
پدرسالاری جدید در خاورمیانه عربی؛ درآمدی بر اندیشه هشام شرابی

مرتضی بحرانی*

سید عبدالامیر نبوی*

دیباچه

جهان عرب در دو قرن اخیر دگرگونیهای شگرف و مهمی را از سر گذرانده است که شاید بتوان فروپاشی امپراتوری عثمانی را نقطه عطف این دگرگونیها دانست. در واقع، این فروپاشی و ظهور بحران خلافت، تکانه‌ای جدی نه تنها برای اسلام گریبان و شریعت مداران که برای نظریه پردازان و هواداران دیگر گرایشهای موجود نیز بود و

* دکتر مرتضی بحرانی، عضو هیأت علمی پژوهشکده مطالعات فرهنگی و اجتماعی است.
(bahrani@yahoo.com)

* دکتر سید عبدالامیر نبوی، عضو هیأت علمی پژوهشکده مطالعات فرهنگی و اجتماعی است.
(nabavisa@yahoo.com)

پذیرش: ۱۳۸۹/۲/۲

تاریخ دریافت: ۱۳۸۸/۹/۱

فصلنامه مطالعات بین‌المللی (ISJ)، سال هفتم، شماره ۱، تابستان ۱۳۸۹، صص ۱۳۸-۱۱۵.

البته موجب سر برآوردن جریانهای فکری جدیدی شد که هر یک راهها و راهبردهایی برای بهبود وضعیت جهان عرب و بازیابی افتخارات گذشته پیشنهاد می‌کردند. به تعبیری «این، یکی از آن رویدادهای نمادین (سمبولیک) در تاریخ بود که، هرچند با تاخیر، زوال نهادهای ارج دار کهن را رقم می‌زد»^(۱) تلاش برای شناخت تمدن جدید و دلایل کامیابیهای متعدد و مداوم آن، اگرچه از قرن ۱۸ و از همان زمان امپراتوری عثمانی آغاز شد، پس از فروپاشی امپراتوری سرعت و شدتی بیشتر گرفت و حتی گاه بی‌تابانه می‌نمود. همگی جریانها و گرایشهای فکری، چه آنکه این رویداد را نقطه آغاز انحطاط می‌دیدند و چه نقطه پایان آن، با جدیت به دنبال شناخت رابطه خود و دیگری بودند و در این زمینه بازخوانی میراث عربی - اسلامی و موضع‌گیری نسبت به آن را ضروری می‌دانستند.

اندیشه سیاسی عرب در این مدت راه پر فراز و نشیبی را پیموده است و به ویژه از تحولاتی چون اعلام تاسیس دولت اسرائیل (۱۹۴۸)، جنگهای چهارگانه با آن (۱۹۴۸، ۱۹۵۶، ۱۹۶۷ و ۱۹۷۳)، وقوع انقلاب ایران (۱۹۷۹)^(۲)، حوادث ۱۱ سپتامبر (۲۰۰۱) و حمله نیروهای ائتلاف به عراق (۲۰۰۳) اثر پذیرفته است. با این حال، نظریه پردازان و روشنفکران جهان عرب همچنان بر محور همان مدار می‌چرخند و، به درستی، شناخت رابطه خود و دیگری را مبنای هرگونه نظریه پردازی می‌دانند.

هشام شرابی از جمله متفکران معاصر است که در این باره قلم زده و کوشیده است ابعادی از این بحث و رابطه را روشن کند. در واقع، جریانهای گوناگون در اندیشه سیاسی معاصر عرب تا حدود زیادی وامدار نظریه پردازی و مفهوم سازیهای وی به شمار می‌آید، به ویژه مفهوم «پدرسالاری جدید» که بحثهایی جدی را در میان کارشناسان مسائل کشورهای عربی برانگیخت و به سرعت جایگاه مهمی را در میان تحلیلها و نوشته هایشان به خود اختصاص داد.

هدف نوشته حاضر آن است که با مروری بر اندیشه هشام شرابی، به خصوص در زمینه پدرسالاری جدید در خاورمیانه، تلاش وی را درباره بازشناسی رابطه خود و

دیگری مورد بررسی قرار دهد تا از این طریق تصویری دقیق‌تر از دغدغه بنیادین نظریه پردازان و روشنفکران دنیای عرب در دو قرن اخیر به دست آید. نکته اینجاست که این نکته همچنان در صدر دغدغه‌های روشنفکران و نویسندگان ایرانی نیز قرار دارد.

۱.

هشام بشیر شرابی متولد ۱۹۲۷ شهر یافای فلسطین است. وی دوران ابتدایی را در مدرسه الفرندز (رام الله) گذراند، در سال ۱۹۴۷ از دانشگاه آمریکایی بیروت لیسانس فلسفه گرفت و سپس در دانشگاه شیکاگو ادامه تحصیل داد. پس از اشغال فلسطین در سال ۱۹۴۸ وی مطالعات دانشگاهی خود را به حالت تعلیق درآورد و با برگشت به لبنان سردبیر ماهنامه *الجيل الجديد*، ارگان حزب سوری ناسیونال سوسیالیست شد و در این مدت به شدت متأثر از بنیانگذار این حزب، آنتوان سعاده، بود. با سرکوب این حزب توسط دولت سوریه، شرابی به اردن رفت و اندکی بعد به ایالات متحده برگشت و به ادامه تحصیل در دوره فوق لیسانس دانشگاه شیکاگو پرداخت. وی در سال ۱۹۵۳ دکترای خود را از همین دانشگاه با تالیف پایان نامه «روابط تمدنی بین اسلام و مسیحیت در قرن یازدهم» دریافت کرد. شرابی فعالیت تخصصی خود در دانشگاه را از سال ۱۹۵۳ با تدریس جغرافیا در دانشگاه جورج تاون شروع کرد و پس از آن تاریخ روشنفکری اروپایی و فرهنگ عرب را تدریس می‌کرد. شرابی در سال ۱۹۵۵ همکاری و وابستگی خود به حزب ناسیونال سوسیال را به طور رسمی قطع کرد.

شکست اعراب از اسرائیل در سال ۱۹۶۷ و شروع جنبش دانشجویی ۱۹۶۸ عربی، اثر زیادی بر نگرش سیاسی و فکری شرابی گذاشت، در نتیجه بار دیگر به سیاست چپ گرایش پیدا کرد و با مطالعه آثار مارکس و فروید، در مطالعات خود در باب تحلیل جامعه عربی موضعی چپ گرایانه گرفت.^(۳) شرابی در سال ۱۹۷۰ به لبنان برگشت تا برای مدتی در مرکز برنامه‌ریزی فلسطین^(۴) کار کند و در دانشگاه امریکایی بیروت تدریس نماید. در سال ۱۹۷۷ وی با مشارکت عده‌ای از دوستان و

هم دانشگاهیان خود موسسه مالی قدس را در واشنگتن برای گسترش فعالیتهای آموزشی و اجتماعی تاسیس کرد. ماموریت اصلی این موسسه تهیه و تامین بورس برای دانشجویان فلسطینی جهت تحصیل در اسرائیل، نوار غزه و خارج از فلسطین بود.^(۵) در سال ۱۹۹۱ شرابی و اعضای هیات امناء موسسه قدس، مرکز مطالعات فلسطینی را تاسیس کردند که این مرکز بعدها به مرکز فلسطین تغییر نام یافت. شرابی در هر دو موسسه و مرکز ریاست را بر عهده داشت. شرابی همچنین برای مدت ۳۴ سال سردبیر فصلنامه انگلیسی زبان نشریه مطالعات فلسطین (Journal of Palestine Studies) بود و در تاسیس مرکز مطالعات عربی معاصر در دانشگاه جورج تاون نقش مهمی داشت.

