

## انسان شناسی پست مدرن و نقد آن از منظر آموزه‌های دینی

اسحاق طاهری سرتشنیزی\*

احمد عزیزخانی\*\*

### چکیده

تبيين جایگاه انسان به عنوان عنصر اندیشه ورز، یکی از دغدغه‌های اصلی تمامی مکاتب بشری و الهی بوده است. در این مسیر برخی مکاتب ضمن افاضه جایگاه مستعلی به انسان، وی را فربه ساخته‌اند و برخی به معارضه با این جایگاه استعلایی پرداخته و به صورت‌بندی انسانی نحیف پرداخته‌اند که هر دوی این تفاسیر، پیامدهایی منفی را به همراه داشته است. در فلسفه غرب، «مدرنیسم» به عنوان نماینده جریان اول و «پست مدرنیسم» به عنوان نماینده جریان دوم معرفی شده است. تحقیق پیش رو در صدد است تا با عنایت به این مسئله، ضمن بررسی مؤلفه‌های انسان پست مدرن، با نقد آن از منظر آموزه‌های اسلامی، نقاط ضعف آن را آشکار ساخته و به ارائه سوژه ای متعادل مبادرت ورزد.

کلید واژه‌ها: مدرنیسم، پست مدرنیسم، سوژه استعلایی، نسبت معرفتی، انسان شناسی.

---

\* دانشیار فلسفه مجتمع آموزش عالی شهید محلاتی

\*\* دانشجوی دکتری اندیشه‌های سیاسی دانشگاه علامه طباطبایی

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۰/۵/۲۸

تاریخ دریافت: ۱۳۹۰/۴/۱۵

## مقدمه

فلسفه پیشامدرن چه در دوران یونان باستان و چه در قرون وسطی همواره به دنبال اعتلای سوژه از طریق وصول به حقیقت بوده است. اساس و بنیاد فرایند شناخت در انسان و اندیشه‌ورزی او بر پایهٔ ثنویت سایه / ایده، ماده / صورت و حتی شهر زمینی / شهر آسمانی، مطرح می‌گردید. در چنین روندی سوژه با گذر از جهان اعیان در مسیری صعودی بر کرسی معنای حقیقت تکیه زده، فرامین عقلانی و متافیزیکی خود را بر این جهان نازل می‌کرد. بر این اساس، فلسفهٔ پیشامدرن موجب انفکاک سوژه از اُبّه، استعلای مقام سوژه و در نتیجه، شکل‌گیری فلسفه‌های ماوراءطبیعی و غیرقابل تطبیق با طبیعت شد. فلسفه مدرن در واکنش به چنین روندی شکل گرفت.

ظهور رنسانس، رفورماسیون (با تأکید بر عنصر کار و فرد باوری)، انقلاب صنعتی و امپراتوری‌های استعمارگر غربی، مفاهیم قدرت، سلطه و در یک کلام، مسائل مربوط به مفاهیم ابژکتیو را وارد فرهنگ واژگان فلاسفه نو کردند؛ به تعبیر دیگر، فیلسوفان مدرن، از بلندای آسمان به دامن طبیعت بازگشتند. تأکید بیکن بر تسلط انسان بر طبیعت، آغاز حرکت دکارت از تن آدمی و استواری مقولات پیشینی کانت بر محسوسات<sup>۱</sup> را در این مسیر باید تفسیر کرد. این‌گونه مسیر فلسفه دگرگون و این بار فلسفه مدعی ساختن انسانی جدید شد؛ انسانی ایستاده در اعیان.

گرچه فلسفهٔ مدرن در واکنش به برکشیدگی سوژه از اعیان و ایجاد هویت ماورائی شکل گرفت، همان‌گونه که «بودریار» تأکید می‌کند «مدرنیته اکنون بیش از پیش به عنوان تعالی تجریدی همهٔ قدرت‌ها شناخته می‌شود» (بودریار، ۱۳۷۸، ص ۲۳). مدرنیسم که روزی مدعی «انحلال سوژهٔ استعلایی» بود، اینک خود را نه ایستاده «در» اعیان؛ بلکه ایستاده «بر» اعیان می‌دید و تنها توانسته بود که ماهیت متافیزیکال سوژه را منحل کند. ولی همچنان داعیه‌های توتالیتیر، و به قول بودریار، «تعالی تجریدی» از دامن وی زوده نشده بود. پست مدرنیسم در چنین فضایی و در اعتراض به چنین روندی شکل گرفت. تحقیق پیش‌رو درصدد یافتن و سنجش مؤلفه‌های انسان پست مدرن است، زیرا شواهد حاکی از آن است که عدم توجه به آموزه‌های وحیانی،

۱- بدین معنا که مقولات پیشینی گرچه در اصل مستقل از تجربه است، در پرتو تعامل تأثرات حسی و در مقابل فرآورده‌های تجربی فعلیت می‌یابد و معنا پیدا می‌کند.

همچنان نقصان در باز پرداخت زوایای سوژه را به دنبال خواهد داشت و تنها در سایه نگاه دین به انسان می‌توان به تبیینی درست در این باره رهنمون گردید.

### مؤلفه‌های انسان‌شناسی مدرن (با تأکید بر انسان‌شناسی بیکن، دکارت و کانت)

برای بررسی انسان‌شناسی پست‌مدرن، گریزی هرچند کوتاه بر انسان‌شناسی مدرن ضروری است، زیرا انسان‌شناسی پست‌مدرن پژوهشی به انسان‌شناسی است و جهت‌ترسیم‌مرزهای هویتی انسان‌شناسی پست‌مدرن، و از آنجا که ترسیم‌هویت تنها در سایه ایجاد غیریت ممکن است، در ابتدا نگاهی اجمالی به انسان‌شناسی مدرن خواهیم داشت.

همان‌گونه که محمدعلی فروغی در کتاب سیر حکمت در اروپا بیان می‌کند، فلسفه مدرن را باید با بیکن و دکارت آغاز کرد (فروغی، ۱۳۷۹، ص ۱۳۳). اما این واقعیت را نمی‌توان کتمان کرد که فلسفه مدرن را باید با کانت ادامه داد. بنابراین در این بخش به اختصار دیدگاه این سه فیلسوف مدرن را پیرامون انسان‌شناسی واکاوی می‌کنیم تا دریچه‌ای به سوی انسان‌شناسی پست‌مدرن گشوده باشیم.

#### ۱. فرانسیس بیکن

فرانسیس بیکن، فیلسوف بزرگ اواخر قرن شانزدهم و اوایل قرن هفدهم، شاید نخستین فیلسوفی باشد که دریچه‌های نوینی را به روی فلسفه غرب گشود. تا پیش از وی فلسفه تنها به دنبال کسب «حقیقت» بود و این کار را از طریق صدور احکام کلی و ماورائی دنبال می‌کرد. اما بیکن با تأکید بر واژه‌های «قدرت» و «استیلا» به جای حقیقت، وظیفه فیلسوفان مدرن را نه وصول به حقیقت بلکه استیلای بر طبیعت و کسب قدرت می‌دانست (Bacon, 2006, p.29). وی در این سیر، و جهت نیل به این مقصود، روش استقراء را پیشه خود ساخت و بر آن بود که به جهت استیلای بر طبیعت و کسب قدرت باید از روش فیلسوفان کلاسیک (قیاس) اعراض کرد و روش استقراء را در پیش گرفت تا ضمن پرداختن به جزئیات طبیعت امور، استیلای بر آنها ممکن گردد (Bacon, 2000, p.15-16).

روش بیکن در واقع منجر به فروکشیدن فلسفه از آسمان به زمین گشت، ولی این روش منجر به فرود آمدن فیلسوف از مقام استعلایی خود نشد، بلکه تنها به جابجایی کرسی‌های وی

از متافیزیک استعلایی به «تعالی تجربیدی طبیعی» منجر گردید و این به معنای تأسیس سوژه استعلایی نوین بود.

## ۲. رنه دکارت

رنه دکارت دومین فیلسوفی است که اندیشه‌های وی پرتوی به فلسفه مدرن افکند و باعث قوام و دوام این فلسفه شد. وی در پی آن بود که ضمن اعراض از متافیزیک به عنوان دانش، با تأکید بر انسان و متعلقات وی، تکیه‌گاهی مادی جهت تحصیل حقیقت بیابد. روشی که دکارت برای این منظور به کار برد، شک در همه چیز و حتی در وجود خود بود. وی برای اینکه بنیاد علم را از تیررس شکاکیت دور نگه دارد، با خود گفت: «هر کاری را که شکاکان بتوانند بکنند، خود خواهم کرد، اما بنیادی‌تر. امیدوارم تحقیق توأم با شکاکیت را به جایی برسانم که وقتی کار تمام می‌شود، چیزی مطلقاً بنیادی و به سختی سنگ در دست داشته باشم» (مگی، ۱۳۷۲، ص ۱۲۸).

دکارت شک در همه چیز را موجه دانست مگر در اینکه می‌اندیشد، یعنی نمی‌تواند در اینکه می‌اندیشد شک کند. این گونه نفی همه چیز به اثبات ذهن اندیشنده منجر شد. وی در این زمینه می‌گوید:

برای آزمون حقیقت، هرکس باید در طول زندگی خود تا آنجا که ممکن است، یکبار در مورد همه چیز شک کند .... اما ما در حال شک کردن، نمی‌توانیم بدون اینکه وجود داشته باشیم در وجود خود شک کنیم و این نخستین شناخت است که می‌توانیم به دست آوریم (Descartes, 1985, p.194).

او بر این اساس، نتیجه می‌گیرد که فکر هر شخص یعنی ادراک یا معرفتی که او از یک چیز حاصل می‌کند برای او باید معیار حقیقت باشد. این گونه، هم حقیقت قابل دست یافتن می‌شود و هم عقل به مقام رفیعی پر می‌کشد که از عقل بیکنی نیز فربه‌تر می‌شود. این نکته درست است که دکارت عقل ماوراء طبیعی یونان باستان و قرون وسطی را به عقل زمینی تبدیل می‌کند و همچنین شک خود را از تن آدمی و متعلقات وی آغاز، و بنابراین در پایین کشیدن عقلانیت از آسمان به زمین با مدرنیسم سهیم است، اما مانند بیکن به سنت دیگر مدرنیسم نیز پایبند می‌ماند و آن اینکه عقلانیت را در مقامی بس رفیع می‌نشانند. وی در این زمینه چنین می‌گوید:

برای من نیکو ترین کار آن است که در همان شغلی که دارم، پایداری نمایم، یعنی همه عمر را صرف پروریدن عقل کنم و به اندازه ای که می‌توانم در شناخت حقیقت به روشی که برای خود

اختیار کرده ام پیش روم (ibid, p.124).

نتیجه چنین فلسفه‌ای از جانب دکارت، تأسیس عقلانیتی فربه، نظام ایدئولوژیکی تمامیت‌خواه و چنان‌که خود بیان می‌کند، سخت و غیرقابل انعطاف است. بار دیگر سنت مدرنیته به تأسیس سوژه استعلایی دست زد و نه تنها نظام کلیت‌خواه پیشامدرن را فرو نریخت، بلکه با شدت و حدت بیشتری این پروژه را دنبال کرد.

### ۳. ایمانوئل کانت

ایمانوئل کانت سومین متفکری است که در این مجال به اختصار از وی سخن خواهیم گفت، وی نظام فلسفی‌ای را بنیان نهاد که تلفیقی از تجربه‌گرایی انگلیسی و ایده‌آلیسم آلمانی بود، با این تفاوت که تجربه‌گرایی انگلیسی، مبنای معرفت را شهود مستقیم محسوسات، بدون دخالت عقل می‌دانست، اما نظام تلفیقی کانت، معرفت به محسوسات را تنها پس از عبور از صافی‌های مقولات پیشینی عقل و آن هم در مورد فنومن‌ها (پدیدارها) و نه نومن‌ها (شیء فی نفسه) می‌دانست. بنابراین نظام معرفتی وی با دست‌مایه‌های تجربی اما داده‌های عقلانی همراه است و این به نوعی ادامه پروژه مدرنیسم است. هرچند که وی آن‌گونه که دکارت می‌پنداشت، عقل آدمی را قادر به شناخت شیء فی نفسه نمی‌داند، اما در نهایت شناخت‌پذیری از آن را بر عهده عقل می‌گذارد.

در نگاه کانت، اشیاء در ذهن انسان که عامل معرفت است، ایجاد اثری می‌کند که مؤدی احساس است و احساس هم اثر عین در قوه تصور است، به گونه‌ای که ذهن در اینجا منفعل شده و فعال ما پشاه نیست. بنابراین عین و احساس نقش برجسته‌ای می‌یابند. اما کار به اینجا ختم نمی‌شود. در ادامه، معرفت به اعیان (البته نه خود عین بلکه پدیداری از آن) به عهده ذهن گذاشته می‌شود. ذهن از طریق تصوراتی که تأثیر آن‌ها در احساس برای ما حاصل می‌کند شناسایی می‌کند (کاپلستون، ۱۳۷۳، ص ۲۸۲). بنابراین در دستگاه فلسفی کانت، «عین» برای اینکه معلوم ذهن شود (البته به صورت پدیدار، نه شیء فی نفسه) باید تابع مفاهیم یا مقولات پیشینی ذهن شود و همین سد مقولات پیشینی است که شناخت نومن را ناممکن و شناخت فنومن را ممکن می‌سازد (کانت، ۱۳۶۲، ص ۳۹۹-۴۰۰).

اعتقاد به عدم دست‌یابی به حقیقت شیء فی نفسه توسط عقل، اندکی از جزمیت عقلانیت مدرن فروکاست؛ اما احاله شناخت پدیدارها به عقل انسانی، دوباره عقل انسانی را در مقام متعالی نشانده و به تأسیس سوژه استعلایی کمک رسانید. درست است که ابرژه‌ها مواد شناختند

و سوژه نیز تمامیت ابژه را نمی‌تواند درک کند، اما شناخت نیم‌بند ابژه تنها کار سوژه است و این یعنی سوژه استعلایی.

بر این اساس، مدرنیته فلسفه را از آسمان به زمین کشاند، اما جایگاه عقل آدمی را همچنان متعالی نگاه داشت. گویی مدرنیسم با جدا کردن عقلانیت از ماوراء از یک طرف و ترفیع جایگاه آن از طرف دیگر، فیلسوف پیشامدرن را وارونه کرده و بر روی سر ایستانید، زیرا از یک طرف منابع عقلانیت پیشامدرن چون حقوق و قانون طبیعی، اندیشه وحیانی و ... از وی ستانیده شد و از طرف دیگر نه تنها چیزی جایگزین آن نشد، بلکه جایگاه عقل را بر فراز طبیعت قرار داد. شاید آشفتگی عقل مدرن که نهایتاً موجب تأسیس انسان پست مدرن (با ویژگی‌های معرفتی جدید) شد، ناشی از همین وارونه ساختن فیلسوف پیشامدرن باشد.

### انسان‌شناسی پست مدرن

اصطلاح پست مدرنیسم در مقابل مدرنیسم شکل گرفته است. بنابراین آموزه‌های آن تقابلی آشکار با ارزش‌های دنیای مدرن دارد. از آنجا که بحث تحقیق حاضر شناسایی ابعاد انسان پست مدرن است، با توجه به مطالبی که پیرامون انسان‌شناسی پست مدرن گفته شد ماهیت انسان پست مدرن را در ذیل چهار مؤلفه باز خواهیم شناخت. اما قبل از ورود به انسان‌شناسی پست مدرن، نیم‌نگاهی به انسان، بر ساخته‌ی نیچه ضروری است، زیرا به باور بسیاری، نیچه دروازه ورود به دنیای پست مدرن است و او بود که با پی‌ریزی فلسفه‌ای نو، آموزه‌های دنیای مدرن را به سخره گرفت.

#### ۱. نیچه؛ دروازه ورود به دنیای پست مدرن

فردریش نیچه، فیلسوف بزرگ قرن نوزدهم، نظامی فلسفی را بنیاد نهاد که در تقابلی آشکار با نظام فلسفی مدرنیسم بود. چنان‌که در مطالب پیش گفته خواندیم، فردباوری، میناگرایی و جوهرگرایی بنیان‌های اصلی فلسفه مدرن را تشکیل می‌داد و خروجی آن تأسیس سوژه استعلایی، حقیقت باوری و کلیت‌گرایی بود. اما نیچه به ناگاه و چونان طوفانی سهمگین بهار مدرنیسم را خزان کرد و ثمره‌های درخت آن را به ژرفنای فنا برد. وی با تأکید بر مقولاتی چون فردستیزی، میناگریزی و جوهرستیزی، ضمن انحلال سوژه استعلایی، نظامی حقیقت‌گریز و نسبیت‌گرا

بنیان نهاد. چنین موادی، شالوده آموزه‌های پست مدرن را فراهم کرد. بحث پیرامون نیچه را باید با خردگریزی وی آغاز کرد. خردگریزی وی تا بدان‌جا پیش رفت که اساساً وجود دنیای معقول را انکار کرد. وی در این‌باره چنین می‌گوید: «انسان اخلاقی از انسان فیزیکی به دنیای معقول نزدیک‌تر نیست، چون دنیای معقول وجود ندارد» (نیچه، ۱۳۷۸، ص ۱۲۲). گویی «آدمی سراسر تن است و بس و روح و عقل واژه‌هایی است برای بخشی از این تن» (نیچه، ۱۳۷۷، ص ۶۱). از نگاه وی «حس و خرد در تلاش‌اند به تو بقبولانند که غایت همه چیز را در آن‌ها باید جست؛ پس چه پر غرورند!» (همان).

نیچه جهان خردگرا را آن‌سان که در فلسفه امثال هگل به تصویر درآمده بود، تجلی انحطاط و تباهی می‌دانست. وی هرگونه تلاش در جهت انطباق انسان با تقدیر پیشامدرن خویش را سرانجام محکوم به شکست می‌داند. از نظر وی فلسفه پیشامدرن در پی اثبات حقیقت مطلق بود، اما مدرنیسم که علیه چنین جریانی قد علم کرد، نهایتاً در مسیر سلف خویش گرفتار آمد. بنابراین رویکردی مبنای‌گرای را پیشه خود ساخت. عبارت «خدا مرده است» در نگاه نیچه فراتر از الحاد و بی‌خدایی است. این عبارت بیانگر عدم باور به هر چیزی برتر از ذات این جهانی جهان موجود است، خواه این ذات فراتر، خدا باشد، خواه دولت و یا خرد (اسمیث، ۱۳۷۹، ص ۱۰۱-۱۰۰).

نیچه در مسیر مبنای‌گریزی خود گاه با خدا ضدیت می‌ورزد (نیچه، ۱۳۷۷، ص ۱۱۸) گاه با دولت درمی‌افتد (همان، ص ۷۸) گاهی به خرد می‌تازد (نیچه، ۱۳۷۷، ص ۶۱) و گاهی اعتقاد به سیر تکاملی تاریخ را موجب انحطاط، و فراموشی تاریخی را لازمه انسان برساخته خود می‌داند (نیچه، ۱۳۷۸، ص ۳۱). وی شاد زیستن را در جهان زیستن می‌داند، به گونه‌ای که مانند جانوران خصیصه فراموشی تاریخی را با خود همراه داشته باشد و این معنی «در جهان بودگی» است (اسمیث، ۱۳۷۹، ص ۱۷۶).

جوهرستیزی نیچه باعث نفی هرگونه ضرورت، چه از نوع طبیعی و یا ماوراء طبیعی آن می‌شود. به این ترتیب جوهر اخلاق، ارزش‌ها، ادیان، فلسفه‌های حقیقت‌محور، نهادهای تمامیت‌خواه و هر آنچه را که تصور الزام و ضرورت از آن داشته باشیم، در فلسفه نیچه فرو می‌پاشد.

وی بر آنست که «هر چه ضرورت است، سبب بیزاری ما شده است» (نیچه، اراده قدرت، ۱۳۷۷، ص ۳۰-۲۹) تلاش اندیشه مدرن برای حاکم کردن هماهنگی، وضوح و نظم، با استفاده از ابزارهایی چون ارزش‌ها، هنجارها، عقلانیت و ... مورد اعتراض نیچه و سپس پست مدرنیست‌ها قرار گرفت. نیچه در این مسیر ندای «بی‌ارزش شدن ارزش‌ها» را سرداد. از نگاه وی، جهان مدرن جهانی است که در آن ارزش‌های اخلاقی بی‌اعتبار گشته و هر آنچه تا کنون ممنوع، خوار و نفرین شده، اعتبار یافته باشد (نیچه، ۱۳۷۸، ص ۱۲۴).

در مجموع نیچه را می‌توان پلی از دنیای مدرن به دنیای پست مدرن دانست. نکته‌ای که شاید خود وی نیز بدان پی برده بود و درباره‌اش چنین گفت: «زمانی فرا خواهد رسید که انسان‌ها به نهادهایی نیاز دارند که در آنها زندگی و آموزش، مطابق با زندگی و آموزش من باشد ... هنوز زمان من فرا نرسیده است» (همان، ص ۸۱).

## ۲. مؤلفه‌های انسان‌شناسی پست مدرن

### ۱-۲ انحلال سوژه استعلایی

اندیشه‌های انسان‌شناسانه نیچه، «برداشت‌های جزم‌گرایانه اندیشانه انسان مدرن» را بر هم زد. تقابل با عقل تمامیت‌خواه مدرنیته، مخالفت با اندیشه‌های مطلق‌گرا، ادعای فرو ریزی ارزش‌ها و ... بیانگر دنیای جدیدی بود که حضور ارزش‌های مدرن را در کنار خود برنمی‌تافت. ارزش‌های دنیای پست‌مدرن، انسان مدرن را از سریر قدرت پایین کشید و انسانی جدید با مؤلفه‌های نو جایگزین آن ساخت. انسانی که دیگر، داعیه‌های جزمی، مطلق‌گرا و یکپارچه ندارد. انسانی که دیگر خود را بر فراز هستی و جدای از آن نمی‌بیند. انسان پست مدرن منحل در هستی است و شاید سیروورت، یکی از مشخصه‌های اصلی وی باشد.

مارتین هایدگر یکی از اصلی‌ترین اندیشمندانی است که چنین تفسیری از انسان پست‌مدرن به دست می‌دهد. از نگاه هایدگر اندیشه، نه رابطه هستی با ماهیت انسان را تأسیس می‌کند و نه علت آن است. در اندیشه، هستی تنها به زبان می‌آید و بنابراین زبان، خانه هستی است (هایدگر، ۱۳۸۸، ص ۲۸۲). اندیشه فیلسوف به دلیل بیگانگی از هستی، این تنها ایژه اصیل، در هراس و حیرانی و در نتیجه در خطر نابودی قرار دارد. انسان مدرن در فراموشی هستی میخ‌کوب شده است. اشیاء در نظرش قدرت و ثقلشان را از دست داده‌اند و پایان چنین روندی ابتدال در ارکان



زندگی است (اسمیث، ۱۳۷۹، ص ۲۶۴). هایدگر، هدف عقل مدرن در جهت متروک گذاشتن هستی را حفاظت از خودمختاری اندیشه می‌داند. از نگاه وی هر منشاء اثری در هستی نهفته است و کار ویژه اندیشه تنها به این امر محدود می‌شود تا بگذارد به وسیله هستی فراخوانده شود و حقیقت هستی را بگوید و از این منظر آدم بودن یعنی در عالم بودن (هایدگر، ۱۳۸۰، ص ۹۲-۸۵).

آزاد گذاشتن هستی برای نمایاندن خود به معنای جابجایی حقیقت از سوژه به ابژه است. پیش از این، عقل خودبنیاد محور شناخت حقیقت دانسته می‌شد و اعیان همچون مومی در دستان انسان مستعلی بودند ولی هم‌اینک این عین است که سخنگوست و خود را می‌شناساند و ذهن تنها مستمعی مسکوت است. فاعل مدرن، مفعول پست مدرن شده است.

اندیشمندان پست‌مدرن باور به شناخت مطلق را با هلاکت برابر می‌دانند (فوکو، ۱۳۸۸، ص ۳۹۱). بنابراین شرط زیست سعادت‌مندان، عدم باور به وجود سوژه استعلایی است، سوژه‌ای که وظیفه خود را شناخت همه چیز و همه کس می‌داند آن هم تنها با سلاح عقل؛ بر این مبنا عقل خودبنیاد، جایگاهی در جامعه پست‌مدرن نخواهد داشت.

نفی سوژه استعلایی در جامعه پست مدرن، در مواردی حالت رادیکال به خود گرفته و نه تنها به نفی امکان کشف حقیقت به دست سوژه، که به انکار واقعیت هم انجامیده است. «جیانی واتیمو» یکی از نظریه پردازان پست مدرن، که جامعه پست مدرن را جامعه‌ای رسانه‌ای می‌داند، در این زمینه چنین می‌گوید:

در جامعه رسانه‌ای، انگاره آرمانی آزادی و رهایی مبتنی است بر خود آگاهی روشن و دانش کامل. انسان همه آگاه، جای خود را به انگاره‌های استوار بر نوسان و چندگانگی و کثرت و در نهایت افول اصل بی چون و چرای واقعیت می‌دهد (واتیمو، ۱۳۷۸، ص ۵۸ - ۵۷).

پست مدرنیسم در انکار واقعیت تا بدان‌جا پیش رفت که نه تنها مدعی انحلال سوژه استعلایی شد، بلکه ندای پایان عمر انسان را سر داد. میشل فوکو از جمله اندیشمندان است که چنین نگاه رادیکالی به انسان دارد. مطالب این بخش را با نقل قولی از میشل فوکو در همین زمینه خاتمه می‌دهیم: «انسان اختراعی است که چندان زمانی از ساخته شدنش نمی‌گذرد و به پایان عمر خود هم نزدیک شده است» (احمدی، ۱۳۸۵، ص ۱۱۲).

## ۲-۲ تکثر هویتی

تمرکز نظام عقلانی و فرا روایت‌های تولید شده در دنیای مدرن که بر پایه اراده به دانایی شکل گرفته بود، نظامی وحدت یافته از حقایق می‌ساخت که سوژه در آن سکنی می‌گزید و هویت خود را بر اساس آن فرا روایت‌ها شکل می‌داد. از طرفی وجود نظم، کلیت و در یک کلام، فرا روایت‌ها، وحدت هویتی سوژه را به همراه داشت. اما در دنیای پست مدرن، اراده به دانستن به دستیابی به حقیقتی جهان‌شمول نزدیک نمی‌شود؛ اراده به دانستن تسلط آرام بر طبیعت را به انسان عطا نمی‌کند، برعکس، خطرها را بی‌وقفه افزایش می‌دهد. این اراده در دنیای پست مدرن وحدت سوژه را فرو می‌پاشد (فوکو، ۱۳۸۸، ص ۳۹۰).

در دنیای پست مدرن، جهان زیست‌های مردم متکثرتر شده است. مفهوم جهان زیست، ریشه در جامعه‌شناسی معرفت دارد و به معنای جهان اجتماعی است که هر فرد در آن زندگی می‌کند. برگر استدلال می‌کند که در جوامع سنتی، جهان زیست، جهانی کم و بیش یکپارچه و واحد است. اما در دنیای مدرن و به ویژه در دنیای پست مدرن این مسأله صادق نیست. جهان زیست، قطعه قطعه شده است. (گیبیز و ریمر، ۱۳۸۱، ص ۱۰۷) از آنجا که هویت تنها در برابر غیریت شناخته می‌شود، اجتماع شرط اساسی هویت‌یابی است. بنابراین در صورت قطعه قطعه شدن جهان زیست‌های اجتماعی، هویت‌ها نیز پاره پاره می‌شوند.

تکثر هویتی علاوه بر قطعه قطعه شدن جهان زیست، دلایل دیگری نیز دارد که از جمله آن‌ها به فروپاشی حکومت‌های ملی و گسترش روندهای جهانی شدن، فروریزی فرا روایت‌ها؛ مصرف‌زدگی و رسانه‌ای شدن جامعه می‌توان اشاره کرد. در جامعه پست مدرن به جهت روندهای جهانی شدن گسستی در پیوند طبقه و سیاست، که به وسیله احزاب سیاسی ملی ایجاد می‌شد، پدید آمده است (نش، ۱۳۸۷، ص ۲۷۷). بر این اساس تعلقات طبقاتی دیگر معنای سابق خود را از دست داده است. اگر در جامعه مدرن فردی با استناد به وابستگی‌های خانوادگی، خود را جزء طبقه اشراف می‌دانست و هویت خاصی برای خود تعریف می‌کرد، یا به دلیل صرف کار در یک کارخانه، خود را کارگر و بنابراین عضو جامعه پرولتاریا می‌دانست و برای خود یک هویت مارکسیستی باز می‌شناخت، در جامعه پست مدرن هویت‌های ملی پاسخگو نبوده، جامعه جهانی هویت‌های متکثر برای افراد تعریف و گاهی تحمیل می‌کند.

فروریزی فرا روایت‌ها یکی از دلایل دیگر صورت‌بندی هویتی متکثر انسان پست مدرن است. «لیوتار» که یکی از پر نفوذترین اندیشمندان پست مدرن است، مباحث مبسوطی را در این زمینه ارائه داده است. از نگاه وی دانش به روایتی و علمی تقسیم می‌شود. روایت‌ها که شامل اسطوره‌ها، داستان‌ها، افسانه‌ها و ... هستند، مشروعیت را به نهادهای اجتماعی تزریق می‌کنند. آنچه از طریق این روایت‌ها انتقال می‌یابد، عبارت است از مجموعه قواعدی که شکل دهنده همبستگی یا پیوند اجتماعی هستند و هویت جمعی از این رهگذر شکل می‌گیرد. اما در دانش علمی، هر گزاره قبلاً پذیرفته شده‌ای معمولاً می‌تواند به چالش خوانده شود. هر گزاره جدید که با گزاره‌های تأیید شده قبلی راجع به همان موضوع ناسازگار باشد، اگر گزاره پیشین را ابطال کند، می‌تواند به عنوان گزاره معتبری پذیرفته شود (ساراپ، ۱۳۸۲، ص ۱۸۴). علم همیشه با روایات در تعارض بوده است. با معیار علم اثبات می‌شود که اکثر این روایات افسانه‌اند (لیوتار، ۱۳۸۸، ص ۴۹۴). از آنجایی که دنیای جدید به سمت دانش علمی گام‌های بلندی برمی‌دارد، ما باید شاهد فروریزی فرا روایت‌ها و در نتیجه ساخت‌یابی هویت‌های متکثر باشیم.

مصرف‌زدگی نیز یکی از مؤلفه‌های اصلی دوران پست مدرن است که در صورت‌بندی هویتی متکثر دخیل بوده است. بر این اساس در جامعه پست مدرن هویت‌یابی افراد، نه بر اساس طبقه، شأن و یا حتی نظام تولیدی است، بلکه نوع مصرف و بنابراین ماهیت متنوع اشیاء مصرفی موجب قوام هویت‌هاست و از آنجا که هیچ‌گاه در نظام مصرف، ثبات لازم یافت نمی‌شود، هویت‌های پایدار نیز به ناپودی گراییده است. بر این اساس، کیت نش بر این باور است که «در جامعه معاصر نوعی ناپایداری در هویت‌های ساخت گرفته، بر مبنای انتخاب مصرف و نوع زندگی و به همین میزان بر مبنای حرفه وجود دارد» (نش، ۱۳۸۷، ص ۲۷۷ - ۲۷۶).

به باور بودریار، در جامعه پست مدرن هر فرد از راه اشیاء، جایگاه خود را در نظم اجتماعی جست‌وجو می‌کند. از این رو کار ویژه کالاها تنها برآوردن نیازهای افراد نیست بلکه بین فرد و نظم اجتماعی نیز ارتباط برقرار می‌کنند. در این راستا مصرف، نقطه پایان زنجیره اقتصادی که از تولید آغاز می‌شود نیست، بلکه هم به عنوان نظام معاوضه و هم به مثابه یک زبان عمل می‌کند که در آن کالاها به عنوان ابزارهایی برای اندیشیدن در یک نظام نمادشناسی مطرح هستند (ساراپ، ۱۳۸۲، ص ۲۱۹). چنین نظام اندیشگی، سوژه را تابع ابژه می‌سازد و خودبنیادی سوژه را در

هم می‌شکند، زیرا در چنین نظامی، ذهن همواره به دنبال تنوع بی‌پایان کالاهاست و هویت سوژه با تنوع مصرف، متنوع می‌شود.

در مجموع چنان‌که واتیمو اشاره می‌کند «جامعه پسامدرن جامعه‌ای پیچیده‌تر و آشفته‌تر از جامعه مدرن است» (واتیمو، ۱۳۷۸، ص ۵۵). این آشفتگی و پیچیدگی، هویت یکپارچه سوژه مدرن را نیز درهم می‌شکند و پاره پاره می‌کند. وضوح جامعه مدرن از میان رفته، یکپارچگی به آشفتگی مبدل شده و غیریت‌ها ناهمگون شده است. ناهمگونی غیریت‌ها، پارگی هویت‌ها را نیز در بر داشته و این مسئله به معنای افول سوژگی است. افول سوژگی ادامه داستان انحلال سوژه استعلایی است و انحلال سوژه استعلایی، چنان‌که گفته شده، پرده دیگری از مستند جوهرستیزی پست مدرنیسم است.

## ۲-۳ صورت‌بندی گفتمانی سوژه

ادعای درک حقیقت مطلق (دکارت) و یا حتی حقیقت نسبی (کانت) که در مدرنیسم به عهده عقل خودبنیاد گذاشته شده بود، در پسامدرنیسم رد شده‌اند و به جای آن حقایق در گفتمان‌ها شکل می‌گیرند. منظور از گفتمان‌ها، سیستم‌های معانی است که فهم مردم از نقش خود در جامعه بر مبنای آنها شکل می‌گیرد. بنابراین گفتمان به روشی اطلاق می‌گردد که طی آن ابژه معنا می‌یابد و تفسیر می‌شود (مارش و استوکر، ۱۳۷۸، ص ۱۹۶-۱۹۵).

شکل‌گیری معنای ابژه‌ها در درون گفتمان‌ها نشان از ماهیت جوهرستیزی این نظریه دارد. «ژاک دریدا»، از نظریه‌پردازان برجسته پست‌مدرنیسم، بر این باور است که حرکت برای انسداد متون و استدلال‌ات فلسفی که نهایتاً تلاشی در جهت تعیین جوهر و ذات یک شیء است، اغلب با شکست مواجه می‌شود. این بدان علت است که اموری که نمی‌توان در مورد آنها تصمیم قطعی گرفت، در مقابل تثبیت نهایی مقاومت می‌کنند و بنابراین گفتمان‌های متنوع می‌توانند صورت‌بندی‌های متنوعی به چنین معانی بدهند (همان، ص ۲۰۰).

به نظر دیوید هوارث، گفتمان‌ها این ویژگی را دارند که با گردآوری عناصر مختلف، هویتی نو ایجاد کنند. در گفتمان‌ها نشانه‌ها با توجه به تمایزی که با یکدیگر دارند، هویت و معنا می‌یابد. حال اگر این تمایزات در گفتمان‌های مختلف، متفاوت باشد، معنای جدیدی نیز ایجاد می‌کند. بر این مبنا گفتمان‌ها تصور و فهم ما از واقعیات جهان را شکل می‌دهند و چنین وانمود

می‌کنند که فهم انسانی همواره گفتمانی و لذا نسبی است و این دقیقاً نقطه مقابل معرفت شناسی مدرن است (هوارث، ۱۳۷۷، ص ۱۶۳).

معرفت شناسی مدرن قائل به یک‌سری معانی مرکزی است که نمادها و نشان‌ها تنها با تعیین موضع خود نسبت به این معانی مرکزی هویت و معنا می‌یابند و از آن جا که این معانی واجد نظم، وضوح، کلیت و اطلاق تام هستند، معانی شکل گرفته پیرامون آنها نیز صفت مطلق و کلی به خود می‌گیرند. ولی در نظریه گفتمان، جهان زیست با معانی شناوری مواجه است که تنها با مفصل‌بندی در یک گفتمان خاص، معنای خاص می‌یابند و در ضمن همین معانی شناور، در گفتمان دیگر و با مفصل‌بندی دیگری، می‌توانند معانی دیگری به خود بگیرند.

در نظر فوکو، روشنفکران اکنون باید اذعان کنند که عصر روشنگری یک مقطع تاریخی قدیمی و گفتمان فرهنگی خاص بود که اظهارات حقیقت‌گونه را در خود جمع کرده بود. اما این ادعاهای حقیقت‌مدارانه در واقع محصولات اراده معطوف به قدرت بود که خود را در قالب یک گفتمان خاص بروز می‌داد (ساراپ، ۱۳۸۲، ص ۱۰۶). حتی وی متون دوران مدرن را نیز با چنین رویکردی تفسیر می‌کند. رویکردی که در آن حقیقت محوری از متن مذکور رخت برمی‌بندد و چارچوب گفتمان است که به آن معنا می‌دهد. وی در این رابطه چنین می‌گوید:

کارکرد مؤلف با نظم حقوقی و نهادی ای مرتبط است که جهان سخن را احاطه می‌کند. این کارکرد نه با نسبت دادن خود انگیخته سخن به آفریننده آن، بلکه با رشته‌ای از اعمال خاص و پیچیده تعریف می‌شود (فوکو، ۱۳۷۸، ص ۲۰۴).

به نظر فوکو، در نوشتار، نه آشکار ساختن و یا ستایش از عمل نگارش مورد نظر است و نه ثبت یک سوژه درون یک زبان، بلکه مسئله خلق فضایی است که در آن سوژه نویسا مدام محو می‌شود. کار نقد یک متن نیز آشکار ساختن مناسبات اثر با مؤلف نیست و نیز قصد ندارد تا از راه متون، اندیشه یا تجربه‌ای را بازسازی کند، بلکه می‌خواهد اثر را در بازی مناسبات درونی‌اش تحلیل کند. «اثر که زمانی وظیفه داشت تا فناپذیری را به همراه آورد (مدرنیت) امروز از این حق برخوردار شده است که قاتل مؤلف خود باشد» (همان، ص ۱۹۲-۱۹۱).

گفتمانی ساختن سوژه، چه در قالب مؤلف یا اندیشه و یا حتی یک کنشگر معمولی، به معنای نفی خودمختاری و خودبنیادی از وی است. اگر اندیشه - چنانکه تفکر مدرن و پیشامدرن معتقد

بود - وجه ممیزه انسان باشد، این اندیشگی، هم‌اینک در گفتمان‌ها شکل می‌گیرد نه در ذهن انسان‌ها؛ سوژه دیگر قادر به باز پرداخت حقایق نیست و این سیستم‌های معانی درون گفتمانی‌اند که به حقایق شکل می‌دهند. باور به گفتمانی شدن سوژه به جز مرکز زدایی، جوهر ستیزی و نسبی‌گرایی، باور به ادامه پروژه پست مدرنیسم یعنی افول سوژگی است.

## ۲-۴ متافیزیک حداقلی

انسان پست مدرن ماهیتی متافیزیکال دارد، اما نه از نوع متافیزیک وحیانی و دینی بلکه به متافیزیکی باور دارد که ریشه در مقولات انسانی دارد، به همین جهت ما بر آن نام «متافیزیک حداقلی» نهاده‌ایم تا تفاوت آن از متافیزیک وحیانی و دینی (متافیزیک حداکثری) نمایان شود. ساختار زدایی، مبنایگریزی و تکثرگرایی، چنان‌که نیچه تأکید می‌کند، مانع از پذیرش امور الزام‌آوری چون باور دینی می‌شود. مفاهیمی چون خدا، اخلاق، احکام و .... که مفاهیم ابتدایی و بدیهی هر باور دینی است، کلیت، انسجام و به ویژه ضرورت را با خود همراه دارد. در مقابل، اندیشه پست مدرن کلیت‌گریز، پر آشوب و ضرورت ستیز است، بنابراین پست مدرنیسم اندیشه‌ای ضد دین و در خوش بینانه‌ترین شکل آن معتقد به دین فردی (در مقابل دین خدایی) شده است که در بسیاری موارد ارزش‌های اخلاقی و دینی را واژگونه کرده است. به همین جهت بسیاری از اندیشمندان پست مدرن تحت لوای اصل «مسئولیت در قبال غیرت» حتی درصدد دفاع از حقوق اقلیت‌هایی چون همجنس‌بازان هم برآمده‌اند که این مسئله عکس‌العمل‌های وسیعی را هم در دنیای مسیحیت به دنبال داشته است.

«مارک سی تیلور» با پرداختن به جنبه‌های متافیزیکال پست مدرنیسم، نام «نا الهیات» را برای آن برگزیده است و سرگردانی و آشفتگی را محصول چنین متافیزیکی می‌داند. از نگاه وی باور مسیحیت غربی به ثنویت‌های منسجمی چون خوب/بد، خدا / جهان، خیر / شر و .... تکیه‌گاه‌های مطمئنی را برای انسان غربی فراهم کرده بود که رهاورد آن آرامش و نظم جامعه و انسان غربی بود، ولی پست مدرنیسم با واژگون کردن قطب‌های ثنوی فوق‌نارامی را در کادوی ارزش‌های متافیزیکال پیچیده و به انسان پست مدرن هدیه کرده است. چنین سوغاتی علی‌القاعده سرگردانی همیشگی و حتی خانه به دوشی دائمی را به دنبال خواهد داشت (تیلور، ۱۳۸۸، ص ۵۳۳). بنابراین ساختار زدایی مسلماً شکلی از تفکر الحادی است و به همین دلیل دریدا معتقد است که ساختار زدایی هر

نسبتی با الهیات را مسدود می‌کند (همان، ص ۵۲۸). اما مسئله به اینجا ختم نمی‌شود؛ زیرا در پست مدرنیسم ما به ارزش‌هایی برمی‌خوریم که ماهیت کاملاً فیزیکی ندارد و شاید در برخی موارد معارض با منافع دنیوی باورمندان به آن باشد.

انسان پست مدرن در ادبیات خود با مفاهیمی چون حفاظت از محیط زیست، مسئولیت در قبال غیریت و یا کیفیات زندگی آشناست. قابل انکار نیست که چنین باورهایی تا حدی فراتر از خود رفتن است. از این جهت به چنین ارزش‌هایی عنوان متافیزیک را می‌توان نهاد، اما با قید حداقلی؛ به عنوان مثال «کیت نش» چنین استدلال می‌کند که از نظر پست مدرنیسم، تلاش اندیشه مدرن برای حاکم کردن هماهنگی، وضوح و نظم فعالیتی در جهت ایجاد غیریت است. از این منظر پست مدرنیسم در تلاش جهت برون رفت از اصل مسئولیت در قبال خود و حرکت به سمت مسئولیت در قبال غیریت بوده است که به نحوی ماهیت فراماتریالیستی دارد (نش، ۱۳۸۷، ص ۶۱).

«رونالد اینگلهارت» پیرامون نحوه شکل‌گیری ارزش‌های فراماتریالیستی در غرب چنین استدلال می‌کند که نسل پس از جنگ جهانی دوم، به جای اهداف اقتصادی، بر کیفیات زندگی تأکید کردند. وی دلیل چنین رویکردی را بهره‌مندی بی‌سابقه کشورهای غربی از امنیت اقتصادی می‌داند؛ در مجموع رویکرد کیفی و نه کمی به امور زندگی را نیز می‌توان از شاخصه‌های ارزش‌های فراماتریالیستی پست‌مدرنیسم دانست (همان، ص ۱۳۸).

در نهایت به این نکته باید اشاره کرد که به نظر می‌رسد تمایلات فراماتریالیستی پست مدرنیسم نیز با مقوله انحلال سوژه استعلایی در ارتباط باشد. فرا رفتن از خود و توجه به دیگری (محیط زیست، غیریت و ...) می‌تواند ناشی از بریدگی انسان پست مدرن از عقلانیت خودساخته و متکبر مدرن باشد، زیرا بهترین راه فراموشی خود مستعلی، توجه به غیر است. انسان پست مدرن با فروگذاری عقل خود بنیاد، مرزهای هویتی انسان مدرن را در نوردید و با تأکید بر ارزش‌های غیر، هویت جدیدی را برای خود سامان داد. هویتی که افول سوژه، اما صعود ابژه را در پی داشت.

## نقد انسان‌شناسی پست مدرن از منظر آموزه‌های دینی

صعود بی‌سامان سوژه در مدرنیسم و سقوط آزاد وی در پست مدرنیسم، معضلاتی را برای حقیقت وجودی انسان به همراه داشت. جزم‌گرایی، خودمحوری و تصلب معرفتی، ره‌آورد استعلای بی حد و حصر سوژه در مدرنیسم و نهیلیسم، بی‌عملی و آشفتگی معرفتی، دستاورد انحلال سوژه در دوران پست مدرن بوده است؛ بنابراین ارائه نقدی بر انسان‌شناسی مدرن و پست مدرن، و همزمان ارائه بدیل برای سامان بخشی به تحقیق پیش رو لازم و ضروری است. بر این اساس و با توجه به آموزه‌های اسلامی، انسان‌شناختی مدرن و پست مدرن، به اجمال مورد نقد و بررسی قرار می‌گیرد:

### ۱. جایگاه عقل در انسان‌شناسی اسلامی

آموزه‌های اسلامی ضمن ترفیع منزلت عقل انسانی، بر عدم کفایت آن به صورت تام و کمال تأکید دارد. بنابراین از طرفی باید رفعت عقلانی انسان از دیدگاه اسلام بررسی شود و از طرف دیگر عدم کفایت آن به بحث گذاشته شود.

قرآن کریم به عنوان نصّ آسمانی اسلام، تأکید فراوانی بر جایگاه عقل در معرفت‌شناسی دارد. به عنوان نمونه آیات ۱۶۴ سوره بقره، ۱۲ سوره نحل، ۲۸ سوره فاطر، ۴ سوره رعد و ۲۴ سوره روم، ذیل مفاهیمی چون «اولوا الالباب»، «یعقلون»، «العلماء» و ... عقل انسانی را یکی از منابع معتبر شناخت معرفتی می‌کند. قرآن کریم علاوه بر تحسین عقل و عاقل، در ذیل آیاتی با توبیخ کاهلان (اعراف / ۱۸۵) و ذمّ تقلید (حج / ۳۴ و ۸ و ۹) و (اسراء / ۳۶) جاهلان را مؤاخذه کرده و با این عمل، به واقع منزلت عقل را ترفیع بخشیده است.

قرآن کریم علاوه بر تأکید بر جایگاه عقل و عقلانیت، در برخی موارد، خود نیز اقامه برهان می‌کند و یا اینکه دستور به امری می‌فرماید که ره‌آورد آن کاربرد عقل است، مثل این که در آیه شریفه «قل لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا» آشکارا استدلالی برهانی مشاهده می‌شود که تنها ادراکات عقلانی توانایی چنین کاری دارند (مطهری، ۵۹). مثالی دیگر در این باره، آیه هفدهم سوره رعد است؛ حضرت آیت الله جوادی آملی در تفسیر این آیه می‌فرماید:

کار علم، تمیز حق از باطل است، زیرا هر آنچه که در جهان است بین رشد و هر آنچه نیست بین الغی نمی‌باشد، به عبارت دیگر بود هر موجود و نبود هر معدوم بدیهی نیست و



الا در غیر این صورت هرگز خطا و اشتباهی رخ نمی‌داد. در آیه فوق، حق همانند آب و باطل به سان کف روی آب است و گاه کف روی آب با خود آب اشتباه می‌شود. برای رفع اشتباه باید شناخت علمی بدیهی که معصوم از اشتباه است وجود داشته باشد و الا اگر علم آمیخته با اشتباه باشد، هیچ راهی برای تمیز حق از باطل باقی نمی‌ماند. این علم معصوم که میزان اشتباهات است، اگر از درون انسان باشد همان بدیهی اولی است و اگر از برون باشد، ره آورد وحی است (جوادی آملی، ص ۱۵۰).

قرآن با وجود تأکیدات فراوان بر اهمیت و حجیت عقل، در برخی آیات بر نابسندگی عقل انسانی صحه گذاشته شده است (اسراء/ ۸۵، یونس/ ۳۹، نجم/ ۳۰) حضرت آیت‌الله جوادی آملی در تفسیر آیات ۱۶۴ و ۱۶۵ سوره نساء، و در ذیل عبارت «لئلا یکون لناس علی الله حجة بعد الرسل» بیان می‌دارند:

این عبارت به خوبی نشان می‌دهد که در مقام استدلال و تحدید اگر وحی نباشد، بشر می‌تواند در روز قیامت احتجاج نماید که خداوند، تو از من بدون آنکه وحی و رسولی را ارسال نمایی تکلیف خواستی؛ پس عقل آدمی قادر به فهمیدن این معناست که بدون کمک وحی نمی‌تواند به مقصد راه بیرد (همان، ص ۱۴۱ - ۱۴۰).

چنان‌که مشاهده می‌شود آموزه‌های اسلامی ضمن استعلای سوژه، آن را به مقام خدایی بر نمی‌کشد و ضمن تحدید عقل، آن را به مرز انحلال نمی‌کشاند و از این رهگذر سوژه‌ای متعادل را سامان می‌دهد که نه نخوت انسان مدرن را به همراه دارد و نه سرگشتگی، آشفتگی و نهایتاً نابودی انسان پست مدرن را.

## ۲. مبنای‌گرایی و جوهر‌گرایی از منظر اسلام

چنان‌که در مطالب پیش گفته بیان شد، یکی از دال‌های مرکزی پست مدرنیسم که دال‌های شناور به میزان نزدیکی به آن معنی یافته و در صورت مفصل بندی با چنین دال‌های مرکزی سامان می‌یابند، مبنای‌گریزی و جوهر‌ستیزی است. ره‌آورد چنین باوری آشفتگی، بی‌نظمی و نهایتاً سرگردانی سوژه پست مدرن است. اما آموزه‌های اسلامی بر وجود نظم، جوهر و مرکزیت در عالم وجود تأکید می‌کند و انسان بر ساخته خود را به چنین وادایی رهنمون می‌سازد. از منظر قرآن تمامی انسان‌ها بر اساس فطرت الهی خلق گردیده‌اند که بر این اساس می‌توانند به آیین درست دست یابند و البته هیچ تبدیل و دگرگونی در این خلقت الهی راه ندارد (روم، ۳۱).

برای اثبات وجود فطرت مشترک و در نتیجه مبنا و جوهر مشترک در انسان‌ها می‌توان به مقولاتی چون میل به پرستش، تمایلات زیبایی شناختی، حس صیانت از نفس و ... اشاره کرد که در میان تمامی انسان‌ها (با درجات متفاوت) وجود دارد. وجود ویژگی‌های مشترک که قرآن نام فطرت را بر آن می‌نهد نشان از وجود مبنا و جوهر مشترک در میان تمامی انسان‌هاست که این باور نقطه مقابل باور جوهرستیز پست مدرنیسم است.

علاوه بر مبنا و جوهره فطرت الهی، قرآن کریم بر وجود نظم در آفرینش نیز تأکید می‌کند که دستاورد آن باور به خدای یکتا و نهایتاً نظام توحیدی است. آیات سوم و چهارم سوره ملک ضمن تأکید بر خلقت منظم و بی‌نقص عالم، همه را دعوت به سوی یک هدف می‌کند، آن هم هدفی که خدای متعال برای آنها مشخص کرده است. در ادامه، برای اثبات این‌که سراسر عالم بر نظم واحدی خلق شده و خالقی یکتا نیز دارد، انسان را دعوت می‌کند که بارها در نظم جهان هستی بنگرد تا توالی موجود در آن وی را به سمت توحید رهنمون سازد. حضرت آیت‌الله جوادی‌آملی در تفسیر آیات فوق چنین می‌فرماید:

تفاوت، عبارت از ناهم‌انگهی حلقات یک سلسله است که در اثر فوت برخی از حلقات حاصل شده و مانع از وصول به مقصد است. در آیه می‌فرماید در آنچه که ذات اقدس الله آفریده است هیچ تفاوت نیست. یعنی هیچ شیء از موطن خود فوت نیست و هیچ چیزی از جای خود غایب نمی‌باشد. تعبیر «ثم ارجع البصر کرتین» به این معناست که اگر نظر خود را برای بار دوم بازگردانی، فطوری در آفرینش نمی‌بینی (همان، ص ۱۴۳).

علامه طباطبایی (ره) نیز از چنین استدلالی جهت اثبات وحدت در علم بهره می‌برند. به نظر ایشان حیثیت علم غیر از حیثیت سیلان است و صیورت تنها مشخصه عالم ماده است نه مباحث علم. از نظر علامه، ادراک مکرر یک امر خاص به ما تفهیم می‌کند که مدرک در دفعات بعدی همان مدرک اولی ماست. حتی اگر ما چیزی را فراموش کرده باشیم و دوباره به یادش بیافتیم، همان اولی به یادمان می‌افتد. اگر مدرک ما در هر دو حال یک واحد حقیقی نبود و ثبات و بقایی که حافظ عینیت است نداشت، تحقق معرفت معنی نداشت (طباطبایی، ص ۱۲۷-۱۲۶). از این منظر توالی و تکرر، نتیجه‌ای جز وحدت و کلیت ندارد و نقطه مقابل آشفتگی و پراکندگی است.

مبناگرایی و جوهرگرایی موجب سامان بخشی سوژه شده و انفعال را که ما حاصل آشفتگی و مبناگریزی است، طرد می‌نماید و این نکته‌ای است که اندیشه پست مدرن از آن غفلت ورزیده

است. البته به جهت پرهیز از اندیشه‌های توتالیر و پیشگیری از تحقق نظام‌های تمامیت‌خواه، جوهرگرایی را باید متکی بر آموزه‌های وحیانی ساخت، در غیر این صورت معضلات دنیای مدرن که پژواک آن در اندیشه‌های پست‌مدرن مشاهده شده، دامان انسان معاصر را خواهد گرفت.

### ۳. جایگاه حقیقت از منظر اسلام

باور اندیشه پست‌مدرن به نسبیت معرفتی و شکل‌گیری حقایق در منظومه‌های گفتمانی ره‌آوردی جز پوچ‌گرایی به دنبال نداشته است، زیرا وجود دال‌های شناور که فی‌نفسه معنای محوری با خود همراه ندارند و تنها در گفتمان‌ها معنی می‌یابند، در حقیقت به معنای بی‌معنایی آنهاست و این مسئله نقطه مقابل باور دینی است. از نگاه قرآن مفاهیمی چون توحید (فاتحه/۵)، نبوت (نجم/۴)، ولایت (نساء/۵۹)، معاد (بقره/۸) و ... حقیقت مطلق بوده و هیچ نسبیتی در آن‌ها راه ندارد. قرآن نسبیت را هم در مفاهیم یاد شده رد می‌کند و هم در فهم آن از جانب انسان، زیرا عقل سلیم توانایی رصد تمامی حقایق عالم را دارد. شهید مطهری در شرح آیه ۳۱ سوره بقره بر این نظرند که: دو معنی از عبارت «و علم آدم الاسماء کلها» برداشت می‌شود، اول آنکه خداوند جمیع حقایق عالم را به آدم یاد داده است و دوم اینکه حقایق عالم قابل شناخت است (مطهری، ص ۱۷-۱۶). اما چرا از دیدگاه اسلام حقیقت نسبی نیست. پاسخ به این سوال ردّ دیدگاه نسبیت باور پست‌مدرنیسم است. علاوه بر آیات صریح قرآن کریم پیرامون ردّ نسبیت معرفتی، اندیشمندان مسلمان نیز براهینی در ردّ این مسئله اقامه کرده‌اند که در این بخش و به اختصار به دیدگاه‌های حضرت آیت‌الله جوادی آملی و شهید محمد باقر صدر خواهیم پرداخت.

آیت‌الله جوادی آملی بر این باورند که یکی از پیش‌مفروضات نسبیت معرفتی، تأثیر پذیری معرفت بشری از پیش‌فرض‌ها است. اما اگر تمام معارف بشری همان پیش‌فرض‌های قبلی هستند و همواره پیش‌فرض‌ها، قالب‌هایی هستند که به آنها شکل می‌دهند، هر چند که خود نیز نسبیتی جدید با آن‌ها پیدا می‌کنند، در این صورت هر اندیشه نوین باید متناسب با اندیشه‌های گذشته باشد. یعنی هرگز اندیشه جدیدی نباید شکل بگیرد (جوادی آملی، ۱۳۷۸، ص ۲۷۹). دلیل دیگری که ایشان در ردّ نسبیت معرفتی اقامه می‌کنند بر این مبناست که قائلین به نسبیت معرفتی هرگز نمی‌توانند به ارائه و حکایت قضیه‌ای از قضایای علمی خود نسبت به حقیقت و واقعیت خارجی اعتماد کنند. از این دیدگاه تعلیم و تعلم یکسره به ورطه نابودی می‌افتد و تکلم و استماع بی‌معنا

می‌شود و نویسنده و خواننده فنا می‌شوند (همان، ص ۲۷۶) و این اتفاقی است که به اعتراف اندیشمندان پست مدرن در دنیای کنونی رخ داده است. اما سؤالی که در اینجا مطرح می‌شود این است که اگر تعلیم و تعلمی نیست، پس کرسی‌های دانشگاهی اندیشمندان پست مدرن به چه جهتی دایر است؟! اگر خواننده‌ای نیست، متون حاوی آموزه‌های پست مدرنیسم چگونه منتشر می‌شوند و اگر مستمع نیست، بیانات پیامبران پست مدرنیسم با چه توجیهی سراسر گیتی را فرا گرفته است!؟

شهید محمد باقر صدر نیز با یک استدلال ساده اما عمیق تضاد درونی باور نسبت معرفتی را آشکار می‌کند. ایشان این تضاد را این گونه بیان می‌کنند:

اگر دیالکتیک (نسبیت معرفتی) حقیقتی مطلق باشد، خود دلیل بر بطلان خود اوست. چون دیالکتیک از طرفی هیچ حقیقتی را مطلق نمی‌داند و از طرف دیگر خودش می‌خواهد به عنوان یک حقیقت مطلق بر همه حقایق جهان حکومت کند و چیزی از این قانون استثنا نکند، یعنی خود این حقیقت مطلق و غیر نسبی است (صدر، ص ۱۷۷).

بنابراین نسبت باوری بذر نابودی را در دل خود کاشته است، زیرا اگر اطلاق را در مورد خود بپذیرد، نسبت را رد کرده است و اگر نسبت باوری را نسبی بداند به هیچ عنوان نمی‌تواند به آن تکیه کند.

#### ۴. تشخیص حق و باطل از منظر اسلام

دعوت مؤمنان به برگزیدن حق و حقیقت، ره‌آورد باور به حقیقت مطلق است. اما این گزینش نیاز به ابزارهایی دارد که عقل و اندیشه‌های وحیانی از دیدگاه اسلام ابزارهای گزینشی حقاقتند. اما اگر انسان را از چنین سلاح‌هایی خلع کنیم، در واقع قدرت تمییز حق و باطل را از وی سلب کرده‌ایم. به عنوان نمونه، هایدگر با انحلال سوژه از طریق اصالت دادن به ابژه، انسان را در مقابل واقعیات جامعه تنها رها کرد و در مقابل، حقیقت را به حاشیه راند. زوایای این مسئله وقتی آشکار می‌شود که چنین باوری را با باور اسلامی پیرامون تشخیص حقیقت مقایسه کنیم. به عنوان نمونه حضرت امیرالمؤمنین علی(ع) در بیانی شیوا ضمن اصالت بخشیدن به عقل آدمی، وظیفه تمییز حق از باطل را به عهده انسان می‌گذارد (نهج البلاغه، حکمت ۴۲۱). حال باید دید ره‌آورد سقوط سوژه و برجسته شدن ابژه چه خواهد بود. در این صورت سوژه خود را به دست وقایع سپرده است. واضح است که جهت انتخاب مسیر درست، عقل آدمی باید در مقاطعی بر فراز ابژه‌ها قرار گیرد تا حق و

باطل را از هم تمییز دهد وگرنه مستحیل شدن در ابژه‌ها یعنی انفعال و به ورطه نابودی افتادن. شاید پیوستن هایدگر به حزب ناسیونال سوسیالیسم و دفاع سارتر از استالینیزم را در چنین فضایی بتوان تفسیر کرد؛ نکته‌ای که هانا آرنه نیز بدان اشاره کرده و پیوستن هایدگر به نازیسم را در چارچوب فلسفه اگزیستانسیالیستی وی تفهیم کرده است (لسناف، ۱۳۸۷، ص ۹۳).

### نتیجه‌گیری

مسیر تفکر غرب از یونان باستان تا کنون را می‌توان در نموداری به صورت سینوسی ترسیم کرد. در این نمودار گاهی جایگاه ذهن جهت تبیین مسائل پیش رو به بالاترین نقطه خود می‌رسد (یونان باستان و دوران مدرن)، گاهی افول می‌کند (قرون وسطی) و گاهی از صفحه نمودار محو می‌گردد (پست مدرنیسم). در هر صورت در دستگاه فکری مغرب زمین، هیچ‌گاه یک سوژه متعادل سامان نیافته است. در مقطعی فعالیت‌های فکری به انجماد کشانیده شد و در مقطعی دیگر چنان فربه شد که فجایع بزرگی چون جنگ جهانی اول و دوم را آفرید و سپس در عصبانیت ناشی از وقوع فجایع، خود را منهدم ساخت. اما واضح است که تمامی رخداد‌های فوق به جهت عدم دسترسی انسان غربی به آموزه‌های وحیانی اصیل رخ داده است، زیرا تفکر مسیحی هم با توجه به تحریف در اصل آن، نتوانست بستر مناسبی را جهت ایجاد فعالیت‌های فکری متعادل فراهم کند. اما در نقطه مقابل، آموزه‌های اسلامی ضمن ایجاد بستر مناسب جهت رشد ذهن، با تأکید بر نابسندگی عقل آدمی، لگامی بر آن زده و او را در «صراط مستقیم» قرار داده است.

### فهرست منابع

- قرآن
- نهج البلاغه
- احمدی، بابک، معمای مدرنیسم، چ ۴، تهران: مرکز، ۱۳۸۵.
- اسمیث، گرگوری بروث، نیچه، هایدگر و گذار به پست مدرنیسم، ترجمه علیرضا سید احمدیان، تهران: پرسش، ۱۳۷۹.
- ایچ لسناف، مایکل، فیلسوفان سیاسی قرن بیستم، ترجمه خشایار دیهیمی، تهران: ماهی، ۱۳۸۷.
- بودریار، ژان، سرگشتگی نشانه‌ها، «ترانه یلدا»، ترجمه مانی حقیقی، چ ۲، تهران: مرکز، ۱۳۷۸.

- جمعی از نویسندگان، از مدرنیسم تا پست مدرنیسم (مجموعه مقالات)، ترجمه عبدالکریم رشیدیان، چ ۷، تهران: نی، ۱۳۸۸.
- جمعی از نویسندگان، سرگشتگی نشانه‌ها (مجموعه مقالات)، چ ۲، تهران: مرکز، ۱۳۷۸.
- جوادی آملی، عبد الله، شریعت در آئینه معرفت، چ ۲، قم: اسراء، ۱۳۷۸.
- \_\_\_\_\_، شناخت‌شناسی در قرآن، قم: مرکز مدیریت حوزه علمیه، بی‌تا.
- دکارت، رنه، تأملات در فلسفه اولی، ترجمه احمد احمدی، چ ۳، تهران: سمت، ۱۳۸۱.
- \_\_\_\_\_، اعتراضات و پاسخ‌ها، ترجمه علی م. افضلی؛ چ ۲، تهران: انتشارات علمی - فرهنگی، ۱۳۸۶.
- \_\_\_\_\_، اصول فلسفه، ترجمه منوچهر صانعی، چاپ دوم، تهران: الهدی، ۱۳۷۱.
- راهنمای مقدماتی به پاسا ساختارگرایی و پسامدرنیسم، ترجمه محمدرضا تاجیک، تهران: نی، ۱۳۸۲.
- صدر، سیدمحمد باقر، تئوری شناخت در فلسفه، ترجمه سید حسین حسینی، بی‌جا: بدر، بی‌تا.
- طباطبایی، محمدحسین، اصول فلسفه و روش رئالیسم، قم: صدرا، بی‌تا.
- فروغی، محمدعلی، سیر حکمیت در اروپا، چ ۶، تهران: صفی علی شاه، ۱۳۷۹.
- کاپلستون، فردریک، تاریخ فلسفه (از ولف تا کانت)، ترجمه اسماعیل سعادت و منوچهر بزرگمهر، چ ۶، تهران: سروش و انتشارات علمی - فرهنگی، ۱۳۷۳.
- کانت، ایمانوئل، سنجش خرد ناب، ترجمه میرشمس‌الدین ادیب سلطانی، تهران: امیرکبیر، ۱۳۶۲.
- گیبینز، جان آر و بوریمر، سیاست پست مدرن، ترجمه منصور انصاری، تهران: گام نو، ۱۳۸۱.
- مارش، دیوید و استوکر، جری، روش و نظریه در علوم سیاسی، ترجمه امیرمحمد حاج یوسفی، تهران: پژوهشکده مطالعات راهبردی، ۱۳۷۸.
- مطهری، مرتضی، شناخت در قرآن، تهران: سپاه پاسداران، بی‌تا.
- مگی، بریان، فلاسفه بزرگ، (آشنایی با فلسفه غرب)، ترجمه عزت الله فولادوند، تهران: خوارزمی، ۱۳۷۲.
- نش، کیت، جامعه‌شناسی سیاسی معاصر، ترجمه محمد تقی دلفروز، چ ۵، تهران: کویر، ۱۳۷۸.
- نیچه، فردریش، اینک آن انسان، ترجمه بهروز صفدری، تهران: پکار، ۱۳۷۸.
- \_\_\_\_\_، چنین گفت زرتشت، ترجمه مسعود انصاری، تهران: جامی، ۱۳۷۷.
- \_\_\_\_\_، اراده قدرت، ترجمه مجید شریف، تهران: جامی، ۱۳۷۷.

- هایدگر، مارتین، درآمد وجود و زمان، ترجمه منوچهر اسدی، تهران: پرسش، ۱۳۸۰.
- هوارث، دیوید، نظریه گفتمان، ترجمه سید علی اصغر سلطانی، فصلنامه علوم سیاسی، شماره ۲.
- \_ Bacon, Francis, The Advancement of Learning, DODO PRESS 2006.
- \_ —————, The New Organon, Cambridge University Press 2000.
- \_ Descartes, Rene, The Philosophical Writings, Translated by John Cottingham, Robert Stoot Hoff and Dugald Murdoch, vol. I, Cambridge University Press 1985.