

پژوهش‌های فلسفی، شماره‌ی پانزدهم، بهار و تابستان ۱۳۸۸، ص ۷۵-۹۵

جایگاه وجودی انسان در فلسفه صدرایی و سنت فلسفی - جامعه شناسی پست‌مدرن^۱

دکتر عباس گوهری^۲

دانشگاه امام صادق، دانشکده الهیات.

سید مهدی بیابانکی^۳

دانشجوی دکتری فلسفه علم دانشگاه صنعتی شریف.

چکیده

آن چه در این نوشتار بدان می‌پردازیم ارائه‌ی دو تصویر از انسان است که درست مقابل هم قرار گرفته‌اند. تصویر نخست، تصویری است که سنت فلسفی-جامعه‌شناسی پست‌مدرن از انسان امروزی مغرب زمین ارائه می‌دهد و تصویر دوم تصویری است که فلسفه صدرایی با تکیه بر متون غنی اسلامی از انسان ارائه می‌دهد. در تصویر نخست، انسان هم‌چون مجسمه‌ای بی‌روح و راکد است که تماماً شیفته و فریفته خود است و در خلایق کویر گونه در پی التذاذ حداکثری خود است. اما در تصویر دوم، انسان مسافری است غایت‌مند که سفرش را از خاک آغاز کرده است و لحظه به لحظه با شوری وصف ناپذیر به سمت غایت خود حرکت می‌کند. تصویر نخست به زعم اندیشمندان مذکور، تصویر بالفعل انسان امروزی جوامع غربی و تصویر دوم، تصویر بالقوه و مدل و نقشه راه انسان به ماهو انسان است. مقایسه‌ی این دو رویکرد و نتایج آن هدف این نوشتار است.

واژگان کلیدی: انسان، لذت‌گرایی، خود شیفتگی، پست‌مدرنیسم، مسافر.

۱. تاریخ وصول: ۱۳۸۹/۲/۱۷ تاریخ تصویب: ۱۳۸۹/۴/۲۹

۲. پست الکترونیک (مسئول مکاتبات): gohari_a@yahoo.com

۳. پست الکترونیک: mehdibiabanaki@gmail.com

مقدمه

پژوهش پیرامون حقیقت انسان از بارورترین زمینه‌های تأملات فلسفی و عرفانی، و وصول به آن حقیقت از محوری‌ترین عناصر ادیان الهی است. از این‌روست که انسان‌شناسی در هر سه حوزه‌ی فلسفه، عرفان و دین دارای نقش کلیدی است و اساس این مباحث به شمار می‌آید. از آن‌جا که دعوت به شناخت این موجود پیچیده از اصلی‌ترین تعالیم ادیان توحیدی به ویژه اسلام به شمار می‌آید و قرآن و احادیث معصومین تأکید فراوانی نسبت به آن داشته‌اند، از این رو متفکران اسلامی (اعم از فلاسفه، عرفا و متکلمین و ...) تلاش فراوانی نسبت به رمزگشایی از ساحت حقیقت انسان کرده‌اند که محصول آنها دُرر ارزشمندی است که در این مقاله به گوشه‌ای از آنها اشاره می‌شود.

اندیشمندان مغرب زمین نیز از اهمیت این مسأله غافل نبوده‌اند و در ادوار مختلف تفکر فلسفی خود اعم از دوران یونان باستان، دوران قرون وسطی، دوران مدرن و دوران پست‌مدرن بدان پرداخته‌اند. اما در یک قرن اخیر و با ظهور مکتب‌های فلسفی و روان‌شناسی جدید در غرب، توجه به مقوله‌ی «انسان» در کانون توجهات فلاسفه، روان‌شناسان و جامعه‌شناسان معاصر غرب قرار گرفته است. تا بدانجا که فهم دقیق مکاتب فلسفی، روان‌شناسی و جامعه‌شناسی معاصر غرب بدون توجه به مبانی انسان‌شناختی آنها دشوار و تا حدودی ناممکن است. میشل فوکو، اندیشمند پست‌مدرن، معتقد است از کانت به بعد، انسان‌شناسی دیگر به دانشی خاص اطلاق نمی‌شود بلکه گونه‌ای جهان‌بینی است که اساس کلیه‌ی علوم انسانی را تشکیل می‌دهد. به زبان ساده، انسان‌شناسی در حقیقت بینشی ایدئولوژیک است که در پرتو مفهوم مدرن انسان، شأنی تازه یافته است و اساس و محور علوم انسانی و فلسفه مدرن گشته است.^۱

آنچه در این مقاله به آن می‌پردازیم، مطالعه‌ای تطبیقی و مقایسه‌ای میان دو رویکرد، یکی در سنت اسلامی (فلسفه صدرایی) و دیگری در سنت مغرب زمین (سنت فلسفی-جامعه‌شناختی پست‌مدرن) است، آن‌هم در پاسخ به این سؤال که «جایگاه وجودی انسان در عالم چیست؟»؛ لذا از مباحث دیگر در حوزه انسان‌شناسی از جمله «چیستی و ماهیت انسان»، «قوای ادراکی و شناختی انسان» و ... صرف‌نظر می‌کنیم. منظور از سنت فلسفی-جامعه‌شناختی پست‌مدرن، آن دسته از متفکران پست‌مدرن است که با ارائه‌ی رویکردی که

1. Foucault, *The Order of Things; An Archaeology of the Human Sciences*, p.244.

هم واجد صبغه جامعه‌شناختی و هم واجد صبغه فلسفی است، تحلیلی فلسفی - جامعه‌شناسی از چیستی انسان و جایگاه وجودی او در عالم و به تبع آن معنای زندگی ارائه می‌دهند. این تحلیل‌ها، در واقع توصیف و تصویر بالفعل انسان امروزی در جوامع غربی است. البته این دسته از تحلیل‌ها، صرف گزارش‌گری از انسان جوامع غربی نیست، بلکه در عین حال یک مدل فلسفی از چیستی انسان و جایگاه وجودی او در عالم و به علاوه کنکاشی در مبانی فلسفی و جامعه‌شناختی فرهنگ امروز مغرب زمین نیز است. لذا می‌توان آن را به عنوان یک سنت فکری و فلسفی و در عین حال جامعه‌شناختی لحاظ کرد و به تحلیل آن پرداخت.

انسان‌شناسی در سنت فلسفی - جامعه‌شناختی پست‌مدرن

اکثر فلاسفه به هنگام کاربرد واژه‌ی «پست‌مدرنیسم»، جنبشی را منظور نظر دارند که در دهه ۱۹۶۰ در فرانسه پیدایش و گسترش یافت و به طور دقیق‌تر، همراه با تحولات بعدی و وابسته‌اش «پساساختارگرایی» نامیده می‌شد. این جنبش امکان شناخت عینی از جهان واقعی، معنای «واحد» کلمات یا متون، وحدت «خود بشری»، ضرورت تمایز میان پژوهش عقلی و عمل سیاسی، میان معنای تحت‌اللفظی و استعاری، میان علم و هنر و حتی خود امکان حقیقت را انکار می‌کرد.^۱ همراه با این جنبش، فرهنگ غرب از اواسط قرن ۲۰ متناسب با شرایط جدید اجتماعی و اقتصادی خود، شکل‌گیری چهره‌ی جدیدی از انسان را تجربه می‌کند؛ و به تعبیر فوکو انسان جدیدی زاده می‌شود، انسانی که مطیع نفس خویش است و در ژرفای وجود خویش، گونه‌ای انگاره الهی است. این انسان، «خدایی است تجسد یافته در وجود انسان: انسان در این زمان به آستانه‌ی الوهیت پا می‌نهد».^۲

اگر به سراغ پیدایش سرمایه‌داری غرب (دوره مدرن) برگردیم، متوجه می‌شویم که چهره‌ای که بهتر از همه آن انسانی را که در آن مرحله سر برآورد نشان می‌دهد، چهره‌ی انسان کوشا، پارسا، صرفه‌جو، منضبط و اقتدارمنش است. چنین چهره‌ای به بهترین وجه مقتضیات سرمایه‌داری در حال رشد را که دغدغه اصلیش انباشت سرمایه به هر قیمت برای تحقق جنبش سرمایه‌داری است، پاسخ می‌دهد.^۳ این سرمایه‌داری، به تعبیر ماکس وبر،

۱. کهن، متن‌های برگزیده از مدرنیسم تا پست‌مدرنیسم، ص ۲.