شرابی در طول حیات خود ۱۸ کتاب و صدها مقاله و تحلیل به رشته تالیف درآورد که مشهورترین آنها پدرسالاری جدید - به زبان انگلیسی - بود. در واقع، وی با تالیف این کتاب، اهمیت و شایستگی پژوهشهای خود را در مجامع علمی مختلف به اثبات رساند.^(۶) دانشگاه جورج تاون در سال ۲۰۰۲ یک سمپوزیوم بین‌المللی دو روزه به افتخار وی با نام «نقش روشنفکران در حیات سیاسی معاصر» برگزار کرد. شرابی پس از بازنشستگی از دانشگاه جورج تاون (۱۹۹۸)، تمام وقتش را صرف فعالیت در موسسه مالی قدس و مرکز فلسطین کرد. وی در عصر روز سه شنبه سیزدهم ژانویه ۲۰۰۵ در بیروت درگذشت.^(۷)

۲.

شرابی در پژوهش خود در باب وضعیت فرهنگی و علمی جوامع اسلامی و عربی به یافته‌های مهم و دقیقی دست یافته است. این موفقیت تا حد زیادی مرهون روش شناسی وی در پژوهش است که در اینجا اجمالاً به آن اشاره می‌شود. وی هدف خود را از مطالعه اوضاع فرهنگی و اجتماعی عربی، درگیر شدن در یک ریسک عقلانی و اثرگذاری بر واقعیت می‌داند؛ آن هم با اعتقاد راسخ به این که گفتمان انتقادی و تحلیل

میان رشته‌ای، با استفاده از مفاهیم، الگوها، نظریه‌ها و تجارب اجتماعی - تاریخی گوناگون، می‌تواند ابزاری برای تغییر باشد. هدف، آگاهی از وضعیت پدرسالاری جدید و فراهم کردن مبانی مستقل برای انتقاد از آن است، «پیش فرض من این است که ما تنها از طریق فراتر رفتن از قالب فکری رایج پدرسالارانه جدید و خارج شدن از آن می‌توانیم به قدر کافی به واقعیت و ساختارهای درونی این جامعه دست یافته و آن را نقد کنیم».^(۸) او همچنین می‌گوید: «تلاش من از موضعی که در درون خود واقعیت اجتماعی قرار دارد شروع می‌شود، نه از موضعی ارشمیدسی واقع در خارج آن و معتقدم وظیفه و کارکردی فوق آکادمیک برای تحقیق و دانش پژوهی وجود دارد که می‌تواند وسیله‌ای برای درک تازه و ابزاری قوی برای نقد فرهنگی باشد. هدف من تنها فهرست بندی مشخصه‌های جامعه و فرهنگ پدرسالاری جدید نیست، بلکه سهیم شدن در اضمحلال آن از طریق پیشنهاد چشم‌اندازهای گوناگون تحلیل‌واژگان متفاوتی است که شاید سایر منتقدان عرب آن را برای تخریب پدرسالاری جدید سودمند یابند.»^(۹)

شرابی تصریح می‌کند که در دانش پژوهی خود گرایش بیشتری به برداشتهای مارکسی و هگلی از جامعه و تاریخ دارد، لذا مقولاتی چون فرهنگ، ذهن، شخصیت، خصیصه ملی که شوق شناسان و نظریه پردازان نوسازی آنها را به عنوان مشخصه‌ها و خصوصیات پایدار و دائمی تلقی کرده‌اند، در چشم اندازهای پیشنهادی او حذف شده‌اند.^(۱۰) البته وی به دلیل تاکید بیشتر بر عناصر روبنایی، به فرهنگ اهمیت خاصی می‌دهد «زیرا دغدغه اولیه ام دایره تمرکز یافته پدرسالاری جدید به عنوان یک قالب فکری اجتماعی و استدلالی [گفتمانی] است.»^(۱۱) در مجموع، چشم انداز وی ترکیبی از آرای مارکس، وبر و فروید است که از نظر او نه تنها در تضاد با هم نیستند، بلکه مکمل یکدیگر به شمار می‌آیند. از همین جا ویژگی دیگری از تلاش نظری شرابی آشکار می‌شود؛ او اگرچه از نظریه‌های کلان برای تحلیل بهره می‌برد، از تطبیق شتابزده و خام آنها با وضعیت جهان عرب خودداری می‌کند. به تعبیر دیگر، وی ضمن برخورد منتقدانه با این نظریات و جرح و تعدیل آنها، می‌خواهد چارچوبی جدید و کارآمد

طراحی کند تا امکان درک بهتر پدرسالاری جدید و نقد آن فراهم آید.

نکته روشی بسیار مهمتری که در تحلیلهای غیرغربی از وضعیت خود غرب نمایان است و شرابی از افتادن در آن هشدار می‌دهد، فریفته نشدن به معرفت‌شناسی ساختارگرا و پساساختارگرا است. این نکته که شرابی از برخی مضامین اساسی پساساختارگرایی در نقد رادیکال خود استفاده می‌برد بی‌آنکه موضعش نسبت به «واقعی بودن تاریخ و قابل فهم بودن واقعیت خارجی» را رها سازد، از برجستگی روشی هشام نسبت به بسیاری دیگر از اندیشمندان عرب و مسلمان است. او به درستی یادآور می‌شود که چه بسا «دنیای روشنفکر سرمایه داری متاخر شاید بتواند بدون صدمه زیاد، با زیبایی‌شناسی و شک‌گرایی فوکو و دریدا سازگاری پیدا کند، ولی روشنفکران پیرامونی مابعداستعماری، از جمله جهان عرب، نمی‌توانند خطر شک‌گرایی فلسفی و ضد تئوریک را متحمل شوند و حتی اگر این خطر را بپذیرند، احتمالاً به فلج سیاسی آنها منجر می‌شود.»^(۱۲)

۳.

از نظر شرابی نقد رایج بر دانش پژوهی آکادمیک غرب، از این مفروض آشنا بر می‌خیزد که تفسیر نظری هیچ‌گاه خنثی یا بی‌طرف نیست، بلکه همواره با چشم اندازه‌های نظری و روش‌شناختی خاصی پیوند دارد؛ چشم اندازه‌هایی که نحوه فهم و تفسیر را تعیین می‌کنند. برای شرابی این پیوند میان چشم‌انداز و تفسیر باید مورد بحث و بررسی قرار گیرد، البته نه صرفاً بدان منظور که کشف شود که آیا آن پیوند را می‌توان گسست و در نتیجه تفسیری مستقل از الزامات آن ارائه داد، بلکه تا خود آن الزامات بررسی شوند و دانسته شود که چگونه آنها در عمل، فهم و تفسیر را تحت تأثیر قرار می‌دهند. مدعای شرابی آن است که اگرچه کاملاً موجه است که می‌توان میان آنچه صراحتاً و یا ناآگاهانه سیاسی یا ایدئولوژیک است و آنچه آشکارا معرفت‌شناختی یا روش‌شناختی است، تمایز قایل شد، «اما نکته دراینجاست که نظریه

و روش، فارغ از رهایی آنها از سیاست و ایدئولوژی و در نتیجه استقلال آنها، اغلب ریشه در اقلیتهای، اولویتها و منافع دارند که در سبکها و اشکال پارادایمی متنوع شکل می‌گیرند.»^(۱۳)

