

پسامدرن و معرفت‌شناسی توسعه

دکتر محمدتقی قزلسفلی*

سیده آمنه میرخوشخو**

تاریخ دریافت: ۸۸/۱۲/۱۵

تاریخ تأیید نهایی: ۸۹/۱۲/۱

چکیده

مقوله توسعه یکی از مهم‌ترین مشغله‌های فکری و عملی در کشورهای در حال توسعه تلقی می‌شود. اهداف یا برنامه‌های توسعه، با عناوین طرح‌ها و الگوهای توسعه در صدد ایجاد و خلق زندگی بهتر برای اعضای جامعه جهان سومی اند. در سال‌های پس از جنگ جهانی دوم و از دهه ۱۹۶۰ میلادی، توسعه بزرگ‌ترین و عالی‌ترین هدف کشورهای غیرغربی در رسیدن به رشد اقتصادی و مدرنیزاسیون تصور شده است. پس از مدتی و با نمودار شدن نتایج منفی حاصل از به‌کارگیری آن، توسعه با انتقاداتی در عرصه عمل و نظر مواجه می‌شود. در سال‌های پس از ۱۹۹۰، منتقدین از بستری فلسفی و نظری و بر پایه آموزه‌های پست‌مدرن «اهداف و غایات» توسعه را نشانه می‌روند. تا این زمان معنا و هدف توسعه واحد و یکسویه تلقی می‌شد، ولی از این پس و به تمسک از نوع معرفت‌شناسی نسبی‌گرا و ناهمگون پست‌مدرن، مفهوم «توسعه» نیز از معنای تک‌گویانه خود تهی می‌شود و شالوده‌فراروایت «توسعه» فروپاشیده می‌شود. این مقاله نیز سعی نموده است با بررسی تحول مفهومی «توسعه»،

* استادیار دانشگاه مازندران (mohammad.ghzelsofla@gmail.com).

** کارشناس ارشد علوم سیاسی.

آن را درون گفتمان پست‌مدرن مورد توجه قرار دهد، و به بررسی معرفت‌شناسی توسعه در فضای نظری پسامدرن پردازد.

کلیدواژگان: معرفت‌شناسی، پیشرفت، مدرنیته، توسعه، پسامدرن.

مقدمه

مفهوم مدرن «پیشرفت» یا آنچه بعدها (عمدتاً پس از جنگ جهانی دوم) «توسعه» خوانده می‌شد، در کوره‌منازعه قرن هفدهمی «دوستاناران عهد باستان» و «مدرن‌ها» شکل گرفت. این منازعه اساساً درباره‌ی مقایسه‌ی شایستگی‌ها و برتری‌های تمدن یونان باستان و تمدن اروپای مدرن بود، که از بطن آن نظریه‌ی فونتن درباره‌ی «پیشرفت نامعین معرفت» پدید آمد. تشخیص مقوله‌ی فزونی‌یافتن معرفت در فاصله‌ی میان این دو تمدن، نشانه‌ای از فرایند پیشرفت در رشد بشری محسوب می‌شد. طی سده‌ی هجدهم تصور پیشرفت و مفهوم فرایند تکامل طبیعی رشد بشری، از حوزه‌ی معرفت به کل شرایط اجتماعی و مادی حاکم بر موجودیت بشر گسترش یافت. این دو جریان، یعنی پیشرفت تراکمی معرفت و پیشرفت مادی، اخلاقی و اجتماعی، محور تحلیل‌هایی بود که طی سده‌های نوزدهم و بیستم از زندگی اجتماعی مدرن، فرایندهای تغییر اجتماعی و تصویرهای آینده‌ی ممکن به عمل می‌آمد.

فلاسفه‌ی روشنگری سده‌ی هجدهم برای پی‌ریزی اساس معرفتی «توسعه»، دو عنصر از اندیشه‌های فلسفی و روشنفکری را که خصیصه‌ی اصلی تتبعات قرن هفدهم بود، با هم تلفیق کردند؛ یعنی «عقل‌گرایی» و «تجربه‌گرایی». فهم یا شناخت واقعیت طبیعی و اجتماعی، به وحدت عقل و مشاهده‌گره خورد و با به‌کارگیری روش‌های کاوش علمی امکان‌پذیر گشت. تصور می‌شد که با کندوکاو دقیق در پدیده‌ها، نه تنها نظم حاکم بر اشیا درک خواهد شد، بلکه هم‌چنین توان‌های بالقوه‌ای که در صورت‌های موجود نهفته‌اند و در انتظار فعلیت یافتن هستند نیز شناسایی خواهد شد. به این ترتیب، معرفتی درباره‌ی صورت‌های فعلی زندگی و صورت‌های احتمالی زندگی در آینده به دست می‌آمد. هم‌چنین فناوری‌های اجتماعی لازم برای دستیابی به طرح و نقشه‌ی فراتر رفتن از نظم فعلی به مرحله‌ی بالاتر و پیشرفته‌تر زندگی ابداع می‌شد. این فکر که تحلیل و استدلال علمی، شالوده‌ی «عقلانی» مناسبی فراهم می‌آورد که بر پایه‌ی آن می‌توان زندگی اجتماعی را از نو سازماندهی کرد و مسایل و تعارض‌های اجتماعی را اگر نتوان حل

کرد دست کم می‌توان تخفیف داد، همچنان ویژگی تفکر سیاسی و اجتماعی معاصر باقی مانده است.

سیمای خاص برداشت‌ها و نظریه‌ها در باب تغییر اجتماعی و مقوله «پیشرفت» طی سده هفدهم متبلور شد. یعنی در جریان بحث و مناظره بر سر شایستگی‌های تحسین‌برانگیز آثار یونان باستان در مقابل اروپای نوپای مدرن. دیدگاه «مدرن‌ها» که معرفت در طول زمان انباشته می‌شود و بنابراین ذهن بشر وارد مرحله یا شکل بالاتر و برتری شده است، بالاخره بر دیدگاه «دوستداران عهد باستان» تفوق یافت که در حمایت از برتری «عصرطلایی» پیشین استدلال می‌کردند. این تلقی از رشد تاریخی و ضروری معرفت راه را برای فلاسفه روشنگری گشود تا این استدلال را مطرح کنند که فرایند عام‌تری از پیشرفت بشریت وجود دارد که فرهنگ‌ها و تمدن‌ها نیز در معرض آن هستند. این فرایند حرکت و تغییر که حقیقت آن را سرانجام کاربست عقل و فنون علمی مشاهده عیان خواهد کرد، چشم‌انداز تنظیم عقلانی یا تجدید نظم پیشرونده زندگی اجتماعی را خواهد گشود. یکی از نتایج کلیدی تلقی فوق این بود که تغییرات مترقی را باید خصیصه ذاتی زندگی اجتماعی مدرن و صورت‌های وجودی انسان مدرن محسوب داشت. این تلقی‌ها را توسط نوشته‌های گروه پرتنوعی از فلاسفه روشنگری، برای مثال در فرانسه (مونتسکیو، روسو و کندرسه)، ایتالیا (ویکو)، اسکاتلند (هیوم)، فرگوسن و میلار) و به میزان کم‌تری در آلمان و امریکا مطرح می‌کنند. در آثار فلاسفه روشنگری می‌توان عناصر کلیدی تفکر مدرن در باب ارزش علم، قدرت عقل، ترقی یا پیشرفت مقاومت‌ناپذیر بشریت و امید به آزادی از ستم را یافت که برای نخستین بار به طور منظم تدوین و پشتیبانی شده است.

اما شکاف‌ها و تضادهایی که به تدریج در درون خود مدرنیته پیدا شد و تناقضاتی که رفته رفته بین واقعیت‌های مدرنیته و وعده‌های فلسفه روشنگری آشکار گشت، بونه آزمایشی پدید آورد که تفکر پست‌مدرن سرانجام از دل آن سربرآورده است. تری ایگلتون ایده پست‌مدرنیسم را «به منزله حقیقت منفی مدرنیته» تلقی می‌کند. (نجفی، ۱۹۳، ۱۳۸۵)

اگر مشخصات وضعیت پست‌مدرن را آمیزه‌ای از چندپاره‌گی‌ها، نفی کلیت‌ها و عدم تعینات بدانیم، با اوضاعی مواجه هستیم که این دوران را از دوران‌های قبل از آن مجزا می‌کند. ویژگی‌ها و شرایط متفاوتی که در آن ذهنیت‌های یک‌جانبه و کلی‌درباب همه‌گونه مفاهیم خطی و کلی فروپاشیده می‌شود؛ تفکیک‌شدن‌ها، چندپاره گشتن‌ها، و

ناپیوستگی‌های ذاتی تکوین جامعه مدرن، به اتفاق، منطق عامی را در دوره پسامدرن پی‌ریختند که می‌توان آن را منطق ناهمگنی نامید. چندپارگی سیمای یکپارچه فرد مدرن را متزلزل ساخته و به جایش سوژه پست‌مدرن را به صحنه آورده که ماهیتی پاره‌پاره و موقعیتی چندگانه دارد، و اکنون در مقام مصرف‌کننده انواع و اقسام رسانه‌ها و سایر کالاها واقع شده است. آنچه می‌تواند وضع و حال این سوژه را وصف کند، نه آگاهی او از گذشته‌ای از دست رفته یا آینده‌ای پیش‌بینی شده، بلکه چک و چانه زدن‌های اوست در کنونی عاجل و مبهم و ابدی. روشن است که برای چنین سوژه متفاوت از دوره مدرن مفهوم توسعه نیز متفاوت از توسعه خطی و روایت تک‌مدارانه غربی آن است.

