

یکی از نیازهای مطالعات راهبردی کشور، شناخت جریان‌ها و وقایعی است که در کشورهای منطقه و جهان اسلام حضور دارند و ایران، بنا بر ضرورت‌های همجواری و نیز آرمان همکاری با جهان اسلام، خواه‌ناخواه با آنها مواجه می‌شود. از سوی دیگر یکی از موضوعات مشترک میان کشورهای اسلامی، مواجهه با تبعات فرهنگی جهانی سازی است. با در نظر گرفتن رابطه میان سه سطح توصیف، تحلیل و راهبرد در پژوهش و ضرورت بررسی موضوعات بر پایه روش‌ها، مقاله حاضر به بررسی پرسش‌های زیر می‌پردازد: متفکران عرب چه تعاریفی از جهانی سازی ارائه داده‌اند؟ مهم‌ترین مسائل فرهنگی مورد توجه‌شان چه بوده است؟ و چه راهبردهایی مد نظرشان است؟ متفکران عرب، مسائل جهانی سازی را معمولاً در قالب مسئله تقابل اسلام و غرب، اعراب و غربی‌ها، شرق و غرب (یا به تعبیر متأخر شمال و جنوب) مطرح می‌کنند و در حالی که محرک جهانی سازی در غرب، انگیزه و ابزار اقتصادی و مادی است، در جهان عرب، مسئله‌ای فرهنگی است. همچنین اندیشمندان عرب غالباً جهانی سازی را با پنج مقوله ۱. عوامل شکل‌گیری و بازیگران؛ ۲. اهداف و آرمان‌ها؛ ۳. نتایج و پیامدها؛ ۴. فلسفه شکل‌گیری و ۵. طبیعت‌شناسی متأثر از فناوری‌های نوین می‌شناسند که در غالب آنها جهان عرب به صورتی منفعل تصویر می‌شود و با بیان نمونه‌های از راه‌حل‌های آنان مشخص می‌شود که متفکران عرب بی‌اطلاع از راه‌حل مسائل‌شان نیستند، اما در غالب موارد ناتوان از تولید ادبیاتی بوده‌اند که واقع‌بین باشد و بتواند «شناخت نادرست و کاذب» در جهان اسلام و جهان عرب را مورد نقد قرار دهد. امری که تحقق طرح‌هایی چون ایجاد همکاری و همدلی میان اعراب، رشد اقتصادی و با تحقق توسعه پایدار و فراگیر، منوط به آن است.

■ واژگان کلیدی:

جهانی سازی، جهان عرب، فرهنگ عربی، متفکران عرب، تراکم زمانی - جهانی

جهانی سازی و فرهنگ در اندیشه متفکران عرب*

کامیار صداقت ثمرحسینی

استادیار پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
kamyarsedaghat@gmail.com

مهدی گلشنی

استاد دانشگاه صنعتی شریف
mehdigolshani@yahoo.com

آیت‌الله شیخ محمدعلی تسخیری

استاد حوزه علمیه و دانشگاه مذاهب اسلامی
www.taskhiri.ir

مقدمه

هر جامعه‌ای نیازمند بررسی فرصت‌ها و تهدیدهای فراروی خود جهت بازسازی مستمر امکانات بالفعل و بالقوه‌اش است تا بتواند پاسخی مناسب، به چالش‌های پیرامون خود دهد و لازمه آن کسب شناخت صحیح و کارآمد است. تأمل بر وضعیت مطالعاتی ما در قبال مسائل کشورهای اسلامی از قبیل لیبی، بحرین و یمن، به‌خوبی بیانگر کاستی‌های موجود است. برای مثال، با جستجو در کتابخانه ملی، مشخص می‌شود که در دهه ۱۳۸۰، کم‌وبیش ده - دوازده کتاب درباره لیبی تألیف شده است.^۱ در زمینه بحرین نیز تقریباً با همین تعداد پژوهش مواجه‌ایم و در مورد یمن، وضعیت به‌مراتب وخیم‌تر است و نشان از تناقض میان خواسته‌ها، عملکردها و توانایی‌های کشور دارد. یمن موقعیتی بسیار راهبردی برای آینده اسلام و شیعه در منطقه دارد و هرچند غرب‌شناسی هم برای هر جامعه غیرغربی اهمیت دارد، اما این دلیل نمی‌تواند توجیه‌گر فزونی تعداد پژوهش و ترجمه درباره اندیشه‌های کانت، هگل بر پژوهش‌های مربوط به جوامع مسلمان یمن و لیبی باشد. بدترین وضعیت برای یک کشور مسلمان زمانی است که امکانات و توانایی‌های خوبی برای تحقق آرمان‌هایش دارد ولی دل به‌کار نمی‌بندد و دست‌کم به علم خود عمل نمی‌کند. بنابراین برقراری توازن نسبت مطالعاتی که مبتنی بر موضوعات مورد نیاز کشور باشد، موضوعی راهبردی است و پرسش درباره دیدگاه‌های متفکران مسلمان و عرب را باید در چنین سیاقی مورد توجه قرار داد تا ارزش و کاربرد آن معلوم شود.

در اینجا لازم است تا به‌لحاظ روش‌شناسی، به علل انتخاب موضوع و پاره‌ای از پیش‌فرض‌های آن اشاره شود. هر علمی شامل سه جزء روش، موضوع و منابع است و هر اندیشمندی به‌منظور حل مشکل خود، با مراجعه روشمند به‌برخی از منابع، به پاسخی می‌رسد. صحت یک استدلال در تناسب این سه با هم است و در غیراین صورت خلط مفاهیم حاصل می‌شود. برای مثال، استدلال قرآنی^۲ مستلزم استفاده از روش‌های تفسیری صحیح است و در غیراین صورت همان اتفاقی می‌افتد که محمود امین‌العالم (سکولار

۱. از آن میان پنج اثر درباره امام موسی صدر؛ دو اثر درباره کلیات درباره لیبی؛ ترجمه کتاب سبز قدافی؛ دو کتاب درباره خلع سلاح هسته‌ای؛ و شعر مقاومت هستند. در این زمینه از جستجوگر پایگاه کتابخانه ملی استفاده شود: www.nlai.ir

۲. در مباحث فرهنگی جهانی‌سازی، به‌برخی از آیات قرآن استدلال می‌شود. مانند: بقره: ۱۶ و ۱۳۴؛ آل‌عمران: ۱۰۷-۱۰۰؛ اعراف: ۵۸؛ فرقان: ۱ و ۶۷؛ انبیاء: ۱۰۷؛ ص: ۸۸-۸۷؛ حجرات: ۱۰؛ زمر: ۱۸ و رعد: ۱۱.

مصری) در نقد کتاب «از عقیده تا انقلاب» حسن حنفی می‌نویسد:

در این اثر با علم کلام و اصول دین آن کاری می‌شود که مارکس با جدلِ هگل انجام داد؛ یعنی به‌جای آنکه آن را بر بالای سرش بگذارد، بر زیر پایش، بر روی زمین نهاد. به‌عبارت دیگر قضایای الهی را به قضایایی بشری مبدل کرد (العالم، ۱۹۹۷: ۱۴).

همین موضوع در خصوص آثار محمد عابد الجابری^۱ و یا محمد ارکون هم مشاهده می‌شود. بنابراین زمانی که درباره موضوع پژوهش سخن گفته می‌شود، خواه‌ناخواه درباره روش آنان نیز سخن به‌میان می‌آید. انتخاب موضوع بیانگر نیازهای ادراک‌شده محقق است و چنانکه اشاره خواهد شد، ریشه اختلاف‌نظر متفکران عرب درباره جهانی‌سازی، در تفاوت موجود در روش‌شناسی آنهاست. از سوی دیگر، همواره توصیف مقدم بر تحلیل (ریشه‌یابی) است و آن دو مقدم بر ارائه راهبرد و راهکارند. تا زمانی که مشکل شناخته نشود، بحث درباره علل ایجاد آن بی‌معناست و بدون شناخت آن دو نیز نمی‌توان و نباید درباره راه‌حل‌ها و راهبردها سخن گفت. بنابراین درک راهبردهای متفکران عرب در خصوص تحولات جهانی‌سازی، در گرو درک چرایی توصیفاتشان از آن پدیده است. از این‌رو مقاله حاضر به بررسی دیدگاه‌های متفکران عرب درباره پدیده جهانی‌سازی هم به‌لحاظ توصیف و هم به‌لحاظ تحلیل و راهبردشان می‌پردازد. بر این اساس پرسش‌های زیر مورد توجه هستند: متفکران عرب چه تعاریفی از جهانی‌سازی ارائه داده‌اند؟ مهم‌ترین مسائل فرهنگی آنان چه بوده است؟ و در مواجهه با آن، چه راهبردهایی را پیشنهاد داده‌اند؟ بدین ترتیب اندیشمندان ایرانی که آنها نیز با این پدیده مواجه‌اند، امکان مقایسه با دیدگاه‌ها و مسائل هم‌تایان خود در جهان عرب را می‌یابند، ضمن اینکه نفس شناختن جریان‌های فکری در جهان اسلام و در منطقه فوق‌العاده اهمیت دارد و نباید از آن چشم‌پوشی کرد.

