

معناشناسی آزادی در مکتب فرانکفورت و نقد آن از دیدگاه قرآن کریم

مریم اصفهانی*

طیبه ماهروزاده**

سعید بهشتی***

تاریخ دریافت: ۹۷/۳/۱۵

تاریخ پذیرش: ۹۷/۷/۱۶

چکیده

مفهوم آزادی از جمله مباحث بسیار مهم و مطرح در بحث آزادی است. در پژوهش حاضر با استفاده از روش توصیفی-تحلیلی ابتدا دو مؤلفه اصلی آزادی (مفهوم آزادی، راهکارهای دستیابی به آزادی) را در مکتب انتقادی فرانکفورت که یک تفکر قرن بیستمی است بررسی کرده و پس از واکاوی مفهوم و مبنای آزادی در قرآن کریم، آزادی مد نظر مکتب فرانکفورت را مورد نقد قرار می‌دهیم. یافته‌های پژوهش حکایت از آن دارد که مفهوم آزادی در مکتب فرانکفورت مفهومی اخلاقی و به معنای آزادی از مناسبات نظام اقتصادی سرمایه داری است و تمرکز صرف بر آزادی اجتماعی و رهایی از هرگونه قیود بیرونی دارد. در حالی که در اسلام محور مسائل اخلاقی، خود را فراموش کردن و رهایی از خود می‌باشد؛ قرآن کریم موانع آزادی را انسان‌های دیگر و امیال و هواهای نفسانی انسان مطرح کرده و آزادی را در دو بُعد آزادی درونی (معنوی) و آزادی بیرونی (اجتماعی) مطرح می‌کند. مهم‌ترین نقد وارد بر مفهوم آزادی در فرانکفورت عدم تأکید بر آزادی معنوی و آزادی درونی در کنار آزادی اجتماعی جهت دستیابی به کمال و حفاظت از حقوق جامعه و پایمال نشدن آن حقوق می‌باشد.

کلیدواژگان: رهایی، خرد عینی، گفت‌وگو، آزادی اجتماعی، آزادی معنوی.

* دانشجوی دکتری فلسفه تعلیم و تربیت، واحد علوم و تحقیقات، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران.

Maryamesfahani1404@yahoo.com

** عضو هیأت علمی دانشکده علوم تربیتی دانشگاه الزهراء(س)، تهران، ایران (دانشیار). mahrouzadeh@alzahra.ac.ir

*** عضو هیأت علمی دانشکده علوم تربیتی دانشگاه علامه طباطبایی، تهران، ایران (استاد). beheshti@atu.ac.ir

نویسنده مسئول: طیبه ماهروزاده

مقدمه

مکتب فرانکفورت یکی از دستاوردهای مهم مارکسیسم غربی پس از لوکاچ بود که در سال ۱۹۲۳ با تلاش ماکس هورکهایمر، تئودور آدورنو و هربرت مارکوزه در شهر فرانکفورت آلمان با عنوان مؤسسه تحقیقات اجتماعی دانشگاه فرانکفورت تأسیس شد (اصفهانی، ۱۳۹۷).

بعد از آن‌ها والتر بنیامین و اریک فروم از پیروان این مکتب بودند و هم‌اکنون یورگن هابرماس آخرین بازمانده مکتب فرانکفورت است. میراث فکری و نظری این مؤسسه به نام مکتب فرانکفورت مشهور شد (سید رضا صالحی امیری، ۱۳۸۶: ۱۲۰). اعضای مکتب فرانکفورت نخست حرکت پژوهش خود را در چارچوب مارکسیسم آغاز کردند اما در ادامه با تأثیرپذیری عمیق از آراء ماکس وبر، جامعه‌شناس نامدار آلمانی، و توجه به پژوهش‌های روان‌شناسانه، تصمیم بر بازنگری مبانی مارکسیسم گرفتند (استریک، ۲۰۰۰: ۱۹).

در توضیح معنی آزادی در مکتب انتقادی فرانکفورت ابتدا معنای لغت آزادی را مطابق با فرهنگ لغت آکسفورد نقل می‌کنیم. در انگلیسی بنا بر تعریف واژه‌نامه آکسفورد، آزادی ترجمه واژه Release یا Liberation به معنای خلاصی یا رهایی از «محدودیت‌های تحمیلی از جانب یک نیروی فیزیکی برتر، یا الزامی قانونی است. متفکران مکتب فرانکفورت اخلاقی بودن را به تحقق جامعه عادلانه و آزادانه منوط می‌کند.

مفاهیم عمده مکتب فرانکفورت (مفاهیم عمده مکتب فرانکفورت صنعت فرهنگ، فردیت، سلطه، مشروع سازی، جامعه توده‌ای، فرهنگ توده‌ای و دیالکتیک می‌باشد) هر یک به نوعی ساز و کاری است که در خدمت تحقق مفهوم "آزادی" قرار می‌گیرند. دیالکتیک منفی به مثابه یکی از مکانیزم‌های مهم برای تحقق آزادی در عصر متصلب عقل ابزاری عمل می‌کند (حسن پور و دهیادگاری، ۱۳۸۸). هر یک از متفکران این مکتب راه تحقق رهایی را در مکانیزم خاص خود تعریف می‌کنند. هورکهایمر "خرد عینی"، آدورنو "زیبایی"، مارکوزه "بازسازی عقلانی جامعه" و هابرماس "گفت‌وگو" را راه رسیدن به آزادی می‌دانند.

اما در حقیقت آن آزادی که اصحاب مکتب فرانکفورت بر آن تأکید کرده و بر این عقیده‌اند که در نظام سرمایه داری و صنعت فرهنگ، دیگر معنا و مفهومی ندارد، در سطح آزادی اجتماعی، یعنی آزادی در مقابل دیگران است. شاهد بر این ادعا سخنان داگلاس کلنر در مقدمه کتاب «انسان تک ساحتی» است که درباره آزادی بیان می‌کند:

«مارکوزه در توصیف اینکه نظام سرمایه داری، نیازها را تولید می‌کند و عملاً با انجام این کار موجب همسان سازی 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 سرمایه داری در حقیقت شبیحی از آزادی هستند که افراد باید خود را به منظور 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 ارتقاءبخش خود را از دست داده‌اند و به عنوان ابزار سلطه درآمده‌اند. به علاوه انسان را در اسارت نظام قرار داده‌اند به نحوی که خود این انسان موجب تقویت و استحکام این نظام خواهد شد» (مارکوزه، ۱۹۹۱: ۳۱).

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

«یکی از عناصر اساسی در اقتدار انسان، آزادی اوست. در این معنا اقتدار انسان هیچ‌گاه بر اساس اجبار و تهدید بنا نخواهد شد. بر عکس 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 در حقیقت برگرفته از مفهوم آزادی است. اقتدار، آزادی عملی انسان است. اقتدار همان آزادی اجتماعی انسان است که در معرض خطر قرار گرفته است (مندی تا، ۲۰۰۵: ۱۱۵).

از آنجا که یکی از مؤلفه‌های اصلی آزادی، انسان می‌باشد در ادامه پس از معرفی روش پژوهش و پیشینه پژوهش به بررسی آزادی انسان از دیدگاه مکتب فرانکفورت می‌پردازیم. سپس راهکار اندیشمندان برجسته مکتب فرانکفورت جهت دستیابی به آزادی را مورد بررسی قرار می‌دهیم.

روش پژوهش

روش پژوهش در این مقاله، کتابخانه‌ای با شیوه توصیفی - تحلیلی است. بر این اساس در مرحله اول به منابع اصلی مکتب فرانکفورت مراجعه کرده و مسأله آزادی را از دید اندیشمندان آن مکتب مورد بررسی قرار دادیم. سپس با مراجعه به منابع اصلی اسلامی و اسناد مورد اعتماد دین مبین اسلام از جمله کتاب عظیم الشان قرآن کریم مسأله آزادی را مورد بررسی قرار دادیم و پس از مطالعه و استخراج مطالب مرتبط با پژوهش از آن‌ها فیش برداری نموده و مجموعه فیش‌ها دسته بندی شده و به بررسی تحلیلی پرداخته شد. پژوهش حاضر در بحث کلی و تفسیری به شیوه کتابخانه‌ای و اسنادی بوده است و بر اساس نوع و ماهیت داده‌های پژوهش از نوع تحقیق کیفی و بر اساس خصوصیات موضوع، توصیفی - تبیینی است.

