

تضادهای سرنوشت‌ساز

محدثه شاه‌حسینی



«تفاوت» در مبانی دیدگاه‌های مختلف نقطه‌ی تأثیر است؛ جایی که جریان‌ها از یکدیگر متمایز می‌شوند و هویت مخصوصی را شکل می‌دهند. تاریخ پر است از این نقاط سرنوشت‌ساز.

به نظر می‌رسد مخاطبان این نوشته، چندان با تضادها در زندگی خود بیگانه نباشند. تفاوت در پوشش، شخصیت، اعتقاد، الگوی عمل و ... نمونه‌هایی از تفاوت‌هایی است که در زندگی اجتماعی خود شاهد آن هستیم. برخی از این تفاوت‌ها طبیعی و محصول توارث یا محیط زندگی افراد هستند مانند شکل و شمایل پوشش دو فرهنگ متفاوت اما برخی از کنش ارادی انسان‌ها در تفکر و عمل ناشی می‌شوند. اینجا همان‌جایی است که کم‌کم با تشخیص و پیگیری تخصصی‌تر تفاوت‌ها، می‌توان تضادهای سرنوشت‌ساز را شناسایی کرد؛ تضادهایی که در طول تاریخ با جهت‌دهی به اجتماع‌های گوناگون انسانی جریان به راه انداخته‌اند. تفکر منشأ اثر است و بینشی که تولید می‌کند، عمل‌ساز. بنابراین نباید به‌عنوان مثال، دانشی مثل فلسفه را که بستر رویش مکاتب متفاوت است دست‌کم گرفت چراکه تفکر و جهت‌گیری‌های بخصوصی که از دل آن متولد می‌شود، خود توان به‌راه‌انداختن الگویی از عمل و سبکی از زندگی و نیز ایجاد نظامی برای بازتولید آن دارد.

در لایه‌های بنیادین تفکر، نقطه‌هایی وجود دارند که به نظر می‌رسد اگر کسی بخواهد حرفی از تحول در اندیشه بزند باید تکلیف خود را با این نقطه‌های عطف مشخص کند و به پرسش‌هایی کلیدی پاسخ بدهد. انسان موجودی مجبور است یا مختار؟ و اگر هم مجبور و هم مختار است چه ارتباطی میان جبر و اختیار بر زندگی او حاکم است؟ ابزارهای شناخت انسان چه هستند؟ فقط حس؟ فقط عقل؟ آیا ممکن است خود «عمل» تأثیری بر قوای شناخت انسان داشته باشد؟ به لحاظ هستی‌شناختی آیا جهان تنها متشکل از ماده است یا ابعاد دیگر هم دارد؟ و ...

تضاد میان ماده‌انگاری و ذویطن دانستن جهان (اعتقاد به وجود وجه غیرمادی جهان) خود زمین‌حاصلخیزی برای رویش مکاتبی با مفروضه‌های هستی‌شناختی متفاوت ایجاد کرده است. دیدگاه پوزیتیویستی که تنها گزاره‌های حاصل از داده‌های تجربی را معنادار می‌شمارد در نگاه اغلب اندیشمندان معتقد به آن با اعتقاد به ماده‌گرایی همبستگی دارد. جدا از این، کمتر فیلسوفی را می‌شناسیم که ضمن ماده‌گرا بودن، اراده‌گرا باشد بلکه معمولاً ماده‌گرایی با مکانیسم و جبرگرایی همبسته بوده است؛ چنان‌که با نگاهی به جریان ماتریالیسم آلمانی می‌توان از کسانی چون

