



Iranian Society between Tradition and Modernity: The Coexistence of Continuity and Discontinuity

Abolfazl Morshedi¹

1. Assistant Professor, Department of Social Sciences, Yazd University, Yazd, Iran; a.morshedi@yazd.ac.ir

Original Article

Abstract

Background and Aim: The transition from tradition to modernity has been an important issue for many social thinkers since the rise of modernity in the West, and sociologists have proposed duals such as "*Gemeinschaft* and *Gesellschaft*", "Feudal and capitalist society", "*mechanical solidarity* versus *organic solidarity*" and "traditional society versus modern society" to explain it. This issue was fundamentally pursued in the twentieth century, especially by some Western thinkers, to the point where a theoretical conflict emerged between the proponents of the "continuity between tradition and modernity" and the proponents of the "discontinuity between tradition and modernity". With the arrival and spread of modernity in Iran, the scope of this conflict has been extended among scholars.

Methods and Data: Using documentary methods and analytical approach, the article highlights three theoretical positions based on the "discontinuity while continuity" model in the conflict between tradition and modernity.

Findings: Three theoretical positions in the debate between tradition and modernity in Iran are separated by analytical method. 1) The group that propose the dissolution of the issue of tradition and modernity and talk about the necessity of setting aside the discourse of tradition and modernity, especially in social sciences in our country. 2) The group that talk about the crisis of modernity in Iran and emphasize the necessity of forming "Occidentalism" to create an independent tradition of social thought. 3) and the third group that assess the crisis in "tradition" in Iran and point out the necessity of rejecting "sociological ideologies" in Iran.

Results: In this article, the views of three of Iran's late social theorists are introduced and analyzed, and an attempt is made to find a solution to the conflict between tradition and modernity in Iran based on the model of "discontinuity while continuity".

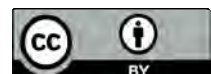
Keywords: Tradition, Modernity, Discourse, Continuity, Discontinuity

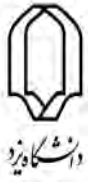
Key Message: Thinkers of each society should, while rethinking the tradition of their society and critique its epistemological logic, turn modernity into the epistemic and cultural elements of their society and into an endogenous phenomenon.

Received: 08 June 2022

Accepted: 04 September 2022

Citation: Morshedi, A. (2022). Iranian Society between Tradition and Modernity: The Coexistence of Continuity and Discontinuity. *Journal of Social Continuity and Change*, 1(2): 217-228. <https://doi.org/10.22034/jscc.2022.2795>





جامعه ایرانی در منازعه سنت و تجدّد: گسست در عین تداوم

ابوالفضل مرشدی^۱

۱- استادیار بخش مردم‌شناسی، دانشکده علوم اجتماعی، دانشگاه یزد، یزد، ایران (نویسنده مسئول)؛ a.morshedi@yazd.ac.ir

مقاله پژوهشی

چکیده

زمینه و هدف: بحث گذر از سنت به تجدّد در قرن بیستم به‌ویژه از سوی برخی از متفکرین مغرب‌زمین پی‌گرفته شد و به شکل‌گیری منازعه نظری بین مدافعان نظریه «گسست سنت و تجدّد» و مدافعان نظریه «تداوم سنت و تجدّد» منجر شد. با ورود و گسترش تجدّد در ایران، این منازعه به ایران نیز کشیده شد که مقاله حاضر تحلیلی است بر این منازعات متأخر در ایران.

روش و داده‌ها: مقاله با روش اسنادی و با رویکرد تحلیلی سه موضع نظری براساس مدل «گسست در عین تداوم»، در جدال میان سنت و تجدّد را به‌مدافه گذاشته است.

یافته‌ها: در ایران، جدال میان سنت و تجدّد قابل تفکیک در سه موضع است: (۱) دسته‌ای که انحلال مسأله سنت و تجدّد را مطرح می‌کنند و از ضرورت کنار نهادن گفتمان سنت و تجدّد، بویژه در علوم اجتماعی در کشور ما، سخن می‌گویند؛ (۲) دسته‌ای که از بحران تجدّد در ایران سخن می‌گویند و بر ضرورت شکل‌گیری «غرب‌شناسی» برای ایجاد سنت مستقل اندیشه اجتماعی تأکید می‌کنند؛ و (۳) دسته سوم سنت در ایران را دچار بحران ارزیابی می‌کنند و ضرورت طرد «ایدئولوژی‌های جامعه‌شناسانه» در ایران را مطرح می‌سازند.

بحث و نتیجه‌گیری: در جامعه ما که تجدّد از بیرون تحمیل شده، مواجهه سنت و تجدّد به صورت «گسست صرف» نمایان شده است. برای گذر از این وضع، لازم است با «پرسش از سنت خود» به فعال کردن و باروری ظرفیت‌ها و امکانات نقادانه سنت پرداخت تا در نهایت، به «فراهم کردن تحوّل درون سنت» و تحقق الگوی «گسست در عین تداوم» رهنمون شود.

واژگان کلیدی: سنت، تجدّد، گفتمان، نظریه گسست، نظریه تداوم، نظریه گسست در عین تداوم

پیام اصلی: متفکران هر جامعه می‌بایست ضمن بازاندیشی در سنت جامعه خود و سنجش منطق معرفتی آن، تجدّد را به عناصر معرفتی و فرهنگی جامعه خود و به پدیده‌ای درون‌زاد تبدیل کنند.

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۰۶/۱۳

تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۰۳/۱۸

ارجاع: مرشدی، ابوالفضل (۱۴۰۱). جامعه ایرانی در منازعه سنت و تجدّد: گسست در عین تداوم، *تداوم و تغییر اجتماعی*، (۲): ۲۲۸-۲۱۷. <https://doi.org/10.22034/jscc.2022.2795>



مقدمه و بیان مسأله

بحث گذر از سنت به تجدد^۱ از همان آغاز ظهور تجدد در مغرب‌زمین ذهن اهل نظر را در آن سرزمین به خود جلب کرده است و قطعاً جامعه‌شناسان با طرح دوگانه‌هایی مانند «گماینشافت و گزانشافت»، «جامعه فتودالی و سرمایه‌داری»، «جامعه مکانیکی و ارگانیکی» و «جامعه سنتی و جدید (مدرن)»، که ناظر به تفاوت‌های ساختاری و عینی جوامع جدید از جوامع ماقبل خود است، نقش به‌سزایی در تبیین این موضوع داشته‌اند. این مبحث در قرن بیستم به ویژه از سوی برخی از متفکران حوزه‌های مختلف اندیشه به صورت اساسی پی گرفته شد تا جایی که به شکل‌گیری منازعه نظری بین دو جبهه طرفداران نظریه «گسست سنت و تجدد» و طرفداران نظریه «تداوم سنت و تجدد» منجر شد (طباطبایی، ۱۳۸۲: ۱۲۰ به بعد).