لذا عصر پسامدرن با هر چهره‌ای که ترسیم شود، این نکته اساسی را در خود دارد که حوزه «شناخت‌شناسی» مدرنیته را مورد چالش بنیادین آموزه‌های خود قرار داده است. این سخن می‌تواند بدین معنا اشاره داشته باشد که بنیاد آنچه تا امروز علوم اجتماعی و انسانی خوانده می‌شد، درهم ریخته است. پیش‌گویی‌ها، پیش‌بینی‌ها و ترسیم آینده روندهای کنونی توسط «ماشین‌های فکری»، موسسه‌ها و خیال‌پردازی‌های «آینده‌شناسان» از اواخر دهه ۱۹۵۰ تا کنون، بیان‌گر مشروعیت و قطعیت علم بوده‌اند. البته آینده‌شناسان به حقیقت تحقق پیش‌بینی‌های خود اطمینان داشتند و این کار را نوعی تحلیل علمی و توصیه سیاسی می‌دانستند، نه گونه‌ای از تصویرسازی اتوپیایی. اما «آینده‌شناسان» نیز همچون نظریه‌پردازان اجتماعی سده نوزدهم موفقیتی در رها ساختن طرح‌های خود از «محرک اتوپیایی» کسب نکردند. با این که آن‌ها خود را به همه فناوری‌های نرم‌افزاری و سخت‌افزاری کامپیوتری مجهز کرده بودند، اما در عمل همچون غیبگویان و پیامبران عمل کردند که «نگاه شان به آینده دوخته شده بود... و در عین حال به جنبه ظاهراً مسلطی از زمان حال چنگ می‌انداختند و سپس آن را به آینده فرافکنی می‌کردند.» (اسمارت، ۱۳۸۳، ۳۹) پیش‌بینی‌ها ظاهراً بر معرفت علمی متکی بود و سرسختانه از هرگونه دستور ارزشی پنهان یا محرک اتوپیایی پرهیز می‌شد و تصور می‌رفت که به این ترتیب شالوده‌راسخ و معتبری برای برنامه‌ریزی اجتماعی، اقدامات سیاسی و توسعه اجتماعی فراهم می‌آید. معرفت علمی و نوآوری‌های فناوری و مداخله‌های مرتبط با آن، ظاهراً نوید کنترل و مهار چیزی را می‌دهند که گیدنز آن را «غلطک عظیم مدرنیته» نامیده است. پس از رویاروی شدن با مسایل، خطرهای زیان‌های فزاینده و سویه تاریک مدرنیته و بهایی که باید برای منافع حاصل از آن پرداخت شود،

هم سیمای زمان کنونی و هم چشم‌اندازهای آینده قدری متفاوت به نظر می‌رسند. جیم جورج در *گفتمان‌های سیاست جهانی* (۱۹۹۴) از چنین وضعیت‌ی سخن می‌گوید که در آن مسائل قومی، مذهبی، نژادی، فرهنگی، اخلاقی، جنسی، زیست‌محیطی، اقتصادی، طبقاتی، توسعه‌ای، حقوق بشر و غیره در دهه ۱۹۹۰ نارسایی طرح‌ها و نظریه‌های عام و کلی برای اعمال کنترل و ایجاد نظم را نشان داده‌اند. (به نقل از: بزرگی، ۱۳۷۶، ۲۴۴)

معرفت‌شناسی پسامدرن

پسامدرن با اطلاق واژه «پایان» بر جغرافیا، تاریخ، پیشرفت، فلسفه و انسان، از به زانو درآمدن تاریخ، دگرگونی زمان و تحریف جغرافیا سخن می‌گوید. بر این اساس، گواهی و تصدیق درباره ایده پیشرفت، در تاریخ طبق یک اصل از پیش مشخص اعتبار ندارد، و اساساً تحقیق درباره اصول و مبادی یا درک مستقیم ادراک علیتی بی‌اهمیت است. اصولاً «پست‌مدرنیست‌ها تاریخ را به‌منزله آشکارکننده نظم و ترتیب دوران‌ها و اعصار که می‌تواند به تنهایی، اصطلاحات و ویژگی‌های ضروری را توصیف کند، نمی‌نگرند.» (روسناو، ۱۱۳، ۱۳۸۰) برخی متفکران رادیکال‌تر همین پارادایم، برآنند که تاریخ بر اساس ایده دکامبی که می‌گفت «افسانه غربی است»، به شدت اندیشه‌محور یا صدام‌محور است. «تاریخ منبع جعلیات و افسانه‌پردازی و ایدئولوژی و تنفر و تمایل بی‌جهت و تعصب و پذیرفتن پایان مذاکرات یا پذیرفتن یک خاتمه است؛ تاریخ واقعیت ندارد. تاریخ یا به صورت مبهم و یا به صورت قطعی و معین، به وسیله فاجعه، ایست ناگهانی از زمان حال مورد رسیدگی قرار گرفته است... ما در زمان حال به‌منزله یک متن و به‌منزله یک سلسله از قطعه‌اکنون‌های پیوسته زندگی می‌کنیم. به این معنا که آینده فقط انتظار یک حضور است و گذشته فقط، حضور گذشته است.» (روسناو، ۱۳۸۰، ۱۱۳)

در اندیشه پست‌مدرن دیگر نمی‌توان از تاریخ سخن گفت. به این دلیل که رخدادهای پراکنده در شکل «تاریخ عمومی» جای آن را گرفته است. در تاریخ نوع اول نوعی نگرش وجود دارد که براساس یک اصل و مفهوم مرکزی تمام پدیده‌ها به وحدت می‌رسند و جریانی مستقیم و ماندگار را طی می‌کنند. این اصل ممکن است خودآگاهی، تکامل، پیشرفت، رهایی و غیره باشد. اما نوع دوم گرایش‌ها و جریان‌های پراکنده‌ای در تاریخ وجود دارد که هیچ رابطه‌ای منطقی بین آن‌ها نیست. هیچ جستار تاریخی، جستاری دیگر را توجیه نمی‌کند. عدم قطعیت بر تاریخ حاکم است و به همین دلیل گذشته غیر قابل درک و فردا غیر قابل پیشگویی است.

پایان تاریخ، پایان هر نوع انگیزه مبارزاتی به خاطر آرمان‌های اصیل و پایان هر نوع سیاست رهایی‌بخش و مدینه فاضله‌گرایی است. ضدغایت‌گرایی پسامدرن، از چنین وضعیت آشوب‌گونه حمایت می‌کند. لذا به نظر می‌رسد وضعیت فراتاریخی کنونی، به استناد آرای فوکو و تأملات بودریار در کتاب *امریکا*، هتروتوپیاست که در آن جهان‌های آشکارا ناسازگار یا غایت‌های به فرجام آمده در همزیستی به سر می‌برند. (لایون، ۱۳۸۰، ۱۳۳) گرچه غایت‌های پیشین فرسایش یافته‌اند، اما نباید تأسف خورد. برعکس، آرمان جدیدی برای رهایی پیدا می‌شود، آرمانی این‌بار مبتنی بر نوسان، کثرت و در نهایت زوال اصل و واقعیت. دیگر کسی حسرت دنیای ثابت، پایدار و دائمی را نمی‌خورد. تجربه نوسان پسامدرن در نفی غایت‌های ابرروایت، فرصتی است برای یافتن راه جدیدی برای (شاید سرانجام) گونه‌ای انسان بودن.

در سال ۱۹۷۳، برنارد جیمز متخصص مردم‌شناسی با حال و هوایی آخرالزمانی در کتاب *مرگ پیشرفت نوشت*:

حسی از یأس و درماندگی در فضا موج می‌زند، حسی حاکی از آن‌که انسان تحت فشار چنگک علم و تکنولوژی، به درون عصری نو و خطرناک و نامطمئن رانده می‌شود، در این عصر یعنی دوره نهایی پوسیدگی و زوال جهان غربی ما، وضعیت کاملاً روشن است، ما در سیاره‌ای بیش از حد شلوغ و غارت‌شده [حاصل از توسعه] زندگی می‌کنیم و حال یا باید از غارت دست کشیم و یا نابود شویم. (برمن، ۱۳۷۹، ۱۰۳)

چند سال بعد سوزان سونتگ پسامدرن با همان لحن و در طنزی گزنده به غایت‌شناسی خوش‌بینانه پارادایم مدرن، که مبتنی بر فراچنگ آوردن تمام آرزوها در آینده‌ای نزدیک بود، چنین نوشت: «نگاه به آینده، که زمانی به پیشرفت خطی گره خورده بود و مجهز به چنان دانشی بود که کسی خودش را هم نمی‌توانست ببیند، به بینش فاجعه تبدیل شد.» (لایون، ۱۲۸، ۱۳۸۰)

ژان بودریار در نظریات خود وضعیت متناقض و درهم برهم این زمان را تشریح می‌کند. وضعیتی که در آن درباره چیزی نوشته می‌شود که حاضر نیست؛ چیزی که از دست رفته و دیگر وجود ندارد؛ چیزی که خمیره، شالوده یا بنیان خود را از دست داده است. بودریار اصرار دارد که خصلت اصلی زمان ما غیبت و ناپیدایی است. تاریخ

متوقف شده است. پیشرفت نیز متوقف مانده است، البته اگر چنین چیزهایی بوده باشند. بنابر نظر او، هر تغییری به چیزی مربوط می‌شود که وجود داشته است، اما ازین پس دیگر وجود ندارد، یا به چیز دیگری که سیما یا عادات و روال قدیمی خود را از دست می‌دهد. اما بودریار از تغییری سخن می‌گوید که عادی نیست. بلکه تغییری است که به همه تغییرات خاتمه می‌دهد. تغییری که پس از آن دیگر نمی‌توانیم از تغییر سخن بگوییم. حتی عبارت «دیگر نه» معنای خود را از دست می‌دهد. (باومن، ۱۳۸۴، ۲۵۹-۲۶۰)

در جهان بودریار، همه چیز «بیش از حد» است. هر چیزی از نفس تقابل و تضاد فراتر می‌رود. چنان که باومن می‌گوید: «خود این «فراتر رفتن» نیز «بیش از حد» است: تقابل‌ها در واقع محو شده‌اند، و اشیا نیز هویت خود را از دست داده‌اند. ما در وضعیت فراواقعی به سر می‌بریم. واقعیت «واقعی‌تر از واقعی» است. از این نظر که دیگر در مقابل چیز دیگری که برخلاف خودش، ساختگی، موهوم یا خیالی باشد قرار نمی‌گیرد.» (باومن، ۱۳۸۴، ۲۶۳) واقعیت همه چیز را فرو بلعیده است و هر چیزی می‌تواند ادعای واقعیت کند، و این ادعا از جانب همه به یک‌سان حق است (یا ناحق که همسنگ همان است). پس در فراواقعیت، حقیقت نابود نشده است، بلکه بی‌ربط و بی‌اهمیت شده است.

ژان بودریار توهم غایت و امید بستن به آرمان‌شهر جامعه برابر و خوشبخت را به شیوایی تمام بیان کرده است:

کتاب توهم غایت، خود از یک توهم‌زدایی آغاز شده است. این کتاب می‌توانست، توهم‌زدایی غایت، یا پایان توهم نیز نامیده شود. به هر حال می‌توان موضوع را به خواست خود زیرو رو کرد؛ بدین معنی که همواره [در بین انسان‌ها] نوعی امید، آرزو و چشم‌اندازی بر پدیده‌هایی که دارای غایت هستند، وجود داشته است؛ تاریخ غایتی داشته است، پیشرفت و بالاخره همه ارزش‌ها ما را به سوی تحقق آینده سوق می‌داده‌اند. در این جا لاقول در فرهنگ ناب، نوعی یوتوپای زنده وجود داشته است و به نظر من، ما امروز تمامی این غایت‌ها و تمامی این ارزش‌ها را پشت سر گذاشته‌ایم، ما به آن سوی غایت‌ها گذر کرده‌ایم. این یک موقعیت متناقض است و معنایش آن است که در نهایت تمامی یوتوپاها به نحوی از آن متحقق شده‌اند؛ یوتوپای آزادی، یوتوپای پیشرفت، یوتوپای تولید انبوه، و سرانجام یوتوپای اطلاعات و غیره. همه این‌ها امروز

تحقق یافته‌اند اما ما نمی‌توانیم غایتی را در آن‌ها نشان دهیم، زیرا به سادگی غایت را پشت‌سر گذاشته‌ایم، یعنی بیش از اندازه پیش رانده‌ایم و به سوی دیگر رفته‌ایم. [اکنون] ما در یک فضای بی‌ثبات ایستاده‌ایم، در جایی که دیگر خبری از قواعد بازی نیست. به عبارت دیگر، چشم‌انداز تک‌خطی زمان و چشم‌انداز تاریخ دیگر کارکردی ندارند و به گونه‌ای متناقض با نوعی واژگونی پدیده‌ها روبه‌رو هستیم و به این ترتیب به دلیل آن‌که همه‌چیز به آن سوی دیگر گذر کرده است و از آن‌جا که در نوعی خلأ غایت، خلأ هدف، قرار گرفته‌ایم، همه‌چیز به گذشته خود بازمی‌گردد تا ردپای خود را [تا این‌جا] پاک کند.

ما در شرایطی متناقض به سر می‌بریم که به باور من خود را در نوعی هراس و نوعی وحشت جمعی متبلور می‌کند. نوعی سرگیجه گذشته‌نگر که ما را وامی‌دارد قدم به قدم به پیشینه خود بازگردیم. امروز در همه‌جا با دل‌نگرانی نسبت به منشأ روبه‌رویییم؛ با [تمایل به] بازیابی [گذشته تا حد] انفجار بزرگ تا بتوانیم همه‌چیز را به نقطه صفر بازگردانیم و تلاش کنیم بفهمیم از کجا آغاز کرده‌ایم و بفهمیم که به کجا رسیده‌ایم، یا در واقع به کجا نرسیده‌ایم. (بودریار، در فکوهی، ۱۳۸۱، ۳۲۳)

البته در سطح فکری، این بازاریابی و تنظیم دوباره در عدم محبوبیت بی‌سابقه «ذهنیت مهندسی اجتماعی»، «آرمانشهرگرایی» و «بنیان‌گرایی»، و در علاقه مشتاقانه و جدید به همان خودانگیختگی و «بی‌نظمی» فرایندهای اجتماعی طبیعی منعکس است که پروژه مدرن جامعه مدیریت‌شده، روزی در پی حذف یا رام کردن آن بود. این دو تغییر در چیزی با هم می‌آمیزند که غالباً آن را پیدایش پست‌مدرنیته می‌نامند. خوشه‌ای از ایستارهای فکری، از پذیرش غمزده غیرواقعی بودن رویاهای مدرن جامعه منظم و عقلانی، تا طرد خشماگین سوداها و بلندپروازی‌های مدرن که محکوم به نخوت و تفرعن، غیرانسانی بودن و پیامدهای به ناگزیر مهلک هستند.

توسعه در پسامدرن

به تاسی از معرفت‌شناسی پست‌مدرن، فرآیندهای فکری متأثر از آن منتهی به ازدگی «واقعی» می‌شود که تا قبل از این «چیزی» کامل و یکپارچه تلقی می‌شد و توانایی

