



An Examination of the Theory of Marcuse's Non-Suppressing Culture from the Perspective of Sadra's Wisdom

Mohammad Rayeji¹

Mehdi Soltani²

Received: 19/10/2020

Accepted: 10/07/2021

Abstract

The increasing development of Western societies and the human being advances brought hope to Western man to be free from suffering and pain. Meanwhile, Sigmund Freud, in opposition to the atmosphere of optimism in the West in the early twentieth century, emphasizes that civilization is based on the subjugation and suppression of human instincts and the achievement of civilization for modern man is not peace and comfort, but increasing suffering and pain. In contrast to Herbert Marcuse, the German social philosopher, while criticizing Freud's theories, presents a plan for a non-suppressing civilization and says that the suppression of culture is not the essence of civilization, but the achievement of the capitalist system. In this paper, based on the analytical-critical method, using the capacity of Allameh Tabatabaei's employment theory and the teachings of Sadra's (Mulla Sadra) wisdom, we will show that what Marcuse describes as a non-suppressing civilization is nothing more than a getting stuck in a "reciprocal employment in the animal realm." In order to overcome suppression, intellectual perfection and instinctual intentions must be considered as a determining element of social life; This is something that Allameh Tabatabaei has dealt with based on the Sadra's system.

Keywords

Sigmund Freud, non-suppressing culture, Herbert Marcuse, transcendental wisdom.

1. PhD student in Philosophy of Social Sciences, Faculty of Culture, Social Sciences and Behavioral Sciences, Baqir al-Olum University, Qom, Iran (Corresponding Author). m.rayeji97@gmail.com.

2. Assistant Professor, Baqir al-Olum University, Qom, Iran. M.soltani@bou.ac.ir.

* Rayeji, M. & Soltani, M. (1400 AP). An Examination of the Theory of Marcuse's Non-Suppressing Culture from the Perspective of Sadra's Wisdom. *Journal of Islam and Social Studies*, 9(33), pp. 126-149. DOI: 10.22081 / jiss.2021.59114.1715.

بازخوانی نظریه فرهنگ ناسرکوبگر مارکوزه از منظر حکمت صدرایی

محمد رایجی^۱
مهدی سلطانی^۲

محمد رایجی^۱

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۰۴/۱۹

تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۰۷/۲۸

چکیده

توسعه روزافزون جوامع غربی و رسیدن بشر به سرحدات پیشرفت، امید رهایی از درد و رنج را برای انسان غربی به ارمغان آورد. در این میان زیگموند فروید در مخالفت با فضای خوشبینی حاکم بر غرب در اوایل سده بیستم تأکید می‌کند که تمدن بر انقیاد و سرکوبگری غرایز آدمی استوار است و دستاورد تمدن برای انسان امروزی، نه آرامش و آسایش، بلکه درد و رنج فزاینده است. در مقابل هربرت مارکوزه، فیلسوف اجتماعی آلمان، همزمان با نقد نظریات فروید، طرحی از تمدن ناسرکوبگر را ارائه و اعلام می‌کند که سرکوبگری فرهنگ، نه برخاسته از ذات تمدن، بلکه دستاورد نظام سرمایه‌داری است. در این مقاله، مبتنی بر روش تحلیلی - انتقادی، با بهره‌مندی از ظرفیت نظریه استخدام علامه طباطبایی رحمته‌الله و آموزه‌های حکمت صدرایی نشان خواهیم داد که آنچه مارکوزه تحت عنوان تمدن ناسرکوبگر معرفی می‌کند، چیزی جز باقی‌ماندن در «استخدام متقابل در ساحت حیوانی» نیست و برای عبور از سرکوب می‌بایست کمالات عقلی و اغراض فطری را بسان عنصر تعیین‌بخش زندگی اجتماعی مطرح کرد؛ امری که علامه طباطبایی رحمته‌الله مبتنی بر نظام صدرایی بدان پرداخته است.

کلیدواژه‌ها

زیگموند فروید، فرهنگ ناسرکوبگر، هربرت مارکوزه، حکمت متعالیه.

۱. دانشجوی دکتری فلسفه علوم اجتماعی، دانشکده فرهنگ، علوم اجتماعی و رفتاری، دانشگاه باقرالعلوم رحمته‌الله، قم، ایران (نویسنده مسئول).
m.rayaji97@gmail.com

۲. استادیار دانشگاه باقرالعلوم رحمته‌الله، قم، ایران.
M.soltani@bou.ac.ir

* رایجی، محمد؛ سلطانی، مهدی. (۱۴۰۰). بازخوانی نظریه فرهنگ ناسرکوبگر مارکوزه از منظر حکمت صدرایی. فصلنامه علمی - پژوهشی اسلام و مطالعات اجتماعی، ۹(۳۳)، صص ۱۲۶-۱۴۹.

مقدمه

هربرت مارکوزه در بررسی علل ظهور فاشیسم و استالینسم با درک خلأهای موجود در نظریه مارکس و کم‌توجهی مارکسیسم به آزادی فردی در کنار بُعد روان‌شناختی، به سمت و سوی بازخوانی نظریات فروید متمایل شده و در این راه با بهره‌گیری از رویکرد نقادانه مارکس به نظام سلطه، فرهنگ ناسرکوبگر را بسان نظریه‌ای رهایی‌بخش طرح می‌کند. به خلاف فروید که تمدن را بر انقیاد غرایز استوار می‌داند، مارکوزه معتقد است تحلیل فروید از سرکوب غرایز به شکل خاص واقعیت تاریخی اشاره دارد و فروید به دلیل نگاه جبرگرایانه به تاریخ این شکل خاص تاریخی را به واقعیت محض تعمیم داده است؛ از این رو تأکید بیش از اندازه بر حیثیت «سرکوب جنسی» و معرفی این امر به عنوان عنصری مهم در ظهور فاشیسم، ساده‌نگاری است و بایستی بر عوامل اجتماعی - اقتصادی مهم‌تری تمرکز کرد. مارکوزه هرچند می‌پذیرد که پیشرفت با ناآزادی گره خورده است و در سراسر جهان تمدن صنعتی، سلطه انسان بر انسان رو به افزایش است، اما در مسیر بسط طرح مفهومی خود از فرهنگ ناسرکوبگر، تأکید بر این نکته دارد که جامعه‌پذیری و سرکوب به لحاظ تاریخی خاص و تحت انقیاد دگرگونی‌های اجتماعی است و از این رو «یکی گرفتن فرهنگ و سرکوب» آن‌چنان که فروید معتقد بود، در نظرش خالی از اشکال نیست. مارکوزه معتقد است باید به این پرسش‌ها پاسخ داده شود که آیا رابطه بین سرکوب و آزادی، سلطه و پیشرفت، همان اصل تمدن و فرهنگ است و این رابطه از یک سازماندهی خاص تاریخی هستی‌بشری منتج می‌شود. مارکوزه برای پاسخ به این پرسش‌ها در آغاز به تشریح نظریه تمدن سرکوبگر فروید در دو ساحت سرکوب مازاد و اصل عملکرد می‌پردازد و سپس با نشان‌دادن خلأهای موجود در آن، به سوی طرح نظریه خود گام برمی‌دارد. نگارنده در بخش اول این مقاله نظریه فروید و مارکوزه را ارائه می‌دهد و در بخش دوم، برای طرح امکان عبور از سرکوب در دستگاه فلسفی ملاصدرا، مبتنی بر روش تحلیلی - انتقادی و در خوانشی از نظریه «توحش طبیعی و تمدن فطری انسان» علامه طباطبایی، نظریه تمدن ناسرکوبگر در نظام حکمت صدرایی را مطرح خواهد ساخت.