کسانی مانند کارل اشمیت (۲۰۰۵) در مبحث «الهیات سیاسی» و کارل لویت (۱۹۴۹) در مبحث «فلسفه تاریخ» بر این نظرند که اندیشه تحول از سنت به تجدد تداوم خود را حفظ کرده یعنی تنها صورتی جدید به خود گرفته بی‌آن‌که در مبانی آن دگرگونی بنیادینی رخ داده باشد. در مقابل، کسانی مانند هانس بلومبرگ (۱۹۸۳ و ۱۹۸۷) و میشل فوکو (۲۰۰۵) در حوزه معرفت‌شناسی و لئو اشتراوس (۱۳۸۷) در حوزه فلسفه سیاسی، بر گسست میان مبانی اندیشه سنت و تجدد تأکید دارند و معتقدند اندیشه تجدد تنها از مجرای نفی مبانی اندیشه سنت امکان‌پذیر شده است. در این منازعه، می‌توان از موضعی میانه یعنی «گسست در عین تداوم» سخن گفت که به کسانی مانند کاسیرر اختصاص دارد (۱۳۹۱). این موضع کاسیرر در بررسی وی از چگونگی سربرآوردن «سوژه» در عصر رنسانس آشکار است: بر خلاف بورکهارت که «سوژه» در عصر رنسانس را پدیده‌ای کاملاً نو تلقی می‌کند تا جایی که آن را در قرون وسطی مطلقاً تصورناپذیر می‌داند، کاسیرر بر این نظر است که ظهور «سوژه» در تقابل با عصر پیشین صورت نمی‌گیرد، بلکه دقیقاً از موضع عصر پیشین سر بر می‌کشد. بر این اساس، کاسیرر ریشه‌های ظهور سوژه را در آراء یکی از فیلسوفان عصر پیش از رنسانس، یعنی کوزانس، نشان می‌دهد (کاسیرر، ۱۳۹۱).

در این مقاله، گذر سنت از تجدد به صورت «گسست در عین تداوم» تفسیر می‌شود که در ادامه و از مجرای شرح منازعات نظری بر سر سنت و تجدد در ایران، آن را توضیح می‌دهیم.

روش تحقیق

در این مقاله با روش اسنادی و با بهره‌گیری از رویکرد تحلیلی سه موضع نظری در مورد سنت و تجدد در ایران تشریح می‌شود. برای معرفی هر موضع، یکی از متفکران معاصر ایرانی که منسجم‌ترین و نزدیکترین بحث درباره آن موضع دارد، به عنوان نماینده آن موضع انتخاب شده است. همچنین از میان آثار مختلف این متفکران، مهمترین کتاب آنها در ارتباط با موضوع انتخاب شده و کوشش شده است با شرح عمیق و همدلانه آرای آنها در کتاب، موضع نظری آنان معرفی و سپس نقد گردد.

یافته‌ها: سه موضع نظری نسبت به سنت و تجدد در ایران

در ایران حدود دو سده است که سنت و تجدد به مسأله بدل گشته و تا کنون تأملات نظری بسیاری در مورد این مسأله صورت گرفته است. ما در اینجا بر اساس روش تحلیلی برخی از متأخرترین این تأملات در ایران را که به نظر می‌رسد هر کدام نماینده جریان‌های

^۱. Modernity

فکری گسترده‌تری در جامعه هستند، مورد بررسی و سنجش (نقد) قرار می‌دهیم تا از مجرای آن، موضع خود را درباره مسأله سنت و تجدد در ایران روشن سازیم.

به طور خلاصه، می‌توان سه موضع نظری را در جدال میان سنت و تجدد در ایران از هم تشخیص داد: (۱) دسته‌ای انحلال مسأله سنت و تجدد را مطرح می‌کنند و از ضرورت کنار نهادن گفتمان سنت و تجدد، بویژه در علوم اجتماعی در کشور ما، سخن می‌گویند؛ (۲) دسته‌ای دیگر از بحران تجدد در ایران و «مرگ جامعه‌شناسی» سخن می‌گویند و بر ضرورت شکل‌گیری «غرب‌شناسی» برای ایجاد سنت مستقل اندیشه اجتماعی تأکید می‌کنند؛ و (۳) دسته سوم، سنت در ایران را دچار بحران ارزیابی می‌کنند و ضرورت طرد «ایدئولوژی‌های جامعه‌شناسانه» در ایران را مطرح می‌سازند. در اینجا، ابراهیم توفیق به عنوان نماینده جریان اول، حسین کچوییان به عنوان نماینده جریان دوم و سیدجواد طباطبایی به عنوان نماینده جریان سوم معرفی و آراءشان مورد تجزیه و تحلیل قرار می‌گیرد.

۱- بحران تجدد و ضرورت شکل‌گیری «غرب‌شناسی»

کچوییان به عنوان نماینده این جریان فکری، شکل‌گیری «ما» در حوزه اندیشه در ایران امروز را دنبال می‌کند و آن را منوط به شکل‌گیری «غرب‌شناسی» می‌داند و می‌کوشد شرایط امکان این حوزه مطالعاتی را بررسی و راهکارهایی برای ایجاد چنین امکانی ارائه کند. وی اولین و بنیادی‌ترین گام برای شکل‌گیری این حوزه را نمایاندن تاریخ جدید غرب، یعنی تجدد، به عنوان «تاریخی خاص در میان تاریخ‌ها» و نه «تمدن عام و یگانه و حقیقی بشریت و صورت درست همه تمدن‌ها و تاریخ» می‌داند. با این کار، به باور کچوییان، این امکان به لحاظ شناختی فراهم می‌شود که انسان غیرغربی و از جمله انسان ایرانی، تجدد را در صورت متمایز و ویژه‌اش به عنوان انتخاب خاص انسان غربی و مرتبط با فرهنگ محلی آن دریابد (کچوییان، ۱۳۸۹: ۴-۱۷۳).

کچوییان پیدایی هر جامعه‌ای به عنوان هسته تمدن‌ها را متضمن ارزش‌هایی مطلق و باور به آنها می‌داند (کچوییان، ۱۳۸۹: ۱۶۲) و مسأله اصلی در توضیح و فهم هر رخداد تمدنی یا تحول تاریخی دگرگون‌کننده جهان را مسأله چگونگی خلق ارزش‌های غایی تمدن و تاریخ می‌داند. او بر همین اساس، تمدن‌ها و تاریخ‌های نو را نیز حاصل دگرگونی ارزش‌های بنیادینی ارزیابی می‌کند که در گذشته و پیش از تجدد در صورت خدا یا خدایان مفهوم می‌گردیدند. در همین راستا، وی تجدد را نیز مانند هر تمدن دیگر متضمن وجهه دینی می‌داند با این تفاوت که تجدد این حقیقت را مخفی نگه داشته و از قبول آن امتناع می‌ورزد. به این ترتیب، کچوییان وظیفه اصلی حوزه تجددشناسی را آشکارسازی این واقعیت، یعنی ابتدای تجدد بر ارزش‌هایی غایی و بنیادین، و باز نمودن تاریخ تجدد به عنوان تاریخ خاص و متعلق به یک جامعه و جغرافیا و تاریخ خاص می‌داند. وی سیر تجددشناسی در غرب را شامل سه مرحله می‌داند که از ارزیابی تجدد به عنوان تاریخ عام و یگانه بشری آغاز شده و در آخرین مرحله به ارزیابی تجدد به عنوان تاریخی خاص در کنار تاریخ جوامع و تمدن‌های دیگر رسیده است. در ایران نیز متناسب با این سه دوره تجددشناسی در مغرب‌زمین، سه دوره تجددشناسی قابل تمایز است:

در دوره اول تجددشناسی که از اولین مواجهه‌های ایرانیان با تجدد تا آغاز دهه ۱۳۲۰ را شامل می‌شود، ایرانیان متأثر از تجددشناسان غربی دوره اول و دوم، عقلانیت و علم برآمده در دوره تجدد را معادل با علم و عقلانیت مورد نظر سنت دینی می‌دانستند و به وحدت

جوهری عقل و علم قائل بودند. کچوییان همین امر، یعنی «یکسان‌انگاری علم و عقلانیت تجددی با کلیت و ماهیت علم و عقلانیت»، را خطای اصلی این دوره می‌داند (کچوییان، ۱۳۸۹: ۸۴) و معتقد است هرچند توجه به پیوند وثیق میان هستی‌ارزش‌ها و شیوه‌های زندگی در تمدن اسلامی می‌توانست مانع از این خطا شود، اما غلبه سنت فلسفی یونان بر جهان فکری ایرانیان و فقدان تفکر عقلی در میان اهل سنت به بروز چنین خطایی انجامید. وی همچنین نوع رویکرد حقیقت‌مدار دینی را که به علم و عقل همچون فضیلت‌هایی غایی یا اشرف فضایل انسانی نگاه می‌کرد، زمینه‌ساز پذیرش و قبول ادعاهای کل‌گرایانه اعتبار و ارزش عقلانیت و علم مدرن و تبدیل آن به هدف مطلوب تمدنی در جهان اسلام می‌داند (کچوییان، ۱۳۸۹: ۵-۸۴).

وی دوره دوم تجددشناسی در کشور را همزمان با ظهور جریان مارکسیستی در صحنه فکری کشور می‌داند. در این دوره، در تطابق با دوره تجددشناسی غربی، جامعه‌شناسی و علوم اجتماعی منابع و ابزارهای مفهومی شناخت تجدد را فراهم کردند. کچوییان ویژگی عمده این دوره را آن می‌داند که هرچند همچنان علم و تکنولوژی و جوه مطلوب غرب تلقی می‌شود اما به مناسبت ظهور نظریه مارکسیستی، ایرانیان بیشتر با رویه استعماری غرب تجددی آشنا شدند و بنابراین از نگاه اسطوره‌ای به تجدد به عنوان تاریخ و تحولی یکپارچه خوب و زیبا، رها شدند (کچوییان، ۱۳۸۹: ۱۰۶).

سومین مرحله تجددشناسی در ایران، دوره مابعد انقلابی یا پساتجددی است که با مرحله سوم آن در غرب تطابق دارد. در این دوره که همزمان است با فروپاشی مرکزیت عقل غربی و چندپاره‌شدن فضای اجتماعی و معرفتی آن، در ایران، صاحبان رویکردهای تجددخواه و تجددطلب نمی‌توانند با ادعاهای عام‌گرایانه و وحدت عقلانیت و علم، سایر رویکردها را از صحنه خارج کرده و به صورت متکلم‌وحده عرصه اندیشه و فکر را تحت تسلط و غلبه خود داشته باشند. در چنین شرایطی «غرب‌شناسی» برای اولین بار امکان می‌یابد (کچوییان، ۱۳۸۹: ۱۱۳-۵).

با این حال، کچوییان معتقد است در شرایط فعلی امکان غرب‌شناسی اساساً در کشور وجود ندارد. وی این عدم‌امکان را هم به بُعد نهادی نسبت می‌دهد و هم به بُعد ذهنی: در بُعد نهادی، ساختار و نظام علمی موجود در سرتاسر جهان از جمله ایران، و به لحاظ ذهنی و نظری، مفروضات حاکم بر ذهن محققان جامعه از موانع عمده در راه ایجاد امکان غرب‌شناسی است (کچوییان، ۱۳۸۹: ۱۴۱). وی شکل‌گیری سؤال یا مسأله غرب‌شناسی را منوط به وجود یک ساختار اجتماعی غیرتجددی و تحقق نسبی این شرایط نهادی یا وجود یک پایگاه اجتماعی بیرون از ساختارها و نهادها با شرایط اجتماعی تجددی و تجددزده می‌داند. به باور وی، انقلاب اسلامی از این جهت تا حدی امکان غرب‌شناسی یا طرح سؤال در این زمینه را فراهم کرد که امکان داد گروه‌ها یا نهادهای اجتماعی در داخل کردارهای غیرگفتمانی و گفتمانی غیرتجددی، اندیشه و عمل و زندگی کنند.

بنابراین، وی خروج این مسأله از حالت جنینی فعلی آن را منوط به بسط و گسترش این شرایط نهادی و استقلال فزاینده آن از شرایط تاریخی حاکم بر جهان کنونی می‌داند. اما وی اذعان دارد که با توجه به نفوذ و گسترش همه‌جانبه تجدد در جهان و تجددزدگی کامل تمام ساختارها، نهادها و شیوه‌های زندگی بشری، تحقق این پیش‌شرط نهادی بسیار دشوار است. بنابراین وی شکل‌گیری نظام علمی متمایز از صورت فعلی را شرطی لازم برای تحقق این پیش‌شرط نهادی می‌داند و راه‌کار کوتاه‌مدت را ایجاد نهادها و ساختارهایی می‌داند که با درک متفاوتی از حقیقت و علم شکل گرفته و به ویژه در درون شکل‌های متفاوت زندگی در قیاس با زندگی تجددی ریشه داشته باشند. چنین نهادها و ساختارهایی می‌توانند به شکل جزئی پایگاه نهادی و اجتماعی لازم را برای تحقق غرب‌شناسی فراهم سازند (کچوییان، ۱۳۸۹: ۳-۱۴۲).

وی معتقد است با این که در مرحله اخیر تجدّدشناسی ابداع مفاهیمی مثل «مدرنیته ایرانی» حاکی از آگاهی به شرایط و اقتضائات تاریخی خاص جوامع غیرغربی دارد، اما همچنان تجدّدطلبان ایرانی به ضرورت یافتن منظر و رویکردی خاص به تجدّد و شکل‌دهی به تجدّدشناسی خاص ایرانی توجه ندارند. حتی در مواردی که نسبت به ضرورت طرحی متفاوت برای بسط تجدّد نیز آگاهی حاصل شده، این آگاهی متوجه شکل‌دهی به تجدّدشناسی متفاوت نیست؛ بلکه به درک اقتضائات ویژه ادغام تاریخ ایران در تاریخ عام تجدّد می‌اندیشد که مبتنی بر همان فرض عامیت و کلیت تاریخ تجدّد است (کچوییان، ۱۳۸۹: ۱۵۲). بر این اساس، کچوییان مشکل عدم‌پیدایی پارادایم «غرب‌شناسانه» در میان صاحب‌نظران ایرانی را فقدان پیوند وجودی با جهان خاص ایرانی می‌داند و «غرب‌زدگی یا ازخودبیگانه‌شدن» روشنفکران جامعه ایران و یا «دفورمه‌شدن و مسخ» آنها را علت عدم‌دسترسی آنها به این جهان خاص و عدم‌تجربه آن می‌داند؛ به نحوی که تجربه آنها تجربه وجودی متفاوتی از شرایط اجتماعی-تاریخی خاص ایران و متفاوت از پایگاه و شرایط مفهوم‌شده در تجدّدشناسی غربی نمی‌گردد (کچوییان، ۱۳۸۹: ۷-۱۵۶).

وی برای برون‌رفت از وضعیت فعلی، دو دسته اقدامات را توصیه می‌کند: (۱) در حوزه نظری: درگیری نظری و مباحثه نقّادانه با نظریه‌های اجتماعی غربی؛ و (۲) لزوم داشتن پایگاه اجتماعی مستقل در عرصه حیات تاریخی-اجتماعی برای اتخاذ منظر و رویکردی متفاوت با تجدّدشناسی در مواجهه با مسأله غرب و تجدّد (کچوییان، ۱۳۸۹: ۱۸۴). همچنین وی معتقد است برای «غرب‌شناسی» پیش از هر کاری نیازمند تأمل درباره هویت ایرانی و مطالعه در مورد ابعاد مختلف آن به ویژه مطالعات تاریخی هستیم. به این ترتیب، به میزانی که در مسیر «خودشناسی» ایرانی پیش برویم و به نوعی اجماع در فهم هویت و ابعاد مختلف آن برسیم، امکان شکل‌دهی به «غرب‌شناسی» به عنوان حوزه‌ای مطالعاتی و برنامه‌ای تحقیقاتی بوجود می‌آید (کچوییان، ۱۳۸۹: ۱۹۶).

در نهایت، کچوییان تغییرات پارادایمی برای ایجاد «غرب‌شناسی» را نه حاصل تغییرات درونی نظریه‌پردازی تجدّدشناسی بلکه حاصل تحوّلی وجودشناختی می‌داند. به بیان دیگر، وی «غرب‌شناسی» را مستلزم آن می‌داند که نظریه‌پردازی از درون جهانی متفاوت با جهان غربی یا تجدّدی و با تأسیس اصول و بنیان‌های متفاوت متافیزیکی انجام گیرد؛ در این وضعیت، استدلال و تأمل عقلانی فرع تحوّلی وجودشناختی است و باید تغییر جهان در دستور کار قرار گیرد و این پیش و بیش از هر چیزی مستلزم عمل است تا نظر (کچوییان، ۱۳۸۹: ۱۵۳).

هرچند کچوییان به درستی بر ضرورت شکل‌گیری «ما» در حوزه اندیشه تأکید دارد و بر یکی از لوازم مهم آن یعنی شکل‌گیری «دیگری» (در برابر «ما») دست می‌گذارد، اما به نظر می‌رسد عدم‌توجه وی به جنبه‌های عام و جهان‌شمول تجدّد و تلاش وی برای تقلیل تجدّد به فرهنگ محلی مغرب‌زمین، کوشش او را به تلاشی یک‌سونگرانه و ناتمام تبدیل ساخته است. در واقع، کچوییان بر مبنای دیدگاه خود نمی‌تواند فراگیرشدن تجدّد در سراسر جهان و در تمام فرهنگ‌ها و دستاوردهای غیرقابل چشم‌پوشی تجدّد در حوزه‌های مختلف (از کشفیات علمی متعدّد و دستاوردهای چشمگیر فناورانه تا دستاوردهای سیاسی و اجتماعی تمدن غرب) را تبیین نماید. همین ضعف در حوزه نظر سبب می‌شود در نهایت امر، وی راه جدایی نظر و عمل را پی‌گیرد و به «عمل‌گرایی» صرف درافتد و بالأخره راه‌حل را در تحوّل وجودی اهل نظر جستجو کند.

۲- انحلال مسأله سنت و تجدّد و ضرورت طرد «گفتمان سنت و تجدّد»

ابراهیم توفیق به عنوان نماینده این جریان فکری، از منظر جامعه‌شناختی و بر حسب مأموریتی که برای جامعه‌شناسی قائل است، به نوعی به موضوع سنت و تجدّد می‌پردازد (توفیق، ۱۳۹۶ و ۱۳۹۰). توفیق نیز تحلیل اکنونیت و به اصطلاح، «بررسی پروبلماتیک لحظه حال» را مهم‌ترین وظیفه جامعه‌شناسی می‌داند و می‌کوشد چگونگی اجرای این وظیفه را در جامعه خود بیابد. وی جامعه ایران را در مرحله نظروزی ارزیابی می‌کند؛ مرحله‌ای که در آن «تفاسیری وارد گفتگو با یکدیگر می‌شوند که هنوز هیچ کدام به محک و تصمیمات تجربی نخورده‌اند، اما حاصل اوهم هم نیستند، بلکه پیامد مطالعات تا کنونی و تجربه شهودی هستند» (توفیق، ۱۳۹۰: ۴). وی از «بحران» در علوم اجتماعی ایران سخن می‌گوید و آن را مربوط به ناتوانی این علوم در اجرای وظیفه اصلی خود، یعنی «فهم معنادار و همدلانه تجربه تجدّد ما» یا «ایجاد فهم و سنجش واقعیت و امر اجتماعی» می‌داند (توفیق، ۱۳۹۰: ۴).

هرچند بحران علوم اجتماعی در ایران تجلی تفکری و روش‌شناختی یافته است ولی توفیق این بحران را دارای «ماهیتی هستی‌شناختی» می‌داند و بنابراین رفع آن را از طریق ترجمه و معرفی نظریه‌های جدید علوم اجتماعی و یا تقویت بنیادهای نظری کلاسیک ناممکن ارزیابی می‌کند (توفیق، ۱۳۹۰: ۵). وی کارویژه علوم اجتماعی را نه انسجام‌بخشی اجتماعی و یا تولید معنا و ارزش (که چنین انتظاراتی از علوم اجتماعی زمینه‌ساز «ایدئولوژی جامعه‌شناسانه» است)، بلکه پرداختن به این پرسش اساسی می‌داند که «اصولاً جامعه، در شرایط تجدّد، در شرایطی که هر آنچه سخت و استوار است، دود می‌شود و به هوا می‌رود، چگونه امکان‌پذیر است» (توفیق، ۱۳۹۰: ۳۳). بر این اساس، وی ریشه مشکل علوم اجتماعی ایران را غلبه بی‌چون‌وچرای پارادایم نوسازی (مدرنیزاسیون) بر آن می‌داند. این پارادایم می‌کوشد تجربه تجدّد ما را بر حسب تقابل سنت و تجدّد و در چارچوب گفتمان «جامعه دوران گذار» فهم کند. اما به باور توفیق، این گفتمان با چنین فروکاهیدنی، دریافت پیچیدگی‌های تجدّد ما، متکثربودن آن، بینابینی و ترکیبی‌بودن آن را ناممکن ساخته است (توفیق، ۱۳۹۰: ۳۳).

وی علت چیرگی گفتمان جامعه دوران گذار بر علوم اجتماعی ما را در نظام دانش-قدرتی که در آستانه ورود ما به عصر جدید شکل گرفت، جستجو می‌کند. وی این نظام دانش-قدرت را چنین توضیح می‌دهد: «این نظام گرچه براساس صورت‌بندی‌های گفتمانی پی‌درپی و جایگزین قوام و نظام یافته است، اما بر بنیادهای معرفتی‌ای استوار است که تنها به تولید نهادین نوعی از دانش تاریخی و اجتماعی می‌انجامد که امکان سنجش آن بنیادها را بوجود نمی‌آورد. اما بدون سنجش علمی این بنیادها، امکان شکل‌گیری علوم اجتماعی، به مثابه نظامی از تولید دانش وجود ندارد که فهم تجربه مدرنیته ما را وجهه همت خود سازد...؛ علوم اجتماعی، در چنین وضعیتی، از حدّ زائده‌ای غیرانتقادی از گفتمان حاکم فراتر نمی‌رود، در خدمت نظام قدرت برآمده از آن گفتمان قرار می‌گیرند و امکانی برای تحلیل سنجش‌گرانه آن بوجود نمی‌آورند و در بهترین حالت به نقد ارزش داورانه محتوای آن گفتمان می‌پردازند، که این خود هیچ نیست، مگر تبدیل شدن به زائده گفتمان رقیب» (توفیق، ۱۳۹۰: ۱۲). وی «پیروی از مدهای نظری روز» و «درج‌ازدن در یک پوزیتیویسم عامیانه و بسیط» را دو نشانه تبدیل علوم اجتماعی به زائده قدرت می‌داند (توفیق، ۱۳۹۰: ۳۳).

بنابراین، وی پروبلماتیک کردن بحران علوم اجتماعی را گام نخست برای رفع این بحران می‌داند و در این مسیر، بهره‌گیری از گفتمان پسااستعماری و چالش معرفت‌شناختی نهفته در آن، و از این طریق، دستیابی به فهمی انتقادی از مدرنیته، را مثمرتر می‌داند (توفیق، ۱۳۹۰: ۴۶). وی نقش «علم منفی» ساختارگرایانه را در آن می‌داند که به ما نشان می‌دهد علوم اجتماعی در خاستگاه تاریخی خود، در اراده معطوف به دانش‌اش به حال و اکنون، ناچار است «دیگری‌ای» را مفروض بگیرد که در بیرون و پشت سر آن «خودی» قرار دارد که

موضوع بررسی است. آنگاه که این علم اجتماعی در سرزمین آن «دیگری» علوم اجتماعی / فراروایت روشنگری به کار گرفته می‌شود، نمی‌تواند مبنای شکل‌گیری اراده معطوف به دانش شود. بنابراین گفتمان دوران گذار هیچ نیست مگر بازتاب میل «دیگری» برای تبدیل شدن به «خود». وی دستاورد مهم گفتمان پسااستعماری را «رسواسازی» می‌داند. این رسواسازی می‌تواند ما را در آستانه قرار دهد؛ آستانه‌ای که ویژگی‌اش تأمل در چگونگی نگارش تجربه تجدّدمان است (توفیق، ۱۳۹۰: ۴۳۶).

به هر حال، با آن که توفیق، به درستی پروبلماتیک بودن علوم اجتماعی در ایران را تشخیص داده، اما به نظر نمی‌رسد راه حل رفع این معضل نادیده گرفتن جریان‌های فکری سنتی در دوره مدرن (که به هر حال گاهی حضوری قدرتمند و تأثیرگذار دارند) و لذا، برانداختن مسأله سنت و تجدّد باشد بلکه به نظر می‌رسد پیش از هر کاری لازم باشد که نسبت سنت و تجدّد در ایران مورد بازاندیشی قرار گیرد و مرز این دو به عنوان دو دوران متفاوت به روشنی مشخص شود و منطق حاکم بر هر یک تشریح و تنقیح گردد. به نظر می‌رسد در ایران بیش از هر کس دیگر، سیدجواد طباطبایی به این نکته توجه دارد.

۳- بحران سنت در ایران و ضرورت طرد «ایدئولوژی‌های جامعه‌شناسانه»

سیدجواد طباطبایی به عنوان نماینده این جریان، به گسست دوران قدیم و جدید باور دارد و از پایان یافتن دوران سنت و ناتوانی سنت در پرسش از خود سخن می‌گوید و بر این اساس، وضعیت کنونی را «دوره تقلید مضاعف» می‌نامد که در آن «نعش» سنت روی دست ما مانده است (طباطبایی، ۱۳۸۲: ۱۴). از این رو، وی تفسیر نوشته‌های اندیشمندان بزرگ دوره اسلامی را امری محال می‌داند. در این شرایط، وی توجه به سنت را تنها تا آنجا موجه می‌داند که «تذکری مبتنی بر اندیشه دوران جدید باشد تا این تذکر خود شالوده‌ای برای تحکیم تجدّد باشد». بر این اساس، طباطبایی وجهه همّت خود را طرح پرسش آن بحران و توضیح منطق حاکم بر شکست اندیشه سنتی و شرایط «امتناع» قرار داده است (طباطبایی، ۱۳۸۲: ۵۴).

وی همه آنچه را در یک‌صد سال گذشته در ایران بوجود آمده نه اندیشه بلکه از سنخ ایدئولوژی می‌داند و بنابراین ما را سرگردان میان نوعی «ایدئولوژی جامعه‌شناسانه» و «وجدان تاریخی دوران قدیم فرهنگ و تمدن اسلامی» ارزیابی می‌کند و معتقد است هنوز به وجدان تاریخی جدیدی دست پیدا نکرده‌ایم که بتوانیم آن را به صورت فلسفه تاریخ دوران جدید تأسیس و مقولات و مفاهیم آن را تدوین کنیم. به بیان دیگر، طباطبایی مشکل بنیادین تاریخ دوره اسلامی، به طور کلی و به ویژه تاریخ اندیشه، را پیدا کردن راه برون‌رفتی از بن‌بست دوگانه «تکرار بی‌تذکر سنت و بازسازی آن بر مبنای ایدئولوژی جامعه‌شناسانه» می‌داند و بلافاصله متذکر می‌گردد که این راه جز از مجرای تجدّد، یعنی تأسیس اندیشه فلسفی دوران جدید، امکان‌پذیر نیست (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۴۷). وی در موضعی رادیکال، تصریح می‌کند: «تفسیر نوشته‌های اندیشمندان بزرگ دوره اسلامی به امری محال تبدیل شده است. از سوی دیگر، تأسیس اندیشه دوران جدید نیز در بن‌بست امتناع رانده شده و تاریخ آن نیز تاریخ عدمی است. از این حیث، به نظر می‌رسد تا زمانی که تغییر موضعی اساسی در آگاهی صورت نگرفته باشد، خروج از وضعیت کنونی امکان‌پذیر نخواهد شد» (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۵۴).

طباطبایی از مهم‌ترین پیامدهای تصلب سنت را آن می‌داند که در دو سده گذشته آشنایی ایرانیان با تجدد و پذیرش برخی از عوارض آن، جدالی میان طرفداران سنت قدمایی و هواداران اندیشه جدید در نگرفت. همچنین بحث درباره جایگاه سنت و نسبت آن با اندیشه جدید تنها میان اهل ایدئولوژی و گروه‌های پراکنده سنت‌گرایان در گرفت و این جدل با چیرگی اهل ایدئولوژی پایان یافت (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۱۱۱). بنابراین، شرایط ما از نظر طباطبایی شرایط دشوار و غیر قابل توضیح شده است: «در غیاب اندیشه تجدد و نظامی از مفاهیم و مقولاتی که توان چالش و روبرویی با واقعیت کنونی را داشته باشد، وضعیت ما بسیار پیچیده و تا حدی غیرقابل توضیح شده است، زیرا در شرایطی که می‌بایستی اندیشه تجدد شالوده‌ای نو برای درک ماهیت دوران جدید فراهم می‌کرد، ایدئولوژی جانشین اندیشه شد و لاجرم، راه را برای تحوّل که در شرف انجام بود، مسدود کرد» (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۳۶۵-۳۶۴).