لودویگ فویرباخ (۱۸۰۴-۱۸۷۲)، مولشوت (۱۸۲۲-۱۸۹۳)، لودویگ بوشنر (۱۸۲۴-۱۸۹۹) و کارل فوگت (۱۸۱۷-۱۸۹۵) نام برد. ایشان که به کل، وجود روح را منکر می‌شدند نیز هوادار یک جبر اصولی و ریشه‌ای نیز بودند. در نگاه اثبات‌گرایانی چون آگوست کنت دانش به شیوه‌ی مکانیستی تفسیر می‌شود. علاوه بر این‌ها، آنچه به تفسیر مکانیستی از جهان کمک بزرگی رساند نظریه‌ی تکامل داروین بود که با توجه به صبغه‌ی ناتورالیستی آن (توضیح طبیعت توسط قوانین خود طبیعت) هرچه بیشتر به ریشه‌دوانی مکانیسم و ماتریالیسم یاری رساند. (هرچند که به نظر می‌رسد خود نظریه‌ی تکامل را می‌توان به شیوه‌های متفاوتی تفسیر کرد.)

می‌توان گفت ماده‌گرایی به‌خوبی خود را در شیوه‌ی حصول معرفت بروز می‌دهد. به‌عنوان مثال بوخنسکی در کتاب «فلسفه‌ی معاصر اروپایی» نوشته است: «گرایش‌های ماتریالیستی به‌ویژه خود را در روان‌شناسی آشکار می‌کنند. از این شمار، نخست رفتارگرایی است». او روش رفتارگرایی را که تنها می‌خواهد رفتار بیرونی را به‌عنوان موضوع روان‌شناسی معتبر بداند و درون‌نگری و خویش‌نگری را پس می‌زند، محصول غلبه‌ی نوعی نگاه ماده‌گرایانه می‌داند که خود را در «روش بررسی انسان» بروز داده است. ماده‌گرایی با طبیعت‌گرایی همراه است و انسان را نیز تنها به‌عنوان جزئی از طبیعت می‌شناسد. انسان در چنین نگاهی به لحاظ ماهوی با سایر موجودات طبیعی متفاوت نیست. علاوه بر این، دانش‌های طبیعی نزد ماده‌گرایان بالاترین مرجع معرفت است، چراکه عقیده بر این است که واقعیت را تنها می‌توان به‌وسیله‌ی روش‌های دانش‌های طبیعی ادراک کرد و آنچه از این راه قابل حصول نیست را باید دروغ و بی‌معنا دانست.

هدف از ذکر این نکات و بیان همبستگی هستی‌شناسی ماده‌گرایانه با برخی نظرات انسان‌شناسی و روش‌شناسی، نشان دادن این نکته است که برای ایجاد هرگونه تغییر در زاویه‌ی نگاه به مباحث مربوط به انسان و جهان باید مناطق نزاع را شناسایی کرد. ردیابی این مناطق از این جهت اهمیت دارد که خلأهای تئوریک ما را در جایگاه ارزشی که در آن ایستاده‌ایم به ما می‌نمایاند و بدیهی‌انگاری برخی دیدگاه‌ها را زیر سوال می‌برد. هرچند علومی همچو روان‌شناسی، اقتصاد، جامعه‌شناسی و ... همواره سودمندی‌هایی در پی دارند اما اگر بخواهیم در برخورد با رویکردهای موجود در آن‌ها و روش‌هایی که در بطن آن‌ها مفروض است، هشیارانه عمل کنیم لازم است که این مفروضه‌ها را بشناسیم.



۱. منبع مورد استفاده: فلسفه‌ی معاصر اروپایی، نوشته‌ی بوخنسکی



کانون روانشناسی اسلامی دانشگاه تهران

رویکرد شناسی روان‌شناسی اسلامی

زهرا
بختیار
زادگان

در این شماره ضمن نقد کتاب «بررسی مقدماتی اصول روان‌شناسی اسلامی» نوشته‌ی دکتر سید ابوالقاسم حسینی به معرفی و نقد رویکرد دایره‌المعارفی می‌پردازیم. نقد و بررسی مطالب کتاب را با سخنی در مورد مفروضات یا مبانی آنچه روان‌شناسی اسلامی نامیده شده است، شروع می‌کنیم.