۲. ضمیران، میشل فوکو، ص ۱۳۵.

3. Bell, *The Coming of Post-industrial Society*, px.

عبارت بود از «روحیه‌ی سودجویی و سرمایه‌گذاری مستمر سودها با توسل به راه و روش عقلانی»^۱. وبر در پاسخ به این سوال که چرا فقط در جامعه غربی مدرن بود که چنین نظامی تکامل بی‌سابقه‌ای یافت معتقد است یکی از علل اساسی ظهور و تکامل چنین نظامی در غرب، سیطره عقلانیت محاسبه‌گرایانه و اخلاق ریاضت‌گرای پروتستانی بود. عقاید مذهب پروتستان، مروج سخت‌کوشی و تحمل مشقات بود. روح سرمایه‌داری، تظاهرات اخلاقی^۲ سوداگریانه و در رأس آنها «پرهیز اکید از تمام لذایذ زودگذر زندگی، و اجتناب کامل از روحیه خوشگذرانی»، با هدف غایی انباشت ثروت و درآمد بیشتر است.^۳ چنین روحی گرچه نه از حیث غایت‌شناختی، ولی از حیث مقدمات شدیداً توسط اخلاقیات دینی، به‌ویژه پروتستان‌تیسیم کالوینیستی تقویت می‌شد. تکلیف‌گرایی و تعهد به کار و تقوا در عمل، از دیدگاه وبر «مهم‌ترین خصلت اخلاق اجتماعی فرهنگ سرمایه‌داری» است. بر طبق آیین پروتستان کار و ثروت‌اندوزی یک تکلیف و هم‌چنین یک تقدیر محتوم الهی جهت بقای خویشتن و جامعه است (آموزه مشیت الهی کالوین)؛ اما نباید منجر به خوشگذرانی و بطالت گردد. این دو آموزه در کنار یکدیگر منجر به افزایش پس‌انداز و سرمایه‌گذاری تولیدی گردید و از این جهت چنین اخلاقیاتی شرط بقا و تداوم نظام سرمایه‌داری بوده است.^۴ اما هم‌چون هر نهضت مذهبی دیگر، ریشه‌های مذهبی این جنبش سده هفدهم تدریجاً خشک شد و جای آن را سوداگری دنیوی صرف گرفت: بورژواهایی که با وجدان راحت به دنبال مال‌اندوزی مشروع بودند.

اما دیری نمی‌پاید که این هماهنگی دستخوش تزلزل می‌شود. رشد فزاینده صنعت و علم در دهه‌های اول قرن ۲۰، رشد نیروهای اقتصادی و سرمایه‌داری و پیدایش جامعه رفاه را در پی داشت. با ارتقاء سطح زندگی، تبلیغات گسترده جهت مصرف بیشتر، گسترش مد و... فرهنگ سرمایه‌داری اخلاق قناعت و صرفه‌جویی را به حاشیه راند. مصرف که تاکنون

۱. وبر، اخلاق پروتستان و روح سرمایه‌داری، ص ۳۰.

۲. علت به کاربردن این واژه از سوی وبر این است که اخلاقیات سرمایه‌داری فضیلت به معنای اخص کلمه نیستند بلکه پیروی از برخی ویژگی‌های اخلاقی مثل کار و کوشش و صرفه‌جویی با اهداف سوداگرانه (از قبیل کسب اعتبار) است. به همین دلیل بسیاری فضیلت‌های جامعه آمریکا در دوران مدرنیته را ریاکاری محض می‌دانستند.

۳. همان، ص ۵۴.

۴. همان، ص ۱۴۰.

تجمل‌آمیز و غیر لازم محسوب می‌شد به یک ارزش تبدیل شد. بارزترین شکل اقتصادی این امر تثبیت نهاد قسط یعنی خرید قسطی و اعتباری بود^۱ که نهاد صرفه‌جویی و پس انداز را نزد مردم برانداخت. از اینجا بود که اخلاق لذت‌طلبانه‌ای تثبیت و تحکیم گشت که براساس آن خرج کردن، گوش دادن و تسلیم امیال و انگیزه‌ها بودن و لذت بردن از زندگی در آن توجیه و تشویق می‌شد. به این ترتیب، لذت‌جویی به اصل محوری فرهنگ مغرب زمین تبدیل شد. اصلی همگانی که مورد تقدیس همگان واقع شد و این دروازه‌ی ورود به فرهنگ پست‌مدرن بود.^۲

دانیل بل در کتاب *فر/ رسیدن جامعه پسا صنعتی* عنوان می‌کند که دو عنصر کلیدی در جامعه‌ی پست‌مدرن نقش ایفا می‌کنند: لذت‌جویی و مصرف.^۳ در جامعه مصرف، انسان دائماً در معرض ارائه الگوهای متنوع و متکثری قرار می‌گیرد که همه‌ی جوانب زندگی را دربردارد: از سلامتی جسم گرفته تا تعادل روحی. از این‌رو دائماً ناچار به انتخاب است و لذا باید دائماً بر اطلاعاتش بیفزاید تا بتواند بهتر تصمیم بگیرد. بنابراین انسان در جامعه‌ی پست‌مدرن از یک سو توسط کثرت اطلاعات و از سوی دیگر توسط تنوع حداکثری محاصره گشته است.

از دیدگاه دانیل بل، در دوران پست‌مدرن تصورات مدرن جای خود را به ارزش‌های جدیدی می‌دهند که هدفشان اجازه دادن به این است که فردگرایی انسان ظهور یافته، التذاذ او توجیه شود و تقاضاهای فردی به رسمیت شناخته شود و نهادها با خواسته‌های افراد هماهنگ شود. دوران پست‌مدرن به مثابه همگانی شدن لذت‌جویی است و ارزش اعظم

۱. گسترش این نظام اعتباری تا بدانجا پیش رفت که باعث بحران بزرگ اقتصادی ۲۰۰۸-۲۰۰۹ در آمریکا شد. علت این بحران اعطای بیش از حد وام به افراد، بیش از توانایی مالی آنها بود. بسیاری از افراد بیکار نیز از این وام‌ها بهره بردند. سرانجام با انباشت این بدهی‌ها و عدم توان بازپرداخت آنها توسط جامعه آمریکا، بانک‌ها ورشکست شدند و نظام مالی آمریکا سقوط کرد.

۲. رشیدیان، *از فرد مدرن تا شخص پست‌مدرن*، ص ۱۰۹. معضل پس‌انداز اندک (undersaving) در آمریکا یک معضل اساسی است به قسمی که به دلیل مصرف بیش از حد در دوران جوانی، به هیچ وجه پس‌انداز کافی برای دوران بازنشستگی خویش نخواهند داشت. چنین رفتاری دارای ناسازگاری زمانی است و غیرعقلایی است زیرا بیشترین رجحان را به مصرف و تله‌ذ فعلی می‌دهد (Akerlof, *Behavioral Macroeconomics and Macroeconomic Behavior*, p17).

۳. همان، ص ۱۱۲.

4. Bell, *The Coming of Post-industrial Society*, p.479

آن عبارت است از حق مطلقاً «خود» بودن و التذاذ حداکثری از زندگی. فرهنگ پست‌مدرن فرهنگ توجه تام و همه جانبه به احساس^۱ است، بدین معنا که انسان هیچ سرمایه‌ای از خود را راکد نگذارد و به همه «احساس‌ها» و «خواسته‌هایش» توجه تام داشته باشد. البته چنین رویکردی در هم‌خوانی کامل با جامعه مصرف و ارکان آن یعنی تنوع حداکثری و اطلاعات حداکثری قرار دارد.