پیشینه پژوهش

مطالعات درباره مکتب فرانکفورت در خارج از ایران گویای این مطلب است که تحقیقات فراوانی صورت پذیرفته است؛ به عنوان نمونه /ندرس در سال ۱۹۹۷ مقاله‌ای با عنوان فلسفه اخلاق و نظریه انتقادی تعلیم و تربیت، نگاهی بر نظریه کنش ارتباطی هابرماس و آزادی داشته است، اما مطالعات درباره این مکتب در ایران محدود است. در حقیقت هرچند تک‌نگاری‌های نسبتاً زیادی درباره اندیشه متفکران مکتب فرانکفورت صورت پذیرفته است، اما پژوهش‌هایی که به لحاظ محتوایی و نسبت سنجی میان مفاهیم و اندیشه‌ها، لایه‌های ناپیدای کلیت مکتب فرانکفورت را مورد تأمل و تأویل قرار داده باشند محدود است. مفهوم آزادی یکی از آن سویه‌های پنهان در اندیشه مکتب فرانکفورت می‌باشد که تا به حال تحقیق مستقلی در این باره صورت نپذیرفته است.

آزادی انسان از دیدگاه مکتب فرانکفورت

اندیشمندان فرانکفورت بر این باورند که اولاً انسان‌ها دارای توانایی بالایی از خلاقیت و سازگاری هستند. اراده و اختیار دارند و هرگز منفعل نیستند، انتقادی‌های مکتب فرانکفورت بر فعالیت انسانی و نیز شیوه‌های تأثیرگذاری این فعالیت‌ها بر ساختارهای اجتماعی گسترده‌تر تأکید دارند. ثانیاً خارج از انسان واقعیت‌ها و موقعیت‌های متفاوتی وجود دارد که او را محدود کرده‌اند. به گونه‌ای که انسان‌ها بر اساس موقعیت اجتماعی خویش، یکدیگر را به خدمت می‌گیرند و استثمار می‌کنند و با دادن آگاهی کاذب به توده‌ها، عقاید خود را با فریب و نیرنگ به آن‌ها تحمیل می‌کنند. کارکرد آگاهی کاذب، ناتوان سازی انسان‌ها از درک درست واقعیت است؛ اما با این حال، توانایی، خلاقیت و آگاهی از ویژگی‌های انسان است و با توجه به این ویژگی‌ها به صورت فعال با واقعیت خارجی برخورد می‌کند و تغییراتی را در واقعیت به وجود می‌آورد. کسب معرفت از قوانین واقعی جهان، که جنبه تاریخی دارد، موجب توانمندی انسان در تغییر وضع موجود به منظور رسیدن به وضع مطلوب می‌شود. انسان توانا و خلاق با آگاهی از سطح ظاهر فریبنده به عمق واقع و زیرین واقعیت می‌رسد و وضع موجود را تغییر می‌دهد.

بنا بر رویکرد انتقادی، انسان‌ها در شرایط مادی، فرهنگی و تاریخی به سر می‌برند و در محدودیت‌های آن گرفتارند؛ ولی با این همه، می‌توانند از محدودیت‌ها رهایی یابند. بر اساس این رویکرد قوانین ثابت و تغییرناپذیر وجود ندارند. از دیدگاه نظریه انتقادی، اینگونه نیست که رفتار انسان‌ها همواره با اراده و خواست آن‌ها روی دهد بلکه حجمی از اعمال آدمیان تحت تأثیر وضعیت و شرایط اجتماعی است که بر آنان تحمیل شده است و می‌توان گفت از این لحاظ کنترلی بر روی اعمالشان ندارند. پس می‌توان نتیجه گرفت برخی از اعمالی که افراد در برابر یکدیگر انجام می‌دهند، برآیند آگاهی و معرفت و انتخاب خودشان نیست (محمدی صیفار، ۱۳۹۲: ۹۳-۱۱۴).

ادوارد مندی تا بیان می‌کند که از نگاه اندیشمندان مکتب فرانکفورت، نظریه انتقادی عین اومانیزم است؛ زیرا به طور ضمنی دلالت بر این نکته می‌کند که هیچ قانونگذار مستقلی وجود ندارد. به تعبیر دیگر محتوای نظریه انتقادی نشان می‌دهد که انسان می‌تواند بر اساس خرد و فاعلیت تام برای خود تصمیمی بگیرد و سرنوشت خویش را رقم

بزند و بر این اساس آزادی حقیقی خود را در جامعه صنعتی امروز تجربه کند. از نگاه آن‌ها امید به آزادی واقعی انسان فقط در گرو بازگشت به اومانیسیم تحقق پیدا می‌کند و در آخر بیان می‌کند نظریه انتقادی در حقیقت بازگشت به ارزش‌ها و آرمان‌های اومانیسیم در جامعه را هموارتر می‌کند. در غیر این صورت، جامعه کنونی هیچ‌گاه بر اساس اومانیسیم به معنای واقعی حرکت نکرده است (مندی تا، ۲۰۰۵: ۶). خطرات و آسیب‌های ناشی از این مکتب بسیار جدی است زیرا هدف غایی انسان در این مکتب متفاوت از هدف غایی است که خداوند تبارک و تعالی در ادیان الهی برایش رقم زده است و این مکتب در مقابل خدا، دین، معاد و ارزش‌های اخلاقی قرار می‌گیرد (نیک سرشت و طباطبایی، ۱۳۹۶: ۹۴-۵۹).

مبنای آزادی انسان در مکتب فرانکفورت

انسان در این دیدگاه مکتب فرانکفورت صاحب حق است و اوست که حق قانونگذاری، تعیین حکومت و احراز مالکیت دارد؛ البته تا جایی که با آزادی دیگران تزاخم پیدا نکند. این انسان‌ها هستند که تصمیم می‌گیرند چه نوع حکومت و چه کسی حاکم باشد. آن‌ها منشأ مشروعیت حکومت هستند و حق قانونگذاری (طبق میل اکثریت) دارند. در این دیدگاه هیچ عامل بیرونی مثل دین یا اصول اخلاقی نمی‌تواند بر انسان و میل او حاکم باشد؛ بلکه تصمیم‌گیرنده اصلی انسان است و بر طبق این دیدگاه انسان عبد هوای نفس و امیال خود است.

﴿أَرَأَيْتَ مَنْ اتَّخَذَ إِلَهَهُ هَوَاهُ﴾ (فرقان/۴۳)

«آیا اطلاع یافتی از کسی که هوسش را معبود خود گرفت»

در این دیدگاه انسان از قید خدا و دین آزاد است؛ اما بنده طاغوت درون است و هوای خود را جانشین خدا کرده است تا کارهای خدایی (مثل قانونگذاری، منشئیت، مشروعیت و...) را انجام دهد و هوای نفس و میل او معیار پذیرش و ردّ امور است. در این دیدگاه اگر انسان قانون عمومی وضع می‌کند و آن را رعایت می‌کند، به این دلیل است که ناچار است و از ترس دیگر انسان‌ها مجبور است به قانونی پایبند باشد.