بنیادی‌ترین مفروضه یا مبناي این کتاب این است که روان‌شناسی تام و تمامی را می‌توان در متون اسلامی یافت. این مفروضه که ریشه‌ی آن به عرصه‌ی دین‌شناسی می‌رسد، دین اسلام و جامعیت آن را به‌گونه‌ای در نظر می‌آورد که می‌توان انتظار داشت نظام جامعی از روان‌شناسی (و دیگر علوم) در متون اسلامی موجود باشد. این تصور در باب دین که آن را رویکرد دایره‌المعارفی^۱ می‌نامیم، گاهی به این صورت مطرح می‌شود که دین حاوی همه‌ی کلیات و جزئیات علوم است و گاهی به طور خفیف‌تر، به این صورت می‌شود که دین تنها حاوی کلیات علوم است و جزئیات آن‌ها را باید از کلیات استنتاج کرد. این شکل ملایم‌تر نیز ایده‌ای دایره‌المعارفی به شمار می‌رود زیرا اصول و کلیات علوم را در دین مفروض می‌گیرد. البته مفهوم اصول و کلیات در این بیان، مفهومی مهم باقی می‌ماند و معلوم نمی‌شود که مقصود از آن‌ها چیست.

در کتاب «بررسی مقدماتی اصول روان‌شناسی اسلامی»، دیدگاه دوم در مورد جامعیت دین اختیار شده است. چنان‌که مؤلف محترم می‌نویسد: «پیشوایان اسلام در علوم مرتبط به انسان، رهنمودهای اصلی را داده‌اند و پرداختن

به جزئیات را به عهده‌ی محققان هر رشته واگذار کرده‌اند.» (حسینی، ۱۳۶۴) اما ایده‌ی دایره‌المعارفی در باب دین قابل‌دفاع به نظر نمی‌رسد. نه از حیث عقلی و نه از حیث نقلی، نمی‌توان این ایده را به کرسی نشانند. از حیث عقلی، لازمه‌ی این دیدگاه تعطیل قوای عقلی انسان و محدود کردن توانایی آن به استنباط از متون دینی، به‌جای کاوش در پدیده‌های جهان برای شناخت آن‌هاست. از حیث نقلی یا متنی نیز با دشواری‌های قابل‌ملاحظه‌ای روبه‌روست و نمی‌توان از متون اسلامی قرائتی را برای آن اقامه کرد که دین، خود را عهده‌دار بیان همه‌ی حقایق علمی جهان یا اصول و کلیات آن‌ها یا حتی اصول و کلیات علوم انسانی بداند، مگر این‌که کسی مفهوم مجمل «اصول و کلیات» را آن‌چنان کلی (و در نتیجه بی‌خاصیت) در نظر بگیرد که به آوردن عباراتی کوتاه بسنده کند. بر این اساس، تلاش برای کشف نظام روان‌شناختی تامی در متون اسلامی بر مفروضه‌ی غیرقابل‌دفاعی در عرصه‌ی دین‌شناسی استوار است.

مفروضه‌ی دوم در کتاب، مربوط به عرصه‌ی روش‌شناسی است. اقتضای مفروضه‌ی نخست، یعنی ایده‌ی دایره‌المعارفی از دین، در حوزه‌ی روش‌شناسی، آن خواهد بود که شیوه‌ی پژوهش به‌طور عمده، محدود به روش تحلیلی و تفسیر متن (متون اسلامی) باشد. به‌طور طبیعی این فرض روش‌شناختی نیز در کتاب لحاظ شده است. از این‌رو، روش تجربی به‌منزله‌ی روش تحقیق در روان‌شناسی اسلامی، در نظر گرفته نشده و محتوای روان‌شناسی اسلامی، بر اساس شواهد متنی مطرح شده است. به همین دلیل، هنگامی که مؤلف محترم، جایگاه فرضیه‌پردازی را در علم یادآور می‌شود و به بررسی جایگاه آن در روان‌شناسی اسلامی می‌پردازد، ضمن اشاره به دیدگاه دایره‌المعارفی مفروض خود، اظهار می‌کند که متون اسلامی به دست دادن پاسخ درست به مسائل، ما را از آن بی‌نیاز می‌کند که با بررسی فرضیه‌ها وقت خود را اتلاف کنیم. (حسینی، ۱۳۶۴)

اگر مفروضه‌ی نخست، یعنی ایده‌ی دایره‌المعارفی، قابل‌دفاع نباشد، در آن صورت

مدیر مسئول: فاطمه زهرا نوری مطلق
سردبیر: محدثه شاه‌حسینی
طراح صفحات: فاطمه رئیس‌یان

لازمه‌ی روش‌شناختی آن نیز قابل‌دفاع نخواهد بود. به سخن دیگر با تردید در این امر که اسلام خود را عهده‌دار فراهم کردن نظام روان‌شناختی کاملی بداند، روش تحلیلی و تفسیر متون اسلامی نیز روشی ثمربخش برای دست‌یافتن به چنان نظام روان‌شناختی نخواهد بود. در این صورت، اگر همچنان بخواهیم از روان‌شناسی اسلامی سخن بگوییم، باید به فکر فراهم آوردن مفروضات روش‌شناختی متفاوتی باشیم که چه‌بسا تجربه در آن نقش اساسی داشته باشد.



۱. در نقد رویکرد دایره‌المعارفی، از کتاب «هویت علم دینی» اثر دکتر خسرو باقری استفاده شده است.

هویت علم دینی

در قسمت‌های قبل به انواع نظریه‌ها درباره‌ی رابطه‌ی علم و دین پرداختیم. اکنون به این موضوع می‌پردازیم که چه مضامین متافیزیکی در اندیشه‌ی اسلامی موجود است که بتواند به‌منزله‌ی پشتوانه برای نظریه‌پردازی در علوم انسانی به کار رود. ناظر به این بحث، پرسش زیر مطرح است: چه تصویری از انسان در متون اسلامی ترسیم شده است؟ با توجه به این تصویر چه اصولی در تبیین عمل آدمی به کار گرفته شده است؟ در ادامه، این پرسش‌ها را به ترتیب بررسی می‌کنیم.

موجودیت انسان که در قرآن با واژه‌ی «نفس» از آن یاد شده است، عوامل و عناصری در قرآن دارد که به شرح زیرند:

۱) معرفت و تمایل درونی به خدا، در عمق ضمیر انسان ریشه دوانده است (فطرت) که هرگاه فعال و پویا شود، اضطراب را از صفحه‌ی شخصیت وی می‌زداید و آرامش و سکونی در ژرفای آن پدید می‌آورد. (نفس مطمئنه)

۲) تمایل نیرومندی به آنچه نیازهای اولیه و غریزی انسان را تأمین می‌کند. این تمایل می‌تواند چنان قوت بگیرد که مرزهای اخلاقی را درنوردد. (نفس اماره)

۳) عاملی برای بازشناسی درست و نادرست، خوب و بد، و راه‌یابی به‌سوی درستی و خوبی (عقل)

۴) نیرویی برای انتقاد از خویش به هنگام درنوردیدن مرزها و روی آوردن به ناراستی‌ها (نفس لوامه)

۵) نیروی تعیین‌کننده‌ای برای اقدام و عمل (اراده و اختیار)

۶) نیروهای مؤثر اجتماعی (خانوادگی، فرهنگی، سیاسی و اقتصادی) که زمینه را برای شکل‌گیری جنبه‌ای اجتماعی در هویت فرد فراهم می‌آورند. (مناسبات فرد-امت)

۷) محدودیت‌ها و ضعف‌های بالفعل و بالقوه که موجودیت آدمی را احاطه کرده‌اند؛ خواه برخاسته از زمینه‌های ارثی باشند، خواه حاصل قرارگرفتن فرد در موقعیت‌های معین همچون دشواری، فقر و غنا باشند. (مفاهیمی چون هلوغ‌بودن انسان)

حاصل کشمکش میان این عوامل و نیروها چیست؟ در نگاه کلان و با نظر به برآیند این عوامل و نیروها، نمی‌توان انسان را در مجموع دستخوش نیروهایی دانست که گاه او را به‌سویی برانند و گاه به‌سوی دیگر بکشانند بلکه مسئله ازاین‌قرار است که در تحلیل نهایی، برآیند این کشمکش‌ها، «عمل» آدمی است؛ عملی که هم از آن اوست، هم سازنده‌ی وی و شکل‌دهنده به هویت اوست. «و این که برای انسان جز حاصل تلاش او نیست، و نتیجه‌ی کوشش او به‌زودی دیده خواهد شد.» (سوره نجم: ۳۹-۴۰)

عمل به‌منزله‌ی عامل صورت‌بندی وسیع و فراگیری است که انسان را فراتر از طبقه‌بندی‌های خرد موردنظر قرار می‌دهد. مؤمن یا مشرک، زن یا مرد، سفید یا سیاه، همه موجوداتی

به‌منزله‌ی عامل‌اند که هرچند هر یک متناسب با عمل خویش، هویت معینی را برای خود رقم می‌زنند، اما همه منشأ عمل‌اند و با عمل خود، هویت خود را می‌سازند. ازاین‌رو، در خطابی عام به‌همه‌ی انسان‌ها چنین آمده است که: «همانا تلاش شما پراکنده است، اما آنکه حق خدا را داد و پروا داشت و پاداش نیکوتر را تصدیق کرد، به‌زودی راه آسانی پیش پای او خواهیم گذاشت، و اما آنکه بخل ورزید و خود را بی‌نیاز دید و پاداش نیکوتر را به‌دروغ گرفت، به‌زودی راه دشواری به او خواهیم نمود.»

با نظر به سنخ عمل‌های بشری و انواع هویت‌هایی که برحسب آن‌ها فراهم می‌آید، تقسیم‌بندی دوگانه‌ای صورت پذیرفته است: عمل‌های بخش و عمل اسارت‌آفرین. نخستین، رو به‌سوی گشایش‌هایی از بندها و در یک کلمه آسانی (یسر) است و دومین، رو به‌سوی گریوگدار و فرورفتن در بندها و در یک کلمه دشواری است. هریک از این دو گونه عمل، منظومه‌ی معینی در عرصه‌ی موجودیت یا شخصیت انسان پدید می‌آورد. در گونه‌ی نخست عقل جلودار است، اراده کارگزار عقل است، معرفت و میل به ساحت

ربوبی خداوند بیدار است و امیال در کنترل عقل و اراده حرکت می‌کند. چنین انسانی هر چه بیشتر به سعی و عمل می‌پردازد، بندهای بیشتری را از دست و بال خود و دیگران می‌زداید. در گونه‌ی دوم، عمل چنان است که در آن امیال در شکل بی‌لگام خود، یعنی به‌صورت هوس حاکم‌اند، اراده در خدمت امیال است، شعله‌ی فطرت به خاموشی گراییده است و از پرتوی عقل نیز کورسویی بیش نمانده است. چنین انسانی هرچه بیشتر به سعی و عمل می‌پردازد، بندهای بیشتر و بیشتری را بر دست و پای خود و دیگران درمی‌پیچد. چنانکه گذشت، عمل مبتنی بر موادی خاصی همچون معرفت، میل و اراده است و شناخت این مبادی برای شناخت عمل آدمی ضروری است. در قسمت بعد به عمل آدمی و آثار آن در دیدگاه اسلامی خواهیم پرداخت.



فاطمه زهرا نوری مطلق

انقیاد آزاد

«انسان باوجوداینکه آزاد متولّد می‌شود، در همه جای دنیا در قید اسارت به سر می‌برد.»

این، جمله‌ی اول روسو در کتاب «قراردادهای اجتماعی» است. او در ادامه می‌گوید: «چه‌بسا اشخاص که خود را مالک‌الرقاب دیگران می‌دانند، درعین‌حال، به‌مراتب از زیردستان خویش مقیدترند!»^۱

روسو از پاسخ به سؤال «چگونه چنین تغییری برای بشر حاصل شده» درمی‌گذرد. اما معتقد است: «هیچ انسان مقتدری تا آن حد قوی نمی‌شود که بتواند همواره فرمانروا باشد، مگر اینکه قدرت خود را به حق تبدیل کند!»^۲

گویی در بیان روسو مفاهیم دوگانه‌ی «آزادی، بندگی» و «حق، قدرت» چندان قابل تمییز نیستند. از طرفی، مفهوم «آزادی» را اگر بی‌قیدوشرط بدانیم، به‌طور کلی از اعتبار ساقط می‌شود و کسی نمی‌تواند آزاد، و مسلط بر دیگران باشد. از سوی دیگر، اگر بخواهیم «قدرت حقیقی» را تنها حالت ممکن برای تسلط دائمی [که زیردستان همواره پذیرای آن سلطه در آزادی باشند] بدانیم، «حق» را باید برابر با مفهوم مطلق آزادی دانست.

او می‌گوید: «تمام افراد بشر آزاد و مساوی خلق شده‌اند، و هیچ‌یک از آن‌ها بر دیگران برتری نداشته، و حق ندارد بر هموعان خود مسلط شود... و تنها چیزی که می‌تواند اساس قدرت مشروع و حکومت حقه را تشکیل دهد قراردادهایی است که به رضایت بین افراد بسته شده باشد.»

روسو اساس حکومت مشروع را، ایجاد قراردادهایی می‌داند که موجب «رضایت» شوند، و این رضایت بین افراد، ثمره‌ی «عدالت» است.

کامو نیز به مفهومی نزدیک اشاره می‌کند: «آزادی هم‌زمان با عدالت انتخاب می‌شود، و حقیقت این است که نمی‌توانیم یکی را بدون دیگری انتخاب کنیم. اگر کسی نان شما را ببرد، آزادی شما را نیز گرفته است. اما اگر آزادی شما را بگیرد، یقین داشته باشید که ناتان نیز در خطر است. زیرا از آن‌پس، ناتان وابسته به هوس و دلخواه ارباب خواهد بود.» و نتیجه‌ای که کامو می‌گیرد این است: «در سراسر جهان، تا جایی که آزادی عقب بنشیند، فقر نیز افزایش می‌یابد و برعکس.»

و در این مفهوم، آیا انسان می‌تواند موجودی آزاد به مفهوم «نفی و رد التزام به همه‌چیز» باشد؟ هرچند روسو درنهایت معتقد است: «ما موظف هستیم تنها

۱. قراردادهای اجتماعی، ژان ژاک روسو، ترجمه غلامحسین زیرک‌زاده، ص ۳۸.

۲. همان، ص ۴۱.

۳. رستاخیز جان، سید مرتضی آوینی، ص ۱۸.

۴. همان، صص ۱۶-۱۷.

۵. دوزخیان روی زمین، فرانتس فانون، ص ۲۶.

از قدرت‌های مشروع و بر حق اطاعت کنیم»، اما معیاری که بتوان بر مبنای آن چنین «حق»ی را سنجید به دست نمی‌دهد و گامی بیش از این بر نمی‌دارد. گویی انسان آزاد است، و درعین‌حال، این آزادی به‌وسیله‌ی عدالت و حقیقت در قید می‌شود. انسان، باید بین این مفاهیم یکی را برگزیند.

سید مرتضی آوینی در کتاب رستاخیز جان می‌گوید: «انسان مختار است، اما آزادی‌اش مقدم بر حقیقت و عدالت نیست، و اگر چنین باشد، پس آزادی «حق» انسان نیست، تکلیف اوست. آنان که آزادی را به مفهوم «عدم تقید» می‌گیرند و این آزادی را حق خویش می‌دانند، چه بدانند و چه ندانند از آن‌جهت دیگران را نیز ملتزم به همین اعتقاد می‌خواهند که انگار خود را عین حقیقت و عدالت فرض کرده‌اند. اگر انسان فطرتاً نسبت به حقیقت و عدالت متعهد نبود و قضاوت‌هایش بر این دو مقوله‌ی ماتقدم اتکا نداشت، هرگز اصراری نداشت که دیگران را نیز به راه خویش دعوت کند.»^۳

لفظ «آزادی» گویی لفظی مشترک است. آزادی که روسو می‌گوید، رهایی از هر تقید و بندی است [که درنهایت امری محال است] و آزادی از منظر سید مرتضی آوینی نیز، آزادی از هر تعلقی است. اما آوینی در ادامه به تفاوت معنی و ژرف‌ساخت این واژه در ادبیات اسلام و آزادانگاران اشاره می‌کند: «تفاوت در آنجاست که ما حقیقت انسان را در خلیفه‌اللهمی می‌جویم و بنابراین «انسان کامل» و «عبدالله» را مشترک معنوی می‌دانیم، اما آنان بندگی خدا را نیز از خودبیگانگی می‌دانند. در این صورت اگر بشر قائل به حقیقتی فردی و یا جمعی نباشد که پس از رهایی از تقیدات و تعهدات به آن رجوع کند، درواقع انسان را به خلأ محاله داده‌اند و به «هیچ»؛ و چه تفاوتی می‌کند که این یک «هیچ فلسفی» باشد و یا یک «هیچ حقیقی»؟ این «هیچ» شاید «محال فلسفی» نباشد، اما «محال حقیقی» است و انسان امروز این محال را تجربه کرده است... انسان امروز بر یک «فریب عظیم» می‌زید و بزرگ‌ترین نشانه‌ی این حقیقت آن است که خود از این فریب غافل است؛ می‌انگارد که آزاد است اما از همه‌ی ادوار حیات خویش دربندتر است؛ می‌انگارد که فکر روشنی دارد اما از همه‌ی ادوار حیات خویش در ظلمت بیشتری گرفتار است»^۴.

روسو از پاسخ به این سؤال که علت چنین تغییری در مفهوم «آزادی» چیست، درمی‌گذرد اما مفهوم «دموکراسی» از همین مفهوم آزادی برمی‌خیزد، به معنای «برابری حقوق همه‌ی انسان‌ها». و ثمره‌ی این اندیشه در غرب، خود را نشان داده است. نمونه‌ی بارز آنجایی است که دو مفهوم «دموکراسی» و «استعمار» هم‌زمان تجسم خارجی یافته‌اند. فرانتس فانون در «دوزخیان روی زمین» می‌گوید: «ویژگی موقعیت تاریخی استعماری در این است که واقعیت‌های اقتصادی و نابرابری‌ها و تفاوت دور از اندازه‌ی طرز زندگی‌ها هرگز نمی‌توانند واقعیت‌های انسانی را از دیده پنهان کنند... و استعمارزدایی در موجود حرکت ویژه‌ای ایجاد می‌کند و این حرکت ره‌آورد انسان‌های نو، زبان نو و بشریت نو است»^۵.

ثمره‌ی عکس و خلاف عدالت این آزادی و دموکراسی، نه‌فقط در استعمار ملت‌های دیگر، بلکه در خود غریبان نیز آشکار می‌شود. جایی که با پس زدن فطرت و معنویت، به «ته خط» می‌رسند. سید مرتضی آوینی می‌گوید: «آزادی حق انسان نیست، بلکه تکلیف اوست در برابر حقیقت و عدالت، و در این گفتار نیز مسامحه‌ای بسیار وجود دارد، چراکه آزادی در حقیقت خویش مقابله‌ای با حقیقت و عدالت یا تعهد ندارد و اگر حقیقت آزادی ظهور می‌یافت همه‌ی دعوها از میان برمی‌خاست.»

@eslamiravan

@shaakele

@shaakele

eslamiravan@gmail.com



۱. ادامه‌ی مطلب شماره‌ی قبل

برگرفته از کتاب هویت علم دینی، دکتر خسرو باقری