شرابی، متأثر از فوکو، دریدا و هایدگر بر آنست که چشم انداز تحت شرایط زمانی و مکانی خاص، فهم و تفسیر ما را شکل داده و عینیت می‌بخشد. بنابراین، آنچه می‌بینیم و آنچه می‌دانیم متأثر از تاریخ و جغرافیا - فرهنگ و شرایط فیزیکی - است؛ یعنی عوامل و نیروهایی که مجموعاً یک چشم انداز معین را شکل می‌دهند. چشم انداز، تعالی‌گرایی - وجود وضعیت در بیرون یا از بالا - را نفی می‌کند و بر تاریخمندی، زمانمندی و نسبییت گفتمان تفسیری تاکید می‌کند. با این حساب اگر وجود یک چشم انداز غربی - در معنای عام یا خاص آن - را به رسمیت بشناسیم (یک چارچوب خاص غربی که در آن شناخت دیگری مدنظر است) در آن چشم انداز یک فرهنگ و جامعه غیرغربی چگونه تفسیر می‌شود؟ رابطه میان خود و دیگری در تفسیر مبتنی بر چنین چشم اندازی چگونه است؟ البته از نظر وی، این اعتبار گفتمان جاری نیست که زیر سؤال می‌رود، بلکه تردید متوجه چشم انداز و مفروض‌های نگفته‌ای است که موجب بروز آن گفتمان می‌شود. دو مفروض اساسی در این گفتمان مضمحل است که باید موشکافی و تحلیل شود: ۱. دیگران غیرغربی عقب مانده‌اند اما جبران خواهند کرد (یعنی اینکه پس همواره عقب اند)؛ ۲. دیگران غیرغربی با غربی‌ها دارای فاصله‌اند (یعنی همیشه باید به عنوان دیگران به آنها نگاه شود). مفروض نخست به طور خاص در تجربه غربی گذر و تحول که به عنوان پیشرفت از آن یاد می‌شود و در قالب مدرنیزاسیون، دانش، فناوری و توسعه اقتصادی، منعکس شده است، و دومی از این دیدگاه ریشه می‌گیرد که فرهنگهای غیرغربی تا حدی به یک نظم وجودی متفاوت مرتبط می‌شوند که پیشرفت آنها سائقه متفاوتی را می‌طلبد. هر دو مفروض بر یک تفاوت کیفی میان خود و دیگری دلالت دارد که به گونه‌ای غیرآشکار برابری یا هویت [مشترک] غرب و غیرغرب را به وقت دیگری موقوف می‌کند.^(۱۴)

۴.

اندیشه سیاسی عرب در دوران تکوین به طور عمده حول دو گروه می‌گردد؛ از یک سو غربگرایان مسیحی و دنیاگرایان مسلمان همراه هم یک طرز فکر را عرضه داشتند، و محافظه کاران و اصلاح طلبان اسلامی (علما) نوع دیگر را. در بیشتر موارد دو دیدگاه کاملاً با یکدیگر مخالف بودند که اولی با گرایش به آینده‌نگری، ترقی، علم‌گرایی، نگاه ماتریالیستی به اندیشه، نظریه‌پویایی ارزشهای اجتماعی و نسبی بودن حقیقت در مقابل گرایش به گذشته‌نگری، سلفیت، جزمیت، اقتدار، ماوراءالطبیعه، نگاه غایی به اندیشه، نظریه‌ایستایی ارزشهای اجتماعی و مطلق بودن حقیقت دومی قرار داشت.^(۱۵)

شرابی در این زمینه دو نکته را یادآور می‌شود که به گفته خود وی نادیده انگاشته شده است؛ نخست آنکه قواعد نظری علوم انسانی و اجتماعی، اساساً محصول تجربه و تفکر غربی است؛ و دوم آنکه نوع دانشی که دیگری از خود دارد (منظور از دیگری، موضوع مورد مطالعه غربی - در این جا فرهنگ و جامعه عربی - است) اساساً یک دانش غربی است، حتی وقتی که این دانش بازتولید و بومی می‌شود. «دانش پژوهی در جهان سوم مدرن از بنیاد یک دانش پژوهی اقتباسی است که در حال تولید و بازتولید دانش غربی است. این نکته اخیر مدعای اساسی اسلام بنیادگرا و تاکید آن بر گسست از غرب و بازگشت به ارزشها و مقولات اسلامی (یا به عبارتی ارایه تفسیر و دانشی مستقل) را کاملاً تبیین و روشن می‌کند.»^(۱۶)

نسل جدید روشنفکری و دانش پژوهی انتقادی در جهان عرب از نظر شرابی، برخلاف این دیدگاه، خود را به مثابه یک سنتز یا نقطه تعادلی پیوند میان مدرنیته غربی و اندیشه عربی و اسلامی نمی‌بیند، بلکه چونان گفتمان متضادی است که خواهان گذر از سلطه دانش غربی و مقاومت بنیادگرا نه هر دو - از طریق نقد نظام مند آنها - است. این درک انتقادی، حتی در نخستین مرحله شکل‌گیری خود، از یک سو خواهان فراتر رفتن از جریان غالب دانش پژوهی غربی است که از قرن نوزدهم بر دانش پژوهی

عرب و محافل دانشگاهی آن سلطه افکنده، و از سوی دیگر خواهان تاسیس چشم انداز مستقل خود است.

از نظر شرابی به رغم نابسندگی و نارسایی زبان موجود در جامعه معاصر عربی، یک ضد گفتمان احتمالاً هنوز بتواند شکل گیرد تا گفتمان مسلط را به چالش کشیده و نهایتاً با گفتمان دیگری جایگزینش کند. این پروژه ضدهژمونیک صرفاً در پی کشمکش با آن زبان خاص و پارادایمهای آن نیست، بلکه هدف نهایی آن تحول در ذهنیتی است که اینها ریشه در آن دارند و همزمان باید از افتادن در دام گفتمان مسلط پدرسالاری جدید عرب و نژادگرایانه غرب اجتناب کند. این پروژه بایستی موضوعات و مقولاتی را مورد بحث قرار دهد و به نقد کشد که از سوی دانش پژوهی معاصر آگاهانه مورد تجاهل قرار گرفته یا بی ارزش پنداشته شده است. برای مثال ارزیابی و بازاندیشی در ساختار مفهومی «آگاهی دادن» و همزمان بررسی روندهای گسترش (فتوحات) اروپایی در منطقه؛ تغییر کانون توجه از سیاست به اقتصاد و جامعه (یعنی به تاریخ اجتماعی و انتقادی) و از قرن هیجدهم به قرن بیستم (یعنی فرونهادن کامل جریان توسعه و ساختارها و الگوهای عملی)؛ و سنجش مجدد گونه‌های تحمیل اشکال اجتماعی و اداری غربی در قرون هیجدهم و نوزدهم (مثلاً سازمان شهرداری، ساختارهای نوظهور پارلمانی، اصلاحات حقوقی تحت عنوان پروتکل، قیمومیت، شرایط و «پیمان خاص» و از این قبیل).

