

Critical Studies in Texts and Programs of Human Sciences,
Institute for Humanities and Cultural Studies (IHCS)
Monthly Journal, Vol. 22, No. 7, Autumn 2022, 201-224
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.

Keywords: Social Criticism, Freedom, Modernity, Subjectivity, 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



«جای» منتقد: بررسی انتقادی کتاب مفهوم نقد در نهضت‌های تجددخواه جهان عرب؛ با نگاهی به نظریه‌های مدرنیته و پسامدرنیته

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. مؤلف قصد دارد تا مفهوم و پدیده نقد را به بحث بگذارد، اما فراموش می‌کند که نقد یک کنش مدرن است. در نتیجه، دچار سنت‌گرایی و پست‌مدرنیسمی می‌شود که یکی مانع نقد است و دیگری محل نقد. با وجود گزاره‌هایی از این کتاب که امید به پیشرفت را تداعی می‌کند، مؤلف گرفتار گذشته‌گرایی سنت‌گرایانه و دل‌مشغول‌تفنن پست‌مدرنیستی است. این دو عامل باعث شده است که مؤلف 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 به‌ویژه در آن‌جا خود را نشان می‌دهند که مؤلف در عمل به ارزش‌های مدرن (آزادی، شادی، و انسجام) اهمیتی قائل نمی‌شود. هر پژوهشی در باب نقد که قدر دان نتایج عملی مدرنیته نباشد، نمی‌تواند پژوهشی جدی و صادقانه تلقی شود. این نکته محور بررسی کتاب در این مقاله است. نویسنده مقاله حاضر برای این‌که این اختلال در شناخت را به نقد بکشانند، با روش هرمنوتیک سوءظن کتاب را مورد بررسی قرار داده است.

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

* دانشیار اندیشه سیاسی، عضو هیئت علمی مؤسسه مطالعات فرهنگی و اجتماعی، تهران، ایران،
mortezabahrani@yahoo.com

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



۱. مقدمه

۱,۱ موضع مشروع نقد

نقد کنشی مدرن است که مهم‌ترین مضمون آن ساختن و پایدارنگه‌داشتن جامعه است. حتی «نقد عقل محض» هم معطوف به سروسامان‌دادن به جامعه و جهانی بهتر برای زندگی است؛ جهانی که در آن روشن‌گری بیرون‌آمدن از صغارت خودخواسته است و به صلیحی پایدار امید می‌رود (کانت ۱۳۷۰؛ کانت ۱۳۸۰). برای نقادی، ابتدا باید موضع ایجابی خود با ارزش‌های مدرن را تأیید کنیم. تصریح بر مدرنیت کنش نقد «جای ناقد» را مشخص می‌کند.

درکل، سه موضع بنیادین پیش‌روی 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 پای‌بندی 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 باهم پیوند می‌خورند که تشخیص نوع اختلال نیز با مشکل مواجه می‌شود.

موضع سوم همان موضع‌گیری‌ای است که نقد را ممکن کرده است. کانت تصریح می‌کرد که دوران ما، یعنی دوران روشن‌گری و مدرنیت، دوران نقد است: «همه‌چیز 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 این‌رو، 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 حسن‌ظن در فرایند انتقادگری منوط به حدودی از شفافیت در آرا و به‌سامانی در کنش است، اما در جایی که پای ابهام و نابه‌سامانی در میان است، باید با روش هرمنوتیک ژرفا یا به‌تعبیری دیگر «هرمنوتیک سوءظن» نقد را پیش برد.

«جای» منتقد: بررسی انتقادی کتاب مفهوم نقد ... (مرتضی بحرانی) ۲۰۵

هابرماس با ارجاع به فروید توضیح می‌دهد که قلمرو موردبررسی هرمنوتیک ژرفا همه آن جاهایی است که نمادها، به‌علت تلاطم‌های درونی، در متن بازی‌های زبانی روزمره ما اختلال پدید می‌آورند، بر این نمادها عموماً سرپوش گذاشته می‌شود، یا این‌که خود را به‌مثابه محصولات عقلانی جلوه می‌دهند. فروید از اصطلاح پزشکی درد نشان (سمپتوم) برای پوشش‌دادن این شکل از نمادها بهره می‌گیرد. درد نشان‌ها سرسخت و پایدارند. سرسختی و پایداری درد نشان‌ها نشان‌دهنده تثبیت باورها و رفتارها درون الگوهای 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 اگو در ساختارهای نمادینی که آگاهانه خلق می‌کند، ضرورتاً خودش را درباره هویتش می‌فریبد. در مواجهه با چنین وضعیتی، فهم هرمنوتیکی ژرفا کارکرد تبیین را برعهده 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، ۱۹۳). از سوی دیگر، هابرماس می‌گوید ما باید منتقدانه به وقع‌نهادن به آن دسته از ایده‌ها، مواضع، و پیش‌فرض‌هایی نهفته در سنت سوءظن داشته باشیم که باعث می‌شوند درقبال شرارت‌های موقعیت بی‌موضع باشیم (بنگرید به بحرانی ۱۴۰۱: ۵۶).

هرمنوتیک سوءظن به‌ویژه متوجه هر نظر و کنشی می‌شود که بخواهد ارزش‌های مدرن را سست کند. این روش در این‌جا از آن نظر شایسته‌کار است که مؤلف کتاب موضع مشخص خود درقبال 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 تجدیدخواه 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 یک مقدمه و هفت فصل دارد. 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 (حیدری ۱۳۹۹: هفده). برخلاف ادعای اولیه، که مترجم را هم به اشتباه انداخته است، تنها در دو فصل آخر است که مؤلف بر وضعیت نظری و عملی نقد در جهان غربی متمرکز شده است. مبانی نظری مفصل نویسنده صرفاً جنبه «آموزشی» دارد و به تمامی خارج از موضوع کتاب است! از این رو، نمی‌توان کتاب را به مثابه اثری دانست که در پی زمینه‌گشایی برای 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، درحالی‌که فصل سوم نیز به مکتب فرانکفورت اختصاص یافته بود، دوباره به اندیشمندان این مکتب پرداخته است.

عنوان عربی کتاب این است: *النقد بین الحداثه و مابعد الحداثه*؛ یعنی «نقد بین مدرنیته و پست‌مدرنیته»، درحالی‌که در ترجمه فارسی به «مفهوم نقد در نهضت‌های تجدیدخواه جهان عرب...» تغییر یافته است. این تغییر نام نادرست است (هرچند از حقیقتی پرده برمی‌دارد که در ادامه به آن اشاره خواهیم کرد. البته، به‌حیث صحت، روانی، و امانت‌داری در ترجمه این یکی از بهترین ترجمه‌هایی است که مؤلف مقاله حاضر از زبان عربی به زبان فارسی یافته است) و همین نشان می‌دهد که مترجم، همانند مؤلف مضمون کتاب، نقد را جدی نگرفته است. نقد نوعی آشکارسازی و اعتراف است، نه پوشاندگی، کتمان، و وارونه‌سازی. به‌رغم قصد مبهم مؤلف در پرداختن به وضعیت جهان عرب، مؤلف در مقدمه کتاب می‌نویسد «نخستین هدف این کتاب معرفی مفاهیم، نظریه‌ها، و گرایش‌های انتقادی در دوران مدرنیته و پسا‌مدرنیته است» (همان: بیست‌ویک). 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، نامتناسب بودن 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 دگرگون‌ساختن آن» نام‌گذاری شده است. عنوان فصل چهارم «پیش‌گامان مکتب فرانکفورت» است. در فصل پنجم، «مدرنیته و

«جای» منتقد: بررسی انتقادی کتاب مفهوم نقد ... (مرتضی بحرانی) ۲۰۷

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» نام گذاری شده است، در این دو فصل نیز مباحث پیشین بارها تکرار شده‌اند.

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 شناخت کنش نقد نیز مخدوش است. کتاب او نمایانگر وضعیت نقد در جهان فکری و کنشی عرب است. با توجه به تحریف عنوان، می توان 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، زیرا 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 مثبت کتاب

با این معرفی اجمالی و برای تمهید زمینه‌ای برای نقد، در ابتدا خواننده به بخشی از گزاره‌های کتاب ارجاع داده می‌شود که از آن‌ها بوی امیدواری می‌آید. مؤلف 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 قانون‌اند. 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 به‌رغم زیبایی و غنای آن مانع از فرهنگ‌سازی در عرصه نقد روش‌مند است (حیدری ۱۳۹۹: ۷۶۰). «بدین‌سان، روشن‌فکر تکیه‌گاه مستحکمی برای نشان‌دادن توانایی‌هایش ندارد»، در این شرایط روشن‌فکر دو راه بیش‌تر ندارد: «یا این که فرصت‌طلبی را پیشه کند یا این که به زبان نمادها و رمز و تأویل پناه ببرد» (درست در همین حصر عقلی است که حیدری جای خود را نیز آشکار می‌کند). در نتیجه، «روشن‌فکر چون مهره‌ای از پروژه سیاسی‌ای تلقی می‌شود که نقش سپر برای نظام را بازی می‌کند؛ او در بهترین حالت حکم ویتیرین را دارد» (همان). در پایان این نقد پدیدار

خواهد شد که کتاب خود حیدری نیز یکی از این ویتترین‌هاست، هرچند احتمالاً کمی آراسته‌تر و تبلیغاتی‌تر شده است. او در یک رویکرد آسیب‌شناسانه می‌نویسد:

واقعیت غیرقابل‌انکار آن است که جوامع عرب به اجرای پروژه‌ای جامع در حوزه نقد ادبی فرهنگی اجتماعی و سیاسی نیاز دارند؛ پروژه‌ای که از ره‌گذر گفت‌وگوی 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 (همان: ۷۵۱).

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 دوره‌ی وعظ‌السلطنین به‌سر می‌بریم» (همان: ۷۵۰، ۷۵۲) 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 کج‌ومعوج 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 (همان: ۷۵۶).

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

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. افزون‌براین، لازمه گذر به مدرنیته گسست معرفتی از الگوهای پندار گذشته‌گرا و سنتی است (همان: 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؟» (همان: ۳۴). از نظر او، تجربه ملت‌هایی چون ژاپن به ما می‌آموزد که تمسک‌نجستن به متون مقدس و غیرقابل‌بحث تا چه اندازه می‌تواند در پذیرش رویکرد مدرنیته مؤثر واقع شود (همان: ۷۸۱). او با همین دغدغه می‌نویسد:

«جای» منتقد: بررسی انتقادی کتاب مفهوم نقد ... (مرتضی بحرانی) ۲۰۹

اصول مدرنیته (به‌ویژه، در بیان کانت، جبران قصور ذاتی انسانی در به‌کارگیری خرد خویش) اصولی عام و جهان‌شمول است و به‌هیچ‌وجه اختصاص به اروپاییان ندارد؛ گرچه اروپایی‌ها به‌دلیل فراهم‌آمدن 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. درحقیقت، مخالفت با گذر به مدرنیته در جهان عرب از مخالفت با جان‌مایه آن، یعنی آزادی، برمی‌خیزد (همان: ۷۷۶، ۷۷۸).

در قالب یک گزاره آرزومندانه، باید نوشت ای کاش حیدری کتابش را در حدود همین گزاره‌های مدرن مختصر کرده بود، اما به این گزاره‌های مشروع پای‌بند نمانده است و خود را آلوده گذشته‌گی 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، نقد خود را با محوریت این‌که حیدری در نقد دارای جایگاه سیالی است که به‌کار ما نمی‌آید، ذیل دو مبحث سنت‌زدگی آشکار و پست‌مدرنیته پنهان سروسامان می‌دهم. در تحلیل نهایی، سنت‌زدگی و پست‌مدرنیته برادران ناتنی اقدام علیه ارزش‌های مدرن هستند. این اشتراک ناشی از اشتراک آنان در «گذشته» است. هر دو موضع از اقبال به آینده هراسان‌اند. هرچه ارزش‌های مدرن خود را آشکارتر می‌کنند، گرایش این دو موضع به یک‌دیگر و هم‌دستی‌شان علیه مدرنیته نیز، اگر نخواهند با امر مدرن هم‌آوا شوند، بیش‌تر می‌شود. مدرن‌شدن یک تصمیم اخلاقی است.

۱،۳ جابه‌جایی در تاریخ نقد

نقد مدرن، بدان دلیل که تاریخ معین دارد، تاریخ‌ساز یعنی دوران‌ساز است. از آن‌جاکه آزادی از بنیادهای نقد مدرن است، نمی‌توان تاریخ نقد را به دوران پیشامدرن پس‌بُرد، زیرا انسان تجربه عمومی از آزادی را در دوران مدرن به‌دست آورده است. این درحالی است که مؤلف کتاب پیش‌قراولانی چون ماکیاولی 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!» (حیدری ۱۳۹۹: بیست‌وپنج).

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 درخصوص 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» (همان). مؤلف کتاب همان عقلانیتی را که به‌صورت نیمه‌بند از فیلسوفان یونانی به فیلسوفان جهان اسلام راه یافته بود، ادامه مسیر تاریخ نقد می‌داند (همان).

از نظر او، کلیت دین اسلام، به‌مثابه «جنبشی فراگیر برای یاری مستضعفان علیه توان‌گران»، زمینه اصلی «نقد در تفکر اجتماعی و فلسفی» در میان مسلمان محسوب می‌شود (همان: 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» (همان: ۱۵). از نظر او، «جنبش روشن‌گری دوران خلافت عباسیان مرهون مباحثات دینی و کلامی بود» (همان: ۱۶). این درست درحالی است که او در یک صفحه قبل شکوه می‌کند که «خانندان عباسی در سال ۱۳۲/۷۵۰ م با همان روشی که امویان را به‌قدرت رسانده بود (یعنی توسل به عصیبت قبیله‌ای) توانستند امویان را سرنگون کنند و قدرت را تصاحب کنند» (همان: ۱۵). او چگونه میان عصیبت قبیله‌ای عباسیان و روشن‌گر بودن آنان جمع زده است؟ مؤلف آن‌قدر 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 هشام‌بن عمر فوطی متوسل می‌شود و به‌گونه‌ای در این راه افراط می‌کند که او را بری از نقد و بلکه استاد نقد معرفی می‌کند (همان: ۱۸)، درحالی که در تاریخ و توسط کسانی چون عبدالقاهر بغدادی (هم در الممل و النحل و هم در الفرق بین الفرق) فوطی را فردی متعصب دانسته‌اند که کشتن، ترور، سرقت، و به‌زور گرفتن اموال مخالفان را جایز می‌دانست، زیرا از نظر او افراد مخالف کافرند 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 است و گروه اول را «محققان و ناقدان» می‌نامد، درحالی که نفس مقایسه نادرست

است. از این مقایسه تنها این حاصل می‌شود که گروه دوم از 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 روی گردان نبودند» یا این که «ابن مقفع، یکی دیگر از متفکران این مکتب، خواهان راه‌نمایی اجباری مردم به راه راست بود» و این که «عامری، یکی دیگر از پیروان این مکتب، هرگونه فکر مخالف را عقاید باطلی قلمداد می‌کرد که از سوی مقلدان کور صادر می‌شود» (همان: ۲۰). حیدری تصریح دارد که «در دوره مأمون عقاید معتزله به مذهب رسمی حکومت تبدیل شده بود و مخالفان با این عقیده به مجازات اعدام سپرده می‌شدند» (همان: ۲۱). هم‌چنین، «معتزلی‌ها، هرچند 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» (همان: ۲۳).

گوی، مؤلف کتاب در رودریاستی هویتی، و از آن‌جاکه در بحث از تفکر انتقادی در میان یونانیان از کسانی چون ارسطو و... نام برده است (همان: ۱۲-۱۴)، در این‌جا نیز مجبور است تا با ذکر نام‌هایی چند نوعی تناظر و برابری را ایجاد کند.

۲,۳ مقایسه تاریخی نابه‌جا: تفاوت «میراث» با «میراث»

چه‌بسا این گزاره درست باشد که «قوم عرب و به‌طور اعم مسلمانان سده‌های میانه قوی‌ترین مرجعیت فکری دوران خود را ایجاد کرده بودند»، اما به‌هیچ‌روی پی‌آمدهای هرچند درست مقایسه میان وضعیت بد و بدتر نمی‌تواند معیاری برای مقایسه خوب و بد باشد (Brentano 1988: 53)، ضمن این‌که خود آن مقایسه میان گذشته ما با گذشته دیگران نیز نادرست است. مؤلف به‌نادرست تصور می‌کند که «ترجمه مهم‌ترین کتاب‌های علمی و فلسفی از زبان‌های دیگر به زبان عربی» به‌معنای «شکوفایی اندیشه تمدن اسلامی است» (حیدری ۱۳۹۹: سی و یک). عقل ترجمه‌شده با عقل تجربه‌شده بسیار متفاوت 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، برحسب تفسیر مضیقی که از الهیات داشت، در لفافه آرای نوافلاطونیان از یک سو انزوای اجتماعی

را پیش نهاد و ازسوی دیگر، رفتار خشونت‌آمیز با دگراندیشان (نوابت) را توصیه کرد (بحرانی ۱۳۹۴: ۵-۱۰).

از نظر او، و هم‌رأی 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» (حیدری ۱۳۹۹: ۶۳۸). مؤلف، به‌نقل از هابرماس، از کتاب گذشته چونان آینده، می‌نویسد که 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» (همان: 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، هیچ‌وقت به چنان میراثی درعمل 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، منحل کرد و فلسفه مسلمانان نیز درگیر بی‌کرانگی و مطلق‌بودن شد. ازاین‌رو، میان میراث اعراب با میراث یونانی تفاوت هست. آن سخن هابرماس، که به‌تأثیر از گادامر به‌دنبال یافتن پیوست‌هایی میان سنت و مدرنیته یا گذشته و آینده است، را باید با سخن دیگر او در «گفت‌وگو با کاردینال راتزینگر» درک و دریافت کرد. هابرماس در این‌جا تصریح می‌کند که آموزه‌های مربوط به پیش‌آگاهی 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 درعمل اغتشاش در سنت و میراث فکری عربی را در کتابش آشکار می‌کند. برای نمونه، او ذیل مبحث «روش جدلی در منطق»، درحالی‌که منطق را از ضروریات تفکر انتقادی می‌داند و کسانی چون غزالی و ابن‌تیمیه را به‌دلیل مخالفت با منطق سرزنش می‌کند و تصریح می‌کند که «ابن‌خلدون، 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 عنوان مواجه می‌شویم: «ابن‌خلدون واپسین اندیشمند انتقادی!» او درحالی‌که مبحث پیشین را این‌گونه آغاز کرده است که «علوم طبیعی نیز مانند فلسفه و علم کلام شاهد تحولات

ژرفی در آن دوران در میان عرب‌ها بود» (حیدری ۱۳۹۹: ۲۵) و مفتخرانه به نقش بارز کسانی چون اسحاق کندی، ابوریحان بیرونی، ابن‌هیثم، ابن‌سینا، و زکریای رازی اشاره می‌کند، در دو صفحه بعد براساس همان منطق اغتشاش (و البته برملاکننده) می‌نویسد: «البته باوجود دستاوردهای ارزش‌مند فلسفه در دوران تمدن اسلامی نتوانست خود را به‌مثابه یک جریان مشخص نقد تثبیت کند» و جمله بعد را به‌مثابه یک گزاره حقیقیه این‌گونه آغاز می‌کند: «درحقیقت، فلسفه در این دوران اغلب در محدوده تقلید باقی ماند!» (همان: ۲۷). در این جا، تمام رشته‌های پیشین درباب فلسفه اسلامی و این‌که این سنت ادامه همان سنت یونانی است به یک‌باره پنبه می‌شود! از نظر او، «تأثیر‌گرایی‌های فلسفی آن دوره درحد انتظار نبود!» (همان: ۲۸). معلوم نیست حیدری این انتظار را از کجا آورده است. جالب این‌جاست که حیدری که پیش‌ازاین غزالی را در مقام سنت‌گرایی مخالف منطق به‌دور از تفکر فلسفی و انتقادی می‌دانست و در این جا نگرش او را یکی از شاخه‌های «نقد فلسفی» این دوران می‌داند: «نقد فلسفی‌ای که کلاً فلسفه و عملکرد آن را به‌باد انتقاد می‌گرفت!» (همان). در نظر مؤلف 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» (همان)!

۳,۳ سنت‌زدگی و سیاست هویت

اگر بخواهیم کنش نقد را در خدمت ساختن جامعه مدنظر داشته باشیم، این یک وظیفه اخلاقی است که در گام نخست سنت را به‌لحاظ معرفتی تهافت کنیم. مؤلف 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 یک‌سو می‌نویسد: «لازمه گذر به مدرنیته گسست معرفتی از الگوهای پندار گذشته‌گرا و سنتی است» (حیدری ۱۳۹۹: ۷۶۲) و از سوی دیگر، می‌نویسد: «نقد به‌معنای آن نیست که گسستی با گذشته اجتماعی صورت پذیرد و آن‌ها را به‌حاشیه راند» (همان: ۷۵۴). او در همین جا دچار تناقض می‌شود و جامعه عربی را درست، به‌دلیل «پای‌بندی بر حفظ میراث»، این‌گونه نام‌گذاری می‌کند: «هیچ نامی برای توصیف وضعیت تأسف بار جوامع عربی در مقطع کنونی گویاتر از اصطلاح پسرفت تمدنی (الردة الحضاریة) نیست» (همان: ۷۶۰). اما، به‌اشتباه در توضیح این پسرفت 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» (همان: ۷۸۸).