تمثیلی که از انسان امروزی ارائه می‌شود «نارسیس»^۲ است. نارسیس یک اسطوره یونانی است که نماد خودشیفتگی و فردگرایی تام است. از دید کریستوفر لاش (یکی از صاحب‌نظران مشهور فرهنگ پست‌مدرن)، نارسیس نماد انسان امروزی در جوامع غربی است. او می‌گوید: «امروزه نارسیس است که به نماد زمانه کنونی تبدیل شده است، یعنی یک فردگرایی محض و فارغ از همه‌ی ارزش‌های غائی اجتماعی و اخلاقی گذشته؛ رها شده از هر چهارچوب‌بندی متعالی، و فقط تابع لذت‌های متغیر فرد»^۳. در تحلیل عبارت کریستوفر لاش باید گفت: از دید او خودشیفتگی عنصر محوری و شکل‌دهنده‌ی هویت انسان معاصر غربی است. این خودشیفتگی حاکی از دو خصیصه‌ی اساسی در انسان غربی است: اول اینکه حاکی از یک فردگرایی محض که فقط تابع لذت‌های متغیر فرد است. چنین انسانی غایت‌نهایی‌اش، تحقق لذت‌هایی است که دائماً در حال تغییر و دگرگونی است؛ هیچ عاطفه ماندگاری در او ایجاد نمی‌شود و هیچ واقعه‌ای جز آنچه مرتبط با لذت‌های متغیر اوست او را تحریک نمی‌کند؛ در یک کلام، همه چیز را مرتبط با خود و لذت‌هایش می‌نگرد. خصیصه دوم او این است که خود را از هر چهارچوب‌بندی متعالی رها نموده است. هر امر

1. feeling

۲. نارسیس از ریشه لغت یونانی نارسیس (اسطوره نارسیسیوس) گرفته شده است. در اسطوره‌های یونان نارسیس مرد جوان خوش چهره‌ای بوده که از عشق الو دوری کرده است و برای همین محکوم به عشق ورزیدن به انعکاس چهره خود در یک استخر آب می‌شود. نارسیس وقتی به عشق خود (چهره انعکاس یافته خود) نمی‌رسد، آنقدر حزن آلود و غمگین بر لب آب می‌نشیند تا تبدیل به گل می‌شود. در روان‌پزشکی نیز نارسیسم افراطی بر اساس خصیصه‌های روانی و شخصیتی در عشق افراطی به خود و خودشیفتگی بی‌حد و حصر شناسایی می‌شود و آن را نوعی اختلال روانی می‌دانند. کریستو فرلاش در کتاب خود با عنوان فرهنگ خودشیفتگی، نارسیس را نماد انسان امروزی می‌داند. او فرهنگ خودشیفتگی را به این صورت توصیف می‌کند که هر عملی که فرد انجام می‌دهد، در راستای ارضا و بدست آوردن لذت درونی خود است.

3. Lach, *The Culture of Narcissism: American Life in An Age of Diminishing Expectation*, p.41.

متعالی یا غایت اخلاقی که مانع تحقق بالفعل لذت‌هایش گردد، کنار گذاشته می‌شود. تنها نوعی اخلاق اجتماعی که ضامن نظم اجتماعی است و به نوعی او را در تحقق لذت‌هایش یاری می‌رساند مقبول اوست.

این دو خصیصه موجب گشته است مسائل بزرگ فلسفی، اقتصادی، سیاسی و نظامی تقریباً همان اندازه کنجکاوای انسان معاصر غربی را برانگیزد که هر امر متفرقه دیگری. بنابر تحلیل کریستوفر لاش، دیگر کلیه ارتفاع‌ها فرو ریخته‌اند و در چرخه خنثی‌سازی و پیش‌پاافتاده‌سازی گرفتار شده‌اند. تنها حوزه‌ی خصوصی و لذت‌های متغیر فرد است که از چرخه فراگیر بی‌تفاوت‌سازی، پیروزمندانه خارج می‌شود: یعنی مراقب سلامتی خود بودن، حفظ موقعیت عادی خود، خالی کردن خود از عقده‌ها، منتظر تعطیلات بودن و... (دستورالعمل‌ها و آیتم‌های روی اینترنت عموماً همین‌ها هستند).

بودریار، یکی از فلاسفه صاحب نامی که در زمینه پست‌مدرنیسم آثار مشهوری نگاشته و از نمایندگان اصلی این جنبش فکری به شمار می‌رود، در سفرنامه‌ی مشهور خود به آمریکا تصویر روشنی از ماهیت و چیستی انسان و جایگاه وجودی انسان در این سنت فلسفی - اجتماعی ارائه می‌دهد؛ به نحوی که به خوبی می‌توان همزمان با پیگیری پرسش از چیستی انسان و جایگاه وجودی او در عالم، پرسش از معنای زندگی را نیز در این سنت پیگیری کرد. بودریار، فرهنگ پست‌مدرن را کیش فراگیر جسم می‌نامد و می‌گوید:

این کیش فراگیر جسم، خارق‌العاده است؛ این تنها ابژه‌ای است که همگان وادار به تمرکز بر آن می‌شوند... جسم را پاس می‌دارند در حالی که به بی‌فایده‌گی‌اش یقین مفرط دارند و از عدم رستاخیزش به طور کامل مطمئن هستند. اکنون لذت معلول رستاخیز جسم است... مساله، بودن یا حتی داشتن جسم نیست، بلکه درون جسم خود بودن، درون‌گرایی جنسی خود بودن، و درون‌میل خود بودن است.^۱

تمثیلی که بودریار از جامعه پست‌مدرن ارائه می‌کند، تمثیل «بیابان» است.^۲ شاخصه‌ی بیابان، یک دست بودن آن و غایت نداشتنش است. در بیابان هیچ نقطه‌ای وجود ندارد که به عنوان مقصد و غایت لحاظ گردد؛ نه کوهی که به سمت آن حرکت کنیم و نه چیز دیگری. انسان پست‌مدرن هم‌چون بیابان‌نشینی است که از بهترین امکانات و تجهیزات بهره می‌گیرد

۱. بودریار، آمریکا، ص ۴۸-۴۹.

۲. همان، ص ۱۳۱.

و در رفاه کامل و لذت حداکثری غرق است؛ لیکن این بیابان‌نشین، غایت و آرمانی ندارد که به سوی آن حرکت کند. «غایت» و «آرمان» او همان بهره‌گیری کامل از رفاه و لذت حداکثری‌اش است. البته به زعم بودریار، او از چنین وضعیتی ناراضی نیست؛ چرا که اینجا نقطه توقف و کمال بشریت است. «اینجا بهشت است... گرچه ممکن است اندوهبار، ملال‌آور و سطحی باشد، ولی بهشت است؛ هیچ بهشت دیگری وجود ندارد.»^۱ بر این اساس، زندگی کردن بدون ایده‌آل و بدون هدف متعالی امکان‌پذیر است. در جامعه پست‌مدرن انسان می‌تواند زندگی کند و بمیرد، بدون اینکه به امری متعالی و فراتر از دیگر چیزها بیندیشد. بودریار در ادامه تمثیل خود از جامعه‌ی پست‌مدرن، به عنصر «لذت‌جویی» اشاره می‌کند و می‌گوید: «از این پس دیگر میل یا حتی ذوق و سلیقه و تمایل خاصی در کار نیست، بلکه با یک کنجکاوی عمومیت یافته روبرویم، یعنی با یک «اخلاق تفریح» یا تکلیف به خوش‌گذرانی و استفاده‌ی کامل از همه‌ی امکان‌ها برای به هیجان در آوردن خود و لذت بردن».^۲ از دیدگاه بودریار، امروزه لذت‌جویی به عنوان یک تکلیف برای انسان معاصر غربی مطرح است. دیگر چنین نیست که لذت‌طلبی حق طبیعی انسان و امری مجاز برای او شمرده شود، بلکه انسان مکلف به لذت‌جویی برای تحقق و عینیت بخشیدن به خود است. انسان مصرف‌کننده، خودش را ملزم به التذاذ می‌داند و خود را هم‌چون موسسه‌ای برای لذت و ارضا تلقی می‌کند.^۳ در واقع این همان اصل محوری فرهنگ پست‌مدرن، یعنی اصل به حداکثر رساندن استفاده از زندگی از طریق استفاده‌ی نظام‌مند از همه‌ی امکانات بالقوه لذت است.

بر اساس تحلیلی که بودریار از جامعه و انسان غربی ارائه می‌دهد، مسأله‌ی معنا در چنین سنتی به کلی محو می‌گردد و «بی‌معنایی» در مقیاس عظیمی خود را نمایان می‌کند. به تعبیر بودریار،

دنیای غرب در ساحل عاری از معنا به انتها می‌رسد، مثل سفری که وقتی به پایان می‌رسد بی معنا می‌شود... بی‌معنایی در مقیاس عظیم وجود دارد و بیابان هم‌چنان صحنه اصلی است.^۴ بر این اساس، فرهنگ آمریکایی که وارث و

۱. همان، ص ۱۲۹.

۲. رشیدیان، «از فرد مدرن تا شخص پست‌مدرن»، ص ۱۱۹.

۳. همان.

۴. همان، ص ۸۴-۸۵.

پرچمدار پست‌مدرنیسم در غرب به شمار می‌رود، هویتی خلأگونه و بیابان‌گونه از جایگاه وجودی انسان در عالم ارائه می‌دهد: «فرهنگ آمریکایی وارث بیابان‌هاست، ولی بیابان‌های اینجا بخشی از طبیعتی نیستند که بنا به تعریف با شهر در تضاد باشد؛ بلکه بر پوچی، خلأ و عریانی تمام عیاری دلالت می‌کنند که پس‌زمینه‌ی تمام نهادهای بشری است. در همین حال، نهادهای بشری را به مثابه استعاره این خلأ و کار انسان را به مثابه تداوم بیابان، و فرهنگ را به مثابه سراب و به مثابه جاودانگی وانموده ترسیم می‌کنند... همیشه باید علیه فزونی معنا، به بیابان‌ها متوسل شویم... آنها در من بینشی متعالی درباره‌ی بیابانی شدن نشانه‌ها و انسان‌ها بوجود می‌آورند.^۱

در چنین سنتی، دین که به لحاظ تاریخی همواره بخشی (یا تمام) از معنای زندگی انسان را تشکیل می‌داده، ارزش استعلایی خود را از دست می‌دهد و تنها به یک شیوه زندگی مبدل می‌گردد:

روح آمریکا [و به تبع آن پست‌مدرنیسم] را در شیوه زندگی‌اش می‌توان یافت. این امر نه قانونیت جدیدی می‌آفریند و نه حکومت جدیدی، ولی مشروعیت جدیدی به وجود می‌آورد، مشروعیتی مبتنی بر شیوه زندگی. رستگاری دیگر ربطی به امر الهی ندارد، بلکه شکل آرمانی سازماندهی عملی مربوط می‌شود... واقعیت این است که دین بخشی از زندگی روزمره شده، یعنی دیگر نمی‌توان آن را با توجه به مبانی‌اش مورد تردید قرار داد، زیرا دیگر هیچ ارزش استعلایی ندارد. این یعنی دین به مثابه شیوه زندگی.^۲

در این جاست که «تقدیس بی‌تفاوتی تبدیل به یک لذت شده و حذف معنا و ژرفا، مبدأ و مرجع نه تنها امری مشروع بلکه یک وظیفه قلمداد می‌شود و معیاری برای زیبایی تلقی می‌گردد».^۳

نیچه، زمانی تصریح می‌کرد که «در دوران مدرن، که در حقیقت دوران پساخداواری است، انسان ناگزیر است که از درون خود، معنا را تولید کند. در این دنیا آدمی، خود خالق و

۱. همان، ص ۸۶.

۲. همان، ص ۱۲۱.

۳. همان، ص ۱۵۶.

مولد معناست و در ورای اراده انسان‌ها هیچ منبع و منشأ معنابخش وجود ندارد.^۱ از دیدگاه او، برای انسان مدرن هیچ منبع بیرونی یا غیرقدسی باقی نمانده است و او ناگزیر است که از درون، به زندگی خود معنا ببخشد. اما امروزه فرهنگ پست‌مدرن یک گام از آن‌چه نیچه بیان داشته فراتر رفته است و اساساً منکر هر گونه معنا (چه بیرونی و چه درونی) گشته است. اگر بیرون از وجود انسان منبعی برای معنا وجود ندارد، چه دلیلی برای وجود چنین منبعی در درون آدمی است؟ چرا اساساً انسان باید به دنبال معنا بگردد؟ انسان پست‌مدرن می‌تواند فارغ از چنین پرسش‌هایی، پرسش از معنا را بین الهالین قرار دهد و با چنین پرسش‌هایی، لذت‌طلبی را که غایت نهایی اوست دستخوش ملال نکند. از این‌روست که برخی از فلاسفه‌ای که درباره‌ی معنای زندگی در فرهنگ امروزی غرب صاحب آثار ارزشمندی هستند، مهم‌ترین مسأله فلسفی در فرهنگ غربی نوین را از بین رفتن معنا و ایجاد گونه‌ای کلیبی مشربی اخلاقی در چارچوب شک‌گرایی ارزشی عام می‌دانند و تصریح می‌کنند که دو مسأله عمده فرهنگی در تمدن جدید غرب، یعنی از بین رفتن معنا و نوعی کلیبی مشربی اخلاقی در قالب ذهنی‌گرایی ارزشی عام، آثار و پیامدهای نحوه تلقی ما از انسان و جهان است.^۲

انسان‌شناسی در فلسفه صدرایی

صدرای در رساله *الفوائد*، در تفسیر آیه امانت^۳ می‌گوید: «مراد از امانت در آیه مذکور «وجود» است، یعنی وجود، آن امانتی است که خداوند به همه موجودات عالم عرضه کرده و نپذیرفته‌اند و تنها انسان است که بار آن امانت سنگین را به دوش کشیده است.^۴ همه‌ی موجودات جز انسان دارای نحوه خاصی از وجودند که با وجود انسان تفاوت دارد. به عقیده‌ی صدرای، انسان برخلاف سایر ممکنات که از ماهیت و مرتبه وجودی خاصی برخوردارند، ماهیت خاص و مرتبه وجودی ثابتی ندارد و برخلاف سایر موجودات در یک مرتبه خاص از هستی محصور و محبوس نیست. انسان مداوم در حال تحول وجودی است و همواره از مرتبه‌ای به

1. Nietzsche, *The Joyful Science*, p. 25.

2. Adams, "The Meaning of Life", p. 3.

۳. آیه امانت: «انا عرضنا الامانه علی السموات والارض و الجبال فأبین أن یحملنها و أشفقن منها و حملها الانسان انه کان ظلوماً جهولاً». (سوره احزاب/آیه ۷۲)

۴. صدرای، مجموعه رسائل فلسفی صدرای‌المطالعین، ص ۳۶۱.

مرتبه دیگر منتقل می‌شود. صدرا می‌گوید: «إِنَّ النَّفْسَ الْإِنْسَانِيَةَ لَيْسَ لَهَا مَقَامٌ مَعْلُومٌ فِي الْهَوِيَّةِ، وَ لَهَا دَرَجَةٌ مَعْيَنَةٌ فِي الْوُجُودِ كَسَائِرِ الْمَوْجُودَاتِ الطَّبِيعِيَّةِ وَ النَّفْسِيَّةِ وَ الْعَقْلِيَّةِ الَّتِي كُلُّهَا مَقَامٌ مَعْلُومٌ، بَلِ النَّفْسُ الْإِنْسَانِيَّةُ ذَاتُ مَقَامَاتٍ وَ دَرَجَاتٍ مُتَفَاوِتَةٍ وَ لَهَا نَشْأَةٌ سَابِقَةٌ وَ لَاحِقَةٌ، وَ لَهَا فِي كُلِّ مَقَامٍ وَ عَالَمٍ صُورَةٌ أُخْرَى»^۱

صدرا در توصیف مراتب وجودی انسان، او را هم‌چون مسافری تصویر می‌کند که حرکتش را از خاک و با حدوث جسمانی آغاز می‌کند و تا افلاک و پس از آن با بقایی روحانی ادامه می‌دهد. انسان مسافری است از جسمانیه الحدوث تا روحانیه البقاء. او دنیا را منزلی از منازل سالکین الی الله تعبیر می‌کند و انسان را مسافری می‌داند که از منازل متعدّد باید عبور کند تا به مطلوب حقیقی خویش نائل شود. لذا دنیا از این جهت متصل به آخرت است و کمال انسان بر حسب دونهشته دنیا و آخرت معنا و مفهوم پیدا می‌کند.^۲ نفس انسانی که حدوثش به بدن است (نه با بدن) در آغاز پیدایش، نهایت عالم جسمانی در کمال هستی و آغاز عالم روحانی در کمال عقلی است. نفس انسانی که انسانیت انسان بدان است در تلقی صدرایی جایگاه رفیعی دارد. صدرا نفس را باب الله می‌داند که دروازه و مفتاح تعالی و تجرد است. نفس که در پیوندی ناگسستنی با بدن، هویت انسان را شکل می‌دهد، قابلیت پذیرش فعلیت‌ها و صورت‌هایی را دارد که در سیر صعودی و استکمالی انسان و با کسب معرفت و عمل صالح تحقق می‌یابند. فعلیت‌هایی که برای نفس انسانی در این عالم با معرفت، ایمان و عمل صالح حاصل می‌شود، خود بذر و قابلیت است که در عالم آخرت متصف به فعلیت‌ها و صور ملکوتی و متعالی آن عالم می‌گردد. صدرا در این باره می‌گوید:

نفس باب الهی است که بندگان را امر نموده که از آن به خانه الهی و عرش عظیم او قدم نهند: "فَأَتُوا الْبَيْوتَ مِنْ أَبْوَابِهَا". نفس، صورت و فعلیت هر قوه‌ای در این عالم است و ماده و قابلیت برای تحقق هر صورت و فعلیتی در عالم آخرت است. نفس انسانی، جامع درجات جسمانی و روحانیت است. اگر به

۱. صدرا، الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه، ص ۳۴۳. همانا نفس انسانی برخلاف موجودات طبیعی، نفسانی و عقلانی که هر یک مرتبه و جایگاه ثابت و معینی دارند، به لحاظ هویت جایگاه ثابتی ندارد و به لحاظ وجود، مرتبه تعیین شده‌ای ندارد، بلکه نفس انسانی دارای مقام‌ها و مراتب متفاوتی است و دارای نشئه‌های وجودی قبل از خلقت و پس از خلقت است که در هر مرتبه و هر عالمی، صورتی متفاوت با مرتبه و عالم قبلی دارد.

۲. صدرا، المبدأ و المعاد، ص ۴۸۸.

ذات آن در این عالم بنگری، آن را مبدأ همه قوای جسمانی می‌یابی که سایر صورت‌های حیوانی و نباتی و جمادی را به خدمت گرفته، چرا که آنها آثار و لوازم او در این عالم هستند و اگر به او در عالم عقلی و روحانی نظر کنی، آن را قوه و قابلیت می‌یابی که نزد سکنان عالم ملکوت صورتی ندارد و در واقع آماده‌ی پذیرش صور روحانی و الهی است.^۱

صدرا انسان را «صراط ممدود» میان عالم جسمانی و عالم روحانی می‌داند^۲ یعنی انسان، بزرگراهی گسترده، مبسوط و امتداد یافته میان عالم جسمانی و عالم روحانی است. سخن صدرا این نیست که انسان در جاده‌ای کشیده شده میان عالم جسمانی و عالم روحانی حرکت می‌کند و بین او (سالک) و مسیر (مسلك) تمایز وجود دارد. بلکه سالک عین مسلک و انسان عین طریق یا عین راه است. چنان‌که گویی اگر انسانی نمی‌بود، پیوند و سلوکی نیز میان عالم جسمانی و عالم روحانی نمی‌بود. از این منظر نیز انسان ساکن عالم جسمانی نیست بلکه مسافری است خوشه‌چین از عالم جسمانی که مقصدش عالم روحانی است. لذا همه هویت انسان، به غایت‌مندی‌اش و به سلوکش به سمت تجرد است.

بنابراین از دیدگاه صدرا، انسان از آن حیث که ساکن عالم ماده است، موجودی است همانند سایر موجودات؛ یعنی انسانی دارای حدودی ماهوی که تفاوتش از سایر موجودات، یک تفاوت ماهوی است. او حیوان ناطق است و دیگری جسم است و آن یکی جسم نامی و ... اما انسان از آن حیث که مسافر عالم ملکوت است، سقف ماهوی ندارد^۳ و حقیقتی است لایتناهی که مراتب وجود را یکی پس از دیگری طی می‌کند و هر لحظه به تجرد و روحانیت و کمال نزدیک می‌شود.^۴

۱. صدرا، *الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه*، ص ۲۰۴.

۲. متن عربی صدرا: «... فالانسان صراط ممدود بین العالمین فهو بسیط بروحه، مرکب بجسمه؛ طبیعه جسمه اصفی الطباع الارضیه و نفسه اولی مراتب النفوس العالیه و من شأنها ان تیسور بصوره الملکیه ...» همان، ص ۲۲۳.

۳. خداوند نیز سقف ماهوی ندارد. اما تفاوت انسان با خداوند از این حیث در آن است که خداوند کف ماهوی نیز ندارد و ماهیت او عین هستی اوست. اما انسان دارای کف ماهوی است، زیرا او جسمانیه الحدوث است و حرکتش را با حدوث به جسم آغاز کرده است. لذا هر چند در ابتدای سیرش در بالاترین مراتب عالم ماده قرار دارد، لیکن با آغاز سیرش از عالم ماده جدا شده و بعد تجردی می‌یابد ولی به لحاظ انتهای سیرش محدود نیست و سقف ماهوی نمی‌توان برای آن لحاظ کرد.

۴. حکمت، *مسأله چیست؟* (الف)، ص ۵۷.

صدرا هنگامی که به بحث از حکمت عملی می‌پردازد، حکمتی که دغدغه‌ی آن سامان دادن به روابط انسان با خویش (اخلاق)، اهل و اموال (تدبیر منزل)، و اجتماع (تدبیر مدن) است، به جنبه‌ی متعالی این حکمت نظر دارد و غایت آن را استکمال نفس می‌داند. او بر اساس حرکت جوهری که خود بر اصل تقدّم وجود بر ماهیت مبتنی است، حکمت عملی را تدبیر و تلاشی انتخابی و عقلانی و مبتنی بر کشش‌های فطری و طبیعی انسان‌ها می‌داند که به جهت اصلاح خود و حیات اجتماعی و برای نیل به سعادت و غایات الهی در پیش گرفته می‌شود. از نظر او انسان کسی است که با اراده و اختیار خود ماهیت خود و جامعه خود را می‌سازد و با حرکت از نفس جزئی که بر اساس حسن اختیار و انتخاب فرد انسانی است، در جهت استکمال فردی و اجتماعی خود گام بر می‌دارد. نفس در این جریان شدن در هر مرحله، لباس تازه‌ای می‌پوشد و هیأتی تازه می‌گیرد بدون اینکه به وحدت مسافر لطمه‌ای وارد شود. در واقع مسافر در سراسر این راه یکی است.^۱ استکمال عملی مرهون کسب خصال و صفات پسندیده است به نحوی که صفات به صورت ملکه، یعنی صفت راسخ و ثابت در نفس آیند. از نظر ملاصدرا ملکه اعتدال نفس این است که نفس هیأت استعلایی و برتری خود را نسبت به قوه شهویّه و غضبیّه حفظ کند. این استعلای نفس موجب می‌شود که نفس به بدن میل نکند. چرا که بدن، پیوسته نفس را سرگرم خود می‌کند و آن را از شوقی که مختص آن است و از طلب کمالی که از برای اوست و از آگاهی به لذت کمال و یا الم نقصان باز می‌دارد. اکثر آدمیان از ادراک چنین لذتی عاجزند و نسبت به آن در حال غفلت و نسیان‌اند. این غفلت و نسیان سبب اشتغال به بدن و همین اشتغال به بدن، ذات او را و معشوق او را از یاد او برده و موجب شده که او هم خود را فراموش کند و هم مطلوب خود را. اما وقتی به عالم دیگر انتقال می‌یابند و محرومیت خود را در آن عوالم متوجه می‌شوند، چنان حسرت و اندوهی به آنها دست می‌دهد که همان، شقاوت و عقوبت اوست. شقاوت و عقوبتی که هیچ عذاب و شکنجه‌ای با آن برابری نمی‌تواند بکند.^۲

البته این نکته را نباید از نظر دور داشت که آنچه درباره‌ی انسان گفته شد، بدین معنا نیست که انسان بالفعل واجد این ویژگی‌ها است و هر انسانی بالفعل همه این ویژگی‌های مزبور را داراست. بلکه انسان، بالقوه دارای این خصائص است و هر انسانی می‌تواند این‌گونه

۱. صدرا، الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه، ص ۱۳۴.

