

ویژگی‌های معرفت‌شناختی اندیشه در پیشامدرن، مدرن و پسامدرن

محمدتقی قزلسفلی*

چکیده

روی هم رفته، می‌توان تاریخ اندیشه در مغرب‌زمین را به سه دوره بسیار بزرگ تقسیم کرد. شاید به شایع بتوان از سه پارادایم ماقبل مدرن، مدرن و پسامدرن نام برد. به نظر می‌رسد سرشت رادیکال و شالوده‌شکن اندیشه پسامدرن در مقایسه با اندیشه‌های دو دوره پیشین نمایان می‌شود. لذا نگارنده با بهره‌گیری از مبانی نقادی‌شناختی پسامدرن بر آن است تا ویژگی‌های متفاوت هر دوره را نسبت به دوره بعدی مورد بررسی قرار دهد. طبق چنین مدعایی این فرضیه به آزمون گذاشته می‌شود که سیر اندیشه دربرگیرنده پنج بخش اصلی است که عبارتند از: معرفت‌شناسی، هستی‌شناسی، انسان‌شناسی، جامعه‌شناسی و فرجام‌شناسی. در نتیجه می‌توان با درآمیختن سه دوران طولی یا تاریخی با پنج بخش اندیشه و

* دکتر محمدتقی قزلسفلی استادیار دانشکده حقوق و علوم سیاسی دانشگاه مازندران می‌باشد. (mohammad.ghezelsofla@gmail.com).

پژوهشنامه علوم سیاسی، سال سوم، شماره اول، زمستان ۱۳۸۶، صص ۱۵۷-۱۱۹.

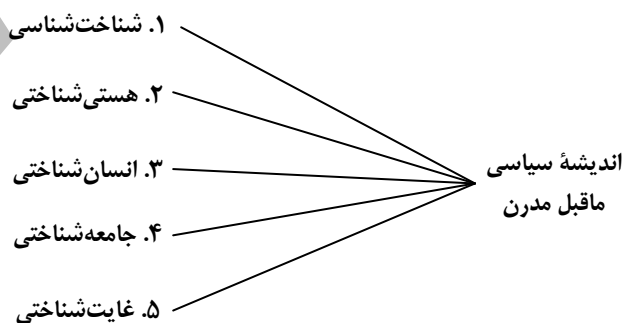
مقایسه‌ای که در این نوشتار صورت گرفته به ژرفای سرشت ناهمسانی و علت آن در ادوار سه‌گانه پی برد.
واژه‌های کلیدی: ماقبل مدرن، مدرنیته، پسامدرن، معرفت‌شناسی، هستی‌شناسی، انسان‌شناسی و غایت‌شناسی.

Archive of SID

۱. ویژگی‌های اندیشهٔ ماقبل مدرن

به‌طور کلی هنگامی که از دوران ماقبل مدرن سخن می‌گوییم به تسامح می‌توان یک دورهٔ طولانی را مدنظر داشت که از سدهٔ پنجم قبل از میلاد شروع شده و تا سدهٔ شانزده میلادی تداوم داشته است. این دوره با شکل‌گیری نظام دولت‌شهری یونان باستان و برآمدن سپیده‌دمان فلسفهٔ بشری آغاز شده و در ادامه با تاریخ امپراتوری روم در عصر مسیحیت عجین شده اما با زوال پایه‌های معرفتی سیاسی حاکمیت دینی کلیسا و بروز رنسانس به پایان رسید. به رغم وجود دوگونه جهان‌بینی غیردینی و سپس دینی دوران ماقبل مدرن هنگامی که دستگاه تفکر را به‌طور کلی و تفکر سیاسی به‌طور خاص را به میزان مفاهیم گفته‌شده می‌بریم، وجهی از تشابهات غیرقابل انکار به چشم می‌خورد. البته این بدان معنا نیست که مظاهر و روابط اجتماعی، آداب و سنت‌ها و برخی نهادها تغییر و تحولی را از سر نگذرانده‌اند. با این همه تجدد با دامنهٔ تغییراتی که ایجاد کرد، گسست رادیکال از دورهٔ پیشین را اجتناب‌ناپذیر می‌ساخت.

جدول شماره ۱. تصویر کلی از سنجش ماهیت اندیشهٔ ماقبل مدرن با ۵ محور



۱-۱. معرفت‌شناسی^۱ (شناخت‌شناسی)

معرفت‌شناسی یکی از نخستین و در عین حال پرتأثیرگذارترین زمینه‌های فلسفی است. آدمیان از اعصار گذشته در تلاش برای فهم پدیده‌های پیرامون خود بوده‌اند، اما اینکه چگونه به علت‌یابی و یا تبیین این رخدادها پردازند، متأثر از طیف وسیعی از ابزارها چون افسانه، رؤیاها، ابزارهای حسی، شهود و برخی توجیهات عقلانی بوده است. ترجیح هر یک از آنها بر دیگری و اینکه کدام یک مناسب‌تر و قابل اطمینان‌تر است همان نکته‌ای است که پای معرفت‌شناسی را به میان کشیده است. از این رو معرفت‌شناسی عبارت است از «نظریه شناخت»^(۱) و پرسش مرکزی و کلیدی آن هم یافتن منشأ شناخت^۲ بوده است.

در طول تاریخ تحولات فلسفه علم و شناخت دیدگاه‌های متفاوت در این زمینه شکل گرفته‌اند؛ چنانکه در یک نگاه کلی می‌توان میان قائلان به امکان شناخت که برآند می‌توان واقعیت مستقل از شناخت را در قالب توصیفات صادقی باز نمود و دیگر نسبی‌گرایان که منکر نیل به شناخت حقیقی و اساساً منکر معرفت‌شناسی‌اند، تفکیک قائل شد. در همین چهارچوب *هاوزن* معرفت‌شناسی را به سه دوره تقسیم کرده است: دوره باستان، دوران مدرن و سرانجام دوره معاصر. به‌زعم او برای هر یک از این سه دوره می‌توان نمایندگان را به‌عنوان شاخص آن دوره معرفی کرد. بنابراین او *ارسطو* را نماینده دوره باستان، *لاک* را نماینده دوره مدرن و *کواین* را نماینده دوره معاصر معرفی می‌کند. هر یک از این سه فیلسوف علم خاصی را الگو و مثل‌اعلای معرفت می‌دانند. برای *ارسطو* بیولوژی اهمیت داشت و بر آن اساس معرفت‌شناسی خود را سامان می‌دهد، در نظر *لاک* فیزیک نیوتن اهمیت دارد که به امکان شناخت تجربی می‌انجامد و برای *کواین* الگوی معرفت متأثر از فیزیک انیشتین است.^(۲)

طبق آنچه گفته شد اگر معرفت‌شناسی آن شاخه از فلسفه باشد که به بررسی اهمیت و حدود معرفت و مبانی آن می‌پردازد، بهتر است در این بخش به اختصار تصویری از ماهیت و مبانی شناخت در دوران ماقبل مدرن را انعکاس دهیم. باید

1. The theory of knowledge
2. Origin of knowledge

خاطر نشان کرد این نظریه ابتدا از سوی افلاطون و در هم‌پرسه تئاتوس بیان شده است.

مبنای اصلی معرفت‌شناسی ماقبل مدرن استناد به عقل‌گرایی کلی و استدلال قیاسی بود. استدلال قیاسی از یک رشته فرضیه‌ها یا قضایا نتایج استخراج می‌کرد و بر آن اساس به طرح منطقی یا پیوستگی درونی خط تفکر اعتقاد داشت. طبق این معرفت‌شناسی عقلی‌گرای کلی کسب معرفت مشمول عدّه خاصی بود. فلاسفه می‌توانستند به یاری قوه تعقل، حقایقی که در بیرون به صورت کلی وجود دارد، کشف و به کنه و گوهر اشیاء یا مُثُل عالی پی ببرند. به‌طور کلی ماهیت معرفت‌شناسی اصالت گوهر یا جوهر بود و به این دلیل معرفت‌شناسی ثابت‌نگر به گونه‌ای کیهان‌شناسی خیمه‌ای منتهی می‌شد. در قالب چنین کیهان‌شناسی همه‌چیز متعادل است و سبک معرفت نه برای تغییر وضع بلکه برای یافتن جایگاه خود در جهان است.

۱-۲. هستی‌شناسی

هستی‌شناسی شرحی است عام، از اینکه چه چیزی وجود دارد و چگونه عمل می‌کند. به عبارت دیگر هستی‌شناسی یعنی بنیادی‌ترین اندیشه‌ها درباره سرشت غایی یا جوهره چیزها یعنی ساختارهای جهان واقعی (اشیا و واحدها). این اصطلاح که برگرفته از لغت یونانی برای «وجود»^۱ است، با این پرسش کلیدی پیوند دارد که «وجودها یا هستی‌ها چه هستند؟»^(۳) هستی‌شناسی در چهارچوب نگره‌ای شناختی در سده هفدهم به‌عنوان شاخه‌ای از متافیزیک سربرآورد که خود را مشغول این پرسش‌واره کرد: «آنچه وجود دارد چیست؟ و دارای چه ماهیتی است؟»^(۴) مقصود از این مقوله در واقع شناخت و علم به موجودهای جزئی نیست بلکه علم به وجود «به نحو کلی و عام است که در تمام موجودات یافت می‌شود».^(۵)

طبق این ملاحظه در تاریخ دو مکتب هستی‌شناسی شکل گرفت: یکی مادی‌گرا^۲ و دیگری معنامحور یا ایدئالیستی^۳. از منظر دیدگاه نخست موجودیت‌های

1. existence
2. materialist
3. Idealist

اجتماعی اعم از ساختارها و کنش‌ها هم از نظر وجودی و هم از حیث عملکردی، مستقل از برداشت‌ها و فهم انسان‌ها وجود دارند و بنیادی‌ترین واقعیت مورد بررسی در مطالعات را واقعیات مادی قابل مشاهده تشکیل می‌دهند. اگرچه سرآغاز ماتریالیسم به فهم هستی و عناصر آن به سده‌های ششم و پنجم پیش از میلاد و متفکرانی چون *تالس* و *پارمنیدس* برمی‌گردد، به‌طور کلی «منکر مفروضات یک جهان خلق‌شده و عاملیت فوق طبیعی است».^(۶)

از منظر نگاه ایدئالیستی اساساً موجودیت ساختارها، نهادها و کارگزاران جنبه ذهنی یا حداقل گفتمانی دارد و اینها جز بر مبنای فهم انسانی وجودی ندارند. در جهانی زندگی می‌کنیم که تنها انگاره‌ها مهم‌اند. در حالی که معرفت‌شناسی به بیان این دیدگاه می‌پرداخت که ما اصولاً چگونه چیزی را که می‌دانیم، فهم^۱ می‌کنیم. هستی‌شناسی در حقیقت به دیدگاه و جهان‌بینی نسبت به ماهیت وجود و موجودات هستی اشاره دارد. و این را با فرض مادی‌گرا یا ایدئالیستی به پاسخ می‌نشیند.

در چهارچوب مبانی هستی‌شناسی ماقبل مدرن، نوعی کیهان‌شناسی^۲ حاکم بود. طبق این معیار پرسش‌های مختلف درباره سرشت هستی از سوی متفکران باستان و دوران پیش از تجدد مطرح می‌شود. برای غالب متفکران پیشاسقراطی دغدغه اصلی وجود یا هستی بود. اینکه هستی و تحول چگونه می‌توانند در کنار هم باشند چطور هستی می‌تواند هم باقی باشد هم نباشد به زبان دیگر اگر هستی در حال تغییر است آیا این تغییر دوری است یا خطی؟ اصلاً هستی مادی است یا روحانی؛ چنانکه این محور پرسش‌های هستی‌شناختی دوران حاکمیت کلیسا بود. زمانی که پارمنیدس گفت «هستی هست» نخستین بار ایده واقعی هستی‌شناسی را مطرح کرد. از دید پارمنیدس هستی، ازلی (غیرمخلوق) و ابدی (تغییرناپذیر) است.^(۷)

کره، هستی کاملی است که خودکفاست، چنانکه بعدها در زبان فلسفی گفته شد هستی علت خود و برای خود است. هستی چیزی است که هست و خودکفاست. «فقط هستی وجود دارد و هیچ [یا نبود] وجود ندارد. خود را از این اندیشه لبریز کن». لوکرتیوس، شاعر رومی، کتاب «در باب سرشت هستی» را با این

1. Knowledge
2. Cosmology

حکم آغاز کرده بود: «هیچ چیزی هیچ‌گاه به یاری قدرت الوهی از هیچ آفریده نشده است.»^(۸) لوکرتیوس درصدد ارائه تفسیر ماتریالیستی «علمی» از حیات ذهنی جامع و کیهان بود. وی جاودانگی آدمی و وجود روح را نیز منکر می‌شد.