شرابی در کتاب مقدمه‌ای بر مطالعه جامعه عرب آشکار می‌کند که پذیرش چارچوب تحلیلی خاص از سوی محققان عرب برای توضیح ضعف و بحران عربی در مواجهه با چالش تاریخی باعث شده تا آنها جنبه‌های زیادی از جامعه را فرو نهاده و از آن تغافل کنند. شرابی با هدف آشنا کردن جامعه عربی از دانش خودی، پرسشهایی را طرح می‌کند که معطوف به نوع خاص جامعه پذیری جهان عرب - به ویژه پس از شکست سال ۱۹۶۷ اعراب است: چرا جامعه عربی در روند مدرنیته شکست خورد؟ چرا کشورهای عربی در به انجام رساندن برخی از وظایف اساسی خود شکست

خوردند؟ چرا اعراب در اموری چون مشارکت، سازماندهی، اتحاد و ... ناتوان اند؟ شرابی تلاش می‌کند تا این پرسشها را بدین گونه پاسخ دهد که دانش ناب یک جامعه تنها می‌تواند محصول شناخت خود و تغییرات اساسی در آن جامعه باشد. تلاش شرابی برای دانش خودی عرب، مبتنی بر این نکته استوار است که خانواده مهمترین نهاد واسط میان شخصیت و فرهنگ است، شخصیت در خانواده شکل می‌گیرد و ارزشها و الگوهای رفتاری جامعه از طریق خانواده تقویت و تثبیت می‌شود. یکی از مهمترین مفروضات این عقیده این است که هر گونه شخصیتی در یک جامعه خاص با آداب و رسوم پرورش کودک در آن جامعه ارتباط و پیوند دارد.^(۱۷)

۵.

از زاویه نگاه شرابی، «بیماری نامرئی و مخرب پدرسالاری جدید در جهان عرب - و البته در کنار صهیونیسم، استعمار و امپریالیسم - به همراه تفسیر نادرست و اغراق آمیز علوم اجتماعی غربی از مدرنیته، باعث تحریف «شیوه مدرن بودن» در جوامع اسلامی و عربی شده است، به گونه‌ای که مدرنیته به الگویی برای تقلید و نسخه برداری تقلیل یافته است. «مدرنیته نه تنها بر فرهنگ یا سبک زندگی، بلکه بر جوهره اصلی شیوه وجود آنان نیز تأثیر می‌گذارد. جامعه‌ای که در دنیای معاصر نخواهد مدرن شود باید بهای گزافی بپردازد»^(۱۸) که این بها پیش از آنکه هویتش را ثابت نگه دارد، وجود و بودنش را به خطر اضمحلال و تهی شدن از درون نزدیک می‌کند.

شرابی در تبیین خود از پدرسالاری جدید آن را با ساختارهای کلان (جامعه، دولت و اقتصاد) و ساختارهای فرد (فرد و خانواده) پیوند می‌دهد. ساختار واقعی پدرسالاری جدید از نظر شرابی دو واقعیت است: مدرنیته و پدرسالاری. «پدرسالاری به شکلی عام از جامعه سنتی اشاره دارد که در هر جامعه‌ای خصیصه متفاوتی به خود می‌گیرد، در حالی که واژه مدرنیته اشاره به توسعه تاریخی بی‌همتایی دارد که به صورت اصیل خود را در اروپای باختری رخ نمود - نخستین انقطاع تاریخی از سنت

پرستی. این دگرگونی یگانه ضمن فراتر رفتن از پدرسالاری آن را در خود هضم نمود و با همان حرکت، بین پدرسالاری سنتی و پدرسالاری نوسازی شده تمایز افکند.» این نوع اخیر محصول اروپای مدرن است ولی خود نوسازی به عنوان محصول شرایط پدرسالارانه و وابسته، تنها می‌تواند نوسازی وابسته باشد. «روابط وابستگی به طور اجتناب ناپذیری نه به مدرنیته بلکه به پدرسالاری نوسازی شده؛ یعنی پدرسالاری جدید، منتهی می‌شود. نوسازی در این عرصه کنایه‌ای از مدرنیته وارونه» شده است.^(۱۹) به عبارتی دیگر مدرن و پدرسالار با دوگانگی خاص، در اتحادی تناقض آمیز با هم همزیستی دارند.^(۲۰)

با این چشم انداز شرابی ساختارهای پدرسالارانه جامعه عرب را طی یک صد سال گذشته، به جای تغییر و تبدیل و یا نوسازی واقعی - به گونه‌ای می‌بیند که «تنها تقویت شده و در اشکال ناقص و از ریخت افتاده و نوسازی شده حفظ گردیده است»^(۲۱) و رنسانس عربی یا نهضت هم آن را بیش از پیش از پیش دامن زده و تقویت کرد. بنابراین، پدرسالاری جدید نه مدرن است نه سنتی، هم از جامعه پذیری اولیه دورافتاده و هم از جامعه پذیری ثانویه بهره‌ای نبرده است.

شرابی ضمن برشمردن مقولاتی که طی آن به لحاظ معرفت شناختی می‌توان میان پدرسالاری و مدرنیته تمایز قایل شد (شش مقوله دانش، حقیقت، زبان، حکومت، روابط اجتماعی و قشربندی اجتماعی) چنین القا می‌کند که پدرسالاری جدید مختصات هر یک از این مقولات را از پدرسالاری و مدرنیته اخذ و درهم ادغام کرده است. توضیح اینکه در مقوله دانش، ویژگی اسطوره‌ای و اعتقاد به پدرسالاری با ویژگی اندیشه/عقل مدرنیته پیوند می‌خورد و به عبارتی از اولی مغز و از دومی پوسته را برمی‌گیرد. بر همین اساس دین و تمثیل، روایت علمی و کنایه آمیز به خود می‌گیرد، سخنوری به وصف تحلیلی و سلطنت پدرسالاری به ویژگی دموکراتیک یا سوسیالیست متصف می‌شود، و روابط اجتماعی عمودی ظاهراً افقی می‌شود و در نهایت نیز خانواده، طایفه و فرقه در قالب گروه و طبقه ظاهر می‌شود.^(۲۲) جامعه پدرسالاری جدید به عنوان

جامعه‌ای نوسازی شده، دچار روان پارگی است، زیرا در زیر پوسته مدرن آن، واقعیت دیگری وجود دارد که بین این دو نیز تنش و تضاد برقرار است. «تحلیل این پدیده کلید فهم پویایی و الگوی رفتاری خاص پدرسالاری جدید را فراهم می‌کند: جوامع پدرسالار صرف نظر از تنوع آنها در سطح آشکار، همگی در ساختارهای عمیق یکسانی سهیم و مشترک هستند.»^(۲۳) جنبه مشترک و در عین حال عجیب این پدرسالاری جدید، «فقدان سنت گرایی اصیل و حقیقی و فقدان مدرنیته اصیل و حقیقی است، به طور مساوی. در پدرسالاری نوسازی شده یافتن یک فرد یا نهاد به راستی مدرن همان قدر سخت و دشوار است که تشخیص و تمییز دادن یک فرد یا نهاد سنتی اصیل و حقیقی.»^(۲۴)

از نظر شرابی سرمایه داری نیز به گونه‌ای تحریف شده در جریان نوسازی و با ایجاد شرایط اقتصادی و سیاسی وابسته، که در قالب سرمایه داری پیرامونی ظهور یافته است، این پدرسالاری جدید را تقویت کرده است. چون ظهور «یک طبقه بورژوازی تمام عیار و طبقه کارگر حقیقی غیر ممکن بود یک طبقه اجتماعی نامتجانس و دورگه، متمایز از بورژوازی و پروستاریای توسعه نیافته، تا اواسط قرن بیستم به صورت یک طبقه مسلط توسعه یافت.» این طبقه نامتجانس در زبان شرابی «خرده بورژوازی پدرسالاری جدید» نام دارد که مبتنی بر نوعی آگاهی پدرسالارانه جدید است و خود خصیصه طبقاتی مسلط و متجانس جامعه پدرسالارانه جدید محسوب می‌شود.^(۲۵)

۶.

