

مقایسه‌ای میان انسان‌شناسی فلسفی عرفانی اسلامی با انسان‌شناسی پست‌مدون و تأثیر آن در فلسفه اخلاق

سید مهدی بیابانکی

دانشجوی دکتری فلسفه علم دانشگاه صنعتی شریف

چکیده

آنچه در این نوشتار بدان می‌پردازیم ارائه دو تصویر از انسان است که درست مقابل هم قرار گرفته‌اند. تصویر نخست، تصویری است که اندیشمندان پست‌مدون از انسان امروزی مغرب‌زمین ارائه می‌دهند و تصویر دوم تصویری است که فلاسفه و عرفای مسلمان با تکیه بر متون غنی اسلامی از انسان ارائه می‌دهند. در تصویر نخست، انسان همچون مجسمه‌ای بی‌روح و راکد است که تماماً شیفته و فریفته خود است و در خلاصی کویرگونه در پی التذاذ حداکثری خود است. اما در تصویر دوم، انسان مسافری است غایتمند که سفرش را از خاک آغاز نموده است و لحظه‌به‌لحظه با شوری و صفناپذیر به سمت غایت خود حرکت می‌کند. تصویر نخست به‌زعم اندیشمندان مذکور، تصویر بالفعل انسان امروزی جوامع غربی و تصویر دوم، تصویر بالقوه و مدل و نقشه راه انسان بماهو انسان است. مقایسه این دو رویکرد، که به دو نوع روش‌شناسی متفاوت در برخورد با انسان و علوم مرتبط با انسان می‌انجامد، هدف این نوشتار است.

مقدمه

کلیدواژگان: انسان، لذت‌گرایی، خودشیفتگی، پست‌مدرنیسم، سرمایه‌داری، کلمه فاصله جامعه، مسافر

پژوهش پیرامون حقیقت انسان از بارورترین زمینه‌های تأملات فلسفی و عرفانی و وصول به آن حقیقت از محوری‌ترین عناصر ادیان الهی است. از این رو است که انسان‌شناسی در هر سه حوزه فلسفه، عرفان و دین دارای نقش کلیدی است و به عنوان پایه و اساس مباحث آن‌ها به شمار می‌آید. از آنجا که دعوت به شناخت این موجود پیچیده از اصلی‌ترین تعالیم ادیان توحیدی بهویژه اسلام به شمار می‌آید و قرآن و احادیث معصومین تأکید فراوانی نسبت به آن داشته‌اند، متفکران اسلامی (اعم از فلاسفه، عرفا، متکلمین و...) تلاش فراوانی را نسبت به رمزگشایی از ساحت حقیقت انسان نموده‌اند که محصول آن‌ها دُرَر ارزشمندی است که در این مقاله به گوشه‌ای از آن‌ها اشاره می‌شود. اندیشمندان مغرب‌زمین نیز از اهمیت این مسئله 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 مقوله «انسان» در کانون توجهات فلاسفه و روان‌شناسان معاصر غرب قرار گرفته است تا بدان‌جا که فهم دقیق مکاتب فلسفی و روان‌شناسی 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، شائی تازه یافته است و اساس و محور علوم انسانی و فلسفه مدرن شده است. (فوکو، ۲۰۰۲: ۲۴۴)

تفاوت‌ها میان انسان‌شناسی اسلامی و انسان‌شناسی معاصر مغرب زمین عمیق‌تر و گسترده‌تر از آن است که بتوان در یک مقاله به آن پرداخت. آنچه در این مقاله به آن می‌پردازیم، مطالعه‌ای تطبیقی و مقایسه‌ای میان دو نگرش فوق در پاسخ به این سؤال است 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... صرف نظر می‌کنیم.

در این مطالعه تطبیقی، تنها از دو تن از متفکران بنام اسلامی، یکی در حوزه فلسفه (ملاصدرا) و دیگری در حوزه عرفان (ابن‌عربی) نام می‌بریم. در این خصوص، ذکر دو نکته حائز اهمیت است: اولاً هرچند تصویری که صدرا و ابن‌عربی از سیمای انسان ارائه می‌دهند تصویری نسبتاً جامع است، لیکن انسان‌شناسی اسلامی محدود به اندیشه‌های این دو متفکر نیست و ثانیاً متفکران اسلامی و از جمله دو متفکر نامبرده، در ارائه تصویرشان از انسان، وامدار تمام‌عيار مکتب اسلام و دو منبع غنی آن، یعنی قرآن و احادیث انسان‌های کامل (معصومین)، هستند.

در خصوص انسان‌شناسی معاصر غرب، دیدگاه‌های آن دسته از متفکرین غربی را محور قرار می‌دهیم که در خصوص فرهنگ پست‌مدرن صاحب آثار ارزشمندی هستند. از این میان، از سه متفکر زیر بهره می‌گیریم: کریستوفر لاش (و کتابش با عنوان «فرهنگ نارسیسیم» یا «فرهنگ خودشیفتگی»)، بودریار (و کتابش با عنوان «آمریکا») و دانیل بل (و کتابش با عنوان «فرا رسیدن جامعه پساصنعتی»).

۱. انسان‌شناسی در فرهنگ پست‌مدرن

اکثر فلاسفه به هنگام کاربرد واژه «پست‌مدرسیم»، جنبشی را منظور نظر دارند که در دهه ۱۹۶۰ در فرانسه ظهر کرد و گسترش یافت و به طور دقیق‌تر، همراه با تحولات بعدی و وابسته‌اش «پساصحات‌گرایی» 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 امکانِ حقیقت را انکار می‌کرد. (کو亨، ۱۳۸۴: ۲)

همراه با این جنبش، فرهنگ غرب از اواسط قرن بیستم، متناسب با شرایط جدید اجتماعی و اقتصادی خود، شکل‌گیری چهره جدیدی از انسان را تجربه می‌کند و به تعبیر فوکو، انسان جدیدی زاده می‌شود؛ انسانی که مطیع نفس خویشتن است و در ژرفای وجود خویش، گونه‌ای انگاره الهی است. این انسان، «خدایی است تجسس‌یافته در وجود انسان. انسان در این زمان به آستانه‌ی الوهیت پا می‌نهد.» (ضیمران، ۱۳۸۴: ۱۳۵)

انسان‌شناسی مدرن

اگر به سرآغاز پیدایش سرمایه‌داری غرب برگردیم، متوجه می‌شویم که چهره‌ای که بهتر از همه، آن انسانی را که در آن مرحله سر برآورد نشان می‌دهد، چهره انسان کوشای پارسا، صرفه‌جو، منضبط و اقتدارمنش است. چنین چهره‌ای به بهترین وجه، مقتضیات سرمایه‌داری در حال رشد را، که دغدغه اصلی اش انباشت سرمایه به هر قیمت برای تحقق جنبش سرمایه‌داری است، پاسخ می‌دهد. (Bell، 1976، px).