۱. برداشت‌های عربی از پدیده جهانی‌سازی

متفکران و سیاست‌مداران عرب پدیده جهانی‌سازی را به‌گونه‌ای متفاوت با هم‌تایان غربی‌شان مورد بررسی قرار می‌دهند. از دید آنان جهانی‌سازی^۲ اساساً پدیده‌ای غربی (و نه عربی) است. غربی‌ها، سخن از جهانی‌سازی را سخن از خود می‌دانند؛ اما اعراب جهانی‌سازی را در موضوعاتی مانند تقابل اسلام و غرب، تقابل اعراب و غربی‌ها و حتی

۱. درباره اشتباهات تفسیری جابری درباره قرآن کریم، نک: (عمار، ۲۰۱۱)

تقابل سنت و تجدد می‌شناسند که ناظر بر بیگانه بودن پدیده جهانی‌سازی از دید آنان است (الدجانی، ۲۰۰۰: ۱۷؛ خولی، ۱۳۸۲: ۵۷ و ۳۵۷؛ عبدالکافی، ۲۰۰۴: ۱۳۳؛ الخزرچی و المشهدانی، ۲۰۰۴: ۲۶؛ العاید، ۲۰۰۴: ۱۶ و ۸۶؛ المسیری، ۱۳۸۲: ۸ و ۱۶-۱۵؛ مصطفی، ۲۰۰۶: ۱۱-۱۲؛ البرغثی، ۲۰۰۷: ۲۷ و ۶۲-۶۱؛ الجابری، ۲۰۰۳: ۱۳۷؛ منذر، ۲۰۰۲: ۲۹۵-۲۹۴؛ محمود مصطفی، ۱۳۸۷؛ الکعکی، ۲۰۰۳: ۸۴ و قرضاوی، ۱۳۸۲: ۱۹-۱۷).

صرف‌نظر از مباحث متنوعی که پیرامون معادل‌یابی واژه جهانی‌سازی در زبان عربی شده است؛ معمولاً این واژه در اندیشه سیاسی عرب، با مجموعه معرف‌هایی شامل ۱. عوامل شکل‌گیری و بازیگران؛ ۲. اهداف و آرمان‌ها؛ ۳. نتایج و پیامدها؛ ۴. فلسفه شکل‌گیری و ۵. طبیعت‌شناسی تعریف می‌شود. در غالب این معرف‌ها، جهان عرب در وضعیت انفعال به تصویر کشیده می‌شود. برای مثال، متفکران عرب بازیگران اصلی جهانی‌سازی را غالباً شامل حکومت‌ها، مؤسسات بین‌المللی و شرکت‌های چندملیتی (همه را با ریشه‌ای غربی) می‌دانند. در اکثر تعاریف بیان نمی‌شود که (اعراب در جهانی‌سازی چه می‌کنند؟) بلکه گفته می‌شود که غربی‌ها چه می‌کنند و اعراب و مسلمانان چه می‌شوند. البته می‌توان به وجه عام از چهار دسته نقش‌آفرین عرب در عرصه جهانی‌سازی نام برد که عبارت‌اند از دولت‌ها، سازمان‌ها (دولتی و غیردولتی)، شخصیت‌های اثرگذار (دینی، ملی، سیاسی) و توده‌های عرب. اما نقش‌های اینان در قبال جهانی‌سازی غالباً واکنشی است. آنان مسئله را نمی‌سازند، بلکه در قبال مسائل دیگران حاشیه‌نویسی می‌کنند. حجم نامتعارف واکنش‌های عربی در قبال دو نظریه پایان تاریخ از فرانسیس فوکویاما و برخورد تمدن‌ها از ساموئل هانتینگتون (۲۰۰۸-۱۹۲۴)، که قاعدتاً باید در وهله اول با مخاطبان غربی آن مطرح می‌شد، نمونه‌ای بارز از ادبیات یکنواخت و مکرری است که جز در چند نقد اساسی چیزی جدید بر ادبیات فکری عربی - اسلامی نیفزوده است.

واکنش‌های عربی در قبال جهانی‌سازی غالباً در مقولاتی نظیر غرب‌شناسی، غرب‌ستیزی و غرب‌گرایی قرار می‌گیرند. در اینجا باید به حوزه‌های بینابین با شعار اخذ موارد مثبت و طرد موارد منفی جهانی‌سازی اشاره کرد که در آرای سیدمحمد حسین فضل‌الله (۲۰۱۰-۱۹۳۵)، عبدالوهاب المسیری (۲۰۰۸-۱۹۳۸)، یوسف قرضاوی و بسیاری دیگر، هر یک با لحاظ ضوابطی، دیده می‌شود (نک: فضل‌الله، ۱۳۸۷؛ فضل‌الله، ۲۰۰۱: عدد من المؤلفین، ۲۰۰۴: ۲۹۸-۲۹۷ و قرضاوی، ۱۳۸۲: ۱۶۴-۱۶۳). حتی غرب‌شناسی اعراب نیز دستاوردی جدید برای جهان عرب به‌دنبال نداشت‌ه و در حد نقد شرق‌شناسی باقی

مانده است. حسن حنفی آن را پاسخ به شرق‌شناسی می‌داند؛ هر چند ادوارد سعید با رد غرب‌شناسی به شیوه شرق‌شناسی، اولویت را به ایجاد مراکزی جهت مطالعات راهبردی در غرب می‌دهد (الحاج، ۲۰۰۰: ۲۱۲-۲۰۸ و سعید، ۱۳۸۶: ۴۷۰).

از سوی دیگر، برخلاف حکومت‌ها، حوزه‌های اجتماعی و مردمی جهان عرب قادر به «نه» گفتن به جهانی‌سازی هستند. چنانکه برخی از اندیشمندان دولت‌های عربی را ابزار جهانی‌سازی قلمداد می‌کنند (خولی، ۱۳۸۲: ۱۹۹؛ سعید، ۱۳۸۶: ۴۶۲ و بهاء‌الدین، ۱۳۸۴: ۱۶۳) و البته برخی دیگر تأکید دارند که جهت ارتقای توانمندی اعراب در مقابله با جهانی‌سازی، باید میان این دو، تعاملی سازنده برقرار شود (محمود مصطفی، ۱۳۸۷). همچنین اندیشمندان عرب غالباً جهانی‌سازی را به ارائه روایتی از عمل و هدف (دیگران) منحصر کرده‌اند. برای مثال گفته می‌شود که غربی‌ها به‌رهبری آمریکا در پی سیطره اقتصادی، فرهنگی و نظامی بر جهان هستند و یا آنان به‌دنبال تبدیل جهان به یک بازار بزرگ اقتصادی برای محصولاتشان و یا در پی تحمیل فرهنگ غربی بر فرهنگ عربی - اسلامی‌اند. اما جای خالی اعراب و مسلمانان در تعاریف، چه به‌عنوان بازیگر و چه به‌عنوان راهبردشناس غایب است. بخشی از این معضل برخاسته از بحران فرهنگی عدم اعتماد به خویشتن است. این امر خود را در موضوع «نتایج حاصله از جهانی‌سازی» نشان می‌دهد؛ چنانکه متفکران عرب درباره نتایج جهانی‌سازی به مواردی چون از میان رفتن مرزها، تبدیل جهان به یک بازار بزرگ، از میان رفتن اقتدار و حاکمیت کشورهای عربی و اسلامی، گسترش فقر و شکاف‌های طبقاتی در جهان، گسترش فرهنگ مصرف‌گرایی، پیامدهای زیست‌محیطی، تغییر الگوهای زندگی اعراب، پی‌ریزی فرهنگی واحد در جهان و مانند آن اشاره کرده‌اند. آنان به‌دلیل نبود استقلال عمل در میان بیشتر کشورهای عربی، غالباً نگاهی منفی به جهانی‌سازی دارند. به‌ویژه آنکه سیاست‌های جهانی‌سازی در منطقه عربی - اسلامی مانند خاورمیانه بزرگ؛ عادی‌سازی روابط عربی - اسرائیلی؛ پذیرش اقتصاد آزاد جهانی و مانند آن، موجب انفعال بیشتر دولت‌های عربی می‌شود. مسئله مهم جهان عرب آن است که اعراب چگونه می‌توانند مفهوم «استقلال در برنامه‌ها و اهداف» را جایگزین نگرش «استقلال در ابزار و محصول» کنند؛ تا نگرشی راهبردی در قبال مسائلشان داشته باشند.

