

*Critical Studies in Texts & Programs of Human Sciences,*  
Institute for Humanities and Cultural Studies (IHCS)  
Monthly Journal, Vol. 20, No. 7, Autumn 2020, 47-68  
Doi: 10.30465/crtls.2020.31725.1903

## **The Encounter of Arabic Intellectual Discourses with Modernity: An Introduction and Critique of Book of *Arabic and Modernity: A Study in the Discourse of Modernists***

**Mohammad Ali Tavana\***

### **Abstract**

Abdal-llah Belqiziz, a Moroccan philosopher in *Arabic and Modernity: A Study of Modernist Discourse*, poses the question of how he encountered Arab intellectual discourses (authentic, reformist, and liberal) with modernity and why these discourses have not succeeded in opening the way to Arab modernity? According to Belqiziz, the main problem goes back to the theoretical framework of these discourses, which contains the following problems: 1. A mechanical definition of the relationship between oneself and another; 2- Linear view of history; 3- Incomplete understanding of modernity. In contrast to Belqiziz, the discourse of critical rationalism is the solution to these problems because of its reliance on the internal dialectic between self and the other, self and the other dialectical critique, nonlinear view of history (simultaneous intellectual history), cultural understanding of modernity, avoidance of absolutism, as well as the possibility of combining Western and Islamic. However, it seems that Belqiziz's solution still has two fundamental problems: 1- The inevitability of modernity; 2- Lack of pure indigenous epistemological system and methodology for the transition to progress.

**Keywords:** Book of Arab and Modernity, Abdal-llah Belqiziz, Discourse of Arab Modern, Critical Rationalism.

---

\* Associate Professor of Political Science, Shiraz University, Tavana.mohammad@yahoo.com

Date received: 2020-03-17, Date of acceptance: 2020-08-16

Copyright © 2010, IHCS (Institute for Humanities and Cultural Studies). 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.



## 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 و این پرسش را طرح می‌کند که چرا این گفتمان‌ها موفق نشده‌اند راهی به سوی مدرنیته عربی بازکنند؟ از نظر بلقزیز مشکل اصلی به چهارچوب نظری این گفتمان‌ها بازمی‌گردد. 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، و امکان ترکیب عقل غربی و عقل اسلامی مبتنی است. اما به نظر می‌رسد راه‌حل 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، شیراز، ایران، 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 کرد؟ مقاله حاضر ضمن بررسی و نقد محتوای کتاب عرب و مدرنیته می‌کوشد بدین پرسش‌ها پاسخ دهد.

البته پیش‌ازاین، احمدی در مقاله‌ای با عنوان «در ستایش پرچم‌داران عقل‌گرایی: بررسی و نقد کتاب عرب و مدرنیته؛ پژوهشی در گفتمان مدرنیست‌ها» (۱۳۹۷) این کتاب را بررسی و نقد کرده است. به‌باور احمدی، پروژه فکری بلقزیز نهادینه‌سازی مدرنیته فرهنگی عربی به کمک دولت مدرن (از بالا) است (احمدی ۱۳۹۷: ۹۲)، درمقابل، مقاله پیش‌رو 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. امکان بنای مدرنیته فرهنگی عربی از روش‌های تبدیل گفتمان عقل‌گرایی انتقادی به نظام معرفتی (اپیستمه) عمومی و این وظیفه نیز نه برعهده دولت که برعهده روشن‌فکران عقل‌گراست. درعین‌حال، مقاله مذکور عمدتاً بر انطباق‌ناپذیری برخی از شواهد تاریخی بلقزیز (به‌ویژه درباره اصلاحات در عثمانی) با امر واقع معطوف متمرکز شده است، درحالی‌که مقاله حاضر مبانی نظری و روشی بلقزیز را تحلیل و نقد می‌کند. هم‌چنین، مقاله مذکور «مشکله اصلی کشورهای اسلامی در دوران معاصر را دشواری دولت مدرن و چگونگی حکم‌رانی در زیست‌جهان مدرن» می‌داند و با بهره از نظریه‌های استریر و فوکو درباره دولت مدرن، می‌کوشد کتاب عرب و مدرنیته را تحلیل کند؛ درحالی‌که مسئله بلقزیز تاریخ گفتمان‌های فکری عربی و امکان مدرنیته فرهنگی در جامعه عربی است و مسئله فوکو (در کتاب تولد زیست سیاست که مورداستناد مقاله مذکور بوده است) سازوکارهای (حقوقی، اقتصادی، و ... اعمال قدرت (در سطح خرد) در جامعه لیبرالی و مسئله استریر (در کتاب تاریخ دولت مدرن در قرون وسطی) یافتن ریشه‌های فئودالی دولت مدرن است. به عربی هم صالح السامرائی در مقاله «تحت عبد الإله بلقزیز؛ العرب والحداثة: دراسة فی مقالات الحدائین» (۲۰۱۰) محتوای کتاب را توصیف کرده، اما نقدی به آن وارد نکرده است.

## ۲. معرفی کتاب و نویسنده

کتاب عرب و مدرنیته: پژوهشی در گفتمان مدرنیست‌ها (با عنوان اصلی *العرب والحداثة: دراسة في مقالات الحدائیین* ۲۰۰۷) اثر عبد الإله بلقزیز (۱۹۳۹-) استاد فلسفه دانشگاه محمد پنجم در رباط (مراکش) است و در سال ۱۳۹۶ با ترجمه سیدمحمد آل‌مهدی در ۲۱۶+ چهارده صفحه، در قطع کتاب وزیری (۲۰×۱۳) و با شمارگان ۱۰۰۰ از سوی 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 با عنوان اصالت، مدرنیته، «من» و «دیگری»، دارای سه فصل است که در آن‌ها نحوه مواجهه سه گفتمان اصالت، اصلاح‌طلبی و لیبرال با مدرنیته بررسی و نقد شده است. بخش دوم با 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 به‌منزله راهی برای رنسانس عربی معرفی می‌شود. بخش سوم با عنوان آزادی، قانون، خرد و تربیت، دارای سه فصل است که در آن‌ها به ترتیب راه‌حل‌های احمدلطفی السید، علی عبدالرازق و طه حسین برای مدرن‌سازی عربی مطرح می‌شود.

بلقزیز نویسنده‌ای پرکار است<sup>۱</sup> و مجموعه چهار جلدی‌اش با 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)) نشان می‌دهد مسئله مواجهه عرب با مدرنیته در کانون پروژه فکری وی جای دارد.<sup>۲</sup>

## ۳. خاستگاه کتاب

فیلسوف بودن و مراکشی بودن هر دو بر شیوه تفکر بلقزیز درباره وضعیت معاصر جهان عرب اثرگذار بوده است. بلقزیز با الهام از فلسفه انتقادی به‌ویژه با خاستگاه هگلی - مارکسیستی آن به روایت تاریخ معاصر عرب می‌پردازد (بلقزیز ۱۳۹۶: ۶۷) و به‌زعم 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 مرینیسی، عبدالله عروی، و طه عبدالرحمن را در خود جای داده است که نگاهی

روش‌مند و نقادانه به تاریخ اسلام داشته‌اند و آبشخور این سنت را می‌توان جریان عقل‌گرای ابن‌رشد دانست (همان: ۱۸). بر این اساس، می‌توان بلقزیز را در زمره متفکران مکتب نومعتزله دانست که با بهره از 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، اصلاح‌طلب، و لیبرال آغاز می‌کند. از منظر وی، گفتمان اصالت به‌جای مواجهه خلاقانه با مدرنیته به مبارزه منفی با آن روی می‌آورد و از شکل‌گیری پرسش‌های 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 به‌دلیل سرشت لائیک آن؛ ۳. باور به بی‌نیازی مسلمانان از فرهنگ‌های دیگر (همان: ۹-۱۰). درکل بلقزیز گذشته‌گرایی، بنیادگرایی، فرقه‌گرایی، مطلق‌انگاری، و انعطاف‌ناپذیری گفتمان اصالت را نافی مواجهه گشوده با مدرنیته می‌داند (همان: ۱۲-۱۵).

بلقزیز گفتمان مدرنیست‌ها (اصلاح‌طلبان اسلامی و لیبرال‌های عربی) را درمقابل گفتمان اصالت 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 (برخلاف لیبرال‌ها) خواهان گذار از اصالت (هویت سنتی - دینی) نیستند، بلکه باور دارند بدون نوسازی سنت نمی‌توان آن را حفظ کرد (همان: ۷)، درحالی‌که 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 لائیسیته تنها راه پیشرفت است، درحالی‌که اصلاح‌طلبان از سازگاری اسلام و مدرنیته (مدرنیته اسلامی) سخن می‌گویند. البته از نظر بلقزیز اصلاح‌طلبان دچار اشتباهی راه‌بردی می‌شوند، این‌که در درون آموزه‌های اسلامی به‌دنبال ایده‌های مدرن غربی می‌گردند (همان: ۳۲).

سپس بلقزیز برخی تلقی‌های اشتباه از مدرنیته را یادآور می‌شود و نشان می‌دهد «مدرنیته فرهنگی محلی ناب» (مدرنیته عربی ناب) و هم‌چنین «واراداتی‌بودن 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 احیاشده 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 از «دیگری» هستند (همان: ۴۶). در مواجهه با دیگری اصالت‌گرایان خواهان بازگشت به من تاریخی در قالب سنتی آن هستند؛ یعنی تصور می‌کردند «خود» دارای ذاتی ثابت است که باید 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، 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: ۱. من و دیگری اختلاف ماهوی با هم داریم؛ ۲. من و دیگری عموماً شبیه هم هستیم؛ ۳. من بر دیگری برتری دارم (در این حالت «من» بر مزیت‌های خود و نواقص «دیگری» تأکید دارم و در عین حال نقص‌های «خود» و برتری‌های «دیگری» را نادیده می‌گیرم)؛ ۴. من احساسی نگون‌بختانه 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 (به‌ویژه حالت سوم و چهارم) را «ایدئولوژیک» می‌داند، در مقابل این حالت‌ها که عمدتاً نگرشی از پیش تعیین‌شده به رابطه خود و دیگری دارند (دیالکتیک بیرونی)، بر رابطه پویا میان «من» و «دیگری» (دیالکتیک درونی) تأکید دارد (همان: ۵۲) و در نهایت، سه نتیجه‌گیری ارائه می‌کند: ۱. رابطه من و دیگری باید بر اساس دیالکتیک درونی (پویا) و نه بیرونی بنا شود؛ ۲. رابطه من و دیگری باید بر واقعیت‌های عینی و نه برمبنای 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 می‌شود 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 (نحیف‌بودن) مدرنیته فکری در جامعه عرب. وی یادآوری می‌کند جامعه عرب مدرنیزاسیون (به معنای کارکردهای نو در حوزه سیاست، اجتماع، و اقتصاد) را کم‌وبیش تجربه کرد، اما مدرنیته (به معنای نگرش فلسفی و فرهنگ) را تجربه نکرد (همان: ۶۴-۶۵). از نظر وی مدرنیته فکری و فرهنگی مستلزم شکل‌گیری اپیستم 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 که 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 اصلاح‌طلبی اسلامی)؛ ۳. ممانعت فرهنگی متأخر 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 (احیای گفتمان اصالت)؛ این جوامع پس از گرایش به مدرنیته راه‌حل 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 ۱۹۲۰): 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 عقب‌ماندگی اعراب و مسلمانان می‌دانستند (همان: ۷۹)؛ ۲. دوران پیروزی (دهه ۱۹۵۰-۱۹۷۰): در این سال‌ها گفتمان مدرنیته عربی با پشتوانه علمی - فلسفی پوزیتیویسم، داروینیسم اجتماعی،



مارکسیسم، اگزیستانسیالیسم، روان‌کاوی فرویدی، و ساختارگرایی فرانسوی قدرت بیش‌تری در برابر 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 عقب‌نشینی (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 به‌عاریه می‌گیرند و می‌کوشند آن را با نگرش عقلانی مدرن به جامعه، دولت، و اندیشه سازگار سازند (همان: ۹۳)؛ ۲. عقل‌گرایی لیبرالی عربی هم برای مقابله با گفتمان اصالت، عقل‌دکارتی، و پوزیتیویسم عملی و تاریخی عقل‌روشن‌گری را به اندیشه عربی تزریق کرد (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 می‌پردازد (همان).

سپس بلقزیز یادآور می‌شود که گفتمان‌های عربی معاصر عقل‌گرایی و روشن‌گری را هم‌سان فرض کرده‌اند، درحالی‌که عقل‌گرایی بر روش‌شناسی و معرفت‌شناسی دلالت و روشن‌گری بر آگاهی‌بخشی فرهنگی و اجتماعی تکیه دارد (همان: ۹۶). هم‌چنین بلقزیز نشان می‌دهد که در جامعه عرب روشن‌گری بیش از عقل‌گرایی با مقاومت روبه‌رو شده است، زیرا روشن‌گری در صدد پایان‌دادن به دوران تاریکی (جهل نهفته در سنت و دین) است (همان: ۹۷). در عین حال، وی یادآوری می‌کند هرکدام از گفتمان‌های عربی معنایی متفاوت با روشن‌گری در ذهن داشته‌اند؛ برای مثال، لیبرال‌ها روشن‌گری را به‌معنای رهایی از سلطه افکار قرون وسطایی عربی - اسلامی، اصلاح‌طلبان اسلامی روشن‌گری را به‌معنای رهایی از خرافات، بدعت‌ها، و بازگشت به عقلانیت اصیل اسلامی؛ و عقل‌گرایان انتقادی روشن‌گری را به‌معنای رهایی از یقین‌ها و مطلق‌های هم‌غربی و هم‌اسلامی می‌دانند (همان: ۹۹). در کل، بلقزیز معتقد است جریان‌ها و گفتمان‌های مدرن عربی دستاوردهای علمی عینی اندکی داشته‌اند (همان).

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 کند تا با علم و مدنیت مدرن انطباق یابد و نشان می‌دهد که این گفتمان پس از فروپاشی خلافت عثمانی به سه دلیل رو به افول نهاد: ۱. شکست پروژه سیاسی اصلاح‌طلبی اسلامی، زیرا دولت‌مردانی که این پروژه را دنبال می‌کردند به تدریج 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 به‌جای آن به مفاهیم فقهی و شرعی همانند خلافت بازگشتند (همان: ۱۰۳)؛ ۳. سیطره استعمار بر کشورهای اسلامی (عربی): استعمارگری سبب شد مسئله 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 (به‌ویژه در منطقه شام) و جریان احیاگری اسلامی (گفتمان اصالت) (به‌ویژه در مصر) جای اصلاح‌طلبی اسلامی را بگیرد (همان: ۱۰۴). هم‌چنین، بلقزیز عصر شکوفایی عقل‌گرایی لیبرالی در جهان عرب را از نیمه دوم قرن ۱۹ تا دهه ۱۹۳۰ می‌داند و سه دلیل برای این شکوفایی برمی‌شمارد: 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). درنهایت، بلقزیز نشان می‌دهد گفتمان جدیدی حول عقلانیت انتقادی در اندیشه عربی شکل گرفته است که نه فقط به تلفیق عقلانیت اسلامی و مدرن مبادرت ورزیده، بلکه از آن‌ها نیز فراتر رفته است. البته وی یادآوری می‌کند که این گفتمان نیز با دو نقد بنیادین روبه‌روست: ۱. گرایش به نیست‌گرایی (نیهلیم)؛ ۲. فاقد انسجام نظری (همان: ۱۱۰).

بلقزیز در بخش پایانی کتاب که شامل سه فصل است به معرفی اندیشه سه متفکر پیش‌رو عرب در نیمه نخست قرن بیستم (لطفی السید، علی عبدالرازق، و طه حسین)<sup>۳</sup> 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 یادآور می‌شود که هرچند رفاعه الطهطاوی در دهه ۱۸۳۰ گفتمان لیبرال را در اندیشه عربی مدرن بنا نهاد، این احمدلطفی السید بود که در دهه اول و دوم قرن بیستم این گفتمان را به لحاظ نظری و سیاسی به‌اوج رساند (همان: ۱۲۱). بلقزیز یادآوری می‌کند لطفی السید آزادی را هم‌زمان

به معنای رهایی از اشغال بیگانه (استقلال) و رهایی از قید جهل، عقب‌ماندگی، و استبداد و راه رسیدن به آن را انتقال تمدن غربی به جامعه اسلامی می‌دانست (همان: ۱۲۳). نهایت این‌که 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 (همان: ۱۵۰). بلقزیز یادآوری می‌کند برای این منظور علی عبدالرازق نشان می‌دهد خلافت (به منزله الگوی اصلی نظام سیاسی اسلام در طول تاریخ) هیچ پایه‌ای در قرآن ندارد و اجماع و شورای حل و عقد (به منزله منابع اصلی انعقاد خلافت) هم فاقد اعتبار دینی هستند. پس بر این اساس وی نتیجه می‌گیرد که خلافت صرفاً بر اساس قدرت و شمشیر بنا شده است (همان: ۱۵۵-۱۵۶). بدین معنا، علی عبدالرازق مشروعیت الهی صاحبان قدرت در تاریخ اسلام را رد می‌کند و ولایت عامه و مطلقه حاکمان و شأن خدای گونگی آنان و عدم پاسخ‌گویی‌شان را به‌سخره می‌گیرد (همان: ۱۵۳). در واقع، علی عبدالرازق، با رد خلافت، رأی به ابطال دعوی درهم‌آمیختگی دین و سیاست در اسلام می‌دهد. وی سپس با استناد به آیات و روایات نشان می‌دهد که شأن نبوی پیامبر از شأن 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 (همان: ۱۶۲، ۱۶۴). با وجود این، بلقزیز یادآوری می‌کند علی عبدالرازق راه را برای بحث درباره لائیسیت در میان مسلمانان و به‌ویژه رجال دین باز کرد (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 (به‌ویژه در حوزه دین، فلسفه، و فقه) می‌بیند (همان: ۱۸۱). از نظر

وی، مشکل اصلی اسلام زمانی آغاز شد که ایده‌های شرقی (به‌ویژه ایرانی) وارد آن شد<sup>۴</sup> و معتقد است پیروی مسلمانان (اعراب) از مدرنیته غربی به‌معنای بازگشت به عقلانیت مشترک غربی - اسلامی است (همان: ۱۸۳). درکل به‌نظر 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 مسئله 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 را 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 براساس 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 این‌که گفتمان اصالت و لیبرال خود و دیگری را در دو دنیای کاملاً مجزا و تبادل‌ناپذیر فرض می‌کنند: از این‌رو، گفتمان اصالت حکم به برتری خود و گفتمان لیبرال حکم به برتری دیگری می‌دهد. گفتمان اصلاح طلب اسلامی نیز میان خود و دیگری جوهری هم‌سان می‌بیند و تصور می‌کند ایده‌های مدرن غربی همان آموزه‌های اسلامی بالقوه‌اند. 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 به‌عمل می‌آورد.

از منظر بلقزیز هر سه گفتمان نگرش خطی به تاریخ (زمان) دارند؛ یعنی تاریخ را مجموعه‌ای از وقایع می‌دانند که به‌تناوب 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 اصلاح‌طلبی اسلامی می‌کوشد تداوم گذشته

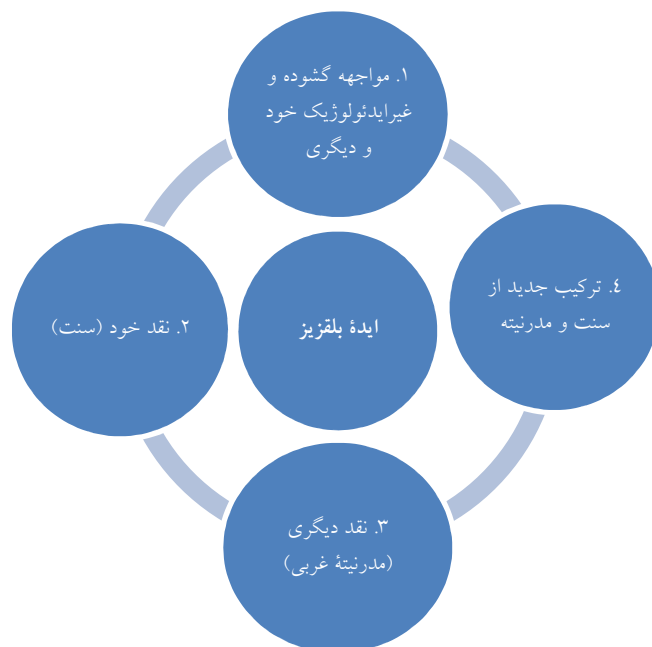
تا معاصر را در دو جغرافیای فرهنگی متفاوت نشان دهد؛ گفتن‌های لیبرال هم مدرنیته را مرحله‌ای از تاریخ می‌داند که سنت را کاملاً پشت سر گذاشته است. مشکل نگرش خطی به تاریخ این است که درهم‌آمیختگی سنت / مدرنیسم؛ گذشته / اکنون را نمی‌بیند و اندیشه‌ها را با معیار در زمانی (diachrony) امور واقع و نه هم‌زمانی (synchrony) نظام‌های معرفتی یا امکان تبادل آن‌ها می‌نگرد.<sup>۵</sup> رفع تضاد و تباین میان سنت و مدرنیته از طریق هم‌زمانی (معاصر سازی گذشته و یافتن ریشه‌های اکنون) ممکن است، شبیه امتزاج افق‌های گادامر.

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

در مقابل این سه گفتن، بلقزیز گفتن‌های عقل‌گرایی انتقادی (تلفیقی) را طرح می‌کند. از نظر وی، این گفتن‌ها واجد ظرفیت لازم برای درونی‌سازی 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 تأکید دارد؛ ۵. با تلفیق عقل غربی و عقل اسلامی در جست‌وجوی سنتی جدید است؛ ۶. مرجع عقل غربی را رد می‌کند و بر عقلانیت‌ها و نه عقل واحد تأکید دارد؛ ۷. معرفت‌یقینی و مطلق‌گرا را رد می‌کند و به جای آن شناخت تدریجی و نسبی را قرار می‌دهد؛ ۸. در مقایسه با دیگر مدرنیست‌ها (به‌ویژه لیبرال‌ها) آشنایی عمیق‌تری با سنت عربی - اسلامی دارد.

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

راه‌حل 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 بدین‌سان درهم‌آمیختگی سنت عربی (آبریق) و مدرنیسم (برج‌های شیشه‌ای) یا شاید هم محاصره سنت در میان مدرنیسم را به نمایش می‌گذارد!
- هرچند سبک و سیاق نویسندگی بلقزیز آمیخته با جمله‌های طولانی است، مترجم می‌توانست برای فهم آسان‌تر مطالب کوتاه‌نویسی را انتخاب کند؛
- در متن واژه‌ها و اصطلاحات رایج عربی بسیار دیده می‌شود، بی‌آن‌که 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 «انتلیجی‌سای 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 می‌شود. وجود فهرست منابع مخاطبان را با مراجع نویسنده آشنا می‌کند و نمایه به خوانندگان کمک می‌کند تا در صورت لزوم به مطالعه گزینشی کتاب مبادرت ورزند؛
- 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 محتوای کتاب

- منظور بلقزیز از مدرنیست‌ها دقیقاً مشخص نیست؛ آیا منظور وی از مدرنیست‌ها صرفاً جریان لیبرال است یا شامل اصلاح طلبان اسلامی و عقل‌گرایان انتقادی هم می‌شود؟ برای مثال، در صفحات ۶ تا ۸ تشخیص این‌که وی از کدام دسته از مدرنیست‌ها (لیبرال‌ها یا اصلاح طلبان اسلامی یا غیره) سخن می‌گوید بسیار مشکل است؛ هم‌چنین، وی نام‌های متفاوتی برای جریان فکری واحد به‌کار می‌برد، بدون آن‌که بر آن تصریح کند؛ برای مثال، دقیقاً مشخص نیست که منظور وی از جریان غرب‌زدگی در صفحات ۲۷ تا ۲۸ چیست؟ آیا همان جریان لیبرالی است؟ بخشی از جریان لیبرالی است؟ یا جریانی مستقل از لیبرال است؟
- گفتمان فکری چپ اسلامی در تاریخ‌نگاری بلقزیز مغفول مانده است یا دست کم می‌توان این‌گونه تفسیر کرد که بلقزیز بدون ذکر هیچ تمایزی متفکران چپ‌گرای عربی همانند رفاعه طه‌طوای، شبلی شمیل، فرح آنطون، و سلامه موسی را در درون گفتمان مدرنیست‌ها (لیبرال عربی) جای می‌دهد (همان: ۳۱)؛
- گفتمان ناسیونالیسم عربی - اسلامی نیز در 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 اصلاح طلبان 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 می‌دهد.<sup>۶</sup> درعین حال، وی در نقد گفتمان عقل‌گرایی انتقادی صرفاً به بیان چند عبارت کوتاه بسنده می‌کند؛
- بلقزیز مدعی است بخش سوم کتاب تطبیقی است، اما خواننده اثری از بررسی مقایسه‌ای (شباهت‌ها و تفاوت‌ها) میان لطفی السید، علی عبدالرازق، و طه حسین نمی‌بیند. آنچه مشخص است این سه متفکر هرکدام بر یکی از مفاهیم مدرن برای مثال خرد، آزادی، یا آموزش و پرورش تأکید دارند؛ علی عبدالرازق به گفتمان اصلاح طلب تعلق دارد و لطفی السید و طه حسین به گفتمان لیبرال تعلق دارند؛
- بلقزیز درباره نوآوری اندیشه علی عبدالرازق اظهار می‌دارد: وی از چهارچوب سلف خویش (یعنی محمد عبده) چندان فراتر نرفته است و آنچه سبب برخورد شدید با علی عبدالرازق شد زمانه پراتهاب پس از سقوط خلافت عثمانی بوده است (بلقزیز ۱۳۹۶: ۱۵۲). نمی‌توان در این باره چندان با بلقزیز همراه بود، چه کتاب/اسلام و مبانی قدرت (حکومت) علی عبدالرازق در نوع خود انقلابی در نحوه نگرش به حکومت در اسلام ایجاد کرد و وی را باید پیش‌گام نظریه سکولاریسم اسلامی دانست (رضایی ۱۳۸۲: ۸)؛
- بلقزیز چیزی درباره نحوه مفصل‌بندی گفتمان عقل‌گرایی انتقادی به ما نمی‌گوید. مهم‌تر این که چگونه این گفتمان در عمل باورهای عمومی درباره رابطه من و دیگری و در نهایت سنت و مدرنیته را تغییر خواهد داد؟ یعنی این که چگونه نوع نگرش خود را جای‌گزین فرهنگ عمومی رسوب‌کرده می‌کند؟ به نظر می‌رسد بلقزیز انتظار دارد روشن‌فکران عقل‌گرای انتقادی اپیستم 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 فقط پدیده‌ای جهان‌شمول، بلکه مسیر محتوم بشر می‌داند. پس از نظر وی راه‌گیزی بیرون از مدرنیته وجود ندارد. در واقع، بلقزیز مدرنیته را معیاری برای جدایی جوامع پیشرفته و عقب‌مانده می‌داند؛
- در 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؛ این‌که با بهره از روش‌شناسی و الگوهای نظری بومی راهی به سوی وضعیتی پیشرفته، اما متفاوت با مدرنیته باز کرد. درکل، بلقزیز در چهارچوب مفروضات مدرن می‌اندیشد، هرچند می‌کوشد با نگرش انتقادی راهی به سوی مدرنیته در جهان عرب باز کند. درضمن، وی با پذیرش اصل تنوع و تعدد عقلانیت‌ها امکان شکل‌گیری مدرنیته‌های متمایز را (با وفاداری به اصل جهان‌شمول مدرنیته یعنی روشن‌گری، عقل‌گرایی، و اومانیزم) هم می‌پذیرد. به تعبیر دیگر، بلقزیز درمیان مفروضات مدرن و پسامدرن درحال 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 منزله نیروی رهایی‌بخش انسان) و مفروضات معرفت‌شناسانه وی پسامدرن (پذیرش تنوع عقلانیت‌ها و نسبیت شناخت) هستند. او به دلیل اتکا بر هستی‌شناسی مدرنیستی نمی‌تواند به منطبق تاریخ غیرخطی وفادار باقی بماند و از امکان‌های کاملاً باز و متفاوت تاریخ جوامع متناسب با فرهنگ خود سخن بگوید، بلکه درنهایت می‌پذیرد که جامعه عربی نیز با نقد تجربه مدرنیته غربی و نقد سنت خود در فرایندی 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؛<sup>۷</sup> 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 را مطلق‌نگاری یا همان ایدئولوژی‌زدگی (عرووی ۱۳۸۱: ۱۰۳) و مهم‌ترین ویژگی تاریخ‌نگاری نقادانه را دوری از مطلق‌ها می‌داند (همان: ۲۱۷). بلقزیز در کتاب عرب و مدرنیته مدعی تاریخ‌نگاری انتقادی (غیرایدئولوژیک) است، اما فراموش می‌کند تاریخ روایتی بی‌طرفانه نیست، بلکه همواره روایت سیاسی و ایدئولوژیک از پدیده‌ها یا اندیشه‌هاست (نیلون و ژیزو ۱۳۹۶: ۱۴۵). همواره مورخ فکری براساس بستری که در آن قرار دارد به گزینش اندیشه دست می‌زند.

درمقابل، 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 نشان‌دادن امکان معاصرسازی اندیشه‌های سنتی؛ ۳. نشان‌دادن تأثیر و تأثر اندیشه‌ها و واقعیت‌ها بر هم. درکل این روش را می‌توان مشابه روش تاریخ‌نگاری عرووی یا به تعبیر دیگر واقع‌گرایی تاریخی را می‌توان فصل مشترک روش این هردو دانست. اما درعین حال بلقزیز و عرووی هردو بر حتمیت مدرنیته تأکید دارند. عرووی معتقد است: «مدرنیته همه قلمروها را فتح می‌کند و هیچ‌کس قادر نیست آن را متوقف سازد» (عرووی ۱۳۸۱: ۱۰۰). ضمن این‌که ریشه‌های مارکسیستی و باور به دیالکتیک تاریخی این دو را به هم نزدیک می‌کند. باوجوداین، میان اندیشه بلقزیز و عرووی می‌توان یک تفاوت اصلی مشاهده کرد: تأکید بلقزیز بر معاصرسازی سنت و درمقابل تأکید عرووی بر گسست کامل (انقطاع) از سنت.

درعین حال، تأکید بر ایده عقل‌گرایی انتقادی برای راه‌یابی به مدرنیته عربی بلقزیز را می‌توان مشابه پروژه نقد عقل عربی جابری دانست،<sup>۸</sup> به‌ویژه که بلقزیز همانند جابری نه بر عقل واحد، که بر وجود عقلانیت‌های متفاوت تأکید می‌کند (بلقزیز ۱۳۹۶: ۹۵).<sup>۹</sup> 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 درصدد بازسازی سنت به‌منظور ساخت مدرنیته‌ای بومی ناب است (جابری ۱۳۹۲: ۱۱۰-۱۱۱)، درحالی‌که بلقزیز ساخت مدرنیته بومی عربی را افسانه‌ای بیش نمی‌داند.

## ۹. نتیجه‌گیری

بلقزیز با آسیب‌شناسی مواجهه گفتمان‌های عربی معاصر با مدرنیته به ما یادآور می‌شود که 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 ماریجی تاریخی گونه‌های متفاوت مدرنیته شکل گیرد که ضمن پذیرش ریشه‌های مشترک با مدرنیته غربی، ثمره‌های بومی در پی داشته باشد، راه‌حلی که به تعبیر بلقزیز غیرایدئولوژیک است و در آن «من» پویا و متغیر درطول تاریخ نواقص و مزیت‌های خود و دیگری را شناسایی می‌کند و نه خود را برتر می‌انگارد و نه ضرورتاً مغلوب دیگری

می‌شود و در نهایت با بهره از عقل (اومانیستی) و روشن‌گری به نقد خود و دیگری مبادرت کرده، تلاش می‌کند با معاصرسازی سنت ترکیبی جدیدی از مدرنیته بسازد. اما هم راه‌حل بلقزیز (معاصرسازی سنت و درونی‌سازی مدرنیته در مواجهه‌ای گشوده و انتقادی با خود دیگری) و هم روش آن (دیالکتیک درونی غیرخطی) نیازمند تبیین دقیق علمی است. این‌که گشودگی در برابر مدرنیته دقیقاً به چه معناست؟ معاصرسازی سنت چگونه ممکن است؟ آیا دیالکتیک درونی را باید روشن‌فکران هدایت کنند یا پدیده‌ای ساختاری است و بر ایند انباشت فکری آگاهی جامعه عرب است؟ بخشی از پرسش‌هایی است که بدون پاسخ می‌ماند.

در کل، تأکید بلقزیز بر مواجهه گشوده و انتقادی با دیگری، فهم مدرنیته به‌مثابه پدیده‌ای دارای زیرساخت فرهنگی و عقلانی عمیق و نه پدیده‌ای سیاسی، اجتماعی، اقتصادی، امکان‌نهادینه‌سازی مدرنیته فرهنگی در جامعه عرب، تأکید بر ایده هم‌زمانی اندیشه برای معاصرسازی سنت، و تاریخ‌نگاری نقادانه از مهم‌ترین محاسن این کتاب است؛ اما هم‌چنان دو نقد بنیادین بر اندیشه بلقزیز وارد است: ۱. باوجود تلاش بلقزیز برای گذار از چهارچوب فکری مدرن (برای مثال، تأکید وی بر عقلانیت‌های فرهنگی و نه عقلانیت واحد و تأکید بر نگرش غیرخطی به تاریخ)، وی هم‌چنان مدرنیته را مطلوب و بخش‌گریزناپذیر از مسیر تاریخ جوامع عربی - اسلامی می‌داند؛ این نوع نگرش راه را بر ساخت الگوهای بومی و متفاوت برای پیشرفت دشوار می‌سازد؛ ۲. بلقزیز نیز همانند بیش‌تر متفکران اسلامی به دستگاه معرفتی و روش‌شناسی غربی (به‌منزله معیاری جهان‌شمول) برای اندیشه‌ورزی وابسته بوده است.

## پی‌نوشت‌ها

۱. از دیگر آثار بلقزیز می‌توان به کتاب‌های زیر اشاره کرد که همگی به عربی نگاشته شده‌اند: مسئله 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: گفت و گوهایی برای قرن جدید (۲۰۰۰)، با همکاری رضوان السید؛ اسلام و سیاست: نقش جنبش‌های اسلامی در شکل‌گیری فرصت‌های سیاسی (۲۰۰۱)؛ پرسش‌هایی 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: شهادت‌هایی از جنگ اسرائیل علیه لبنان (۲۰۰۶)؛ اصلاح سیاسی و دمکراسی (۲۰۰۷)؛

سایه و معارضه: فرصت سیاسی عربی معاصر (۲۰۰۷)؛ نقد گفتمان قومی (۲۰۱۰)؛ فرهنگ عربی در قرن بیستم (۲۰۱۱)؛ حزب‌الله از آزادی تا بازدارندگی (۲۰۱۱)؛ جهانی‌سازی و ممانعت (۲۰۱۱)؛ انقلاب‌ها و زیان‌ها و ناامیدی‌ها (نخبات) (۲۰۱۲)؛ فتنه و پراکندگی (۲۰۱۲)؛ گفتمان اصلاح‌طلبی 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 گذشته‌ها تا گذشته: روایت (۲۰۲۰)؛ اصول فلسفی دولت (۲۰۲۰)؛ جماعت سیاسی و شهروندی (۲۰۲۰). هم‌چنین، کتاب دولت در اندیشه اسلامی معاصر (۲۰۰۴) به انگلیسی ترجمه شده است (این کتاب با عنوان دولت و نظام سیاسی در اندیشه متفکرین اسلامی معاصر به قلم علیرضا سمیعی اصفهانی و محمدجواد خلیلی به فارسی ترجمه شده و در 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)؛ «عصیت در تفکر سیدجمال الدین افغانی» (۱۴۰۸ ق)؛ «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 ق)؛ «عرب و نظام دولت جدید» (۱۴۱۱ ق)؛ «جنبش‌های اسلامی معاصر و غرب: فکر جهاد بین دو مرجع» (۱۹۹۲)؛ «لیبرالیسم سیاسی عرب» (۲۰۰۶)؛ «نقد گفتمان اصالت و تغییر» (۱۴۲۶ ق)؛ «مسئله سنت در اندیشه عربی معاصر» (۲۰۱۳)؛ «اندیشه دینی در اسلام معاصر» (۲۰۱۳)؛ «درباره نهضت عربی» (۱۴۲۱ ق).

۲. برای فهم دیدگاه بلقزیز درباره رابطه سنت و مدرنیته، بنگرید به مصاحبه بلقزیز با نیوز عربی با عنوان «فی التراث و الحداث مع عبد الاله بلقزیز»، یوتیوب (تاریخ دسترسی ۲۵ فروردین ۱۳۹۶).
۳. معیار بلقزیز در انتخاب این متفکران چندان روشن نیست. براساس دسته‌بندی بلقزیز لطفی السید و طه حسین به گفتمان لیبرال و علی عبدالرازق به گفتمان اصلاح‌طلبی اسلامی تعلق دارند. به هر حال، این سه متفکر از اثرگذارترین متفکران عرب در نیمه نخست قرن بیستم هستند. شاید بلقزیز تلاش دارد تا نشان دهد در این دوره جدال اصلی میان اصلاح‌طلبان اسلامی و لیبرال‌هاست و این‌که گفتمان مدرنیته عربی توسط این متفکران به پیش رانده شد.
۴. درباره تفاوت عقلانیت در شرق و غرب دنیای اسلام، بنگرید به الجابری ۱۳۸۷: ۵۷.

مواجهه گفتن‌های فکری عربی با مدرنیته: ... (محمدعلی توانا) ۶۷

۵. براساس نگرش هم‌زمانی، تاریخ مسیری مستقیم را طی نمی‌کند، بلکه دچار نوسان است و حالت رفت‌وبرگشت دارد. در این نوع نگرش به تاریخ با زمان فکری (معرفتی) مواجهیم و افکار می‌توانند گاه عقب‌نشینی و گاه به جلو حرکت کنند. برای مطالعهٔ بیش‌تر، بنگرید به

Carrol 1977: 797-824.

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

۷. برای مثال، می‌توان به این کتاب‌ها اشاره کرد که به فارسی ترجمه شده‌اند: گرایش‌های 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 جست‌وجوی اصالت از لوی صافی (۱۳۸۰)؛ اسلام سیاسی معاصر در کشاکش هویت و تجدید از رضوان السید (۱۳۸۳)؛ اندیشهٔ سیاسی عرب در دورهٔ معاصر از انور عبدالملک (۱۳۸۴)؛ چالش‌های گفتن‌های معاصر عربی از کمال عبداللطیف و نصر محمد عارف (۱۳۸۸)؛ و اندیشهٔ عرب در عصر لیبرالیسم (۱۷۸۹-۱۹۳۹) از آلبرت حورانی (۱۳۹۳). هم‌چنین می‌توان به کتاب‌هایی اشاره کرده که به‌زبان انگلیسی منتشر شده‌اند، مثل: پیش‌بینی عرب: اندیشه و کنش سیاسی عرب از ۱۹۶۷ از فواد عجمی ۱۹۹۲؛ اندیشهٔ معاصر عرب: پژوهشی در تاریخ فکری عرب پس از ۱۹۶۷ از ابراهیم ابورابی (۲۰۰۴)؛ اندیشهٔ معاصر عرب از الیزابت سوزان کسب (۲۰۰۹)؛ مجموعه مقالات اندیشهٔ عرب فراسوی عصر لیبرال: به سوی تاریخ فکری نهضت عربی به‌کوشش جینز حسن و ماکس ویاس (۲۰۱۶)؛ و اندیشهٔ سیاسی عرب: گذشته و حال از جورج کورم (۲۰۱۹). درعین‌حال، نویسندگان ایرانی هم‌چون حمید عنایت کتاب سیری در اندیشهٔ سیاسی عرب: از حمله ناپلئون به مصر تا جنگ جهانی دوم (۱۳۹۴) و فرهنگ رجایی کتاب اندیشهٔ سیاسی معاصر در جهان عرب (۱۳۸۱) را به‌نگارش درآورده‌اند.

۸. البته ارکون هم با عنوان نقد عقل اسلامی پروژهٔ مشابهی را دنبال می‌کند.

۹. مقایسه شود با نظریهٔ السدیدر مک‌اينتایر دربارهٔ عقلانیت سنت‌ها در کتاب عدالت برای چه کسی؟ و کلام عقلانیت‌ها (۱۹۸۹).

## کتاب‌نامه

احمدی، محمدهادی (۱۳۹۷)، «در ستایش پرچم‌داران عقل‌گرایی: بررسی و نقد کتاب عرب و مدرنیته؛ پژوهشی در گفتن‌های مدرنیست‌ها»، فصل‌نامهٔ نقد کتاب علوم انسانی، س ۱، ش ۱ و ۲.  
بلقزیز، عبدالاله (۱۳۹۶)، عرب و مدرنیته: پژوهشی در گفتن‌های مدرنیست‌ها، ترجمهٔ سیدمحمد آل‌مهدی، تهران: علمی و فرهنگی، با همکاری پژوهشگاه فرهنگ، هنر و ارتباطات.

- الجابری، محمدعابد (۱۳۸۷)، «گفت‌وگو با محمدعابد الجابری»، در: *نومعتزلیان*، ترجمه محمدرضا وصفی، تهران: نگاه معاصر.
- الجابری، محمدعابد (۱۳۸۷)، *ما و میراث فلسفی مان*، ترجمه سیدمحمد آل‌مهدی، تهران: نشر ثالث.
- الجابری، محمدعابد (۱۳۸۹)، *تقدم عقل عربی: تکوین عقل عربی*، ترجمه سیدمحمد آل‌مهدی، تهران: نسل آفتاب.
- الجابری، محمدعابد (۱۳۹۲)، «نوآوری تنها راه رسیدن به مدرنیته»، در: *گفت‌وگوی 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 گفت‌وگوی 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»، بر: *اسلام و مبانی قدرت علی عبدالرازق*، ترجمه امیر رضایی، تهران: قصیده‌سرا.
- السید، رضوان (۱۳۸۳)، *اسلام سیاسی معاصر در کشاکش هویت و تجدد*، ترجمه مجید مرادی، تهران: مرکز بازشناسی اسلام و ایران.
- صالح السامرائی، ماجد (۲۰۱۰)، «عبدالله بلقزیز: العرب و الحدائث: دراسة فی مقالات الحدائین»، *المستقبل العربي*، العدد ۳۸۱.
- عبداللطیف، کمال و نصر محمدعارف (۱۳۸۸)، *چالش‌های گفت‌وگو 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.
- العروی، عبدالله (۱۹۹۲)، *مفهوم التاريخ*، بیروت: المركز الثقافی العربی.
- 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 بنی‌طرف، تهران: علمی و فرهنگی.
- نیلون، جفری و سوزان سرلز ریژو (۱۳۹۶)، *جعبه‌ابزار نظریه*، ترجمه عباس لطفی‌زاده و مرتضی خوش‌آمدی، تهران: ققنوس.
- وصفی، محمدرضا (۱۳۸۷)، «درآمد»، بر: *نومعتزلیان*، تهران: نگاه معاصر.

Carroll, David (1977), "Diachrony and Synchrony in Histoire", *MLN*, vol. 92, no. 4.

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