

بررسی تطبیقی مؤلفه‌های اخلاقی نظریه انتقادی مکتب فرانکفورت و اندیشه اسلام

سید مهدی یاراحمدیان*، سید مهدی سلطانی رنانی**

چکیده

بدیهی است که علوم انسانی در زندگی نظری و عملی انسان تأثیر بسزایی دارد؛ چراکه نوع نگاه محقق به انسان و آرمان‌های اخلاقی او مسائل فراوانی از قبیل موضوع و روش و کاربرد را در علوم انسانی معین می‌کند و از سوی دیگر، رفتارها و باورها و حتی احساس‌های افراد بر این اساس شکل می‌گیرد و تقویت می‌شود. از این رو بررسی علوم انسانی ضروری به نظر می‌رسد. در مقاله حاضر، برخی از مؤلفه‌های اخلاقی نظریه انتقادی مکتب فرانکفورت از قبیل فردیت، آزادی، دین‌گرایی و خردگرایی که در حقیقت برگرفته از مبانی انسان‌شناسی اومانیستی این مکتب است، بررسی و در نهایت از نگاه دین اسلام و معارف حقه آن نقد خواهد شد.

* کارشناس ارشد، ارتباطات فرهنگی.

sayedmahdiyarahmadian@yahoo.com

** پژوهشگر، دکترای علوم قرآن و حدیث.

Mehdi.1358@yahoo.dom

تاریخ تأیید: ۱۳۹۳/۰۶/۰۵

تاریخ دریافت: ۱۳۹۳/۰۴/۱۱

طرح مسأله

هر انسانی متأثر از جهان بینی خود، هستی را به گونه‌ای خاص می‌فهمد و به انسان و هستی و سرنوشت او جایگاه ویژه‌ای اختصاص می‌دهد. یکی از ویژگی‌های علوم انسانی به‌کارگیری پیش‌فرض‌های انسان‌شناختی خاصی است که زیربنای بسیاری از پژوهش‌ها را فراهم می‌سازد. همه نظریه‌هایی که در این علوم پیشنهاد می‌شوند، به‌طور مستقیم و آگاهانه یا به‌طور غیرمستقیم و ناآگاهانه، تحت تأثیر این پیش‌فرض‌ها هستند. همچنین، جهت‌گیری کلی نظریه‌های هر دانشمندی با مبانی معرفتی او تناسب دارد. بررسی مکتب‌های نظری علوم اجتماعی مدرن نشانگر ریشه‌داشتن آن‌ها در بنیان‌های فلسفی فرهنگ غرب جدید است، به‌گونه‌ای که مبانی هستی‌شناختی سکولار و انسان‌شناختی اومانستی در تاروپود این نظریه‌ها تنیده شده است. مکتب فرانکفورت هم به‌نوبه خود از این قاعده مستثنی نیست و نظریه انتقادی این مکتب باوجود موضع‌گیری انتقادی در برابر نظام طبقاتی و سرمایه‌داری غرب، در عمق بنیان‌های معرفتی فرهنگ غرب ریشه دارد. مکتب فرانکفورت به دلیل برخورداری از مبانی اومانستی، انسان را معیار همه‌چیز می‌داند و معتقد است در تبیین معیارها و مؤلفه‌های اخلاقی، انسان باید محور قرار گیرد و از این روست که تحقق فردیت و استقلال انسان را ارزشمندترین آرمان‌های اخلاقی روشنگری می‌داند.

اندیشمندان این مکتب در نظریه انتقادی خود ضمن نقد فرایند عقلانیت و اندیشه روشنگری، تصویری از جامعه مدرن عرضه می‌کنند که از آرمان‌های اخلاقی روشنگری، همچون فردیت و خردگرایی خودبنیاد و آزادی اجتماعی انسان خالی است. بنابراین، نظریه انتقادی مکتب فرانکفورت درحقیقت تلاشی

است برای تحقق معیارهای اخلاقی متناسب با مبانی اومانیستی روشنگری. از این رو، با توجه به اهمیت و شهرت روزافزون مکتب فرانکفورت و نظریه‌های انتقادی آن دربارهٔ فرهنگ در میان مجامع علمی و دانشگاهی، برآنیم تا نخست، با معرفی اجمالی مکتب فرانکفورت و گام نهادن به قلمرو فکری آن، بر مهم‌ترین دغدغه‌های صاحب‌نظران این مکتب انتقادی مروری هرچند مجمل کنیم تا دریابیم اینان نظریهٔ انتقادی را در کدام بستر زمانی و با چه هدفی بیان کرده‌اند و آنگاه به بررسی معنا و به تشریح نظریهٔ انتقادی خواهیم پرداخت و در نهایت معیارها و مؤلفه‌های اخلاقی این نظریه را از دیدگاه اسلامی نقد خواهیم کرد.

مکتب فرانکفورت

مکتب فرانکفورت یکی از دستاوردهای مهم مارکسیسم غربی، پس از لوکاج بود که در سال ۱۹۲۳ با تلاش «ماکس هورکهایمر»^۱ و «تئودور آدورنو»^۲ و «هربرت مارکوزه»^۳ در شهر فرانکفورت آلمان با عنوان «مؤسسه تحقیقات اجتماعی» دانشگاه فرانکفورت تأسیس شد. بعد از آن‌ها «والتر بنیامین»^۴ و «اریک فروم»^۵ از پیروان این مکتب بودند و هم‌اکنون هم «یورگن هابر ماس»^۶ آخرین بازماندهٔ مکتب فرانکفورت است. میراث فکری و نظری این مؤسسه بعدها با نام «مکتب فرانکفورت» یا «نظریهٔ انتقادی»^۷ مشهور

1. Max Horkheimer.

2. Theodor Adorno.

3. Herbert Marcuse.

4. Walter Benjamin.

5. Erich Fromm.

6. Jurgen, Habermas.

7. Critical Theory

شد.^۱ اعضای مکتب فرانکفورت نخست حرکت پژوهشی خود را در چارچوب مارکسیسم آغاز کردند؛ اما در ادامه با تأثیرپذیری عمیق از آرای ماکس وبر، جامعه‌شناس نامدار آلمانی و توجه به پژوهش‌های روان‌شناسانه تصمیم بر بازنگری مبانی مارکسیستی گرفتند.

اعضای این مکتب پژوهشی عمل‌گرا بودند و عضو هیچ حزبی نبودند و با ظهور ناسیونال‌سوسیالیسم در آلمان، در دهه ۱۹۳۰، از کشور آلمان اخراج شدند؛ در حالی‌که ساختار نظریه‌های خود را طراحی کرده بودند.^۲ آنان سپس به آمریکا مهاجرت کردند و در آنجا به شدت به ارتباطات جمعی و رسانه‌ای به‌عنوان ساختارهای تعدی و ستم در جوامع سرمایه‌داری علاقه‌مند شدند.^۳

وجه اشتراک تمامی گرایش‌های موجود در این مکتب، ناسازگاری با وضعیت حاکم و نقد مناسبات موجود اجتماع است که هر یک از نظریه‌پردازان این مکتب را وامی‌دارد، در شاخه‌های گوناگون و در حوزه‌های علمی و فلسفی تخصص خویش، وضعیت موجود را نقد کند. اصول محوری اعضای مکتب فرانکفورت را که در قالب پرسش‌های بنیادین و نقد به وضعیت موجود مطرح شده است، می‌توان این‌گونه بیان کرد:^۴

- توتالیتاریسم^۵ در قالب نازیسم و فاشیسم سراسر اروپای مرکزی و جنوب این قاره را تحت سیطره خود در آورده است، این رویداد چگونه امکان‌پذیر است؟

۱. سیدرضا صالحی امیری، مفاهیم و نظریه‌های فرهنگی، ص ۱۲۰.

2. M.R Strik, Peter, Critical Theory. Politics and society, p 19.

۳. لیتل جان استیفن، نظریه‌های ارتباطات، ص ۵۷.

۴. جعفر ابراهیمی و دیگران، «مکتب فرانکفورت و نظریه انتقادی»، ص ۶۶.