شرابی مانند بساری از اندیشمندان به تقسیم ادوار تاریخ دست می‌زند، و البته این تقسیم بندی را بر اساس پدرسالاری عربی بنیان می‌گذارد. او ضمن قائل شدن به گسست در روند تاریخ اجتماعی کشورهای خاورمیانه، پدرسالاری جدید را به سه مقطع و دوره تاریخی متوالی و عمده تقسیم می‌کند: دوره عثمانی که با جنگ یکم جهانی به پایان می‌رسد؛ دوره سلطه سیاسی اروپاییان که بین دو جنگ جهانی قرار دارد؛

و دوره پس از استقلال (از جنگ جهانی دوم به بعد).^(۲۶) شرابی از زاویه‌ای دیگر دوره‌های پدرسالاری اسلامی - عربی را به قرار زیر طبقه بندی می‌کند: ۱. ماقبل اسلامی؛ ۲. محمد (ص) و جانشینان بلافصل ایشان؛ ۳. خلافت اموی و عباسی؛ ۴. سلطنت‌های فرعی و کوچک؛ ۵. خلافت / سلطنت عثمانی؛ ۶. پدرسالاری جدید. (یا به عبارتی ادوار: قدیمی، سنتی، ماقبل مدرن و مدرن).

از نظر شرابی عصر بیداری (نهضت) گرچه به وجود آورنده صور مادی خاصی از نوسازی بود، اما یک نقطه عطف نبود زیرا از یک سو بر ساختارهای موروثی اندیشه و سازمان اجتماعی غالب نشد و از سوی دیگر نتوانست ماهیت حقیقی مدرنیته را به چنگ آورد.^(۲۷) هشام شرابی ضمن تصریح به بی‌همتایی تاریخی و اینکه هر فرهنگی متناسب با شرایط، پیشامدها و تجارب خود، پدرسالاری خاص خود را داشته، برای پدرسالاری عربی - اسلامی مختصاتی را ذکر می‌کند. ویژگیهای جامعه پدرسالار و پدرسالار جدید عربی - اسلامی را می‌توان چنین برشمرد: تسلط بدوی‌ها بر فرهنگ و جامعه؛ ناتوانی عمومیت یافته، پایدار و ظاهراً برطرف نشدنی؛ ارتقای توسعه‌نیافتگی در پرتو نوسازی؛ سلطه پدران، روابط عمودی و ساختار قبیله‌ای؛ وجود دستگاه‌های اطلاعات و امنیت داخلی و پلیس مخفی؛ برهنگی قدرت و حضور صور اقتدار و خشونت؛ سلطه طبقه خرده بورژوا به نمایندگی از جامعه و فرهنگ پدرسالار؛ نگاه جنسی پدرسالارانه به زن؛ و تاکید بر حقیقت تک گفتاری و مطلق.

۷.

نکته مهم دیگری که در ارتباط با غلبه پدرسالاری جدید بر جوامع اسلامی از سوی شرابی آشکار می‌شود آن است که «دو رژیم حقیقت» عمده دوره بیداری یعنی سکولاریسم و بنیادگرایی اسلامی، هیچ یک موفق به توسعه گفتمان انتقادی و تحلیلی واقعاً مستقلی که در آن مسایل پیچیده هویت، تاریخ و غرب (سه مساله اساسی معطوف به مدرنیته نزد ناظران غیرغربی) به راه حل موثری برسند، نشدند. هر دو گفتمان از

منظر و موضعی ایدئولوژیک به گذشته به عنوان یک ارزش - در نگاه سکولار - و یک مخزن حقانیت و مشروعیت - در نگاه بنیادگرا - برخورد کردند و جستجوی هویت را در فضایی سیاسی - فرهنگی دنبال کردند که در آن تاریخ و غرب دو قطب مقابل به هم تنیده بودند و امکان سازش میان خود و دیگری به نحو واقع بینانه‌ای ناممکن می‌نمود. به رغم حرکت اسلام‌گرایی از یک گروه پیرامونی و حاشیه‌ای به یک جنبش توده‌ای دارای ریشه در لایه‌های پایین جامعه، و به رغم اینکه قادر است از تجلیات ناهنجار جامعه پدرسالار جدید جلوگیری کند، نمی‌تواند راه چاره و درمانی برای بی‌نظمی‌ها و نابسامانیهای ساختاری آن باشد. «بنیادگرایی که اساساً ایده آلیستی است تنها علائم بیماری را نشان می‌دهد و راه‌های آن ضرورتاً اقتدارگرایانه و مطلق‌گرایانه خواهد بود... بدین ترتیب بنیادگرایی در همان حال که ممکن است به عنوان نیرویی آزادی بخش ظاهر شود، به طور اجتناب‌ناپذیری سرکوبگر خواهد بود؛» به همان سان که جامعه پدرسالار جدید را به طور خشونت‌آمیز به زیر می‌کشد، به سوی پدرسالاری اقتدارگرا بر می‌گردد.^(۲۸)

به همین سان حرکت سکولار به مثابه آنتی‌تز مستقیم فرهنگی و سیاسی بنیادگرایی اسلامی، و به مثابه حرکتی خودمحدودگر و عقلانی ساز، کثرت‌گرا، دارای اخلاق مسئولیت و گفتمان گفت و شنودی، هم از قدرت محدود سیاسی برخوردار است و هم فشار و سانسور دولتی کارآیی آن را از بین برده یا محدود و منحرف می‌کند، و در عین حال نه تنها از تماس با توده‌ها به دور است بلکه خود را در معرض مخالفت آرا و عقاید توده‌ای (مذهبی) می‌بیند. امتناع بنیادگرایان از درگیر شدن در بحث آزاد و عقلایی با سکولارها باعث شده تا نقد سکولار به موقعیت یک گفتمان بدعت‌گذار یا خرابکارانه تنزل یابد. شرابی از جریان سکولاریسم از آن جهت می‌نالند که حتی نتوانسته بی‌خبری و غفلت جوامع عربی را به آنها بازنماید. از نظر وی همه جوامع عربی در وضعیت بحران به سر می‌برند، اما نکته مهم این است که در این وضعیت رکود همه افراد به زندگی عادی خود ادامه می‌دهند و چنان در غفلت زندگی می‌کنند

که گویی هیچ خبری نیست.^(۳۹)

از نظر هشام شرابی، انقلاب ایران به عنوان یک حرکت بنیادگرا توانست نظم سیاسی پدرسالار جدید را به زیر کشد و خود را به عنوان جانشین مشروع و موجود پدرسالارانه جدید ببیند.^(۴۰) شرابی با توجه به تجربه انقلاب اسلامی و تجربه جایگزینی بنیادگرایی با پدرسالاری جدید این پرسش را طرح می‌کند که آیا این جایگزینی - با توجه به وجود بنیادگرایی فعال در بیشتر کشورهای اسلامی - ضروری و اجتناب ناپذیر است یا اینکه نیروهای سکولار نیز شانس و فرصتی برای رقابت دارند؟ شرابی به رغم پیش بینی زود هنگام و نادرستی مبنی بر اینکه «احتمالاً به زودی در پاکستان یا برخی کشورهای اسلامی دیگر» یک پیروزی بنیادگرایانه حادث شود، خود به پرسش پیش گفته پاسخ می‌دهد که «هیچ گونه ضرورتی درباره وقوع چنین حوادثی وجود ندارد.»^(۴۱) در واقع، پدرسالاری جدید در شرایط مساعدی برای مغلوب شدن در مقابل اسلامگرایی و سکولاریسم، هر دو، است.

شرابی با توجه به وضعیت اسلام‌گرایی و سکولاریسم از زاویه خاصی به مساله فلسطین می‌نگرد که از یک سو می‌کوشد تا پیوندی از اسلام‌گرایی و سکولاریسم باشد و از سوی دیگر به دلیل ورود عناصری از ایده آلیسم در این دیدگاه جنبه‌هایی از تناقض و ابهام گویی نیز در آرای وی یافت می‌شود. وی حل منازعه فلسطین از درون را کاملاً امکان پذیر می‌داند؛^(۴۲) اما نه از راه از بین بردن اسرائیل: «نه زمان به عقب بر می‌گردد و نه گذشته جبران می‌شود. محو و از بین بردن اسرائیل نباید هدف ما باشد. راه حل نباید حاصل جمع صفر باشد. راه حل تنها یک مصالحه سیاسی است. انتفاضه مشروع فلسطین باید به دنبال یک راه حل عادلانه، بر اساس قوانین بین‌المللی و مراعات وضعیت حیات هر دو طرف منازعه باشد.»^(۴۳) او تاکید می‌کند همه مسئولان فلسطینی و رهبران عرب در طولانی شدن منازعه فلسطینی مقصر هستند. در سال ۱۹۹۹ وقتی که یاسر عرفات دستور بازداشت یازده دانشجویی را صادر کرد که دولت وی را یک دولت خودکامه و فاسد خوانده بودند، شرابی به همراه ادوارد سعید طی نامه‌ای به عرفات

اقدام وی را کاملاً ناعادلانه و نقض آزادی بیان دانستند.^(۳۴)

از نظر شرابی «ما نمی‌توانیم آینده خود را در مقابل اسرائیل از طریق نظامی‌گری به دست آوریم، بلکه باید از طریق مردمانمان این کار را بکنیم، ما نه به تاکتیک‌های کلاسیک و نه به ارتش نیازمندیم، بلکه نیازمند یک تحول در رهیافت روشنفکری خود هستیم تا دید و بینش ما را نسبت به آینده تغییر دهد.^(۳۵) به طور خلاصه، شرابی از مردم فلسطین برای دستیابی به حقوق خود، مقاومت می‌خواهد اما مقاومتی غیر مسلحانه.^(۳۶)

۸.

شرابی حدود بیست سال پیش، با پیش بینی احتمال تجدید انقلاب اسلامی در پاکستان یا برخی کشورهای اسلامی و همزمان، غیرمحمتمل بودن یک تحول یا انقلاب بنیادگرانه از روی مدل ایرانی در کشورهای عربی به دلیل «فقدان یک رهبری یکپارچه و مستمر، قدرت همگزینی یا اجبار دستگاه دولتی و غیره»، بنیادگرایی خرده بورژوا را نیروی مبارز و ایدئولوژیک درون جامعه پدرسالار جدید عرب می‌داند که بر اساس آن «به نظر امکان پذیر می‌رسد که پدرسالاری سنتی در قالب خرده بورژوای بنیادگرای آن بتواند در آینده نزدیک رواج و غلبه یابد؛ گرچه نه از طریق انقلاب یا خشونت تعمیم یافته، ولی درست از طریق فرسایش و از بین رفتن مشروعیت ایدئولوژیک و اشکال سیاسی پدرسالاری جدید.»^(۳۷)

شرابی در تقدیر آینده و این که چه باید کرد، پیروزی بنیادگرایی در جهان عرب را با زوال پدرسالاری جدید یکی نمی‌داند «به جای آن احتمال دارد که با یک پیروزی بنیادگرایانه، جوهره جامعه پدرسالار جدید زنده باقی بماند.»^(۳۸) از سوی دیگر شرابی امکان هر گونه آزادسازی به شیوه تحول ناگهانی و توفانی را رد می‌کند و فرایندی ممتد از دگرگونی و تحول در حوزه‌های مختلف را پی می‌گیرد. از نظر وی، واژگون کردن یک رژیم استبدادی یا ارتجاعی، آزادی و عدالت را تضمین نمی‌کند، بلکه از شرایط آزادسازی، ویران سازی برداشت نوپدرسالارانہ کردن از آزادسازی است.^(۳۹)

شرابی ضمن توجه به حرکت انعطاف پذیر تاریخ، امکان پذیری مدرنیته از طریق یک گفتمان دقیق و انتقادی موثر را خاطر نشان می‌کند که در نخستین گام برای چنین منظوری باید به تئوری پردازی واقع گرایانه دست زد و در عمل صرفاً از روشهای قانونی و با وسایل مبتنی بر رضایت عمومی بهره برد:

درست همان طور که شرایط مبارزه تغییر می‌کند، وسایل مبارزه نیز تغییر می‌نماید... اهداف مبارزه باید عام و همگانی و به طور گسترده تایید شده باشد. حقوق بشر و سازماندهی آن می‌تواند اشکال متعددی به خود بگیرد: افراد منفرد (روشنفکران)، احزاب، گروهها، سازمانهای حرفه‌ای کارگران، دانشجویان و زنان یا نمایندگی کثرت گرایانه؛ همانند به هم پیوستن اساتید، نمایندگان، هنرمندان، پزشکان، روحانیون، حقوقدانان، کارگران، دانشجویان و زنان... انقلابی‌ترین گروه، جنبش زنان است. این جنبش چاشنی انفجاری است که جامعه پدرسالار جدید را از درون منفجر خواهد کرد و اگر مجال رشد یابد، سپری دائمی در برابر واپسگرایی پدرسالاران و سنگ بنای مدرنیته آینده خواهد بود.^(۴۰)

شرابی ضمن نفی طرح واره یا برنامه بودن شرایطی که برای امکان پذیری دموکراتیک اعلام می‌کند، به جمله‌ای از رومن رولان که در ابتدای کتاب آمده است بازمی‌گردد و با اعلام پیش بینی پیروزی گریزناپذیر نیروهای دموکراتیک رادیکال و فرارسیدن مدرنیته، دموکراسی سکولار، و سوسیالیسم آزادیبخش، می‌گوید: «آری، برای مبارزه با بدبینی عقل، انسان باید سریعاً به خوشبینی اراده متوسل شود.»^(۴۱)

۹.

