

بازاندیشی در ابعاد و گستره مفهوم سنت

دکتر محمدباقر خرمشاد*

سیدابراهیم سرپرست سادات**

تاریخ دریافت: ۱۳۹۰/۰۵/۱۹

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۰/۰۸/۰۴

چکیده

مقاله حاضر حاصل پژوهشی اندیشه‌شناختی است. کاوش مفهومی «سنت»، بازاندیشی در آن و ابعاد و گستره آن را به صورت هدف اصلی در کانون توجه قرار داده است. برای این منظور تعابیر متعدّد درباره سنت مورد بررسی قرار گرفته است. آن‌گاه به بررسی مفهوم شناختی آن در قالب نسبت این مفهوم با مفاهیم نزدیک و برابرداشت آن با مفهوم مقابل آن در ذیل نظریات غربی پرداخته شده است. هم‌چنین، علاوه بر چند پرسش مفهوم‌شناسانه، از توانمندی این مفهوم برای تبیین دستگاه نظری و نظام فکری نظریه‌پردازان سؤال شده است. در پایان با برقراری گونه خاص از پیوند میان بایستگی سنت و نیز مقدماتی که در مفهوم‌شناسی ارائه شده است و توجه به نظریات متعدّد (مدرنیسم، پست‌مدرنیسم، جماعت‌گرایی) که سنت در ذیل آن‌ها به بحث گذاشته شد و با روش استدلال استنتاجی تأکید شده است که «سنت» به عنوان یک مفهوم غیرقابل گذر دارای چهار عنصر است: اولاً «آن مفروضاتی را تولید و تحکیم می‌کند که افراد بدون پرسش در هدایت زندگی روزمره به کار می‌گیرند»؛ ثانیاً «فهم و تفسیری از جهان ارائه می‌کند»؛ ثالثاً «در معنای وبری خود منبعی برای مشروعیت بخشیدن به قدرتی که اعمال می‌شود بوده و موجب اقتدار سنتی است» و بالاخره این که «از طریق انتقال ارزش‌ها، اعتقادات و رفتار از گذشته به حال، منبعی برای هویت‌بخشی محسوب می‌شود».

واژگان کلیدی

سنت، مدرنیته، فرهنگ، سیدحسین نصر، محافظه‌کاری.

مقدمه

بیش از یک سده بحث مستمر و دامنه‌دار درباره سنّت و مدرنیته در ایران، نشان می‌دهد که سنّت در حوزه فرهنگی - سیاسی ایران یک «مسأله»^۱ است. از این رو مفهوم‌شناسی سنّت یکی از اولویت‌های پرداختن به مسأله سنّت و مدرنیته می‌باشد. از یک دید انتقادی و دگراندیشانه مسأله ما، نه مدرنیته که خود سنّت است و این یکی از نقدهای جدی به روشن‌فکرانی است که سنّت را در ذیل مدرنیته مطرح می‌کنند. در نوشتار حاضر تلاش خواهد شد تا از چشم‌اندازی نظری مفهوم «سنّت»، مورد واکاوی قرار گرفته و توصیف گردد. دغدغه پژوهشی ما تبیین معناشناختی سنّت از یک سو و تحلیل کاربردی آن از دیگر سو می‌باشد.

۱. کالبد شکافی مفهومی سنّت

گام اول در مفهوم‌شناسی، توجه به تعبیرها و تعریف‌های مختلفی است که از سنّت ارایه شده است، سامان این بخش با ارایه بحثی در لغت‌شناسی و توجه به چند تعبیر اصطلاحی از آن در ذیل بررسی سنّت در شاخه‌های گوناگون دانش است.

۱-۱. سنّت در لغت

معنای لغوی سنّت در فارسی، راه، روش، سیرت، طریقه و عادت است (معین، ۱۳۸۶، ص ۵۵۸). در فرهنگ حسابی واژه «Trade» به معنای شیوه، استادگی، ورزه، کردار، و هم‌کار پخته ورزیده و از روی استادی آمده است، لیکن در عربی به معنای هر شیوه و روش عملی یا قول ثبوت یافته و ماندگار است و به قید وصفی حسنه و سیئه درمی‌آید (پژوهنده، ۱۳۷۹، ص ۴۷). البته در خصوص گستره مفهومی «سنّت» اختلاف نظر است (لگنهاوسن، ۷۸ - ۱۳۷۷، ص ۶). از منظر واژه‌شناسی، ریشه اصلی آن واژه عربی «سن»^۲ به معنای تیز کردن، صیقل دادن، راندن و راه بردن چیزی و نیز به معنای بر چیزی بودن می‌باشد؛ «سنّ الرجل الطریقه» یعنی آن مرد بر راه حرکت کرد (شکوری، ۱۳۵۹، ص ۱۳). معادل انگلیسی سنّت^۳ هم از ریشه لاتینی «Tradere» گرفته شده و به معنای انتقال دادن یا سپردن چیزی به کسی است تا از آن مراقبت و نگهداری کند، واژه «Tradere» در محتوای قوانین رومی که به ارث مربوط می‌شدند مورد استفاده قرار

می‌گرفت. در آن زمان، اموالی را که از نسلی به نسل دیگر انتقال می‌یافت به مثابه امانتی تلقی می‌کردند که وارث باید از آن مراقبت کرده و در توسعه و افزایش آن بکوشد (گیدنز، ۱۳۷۸ الف، ص ۷). سنت به معنای انتقال دادن است [و هم آن‌چه] از نسلی به نسل دیگر منتقل می‌شود (بهنام و جهانگل، ۱۳۸۲، ص ۳۰).

۱-۲. سنت در حوزه‌های مختلف دانش

واژه سنت، در هر یک از رشته‌های علوم اجتماعی، نظیر روان‌شناسی، حقوق، سیاست، اصول فقه و حتی عرف عامه معنای خاص و گاه مشترک دارد؛ آداب و رسوم، ارزش‌ها، عرف و قانون از مشترکات معنایی در رشته‌های مذکور است. در جامعه‌شناسی، «سنت» به نمونه‌هایی از اخلاق اجتماعی گفته می‌شود که نزد فرهنگ‌های اقوام ثبات یافته است، پوپر می‌گوید: «یک نظریه سنت باید نظریه جامعه‌شناختی باشد بدان جهت که سنت یک نمود اجتماعی است» (گنجی، ۱۳۷۵، ص ۲۴۷). در جامعه‌شناسی دین، از اخلاقیات و دستورهای اجتماعی فردی ثبوت یافته به سنت تعبیر می‌شود؛ در مفهوم مذهبی، «انسانی است از دانش یا حقیقت که ریشه در اعتبار گذشته دارد و برای یک جماعت مذهبی به جای گذاشته شده است» (Valliere, 1987, p.120).

در اصطلاح علوم اسلامی به ویژه در اصول فقه، سنت دومین دلیل از ادله اربعه و یکی از منابع حقوق اسلامی است (طباطبایی، ۱۳۸۰، ص ۴۵). در فقه عامه، سنت عبارت از گفتار و رفتار و تقریر پیامبر است و بعضی از فقهای عامه، سنت را معادل روش عملی پیامبر و یاران او دانسته (ولیدی، ۱۳۷۸، ص ۶۱) و حجیت سنت صحابه را نیز پذیرفته‌اند. سنت پیامبر در معنای اصطلاحی آن، مبین و مفسر کتاب (از آن‌جا که آیات متشابهات، ناسخ و منسوخ، عام و خاص، مجمل و مبین، مطلق و مقید دارد) است و به این اعتبار دومین منبع حقوق اسلامی به شمار می‌آید (طباطبایی، ۱۳۸۰، ص ۴۵).

شیعیان نظر به عصمت امامان، سنت ائمه علیهم‌السلام را نیز ادامه سنت پیامبر می‌دانند و علمای اصولی شیعه به استناد سه نوع دلیل از کتاب، سنت و عقل، حجیت سنت اهل بیت را اثبات کرده‌اند (طباطبایی، ۱۳۸۰، ص ۴۶). بر این اساس سنت در فقه شیعه

عبارت است از سخن [سنت گفتاری و حدیث]، عمل و تقریر (تأیید حتی با سکوت) [سنت کرداری و امضایی] معصومین (مشکینی، ۱۳۴۸، ص ۱۳۸). محمدتقی حکیم می‌نویسد که «اسلام بدون سنت نمی‌تواند معنایی داشته باشد و از آنجا که حجیت سنت واضح و روشن است اقامه دلیل و آوردن برهان تحصیل حاصل و زحمتی زاید خواهد بود» (طباطبایی، ۱۳۸۰، صص ۴۵-۴۶).

در علم حقوق، رکن مادی عرف را سنن اجتماعی دانسته‌اند، که به مدت طولانی بین عموم مرسوم بوده است و همه در برابر واقعه معین آنرا به‌کار می‌بندند، این سنت‌ها (با وجود عنصر روانی عرف) مأخذ و منبعی برای یک حکم حقوقی قرار می‌گیرد (کاتوزیان، ۱۳۸۴، صص ۱۷۹-۱۷۸). تی‌باتامور در این زمینه می‌گوید «اگرچه پایه حقوق و سیاست مراجعه به عرفیات و افکار عمومی جامعه است، لیکن روشن است که این‌ها نیز دارای منبعی هستند که محتویات آن را می‌سازد و شکی نیست که این منبع در بیش‌تر موارد همان رسم و «سنت» است» (باتامور، ۱۳۷۰، ص ۲۶۶). در فرهنگ اندیشه نو در ذیل کلمه سنت، آمده است که آنرا در علم تاریخ به مبانی تحوّل در تاریخ می‌شناسند و در مباحث فلسفه طبیعی، آنرا در رابطه با قوانین ثابت حاکم بر طبیعت انسان معنی می‌کنند (پژوهنده، ۱۳۷۹، ص ۱۹).

جوامع، ملل و اقوام در متن سنت‌های تاریخی مختلفی قرار می‌گیرند، سنت می‌تواند مذهبی، ملی یا قومی باشد. به تعبیر دیگر، هر وضع جا افتاده و نهادینه شده‌ای در زندگی را که از نسل یا دوره یا نسل‌ها و دوره‌های قبل به نسل یا دوره‌های بعد منتقل می‌شود را می‌توان سنت نامید، به این معنی هر یک از بخش‌های زندگی می‌تواند دارای سنت‌هایی باشد. مثلاً نهادهای آموزشی یک جامعه سنت‌های تعلیمی و آموزش خاصی را در برمی‌گیرند، یا در بخش اقتصادی می‌توان از بازار سنتی، در بخش اجتماع از مناسبات خانوادگی و قوم و خویشی سنتی، در فرهنگ از عواطف و احساسات و آداب و رسوم سنتی، در دین از عقاید و احکام و مناسک و مراجع سنتی، در ورزش از بازی‌ها و زورآزمایی‌های سنتی، در زیبایی‌شناسی از هنرهای سنتی، در فنون و مهارت‌ها از صنایع و روش‌های سنتی و ... سخن گفت (ساروخانی، ۱۳۷۰، ص ۸۲۳).

برای سنت در ادبیات علم سیاست نیز تعاریف مختلفی ذکر شده است و عناصری چون نهادسازی، سلطه ارزش‌های جمع‌گرایانه، مشروعیت و محافظه‌کاری در این تعابیر برجسته شده‌اند. سنت در یکی از این تعابیر، ایستایی یک پیکربندی در طی زمان و مجموعه‌ای از تعهدات فرهنگی است که از گذشته به عنوان مبانی مشروعیت و توجیهی برای حال استفاده می‌شود (اسپنسر و دیگران، ۱۳۸۱، صص ۵۸-۵۷). سنت، هم‌چنین رشته‌ای از نگرش‌ها، گرایش‌ها، عواطف، احساسات، عادات، آداب، رفتارها و نهادهایی تعبیر شده است که از نسلی به نسل بعد انتقال یافته است (Turner, 1994, p.432). با وجود گذشت زمان به صورت موروثی و جا افتاده توسط جامعه یا گروه‌هایی از آن پذیرفته و رعایت می‌گردد و برای آن نوعی احترام یا قداست قایل می‌شوند و چون و چرا درباره آن‌ها محل حساسیت قرار می‌گیرد (بشیریه، ۱۳۷۸، صص ۱۱ و ۵). جواد طباطبایی سنت را مجموعه‌ای از مفاهیم و نظام‌های نظری دانسته که ما از طریق آن با دنیای خود ارتباط برقرار می‌کنیم، سنت از نظر او هم‌چنین نظام اندیشگی است که ما از طریق آن دنیا را می‌فهمیم (طباطبایی، ۱۳۷۸، صص ۲۱۱-۲۱۰). تعریف‌ها و تعبیرهای بالا، سنت را واجد این ویژگی‌ها معرفی می‌کنند: استواری و قوام، مشروعیت بخش، محترم و دارای قداست، مجموعه‌ای از آداب و رسوم، سلطه ارزش‌های جمع‌گرایانه، هویت تاریخی و اجتماعی ملت‌ها، گذشته‌گرایی، موروثی بودن و... همه این وجوه قابل توجه است اما برای مفهوم‌شناسی کفایت نمی‌کنند، چرا که مفهوم‌شناسی بدون لحاظ ابعاد مختلف یک مفهوم، ناشدنی است؛ مباحث بعدی مقاله، ضرورت این مدعاست.

۲. سنت در تعامل با مفاهیم دیگر جامع علوم انسانی

در تبیین مفهومی سنت، ضرورت دارد که آنرا در ارتباط با پنج مفهوم بنیادین علوم انسانی و اجتماعی یعنی «فرهنگ»، «دین»، «محافظه‌کاری»، «مشروعیت» و «عقلانیت» مورد توجه قرار دهیم، این ویژگی‌نگری اجمالی ما را به شناخت ابعاد و گستره مفهوم سنت رهنمون خواهد شد.

۱-۲. سنّت و فرهنگ

چنان‌که از تعبیر مذکور درباره سنّت، هم به دست می‌آید، سنّت از عناصر و مؤلفه‌های اصلی تشکیل دهنده فرهنگ است. از نظر گیدنز، فرهنگ عبارت است از ارزش‌هایی که اعضای یک گروه معین دارند، هنجارهایی که از آن پیروی می‌کنند و کالاهای مادی که تولید می‌کنند. از نظر او ارزش‌ها، آرمان‌های انتزاعی هستند، حال آن‌که هنجارها، اصول و قواعد معینی هستند که از مردم انتظار می‌رود آن‌ها را رعایت کنند. هنجارها نشان‌دهنده بایدها و نبایدها در زندگی اجتماعی هستند (گیدنز، ۱۳۷۶، صص ۵۶-۵۵).

هر چند برخی از مؤلفه‌های تعریف فرهنگ، در مواردی، سنّت را در ذهن‌ها تداعی می‌کند، اما آن‌چه مسلم است، این است که سنّت یکی از اجزاء پیدای فرهنگ، از عناصر پیدایی آن، یکی از مؤلفه‌های اصلی آن، از منابع اصلی زایش ارزش‌ها، هنجارها، باورها و اندیشه‌های مشترک در بین اعضای یک جامعه و بالاخره از عناصر معنوی آن است.

۲-۲. سنّت و دین

در برخی از دیدگاه‌ها، جوهره آن‌چه که به عنوان سنّت معرفی می‌شود، در رابطه قدسی میان انسان و خداوند نهفته است، رابطه‌ای که به اعتقاد ایشان، در مدرنیته قطع می‌شود. نفس در مدرنیته به باور ایشان خودبنیاد شده و به خود واگذار می‌گردد، و خود را از همه بنیادها و عواملی که در جهان می‌تواند او را محدود کند رها می‌کند (مددپور، ۱۳۷۹، صص ۱۴۹-۱۴۸). سنّت در دیدگاه سنّت‌گرایان، در پیوندی ناگسستنی با وحی و دین، با امر قدسی، با مفهوم راست اندیشی، با مرجعیت، با استمرار و انتظام در انتقال حقیقت، با امر ظاهری و امر باطنی و هم‌چنین با حیات معنوی، علم (طبیعی) و هنرها قرار دارد (نصر، ۱۳۸۰، ص ۱۳۶). به اعتقاد نصر «سنّت مشتمل بر درک حقیقی است که هم منشأ الهی دارد و هم در سراسر یک دور اصلی تاریخ بشر از طریق انتقال پیام و هم تجدید آن به واسطه وحی تداوم یافته است، هم‌چنین متضمّن حقیقتی باطنی است که در دل صور قدسی مختلف قرار گرفته است و نیز منحصر به فرد است چرا که حقیقت یکی است» (نصر، ۱۳۸۰، ص ۱۴۰).

در این رویکرد سنت، مشتمل بر اصولی است که انسان را به عالم بالا پیوند می‌دهند و بنابراین، مشتمل بر دین نیز هست و متضمن حقایقی دارای ماهیتی فراشخصی است که ریشه در ذات واقعیت (از آن حیث که واقعیت است)، واقعیت دارند، زیرا همان‌طور که گفته‌اند سنت یک اسطوره‌شناسی کودکانه و منسوخ نیست، بلکه علمی است که بیش از اندازه واقعی است. سنت همانند دین، در آن واحد، هم حقیقت است و هم حضور؛ سنت از مبدأ کلی می‌آید که هر چیزی از آن منشأ گرفته و هر چیزی به آن باز می‌گردد؛ بنابراین سنت همه چیزهایی چون نفس رحمان را که به اعتقاد عارفان همان کنه خود وجود است شامل است (نصر، ۱۳۸۰، صص ۱۳۶-۱۳۵). با این نگاه سنت مفهومی عام‌تر است که دین را هم شامل می‌شود، همان‌طور که اصطلاح عربی «الدین» هم به معنای سنت و هم دین^۵ در کلی‌ترین معنای آن است و این در حالی است که برخی دین را در وسیع‌ترین معنای آن مشتمل بر اطلاق اصول و حیانی دین و نیز بسط و توسعه تاریخی بعدی آن می‌دانند (نصر، ۱۳۸۰، ص ۱۴۲).

سنت، در این دیدگاه، حضور ذات قدسی را به درون همه عالم گسترش می‌دهد و تمدنی را می‌آفریند که درک ذات قدسی حضوری فراگیر در آن دارد. می‌توان گفت وظیفه یک تمدن سنتی چیزی نیست مگر خلق عالمی تحت سیطره ذات قدسی که در آن آدمی از خوف و وحشت پوچ‌انگاری و شکاکیت، که ملازم از دست رفتن ساحت قدسی وجود و تخریب خصیصه قدسی معرفت است، جان به سلامت در می‌برد (نصر، ۱۳۸۰، ص ۱۴۷). ویژگی‌هایی نظیر مانوس بودن سنت با رمز و راز و افسون، ناشی شدن آن از یک مرجع قانع‌کننده و حتی فوق سؤال، محل حساسیت قرار گرفتن چون و چرا درباره آن، قلم‌داد شدن آن به عنوان آیین فطرت، حضور ذات قدسی در بطن آن و ... نشانگر ارتباط مفهومی سنت و دین است که تداعی‌گر مفهومی از سنت است که ریشه در الهامی دارد که به یک مرجع قدسی اعطاء می‌شود، در آداب و رسوم تجسم می‌یابد و کشیشان، علما، راهبان و حکیمان، حقیقت و رمز آلودگی آن را رمزگشایی و تفسیر می‌کنند. در این جا آنچه گفته شد از یک سو بخشی از مفهوم سنت است، از سوی دیگر تعبیری از خود سنت نیز می‌باشد که ارتباط آن با دین برجسته گشته است.

۲-۳. سنّت و محافظه‌کاری

از آن‌جا که در بطن مفهومی سنّت بر نوعی گذشته‌نگری یا گذشته‌گرایی، نوعی از حقیقت انحصارگونه، استواری و قوام امور تأکید شده است، می‌توان از رابطه معنایی «محافظه‌کاری و سنّت» سخن به میان آورد. سنّت به عنوان کلّیتی که تفکّر، احساس و عمل انسانی را در بر می‌گیرد، به تعبیر گیدنز، شاید اساسی‌ترین مفهوم محافظه‌کاری هم هست (گیدنز، ۱۳۷۸ الف، ص ۷). چنان‌که محافظه‌کاران، عموماً بر سنّت و ضرورت حفظ آن تأکید کرده‌اند، به نظر ایشان سنّت‌ها، سراسر حکمت و خردند و از آن‌جا که عقل متراکم ادوار گذشته‌های تاریخی است، انسان نمی‌تواند خود را از بند سنّت بگسلد (بشیریه، ۱۳۸۲، ص ۲۸۳). در چنین بستری تدبیر سیاسی به تعبیر بیورک پیروی از سنّت‌های اجتماعی است که در نهادهای اجتماعی موجود آن تجسم یافته‌اند (پژوهنده، ۱۳۷۹، ص ۵۳).

