

## «در» و «با» سنت

محمد عبدالله پور\*

تاریخ دریافت: ۱۳۸۹/۱۰/۱۱  
 تاریخ تأیید نهایی: ۱۳۹۰/۱۰/۱۰

### چکیده

مفاهیم «در» و «با» دلالت بر دو دیدگاهی دارد که در باب سنت مطرح است، دو دیدگاهی که سعی داشته اند تا بخشی از واقعیت در مورد سنت را نشان دهند. دیدگاه «در» سنت بر این نظر است که سنت‌ها امری حادثی و اتفاقی اند، یعنی، آنها همواره در تاریخ حادث می‌شوند. از این رو، آدمی همواره در سنت زاده می‌شود که در این صورت نقش آنها به فرد قصه‌گو تقلیل داده می‌شود. اما دیدگاه «با» سنت مدعی است که سنت‌ها امری برساخته و ابداعی هستند تا حدوثی. از طرفی دیگر، سنت‌ها به صورت آگاهانه و عامدانه از سوی افراد ابداع و جعل می‌شوند. در اینجا، نقش حاملان سنت در ساختن آن مهم و مؤثر تلقی می‌شود. حال، آنچه که بر این دو دیدگاه حاکم است منطق این یا آن است، منطقی که منجر به سیطره یک دیدگاه و نیز حذف دیدگاه دیگر شده است. اما در مقابل، جستار پیش رو در صدد است تا به واکاوی این دو نگرش در باب سنت، بدین بپردازد که باید سنت را به مثابه «روایت»ی در نظر گرفت که متضمن دو برداشت قبلی است، روایتی که بر آن منطق همین و همان حاکم است. ولی، چنین سنتی برخلاف دو برداشت فوق، مبتنی بر «خرد انتقادی» است. دقیقه ای که در دو دیدگاه مذکور چندان مورد اعتنا نبوده است. بنابراین، تالی سنت به مثابه روایت چیزی جزء تأکید بر «نقد» به جای «تعهد» و «دیالوگ» به جای «مونولوگ» نیست.

**واژگان کلیدی:** سنت، سنت پیش داده، سنت برساخته، سنت به‌سان روایت و

دیالکتیک تعاملی.

## مقدمه

سنت همواره نقش اساسی در حیات بشری داشته است، نقشی که به سان لوگوس برای معنابخشی و قابل درک ساختن مفاهیم ذیل خود بوده است. جدا از چنین نقشی، سنت در پی انتقال هنجارها، ارزش‌ها و آیین‌ها از نسلی به نسل دیگر بوده است، انتقالی که در طول تاریخ به صورت پیوسته و مدام رخ داده است. هرچند بیش از پیش، مفهوم خود سنت گویای این امر است، یعنی «واژه سنت از واژه لاتین ترادر (Tradere) اخذ شده است که معنای انتقال یا ارسال می‌دهد. گرچه این اصطلاح ریشه مذهبی و دینی دارد... [اما] واژگان و مفاهیم مشابه بنیانگذاران و رهبران یک نسل باید به نسلی دیگر انتقال داده یا رسانده شود» (Fredrich, 1972: 14). حال، چنین مفهومی وجه مغفول اندیشه مدرن و پسامدرن است. بدین معنا که اندیشه‌های مذکور همواره به دنبال تهافت سنت بوده‌اند و هیچ مجالی برای پرداختن بدان را بر نمی‌تابیدند. این امر چنان شایع و اپیدمیک بود که حتی «فلاسفه علوم اجتماعی و جامعه‌شان کمتر به سنت می‌پرداختند» (Jacobs, 2007: 139). همین امر باعث شده بود که اولاً به مفاهیم و موضوعات تجدد و پساتجدد چنان توجهی نشود. ثانیاً، خلق نگاه‌های ارزشی و هنجاری نسبت به مفهوم سنت منجر به دیدگاه‌های تقابلی نسبت به آن شده بود تا آنجا که سنت همواره با مفاهیم منفی چون عقب‌ماندگی، جهل، خرافات، تحجر و غیره عجین شده بود. اما با گذر زمان و فروکش کردن چنین تب فراگیری، بار دیگر مفهوم سنت به سان متعلق پژوهش مورد توجه اهل نظر و اندیشه قرار گرفت. چنین واقعه‌ای مصادف با چند دهه آخر قرن بیستم است و در این برهه، اندیشه ورزی متفکرینی چون مک‌ایتایر، تیلور، شیلز، هابزبام، گیدنز و غیره در باب سنت، خود دال بر اهمیت آن است.

از همین رو، دو برداشت غالب در باب سنت از سوی مک‌ایتایر و هابزبام مطرح شده است. دیدگاه اول، بر این نظر است که سنت همچون پی‌رنگ داستان دارای آغاز، میانه و انجام است، در این صورت آدمی در این پی‌رنگ زیست می‌کند، چنین زیستی خود ناشی از بودن در سنت است. اما، دیدگاه دیگر مدعی است که سنت امری برساخته است؛ زیرا سنت از سوی افراد برای معنابخشی به زندگی جعل می‌شوند. این بدین معناست که ما همواره در صدد هستیم تا چیزی را ابداع کنیم که پیشاپیش در زندگی مان وجود نداشته است. در مقابل، جستار حاضر چنین منطق دوانگاری

را به دیده اغماض می‌نگرد و در عوض بر این تأکید دارد که اولاً سنت به سان یک «روایت» متضمن «خردگرایی انتقادی» است و ثانیاً، منطق چنین دیدگاهی مبتنی بر «دیالکتیک تعاملی» است، منطقی که در برابر دوانگاری (Dichotomy) حاکم بر فلسفهٔ امروزی علوم اجتماعی قرار می‌گیرد (ناگفته نماند چنین برداشتی و امدار انگارهٔ برایان فی در مورد دیالکتیک تعاملی است)؛ زیرا، چنین دوانگاری با پیش فرض منطق این‌همانی منجر به تقابل میان مفاهیم و موضوعات فلسفهٔ اجتماعی شده است، منطقی که ناشی از سنت متافیزیکی غرب به خصوص در فلسفهٔ علوم اجتماعی است. جان کلام منطق این‌همانی این است که همواره یا این یا آن وجود دارد و هیچ یک از این دو نمی‌تواند به طور همزمان وجود داشته باشد؛ در این صورت فقط یکی از این دو می‌تواند وجود داشته باشد نه هر دو. از این رو، تفکر دوانگاری «مواجهه‌ای میان دو موجودیت و نیرو برقرار می‌کند که شخص از آن میان، بر حسب این تقابل باید یکی را انتخاب کند: یا این یا آن. دوانگاری این امکان را نمی‌دهد که هر یک از دو طرف «تقابل» را نیازمند و مکمل آن متقابل فرض بدانیم» (فی، ۱۳۸۴: ۳۸۶). اما در برابر، شیوهٔ دیالکتیکی بر نوعی تعامل استوار است، تعاملی که باید شقوق رقیب در کنار هم نهاده شود. حال، چنین دیالکتیکی برخلاف تصور رایج دیگر مبتنی بر تضاد و تقابل صرف نیست؛ زیرا هر دقیقه‌ای از دیالکتیک مذکور به عنوان دقیقه تکمیل‌کنندهٔ یکدیگر تلقی می‌شود نه نافی دقایق دیگر. در همین خصوص فی بر این نظر است «در یک رویکرد یا نگرش دیالکتیکی، تفاوت‌ها مطلق انگاشته نمی‌شوند. در نتیجه، رابطهٔ میان آنها رابطهٔ آنتاگونیستی یعنی، تضاد و تقابل مطلق نیست»؛ به همین دلیل، بنا به انگارهٔ دیالکتیکی «شقوق مختلف در عین این که با هم در رقابتند، فقط به ظاهر نسبت به هم «دیگری» هستند. آنها در واقع امر، پیوند متقابل عمیقی دارند و مواجهه میان آنها آشکار می‌کند که چگونه این تفاوت‌ها را می‌توان فهمید و از آنها برگزشت» (همان: ۳۸۸). پس، چنین نگاهی به دنبال به تصویر کشاندن منطق همین و همان است، منطقی که در آن تقابل و تضاد جای خود را به تعامل می‌دهد.

این جستار در سه بخش تنظیم شده است: در بخش اول به تشریح و واکاوی سنت به مثابهٔ امر «پیش‌داده» مک‌این‌تایر پرداخته شده و نشان‌داده خواهد شد چگونه دیدگاه مذکور بخشی از واقعیت در مورد سنت را بازنمایی می‌کند؛ سپس در بخش بعدی سعی می‌شود که سنت «برساخته» از منظر اریک هابزبام تشریح شود، دیدگاهی که

همچون دیدگاه اول بخشی از حقیقت در مورد سنت است و در نهایت، در بخش آخر سعی خواهد شد تا به توضیح سنت به سان «روایت» پرداخته شود، سنتی که دقیقاً بر اساس منطق دیالکتیکی وجه تکمیل‌کننده دو دقیقه قبلی محسوب می‌شود. سنت «پیش‌داده»

دیدگاه «سنت» به مثابه امری «پیش‌داده» متناسب به مک‌ایتتایر است، دیدگاهی که بر این نظر است، سنت‌ها همواره پیشاپیش وجود دارند و آدمی به محض دنیا آمدن به درون آنها پرتاب می‌شود. حال، باید دید که چنین سنتی از چه عناصری سامان یافته است. هر چند برخی به درستی خاطر نشان ساخته‌اند که «هر مطالعه‌ای از اندیشه مک‌ایتتایر باید بر اساس جایگاه اصلی که او به سنت می‌دهد، صورت گیرد» (Porter, 2003: 38). بر این اساس، فهم چنین دیدگاهی در باب سنت نیازمند فهم دو مقوله دیگر مانند «کردار» (Practice) و «روایت» (Narrative) است؛ زیرا دو مفهوم مذکور برای مک‌ایتتایر از مقومات سنت تلقی می‌شوند و از این رو چنان در هم تنیده شده‌اند که فهم یکی بدون دیگری امکان‌پذیر نیست. در این صورت سنت امری «موقعیت‌مند»، «کردارمند» و «روایت‌مند» است. گرچه خود او در همین زمینه می‌گوید «از آکویناس آموختیم تا بکوشیم شرحی از خیر انسانی و شرایط کاملاً اجتماعی بر حسب کردار، وحدت روایی از زندگی انسانی و سنت ارائه بدهیم» (MacIntyre, 1984: xi).

«کردار» نقطه عزیمت برای فهم مفهوم سنت است. حال، برای این که یک فعالیت کردار نامیده شود باید دارای ویژگی‌هایی چون انسجام، امری اجتماعی و خیرهای درونی باشد. به عبارتی دیگر اولاً، برای این که یک فعالیت بتواند کردار شناخته شود باید دارای انسجام و یکپارچگی باشد؛ ثانیاً، فعالیت مذکور باید توسط یک جمع یا جمعی از یک اجتماع و نه یک فرد صورت گیرد و در نهایت، هر فعالیتی که مستلزم خیر درونی نباشد یعنی، بر آن خیر بیرونی حاکم باشد آن گاه نمی‌توان آن را کردار نامید. خود وی در مورد تعریف کردار چنین می‌گوید «حال منظورم از کردار این است که هر شکلی منسجم و پیچیده از فعالیت جمعی انسان که به صورت اجتماعی مقرر شده است و از طریق آن خیرهای درونی متناسب با شکلی از فعالیت برای کسب معیار برتری، تمیز داده می‌شوند» (Ibid: 87). بر اساس تعریف فوق یک کردار می‌تواند دامنه گسترده‌ای از فعالیت‌های فرهنگی - هنری گرفته تا علمی را شامل شود.

در این صورت همان قدر فعالیتی مانند فوتبال و بسکتبال می تواند کردار محسوب شود که تحقیقات پزشکی و علمی. در این جا نکته حائز اهمیت این است که باید میان «فن» و کردار تمایز قائل شد؛ زیرا فن یا مهارت بیشتر دلالت بر جنبه فیزیکی و مکانیکی دارد و از طرفی دیگر فاقد سه ویژگی فوق است. در حالی که، بر کردار نوعی فضیلت و خیر اخلاقی مستولی است. علاوه بر تمایز فوق، باید بین کردار و نهادها تفاوت قائل شد؛ چون که نهادها اولاً، شکل متجسد بیرونی سنت هستند وثانیاً، بر آنها خیر بیرونی و نه خیر درونی حاکم است. به همین دلیل در هر کردار نوعی معیار به نام «کمال» وجود دارد که عامل تمایز آن از دیگر فعالیت ها مانند فن و بخصوص نهادها می شود.

با این تفاسیر، در اندیشه مک اینتایر «خیر»ها به دو دسته تقسیم می شوند: یک دسته خیرهایی هستند که در کردارها وجود دارند یعنی، خیرهای در خودند و دسته دیگر، خیرهای بیرونی اند که در نهادها و فنون یافت می شوند. از این رو، وقتی گفته می شود که کردار A مستلزم خیر است، این بدان معناست که خیر کردار مذکور فی نفسه در آن وجود دارد و کردار فوق در پی کسب مقاصد و اهداف بیرون از خود نیست. در این صورت خیرهای درونی برای خود کردار و نوعی شایستگی برای عمل افراد استفاده می شود؛ در حالی که خیرهای بیرونی ناشی از ملزومات بیرون از یک عمل هستند. افزون بر این، هر کردار مستلزم «بستر»های اجتماعی- تاریخی است. بدین معنا که فهم یک کردار بدون بسترهای اجتماعی- تاریخی آن امری غیرممکن است. به عبارتی دیگر فهم «معنا»ی کردار A نیازمند قراردادن آن در بسترهای مذکور است. از این رو، «معنا» برای مک اینتایر امری بافت مند و زمینه مند تلقی می شود و این دقیقاً ناشی از مباحث پساتحلیلی در فلسفه زبان است. مثلاً، فرض کنید که فرد I در زمان T مشغول به فعالیت A است، حال اگر بخواهیم که به فهم کردار فوق نائل شویم لازم است آن را در بسترهای بزرگتر مانند بسترهای تاریخی و اجتماعی اش قرار دهیم تا بتوان به درک معنای A نائل شد. به همین دلیل مک اینتایر سخت مُصر است که معنای یک کردار، متجزی و منفک از بسترهای آن نیست. در نهایت، می توان گفت هر کرداری همچون بازی می ماند که بر آن یک سری «قواعد» حاکم است؛ چون این قواعد هستند که مشخص کننده انجام یا نفی یک فعالیت اند، قواعدی که همواره مستقل از اهداف بازی و یا عوامل دخیل در انجام آن است.

به عنوان مثال، در ذهن خود کودکی به نام I مجسم کنید که شما قصد آموزش بازی فوتبال F به آن را دارید. از آنجا که بر بازی فوتبال F یک سری قواعدی حاکم است، بدون رعایت آنها نمی‌توان بازی فوق را فوتبال نامید، مثلاً حمل توپ به وسیله هر فرد در زمین به جز دروازه‌بان در منطقه ای خاص خطاست یا این که تعداد اعضاء هر تیم در زمین بازی باید یازده نفر باشد. حال، اگر بازیکنان یک تیم تعدادشان کمتر از عدد فوق باشد و همگی قادر به حمل توپ با دست باشند، آن گاه آن بازی فوتبال نیست، بلکه آن بازی هندبال H خوانده می‌شود. پس، چنین قواعدی فارغ از مکان و زمان در همه شرایط صدق می‌کند. در این صورت، قبل از بازی F باید به کودک مذکور قواعد بازی را خاطر نشان کرد. با فرض این که کودک I قواعد بازی F را به خوبی می‌داند ولی از انجام خود بازی طفره می‌رود یعنی، چندان راغب به یادگیری بازی در عمل نیست. در این وضعیت اگر شما بخواهید کودک مذکور را به بازی راغب کنید ناگزیر هستید از مشوق‌ها و انگیزه‌هایی غیر از خود بازی یعنی، پول و خوراکی M استفاده کنید تا کودک I با جان و دل بازی را ادامه دهد. حال، اگر چنین مشوق‌هایی موجود نباشد آن گاه کودک فراگیری بازی را رها خواهد کرد. بر این اساس و برای این که آموزش کودک مذکور تا پایان ترم ادامه داشته باشد باید به آن مشوق M داد. بنابراین، کودک I بازی F را نه بر اساس خیرهای درونی بلکه به خاطر مشوق‌های بیرونی M فرا می‌گیرد، چنین مشوق‌های بیرونی نسبت به کردار مذکور نوعی خیر بیرونی تلقی می‌شوند؛ چون که اولاً خیرهای درونی در خود بازی F نهفته است و آنها سبب می‌شوند کودک I از هرگونه تقلب برای کسب مشوق بیرونی برحذر داشته شود و دوم این که چنین خیرهایی عامل قهرمان‌شدن یا تبدیل شدن کودک فوق به یک فوتبالیست مشهور را در پی دارد. درحالی که خیرهای بیرونی فاقد چنین ویژگی هستند؛ درست است که مشوق‌های بیرونی M عامل یادگیری فوتبال در کودک است ولی آن نمی‌تواند تضمین کند که کودک I بازی را تا سطوح عالی طی و از آن به عنوان عاملی برای سلامتی خود یاد کند.

پس، علاوه بر قاعده‌مندی یک کردار، آن می‌تواند «موقعیت‌مند» و «تاریخ‌مند» باشد. حال، چنین برداشتی از کردار دقیقاً در مقابل برداشت‌های رایج در فلسفه تحلیلی و قاره‌ای قرار می‌گیرد. چون که فلسفه تحلیلی همچون پوزیتیویست‌های منطقی درصدد این هست تا گزاره‌ها را به صورت منطقی بررسی کند، یعنی برای فهم گزاره A

لازم است آن را به صورت منطقی تحلیل کرد تا به معنای گزاره مذکور پی برد. چون که برای فیلسوفان تحلیلی معنا امری کاملاً منطقی است. در این وضعیت آنچه اهمیت پیدا می‌کند مقام توجیه است تا کشف. افزون بر این، در سطح متافیزیک و انتولوژیک آنها معتقد به دیدگاه اتمیستی از فرد هستند. به اعتقاد آن‌ها، واقعیت یک جامعه متشکل از ذره‌های اتم‌های منفرد است که در کنار هم یک کل به نام جامعه را تشکیل می‌دهند. حال، تالی چنین فلسفه‌ای برای مک‌ایتتایر ویران‌کننده است؛ زیرا تالی فلسفه مذکور این است که اولاً، کردار یک فرد همچون گزاره‌های منطقی تلقی می‌شود که باید بتوان معنادار بودن و بی‌معنایی، انسجام و ناسازگاری بین آنها را نشان داد. ثانیاً، کردارهای فوق فاقد بسترهای اجتماعی-تاریخی هستند، به عبارتی معنای یک گزاره در خود آن است نه در بسترها و بافت‌های اجتماعی-زبانی آن. در نهایت، همان‌گونه که یک متن متشکل از مجموعه‌ای از گزاره‌هاست و هر گزاره نیز از صورهای منطقی شکل یافته است، به همین قیاس واقعیت بیرونی نیز متشکل از ذره‌های منفرد و متجزی از بسترهای تاریخی است. با این اوصاف، کار فیلسوفان تحلیلی به نظر مک‌ایتتایر بیشتر شبیه به آشپزی می‌ماند که در صدد است تا نحوه پختن غذای K را به دیگران یاد دهد، چون هر کتاب آشپزی متشکل از مجموعه‌ای از دستورالعمل‌ها برای پختن غذای فوق است. مثلاً، فرض کنید که برای تهیه غذای K لازم است مواد A، B، C و در ظرف مدّنظر با هم مخلوط کرده و آن گاه روی حرارت لازم بر روی شعله آتش قرارداد، پس برای پخت غذای مذکور هیچ نیازی به دانستن بسترهای تاریخی-اجتماعی آن نیست.

اما فلسفه قاره‌ای و بخصوص اگزیستانسیالیست‌ها بر این باورند که باید میان فرد I و نقش‌های R که او ایفا می‌کند تمایز قائل شد؛ چون که برای آنها نقش‌ها امری وجودی نیستند. بنابراین یک فرد در هر موقعیتی می‌تواند با توجه به تخصص‌اش، نقش‌های متفاوتی را ایفا کند. برای مثال، فرد I قادر است تا در موقعیت‌هایی همچون A، B، C و D به ترتیب نقش‌های متفاوتی مانند R، R، R و R را بازی کند. از این رو، وقتی که فرد مذکور در موقعیت A نقش R استاد دانشگاه را ارائه می‌کند، آن می‌تواند در موقعیت B نقش R پدر یک خانواده را بازی کند. در این صورت آنچه که برای این فیلسوفان اهمیت دارد فن و مهارت است و نه آن خیرها و فضیلت‌هایی که حاکم بر کردار است. از همین رو، مک‌ایتتایر با تأسی از ارسطو بر این نظر است،



وقتی کسی «دارای فضیلت‌های اصیل است از او انتظار می‌رود این فضیلتش را در موقعیت‌های مختلف به نمایش بگذارد... مثلاً، هکتور در جدایی‌اش از آندروماخه و نیز در میدان نبرد با آشیل... شهامتی واحد را به نمایش می‌گذارد» (مک اینتایر، ۱۳۷۴: ۲۰۷). این دقیقاً بدین معناست که فردی که دارای فضیلت V است باید آن را در موقعیت‌های مختلف A، B، C، D و ... به صورت یکسان به معرض نمایش بگذارد. تالی فلسفه‌ای مذکور این می‌شود تا وحدت روایی حاکم بر کردار و زندگی آدمی دچار اضمحلال شود و از طرف دیگر، فضیلت حاکم بر کردار به نقش‌های موجود در فن و مهارت تقلیل یابد.

افزون بر ویژگی‌های مذکور، فهم یک کردار بدون در نظر گرفتن ساخت روایی آن امری سخت به نظر می‌رسد. به عبارتی، یک کردار را باید بر اساس ساخت روایی که بر زندگی انسان به صورت کل وحدت یافته حاکم است، درک کرد و این امر محقق نمی‌شود «مگر این که آن با شرایط مشخص شده ساخت روایی مواجه شود» (Ibid:275). از همین رو، برای مک اینتایر کردارها امری «روایت‌مند» هستند؛ چون که این ساخت روایی آنهاست که بر زندگی معنا و هستی می‌بخشد. حال، چنین ساختی باید دارای سه ویژگی باشد: کل وحدت یافته، غایت‌مند و مبتنی بر خیر اجتماعی. کل وحدت یافته بدان معناست که زندگی آدمی را باید همچون روایتی در نظر گرفت که اجزاء آن یک بر یک وحدتی استوار شده‌اند که چنین وحدتی برای فهم کردار امری ضروری و لازم است. ثانیاً، روایت مذکور باید مبتنی بر غایت (Telos) باشد؛ چون به نظر قدما بر هر شیء و عملی چهار عنصر نهفته است ماده، صورت، فاعل و غایت. برای این که هر عملی بخواهد از ماده به صورت درآید باید دارای غایت باشد. این غایت یک عمل است که آن را از دیگر اعمال مجزا می‌کند. به همین قیاس ساخت روایی حاکم بر کردار باید دارای غایت باشد، یعنی کردار امری غایت‌مند است. حال، چنین غایتی نه در خلأ بلکه در محیطی به نام اجتماع تبلور می‌یابد که مستلزم خیر است. پس، به باور مک-اینتایر بر هر جماعتی خیری حاکم است که از خیرهای جماعت‌های دیگر متمایز است. حال، چنین برداشت ارسطوگرایانه از خیر در برابر برداشت‌های فایده‌گرایان و قراردادگرایان قرار می‌گیرد. برای فایده‌باوران زمانی می‌توان یک چیز را خیر G نامید که آن متضمن بیشترین فایده برای حداکثر افراد باشد، در نتیجه خیر مقدم بر حق است. در مقابل، قراردادگرایان بر این نظرند که



خیر نه امری اجتماعی و نه حداکثر سود بیشینه است بلکه آن ناشی از فعل فرد منفرد است، یعنی خیر نه ذاتی و نه نتیجه یک فعل است بلکه آن منتسب به فعل خود فرد است. از طرفی دیگر برای قراردادگرایان حق مقدم بر خیر است.

با این اوصاف، چنین ساخت روایتی منجر به وحدت گذشته با حال و آینده شده است. به عبارتی، اکنونیت کردار فرد به زمان حال تعلق ندارد بلکه آن ترکیبی از گذشته و آینده است. پس، اکنونیت فرد قابل تفکیک از گذشته آن و آینده اش نیست. براین اساس فهم یک کردار مستلزم فهم ساخت روایتی آن با سه حالت زمانی آن است. در این جا برای مکایتتایر زمان حالت کرونولوژیک ندارد بلکه آن بیشتر به مفهوم هایدگری از زمان نزدیک می شود. مثلاً، در پیش خود تصور کنید که فردی به نام I مشغول نوشتن مقاله E است. حال اگر بخواهیم به فهم چنین کرداری نائل شویم، لازم است که اول از همه به نیت فرد مذکور پی ببریم؛ چون فهم عمل E بیش از هر چیزی به نیت مؤلف I آن وابسته است. اما در مرحله بعد لازم است تا نیت او را در یک بستر بزرگتر تاریخی-اجتماعی قرار دهیم تا آن گاه بتوانیم گذشته و آینده آن را درک کنیم. از همین رو، مکایتتایر می گوید «ما نمی توانیم کردار را مستقل از نیت مشخص کنیم و نیز نمی توانیم نیت ها را مستقل از مجموعه ای مشخص سازیم که این نیت ها را هم برای صاحبانش و هم برای دیگران معقول و قابل درک می سازد» (همان: ۲۰۹). بنابراین، به نظر مکایتتایر یک کردار ذاتاً نیت مند و تاریخ مند است و بهترین صورت برای بیان آن شکل داستانی همچون پی رنگ یک داستان است. در این پی رنگ داستان است که آدمی به حیوان قصه گو تبدیل می شود، حیوانی که باید بتواند داستان زندگی خود را تفسیر و روایت کند، زندگی ای که بر آن یک وحدت داستانی حاکم است.

علاوه بر این که فرد I در هنگام نوشتن مقاله E چه می کند، مسئله این است که خود او کیست؟ و هویتش چیست؟ بر اساس تفاسیر فوق، هویت فرد مذکور منتج از جماعتی است که وی در آن زیست می کند، یعنی هویت برای مکایتتایر امری ذاتاً اجتماعی و طبیعی است تا امری برساخته و مکانیکی. هویت فرد I ناشی از آن چیزی است که از قبل در یک اجتماع خاص به ارث برده است. پس، زایش فرد در اجتماع B توأم با هویت آن است، هویتی که با اجتماع، تاریخ و سنت خاص گره خورده است؛ زیرا چنین انسان شناسی فلسفی درست متأثر از انسان شناسی ارسطو

است. به باور ارسطو انسان ذاتاً موجودی اجتماعی است و انسان‌های خارج از اجتماع یا جانورند یا خدا. این اجتماع است که هویت یک فرد را مشخص می‌سازد، اجتماعی که خود پای در تاریخ خاص و ارزش‌ها، هنجارها و باورهای به ارث برده از گذشتگان خود دارد (مقایسه کنید با مالهاال و سویفت، ۱۳۸۵: ۹۳). از این‌رو، چگونگی کردار و چیستی هویت فرد I وابسته به تاریخ و اجتماعی است که در آن زندگی می‌کند و درک آن به چیزی بستگی دارد که از گذشتگان خود به صورت متوالی و نسل‌های پی‌درپی به ارث برده که آن چیزی جز «سنت» نیست. در همین باره مک‌ایتنایر می‌گوید آنچه من در حال حاضر هستم «تا حد زیادی همان چیزی است که به ارث برده‌ام، گذشته‌ای که تا اندازه‌ای در حال حاضر حضور دارد. من خویشتن را بخشی از تاریخ می‌دانم و این بدین معناست که بگویم من چه بخوام و چه نخواهم، چه بپذیریم و چه نپذیریم یکی از حاملان سنت هستم» (همان: ۲۳۶). «سنت» همواره واسطهٔ تشکیل و انتقال مجموعه‌ای از عقاید، هنجارها، ارزش‌ها و اعمال به نسل‌های آتی است، چنین سنتی می‌تواند بر مبنای منابع متعدد از دین گرفته تا سیاست و اقتصاد قوام یافته باشد. سنت همچون پارادایم نه تنها نوعی نگاه به جهان بیرونی تلقی می‌شود بلکه درصدد ایضاح، هویت‌بخشی و حل مسائل پیش‌آمده برای حاملانش است. بنابراین، طبیعی است که هر سنتی برای خود چیزی را به عنوان فضیلت و خیر تعریف می‌کند که با فضایل و خیرهای سنت‌های دیگر می‌تواند تاحدودی متفاوت باشد. فضیلت و خیر همچون روحی است که بر جان نهادها و ساختاری منتج از سنت دمیده می‌شود. بر این اساس، حیات سنت و نهادهای مرتبط با آن به هم وابسته است، اگر نهادها و ساختارها که وجه بیرونی سنت را در طول تاریخ تشکیل می‌دهند، نتوانند به حیات خود ادامه دهند، آن‌گاه چنین سنتی با خطر افول و زوال مواجه می‌شود (Cf. D'Andrea, 2006: 329). بنابراین، هر سنتی «تحقیق نظری بخشی از تدقیق وجه یا شیوه‌ای از حیات اجتماعی و اخلاقی بود... و چنین حیاتی با درجات بیشتر یا کمتر از عدم کمال در قالب نهادهای اجتماعی و سیاسی معینی تجسم می‌یافت» (مک‌ایتنایر، ۱۳۸۶: ۱۸۱). از این‌رو، هر سنتی برای خود تعاریف خاص در مورد مفاهیمی چون عدالت، آزادی، عقلانیت و فضیلت دارد؛ زیرا معنای هر یک از این مقولات وابسته بدان چیزی است که به آنها هستی می‌بخشد. ناگفته نماند به نظر مک‌ایتنایر نباید از انگارهٔ فوق، مسائلی چون گرایب استنباط

کرد. به نظر وی اگر در سنت A مواردی یافت می‌شود که مختص به آن است از این نمی‌توان نتیجه گرفت که سنت مذکور نمی‌تواند واجد تصورات، متون و باورهای مشترک با سنت B در مورد مقولات فوق یا چیزهایی از این دست باشد. در این صورت، یک هم‌پوشانی C معانی بین دو سنت فوق وجود دارد که آنها عبارت‌اند از: اجتماع 'A و 'B. دقیقاً همان حیطة هم‌پوشان C، یعنی این حیطة 'A و 'B است که هرگونه خاص‌بودگی قوی و عام‌بودگی مطلق را رد می‌کند و به جای آن خاص‌بودگی و عام‌بودگی نسبی را می‌نشانند.

برای مک‌اینتایر هر سنتی همچون باورهای تشکیل‌دهنده آن دستخوش تغییر و تحول می‌شود، اما باید میان تغییر یک سنت با تغییر در باورهای حاملان آن تمایز قائل شد؛ زیرا به نظر او تغییر در باورها به صورت سریع و زودگذر است، درحالی‌که تغییر سنت امری تدریجی و غیرقابل محسوس است. پس، اولاً؛ بر سنت یک منطق گسست همراه پیوست حاکم است. ثانیاً، تغییر سنت یک تغییر نسبی و نه مطلق است یعنی، همواره بعد از تغییر یک سنت بخشی از آن دست‌نخورده باقی می‌ماند، گرچه بخشی از آن دچار تغییر می‌شود. از طرفی دیگر رابطه حاکم میان سنت‌ها نه تعامل محض و نه آنتاگونیسم مطلق است، بلکه آنچه میان دو سنت A و B حاکم است رابطه‌ای ترکیبی از تعامل و آنتاگونیسم است. نقطه عزیمت رابطه فوق از آنتاگونیسم شروع، بعد به تعامل‌گرایی و در نهایت، به آنتاگونیسم ختم می‌شود. در واقع همان‌طور که «قرائت آگوستین از مسیحیت در دوره میانه با رابطه پیچیده‌ای از آنتاگونیسم شروع، بعد تعامل و ترکیب، و سپس با تداوم آنتاگونیسم با سنت ارسطویی ختم می‌شود» (MacIntyre, 1988:10). بر اساس رابطه فوق، مک‌اینتایر چهار نوع سنت فکری در غرب را از یونان باستان تا زمانه معاصر را شناسایی می‌کند. سنت‌های فوق عبارتند از: سنت‌های ارسطویی، آگوستینی، اسکاتلندی و لیبرالی. با این تفاسیر، بر هر سنتی دو نوع شرح‌روایی وجود دارد: یکی، شرح شکل‌گیری و تداوم درون خود سنت A است و دیگری، شرح رابطه آنتاگونیسم و تعامل میان سنت‌ها یعنی، مناسبت‌های موجود میان دو سنت A و B است.

مناسبات درون بیشتر در خصوص چگونگی شکل‌گیری و تدام یک سنت است. آنچه که در این بخش حائز اهمیت است، مرحله بحران «معرفت‌شناختی» است که دامن‌گیر سنت‌ها می‌شود. حال، چنین بحرانی می‌تواند به سه وجه در یک سنت

نمودار شود. مثلاً، فرض کنید که سنت A چندین قرن است که بر جامعه ای خاص حاکم است. از این رو، چنین سنتی برای خود حاملان و پیروانی دارد، حاملانی که هویت و زیست جهان‌شان متأثر از سنت مذکور است. آنها طوری به جهان پیرامون می‌نگرند که سنت از آنها می‌خواهد یا حتی فراتر از آن، رابطه خود با دیگران بر اساس باورهای موجود در سنت A است. اما با گذر زمان و پیدایش مسائلی، سنت فوق دچار نوعی بحران می‌شود که این بحران می‌تواند به سه شکل ظاهر شود. وجه اول، بدین صورت است که سنت A در زمان  $t$  نسبت به زمان  $t$  دچار نوعی تردید در باورها و ارزش‌های سازنده آن شود، به عبارتی، متون و انگاره‌های مورد چالش و تردید جدی قرار بگیرد. در این هنگام سنت A قادر به شناخت مسائل رخ داده نیست. پس، آن در حیطة معرفت جوابی برای مسائل پیش آمده ندارد یا به تعبیری دیگر قادر به توضیح مسائل و چالش‌ها پیش آمده برای خود نیست. در این صورت رابطه میان حاملان سنت با خود سنت و جهان بیرونی دچار مشکل می‌شود، چه بسا چنین رابطه و جهان‌نگری ای گسسته شود. اما وجه دوّم متأثر از وجه اوّل و مقدمه‌ای برای وجه سوم است؛ وجه دوّم، زمانی برای سنت A رخ می‌دهد که آن قادر به جواب‌گویی به مسائل پیش آمده در حیطة نظری و معرفتی است. در این مرحله سنت فوق در امر شناسایی مسائل موفق است، اما در حیطة عمل کاملاً لنگ می‌زند. ناکامی سنت مذکور در حیطة عمل برای حل مسائل پیش آمده می‌تواند آغازگر مرحله تصمیم‌گیری برای شکل دادن یک سنت جدید B باشد، یعنی وجه سوم زمانی رخ می‌دهد که حاملان سنت A خود تصمیم بگیرند که خود به جنگ مسائل و چالش‌های رخ داده بروند. نتیجه چنین عملی چیزی جزء صورت‌بندی و مفصل‌بندی سنتی جدید به نام B نیست. این مفصل‌بندی جدید، اولاً حاصل ناکامی سنت قدیمی A در شناخت مسائل خود است؛ ثانیاً، در حیطة عمل نیز آن با ناکامی مواجه است و سرانجام، حاملان چنین سنتی خود تصمیم به حل مسائل بگیرند.

با این تفاسیر، سنت جدید B باید بتواند در سه مرحله موفقیت‌های چشمگیری کسب کند. در مرحله اول، سنت جدید مذکور باید قادر باشد به لحاظ مفصل‌بندی و صورت‌بندی نظری- مفهومی راه‌حل‌های جدیدی برای حل مسائل پیش آمده سنت قدیمی A ارائه دهد. در مرحله دوم، سنت جدید B باید قادر به توضیح و تبیین مسائل جدید ذیل خود باشد. در نهایت، اگر سنت مذکور در دو مرحله قبل موفق

باشد آن گاه چنین توفیقی می‌تواند دال بر انسجام میان ساختار مفهومی و باورهای مشترک باشد که بر حسب آنها سنت فوق مورد شناسایی قرار می‌گیرند. با موفقیت در این مراحل می‌توان گفت که سنت B قادر به رفع بحران معرفت‌شناختی سنت A است. حال، چنین انگاره‌ای متأثر از فلسفه علم است، همان‌گونه که خود مک‌ایتتایر اذعان می‌کند «بحران معرفت‌شناختی در بطن علم فیزیک که توسط بولتزمان ایجاد گشته بود، توانست بعدها از طریق نظریه بور در باب ساختار درونی اتم رفع گردد» (همان: ۱۹۷). وقتی یک سنت پژوهشی بتواند بحران معرفتی را با موفقیت پشت سر بگذارد آنگاه حاملان سنت مذکور قادر خواهند بود تا «تاریخ آن سنت را با تیزبینی و بصیرت بیشتری بازنویسی کند» (همان: ۱۹۸). ناگفته نماند که مهمترین نتیجه خطرناک و سهمگین بحران معرفت‌شناختی برای سنت A این است که ناکامی سنت مذکور در حل مسائل پیش آمده منجر به نوعی «شکل‌گیری شک‌گرایی می‌شود، شک‌گرایی که می‌تواند تبدیل به فرهنگ یک جماعت شود» (بهشتی، ۱۳۸۰: ۷۸).

اما درمقابل، مناسبات میان سنت‌ها با آنچه که درون سنت رخ می‌دهد تا حد زیادی متفاوت است. در مناسبات فی‌مابین سنت‌ها باید دو اصل «ترجمه‌ناپذیری» (Untranslatability) و «قیاس‌ناپذیری» (Incommensurability) را مدنظر قرار داد. برای مک‌ایتتایر، مفهوم اول با نفی اصل جهانشمول‌گرایی، بر این امر دلالت دارد که هر پدیده‌ای قابل ترجمه به زبان واحد نیست تا بدان وسیله بتوان همه چیز را به یک اصل جهانشمول ارجاع داد؛ زیرا ترجمه‌ناپذیری ویژگی یک متن یا پاره‌گفتار در یک زبان است که نمی‌تواند به متن یا پاره‌گفتار در زبان دیگر همسنگ شود. اما اصل دوم، به معنای عدم وجود یک معیار و سنجه مشترک برای ارزیابی سنت‌های موجود است. به عبارتی دیگر، معیاری به نام S وجود ندارد تا بر اساس آن بتوان به ارزیابی و داوری میان دو سنت A و B پرداخت. «باور به این که اهمیت قیاس‌ناپذیری و ترجمه‌ناپذیری در رابطه بین دو نظام متقابل از اندیشه و عمل می‌تواند نه تنها تمهیدی بر مباحثه عقلانی، بلکه نوعی از مناظره باشد که یک طرف از آن می‌تواند مسلماً برتر شناخته شود. اگر فقط به خاطر افشای چنین مباحثه‌ای باشد که چه بسا ناکامی یک دیدگاه رقیب را براساس اصطلاحات و معیارهای خودش آشکار شود» (MacIntyre, 1990: 5). به نظر مک‌ایتتایر، هر سنتی معیار خاص خودش را دارد که براساس آن می‌تواند دست به قضاوت بزند. همان‌گونه در جایی

دیگر می‌گوید «هیچ معیار مستقل از سنت‌ها وجود ندارد تا با رجوع به آن بتوان مسائل مورد اختلاف میان سنت‌ها رقیب را مورد سنجه قرار داد» (همان: ۱۸۴).

بر این اساس، هیچ قضاوت مستقلی از سنت‌ها وجود ندارد، «قضاوت‌ها در مورد دیگر سنت‌ها بر حسب معیار خود سنت مذکور است» (Lutz, 2004: 43).

حال، چنین انگاره‌ای در مورد خاص بودن معیارها می‌تواند دلالت‌های نسبی‌گرایی و منظرگرایی را به همراه داشته باشد. مک‌ایتتایر برای فرار از چنین دلالت‌های از معیارهای وابسته به سنت، درصدد رفع نسبی‌گرایی و منظرگرایی می‌آید. برای نسبی‌گرایان پذیرش این که هر سنتی معیارهای خاص خود را دارد، راه را بر گفتگو میان آنها می‌بندد. در جواب این چالش، مک‌ایتتایر معتقد است ما همواره با یک عقلانیت کلی در سنت‌ها مواجه‌ایم، عقلانیتی که هم «برساخته» سنت و هم «سازنده» آنهاست. بر اساس چنین معیار درونی است که می‌توان به سنجش سنت خود و دیگری پرداخت. پذیرش امر به معنای گفتگوی عقلانی میان سنت‌هاست. اما برای منظرگرایان، پذیرش کثرت سنت‌ها با معیارهای خاص به معنای وجود منظرهای مختلف برای حاملان‌شان است، کثرتی که خود دال بر نسبی‌بودن منظرها دارد. درحالی‌که، به نظر مک‌ایتتایر چنین امری دال بر تکثر منظر نیست، بلکه آدمی همواره به یک سنت دارای تعهدات است، تعهداتی که رابطه‌شان به صورت تخصم عقلانی و غیرعقلانی است. در این وضعیت، هر سنتی بر اساس عقلانیت موجود بر آن قادر به پاسخ‌گویی به سؤالات در باب عدالت و عقلانیت عملی است. حال، حاملان یک سنت فقط می‌توانند در/ از خلال سنت مذکورشان به سنت‌ها دیگر بنگرند. بدین معنا که حاملان سنت فوق می‌توانند همواره از درون سنت خودشان به ارزیابی مراحل اولیه سنت یا مراحل موفقیت‌آمیز آن پردازند. وقتی که موافقان و حاملان یک سنت در وضعیت بحرانی قرار می‌گیرند، آنگاه معترفند که سنت‌شان در بر خورد با مشکلات دچار ضعف است ولی دربرابر، سنت رقیب می‌تواند شرح بهتری از مشکلات ارائه دهد. در اینجا معیار بهتر بودن براساس معیارهای درونی خود سنت است. بنابراین در وضعیت بغرنج، سنت‌های مذکور قادر خواهند بود تا یک قضاوت مقایسه‌ای در مورد برتری نسبی عقلانی خود بر دیگری انجام دهند. چنین عملی برای مک‌ایتتایر به معنای رد نسبی‌گرایی و منظرگرایی است.

سنت «برساخته»

دیدگاه سنت برساخته بر خلاف دیدگاه قبلی، بر این تصور استوار است که سنت‌های معاصر همگی امر مجعول‌اند، دیدگاهی که بیشتر متکی بر وجه تاریخی است تا فلسفی. چنین سنتی بیشتر تحت تأثیر عوامل بیرون و ناشی از ضروریات زمانی و نه اتفاقات بوده است. ضروریات و استلزامات همواره دلالت بر این دارند که آدمی نقش بسزائی در شکل‌گیری سنت‌ها دارد. درمقابل، پیشامدها بیشتر مبتنی بر حدوثی و اتفاقی بودن سنت‌ها است، یعنی چنین سنت‌هایی بیشتر در تاریخ به صورت اتفاقی واقع شده‌اند. از همین‌رو، دیدگاه هابزبامی از سنت مستلزم ضروریات و نه اتفاقات مک‌ایتیاری است، ضروریاتی که به نظر هابزبام در قرن نوزدهم و بیستم میلادی منجر به شکل‌گیری سنت و یا سنت‌های در جوامع مختلف شده است. بر این اساس، سنت را نباید از منظر امر واقع نگریست بلکه باید آن را به سان امر برساخته تلقی کرد. سنت «ابداع‌شده» به معنای «مجموعه‌ای از اعمال تلقی می‌شود که معمولاً به صورت آشکار یا ضمنی تحت تأثیر قواعد پذیرفته‌شده و آیین یا سرشت نمادین قرار دارند که درصدد تلقین هنجارها و ارزش‌های خاص از رفتار به وسیله تکرار است که به صورت خودانگیخته دلالت بر تداوم با گذشته دارد. در واقع این امکان وجود دارد که آنها رسماً درصدد باشند تا تداومی با گذشته تاریخی مناسب‌تر برقرار کنند» (تأکید افزوده شده، Hobsbawm, 1983: 1-2).

حال، آنچه از تعریف فوق استنتاج می‌شود این است که سنت «ابداع‌شده» بیشتر متکی بر مجموعه‌ای از اعمال است، اعمالی که همواره درصدد تلقین ارزش‌ها و هنجارهای خاص از طریق تکرار بوده‌اند. بدین معنا که اگر عمل A در زمان T آنقدر تکرار شود، آنگاه آن می‌تواند در زمان T' به عنوان وجهی از سنت تلقی گردد. از آنجا که هر عملی برای تداوم و بقای خود نیازمند به تولید یک سری از ارزش‌هاست، ارزش‌هایی که بتواند نوعی پذیرش و تعهد نسبت به آنها در میان حاملان‌شان ایجاد کند. جدا از این، چنین اعمالی نه به صورت ناآگاهانه و بی‌ارادی صورت می‌گیرند بلکه در آنها عنصر اراده و تصمیم عامدانه نقش مهمی ایفا می‌کند. مثال‌های بارزی که به وفور در آثار هابزبام یافت می‌شود، یکی انتخاب آگاهانه و عامدانه سبک معماری گوتیک (Gothic Style) برای بازسازی مجدد پارلمان بریتانیا در قرن نوزدهم میلادی و دیگری، تصمیم عامدانه (Deliberate) برای ترمیم مجدد تالار پارلمان



بعد از جنگ جهانی دوم به شکل اساساً قبلی اش است. علاوه بر ویژگی‌های فوق، چنین عملی همواره در پی ارجاع خود به گذشته یا گذشته تاریخی است، تاریخی که خود امری مجعول است. در اینجا تاریخ واقعی در برابر تاریخ «جعلی» قرار می‌گیرد. تاریخ جعلی بدین معناست که چنین گذشته‌ای به معنای واقعی کلمه در تاریخ وجود نداشته و نخواهد داشت، امری که بیشتر ناشی از ضروریات بوده است. واضح است که تاریخ مذکور «بخشی از مبانی شناخت یا ایدئولوژی ملت، دولت یا جنبش است. در واقع، آن چیزی نیست که واقعاً در حافظه جمعی حفظ شده باشد، بلکه آن به وسیله کارکردهایش برای انجام چنین کارهایی انتخاب، نوشته، تصویر، عمومی سازی و نهادسازی می‌شود» (Ibid:13).

بر این اساس، برای هابزبام مفهوم «ابداع» بر این دلالت دارد که چنین سنت‌هایی در قبل وجود نداشته‌اند یا حتی زمانی که آنها در صدد تظاهر به قدیم بودن هستند. سنت‌های ابداعی همواره به دنبال این هستند تا با ایجاد همپوشانی با سنت‌های اصیل و قدیمی، نوعی برای خود کسب مشروعیت کنند. گرچه هابزبام در صدد است تا به طور تلویحی تمایزی میان سنت قدیمی که واقع در تاریخ است با سنت جدید که واقع با تاریخ است، تمایز قائل شود. چنین تمایزی برای وی هر چند موقتی است یعنی، وی هر از گاهی (بین سنت‌های «اصیل» و «ابداع شده» تمایز قائل می‌شود) (Post, 2001:95). این تمایز از این ناشی می‌شود که سنت‌های اصیل چه به لحاظ تأثیر و نفوذ و چه به لحاظ دامنه شمول تعداد حاملان با سنت‌های ابداعی فرق دارند. مثلاً، سنت‌هایی که هزاران سال پیش بر جوامع روستایی حاکم بوده‌اند فضای بیشتری در باورها، اعمال و افکار حاملان‌شان اشغال می‌کردند. اما سنت‌هایی که قدمت آنها کمتر از دو قرن می‌رسد فاقد چنین توانایی هستند. برای رفع چنین نقصی همیشه در پی انتساب خود به باورها و ارزش‌های گذشته‌اند تا شاید با چنین فرافکنی بتوانند نواقص خود رفع نمایند. با این اوصاف، عمل «ابداع» می‌تواند همچون شمشیر دو لبه ای باشد که از یک طرف عامل استقرار یک سنت و از طرف دیگر عامل اضمحلال آن باشد ناگفته نماند عمل ابداع خود می‌تواند همچون یک طیف دارای شدت و حدت متفاوتی باشد مثلاً، سنت‌هایی که «عملاً» ابداع می‌شوند یعنی، عمداً به وسیله یک ابداع‌گر خاص برساخته یا ابداع می‌شود، یا «رسماً» (شاید هم به وسیله گروهی) تأسیس یا طراحی می‌گردند و سنت‌هایی که «تاحدی ابداع و بعضاً بسط داده می‌شوند» (Sarot, 2001:28).

از این رو، سنت‌های ابداع‌شده همواره درصدد ارجاع خود به گذشته‌اند؛ چون اگر چنین امری رخ ندهد آن گاه آنها قادر نخواهند بود تا در میان حاملان خود از حجیت برخوردار باشند. از طرفی دیگر، چنین بازگشتی حاصل واکنش به شرایطی تلقی می‌شود که خواهان حاشیة‌راندن سنت جدید است. مثلاً، سنت A در زمان T از سوی افراد یا گروه‌ها ابداع و جعل می‌شود. حال، برای این که سنت فوق بتواند در Tn تداوم داشته باشد باید تاریخ خود را به قبل از تاریخ ابداع خود T برساند. عمل فوق ناشی از دو ضرورت است یکی شرایطی C که در آن سنت A به سر می‌برد و دیگری، برای رهایی از هجمه سنت‌های چه اصیل و چه برساخته دیگر است. به همین دلیل سنت‌های «ابداع‌شده» ... با گذشته عمدتاً ساختگی و تصنعی ... در واکنش به شرایط جدید، شکل بازگشت [ارجاع] به وضعیت‌های قدیمی را به خود می‌گیرند یا این که گذشته خودشان را با تکرار شبه الزامی ایجاد می‌کنند (Hobsbawm, 1983, 2). البته نباید از این امر استنتاج کرد که سیطره تاریخ گذشته می‌تواند از عامل تغییر مصون بماند و هیچ‌گاه به ورطه ابداع رانده نشود. چنین امری گرچه می‌تواند در ساحت نظری ممکن به نظر رسد ولی در ساحت عمل، آن اگر غیرممکن نباشد سخت و دشوار خواهد بود. از همین رو، هابزبام صراحتاً خاطر نشان می‌سازد که «دیر یا زود به این نکته پی خواهیم برد که گذشته تاریخی دیگر نمی‌تواند به صورت مو به مو بازتولید، حتی بازسازی یا احیاء شود. از این منظر، گذشته به مراتب دور از دسترس واقعیت فعلی یا حتی به یادآورده شده است. ... از این روست که توسل به احیاء، ارجاع یا خلق گذشته به مراتب دور که کمتر به زمان حال نزدیک است چه بسا برابر و همسنگ با ابداع کامل باشد» (Hobsbawm, 1972: 8).

با این اوصاف، همواره شکافی پرنشاندنی میان سنت ابدعی و تاریخ گذشته وجود دارد، شکافی که در طول حیات سنت ابداعی پاشنه آشیلش خواهد بود. مثلاً، جنبش‌های جدید که به نام سنت‌گرا شکل گرفته‌اند که درصدد دفاع و احیاء برخی از ارزش‌های گذشته هستند. گرچه شکل‌گیری سنت فوق حاصل علت‌هایی چون تغییرات سریع جامعه، تضعیف الگوهای اجتماعی و نیز عدم کارایی سنت‌های «قدیمی» است. آنها از این امر به خوبی آگاهند که شکاف و گسست فوق برای آنها می‌تواند مشکل‌ساز باشد. به همین خاطر در پی این هستند تا با ارجاع به گذشته تاریخی و انطباق خود با برخی از وجوه سنت اصیل بتوانند به حیات و ممت

خود ادامه دهند. پس با ارجاع به گذشته تاریخی باید قادر باشند سه کارکرد را به طور همزمان ایفا کنند: «هویت‌سازی»، «مشروعیت‌بخشی» و «القاء باورها». در این وضعیت، چنین سنت جدید باید هویتی به حاملان خود بخشد که با سنت‌های موجود متمایز باشد. ثانیاً، چنین هویتی نه تنها شامل افراد شود بلکه نهادها و شئون قدرت را در برداشته باشد، این کار محقق نخواهد شد مگر این که منبع مشروعیت‌بخشی چون گذشته تاریخی ساخته و جعل شود. این کارکردها زمانی مثمرتر واقع می‌شوند که سنت ابداع‌شده برقرار گشته باشد که همه این‌ها منوط به القاء باورها، نظام‌های ارزشی و قاعده‌های رفتاری است. به هر روی، اگر سنت‌های جدید نتوانند قابلیت‌های مذکور را به منصه ظهور برسانند و یا حتی سنت‌های قدیمی نتوانند حاملان و اشاعه دهنده‌گان‌شان را حفظ کنند، چه بسا آنها حذف و به ورطه فراموشی سپرده شوند.

جدا از مسائل مرتبط با درون سنت، باید دید که مناسبات فی‌مابین آنها چگونه است. آیا رابطه میان دو سنت قدیمی A و جدید B به صورت گسست مطلق یا پیوست محض است. رابطه فوق برای هابزبام تاحدی مثل مک‌ایتایر به صورت گسست و پیوست تعریف می‌شود. مثلاً، سنت ابداع‌شده B در هنگام شکل‌گیری T بر اساس گسست با سنت قبلی A تعریف می‌شود. حال، روند فوق می‌تواند تلقی‌گر نوعی شکل‌گیری در خلأ باشد. اما با گذشت زمان یا در زمان T سنت جدید فوق نیازمند این است تا بتواند با تمسک به مسائل و موضوعات قدیمی که انبانی از تاریخ و گذشته یک جامعه به حساب می‌آید، برای خود حاملانی دست و پا کند. در این صورت، رابطه سنت ابداعی جدید B با سنت قدیمی A به طور پیوست تعریف می‌شود؛ زیرا سنت مذکور گاهی می‌تواند با سنت قدیمی پیوند بخورد یا یک سری از منابع اخلاقی، ارزشی و غیر آن را اقتباس کند تا خود را با واقعیت موجود تطبیق دهد. چنین تمسک جستن به آیین گذشته و پیوند خوردن با سنت قدیمی می‌تواند منبعی برای «رژیم‌های سیاسی جدید و جنبش‌های مبدع باشد که در صدند تا با انطباق خودشان با آیین‌های سنتی از راه پیوند زدن خود با مذهب، حمایتی کسب نمایند» (Hobsbawm, 1983: 10). حال، چنین فرآیندی می‌تواند به صورت گسست، پیوست و در نهایت، گسست باشد؛ فرآیندی که از رسمی‌سازی آیین جدید شروع می‌شود و با عادی‌سازی آنها به شکل ارجاع به گذشته بسط می‌یابد و سرانجام، با تمایزسازی از سنت قدیم و آیین قدیم خاتمه می‌یابد.

علاوه بر مناسبات فوق باید میان مفاهیم سنت در انگاره سنت برساخته و عرف تمایز قائل شد؛ زیرا سنت برساخته از یک سری اعمال و آیین‌هایی تشکیل یافته است که با عرفی که حاکم بر جوامع سنتی و یادآور نوعی قاعده طبیعی است، کاملاً متفاوت است. از این رو، اگر بخواهیم ویژگی‌های متمایز کننده سنت برساخته و عرف را احصاء کنیم بدین صورت خواهد بود: در وهله اول، آنچه که در سنت برساخته اهمیت دارد، ثبات و سکون آن است یعنی، چنین سنتی با گذشت زمان دچار تغییر و تحول نمی‌شود، همواره در زمان‌های مختلف دست‌نخورده باقی می‌ماند. در ثانی، نقطه ثقل سنت‌های برساخته اعمال و نه باورها است، چنین اعمالی مستلزم تکرارند. حال، سنت مذکور ناشی از ضروریات جوامع یا استلزامات ایدئولوژیک است که در این صورت مسائل ابداعی از لباس‌ها گرفته تا دیگر اعمال آیینی برای توجیه تداوم چنین ضروریاتی است. اما در مقابل، آنچه بر عرف حاکم است، تغییر و تحول است، به عبارتی سکون و رکود می‌تواند سهمی مهلک برای عرف قلمداد شود. دامنه تغییر می‌تواند دارای اشکال قوی و ضعیف باشد، در شکل قوی یک عرف کاملاً دچار تحول می‌شود ولی در شکل ضعیف بخش‌هایی از آن تغییر را می‌پذیرد. عرف بر خلاف سنت برساخته، حاکم بر جوامع سنتی است بدین معنا که دامنه نفوذ و شمول آن با سنت مذکور کاملاً متمایز است و از همین رو، عرف برای خود تاریخی واقعی قائل است، تاریخی که در گذشته واقعی جوامع همواره وجود داشته است. در نهایت، شکل‌گیری عرف از سر اضطرار و اجبار نبوده است بلکه آنها همواره به صورت طبیعی و حدوثی واقع می‌شدند و دقیقاً چنین ویژگی عرف است که آن را به عنوان موتور محرکه جوامع سنتی به حساب می‌آورد.

سنت به سان «روایت»

اکنون زمان آن رسیده است که به مفهوم سنت به مثابه «روایت» پرداخته شود. سنت به سان روایت بدین معناست که ساخت یک سنت همچون روایتی است که از دو وجه «واقعیت» و «برساخته» سامان یافته است، چنین ساختی خود ناشی از منطق دیالکتیک تعاملی بین دیدگاه فوق است. به عبارتی دیگر، برداشت‌های موجود از سنت مانند دقایقی هستند که یک روایت را تشکیل می‌دهند، روایتی که در صدد است راهی میانه بین دو امر واقع و برساخته برگزیند. در این صورت، دو تلقی مذکور از سنت به سان روایتی می‌مانند که در یک راستا مکمل یکدیگر تلقی می‌شوند.

بنابراین، برای این که روایت سنت، امری کامل باشد لازم است هم سنت زیست شده [در سنت] و هم سنت برساخته [با سنت] را مورد توجه قرار داد؛ زیرا اگر یک وجه از این روایت انتخاب شود آن گاه دچار منطقی این همانی می‌شویم، منطقی که مبتنی بر انتخاب این یا آن است. حال، منطقی تعامل‌گرایی دیالکتیکی این امکان را فراهم می‌آورد که از کاستی‌ها، نواقص و محاسن این برداشت‌ها آگاه شده و نیز راهی برای بسط آن گشوده شود. حال، آنچه که در این برداشت به عنوان اصل اساسی تلقی می‌شود منطقی همین و همان است.

سنت به سان روایت بر این نظر است که حقیقت ساخت سنت‌ها می‌تواند دارای وجوهی از واقعیت و برساخته باشد. شاید چنین امری در ظاهر کمی متناقض جلوه داده شود ولی حقیقت امر این است که سنت‌ها هم می‌تواند در تاریخ حادث شوند و هم آگاهانه و عامدانه از سوی افراد جعل شوند. از این رو، سنت‌هایی که در تاریخ وجود دارند سنت‌های واقعی اجتماعی را تشکیل می‌دهند، در حالی که سنت‌های غیراجتماعی امری برساخته تلقی می‌شوند، یعنی بخش اجتماعی سنت A امری اصیل است ولی بخش غیراجتماعی آن حالت برساخته دارد. هرچند چنین ساختی خود ناشی از فکت‌های تاریخی و ضرورت‌های منطقی است. تاریخ یک قوم یا اجتماع نشان‌دهنده این است که سنت‌ها همواره مستلزم واقعیت توأم با امر برساخته است؛ مثلاً، هندی‌ها آیین پوشش خود را از سنت نیاکان‌شان به ارث برده‌اند که چنین آیینی همواره در سنت آنها وجود داشته است اما آنچه که جزء برساخته چنین سنتی شده است همان دستار است، دستاری که حاصل متحدالشکل شدن نظامیان در قرن نوزدهم بود. اما ضرورت منطقی بدین صورت است که ساخت یک سنت، اشتراکی از دو برداشت دیگر است، یعنی  $T = R \wedge C$ . حال چنین ضرورتی در ساخت روایتی سنت، ناشی از تعامل بین دو وجه آن است. با این اوصاف، رابطه فوق به صورت  $(p \leftrightarrow q)$  خواهد بود یعنی،  $p$  مستلزم  $q$  است و  $q$  نیز مستلزم  $p$  است. در اینجا نوعی رابطه متقابل و مشترک بین این دو سور منطقی وجود دارد. پس، از این رابطه می‌توان چنین استنتاج کرد که محتوای  $p$  و  $q$  هیچ تعارض و تنافی بایکدیگر نخواهد داشت. اما اگر رابطه به صورت نابرابر یعنی، به شکل  $(q \rightarrow p)$  تلقی شود آن گاه مسئله فرق می‌کند؛ زیرا در این نسبت، فقط  $p$  مستلزم  $q$  است و نه بالعکس. پس  $q$  نمی‌تواند مستلزم  $p$  باشد. حال، این بدین معناست که یک نوع رابطه نابرابر بین

این دو مقدار وجود دارد.

حال، اگر بخواهیم بر اساس رابطه فوق، ساخت روایتی را توضیح دهیم بدین شکل خواهد بود. مثلاً فرض کنیم که سنت A قبلاً و در سالیان دراز وجود داشته است، واضح است که اصالت آن به قبل از تولد ما و نیاکانمان می‌رسد که ما با تولد در آن پرتاب می‌شویم. هویداست این دلیل بر این نمی‌شود که ما قادر نباشیم تا بخشی به نام A' بدان بیافزائیم. از این‌رو، بر اساس مسائل فوق یک سنت متشکل از دو بخش است یک بخش آن هسته اصلی و استخوان‌بندی آن را تشکیل می‌دهد که چنین بخشی همواره اصیل و در تاریخ است. ولی، بخشی دیگر بخش حائل به دور چنین هسته ای است، یعنی قسمت برساخته آن تلقی می‌شود. بر این اساس بخش اصلی همواره ثابت و غیرقابل تغییر می‌ماند درحالی‌که، بخش حائل به مرور زمان افزوده، بسط، جرح و تعدیل یا در نهایت طرد می‌شود، این دقیقاً همان چیزی است که دو دیدگاه قبلی قادر به تمیز میان دو بخش سنت نبوده و احکام مرتبط به هریک را به دیگری تعمیم و تسری می‌دادند، آن‌گاه تغییر یک بخش به معنای تغییر کل، برساخته بودن یا اصیل بودن یک بخش به معنای برساخته بودن و اصیل بودن کل آن تلقی می‌شد. با این تمایز میان دو بخش مذکور تاریخ و گذشته سنت A می‌تواند هم واقعی و هم جعلی باشد. بدین معنا که تاریخ هسته سنت فوق متضمن عناصری از واقعیت است که همواره وجود خارجی دارد. اما بخش حائل آن حالت جعلی و غیرواقعی دارد، این وجه غیرواقعی غالباً با استلزامات ایدئولوژیک گره می‌خورد، به همین دلیل چنین بخشی به دلیل عدم انطباق با واقعیت موجود و یا حل مسائل پیش آمده می‌تواند دچار جرح و تعدیل قرار گرفته یا طرد شود. در نهایت، می‌توان خاطر نشان شد که نقش حاملان در سنت مذکور نه حیوان کاملاً قصه گوشت که زندگی را همچون پی‌رنگ داستان می‌داند که وظیفه آن نقل آغاز، میانه و انجام داستان است و نه حیوان کاملاً سازنده که درصدد است با خلق داستان، به زندگی خود معنا بخشد بلکه نقش اصلی آن، یک حامل نقاد خردگراست. آنچه برای حامل سنت A اهمیت دارد نقد و انتقاد سازنده از سنت مذکور است، به این دلیل که رشد و تعالی سنت A بر «خرد انتقادی» حاملان آن استوار است تا نقل روایت یا ساختن روایت. بر اساس خرد انتقادی، پذیرش و طرد یک سنت باید مبتنی بر نقد باشد، نقدی که وجودش در دو برداشت دیگر منتفی است. در برداشت مک‌ایتیاری از سنت، زمانی

حاملان آن سنت می‌توانند به سنت دیگر روی آوردند که سنت مذکورشان دچار بحران شده باشد، آن گاه آنها می‌توانند از «تعهد» نسبت به سنت مذکورشان شانه خالی کرده و با تعهدی دیگر به سنت جدید روی آورند و نیز برداشتی هابزبامی از سنت متکی بر چنین «تعهدی» است که «تعهد» به یک سنت جای برای نقد آن باقی نمی‌گذارد. از همین رو، سنت روایتی در صدد است تا خرد انتقادی را جایگزین «تعهد» در دو برداشت دیگر کند. در اینجا خردگرایی انتقادی این امکان را فراهم می‌کند که با فاصله گرفتن از سنت بتوان آن را به سان ابژه تحقیق و شناسا موضع نقد و انتقاد قرار داد. در این صورت خرد نقاد بدین معناست که «در آن فرد می‌تواند بر مبنای عقل نسبت به انگاره‌های یک سنت، موضع نقد اختیار کند». گرچه «هر نقدی... باید مستند به یک چارچوب... اجتماعی باشد که بعضی از آنها به یاری بعضی دیگر مورد انتقاد و نقد قرار بگیرند» (پوپر، ۱۳۶۳: ۱۵۰-۶۳). بر اساس چنین معیاری دیگر پذیرش و طرد یک سنت بدون نقد امکان‌پذیر نخواهد بود؛ زیرا رشد و بالندگی یک سنت بر نقد و انتقاد آن وابسته است. در اینجا باید میان دو وجه «سلبی» و «ایجابی» نقد تمایز قائل شد. نقد سلبی بر این مدعاست که اولاً، یک نقد باید قاطع و آنی باشد و ثانیاً، آن منجر به حذف و طرد یک سنت گردد، گرچه چنین طردی همواره با وجود یک سنت برتر و بهتر امکان‌پذیر است. اما در مقابل، نقد «ایجابی» بر مفهوم نقد سازنده استوار است. بدین معنا که آن عقلانیت آنی نقد سلبی را نفی می‌کند و در عوض، از یک طرف برای نقد مدت زمان بیشتری قائل می‌شود و از طرف دیگر چنین نقدی به معنای نفی و حذف یک سنت نیست. بنابراین، نقد مذکور همواره نقش سازنده و ایجابی در و میان سنت ایفا می‌کند، آنچه که این جستار مدنظر دارد نقد ایجابی و نه سلبی است.

نکته‌ای که در اینجا باید در خصوص نقد افزود، این است که چنین نقدی همواره مبتنی بر هم «معیار» و هم «فرامعیار» است. بدین معنا وقتی که قصد نقد و انتقاد از سنت A است آنگاه باید به معیارهای توسل جست که درون سنت فوق وجود دارد، چون هر سنتی قادر است معیارها و ابزارهای به دست دهد که بر اساس آنها بتوان سنت فوق را نقد و ارزیابی کرد. حال، چنین امری نافی این نیست که یک معیار مشترک و عام برای ارزیابی میان سنت A و B وجود ندارد، گرچه دیدگاه اول در مورد سنت قادر به درک این نیست که اگر معیارها آغشته به سنت هستند باز می‌توان



مکانیسمی فراتر از آن برای مقایسه، نقد و ارزیابی عقلانی سنت‌های رقیب یافت. بنیان دیدگاه اول بر این نظرند که سنت A در مقایسه با سنت B دارای یک معیار خاص است که فقط مختص به آن نظریه است و معیارهای فراتر از سنت مذکور وجود ندارد. اشتباه چنین دیدگاهی آن است که از یک طرف در پی طرد قیاس‌پذیری است و از طرفی دیگر سفت و سخت به آن چسبیده است. دیدگاه فوق از تز قیاس‌ناپذیری روش‌شناختی دفاع می‌کند ولی همزمان خواهان فرار از دلالت‌های آن و دفاع از قیاس‌پذیری است. حال، چنین اشتباهی خود ناشی از تفکیک نادرست بین ترجمه‌ناپذیری و قیاس‌ناپذیری است. درحالی که «ترجمه‌ناپذیری» یک وجه قیاس‌ناپذیری است و دو وجه دیگر آن «روش‌شناختی» و «ادراکی» است. تالی چنین قیاس‌ناپذیری برای دیدگاه اول چیزی جز نسبی‌گرایی نیست گرچه چنین دیدگاهی بر آن است تا آشکارا آن را نفی کند؛ اما چه فایده، چون که مقدمه کاذب (یعنی، تمایز اشتباه بین قیاس‌ناپذیری و ترجمه‌ناپذیری) منجر به تالی کاذب (یعنی، عدم وجود معیار مستقل) می‌شود. اما در مقابل، دیدگاه سوم یعنی، سنت به سان روایت بر این باور است همان‌گونه که وجود زبان عمومی برای صحبت کردن درباره دو سنت A و B امکان‌پذیر است، بر این اساس می‌توان به فرامعیاری مشترک دست یافت که سنت‌های مزبور را به طور عقلانی مقایسه، نقد و ارزیابی کند. پس، چنین فرامعیاری مبتنی بر یک سری اصول و قواعد کلی است که فراتر از سنت‌ها موجودند.

با این تفاسیر باید میان نقد و رهاکردن سنت A تمایز قائل شد؛ زیرا رهاکردن یک سنت مستلزم ملاحظات ذهنی و مسائل شخصی است. درحالی که نقد همواره مبتنی بر عناصر عقلانی و عینی است. در این صورت نقد یک سنت به معنای طرد آن نیست. نقد هیچ‌گاه به دنبال توصیه به حاملان سنت A نیست که آن را رها کرده و به سنت B بپیوندند یا این که چه زمانی تصمیم بگیرند که پیروی از سنت B را کنار بگذارند. چنین توصیه‌ها و رهنمون‌هایی در ذیل امر روان‌شناختی گنجانده می‌شود. مثلاً فرض کنید که فردی I از سنت A پیروی می‌کند و نیز بدین باور دارد که سنت آنها نسبت به سنت دیگر مانند B، صادق‌تر است یا بالعکس. در این جا آنچه نقش اساسی ایفا می‌کند باور به سنت A است. حال، چنین باوری خود تعهد به سنت مذکور ایجاد می‌کند، تعهدی که مانع نقد و انتقاد از سنت می‌شود. حاصل باور به سنت A این است که حاملان چنین سنتی آن را مادام‌العمر و مطلقاً صادق فرض

می‌کنند بی آن که بخواهند به کنکاش در معایب و نواقص سنت فوق بپردازند و با نقد آنها رشد و تعالی یک سنت را به ارمغان بیاورند. به همین دلیل خرد انتقادی، باورها را جزء حیطه ضعف روانی انسان قلمداد می‌کند که حائلی میان سنت و صدق آن ایجاد می‌کند. درست است که یک سنت همواره می‌تواند عقلانی محسوب شود ولی فریب‌دادن خود نسبت به مسائل و مشکلات موجود آن امری غیرعقلانی تلقی می‌گردد. از این‌رو باید میان باور به وجود  $X$  با عمل باور به  $X$  تمایز قائل شد. به عبارتی، گاهی یک چیز به صرف خود عمل می‌تواند غیرعقلانی باشد و اما گاهی دیگر فقط محتوای آن عمل عقلانی محسوب می‌شود. مثلاً فردی به وجود سنت  $A$  باور دارد، حال چنین باوری فقط محدود به «فعل» باور کردن و نه خود سنت مذکور است؛ پس باور فوق نمی‌تواند عقلانی تلقی شود. اما بعضی اوقات گفته می‌شود که خود سنت  $A$  عقلانی است؛ در اینجا دیگر فعل باور کردن مدنظر نیست بلکه محتوای این عمل یعنی، سنت مورد توجه است. بنابراین، یک سنت می‌تواند عقلانی باشد ولی باورداشتن بدان نمی‌تواند در حیطه عقلانی قرار بگیرد. به تعبیری دیگر باورها همواره در جهان «دوم» یعنی حیطه حالات و امور ذهنی قرار می‌گیرند. در این وضعیت زمانی پیروی از یک سنت می‌تواند عقلانی محسوب گردد که مبتنی بر خرد انتقادی باشد. بنابراین، باید میان «باور» فرد  $I$  به سنت  $A$  و خود «سنت»  $A$  تمایز قائل شد. دقیقاً مشکل همین جاست که فرد  $I$  درصدد است تا باورهای خود که حاصل مفروضات و پندارهای ذهنی خویش است آن را به سنت  $A$  منتسب کند، در این صورت اگر باور چنین فردی این باشد که آنچه او می‌گوید درست است آنگاه بالتبع آن سنت نیز صادق خواهد بود و اگر باور او کاذب باشد در نتیجه سنت  $A$  نیز کاذب خواهد بود. این بدین معناست که اکثراً قادر به ایجاد تمایز فوق نیستند یعنی تمایز میان حاملان سنت و خود سنت. بر این اساس هر آنچه که حاصل کردار، رفتار و باور فرد حامل سنت  $A$  باشد آن را به خود سنت نسبت و تعمیم می‌دهند. در این صورت، برای این‌که باورها و اعوجاجات حاملان سنت مورد انتقاد قرار گیرد بی‌محابا سنت در زیر تیغ مخالفان به مسلخ برده می‌شود. پس لازم است که اولاً میان سنت و حاملان آن تمایز قائل شد و ثانیاً، نقد حاملان نباید به معنای نقد سنت تلقی شود یا بالعکس. تالی دیگر باورها حاملان یک سنت این است که آنها همیشه مانع دیالوگ میان و درون سنت‌ها بوده‌اند. زمانی که حاملان یک سنت بر باور خود جامه‌ای از صدق مطلق بپوشانند

آن گاه اصول حاکم بر چنین باوری چیزی جز مونولوگ و طرد نخواهد بود. حال، دیگر نه تنها امکان هرگونه دیالوگ درون سنت منتفی است حتی فراتر از آن دیالوگ میان سنت‌ها محلی از اعراب نخواهد داشت. آنچه که تاریخ به عنوان یک فرامعیار برای نقد و ارزیابی چنین باورها نشان می‌دهد این است که سنت‌ها چه فکری و چه اجتماعی، رشد و تعالی خود را از طریق دیالوگ و نقد طی کرده‌اند. سنتی در تاریخ یافت نمی‌شود که راه بسط و تعالی خود را ببندد. دقیقاً امکان‌هایی مانند نقد و دیالوگ موجود در یک سنت است که رشد، بسط و تعالی آن را رقم می‌زند و با گذشت زمان به غنای آن بیش از پیش می‌افزاید. از این رو تا زمانی که یک سنت فکری خود را در زندانی محبوس کند که حاملانش برای آن تدارک دیده‌اند آن گاه بر آن چیزی جزء سکون و انفعال حاکم نخواهد بود. به همین خاطر مهمترین دغدغه خرد انتقادی این است که بتواند «حکمیت خرد» را بر «باور و تعهد» و «دیالوگ» را بر «مونولوگ» در هر سنت فکری و اجتماعی بنشانند.

### نتیجه‌گیری

دو دیدگاه «در» و «با» سنت در پی شرحی از سنت بودند، شرحی که بازنمایی بخشی از واقعیت و نه کل آن بود. دیدگاه «در» سنت این شعار را مطرح می‌کند که حاملان سنت در آن افکنده شده‌اند و وظیفه‌ای جز کشف ندارند. به باور آنان حاملان مذکور به سان باستان‌شناسانی می‌مانند که باید با حفر و کاوش به کشف قطعه‌هایی نائل شوند که همواره «در» طبیعت و تاریخ وجود داشته‌اند. در این صورت، آنها باید همچون حیوان قصه‌گو چنین آثار مکشوف را فقط تفسیر کنند. اما، دیدگاه «با» سنت بر این نظر است که حاملان یک سنت «با» آن و نه در آن قرار دارند؛ زیرا سنت‌ها امری برساخته‌اند، آنها دیگر در طبیعت و تاریخ وجود ندارند تا بتوانند به کشف آنها برسند. بر این اساس، حاملان همچون سازندگان آثار باستانی به شمار می‌روند، آثاری که ریشه در تاریخ و گذشته واقعی یک قوم یا یک اجتماع ندارد. در اینجا سنت بیشتر حالت همزمانی دارد تا درزمانی. حال، منطق حاکم بر این دو دیدگاه منطق این و آن است، منطقی که به طرد و حذف یکی از این دو دیدگاه ختم می‌شود. برای فرار از منطق مذکور نیاز به برقراری نوعی رابطه دیالکتیک تعاملی است تا به صورت‌بندی جدیدی دست یافت، صورت‌بندی‌ای که بر آن منطق همین و همان حاکم است. بر اساس منطق مزبور سنت نه کاملاً امری پیش‌داده و نه کاملاً امری برساخته است، بلکه

هسته سنت، پیش‌داده و حائل دور آن برساخته است. چنین امری ناشی از ساخت روایتی سنت است که در آن نقش حاملان دیگر نه باستان‌شناس و نه سازنده آثار باستانی است، بلکه همچون نقادی خردمند در پی واکاوی مؤثر سنت است. فقط در این صورت یک سنت می‌تواند به رشد و تعالی خود ادامه دهد، چیزی که در دو دیدگاه قبلی به ورطه فراموشی سپرده شده بود. درنهایت، تالی چنین منطقی همانا گشودن باب گفتگو در و میان سنت‌هاست، منطقی که راه هرگونه طرد چه درون سنت و چه میان آنها را می‌بندد. پس برخلاف دیدگاه اول که باب گفتگو را فقط محدود و محصور به زمان گسست سنت‌ها می‌کند و معتقد به این است که چنین گفت و گویی در و خلال سنت‌ها صورت می‌گیرد یا دیدگاه دوم که اصلاً باب فوق را بسته فرض می‌کند، باب گفتگو همواره در سنت‌ها وجود دارد، بایی که تا ابدالدهر گشوده است. حال، بسته‌شدن باب مذکور به معنای نواختن ناقوس مرگ یک سنت یا سنت‌ها خواهد بود.



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی  
پرتال جامع علوم انسانی

## فهرست منابع:

### الف) فارسی

۱. بهشتی، سید علیرضا (۱۳۸۰)، **بنیاد نظری سیاست در جوامع چند فرهنگی**، تهران: انتشارات بقعه.
۲. پوپر، کارل ریموند (۱۳۶۳)، **حدس‌ها و ابطال‌ها، رشد شناخت علمی**، ترجمه احمد آرام، تهران: شرکت انتشارات سهامی، چاپ اول.
۳. فی، برایان (۱۳۸۴)، **فلسفه امروزی علوم اجتماعی، با نگرش چند فرهنگی**، ترجمه خشایار دیهیمی، تهران: انتشارات طرح نو، چاپ دوم.
۴. گیدنز، آنتونی (۱۳۷۹)، **جهانی رهاشده، گفتارهای درباره یکپارچگی جهان**، ترجمه علی اصغر سعیدی و یوسف حاجی عبدالوهاب، تهران: انتشارات علم و ادب.
۵. مالهال، استیون و سوئیفت، آدم (۱۳۸۵)، **مک‌ایتایر، اخلاق در پی فضیلت**، ترجمه محمود فتحعلی، در جامعه گرایان و نقد لیبرالیسم، قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
۶. مک‌ایتایر، السدر (۱۳۷۴)، **فضایل، وحدت زندگی انسانی و مفهوم یک سنت**، در لیبرالیسم و منتقدان آن، مایکل سندل، ترجمه احمد تدین، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
۷. مک‌ایتایر، السدر (۱۳۸۶)، **عقلانیت سنت ها، مجله ارغنون**، ترجمه فرهاد مرادپور، شماره ۱۵، تهران: چاپ دوم.

### ب) انگلیسی

8. D'Andrea, Thomas D. (2006), **Tradition, Rationality and Virtue: The Thought of Alasdair MacIntyre**. Published by Ashgate Publishing Limited, England.
9. Hobsbawm, Eric (1972), **The Social Function of the Past: Some Questions**, in Past & Present, No. 55, May. Published by Oxford University Press on Behalf of The Past and Present Society.
10. ....(1983), **The Invention Of Tradition**, Co-Edit by Terence Ranger, Cambridge University Press.
11. Jacobs, Struan (2007), **Edward Shils' Theory of Tradition**, in Philosophy Of The Social Sciences, Volume 37, Number 2, June.
12. Lutz, Christopher (2004), **Tradition in The Ethics of Alasdair MacIntyre: Relativism Thomism and philosophy**, LexinGton Books, Published in The United States Of America.
13. MacIntyre, Alasdair, (1984) **After Virtue, A study In Moral Theory**, Sec Ed. U.S.A. Notre Dame Press.
14. .... (1988), **Whose Justice? Which Rationality?**, USA, University of Notre Dame Press.
15. .... (1990), **Three Rival Versions of Moral Enquiry: Encyclopaedia, Genealogy, and Tradition**. Being Gifford Lecture Delivered in The University of Edinburgh in 1988, University of Notre Dame Press. Cited as Three Rival Versions.
16. Porter, Jean (2003), **"Tradition in Recent Work of Alasdair MacIntyre"** in Alasdair MacIntyre, Edited by Mark C. Murphy, Georgetown University, Cambridge University Press.
17. Post, Paul (2001), **"The Creation of Tradition Rereading and Reading Beyond Hobsbawm"** in Religious Identity and The Invention of Tradition, Co-Edit by Jan Willem