شناسایی کلی گرایانه و تمامیت‌گرای آن بدیهی تصور می‌شود. اکنون دیگر «واقعیت» همواره با ابهام، چندپارگی، ناسازگاری، تضاد، تمایز و تفاوت درآمیخته است. این موضوع در مورد واقعی بودن مفهوم «توسعه» و «پیشرفت» نیز صادق است. معرفت‌شناسی پست‌مدرن نیز با تکیه بر رویه‌های گفتمانی و تحت تاثیر نظریات فوکو سعی در بازخوانی و بازنویسی همین «واقعیت»ها دارد. بر همین اساس، گفتمان است که به واقعیت معنا می‌دهد و آن را برمی‌سازد و قالبی از رویه‌های اجتماعی تلقی می‌شود که نحوه شناخت ما از خودمان و رفتارمان را تعیین می‌کند. از نظر پسامدرن‌ها، بازنمود گفتمانی واقعیت، با روابط قدرت پیوندی ناگسستنی دارد. گفتمان هرگز بی‌طرف نیست، و همواره با قدرت و اقتدار درآمیخته است. با تحلیل گفتمانی نحوه شکل‌گیری قدرت یا رژیم‌های سرکوبگرانه، اندیشه‌های انتقادی شکل می‌گیرند. دریدا بدین گونه به نقد گفتارمحوری گفتمان یا فراروایت نوگرایی پرداخت، و فوکو به همین سان به تبارشناسی تاریخ غرب دست زد. در رویکرد تبارشناختی به تاریخ، هیچ چیزی، طبیعی و جبری و تغییرناپذیر نیست. بلکه فاعل و موضوع شناسایی به گونه‌ای اجتماعی-تاریخی به وسیله رویه‌های گفتمانی ساخته می‌شوند. رویکرد تبارشناختی نه به وجود یک تاریخ واحد بلکه به وجود کشمکش میان «تاریخ‌ها» و رویه‌های گفتمانی مختلف باور دارد. گفتارمحوری مدرنیته (آنچنان که دریدا به آن می‌پردازد) به گفتمان خاصی تفوق می‌بخشید و «تاریخ‌های» دیگر را حذف می‌کرد؛ چنان که می‌تواند به شکل‌گیری فراروایت مدرنیته بیانجامد که بر وجود بنیادی نهایی برای دانش تکیه می‌کند؛ و البته پسامدرن به خطرات چنین باوری اشاره دارد. این باور به وجود اساس و بنیادی واحد، با رژیم‌های قدرت بسته و سرکوبگر همراه است؛ رژیم‌هایی که تاب تحمل «تمایز و تفاوت» و «دیگری» را ندارند. دریدا با روش انتقادی و سازی نشان می‌دهد که هر نظام اجتماعی به برخی از ساختارهای معنایی مشروعیت می‌بخشد و برخی دیگر را با رویه‌های حذف به حاشیه می‌راند. از این دیدگاه، مفهوم «توسعه» بر رویه‌های معنایی‌ای استوار است که «دیگران» یا «توسعه‌نیافته» را به گونه‌ای متمایز از سایرین یا «توسعه‌یافته» بر ساخته می‌کند.

ریچارد اشلی (۱۹۸۹) با اشاره به مفهوم «گفتارمحوری» دریدا چنین می‌گوید: «گفتارمحوری با تکیه بر تقابل‌هایی مثل روبنا/ زیربنا، مرکز/ پیرامون، شمال/ جنوب، تداوم/ تغییر، طبیعت/ فرهنگ، فردی/ جمعی، واقعی/ ایدئولوژیک، عمیق/ سطحی،

مردانه/ زنانه، داخلی/ بین‌المللی، توسعه‌یافته/ توسعه‌نیافته و غیره به یکی از دو قطب این تقابل‌ها برتری می‌بخشد و قطب دیگر را زاید و بی‌اهمیت می‌سازد. (بزرگی، ۱۳۷۶، ۲۵۳) بدین سان، گفتارمحوری به وجود نوعی اصل و مرکز قائل است که حضور حقیقت و معنا را تضمین می‌کند. در این جا به این امر توجهی نمی‌شود که پدیده‌ها لزوماً ماهیتی تاریخمند و زمانمند دارند و نمی‌توان خصیصه ذاتی به آن‌ها نسبت داد. گفتارمحوری می‌کوشد تا تمایزات و تفاوت‌های تاریخی را به نوعی وحدت فراتاریخی تحویل دهد، وحدتی که بر بنیاد و تکیه‌گاهی در بیرون از تاریخ مبتنی است. بدین ترتیب، گفتارمحوری به خود مساله تفاوت و تمایز، و به این مساله که هیچ تکیه‌گاهی در بیرون از تاریخ نمی‌توان یافت، توجهی ندارد.

دریدا معتقد است که اندیشه فلسفی - علمی همواره زندانی عناصری دو قطبی بوده است که خود آن‌ها را آفریده، و بعد پنداشته است که واقعیت دارد. اندیشه متافیزیکی هرگز نتوانسته است خود را از بند این زندان برهاند. بد در برابر نیک، دروغ در برابر حقیقت، تمایز در برابر همانندی، ذهن در برابر ماده، جسم در برابر روح، مرگ در برابر زندگی، زن در برابر مرد، طبیعت در برابر فرهنگ و... این دو قطب هرگز برای خود به گونه‌ای مستقل و قائم به ذات وجود نداشته‌اند. (احمدی، ۱۳۷۰، ۳۸۳-۳۸۴)

با وجود این، در اندیشه مدرنیته «دیگری» مطلق نیست، بلکه آنچه دیگری خوانده می‌شود، در یک نظام سلسله‌مراتبی در مرتبه پایین مستقر می‌شود و در دوری دیالکتیکی فرو می‌افتد. در این نظام سلسله‌مراتبی، «خود» آمریت دارد و به نامگذاری، تعریف و نمایش «دیگری» می‌پردازد و لذا به منزله نتیجه نظریات توسعه از منظر دوانگاران خود و دیگری به «مقایسه‌پذیری» تمدن‌های غیرغربی با فرایند توسعه در اروپا می‌پردازد.

تقابل‌های دوتایی

چنین تلقی می‌شود که مدرنیته با نگرشی گفتارمحورانه دچار نوعی تک‌گویی و روایتگری شده است؛ نوعی ساختار روایی که بر همین اساس به تحلیل و تعریف «توسعه» می‌پردازد؛ گفتمانی که مبتنی بر تمایزهای دوگانه «ما» و «دیگری» است؛ مبتنی بر نظریات مدرنیزاسیونی که بر دوگانه‌های بربر/ متمدن و مدرن/ سنتی استوار است تا بتواند برای متمایز کردن ملت‌های لیبرال، مدرن و به لحاظ اقتصادی «توسعه‌یافته» از ملت‌های «نابالیده» و «توسعه‌نیافته»، عامل تفکیکی پدید آید؛ گفتمان توسعه‌ای که با نام

«غرب» و «غربی شدن» عجین شده است و مسیر آن متجانس شدن با غرب مدرن (از حیث اقتصادی، سیاسی و فرهنگی) بود. اگر بدین منظور به این مقوله بپردازیم، درمی‌یابیم که از این لحاظ «غرب» برساخته‌ای تاریخی است نه جغرافیایی. منظور از «غربی» آن نوع جوامعی است که با مشخصات توسعه‌یافته، صنعتی، شهری، سرمایه‌دار، سکولار و مدرن از سایر جوامع متمایز می‌شوند. چنین جوامعی حاصل مجموعه‌ی مشخصی از فرایندهای تاریخی، اقتصادی، سیاسی، اجتماعی و فرهنگی بودند که تقریباً طی قرن شانزدهم، پس از قرون وسطی و شکست فئودالیسم سربرآوردند. در نتیجه می‌توان گفت امروزه هر جامعه‌ای در هر کجای نقشه جغرافیا که از این ویژگی‌ها برخوردار باشد، به غرب تعلق دارد. بنابراین، غرب یک ایده و نیز یک مفهوم است که می‌تواند در باب نظریات و طرح‌های توسعه چندین کارکرد داشته باشد:

- اول، این مفهوم اجازه می‌دهد تا ویژگی‌های جوامع گوناگون را بشناسند و آن‌ها را در گروه‌های مختلفی چون غربی و غیرغربی طبقه‌بندی کنند.
- دوم، این مفهوم تصویر یا مجموعه‌ای از تصاویر است. این مفهوم شماری از ویژگی‌های مختلف را در یک تصویر خلاصه می‌کند. در این تصویر آن چه نشان داده می‌شود، به منزله بخشی از یک زبان، یک «نظام بازنمود»، عمل می‌کند که در پیوند با سایر تصاویر و ایده‌هایی که با آن‌ها مجموعه‌ای را می‌سازد، کار می‌کند؛ برای مثال، «غربی» = شهری = توسعه‌یافته؛ درحالی که «غیرغربی» = غیرصنعتی = روستایی = کشاورزی = توسعه‌نیافته.
- سوم، این مفهوم ملاک یا مدلی برای مقایسه فراهم می‌کند؛ به این نظریات امکان می‌دهد تا مقایسه کنند که جوامع مختلف تا چه اندازه شبیه، یا متفاوت با یکدیگرند. به همین ترتیب، قادر می‌شوند بگویند که جوامع غیرغربی «نزدیک به» یا «دوراز» یا «درحال رسیدن به» غرب‌اند. بنابراین به این مقوله کمک می‌کند که تفاوت را توضیح دهند.
- چهارم، مفهوم غرب ملاکی برای ارزیابی فراهم می‌کند که به کمک آن سایر جوامع رتبه‌بندی می‌شوند و احساسات قدرتمند مثبت و منفی حول آن جمع می‌شوند، و در نتیجه، نوع خاصی از شناخت راجع به سوژه و نگرش‌های معینی نسبت به آن تولید می‌کند. برای مثال، «غرب» = توسعه‌یافته = خوب = خوشایند؛ یا «غیرغربی» = توسعه‌نیافته = بد = ناخوشایند.

طرح ایده و مفهوم «غرب» تحت لوای گفتمان مدرن به یکسری از سلسله «تقابل‌های دوتایی» انجامید که برای گفتمان مدرنیته به منظور تولید معنا، بنیادین تلقی می‌شد. در نتیجه، از حیث نمادین به خوب-بد، ما-آنان، جذاب-نفرت‌انگیز، متمدن-نامتمدن، غرب-دیگران تقسیم شد.

ادوارد سعید در شرق‌شناسی (۱۹۷۸) با استفاده از رویکرد گفتمانی فوکو نشان می‌دهد که چگونه غربی‌ها از اواخر قرن هجدهم با گفتمان «شرق‌شناسی»، «دیگری» (شرق) را برساخته و سپس با تکیه بر برتری ذاتی «خود» (غرب) بر «دیگری» (شرق) زمینه را برای سلطه بر شرق فراهم نمودند؛ سلطه‌ای که دیگر شکل یک رسالت رهایی‌بخش را می‌گرفت: استعمار، به معنای عمران و آبادانی. او نشان می‌دهد که چگونه شرق‌شناسان-حتی به نام علم-با نگرشی ایستا به نمایش ملل شرقی به‌منزله ملل غیرمنطقی، عقب‌مانده، ضددموکراتیک، وحشی و خطرناک، بزهکار، شهوت‌پرست، تنبل و بدگمان، ساده‌لوح، چاپلوس و ریاکار، دروغگو و حيله‌گر در مقابل ملل غربی به‌منزله مللی منطقی و عقل‌گرا، صلح‌طلب، لیبرال، بانجاب‌ت و با اصالت، پخته و بافضیلت، فعال و کوشا پرداخته‌اند، و بدین وسیله برتری و سلطه غرب بر شرق را طبیعی جلوه داده‌اند. این درحالی است که از نظر ادوارد سعید شرق و غرب ماهیتی ثابت و تغییرناپذیر ندارند. او می‌گوید گفتمان استعماری، امپریالیستی، نژادپرستانه، و قوم‌محورانه «شرق‌شناسی» با تقسیم انسان‌ها به «ما» (غربی‌ها) و «آن‌ها» (غیرغربی‌ها) و با تکیه بر تفاوت و تمایز شرق به شکل‌گیری هویت خود غرب (به‌منزله نقطه مقابل شرق) کمک کرده است.

از این رهگذر، «دیگری» هر چیزی تعریف می‌شود که غرب نیست. به تعبیر استوارت هال، دیگری «تصویر آینه‌ای آن» است (هال، ۱۳۸۶)، و بقیه به‌منزله دیگری‌ای که مطلقاً و اساساً متفاوت هستند، بازنموده می‌شوند. تحت تاثیر گفتمان مدرنیته فقط یک راه به سوی تمدن و توسعه وجود داشت که تمام جوامع دیر یا زود، پایین‌تر یا بالاتر از مسیر آن باید عبور می‌کردند. علوم و دانش اجتماعی برآمده از مدرنیته و عصر روشنگری نیز به مطالعه نیروهای تمرکز داشت که می‌توانست تمام جوامع را، طی مراحل، در راستای این مسیر واحد توسعه به پیش براند که در این میان، برخی جوامع، به طرز رقت باری در پایین‌ترین مرحله شان رها شدند، در حالی که سایرین به سوی اوج توسعه متمدنانه-که غرب بازنمود آن است- پیشرفت کردند.

البته در این میان خیلی تفاوت نمی‌کند که ما خواهان اجرای کدام یک از نظریات یا طرح‌های توسعه هستیم. نظریات لیبرالیستی توسعه یا مارکسیستی خیلی تفاوتی در نتیجه کار ایجاد نمی‌کند. آنچه مهم می‌نماید این است که نظریات توسعه در فضای فکری‌ای پرداخته شده‌اند که شدیداً تحت تأثیر گفتمان خطی و یکسویه مدرنیته قرار داشتند. استدلال‌های وبر و مارکس به رغم تفاوت‌هایشان، برحسب تقابل‌های گسترده، ساده و متمایزی سامان می‌یابند که تقابل‌های متمدن/ نامتمدن، توسعه‌یافته/ عقب‌مانده و غرب/ بقیه را منعکس می‌کنند. تبیین وبر نوعی تبیین «از درون» است که به بررسی مسائل عمده «جوامع عقب‌مانده» یا «فاقد عقلانیت سرمایه‌داری» از منظر ویژگی‌های خاص درونی این جوامع می‌پردازد. در تبیین مارکس اعتقاد بر این است که جوامع از نوع «آسیایی» نمی‌توانند به جوامع مدرن تحول یابند؛ چرا که فاقد پیش‌شرط‌های معین هستند. از این رو، «تنها ورود عناصر پویای سرمایه‌داری غربی» در آن‌ها می‌تواند موجب توسعه آن‌ها شود. این امر «استعمار سرمایه‌داری» را به ضرورت تاریخی برای این جوامع تبدیل می‌کند، زیرا تنها همین امر است که می‌تواند شیوه‌های پیش‌سرمایه‌داری را که مانع ورود آن‌ها به مسیر بالنده تاریخی است نابود کند. (هال، ۱۳۸۶، ۱۱۱) البته به نظر می‌رسد در بسیاری از نقاط جهان گسترش استعمار غربی موانع پیش‌سرمایه‌داری توسعه را نابود نکرده، بلکه آن‌ها را حفظ و تقویت کرده است. استعمار و امپریالیسم باعث توسعه اقتصادی و اجتماعی این جوامع، که بیش‌ترشان عمیقاً توسعه‌نیافته باقی‌مانده‌اند، نشده است. واقعیت موجود در جهان متفاوت از غرب یا آنچه به جهان سوم مرسوم است و هم‌چنین حوادث و اتفاقات پیش آمده در قرن بیستم، می‌تواند ما را به این نظر سوق دهد که اگر راه‌چاره‌ای باشد، لاجرم آن راه واحد و یگانه نخواهد بود. هم‌چنان که لیوتار می‌گوید، «پس از آشویتس دیگر نمی‌توان وانمود کرد که انسان یکی است، که جهانی بودن شرط انسان بودن است.» (بست، ۱۳۸۰، ۵۷)

به هر حال، در دهه‌های اخیر گروهی از روشنفکران منتقد، رویکردهای جدیدی را به منظور فهم مبانی معرفت‌شناختی گفتمان «توسعه» آغاز کرده‌اند. علاوه بر ادوارد سعید آرتور شبرا، تیموتی میچل، ندروین پیترز و آرتور اسکوبار گفتمان توسعه را به «اروپامداری» متهم می‌کنند. پرسش‌های آنان با توجه به بررسی‌های مربوط به جوامع غیرغربی طرح می‌گردد. توسعه از منظر آن‌ها استراتژی‌ای است که هدف آن، حفظ هژمونی غربی است. از نظر آنان، گفتمان توسعه، روابط مبتنی بر سلطه و بهره‌کشی را

عقلانی می‌کند، نقش عوامل خارجی را در «توسعه‌نیافتگی» نادیده می‌گیرد، و در نهایت تصویری از جوامع غیرغربی عرضه می‌کند که بر مبنای آن، این جوامع تا آخر نیازمند ارشاد و راهنمایی جهان «توسعه‌یافته» هستند. بدین گونه گفتمان توسعه، جوامع غیرغربی را در نسبت با جهان اول «غیر» معرفی می‌کند، و متعاقباً در چارچوب دانش - قدرت تحلیل‌ها به بررسی آن می‌پردازد. چنان که شبرا در رویارویی با توسعه، چنین می‌نویسد:

زمانی که جوامع جهان سوم در معرض مداخلات جدید و وسیعی قرار گرفتند و اقتصادها و جوامع و فرهنگ‌های آن‌ها به مثابه موضوع یک علم، به تصرف نظام‌ها و مقررات توسعه مدرن درآمد، طولی نکشید که این جوامع به آماج جدید قدرت سیاسی و مداخلات آن هم تبدیل شدند. از این رو، برای ارزیابی بهره‌وری توسعه، به دستگاهی کارآمد نیاز داریم: دستگاهی که به طور نظام‌مند دانش و قدرت را به یکدیگر مرتبط می‌کند و متناسب با استراتژی و خلاقیت خود، آن‌ها را به کار می‌گیرد. توصیف جهان سوم به «توسعه‌نیافتگی» گرچه عنصری اساسی و بنیادی در جهانی‌شدن سرمایه، در دوران بعد از جنگ دوم جهانی است؛ اما نکته مهم‌تر این است که این امر، آغازگر یک گفتمان فرهنگی است که مطابق آن نه تنها جهان سوم در جای‌گاه فروتری قرار می‌گیرد، بلکه به وضوح و به گونه‌ای موثر به زیر سیطره کنش «علمی» متعارف تکنولوژی‌های فرهنگی و سیاسی غربی در می‌آید. (ر.ک: میرسپاسی، ۱۳۸۴، ۳۱)

رابطه قدرت/ دانش و مقوله توسعه

در پس خلق فراروایت توسعه و صورت‌های گفتمانی مدرنیته، مفهوم «جهان سوم» بر ساخته می‌شود که بر رابطه دانش/ قدرت استوار است. ادبیات انتقادی توسعه از مفاهیم فوکویی قدرت، دانش و گفتمان استفاده می‌کند تا تلاش‌های مربوط به توسعه را از نو بررسی کند. اثر پیشگام اسکوبار (۱۹۹۲)، گفتمان‌ها و اقدامات مربوط به توسعه را که «جهان سوم» را به وجود می‌آورند، آخرین فصل خائنانه تاریخ عظیم گسترش اندیشه مدرن غربی تلقی می‌کند. او به پیروی از فوکو پروژه خرد درباره آزادی جهانی را با وجه تاریک سلطه آن مقایسه می‌کند، یعنی دانش مبتنی بر خرد با استفاده از زبان آزادی، نظام‌هایی از قدرت را در دنیایی مدرن‌شده ایجاد می‌کند. توسعه یکی از این

زبان‌هاست. اسکوبار می‌گوید در شرایط سیاسی جنگ سرد (۱۹۴۵-۱۹۶۰) نگاه علمی غرب دوباره بر آسیا، آفریقا و امریکای لاتین متمرکز شد. اصطلاحاتی نظیر «نواحی توسعه‌نیافته» و «توسعه» که در این دوره ابداع شدند، همگی اجزایی از امپریالیسم نو بودند. تحت سلطه ابزارهای مولد دانش مبتنی بر «توسعه» (بانک جهانی، آژانس‌های برنامه‌ریزی و توسعه...) اقتصاد سیاسی جدیدی مبتنی بر حقیقت، متفاوت با اقتصاد سیاسی عصر استعمار (در مقایسه با شرق‌شناسی مورد نظر ادوارد سعید، به‌منزله شیوه غربی تسلط، بازسازی و اعمال نفوذ بر شرق) ایجاد شد. یک شبکه سازمانی گسترده، قلمرو ادراکی، یا «فضای توسعه» را تعریف می‌کرد که این فضا آنچه را می‌شد گفت، اندیشید و تصور کرد تعیین می‌کرد. از آغاز صنعتی‌شدن و در طول انقلاب سبز تا توسعه روستایی منسجم، سیاست‌ها همگی این «حقیقت» بنیادین را تکرار می‌کردند که توسعه عبارت است از دستیابی به شرایط ویژه جوامع ثروتمند کنونی. گفتمان توسعه آن چه را که در بررسی آینده جوامع جهان سوم می‌توان اندیشید، عمل کرد و حتی تصور کرد تعیین می‌کرد:

توسعه را می‌توان به‌منزله ابزاری تعریف کرد... که اشکال مختلف دانش پیرامون جهان سوم را با به‌کارگیری اشکال قدرت و مداخله پیوند می‌دهد و منجر به ترسیم و تولید جوامع جهان سوم می‌شود... از راه این گفتمان، افراد، حکومت‌ها و اجتماعات «توسعه‌نیافته» محسوب می‌شوند (یا در شرایطی قرار می‌گیرند که خود را آن گونه می‌بینند) و به همین گونه با آن‌ها رفتار می‌شود. (Escobar, 1992, 23)

- بر اساس منطق‌های شالوده‌شکنی دریدا، نفی فراروایت لیوتار و تبارشناسی فوکو، گفتمان توسعه به‌منزله یک متن با قواعد خاص مترتب بر آن، بر بنیان‌های زیر استوار است:
۱. مدرنیته دگر خارجی خود را در «غیر» تعریف می‌کند، و براین اساس نظریات توسعه به‌منزله حوزه‌ای از مدرنیته و بر پایه نفی دیگری استوار است.
 ۲. بر اساس منطق شالوده‌شکنی، نظریات توسعه متنی دوانگاران و کلام‌محور هستند که معنا را در «جهان سوم» غایب می‌دانند.
 ۳. بر اساس تبارشناسی فوکو، در غیاب معنا، غرب «رژیم‌های حقیقت» خویش را در حوزه جهان سوم پروراند، از آن طریق هژمونی خود را بر گفتمان‌های فراموش‌شده تحمیل کرده است.

۴. بر اساس آموزه‌های گفتمانی فوکو و ماهیت رابطه قدرت و دانش، نظریات توسعه بیش از هر متن دیگر سیاسی شده هستند و فرهنگ هژمونیک و ساختارهای نهادینه‌شده استعمار غرب، احکام، قواعد و گزاره‌های آن را مفصل‌بندی کرده است.

۵. نظریات توسعه به طور مداوم از علوم انسانی غربی سود برده‌اند. فوکو نشان می‌دهد که این علوم همه تولیدکننده قدرت بوده‌اند. (ساعی، ۱۳۸۱، ۲۸۴-۲۸۵)

بر حسب چنین تحلیل‌هایی، حوزه فضایی از قدرت/ دانش تصویر می‌شود که از غرب به طرف بیرون در حال گسترش است. در این حوزه، شبکه‌هایی از پایگاه‌های قدرت، مردم را از راه ترفند «توسعه» به شکل‌هایی از فکر و رفتار غربی پیوند می‌زنند که آن‌ها را قادر می‌کند که در جستجوی زندگی بهتر باشند. بدین طریق به تاسی از معرفت‌شناسی مدرنیته، سوژه عاقل و خردورز، قادر خواهد بود که تاریخ را بسازد و به جهان معنا بخشد و با خردورزی به دانش و قدرت دست یابد. اما همه این انگاره‌ها با چرخش معرفت‌شناسانه پسامدرن به سوی چندپاره‌گی‌ها، نفی فراروایت‌ها، گریز از لوگوستریسم و آشکارگی رابطه میان قدرت/ دانش فروپاشیده می‌شود. جهان پست‌مدرن دیگر نوعی صحنه نیست (جایی که نمایشی به روی آن برود و چنان که حق داریم گمان ببریم به سمت پایان مشخصی هدایت شود، حتی اگر از پیش ندانیم که این پایان چیست)؛ در عوض، جهان نوعی ضدصحنه است: انبوهی از شلوغی و هياهوست که هیچ طرح، نمایشنامه و کارگردان؛ و هیچ سمت و سویی ندارد. جهان حاصل تصادم و تصادف تلقی می‌شود نه قرارداد و معاهده. جهان با مراودات و رویدادهایی عجولانه و سرسری و سطحی وصله پینه و سرهم‌بندی می‌شود که نه گذشته‌ای دارند و نه آینده‌ای، و مهم تر از همه، نه نتیجه‌ای.

امروزه بسیاری از منتقدان پارادایم پسامدرن، در پس تصاویر واضح و روشنی از امکان فجایع هسته‌ای، اشکال مهیب جنگ میکروبی و مهندسی ژنتیک، برآنند که ظاهراً مدرنیته دیگر راه به هیچ کجا نمی‌برد. حتی امیدهای حاصل از اتکا به جامعه پیشرفته پسا صنعتی و روندهای ناشی از پست‌مدرنیزاسیون هم کمکی به این وضعیت نمی‌کند: «در این بینش، کامپیوترها و ارتباط از راه دور نقش محوری داشتند. اما همین که جامعه پسا صنعتی پرده دیگر ساخت و ساز جامعه پسامدرن را کوک کرد، پیشرفت دود و هوا شد و فقط دنیای پیکره‌محور و سبیرنتیک داده‌پردازی، نظارت الکترونیکی انبوه و

واقعیت‌های مجازی را به‌جا گذاشت که هنوز شمار اندکی آن را درمی‌یافتند.» (لایون، ۱۳۸۰، ۱۲۵) اضافه بر آن چه گفتیم، فاجعه اکولوژیک، و وحشت اخلاقی ناشی از بیماری ایدز، تا بیماری‌های جنون گاوی و آنفولانزای مرغی و... نشان می‌دهد که هیچ راه نجاتی از آن وجود ندارد.

ظاهراً راه خروج آسانی از این بن‌بست وجود ندارد. بشریت چنان بهای گزافی برای اعتیاد تک‌گویانه مدرنیته پرداخته است که دیگر نمی‌خواهد با تهدید سلسله دیگری از نظم‌های برنامه‌ریزی شده و نوبت دیگری از مهندسی اجتماعی بر خود برزد. یافتن راه بینابین تلاشی میان وسوسه‌های استعمارگری و خودپرستی انزواجویی قبیله‌ای امکان ندارد کار آسانی باشد. هیچ یک از این دو بدیل، پیشنهاد جالبی نیست. هیچ آمیزه‌ای از این دو نیز خالی از اشکال به نظر نمی‌رسد و شانسی برای استمرار و بقا نیز ندارد.

هورکهایمر (بسیار پیشتر از طرح مسائل انتقادی توسعه و هر چند با رویکردی شبه مارکسیستی) در کتاب دیالکتیک روشنگری، با توضیح نحوه تسلط عقلانیت روشنگری به‌منزله عقلانیتی ابزاری و روند توسعه، چنین تحلیل می‌کند:

تاریخ انسانی که سرگذشت پیروزی عقل ابزاری بر نیروهای طبیعت است، به هیچ رو تاریخ پیشرفت آزادی نیست، یکی از دو چهره این ژانوس، توسعه است، یعنی جهتی که به «وعده‌های خرد» ناظر است. اما چهره دوم از کف رفتن گوهر انسانی پیشرفت است... خرد ابزاری، ابزاری دیدن طبیعت، ابزار ساختن از انسانی دیگر، سودخواهی به یاری کارکرد ابزارها و نگرش ابزاری به مجموعه مناسبات انسانی، تا آن‌جا پیش می‌رود که همه چیز را باید در پای آن قربانی کنیم. (احمدی، ۱۳۷۲، ۱۱۷)

سخن نیمه‌پایانی

با تمسک به معرفت‌شناسی پسامدرن، «توسعه» استراتژی‌ای دانسته شد که هدف آن حفظ هژمونی غربی است. چرا که از این منظر گفتمان توسعه روابط مبتنی بر سلطه و بهره‌کشی را عقلانی می‌کند و در نهایت تصویری از جوامع غیرغربی عرضه می‌کند که بر مبنای آن، این جوامع تا آخر نیازمند ارشاد و راهنمایی جهان «توسعه‌یافته» هستند و بناچار برای نیل به توسعه باید فقط یک راه را پیمود، و این راه همانی است که اروپا جلوتر از دنیای غیرغرب آن را طی کرده است. نقطه تمرکز چنین رویکردهایی،

مقولاتی چون فرهنگ و ذهنیت است. این در حالی است که در نظریات توسعه برآمده از عقلانیت ابزاری بر مفاهیم و مقولات عینی و مادی‌ای چون اقتصاد، سرمایه، ساختارهای سیاسی، تکنولوژی و به طور کلی مدرنیزاسیون توجه می‌شود. این موضوع، یعنی تقابل‌های عین و ذهن، اقتصاد و فرهنگ، عوامل بیرونی و عوامل درونی، قطعیت شناخت و نسبت آن، از تفاوت‌های بنیادین دو دوره مدرنیته و پسامدرنیته است که در باب مفهوم توسعه نیز منجر به ارائه نظریات متفاوت می‌شود.

توجه دادن به گسست معرفت‌شناسانه در شرایط پسامدرن که به همراه نفی گفتمان معرفت‌شناسانه حاکم بر مدرنیته است، از ضرورت سنجش ناپذیری، تنوع مفاهیم و انکار مفاهیم فراروایتی و فراتاریخی سخن به میان می‌آورد. اگر معرفت‌شناسی پوزیتیویستی مدرنیته به شکل‌گیری توسعه ابزاری کمک رساند، شاید بتوان گفت که معرفت‌شناسی تاریخی‌گری پست‌مدرنیته می‌تواند نوعی توسعه انتقادی را شکل دهد که توسعه‌ای درون‌زاست و همگام با فراهم کردن اسباب پیشرفت صنعتی و تکنولوژیک، امکان نقد آن را نیز فراهم آورده است. توسعه انتقادی شیوه‌ای از توسعه است که با خود تعلیم‌یافتگی و پرورش معرفتی و توجه به تکامل آگاهی و معرفت را نیز به همراه می‌آورد.

بدین ترتیب، برعکس توسعه مبتنی بر عقلانیت ابزاری که در دوره مدرنیته پی‌گیری می‌شد و بیش‌تر مدرنیزاسیونی غیرفکرشده و درونی‌نشده تلقی می‌شد که به صورت آمرانه صورت می‌گیرد، با توسعه‌ای در عصر پسامدرن مواجه می‌شویم که با روند پرورش‌یافتگی آگاهی دنبال می‌شود و بلوغ یافتگی ذهنی و فکری جزء لاینفک آن محسوب می‌شود. پس می‌توان چنین نتیجه‌گیری کرد که با توجه به عدم دستیابی موفقیت‌آمیز پی‌گیری نظریات مدرنیزاسیونی توسعه در کشورهای غیرتوسعه‌یافته و افزایش روز افزون شکاف شمال و جنوب و اصولاً تردید در صداقت و کارآمدی نظریات توسعه، آیا می‌توان فارغ از نظریاتی که در باب توسعه ارائه شده، به مفهوم توسعه از یک منظر غیرمادی و ذهنی توجه کرد؟ و آیا بررسی معرفت‌شناسانه توسعه با تمرکز بر نوع معرفت‌شناسی گسست‌انگاران پست‌مدرن می‌تواند آغاز راهی تازه برای جایگزینی گفتمان توسعه باشد؟ و یا این بررسی‌ها دست کم همچنان به شالوده‌شکنی پست‌مدرنیستی توسعه اکتفا می‌کند؟ پاسخ به چنین پرسش‌هایی می‌تواند هم شبه‌پایانی برای این نوشتار و هم آغازی برای جستارهای بعدی باشد.

منابع

کتاب فارسی:

۱. احمدی، بابک (۱۳۷۰)، *ساختار و تاویل متن*، جلد دوم، تهران، نشر مرکز.
۲. _____ (۱۳۷۲)، *مدرنیته و اندیشه انتقادی*، تهران، نشر مرکز.
۳. اس. ترنر، برایان (۱۳۸۴)، *رویکردی جامعه‌شناختی به شرق‌شناسی*، پست‌مدرنیسم و جهانی شدن، محمد علی محمدی، تهران، یادآوران.
۴. اسمارت، بری (۱۳۸۳)، *شرایط مدرن، مناقشه‌های پست‌مدرن*، حسن چاووشیان، تهران، نشر اختران.
۵. باومن، زیگمونت (۱۳۸۴)، *اشارات‌های پست‌مدرنیته*، حسن چاووشیان، تهران، ققنوس.
۶. بزرگی، وحید (۱۳۷۶)، *دیدگاه‌های جدید در روابط بین‌الملل*، نشر نی.
۷. بودریار، ژان (۱۳۸۴)، *امریکا*، عرفان ثابتی، تهران، ققنوس.
۸. تاجیک، محمد رضا (۱۳۷۶)، *گفتمان و تحلیل گفتمانی*، تهران، فرهنگ گفتمان.
۹. حقیقی، شاهرخ (۱۳۸۳)، *گذار از مدرنیته؟ نیچه، فوکو، لیوتار، دریدا*، چاپ سوم، تهران، آگه.
۱۰. دان، رابرت (۱۳۸۵)، *تقد اجتماعی پست‌مدرنیته*، صالح نجفی، تهران، پردیس دانش.
۱۱. دریدا، ژاک، کرسیتوا، ژولیا (۱۳۸۱)، *به سوی پسامدرن*، پیام یزدانجو، تهران، مرکز.
۱۲. دریفوس، هیوبرت و پیل رابینو (۱۳۷۶)، *میشل فوکو فراسو ساختارگرایی و هرمنوتیک*، حسین بشیریه، تهران، نشر نی.
۱۳. رندال، هرمن (۱۳۷۶)، *سیر تکامل عقل نوین*، ابوالقاسم پاینده، تهران، علمی و فرهنگی.
۱۴. روسنائو، پائولین (۱۳۸۰)، *پست‌مدرنیسم و علوم اجتماعی*، محمد حسین کاظم‌زاده، تهران، نشر آتیه.
۱۵. ریور، اسوالدو (۱۳۸۳)، *افسانه توسعه*، محمود عبدالله‌زاده، تهران، اختران.
۱۶. ژیتاک، اسلاوی (۱۳۸۵)، *به برهوت حقیقت خوش آمدید*، فتاح محمدی، تهران، نقش هزاره سوم.

۱۷. ساراپ، مادن (۱۳۸۲)، *پساساختارگرایی و پسامدرنیسم*، محمدرضا تاجیک، تهران، نشر نی.
۱۸. ساعی، احمد (۱۳۸۱)، *مسائل سیاسی اقتصادی جهان سوم*، چاپ پنجم، تهران، سمت.
۱۹. سعید، ادوارد (۱۳۶۱)، *شرق‌شناسی: شرقی که آفریده غرب است*، تهران، عطائی.
۲۰. شمس، منصور (۱۳۸۴)، *آشنایی با معرفت‌شناسی*، تهران، طرح نو.
۲۱. ضیمران، محمد (۱۳۷۹)، *ژاک دریدا و متافیزیک حضور*، تهران، هرمس.
۲۲. فکوهی، ناصر (۱۳۸۱)، *اندیشه و نظریه‌های انسان‌شناسی*، تهران، نشرنی.
۲۳. ضمیران، محمد (۱۳۷۸)، *دانش و قدرت*، محمد ضیمران، تهران، هرمس.
۲۴. قزلسفلی، محمد تقی (۱۳۷۵)، «پست‌مدرنیته و فروپاشی ذهنیت توسعه»، *پایان نامه کارشناسی ارشد*، تهران.
۲۵. قوام، عبدالعلی (۱۳۸۲)، *جهانی شدن و جهان سوم*، تهران، انتشارات وزارت امور خارجه.
۲۶. کهون، لارنس (۱۳۸۵)، *از مدرنیسم تا پست‌مدرنیسم*، عبدالکریم رشیدیان، چاپ پنجم، تهران، نشرنی.
۲۷. گینز، جان و بو ریمر (۱۳۸۱)، *سیاست پست‌مدرنیته*، منصور انصاری، تهران، گام نو.
۲۸. لایون، دیوید (۱۳۸۰)، *پسامدرنیته*، محسن کریمی، تهران، آشیان.
۲۹. لش، اسکات (۱۳۸۳)، *جامعه‌شناسی پست‌مدرنیسم*، حسن چاووشیان، تهران، کویر.
۳۰. لیدمن، سون-اریک (۱۳۸۷)، *در سایه آینده، تاریخ اندیشه مدرنیته*، سعید مقدم، تهران، نشر اختران.
۳۱. لیوتار، فرانسوا (۱۳۸۰)، *وضعیت پست‌مدرن*، ترجمه حسینعلی نوذری، تهران، گام نو.
۳۲. معلمی، حسن (۱۳۸۰)، *نگاهی به معرفت‌شناسی در فلسفه غرب*، تهران، موسسه فرهنگی دانش و اندیشه معاصر.
۳۳. میرسپاسی، علی (۱۳۸۴)، *تاملی در مدرنیته ایرانی*، جلال توکلیان، تهران، طرح نو.
۳۴. میلر، پیتر، سوژه (۱۳۸۳)، *استیلا و قدرت*، ترجمه نیکو سرخوش و افشین جهانزاده، تهران، نشر نی.

۳۵. نوذری، حسینعلی (۱۳۷۹)، *صورت‌بندی مدرنیته و پست‌مدرنیته*، تهران، انتشارات نقش جهان.
۳۶. _____ (۱۳۷۹)، *پست‌مدرنیسم و پست‌مدرنیته*، انتشارات نقش جهان، تهران.
۳۷. _____ (۱۳۸۰)، *مقدمه‌ای بر نظریه‌های گفتمانی*، تهران، فرهنگ گفتمان.
۳۸. نوریس، کریستوفر (۱۳۸۰)، *شالوده‌شکنی*، پیام یزدانجو، تهران، نشر مرکز.
۳۹. هال، استوارت (۱۳۸۶)، *غرب و بقیه*، محمود متحد، تهران، آگه.
۴۰. هاملین، دیوید (۱۳۷۴)، *تاریخ معرفت‌شناسی*، شاپورا اعتماد، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
۴۱. ی.سو، آلوین (۱۳۷۴)، *تغییر اجتماعی و توسعه*، محمود حبیبی مظاهری، تهران، پژوهشکده مطالعات راهبردی

مقالات فارسی

۱. اشرف نظری، علی. «دیدگاه‌های انتقادی و گذرازمدرنیته»، راهبرد، زمستان ۱۳۸۳، شماره ۳۴.
۲. بست، استیفن و داگلاس کلنر. «لیوتار و بازی پسامدرن»، فرزنان سجودی، *زیباشناخت*، نمایه ۲۰۰۰.
۳. بختیاری، بیتا. «بازخوانی دیرینه‌شناسی قدرت در اندیشه فوکو»، *آفتاب یزد*، ۸۶/۴/۲۷.
۴. پیت، ریچارد. «نظریه اجتماعی، پسامدرنیسم، و نقد توسعه»، سهراب امیریان و اسماعیل عبدالله زاده، *اقتصاد سیاسی*، سال دوم، شماره ۸، ۱۳۸۴.
۵. توسلی، غلامعباس. «جامعیت مفهوم توسعه و رابطه آن با فرهنگ»، *فرهنگ توسعه*، سال سوم، آذر و دی ۱۳۷۳، شماره ۱۵.
۶. حسینی، عبدالحامد. «نظریه سرگشتگی - جذب، روایتی انتقادی از واقعیت توسعه»، *فرهنگ توسعه*، شماره ۳۴.
۷. زاهدی، محمد. «توسعه یک مفهوم در حال تحول»، *توس*، ۱۰ مرداد ۱۳۷۷.
۸. شکوهی، ابوالفضل. «نگاهی به اندیشه سیاسی میشل فوکو»، *معرفت*، شماره ۵۵.
۹. ضیمران، محمد. «چالش‌های مدرنیته و پسامدرن»، *زیباشناخت*، ۱۳۸۵، شماره ۱۲.
۱۰. طباطبایی، سید جواد. «تجدد، عقلانیت و توسعه»، *فرهنگ و توسعه*، ۱۳۷۴.

۱۱. عنبری، موسی. «اندیشه پساتوسعه‌گرایی و گشت فرهنگی»، *حوزه و دانشگاه*، سال پنجم، تابستان ۱۳۸۲، شماره ۳۵.
۱۲. غنی نژاد، موسی. «توهم توسعه در اندیشه مهندسی اجتماعی»، *حیات نواقتصادی*، ۱۳۸۴/۵/۱۸.
۱۳. فروغی، محمود. «خداحافظ مدرنیته، وداع با فراروایت‌ها»، *حیات نواقتصادی*، ۱۳۸۲/۵/۷.
۱۴. فلین، برنارد. «دریدا و فوکو»، *نامه فرهنگ*، محمدحسین کمالی نژاد، تابستان ۱۳۸۰.
۱۵. کاظمی، عباس. «مدرنیته غیر»، *کتاب ماه*، شماره ۱۰۵.
۱۶. کریمی زنجانی اصل، محمد. «فوکو، سعید و روش تحلیلی گفتمان»، *توسعه*، ۸۰/۵/۲۱.
۱۷. _____، «علم مدرن، کلیت جهان و معنای زندگی» *نامه فلسفه*، سال سوم، ش اول، پاییز، ۱۳۷۸.
۱۸. _____، «چشم‌انداز تحقق خوشبختی و محدودیت‌های آن» *نامه فلسفه*، سال سوم، ش چهارم، تابستان، ۱۳۷۸.
۱۹. هوشیارجاه، مرتضی. «پدیدارشناسی مفهوم توسعه»، *حیات نو*، ۲۵ تیر ۱۳۸۱.

منابع انگلیسی:

1. Baudrillard, *the mirror of production*, St.Louis: Telos press, 1975.
2. Escobar, A. **encountering development: the making and unmaking of the third world**, Princeton: Princeton University Press, 1995.
3. Escobar, A. **imaging a post- development era?** Critical thought, development and social movements. *Social text*, 31/32, 20-56, 1992.
4. Escobar, A. **Encountering development: the making and unmaking of the third world**. Princeton University Press, 1995.
5. Esteva, G. and Prakash, M.S., *Grassroots post- modernism: remaking the soil of cultures*. Zed Books, 1998.
6. Foucault, *the archaeology of knowledge*, New York: Harper Colophon Books, 1970.

7. Foucault, *the archaeology of knowledge*, New York: Harper Jean
8. Foucault, *the order of things*, New York: vintage books, 1970.
9. Harvey, David. *the condition of postmodernity*, Oxford: Basil Blackwell, 1989
10. Illich, Ivan. "needs", in *the development dictionary*, Wolfgang Sachs, ed. London: Zed books, 1992.
11. Kothari, R. **Rethinking Development**: In Search of Humane Alternatives. Delhi: Ajanta, 1988.
12. Nandy, A. (ed.) **Science, Hegemony and Violence**. New Delhi: Oxford University Press, 1988.
13. Rees, J. Regional science: from crisis to opportunity. **Papers in Regional Science 78**, 101–10, 1999
14. Samin Amin, **Maldevelopment**, London: Zed Books, 1990.
15. Suchs, ed. **The development dictionary**: a guide to knowledge as power, London: Zed Books, 1992.
16. Wallerstein, Immanuel. "Development: Lodstar or Illusion". Economic and Political weekly, 1989.



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی