

خدا و فلسفه

اتین ژیلسون

مترجم: شهرام پازوکی / انتشارات حقیقت / ۱۳۷۴



محمد تقی سبحانی

تاریخ خداشناسی در مغرب زمین

توماس آکوئینی (۱۲۲۶-۱۲۷۴م) شاید بزرگترین فیلسوف مسیحی از آغاز تا عصر حاضر باشد. وی از نخستین کسانی است که فلسفه ارسطویی را در تبیین و دفاع از مسیحیت بکار گرفت. پیش از آن، متکلمان و فیلسوفان مسیحی بیشتر با آرای افلاطون و افلاطونیان جدید آشنا بودند. از قرن یازدهم دنیای مسیحیت با فلسفه اسلامی و ترجمه عربی از آثار ارسطو آشنا شد و از این میان دو متفکر بزرگ مسلمان، ابن رشد و ابن سینا، بیشترین تأثیر را بر تفکر مسیحیت بر جای گذاشتند. توماس با آثار و اندیشه‌های فلاسفه مسلمان و یهودی، بطور مستقیم یا از طریق استادش آلبرت کبیر، آشنا شد. در اهمیت کار او همین بس که تا امروز نیز اندیشه‌های او عقیده رسمی کلیسای کاتولیک بشمار می‌آید.

اما موج فرهنگ رنسانس، فلسفه مسیحیت را بطور کلی و تفکر توماس آکوئینی را به ویژه، تحت تأثیر قرارداد و عقاید مسیحی از سوی متفکران عصر جدید مورد انتقاد واقع شد. رویکرد علمی - تجربی این دوران همراه با نگرش نقادانه به مبانی معرفت‌شناسی سنتی فضا را بر متافیزیک تنگ کرد و سرانجام کار بدانجا کشید که مابعدالطبیعه را که روزی سرآمد و سلسله جنبان علوم بشمار می‌آمد، حاصل سوء فهم و لغزش زبان دانستند.

البته مذهب پروتستان از آغاز با تردید به تعقل و تفلسف می‌نگریست و ایمان‌گروی و مذهب اشراقی را که آگوستین نماینده رسمی آن در دنیای مسیحیت پروتستانیسم از همان آغاز همساز و هماواز با تفکر نوین بود، برای مقابله با وجهه غیر دینی مدرنیسم تلاشی زود هنگام داشت. اما کاتولیک‌ها تا قرن نوزدهم با تحولات دوران ساز عصر جدید عملاً از یک موضع انفعالی برخوردار می‌کردند. اواخر همین قرن، یعنی سال ۱۷۸۷م، نقطه عطف مهمی در سیر فکری واتیکان به حساب می‌آید. فتوای مهم پاپ لئوی سیزدهم در این سال و سپس فتوای جامع و مشهور وی در سال ۱۷۸۹م در حقیقت فراخوان علام به بازاندیشی الهیات مسیحیت و اتخاذ یک موضع مناسب در مقابل مدرنیسم سکولاریزم بود. بر اساس همین بیانیه بود که آرای توماس آکوئینی بار دیگر تجدید شد و فلسفه مسیحی این بار فلسفه نو تومانی (Thomism - neo) یا نومدرسی (Scholasticism) نام گرفت.^(۱) اتین ژیلسون (متولد ۱۸۸۴) یکی از پایه‌گذاران این نکتب فلسفی و مدیر «مؤسسه تحقیقات قرون وسطایی» تورنتو است.

خوشبختانه پاره‌ای از آثار مهم ژیلسون به فارسی ترجمه شده که عبارت است از:

۱- وحدت تجربه فلسفی (تحت نام: نقد تکفّر فلسفی غرب) ترجمه احمد احمدی، انتشارات حکمت.

۲- روح فلسفه قرون وسطی، ترجمه علیمراد داوودی، مؤسسه تحقیقات علمی و فرهنگی، ۱۳۶۶.

۳- عقل و وحی در قرون وسطی، ترجمه شهرام پازوکی، مؤسسه تحقیقاتی علمی و فرهنگی ۱۳۷۱.

چندی پیش اثر دیگری از ژیلسون به نام «خدا و فلسفه» (God and Philosophy) به همت آقای شهرام پازوکی به فارسی ترجمه و طبع شد.^(۲) هدف از این مقاله شناسایی و بررسی انتقادی این کتاب مهم و پر ارزش است.

□

۱- برای آشنایی بیشتر با این نگه‌به مقاله «درآمدی بر تفکر تومانی نو» در فصلنامه ارغنون، شماره ۵ و ۶.

۲- بخش‌هایی از این کتاب پیشتر در مجله فرهنگ و فصلنامه ارغنون (شماره ۵ و ۶) به چاپ رسیده است.

گزارشی از محتوای کتاب

بطور کلی ژیلسون در آثار خویش در تلاش است تا نشان دهد که فلسفه با ظهور دیانت مسیح به نقطه اوج و اعتدال خویش رسیده و فلسفه مسیحیت بهترین تفسیرش را در مکتب سنت توماس یافته است. وی تمام تاریخ فلسفه غرب را از همین منظر تحلیل می‌کند و فلسفه جدید اروپا را به دلیل دور شدن از دستاوردهای توماس مورد انتقاد و سرزنش قرار می‌دهد. ژیلسون در «خدا و فلسفه» همین کار را با تصور خدا در تاریخ تفکر غرب انجام داده است. این کتاب در واقع نگاهی است به سیر تحولات خداشناسی در فلسفه اروپا.

□

خداشناسی در یونان باستان

فصل اول کتاب به برداشت یونانیان از خدا و حقائق الهی اختصاص دارد. از نظر نویسنده، هر چند خداشناسی یونان از طالس تا ارسطو راه کمال را پیموده است؛ اما عصاره این تلاش، که در فلسفه ارسطو تجسم یافته، یک خدای فلسفی است «که تنها به خود می‌اندیشد و هیچ وقت به ما نمی‌اندیشد». به نظر ارسطو «خداوند ما را به وجود نیاورده و حتی غیر از خود را نمی‌شناسد... شاید ما مجبور باشیم خدای ارسطو را دوست بداریم، اما چه سود، چون این خدا ما را دوست ندارد... خدا در عرش خویش است و تدبیر عالم به عهده انسان است.» (ص ۴۳ کتاب). نویسنده بانگاه خاصی تحولات این دوره را تحلیل کرده است که در بخش پایانی مقاله بدان اشاره خواهیم کرد.

□

خدا در مسیحیت

در فصل دوم با خدای مسیحیت آشنا می‌شویم. خدای مسیحیت برگرفته از نامی است که خداوند به موسی (ع) تعلیم داد: *یَهُوه* (= هستم آنکه هستم؛ سفر خروج، باب سوم، آیه ۱۴). به نظر نویسنده، همین برداشت هستی‌شناسانه از خداست که عاقبت، «فلسفه وجودی» توماس آکوئینی را به بار نشاناند. توماس «فکر اعلای» ارسطو را به «آن کسی که هست» تبدیل کرد. در جایی که یک نفر یونانی صرفاً می‌پرسد طبیعت چیست؟ مسیحی می‌پرسد: وجود چیست؟ ژیلسون فلسفه وجودی توماس را مرهون تعالیم کتاب مقدس می‌داند و آن را در مقابل «فلسفه احدی» آگوستین قدیس قرار می‌دهد. فلسفه احدی بیشتر مولود تأثیر تفکر یونان، بویژه فلوطین و فلسفه نو در بند «اصالت ماهیت» گرفتار است. اصالت ماهیت «فلسفه شیء» است و اصالت وجود «فلسفه شخص». احد، خدای فلوطین، دقیقاً به واسطه ماهیتش تعیین می‌شود. او نه تنها همانی است که باید باشد، بلکه بنابراین ضرورت، آن طور عمل می‌کند که باید بکند. جهان فلوطینی عبارت است از تکوین طبیعی همه موجودات از احد از لاً و ضرورتاً (ص ۵۷ کتاب) در مقابل، خدای مسیحیت «اویی که هست» از لاً و ابداً از تمامیت کمال و سعادت خویش بهره می‌برد، بی آنکه محتاج باشد که به کسی یا به چیزی غیر از خود وجود بخشد. او بالاخره چنین موجودات محدود و ممکن الوجودی را وجود بخشیده است، البته نه به عنوان حصصی از وجود خویش. این فعل همان چیزی است که در عقائد مسیحی «خلقت» یا آفرینش نام گرفته است. (ص ۵۹ و ۶۰ کتاب).

تفسیری که ژیلسون از اصالت وجود بدست می‌دهد تقریباً همان برداشتی است که در حکمت متعالیه صدرایی رائج است: «در معرفت عقلی، ما ابتدائاً موجودات خاصی را در نظر گرفته، سپس ماهیتشان را تعریف کرده و بالأخره بواسطه حکمی، وجودشان را تصدیق می‌کنیم. اما ساخت مابعدالطبیعی واقعیت، درست برخلاف طریق علوم انسانی است، زیرا چیزی که اولاً در آن قرار دارد فعل خاصی از وجود است که بدلیل این نحوه خاص وجود، ماهیت خاصی را نیز در بر گرفته و باعث می‌شود که جوهر خاصی ایجاد شود... به قول خود توماس آکویناس: وجود داشتن همان فعلی است که بواسطه اش ماهیت وجود دارد.» (ص ۷۰ کتاب، نیز ر.ک به ص ۷۶). غربت فلسفه وجودی و بی‌اعتنایی به آن نیز دقیقاً از

همین نکته بر می خیزد که «عقل انسان هنگامی که در عالمی از اشیاء به سر می برد که می تواند پی به ماهیت و قوانین آنها برده و به زبان مفاهیم تعریفشان کند، احساس انس می کند اما هرگاه خود را در عالم وجودات می بیند، آسایش و راحتی را از کف داده، احساس غربت خواهد کرد؛ زیرا وجود داشتن یک نوع فعل است نه یک شیء» (ص ۷۳ کتاب). بدیهی است که نمی توان به چنین خدایی فقط به مدد عقل فلسفی و بدون یاری جستن از وحی رسید. «ذهن انسان در مواجهه با واقعیتی که هیچ تصوّر صحیحی نمی تواند از آن بسازد، درنگ می کند. وجود دقیقاً اینطور است.» (ص ۷۴ و ۷۵)

□

خداشناسی و فلسفه جدید

«خدا و فلسفه جدید» فصل دوم کتاب است. سرآمد فیلسوفان این دوره و نخستین کسی که فلسفه جدید را سگّه زد رنه دکارت، فیلسوف قرن هفدهم، است. «در واقع با ظهور دکارت حکمت مسیحی از هم گسیخت.» (ص ۸۰)

او دین را متعلق ایمان می شمرد و آنرا از دسترس عقل بیرون می دانست، اما به عنوان یک فیلسوف به دنبال نوع دیگری از حکمت بود که عبارت است از علم به حقیقت از طریق علل اولیه اش که تنها به وسیله عقل طبیعی حاصل می شود و متوجه مقاصد عملی دنیوی باشد (ص ۸۱). ابتکار دکارت در جدا ساختن حکمت فلسفی از حکمت الهی است. در حالیکه توماس آکوینی به تفرقه این دو رأی داد تا آنها را متحد کند، دکارت آنها را تقسیم کرد تا از یکدیگر جدا سازد. به این ترتیب کاملاً معقول بود که دکارت بار دیگر به فلسفه یونان باز گردد. وقتی توماس آکویناس «فکر اعلامی» ارسطو را به «آن کسی که هست» مسیحی تبدیل کرد، او یک اصل فلسفی را به مرتبه خدا ارتقا داد. دکارت با شروع از همین خدای مسیحی آن را به عنوان یک اصل اولیه فلسفی بکار برد. عالم دکارتی عالمی منحصرأ مکانیکی است که در آن هر چیزی را می توان از طریق خواص و صفات هندسی مکان و قوانین فیزیکی حرکت، تبیین کرد. اگر ما به خدا به عنوان تنها تبیین ممکن برای وجود چنین عالمی نظر کنیم، صفت اصلی او ضرورتاً باید علت خود بودن، قدرت مطلق و منشأ علیت خلاقه خود بودن باشد، نه اندیشیدن به وجود نامتناهی خویش (که ارسطو می پنداشت). این است که در اینجا ما به جای موجود مستغنی بالذات و عالم بالذات توماس آکوینی با یک قوه و جودی که خود علت خودش است مواجه هستیم. در نتیجه اسمی که از این به بعد اسم حقیقی خداوند قلمداد شد دیگر «آن کسی که هست» نبود بلکه «صانع طبیعت» بود (همان افلاطون آن را دمیورژ می نامید). یقیناً خدای مسیحیت همواره مانع طبیعت بوده است، اما او همیشه بیش از این بوده است که صانع صرف باشد. (ص ۹۰ تا ۹۳)

اگرچه مالبرانش، لایب نیتز و اسپینوزا هر کدام کم یا بیش از برداشت دکارتی از خدا دور شدند، اما هر چه ساختند بر همین بنیان بود. فلسفه روشنگری نیز چیزی جز استمرار حوزه دکارتی نیست. فیلسوفان این دوره جهان بینی دکارت - نیوتن را تا آخرین لوازم آن در اخلاق، سیاست و دین دنبال کردند. خداشناسی فلاسفه قرن هجدهم را خود دکارت قبلاً پیش بینی کرده بود: «اکنون مراد من از طبیعت به معنای عامش چیزی جز خدا یا نظم و ترتیبی که او خود در مخلوقات مقرر کرده، نیست.» پاسکال دقیقاً همین خداشناسی را به باد انتقاد می گرفت: «خدای مسیحیان خدایی نیست که صرفاً صانع حقایق ریاضی یا نظم اجزای عالم باشد. این نظر مشرکین و اپیکوریان است... او خدای ابراهیم، خدای اسحاق، خدای یعقوب، خدای مسیحیان، خدای محبت و تسلائی روح است. خدایی که فضای سینه و قلب آنها را که در تملک او هستند، پر می کند» (ص ۹۳ کتاب).

اما متفکران این عصر نه به فریادهای پاسکال گوش فرا دادند و نه به ناله های از سر درد متکلمان و قعی نهادند. فونتئل، ولتر، روسو و بسیاری دیگر پس از اینکه مفهوم «کسی که هست» را توأم با معنای حقیقی مسأله وجود، به فراموشی سپردند؛ طبیعتاً باید به سطحی ترین تفسیر مسأله علل غائی باز می گشتند. بدین قرار خدا در آرا فونتئل و ولتر تبدیل به «ساعت ساز» شد، یعنی مهندس عالی ماشین عظیم عالم. خلاصه آنکه ژیلسون معتقد است که فلاسفه جدید در باب خدا

چنان سخن گفتند که گویا فلسفه قرون وسطی اصلاً وجود خارجی نداشته و آنها بلاواسطه، پس از فلاسفه یونان پا به عرصه تفکر گذاشته بودند. نکته حائز اهمیت در این دوره تفکیک میان ایمان و تعقل و در نتیجه جدایی خدای فلسفه از خدای دین بود. آنگاه که فلسفه راه خود را از دین جدا کرد فیلسوفان متدین دو راه بیشتر در پیش نداشتند: برخی خدای مسیحی را در کنار خدای دکارت پذیرفتند و برخی همان خدای صنعت کار بسنده کردند.

□

خدا در تفکر معاصر

آخرین فصل کتاب به بررسی خدانشناسی در اندیشه فیلسوفان معاصر می پردازد. باید به یادداشت که منظور از تفکر معاصر در اینجا فلسفه قرن نوزدهم و اوائل قرن بیستم است (کتاب در سال ۱۹۴۱م به چاپ رسیده است). در آغاز فصل می خوانیم: وضعیّت امروزی مسأله وجود خدا، به طور کلی تحت سیطره تفکر اما نوئل کانت و آگوست کنت است. هر چند آرای این دو فیلسوف بسیار متفاوت است؛ اما با این همه، فلسفه نقادی کانت و فلسفه تحصّلی کنت با یکدیگر این وجه اشتراک را دارند که در هر دو، مفهوم به معرفت علمی تنزل یافته و خود مفهوم معرفت علمی نیز به نوعی مفعولیت که فیزیک نیوتن فراهم آورده، نزول کرده است. بدینسان فعل «دانستن» به معنای شرح نسبت های محسوس میان حقائق مفروض بر حسب نسبت های ریاضی است. لذا هر طور که بنگریم، هیچ واقعیت مفروضی ما بازای تصوّر ما از خدا نیست. از آنجا که خدا متعلق معرفت تجربی نیست، پس تصویری از او نداریم. در نتیجه خدا موضوع معرفت نیست و امر موسوم به الهیات عقلی، صرفاً بیهوده گویی است (ص ۱۱۲ کتاب).

با آمدن کانت همان ریسمان باریکی هم که دکارت و دکارتیان را به توماس آکوئینی و فلسفه قرون وسطی پیوند می داد از هم گسست و فلسفه بطور کلی با دین وداع کرد. خدا در نظر کانت دیگر حتی ساعت ساز هم نبود بلکه تنها یک تصور محض بود که معرفت ما را از جهان نظم و وحدت می بخشید و در توجیه اخلاق به کار می آمد.

آگوست کنت از این هم فراتر رفت. اگر علم هیچ بهره ای از مفهوم علت نمی برد و دانشمندان «چگونه» را بر «چرا» ترجیح می دهند، پس ریشه شیوه های تأمل و تدبّر در باب ماهیّت و وجود خدا کاملاً قطع می شود. بدین ترتیب فلسفه مکانیکی سده هفدهم سرانجام تمام درونمایه های خود را در تفکر معاصر به منصفه ظهور رساند.

ژیلسون در این فصل به خوبی نشان داده است که نگرش نوین به مسأله خدا برخاسته از این مبنای معرفت شناختی است که معرفت منحصرأ در علوم تجربی یافت می شود. اگر دانسته شود که این پیشفرض هرگز اثبات نشده، و جزمیّت بیش نیست؛ آنگاه فلسفه جدید امتیاز خویش را در قلمرو غیر تجربی به کلی از دست می دهد. ژیلسون نتیجه می گیرد:

«انتخاب ما امروزه بین کانت یا دکارت نیست بلکه میان کانت یا توماس آکوئینی است. سایر مواضع، منازل بین راه هستند. راهی که از یک طرف به تفکر لادری گری دینی محض و از طرف دیگر به الهیات عقلی مابعدالطبیعه مسیحی ختم می شود... مانعی که راه بازگشت ما را به توماس آکوئینی سخت می سازد، کانت است» (ص ۱۱۷ کتاب)

اما همواره عده ای از دینداران بوده اند که پای استدلالیان را چوبین و رسیدن به خدا را کار دل می دانسته اند. از میان متفکران دوره جدید، پاسکال طرفدار این نظریه بود. او به براهین اثبات وجود خدا اعتنای چندانی نداشت و معتقد بود که از راه عقل حداکثر می توان بر سر وجود خدا شرط بندی کرد، شرطی که در آن انسان باورمند در هر حال زبان نمی بیند ولی ملحد احتمال خسران ابدی را به جان می خرد. با آنکه شرط بندی هیچ معرفتی در پی ندارد، با این همه، پاسکال باز میل داشت بر سر چیزی شرط بندی کند که نمی شناخت (ص ۱۱۹ و ۱۲۰ کتاب). تجارب عرفانی را نیز ژیلسون تنها با یک عبارت کوتاه ردّ می کند: «تجارب و یافته های عرفانی نیز قابل بیان و انتقال به دیگران نیستند، لذا تجربه های عینی محسوب نمی شوند». او بلافاصله نتیجه می گیرد که: پس در اینجا دو نتیجه مستقیم گرفته می شود که الهیات عقلی اولاً در قید روش تحصّلی نیست و به روش مابعدالطبیعی التزام دارد و ثانیاً فقط در هیأت یک مابعدالطبیعه وجودی می تواند به

درستی از مسائل خود پرسش کند (ص ۱۲۳ کتاب). اگر بر این دو بیفزاییم که توماس آکویناس تنها کسی است که مابعدالطبیعه و جودی را تأسیس یا تکمیل کرد، این سه نکته همه آن چیزی است که ژیلسون می خواهد در این کتاب بیان کند.

□

سرنوشت علم و فلسفه در دوران جدید

در پایان کتاب «نسبت میان علم و متافیزیک» مورد بحث قرار گرفته و این ادعای فیلسوفان جدید که متافیزیک، بدون استمداد از علم تجربی ناتوان و بی اعتبار است، مورد بررسی و نقد قرار گرفته است. نویسنده علیرغم اعتقاد دانشمندان تجربی، بحث از علت غائی را کاملاً مجاز و محترم می شمارد (نکبه ص ۱۲۳ به بعد). ژیلسون همصدا با بسیاری از متفکران معاصر غرب فریاد بر می آورد که «علم زدگی» مصیبت اصلی دوران ماست. این سخن نغز و طنزآمیز او را بشنوید: «عالم جدید ما در دست همچون عالم تالس و افلاطون «پراز خدایان» است که عبارتند از «تحول کور»، «اصلاح و تکامل نژادینا» و «پیشرفت سودمندانه» و دیگر خدایانی که ذکر نامشان صلاح نیست. چرا بی جهت عواطف کسانی را که امروزه اینها را چون بت می دانند جریحه دار سازیم؟ اینک فهم این نکته برای ما حائز اهمیت است که بشر بیش از پیش محکوم به زندگی در افسون اساطیر علمی، اجتماعی و سیاسی جدید شده است، مگر اینکه با عزم جزم بر آن شود که از تسخیر این مفاهیم مخدر که اثرشان در زندگی جدید کم کم موحش می شود، خلاصی یابد. میلیون ها نفر انسان در وضعیتی قطعی و خونریزی و در شرف مرگ هستند، چون دو یا سه مورد از این مفاهیم انتزاعی شبه علمی یا شبه اجتماعی که به مقام «الوهیت» رسیده اند، با یکدیگر به نزاع برخاستند. چه هرگاه خدایان با یکدیگر بجنگند، انسانها باید بمیرند (ص ۱۳۷ و ۱۳۸ کتاب).

□

نظر ژیلسون در باب خداشناسی فلسفی و دینی

ژیلسون بر دو گروه خرده می گیرد و آنان را محکوم به شکست می داند: کسانی که مابعدالطبیعه را بدون توجه به هدایت های وحی بنا می نهند و برای خود خدایی فلسفی می سازند. دیگر، کسانی که از فلسفه به نفع دین چشم پوشی می کنند. به اعتقاد او، راه درست و میانه آن است که دین و فلسفه را در طول یکدیگر بنشانیم. «آنجا که فکر مابعدالطبیعی انسان به انتها می رسد، دین او آغاز می شود.» اما راستی چگونه می توان عقل مستقل را هم عنان و همسو با وحی و تعبد دینی در آورد؟ ژیلسون در دو کتاب دیگرش (عقل و وحی در قرون وسطی و نیز روح فلسفه قرون وسطی) این مسأله را به خوبی مورد بررسی قرار داده و با تفسیری خاص از نظریه «تقدم ایمان بر فهم»، که شعار همیشگی مسیحیت بوده، نشان می دهد که می توان بنیان های فلسفه را با دین پیوند زد. دین (مسیحیت) خدا را «وجود» و آن را «شاخص» می داند. عقل نیز می یابد که می توان با تکیه بر وجود ممکنات، اتکای وجودی آنها را بر «فعل محض وجود» اثبات کرد. این علت اعلا، برای اینکه پاسخی نهایی به همه مشکلات وجودی باشد، باید وجود مطلق باشد. چنین علتی به دلیل اطلاقش استغنا ذاتی دارد و اگر خلق می کند، عمل خلقش باید بالاختیار باشد و چون نه تنها موجودات بلکه نظم (اتقان) را هم خلق می کند، لاجرم باید دست کم در حد عالی، واجد یگانه منشأ نظم که به تجربه معلوم شده است، یعنی باید واجد فکر (شعور) باشد. با این وصف، علتی که مطلق و مستغنی و عالم است، «آن» (it = شیء) نسبت به «او» (He = شخص) است (ص ۱۴۱ و ۱۴۲). به این ترتیب عقل، خدایی را اثبات می کند که می تواند خدای دینی باشد.

اما در عین حال، باید دانست که تعبیر «وجود مطلق» چندان چیزی را بر ما معلوم نمی دارد. «وجود مطلق» حاکی از اطلاعاتی کمتر از آن است که یک قطعه مصنوع درودگر درباره صانعش اشعار می دارد. ما از آن جهت که انسان هستیم، فقط بر مبنای تشبیهی (Anthropomorphic) می توانیم وجود خدا را تصدیق کنیم. ولی این کار ما را ملزم نمی کند که او را به

عنوان خدایی تشبیهی بیانگاریم.» توماس آکوئینی میان خلقت وجود و تصور ما از وجود تفکیک می‌کند. از طریق فلسفه، هیچگاه نمی‌توان به حقیقت وجود راه یافت، تنها از طریق آثار و افعال الهی می‌دانیم که قضیه «خدا هست» صادق است. به یاد داشته باشیم که توماس برهان لمّی بر وجود خداوند را نمی‌پذیرفت^(۱) (ص ۱۴۴). از نظر ژیلسون، تنها با چنین متافیزیکی است که می‌توان به آستانه دین راه یافت، متافیزیکی که انسان را به فراتر از تأمل کردن در باب ماهیات و ورود به ساحت «سرّ وجود» رهنمون سازد.

□

نگاهی انتقادی به محتوای کتاب

کتاب خدا و فلسفه در نوع خود کم نظیر و همچون دیگر آثار ژیلسون از ذهن نقّاد و قدرت تحلیل او خبر می‌دهد. اهمّیت نوشته‌های ژیلسون آنگاه معلوم می‌شود که بیاد آوریم او در زمانی از فلسفه دینی دفاع کرد که رواج پوزیتیویسم و فلسفه تحلیلی عرصه را بر تفکر دینی و فلسفی تنگ و دین باوران را به نادانی و تعصب متهم می‌کرد. از ویژگیهای بارز تألیفات او وضوح مدعا و توجه به سیر منطقی بحث و استدلال است. با آنکه در این کتاب کوچک شاهد حجم عظیمی از اطلاعات و نقد و تحلیلهای عالمانه هستیم اما در عین حال خالی از ضعف و کاستی نیست. در اینجا چند نکته را به اختصار یادآور می‌شویم:

۱- بنظر می‌رسد که پیشفرض‌های دینی، گاه ذهن نویسنده را از مسیر طبیعی تحقیق خارج کرده، و بررسی‌های تاریخی او بیش از حد انتظار رنگ کلامی به خود می‌گیرد. خواننده به خوبی در می‌یابد که او گاه از پاره‌ای مقاطع تاریخی به سرعت می‌گذرد و بر عکس بر برخی مقاطع بیش از اندازه تأکید می‌ورزد. برای مثال از میان فلاسفه پیش از سقراط تأکید اصلی را بر تالس می‌گذارد و تنها با یاد کرد چند تن چون آناکسیمندر، دموکریتوس و لوقیپوس به تحلیل این دوران می‌نشیند. در سراسر فصل اوّل از پارمینیدس و هراکلیتوس نام و یادی در میان نمی‌آید. ژیلسون معتقد است که کلّ فلسفه یونان فلسفه اصالت ماهیت (Essentialism) و زمان غربت هستی‌شناسی است. کسی که با فلسفه مارتین هایدگر آشنا باشد (که از قضا ژیلسون با او طور جدّی آشناست)^(۲) این نتیجه‌گیری را به سادگی نمی‌پذیرد و لااقل پارمینیدس را نمونه بارز یک فیلسوف هستی‌شناس می‌داند.^(۳) همچنین ژیلسون در انتساب اصالت ماهیت به فلوپین تردید نمی‌کند. خواهیم دید که این انتساب تنها با برداشتی که خود او از اصالت وجود دارد هماهنگ است. به نظر می‌رسد که ژیلسون از آن رو به فلسفه یونان بکلی مهر اصالت ماهیت می‌زند که قصد دارد ابتکار فلسفه وجود را به فلسفه مسیحی و از آنجا به توماس نسبت دهد.

۲- مؤلف بدلیل همان گرایش‌های کلامی تأثیر فرهنگی یونانی مآبی (Hellenistic) و آئین گنوسی (Gnosticism) را بر عهد

۱- آرای سنت توماس در این زمینه متناقض می‌نماید. او از سویی همچن مشائیان صفات الهی را عین ذات و آنها را معرفت‌پذیر می‌داند ولی از سوی دیگر، به پیروی از الهیات عرفانی، ذات الهی را غیب مکنون و بیرون از محدوده شناخت بشری می‌شمارد نظریه تمثیلی (Analogy) او نیز از همین تهافت و چندگونگی رنج می‌برد.

۲- نگه به فصلنامه ارغنون، شماره ۵ و ۶، ص ۴۱ و ۴۸. برای اختلاف دیدگاه ژیلسون با هایدگر و کرکگور به مقدمه «روح فلسفه قرون وسطی». صفحه سیزده رجوع کنید. درباره وجودشناسی فیلسوفان اگزیستانسیالیست نیز می‌توان به کتاب «نگاهی به پدیدارشناسی و فلسفه‌های هست بودن»، ترجمه یحیی مهدوی مراجعه کرد.

۳- او خود در جای دیگر اظهار داشته است که پارمینیدس از موجود و واقعیت‌های انضمامی سخن می‌گفته است و متوجه مسأله انتزاعی وجود نشده است (بحث در مابعدالطبیعه، ژان وال، ص ۱۱۵). در هر صورت، اشکال ما این است که با وجود دیدگاه رائج درباره پارمینیدس چشم پوشی از او در چنین پژوهشی روا نیست.

جدید و عقاید مسیحیان نادیده گرفته است. پژوهشگران اناجیل همواره تأییر لوگوس یونانی را بر «کلمه» انجیل یوحنا (باب اول، آیه یک) و تأثیر اشراق افلاطونی را بر نظریه نور در همین انجیل یاد آور شده و از تأثیر افانیم ثلاثه فلوطین (و پیش از آن فلسفه افلاطونیان میانه) بر تثلیث مسیحی سخن گفته‌اند. حتی فلاسفه بزرگ مسیحی همچون آریگن، آگوستین و دیونوزیوس نیز این همخوانی را تأیید کرده‌اند. اما ژیلسون تمام این اسناد و قرائن را نادیده می‌گیرد و در پی تفسیر ناب از کتاب مقدس به سراغ توماس آکوئینی می‌رود. در همین جاست که ظاهراً یک خطای تاریخی دیگر رخ داده است. ژیلسون فلسفه وجودی توماس را مستقیماً برگرفته از اسم خداوند در کتاب مقدس (یهوه = کسی که هست) می‌داند. او حتی لحظه‌ای درنگ نمی‌کند که چگونه توماس در اواخر قرون وسطی، و پس از دوازده قرن، فلسفه‌ای را از کتاب مقدس بیرون می‌کشد که کاملاً بدیع و بی سابقه است. حقیقت این است که از نظر تاریخی مسأله به گونه‌ای دیگر است. امروزه تقریباً مسلم است که او آثار فلاسفه اسلامی و مخصوصاً ابن سینا آشنا بوده است. مقایسه آثار او با کتب شیخ نیز نشان از همین تأثیر دارد. بعلاوه او با آثار متکلمان یهودی همچون ابن میمون را نیز به خوبی می‌شناخت. پس آیا بهتر نیست به جای آنکه توماس را از فراز دوازده قرن فلسفه مسیحی به کتاب مقدس و صلت دهیم تازه‌های فلسفی او را، لااقل تا حدود زیادی، برگرفته از فلاسفه مسلمان و یهودی بدانیم؟ اگر بر فرض سنت توماس از یهوه به فلسفه وجودی رسیده باشد، باز هم جای این سؤال هست که چه چیز او را، بر خلاف دیگر فیلسوفان مسیحی، در درک این نکته یاری داده است؟ تأثیر ابن میمون را بر فیلسوفان مسیحی متأخر هرگز نباید از یاد برد. استاد توماس، آلبرت کبیر که متون عبری و عربی را به خوبی می‌شناخت، توجه او را به کتاب **دلالة الحائرین** جلب کرد.^(۱) ابن میمون، پیش از سنت توماس، تصریح کرده بود که تنها نام مناسب خدا یهوه است و متأثر از فارابی و ابن سینا، این اسم الهی را با مفهوم وجود و نیز وجوب و بساطت آن پیوند می‌زد.^(۲)

۳- چنانکه دیدیم، تفسیر ژیلسون از اصالت وجود در نگاه نخست با آنچه در حکمت متعالیه مطرح شده قریب و هم‌افق می‌نماید. اما او برای اصالت وجود و اصالت ماهیت و ویژگی‌هایی قائل است که تا حدودی راه او را از فلسفه صدرایی جدا می‌کند و به برداشت اگزیستانسیالیستی از وجود و ماهیت نزدیک می‌کند. از جمله، همچنانکه قبلاً دیدیم، او لازمه اصالت ماهیت را اضطرار و جبر در عمل و لازمه اصالت وجود را حریت و اختیار می‌شمارد (ر.ک: به فصل دوم کتاب). از این روست که بنابر اصالت ماهیت (فلسفه احدی) رابطه خداوند با ممکنات «صدور» و فیضان است و بنابر فلسفه وجودی رابطه «خلقت». اینکه استلزام یاد شده تا چه حد از نقطه نظر وجودشناسی فلسفی (ontology) قابل دفاع است مجال دیگری می‌طلبد، اما بهر حال در فلسفه صدرائی، و نیز در فلسفه مشاء، چنین ملازمه‌ای پذیرفته نیست. حکمت متعالیه با آنکه به شدت با اصالت ماهیت به مخالفت برمی‌خیزد اما در مجنوع به فلسفه احدی فلوطین (به تعبیر ژیلسون) وفادارتر است تا به آنچه او فلسفه وجودی نام نهاده است. این نکته برای علاقه‌مندان به فلسفه تطبیقی جای درنگ و کاوش بیشتر دارد.

نکته دیگری که در همین رابطه حائز اهمیت است این است که توماس وجود را از سنخ فعل می‌داند (برای نمونه نکه ص ۷۰ و ۷۱ کتاب). این تعبیر، با آنجا که بیاد دارم، در آثار فلاسفه اسلامی مطرح نشده است. البته در میان فلاسفه مغرب زمین مفاهیم و برداشتهای مختلفی از وجود بوده و هم اکنون نیز مطرح است. بجاست که این موضوع نیز در «وجودشناسی

۱ - تاریخ فلسفه شرق و غرب، ویراسته راداگریشنان، ترجمه جواد یوسفیان، ج ۲، ص ۱۵۵ و ۱۵۶ و نیز نگاه کنید به مقاله اراده الهی و نفی موجبت، و قاسم کائنی، فصلنامه حوزه و دانشگاه، ش ۲.

۲ - برای نمونه ر.ک: به دلالة الحائرین، تصحیح حسین آتای، ص ۱۴۸ و ۱۵۰ و مقایسه کنید با فصل سوم از روح فلسفه قرون وسطی (وجود و وجوب آن).

تطبیقی» مورد مطالعه قرار گیرد که آیا این اختلاف، لفظی است یا حکایت از یک اختلاف ریشه‌ای دارد.^(۱)

۴- نقل کردیم که ژیلسون راه خداشناسی را منحصر به عقل و وحی می‌داند و تجربه‌های عرفانی و دریافت‌های دینی و بطور کلی راه دل و فطرت را بی اعتبار می‌شمارد. در واقع گرایش عقلانی مذهب کاتولیک، به ویژه در سنت مشائی توماس آکوئینی، سبب شده که او از درک اهمیت اینگونه تجارب در ایمان و حیات دینی بازماند. شاید همین گرایش سبب شده است که ژیلسون در حق پاسکال اندکی از جاده صواب و انصاف بدور افتد و او را به شک در اعتقادات دینی متهم سازد (ص ۱۱۹ و ۱۲۰ کتاب، در بخش معرفی کتاب به این مطلب اشاره کردیم). پاسکال یقین به خدا را در دل می‌جست و البته عقل را یارای شناخت و اثبات وجود خدا نمی‌دانست ولی این سخن با تردید در اعتقادات دینی فاصله بسیار دارد. شاید نظر او را نتوان پذیرفت، ولی هرگز نمی‌توان او را به لادری گری متهم کرد. راستی ژیلسون که از انحصارطلبی تجربه‌گرایان شکوه می‌کند و پیشفرض آنان را در انحصار معرفت به تجربه حسی نشان از یک جزمیت معرفت‌شناختی می‌داند. چگونه خود، شناخت حقائق الهی را به عقل استدلالی محدود می‌کند؟

۵- ژیلسون به دکارت نیز یک جانبه و از یک دریچه خاص می‌نگرد. او دکارت را به «جدا ساختن واقعی و عملی حکمت فلسفی از حکمت الهی» متهم می‌سازد. راست است که دکارت از عالم ناسوت یک ماشین عظیم ساخت که تنها با قوانین مکانیک حرکت می‌کند، اما باید دید که چرا و چگونه؟ اولاً می‌دانیم که فلسفه دکارت بیش از فلسفه توماس صبغه دینی و کلامی دارد. دکارت فلسفه خود را با اثبات واجب آغاز می‌کند و شناخت جهان خارج را فقط از طریق ممکن می‌شمارد. از نظر او نه تنها وجود جهان مخلوق خداست بلکه ماهیت، حقائق ازلی و حسن و قبح نیز مجعول ذات ربوبی است. از ویژگی بارز خداشناسی توماس آکوئینی تأکید بر قدرت مطلق و علم مطلق است. اما بی تردید خدای دکارت توانی افزون بر خدای توماس دارد. از نظر دکارت نه تنها قوانین طبیعی بلکه قوانین منطق و ریاضیات نیز ساخته دست خداوند است و اگر روزی اراده کند حتی بدیهی‌ترین اصول منطق را نیز دگرگون خواهد کرد. گمان نمی‌رود که توماس تا بدین حد دست خدا را در تصرف نسبت به عالم آزاد ببیند. اگر دکارت قوانین ذهن و عین را ثابت و لایتغیر می‌بیند تنها از آن روست که خدا فریبکار نیست و اراده‌اش به قوانین واحد تعلق گرفته تا ما به راحتی جهان را بشناسیم و در آن زندگی کنیم.

به رغم اعتقاد ژیلسون، دکارت هستی را فاقد علل غائی نمی‌دانست، (ص ۹۰ کتاب) بلکه او تصریح می‌کند که عالم دارای غایاتی است و خدا در جمیع افعالش اغراضی را دنبال می‌کند ولی ما به معرفت ناقص خویش نمی‌توانیم بدین غایات راه یابیم. دکارت جستجو در علل غائی را ناشی از خودخواهی و ادعای همسری با خدا می‌داند. خدا در کارهای خویش با هیچکس مشورت نکرده و بشر را یارای آن نیست که دم از معرفت به اهداف او زند. حال که علل غائی را نمی‌شناسیم پس همان بهتر که دنبال چیزی برویم که خداوند توان معرفت آن را به ما ارزانی داشته است. اینگونه است که بحث علل غائی از فلسفه دکارت بیرون می‌افتد نه آنکه دکارت جهان را بی‌هدف و غایت بداند. با این همه، تحقیقات ژیلسون در شناساندن زوایای مبهم و تاریک اندیشه دکارت قرین توفیق بوده است.

۶- ژیلسون قبول متافیزیک و پذیرش فلسفه وجودی را مقدمه شناخت و رهایی انسان از ماشینیزم و تمدن فاسد امروز می‌داند. تا آنجا که او ریشه فلسفه و فرهنگ مادی را در بریدن از مابعدالطبیعه و جداسازی حکمت فلسفی از حکمت الهی می‌داند، با او کاملاً موافقیم. اما آنگاه که او راه حل این معضله و خلاصی از این تنگنار، رویکرد به فلسفه وجودی می‌داند، حالتی از ساده اندیشی و سطحی‌نگری در آن مشهود است. مشکل اینجاست که او هم سخن با دیگر

۱- ر.ک: به بحث در مابعدالطبیعه، ص ۱۱۵، به بعد و نگاهی به پدیدارشناسی و فلسفه‌های هست بودن، ص ۲۸۳ به بعد، هر دو اثر از ژان وال؛ ترجمه یحیی مهدوی، انتشارات خوارزمی.

متافیزیسین‌ها، قلمرو مابعدالطبیعه را از قلمرو علم تجربی جدا می‌داند (ص ۱۲۳ به بعد). بنظر می‌رسد که اگر مبانی علم تجربی و بنیانهای نظام اجتماعی با حکمت دینی عمیقاً پیوند نخورد و کل نظام معرفت بشری را از بنیاد هماهنگ و هم‌نوا نسازیم، دستاوردهایی که ژیلسون بدان امید بسته حاصل نخواهد شد. علم و تکنولوژی اگر بر مبنایی کاملاً مستقل از دین و فلسفه و اخلاق بنا نشود هر لحظه باید انتظار این فراق و شقاق را داشت و آثار این شقاق لاجرم جسم و جان جامعه انسانی را رنگ نفاق و غربت از سر وجود خواهد زد. ناگفته پیداست که در تعارض میان جسم و جان، مادیت و معنویت، عینیت و ذهنیت طرف پیروز این میدان کیست. بهر حال راه حل ژیلسون را در مقابله با مدرنیسم و عصر جدید، که در واقع بازگویی دیدگاه پاپ لئوی سیزدهم است، باید با احتیاط نگریست.



پرسش و پاسخ

پست مدرنیسم یعنی چه؟

رضا دلاوری

قبل از بررسی پست مدرنیسم لازم است مختصری درباره مدرنیسم به مثابه یک واقعیت تاریخی - فرهنگی و نیز خصوصیات آن اشاره کنیم، سپس وارد مبحث پست مدرنیسم و مناظره بین مدرنیسم و فرامدرنیسم بشویم. کلمه مدرن از ریشه لاتین (modernus) گرفته شده است و مدرنیته بعد از عصر روشنگری (Enlightenment) در اروپا گسترش یافت. در همین دوران بود که انسان غربی به عقل خود بیشتر اعتماد پیدا کرد؛ البته باید توجه داشت که این اعتماد بیشتر متوجه نوعی عقلانیت صورت‌تگرا (Formalist rationality) بود. شاید بتوان ویژگیهای اصلی ایدئولوژیهای مدرن را که همان ویژگیهای روشنگری است، به طور اجمال به شرح زیر برشمرد:

۱- اعتماد به توانایی عقل انسان و علم برای معالجه بیماریهای اجتماعی؛

۲- تأکید بد مفاهیمی از قبیل پیشرفت (Progress)، طبیعت (nature) و تجربه‌های مستقیم (Direct experience)

۳- مخالفت آشکار با مذهب؛

۴- تجلیل طبیعت و پرستش خدای طبیعی؛

۵- در قلمرو سیاست، دفاع از حقوق طبیعی انسانها؛ بوسیله حکومت قانون و سیستم جلوگیری از سوء استفاده از قدرت

۶- اومانیزم و تبیین جامعه و طبیعت به شکل انسانی یا انسان‌انگاری طبیعت (Antropomorphism)

۷- تکیه عمده بر روش‌شناسی تجربی و حسی در مقابل روش‌شناسی قیاسی و فلسفی

۸- پوزیتیویسم به عنوان متدولوژی مدرنیسم

علاوه بر شاخصها و ویژگیهای فوق‌الذکر مدرنیسم به عنوان یک رویکرد تاریخی دارای ویژگیهای مختلفی در زمینه فلسفه، فرهنگ، اقتصاد، سیاست، جامعه‌شناسی و... می‌باشد؛ برای مثال یکی از ویژگیهای مدرنیسم در زمینه اقتصاد فوردگرایی (fordism) در جامعه‌شناسی، گذار از سنت به تجدد و ایجاد جامعه صنعتی، در فرهنگ، نوعی نخبه‌گرایی (elitism) در فلسفه، نوعی ماتریالیسم (materialism) یا مادی‌گرایی و طبیعت‌گرایی (naturalism) و دنیا‌گرایی (Secularism) و در علم نوعی رویکرد مکانیکی (mechanistic) نسبت به علم می‌باشد.

حال به بررسی اجمالی مهمترین ویژگیها و پایه‌های اساسی مدرنیسم یعنی اومانیزم، سکولاریسم، پوزیتیویسم و راسیونالیسم می‌پردازیم که بیشترین نقش را در تکوین و تکامل ایدئولوژی مدرنیسم داشته‌اند.

□

۱- اومانیزم و ارتباط آن با مدرنیسم (Humanism)

مدرنیسم به لحاظ تاریخی محصول رنسانس است و اومانیسم یا انسان محوری نیز با رنسانس آغاز می شود و اومانیسم اندیشه انسان محوری را مستقل از خدا و وحی الهی مطرح می کند و می توان اومانیسم را به عنوان جوهر، روح و تاطن رویکرد مدرنیستی تلقی نمود. رنه گنون در خصوص جوهر خود بنیادانه اومانیسم می نویسد:

«اومانیسم نخستین صورت امری بود که به شکل نفی روح دینی در عصر جدید در آمده بود، و چون می خواستند همه چیز را به میزان بشری محدود سازنده بشری که خود غایت و نهایت خود قلمداد شده بود، سرانجام مرحله به مرحله به پست ترین درجات وجود بشری سقوط کرد»

□

۲- سکولاریسم به عنوان ویژگی و پیامد اصلی مدرنیسم

در قلمرو مدرنیسم، دین، مرکزیت خود را نسبت به زندگی اجتماعی و سیاسی از دست می دهد و بصورت مجموعه ای از دستورات و تعالیمی اخلاقی و شخصی در می آید. نگرش مدرنیستی به دین نگرشی صرفاً پراگماتیستی و بهره جویانه است و باید یکی از ویژگیهای مدرنیسم و تفکر لیبرالیستی را، اعتقاد به سکولاریزه کردن حیات اجتماعی و سیاسی دانست؛ یعنی این اعتقاد که دین یا نباید وجود داشته باشد یا اگر وجود دارد باید به امری شخصی و فردی تبدیل شود و در محدوده عبادات و احکام فردی باقی بماند، و دین نباید مرکز ثقل حیات سیاسی و اجتماعی باشد بلکه باید در جهت مشهورات و باورهای اومانیستی قرار داشته باشد. شاید بتوان به طور خلاصه شاخصهای سکولاریسم را اینطور بیان کرد:

۱- دنیایی دیدن و این جهانی کردن حیات بشری؛

۲- افول و کاهش نقش متافیزیک و مابعدالطبیعه؛

۳- نگرش مادی نسبت به اخلاق؛

۴- هدایت عقل؛

از مکاتبی که در پیدایش و تکوین سکولاریسم مؤثر بوده اند، می توان به اومانیسم (Humanism) و ناسیونالیسم (nationalism) و تا حدی سیانتیسم (scientism) که اوج آن در پوزیتیویسم (Positivism) تبلور یافته، اشاره کرد. همچنین یکی از ستونهایی که سکولاریسم بر آن استوار است لیبرالیسم (liberalism) است. ریشه های فلسفی سکولاریسم مربوط به مکتب تداعی گرایی جیمز میل (James Mill) و مکتب اصالت فایده (utilitarianism) جرمی بنتام (Jermy Bentham) می شود.

□

۳- پوزیتیویسم به عنوان متدولوژی مدرنیسم

باید توجه داشت که یک تداخل مهم و اساسی بین پوزیتیویسم و مدرنیسم وجود دارد؛ مدرنیسم به عنان ایدئولوژی پوزیتیویسم تلقی می شود و پوزیتیویسم را می توان به عنوان متدولوژی مدرنیسم تلقی نمود و نیز می توان بدنه اصلی علوم معاصر علی الخصوص نظریات جدید علوم اجتماعی و سیاسی را پوزیتیویسم دانست و پوزیتیویسم در واقع شورشی بود بر علیه فلسفه و متافیزیک و بر علیه گرایشهای دینی و احکام اخلاقی و مذهبی.

از دیدگاه پوزیتیویسم مذهب جزء تاریخ ذهن انسان است و خارجیتی ندارد، خداوند مفهومی است که جزء تاریخ ذهن انسان قرار می گیرد. از مهمترین ابزار پوزیتیویسم در حمله به دین، تشکیک در معناداری گزاره های دینی است که توضیح آن در این مختصر نمی گنجد. پس می توان نظریات جدیدی را که در قرن ۲۰ مطرح شده اند، از نظر معرفت شناسی و متدولوژی تحت عنوان پوزیتیویسم و از لحاظ محتوی تحت عنوان مدرنیسم بررسی نمود.

□

۴- راسیونالیسم و اعتقاد به عقل انسان به عنوان اساس معرفت

راسیونالیسم در واقع سنتی است فلسفی که مبادی آن به سده‌های هفده و هجده برمی‌گردد. از دیدگاه فلسفی طرفداران اصالت عقل، مکاشفه و شهود را به عنوان سرچشمه و اساس معرفت واقعی قبول نداشتند و معتقد بودند فقط براهین قیاسی (deductive) یا استقرایی (inductive) می‌تواند اطلاعات دقیق و قابل اطمینانی را درباره جهان بدست دهد. در جامعه‌شناسی اعتقاد به راسیونالیسم با پوزیتویسم قرن ۱۹ همراه بوده است؛ اینان معتقد بودند که هدف از ارجاع به عقل انسان تنها شناخت امور نیست، بلکه بهبود زندگی اجتماعی نیز مد نظر است؛ به عبارت دیگر عقل یک امر از پیش داده شده تلقی نمی‌شود بلکه استعدادی است که می‌باید فراگرفته شود و از طریق آن زندگی اجتماعی و سیاسی دچار تحول گردد. البته باید میان عقلانیت (Rationality) و (Rationalism) مکتب اصالت عقل و (Rationalization) یا روند و جریان عقلانی نمودن، تمایز قائل شد. مفهوم حصول عقلانیت، اساس تحلیل ماکس وبر از سرمایه داری مدرن بوده است و از نظر او حصول عقلانیت در سیاست متضمن افول هنجارهای سنتی مشروعیت و گسترش دیوانسالاری و بوروکراسی می‌باشد.

□

۵- نقش نومینالیسم (nominalism) یا اصالت تسمیه در فراهم آوردن زمینه ظهور تفکر مدرن

نومینالیسم یعنی اعتقاد به اینکه آنچه در عالم وجود دارد، نامهاست و تصورات مجرد و مجردات دارای وجود واقعی نبوده و واقعیت ندارند و آنچه به جهان تعلق دارد تنها کلمه است و تنها فرد و منفردات وجود واقعی دارند، و نامها بدانها تعلق می‌گیرد. مکتب نومینالیسم بیشتر با فلسفه ماتریالیسم و آمپریسم وفق دارد، یکی از مشهورترین نومینالیستهای قرون وسطی گیوم دو کام است. بلومن برگ در کتاب «مشروعیت عصر جدید» در مورد نقش نومینالیسم در فراهم آوردن زمینه مدرنیسم و تفکر مدرن معتقد است که نومینالیسم بطور غیر مستقیم در شکل‌گیری تفکر مدرن نقش داشته است، از دیدگاه او نومینالیسم، مطلق کردن و نهایتاً بی معنا و بی ربط ساختن مفاهیم الهیات مسیحی، زمینه را برای ظهور تفکر مدرن فراهم آورد.

□

۶- مدرنیسم و رویکرد مکانیکی نسبت به علم:

تمثیل مکانیکی حاصل قرن پانزدهم به بعد است که مهم‌ترین خصوصیات الگوی مکانیکی عبارت است از: الف) الگوی مکانیکی قایل به «قابلیت تجزیه پذیری» امری است که مورد تمثیل واقع می‌گردد. فرانسیس بیکن و همه آمپریست‌ها شرط اول علم را «تجربه پذیری» می‌دانند؛ در این دیدگاه جامعه مجموعه‌ای است از اجزایی که دارای استقلال اند که از ترکیب این اجزای جامعه پدید می‌آید.

ب) اجزاء باید در حالت روابط متقابل (intercations) باشند؛

ج) الگو مکانیکی بر عکس الگوی ارگانیستی رشدناپذیر است؛

مفهوم الگوی مکانیسمی ناظر به این است که پدیده‌های اجتماعی مثل جامعه و دولت، پدیده‌هایی مصنوعی می‌باشند. اندیشه قرارداد اجتماعی که بخش عمده‌ای از تاریخ نظریات سیاسی را در می‌گیرد مبتنی بر چنین برداشتی است.

در اینجا بایستی به بیان تفاوتی که بین مدرنیسم و مدرنیاسیون به معنای تجدد وجود دارد، پردازیم. نظریه تجدد یکی از الگوهای مسلط جامعه‌شناسی و علوم سیاسی آمریکا در دهه ۵۰ و ۶۰ است که برای توضیح فراگردهای شاملی است که جوامع سنتی از طریق آنها به نوسازی و نوگرایی نائل می‌شوند که قائل شدن به نوگرایی متضمن توسعه نهادهای مختلفی از جمله احزاب، پارلمان، تصمیم‌گیری بر اساس مشارکت مردم، افزایش تعداد باسوادان، توسعه شهرنشینی و شاخصهای مختلف دیگر بود که البته انتقاداتی به نظریه مدرنیاسیون وارد شد؛ از جمله اینکه تجدد مبتنی بر توسعه‌ای

است که در غرب روی داده و این الگو بر محور تجارب ملل خاصی بنا شده است. در واقع باید بیان کرد که تمام نظریات جدید در جامعه‌شناسی و علوم سیاسی و قدر مشترک و رشته اتصال همه نظریات جدید به ایدئولوژی مدرنیسم و مدرن سازی (modernization) بر می‌گردد که می‌توان به افرادی مثل تالکوت پارسونز، گابریل آلموند، دیوید ایستون و کارل دویچ اشاره کرد که از چهره‌های سرشناس نظریات جدید علوم سیاسی در دهه ۵۰ و ۶۰ هستند و نظریات مدرنیستی را مورد نقد و بررسی قرار دارند. در دهه ۶۰ و ۷۰ گروهی به تدریج در علوم سیاسی پیدا شدند که به عنوان نسل دوم نظریه پردازان مدرنیسم یا تجدید نظر طلبان شناخته می‌شدند، و در واقع این گروه یک نسل انتقالی است از نظریه مدرنیستی، به نظریه پست مدرنیستی به این معنا که نسل تجدید نظر طلبان اصل ضرورت گذار از جامعه سنتی به جامعه مدرن را می‌پذیرند ولی درباره شیوه گذار و مراحل گذار و مفهوم تجدد و مدرنیسم شبهاست و مباحث مختلفی را طرح می‌کنند و انتقاداتی را بر نسل اول نظریه پردازان مدرنیستی وارد می‌نمایند.

از کسانی که انتقاداتی را علیه نظریات مدرنیستی و فونکسیونالیستی وارد کردند، نویسنده آمریکایی گاسفیلد و آندره گوندر فرانک می‌باشند؛ آندره که از نظریه پردازان سرشناس نظریات وابستگی است، مستقیماً نظریه جامعه سنتی در مقابل جامعه مدرن را مورد انتقاد قرار داده است.

از دیدگاه معرفت‌شناسی و روش‌شناسی نیز مدرنیسم مورد انتقاد واقع شده است، از جمله می‌توان به انتقاداتی که به پوزیتیویسم به عنوان متدولوژی مدرنیسم وارد شده اشاره کرد. هرگاه برای ریشه یابی انتقاداتی که به مدرنیسم انجامید به قرن ۱۹ بازگردیم خواهیم دید که دو انتقاد عمده علیه پوزیتیویسم مطرح شده است یک دسته انتقاداتی که از جانب مارکس و مارکسیست‌ها مطرح شد و به شکاف میان خود مارکسیست‌ها منتهی شد.

از جمله منتقدان می‌توان به رایت (E. olin wright) اشاره کرد که در زمینه مباحث دیالکتیکی در نقد روش تحصیلی یا پوزیتیویسم مطرح است و از مارکسیست‌های غیرپوزیتیویست می‌توان به نظریات مکتب فرانکفورت در قرن بیستم اشاره کرد. مکتب فرانکفورت (Frankfurt school) به گروهی از اندیشمندان یهودی علوم اجتماعی کار می‌کردند و از آلمان مهاجرت کرده بودند اطلاق می‌شد. از معروف‌ترین چهره‌های برجسته این مکتب می‌توان آدورنو، دبلیو بنیامین، اریک فروم، فرانکس نویمان، هورکهایمر، مارکوزه را ذکر کرد، بعضی از آنها مانند مارکوزه از مهمترین مخالفان پوزیتیویسم نه تنها در محدوده مسائل مارکسیستی بلکه در کل علوم اجتماعی در قرن بیستم‌اند؛ عمده‌ترین مسائل مورد علاقه آنها عبارت بود از:

- ۱- بسط و گسترش یک تحلیل انتقادی از اقتصادگرایی در مارکسیسم ارتدوکس و رسمی؛
- ۲- بنا نهادن یک معرفت‌شناسی شایسته و نقد سرمایه داری پیشرفته؛
- ۳- گنجاندن تحلیل روانشناختی فرویدی در نظریات اجتماعی مارکس؛
- ۴- حمله بر عقلانیت ابزار گرایی (instrumental rationality) به عنوان اصل اساسی جامعه سرمایه داری.

□

مفهوم پست مدرنیسم

امروزه بعد از فروپاشی اردوگاه کمونیسم حرکت جدیدی علیه آزادی و عقل در جریان است که این دیدگاه، نه تنها در هنر معماری و ادبیات بلکه به علمی نظیر حقوق، اخلاق، سیاست، جامعه‌شناسی و اقتصاد نیز سرایت کرده است. از لحاظ لغوی Post بیشتر تداوم جریانی را ثابت می‌کند، و پست مدرنیسم به معنای پایان مدرنیسم نیست، بلکه نقد مدرنیسم و تداوم جریان مدرنیسم می‌باشد. این اصطلاح در زبان فارسی به فرانوگرایی، یا نوگرایی، پسامدرنیسم و فرامدرنیسم و... ترجمه شده است. از اصطلاح پسامدرنیسم در تاریخ ادبیات اسپانیا، پیش از جنگ جهانی اول و در تاریخ ادبی آمریکا لاتین در سالهای میان دو جنگ جهانی استفاده شده است.

در واقع پسامدرن بیانگر همان پرسشهای اصلی مدرنیسم است، با این تفاوت که این بار پرسشها به گونه‌ای آگاهانه مطرح می‌شود. دیگر اینکه مفهوم پست مدرنیسم را نباید با جامعه فرامدرن و فراصنعتی (Post - industrial society) خلط کرد. (Post - industrial society) جامعه فرا صنعتی نخستین بار بوسیله دانیل بل در کتاب او بنام (The comial of Post - industrial society) در سال ۱۹۷۴ برای توصیف تغییرات اقتصادی و اجتماعی اواخر قرن بیستم بسط و گسترش یافت. قبل از بررسی ویژگیهای جامعه فراصنعتی ابتدا ویژگیهای یک جامعه صنعتی را بیان می‌نماییم. ویژگیها و خصلتهای یک جامعه صنعتی عبارت است از:

۱- بوجود آمدن دولتهای ملی منسجمی که از تجانس قومی و فرهنگی برخوردارند و در حول فرهنگ و زبان مشترک سازمان یافته‌اند؛

۲- تجارتی شدن تولید؛

۳- سیطره تولید ماشینی و سازمان یافتن تولید در کارخانه؛

۴- شهری شدن جامعه؛

۵- رشد همگانی سواد و تحصیلات؛

۶- بکار بستن علم در کلیه عرصه‌های زندگی و عقلانی شدن تدریجی حیات اجتماعی؛

۷- برخوردار شدن مردم از حق رأی و شرکت در انتخابات و نهادی شدن امور و فعالیتهای سیاسی در حول احزاب سیاسی و جامعه فراصنعتی در اقتصاد بصورت افول تولید کالا و ساخت مصنوعات و جایگزین شدن آن بوسیله خدمات انعکاس یافته است.

از ویژگیهای جوامع فوق صنعتی، اقتصاد مبتنی بر دانش و کارگران تحصیل کرده می‌باشد که عنصر اصلی نیروی انسانی است.

همچنین مباحثی را که آلوین تافلر در مورد تحولات تکنولوژیک مطرح کرده است، نباید به عنوان بحثی در پست مدرنیسم تلقی نماییم و معنای پست مدرنیسم را بایستی بیشتر در جریانات فکری اواخر قرن بیستم جستجو کرد. نه در تحولاتی که از لحاظ تکنولوژیک پیدا شده است که البته مفهوم عامیانه از پست مدرنیسم بعضاً منجر به پیدایش چنین تلقیاتی شده است. تافلر معتقد است که جهان سه موج مدرنیزاسیون را طی کرده است و الان در آستانه موج سوم هستیم. کتاب «جایجایی در قدرت» او در مورد ساخت قدرت و دولت در موج سوم است؛ او معتقد است تضادهای جهان معاصر ناشی از تضادهای سه گانه موج نوسازی است و تلاش کشورها برای توسعه چیزی نیست، جز گذار از یک موج به موج دیگر. پس بحث تافلر بحث مدرنیستی است نه پست مدرنیستی.

□

ویژگیها و خصوصیات پست مدرنیسم

در رابطه با اینکه پست مدرنیسم چه مشخصات و ویژگیهایی دارد توافقی وجود ندارد. برای نمونه لیوتار معتقد است پست مدرن، عصر تشکیک یا مردن تعاریف منطقی است و این تشکیک بطور حتم از پیشرفت علوم حاصل شده است. برای مثال لیوتار مطرح می‌کند که توجه به موسیقی راک، تماشای برنامه‌های غربی، خوردن غذای مک دونالد، جورابه‌های ژاپنی، لباسهای هنگ‌کنگی، بازیهای تلویزیونی را می‌توان در فرهنگ معاصر بیان نمود. به طور خلاصه می‌توان نظریات و اندیشه سیاسی لیوتار را این گونه خلاصه نمود.

۱- به پایان رسیدن عصر ساختن تئوری یا تئوریهای کلان در باب سیاست و جامعه.

۲- عدم دسترسی به یک تئوری مطلق‌گرای اخلاقی و ارزشی؛

۳- شکاکیت اخلاقی (moral skepticism) نهایتاً به یک جهان‌اعتباری و اعتبارگرایی ختم خواهد شد؛

۴- اهمیت فوق العاده به معنا و جهان معنای دادن و خصوصی و شخصی کردن معنا؛

و یا جمسون معتقد است عوامل پیدایش پست مدرن عبارتند از: ۱- از بین رفتن عمق و ضعفهای نگرشی نسبت به تاریخ
۲- خمود عاطفی که در عصر پست مدرن اتفاق افتاد.

تری ایگلتون نیز دوران پست مدرن را عصر فک استقلال ذاتی از هنرها و فنون پایه و نیز عصر از بین رفتن مرزها بین فرهنگ و جامعه سیاسی می داند.

باید توجه داشت زمینه‌هایی که واژه پست مدرنیسم بکار رفته بسیار چشمگیر و در خور توجه است که می توان به موارد زیر اشاره کرد:

۱- موزیک (استاک هازن، هالی وی، لوری آندرسن و تردیسی)

۲- هنر (ماخ، راوشن برگ و باسیلنز)

۳- رمان (بارث، بالارد و داکترو)

۴- فیلم [فیلمهای (wenther by)، (The wdding) و (Body Heat)]

۵- عکاسی (شرمان، لوین، پرنیس)

۶- معماری (خبگز، بولین)

۷- ادبیات (اسپانوس، حسن، فیلور)

۸- فلسفه (لیوتار، دریدا، بادریلارد و ریچارد رورتی)

۹- انسان‌شناسی (کلیفورد، مارکوز و تایلر)

۱۰- جامعه‌شناسی (دنزین)

۱۱- جغرافی (soja)

شاید بتوان بطور فهرست وار ویژگیها و خصوصیات ذیل را برای پست مدرنیسم بیان نمود:

۱- در روانشناسی منکر فاعل عاقل و منطقی؛

۲- نفی دولت به عنوان سمبل هویت ملی

۳- نفی ساختارهای حزب و اعمال سیاسی آنها؛ به عنوان کانالهای یگانگی و تصورات جمعی

۴- ترفیع و ترویج نسبی بودن اخلاقیات

۵- مخالفت با قدرت یا بی اساسی دولت متمرکز

۶- مخالفت با رشد اقتصادی به بهای ویرانی محیط زیست

۷- مخالفت با حل شدن خرده فرهنگها در فرهنگی مسلط

۸- مخالفت با نژاد پرستی

۹- مخالفت با نظارت بوروکراتیک بر تولید

۱۰- زیر سؤال بردن همه برداشتهای اساسی مورد قبول اجتماع؛

۱۱- شک نسبت به عقل انسان و رد عقلگرایی و طغیان همه جانبه علیه روشنگری

۱۲- مخالف برنامه ریزی سنجیده و متمرکز با تکیه بر متخصصان

۱۳- به رسمیت شناختن نسبی گرایی (relativism)

۱۴- اعتقاد به پایان یافتن مبارزه طبقه کارگر و مستحیل شدن آن در دل نظام سرمایه داری

۱۵- اعلام ورود به یک دوره جدید فراتاریخی؛ نگاهی هرمنوتیک و تفهیمی است. یکی از برجسته گان این تفکر هانس گئورگ گادامر می باشد که نظریات خود را در کتاب حقیقت و روش (warheit and Methode) بیان نموده است او قصد

دارد؛ با استفاده از هستی‌شناسی هیدگری بار دیگر پرسش علوم انسانی را مطرح سازد. او فاصله‌گذاری بیگانه ساز (Alienating distanciation) را پیش‌فرض اصلی علوم انسانی می‌داند. این فاصله‌گذاری ذهنیت جدید بر اساس تقابل ذهن و غین یا سوژه و اویژه قرار دارد؛ او بحث فاصله‌گذاری را در سه قلمرو زیبایی‌شناسی، تاریخی و زبان بسط می‌دهد. بطور کلی فلسفه گادامر معرف ترکیب دو جریان یا دو حرکت است که ما آنها را تحت عنوان حرکت از هرمنوتیک خاص (Regional) به هرمنوتیک عام (General) و حرکت از معرفت‌شناسی علوم انسانی به هستی‌شناسی توصیف می‌کنیم. اگر در بحث مدرنیسم، پوزیتیویسم را به عنوان متولوژی مدرنیسم بیان کنیم شاید بتوان رویکرد هرمنوتیک را در مقابل پوزیتیویسم به عنوان متولوژی پست مدرنیسم مطرح کنیم. البته رویکرد هرمنوتیک تاریخی طولانی دارد و ریشه در مسائلی دارد که با تفاسیر انجیلی ارتباط داشته‌اند و می‌توان این موضوع را در آثار کسانی همچون دبلیودلتای و ویندل‌باند (windelband) و کارل مانهایم و یاریکرت (Richert) مشاهده کرد. بطور کلی تحقیق تفسیری یا تأویل متن بخشی از انتقاداتی است که از پوزیتیویسم در جامعه‌شناسی صورت گرفته است.

□

پست مدرنیسم و جامعه‌شناسی

اصطلاحات مدرنیته (modernity) و پست مدرنیسم در دهه ۱۹۸۰ با مناظره هابرماس و فوکو وارد جامعه‌شناسی شد. این اصطلاح در اواخر دهه ۱۹۷۰ وارد جامعه‌شناسی فرانسه شد و مورد پذیرش کسانی همچون کریستوا (Kristeva) و لیوتار قرار گرفت و دوباره در قالب ساخت زدایی یا شالوده زدایی فراساخت‌گرایی (Post - industrial society) دریدا قرار گرفت. پست مدرنیسم فرا تشریح‌ها یا فراروایت‌های (Meta narrative) مدرنیسم از قبیل علم (Science) دین (religion)، فلسفه و اومانیزم (humanism) سوسیالیسم و آزادی زنان (Femenism) را مورد انتقاد قرار می‌دهد و ایده توسعه تاریخی (historical Development) مدرنیست‌ها را رد می‌نماید.

از نقطه نظر جامعه‌شناختی می‌توان یک‌نوع ارتباط بین ساخت‌گرایی (Structuralism) و مابعد ساخت‌گرایی (post structuralism) و پست مدرنیسم قائل شد. شاید به جرأت بتوان گفت که بسیاری مدرنیسم همکاری داشته‌اند. یک وجه تشابه ساخت‌گرایی، مابعد ساخت‌گرایی و مابعد مدرنیسم توجه آنها به زبان است که جملگی ریشه در زبان‌شناسی بخصوص ایده‌های دو سور دارند به عنوان نمونه لیوتار معتقد است که «شناخت علمی نوعی گفتگو است» و بطور خلاصه آنها معتقدند که «زبان ضرورتاً امروزه مرکز توجه تمامی دانسته‌ها، کنشها و زندگی است»، یکی از کسانی که آثارش هم جنبه‌های ساخت‌گرایی و هم مابعد ساخت‌گرایی و هم پست مدرنیستی داشته است، میشل فوکو جامعه‌شناس فرانسوی (۱۹۸۴-۱۹۶۲) می‌باشد. میشل فوکو از افراد مختلفی تأثیر پذیرفته است. مثلاً از عقلانیت ماکس وبر، ایده‌های مارکسیستی، روش هرمنوتیک، ساخت‌گرایی و همچنین از آنچه تأثیر پذیرفته است. البته باید توجه داشت که ساخت‌گرایی نیز مورد انتقاد قرار گرفت و باعث شد نظریات ضد ساخت‌گرایی (Anti - Structuralism) نیز وارد جامعه‌شناسی شود و در این ارتباط می‌توان به جامعه‌شناسی هستی‌شناسانه (Existential Sociology) و نظریه سیستمها در برابر ساخت‌گرایی اشاره کرد.

□

انتقاد از پست مدرنیسم

در سال ۱۹۷۵ یکی از روزنامه‌های آمریکا مطلبی تحت عنوان اینکه پست مدرنیسم مرده است (Post - modernism is dead)، منتشر نمود و روزنامه‌ای دیگر نوشت که اکنون پست - پست مدرنیسم (Post - Post modernism) موضوعیت دارد و مسأله اصلی می‌باشد. تا کنون انتقادات فراوانی به پست مدرنیسم صورت گرفته است که از مهمترین آنها می‌توان به انتقادهای یورگن هابرماس اشاره کرد. هابرماس در سال ۱۹۸۱ حملات سختی را به پست مدرنیست‌ها آغاز کرد و آنان

را محافظ کاران نو (neo - conservatism) و تئوری شان را نیز تئوری ماقبل مدرن (Premodern) خواند. او حملات خود را متوجه طرفداران فرامدرنیته بخصوص لیوتار و فوکو نمود؛ البته انتقادات هابرماس فقط متوجه پست مدرنیست‌ها نیست. او همچنین مناظراتی با کارل پوپر و هانس آلبرت درباره پوزیتیویسم و بانیکلاس لوهمان درباره نظریه سیستم‌ها و با هانس گئورگ گادامر درباره هرمنوتیک و با کارل آتوآپل درباره اخلاق داشته است. هابرماس یکی از کسانی است که دل‌بستگی شدیدی به پروژه مدرنیته داشته و نمی‌خواهد آنرا کنار بگذارد، او حملات سختی را به روشنفکران فرانس دارد و خودش را به عنوان محافظ پروژه مدرنیته معرفی می‌نماید. او میشل فوکو را ضد عقلگرا (irrationalist) و بادریلارد را محافظه کار نو (neo - conservatism) معرفی می‌نماید. علاوه بر انتقادات هابرماس از پست مدرنیسم، پاسخهای دیگری نیز از جانب محافظه کاران (communitarian) و نئوکانتی‌هایی از قبیل راولز (Rawls) و پیروانش نیز علیه حمله پست مدرنیست‌ها به ارزشهای لیبرال وجود دارد. راولز معتقد است ما می‌توانیم و می‌باید بطور عقلانی از ارزشهایمان دفاع کنیم، یعنی ارزشهایی همانند حقوق بشر و دموکراسی. محافظه کاران نیز می‌گویند ما باید از ارزشهایمان دفاع کنیم و باید هر چه بیشتر مجذوب سنت‌هایمان شده و به تاریخ گذشته رجوع کنیم.

منابع و مآخذ

- ۱- احمدی، بابک، مدرنیته و اندیشه انتقادی، تهران؛ نشر مرکز، ۱۳۷۳
- ۲- احمدی، بابک، ساختار و تأویل متن، ۲ جلد، تهران؛ نشر مرکز، چاپ دوم اسفند ۱۳۷۲
- ۳- ریتز، جورج، نظریه‌های جامعه‌شناسی، ترجمه احمد رضا غروی راد، تهران؛ انتشارات ماجد، ۱۳۷۳
- ۴- کورنر هوی، دیوید، حلقه انتقادی، ترجمه مراد فرهاد پور، تهران؛ انتشارات گیل و با همکاری انتشارات روشنگران، ۱۳۷۱
- ۵- جنگز، چارلز، پست مدرنیسم چیست؟ ترجمه فرهاد مرتضایی، تهران؛ نشر مرن‌دیز
- ۶- رورتی، ریچارد، اختلاف هابرماس و لیوتار در باب وضع پست مدرن، ترجمه مهدی قوام صفری، نامه فرهنگ، سال پنجم، شماره ۱۸، تابستان ۱۳۷۴، ص ۶۲.
- ۷- داوری، رضا، پست مدرن، دوران فترت، مشرق، دوره اول، شماره اول، دی ۱۳۷۳، ص ۱۱.
- ۸- لاریجانی، محمد جواد، از مدرنیسم تا فرامدرنیسم، مجلس و پژوهش، شماره پنجم، سال اول، آذر ۱۳۷۲، ص ۳۳.
- ۹- دریابندری، نجف، پست مدرنیسم در یک زمان، دنیای سخن، خرداد و تیر ۱۳۷۴، شماره ۶۴، ص ۲۰.
- ۱۰- عضدانلو، حمید، مناظره مدرنیته و فرامدرنیته در زمینه مفاهیم، ماهنامه سیاسی-اقتصادی، شماره ۸۴-۸۳، ص ۲۳.
- ۱۱- عضدانلو، حمید، کانت، مدرنیته و فرامدرنیته، ماهنامه سیاسی-اقتصادی، شماره ۸۰-۷۹، ص ۲۳.
- ۱۲- عضدانلو، حمید، تفکر انتقادی چیست؟ اطلاعات سیاسی-اقتصادی، شماره ۷۴-۷۳، ص ۵۱.
- ۱۳- بشیریه، حسین، هابرماس: نگرش انتقادی و نظریه تکاملی، اطلاعات سیاسی-اقتصادی، شماره ۷۴-۷۳، ص ۸
- ۱۴- گیدنز، آنتونی، مدرنیته و هویت فردی، ترجمه امیر قاسمی، مشرق، دوره اول، شماره اول، دی ۱۳۷۳، ص ۵۴.
- ۱۵- گنون، رنه، بحرای دنیای متجدد، کلمه دانشجو، شماره ۸ و ۹، ص ۸۶.
- ۱۶- نامه فرهنگی شریف، مدرنیسم و توسعه، نامه دوم و سوم، تابستان و زمستان ۷۳، ص ۶.
- ۱۷- احمد، اکبر، دیوشور: رسانه‌ها در مقام آموزگار عصر ما، ترجمه سیما ذوالفقاری، نامه فرهنگ، شماره ۱۸، ص ۱۱۱
- ۱۸- تسون، فرناندو، اعاده حیثیت از دمکراسی: چالش عصر ما بعد مدرن، ترجمه علیرضا حسین پور، دانش سیاسی، پیش شماره سوم، بهمن و اسفند ۱۳۷۲.
- ۱۹- روجر، ریشه‌های شورش پست مدرن در چیایاس، مجله آدینه، شماره ۱۰۴، ص ۵۴.
- ۲۰- حداد عادل، غلامعلی، سکولاریسم، ویژگی مکاتب غربی، ویژه‌نامه ۲۷ آذر، ص ۲۴.

- ۲۱- نظری، حمید رضا، نظری بر سکولاریسم، مجله ۱۵ خرداد، شماره ۱۰
- ۲۲- نکاتی پیرامون سکولاریسم، مجله کیان، شماره ۲۶، ص ۱۶.
- ۲۳- مدخل الی ما بعد الحداثه، احمد حسان، نامه فرهنگ، شماره ۱۸، ص ۲۰۲
- ۲۴- ریکور، پل، رسالت هرمنوتیک، ترجمه مراد فرهاد پور، یوسف اباذری، فرهنگ کتاب چہام و پنجم، بہار و پاییز ۱۳۶۸، ص ۲۶۳ تا ص ۳۰۰.

- 1 - *Post modernism and social Theory Edited by steven seidman & David wagner.*
- 2 - *Consumer culture & Postmodernism by iki featherston.*
- 3 - *beyond post modern politics by Honi fern Haber*
- 4 - *Theories of modernity and post modernity edited by Brayan turner.*
- 5 - *The Post modern reader by chales jencks.*
- 6 - *Intimtion of post modernity by zygmunt Bauman.*
- 7 - *post modernity, by Barry smarr.*
- 8 - *Sociology of Post modernism by scott Lash.*
- 9 - *Modernity and its future, Edited by David Held.*