۱. تمدن سرکوبگر فروید و تمدن ناسرکوبگر مارکوزه

۱-۱. ساحت سرکوب - مازاد

درون ساختار شخصیت، سرکوب - مازاد بخشی از شخصیت سرکوب شده را شامل می‌شود که نتیجه شرایط خاص اجتماعی و به سود سلطه‌گری حفظ می‌شود. در فرایند سرکوب - مازاد، تشریح چگونگی تشکیل نهادها و روابطی که سازنده پیکره اجتماعی اصل واقعیت‌اند، مورد توجه است؛ به دیگر بیان، میان شیوه‌های متعدد سلطه و در نتیجه شکل‌گیری سرکوب، با شکل‌های تاریخی اصل واقعیت رابطه مستقیم وجود دارد. از آنجا که هر شکلی از اصل واقعیت در سیستمی از نهادها و مناسبات اجتماعی و نیز ارزش‌ها و قوانین مخصوص تجسد می‌یابد، پیکره اصل واقعیت در طول دوره‌های تمدن تاریخی متفاوت است. علاوه بر نهادها و سازمان‌هایی که با ایفای نقش سوپراگو، شدت و حدت قابل ملاحظه‌ای از سرکوب‌گرایی را اقتضا می‌کنند، نهادهای تاریخی خاص اصل واقعیت و منافع خاص سلطه نیز سرکوبی مضاعف را به انسان تحمیل می‌کنند. این کنترل مضاعف که از نهادهای خاص سلطه نشئت می‌گیرد، همان چیزی است که از آن با نام «سرکوب - مازاد» یاد می‌شود. سرکوب - مازاد معیار سنجش سرکوبگری تمدن را به ما نشان می‌دهد، به گونه‌ای که هرچه این میزان کمتر باشد، تمدن کمتر سرکوبگرانه است. سرکوب - مازاد ارتباط مستقیمی با واقعیت بنیادین کمبود دارد که در اصل واقعیت نهفته است. کمبود سبب می‌شود تا تقسیم کار شکل گیرد و کل هستی فرد را اشغال کند؛ لذت به تعلیق درآید و رنج و درد غالب شود (مارکوزه، ۱۳۹۶، ص ۶۰). این سرکوبگری در فرایند کار ابتدا به شکل خشونت محض و پس از آن با به کارگیری عقلانی قدرت، اعمال می‌شود. با تشدید فرایند پیشرفت، عقلانیت نیز افزایش می‌یابد و نظام سلطه با ترویج خرد سرکوبگر و معرفی این شیوه از کار به عنوان یک نظام ارزشی و نهادینه‌سازی آن در جامعه، عملاً فرصت سربر آوردن‌گرایی، کسب لذت از کار و شکوفایی استعدادها را به سوژه نمی‌دهد.

۲-۱. اصل عملکرد

«اصل واقعیت خاص» یا همان اصل عملکرد، دومین مؤلفه در سرکوبگری تمدن است. در نگرش فروید به سرکوبگری تمدن، خصلت تاریخی و محدودیت اصل عملکرد اهمیت بسزایی را ایفا می‌کنند. فروید با تطبیق میان اصل عملکرد (اصل واقعیت تثبیت شده) با اصل واقعیت، تحقق سرکوب در بستر اصل عملکرد را به عرصه اصل واقعیت نیز تعمیم داده است. راز این تعمیم در آن است که به عقیده فروید، کمبود و تنازع برای بقا، تضادی اجتناب‌ناپذیر را میان اصل لذت و واقعیت ایجاد کرده است تا آنجا که این دو عامل به سوژه می‌آموزند که باید غرایز خود را همواره تعدیل کند؛ بنابراین تعویق و تعدیل غرایز در تمام فراشد تاریخی بشر تکرار شده و با پیشرفت تمدن تشدید می‌شود. اصل عملکرد، وابسته به جامعه‌ای طمّاع با شیوه تعامل هم‌اوردی (آنتاگونیستی) است که در فراشد توسعه پیوسته و فرایند سلطه، به طور فزاینده‌ای موجه و معقول جلوه کرده است. «توسعه صنعتی خرد آدمی را واداشته که به واقعیت زندگی امروز تسلیم شود و مسؤولیت نوسازی نیروهای پدیدآورنده این زندگی را برعهده گیرد (مارکوزه، ۱۳۹۴ الف، ص ۴۷). با آنکه منافع سلطه و منافع عام در عصر حاضر انطباق یافته و سطح رفاه مردم در نظام سلطه ارتقا یافته است، اما «هماهنگی فرد با جامعه واقعی به نظر نمی‌رسد و تنها شباهت صوری است» (مارکوزه، ۱۳۹۴ الف، ص ۴۶) و همچنان «از خودبیگانگی نشئت گرفته از کار» در زندگی فردی و جمعی موج می‌زند (مارکوزه، ۱۳۹۶، ص ۶۹). تکمیل هستی موجود از طریق فراهم آوردن امکانات، افزایش سطح رفاه، فراغت بیشتر و مانند آن، به معنای گذار از سیطره اصل عملکرد نیست. در این بستر همچنان نظام سلطه و سرکوبگری به طور دائم تولید و بازتولید می‌شود؛ زیرا حضور پررنگ نظام سلطه در تمامی ساحات مختلف زندگانی فرد، قدرت اندیشیدن و نقد وضع موجود، عبور از سرکوب و رسیدن به رهایی را از او سلب کرده است (مارکوزه، ۱۳۹۶، ص ۲۵۳). جامعه سرمایه‌داری تلاش می‌کند تا با افزایش سطح زندگی و رفاه، «فرصت خرابکاری» را از نیروهای مخالف و متضاد، سلب و با اعطای آزادی کاذب به افراد و گروه‌ها، انرژی آنان را در افزایش تولید به کار گیرد (مارکوزه، ۱۳۹۴ الف، ص ۴۳).

دانسته شد که غرایز، نه تنها به این دلیل که سد راه پیشرفت تمدن است، بلکه همچنین به این سبب که شورشگری علیه استمرار ساختار تمدن سلطه گر است، به بند اسارت کشیده می‌شود. هرچند سرکوب غرایز عامل کلیدی ایجاد خشونت در تمدن و ظهور انقلاب‌ها است (فروید، ۱۳۹۷ الف، ص ۶۳ به بعد)، اما مارکوزه با بررسی آنکه چرا انرژی غریزی واپس رفته به خشونت منتج نمی‌شود، پذیرش و کنار آمدن آزادانه انسان با سرکوب در سایه آزادی روابط جنسی در نظام سرمایه‌داری را دلیل این امر برمی‌شمرد (مارکوزه، ۱۳۹۴ الف، ص ۱۰۷).

۳-۱. طرح تمدن ناسرکوبگر (محل نزاع، سرکوب مازاد نه نفس سرکوب)

در نظر فروید «ماهیت غرایز به لحاظ تاریخی اکتسابی است»؛ از این رو اگر بتوان شرایطی را که سبب کسب چنین ماهیت سرکوبگرانه‌ای از سوی غرایز شده است، به شکل بنیادین تغییر داد، در آن صورت فرضیه تمدن ناسرکوبگر از پس پرده رخ عیان می‌کند (مارکوزه، ۱۳۹۴ الف، ص ۲۷). مارکوزه معتقد است باید پرسش از چیستی تمدن ناسرکوبگر را به سوی فرایند مازاد سرکوب هدایت کرد و این گونه پرسشگری کرد که آیا وضعیتی از تمدن بشری را می‌توان به تصویر کشید که در آن نیازهای بشری تا آنجا تأمین و برآورده شود که «مازاد - سرکوب» قابل محو باشد. مارکوزه همسو با فروید به خوبی می‌داند که وجود تضاد در لایه‌های مختلف فردی، اجتماعی و... امری ناگزیر است؛ اما به خلاف فروید می‌گوید آنچه در فرایند متمدن شدن، عنصری دردآور و رنج‌آفرین است، نه شکل‌گیری اصل واقعیت، بلکه فرایند سرکوب مازاد است که از سوی نظام سرمایه‌داری و با حکمرانی خرد تکنولوژیک روز به روز تشدید می‌شود (مارکوزه، ۱۳۹۴ ب، ص ۱۱۴)؛ بنابراین از ضرورت تاریخی اصل عملکرد و استمرار آن نمی‌توان به این نتیجه دست یافت که ترسیم تمدنی جدید مبتنی بر یک اصل واقعیت دیگر، امری محال و ناممکن است؛ چه آنکه فروید نیز مدعی از میان رفتن این تصویر (تصویر تحقق یک اصل واقعیت دیگر) نیست، بلکه مدعی مدفون ماندن آن در ناخودآگاه شده است. مدفون ماندن در ناخودآگاه نیز چیزی بیش از واپسروی ایده اصل

واقعیت ناسرکوبگر نیست (فروید، ۱۳۹۷ الف، ص ۱۷).

