

نقدی بر کتاب چالش مدرنیته؛ جهان عرب در جست‌وجوی اصالت

احمد بیگلری*

ابراهیم برزگر**

چکیده

هدف نویسنده کتاب موردبررسی 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 آرای دکارت و کانت را مرور کرده؛ سپس، به مقایسه دو مدل مارکسی و وبری توسعه از حیث نظری پرداخته است. او با اولویت‌دادن به ساختارهای آگاهی و فرهنگ موضع خود را در این زمینه مشخص می‌کند. سطح تحلیل نویسنده و اندیشه متفکران و روشن‌فکران جهان اسلام از ابتدای رویارویی آن‌ها با دو رویه تمدن مدرن غرب، یعنی استعمار و پیشرفت تکنولوژیک، است. او تلاش کرده است تا مواجهه اندیشمندان مسلمان و عمدتاً عرب با معضله سنت - مدرنیته را از طریق نحوه برخورد آنان با میراث اسلامی و عربی نمایان سازد. در نهایت، صافی بر آن است 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، 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 به‌عنوان مدخلی در باب ضرورت توسعه بومی در نظر گرفت. به‌علاوه، 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 تراش.

* 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: ۱۳۹۶/۰۵/۰۳، تاریخ پذیرش: ۱۳۹۶/۰۷/۰۲

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 به‌عنوان 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 به‌عنوان دارالکفر به دیگری هویت‌بخش مسلمانان عرب تبدیل شد (مرادی ۱۳۸۴: ۳۳).

از آن‌جاکه مسلمانان از توانایی تعامل مثبت با غرب برخوردار نبودند، به‌ناچار، به‌شکل دو واکنش دوقطبی مثبت و منفی درقبال این پدیده رفتار کردند؛ بنابراین، در مواجهه با مسئله‌ای به‌نام غرب برخی به تقلید و برخی به تقابل کامل روی آوردند. به‌باور یکی از پژوهش‌گران، در این رویارویی گذشته/سنت/میراث فراخوانی می‌شود. گروهی آن را فرامی‌خوانند تا آن را نفی کنند (سکولاریسم اسلامی)؛ گروه دیگری آن را فرامی‌خوانند تا به‌وسیله آن غرب را نفی کنند (بنیادگرایی اسلامی)؛ سرانجام گروه سوم آن را فرامی‌خوانند تا به‌وسیله آن با غرب گفت‌وگو 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 امریکاست. او متولد دمشق است. تحصیلات دبیرستان و نیز لیسانسش را در رشته مهندسی عمران همان‌جا به‌پایان رساند. پس از فوق‌لیسانس، دکترای علوم سیاسی از دانشگاه وین در ایالت میشیگان امریکا 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 امریکایی» است که از زمان تأسیس، یعنی ۲۰۰۵، ریاست آن را بر عهده دارد. وی هم‌چنین یکی از رهبران بانفوذ 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

امریکا، سردبیر مجلهٔ امریکایی علوم اجتماعی، مدیر دفتر تحقیقات در مؤسسهٔ جهانی اندیشهٔ اسلامی. او نویسنده‌ای پرکار در زمینهٔ 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 عبارت‌اند از: *چالش مدرنیته* (۱۹۹۴)، *دین و سیاست* (۱۹۹۶)، *حقیقت و اصلاحات* (۱۹۹۸)، *ریشه‌های بحران روشن‌فکر عرب* (۲۰۰۲)، *آزادی و شهروندی و اسلام سیاسی* (۲۰۱۳) (Safi 2014).

