

Critical Studies in Texts & Programs of Human Sciences,
Institute for Humanities and Cultural Studies (IHCS)
Monthly Journal, Vol. 22, No. 7, Autumn 2022, 213-237
Doi: 10.30465/CRTLS.2022.39261.2448

Critic's Position: A Critical Review on the Book
“The Concept of Criticism in the Modernist Movements
in the Arab World”

Morteza Bahrani*

Abstract

The book *"The Concept of Criticism in the Modernist Movements in the Arab World"* has been reviewed. The most important criticism of this book is that it has inconsistent claims, while the author intends to discuss the criticism, he forgets that criticism is a modern action and therefore suffers from traditionalism and postmodernism. Throughout the book, and in spite of propositions that evoke hope for critique and progress, the author is either caught up in traditionalist retrogression or preoccupied with postmodernist bizarre and pompous gibberish. These two factors have led the author, from another point of view, to consider criticism as matter related to the realm of philosophy of consciousness: as if the Arabs reach a critical stage in their mentality and subjectivity, their societies will also prosper and get progressed. These contradictions are especially evident in the fact that the author does not pay attention to modern values (freedom, happiness, and integrity). Any research on criticism that does not appreciate the practical results of modernity cannot be considered serious and honest research. This is the focus point of this article. In order to critique this cognitive disorder, I have examined the book by the method of hermeneutics of suspicion.

* Associate Professor of Political Thoughts, Faculty Member of the Institute of Cultural and Social Studies, Tehran, Iran, mortezabahrani@yahoo.com

Date received: 01/06/2022, Date of acceptance: 30/08/2022



Copyright © 2018, This is an Open Access article. This work is licensed under the Creative Commons Attribution 4.0 International License. To view a copy of this license, visit <http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/> or send a letter to Creative Commons, PO Box 1866, Mountain View, CA 94042, USA.

۲۱۴ پژوهش‌نامه انتقادی متون و برنامه‌های علوم انسانی، سال ۲۲، شماره ۷، مهر ۱۴۰۱

Keywords: Social Criticism, Freedom, Modernity, Subjectivity, Hermeneutics of Suspicion



«جای» منتقد: بررسی انتقادی کتاب مفهوم نقد در نهضت‌های

تجددخواه جهان عرب

مرتضی بحرانی*

چکیده

این مقاله به نقد و بررسی کتاب «مفهوم نقد در نهضت‌های تجددخواه جهان عرب با نگاهی به نظریه‌های مدرنیته و پسامدرنیته» می‌پردازد. مولف قصد دارد مفهوم و پدیده نقد را به بحث بگذارد اما فراموش می‌کند که نقد یک کنش مدرن است و در نتیجه دچار سنت‌گرایی و پست‌مدرنیسمی می‌شود که یکی مانع نقد است و دیگری مخل نقد. به رغم گزاره‌هایی از کتاب که امید به پیشرفت را تداعی می‌کنند مولف گرفتار گذشته‌گرایی سنت‌گرایانه و دل‌مشغول‌تفنن پست‌مدرنیستی است. این دو عامل باعث شده است که مولف نقد را مربوط به قلمرو فلسفه آگاهی بداند: گویی اگر اعراب در ذهنیت خود به مرحله نقادی برسند جوامع آنها نیز پیشرفت می‌کند. این تناقضات به ویژه در آن‌جا خود را نشان می‌دهند که مولف در عمل به ارزش‌های مدرن (آزادی، شادی و انسجام) اهمیتی قائل نمی‌شود. هر پژوهشی در باب نقد که قدردان نتایج عملی مدرنیته نباشد، نمی‌تواند پژوهشی جدی و صادقانه تلقی شود. این نکته، محور بررسی کتاب در این مقاله است. من برای اینکه این اختلال در شناخت را به نقد بکشم با روش هرمنیوتیک سوءظن کتاب را مورد بررسی قرار داده‌ام.

کلیدواژه‌ها: کنش انتقادی، آزادی، مدرنیته، فلسفه آگاهی، هرمنیوتیک سوءظن.

* دانشیار اندیشه سیاسی، عضو هیات علمی موسسه مطالعات فرهنگی و اجتماعی، تهران، ایران،
morteza bahrani@yahoo.com

تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۰۳/۱۲، تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۰۶/۰۸



Copyright © 2018, This is an Open Access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution 4.0 International, which permits others to download this work, share it with others and Adapt the material for any purpose.

۱. مقدمه

۱.۱ موضع مشروع نقد

نقد یک کنش مدرن است که مهم‌ترین مضمون آن ساختن و پایدار نگه‌داشتن جامعه است. حتی «نقد عقل محض» هم معطوف به سر و سامان دادن به جامعه و جهانی بهتر برای زندگی است؛ جهانی که در آن روشنگری، بیرون آمدن از صغارت خودخواسته است و به صلحی پایدار امید می‌رود (کانت: ۱۳۷۰ و ۱۳۸۰). ما برای نقادی، ابتدا باید موضع ایجابی خود با ارزش‌های مدرن را تأیید کنیم. تصریح بر مدرنیت کنش نقد، «جای ناقد» را مشخص می‌کند.

به طور کل، سه موضع بنیادین پیش روی ماست: می‌توانیم موضع‌گیری خودمان را به ایدئولوژی گذشته‌گرایانه‌ای پیوند زنیم تا سخن‌گوی پیشینیان باشیم. در آن سرطیف می‌توان، برخوردار از امکانات عصر مدرن، به دلیل فقدان اخلاقیات در پابندی به وظایف مدرن و نیز به علت ضعف انگیزه در پیگیری ارزش‌های مدرن به نفی آنها پرداخت. این دو موضع‌گیری حاوی نشانه‌هایی از اختلال در شناخت است؛ اختلالی که منشأ آن به پیشاگاهی بازمی‌گردد و ناقض وحدت خود است. گاهی این دو موضع چنان با هم پیوند می‌خورند که تشخیص نوع اختلال نیز با مشکل مواجه می‌شود.

موضع سوم، همان موضع‌گیری‌ای است که نقد را ممکن کرده است؛ کانت تصریح داشت که دوران ما، یعنی دوران روشنگری و مدرنیته دوران نقد است: همه چیز موضوع نقد است. (کانت، ۱۳۶۲: ۱۷). معارف پیشامدرن، چالشی برای شناخت و «نیرویی مهلک برای عقل هستند که جهت‌یابی عقل را در کوچه بن‌بست مفهوم مرکب کنترل خود» گیر می‌اندازد (هابرماس، ۱۳۹۵: ۳۹)؛ گویی «عقل» برای کنترل بر خودش ناچار است به منبع و مرجعی دیگر توسل جوید و از این رو، خودخواسته، صغارت را باید تداوم دهد. خردورزی و نقد نباید درگیر «فرایندی شود که مفاهیم فلسفی به پوچی و تهیت کشانده شوند» (همان: ۴۳).

۲.۱ روش

داشتن حسن ظن در فرایند انتقادگری منوط به حدودی از شفافیت در آراء و بسامانی در کنش است؛ اما در جایی که پای ابهام و نابسامانی در میان است باید با روش هرمنیوتیک ژرفا یا به تعبیری دیگر، هرمنوتیک سوءظن نقد را پیش برد.

هابرماس با ارجاع به فروید توضیح می‌دهد که قلمرو مورد بررسی هرمنوتیک ژرفا همه آن جاهایی است که نمادها به علت تلاطم‌های درونی، در متن بازی‌های زبانی روزمره ما اختلال پدید می‌آورند؛ بر این نمادها عموماً سرپوش گذاشته می‌شود یا اینکه خود را به مثابه محصولات عقلانی جلوه می‌دهند. فروید از اصطلاح پزشکی درد نشان (سمپتوم) برای پوشش دادن این شکل از نمادها بهره می‌گیرد. درد نشان‌ها سرسخت و پایدارند. سرسختی و پایداری درد نشان‌ها نشان‌دهنده تثبیت باورها و رفتارها درون الگوهایی صلب و ماندگار است. درد نشان‌ها حاشیه انعطاف سخن و کنش هم‌رسانشی، یعنی خردورزی و سنجش‌گری را تنگ و محدود می‌سازند. گسل‌های موجود در متن، مکان‌هایی است که در آنها تفسیری که بیگانه با «خود» (اگو) است با زور غلبه پیدا کرده است. نتیجه آن است که اگر در ساختارهای نمادینی که آگاهانه خلق می‌کند، ضرورتاً خودش را درباره هویتش می‌فریبد. در مواجهه با چنین وضعیتی، فهم هرمنوتیکی ژرفا کارکرد تبیین را بر عهده می‌گیرد. چنین فهمی نیروی تبیین‌گر خود را در خودبازاندیشی اثبات می‌کند، و در این خودبازاندیشی است که بر خودعینی‌سازی‌ای که فهم و تبیین شده است چیرگی حاصل می‌شود. (هابرماس، ۱۴۰۰: ۱۶۲ و ۱۹۳). از سوی دیگر، هابرماس می‌گوید ما باید منتقدانه سوءظن داشته باشیم نسبت به وقع نهادن به آن دسته از ایده‌ها، مواضع، و پیش‌فرض‌های نهفته در سنت که باعث می‌شوند ما نسبت به شرارت‌های موقعیت بی‌موضع باشیم. (رک: بحرانی، ۱۴۰۱: ۵۶).