راهکار دستیابی به آزادی در میان اندیشمندان مکتب فرانکفورت

مفاهیم نقادانه و خرد عینی در اندیشه هورکهایمر، از مکانیزم‌های مهم برای بازگرداندن انسان به سوی سرشت و ماهیت حقیقی خود است؛ بازگرداندنی که انسان را به آزادی می‌رساند. ماکس هورکهایمر در کسوف خرد میان دو گونه خرد تمایز می‌نهد: خرد ذهنی و خرد عینی. خرد ذهنی که امروز شکل غالب خرد است، اساساً به چارچوب ابزاری وسیله-هدف محدود است و تنها به تحلیل بسندگی و کارآمدی فرایندها برای رسیدن به اهدافی می‌پردازد که کم و بیش به عنوان پیش‌فرض پذیرفته شده و بدیهی پنداشته می‌شوند (هورکهایمر، ۲۰۰۷: ۳). به بیان دیگر خرد ذهنی با این ایده که می‌توان غایتی را مستقل از هر نوع بهره‌مندی ابزاری، داوری ارزشی و عقلانی کرد، بیگانه است. حتی در شرایطی که این نوع از خردورزی به ارزیابی عقلانی و ارزشی غایتی خاص می‌پردازد، این غایت تنها به عنوان مرحله میانی و ابزاری برای رسیدن به غایت‌های دیگر بررسی می‌شود؛ زیرا در خرد ذهنی پرسش از عقلانی یا غیر عقلانی بودن غایت‌ها به خودی خود بی‌معناست، اما بر خلاف خرد ذهنی، خرد عینی به وجود عقلانیت به عنوان اصلی بیرون از ذهن فرد قائل است و حوزه کارکرد خرد را به دنیای عینی بسط می‌دهد. از منظر خرد عینی، عقلانیت انسانی به چارچوب ابزاری وسیله و هدف محدود نیست، بلکه امکان دستیابی به دانش عینی از ساختار جهان واقعی خارج از ذهن را نیز فراهم می‌آورد، در خرد عینی تأکید بر غایت‌هاست. بنابراین در خرد عینی، عقلانیت جایگاه والاتری دارد و در نتیجه امکان پرداختن به مسائل کلی‌تری مانند معنای زندگی انسان در جهان و بررسی عقلانی ارزش‌ها و غایت‌ها را نیز در خود دارد. چنین نگرشی به مفهوم خرد، مبنای نظام‌های فلسفی بزرگ، همچون نظام‌های افلاطونی، ارسطویی و ایدئالیست‌های آلمانی بوده است. در حالی که در خرد عینی، عقلانیت به عنوان اصلی در ذات واقعیت پنداشته می‌شود، در خرد ذهنی عقلانیت وابسته به ذهن فرد و در واقع پدیده‌ای صرفاً ذهنی است. اما رابطه میان این دو گونه خرد را نباید به سادگی از نوع تضاد صرف انگاشت. درست است که در خرد عینی تأکید بر غایت‌هاست نه ابزارها و این موضوع بی‌شک بیانگر تفاوتی اساسی میان دو نوع خرد است، ولی خرد عینی در واقع نظامی جامع است و خرد ذهنی را نیز در خود دارد.

به بیان دیگر در نظام‌های فلسفی مبتنی بر خرد عینی، خرد ذهنی جزئی از خرد جهان‌شمول به شمار می‌آید که کارکردش به نوع خاصی از فعالیت‌ها و جنبه ویژه‌ای از زندگی انسان محدود است. هورکهایمر استدلال می‌کند که در تاریخ فلسفه هر دو گونه خرد از آغاز حاضر بوده‌اند و برتری یافتن یکی بر دیگری در نتیجه فرآیند اجتماعی طولانی و پیچیده حاصل می‌شود (همان: ۶).

به عبارت دیگر هورکهایمر هم‌سو با نظریه نقاد، خرد عینی را مکانیزمی تعریف می‌کند که از پیش هیچ هنجاری را به اشیاء و انسان‌ها تحمیل نمی‌کند و همه صداها را ناهمسان را به حساب آورده و تفاوت‌ها را به رسمیت می‌شناسد (میلر، ۱۳۸۴: ۴۰). در جنگ با باورهای دینی، فلسفه‌های مبتنی بر خرد عینی کوشیدند خرد را جایگزین الهام و وحی، و فلسفه را جایگزین الهیات به عنوان نهاد دستیابی به حقیقت نهایی کنند. *آدورنو* و *هورکهایمر* اعتقاد داشتند جامعه سرمایه داری به واسطه شناخت کاذبی که حاصل اشاعه فلسفه علم اثباتی (پوزیتیویسم) است، افت فرهنگی و اخلاق شدیدی پیدا کرده است. بنابراین در قلب استدلال‌های دیالکتیک روشنگری این نکته نهفته است که خردباوری سرچشمه بحران عصر حاضر است. به عبارت دیگر عقل‌باوری دوران مدرن (عصر روشنگری) در آراء *کانت* نهفته است. *کانت* عقل را به عقل نظری و عقل عملی تقسیم کرد. حیطه عقل نظری شناخت طبیعت و حیطه عقل عملی حوزه اخلاقیات است، اما قرن نوزدهم و بیستم ادامه دهنده عقل نظری و نه عقل عملی *کانت* بوده است. به همین جهت عقل به ابزاری جهت سلطه بر طبیعت تبدیل شد (ماهرزاده، ۱۳۹۵: ۷۸). این عقل‌باوری نتایج پیش‌بینی‌نشده‌ای به بار می‌آورد که به جنبه خرد ابزاری و کاربرد آن مربوط است. *آدورنو* و *هورکهایمر* معتقدند که خردباوران تلاش داشتند که انسان را از ریشه اسطوره‌ای-دینی رها کنند اما از آنجا که خردباوری نه به عقل عملی بلکه به عقل ابزاری رسید نتوانست خود را از بند اسطوره‌ها رها و جدا کند. لذا خود از عقل، اسطوره‌ای ساخت که بر آن حاکم شد (احمدی، ۱۳۸۰: ۱۳۲).

آدورنو همانند دیگر همکاران خود در مکتب فرانکفورت، دغدغه نیل به مفهوم آزادی را دارد. وی با ترسیم وضعیت جامعه مدرن در قالب دو مفهوم شیء شدگی همه‌گیر و صنعت فرهنگ در صدد است تا موانع تحقق آزادی و رجوع انسان به گوهر درونی خود را

احصاء کند. شیء شدگی، وضعیتی است که نظام اجتماعی، انسان‌ها را به نقش‌های به طور اجتماعی تعیین شده محدود و به نیروهای شبه طبیعی وابسته می‌کند. بدین سان در حالت شیء شدگی، شبکه ناشناخته روابط اجتماعی که هر یک قید و بندهای ویژه خود را دارند، آگاهی خود بنیاد فرد را به بند می‌کند و همه چیز و همه کس را در سطحی یکسان قرار می‌دهد (کولاکوفسکی، ۱۳۸۷: ۴۱۱).

از این رو به عقیده آدورنو، شیء شدگی به لحاظ خصلت همسان‌ساز خود، فرصت ایجاد هرگونه تفاوت و مقاومت در برابر مکانیزم‌ها و هنجارهای کنترل اجتماعی را در هم می‌شکند. در این وضعیت، ارتباط اخلاقی که حاصل رابطه خلاقانه انسان با روح و جوهر حقیقی خود است از بین می‌رود؛ زیرا روابط میان انسان‌ها و نیز روابط انسان با خودش، خصلتی شیء گونه به خود می‌گیرد. آدورنو پیامد سیاسی و اجتماعی این روابط انسان شیء شده را نظام سیاسی و توتالیتار و توقف فرآیند پراکسیس می‌داند؛ زیرا با تقلیل همه انسان‌ها به عناصر و نشانگی آماری و وابسته نمودن رفتار و کنش آن‌ها به نقش و کارکرد اجتماعی‌شان، آن‌ها را تابع معیار عقلانیت و سلطه ابزاری در جامعه سرمایه داری نموده، از اینکه کارگزار هنجارها و قوانین حاکم بر خود باشند باز می‌دارد.

از نظر آدورنو مهم‌ترین مؤلفه وضعیت شیء شدگی، بیگانگی رفتار و اعمال انسان با طبیعت و غایت درونی او است. این شکاف میان درون و برون در هستی انسانی - که آدورنو تمام همت خود را برای از میان برداشتن آن به کار گرفت - فرصت فعل اخلاقی به معنای فضیلت‌گرایانه آن را از انسان ربوده است. آدورنو به زیبایی و هنر به عنوان دریچه‌هایی به سوی آزادی امید داشت و تنها راه گریز از این فرایند شیء شده را هنر راستین می‌دانست؛ زیرا هنر و زیبایی تنها مکانیزمی است که می‌تواند فاصله عمیق میان طبیعت درونی و فعل بیرونی انسان را پر کند. از این رو زیبایی از یک سو با مبتنی کردن رفتار انسان به ذات و فضیلت درونی او، خصلتی اخلاقی به خود می‌گیرد و از سوی دیگر با توجه به طبیعت و فضیلت ویژه و منحصر به فرد هر شخص که در هنر تجلی می‌یابد، زمینه کنش‌هایی را فراهم می‌کند که با منطق یکسان‌انگار عقلانیت جدید به مبارزه برمی‌خیزند. با این حال آدورنو از مقوله دیگری به نام صنعت فرهنگ نام می‌برد که هنر و فرهنگ را تابع منطقی کاملاً تجاری نموده است. بر اساس این منطق در تمام سطوح

اجتماعی هر کس باید خود را تا اعماق احساساتش به ابزاری سازگار با الگوی ارائه شده صنعت فرهنگ مبدل کند (کوسه و آبه، ۱۳۸۹: ۶۳). بنابراین صنعت فرهنگ رواج نوعی فرهنگ استاندارد با بهره گیری از انواع سرگرمی‌های منحنی و فراگیر در سطح توده‌ها است که مردم را در چنگ خود اسیر می‌دارد و فردیت و آزادی را از میان بر می‌دارد.

