

فصلنامه مطالعات سیاسی  
سال سوم، شماره ۱۱، بهار ۱۳۹۰  
صفحات: ۲۰۷-۲۳۲  
تاریخ دریافت: ۱۳۸۹/۸/۹؛ تاریخ پذیرش نهایی: ۱۳۹۰/۱/۲۷

## صورتبندی مدرنیته و پسامدرنیسم: معرفت‌شناسی، هستی‌شناسی و انسان‌شناسی

دکتر طهماسب علیپوریانی\* / مختار نوری\*\*

### چکیده

تاریخ اندیشه سیاسی غرب را به‌طور کلی می‌توان به سه پارادایم پیشامدرن، مدرن و پسامدرن تقسیم نمود. مقاله حاضر تلاش دارد که ضمن طرح مبانی جهان بینی مدرن و پسامدرن، با استفاده از روش مقایسه‌ای به مطالعه مؤلفه‌هایی همچون معرفت‌شناسی، هستی‌شناسی و انسان‌شناسی در دو پارادایم مدرن و پسامدرن بپردازد. به عبارت دیگر هدف از طرح بحث حاضر، بررسی دستگاه فکری مدرنیته و عناصر بنیادین تشکیل‌دهنده آن که طی دوران تکوین جهان، جامعه و انسان مدرن فراهم آمدند از یکسو و شناخت فرایند نقد پسامدرن از سوی دیگر است. بنابراین نوشته حاضر می‌کوشد که سه قسمت اصلی اندیشه در دو پارادایم مدرن و پسامدرن را با هم مقایسه نماید تا به ناهمسانی و ناهمگونی‌های این پارادایم‌های متعارض از منظر معرفت‌شناسی، هستی‌شناسی و انسان‌شناسی پی ببرد.

### کلید واژه‌ها

مدرنیته، پسامدرنیسم، معرفت‌شناسی، هستی‌شناسی، انسان‌شناسی

t.alipour@yahoo.com  
mokhtarnouri38@yahoo.com

\* استادیار گروه علوم سیاسی دانشگاه رازی کرمانشاه  
\*\* دانش‌آموخته کارشناسی ارشد علوم سیاسی دانشگاه رازی کرمانشاه

## مقدمه

طی قرن هجدهم تا اوایل قرن نوزدهم مجموعه جدید از آرای اجتماعی و سیاسی اهمیت پیدا کردند. متفکرانی همچون ولتر، دیدرو، مونتسکیو، هیوم، آدام اسمیت و... به منزله شخصیت‌های اصلی دوران موسوم به روشنگری شناخته شدند. آنان به چند ایده قدرتمند پشت گرم بودند، آرای هم چون عینیت علم، حرکت دو شادوش پیشرفت علمی و اجتماعی، وحدت بشر، تکامل بشریت از شرق تا غرب و گذار از ظلم و ستم به آزادی.

تاریخ سیاسی و فرهنگی غرب مدرن بر اساس این آراء شکل گرفت. ایمان عمیق و ابدی دردل این دسته از افکار قرار داشت، این که آدمیان بتوانند با کمک علم و نهادهای دموکراتیک، جهانی آزاد و عادلانه برای همه بنا کنند. حتی منتقدانی هم چون مارکس و هابرماس معتقدان پرو پا قرص افکار روشنگری و امید به پیشرفت بودند. اما بسیاری از این افکار از دهه ۱۹۵۰ به بعد به چالش کشیده شدند. طغیان در برابر استعمار غربی در آفریقا و سایر نقاط جهان، عصیان زنان، هم جنس خواهان، رنگین پوستان و معلولان، واقعیت بی‌رحم استثمارگر، تبعیض گزار و کشتار دسته‌جمعی را در قلب غرب به نمایش گذاشت. منتقدان می‌گفتند در حقیقت روشنگری به معنای آزادی و عدالت برای همه نبود. پس از فرونشستن گرد و غبار ناشی از جنگ جهانی دوم، اندیشمندان سیاسی و اجتماعی شروع به اظهار نظر درباره تغییراتی عظیم در زندگی اجتماعی و سیاسی کردند که تمامی جوامع غربی را در بر می‌گرفت. اقتصاد صنعتی مبتنی بر تولید کارخانه‌ای جای خود را به اقتصاد پسا صنعتی با رویکرد خدماتی می‌داد، فرهنگی که بر انباشت ثروت تأکید می‌کرد حال پرچم‌دار مصرف و لذت بود، دموکراسی و حقوق در حال پیشرفت بودند، اما به نظر می‌رسید که آزادی‌های واقعی انسانها در حال تحلیل رفتن بود. رسانه‌ها و نظام‌های اطلاعاتی جدید به شکل‌های غیر منتظره‌ای صورت‌های تازه‌ای به زندگی روزمره بخشیدند، مرزهای میان علم و سیاست در حال کم رنگ شدن بود. برخی متفکران عنوان کردند دیگر نمی‌توان جوامع غربی را با استفاده از آرای نظریه پردازان سیاسی- اجتماعی کلاسیک فهمید (سیدمن، ۱۳۸۶: ۲۱۲-۲۱۱).

زیرا به نظر آنان تبیین تحولات جدید اجتماعی دیگر از عهده نظریاتی چون مدرنیته و نوسازی بر نمی‌آید و تبیین اقتصاد پسا صنعتی، جامعه جهانی و فرهنگ رسانه محور،

دیدگاه‌های جدید می‌طلبند. در این احوال بود که اندیشمندان پسا مدرن به توضیح و ارزیابی شرایط جدید پرداختند تا نظم جدید پسا نوین را در چارچوب‌هایی چون پایان عصر فرا روایت‌های معطوف به ترقی، پیشرفت، اعتلای قدرت رسانه‌ها بر تکوین زندگی روزمره و غنای قدرت‌های غیر حقوقی و غیر دولتی تشریح نمایند (محمدی اصل، ۱۳۸۹: ۲۵۸).

با توجه به تحولات فوق، در ادامه پس از ذکر مبانی پارادایم مدرنیته و مؤلفه‌های سه‌گانه مذکور در این پارادایم، به بررسی رویکرد ساختار شکنانه پست مدرنیسم می‌پردازیم تا نشان دهیم که چگونه این رویکرد ساختار شکن، مدرنیته و مبانی معرفت‌شناسی، هستی‌شناسی و انسان‌شناسانه آن را به چالش کشیده است.

### گفتار اول: مدرنیته؛ مبانی جهان بینی مدرن

ریشه واژه مدرن از لفظ لاتین «modernus» است که خود از قید «modo» مشتق شده است. «modo» به معنای امروز، اخیراً و به تازگی است اما در مفهوم تاریخی به دوره ما بعد رنسانس اطلاق می‌شود. به عقیده ویلیام کانولی مدرنیته خود را در تقابل با دوره‌های قبل تعریف می‌کند که تاریکتر هستند، عقلانی نیستند، تولیدی نیستند، فاقد مدنیت هستند، دموکراتیک نیستند، متساهل نیستند، و از لحاظ فنی توسعه یافته نیستند. مدرنیته به این معنا یعنی روزگار پیروزی خرد انسانی بر باورهای سنتی، رشد اندیشه علمی و خرد باوری، افزون شدن اعتبار دیدگاه فلسفه نقادانه که همه همراهند با سازمان یابی تازه تولید و تجارت، شکل گیری قوانین مبادله کالا و بتدریج سلطه ی جامعه مدنی بر دولت (انصاری، ۱۳۸۱: ۲۱) مدرنیته به یک معنی به جهان‌نگری<sup>۱</sup> مدرن، شیوه ی نگرش انسان نوبه جهان اطلاق می‌شود که در طول سده‌های جدید از سده ی پانزدهم تا نیمه سده بیستم میلادی در غرب تکوین یافت و در دیگر نواحی جهان گسترده شد. از نظر نگرش جامعه‌شناختی، مدرنیته بر عقلانی سازی اقتصادی و اداری و تفکیک و تمایز ساختاری جهان اجتماعی، تفکیک واقعیت از ارزش و تفکیک حوزه‌های اخلاقی از حوزه‌های نظری دلالت دارد. تجربه مدرنیته به تعبیر شارل بودلر به‌عنوان پدیده یی زود گذر، بی دوام و حادث مرحله ای متمایز در تاریخ تکامل جامعه بشری

1. Worldview

است که با گسستی رادیکال از طبیعت ایستای جهان سنتی همراه شد و طی آن رابطه انسان با طبیعت از انقیاد چرخه تکرار شونده تولید کشاورزی رها گردید. البته دوران بزرگ پارادایم مدرن را می‌توان به دوره‌های کوتاهتر تقسیم نمود، سده‌های پانزدهم و شانزدهم میلادی به منزله دوران مدرسی نوزایی (رنسانس) یا دوره کلاسیک مدرنیته، سده هفدهم به منزله دوره خردگرایی انتزاعی و سده‌های هجدهم و نوزدهم به منزله ی دوره خرد باوری انضمامی عصر روشنگری به همراه تعلقات اجتماعی و عملی آن. در طول این دوران بزرگ مدرن، دستگاه فکری مدرنیته عناصر بنیادین خود را در کلیتی یکپارچه بوجود آورده است (ساوجی، ۱۳۸۸: ۱۷۳-۱۷۲).

در موارد دیگر مدرنیته را آغاز پله حکومت خرد، باور به عقل پیشرفت عقل انسانی، رشد اقتصادی، افزایش شهر نشینی، پیشرفت ابزار ارتباطی و اطلاعاتی، خردباوری و تلاش برای بخردانه کردن هر چیز، شکستن و ویران نمودن عاداتهای اجتماعی و باورهای سنتی و در یک کلام شیوه‌های مادی و فکری زندگی کهن تعریف کرده‌اند (احمدی، ۱۳۸۳: ۱۱-۱۰).

عبد الکریم سروش روشنفکر معاصر ایرانی، مدرنیسم را نوعی ایدئولوژی می‌داند، نوعی ایدئولوژی که در پی جایگزین کردن مدرن به جای کهنه است (سروش، ۱۳۷۳: ۳۲۴). مدرنیسم معادل با صنعتی شدن و علمی‌شدن و حرکت به سوی تکنولوژی نیز به کار برده شده است، در این دیدگاه مدرنیسم معادل توسعه است (سریع القلم، ۱۳۷۲: ۱۱۳) بدین سان در نهایت می‌توان مدرنیته را مجموعه فرهنگ و تمدن اروپایی از رنسانس به این سو نامید.

علی‌رغم تمامی نگرش‌ها، تفاسیر و تعاریفی که در باب مدرنیته وجود دارد، در این نوشتار با توجه به این نگرش‌ها، پارادایم مدرنیته را در ابعاد معرفت‌شناسی، هستی‌شناسی و انسان‌شناسی در مقایسه با پارادایم پسا مدرن مورد بررسی قرار می‌دهیم.

### الف) معرفت‌شناسی (شناخت‌شناسی) مدرن

معنای لغوی معرفت‌شناسی عبارت است از علم یا فلسفه شناخت. به زبان «بلیکی» شناخت‌شناسی معطوف است به ادعاها یا فرض‌هایی درباره شیوه‌هایی که کسب شناخت در مورد واقعیت را امکانپذیر می‌کنند. پرسش شناخت‌شناسی این است که شرایط کسب شناخت

درباره‌ی آنچه وجود دارد چیست؟ (های، ۱۳۸۵: ۱۰۹). «هاوزن» معرفت‌شناسی را به سه دوره تقسیم کرده است: دوره باستان، دوران مدرن و دوره معاصر.

او ارسطو را نماینده معرفت‌شناسی دوران باستان، جان لاک را نماینده دوران مدرن و کواین را نماینده دوره معاصر معرفی می‌کند. برای ارسطو بیولوژی اهمیت داشت و بر اساس آن معرفت‌شناسی خود را سامان می‌دهد. در نظر جان لاک فیزیک نیوتن اهمیت دارد که به امکان شناخت‌شناسی تجربی می‌انجامد و برای کواین الگوی معرفت متأثر از فیزیک انیشتین است (قرلسفلی، ۱۳۸۶: ۱۲۲). به جهت تاریخی، معرفت‌شناسی، اولین بار توسط سقراط مطرح شد. به نظر سقراط ما دو نوع معرفت داریم:

معرفت علمی و معرفت سطحی او برای معرفت حقیقی از اصطلاح «Epistime» و برای معرفت ظاهری از واژه «Doxa» استفاده می‌کند. معرفت حقیقی از نظر او معرفتی است که به چرایی، خود آگاهی دارد، در حالی که معرفت ظاهری، ممکن است واقعیت داشته باشد، ولی قادر به بیان چرایی خود نیست. به نظر سقراط، انسان توانایی رسیدن به معرفت حقیقی را دارد. این تقسیم بندی بعدها توسط شاگردش، یعنی افلاطون به صورت دقیق‌تری درآمد. به نظر افلاطون، کسب معرفت حقیقی ممکن است، ولی چون در عالم مثل وجود دارد فقط عده خاصی قادر به دریافت آن هستند. نظریه افلاطونی معرفت، نظریه ای نخبه گرایانه است، فقط فیلسوف- شاه می‌تواند به معرفت حقیقی دست پیدا کند. ارسطو اگر چه دیدگاهی تجربه گرایانه تر از افلاطون داشته، ولی بر این اعتقاد بود که معرفت همواره به کلیات تعلق می‌گیرد. ما به اشیاء خاص تا آنجا معرفت داریم که آنها را مصادیق امر کلی بشناسیم و کلی را نیز در جزئی می‌شناسیم (هاملین، ۱۳۷۴: ۱۷) معرفت‌شناسی قرون وسطایی نیز آمیزه عجیب و غریبی از معرفت‌شناسی افلاطونی- ارسطویی و الهیات مسیحی است. سنت آگوستین به‌عنوان فیلسوفی مهم در قرون وسطی، همانند افلاطون به‌صورت کلی اعتقاد داشت، ولی بر خلاف افلاطون معتقد بود که صور، افکاری در ذهن خداوند هستند، در حقیقت نوعی صعود از اشکال پست تر معرفت مانند ادراک به اشکال والاتر که در رأس همه‌ی آنها معرفت به خداوند است وجود دارد (انصاری، ۱۳۸۱: ۲۹). اما معرفت‌شناسی در عصر مدرن، خود را از کشف حقایق و صور کلی افلاطونی- آگوستینی جدا می‌کند. معرفت‌شناسی عصر مدرن بر دو پایه عقل و تجربه استوار است.

## ۱- معرفت‌شناسی تجربه‌گرا

معرفت‌شناسی تجربه‌گرا به‌عنوان یکی از پایه‌های معرفت‌شناسی مدرن، متأثر از روش علمی‌متفکرانی چون کپلر، گالیله، نیوتن و بیکن، علم را ابزار شناخت می‌داندست و بر آن بود که به صورت استقرایی یعنی تجربه، آزمایش و اندازه‌گیری بدست می‌آید. روش جدید شناخت تجربی با گالیله پی‌ریزی شد. او معتقد بود علمی که از تجربه که مایه همه یقین‌هاست حاصل نمی‌شود و با مشاهدات سروکار ندارد، یعنی همه‌ی علوم‌ی که منبع یا روش و نتیجه آن با یکی از حواس پنجگانه سروکار ندارد، باطل و پراز اشتباه است (فلسفی، ۱۳۸۶: ۱۳۰).

تجربه‌باوران مدعی شدند که فقط آنچه از طریق حواس قابل تجربه و آنچه از طریق آزمایش تجربی، قابل آزمون و تأیید است دانش به حساب می‌آید (شرت، ۱۳۸۷: ۲۵۶). جان لاک به تاسی از نظام معرفتی نیوتن که تجربی بود، بنیان اصلی معرفت‌شناسی مدرن را که مبتنی بر دریافت حسی بود بنا گذاشت. او معتقد بود که ملاحظات تجربی ماست که بن مایه‌های اندیشه را برای عقلمان فراهم می‌کند (زندال، ۱۳۷۸: ۳۴۷) هیوم با صراحت تجربه‌گرایی را ادامه داد و اعلام کرد هر معرفتی که بر پایه‌ی ادراک حسی نباشد، نمی‌تواند درست باشد هیوم اعتبار مفهوم عقل آن‌طور که نظریه پردازان قانون طبیعی و حقوق طبیعی به کار برده بودند به مبارزه خواند، چرا که این نظریه پردازان معتقد بودند که هنجارهای عمل اخلاقی پیشینی هستند و عقل می‌تواند آنها را کشف کند و احساس نیز باید تابع عقل باشد و فقط عقل راه درست را نشان می‌دهد، اما هیوم معتقد بود که عرصه استفاده از عقل محدود است و بر عکس ارزش‌های بشری را احساسات تعیین می‌کند. به نظر هیوم: «عقل برده احساس است».

هیوم معتقد بود ارزشها فقط از راه تجربی قابل شناخت هستند نه از راه عقل و اصول اخلاقی از سودمند بودن می‌آیند. اصولی مانند قانون، عدالت، اخلاق و... پیشینی نیستند و میزان اعتبار آنها به میزان سودمندی آنها بستگی دارد (عالم، ۱۳۸۴: ۳۸۴-۳۸۳).

قرینه معرفت‌شناسی در نظریه‌ی تجربی، اخلاق سودمندگرایی نام دارد. بنیان‌گذار سودمندگرایی جرمی بنتهام است. او می‌گوید تنها اصولی که انسان بر پایه آن عمل می‌کند انگیزه لذت جویی و رنج‌گریزی است. کسب لذت و گریز از درد، اساس تفکر سودمندگرایی

بنتهام است (دیل، ۱۳۸۵: ۱۸۹). آیین بنتهام مبتنی بر نوعی لذت‌گرایی یا اصالت لذت بود، یعنی اینکه هر موجود انسانی بالطبع طالب کسب لذت و دفع رنج است (کاپلستون، ۱۳۷۰: ۲۳).

## ۲- معرفت‌شناسی خردگرا

مسیر دیگر معرفت‌شناسی مدرن از باور به حقانیت عقل و متأثر از رساله گفتار در روش دکارت بود. شک فلسفی دکارت یعنی «می‌اندیشم پس هستم»، سوژه<sup>۱</sup> یا فاعل شناسا را از بداهتی که از هستی خویش نتیجه گرفته بود خلق کرد و معرفت بر مدار عقلانیت انسان مدرن استوار گردید. از نظر دکارت تنها تجزیه و تحلیل عقل است که مارا به چیستی و ماهیت اشیاء رهنمون می‌کند و آنچه حواس عرضه می‌دارند در بوته عقل به معجون معرفت بدل می‌شود (تابعی، ۱۳۸۴: ۴۸). آنتونی آربلاستر در اثر بر جسته خود یعنی ظهور و سقوط لیبرالیسم غرب از اسپینوزا، دکارت و لایب‌نیتس به‌عنوان خردگرایان نام می‌برد. اسپینوزا معتقد است که همه چیز در قلمرو عقل قرار می‌گیرد، جهان منطقی و معقول است، ادراک حسی کنترل نشده که از دیدگاه لاک منشأ معرفت است از نظر اسپینوزا از بنیاد بی ارزش است، زیرا از این رهگذر فقط معرفت آشفته و ناقص حاصل می‌شود. لایب‌نیتس مستقیم‌تر از اسپینوزا، تجربه‌گرایی را مورد تردید قرار می‌دهد. از نظر وی تجربه اگر از راهنمایی عقل بهره‌نگیرد و بوسیله آن تصحیح نشود قابل اعتماد نیست. از نظر عقل‌گرایان، عقل قوه‌ای است که می‌تواند ما را از شرایط معمولی عبودیت در برابر میل و شهوت نجات بخشد و به چنان مرتبه‌ای برساند که اعمال مان به انگاره‌ای غایتمند و پایدار تبدیل شود، نه آنکه بوسیله هر توهم یا احساس‌گذاری تعیین گردد (آربلاستر، ۱۳۸۸: ۲۱۵-۲۱۴) اما علی‌رغم وجود این دو نحله فکری در معرفت‌شناسی مدرن، غالباً از فلسفه «ایمانوئل کانت» فیلسوف آلمانی به‌عنوان سنتز معرفت‌شناسی مدرن یاد می‌کنند و فلسفه او را یک انقلاب فکری و یک سنتز فلسفی میان تجربه‌گرایی و خردگرایی می‌دانند.

### ۳- فلسفه کانت: سنتز معرفت‌شناسی مدرن

کانت میان دو مکتبی که هر یک به تنهایی خود را بر حق می‌دانستند گیر افتاده بود. کانت که معتقد بود هر دو گروه به خطا رفته‌اند، کوشید تا روشی فلسفی ارائه نماید که حقایق دو نظام را در خود جای دهد و از خطاهای آن دو پرهیز نماید (اسکروتن، ۱۳۷۵: ۵۶). علاوه بر این کانت مشکل دیگری نیز احساس می‌کرد آن هم از جانب کسانی بود که از نفوذ روز افزون علم تجربی برای تضعیف ایمان مسیحی استفاده می‌کردند. پس وی عزمش را جزم کرد تا دیدگاه فلسفی را تدوین کند که در آن واحد تجربه باوری، عقل‌گرایی و مسیحیت بدون تعارض در آن همزیستی کنند. در این راستا یک نظام فلسفی جهان شمول توسط کانت شکل گرفت که به سنتز فلسفی و انقلاب کپرنیکی در فلسفه غرب مشهور شد.

کانت در نظام فلسفی خود جهان را به دو بخش تقسیم کرد:

در یکسو جهان واقعی که می‌توانیم آن را مشاهده کنیم، مثل درخت، جنگل، کوه و... از نظر کانت می‌توانیم این جهان پدیدار واقعی را از طریق مشاهده تجربی بشناسیم. اما از سوی دیگر جهان دیگری نیز وجود دارد: جهان ایده‌ها، ایده‌های راجع به خدا، اخلاق، عدالت و... وجه مشترک این ایده‌ها این است که به تجربه حسی در نمی‌آیند و شناخت تجربی نسبت به این جهان ایده‌ها امکان پذیر نیست. از نظر کانت عقل باوری در این حوزه قرار می‌گیرد و ما می‌توانیم در مورد ایده‌ها، فکر کنیم.

پس کانت در نظام فلسفی خود تجربه باوری و عقل باوری را متعلق به حوزه‌های متفاوتی می‌داند، دانش تجربی به جهان واقعی تعلق دارد و اندیشه عقلانی تنها راه رسیدن به جهان ایده‌هاست.

کانت در پایان و دو شادوش روشنگری، مسیحیت را در جهان ایده‌ها قرار داد، تا جایی که هر چیزی باید در دادگاه خرد حاضر شود. در الگوی کانت، مسیحیت نیز ناگزیر بود تا دلایل عقلانی برای ایمانش ارائه کند. کانت مثال اعلاهی روشنگری بود که بنیان تمامی نظام فلسفی خود را بر خرد و عقلانیت بنا نهاد (شرت، ۱۳۸۷: ۲۵۷-۲۵۶). روشنگری زمانی هویت خود را کسب کرد که مقاله کانت تحت عنوان روشنگری چیست؟ در سال ۱۷۴۸ به چاپ رسید. کانت در این مقاله روشنگری را رهایی انسان از مرحله صغارت و ناپختگی تعریف می‌کند، فرار از



زندان صغارت و ناپختگی و قدم گذاشتن به بیرون آن، از مهمترین ویژگی‌های دوره‌ای است که کانت آنرا دوره روشنگری می‌خواند. به نظر کانت دوره‌ی روشنگری را می‌توان در شعار حکمت‌آمیز شجاع باش و جسارت اندیشیدن داشته باش (آزادباش و بیندیش) خلاصه نمود. کانت می‌خواست تمام امور توسط انسان به زیر ذره بین عقل و خرد کشانده شود (رزاقی، ۱۳۷۷: ۹۲-۹۱).

### ب) هستی‌شناسی مدرن

هستی‌شناسی در چارچوب نگره‌ای شناختی در سده هفدهم به‌عنوان شاخه‌ای از متافیزیک سر برآورد که خود را مشغول این پرسش واره کرد که: آنچه وجود دارد چیست؟ و دارای چه ماهیتی است؟ طبق این ملاحظات در تاریخ دو مکتب هستی‌شناسی شکل گرفت: یکی مادی‌گرا<sup>۱</sup> و دیگری معنا محور یا ایدئالیست<sup>۲</sup>. هستی‌شناسی در حقیقت به دیدگاه و جهان بینی نسبت به ماهیت وجود موجودات هستی اشاره دارد و این را با فرض مادی‌گرا یا ایدئالیستی به پاسخ می‌نشیند. یونانیان از واژه‌ای کیهان‌شناسی<sup>۳</sup> برای توصیف آن استفاده می‌کردند. در چارچوب مبانی هستی‌شناسی کلاسیک (ما قبل مدرن) نوعی کیهان‌شناسی حکم بود (قزلسفلی، ۱۳۸۶: ۱۲۴-۱۲۳).

کیهان‌شناسی کلاسیک در مقایسه با هستی‌شناسی قرون وسطایی، البته سکولار بود. اما هستی‌شناسی مدرن با هستی‌شناسی یونان باستان و قرون وسطی تفاوت دارد. سده هفدهم که سرآغاز تحولات مدرن از جنبه علمی بود، سرآغازی برای پرسشواره هستی نیز بود و با توجه به معرفت‌شناسی دوران مدرن، هستی‌شناسی مادی، مکانیکی و ریاضی گونه در قالب قوانین مشخص پیدا کرد و با تأثیر از لایب‌نیتس شاید بتوان گفت که حساب و کتاب جهانی بر چیزها در هستی حاکم شد و انسان مدرن هستی را به پرسش می‌خواند. معرفت نیوتن - دکارتی، قوانین را به هستی دیکته می‌کند.

1. Materialist
2. Idealist
3. Cosmology

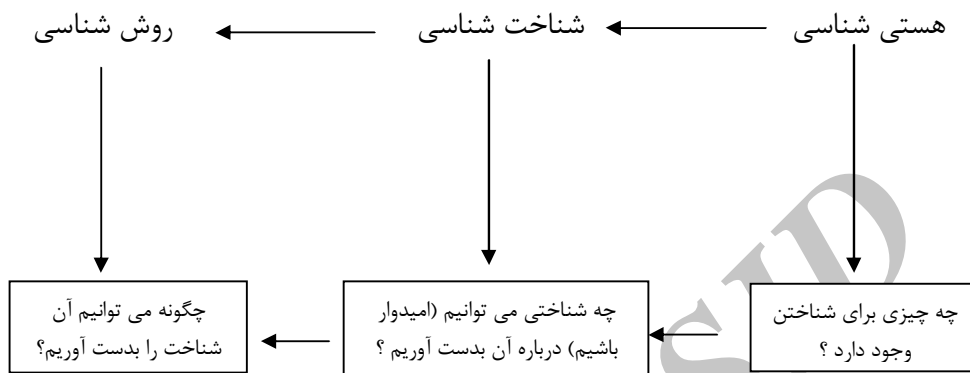
«الکساندر پوپ» در ستایش چنین امکانی و ستایش آن قوانین در شناخت‌هستی، چنین عبارت حماسی را سرود: طبیعت و قوانین در تاریک‌نهمان بود / خدا گفت نیوتن باشد و همه چیز روشن شد.

هستی‌شناسی مدرن انسان‌گرایانه و سکولاریستی است (همان، ۱۳۲) با شکل‌گیری جهان‌بینی مدرن، هستی و طبیعت به منزله ماده خامی است که با آن می‌توان جهانی مناسب با انسان و نیازهای او ساخت و بدین‌ترتیب تسخیر طبیعت یکی از اصول اساسی دنیای مدرن می‌باشد (آشوری، ۱۳۷۵: ۸-۷).

«هانا آرنت» در کتاب وضع بشر، جنبه‌های سکولاریستی هستی‌جدید انسان را روشن می‌کند. به نظر وی در قرون وسطی، یک نقطه ارشمیدسی وجود داشت که با توجه به آن انسان، جهان و خودش را تعریف می‌کرد. ملاک‌های ارزیابی انسانها در بیرون از خودش قرار داشتند. ولی در عصر مدرن، همه این ملاک‌ها به یک سوژه یعنی به انسان یا فاعل شناسا تقلیل یافتند. دیگر نقطه ارشمیدسی در بیرون از کیهان و هستی وجود نداشت، «انسان ملاک همه چیز شد» و در تعبیر دکارتی «من می‌اندیشم پس هستم» من در جمله دکارت ظهور همین سوژه یکه وفا علی است که در سراسر دوران جدید دیده می‌شود. به نظر آرنت این «من» هستی‌جهان و زمین را به دست فراموشی سپرد و پدیده‌ی بیگانگی از جهان محصول همین پیدایش سوژه است. در عصر مدرن، عدالت کیهانی یونانی که مبتنی بر رعایت حدود میان انسان، جامعه و طبیعت بود در هم شکسته شد و انسان به عنوان سرور کائنات حق مدار شد، دیگر می‌توانست ارزش‌ها و هنجارهای خودش را بیافریند و علاوه بر آن هنجارها و قوانین طبیعت را کشف و دگرگون کند (انصاری، ۱۳۸۱: ۲۴-۲۳).

در قالب نمودار زیر می‌توان به وابستگی مستقیم میان هستی‌شناسی و شناخت‌شناسی پی

برد:



نمودار ۱- وابستگی مستقیم هستی‌شناسی، شناخت‌شناسی و روش‌شناسی (های، ۱۳۸۵: ۱۱۱)

### ج) انسان‌شناسی مدرن

به‌طور کلی باید گفت، پدید آمدن «انسان‌شناسی» حاصل توجه جدید انسان به خویش است. توجهی که در عصر جدید با کتاب «در باب منزلت آدمی» اثر پیکو دلامیراندولا شکل می‌گیرد. در مقام تعریف باید گفت، انسان‌شناسی، دانش انسان متناهی درباره خویش است (قزلسفلی، ۱۳۸۶: ۱۲۵) با این تعاریف باید گفت که اندیشه یونانی صرفنظر از اندیشه سوفسطایی، اندیشه‌ای انسان‌گرایانه در مفهوم مدرن نیست. سقراط فلسفه را از آسمان و اتم‌شناسی به انسان متوجه کرد، ولی انسان هرگز آخرین هدف فلسفه سقراطی و به تبع آن، افلاطونی و ارسطویی نبود (انصاری، ۱۳۸۱: ۲۲) اتین ژیلسون در اثر برجسته خود یعنی «روح فلسفه قرون وسطی» می‌نویسد:

افلاطون و ارسطو هیچ یک از علو و قدر انسان از آن لحاظ که شخص است تصوری نداشتند تا در توجیه آن بکوشند. سقراط در آثار افلاطون، با همه اشتهاوری که دارد از آن لحاظ که شخصی به نام سقراط است، ملحوظ نیست، بلکه اهمیت او در این است که فیض وافر از مفهوم «کلی» برده است. مفهوم کلی انسان ازلی، ثابت و ضروری است و حال آنکه سقراط مثل سایر افراد موجود، موقت و عرضی است (ژیلسون، ۱۳۶۶: ۳۱۳). انسان در قرون وسطی و در مذهب کاتولیک، به رغم مذهبی بودن و اتصال به کلیسا و خدا، حقیر بود و در واقع تحقیر شده

و از منزلت واقعی و همه جانبه و کامل آدمی بی‌بهره، دست کم، کم بهره بود. انسان قرون وسطایی، انسانی با تکالیف تعیین شده الهی بود و به دلیل گناه اولیه به زمین هبوط کرده و به همین دلیل آلوده و گناهکار شده بود (کسرابی، ۱۳۸۴: ۸۸). اما انسان مدرن متفاوت از انسان قرون وسطایی و انسان باستانی بود. از منظر انسان‌شناسی پارادایم مدرن بر خود مختاری، فاعلیت و سوژگی انسان به عنوان موجودی خودشناس و جهان‌شناس تأکید داشت. بر این اساس انسان از عقلی مستقل برخوردار و بر فراز جهان و طبیعت ایستاده و بدان می‌نگرد. انسان باید از وضع طبیعی خارج و به وضع مدنی بگراید (بشیریه، ۱۳۸۶: ۴۲۱). به عبارت دیگر مدرنیته جهت‌گیری در مقابل تمامی نگرش قرون وسطایی به انسان، جهان و خداست و امید و آرزو بستن به امکان بازسازی انسان و جهان بر بنیاد عقل و قوه شناسایی انسان و همچنین جابجایی محور هستی از خداوند به انسان است. در برابر این جمله کتاب مقدس که خدا انسان را به صورت خود آفرید، فویر باخ آن سخن معروف را گفت که: «انسان خدا را به صورت خود آفرید». یعنی خدا چیزی جز صورت آرمانی انسان از انسان نیست و این نهایت دید مدرن از انسان است (آشوری، ۱۳۷۵: ۷). انسان در فضای تمدن مدرن از حاشیه به مرکز کشیده شد و همچون عنصر مرکزی شناخته شد و از عمل شونده به عمل‌کننده، از مفعول به فاعل شناسنده بدل گردید. انسانی که تا پیش از این در سایه اسطوره و اوهام می‌زیست به موجودی اثر گذارنده، خلق‌کننده و شناسنده تبدیل شد و این همانی است که ادبیات مدرنیته در غرب به درستی از آن به‌عنوان سوژه نام برده است. اگر مدرنیته انسان را از یک پدیده معمولی به سوژه بدل می‌کند، پس از غیر انسان، نیز باید تعریفی ویژه ارائه دهد. اگر سوژه عمل‌کننده است، پس غیر سوژه عمل‌شونده است، یعنی آن چه سوژه بر آن عمل می‌کند. در نزد سوژه مدرن هر گیری عمل‌شونده است، و هر عمل‌شونده‌ای ابژه (مفعول) است. برای سوژه غیر سوژه طبیعت است، سوژه دخالت‌گراست (ساعی ارسی، ۱۳۸۹: ۲۱۳-۲۱۲). انسان مدرن هم چنانکه نیچه فیلسوف آلمانی در «دانش طربناک»<sup>۱</sup>، می‌گوید در دوران «خدا مرده است» زندگی می‌کند. یکی از شعارهای معروف نیچه مرگ خداست، او می‌گوید خدا مرده است، مراد او از خدا، حقیقت استعلایی مستقر در فرا سوی عالم طبیعی است، همین حقیقت در روزگار کنونی اعتبار

۱- نیچه درباره ۱۲۵ کتاب «دانش طربناک» موضوع مرگ خداوند را مطرح می‌کند.

خود را از کف داده است (ضیمران، ۱۳۸۲: ۱۶-۱۴) بر اساس برداشت تازه، انسان دیگر جزیی از کائنات نیست و هویت خود را خود تعیین می‌کند و بر خلاف گذشته که تصور می‌شد زندگی راستین نوعی فعالیت برتر به قصد آماده شدن برای دنیای دیگر است، برای انسان مدرن مرکز و معنی زندگی و آرمان آن را باید در خود زندگی معمولی و عادی انسان در این جهان جست. انسان دیگر موجودی منفعل نیست بلکه دارای تأثیر بسزایی در زندگی خود در برخورد با طبیعت است. براساس برداشت جدید از انسان، انسان مرکز و محور هستی است و موجودی خود سامان است. گوهر فکری تجدد را باید در تصور جدید از خویشتن انسان و باور به خود سامانی او جست (کسرابی، ۱۳۸۴: ۹۰) همه این مسائل باعث که روشنگرانی چون کانت به قصد بیدار کردن فیلهای خفته ذهن، لحظه‌ای فریاد نترس را قطع نکنند و هم اوست که روشنگری را خروج انسان از قیومیت می‌داند (علیپوریانی، ۱۳۷۹: ۳۷). انسان مدرن توانایی این را دارد که خود بر زمین حکم براند، از نابالغی خارج شود و بدون هدایت هیچ عنصری زمینی یا فرازمینی صلاح و غایت خویش را بیابد و برای رسیدن به آن برنامه‌ریزی کند. به‌طور خلاصه در گفتار نخست به این مساله پرداخته شد که پارادایم مدرنیته و جهان‌بینی مدرن که شیوه نگرش جدید به جهان اطلاق می‌شود چه نگرشی نسبت به مبانی معرفت‌شناختی، هستی‌شناسی و انسان‌شناسی دارد به عبارت دیگر ورای پارادایم مدرنیته یک تلقی از معرفت، هستی و انسان وجود دارد که این تلقی در گفتار اول مورد بررسی قرار گرفت. در ادامه منطبق با این چارچوب پس از ذکر مبانی اندیشه ساختار شکن پست مدرنیسم به نگرش‌های معرفت‌شناختی، هستی‌شناختی و انسان‌شناختی در این پارادایم فکری می‌پردازیم، تا به چالش‌ها و افتراقات موجود در پارادایم پسامدرنیسم نسبت به پارادایم مدرنیته از منظرهای سه‌گانه‌ی فوق‌پی ببریم.

### گفتار دوم: پسامدرنیسم: گریز و گذار از مدرنیته

آیا پسا مدرنیسم را می‌باید بخشی از جهان مدرن دانست؟ آیا پسامدرنیسم حاصل یک تداوم یا یک گسست رادیکال است؟ آیا پسامدرنیسم یک تحول اساسی، یک وضعیت یا حاکی از یک مشرب و حالت فکری است؟ (ساراپ، ۱۳۸۲: ۱۷۷).

طی سالهای ۷۰-۱۹۶۰ میلادی شاهد سر بر آوردن جریانات فکری متعددی در حوزه‌های مختلف دانش بشری بویژه در علوم انسانی و اجتماعی هستیم. از جمله این حرکت‌ها می‌توان به ظهور مکتب پساساختار گرایی در اوایل دهه ۱۹۷۰ در حیات روشنفکری فرانسه اشاره کرد که در واقع گسترش جریانات انتقادی در برابر ساختار گرایی به شمار می‌رود. مکتب پسا ساختار گرایی با دست شستن از هر گونه داعیه‌های مکتب ساختار گرایی در خصوص عینیت، قطعیت جامعیت و کنار گذاشتن و در نهایت طرد و نفی این قبیل داعیه‌ها، راه تازه‌ای را برای تحقیقات و پژوهش‌های علوم اجتماعی و انسانی گشود، یعنی به جای مفاهیم یکدست، کلی جامع و جهان شمول یا همگانی پذیرفته شده در ساختار گرایی، برکثرت، چندگانگی، فردیت و پراکندگی مفاهیم تأکید می‌ورزد. علاوه بر این پسا ساختار گرایی، هر گونه قطب‌بندی‌ها، تقابل‌ها و دوگانگی‌های ثابت و مسلم ایجاد شده از سوی ساختار گرایی را رد کرده است. پسا ساختارگرایی راه را برای ظهور جریان نیرومند و چالش بر انگیز دیگری فراهم ساخت این چالش نیرومند جدید چیزی نبود جز جریانی به نام پست مدرنیسم، که اصول و مبانی آن عمدتاً همان اصول و مبانی پسا ساختار گرایی بود و بدین ترتیب پست مدرنیسم طی سه دهه آخر قرن بیستم سر برآورد. رویکرد پست مدرن قبل از هر چیز بیانگر نوعی واکنش علیه مدرنیسم و به تعبیری نوعی حرکت، انحراف یا گسست و فاصله گرفتن از آن به شمار می‌رود. هسته اصلی پست مدرنیسم را باید در عدم اعتماد یا ناباوری کلی و عمومی نسبت به هر گونه نظریه‌ها و کار بست‌های کلان، نفی هرگونه ایدئولوژی‌ها، آموزه‌ها، اعتقادات، دکترین‌ها و در یک کلام نفی هر گونه فراواقعیت‌ها یا روایت‌های کلان در تمامی عرصه‌های دانش، شناخت و معرفت بشری دانست (نوذری، ۱۳۸۵: ۱۸۳-۱۸۱). پست مدرنیسم پیش از آنکه مربوط به یک دوره تاریخی خاص باشد، یک انکار بزرگ است: انکار مدرنیته. این انکار بزرگ نحله‌های گوناگون پست مدرنیسم را در کنار یکدیگر نگاه می‌دارد. به هر حال پست مدرنیسم با یورش به مدرنیته شناخته می‌شود (معینی علمداری، ۱۳۸۵: ۱۲۸). پسا مدرنیته، مدرنیته را مورد انتقاد قرار می‌دهد که نتوانسته است به وعده‌های خود عمل نماید و در نتیجه جوامع مدرن را به بحران کشیده است. مدرنیته نتوانسته است به وعده‌های خود مبنی بر برپایی جهانی بهتر و مرفه تر برای بشریت عمل نماید (ساعی ارسی، ۱۳۸۹: ۲۱۹). «کنت تامپسون»، ویژگی‌های زیر را برای پست مدرنیسم بر می‌شمارد:

- ۱- پست مدرنیسم واکنشی بر ضد میراث روشننگری و پدیده‌های چون قدرت، فناوری، علم، عقل و پیشرفت است؛
  - ۲- پست مدرنیسم با وحدت و همگرایی مخالف است و به فزون واقعیت و کثرت گرایی باور دارد؛
  - ۳- این اندیشه به جهت خاص سیاسی در پی رد کردن امپریالیسم روشنگرانه و اولویت‌های سیاسی با قرائت‌ها و برداشت‌های خاص لیبرالیستی یا مارکسیستی است؛
  - ۴- به چندگانگی، اداره محلی و محور قرار دادن مسائل اقلیت‌ها مانند سیاهان، زنان، گروه‌های مذهبی، هم جنس گرایان و به حاشیه رانده شده‌ها توجه دارد (عباشی اشلقی، ۱۳۸۸: ۹۱-۹۰).
- در قالب نمودار زیر به تفاوت‌های اساس میان مدرنیسم و پست مدرنیسم در حوزه‌های مختلف اشاره می‌کنیم:

مدرنیسم		پست مدر نیسم
در سیاست		
۱	دولت گرایی	مناطق /پیکره ها و واحدهای فراملی
۲	اقتدار گرایی	دمکراتیک
۳	اجماع	اجماع مورد مناقشه
۴	برخورد طبقاتی	مسائل جدید در دستور کار : سبزه‌ها
در اقتصاد		
۵	فورد یسم	پسا فوردیسم
۶	سرمایه انحصاری	سرمایه داری سوسیالیزه قاعده مند
۷	متمرکز	اقتصاد جهانی غیر متمرکز
در فرهنگ		
۸	تأکید بر کاربرد صحیح کلمات	رمز گذاری مضاعف
۹	نخبه گرایی	توده ها
در فلسفه		
۱۰	مونیسم	پلورالیسم، کثرت گرایی
۱۱	ماتریالیسم	نگرش نشانه شناختی
در دین		
۱۲	الحاد	توحید
۱۳	خدا مرده است	معنویت معطوف به آفرینش
۱۴	افسون زدایی	تجدید افسون

در جهان بینی		
۱۵	مکانیکی	بوم‌شناختی - اکولوژیک
۱۶	سلسله‌مراتبی	نا‌ترتیبی
۱۷	انسان‌محوری	جهت‌گیری کیهان‌شناختی
۱۸	پوچی انسان	خوش‌بینی تراژیک
در علوم		
۱۹	مکانیکی (ماشینواره)	خود‌سازمان‌دهنده
۲۰	خطی	غیر خطی
۲۱	جبر‌گرایانه	خلاق، باز و آزاد

نمودار ۲: تفاوت‌های میان مدرنیسم و پست‌مدرنیسم (نوذری، ۱۳۸۵: ۳۴۳-۳۴۵)

## الف) معرفت‌شناسی پسا‌مدرن

نحله پسا‌مدرن از پایان شناخت‌شناسی سخن می‌گوید، این خود سبب شده رویه‌ای نسبی‌گرایانه بر مواضع شناختی حاکم شود. اگر در اندیشه‌ی مدرن، عقل و تجربه وسیله فهم و ادراک به شمار می‌رفتند، در اندیشه پسا‌مدرن این دو عامل از محدودیت فهم و حتی مانعی بر سر راه آن تلقی می‌شوند. ما با زبان و آگاهی به سراغ شناخت اشیاء می‌رویم، پس معرفت محدود به زبان و آگاهی است. به دیگر سخن فهم ما از واقعیت مقید به گفتمان‌هایی است که در درون آنها می‌اندیشیم. معانی ذاتی نیستند، بلکه گفتمانی هستند، میان انسان و جهان خارج همواره پرده زبان و گفتمان بر قرار است. (بشیریه، ۱۳۸۶: ۴۲۲) در باب شناخت‌شناسی و ارکان معرفت در اندیشه پست‌مدرنیسم می‌توان به موارد زیر اشاره کرد:

### ۱- ضدیت با ذات‌گرایی

در باب شیوه‌های تحلیل مفاهیم اساسی علوم اجتماعی، سه نگرش کلی وجود دارد: نگرش اول ذات‌گراست که به وجود عقلانیتی راستین و واقعاً مسلم باور دارد در این نگرش مسائلی مانند حقوق طبیعی، وطن، نژاد و... به صورتی ازلی و ابدی وجود دارند و وجود آنها تحت‌الشعاع ساختارها و تدبیرها قرار نمی‌گیرد.

نگرش دوم، درست بر عکس نگرش اول، ابزار‌گرا و یا فایده‌گرا است که تبار خود را مطابق محاسبه تعیین می‌کند. در این نگرش ما و محیط اطراف ما همواره در معرض تغییر و ساخته



شدن هستیم هویت ما در حال شکل گیری است، هویت‌ها داده نمی‌شوند بلکه ساخته می‌شوند. سنتز این دو نگرش کانستراکتیویسم است که بر خلاف دو نگرش ذات‌گرا و ابزار‌گرا، به تلفیقی از آن دو معتقد است. در این نگرش، اختیار فردی به اقتضای هنجارهای حاکم و علایق هویتی صورت می‌پذیرد.

اما میشل فوکو به‌عنوان یکی از نظریه پردازان کلیدی پست مدرنیسم، ضدیت با ذات‌گرایی را از ارکان اصلی تحلیل پست مدرنیستی می‌داند. از دید او هویت‌ها و ساختارها، وابسته به شرایط تاریخی هستند و نمی‌توان از هویت و ساختاری ازلی - ابدی دفاع کرد. این تلقی فوکویی به‌طور گسترده مورد توجه و استناد و فعالان در زمینه حقوق اقلیت‌ها و زنان قرار گرفته است. فعالان مذکور با استناد به فوکو، خود را مقهور سلطه‌های می‌دانند که ریشه‌های موهومی داشته و اساساً بی‌ریشه هستند و ارجاع هر ادعایی به تباری دور دست، نوعی توجیه برای تداوم سلطه موجود است (نصری، ۱۳۸۵: ۱۰-۹).

## ۲- نفی علوم اجتماعی مدرن

یکی از علائم مدرنیسم، تعمیم علم به حوزه مسائل اجتماعی است و متفکران برجسته‌ای چون آگوست کنت به‌دلیل استوارساختن علوم اجتماعی بر اصل اسقراء و استنتاج ریاضی امور، از شهرت خاصی برخوردارند. نگاه پوزیتیویستی این اندیشمندان خشم پست مدرنیست‌ها را برانگیخته است. اینان چهار انتقاد عمده را به شرح زیر بر علوم اجتماعی مدرن وارد می‌کنند.

- ۱- پست مدرنیست‌ها معتقدند که علوم اجتماعی بر مفاهیم عینی استوار نیستند؛
- ۲- کاستی دیگر علوم اجتماعی مدرن از نظر پست مدرنیست‌ها این است که تولیدات این علوم، نوعی تجربه‌گرایی بی‌هدف و نظریه‌پردازی بی‌غایت شده است. هرچه علم پیش می‌رود، از واقعیت زندگی فاصله می‌گیرد؛
- ۳- پست مدرنیست‌ها، نظریه عمومی یا فرا روایت و یا فراگفتمان را نفی می‌کنند و معتقدند که تلاش علوم اجتماعی در توجیه فراگفتمان نه ممکن است و نه مطلوب، زیرا تلاش برای تعمیم و تحمیل یک گفتمان به‌معنای نادیده گرفتن متون، فرهنگ، تمدن‌های دیگر و در نتیجه تحمیل نوعی خشونت است؛

۴- از نگاه پست مدرنیست‌ها، عالمان علوم اجتماعی مدرن، آلوده به مناسبات قدرت بوده و استقلال ندارند. پست مدرن‌ها بر این باورند که هیچ دانشی نیست که متضمن روابط قدرت نباشد، به تعبیر «فوکو» هر جا قدرت اعمال شود، دانش نیز تولید می‌شود (همان، ۱۱-۱۰).

### ۳- بی‌اعتمادی به فراروایت‌ها

ژان فرانسوا لیوتار در تعریف مشهور خود، پست مدرنیسم را به منزله بی‌اعتقادی و عدم ایمان به فرا روایت‌ها توصیف و تعریف می‌کند و معتقد است این بی‌اعتقادی یا بی‌ایمانی بدون تردید محصول پیشرفت در علوم است (لیوتار، ۱۳۸۳: ۵۴).

اما منظور لیوتار از فرا روایت چیست؟ او هر کوشش نظری برای یافتن اصل یا اصول کلی حاکم بر همه فعالیت‌های بشری و همه روابط اجتماعی (به قول خود او همه انواع گوناگون بازی‌های زبانی) را فراروایت بزرگ می‌شمارد. به گمان او در جهان پست مدرن به دلیل گوناگونی ماهوی بازی‌های زبانی جایی برای اصل یا اصول کلی حاکم بر همه آنها نیست. پس هر کوششی برای یافتن روایت بزرگ، ناگزیر محکوم به شکست است. به نظر لیوتار، فلسفه اخلاق و سیاست و دانش مدرن که با دکارت آغاز شد و از راه کانت و هگل به مارکس رسید، مبنای شکل‌گیری نخسه‌های مدرن روایت بزرگ است. به گمان او، این فلسفه بیانگر تجربه‌های بشر امروز نیست و در دنیای معاصر دیگر کارایی ندارد (حقیقی، ۱۳۸۳: ۳۳). بدین ترتیب لیوتار هر دوی سنت و مدرنیته را دو روی یک سکه می‌پنداشت که در هر کدام فرا روایت‌های خاصی غالب بودند و وضعیت پست مدرن را نوعی ناباوری به همین فرا روایت‌ها، نوعی کفرگویی، ارتداد و... تلقی می‌کند، وضعیتی خاص که در آن انسانها بدون وجود هیچ معیاری درباره قضاوت و داوری، به داوری درباره حقیقت، زیبایی و عدالت می‌پردازند. به زعم لیوتار اکنون دیگر هیچ گونه زمینه‌ای برای باور مردم به دو فرا روایت روشنگری فرانسوی (عقل) و روایت دانش آلمانی (علم) که رسالت خود را تحقق پیشرفت، آزادی و سعادت برای بشریت می‌دانستند وجود ندارد. انسانها از زمان جنگ جهانی دوم به تدریج ایمان و اعتقاد خود به این دو روایت را از دست داده‌اند، زیرا براین اعتقادند که با استفاده از همین دو روایت علم و عقل و بهره‌برداری از

دستاوردهای آنها بود که صاحبان قدرت و تکنولوژی توانستند، میلیون ها انسان را به کام مرگ بفرستند (تاجیک و پورپاشا کاسین، ۱۳۸۸: ۲۹).

در مجموع باید گفت که جامعه ایده آل لیوتار متشکل از یک مجموع اعمال متنوع است. یک مجموعه ای که هیچ فراروایت و هیچ معیار خاصی ندارد. جامعه ای که متشکل از مجموعه ای از اجتماعات و گروه های پراکنده با قوانین و اصول اخلاقی و اجتماعی گوناگون، ناهمگن و گاه متضاد است و در نهایت می توان نتیجه گرفت همانگونه که به نظر ویتگنشتاین زبان مجموعه ای است از بازی های زبانی بدون قاعده های کلی حاکم بر همه آنها، جامعه نیز به نظر لیوتار مجموعه ای است از اجتماعات کوچک و فعالیت های گوناگون که هیچ قانون و قاعده کلی بر آنها حاکم نیست (همان، ۳۸) سه رکن کلیدی مذکور یعنی ضدیت با ذات گرایی، نفی علوم اجتماعی مدرن و ایمان نیاوردن به فراروایت ها، نگرش پست مدرنیستی را کاملاً در جبهه مقابل نگرش مدرن قرار می دهد با توجه به سه رکن اخیر، تحلیل پست مدرنیستی را می توان در قالب روش پست پوزیتیویستی که طی نیمه دوم قرن بیستم مورد اقبال اندیشمندان پست مدرن واقع شد، دسته بندی کرد.

#### ب) پست مدرنیسم و نگرش پست پوزیتیویستی

نگرش پست پوزیتیویستی چهار مفروض کلیدی پوزیتیویسم را نفی می کند، اندیشمندان معتقد به پوزیتیویسم بر آن بودند که اولاً: حقیقتی عینی وجود دارد که می توان آنرا کشف کرد، ثانیاً عقل تنها ابزار کشف این حقیقت بوده و فقط استدلال عقلانی یا عقل استدلالی را می توان روش خرد ورزی دانست. ثالثاً تجربه حسی یا مشاهدتی، طریقی معتبر و بی بدیل برای استدلال می باشد و بالاخره اینکه آنها معتقد بودند که می توان بین مشاهده گر و امر مورد مشاهده او تمایز قائل شد.

حال سوال اساسی این است که پست مدرنیست ها با نفی نگرش پوزیتیویستی به قضایا از چه روشی استمداد می جویند؟ در پاسخ به این پرسش است که باید دقیق تحلیل پست پوزیتیویستی را توضیح داد. پست پوزیتیویسم همانند پوزیتیویسم مفروضانی دارد این مفروضات عبارتند از:

- ۱- عقل ابزاری (که در نگرش پوزیتیویستی اساسی‌ترین وسیله شناخت است) ابزاری برای اعمال سلطه و انکار تفاوت هاست و سودای یکسان‌سازی دارد (نصری، ۱۳۸۵: ۱۳-۱۲)؛
- ۲- آگاهی و شناخت محصول ساخت اجتماعی است و مفاهیم معنایی ازلی ندارد که در کشف آنها بکوشیم. ما معنای مفاهیم را کشف نمی‌کنیم، بلکه این معانی را به آنها نسبت می‌دهیم (برگرولوکمان، ۱۳۷۵: ۲۴۵)؛
- ۳- نمی‌توان مشاهده‌گر و موضوع مورد مشاهده را از یکدیگر تفکیک نمود. مشاهده‌گر نمی‌تواند ذهنیت و علائق خود را به حالت تعلیق در آورد؛
- ۴- امور بومی بر امور جهانی، مسائل عینی بر مسائل ذهنی و موارد خاص بر موارد عام تقدم دارند. از این منظر کاوش در سطح ظاهر امور بر تفحص برای یافتن معنای مکنون در مفاهیم، مقدم است (کوال، ۱۳۷۹: ۶۱).

### ج) هستی‌شناسی پسامدرن

اگر در پارادیم مدرن حساب و کتاب جهانی بر چیزها در هستی حاکم شد، در پارادیم پسامدرن با استفاده از تعبیر متفکرانی چون فوکو، باید گفت که دوران کنونی عصر عقب‌نشینی حساب و کتاب از جهان است. در پارادیم پسامدرن مسأله این نیست که آیا جهان مادی یا روحانی است؟ بلکه این موضوع اولویت دارد که چرا در یک عصر جهان مادی و در عصر دیگری روحانی است؟ پاسخ به این‌گونه پرسش‌ها را فوکو در آثار خود از جمله «نظم چیزها» مورد توجه قرار داده است. پاسخ او این بود که گفتمان‌ها به واقعیت جهت و معنا می‌بخشند. به تعبیر خود فوکو در کتاب تاریخ دیوانگی، همان‌گونه که پدیده دیوانگی در طی سه دوره تاریخی یعنی رنسانس، کلاسیک و عصر مدرن ساخته و پرداخته شده است، هستی نیز در هر دوره به اقتصادی معرفت آن دوره معنا می‌یابد. فوکو مانند نیچه دست به تبارشناسی می‌زند و وظیفه آن را نقاب‌افکنی از چهره‌ی گفتمان‌هایی می‌داند که بدنه‌ی معرفت در هر عصری را تشکیل می‌دهند و طبق آن امکان روایت خاصی در باب هستی در هر عصری فراهم می‌شد.

اندیشه پسامدرنیسم در باب هستی‌شناسی به جهان واقع نمی‌نگرد، بلکه به نگاه‌هایی می‌نگرد که به جهان شده، یا به آن گفتمان‌هایی نگاه می‌کند که به دخل و تصرف در هستی

می‌پردازند (فلسفی، ۱۳۸۶: ۱۴۶-۱۴۴). اما در باب هستی‌شناسی در اندیشه پسامدرن باید به «هایدگر» توجه ویژه‌ای داشت. از دیدهایدگر، فرض دکارت در خصوص جدایی میان فاعل شناسایی و موضوع شناسایی (سوژه - ابژه) به وضعی انجامیده که در آن علم به مثابه معرفت برتر و مجزا تفوق یافته و مبنای هستی شده است. از دیدگاه دکارتی، جهان پیکره منفعل و مادی است که موضوع شناخت قرار می‌گیرد، پس فاعل شناسای دکارتی بدنال شناخت هستی و جهان بود. مدرنیته به روایت دکارتی وضعیتی است که ویژگی اساسی آن انکار در جهان بودن انسان است و جهان فقط تصویر و عکسی است که در ذهن انسان شکل می‌گیرد و انسان تنها بدنال شناخت جهان است. در مقابل‌هایدگر از بازگشت به حس موقعیت مندی انسان در جهان دفاع می‌کند. حضور دکارتی انسان در جهان فقط نوعی رابطه است، اما هایدگر از بازگشت به هستی دفاع می‌کند، چرا که هستی از نظرهایدگر خانه ی انسان است (بشیریه، ۱۳۸۴: ۳۰۱). به نظرهایدگر، بی‌خانمانی و دورماندن از اصل خویش، ریشه‌ای دکارتی دارد. طرح انسان به‌عنوان ذهنِ مدرک مستلزم حذفِ جای او در جهان که خانه اوست، بوده است. بی‌خانمانی مترادف است با از خودبیگانگی، خودمحوری، جدایی از طبیعت و بیگانگی با محیط، و این همه محصول حذف هستی است.

حذف هستی موجب شده تا انسان در دوران جدید خود را مرکز عالم بداند، و این به بهای از دست دادن جای خود در جهان (هستی) است. ولی‌هایدگر معتقد است وقتی با هستی همراه باشیم، دیگر جهان یک عکس نیست، بلکه جهان همان هستی و حقیقت است و ما را گریزی از جهان نیست، زیرا هرکجا روییم در قلمرو هستی هستیم (خاتمی، ۱۳۸۷: ۲۹۵-۲۹۴).

#### د) انسان‌شناسی پسامدرن

در نقد پسامدرن، اومانیسیم یا تجربه سوژه، که همواره مقدم بر مناسبات اجتماعی است و به مثابه منبع شناخت و مکانی که حقیقت (صدق) از آن برمی‌خیزد تلقی می‌شود، فرو می‌ریزد. پسامدرنیسم به فراسوی خودِ فردِ خودبنیاد می‌رود و تحت تأثیر ساختار گرای و پساساختار گرای، استقلال ذهن و سوژه ی خودبنیاد و کنشگری انسان باورانه را نفی می‌کند. در پساساختارگرایی سوژه ی دکارتی به مثابه منشأ آگاهی انکار می‌شود. «ژاک لاکان» در مقابل

توهم، (من می‌اندیشم پس هستم) مدعی است که «من فکر می‌کنم، در کجا نیستم، بنابراین در جایی هستم که فکر نمی‌کنم یا فکر می‌کنم در جایی که نمی‌توانم بگویم که هستم». پس در نتیجه خود با ثبات امری خیالی است (ساوجی، ۱۳۸۸: ۱۸۳-۱۸۲). در اندیشه پسامدرن تصور دکارتی و کانتی از سوژه رد می‌شود و به قول لاکان نمادها زندگی انسان را در شبکه‌ای فراگیر در بر می‌گیرند و پیش از آنکه انسان زاده شود، نمادها یعنی کسانی که انسان را با گوشت و خون می‌آفرینند، به هم می‌آمیزند و تولد وی را رقم می‌زنند (گیر، ۱۳۸۰: ۱۰۷). از منظر انسان‌شناسی، در اندیشه پسامدرن، انسان وجود ندارد، بلکه ساخته می‌شود. انسان در پرتو گفتمان‌هایی متفاوت ظهورات گوناگونی پیدا می‌کند. در پارادیم پسامدرن، هنگامی که سخن از مواضع انسان‌شناختی به میان می‌آید الگوهای متفاوتی هم چون انسان‌شناسی پسا مدرن، انسان‌شناسی بازتابنده، انسان‌شناسی پساساختارگرا و انسان‌شناسی سایبرنتیک به چشم می‌خورد که با تمام تمایزاتی که با هم دارند در یک مساله مشترکند و آن هم نوعی تلقی پسانسانی است، چیزی به نام پایان انسان و فروپاشی هویت‌های یکپارچه نیز مطرح شده است. ایده انسان در مرکز عالم مدرنیته، با آثار متفکرانی چون لاکان، دلوز، لیوتار، دریدا و فوکو از هم پاشید و از نظر این متفکران دیگر انسان مرکزی وجود ندارد. در رأس این متفکران آثار میشل فوکو قرار داد. او در کتاب «نظم اشیاء» به پیروی از نیچه ایده پایان انسان را اعلام کرد، همان گونه که نیچه مرگ خدا را اعلام کرده بود. ایده فوکو مبتنی بر اختراعی بودن انسان است. فوکو معتقد است آنچه در نهادهایی چون زندان، تیمارستان، مدارس و... ظهور کرد بدن‌هایی بودند که سودمند، مطیع و مولد بودند. البته فوکوبیان می‌کند که فرایند فروپاشی انسان به آرای مارکس، نیچه و فروید باز می‌گردد که در سایه این متفکران، سنت اصالت ذهن سوژه و یا خود<sup>۱</sup> مورد تردید قرار گرفت. متفکرانی چون لاکان و فوکو بر آن شدند که خود با ثبات و وحدت یافته پیوسته یک توهم بوده است. انسان محصول گفتمان و زبان است. امروز به جای جستجوی مدرنیستی صمیمانه برای دستیابی به خودی عمیق و اصیل به شناسایی و گاه تجلیل از واگرایی، تمایلات تجزیه شده و هویت به عنان چیزی قابل خرید می‌پردازیم (قزلسفلی، ۱۳۸۶: ۱۴۸-۱۴۶).

1. Ego

## نتیجه گیری

مقایسه دو پارادیم مدرنیته و پسامدرنیسم از منظرهای معرفت شناسی، هستی شناسی و انسانشناسی در این نوشتار مورد بررسی قرار گرفت. با توجه به مطالب بررسی شده از منظرهای سه گانه فوق در دو پارادیم مذکور، در باب نتیجه گیری کلی پژوهش می توان به موارد زیر اشاره نمود:

۱) هرچند در پارادیم مدرنیته اختلافاتی مبتنی بر راههای دستیابی به معرفت وجود دارد، و این اختلافات منجر به ایجاد دو طیف تجربه گرا و خردگرا شده است، اما در تحلیل نهایی باید گفت که پارادیم مدرنیته قائل به شناخت و نیل به حقیقت می باشد. از این رو پارادیم مدرن شناخت را مقوله دست یافتنی می داند. در حالی که پارادیم پسامدرن از پایان شناخت شناسی سخن می گوید، و این مساله سبب شده رویه ای نسبی گرایانه بر مواضع شناختی حاکم شود. چشم انداز گرایی و دیدگاهی بودن واقعیت مهم ترین مسائلی هستند که می توان برای شناخت شناسی پسامدرن در نظر گرفت.

۲) با توجه به معرفت شناسی، انسان شناسی و ظهور فاعل شناسای مدرن، هستی در پارادیم مدرنیته خصلتی مادی، مکانیکی و ریاضی گونه در قالب قوانین مشخص پیدا کرد. انسان مدرن هستی را به پرسش می خواند، معرفت نیوتن - دکارتی، قوانین را به هستی دیکته می کند. به گونه ای دیگر باید گفت، هستی در پارادیم مدرنیته به منزله ماده خامی تلقی می شود که می بایست با استفاده از تکنولوژی مدرن مورد دخل و تصرف قرار گیرد. حرکت عظیم انسان به سوی فتح طبیعت و شناسایی همه قلمروهای موجود یا ممکن هستی از ویژگی های مدرنیته است، اما در پارادیم پسامدرن از منظر هستی شناسی، هایدگر به عنوان یکی از نقادان بزرگ مدرنیته، خواهان بازگشت به هستی است، چرا که هستی از نظرهایدگر خانه انسان است. از منظر پسامدرنی، دوران کنونی عصر عقب نشینی حساب و کتاب از جهان و هستی است.

۳) طبیعی است انسان شناسی دوران مدرن متأثر از معرفت شناسی آن به پدیداری و ظهور سوژه آگاه و قائل شدن به آزاد سازی انسان منجر شود. پارادیم مدرن بر خود مختاری، فاعلیت و سوژگی انسان به عنوان موجودی خودشناس و جهان شناس تأکید داشت. انسان مدرن، خالق، منبع و معیار همه چیز گشت، انسان مدرن خواهان خداوندگاری بر جهان است. اما در نقد

پسامدرن، اومانیسم یا تجربه سوژه که همواره مقدم بر مناسبات اجتماعی است فرو می‌ریزد. پسامدرنیسم به فراسوی خودِ فردِ خودِ بنیاد می‌رود و تحت تأثیر ساختارگرایی و پساساختارگرایی، خودبنیادی و کنشگری انسان را نفی می‌کند. از منظر انسان‌شناسی، در اندیشه پسامدرن انسان وجود ندارد، بلکه ساخته می‌شود.

دیگر نمی‌توان از طبع و طبیعت بشر به شیوه پارادیم‌های کلاسیک و مدرن سخن گفت. اینگونه است که میشل فوکو به پیروی از نیچه، ایده پایان انسان را اعلام کرد، همان گونه که نیچه مرگ خدا را اعلام کرده بود. ایده‌ی فوکو مبتنی بر اختراعی بودن انسان است.

## فهرست منابع

### الف) منابع فارسی

آربلاستر، آنتونی (۱۳۸۸). *ظهور و سقوط لیبرالیسم غرب*، ترجمه عباس مخبر. تهران: نشر مرکز. آشوری، داریوش (۱۳۷۵). *سنت، مدرنیته و پست مدرن*، به کوشش اکبر گنجی. تهران: موسسه فرهنگی صراط.

اسکروتین، راجر (۱۳۷۵). *کانت*، ترجمه علی پایا. تهران: طرح نو.

احمدی، بابک (۱۳۸۳). *مدرنیته و اندیشه‌ی انتقادی*. تهران: نشر مرکز.

انصاری، منصور (۱۳۸۱). *جامعه سنتی و جامعه مدرن*. تهران: نقش جهان.

برگر، پیتر و لوکمان، توماس (۱۳۷۵). *ساخت اجتماعی واقعیت*، ترجمه فریبرز مجیدی. تهران: انتشارات علمی - فرهنگی.

بشیریه، حسین (۱۳۸۶). *عقل در سیاست*. تهران: نشر نگاه معاصر.

----- (۱۳۸۴). *تاریخ اندیشه‌های سیاسی در قرن بیستم (لیبرالیسم و محافظه کاری)*، جلد دوم. تهران: نشر نی.

تاجیک، محمدرضا و پورپاشاکاسین، علی (۱۳۸۸)، «مبانی نظری دموکراسی متکثرگرای لیوتار»، *فصلنامه سیاست*، مجله دانشکده حقوق و علوم سیاسی، دوره ۳۹، شماره ۴.

تابعی، احمد (۱۳۸۴). *رابطه میان ایده پسامدرن و عدم تعین*. تهران: نشر نی.

حقیقی، شاهرخ (۱۳۸۳). *گذار از مدرنیته*. تهران: آگاه.

خاتمی، محمود (۱۳۸۷). *جهان در اندیشه‌های دیگر*. تهران: موسسه فرهنگی دانش و اندیشه معاصر.



- دیل، هالینگ (۱۳۸۵). **تاریخ فلسفه غرب**، ترجمه عبدالحسین آذرنگ. تهران: ققنوس.
- رنдал، هرمن (۱۳۷۸). **سیر تکامل عقل نوین**، ترجمه ابوالقاسم پاینده. تهران: انتشارات علمی-فرهنگی.
- رزاقی، سهراب (۱۳۷۷). «کانت و مدرنیته»، **فصلنامه سیاسی-اجتماعی گفتمان**، شماره صفر.
- ژیلسون، اتین (۱۳۶۶). **روح فلسفه قرون وسطی**، ترجمه ع. داوودی. تهران: انتشارات علمی-فرهنگی.
- ساراب، مادن (۱۳۸۲). **راهنمایی مقدماتی بر پساساختارگرایی و پسامدرنیسم**، ترجمه محمدرضا تاجیک. تهران: نشر نی.
- ساعی ارسی، ایرج (۱۳۸۹). «مدرنیته و پسامدرنیسم»، **در جامعه شناسی کشورهای اسلامی**، به کوشش غلامعباس توسلی و همکاران. تهران: انتشارات جامعه شناسان.
- سواجی، محمد (۱۳۸۸). «مدرنیته و پسامدرنیسم»، **فصلنامه سیاست**، مجله دانشکده حقوق و علوم سیاسی، دوره ۳۹، شماره ۲.
- سروش، عبدالکریم (۱۳۷۳). «پارادوکس ایدئولوژی مدرنیسم»، **در کتاب فربه تر از ایدئولوژی**. تهران: موسسه فرهنگی صراط.
- سریع القلم، محمود (۱۳۷۲). **عقل و توسعه یافتگی**. تهران: نشر سفیر.
- سیدمن، استیون (۱۳۸۶). **کشاکش آراء در جامعه شناسی**، ترجمه هادی جلیلی. تهران: نشر نی.
- شرت، ایون (۱۳۸۷). **فلسفه علوم اجتماعی قاره‌ای**، ترجمه هادی جلیلی. تهران: نشر نی.
- ضیمران، محمد (۱۳۸۲). **نیچه پس از هایدگر، دریدا و دولوز**. تهران: هرمس.
- علیپوریانی، طهماسب (۱۳۷۹). **آسیب‌شناسی تحزب در جمهوری اسلامی ایران**، پایان‌نامه کارشناسی‌ارشد علوم سیاسی، تهران: دانشگاه تربیت مدرس.
- عالم، عبدالرحمن (۱۳۸۴). **تاریخ فلسفه سیاسی غرب**، جلد دوم. تهران: دفتر مطالعات سیاسی و بین‌المللی.
- عباسی اشلقی، مجید (۱۳۸۸). «مدرنیته و پست مدرنیته در روابط بین‌الملل»، **ماهنامه اطلاعات سیاسی-اقتصادی**، سال ۲۴، شماره ۲ و ۳.
- قرلسفلی، محمدتقی (۱۳۸۶). «ویژگی‌های معرفت‌شناختی اندیشه در پیشامدرن، مدرن و پسامدرن»، **پژوهشنامه علوم سیاسی**، سال ۳، شماره ۱.

کاپلستون، فردریک (۱۳۷۰). تاریخ فلسفه از بنتام تاراسل، ترجمه بهاء‌الدین خرمشاهی، جلد هشتم. تهران، انتشارات علمی-فرهنگی.

کسرای، محمدسالار (۱۳۸۴). چالش سنت و مدرنیته در ایران. تهران: مرکز.

کوال، استینار (۱۳۷۹). «مضامین پست مدرنیته»، در پست مدرنیته و پست مدرنیسم: تعاریف-نظریه‌ها و کاربردها، ترجمه و تدوین حسینعلی نوذری. تهران: نقش جهان.

گیر، آرن‌ای (۱۳۸۰). پسامدرنیسم و بحران زیست محیطی، ترجمه عرفان ثابتی. تهران: نشر چشمه.

لیوتار، ژان فرانسوا (۱۳۸۴). وضعیت پست مدرن، ترجمه حسینعلی نوذری. تهران: گام نو.

معینی علمداری، جهانگیر (۱۳۸۵). روش‌شناسی نظریه‌های جدید در سیاست. تهران: انتشارات دانشگاه تهران.

محمدی اصل، عباس (۱۳۸۹). نظریه‌های جامعه‌شناسی. تهران: انتشارات جامعه‌شناسی.

نوذری، حسینعلی (۱۳۸۵). صورتبندی مدرنیته و پست مدرنیته. تهران: نقش جهان.

نصری، قدیر (۱۳۸۵). «پست مدرنیته و مطالعات راهبردی: الزامات روش شناختی»، فصلنامه مطالعات راهبردی، سال ۹، شماره ۱.

هاملین، دیوید (۱۳۷۴). تاریخ معرفت‌شناسی، ترجمه شاپور اعتماد. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.

های، کالین (۱۳۸۵). درآمدی انتقادی بر تحلیل سیاسی، ترجمه احمدگل محمدی. تهران: نشر نی.