5. Totalitarianism.



- عرصه‌های گوناگون فرهنگ و در کل، آرمان‌های روشنگری و اخلاق اومانیستی در مکانیسم نظام سرمایه‌داری در معرض دخل و تصرف قرار گرفته و به بازی گرفته شده‌اند، آیا نوع جدیدی از ایدئولوژی در حال تکوین است؟ اگر آری، این ایدئولوژی جدید چیست و چه تأثیراتی بر زندگی روزمره افراد می‌گذارد؟

- اعضای مکتب فرانکفورت بر این عقیده‌اند که جامعه سرمایه‌داری به واسطه شناخت دروغین که حاصل گسترش فلسفه علم اثباتی (پوزیتیویسم)^۱ است، افت فرهنگی و اخلاقی شدیدی پیدا کرده و از این رو، پرسش اساسی این مکتب در نظریه انتقادی این است که: چرا برخلاف انتظارات عصر روشنگری، بشر به جای ورود به وضعیتی انسانی و آراستگی به مؤلفه‌های اخلاقی آن عصر، در نوع جدیدی از توحش قرار گرفته است؟ سلطه عقلانیت ابزاری^۲ که همه چیز را به مرتبه کالا و قابل مبادله بودن تنزل می‌دهد و موجب محقق نشدن مؤلفه‌های اخلاقی روشنگری شده، یکی از عامل‌های اصلی این وضعیت نابهنجار است.

- از منظر مکتب فرانکفورت صنعت فرهنگ که مولود نظام سرمایه‌داری است، بر تمام ابعاد زندگی بشر سلطه یافته و اصول معنوی و اخلاقی، ناخواسته تحت الشعاع دگرگونی‌های شگرف مادی قرار گرفته‌اند. عصر فناوری و مدرنیته، عصر ارتباطات و اطلاعات، مرزهای سیاسی را درهم شکسته و ملت‌ها و دولت‌های بزرگ و کوچک را به یکسان در معرض تهاجم تکنولوژی فرهنگی قرار داده و موجب ایجاد بحران در مهم‌ترین مؤلفه‌های

1. Positivism.

2. Instrumental Rationality.

اخلاقی اومانیستی، یعنی فردیت و خردخودبسند و آزادی اجتماعی انسان شده است.^۱

نظریه انتقادی^۲

پیشینه مفهوم نقادی در فلسفه آلمان

برای درک مفهوم نظریه انتقادی اندیشمندان مکتب فرانکفورت، باید پیشینه مفهوم نقادی را در فلسفه آلمان بررسی کنیم. امروزه، «فلسفه انتقادی»^۳ یادآور معنایی از انتقاد است که ایده آلیسم آلمانی از فلسفه روشنگری وام گرفته و کامل کرده است. به حق می توان گفت که اعضای مکتب فرانکفورت در تبیین و تحلیل نظریه انتقادی به شدت تحت تأثیر افکار انتقادی «ایمانوئل کانت» هستند؛ زیرا کانت پس از سنجش خرد ناب به طرح فلسفی خود عنوان انتقادی یا سنجش گرانه داده بود. کانت در مقدمه کتاب *سنجش خرد ناب*^۴ می نویسد:

دوران ما دوران واقعی سنجش (انتقاد) است که همه چیز باید تابع آن باشد. دین به وسیله تقدس خویش و قانون گذاری به سبب اقتدار خویش، معمولاً می خواهند خود را از سنجش بازپس کشند؛ ولی سرانجام ناگزیر می شوند که خود را تسلیم سنجش یا انتقاد کنند؛ یعنی تسلیم آزمون آزاد و آشکار شوند.^۵

اندیشه انتقادی کانت، در حقیقت افکار مکتب فرانکفورت را تحت تأثیر خود قرار داد و به نوعی پشتوانه معنوی آنان در تحقق آرمان های اومانیسم شد.

۱. جمیل حسن پور و منوچهر دهیادگاری، «اخلاق و سیاست از دیدگاه نظریه انتقادی»، ص ۱۰۷.

2. Critical Theory.

3. Critical Philosophy.

4. Pure Reason.

۵. ایمانوئل کانت، *سنجش خرد ناب*، ص ۱۹.

خوش‌بینی مکتب فرانکفورت به تحقق آرمان‌های اومانیسم، درواقع میراث روشنگری سده هجدهم است و این خوش‌بینی بر این فرض ناگفته استوار می‌شد که نظریه نقادانه توانایی دگرگون‌سازی جامعه را دارد تا انسان به آرمان‌های اومانیسم نزدیک شود. این نظریه ابزار خرد آدمی است تا در تحقق اجتماعی اهداف و سیاست‌های انسان عقل‌محور، سراسر زندگی خود را دگرگون کند.^۱

تعریف و اهداف نظریه انتقادی

نظریه انتقادی در مفهوم محدود آن، طرحی بین رشته‌ای است که توسط ماکس هورکهایمر تدوین و به دست اعضای مکتب فرانکفورت و جانشینان آنان اجرا شد. به عبارت دیگر، نظریه انتقادی مجموعه‌ای از فرض‌های مشترک بود که رهیافت اعضای مکتب فرانکفورت را از نظریه بورژوازی یا سنتی متمایز می‌ساخت.^۲ در حال حاضر، نظریه انتقادی اصطلاح عام‌تری است که طرح‌های پژوهشی در علوم اجتماعی یا علوم انسانی تحت این عنوان تلاش می‌کنند، حقیقت و تعهد سیاسی را در کنار هم آورند.^۳ هم‌اکنون نظریه انتقادی در هر نوعی که باشد زاینده تفکر ایمانوئل کانت است که می‌توان ویژگی‌های آن‌ها را این‌گونه بیان کرد:^۴

۱. بابک احمدی، *خاطرات ظلمت درباره سه اندیشگر مکتب فرانکفورت (والتر بنیامین، ماکس هورکهایمر، تئودور آدورنو)*، ص ۱۲۲.

۲. تئودور آدورنو، *علیه ایدئالیسم*، ص ۲۱.

۳. مایکل بین، *فرهنگ اندیشه انتقادی از روشنگری تا پسا مدرنیته*، ص ۷۶۶.

۴. همان، ص ۷۶۷.

۱. نظریه‌های انتقادی به منظور روشنگری توده‌ها به کار می‌روند تا آن‌ها را بر تعیین و تشخیص ماهیت منافع حقیقی خود قادر کنند؛
۲. نظریه‌های انتقادی به نوعی رهایی بخش هستند؛
۳. نظریه‌های انتقادی محتوایی معرفتی دارند؛ یعنی نوعی از دانش محسوب می‌شوند.

یکی از هدف‌های بسیار عمده مکتب فرانکفورت از بیان نظریه‌های انتقادی، نقد روشنگری بود. آن‌ها معتقد بودند نوید روشنگری و ایمان به پیشرفت علمی و عقلانی و گسترش آزادی‌های انسان به کابوس تبدیل شده و علم و عقلانیت برای از بین بردن آزادی انسان به کار رفته‌اند. آدورنو این نکته را به وضوح بیان کرده است:^۱

اثر کلی صنعت فرهنگ، اثر ضد روشنگری است که در آن همان‌طور که هورکهایمر و من خاطر نشان کرده‌ایم، روشنگری،^۲ همان سلطه فنی تکنیکی پیشرفته، به عامل عوام‌فریبی توده‌ها و وسیله‌ای برای ممانعت از هشیاری تبدیل می‌شود.^۳ روشنگری مانع از رشد افراد خودمختار و مستقلی می‌شود که هشیارانه برای خود تصمیم می‌گیرند و قضاوت می‌کنند. همچنین، روشنگری مانع از تلاش‌های انسان برای رهایی است.^۴

۱. دومینیک استریناتی، مقدمه‌ای بر نظریه‌های فرهنگ عامه، ص ۸۶.

2. The Enlightenment

۳. منظور از روشنگری در اینجا نوعی از روشنگری است که به‌عنوان ابزاری برای فریب توده‌ای در اختیار عده‌ای خاص قرار گرفته است، نه آن روشنگری حقیقی. دلیل بر این مطلب مقاله‌ای است که از هورکهایمر و آدورنو در کتاب دیالکتیک روشنگری درباره همین موضوع وجود دارد. عنوان این مقاله:

Enlightenment as mass deception

4. Adorno, Theodor, The culture industry, p92.

هدف نظریه انتقادی ایجاد روشنگری در افراد است تا متوجه شوند منافع راستین آن‌ها در آرمان‌های انسان محوری کدام است. این نظریه به گونه‌ای رهایی بخش است؛ به این معنا که افراد را از اجبارها که حتی بخشی از آن‌ها را خود ایجاد کرده و سد راه خویش ساخته‌اند، نجات می‌دهد.^۱ هورکهایمر رویکرد مکتب فرانکفورت را «نظریه انتقادی» خواند؛ زیرا می‌خواست نظریه انتقادی از نظریه سنتی متمایز باشد. نظریه سنتی که از آغاز سده هفدهم و از عصر روشنگری بر همه پژوهش‌های علمی در غرب سایه افکنده بود، مبتنی بر این باور بود که دانشمند از موضوع مطالعه خود جداست.