از سوی دیگر مفهوم‌پردازی‌های عربی از پدیده جهانی‌سازی عمیقاً متأثر از فلسفه غربی حاکم بر آن مانند اندیشه تطور مادی‌گرا، فلسفه‌های مابعد تجدد، نئولیبرالیسم

و اندیشه‌های سرمایه‌داری غربی است. بیشتر عالمان دینی، در مقابل فلسفه‌های مادی مغرب زمین، به «جهان‌شمولی اسلام» به‌عنوان بدیلی برای جهانی‌سازی اشاره کرده‌اند. آنان غالباً مبحث جهان‌شمولی اسلام را منحصر به بیان ویژگی‌ها و ارزش‌های والای الهی و انسانی اسلام و ارائه شواهدی تاریخی از رویکرد جهان‌شمول اسلام کرده‌اند (نک: الزین، ۲۰۰۲: ۱۱۱؛ الکعکی، ۲۰۰۳: ۱۰۶ و قرضاوی، ۱۳۸۲: ۲۰-۱۳ و ۱۶۴-۱۶۳) با این حال مسئله این نیست که جهان‌عرب فاقد فلسفه و دیدگاهی توانمند در مقابل فلسفه‌های غربی است، بلکه مسئله آن است که چگونه می‌توان دیدگاه متعالی اسلام را به‌صورتی قابل اجرا ارائه کرد تا همان‌گونه که «اسلام زمین بازی را می‌سازد و نه آنکه صرفاً در زمین بازی دیگران فعالیت نماید.» (خانگی، ۱۳۸۱: ۲۵-۲۴)؛ مسلمانان و اعراب زمین بازی خود را بیابند و بسازند.

اما مُعرف «طبیعت‌شناسی»، «همبودی زمانی جهانی» مسئله‌ای جدید در میان مسائل جهانی‌سازی است که در ارتباط تنگاتنگی با فناوری قرار دارد. گفتنی است که تقریباً تمامی متفکران عرب جز برخی از گروه‌های سلفی، بر فواید فناوری و ارتباطات جهانی تأکید کرده‌اند. گویی این پیش‌فرض در میان متفکران عرب موجود است که جهانی‌سازی و «انقلاب فناوری»، لازم و ملزوم یکدیگرند. اما ملاحظاتی نیز در خصوص اخذ فناوری به‌ویژه در بُعد فرهنگی آن موجود است و آن برخاسته از این پرسش است که آیا می‌توان فناوری را جدا از فرهنگ سازندگان آن اخذ کرد و یا خیر؟ و چگونه می‌توان فناوری را با کمترین تأثیرپذیری منفی از دیگر فرهنگ‌ها به جهان‌عرب منتقل کرد؟ از بُعد طبیعت‌شناسی (بررسی فضاهای زمانی و مکانی)، جهانی‌سازی پیش از آنکه متأثر از تحول نظام دو یا چند قطبی در جهان باشد، متأثر از تحول در فضاهای زمانی - مکانی است که هم در نظریه‌های غربی و در اصطلاحاتی چون «دهکده جهانی»^۱ و یا «تراکم زمان و مکان»^۲ و یا «جدایی زمان و مکان»^۳ مشهود است و هم در آگاهی عربی قابل مشاهده است. اکنون بشر در دهه‌های اخیر از سده ۱۵ قمری (۲۱ میلادی) این احساس را دارد که «همگی ما در یک زمان در جهان زندگی می‌کنیم.» احساس تحول در فضاهای زمانی - مکانی از سده نوزدهم به‌صورت محدود در غرب دیده می‌شود. اما احساس همبودی زمانی - جهانی، ویژگی خاص عصر جهانی‌سازی است.

1. Global Village
2. Time - Space Comperssion
3. Time - Space Distanciation

گسترش فناوری‌های نوین به‌ویژه در حوزه ارتباطات، موجب وضعیت هم‌زمانی ارتباطات به‌رغم وجود مسافت‌های طولانی و کاهش نقش مکان در عبور روان پدیده‌ها از مرزهای کشورها می‌شود که مبادلات فرهنگی را دگرگون می‌کند. کسانی که پیشتر «او» بودند، اکنون مورد خطاب مستقیم هستند. تبدیل مخاطب از «او» به «شما» لزوماً به معنای حذف واسطه میان فرستنده و گیرنده پیام نیست. آیا مخاطب ما انتخاب خود ماست؟ (تا حداقل به نسبت خودمان ارتباطی بی‌واسطه باشد) و یا آنکه ما مورد انتخاب «دیگران» واقع شده ایم؟ (که ممکن است خود مایل بدان باشیم) نیز انتخاب مخاطب فرع بر معیار ما در ایجاد ارتباط می‌باشد. بنابراین این پرسش مطرح است که ایجاد ارتباط در شرایط «همبودی زمانی - جهانی» بر پایه چه نیازی است؟ (نیاز واقعی یا نیاز کاذب و تحمیلی).

با توجه به آنچه گفته شد، اکثر متفکران عرب با گرایش‌های مختلف دغدغه‌های فرهنگی را در محور کار خود قرار داده‌اند. چنانکه ادوارد سعید با نقد شرق‌شناسی، احمد صدقی الدجانی (۲۰۰۳-۱۹۳۶) با نقد تهاجم فرهنگی از خلال نقد ادبی (با تأکید بر آثار صنع الله ابراهیم)، جلال امین با نقد غرب‌گرایی اعراب، حسین کامل بهاء‌الدین با پرداختن به حوزه آموزش و پرورش اعراب در عصر جهانی‌سازی، رضوان السید با تأکید بر ضرورت تعامل فرهنگی با جهان و دوری گزیدن از انزوا، مالک بن نبی (۱۹۷۲-۱۹۰۵) با طرح مسئله قابلیت استعمارپذیری در میان ملت‌های در بند استعمار و ارائه طرحی تمدنی در جهت مقابله با چالش‌های آن و دیگران به آن پرداخته‌اند (نک: البرغشی، ۲۰۰۷: ۲۷؛ العصفور و آخرون، ۱۹۹۸: ۷۷۵-۷۶۱؛ سنو و الطراح، ۲۰۰۲: ۸-۷؛ خولی، ۱۳۸۲: ۴۰۲؛ السید، ۱۳۸۳: ۱۰۴؛ جهامی، ۲۰۰۲: ۱۱۶ و الحاج، ۲۰۰۰: ۱۲).

همچنین باید به نقدهای صریح اسلام‌گرایان مانند یوسف قرضاوی، احمد کفتارو و سیدمحمد حسین فضل‌الله از جهانی‌سازی فرهنگی اشاره کرد. برای آنان غرب به‌رغم تحول وسیع در روش‌ها و ابزارهای مداخله‌جویانه‌اش، همچنان همان غرب سلطه‌طلب است که از سابقه‌ای طولانی در استفاده از فرهنگ جهت استعمار جوامع اسلامی برخوردار است (قرضاوی، ۱۳۸۲: ۱۶۴-۱۶۳ و الزین، ۲۰۰۱: ۶۷).

همچنین ملی‌گرایان با دغدغه حفظ هویت ملی اعراب در عصر جهانی‌سازی و مارکسیست‌های عرب در قالب مبارزه با امپریالیسم، از دیگر منتقدان جهانی‌سازی به شمار می‌روند. نقد فرهنگ سرمایه‌داری در ادبیات مارکسیستی را می‌توان در آثار سمیر

امین، طیب تیزی، محمود امین العالم و صادق جلال العظم در اشکال و وجوه گوناگون یافت. چنانکه تیزی ساختار جهانی سازی را در امتداد ساختار پیشین سرمایه داری امپریالیستی می داند و وجه نوین آن را در برپایی بازار جهانی نوین نه با شعار استعماری «تفرقه بینداز و حکومت کن»، بلکه بر پایه شعار «یکی کن و حکومت کن»، یعنی یکی کردن جهان در پرتو سیطره هویتی واحد، یعنی هویت بازار و لوازم آن، ارزیابی می کند (الاسد و آخرون، ۲۰۰۵: ۱۲۱ و العصفور و آخرون، ۱۹۹۸: ۳۸۳-۳۷۵).