افلاطون در بی‌اهمیت جلوه دادن نگرش هراکلیتی که چیزی پایدار نمی‌ماند می‌گفت: مُثُل به مثابه اصل هستی باقی است و هستی و تمام چیزهای دیگر محصول آن است. طبق مشهورترین تمثیل فلسفی یعنی «غار افلاطون» جهان بیرون غار جهان مُثُل است. مُثُل هستی و ارزش را یک‌جا در خود دارند. سرچشمه هر ارزشی مثال فرمانروای نیکی است که آدمی قدرت تصرف و دخالت کمی دارد، امکان در چالش افتادن با هیولای هستی نیست. در هستی‌شناسی خیمه‌ای، اصالت به گوهر وجود داده می‌شود و دیدگاهی ثابت‌نگر است که ویژگی‌های کیفی و ذهنی کلی، مُثُل‌ی و لایتغیر وجودهای مطلق ذهنی را مدنظر قرار می‌دهد. در این دیدگاه وظیفه معرفت، کشف، شناسایی و تعریف این وجود لایتغیر است؛ چرا که همه چیز متعادل است. وظیفه مهم کسب معرفت نه برای تغییر، بلکه برای یافتن جایگاه خویش است. در تاریک‌ترین مقطع زمانی قرون وسطی، علمای مدرسی به استثنای نومیالیست‌ها، این آرامش را به بشر ناتوان می‌دادند که در پس جهان مأنوس و خاکی ما عالمی فراحسی مرکب از مُثُل و صور وجود دارد که می‌تواند به آنچه بالقوه در ماده وجود دارد معنا بخشد.

۳-۱. انسان‌شناسی

به‌طور کلی پدیدآمدن «انسان‌شناسی» حاصل توجه جدید انسان به خویش است؛ «توجهی که سرانجام در عصر جدید احتمالاً با کتاب «در باب منزلت آدمی» اثر پیکو دلامیراندولا شکل می‌گیرد».^(۹) این دوره که متأثر از شرایط انسان‌گرایی پس از رنسانس بود و پس از آن توجه به انسان را در دانشگاه‌های آلمان به مثابه موجودی جسمانی و اخلاقی زمینه‌سازی کرد، با این فرض توأم شد که انسان خود را بیش از پیش مرکز تمامی موجودات می‌داند.

در مقام تعریف باید گفت انسان‌شناسی «دانش انسان متناهی درباره خویش است».^(۱۰) در نوشته حاضر انسان‌شناسی بررسی فلسفی و تاریخی درباره شناخت از

انسان را مدنظر دارد. انسان‌شناسی بر آن است انسان را به‌مثابه موجودی واحد مورد بررسی قرار دهد.^(۱)

به‌طورکلی انسان‌شناسی ماقبل مدرن متأثر از نوع نگاه به طبیعت یا نظام کیهان‌شناسی آن بوده است. چنانکه ارسطو می‌گفت: انسان در طبیعت است و در آن از قوه به فعل درمی‌آید. پیش از بسط این موضوع و موضع، اشاره‌ای به انسان‌شناسی افلاطون بجاست. البته توجه به ماهیت آدمی در آرای وی در دل مباحث اخلاقی و معرفت‌شناسی (تمثیل غار) آمده است. از منظر نگاه به طبیعت و غلبه طبیعت بر آدمی، انسان موجودی در طبیعت و در کنار دیگران است. اما انسانیت تنها در یک نظام مثالی برجسته می‌شود. اکثر انسان‌های موجود در غار به لحاظ معرفت‌شناسی در سطح عقیده (دوکسا) یا شناخت ظاهرند.

انسانیت هنگامی تحقق می‌یابد که به کسب معرفت حقیقی نائل گردد. برای افلاطون غار کمال فعلیت‌یافتگی انسان است اما برای ارسطو طبیعت، کمال فعلیت‌یافتگی. نتیجه منجر به آن می‌شود که انسان‌ها از حیث کمال در طبیعت نابرابرند و این برای هر دو همواره در نکته‌ای ثابت می‌ماند. به عبارت دیگر اگر طبیعت کمال فعلیت‌یافتگی هر امری باشد انسان کلاً طبیعتی تغییرناپذیر دارد. به تأکید ارسطو در کتاب سیاست «فرض نابرابر بودن انسان‌ها به دلیل خاستگاه‌های متفاوت آنهاست که به‌واسطه آن ذاتاً برحسب آزاد یا بنده، مرد یا زن، یونانی یا بربر بودنشان و خصوصیات نظیر این، از یکدیگر متمایز می‌شوند». نتیجه مهم دیگر چنین انسان‌شناسی در چهارچوب اندیشه ماقبل مدرن این است که چون کل ذاتاً مقدم بر اجزاست پس انسان هضم‌شده در اجتماع یا دولت‌شهر خواهد بود و از خود هویتی مستقل ندارد. این همان زندگی نیکی^۲ است که ارسطو از آن با افتخار سخن می‌گفت. چنانکه در دید انسان‌شناسی افلاطون نیز تأکید بر همه‌شمولی طبیعت و طبیعت روح و طبیعت جامعه بر فرد انسانی است و فرد باید خود را با آنها مطابقت دهد.

۱. در کتاب هانس دیرکس با مشخصات پیش‌گفته یک متن مربوط به ارسطو آمده و این عبارت از آنجا اخذ شده است.

2. eudaimonia

۴-۱. جامعه‌شناسی

ظاهراً طنز ریمون آرون را باید جدی گرفت که معتقد بود «جامعه‌شناسان می‌توانند تنها روی یک نکته با یکدیگر توافق داشته باشند و آن هم دشواری تعریف موضوع جامعه‌شناسی است».^(۱۲) آنتونی گیدنز در کتاب «جامعه‌شناسی»، تعریف ساده‌ای برای این دانش در نظر می‌گیرد: جامعه‌شناسی «عبارت است از مطالعه زندگی اجتماعی، گروه‌ها و جوامع انسانی. دامنه جامعه‌شناسی بی‌نهایت وسیع است و از تحلیل برخوردهای گذرا بین افراد در خیابان تا بررسی فرایندهای اجتماعی جهانی را دربر می‌گیرد».^(۱۳) از آنجا که در این نوشتار مراد از جامعه‌شناسی، منظر سیاسی این دانش است، نوع و ماهیت جامعه‌شناسی و دولت در درون پارادایم‌های سه‌گانه ماقبل مدرن، مدرن و پسامدرن مورد توجه قرار می‌گیرد. دولت به مثابه عرصه سازش و ستیز نیروها و طبقات متنوع اجتماعی هر چند پدیده‌ای نوین است و جامعه‌شناسی نیز دانش مدرن سده نوزدهمی، اما به لحاظ نگاه به دولت به مثابه جایگاه فرمانروایی چنانکه کلود ژیرو در «تاریخ جامعه‌شناسی» از آن یاد کرده است می‌توان گفت فلاسفه سیاسی یونان باستان در تحلیل خود از حکومت از رهگذر رهیافتی جامعه‌شناسانه بهره برده‌اند.^(۱۴)

مثلاً «جمهور»^۱ افلاطون که در آن به توضیح مدینه فاضله برای اجتماع خود پرداخته در شکاف میان جامعه‌شناسی و فلسفه به نگارش درآمده است. همین مسئله درباره سیاست ارسطو صادق است. فارغ از برخی ملاحظات و استدلال‌های طبیعت‌گرایانه‌ای^۲ متفکران سوفسطایی، درست‌تر این است که بگوییم جامعه‌شناسی در مفهوم پیشامدرن در نگاه و تحلیل نظام سیاسی، سخت تحت تأثیر همان مکانیسم‌شناختی، هستی‌شناسی و انسان‌شناسی قرار داشت. برای مثال با وجود علاقه افلاطون که در پی سودای اخلاق سیاسی متعالی^۳ بود، در منظر نوعی بینش ارگانیک،^۴ آن دولت یا نظام سیاسی نیک تلقی می‌شود که با نظم کیهان تناسب

1. Republic
2. naturalistic
3. transcendental
4. organic

داشت. دولت پدیده‌ای اندام‌وار بود که در آن منافع فرد یا اجزا در مقابل مصلحت کل (بخوانید پولیس) از اهمیت درجهٔ دوم برخوردار باشد. دولت ابزاری نیست که انسان برای تأمین هدف خاصی ایجاد کرده باشد، چه این ساختار همچون خانواده و جامعه ارگانیک است که تحول یافته و هدفی والا دارد.

افلاطون هیچ‌گاه حیات سیاسی را قلمروی جدا یا بخشی مجزا از نظام‌شناختی و هستی‌شناختی و انسان‌شناختی خود نمی‌دانست؛ او در حیات سیاسی همان اصل اساسی را می‌یافت که بر کل هستی حاکم است. کیهان سیاسی تنها سبیل و ویژه‌ترین سبیل کیهان بزرگ است. از این رو وی بر آن است اگر روان هماهنگ است که نیک است، دولت نیز باید هماهنگ باشد؛ هرگاه دهقانان و کشاورزان بر امیال خود مسلط باشند هرگاه روان دلیری از یک‌سو و جنگاوران از سوی دیگر سست‌عنصر نباشند^(۱۵) ارگانیک و وضعی سالم و به‌یقین باثبات دارد. پس در اینجا اندیشهٔ سیاسی خواهان ثبات در اکثر مواضع و مسائل است. مسلماً دولت هماهنگ و دادگر دولت باثبات است. اگر عدالت عین هماهنگی است بدیهی است هماهنگی منتج به ثبات می‌شود.

۵-۱. غایت‌شناسی

غایت‌شناسی دانشی است که اشیا را در چهارچوب غایتی که در هستی برایشان در نظر گرفته شده است، مطالعه می‌کند. به این ترتیب مطالعهٔ «غایت‌ها، اهداف،^۲ فرجام‌ها^۳ و اعمال یا کنش‌هایی^۴ که منجر به وصول آن شود، در این دانش مورد توجه است».^(۱۶)

در هیچ‌یک از تعبیر نظری پارادایم ماقبل مدرن، غایت‌شناسی به معنای «پیشرفت» چنانکه در دوران مدرن از آن تعبیر می‌شد به چشم نمی‌خورد. چنانکه در چهارچوب تفکر یونانی، اساساً کلمه‌ای برای پیشرفت وجود نداشت. «نزدیک‌ترین آن به جلو هل دادن بود».^(۱۷) همین تعبیر اولیه نیز در دوران یونانی‌مآبی یا هلنیسم

1. Purposes
2. goals
3. Ends
4. Functions

وضع شده است. تأمل در باب غایت چیزها در این پارادایم عجیب کمیاب است. آن بر ساخته‌های جزئی نیز در سایه آرای کیهان‌شناختی یونانی و الهیاتی مسیحی گم شده است. به‌طور کلی، نزد متفکران، آینده جز عرصه بی‌یقینی کامل نبوده و تنها دلیل راه آدمی در مقابل آن عبارت بوده است از پیش‌بینی واهی نشانه‌های عمده، چنانکه در مورد برخی دانشمندان صدق می‌کرد. با این همه رویکرد غایت‌مدار این عده نیز محدود بوده است به حوزه‌ای که دعوی شناخت، غایت آدمی بودن در جمع یا مدینه است هر آن که چنین نیست هومر درباره‌اش به نکوهش گفته است: «بی‌معانس است، بی‌قانون و بی‌اجاق».^(۱۸)

بخش عمده‌ای از فضای نظری این پارادایم را فلسفه‌های تسلیم و رضا تشکیل می‌دادند. مثلاً اپیکورها یا کلیون، به ارتقای پیشرفت و دستیابی به هدف علاقه نداشته‌اند. «گفته‌اند زنون آموزش معمولی را بی‌فایده می‌انگاشته و اپیکور هم صریحاً از علم، از حیث علم بودن، ابراز انزجار می‌کرده است. وانگهی رواقیان جبرگرا بوده‌اند و بسیاری از آنان به نظریه مربوط به دوران‌های به یکسان مکرر که ابتکار عمل آدمیان در آن راه ندارد به دیده قبول می‌نگریسته‌اند».^(۱۹) اصولاً اعتقاد به تحول و تکامل آن‌هم در همین کره خاکی، در چهارچوب سیر مشخص تاریخ به سوی آینده‌ای مطلوب، به تدریج از اواخر سده هفدهم که سپیده‌دمان پارادایم مدرن است، شکل گرفت و به‌رغم مواجه شدن با انتقاد سخت، بی‌وقفه گسترش یافت؛ اما تا پیش از این دوره، بینش ضدمادی و تقدیرگرایی مسیحایی بر فضای نظری غلبه داشت. برای مثال آگوستین قدیس که ملقب به پدر کلیسای غرب نیز هست، در باب این وجه از تحول‌خواهی در زندگی زمینی دیدگاه مثبتی نداشت. از نظر او پیشرفتی وجود ندارد مگر پیشرفت به سوی رستگاری با قرائت «مابعد‌هبوط». «آنچه در سیر تاریخ رخ می‌دهد، تنها با امید به پیروزی نهایی شهر خدا قابل فهم می‌شود؛ اما شهر خدا آرمانی است که غایتش در این دنیای خاکی به تحقق نمی‌پیوندد».^(۲۰)

۲. ویژگی‌های اندیشه مدرن

گفته می‌شود پس از قرون وسطا، «عصر مدرن» فرا رسید، اما این اشاره بسیار کلی و

نارساست. دوران مدرن در حقیقت مصادف با زایش جهان فکری و شناختی و عینی بود که از سده شانزده آغاز و به تدریج از خلال جنبش دین‌پیرایی رنسانس، انقلاب علمی سده هفدهم و روشنگری سده هجدهم عبور کرد و سپس با انقلاب‌های سیاسی و سپس صنعتی در سده ۱۹ تکمیل شد. این تحولات در طول سده‌ها، صورت‌بندی‌های^۱ سیاسی، اجتماعی، فکری و فرهنگی زیادی ایجاد کرد که به‌طور قابل توجهی با دوران ماقبل مدرن متفاوت بود. مدرنیته چنانکه *آبل ژانی* یر به درستی تصریح کرده است بروز یک جهان‌نگری نوین بود که امکان زیستن در جهانی متفاوت با جهان دیروز را فراهم ساخت. این جهان نو در پی چهار انقلاب علمی، سیاسی، فرهنگی (روشنگری) و فنی تجلی یافت.^(۲۱)

۲-۱. معرفت‌شناسی

به‌طور کلی معرفت جدید در دوران مدرن توأمأ محصول تجربه‌گرایی (حس‌گرایی) و استدلال عقلانی - قیاسی بود؛ آنچه به تسامح عقل‌گرایی شناختی نیوتنی - دکارتی نیز نامیده می‌شود. هر دو رویکرد شناختی، موفقیت و ایقان و اعتقاد در حقیقت را مبتنی بر شاهد و مدرک عینی و مبتنی بر سنجش تعادلانه عقل می‌دانستند. برای مثال معرفت‌شناسی تجربه‌گرا که متأثر از روش علمی *کیپلر*، *گالیله*، *نیوتن* و *فرانسس بیکن* بود، «علم» را ابزار شناخت می‌دانست و بر آن بود که به صورت استقرا یعنی تجربه، آزمایش و اندازه‌گیری به دست می‌آید. بدیهی است این رویکرد جدید در تقابل با شناخت مبتنی بر عقل‌گرایی کلی و انتزاعی محصور در نظام کیهان‌شناختی ماقبل مدرن است.

روش جدید شناخت تجربی با گالیله پی‌ریزی شد که بر آن بود «علمی که از تجربه که مایه همه یقین‌هاست حاصل نمی‌شود و با مشاهده سروکار ندارد، یعنی همه علمی که منبع یا روش یا نتیجه آن با یکی از حواس پنجگانه سروکار ندارد، باطل و پر از اشتباه است».^(۲۲)

نیوتن نیز با تأکید بر اینکه شناخت درست را باید با رویدادهای مشهود به‌دست آورد تصریح داشت «آنچه از پدیده‌ها استنتاج می‌شود، باید فرضیه نامیده

شود. فرضیات صرف چه طبیعی باشد، چه ماورای طبیعی، معنوی باشد یا مادی، چه دارای کیفیات پنهانی باشد چه مکانیکی، در فلسفه تجربی جایی ندارد. قضایای مخصوص این فلسفه از پدیده‌ها استنتاج می‌شود، آنگاه به کمک استقرا تعمیم می‌یابد. پس نیوتن در مسئله معرفت هرچند وامدار عقل است اما متکی بر مشاهدات تجربی است. او از مشاهده امور جزئی آغاز می‌کند و به تبیین قوانین کلی و در عین حال جهان‌شمول می‌رسد. برای نیوتن مشاهده، مهم‌ترین مرحله شناخت است و یقین براساس مشاهدات عینی تکرارپذیر، امکان می‌یابد. از این‌رو او به اصولی جهان‌شمول که احتمالاً با حقایق کل هستی و ساختارهای بنیادین جهان مرتبطند، باور دارد.

جان لاک به تأسی از نظام معرفتی نیوتن که تجربی بود، بنیان اصلی شناخت‌شناسی مدرن را که مبتنی بر دریافت احساس‌ها بود بنا گذاشت. لاک عقل را به یک صفحه سفید^۱ همانند کرده بر آن بود این صفحه سفید، از بنیاد تجربه اثر می‌گیرد. ملاحظات تجربی ماست که «بن‌مایه‌های اندیشه را برای عقلمان فراهم می‌کند، چه این ملاحظات درباره چیزهای محسوس و برونی باشد یا درباره عملیات باطنی که در ذهن ما جریان دارد و مورد ادراک و اندیشه ذهن ماست».^(۳۳) پس چون معلوم شد اساس همه شناخت‌ها بیشتر از آنکه زاده حقیقت باشد، ساخته انسان یا به تعبیر بهتر عقل است، اطمینان به اصول معرفتی دیگر سست شد. هیوم با صراحت می‌گفت هر معرفتی که برپایه حرکات حسی نباشد نمی‌تواند درست باشد. مسیر دیگر معرفت جدید از باور به حقانیت عقل و متأثر از رساله گفتار در روش دکارت بود. آنچه در نظریه معرفت‌شناختی دکارت اهمیت داشت این بود که شک فلسفی مشهور دکارت (می‌اندیشم، پس هستم!) سوژه یا عقل شناسنده را از بداهتی که از هستی خویش نتیجه گرفته بود، خلق کرد و با اتکا بر آن مبنایی جدید برای شناخت جهان ایجاد کرد. به این ترتیب استدلال عقلی مطمئن‌ترین راه برای سوژه بودن یا شناسا بودن دانسته شد و معرفت بر مدار عقلانیت انسان مدرن استوار گردید. «دکارت معرفت اکتسابی از جهان را محصول طبقه‌بندی و تحلیل ذهن از

داده‌های حواس می‌دانست. عقل نقطه اتکا و محور ارتباط با جهان اشیا است. تنها تجزیه و تحلیل عقل است که ما را به چیستی و ماهیت اشیا رهنمون می‌کند. آنچه حواس عرضه می‌دارند در بوتۀ عقل به معجون معرفت بدل می‌شوند. بنابراین هستی انسان هیچ نیست مگر عقل شناسنده»^(۲۴).

۲-۲. هستی‌شناسی

در بخش پیشین و در اشاره به معنای هستی‌شناسی آشکار ساختیم این دانش، پرسش درباره وجود و هستی است. اینکه ما به جهان چگونه می‌نگریم. سده هفدهم که سرآغاز تحولات مدرن از جنبه علمی است، سرآغازی برای پرسشواره «هستی» نیز بود. بر این اساس باید گفت، با توجه به معرفت‌شناسی تجربی عقلانی که در پی استقرار چهارچوب هماهنگ از معرفت متجانس از این دوران بود، هستی خصلتی مادی، مکانیکی و ریاضی‌گونه در قالب قوانین مشخص پیدا کرد. با وام‌گیری از دستگاه فلسفۀ لایبنیتس شاید بتوان گفت حساب و کتاب جهانی،^۱ بر چیزها در هستی حاکم شد.^(۲۵)

به این ترتیب امکان دستیابی به یقین^۲ و شناسایی هستی آسان‌تر می‌شود. طبیعتی که به قول پاسکال پیش از این تباه شده بود، صورتی عقلانی پیدا کرد؛ چرا که انسان دوران جدید بر آن شد هستی را به تراز عقل ببرد. انسان طبیعت را به پرسش می‌خواند (بیکن)، معرفت، نوعی ساختن است و آن معرفت نیوتن دکارتی، قوانین را به هستی دیکته می‌کند. پوپ در ستایش چنین امکانی و ستایش آن قوانین در شناخت هستی، چنین عبارت حماسی را سرود: «طبیعت و قوانین طبیعت در تاریکی نهان بود / خدا گفت نیوتن باشد و همه چیز روشن شد».^(۲۶)

هستی در این دستگاه ماشینی، منظم و عقلانی به نظر می‌رسید. بدین جهت مردم نیز به آسانی آنچه را طبیعی بود با آنچه عقلانی بود مقایسه می‌کردند و به‌عکس هر چه به نظر یک انسان هوشیار مخصوصاً برای جامعه انسانی، معقول جلوه می‌کرد طبیعی به‌شمار می‌رفت و ریشه‌های آن در طبع اشیا وجود داشت.

1. mathe sis universalism
2. determinacy

۳-۲. انسان‌شناسی

طبیعی است انسان‌شناسی دوران مدرن متأثر از معرفت‌شناسی آن به پدیداری «سوژه آگاه» و قائل شدن به آزادی انسان و آگاهی توأم با آن منجر شود. از این منظر، اندیشه مدرن بر خودمختاری و فاعلیت و اسوگی انسان به‌مثابه موجودی «خودشناس» و «جهان‌شناس» تأکید و توجه می‌کرد.

این نگاه ابتدا متأثر از بینش اومانیستی پس از رنسانس بود. اومانیست‌هایی چون *اراسموس* هرگونه فلسفه‌ای را که مستقیماً بر اخلاقیات انسانی تأثیر نمی‌گذاشت، رد می‌کردند. افرادی چون *پیکو*^۱ و *پومپونازی*^۲ به بحث‌های مفصل درباره سرشت آدمی، میزان اراده انسان و جاودانگی روح پرداختند. *اراسموس* در رساله‌ای در باب آزادی اراده بر آزادی انسان تأکید و اهمیت اعمال و رفتارهای وی و ضرورت و درک و شناخت آنها را پیش کشید. پس «انسان اعجوبه عظیمی است، زیرا وی کل جهان و قابل تبدیل به هرگونه طبعی است، زیرا به او قدرت داده شده هر چیزی را که ترجیح می‌دهد به دست آورد».^(۳۷) خوش‌بینی اومانیست‌ها نسبت به طبع بشر ایشان را بر آن داشت تا تأکید بسیاری بر آموزش داشته باشند. *اراسموس* می‌گفت: «باور کنید انسان‌ها زاده نمی‌شوند بلکه ساخته می‌شوند».^(۳۸)

با توجه به اینکه در تفکر اومانیستی زندگی عملی پر حیات نظری ترجیح داشت، لذا ایشان نه از «اخلاق نیکوماخوس» [اثر *ارسطو*] بلکه از مبانی انسان‌شناختی *سیسرون* پیروی می‌کردند. انسان‌گرایی،^۳ مرحله «آگاهی از فردیت» نیز بود. از این رو ما شاهد شمار بزرگی از هنرمندان و اندیشمندان هستیم که نوزایی را در زایش دوباره مضمون انسان و در محوریت یافتن موجودیت انسانی متبلور ساختند. «نقاشان و مجسمه‌سازانی چون *لئوناردو داوینچی*، *میکل آنژ*، *رافائل* و *مازا چیو*، نویسندگان و شاعرانی چون *دانته آلیگیری*، *جیووانی بوکاچیو*، و به‌خصوص *فرانچسکو پترارکا*، فیلسوفان دانشمندان چون *ماکیاولی* و *فیچینو* بالاخره معمارانی چون *فیلیپو برونلسکی* و *لئون باتیستا آلبرتی* کسانی بودند که هر یک به گونه‌ای

1. Pico
2. Pomponazzi
3. humanism

انسان‌گرایی را شکوفا ساختند».^(۳۹)

این وجه از نمایش انسان، بیان دو خواسته بود: نخست نشان دادن انسان در مقامی بالا و توجه به او برای شناختش در تمامی ابعاد حیات و امکانی برای استیلا بر طبیعت و آنگاه در وهله دوم، امکان باززایی سنت یونانی - رومی اهمیت انسانی که به واسطه تلقی دینی «گناه نخستین»، سده‌ها به فراموشی سپرده شده بود. از دید افرادی چون پیکو دلامیراندولا، «هیچ چیز شگفت‌آورتر از معجزه انسان» نبود.^(۴۰)

الف - فردگرایی یا فردمحوری

از آنجا که انسان از عقلی منفصل و مستقل برخوردار است و اکنون با امکان سلطه بر طبیعت بر فراز جهان و طبیعت ایستاده و می‌تواند با قوانین موانع را از پیش روی بردارد، می‌تواند مدعی فردگرایی باشد. این فردگرایی هستی‌شناختی غالباً مبنای روشنی برای فردگرایی اخلاقی و سیاسی فراهم آورد. «از قائل بودن به تقدم فرد بر جامعه و افراد را واقعی‌تر از جامعه و نهادهای آن به‌شمار آوردن تا تلقی نهادهای اجتماعی به‌مثابه فرضیاتی منطقی که ورای افراد تشکیل‌دهنده‌اش موجودیتی ندارند، فاصله چندانی نبود».^(۴۱)

به این ترتیب انسان در جلوی صحنه ظاهر و ناظر بود. مفاهیم اندیشه سیاسی نیز بیانی یا بازتابی از همین امر بودند. قرارداد اجتماعی، آزادی، ترقی، خصلت مصنوعی دولت و ابزاری بودن جهان‌زیست و جامعه همگی حاکی از چنین اصل انسان‌شناختی‌اند. پس در اینجا یعنی در متن انسان‌شناسی مدرن، برخلاف انسان‌شناسی ماقبل مدرن انسان در طبیعت نبود، بلکه بر فراز طبیعت است و این منتج به نتیجه‌ای دیگر می‌شد.

ب - «غیریت‌سازی» در جهان

از یک سو تسخیر طبیعت توسط انسان جدید به آغاز اکتشافات و حوادثی چون کشف آمریکا منجر شد اما در عین حال این بر فراز طبیعت بودن، سبب شد طبیعت در مقابل عقل مدرن و تمدن تحقیر شود. بر این اساس ما شاهد تأکیدات پی‌درپی بر این امر هستیم که انسان باید از وضع طبیعی خارج شود و به وضع مدنی بگراید. پس این انسان‌شناسی غربی، انسان متمدن و عاقل را به‌مثابه «غیر» و معادل انسان

وحشی، طبیعی یا اولیه و بدوی حذف می‌کرد.

۲-۴. جامعه‌شناسی

جامعه جدید برخلاف دیدگاه کلی‌گرای ارگانیستی قدیم، دارای شاخصه جزئی‌گرا و مبنای شکل‌گیری اندیشه‌اش اتمیستی بود. فصل‌الخطاب چنین نگره‌ای از سوی اصحاب قرارداد اجتماعی به‌ویژه *تامس هابز* بیان شد. چنانکه از مبنای فردگرایی هستی‌شناختی مربوط به بحث انسان‌شناسی می‌توان استخراج کرد، هابز، لاک، بیکن و سایر تجربه‌گرایان لیبرال، جهان و انسان و جامعه را قائم به ذات، خودجنبنده و معطوف به خود تفسیر کردند. «جامعه را بنابر طبیعتمان، به خاطر خود جامعه نمی‌جوئیم، بلکه به این علت است که احیاناً امتیاز یا منفعتی کسب کنیم؛ اینها امیال اولیه ماست و قوانین جامعه فرع بر آن قرار می‌گیرد».^(۳۳) طبق این بینش مکانیستی، فرض بر آن بود هر انسانی برای نفع شخصی خود دست به هر کاری می‌زند. این خودپرستی به رقابت، چشم‌هم‌چشمی، ناامنی دائمی و بدتر از همه، کشمکش مهارناپذیر جسمی منتهی می‌شود. هابز، لاک و بتهام با کمی اختلاف نظر فرض وجود جامعه‌ای را مطرح می‌کنند که «کمی بیش از مجموعه‌ای از اتم‌های خود پویا است».^(۳۳)

اینکه دولت دیگر ارگانیسم نیست و مکانیکی ساخته‌شده از سوی انسان آن‌هم از طریق قرارداد اجتماعی، خود به بنیان نظریه لیبرال در باب ساخت دولت تبدیل شد. در اینجا دیگر دولت قاضی بی‌طرف میان گروه‌ها و افراد، شدیداً علاقه‌مند به رقابت با یکدیگر در جامعه مبدل می‌شود؛ چیزی که در ساحت اقتصادی و از سوی متفکران لیبرالیستی چون *آدام اسمیت* به یک داور مسابقه که باید به سود همه عمل کند، تقلیل می‌یافت. دولت همانا عرضه‌کننده خیر عمومی و یا خیر مشترک بود. لذا چنانکه *استیون کالینز* به درستی و در اشاره به دولت هابزی توضیح داده است، اکنون دیگر جامعه انعکاس استعلایی از امری مقدر از بیرون نبود. «نظم باید ایجاد شود تا در برابر امر طبیعی ایستادگی کند. جامعه، دیگر انعکاسی استعلایی از امری مقدر، بیرونی و فراتر از خویش نیست که وجود را به صورت سلسله‌مراتبی سامان دهد بلکه اکنون موجودیتی اسمی دارد که دولت حاکم به آن نظم می‌دهد، دولتی که

بازنمود ساخته و پرداخته آن است».^(۳۴) تصویر مکانیستی از انسان و دولت از سده هجدهم به این سو پیامدهایی در عرصه جامعه مدرن به جا گذاشت که به نظر می‌رسید، اجتناب‌ناپذیر می‌نمود:

الف - توسعه دموکراسی مکانیستی

نقطه اجماع آرای فلسفی متفکران سده هفده و هجده روی این مسئله متمرکز می‌شود که هرچه هست از تجربه مایه می‌گیرد، پس همه تفاوت‌ها و نابرابری‌های کنونی را باید به اختلاف محیط مربوط دانست. مسلّم است همه مردم کاملاً برابر به دنیا می‌آیند. «این نتیجه‌ای بود که مردم از مذهب احساسی لاک گرفتند و برای بنیانگذاران دموکراسی که بر برابری تأکید داشتند، لازم بود».^(۳۵) این بازتابی از خوش‌بینی فلاسفه روشنگری هم بود که بر آن بودند «ملت فرانسه می‌تواند سی میلیون دانشمند هم‌وزن نیوتن و سی میلیون شاعر هم‌سنگ شکسپیر»^(۳۶) داشته باشد؛ مشروط به اینکه شرایط و بستر آن تمهید شود. با این همه اتکا بر حذف تفاوت‌ها و تمرکز بر اندیشه برابری به معنای رواقی می‌توانست به دستاوردهای خوبی در عرصه حقوق طبیعی منجر شود.

ب - سودمحوری

در مبانی جامعه‌شناسانه برخی متفکران دوره مدرن مانند لاک و جان استوارت میل، تلاش شده است دیدگاه شدیداً مکانیستی و بدبینانه هابزی و پیامد اقتدارگرایی ناشی از آن برای جامعه مورد نکوهش و نقد قرار گیرد اما این باور که انسان به‌طور طبیعی جویای نفی خویش در جامعه است، کنار گذاشته نشده است. پیگیری نفی شخصی لزوماً نافی خیرخواهی فردی یا تحقق هماهنگی اجتماعی نبود اما نوعی جهت‌گیری لیبرال بود که در مقابل مداخله دولت مقاومت می‌کرد و بر عملکرد خودانگیزه و سودمند فرد در جامعه پافشاری داشت.

ماکس وبر در اشاره به گسترش سودمحوری در جامعه مدرن نکته جالبی را مطرح می‌سازد: «فعالیتی که از لحاظ اخلاقی [در دوران ماقبل مدرن] حداکثر فقط تحمل می‌شد. حالا [دوران جدید] چطور می‌توانست به تکلیف تبدیل شود؟».^(۳۷) طولی نکشید که تجارت و دیگر فعالیت‌های پول‌ساز در جامعه مدرن شرافتمندانه

تلقی شدند در حالی که در اعصار پیشین نکوهیده و منفور بودند. عقل‌گرایی سودمحور در عرصه روابط روزمره در جامعه مدرن، اخلاق مهرورزانه و ارگانیستی جامعه ماقبل مدرن را تضعیف می‌کرد و در عوض مناسبات اجتماعی مبتنی بر منافع فردی را جایگزین آن می‌ساخت. «پیوندهای اجتماعی به جای مفاهیم سنتی، منافع متقابل و نیازهای درون‌گروهی را معیار همبستگی خویش قرار دادند و اخلاق عقل‌گرا نه در سطح ذهن بلکه در بسترهای عملی و زیستی جاری گردید.»^(۳۸)

۵-۲. غایت‌شناسی

مجموعه واژگانی در دوران مدرن پدید آمدند که خصلت غایت‌شناسانه این دوران را به خوبی به نمایش می‌گذاشتند: پیشرفت، خوش‌بینی به تاریخ عقلانیت و جست‌وجوی آگاهی مطلق، کسب دانش، اداره منظم امور، فناوری بهبود شرایط زندگی، گسترش اقتدار انسانی و... این نظم نوظهور مدرن در مدار پیشرفت، به زبان گزنده‌ای در عبارت کوتاه و با معنای آگوست کنت (۱۸۵۷-۱۷۹۸) تجسم یافته است: «ترقی منظم و نظم مترقی».^(۳۹)

تعریف مشهور بری در ۱۹۲۰ در باب پیشرفت، نقطه کمال چنین غایت‌مندی مدرن بود: «عقیده پیشرفت بدان معناست که تمدن در جهتی مطلوب در حال حرکت بوده، هست و خواهد بود».^(۴۰) تعریف لاجوی هم بر این اساس است: «تمایلی ذاتی در طبیعت یا انسان برای عبور از مراحل متوالی و منظم پیشرفت در گذشته و حال یا آینده که در آن هر مرحله، بالاتر از مرحله قبلی است».^(۴۱) ژوزف پرودون که در شرایط امیدوارکننده پس از روشنگری و انقلاب فرانسه می‌زیست با قرائتی ایدئولوژیک تصریح داشت: «پیشرفت همانا خودتوجیه‌گری انسان‌ها تحت انگیزه و کشش آرمان است». پیشرفت، حرکت آزادی است که با انقلاب‌ها برانگیخته می‌شود و به هر حال موفقیت آن هرگز تضمین شده نیست.

تحولات علمی سده هفده به بعد چنانکه *مادن ساراپ* آشکار ساخته است، مبنای دو اسطوره‌ای را که نقش غایت‌انگارانه برای دوران مدرن را ایفا کرده‌اند، بنا نهادند: یکی اسطوره آزادشدن بشر متأثر از سنت قرن هجدهمی انقلاب فرانسه که

از اعتقاد نشئت گرفته از عصر روشنگری مبنی بر اینکه ارتباطی ضروری بین پیشرفت در حوزه دانش و بهبود اجتماعی وجود دارد، سرچشمه می‌گرفت. دیگری وحدت نظری دانش‌ها که به نوعی تمامیت^۱ منجر می‌شد. اما درست‌تر است بگوییم ایده پیشرفت از شرایط رنسانس نشئت می‌گرفت. چه این دوره که مجال تازه برای بیان انواع خوش‌بینی‌ها و امید و سکولاریسم را پدید آورد، به بال‌وپر گرفتن آرای اتوپایی میدان داد. با شدت گرفتن سفرها در دریاها و اقیانوس‌پیمایی که منجر به کشفیات سرزمین‌های جدید شد، این علاقه و امیدواری به پیشرفت و توسعه جان گرفت.

ایده واقعی پیشرفت، در آرای سران بزرگ روشنگری سده هجدهم مورد توجه جدی قرار گرفت. آنان بر آن بودند نوع انسانی به کمال می‌رسد و می‌تواند آینده را چنانکه می‌خواهد بسازد. وقتی انسان می‌توانست همه خطاهای احمقانه گذشته را محو کند و از طبیعت به‌طور عاقلانه بهره‌برداری کند، دیگر برای پیشرفت انسانی مرزی نمانده بود که از آن نتوان گذشت.^(۳۲)

کتاب *ولتر*، «گفتار در باب آداب و روحیات ملل» که در سال ۱۷۵۶ منتشر شد، ایمان به پیشرفت را زنده کرد. پیشرفتی که به‌وضوح در رشد علوم و هنرها و اخلاقیات و قوانین و نیز در تجارب و صنعت هویدا بود. موانع بزرگ پیشرفت عبارت بودند از جنگ‌ها و مذاهب. اگر این دو و تعصباتی که موجب آنهاست از میان برداشته شوند، دنیا به‌سرعت پیشرفت می‌کند. ولتر مکرراً اعتماد خود به قدرت عقل را برای هدایت پیشرفت بیان می‌کرد: «به‌رغم تمامی تمناهایی که جنگ با عقل را در پیش می‌گیرند و به‌رغم تمامی مستبدین که عقل را به مسلخ می‌کشند و به‌رغم شیادانی که آن را با خرافات به عرصه نیستی می‌کشاند...»^(۳۳)

در آرای اتوپایی سده نوزده که با علاقه به توسعه و نوسازی توأم شد، آرزوی غلبه بر بیماری و مرگ، فقر، بی‌نظمی، جهالت و بیسوادی، جرم و جنایت و جنگ مطرح شده بود. نکته جالب آنکه در همین سده و در واکنش به سرعت پیشرفت و ناممکن بودن سد شدن آن که از دید نقادانه آزاردهنده می‌نمود، گفته می‌شد: «عصر

بیشرفت است دیگر، نمی‌شود کاری کرد».

۳. ویژگی‌های اندیشهٔ پسامدرن

چنانکه در بخش نخست آشکار ساختیم مسئلهٔ پسامدرن اکنون در فهم پدیده‌های مختلف و حوزه‌های گوناگون نظریه‌پردازی نقشی محوری دارد. اهمیت این نگره تا حدی است که *رولند رابرتسون*، پسامدرن را به معنای «وضع جدید مرتبط به امور دنیای ما»^(۴۴) خطاب کرده است. طبق این ملاحظهٔ پیش‌گفته، پسامدرن، چشم‌انداز جدیدی را گشوده تا به وجهی متفاوت دربارهٔ شرایط فکری بیان‌دیشیم و چه‌بسا راه‌حل‌های جدیدی را برای مسائل مبتلابه ارائه دهیم. با وجود آنکه از پسامدرن هم به معنای زمانی و دورهٔ تاریخی خاص پس از مدرنیته نام برده^(۴۵) شده و هم آن را به‌مثابه گفتمان خاصی در نظر گرفته‌اند و به‌طور کلی امکانی جدید از شیوهٔ نگرش به محیط تعبیر شده است، اما وجه مشخصهٔ این نگرش «ویرانگر»،^(۴۶) گونه‌ای افشا و تردید بر بسیاری از فرض‌های مسلمی است که بنیاد رهیافت‌های نظری رایج را شکل داده است. در این دوره که با واژگانی چون، ابرمدرنیته،^۱ فرامدرنیته^۲ و مدرنیتهٔ متأخر^۳ از آن یاد می‌کنند، شاهد تردید و توجه و سازانه بر مسائلی هستیم که پیش از این طبیعی و مناقشه‌ناپذیر به شمار می‌آمدند.^(۴۷)

۳-۱. معرفت‌شناسی

چنانکه مواضع معرفت‌شناسی دو بخش پیشین نشان داد، دیدیم اندیشه ماقبل مدرن بر عقل کلی و استدلال قیاسی در شناخت و وصول به حقیقت تأکید می‌کرد. در عصر مدرن با رویکرد تجربی - عقلانی، فهم و ادراک از این منظر ممکن شد اما به‌طور کلی در مواجههٔ پسامدرنی اگر نگوییم با توجه به اینکه معرفت شخصی، شهودی است و بر دیدگاهی بودن واقعیت و منظرانگاری^۴ متناسب با آن تأکید

1. Super modernity
2. hypermodernity
3. Late modernity
4. Perspectivism

می‌شود، اساساً شاهد ناممکن‌پنداری معرفت‌شناسی^۱ هستیم. از آنجا که فلسفه، موقعیت ممتاز شناخت‌شناسانه خود را از دست می‌دهد و در پارادایم کنونی ارتباط پیچیده‌تری بین فاعل شناسایی، موضوع شناسایی و شرایط تولید دانش درباره جهان برقرار می‌شود، این نحله از پایان شناخت‌شناسی سخن می‌گوید. این خود سبب شده رویه‌ای نسبی‌گرایانه^۲ بر مواضع شناختی حاکم شود. پذیرش عدم قطعیت در فرآیند شناخت، دیدگاهی بودن واقعیت و باور به عدم وجود جوهره علمی ثابت، مهم‌ترین ساختارها یا بُن‌مایه‌هایی است که می‌توان برای نظریه‌های شناخت‌شناسانه‌ای که در نیمه دوم قرن بیستم رواج پیدا کردند و با صفت پسامدرن نیز شهرت یافتند، در نظر گرفت. البته پیش از آن سه جریان نسبتاً مهم علمی - فلسفی در نیمه نخست سده بیستم مسئله عدم قطعیت یا یقین را زیر سؤال برده و هر یک سهمی در بازگشایش موضع پسامدرن ایفا کرده بودند.

جریان نخست جریان موسوم به فلسفه علم است که به انتقاد از پوزیتیویسم منطقی پرداخته و در نهایت به سمت مواضع نسبی‌گرایی امثال تامس کوهن و ضد روش‌شناسی یا معرفت‌شناسی هرج و مرج طلبانه *پل فیرابند* رسیده است. برخلاف پوزیتیویست‌های منطقی (مکتب وین) که در پی اصالت تجربه سده ۱۷ و ۱۸ (مثل آرای لاک) علم را اساساً توصیف تجربه می‌دانستند، *لودویگ ویتگنشتاین* در کتاب «رساله منطقی فلسفی» (۱۹۵۳) خود نشان داد هر کوششی برای کشف شالوده‌های معرفت و یقین همانند کوشش برای کشف شالوده‌های متافیزیک نظری بی‌معناست. این رویکرد اخیر که گسستی از نظریه مطرح‌شده در «رساله منطقی فلسفی» (۱۹۲۲) او بود و در آن بر «نظریه تصویری زبان»^۳ تأکید داشت، این بار بر نظریه جدید «بازی‌های زبانی»^۴ متمرکز گردید. او در اینجا از زبان به مثابه فعالیت انسانی یاد کرد. چه، سخن گفتن خود نوعی کار است. به علاوه همان‌طور که هر نوع بازی قواعد خاص خود را داراست، هر کدام از شیوه‌های مختلف به‌کارگیری زبان نیز قواعد

1. epistemological impossibility
2. relativism
3. Picture theory of Language
4. Language- game

خاص خود را دارد.

در دهه ۱۹۶۰ تامس کوهن نیز نشان داد علم مفهومی یکه و ثابت نیست که بتوان برای آن روش ثابت و یگانه‌ای متصور شد و روند هماهنگ و پیوسته‌ای برای توسعه آن جست‌وجو کرد. علم مجموعه‌ای از مفاهیم متغیر و سیال است که متناسب با شرایط، نگرش‌های کلی، عناصر فرهنگی و پارادایم‌های تاریخی شکل می‌گیرد و با تغییر این شرایط معیارهای علمی نیز تغییر و تحول می‌یابند.

در دهه ۱۹۸۰ پل فیرابند با انتشار کتاب «ضد روش»، روش‌شناسی علم را به مرزهای نسبی‌گرایی محض پیوند زد و بر آن شد هیچ روش مشخص ثابت یا دنبال‌داری برای علم وجود ندارد. فیرابند دریافت رشد و توسعه تئوری‌های علمی از انگیزه‌ها، روش‌ها و ساختارهای بسیار متفاوت و حتی متناقض پیروی می‌کنند و هرگز نمی‌توان از یک فرایند ثابت در آنها دفاع کرد. به اعتقاد او «تنها یک اصل وجود دارد که در همه شرایط و همه مراحل رشد بشری قابل دفاع کردن است و آن اینک: همه چیز ممکن است».^(۴۸)

جریان دوم گذار از ساخت‌گرایی به پس‌ساخت‌گرایی بود. البته ایده‌های ساخت‌گرایی در تمامی حوزه‌ها مورد استفاده بوده است؛ از جمله مردم‌شناسی کلود لوی استراوس اما در اینجا به مثابه یک رهیافت یا روش در حوزه نظریه و نقد ادبی منظور است. ساخت‌گرایی کمتر به محتوای متون و بیشتر به چگونگی عملکرد آنها می‌پرداخت. «ساخت‌گرایی در کلی‌ترین سطح، سؤالاتی را درباره معنا و تألیف مطرح می‌سازد و به کشف روابط میان زبان و دانش می‌پردازد».^(۴۹)

این اهتمام به زبان از آثار فردیناند سوسور^۱ (۱۸۵۷-۱۹۱۳) آغاز شد. زبان‌شناسی ساختاری او بر دو اصل قرار داشت: در زبان هیچ تعبیر یا اصطلاح مثبت و ایجابی نیست مگر «تفاوت‌ها» و تمایزات. زبان سرشتی نسبی و متغیر از هویت‌ها دارد. پس‌ساخت‌گرایی که ترکیبی از نظریه سیاسی، نقد ادبی، روان‌کاوی و فلسفه بود، ضمن برخی هم‌پوشانی‌ها با ساخت‌گرایی، در همسویی با مواضع پسامدرن سخن از چند ضعف در نظریه‌های ساختاری به میان آورد: نخست آنکه،

نظریه‌های ساختارگرا، تداوم را بر تغییر اولویت داده‌اند در حالی که اصالت با تغییر است. دوم، این نظریه‌ها، ساختار اجتماعی را به عاملان انسانی ترجیح می‌دهند و مطالعات خود را به طور سازمان‌یافته‌ای، صرف «کشف» ساختارهای غیرشخصی می‌کنند. در حالی که فراساخت‌گرایان، با صحبت از «بازی‌گونگی» روابط انسانی، سعی در گذر از محدوده ساختارها دارند. سرانجام آنکه فراساخت‌گرایان، از غلبه گرایش به «تعمیم» در ساخت‌گرایی ناخرسندند و در مقابل، بر نیاز به شناخت «فردیت»ها و «اجزا» تأکید دارند.

جریان سوم هرمنوتیک است که فهم و تأویل متون تاریخی و ادبی را به بحث می‌گذارد. هرمنوتیک در حقیقت، علم فهم متن است و به‌مثابه یک روش، خواستار دستیابی به معنای متن و ابهام‌زدایی از آن است. واژه «هرمنوتیکا» که نخست در ادبیات کلامی و فلسفی ظاهر شد به‌طور اخص پس از انتشار کتاب «هستی و زمان» هایدگر اهمیت بیشتر یافت. در اندیشه هایدگر، «فهم» اساساً مقوله‌ای تأویلی است و عوامل تاریخی و فرهنگی در تعیین معنای یک متن دخالت دارند. بنابراین هرگز نمی‌توان همچون سوژه دکارت در فضایی استریل، به تنقیح پیش‌فرض‌های ذهنی پرداخت و با لوحی سفید و منزه به سراغ جهان رفت. تأویل نیز تجربه‌ای زیستی است که به زبان درمی‌آید. تأویل سوار بر زبان است و از این‌رو زبان بستر ادراک انسان از جهان می‌باشد. فهم این‌گونه ثابت نیست چرا که تأویل، نهایی نبودن و قطعی نبودن است. از نگاه هایدگری اساساً نمی‌توان بر وجود معنایی یکه و نهایی معتقد بود، زیرا هر آنچه به زبان درآمده فهم و تأویلی بیش نیست.

مهم‌ترین بسط اندیشه‌های هایدگر در باب هرمنوتیک در آثار شاگردش گادامر پی گرفته شده است. وی در کتاب مشهور حقیقت و روش به طرح مفصل دیدگاه‌های خود پرداخته است. «گادامر به پیروی از هایدگر از غلبه روش‌شناسی علمی در فرهنگ معاصر انتقاد کرد. او همسو با ضد سوپرتیویسم نیچه و هایدگر و هم‌سخن با تصور مارتین لوتری از امکان دگرگون‌کننده متن، بر این امر تأکید می‌گذارد که سوژه همواره پیشاپیش در زبان و سنت واقع شده است؛ بخش عمده‌ای از سنت در زبان تبلور می‌یابد، بنابراین زبان شیوه وجود سنت است و سنت وسیله تداوم زبان، پس «هستی که می‌تواند فهم شود زبان است».^(۵۰)

گادامر از اصطلاح «افق معنایی» سخن گفته معنا و تأویل در گستره آن و در تاریخ شکل می‌گیرد. «افق معنایی اشاره به شرایط تاریخی و فرهنگی خاصی است که معنا در آن تکوین می‌یابد. افق [هم] یک موقعیت ثابت، پایدار و دائمی نیست، بلکه لحظه‌ای است که می‌گذرد. بر این اساس، افق معنایی استعاره‌ای است از پویایی، حرکت و دگرگونی که سرنوشت تأویل را دربر می‌گیرد». گادامر به تأکید می‌گوید:

«در واقع، تاریخ به ما تعلق ندارد؛ ما به آن تعلق داریم. مدت‌ها پیش از آنکه خودمان را از طریق فرایند خودنگری فهم کنیم، خویشتن را به شکلی بی‌نیاز از اثبات، در خانواده، جامعه و حکومتی که در آن به سر می‌بریم می‌فهمیم. کانون ذهنیت، آینه‌ای است که تصویر در آن اعوجاج می‌یابد. خودآگاهی فرد صرفاً کورسویی است در مدارهای بسته حیات تاریخی. این است دلیل آنکه پیش‌داوری‌های فرد، بسیار بیشتر از داوری‌هایش، واقعیت تاریخی هستی او را تشکیل می‌دهد».^(۵۱)

جدول شماره ۲. نمونه‌ای از مواضع شناخت‌شناسی پسامدرن^(۵۲)

تردیدگرایی شناخت‌شناسانه پسامدرن
۱. مواضع متفاوت فاعل‌شناسا، ادعاهای شناختی متفاوتی را شکل می‌دهد.
۲. شناخت «دیدگاه» مناسبت و دیدگاه‌های متفاوت قیاس‌ناپذیرند.
۳. ادعاهای حقیقت‌گویی را نمی‌توان به صورت تجربی ارزیابی کرد.
۴. پافشاری بر ادعای حقیقت، تعصب‌آمیز و ماهیتاً تمامیت‌خواه است.

جدول شماره ۳. رویکردهای متکثر در تعریف پست مدرنیسم^۱

رویکرد	تعریف
تاریخی	دایرة‌العارف فلسفه راتلج (۱۹۹۸) می‌نویسد: پست مدرنیسم عبارت از همه آن چیزهایی است که بعد از مدرنیته یا رنسانس می‌آید.
فلسفی	پاتریک دایموند (۱۹۹۸: ۲۳۸) می‌نویسد: پسامدرن حرکتی برای دور شدن از روایت‌های بزرگ و پارادایم‌های غالب و همه‌گیر در زمینه‌های هستی‌شناسی، معرفت‌شناسی و روش‌شناسی است.
هنری	نورمن دانتزین (۱۹۹۳: ix) می‌نویسد: پست مدرنیسم نهضتی است در هنرهای بصری، معماری، سینما، موسیقی پاپ که در جبهه مقابل رئالیست‌های کلاسیک و ساخت‌های مدرنیستی قرار دارد.
فرهنگی	ادواردز و اشر (۲۰۰۱: ۲۷۷) می‌نویسد: جنبه‌ای از دنیای تغییر یافته و در حال تغییر و راهی برای فهم چنین تغییرات پی‌درپی.
اجتماعی	مارو و تورز (۱۹۹۵: ۴۱۵) می‌نویسد: پست مدرنیسم مانند یک تئوری اجتماعی دارای چهار دلالت مهم جامعه‌شناختی است: (۱) مرکز‌زدایی و خردشدن قدرت (۲) غیرقابل تجمیع دانستن منافع مادی و نمودهای ذهنی در چهارچوب کارهای گروهی (۳) بروز ناتجانسی در برابر تجانس (۴) افزایش بی‌اعتمادی نسبت به دموکراسی به معنایی که هست.
سیاسی	ویلسون برنت (۱۹۹۷: ۳) می‌نویسد: عصر پسامدرن، انتقاد جدی به رهاوردهای بزرگ دوران مدرن چون ملی‌گرایی، تمامیت‌خواهی، حکومت فن‌سالاری و مصرف‌گرایی است.

۲-۳. هستی‌شناسی

در بحث هستی‌شناسی مربوط به پارادایم مدرن، تصریح شد که طبق چهارچوب وحدت‌بخش معرفت متجانس آن دوره، چنانکه لایبنیتس می‌گفت، حساب و کتاب جهانی بر چیزها در هستی حاکم بود. در دوران کنونی (پارادایم پسامدرن) با استفاده از تعابیر متفکر پسا ساخت‌گرای فرانسوی - میشل فوکو - باید گفت «دوران کنونی عصر عقب‌نشینی حساب و کتاب از جهان است».^(۵۳) و به تعبیر رادیکال فردریک جیمسون هم‌اینک «جهان هستی در قالب داستان‌ها نزد ما می‌آید».^(۵۴)

جیمسون همسو با بسیاری از متفکران پسامدرن بر آن است تفکر نسبت به جهان به‌گونه‌ای که وجود آن را خارج از «روایت» فرض کنیم، کاری دشوار شده

۱. جدول شماره ۳ را نگارنده با تجمیع نظریه‌های مختلف راجع به پست مدرنیسم طراحی کرده است.

است. هر چیزی را که ما سعی کنیم جایگزین داستانی کنیم، در یک ارزیابی نزدیک‌تر، احتمالاً نوع دیگری از داستان است. برای مثال فیزیکدان‌ها درباره ذرات اتمی «داستان‌پردازی» می‌کنند؛ هر آن چیزی که هستی خود را خارج از مرزهای داستان مطرح می‌کند، چنین کاری را صرفاً از رهگذر داستان انجام می‌دهد.

در پارادایم پسامدرن مسئله این نیست که آیا جهان مادی است یا روحانی، ثابت است یا متغیر بلکه این موضوع اولویت دارد که چرا در یک عصر، جهان مادی و در عصر دیگر روحانی است و زمانی ثابت است و در عصری دیگر متغیر و سیال است. پاسخ به این پرسش را میشل فوکو در آثار خود از جمله «نظم چیزها» (۱۹۷۰) مورد توجه قرار داده است. پاسخ او به طور کلی این بود که «گفتمان‌ها»^۱ به واقعیت جهت و معنا می‌بخشند. در ادبیات پسامدرن به‌طور کلی، گفتمان نامی است که به فرایند بازنمایی از طریق مفاهیم داده‌اند. «گفتمان موضوعات دانش یا متعلقات شناخت را به صورت نظام مفاهیم سامان‌دهی می‌کند. معانی برحسب موضع یا جایگاه خود در شبکه گفتمانی تعیین و تعریف می‌شوند، یعنی با توجه به مخالفت و مغایرت با تمامی دیگر مفاهیم یا عناصر موجود در نظام مذکور. گفتمان نوعی آرایش مکانی^۲ را بر اشیا یا موضوعات تحمیل می‌کند که لیوتار آن را متنی بافتمند^۳ می‌نامد؛ رشته‌ای درهم‌بافته از تقابل‌ها».^(۵۵)

به این ترتیب ادوار مختلف تاریخی، عرصه بروز صدق‌های مختلف در باب هستی خواهند بود. به تعبیر خود فوکو در کتاب «تاریخ دیوانگی» همان‌گونه که پدیده دیوانگی در طی سه دوره تاریخی (رنسانس، کلاسیک، عصر خرد) ساخته و پرداخته شده است، هستی نیز در هر دوره به اقتضای معرفت (اپیستمه) آن دوره معنا می‌یابد. فوکو در آخرین اثر مهم خود یعنی «باستان‌شناسی معرفت» (۱۹۶۹) شرایط تاریخی شکل‌گیری گفتمان‌ها را مورد توجه قرار داد. فوکو همچون سلف همه پسامدرن‌ها یعنی نیچه، دست به تبارشناسی^۴ می‌زند و وظیفه آن را نقاب‌افکنی

1. discourse
2. Spatial arrangement
3. Textual
4. genealogy

از چهره گفتمان‌هایی می‌داند که بدنه معرفت در هر عصری را تشکیل می‌دادند و طبق آن امکان روایت خاصی در باب هستی در هر عصری فراهم می‌شد. به این ترتیب اندیشه پسامدرن در باب هستی‌شناسی به جهان واقع نمی‌نگرد که البته چنین اعتقادی ندارد بلکه به «نگاه‌هایی» که به جهان شده یعنی به آن گفتمان‌ها نگاه می‌کند. پس نمی‌توان از ذات، صدق یا حقیقت سخن گفت، تمایز میان امور و اشیا اساساً ریشه در زبان دارد و ذاتی نیست.

نیچه با وجود آنکه پدیدارگرا و تجربی‌مسلك است معتقد نیست باورهای ما حاکی از واقعیاتی ماورایی هستند بلکه باور را صرفاً نوعی ابزار بقا به شمار می‌آورد که به فرد اجازه می‌دهد عالم را در جهت منافع خود مورد استفاده قرار دهد. «نیچه بر این باور است که هرکس عالم را توصیف می‌کند در واقع به دیگران می‌گوید عالم را آن‌گونه بنگرند که او می‌بیند و به این ترتیب در یک شکل زندگی خاص با او شریک شوند. به اعتقاد نیچه افراد نظم‌های از پیش موجود را کشف نمی‌کنند بلکه نظمی را که خود اراده کرده‌اند بر عالم تحمیل می‌کنند و جهان چیزی نیست جز توده مواج و بی‌شکل احساسات و داده‌های حسّی و تجربی».^(۵۶) نیچه به‌طور صریح مدعی شد هستی کلمه‌ای توخالی است: «واپسین سایه‌ای مه‌آلود و واقعیت در حال تبخیر».^(۵۷)

۳-۳. انسان‌شناسی

در اکثر پارادایم‌های مدرن از جمله نقد معرفت‌شناختی، غایت‌شناختی و انسان‌شناختی، اساساً «انسان» در مرکز توجهات بود؛ به این دلیل که انسان در مرکز عقل‌گرایی و سوژه آگاه در حوزه معرفت علمی تجربی قرار داشت و از جهات غایت‌انگارانه سازنده تاریخ واسطه پروژه پیشرفت بود و نیز عامل سلطه بر طبیعت با یک «خود» یا هویت همگون نیز محسوب می‌شد. در دل پارادایم کنونی، به‌ویژه هنگامی که سخن از مواضع انسان‌شناختی پسامدرن به میان می‌آید، گرایش‌ها و الگوهای متفاوتی چون «انسان‌شناسی پسامدرن»^۱، «انسان‌شناسی بازتابنده»^۲

1. Postmodern anthropology
2. reflexive anthropology

«انسان‌شناسی پساساختگرا»^۱ و «انسان‌شناسی سبیرنتیک»^۲ به چشم می‌خورد که البته با تمام تمایزاتی که دارند، در یک مسئله مشترکند و آن نوعی تلقی پسانسانی^۳ است؛ چیزی به منزله پایان انسان و فروپاشی هویت‌های یک‌پارچه نیز مطرح شده است.^(۵۸)

ایده «انسان در مرکز عالم» مدرنیته، با آثار متفکران پارادایم پسامدرن فرو پاشید: ژاک لاکان، ژیل دالوز، لیوتار، دریدا و میشل فوکو در چهارچوب مفاهیم انتقادی رادیکال پساساخت‌گرا به این جریان وارد شدند. در رأس این متفکران آثار میشل فوکو قرار دارد. به‌زعم او هویت همواره برای شکل‌گیری با مفهوم «طرد»^۴ و «دیگربودگی»^۵ یا غیریت‌سازی همراه بوده است. برای مثال انسان‌شناسی علمی، براساس یک جهت‌گیری غایت‌شناختی حاصل از نگرش مدرن شکل گرفته و به‌ویژه در دل تحولات علمی سده نوزده که نقطه اوج سلطه جدید غرب بود، همه این تعابیر با انگیزش بیرونی شکل گرفته است. یعنی پذیرش شرایط پیدایش و توسعه علم انسان‌شناسی، متأثر از شرایط «سلطه» بوده است.

میشل فوکو در کتاب «کلمات و اشیا» (۱۹۷۰) به تأسی از نیچه، ایده «پایان انسان» را اعلام کرد و طبق آن شاهد حذف فاعل‌شناسا از صحنه اجتماعی و علم شدیم. به گفته او «مرگ خدا مرگ انسان نیز هست».^(۵۹) ایده فوکو مبتنی بر «اختراعی بودن انسان» است. آثار او در چهارچوب ضد اومانستی نشان می‌دهد چگونه در قرن نوزدهم، فرایندهای آموزش، تربیت و انتظام بدن‌های انسانی، در حوزه‌های وسیعی از مکان‌های نهادی خاص مانند کارخانه‌ها، زندان‌ها و مدارس ظهور کردند. نتیجه کلی این اقدامات انتظامی، جسم‌ها یا بدن‌هایی بود که سودمند، مطیع و موگد بودند. البته چنانکه فوکو خود اذعان کرده است، فرایند فروپاشی انسان به زمانی بازمی‌گردد که در سایه آرای مارکس، فروید و نیچه، سنت اصالت ذهن (سوژه) و یا

1. Post structural anthropology
2. Cyber anthropology
3. Post- human
4. exclusion
5. otherness

خود، مورد تردید قرار گرفت. برای مثال مارکس و فروید نشان دادند خود متکی بر مرکزیت و محوریت نیست و حاصل یا ناظر بر شرایط، ویژگی‌ها و ساختارهایی است که بر او حاکم شده است.

در حالی که پیش‌تر و در چهارچوب برخی فلسفه‌ها مثل اگزیستانسیالیسم، سارتر تصریح کرده بود، «خود» جوهره خویش را از دست داده و به صورت محصول جست‌وجوی شما از اصالت درمی‌آید، متفکران پسامدرنی مثل لاکان و فوکو، به شکل رادیکال بر آن شدند که خود باثبات و وحدت‌یافته، پیوسته یک توهم بوده است؛ لذا اگرچه هویت همچنان به صورت موضوعی در زندگی روزمره باقی مانده است، اما نظریه‌پردازان پسامدرن هرگونه اعتقاد به خود به‌عنوان موضوعی مهم، ضروری و جاودانه را رها کرده‌اند. امروزه به جای جست‌وجوی مدرنیستی مصممانه برای دستیابی به خودی عمیق و اصل، به شناسایی و گاه تجلیل از واگرایی، تمایلات تجزیه‌شده، تصنع و هویت به‌عنوان چیزی قابل خرید می‌پردازیم. به این ترتیب چنانکه *مادن ساراپ* تصریح کرده است، از منظر انسان‌شناسی گذار از پارادایم مدرن به پسامدرن می‌تواند به تحولی تصویر شود که از رهگذر آن از خودبیگانگی سوژه (معنای مارکسی، هایدگری یا سارتری) جای خود به چندپاره‌گی^{۶۰} سوژه می‌دهد.

هویت همگون، به دلیل درهم‌پاشی جهان‌های پایه‌گذار آن دیگر وجود خارجی ندارد، پس این فکر که هر یک از ما جمعیتی در خود نهان دارد، یعنی اشخاص یا تصاویر متعددی را در درون خود گرد آورده، استعاره‌ای گویاست «زیرا بیانگر موقعیت انسان امروز است که دیگر قادر نیست وجود خود را در محدوده‌های یک هویت معین حفظ کند. از نگاه بحث‌های کثرت‌گرایی فرهنگی یا خاص‌گرایی فرهنگی باید گفت: «این تصاویر گونه‌گون شبکه‌ای از ارتباط‌های ظریف ایجاد می‌کنند و با پارچه‌ای هزاررنگ لباس چهل تکه ما را مانند آرلکن می‌سازند. بی‌شک چندگانگی فرهنگی و آمیزش اقوام، اختلاط افکار و دورگه بودن، ما را برای تصاحب هویت مرکب آماده می‌کنند.»^{۶۱}

۳-۴. جامعه‌شناسی

زیگمونت باومن در مقاله «پاسخ‌های جامعه‌شناختی به پُست‌مدرنیته» به درستی نوشته است که دانش جامعه‌شناسی از بدو تولد خود یکی از ملازمان پارادایم مدرن بوده است و بر این اساس تحقق و غایت آن ساحت را بدیهی فرض می‌کرد: «جامعه‌شناسی فوران عقلانی شدن، کرد و کارهای انضباطی و جاه‌طلبی‌های همسان‌ساز مدرنیته را از برنامه‌های هنجاری به چهارچوبی تحلیلی برای فهم واقعیت تبدیل کرد و بدین ترتیب ساختار را محور گفتمان خود قرار داد».^(۶۴)

طبق رویکردهای معرفت‌شناختی، هستی‌شناختی و انسان‌شناختی، عقل مدرن به‌مثابه نیروی فعالی تصور می‌شد که سرنوشت انسان در تاریخ را رقم می‌زند و جهان و جامعه را به دلخواه خود، فارغ از قیود سنت و تاریخ از نو می‌سازد؛ همان‌سان که عصر تجدد عصر عقل بود، عصر انسان نیز بود و لذا جامعه‌شناسی متولدشده نیز افق‌های شناختی خود را با پرگاری ترسیم می‌کرد که مرکز آن در همان نقطه‌ای قرار گرفته بود که گرایش‌های همسطح‌کننده، همسان‌ساز و تبلیغی عصر مدرن از آن سرچشمه می‌گرفت و از قضا در رویکرد اغلب علمای اجتماعی این دوره جامعه یا دولت یکی گرفته شد. جامعه‌شناسی نه تنها به‌مثابه نظریه تک‌خطی معرفت‌مدرنیته به بلوغ می‌رسید که جهان‌بینی بنیادی آن، دستگاه و تجهیزات مفهومی آن و راهبرد آن همگی با کرد و کارها و جاه‌طلبی‌های مدرنیته گره خورده بود.

اما در چهارچوب نقد همه‌جانبه تجدد و از قضا رویکرد علوم اجتماعی آن در پارادایم پسامدرن به این نکته مهم توجه نشان داده شد که اساساً تحولات تاریخی و جامعه از عوامل و رویدادهای خطی متابعت نمی‌کنند و نمی‌توان تنها عوامل خارجی (عینی) را علل قطعی و متقن شماری از دگرگونی‌ها و رویدادها تلقی کرد، بلکه تمام عوامل در یک نظم متناقض، چندلایه و متکثر بی‌آنکه منش غایت‌شناختی خطی بر آن قابل تصور باشد، بر هم تأثیر می‌گذارند.

بر این اساس مهم‌ترین محور جامعه‌شناسی پسامدرن، به ترتیبی که در آثار میشل فوکو به نمایش درآمده، همانا عبارت است از «نقد تجدد» و برملا کردن فرآیندهای بهنجارساز، یکسان‌ساز و نقد سلطه فزاینده آن در اجتماع. فوکو، لیوتار،

باومن، و جیمسون برآند امروزه هیچ گفتمان نظری واحدی وجود ندارد که قادر به ارائه تبیین تکافوکننده‌ای برای تمام شکل‌های روابط اجتماعی و تمام سبک‌های عمل سیاسی باشد. از دیدگاه جامعه‌شناختی، پارادایم پسامدرن بر تفرّد و تنوع و عدم تجانس و جزئیت و عدم مرکزیت و مرکززدایی، تأکید دارد که همگی واکنشی در مقابل گرایش یا گرایش‌های یکسان‌ساز پیشین در همه عرصه‌ها به‌ویژه هویت آدمی در اجتماعات امروزی است. درگیری در فعالیت‌های سیاسی جدید و تنوع بخشیدن به انواع مبارزات سیاسی و اجتماعی از منظر پسامدرن، امکانی برای بیان و ابراز «خود» است و از این رو چنانکه گبینز و بوریمر اذعان داشته‌اند، پاسخی به تغییرات جامعه‌ای^۱ اما به شکل پسامدرن است.^(۶۳)

۳-۵. غایت‌شناسی

نگره غایت‌شناسی پسامدرن یا در مبانی معرفت‌شناسی افلاطون تنها در وصول به جهان مثلاً ممکن می‌شد یا به شکل محدود به غایت ارسطویی حضور در اجتماع یا پولیس ختم می‌شد. در ادامه همین پارادایم ما آموزه دینی مسیحی - یهودی را داشتیم که غایت زمینی را همانا لغزش و دور شدن از مرحله کاملاً اصیل یعنی از باغ عدن می‌دانست. «بنابراین از دید یک مسیحی [قرون وسطی] نمود تاریخ آن‌طور که آگوستین قدیس در کتاب خود «شهر خدا»^۲ می‌نویسد، مرحله بهتری است در پس‌پشت یا پیش‌روی، مرحله‌ای حقیقی که نمی‌توانست در نتیجه پیشرفت‌های وسیع انسان بر روی زمین پدید آید، بلکه با وعده ظهور دوباره مسیح برقرار خواهد شد».^(۶۴)

در حالی که غایت‌شناسی اندیشه مدرن، طبق اصل «راه‌حل عمومی برای مصائب بشری»^۳ و با اتکا به «انسان رشدطلب»^۴ پانگلوسی^(۶۵) به برقراری

1. Societal Changes
2. City of God
3. Universal Solution to human ills

این اصطلاح اشاره‌ای است به شخصیت Pangloss در کتاب «کاندید» ولتر که تجسم طنزآمیز خوش‌بینی اغراق‌آمیز و ایمان به قدرت علم در حل همه مشکلات است.

4. growth man

آرمان‌شهری‌های علمی - اثباتی ناشی از پیشرفت، منتهی شد. نقطهٔ اوج این خوش‌بینی سخنرانی تورگو فیلسوف و اصلاح‌طلب معروف با عنوان «دربارهٔ پیشرفت‌های پی‌درپی ذهن بشر» (۱۷۵۰) بود که اصول کامل پیشرفت را طبق برنامه یا پروژهٔ پیشرفت مطرح ساخت. «انسان روشنگر به دیدگاهی ساده‌گرایش داشت که در آن نقش پیشرفت، همانا کاربرد مؤثر و فزایندهٔ عقل برای سامان دادن محیط فرهنگی و مادی بود». طبق این فرمول امیدوار به برپایی حزب واحد بشری^۱ بودند و اینکه بتوان خانوادهٔ بزرگ بشری^۲ را به سرعت ساخت.^(۶۶)

از منظر رویکردهای نقادانهٔ سدهٔ بیستمی و در مواجهه با فراروایت‌های مدرن، چنانکه لیوتار نشان داده است، ایدئولوژی‌های بزرگ همچون لیبرالیسم و کمونیسم که بر برابری، حکومت پروتئاریایی و رهایی بشر تأکید کردند^۳ و خود زمینه‌ساز پاره‌ای انقلاب‌های سدهٔ بیستمی مثل انقلاب کمونیستی ۱۹۱۷ شدند، پیامد خوفناک توسعهٔ تک‌ساحتی و مبتنی بر آرمان‌شهری اثباتی علمی بود: «زندگی و تجربهٔ نخستین نسل شوروی، به‌ویژه طی سال‌های حکومت استالین، نمونه‌های گویایی از هر دو شکل خوفناک توسعه را دربردارد. نخستین طرح نمایشی و تبلیغاتی استالین برای توسعه، طرح آبراه دریای سپید بود که به قربانی شدن صدها هزار تن از مردم انجامید». ^(۶۷) به قول آنتونیو نگری، «اردوگاه‌های کار اجباری، سلاح‌های هسته‌ای، جنگ‌های نسل‌کشانه، بردگی و آپارتاید، منظرهای مختلف درام هستی‌شناختی امر تاریخی‌اند».

به این ترتیب بخش قابل توجهی از ایده‌های خوشبینانهٔ غایت‌شناسانهٔ مدرن در سدهٔ بیستم به پدیداری آنچه کریستیان گودن «اتوپیای ویران‌ساز» نام نهاده است، منجر شد. «هر یک از دو بزرگ‌ترین توتالیتراریسم‌های قرن بیستم، یعنی نازیسم و استالینیسم، اتوپیاگرا بوده‌اند: اتوپیای نژاد پاک و اتوپیای جامعهٔ بی طبقه. به نظر

1. Party of Mankind

2. notions of the great Family of man

۳. با وجود تفاوت‌های قابل توجه در ایدئولوژی لیبرالیسم و سوسیالیسم که متأثر از خوش‌بینی و اتوپیایی روشنگری پسمادرن از منظر نقد کلان روایت چنین تلقی‌ای مطرح شده است.

می‌رسد حق با شخصیت رمان تسخیرشدگان داستایوفسکی است که آنچه راجع به خود می‌گفت، درباره ماهیت چنین خوش‌بینی‌هایی هم معتبر است «با حرکت از آزادی بی‌انتها، آغاز و به بندگی بی‌پایان رسیده است».^(۶۸)

امروزه بسیاری از منتقدان پارادایم پسامدرن، در پس تصاویر واضح و روشن از امکان فجایع هسته‌ای، اشکال مهیب جنگ میکروبی و مهندسی ژنتیک، برآند که ظاهراً مدرنیته دیگر راه به هیچ کجا نمی‌برد. به این ترتیب پسامدرن با اطلاق واژه «پایان» بر جغرافیا، تاریخ، پیشرفت، فلسفه و انسان از به زانو درآمدن تاریخ، دگرگونی زمان و تحریف جغرافیا سخن می‌گوید. بر این اساس گواهی و تصدیق درباره ایده پیشرفت، در تاریخ طبق یک اصل از پیش مشخص اعتبار ندارد و اساساً تحقیق درباره اصول و مبادی یا درک مستقیم ادراک علیتی بی‌اهمیت است. اصولاً «پست مدرنیست‌ها تاریخ را به‌عنوان آشکارکننده نظم و ترتیب دوران‌ها و اعصار که می‌تواند به تنهایی، اصطلاحات و ویژگی‌های ضروری را توصیف کند، نمی‌نگرند».^(۶۹)

نتایج

۱. گاستون باشلار، فیلسوف علم، دریافته بود «امر ساده» وجود ندارد، تنها «امر ساده‌شده»^(۷۰) وجود دارد. به نظر می‌رسد عبارت گویای باشلار، مناسب حال رویکردهای نظری به‌ویژه در عرصه فلسفه کنونی علوم اجتماعی است تا گواهی باشد بر این واقعیت که اصولاً اندیشه، امری پیچیده و چندلایه است. در نوشتاری که از نظر گذشت، تلاش کردیم تا با امعان نظر به اهمیت پارادایم، امکان مواجهه سه پارادایم پیشامدرن، مدرن و پسامدرن را با لحاظ پنج ویژگی ایجاد کنیم. بدیهی است هر پارادایم محصول مجموعه‌ای از برداشت‌های نوین و کشف‌های جدید است که در نوعی تداوم‌بودگی مرزهای گسست نظری از دوره پیشین و پسین را به نمایش می‌گذارد. به عبارت دقیق‌تر چنانکه اخیراً *اریک سیدمن* نشان داده است، مرز سخن میان حوزه‌های متفاوت کشیده نشده است، «این مرز تحلیل است».^(۷۱) یعنی برای اهل اندیشه و نظریه‌پردازان پدیدار می‌شود و خصلت هستی ندارد.

۲. دانستیم مبنای معرفت‌شناختی اندیشه مدرن عقل‌گرایی نیوتونی - دکارتی است و از این رو عرصه‌های مختلف نظری را با خوش‌بینی، موفقیت و ایمان و

اعتقاد مبتنی بر مشاهده و سنجش مواجه می‌سازد.

۳. ماحصل این پی‌ریزی مبتنی بر خوش‌بینی و استقرار پروژه پیشرفت در غایت عقل مدرن بود که به عرصه نظریه‌های اتوپیا سده نوزده منتهی شد.

۴. تردیدگرایی و نسبی‌گرایی شناختی پسامدرن، دعاوی شناخت را شالوده‌شکنی کرده در عین حال از دعاوی شناخت «متفاوت» حمایت می‌کند.

۵. بر این اساس بنیاد شناخت‌شناسانه اندیشه پسامدرن «شبه‌افکنی» است که سبب می‌شود به قول کالینیکوس «زبان» به صورت دل‌مشغولی فلاسفه در چهارچوب نوعی متافیزیک جدید درآید.

۶. اندیشه سیاسی در شرایط کنونی به اقتضای تأثیرپذیری در مواجهه پسامدرنی، هویت «گفتمانی» گرفته است. این خصلت عمدتاً منجر شده نظریه‌پردازی امر بیهوده و تصنعی به‌نظر برسد و تأکید رادیکال بر واسازی، آدمیان را در میدان تنوع و کثرت‌ها سرگردان می‌سازد.

۷. درست در چنین شرایطی است که برخی فلاسفه سیاسی متعهد به خصلت ناتمام مدرنیته و ضرورت بازاندیشی، بر اهمیت بنیان‌های اصیل مدرنیته در روشنگری تأکید می‌کنند. هرچند ایمان به نظریه‌ها و خوش‌بینی یا اعتماد کامل به مبانی معرفتی عصر مدرن امری نکوهیده است، اما به تعبیر ساموئل بکتی به واکنش عمل‌گرایانه در برابر «پایان‌ها» باید همچنان ادامه داد.

۸. در بنیاد اندیشه مدرنیته عبارت کانتی «از کودکی در آمدن و بالغ شدن» قرار دارد. در اعتنا به اهمیت نقادی در سپهر عمومی حتی با مواجهات رادیکال، این خصلت تجلی می‌یابد که برای رها شدن از «نابالغی‌ها» شروع از یک فرایند روشنگری که تبادل عقاید در آن نقش اساسی ایفا می‌کند ضرورت دارد. پس در درون همین منطق است که نگاه به پارادایم‌های سه‌گانه پیشامدرن / مدرن / پسامدرن نشان می‌دهد تا چه حد تبادل عقاید در بلوغ آدمی و جامعه نقش اساسی ایفا می‌کند.

پی‌نوشت‌ها

1. Simon Blackboarn, *Dictionary of philosophy*, (Oxford: Oxford University press, 1996). p. 123.
۲. محمد گلن هاوژن، *نگاهی به معرفت‌شناسی معاصر*، ذهن، ۱۳۸۰: صص ۱۸-۵.
3. Edward Craig, *Encyclopedia of philosophy*, (London: Routledge, 1998), vol. 7, pp. 17-118.
4. Simon Blackdorn, *Op.cit.*, p. 270.
۵. پل فوکیه، *هستی‌شناسی*، ترجمه یحیی مهدوی، چاپ اول، (تهران: مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۷۸)، صص ۳-۴.
۶. مایکل پین، *فرهنگ اندیشه انتقادی*، ترجمه پیام یزدانجو، چاپ اول، (تهران: مرکز، ۱۳۸۲)، ص ۵۶۷.
۷. ژان هرش، *شگفتی‌های فلسفه*، ترجمه عباس باقری، (تهران: نشر نی، ۱۳۸۳)، ص ۲۵.
۸. مایکل پین، *پیشین*، صص ۵۶۸-۵۶۷.
۹. هانس دیرکس، *انسان‌شناسی فلسفی*، ترجمه محمدرضا بهشتی، (تهران: هرمس، ۱۳۸۰)، ص ۲.
۱۰. هانس دیرکس، *پیشین*، صص ۲-۵.
۱۱. کلود ژيرو، *درآمدی بر انسان‌شناسی*، ترجمه ناصر فکوهی، (تهران: نشر نی، ۱۳۷۹)، ص ۱۹.
۱۲. کلود ژيرو، *تاریخ جامعه‌شناسی*، ترجمه گیتی خرسند، چاپ اول، (تهران: نگاه معاصر، ۱۳۸۴)، ص ۱۱.
۱۳. آنتونی گیلدنز، *تجدد و تشخیص*، ناصر موفقیان، چاپ اول، (تهران: نشر نی، ۱۳۸۱)، ص ۳۲.
۱۴. کلود ژيرو، *پیشین*، ص ۲۰.
۱۵. ژان هرش، *پیشین*، ص ۵۲.
16. Edward Craig, *Op.cit.*, pp. 295-7.
۱۷. واینر، *دایرة‌المعارف تاریخ اندیشه*، ترجمه گروه مترجمان، چاپ اول، (تهران: هرمس، ۱۳۸۵)، ص ۸۶۵.

۱۸. هانس دیرکس، پیشین، ص ۱۰۸.
۱۹. واینر، پیشین، ص ۸۶۴.
۲۰. همان، ص ۸۶۸.
۲۱. آبل ژانی‌یر در موریس باربیه، *مدرنیته سیاسی*، ترجمه عبدالوهاب احدی، (تهران: آگه، ۱۳۸۳)، ص ۹۱.
۲۲. هرمن رندال، *سیر تکامل عقل نوین*، ترجمه ابوالقاسم پاینده، چاپ اول، (تهران: علمی و فرهنگی، ۱۳۷۶)، ص ۲۴۴.
۲۳. هرمن رندال، پیشین، ص ۳۴۷.
۲۴. احمد، تابعی، *رابطه میان ایده پسمادرن و عدم تعین*، (تهران: نشر نی، ۱۳۸۴)، ص ۴۹.
۲۵. اسکات لش، *جامعه‌شناسی پست‌مدرنیسم*، ترجمه حسن چاوشیان، چاپ اول، (تهران: کویر، ۱۳۸۳)، ص ۱۸۹.
۲۶. رندال، پیشین، ص ۳۰۳.
۲۷. فرانکلین لووان برومر، *جریان‌های بزرگ اندیشه*، ترجمه حسین بشیریه، (تهران: مرکز بازشناسی اسلام، ۱۳۸۲)، ص ۱۴۷.
۲۸. همان، ص ۱۴۷.
۲۹. کلود ریور، پیشین، ص ۸۳.
۳۰. میراندولا در برومر، پیشین، ص ۱۷۱.
۳۱. آنتونی آریلاستر، *ظهور و سقوط لیبرالیسم*، ترجمه عباس مخبر، چاپ دوم، (تهران: نشر مرکز، ۱۳۷۷)، ص ۵۵.
۳۲. همان، ص ۲۰۳.
۳۳. همان، ص ۲۰۵.
۳۴. زیگموند باومن، *اشارات‌های پست‌مدرنیته*، ترجمه حسن چاوشیان، چاپ اول، (تهران: ققنوس، ۱۳۸۴)، ص ۳۱.
۳۵. هرمن رندال، پیشین، ص ۳۴۹.
۳۶. همان، ص ۳۴۹.
۳۷. آلبرت هیرشمن، *هواهای نفسانی و منافع*، ترجمه محمد مالجو، چاپ اول، (تهران: شیرازه، ۱۳۷۹)، ص ۷.
۳۸. احمد تابعی، پیشین، ص ۶۱.
۳۹. زیگموند باومن، پیشین، ص ۱۹.
۴۰. واینر، پیشین، ص ۸۷۰.
۴۱. همان، ص ۸۷۱.
۴۲. واینر، پیشین، ص ۸۷۱، هرمن رندال، پیشین، ص ۴۲۳.
۴۳. واینر، پیشین، ص ۸۷۳.
۴۴. رولند رابرتسون، *جهانی‌شدن*، ترجمه کمال پولادی، چاپ اول، (تهران: نشر ثالث، ۱۳۸۰)، صص ۱۵-۱۲.

۴۵. زیگموند باومن، پیشین، ص ۸.
۴۶. در اشاره به تاریخچه کاربرد «پسامدرن» باید تصریح کرد نخست در سال ۱۹۱۷ رودلف پانویتس در توصیف جامعه غربی از این کلمه استفاده کرد. در سال ۱۹۳۴ فوریکو دوانیس در چهارچوب بحث نقد ادبی به این واژه استناد کرد. آنگاه توینبی در سال ۱۹۳۹ در اشاره به فرارسیدن عصر جامعه توده‌ای به این واژه پناه برد. از نیمه دوم سده بیستم ابتدا سی‌رایت میلز در ۱۹۵۹ و در اشاره به اوضاع اجتماعی و اقتصادی جامعه غربی از کلمه پسامدرن نام برد. اما به طور کلی در علوم اجتماعی اطلاق پسامدرن به نظریه‌های پساساخت‌گرا و ضدبنیان‌گرایی اطلاق می‌شود که با نام حلقه‌ای از متفکران فرانسوی که هابرماس از آنها به‌عنوان «محافظه‌کاران جوان» نام برده (فوکو، لیوتار، بودریار و...) همراه می‌شود. برای این دسته از متفکران، پسامدرن به منزله «آن‌سو رفتن است» تا «ضدیت».
۴۷. کالین‌های، *درآمدی انتقادی بر تحلیل سیاسی*، ترجمه احمد گل محمدی، چاپ اول، تهران: نشر نی، ۱۳۸۵، ص ۳۴۶.
۴۸. پاول فیرابند، *بر ضد روش*، ترجمه مهدی قوام صفری، چاپ اول، (تهران: ۱۳۷۵)، ص ۵۴.
۴۹. گلن وارد، *پست‌مدرنیسم*، ترجمه علی مرشدی‌زاده، چاپ اول، (تهران: قصیده‌سرا، ۱۳۸۳)، ص ۱۴۶.
۵۰. پین، پیشین، ص ۸۳۷.
۵۱. جوئل و اینهایمر، *هرمنوتیک فلسفی و نظریه ادبی*، ترجمه مسعود علیا، چاپ اول، (تهران: ققنوس، ۱۳۸۱).
۵۲. جدول شماره ۲ از کتاب کالین‌های، منبع پیشین‌گفته، در صفحه ۳۶۳ اخذ شده است.
۵۳. اسکات لث، پیشین، ص ۱۸۹.
۵۴. مادن ساراپ، *پساساختارگرایی و پسامدرنیسم*، ترجمه محمدرضا تاجیک، (تهران: نشر نی، ۱۳۸۲)، ص ۲۳۹.
۵۵. ژان فرانسوا لیوتار، *وضع پست‌مدرن*، ترجمه حسینعلی نوذری، چاپ اول، (تهران: گام نو، ۱۳۸۱)، صص ۱۱-۱۳.
۵۶. علی پایا، *فلسفه تحلیلی*، (تهران: طرح نو، ۱۳۸۲)، ص ۴۲۵.
۵۷. محمدسعید ضیایی‌کاشانی، «هایدگر، انسان و هستی» *ارغنون*، شماره‌های ۱۲-۱۱، ۱۳۸۲، ص ۱۸۳.
۵۸. ناصر فکوهی، *تاریخ نظریه‌های انسان‌شناسی*، چاپ اول، (تهران: نشر نی، ۱۳۸۱)، صص ۳۱۰-۳۰۵.
۵۹. پیتر میلر، *سوژه، استیلا و قدرت*، ترجمه نیکو سرخوش و افشین جهان‌دیده، چاپ اول، (تهران: نشر نی، ۱۳۸۳)، ص ۲۳۵.
۶۰. مادن ساراپ، پیشین، ص ۲۴۷.
۶۱. داریوش شارگان، *افسون‌زدایی جدید*، ترجمه، چاپ اول، (تهران: فرزانه روز، ۱۳۸۰)، ص ۱۳۵.

۶۲. زیگموند باومن، پیشین، ص ۱۲۰.
۶۳. جان گیبینز و بوریمر، *سیاست پست‌مدرنیته*، ترجمه منصور انصاری، چاپ اول، (تهران: گام نو، ۱۳۸۱)، ص ۱۵۵.
۶۴. لوئیس گلدمن، *فلسفه روشنگری*، ترجمه شیوا کاویانی، (تهران: فکر روز، ۱۳۷۵)، ص ۲۱.
65. Raymond Tallies, *Enemies of Hofe*, (London: Macmillan press LTD, 1997), pp. 398-399.
66. Raymand Tallies, *Op.cit.*, p. 400
۶۷. مارشال برمن، پیشین، ص ۹۴.
۶۸. کریستیان گودن، *آیا باید از اتوپیا اعاده حیثیت کرد؟*، ترجمه سوسن شریعتی، چاپ اول، (تهران: قصیده‌سرا، ۱۳۸۳)، ص ۶۵.
۶۹. روسنائو، پیشین، ص ۱۱۳.
۷۰. ادگار مورن، *درآمدی بر اندیشه پیچیده*، ترجمه افشین جهان‌دیده، چاپ اول، (تهران: نشر نی، ۱۳۷۹)، ص ۲۲.
۷۱. لون اریک لیدمن، *در سایه آینده*، ترجمه سعید مقدم، (تهران: اختران، ۱۳۸۷)، ص ۵۴۴.