از نظر هورکهایمر نظریه سنتی این واقعیت را نادیده می‌گیرد که دانشمند و کل نهاد علم محصول نیروهای اجتماعی است و از این رو دانشمند از جامعه و فرهنگی که در آن زندگی می‌کند، مستقل نیست؛ بلکه همین فرهنگ است که او را شکل داده. نظریه انتقادی به این موضوع توجه دارد و به هنگام پرداختن به تحقیق و تحلیل تجربی، آن را در نظر می‌گیرد و بنابراین، نظریه پرداز انتقادی می‌داند که شیوه نگریستن او به جهان را ساختارهای سیاسی و ایدئولوژیکی جامعه تعیین می‌کنند. بنابراین، می‌توان گفت نظریه انتقادی نظریه‌ای خوداندیش و شکلی از «نقد ایدئولوژی» هم هست.^۲ در کل می‌توان گفت که تمام نظریه‌های انتقادی بر پایه اندیشه‌های اخلاقی و آرمان‌های اومانیستی، همچون فردیت، تکیه بر خرد خودبسنده، آزادی اجتماعی و ... بنا شده است.^۳ به عبارت دیگر، نظریه انتقادی مکتب فرانکفورت بیانگر آن است که ارزش‌های

1. Geuss, Raymond, The Idea of a Critical Theory: Habermas and Frankfurt School, p1-2.

۲. اندرو ادگار و پیتس سچ ویک، مفاهیم بنیادی نظریه فرهنگی، ص ۲۵۴.

۳. مارتین جی و هاری هوفناگلس، جامعه‌شناسی انتقادی در راه شناخت مکتب فرانکفورت، ص ۵۰.

غایی اومانیستی دربارهٔ عدالت، صلح، خوشبختی، شادمانی و آزادی عقلانی در راستای عقلانیت صوری از بین رفته است و این عقلانیت به عنوان ابزاری برای سلطه بر محیط طبیعی و اجتماعی و انسان استفاده می‌شود.^۱

نقد مؤلفه‌های اخلاقی نظریه انتقادی مکتب فرانکفورت از دیدگاه اسلام

در قلب نظریه انتقادی مکتب فرانکفورت این نکته نهفته است که جامعه نوین و عقلانیت ابزاری سرچشمه بحران حاضر در مؤلفه‌های اخلاقی عصر روشنگری است. آدورنو و هورکهایمر معتقدند که خردباوران تلاش می‌کردند، انسان را از ریشهٔ اسطوره‌ای رهاکنند؛ اما از آنجاکه خردباوری نه به عقل عملی و احیای فردیت انسان، بلکه به عقل ابزاری رسید، نتوانست خود را از بند اسطوره‌ها رها کند؛ بنابراین، خود از عقل اسطوره‌ای ساخت که بر آن حاکم شد.^۲ از نگاه مکتب فرانکفورت در نظریه انتقادی در این فرایند حرکتی را شاهد هستیم که روشنگری راستین و ارزش‌های اخلاقی آن است شمار شده‌اند. با تورق در اندیشه انتقادی مکتب فرانکفورت می‌توان مهم‌ترین مؤلفه‌های اخلاقی نظریه انتقادی را فردیت، تکیه بر خرد خودبسنده و آزادی اجتماعی دانست. درحقیقت، اخلاق و اخلاقی عمل کردن در نگاه مکتب فرانکفورت احیا و توجه به این سه مؤلفه مهم در جوامع امروزی است. در ادامه این سه مؤلفه مهم در نظریه انتقادی از نگاه مکتب فرانکفورت و اندیشه اسلام بررسی و ارزیابی انتقادی می‌شود.

۱. لئو لوونثال، رویکردی انتقادی در جامعه‌شناسی ادبیات، ص ۳۵. جامعه‌شناسی.

۲. جمیل حسن پور و منوچهر دهیادگاری، «اخلاق و سیاست از دیدگاه نظریه انتقادی»، ص ۱۲۴ تا ۱۲۵.

۱. فردیت^۱

۱.۱. فردیت در نظریه انتقادی مکتب فرانکفورت

تحلیل محتوای نظریه فرهنگ در مکتب فرانکفورت نشان می‌دهد که این نظریه تصویری ایدئال از انسان مختار را به‌طور ضمنی در درون خود دارد. پیش‌فرض‌های انسان‌شناختی این نظریه حاکی از آن است که انسان خودمختار و خلاق می‌تواند تصمیم‌های عقلانی بگیرد و ایدئولوژی‌های گوناگونی را که بر او تحمیل می‌شود، با خرد انتقادی تحلیل و نقد کند، در مقابل صنعت فرهنگ و ارزش‌های واهی آن بایستد، استقلال رأی داشته باشد و با دیگران صحبت کند.^۲ دغدغه بیش از حد مکتب فرانکفورت به پدیده‌های فرهنگی یا به تعبیر دیگر، به تظاهر و دستوره‌های حاصل از آگاهی انسانی، بیانگر توجه خاص این مکتب به فرد به‌عنوان کانون اندیشه و عمل بود؛ به‌طور مثال هورکهایمر از برخی جنبه‌ها با فلسفه وجود همدلی داشت که بعدها با ظهور سارتر در سطحی گسترده به «اگزیستانسیالیسم»^۳ مشهور شد. همچنین این توجه به فرد در اندیشه انتقادی، قرابت چشمگیر آن را با دغدغه اولیه ماکس وبر، یعنی سرنوشت فرد در جوامع سرمایه‌داری را نشان می‌دهد.^۴

انسان ایدئال از نگاه نظریه انتقادی انسانی است که توان ایستادگی در مقابل نظام سرمایه‌داری را داشته باشد و به کمک آگاهی و خرد انتقادی خود آن را نقد کند. انسان ایدئال از نگاه نظریه انتقادی این‌گونه معرفی شده است:

1. Individuality.

۲. فاطمه عبدالله آبادی، *ارزیابی انتقادی روش‌شناسی مکتب فرانکفورت از دیدگاه حکمت صدرایی*، ص ۹۳.

3. Existentialism.

۴. جعفر ابراهیمی و دیگران، «مکتب فرانکفورت و نظریه انتقادی»، ص ۸۰.

هنگامی که از فرد به‌عنوان موجودی تاریخی سخن می‌گوییم، منظورمان تنها منحنی فضا‌زمان یا حواس شخصی از نژاد انسان نیست؛ بلکه علاوه‌براین‌ها آگاهی او از فردیت خویش به‌مثابه انسانی خودآگاه و ملاحظه هویت خود نیز مد نظر است. انسان توانایی ملاحظه هویت خود را دارد؛ ولی بسته به اینکه در چه موقعیت زمانی و مکانی باشد، کودک باشد یا بزرگسال، سفیدپوست باشد یا سیاه‌پوست و از نخبگان باشد یا توده‌ها میزان آگاهی از هویت متغیر است و آگاهی از فردیت، یعنی آگاهی از اینکه تا چه حد از هویت خویش دور شده است.^۱

هانس دیرکس از قول آدورنو می‌نویسد:

در نظام سرمایه‌داری سوژه و فردیت انسان تجزیه می‌شود و فرومی‌ریزد تا جا برای یک «من سوداگر» باز شود که همه چیز را به‌صورت شیء و کالایی برای مبادله درمی‌آورد تا بتواند آن را تصاحب کند. در این حال، سوژکتیویته راستین پراحساس، همچون گزینه‌ای مقابل، خود را به‌صورت چیزی متفاوت با این واقعیت دروغین نمایان می‌سازد ... بیدارنگه داشتن احساس رنج و احیای فردیت و وظیفه فلسفه به‌عنوان نظریه انتقادی است.^۲

۲.۱. فردیت در اندیشه اسلام

همان‌طور که بیان شد، فردگرایی را به‌حق می‌توان یکی از عناصر اساسی در مبانی نظریه انتقادی دانست. بنابراین، می‌توان فردیت را یکی از مؤلفه‌های

۱. ماکس هورکهایمر، کسوف خرد، ص ۱۴۹ تا ۱۵۰.

۲. هانس دیرکس، انسان‌شناسی فلسفی، ص ۱۳۶.

اصلی در نظریه انتقادی مکتب فرانکفورت دانست. از جمله جنبه‌های منفی و بسیار مهم فردیت عبارت‌اند از: رشد خودخواهی فردی، پشت‌کردن به منافع عمومی و فضیلت‌های اجتماعی و نیز زوال اخلاق اجتماعی. مکتب فرانکفورت با تأکید و تمرکز بر فردیت دچار نوعی خودتناقضی شده است.^۱ سراسر نظریه انتقادی تأکید بر فردیت انسان است؛ درحالی‌که یکی از عناصر اصلی در صنعت فرهنگ مولود نظام سرمایه‌داری درحقیقت همان فردیتی است که نظریه انتقادی، همواره بر آن تأکید کرده است. فردیت یکی از ارکان اساسی روشننگری بود؛ ولی همین فردیت موجب شد که روشننگری از آرمان‌های خود فاصله بگیرد و همین موضوع هورکهایمر و آدورنو را برآن داشت تا مقاله‌ای تحت عنوان «روشننگری به مثابه فردیب توده‌ای»^۲ بنویسند.

یکی از تناقض‌های عمده فردیت در نظریه انتقادی این است که از یک طرف، فردیت در این نظریه معمولاً با مفهوم ضمنی نوعی اصل برابری همراه است و اصل حرمت‌گذاری به آزادی، همانند غایتی فی‌نفسه، اغلب یکی از اصول اساسی فردیت در این نظریه قلمداد می‌شود، غافل از اینکه درون فردیت، مؤلفه دیگری وجود دارد که مؤکداً مدعی خودپرست بودن طبیعت فرد است و از این رو چنان‌که ولف^۳ به‌درستی خاطرنشان کرده است، این فردیت تمایل دارد که افراد دیگر را نه به‌عنوان هدف، بلکه همانند وسیله رسیدن به اهداف خویش قلمداد کند و این دقیقاً همان انتقادی است که مکتب فرانکفورت از صنعت فرهنگ و جامعه سرمایه‌داری می‌کند. در نتیجه فردیت در سخنان این

۱. مهدی محمدی صیفار، «مکتب فرانکفورت (نظریه انتقادی)؛ ارزیابی انتقادی مبانی نظری (فلسفی)»، ص ۱۱۰.

2. Enlightenment as Mass Deception.

3. Wolf.

مکتب، تصویری متناقض، خیر و شر، از افراد بشر ارائه می‌دهد و نمی‌توان هر دو را در یک تتوری معقول گنجانند.^۱

در نگاه اسلامی تأکید بر فردیت انسان هیچ‌گاه تناقضی به‌همراه ندارد؛ زیرا در این نگاه فردیت حقیقی و حب ذات، یعنی حرکت انسان به‌سوی غایت و کمال طبیعی خود و به تعبیر دیگر، حرکت در راه مستقیم خلقت به‌هیچ‌وجه مستلزم این نیست که فردیت و خود واقعی آن موجود به خود دیگری تبدیل شود. شهید مطهری از قول ملاصدرا می‌گوید:

انسان نوعیت مشخص ندارد و هر موجود متکامل در مراتب تکامل، «انواع» است، نه نوع. رابطه یک وجود ناقص با غایت و کمال طبیعی خود رابطه شیء با یک شیء بیگانه نیست؛ بلکه رابطه با خود است، رابطه خود ضعیف است با خود واقعی.^۲

در این نگاه فردیت و حب ذات هیچ‌گاه موجب سرکشی و سلب آزادی از دیگران نخواهد شد؛ چراکه فردیت در اندیشه اسلامی، انسان را به‌سوی کمال واقعی خود سوق می‌دهد و او را از ناخود به خود حقیقی حرکت می‌دهد. از آنجایی که خداوند در راستای خود من است و خود حقیقی من به خداوند ختم خواهد شد، ثمره فردیت و حب ذات، نه محدود شدن به غرایز شخصی، بلکه غوطه‌ور شدن در رضایت الهی است. پس بندگی خداوند عین فردیتی است که موجب از خود بیگانگی نخواهد شد؛ زیرا خداوند کمال فردیت انسان و مقصد و مقصود فطری همه موجودات است.^۳

۱. بهزاد حمیدیه، «بازشناسی فردگرایی و پیامدهای آن»، ص ۲۳۷.

۲. مرتضی مطهری، سیری در نهج البلاغه، ص ۲۹۱.

۳. همان، ص ۲۹۳.

۲. تکیه بر خرد خودبسنده^۱

۱.۲. خرد خودبسنده در نظریه انتقادی مکتب فرانکفورت

یکی از عناصر بنیادین نظریه انتقادی مکتب فرانکفورت، اعتقاد به خودبستگی و استقلال عقل انسانی در شناخت خود، هستی، سعادت واقعی و راه رسیدن به آن است.^۲ نظریه انتقادی مکتب فرانکفورت با تأثیرپذیری از اومانیزم مدرن، انسان نیک را انسانی می‌داند که وظیفه خاص انسانی را به نیکوترین صورت انجام دهد. وظیفه خاص انسان اندیشیدن است که تنها او از عهده انجامش برمی‌آید. در این نگاه، زندگی خوب سرشار از کردارهایی است که شرط آن‌ها اندیشه و خرد است. بنابراین، فضیلت اخلاقی همانا سپردن لگام شور و احساس به دست خرد است.^۳ آدورنو از اعضای این مکتب در تلاش برای بازنگری در نظریه کانت مبنی بر اصالت‌بخشی به خرد انسان می‌نویسد:

اصالت انسان به‌عنوان (غایت نفسی) مفهومی است که فعلیت یافتن آن هر چند نوید پیشرفت بشر را در تاریخ داده؛ اما هرگز این نوید را تحقق نبخشیده است. آنچه این مفهوم نویدش را داده است، آزادی انسان از تمامی جبرهاست، چه این جبرها از ناحیه طبیعت حمل شده باشد و چه از ناحیه انسان‌های دیگر. اما آنچه جامعه تحقق پوشیده است، درست عکس این بوده است... خود قانون‌گذاری و استقلال انسان نباید به صورت قدرت و اراده یا سلطه بر فردیت طبیعی یا انسانی موجودات دیگر جلوه‌گر شود؛ بلکه اتفاقاً این فردیت و اصالت خرد باید به‌عنوان غایتی نفسی (اصالی) در انواع مختلف آزادی و دگرگونی که دارد، باقی بماند.^۴

1. Independent Reason.

2. Lamont, Corliss, The Philosophy of Humanism, p208.

۳. هالینگ دیل، تاریخ فلسفه غرب، ص ۱۲۱.

۴. هانس دیرکس، انسان‌شناسی فلسفی، ص ۱۳۶.

هانس دیرکس از قول آدورنور می‌گوید که منطق انسان‌گرایی که در صنعت فرهنگ وجود دارد، منطقی لیبرال‌غربی فاشیسم است که هیچ تشابهی به خردگرایی و ارزش‌های اصیل و راستین اومانیزم ندارد.^۱ بنابراین، می‌گوید: پیشرفت موجود در صنعت فرهنگ، پیشرفتی جزئی و غیرانسانی است و به‌هیچ‌وجه به معنای آن نیست که بشریت توانسته باشد تحت هدایت خرد عمل کرده باشد. پیشرفت، تازه از جایی آغاز می‌شود که این بلوغ حاصل شود و بشریت، به تعبیری جایگاه خود را به‌عنوان یک فاعل خودمختار و خودقانونگذار بنیاد نهد.^۲

۲.۲. خرد خودبسنده در اندیشهٔ اسلام

خرد در جهان‌بینی الهی موهبتی الهی و حجت درونی خدا در کنار انبیای الهی به‌عنوان حجت بیرونی است؛ بنابراین هرگونه مخالفت با اومانیزم را نمی‌توان به معنای مخالفت با اهمیت خرد محسوب کرد. آنچه در نقد مبانی انسان‌شناختی نظریهٔ انتقادی در این خصوص مطرح می‌شود، تلقی غلط از خرد، هم‌ترازدانستن خدا و خرد خطاپذیر یا برتری خرد خطاپذیر بر خدا و خردگرایی را به‌جای خداگرایی نهادن است. خرد در نگاه انسان‌شناسی اسلامی انسان را به خدا رهنمون می‌سازد و زمینهٔ شناخت و عبادت او را فراهم می‌سازد. از امام صادق علیه السلام نقل شده است که فرمود: «خرد چیزی است که به‌وسیلهٔ آن خدا عبادت می‌شود و بهشت به‌دست می‌آید».^۳ از ابن عباس نیز نقل شده است که فرمود: «پروردگار ما به‌وسیلهٔ خرد شناخته و با او ارتباط برقرار

۱. بابک احمدی، معمای مدرنیته، ص ۸۶.

۲. هانس دیرکس، انسان‌شناسی فلسفی، ص ۱۵۰.

۳. «العقل ما عبد به الرحمن و اكتسب به الجنان.» محمدباقر مجلسی، بحارالانوار، ج ۱، ص ۱۱۶ و ۱۷۰.

می‌شود.»^۱ خرد در تفکر الهی هدیه و ارمغان الهی است و نه تنها آیات قرآن کریم،^۲ بلکه احادیث متعددی مبنی بر ارزش و اهمیت خرد و خردورزی در متون روایی بر آن تأکید می‌کنند.^۳

به‌کارگیری درست خرد، انسان را به این نکته متذکر می‌سازد که موجودی وانهاده نیست و تحت ربوبیت الهی قرار دارد. در آموزه‌های اسلامی دستیابی به اصول ارزش‌های اخلاقی و حقوقی با کمک خرد و فطرت الهی امکان‌پذیر است؛ اما این مقدار از توان‌مندی و راهنمایی خرد، آن‌گونه‌که خود نیز بر آن گواهی می‌دهد، نه مستلزم فردگرایی اومانیستی است و نه برای دستیابی انسان به سعادت واقعی کفایت می‌کند. آنچه خرد در اختیار انسان می‌نهد، اصول کلی تأمین نیازهای انسان و رعایت عدالت و حقوق افراد، آزادی، ارزش‌های متعالی انسان و شکوفاسازی و ارضای استعدادهای اوست؛ اما همین خرد اعتراف می‌کند که برای رسیدن به سعادت واقعی، میزان و حدود مطالب یادشده و مصداق‌های آن باید شناخته شود و این از تیررس خرد غیرمتصل به وحی دور است.^۴

۱. «ربنا يعرف بالعقل و يتوسل اليه بالقول.» همان، ص ۹۴.

۲. بقره، ۲۴۲؛ مؤمنون، ۸۰؛ بقره، ۷۳؛ انبیاء، ۱۰.

۳. قال رسول الله ﷺ: «العقل هدية من الله.» شعب الایمان، ج ۵، ص ۳۸۸.

قال علی بن ابی‌طالب: «إذا اراد الله بعد خيراً منحه عقلاً قویماً و عملاً مستقیماً.» عبدالواحد آمدی، غررالحکم، ح ۴۱۱۳.

قال علی بن ابی‌طالب: «قیمة كل امری عقله.» همان، ح ۶۷۶۳.

«ینبی عن قیمة كل امری علمه و عقله.» همان، ح ۱۱۰۲۷.

قال علی بن ابی‌طالب: «غایة الفضائل العقل.» همان، ح ۶۳۷۶.

قال علی بن ابی‌طالب: «العقل أشرف مزیه.» همان، ح ۹۷۶.

۴. محمود رجبی، انسان‌شناسی، ص ۵۷.

۳. آزادی اجتماعی^۱

۳.۱. آزادی اجتماعی در نظریه انتقادی مکتب فرانکفورت

اگرچه مکتب فرانکفورت به معنای عمیق تری از آزادی ظاهری توجه دارد، به نظر می‌رسد آن آزادی که اصحاب مکتب فرانکفورت همواره بر آن تأکید کرده و بر این عقیده‌اند که در نظام سرمایه‌داری و صنعت فرهنگ، دیگر معنا و مفهومی ندارد، باز در همان سطح آزادی اجتماعی، یعنی آزادی در مقابل دیگران است و به‌هیچ‌عنوان به افق آزادی درونی نزدیک نشده‌اند. شاهد بر این ادعا سخنان «دوگلاس کلنر»^۲ در مقدمه کتاب *انسان تک‌ساحتی* است که درباره آزادی بیان می‌کند. او می‌گوید:

مارکوزه در توصیف اینکه چگونه نظام و سیستم نیازها را تولید می‌کند و عملاً با انجام این کار موجب همسان‌سازی افراد، تفکرات و رفتار آنها می‌شود، میان نیازهای حقیقی و کاذب تمایز قائل می‌شود و بیان می‌کند که چگونه افراد می‌توانند خود را از نیازهای متداول و رایج رها سازند تا زندگی شادتر و آزادتری را تجربه کنند. مارکوزه ادعا می‌کند که فردیت و آزادی رایج در نظام، درحقیقت شبیحی از آزادی هستند که افراد باید خود را به‌منظور دستیابی به آزادی حقیقی از آن رها سازند. استدلال او این است که آزادی‌های اجتماعی، سیاسی و اقتصادی که در زمان گذشته معیار و ملاک پیشرفت اجتماعی به حساب می‌آمدند، در زمان حاضر دیگر جایگاه ارتقا بخش خود را از دست داده و جالب اینجاست که خود این انسان موجب تقویت در اسارت نظام قرار داده و جالب اینجاست که خود این انسان موجب تقویت و استحکام و تداوم این نظام خواهد شد.^۳

1. Social Freedom.

2. Douglas Kellner.

3. Marcuse, Hebert, One- Dimensional Man, p 30-31.

در جای دیگر مارکوزه در مقاله خود «مطالعه‌ای در باب اقتدار»^۱ در توصیف و تبیین اقتدار انسان می‌نویسد:

یکی از عناصر اساسی در آزادی اقتدار انسان آزادی اوست. در این معنا اقتدار انسان هیچ‌گاه براساس اجبار و تهدید بنا نخواهد شد. برعکس اقتدار، زمانی است که انسان، اراده و تفکر او، تسلیم اراده مقتدر دیگری شود... فلسفه بورژوا اراده و استقلال انسان را در مسیر اندیشه‌های خود قرار می‌دهد... پس مفهوم اقتدار، درحقیقت برگرفته از مفهوم آزادی است. اقتدار، آزادی عملی انسان است. اقتدار همان آزادی اجتماعی انسان است که در معرض خطر قرار گرفته است.^۲

۳.۲. آزادی اجتماعی در اندیشه اسلام

به نظر می‌رسد، تأکید افراطی بر آزادی اجتماعی انسان در بینش مکتب فرانکفورت، خود، یکی از عناصر اساسی در صنعت فرهنگ است. این بینش همان‌طور که علامه محمدتقی جعفری می‌گوید، قابل نقد خواهد بود؛ زیرا:

کسانی که می‌گویند آزادی محدود به رعایت حقوق دیگران است و فقط باید مزاحم حقوق دیگران نباشی، وگرنه هرچه می‌خواهی بکن؛ مانند آن است که به کوه آتشفشان توصیه فرمایند که در درون خود تمام فعل و انفعالات را انجام بده و سرتاسر درونت مواد گداخته باشد؛ ولی لطفاً به مزارع و خانه‌ها و کلبه‌های مردم تعدی نفرما. این اشخاص باید بدانند که شخصی که از درون فاسد می‌شود، محال است برای انسان‌های دیگر حق حیات و حق کرامت و

1. A Study on Authority.

2. Eduardo, Mendieta, The Frankfurt school on religion, London, Routledge, 2005, p 115.

حق آزادی قائل شود. اصلاً چنین شخصی حق و حکم و حیات و کرامت و آزادی نمی‌فهمد، چه رسد به اینکه آن‌ها را رعایت کند.^۱

شهید مطهری در این باره می‌گوید:

کسی که آزادی انسان را محترم نمی‌شمارد و پایمال می‌کند، چرا پایمال می‌کند؟ آیا چون نادان بود آزادی دیگران را سلب می‌کرد و همین‌که بشر دانا باشد، دیگر کافی است که آزادی دیگران را محترم بشمارد؟ خیر، نادانی و دانش در او تأثیر نداشت، از روی دانش سلب می‌کرد، به‌خاطر اینکه سود خودش را تشخیص می‌داد. تنها امری که بشر را بر آن می‌دارد تا آزادی اجتماعی را از بقیه انسان‌ها سلب کند، فقط یک چیز و آن منفعت‌طلبی است. انسان به حکم طبیعت فردی خودش منفعت‌طلب و سودطلب است. از هر وسیله‌ای به نفع خودش استفاده می‌کند. یکی از وسایل، افراد بشر هستند. نه علم می‌تواند جلوی منفعت‌طلبی و آزادی را بگیرد و نه تغییر قوانین. انسان امروزی به نام جهان آزاد و دفاع از صلح و آزادی، تمام سلب آزادی‌ها، سلب حقوق‌ها، بندگی‌ها و بردگی‌ها را دارد، چرا؟ چون آزادی معنوی ندارد و در روح خودش آزاد نیست و چون تقوا ندارد.^۲

آن آزادی که همواره مکتب فرانکفورت از آن دم می‌زند، همان آزادی اجتماعی است که قطعاً بدون آزادی معنوی امکان‌پذیر نخواهد بود. تا وقتی آزادی اجتماعی هم‌راستا با آزادی معنوی فهم نشود، تحقق آزادی اجتماعی محال خواهد بود. این همان موضوعی است که در نگاه این مکتب در نظریه

۱. محمد تقی جعفری، تحقیق در دو نظام حقوق جهانی بشر از دیدگاه اسلام و غرب، ص ۴۳۹.