کتاب موردبررسی را انتشارات دانشگاه امریکا (University Press of America)، در ۲۳۲ صفحه، در ۱۹۹۴ منتشر کرده است. آن را دکتر احمد موثقی ترجمه، و نشر دادگستر در ۲۱۶ صفحه در ۱۳۸۰ به چاپ رسانده است. این کتاب از دو بخش تشکیل شده که در مجموع، نه 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 آن است که نوسازی یکی از مسائل هم‌چنان بغرنج و بسیار مهم در علوم اجتماعی است که عمدهٔ اطلاعات موجود دربارهٔ آن به تجربهٔ تاریخی غرب بازمی‌گردد؛ بنابراین، آغاز مطالعهٔ نوسازی در کشورهای غیرغربی زمانی بود که برخی از محققان علوم اجتماعی امریکایی در دههٔ ۱۹۵۰ نسبت به توسعه در این مناطق علاقه‌مند شدند. پس‌از آن، این علاقه شدیداً رشد کرد و تئوری نوسازی غلبه یافت. اما با «خیزش اسلامی» بسیاری از تحلیل‌ها و فرضیات دربارهٔ توسعهٔ خاورمیانه‌ای در هم شکست؛ پدیده‌ای که تئوری نوسازی قادر نبود آن را تحلیل کند (صافی ۱۳۸۰: ۱۱-۱۲). بنابراین، پرسش اصلی این کتاب آن است که «چرا تئوری نوسازی موفق نمی‌شود تبیینی متجانس و منسجم از خاورمیانه به‌ویژه، و جهان سوم به‌طور 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 مدرنیتهٔ غربی ضرورتاً باید جای‌گزین قالب‌های سنتی جوامع غیرغربی شوند؟ صافی بر آن است که ره‌یافت کارکردگرا که بر سیاست تطبیقی در امریکا 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 به‌ویژه دیدگاه‌های پارسونز می‌پردازد و ابهامات 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 موردانتقاد 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 تفاسیر 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 کند؛ ثانیاً، الگوهایی را که براساس آن‌ها فرایند نوسازی در جوامع غربی پدیدار شده است شناسایی کند. 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 آن است که این فرایند لزوماً در همه حوزه‌های زندگی به‌سوی 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، بر آن است که وبر نتوانسته بین معنا و انگیزه کنش تمایز برقرار نماید. از آن‌جاکه صورت‌بندی دوباره ساختارهای اجتماعی در برداشت وبر نتیجه صورت‌بندی ساختارهای آگاهی است. از این‌رو، تغییرات اجتماعی بازتاب تغییر در جهت‌گیری کنش یعنی تغییر در معنایی است که کنش‌گر به کنش خود اعطا می‌کند. به‌باور وی، ثمره کار وبر برای مطالعه توسعه در جهان سوم طرح این پرسش است که آیا فرهنگ‌های غیرغربی به‌ناگزیر 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 پی‌آمدهای وسیعی برای نوسازی غیرغربی دربر دارد. او در این فصل به‌نوعی به بحث از «تاریخ ذهنیت توسعه» براساس گفتمان روشن‌گری، به‌ویژه در آرای دکارت و کانت می‌پردازد. نویسنده قصد دارد با بررسی آرای این دو اندیشمند نشان دهد که تلاش برای آگاهی و واقعیت‌مدرن پی‌آمد ره‌یافت روش خاصی است که متأثر از ویژگی تاریخی جامعه غربی است. بنابراین، نمی‌توان آن را به‌مثابه نمونه‌ای از یک روند عقلانی‌سازی عام و جهان‌شمول تلقی کرد (همان: ۷۹-۸۰). لژی صافی با بهره‌گیری از ره‌یافت وبری تلاش کرده نشان دهد پی‌آمد روش‌شناسی دکارت و کانت، و به‌طور کلی روشن‌گری برای عقلانیت غربی، تهی کردن آن از محتوا و فروکاستش به فرم و صورت است. او این مطلب را در فصل چهارم با عنوان «در محاق رفتگی عقلانیت ماهوی» بررسی کرده است (همان: ۸۱).

نویسنده در ادامه فصل نقش دکارت و کانت در فرسایش عقلانیت ماهوی را بررسی می‌کند. او بر آن است که ره‌یافت شک‌گرایانه دکارتی اصل و قاعده را بر شک و عدم اطمینان می‌گذارد و حقیقت و یقین را استثناً تلقی می‌کند. کوگیتوی دکارت مبنایی روشی شد که از طریق آن، خاستگاه یقین از جهان عینی به آگاهی ذهنی انتقال یافت. ثمره کار دکارت برای فیلسوفان و روشن‌فکران عصر روشن‌گری فراهم‌کردن 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 پی‌آمد 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 همه ایده‌ها و مفاهیم استعلایی را تخریب کرد. او با تفکیک و تمایزگذاری بین حقیقت و درست (right) راه را بر گسیختگی حوزه‌های فرهنگی و درپی آن، اجتماعی هموار ساخت (همان: ۹۴-۹۶).

صافی در انتهای فصل، پی‌آمدهای نوسازی غربی برای توسعه غیرغربی را مطرح می‌کند. او به خوبی با طرح پی‌آمد تهی‌شدگی محتوایی عقل از اعتراض‌های نیچه و مارکس بر مدرنیته غربی با عناوین «پوچ‌گرایی» و «ازخودبیگانگی» بهره می‌گیرد تا نشان دهد اولاً، نوسازی فرایندی تاریخی است که خاستگاهش تلاش‌هایی است در راستای تنظیم دوباره و تجدیدسازمان جهان‌بینی‌های فرهنگی، و درنهایت، در ایدئال‌های مذهبی جامعه ریشه دارد. ثانیاً، از آن‌جا که ساختارهای مدرن آگاهی و واقعیت که در نتیجه زوال عقلانیت ماهوی ظهور یافته‌اند و نیز عقلانیت غربی هرچقدر پیشرفت می‌کند همان‌قدر توانایی اصلاح و تجدیدحیات خود را از دست می‌دهد، بعید است که مدرنیته غربی بتواند مشکل ما را حل نماید (همان: ۹۶-۱۰۱). ثالثاً، شخصیت/خود مدرن، که از همه 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 راه حل 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 جست‌وجوی 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

