

## سنت و تجدد در ایران پس از انقلاب اسلامی

حمید میرخندان (مشکات)\*

### چکیده

مدرنیته و سنت به عنوان دو مفهوم متضایف در بافت و زمینه تفکر و فرهنگ غرب معنای خود را دارند. انتقال این دو مفهوم به فضای فرهنگی و علمی کشور ما بدون در نظر گرفتن آن زمینه، اشتباهاتی نظری و عملی به دنبال خواهد داشت. بر این اساس، سنت و تجدد در فرهنگ اسلامی، برخلاف غرب، با یکدیگر تعارض و تمانعی ندارند و تجدد لزوماً همه جا سنت را نفی نمی‌کند. عوامل درونی و بیرونی تجدد، انسان و جامعه را به تحول و نوخواهی وامی‌دارد. سامان‌دادن تجدد، که با تحول همراه است، در عرصه‌های مختلف شناختاری، احساسی و رفتاری فرهنگ با مراجعه به حقیقت دین میسر است. این رجوع و استناد، که به صورت روش‌مند و با اسلوب صحیح صورت می‌گیرد، فرهنگ را پالایش کرده، ضمن اهتمام بر اسلامیت آن عصری بودن آن را هم تأمین می‌کند. بررسی دو مسئله فرهنگی تحصیل زنان و سینما در دوره بعد از انقلاب نشان می‌دهد عوامل درونی و بیرونی در این دو مسئله مؤثر بوده است. مواجهه با این دو مسئله ضرورت بازخوانی آن‌چه را در غرب درباره این دو رخ داده (به عنوان عامل بیرونی) بر اساس مبانی دینی روشن می‌کند.

### کلیدواژه‌ها

سنت، مدرنیته، تجدد، فرهنگ دینی، تحصیل زنان، سینما

\* دانشجوی دکتری رشته فرهنگ و ارتباطات دانشگاه باقرالعلوم (ع) و عضو انجمن مطالعات اجتماعی حوزه

## مقدمه

مفاهیمی مانند سنت و مدرنیته، که به وفور در متون مختلف علمی به کار می‌روند، مفاهیمی هستند که در زمینه و بافت تفکر غرب معنای خود را دارند، به گونه‌ای که می‌توان گفت این زمینه و بافت در شکل‌گیری و صورت‌بندی مفهومی نقشی تام و تمام دارد. انتقال این واژه‌ها به فرهنگ ما و کاربرد آن‌ها بدون توجه به آن زمینه، موجب اغتشاش مفهومی و بالمال اشتباه در حوزه نظر و نظریه‌پردازی و بروز غلط‌هایی در حوزه عمل و پروژه‌سازی می‌شود. برای طرح بحثی که این نوشته در صدد آن است، یعنی سنت و تجدد در ایران از دیدگاه اسلامی، در وهله نخست روشن کردن این مفاهیم و پشتوانه‌های فلسفی و معرفتی آن‌ها در غرب ضرورت دارد. از این رو ابتدا به مفهوم‌شناسی و ایضاح زمینه‌های فلسفی و معرفتی آن می‌پردازیم و آنگاه دو مفهوم سنت و جدید را در نسبت با حوزه معرفتی مان بررسی می‌کنیم تا اتخاذ موضعی نظری (فلسفی) در قبال آن و در نتیجه مواجهه جامعه‌شناختی در برابر آن از پایگاه اندیشه اسلامی میسر شود. در انتها نیز دو مسئله فرهنگی با رویکرد فوق به‌اجمال بررسی می‌شود.

## مفهوم سنت و مدرنیته

واژه «سنت»<sup>۱</sup> که در فلسفه سیاسی، علم، اخلاق و فلسفه علوم اجتماعی به کار می‌رود به معنای «وجود عادات، نهادها، الگوهای اعتقادی و رمزگان رفتاری - اجتماعی است که اجتماعی آن را می‌پذیرد و فرهنگ آن اجتماع را شکل می‌دهد» (Bunnin and Yu, 2004: 694). سنت به این مفهوم شکل‌دهنده فرهنگ در ابعاد مختلف آن است و از همین رو امری دارای پیشینه و تاریخ‌مند است. هم‌چنین، سنت، امری اجتماعی است و به دیگر سخن، در حیات اجتماعی انسان پا به عرصه وجود می‌گذارد.

واژه «مدرن» به معنای نو و جدید است. واژه «مدرنیته»<sup>۲</sup> در سال ۱۸۴۵، در مقاله شارل بودلر با عنوان «نقاش زندگی مدرن»، پدیده‌ای گذرا، سیال، فرّار، مشروط و غیرثابت تعریف شده است (آزبورن، ۱۳۷۹: ۶۵). مدرنیته در دوران روشنگری، مبتنی بر دو اصل خردگرایی و پیشرفت‌باوری است و آزادی، مخالفت با کلیسا، اعتقاد به خودمختاری انسان، جداانگاری

1. Tradition.

2. modernity/modernite.

دین از دنیا (سکولاریسم) و اهتمام به دانش تجربی را دارد. در این مرحله، مفهوم مدرن، دیگر صرفاً در مقابل باستان یا قرون وسطا نیست، بلکه در مقابل سنت قرار دارد (هابرماس، ۱۳۷۹: ۹۸).

پسامدرن نیز، به یک معنا، همان مدرن ماندن و همگام با زمان بودن تلقی شده است. به تعبیر لیوتار، «پسامدرنیسم نه در انتهای مدرنیسم، بلکه در مرحله زایش آن قرار دارد و این مرحله‌ای است ثابت» (لیوتار، ۱۳۷۴: ۴۷). روشن است که این تلقی از مدرنیسم فقط معنای لغوی آن را در نظر دارد. زیرا پسامدرنیسم در بنیان‌های معرفت‌شناختی، هستی‌شناختی و انسان‌شناختی دوران روشنگری به بعد تشکیک کرده، عقلانیت، کل‌نگری و مطلق‌نگری مدرن را رد می‌کند و به همین دلیل جریان فکری‌ای کاملاً متمایز و متفاوت از تفکر مدرن است. ماهیت تفکر مدرن در مبانی آن مانند اوماننیسم، علم‌گرایی، عقل‌گرایی، پیشرفت‌گرایی و ... است.

در اینجا باید به این نکته نیز اشاره کرد که این نوشته به جای تعبیر «دوران» تعبیر «جریان» را درباره تفکر کلاسیک، مدرن و پسامدرن ترجیح می‌دهد. زیرا مرحله‌بندی تفکر و تعبیر «دوره پایان‌یافته» اساساً درست نیست و در واقع تفکر کلاسیک و نیز تفکر مدرن هم‌چنان در غرب به حیات خود ادامه می‌دهند.

به اعتقاد نگارنده، وجه جامع و مشترک تمامی جریان‌های فکری مدرن، با وجود تفاوت‌ها و تضادهایی که گاه با یکدیگر دارند، سکولاریسم به معنای کنار گذاشتن مرجعیت دین در عرصه‌های مختلف حیات فردی و اجتماعی انسان و اتکا به خودمحموری انسان یا به عبارتی اوماننیسم است.<sup>۱</sup> در تفکر پسامدرن نیز، گرچه مبانی‌ای مانند عقل‌گرایی، علم‌گرایی و اوماننیسم نقد می‌شود، اما سکولاریسم هم‌چنان حضور دارد.

شکل‌گیری جریان‌های فکری با پیدایش مبانی فکری و سپس نظریه‌های همگون در عرصه‌های گوناگون دانشی صورت می‌گیرد. چنان‌که گذشت، در نظریه‌های مربوط به یک جریان و گاه حتی در مبانی معرفتی آن نیز در بدو امر تکثر و ناهمگونی به چشم می‌خورد،

۱. کم‌اهمیت شمردن عقل و تأکید رمانتیک‌ها بر احساسات و مطرح کردن «دل» به عنوان منبع از سوی کسانی چون آلامبر و بعدها برخی فمینیست‌ها و نیز نقد فروید بر عقلانیت مدرن، نگاه انتقادی به علم و علم‌گرایی در دوران مدرن و نقد فردگرایی (اندیویدوالیسم) و مطرح کردن جمع‌گرایی (کالکتیویسم) در همین دوران، نشان می‌دهد که تفکر مدرن مجموعه‌ای از مکاتب با مبانی نامتجانس بوده است. اما چنان‌که در متن آمده، اوماننیسم به عنوان یکی از مبانی سکولاریسم در تمامی مکاتب و دیدگاه‌های تفکر مدرن دیده می‌شود.

اما در نهایت مبانی مشترک معرفتی‌ای وجود دارد، از جمله جدایی از دین و کنار گذاشتن مرجعیت دین، یعنی سکولاریسم و رجوع به انسان و امکانات معرفتی انسان و سامان دادن حیات انسانی منهای حضور دین (به طور جزئی یا مطلق).

اگر این را بپذیریم که تفکر مدرن ریشه در مبانی معرفت‌شناختی، هستی‌شناختی و انسان‌شناختی در غرب دارد آن‌گاه می‌توان گفت مدرنیته، پدیده‌ای اجتماعی در غرب و مدرنیسم، دیدگاهی برخاسته از تفکر غربی مدرن (به‌ویژه دوران روشنگری به بعد) است. در این صورت، تفکر کلاسیک و حاکمیت سنت و نیز تفکر پسامدرن از آنجایی که در نسبت با مدرن سنجیده می‌شوند، امری غربی است و خاستگاه‌های معرفت‌شناختی، هستی‌شناختی و انسان‌شناختی خود را دارد که این مبانی در جهان اجتماعی انعکاس می‌یابند و به صورت نظریات در علوم مختلف اجتماعی تبلور پیدا می‌کنند.

همین‌جا باید تأکید کرد که اساساً تقابلهایی نظیر تقابل بین مدرنیته و سنت و نیز عقل در برابر ایمان، دنیا در برابر آخرت، علم در برابر دین و انسان در برابر خدا در تفکر غربی معنادار است و چه‌بسا در دیگر فرهنگ‌ها، مانند فرهنگ اسلامی صدق نکند.

مدرنیته در جامعه غربی در حل این تقابل‌ها و تعارض‌ها حضور وحی و دین را در عرصه‌های مختلف حیات فردی و اجتماعی انسان کنار گذاشت و روند کنار گذاشتن مرجعیت دین، یعنی سکولارشدن را تجربه کرد؛ و این امر هم‌چنان در تفکر پسامدرن ادامه دارد. تفکر پسامدرن هر گونه فراروایت و اصل مطلق را نفی می‌کند و به تکرر و گاه ترکیب (کولاژ) اعتقاد دارد. از این‌رو دین در تفکر پسامدرن نه به عنوان تنها راه بلکه راهی در کنار دیگر راه‌ها است، در حالی که از نظر آن هیچ کدام از این راه‌ها، انعکاس واقعیت و حقیقت نیستند بلکه فقط روایت‌های خودساخته انسان هستند. این را هم نباید از نظر دور داشت که، هم‌چنان که «اکبر احمد» تأکید می‌کند؛ پسامدرن‌ها حتی در این تکرر و بوم‌گرایی به مذهب اقبال و توجهی نشان نداده‌اند (احمد، ۱۳۷۹: ۲۳۶). در این صورت تفکر پسامدرن را می‌توان گونه‌ای از تفکر سکولار دانست که به بدیل‌هایی برای دین اعتقاد دارد. البته سکولار مدرن، برخلاف سکولار پسامدرن، در حوزه‌هایی که دین را به کناری می‌گذارد به اصالت و حقانیت انحصاری و مطلق بدیل‌ها معتقد است.

اما ماجرای مواجهه ما با آن‌چه در غرب رخ داد بیش از یک‌ونیم قرن است که ادامه دارد. در این مدت ما به موضع‌گیری در برابر آن دست زده‌ایم و باید هم دست می‌زدیم. در این بین، برخی مدرنیزاسیون را پذیرفتند و به شیوه‌ای اعوجاجی توصیه می‌کردند که نجات و

پیشرفت در این است که از سر تا نوک پا غربی شویم و برخی در برابر تقلید از غرب موضع می‌گرفتند. در کتاب فلسفه تجدد در ایران ماجرای تجدد در ایران با توجه به «سیر تاریخی» و «ماهیت» آن در سه «لایه و رویه» صورت‌بندی شده است: ملی، ظلی و انتقادی.

تجدد ملی «از نهضت ملی و دینی و بومی در فرهنگ شیعی ایران از پنج قرن پیش» (عصر صفویه) شروع شده و تا فتنه افغان و جنگ‌های ایران و روس و دوره مشروطیت و نهضت نفت و انقلاب اسلامی ادامه داشته است (نجفی، ۱۳۸۵: ۳۰). هرچند می‌توان این امر را نه صرفاً در رابطه با غرب، بلکه در مواجهه با اسلام و پس از آن در مواجهه با حکومت اموی و عباسی، که ادعای خلافت رسول‌الله را داشت، به عقب برد و بررسی کرد. مانند آن‌چه مرحوم مطهری در کتاب خدمات متقابل اسلام و ایران انجام داده است.

تجدد «ظلی» از متن فرهنگ بومی و سنن ملی نبوده، متعلق به جریان روشنفکری ایران و متجددان غرب‌گرا است. «این نوع تجدد در حقیقت نوعی شبه‌مدرنیسم و ترجمان ناقص از حال و هوای عصر جدید در مغرب‌زمین است» (همان: ۳۱).

تجدد انتقادی «نقد تجدد و مدرنیسم در ایران است» که می‌تواند «گاه منفعلانه و گاه فعال باشد، و گاهی نیز با نفی مدرنیسم و بدون جایگزینی و یا جایگزینی باشد» (همان: ۳۳). این نقد «گاه از خود حوزه‌های غرب و یا نزدیک به تفکر غرب [مانند نقد آشوری]... و گاه از حوزه‌های دینی و فکری سنتی ترانشعاب می‌کرده است» (همان).

در واقع، نقد فعالی که جایگزینی عرضه کند در دو نوع قبل مندرج است. در تجدد ملی، این نگاه انتقادی وجود دارد و در تجدد ظلی هم نقد فعال را می‌توان جست‌وجو کرد. آن‌چه در لایه تجدد انتقادی به طور خاص وجود دارد در دو لایه پیش نیست. نقد منفعلانه و بدون جایگزین را متدینان عرضه کرده‌اند، که آن را باید اساساً از جریان‌های تجددخواهی و نوگرایی، خارج دانست. در این صورت، به‌اجمال، می‌توان دو جریان را در این باره جست‌وجو کرد: ۱. جریانی که تجدد را بر اساس مؤلفه‌های فرهنگی ایران تعریف می‌کند؛ ۲. جریانی که به تقلید از فرهنگ غرب (به‌ویژه تفکر مدرن غرب) به دنبال تجدد در ایران است. در این دو جریان، هم نگاه انتقادی وجود دارد و هم نگاه غیرانتقادی؛ نگاه انتقادی به فرهنگ خودی و فرهنگ غربی.

باید گفت در فرهنگ اسلامی اساساً بین سنت و تجدد تعارض نیست، هم‌چنان که این امر در دیگر تعارض‌های برخاسته از تفکر مدرن در غرب نیز صادق است. در فرهنگ اسلامی، بین عقل و ایمان، دنیا و آخرت، علم و دین، انسان و خدا و ... تقابل و تعارض

نیست و بنابراین، بحث ربط بین قدیم و جدید، سنت و تجدد در فرهنگ ما، صبغه دیگری دارد و اساساً ما در ایران در دوران مدرن به معنای غربی آن زیست نمی‌کنیم؛ هم‌چنان که در دوران سنت به معنای غربی آن به سر نمی‌بریم و نه در برزخ بین این دو. تطبیق این مفاهیم بر فرهنگ ما و بررسی واقعیت‌های اجتماعی ما بر اساس آنچه در غرب رخ داده، اشتباهی نظری است که ما را از بررسی درست ربط بین سنت و تجدد در فرهنگ ما دور می‌کند. کاربرد «مدرن» در برابر «سنت» در ایران فقط می‌تواند به معنای لغوی آن، یعنی به معنای امر جدید در برابر امر دارای پیشینه، به کار رود؛ هرچند به کار بردن واژه «مدرن» بیشتر به بدفهمی و اشتباه‌هایی منجر می‌شود. زیرا هر نظام مفهومی، معانی و مبانی خود را به دنبال دارد و هر مفهومی را به راحتی نمی‌توان از بافت و زمینه فرهنگی و اجتماعی آن جدا کرد و در فرهنگ دیگر به کار بست.

در فرهنگ لغات آکسفورد، یکی از معانی tradition روایاتی دانسته شده که در اسلام از پیشوایان دینی نقل می‌شود. این معنا اگرچه با معنای لغوی (و نه اصطلاحی) سنت در غرب برخی اشتراکات مفهومی دارد، اما در عین حال مختصات خود را دارد. دکتر پارسانیا در تعریف این مفهوم از سنت می‌گوید: «دانش‌های نقلی آنگاه که به همراه علوم عقلی به تبیین شیوه رفتار و سلوک انسان می‌پردازد، سنت را پدید می‌آورند ... سنت در این تعریف مترادف دین و شریعت و مطابق با اراده تشریحی خداوند است» (پارسانیا، ۱۳۸۵: ۳۰). وی، در ادامه، درباره رابطه بین سنت و دوام توضیح می‌دهد:

سنت به این مفهوم در برابر بدعت قرار دارد نه نوآوری و بداعت ... قوام سنت در فضای دینی به ثبات و تداوم زمانی آن نیست، ... قوام سنت به حقیقت الهی آن است. به همین دلیل سنت همواره سنت است، حتی در موقعی که هیچ یک از افراد جامعه به آن عمل نکرده باشند و عادات اجتماعی برخلاف آن باشد ... در نتیجه سنت در تقابل با تجدد نیست (همان: ۳۶-۳۸).

مفهوم سنت در اینجا به همان مفهومی نیست که در فرهنگ غرب در برابر مدرن قرار می‌گیرد و همان مفهومی از سنت نیست که در جامعه‌شناسی از آن بحث می‌شود. نسبت این معنا از سنت (معنای سنت در معارف اسلامی) با سنت در اصطلاح جامعه‌شناسی چیست؟ سنت به این مفهوم امری است که از طرف خداوند تشریح شده و در حوزه تشریحی دین (شریعت) قرار می‌گیرد، حال آنکه سنت در اصطلاح جامعه‌شناختی آن، هم‌چنان که در ابتدای مقاله گذشت، فراتر از این است. سنت در جامعه‌شناسی، ممکن است واجد سنت در

معنای اسلامی آن باشد که در عین حال شامل نظام رفتاری ای منطبق و هماهنگ با دین (احکام و رویه‌های امضایی عرفی یا بناء العقلائی امضا شده از سوی شارع) نیز هست؛ و نیز ممکن است واجد عناصر متنافی با دین باشد، یعنی آن‌چه فرهنگ جامعه را، خواه منبعث از دین باشد یا نباشد، در گذر زمان شکل می‌دهد.

ضمن آنکه سنت در اصطلاح جامعه‌شناسی عام‌تر است و به طور کلی شامل نهادها، روندها و الگوهای اعتقادی نیز می‌شود. به این مطلب باید این را هم اضافه کرد که سنت در این اصطلاح امری است که اجتماع آن را پذیرفته و در فرهنگ رسوخ کرده است، در حالی که قوام سنت، در اصطلاح آیات و روایات، همان‌طور که در دیدگاه استاد پارسانیا ذکر شد، قوامش به میزان پذیرش، رسوخ، و تکرار آن در اجتماع بستگی ندارد.

در این نوشته، مسئله سنت و تجدد در ایران پس از انقلاب اسلامی، نه در چارچوب مفهومی غرب درباره تجدد، بلکه با توجه به ویژگی‌ها و اقتضائات معرفتی و اجتماعی خود و در نتیجه متناسب با چارچوب مفهومی فرهنگ (جنبه اجتماعی) و چارچوب معرفتی خود (جنبه معرفتی و ارزشی) بررسی می‌شود.

### فرهنگ دینی

در اینجا لازم است دو حوزه از بحث را تفکیک کنیم؛ با این تفکیک مفهوم فرهنگ دینی نیز، که در امر نوشدگی از آن فراوان استفاده خواهد شد، روشن می‌شود. حوزه اول دین و حقیقت دین است که شکل تنزیلی آن قرآن کریم است و سنت معصومان علیهم‌السلام نیز شارح و مفسر آن است و بر اساس حدیث ثقلین این دو در کنار یکدیگرند. دین در این حوزه امری ازلی و ابدی است و تبدیل و تبدیلی در آن راه ندارد. دین به صورت آموزه‌هایی [گفتاری (قرآن و بخش کلامی و تقریری سنت معصومان) و فعلی (بخش فعلی سنت معصومان)] که به جهان اجتماعی پا گذاشته، در حوزه دوم، یعنی فرهنگ دینی، قرار می‌گیرد. به این ترتیب، فرهنگ دینی همان مؤلفه‌های عمومی را که در تعریف فرهنگ گفته شده دارد. به‌علاوه این مؤلفه‌ها در توافق و هماهنگی با آموزه‌های دینی است، یا به تعبیر دیگر، تعارضی با آن‌ها ندارد. فرهنگ دینی، به این معنا، بر حسب دور آن‌ها و موقعیت‌های جغرافیایی تغییر و تبدل می‌پذیرد. در این صورت، برای داشتن فرهنگ دینی، که امری اجتماعی و در نتیجه زمانی و مکانی است، باید به آموزه‌های وحیانی مراجعه کرد و متناسب با اوضاع و احوال جدید با روش معتبر و صحیح به استنباط روی آورد. البته دایره این استنباط و تفقه فراتر از

فقه مصطلح، یعنی فقه حکم و جنبه رفتاری و مناسکی فرهنگ است و حوزه‌های دیگر را نیز شامل می‌شود.

به باور نویسنده، فرهنگ دینی در حوزه شناختی با آموزه‌های شناختاری دین تلائم و هماهنگی دارد. برای به دست آمدن این هماهنگی، به طور کلی و به اجمال، می‌توان گفت این امر با اصول تفقه در این حوزه تأمین می‌شود. زیرا برای برداشت از آموزه‌های دین در این عرصه باید به اصول استنباط مجهز بود که از این اصول به اجمال در علم اصول فقه بحث می‌شود. به این معنا که اجمالاً اصول فقه در این حوزه قابلیت کاربست دارد. البته به کارگیری تفکر و تعقل در عرصه معرفتی و شناختی امری خارج از آموزه‌های اسلام نیست و مراجعه به حضوریات و شهودیات نیز محکوم به همین حکم است.

همچنین، در بُعد گرایشی و ارزشی و هنجاری فرهنگ اسلامی نیز مراجعه به آموزه‌های اسلامی و استنباط از آن مطرح است. نظام و احکام اخلاقی، به عنوان حوزه مهم بُعد گرایشی در فرهنگ اسلامی، منبعث از آموزه‌های اسلامی است. البته بر اساس تفکر اسلامی گرایش‌ها با بینش‌ها، چه در حوزه نظر و نظرورزی و چه در حوزه احساسی و گرایشی، در ارتباط بوده، رابطه بین این دو تعاملی است.

و بالأخره در بُعد کنشی و رفتاری فرهنگ اسلامی نیز استنباط از آموزه‌های اسلامی صورت می‌گیرد. فقه و حقوق اسلامی دو حوزه مهمی هستند که در حوزه فرهنگی اسلام غنا و سابقه دیرینه‌ای دارند. همچنین، بر اساس آموزه‌های اسلامی بعد رفتاری در فرهنگ اسلامی با بعد شناختی و گرایشی فرهنگ رابطه متقابل و تعاملی دارد.

این نکته را هم باید اذعان کرد که چه بسا روش تفقه در دین به طور عام (اصول استنباط) در طول زمان به دلیل عوامل نوگرایی، متحول شود. هم‌چنان که در بخش اصول استنباط حکم فقهی، یعنی اصول فقه مصطلح، در طول قرن‌ها شاهد تحول آن بوده‌ایم و اکنون نیز شاهد آنیم. علاوه بر این، در ابعاد مختلف شناختی، گرایشی و رفتاری باید در حیات اجتماعی عرصه‌هایی را هم در نظر گرفت که در آن‌ها با تحفظ بر مبانی، مسائل و موضوعات جدید حل و فصل می‌شود. برای مثال، مشاوره خانواده، به عنوان امری نوپیدا، می‌تواند بر اساس تحفظ بر آموزه‌های اسلامی سامان پیدا کند.

### ریشه‌های معرفتی و اجتماعی نوشدگی

ریشه‌های معرفتی نوگرایی را باید ابتدا در ساخت و نهاد انسان جست‌وجو کرد. انسان به دلیل



واجد بودن ترکیب و ساختی که از آن به «فطرت» یاد می‌کنیم<sup>۱</sup> به بیشتر و بهتر طلبی، و به تحریک و نوگرایی گرایش دارد. تفکر، راه‌های جدید و معلومات جدید را پیش روی انسان می‌گذارد. تعقل بر روی این راه‌ها و حقانیت معلومات نظارت می‌کند و گزینه جلب نفع و دفع ضرر، ضامن اجرایی این نظارت است که در نهایت به انتخاب می‌انجامد. این ترکیب، انسان را در دوران بلوغ که تعقل در آن شکل می‌گیرد و پس از آن امکان تکامل بیشتر آن هست، به تحریک و ارزیابی و انتخاب جهت‌ها و معبودها دعوت می‌کند و در همه ساحت‌های حیات انسان در وجه فردی و جمعی‌اش، یعنی در ساحت شناخت و در ساحت احساس و در زمینه رفتار تأثیر می‌گذارد. یا اینکه این ترکیب، که موجد بیشتر و بهتر طلبی بود، سر از تنوع و تلون درمی‌آورد. هر چه هست، انسان نوگرا است و این نوگرایی ریشه در ثوابت وجودی و فطرت او دارد.

نقطه آغاز و عزیمت نوگرایی انسان در وجه اجتماعی‌اش (نوگرایی در اجتماع) همین نوگرایی برخاسته از ساخت و ترکیب انسان است. نوگرایی در اجتماع دو دسته عامل درونی و بیرونی دارد:

۱. عامل درونی نوگرایی: از تراکم انسان‌های نوگرا در جامعه، که البته به صورت جمع جبری نیست، نیز نوگرایی متولد می‌شود.
۲. عوامل بیرونی نوگرایی: از نسبت و رابطه جدیدی که جامعه با محیط جدید پیدا می‌کند، مانند تغییر محیط به دلیل مهاجرت، زمینه‌های تحول به وجود می‌آید. هم‌چنین، در نسبتی که فرد با جامعه یا جوامع جدید پیدا می‌کند زمینه‌های تحول ایجاد می‌شود. عامل دیگر نوگرایی، که اساساً فراتر از امر فردی و اجتماعی است، عامل ماورایی و حیانی است که از رسول الهی آغاز شده، به جمع و اجتماع کشیده می‌شود. منشأ این تغییر و نوشدگی عالم قدسی است که البته جای پا در فطرت نوگرای انسان دارد و به وسیله وحی به حیات اجتماعی انسان پا می‌گذارد.

### خاستگاه اجتماعی مسئله قدیم و جدید در ایران پس از انقلاب اسلامی

ما در طول تاریخ با نوشدگی‌ها و تحول‌هایی همراه بوده‌ایم و به نقد آن‌چه در اصطلاح جامعه‌شناسی به آن سنت گفته می‌شود، دست زده‌ایم؛ از جمله: در ایران پس از ظهور اسلام، قدرت گرفتن حکومت محلی آل بویه یا صفاریان در ایران، ظهور صفویه و گرایش به تشیع،

۱. فِطْرَةُ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ (روم: ۳۰).

مشروطیت در دوران قاجار، که پیامدهای آن تا انقلاب اسلامی ادامه داشت و انقلاب اسلامی تاکنون.

نقطه کلیدی و اساسی مسئله قدیم و جدید یا سنت و تجدد در دوره بعد از انقلاب، مطرح کردن اسلام به عنوان نظریه حکومت بود. نظریه حکومت هر چند در بدو نظر بیشتر نظریه‌ای سیاسی می‌نماید، اما خود بخشی از نظریه دخالت‌دادن دین به ساحت‌های اجتماعی است و بیانگر این نکته است که اسلام برای سیاست و دیگر ابعاد حیات اجتماعی انسان در عصر غیبت معصوم نیز نظریه دارد. اما با شکل گرفتن نظام اسلامی، که جمهوری اسلامی نامیده شد، تأثیرگذاری این امر در ساحت‌های مختلف حیات جمعی ایرانیان شگرف و مستقیم بود. زیرا این امکان به جود آمده است که دین باید در عرصه‌های مختلف سیاست، اقتصاد، حقوق، تعلیم و تربیت، هنر، ارتباطات و ... جامعه را اداره کند. به این ترتیب، در زمان بسط، دین باید در برابر تمامی ساحت‌های اجتماعی (بسان ساحت‌های فردی) نظریه‌پردازی و موضع‌گیری می‌کرد. در این جا بود که باید آنچه وجود داشت بازخوانی می‌شد و تغییر و تحولات عمده‌ای در آن صورت می‌گرفت. این امر شامل همه عرصه‌ها، حتی عرصه‌های معرفتی و شناختی، می‌شد.

می‌توان گفت مسئله قدیم و جدید در نسبت با جوامع غربی و فرهنگ و تمدن غرب (به مفهوم سنت و مدرنیته)، به طور خاص از مشروطه آغاز شده بود و جدید ما در حوزه‌های مختلف، بر اساس آنچه در غرب پیشنهاد و مطرح شده بود (آن هم در شکل سطحی و بدون ریشه‌های معرفتی و فلسفی و زمینه‌های جامعه‌شناختی‌اش)، در حال شکل گرفتن بود. انقلاب اسلامی، توقف و تأملی دوباره، چرخشی چشمگیر در این نوگرایی و تجدد بود؛ بازخوانی آنچه در غرب در جریان مدرنیته شکل گرفته بود و به گونه‌ای در فرهنگ ما انعکاس پیدا کرده و تأثیر گذاشته بود. این تأمل و بازخوانی البته تا رسوخ یافتن آن در حوزه‌های گوناگون فرهنگی و تمدنی فاصله‌ها دارد. به هر حال، این جریانی است که آغاز شده است؛ جریانی که رگه‌های آن را در اندیشه‌های متفکرانی در پیش از انقلاب، مانند شریعتی و مطهری، می‌توان دید.

## چند مسئله فرهنگی

### ۱. تحصیل زنان

یکی از مسائلی که در ایران پس از انقلاب به عنوان مسئله فرهنگی مهمی خود را نمایانده، مسئله مربوط به زنان و به تعبیری مسئله جنسیتی است. ذیل همین موضوع مسئله تحصیل زنان

است که مسئله اشتغال را نیز به دنبال دارد. چرا تحصیل زنان به عنوان یک مسئله، آن هم در ایران پس از انقلاب اسلامی، مطرح است؟ این امر برخاسته از این واقعیت اجتماعی است که پس از انقلاب اسلامی با گسترش دانشگاه‌ها پذیرش دانشجوی سیر صعودی پیدا کرد. این در حالی بود که با اعلام مسئولان نظام، از جمله امام (ره)، مبنی بر بی‌اشکال بودن فعالیت‌های اجتماعی بانوان و نیز ذهنیت مثبت پیدا کردن عامه مردم درباره تحصیل دختران در مقاطع تحصیلات عالی، جمعیت دانشجویان دختر رشد فراوانی کرد؛ به گونه‌ای که در حال حاضر دختران، اکثریت پذیرفته‌شدگان آزمون ورودی دانشگاه را تشکیل می‌دهند که این سیر صعودی خواه‌ناخواه در مقاطع بالاتر نیز ادامه پیدا خواهد کرد.

علاوه بر عوامل اجتماعی درونی فوق، این مسئله را البته می‌توان در رابطه با عامل اجتماعی بیرونی، یعنی در ارتباط با وضعیت کلی جهانی که گفتمان فمینیسم بر آن حاکم است نیز دانست. اوج تبلور حضور این گفتمان، کنوانسیون رفع تبعیض علیه زنان بود. متولیان فرهنگ، چه مسئولان و چه متفکران و اندیشمندان کشور، البته باید به مواجهه با این گفتمان دست می‌زدند و در برابر آن متناسب با فرهنگ اسلامی موضع‌گیری می‌کردند.

موضع ما، هم‌چنان که گفته شد، نه نفی مطلق بلکه پذیرش تحصیل زنان در مقاطع متوسطه و عالی و به تبع آن فعالیت اجتماعی و اشتغال زنان بود. اما ما باید در برابر این شرایط جدید برخاسته از تحولات جهانی و تحول نهادهای اجتماعی و فرهنگی و حتی اقتصادی در داخل، متناسب با آموزه‌های اسلامی، به جرح و تعدیل و به عبارتی بازخوانی آن‌چه در غرب یا نظام‌های در حال توسعه، که عمدتاً متأثر از الگوهای دیگران و نه متناسب و هماهنگ با فرهنگ اسلامی بود، می‌پرداختیم. تحقق نیافتن این امر و ظهور به یک معنا لجام‌گسیخته پدیده تحصیل دختران، جامعه ما را با مشکلاتی مواجه کرده است که به اجمال به برخی از آن‌ها اشاره می‌کنیم.

یکی از پیامدهای فرهنگی گسترش دانشگاه‌ها و افزایش آمار پذیرفته‌شدگان دختر، در شهر یا استانی غیر از محل سکونت خانواده‌ها است. این مسئله عامل نظارت خانواده (به طور عمده پدران و مادران) را بر روابط دختران کم می‌کند و از این رهگذر آسیب‌های اخلاقی و روابط نامشروع را موجب می‌شود، به طوری که حتی در بافت فرهنگی شهرهای دانشجویی هم تأثیر گذاشته است. اگر در تحلیل گسترش روابط آزاد دختر و پسر و شیوع بی‌بندوباری جنسی در غرب، حضور ماشین به عنوان یک عامل مطرح شده است (میرخندان، ۱۳۹۳: ۸۹) که امکان دست‌یافتن به مکان خصوصی را برای دخترها و پسرها فراهم می‌کرد،

می‌توان گفت در کشور ما دانشگاه و حضور دختران در دانشگاه‌های دور از خانه، امکان روابط بازتر و آسان‌تر را نسبت به قبل فراهم کرده است.

یکی دیگر از پیامدهای فرهنگی این امر، اختلاط هرچه بیشتر استادان مرد با دانشجویان دختر است که به دلیل کثرت دانشجویان و نبود استادان زن به وجود آمده است. نویسنده این مقاله معتقد است بر اساس مبانی اسلامی (که فرهنگ اسلامی از آن متأثر است) معلم زن برای خانم‌ها اولویت دارد و اصل حریم و عدم تداخل را تأمین می‌کند. آن‌چه ما امروز با آن مواجهیم، برخاسته از ضرورت‌ها توجیه می‌شود و الا در نظام مطلوب آموزشی، اصل بر عدم اختلاط است.

علاوه بر این، اختلاط در میان دانشجویان نیز روی داده است. به دلیل کثرت پذیرش دانشجو و نبود فضای آموزشی کافی و نبود استاد و مهم‌تر از آن به دلیل فقدان مواجهه فرهنگی با الگوی تحصیلات عالی در دانشگاه‌ها در غرب، که مروج اختلاط است، کلاس‌ها و آزمایشگاه‌ها و دیگر امور آموزشی، مختلط برگزار می‌شود. ما این امر را از زاویه نگاه هنجاری، مشکلی فرهنگی تلقی می‌کنیم. زیرا، چنان‌که گذشت، اصل ایجاد حریم و عدم اختلاط، اصلی است که مبتنی بر مصالحی است.

از دیگر پیامدهای تحصیل دختران، به تعویق افتادن سن ازدواج است. دختران عموماً تصمیم به ادامه تحصیل بعد از اخذ دیپلم دارند و البته ازدواج به عنوان مانعی در برابر تحصیل قلمداد می‌شود. از یک سو، داشتن تحصیلات عالی یکی از امتیازات اجتماعی دختران و نوعی منزلت محسوب می‌شود. علاوه بر این، تحصیل دانشگاهی امکان اشتغال و کسب درآمد را نیز برای خانم‌ها به وجود می‌آورد. چنین دیدگاهی موجب می‌شود دختران اساساً در سنین پایان تحصیلات متوسطه برای زندگی مشترک آمادگی نداشته باشند و از رشد اجتماعی لازم و قدرت مسئولیت‌پذیری برای تشکیل خانواده برخوردار نباشند. در واقع، به تعبیری جوانان در ۱۸ و ۱۹ سالگی، در حالی که چند سالی است به بلوغ جنسی رسیده‌اند، هنوز به لحاظ اجتماعی در نابالغی و کودکی به سر می‌برند.<sup>۱</sup>

یکی دیگر از پیامدهای این امر مسئله اشتغال زنان است. با توجه به اینکه غالباً تحصیل، مقدمه‌ای برای احراز شغل محسوب می‌شود،<sup>۲</sup> به دلیل شمار فراوان دانشجویان دختر (بیش از

۱. تعبیر دینی در این باره «رشید» بودن است.

۲. در تحقیقی که به تصویر درآمده (مستند سقف شیشه‌ای، پخش شده از شبکه ۴ سیما)، روشن می‌شود که دختران تحصیل را با هدف اشتغال پی می‌گیرند.

پسران) مشکل احراز موقعیت‌های شغلی از سوی دختران و متقابلاً از دست دادن این موقعیت‌ها برای پسران وجود دارد؛ امری که با توجه به فرهنگ دینی، که تأمین اقتصادی خانواده را بر عهده مرد می‌گذارد و زنان را واجب‌النفقة می‌داند، تأمل‌برانگیز و نگران‌کننده است.

یکی دیگر از معضلات تحصیل دختران در رشته‌هایی است که گاه بر اساس انسان‌شناسی اسلامی با ساختار وجودی (فکری یا عاطفی یا فیزیکی) زنان تناسب ندارد و گاه بر اساس مناسبات اجتماعی و فرهنگی تعریف شده در اسلام توجیه ندارد. این در حالی است که در برخی عرصه‌ها، که از نظر آموزه‌های اسلامی لزوم حضور زنان وجود دارد، دچار کمبود و ضعف هستیم و بعضاً این عرصه‌ها به مردان واگذار شده است.

این نوشته در صدد نفی یا پذیرش تحصیل دختران به طور مطلق نیست، بلکه بحث در اینجا است که ما باید در برابر مسئله‌ای به نام تحصیل دختران به عنوان امری جدید و نوظهور (دست کم به شکل کنونی، که در ابعاد متعددی جدید می‌نماید) متناسب با فرهنگ اسلامی به اتخاذ موضع پردازیم و این امر را با سه حوزه عمده شناختی، ارزشی و رفتاری اسلام و فرهنگ اسلامی نسبت‌سنجی کنیم و در صورتی که جنبه‌هایی از آن را به عنوان مشکل تلقی کردیم، در صدد رفع آن برآیم و به اصطلاح به سیاست‌گذاری فرهنگی در این عرصه دست بزنیم.

## ۲. سینما

سینما یکی از پدیده‌های نوظهور است که بیش از یک قرن (سال ۱۸۹۵) از پیدایش آن می‌گذرد. سینما ابتدا در غرب و سپس در دیگر نقاط جهان به سرعت گسترش یافت و ایران نیز از آن مستثنا نبود.<sup>۱</sup> شاید این طور به نظر بیاید که چون سینما در کشور ما مخاطبان چندانی ندارد به عنوان مشکلی فرهنگی هم مطرح نیست. در حالی که باید توجه داشت که سینما از طریق ویدئو کلوپ‌ها و مهم‌تر از آن به وسیله تلویزیون به خانه‌ها و اماکن عمومی راه پیدا کرده است و در میان محصولات فرهنگی مخاطبان چشمگیری یافته است. نقش رسانه‌های مکتوب (مانند مجلات) و رسانه‌های جدید (مانند پایگاه‌های اینترنتی و ایمیل) را هم نمی‌توان در این امر نادیده گرفت.

۱. آوانس اوگانایانس نخستین فیلم بلند سینمایی ایران، به نام «آبی و رابی»، را در سال ۱۳۰۸ ساخت.

پس از انقلاب، ما باید در مقابل این پدیده به مواجهه دست می‌زدیم. امام خمینی (ره) در برابر آن چنین موضع‌گیری کرد: «ما با سینما مخالف نیستیم؛ با فحشا مخالفیم». سینما علاوه بر داشتن جنبه‌های مختلف تکنولوژیک و اقتصادی، جنبه فرهنگی نیز دارد. در واقع، چون سینما، فرهنگ (نخبگانی و عامه) را بازنمایی و بازتولید می‌کند، امری فرهنگی محسوب می‌شود و از این همین رو است که در مطالعات فرهنگی محل توجه قرار گرفته است. سینما، قبل از انقلاب اسلامی، پیشینه‌ای با مشکلات فرهنگی متعدد داشت. مشکل سینمای قبل از انقلاب در دو دسته کلی می‌گنجد:

۱. انقطاع از فرهنگی دینی در تولیدات سینمایی، که در دو جریان عمده سینمایی آن زمان، یعنی فیلم فارسی و نیز جریان نوی سینمای ایران وجود داشت. این انقطاع به طور خاص ریشه در ضعف‌های نظری در عرصه سینما داشت که فیلم‌ها بر اساس آن تولید می‌شد. هرچند سینما تکیه به تولید و عمل دارد، اما در بستری نظری به حیات خود ادامه می‌دهد و عمل با نظر در تعامل است. ضعف نظریه‌ای متناسب با فرهنگ اسلامی در عرصه سینما موجب تولید محصولات بی‌کیفیتی شد که به طور عموم با فرهنگ اسلامی هماهنگی و همخوانی نداشت.

۲. مناسبات غیراخلاقی در میان عوامل تولید فیلم که متأثر از عوامل چندی بود و بی‌گمان یکی از عوامل مهم همان مشکل اول، یعنی نبود دانش نظری متناسب با فرهنگ اسلامی بود، که فضای عالم سینمایی کشور ما را در بی‌هویتی و تعارضات شناختی و اخلاقی قرار می‌داد. از آنجایی که سینما، صنعت نیز هست، مناسبات اقتصادی، منطق خود را بر سینما تحمیل می‌کرد و به این مقوله، مناسبات غیراخلاقی به هدف کسب درآمد دامن می‌زد. البته اتکای سینمای عامه‌پسند بر گیشه در نظام‌های تولید دیگر کشورها، از جمله هالیوود آمریکا، نیز وجود داشت؛ در حالی که مناسبات اخلاق حرفه‌ای تا این سطح، حتی در سینمای آمریکا دچار تنزل نشده بود. این نکته را هم باید به عنوان واقعیتی اجتماعی در نظر گرفت که به دلیل نوع روابط کاری در سینما و تداخل و اختلاط در پشت و جلوی دوربین، زمینه نارسایی‌های اخلاقی وجود دارد. اما، چنان که گفته شد، این امر را باید در فضای عالم سینمایی کشور دید، که متأثر از نوع نگاه به سینما بود که آن نیز ریشه در مباحث نظری داشت.

پس از انقلاب، کوشیدیم با تأسیس مراکز سینمایی، فیلم‌های مطلوب و متناسب با فرهنگ اسلامی بسازیم. دو مرکز عمده‌ای که می‌توان از آن نام برد بنیاد سینمایی فارابی و

حوزه هنری هستند. البته معاونت سینمایی وزارت ارشاد اسلامی نیز در زمینه سیاست‌گذاری در عرصه سینما فعالیت می‌کند. این معاونت با نظارت بر فیلم‌نامه و تولید فیلم و نیز با کمک‌های مالی برای تولید فیلم سعی در هدایت سینمای ایران دارد.

با وجود این، سینمای پس از انقلاب، هم‌چنان با این دو مشکل (با تفاوت در شدت و ضعف) مواجه بوده است. دربارهٔ مشکل اول در سینمای پس از انقلاب اسلامی سه جریان عمده را می‌توان شناسایی کرد. دو جریان متعلق به پیش از انقلاب هستند که هم‌چنان به حیات خود ادامه می‌دهند.<sup>۱</sup> پس از انقلاب هم جریان سینمایی جدیدی در ایران شکل گرفت که با انقلاب اسلامی و به طور کلی فرهنگ اسلامی هم‌دلی و همراهی نشان می‌داد. این هم‌دلی در عرصه‌های بینشی و ارزشی پررنگ بود. گونه فیلم دفاع مقدس متعلق به این جریان است. چیزی که هست تولیدات این جریان، هیچ‌گاه به یک جریان، به معنای واقعی کلمه، تبدیل نشد. به تعبیر دیگر، سینمای ما واجد نوعی جریان قوی و غالب با عنوان سینمای ملی، که متناسب با فرهنگ اسلامی باشد، نشده است. این جریان مطلوب و آرمانی را، که با تفاوت در شدت و ضعف در برخی آثار سینمایی بروز یافته، گاه سینمای دینی و گاه سینمای معناگرا، سینمای ملی و سینمای مصلحانه نامیده‌اند. هر چه هست، این سینما سینمایی مطلوب است که با فرهنگ اسلامی تناسب و هماهنگی دارد و البته این تناسب داشتن شدت و ضعف دارد و به اصطلاح مقوله‌ای ذومراتب است.

دانش سینمایی موجود، که در مراکز آموزش رسمی و آزاد (که از این دومی در کشور کم هم نیستند) نیز به طور کلی مبتنی بر فرهنگ غربی است و ما اساساً حوزه مطالعات سینمایی را بر اساس مبانی اسلامی بازخوانی نکرده‌ایم. به عبارت دیگر، پس از انقلاب، هم‌چنان دانش سینمایی در کشور مبتنی بر حوزه‌های معرفتی و فرهنگی غربی و گاه شرقی است و ما در زمینه دانش سینمایی مبتنی بر حوزه معرفتی و فرهنگی اسلام ضعف نظری داریم. هم‌چنان که گذشت، این ضعف نظری آثار و پیامدهای خود را در عمل و تولید فیلم به جای می‌گذارد.

به علاوه، نبود نظریه‌پردازی در عرصه دانشی در مناسبات کاری و حرفه‌ای عوامل تولید فیلم نیز تأثیرگذار بوده است و برای همین در حل مشکل دوم، یعنی تولیدات سینمایی،

۱. فیلم‌هایی که در جشنواره‌های خارجی جایزه می‌گرفتند اغلب متعلق به جریان نومی سینمای ایران هستند؛ و البته فیلم فارسی، به عنوان یک جریان عمدتاً از دهه ۱۳۷۰ به بعد دوباره ظهور کرد.

علی‌رغم حساسیت‌هایی که به خرج داده‌ایم، توفیق چندانی به دست نیاورده‌ایم و از وضعیت مطلوب اسلامی بسیار فاصله داریم.

سینمای پس از انقلاب در ایران ضعف‌های تکنولوژیک و اقتصادی فراوانی دارد، اما چون محدوده بحث این نوشته حوزه فرهنگ است پرداختن به آن از بحث ما خارج است. چنان‌که گذشت، سینما در کشور عمدتاً از طریق ویدئو کلوپ‌ها و پخش در خانه‌ها و اماکن عمومی، مانند اتوبوس و قطار و نیز پخش از طریق تلویزیون به مخاطبان بسیاری دسترسی دارد. این راه آخر، برای مخاطبان تلویزیون بسیار جذاب است. زیرا یکی از کارکردهای اصلی و عمده تلویزیون سرگرمی است و فیلم‌های سینمایی یکی از جذاب‌ترین و پرمخاطب‌ترین برنامه‌های سرگرم‌کننده محسوب می‌شوند. به هر تقدیر، سینما به خودی خود حتی در سرگرمی‌ترین محصولات خود، فرهنگ را بازتولید و بازنمایی می‌کند. یکی از پیامدهای فرهنگی حضور سینما، شکل‌گیری گروه مرجع جدید، به‌ویژه ستاره‌ها و بازیگران سینما است. این گروه باورها، هنجارها و نظام رفتاری را برای مخاطبان ترویج و تثبیت می‌کنند که با توجه به وضعیت فرهنگی سینمای ما، این امر نتایج و آثار مخربی در حوزه فرهنگ عمومی به جا می‌گذارد. شیوه پوشش، مناسبات اجتماعی (مانند روابط زن و مرد)، آرمان‌ها و ... ممکن است از سینما متأثر شود. گرچه تأثیر رسانه در زمینه بینش‌ها و گرایش‌ها و رفتار گلوله‌ای و آنی نیست (هرچند تأثیر کوتاه‌مدت رسانه نیز در خور بررسی است)، اما بر اساس نظریات تأثیر، رسانه، تأثیری قوی اما مشروط دارد و مهم‌تر آنکه تأثیر آن در بلندمدت در صورت وجود شرایط، مانند همخوانی و استمرار پیامی در یک رسانه (در نظریه کاشت) و هماهنگی و اشتراک دیگر رسانه‌ها در انتقال پیام (در نظریه انباشت) معتابه است (دفلور و دنیس، ۱۳۸۳: ۶۲۵).

### نتیجه‌گیری

صورت‌بندی سنت و تجدد در ایران، چه به عنوان نظریه و چه به عنوان پروژه، با آنچه در غرب رخ داده متفاوت است. در غرب مدرنیته در برابر سنت بر مبانی فکری ای - گاه متناقض - ابتدا دارد که یکی از این مبانی عام و مشترک، سکولاریسم به معنای کنار گذاشتن مرجعیت دین و انسان‌مداری (اومانیزم) است.

بر این اساس تجدد در حوزه فرهنگ اسلامی در سه لایه شناختی، ارزشی و رفتاری فرهنگ بر مبانی خودش ابتدا دارد و از حقیقت دین تأثیر می‌پذیرد. بازخوانی تجدد و تحول



آنچه که در سطوح مختلف فرهنگ در ایران پس از انقلاب رخ داده یا باید رخ دهد، نیازمند بازخوانی نسبت این سطوح با حقیقت دین که در منابع اسلامی تجلی و تحقق یافته، می‌باشد. ضمن آن که روش مراجعه و برداشت از منابع دینی، خود در این حوزه قرار دارد. توجه به فرهنگ‌های دیگر، به طور خاص غرب، به عنوان عوامل بیرونی تأثیرگذار در تجدد و نوشدگی کارساز است.

بررسی دو پدیده تحصیل زنان و سینما نشان می‌دهد که به طور عمده عامل بیرونی تجدد در این دو، نقش ایفا کرده و صورت‌بندی آن‌ها در ایران پس از انقلاب نیازمند توجه به مبانی دین و فرهنگ اسلامی است.

## کتابنامه

۱. آذربون، پیتیر (۱۳۷۹)، مدرنیته گذر از گذشته به حال، در: مدرنیته و مدرنیسم، ترجمه و تدوین: حسینعلی نوذری، تهران: نقش جهان، چاپ اول.
  ۲. احمد، اکبر (۱۳۷۹)، «پست مدرنیسم و اسلام»، در: پست مدرنیته و پست مدرنیسم، ترجمه و تدوین: حسینعلی نوذری، تهران: نقش جهان، چاپ اول.
  ۳. پارسانیا، حمید (۱۳۸۵)، سنت، ایدئولوژی، علم، قم: مؤسسه بوستان کتاب، چاپ اول.
  ۴. لیوتار، فرانسوا (۱۳۷۴)، «پاسخ به پرسش: پسامدرنیسم چیست»، ترجمه: مانی حقیقی، در: سرگشتگی نشانه‌ها، گزینش و ویرایش: مانی حقیقی، تهران: نشر مرکز، چاپ اول.
  ۵. ملوین، دفلور؛ دنیس، اورت ای (۱۳۸۳)، شناخت ارتباطات اجتماعی، ترجمه: سیروس مرادی، زیر نظر: ناصر باهنر، تهران: دانشکده صدا و سیما، چاپ اول.
  ۶. میرخندان، حمید (۱۳۹۳)، حجاب در فرهنگ اسلامی، قم: نشر معارف، چاپ دوم.
  ۷. نجفی، موسی (۱۳۸۵)، فلسفه تجدد در ایران، تهران: چاپ و نشر بین الملل وابسته به مؤسسه انتشارات امیرکبیر، چاپ دوم.
  ۸. هابرماس، یورگن (۱۳۷۹)، مدرنیته پروژه‌های ناتمام، در: مدرنیته و مدرنیسم، ترجمه و تدوین: حسینعلی نوذری، تهران: نقش جهان، چاپ اول.
9. Bunnin Nicholas; Yu, Jiyuan (2004), *The Blackwell Dictionary of Western Philosophy*, Blackwell Publishing.