ایدئولوژی صنعت فرهنگ، چنان قدرت فراگیر و گسترده‌ای دارد که به راحتی هم‌نوایی را جایگزین آگاهی می‌سازد. بدین سان *آدورنو* ابتدا هنر و زیبایی را مکانیزمی برای تحقق مفهوم آزادی قلمداد می‌کند و به دنبال آن هشدار می‌دهد که فرهنگ و هنر تجاری قرن بیستم، بیانگر استاندارد شدن و تحقق کاذب فردیت هویت‌های فرعی است که هدفی جز افزایش میزان و دامنه کنترل سیاسی و وابسته ساختن مخاطبان انبوه به وضع موجود برای آن قابل تصور نیست. سرانجام *آدورنو* صنعت فرهنگ را در مقابل فرهنگ و هنر مستقل قرار می‌دهد و استدلال می‌کند که صنعت فرهنگ با از بین بردن استقلال نسبی فرد و خلق یکسانی و یکپارچگی و یکسانی در میان توده‌ها جامعه را مستعد گرایش‌های سیاسی تمامیت‌خواه می‌کند. از این رو تنها هنر و زیبایی راستین است که می‌تواند انسان از خود بیگانه را با خود آشنا کند و دریچه‌ای به سوی آزادی بر روی وی بگشاید (نوذری، ۱۳۸۹: ۳۱۰).

مارکوزه جهان، جامعه و انسان در دوران حاکمیت عقل ابزاری مدرن را هستی‌هایی می‌داند که یک ساحت و اتفاقاً بنیادی‌ترین ساحت خود را به فراموشی سپرده‌اند و تنها بر ساحتی ناقص استوار هستند. وی فراموشی ساحت بنیادین هستی آدمی را ناشی از خطای فلسفی فاحشی می‌داند که در مدرنیته ریشه دارد. *مارکوزه* انسان تک‌ساحتی را انسان کاهش یافته‌ای از اخلاق و ارزش‌ها می‌داند که در حلقه نظام فناورانه سرمایه داری به دام افتاده است و به یک بعد یا یک ساحت تنزل یافته است و این فناوری را باعث تسلط بر جامعه و محدود شدن آزادی افراد دانسته است. او در کتاب خود به اثبات‌گرایی خالی از ارزش حمله می‌کند و سرمنشأ اکثر آفات در جوامع صنعتی را به دلیل برداشت علمی و فنی از عقلانیت ابزاری می‌داند (کاظمی، ۱۳۷۶: ۲۱۴). *مارکوزه* در پیروی از ارزش‌ها و بازگشت به حقیقت به نقد جوامع سرمایه داری پرداخته و دنیای سرمایه داری و اثبات‌گرایی را مقصر حمله به طبیعت و سرکوب آن می‌داند و از محیط زیست دفاع

می‌کند و اشاره می‌کند جهان علم مدرن، طبیعت را تبدیل به چیزی قابل اندازه‌گیری و قابل کنترل و خام می‌کند. او معتقد است این جامعه نوین شیوه تفکر و الگوی رفتار و سلوک را به انسان او تحمیل می‌کند و از او عنصر شیء گونه‌ای ساخته که به هر سمت کشیده می‌شود. مارکوزه معتقد است بزرگ‌ترین بدبختی امروز، دگرگونی مفاهیم انسان و صنعت و تبدیل آن به نوعی واقعیت تکنولوژی است.

او به دنبال انسانی نو در جامعه‌ای فارغ از سلطه و آزاد است. او معتقد است برای آزادی انسان، امیدی به قشرهای زحمتکش نمی‌توان داشت و به همین دلیل رسالت انجام تغییرات بنیادی در جوامع را به دوش روشنفکران می‌گذارد اما از بابت این گروه هم نگران و مأیوس است؛ زیرا آنان در حصار تنگ معیشت و سیاست گرفتار آمده‌اند و قلم و زبان‌شان کارایی لازم برای انجام دگرگونی را ندارد. بر این اساس کارگزار انقلاب از نظر وی حاشیه‌نشین‌ها و طردشدگان اجتماعی هستند. مارکوزه همانند دیگر فیلسوفان بزرگ در تاریخ فلسفه، قائل به نوعی دوآلیسم فلسفی است. به این معنی، وی میان سطح ذات و جوهر و سطح ظاهر و عرض پدیدارهای طبیعی و انسانی تمایز می‌گذارد و استدلال می‌کند که مبنای اساسی تفکر فلسفی همین تباین میان ذات و ظاهر بوده است. بدین سان تفکر انتقادآمیز نیز در صورتی امکانپذیر می‌شود که تمایز یاد شده به قوت خود باقی باشد، زیرا با ارزیابی رفتار در پرتو ذات درونی چیزها، معیاری قطعی برای درستی آن به دست می‌آید و درستی رفتار در گرو هماهنگی آن با ذات خود است.

مارکوزه با استقرار این بنای فلسفی درصدد است تا به موازات این تمایز، خواست‌های راستین را از خواست‌های کاذب تمیز دهد (بشیریه، ۱۳۸۱: ۱۹۸). لیکن وی معتقد است با ظهور دوران مدرن، مکاتبی مانند پدیدارشناسی و پوزیتیویسم ظهور کردند که حوزه امور ذاتی را از حوزه امور موجود تمیز نمی‌دهند و جز واقعیات محسوس موجود، سطح دیگری از هستی را نمی‌بینند. به نظر مارکوزه، چنین رویکردی به انسان اجازه نمی‌دهد که به فراسوی داده‌ها گام گذارد؛ زیرا قائل به چیزی فراتر از ظواهر امور نیست و ناگزیر فرجامی جز تسلیم در مقابل هر آنچه هست، برای وی متصور نیست. تسلیم و رضایتی که زمینه‌های هرگونه تفاوت را از بین برده و انسان را به هم‌نوایی دعوت می‌کند. هم‌نوایی که انسان را با علایق و خواست‌های کاذب خرسند می‌کند و از توجه به

خواست‌های راستین در فراسوی نظم موجود باز می‌دارد. از نظر وی، آگاهی انسان نسبت به تقاضاهای راستین و آزادی از تقاضاهای کاذب و نیل به سرشت حقیقی خود، مستلزم این است که خرد سازمان بخش جهان شود (مارکوزه، ۱۳۹۲: ۲۲) زیرا خرد با تشخیص ذات چیزها علیه انکار تمایز میان دو سطح هستی به مبارزه برمی‌خیزد و سرشت واقعی انسان‌ها و چیزها را به آن‌ها باز می‌نماید و در واقع از این راه، مقتضیات هستی اصیل انسانی را بر آن‌ها باز می‌گوید. بنابراین از آنجا که آزادی در مفهوم فرانکفورتی آن به معنای تحقق خواست‌های راستین در حیات فردی و اجتماعی است، مارکوزه خرد را مکانیزمی در خدمت تحقق آزادی قلمداد می‌کند. وی خرد را کارگزار اصلی دانسته و از نظر او آنچه از دیدگاه خرد، راستین و رضایتبخش است می‌باید در جهان واقع متحقق شود و جهان بار دیگر باید بر اساس مقتضیات خرد بازسازی شود. مارکوزه با ادامه چنین تفسیری از خرد در صدد است تا آزادی انسان به عنوان مفهومی اخلاقی را در تاریخ محقق کند (رنجبر و غلامی، ۱۳۹۴).

یورگن هابرماس از پیشگامان اندیشه انتقادی در دوران فرامدرن است. هابرماس نقش اخلاق و اصول و هنجارهای مرتبط با آن در جامعه را در شناخت زندگی سیاسی و اجتماعی بسیار مؤثر می‌داند. او با تأکید بر روش‌های گفتمانی - با توجه به ساختار و نقش نمادین زبان - می‌کوشد جهان مدرن را از مشکل ازهم‌گسیختگی برهاند (محمودیان، ۱۳۷۴: ۳۰-۳۵).