به‌عنوان 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 تأثیر قرار گرفته و شکل می‌گیرند» (همان: ۱۰۳). استدلال نویسنده آن است که،

اصلاح یک بی‌نظمی و نابه‌سامانی تمام‌عیار در سطح عملی ممکن و مقدور نیست، بلکه باید در سطح نظری شروع کرد ... بااین‌حال ... ایده‌ها و افکار به‌طور تاریخی از طریق یک آگاهی از نظر 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 تأکید بر نقش حیاتی روشن‌فکران در تعیین جهت‌گیری‌های آینده و در ایجاد اجماع اجتماعی برای برعهده‌گرفتن پروژه‌ای از مدرنیته است. نویسنده در همان صفحات آغازین فصل پنجم این نکته را خاطرنشان می‌سازد که مسئله روابط متقابل میان آگاهی و واقعیت به مسئله دوگانگی ذهن - عین برخاسته از کوگیتوی دکارتی برمی‌گردد؛ ازاین‌رو، تنها می‌توان با غلبه بر این دوگانگی به راه‌حل نهایی دست یافت. مفروض او آن است که نمی‌توان نیروهای اقتصادی و فرهنگی را مستقل از یک‌دیگر در نظر گرفت. بااین‌حال، در این‌جا دوباره صافی به مباحث مارکس برمی‌گردد 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 کنترل‌کننده توسعه اجتماعی - اقتصادی هستند یا اخلاقی؟

او در ادامه فصل روندهای منطقی بحث را از طریق رابطه و تأثیر 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 مسئله توافق دارند (همان: ۱۰۹). او مدعی است که رسیدن به یک پارچگی اجتماعی تنها از طریق اجماع هنجاری ممکن است؛ یعنی این ارزش‌ها و باورهای مشترک مردم جامعه است که چهارچوب کلی هدایت‌گر کنش فردی و جمعی را تعیین می‌کند. بااین‌حال، در درون این چهارچوب 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 می‌کند و طی

آن به از شکل افتادگی این ساختارها منتهی می‌شود. به‌باور صافی «نظم اجتماعی مطابق با نوعی نظم برین یا استعلایی جای گرفته در درک و شناخت مردم از ماهیت واقعیت نهایی شکل می‌گیرد.» از آن‌جاکه شناخت ما از واقعیت با واسطهٔ مجموعه‌ای از عقاید صورت می‌پذیرد، نابه‌سامانی در جامعه را باید بازتاب و انعکاس بی‌نظمی عمیق‌تر در آگاهی مردم از واقعیت نهایی دانست. بنابراین، «مردمی که در حال تجربهٔ نابه‌سامانی اجتماعی هستند باید راه‌حل مسائل موجودشان را در سطح نظری، یعنی در سطح آگاهی، جست‌وجو 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 نتیجهٔ مستقیم ایدئالیزه کردن 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 معین به ایدئال‌های جامعه تحقق بخشید و با وجود این که حاملان این گفتمان‌ها و نهادها ماهیتاً زودگذر هستند، به یک جهان‌شمولی مطلق رسیده‌اند (همان: ۱۱۳). از این‌رو، پیوسته باید تجسم ایدئال‌ها در قواعد و نهادهای واقعی را به‌عنوان امری آزمایشی نگریست که امکان ارزیابی دوبارهٔ آن گشوده است (همان: ۱۱۴). صافی در این جا با بهره‌گیری از ادبیات و بر نقش روشن فکر را به‌مثابهٔ تسهیل‌کننده متذکر می‌شود.

اما نقش روشن فکر نظم‌بخشیدن به امور جهان از طریق کارکردن روی آنچه از گذشته دریافت کرده و نیز تلاش برای عقلانی کردن 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، فرایند عقلانی‌سازی فکری تنها کارساز نیست، بلکه باید سیاسی هم باشد. این امر خود «به توسعهٔ یک استراتژی جامع و ظهور یک جنبش سیاسی به رهبری یک قشر روشن فکر» منوط خواهد بود (همان: ۱۱۸). صافی در نتیجه‌گیری پایانی بخش اول کاملاً متأثر از وبر بر این باور است که گرچه به‌علت شرایط اجتماعی و روانی جامعه توانایی روشن فکر محدود است، اما «در نهایت این فعالیت‌های روشن فکری 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 را در این بخش دو چیز

می‌داند: نخست، کسب بینش نسبت به فرآیندهای توسعه‌ای در یک جامعه غیرغربی آن‌گونه که در نوشته‌های روشن‌فکران پیش‌تاز عرب منعکس شده؛ دوم، آزمودن چهارچوب 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 نوزدهم 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: رفاعة 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 به‌ویژه 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 به‌مثابه یک مدل ناب تمدنی نگاه نمی‌شد، بلکه به‌عنوان 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، به‌نظر 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 روبه‌روی 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 عبارت‌اند از: سیاست بد و زوال فکری. مقصر در این دو وادی، به‌ترتیب، حاکمان و علمای سنت‌گرا بوده‌اند (همان: ۱۴۰-۱۴۱). نویسنده در ادامه با بحث از آرای کواکبی به مبحث عرب‌گرایی می‌پردازد. صافی بر آن است 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. راه حل 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 بذره‌های ناسیونالیسم عربی را پاشید (همان: ۱۴۴-۱۴۷).

آغاز فصل هفتم با عنوان «رشدکردن در تصور غرب» به بررسی آرای 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 براساس اجماع و توافق آرا 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 بپذیرند (همان: ۱۴۹-۱۵۶). صافی در نقد حسین معتقد است که او با دست‌کم گرفتن دشواری ایجاد سازش بین اسلام و فرهنگ سکولار مدرن این مسئله 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 آرای 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 فرآیند 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 آرای عفلق می‌پردازد و او را بیش‌تر یک ایدئولوگ می‌داند و نه یک متفکر عمیق. عفلق برای اعراب نوعی مأموریت ابدی قائل 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، به‌عنوان نظامی ماتریالیستی و نیز مخالف با ناسیونالیسم، سوسیالیسم را به‌عنوان 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 فرآمدن جنبش‌ها و دیدگاه‌های اسلام‌گرا در نتیجه افول گرایش‌های ناسیونالیستی می‌گردد. در این جا دیدگاه‌های سید قطب و مالک‌بن نبی مورد بحث قرار می‌گیرد. قطب با متهم کردن تمدن غربی به سوق دادن بشریت به لبه پرتگاه جاهلیت و وظیفه احیای ارزش‌های اخلاقی را متوجه مسلمانان می‌داند. به‌باور 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 بر عهده گیرند. او با تغییر در معنای توسعه و پیشرفت آن را صرفاً به بعد اخلاقی و معنوی تقلیل می‌دهد. درنهایت، قطب با وجود رد خشونت و نیز توصیه به ره‌یافت گام‌به‌گام، ناآگاهانه، راه را برای گروه‌های رادیکال هموار کرد (همان: ۱۶۹-۱۷۶).

به‌باور صافی، مالک‌بن نبی مسائل جامعه اسلامی را در الگویی بسیار پیچیده‌تر از قطب بررسی می‌کند. این الگو در سه حوزه مرتبط تبلور دارد: ایده‌ها و آرا (نظام فرهنگی)، اشخاص (نظام شخصیتی)، و اشیاء (نظام اقتصادی / تکنولوژیکی). اساساً زاویه دید ابن‌نبی تمدنی است. او جنبه داخلی عقب‌ماندگی جوامع مسلمان را مهم‌تر از جنبه خارجی آن می‌داند. مسئله محوری جامعه اسلامی آن است که فرد فاقد مهارت‌های فکری و آموزشی و تجربه عملی برای مواجهه با چالش‌های اقتصادی، سیاسی، و اجتماعی است؛ بنابراین، می‌توان مسئله توسعه را به یافتن و ایجاد شرایط فرهنگی - اجتماعی تسریع‌کننده ظهور شخصیت کارا و مؤثر فروکاست (همان: ۱۷۷-۱۸۰). صافی تأثیر اندیشه سید قطب را بر

آگاهی اعراب بسیار عمیق‌تر و فراگیرتر می‌داند؛ درحالی‌که تأثیر ابن‌نبی به محافل روشن‌فکری محدود ماند (همان: ۱۸۸).

فصل نهم با عنوان «در جست‌وجوی اصالت» آخرین فصل از کتاب است. نویسنده بسط تفکر ناسیونالیستی عرب را از دهه ۱۹۶۱ در دو مدل متمایز مارکسیسم و لیبرالیسم در اندیشه‌های دو روشن‌فکر، یکی طیب تیزی‌نی و دیگری محمد عبدالجباری، پی‌جویی می‌کند. تیزی‌نی، در مطالعه فرهنگ عربی، چهارچوب مارکسیستی را به‌کار می‌بندد و جابری چهارچوب لیبرالیستی را. به‌باور صافی، وجه مشترک این دو نفر در رد چهارچوب اسلام‌گراست. آن‌ها می‌خواهند اتهام عدم اصالت اندیشه‌هایشان را با ردیابی ریشه‌های مارکسیسم و لیبرالیسم در سنت عربی و اسلامی رفع کنند (همان: ۱۸۹-۱۹۰).