در نگاه مارکوزه، تا پیش از سلطه اصل واقعیت، اگو لذت، به صورت یکپارچه و متحد بود؛ اما با استقرار این اصل، ساحت ذهن دوباره شده است: بخشی کم‌اهمیت‌تر و مستقل از سیطره اصل واقعیت و مجرای ظهور و بروز فانتزی به‌عنوان عنصری خوشایند، زبان اصل لذت و رهایی از سرکوب و بخش دیگری هماهنگ با اقتضائات اصل واقعیت بسان راهنما و تعیین‌کننده ارزش‌ها و هنجارها. نقش بی‌بدیل فانتزی در تضاد با اصل واقعیت تثبیت‌شده است. تا پیش از سیطره اصل واقعیت، ایجاد وحدت میان امر کلی و امر جزئی بر عهده اصل لذت است و فانتزی با غلبه بر واقعیت آنتاگونیستی بشر و دارابودن ارزش صدق مختص به خود، به سازگاری میان فرد با کل و خوشبختی با عقل روی آورده و بر امکان واقعی بودن این سازگاری تأکید دارد، حال آنکه اصل واقعیت این سازگاری را به یوتوپیا انتقال می‌دهد. با شکل‌گیری فانتزی، حقایق تخیل در هنر تحقق می‌یابند. هنر چه در سطح فردی و چه تاریخی، رهایی ناخودآگاه، نفی ناآزادی را فریاد می‌زند و از رعب واقعیت می‌کاهد و نوید شکل‌گیری اصل واقعیتی جدید را می‌دهد (مارکوزه، ۱۳۹۵، ص ۶۴). در تمدن سرکوبگر، آزادی و رهایی برخاسته از آگاهی کاذب، در چهارچوب «توسعه مصرف‌گرایی» تعریف می‌شود؛ درحالی‌که در تمدن کامل و بالغ، نیازها به سهولت ارضا شود و نظام سلطه را نیز یارای ممانعت و مقابله با تأمین نیازها نباشد. در این شرایط انرژی صرف‌شده برای کار عقلانی شده کاهش می‌یابد و کفه ترازوی رابطه آنتاگونیستی بین اصل لذت و اصل واقعیت به سود اصل لذت سنگین خواهد شد.

۴-۱. بعد زیباشناختی^۱

مارکوزه با تکیه بر وجه معرفت‌شناختی هنر به‌عنوان عرصه کاربرد زیباشناختی و بیان تأثیر هنر بر ذهنیت افراد جامعه و فراهم‌ساختن موجبات خودآگاهی آنان، نظریه خود را

1. Aesthetics.

بر اندیشه زیباشناختی کانت و فردریش شیلر بنیان نهاده است. وی با استناد به پاراگراف پنجاه و نهم نقد قوه حکم که در آن «زیبا، نماد خیر اخلاقی» عنوان شده است، به تحلیل فرایندی که قوای شهوت‌انگیزی را به اخلاقیات پیوند می‌زند می‌پردازد. بعد زیبایی‌شناختی، اساساً به جای آنکه امری ادراکی و مفهومی باشد، امری حسی و شهودی است که «موقعیت محوری بین شهوت‌انگیزی / حسیت و اخلاقیات» دارد. بعد زیباشناختی با لذتی برخاسته از «فرم ناب یک ابژه فارغ از محتوا و هدف» همراه است. دو مقوله ذهنی «هدفمندی بدون هدف»^۱ و «قانونمندی بدون قانون»^۲ بسان الگوهای «که در برابر نظم واقعیت موجود، نظم خاص خود را علم می‌کند که قصد سرکوب ندارد» به ترتیب ساختار زیبایی و ساختار آزادی و اختیار را نمایان می‌سازند. در هدفمندی بدون هدف، ابژه زیبایی نه به دلیل سودمندی یا غایت، بلکه تنها «از آن جهت که هست» مورد توجه قرار می‌گیرد. سوژه و ابژه آزاد و رها می‌شوند و تخیل با مفاهیم شناختی فاهمه به وحدت و سازگاری می‌رسد. از آنجا که پیشرفت تمدن با سرکوب‌گریز شهوانی از سوی عقل حاصل آمده است، بعد زیباشناختی تلاش دارد تا بار دیگر میان حسیت و عقل که از سوی اصل واقعیت سرکوب شده‌اند، آشتی برقرار کند و با تقویت حسیت، آن را از سلطه عقل خارج سازد (مارکوزه، ۱۳۹۶، ص ۲۱۰).

قلمرو زیباشناختی غیرواقع‌گرایانه اما واقعی‌تر از واقعیت است. تنها در هنر به‌عنوان جهان افسانه‌ای که در قلمرو خیال شکل می‌گیرد، امور را «آن‌گونه که هست» و «آن‌گونه که می‌تواند باشد» درک خواهیم کرد (مارکوزه، ۱۳۹۴، ص ۱۰۲). هنر به دلیل شکل زیباشناختی، در برابر روابط اجتماعی موجود ایستادگی می‌کند و توانسته با تعهد به اصل لذت، آزادی و خودمختاری خود را در برابر اصل واقعیت حفظ و با برهم‌زدن مناسبات واقعیت تثبیت‌شده، افق تازه‌ای از آزادی را بازگشایی کند که در آن، با دگرگونی مناسبات موجود «ضابطه جدیدی برای زندگی متناسب با آرامش و آزادی

1. Purposiveness without purpose.

2. Lawfulness without law.

انسان‌ها پدید خواهد آمد و نوید زندگانی خوشبخت را به نسل‌های آینده خواهد داد» (مارکوزه، ۱۳۹۴ ب، ص ۲۴۴).

مارکوزه با بهره‌گیری از آموزه‌های فدریش شیلر تصریح می‌کند تخیل چون قوه محوری ذهن و زیبایی‌بسان شرط ضروری بشریت، نقشی بی‌بدیل و تعیین‌کننده را به عمل زیباشناختی برای بازسازی تمدن داده‌اند. در عصر یونان مرز احساس از اندیشه و تفکر، گسسته و جدا از هم نبود؛ اما با پیشرفت تمدن و فرهنگ و پیچیدگی و گستردگی دستگاه حکومتی، تقسیم کار ضرورتی ناگزیر شد و پیوند درونی انسان از هم گسسته شد. اکنون همین تمدن است که باید بر این تضاد غلبه کند. شیلر با برشمردن دو تکانه و انگیزه متضاد یعنی تکانه حسی (تکانه‌ای منفعل) و تکانه عقلی (تکانه سلطه‌جو) از سیطره و تبعیت بی‌چون و چرای حسیت از عقل در فرایند متمدن‌شدن سخن می‌گوید، حال آنکه «وظیفه فرهنگ است که نه تنها انگیزه عقلی را صرفاً در قبال انگیزه حسی، بلکه هم‌زمان با آن، انگیزه حسی را در برابر عقل توجیه کند» (شیلر، ۱۳۸۵، ص ۸۹). ایجاد وحدت و سازگاری میان این دو تکانه به وسیله تکانه سومی به نام «انگیزه بازی»^۱ امکان‌پذیر است که غایتش زیبایی و هدفش آزادی است.

در تحلیل شیلر، این زیبایی است که راه رسیدن به آزادی را از طریق بازی هموار می‌کند «هر زیبایی که به‌راستی وجود دارد، دارای ارزش انگیزه‌بازی‌ای است که دارای موجودیت است» (شیلر، ۱۳۸۵، ص ۱۰۲). آزادی و رهایی تنها در جایی است که آدمی از محدودیت‌ها آزاد شود و با نظر به آنکه این واقعیت تثبیت شده است که محدودیت‌ها را بر سوژه اعمال می‌کند، از این‌رو آزادی همان رهایی از سیطره واقعیت مستقر است؛ به همین سبب نخستین نمود عقل در انسان را هنوز نباید به معنای آغاز انسانیت او دانست؛ انسانیت تنها با آزادی او قطعیت می‌یابد» (شیلر، ۱۳۸۵، ص ۱۵۶). با رهایی انسان از فشار اعمال دردآفرین و مشقت‌زا، آزادی آدمی به او بازمی‌گردد و این بار تخیل است که استعدادها و توانایی‌های آدمی را به منصفه ظهور می‌رساند. «زیبایی انسانیت را بر آدمی

1. Spieltrieb.

ممکن می‌سازد». نظم و سامان اجتماعی از نو اما مبتنی بر زیباشناسی چینی می‌شود. جهان طبیعت نه چون امری غالب و نه امری مغلوب از سوی انسان، بلکه بسان ابژه مورد تأمل به تجربه درمی‌آید. رابطه انسان و طبیعت بازسازی می‌شود. طبیعت مبتنی بر انگیزه بازی تغییر شکل می‌یابد (شیلر، ۱۳۸۵، ص ۱۶۳).