بر اساس ارزیابی طباطبایی از شرایط کنونی اندیشه در ایران، وی از ضرورت تأسیس «پدیدارشناسی وجدان نگون‌بخت ایرانی» می‌گوید و معتقد است: «طرح مشکل آگاهی دوران جدید و موضع ما در قبال اندیشه تجدد، نیازمند تأسیس نظریه‌ای از آن سنخ است که در ایده‌الیسم آلمانی از کانت تا هگل و البته، به ویژه در نظریه آگاهی هگل طرح شد» (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۳۵۹). وی این اندیشیدن فلسفی را تنها از مجرای تأکید بر «گسیختگی» به عنوان مفهوم بنیادین و آغازین هر گونه فلسفیدن ممکن می‌داند و با مقایسه شرایط امروز ایران با اواخر قرن ۱۸ آلمان ادامه می‌دهد: «... در وضعیتی که امروزه ایران زمین قرار دارد، یعنی وضعیت بحران مزمنی که با فراهم آمدن مقدمات جنبش مشروطه‌خواهی مردم ایران آغاز شده و هنوز با گذشت بیش از یک سده، پایانی بر آن متصور نیست، تنها طرح بحران به عنوان مفهومی بنیادین می‌تواند مؤدی فراهم آمدن شرایط امکان حصول آگاهی باشد و لاجرم باید نه تنها از طرح پرسش آن بحران طفره نرفت، بلکه باید بحران را چونان مفهوم بنیادین پدیدارشناسی وجدان‌نگون‌بخت ایرانی طرح کرد» (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۳۶۱).

به بیان دیگر، طباطبایی بحران کنونی را بحرانی در بنیادها می‌داند و راه برون‌رفت را در انتقال بحث از ظواهر به مبانی و تجدیدنظر در آنها و بویژه «جابجایی بنیادین در قلمرو نظام کلامی-فلسفی و اتخاذ موضعی نو در اندیشه دینی» می‌داند (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۹۷). از این منظر، وی پرسش از بحران در بنیادها را ضروری می‌داند و بویژه ایده‌الیسم آلمانی را دارای اهمیت به‌سزایی برای ما قلمداد می‌کند: «در بحث از تجدد و نسبت آن با سنت در دوران جدید که بحث از «شرایط»، به عنوان بحث از مبانی حصول آگاهی و پدیدارشناسی آن، به تبع فیلسوفان آلمانی از کانت تا هگل طرح شده، لاجرم، باید به اندیشه هگلی بازگشت» (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۴۴). طباطبایی که بازگشت به اندیشه‌های فلسفی را جز از طریق تأسیس اندیشه‌ای نو ممکن نمی‌داند، بازگشت به هگل و ایده‌الیسم آلمانی را و نسبت ما با آن سنت را چنین شرح می‌دهد: «در واقع، بازگشت به هگل و ایده‌الیسم آلمانی ... تکرار بحث این فیلسوفان نیست که به هر حال، به گذشته آلمانی تعلق دارند و از این حیث، نه با گذشته ما نسبتی دارند و نه به طریق اولی، با مشکلات کنونی ما. اما آنان، به عنوان فیلسوف، پرسش از بحرانی را طرح کرده‌اند که بحران کنونی ما، یعنی بحرانی که بیش از یک سده از ظهور آن می‌گذرد، با آن پیوندی بنیادین دارد و در نهایت، نمی‌تواند بی‌توجه به آن پرسش، مورد بحث قرار گیرد» (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۴۵-۴۴).

با این که طباطبایی بر گسست بین سنت و تجدد تأکید دارد و بر این اساس، تفسیر نوشته‌های اندیشمندان بزرگ دوره اسلامی را امری محال قلمداد می‌کند، با این حال، او اندیشه بی‌سنت را امری ممتنع می‌داند و معتقد است بویژه در دوران جدید، اساس هر تمدنی بر اندیشه‌ای عقلانی استوار است و این امر جز از مجرای وجود سنتی زنده و زاینده و در تحوّل پیوسته و تجدیدنظر در مبانی آن با توجه به الزامات دوران جدید ممکن نیست. بر این اساس، وی بر اهل تجدد ایرانی خرد می‌گیرد که هرگز نتوانسته‌اند به اهمیت و جایگاه سنت

در نظام اندیشه ایرانی پی ببرند و در این توهم افتاده‌اند که دوره سنت سپری شده است و نیازی به پرداختن آن وجود ندارد (طباطبایی، ۱۳۸۲: ۸). در همین راستا، وی راه تجدید اندیشه در ایران را تأکید بر سنت اندیشه فلسفی از فارابی و ابن‌سینا تا ملاصدرا و به ویژه نقادی این سنت می‌داند (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۳۶۹).

در مجموع، می‌توان گفت موضع طباطبایی در گذر زمان از موضعی سراسر بدبینانه که مبتنی بر «گسست صرف» بین سنت و تجدّد و امتناع اندیشه است، به موضعی نسبتاً امیدوارانه که مبتنی بر امکان «گسست در عین تداوم» از سنت به تجدّد و امکان تحول در سنت برای گذر به تجدّد است، در حرکت بوده است (طباطبایی، ۱۳۸۲: ۱۲۰؛ فیرحی ۱۳۹۳). طبق موضع اول، ما تماماً در بحران به سر می‌بریم و راه ما با سنت کاملاً قطع شده و هر گونه تلاش برای بهره‌گیری و ارتباط با سنت به شکل‌گیری ایدئولوژی ختم خواهد شد. اما براساس موضع دوم، ما می‌توانیم با نگاهی نقادانه و با توجه به الزامات دوران جدید به سراغ اندیشه فلسفی و عقلانی سنت خودمان برویم و آن را به مصادف اندیشه دوران جدید ببریم تا از این طریق، مواجهه سنت با تجدّد را از مجرای مدل «گسست در عین تداوم» و «انقلاب از مجرای اصلاح» به سرانجام برسانیم.

بحث و نتیجه‌گیری: ضرورت تمهید تحول در درون سنت

با توجه به جهانی و فراگیر شدن «رخداد»‌های سرآغاز تجدّد، یعنی انقلاب علمی و کیهان‌شناختی و «ازجاکنندگی»‌های معرفتی و اجتماعی حاصل از آن، مواجهه سنت با تجدّد برای همه سنت‌ها و تمدن‌های سنتی به امری گریزناپذیر تبدیل شده است. اما سخن بر سر آن است که این گذر چگونه رخ دهد که جامعه‌ای مانند ایران که از سنتی غنی و فراگیر برخوردار است، به دام ایدئولوژی و بحران اندیشه درنیفتد و با کم‌ترین عوارض هویتی و معنایی، بتواند در عصر جدید مستقل و نقش‌آفرین باشد. در مغرب‌زمین که تجدّد به صورت تدریجی و از مجرای تحول از درون سنت، به صورت درون‌زا، سر برآورده است، می‌توان سخن از «گسست در عین تداوم» گفت. اما در جوامع غیرغربی، از جمله جامعه ما که تجدّد از بیرون و به ویژه در مراحل اولیه، به صورت نظامی‌گری، بر آنها تحمیل شده، این مواجهه عمدتاً خود را به صورت «گسست صرف» نشان داده است. و در این فرایند، سنت، در مواجهه با تجدّد تحمیلی و به‌ویژه صورت‌های سلطه‌جویانه و استعماری آن، تا حدّ زیادی رنگ ایدئولوژی به خود گرفته و اندیشه سنتی به مثابه «اسلحه‌ای» علیه تجدّد به کار افتاده است.