۲. مرتضی مطهری، آزادی معنوی، ص ۲۱ و ۲۲.

انتقادی از آن غفلت شده است. از نظر اسلام آزادی اجتماعی مد نظر مکتب فرانکفورت زمانی میسر خواهد بود که همراه با آزادی معنوی باشد؛ یعنی انسان ضمن مبارزه با رذایل اخلاقی و هواهای نفسانی به سمت آزادی اجتماعی برود. شهید مطهری می‌گوید:

قطعاً آزادی در مکاتب انسانیت مورد احترام و ارزش است؛ لیکن تفاوتی که میان مکتب انبیا و مکتب‌های بشری هست در این است که پیغمبران آمده‌اند تا علاوه بر آزادی اجتماعی به بشر، آزادی معنوی بدهند و آزادی معنوی است که بیشتر از هر چیز دیگر ارزش دارد. تنها آزادی اجتماعی مقدس نیست؛ بلکه آزادی معنوی هم مقدس است و این است درد امروز جامعه بشری که می‌خواهد آزادی اجتماعی را تأمین کند؛ ولی به دنبال آزادی معنوی نمی‌رود... آیا ممکن است بشر آزادی اجتماعی داشته باشد؛ ولی آزادی معنوی نداشته باشد؟ یعنی بشر اسیر شهوت و خشم و حرص و آز خود باشد و در عین حال آزادی دیگران را محترم بشمارد.^۱

بدیهی است که دین اسلام هم آزادی مد نظر مکتب فرانکفورت را تأیید کرده است؛ اما این آزادی کامل نیست. آزادی معنوی در حقیقت همان تقوا در کلام امیرالمؤمنین علیه السلام است.^۲ ایشان تقوا و آزادی معنوی را کلید هر راه راستی و موجب نجات انسان از هر نوع بندگی و اسارت می‌دانند. پس می‌توان گفت، اگرچه نگاه و اندیشه مکتب فرانکفورت درباره آزادی ستودنی است، مکتب فرانکفورت باید در مرحله اول به جای تأکید و تمرکز بر آزادی اجتماعی بر

۱. همان، ص ۱۸ تا ۲۰.

۲. نهج البلاغه، ترجمه فیض الاسلام، خطبه ۲۲۱.

آزادی معنوی انسان تأکید ورزد؛ زیرا در صورت دستیابی به آزادی معنوی می‌توان به آزادی اجتماعی مد نظر مکتب فرانکفورت امیدوار بود.

۴. دین‌گرایی

۴.۱. دین‌گرایی در نظریه انتقادی مکتب فرانکفورت

با اندکی دقت در اندیشه‌های مکتب فرانکفورت می‌توان فهمید که این مکتب به شدت بر اهمیت عقل غیرمتصل به وحی تأکید ورزیده و از طرف دیگر از الهیات و جهان‌بینی الهی برای رسیدن به سعادت و نجات بشر غفلت ورزیده است تا جایی که دین را در خدمت خرد انسانی می‌داند و بر این عقیده است که دین باید در حال حاضر به کمک خرد روشنگری درآید تا بشر را از سلطه موجود نجات دهد. ادوارد مندیت در کتاب خود که در واقع دیدگاه‌های مکتب فرانکفورت نسبت به دین را جمع‌آوری کرده است، از نگاه این مکتب انتقادی می‌گوید:

جنبش روشنگری صریحاً بیان می‌دارد که خرد با سرکوب الهیات و تضعیف مرتبه دین از اصالت و موضوعیت خود به موفقیت و پیروزی رسیده است. امروزه جنبش روشنگری همچنان زنده است و به حیات خود ادامه می‌دهد؛ اما در این مسیر، از کمک‌ها و خدمات‌های الهیات بهره می‌گیرد تا به یاری دین، خرد انسان را نجات دهد و نقاب از چهره شیء پرستی و بت‌وارگی بازار و تکنولوژی بردارد و به آزادی نفسانی و باطنی دست پیدا کند.^۱ ما در مکتب فرانکفورت نوعی نقد غیرسکولار نسبت به دین می‌بینیم، نقدی که دین را

1. Eduardo, Mendieta, p 8.

به خاطر خود دین نقد می‌کند. این نقدی است که از عقل در مقابل دین بهره می‌گیرد؛ اما نه برای انکار و نفی دین؛ چراکه خرد با انکار دین، در واقع خودش را انکار کرده است.^۱

اریک فروم، از دیگر نظریه پردازان انتقادی مکتب فرانکفورت، بر این اعتقاد است که ادیان به صورت کلی به ادیان خودکامه و ادیان انسان‌گرایانه^۲ تقسیم می‌شوند. وی تعریف واژه دین در فرهنگ آکسفورد را که به صورت کلی و بدون پیش‌داوری تعریف می‌کند، بیشتر تعریف دقیقی از دین خودکامه می‌داند.^۳ بر اساس فرهنگ آکسفورد، دین یعنی «شناسایی یک قدرت نامرئی برتر که بر سرنوشت انسان تسلط داشته و واجب‌الاطاعه و لازم‌الاحترام است».^۴ از نگاه فروم در ادیان خودکامه تأکید روی پذیرش این نکته است که انسان به وسیله قدرتی خارجی اداره می‌شود؛ اما این هم به تنهایی دین خودکامه را به وجود نمی‌آورد. آنچه معنا را تمام می‌کند، این اعتقاد است که اطاعت از قدرت یادشده به سبب سلطه‌اش واجب است. دلیل پرستش، فرمانبرداری و احترام به ویژگی‌ها و کیفیت‌های اخلاقی خدا یا عشق و عدالت او نیست؛ بلکه این واقعیت است که قدرت یادشده بر انسان تسلط دارد؛ یعنی از او قوی‌تر است. به علاوه مبین این نکته است که قدرت برتر حق دارد انسان را به پرستش خود وادار کند و نافرمانی گناه محسوب می‌شود.^۵

به اعتقاد فروم در ادیان خودکامه، زندگی فرد بی‌اهمیت تلقی می‌شود و ارزش انسان در انکار ارزش و توانایی خود اوست. آرمان‌های انتزاعی این‌گونه

1. Ibid, p 9.

2. Authoritarian and Humanistic.

۳. علی مصباح و محمدعلی محیطی اردکان، «بررسی مبانی انسان‌شناختی دیدگاه‌های اریک فروم»، ص ۲۰۹.

۴. اریک فروم، روانکاوی و دین، ترجمه آرسن نظریان، ج ۵، تهران: انتشارات پویا، ۱۳۶۳، ص ۴۸.

۵. همان.



ادیان به سختی با زندگی حقیقی مردم پیوند دارد و آرمان‌هایی، چون زندگی پس از مرگ یا آینده نوع بشر یا سعادت، افراد معاصر را قربانی می‌کند و موجب می‌شود نخبه‌های دینی یا دنیوی به نام آن بر زندگی هموعان خود تسلط یابند.^۱ از طرف دیگر به اعتقاد فروم ادیان انسان‌گرایانه بر محور انسان و توانایی‌های وی بنا شده و در واقع، نقطه مقابل ادیان خودکامه است. تأکید این نوع ادیان بر به‌کارگیری نیروی منطق انسانی برای شناخت خویشتن، ارتباط با هموعان، توسعه بخشیدن به نیروی عشق‌ورزی به دیگران و خود، تجربه کردن همبستگی با همه موجودات و... است. در این‌گونه ایمان، انسان در مسیر رسیدن به بیشترین قدرت گام برمی‌دارد و آنچه فضیلت به‌شمار می‌رود، تحقق نفس است، نه اطاعت و فرمانبرداری از مقامی برتر. علاوه بر این، آنچه شخص بر اساس تجربه‌های فکری و عاطفی به آن اعتقاد پیدا می‌کند، همان ایمان واقعی است و هیچ‌گاه نمی‌توان ایمان را پذیرش القائاتی از سوی مقامی برتر دانست. پرواضح است که شخص در ادیان انسان‌گرایانه احساس سعادت و خوشبختی و شادمانی می‌کند، نه احساس گناه و اندوه و ترس از قدرت برتر و عقوبت و نافرمانی وی.^۲

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
 رتال جامع علوم انسانی

۲.۴. دین‌گرایی در اندیشه اسلامی

سخنان مکتب فرانکفورت در نظریه انتقادی در باب دین‌گرایی اگر بدین معنا باشد که دین باید عقلانی فهمیده شود و عقل و ایمان دینی دو بالی هستند که به

۱. همان.

۲. علی مصباح و محمدعلی محیطی اردکان، «بررسی مبانی انسان‌شناختی دیدگاه‌های اریک فروم»، ص ۲۱۰.