هرمنیوتیک سوءظن، به ویژه متوجه هر نظر و کنشی می‌شود که بخواهد ارزش‌های مدرن را سست کند. این روش در این جا از آن جهت شایسته کاربست است که مولف کتاب موضع مشخص خود نسبت به مدرنیته را در لفافه گرایش‌ها و گروه‌های سستی و پست‌مدرن پنهان کرده است.

۲. معرفی اجمالی کتاب

۱.۲. بحثی در «عنوان» و فصول کتاب

کتاب «مفهوم نقد در نهضت‌های تجددخواه جهان عرب با نگاهی به نظریه‌های مدرنیته و پسامدرنیته»، تألیف ابراهیم حیدری، و ترجمه فاروق نجم‌الدین (انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۹۹، ۸۷۰ صفحه) است. این کتاب دارای یک مقدمه و هفت فصل است. (البته مترجم نیز مقدمه‌ای به کتاب افزوده است). نویسنده در مقدمه با استناد به کانت که «دوران ما دوران نقد است» در پی الگویی از نقد برای جوامع عربی است. (ص هفده) برخلاف ادعای اولیه - که مترجم را هم به اشتباه انداخته است - تنها در دو فصل آخر است که مولف بر وضعیت نظری و عملی نقد در جهان غربی متمرکز شده است. مبانی نظری مفصل نویسنده صرفاً جنبه «آموزشی» دارد و تماماً خارج از موضوع کتاب است! از این رو نمی‌توان کتاب را به مثابه اثری دانست که در پی زمینه‌گشایی برای یک الگوی بومی نقد است. فصل اول و دوم به همان کلیات پرداخته شده است و سایر فصول نیز گزارشی از نوشته‌های قدیمی‌تر اوست؛ مثلاً بخش زیادی از فصل چهارم، در حالی که فصل سوم نیز به مکتب فرانکفورت اختصاص یافته بود، دوباره به اندیشمندان این مکتب پرداخته می‌شود.

عنوان عربی کتاب این است: «النقد بین الحدائث و مابعد الحدائث» (یعنی نقد بین مدرنیته و پست‌مدرنیته) در حالی که در ترجمه فارسی به «مفهوم نقد در نهضت‌های تجددخواه جهان عرب...» تغییر یافته است. این یک تغییر نام نادرست است (هر چند از حقیقتی پرده برمی‌دارد که در ادامه به آن اشاره خواهم کرد. البته، به حیث صحت، روانی و امانتداری در ترجمه، این یکی از بهترین ترجمه‌هایی است که من از زبان عربی به زبان فارسی یافته‌ام) و همین نشان می‌دهد که مترجم نیز همانند مولف، مضمون کتاب، یعنی نقد را جدی نگرفته است: نقد نوعی آشکارسازی و اعتراف است نه پوشاندگی و کتمان و وارونه‌سازی. به رغم قصد مبهم مولف در پرداختن به وضعیت جهان عرب، مولف در مقدمه کتاب می‌نویسد «نخستین هدف این کتاب معرفی مفاهیم، نظریه‌ها و گرایش‌های انتقادی در دوران مدرنیته و پسامدرنیته است» (ص بیست و یک). این تصریح که «هدف» کتاب چیست، و نیز آن تغییر ناصواب عنوان، در مجموع دلالت بر این دارد که جهان عرب نه تنها منتقد که جریان انتقادی نیز ندارد.

با نظر به عناوین فصول کتاب، عدم تناسب عنوان و محتویات کتاب بیشتر مشخص می‌شود: فصل اول «مبانی اجتماعی، فرهنگی و فلسفی مفهوم نقد» است (در این جا رهیافت‌های انتقادی در تفکرات یونان قدیم، نقد در عصر جنبش نوزایی در اروپا، مشخصات تفکر اجتماعی و فلسفی در عصر جنبش نوزایی، جنبش اصلاح دینی، رویارویی علم و کلیسا به بحث گذاشته می‌شود). فصل دوم «عصر روشنگری و مدرنیته» است. فصل سوم «نظریه انتقادی؛ کوششی برای درک جهان و دگرگون ساختن آن» نامگذاری شده است. عنوان فصل چهارم «پیشگامان مکتب فرانکفورت» است. در فصل پنجم «مدرنیته و پسامدرنیته» به بحث گذاشته شده است. اگرچه فصل ششم کتاب با عنوان «اسلام و مدرنیته» و فصل هفتم با عنوان «مدرنیته و گفتمان نقد در جوامع عربی» نامگذاری شده است اما در این دو فصل نیز مباحث پیشین مکرراً تکرار شده است.

حقیقتی که پیش از این از آن یاد کردم همین است که حیدری نیز در مقام یک نویسنده و پژوهشگر انتقادی جهان عرب، پدیدار کرده است که این جهان نه تنها کنش انتقادی مدرن ندارد بلکه شناختش کنش نقد نیز مخدوش است. کتاب او نمایانگر وضعیت نقد در جهان فکری و کنشی عرب است. با توجه به تحریف عنوان، می‌توان فرض را بر این گذاشت که هدف اصلی نویسنده پرداختن به وضعیت جهان عرب است؛ یعنی تحریف عنوان را بهانه‌ای برای نقد پژوهش حیدری در مقام یک نویسنده و پژوهشگر عرب در نظر می‌گیریم. سایر مطالب وی در خصوص تبیین وضعیت نقد در جهان مدرن و پسامدرن فاقد وجهت برای نقد است؛ چون صرفاً نقل قول‌هایی کلی از متفکران غربی است که بیشتر حکم آموزشی دارند تا مقدماتی برای طرح یک نظریه یا ارائه یک الگو. ما در این جا در مقام نقد نظریه‌های متفکران انتقادی غربی نیستیم.

۲.۲ وجوه (نسبتاً) مثبت کتاب

با این معرفی اجمالی، و برای تمهید زمینه‌ای برای نقد، ابتدا خواننده را به بخشی از گزاره‌های کتاب ارجاع می‌دهم که از آنها بوی امیدواری می‌آید. مولف کتاب علل رشدنیافتگی تفکر انتقادی در جهان عرب را نخست به اموری چون نبود آزادی، مردم‌سالاری و عدالت اجتماعی ربط می‌دهد. چالش دوم از نظر او حاکمیت رژیم‌های خودکامه است که مانع از شکل‌گیری جامعه مدنی و حاکمیت و قانون هستند؛ و چالش

سوم، ماندگاری مناسبات کهنه پدرسالار و چیرگی آن بر زوایای فرهنگ جوامع عربی است؛ او در نهایت چالش زبان عربی را دخیل می‌داند که به رغم زیبایی و غنای آن مانع از فرهنگ‌سازی در عرصه نقد روشمند است. (ص ۷۶۰) «بدین‌سان روشنفکر تکیه‌گاه مستحکمی برای نشان دادن توانایی‌هایش ندارد»... در این شرایط روشنفکر دو راه بیشتر ندارد: «یا اینکه فرصت‌طلبی را پیشه کند یا اینکه به زبان نمادها و رمز و تاویل پناه ببرد» (درست در همین حصر عقلی است که حیدری جای خود را نیز آشکار می‌کند) در نتیجه «روشنفکر چون مهره‌ای از پروژة سیاسی‌ای تلقی می‌شود که نقش سپر برای نظام را بازی می‌کند؛ او در بهترین حالت حکم ویتزین را دارد». (همان) (در پایان این نقد پدیدار خواهد شد که کتاب خود حیدری نیز یکی از این ویتزین‌هاست؛ هرچند، احتمالاً کمی آراسته‌تر و تبلیغاتی‌تر شده است).

او در یک رویکرد آسیب‌شناسانه می‌نویسد

واقعیت غیرقابل انکار آن است که جوامع عرب به اجرای پروژه‌ای جامع در حوزه نقد ادبی فرهنگی اجتماعی و سیاسی نیاز دارند؛ پروژه‌ای که از رهگذر گفت و گوی اجتماعی فراگیر حاصل شود و صرفاً به نقد اندیشه اکتفا نکند بلکه به نقد مستقیم جامعه یا به عبارتی به نقد فرهنگ و نهاد قدرت و ایدئولوژی نیز بپردازد. (ص ۷۵)

در ادامه همین رویکرد است که او با صراحت می‌نویسد «شاید نتوان حتی یک منتقد توانمند در حوزه نقد فلسفی، جامعه‌شناسی، روان‌شناسی، انسان‌شناسی و علوم تجربی در جوامع عربی یافت... گویی ما هنوز هم در دوره وعاظ السلاطین به سر می‌بریم.» (ص ۷۵۲ و ص ۷۵۰). و باز با صراحت بیشتری می‌نویسد

ما باید تکلیف خود را با مدرنیته روشن کنیم. اگر واقعاً خواستار آن هستیم پس باید از دروازه اصلی آن و نه از کوره‌راه‌های کج و معوج وارد شویم. باید دانست که فقدان اراده آگاهانه برای ورود به روند مدرنیته موجب می‌شود که این روند ناخواسته بر ما تحمیل شود... باید هرگونه کژتابی ناراستی و گنگی را در سامانه‌های فکری و اجتماعی خودمان افشا کنیم و روشنایی را بر تمام لغزش‌ها و اوهام و خرافات آشکار و پنهان بتابانیم (ص ۷۵۶).

