

## فصلنامه علمی-پژوهشی آیین حکمت

سال دوازدهم، پاییز ۱۳۹۹، شماره مسلسل ۴۵

### هویت در پست مدرنیسم و حکمت متعالیه

تاریخ دریافت: ۹۷/۲/۱

تاریخ تأیید: ۹۹/۸/۲۰

محمد عباسی \*

حسن عبدی \*\*

سنت فلسفی مسلمانان و اندیشه غربی، در دوران‌های مختلف به گونه‌ای در تقابل با یکدیگر به سر می‌بردند. با روی کار آمدن دوران مدرن و نمودار شدن دستاوردهای ملموس آن در صنعت و تکنولوژی، کم نبودند کسانی که نسبت به میراث فلسفی مسلمانان بدگمان شدند و موج غرب‌گرایی دامن‌گیر آن‌ها شد. اما این وضعیت خیلی به طول نکشید؛ به مرور در غرب اندیشمندانی ظهور کردند که سخن از بحران در علوم اروپایی رانند و موجی از مخالفت با مدرنیته را به راه انداختند. یکی از این جریان‌های مخالف، پست مدرنیسم است که می‌توان آن را از آخرین دستاوردهای فلسفی غرب به حساب آورد. از سوی دیگر، حکمت متعالیه در میان مسلمانان، به عنوان مقبول‌ترین و متقن‌ترین سنت فلسفی معاصر تلقی می‌گردد. در این تحقیق تلاش شده است، تا با استفاده از روش توصیفی-تحلیلی، یکی از مهمترین مسائل مطرح در مباحث فلسفی؛ یعنی مساله هویت انسانی را از منظر این دو گرایش فکری بررسی کنیم. هدف

\* کارشناسی ارشد فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه باقرالعلوم علیه السلام (m.abbasi1001@gmail.com).

\*\* استادیار و عضو هیئت علمی دانشگاه باقرالعلوم علیه السلام (abdi@bou.ac.ir).

نویسنده از این نوشتار آن است که نشان دهد، غرب که روزگاری خود را داعیه‌دار انسان باوری می‌دانست، امروز برای انسان هویتی باقی نگذاشته و او را به دیده تحقیر می‌نگرد، در حالی که فلسفه ملاصدرا، هویت انسانی را به دیده کرامت نگریسته و آن را دارای جنبه‌های متعالی و الهی می‌داند. در آخر به این جمع بندی خواهیم رسید که در تفکر غربی، هویت انسان، سرنوشتی جز یأس و سرگشتگی نخواهد داشت، اما در نگاه صدرایی، هویت الهی انسان در تکاپوی رسیدن به مقصد و مقصودی والا است.

**واژگان کلیدی:** پست مدرنیسم، هویت، فوکو، حکمت متعالیه، ملاصدرا.

#### مقدمه

ادیان و اندیشمندان بزرگ همواره انسان را به عنوان یکی از محوری‌ترین مباحث نظری خود مد نظر قرار می‌داده‌اند. بیشتر ادیان معتقدند انسان باید راهی را طی کند تا بتواند به کمال برسد و عموماً دستورهای دینی راهی برای تحصیل همین غرض است؛ اما به مرور روشنفکران و جریان‌های الحادی توانستند تفسیر دیگری از انسان عرضه کنند و او را محور عالم معرفی نمایند. این نظامات فکری با بررسی ابعاد مخفی انسان می‌کوشند هرچه بیشتر از وجود محوری او در عالم بهره‌مند گردند؛ اما دیری نپایید که معلوم شد این راه بی‌راهه‌ای بیش نبوده و آرزوهای انسان پرستان نقش بر آب شده است. حال انسانی که تا نوک قله بالا رفته بود، می‌بایست با صورت به پایین پرت شود. جریان‌هایی روی کار آمدند تا او را هرچه زودتر به پایین بکشند. یکی از این جریان‌ها پست‌مدرنیسم (Post modernism) است که با نگاهی تحقیرآمیز به هویت انسان تلاش می‌کند نقایص او را برجسته کند تا بتواند سقوط هرچه بیشتر انسان را به نظاره بنشیند. از سوی دیگر

اندیشمندان مسلمان از همان ابتدا مسیری غیر از مسیر فیلسوفان غربی را می‌پویدند تا اینکه تراث ارزشمند متفکران اسلامی به دست حکیم متأله ملاصدرای شیرازی رسید و او توانست با استعانت از آموزه‌های دین و یافته‌های عرفای راستین، بر غنای فلسفه اسلامی بیفزاید. بی‌شک می‌توان حکمت متعالیه او را مهم‌ترین سنت فلسفی در بین مسلمانان به شمار آورد. حال پس از گذشت قرن‌ها هر کدام از پست‌مدرنیسم و حکمت متعالیه به عنوان یکی از مهم‌ترین دستاوردهای فکری بشر در غرب و شرق عالم به حساب می‌آیند.

همانا بررسی آخرین دستاوردهای فکری و مقایسه تطبیقی میان آنها می‌تواند بصیرت ویژه‌ای به انسان ببخشد. هرچند آثاری در این خصوص خلق شده، هنوز جنبه‌های زیادی از این تقابل‌ها بررسی دقیق نشده است. شاید کمبود منابع و مبهم بودن سخنان پست‌مدرنیست‌ها از اصلی‌ترین این عوامل باشد. در تحقیق پیش رو به این مسئله می‌پردازیم که هویت انسانی در پست‌مدرنیسم و حکمت متعالیه از چه جایگاهی برخوردارند و هر کدام به چه نحو به انسان نگریده‌اند؟ در ضمن این تحقیق آینده‌ای که هر کدام از آنها برای انسان تصویر می‌کنند نیز روشن خواهد شد.

### ۱. معنای پست‌مدرنیسم

پیش از آنکه به مسئله هویت در پست‌مدرنیسم بپردازیم، باید معنایی روشن از پست‌مدرنیسم ارائه کنیم. برای شناخت درست از پست‌مدرنیسم لازم است ابتدا مدرنیته (modernity) را بشناسیم؛ چراکه مدرنیسم بخشی از ترکیب «پست‌مدرنیسم» به شمار می‌آید. پس از معرفی مدرنیته زمینه لازم برای توضیح ترکیب «پست» با «مدرنیسم» فراهم می‌شود و به معرفی پست‌مدرنیسم خواهیم پرداخت.

### الف) مقصود از مدرنیته

مدرنیته به عنوان عنصری جریان‌ساز که بتواند همه حوزه‌های فکری، سیاسی، فرهنگی و اجتماعی را در قبضه خود بگیرد، از اواخر قرن هفدهم یا حداکثر از اوایل قرن هجدهم در اروپا شکل گرفت. از این جهت باید به سه دوره مدرن اشاره کرد: اول، مدرن در خلال قرن پانزدهم که مقارن با رنسانس است که در مقابل «وسطی» قرار می‌گیرد (احمدی، ۱۳۷۷: ۳-۴). دوم، مدرن در قرن ۱۶ و ۱۷ که در مقابل باستانگری و در معنایی نزدیک به ریشه لغوی آن «نوآوری» به کار می‌رود. سوم، مدرن از قرن ۱۸ تا دوران ما که به معنای نوآوری و بهتریستن و صراحتاً در مقابل سنت (Tradition) به کار می‌رود (نوذری، ۱۳۷۹: ۵۰۷-۵۰۸). مقصود ما از بررسی مدرنیته همین مورد اخیر است که شروع آن را باید «فاصله میان رنسانس و انقلاب فرانسه» و یا «از آغاز صنعتی شدن جوامع اروپایی» دانست.

مدرنیته در هر حوزه‌ای معنایی خاص به خود دارد؛ اما در همه حوزه‌ها «گسست از سنت و اصالت عقل جدید» حفظ شده است. اگر بخواهیم تعریفی از مدرنیته ارائه دهیم، مناسب است چنین بگوییم: «مدرنیته نظام متغیر و متحولی است که به واسطه فاعلیت ارادی انسان، میل و تعلق دنیوی را با تکیه بر عقلانیت گسسته از وحی و علوم جدید در شکل سازمانی وسیع و با سازوکارهای جدید تحقق می‌بخشد» (خاکی قراملکی، ۱۳۸۹: ۵۹). پسوند «ایسم» در مدرنیسم نشان می‌دهد واژه مشتمل بر آن به یک مکتب اشاره دارد (مشکی، ۱۳۸۱: ۳۷).

### ب) تفسیرهای مختلف از پست‌مدرنیسم

پست‌مدرن واکنشی است در برابر مدرنیته و با نگاهی نقادانه به بررسی «وضعیت مدرنیته» می‌پردازد. پیشینه مخالفت با مدرنیته به نیچه (Nietzsche) باز

می‌گردد؛ از همین نظر او را فیلسوف پست‌مدرن معرفی کرده‌اند. وی نقد کامل و بی‌رحمانه مدرنیته را در دستور کار خود قرار داد (*Nietzsche, 1975: 310*). در کتاب شامگاه بتان قطعه‌ای به نام «چگونه جهان راستین بدل به افسانه شد؟ سرگذشت یک اشتباه»<sup>۱</sup> وجود دارد. نیچه با نگاهی انتقادی نسبت به مدرنیته نهایتاً وضعیت کنونی جهان را چنین تحلیل و تفسیر می‌کند: «جهان راستین ناشناختنی باقی ماند. نخست همچون جهان خدایی فرض شد و بعد رها شد. با کشتن خداوند، انسان یعنی کشیده او نیز کشته شد. با کنار گذاشتن آنچه جهان راستین خوانده می‌شد، دنیا آن سان که به چشم ما می‌آید نیز از کف رفت. در مقابل، دنیای ارزش‌ها (جهان مدرنیته) قدرت گرفت (*Nietzsche, 1966: 40-41*). دیگر اندیشمندان پست‌مدرن نیز همین رویه نیچه را پی گرفته‌اند و نگاه نقادانه به مدرنیته یکی از اصول آنها به حساب می‌آید.

لیوتار (Lyotard) در مقاله‌ای با عنوان «یادداشتی درباره معنی پسا» تلاش می‌کند معنای «پسا» در پست‌مدرنیسم را روشن کند. او سه معنا برای پسا مطرح می‌نماید، هرچند هیچ کدام از آنها را خالی از اشکال نمی‌داند:

الف) پسامدرن به عنوان دگرگونی یک دوره یا سبک به دوره بعدی معرفی می‌شود. در این تفسیر، پسا در پسامدرنیسم به معنای «توالی» است؛ یعنی توالی زمانی یا تاریخی دوره‌هایی که هر یک به روشنی قابل تشخیص است. در این اصطلاح پست‌مدرن مسیر جدیدی نسبت به مسیر قبلی به شمار می‌آید.

ب) نوعی افول اطمینان به مقوله پیشرفتی که غرب دو قرن آن را پذیرفته بود. اکنون دیگر نمی‌توان هر تحولی را پیشرفت خواند و در دنیای امروز طرح‌های

1. How the real world at last became a myth (history of an error).

جهان‌شمول و رهایی‌بخشی که از جانب غرب ارائه شده بود، اعتبار خود را از دست داده است. پست‌مدرن ورود به این دوران یا این نوع تفکر است. (ج) پسامدرن جایگزین مدرن نیست، بلکه بازخوانی و نقد مستمر ارزش‌ها و طرح‌های مدرن است. در این تفسیر پسامدرنیته، عصر جدیدی نیست، بلکه نامی است برای مجموعه‌ای از نقدها که اساس گفتمان‌هایی که تجربه مدرن را شکل داده‌اند، به چالش می‌کشد (مالپاس، ۱۳۸۱ ب: ۶۶-۶۵).

همان‌طور که خود لیوتار درباره معنای پست‌مدرنیسم گفته است و ما نیز در این نوشتار آن را اراده می‌کنیم، پست‌مدرن بخشی از مدرن است و جدای از آن نیست. پست‌مدرن دورانی از تاریخ است که در آن می‌پرسند مدرنیته چیست؟ (همان الف: ص ۸۴). از آنجا که مدرن به گونه‌ای است که همواره به طور تاریخی به جنگ با چیزی می‌رود که بلافاصله قبل از آن قرار می‌گیرد، اگر این نگرش را در مورد مدرنیته داشته باشیم، مدرن همواره پسای چیزی است. در مورد پست‌مدرن نیز باید گفت، هر آنچه قبلاً دریافت شده است، باید به دیده شک و تردید به آن نگریست، اگرچه همین دیروز حاصل شده باشد (نوذری، ۱۳۸۹: ۱۲۲-۱۲۳).

## ۲. هویت انسانی در پست‌مدرنیسم

برای آنکه هویت انسانی از منظر پست‌مدرنیسم به درستی نشان داده شود، باید نظریات اندیشمندان تأثیرگذار در پست‌مدرنیسم را بررسی کنیم. به همین منظور در این بخش با استناد به آرای سه تن از مهم‌ترین اندیشمندان پست‌مدرنیسم که به عنوان مروّجان و صاحب‌نظران اصلی این اندیشه تلقی می‌شوند؛ یعنی فوکو (Nietzsche)، لیوتار (Lyotard) و دریدا (Foucault) به بررسی هویت پست‌مدرنیستی خواهیم پرداخت.

**الف) سرگشتگی و نفی سوژه مستقل**

ویژگی اصلی انسان‌ها توانایی آنها در تعقل و اندیشه‌ورزی است و تفاوت بارز انسان با سایر حیوانات در همین جنبه‌های معرفی، ادراکی و شناختی اوست؛ اما در اندیشه متفکرانی مانند فوکو، انسان آن سوژه دانشی است که دارای اراده و اختیار نیست. اساسا انسان ذات یا گوهری ندارد که بخواهد به آن برسد و خود را کشف کند؛ از این روی انسان ذره‌ای بی‌مقدار در طوفان حوادث است که خود نقشی در آنها ندارد. این نگرش، مرگ انسانیت را در حوزه معرفتی رقم خواهد زد؛ چراکه در این نگاه انسان به موجودی بی‌هویت و غیر مستقل از جامعه تنزل می‌یابد؛ به گونه‌ای که حتی مقررات اخلاقی به صورت اجباری بر او تحمیل می‌شود (نصیری پور، ۱۳۹۰: ۱۶-۱۰).

فوکو بر خلاف متفکران مدرن، بسیار به سوژه انسانی بدبین است. او در کتاب تاریخ دیوانگی حمله به سوژه انسانی را دستور کار خود قرار می‌دهد. وی جنون را از زاویه‌ای غیر از جنبه روان‌پزشکی آن بررسی می‌کند؛ چراکه روان‌پزشکی را سخن و گفتمان مسلط مدرنیته، در باب جنون به حساب می‌آورد (احمدی، ۱۳۷۳: ۲۱۹-۲۱۷). فوکو تصریح می‌کند که در دوران قبل از مدرن، دیوانگان هرچند از منزلت اجتماعی پایینی برخوردار بودند، به عنوان عضوی از جامعه به حساب می‌آمدند و در کنار سایر مردم به زندگی ادامه می‌دادند؛ اما در دوره کلاسیک جنون تنها دیگر از پشت میله‌ها قابل دیدن بود؛ چراکه خردباوری جدید نمی‌خواست بر اثر شباهت با مجانین به مخاطره بیفتد. در این دوران دیوانگی حیوانیتی به شمار می‌رفت که هیچ اثری از انسانیت در آن وجود نداشت. فوکو در ادامه گزارش‌های وحشتناک و دردآوری از چگونگی زندگی جدید دیوانگان مطرح می‌کند. وی زندگی تاسف‌آمیز مجانین را حاصل خردباوری مدرنیته به

شمار می آورد (فوکو، ۱۳۸۱: ۱۴-۱۳).

از نظر فوکو با تحلیل تبارشناختی سوژه به این مطلب خواهیم رسید که چیزی مستقل به اسم سوژکتیویته انسانی نمی تواند وجود داشته باشد، بلکه سوژه چیزی است که در درون گفتمان ها شکل می گیرد. با این حساب باید فوکو را ضد سوژه گرایی دانست و او را منکر نقش اراده آگاهانه انسان در صورت بندی جامعه و تعیین ماهیت و ساختار آن به حساب آورد (نصیری پور، ۱۳۹۰: ۱۰-۱۶ و ۱۲۸-۱۲۰). فوکو بر این باور بود که در هر دوره تاریخی گفتمان های متنوعی مطرح است، مانند گفتمان دینی، گفتمان علمی، گفتمان هنری و گفتمان های دیگر و ما علوم را در سطح قاعده بندی همین گفتمان ها بررسی می کنیم. فوکو در صدد است نشان دهد انسان همواره تحت تأثیر رسوبات و اندیشه هایی است که به صورت ناخودآگاه وجود دارند و تحت سیطره گفتمان برآمده از آنها، دست به علم ورزی می زند. این در حالی است که قواعد شکل گیری گفتمان ها برای دانشمندی که در آن دوره قرار دارند، غیر قابل دسترسی است و هرچه فاصله ما با آن گفتمان نزدیک تر باشد، شناخت آنها مشکل تر می شود (هیپورت ال و دیگران، ۱۳۷۶: ۵۵).

در خصوص نفی سوژه مستقل لیوتار نیز وضعیتی مشابه دارد. وی معتقد است هویت انسانی به عنوان سوژه، در بازی های زبانی وجود دارد و مجموعه قواعد مختلف، هویت ما را می سازد. در نتیجه آنچه هویت انسانی و افکار و آرزوی های او را می سازند، همان بازی های زبانی و فنون سازماندهی دانش در جامعه هستند و هویت انسان تابعی از این قواعد خواهد بود (مالپاس، ۱۳۸۱: ب: ۴۰).

دریدا دیگر اندیشمند مطرح در پست مدرنیسم نیز با حمله به سوژه مستقل انسانی، ضربه ای دیگر بر سوژه باوری مدرن وارد کرده است. او تصریح می کند

که از روزگار افلاطون، مدار اندیشه بر پیش فرض وجود یک فاعل معرفت مستقل و واجد هویت استوار بود. شناخت نسبت به اشیا مبتنی بر این اصل است که ذهن انسان توانایی شناخت امور محسوس را داشته باشد، هرچند شناخت حقایق اشیا تنها از طریق عقل و مشاهده مثل امکان‌پذیر باشد. این رویکرد افلاطونی در دوران بعد از او نیز با شکل‌ها و تفسیرهای دیگری مقبول افتاد. دکارت بر «من خردمند و اندیشه‌ورز» تأکید می‌کرد و کانت نیز در همین راستا قدم بر می‌داشت؛ اما نیچه در موضعی انتقادی معتقد بود به جای پرسش در مورد ماهیت انسان یا همان «من» باید پرسید چگونه می‌توان خود را از دام آن نجات داد. پس از نیچه مکتب ساختارگرایی نیز تلاش کرد این ذهن باوری را به چالش بکشد- هرچند دریدا با جنبه ایجابی ساختارگرایی موافق نبود و از این جهت باید او را پس‌اساختارگرا به حساب آورد (سجویک، ۱۳۸۱: ۲۹۸). در هر صورت دریدا خود را از جمله کسانی می‌داند که حمله به «خودباوری» را در دستور کارش قرار داده است (ضمیران، ۱۳۸۱: ۱-۵).

دریدا پس از نقد روش پیشینیان، نظریه اختصاصی خودش را که به «شالوده‌شکنی» شهرت یافته، مطرح می‌کند. اینکه دقیقاً مقصود دریدا از شالوده‌شکنی چیست، قدری مشکل است؛ زیرا شالوده‌شکنی تعریف‌بردار نیست و تعریف آن، موجب نقض غرض می‌شود. در شالوده‌شکنی، مقولات منطقی سنتی، مانند تعریف، توصیف و تحلیل کنار گذاشته می‌شود و در مقابل طرحی نو عرضه می‌گردد. البته از این سخن نباید نتیجه گرفت که شالوده‌شکنی مقوله‌ای سراسر بی‌معناست. بلکه سخن در آن است که با ذهنیت منطقی سنتی نباید به شناخت آن پرداخت (رویلا، ۱۳۸۱: ۵۰-۴۹). دریدا معتقد بود معنابخشیدن از دل

مجموعه‌ای پیچیده بیرون می‌آید. عواملی همچون گوینده، شنونده و وضعیت آنها زمینه‌های تاریخی - فرهنگی و اموری از این دست، دارای روابط ناخودآگاهی هستند که بر پیچیدگی معنا می‌افزایند؛ در نتیجه معنا به درستی قابل درک نیست؛ زیرا در پشت هر معنایی، شبکه‌ای از انگاشت‌ها و پیش‌انگاشت‌ها و میانجی‌های نامرئی وجود دارد که به صورت درک‌نشده مورد غفلت قرار می‌گیرند؛ از این روی تلاش‌های صورت‌گرفته برای ارائه معیارهای شناخت معنا حاصلی در پی نخواهد داشت و عقل نمی‌تواند به حقیقت و معانی اولیه نایل آید.

ساخت‌شکنی گونه‌ای زبان‌آوری است در نتیجه می‌توان آثار فلسفی را همچون آثار ادبی به حساب آورد. پیامد کار دریدا آن خواهد بود که توانایی‌های زبان‌آورانه و اصول فن کلام معیار ارزیابی کیفیت‌های کلی گونه‌های مختلف متون می‌شود (ر.ک: حقیقی، ۱۳۷۹: ۵۳-۴۶). او در این باره می‌گوید: «چیزی ساخته شده است، مثلاً یک نظام فلسفی یا یک سنت و یا فرهنگ و کسی می‌خواهد آن را آجر به آجر خراب کند تا بنیادهای آن را تحلیل و آن را متسحیل نماید. فردی به نظامی می‌نگرد و چگونگی ساخت آن را واری می‌کند تا معلوم دارد که زاویه‌ها و یا سنگ‌های پایه کدام است و چنانچه آنها را جابجا کند، از قید اقتدار نظام رها خواهد شد» (ضمیران، ۱۳۷۹: ۳۶). دریدا می‌خواهد با پس‌زدن همه معناهای تحمیلی به نیت مؤلف موقعیت‌های تاریخی، موقعیت‌های روان‌شناختی و جامعه‌شناختی برسد. با این کار ضابطه تمایزگذاری میان مفاهیم نیز از بین می‌رود و در نهایت به زبانی خالص دست می‌یابیم که دیگر سخنی استعاری به حساب نمی‌آید و برای فهم آن به نظریه بیان نیازی نیست (ر.ک:

ضمیران، ۱۳۸۲: ۲۵۰؛ احمدی، ۱۳۷۳: ۲۸۰-۲۷۸).

بازتاب این نظریه دریدا چیزی جز سقوط و سرگشتگی هویت انسانی نخواهد بود؛ چراکه در اندیشه پست مدرن سوژه عقلانی دوران مدرن به عنوان توهمی بیش نگریسته نمی شود و از این روی انسان هیچ گاه قادر نخواهد بود تمامی پیش فرض ها را کنار بگذارد تا بتواند به واقعیتهای عینی دست یابد (رک: نوذری، ۱۳۷۹). به راستی وقتی قدرت معرفت و شناخت انسانی چنین تحلیل رفت و عملاً از آن چیزی باقی نماند، پس چه تفاوت جوهری قابل ملاحظه‌ای بین انسان و حیوانات باقی می ماند؛ لذا صحیح است گفته شود انسان سقوط کرده و سرگشته گشته.

#### ب) یأس و عدم پیشرفت

در جوامع سنتی چنین تلقی می شد که مشیت الهی در زندگی انسان ها جریان دارد و در عین حال انسان نیز از اختیار نسبی بر خوردار است؛ لذا هستی با نظارتی از جانب خداوند به سمت هدف خاصی هدایت می شد. در دوران مدرن نظریه پیشرفت و توسعه جای مشیت الهی را گرفت؛ دیگر این علم و برنامه ریزی عقلانی بود که بشر را به آینده‌ای بهتر می کشاند؛ اما در پست مدرنیسم با پذیرش نیهیلیسم و هیچ انگاری پیشرفت به سوی هدف اساساً بی معنا تلقی شد. در نتیجه نوعی ناامیدی و پوچ گرایی بر این تفکر سایه افکند (بیات، ۱۳۸۱: ۱۹۳).

فوکو از جمله پست مدرنیست هایی است که به صورت جدی از یأس و ناامیدی برای بشر سخن گفته است. جمله معروف او در پایان کتاب نظم اشیا گویای خوبی بر این مدعا است. او به صراحت در مورد نابودی قریب الوقوع نسل بشر صحبت می کند؛ بشری که به زودی مانند نقش رسم شده بر ماسه های ساحل نابود خواهد شد. دریدا نیز وضعیتی مشابه دارد؛ اما معتقد است امتیاز پست مدرنیست ها در این است که وقتی با این حقیقت مواجهه شده اند، از آن روی برنگردانده اند. به هر حال نظریه زایش هیولاها یکی از نظریات

پست‌مدرنیستی است که به‌نوعی خبر از پایان زندگی بشر می‌دهد (رک: هیکس، ۱۳۹۱: ۲۲۳-۲۲۴؛ رویل، ۱۳۸۸: ۱۸۹-۱۶۹).

علت این بدبینی در نوع نگاهی است که پست‌مدرنیست‌هایی مانند فوکو به «رابطه علم و قدرت» دارند. بنا بر این نظریه در جامعه مدرن انسان‌ها تحت سلطه قدرت زندگی می‌کنند. فوکو معتقد است در دوران مدرن سلطه نه به شکل سنتی آن بلکه در قالب علم و رهایی بر انسان‌ها اعمال می‌شود؛ لذا برای درک صحیحی از پدیده قدرت، باید از مفهوم کلاسیک آن فراتر رفت. از نظر فوکو در نظام جدید مسئله اصلی مجبور کردن افراد به اطاعت از مقررات نیست، بلکه ساخت افراد و خواست‌های جدید است. علوم انسانی جدید به همین منظور به دسته‌بندی و طبقه‌بندی انسان‌ها می‌پردازد تا بتواند نظارت و کنترل بهتری بر انسان‌ها اعمال کند. فوکو معتقد است دانش با اعمال قدرت تولید می‌شود و این نگاه او در مقابل تصور رایج روشنگری قرار می‌گیرد؛ چراکه در نظر آنها دانش وقتی ممکن می‌شود که روابط قدرت متوقف شده باشد (هیپورت ال و دیگران، ۱۳۷۶: ۲۶؛ حقیقی، ۱۳۷۹: ۱۹۰-۱۸۷ و ۱۹۳-۱۹۱).

در کتاب *مراقبت و تنبیه؛ تولد زندان* مسئله اعمال قدرت با استفاده از تبارشناسی بیان شده است. فوکو پس از گزارش صحنه‌ای خشونت‌بار از مجازات‌های سنتی بیان می‌کند که سه ربع قرن بعد، قوانین ملایمی برای زندانیان در نظر گرفته شد. در دوران مدرن دیگر بدن نیست که مستحق کیفر می‌شود، بلکه روح انسانی کیفر می‌شود. در این نوع از مجازات «جرم»؛ یعنی ابژه کنش کیفری عمیقاً تغییر کرد. مهم‌ترین اثر مجازات‌های جدید، تأثیرات آن بر سوژه، اندیشه، اراده، امیال و هویت انسانی بود. فوکو به این اصلاح نگاه خوشبینانه‌ای

نداشت و معتقد بود: «این ظن وجود داشت که این آیین کیفری که به جرم پایان می‌بخشید، خود خویشاوندی‌های مشکوکی با جرم داشته باشد؛ به عبارتی اگر نگوئیم این آیین در وحشی‌گری از خود جرم پیشی می‌گرفت، دست کم با آن برابری می‌کرد و تماشاگران را به درنده‌خویی و وحشی‌گری که می‌خواست آنان را از آن باز دارد، عادت می‌داد» (فوکو، ۱۳۷۸: ۲۷-۱۸ و ۱۶-۱۱). از نظر فوکو روان‌پزشکان، مربیان تربیتی، کارگزاران اداره ندامتگاهی و سایر تأثیرگذاران بر مجرم، همه آنها در تلاش‌اند با اعمال مجازات‌ها و مراقبت‌هایی که متناسب با وضعیت روحی شخص مجرم به کار می‌برند، او را تحت کنترل خود درآورند و تا تمایل‌ها و استعداد‌های مجرمانه او برطرف نشود، این تدابیر وجود خواهد داشت. به نظر فوکو در جامعه مدرن، علاوه بر زندان، سایر نهادهای اجتماعی نیز از این سیستم نظارتی و همه‌بین برخوردارند؛ لذا نظم حاکم بر آنها- مانند آنچه در زندان مطرح شد- تضمین می‌شود (همان: ۳۲-۲۹).

وقتی علوم به واسطه روابط قدرت تعریف شد و انسان همواره تحت سلطه یک نظام قدرت قرار داشت، دیگر تغییر و تحول و حرکت به سمت کمال معنا ندارد؛ چراکه چشمی همه‌بین او را تحت نظر دارد و اگر انسان بخواهد بر خلاف نظم موجود قدمی بردارد، توسط نهادهای نظارتی و انضباطی و حتی بیمارستان‌ها تحت مداوا و همسازی با محیط پیرامونی قرار می‌گیرد. در واقع امکان مخالفت و تغییر در وضع موجود، وجود ندارد. ما در سیستمی تنفس می‌کنیم که از قبل برای ما برنامه‌ریزی شده و اگر بخواهیم برنامه‌ای دیگر در سر پیروانیم، سلطه حاکم، ما را به کناری خواهد راند؛ افزون بر اینکه در سرپروردن طرح‌های نو به دور از واقعیت قلمداد می‌شود؛ چون برای انسان سوژکتیویته مستقلی نیست تا بخواهد

فارغ از مناسبات و گفتمان‌های جاری در جامعه به معرفتی جدید دست یابد.

### ج) نفی برنامه‌های کلی دین

پست‌مدرن همواره اعلام کرده است که با اصول و ارزش‌های جهان‌شمول رابطه خوشی ندارد و در مقابل بر تنوع فرهنگی و روایت‌های خرد تأکید می‌کند. از این جهت پست‌مدرنیته بر خلاف مدرنیته، دین را از صحنه کنار نمی‌زند، بلکه دین را به عنوان یک روایت محلی و موضعی احترام می‌کند و از این جهت قابل تقدیر است؛ اما پست‌مدرنیسم از جهت دیگری با دین به مخالفت می‌پردازد و آن وجود گزاره‌های کلی و کلان در دین است؛ یعنی پست‌مدرنیته دین را نیز مانند سایر فراروایت‌ها نفی می‌کند. به نظر می‌رسد مخالفت پست‌مدرنیست‌ها با اسلام که داعی خاتمیت و برپایی حکومت جهانی دارد، بسیار روشن است (ربک: نوزدی، ۱۳۷۹: ۴۱۱-۴۰۷).

ریشه مخالفت پست‌مدرنیسم با فراروایت‌ها را می‌توان در آثار لیوتار مشاهده کرد؛ آنجا که به فراروایت‌های دوران مدرن حمله می‌کند. به عقیده لیوتار مدرنیته از سازماندهی فراروایتی بهره می‌گیرد. از نظر او نقش فراروایت‌ها عبارت است از سازماندهی بازی‌های زبانی. نمونه‌ای بارز از فراروایت را می‌توان در برداشتی از تاریخ جست‌وجو کرد که جهت‌گیری و غایت آن رهایی بشر به حساب می‌آید. در این روایت تمام بازی‌های زبانی، اعم از علم، جنگ، اخلاق و فلسفه، همگی زیر چتر رهایی از بشر قرار می‌گیرند و فهم هر حادثه و قضاوت درباره آن، تنها از طریق چشم‌انداز نهایی تاریخ یعنی رهایی بشر ممکن می‌شود؛ یعنی باید پرسید آیا آن اقدام کمکی به «رهایی» بشر کرده است یا نه (مالپاس، ۱۳۸۸: ۲۶-۲۸).

وی در این راستا دو نوع فراروایت مدرن را مطرح می‌کند:

- کلان روایت نظری (فلسفی): این فراروایت در فلسفه آلمانی اوایل سده نوزدهم ریشه دارد و برخاسته از نظریات هگل است. به مفاد این فراروایت، بشر با افزایش دانش پیشرفت می‌کند. فلسفه تمام بازی‌های زبانی گوناگون را گرد هم می‌آورد تا «تاریخ جهانی روح» را ترسیم کند. در این فراروایت تأکید می‌شود دانش نقش بسزایی در گذر فکر بشر از مرحله جهل به مرحله هستی کلی ایفا می‌کند.

- فراروایت رهایی (سیاسی): بر خلاف کلان‌روایت نظری که در آن دانش فی‌نفسه غایت است، این کلان‌روایت به این دلیل دانش را ارزشمند می‌داند که اساس آزادی انسان است؛ زیرا در این روایت، دانش شرط لازم برای رهایی انسان از ظلم به حساب می‌آید. لیوتار سوژه این قرائت را بشریت در مقام قهرمان آزادی می‌داند (لیوتار، ۱۳۸۷: ۱۱۵).

از منظر لیوتار این دو فراروایت دیگر مورد پذیرش مردم نیستند و به جای آن، روایت‌های خرد متعددی به طور فشرده و تنگاتنگ در کنار هم قرار گرفته‌اند. این مجموعه از روایت‌های خرد، جایگزین فراروایت واحد می‌شوند. لیوتار در فصل دهم از کتاب وضعیت پست‌مدرن عنوانی دارد به نام «مشروعیت زدایی» و در خصوص این مطلب که چگونه فراروایت‌ها تقریباً از اواخر جنگ جهانی دوم سقوط کردند، دلایلی را بیان می‌کند. جامع همه آنها تنزل و ازدست‌رفتن قداست علم است؛ چراکه علم مشکلاتی را به وجود آورده و کمبودهای علم تجربی هویدا شده است (لیوتار، ۱۳۸۷: ۱۳۲-۱۲۵؛ نوذری، ۱۳۷۹: ۲۱۳-۲۱۵). در هر صورت پست‌مدرنیست‌ها به صورت افراطی، روایت‌های کلان و جهان‌شمول را نفی می‌کنند؛ لذا تا جایی با دین همراهی می‌کنند که روایتی خرد و شخصی باشد و وجود روایت‌های جهان‌شمول دین را بر نمی‌تابند.

#### (د) غیرواقعی بودن ارزش‌ها

از منظر پست‌مدرنیست‌ها انسان قادر نیست همهٔ پیش‌فرض‌های خود را کنار بگذارد و با سوژه‌ای مستقل از باورها و ارزش‌ها سخن بگوید. سوژه انسانی همواره درگیر باورها و فرهنگ‌هایی است که در فهم و تفسیر او نقش دارند. از این جهت نمی‌توان وجهی برای مشروعیت‌بخشی به ارزش‌ها یافت؛ چراکه ارزش‌ها نیز به تبع سوژه، از اصالت و واقعیتی برخوردار نیستند. لیوتار با عاریه‌گرفتن نظریه «بازی‌های زبانی» سعی کرد نشان دهد ارزش‌ها تبعی و در گرو بازی زبانی خاص خود هستند و قانونی مستقل و جامع برای داوری، در مورد ارزش‌ها وجود ندارد.

نظریه بازی‌های زبانی در اصل از ابتکارات ویتگنشتاین به حساب می‌آید. او در ابتدا به دنبال یافتن زبان کاملی بود که بتواند همه حقایق را با دقت و شفافیت بیان کند؛ اما این هدف هیچ‌گاه محقق نشد. ویتگنشتاین متأخر متوجه شد تفاوت‌های بی‌شماری در بازی‌های زبانی وجود دارد و هر فردی از نوعی بازی زبانی خاص استفاده می‌کند؛ برای نمونه نیایش، سروده‌ها، آوازخواندن، قول‌دادن، نذرکردن و دروغ‌گفتن هر کدام بازی زبانی‌ای مختص به خود دارند. به این ترتیب علم نیز نوعی بازی زبانی است که با بازی زبانی افسانه یا اسطوره تفاوت دارد (نوذری، ۱۳۷۹: ۲۱۳-۲۱۱؛ لیوتار، ۱۳۷۸: ۴۸). بر همین اساس لیوتار معتقد بود حوزه‌های مختلف علمی و فرهنگی هر یک بازی زبانی و قوانین ویژه‌ای مختص به خود را دارند و از آنجا که هر قضاوتی متکی بر یک بازی زبانی خاص است، نمی‌توان از خارج درباره یک بازی زبانی قضاوت کرد. پس اگر میان دو قضاوت از درون دو بازی زبانی گوناگون تعارض پدید آید، مبنایی عقلی برای تصمیم در این باره که کدام یک از این قضاوت‌ها صحیح است، وجود ندارد. با این بیان

هیچ معیاری برای رفع منازعه‌ها و داوری نهایی وجود ندارد؛ هیچ کدام از مذهب، فلسفه و حتی علم نمی‌توانند مرجعی نهایی به حساب آیند (حقیقی، ۱۳۷۹: ۳۶-۳۴). با این بیان ارزش‌ها نیز ساختگی و زاییده گفتمان‌ها و بازی‌ها زبانی به حساب می‌آیند؛ به گونه‌ای که تنها در همان بازی زبانی، ارزش تلقی می‌شوند و نمی‌توان آن‌ها را دارای ارزش واقعی و نفس‌الامری به حساب آورد.

### ۳. هویت انسان در حکمت متعالیه

در این بخش به دنبال آن هستیم با اشاره به ویژگی‌های نفس انسانی در حکمت متعالیه نشان دهیم تفاوت قابل ملاحظه‌ای نسبت به هویت انسان در دو نگاه حکمت متعالیه و پست‌مدرنیته وجود دارد. برای رسیدن به این مطلوب تنها مدعاهای حکمت متعالیه را به صورت فشرده مطرح می‌کنیم و جهت رعایت اختصار، ادله آنها را بیان نمی‌کنیم.

#### الف) هستی‌شناسی نفس انسانی

در نگاه صدرایی، انسان دارای یک روح و دو بدن است: یکی بدن عنصری و دیگری بدن مثالی؛ اما آنچه حقیقت و هویت انسانی را تشکیل می‌دهد، همان نفس مجرد اوست. رابطه نفس با بدن عنصری رابطه تدبیری است و نفس انسان در خلقت و شکل‌دهی به آن تأثیر بسزایی ندارد؛ در حالی که رابطه نفس با بدن مثالی رابطه فاعلیت است، نفس بدن مثالی را انشا می‌کند و مطابق با اعمال و باورها شکل این بدن عوض خواهد شد. بدن مثالی بر خلاف بدن عنصری - که تنها در دنیا با انسان است - برای همیشه با انسان خواهد بود و در برزخ و قیامت نیز او را رها نخواهد کرد. توجه به این نکته که اعمال تأثیر مستقیمی بر چگونگی بدن مثالی انسان دارد و عنایت به این مسئله که نفس انسان نمی‌میرد و همواره باقی

خواهد بود، انسان عاقل را متوجه افعال و افکار خود می‌کند که مبدا از مسیر سعادت ابدی خود، لحظه‌ای غافل شود (صدرالدین شیرازی، ۱۳۹۳: ۳۱۱ و ۲۰۳). ملاصدرا نفس انسانی را جسمانیة‌الحدوث و روحانیة‌البقاء می‌داند. پس از آنکه نطفه بر اثر مزاج و امتزاج مناسب، آمادگی دریافت نفس انسانی را به دست آورد، نفس به او افزوده می‌شود. از این جهت نفس جسمانیة‌الحدوث دانسته شده است؛ اما بنا بر حرکت جوهری اشتدادی، نفس دائم در حال حرکت و تکامل است. انسان در بدو تولد نوع کامل حیوانی است و فصل او از سایر انواع حیوان در این است که بالقوه انسان است و با ادامه حرکت جوهری اشتدادی به مرتبه نطقی می‌رسد. این حرکت پس از بلوغ به مرحله نطقی همچنان ادامه می‌یابد تا اینکه به غایت نهایی خود یعنی عقل مستفاد برسد. از این جهت نفس انسانی در طلب غایتی متعالی است و به سوی آن در حرکت است. در واقع نفس انسان گمشده‌ای دارد و با حرکت جوهری اشتدادی در راه رسیدن به آن قدم برمی‌دارد (عبودیت، ۱۳۹۱: ۳/۳۰۰-۳۰۲).

#### ب) استعدادها و قابلیت‌های نفس

هویت انسانی یا همان نفس انسانی برخاسته از عالمی دیگر است. مرحوم صدرالمتالهین معتقد است حقیقت نفس در مراتب نازله، از آتش معنوی است؛ آن‌چنان‌که در قرآن آمده است «نَارُ اللَّهِ الْمُوقَدَةُ الَّتِي تَطَّلِعُ عَلَى الْأَفْئِدَةِ» (همزه: ۷)؛ اما این نفس بر اثر استکمال به جایی می‌رسد که ماهیت ناری آن تبدیل به نور محض می‌شود؛ به گونه‌ای که هیچ‌گونه ظلمتی در آن نباشد. البته همین نفس نوری اگر در عالم طبیعت تنزل یابد، تبدیل به آتش خواهد شد: «مُؤَصَّدَةٌ فِي عَمَدٍ مُّمَدَّدَةٍ» (همزه: ۹-۸؛ صدرالدین شیرازی، ۱۳۹۳: ۲۹۱).

در اندیشه ملاصدرا انسان، نوع متوسط است. با انجام دادن خوبی‌ها و به دست آوردن اعتقادات و باورهای حق می‌تواند منزلت وجودی خود را ارتقا بخشد یا آن‌چنان در بدی‌ها فرو رود که تبدیل به شیطان بالفعل گردد. صدرالمتالهین در تفسیر آیه «وَلَكُمْ فِيهَا مَا تَدْعُونَ» (فصلت: ۳۱) و «وَفِيهَا مَا تَشْتَهِيهِ الْأَنْفُسُ وَتَلَذُّ الْأَعْيُنُ» (زخرف: ۷۱) می‌فرماید نفس انسانی به جایی می‌رسد که هر چه را که دوست داشته باشد، همان موجود می‌شود؛ یعنی نفس انسانی می‌تواند «ایجاد» کند. البته توانایی انسان بر ایجاد، مختص بهشت و قیامت نیست، در دوزخ هم گناهکار به آنچه کراهت دارد، گرفتار می‌شود. در دنیا نیز نفس انسان بدن مثالی خود را می‌سازد و نفوس متعالی از قدرت تصرفات بیشتری برخوردارند. ملاصدرا بر این باور است این امر مجرد دارای چنان قوه‌ای است که اگر اشتغال نفس به بدن نبود، همانا قادر بر انشای اجرامی بزرگ می‌بود (صدرالدین شیرازی، ۱۳۹۳ ب: ۲۰۵، ۲۹۳-۲۹۴ و ۳۰۴).

ملاصدرا آن‌گاه که می‌خواهد فاعل حرکت را معرفی کند، به این نکته اشاره می‌کند که گاهی محرک چیزی است که خودش دارای حرکت نیست و مثال آن را معشوقی می‌داند که عاشق را به حرکت درمی‌آورد. نفس همان متحرکی است که شوق رسیدن به خدای متعال او را به حرکت در آورده است؛ آن‌چنان‌که در قرآن آمده است: «إِلَى اللَّهِ تَصِيرُ الْأُمُورُ» (شوری: ۵۳؛ صدرالدین شیرازی، ۱۳۹۳ ب: ۲۱۶).

### ج) اتصال نفس به عقل فعال

در حکمت متعالیه، به تبع فلسفه مشاء، قوای نفس پذیرفته می‌شود؛ منتها بر مبنای تحلیلی عمیق‌تر، قوای نفس از مراتب نفس به حساب می‌آید و جدای از نفس قلمداد نمی‌شوند. در نگاه صدرایی پس از آنکه برای نفوس حیوانی نوعی ادراک ثابت شد، برای نفس ناطقه انسانی، مرتبه‌ای بالاتر از ادراک یعنی ادراک

امور کلیه و انجام افعال فکری ثابت می‌شود (همان: ۲۹۲ و ۲۸۹-۲۸۵). قوه عقل عملی و عقل نظری در تحقق این ویژگی، نقشی کلیدی ایفا می‌کنند. ملاصدرا برای رسیدن به عقل بالفعل اتصال به عقل فعال را مطرح می‌کند و معتقد است کمال انسان در اتصال به چنین موجود مجردی است. در واقع کمال نفس انسانی در گرو همین اتحاد است؛ آن‌چنان‌که وی تصریح می‌کند: «فإن کمال النفس و تمام وجودها و صورتها و غایتها هو وجود العقل الفعال لها و اتصالها به و اتحادها معه» (صدرالدین شیرازی، ۱۳۹۳ الف: ۹/ ۱۲۱).

#### د) هویت به مثابه نمودی از حق تعالی

تا به اینجا مطرح کردیم که حقیقت انسان به نفس اوست و این حقیقت، دارای هویتی فی‌نفسه و دارای تعلق به واجب تعالی و متصل به عوالم غیب است؛ به گونه‌ای که تحصیل علوم برای انسان با ارتباط و اضافه اشراقی به عقل فعال محقق می‌شود؛ اما سخنان ملاصدرا همیشه در این سطح نیست. وقتی فلسفه ملاصدرا اوج می‌گیرد، به جایی می‌رسد که برای انسان نفسانیت و هویتی فی‌نفسه باقی نمی‌گذارد و او را عین ربط به واجب تعالی می‌شمارد (همان: ۳/ ۳۶۴-۳۶۲).

ملاصدرا در اسفار تتمه بحث علیت و معلولیت، پس از آنکه بطلان ازلی ماهیات ممکنه را تصریح می‌کند، با عباراتی روشن پرده از این حقیقت برمی‌دارد که در عالم تنها یک وجود واحد شخصی موجود است و هر آنچه از کثرات در عالم دیده می‌شود، جلوه‌ها، نمودها و تجلیات آن حقیقت‌اند. عبارت صدرالمتألهین در این باره چنین است:

فكما وفقنی الله تعالی بفضلہ و رحمته الاطلاع علی الهلاک السرمدی و  
البطلان الأزلی للماهیات الإمكانیة و الأعیان الجوازیة فکذلک هدانی ربی

بالبرهان النیر العرشى إلى صراط مستقیم من کون الموجود و الوجود منحصرافى  
حقیقه واحده شخصیه لا شریک له فى الموجودیه الحقیقیه - و لا ثانى له فى العین  
و لیس فى دار الوجود غیره دیار و کلما یتراءى فى عالم الوجود أنه غیر الواجب  
المعبود فإنما هو من ظهورات ذاته و تجلیات صفاته التى هی فى الحقیقه عین  
ذاته. (همان: ۲ / ۲۳۸).

این نگرش خاص به نفس و هویت انسانی می تواند از جنبه های مختلف مورد  
بحث قرار گیرد؛ اما آنچه مربوط به مسئله ما می شود، این نکته است که نفس  
انسان هرگز سرگشته و رها نیست؛ او شعاعی از یک منبع نور است و جلوه ای از  
حق تعالی به شمار می آید. هویت انسانی چیزی نیست، مگر تعلق به سرچشمه  
هستی. از این رهگذر انسان به شرافت هویت خویش که تجلی از وجودی متعال  
است، پی می برد. هرچند با این نگاه بودی برای انسان نمی ماند مگر نمودی از  
حق، این نمود، چون نمودی از حق تعالی است، شرافتی غیر قابل وصف می یابد.

### نتیجه گیری

بررسی دیدگاه های متفاوت در مورد هویت انسانی در اندیشه پست مدرن و  
حکمت متعالیه انسان را به اینجا می رساند که در این دو نگاه، تفاوت بنیادین در  
تلقی از هویت انسانی وجود دارد. پست مدرنیست ها تنها به جنبه های مادی انسان  
توجه می کنند و معتقدند انسان در جنبه های دنیوی نیز توانایی مستقلی از خود  
ندارد؛ علومی که به دست می آورد، امیال و آرزوهای که دارد، همگی تا حد  
زیادی متأثر از فرهنگ و گفتمان های موجود در جامعه هستند. ارزش ها همگی  
غیر واقعی اند و الگوی جهان شمولی برای زندگی بشر وجود ندارد؛ لذا با  
دستورهای کلی ادیان نیز مخالفت می کنند. در یک کلام می توان گفت در این

مکتب فکری شرافت و توانایی‌های انسان به صورت افراطی انکار می‌شود؛ در حالی که حکمت متعالیه با بهره‌گیری از وحی در مقام گردآوری، همواره نقشه راه متقنی در دست داشته و این باور را تثبیت کرده است که نفس و هویت انسانی در ارتباط با موجودی برتر معنا می‌یابد؛ معلومات او بر اثر اتصال به عقل فعال و طی یک اضافه اشراقی اعطا می‌شود و در نگاهی بلندتر انسان چیزی نیست مگر نمودی از حق تعالی. در واقع غرب که روزی مرکز اومانیزم (انسان‌محوری) به حساب می‌آمد، امروز پیشگام در حمله به انسان و فروکاستن هویت اوست؛ اما اندیشه اسلامی بدون ابتلا به افراط و تفریط توانسته است با توجه به حدود وجودی انسان، جایگاه رفیع و استعدادهای متعالی انسان را باور کند و بر همین اساس مشی نماید. فلسفه اسلامی درختی است که در طول سالیان، تنومندتر و پرثمرتر می‌گردد؛ اما اندیشه‌های غربی و الحادی پس از عمری کوتاه به ویرانه‌ای تبدیل می‌شوند و دوباره بر آن ویرانه‌ها بنایی نو ساخته می‌شود.

## منابع

- قرآن کریم.
- احمدی، بابک (۱۳۷۳)، *مدرنیته و اندیشه انتقادی*، تهران: سعدی.
- احمدی، بابک (۱۳۸۰)، *معمای مدرنیته*، تهران: مرکز، ج ۲.
- بیات، عبدالرسول و دیگران (۱۳۸۱)، *فرهنگ واژه‌ها*، قم: موسسه اندیشه فرهنگ دینی.
- سجویک، پیتر (۱۳۸۸)، *مروری بر فلسفه اروپایی: دکارت تا دریدا*، ترجمه محمد آخوندزاده، تهران: نی.
- رویل، نیکلاس (۱۳۸۸)، *ژاک دریدا*، ترجمه پویا ایمانی، تهران: مرکز.
- صدرالدین شیرازی، محمد (۱۳۹۳ الف)، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار الاربعه العقلیة*، ج ۱، ۳، ۹، قم: طلیعه النور، ج ۵.
- صدرالدین شیرازی، محمد (۱۳۹۳ ب)، *الشواهد الربوبیه*، قم: مؤسسه بوستان کتاب، ج ۸.
- ضمیران، محمد (۱۳۷۹)، *ژاک دریدا و متافیزیک حضور*، تهران: هرمس.
- ضمیران، محمد (۱۳۸۲)، *نیچه پس از هیدگر دریدا و دولوز*، تهران: هرمس.
- عبودیت، عبدالرسول (۱۳۹۲)، *درآمدی بر نظام حکمت صدرایی*، تهران: سمت و موسسه امام خمینی، ج ۲.
- فوکو، میشل (۱۳۸۱)، *تاریخ جنون*، ترجمه فاطمه ولیانی، تهران: هرمس.
- فوکو، میشل (۱۳۷۸)، *مراقبت و تنبیه: تولید زندان*، ترجمه نیکو سرخوش و افشین جهان‌دیده، تهران: نی، ج ۵.
- لیوتار، ژان فرانسوا (۱۳۸۷)، *وضعیت پست‌مدرنیسم: گزارشی درباره دانش*، ترجمه حسینعلی نودری، تهران: گام نو، ج ۴.
- مالپاس، سایمون (۱۳۸۸ الف)، *پسامدرن*، ترجمه بهرام بهین، تهران: ققنوس، ج ۱.
- مالپاس، سایمون (۱۳۸۸ ب)، *ژان-فرانسوا لیوتار*، بهرنگ پورحسینی، تهران: نی.
- خاکی قراملکی، محمدرضا (۱۳۹۱)، *گفتمان تجدد*، قم: کتاب فردا، ج ۲.

- مشکی، مهدی (۱۳۸۸)، *درآمدی بر مبانی و فرایند شکل‌گیری مدرنیته*، قم: انتشارات مؤسسه امام خمینی.
- نصیری‌پور، الهام (۱۳۹۰)، *ارزیابی الگوی تحلیلی میشل فوکو در مطالعات*، قم: بوستان کتاب.
- نوذری، حسینعلی (۱۳۷۹)، *صورتبندی مدرنیته و پست‌مدرنیته*، تهران: نقش جهان.
- هیپورت ال و دیگران (۱۳۷۶)، *میشل فوکو: فراسوی ساختگرایی و هرمنوتیک*، ترجمه حسین بشیریه، تهران: نی.
- هیکس، استیون (۱۳۹۱)، *توضیح پست‌مدرنیسم*، ترجمه خاطره ظهراپی و فرزانه احسانی، تهران: پژواک.
- Nietzsche, Friedrich Wilhelm (1966), *On the genealogy of morals and Ecce Homo*, New York: VINTAGE BOOKS.
- Nietzsche, Friedrich Wilhelm (1975), *Twilight of the Idols and the Anti-Christ*, New York: Penguin Books.