از سوی دیگر سرمایه داری و لیبرالیسم (در شاخه های مختلف آن) هر چند به لحاظ نظری، خاستگاه جهانی سازی هستند، اما برخی از لیبرال های عرب با آن مخالفاند. این امر دلایل مختلفی دارد: برخی معتقدند که پدیده جهانی سازی حامل ارزش های لیبرالیسم نیست. از این رو مخالفت اینان با جهانی سازی به منزله مخالفتشان با لیبرالیسم نیست (ابوزید، ۲۰۰۲: ۲۷-۱۷؛ المسیری و العظمه، ۲۰۰۰: ۱۹۲ و الدوری و آخرون، ۲۰۰۱: ۱۸۸-۱۶۷) در حالی که مخالفت اکثریت اسلام گرایان با جهانی سازی به معنای مخالفت آنان با بسیاری از آموزه های لیبرالیستی یا نئولیبرالیستی است. همچنین برخی از لیبرال های عرب نظیر الجابری، به سبب داشتن دغدغه های ملی و نیز اسلامی، در قبال مسائل عربی - اسلامی موضعی کاملاً لیبرال (آن گونه که مثلاً از یک نئولیبرال غربی در آمریکا انتظار می رود) اتخاذ نمی کنند (الجابری، ۲۰۰۳: ۱۴۵؛ خولی، ۱۳۸۲: ۳۴۸-۳۳۳). همچنین برخی از دنیاگرایان عرب عملاً پدیده جهانی سازی را مهم ترین حامی حکومت های استبدادی عرب یافته اند (سعید، ۲۰۰۴: ۶۲ و ۲۷۹) نگرانی غرب در این زمینه ناشی از به قدرت رسیدن مردمی است که اکثریتشان مخالف سیاست های غرب در منطقه می باشند. از این رو استبداد حاکمه در جهان عرب تأمین کننده منافع دولت های لیبرال غربی است. شاید برای برخی از لیبرال ها و دنیاگرایان عرب، وجود حکومتی مستبد بهتر از دخالت دین در سیاست باشد، که در این صورت بر هم سویی آنان با جهانی سازی افزوده می شود.

۲. مسائل جهان عرب در عصر جهانی سازی (با تأکید بر مسائل فرهنگی)

صورت مسئله جهانی سازی در غرب از دهه ۱۹۸۰ و در جهان عرب از دهه ۱۹۹۰ آغاز شد. هر چند فروپاشی اتحاد جماهیری شوروی در طرح این مسئله مؤثر بوده است، اما حضور ارتش های غربی از ۱۹۹۱ در منطقه خاورمیانه و خلیج فارس، طرح این مسئله را به صورتی جدی مطرح کرد. با این حال اولین کوشش های علمی و جمعی اعراب در

این زمینه را می‌توان در اواخر این دهه و به‌ویژه در سال ۱۹۹۷ با همایش (جهان‌عرب و جهانی‌سازی) مشاهده کرد.

صرف‌نظر از ادبیات اقتباسی از آثار غربی، که بیانگر مسائل جوامع غربی در عصر جهانی‌سازی‌اند، غالب مسائل جهان‌عرب که در قالب کتاب، مقاله و یا پایان‌نامه مطرح می‌شوند، معطوف به اموری هستند که پیش از طرح مسئله جهانی‌سازی، در طول دو سده اخیر، به‌عنوان یک مشکل، مورد توجه بوده‌اند. در اینجا پرسش مهمی مطرح است و آن اینکه چرا در طی سده ۲۰ میلادی و در موارد متعددی در سده ۱۹ میلادی، مجموعه‌ای از مشکلات نظیر بی‌سوادی و یا تفرقه‌گریبان‌گیر اعراب شده و دائماً در میان هر نسل از اعراب تکرار شده اما «برطرف» نشده است؟ اگر مسائلی مانند تفرقه در میان اعراب (و به‌وجه عام مسلمانان) از طریق اجرای برنامه‌های مناسب حل نشود، جهان‌عرب قادر نخواهد بود که خود را به‌عنوان بازیگری فعال در مواجهه با جهانی‌سازی بشناسد و بشناساند. اینچنین تاریخ جهانی‌سازی تاریخ استعمار در روایتی جدید است.

متفکران عرب، هر یک به فراخور تخصص و علایق مطالعاتی‌شان، مسائل مختلفی را درباره چالش‌های فرهنگی جهانی‌سازی مطرح کرده‌اند.

۱. برخی از چالش‌های مذکور در حوزه شناخت و آگاهی اعراب در مواجهه با پدیده جهانی‌سازی است که معمولاً شامل معضل بی‌سوادی عمومی، کیفیت تعلیم و تربیت، توقف اجتهاد، رها ساختن امور بنیادین (از سوی حاکمان و شهروندان)، بحران عقل عربی، فقدان هدف و نبود نگرش راهبردی به مسائل، نبود فرهنگ صحیح نقد، سطح پایین درک رهبران عرب می‌شود. برای مثال آیا جهان‌عرب که از مجموع جمعیت ۱۶۰ میلیونی اعراب، ۹۰ میلیون و ۵۵۲ هزار تن حتی خواندن و نوشتن نمی‌دانند، می‌تواند حرفی برای گفتن در مقابل غربی‌ها داشته باشد؟ (خولی، ۱۳۸۲: ۱۶۹) زمانی جهانی‌سازی سلطه می‌یابد که قابلیت پذیرش آن در جهان‌اسلام شکل گیرد و هر چند برخی از متفکران عرب بر اهمیت استفاده از فناوری‌های نوین جهت بهبود کیفیت آموزش، تأکید کرده‌اند، با این حال این سخنان زیبا در حد حرف باقی مانده‌اند.

۲. بخش دیگری از چالش‌های جهانی‌سازی به موضوع مواجهه با فرهنگ و تمدن غرب اختصاص دارد. از مباحث رایج در این خصوص می‌توان به نقد دنیاگرایی، تغییر گروه‌های مرجع از خودی به بیگانه، بحران زبان عربی، بحران در نهاد خانواده، زن و ارزش‌های عربی - اسلامی، تهاجم فرهنگی، تجدد و تجدد کاذب اشاره کرد. از دیگر

چالش‌های مواجهه جهان‌عرب با جهانی‌سازی، ساختارهای ناتوان سیاسی و فرهنگی جهان‌عرب است که عمدتاً شامل مواردی چون تفرقه و نزاع در جهان‌عرب، تضعیف نقش دولت‌ها، استبداد و نبود دموکراسی، احساس یأس و تضعیف روحیه ملی و نبود خودباوری، تشدید شکاف‌های اقتصادی، وابستگی شدید به کشورهای غربی و عدم توسعه پایدار است (المسیری و العظمه، ۲۰۰۰؛ الانصاری، ۱۹۹۹: ۲۳۵-۲۲۷؛ خولی، ۱۳۸۲: ۳۶۴-۳۴۹؛ غنوشی، ۱۳۸۱: ۹۳-۹۱ و بهاء‌الدین، ۱۳۸۴: ۳۱).

۳. موضوع صهیونیسم در عرصه جهانی‌سازی نیز به‌عنوان خطری مشترک برای جهان‌اسلام و جهان‌عرب از اهمیت بسیاری برخوردار است. جایگاه مسئله فلسطین در روابط جهان‌عرب با اروپا و آمریکا؛ ماهیت غربی و استعماری صهیونیسم و ظهور اسرائیل؛ تهاجم فرهنگی صهیونیست‌ها از طریق رسانه‌های توانمند غربی؛ آزادسازی اراضی اشغالی اعراب به‌ویژه فلسطین نمونه‌ای از موضوعات این حوزه مطالعاتی است.

۴. رفتارهای دوگانه کشورهای غربی در قبال کشورهای عربی و اسلامی نیز از دیگر چالش‌های جهانی‌سازی به‌شمار می‌رود که شامل پدیده اسلام‌هراسی در غرب و نیز حقوق بشر و دوگانگی در اجرای آن می‌شود (العصفور و آخرون، ۱۹۹۸: ۷۵۳ و خولی، ۱۳۸۲: ۱۵، ۳۴ و ۲۹۲).

۵. دیگر چالش مطرح در عرصه جهانی‌سازی موضوع همبودی زمانی - جهانی است که در نهایت به مرزهای فرهنگی ارجاع می‌شود. همبودی زمانی - جهانی، مسئله جدید دوران جهانی‌شدن است که در ارتباط تنگاتنگی با فناوری قرار دارد، سه ایده «باهم بودن؛ در یک زمان؛ در جهان» در ادراک متفکران معاصر عرب از قبیل محمد سیبلا؛ عزیز لزرق؛ جلال امین؛ محمد عابد الجابری؛ السید یاسین و بسیاری دیگر مشهود است (لزرق، ۲۰۰۲: ۲۳-۲۴ و سیبلا، ۲۰۰۶: ۷۶). در اینجا باید توجه داشت که «حد و مرز کشور اسلامی، مرز جغرافیایی و طبیعی و یا اصطلاحی نیست، بلکه اعتقاد است» (طباطبایی، ۱۳۶۳: ۱۹۶). اجتماع بر پایه عقیده به توحید و نه جنسیت، قومیت، وطن و نظایر آن حتی در زمان سیطره دشمن بر جوامع اسلامی نیز صادق است. چه آنکه «...بر یک فرد مسلمان نیز واجب کرده که ... اگر سخت‌گیری دشمن اجازه تظاهر به دینداری نمی‌دهد، در باطن دلش به عقاید حقه دین معتقد باشد...» (طباطبایی، ۱۳۶۳: ۱۹۸). بنابراین جامعه اسلامی به‌گونه‌ای تأسیس شده است که در تمامی احوال چه آنگاه که خودش حاکم باشد و یا محکوم، چه غالب باشد و یا مغلوب، چه پیشرفته باشد و یا ساده و ابتدایی، چه

در حال قوت باشد و یا در حال ضعف می‌تواند زنده بماند. برای مثال، در حمله آمریکا و هم‌پیمانان غربی‌اش به عراق، غرب فعالانه وارد مرزهای طبیعی و جغرافیایی این کشور شد، اما به لحاظ مرزبندی اعتقادی و فرهنگی منفعلانه در برابر حضور مؤثر اسلام (مانند: مرجعیت شیعه در عراق) متوقف شد.

متفکر عرب مشکلاتی چون تهاجم فرهنگی و یا استعمار سیاسی غرب را می‌شناسد، اما از درک راهبردی آن عاجز است. اینکه همه از وحدت می‌گویند و در فضایی آکنده از تفرقه به سر می‌برند، نشان از عدم درک صحیح و راهبردی دارد. نمونه نحیف غرب‌شناسی حسن حنفی، نشان از فقر شناخت اعراب از غرب دارد که شناخت غرب را به بیان روایتی از فلسفه غرب تقلیل داده است.

مرز مکانی همچنان جایگاه مهم خود را داراست، اما امنیت آن متضمن توجه به مرزبندی‌های فرهنگی می‌باشد. بنابراین نحوه اندیشیدن مخاطب و تغییر آن، محور توجه راهبرده‌شناسان غربی است، امری که نوعاً متفکر عرب از آن غافل است. هر یک از مسائل مطرح‌شده توسط اعراب در عصر جهانی‌سازی، از قبیل بحران خانواده، زن، تهاجم فرهنگی، شکاف‌های اقتصادی، تضعیف نقش دولت‌ها، در بستر این معادله جدید از زمان و مکان بازتعریف شده است.

۳. نظام‌های معرفتی متفکران عرب و تحلیل پدیده جهانی‌سازی

متفکران عرب به سه شاخه اندیشمندان اسلامی (با حدود ۱۴ قرن سابقه حضور)، لیبرال‌ها (با بیش از ۲۰۰ سال سابقه حضور در جهان عرب) و مارکسیست‌ها (با بیش از ۱۰۰ سال سابقه حضور در جهان عرب) تقسیم می‌شوند (حنفی، ۱۹۹۰: ۹). البته در داخل هر یک از این گرایش‌ها، طیف‌های فکری مختلفی حضور دارند. اسلام‌گرایان عمدتاً به حفظ و پاسداشت اعتقادات اسلامی توجه دارند؛ در حالی که لیبرال‌ها به دنبال تجدد هویت عربی و مارکسیست‌ها به دنبال برقراری جامعه اشتراکی، بر اساس تفاسیر جدیدی از اندیشه‌های مارکس هستند. برای اسلام‌گرایان قرآن و سنت جایگاه والایی دارد و از این‌رو از روش‌های تفسیری آن استفاده می‌کنند، در حالی که لیبرال‌ها از روش‌های اثبات‌گرایی، هرمنوتیک و فلسفه‌های زبان و مارکسیست‌های عرب همچون صادق جلال‌العظم، از ماده‌گرایی دیالکتیکی استفاده می‌کنند. بنابراین اختلاف‌نظرهای آنها درباره جهانی‌سازی ریشه‌دار و هر یک ناظر به تعریف هویتی خاص برای مسلمانان است.

پیش‌تر بیان شد که توجه اعراب به جهانی‌سازی در صورت مسئله‌هایی چون اسلام و غرب؛ اعراب و غربی‌ها و حتی سنت و تجدد ظاهر می‌شود. هر گونه ورود به این مسائل متضمن مشخص ساختن هویت خویشتن و مهم‌تر از آن تبیین نحوه شناخت خود از هویت خویشتن است. متفکران عرب، با گرایش‌های مختلف، تنها درصدد بیان روش شناخت صحیح از دید خود نیستند؛ بلکه فراتر از آن، هر یک با اتخاذ موضعی معرفتی به ترسیم هویتی می‌پردازند که باید با چالش‌های جهانی مواجه شود. مسئله تنها داشتن اطلاعاتی درباره «ما» و «غرب» نیست؛ بلکه علاوه بر آن داشتن دیدگاهی درباره آنهاست. هر نظام معرفتی دربردارنده طرز تلقی خاصی از جهان و پدیده‌های آن است که بدون شناخت آن، شناخت نظرات متفکران کامل نخواهد بود. مثلاً در تحلیل‌های شهید سیدمحمد باقر صدر توجه ویژه‌ای به روابط انسان با خدا و نقش آن در دیگر روابط حاکم بر پدیده‌های اجتماعی یعنی روابط انسان با خود، دیگر انسان‌ها و طبیعت می‌شود. این در حالی است که متجددانی چون محمد ارکون، راهبرد اصلی خود در جهت حل قضایای جوامع عربی - اسلامی را توسل به نوعی روش‌شناسی «علمی» می‌داند که اساساً با نگرش شهید صدر متفاوت و متضاد است. به‌باور ارکون علم نحو سیویه که در زمان مفسرانی چون طبری مورد استفاده بود، در زبان‌شناسی کنونی کاربرد ندارد. پس در زمان کنونی نیازمند احیای معانی الفاظ متناسب با شرایط نوین زندگی‌مان هستیم و از این‌رو باید به بازنگری در مطالعه نص قرآن به‌شیوه علم دلالت و زبان‌شناسی جاری، در کنار تحلیل تاریخی همه نصوص، پردازیم. ضمن آنکه ضرورت علمی و عقلی روز آن را ایجاب می‌نماید. در اینجا متفکر تنها در مقام بیان یک نظریه و یا دیدگاه نیست؛ بلکه فراتر از آن در پی تغییر عالم فرد عرب و عالم عربی است. هر چند روزه آرنالدز، شرق‌شناس فرانسوی در وصف آرای او اشاره دارد که به‌عنوان یک محقق غربی، آنگاه که آثار ارکون را می‌خواند، به‌جای نظریه‌های اسلامی، با دیدگاه‌های غربی مواجه می‌شود (الشیخ، ۱۹۹۹: ۶۳).

در واقع هر یک از اندیشمندانی چون سیدمحمد حسین فضل‌الله، طه جابر العلوانی، محمد عابد الجابری، حسن حنفی، ادوارد سعید، محمد ارکون و (پیش‌تر) سیدمحمد باقر صدر، بر پایه مبانی و نحوه نگرش خود به معرفت‌شناسی وارد جهانی‌سازی و یا به‌طور کلی مواجهه با غرب شده‌اند. مسئله تنها اتخاذ موضعی در برابر غرب نیست؛ بلکه مشخص ساختن هویت مای عربی است که با هر طرز تلقی از قرآن و سنت، معنایی می‌یابد. چنانکه در آثار نصر حامد ابوزید و مناقشات مربوط به آن صراحت بیشتری می‌یابد. بنابراین با تفاوت