با این حال، نقش اهل نظر هر جامعه این است که بکوشند ضمن بازاندیشی در سنت جامعه خود و سنجش (نقد) منطق معرفتی آن، تجدّد را به عناصر معرفتی و فرهنگی جامعه خود، یعنی به پدیده‌ای درون‌زا، تبدیل کنند تا مواجهه سنت با تجدّد را از «گسست صرف» به «گسست در عین تداوم» مبدل سازند و راه را برای «انقلاب از مجرای اصلاح» به جای «انقلاب بدون اصلاح» (طباطبایی، ۱۳۸۲: ۱۱) بگشایند. با این کار، آنها نه تنها گذر از سنت به تجدّد را تسهیل می‌کنند و تا حدّ امکان از آسیب‌های آن می‌کاهند بلکه، زمینه را برای نقش‌آفرینی و تحرک سنت برای حل معضلات و مشکلات جوامع جدید فراهم می‌کنند. اما در شرایط کنونی ایران که سنت در آن به لُکنت افتاده و توان خوداندیشی و نقادی خود را ندارد، گریزی نیست که ابزارهای مفهومی این نقادی از دستگاه مفاهیم اندیشه فلسفی اروپایی وام بگیریم (همان: ۷). اما چنین کاری چندان هم ساده نیست و برای آن، راه هموار و کوبیده‌ای وجود ندارد.

محمد رضا نیکفر به مشکلات این راه اشارات درستی دارد. او که مشکل اصلی را فقدان توانایی ما در نقّادی خود یا «خودنگری» می‌داند، هرگونه تلاش برای گرفتن ابزار نقد و تفکر انتقادی از غرب را منجر به دوپاره‌شدن ما، ارزیابی می‌کند: «ما را توانایی خودنگری نیست، چون «خود» ما فاقد بینش خودنگر است. به عبارت دیگر، ما را توانایی خود«نگری» نیست چون ما را توانایی «خود»نگری نیست. در اینجا به وضوح دایره‌ای دیده می‌شود ... خارج‌شدن از این دایره ایجاب می‌کند که بینش خودنگر در خارج آن گذاشته شود. اما این بینش بر «خود»ی دیگر استوار است، نمی‌تواند «خود» ما را بشناسد. یا فقط می‌تواند جنبه‌ها و پاره‌ای از آن را بشناسد و از این رو ممکن است در روند شناسایی خود دوپاره شود و دست آخر مخلوطی شود بی‌انتظام» (نیکفر، ۱۳۷۴).

البته نکته‌ی کلیدی دیگری نیز در اینجا نهفته است و آن این که همانگونه که سعید (۱۳۸۲) به خوبی نشان داده، هرگونه اندیشیدنی به خود مستلزم نوعی «غیریت‌سازی» و هرگونه شکل‌دهی به «ما» ضرورتاً همراه با تعریف «دیگری» است و این چیزی است که در شکل‌گرفتن اندیشه‌ی مدرن و «ما» غربی در چند صد سال اخیر اتفاق افتاده و حاصل آن برساخته‌شدن یک «شرق» مجعول در برابر «غرب» است. غربی‌ها در شکل‌دهی به «ما» خود چندان دچار مشکل نبودند چون این «ما» از درون و طی فرایندی تدریجی و تکاملی شکل گرفت و ابزارهای خوداندیشی نیز به تدریج کشف شد یا شکل گرفت. مهم‌تر این که هیچ «دیگری» قدرتمند و مسلطی وجود نداشت و آنها می‌توانستند «دیگری» خود را آنگونه که می‌خواستند شکل دهند، همانگونه که با کشورهای غیرغربی چنین کردند و «شرق» را به عنوان «دیگری» خود آنگونه که می‌خواستند صورت‌بندی کردند. اما وضعیت سخت و بغرنج پیش روی ما در این است که چون (بر اثر تحولات گسترده در جهان خارج و داخل خودمان) در زمانی می‌خواهیم «ما» خود را (باز) تعریف کنیم که «افتاده‌ایم» و توان و ابزارهای بازاندیشی و پرسش از خود (خودنگری) را از دست داده‌ایم، بنابراین مجبوریم «بینش خودنگری» یعنی مفاهیم و ابزارهای نظری بینش از خود را از «دیگری» خود یعنی تجدّد غربی بگیریم. این ما را با یک دور مواجه می‌کند. نکته‌ی به همان اندازه مهم این است که «دیگری» ما قوام‌یافته و شکل‌گرفته است و رابطه ما با او از جنس «زخم» شده است به طوری که گویی او «ما را افتاده می‌خواهد».

به هر حال، با این که به نظر می‌رسد در رابطه سنت و تجدّد در ایران گریزی از «دوپاره‌شدن» و شکل‌گیری «مخلوط بی‌انتظام» نیست، اما راه‌حل موقت را می‌توان این گونه صورت‌بندی کرد که: «بینش اولیه خودنگر را از خارج از دایره سنت بگیریم اما در دایره سنت بمانیم» (همان). یعنی، ما به جای تلاش برای گسست و گریز از سنت، باید بازپرداخت آن و تمهید انقلابی در درون همان سنت را در دستور کار خود قرار دهیم. به بیان فیرحی (۱۳۸۶: ۱۲)، «در دورانی که ما زندگی می‌کنیم، ادبیات سیاسی [و اجتماعی] ما بیش از هر زمان دیگری، نه در جستجوی گریزگاه و گسست با سنت بلکه نیازمند جایگاه و پایگاهی مناسب در سنت از یک‌سو، و تمهید انقلابی در درون همان سنت از سوی دیگر است، تا بتواند به غربال و بازپرداخت اساسی در ساحت اندیشه و سنت پردازد».

به عبارتی، بایستی از مفاهیم اندیشه فلسفی اروپایی برای «پرسش از خود» بهره گرفت. اما این بهره‌گیری باید ما را به «تذکر در سنت» و فعال کردن و باروری ظرفیت‌ها و امکانات نقادانه سنت و در نهایت، «فراهم کردن تحول در درون سنت» رهنمون شود و نه «گسست از سنت». این امر باید به «بازیابی نوعی خودآگاهی در تفکر اسلامی و توانمند کردن این تفکر در نوشتن تاریخ خود و کشف مفهوم «سنت»» یاری رساند و این محقق نمی‌شود مگر این که این تلاش‌ها «از دیگرآگاهی شرق‌شناسانه غربی‌ها به خودآگاهی غرب‌شناسانه نویسندگان جوامع اسلامی عبور کند» (فیرحی ۱۳۸۶: ۳۴). به عبارتی، این تلاش‌ها باید کمک کند که سنت اسلامی-ایرانی که در چند صد ساله اخیر فتور و نحیف و تکیده شده و به‌ویژه در صد سال اخیر فرش خود را در سرزمین ایدئولوژی گسترده است، خود را

و ظرفیت‌های نقّادانه و «خود»‌بینی را بازیابد و ضمن این که خود را از زیر اندیشه ایدئولوژی زده بیرون می‌کشد، زمینه گفتگو با اندیشه جدید و ورود به دوران جدید را به تدریج فراهم کند.

یادداشت

۱- فیرحی در نوشتن «تاریخ اکنون» ایران بازگشت به دوره میانه اسلامی (سده‌های سوم تا ششم هجری) را ضروری می‌داند، چراکه یکی از خاستگاه‌های وضعیت کنونی تفکر و زندگی سیاسی در ایران را «عقلانیت سیاسی»‌ای می‌داند که در قالب جریان‌های مختلف اندیشه سیاسی در آن دوره تأسیس شده و بازپرداخت ویژه‌ای از نصوص و شریعت اسلام ارائه کرد. وی گزیده‌بینی و کژتابی‌بودگی نسبت به نصوص دینی و گذشته اسلامی و ماهیت اقتدارگرایانه را مهم‌ترین ویژگی این نوع عقلانیت و دانش سیاسی می‌داند (فیرحی ۱۳۸۶: ۱۱) و بر همین اساس، تلقی این دانش به عنوان یک «نظام گفتار» و تحلیل انتقادی آن را گامی اساسی در جهت فهم سنت و نیز مقدمه‌ای برای فهم علمی [= غیرایدئولوژیک] نصوص دینی می‌داند (فیرحی ۱۳۸۶: ۵۲). فیرحی که مشکل کنونی جامعه ما را فقدان چنان موضع معرفتی می‌داند که «با گذر از تقابل ایدئولوژیک سنت/تجدّد و نقّادی روش‌مند آنها، وضعیت میان-معرفتی انسان مسلمان امروز را در نسبت بین آن دو ارزیابی کند»، تحلیل گفتمان را موجه می‌یابد چراکه «در متن آن، دریافتی اساسی نسبت به فاصله‌گذاری با دو روایت کلان سنت و تجدّد وجود دارد و هر دو روایت را از بیرون و دوردست می‌نگرد». وی تصریح می‌کند «در شرایطی کنونی ما که هر گونه بحث از سنت و تجدّد، لاجرم، به تقابل در مواضع ایدئولوژیک ختم می‌شود، و با کشیده‌شدن به "گذشته‌گرایی" و یا "تجدّدنمایی"، مانع از نقد تجدّد از یک‌سو، و نیز، بازگشت انتقادی به سنت، از طرف دیگر، شده است، این اتخاذ موضع فلسفی از نظر روش و معرفت‌شناسی نیز اساسی است و به ناچار، به رغم اشکالاتی که چنین اتخاذ موضعی دارد و تا کشف رهیافتی کارآمدتر، گریزی از آن نیست» (فیرحی ۱۳۸۶: ۶۲).

تشکر و قدردانی

در تبیین مواضع آقای دکتر حسین کجوییان، از جزوه درس گفتارهای دوره دکتری ایشان در دانشگاه تهران با نام «بنیان‌های قدسی جامعه» بهره برده‌ام. جا دارد در اینجا از ایشان تشکر کنم که این جزوه را در اختیار من قرار دادند.

منابع

- اشتراوس، لئو (۱۳۸۷). *فلسفه سیاسی چیست؟*، (ترجمه فرهنگ رجایی)، تهران: انتشارات فرهنگی و علمی، چاپ سوم.
- توفیق، ابراهیم (۱۳۹۰). جامعه دوران گذار و گفتمان پسااستعماری: تأملی در بحران علوم اجتماعی در ایران، *مجله جامعه‌شناسی ایران*، دوره دوازدهم، ۱ و ۲.
- توفیق، ابراهیم (۱۳۹۶). *درباره نظام دانش*، تهران: پژوهشکده مطالعات فرهنگی و اجتماعی.
- سعید، ادوارد (۱۹۷۸) *تسرق‌شناسی*، (ترجمه عبدالرحیم گواهی)، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
- طباطبایی، سیدجواد (۱۳۷۹). *ابن خلدون و علوم اجتماعی*، چاپ دوم، تهران: طرح نو.
- طباطبایی، سیدجواد (۱۳۸۲). *جدال قدیم و جدید*، تهران: نشر نگاه معاصر.

- طباطبایی، سیدجواد (۱۳۸۶ الف). *زوال اندیشه سیاسی در ایران*، تهران: کویر.
- طباطبایی، سیدجواد (۱۳۸۶ ب). *مکتب تبریز و مبانی تجدّدخواهی*، تهران: انتشارات ستوده.
- طباطبایی، سیدجواد (۱۳۸۸). *درآمدی بر تاریخ اندیشه سیاسی در ایران* (ویراست جدید)، چاپ دهم، تهران: انتشارات کویر.
- فیرحی، داود (۱۳۸۶). *قدرت، دانش و مشروعیت در اسلام*، چاپ ششم، تهران: نشر نی.
- فیرحی، داود (۱۳۸۷). *نصوص دینی و فلسفه سیاسی*، متن سخنرانی در نشست «بررسی میزان تأثیرپذیری فیلسوفان مسلمان از قرآن و سنت»، به نقل از سایت فیرحی به آدرس: <http://www.feirahi.ir/?article=134>.
- فیرحی، داود (۱۳۸۹). *دین و دولت در عصر مدرن: دولت اسلامی و تولیدات فکر سیاسی* (جلد اول)، تهران: رخداد نو.
- فیرحی، داود (۱۳۹۰). *آخوند خراسانی و امکانات فقه مشروطه*، کنگره بین‌المللی آخوندخراسانی، به نقل از سایت فیرحی به آدرس: <http://www.feirahi.ir/?article=172>.
- فیرحی، داود (۱۳۹۳). *سخنرانی در جلسه نقد و بررسی آثار و اندیشه‌های دکتر سیدجواد طباطبایی* (<http://gadim-va--۳۵۸.aspx>) (<http://jadid.blogfa.com/post>).
- کاسیرر، ارنست (۱۳۸۹). *فلسفه روشنگری*، (ترجمه یدالله موقن)، چاپ دوم، تهران: انتشارات نیلوفر.
- کاسیرر، ارنست (۱۳۹۱). *فرد و کیهان در فلسفه رنسانس*، (ترجمه یدالله موقن)، تهران: نشر ماهی.
- کچوییان، حسین (۱۳۸۵). *نظریه‌های جهانی‌شدن و دین*، تهران: نشر نی.
- کچوییان، حسین (۱۳۸۹). *تجدّدشناسی و غرب‌شناسی؛ حقیقت‌های متضاد*، تهران: انتشارات امیرکبیر.
- نیکفر، محمدرضا (۱۳۷۴). در ضرورت "تّهافت" دیگر، *نشریه نگاه نو*، شماره ۲۵، صص ۱۲۷-۱۳۱.
- Blumenberg, Hans (1983). *The Legitimacy of the Modern Age*, Cambridge, MA: MIT Press
- Blumenberg, Hans (1987) *Genesis of the Copernican World*, Cambridge, MA: MIT Press
- Cassirer, Ernest (2000). *The Individual and the Cosmos in Renaissance Philosophy*. Translated with an introduction by Mario Domandi. New York: Dover Publications
- Foucault, Michel (2005). *Order of Things: An Archaeology of the Human Sciences*, London and New York: Routledge Press
- Löwith, Karl (1949). *Meaning in History: The Theological Implications of the Philosophy of History*, Chicago: University of Chicago Press
- Schmitt, Carl (2005). *Political Theology: Four Chapters on The Concept of Sovereignty*, translated by George Schwab, Chicago: The University of Chicago Press.