از نگاه هابرماس هنجارهای اخلاقی جامعه پدیده‌هایی پویا هستند و هم‌زمان با رشد و تکامل دانش، متحول می‌شوند. تکامل هنجارهای اخلاقی زمانی به تعالی می‌رسد که وجدان فرد در راستای اصول و غایات جهان شمول، مبادرت به انتخاب و اقدام کند. اصول جهان شمول حول ارزش‌هایی مانند عدالت، آزادی، حرمت انسان، برابری حقوق و جز این‌ها متمرکز است. برقراری اصول از دیدگاه هابرماس ریشه در شکل‌گیری و رشد خودسامانی فرد و گسترش آزادی و دموکراسی دارد. به عقیده او جامعه مدرن نتوانسته زمینه لازم را برای همبستگی اجتماعی و لا جرم اشاعه خود سامانی به وجود آورد. وی نارسایی و زوال هنجارهای اخلاقی را معلول نبود یک فراگرد پویا، آزاد و داوطلبانه گفتمان می‌داند. به عقیده او اصول و هنجارهای اخلاقی جهان مدرن در قواعد پیشبرد

گفتمان نهفته است و گسترش آزادی و خودسامانی بدون آن ممکن نیست. او از نوعی اخلاق گفتمانی سخن می‌گوید که قادر است در یک فراگرد تدریجی جهان مدرن را از زوال و گسست برهاند (یوسفی، ۱۳۸۹). هابرماس در امتداد دیگر متفکران مکتب فرانکفورت قائل به فرض حاکمیت عقلانیت ابزاری و شیء شدگی فراگیر در جامعه مدرن است. لیکن راه‌گریز از این وضعیت را استقرار وضعیت کلامی ایده آل می‌داند. در وضعیت کلامی ایده آل، هر فرد از شانس و امکانات مساوی برای بحث و استدلال و طرح پرسش‌ها و نظرات خود برخوردار خواهد بود (نوذری، ۱۳۸۹: ۲۲۱).

در این قلمرو گفتاری، همه‌انگیزه‌ها به جز میل رسیدن به تفاهم در تعلیق هستند (میلر، ۱۳۸۴: ۹۷). هابرماس آزادی را در وضعیت کلامی ایده آل جست‌وجو می‌کند؛ زیرا در آن "اجماع" آزادانه و واقعی با توافق همگانی وجود دارد. هر کلام یا گفتاری که به این سطح نرسد، محکوم مفاهمه تحریف‌شده نظام‌مند است که ناشی از توزیع نابرابر قدرت در میان شرکت‌کنندگان در آن می‌باشد. از این رو نیل به وضعیت یاد شده منوط به حذف کلیه تحریفات موجود نه‌تنها در عرصه زبان بلکه پهنه کل حیات فرد و جامعه است. هابرماس ادعا می‌کند فقط در صورتی می‌توان اجماع راستین را از اجماع کاذب تشخیص داد که امکان گفت‌وگوی بی‌قید و شرطی را پیش فرض گرفت که همه سخنگویان دسترسی برابر به آن دارند و در آن فقط "نیروی استدلال بهتر و برتر" حکم می‌راند. (اوث ویت، ۱۳۸۶: ۶۴).

در بستر وضعیت کلامی ایده آل، یکی دیگر از مفاهیم مهم نظریه اخلاقی هابرماس، با عنوان عقلانیت ارتباطی ظهور می‌کند. عقلانیت ارتباطی متکی به آمادگی کنشگران برای وارد شدن به بحث و استدلال جهت اثبات دعوی خود است (پولادی، ۱۳۸۳: ۵۷). از نظر هابرماس عقلانیت ارتباطی در تقابل با عقلانیت ابزاری، وجه مهم‌تری از عقلانیت است و به امکان "وفاق اجتماعی" راه می‌برد. طرح اندیشه عقلانیت ارتباطی، مفهوم "اخلاق گفت‌وگویی" را در سپهر نظام فکری هابرماس نشان می‌دهد. هابرماس اخلاق گفت‌وگویی را بر این فرض پی‌ریزی می‌کند که هنجارها و تجویزها مستلزم بیرون کشیدن آن‌ها از یک گفت‌وگوی واقعی است و این کار به صورت تک‌گویانه/ مونولوگ ممکن نیست، یعنی به شکل فرآیند احتجاج و استدلالی که به صورت فرضی در ذهن

جریان می‌یابد؛ بلکه مستلزم گفت‌وگوی متقابل یا دیالکتیک است. هابرماس گفت‌وگو را روشی برای تولید هنجارهای اخلاقی معتبر می‌داند (لسناف، ۱۳۸۷: ۴۰۶).

اخلاق گفت‌وگویی استدلالی است که از یک سو در وضعیت کلامی ایده آل پیش می‌آید و از سوی دیگر به عقلانیت ارتباطی بستگی دارد. اندیشه شاخص در اخلاق گفت‌وگویی در این اصل بیان می‌شود: فقط آن هنجارهایی می‌توانند ادعای اعتبار کنند که تأیید همه تأثیر پذیرندگان از آن هنجار را در مقام مشارکت جویان در گفت‌وگوی عملی به دست آورده باشند (هابرماس، ۱۹۹۰: ۶۶).

به سادگی می‌توان دید که مفاهیم عقلانیت ارتباطی و اخلاق گفت‌وگو نزد هابرماس نوع خاصی از اخلاق را مطرح می‌کند و به ذهن می‌آورد که در همه متفکران مکتب فرانکفورت موجود بود: زیرا وضعیتی که هابرماس ترسیم می‌کند زمینه را برای آزادی علایق و فضایل راستین در طرفین گفت‌وگو فراهم می‌کند و هر نظر و دیدگاهی می‌تواند آزادانه بیان شود. یعنی هنجارهای معتبر، هنجارهایی هستند که همه می‌توانند در گفت‌وگوی عملی در وضعیت کلامی ایده آل بپذیرند. بدین سان از نظر هابرماس، گفت‌وگو زمانی خصلت اخلاقی پیدا می‌کند که هیچ موضع برتری به لحاظ طبقاتی و سیاسی، نتیجه گفت‌وگو را از پیش تعیین نکند و هیچ اصلی بر وضعیت یاد شده تحمیل نشود. با این توصیف می‌توان اینگونه استدلال کرد که گفت‌وگو ابزار هابرماس برای رسیدن به مفهوم آزادی است زیرا خلق گفت‌وگوی فارغ از روابط سلطه، مطلوب‌ترین وضعیتی است که کنشگر می‌تواند با علایق راستین خود و در واقع با تمامیت هویت و انسانیت خود روبه‌رو شود (لسناف، ۱۳۸۷: ۴۱۷).

آزادی انسان از دیدگاه قرآن کریم

انسان از دیدگاه قرآن دارای ویژگی‌های متعددی است که مهم‌ترین آن‌ها به نوعی در ارتباط با آزادی انسان است. آن ویژگی‌ها را به اختصار می‌توان اینگونه بیان کرد:

- ایمان و عمل صالح از جمله مواردی هستند که خدای تعالی آن‌ها را از انسان‌ها مطالبه کرده و شرط رسیدن به کمال مطلوب و سعادت بشر دانسته است. این دو مفهوم در قرآن کریم در بسیاری از موارد، در کنار هم ذکر شده‌اند و بر تلازم آن‌ها با یکدیگر

تأکید گردیده است (آل رسول و راد جلالی، ۱۳۹۲: ۲۸-۹). همچنین طبق آیات قرآن کریم انسان خلیفه و جانشین خداوند در روی زمین است؛ همانگونه که خداوند در آیه ۳۰ سوره بقره می‌فرماید:

﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَأِئِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً قَالُوا أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ قَالَ إِنِّي أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾

«به خاطر بیاور) هنگامی را که پروردگارت به فرشتگان گفت: من در روی زمین جانشینی قرار خواهم داد. (فرشتگان) گفتند: (پروردگارا) آیا کسی را در آن قرار می‌دهی که فساد و خونریزی کند؟ ما تسبیح و حمد تو را به جا می‌آوریم و تو را تقدیس می‌کنیم. پروردگار فرمود من حقایقی را می‌دانم که شما نمی‌دانید»

در این آیه شریفه، انسان خلیفه خداوند در زمین معرفی شده است؛ هرچند که صرف خلافت از جانب خداوند، بر ارزش و جایگاه والای انسان در میان موجودات دلالت دارد، ذیل آیه نیز به گونه‌ای دیگر بر ارزش انسان تأکید می‌کند. خداوند در پاسخ به فرشتگان می‌فرماید: من حقایق و چیزهایی را درباره انسان می‌دانم که شما نمی‌دانید. در واقع این عبارت، بیانگر این است که انسان دارای ارزش والایی است که فرشتگان از آن بی‌خبر بودند. بنابراین انسان از دیدگاه قرآن دارای چنان مقام و ارزشی است که از وی به عنوان «خلیفه» خداوند یاد می‌شود. در نتیجه در آیاتی که خداوند انسان را آزاد معرفی می‌کند، چنین انسانی مورد نظر است. انسان آزاد از دیدگاه قرآن، انسانی است که دارای ویژگی خلیفه الهی باشد.

- انسان فطرتی خدا آشنا دارد؛ از دیدگاه قرآن، انسان فطرتاً خداشناس و موحد است، آنگونه که خداوند در آیه ۳۰ سوره روم می‌فرماید:

﴿فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيُّمُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ﴾

«پس روی خود را متوجه آیین خالص پروردگار کن. این فطرتی است که خداوند، انسان‌ها را بر آن آفریده دگرگونی در آفرینش الهی نیست؛ این است آیین استوار، ولی بیش‌تر مردم نمی‌دانند»

- انسان شخصیتی مستقل و آزاد دارد؛ از نظر قرآن انسان موجودی است که در انتخاب راه پس از هدایت، آزاد است. در آیه سوم سوره انسان پس از آنکه انسان را شنوا و بینا معرفی می‌کند، می‌فرماید:

﴿إِنَّا هَدَيْنَا السَّبِيلَ إِنَّمَا شَاكَرُوا وَإِنَّمَا كَفُرُوا﴾

«ما راه را به او نشان دادیم، خواه شاکر باشد(و پذیرا شود) یا ناسپاس»

بر اساس این آیه شریفه، انسان در انتخاب راه آزاد است و می‌تواند آن را بپذیرد و یا رد کند؛ بنابراین یکی دیگر از ویژگی‌های انسان، آزاد بودن اوست.

- انسان موجودی است مختار و خود می‌تواند سرنوشت خویش را تغییر دهد؛ از دیدگاه قرآن، انسان به گونه‌ای آفریده شده که می‌تواند سرنوشت خودش را تغییر دهد. از این رو سنت الهی بر این قرار گرفته تا زمانی که انسان‌ها در یک جامعه به دنبال تغییر وضعیت زندگی خود نباشند، خداوند نیز تغییری در زندگی آن‌ها ایجاد نکند:

﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَغَيِّرُ مَا بَقِيَ حَتَّىٰ يَغَيِّرُوا مَا بَانَفْسِهِمْ﴾

«خداوند سرنوشت هیچ قوم(و ملتی) را تغییر نمی‌هد، مگر آنکه آنان آنچه

را در خودشان است تغییر دهند»

- از دیدگاه قرآن انسان موجودی است بالاراده و مختار و توانایی تغییر وضعیت خود را دارا می‌باشد. این ویژگی با آزادی انسان ارتباط وثیقی دارد. آزادی انسان در صورتی مفهوم دارد که وی بتواند آزادانه سرنوشت و زندگی خود را تغییر دهد. بدین ترتیب پایه و مبنای دیگری برای آزادی انسان در این آیه شریفه مهیا می‌گردد.

- یکی از مباحثی که در قرآن و سنت، با اهمیت ویژه‌ای درباره انسان مطرح گردیده بحث فطرت است. فطرت‌مندی انسان، فطری بودن دین، فطرت پسندی حسن عدل و قبح ظلم، معلوم بودن فجور و تقوی به الهام فطری، اعتراف رسمی انسان به ربوبیت الهی در عالم ذر و عهد و پیمان خداوند با او در عدم تبعیت از شیطان از جمله مسائلی است که آیات قرآن و روایات ائمه معصومین(علیهم السلام) بر آن دلالت صریح دارند(بهزادپور، ۱۳۹۴: ۸۴-۶۷).

- انسان از خوبی و بدی شناخت فطری دارد؛ از نظر قرآن، انسان فطرتاً خوبی و بدی را می‌شناسد و می‌تواند این دو را از یکدیگر باز شناسد. انسان دارای چنان توانایی است

که می‌تواند با تأمل در اعمال و رفتارها و امور زندگی، اعمال و رفتار و امور نیک را از نادرست تشخیص دهد. خداوند در آیه هشتم سوره شمس پس از سوگند به خورشید و ماه، روز و شب، آسمان و زمین، به جان آدمی سوگند یاد کرده، می‌فرماید:

﴿فَالْهَمَّهُمْ فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا﴾

«پس فجور و تقوا(شر و خیر) را به او(انسان) الهام کرده است»

بر اساس این آیه شناخت خیر و شر به انسان الهام شده است و انسان فطرتاً می‌تواند این دو را تشخیص دهد. بنابراین یکی از ویژگی‌های انسان، امکان شناخت فطری او از خوبی و بدی است و این شناخت فطری پایه و مبنای دیگری برای آزادی انسان را فراهم می‌سازد. انسان به دلیل چنین شناختی، در انتخاب هر یک از خوبی و بدی آزاد است. از دیدگاه اسلام انسان به این دلیل آزاد دانسته شده که می‌تواند خود خوبی و بدی را درک کند و بر اساس این درک، مسیر درست را انتخاب نماید.

بنابراین آزادی انسان بر مبنای فطرت و شناخت فطری وی نیز اثبات می‌شود و به گفته استاد مطهری «اختیار و آزادی جز با قبول آنچه در اسلام به نام فطرت نامیده می‌شود و قبل از اجتماع در متن خلقت به انسان داده شده است معنا پیدا نمی‌کند».

مبنای آزادی انسان در قرآن کریم

بر اساس قرآن کریم خداوند خالق و مالک و ربّ همه موجودات، از جمله انسان، است، پس انسان عبد خدا و همه چیز او مال خداست. در محضر او کرنش و از فرامین او اطاعت می‌کند.

در این دیدگاه «حق» از آن خداست. صاحب حق - اعمّ از حق قانونگذاری، حق فرمان دادن و حکومت کردن، حق مالکیت و... - خداست و اوست که می‌تواند این امور را به انسان تفویض کند یا بازپس گیرد، پس هنگامی که خدا فرمان داد انسان دیگر اختیاری از خود ندارد، ولی در جایی که فرمان ندارد آزاد است (منطقة الفراغ) و می‌تواند به میل خود آزادانه عمل کند؛ به طوری که با آزادی و حقوق دیگران منافات پیدا نکند. بر این اساس هیچ کس حق دستور دادن و جعل قانون برای دیگری را ندارد و به اصطلاح اصل در حکومت او، تشریح حرمت است؛ اما به خاطر اینکه حکومت از آن خداست و اوست

که تعیین می‌کند که حاکم کیست، لذا حکومت پیامبر و ائمه اطهار و ولایت فقیه از طرف خدا مشروعیت می‌یابد و انسان در چارچوب قانون (شریعت) و حکومت الهی حرکت می‌کند و هر کجا که خدا و رسول و مقام ولایت قانونی وضع نکردند، می‌تواند با نظر مساعد آن‌ها شکل داخلی حکومت یا قانون مورد پذیرش اکثریت جامعه را تعیین کند.

انسان که در این دیدگاه بنده خداست، از طاغوت درون و برون آزاد است.

﴿وَلَقَدْ بَعَثْنَا فِي كُلِّ أُمَّةٍ رَسُولًا أَنِ اعْبُدُوا اللَّهَ وَاجْتَنِبُوا الطَّاغُوتَ﴾ (نحل / ۳۶)

«و به یقین در هر امتی فرستاده‌ای برانگیختیم (تا بگوید) که خدا را

پرستید؛ و از طغیانگر (ان و بت‌ها) دوری کنید»

یعنی انسانی که عبد خدا شد و او را صاحب حق دانست، دیگر در برابر بت‌ها، ستمگران و فرعون‌ها سر تعظیم فرود نمی‌آورد. انسانی که عبد خدا شد، دیگر بنده شهوات و هواهای نفسانی خود نیست. محور و معیار تمام اعمال او خداست و هر چه را او پسندید، می‌خواهد و هر چه را او نپسندید و منع کرد نمی‌خواهد.

