۹).

کتاب‌نامه

احمدی، محمدهادی (۱۳۹۷) «در ستایش پرچم داران عقل‌گرایی: بررسی و نقد کتاب عرب و مدرنیته؛ پژوهشی در گفتمان مدرنیست‌ها»، فصلنامه نقد کتاب علوم انسانی، سال اول، شماره ۱-۲، بهار و تابستان، صص ۷۵-۹۳.

بلقزیز، عبدالاله (۱۳۹۶) عرب و مدرنیته: پژوهشی در گفتمان مدرنیست‌ها، ترجمه سید محمد آل مهدی، تهران: علمی و فرهنگی با همکاری پژوهشگاه فرهنگ، هنر و ارتباطات.

مواجهه گفتمان‌های فکری عربی با مدرنیته: معرفی و نقد کتاب ... ۶۵

الجابری، محمد عابد (۱۳۸۷) «گفتگو با محمد عابد الجابری» در کتاب نومعتزلیان، ترجمه محمدرضا وصفی، تهران: نگاه معاصر.

الجابری، محمد عابد (۱۳۸۷) *ما و میراث فلسفی مان*، ترجمه سید محمد آل مهدی، تهران: ثالث.
الجابری، محمد عابد (۱۳۸۹) *نقد عقل عربی: تکوین عقل عربی*، ترجمه سید محمد آل مهدی، تهران: نسل آفتاب.

الجابری، محمدعابد (۱۳۹۲) «نوآوری تنها راه رسیدن به مدرنیته» در *گفتگوی شرق و غرب جهان اسلام*، ترجمه بهرام امانی، تهران: نگاه معاصر.

جعیط، هشام (۱۳۸۱) *بحران فرهنگ اسلامی*، ترجمه غلامرضا تهامی، تهران: دفتر پژوهش‌های فرهنگی با همکاری مرکز بین‌المللی گفتگوی تمدنها.

حورانی، آلبرت (۱۳۹۳) *اندیشه عرب در عصر لیبرالیسم*، ترجمه علی شمس، تهران: نامک.
خدوری، مجید (۱۳۶۶) *گرایش‌های سیاسی در جهان عرب*، ترجمه عبدالرحمن عالم، تهران: دفتر مطالعات سیاسی و بین‌المللی وزارت خارجه.

رضایی، امیر (۱۳۸۲) «یادداشت مترجم» در کتاب *اسلام و مبانی قدرت علی عبدالرازق*، ترجمه امیر رضایی، چاپ دوم، تهران: قصیده سرا.

السید، رضوان (۱۳۸۳) *اسلام سیاسی معاصر در کشاکش هویت و تجدد*، ترجمه مجید مرادی، تهران: مرکز بازشناسی اسلام و ایران.

عبداللطیف، کمال و نصر محمد عارف (۱۳۸۸) *چالش‌های گفتمان معاصر عربی*، ترجمه جعفر حدادی، تهران: پژوهشکده مطالعات فرهنگی و اجتماعی وزارت علوم.

عبدالملک، انور (۱۳۸۴) *اندیشه سیاسی عرب در دوره معاصر*، ترجمه سیداحمد موثقی، قم: دانشگاه مفید.

قادری، حاتم (۱۳۸۷) *پراکسیس (تعاطی) اندیشه سیاسی و فعل سیاسی در خاورمیانه*، تهران: مرکز پژوهش‌های علمی و مطالعات استراتژیک خاورمیانه.

لوین، ز. ا. (۱۳۷۸) *اندیشه‌ها و جنبش‌های نوین سیاسی اجتماعی در جهان عرب*، ترجمه یوسف عزیزی بنی طرف، تهران: علمی و فرهنگی.

نیلون، جفری و سوزان سرلز ریژو (۱۳۹۶) *جعبه ابزار نظریه*، ترجمه عباس لطفی زاده و مرتضی خوش آمدی، تهران: ققنوس.

وصفی، محمدرضا (۱۳۸۷) «درآمد» در *نومعتزلیان*، تهران: نگاه معاصر.

منابع عربی

صالح السامرائی، ماجد (۲۰۱۰) «عبد الإله باقزیز؛ العرب و الحداثه: دراسة فی مقالات الحداثیین»، *المستقبل العربي*، نوفمبر، العدد ۳۸۱، صص ۱۷۲-۱۸۰.

العروی، عبدالله (۱۹۹۲) *مفهوم التاريخ*، بیروت: المركز الثقافی العربی.

Carroll, David (1977) " Diachrony and Synchrony in Histoire", *M L N*, Vol. 92, No. 4, French Issue (May, 1977), pp. 797-824.

MacIntyre, Alasdair (1989) *Whose Justice? Which rationality?* Notre Dame: University Notre Dame press.