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

در ادامه فصل، صافی آرای جابری را موردتحلیل قرار می‌دهد. از نظر او، دو انگیزه پروژه جابری عبارت‌اند 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. به‌نظر جابری، جوهر معرفتی فلسفه اسلامی کاملاً بی‌فایده است؛ پس، تنها عناصر ایدئولوژیکی میراث، امروز، سودمند است؛ زیرا می‌تواند در روشن کردن گرایش‌های تاریخی منتهی‌شده به مخاطره کنونی ذهن عربی مفید باشد. اساساً تفکر عربی به‌علت وابستگی شدید به مدل تاریخی اتوپیایی 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 موردنیاز است که انقلابی معرفتی نظیر کار کانت در تفکر عربی ایجاد کند؛ یعنی نقد عقل عربی. به نظر او، ابتدا باید آگاهی معاصر را از اقتدار و حجیت گذشته آزاد کرد (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 علت شکست استراتژی آنان ناتوانی نوگرایان عرب از درک خود فرایند نوسازی بوده است. تز نویسنده آن است که برای کارکرد درست نهادهای دموکراسی و تسهیلات صنعتی (باید آن‌ها اجزای لاینفک دنیایی معنادار باشند؛ اما معنا را نمی‌توان از بیرون به وجود آورد؛ باید آن را به‌طور ذهنی و درونی از درون حوزه مهم خود آگاه ایجاد کرد) (همان: ۲۱۲). به‌باور 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 پدیده ناگزیر است. نوسازی از نظر صافی «یک فرایند عقلانی‌سازی است، یعنی یک پروژه‌رهایی‌بخش با هدف محو عناصر خرافی و غیرعقلانی از فرهنگ» (همان: ۹). نویسنده خود در پیش‌گفتار کتاب دو هدف عمده برای آن بر می‌شمارد:

۱. کسب بینش «نسبت به جنبه‌های محوری مدرنیته و عوامل اساسی مؤثر در فرایند نوسازی؛
۲. آزمودن نیروهای فکری عمده و شناسایی الگوهای اساسی تغییرات فرهنگی در جامعه عرب» (همان).

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 درجایی 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 «آگاهی‌بخش» 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 این که در نقل قول‌های مستقیم تورفتگی بند رعایت شده است، 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 این جا 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 به‌طور کامل آورده نشده است و حتی در پایان کتاب، فهرست منابع وجود ندارد. نویسنده معمولاً هم‌راه با بررسی دیدگاه‌های هر متفکری نقل قول‌هایی را اغلب به‌صورت مستقیم از او آورده است. این نقل قول‌ها در موارد اندکی به شکلی کلی مثلاً به مقدمه یا بخشی از یک کتاب از متفکر موردنظر ارجاع می‌دهد، ولی در اغلب موارد، تنها با ارجاع به عنوان کتاب ختم می‌شود. حتی در جاهایی، عنوان اثر اعم از کتاب، سخن‌رانی، و غیره هم ذکر نمی‌شود؛ باین‌حال، منابعی که نویسنده از آن‌ها نقل قول می‌کند همه دست‌اول و از آثار خود اندیشمند موردبررسی هستند. البته مشخص نیست که در متن انگلیسی هم به همین شکل ارجاع‌دهی شده است یا این‌که در متن ترجمه‌شده منابع و ارجاع‌ها حذف شده‌اند. در ص ۱۱۵، از مانهایم نقل قول شده، یا در ص ۱۱۰، از هابرماس نقل قول مفصلی آورده شده، درحالی‌که هیچ اشاره‌ای به منبع نشده است.

رویه مترجم اثر آن بوده است که تنها در موارد اندکی اصل واژه‌هایی را که معادل‌سازی کرده است در پانوشت بیاورد. باین‌حال، بعضاً معادل‌های انتخابی چندان دقیق نیستند. مثلاً در ص ۸۰، «anti-clericalism» به «دین‌سالاری ستیزی» ترجمه شده است که به‌نظر 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 «آلبو» آورده است.

مورد دیگر: ص ۱۹۰، بند سوم، در عنوان کتاب «من التراث الی الثورة» 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 می‌شود.

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

۵. ارزیابی محتوایی کتاب

۱.۵ امتیازات

یکی از نقاط خوب کار آن است که صافی به گمراه‌کنندگی دوقطبی‌سازی سنت - مدرنیته توجه دارد و خود مدرنیته را به‌عنوان یک «سنت» در مقابل سنت قرون وسطایی در نظر می‌گیرد (همان: ۳۶). او در مورد نقدهایی که بر سایر دیدگاه‌ها انجام داده به‌نظر می‌رسد جانب انصاف را رعایت کرده باشد. موارد نقد زیاد است برای نمونه می‌توان به نقد صافی بر ساطع الحصری در ص ۱۶۰ اشاره کرد که پس از توضیح دیدگاه وی با آوردن یک مثال نقض به نقد یکی از ایده‌های او پرداخته است، با وجود این، سه صفحه بعد در ص ۱۶۳ به تأثیرگذار بودن دیدگاه‌های او اشاره می‌کند. نویسنده تلاش کرده است در بیان دیدگاه‌های متفکران مورد بحثش بی‌طرفی علمی را رعایت کند؛ اما به‌طور 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 جست‌وجوی اصالت) برمی‌آید نویسنده باید مسئله مدرنیته برای جهان عرب را بررسی کند. هم‌چنین او می‌خواهد بگوید این مشکل در تقابل با اصیل بودن به مسئله‌ای برای عرب‌ها تبدیل شده است 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 است. علی‌رغم این‌که ادعا می‌کند از وبر فراتر رفته است، فردگرایی روش‌شناسانه وبر را می‌توان در ره‌یافت او مشاهده کرد. صافی به‌پیروی از وبر بین شناخت علت‌ها و فهم سوژه شکافی قائل نیست و فهم سوژه را مبنای شناخت علیت‌ها قرار می‌دهد. به‌نظر می‌رسد نویسنده از زاویه ره‌یافت وبری استدلال‌ات و بحث خود را به‌خوبی پیش برده است؛ با وجود این، نمی‌توان آن را از انتقاداتی که بر ره‌یافت وبری به‌طور کلی وارد شده مبرا دانست.

صافی در نقد بر وبر بر آن است که او نتوانسته است بین معنا و انگیزه کنش تمایزگذاری کند (همان: ۶۷). این‌که آیا وبر به این امر توجه نداشته یا اساساً تمایز برایش مطرح نبوده است، 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. به‌باور شوتز، باید منشأ معنا را در تجربه زیسته یافت. از نظر او، معانی و انگیزه‌ها تفاوت دارند. معانی برمی‌گردند 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).

به‌طور کلی، در پدیدارشناسی، پدیدارها تجربه‌های ما از دنیا هستند که با رمزگشایی معنا یا تعبیر کسب می‌شوند. پدیدارشناسی به‌عنوان یک ره‌یافت در علوم اجتماعی به‌دنبال یافتن پاسخ به این پرسش است که حوزه فرهنگ چگونه قابل دانستن است. هدف در پدیدارشناسی آن است که اجازه دهیم پدیده موردبررسی خود را به‌تمامی آشکار سازد. در این‌جا جهت‌گیری تأملات از حوزه انتزاعات به سپهر تجربه زندگی است. در پدیدارشناسی، برخلاف خردگرایی، جهان عینی به جهانی ذهنی و نیز عالم ذهن به جهان عینی فروکاسته نمی‌شود. این بدان‌معناست 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 دربر می‌گیرد (منوچهری ۱۳۸۷: ۶۷-۶۸).

از منظر پدیدارشناسانه اندیشیدن در پیوند با جامعه و تاریخ قرار دارد. به‌طور کلی، آن‌چه را ذهنیت من در خود دارد از خود دنیا به‌عنوان موضوعی که به آن فکر کرده‌ام اخذ کرده است؛ 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 براساس آن‌چه که با دیگران به‌طور ارتباطی در آن اشتراک دارم می‌توانم دنیا را توصیف کنم. بنابراین، «عالم زندگی» زیرساخت پیش‌شناختی است که هر شناختی در درون آن رخ می‌دهد. از این‌منظر، دوگانگی ذهن - عین و ایده - ساختار نفی می‌شود. همان‌طور که دیده می‌شود عقل‌گرایی که بر نقش قوام‌بخش تأمل و اندیشه انسانی تأکید دارد زیرسؤال 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 دست‌کم 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 عاجزند؛ زیرا این مفاهیم از تجربه‌ی 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 آن است 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 چهارچوبی وسیع‌تر از معنا قرار داشته باشد (همان: ۴۱). اما آیا می‌توان برای فرهنگ در تحلیل پدیده‌های اجتماعی و سیاسی نقشی علی‌قائل شد و از متغیر فرهنگ در «تیین» زندگی اجتماعی و سیاسی بهره برد؟ این امر مورد مناقشه‌ی دانشمندان علوم اجتماعی است. باین‌حال، دست‌کم می‌توان از جنبه‌ی توصیفی و توضیحی آن کمک گرفت.