معنای هویت انسان در نزد سیدمحمد باقر صدر و یا علامه فضل‌الله با هویت در نزد صادق جلال‌العظم، حسن حنفی (حنفی و جلال‌العظم، ۲۰۰۲) و نصر ابوزید و همکاران، ماهیت دوستی‌ها و دشمنی‌های آنان با جهانی‌سازی متفاوت خواهد بود. از این‌رو اگر چه همگی آنان وجوهی از غرب را به‌عنوان یک «دشمن مشترک» می‌شناسند، اما در نحوه مقابله با غرب متفاوت فکر می‌کنند. دشمن مشترک است، اما ماهیت دشمنی یکسان نیست. درک این معنا با توجه به نظام‌ها و پیش‌فرض‌های معرفتی آنان قابل درک خواهد بود. نادیه محمود مصطفی اشاره دارد که این مسئله از موضوعات بحث برانگیز در سطوح عام‌تر نیز بوده است. او به‌درستی متوجه تحول بنیادین در مباحث نظری روابط بین‌الملل و طرح پرسش‌هایی اساسی در خصوص رابطه دین و دنیا و فرهنگ و فناوری در آن شده است. به باور او از نیمه دهه هشتاد و به‌شکل بارزتری پس از پایان جنگ سرد و بعدها با واقعه یازدهم سپتامبر، تجدیدنظر به‌لحاظ معرفتی و روش‌شناختی در اثبات‌گرایی و بینش دنیاگرا و نقش آن بر تحقیقات اجتماعی و انسانی رخ داد که موجب اهتمام مجدد به دین، فرهنگ و تمدن و نیز ارزش‌ها و فلسفه تاریخ در تحقیقات روابط بین‌الملل شد. پس او معتقد است که ادبیات جهانی‌سازی تهی از ماده فرهنگ نیست، همچنان که ادبیات نظریه روابط بین‌الملل نیز در خلال دو دهه گذشته، از اشاره به فرهنگ و دین خالی نبوده است. این امر منجر به طرح پرسش‌هایی از این قبیل شده است: آیا عامل دیگری غیر از وضعیت علم بیانگر عللی این ارتقا می‌باشد؟ آیا مکانی برای علل و اهداف این حرکت در مرحله انحصارطلبی الگوی تمدن غربی بر تارک جهان پیدا نمی‌شود؟ به‌ویژه آیا علم روابط بین‌الملل مطابق باور بسیاری از دانشمندان انگلیسی، فرانسوی و حتی آمریکایی، اساساً یک علم آمریکایی است؟ همچنین او اشاره به طرح مسائل جدیدی در حوزه روابط بین‌الملل دارد که در جدل میان ابعاد دینی - فرهنگی - تمدنی با ابعاد سیاسی - اقتصادی - امنیتی متبلور می‌شود. زمانی که هانتینگتون، این رویه مُغایر با رویه علم غربی (تجدد دنیاگرا) را از طریق فراخوانی تمدن‌ها (که دین در مرکزیت آن قرار دارد)، به‌عنوان عامل نزاع جهانی پس از پایان جنگ سرد گشود، آن را در چارچوب دیدگاه واقع‌گرایی انجام داد. اما دیگر شاخه‌های واقع‌گرایی، عامل تمدنی را به‌عنوان محرک یا مفسر و یا عاملی مستقل نپذیرفتند (محمود مصطفی، ۱۳۸۷).

بنابراین ریشه‌های نزاع در میان متفکران عرب بر سر پذیرش و یا رد جهانی‌سازی در پرسش‌ها و مسائل عمیقی از این دست است که آیا انسان را باید موجودی مطلق قلمداد

کرد که فراتر از او چیزی موجود نیست و یا آنکه باید قائل به اموری فرانسائی شد؟ با درک چنین مسئله‌ای است که علت نقد رضوان السید از اعلامیه‌های جهانی اسلامی حقوق بشر، که مبتنی بر قرآن و سنت و شریعت ارائه شده‌اند، روشن می‌شود. به باور او زبان این اعلامیه‌ها متمایز است و بر خلاف اعلامیه حقوق بشر جهانی که به «حقوق» می‌پردازد، تنها به بیان «تکالیف» اختصاص دارند و از این‌رو جهانی نیستند. هر چند باید توجه داشت که بر خلاف نظر السید، ارائه نامناسب آموزه‌های دینی توسط برخی افراد، لزوماً به معنای نامطلوب بودن آن آموزه‌ها نیست.

مسئله ماده‌باوری در غرب و درک جهانی‌سازی به‌عنوان مرحله‌ای از تطور مادی جهان غرب، به طرح پرسش‌هایی اساسی در قبال مواجهه ارزش‌های انسانی و معنوی با ارزش‌های مادی، که فؤاد زکریا در رساله «درباره الگوی آمریکایی» بیان کرده است؛ انجامیده است. این مسئله از همان ابتدای مواجهه غرب نوین با جهان‌اسلام در دو سده اخیر به اشکال مختلفی بیان شده است. در طی سده بیستم میلادی، تحلیل رابطه علم، دین و سیاست در آثار محمد حسین هیکل (۱۹۵۶-۱۸۸۸)، طه حسین (۱۹۷۳-۱۸۸۹) و زکی نجیب محمود (۱۹۹۴-۱۹۰۶) و مخالفان‌شان به‌ویژه اسلام‌گرایان به‌نحو برجسته‌ای به چشم می‌خورد. مسئله آنان فقط بیان روابط حاکم بر این مقوله‌ها نبوده است؛ بلکه آنها تعامل مورد نظر خود با جهان غرب را در گرو ارائه تفسیری سازگار از علم و دین و سیاست دانسته‌اند، تا جایی که زکی نجیب محمود معتقد بود تا عالم فرهنگی اعراب به عالم فرهنگی اروپائیان مبدل نشود، بهره‌ای از پیشرفت‌های آنان برایشان میسور نخواهد بود. علاوه بر آن پرسش‌های دیگری نیز در خصوص درک ماده‌باورانه از غرب و نیز جهان‌اسلام که مورد اخیر در نمونه کارهایی از طیب تیزی‌نی دیده می‌شود، قابل دریافت است. به‌ویژه آنکه برخی از متفکران عرب، دنیاگرایی را عبارت از پدیده‌ای یگانه‌گرا و نسبی می‌دانند که وجود انسان را در زمان و تاریخ محدود می‌سازد و آن را عبارت از اندیشیدن در امر نسبی به‌وسیله امور غیرمطلق و نسبی تلقی می‌کنند. بنابراین هم پدیده جهانی‌سازی و هم وسیله شناخت آن هر دو نسبی می‌شوند. در جهان‌اسلام کوشش‌های برجسته‌ای در جهت پاسخ دادن به این‌گونه تفاسیر روی داده است، که از آن جمله می‌توان به کوشش‌های دکتر عبدالوهاب المسیری در مصر اشاره کرد. به‌ویژه آنکه او، به‌مانند دکتر مهدی گلشنی، نشان می‌دهد که در خود غرب نیز فرهنگ غنی‌ای در زمینه نقد تفاسیر دنیاگرایی موجود است. مواجهه المسیری با جهانی‌سازی غرب، مواجهه برای کسب غنایم نیست، بلکه تأملی اساسی در باورهای مادی‌گرایانه آن است.

۴. راهکارها

متفکران عرب از مسائل و مشکلات خود آگاه هستند و در مواردی راه‌حل‌های خوبی نیز ارائه داده‌اند که برخی از آنها عبارت‌اند از:

۱. تأکید بر استقلال در اهداف و برنامه‌ها (الدوری و آخرون، ۲۰۰۱: ۹۴۵).
۲. خروج از سیطره صورت مسئله‌های غربی (محمود مصطفی، ۱۳۸۷ و حنفی و جلال‌العظم، ۲۰۰۲).
۳. تأکید بر توسعه چندخطی به جای اخذ مدل توسعه غربی به‌عنوان تنها راه پیشرفت (میلا، ۲۰۰۱: ۱۲۵).
۴. غرب‌شناسی به‌منظور خروج از سیطره نگرش شرق‌شناسانه و تأسیس مراکز مطالعات راهبردی به‌جای اخذ شیوه‌های غرب‌شناسی به‌عنوان بدیل شرق‌شناسی (الحاج، ۲۰۰۰: ۲۱۱ و سعید، ۱۳۸۶: ۴۶۳ و ۴۶۹).
۵. تأکید بر وحدت اسلامی و اجتناب از اختلاف (زقزوق، ۱۳۸۷: ۱۵۱؛ فضل‌الله، ۱۹۹۸: ۴۵۱ و اسماعیل، ۱۳۸۷) و نیز تأکید بر فرهنگ‌سازی آن از دوران آموزش کودکان (بهاء‌الدین، ۱۳۸۴: ۹۹-۹۸).
۶. تمیز عناصر مادی و مصرف‌گرایی همچون مفهوم پیشرفت مادی و فردگرایی مطلق و نسبی‌گرایانه از تجدد و توسعه در جهان عرب (عدد من المؤلفین: ۲۰۰۴: ۳۱۵-۲۸۲).
۷. مبارزه با پدیده غرب‌گرایی (امین، ۲۰۰۱: ۳۳؛ امین، ۲۰۰۷: ۱۵۸ و خولی، ۱۳۸۲: ۱۹۹-۱۷۵).
۸. ایجاد دموکراسی و زدودن نظام‌های مستبد عربی (سعید، ۲۰۰۴: ۶۲ و ۲۷۹؛ البرغثی، ۲۰۰۷: ۲۴۸ و خولی، ۱۳۸۲: ۵۲۶) همراه با تأکید بر تحقق دموکراسی اسلامی و دینی (غنوشی، ۱۳۸۱: ۹۳-۹۱).
۹. ارتقای شناخت خویش از خود و جهان (نک: الانصاری، ۱۹۹۹). که گاه با رویکردی دینی، به «ضرورت خودانتقادی» تعبیر می‌شود (قرضاوی، ۱۳۸۰: ۴۱).
۱۰. گسترش احساس مسئولیت در جامعه و فریضه امر به معروف و نهی از منکر، با استفاده از ابزارهای فناوری نوین (قاضی، ۱۹۹۷: ۴۱۳) و تأکید بر ایجاد مسئولیت همگانی امت اسلامی (محمود مصطفی، ۱۳۸۷).
۱۱. توجه ویژه به تقویت خانواده و مدرسه (خولی، ۱۳۸۲: ۳۶۴-۳۴۹ و بهاء‌الدین: ۱۳۸۴: ۱۲۶-۱۲۴).

۱۲. نیاز جوامع اسلامی به توسعه بنیان‌های فرهنگی خود و ضرورت ایجاد نهضتی در توسعه و بهره‌برداری از هنرهای اسلامی (نک: الحاج، ۲۰۰۰؛ فضل‌الله، ۱۹۹۸ و قاضی، ۱۹۹۷).
۱۳. تحکیم پیوندها میان دو بخش صنعت و آموزش و تسریع رشد اقتصادی برای تولید درآمدهای اضافی، به‌منظور تأمین سرمایه‌گذاری در توسعه اقتصادی - اجتماعی که مورد اهتمام آنتوان زحلان است (خولی، ۱۳۸۲: ۱۰۸-۷۷ و الخولی و آخرون، ۲۰۰۵: ۱۶۴-۱۳۹).
۱۴. بازنگری فرهنگی و کسب بیداری در قبال میراث فرهنگی عربی (الجابری، ۲۰۰۳ و خولی، ۱۳۸۲: ۳۴۸-۳۳۳) و در عین حال ضرورت عدم انزوا در جهان امروز (السید، ۱۳۸۳: ۱۰۴ و العصفور و آخرون، ۱۹۹۸: ۷۶۶).

جمع‌بندی

۹۲

بخش بزرگی از راهبردها و راهکارهای فوق‌الذکر، در عین اهمیت فوق‌العاده‌اش، همه در حد حرف باقی مانده‌اند. در اینجا باید گفت که یکی از حلقه‌های مفقوده در جهان عرب و جهان اسلام شکل‌گیری مجموعه مطالعاتی است که به نقد روش‌های شناخت اعراب (متفکران، اقوام و مذاهب و رویکردها و نهایتاً کشورها از یکدیگر و از دنیای پیرامونشان) می‌پردازد. اگر یکی از مشکلات فراروی جهان اسلام، رواج تفرقه و نزاع در میان مسلمانان می‌باشد که پیامدهای مُخرَب آن بر کسی پوشیده نیست، پیش‌فرض آن است که عدم شناخت و خصوصاً شناختِ نادرست مسلمانان از یکدیگر، یکی از مهم‌ترین عوامل بروز چنین مشکلی بوده است. بنابراین با عنایت به قاعده «اول شناخت، سپس حکم»، انجام مطالعات انتقادی در زمینه شیوه‌های شناختِ یکدیگر و تصحیح نادرستی‌های آن، از زمره مهم‌ترین اولویت‌های مطالعاتی، جهت تحقق فضای همدلی و همکاری میان جوامع عربی - اسلامی است. در واقع همان‌گونه که در بُعد برون تمدنی، نحوه شرق‌شناسی غربی‌ها و غرب‌شناسی شرقی‌ها نیازمند بازنگری است، در بُعد درون تمدنی نیز موضوعاتی چون شیعه‌شناسی اهل سنت و سنی‌شناسی شیعیان نیازمند بازنگری است تا پیش از آنکه مسلمانان درگیر موضوعات خیالی و مبتنی بر گمان و حدسیات خود شوند، با واقعیت‌ها و حقایق دوران خویش مواجه شوند و از آن طریق به اخذ تصمیماتی صحیح رهنمون شوند. هر چه شناخت صحیح پیروان مذاهب اسلامی از یکدیگر بیشتر گردد و آگاهی آنان از معیارهای معتبر در شناختِ یکدیگر افزایش یابد، به‌همان میزان بر امکانات همکاری میانشان افزوده می‌شود.

جهان‌عرب به‌شدت نیازمند شکل‌گیری ادبیاتی است که در آن اندیشمندان پیش از آنکه درصدد نفی و رد رویکردهای طرف مقابل خود باشند، به‌دنبال شناختِ دیگران و مهم‌تر از آن نحوه شناخت هر یک از دیگری برآیند. پس در وهله اول مسئله‌محوری پاسخ دادن به شبهات اعتقادی و یا کوشش در جهت اثبات حقانیت یک مذهب و یا یک اندیشه و یا حتی بیان بدیلی برای آنها نیست. بلکه هدف تشریح سازوکارهای شکل‌گیری «شناختِ نادرست و کاذب از یکدیگر» است. تا این حلقه مفقوده در ادبیات فکری جهان‌عرب شکل نپذیرد، امید به موفقیت طرح‌هایی چون ایجاد همکاری و همدلی میان اعراب و یا تحقق توسعه کم‌رنگ خواهد بود. در همین سطح، نیازمند بازنگری در نحوه شناخت حکومت‌های عربی از یکدیگر و از خود هستیم. مهم‌تر آنکه اعراب قادر نخواهند بود در ذیل تعاریف جهانی‌سازی خود را لحاظ کنند.

۹۳

وضعیت همبودی زمانی - جهانی، غروب مرزهای قراردادی و طلوع مرزهای حقیقی است که مرزهایی فکری و فرهنگی‌اند؛ و بدون اتخاذ نگرشی نقادانه، قادر به حرکتی مستقل در این مسیر نیست. مراد ما از نقد یک متن، در بیانی روان و ساده عبارت است از «نشان دادن نقاط ضعف و قوت اثر به‌گونه‌ای است که سرانجام به استخراج قوانینی منجر شود که بتوانند بیانگر علل ضعف یا اعتلای هر اثری باشند، بی‌آنکه محدود به یک مذهب و یا گرایشی خاص گردند». نقد، یک مدح و ذم ساده نیست، بلکه کوششی در جهت تعالی متن است که با زبانی قابل پذیرش برای همگان صورت می‌پذیرد. از این رو نویسنده نباید در قبال دیگران تعصب بی‌جا به‌خرج دهد و برای خود چنین انتظاری را از دیگران نداشته باشد. یا آنکه به قواعدی چون «اگر نقل‌کننده هستی پس سند و اگر مدعی هستی پس دلیل» پایبند نباشد، اما خواستار التزام دیگران بدان باشد. در واقع نمی‌توان بدون اتخاذ قواعد روشی‌ای فراگیر و نقادانه، استقلال فاعلیت و آگاهی خود را، چنان که شأن یک محقق است، حفظ و حراست کرد.

جریان شناخت صرفاً متأثر از محتوای متن نیست و به موقعیت‌های اجتماعی نویسنده و نیز نحوه دریافت مخاطب تسری می‌یابد. در اینجا مجال ورود به طرح مسئله ادوارد سعید پیرامون شخصیت روشنفکر نیست؛ اینکه آیا شخصیت او در فردیتش متبلور می‌گردد و یا در گروه یا طبقه‌ای که او عضویتش را دارد؟ به عبارت دیگر آیا ما با نظر مستقل فرد روشنفکر سروکار داریم و یا با نظر گروه، سازمان و یا دولتی که بدان تعلق

دارد؟ بی‌شک محدودیت‌های فراروی روشنفکران از قبیل فشار تخصصی شدن^۱ مهارت و گرایش به قدرت مسلط نقش‌آفرین‌اند، اما نباید مسئله اندیشمند آن باشد که مخاطبان و هواداران خود را بسان یک مشتری همواره راضی و خوشحال نگاه دارد و استقلال نظر خود را در قبال موقعیت‌های مختلف اجتماعی نادیده انگارد. شواهد متعددی از توجه کلی به این مسئله در میان متفکران جهان عرب دیده می‌شود، زمینه‌ای که در صورت بسط آن جهان اسلام زمین بازی خود را می‌سازد.

* این مقاله برگرفته از رساله دکترای کامیار صداقت ثمرحسینی در پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، با عنوان «جهانی‌سازی و اندیشه‌های سیاسی متفکران عرب (۱۴۲۷-۱۴۰۹ ه. ق./-۱۹۸۹م ۲۰۰۷م) است که به‌راهنمایی جناب آقای دکتر مهدی گلشنی و استاد مشاور حضرت آیت‌الله شیخ محمدعلی تسخیری نگاشته شده است.

منابع

۱. ابوزید، نصر حامد. (۲۰۰۲). هكذا تكلم ابن عربي. القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب.
۲. الاسد، ناصرالدين و آخرون. (۲۰۰۵). النهوض العربي و مواكبة العصر. بيروت: المؤسسة العربية للدراسات و النشر.
۳. اسماعيل، محمود. (۱۳۸۷). پاسخ به نامه پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی. پروژه مطالعاتی اسلام و جهانی‌سازی.
۴. امين، جلال. (۲۰۰۱). العولمة و التنمية العربية من حملة نابليون الى جوله الأروغواي (۱۷۹۸-۱۹۹۸). بيروت (ط ۲): مركز الدراسات الوحدة العربية.
۵. امين، جلال. (۲۰۰۷). خرافة التقدم و التخلف، العرب و الحضارة الغربية في مستهل القرن الواحد و العشرين. القاهرة: (ط ۲) دار الشروق.
۶. الانصاري، محمد جابر. (۱۹۹۹). انتحار المثقفين العرب. بيروت (ط ۲): المؤسسة العربية للدراسات و النشر.
۷. البرغثي، محمدحسن. (۲۰۰۷). الثقافة العربية و العولمة. دراسة سوسيولوجيه لآراء المثقفين العرب. بيروت (ط ۱): المؤسسة العربية للدراسات و النشر.
۸. بهاءالدين، حسين كامل. (۱۳۸۴). مليت در جهان بی هویت. حجت رسولی. تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
۹. الجابري، محمدعابد. (۲۰۰۳). قضايا في الفكر المعاصر العولمة، صراع الحضارات، العوده الى الاخلاق، التسامح، الديموقراطيه و نظام القيم - الفلسفة و المدنية. بيروت (ط ۲): مركز دراسات الوحدة العربية.
۱۰. جهامي، جبرار. (۲۰۰۲). موسوعة مصطلحات الفكر العربي و الإسلامي الحديث و المعاصر. جلد ۳. بيروت (ط ۱): مكتبة لبنان ناشرون.
۱۱. الحاج، كميل. (۲۰۰۰). الموسوعة الميسره في الفكر الفلسفي و الاجتماعي. بيروت (ط ۱): مكتبة لبنان ناشرون.
۱۲. حنفي، حسن و محمدعابد الجابري. (۱۹۹۰). حوار المشرق و المغرب. بيروت (ط ۱): المؤسسة العربية للدراسات و النشر.
۱۳. حنفي، حسن و صادق جلال العظم. (۲۰۰۲). ما العولمة؟ دمشق (ط ۲): دارالفكر.
۱۴. خانبگی، رامین. (۱۳۸۱). جهانی‌شدن، این جهانی یا آن جهانی؟. کتاب نقد فرهنگ و جهانی‌سازی. پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی. رامین. پاییز و زمستان ۱۳۸۱. شماره ۲۴ و ۲۵.
۱۵. الخزرجی، ثامر کامل و یاسر علی المشهدانی. (۲۰۰۴). العولمة و فوجه الأمن في الوطن العربي. عمان (ط ۱): دار مجدلاوی للنشر.
۱۶. الخولي، أسامه و آخرون. (۲۰۰۵). العرب و الثورة المعلومات. بيروت (ط ۱): مركز دراسات الوحدة العربية.

۱۷. خولی، اسامه‌امین. (۱۳۸۲). جهان عرب و جهانی شدن، مجموعه بحث و بررسی های نشست اندیشه‌شناسی مرکز مطالعات وحدت عرب. عبدالهادی بروجردی. چاپ اول. تهران: مرکز چاپ و انتشارات وزارت امور خارجه.
۱۸. الدجانی، أحمد صدقی. (۲۰۰۰). عرب و مسلمون و عولمة. القاهرة (ط ۱): دارالمستقبل العربی.
۱۹. الدورى، عبدالعزيز و آخرون. (۲۰۰۱). نحو مشروع حضارى نهضوى عربى: بحوث و مناقشات الندوة الفكرية التي نظمها مركز دراسات الوحدة العربية. بيروت (ط ۱): مركز دراسات الوحدة العربية.
۲۰. زقروق، حمدى. (۱۳۸۷) اسلام و غرب. حجت‌الله جودى. چاپ اول. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
۲۱. الزين، سمیح عاطف. (۲۰۰۲). عالمية الاسلام و مادية العولمة. بيروت (ط ۱): الشركة العالمية للكتاب.
۲۲. سيلا، محمد. (۲۰۰۶). زمن العولمة فيما وراء الوهم. الدار البيضاء (ط ۱): دار توبقال للنشر.
۲۳. سعيد، ادوارد. (۲۰۰۴). اسرائيل، العراق، الولايات المتحدة. بيروت (ط ۱): دار الآداب للنشر و التوزيع.
۲۴. سعيد، ادوارد. (۱۳۸۶). شرق شناسی. لطفعلی خنجی. چاپ اول. تهران: مؤسسه انتشارات امیرکبیر.
۲۵. سنو، غسان منیر حمزه و علی أحمد الطراح. (۲۰۰۲). الهويات الوطنية و المجتمع العالمی و الإعلام. بيروت (ط ۲): دار النهضة العربية.
۲۶. السيد، رضوان. (۱۳۸۳). اسلام سیاسی معاصر در کشاکش هویت و تجدد. مجید مرادی. چاپ اول. تهران: انتشارات باز.
۲۷. الشیخ، احمد. (۱۹۹۹). حوار الاستشراق، من نقد الاستشراق الى نقد الاستغراب. المركز العربية للدراسات الغربية.
۲۸. طباطبائی، سیدمحمدحسین. (۱۳۶۳). ترجمه تفسیر المیزان. سیدمحمدباقر موسوی همدانی. جلد ۴. دفتر انتشارات اسلامی.
۲۹. العالم، محمود امین. (۱۹۹۷). مواقف نقدیه من التراث. القاهرة: دار قضايا الفكری، للنشر و التوزيع.
۳۰. العاید، حسن عبدالله. (۲۰۰۴). اثر العولمة فى الثقافة العربية. بيروت (ط ۱): دار النهضة العربية.
۳۱. عبدالکافی، اسماعیل عبدالفتاح. (۲۰۰۴). معجم مصطلحات عصر العولمة. القاهرة (ط ۱): الدار الثقافية للنشر.
۳۲. عدد من المؤلفین. (۲۰۰۴). مستقبل الإسلام. دمشق (ط ۱): دار الفكر بدمشق.
۳۳. العصفور، جابر و آخرون. (۱۹۹۸). العولمة و الهوية الثقافية. القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، سلسلة أبحاث المؤتمرات (۷).
۳۴. عماره، محمد. (۲۰۱۱). رد افتراءات الجابری علی القرآن الکریم. قاهره: (ط ۱) دارالسلام.
۳۵. غنوشی، راشد. (۱۳۸۱). آزادی‌های عمومی در حکومت اسلامی. حسین صابری. چاپ اول. تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
۳۶. فضل‌الله، سیدمحمد حسین. (۱۳۸۷). پاسخ به نامه پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.

پروژه مطالعاتی اسلام و جهانی سازی.

۳۷. فضل الله، السيد محمدحسین. (۱۹۹۸). الحركة الاسلامیة، هموم و قضايا. (ط ۴) طبع علی نفقه مؤسسه بهمن الخیریة.
۳۸. فضل الله، سيدمحمد حسین. (۲۰۰۱/۲/۱۰). حوار مع الزمان. الزمان: العدد ۱۲۰.
۳۹. قاضی، عادل. (۱۹۹۷). الندوة سلسلة ندوات الحوار الاسبوعية بدمشق مع آية الله سيدمحمدحسین فضل الله. بیروت: دارالملاک.
۴۰. قرضاوی، یوسف. (۱۳۸۲). جهانی شدن و نظریه پایان تاریخ و برخورد تمدن ها. عبدالعزیز سلیمی. چاپ اول. تهران: نشر احسان.
۴۱. الكعکی، یحیی احمد. (۲۰۰۳). العولمة الاسلامیة - العربیة. بیروت (ط ۲): دار النهضة العربیة.
۴۲. لزرق، عزیز. (۲۰۰۲). العولمة و نفی المدينة. الدار البيضاء، دار توبقال للنشر.
۴۳. محمود مصطفی، نادیه. (۱۳۸۷). پاسخ به نامه پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی. پروژه مطالعاتی اسلام و جهانی سازی.
۴۴. المسیری، عبدالوهاب. (۱۳۸۲). دایرة المعارف یهود، یهودیت و صهیونیسم. چاپ اول تهران: مؤسسه مطالعات و پژوهش های تاریخ خاورمیانه. دبیرخانه کنفرانس بین المللی حمایت از انتفاضه فلسطین.
۴۵. المسیری، عبدالوهاب و عزیز العظمة. (۲۰۰۰). العلمانیة تحت المجهر. دمشق (ط ۱): دار الفکر بدمشق.
۴۶. مصطفی، عادل. (۲۰۰۶). العولمة من زاوية سيكولوجية. بیروت (ط ۱): دار النهضة العربیة.
۴۷. منذر، محمد. (۲۰۰۲). مبادئ فی العلاقات الدولية من النظريات الی العولمة. بیروت (ط ۱): مجد المؤسسة الجامعیة للدراسات و النشر و التوزیع.
۴۸. میلاد، زکی و ترکی علی ربیعو. (۲۰۰۱). اسلام و الغرب الحاضر و المستقبل. دمشق (ط ۲): دارالفکر بدمشق.