کمک هم نیازمندند و با کمک هم انسان را در مسیر سعادت حرکت می‌دهند و اگر دین از تعقل دور افتد، دچار آسیب‌های فراوانی، مانند خرافات و تحجر و... می‌شود، سخنانی قابل دفاع و هم‌راستا با اخلاق اسلامی است؛ اما حقیقت آن است که خردی که مد نظر پیروان مکتب فرانکفورت است، خردی است که افق نگاهش از دنیا فراتر نمی‌رود و مراجعه‌اش به دین، نه مراجعه‌ای صادقانه و برای دریافت کمک برای حرکت در مسیر سعادت، بلکه مراجعه‌ای متکبرانه است که می‌خواهد دین را در حد برداشت‌های خطاپذیر عقل محدود کند و از آن فقط در راستای دلخواه‌های انسانی که با هوا و هوس آمیخته است، استفاده کند. شاهد این مدعا تحلیل‌های اریک فروم از دین بود که در قسمت قبل بیان شد.

به نظر می‌رسد که اولاً وجود قدرتی برتر از انسان و لازم‌بودن اطاعت از وی از یک سو و عکس آن از سوی دیگر، هیچ‌گاه نمی‌تواند ملاک درستی برای تشخیص ادیان انسان‌گرایانه و خودکامه باشد. تصویری که فروم از ادیان دارد، تصویری نادرست و نامعقول است. خودکامگی وقتی محقق می‌شود که قدرتی مساوی یا برتر، بدون آنکه استحقاقش را داشته باشد و با هدف برآورده شدن نفع شخصی خویش، کسی را به کاری امر کرده یا از کاری بازدارد و در نهایت او را بدون دلیل، پاداش داده یا عقاب کند. برای کسی که اندک آشنایی با ادیانی چون اسلام دارد، واضح است که به هیچ وجه خدای این ادیان، خودکامه نیست و همواره به بندگانش لطف دارد و نهایت رحمت را بر آنان نازل می‌کند و در واقع مهم‌ترین رابطه خدا و انسان، رابطهٔ محبانه و عاشقانه است.^۱ همان‌طور

۱. همان، ص ۲۱۵.

که آیاتی از قرآن بر این ادعا دلالت دارد^۱ و از این روست که در پذیرش دین، اجبار و الزامی در کار نیست.^۲

۵. انسان اخلاقی

۵. ۱. انسان اخلاقی در نظریه انتقادی مکتب فرانکفورت

مکتب فرانکفورت در نظریه انتقادی، انسان اخلاقی را همسو با معیارهای اخلاقی اومانیستی تعریف می‌کند. اریک فروم در کتاب *انسان برای خویش* می‌گوید: «اصول اخلاقی اومانیستیک، دانش عملی هنر زیستن است که پایه آن بر دانش انسانی تئوریک استوار است.»^۳ از نگاه او وجدان اومانیستیک، نه تنها نمایانگر توصیفی از خود حقیقی ما، بلکه دربردارنده جوهر تجربه‌های اخلاقی ما در زندگانی نیز هست.^۴ زنده بودن در دیدگاه وی «بارور بودن، یعنی نیروهای خود را در اختیار مقام بالاتر از خود قرار ندادن و فقط در راه مقاصد خود به‌کار بردن، به هستی خود مفهوم بخشیدن و بالاخره انسان بودن» است.^۵ بنابراین، از نظر مکتب فرانکفورت، انسان آراسته به زیور اخلاق، انسانی است که که برده قدرت‌های درونی یا بیرونی، مانند انتظارات دیگران، ماشین‌های صنعتی، شهوت، قدرت، مقام، تکنولوژی و ... نباشد.

در این مکتب خدای واقعی هم به‌عنوان موجودی بیرونی و بیگانه از حقیقت انسان قلمداد می‌شود. از نگاه آن‌ها انسان ابزاری در خدمت ساخته‌های

۱. بقره، ۲۲۲ و ۱۶۰.

۲. بقره، ۲۵۶؛ اعلی، ۹.

۳. اریک فروم، *انسان برای خویش*، ص ۲۷۱ تا ۳۰.

۴. علی مصباح و محمدعلی محیطی اردکان، «بررسی مبانی انسان‌شناختی دیدگاه‌های اریک فروم»، ص ۱۹۹.

۵. همان.

خودش نیست؛ بلکه مرکز عالم وجود است؛ از این رو، اگر در رابطه خود با جهان، حالت فعالانه خود را از دست دهد و دچار انفعال شود و در برابر هر حقیقتی زانو بزند، به انسانی مضطرب و تنها تبدیل و از خویشتن خود بیگانه و دور می‌شود.^۱ انسان وقتی واقعاً سقوط می‌کند که از خویش بیگانه شده و در برابر قدرت بیرونی تسلیم شود و ضد خویش شود. از منظر آن‌ها خداپرستی نیز گونه‌ای از همین تسلیم دیگری و موجود بیگانه‌شدن است.^۲ در نگاه این مکتب فساد اخلاقی آن‌گاه رخ می‌دهد که شخصی نیروهای خارج از خود، قدرت برتر، را پرستش کند. در نگاه آن‌ها چون خدا موجودی بیگانه با انسان است، تنها چیزی که برای انسان باقی می‌ماند، خرد خطاپذیر اوست و از این رو در مقابل سلطه ماشین، دستاویزی جز این خرد ندارند و بنابراین توصیه مکتب فرانکفورت این است که انسان منطقی و خرد را جایگزین منطقی بی‌روح ماشین کند.^۳

۵.۲. انسان اخلاقی در اندیشه اسلام

بر اساس مبانی نظری اخلاق اسلامی، انسان با تعقل و تفکر انسان می‌شود و حکمت و دانایی، هویت و کمال انسانی است. در این نگاه، عقل ودیعه و آیتی الهی در انسان است و منشأ ارزش آن حقیقتی متعالی است. در نگاه نظریه انتقادی این حسن وجود دارد که متوجه غلبه فضای ماشینی بر زندگی انسان

۱. اریک فروم، انقلاب امید، ص ۶۹.

۲. همان، روانکاوی و دین، ص ۶۹.

۳. علی مصباح و محمدعلی محیطی اردکان، «بررسی مبانی انسان‌شناختی دیدگاه‌های اریک فروم»، ص ۲۱۷.

می‌شود و سعی می‌کند با تمسک به عقل از این فضا رهایی یابد؛ اما از آنجاکه این نظریه سراسر بر خودبنیادی انسان تأکید می‌کند؛ از این رو مرزی بین عقل انسان و هوس‌های او نمی‌گذارد و از حقیقت عقل که همان بُعد ماورائی عقل است، غفلت می‌ورزد.

انسان در نگاه انسان‌شناسی اسلامی موجودی است که دامنه وجودی‌اش از دنیا تا ملکوت است؛ ولی در نگاه اصحاب مکتب فرانکفورت، ارزش انسان، فقط بشری و زمینی است. در نهایت، هدف اساسی مکتب فرانکفورت در نظریه پردازی درباره فرهنگ، دفاع از آزادی درونی فرد و رها ساختن داوری‌های او از یوغ نظارت‌های بیرونی است و بر این باور است که آنچه در این دنیا می‌تواند ارزش‌های انسانی را تضمین کند، نه عوامل متعالی و الهی، بلکه خرد انتقادی انسان است و همین نقطه ضعف اصلی اوست؛ از این روست که احیای آرمان‌های اخلاقی اومانیستی را تنها امید انسان برای تحقق جامعه آرمانی^۱ می‌داند.

نتیجه‌گیری

بر اساس مبانی نظریه انتقادی فرانکفورت می‌توان نتیجه گرفت که صفاتی همچون «فردیت» و «تکیه بر خرد خودبسنده» و «آزادی اجتماعی» محوری‌ترین مؤلفه‌های اخلاقی در نظریه انتقادی است. بررسی لایه‌ها و پیشینه نظریه انتقادی اثبات می‌کند که نظریه انتقادی مکتب فرانکفورت به دلیل نظر داشتن به شأن مادی و غیر الهی خرد، خرد خودبسنده انسان را مادی و

1. Utopia.

غیرالهی می‌بیند؛ براین اساس، تحقق اخلاق مد نظر مکتب فرانکفورت زمانی است که انسان با تکیه بر خرد خودبسنده خویش، خود، قدرت حکومت در زمین دارد و چنین انسانی در نظریه انتقادی مکتب فرانکفورت شأن «جایگزینی» در زمین دارد، نه «جانشینی» و به‌خودی‌خود غایت خویش است؛ اما در اندیشه اسلامی پشتوانه ارزشی خرد انسان حقیقتی الهی است.