مؤلف کتاب در پاسخ به این پرسش که آیا مدرنیته عربی وجود خارجی دارد می‌نویسد

«جای» منتقد: بررسی انتقادی کتاب مفهوم نقد ... (مرتضی بحرانی) ۲۲۱

ما هنگامی می‌توانیم از مدرنیته سخن بگوییم که به جهان‌بینی نوگرایانه و سه عنصر اصلی آن یعنی آزادی، عقلانیت و پیشرفت در عرصه اندیشه و جامعه و اقتصاد مقید باشیم. افزون بر این لازمه گذر به مدرنیته گسست معرفتی از الگوهای پندار گذشته‌گرا و سنتی است. (ص ۷۶۲).

از همین منظر است که یکی از دغدغه‌های او مقایسه وضعیت کشورهای عربی با ژاپن و کوشش برای ارائه پاسخی به این پرسش است که «چرا ژاپن پیشرفت کرد ولی جوامع عربی پیشرفت نکردند؟» (ص ۳۴). از نظر او تجربه ملتهایی چون ژاپن به ما می‌آموزد که عدم تمسک به متون مقدس و غیرقابل بحث، تا چه اندازه می‌تواند در پذیرش رویکرد مدرنیته موثر واقع شود. (ص ۷۸۱). او با همین دغدغه می‌نویسد

اصول مدرنیته (به ویژه، در بیان کانت، جبران قصور ذاتی انسانی در بکارگیری خرد خویش) اصولی عام و جهان‌شمول است و به هیچ وجه اختصاص به اروپاییان ندارد، گرچه اروپایی‌ها به دلیل فراهم آمدن شرایط عینی مناسب زودتر از دیگران به این اصول عمل کردند. گذر به مدرنیته مستلزم بسترسازی‌ها و پیش‌نیازهایی است که از خود ما شروع می‌شود. و این فرایندی است که پایانی برای آن متصور نیست. در حقیقت مخالفت با گذر به مدرنیته در جهان عرب از مخالفت با جانمایه آن یعنی آزادی برمی‌خیزد. (ص ۷۷۶ و ۷۷۸).

در قالب یک گزاره آرزومندانه، باید نوشت ای کاش حیدری کتابش را در حد و حدود همین گزاره‌های مدرن مختصر کرده بود. او اما به این گزاره‌های مشروع پایبند نمانده است و خود را آلوده گذشتگی و نآیندگی (سنت و پست‌مدرنیسم) کرده است. از همین روست که به زیادنویسی‌هایی تن داده است که نسبتی با موضوع کتاب ندارد.

۳. نقد مضمون: فقدان موضع

با این مقدمات، من نقد خود را با محوریت اینکه حیدری در نقد دارای جایگاه سیالی است که به کار ما نمی‌آید، ذیل دو مبحث سنت‌زدگی آشکار و پست‌مدرنیت پنهان سر و سامان می‌دهم. در تحلیل نهایی سنت‌زدگی و پست‌مدرنیت، برادران ناتنی اقدام علیه ارزش‌های مدرن هستند. این اشتراک، ناشی از اشتراک آنان در «گذشته» است. هر دو موضع، از اقبال به آینده هراسان هستند. هرچه ارزش‌های مدرن خود را آشکارتر می‌کند گرایش این دو

موضوع به یکدیگر و همدستی‌شان علیه مدرنیته نیز، اگر نخواهند با امر مدرن هماوا شوند، بیشتر می‌شود. مدرن شدن یک تصمیم اخلاقی است.

۱.۳ جابه‌جایی در تاریخ نقد

نقد مدرن بدان دلیل که تاریخ معین دارد، تاریخ‌ساز، یعنی دوران‌ساز است. از آن‌جا که آزادی از بنیادهای نقد مدرن است، نمی‌توان تاریخ نقد را به دوران پیشامدرن پس‌برد؛ زیرا انسان تجربه عمومی از آزادی را در دوران مدرن به دست آورده است. این در حالی است که مولف کتاب، پیشقروانی چون ماکیاول و روشنگرانی چون کانت را رها می‌کند و «آغاز» نقد را به «عهد باستان» ارجاع می‌دهد. او در مقدمه کتاب می‌نویسد که «نخستین جرقه‌های نقد توسط فیلسوفان یونان قدیم زده شد.» (ص بیست و پنج).

عدم ادراک حیدری از مفهوم و مضمون نقد مدرن تا به حدی است که تاریخ نقد را به قرون پرهیاهوی نخستین جوامع اسلامی نیز پیوند می‌زند و «مباحث کلامی و جدلی در خصوص موضوعات ایمانی همچون خلق قرآن توسط معتزلیان» را «عاملی انتقادی» می‌داند که «موجب شد همه مفاهیم فلسفی در این دوران با مبانی عقل‌گرایانه بازنگری شوند» (ص بیست و پنج). مولف کتاب همان عقلانیتی که به صورت نیمه‌بند از فیلسوفان یونانی به فیلسوفان جهان اسلام راه یافته بود را ادامه مسیر تاریخ نقد می‌داند. (همان).

از نظر او کلیت دین اسلام، به مثابه «جنبشی فراگیر برای یاری مستضعفان علیه توانگران»، زمینه اصلی «نقد در تفکر اجتماعی و فلسفی» در میان مسلمان محسوب می‌شود (ص ۱۴). این جریان انتقادی «بلافاصله پس از رحلت رسول اکرم و با شهادت امام علی و سپس برآمدن بنی‌امیه و بنی‌عباس، از راه اصلی خود منحرف شد»؛ و درست در همین دوره‌ای که اسلام به انحراف رفت است - یعنی دوره بنی‌عباس - «نقد متون دینی شروع شد» (ص ۱۵). از نظر او «جنبش روشنگری دوران خلافت عباسیان مرهون مباحثات دینی و کلامی بود» (ص ۱۶). این درست در حالی است که او در یک صفحه قبل گله می‌کند که «خاندان عباسی در سال ۷۵۰/۱۳۲م با همان روشی که امویان را به قدرت رسانده بود (یعنی توسط به‌عصیت قبیله‌ای) توانستند امویان را سرنگون کنند و قدرت را تصاحب کنند» (ص ۱۵). او چگونه میان عصیت قبیله‌ای عباسیان و روشنگر بودن آنان جمع زده است؟ مولف آن قدر در انتساب روشنگری به جنبش فکری اعتزال افراط می‌کند که «مکتب

اعتزال را نخستین عنصر جنبش روشنگری در حوزه فلسفه در تمدن اسلامی» می‌داند و برای تأیید سخن خود، به هشام بن عمر فوطی متوسل می‌شود و به گونه‌ای در این راه افراط می‌کند که او را بری از نقد، و بلکه استاد نقد معرفی می‌کند؛ ص ۱۸) این در حالی است که در خود تاریخ، و توسط کسانی چون عبدالقاهر بغدادی (هم در الملل و النحل و هم در الفرق بین الفرق)، فوطی را فردی متعصب دانسته‌اند که کشتن و ترور و سرقت و به زور گرفتن اموال مخالفان را جایز می‌دانست. زیرا از نظر او افراد مخالف کافر هستند و بر کافران هر حرجی رواست! نویسنده از خود نمی‌پرسد چنین میراثی و چنین کسی با چنین اندیشه‌ای (که بعداً گروه هشامیه از اندیشه‌های او پدیدار آمدند) چگونه می‌تواند از جمله پیشقراولان جنبش روشنگری در میان اعراب باشد؟

حیدری در تلاش برای ربط تاریخ نقد به دوره اسلامی به مقایسه معتزلیان با اشعریان پرداخته و گروه اول را «محققان و ناقدان» می‌نامد. این در حالی است که نفس مقایسه، نادرست است. از این مقایسه تنها این حاصل می‌شود که گروه دوم نسبت به گروه اول در عمل بسیار فاجعه‌بارتر، و در اندیشه عقب‌مانده‌تر بودند. خود حیدری از فجایع فکری و رفتاری اینان بسیار سخن می‌گوید ولی در نهایت آنان را «پیشقراولان تفکر انتقادی در جهان عرب» می‌داند. مثلاً او می‌نویسد که «معتزلی‌ها برای قانع کردن شاگردان نزدیکشان حتی از اعمال زور رویگردان نبودند» یا اینکه «ابن مقفع، یکی دیگر از متفکران این مکتب خواهان راهنمایی اجباری مردم به راه راست بود» و اینکه «عامری، یکی دیگر از پیروان این مکتب هرگونه فکر مخالف را عقاید باطلی قلمداد می‌کرد که از سوی مقلدان کور صادر می‌شود» (ص ۲۰). حیدری خود تصریح دارد که در دوره مامون عقاید معتزله به مذهب رسمی حکومت تبدیل شده بود و مخالفان با این عقیده به مجازات اعدام سپرده می‌شدند» (ص ۲۱). همچنین «معتزلی‌ها هر چند اهمیت فراوانی برای عقل و آزاداندیشی و گشایش فرهنگی قائل بودند اما در عرصه عمل عرصه را بر مخالفان خویش تنگ کرده بودند و ... برخورد آنان در ایام محنت خالی از رویه‌های انتقام‌جویی نبود» (ص ۲۳).

گویی مولف کتاب در رودربایستی هویتی - و از آن جا که در بحث از تفکر انتقادی در میان یونانیان از کسانی چون ارسطو و ... نام برده است (صص ۱۴-۱۲) - در این جا نیز مجبور است تا با ذکر نام‌هایی چند نوعی تناظر و برابری را ایجاد کند.

۲.۳ مقایسه تاریخی نابه‌جا: تفاوت «میراث» با «میراث»

چه بسا این گزاره درست باشد که «قوم عرب و به طور اعم مسلمانان سده‌های میانه قوی‌ترین مرجعیت فکری دوران خود را ایجاد کرده بودند» اما به هیچ روی پیامدهای هر چند درست مقایسه میان وضعیت بد و بدتر نمی‌تواند معیاری برای مقایسه خوب و بد باشد. (برنتانو، ۱۹۸۸: ۵۳) ضمن این‌که خود آن مقایسه، میان گذشته ما با گذشته دیگران نیز نادرست است. مولف به نادرست تصور می‌کند که «ترجمه مهمترین کتاب‌های علمی و فلسفی از زبان‌های دیگر به زبان عربی» به معنای «شکوفایی اندیشه تمدن اسلامی است» (ص سی و یک). عقل ترجمه‌شده چیزی بسیار متفاوت از عقل تجربه‌شده است. فیلسوفان ما یعنی امثال کندی و فارابی عقل را ترجمه کردند نه تجربه. اگر فارابی عقل را تجربه کرده بود در نهایت به عرفان گرایش پیدا نمی‌کرد. درست در جایی که او می‌توانست از یافته‌های تمدن یونان حدودی از تجزیه و آزادی را تجربه کند حسب تفسیر مضیقی که از الهیات داشت، در لفافه آرای نوافلاطونیان از یک سو انزوای اجتماعی را پیش نهاد و از سوی دیگر رفتار خشونت‌آمیز با دگراندیشان (نوابت) را توصیه کرد. (بحرانی، ۱۳۹۴: ۱۰-۵)

از نظر او، و همراهی با علی‌الحرب (در مقاله «اطروحات فی الفکره و الهویه») «باید دانست که خصیصه مشترک همه جنبش‌های روشنگرانه، چه جنبش اسلامی در عصر طلایی و چه جنبش روشنگری اروپا، همان نقد و ابداع است» (ص ۶۳۸). مولف به نقل از هابرماس (از کتاب «گذشته چونان آینده») می‌نویسد هابرماس در این کتاب خوانشی مثبت از تمدن عربی اسلامی مطرح می‌سازد. از نظر هابرماس «جهان عرب وارث یکی از پربارترین تمدن‌های تاریخ جهان محسوب می‌شود. عرب‌ها و مسلمانان میراث دینی مسیحیت را همتای میراث اسلامی خود تلقی می‌کنند.» (ص ۳۹۶) حیدری نه تنها به تفاوت میراث‌ها توجه ندارد، بلکه تفاوت میان «میراث» و «وارث» را هم دریافته است. میراثی که هابرماس از آن سخن می‌گوید تمدن یونانی و متون مسیحی است. ضمن اینکه ما نه در گذشته و نه در اکنون، هیچ وقت به چنان میراثی عملاً توجه نکرده‌ایم؛ در موارد زیادی، آن میراث چنان به غیرخردمندی آغشته شد که همان حد از کرانمندی و تجزیه‌هایی را که برای زندگی امکان‌پذیر ساخته بود نیز منحل ساخت و فلسفه مسلمانان نیز درگیر بیکرانگی و مطلقیت شد. از این رو تفاوتی است میان میراث اعراب با میراث یونانی. آن سخن

هابرماس - که متأثر از گادامر به دنبال یافتن پیوست‌هایی میان سنت و مدرنیته، یا گذشته و آینده است - را باید با سخن دیگر او در «گفت و گو با کاردینال راتزینگر» درک و دریافت کرد. هابرماس در این جا تصریح می‌کند که آموزه‌های مربوط به پیشا‌آگاهی چالشی برای شناخت، و یک «نیروی مهلک برای عقل است که جهت‌یابی عقل را در کوچه بن‌بست مفهوم مرکب کنترل خود» گیر می‌اندازد» (هابرماس، ۱۳۹۵: ۳۹).

نکته مهم این است که حیدری خود اغتشاش در سنت و میراث فکری عربی را عملاً در کتابش آشکار می‌کند. برای نمونه، او ذیل مبحث «روش جدلی در منطق» در حالی که منطق را از ضروریات تفکر انتقادی می‌داند و کسانی چون غزالی و ابن تیمیه را به خاطر مخالفت با منطق سرزنش می‌کند و تصریح می‌کند که «ابن خلدون مورخ مشهور تونس‌سی نیز از مخالفان منطق ارسطویی بوده و معتقد بود که روش قیاسی یک مشت احکام ذهنی است»، در پنج صفحه بعد - و بعد از یک بحث مشبع ذیل عنوان «تحولات علوم نزد عرب‌ها» - با این تیرتیر مواجه می‌شویم: «ابن خلدون و اسپین اندیشمند انتقادی!» او در حالی که مبحث پیشین را این گونه آغاز کرده است که «علوم طبیعی نیز مانند فلسفه و علم کلام شاهد تحولات ژرفی در آن دوران در میان عرب‌ها بود» (ص ۲۵) و مفتخرانه به نقش بارز کسانی چون اسحاق کندی، ابوریحان بیرونی، ابن هیثم، ابن سینا و زکریای رازی اشاره می‌کند در دو صفحه بعد بر اساس همان منطق اغتشاش (و البته برملاکننده) می‌نویسد «البته با وجود دستاوردهای ارزشمند فلسفه در دوران تمدن اسلامی نتوانست خود را به مثابه یک جریان مشخص نقد تثبیت کند» و جمله بعد را به مثابه یک گزاره حقیقیه این گونه آغاز می‌کند «در حقیقت، فلسفه در این دوران اغلب در محدوده تقلید باقی ماند» (ص ۲۷). در این جا، تمام رشته‌های پیشین در باب فلسفه اسلامی و اینکه این سنت ادامه همان سنت یونانی است، به یک‌باره پنبه می‌شود! از نظر او «تاثیر‌گرایی‌های فلسفی آن دوره در حد انتظار نبود» (ص ۲۸) معلوم نیست حیدری این انتظار را از کجا آورده است. جالب این جاست که حیدری که پیش از این غزالی را در مقام سنت‌گرایی مخالف منطق به دور از تفکر فلسفی و انتقادی می‌دانست، در این جا نگرش او را یکی از شاخه‌های «نقد فلسفی» این دوران می‌داند: «نقد فلسفی‌ای که کلاً فلسفه و عملکرد آن را به باد انتقاد می‌گرفت» (ص ۲۸). در نظر مولف کتاب هم معتزله از پیشگامان تفکر انتقادی در میان اعراب بودند و هم غزالی‌ای که «آگاهانه در پی آن بود که طرز تفکر عقلانی معتزله را بی‌اساس سازد» (ص ۲۸)!

۳.۳ سنت‌زدگی و سیاست هویت

اگر بخواهیم کنش نقد را در خدمت ساختن جامعه مد نظر داشته باشیم این یک وظیفه اخلاقی است که در گام نخست سنت را به لحاظ معرفتی تهافت کنیم. مولف کتاب از این جهت، در مقام میراث‌بری ظاهر می‌شود که همچنان می‌خواهد نقش وارث را بازی کند. او حفظ میراث، یعنی سنت‌زدگی را بر کنش نقد اولویت می‌بخشد. او از یک سو می‌نویسد «لازمه گذر به مدرنیته گسست معرفتی از الگوهای پندار گذشته‌گرا و سستی است» (ص ۷۶۲) و از سوی دیگر، می‌نویسد «نقد به معنای آن نیست که گسستی با گذشته اجتماعی صورت پذیرد و آنها را به حاشیه راند» (ص ۷۵۴). او در همین جا دچار تناقض می‌شود و جامعه عربی را درست به دلیل «پابندی بر حفظ میراث» این‌گونه نامگذاری می‌کند: «هیچ نامی برای توصیف وضعیت تاسف‌بار جوامع عربی در مقطع کنونی گویاتر از اصطلاح پسرقت تمدنی (الرده الحضاریه) نیست» (ص ۷۶۰). او اما به اشتباه، در توضیح این پسرقت تمدنی می‌نویسد «تفکر عقلانی که میراث تمدن اسلامی محسوب می‌شود برای چندین سده از جامعه عربی رخت بر بسته است و جای خود را به نوعی از تفکر سلف‌گرا داده است که جایگاهی برای عقل قائل نبود» (ص ۷۸۸).

پرسش این است: کدام عقلانیت؟ آیا او از عقلانیت حاضر نزد کندی و فارابی و معتزله انتظار ساخت جامعه دارد؟ مولف کتاب گرفتار شبهه صدر است و عقلانیت اصیل را در آن‌جا می‌جوید. او تصور می‌کند که دوره‌هایی چون قرون سوم تا پنجم که توسط برخی از مستشرقان به دوران طلایی معروف شده‌اند، واجد حقانیتی هستند که می‌توان آن دوران را تبعیت و بازتولید کرد. از همین رو، با نظر به تولیدات معرفتی آن دوره، عقل را «پیوند بین زمین و آسمان» تعریف می‌کند و آن را موجب افتخار جوامع عرب گذشته می‌داند (ص ۶۳۵)؛ او هزار صفحه کتاب در مبحث نقد نوشته است بی‌آنکه بداند که عقل پیوند بین انسان و انسان است. در نظر او باورهای عربی «دعوتی پاینده برای فعال ساختن ذهن آدمی است» (ص ۶۳۷)، بی‌آنکه یک تاریخ معین و مشخص را بازنمایاند که آن، دعوت در فعال‌سازی ذهن آدمی موفق عمل کرده باشد؛ بلکه حتی خلاف آن را هم، در اختلافات و مخاصمات قومی مسلمانان، نشان می‌دهد» (ص ۶۵۰).

حیدری در یک قیاس مع‌الفارق این سخن ولتر که «ممکن است با تو مخالف باشم اما حاضریم جانم را در دفاع از تو فدا کنم» را با این جمله امام شافعی هم‌تراز می‌کند که «رای

من هر چند صواب باشد اما احتمال خطا در آن می‌رود و رای دیگران اگرچه به زعم من خطا باشد اما شاید عین صواب باشد». (ص ۶) او سخنانی از این دست را «جان کلام» تفکر انتقادی می‌داند (همان) اما از خود نمی‌پرسد که امام شافعی در کجای فقه خود از این تفکر انتقادی استفاده برده است. عموم پژوهندگان تاریخی بر این نکته تصریح دارند که فقه شافعی بر پایه حدیث بنا شده بود و نسبتی با عقلانیت نداشته و ندارد. آن عقلانیت انتقادی، آن «جان کلام»، در کجای تاریخ فقه اهل سنت خود را بازتاب داده است؟

سنت‌زدگی، تفکراتی از این دست را به سمت سیاست هویت سوق می‌دهد. همه تاکید مولف کتاب بر انتقادی بودن تفکر ابن‌خلدون بدان جهت است که به این نتیجه برسد که «جامعه‌شناسی... سده‌ها پیش از آگوست کنت توسط ابن‌خلدون پایه‌گذاری شد!» (ص ۳۱). سیاست هویت، مولف کتاب را بدان سوق می‌دهد که همین ابن‌خلدون را دوباره چونان چراغی راهنما در بحث از «عصر روشنگری»، و هم‌تراز ویکو مطرح کند. (ص ۶۷).

حیدری می‌نویسد یکی از اصول مدرنیته برآمده از جنبش انتقادی در اروپا، «رویکرد سکولاریستی است که به موجب آن نهاد دولت باید فارغ از اندیشه دینی اداره شود» و بلافاصله اضافه می‌کند که «صدالبته منظور از این اصل مخالفت با رویکرد یا باورهای دینی مردم نیست» (ص ۷۷۰) پرسش این است که اگر یکی از باورهای دینی مردم ضرورت تشکیل حکومت‌های پدرسالار باشد چه؟ آیا تصور بر این است که حکومت‌های پدرسالار که جوامع عربی وجود دارند و نویسنده نیز منتقد آن است، از آسمان به زمین نازل گشته‌اند و هیچ ربط و نسبتی با باورهای دینی مردم ندارند؟ سنت‌زدگی و هویت‌خواهی او را تا آن‌جا در نقض اصول نقد پیش می‌برد که پیشرفت ژاپن را در گرو مفهومی به نام اجتهاد می‌داند: «نگرش باز ژاپنی‌ها این امکان را به جامعه داد تا راه اجتهاد برخلاف جوامع عرب و اسلامی بسته نشود!» (ص ۷۸۱). گویی او پیش خود تصور می‌کند که پیشرفت ژاپن ناشی از آن بوده است که بودیسم و شیئتویسم باب اجتهاد را باز گذاشته‌اند! آن هم درست در جایی که مولف کتاب خود اجتهاد را «باز بودن دست قاضی‌ها و مفتیان در اجرای احکام شرعی» تفسیر می‌کند (ص ۶۶۸).

۴.۳ سنت‌زدگی شعری

سنت‌زدگی حیدری که او را با سیاست هویت درگیر ساخته است دارای یک زمینه تاریخی-شناختی نیز هست که آن را تقویت می‌کند. آن زمینه به کثرت معارف شعری در میان اعراب باز می‌گردد. فرهنگ عربی آن قدر شعرزده است که این شعرزدگی را هنوز و هم‌چنان یک فضیلت به حساب می‌آورد. حیدری به نادرست، و بدون توجه به مبانی هنر مدرن شعر نو که بنیاد آن بر آزادی و خلاقیت است، تصور می‌کند جهان عرب در قلمرو شعر است که مدرن شده است: «اگر هم این‌جا و آن‌جا تجربه‌ای پراکنده از مدنیت و مدرن‌سازی صورت گرفته باشد عمدتاً در حوزه شعر و پس از آن داستان‌نویسی مصداق پیدا کرده است» (ص ۷۶۲). از نظر او به رغم اینکه جوامع عربی ذیل سلطه پدرسالاری و گذشته‌گرایی هستند «حوزه سرودن شعر یک استثنا است». او می‌نویسد «شعر همان‌گونه که از قدیم الایام برنگاشته مردمان عرب به شمار می‌رفت هنوز هم حکم یک کارنامه را برای آنان دارد» (ص ۷۶۴). مولف کتاب اگر به کنش مدرن نقد پایبند بود در همین‌جا و بنا به اذعان خودش که شعر کارنامه عرب است، باید اعتراف می‌کرد که یکی از مضامین ذهنی و زبانی ضروری برای نقد همین شعر عرب است. او با داشتن این انتظار که «شعر عربی، فلسفه و تفکر بزاید» به سخن محمود درویش استناد می‌کند که «طی چند سده اخیر دست‌کم ده‌ها شاعر پیرآوازه از میان ملت عرب برخاسته‌اند اما هیچ‌گاه شاهد ظهور فیلسوفی در حد ابن‌رشد یا ادب‌شناس و دانش‌نامه‌نویسی چون جاحظ یا اندیشمند اجتماعی چون ابن‌خلدون نبوده‌ایم» (ص ۷۶۵)؛ با این حال از نظر او «این شعر است که بار مدرن‌سازی در حوزه علم و اندیشه و فلسفه را هم بر دوش می‌کشد» (همان).

او شاعرانی چون نازک الملائکه، بدر شاکر السیاب، بلند الحیدری و عبدالوهاب البیاتی را «انقلابیون در شعر عرب» می‌داند که نوپردازی‌هایی را در سبک شعر آزاد در جهان عرب ایجاد کرده‌اند؛ درست در همان حال اضافه می‌کند که خود «نازک الملائکه به آینده شعر آزاد عرب چندان امیدوار» نبود و پیش‌بینی می‌کرد که این سبک دوباره جای خود را به شعر موزون و مقفی خواهد داد. (ص ۷۶۷). علاوه بر شاعران، او خواننده را به داستان‌نویسانی چون نجیب محفوظ، عبدالرحمن منیف، جبرا ابراهیم جبرا، حنا مینه ارجاع می‌دهد که به نوشتن داستان‌هایی اقدام کردند که تصویری از شخصیت سرکوب‌شده جامعه سنتی را به تصویر می‌کشیدند. اما در نهایت رویکرد انتقادی خود اینان را هم ناچیز

می‌پندارد. او در حالی به شعر عربی به مثابه کنشی انتقادی بها می‌دهد که همزمان آن را گرفتار «لفاظی‌های زیبایی‌شناختی» می‌داند «که از منطق و عقلانیت فاصله زیادی دارد... شعر عربی بر خلاف شعر اروپایی و حتی شعر فارسی غالباً فاقد خصلت چالشی و پندار ژرف فلسفی مانده است». (ص ۷۶۶). (این که حیدری چه تصویری از شعر فارسی دارد فعلاً موضوع بحث ما نیست).

او با این انتظار نابه‌جا که شعر به قلمرو تفکر راه پیدا کند، زبان به شکایت می‌گشاید که «مدرنیته در جهان عرب فقط در عرصه شعر و ادبیات محصور مانده است و این به ویژگی اصلی جهان عرب تبدیل شده است» و فراموش می‌کند خودش نیز در بیان این گزاره‌ها در حال شعرگویی است. آن هم شعری که بن‌مایه‌های ماندن در گذشته در آن آشکار است. این در حالی است که شعر مدرن بر وضع مدرن دلالت دارد؛ شعر مدرن نزدیک‌ترین نسبت را با تجربه مدرنیته (یعنی آزادی) دارد؛ چگونه می‌توان چیزی را تجربه نکرد اما آن را به مفهوم درآورد؟ پس اساساً در جهان عرب مدرنیته لنگ‌تر از آن بوده است که بخواهد حتی در زبان شعر بازتاب یابد.

۵.۳ همدستی با پست‌مدرنیسم در نیروزدایی از عقل و نقد

حیدری عقلانیت قدیم افلاطونی ارسطویی را با عقلانیت مدرن هم‌کاسه، و دومی را ادامه اولی می‌داند و بدین شیوه عقلانیت مدرن و جریان نقد را از نیروی جنبشی آن تهی می‌کند. این در حالی است که تفاوتی است میان عقل و نقد، و تفاوتی است عمیق میان عقل باستان و عقل مدرن. عقلانیت مدرن، به دست آوردن مهارت برای شناخت موقعیت انسان است؛ اینکه زندگی چیست و چگونه می‌توان با شناخت خود خرد و خردورزی، شرارت‌ها و نابهنجاری‌های زندگی را کاست و جامعه و جهان را بسامان کرد. در ادامه خردورزی، نقد یا سنجش‌گری قرار دارد: به معنای مهارتِ مهار آن شرارت‌ها و نابسامانی‌ها. این «ادامه»، معیارگونه و حقانیت‌بخش است. از این رو، آن دو در هم‌تافته هستند. چنانکه بلومبرگ به ما یاد داده است تفاوت خردورزی قدیم و جدید - که حقانیت عصر مدرن را ممکن ساخته است - در این است که عقل قدیم یک موهبت بود؛ موهبتی که گاه به کار می‌آمد و گاه‌های بسیار می‌بایست آن را مهار و سرکوب می‌کردیم، و به تعبیر هابرماس، آن را در کوچه بن‌بست کنترل بر خود عقیم می‌ساختیم. در حالی که مشروعیت دوران مدرن در «ضرورت»

کاربست خرد است. این ضرورت، هیچ نسبتی با عقلانیت باستان ندارد (بلومبرگ، ۱۹۶۶؛ وتس، ۱۳۹۳). تفاوت میان عقلانیت و نقد یک تفاوت تحلیلی است؛ جان رالز، برای اینکه این تفاوت ما را در عمل گمراه نسازد، به تبعیت از سیچویک مفهوم «عقلانیت سنجشی» استفاده می‌کند تا پیوند این دو را نشان دهد. (رالز، ۱۳۸۸: ۶۲۵-۶۳۵).

از این رو، یکی از نشانه‌های همسویی نویسنده با پست‌مدرنیسم و جدا شدن او از فرایند مشروع نقد مدرن، تصور او از عقلانیت است؛ به گونه‌ای که تمایزی میان خردگرایی عصور باستان و میانه با عصر مدرن را به رسمیت نمی‌شناسد. او بر بنیاد همین تصور نادرست از خردگرایی کسانی چون طهطاوی و جمال‌الدین افغانی و محمد عبده و کواکبی را از «پیشگامان جنبش روشنگری در جهان عرب» می‌داند (ص سی‌ویک) و بلافاصله شاخه‌های این جنبش را در «جریان دینی قائل به بازگشت به اسلام ناب»، «جریان ملی‌گرایی عرب» و «جریان تحول‌خواه سوسیالیست» تعریف می‌کند و خود نیز تناقض‌گویی را فریاد می‌زند که «جالب آن‌که هیچ یک از جریان‌های سه‌گانه این توفیق را نیافت تا تغییرات مد نظر خود در جوامع عرب را اجرا کند» (همان). این در حالی است که همه این سه جریان اولاً روشنگر نبودند و ثانیاً در سطح وسیعی مقاصد غیرروشنگرانه را به اجرا گذاشتند. این جنبش‌ها خالی از بار انتقادی بودند. اگر هدف مولف کتاب، یعنی تلاش برای زمینه‌سازی برای یک الگوی انتقادی بومی را جدی بگیریم، در آن صورت آن‌چه می‌تواند جهان عرب را به یک جامعه بسامان سوق دهد عقلانیت نیرومندی است که نقد اجتماعی را سبب شود. مضمون نقد اجتماعی امورات مدرن است.

او در حالی که خود به درستی می‌نویسد «مدرنیته تصویری به کلی متفاوت از انسان و عقل به دست می‌دهد و به جای ماهیت امور به صیروت آنها توجه دارد» بلافاصله اضافه می‌کند که «تعریف مفهوم مدرنیته اما با تمام اهمیت خود هنوز هم کاملاً روشن نیست» (ص ۴۰۷) و در حالی که بارها شاخص‌های مدرنیته را در آزادی، خردورزی و پیشرفت محصور می‌کند، خودش پیوسته به دام پست‌مدرنیت می‌افتد و می‌نویسد «یافتن شاخصی روشمند برای سنجیدن مدرنیته کار آسانی نیست؛ زیرا مدرنیته را نمی‌توان در چند نماد و مصداق ملموس و قابل‌سنجش محدود کرد» (ص ۴۰۸). اگر آزادی و پیشرفت و خردورزی را نمی‌توان مصادیق مشخص و قابل‌سنجش مدرنیته دانست، در آن صورت چه چیزی قابل‌سنجش است؟ اگر چنان «سنجشی» ممکن نباشد دیگر «نقد» چه اهمیتی دارد

تا حیدری بخواهد حدود هزار صفحه کتاب در باب آن بنویسد؟ گویی او شاخص‌هایی چون آزادی، خردورزی و پیشرفت را نیز اموری ذهنی می‌داند که هیچ نسبتی با زندگی ندارند. او گاه چنان دچار پست‌مدرنیت می‌شود که می‌نویسد «هر بینشی از امور، نسبی است و هرگز نمی‌تواند در جایگاه حقیقت مطلق قرار گیرد» (ص ۶).

حیدری از یک سو ضرورت مدرن شدن را در «گسست از الگوهای پندار گذشته‌گرا و سنتی» می‌داند (ص ۷۶۲) و از سوی دیگر، و درست در یک صفحه بعد می‌گوید «انتقال به مدرنیته اساساً بر پایه طرحی از پیش تعیین شده صورت نمی‌پذیرد و ممکن است که در قالب‌های متفاوتی رخ دهد!» (ص ۷۶۳) قالب‌های متفاوتی که او انتظار دارد ریشه آنها را در «میراث تاریخی ما» بجوید (ص سی‌وسه)؛ یعنی در «تفکرات خردگرای به جای مانده از جرجانی و قرطانجی و قدامه بن جعفر و محققان معتزله»! او در حالی که دوباره آن تفکرات را به حوض می‌نشانند و می‌گوید «این تفکرات در چارچوب نفی‌کننده باقی ماندند و مفهوم خودانتقادی هرگز جایگاهی در آن تفکرات نداشت» زبان به گله می‌گشاید که «در دوران معاصر نیز گفتمان نقد در جهان عرب نه در تداوم تفکرات خردگرای مانده از میراث انتقاد، بلکه متأثر از مفهوم غربی آن پدید آمده است» (ص سی‌وچهار). چگونه چیزی که نفی‌کننده است و خودانتقادی ندارد باید ادامه داده شود؟ مولف کتاب هیچ نمی‌خواهد اعتراف کند که «خودانتقادی» یک مفهوم مدرن است که در چپته هیچ یک از امثال جرجانی و قرطانجی و معتزله و کلیت میراث اثری از آن یافت نمی‌شود.

۶.۳ توسل به «بحران مدرنیته» برای آویختن به سنت و پست‌مدرنیسم

معضل اصلی کتاب حیدری آن است که نه سنت برایش چندان جذاب است که تمام‌قد به دفاع از آن برخیزد و نه خواست و توانایی پیوستن نظری به ارزش‌های مدرن را دارد: درست در همین جاست که از «بحران مدرنیته» (ازمه حدائثه) سخن می‌گوید و زمینه را برای آویختن به سنت یا گریز به پست‌مدرنیسم مهیا می‌کند. حیدری در حالی به یکی از علل فرسایش مدرنیته از زبان آلن تورن اشاره می‌کند که در ادامه فریود و وبر را نیز منتقدان بی‌ارج مدرنیته می‌داند. این در حالی است که هم فریود - به ویژه در تمدن و ملالت‌هایش - و هم وبر - و به طور خاص در روح سرمایه‌داری و اخلاق پروتستانتیسم - با اذعان به مدرن بودن خود و با ارج‌شناسی مدرنیته است که به نقد آن می‌پردازند (فریود، ۱۴۰۰؛ وبر،

(۱۳۷۱)، نه اینکه آن را نفی کنند. حیدری پس از کلی‌گویی، در فصل «مدرنیته و پسامدرنیته»، راه خود برای پیوستن به جریان پست‌مدرنیسم را باز می‌کند و می‌نویسد «تعریف مفهوم مدرنیته هنوز هم کاملاً روشن نیست» (ص ۴۰۸) گویی بحث بر سر مفهوم و دریافتن تمامیت مفهوم است. بحث بر سر تعریف نیست: مدرنیته یک تجربه است. تجربه نشان داده است که تنها سازوکار حل بحران در تاریخ بشریت تاکنون، مدرنیته بوده است. در واقع ارجاع به اندیشه‌های پست‌مدرن از سوی این دسته از نویسندگان و پژوهندگان، سرپوشی است بر تعلقات سنتی خود؛ آن هم سنتی که اجتماعی و انسانی نشده است.

حیدری در وفاداری خود به مکتب فرانکفورت، اگرچه بسیار به هابرماس استناد می‌کند، اما نتوانسته تفاوت ماهوی و کارکردی اندیشه‌های هابرماس با کسانی چون ادورنو را دریابد، یا اگر هم دریافته است نخواست آن را جدی بگیرد. او در توضیح کتاب «گفتمان فلسفی مدرنیته» و درست در جایی که هابرماس، بنا به باور درستش که تنها «یک گفتمان» برای مدرنیته وجود دارد، منتقد جدی پست‌مدرنیسم است، با نظر به آرای لیوتار می‌نویسد در پی تطهیر این جریان است! (ص ۳۷۰). او از یک سو می‌نویسد «هابرماس از خام‌اندیشی متفکران پسامدرنیته انتقاد می‌کند و آنها را در ارائه راه‌حل‌هایی برای تفاهم عقلانی انسان‌ها در جامعه ناتوان می‌بیند چرا که به اعتقاد او آنها به جای اتفاق بر اختلاف تاکید می‌کنند» اما بلافاصله اضافه می‌کند که «هابرماس نسبت به طبیعت بشری و عقلانیت ارتباطی و روشنفکرانه انسان، به نسبت متفکران پست‌مدرن، خوش‌بینی بیشتری دارد». (ص بیست و نه). بحث هابرماس بحث از خوش‌بینی نیست: او در تمام مراحل نقد خود از هرمنیوتیک سوءظنی استفاده برده است که متفکران پست‌مدرن الفبای آن را هم به کار نبرده‌اند.

عدم التزام حیدری به مدرن بودن کنش نقد، و در نتیجه، آغشتگی او به رسوبات فکری سنت و پست‌مدرنیسم نقد او را به قلمرو فلسفه آگاهی‌احاله کرده است. او می‌نویسد: «هدف نقد بالابردن سطح آگاهی گروه‌های تشکیل‌دهنده جامعه است.» (ص ۷۵۳). او مساله عقب‌ماندگی در جهان عرب را عموماً به باورها و ذهنیت ارجاع می‌دهد و از همین رو پیوسته تکرار می‌کند که «نقد فرایندی است که اندیشه را به حرکت درمی‌آورد و آن را رشد می‌دهد و کمک می‌کند تا افکار و اندیشه‌ها نو مطرح شود» (ص ۵). این درگیری «ذهنی» او را به سمت یک «نظریه معرفت‌شناسی مستقل» برای جهان عرب سوق داده تا بتواند با آن گذر به مدرنیته را تسهیل کند. حیدری به رغم اینکه به مباحث جامعه‌شناسی نظر دارد

«جای» منتقد: بررسی انتقادی کتاب مفهوم نقد ... (مرتضی بحرانی) ۲۳۳

نسبت نقد با (ساخت) جامعه را دریافته است. او همین رویکرد را در دیگر آثارش نیز پی گرفته است. (رک: حیدری ۱۳۸۱).

۷.۳ همدستی سنت‌گرایی و پست‌مدرنیسم در جریان‌های اصلاح‌طلبی

حیدری در بررسی ناکامی نهضت تجددخواهی در جهان عرب آن را به تداوم گذشته اعراب نسبت می‌دهد. او می‌نویسد

حاکمان مستبد که خود را سایه خدا بر زمین می‌دانستند هیچ گاه مقوله نقد را بر نمی‌تافتند... روحانیون نیز ضد نقد هستند چون آنها خود را همواره معصوم و مبرا از خطا می‌دانستند و به هیچ شیوه‌ای نمی‌توان مقوله‌های الهیاتی آنها را نقد کرد (ص ۷۵۵).

با این حال در مقایسه سنت‌گرایان با تجددخواهان عرب، او بیش از آنکه نقد خود را متوجه سنت‌گرایان کند دنبال یافتن کاستی‌هایی در عملکرد نیروهای تجددخواه است. از نظر او مشکل تجددخواهی در جهان عرب این است که

مفاهیم جدید مفاهیمی وارداتی بودند و خاستگاهی کاملاً متفاوت داشتند و نمی‌شد انتظار داشت که همان نتایجی را به بار بیاورند که در خاستگاه اصلی یعنی در جامعه اروپایی پدید آوردند... پیشگامان نهضت تجددخواهی در جهان عرب نتوانستند خصیصه‌ای بومی به این مفاهیم بدهند (ص ۶۱۵)

این در حالی است که این دو جریان در موضوع عقب‌ماندگی همدست و همداستان هستند. این یک تجزیه روا نیست که سنت‌گرایان و تجددگرایان را از هم تفکیک کنیم و سپس تقصیر را به گردن گروه دوم بیندازیم: هر دو گروه در مقاومت نسبت به آرمان‌ها و ارزش‌های مدرن یکسان عمل کرده‌اند؛ اما چرا حیدری در حالی که خود نیز در جرگه اصلاح‌طلبان قرار دارد، تقصیر عقب‌ماندگی را نه به گردن سنت‌گرایان، بلکه تجددخواهان می‌اندازد؟ این نشان می‌دهد که او نه سنت‌گراست و نه تجددخواه: در میانه ایستاده‌است بدون آنکه دریابد که در میانه‌بودن میان‌مایگی فکری و کنشی را به دنبال دارد.

مساله تجددگرایان اصلاح‌طلب این است که به جای توسل به خود امر و عصر مدرن، به ناروا دنبال این هستند که از سنت تفسیری مدرن کنند. (کاری که خود حیدری هم کرده است). این مشکل حادث‌ترین مصداق معضل «جایابی» در فرایند نقد است. آن را با یک مثال

توضیح می‌دهم. یک مساله مشخص، شرارتِ خشونت است. تردیدی نیست که گرایش و گروه مردمان جوامع عرب به سمت فروکاستن خشونت نه برخاسته از تلقی‌ای است که آنان، و متأثر از تفسیرهای اصلاح‌طلبانه، از رحمانیت دین به دست آورده‌اند: درست این گسترش امر مدرن در میان آنان بوده است که امکان خشونت‌ورزی آنان را در عمل کاسته است. تجددگرایان عرب این واقعیت را معکوس می‌کنند و با ترویج این‌که سنت و تاریخ عرب دارای ذاتی است که از خشونت بری است، این کاهش خشونت را به منابع ادبی و تاریخی خود ارجاع می‌دهند. تجددگرایان کاهش خشونت را به نفع تاریخ و منابع معرفتی تاریخی خود مصادره به مطلوب می‌کنند و با این مصادره درست آب به آسیاب همان بنیادگرایی می‌ریزند که تاریخیت خود را مشروع می‌دانند و با توسل به آن مشروعیت شرارت‌های خود را تداوم می‌بخشند. اندیشه اصلاح یا به تعبیر نویسنده «تصحیح» (که او بر بنیاد آن می‌خواهد «مسیر پندار و اندیشه به ارث رسیده را تصحیح کند» (ص بیست و یک) برخاسته از همان اسطوره «اصلاح‌طلبی» است که کلیت جهان اسلام را برای بیش از یک قرن از تحقق معاصریت به تاخیر انداخته است.

حیدری با توسل به مشهوره «بحران مدرنیته» در کتاب خود نقد وضع مدرن را توصیه می‌کند: «برای رهایی جوامع عربی از اسارت خود ناگزیر باید ... عناصر جدیدی که در چارچوب مدرنیته وارد جامعه عربی شده است» نقد کرد! (ص بیست). واقعاً عربی که به نحو آگاهانه پیشرفت نکرده است (و خود حیدری نیز به این مساله اذعان دارد) می‌تواند فرایند پیشرفت را نقد کند؟ کسی که به مدرنیته خود اذعان ندارد نمی‌تواند از مدرنیته جهش کند و با قول به نبودِ کلان‌روایت‌ها، روایت مدرنیته در ساختن جامعه و جهان را نقد و نفی کند. این توهم آن‌گاه فربه می‌شود که او از یک سو مدرنیته را تعریف‌ناپذیر و سنجش‌ناپذیر می‌داند و از سوی دیگر، توصیه می‌کند که اعراب در سنت خودشان چیزهایی دارند که می‌تواند دستاویز و مبنای نقد در دوران جدید باشد. از همین روست که دچار تناقض می‌شود و از یک سو می‌نویسد «در میراث جامعه ما جز در موارد نادر جایگاهی برای خودانتقادی یافت نمی‌شود» و از سوی دیگر می‌گوید: «البته باید دانست که میراث جامعه عربی ما در اصل خالی از گرایش انتقادی نیست» (ص نوزده)؛ و در ادامه چنان تفکیک ناروای مبتنی بر مشهورات، می‌نویسد «ما از جوانب عقلانی میراث فرهنگی خودمان غافل هستیم» و اینکه «همه موفقیت‌ها و دستاوردهای سترگی که مسلمانان و عربها

«جای» منتقد: بررسی انتقادی کتاب مفهوم نقد ... (مرتضی بحرانی) ۲۳۵

در سده‌های میانه به آن دست یافته بودند بدون تردید مرهون حاکمیت عقل انتقادی بر تفکر آنها بود» (ص بیست و بیست و یک)!

حیدری اگرچه تصریح دارد که در گذر به مدرنیته یکی از موانع جهان عرب این است

که

این گذر همواره تحت الشعاع دل‌بستگی و ستایش این جوامع از سابقه تاریخی خود قرار گرفته است به نحوی که مردمان عرب هنوز هم باور دارند که آنان به خاطر خصیصه‌های تمدن عربی اسلامی هم از نظر معنوی و هم از نظر انسانی بر دیگران برتری دارند و در نتیجه غریبان را به چشم دشمن می‌نگرند (ص ۷۷۱)

اما در هراس از بیگانگی غریبان، خود نیز در سراسر کتاب به «سابقه تاریخی عرب»

استناد می‌کند. او می‌نویسد

نگرش غرب‌ستیزانه و تعصب علیه غرب عاملی مهمی در کُن‌سازی روند گذار به سوی مدرنیته در جهان عرب محسوب می‌شود. این نگرش البته خود حاصل عکس العمل تنگ‌نظرانه اقشار سنت‌گرای عرب (مثلاً اخوان المسلمین و بعدها بنیادگرایان متعلق به نسل جدید) در برابر ورود تهاجم‌گونه مدرنیته به جوامع شرقی بود (ص ۷۷۱)

اما اگر دقیق‌بنگریم مخالفت جنبش‌های عربی با غرب همان مخالفتی است که حیدری خود نیز در آن شریک است: استعمار. او از یک سو استعمار را عامل عقب‌ماندگی جوامع عرب می‌داند و از سوی دیگر، با تبدیل نام استعمار به «فرهنگ بیگانه»، «هراس از حاکمیت فرهنگ بیگانه را عامل اصلی» عقب‌ماندگی می‌داند» (ص بیست و پنج).

۴. نتیجه‌گیری

حیدری شناخت خود از نقد را همواره «نقص» می‌کند؛ او با نوعی تناقض اجرایی مواجه است: یافته‌هایش در مورد نقد را نتوانسته در خصوص خودش پیاده کند. از همین روست که او در سراسر کتابش حتی به یک تجربه منتقدانه خود اشاره نمی‌کند. این نقص برآمده از یک «نقص» است: آلودگی نویسنده به فلسفه آگاهی، و این تصور که نقد یک امر عموماً ذهنی است؛ چنان‌که گویی جهان انسان‌مدار غربی صرفاً با تغییر ذهنیت خود بود که به ارزش‌های نو دست یافت؛ در این نگاه به مناسبات و شرایط عینی و تاریخی چندان توجه

نمی‌شود. ترکیب این دو نقص و نقض باعث شده است که حیدری در مساله شناخت دچار اختلال، و در عمل دچار تناقض شود. کنشگر نقد، یعنی انسان مدرن واجد وحدت نفس است. او در حالی که گزاره‌هایی صریح در باب وضعیت نقد و نقد وضعیت بیان می‌کند و کتابی را در مقام کنش تالیف می‌کند (که به ظاهر مهم‌ترین دغدغه‌اش ارائه الگو برای اصلاح و توسعه جوامع عربی است) به مشکلاتی دچار است که در عمل، روایی روایت او از نقد را با نقد مواجه می‌سازد.

کتابی که حتی در یک جا از عباراتی چون «به درستی» یا «به نادرستی» استفاده نبرد است، و به جای آن مملو از قیودی چون «به هر تقدیر» است کتاب نقد نیست: کتاب تقدیر است. تقدیرگرایی، یعنی باور به اول و آخری که از پیش تعیین و تضمین شده است، نمی‌تواند به انسان چیزی بدهد که نقد در زمینه آن عمل می‌کند: کرانمندی زندگی. با این حال ما این مقاله را با هرمنیوتیک حسن ظن به پایان می‌بریم و به این گزاره حیدری امیدوار می‌مانیم که «گذر به مدرنیته مستلزم بسترسازی‌ها و پیش‌نیازهایی است که از خود ما شروع می‌شود» (ص ۷۷۶).

کتاب‌نامه

- بحرانی، مرتضی (۱۴۰۱)، (مؤلف و مترجم) سه مقدمه در باب امکان نقد: بوطیقای مدرنیته، نگاه انتقادی به فرهنگ، (مقالاتی از جی. ام. برنشتاین، نیکولاس کمپریدیس، ریچارد کرنی، تهران: نشر همان.
- بحرانی، مرتضی (۱۳۹۴)، «نوابت در فلسفه فارابی و ابن‌باجه»، پژوهش سیاست نظری، شماره ۱۸، پاییز و زمستان.
- حیدری، ابراهیم (۱۳۸۱)، تراژدی کربلا: مطالعه جامعه‌شناختی گفتمان شیعه، علی و محمد جواد معموری، انتشارات دارالکتاب اسلامی.
- حیدری، ابراهیم (۱۳۹۹)، مفهوم نقد در نهضت‌های تجدیدخواه جهان عرب (با نگاهی به نظریه‌های مدرنیته و پسامدرنیته، ترجمه فاروق نجم‌الدین، تهران: نشر علمی و فرهنگی.
- رالز، جان (۱۳۸۸)، نظریه عدالت، ترجمه محمدکمال سروریان و مرتضی بحرانی، تهران: پژوهشکده مطالعات فرهنگی و اجتماعی.
- فروید، زیگموند (۱۴۰۰)، تمدن و ملالت‌هایش، ترجمه محمد مبشری، تهران: ماهی.

«جای» منتقد: بررسی انتقادی کتاب مفهوم نقد ... (مرتضی بحرانی) ۲۳۷

کانت، ایمانوئل (۱۳۷۰)، «روشنگری چیست؟ در پاسخ یک پرسش»، ترجمه همایون فولادپور، کلک، دی ماه، شماره ۲۲.

کانت، ایمانوئل (۱۳۶۲)، سنجش خرد ناب، ترجمه میرشمس‌الدین ادیب سلطانی، تهران: امیرکبیر.

کانت، ایمانوئل (۱۳۸۰)، صلح پایدار، ترجمه محمد صبوری، تهران: به‌باوران.

هابرماس، یورگن (۱۳۹۵)، دیالکتیک سکولارسازی درباره عقل و دین: گفتگوی کاردینال یوزف راتزینگر (پاپ بندیکت شانزدهم) و یورگن هابرماس، ویرایش و پیشگفتار: فلورین شولر، مترجم سجاد دهقان‌زاده، نشر پارسه.

هابرماس، یورگن (۱۴۰۰)، شناخت و علاقه‌های انسانی، ترجمه ناصر تقویان، تهران: موسسه مطالعات فرهنگی و اجتماعی.

وبر، ماکس (۱۳۷۱)، اخلاق پروتستان و روح سرمایه‌داری، عبدالمعبود انصاری، سمت.

وتس، فرانتس یوزف (۱۳۹۳)، درآمدی بر اندیشه هانس بلومبرگ، ترجمه فریده فرنودفر و امیر نصری، نشر چشمه.

Blumenberg, Hans, (1966) *The Legitimacy of the Modern Age*. Trans. Robert M. Wallace. Cambridge, MIT Press.

Brentano, F., (1889) *THE ORIGIN OF THE KNOWLEDGE OF RIGHT AND WRONG*, translated by Cecil Hague.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی