

فراسوی دوگانه سنت و مدرنیته: پروژه تجدد سنت به‌مثابه بصیرتی جانشین

حسین مصباحیان*

چکیده

در فرایند اجتماعی و ذهنی پیدایش آنچه برخی پژوهشگران «مدرنیته‌ها» نامیده‌اند، مفهوم «سنت» به مفهومی کانونی، اساسی و گریزناپذیر تبدیل شده است. برای مثال، دوگانگی سنت و مدرنیته در مطالعات مربوط به خاورمیانه از سال ۱۹۵۰ و ۱۹۶۰ به کار گرفته شد و به نحو وسیعی در تفسیر پدیده‌های اجتماعی و تاریخی کشورهای این منطقه مورد استفاده قرار گرفت. عناوینی مانند «اسلام بین سنت و مدرنیته»، در بسیاری از آثار منتشره در حوزه مدرنیته به کار گرفته شده است. این دو اصطلاح معمولاً به نحوی استعاره‌ای به کار گرفته شده‌اند: جهان مدرن همان جهان مشاهده‌کننده و نقاد بوده است و جهان سنت، جهان مشاهده شده و منفعل. علاوه بر این و بدتر از آن، رابطه فرهنگی بین سنت و مدرنیته در درون تئوری‌های مدرنیزاسیون قرار داده شده است: سنت واقعیت جوامع غیرغربی دانسته شده است و مدرنیته به واقعیت جهان غرب اطلاق شده است. این مقاله، در مقابل، تلاش کرده است تا در گام نخست تمایزی قائل شود بین فرآیند نوسازی سنت (تجدد یا جدید سازی سنت) و فرآورده یا حاصل این جدید سازی (مدرنیته) تا از طریق آن ضمن تردید افکندن بر اعتبار معادل تجدد برای مدرنیته و به کار گرفتن معنای لغوی آن (جدید سازی - نوبازسازی) راهی به فراسوی دوگانه رایج و شناخته شده مباحث مرتبط با سنت و مدرنیته بگشاید و پروژه تجدد سنت را به‌مثابه بصیرتی جانشین معرفی کند.

* استادیار گروه فلسفه دانشگاه تهران، mesbahian@ut.ac.ir

تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۰۴/۱۱، تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۰۸/۱۰



Copyright © 2018, This is an Open Access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution 4.0 International, which permits others to download this work, share it with others and Adapt the material for any purpose.

کلیدواژه‌ها: «تجدد سنت»، «کثرت مدرنیته‌ها»، «دوگانگی»، «غیرغربی»، «سنت نو»، «همه‌شمولی»

۱. مقدمه

در این درآمد بحثی فراهم می‌آید کوتاه در باره ابهام زدایی از چهار مفهوم کلیدی سنت، مدرنیته، مدرنیزاسیون و تجلد تا زمینه‌های لازم برای ورود به مباحث دو قسمت اصلی خود که اولی به واکاوی مرزهای مدرنیته واحد اختصاص یافته است و دومی به ارزیابی قلمروهای شناخته شده سنت، فراهم آید. همه این مباحث اما در خدمت ایضاح برنهادی قرار گرفته‌اند که در این نوشته «پروژه ناتمام تجدد سنت» خوانده شده است. برنهادی که وظیفه ایضاح رئوس اصلی آن به عهده آخرین قسمت مقاله یعنی ملاحظات پایانی نهاده شده است.

اگر سنت در کلی‌ترین تعریف، تجربه‌های انباشت شده معنوی و مادی یک ملت در سراسر تاریخ آن دانسته شود، نکاتی از آن قابل استخراج است که به منطق اصلی این نوشته، یعنی طرح پروژه ناتمام تجدد سنت، یاری می‌رساند. نخست اینکه سنت به لحاظ فرهنگی - معنوی حداقل از سه زاویه تاریخی، دینی و فلسفی، قابل بررسی است. وجه تاریخی سنت هم ناظر بر ارزش‌ها، عادات و رسوم است که از نسل‌های قبل به نسل جدید منتقل شده است و هم در برگزیده نوعی مکانیزم درونی در داخل خود سنت است که آن ارزش‌ها و عادات و رسوم را با جغرافیای زبانی - تاریخی اعصار گوناگون سازگار می‌سازد. هر سنتی، حتی متصلب‌ترین سنت، همواره این امکان را در خودش و با خودش دارد که نسبت به امری جدید گشوده باشد. هیچ فرهنگی نسبت به بسط، توسعه و بروز امکانات جدید از خودش، بسته نیست؛ بلکه همواره گشوده است. گادامر بحث می‌کند که ما هرگز نخواهیم فهمید که یک اثر هنری یا تاریخی، چگونه در زمان خودش فهم می‌شده است. ما نمی‌توانیم هیچ‌گونه دسترسی به معنای اصلی و نیز نیت پدیدآورندگان آثار فرهنگی گذشته داشته باشیم. سنت هیچ‌گاه غایب و منفعل نیست، بلکه همواره زنده است، سنت همواره در حال بازتولید و توسعه است و هر نوع تلاشی برای خالی گرداندن سنت‌ها از امور ارزشی و نیز پی بردن به اصل آن فقط اتلاف وقت است. گذشته همواره خودش را به نحوی پیچیده و تغییرپذیر به ما نشان می‌دهد، به نحوی که راه هیچ‌گونه تفسیری از آن - از گذشته - مسدود

نمی‌شود. گادامر می‌گوید، تاریخ، همواره مؤثر و زنده است. قابل تفسیر بودن سنن، گشوده بودن آثار هنری و تاریخی برای هر نوع تفسیری و نیز زنده بودن گذشته به‌طور کلی، به هیچ وجه یک نقصان نیست. بلکه، کاملاً برعکس، یک فرصت یگانه است؛ فرصتی که نوعی ویژه از ادعای حقیقت را که گادامر آن را به علوم انسانی نسبت می‌دهد، فراهم می‌آورد. (Gadamer, 2004: 271)

در مورد مدرنیته اما داستان کمی پیچیده‌تر از سنت است. مدرنیته، اصطلاحی است که فرض توضیح شرط مدرن بودن را در خود و با خود حمل می‌کند. از آنجا که کلمه مدرن وعده می‌دهد که جزییاتی از دوره تاریخی گسترده‌ای که با دوران پیشین متفاوت است، فراهم آورده است، اصطلاح مدرنیته نیز باید در متن چنین گستره‌ای قرار گیرد. هابرماس در مقاله «مدرنیته، یک پروژه ناتمام» روشن می‌سازد که تاریخ کلمه «مدرن» به دوره‌ای بر می‌گردد که در آن تمایز بین «قدم» و «اکنونی‌ها» و «قدیم» و «جدید» حاد شده بود: «انتقال از قدیم به جدید، کاملاً برای مفهوم مدرنیته اساسی و ماهوی است.» (Habermas, 1983:3) همان‌گونه که هابرماس می‌گوید. «هر زمان که آگاهی از یک دوره جدید، خودش را از طریق رابطه با عصر کهن، متعین می‌کند» کلمه مدرن، آغاز مجددی پیدا می‌کند، گو اینکه علاوه بر آن «عهد عتیق نیز به‌مثابه مدلی ملاحظه می‌شود که قرار بود از طریق برخی دست‌کاری‌ها، بازیافته شود.» (Habermas, 1983:3) هابرماس روشن می‌سازد که اصطلاح مدرن، در ساختار لاتینی آن یعنی اصطلاح مدرنوس (Modernus) نخستین بار در اواخر قرن پنجم میلادی به کار گرفته شد و هدف از به‌کارگیری آن این بود که عصر حاضر را که با مشروعیت مسیحی تشخیص یافته بود، از گذشته کفرآمیز رومی متمایز سازد. تمایزات و تفاوت‌های بین عصر «مدرن» و عصر «پیشین» در قرون مختلف بارها و بارها طرح و پدیدار شد تا اینکه در زمان انقلاب کبیر فرانسه، یک «جدید» تاریخی و متفاوت با آنچه در اعصار گذشته ظاهر شده بود، شکل گرفت: نوع و شکل سرتاسر متفاوتی از جدید که در فرایند آن «آگاهی مدرنیته خودش را از تمام بندهای تاریخی مشخص، رها ساخت.» (Habermas, 1983:4)

در هر حال، تردیدی وجود ندارد که مدرنیته را باید رخدادی خطیر تلقی کرد که منحصرأ با قرار دادن آن در عصری معین قابل فهم و معنا می‌شود. همان‌گونه که هابرماس می‌نویسد:

پروژه مدرنیته که در قرن هجدهم به وسیله فیلسوفان روشنگری صورت بندی شد، ترکیبی از تلاش‌هایی بود که آنان برای گسترش علم، قانون و اخلاق همه شمول و هنر خودگردان، تماماً منطبق با منطق درونی هر حوزه، به کار گرفته بودند. در همان حال، پروژه [مدرنیته]، قصد داشت تا توانایی‌های بالقوه شناختی این قلمروها را از اسارت فرم‌های رمزی آزاد سازند. فیلسوفان روشنگری می‌خواستند این توده فرهنگ تخصصی شده را برای غنا بخشیدن به زندگی روزمره یعنی برای ساماندهی عقلانی زندگی روزمره مورد استفاده قرار دهند. (Habermas, 1983:9)

هابرماس به وضوح، بین مفهوم هنجارین خود از مدرنیته به مثابه «یک پروژه ناتمام» و تئوری‌های مدرنیزاسیون که یک سیستم توصیفی بنیادی در تئوری اجتماعی رسمی در سال‌های پس از جنگ جهانی دوم بود، تمایز قائل می‌شود: «مدرنیزاسیون به عنوان یک اصطلاح تکنیکی فقط در سال‌های ۱۹۵۰ به کار گرفته شد. مدرنیزاسیون نشان یا علامتی از یک رویکرد تئوریک بود که مسئله وبر را گرفته بود و آن را با ابزارهای کارکردگرایی علمی-اجتماعی بسط داده بود.» (Habermas, 1987:2) هابرماس معتقد است که این اشکال تجربی مدرنیزاسیون، مدرنیته را از بنیادهای هنجارینی که در گفتار فلسفی داشت، منفک ساخت و آن را «در یک مدل بی طرف زمانی-مکانی برای فرایندهای توسعه اجتماعی به نحوی کلی» فرمول بندی کرد. (Habermas, 1987:2) در این فرم توصیفی یا تجربی، مدرنیزاسیون به مثابه اصطلاحی عملی فهم شد و برای توصیف مجموعه‌ای از فرایندهایی که همدیگر را تقویت می‌کردند و نیز برای توصیف شکل‌گیری سرمایه و بسیج «منابع و همچنین برای توصیف قدرت سیاسی تمرکز یافته» به کار گرفته شد. به همان اندازه که تئوری‌های مدرنیزاسیون ماهیتاً توصیفی یا تجربی بودند، به همان اندازه از ریشه‌های هنجارین مفهوم مدرنیته و نیز از اهداف پروژه مدرنیته که قرار بود تحقق یابد و کامل شود، منفک شد. بدین ترتیب، مفهوم مدرنیزاسیون «برحسب یک تئوری تکامل» که فاقد بار معنایی «ایده تکمیل مدرنیته» است، صورت بندی شد. از نظر هابرماس، نتیجه مفاهیم صرفاً تجربی مدرنیزاسیون این شد که «پیوندهای درونی بین مفهوم مدرنیته و خود-فهمی مدرنیته که از درون میراث عقل غربی سر بر آورده بود، گسسته شد.» (Habermas, 1987:3) درحالی که از طریق مفهوم توسعه یافته پروژه هنجارین مدرنیته، دگرگونی‌های اجتماعی می‌توانست برحسب آثار رهایی‌بخششان مورد فهم و ارزیابی قرار گیرند.

در مطالعه‌ای دیگر، «انسان‌شناسی مدرنیته: پروژه‌ها و زمینه‌ها» لینکنبچ بحث می‌کند که به‌جای متهم دانستن صرفاً یک مسیر و به لحاظ تاریخی یگانه از مدرنیته (غربی)، می‌توان مسلّم دانست که «افسون‌زدایی از جهان» می‌تواند «در زمینه‌های فرهنگی-اجتماعی دیگر نیز رخ دهد. نه فقط «غرب» که بقیه [جهان] نیز توان و امکان مدرن شدن را دارند». از نظر لینکنبچ، تئوری‌های مدرنیزاسیون می‌توانند به دو دسته عمده تقسیم شوند. رویکرد اول که رویکرد خطی خوانده می‌شود، مدرنیته‌های غیرغربی را پیروی از مدل اصلی می‌پندارد. رویکرد دوم که او آن را مدل یا رویکرد تکثرگرایانه می‌نامد مدل غربی مدرنیته را برای فراهم آوردن درک دیگری از مدرنیته پیش فرض می‌گیرد؛ به عبارت دیگر، در این مدل نیز آنچه معیار سنجش، یا معیار تفاوت و شباهت قرار می‌گیرد، باز هم مدرنیته غربی است. از نظر لینکنبچ، این هر دو رویکرد ناکارآمد هستند و نمی‌توانند تنوع مدرنیته‌ها را توضیح دهند. رویکرد خطی بر پایه مفهوم شناختی مدرنیته ساخته شده است. عقل ابزاری و کنش استراتژیک، در بن مایه جامعه مدرن جای گرفته است. (Linkenbach, 2000: 42) لینکنبچ، با ارجاع به اثر مهم آرناسن (Arnason, 1993) که او در آن قصد دارد تا «الگوی متمایز مدرنیته» را در پیوند با «چهارچوب‌های تمدنی متمایز از مدرنیته» مورد واکاوی قرار دهد، تأکید می‌کند که فرض گرفتن یک مفهوم کثرت‌گرایانه از مدرنیته، نیازمند برخی تأملات و باریک‌اندیشی‌ها پیرامون غرب‌گرایی و مدرنیزاسیون است. لینکنبچ، قطعه‌ای از آرناسن را نقل می‌کند تا نشان دهد که در بحث‌های مربوط به مدرنیته، فقط کافی نیست که الگوی همه‌شمول از یک زمینه تاریخی جدا شود:

ما به چهارچوبی مفهومی نیازمندیم که بتواند رابطه دائمی اما نزاع آمیز بین فرایندهای غربی‌سازی و مدرن‌سازی را به نحوی منصفانه توضیح دهد. از این‌رو، متمایز ساختن یک مدل تمدنی از یک افق تمدنی می‌تواند مفید باشد: توسعه غربی اولی را تحمیل می‌کند و در مسیر انجام آن، دومی گشوده می‌شود؛ به عبارت دیگر، اگر انتقال به مدرنیته بتواند برحسب مفاهیم «جدید»، «پویایی بیشتر» و اشکال بیشتر عقلانی شده انباشت ثروت و قدرت، همراه با زمینه‌ای فرهنگی که می‌تواند چهارچوب‌های جدید مشروعیت و نیز راه‌های جدید پرسشگری و پژوهش‌خواهی را خلق کند، تعریف شود، پیکربندی‌های غربی بی‌دربی، امکانات ذاتی این تغییر جهت تاریخی را فرسوده نمی‌سازد. تمدن‌های غیرغربی تحت فشار هستند که مدل‌ها و ترتیباتی که به نحوی مؤثر در هژمونی غربی نقش داشته‌اند را اقتباس کنند، اما در همان حال، میراث متمایز آن‌ها

می‌تواند -به درجاتی کمتر یا بیشتر- به فرم‌های جانشین در درون همان افق، برگردانده شود. (Arnason, 1993:43)

لینکنبچ، از بحث خود این نتیجه را می‌گیرد که ما قادر نیستیم پروژه مدرنیته را مورد بحث قرار دهیم و حتی کمتر از آن، به مفهوم‌پردازی تنوع مدرنیته‌ها بپردازیم، مگر اینکه به زمینه‌های خاص سر برآوردن و توسعه مدرنیته و مدرنیته‌ها عمیقاً توجه کنیم. آنچه اهمیت دارد، «فقط کشف یک ماهیت سایه‌گستر (overarching) از مدرنیته نیست، بلکه علاوه بر آن اهداف و پروژه‌های متمایزی نیز هست که در مدرنیته‌های بومی مورد پیگیری قرار می‌گیرند» (Linkenbach, 2000: 60)

اصطلاح تجدد اما که از میانه قرن نوزدهم در آثار متفکران و رهبران فکری نهضت مشروطیت راه پیدا کرده است، به معنای جدید سازی، اصلاح و نوخواهی است و به هیچ وجه نمی‌تواند معادلی برای مدرنیته تلقی شود:

در غالب ترجمه‌های فارسی رسم بر آن است که تجدد را به معنای بسیار کلی آن مترادف با مدرنیته و گاه مترادف با مدرنیزاسیون بیاورند، غافل از آنکه، آنچه غریبان از مدرنیته درک می‌کنند، مفهومی است که در حوزه فرهنگی دیگری شکل گرفته است. (بهنام، ۱۳۷۹: ۲۹)

برای پرهیز از غلط مشهور به‌کارگیری تجدد به‌جای مدرنیته، ضرورت دارد بین فرآیند نوسازی و فرآورده نوسازی تمایز قائل شویم. به این معنا که تجدد یا نوسازی فرآیندی است که در آن نقد منابع و سنن فرهنگی خاص صورت می‌گیرد و فرآورده یا محصول این نقد نامی به خود می‌گیرد که محصول یا فرآورده چنان فرآیندی است. این فرآورده در متن فرهنگ غربی مدرنیته نام گرفته است و مبانی کاملاً خود ویژه‌ای دارد. اگر ما بخواهیم به تجدد سنت خود و شکل‌گیری مدرنیته بومی بیندیشیم، اینک بر خلاف دوران آغازین مدرنیته، چند جنبش مهم جهانی وجود دارند که حامیان نظری چنین کوششی به حساب می‌آیند: جنبش پست‌مدرن، جنبش پسا-پست‌مدرن، جنبش تنوع مدرنیته‌ها و جنبش مدرنیته دوم. این جنبش‌ها ارتدکسی مدرنیته اول را در هم می‌شکنند و زمینه‌های لازم را برای ضرورت تجدد سنن ملل غیرغربی فراهم می‌سازند.

از اینرو ایجاد هرگونه تقابل بین سنت و تجدد و صدور احکامی از این دست که «تجدد باعث تضعیف دین و موجب دین‌زدایی شده است» (نصر، ۱۳۸۵: ۵۳) به کلی

خارج از قلمرو ایده تجدد سنت، که این مقاله در صدد صورت بندی آن است، قرار می‌گیرد. گو اینکه علاوه بر آن، مخالفت با «روایت های مدرن از دین» از آن جهت که «این امر خود مخالف سنت است»، (نصر، ۱۳۸۵: ۵۵) نه راهی به سوی فهم سنت می‌گشاید و نه فراتر از آن راهی به سوی تجدد سنت. به روشی مشابه، از این بحث که «تجدد به معنای مدرنیسم دارای یک فلسفه و جهان بینی است»، نمی‌توان نتیجه گرفت که «تجدد انکار کننده همان اصولی است که سنت بر آن تکیه می‌کند». چرا که علاوه بر تخدیش مفهومی در یکسان انگاری تجدد و مدرنیسم، نمی‌توان اصول سنت را به «حقیقت الاهی، اصالت حقیقت الاهی و حیات انسان و عبودیت و تسلیم انسان در برابر حقیقت الاهی» فروکاست و آن را در مقابل درک کاهش یافته از مدرنیسم بر پایه «ساختار فلسفی» انسان محوری قرار داد و نتیجه گرفت که «بشر محوری» مدرنیسم در برابر «خدا محوری» سنت است و چون چنین است، بدون انتقاد عمیق از تجدد و تجدد گرایی، از علوم گرفته تا فلسفه، امکان بیان یا عمل به سنت وجود ندارد. (نصر، ۱۳۸۷: ۲۴)

از آن گذشته نمی‌توان «نهضت های موجود در جهان اسلام» را منحصر به «دو دسته ۱- خواهان تجدد، ۲- در مقابل تجدد» تقسیم کرد و ضمن «توصیف دسته ی دوم به بنیادگرایی»، بنیادگرایی را «آن روی سکه مدرنیسم» دانست و این دو را «در خیلی چیزها با هم شریک» دانست:

اول اینکه هیچ نقدی بر فناوری و علم جدید وارد نمی‌کنند بلکه آن را می‌بلعند. دیگر اینکه هر دو به هنر اسلامی و تمدن سنتی اسلامی بی‌توجهی می‌کنند. سوم اینکه هر دو با جنبه ی باطنی و معنوی و درونی اسلام دشمنی می‌ورزند.

و نتیجه گرفت که «بنابراین نیروی تصوف می‌تواند در برقراری تعادل در جهان اسلام بسیار تاثیرگذار باشد. در واقع تصوف نیروهایی را تعدیل می‌کند که می‌خواهند از بیرون انسان را اصلاح کنند بدون آنکه به درون آن توجه داشته باشند.» (نصر، ۱۳۸۷: ۲۵) اگر

سنت، آن طور که شوآن و قبل از وی استادانی چون رنه گنون و آنانداکومارا سوآمی آن را به کار می‌بردند، نه عرف است و نه عادت. سنت صرفاً آن چیزی هم نیست که در دوره ای از تاریخ یک تمدن خاص مورد اعتقاد بوده و به آن عمل می‌شده است. بلکه سنت، حقیقتی فوق صوری است. از این رو، تعریف کامل آن از طریق تعیین حدود غیر ممکن است،

چگونه بلافاصله می‌توان سنت را تعیین حدود کرد و گفت

سنت همه آن چیزهایی است که اصلشان در سپهر الهی است، در وحی به عامترین معنای آن، به علاوه ی پدیدار شدنش در بستر زمانی - مکان خاصی که توسط سرچشمه ای که سنت از آن نشأت گرفته، تعیین شده است. (نصر، ۱۳۸۲: ۳۴)

خروجی این مدخل را می‌توان این‌گونه خلاصه کرد که وقتی از پروژه ناتمام تجدد سنت سخن گفته می‌شود، تجدد نمی‌تواند به هیچ یک از معانی و مضامین مدرنیته و مدرنیزاسیون آن‌گونه که در غرب اتفاق افتاده است، اشاره داشته باشد. در مورد سنت هم گرچه می‌توان موافق بود که «پیامد نفی سنت نمی‌تواند چیزی جز ضعیف شدن اراده برای شناخت حقیقت و تقرب به آن باشد، ولی نمی‌توان موافق بود که

امتناع از پذیرفتن مقوله ی سنت و اهمیت و معنای امر سنتی، در حکم خلع سلاح در برابر خطرات امور ضد سنتی است که زندگی و تفکر دینی انسان غربی را از رنسانس به بعد و زندگی و تفکر انسان شرقی را از قرن اخیر خشک و پژمرده کرده و اکنون نیز تهدیدی در تباه کردن دین از درون است. (نصر، ۱۳۸۲: ۳۵)

انچه از اینرو ضرورت دارد این است که هم از تاکید یکجانبه بر موانع نوسازی سنت که می‌توان آن را عقده حقارت نامید، پرهیز شود و هم از تکیه یکسویه بر «گذشته تمدنی» که می‌توان آن را عقده دون کیشوت نامید، احتراز شود. عقده حقارت این است که ما به تاریخ خود به‌مثابه تاریخ بدبختی، نکبت و فلاکت نگاه کنیم و زمانی که وارد حوزه تاریخ می‌شویم، آن‌ها را برجسته کنیم و همگام و همراه با شرق شناسان و حتی برخی از فیلسوفان اروپایی اروپامحور و از طریق برجسته ساختن تاریخ نکبت و تاریخ بدبختی نتیجه بگیریم که راهی جز رفتن به تعطیلات تاریخ وجود ندارد. در مقابل عقده حقارت، عقده دون کیشوت قرار می‌گیرد؛ یعنی آنچه خوبان همه دارند ما یکجا در سنت مان داریم و نیازی به کسی نیست. در مقابل این دو بیراهه، راه دیگری وجود دارد که می‌توان آن را تجدد سنت و یا بازآفرینی خویشتن نامید. در عقده حقارت امکان ساختن تمدنی جدید از دست می‌رود و در عقده دون کیشوت فرد با حسن نیت تمام در پی تکرار چیزی می‌شود که تکرار آن امکان ندارد. پروژه تجدد سنت، به معنای فهم متون گذشته و از نو به سخن در آوردن سنت، اما در گام نخست می‌پذیرد که تمدن ایرانی با همه ارکانش یعنی تمدن باستانی، اسلامی و مدرن آن، امروزه دچار بحران است و در گام دوم می‌پذیرد که بحران،

دو راه پیش روی ما قرار می‌دهد: یا بحران استمرار پیدا می‌کند و تمدن نابود می‌شود مانند تمدن‌های بسیاری که در طول تاریخ درخشیدند و از بین رفتند یا اینکه امکاناتی در آن موجود است که با آگاهی از بحران‌های جاری می‌تواند بر موانع خود غلبه کند. پروژه تجدد سنت را می‌توان تأکیدی بر راه حل دوم یعنی جستجوی راه‌های برون رفت از بحران، استخراج منابع فرهنگی خویش و عرضه‌ی آن در قالب مفاهیم عصری دانست.