تلاش هشام شرابی برای تبیین اینکه یک دیگری چگونه ساخته می‌شود، درست بر همان اساس و بر همان الگو است که فوکو در تحلیل قدرت به دنبال شناخت دیگر غربی و سعید در شرق شناسی در پی شناخت نحوه ایجاد دیگر شرقی بود. «شرقی‌های

سعید از جنبه‌هایی همانند دیوانگان، منحرفان و تبهکاران فوکو هستند. همه آنها موضوع گفتمانها و روایت‌های نهادینه شده هستند که شناسایی، تحلیل و کنترل می‌شوند ولی هرگز به آنها اجازه سخن گفتن داده نمی‌شود. همه آنها در شرایط دیگربودی قرار دارند که زائیده تفاوت‌های آنها با چیزهایی است که عادی، حقیقی و درست تلقی می‌شود.»^(۴۲) از این منظر شرق از حیث سیاسی، جامعه‌شناسی، نظامی، ایدئولوژی و علمی موجود و محصول خوانشی متنی و نوشتاری غرب از این منطقه است، و از نظر شرابی شرق و به طور خاص عرب نه تنها محصول این ساخت و روایت است، بلکه همچنان این ساخت را بازتولید می‌کند؛ چون دانش و علوم اجتماعی اساساً مولود و محصول تفکر غربی است و در عین حال نقطه آغاز و عزیمت تحلیل پژوهشگر و حتی منتقد شرقی. اما اگر چنین است (و نیز چنان که سعید می‌گوید که بازآمدها به دلیل محصور بودن در زبان و فرهنگ و نهادها و فضاها سیاسی، به خودی خود علاوه بر حقیقت - که یک بازآمده است - با بسیاری چیزهایی دیگر در هم آمیخته و در هم تافته است) در آن صورت - پرسش بروجردی در باب سعید تکرار می‌شود - که آیا بازآمده خود سعید - و در اینجا شرابی - از شرق شناسی - و در اینجا پدرسالاری و روشنفکری شرق و شناخت آنها و به خصوص اعراب از جامعه و فرهنگ خود حقیقی و دقیق است و آیا بازآمده آنها از دیگران خودشان (غریبها) می‌تواند از نوشته‌های غریبها درباره شرقیها بی‌نقص باشد؟

شرابی در واقع هشدار نادیده گرفته شده سعید مبنی بر اینکه «امیدوارم به خواننده نشان داده باشم که پاسخ به شرق شناسی، غرب شناسی نیست...» و افتادن روشنفکران عرب در این شبه سراب را تبیین می‌کند، بی‌آنکه خود و اندیشه‌اش از چنان آفتی، بری باشد چرا که ادعای سخن گفتن از برون و از هیچ جا - چنانکه خود هشام شرابی هم به آن تظن دارد - تقریباً ناممکن است؛ اگر امری متناقض و محال نباشد.

به عبارت دیگر، همچنان که صادق العظم سوری، غرب شناسان را شرق شناسان وارونه می‌نامد - گفتمانی که روشنفکران و سرآمدان سیاسی شرقی بر اساس آن ادعا

می‌کنند که هویتی حقیقی و اصیل دارند و به دنبال کسب و حفظ آن هستند^(۴۳) - شرابی نقدِ عرب از غرب را نقد غربی وارونه می‌داند؛ البته بدون اینکه چنین اصطلاحی را به کار برده باشد.

اگر قرار باشد از این زاویه میان روشنفکر عرب پژوهی شرابی با روشنفکر ایرانی پژوهی بروجردی مقایسه‌ای شود، به رغم نقطه عزیمت مشترک هر دو، بروجردی بر آن است که «اقتدار اندیشه ثنویت گرا در جهان بینی روشنفکران ایرانی که بر محور تمایزگذاری و ممیزی میان ما و آنها قوام یافته^(۴۴)، فرهنگ پرستش تفاوت به جای تلاش برای شناخت^(۴۵) را به ارمغان آورده و پیامد این دوگانه انگاری پروژه فکری بومی گرایی است»، ولی شرابی می‌گوید: «بیداری عرب - اصطلاحی که روشنفکران عرب برای توصیف نوگرایی به کار برده‌اند - نه محصول آگاهی ناگهانی خود به خودی، بلکه ثمره مبارزه جویی و رقابت غرب در همه سطوح زندگی سیاسی، اجتماعی، اقتصادی و روانشناختی بود که در سده نوزدهم آغاز شد. این بیداری سبب به وجود آوردن برداشتهای تازه از مرده ریگ سنت و کوششهایی برای انطباق با شرایط نوین شد.» البته این دو پژوهش در یک جا به هم می‌رسند: بومی گرایی اگرچه ردیه نویسی بر تاریخ و فرهنگ و اندیشه غرب را رایج ساخت، ولی نتوانست این حقیقت را تغییر دهد که غرب همچنان به عنوان فرهنگ مرجع برای ما و جوامعی مانند ما ایفای نقش می‌کند؛^(۴۶) برخلاف بروجردی که «آن دیگری که ما مرتباً به آن رجوع می‌کنیم دیرزمانی است که به جزء لاینفکی از خود ما تبدیل شده است... و مساله اساسی که اینک روشنفکران ایرانی با آن روبرویند این است که چگونه باید از تفکر دوگانه‌ای که آنان را به چاله مدرنیسم فریبکار یا بن بست بومی گرایانه می‌اندازد، فراتر روند»^(۴۷)، شرابی قایل است که «این دیگری بد، ناقص و به گونه‌ای انحرافی فهمیده شده است و باید از وضعیت پدرسالاری جدید کنونی به سوی مدرنیته اصیل رفت و مدرن شد.»

اگر مدرنیته را در تلازم با لیبرالیسم بدانیم، گرایش به لیبرالیسم اروپایی، بدان معنی خواهد بود که خاورمیانه - و در اینجا عرب - به سستی دست یازد که به کلی از آن

بیگانه است؛ زیرا هم از نظر مواضع و زبان و هم از نظر تاریخی این سنت جزئی از آن نیست. بنابراین هر جامعه‌ای و هر ملتی می‌تواند با سنت خاص خود پیوند برقرار کند. از همین رو، محمد عابد الجابری - بر خلاف هشام شرابی - قائل است که بُعد انسانی عام سنت بشری درون سنت اسلامی قرار دارد و خارج از آن نیست تا از جایی اخذ شود و - بدون توجه به تضاد اسلام و لیبرالیسم - سؤال را این گونه طرح می‌کند که اندیشه اسلامی معاصر چگونه می‌تواند جوانب عقلانی (لیبرالی) را از سنت خود استخراج کند و به صورت عملی در زندگی سیاسی و اجتماعی خود به کار بندد؟^(۴۸)

دستاورد

هدف نوشته حاضر آن بود که دیدگاه‌های انتقادی و نکته‌سنجی‌های نظری هشام شرابی (۲۰۰۵-۱۹۲۷)، یکی از مشهورترین متفکران و صاحب نظران جهان عرب، را مورد بررسی قرار دهد تا از این طریق تصویری از پویایی اندیشه سیاسی معاصر عرب به دست آید. چنانکه روشن است با اینکه مدت زمان زیادی از آشنایی جوامع عربی با دو رویه تمدن بورژوازی غرب^(۴۹) می‌گذرد، مساله خود و دیگری همچنان جایگاه مهمی در تحقیقات و مطالعات متفکران و نویسندگان این جوامع دارد. ویژگی دیدگاه انتقادی شرابی در آن است که می‌کوشد از پذیرش مفروضات سنت شرق‌شناسی فراتر برود و با نقد آن، چشم انداز جدیدی برای مطالعه وضعیت کشورهای عربی به دست آورد. البته وی همزمان به نقد ساختار فرهنگی و اجتماعی این کشورها نیز دست می‌زند و از تعبیر «پدرسالاری جدید» برای توصیف وضعیت حاکم استفاده می‌کند، تعبیری که به سرعت مورد توجه دیگر محققان و کارشناسان مسائل خاورمیانه عربی قرار گرفت و شهرت یافت.

اگرچه نقد رادیکال هشام شرابی خالی از کاستی نیست و می‌توان مفروضات و نتایج دیدگاه وی را مورد بازخوانی و موشکافی قرار داد، نمی‌توان دستاوردهای فکری او را فراموش کرد و به خصوص هشدار شرابی را نسبت به بازتولید جوهره پدرسالاری

جدید در قالبهای متفاوت نادیده گرفت. وضعیت فعلی جوامع عربی، به رغم آشنایی دیرپا با جهان غرب و به رغم فرآیند جهانی دموکراتیک سازی، بیانگر اهمیت هشدار شرابی است، همچنان که نشانگر لزوم پژوهشهای بیشتر برای شناخت رابطه خود و دیگری. ❖

پی‌نوشت‌ها:

۱. حمید عنایت، اندیشه سیاسی در اسلام معاصر، ترجمه بهاء‌الدین خرمشاهی، تهران: خوارزمی، ۱۳۷۲، ص ۹۹.
۲. در میان جنگهای چهارگانه، نتیجه جنگ سوم بسیار غافلگیر کننده بود. «شکست سال ۱۹۶۷ آن قدر عظیم بود که نه تنها جهان اندیشه، که کل نظم سیاسی موجود در جهان عرب را تکان داد.» رک: فرهنگ رجایی، اندیشه سیاسی معاصر در جهان عرب، تهران: مرکز پژوهشهای علمی و استراتژیک خاورمیانه، ۱۳۸۱، ص ۷۱. پس از چند دهه، ناکامی ارتش اسرائیل در رویارویی با نیروهای مقاومت جنوب لبنان در سال ۲۰۰۶ توانست اعتماد به نفس جوامع عربی را احیا کند.
3. <http://www.palestinremembered.com>.
4. Palestine Palnning center.
5. <http://www.thejerusalemfund.org>.
۶. این کتاب توسط محمود شریح با نام النظام الابوی و اشکالیة تخلف المجتمع العربی از سوی مرکز دراسات الوحدة العربیة به سال ۱۹۹۲ به عربی ترجمه و منتشر شده است.
7. <http://www.palestinecenter.org>
۸. هشام شرابی، پدرسالاری جدید، نظریه‌ای درباره تغییرات تحریف شده در جامعه عرب، ترجمه سید احمد موثقی، تهران: کویر، ۱۳۸۰، ص ۱۶.
۹. همان، ص ۱۶.
۱۰. همان، ص ۱۷.
۱۱. همان، ص ۱۶.
۱۲. همان، ص ۱۸.
۱۳. هشام شرابی، «سیاست، چشم انداز و پارادایم» در سیاست، نظریه و جهان عرب: نگاه انتقادی، ویراسته هشام شرابی، ترجمه مرتضی بحرانی و همکاران، تهران: انتشارات پژوهشکده مطالعات فرهنگی و اجتماعی، ۱۳۸۶، ص ص ۱-۲.
۱۴. همان، ص ۶.

۱۵. هشام شرابی، روشنفکران عرب و غرب: سالهای تکوین ۱۹۱۴-۱۸۷۵، ترجمه عبدالرحمن عالم، تهران: دفتر مطالعات سیاسی و بین‌المللی، ۱۳۶۹، ص ص ۲۷-۱۶.
۱۶. هشام شرابی، «سیاست، چشم انداز و پارادایم»، پیشین، ص ص ۳-۲.
۱۷. هشام شرابی، مقدمه *لدراسة المجتمع العربی، اورشليم: صلاح الدين، ۱۹۷۵، ص ص ۳۱-۳۳.*
۱۸. هشام شرابی، *پدرسالاری جدید، پیشین، ص ۱۹.* این دو جمله شرابی، در اینجا، پس و پیش شده است.
۱۹. همان، ص ۲۶.
۲۰. همان، ص ۳۲.
۲۱. همان، ص ۲۷.
۲۲. همان، ص ۴۷.
۲۳. همان، ص ۵۵.
۲۴. همان.
۲۵. همان، ص ۲۹.
۲۶. همان، ص ۳۰.
۲۷. همان، ص ۳۱-۳۰.
۲۸. همان، ص ص ۸-۳۷. کاظمی و نورتون با بررسی تجربه اسلام‌گرایان الجزایری به نکته جالبی اشاره می‌کنند: « پس از فجایع الجزایر، علاقه افشار متوسط در کشورهای عربی نسبت به دموکراسی کاهش چشمگیری پیدا کرد. بسیاری از مردم منطقه بدین نتیجه رسیدند که چالش اصلی نه بین خودکامگی و دموکراسی اسلامی، بلکه بین دو نوع مختلف اقتدارگرایی است.» رک: فرهاد کاظمی و آگوستوس ریچارد نورتون، «چالشهای سیاسی دولتهای خاورمیانه در قرن بیست و یکم» در *چهره جدید امنیت در خاورمیانه، ویراسته لی نور جی. مارتین، ترجمه قدیر نصری، تهران: پژوهشکده مطالعات راهبردی، ۱۳۸۳، ص ۱۶۸.*
۲۹. «هشام شرابی یتقد الخطاب العربی العلمانی»، *البیان، الاربعاء، ۲ ذوالقعدة، ۱۴۲۲ (۱۶ ینایر ۲۰۰۲).*
۳۰. هشام شرابی، *پدرسالاری جدید، پیشین، ص ۴۰.*
۳۱. همان.

32. "We must change our Palestinian government," Asma Agbarieh interviews Hisham Sharabi, Washington D.C., April 13, in: <http://www.hanitzotz.com/challenge/index.html>

33. Hisham Sharabi, "Palestine fifty years later," in: <http://www.alhewar.com>

34. <http://www.meftah.org>

35. "The role of the Palestinian and Arab intellectual in Forming a New Future," A lecture by Hisham Sharabi at Birzeit University, May 28, 2001.in: <http://www.birzeit.edu.ht>.

۳۶. هشام شرابی (گفتگو)، «ملت فلسطین تنها با مقاومت به حقوق خود می‌رسد»، رسالت، ۱۳۸۰/۱۲/۲۶.

۳۷. هشام شرابی، روشنفکران عرب و غرب: سالهای تکوین ۱۹۱۴-۱۸۷۵، پیشین، ص ۲۳۱.

۳۸. همان، ص ۲۳۳-۲۳۴.

۳۹. همان، ص ۲۳۷.

۴۰. همان، ص ۲۴۳.

۴۱. همان، ص ۲۴۴.

۴۲. مهرزاد بروجردی، روشنفکران ایرانی و غرب، ترجمه جمشید شیرازی، تهران: نشر فرزاد، ۱۳۷۸، ص ص ۱۷.

۴۳. برای توضیح بیشتر رک: همان، ص ص ۲۹-۲۵.

۴۴. البته این گونه دوانگاری به ویژه در حوزه اسلام و غرب، سنت و تجدد، تفکیک و یا پیوند دین و سیاست، شریعت و جامعه مدنی، و گفتگو یا برخورد تمدن‌ها در میان روشنفکران و اندیشمندان عرب نیز مطرح بوده است. بنگرید: وجیه کوثرانی، «علاقه شائکة و اسئلہ ملتبسہ» در کتاب العربی (الاسلام والغرب)، رقم ۴۹، کویت: ۱۵ یولیو ۲۰۰۲، ص ص ۱۸۵-۱۷۹.

۴۵. برای بحث دقیق و عالمانه در این زمینه، رک: برایان فی، پارادایم شناسی در علوم انسانی، ترجمه مرتضی مردیها، تهران: انتشارات پژوهشکده مطالعات راهبردی، ۱۳۸۴.

۴۶. بروجردی، پیشین، ص ۲۷۲.

۴۷. همان، ص ص ۲۸۰ و ۲۷۲.

۴۸. محمد عابد الجابری، نحن والتراث، بیروت: المركز الثقافی العربی، ۱۹۹۳، ص ۵۱.

۴۹. تعبیری از عبدالهادی حائری و نام کتابی از وی.