موانع آزادی از دیدگاه قرآن

بر اساس تحلیل مفهومی که ذکر شد، فرد در صورتی آزاد تلقی می‌گردد که موانعی در برابر او نباشد. پرسشی که در اینجا مطرح می‌شود این است که از دیدگاه قرآن کریم، فرد از دخالت چه موانعی باید رها باشد تا آزادی صدق کند؟ برای پاسخ به این پرسش نیز مراجعه به آیات قرآن رهگشاست؛ با مراجعه به آیات قرآن می‌توان موانع آزادی انسان را از دیدگاه قرآن به طور مختصر و کلی اینگونه فهرست کرد:

- انسان‌های دیگر؛ قرآن هرگونه سلطه انسان‌ها بر یکدیگر، نفی و انکار کرده است. بر اساس برخی از آیات قرآن سلطه افراد که از آن به «ارباب بودن» تعبیر شده، ممنوع شده است. در آیه ۶۴ سوره آل عمران می‌خوانیم:

﴿قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ تَعَالَوْا إِلَى كَلِمَةٍ سَوَاءٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ أَلَّا نَعْبُدَ إِلَّا اللَّهَ وَلَا نُشْرِكَ بِهِ شَيْئًا وَلَا

يَتَّخِذَ بَعْضُنَا بَعْضًا أَرْبَابًا مِنْ دُونِ اللَّهِ فَإِنْ تَوَلَّوْا فَقُولُوا اشْهَدُوا بِأَنَّا مُسْلِمُونَ﴾

«بگو ای اهل کتاب، بیایید بر سر سخنی که بین ما و شما یکسان است

بایستیم، که جز خداوند را نپرستیم و برای او هیچ‌گونه شریکی نیاوریم و

هیچ کس از ما دیگری را به جای خداوند به خدایی برنگیرد و اگر رویگردان شدند، بگویند شاهد باشید که ما فرمانبرداریم»

- امیال و هواهای نفسانی؛ یکی دیگر از موانع آزادی انسان امیال و هواهای نفسانی است. از دیدگاه قرآن، انسان آزاد، انسانی است که اسیر امیال و هواهای نفسانی خود نباشد. انسان در صورتی می‌تواند به آزادی نایل آید که امیال و هواهای نفسانی‌اش بر وی تسلطی نیابد. قرآن کریم کفار را گرفتار و سرگرم امیال و آرزوها معرفی می‌کند و از پیامبر(ص) درخواست می‌کند که آن‌ها را به همین حالت رها کند:

﴿ذَرَّهُمْ يَأْكُلُوا وَيَمْتَعُوا وَيُلْهَهُمُ الْأَمَلُ فَسَوْفَ يَعْلَمُونَ﴾ (حجر / ۳)

«رهایشان کن تا بخورند و بهره‌مند شوند و آرزوها سرگرم‌شان بدارند، به زودی خواهند دانست»

از دیدگاه اسلام، آزادی به دو بخش آزادی اجتماعی و آزادی معنوی تقسیم می‌شود. آزادی اجتماعی یعنی بشر باید در اجتماع از ناحیه سایر افراد جامعه آزادی داشته باشد و دیگران مانعی در راه رشد و تکامل او نباشند. اما نوع دیگر آزادی، آزادی معنوی است. ممکن است انسانی باشد که همان‌طور که از نظر اجتماعی آزادمرد است از نظر اخلاق و معنویت هم آزادی خود را حفظ کرده باشد. این آزادی همان است که در زبان دین "تزکیه نفس" و "تقوا" گفته می‌شود (مطهری، ۱۳۹۰: ۱۷). اسلام نه تنها آزادی انسان را حق مسلم و موهبت الهی برای همه می‌داند بلکه آزادی و رهایی از هوا و هوس را مهم‌تر از هر رهایی دیگری معرفی می‌کند و تأکید می‌کند که همه انسان‌ها باید برای بدست آوردن آزادی معنوی که همان مالکیت بر نفس خود است تلاش کنند؛ زیرا انسان تنها وقتی خود را از قید و بند هوا و هوس آزاد کند، می‌تواند از قید و بند طاغوت‌ها رهایی یابد و با شکوفایی استعدادهایش، به طرف کمال و معنویت پیش برود. بدیهی است انسان‌هایی که بنده شهوت خود باشند اسیرند و اسیر نمی‌تواند به طرف کمال و ترقی گام بردارد.

اسلام استعدادهای فراوان و تمایلات عالی برای انسان قائل است و همین استعدادهای و تمایلات عالی را منشأ رهایی می‌شمارد و رهایی را بر اساس آن چیزی می‌داند که تکامل انسان را ایجاد کند. به عبارت دیگر محور مسائل اخلاقی مسأله رهایی از خود و ترک

منیت می‌باشد که در مکاتب مختلف با توجه به جهان‌بینی‌های متفاوت، مفهومی متفاوت دارد. رهایی - آزادی - در مکاتب انسان‌گرا مورد احترام و ارزش است؛ اما تفاوتی که میان مکتب انبیاء و مکاتب بشری وجود دارد 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 درد امروز جامعه بشری است 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 (همان: ۱۸-۲۰).

نتیجه بحث

بدیهی است که دین اسلام هم آزادی مد نظر مکتب فرانکفورت را تأیید می‌کند؛ اما این آزادی کامل نیست. آزادی معنوی در حقیقت همان تقوا در کلام امیر المؤمنین (ع) است (نهج البلاغه: خطبه ۲۲۱). ایشان تقوا و آزادی معنوی را کلید هر راه راست و موجب نجات انسان از هر نوع بندگی و اسارت می‌داند. قرآن کریم آزادی معنوی را مقدمه‌ای برای رسیدن به آزادی اجتماعی می‌داند و برای رسیدن به آزادی واقعی اجتماعی، انسان‌ها باید نخست از درون خود آزاد گردند و بنده و برده شهوات و مادیات و دلبستگی‌های دنیوی نباشند. «آزادی اجتماعی، آزادی انسان است از قید و اسارت افراد دیگر ولی آزادی معنوی... آزادی انسان است از قید و اسارت خودش» (مطهری، ۱۳۹۰: ۲۴).

مطهری درباره تأمین آزادی معنوی می‌نویسد: «تقوا به انسان آزادی معنوی می‌دهد یعنی او را از اسارت و بندگی هوا و هوس آزاد می‌کند، رشته آز و طمع و حسد و شهوت و خشم را از گردنش برمی‌دارد و به این ترتیب، ریشه بردگی‌های اجتماعی را از بین می‌برد. مردمی که بنده و برده پول و مقام نباشند هرگز زیر بار اسارت‌ها و رقیب‌های اجتماعی نیز نمی‌روند» (مطهری، سیری در نهج البلاغه: ۲۰۷). پس می‌توان گفت اگرچه نگاه و اندیشه مکتب فرانکفورت درباره آزادی ستودنی است اما مکتب فرانکفورت باید در

مرحله اول به جای تأیید و تمرکز بر آزادی اجتماعی بر آزادی معنوی انسان‌ها تأکید ورزد زیرا در صورت دستیابی به آزادی معنوی می‌توان به آزادی اجتماعی مد نظر مکتب فرانکفورت امیدوار بود.



کتابنامه

قرآن کریم.

نهج البلاغه.

احمدی، بابک. ۱۳۸۰ش، *مدرنیته و اندیشه انتقادی*، چاپ چهارم، تهران: نشر مرکز.
اوٹ ویت، ویلیام. ۱۳۸۶ش، *معرفی انتقادی هابرماس*، ترجمه لیلا جوافشانی و حسن چاوشیان، تهران: نشر اختران.

بشیریه، حسین. ۱۳۸۱ش، *اندیشه‌های سیاسی در قرن بیستم*، جلد اول، چاپ چهارم، تهران: نشر نی.

پولادی، کمال. ۱۳۸۳ش، *تاریخ اندیشه سیاسی در غرب: قرن بیستم*، چاپ چهارم، تهران: نشر مرکز.

دلایمر، فرد. ۱۳۸۹ش، *سیاست مدن و عمل*، ترجمه مصطفی یونسی، تهران: نشر پرسش.
صالحی امیری، سیدرضا. ۱۳۸۶ش، *مفاهیم و نظریه‌های فرهنگی*، چاپ اول، تهران: انتشارات ققنوس.

کاظمی، سیداصغر. ۱۳۷۶ش، *اخلاق و سیاست: اندیشه سیاسی در عرصه عمل*، چاپ اول، تهران: نشر قومس.

کوسه، آبو، استفن، آبه. ۱۳۸۹ش، *واژگان مکتب فرانکفورت*، چاپ دوم، تهران: نشر نی.
کولاکوفسکی، لشک. ۱۳۸۷ش، *جریان‌های اصلی در مارکسیسم*، ترجمه عباس میلانی، جلد سوم، تهران: نشر اختران.

لسناف، مایکل ایچ. ۱۳۸۷ش، *فیلسوفان سیاسی قرن بیستم*، ترجمه خشایار دیهیمی، تهران: نشر ماهی.

ماهروزاده، طیبه. ۱۳۹۵ش، *مبانی فلسفی و اجتماعی سکولاریسم و مدرنیسم: چالش‌هایی در حوزه معرفت دینی*، تهران: نشر سمت.

مطهری، مرتضی. ۱۳۹۰ش، *آزادی معنوی*، چاپ پنجاه و دوم، تهران: نشر صدرا.
میلر، پیترو. ۱۳۸۴ش، *سوژه استیلا و قدرت*، ترجمه نیکو سرخوش، چاپ دوم، تهران: نشر نی.
نوذری، حسنعلی. ۱۳۸۹ش، *نظریه انتقادی مکتب فرانکفورت*، چاپ سوم، تهران: نشر آگه.

مقالات

اصفهانی، مریم. ۱۳۹۷ش، «*بررسی مبانی فلسفی تربیت اخلاقی در مکتب فرانکفورت و نقد آن از دیدگاه اسلام*»، رساله دکتری دانشگاه آزاد اسلامی واحد علوم و تحقیقات.

- آل رسول، سوسن و شیرزاد راد جلالی، فاطمه. ۱۳۹۲ش، «ایمان مبنای نظام اخلاقی قرآن»، فصلنامه مطالعات قرآنی، سال ۴، صص ۲۸-۹.
- بهزادپور، محمدرضا. ۱۳۹۴ش، «نفس و فطرت و اخلاق در سوره مبارکه شمس»، فصلنامه مطالعات قرآنی، سال ۶، شماره ۲۲، صص ۸۴-۶۷.
- حسن پور، جمیل و ده یادگاری، منوچهر. ۱۳۸۸ش، «اخلاق و سیاست از دیدگاه نظریه انتقادی»، پایان نامه کارشناسی ارشد، دانشگاه آزاد اسلامی واحد بافت.
- رنجبر، ایرج و غلامی، سمیرا. ۱۳۹۴ش، «اخلاق و سیاست در اندیشه سیاسی مکتب فرانکفورت»، دوفصلنامه پژوهش سیاست نظری، سال ۷، شماره ۳۴، پاییز و زمستان.
- محمدی صیفار، مهدی. ۱۳۹۲ش، «مکتب فرانکفورت (نظریه انتقادی)، ارزیابی انتقادی مبانی نظری (فلسفی)»، فصلنامه علمی پژوهشی معرفت فرهنگی اجتماعی، سال ۴، شماره ۳، صص ۹۳-۱۱۴.
- محمودیان، محمد رفیع. «اخلاق و تحولات اجتماعی»، اطلاعات سیاسی-اقتصادی، شماره ۹۳-۹۴، خرداد و تیر.
- نیک سرشت، پروین و طباطبایی، سیده فاطمه. ۱۳۹۶ش، «تحلیل و بررسی پیامدهای اومانیزم از دیدگاه علامه طباطبایی با تکیه بر تفسیر المیزان»، فصلنامه مطالعات قرآنی، سال هشتم، ش ۳۲، صص ۵۹-۹۴.
- یوسفی، حسن آقا. ۱۳۸۹ش، «بررسی تطبیقی آراء تربیت اخلاقی مطهری و نظریه اخلاق گفتمانی هابرماس»، پایان نامه کارشناسی ارشد، دانشگاه مازندران.

Bibliography

Persian References

- Holy Quran(translated by: Makarem-e-shirazi,mousavi-e-Zanjani)
- Ahmadi, Babak(2001). Modernity and critical thought, fourth printing: Publishing Center.
- Esfahani, Maryam(2018). The philosophical foundations of moral education in the school review of Frankfurt and its critique from the perspective of Islam. Ph.d. thesis, Islamic Azad University, science and research unit.
- Al rassol,sosan.shirzad rad galali, fatemeh(2013). Faith is the basis of the moral system of the Holy Quran. the journal of Qur'anic studies. the year IV. pp. 28-9.
- Bashiriye, Hosseyn.(2013). Political thought in the twentieth century.The first volume. Fourth printing.tehran:ney Publication.p 198
- Behzad pour,Mohammad reza.(2015). Breath nature and ethics chapter mobarakeh Shams. Journal of Qur'anic studies. the sixth year. number 22. pp. 84-67.

- poulady, Kamal(2014). The history of political thought in the West: the twentieth century. Fourth printing. Tehran: markaz Publication. p57.
- Hasan pour, jamil. Deh yadegari, Manochehr(2009). The ethics and politics of critical theory perspective. master thesis Islamic Azad University Baft.
- Dalaymer, Fered(2010). The policy and practice . translation by Mustafa yunesi, Tehran: nashr.
- Ranjbar.Eraj .gholami. Samire(2015). The ethics and politics of Frankfurt School of political thought Study of theoretical policy. 7(34).p49-77
- Salehi –Amiri, Rasoul(2008). Cultural concepts and theories. Tehran: ghoghnoos publication . p 120
- kazemi, Asghar(1998). Ethics and politics, political thought in practice. first printing. Tehran: ghomes Publication. p214
- kose A. Abe, E(2013). Words of the school of Frankfurt . translated by jahandide J. Tehran: ney Publication. p 19.
- lasnaf, Mikel(2008). Political philosophers of the twentieth century . Tehran: Akhtaran Publication . p 406
- Mahrouzadeh. Tayebe(2016). Social and philosophical foundations of secularism and modernism, the challenges in the field of religious knowledge. Tehran: samt publication. p78.
- Mohammadi sifar. Mahdi(2013). Frankfurt School (critical theory), critical evaluation of the theoretical basics (philosophy), the journal of social and cultural knowledge. pp 93-114
- Mahmodian, Mohammad(2015). Ethics and social developments. Political-economic information. pp30-35
- Motahari, Morteza(2011). Spiritual freedom. fifty prints. Tehran: nashr sadra.
- Miler, Peter .(2006). The subject is the ascendancy and power. Translated by sarkhosh. N. Second edition. tehran: ney Publication. p97.
- Nouzari, Hasanali(2010). The critical theory of the Frankfurt School third printing. Tehran. Agah Publication. p.221
- Nikseresht, Parvin. tabatabaee, fatemeh(2017). The analysis and study of the consequences of humanism from the perspective of allameh tabatabaei by relying on the Almizan, the journal of Quranic studies. no 32. pp59-94.
- Yousefi, Hasan Agha(2010). Comparative study of the moral education theory of discourse ethics and motahari habrmas. master thesis University of Mazandaran.
- English Refrences.
- Andress(1997). The philosophy of ethics and critical education theory, action theory and habrmas take on the freedom of communication. New York: Rinehart .p124.
- Habermas. J(1990). Moral Consciousness and Communicative Action. Cambridge. MIT Press.
- Horkheimer Max(2007). Eclipse of Reason, Le Vergane: Read Books Ltd
- Marcuse, Herbert(1991). One-Dimensional Man, London, Routledge Press
- Mendieta, Eduardo(2005). The Frankfurt School on religion, London, Routledge
- Stric peter(2000). critical theory . politics and society . london british library cataloguing outh with, W(2007). A critical introduction habrmas. Translated by joafshani. L. Chavoshan. H. Tehran: Akhtaran Publication. p 54. (In Persian).
- kollakofesky, L(2009). the main currents in Marxism. Translated by Millani. A. The third edition. Tehran: Akhtaran Publication. p 411.