مارکس، در سطحی عام، باورها و نمادهای فرهنگی رایج در جامعه‌ی سرمایه‌داری را به‌عنوان 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 (ستی، فرمندانه، و عقلانی) تلقی می‌کند. مشروعیت این انواع آرمانی اقتدار از کنش‌های افراد تشکیل‌دهنده‌ی جامعه کسب می‌شود. کنش‌های افراد هم به سنت‌ها مقید است و به‌سمت عقلانی‌تر شدن گرایش دارد؛ بنابراین، سوگیری افراد در جهت منافع شخصی عقلانی‌شان فرهنگ جامعه را به‌وجود می‌آورد (چیلکوت ۱۳۷۸: ۳۳۵-۳۳۶). فرهنگ در چهارچوب سنت انسان‌شناسانه به‌مثابه‌ی نظام‌های معنایی مشترک در نظر گرفته می‌شود و نه نگرش‌ها و باورهای فردی (گل‌محمدی ۱۳۸۶: ۱۳۲). در دهه‌ی ۱۹۳۰ براساس مطالعات روان‌شناسی سیاسی این تصور به‌وجود آمد که سیاست‌کلان هر جامعه از ویژگی‌های غالب روانی - فرهنگی اعضای آن متأثر است. تا این‌که در دهه‌ی ۱۹۵۰ ره‌یافت «فرهنگ مدنی» مطرح شد. در این دوره، به‌ویژه در سیاست تطبیقی به‌جای بررسی نظام‌های سیاسی براساس نهادهای سیاسی به مطالعه‌ی گرایش‌ها و نگرش‌های افراد روی آورده شد؛ زیرا فرض بر این بود که رابطه‌ی متقابلی بین نظام‌های سیاسی و نگرش‌های افراد در جامعه وجود دارد. اما این ره‌یافت از اوایل دهه‌ی ۱۹۷۰ رو به افول نهاد؛ باین‌حال، یک دهه بعد، دوباره توجه به نقش فرهنگ سیاسی رو به تزاید نهاد. شاید بتوان اوج‌گیری نظریه‌ی فرهنگ در دهه ۱۹۹۰ را بازتاب و پی‌آمد موجی از علاقه‌مندی به مطالعه‌ی قومیت، دین، و تمدن‌ها دانست (همان: ۱۳۴-۱۳۶).

به‌طور کلی، 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 آن است 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 به‌عنوان 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 درحالی است که نمی‌توان نظام‌های معنایی همه اعراب را یک‌سان تلقی کرد و آن‌ها را به‌عنوان 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 به‌نام مدرنیته به یک صورت در آگاهی این مردمان آشکار نگشته است. از سوی دیگر، با ورود اندیشه و ساختارهای مدرن به جهان غیرعربی، به تدریج، عناصر هویت‌بخش محلی و ملی در ساختار آگاهی و نظام معنایی مردمان این سرزمین‌ها، ولو به‌شکل 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 آرا 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 آن‌جاکه 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 مسئله رویارویی با مدرنیته در «اندیشه معاصر عرب» است. ابتدا باید دید که مقصود از این اصطلاح دقیقاً چیست و شامل چه مصادیقی می‌شود؟ آیا عرب‌ها صرف‌نظر از سایر مسلمانان و جوامع خاورمیانه‌ای یا حتی جهان سومی اندیشه

خاصی داشته‌اند که بتوان آن را اندیشهٔ معاصر عرب دانست تا آن‌گاه بتوان بررسی اندیشه‌ای مسئله سنت - مدرنیته را جداگانه حائز اهمیت به‌شمار آورد؟ به‌بیان گفتمانی، آیا اساساً عرب‌ها، صرف‌نظر از زبان و بعضاً تاریخ مشترک، در دورهٔ کنونی می‌توانند ادعای برخورداری از یک دالّ هویت‌بخش قوی به‌نام «عربیت» را داشته باشند که بتواند همهٔ دالّ‌های شناور دیگر را ذیل خود مفصل‌بندی کند؟ به‌یک‌معنا، می‌توان تمام مجموعه‌های فکری با نگاه‌های گوناگون فلسفی و معرفتی [و یا حتی ایدئولوژیک] در جهان عرب را ذیل مقولهٔ اندیشه معاصر عرب قرار داد. اما از این منظر وسیع، اندیشهٔ عرب بسیار فراگیرتر از اندیشهٔ مسلمانان [اسلامی] خواهد بود و اندیشهٔ اسلامی معاصر به‌عنوان یکی از جریان‌های عمده در جهان عرب زیرمجموعهٔ اندیشهٔ معاصر عرب قرار می‌گیرد؛ با این حال، چه چیزی را می‌توان به‌عنوان ویژگی بارز اندیشهٔ 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 اندیشهٔ معاصر عرب را باید با توجه به رویارویی اندیشمندان عرب با پدیده‌هایی چون استعمار و معضله‌ای به‌نام «غرب» و یا معنی امر مقدس در جهان مدرن تعریف کرد. مثلاً در یک دسته‌بندی می‌توان جریان‌های زیر را به‌عنوان جریان‌های اصلی اندیشهٔ معاصر عرب در نظر گرفت: اسلام‌گرا، ملی‌گرا، لیبرال، مارکسیستی / چپ‌گرا، منطقه‌گرا. جریان اخیر پس از سال ۱۹۶۷ عمدتاً در کشورهای حاشیهٔ خلیج [فارس] تقویت شد. این جریان در مقابل وحدت عربی است و وابستگی به یک منطقهٔ خاص را ترویج می‌کند (Abu-Rabi' 2004: 63-65).

اما آن‌چه در نگاه صافی به اندیشهٔ معاصر عرب مشهود است و می‌توان هم‌نوا با بسیاری از پژوهش‌گران در این حیطه به‌عنوان 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 اندیشهٔ معاصر عرب دانست. در این جا مسئله عبارت است از: انتخاب بین اصیل‌بودن و یا معاصر و مدرن‌بودن. حال، صافی می‌خواهد نشان دهد که چگونه اندیشهٔ معاصر عرب در جست‌وجوی اصالت بوده است. دغدغه و هدف او در این کتاب آن است که نشان دهد مدرنیتهٔ 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.

نکتهٔ دیگر نداشتن تعریفی روشن از فرهنگ است که می‌تواند بعضاً با مفاهیم دیگر مانند تمدن تداخل داشته باشد. از محتوای کلی کتاب برمی‌آید که مقصود از «جهان عرب»

همان مجموعه همه کشورهای عربی است که ذیل تمدن اسلامی جای می‌گیرد. باین‌حال، تفکیک دقیقی صورت نگرفته است.

۳.۲.۵ ابهام در مفهوم نوسازی

یکی از ابهامات و کاستی‌های مهمی که در این کتاب وجود دارد آن است که نویسنده بدون تمایزگذاری بین فرآیندی‌دیدن و پروژه‌ای‌دیدن نوسازی، در یک‌جا، از فرآیند نوسازی سخن می‌گوید و در جای دیگر از پروژه نوسازی. این مشکل به‌کرآت در متن دیده می‌شود؛ مثلاً در ص ۳۲ «فرآیند نوسازی» را به‌کار برده، در ص ۳۴ نوسازی را «به‌عنوان روندی که منتهی به آرمان مدرنیته می‌شود» تعریف کرده است. این درحالی است که در ص ۳۶، سطر ۷، ۹، و ۱۴ از «پروژه مدرنیته» و «پروژه نوسازی» سخن می‌گوید. هرچند در سطر ۱۴ با برجسته‌کردن واژه «پروژه مدرنیته» به پروژه‌ای‌بودن آن در مناطق غیرغربی برآثر ورود استعمار توجه نشان می‌دهد؛ باین‌حال، 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 گفت‌وگوی انتقادی با غرب است. هرچند لوی صافی نوشته‌های گوناگونی دارد که در آن‌ها با تفصیل بیش‌تری به ارائه دیدگاه‌های خود پرداخته، کتاب موردبررسی از حیث کاربردی‌بودن، صرفاً، در سطح تئوریک باقی می‌ماند و تنها راه‌کارهای کلی را پیشنهاد می‌کند. این کار در زمان خود، یعنی دهه ۱۹۹۰، از نوآوری‌هایی برخوردار بوده است. به‌نوعی مسئله‌چالش بین سنت و مدرنیته را براساس 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 به‌نظر می‌رسد بحث جدیدی ندارد و کارهای عمیق‌تری پس‌از آن صورت گرفته است.

نقد اساسی بر دیدگاه صافی آن است 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 آرای

آن‌ها را به بحث می‌گذارد هم‌دلی بیش‌تری دارد. به نظر می‌رسد او با افکار مالک‌بن نبی و به‌ویژه محمد عبدالجباری قرابت فکری دارد. آن‌چه این نزدیکی را سبب شده منظر فرهنگی و فکری به مسائل 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 (صفی ۱۳۸۰: ۲۰۱).

کتاب‌نامه

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

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

فیرحی، داود (۱۳۸۱)، «جریان‌شناسی اندیشه سیاسی»، *بازتاب اندیشه*، ش ۲۷. گل‌محمدی، احمد (۱۳۸۶)، «درآمدی بر تبیین فرهنگی سیاست (نگاهی به دریافت فرهنگ سیاسی در علم سیاست)»، *علوم سیاسی*، س ۲، ش ۱.

مرادی، مجید (۱۳۸۴)، «فراز و فرودهای مواجهه جهان عرب با غرب (نگاهی به جریان‌های مختلف واکنش به غرب در جهان عرب از قرن نوزدهم تاکنون)»، *چشم‌انداز ارتباطات فرهنگی*، ش 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), "Biography", in: <http://louaysafi.com> (Dec. 23).