با احیای رابطه میان تکانه حسی و شکل، تقابل میان تکانه حسی - شهوانی با تکانه شکل - فرم به سود تکانه شهوانی از میان می‌رود. آزادی این بار نه در عقل و خرد به‌عنوان نیروی برتر، بلکه در رهایی حسیت بسان نیروی مادون، پدیدار می‌شود. قوانین عقلی با قواعد حسیت هماهنگ می‌شوند و اخلاق بر زمینه حسی بازتکوین می‌یابد (شیلر، ۱۳۸۵، ص ۱۴۷).

با حکمرانی نظام زیباشناختی، خرد که در تمدن سرکوبگر نقطه مقابل هنر است، با تحقق شکل نویی از اصل واقعیت، با هنر وحدت می‌یابد. خردمندی آزادانه‌ای تکوین می‌یابد که با خرد تکنولوژیک که عامل سرکوب‌کننده فرد بود، تقابل دارد. مفاهیم زیباشناسی به قلمرو تکنولوژی راه می‌یابد و مفاهیم آرامش‌بخشی که از سوی جهان تکنولوژی انکار شده بود، به خاطره‌ها می‌آید. از آنجا که هنر به اروس و اصل واقعیت ناسرکوبگر پایبند است (مارکوزه، ۱۳۹۴، ص ۷۲)، زیست جهان را به گونه‌ای تغییر می‌دهد که در فرایند زندگی کردن، توانایی خرد با ظرافت هنر در یکجا گرد هم می‌آیند (مارکوزه، ۱۳۹۴، الف، ص ۲۳۹).

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی

۲. طرح نظریه تمدن ناسرکوبگر صدرایی

پی‌ریزی تمدنی ناسرکوبگر مبتنی بر نظریات ملاصدرا، آن مهمی است که در این بخش بدان خواهیم پرداخت. نگارنده برای توضیح چگونگی عبور از سرکوب در بنیان‌های فلسفی حکمت صدرایی، مایل است تا این امر را در چهارچوب نظریه «توحش طبعی و تمدن فطری انسان» علامه طباطبایی خوانش کند. نظریه علامه به شکلی مدون در بخش ضمیمه کتاب شریعت در آینه معرفت آورده شده است و با آنکه دارای نوآوری‌های منحصر به فردی است، اما نیازمند بازسازی و تکامل است؛ از این رو ضمن توضیح نظریه

علامه طباطبایی، به تکمیل آن می‌پردازیم و سپس نظریه تمدن ناسرکوبگر را در نظام حکمت صدرایی پی می‌گیریم.

۱-۲. استخدام طبعی و خدمت عقلی

در نگاه فلسفه اسلامی، هر حرکتی، دارای مبدأ و منتها است. متحرک برای رسیدن به هدف و غایت، از ابزار و وسایلی متناسب با آن بهره می‌گیرد که از آن در لسان دین با عنوان «هدایت عامه» یاد می‌شود.^۱ هدایت در موجودات متناسب با ظرفیت و وسعت کمال آنها است. جمادات در سطح جمادات، نبات در سطح زیست گیاهی و حیوان در سطح نیازهای حیوانی با همسانان خویش ارتباط برقرار می‌کند. در این میان انسان برای زیستن به مشارکت و همیاری دیگر انسان‌ها نیازمند است. این زیستن، در آغاز آدمی را برای استعمار و استخدام دیگران به پیش می‌راند؛ اما با در نظر داشتن توقع ممنوع خویش، تن به خدمت متقابل می‌دهد و مبتنی بر این تمکین دوجانبه، قوانین اجتماعی سازمان‌یافته را پدید می‌آورد. پس «انسان مدنی بالطبع نیست، بلکه مستخدم بالطبع است» و در این آوردگاه که هر کس خواهان استخدام، استعمار و بهره‌کشی از دیگری است،^۲ عقل است که غیرممکن بودن ادامه زندگی در چنین شرایطی را دریافته و با درک ضرورت خدمت متقابل و تبعیت از قانون و نظم، آدمی را به رعایت قوانین فرا می‌خواند (جوادی آملی، ۱۳۹۲، صص ۳۸۳ - ۳۸۵).

عقل در پروسه تقنین و ارائه آداب و رسوم اجتماعی، بر پایه شناختی که از انسان یا

۱. از جمله در سوره طه آیه ۵۰: «رَبُّنَا الَّذِي أَعْطَى كُلَّ شَيْءٍ حَلْقَهُ ثُمَّ هَدَى».

۲. به نظر این استخدام و بهره‌کشی در آغاز تنها برای بقای شخص است و سپس برای بقای نوع، با این توضیح که در آغاز هر فرد مبتنی بر اصل بقا، خواستار حفظ خویش و پاسخ به تمامی تمایلات شخصی است؛ اما به مرور به این آگاهی دست می‌یابد که برای پاسخ به نیازها و امیال خود، چاره‌ای جز تعامل با دیگری و چشم‌پوشی از برخی خواسته‌ها نیست تا از این رهگذر بتواند به نیازهای خویش هر چند در سطحی ضعیف‌تر پاسخ دهد. هر چند استمرار چنین شرایطی، ممکن است برای شخص، رضایت کاملی را در پی نداشته باشد - زیرا هر فرد خواهان کسب بیشترین لذت است - اما میان چشم‌پوشی از غرایز به نحو کلی و یا دستیابی به میزانی از رضایت خاطر، فرد چاره‌ای جز تمکین در برابر قوانین عقل ندارد. گویا می‌پذیرد که «ظلم علی السویه عدل است».

جهان دارد، عمل می‌کند؛ از این رو حکمت عملی، مبتنی بر حکمت نظری است؛ به دیگر بیان، جهان‌شناسی اصل است و قانون‌گذاری فرع؛ بنابراین در فرض تعدد نگاه‌های جهانشناختی، فرهنگ‌ها و تمدن‌های مختلف و نه همسان تکون می‌یابند. جهان‌شناسی ملحدانه، «بایدهایی» این جهانی را ترویج می‌دهد و تمام هم و غم خود را صرف تأمین لذت‌ها و شهوت‌ها می‌کند؛ همان‌گونه که جهان‌شناسی موحدانه، قوانینی را به همراه می‌آورد که نه براساس کسب لذت و پاسخ به خواسته‌های شهوانی، بلکه براساس رضایت الهی است (جوادی آملی، ۱۳۹۲، صص ۳۸۶ - ۳۸۸).

۲-۲. توحش طبیعی و تمدن فطری

انسانی که تابع طبع و شهوت است، همواره در صدد استثمار، استخدام و سرکوب دیگران است. چنین فردی هر چند در اجتماع زیست‌کند، اجتماعی نیست؛ چه آنکه بنیان زندگی اجتماعی، همکاری و تعاون است. با آگاهی انسان از تبعات پیروی از خواسته‌های خویش، عقل بسان منجی برون‌رفت از آشفتگی و بی‌نظمی، لزوم همکاری و تعاون با دیگران را دریافته و نیاز به قانون و استخدام متقابل را به انسان آموزش می‌دهد؛ از این رو انسان‌ها را می‌توان در سه دسته گنجانند:

۱. افرادی که «وحشی بالطبع» هستند و همانند حیوانات با خروج از یوغ قانون، با اندیشه استثمار و بهره‌کشی از دیگران به زیست حیوانی خود ادامه می‌دهند.

۲. افرادی که با تعدیل توحش طبع خود، «استخدام متقابل» را در ساحت حیات حیوانی می‌پذیرند. این افراد هر چند از زندگی جمعی بهره‌مندند، از محدوده حیات حیوانی تجاوز نمی‌کنند.

۳. افرادی که با هدف تأمین کمالات عقلی و اغراض فطری خود به زندگی اجتماعی روی می‌آورند. تلاش این دسته، راهیابی به خانه امن سعادت ابدی از مسیر رعایت قوانین الهی و عمل به آموزه‌های وحیانی است. این افراد یا در زمره اهالی «استخدام متقابل» قرار می‌گیرند، با این تفاوت که انگیزه، هدف و نوع کار آنها با دسته دوم تفاوت دارد یا آنکه در نقطه مقابل دسته اول، به دنبال استخدام و بهره‌کشی دیگران

نیستند، بلکه ورود آنان به عرصه حیات اجتماعی با نگاه ایثار، احسان یا خدمتی برتر از آن به دیگران است.