فردیت و احیای آن که مهم‌ترین دغدغه اخلاقی در نظریه انتقادی مکتب فرانکفورت است، خود موجب سقوط و افول فردیت انسان خواهد شد. فردیت انسان در واقع برگرفته از همان تکیه بر خودبستگی خرد است. تأکید بر فردیت انسانی که در راستای رضایت الهی نباشد، خود زمینه‌ساز و موجب سلطه انسان‌ها بر یکدیگر خواهد شد. در اندیشه اسلامی فردیت هیچ‌گاه موجب سرکشی و سلب آزادی دیگران نخواهد شد؛ چراکه فردیت در این اندیشه انسان را به سوی کمال واقعی خود سوق می‌دهد و او را از ناخود به خود حقیقی حرکت می‌دهد. از آنجایی که خداوند در راستای خود من است و خود حقیقی من به خداوند ختم خواهد شد، ثمره فردیت و حب ذات، نه محدود شدن به غرایز شخصی، بلکه غوطه‌ور شدن در رضایت الهی است. آزادی اجتماعی انسان از دیگر مؤلفه‌های اخلاق در نظریه انتقادی مکتب فرانکفورت است که به حق ستودنی است، اما آزادی اجتماعی بدون تحقق آزادی معنوی انسان امکان‌پذیر نخواهد بود. نظریه انتقادی مکتب فرانکفورت در ابتدا باید بر تحقق آزادی معنوی انسان تأکید و توجه می‌کرد؛ زیرا فقط در این صورت است که می‌توان به آزادی اجتماعی امیدوار بود.

منابع

۱. قرآن کریم.
۲. آدورنو، تئودور و ماکس هورکهایمر، دیالکتیک روشننگری، ترجمه مراد فرهادپور، چ ۴، تهران: نشر گام نو، ۱۳۸۹.
۳. آدورنو، تئودور، علیه/ایدئالیسم، ترجمه مراد فرهادپور، چ ۲، تهران: نشر گام نو، ۱۳۸۸.
۴. ادگار، اندرو و پیتر سجویک، مفاهیم کلیدی نظریه فرهنگی، ترجمه مهران مهاجر و محمد نبوی، چ ۱، تهران: نشر آگه، ۱۳۸۷.
۵. احمدی، بابک، خاطرات ظلمت درباره سه اندیشگر مکتب فرانکفورت (والترینیامین، ماکس هورکهایمر، تئودور آدورنو)، چ ۴، تهران: نشر مرکز، ۱۳۸۷.
۶. _____، معمای مدرنیته، چ ۶، تهران: نشر مرکز، ۱۳۸۸.
۷. استریناتی، دومینیک، مقدمه‌ای بر نظریه‌های فرهنگ عامه، ترجمه ثریا پاک‌نظر، چ ۳، تهران: انتشارات گام نو، ۱۳۸۷.
۸. پین، مایکل، فرهنگ اندیشه انتقادی از روشننگری تا پسا مدرنیته، ترجمه پیام یزدانجو، تهران: نشر مرکز، ۱۳۸۲.
۹. جعفری، محمدتقی، تحقیق در دو نظام حقوق جهانی بشر از دیدگاه اسلام و غرب، چ ۱، تهران: دفتر خدمات حقوق بین‌الملل، ۱۳۷۰.
۱۰. جی، مارتین و هاری هوفناگلس، جامعه‌شناسی انتقادی در راه شناخت مکتب فرانکفورت، ترجمه چنگیز پهلوان، چ ۱، تهران: انتشارات نوید، ۱۳۵۸.
۱۱. دیل، هالینگ، تاریخ فلسفه غرب، ترجمه عبدالحسین آذرنگ، چ ۷، تهران: انتشارات ققنوس، ۱۳۸۷.

۱۲. دیرکس، هانس، *انسان‌شناسی فلسفی*، ترجمه محمد رضا بهشتی، چ ۲، تهران: انتشارات هرمس، ۱۳۸۴.
۱۳. رجبی، محمود، *انسان‌شناسی*، چ ۱، قم: انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۸۵.
۱۴. صالحی امیری، سیدرضا، *مفاهیم و نظریه‌های فرهنگی*، چ ۱، تهران: انتشارات ققنوس، ۱۳۸۶.
۱۵. عبدالله آبادی، فاطمه، «ارزیابی انتقادی روش شناختی مکتب فرانکفورت از دیدگاه صدرايي»، پایان‌نامه کارشناسی ارشد رشته فلسفه علوم اجتماعی، قم: دانشگاه باقرالعلوم علیه السلام، ۱۳۹۲.
۱۶. فروم، اریک، *روانکاوی و دین*، ترجمه آرسن نظریان، چ ۵، تهران: انتشارات پویش، ۱۳۶۳.
۱۷. _____، *انقلاب امید*، ترجمه مجید روشنگر، چ ۱، تهران: انتشارات مروارید، ۱۳۶۸.
۱۸. _____، *انسان برای خویشتن*، ترجمه اکبر تبریزی، چ ۳، تهران: انتشارات بهجت، ۱۳۸۵.
۱۹. کانت، ایمانوئل، *سنجش خرد ناب*، ترجمه میرشمس الدین سلطانی، چ ۳، تهران: ۱۳۸۷.
۲۰. لیتل جان، استیفن، *نظریه‌های ارتباطات*، ترجمه سیدمرتضی نوربخش و دکتر سیداکبر میرحسینی، چ ۱، تهران: انتشارات جنگل، ۱۳۸۴.
۲۱. لوونتال، لئو، *رویکردی انتقادی در جامع‌شناسی ادبیات*، ترجمه محمد رضا شادرو، چ ۱، تهران: ۱۳۸۶.
۲۲. مهدی‌زاده، سیدمحمد، *نظریه رسانه‌ها*، چ ۱، تهران: انتشارات همشری، ۱۳۸۹.

۲۳. مطهری، مرتضی، سیری در نهج البلاغه، چ ۱۳، تهران: انتشارات صدرا، ۱۳۷۵.
۲۴. _____، آزادی معنوی، چ ۳۲، تهران: انتشارات صدرا، ۱۳۸۴.
۲۵. هورکهایمر، ماکس، خسوف خرد، ترجمه محمود اکسیری فرد، چ ۱، تهران: انتشارات گام نو، ۱۳۸۹.

مقاله

۱. ابراهیمی، جعفر و دیگران، «مکتب فرانکفورت و نظریه انتقادی»، پژوهش‌نامه علوم/اجتماعی، س ۱، ش ۴، زمستان ۱۳۸۶.
۲. حسن پور، جمیل و منوچهر دهیادگاری، «اخلاق و سیاست از دیدگاه نظریه انتقادی»، فصلنامه تحقیقات سیاسی و بین‌المللی، دانشگاه آزاد اسلامی واحد شهرضا، ش ۲، تابستان ۱۳۸۸.
۳. حمیدیه، بهزاد، «بازشناسی فردگرایی و پیامدهای آن»، راهبرد یاس، س ۲، ش ۶، بی تا.
۴. زیمرمان، جنز، «مکتب فرانکفورت و دین»، ترجمه محمدسعید عالی نژاد، اطلاع رسانی و کتابداری کتاب ماه دین، ش ۱۳۳ و ۱۳۴، آبان و آذر ۱۳۸۷.
۵. محمدی صیفار، مهدی، «مکتب فرانکفورت (نظریه انتقادی)؛ ارزیابی انتقادی مبانی نظری (فلسفی)»، مجله معرفت فرهنگی/اجتماعی، س ۴، ش ۳، تابستان ۱۳۹۲.
۶. مصلح، علی اصغر و لیلا گل یار، «نظریه انتقادی فرانکفورت و نقد فرهنگ جدید»، نشریه پژوهش‌های فلسفی، دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تبریز، س ۵۲، ش ۲۱۴، پاییز و زمستان ۱۳۸۸.
۷. مصباح، علی و محمدعلی محیطی اردکان، «بررسی مبانی انسان‌شناختی دیدگاه‌های اریک فروم»، مجله معرفت فلسفی، س ۸، ش ۳، بهار ۱۳۹۰.

منابع لاتین

1. Adorno, Theodor, The culture industry, London. Routledge, 1991.
2. Geuss, Raymond, The Idea of a Critical Theory: Habermas and Frankfurt School, Cambridge University Press, 1981.
3. Lamont Corliss, The Philosophy of Humanism, New York, Humanist Press, 1997.
4. Marcuse, Hebert, One- Dimensional Man, London, Routledge Press, 1991.
5. Mendieta, Eduardo, The Frankfurt School on religion, London, Routledge, 2005.
6. Strik, Peter, Critical Theory.Politics and society, London, British library cataloguing, 2000.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی