

فراسوی دوگانه سنت و مدرنیته: پروژه تجدد سنت به مثابه 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 به‌کار گرفته شد و به‌نحو 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 منتشرشده در حوزه مدرنیته به‌کار گرفته شده است. این دو اصطلاح معمولاً به‌نحوی استعاره‌ای به‌کار گرفته شده‌اند: جهان مدرن همان جهان مشاهده‌کننده و نقاد بوده است و جهان سنت جهان مشاهده‌شده و منفعل. علاوه‌براین و بدتر از آن، رابطه فرهنگی بین سنت و مدرنیته در درون تئوری‌های مدرنیزاسیون قرار داده شده است: سنت واقعیت جوامع غیرغربی دانسته شده و مدرنیته به واقعیت جهان غرب اطلاق شده است. این مقاله، درمقابل، تلاش کرده است تا در گام نخست تمایزی قائل شود بین فرایند نوسازی سنت (تجدد یا جدیدسازی سنت) و فرآورده یا حاصل این جدیدسازی (مدرنیته) تا از طریق آن، ضمن تردیدافکندن بر اعتبار معادل تجدد برای مدرنیته و به‌کارگرفتن معنای لغوی آن (جدیدسازی، نوپازسازی)، راهی به فراسوی دوگانه رایج و شناخته‌شده مباحث مرتبط با سنت و مدرنیته بگشاید و پروژه تجدد سنت را به مثابه بصیرتی جانشین معرفی کند.

کلیدواژه‌ها: تجدد سنت، کثرت مدرنیته‌ها، دوگانگی، غیرغربی، سنت نو، همه‌شمولی.

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

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



۱. مقدمه

در این درآمد بحثی فراهم می‌آید کوتاه درباره ابهام‌زدایی از چهار مفهوم کلیدی سنت، مدرنیته، مدرنیزاسیون، و تجلّد 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 شناخته‌شده سنت، فراهم آید؛ اما همه این مباحث در خدمت ایضاح بر نهاده‌ای قرار گرفته‌اند که در این نوشته «پروژه ناتمام تجلّد سنت» خوانده شده است، بر نهاده‌ای که وظیفه ایضاح رئوس اصلی آن به‌عهده آخرین قسمت مقاله، یعنی ملاحظات پایانی، نهاده شده است.

اگر سنت در کلی‌ترین تعریف تجربه‌های انباشت‌شده 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 تجلّد سنت، یاری می‌رساند. نخست این که 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 دربرگیرنده نوعی مکانیسم 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 دسترسی‌ای به معنای اصلی و نیز نیت پدیدآورندگان آثار فرهنگی گذشته 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 کردن سنت‌ها از امور ارزشی و نیز پی‌بردن 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 هیچ‌وجه 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).

اما در مورد مدرنیته داستان کمی پیچیده‌تر از سنت است. مدرنیته اصطلاحی است که فرض توضیح شرط مدرن بودن را در خود و با خود حمل می‌کند. از آن‌جاکه کلمه مدرن وعده می‌دهد که جزئیاتی 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 برمی‌گردد که در آن تمایز بین «قدماء» 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 می‌کرد» کلمه مدرن آغاز مجلدی پیدا می‌کرد، گواهی که علاوه بر آن «عهد عتیق نیز به مثابه مدلی ملاحظه می‌شد که قرار بود از طریق برخی دست‌کاری‌ها باز یافته شود» (ibid.). 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 به کارگیری آن این بود که عصر حاضر را، که با مشروعیت مسیحی تشخیص یافته بود، از گذشته کفرآمیز رومی متمایز سازد. تمایزها و تفاوت‌های بین عصر «مدرن» و عصر «پیشین» در قرون مختلف بارها و بارها طرح و پدیدار شد تا این که 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 که در فرایند آن «آگاهی مدرنیته خودش را از تمام بندهای تاریخی مشخص رها ساخت» (ibid.: 4).

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

پروژه مدرنیته که در قرن هجدهم به وسیله فیلسوفان روشن‌گری صورت‌بندی شد ترکیبی از تلاش‌هایی بود که آنان برای گسترش علم، قانون، و اخلاق همه‌شمول، 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 غنابخشیدن به زندگی روزمره، یعنی برای سامان‌دهی عقلانی زندگی روزمره، مورد استفاده قرار دهند (ibid.: 9).

هابرماس، به‌وضوح، بین مفهوم هنجارین خود از مدرنیته به‌مثابه «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 به‌عنوان یک اصطلاح تکنیکی فقط در سال‌های ۱۹۵۰ به‌کار گرفته شد. مدرنیزاسیون نشان یا علامتی از یک رویکرد تئوریک بود که مسئله و بر 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 بی‌طرف زمانی - مکانی برای فرایندهای توسعه اجتماعی به‌نحوی کلی» فرمول بندی کرد» (ibid.). در این فرم توصیفی یا تجربی، مدرنیزاسیون به‌مثابه 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» به‌کار 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 صورت‌بندی شد. از نظر هابرماس، نتیجه مفاهیم صرفاً تجربی مدرنیزاسیون این شد که «پیوندهای درونی بین مفهوم مدرنیته و خودفهمی مدرنیته، که از درون میراث عقل غربی سر بر آورده بود، گسسته شد» (ibid.: 3)، درحالی‌که از طریق مفهوم توسعه‌یافته پروژه هنجارین مدرنیته دگرگونی‌های اجتماعی می‌توانست برحسب آثار رهایی‌بخشان موردفهم و ارزیابی قرار گیرند.

در مطالعه‌ای دیگر، «انسان‌شناسی مدرنیته: پروژه‌ها و زمینه‌ها» لینکنبج بحث می‌کند که به‌جای متهم‌دانستن صرفاً یک مسیر و به‌لحاظ 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 مدرن‌شدن را دارند». از نظر لینکنبج، تئوری‌های مدرنیزاسیون می‌توانند به دو دسته عمده تقسیم شوند: رویکرد اوّل 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 پیش‌فرض 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 ناکارآمدند و نمی‌توانند تنوع مدرنیته‌ها را توضیح دهند. رویکرد خطی برپایه مفهوم شناختی مدرنیته ساخته شده است. عقل ابزاری و کنش استراتژیک در بن‌مایه 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» موردواکاوی قرار دهد، تأکید می‌کند که فرض گرفتن یک مفهوم کثرت‌گرایانه از مدرنیته نیازمند برخی تأملات و باریک‌اندیشی‌ها درباره 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 نزاع‌آمیز بین فرایندهای غربی‌سازی و مدرن‌سازی را به‌نحوی منصفانه توضیح دهد. از این رو، متمایز ساختن یک مدل تمدنی از یک افق تمدنی می‌تواند مفید باشد: توسعه غربی اولیه 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 پی‌درپی امکانات ذاتی این تغییر جهت تاریخی را فرسوده نمی‌سازد. تمدن‌های غیرغربی تحت فشار هستند که مدل‌ها و ترتیباتی را که به‌نحوی مؤثر در هژمونی غربی نقش داشته‌اند اقتباس کنند، اما در همان حال، میراث متمایز آن‌ها می‌تواند، به درجاتی کم‌تر یا بیش‌تر، به فرم‌های جانشین در درون همان افق برگردانده شود (ibid.: 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 این که به زمینه‌های خاص سربرآوردن 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).

اما اصطلاح تجدد که از میانه قرن نوزدهم به آثار متفکران و رهبران فکری نهضت مشروطیت راه پیدا کرده است به معنای جدیدسازی، 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 آن که آن چه غربیان از مدرنیته درک می‌کنند مفهومی است که در حوزه فرهنگی دیگری شکل گرفته است (بهنام ۱۳۷۹: ۲۹).

برای پرهیز از غلط مشهور به کارگیری تجدد به جای مدرنیته ضرورت دارد بین فرایند نوسازی و فرآورده نوسازی تمایز قائل شویم، به این معنا که تجدد یا نوسازی فرایندی 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 فرایندی است. این فرآورده در متن فرهنگ غربی مدرنیته نام گرفته است و مبانی کاملاً ویژه خود را دارد. اگر ما بخواهیم به تجدد سنت خود و شکل‌گیری مدرنیته بومی بیندیشیم، اینک برخلاف دوران آغازین مدرنیته چند جنبش مهم جهانی وجود دارند که حامیان نظری چنین کوششی به حساب می‌آیند: جنبش پست‌مدرن، جنبش پساپست‌مدرن، 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 این رو، 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 درصدد صورت‌بندی آن است) قرار می‌گیرد؛ گواین که علاوه بر آن مخالفت با «روایت‌های مدرن از دین»، از آن جهت که «این امر، خود، مخالف سنت است» (همان: 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 جهان‌بینی است» نمی‌توان نتیجه گرفت که «تجدد انکارکننده همان اصولی است که سنت بر آن تکیه می‌کند»، چراکه علاوه بر تحدیش مفهومی، در یک‌سان‌انگاری تجدد و مدرنیسم نمی‌توان اصول سنت را به «حقیقت الهی، اصالت حقیقت الهی، و حیات انسان، و عبودیت و تسلیم انسان در برابر حقیقت الهی» فروکاست و آن را درمقابل درک کاهش‌یافته از مدرنیسم برپایه «ساختار فلسفی» انسان‌محوری قرار داد و نتیجه گرفت

که «بشرمحوری» مدرنیسم در برابر «خدایمحوری» سنت است و چون چنین است «بدون انتقاد عمیق از تجدد و تجددگرایی، از علوم گرفته تا فلسفه، امکان بیان یا عمل به سنت وجود ندارد» (نصر ۱۳۸۷: ۲۴).

از آن گذشته، نمی‌توان «نهضت‌های موجود در جهان اسلام» را منحصرأ به «دو دسته ۱. خواهان تجدد، ۲. درمقابل تجدد» تقسیم کرد و ضمن «توصیف دسته 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 هردو به هنر اسلامی و تمدن سنتی اسلامی بی‌توجهی می‌کنند. سوم این‌که هردو با جنبه باطنی و معنوی و درونی اسلام دشمنی می‌ورزند.

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

سنت، آن‌طورکه شوآن و قبل از وی استادانی چون رنه گنون و آنانداکومارا سوآمی آن را به‌کار می‌بردند، نه عرف است و نه عادت. سنت صرفاً آن چیزی هم نیست که در دوره‌ای از تاریخ یک تمدن خاص مورداعتقاد بوده و به آن عمل می‌شده است، بلکه سنت حقیقتی فوق‌صوری است. ازاین‌رو، تعریف کامل آن از طریق تعیین حدود غیرممکن است،

چگونه بلافاصله می‌توان سنت را تعیین حدود کرد و گفت:

سنت همه آن چیزهایی است که اصلشان در سپهر الاهی است، در وحی به‌عام‌ترین معنای آن، به‌علاوه پدیدارشدنش در بستر زمانی - مکانی خاصی که توسط سرچشمه‌ای که سنت از آن نشئت 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 هیچ‌یک از معانی و مضامین مدرنیته و مدرنیاسیون، آن‌گونه‌که در غرب اتفاق افتاده است، اشاره داشته باشد. درمورد سنت هم گرچه می‌توان موافق بود که «پی‌آمد نفی سنت نمی‌تواند چیزی جز ضعیف‌شدن اراده برای شناخت حقیقت و تقرب به آن باشد، نمی‌توان موافق بود که

امتناع از پذیرفتن مقوله سنت و اهمیت و معنای امر سنتی در حکم خلع سلاح در برابر خطرات امور ضدسنتی 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 (همان: ۳۵).

از این رو، آنچه ضرورت دارد این است که هم از تأکید 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 دن کیشوت نامید، احتراز شود. عقده حقارت این است که ما به تاریخ خود به مثابه تاریخ بدبختی، نکبت، و فلاکت نگاه کنیم و زمانی که وارد حوزه تاریخ می‌شویم آن‌ها را برجسته کنیم و هم‌گام و هم‌راه با شرق‌شناسان و حتی برخی از فیلسوفان اروپایی اروپامحور و از طریق برجسته‌ساختن تاریخ نکبت و تاریخ بدبختی نتیجه بگیریم که راهی جز رفتن به تعطیلات تاریخ وجود ندارد. در مقابل عقده حقارت، عقده دن کیشوت قرار می‌گیرد؛ یعنی آنچه خوبان همه دارند ما یک‌جا در سنتمان داریم و نیازی به کسی نیست. در مقابل این دو بی‌راهه، راه دیگری وجود دارد که می‌توان آن را تجدد سنت یا بازآفرینی خویشتن نامید. در عقده حقارت امکان ساختن تمدنی جدید از دست می‌رود و در عقده دن کیشوت فرد با حسن‌نیت تمام در پی تکرار چیزی می‌شود که تکرار آن امکان ندارد. پروژه تجدد سنت، به معنای فهم متون گذشته و از نو به سخن درآوردن 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 پیش‌روی 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 این که 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 جست‌وجوی راه‌های برون‌رفت از بحران، استخراج منابع فرهنگی خویش، و عرضه 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 به طور 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 در نهایت به هم‌گرایی جوامع منجر می‌شود» (Schmidt 2006: 79) و نیز در این ادعا که مدرنیته غربی معیار تاریخی وضعیت جهان است (Wittrock 2000: 54). به‌دلایلی 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. گرچه این تقسیم‌بندی 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، چراکه 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 (ibid.).

مطالعات تئوری‌های مدرنیزاسیون فرض گرفته است که پروژه مدرنیته واجد خصلتی هژمونیک است و «نه‌فقط 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. درحقیقت، «این پرسش که چرا در ایالات متحده آمریکا سوسیالیسم وجود ندارد گواهی است بر تفاوت بین اروپا و ایالات متحده آمریکا» (ibid.) و به‌تبع آن

تفاوت رویکردهای این دو ناحیه مهم جهان به فرایند نوبازسازی سنت. تفاوت در ساختار نهادهای مدرن اروپا و آمریکا نه تنها نشان‌دهنده تفاوت در نوع خودگردانی است، بلکه علاوه بر آن نشان‌دهنده تفاوت‌های تاریخی و فرهنگی این دو ناحیه و تفاوت در زمان ورود آن‌ها به مدرنیته نیز است (ibid.). این مثال و مثال‌های دیگر نشان می‌دهد که مردم 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 درآمده است (ibid.).

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 (ibid.: 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 را که با تاریخ و تمدن آن‌ها سازگارتر است در پیش گیرند:

تکمیل مدرنیته هیچ ربطی به تغییر جهت از توانش‌های مدرنیته به فعلیت مدرنیته اروپایی ندارد. درحقیقت، تکمیل مدرنیته فقط در جایی دچار تغییر جهت کیفی خواهد شد که مدرنیته و تنوعات موردانکار 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 این جا باید مورد توجه قرار گیرد که تکمیل متقابل هم‌بستگی با انکار محض اتفاق نمی‌افتد، بلکه از طریق مشمول‌ساختن تنوعات تحقق می‌یابد (Dussel 2000: 475).

یکی از مسائلی که ناقدان مدرنیته واحد درمورد آن با هم اشتراک نظر دارند این است که مدرنیته اصولاً پروژه‌ای فرهنگی است و نه یک واقعیت نهادی. گرچه مدرنیته واقعیتی نهادی هم است، اما خود این واقعیت ریشه در جریانات نظری دارد. قبل از این که 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 به‌ثمر 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» (ibid.: 82). خلاصه این که 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 (ibid.). تاریخ مدرنیته باید به مثابه تاریخ تنش آلود بین غرب و بقیه جهان درک شود. از آن جاکه 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 قابل فهم‌ترین 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 دگردیسی‌هاست که هر کشور و هر فرهنگی می‌تواند بر مبنای 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 غیرفرهنگی (acultural). مفهوم فرهنگی مدرنیته، از نظر تیلور، دگردیسی‌هایی را که در غرب مدرن توسعه یافته است عمدتاً برحسب سربرآوردن فرهنگی جدید متمایز می‌سازد:

از آن جاکه 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 غیرفرهنگی 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 معاصران 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 هر در خود را نشان داده بود (Taylor 2001: 1).

تئوری غیرفرهنگی (acutural)، از نظر تیلور، دگردیسی‌ها را برحسب «برخی اعمال بی‌طرفانه فرهنگ توضیح می‌دهد» (ibid.: 2). تئوری‌های غیرفرهنگی تمایل دارند که تغییر را برحسب از دست‌رفتن دیدگاه‌های سنتی و تعهد به مدرنیته جدید توضیح دهند، درحالی‌که تئوری فرهنگی این بندها را حفظ می‌کند. تیلور نگران است که ما به موازات این که این بندها را از دست می‌دهیم فهم خود از خودمان را نیز از دست بدهیم. این از دست‌رفتن خود اتفاق می‌افتد، چراکه تئوری غیرفرهنگی 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 یک‌دیگرند 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 بر آورده‌اند نه تنها جدلی بین مدافعان مدرنیته و منتقدان پست‌مدرن آنان ایجاد کرده است، بلکه برخی نظریه‌پردازان را قادر ساخته است که مفهوم جای‌گزینی از مدرنیته را در بررسی فرهنگ‌های غیرغربی موردآزمون قرار دهند. آلن تورن، به‌طور مثال، در نقدش به مدرنیته می‌نویسد: «مدرنیته از آن‌جاکه بیش‌تر مفهومی انتقادی است تا مفهومی برسازنده (constructive) ... نقد مدرنیته باید بس مدرن (hypermodern) باشد» (Touraine 1995: 92). در نتیجه، اگر مدرنیته یک‌پارچه‌شده (unified) نیست و مشمول کثرت و تعدد است، کارکردن خارج از قلمروهای مدرنیته واحد هم لازم است و هم ممکن. آنچه در حال رخ‌دادن است همین کثرت مدرنیته‌هاست و نه شکست و سقوط مدرنیته.

۳. فراسوی قلمروهای شناخته‌شده سنت

سنت در بحث درمورد مدرنیته نقش اساسی ایفا کرده است، گواهی که 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 (۱۹۰۷-۱۹۰۹) تا کنون طیف وسیعی از روشن‌فکران، مورخان، و متفکران را به خود مشغول داشته است. گرچه با ظهور سلسله اقتدارگرایی پهلوی جامعه‌ای شبه‌مدرن 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 بنابر ذات خود از وجه ابزاری مدرنیته حمایت کرد و حامیان وجه رهایی‌بخش مدرنیته نتوانستند به‌صورتی 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 منحصربه‌فرد انقلاب» یا انقلابی که از «مدل دیگر انقلاب‌های مدرن پیروی نکرد» (Afary and Anderson 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 رشد 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 درحقیقت، بعد از انقلاب ۱۹۷۹ ایران، نه تنها بحث درباره جدل سنت و مدرنیته از ادبیات فکری و روشن‌فکری ایران حذف نشد، بلکه صورتی به مراتب جدی‌تر از دوره پیشین به خود گرفت. در این جا باید به بحث برجسته‌ای از پیتر واگنر (Peter Wagner) ارجاع داد که بحث سنت را از مرزهای محدود و شناخته‌شده آن فراتر می‌برد. واگنر نشان می‌دهد که اروپا از منظری معین درحقیقت «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 را، که در گفتار روشن‌فکری و تئوری اجتماعی ترویج شد، معرفی می‌کند: تصویر نخست «آمریکا را به عنوان کشوری به‌نمایش درمی‌آورد که نواحی بیش‌تر رشدیافته جهان را تصویری از گذشته خودشان نشان می‌دهد. تصویر دوم آمریکا را، به عنوان تحقق سالم اصول مدرنیستی خودگردانی و عقلانیت، به مثابه مدرنیته محض معرفی می‌کند» (Linkenbach 2000: 46). واگنر اضافه می‌کند که تصویر سومی هم در این جا وجود دارد، اما این تصویر تصویری از آمریکا نیست، یک پادتصویر (counter-image) است:

تصویری است که توسط اروپاییان 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 جهت‌یابی‌هایشان 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 قراردادن موقعیت فرد در جهان وقف فراهم‌ساختن خودفهمی (self-understanding) کرده بود اهمیت داشت» (ibid.: 46). در طرح‌های اولیه، اروپا موقعیت جدیدی را در جهان به‌دست آورد؛ برای مثال، «اروپا اغلب از ضدیت با بقیه جهان شروع کرده بود» (ibid.). اروپا اکنون دارای موقعیتی متوازن بین آسیای اسطوره‌ای و آمریکای مدرن است. دو نتیجه می‌تواند از بحث واگنر برکشیده شود: اول این که اگر مدرنیته غربی از طریق منطقی دوگانه تشخیص می‌یابد (یکی عمومی، جهانی، و پویا و دیگری بومی، خاص، و ریشه‌دار)، پس خود مدرنیته می‌تواند به مثابه نمونه‌ای از تنوع مدرنیته‌ها ملاحظه و به کار گرفته شود:

ناحیه‌زدایی کردن (deterritorialization) از این مفهوم، پس از جنگ جهانی دوم، بر ایده منطقه 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، به‌نحو دائمی، در معرض مقاومتی از سوی سنت است. این دیدگاه دویخشی (dualistic)، به‌نحو مضاعف، تقلیل‌گراست: [ازسویی] به یکی از اجزایش ... به عقل‌باوری بی‌هیچ اصلی (substance) فروکاسته می‌شود؛ و [ازسوی دیگر] دیگری خود را (مقاومت درمقابل مدرنیته را) به حالتی واکنشی و ایستا محدود و منحصر می‌سازد (ibid.: 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 به‌نحو کارآمد یک سنت مدرن را ساخته است، پس می‌توان گفت که پارادایم غربی خصلت منحصربه‌فرد خود را از دست می‌دهد و «درعوض دلیلی برای اجتناب‌ناپذیر بودن تعامل بین میراث‌های سنتی و عناصر مدرن در فرایند تقویم یک مدرنیته خاص به‌دست می‌دهد» (Linkenbach 2000: 46). آرناسن (Arnason) این فرایند هم‌کنشی را، که در آن هر دو بخش سنت و مدرنیته بر هم تأثیر متقابل می‌گذارند، 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 غیر ضروری است؛ بسیار مناسب‌تر خواهد بود اگر درباره باز فعالیت و باز تفسیر گزینشی سخن گفته شود و تأکید شود که این فرایند بر سطوح مختلف سنت‌ها به‌روش‌های مختلف تأثیر می‌گذارد (Amason 1993: 15, cited 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، /سکیزوفرنی 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:

خلائی وجود دارد که من نمی‌توانم آن را در متن بازنمایی‌های (representations) خودم پُر کنم؛ جاماندن 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 (ibid.).

شایگان نتیجه می‌گیرد که مشاهده علمی، توجه به امر جزئی و خاص، و سنجش کمی اشیا فقط زمانی در آگاهی انسان جایی پیدا می‌کند که اغوای متافیزیکی ناپدید شده باشد (ibid.: 34). برای هدفی که در این مقاله تعقیب می‌شود بحث جاوید عَلم (Javeed Alam) در کتابش، هند: زندگی‌کردن با مدرنیته^۱، 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 به‌شکلی دیگر مورد توجه و تأکید متفکر دیگری نیز قرار می‌گیرد:

وقتی دربارهٔ 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 مفصل‌بندی‌شده (که ضرورتاً به مفاهیم و کنش‌های بنیادین منجر نمی‌شوند) نه تنها می‌تواند در سطح یک سنت عقلانی‌شده و «والا»، بلکه در سطح سنت‌های محلی و منطقه‌ای نیز یافت شود (Linkenbach 2000: 46).

بعضی‌ها فکر کرده‌اند که صرفاً مبانی سنتی امورند که موردپرسش و تردید قرار می‌گیرند و مبانی مدرن جای آن‌ها را می‌گیرند، اما حقیقت این است که چنین مبانی مدرن یا بنیادهای نامتعارضی، که سازندهٔ 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 حاصل‌آمدنی 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. بااین‌همه، باید گفت که اگر فهم‌هایی علمی و کاربردی هم وجود داشته باشند، این به‌عهدهٔ فلسفه و علوم اجتماعی است که مبانی و کارکردهای آن‌ها را شناسایی کنند. «پادتصویر اروپایی با بسط چنین دیدگاهی بود که مبارزه کرد. اما وقتی خاستگاه‌ها موردپرسش و تردید قرار گیرند، راهی برای بازگشت به آن‌ها وجود ندارد» (ibid.). 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 به‌دنبال علایجی دیگر گشت (Misgeld et al. 2010: 95). درمقابل، 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 تکرر سنت‌ها را مؤکد می‌سازند و هیچ‌کدام از آن‌ها را نیز قابل‌فروکاست به الگوهای متحدالشکل برآمده از تمدن جهانی تکنولوژیک نمی‌دانند (Mesbahian and Norris 2017: 96).

هیچ‌یک از این نظرگاه‌ها درمورد سنت به‌تنهایی قابل‌دفاع نیستند، ولی وقتی همهٔ آن‌ها با هم به‌کار گرفته شوند و سنتی از دل آن‌ها برکشیده شود، آن سنتز مفروض احتمالاً خواهد

توانست راه جدیدی برای ورودی نوآیین به مباحث سنت و مدرنیته بگشاید. از این منظر، به نظر می‌رسد مسائل مربوط به قدرت، حق، معرفت، و هویت قابل حل باشند. اما موقعیت مدرنیته به نحوی غیرمستقیم اشاره به این امر دارد که این مسائل هم برای بحث و نظر گشوده هستند و هم درمقابل آن‌ها از خود مقاومت نشان می‌دهند. این مسائل «گریزناپذیرند 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 تجدّد سنت

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

نخست این که مدرنیته باید به مثابه 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 این رو، پروژه ناتمام تجدّد سنت می‌تواند رویکردی جای‌گزین برای دوگانگی افراطی بین سنت و مدرنیته تلقی شود و نتایج آن نیز در نقد ادعای همه‌شمولی مدرنیته واحد به کار گرفته شود.

دوم این که دیدگاه معمول و رایج در مورد غرب (که بسیاری از نظریه‌پردازان غربی آن را ترویج کرده‌اند و متأسفانه بسیاری از غیرغربیان هم آن را پذیرفته‌اند) 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: «مدرنیته مخلوق اروپا، خودش، اروپا را خلق کرد» (Heller and Feher 1991: 146). چنین برداشتی مطمئناً از هیچ‌جا جز از نیاز برای کسب یک خودهویتی برای غرب نمی‌تواند تغذیه شود. پروژه ناتمام تجدّد سنت باید این دیدگاه را به صورت 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

بیونند، نخست باید خود را غرب‌گرا کنند. این دیدگاه که فقط غرب می‌تواند روشی متمدنانه و دموکراتیک از زندگی عرضه کند و علاوه‌بر آن مأموریتی تاریخی دارد که بقیه جوامع جهان را نیز غربی کند باید موردبنیادی‌ترین نقادی‌ها قرار گیرد. هم‌چنان‌که ناقدان غرب‌گرایی به‌روشنی نشان می‌دهند، بسیار مهم است که قبل از هرچیزی ادعای سروری و برتری تمدن غرب از کار افتاده شود تا زمینه برای طرح مباحثی نظیر ضرورت تجدّد 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 نه‌فقط بحران قدرت، بلکه مهم‌تر از آن بحران معنا؛ نه‌فقط بحران در کارایی و سودمندی ابزار مدرن، که بحران مشروعیت اهداف مدرن؛ نه‌فقط 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 متناقض‌نما هستند، و ادعای همه‌شمولی مدرنیته غربی ادعایی متافیزیکی است که نمی‌تواند در متن جهانی سرشار از تنوعات و تفاوت فرهنگی تحقق یابد. بااین‌همه، گرچه درست است که گفته شود بحران مدرنیته باید در چهارچوبی وسیع مورد مطالعه قرار گیرد، این هم درست است که بحث شود که بیش‌تر منتقدان، گرچه عمدتاً در نشان‌دادن 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 یا حداقل گام ضروری را برای تأسیس نظریه مدرنیته به‌عنوان یک پروژه ناتمام بردارد، اما این پروژه از نقایصی جدی رنج می‌برد.

چهارم این‌که «پروژه ناتمام تجدّد سنت» می‌تواند، ضمن مقابله با ادعای همه‌شمولی «پروژه ناتمام مدرنیته»، ضرورت مشارکت همه فرهنگ‌ها در ساختن تمدنی انسانی را برجسته سازد. تجدّد سنت، بدین معنا، فهم متون گذشته و از نو به‌سخن درآوردن سنت است. گرچه یقیناً باید در نظر داشت که هیچ تمدنی بی‌حضور تمدن‌های دیگر پدید نیامده است و درهم آمیختگی فرهنگ‌ها و تمدن‌ها امری گریزناپذیر است، منطبق با طرح «پروژه ناتمام تجدّد سنت»، هر تمدنی به‌لحاظ 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

بازسازی کند؛ 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 بازآفرینی 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 درمقابل 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، درحالی‌که ایرانی به‌جای آن یک‌سر به کلیاتی مانند پیشینه تمدنی، دین انسان‌ساز، و ... پناه برده است. بحران هویت ایرانی در بحران اعتبار تفکر او به عالم و آدم است. چون چنین است، راه‌نوسازی او نیز جز استخراج منابع فرهنگی خویش و عرضه آن در قالب مفاهیم عصری نیست (Mesbahian 2019: 259)؛ یا اگر نمایندگان هویت ایرانی معتقدند که پروژه روشن‌گری غربی در شکل فعلی آن هر نوع غیرغربی روشن‌گری را یا تحریف یا رد کرده است 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 موردچالش قرار دهد و هم شرایط لازم برای بازسازی فرهنگ‌های دیگر و در این‌جا فرهنگ ایرانی را فراهم آورد (Mesbahian 2020: 148).

پی‌نوشت‌ها

۱. به‌طور مثال، بنگرید به Ahmed 1992; Sayyid 1997.
۲. معرفی جنبه‌های جدیدی از سنت در این اثر قابل تأمل است: Alam 1999.
۳. برای بحثی درخشان دراین‌باره، بنگرید به Hall 1992.
۴. به‌طور مثال، این پرسش که «آیا خدابنیادی، به‌عنوان موضوع نقد مدرنیته، می‌تواند با طرح پرسش امکان اخلاقی خدا به موضعی برای نقد مدرنیته تبدیل شود و با به‌چالش کشیدن «انسان آرزوها» (تعبیر میشل فوکو از سوژه مدرن) از طریق تفسیر معنوی هستی، آرزوهایی انسانی برای او بخواهد؟» (Mesbahian 2012: 120) پرسشی از نوع مواجهه انتقادی با مدرنیته تک‌صداست.

کتاب‌نامه

- بهنام، جمشید (۱۳۷۹)، «نگاهی دوباره بر مسئله تجلّد»، مجله/ایران‌نامه، س ۱۸، ش ۲.
- نصر، سیدحسین (۱۳۸۲)، «مروری بر اندیشه‌های دین‌پژوهی فریتيوف شوآن (آنچه در ادیان گوناگون مشترک است)»، ترجمه شهاب‌الدین عباسی، اخبار/ادیان، دوره ۱، ش ۱.
- نصر، سیدحسین (۱۳۸۵)، «تجلّد دین را تضعیف کرده است»، بازتاب/اندیشه، ش ۷۷.
- نصر، سیدحسین (۱۳۸۷)، «سنت‌گرایی علیه بنیادگرایی»، بازتاب/اندیشه، ش ۹۶.
- 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. (1993), *The Future that Failed, Origins and Destinies of the Soviet Model*, London: Routledge.
- Berman, Marshall (1992), "Why Modernism Still Matters", in: Scott Lash and Jonathan Friedman, *Modernity and Identity*, Cambridge: Blackwell.
- 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.
- Dussel, Enrique (2000), "Europe, Modernity, and Eurocentrism", in: *Nepantla, Views from South* (Duke University), vol. 1, no. 3.
- Eisenstadt, Shmuel N. and Wolfgang Schluchter (1998), "Introduction: Paths to Early Modernities - A Comparative View", in: Shmuel N. Eisenstadt and Wolfgang Schluchter (eds.), *Early Modernities, Special Issue of Daedalus*, vol. 127, no. 3.
- Gadamer, Hans-Georg (2004), *Truth and Method*, trans. Joel Weinsheimer and Donald Marshall, New York: Continuum.
- Habermas, Jurgen (1983), "Modernity-An Incomplete Project," in: H. Foster (ed.), *The Anti-Aesthetic: Essays on Post-Modern Culture*, Washington: Port Townsend.
- Habermas, Jurgen (1987), *The Philosophical Discourse of Modernity*, Cambridge Mass: MIT Press.
- Hall, Stuart (1992), "The West and the Rest: Discourse and Power", in: Stuart Hall and Bram Bram Gieben (eds.), *The Formation of Modernity*, Cambridge: Polity Press.
- Heller, Agnes, and Ferenc Feher (1991), *The Postmodern Political Condition*, Cambridge: Polity Press.
- Linkenbach, Antje (2000), "Anthropology of Modernity: Projects and Contexts", *Thesis Eleven*, vol. 61, no. 1.

- 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)*, vol. 1, no. 1.
- Mesbahian, H. and T. Norris (2017), *Dieter Misgeld: A Philosopher's Journey from Hermeneutics to Emancipatory Politics*, Springer.
- Mesbahian, H. (2019), "Reinventing the Self: A Philosophical Encounter with the Historiography of Cultural Identity", *Historical Perspective & Historiography*, vol. 29, no. 23.
- 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, vol. 47, no. 2.
- Mestrovic, Stjepan and Anthony Giddens (1998), *The Last Modernist*, London and New York: Routledge.
- Misgeld, D., T. Norris, and H. Mesbahian (2010), "A Philosopher's Journey from Hermeneutics to Emancipatory Politics", *Philosophical Inquiry in Education*, vol. 19, no. 2.
- 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, no. 1.
- Shayegan, Daryush (1992), *Cultural Schizophrenia: Islamic Societies Confronting the West*, trans. John Howe, London: Saqi Books.
- Taylor, Charles (2001), "Two Theories of Modernity", *The International Scope*, vol. 3, Issue 5: <<http://www.socialcapital-foundation.org/journal/volume%202001/>>. issue%205/pdf/Taylor_text.pdf>.
- Touraine, Alain (1995), *Critique of Modernity*, Cambridge: Blackwell.
- Wagner, Peter (1999), "The Resistance that Modernity Constantly Provokes: Europe, America and Social Theory", *Thesis Eleven*, vol. 58, Issue 1.
- Wittrock, Björn (2000), "Modernity: One, None, or Many? European Origins and Modernity as a Global Condition", *Daedalus*, vol. 129, no. 1.