۲-۴. سنّت و مشروعیت

به نظر می‌رسد توجه به وجهه مشروعیت‌بخش سنّت، که چونان کارکرد آن به نظر می‌آید، در تنویر عرصه مفهومی آن، خصوصاً با لحاظ معنای عامی از سنّت، ضرورت داشته باشد. بدون ضرورت تدقیق مفهومی در مسأله مشروعیت سیاسی و توجه به آن از دیدگاه فلسفی یا جامعه‌شناختی، آن‌چه در این جا مهم می‌نماید این است که سنّت، یکی از منابع مشروعیت سیاسی تلقی شده است.

سنّت، از این توانایی برخوردار است که حال را توجیه و دولت و حکومت را مشروعیت بخشد و این ناشی از عناصر و مؤلفه‌های تشکیل دهنده سنّت است، که آن را با مشروعیت پیوند می‌زند. ماکس وبر، در جامعه‌شناسی تعبیر مشهوری از سلطه و مشروعیت عرضه داشت و سه صورت نوعی یا نوع خالص مشروعیت را از هم تمییز داده است. این سه نوع عبارت‌اند از: سلطه یا مشروعیت سنتی، کاریزمایی و قانونی. به گفته وبر، اقتدار سنتی سیادت گذشته ابدی، یعنی اقتداری است که به واسطه تصدیق و پذیرش از دیرباز قداست یافته است، به سخن دیگر سلطه سنتی مبتنی بر سنّت‌های دیرین است (بشیریه، ۱۳۸۲، ص ۷۳۰).

۲-۵. سنت و عقلانیت

از نظر مک اینتایر «سنت به معنای فهم فضیلت‌ها و خیرهای مربوط به یک جامعه و فرآیند تاریخی آن است، او بر این باور است که هر سنتی با عقلانیت ویژه‌ای پیوند می‌خورد که ممکن است با عقلانیت‌های دیگر متفاوت باشد. از نظر او عقلانیت به معنای وجود نظامی از مدعیات و دلایل است که در دل و وجود هر فرهنگی موجود است» (لگنهاوسن، ۷۸-۱۳۷۷، ص ۶). عقلانیت را برخی از نویسندگان در تعریف سنت اندیشه اسلامی ذکر می‌کنند: سنت اندیشه سیاسی دوره اسلامی به معنای سلطه مجموعه‌ای از خرد جمعی دانسته شده است که در دوره میانه اسلام ظاهر شده و به دلیل محتوای فوق‌العاده عاطفی که دارد، ناخودآگاه تاریخی و سرچشمه رفتار سیاسی امروز ما را تشکیل می‌دهد (فیرحی، ۱۳۸۶، ص ۳۸)؛ هر چند که به نظر می‌رسد تأثیرگذاری سنت بیشتر از آن‌که تحت تأثیر محتوای عاطفی آن باشد ناشی از همان حیث عقلانیت جمعی آن است، عقلانیتی که در بطن آن نهفته است. چنان‌که محمدعابد الجابری با بهره‌گیری از اندیشه علمی، اجتماعی و سیاسی معاصر از یک‌سو و سنت عربی-اسلامی از دیگر سو تلاش کرده است تا نمودهای عمل سیاسی در تمدن عربی-اسلامی را با تکیه بر مفهوم «عقل سیاسی» بدست دهد (جابری، ۱۳۸۴).

در سنت اسلامی به هر دو وجه آن یعنی سنت به معنای روش‌شناختی که در مقابل تجلّد قرار دارد، و به مجموعه‌ای از میراث فکری و دانش تاریخی ما اطلاق می‌شود، و سنت به معنای گفتار، کردار و تقریر معصوم که سرچشمه شریعت است، ما شاهد حیث عقلانیت هستیم و آن همان جوهری است که قواعد اندیشه و عمل سیاسی اسلام را در مواجهه با تمدن مدعی انسان محور مدرنیسم جهت‌بخشی می‌کند.

۳. مؤلفه‌های معناشناختی سنت

پرسش‌های مفهوم‌شناختی در این مقام پرسش از اضلاع سه‌گانه مفهوم، قابلیت هم‌کنشی آن با دیگر مفاهیم، سرزمین مادر مفهوم، قابلیت یا عدم قابلیت حمل آن بر امور عینی است. پرسش از اتّصاف یا عدم اتّصاف مفهوم به اوصافی چون ماهوی،

فلسفی، منطقی، اعتباری، حدی، توصیفی، هنجاری، پیشینی، پسینی و... نیز مدّ نظر پژوهشگر است (برزگر، ۱۳۸۹).

۳-۱. اضلاع سه‌گانه مفهوم سنّت

هر مفهومی سه ضلع دارد: اول نماد و واژه‌ای که به عنوان یک دال مورد استفاده قرار می‌گیرد، دوم مصداق یا مصادیق آن در عالم خارج است و سوم زبان و اندیشه‌ای است که جایگاه خاصی را به آن مفهوم در بین دیگر مفاهیم بخشیده است. سنّت نماد و واژه چندین مفهوم است، به عبارت دیگر سنّت یک مفهوم نیست، چند مفهوم است و از این رو چند هویت دارد. چنان‌که در مقام سنخ‌شناسی می‌توان از سنّت‌های محکم و استوار مبتنی بر فطرت به سنّت حکمی، از سنّت‌های برآیند ضرورت‌های عرفی و رسوم تاریخی و نمادین ملت‌ها به سنّت عادی، و از سنّت‌های کاهنان، ساحران، رمالان و عوامانه به سنّت خرافی تعبیر کرد و همین خود دلیل تعدّد مصادیق آن نیز می‌باشد. به عنوان مثال سنّت صله ارحام، سنّت حجله‌آرایی و استفاده از طلسم برای رفع برخی بیماری‌ها به ترتیب از مصادیق سنّت حکمی، سنّت عادی و سنّت خرافی است (پژوهنده، ۱۳۷۹، صص ۴۸-۴۹). در باب زبان و اندیشه مفهوم سنّت، مباحث این مقاله و هم معانی لغوی و اصطلاحی آن دلالت‌گر است. از سنّت معانی چون «سیره و طریقه چه نیک و چه بد، طبیعت، وجه و صورت، عادت، طریقه، دوام، شیوه، آیین، شریعت، روش فکری و قالب عملی معین» به اذهان متبادر می‌شود و شکل‌گیری آن فرایندی است: «سنّت مجموعه‌ای از باورها، عادات، اعتقادات، روش‌های متداول و ارزش‌های ساختاری یک جامعه است که ریشه در رفتار فردی و سلوک جمعی دارد که با ورود عوامل برون‌ذاتی متعدّد، به عامل درون‌ذاتی بدل می‌شود و این قاعده مشخص در یک مرحله‌ای از زمان، عامّه‌پذیر می‌گردد. این عامه‌پذیری تکرار و بعد هم عادت می‌شود، این تکرار و عادت به مرحله حاکمیت می‌رسد یعنی حاکم بر پنداشت آدم‌ها می‌گردد» (عزیزی، ۱۳۸۸، ص ۱۴). ماندگاری و انتقال یابندگی سنّت بر اهمیّت زبانی و اندیشگی آن افزوده است.

۳-۲. اضلاع سه‌گانه ماهیت سنت

سنت یک مفهوم ماهوی نیست، چرا که به ماهیت پدیده‌ها بر نمی‌گردد. از نظر بسیاری از متفکران سنت یک مفهوم فلسفی هم نیست. هر چند جواد طباطبایی پژوهش‌گر ایرانی تلاش کرده است تا به سنت یک وجه فلسفی ببخشد و تولد خود جدید ایرانی را با پرسش از سنت و مبانی آن جشن بگیرد، طباطبایی در ذیل سنت هگلی (طباطبایی و دیگران، ۱۳۷۲، صص ۱۶-۱۲ و ۲۵-۲۳) تلاش کرده است تا با پرسش از مبانی و انگاره جدال قدما و متأخرین، بحث کنونی سنت و مدرنیته در ایران را یک گام به پیش ببرد، هر چند با طرح انگاره «تصلب سنت» راه را بر هر کوششی با وصف جدال قدما و متأخرین بسته است (خرم‌شاد و سرپرست‌سادات، ۱۳۸۹، ص ۵۲).

آیا می‌توان گفت که سنت یک مفهوم منطقی است که ناظر به روابط مفاهیم با یک‌دیگر می‌باشد؟ سنت یک مفهوم منطقی نیست، اما مانند بسیاری از مفاهیم می‌تواند در مقایسه با مفاهیمی چند ارتباط منطقی پیدا کند، چنان‌که ارتباط منطقی سنت به‌طور مثال با فرهنگ پیش‌تر بیان شد. پرسش مفهوم‌شناسانه دیگر این است که آیا سنت بر امور عینی قابل حمل است؟ سنت به‌طور قطع مصادیقی در عالم بیرون دارد، به عبارت دیگر نمود بیرونی و مابه‌ازاء خارجی دارد، اما عیناً بر مصادیق حمل نمی‌شود، از این رو نماز به‌طور مثال یک آیین سنتی و نه خود سنت است.

سنت هم‌چنین یک مفهوم اعتباری است و اساساً حاصل اعتبار انسان‌ها است. علی شریعتی در تعریف سنت بیان داشته است: «قوانین علمی که در متن انسان، روانش، در فیزیولوژی‌اش و در متن جامعه، در روابطش و در مسیری وجود دارد و مورخ یا جامعه‌شناس تنها کافی است که آن قوانین را کشف کند تا انسان‌شناسی، جامعه‌شناسی و تاریخ پدید آید (شریعتی، ۱۳۶۱، ص ۳۹). سنت از نظرگاه شریعتی هم مجموعه‌ای از عقاید، احکام و اعمالی که مذهب نام دارد است و هم جهانی خاص، زبان و ادبیاتی خاص و مجموعه‌ای از روابط اجتماعی خاص و شکل انسانی خاص است (شریعتی، ۱۳۷۶، ص ۳۰۵). سیدحسین نصر، سنت را شبیه حضور زنده‌ای دانسته است که ردپایش را جا می‌گذارد اما به آن ردپا قابل تحویل نیست (نصر، ۱۳۸۰، ص ۵۷). سنت از منظر مفهوم‌شناسانه نه یک مفهوم ماوراءالطبیعی و نه یک مفهوم

تجربی و نه یک مفهوم خالص^۶ است، اما در عین حال یک مفهوم حدّی است یعنی ابزاری برای سنجش و اندازه‌گیری است و از این منظر شبیه مفهوم خالص است.

۳-۳. اضلاع سه‌گانه کاربرد سنّت

سنّت مفهومی توصیفی و هم‌هنجاری است. وجه توصیفی سنّت همان توصیف سنّت به اجزای آن مانند علم، فلسفه، عادات، آداب، اقتصاد، سیاست و هنر است و وجه هنجاری آن بایدها و نبایدهایی است که از دل آن‌ها در می‌آید که در واقع همان سنّتی اندیشیدن و عمل بر وفق آن است (سروش، ۱۳۸۶، ص ۸۸). از نظر این نویسندگان سنّتی فکر کردن و سنّتی اندیشیدن به معنای اهمّیت فراوان قائل شدن به اندیشه‌های قدیمی است چرا که اشخاص حقّ چون و چرا کردن در این نوع اندیشه‌ها را ندارند. در میان طرفداران اندیشه‌های سنّتی این نوع اندیشه‌ها دارای قداست بوده و بدون خطاست، از این رو نه تنها نباید آن‌را تغییر داد بلکه باید آن‌را آن‌گونه که هست پذیرفت. به نظر می‌رسد این تعریف از سنّت، بیشتر شبیه تعریف دین است تا سنّت زیرا به اعتقاد ایشان «قوی‌ترین و مهم‌ترین (و هنجارسازترین) عنصری که از جهان گذشته برای ما باقی مانده و بهترین نماد عالم قدیم محسوب می‌شود دین است، که فعلاً به قوّت در جهان جدید حضور دارد و دل‌ها و مغزهای بسیار را معطوف و متوجّه خود کرده است» (دباغ، ۱۳۸۳، ص ۵۵۵).

سنّت از منظر مفهوم‌شناسانه برآیندی از مفاهیم اسطوره‌ای، دینی و تجربی - علمی است و می‌تواند منشأ عناصر آن عقل، تجربه، یا وحی باشد. چنان‌که شریعتی منشأ سنّت را در جوامع اسلامی اسلام و قرآن دانسته است: «جامعه دارای یک اجل مسّمی است، دارای یک راه، یک مسلک و نهاد خاص است و اصولاً همه جامعه‌ها دارای قوانین جبری، قطعی و لایتغیرند و جامعه مانند موجود زنده‌ای است که مثل هر کالبد زنده دیگر دارای قوانین جبری لایتغیر علمی است، از این نظر تمام تحولات و تغییرات جامعه بر اساس سنّت معین و قوانین جبری لایتغیری که حیات جامعه بر آن استوار است ساخته شده است» (شریعتی، ۱۳۷۷، ص ۷۸).

۳-۴. اضلاع سه‌گانه اجتماعی سنت

سنت از مفاهیم پسینی است، اما عناصر آن و رویه شکل‌گیری جوهره سنت مایه‌های پیشینی دارد. آوینی در چنین بستری با تفکیک میان سنت، عرف و عادت تأکید نمود هر آن‌چه که شکل عادت و عرف به خود بگیرد نسبت خود را با حقیقت از دست می‌دهد و چونان میوه‌ای خواهد بود که از شاخه جدا شده و در معرض فساد قرار گرفته است. زیرا عادت عمل را از درون می‌خورد و می‌پوساند. سنت از نظر آوینی فراتر از آداب، رسوم، عرف و عادت است که دو وجه پیشینی و پسینی دارد. وجه اول آن، همان حقیقت ثابت، سرمدی و عطیه‌ای ازلی است که هر ناظر بیرونی نمی‌تواند حقیقت ثابت و فراتاریخی آن را دریابد. در مرتبه بعد، این حقیقت در یک صورت تاریخی، فیاض، متحوّل و متعالی تنزل پیدا می‌کند (آوینی، ۱۳۷۹، صص ۵۸-۵۷).

آوینی از نوآوری مدرنیسم استقبال می‌کند اما دیدگاهی را که هر کهنه‌ای را مردود شمارد بر نمی‌تابد «تجدّد یا مدرنیسم چنین اقتضا دارد که هر چه کهنه است مذموم است و گرنه این‌که هر نویی بالاخره کهنه می‌شود و بنابراین تنها انسانی ذاتاً متجدد است که حیات او عین نیهیلیسم باشد و به یک نفی مطلق ایمان آورده باشد» (تاج‌دینی، ۱۳۷۴، ص ۱۰۶). سپس می‌افزاید در مدرنیسم نفس سنت‌شکنی و نوآوری مجرد از آن‌که جایگزین سنت‌های انکارشده چه خواهد بود، محترم و مقدّس است. نوآوری مفهومی است بی‌حد و حصر که در هیچ‌کجا توقّف نمی‌کند، در دنیای جدید توقّف کهنگی است و کهنگی به خودی خود مذموم است (آوینی، ۱۳۸۶، ص ۸).

سنت هم‌چنین از مفاهیمی است که به خاطر تعامل و زاینده‌گی در دل عناصر آن، به‌طور دایم با مفاهیم دیگر هم‌کنشی داشته است، شاید سنت ایرانی - اسلامی یا آن‌چه امروزه برخی از روشنفکران ایرانی مثل داریوش شایگان از آن به عنوان «تعلّق سه‌گانه» هویتی ایرانیان یاد می‌کنند (شایگان، ۱۳۸۱، ص ۶۲). برآیند چنین تعاملی باشد، در نظرگاه وی، سه‌گانه هویتی ایرانیان از سه سنت ایرانی، اسلامی و غربی ارتزاق کرده و در تعامل و هم‌کنشی با یکدیگر نوع خاصی از زیست ایرانی را رقم زده است.

۴. تقابل سنت و مدرنیته

علی‌رغم این گرایش مسلط در شاخه‌های مختلف علوم اجتماعی، مبنی بر دوانگاری سنت و مدرنیسم، و در تقابل قرارداد آن دو، به نظر می‌رسد که اندیشمندان غربی، انگاره‌های دیگری نیز در ارتباط با سنت دارند که آن گرایش مسلط را به چالش کشیده است. یک بررسی نقدگونه، علاوه بر گسترش جغرافیایی مفاهیم تئوریک، ما را در فهم هر چه بهتر سنت خصوصاً با برابرداشت آن با مفهوم مقابل آن یا دوگانه پنداری آن در مقابل تجلّد یاری خواهد رساند. در این ارتباط، از چهار الگو که از کنار هم نهادن دو مفهوم سنت و مدرنیته در اندیشه غربی به دست می‌آید، می‌توان سخن گفت.

۴-۱. الگوی تقابلی

در دیدگاه دوگانه‌ساز، سنت به عنوان موضوع پژوهشی، نقیضی برای مدرنیته در نظر گرفته شده، و نوعی فهم از مدرنیته را به دست داده است، که نتیجه آن پیدایش گرایشی مسلط در میان انسان‌شناسان، فولکلوریست‌ها و جامعه‌شناسان اولیه است، که همه سنت‌های دیگر را به عنوان یک ماهیت واحد و یک‌پارچه در برابر مدرنیته مفهوم‌سازی می‌کنند. آن‌ها انگاره سنت را به عنوان انبان هر آن‌چه که قدیمی و به واقع غیر قابل تغییر است تفصیل داده (Peterson, 1995, p.183؛ پدرام، ۱۳۸۲، ص ۳۳) و مدرنیته را از طریق بازنمایی ماهیت نقیض خود یعنی سنت، تعریف می‌کنند.

با مطرح شدن سنت به عنوان یکی از غیریت‌های تجلّد، سنت و جامعه سنتی چونان مفهومی برای مقایسه و خودفهمی تجلّد به کار گرفته شد. در پرتو این دوگانگی جامعه سنتی نخست وضع و سپس به عنوان عنصری بیرونی از دایره عقل تجلّد طرد می‌شود، به عبارت دیگر آن‌چه مدرن نیست در اردوگاه سنت افکنده می‌شود، بدین سان در ذهنیت تجلّد، دو سطح زیستی کاملاً متمایز پیدا می‌شود به نحوی که مردمان جامعه سنتی، هم‌عصر تجلّد خوانده نمی‌شوند و گو این که در زمان دیگری زیست می‌کنند، جامعه سنتی در این دیدگاه، تنها به شرط نفی خود امکان ورود به عصر عقل تجلّد را پیدا می‌کنند، یعنی این که باید دیگر خودش نباشد و این خود بودن یا نبودنش را هم عقل تجلّد تعیین می‌کند (بشیریه، ۱۳۸۲، صص ۲۷۸-۲۷۷).

به‌طور کلی غیریت سنت، سبب هویت یافتن تجلد می‌شود، از این رو همهٔ وجوهی که برای مدرنیته یادآوری می‌شود، در تمایزی جدی با گذشته نگریسته می‌شود. مدرنیته در چنین بستری به تجربهٔ زندگی اقتصادی، اجتماعی، سیاسی، فرهنگی، زیباشناختی و فکری گفته می‌شود که متضمن عقلانیت اداری، اقتصادی و تمایز و تفکیک جهان اجتماعی است (وبر، تونیس، زیمل)، به فرآیندهایی که دولت صنعتی سرمایه‌داری مدرن را به وجود می‌آورند. مدرنیته هم‌چنین با دوره‌ای تاریخی از اروپای غربی پیوند دارد که در برگیرندهٔ شیوه‌های زندگی اجتماعی و یا سازمانی است که از حدود قرن هفدهم به بعد در اروپا ظهور کرد و در انگاره‌های متفکران عصر روشنگری در قرن هجدهم بیانی کامل‌تر یافت. مدرنیته از این رو، اغلب با عصر روشنگری که از سیر آن برنامهٔ افسون‌زدایی جهان، امحای اسطوره‌ها و نشستن دانش به جای تخیل به انجام رسید در نظر می‌آید (Adorno, and Horkheimer, 1973, p.3).

در تلقی دیگری از مدرنیته، از آن به مجموعهٔ فرهنگ و تمدن اروپایی از رنسانس به این سو تعبیر شده است، هم‌چنین آن را امروزی‌گی (امروزی شدن)، نوآوری و تجدد دانسته و به مثابه رویکردی فلسفی و اخلاقی برای شناخت امروز و رویکردی در جهت گسترش از سنت‌ها به شمار آورده‌اند (احمدی، ۱۳۷۳، ص ۲). به هر حال مدرنیته هم‌چون متنی است که به صور مختلف می‌توان آن را قرائت نمود، حتی در اروپا هم سه سنت انگلیسی، فرانسوی و آلمانی به سه گونهٔ متفاوت، مدرنیته و منطق درونی و مفاهیم کلیدی آن را مورد بحث و بررسی قرار می‌دهند؛ به گونه‌ای که از آن به عنوان معضل مدرنیته یاد می‌شود (Pippion, 1991b, p.164)، اما به نظر می‌رسد تعریف آن با برابر نهادن آن در مقابل سنت در همه آن دیدگاه‌ها فرض گرفته شده است.

گروهی از اندیشمندان هم تقابل سنت و مدرنیته و دوگانگی آن‌ها را در قالب مباحث نوسازی و توسعه در جهان سوم نمایانده‌اند، این دسته از پژوهش‌گران که به اصحاب مکتب نوسازی شهرت یافته‌اند و به‌طور عمده تحت تأثیر نظریه‌هایی چون توالی سه مرحلهٔ تاریخی معرفت انسانی (الهیات، فلسفه و پوزیتیویسم) اگوست کنت، گذار از مرحلهٔ همگنی به ناهمگنی هربرت اسپنسر، گذار جوامع از وضعیت همبستگی مکانیکی به همبستگی ارگانیکی دورکیم و نگرش اجتماع و جامعهٔ تونیس و اندیشه‌های

ماکس وبر در اوایل قرن نوزدهم و بیستم قرار داشتند (نصیری، ۱۳۷۹، ص ۱۹)، جوامع موجود در جهان امروز را به دو دسته سنتی و نوین تقسیم می‌کردند. ایشان از همان زمان که بر سر دانشگاه شیکاگو حکم شد «علم یعنی اندازه‌گیری»، توسعه را به معنی گذار از سنت به جامعه نو، یا غلبه تدریجی بخش مدرن جامعه بر بخش سنتی تعریف کردند (بشیریه، ۱۳۸۲، ص ۶۲۷).

۴-۲. الگوی زایشی

نظریه پیشین، مخالفین بسیار و انتقادات فراوانی به خود دیده است. گاسفیلد این نظریه را که سنت و خلاقیت را الزاماً با هم در تضاد دانسته، مجرد و غیرواقعی پنداشته و بر این باور است که نظریه خطی تغییر به شدت تاریخ و تنوع تمدن‌ها را مخدوش می‌کند، او در رد نظریه تقابل سنت و مدرنیسم به بحث در مورد چند خطای استدلالی در تحلیل‌های جامعه‌شناسی دوقطبی پارسونز پرداخته است؛ به نظر او این خطاست که فکر کنیم آنچه به عنوان جامعه سنتی شناخته شده مجموعه‌ای ایستا، واحد و یک شکل است (گنجی، ۱۳۷۵، ص ۲۳).

رودلف هم سنت را در دستگاه و مجموعه‌ای از ارزش‌ها دانسته که می‌تواند نقش‌های متفاوتی را بر حسب موقعیت‌های مختلف تاریخی ایفا کند. به نظر او هرگونه حکم قاطع و از پیش اندیشیده شده نسبت به آن، پیش از آن‌که جنبه عملی و تئوریک داشته باشد محصول یک رویکرد ایدئولوژیک به مسأله است. به نظر رودلف، فرضیه تضاد بین سنت و مدرنیسم حاصل تشخیص نادرستی از سنت، درک غلطی از مدرنیسم و فهم نادرست رابطه بین این دو است، سنت از نظر او دستگاه ثابتی از ارزش‌های به ارث رسیده از گذشته نیست، بلکه خود محصول و نتیجه دیالکتیک ارزش‌هایی است که در شرایط و موقعیت‌های معینی پدید می‌آیند، با عناصر دیگر در هم می‌آمیزند و یا با آن‌ها جدال می‌کنند، برخی به مرور زمان کار خود را از دست می‌دهند و از بین می‌روند و برخی دیگر بر جامعه مسلط و غالب می‌شوند و پس از طی زمان معین از آن انعطاف و پویایی گذشته بیرون آمده، سخت غیر قابل انعطاف و فیزی می‌شوند. از نظر رودلف این جالب است که سنت در فرآیند تحولات اجتماعی، مجدداً توسط منابع

جدیدی از آفرینندگی‌ها، خلاقیت‌ها و نوآوری‌های ذهنی از درون تجدید حیات می‌یابد و نیروی محرکه‌ی جدیدی را برای توسعه و تحول اجتماعی ایجاد می‌کند (گنجی، ۱۳۷۵، ص ۲۳).

دوقطبی کردن جوامع، معرفی جوامع غربی به عنوان مدرن و جوامع جهان سوم به عنوان جوامع پایبند به سنت، بدون ارائه‌ی یک تعریف جامع و کاملی از آن از دیگر انتقاداتی است که به مکتب‌نوسازی (و دیدگاه دوانگاران) وارد کرده‌اند (بهنام، ۱۳۸۳، ص ۱۳۵). به نظر می‌رسد بزرگ‌ترین انتقادی که بر چارچوب تقابل دوتایی (به‌طور کلی) وارد است، این است که در پرتو مباحث آن، واقعیت مغفول مانده است، به عبارت دیگر واقعیت‌های عینی موجود و هم تاریخی، تقابل مذکور را بر نمی‌تابد. تعداد قابل توجهی از این واقعیت‌های مغفول، تبیین‌کننده زایش مدرنیته از دل سنت است. برای مثال:

ا. ندیده‌شدن قلمرو خاکستری:

دوگانه‌سازی میان سنت و مدرنیته، بر حدود نهایی متمرکز است و آن قلمرو خاکستری که در زندگی واقعی میان این دو حد نهایی قرار می‌گیرد، دیده نشده است. گیدنز می‌گوید: مدرنیته، سنت را ویران می‌کند، در حالی که یک هم‌کاری میان مدرنیته و سنت برای مراحل اولیه‌ی توسعه‌ی مدرن اجتماعی حیاتی است. در واقع سنت که مشحون از حافظه‌ی جمعی است، گذشته را به حال پیوند می‌دهد. اجتناب‌ناپذیری حضور سنت را مک‌ایتایر، این‌گونه بیان می‌کند که «من خود را به عنوان بخشی از تاریخ می‌یابم و بخوام یا نخواهم چه بپذیریم یا نپذیریم، به‌طور کلی باید گفت یکی از حاملان سنت هستم». گیدنز بر این باور است که حتی در دنیای متأخر، سنت‌ها به‌طور کامل ناپدید نمی‌شوند و در واقع در برخی مواقع و زمینه‌ها شکوفا (هم) می‌شوند، از همین روست که گیدنز ترجیح می‌دهد جوامع مدرن را جوامع پسامدرن بخواند. از نظر گیدنز، این پیوند متقابل در جنبه‌های مختلف جامعه‌ی مدرن می‌تواند توصیف شود، مثل نقش مشروع علم که به عنوان دوام حقیقت مدون سنتی در نظر می‌آید، یا هویت فردی یا جمعی در دوره‌ی مدرن که با واسطه‌ی سنت تحقق می‌یابد. گیدنز توصیف می‌کند که سنت هم می‌تواند از طریق معانی مبادله شده در عمل گفتاری ادامه‌ی حیات دهد و به

صورت حامل ارزش، در جهانی از ارزش‌های متکثر رقیب، توجیه شود و هم می‌تواند از طریق اظهار حقیقت بدون بدون توجّه به پیامد زیست داشته باشد (پدرام، ۱۳۸۲، صص ۳۵-۳۴).

ب. تفکیکی مخدوش و بدون پشتوانه پژوهشی:

تفکیک جامعه سنتی از جامعه مدرن تفکیکی، مشکوک و مخدوش است، به این معنا که مدرنیست‌ها ابتدا ویژگی‌های جوامع غربی را به عنوان ویژگی‌های جامعه مدرن در نظر می‌گیرند و بعداً هر چیزی را که عکس این ویژگی‌هاست به کشوری در حال توسعه نسبت می‌دهند و تحقیق مستقل درباره کشورهای در حال توسعه انجام نمی‌دهند تا ببینند که آیا این کشورها دارای ویژگی‌های عکس مدرنیته هستند یا نه (بشیریه، ۱۳۸۲، صص ۷۶۷-۷۶۶). خصوصاً آن‌که در درون کشورهای به اصطلاح سنتی، ما تنوعات بسیاری را مشاهده می‌کنیم و نمی‌توانیم همه این‌ها را یکسان تلقی کنیم، کشورهای در حال توسعه دارای تمدن‌های گوناگونی بوده‌اند و نمی‌توان با یک تصویر ساده جامعه سنتی، حساب آن‌ها را روشن کنیم و از طرف دیگر در درون کشورهای به اصطلاح مدرن هم تنوعات عمده بسیاری وجود دارد (بشیریه، ۱۳۸۲، صص ۷۶۷-۷۶۶).

ج. هم‌زیستی سنت و مدرنیته در جوامع مدرن:

هم ویژگی‌هایی که ما به جامعه مدرن نسبت می‌دهیم در جوامع سنتی کمابیش یافت می‌شوند، هم برخی از ویژگی‌هایی که ما در جامعه سنتی مشاهده می‌کنیم در جوامع مدرن امروز نیز وجود دارند (بشیریه، ۱۳۸۲، صص ۶۷۶). گی‌روشه، از همین رو بر هم‌زیستی سنت و مدرنیته در جوامع مدرن امروز تأکید می‌کند. به باور او هیچ جامعه‌ای نیست که صرفاً تکنولوژیک باشد. در تمامی جوامع مدرن حتی صنعتی‌ترین آن‌ها، از جمله کانادا، ایالات متحده آمریکا، انگلستان، فرانسه یا ژاپن، صور جامعه سنتی در کنار تمدن‌های تکنولوژیک حضور دارد (روشه، ۱۳۷۵، صص ۱۰۴-۱۰۳).

د. سنت حامل مدرنیسم و متفکر:

تصور مدرنیست‌ها این است که جامعه سنتی در اروپا، پیش از این که به مدرنیسم برسد، کل سنت‌ها و مذهب خود را دور ریخت و یک‌باره وارد عصر تمدن و تجلّد و

مدرنیسم شد (بشیریه، ۱۳۸۲، ص ۷۶۷)، در حالی که واقعیت‌های تاریخی، خلاف آن را می‌نمایاند. بازیابی پیشینه‌های شکل‌گیری مدرنیته در غرب، نشان می‌دهد که مدرنیته اساساً در تعامل با سنت‌های ریشه‌دار تاریخ و جوامع غرب شکل گرفته است. به این ترتیب این تصوّر که مدرنیزاسیون و مدرنیسم مستلزم در هم شکستن سنت‌ها و مذهب و آیین‌های بومی است بر خلاف تجربه خود کشورهای اروپایی است. سکولاریسم در اصل از درون یک جنبش مذهبی بیرون آمد و در نتیجه آن نظام سیاسی از نظام دینی منفک شد. در برخی از موارد هم چنین تفکیکی کامل صورت نگرفته و به‌طور نمونه هنوز در انگلستان پروتستان مذهب رسمی این کشور است (بشیریه، ۱۳۸۲، ص ۶۷۶). روی هم رفته می‌توان گفت که مذهب و سنت در اروپا دچار تحولات درونی شد و مدرنیته از دل آن برآمد.

۳-۴. الگوی انتقادی

نقد تجدد یکی از موضوعات اصلی تفکر متأخر در غرب به شمار می‌آید (بشیریه، ۱۳۸۲، ص ۲۶۵). در پرتو نقد مبانی آن، زمینه برای توجه و بازاندیشی در سنت و در مواردی احیای آن فراهم شده است. جوهره نقد منتقدان، در واقع همان بحران‌هایی هستند که مدرنیته، با آن مواجه شده و درگیر است. (اما) با توجه به این‌که تجدد، وضعیتی کثیرالوجوه و چندبعدی است، در نقدهای مختلف، وجوه مختلف آن مورد نظر بوده‌اند (بشیریه، ۱۳۸۲، ص ۲۶۵). در این‌جا در قالب دو بحث، چگونگی احیای سنت در پرتو نقد مدرنیته نشان داده می‌شود:

ا. مهم‌ترین نقدهای مدرنیته:

اول. نقد هلنی^۸ یونانی از مدرنیته، که بر انقباض یا به هم پیوستگی^۹ تمایزات کلاسیک در مدرنیته و درافتادن به دام اصالت اراده تاریخی تأکید می‌ورزد (نوذری، ۱۳۷۹، ص ۴۷۶).

دوم. نقد عرفانی^{۱۰} از مدرنیته، که بر پیامدهای منفی این جهانی یا دنیوی شدن جهان^{۱۱} یا افسون‌زدایی جهان، زوال منطق و استدلال، افول اندیشه و تفکر^{۱۲}، بر ابتذال کشیده‌شدن زندگی روزمره و جای‌گزینی تخیلات و افسانه‌ها به جای مضامین تصویری

و مفاهیم تجسمی تأکید می‌ورزد. در این بخش تتبعات متفکرینی چون رنه گنون، فریتهوف شوان، هانری کربن و سیدحسین نصر درخور تأمل بوده و ارزش بحث و بررسی جدی‌تری را دارند (نوذری، ۱۳۷۹، ص ۴۷۶). در تعبیر ایشان سنت مفهومی قدسی داشته و ضد مدرنیته است.

سوم. نقد سنتی مسیحیت کاتولیک از مدرنیته، که بر ماهیت ضد تعقلی زندگی مدرن، کیش تجربه ذهنی و شهود یا مکاشفه غیرعقلانی آن، تاریخ‌گرایی غیراصولی آن، ماتریالیسم و ذره‌گرایی (اتمیسیم)، نبود رویکردی اندام‌وار و ارگانیک برای کار کردن و سلطه جدیدی بر طبیعت تأکید می‌ورزد.

چهارم. نقد اسلامی از مدرنیته، که بر وجه سکولاریسم، دنیاگرایی و جدایی دین و سیاست در مدرنیته، انسانیت‌زدایی و عاری از خصلت‌های انسانی شدن آن، فقدان اجتماع حقیقی یا جماعت اصیل در آن و تنزل شأن و منزلت زنان توسط آن تأکید می‌ورزد (نوذری، ۱۳۷۹، ص ۴۷۶).

پنجم. نقد جامعه‌شناختی از مدرنیته، که به موجب آن مدرنیته بر کیش توهمی افراد بالقوه مستقلی استوار است که تنها در صورتی قادر به درک و تحقق بخشیدن به این استقلال خواهند بود که از سیطره نهادهای اجتماعی سرکوب‌گر آزاد شوند و از آزادی ممانعت نشده یا بی‌قید و شرط در انتخاب برای خود بر مبنای خاص برخوردار باشند. این نقد بر اثرات مضر و زیان‌بار تلاش برای گریز از هرگونه هم‌بستگی و خویشاوندی اجتماعی تأکید می‌ورزد. این نقد خواستار پایان دادن به تلاش‌هایی است که در جهت آزاد ساختن افراد از هرگونه قابلیت‌های مسؤولیت‌پذیری و تعهد اجتماعی صورت می‌گیرد و طرفدار بازگشت به مسؤولیت‌های قراردادی و بازپروری سیستماتیک نهادها و سنت‌های دیرینه نسلی است (هادسن، ۱۳۷۹، ص ۴۷۶). نقد عمده دیگری که در این زمینه بر تجدّد وارد شد، نقد وبر بود که بر رابطه اساسی و اجتناب‌ناپذیر میان عقلانیت ابزاری، سلطه و پیدایش قفس آهنین تأکید می‌گذاشت. (بشیریه، ۱۳۸۲، ص ۲۲۵).

ششم. بر اساس نقد مارکسیستی از مدرنیته (آثار هانری له)، مدرنیته در فراهم ساختن امکان این که انسان بتواند ماهیت یا سرشت خود را در تملک و اختیار بگیرد، یا زندگی روزمره خود را متحوّل و دگرگون سازد، ناکام می‌ماند (هادسن، ۱۳۷۹،

ص ۴۷۶). از دیدگاه خود مارکس، نارسایی‌های تجدد عبارتند از: از خودبیگانگی انسان، شیء‌گشتگی و تصلب روابط اجتماعی، بت‌وارگی کالا و توقف پراکسیس اجتماعی در سرمایه‌داری (بشیریه، ۱۳۸۲، ص ۲۷۳).

هفتم. نقد اخلاقی دورکهایم: مسأله اساسی از نظر دورکهایم این بود که از یک طرف ضعف ایمان دینی و محو معیارهای اخلاقی عمومی و از سوی دیگر ضعف روابط رودررو در جامعه مدرن موجب فقر و کاستی اخلاقی عامه شده است. گذار از جماعت به جامعه مدرن، آنومی و سرگشتگی و گسیختگی را افزایش داده است (بشیریه، ۱۳۸۲، ص ۲۲۶).

هشتم. نقد فرانکفورتی‌ها از مدرنیته، که مهم‌ترین هدف آثار متفکرین این مکتب یعنی هورکهایمر (۱۹۷۱-۱۸۹۵ م.)، آدورنور (۱۹۶۹-۱۹۰۳ م.) و مارکوزه (۱۹۷۹-۱۸۹۸ م.) عرضه نظریه‌ای انتقادی و نقد فرهنگ و شیوه تفکر بورژوازی بوده است. در این مسیر متفکرین مزبور به موجب نقد بدبینانه‌ای از فرآیند عقلانیت جامعه نو به سرعت از اندیشه تاریخی و اجتماعی مارکس دور شدند و به نقد فرهنگ و ایدئولوژی به عنوان عاملی مهم در رهایی از سلطه روی آوردند (بشیریه، ۱۳۸۲، ص ۱۸۵). مکتب فرانکفورت به شیوه‌ای اساساً وبری، ویژگی‌های اصلی جامعه نو را عقلانیت ابزاری، شیء‌گونگی، آگاهی کاذب و از دست رفتن معنا و آزادی معرفی کرد. به نظر آن‌ها در کنار فرآیند ابزاری شدن، فرآیند دیگری چون روشنگری فرهنگی یا عمل رهایی‌بخش پدید می‌آید (بشیریه، ۱۳۸۲، ص ۲۱۰).

هابرماس، به عنوان پرآوازه‌ترین نماینده نسل دوم مکتب فرانکفورت، با بیان این که «دیالکتیک منفی فراکفورتیان به نفی و طرد همه ابعاد مثبت و موفقیت‌های نهادهای بورژوازی می‌انجامد» (بشیریه، ۱۳۸۲، ص ۲۱۰)، از تجدد به عنوان پروژه‌ای اساساً رهایی‌بخش دفاع کرده و آن را متضمن توانایی‌های بالقوه‌ای برای رهایی‌بخشی دانسته است (بشیریه، ۱۳۸۲، ص ۲۷۰). به باور هابرماس، توان هنجاری و تحقق نیافته مدرنیته تنها از طریق کنش تفاهم که معطوف به اجماع است تحقق می‌پذیرد و هدف آن نیل به معنا و توافق عقلانی است. هابرماس استدلال می‌کند که به آن دلیل که کنش تفاهم

همواره در درون افق جهان‌زیست فعالیت می‌کنند، در جوامع مدرن، جهان‌زیست باید در معرض عقلانی‌شدن قرار بگیرد (پدرام، ۱۳۸۲، ص ۳۸-۳۷).

به‌طور کلی، عقلانی‌شدن جهان‌زیست، یا سنت‌های هنجارساز، در گرو نقد آن سنت‌هاست، بنابراین عقلانی‌شدن جهان‌زیست، تنها هنگامی تحقق می‌پذیرد که سنت به نحوی انتقادی مبنای کنش تفاهمی قرار بگیرد. به این ترتیب است که هابرماس هم سنت و هم مدرنیته را در معرض نقد قرار می‌دهد تا پروژه مدرنیته را اعاده کند (پدرام، ۱۳۸۲، ص ۳۸).

نهم. نقد پست‌مدرنیست‌ها از مدرنیته و متفکر «اشکال‌گوناگون و پیچیده‌ای دارد» (بشیریه، ۱۳۸۲، ص ۲۶۷). پست‌مدرنیسم نوعاً این مفاهیم را مورد نقّادی قرار می‌دهد: حضور یا حاضر بودن (در مقابل بازنمایی) [به عنوان حوزه نشانه‌ها و مفاهیم زبانی] و ساختن (محصولات ابداع انسانی)، منشأ (در مقابل پدیده‌ها)، وحدت (در مقابل کثرت) و انکار تعالی هنجارها (در مقابل درونی بودن آنها) (معینی‌علمداری، ۱۳۸۳). «به باور پست‌مدرنیست‌ها، انسان مدرن گر چه دیر ولی به خوبی متوجه این نکته گردید که ایمان مفرط و قطعی به دست‌آوردهای انقلاب صنعتی، علم، رنسانس، رفورماسیون، روشنگری و عقلانیت و تکیه به آنها به مثابه راه‌حل غایی، جز افزودن گره‌های کور دیگر به مشکلات وی و پدید آوردن جزم‌اندیشی‌های تازه کار چندانی صورت نخواهد داد. از این رو به شک‌اندیشی، تردیدها و برگشت‌های آرام و تدریجی تازه‌ای روی آورده است» (نوذری، ۱۳۷۹، ص ۲۱۳).

دهم. نقد جماعت‌گرایان از مدرنیته: آنها می‌کوشند تا اجتماع انضمامی را جای‌گزین فرد انتزاعی کنند و از ارزش‌های اجتماعی و فرهنگی و پیوندهای پیش‌عقلانی، سنت‌ها، تاریخ و به‌طور کلی وجوه ممیزه هر جماعتی دفاع کنند (نک. حسینی‌بهشتی، ۱۳۸۳). مک‌ایتایر، یکی از چهره‌های شاخص زمینه‌گرایان است که اساساً بحث «سنت» در فلسفه، به خاطر انتشار کتاب «در پی فضیلت» او جدی شد. او می‌گوید: ما نمی‌توانیم هیچ سؤال مهمی را از موضع بی‌طرفانه مطرح کنیم، بلکه ما ناخودآگاه یا خودآگاه از داخل یک سنت صحبت می‌کنیم (لگنهاوسن، ۱۳۷۷-۷۸، ص ۶).

ب. بازآفرینی سنت:

در ذیل نقدهایی که از مدرنیته شده است، سخن گفتن از احیای سنت، از چند جهت موجه می‌نماید:

اول. مدرنیته در تعبیر رایج مورد انتقاد آن، در گسست از سنت معنا شده است و این گسست، نه به صورت غیریت، بلکه به صورت تعارض در همه عرصه‌ها جلوه معنایی یافته است.

دوم. ابزارهای مفهومی نقد مدرنیته، غالباً از سنت گرفته شده است، نقدهای اسلامی، عرفانی، مسیحیت کاتولیک و اخلاقی و برخی از نقدهای جامعه‌شناختی، مفاهیم بنیادین خود را وامدار سنت هستند.

سوم. نقدهای مدرنیته، غالباً حکایت همان بحران‌هایی است که مدرنیته با آن مواجه شده است، پرسش از بحران، نوعی آسیب‌شناسی است که راه را برای ترمیم آن می‌گشاید. در بحران‌هایی چون «نیهلسم فراگیر، ابتدال، کم‌مایگی، ناپایداری زندگی اجتماعی مدرن، ناتوانی در مقابله با برخورد با مرگ، عدم وحدت و یگانگی با عالم هستی» (هادسن، ۱۳۷۹، ص ۴۷۷)، یا «تحلیل رفتن جنبش‌های بخش اولیه، نبود معنا» (Touraine, 1995, p.94)، حضور سنت شاید همان لنگرگاه مطمئنی بر روند پرتلاطم بحران‌ها تلقی شود.

چهارم. در برخی از دیدگاه‌های انتقادی فوق، به صراحت سنت برجسته شده است، نه تنها مهم‌ترین اهداف نقدهای اسلامی، عرفانی، مسیحیت کاتولیک و اخلاقی از مدرنیته می‌تواند در راستای توجه به سنت تفسیر شود، که در نقدهای دیگر نیز عرصه‌ای فراخ برای حضور معنادار سنت فراهم شده است. جهان‌زیست هابرماس، تداعی‌گر تصویری از سنت است، اساساً پشتوانه آن، جهان‌بینی، سنت و مسلمات پذیرفته شده است. هابرماس در پروژه خود، اعاده مدرنیته را به عنوان پروژه‌ای ناتمام، در گسترش عقلانیت تفاهمی، حوزه عمومی، عقلانی‌شدن جهان‌زیست و نقد سنت و مدرنیته، توأمان دیده است.

در ذیل نقد پست‌مدرن‌ها از مدرنیته نیز، زمینه برای توجه به سنت فراهم شده است، نه تنها لحظه‌هایی از بی‌اصالتی برای هایدگر، لحظه بینش است که اساساً، توجه

او به همه آن چیزهایی است که در ذیل مدرنیته به فراموشی سپرده شده بود، برای هایدگر، گذشته^۳، هستی و وجود، پویایی و اصالت است. به باور او فراموشی از برخورد غیراصیل با گذشته نشأت می‌گیرد، برای زیمل، اضمحلال آشکار معنا، بستر نقدی را برای مدرنیته، از دیدگاه جامعه‌شناسی پسامدرن فراهم آورده است. در پرتو نقد جماعت‌گرایان از مدرنیته نیز، سنت برجسته شده است، در تعبیر مک‌اینتایر، «من فقط به شرطی می‌توانم به این پرسش که من چه کاری باید انجام دهم؟ پاسخ بدهم که بتوانم به این پرسش قبلی که من خود را جزء چه داستان یا داستان‌هایی می‌یابم پاسخ دهم» (رشیدیان، ۱۳۸۱، ص ۵۷۰). سنت در این میان، همان داستان حیوان داستان سراسر است.

۴-۴. الگوی پارادایمی

چنان‌که اشاره شد، نو نبودن و متعلق به گذشته بودن، در بطن مفهومی سنت قرار دارد. اگر کسی، در این میان، مدعی شود که «مدرنیته زمان طولانی‌ای را پشت سر گذاشته است، بنابر این نگاه آن به امور و اشیاء، نه تنها نو که اساساً کهنه به شمار می‌آید و از این رو، در عصر مدرنیته متأخر، مدرنیته تبدیل به سنت شده است» (پدرام، ۱۳۸۲، ص ۴۰)، شاید تصویری عامیانه از موضوع به دست نداده است. این دیدگاه می‌تواند از یک منظر جلب توجه نکند، شاید کسی مدعی شود که این بحث، بیشتر شبیه یک منازعه مفهومی است، اما توجه به این نکته اساسی است، که در ادبیات رایج سنت و مدرنیته، سنت بدین جهت به آسانی قابل چشم‌پوشی، حذف و طرد تصویر می‌شد که متعلق به دیروز جوامع بود و کهنه و غیر امروزین تلقی می‌شد.

این مدعا «توجه ما را به معنایی هرمنوتیک از سنت جلب می‌کند که با توجه به آن، روشنگری به عنوان وضع متقدم یا مجموعه‌ای از مفروضات و گزاره‌هایی چون تسلط و اصالت ذهنی اندیشمند، حاکمیت خرد و علم‌گرایی مشخص می‌شود که به نوبه خود می‌تواند به عنوان گونه‌ای از سنت در نظر آید، به این معنا روشنگری نقیض سنت نیست، بلکه بر عکس یک سنت (یا مجموعه‌ای از سنت‌ها) در میان دیگر سنت‌ها است، یعنی مجموعه‌ای از مفروضات از پیش پذیرفته شده که چارچوبی برای فهم جهان

ایجاد می‌کند» (پدرام، ۱۳۸۲، ص ۴۰). البته تعبیر از مدرنیته به سنت با فرض پذیرش دوره جدیدی در تاریخ اندیشه غربی قابل توجیه و بحث خواهد بود. پیش‌تر، میلز پیش‌بینی کرده بود که عصر مدرن می‌رود تا جای خود را به دوره پست‌مدرن بسپارد، دوره‌ای که به معارضه با فرضیات مربوط به وحدت و انسجام ارزش‌های خاص عصر روشنگری یعنی عقلانیت علمی و آزادی سیاسی برخاسته است (Mills, 1959, p.166). بدون ضرورت پرداختن به این بحث اختلافی که آیا پست‌مدرنیسم، گسست از مدرنیته است یا تداوم و استمرار و استعلاء و تکامل آن است؟ در این‌جا آنچه مهم می‌نماید، این است که امکان گفتگو از پیدایش یک دوره جدید و متمایز از گذشته و مدرنیته پیش آمده است. چارلز جنکز می‌نویسد: «عصر مدرن که زمانی چنین می‌نمود که برای همیشه در بستر تاریخ ماندگار خواهد بود به سرعت در حال تبدیل شدن به چیزی متعلق به گذشته است؛ به لابه‌لای صفحات تاریخ سپرده و بایگانی می‌شود، دیگر در تاریخ و بستر آن حضور ندارد» (نوذری، ۱۳۷۹، ص ۹۸). سنت به عنوان غیریت تجلّد، سنت به عنوان مادر متفکر، سنت به عنوان یک حضور ضروری، سنت عنوانی برای مدرنیته، الگوهای مختلفی را از سنت باز می‌نمایاند که این نگرش رایج را که سنت در تقابل با مدرنیته است را به چالش کشیده است، این تعبیر متعدّد حاکی از گستردگی مفهومی و نظری سنت است.

جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

با نگاهی به آنچه که درباره سنت بیان شد، به دست می‌آید که سنت در عین تکثر معنایی، با الهام از ویژگی‌های مورد تأکید تعاریف، مفهومی قابل دستیابی و حصول است. به طور کلی، سنت یک شیوه کلی تفکر، احساس و عمل است که در تمایزی آشکار با شیوه‌های دیگر می‌باشد. مقتضیات و لوازم خاص خود را دارد، به عنوان یک پیکر در طی زمان شکل گرفته است و خبر از نوعی اندیشه و تجربه، نوعی جهان‌بینی و روش زندگانی، وضعیت ذهنی و هم نوعی تجربه زندگی اقتصادی، اجتماعی، سیاسی، زیباشناختی و... دارد که روح گذشته یک جامعه حامل آن بوده است. می‌تواند تفسیری از تاریخ، جهان، انسان و زندگی داشته باشد، کنش‌ها و احساسات را با ملاک‌های

برخاسته از منطق درونی اش جست‌وجو نماید و چون روح جمعی انسان‌ها را در برگیرد. چنان‌که در برخی تعابیر، از ویژگی‌های معرفت‌شناختی، هستی‌شناسانه، انسان‌شناختی و اجتماع‌شناختی سنت، سخن به میان آمده است (طالبی، ۱۳۷۹، صص ۶۷-۶۶). سنت را ویژگی‌هایی چون گذشته‌گرایی، ماهیت تاریخی داشتن، موروثی بودن، استواری و قوام، محافظه‌کاری، بینش‌ها و نگرش‌های خاص، نظام اندیشگی برای فهم دنیا، اساس هویت تاریخی و اجتماعی ملت‌ها، مؤلفه‌های فرهنگی، مرتبط با دین و قدسی بودن، مشروعیت‌بخش، محترم بودن و... معرفی می‌کنند.

در مقام جمع‌بندی، ضمن تأکید بر تعبیری عام از سنت که جلوه‌های معنایی آن در تعابیر متعددی از سنت به دست داده شد، بر چهار جنبه مفهومی سنت که چونان چهار کارکرد به نظر می‌آید، تأکید می‌شود. شاید بتوان مفهوم ذیل از سنت را یک تعریف پایه‌ای در مباحث کنونی سنت و مدرنیته در ایران به شمار آورد:

اول. سنت آن مفروضاتی را تولید و تحکیم می‌کند که افراد بدون پرسش در هدایت زندگی روزمره به کار می‌گیرند، و می‌تواند از وحی، سنن قدسی و تطورات تاریخی ادیان و غیر آن نیز نشأت گرفته باشد.

دوم. سنت فهم و تفسیری از جهان ارائه می‌کند.

سوم. سنت در معنای وبری خود منبعی برای مشروعیت بخشیدن به قدرتی که اعمال می‌شود بوده و موجد اقتدار سنتی است؛

چهارم. از طریق انتقال ارزش‌ها، اعتقادات و رفتار از گذشته به حال، منبعی برای هویت‌بخشی محسوب می‌شود.

یادداشت‌ها

1. Problematic
2. Tradition
3. Normative
4. Super Organic
5. Religion
6. Deal typus
7. Saussure
8. Hellenic
9. Occlusion

10. Gnostic
11. Mundanization
12. Noetic
13. Genes

کتابنامه

- آوینی، سیدمرتضی (۱۳۷۹)، *یادداشتی ناتمام در باب هویت و حقیقت انسان رستاخیز جان*، تهران: ساقی.
- همو (۱۳۸۶)، *سفر به کجا آئینه جادو*، تهران: ساقی، چاپ چهارم، جلد سوم.
- احمدی، بابک (۱۳۷۳)، *مدرنیته و اندیشه انتقادی*، تهران: نشر مرکز.
- ابراهیمی دینانی، غلامحسین (۱۳۷۹)، «اندیشه متفکر آثار و لوازم» *اندیشه حوزه*، سال ششم، شماره اول.
- اسپنسر و دیگران (۱۳۸۱)، *مدرنیته: مفاهیم انتقادی جامعه سنتی و جامعه مدرن*، ویراسته: واترز مایکوم، ترجمه منصور انصاری، تهران: نقش جهان.
- باتامور، تی (۱۳۷۰)، *جامعه‌شناسی*، ترجمه سیدحسن منصور و سیدحسن حسینی کلهجاهی، تهران: امیرکبیر.
- بشیری، حسین (۱۳۷۸)، «سنت‌گرایی و تجدد» (گفتگو)، *نقد و نظر*، سال پنجم، شماره ۱۹ و ۲۰.
- همو (۱۳۸۲)، *عقل در سیاست (سی و پنج گفتار در فلسفه، جامعه‌شناسی و توسعه سیاسی)*، تهران: نگاه معاصر.
- برزگر، ابراهیم (۱۳۸۹)، *جزوه درسی «ابزارهای نوین تجزیه و تحلیل سیاسی» دوره دکتری علوم سیاسی دانشگاه علامه‌ی طباطبائی*.
- بهنام، جمشید و رامین جهاننگلو (۱۳۸۲)، *تملن و تجدد (گفتگو)*، تهران: مرکز.
- بهنام، جمشید (۱۳۸۳)، *ایرانیان و اندیشه متفکر*، تهران: فرزنان روز.
- پژوهنده، محمدحسین (۱۳۷۹)، «سنت و روشنفکری» *اندیشه حوزه*، سال ششم، شماره اول.
- پدرام، مسعود (۱۳۸۲)، *روشنفکران دینی و مدرنیته در ایران پس از انقلاب*، تهران: گام نو.
- تاج‌دینی، علی (۱۳۷۴)، *استعارات تأویلی پژوهشی در اندیشه‌های ادبی شهید سیدمرتضی آوینی*، تهران: میثاق.
- جابری، محمدعابد (۱۳۸۴)، *عقل سیاسی در اسلام*، ترجمه عبدالرضا سواری، تهران: گام نو.

- حسینی بهشتی، علی رضا (۱۳۸۳)، *جستارهایی در شناخت اندیشه سیاسی معاصر غرب، تهران: مؤسسه تحقیقات و توسعه علوم انسانی.*
- خرّمشاد، محمّدباقر و سیدابراهیم سرپرست سادات (۱۳۸۹)، «روشنفکران ایرانی و مسأله هویت در آینه بحران» *فصل نامه تحقیقات فرهنگی ایران*، دوره سوم، شماره ۲.
- دبّاغ، سروش (۱۳۸۳)، *آئین در آینه مروری بر آرای دین شناسانه عبدالکریم سروش، تهران: صراط.*
- روشه، گگی (۱۳۷۵)، *سازمان اجتماعی، ترجمه هما زنجانی زاده، تهران: سمت.*
- ساروخانی، باقر (۱۳۷۰)، *دایره المعارف علوم اجتماعی، تهران: کیهان.*
- سروش، عبدالکریم (۱۳۸۶)، *ادب قدرت ادب دولت، تهران: صراط.*
- شایگان، داریوش (۱۳۸۱)، *افسون زدگی جدید (هویت چهل تکه و تفکر سیار)، ترجمه‌ی فاطمه ولیانی، تهران: فرزانه روز، چاپ سوم.*
- شریعتی، علی (۱۳۶۱)، *اسلام شناسی (مجموعه آثار، جلد ۳۰)، تهران: چاپخش، چاپ چهارم.*
- همو (۱۳۷۶)، *ویژگی‌های قرون جدید (مجموعه آثار، جلد ۳۱)، تهران: چاپخش، چاپ پنجم.*
- همو (۱۳۷۷)، *روش شناخت اسلام (مجموعه آثار، جلد ۲۸)، تهران: چاپخش، چاپ سوم.*
- شکوری، ابولفضل (۱۳۵۹)، *تحقیقی در منابع ایدئولوژیک اسلام - سنت، قم: نشر حرّ.*
- طباطبایی، جواد و دیگران (۱۳۷۲)، «بحران هویت باطن بحران‌های معاصر» *نامه فرهنگ، شماره ۹، بهار.*
- طباطبایی، جواد (۱۳۷۸)، «مفهوم سنت نگاه وارونه» (گفتگو)، *نقد و نظر، سال پنجم، شماره سوم و چهارم، پاییز.*
- همو (۱۳۸۰)، *مفهوم ولایت مطلقه در اندیشه‌های سیاسی سده‌های میانه، تهران: نگاه معاصر.*
- طالبی، ابوتراب (۱۳۷۹)، «تجدد، سنت و احیاگری» *اندیشه حوزه، سال ششم، شماره اول.*
- عزیزی، پروانه (۱۳۸۸)، «روشنفکری در ایران: بررسی دیدگاه شریعتی، نصر، سروش و آوینی» *پایان نامه کارشناسی ارشد علوم سیاسی، به راهنمایی دکتر محمّدباقر خرّمشاد، دانشگاه علامه طباطبایی.*
- فیرحی، داوود (۱۳۸۶)، *قدرت، دانش و مشروعیت در اسلام، تهران: نی، چاپ ششم.*
- قرلسفلی، محمّدتقی (۱۳۸۰)، *قرن روشنفکران، تهران: هرمس (مرکز بین‌المللی گفتگوی تمدن‌ها).*

- کاتوزیان، ناصر (۱۳۸۴)، *مقدمه علم حقوق و مطالعه در نظام حقوقی ایران*، تهران: سهامی انتشار، چاپ چهل و ششم.
- گنجی، اکبر (۱۳۷۵)، *سنت، مدرنیته و پست‌مدرن*، تهران: صراط.
- گیدنز، آنتونی (۱۳۷۶)، *جامعه‌شناسی*، ترجمه‌ی منوچهر صبوری، تهران: نی.
- همو (۱۳۷۸ الف)، «سنت» ترجمه‌ی ابراهیم موسی‌پور، *فصلنامه فرهنگی، هنری و اجتماعی برگ فرهنگ*، شماره ۳.
- همو (۱۳۷۸ ب)، *تجدد و تشخیص (جامعه و هویت شخصی در عصر جدید)*، ترجمه ناصر موفقیان، تهران: نی.
- لگنهاوسن، محمد (۱۳۷۷-۷۸)، «گفتگو درباره سنت و تجدد» *نقد و نظر*، سال پنجم، شماره اول و دوم.
- مددپور، محمد (۱۳۷۹)، «کاوشی بنیادین در باب مدرنیته و سنت» (گفتگو)، *اندیشه حوزه*، سال ششم، شماره اول.
- معین، محمد (۱۳۸۶)، *فرهنگ فارسی (یک جلدی کامل)*، ویراستار امیر کاووس بالا‌زاده، تهران: ساحل، چاپ چهارم.
- معینی‌علمداری، جهانگیر (۱۳۸۳)، «دریدا و سنت» *نشریه رهیافت‌های سیاسی و بین‌المللی*، شماره ۶.
- مشکینی، علی (۱۳۴۸)، *اصطلاحات الاصول و معظم ابحاثها*، قم: حکمت.
- نصر، سیدحسین (۱۳۸۰)، *معرفت و امر قدسی*، ترجمه فرزاد حاجی میرزایی، تهران: فرزاد روز.
- همو (۱۳۸۱)، *معرفت و معنویت*، ترجمه انشاءالله رحمتی، تهران: سهروردی.
- نصیری، حسین (۱۳۷۹)، *توسعه پایدار چشم‌انداز جهان سوم*، تهران: فرهنگ و اندیشه.
- نوذری، حسین‌علی (گردآورنده و مترجم) (۱۳۷۹)، *پست مدرنیته و مدرنیسم، تعاریف، نظریه‌ها و کاربردها*، تهران: نقش جهان.
- هادسن، وین (۱۳۷۹)، «پست مدرنیته و اندیشه‌های اجتماعی معاصر» در *مجموعه پست مدرنیته و مدرنیسم، تعاریف، نظریه‌ها و کاربردها*، (گردآورنده و مترجم: حسین‌علی نوذری) تهران: نقش جهان.
- ولیدی، محمدصالح (۱۳۷۸)، *حقوق جزای عمومی*، تهران: سمت، جلد اول.

- Adorno, Theodore ; W. and May Horkheimer (1973), *Dialectic of Enlightenment*, tr. John Cumming, Norfolk: Allen Lane.
- Mills, C. Wright (1959), *The Sociological Imagination*, New York: Oxford University Press.
- Peterson, Richard (1995), *Culture Studies trough the Production Perspective: Progress and Prospects, in the Sociology of Culture*, ed. Diana Crane, Oxford: Blackwell.
- Pippion, Robert, (1991b), *Modernism as Philosophical Problem*, Oxford: Blackwell.
- Turner, S.Brayan (1994), *Orientalism, Postmodernism and Golobalism*, London: Rutledge.
- Touraine, Alain (1995), *Critique of Modernity*, tr. David Macey, Oxford: Blackwell.
- Valliere, Paul (1987), *Tradition in the Encyclopedia of Religion*, ed. Miracea Eliade, Volume Fifteen, New Yoek: Macmillan.