این سرمایه‌داری، به تعبیر ماکس وبر، عبارت بود از «روحیه‌ی سودجویی و سرمایه‌گذاری مستمر سودها با توصل به راه و روش عقلانی.» (وبر، ۱۳۷۴: ۳۰) وبر در پاسخ به این سؤال 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^(۱) سوداگرانه و در رأس آن‌ها، «پرهیز اکید از تمام لذایز زودگذر زندگی و اجتناب کامل از روحیه خوش‌گذرانی»، با هدف غایی انباشت ثروت و درآمد بیشتر است. (همان: ۵۴) چنین روحی گرچه نه از حیث غایت‌شناختی، ولی از حیث مقدمات، شدیداً توسط اخلاقیات دینی، خصوصاً پروتستانیسم کالوینیستی تقویت می‌شد.

تکلیف‌گرایی و تعهد به کار و تقوا در عمل، از دیدگاه و بر «مهمترین خصلت اخلاق اجتماعی فرهنگ سرمایه‌داری» است. بر طبق آیین پروتستان، کار و ثروت‌اندوزی یک تکلیف و همچنین یک تقدیر محتوم الهی جهت بقاء‌ی خویشتن و جامعه است (آموزه مشیت الهی کالوین)، اما نبایستی 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 بقاء و تداوم نظام سرمایه‌داری بوده است. (همان: ۱۴۰) 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 وجود ان راحت به دنبال مال‌اندوزی مشروع شده بودند.

انسان‌شناسی پست‌مدرن

اما دیری نمی‌پاید که این هماهنگی دستخوش تزلزل می‌شود. رشد فزاینده صنعت و علم در دهه‌های اول قرن بیستم، رشد نیروهای اقتصادی و سرمایه‌داری و پیدایش جامعه رفاه را در پی داشت. با ارتقای سطح زندگی، تبلیغات گسترده جهت مصرف بیشتر، گسترش مدد و... فرهنگ سرمایه‌داری اخلاق‌قناعت و صرفه‌جویی را به حاشیه راند. مصرف که تا کنون تجمل آمیز و غیرلازم محسوب می‌شد، به یک ارزش تبدیل شد. بازترین شکل اقتصادی این امر، تثیت نهاد قسط، یعنی خرید قسطی و اعتباری بود^(۲) که نهاد صرفه‌جویی و پسانداز را نزد مردم برانداخت. (رشیدیان، ۱۳۸۵: ۱۰۹)^(۳) از اینجا بود که اخلاق لذت‌طلبانه‌ای تثیت و تحکیم گشت که براساس آن، خرج کردن، گوش دادن و تسليم امیال و انگیزه‌ها بودن و لذت بردن از زندگی، توجیه و تشویق می‌شد. به این ترتیب، لذت‌جویی به اصل محوری فرهنگ مغرب‌زمین تبدیل شد؛ اصلی همگانی که مورد تقدیس همگان واقع شد و این دروازه ورود به فرهنگ پست‌مدرن بود. (ibid: 112)

الف) دیدگاه دانیل بل

دانیل بل در کتاب «فرارسیدن جامعه پساصنعتی» عنوان می‌کند که دو عنصر کلیدی در جامعه پست‌مدرن نقش ایفا می‌کنند: لذت‌جویی و مصرف. (Bell، 1976: 479) در جامعه مصرف، انسان دائماً در معرض ارائه الگوهای متنوع و متکثری قرار می‌گیرد که همه جوانب زندگی اش را در بر دارد؛ از سلامتی جسم گرفته تا تعادل روحی. از این رو، دائماً ناچار به انتخاب است و لذا باید دائماً بر اطلاعاتش بیفزاید تا بتواند بهتر تصمیم بگیرد. بنابراین انسان در جامعه پست‌مدرن از یک سو توسط کثرت اطلاعات و از سوی دیگر، توسط تنوع حداکثری، محاصره شده 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 ظهرور 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 آن عبارت است از حق مطلقاً «خود» بودن و التذاذ حداکثری از زندگی. فرهنگ پست‌مدرن، فرهنگ توجه تام و همه‌جانبه به احساس (feelling) 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.

تحلیل خود را از انسان معاصر غرب با دو تمثیلی که یکی توسط بودریار و دیگری توسط کریستوفر لاش ارائه می‌شود، بی می‌گیریم:

ب) دیدگاه ژان بودریار

تمثیلی که بودریار از جامعه پست‌مدرن ارائه می‌کند، تمثیل «بیابان» است. (Baudrillard، 1989: 3) شاخصه بیابان، یکدست 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 و در رفاه کامل و لذت حداکثری غرق است، لیکن این بیابان‌نشین، غایت و آرمانی ندارد که به‌سوی آن حرکت کند. «غایت» و «آرمان» او همان بهره‌گیری کامل از رفاه و لذت حداکثری‌اش است. البته به‌زعم بودریار، او از چنین وضعیتی ناراضی نیست؛ چراکه اینجا نقطه توقف و کمال بشریت است. 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 جامعه 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 رو به روییم؛ یعنی با یک «اخلاق تفریح» یا تکلیف به خوش‌گذرانی و استفاده کامل از همه امکان‌ها برای به هیجان درآوردن خود و لذت بردن.» (رشیدیان، ۱۳۸۵: ۱۱۹)

از دیدگاه بودریار، امروزه لذت‌جویی به عنوان یک تکلیف برای انسان معاصر غربی مطرح است. دیگر چنین نیست که لذت طلبی حق طبیعی انسان و امری مجاز برای او شمرده شود، بلکه انسان مکلف به لذت‌جویی برای تحقیق و عینیت بخشیدن به خود است. انسانِ مصرف‌کننده خودش را ملزم به التذاذ می‌داند و خود را همچون مؤسسه‌ای برای لذت و ارضاء تلقی می‌کند. (همان) در واقع این همان اصل محوری فرهنگ پست‌مدرن، یعنی اصل به حداکثر رساندن استفاده از زندگی از طریق استفاده نظاممند از همه امکانات بالقوه لذت است.

ج) دیدگاه کریستوفر لاش

اما تمثیلی که کریستوفر لاش از انسان کنونی ارائه می‌دهد «نارسیس»^(۴) است. نارسیس یک اسطوره یونانی است که نماد خودشیفتگی و فردگرایی تام است. از دید کریستوفر

لاش، نارسیس نماد انسان امروزی در جوامع غربی است. او می‌گوید: «امروزه نارسیس است که به نماد زمانه کنونی تبدیل شده است؛ یعنی یک فردگرایی محضور و فارغ از همه ارزش‌های غایی اجتماعی و اخلاقی گذشته، رهاسده از هر چهارچوب‌بندی متعالی و فقط تابع لذت‌های متغیر فرد.» (Lach، 1991: 41)

در تحلیل عبارت کریستوفر لاش باید گفت: از دید او خودشیفتگی عنصر محوری و شکل‌دهنده هویت انسان معاصر غربی است. این خودشیفتگی، حاکی از دو خصیصه اساسی در انسان غربی است: اول اینکه حاکی از یک فردگرایی محضور است که فقط تابع لذت‌های متغیر فرد است. چنین انسانی غایت نهایی اش، تحقق لذت‌هایی است که دائمًا در حال تغییر و دگرگونی است، هیچ عاطفه ماندگاری در او ایجاد نمی‌شود و هیچ واقعه‌ای جز آنچه مرتبط با لذت‌های متغیر او است، 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 رهانیده است. هر امر متعالی یا غایت اخلاقی که مانع تحقق بالفعل لذت‌هایش گردد، کثار گذاشته می‌شود. تنها نوعی اخلاق اجتماعی که ضامن نظم اجتماعی است و به نوعی او را در تحقق لذت‌هایش یاری می‌رساند مقبول او است.

این دو خصیصه موجب گشته است مسائل بزرگ فلسفی، اقتصادی، سیاسی و نظامی تقریباً همان اندازه کنجکاوی انسان معاصر غربی را برانگیزد که هر امر متفرقه دیگری. بنا بر تحلیل کریستوفر لاش، دیگر کلیه ارتفاع‌ها فروریخته‌اند و در چرخه ختی‌سازی و پیش‌پافتاذه‌سازی گرفتار شده‌اند. تنها حوزه 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، متظر تعطیلات بودن و... (دستورالعمل‌ها و آیتم‌های روی اینترنت عموماً همین‌ها هستند).

۳. انسان‌شناسی در اندیشه اسلامی

الف) دیدگاه ملاصدرا

صدراء در رساله «الفوائد»، در تفسیر آیه امانت^(۵) 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. (صدراء، ۱۳۷۵: ۳۶۱) همه موجودات جز انسان دارای نحوه خاصی از وجودند که با وجود انسان تفاوت دارد. به عقیده صدراء، 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 مدام در حال تحول وجودی است و همواره از مرتبه‌ای به مرتبه دیگر منتقل می‌شود. صدراء می‌گوید: «إِنَّ النَّفْسَ إِلَّا إِنْسَانٍ لَيْسَ لَهَا مَقَامٌ مَعْلُومٌ فِي الْهُوَى، وَ لَا لَهَا دَرَجَةٌ مُعِينَةٌ فِي الْوُجُودِ كَسَائِرِ الْمُوْجُودَاتِ الْطَّبِيعِيَّةِ وَ النَّفْسِيَّةِ وَ الْعَقْلِيَّةِ الَّتِي كُلُّ لَهُ مَقَامٌ مَعْلُومٌ، بَلِ النَّفْسُ إِلَّا إِنْسَانٌ ذَاتٌ مَقَامَاتٍ وَ دَرَجَاتٍ مُنْفَاقِوْتَهِ وَ لَهَا نَشَأَتْ سَابِقَةٌ وَ لَاحِقَةٌ، وَ لَهَا فِي كُلِّ مَقَامٍ وَ عَالَمٍ صُورَةٌ أُخْرَى.»^(۶) (صدراء، ۱۳۷۸: ۳۴۳)

صدراء در توصیف مراتب وجودی انسان، او را همچون مسافری تصویر می‌کند که حرکتش را از خاک و با حدوث جسمانی آغاز می‌کند و تا افلک و پس از آن، با بقاء‌یی روحانی ادامه می‌دهد. انسان مسافری است از جسمانیه الحدوث تا روحانیه البقاء. او دنیا را منزلی از منازل سالکین الى الله تعبیر می‌کند و انسان را مسافری می‌داند که از منازل متعدد باید عبور کند تا به مطلوب حقيقة خویش نایل شود. لذا دنیا از این جهت متصل به آخرت است و کمال انسان بر حسب دو نشئه دنیا و آخرت معنا و مفهوم پیدا می‌کند.

(صدراء، المبدأ و المعاد: ۴۸۸، به نقل از اکبریان، ۱۳۸۵)

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. صدراء نفس را باب الله

می‌داند که دروازه و مفتاح تعالی و تجرد است. نفس که در پیوندی ناگستینی 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 قابلیتی است که در عالم آخرت متصف به فعلیت‌ها و صور ملکوتی و متعالی آن عالم می‌گردد. صدرا در این خصوص می‌گوید: «نفس باب الهی است که بندگانش را امر نموده که از آن به خانه الهی و عرش عظیم او قدم نهند: فأَتُوا الْبَيْوَتَ 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 جسمانیت و روحانیت است. اگر به 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 قابلیتی می‌یابی که نزد سکان عالم ملکوت صورتی ندارد و در واقع آماده پذیرش صور روحانی و الهی است.» (صدرا، ۱۳۸۲: ۲۰۴)

صدرا انسان را «صراط ممدود» میان عالم جسمانی و عالم روحانی می‌داند.^(۷) (همان: ۲۲۳) یعنی انسان، بزرگراهی گسترده، مبسوط و امتدادیافته 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 (مسلک) تمایز وجود دارد، بلکه سالک عین مسلک و انسان عین طریق یا عین راه است. چنان‌که گویی اگر انسانی نبود، پیوند و سلوکی نیز میان عالم جسمانی و عالم روحانی نبود. از این منظر نیز انسان ساکن عالم جسمانی نیست، بلکه مسافری است خوش‌چین 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 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. (حکمت، ۱۳۸۱، الف: ۵۷)

صدراء هنگامی که به بحث از حکمت عملی می‌پردازد، حکمتی که دغدغه آن سامان دادن به روابط انسان با خویش (اخلاق)، اهل و اموال (تدبیر منزل) و اجتماع (تدبیر مدن) است، به جنبه متعالی این حکمت نظر دارد و غایت آن را استكمال نفس می‌داند. او براساس حرکت جوهری، که خود بر اصل تقدم وجود بر ماهیت مبنی است، حکمت عملی را تدبیر و تلاشی انتخابی و عقلانی و مبنی 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 براساس حسن اختیار و انتخاب فرد انسانی است، در جهت استكمال فردی و اجتماعی خود گام برمی‌دارد. نفس در این جریان شدن در هر مرحله، لباس تازه‌ای می‌پوشد و هیئتی تازه می‌گیرد، بدون اینکه به وحدت مسافر لطمہ‌ای وارد شود. در واقع مسافر در سراسر این راه یکی است. (صدراء، ۱۳۸۲: ۱۳۴)

استكمال 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 هیئت استعلایی و برتری خود را نسبت به قوه شهویه و غضبیه حفظ کند. این استعلای نفس موجب می‌شود که نفس به بدن میل نکند؛ چراکه بدن، پیوسته نفس را سرگرم خود می‌کند و آن را از شوقی که مختص آن است و از طلب کمالی که از برای او است و از آگاهی به لذت کمال و یا الم نقصان بازمی‌دارد. اکثر آدمیان از ادراک چنین لذتی عاجزند و نسبت به آن در حال غفلت و نسیانند. این غفلت و نسیان سبب اشتغال به بدن شده و همین اشتغال به بدن، ذات او را و معشوق او را از یاد او برده و موجب شده است 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 آن‌هاست. شقاوت و عقوبته که هیچ عذاب و شکنجه‌ای با آن برابری نمی‌تواند بکند. (اکبریان، ۱۳۸۵: ۲۲)

البته این نکته را نباید از نظر دور داشت که آنچه در خصوص انسان گفته شد، بدین معنا نیست که انسان بالفعل واجد این خصوصیات است و هر انسانی بالفعل همه این ویژگی‌های مزبور را داراست؛ بلکه انسان، بالقوه دارای این خصایص است و هر انسانی می‌تواند این‌گونه باشد. لذا همان‌طور که برای انسان‌ها، درجات و تعالی وجود دارد، درکات و تنزل به مرتبه حیوانی نیز وجود دارد. هر انسانی با اراده خود، انتخاب می‌کند که تعالی یابد یا تنزل.

ب) دیدگاه ابن‌عربی

عرفان ابن‌عربی بر دو رکن استوار است: یکی انسان و دیگری خدا. او غرض اصلی خود را در همه آثارش معرفی انسان و روشن کردن زوایای تاریک وجود او می‌داند: «غرض من از هرچه در این فن می‌نگارم، شناسایی آنچه در هستی پدیدار شده نیست. فقط مرادم این است که غافلان را نسبت به آنچه در این عین انسانی و شخص آدمی نهفته است آگاه کنم.» (حکمت، ۱۳۸۵، الف: ۱۷۳)

ابن‌عربی برخلاف سنت فلسفی که حقیقت انسان را نفس ناطقه می‌داند، معتقد است که نفس ناطقه مختص انسان نیست. اگر نطق را به معنای تکلم و یا به معنای ادراک کلیات در نظر بگیریم، موجودات دیگر غیر از انسان نیز از این دو خصیصه بهره‌مند هستند. ابن‌عربی در فتوحات مکیه می‌گویند: «خداوند چیزی را در عالم خلق نکرد، مگر اینکه حی و ناطق است؛ چه گیاه باشد، چه جماد و چه حیوان. هر آنچه در عالم طبیعت موجود است، حیوان ناطق است؛ [یعنی هم حیات دارد و هم نطق].» (ابن‌عربی، ۱۹۹۹: ۳۹۳)

نوع نگاه ابن‌عربی به انسان به گونه‌ای نیست که تعریفی ماهوی و منطقی از انسان ارائه دهد؛ چراکه انسان از نگاه او، موجودی بسته و محدود نیست که بتوان با تعریف ماهوی

و یا منطقی پرده از همه حقیقت او برداشت، بلکه او حقیقت انسان را جامع حقایقِ مراتب عالم می‌داند. ابن‌عربی در توصیف حقیقت انسان، او را «کلمه فاصله جامعه» معرفی می‌کند. (ابن‌عربی، ۱۹۸۰: ۳۶) از دید او، هر موجودی در عالم یک «کلمه» یا «کلمة الله» است و لذا «کلمه» بودن نقطه اشتراک انسان با دیگر موجودات است. اما اینکه انسان «کلمه فاصل» است برای این است که انسان در مرز میان خدا و عالم ایستاده است. کلمه فاصل، از یک سو انسان را از همه موجودات دیگر متمایز می‌سازد و در نتیجه، مرتبه و جایگاه وجودی او را مشخص می‌سازد و از سوی دیگر، او را در سلوکی معرفتی به‌سوی خداوند به ما نشان می‌دهد. (حکمت، ۱۳۸۵، ب: ۱۵) برای فهم بهتر مسئله فوق، لازم است اندکی پیرامون مسئله قوس صعود و قوس نزول در عرفان ابن‌عربی سخن بگوییم.

ابن‌عربی همه هستی را یک حقیقت می‌داند: آن حقیقت، وجود حق تعالی است که در مرتبه ذاتش، ناشناخته و مستور است. این حقیقت ناشناخته، که براساس حدیث قدسی «کنز مخفی»^(۸) خوانده می‌شود، برای شناخته شدن از احادیث مطلق خود خارج شده و عالم را می‌آفریند و بدین ترتیب در موجودات عالم، ظهور و تجلی پیدا می‌کند. از این رو، خداوند که در مرتبه ذاتش ناشناختنی است، با تجلی خود در عالم، شناخته می‌شود. تجلی حق تعالی که با خلقت موجودات همراه است، قوس نزول نامیده می‌شود و انسان در انتهای این قوس نزول پا به عرصه هستی می‌نهد. ابن‌عربی می‌گوید: «عالم در نمایانگری صورت حق، کامل نبود؛ تا آنکه انسان در آن به وجود آمد. با آدمی، عالم کامل شد. پس آدمی از حیث مرتبه، اول اما در وجود آخر است... پس عالم به‌واسطه انسان به صورت حق است، اما انسان بدون عالم بر صورت حق است.» (ابن‌عربی، ۱۹۹۹، ج ۷: ۱۹۵)

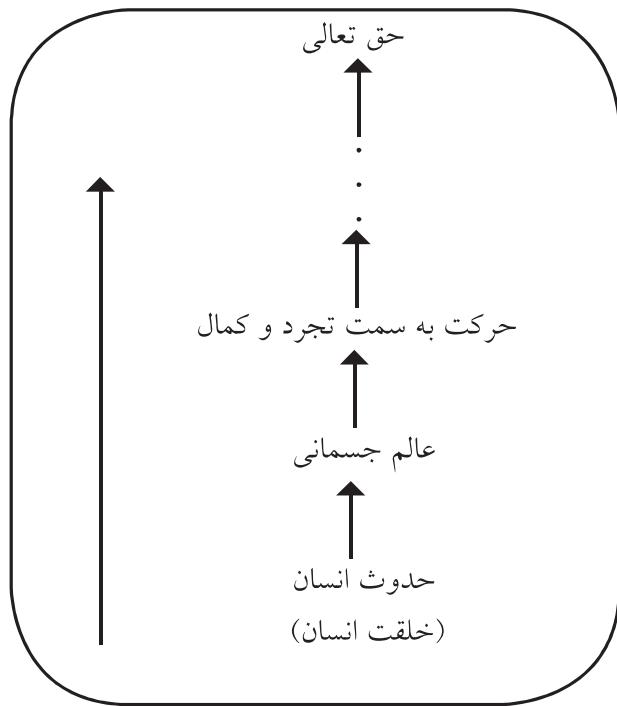
براساس نگاه ابن‌عربی، انسان مظهر تمام کمالات الهی و تجلی‌گاه اسماء و صفات او است و کون جامعی است که همه حقایق را در بر دارد. اما مسئله به همینجا ختم نمی‌شود و قوس دیگری به نام قوس صعود مطرح می‌گردد. موجودات عالم (به جز انسان) گرچه در قوس نزول هستی ایجاد شده‌اند، اما دیگر حرکت صعودی ندارند و با آفریده شدن به پایان راه خود رسیده‌اند. تنها موجودی که با آفریده شدن آغاز می‌شود، انسان است.

انسان به لحاظ قوس صعود، یعنی سلوک معرفتی و حرکت تکاملی اش، موقعیت وجودی ممتازی پیدا می‌کند. از این حیث، انسان در نقطه‌ای مرزی میان عالم و خدا یا خلق و حق قرار دارد. این موقعیت فاصل و برزخی، وضعیتی سفرگونه و سلوک محور را برای انسان به تصویر می‌کشد. موقعیت برزخی و فاصل بودن انسان از آنجا ناشی می‌شود که وجود او جامع حق و خلق است و در مرز میان آن دو قرار گرفته و در نتیجه حرکت صعودی او شروع یک سفر دور و دراز است. ابن‌عربی می‌گوید: «آنچه آدمی برای این سیر و سلوک لازم دارد، بدون کم و کاست برایش مهیا گردیده و در قالب حکم، بر قلوب پیامبران فرود آمده است.» (حکمت، ۱۳۸۵، ب: ۱۸) اینکه انسان چه مقدار از این زاد و توشه برگیرد و چگونه برای پیمودن این راه از آن استفاده کند، امری است مربوط به خود او و در اختیار او. اینجا دیگر وادی تلاش، نشاط و خلاقیت است.

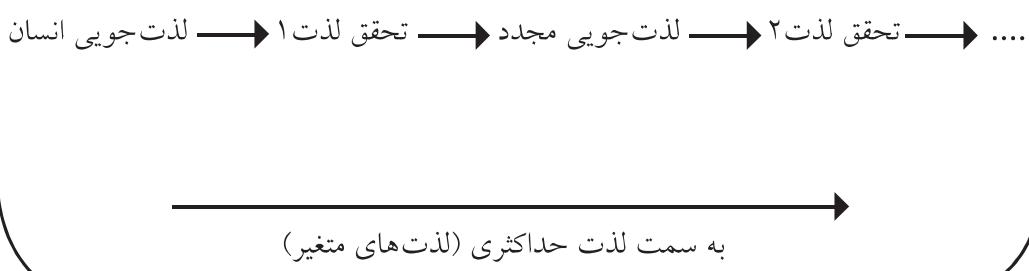
۴. نقش انسان‌شناسی‌های متفاوت در شکل‌گیری علوم انسانی متفاوت

از آنجا که نوع نگرش به انسان در یک سنت فکری، الهام‌بخش شکل‌گیری علوم مرتبط با انسان (یا علوم انسانی) است، لذا تفاوت بنیادین میان دو نوع نگرش فوق‌الذکر (اندیشمندان پست‌مدرن و متفکران اسلامی) ایده شکل‌گیری دو نوع ذاتاً متفاوت از علوم انسانی را مطرح می‌نماید. اندیشمندان پست‌مدرن انسان را به عنوان یک «پدیده» می‌نگرند؛ یعنی آن را بدون ارتباط با مبدأ و غایتش مورد مطالعه قرار می‌دهند. در این نوع نگرش، صرفاً به روابط درونی انسان و ارتباطش با سایر اشیا توجه می‌شود. (اکبریان، ۱۳۸۶: ۲۲) اما در حکمت متعالیه و عرفان اسلامی، انسان در یک اتصال ذاتی و لا ینفک به مبدأ و مقصدش معرفی می‌گردد. به عبارت دیگر، در سنت فلسفی - عرفانی اندیشمندان مسلمان، انسان در یک حرکت طولی و صعودی مورد توجه قرار می‌گیرد که 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 مبدأ و غایتش جدا نمود. اما از نگاه متفکران پست‌مدرن، انسان در یک حرکت عرضی به سمت تحقق لذت حداقلی،

رفاه حداکثری و... است. لذا همه هویت او را می‌توان به عنوان یک پدیده در دسترس و منقطع از مبدأ و غایتش مورد مطالعه قرار داد. این دو نوع نگرش در دو شکل ۱ و ۲ نمایش داده شده است:



شکل ۱- تصویر اندیشمندان اسلامی از انسان



شکل ۲- تصویر اندیشمندان پست‌مدرن از انسان

در شکل ۱، که تصویر اندیشمندان اسلامی از انسان است، جهت حرکت، یک جهت

طولی و رو به کمال است که با حدوث یا خلقت انسان آغاز می‌شود و رو به تعالیٰ و تجرد ادامه دارد. محتوای حرکت نیز خود هويت انسان است (چون انسان عين طریق و راه است)؛ هويتی که مراتب وجودی را به سمت تجرد و کمال طی می‌کند و در هر مرتبه، متعدد با آن مرتبه است. اما در شکل ۲، که تصویر اندیشمندان 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 و دو نوع روش‌شناسی مختلف در شکل‌گیری علوم انسانی می‌انجامد.

بررسی نقش و تأثیر هریک از دو رویکرد فوق در تمامی شاخه‌های علوم انسانی، مقالات جداگانه‌ای می‌طلبد. لذا با انتخاب یکی از شاخه‌های مهم علوم انسانی به عنوان نمونه (یعنی فلسفه اخلاق)، نقش و تأثیر دو رویکرد مذکور را در شکل‌گیری دو نوع متفاوت از علوم انسانی (در اینجا دو نوع متفاوت از فلسفه اخلاق) بررسی می‌کنیم. انتخاب فلسفه اخلاق به دلیل ذیل است: اول آنکه فلسفه اخلاق در اغلب شاخه‌های علوم انسانی از جمله روان‌شناسی، علوم تربیتی، جامعه‌شناسی، اقتصاد، علوم سیاسی و... نقش و کارکرد محوری دارد و مقالات و کتب متعددی در خصوص این نقش و کارکرد نوشته شده است^(۹)، لذا جهت‌دهی هریک از انسان‌شناسی‌های فوق‌الذکر به نوع خاصی از فلسفه اخلاق، به‌طور غیرمستقیم به دیگر شاخه‌های علوم انسانی نیز سرایت می‌کند.

دلیل دوم آن است که اغلب اندیشمندان پست‌مدرن (و از آن جمله آن‌هایی که در این مقاله آرایشان را مورد بررسی قرار دادیم) بخشی از آثار فلسفی خود را به این حوزه از علوم انسانی (یعنی فلسفه اخلاق) اختصاص داده‌اند. از این رو، بررسی نقش و تأثیر انسان‌شناسی‌های مذکور بر فلسفه اخلاق، از وثاقت و استحکام بالاتری برخوردار خواهد بود. آنچه در اینجا در صدد نشان دادن آن هستیم این است که انسان‌شناسی اندیشمندان پست‌مدرن، که در شکل ۲ نمایش داده شده است، به شکل‌گیری فلسفه اخلاقی منجر

خواهد شد که در اساس با فلسفه اخلاق منتج شده از انسان‌شناسی متفکران مسلمان متفاوت است.

متفکران اسلامی که حرکتی طولی و غایتمند را برای انسان تصویر می‌کنند، اخلاق را عنصری می‌دانند که در شبکه‌ای منسجم و یک پارچه به نام دین توحیدی استقرار یافته است. در این شبکه منسجم و یک پارچه، عناصر دیگری همچون نبوت، وحی، معاد و... نیز وجود دارد. محصول این شبکه منسجم و یک پارچه، «حقیقت» و مبین و مبلغ آن «شريعت» نام دارد. بر این اساس، مرزهای قلمرو اخلاق در درون شبکه منسجم دین تعریف می‌شود. این بدان معنا نیست که توجیه اصول اخلاقی صرفاً براساس مبانی دینی استوار است (قول اشعاره)، بلکه در اینجا میان کشف اصول اخلاقی و توجیه آن‌ها تفاوت وجود دارد. کشف این اصول در درون شبکه دین و توجیه آن‌ها براساس مبانی عقلی و دینی میسر است.

اما متفکران پست‌مدرن، که حرکتی عرضی برای انسان تصویر می‌کنند، هرگونه امر متعالی را که به حرکت انسان جهت طولی ببخشد، نفی می‌کنند. لذا فلسفه اخلاقی که آن‌ها بنیان می‌نهند، از هرگونه امر متعالی تهی گشته است؛ یعنی هرگونه پیوندی را با دین و عناصر کلیدی آن، یعنی مبدأ 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.» (سجادی، ۱۳۸۷: ۱۵۳)

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 خصوص چیست؟ در دوران مدرن، فلاسفه به نفی ارزش‌ها و در نتیجه هرگونه

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 ضمیمن حفظ این جهت سلبی (یعنی نفی اخلاق مبتنی بر امر متعال) رویکردی ایجابی نیز اتخاذ نمودند و فلسفه اخلاق جدیدی را بنا نهادند. این مسئله 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 حوزه فلسفه اخلاق و حوزه‌های مرتبط با آن، آن‌چنان فضای فکری و فلسفی غرب را پر نموده که بخش مهمی از مطالعات فلسفی و فرهنگی را، چه در حوزه 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. (رشیدیان، ۱۳۸۵: ۱۱۰) همه این شاخصه‌ها، که در زیر به تبیین و توضیح آن‌ها می‌پردازیم، از اخلاق لذت‌طلبانه‌ای ناشی شده که در تصویر ۲ نمایش داده شده است.

ولین شاخصه اخلاق جدید، به تعبیر کریستوفر لاش، آن است که «حفظ خود» به عنوان هدف زندگی زمینی جای «تکامل خود» را گرفته است. (Lach، 1991: 52-53) 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 نظری ذن، ورزش‌هایی نظری 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 کشیشان یا اندرزگویان... درمان جانشین مذهب شده است.» (ibid: 13) 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 ایده کمال تنها از آن نوع انسان‌شناسی ناشی می‌شود که حرکتی طولی و غایتمند را برای انسان تصویر نماید.

نسبی‌گرایی شاخصه 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 هیچ‌جا 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 به‌طور 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.

شاخصه سوم اخلاق جدید در فرهنگ پست‌مدرن، آن است که در چنین چهارچوبی، ارزش‌های 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 «آیین‌ها» به نیابت از انسان، این وظیفه را به عهده می‌گیرند. اینجاست که دین به کاری نهاده شده و آیین‌ها، مسلک‌ها و کیش‌ها سر بر می‌آورند. این آیین‌ها ویژگی‌هایی دارند، از جمله آنکه مدعی نوعی از دانش رمزآلود هستند، «به فرد اجازه می‌دهند یا او را بر می‌انگیزند تا همه اجرارها و نهی‌های سرکوب شده را به نمایش و ظهور برساند، مرزها را بشکند، هرگونه تکلیف که او را محدود می‌کند رها سازد و از تعهدات دست‌وپاگیر اخلاقی رها شود.» (Bell، 1987: 102). آری انسانی که برای آن حرکتی غایتمند متصور نیست، چرا خود را با تکالیف و تعهدات دست‌وپاگیر دینی و اخلاقی محدود سازد؟ به تعبیر ماکس وبر در کتاب «اخلاق پروتستانی و روح

۵. نتیجه‌گیری

آنچه در این مقاله در پی آن بودیم مقایسه تطبیقی میان دو سنت فکری بود: یکی سنت فلسفی - فرهنگی اندیشمندان پست‌مدرن و دیگری سنت فلسفی - عرفانی متفکران اسلامی، آن هم در خصوص مسئله‌ای کلیدی تحت عنوان «جایگاه وجودی انسان در عالم».

در فرهنگ پست‌مدرن، همه هویت انسان در زمینی بودن آن خلاصه می‌شود. انسان به

سرمايه‌داری»، «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 لذت‌طلبانه زندگی، تکلیف را در خود غرق می‌سازد.» (وبر، ۱۳۷۴: ۱۶۲)

شاخصه 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 به واسطه بازی ارتباط، ممکن است.» (لیوتار، ۱۳۸۳: ۹۹)

همه شاخصه‌های بنیادی اخلاق جدید از انسان‌شناسی‌ای سر بر می‌آورد که غایت نهایی انسان را ارضای لذت‌هایش معرفی می‌کند و هرگونه غایت طولی را نیز به کناری می‌نهد. از بطن چنین انسان‌شناسی‌ای، اخلاق لذت‌طلبانه‌ای متولد می‌شود که بودریار از آن به «اخلاق تفریح» (fun-morality) 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.» (رشیدیان، ۱۳۸۵: ۱۱۹)

تمام معنا، «ساکن» این کره خاکی است. «سکونت» او حاکی از تعلق ذاتی و تمام عیار به آن ارکانی از حیات دنیوی است که لذت حداکثری او را تأمین می‌نماید. تصویر ارائه شده از انسان، تصویری راکد است که همه حرکت و پویایی آن در حرکت از لذایذ بالقوه به فعالیت بخشیدن آن‌ها خلاصه می‌شود؛ یعنی حرکتی از خود به خود، حرکتی از تمنیات و آرزوهای فردی به فعالیت یافتن این تمنیات در جامعه‌ای که همه ارکانش برای فعالیت 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 این گونه القا می‌شود که زندگی بدون امر متعالی امکان‌پذیر است و همه غایت حیات آدمی در لذت حداکثری اش خلاصه می‌شود. اما تصویری که اندیشمندان اسلامی از انسان ارائه می‌دهند، تصویری پویا و متعالی است. هرچند انسان در این کره خاکی «منزل» گزیده است و از همه 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. هرچند حرکت و سفر خود را از بطن این عالم و با حدوثی جسمانی آغاز می‌کند، لیکن هیچ‌گاه متوقف نمی‌شود. لحظه به لحظه با تلاش، نشاط و خلاقیت خویش، مراتب وجودی را طی می‌نماید 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 - عرفانی اندیشمندان مسلمان، انسان مسافری است که کوتاه زمانی برای توشه‌برداری، ساکن این عالم گشته است.

پی‌نوشت

۱. علت به کار بردن این واژه از سوی ویرایش 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 محضور می‌دانستند.
۲. گسترش این نظام اعتباری تا بدانجا پیش رفت که باعث بحران بزرگ اقتصادی ۲۰۰۹-۲۰۰۸ 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 برند. سرانجام با انباشت این بدھی‌ها و عدم توان بازپرداخت آن‌ها توسط جامعه آمریکا، بانک‌ها ورشکست شدند و نظام مالی آمریکا سقوط کرد.
۳. معضل پسانداز اندک (under saving) در آمریکا یک معضل اساسی است؛ به قسمی که به دلیل مصرف بیش از حد در دوران جوانی، به هیچ‌وجه پسانداز کافی برای دوران بازنیستگی خویش نخواهند داشت. چنین رفتاری دارای ناسازگاری زمانی است و غیرعقلایی است، زیرا بیشترین ارجحیت را به مصرف و تلذذ فعلی می‌دهد. (Akerlof, 2001: 17)
۴. نارسیسم از ریشه لغت یونانی نارسیس (اسطوره نارسیسیوس) گرفته شده است. در اسطوره‌های یونان، نارسیس مرد جوان خوش‌چهره‌ای بوده که از عشق‌الو 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 حزن‌آسود و غمگین بر لب آب می‌نشیند تا تبدیل به گل می‌شود. در روان‌پژوهی نیز نارسیسم افراطی براساس خصیصه‌های روانی و شخصیتی در عشق افراطی به خود و خودشیفتگی بی‌حد و حصر شناسایی می‌شود و آن را نوعی اختلال روانی می‌دانند. کریستوفر لاش در کتاب خود با عنوان «فرهنگ خودشیفتگی»، نارسیس را نماد انسان امروزی می‌داند. او فرنگ خودشیفتگی را به این صورت توصیف می‌کند که فرد انجام می‌دهد، در راستای ارضاء و به دست آوردن لذت درونی خود است.
۵. آیه امانت: «إِنَّا عَرَضْنَا الْأُمَانَةَ عَلَى السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَيْمَنَ أَنْ يَحْمِلُنَّهَا وَأَشْفَقَنَ مِنْهَا وَ حَمَلَهَا إِلْهُنْسَانٌ إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا» (احزان: ۷۲)
۶. همانا نفس انسانی برخلاف موجودات طبیعی، نفسانی و عقلانی که هریک مرتبه و جایگاه ثابت و معینی دارند، به لحاظ هویت جایگاه ثابتی ندارد و به لحاظ وجود، مرتبه تعیین‌شده‌ای 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.
۷. متن عربی صدر: «...فَالْإِنْسَانُ صِرَاطٌ مَمْدُودٌ بَيْنَ الْعَالَمَيْنِ فَهُوَ بَسِيطٌ بِرُوحِهِ، مُرْكَبٌ بِجَسَمِهِ؛ طبیعةٌ جَسَمِهِ أَصْفَى الطَّبَاعِ الْأَرْضِيَّةِ وَنَفْسَهُ أَوْلَى مَرَاتِبِ التَّفَوُقِ الْعَالِيَّةِ وَمِنْ شَأْنِهِ أَنْ يَتَصَوَّرَ بِصُورَةِ الْمَلَكِيَّةِ...»
۸. حدیث قدسی: «كَنْتُ كَنْزًا مَخْفِيًّا لَمْ أُعْرَفْ فَأَجَبْتُ أَنْ أُعْرَفْ فَخَلَقْتُ الْخَلْقَ فِيهِ عَرْفَوْنَی»؛ (گنجی پنهان و

ناشناخته بودم، می خواستم شناخته شوم، پس عالم را آفریدم و با آفرینش آن مرا شناختند.)
۹. برای بررسی نقش و رابطه فلسفه اخلاق با اقتصاد، رجوع کنید به کتاب:
Economic Analysis and Moral Philosophy, Daniel M.Hausman and Micheal S.Mcpherson

برای بررسی نقش و رابطه فلسفه اخلاق با علوم سیاسی، رجوع کنید به کتاب:
Moral and Politics, William Ash

برای بررسی نقش و رابطه فلسفه اخلاق با روان‌شناسی و علوم تربیتی، رجوع کنید به کتاب:
.Postmodern Education: politics,culture, and social criticism, Aronowitz,s. and Giroux, H

کتابنامه

۱. ابن عربی، محی الدین، ۱۹۹۹م، الفتوحات المکیة، ج ۳ و ۷، به تصحیح احمد شمس الدین، بیروت، دارالکتب العلمیة، چاپ اول.
۲. ———، فصوص الحكم، ۱۹۸۰م، همراه با تعلیقات ابوالعلاء عفیفی، بیروت، دارالکتب العربی، چاپ دوم.
۳. اکبریان، رضا، ۱۳۸۶، جایگاه انسان در حکمت متعالیه، خردنامه صدراء، ش ۵۰.
۴. ———، ۱۳۸۵، اصل مبنایی در حکمت عملی ملاصدرا و اهمیت آن در عصر حاضر، خردنامه صدراء، ش ۴۶.
۵. حکمت، ناصرالله، زمستان ۱۳۸۵ (الف)، تاریخت انسان در عرفان ابن عربی، پژوهشنامه علوم انسانی دانشگاه شهید بهشتی، ش ۵۲.
۶. ———، ۱۳۸۵ (ب)، خطوط بر جسته انسان‌شناسی ابن عربی، نامه فلسفی، ش ۱.
۷. ———، ۱۳۸۱ (الف)، مسئله چیست، تهران، انتشارات الهام، چاپ اول.
۸. ———، ۱۳۸۱ (ب)، وجود و ماهیت در حکمت متعالیه، تهران، انتشارات الهام، چاپ اول.
۹. رسیدیان، عبدالکریم، ۱۳۸۵، از فرد مدرن تا شخص پست‌مدرن، فصلنامه فلسفه دانشگاه تهران، ش ۱۱.
۱۰. سجادی، سید مهدی، ۱۳۸۷، تبیین نظریه اخلاق در فلسفه مدرن و پست‌مدرن، فصلنامه تعلیم و تربیت، ش ۹۳.
۱۱. صدرالدین شیرازی، محمد ابن ابراهیم، ۱۳۷۸، الحکمة المتعالیة فی السفار العقلیة الاربعة، ج ۸، قم، منشورات مصطفوی.
۱۲. ———، ۱۳۸۲، الشواهد الربوبیہ فی المناهج السلوکیہ، تصحیح و تعلیق آشتیانی، قم، بوستان کتاب.
۱۳. ———، ۱۳۷۵، مجموعه رسائل فلسفی صدرالمتألهین، تحقیق و تصحیح حامد ناجی اصفهانی،

- تهران، انتشارات حکمت.
۱۴. ضیمران، محمد، میشل فوکو، ۱۳۸۴، دانش و قدرت، تهران، نشر مرکز.
۱۵. کهون، لارنس، ۱۳۸۴، متن‌های برگزیده از مدرنیسم تا پست‌مدرنیسم، ترجمه عبدالکریم رشیدیان، تهران، نشر نی، چاپ چهارم.
۱۶. لیوتار، ژان فرانسو، ۱۳۸۳، وضعیت پست‌مدرن، ترجمه: حسنعلی نوذری، تهران، انتشارات گام نو.
۱۷. وبر، ماکس، ۱۳۷۴، اخلاق پروتستان و روح سرمایه‌داری، ترجمه: عبدالمعبد انصاری، تهران، انتشارات سمت.
18. Akerlof, George. Behavioral Macroeconomics and Macroeconomic Behavior, Nobel Prize Lecture, Berkeley: Department of Economics, University of California, 2001.
19. Baudrillard, Jean. America. Translated By chris Turner, New York: verso, 1989.
20. Bell, Daniel, The Coming of post-industrial Society, New York: Basic Books, 1976.
21. _____, The Cultural Contradiction of Capitalism, New York: Basic Book , 1978
22. Foucault, Michel, The Order of Things; An archaeology of the human sciences, London: Routledge, 2002.
23. Lach, Christopher, The Culture of Narcissism: American Life in An Age of Diminishing Expectation, New York: Norton, 1991.