پرسش این است: کدام عقلانیت؟ آیا او از عقلانیت حاضر نزد کندی، فارابی، و معتزله انتظار ساخت جامعه دارد؟ مؤلف کتاب گرفتار شبهه صدر است و عقلانیت اصیل را در آن‌جا می‌جوید. او تصور می‌کند که دوره‌هایی چون قرن سوم تا پنجم، که توسط برخی از مستشرقان به دوران طلایی معروف شده‌اند، واجد حقانیتی هستند که می‌توان آن دوره‌ها 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 (همان: 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 فعال‌ساختن ذهن آدمی است» (همان: 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 (همان: ۶۵۰).

حیدری، در یک قیاس مع الفارق، این سخن ولتر را، که «ممکن است با تو مخالف باشم اما حاضریم جانم را در دفاع از تو فدا کنم»، با این جمله امام شافعی هم‌تراز می‌کند که «رأی من هر چند صواب باشد، اما احتمال خطا در آن می‌رود و رأی دیگران اگرچه به‌زعم من خطا باشد، اما شاید عین صواب باشد» (همان: 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 بهره برده است. عموماً پژوهندگان تاریخی بر این نکته تصریح دارند که فقه شافعی بر پایه حدیث بنا شده بود و با عقلانیت نسبتی نداشته است. آن عقلانیت انتقادی و 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 تأکید مؤلف کتاب بر انتقادی بودن تفکر ابن‌خلدون بدان دلیل است که به این نتیجه برسد که «جامعه‌شناسی... سده‌ها پیش از آگوست کنت توسط ابن‌خلدون پایه‌گذاری شد!» (همان: ۳۱). سیاست هویت مؤلف کتاب را بدان سوق می‌دهد که همین ابن‌خلدون را دوباره چونان چراغی راه‌نما در بحث از «عصر روشن‌گری» و هم‌تراز ویکو مطرح کند (همان: ۶۷).

حیدری می‌نویسد یکی از اصول مدرنیته برآمده از جنبش انتقادی در اروپا «رویکرد سکولاریستی است که به‌موجب 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» (همان: 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 به‌نام اجتهاد می‌داند: «نگرش باز ژاپنی‌ها این امکان را به جامعه داد تا راه اجتهاد، برخلاف جوامع عرب و اسلامی، بسته نشود!» (همان: ۷۸۱). گویی، او پیش خود تصور می‌کند که پیشرفت ژاپن ناشی از آن بوده است که بودیسم و شیئیسم باب اجتهاد را باز گذاشته‌اند! آن‌هم درست در جایی که مؤلف کتاب خود اجتهاد را «بازبودن دست قاضی‌ها و مفتیان در اجرای احکام شرعی» تفسیر می‌کند (همان: ۶۶۸).

۴,۳ سنت‌زدگی شعری

سنت‌زدگی حیدری که او را با سیاست هویت درگیر ساخته است، یک زمینه تاریخی - شناختی نیز دارد که آن را تقویت می‌کند. آن زمینه به کثرت معارف شعری در میان اعراب بازمی‌گردد. فرهنگ عربی آن‌قدر شعرزده است که این شعرزدگی را هنوز و هم‌چنان یک فضیلت به حساب می‌آورد. حیدری، به‌نادرست 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 مدنیته و مدرن‌سازی صورت گرفته باشد، عمدتاً در حوزه شعر و پس از آن داستان‌نویسی مصداق پیدا کرده است» (همان: ۷۶۲). از نظر او، با این‌که جوامع عربی ذیل سلطه پدرسالاری و گذشته‌گرایی هستند، «حوزه سرودن شعر یک استثناست». او می‌نویسد: «شعر، همان‌گونه که از قدیم‌الایام برنگاشته مردمان عرب به‌شمار می‌رفت، هنوز هم حکم یک کارنامه را برای آنان دارد» (همان: ۷۶۴). مؤلف کتاب اگر به کنش مدرن نقد پای‌بند بود، در همین جا و بنابه ادعان 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 پرآوازه 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» (همان: 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 نازک‌الملائکه، بدر شاکر السیاب، بلند الحیدری، و عبدالوهاب البیاتی را «انقلابیونی در شعر عرب» می‌داند که نوپردازی‌هایی را در سبک شعر آزاد در جهان عرب ایجاد کرده‌اند. درست، در همان حال، اضافه می‌کند که خود «نازک‌الملائکه 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 (همان: ۷۶۷). علاوه‌بر شاعران، او خواننده را به داستان‌نویسانی چون نجیب محفوظ، عبدالرحمن منیف، جبرا ابراهیم جبرا، و 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 به‌مثابه کنشی انتقادی بها می‌دهد که هم‌زمان آن را گرفتار «لفاظی‌های زیبایی‌شناختی» می‌داند «که از منطق و عقلانیت فاصله زیادی دارد... شعر عربی برخلاف شعر اروپایی و حتی شعر فارسی غالباً فاقد خصلت چالشی و پندار ژرف فلسفی مانده است» (همان: ۷۶۶) (این‌که 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؛ آن‌هم شعری که بن‌مایه‌های ماندن در گذشته در آن آشکار است. این درحالی 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 به‌مفهوم درآورد؟ پس، اساساً مدرنیته در جهان عرب لنگ‌تر از آن بوده است که بخواهد حتی در زبان شعر بازتاب یابد.

۵,۳ هم‌دستی با پست‌مدرنیسم در نیرزدایی 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 درحالی است که میان عقل و نقد تفاوت و میان عقل باستان و عقل مدرن تفاوتی عمیق هست. عقلانیت مدرن به‌دست‌آوردن مهارت برای شناخت موقعیت انسان است؛ این‌که زندگی چیست و چگونه می‌توان با شناخت خود خرد و خردورزی، شرارت‌ها، و نابه‌هنجاری‌های زندگی را کاست و جامعه و جهان را به‌سامان کرد. در ادامه خردورزی، نقد یا سنجش‌گری به‌معنای مهارتِ مهار آن شرارت‌ها و نابه‌سامانی‌ها قرار دارد. این «ادامه» معیارگونه و حقانیت‌بخش است. از این‌رو، آن دو درهم‌تافته‌اند، 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 به‌کار می‌آمد و گاه‌های بسیار می‌بایست آن را مهار و سرکوب می‌کردیم و به‌تعبیر هابرماس، آن را در کوچه‌بن‌بست کنترل بر خود عقیم می‌ساختیم، درحالی‌که مشروعیت دوران مدرن در «ضرورت» کاربست خرد است. این ضرورت با عقلانیت باستان هیچ نسبتی ندارد (Blumenberg 1966؛ وتس ۱۳۹۳). تفاوت میان عقلانیت و نقد یک تفاوت تحلیلی است. جان رالز، برای این‌که این تفاوت ما را در عمل گم‌راه نسازد، به‌تبعیت از سیجویک، مفهوم «عقلانیت سنجشی» را استفاده می‌کند تا پیوند این دو را نشان دهد (رالز ۱۳۸۸: ۶۲۵-۶۳۵).

از این‌رو، یکی از نشانه‌های هم‌سوئی نویسنده با پست‌مدرنیسم و جداشدن او از فرایند مشروع نقد مدرن تصور او از عقلانیت است، به‌گونه‌ای که تمایزی میان خردگرایی دوران باستان و میانه با عصر مدرن را به‌رسمیت نمی‌شناسد. او بر بنیاد همین تصور نادرست از خردگرایی کسانی چون طهطاوی، جمال‌الدین افغانی، محمد عبده، و کواکبی را از «پیش‌گامان جنبش روشن‌گری در جهان عرب» می‌داند (حیدری ۱۳۹۹: 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 تناقض‌گویی‌اش را فریاد می‌زند: «جالب آن‌که هیچ‌یک از جریان‌های سه‌گانه این توفیق را نیافت تا تغییرات مدنظر خود در جوامع عرب را اجرا کند» (همان)، درحالی‌که همه این سه جریان اولاً روشن‌گر نبودند و ثانیاً در سطح وسیعی مقاصد غیرروشن‌گرانه را به‌اجرا گذاشتند. این جنبش‌ها خالی از بار انتقادی بودند. اگر هدف مؤلف کتاب، یعنی تلاش برای

زمینه‌سازی برای یک الگوی انتقادی بومی، را جدی بگیریم، در آن صورت آن چه می‌تواند جهان عرب را به یک جامعه به‌سامان سوق دهد عقلانیت نیرومندی است که نقد اجتماعی را سبب شود. مضمون نقد اجتماعی امور مدرن است.

او در حالی که خود به‌درستی می‌نویسد «مدرنیته تصویری به‌کلی متفاوت از انسان و عقل به‌دست می‌دهد و به‌جای ماهیت امور به‌صیروت آن‌ها توجه دارد»، بلافاصله اضافه می‌کند که «تعریف مفهوم مدرنیته اما با تمام اهمیت خود هنوز هم کاملاً روشن نیست» (همان: 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» (همان: ۴۰۸). اگر آزادی، پیشرفت، و خردورزی را نمی‌توان مصداق 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 درباب آن بنویسد؟ گویی، او شاخص‌هایی چون آزادی، خردورزی، و پیشرفت را نیز اموری ذهنی می‌داند که با زندگی هیچ نسبتی ندارند. او گاه چنان دچار پست‌مدرنیت می‌شود که می‌نویسد: «هر بینشی از امور نسبی است و هرگز نمی‌تواند در جایگاه حقیقت مطلق قرار گیرد» (همان: ۶).

از یک‌سو، حیدری ضرورت مدرن‌شدن را در «گسست از الگوهای پندار گذشته‌گرا و سنتی» می‌داند (همان: ۷۶۲) و از سوی دیگر، درست در یک صفحه بعد می‌گوید: «انتقال به مدرنیته اساساً برپایه طرحی از پیش تعیین‌شده صورت نمی‌پذیرد و ممکن است که در قالب‌های متفاوتی رخ دهد!» (همان: ۷۶۳)؛ قالب‌های متفاوتی که او انتظار دارد ریشه آن‌ها را در «میراث تاریخی ما» بجوید (همان: سی‌وسه)؛ یعنی در «تفکرات خردگرای به‌جای‌مانده از جرجانی و قرطانجی و قدامه‌بن جعفر و محققان معتزله»! او، در حالی که دوباره آن تفکرات را به حسیض می‌نشانند و می‌گوید «این تفکرات در چهارچوب نفی‌کننده باقی ماندند و مفهوم خودانتقادی هرگز جایگاهی در آن تفکرات نداشت»، زبان به شکوه 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» (همان: سی‌وچهار). چگونه چیزی که نفی‌کننده است و خودانتقادی ندارد باید ادامه داده شود؟ مؤلف کتاب هیچ نمی‌خواهد اعتراف کند که «خودانتقادی» یک مفهوم مدرن است که

در چتته هیچ‌یک از امثال جرجانی، قرطانجی، 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 حداثه) سخن می‌گوید و زمینه را برای آویختن به سنت یا گریز به پست‌مدرنیسم مهیا می‌کند. حیدری درحالی به یکی از علل فرسایش مدرنیته از زبان آلن تورن اشاره می‌کند که در ادامه فروید و وبر را نیز منتقدان بی‌ارج مدرنیته می‌داند، درحالی که هم فروید، به‌ویژه در تمدن و ملالت‌ها، و هم وبر، به‌طور خاص در اخلاق پروتستان و روح سرمایه‌داری، با اذعان به مدرن‌بودن خود و با ارج‌شناسی مدرنیته است که به نقد آن می‌پردازند (فروید ۱۴۰۰؛ وبر ۱۳۷۱)، نه این‌که آن را نفی کنند. حیدری، پس از کلی‌گویی‌های بسیار، 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» (حیدری ۱۳۹۹: ۴۰۸). گویی، بحث برسر مفهوم و دریافتن تمامیت مفهوم است. بحث برسر 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، آن‌هم سنتی که اجتماعی و انسانی نشده است.

حیدری، در وفاداری خود به مکتب فرانکفورت، اگرچه بسیار به هابرماس استناد می‌کند، نتوانسته است تفاوت ماهوی و کارکردی اندیشه‌های هابرماس با کسانی چون آدورنو را دریابد یا اگر هم دریافته، نخواسته است آن را جدی بگیرد. او در توضیح کتاب *گفتمان فلسفی مدرنیته* و درست در جایی که هابرماس بنابه 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! (همان: 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، چراکه به اعتقاد او آن‌ها به جای اتفاق بر اختلاف تأکید می‌کنند»، اما بلافاصله اضافه می‌کند: «هابرماس نسبت به طبیعت بشری و عقلانیت

ارتباطی و روشن‌فکرانه انسان، به نسبت متفکران پست‌مدرن، خوش‌بینی بیش‌تری دارد» (همان: بیست‌ونه). بحث هابرماس بحث از خوش‌بینی نیست: او در تمام مراحل نقد خود از هرمنوتیک سوءظنی استفاده برده است که متفکران پست‌مدرن الفبای آن را هم به کار نبرده‌اند.

عدم التزام حیدری به مدرن‌بودن کنش نقد و در نتیجه آغستگی 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» (همان: ۷۵۳). او مسئله عقب‌ماندگی در جهان عرب را عموماً به باورها و ذهنیت ارجاع می‌دهد. 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 اندیشه‌های نو مطرح شود» (همان: ۵). این درگیری «ذهنی» او را به سمت یک «نظریه معرفت‌شناسی مستقل» برای جهان عرب سوق داده است تا بتواند با آن گذر به مدرنیته را تسهیل کند. حیدری، باین‌که به مباحث جامعه‌شناسی نظر دارد، نسبت نقد با (ساخت) جامعه را در نیافته است. او همین رویکرد را در دیگر آثارش نیز پی گرفته است (بنگرید به 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 هیچ‌گاه مقوله نقد را بر نمی‌تافتند... روحانیون نیز ضدنقد هستند؛ چون آن‌ها خود را همواره معصوم و مبرا از خطا می‌دانستند و به هیچ شیوه‌ای نمی‌توان مقوله‌های الهیاتی آن‌ها را نقد کرد (حیدری ۱۳۹۹: ۷۵۵).

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

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 جوامع

اروپایی، پدید آوردند... پیش گامان نهضت تجددخواهی در جهان عرب نتوانستند
خصیصه‌ای بومی به این مفاهیم بدهند (همان: ۶۱۵).

این درحالی است که این دو جریان در موضوع عقب‌ماندگی هم‌دست و هم‌داستان‌اند.
این یک تجزیه‌روا نیست که سنت‌گرایان و تجددگرایان را از هم تفکیک کنیم و سپس
تقصیر را به گردن گروه دوم ببندازیم؛ هر دو گروه در مقاومت در برابر آرمان‌ها و ارزش‌های
مدرن یک‌سان عمل کرده‌اند، اما چرا حیدری، درحالی 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 ایستاده است، بدون آن‌که
دریابد که درمیانه‌بودن میان‌مایگی فکری و کنشی را به دنبال دارد.

مسئله تجددگرایان اصلاح‌طلب این است که به‌جای توسل به خود امر و عصر مدرن،
به‌ناروا 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 مسئله مشخص شرارتِ خشونت است. تردیدی نیست که گرایش و
گروه مردمان جوامع عرب به‌سمت فروکاستن خشونت نه برخاسته از تلقی‌ای است که
آنان و به‌تأثیر از تفسیرهای اصلاح‌طلبانه از رحمانیت دین به‌دست 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 این که 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 به‌نفع تاریخ و منابع معرفتی
تاریخی خود مصادره‌به‌مطلوب می‌کنند و با این مصادره درست آب به آسیاب همان
بنیادگرایی می‌ریزند که تاریخت خود را مشروع می‌دانند و با توسل به آن مشروعیت
شرارت‌های خود را تداوم می‌بخشند. اندیشه اصلاح، یا به‌تعبیر نویسنده «تصحیح» (که او بر
بنیاد آن می‌خواهد «مسیر پندار و اندیشه به‌ارث‌رسیده را تصحیح کند» (همان: بیست‌ویک)،
برخاسته از همان اسطوره «اصلاح‌طلبی» است که کلیت جهان اسلام را برای بیش از یک
قرن از تحقق معاصریت به‌تأخیر 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
چهارچوب مدرنیته وارد جامعه عربی شده است» نقد کرد! (همان: بیست). واقعاً عربی که

به‌نحو آگاهانه پیشرفت نکرده است (و خود حیدری نیز به این مسئله اذعان دارد) می‌تواند فرایند پیشرفت را نقد کند؟ کسی که به مدرنیت خود اذعان ندارد، نمی‌تواند از مدرنیت‌هش کند و با قول به نبود کلان‌روایت‌ها روایت مدرنیت‌ه در ساختن جامعه و جهان را نقد و نفی کند. این توهم آن‌گاه فربه می‌شود که او از یک‌سو، مدرنیت‌ه را تعریف‌ناپذیر و سنجش‌ناپذیر می‌داند و از سوی دیگر، توصیه می‌کند که اعراب در سنت خودشان چیزهایی دارند که می‌توانند دست‌آویز و مبنای نقد در دوران جدید باشند. از همین روست که دچار تناقض می‌شود و از یک‌سو، 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 دراصل خالی از گرایش انتقادی نیست» (همان: 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 در سده‌های میانه به آن دست یافته بودند بدون تردید مرهون حاکمیت عقل انتقادی بر تفکر آن‌ها بود!» (همان: بیست، بیست‌ویک).

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

این گذر همواره تحت‌الشعاع دل‌بستگی و ستایش این جوامع از سابق تاریخی خود قرار گرفته است، به‌نحوی که مردمان عرب هنوز هم باور دارند که آنان به‌خاطر خصیصه‌های تمدن عربی اسلامی هم از نظر معنوی و هم از نظر انسانی بر دیگران برتری دارند و در نتیجه غریبان را به‌چشم دشمن می‌نگرند (همان: 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 به‌سوی مدرنیت‌ه در جهان عرب محسوب می‌شود. این نگرش البته خود حاصل عکس‌العمل تنگ‌نظرانه اقشار سنت‌گرای عرب (مثلاً اخوان‌المسلمین و بعدها بنیادگرایان متعلق به نسل جدید) در برابر ورود تهاجم‌گونه مدرنیت‌ه به جوامع شرقی بود (همان).

اما اگر دقیق‌بنگریم، مخالفت جنبش‌های عربی با غرب همان مخالفتی است که حیدری خود نیز در آن شریک است: استعمار. از یک‌سو، 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 (همان: بیست‌وپنج).

۴. نتیجه‌گیری

حیدری شناخت خود از نقد را همواره «نقص» می‌کند. او با نوعی تناقض اجرایی مواجه است. یافته‌هایش در مورد نقد را نتوانسته است در خصوص خودش پیاده کند. از همین روست که او در سراسر کتابش حتی به یک تجربه منتقدانه خود اشاره نمی‌کند. این نقض از یک «نقص» برآمده 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 مسئله شناخت دچار اختلال و در عمل دچار تناقض شود. کنش‌گر نقد، یعنی انسان مدرن، واجد وحدت نفس است. او، درحالی‌که گزاره‌هایی صریح درباره وضعیت نقد و نقد وضعیت بیان می‌کند و کتابی را در مقام کنش تألیف 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 «به‌درستی» یا «به‌نادرستی» استفاده نکرده است و به‌جای آن مملو از قیودی چون «به‌هرتقدیر» 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. باین حال، ما این مقاله را با هرمنوتیک حسن‌ظن 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» (حیدری ۱۳۹۹: ۷۷۶).

کتاب‌نامه

بحرانی، مرتضی (۱۳۹۴)، «نوابت در فلسفه فارابی و ابن‌باجه»، پژوهش سیاست نظری، پیاپی ۱۸.
بحرانی، مرتضی (۱۴۰۱)، سه مقدمه درباره امکان نقد: بوطیقای مدرنیته، نگاه انتقادی به فرهنگ؛ مقالاتی از جی. ام. برنشتاین، نیکولاس کمپریدیس، ریچارد کرنی، ترجمه مرتضی بحرانی، تهران: همان.

حیدری، ابراهیم (۱۳۸۱)، تراژدی کربلا: مطالعه جامعه‌شناختی گفتمان شیعه، ترجمه علی و محمدجواد معموری، دارالکتاب اسلامی.

- حیدری، ابراهیم (۱۳۹۹)، مفهوم نقد در نهضت‌های تجدیدنخواه جهان عرب؛ با نگاهی به نظریه‌های مدرنیته و پسامدرنیته، ترجمه فاروق نجم‌الدین، تهران: 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.
- کانت، ایمانوئل (۱۳۶۲)، سنجش خرد ناب، ترجمه میرشمس‌الدین ادیب سلطانی، تهران: امیرکبیر.
- کانت، ایمانوئل (۱۳۷۰)، «روشن‌گری چیست؟ در پاسخ یک پرسش»، ترجمه همایون فولادپور، کلک، پایب ۲۲.
- کانت، ایمانوئل (۱۳۸۰)، صالح پایدار، ترجمه محمد صبوری، تهران: به‌باوران.
- وبر، ماکس (۱۳۷۱)، اخلاق پروتستان و روح سرمایه‌داری، ترجمه عبدالمعبود انصاری، تهران: سمت.
- وتس، فرانتس یوزف (۱۳۹۳)، درآمدی بر اندیشه هانس بلومبرگ، ترجمه فریده فرنودفر و امیر نصری، تهران: چشمه.
- هابرماس، یورگن (۱۳۹۵)، دیالکتیک سکولارسازی درباره عقل و دین: گفت‌وگوی کاردینال یوزف راتزینگر (پاپ بندیکت شانزدهم) و یورگن هابرماس، با ویرایش و پیش‌گفتار فلورین شولر، ترجمه سجاد دهقان‌زاده، تهران: پارسه.
- هابرماس، یورگن (۱۴۰۰)، شناخت و علاقه‌های انسانی، ترجمه ناصر تقویان، تهران: مؤسسه مطالعات فرهنگی و اجتماعی.

Blumenberg, H. (1966), *The Legitimacy of the Modern Age*, R. M. Wallace (trans.), Cambridge: MIT Press.

Brentano, F. (1889), *The Origin of The Knowledge of Right and Wrong*, C. Hague (trans.).