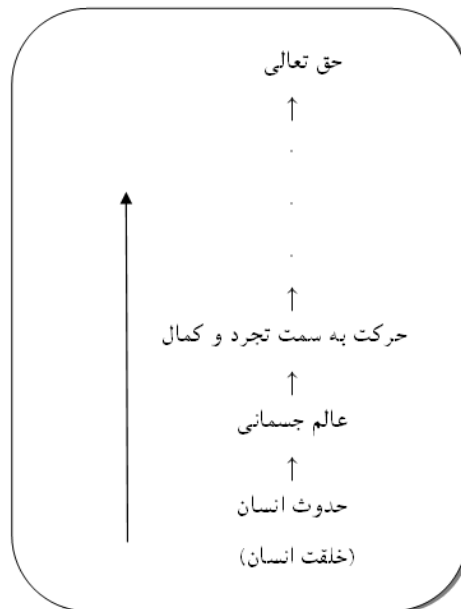
۲. اکبریان، «اصل مبنایی در حکمت عملی ملاصدرا و اهمیت آن در عصر حاضر»، ص ۲۲.

باشد. لذا همان‌طور که برای انسان‌ها، درجات و تعالی وجود دارد، درکات و تنزّل به مرتبه حیوانی نیز وجود دارد. هر انسانی با اراده خود، انتخاب می‌کند که تعالی یابد یا تنزّل.

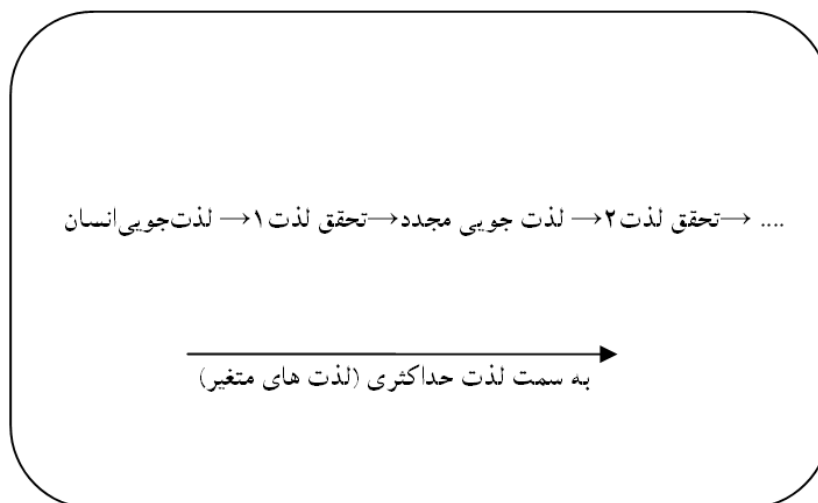
نقد و بررسی

در سنت فلسفی - جامعه شناختی پست‌مدرن، به انسان به عنوان یک «پدیده» نگریسته می‌شود، یعنی آن را بدون ارتباط با مبدا و غایتش مطالعه می‌کنند. در این نوع نگرش، صرفاً به روابط درونی انسان و ارتباطش با سایر اشیاء توجه می‌شود.^۱ اما در حکمت متعالیه انسان در یک اتصال ذاتی و لاینفک به مبدا و مقصدش، معرفی می‌گردد. به عبارت دیگر، در فلسفه صدرایی، انسان در یک حرکت طولی و صعودی مورد توجه قرار می‌گیرد و همان‌طور که توضیح داده شد، خود عین راه و عین این مسیر تکامل است؛ لذا یک موجود ایستا نیست که بتوان به عنوان پدیده به او نگریست و او را از مبدا و غایتش جدا کرد. اما از نگاه متفکران پست‌مدرن، انسان در یک حرکت عرضی به سمت تحقق لذت حداکثری، رفاه حداکثری و... است. لذا همه هویت او را می‌توان به عنوان یک پدیده‌ی در دسترس و منقطع از مبدا و غایتش مطالعه کرد. این دو نوع نگرش در دو شکل ۲ و ۱ نمایش داده شده است:

۱. اکبریان، «جایگاه انسان در حکمت متعالیه»، ص ۲۲.



شکل ۱. تصویر فلسفه صدرایی از انسان



شکل ۲. تصویر سنت فلسفی - جامعه شناختی پست مدرن از انسان

در شکل ۱ که تصویر فلسفه صدرایی از انسان است، جهت حرکت یک جهت طولی و رو به کمال است که با حدوث یا خلقت انسان آغاز و رو به تعالی و تجرد ادامه دارد. محتوای حرکت نیز خودِ هویت انسان است (چون انسان عین طریق و راه است)؛ هویتی که مراتب وجودی را به سمت تجرد و کمال طی می‌کند و در هر مرتبه متحد با آن مرتبه است. اما در شکل ۲ که تصویر سنت فلسفی-جامعه‌شناختی پست‌مدرن از انسان است، جهت حرکت یک جهت عرضی است بدین معنا که غایتی را دنبال نمی‌کند بلکه تنها به این امر توجه دارد که لذت‌هایش به فعلیت برسند. محتوای حرکت نیز لذت‌جویی حداکثری است. دو تلقی فوق‌الذکر هم به لحاظ جهت حرکت و هم محتوای حرکت با هم تفاوت بنیادین دارند؛ که این دو تلقی به دو نوع انسان‌شناسی متفاوت می‌انجامد.

تفاوت تلقی‌های بالا در ارائه‌ی تصویرشان از انسان، تأثیرات بسیاری در حوزه‌های فکری و عملی مربوط به انسان می‌نهد. یکی از این حوزه‌های حائز اهمیت-که هم کارکرد نظری و هم کارکرد عملی در حیات انسان دارد- حوزه اخلاق و فلسفه اخلاق است. ملاصدرا که حرکتی طولی و غایت‌مند را برای انسان تصویر می‌کند، اخلاق را عنصری می‌داند که در شبکه‌ای منسجم و یکپارچه به نام دین توحیدی استقرار یافته است. در این شبکه منسجم و یکپارچه عناصر دیگری هم چون نبوت، وحی، معاد و... نیز وجود دارد. محصول این شبکه منسجم و یکپارچه، «حقیقت» و «مبیین و مبلغ آن «شریعت» نام دارد. بر این اساس، مرزهای قلمرو اخلاق در درون شبکه منسجم دین تعریف می‌شود؛ این بدان معنا نیست که توجیه اصول اخلاقی صرفاً بر اساس مبانی دینی استوار است (قول اشاعره)؛ بلکه در اینجا میان کشف اصول اخلاقی و توجیه آنها تفاوت وجود دارد؛ کشف این اصول در درون شبکه دین و توجیه آنها بر اساس مبانی عقلی و دینی میسر است.

اما در سنت فلسفی-جامعه‌شناختی پست‌مدرن که حرکتی عرضی برای انسان تصویر می‌کند، هر گونه امر متعالی که به حرکت انسان جهت طولی ببخشد نفی می‌شود. لذا فلسفه اخلاقی که آنها بنیان می‌نهند از هر گونه امر متعالی تهی گشته است؛ یعنی هر گونه پیوندی را با دین و عناصر کلیدی آن یعنی مبدا و معاد و نبوت از دست داده است. بر این اساس است که فوکو، از متفکران پست‌مدرن، می‌گوید: «حقیقت بیرونی، ثابت و جهانی وجود ندارد که بتوان با آن معیاری برای قلمرو اخلاق تعیین کرد...حقیقت به این جهان وابسته است...هر

جامعه رژیم خاص خود را دارد...حقیقت مانند ثروت تولید می‌شود.^۱ اما این رویکرد فوق (یعنی تهی کردن اخلاق و همه حوزه‌های معرفت از امر متعال و غایی)، رویکرد جدیدی در سنت فکری و فلسفی غرب نیست. در دوران قبل از پست‌مدرن (یعنی دوران مدرن) نیز چنین تلقی‌ای بر اندیشه فلسفی غرب حاکمیت داشته است. پس تفاوت رویکرد جدید متفکران پست‌مدرن از رویکردهای دوران مدرن در این باره چیست؟ در دوران مدرن، فلاسفه به نفی ارزش‌ها و در نتیجه هر گونه اخلاق مبتنی بر امر متعالی می‌پرداختند. همه همت و تلاش این فلاسفه در این جهت خلاصه می‌شد؛ و لذا اخلاق جایگزین به ندرت معرفی می‌گشت. اما متفکران پست‌مدرن ضمن حفظ این جهت سلبی (یعنی نفی اخلاق مبتنی بر امر متعال) رویکردی ایجابی اتخاذ کردند و فلسفه‌ی اخلاق جدیدی را بنا نهادند. این مسأله شاید از این امر ناشی شده باشد که آنها متوجه شده بودند که انسان بدون توجه به «امور ارزشی» قادر به ادامه حیات خویش نیست. لذا توجه به حوزه‌ی فلسفه‌ی اخلاق و حوزه‌های مرتبط با آن، آن‌چنان فضای فکری و فلسفی غرب را پر کرده که بخش مهمی از مطالعات فلسفی و فرهنگی را چه در حوزه‌ی فلسفه و چه در حوزه‌های دیگر علوم انسانی به خود اختصاص داده است. اما شاخصه‌های این «اخلاق جدید» چیست؟ (عبارت «اخلاق جدید» تعبیر بودریار است.^۲) همه‌ی این شاخصه‌ها که در زیر به تبیین و توضیح آنها می‌پردازیم از اخلاق لذت‌طلبانه‌ای ناشی شده است که در تصویر ۲ نمایش داده شده است.

اولین شاخصه اخلاق جدید به تعبیر کریستوفر لاش آن است که «حفظ خود» به عنوان هدف زندگی زمینی جای «تکامل خود» را گرفته است.^۳ اخلاق که همواره با ایده‌هایی همچون تکامل و رستگاری همراه بود، رنگ می‌بازد؛ جای تکامل را «حفظ خود» و جای رستگاری را «سلامت ذهن» می‌گیرد. شیوع گسترده انرژی درمانی، کیش‌های شرقی نظیر دن، ورزش‌هایی نظیر یوگا و بیوانرژی و استقبال گسترده از آنها حاکی از چنین رویکردی است. کریستوفر لاش، انسانی را که بدین ترتیب شکل می‌گیرد «انسان روان‌شناختی» می‌نامد و می‌گوید: شرایط اجتماعی امروز غرب ذهنیتی را که خواستار آرامش ذهنی و حساسیتی درمان‌گرایانه است طلب می‌کند که «متحد اصلی آن درمان‌گرایان هستند و نه

۱. سجادی، تبیین نظریه اخلاق در فلسفه مدرن و پست‌مدرن، ص ۱۵۳.

۲. رشیدیان، «از فرد مدرن تا شخص پست‌مدرن»، ص ۱۱۰.

3. Lach, *The Culture of Narcissism: American Life in An Age of Diminishing Expectation*, pp.52-53.

کشیشان یا اندرز گوین... درمان جانشین مذهب شده است.^۱ بنابراین اولین شاخصه اخلاق پست‌مدرن، تضعیف ایده «تکامل» به عنوان غایت اخلاقی و جایگزینی آن با ایده‌هایی همچون سلامت ذهن، حفظ خود و ... است. روشن است که ایده‌ی کمال تنها از آن نوع انسان‌شناسی ناشی می‌شود که حرکتی طولی و غایت‌مند را برای انسان تصویر کند. نسبی‌گرایی شاخصه‌ی دوم «اخلاق جدید» است. بر این اساس ما باید تکثر جهان را بپذیریم و به نسبی‌گرایی ریشه‌ای تن دهیم؛ چیزی به نام واقعیت وجود ندارد. ما فقط با تفاسیر سروکار داریم؛ با افسانه‌هایی که خودمان می‌سازیم و در هیچ جا هم نمی‌توانیم در مورد خاصی به توافق برسیم و به قول لیوتار هر کدام از ما از درون شکل زندگی خودمان به فرهنگ خودمان و آن بازی زبانی که مخصوص ماست، صحبت می‌کنیم و بین این بازی‌های زبانی هم هیچ پلی وجود ندارد. هر کدام معیارهای درونی خود را دارند و نمی‌توان از این بازی‌ها خارج شد و به آنها به طور کلی و عینی نگریست. در نتیجه هر کدام از ما در فرهنگ و سنت خودمان، در افسانه خودمان که سازنده ذات ماست، باقی می‌مانیم. انسانی که مقصدی برایش متصور نیست و همواره از لذتی به لذت دیگر سیر می‌کند، لاجرم در مرزهای نسبی‌گرایی گرفتار می‌آید. روشن است که این شاخصه نیز از نوع نگاه فوق به انسان سر بر می‌آورد.

شاخصه‌ی سوم اخلاق جدید در فرهنگ پست‌مدرن آن است که در چنین چارچوبی، ارزش‌ها نه کشف می‌شوند و نه نفی، بلکه ارزش‌ها «خلق» می‌شوند. ارزش‌ها و باید‌ها و نبایدها بخش لاینفکی از زندگی بشر را تشکیل می‌دهند. اما آن هنگام که انسان غایتی ندارد که بدان سمت حرکت کند و ارزشی متعالی‌تر از زندگی روزمره‌اش سراغ ندارد که به کشف آن و نیل بدان راغب گردد، دست به خلق ارزش‌ها می‌زند. در فرهنگ پست‌مدرن «کیش‌ها» و «آئین‌ها» به نیابت از انسان این وظیفه را به عهده می‌گیرند؛ اینجاست که دین به کناری نهاده شده و آئین‌ها، مسلک‌ها و کیش‌ها سر بر می‌آورند. این آئین‌ها ویژگی‌هایی دارند از جمله آن که مدعی نوعی از دانش رمزآلود هستند؛ «به فرد اجازه می‌دهند یا او را بر می‌انگیزانند تا همه اجبارها و نهی‌های سرکوب شده را به نمایش و ظهور برساند، مرزها را بشکنند، هر گونه تکلیف که او را محدود می‌کند رها سازد و از تعهدات دست و پاگیر اخلاقی

1. Ibid, p.13.

رها شود.^۱ آری انسانی که برای آن حرکتی غایت‌مند متصور نیست، چرا خود را با تکالیف و تعهدات دست و پاگیر دینی و اخلاقی محدود سازد؟ به تعبیر ماکس وبر در کتاب *اخلاق پروتستانی و روح سرمایه‌داری*، «جایی که تحقق تکلیف را نتوان مستقیماً به والاترین ارزش‌های معنوی و فرهنگی نسبت داد... فرد به تدریج از کوشش برای توجیه آن دست می‌کشد. انگیزش مادی جایگزین انگیزش‌های زهدگرایانه می‌شود و شیوه‌های لذت‌طلبانه‌ی زندگی، تکلیف را در خود غرق می‌سازد.»^۲

شاخصه‌ی چهارم اخلاق جدید را از زبان لیوتار، یکی از متفکران پست‌مدرن، بیان می‌کنیم. لیوتار قواعد اخلاقی ازلی، مقدس و کلان را نفی می‌کند؛ البته اضافه می‌کند که این امر به معنای فقدان قواعد و تعهدات اخلاقی نیست، بلکه «اخلاق نیز یک بازی زبانی با قواعد موقتی است که در بستر ارتباط اجتماعی شکل می‌گیرد. هر بازی تعهدات اخلاقی را به فرد تحمیل می‌کند، اما منبع واقعی تعهد، خود فرد است که با انتخاب هر بازی به قواعد آن متعهد می‌شود... پرسش از چرایی اخلاق، خود بواسطه بازی ارتباط، ممکن است.»^۳

همه‌ی شاخصه‌های بنیادی اخلاق جدید از انسان‌شناسی‌ای سر بر می‌آورد که غایت‌نهایی انسان را ارضاء لذت‌هایش معرفی می‌کند و هر گونه غایت طولی را نیز به کناری می‌نهد. از بطن چنین انسان‌شناسی‌ای، اخلاق لذت‌طلبانه‌ای متولد می‌شود که بودریار از آن به «اخلاق تفریح»^۴ تعبیر می‌کند، یعنی «تکلیف به خوش‌گذرانی و استفاده کامل از همه امکان‌ها برای به هیجان آوردن خود، لذت بردن و یا بذل و بخشش کردن».^۵

نتیجه‌گیری

آنچه در این مقاله در پی آن بودیم مقایسه‌ای است تطبیقی میان دو سنت فکری: یکی سنت فلسفی - جامعه‌شناسی اندیشمندان پست‌مدرن و دیگری فلسفه‌ی صدرایی، آن هم در باره‌ی مسأله‌ای کلیدی تحت عنوان «جایگاه وجودی انسان در عالم».

1. Bell, *The Cultural Contradiction of Capitalism*, p.102.

۲. وبر، *اخلاق پروتستان و روح سرمایه‌داری*، ص ۱۶۲.

۳. لیوتار، *وضعیت پست‌مدرن*، ص ۱۹۹.

4. fun-morality

۵. رشیدیان، «از فرد مدرن تا شخص پست‌مدرن»، ص ۱۱۹.

در فرهنگ پست‌مدرن، همه هویت انسان در زمینی بودن آن خلاصه می‌شود. انسان به تمام معنا «ساکن» این کره‌ی خاکی است. «سکونت» او حاکی از تعلق ذاتی و تمام عیار به آن ارکانی از حیات دنیوی است که لذت حداکثری او را تأمین می‌کند. تصویر ارائه شده از انسان، تصویری را کد است که همه حرکت و پویایی آن در حرکت از لذت بالقوه به فعلیت بخشیدن آنها خلاصه می‌شود، یعنی حرکتی از خود به خود؛ حرکتی از تمنیات و آرزوهای فردی به فعلیت یافتن این تمنیات در جامعه‌ای که همه‌ی ارکانش برای فعلیت بخشیدن به این تمنیات سامان یافته است. در چنین جامعه‌ای هیچ عاطفه ماندگاری خلق نمی‌شود. کثرت اطلاعات و کثرت ارائه الگوها و سرعت گردش حوادث، به هیچ انسانی اجازه نمی‌دهد که عاطفه‌ای ماندگار در او خلق شود. به انسان این‌گونه القاء می‌شود که زندگی بدون امر متعالی امکان‌پذیر است و همه غایت حیات آدمی در لذت حداکثری‌اش خلاصه می‌شود. اما تصویر ملاصدرا از انسان، تصویری پویا و متعالی است. هر چند انسان در این کره‌ی خاکی «منزل» گزیده است و از همه‌ی مواهب آن برای رشد و تعالی خویش بهره می‌گیرد، لیکن انسان مسافری است غایت‌مند و سالکی است فاصل (میان خلق و حق). حقیقت او جامع حقایق مراتب عالم است. هر چند حرکت و سفر خود را از بطن این عالم و با حدودی جسمانی آغاز می‌کند، لیکن هیچ گاه متوقف نمی‌شود، لحظه به لحظه با تلاش، نشاط و خلاقیت خویش، مراتب وجودی را طی می‌کند و راهی دیار روحانیت و تجرد می‌شود. خود، عین راه بوده و تعالی و غایت‌مندی در هویت او ریشه دوانده است. در یک کلام باید گفت که انسان در فرهنگ پست‌مدرن ذاتاً «ساکن» این عالم است ولی در اندیشه فلسفی ملاصدرا، انسان مسافری است که کوتاه زمانی برای توشه برداری ساکن این عالم گشته است.

منابع

۱. اکبریان، رضا، «جایگاه انسان در حکمت متعالیه»، خردنامه صدرا، ۱۳۸۶، ش ۵۰.
۲. -----، «اصل مبنایی در حکمت عملی ملاصدرا و اهمیت آن در عصر حاضر»، خردنامه صدرا، ۱۳۸۵، ش ۴۶.
۳. بودریار، ژان، آمریکا، ترجمه عرفان ثابتی، تهران، انتشارات ققنوس، ۱۳۸۴.
۴. حکمت، نصر الله، مساله چیست، تهران، انتشارات الهام، چاپ اول، ۱۳۸۱ (الف).
۵. -----، وجود و ماهیت در حکمت متعالیه، تهران، انتشارات الهام، چاپ اول، ۱۳۸۱ (ب).

۶. رشیدیان، عبدالکریم، «از فرد مدرن تا شخص پست مدرن»، فصلنامه فلسفه دانشگاه تهران، ۱۳۸۵، ش ۱۱.
۷. سجادی، سید مهدی، «تبیین نظریه اخلاق در فلسفه مدرن و پست مدرن»، فصلنامه تعلیم و تربیت، ۱۳۸۷، ش ۹۳.
۸. صدرالدین شیرازی، محمد ابن ابراهیم، *الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه*، ج ۸، قم، منشورات مصطفوی، ۱۳۷۸.
۹. -----، *الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه*، تصحیح و تعلیق آشتیانی، قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۲.
۱۰. -----، *مجموعه رسائل فلسفی صدر المتالهین*، تحقیق و تصحیح حامد ناجی اصفهانی، تهران، انتشارات حکمت، ۱۳۷۵.
۱۱. ضیمران، محمد، میشل فوکو: *دانش و قدرت*، تهران، نشر مرکز، ۱۳۸۴.
۱۲. کیهون، لارنس، *متن های برگزیده از مدرنیسم تا پست مدرنیسم*، ترجمه عبدالکریم رشیدیان، تهران، نشر نی، چاپ چهارم، ۱۳۸۴.
۱۳. لیوتار، ژان فرانسوا، *وضعیت پست مدرن*، ترجمه حسنعلی نوذری، تهران، انتشارات گام نو، ۱۳۸۳.
۱۴. وبر، ماکس، *اخلاق پروتستان و روح سرمایه داری*، ترجمه عبدالمعبود انصاری، تهران، انتشارات سمت، ۱۳۷۴.

15. Adams, E.M, "The Meaning of Life", in *International Journal for Philosophy of Religion*, N51, 2002, p71-81.

16. Akerlof, George. *Behavioral Macroeconomics and Macroeconomic Behavior*, Nobel Prize Lecture, Berkeley: Department of Economics, University of California, 2001.

17. Baudrillard , Jean. *America* . Translated By chris Turner , New York: verso, 1989.

18. Bell, Daniel, *The Coming of Post-industrial Society*, New York: Basic Books, 1976.

19. -----, *The Cultural Contradiction of Capitalism*, New York: Basic Book, 1978.

20. Foucault, Michel, *The Order of Things; An Archaeology of the Human Sciences*, London: Routledge, 2002

21. Lach, Christopher, *The Culture of Narcissism: American Life in An Age of Diminishing Expectation*, New york, Norton, 1991.

22. Nietzsche, Friedrich, *The Joyful Science*, translate by W.Kaufman, New york, Viking, 1954, Expectation, New York: Norton, 1991.