افرادی که فطرت خود را شکوفا کرده‌اند، از چنگال توحش طبعی رسته و در زمره متمدن‌های بالفطره درآمده‌اند. این افراد با آنکه دارای طبیعت و نشئه حیوانی‌اند و همانند دیگر انسان‌ها دارای شهوت و خشم و غضب هستند، با این حال طبیعت آنان در سایه باروری فطرت، مبدل و دگرگون شده است. این افراد از زیست مختال‌گونه رهایی یافته و پا در وادی تعقل گذاشته‌اند. با حکمرانی عقل بر رفتار و کردار آدمی، امور حیوانی چون شهوت، غضب، نفرت، خشم و مانند آن نیز نظامی عقلانی، بلکه الهی پیدا خواهد کرد. چنین انسان متمدنی هم‌تراز با انسان الهی می‌شود که با وجود عمل و رفتار اجتماعی و فردی، جز با خدا سخن نمی‌گوید و جز با او زیست نمی‌کند.

۲-۳. تشریح نظریه علامه طباطبایی رحمته‌الله

نظریه علامه طباطبایی رحمته‌الله هر چند دارای تفتن‌های خوبی است، نیاز به تشریح، توضیح و تکمیل دارد. همان‌گونه که گذشت، به‌خلاف فروید که بر لزوم آزادی و رهایی غرایز از سیطره تمدن سرکوبگر تأکید دارد، علامه طباطبایی، زیستن در ساحت طبع و شهوت را منجر به استثمار و استحمار دیگران و آزادی و نیز ولنگاری غرایز را مستلزم سرکوبگری خود غرایز می‌داند. زیستن آدمی در ساحت نهاد (اید)، هر چند در وهله نخست، توهم آزادی بیش از پیش غرایز از چنگال فرهنگ سرکوبگر و کسب لذت بیشتر را نوید می‌دهد، اما این آزادی خود مستلزم سرکوب بیش از پیش غرایز است. آدمی که در ساحت «نهاد» (اید) زندگی می‌کند، همواره درصدد پاسخ به نیازهای لیبودی خویش برآمده و در این راه دیگران را سرکوب می‌کند. لازمه چنین نگاهی آن است که هر فردی، با مقدم‌داشتن خود بر دیگری، اولویت را به تأمین غرایز خود بدهد. در چنین بستری با حکمرانی قانون جنگل، تنها افرادی قادر به تأمین نیازهای خود خواهند بود که از قدرت بیشتری بهره‌مند باشند. این افراد با سرکوب دیگران، اجازه تأمین غرایز را به آنان نخواهند داد؛ در نتیجه اصل «آزادی غرایز با هدف کسب لذت

بیشتر» به ضد خود مبدل می‌شود؛ پس زیستن در ساحت غرایز تنها سرکوب را به همراه می‌آورد و این یعنی انسان بالطبع متوحش است. شاید فروید نیز با درک چنین لازمه‌ای، وجود تمدن را امری ضروری می‌شمارد؛ اما آنچه او بدان اعتراض می‌کند، سیطره عقلانیت و افزایش روزافزون دامنه سرکوب است تا جایی که انسان متمدن برای تأمین همان حداقل‌های نیازهای خود، باید با ملزومات تمدن دست و پنجه نرم کند.

علامه طباطبایی در بخش دیگری از نظریه خود، حاکمیت عقل و پدید آمدن قوانین و سنن را متذکر می‌شود. به عقیده ایشان استخدام متقابل گاه در ساحت حیوانی باقی می‌ماند و گاه پا را فراتر گذاشته، هدف خود را تأمین غرایز قرار نمی‌دهد. در استخدام متقابلی که همچنان در بستر تمایلات حیوانی اسیر مانده است، رد پای فروید را به وضوح می‌توان مشاهده کرد. فروید آن گاه که سخن از رمه نخستین و شوریدن فرزندان علیه پدر را طرح می‌کند، به ریشه‌های شکل‌گیری آداب و رسوم اجتماعی نظر دارد. به عقیده فروید، نبرد فرزندان بر سر جانشینی پدر و منازعه پیاپی آنان نتیجه‌ای جز به خطر افتادن آزادی و استقلال در پی نداشت؛ از این رو فرزندان با توافق چندجانبه، نخستین شکل سازمان اجتماعی همراه با چشم‌پوشی از غرایز را پدید آوردند (فروید، ۱۳۹۷ب، ص ۱۱۷). حکم عقل بر لزوم همکاری و تعاون با دیگران و استقرار اصل «استخدام متقابل در ساحت حیات حیوانی» نیز همچنان در چنگال سرکوبگری اسیر می‌شود. تنها این تفاوت در میان است که در استخدام متقابل، از شمولیت سرکوب یا میزان و درجه آن نسبت به وضعیت «حاکمیت طبیعت و بسط توحش» کاسته می‌شود؛ چه آنکه در شرایط توحش بالطبع و با حاکمیت قانون جنگل تنها افراد دارای قدرت، امکان تأمین غرایز خود را دارند؛ اما در وضعیت استخدام متقابل،^۱ گویا عقل با درک آسیب‌های حکمرانی اصل لذت، با ساماندهی یک تمدن و شکل‌دهی اصل واقعیت، میزان لذت‌بری را افزایش داده و از دامنه سرکوبگری کاسته است و درد و رنج را نسبت به شرایط حکمرانی اصل لذت کاهش داده است؛ بنابراین به نظر همچنان مسئله

۱. مقصود استخدام متقابل در ساحت حیوانی است و استدلال‌ها متوجه این بخش است.

سرکوب در فرض استخدام متقابل [در ساحت حیات حیوانی] نیز وجود دارد. رستن از توحش طبعی که علامه از آن سخن می‌گوید، تنها در فرض سوم ممکن است؛ اما استخدام متقابل نوع اول [استخدام متقابل در ساحت حیات حیوانی] همچنان مستلزم چشم‌پوشی از غرایز است و اشکال سرکوبگری غرایز دامنگیر آن می‌شود.

۲-۴. چگونگی تحقق تمدن ناسرکوبگر

از منظر علامه طباطبایی، دسته سوم انسان‌ها، افرادی هستند که نه با هدف ارضای نیازها و پاسخ به شهوات (نقطه مقابل دسته اول) و نه با هدف زیستن در ساحت حیوانی (نقطه مقابل دسته دوم)، بلکه برای بهره‌مندی از کمالات عقلی و اغراض فطری خود، در وادی زندگی اجتماعی قدم می‌گذارند تا از رهگذر عمل به آموزه‌های دینی و قوانین الهی - وحیانی به سعادت ابدی برسند. حال بجا است این پرسش مطرح شود که آیا این افراد نیز در چنگال سرکوبگری اسیر می‌شوند. به نظر می‌توان با تأمل در مبانی نظام حکمت صدرایی، ضمن تشریح مبانی فلسفی نظریه علامه، از تکوین تمدنی ناسرکوبگر سخن به میان آورد. برای تقریر این نظریه، نیاز به پیمودن چند گام است:

۱. در فلسفه، وجود و موجود در یک تقسیم، به بالقوه محض و بالفعل محض و موجودی که از برخی جهات بالقوه و از برخی جهات بالفعل است، تقسیم می‌شوند. تقسیم اصل وجود به قوه و فعل به این معنا است که شیء یا می‌تواند موجود شود یا موجود است. از سویی تقسیم موجود خارجی به بالقوه و بالفعل یعنی شیء یا می‌تواند کامل شود یا کامل است (جوادی آملی، ۱۳۹۳، ج ۱۱، ص ۱۱). قوه جهت فقدان است و فعلیت جهت وجدان؛ از این رو شیء هر میزان که تحصیل و فعلیت بیشتری داشته باشد، فعل و کار او بیشتر و انفعال آن کمتر است و به هر میزان که انفعال او بیشتر باشد، فعل او کمتر است؛ از این رو هیولا که صرف القوه یا قوه محض است، برای داراشدن یک فعلیت، نیازمند صورت مخصوصی است. هیولا به تناسب هر صورتی که به دست آورده باشد، تقاضای خاصی دارد (ملاصدرا، ۱۴۱۹ق، ج ۳، ص ۶)؛ بنابراین می‌توان صورت‌های نوعیه مختلفی را به دست آورد و آنچه که تا کنون تحت عنوان جامعه، فرهنگ، تمدن و مانند

آن شکل گرفته، تنها نوع اخیر نیست، بلکه با تغییر صورت‌های نوعیه، می‌توان نوع اخیرهای مختلفی را ایجاد کرد؛ از این رو سخن فروید درباره «لاینفک بودن سرکوبگری غرایز از تمدن» سخن دقیقی نیست و می‌توان به شکل‌گیری نوع دیگری از تمدن که در آن سرکوب محقق نباشد، اندیشید.^۱

۲. ملاصدرا مباحث قوه و فعل را نه از سنخ مفاهیم ماهوی، بلکه ملحق به وجود می‌داند (ملاصدرا، ۱۳۸۲، ص ۷۳۵). با الحاق قوه و فعل به مباحث هستی‌شناسانه، می‌توان تشکیک در وجود را نیز در مباحث قوه و فعل جاری و ساری دانست؛ بنابراین یک شیء به هر میزان که در سیر تشکیکی، در مرتبه بالاتری باشد، از جهات قوه در آن کاسته و جهات فعلیت در آن افزایش می‌یابد؛ در نتیجه به هر میزان که شیئی در سیر تشکیکی وجود در مرتبه بالاتری قرار بگیرد، از فعلیت و کمال بیشتری برخوردار است و به هر میزان که در مراتب ادنی وجود قرار گیرد، از نقص بیشتری برخوردار می‌شود.

۳. مبتنی بر جسمانیة الحدوث و روحانیة البقا بودن نفس و حرکت اشتدادی، آدمی با وجود تعدد مراتب و قوای جسمانی و روحانی، یک حقیقت واحد را تشکیل می‌دهد. این حقیقت دارای مراتب نباتی، حیوانی و انسانی است. در تمدن ناسرکوبگر می‌بایست انسان را نه در ساحت غریزه که بالاتر از آن تعریف کنیم.

۴. اتحاد و پیوند نفس با معانی، نوع اخیر مختلفی از انسان با بدن مثالی گوناگون را پدید می‌آورد. از طرفی، با نظر به آنکه تمدن نیز چیزی جز برون‌هشت و تجلی خارجی نفس انسانی نیست، برای تغییر در تمدن و راهیابی به تمدنی ناسرکوبگر، به‌ناچار باید معانی فرهنگی را نیز تغییر داد؛ به بیان دیگر اگر حکمت عملی به‌عنوان عنصر ایجادکننده بایدها و نبایدها و به تعبیر دقیق‌تر، فرهنگ و تمدن، مبتنی بر نوع نگاه هستی‌شناختی و حکمت نظری است، پس برای رسیدن به تمدنی ناسرکوبگر، صرف

۱. توجه شود که در این گام سخن درباره تحقق تمدن ناسرکوبگر نیست، بلکه تلاش شده است تا تنها از نظر امکان عقلی و در ساحت نظر، نشان دهیم که آنچه امروزه با نام تمدن سرکوبگر در مغرب‌زمین شکل گرفته و تأثیراتش جهان اجتماعی ما را نیز دستخوش تحول کرده، تنها فرض تمدن نیست، بلکه امکان تصور نوع دیگری از تمدن غیر از آنچه که فروید مدعی بوده است، وجود دارد.

تغییر در عناصر خارجی برای عبور از سرکوب کافی نیست، بلکه باید نگاه هستی‌شناختی و معرفت‌شناختی را نیز تغییر داد.

با توجه به گام‌های بیان‌شده در ابتدا باید سرکوب را در ساحت فردی نفی کرد و سپس آن را در تمدن مطرح ساخت. در ساحت فردی، نفس آدمی در سیر حرکت جوهری خود، از مرتبه نباتی به مرحله حیوانی و از آن به مرتبه انسانی منتقل می‌شود. با شکل‌گیری نفس آدمی و مبتنی بر تشکیک، به هر میزان که فرد از سعه وجودی بیشتری برخوردار باشد، جهات قوه یا فقدان و نقص، جای خود را به جهات فعلیت، وجدان و کمال می‌دهد. بدیهی است به هر میزان که نفس اشد و آکد باشد، به همان میزان از کمالات بیشتری برخوردار است و نقصان در آن راه ندارد. با نظر به آنکه موجودی که در سیر تشکیکی وجود، در مرتبه بالاتری قرار می‌گیرد، جهات امکانی در آن اندک است و ظرفیت‌ها و قوای خود را به فعلیت رسانده، دیگر امری باقی نمی‌ماند تا برای دستیابی به آن به دنبال سرکوب باشد؛ به دیگر بیان، سرکوب اساساً در جایی محقق است که دو جهت قوه و فعل همراه یکدیگر وجود داشته باشند و فرد دائماً امری را به سود دیگری سرکوب کند. طبیعتاً موجودی که تماماً دارای کمال است، فقدانی در آن راه ندارد و همه امور، نزدش حاضر است و نیازی به سرکوب امری به سود دیگری نیست. از نگاه ملاصدرا، نفس معصوم به حسب هویت تامه، اشرف نفوس آدمی است که به بالاترین مرتبه کمال، به نفس و عقل رسیده است (ملاصدرا، ۱۴۱۹ق، ج ۸، صص ۲۴۶ - ۲۴۷). با توجه به نکات ذکرشده، اگر نفس معصوم به بالاترین مرتبه نفس و عقل دست یافته و جهت نقص و فقدان در او نیست، پس سرکوبگری در ساحت مختلف وجودی امام معصوم معنا ندارد؛ از این رو با نظر به نفس معصوم، «امکان» عبور از سرکوب فراهم می‌شود.

ممکن است این سخن مطرح شود که نفس معصوم به دلیل برخوردارگی از عصمت، دارای ویژگی مخصوصی است که توانسته از سرکوب عبور کند؛ اما نفوس انسان‌ها به‌ویژه توده مردم، به‌وضوح با سرکوب دست و پنجه نرم می‌کنند. در پاسخ به این سخن باید گفت اگر فلسفه همان استکمال نفس است و اگر نفس در پیوند با معانی است که

رشد و تکوّن می‌یابد، برای تمامی انسان‌ها ظرفیت دستیابی به بالاترین حد از رشد و کمال وجود دارد. همان‌گونه که گذشت، هیولا که قوه محض است، با صورت به فعلیت می‌رسد. به عقیده صدررا هر چند مفیض صورت و اعطاکننده وجود خداوند است، به اندازه ظرفیت و قابلیت افراد، صورت‌ها را یکی پس از دیگری به آنها افاضه می‌کند (ملاصدرا، ۱۴۱۹ق، ج ۳، ص ۱۶)؛ از این رو با انجام عمل است که انسان مستعد پذیرش صورت‌های مختلف می‌شود؛ پس «امکان» عبور از سرکوب برای توده مردم فراهم است. وانگهی هر چند معصومان از سعه وجودی بیشتری برخوردارند، این امر مانعی، برای رسیدن به مراتب بالاتر وجود و دستیابی به قله سعادت برای دیگر افراد نیست.

ممکن است این اشکال مطرح شود که مبتنی بر حرکت جوهری، هر چند عبور از سرکوب امکان‌پذیر است، مرحله‌ای که سرکوب منتفی می‌شود، محل پرشش است. فرض کنید سرکوب در نقطه X منتفی شود، باین حال تا پیش از رسیدن به آن نقطه، همچنان سرکوب وجود دارد. در پاسخ به این اشکال باید گفت توضیح تحقق ناسرکوبگری در ساحت نفس بدین شکل صحیح نیست. مبتنی بر نظریه تشکیک وجود، مراتب بالای وجود، دارای مراتب مادون خود نیز هستند؛ از این رو هر چند در مرحله‌ای اموری به‌ظاهر نادیده انگاشته می‌شوند، با نظر به آنکه مرحله مافوق، داری تمام مراتب کمالی مادون است، سرکوب رخ نمی‌دهد؛ به دیگر بیان چشم‌پوشی از امری با آنکه شاید آلم فعلی داشته باشد، اما با رسیدن به مرتبه بالاتر، لذت استقبالی را به همراه خواهد داشت.^۱

توضیح بیشتر آنکه در تمدن ناسرکوبگر، سخن درباره از میان رفتن غرایز به نحو عام یا به مسلخ‌کشاندن نیازها به سود قوه عاقله نیست؛ آن‌چنان که مارکوزه چنین تحلیلی از تاریخ مغرب‌زمین را تا پیش از ظهور اندیشه نیچه ارائه می‌دهد (مارکوزه، ۱۳۹۶، صص ۱۳۱-۱۵۱)،

۱. با توضیحات آینده مشخص خواهد شد که این تعبیر خالی از تسامح نیست؛ زیرا هر چند در وهله نخست این‌گونه به نظر می‌آید که سرکوبی رخ می‌دهد، اما تأمل در نکات بالا حاکی از آن است که تمام آنچه اکنون از آن چشم‌پوشی شده، در مراحل بالاتر به شکل اشدّ و آکد دریافت شده و سرکوبی رخ نمی‌دهد؛ بنابراین در ادامه عنوان فراکشیدن را به جای سرکوب اختیار کردیم.

بلکه مسئله اصلی، بازسازی نسبت میان غرایز و قوانین است. در تمدن ناسرکوبگر، هدف فرم‌دهی و صورت‌بخشی جدید به غرایز برای تعالی و رشد آنان است. باید دقت شود که مطلق فرم‌دهی به معنای سرکوب نیست، بلکه «برکشیدن» و «فراکشیدن» غرایز به ساحتی بالاتر با هدف کسب لذتی بیشتر است؛ از این رو باید میان استخدام تحمیلی و استخدام تدبیری تمایز قائل شد. به اعتقاد ملاصدرا، استخدام قوا گاهی از روی میل و اراده و رغبت (طوعاً) و گاهی از روی اجبار و تحمیل (کرهاً) است. در جایی که استخدام از روی میل و اراده باشد، فاعل بالتسخیر است. در فاعل بالتسخیر، فاعل تحت تدبیر دیگری، آنچه را که موافق طبیعت خود باشد، انجام می‌دهد و تحمیلی در کار نیست؛ چه آنکه «طبیعتی که جزء شئون نفس است، با تسخیر نفس، کاری را که مطابق با طبیعت خود است انجام می‌دهد» (جوادی آملی، ۱۳۹۳، ج ۳، ص ۱۸۹)؛ اما در فرض استخدام تحمیلی و اجباری، قوا از روی قهر و اکراه به تسخیر نفس رضایت می‌دهند (ملاصدرا، ۱۴۱۹ق، ج ۳، صص ۹۸-۱۰۰). این تقسیم در وهله نخست با نظر به جهت حیوانی است؛ اما نفس آدمی با توجه به آنکه نفس عقلی است، دارای خادمان و کارگزارانی است که همگی از روی رغبت و رضا، کار نفس را انجام می‌دهند (جوادی آملی، ۱۳۹۱، ج ۳، ص ۱۹۱). فرض سرکوب در صورتی رخ عیان می‌کند که فرم‌دهی غرایز از سوی نفس، از روی تحمیل و کراهت باشد؛ اما در جایی که فرم‌دهی غرایز با میل و اطاعت باشد، سخن از سرکوب وجهی ندارد.

ممکن است این گونه اشکال شود که در فرض اطاعت خودخواسته نیز همچنان سرکوب باقی می‌ماند؛ زیرا اختیار از چشم‌پوشی امری به معنای رفع آن امر نیست؛ مثلاً اگر فردی با وجود تشنگی، با اختیار از خوردن آب استنکاف کند، این استنکاف به معنای رفع عطش نیست. در فرض اطاعت قوا از نفس نیز هر چند با اختیار از لذتی چشم‌پوشی شود، همچنان میل بازدارنده وجود دارد و غرایز همچنان از لذت محروم می‌شوند. در پاسخ باید گفت مطلق مانع در مسیر دستیابی غرایز به لذات، به معنای سرکوب نیست، بلکه اساساً سرکوب به معنای عدم دستیابی به کمال، ایجاد مانع در مسیر تکامل، و به فعلیت نرسیدن شیء است (ملاصدرا، ۱۴۱۹ق، ج ۳، ص ۵۸) و می‌دانیم که

کمال هر شیء را باید متناسب با آن تعریف کرد (ملاصدرا، ۱۳۵۴، ص ۳۶۱)؛ بنابراین باید هر غریزه را در مسیر حقیقی خود هدایت کرد. با هدایت هر غریزه در مسیر طبیعی خود، آدمی از کمالی به کمال دیگر منتقل می‌شود و در مسیر تکامل خویش قدم برمی‌دارد (ملاصدرا، ۱۴۱۹ق، ج ۷، ص ۱۷۰)؛ در نتیجه فرم‌دهی به غرایز در فرض اطاعت (حالت خودخواسته غرایز) مانعی در مسیر تکامل غرایز و به تبع سرکوبگری غرایز نیست؛ بنابراین استفاده از عنوان «فراکشیدن و برکشیدن» غرایز بدیلی برای «سرکوب» است تا نشان دهیم که هرچند به‌ظاهر مانعی در مسیر ارضای غرایز به میان آمده، این امر به سرکوبگری و عدم فعلیت غرایز منجر نخواهد شد.

ممکن است چنین اشکال شود که چشم‌پوشی از غرایز آن‌گونه که در شریعت بدان امر شده است، عبارت دیگر از سرکوب است؛ زیرا در نقطه X که غرایز خواهان ارضاشدن است (در فرضی مانند رابطه نامشروع، نوشیدن شراب و تمام نواهی شرعی که غریزه خواهان ارضایی تمایلات است و شریعت مانعی در مسیر پاسخ به خواست و میل)، اوامر و نواهی شرع در حکم سوپراگو ظاهر و مانع از انجام عمل می‌شوند. با تأمل در نکات گذشته، جواب این پرسش نیز مشخص می‌شود؛ زیرا تأکید شد که چشم‌پوشی از غرایز به معنای سرکوب آن نیست، بلکه به معنای جلوگیری از عنان‌گسیختگی آن و مطابقت با فطرت و مقتضای ذات آدمی است و آدمی با انجام دستورها و اوامر و نواهی شرع، سختی تکلیف از او رفع می‌شود؛ از این رو است که ملاصدرا به‌صراحت تأکید می‌کند سختی (كُلْفَت) تکلیف برای انسان‌ها و مشقت در انجام عبادات نه به دلیل مقتضای طبع، بلکه به دلیل انحراف طبع اولیه انسان‌ها است؛ پس با تمکین اوامر و نواهی شریعت، سختی و مشقت تکلیف نیز برداشته می‌شود و سرکوب نیز مرتفع می‌شود (ملاصدرا، ۱۳۶۳، ص ۲۰۲).

با ترسیم ناسرکوبگری در ساحت فردی، امکان شکل‌گیری تمدن ناسرکوبگر نیز فراهم می‌شود؛ با این بیان که اگر تمدن را تجلی خارجی و برون‌هشت نفس آدمی بدانیم (ملاصدرا، ۱۳۵۴، ص ۴۹۵). با ترسیم ناسرکوبگری در ساحت نفس، می‌توان امکان عبور از سرکوب در ساحت اجتماعی را نیز ترسیم کرد. با نظر به آنکه جامعه نیز دارای

صورت نوعیه مخصوص به خود است، می‌توان با تقریری مشابه ساحت فردی، صورت نوعیه مختلفی را ترسیم کرد. اگر نفس جمعی (جامعه) در مقام غرایز باقی بماند، این تمدن بی‌شک سرکوبگری را به همراه خواهد داشت؛ اما چنانچه جامعه‌ای با عبور از مرحله غریزه و استخدام متقابل در ساحت حیوانی، به کمال خود دست یابد، این تمدن هیچ‌گاه سرکوب را به همراه نخواهد داشت. بدیهی است با ترسیم چنین تمدنی باید تمامی ساختارهای کلان اجتماعی و نیز نهادهای مرتبط بازتعریف شوند. با این توضیحات، آنچه از فروید مبنی بر پذیرش سرکوبگری به‌عنوان لازمه جدانشدنی تمدن نقل شده است، خالی از اشکال نیست. در عرصه تمدن ناسرکوبگر نیز با اشکالی مشابه ساحت فردی مواجه می‌شویم که تا شکل دادن و تحقق تمدنی ناسرکوبگر در مرحله عمل، باید بخش‌هایی از سرکوبگری را بپذیریم. این حرف هرچند در آغاز راه صحیح است، باید در نسبت با موضوع مورد دقت بیشتری قرار گیرد. ادعایی که فروید مطرح می‌سازد آن است که تمدن همواره با انقیاد دائمی غرایز و سرکوب نیازهای شهوانی همراه است و امکان ترسیم تمدنی ناسرکوبگر معنا ندارد. مارکوزه تلاش کرده است تا در بنیان‌های فلسفی غرب، راه را برای امکان این نظریه (تمدن ناسرکوبگر) هموار سازد. نگارنده نیز همسو با مارکوزه، در صدد اثبات امکان تحقق چنین تمدنی برآمده است و تمام تلاش خود را در وهله نخست در پاسخ به امکان تکون فرهنگ ناسرکوبگر در ساحت نظر صرف کرده و با اثبات این امر، آنچه را که این مقاله متکفل آن بوده به پایان رسانده است. با این حال در عمل و تحقق نیز عرصه برای شکل‌گیری تمدن ناسرکوبگر فراهم است، هرچند تغییر تمدن یا هدایت یک تمدن به سمت ناسرکوبگری امری تدریجی است و نه دفعی.

نتیجه‌گیری

با توضیحات گذشته، نسبت میان تمدن ناسرکوبگر صدرایی با فروید آشکار می‌شود؛ چه آنکه نظام روان‌شناسی فروید، سرکوبگری را لازمه ذاتی تمدن به شمار می‌آورد؛ اما در حکمت صدرایی سخن از تمدن ناسرکوبگر است. تنها نکته باقی‌مانده، وجه تمایز

میان تمدن ناسرکوبگر صدرایی از تمدن ناسرکوبگر مارکوزه است؛ زیرا مارکوزه نیز ضمن بازسازی رابطه خرد و غریزه، الگویی از تمدن ناسرکوبگر را ارائه داده است. باید دانست که نزاع مارکوزه با فروید نه درباره اصل سرکوب، بلکه درباره مازاد سرکوب است. نظام تمدنی مارکوزه، هرچند از بار سرکوبگری کاسته و عنصر سرکوبگری را نه ذاتی تمدن، بلکه محصور در نظام سرمایه‌داری کرده است، اما با این حال همچنان اصل سرکوب به قوت خود باقی است؛ بنابراین می‌توان مارکوزه را در زمره «استخدام متقابل» اما از نوع ساحت حیوانی قرار داد؛ اما در تمدن ناسرکوبگر صدرایی، اصل سرکوب نفی می‌شود؛ از این رو در بعد نظر، به خلاف مارکوزه که همچنان در حیطه سرکوب باقی مانده است، با حد وسط نفس مهدوی می‌توان تمدن ناسرکوبگر را به تصویر کشید. ممکن است در بعد عمل و در مقام تحقق این گونه به نظر برسد که سرکوب پیش شرط دستیابی به ناسرکوبگری است؛^۱ اما واکاوی مفهوم سرکوب، بیانگر اعوجاج و مانع‌تراشی در مسیر تکامل و دستیابی شیء به فعلیت مختص به خود است؛ از این رو اگر ساماندهی غرایز و فرم‌دهی مجدد آنان منجر به پیشرفت و تکامل شیء گردد، سخن از سرکوبگری امری گزاف است، بلکه مبتنی بر آنچه که گذشت، در تمدن ناسرکوبگر صدرایی، غرایز با برکشیدن به ساحتی بالاتر، به فعلیت و کمال خود بیش از پیش نزدیک می‌شوند.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
 رتال جامع علوم انسانی

۱. بدین معنا که ناسرکوبگری چه در بعد فردی و چه در بعد اجتماعی از درون سرکوب برمی‌خیزد.

فهرست منابع

* قرآن کریم

۱. جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۹۱). رحيق مختوم (ج ۱۳). قم: مرکز نشر اسراء.
۲. جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۹۲). شریعت در آینه معرفت (به کوشش: حمید پارسانیا). قم: مرکز نشر اسراء.
۳. جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۹۳). رحيق مختوم. (ج ۱۱). قم: مرکز نشر اسراء.
۴. شیلر، فردریش. (۱۳۸۵). آزادی و دولت فرزاندگی: نامه‌هایی در تربیت زیباشناختی انسان. (مترجم: محمود عبادیان). تهران: انتشارات ارغوان.
۵. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (ملاصدرا). (۱۴۱۹ق / ۱۹۸۱م). الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة (۹جلد). بیروت: دار إحياء التراث العربی.
۶. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (ملاصدرا). (۱۳۵۴). المبدأ و المعاد. تهران: ناشر انجمن حکمت و فلسفه ایران.
۷. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (ملاصدرا). (۱۳۶۳). مفاتیح الغیب. تهران: ناشر وزارت فرهنگ و آموزش عالی. انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایران. مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
۸. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (ملاصدرا). (۱۳۸۲). شرح و تعلیقه بر الهیات شفا. تهران: ناشر بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
۹. فروید، زیگموند. (۱۳۹۷الف). موسی و یکتاپرستی (مترجم: صالح نجفی). تهران: نشر نی.
۱۰. فروید، زیگموند. (۱۳۹۷ب). تمدن و ملالت‌های آن (مترجم: محمد مبشری). تهران: نشر ماهی.
۱۱. مارکوزه، هربرت. (۱۳۹۴الف). بعد زیباشناختی (مترجم: داریوش مهرجویی). تهران: نشر هرمس.

۱۲. مارکوزه، هربرت. (۱۳۹۴ب). انسان تک‌ساحتی (مترجم: محسن مؤیدی). تهران: انتشارات امیرکبیر.

۱۳. مارکوزه، هربرت. (۱۳۹۵). زیبایی‌شناسی انتقادی (مترجم: امید مهرگان). تهران: انتشارات گام نو.

۱۴. مارکوزه، هربرت. (۱۳۹۶). اروس و تمدن (مترجم: امیر هوشنگ افتخاری‌راد). تهران: نشر چشمه.



References

* Holy Quran.

1. Freud, S. (1397 a AP). *Moses and Monotheism* (S. Najafi, Trans.). Tehran: Nashr-e Ney. [In Persian]
2. Freud, Sigmund. (1397 b AP). *Civilization and Its Discontents* (M. Mobasheri, Trans.). Tehran: Mahi. [In Persian]
3. Javadi Amoli, A. (1391 AP). *Ar-Raheeq Al-Makhtum* (Vol. 13). Qom: Esra. [In Persian]
4. Javadi Amoli, A. (1393 AP). *Ar-Raheeq Al-Makhtum* (Vol. 11). Qom: Esra. [In Persian]
5. Javadi Amoli, A.h (1392). *Shari'a in the mirror of Ma'rifat* (H. Parsania, Ed.). Qom: Esra. [In Persian]
6. Marcuse, H. (1394 a AP). *The aesthetic dimension: toward a critique of Marxist uesthetics* (D. Mehrjouei, Trans.). Tehran: Hermes. [In Persian]
7. Marcuse, H. (1394 b AP). *One-dimensional man: Studies in the ideology of advanced industrial society* (M. Moayedi, Trans.). Tehran: Amirkabir. [In Persian]
8. Marcuse, H. (1395 AP). *Critical Aesthetics* (O. Mehregan, Trans.). Tehran: Gam-e No. [In Persian]
9. Marcuse, H. (1396 AP). *Eros and civilization* (A. H. Eftekhari Rad, Trans.). Tehran: Cheshmeh. [In Persian]
10. Mulla Sadra. (1354 AP). *al-Mabda' wa'l-ma'ad*. Tehran: Iranian Association of Wisdom and Philosophy. [In Arabic]
11. Mulla Sadra. (1363 AP). *Mafatih al-ghayb*. Iranian Association of Wisdom and Philosophy. Institute of Cultural Studies and Research. [In Arabic]
12. Mulla Sadra. (1382 AP). *Sharh-i Shafa*. Tehran: Sadra. [In Arabic]
13. Mulla Sadra. (1419 AH). *The Transcendent Philosophy of the Four Journeys of the Intellect*. Beirut. Dar al-Ihya al-Turath al-Arabi. [In Arabic]
14. Schiller, F. (1385 AP). *On the aesthetic education of man* (M. 'Ebadian, Trans.). Tehran: Arghavan. [In Persian]