۲. فراسوی مرزهای مدرنیته واحد

گرچه بی‌هیچ تردیدی درست است که مدرنیته نخستین بار در غرب ظهور کرد، اما از این واقعیت تاریخی صحیح نمی‌توان این نتیجه ناصحیح را برکشید که مدرنیته به‌طور کامل و خالص مخلوق تمدن غرب بوده است و تمدن‌های دیگر هیچ نقشی در آن نداشته‌اند. در سال‌های ۱۹۹۰، الگوی جدیدی در علوم اجتماعی برای شرح و تفسیر جهان معاصر پدید آمد که تلاش داشت محوریت غرب را مورد پرسش قرار دهد. مدافعان این پارادایم جدید، در برخی پیش‌فرض‌ها درباره جهان مدرن و نیز بیزاری از مفهوم مدرنیته متعلق به دهه‌های ۱۹۵۰ و ۱۹۶۰، اشتراک نظر دارند. به‌ویژه در مورد مدرنیته، آنان باور دارند که مدرنیته دهه‌های مذکور برداشتی از منظر تجربی ناصحیح، از منظر هنجارین پرسش‌برانگیز و به‌طور کلی ساده‌سازانه از جهان و آنچه در آن است ارائه می‌دهد. محل اصلی مجادله مدافعان این پارادایم جدید با مدافعان مدرنیته واحد در این ادعای مدرنیته است که «مدرنیته، فرایندی یک‌جور و هم‌جنس است که نهایتاً به همگرایی جوامع منجر می‌شود» (Schmidt, 2006: 79) و نیز در این ادعا که مدرنیته غربی معیار تاریخی وضعیت جهان است. (Wittrock, 2000: 54) به دلایلی تاریخی، مدرنیته اروپایی غربی، «مدرنیته آغازین یا اولیه» نامیده شده است و مدرنیته‌های دیگری که در جوامع غیرغربی از جمله در جهان اسلام و کشورهای خاورمیانه پدیدار شده‌اند، «مدرنیته‌های متأخر» نام گرفته‌اند. این تقسیم‌بندی گرچه می‌پذیرد که مدرنیته در آغاز در اروپای غربی پدیدار شد، اما اولاً نمی‌پذیرد که همین مدرنیته از سر تا پا غربی بوده است و فرهنگ‌های دیگر در فرایند شکل‌گیری آن نقشی نداشته‌اند و ثانیاً نمی‌پذیرد که این مدرنیته -مدرنیته غربی- معیار سنجش مدرنیته‌های دیگر قرار گیرد، چرا که تمدن غربی فقط تمدنی در میان تمدن‌های دیگر و مدرنیته غربی، مدرنیته‌ای در میان مدرنیته‌های دیگر است. (Dussel, 2000: 473) هر مطالعه‌ای از مدرنیته باید این حقیقت و

واقعیت تاریخی را در نظر بگیرد که هم‌زمان با تمدن غرب، تفاسیر متفاوت دیگری نیز از انسان و جهان وجود داشته است، تفاسیری که قابلیت انتقال تمدن از دوره‌ای به دیگری را به آن می‌داده است. (Dussel, 2000: 473)

مطالعات تئوری‌های مدرنیزاسیون، فرض گرفته است که پروژه مدرنیته واجد خصیلتی هژمونیک است و «نه فقط در غرب ادامه می‌یابد بلکه در تمام جهان گسترده و غالب می‌شود.» (Eisenstadt and Schluchter, 1998: 7) حقیقت اما سرتاسر چیز دیگری است. واقعیت این است که مدرنیته حتی در غرب نیز سبب همگرایی نشده است. نمونه‌ای از شکست همگرایی مدرنیته در غرب را می‌توان در تفاوت بین مدرنیته‌های اروپایی و آمریکایی دانست. در حقیقت، «این پرسش که چرا در ایالات متحده آمریکا، سوسیالیسم وجود ندارد؟» گواهی است بر تفاوت بین اروپا و ایالات متحده آمریکا» (Eisenstadt and Schluchter, 1998: 7) و به تبع آن تفاوت رویکردهای این دو ناحیه مهم جهان به فرایند نیوآسازاری سنت. تفاوت در ساختار نهادهای مدرن اروپا و آمریکا نه تنها نشان‌دهنده تفاوت در نوع خود-گردانی است، بلکه علاوه بر آن نشان‌دهنده تفاوت‌های تاریخی و فرهنگی این دو ناحیه و تفاوت در زمان ورود آن‌ها به مدرنیته نیز هست.» (Eisenstadt and Schluchter, 1998: 7) این مثال و مثال‌های دیگر نشان می‌دهد که کشوری مثل آمریکا - همچون سایر سرزمین‌ها، مبادرت به ورود «الگوی آغازین مدرنیته» به سرزمینشان نکرده‌اند، بلکه همچون هر تمدنی، سنت‌های تاریخی-فرهنگی خود را مورد بازخوانی قرار داده‌اند و نتیجه‌ای که حاصل آمده است با مدرنیته آغازین اروپای غربی متفاوت از کار در آمده است. (Eisenstadt and Schluchter, 1998: 7)

نظام‌نامه اروپایی مدرنیته آغازین، نظیر نقش فعال انسان در جهان، مفاهیم کلی زمان و رابطه آن با زمان تاریخی، باور به پیشرفت، رابطه پیشرفت با تاریخ، رابطه بین فرد و جمع و بین عقل و احساسات، دچار تغییر و دگرگونی شده است. آنچه بر تاریخ مدرنیته حاکم شده است، نه همگرایی که واگرایی بوده است. این تفاوت‌ها فقط فرهنگی نبوده‌اند، ساحت‌های ساختاری و نهادی هم داشته‌اند. برای آوردن فقط یک مثال، ساحت رابطه بین دیدگاه‌های یوتوپایی و مدنی، انقلابی و معمولی، اراده کلی و اراده همه، دولت و جامعه مدنی نه تنها موجب ایجاد حالات متفاوت نهادینه‌سازی اراده و مسئولیت سیاسی شده است، بلکه علاوه بر آن، حالات و گرایش‌های متفاوتی از اعتراض سیاسی و فعالیت سیاسی را نیز ایجاد کرده

است. (Eisenstadt and Schluchter, 1998: 8) خطر ادعای همه‌شمولی مدرنیته واحد از این - رو، خاموش کردن صداهایی است که منطبق با سنت و فرهنگ خود و در چهارچوب آنچه در این نوشته «پروژه ناتمام تجدد سنت» نامیده شده است، قصد دارند به نوبازسازی فرهنگ خود پردازند و راهی که با تاریخ و تمدن آن‌ها سازگارتر است را در پیش گیرند:

تکمیل مدرنیته هیچ ربطی به تغییر جهت از توانش‌های مدرنیته به فعلیت مدرنیته اروپایی ندارد. در حقیقت، تکمیل مدرنیته، فقط در جایی دچار تغییر جهت کیفی خواهد شد که مدرنیته و تنوعات مورد انکار قرار گرفته‌اش و نیز قربانیانش، بتوانند هم‌دیگر را در یک روند خلاق تکمیل کنند. چنین پروژه‌ای، تکمیل متقابل همبستگی مرکز/پیرامون؛ زن/مرد، بشریت/زمین، فرهنگ غربی/فرهنگ‌های پیرامونی پسااستعماری، نژادهای مختلف، قومیت‌ها و طبقات مختلف خواهد بود. این نکته در اینجا باید مورد توجه قرار گیرد که تکمیل متقابل همبستگی، با انکار محض اتفاق نمی‌افتد، بلکه از طریق مشمول ساختن تنوعات تحقق می‌یابد. (Dussel, 2000: 475)

یکی از مسائلی که ناقدان مدرنیته واحد در مورد آن با هم اشتراک نظر دارند، این است که مدرنیته اصولاً پروژه‌ای فرهنگی است و نه یک واقعیت نهادی. گرچه مدرنیته واقعیتی نهادی هم هست، اما خود این واقعیت، ریشه در جریان‌ات نظری دارد. قبل از اینکه انقلاب‌هایی که ما آن‌ها را به ظهور مدرنیته نسبت می‌دهیم، یعنی انقلاب صنعتی، انقلاب مدنی، انقلاب علمی، انقلاب سیاسی، انقلاب تعلیم و تربیتی - اتفاق بیفتند، انقلابی دیگر می‌بایست به ثمر می‌رسید: انقلابی ذهنی. (Schmidt, 2006: 79) نکته اصلی منتقدان مدرنیته واحد این است که مدرنیته‌هایی در خارج از قلمرو سنت فرهنگ غربی وجود دارند که نمی‌توانند برحسب مفاهیم مدرنیته غربی فهم شوند و توضیح داده شوند؛ به عبارت دیگر، مدرنیته‌های غیرغربی، با اشکال نهادی و ساختاری مدرنیته غربی مواجه نشدند. مدرنیته از این منظر، «در اطراف تمدن‌های عمده بشر، نظیر تمدن اروپایی (غربی، یا مسیحی، یهودی)، تمدن ژاپنی، تمدن هندی، تمدن اسلامی، تمدن آمریکای لاتینی و غیره، متبلور شد.» (Schmidt, 2006: 82) خلاصه اینکه، مدرنیته نمی‌تواند با غرب برابر دانسته شود. غرب باید تمدنی در میان تمدن‌های دیگر به حساب آید. این حقیقت همواره باید مورد توجه قرار گیرد و همواره باید بر آن تأکید شود: غرب تنها زمینه‌ای نیست که مدرنیته در آن ظهور کرد، مدرنیته‌های بسیار دیگری هم وجود دارند. (Schmidt, 2006: 82) تاریخ مدرنیته باید به‌مثابه تاریخ تنش آلود بین غرب و بقیه جهان درک شود. از آنجا که مدرنیته‌های غیرغربی پس از مدرنیته

غربی ظاهر شدند، این مدرنیته‌ها را می‌توان مدرنیته‌های متأخر نامید، فقط به این دلیل که از نظر تاریخی «اخیر» هستند.

در فراگیرترین و قابل‌فهم‌ترین بحث، چارلز تیلور، در مقاله‌اش «دو تئوری درباره مدرنیته» بحث می‌کند که مدرنیته می‌تواند هم برحسب تغییرات اجتماعی و هم برحسب تغییرات ذهنی مورد تفسیر قرار گیرد. از نظر تیلور مدرنیته مجموعه‌ای از دگردیسی‌ها است که هر کشور و هر فرهنگی می‌تواند برمبنای مسیری که فرهنگ آن کشور تعیین می‌کند، بپیماید و خواهد پیمود، همچنان که غرب پیمود. تیلور معتقد است که ما برای درک مدرنیته، دو مفهوم از مدرنیته را باید از هم متمایز سازیم: مفهوم یا رویکرد فرهنگی و مفهوم یا رویکرد غیرفهرنگی (Acultural). مفهوم فرهنگی مدرنیته، از نظر تیلور، دگردیسی‌هایی که در غرب مدرن توسعه یافته است را عمدتاً برحسب سر برآوردن فرهنگی جدید، متمایز می‌سازد:

از آنجا که تئوری فرهنگی، دیدگاهی را مفروض می‌گیرد که در آن، ما فرهنگ خودمان را، فرهنگی در میان فرهنگ‌های دیگر می‌بینیم و این در بهترین حالت، دستاوردی جدید در تمدنمان است، تعجب‌انگیز نیست که شرح‌های اولیه تغییر انقلابی، غیرفهرنگی بودند. در بیشتر موارد، نیاکان ما به‌گونه‌ای به تمدن‌های دیگر می‌نگریستند که آن تمدن‌ها ساخته بربرها، کافرها و وحشیان هستند. مضحک خواهد بود اگر از معاصرین انقلاب فرانسه، شامل صاحبان تمام دیدگاه‌های سیاسی مختلف، انتظار داشته باشیم که انتقال فرهنگی در درون این تغییر فاحش سیاسی [انقلاب فرانسه] را دیده باشند، آن هم در زمانه‌ای که ایده پلورالیسم فرهنگی، منحصراً تازه در نوشته‌های کسانی مانند یوهان گوتفرد هردر خود را نشان داده بود. (Tylor, 2001:1)

تئوری غیرفهرنگی (Acultural)، از نظر تیلور، دگردیسی‌ها را برحسب «برخی اعمال بی‌طرفانه فرهنگ توضیح می‌دهد.» (Tylor, 2001:2) تئوری‌های غیرفهرنگی تمایل دارند که تغییر را برحسب از دست رفتن دیدگاه‌های سنتی و تعهد به مدرنیته جدید توضیح دهند، در حالی که تئوری فرهنگی این بندها را حفظ می‌کند. تیلور نگران است که ما به‌موازات اینکه این بندها را از دست می‌دهیم، فهم خود از خودمان را نیز از دست بدهیم. این از دست رفتن خود، اتفاق می‌افتد چرا که تئوری غیرفهرنگی برای دو قرن است که سلطه یافته است و بدین ترتیب ما را در معرض این خطر قرار داده است که فرض کنیم همه فرهنگ‌ها مشابه یکدیگر هستند و همه آن‌ها مسیر مشابه و واحدی را برای انتقال به مدرنیته طی

خواهند کرد. مباحثی از نوع بحثی که تیلور ارائه کرده است، نشان می‌دهد که مسائلی که از شرایط موجود مدرنیته سر برآورده‌اند، نه تنها جدلی بین مدافعان مدرنیته و منتقدان پست-مدرن آنان ایجاد کرده است، بلکه برخی نظریه‌پردازان را قادر ساخته است که مفهوم جایگزینی از مدرنیته را در بررسی فرهنگ‌های غیرغربی مورد آزمون قرار دهند. آلن تورن به‌طور مثال در نقدش به مدرنیته می‌نویسد «مدرنیته از آنجا که بیشتر مفهومی انتقادی است تا مفهومی برساننده (constructive) ... نقد مدرنیته باید بس مدرن (hypermodern) باشد.» (Touraine, 1995: 92) در نتیجه، اگر مدرنیته یکپارچه شده (unified) نیست و مشمول کثرت و تعدد است، کار کردن خارج از قلمروهای مدرنیته واحد هم لازم است و هم ممکن. آنچه در حال رخ دادن است، همین کثرت مدرنیته‌هاست و نه شکست و سقوط مدرنیته.

۳. فراسوی قلمروهای شناخته شده سنت

در بحث پیرامون مدرنیته، سنت نقش اساسی ایفاء کرده است، گو اینکه در فرایند اجتماعی و روشنفکری پیدایش مدرنیته‌های متمایز نیز مفهوم سنت در جوامع غیرغربی به مفهومی اساسی و بنیادی بدل شده است. در ایران برای مثال، جدال بین سنت و مدرنیته، قدیم و جدید، یکی از موضوعات اساسی‌ای بوده است که از زمان انقلاب مشروطیت (۱۹۰۹-۱۹۰۷) تاکنون، طیف وسیعی از روشنفکران، مورخان و متفکران را به خود مشغول داشته است. گرچه با ظهور سلسله اقتدارگرایی پهلوی، جامعه‌ای شبه مدرن در درون بافت تقریباً سنتی ایران پا به عرصه حضور گذاشت، ولی ساختار دوگانه مقاومت سنتی و فشار مدرنیته وارداتی ادامه یافت. سرمایه‌داری رشد کرد اما در این میان، بنا به ذات خود، از وجه ابزاری مدرنیته حمایت کرد و حامیان وجه رهائی‌بخش مدرنیته نتوانستند به صورتی نظام‌مند تلاش‌های خود را سامان دهند. در نتیجه، مفاهیمی نظیر سنت و دین از یک سو و مسائلی نظیر غرب‌گرایی و امپریالیسم از سوی دیگر به اصلی‌ترین موضوعات مورد بحث در ادبیات اجتماعی-فرهنگی ایرانی تبدیل شدند.

از زمان انقلاب ۱۹۷۹ ایران، یا آنچه فوکو آن را «نوع منحصر به فرد انقلاب» یا انقلابی که از «مدل دیگر انقلاب‌های مدرن پیروی نکرد»، (Afary and Kevin, 2005: 11) نامید، توجه بسیاری از ناظران به این پرسش جلب شد که آیا فرهنگ‌های غیرغربی در تلاش برای ارائه مدلی متفاوت از مدرنیته غربی هستند؟ با ارجاع به انقلاب ۱۹۷۹ ایران، برخی از منتقدان

بحث کرده‌اند که انقلاب اسلامی ایران در حقیقت نشانه‌ای قوی از رد شدن مدرنیته غربی توسط فرهنگ‌های غیرغربی است. (Mestrovic and Giddens, 1998: 156) برخی دیگر بحث کرده‌اند که نهضت اسلامی به‌روشنی نشان‌دهنده ورود جهان به عصر پسامدرن است.^۱ در حقیقت، بعد از انقلاب ۱۹۷۹ ایران، نه تنها بحث پیرامون جدل سنت و مدرنیته از ادبیات فکری و روشنفکری ایران حذف نشد، بلکه صورتی به‌مراتب جدی‌تر از دوره پیشین به خود گرفت. در اینجا باید به بحث برجسته‌ای از پیتر واگنر (Peter Wagner) ارجاع داد که بحث سنت را از مرزهای محدود و شناخته شده آن فراتر می‌برد. واگنر نشان می‌دهد که اروپا از نقطه نظری معین در حقیقت «مجبور بود که گفتاری از سنت را برای توصیف خود اقتباس کند.» (Wagner, 1999: 45) واگنر دو تصویر عمده از آمریکا و یک تصویر مقابل از اروپا که در گفتار روشنفکری و تئوری اجتماعی ترویج شد را معرفی می‌کند: تصویر نخست «آمریکا را به‌عنوان کشوری به نمایش درمی‌آورد که نواحی بیشتر رشد یافته جهان را تصویری از گذشته خودشان نشان می‌دهد: تصویر دوم، آمریکا را به‌عنوان تحقق سالم اصول مدرنیستی خودگردانی و عقلانیت، به‌مثابه مدرنیته محض معرفی می‌کند.» (Linkenbach, 2000: 46) واگنر اضافه می‌کند که تصویر سومی هم در اینجا وجود دارد، اما این تصویر، تصویری از آمریکا نیست، یک پاد تصویر (Counter-image) است:

تصویری است که توسط اروپائیان برای جهان اجتماعی خودشان، در پرتو دریافتشان از آمریکا توسعه یافته است: در حالی که آمریکایی‌ها بر حال حاضر تأکید می‌ورزند، زندگی اروپایی در تاریخ ریشه می‌گیرد؛ آمریکایی‌ها اتم‌های فردی هستند، اروپایی‌ها اعضای یک اجتماع، آمریکایی‌ها با اهداف به حرکت درمی‌آیند، اروپایی‌ها جهت‌یابی - هایشان را از ارزش‌ها می‌گیرند؛ آمریکایی‌ها عقلانیت ابزاری را ستایش می‌کنند، اروپایی‌ها درکی از روح و معنویت دارند. (Wagner, 1999: 45)

این تغییر از نظر واگنر، «برای کل عمارت روشنفکری که خود را از طریق قرار دادن موقعیت فرد در جهان، وقف فراهم ساختن خود-فهمی (Self-Understanding) کرده بود، اهمیت داشت.» (Wagner, 1999: 46) در طرح‌های اولیه، اروپا موقعیت جدیدی را در جهان به دست آورد. برای مثال، «اروپا اغلب از ضدیت با بقیه جهان شروع کرده بود.» (Wagner, 1999: 46) اروپا اکنون دارای موقعیتی متوازن بین آسیای اسطوره‌ای و آمریکای مدرن است. دو نتیجه می‌تواند از بحث واگنر برکشیده شود. اول اینکه، اگر مدرنیته غربی از

طریق منطقی دوگانه تشخیص می‌یابد: یکی عمومی، جهانی و پویا و دیگری، بومی، خاص و ریشه‌دار. پس خود مدرنیته می‌تواند به‌مثابه نمونه‌ای از تنوع مدرنیته‌ها ملاحظه شود و به کار گرفته شود:

ناحیه زدایی کردن (deterritorialization) از این مفهوم، پس از جنگ جهانی دوم، بر ایده منطق دوگانه مدرنیته -یکی صوری، همه‌شمول و پویا، دیگری بومی -اصلی، خاص و ریشه‌دار غلبه نکرد. فرد احتمالاً باید بگوید که ایده یک منطق از مدرنیته، به نحو دائمی در معرض مقاومتی از سوی سنت است، این دیدگاه دو بخشی (dualistic)، به نحوی مضاعف تقلیل‌گرا است: [از سوئی] به یکی از اجزایش... به عقل‌باوری بی‌هیچ اصلی (Substance) فرو کاسته می‌شود؛ و [از سوئی دیگر]، دیگری خود را -مقاومت در مقابل مدرنیته را- به حالتی واکنشی و ایستا محدود و منحصر می‌سازد. (Wagner, 1999: 49)

نتیجه دومی که می‌تواند از بحث واگنر برکشیده شود این است که اگر خود اروپا سنت را مغلوب نساخته است بلکه خود اصولاً در سنت است که تأسیس شده است، یا به عبارت دیگر به نحوی کارآمد یک سنت مدرن را ساخته است، پس می‌توان گفت که پارادایم غربی خصلت منحصر به فرد خود را از دست می‌دهد و «در عوض، دلیلی برای اجتناب‌ناپذیر بودن تعامل بین میراث‌های سنتی و عناصر مدرن در فرایند تقویم یک مدرنیته خاص به دست می‌دهد.» (Linkenbach, 2000: 46) آرناسن (Arnason) این فرایند هم‌کنشی که در آن هر دو بخش سنت و مدرنیته - بر هم تأثیر متقابل می‌گذارند را مورد تأکید قرار می‌دهد:

ادای سهم سنت‌های متنوع به الگوهای مدرنیته، فقط در صورتی می‌تواند فهم شوند که هر دو سوی رابطه مورد توجه و ملاحظه قرار گیرند، یعنی نه فقط شکل‌گیری مدرنیته توسط سنت، بلکه همچنین باز-شکل‌یابی (re-shaping) سنت از طریق فرایند نوسازی. وجه اخیر، گاه به‌عنوان کشف سنت توضیح داده شده است، اما این توضیح افراطی و غیرضروری است؛ بسیار مناسب‌تر خواهد بود اگر درباره باز فعالیت و بازتفسیر گزینشی سخن گفته شود و تأکید شود که این فرایند بر سطوح مختلف سنت‌ها به روش‌های مختلف تأثیر می‌گذارد. (Arnason, 1993: 15 in Linkenbach, 2000: 46)

بحث سنت به‌ویژه در ادبیات روشنفکری پسااستعماری در آسیای شرقی، آفریقا، جهان اسلام و هند جای مهمی را به خود اختصاص داده است. در هند به‌طور مثال، یکی از

مهم‌ترین و بنیادی‌ترین بحث‌ها، نشان دادن مسئله و مفهوم سنت در متن سیاست و قدرت بوده است. در ایران، داریوش شایگان در کتاب تأثیرگذار خود، اسکیزوفرنی فرهنگی، به بررسی و مطالعه رفتارهای فرهنگی پیچیده‌ای می‌پردازد که مسلمانان از خود بروز داده‌اند. از نظر او مسئله و مشکل اسلام در جهان امروز، به‌طور مثال، این است که از نقد عقل عبور داده نشده است و چون چنین است، مسلمانان در یک جهان اسکیزوئید (Schizoid) زندگی می‌کنند: نیمی مدرن و نیمی سنتی. (Shayegan, 1992: 6) از نظر شایگان مسلمانان خود را محکوم به زندگی در جهانی می‌بینند که در آن جهت‌یابی‌های معنوی و فرهنگی تغییر کرده است، بی‌آنکه تغییری از درون در فرهنگ خودشان پدید آمده باشد:

خلاتی وجود دارد که من نمی‌توانم آن را در متن بازنمایی‌های (representations) خودم پر کنم؛ جا ماندن از محصولات صنعتی‌ای که اطراف مرا احاطه کرده است. این حفره عمیق، فقط در یک حالت متفاوت از زندگی نیست که ایجاد شده است بلکه در روش درک من نیز ایجاد شده است. (Shayegan, 1992: 6)

شایگان نتیجه می‌گیرد که مشاهده علمی، توجه به امر جزئی و خاص و سنجش کمی اشیاء فقط زمانی در آگاهی انسان جایی پیدا می‌کند که اغوای متافیزیکی ناپدید شده باشد. (Shayegan, 1992: 34) برای هدفی که در این مقاله تعقیب می‌شود بحث جاوید غلم (Javeed Alam) در کتابش *هنر: زندگی کردن با مدرنیته*^۲ بسیار مهم و راهگشا است. او در کتاب خود بین سنت عمومی و سنت خصوصی تمایز قائل می‌شود و از این طریق، چهره یا جنبه جدیدی از سنت را معرفی می‌کند. سنت عمومی، به فضای عمومی، نظیر جدل عالمانه یا سیاسی مرتبط است، در حالی که سنت خصوصی، عنصری از زندگی روزانه مردم در گسترده‌ترین شکل آن است. همین نکته به شکلی دیگر مورد توجه و تأکید متفکر دیگری نیز قرار می‌گیرد:

وقتی درباره سنت صحبت می‌شود، فرد باید در نظر داشته باشد که سنت اساساً زنده است، اما علاوه بر آن می‌تواند مفصل‌بندی و کارکردی شود. من می‌خواهم اضافه کنم که این شکاف بین دو فهم از سنت، یعنی سنت زنده و سنت مفصل‌بندی شده-که ضرورتاً به مفاهیم و کنش‌های بنیادین منجر نمی‌شوند- نه تنها می‌تواند در سطح یک سنت عقلانی شده و «والا»، بلکه در سطح سنت‌های محلی و منطقه‌ای نیز یافت شود.

بعضی‌ها فکر کرده‌اند که صرفاً مبانی سنتی امور هستند که مورد پرسش و تردید قرار می‌گیرند و مبانی مدرن جای آن‌ها را می‌گیرند؛ اما حقیقت این است که چنین مبانی مدرن یا بنیادهای نامتعارفی که سازنده نظم اجتماعی مدرن باشند، وجود ندارند. برخی دیگر بحث می‌کنند که وقتی بنیادهای چیزی مورد تردید و پرسش قرار می‌گیرند، نه لازم است که توسط بنیادهایی دیگر و از جایی دیگر جایگزین شوند و نه اصولاً چنین امری حاصل آمدنی است. یقیناً هر جامعه‌ای «درک‌هایی علمی از قدرت، حق و معرفت دارد»، (Wagner, 1999: 52) که می‌توانند بی‌هیچ بنیادی در نظر پیش روند و تداوم یابند. با این همه باید گفت که اگر فهم‌هایی علمی و کاربردی هم وجود داشته باشند، این به عهده فلسفه و علوم اجتماعی است که مبانی و کارکردهای آن‌ها را شناسایی کنند. «پاد-تصویر اروپایی با بسط چنین دیدگاهی بود که مبارزه کرد. اما وقتی خاستگاه‌ها مورد پرسش و تردید قرار گیرند، راهی برای بازگشت به آن‌ها وجود ندارد.» (Wagner, 1999: 52) گاه گفته شده است که فلسفه دیگر کمکی به پاسخ‌گویی یا شکل‌بخشی به تغییرهای اجتماعی نمی‌کند، چراکه مشکلات امروز جهان اهمیتی سیاسی دارند نه فلسفی، جهان در بحرانی سیاسی است نه فلسفی، پس سیاست است که لازم است نه فلسفه و چون چنین است باید به نظریه‌هایی که حقیقت را خارج از زمینه‌های عینی آن توضیح می‌دهند بیش‌ازپیش مشکوک بود و به دنبال علاجه‌ی دیگر گشت (Misgeld, Norris, & Mesbahian, 2010, p. 95). در مقابل اما باید گفت فلسفه و علوم انسانی دارای مؤلفه‌های زیاننده‌ای هستند. این علوم، چشمان ما را بر مانایی و تداوم حیات می‌گشایند و ما را به تجربیات واقعی که در آینده، منشأ اثر خواهند بود، یادآور می‌شوند. علوم انسانی، تکثر سنت‌ها را مؤکد می‌سازند و هیچ‌کدام از آن‌ها را نیز قابل فروکاست به الگوهای متحدالشکل برآمده از تمدن جهانی تکنولوژیک نمی‌دانند (Mesbahian & Norris, 2017, p. 96).

هیچ یک از این نظرگاه‌ها در مورد سنت، به تنهایی قابل دفاع نیستند. ولی وقتی همه آن‌ها با هم به کار گرفته شوند و سنتی از دل آن‌ها برکشیده شود، آن سنتز مفروض احتمالاً خواهد توانست راه جدیدی برای ورودی نوآئین به مباحث سنت و مدرنیته بگشاید. از این منظر، مسائل مربوط به قدرت، حق، معرفت و هویت به نظر می‌رسد که قابل حل باشند. موقعیت مدرنیته اما به نحوی غیرمستقیم اشاره به این امر دارد که این مسائل هم برای بحث و نظر گشوده هستند و هم در مقابل آن‌ها از خود مقاومت نشان می‌دهند. این مسائل

«گریزناپذیر هستند و گریزناپذیر باقی می‌مانند آن‌ها باید طرح شوند، اما پاسخ‌های نهایی به آن‌ها دست‌نیافتنی هستند و دست‌نیافتنی باقی می‌مانند.» (Wagner, 1999: 52)

۴. نتیجه‌گیری و ملاحظات پایانی: پروژه تجدید سنت

مباحث مرتبط با سنت و مدرنیته، اگر قرار باشد که نقدهای معاصر را در نظر داشته باشند، باید ملاحظاتی را به‌عنوان نقطه آغاز مطالعه خود در نظر داشته باشند. ملاحظاتی که می‌توانند به شرح زیر فهرست شوند.

نخست اینکه، مدرنیته باید به‌مثابه دوره تاریخی‌ای درک شود که در آن، تمایز بین سنت و مدرنیته در چهارچوب ساختار استدلالی مشخص شکل گرفت. این ساختار استدلالی تاریخی باید در هر جایی که فرهنگ بورژوازی توسعه یافت، واجد اعتبار تلقی شود. تاریخ‌نگاری مدرنیته باید تشخیص دهد که هیچ مبنای تاریخی و نظری‌ای وجود ندارد که براساس آن‌ها بتوان مدرنیته را دستاورد یا امتیازی اروپایی قلمداد کرد: دوگانگی بین سنت و مدرنیته به نظر می‌رسد که در بسیاری از جوامع و فرهنگ‌ها وجود داشته باشد. از این‌رو، پروژه ناتمام تجدید سنت، می‌تواند رویکردی جایگزین برای دوگانگی افراطی بین سنت و مدرنیته تلقی شود و نتایج آن نیز در نقد ادعای همه شمولی مدرنیته واحد به کار گرفته شود.

دوم اینکه، دیدگاه معمول و رایج در مورد غرب - که توسط بسیاری از نظریه‌پردازان غربی مورد ترویج قرار گرفته است و متأسفانه توسط بسیاری از غیر غربیان هم مورد پذیرش قرار گرفته است - این است که غرب روش خاصی از زندگی عرضه کرده است که نسبت به بقیه جهان متمدانه‌تر است.^۳ پیرو چنین دیدگاهی، قابل انتظار است که هِلر (Heller) بنویسد «مدرنیته‌ی مخلوق اروپا، خودش اروپا را خلق کرد.» (Heller and Frenc, 1991: 146) چنین برداشتی، مطمئناً از هیچ‌جا، جز از نیاز برای کسب یک خود-هویی برای غرب نمی‌تواند تغذیه شود. پروژه ناتمام تجدید سنت باید این دیدگاه را به‌صورت ریشه‌ای مورد نقد قرار دهد که مدرنیته از دل یک تمدن خاص، یعنی تمدن غرب بیرون آمده است؛ و در نتیجه اگر «بقیه» جهان مایل باشند به زندگی مدرن بپیوندند، نخست باید خود را غرب‌گرا کنند. این دیدگاه که فقط غرب می‌تواند روشی متمدانه و دموکراتیک از زندگی عرضه کند و علاوه بر آن مأموریتی تاریخی دارد که بقیه جوامع جهان را نیز

غربی کند، باید مورد بنیادی‌ترین نقادی‌ها قرار گیرد. همچنان که ناقدان غرب‌گرایی به‌روشنی نشان می‌دهند، بسیار مهم است که قبل از هر چیزی ادعای سروری و برتری تمدن غرب از کار افتاده شود تا زمینه برای طرح مباحثی نظیر ضرورت تجدید سنت فراهم شود.

سوم اینکه، مدرنیته امروزه با بحران مواجه است و این چیزی نیست که از چشم واضع نظریه «پروژه ناتمام مدرنیته»، یعنی هابرماس، دور مانده باشد. بحران مدرنیته نه فقط بحران قدرت بلکه مهم‌تر از آن، بحران معنا؛ نه فقط بحران در کارایی و سودمندی ابزار مدرن که بحران مشروعیت اهداف مدرن؛ نه فقط بحران در قابلیت مدرنیته برای توسعه بیشتر که بحران در اصول خود مدرنیته و بحران غایت‌های آن است، امروزه، حتی مهم‌ترین مدافعان مدرنیته تأیید می‌کنند که ادعاهای حقیقت عقل روشنگری پرسش‌برانگیزند؛ اصول پیشرفت متناقض نما هستند و ادعای همه شمولی مدرنیته غربی، ادعایی متافیزیکی است که نمی‌تواند در متن جهانی سرشار از تنوعات و تفاوت فرهنگی تحقق یابد. با این همه، گرچه درست است که گفته شود که بحران مدرنیته باید در چهارچوبی وسیع مورد مطالعه قرار گیرد، این هم درست است که بحث شود که بیشتر منتقدان گرچه عمدتاً در نشان دادن بحران‌های مدرنیته و نقاط ضعف و ناکارآمد آن موفق بوده‌اند، ولی در ارائه آلترناتیو و جانشین برای مدرنیته توفیق چندانی نداشته‌اند. آنچه پروژه هابرماس را از نقد سایر منتقدان به مدرنیته متمایز می‌سازد، این است که او ادعا می‌کند که قصد دارد جایگزینی مناسب برای مدرنیته ارائه کند و یا حداقل گام ضروری را برای تأسیس نظریه مدرنیته به‌عنوان یک پروژه ناتمام بردارد. این پروژه اما از نقایصی جدی رنج می‌برد.

چهارم اینکه «پروژه ناتمام تجدید سنت»، می‌تواند ضمن مقابله با ادعای همه شمولی «پروژه ناتمام مدرنیته»، ضرورت مشارکت همه فرهنگ‌ها در ساختن تمدنی انسانی را برجسته سازد. تجدید سنت بدین معنا، فهم متون گذشته و از نو به سخن در آوردن سنت است. گرچه یقیناً باید در نظر داشت که هیچ تمدنی بی‌حضور تمدن‌های دیگر پدید نیامده است و درهم آمیختگی فرهنگ‌ها و تمدن‌ها امری گریز ناپذیر است، ولی منطبق با طرح «پروژه ناتمام تجدید سنت»، هر تمدنی به لحاظ اقتصادی، سیاسی و فرهنگی این امکان را در خود دارد که بر سرزمین استوار شخصیت فرهنگی خود بایستد و سنت فرهنگی و دینی

خود را مورد بازسازی قرار دهد، نتیجه‌ای که از این تجدد سنت حاصل می‌شود، هیچ معلوم نیست که سازگار با مدل غربی مدرنیته باشد.

پنجم اینکه مسئله اصلی پروژه تجدد سنت، باز آفرینی خویشتن فرهنگی است و چون چنین است در سطح مواجهه با فرهنگ ملی و در اینجا ایرانی به‌طور مثال مسئله این است که اگر ایرانی برای خود هویت مستقلی قائل است و منطبق با آن در مقابل هویتی که ادعای جهانی‌شدن دارد، ایستاده است، باید بداند که هویت مدعی فراگستری ماهیت خود را در حوزه‌های مختلف زندگی انسانی از سیاست و اقتصاد و اخلاق و دین نشان داده است؛ درحالی که ایرانی به‌جای آن یکسر به کلیاتی مانند پیشینه‌ی تمدنی، دین انسان‌ساز و... پناه برده است. درحالی که بحران هویت ایرانی در بحران اعتبار تفکر او به عالم و آدم است. چون چنین است، راه نوسازی او نیز جز استخراج منابع فرهنگی خویش و عرضه-ی آن در قالب مفاهیم عصری نیست. (Mesbahian, 2019, p. 259) یا اگر نمایندگان هویت ایرانی معتقدند که پروژه روشنگری غربی، در شکل فعلی آن هر نوع غیرغربی روشنگری را یا تحریف کرده است، یا رد کرده است و یا با معیارها و استانداردهای عقل غربی، فرم جدیدی به آن داده است، ضرورت دارد که اولاً بر روشنگری اروپایی از منظری غیرغربی تأمل ورزیده شود تا از طریق آن محدودیت‌های روشنگری مذکور آشکار شود و ثانیاً مقدمات لازم برای تأسیس رویکردی مبتنی بر تنوع روشنگری‌ها فراهم آید، رویکردی که درصدد باشد تا هم روایت انحصارگرایانه و تک‌صدا^۴ از روشنگری را مورد چالش قرار دهد و هم شرایط لازم برای بازسازی فرهنگ‌های دیگر و در اینجا فرهنگ ایرانی را فراهم آورد. (Mesbahian, 2020, p. 148)

پی‌نوشت‌ها

۱. نگاه کنید به طور مثال به دو اثر زیر:

Ahmed, Akbar S. (1992) *Postmodernism and Islam: Predicament and Promise*. London and New York: Routledge.; Sayyid. Bobby S. (1997) *Eurocentrism and the Emergence of Islamism*. London and New York: Zed Books.

۲. معرفی جنبه‌های جدیدی از سنت در این اثر قابل تأمل است:

Alam, Javeed. *India: Living with Modernity*. Delhi: Oxford University Press. 1999.

۳. برای بحثی درخشان در این باره، نگاه کنید به:

Hall, Stuart "The West and the Rest: Discourse and Power." In Hall, Stuart, and Bram Gieben (eds.) *The Formation of Modernity*. Cambridge: Polity Press. 1992.

۴. به طور مثال این پرسش که «آیا خدایبندی، به عنوان موضوع نقد مدرنیته، می تواند با طرح پرسش امکان اخلاقی خدا» به موضعی برای نقد مدرنیته تبدیل شود و با به چالش کشیدن «انسان آرزوها» - تعبیر میشل فوکو از سوژه‌ی مدرن - از طریق تفسیر معنوی هستی، آرزوهایی انسانی برای او بخواهد؟» (Mesbahian, 2012, p. 120)، پرسشی از دست مواجهه انتقادی با مدرنیته تک صدا است.

کتابنامه

بهنام، جمشید. (۱۳۷۹) «نگاهی دوباره بر مسئله تجدد» *مجله ایران نامه*، سال ۱۸ شماره ۲. صص ۲۷-۴۲.

نصر، سید حسین. (۱۳۸۲). «مروری بر اندیشه های دین پژوهی فریتیفوف شوآن (آنچه در ادین گوناگون مشترک است)»، ترجمه شهاب الدین عباسی، *اخبار ادیان*، شماره ۱. صص ۳۲-۳۷.

نصر، سید حسین. (۱۳۸۵). «تجدد دین را تضعیف کرده است»، *بازتاب اندیشه*، شماره ۷۷. صص ۵۳-۵۷.

نصر، سید حسین. (۱۳۸۷). «سنت گرایی علیه بنیاد گرایی»، *بازتاب اندیشه*، شماره ۹۶. صص ۲۳-۳۱.

Afary, Janet and Kevin B. Anderson. (2005). *Foucault, Gender, and the Iranian Revolution: The Seductions of Islamism*. Chicago: University of Chicago Press.

Ahmed, Akbar S. (1992) *Postmodernism and Islam: Predicament and Promise*. London and New York: Routledge.

Alam, Javeed. (1999). *India: Living with Modernity*. Delhi: Oxford University Press.

Arnason, Johann P. *The Future that Failed. Origins and Destinies of the Soviet Model* London: Routledge, 1993.

Arnason, Johann P. (1993) *The Future that Failed. Origins and Destinies of the Soviet Model*. New York: Routledge.

Berman, Marshall. (1992). "Why Modernism Still Matters" in Scott Lash & Jonathan Friedman, *Modernity and Identity*. Blackwell, 1992.

Delanty, Gerard. (1997). "Habermas and Occidental. Rationalism: The Politics of Identity, Social. Learning, and the Cultural Limits of Moral Universalism." *Sociological Theory*, Vol. 15, No. 1: 30-59.

Dussel, Enrique. (2000) "Europe, Modernity, and Eurocentrism," In: *Nepantla. Views from South* (Duke University) I, 3, pp. 465-478.

- Eisenstadt, Shmuel N. and Schluchter, Wolfgang. (1998) "Introduction: Paths to early modernities - a comparative view", in Shmuel N. Eisenstadt and Wolfgang Schluchter (Eds) *Early Modernities, special issue of Daedalus* 127(3): 1-18.
- Gadamer, Hans-Georg. (2004) *Truth and Method*, trans. Joel Weinsheimer and Donald Marshall, New York: Continuum.
- Gieben (eds.) *The Formation of Modernity*. Cambridge: Polity Press.
- Habermas, Jurgen. (1987). *The Philosophical Discourse of Modernity*. Cambridge Mass: MIT Press.
- Habermas, Jurgen. (1983) "Modernity - An Incomplete Project," in *The Anti-Aesthetic: Essays On Post-Modern Culture*, edited by Foster, H., Port Townsend, Washington.
- Hall, Stuart. (1992). "The West and the Rest: Discourse and Power." In Hall, Stuart, and Bram.
- Heller, Agnes, and Frenc Feher. (1991). *The Postmodern Political Condition*. Cambridge: Polity Press.
- Linkenbach, Antje. (2000). "Anthropology of Modernity: Projects and Contexts." *Thesis Eleven*, Vol. 61, No. 1: 41-63.
- Mesbahian, H. (2012). The Man of Desires and Name of God as the Otherwise than Being: God's Subjectivity and Subjectivity as "other-in-the-Self" versus Human Subjectivity. *Jostarha-ye Falsafeh-ye Din (Philosophy of Religion Studies)*, 1(1), 119-134.
- Mesbahian, H. (2019). Reinventing the Self: A Philosophical Encounter with the Historiography of Cultural Identity. *Historical Perspective & Historiography*, 29(23), 255-274.
- Mesbahian, H. (2020). Habermas and the Other of Occidental Rationality: The Dichotomous Logic of Exclusive Inclusion. *Falsafeh (The Iranian Journal of Philosophy)*, University of Tehran, 47(2), 145-165.
- Mesbahian, H., & Norris, T. (2017). *Dieter Misgeld: A philosopher's journey from hermeneutics to emancipatory politics*: Springer.
- Misgeld, D., Norris, T., & Mesbahian, H. (2010). A philosopher's journey from hermeneutics to emancipatory politics. *Philosophical Inquiry in Education*, 19(2), 86-97.
- Mestrovic, Stjepan and Giddens, Anthony. (1998): *The Last Modernist*. London and New York: Routledge.
- Sayyid, Bobby S. (1997) *Eurocentrism and the Emergence of Islamism*. London and New York: Zed Books.
- Schmidt, Volker H. (2006). "Multiple Modernities or Varieties of Modernity?" *Current Sociology*. Vol 54(1): 77-97.
- Shayegan, Daryush. (1992). *Cultural Schizophrenia: Islamic Societies Confronting the West*, trans. John Howe London.

Taylor, Charles. (2001). "Two Theories of Modernity" *The International Scope: Volume 3*. Issue 5, available online at: http://www.socialcapital-foundation.org/journal/volume%202001/issue%205/pdf/Taylor_text.pdf.

Touraine, Alain. (1995) *Critique of Modernity*. Cambridge: Blackwell, 1995.

Wagner, Peter (1999). "The Resistance that Modernity Constantly Provokes: Europe, America and Social Theory," *Thesis Eleven* 58.

Wittrock, Björn (2000). "Modernity: One, None, or Many? European Origins and Modernity as a Global Condition," *Daedalus* 129, : 31-60.



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی